

Year 14 : Issue 1, January-June 2026

I S S N : 0975-6256

ललित कवि-भारती

(LALITĀ KAVI-BHĀRATĪ)

पीयर-रिव्यू षाण्मासिकी शोध-पत्रिका
Peer-reviewed Biannual Research Journal

संरक्षका:

जगद्गुरुश्रीमद्रामानुजाचार्यस्वामिश्रीवासुदेवाचार्य 'विद्याभास्कर' महाराजा:

प्रधानसम्पादक:

प्रोफेसर कमलाकान्तत्रिपाठी

सम्पादक:

डॉ० संजीवशर्मा

सहसम्पादक:

डॉ० त्रिलोचनप्रधान:



किशोर-विद्या-निकेतनम्

बी-2/236-ए-1, (भारतीय स्टेट बैंक अस्सी शाखा)

भदैनौ, वाराणसी-221001

Published by:

Kishor Vidya Niketan

B-2/236-A-1, Bhadaini, Varanasi-221001

www.kishorvidyaniketan.com

I S S N : 0975-6256

(Subject : Arts and Humanities)

Year 14 : Issue 1, January-June 2026

Price: 800-00

Address for Correspondence:

Dr. Santosh Dwivedi

Kishor Vidya Niketan

B-2/236-A-1, Bhadaini, Varanasi- 221001

email : lalitakavi@gmail.com

website: www.kishorvidyaniketan.com

All Right Reserved with Publisher

(The author is solely responsible for the content of the manuscript.)

Printed at:

SJRG Services and Suppliers

Varanasi

LALITĀ KAVI-BHĀRATĪ

Chief Patron

Late (Pt.) Nand Kishor Dwivedi
Late (Pt.) Shivdutta Sharma Chaturvedi

Patron

Jagadguru Swami Vasudevacharyaji Maharaj, Swami Vidyabhaskar Jee Maharaj, Ayodhya

Advisory cum Peer Review Committee

- Prof. (Mrs.) Madgula Praphulla**, (Telugu, Sanskrit) Dept. of Languages, Sri Sathya Sai Institute of Higher Learning, Anantapur Campus, Andhra Pradesh
Prof. Brajakishore Swain, (retd.) Sanskrit, English and Odiya, Former Visiting Professor, Bharat Adhyayan Kendra, Banaras Hindu University, Varanasi
Prof. Dharmdutta Chaturvedi, Dept. of Sanskrit, Tibetan University, Sarnath, Varanasi
Dr. Junais P (Malayalam, English), Dept. of History, MES Kalladi College, Mannarkkad, Palakkad DT, Kerala
Dr. Asha Singh Rawat, Department of Sanskrit, Faculty of Arts, University of Delhi, Delhi
Dr. T. S. Ramesh, Associate Professor & Head, Dept. of English, National College, Trichirapalli, Tamil Nadu (Affiliated to Bharathidasan University)
Dr. Rahul Chaturvedi, Associate Professor, Department of English, BHU, Varanasi

Editorial Committee

- Prof. Sadashiv Kumar Dwivedi**, Dept. of Sanskrit, BHU, Varanasi
Prof. Shitla Prasad Upadhyaya, Professor (retd.), Sanskrit University, Varanasi
Prof. Shivram Sharma, Professor (retd.), Sahitya, Faculty of SVDV, BHU, Varanasi
Prof. Babulal Meena, Department of Sanskrit, Faculty of Arts, University of Delhi, Delhi
Dr. Mitranath Jha, (retd.) Manuscript Expert, Mithila Research Institute, Darbhanga, Bihar
Dr. Shyam Sunder Tiwari, (retd.) Archaeologist & Information Officer, Akashwani Sasaram, Bihar

Editor in Chief

Professor Kamlakant Tripathi (retd.)
(Mimansa, Sanskrit University, Varanasi)

Editor

Dr. Sanjeev Sharma
(Expert of Sanskrit, Linguistic, Varanasi)

Associate Editor

Dr. Trilochan Pradhan
(Sanskrit Literature, IGNCA, Varanasi)

Managing Editors

- Dr. Pradeep Kumar Mishra**, Scholar of Indology, Varanasi
Dr. Devatma Dubey, Ad-hoc teaching in Sahitya, Sanskrit University, Varanasi
Dr. Archana Srivastava, Post Doctoral Fellow, ICHR, New Delhi
Dr. Rajesh Kumar Srivastava, Environmentalist, Varanasi

Disclaimer: Publication Integrity and Plagiarism Policy

LALITĀ KAVI-BHĀRATĪ is committed to maintaining the highest standards of scholarly integrity and originality. Authors submitting manuscripts for consideration should be aware of the following policy:

The author(s) of each article appearing in this Journal is/are solely responsible for the content thereof; the publication of an article shall not constitute or be deemed to constitute any representation by the Editors, Reviewers, Management, **LALITĀ KAVI-BHĀRATĪ** that the data presented therein are correct or sufficient to support the conclusions reached or that the experiment design or methodology is adequate. Paper length should be within words, which exclude the abstract, reference, tables and appendices.

Abstract: The maximum length for an abstract is 200 words.

Plagiarism and Prior Publication: **LALITĀ KAVI-BHĀRATĪ** strictly prohibits the submission of manuscripts that contain plagiarized content or have been previously published elsewhere. Authors are expected to submit original and unpublished work.

Author Responsibility: By submitting a manuscript, the author acknowledges that the submitted work is original and does not infringe upon the intellectual property rights of any other person or entity. The author is solely responsible for the content of the manuscript.

Copyright Form: Authors are required to sign a copyright form upon acceptance of their manuscript for publication. However, the signing of the copyright form does not absolve the author of responsibility for the originality of the work.

Jurisdiction: Varanasi, Uttar Pradesh ONLY.

Important Dates :

- * The first issue will be published before June 15th.
- * The last date for submission of papers for the first issue will be March 15th.
- * The article confirmation dates for the first issue will be before March 30th.
- * The second issue will be published before December 15th.
- * The last date for submission of papers for the second issue will be Sept. 15th.
- * The article confirmation dates for the second issue will be before Sept. 30th.

SUBSCRIPTION OF LALITĀ KAVI-BHĀRATĪ

Note: A membership request form is available at www.kishorvidyaniketan.com

For Institute/University/Libraries:

(Life time, 15 years)

INR 15000-00
(Including Postage)

Lalitā Kavi-Bhārati : Year 14 : Issue 1, January-June 2026

D E C L A R A T I O N

Name of the Journal	:	Lalitā Kavi-Bhārati
Language	:	Sanskrit, Hindi, English
Time of Publication	:	June, 2026
Name of the Publisher	:	Dr. Santosh Dwivedi Kishor Vidya Niketan
(a) Nationality	:	Indian
(b) Address	:	Kishor Vidya Niketan B-2/236-A-1, Bhadaini, Varanasi-221001, Uttar Pradesh
Place of Publication	:	Varanasi
Name of the Printer	:	Mrs. J. Dwivedi
(a) Nationality	:	Indian
(b) Address	:	Varanasi.
Name of the Press	:	SJRG Services and Suppliers, Varanasi
Name of the Editor	:	Dr. Sanjeev Sharma
(a) Nationality	:	Indian
(b) Address	:	P-1/2-1 Ravindrapuri, Lane No. 11, Varanasi-221001
Owner of the publication	:	Kishor Vidya Niketan B-2/236-A, Bhadaini, Varanasi- 221001, Uttar Pradesh

The above declaration is true to the best of my knowledge.

Editor

भवेदेव सकलानर्थनिदानभूतम्। सन्त्येव तथाविधाः कुलकण्टका धरायां ये पित्रा भ्रातृभिश्च विवदन्ते। अत्रोभयोरेव हानिः। किमत्रकारणम्?

पुंसःस्त्रिया मिथुनीभावमेतं तयोर्मिथो हृदयग्रन्थिमाहुः।

अतो गृहक्षेत्रसुताप्तवित्तैर्जनस्य मोहोऽयमहंममेति॥

(श्रीमद्भागवते ५/५/८)

स्त्रीपुंसयोर्वासनामयहृदयग्रन्थिरेव सुतक्षेत्रवित्तादिभिरहं ममात्कमोहं जनयति। स्त्रीजितमना एव मनागपि त्रपामननुभवन् स्वल्पस्य हेतोरेव कलत्रसुतश्यालकपरिच्छिन्नमेव स्वकुटुम्बं मन्यमानः स्वकार्यं विस्मरन् स्वीयेन विवदते। पत्नी यदा पत्युरनुशासने भवेत् तदा नैव विवादः।

जीविकार्थमेव बहवो निजकौटुम्बिकजनेभ्यः सुदूरं बहिर्निःसरन्ति। तत्र भार्यया सार्धमेव स्थातव्यमित्यत्र भगवान्जुह्वीराम एव निदर्शनम्। पित्रादयोऽपि तथैव वाञ्छन्ति। सत्यप्येवं ते यथाकालं गृहमागत्य स्वकार्यजातं निर्वहन्ति यत्र कुलपारम्पर्यप्राप्तशास्त्रमूलकः संस्कार एव हेतुः। संस्काराभावे भार्यैर्द्वितकार्यकारित्वाद् यत्र तिष्ठन्ति तत्रैव स्वसमाजं रचयन्ति न च पश्यन्ति जन्मभुवं तत्रत्याञ् ज्ञातिबान्धवांश्च। सन्ततिशिक्षावर्तनादिसमेधन एव तेषां सकलव्यापारः। त एव पुत्राणां पुत्र्या वाऽन्तर्जातीयमप्युद्वाहं स्वीकुर्वन्ति यतोऽनर्थ- परम्परातरङ्गिणी प्रवहति। ये ह्यन्तर्जातीयं सम्बन्धमुररीकुर्वन्ति तेषां तात्कालिकमेव सौख्यं भवति। तदीयपुत्रतारुण्ये नूनमुद्वाहसमस्या प्रादुर्भवति। न हि कोऽपि कुलीनः सङ्करजातीयेन पुत्रेण तथाविधया कन्यया वा सह संबन्धं विधातुं समीहते। संयुक्तपरिवारव्यवस्थायां नैवं समस्या समुदेति। सकलसम्बन्धिनस्तस्मिन्नवसरे साहाय्यं कुर्वन्ति परस्परं भावयन्तस्तथाविधा न श्रेयसश्चः प्रच्यवन्ते।

पितुरुर्ध्वं नः शास्त्रमपि पञ्चयज्ञपार्थक्याय विभागमनुजानीते। सयुक्तपरिवारे तावदेकमेव पञ्चयज्ञानुष्ठानं विभागे तु गृहे गृहे भवति। सत्यप्येवं परस्परं सौहार्दं न व्यपगच्छति न चानर्थपरम्पराप्राप्तिरपि। असम्पृक्त आधुनिकपरिवारे सामञ्जस्येनताऽऽत्मीयताशून्यता भावनात्मकपार्थक्यं संस्कारबन्धयता मूल्यहीनता स्वेच्छाचारिता मुष्टिबद्धताऽस्थिरतोन्मत्तता विपरीतस्वभावशालिता धर्मतो विमुखता चेत्येवञ्जातीयकानां दुर्गुणानां दर्शनं यद् भवति तत्र हृदयतो धार्मिकाध्यात्मिकशिक्षाया अभाव एव कारणम्। तेनैव पुरुषाणां चेतसि सङ्कीर्णता पदमादधाति। भगवान् रामचन्द्रश्चतुर्दश समा अरण्यवृत्तिमङ्गीकुर्वन्नपि नात्मनि स्वीयजनपार्थक्यमन्वभूत्। तत्र तस्य शास्त्रशिक्षासमेधितः संस्कार एव कारणम्। कुलरीतिमसौ न तत्याज। समस्यावेष्टितस्वान्तो जनो निवसतु तत्र यत्र भृतिव्यवस्था, हार्दविशालतां न मुञ्चतु। पालयत्वसौ सकलकुलरीतिविधानम्-

‘येनाऽस्य पितरो याता येन याताः पितामहाः।

तेन यायात् सतां मार्गं तेन गच्छन् न रिष्यते॥ (मनु.स्मृ. ४/१७८)

इति मानवीं सूक्तिं हृदि स्थापयन्। न कोऽपि दोष एवम्॥

कमलान्त

विषयानुक्रमणिका

सम्पादकीय

1. शार्दूलशकटप्रकरणे छन्दसां विवेचनम्- विश्लेषणमेकम्
सेमुयेल देबबर्मा एवं रातुलबुजरबरुवा 1-5
2. भारतीयज्ञानपरम्परायां नरेन्द्रारोहणमहाकाव्ये राष्ट्रीयचेतनायाः परिशीलनम्
सौम्यरंजन बड़पंडा 6-13
3. निगमागमव्याकरणशास्त्रेषु वाक्स्वरूपविमर्शः
अनन्तकिशोर शर्मा 14-19
4. सनातनधर्मस्य पुनर्स्थापनाक्षेत्रे अहिल्याबाई होलकर महोदयायाः योगदानम्
सरिता शर्मा 20-23
5. बिहारी के काव्य में मध्यवर्ग
रुचि कुमारी 24-29
6. शिवप्रसाद सिंह के उपन्यास 'अलग-अलग वैतरणी' में युगचेतना
चतुरसिंह 30-35
7. जैनाचार्य नेमिचन्द्र कृत द्रव्यसंग्रह में 'जीव' का स्वरूप
प्रिया सेठ एवं अवधेश प्रताप सिंह 36-42
8. 'शिक्षा का अधिकार अधिनियम, (२००९)' का वर्तमान परिदृश्य
नेहा साव 43-48
9. समकालीन सन्दर्भ में उपनिषदों की मनोवैज्ञानिक दृष्टि
घनश्याम बैरवा 49-54
10. संस्कृत वाङ्मय में वर्णित सनातन ज्ञान परम्परा की वैश्विक उपादेयता
बाबूलाल मीना एवं आशा सिंह रावत 55-60
11. सोलहवीं से अठारहवीं शताब्दी के मध्य प्रौद्योगिकी :
कृषि एवं संबद्ध गृह-उद्योगों के सन्दर्भ में
मोनू कुमार एवं सत्यपाल यादव 61-68
12. राष्ट्रीय शिक्षा नीति २०२० : उच्च शिक्षा की नवीनतम रूपरेखा
खुशबू साव 69-74
13. शिक्षा में कृत्रिम बुद्धिमत्ता के अनुप्रयोग : अवसर और चुनौतियाँ
इशिता 75-79
14. अमरकांत के उपन्यास 'लहरे' में अभिव्यक्त निम्न-मध्यवर्गीय स्त्री चेतना
रत्नाकर दुबे 80-86
15. भारतीय समाज में महिलाओं के अधिकार एवं स्थिति
ममता सिंघल 87-91
16. आधुनिक परिवार का स्वरूप और उसकी समस्याएँ
विवेक शर्मा 92-96
17. अद्भुतदर्पणम् नाटकः एक अध्ययन
बाबूलाल मीना 97-103
18. पंडित दीनदयाल उपाध्याय की वैचारिकी में आर्थिक संरचना
शुभम मिश्रा एवं प्रवेश भारद्वाज 104-110

19.	श्री जवाहरलाल नेहरू की वैदेशिक नीति पर पंडित दीनदयाल उपाध्याय का चिंतन अंकुर राय एवं सत्यपाल यादव	111-116
20.	नारी शिक्षा के पुनर्निर्माण में सावित्रीबाई फुले का योगदान पिताम्बर दास एवं कु० कोमल	117-123
21.	जैन ज्योतिष परंपरा में उपलब्ध वृष्टि विज्ञान का भारतीय वृष्टि विज्ञान पर प्रभाव : एक शास्त्रीय समालोचना उमाशंकर एवं राजीव रंजन	124-130
22.	प्रसाद के नाटक 'अज्ञात शत्रु' में स्त्री-पुरुष संबंध विनोद कुमार एवं गीता पांडे	131-140
23.	सामाजिक सन्दर्भ में यम और नियम का महत्त्व सोनाली, सरिता शर्मा एवं ग्रीन अवस्थी	141-146
24.	पौराणिक वर्णाश्रम धर्म : स्वरूप, सहसम्बन्ध एवं समकालीन प्रासंगिकता प्रेरणा तिवारी	147-152
25.	मानसोल्लास और मनुस्मृति में प्रतिपादित करव्यवस्था की समीक्षा रीतु	153-162
26.	श्रीमद्भगवद्गीता प्रतिपादित समत्व बुद्धि की मानव जीवन में उपयोगिता चन्दन लाल गुप्ता	163-168
27.	महेन्द्र मिसिर पर केन्द्रित उपन्यासों में आंचलिकता और लोकसंस्कृति एक अध्ययन आलोक कुमार गुप्ता	169-174
28.	वेदे पर्यावरण-चर्चा अनन्तकिशोर शर्मा	175-178
29.	Tracing the Legacy: Emergence and Evolution of the Neo-Vaisnavite <i>Sattras</i> in Assam, with a Special Focus on Ujanial <i>Sattra</i> Biraj Jyoti Kalita & Lavita Das	179-186
30.	Religious Pluralism and Everyday Coexistence: Lived Interfaith Relations beyond official Secularism Dheeraj Pratap Mitra	187-193
31.	Defence Mechanisms- A New trend in Literature with Reference to Lily Bloom in the novel <i>It Starts With Us</i> by Colleen Hoover Joelin Sherril J. & N. Kalaivani	194-197
32.	Gender, Power and the Condition of Women in the Gupta Empire Krishan Gopal Tyagi & Tanisha Prasad	198-209
33.	Women and Sexual Fantasy in Alice Munro's Short Stories –	

	<i>The Turkey Season, Accident and Bardon Bus: A Critical Reorientation</i>	
	P. Hemamalini & J. Samuel Kirubahar	210-216
34.	From Discrimination to Determination: A Psychological Study of Select Works of Helen Oyeyemi	
	Ms. Anukala K & G. Priya	217-222
35.	Liminal spaces and cultural resistance as postcolonial identities viz. Bhabha on Emecheta	
	M. Venkateshwari	223-230
36.	Covert Casteism and Academic Exclusion in Githa Hariharan's <i>I Have Become the Tide</i>	
	B. Tamilselvi & R. Meena	231-236
37.	A Rawlsian Reconstruction of the Social Contract: The Role of the Original Position	
	Pramod Kumar Bagde & Mazid Ansari	237-242
38.	Moral Revolt in an Absurd World: A Critical Reading of Tim Winton's <i>Eyrie</i>	
	Athira S S & N. U. Lekshmi	243-248
39.	Floral Symbolism and Sacred Practice in World Religions: A Comparative, Phenomenological, and Historical Study	
	G. Kedar Siva Sarma, Jharana Rani Tripathy & Kasturi Sirisha	249-258
40.	Spatiality and Samuel Beckett	
	J Uma Samundeeswari & Arya S Nair	259-266
41.	Ancient Indian Economic Thought and its Relevance for Sustainable Development in Viksit Bharat 2047	
	Shakuntla Meena	267-275
42.	Song-based phonological intervention in third language acquisition: Evidence from Tamil-speaking learners of French	
	Mrs Anuja Koothottil	276-285
43.	War, Silence and the Fragmented Trauma and Anti-War Protest in Johnny Got His Gun by Dalton Trumbo	
	P. Naveen kumar & G. Vasuki	286-289
44.	Emergence of an indigenous print market: A study of vernacular printing and publishing in nineteenth century Banaras	

	Santosh Kumar Sahani	290-298
45.	Ancient Indian disaster management policies from a modern perspective: A comparative study	
	Anirban Chakraborty	299-304
46.	The Symphony of co-existence: Exploring the polyphonic identities	
	Himadri Sarmah & Pratiksha Goswami	305-319
47.	Gender Expression vs Gender Identity in Sefi Atta's Novels	
	S. Santhiya & R. Shanthi	320-326
48.	Role of Diaspora in the Conflict and peace building	
	Avinash Upadhyay & Alok Kumar Tiwari	327-332
49.	Style of Nageswara temple at Kumbakonam : A historical view	
	Ms. M. Amirthavalli & A. Karkuzhali	333-337
50.	Bat, Ball, and Empire: Cricket, Caste and the Politics of Recognition in Colonial India	
	Ranjit Gautam	338-347
51.	An analytical study on Leadership and Decision-making Principles in the Bhagavad Gita: Lessons for the Modern World	
	Kamini Kaur	348-356
52.	The jñānayoga (A Simple and Practical Approach for Self-realisation	
	Arpit Kumar Dubey & Kamini Kaur	357-360
53.	Role of internet resources in improving the English Language Skill of all the four type of learners	
	G. Sangeetha & B.S.Prameela Priadersini	361-370
54.	Krishna Leela : The Tradition of Kashi	
	Aditya Raj Baranwal	371-377
55.	Eight Tenets in Aṣṭāṅga Yog Philosophy of Yogin Patañjali	
	Rachit Bharadwaj	378-383
56.	Ethical education in Ursula K. Le Guin's the word for world is forest	
	Ritambhara Mishra	384-389
	Book Review	390

शार्दूलशकटप्रकरणे छन्दसां विवेचनम्

सेमुयेल देबबर्मा

शोधछात्रः, संस्कृत-साहित्यविभागः

कुमारभास्करवर्मसंस्कृत-पुरातनाध्ययनविश्वविद्यालयः

नमाटि, नलवारी, असमप्रदेशः

प्रो. रातुलबुजरबरुवा

आचार्यः

संस्कृत-साहित्यविभागः

कुमारभास्करवर्मसंस्कृत-पुरातनाध्ययनविश्वविद्यालयः

नमाटि, नलवारी, असमप्रदेशः

सारसंक्षेप- 'शार्दूलशकटम्' प्रो. वीरेन्द्रकुमारभट्टाचार्यस्य (१९१७-१९८२) संस्कृतप्रकरणमस्ति। वीरेन्द्रकुमारभट्टाचार्यः बाङ्ग्लादेशस्य सिलेट जनपदे १९१७ ईसवीयसंवत्सरे लब्धजन्मा, भारतीयप्रशासनसेवायां नियुक्तः, कलिकाताविश्वविद्यालयस्य डि.लिट् (१९४९) उपाधिधारी श्रीभट्टाचार्यः प्रथमतो दर्शनशास्त्रस्य अध्यापकपदे नियुक्तः अभवत् ततः राज्यस्य देशस्य च विविधप्रशासनिकपदे कार्यरतः सन् देशमातृकां सेवितवान्। इतोपरि आधुनिकसंस्कृतसाहित्ये अस्य रुचिरासीत्। एषः विविध-छन्द-गीत-रागादीनां ज्ञाता, सफल प्रयोक्ता चासीत्। अपि च एषः नूतनविषयाणां तन्त्राणां छन्दसां च सफलप्रयोगं करोति स्म। अस्य साहित्यरचनायां वैविध्यमभिव्यक्तिं वैचित्र्यं च परिलक्ष्यते। शार्दूलशकटम् (१९६५) समकालीनविषयाधारितं पञ्चाङ्गयुक्तं प्रकरणमस्ति। प्रकरणमिदं प्रायः उपेक्षितानां सामान्यजनानाम्, पश्चिमबङ्गस्य राज्यपरिवहनसंस्थायाः कर्मचारिणां च विविधसमस्यामधिकृत्य रचितमस्ति। अस्य काव्यस्य माध्यमेन नाट्यकारः एतत् बोधयितुं अभिलषति यत् यावत् निर्देशकः कर्मचारिणः च सुसमन्वयेन परस्परं कार्यं न कुर्वन्ति तावत् काऽपि संस्था विभागः वा सम्यक् चालयितुं न शक्यते। प्रकरणस्य नायकः आदिशूरः सर्वदा संस्थायाः कर्मचारिणां कृते उत्कर्षजनकं कार्यं करोति। आदिशूरः कलिकाता राज्यपरिवहनविभागस्य अधिकारिरूपेण स्वस्य अधीनस्थकर्मचारिणां कल्याणाय कार्यं करोति। अस्मिन् प्रकरणे विदूषकः नास्ति, एकमपि स्त्रीपात्रं नास्ति, केवलं अत्र श्रमिक-आन्दोलने निहतस्य चित्रभानोः असहायपत्न्याः, अन्यस्य श्रमिकस्य रोगग्रस्तभार्याणां च चर्चा कृता अस्ति। परन्तु नायिकायाः सर्वथा अभावः दृश्यते। अत्र शार्दूलशकटप्रकरणे कविना वीरेन्द्रकुमारभट्टाचार्येण विविधानां छन्दसां प्रयोगः सुचारुरूपेण कृतः अस्ति।

छन्दः इति शब्दस्यार्थः

षड्वेदाङ्गानां छन्दः वेदस्य पादौ भवतीति पाणिनीयशिक्षायां महर्षिभिः निगदितम्-

‘छन्दः पादौ तु वेदस्य हस्तौ कल्पोऽथ पठ्यते।

ज्योतिषामयनं चक्षुर्निरुक्तं श्रोतमुच्यते?

शिक्षा घ्राणं तु वेदस्य मुखं व्याकरणं स्मृतम्।

तस्मात् साङ्गमधीत्यैव ब्रह्मलोके महीयते?’^१

‘छन्दांसि छादनात्’^२ - इति यास्काचार्यविरचितनिरुक्तवचनानुसारं काव्यगतभावरसादीनाच्छादयति छादयतीति चुरादिगणीयपाठे छन्दः धातोः घञि च आच्छादनार्थे छन्दश्शब्दः श्रवणपठनसुखेत्यर्थे प्रयुज्यते।

१. पा. शि. ४१-४२

२. निरुक्तम् ७.३

‘चदि आह्लादेन दीप्तौ च’ इति धातोश्चन्दयति आह्लादयतीति व्युत्पत्त्या ‘चदेरादेश्च छः’ इति सूत्रेण ‘छ’ इत्यादेशे ‘असुन्’ प्रत्यये ‘छन्दस्’ शब्दस्य निष्पत्तिर्जायते। पक्षेऽस्मिन् छन्दश्शब्दार्थो भवति सहृदयानां प्रस्फुटितहृदयकमले काव्यश्रवणे पठने चालौकिकानन्दानुभूतिसञ्जायते तच्छन्दो भवतीति।

छन्दश्शास्त्रीयाः ग्रन्थाः

पिङ्गलाचार्यः छन्दश्शास्त्रस्य प्रवर्तकः इति छन्दश्शास्त्रविशारदानामभितम्। लौकिकछन्दश्शास्त्रस्य नैके आचार्याः नैकान् छन्दश्शास्त्रसम्बद्धान् ग्रन्थान् रचयन्ति। अनेन कार्येण छन्दश्शास्त्रं विशालं व्यापकञ्च जातम्। ते यथा-

१. पिङ्गलछन्दःसूत्रम्	-	पिङ्गलाचार्यः
२. छन्दःसूत्र	-	जयदेवः
३. श्रुतबोधः	-	कालिदासः
४. सुवृत्ततिलकः	-	क्षेमेन्द्रः
५. छन्दोऽनुशासनम्	-	हेमचन्द्रः
६. वृत्तरत्नाकरः	-	केदारभट्टः
७. छन्दोमञ्जरी	-	गङ्गादासः
८. वृत्तमञ्जरी	-	धीरेश्वराचार्यः

छन्दस्साहित्ये एतेषां ग्रन्थानां महत् योगदानं अस्ति।

छन्दसां भेदाः-

छन्दश्शास्त्रं द्विधा विभक्तं वर्तते वैदिकछन्दःशास्त्रं लौकिकछन्दःशास्त्रञ्च। वैदिकछन्दांसि मन्त्राणाम-क्षरणानुगुणं उपयुज्यन्ते, यथा- गायत्री-उष्णिक्-अनुष्टुप्-बृहती-इत्यादीनि प्रसिद्धानि। लौकिकछन्दसां प्रथमप्रयोगः आदिकाव्ये रामायणे परिलक्ष्यते। लौकिकछन्दसः अनेकाः भेदाः सन्ति।

केदारभट्टेन स्वीये वृत्तरत्नाकरे ग्रन्थे छन्दसां भेदद्वयं वर्णमात्रात्वेन सूचितम्। तेनोक्तम्-

‘पिङ्गलादिभिराचार्यैः यदुक्तं लौकिकं द्विधा।

मात्रावर्णविभेदेन छन्दस्तदिह कथ्यते?’^३

शार्दूलशकटप्रकरणे छन्दोविचारः-

अनुष्टुप् छन्दः

संस्कृतसाहित्यवाङ्मये रचितानां पद्यानां अधिकांशपद्यानि अनुष्टुप्छन्दसा विरचितानि। संस्कृतसाहित्यस्य आर्षकाव्यद्वयस्य रचनमस्मिन् छन्दसि वर्तते। अस्मिन् छन्दसि रामायणे महाभारते च बहवः श्लोकाः ग्रथिताः सन्ति। वाल्मीकेर्मुखकमलात् निर्गतछन्दः अनुष्टुप् छन्दः। समवृत्तेष्वनुष्टुप् छन्दः अन्यतमो भवति। छन्दसः लक्षणमित्थमुक्तं छन्दःशास्त्रे-

‘श्लोके षष्ठं गुरुं ज्ञेयं सर्वत्र लघु पञ्चमम्।

द्विचतुष्पादयोर्ह्रस्वं सप्तमं दीर्घमन्ययोः?’^४

उपर्युक्तलक्षणविवेचनात्स्पष्टीयते यदनुष्टुप्छन्दसि प्रत्येकं पादे षष्ठमक्षरं गुरुः पञ्चमं लघुश्च, द्वितीयचतुर्थपादयोः सप्तमं ह्रस्वं, प्रथमतृतीयपादयोः सप्तमं दीर्घं च भवति। अनुष्टुप्शार्दूलशकटस्य बहवः श्लोकाः विरचिताः सन्ति। तेषु अन्यतमोऽस्ति-

सुलभाः पुरुषा लोके/विद्वांसः प्रेमिकस्तथा।

३. वृत्तरत्नाकरः २.४

४. श्रुतबोध १०

स्निह्यति वित्तहीनेषु/ यो ज्ञानी स सुदुर्लभः॥^५

लक्षणसमन्वयः-

श्लोकस्य प्रथमपादे षष्ठवर्णः 'षा', द्वितीयपादे षष्ठवर्णः 'क', तृतीयपादे 'ही', चतुर्थपादे 'दु' गुरुवर्णाः भवन्ति। द्वितीयपादस्य सप्तमवर्णः 'स्त', चतुर्थपादस्य सप्तमवर्णः 'ल' लघुवर्णौ भवतः। प्रथमपादस्य सप्तमवर्णः 'लो', तृतीयपादस्य सप्तमवर्णः 'ने' गुरुवर्णौ स्तः। तथैव प्रथमपादस्य पञ्चमवर्णः 'रु', द्वितीयपादस्य पञ्चमवर्णः 'मि', तृतीयपादस्य पञ्चमवर्णः 'त्त', चतुर्थपादस्य पञ्चमवर्णः 'षु' लघुवर्णाः भवन्ति। अतः छन्दोलक्षणानुसारम् अत्र अनुष्टुप् छन्दो भवति।

छन्दसः गुरुलघुसूत्रानुसारं प्रथमपादस्य षष्ठवर्णः 'षा' तृतीयपादस्य षष्ठवर्णः 'ही' च दीर्घवर्णत्वात् गुरुपदभाजौ भवतः। द्वितीयपादे षष्ठवर्ण 'क' लघुवर्णश्चेदपि परवर्तिसंयुक्तवर्णत्वात् गुरुसंज्ञा लभते। अन्यच्च चतुर्थपादे 'दु' लघुश्चेदपि परवर्तिसंयुक्तवर्णत्वात् गुरुसंज्ञा भवति। द्वितीयपादस्य सप्तमवर्णः 'स्त', चतुर्थपादस्य सप्तमवर्णः 'स्थ' लघुवर्णौ च ह्रस्वस्वरत्वाद् भवतः।

वसन्ततिलकाछन्दः-

'ज्ञेयं वसन्ततिलकं तभजा जगौ गः'^६ इति लक्षणानुसारं वसन्ततिलकछन्दसि क्रमशः तगणः (SSI) भगणः (SII) जगणः (ISI) जगणः (SSI) गुरुः (S) गुरुश्च (S) इत्येते गणाः भवन्ति। यानि पद्यानि वसन्ततिलकाछन्दसि विरचितानि सन्ति तान्यत्र प्रस्तूयन्ते यथा-

अन्तर्द्धाति वसुधा कनकादि वित्तं

सर्वं तदेव निहितं प्रसवाय तस्याः।

लुब्धास्तथापि धनिकाः खलवृत्तिवश्या

दैव्यं नयन्ति हि जनं बलकूटरिक्तम्?^७

लक्षणसमन्वयः

अस्मिन् श्लोके वसन्ततिलकाछन्दसः समग्रलक्षणं समायोजितं दृश्यते। छन्दसां प्रयोगे सिद्धहस्तः कविः सुचारुतया श्लोकमिदं वसन्ततिलकाछन्दसि उपनिबद्धनाति। अत्र चतुर्षु पादेषु क्रमशः तगणः भगणः जगणः जगणस्तथा अन्तिमगुरुवर्णद्वयञ्च भवति। अतः अत्र वसन्ततिलकाछन्दोऽस्तीति स्पष्टीभवति।

उपेन्द्रवज्राछन्दः

'उपेन्द्रवज्रा प्रथमे लघौ सा'^८ इति लक्षणानुसारमत्र उपेन्द्रवज्राछन्दसि क्रमशः जगणः तगणः जगणः गुरुवर्णद्वयं च भवति। अत्रापि इन्द्रवज्राछन्दोवत् पादचतुष्टयं भवति। प्रत्येके पादे क्रमशः एकादशवर्णाः अवश्यं भवेयुः। अस्य छन्दसः काव्ये एकवारमेव प्रयोगः प्राप्यते। तत् यथा-

न शक्तिमद्भिः श्रयते हि याचञ्जा

क्व वा द्विषद्भ्यः करुणा च लभ्या

छलं बलं वा परकौशलं नो

जयं प्रयच्छेत्समरेषु दिष्ट्या?^९

५. शार्दूलशकटम् १.७

६. छन्दोमञ्जरी २. ४६

७. शार्दूलशकटम् १.१०

८. छन्दोमञ्जरी २. ४२

९. शार्दूलशकटम् १.२०

लक्षणसमन्वयः

पद्येऽस्मिन् क्रमशः तगणः जगणः तगणः जगणः गुरुवर्णद्वयञ्च भवति। अत्र समस्तलक्षणान्वितं पद्यमिदमुपेन्द्रवज्राछन्दसः वास्तविकोदाहरणम्।

इन्द्रवज्राछन्दः

‘स्यादिन्द्रवज्रा यदि तौ जगौ गः’^{१०} इति लक्षणानुसारमिन्द्रवज्राछन्दसि क्रमशः तगणद्वयम् जगणः गुरुवर्णद्वयञ्च भवति। अत्र चत्वारः पादाः वर्तन्ते। प्रत्येके पादे तावत् एकादशवर्णाः भवन्ति। अस्य छन्दसः अपि बहुलप्रयोगः संस्कृतवाङ्मये दृश्यते। प्रस्तुतकाव्ये अस्य छन्दसः उदाहरणं एकमेव प्राप्यते। तत् यथा—

विस्फोटकैर्नो विहितं व्यलीकी
क्षुद्रैः स्फुलिङ्गैः क्रियते दवाग्निः।
तुच्छा वितण्डा जनयन्ति संख्यं
छिद्रेष्वनर्था बहुलीभवन्ति?^{११}

लक्षणसमन्वयः

प्रस्तुतेऽस्मिन् पद्ये इन्द्रवज्राछन्दसः लक्षणं समाहितं दृश्यते। यतोहि अत्र प्रत्येके पादे क्रमशः तगणः तगणः जगणः गुरुवर्णद्वयञ्च भवति। अतः अत्र इन्द्रवज्राछन्दो भवति। अस्य छन्दसः प्रयोगः कविना एकस्मिन् श्लोके एव कृतः।

वंशस्थविलछन्दः

वंशस्थविलछन्दसः प्रयोगः प्रायशः सर्वेषु संस्कृतकाव्येषु नितरां दरीदृश्यते। अस्य छन्दसः लक्षणं भवति यत्—

वदन्ति वंशस्थविलं जतौ जरौ।^{१२}

अत्र छन्दसः लक्षणानुसारं क्रमशः जगणः तगणः जगणः रगणः इत्येते गणाः भवन्ति। प्रत्येके पादे अत्र द्वादशवर्णाः विद्यन्ते आहत्य अष्टचत्वारिंशद्वर्णाः भवन्ति।

यदा यदा हि भ्रमणं कृतं नरै
र्विहाय सत्यं पथि पूर्णकल्मषो।
तदा तदैव व्यसने भवेद् गति
र्न कुत्र हर्षः सुपथव्रतस्य वै?^{१३}

लक्षणसमन्वयः

अत्र वंशस्थविलछन्दसः लक्षणानुसारं प्रत्येके पादे क्रमशः जगण-तगण-जगण-रगणश्च क्रमानुसारं प्राप्यते। प्रत्येके पादे द्वादशवर्णाः भवन्ति। अतः अत्र वंशस्थविलछन्दसः लक्षणानुसारं प्रयोगो दृश्यन्ते।

मालिनीछन्दः

ननमयययुतेयं मालिनी भोगिलोकैरिति^{१४} इति लक्षणानुसारं यत्र नगणः, नगणः मगणः, यगणः, यगणश्च क्रमशः भवन्ति तत्र मालिनीछन्दो भवतीति। मालिनीछन्दसि कविना चत्वारः श्लोकाः

१०. छन्दोमञ्जरी २. ४१

११. शार्दूलशकटम् २. ३१

१२. छन्दोमञ्जरी २. ६६

१३. शार्दूलशकटम् ३. ५६

१४. छन्दोमञ्जरी २. १३४

प्रकरणेऽस्मिन् रचिताः सन्ति। अस्य छन्दसः उदाहरणं यथा—

विलसति यदि मन्दो राष्ट्रभृत्यः कुकार्ये
सपदि विधिनियन्त्रा नीयतां स स्वमार्गम्।
जनगणमनसि क्व स्थाप्यते न्यायबुद्धिः
स्वयमपि यदि रक्षी सञ्चरेन्निन्दितार्थम्?^{१५}

उपर्युक्तलक्षणसंयोजनात्परिज्ञायते यद् अत्र क्रमशः श्लोके चतुर्षु पादेषु नगणः, नगणः मगणः, यगणः, यगणश्च भवति। अतः उपयुक्तविवेचनेनात्र मालिनीछन्दो भवति।

मेघविस्फूर्जिताछन्दः

‘रसत्त्वैश्वर्यमौन्सौ ररगुरुयुतौ मेघविस्फूर्जिता स्यात्’^{१६} इति छन्दोमञ्जरीग्रन्थे प्रतिपादितम्। अस्मिन् छन्दसि क्रमशः यगण-मगण-नगण-सगण-रगण-रगण गुरुश्चेति यस्य चतुर्षु पादेषु दृश्यन्ते तत्र मेघविस्फूर्जिताछन्दो भवति। अत्र षड्भिः षड्भिः सप्तभिश्च क्रमशः यतिः भवति। शार्दूलशकटप्रकरणे अस्योदाहरणमित्थं कविना प्रतिपादितं यत् –

महाकालो विश्वे चलति तरसा नाचला मर्त्यभूमिः
पुराणः पन्थानो निखिलमनुजैश्चाधुना नाद्रियन्ते।
नवीनैः काम्येते नवयुगकथा नूतनं दृश्यकाव्यं
गता ग्रन्थाः प्रायो रसकृपणतां प्राक्तना नान्यहेतोः?^{१७}

लक्षणसमन्वयः

प्रस्तुतोदाहरणे मेघविस्फूर्जिताछन्दसः प्रकृतलक्षणं अनुसृत्य क्रमशः यगण-मगण-नगण-सगण-रगण-रगण-गुरुश्चेति गणाः प्रयुज्यन्ते। अतः उपरोक्तलक्षणानुसारं मेघविस्फूर्जितछन्दो भवति।

रसरीतिछन्दगुणालङ्काराणां समुचितसमावेशेन काव्यस्य सौरभं दिशि दिशि प्रवाहितं जायते। अत्र काव्ये प्रयुक्तानां विशिष्टछन्दसां प्रयोगविन्यासः प्रस्तुतः। छन्दसां सुचारुप्रयोगेन कवेः छन्दःशास्त्रस्य प्रगाढं ज्ञानं पद्यानां चमत्कारिता च प्रकटिताऽस्ति। अनेन काव्यस्य कीर्तिः सर्वत्र विस्तारिताऽस्ति।

सहायकग्रन्थपञ्जीः

१. भट्टाचार्य, वीरेन्द्रकुमार। शार्दूलशकटम्। कलिकाता। संस्कृत साहित्य परिषत्, १९६६।
२. दाश, नारायण। पण्डा, गिरिधारी। आधुनिक संस्कृत साहित्य। कलिकाता। बि.एन. पब्लिकेशन, २०२२।
३. महतो, दामोदर। पाणिनीय-शिक्षा। दिल्ली। मोतीलाल बनारसीदास, १९९९।
४. उपाध्याय, बलदेव। त्रिपाठी, ब्रह्मानन्द। वृत्तरत्नाकरः। वाराणसी। चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन।
५. शास्त्री, मुकुन्द। श्रुतबोध। काशी। भार्गव पुस्तकालय।
६. वसु, अनिल चन्द्र। छन्दोमञ्जरी। कलिकाता। संस्कृत बुक डिपो, २०१२।



१५. शार्दूलशकटम् ४.९६

१६. छन्दोमञ्जरी २.१९६

१७. शार्दूलशकटम् १.३

भारतीयज्ञानपरम्परायां नरेन्द्रारोहणमहाकाव्ये राष्ट्रीयचेतनायाः परिशीलनम्

सौम्यरंजन बड़पंडा

शोधच्छात्रः, साहित्यविभागः

श्रीलालबहादुरशास्त्रिराष्ट्रियसंस्कृतविश्वविद्यालयः, नवदेहली-११००१६

Gmail- somyaranjanbarpanda26@gmail.com

सारसंक्षेप- भारतीयज्ञानपरम्परा प्राचीनकालात् आरभ्य अद्यतनपर्यन्तं विकसितं यत् विचारतत्त्वम्, मूल्यव्यवस्था च, तत्र केवलम् आध्यात्मिकं, अपितु सामाजिकं, सांस्कृतिकं, राजनैतिकञ्च क्षेत्रेषु व्याप्तम् अस्ति। भारतीयज्ञानपरम्परा प्राचीनकाले वेदोपनिषत्सु निबद्धा, रामायण-महाभारतयोः चरितकथासु विकसितमेकमखण्डं मूल्यविचारस्रोतोऽस्ति अस्ति। भारतीयज्ञानपरम्परा वेद-उपनिषद्-स्मृति-महाकाव्य-नीतिशास्त्र-पुराणादिभिः निर्मितः एक समग्रदर्शनात्मकः मार्गः अस्ति। एषा परम्परा धर्म-अर्थ-काम-मोक्षाः इत्येतेषां चतुर्णां पुरुषार्थानामाधारेण जीवनमार्गं निर्दिशति।

अस्याः परम्परायाः विशेषरूपेण धर्मप्रधानजीवनदृष्टिः, राष्ट्रगौरवम्, सांस्कृतिकसंपृक्तिः, आध्यात्मिकाधाराश्च इति परिगण्यन्ते। काव्यसाहित्येऽपि एषा परम्परा स्पष्टतयापरिलक्ष्यते। आधुनिककाव्यरचनास्वपि कवयः एतानि तत्त्वानि ग्राह्यत्वेन स्वीकुर्वन्ति। 'नरेन्द्रारोहणमहाकाव्यम्' नाम आधुनिकमहाकाव्ये कविसोमनाथदासमहाभागेन न केवलं एकस्य राष्ट्रनायकस्य भारतवर्षस्य माननीयानां यशस्विनां प्रधानमन्त्रिणां श्रीनरेन्द्रमोदिमहाभागानां चरितं वर्णितम्, अपितु तत्रादर्शानां, ऐतिहासिकपृष्ठभूमेश्च सुन्दराः बहवः आयामाः प्रतिपादिताः। अस्मिन् महाकाव्ये कविसोमनाथदासेन नायकस्य तथा प्रधानमन्त्रिनरेन्द्रमोदि महोदयस्य व्यक्तित्वे सत्यनिष्ठता-स्वदेशप्रेम-स्वावलम्बनभाव-कर्मनिष्ठतादिजनकल्याणपरककार्याणि इत्यादयः गुणाः- ये महाभारते, रामायणे च स्पष्टतया वर्णिताः सन्ति ते एव सन्ति। काव्ये 'कर्मयोग' एव जीवनस्याधारः इति गीता-प्रसिद्धिः प्रतिपन्ना अस्ति। भारतीयज्ञानपरम्परायाः मूल्यानाम्, आदर्शानाम्, ऐतिहासिकपृष्ठभूमेश्च सुन्दरं निरूपणं कृतम्।

मूलशब्दाः- राष्ट्रीयभावना, ज्ञानम्, परम्परा, नरेन्द्रारोहणम्, कर्मयोगः, नैतिकम्, सांस्कृतिकम्, आध्यात्मिकम्, राजनैतिकम्।

प्रस्तावना-

कविसोमनाथदासविरचितनरेन्द्रारोहणमहाकाव्ये भारतीयज्ञानपरम्परायाः प्रस्तुतिस्वरूपपरिचयः वर्तते।

अस्मिन् काव्ये नैतिक-सांस्कृतिक-आध्यात्मिक-राजनैतिकमूल्यपरम्पराणाम् अनुशीलनं भवति। अस्य महाकाव्यस्य आधुनिकनेतृत्वे प्राचीनभारतीयज्ञानपरम्परायाः महत्त्वपूर्णनिर्णयः वर्तते। नरेन्द्रारोहणमहाकाव्यस्य आधुनिकमहाकाव्यपरम्परायाम् एकं विशिष्टस्थानं वर्तते। कविना सोमनाथदासमहोदयेन माननीययशस्विनः प्रधानमन्त्रिनरेन्द्रमोदिमहोदयस्य राष्ट्रनेतुः जीवनसरणिः, संघर्षः, त्यागभावः, राष्ट्रसेवा च विस्तृतरूपेण निरूपिता। एकविंशशतके डॉ. सोमनाथदासमहाभागैः संस्कृतभाषायां 'नरेन्द्रारोहणम्' इति द्वादशप्रक्रमात्मकं (सर्गात्मकं) द्वादशशतेन पद्यैः संयुतञ्च रसभावपूर्णमहाकाव्यं विरचितम्। महाकाव्येऽस्मिन् भारतस्य प्रधानमन्त्रिनरेन्द्रमोदिमहोदयस्य जीवनचरितमादाय विरचितमिदं तावत् अद्वितीयं महाकाव्यम् इति वक्तुं शक्यते। महाकाव्ये द्वादशप्रक्रमेषु भारतमातुर्जयगानं, नरेन्द्रस्य गौरवयात्रा, गुजरातवैभवम्, बाल्यजीवनं शिक्षा च, बाल्ये दुस्साध्यकार्यम्, राष्ट्रियस्वयंसेवकसंज्ञे बाल्यकालः, बाल्योद्वाहः, गृहत्यागो भारतभ्रमणं च, राजनैतिकजागरणम्, मुख्यमन्त्रित्वेन तेन कृता पञ्चामृतयोजना (जन-

ऊर्जा-जल-ज्ञान-रक्षाशक्तिनाम्नी), गोधरारेलकाण्डं राजनीतिकारोहणं च, पदाप्तिराजनीतिर्गणतन्त्रसुतिश्च, विकासप्रशासनम्, प्रधानमंत्रिसृतिः, पुलवामानरसंहारः, प्रधानमंत्रिविकासयोजना, कृषकान्दोलनम्, नृपकीर्तिभूषणम्, अयोध्यास्थितस्य श्रीराममन्दिरस्यस्थापना, शल्यान्तर्वेधनम्, आत्मनिर्भरभारतनीतिः, कन्यारक्षणयोजना, मातृवन्दनयोजना, विमुद्रीकरणनीतिः, सैन्यश्रेणीवेतनमानम्, नागाविद्रोहसमाधानम्, मन्दिरपुनारचना, गङ्गासंस्कारः, लवजिहादः, नागरिकतासंशोधननीतिः, बुलेट्ट्रेनव्यवस्था, केन्द्रियसंस्कृतविश्वविद्यालयस्थापना, आदर्शवेदविद्यालयस्थापना, नूतनशिक्षानीतिः इत्यादयः विषयाः च क्रमशः ललितवैदर्भीशैल्या ग्रथिताः।

अस्मिन्महाकाव्ये कविना सामाजिक-सांस्कृतिक-व्यावहारिक-राजनैतिक-तत्त्वानां च उत्तमं वर्णनं क्रियते। अस्य महाकाव्यस्य अध्ययनेन साहित्यस्य स्वरूपविषये सम्यगवगमः लभ्यते इति मे अभिप्रायः। एवं च सामाजिकराजनैतिकपरिप्रेक्ष्यस्य अपि यथार्थबोधः सम्पद्यते। राष्ट्रसम्बद्धज्ञानस्य अर्जनाय सर्वेषां जनानां देशात्मभावस्य जागरणार्थं लोकहितप्रधानकार्याणां परिचयप्रदानाय च अस्य काव्यस्य पठनपाठनम् अनिवार्यम् अस्ति। अस्मिन् महाकाव्ये बाल्यावस्थातः आरभ्य प्रधानमन्त्रित्वपदप्राप्तिपर्यन्तं समग्रः जीवनप्रसङ्गः काव्यशिल्पेन सुसम्बद्धतया चित्रितः अस्ति। अत्र द्वादशप्रक्रमे कविसोमनाथदासमहोदयेन स्वरचितः कश्चननूतनः चित्रालंकारव्यवहारः क्रियते, यथा 'सुदर्शनबन्धः', 'तालवृन्तबन्धः' च।

नरेन्द्रारोहणमहाकाव्ये राष्ट्रीयचेतना

१. भारतमातुर्जयगानम्

प्राच्यां बङ्गोपसिन्धुशिशाशिरजलकणैर्यस्य शैत्यं प्रसार्य

प्रान्ते भाति प्रतीच्यां दिनकरकिरणैरारवस्सागरश्च।

स्वर्णाभैर्भासयित्वा श्रुतिसुखनिनदैर्दिव्यगीतैर्विमोहं

कृत्वा यस्मिन् प्रसन्नो वहति विजयते भारतोऽसौ प्रदेशः॥^१

अर्थात्, यस्य प्रदेशस्य प्राच्यदिग्भागे बङ्गोपसिन्धुः (बङ्गसागरः) स्थितः अस्ति। सः बङ्गोपसिन्धुः स्वशिशाशिरजलकणैः शैत्यं प्रसार्य, तस्य प्रदेशस्य वातावरणं शीतलं शान्तं च करोति। तथा च प्रतीच्यां दिशि अर्थात् पश्चिमभागे, दिनकरस्य (सूर्यस्य) किरणैः प्रकाशितः आरवयुक्तः सागरः (महासागरः) शोभते। सः सागरः सूर्यकिरणसम्पातेन स्वर्णप्रभां विकीर्य अत्यन्तं मनोहरं दृश्यं जनयति। अयं प्रदेशः स्वर्णसदृशप्रभाभिः सर्वतः आलोकितः भवति। अपि च तत्र श्रवणसुखदाः निनदाः, दिव्यानि गीतानि च वातावरणं मोहमयं कुर्वन्ति। तेषां मधुरस्वराणां प्रभावेण जना आह्लादिताः भवन्ति। अस्मिन् रमणीयप्रदेशे प्रसन्नः जीवनप्रवाहः वहति, सर्वत्र आनन्दमयः भावः दृश्यते। अतः सः प्रदेशः विजयी, शोभायुक्तः, समृद्धः च अस्ति।

यथा-

शीर्षे धृत्वोत्तरस्यां रजतमणिनिभश्चेतवर्णं किरीटं

मध्ये कट्यां कृशायां विलसितवनितामेखलां विन्ध्यमालाम्।

याम्ये कन्याकुमारीजलनिधिपयसा सेविता धौतपादा

साम्राज्ञी राजते सा त्रिभुवनविजयां वैजयन्तीं वहन्ती॥^२

अर्थात्, सा भारतभूमिः साम्राज्ञीव शोभते। उत्तरदिशि सा रजतमणिसदृशं श्वेतवर्णं किरीटं धृत्वा स्थितवती इव दृश्यते। अत्र 'रजतमणिनिभश्चेतवर्णं किरीटम्' इति पदेन हिमालयपर्वतः अभिप्रेतः, यः

१. नरेन्द्रारोहणम्-प्रथमप्रक्रमः (सर्गः)- श्लोकः- १/१७

२. नरेन्द्रारोहणम्-प्रथमप्रक्रमः (सर्गः)- श्लोकः- १/१८

उत्तरभागे स्थितः सन् भारतस्य शिरसि मुकुटवत् विराजते। मध्ये तस्याः कृशायां कट्यां विन्ध्यमाला वनितायाः मेखलावत् विलसति। अत्र विन्ध्यपर्वतमाला भारतभूमेः मध्यभागे मेखलारूपेण शोभाम् आवहति इति भावः।

याम्यदिशि (दक्षिणभागे) कन्याकुमारीप्रदेशः अस्ति, यत्र जलनिधेः पयसा (समुद्रजलैः) तस्याः पादौ धौतौ इव सेवितौ दृश्येते। अत्र समुद्रः भारतभूमेः चरणयोः सेवां कुर्वन् तिष्ठति इति रूपकम् उपन्यस्तम्। एवं सर्वाङ्गसुन्दररूपेण सा भारतभूमिः त्रिभुवनविजयिनीं वैजयन्तीमालां वहन्तीव साम्राज्ञी इव राजते। तस्याः ऐश्वर्यं, कीर्तिः, विजयः च सर्वत्र प्रकाशते इति कविना अभिव्यक्तम्।

२. राष्ट्रियस्वयंसेवकसङ्घे मोदिनो बाल्यकालः

‘दवे रसिगभै’ सहयोगयोगाद्राष्ट्रस्वयंसेवकसङ्घकूले।

पादौ स षष्ठे वयसि प्रमोदादस्थापयदक्षिणमार्गशीले।।^३

अर्थात्, अस्य श्लोकस्य अभिप्रायः अयं यत् सः बाल्यावस्थायामेव राष्ट्रसेवायाः मार्गे प्रवृत्तः आसीत्। सः पुरुषः ‘राष्ट्रीयस्वयंसेवकसङ्घ’ नामकस्य संगठनस्य कूले सहयोगयोगात्, अर्थात् तस्य सङ्घस्य साहाय्येन, सम्पर्केण वा, प्रविष्टः। सः षष्ठे वयसि बाल्यकालस्य एव प्रारम्भे प्रमोदपूर्वकं स्वपादौ तस्मिन् दक्षिणमार्गशीले संस्थाने अस्थापयत्। अत्र ‘दक्षिणमार्गशील’ इति पदेन तस्य संगठनस्य विचारधारा, आचारपद्धतिः च सूच्यते। अर्थात् सः बाल्ये एव आनन्देन, उत्साहेन च राष्ट्रसेवायै तस्मिन् विशिष्टे मार्गे (सङ्घविचारप्रणाल्याम्) प्रवृत्तः, तत्र स्वजीवनस्य आधारं न्यधात्।

विद्यालयेऽसौ पठनेन साकं चाहापणे विक्रयणं विधाय।

स्थानीयसङ्घस्य सभासु मोदी सदाऽगमनूतनकार्यलिप्सुः।।^४

अर्थात्, असौ विद्यालये सम्यक् अध्ययनं कुर्वन्, तेन सह एव चायविक्रयस्थानके विक्रयणकार्यम् अपि विधाय स्वजीवननिर्वाहाय प्रयत्नशीलः आसीत्। तथा सः शिक्षां प्राप्नुवन् अपि स्वकुटुम्बस्य साहाय्यार्थं चायविक्रयकार्यं करोति स्म। एवं दैनिककर्तव्यनिर्वहणस्य अनन्तरम् अपि सः स्थानीयसङ्घस्य सभासु सदा आगच्छति स्म। तत्र नूतनकार्यलिप्सुः- नूतनकार्येषु प्रवृत्तेः तीव्र इच्छा यस्य आसीत्, सः उत्साहपूर्वकं सहभागित्वं करोति स्म। अर्थात् अध्ययनम्, उपार्जनम्, राष्ट्रकार्येषु सहभागिता च- एतानि सर्वाणि सः सम्यक् संयुज्य जीवनं नयति स्म।

३. राजनीतिकजागरणम् :

एकोनविंशायुषि खिन्नमोदी सैकोनसप्तत्यधिकोनविंशे।

शतेऽब्देके गुर्जरराजधानीमहम्मदाबादपुरं प्रयातः।।^५

तदात्र कांग्रेसदलाववादे कुराननिक्षेपविरोधवाचा

जनेन केनापि कृतोऽपवादस्सृगालिकां भीतिकरां ससर्ज।।^६

अर्थात्, एकोनविंशायुषि, उन्नविंशतिवर्षवयस्कः सन्, खिन्नचित्तः मोदी नामकः युवकः सैक- एकोनसप्तत्यधिक-एकोनविंशे शताब्देके, तथा उन्नविंशतिशताब्दस्य सप्ततितमे वर्षे (सन् १९६९ तमे वर्षे) गुर्जरदेशस्य राजधानीं महम्मदाबादपुरं (अहमदाबादनगरम्) प्रति प्रयातः।

३. नरेन्द्रारोहणम्- तृतीयप्रक्रमः (सर्गः)- श्लोकः- ३/५१

४. नरेन्द्रारोहणम्- तृतीयप्रक्रमः (सर्गः)- श्लोकः- ३/५२

५. नरेन्द्रारोहणम्- पंचमप्रक्रमः (सर्गः)- श्लोकः - ५/ १

६. नरेन्द्रारोहणम्- पंचमप्रक्रमः (सर्गः)- श्लोकः - ५/ २

तस्मिन् समये तत्र कांग्रेसदलस्य अववादे राजनीतिकविवादे सति 'कुराननिक्षेपविरोधवाचा' अर्थात् कुरानग्रन्थस्य अपमानरूपनिक्षेपस्य विरोधेन उच्चरितया वाचा, केनचित् जनेन अपवादः कृतः। सः अपवादः शृंगालिका इव भीतिकरां कथां ससर्ज अर्थात् सः मिथ्याप्रचारः जनमानसे भयजनकां, अशान्तिकारिणीं जनश्रुतिम् उत्पन्नवान्।

राष्ट्रे स्वयंसेवकसङ्घमन्त्रैः हिन्दुत्वसंस्थापनबद्धदीक्षाः।

गोल्वाल्करस्योपहवे युवानः प्रचोदिताः विप्लवगीतगानैः।।^७

अर्थात्, राष्ट्रे ये युवानः स्वयंसेवकसङ्घस्य मन्त्रैः उपदेशैः, सिद्धान्तवाक्यैः, प्रेरणासूक्तिभिः च संस्कारिताः आसन्, ते हिन्दुत्वस्य संस्थापनाय दृढां दीक्षां बद्धवन्तः, अर्थात् तस्य प्रतिष्ठापनार्थं निश्चयपूर्वकं समर्पिताः अभवन्।

ते युवानः गोल्वाल्करस्य उपहवे तस्य आह्वाने, आमन्त्रणवचनेन, प्रेरणया वा अधिकं उद्दीप्ताः अभवन्। अपि च विप्लवगीतगानैः क्रान्तिसूचकगीतानां गानैः ते प्रचोदिताः, उत्साहिताः, राष्ट्रकार्येषु प्रवृत्ताः च अभवन्।

४. अयोध्याश्रीराममन्दिरस्थापना :

अयोध्याया रामालयरचनकार्याय बहुशो

जनाः प्राणांस्त्यक्त्वा समधिगतकीर्त्या जनमखे।

पुराऽपश्यन् स्वप्नं यमिह भुवि धर्मस्य रचने

प्रपूर्णं तत्कृत्वा जयति खलु मोदी जनपतिः।।^८

अर्थात्, अयोध्यानगर्या श्रीरामालयस्य निर्माणकार्यसिद्ध्यर्थं बहवः जनाः स्वप्राणान् अपि त्यक्तवन्तः। तेषां बलिदानस्य कारणात् ते जनाः जनमखे, जनसमाजरूपे महायज्ञे सम्यक् अधिगतकीर्तयः अभवन्, अर्थात् महतीं कीर्तिं प्राप्तवन्तः। ते जनाः पुरा एतत् स्वप्नं दृष्टवन्तः यत् अस्मिन् भूतले धर्मस्य पुनरुत्थानार्थं, धर्मव्यवस्थायाः स्थापनार्थं च श्रीराममन्दिरस्य निर्माणं भवेत्। यत् स्वप्नं ते पूर्वं केवलं मनसि अपश्यन्, तत् अद्य साकाररूपेण प्रपूर्णं कृत्वा तथा तस्य कार्यस्य सिद्धिं साधयित्वा मोदी नाम जनपतिः (प्रधाननेता) नूनं जयति, प्रशंसां लभते, विजयी इव शोभते च।

५. मन्दिरपुनारचना :

काशी-महाकाल-महेशवासान्नवान्विधातुं रमणीय-रूपैः।

भक्त्यमृताप्लावकमोदिवर्यस्सङ्कल्पचित्तेन चकार कार्यम्।।^९

अर्थात्, यत् यशस्वी प्रधानमंत्री नरेन्द्रमोदीवर्यः काशीक्षेत्रे, महाकालस्य धाम्नि, महेशस्य पवित्रवासस्थानेषु च नूतनरूपनिर्माणार्थं, तानि अधिकं रमणीयानि, सुसज्जितानि, आकर्षकरूपाणि च कर्तुं प्रयत्नवान् अभवत्। सः भक्त्यमृताप्लावकः तथा गाढभक्तिभावेन आप्लुतः, श्रद्धया परिपूर्णः दृढसङ्कल्पयुक्तेन चित्तेन तत् कार्यं चकार। अर्थात् श्रद्धाभावेन प्रेरितः सन्, स्थिरनिश्चयपूर्वकं काशी, महाकाल तथा महेशधाम्नां सौन्दर्यवर्धनरूपं नवविकासकार्यं सम्पन्नवान्।

६. गङ्गासंस्कारः- नमामि गङ्गे!

वाराणसीक्षेत्रपवित्रसूत्रा गङ्गा विहङ्गाकुलमानचित्रा।

७. नरेन्द्रारोहणम्- पंचमप्रक्रमः (सर्गः)- श्लोकः - ५/ ७

८. नरेन्द्रारोहणम्- दशमप्रक्रमः(सर्गः)- श्लोकः - १०/ ३९

९. नरेन्द्रारोहणम्- दशमप्रक्रमः(सर्गः)- श्लोकः - १०/ ७२

तरङ्गमालाप्लवरङ्गशाला पुनाति पुण्यैः परिपाति पापात्।।^{१०}

अर्थात्, वाराणसीक्षेत्रस्य पवित्रसूत्रवत् गङ्गा नदी प्रवहति। सा गङ्गा वाराणसीधाम्नः पवित्रतां धारयन्ती, तस्य क्षेत्रस्य जीवनरेखेव शोभते, सा गङ्गा विहङ्गैः (पक्षिभिः) आकुला, तैः अलंकृता च मानचित्रवत् मनोहरदृश्या भवति। तटेषु पक्षिणां कलरवः तस्याः शोभां वर्धयति। तस्याः तरङ्गमालाः प्लवरङ्गशाला इव दृश्यन्ते तथा तस्याः तरङ्गाः क्रीडारङ्गभूमिवत् नानाविधानि रूपाणि धारयन्ति, चञ्चलतया मनोहरं दृश्यं निर्मान्ति। एवं सा गङ्गा पुण्यैः पुनाति स्नानादिना पुण्यकर्मणा जनान् पवित्रान् करोति। तथा च पापात् परिपाति— जनान् पापात् रक्षति, तेषां दोषान् अपहन्ति इति भावः।

सा साम्प्रतं मानवदुर्विपाकं पापं वहन्ती मलिना मलञ्च।

प्रदूषितं तत्सलिलं सनीलं स्वच्छं विधातुं परिचिन्त्य मोदी।।^{११}

‘नमामि गङ्गे’ परियोजनायां संस्कारसंरक्षणदत्तचित्तः।

नियन्त्रणं तत्तटवर्तिभूमौ प्रौद्योगिकानां कृतवान् मलानाम्।।^{१२}

अर्थात्, सा गङ्गा साम्प्रतं मानवदुर्विपाकजन्यं पापं मलञ्च वहन्ती मलिना अभवत्। अर्थात् मनुष्याणां दुष्कर्मभिः, असावधानतया च तस्याः जलं प्रदूषितं, नीलवर्णयुक्तं च जातम्। तस्याः एतत् प्रदूषितं सलिलं पुनः स्वच्छं, निर्मलं च कर्तुं इति परिचिन्त्य मोदी नाम नेता उपायान् अन्विच्छत्।

‘नमामि गङ्गे’ इति परियोजनायां सः संस्कारसंरक्षणे दत्तचित्तः— भारतीयसंस्कृतेः रक्षणे, गङ्गायाः पावनत्वस्य पुनर्स्थापने च मनः समर्पितवान्। तत् तटवर्तिभूमौ प्रौद्योगिकानां मलानां नियन्त्रणं कृतवान्, तथा गङ्गातटप्रदेशेषु उद्योगसंस्थानां प्रदूषणजनकानां मलप्रवाहानां निग्रहाय तेषां शोधनव्यवस्थां अस्थापयत्।

७. संस्कृतविश्वविद्यालयादर्शवेदविद्यालयप्रतिष्ठा :

सन्त्यत्र विद्यालयविश्वविद्यालयाः प्रसिद्धास्सुरवाक्प्रबुद्धाः।

वेदादिशास्त्राधिगमाय सृष्टाः प्राचीनकालाद्गुरुशिष्यभावैः।।^{१३}

अर्थात्, अस्मिन् देशे विद्यालयाः तथा विश्वविद्यालयाः च सन्ति, ये सर्वत्र प्रसिद्धाः सन्ति। ते ‘सुरवाक्प्रबुद्धाः’ दिव्यवाण्याः संस्कृतभाषायाः प्रभावेण प्रबुद्धाः, उच्चविद्यया सम्पन्नाः च सन्ति।

एते संस्थानाः वेदादीनां शास्त्राणां अधिगमाय अध्ययन-अध्यापनार्थं सृष्टाः, तथा स्थापिताः अभवन्। प्राचीनकाले एतेषां संस्थानानाम् आधारः गुरुः-शिष्ययोः भावः आसीत्। गुरुः आदरयुक्तः, शिष्यः विनीतः; परस्परविश्वासेन, समर्पणेन च ज्ञानप्रदानप्रक्रिया प्रचलिता आसीत्।

नवीनशिक्षणमार्गणायां विज्ञानधारां मुनिसंश्रितां ताम्।

समग्रविश्वे नवचेतनाभिर्नेतुं प्रयत्नं विदधाति मोदी।।^{१४}

अर्थात्, नवीनशिक्षणस्य मार्गणायाम् नूतनशिक्षानीतेः अन्वेषणे, निर्माणे च मुनिभिः संश्रितां, परम्परया संरक्षितां तां विज्ञानधारां ज्ञानपरम्पराम् आधाररूपेण स्वीक्रियते। अर्थात् या विज्ञानरूपा ज्ञानधारा प्राचीनैः मुनिभिः आश्रिता, पोषिता, संरक्षिता च आसीत्, तां परम्परागतविद्याम् आधुनिकशिक्षानीतौ समन्वयेन स्थापयितुं प्रयत्नः क्रियते। तां विज्ञानधारां नवचेतनाभिः नूतनविचारैः, आधुनिकदृष्ट्या, नवीनप्रेरणाभिः च-समग्रविश्वे नेतुं प्रसारयितुं च मोदी प्रयत्नं विदधाति।

१०. नरेन्द्रारोहणम्- दशमप्रक्रमः(सर्गः)- श्लोकः - १०/ ७३

११. नरेन्द्रारोहणम्- दशमप्रक्रमः(सर्गः)- श्लोकः - १०/ ७४

१२. नरेन्द्रारोहणम्- दशमप्रक्रमः(सर्गः)- श्लोकः - १०/ ७५

१३. नरेन्द्रारोहणम्- दशमप्रक्रमः(सर्गः)- श्लोकः - १०/ ९५

१४. नरेन्द्रारोहणम्- दशमप्रक्रमः(सर्गः)- श्लोकः - १०/ ९६

नालन्दाया तक्षशिलालयेन तुल्यास्थिता येऽत्र च विक्रमेण।

त्रयः प्रसिद्धा नवविश्वविद्यालयाश्च केन्द्रीयपदेन युक्ताः।।^{१५}

अर्थात्, अस्मिन् देशे ये विश्वविद्यालयाः सन्ति, ते प्राचीनकालस्य नालन्दा तक्षशिला-विद्यालयाभ्यां तुल्याः, ताभ्यां सदृशगौरवयुक्ताः च स्थिताः सन्ति। तथा प्राचीनकाले नालन्दा, तक्षशिला नाम महाविद्यापीठे विद्यायाः, शोधस्य, विद्वत्सभानां च केन्द्ररूपेण प्रसिद्धे आस्ताम्, तथैव अत्र अपि केचन विश्वविद्यालयाः विक्रमेण, उन्नत्याः बलात् च, उच्चस्थानं प्राप्तवन्तः। एते त्रयः विश्वविद्यालयाः विशेषतया प्रसिद्धाः सन्ति, तथा च 'केन्द्रीयपदेन युक्ताः' - केन्द्रीयविश्वविद्यालयत्वेन अलंकृताः, राष्ट्रस्तरे मान्यतां प्राप्तवन्तः च सन्ति।

श्रीवेङ्कटाद्रेश्चरणारविन्दे दिल्लीप्रदेशेऽपि च राजधान्याम्।

संस्थापिता भारतराष्ट्रदीपाशशास्त्रप्रचारे प्रथितास्त्रयस्ते।।^{१६}

अर्थात्, त्रयः एते विश्वविद्यालयाः - राष्ट्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः (तिरुपतिस्थितः), श्रीलालबहादुरशास्त्री-राष्ट्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः (नवदिल्ल्यां स्थितः) तथा केन्द्रीयसंस्कृतविश्वविद्यालयः (नवदिल्ल्यां स्थितः) ये श्रीवेङ्कटाद्रेः चरणारविन्दयोः समीपे तथा दिल्ली-राजधान्यां संस्थापिताः सन्ति, ते प्राचीनग्रन्थानां प्रचार-प्रसारकार्ये अत्यन्तं प्रसिद्धाः सन्ति।

महर्षिसान्दीपनिवेदविद्यालयश्चुत्तीनां भुवने प्रचारम्।

कर्तुं नरेन्द्रस्य पदानुगामी धर्मेन्द्रवर्यश्च युतौ क्रियायाम्।।^{१७}

अर्थात्, महर्षि-सान्दीपनि-राष्ट्रीय-वेदविद्या-प्रतिष्ठानम् तथा नरेन्द्रमोदिनः अनुयायी भारतस्य केन्द्रीयशिक्षामन्त्री श्रीधर्मेन्द्रप्रधानः, वैदिकज्ञानस्य विश्वे प्रसारणकार्ये निरतौ स्तः।

निष्कर्षः

अस्मिन् महाकाव्ये कविना राष्ट्रं केवलं भौगोलिकसीमाभिः परिमितं न निरूपितम्, किन्तु तद् एकं सांस्कृतिकं चेतनातत्त्वं, आध्यात्मिकसंस्कारसमन्वितं जीवमानं व्यक्तित्वम् इति दर्शितम्। हिमालयादारभ्य सागरपर्यन्तं भारतभूमेः रूपकात्मकवर्णनेन राष्ट्रस्य ऐक्यम्, अखण्डता, गौरवं च सुस्पष्टतया प्रकाश्यते।

एवं च महाकाव्ये स्वातन्त्र्यसंग्रहस्य, बलिदानपरम्परायाः, वीरसंप्रधानस्य च निरूपणेन राष्ट्रीयचेतनायाः ओजस्विता प्रतिपादिता। वीराणां त्यागः, मातृभूमिं प्रति अनन्यभक्तिः, धर्मसंस्थापनस्य दृढसंकल्पः, एते सर्वे भावाः राष्ट्रजीवनस्य प्राणतत्त्वत्वेन चित्रिताः।

भारतीयज्ञानपरम्परायाः सन्दर्भे वेदः, उपनिषद्, गुरुकुलव्यवस्था, प्राचीनविश्वविद्यालयपरम्परा (नालन्दा-तक्षशिलादयः), गङ्गा-काशी-महाकालादिधार्मिकस्थलानि च सम्यगनुकीर्तितानि। एतेन स्पष्टं भवति यत् कविः आधुनिकराष्ट्रनिर्माणस्य मूलं प्राचीनज्ञानपरम्परायामेव पश्यति। नवीनशिक्षानीतिः, विज्ञानधारा, संस्कृतप्रचारः, वेदविद्यायाः संवर्धनम्, एतानि सर्वाणि तस्यैव परम्परायाः पुनरुत्थानरूपेण चित्रितानि। अस्य काव्यस्य प्रमुखा विशेषता अस्ति परम्परा-आधुनिकतयोः समन्वयः। कविना दर्शितं यत् यदा प्राचीनज्ञानस्य मूल्यबोधः आधुनिकविज्ञानस्य प्रवाहेन सह संयुज्यते, तदा राष्ट्रस्य समग्रविकासः सम्भवति। अतः राष्ट्रीयचेतना केवलं भावनात्मकनिष्ठा न, अपि तु सांस्कृतिकसंस्काराधिष्ठिता प्रगतिशीलदृष्टिरपि अस्ति।

१५. नरेन्द्ररोहणम्- दशमप्रक्रमः(सर्गः)- श्लोकः - १०/ ९७

१६. नरेन्द्ररोहणम्- दशमप्रक्रमः(सर्गः)- श्लोकः - १०/ ९८

१७. नरेन्द्ररोहणम्- दशमप्रक्रमः(सर्गः)- श्लोकः - १०/ ९९

निष्कर्षतः वक्तुं शक्यते यत् नरेन्द्रारोहणमहाकाव्यं भारतीयज्ञानपरम्परायाः प्रसाराय, राष्ट्रीयचेतनायाः उद्दीपनाय, सांस्कृतिकपुनर्जागरणाय च महत्त्वपूर्णं काव्यं विद्यते। अस्याध्ययनं न केवलं साहित्यिकदृष्ट्या, अपि तु सामाजिक-राजनैतिक-आध्यात्मिक-सांस्कृतिक-दार्शनिक-राष्ट्रीयदृष्ट्या च अत्यन्तम् उपादेयम् इति सिद्धम्।

सहायकग्रन्थपञ्जी:

१. नरेन्द्रारोहणम्, दास-सोमनाथः, सोमनाथसंस्कृतविश्वविद्यालयः, वेरावलम्, गुजराटः, २०२५
२. करोनादहनम्, दास-सोमनाथः, ओडिशा-संस्कृत-अकादेमी, भुवनेश्वरः, २०२१
३. काव्येष्वलंकारसन्निवेशनविधिः, दास-सोमनाथः, राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्, तिरुपतिः, २००८
४. श्रीक्षेत्रेश्रीजगन्नाथः, दास-सोमनाथः, धरा श्रीराधा ट्रस्ट, अमरेंद्रमहापात्र, २०१५
५. वंशीविनोदः, दास-सोमनाथः, Sanskrit Advance Research Institute, Puri, Odisha, २०११
६. कवितामाला, दास-सोमनाथः।
७. ललिततलवङ्गलता (अनूदितपुस्तकम्), दास-सोमनाथः।
८. हिमांशुश्रीः, दास-सोमनाथः।
९. Complete Sanskrit Works On Jagannath Culture (Compiled), Das-Somnath
१०. अग्निपुराणम्, आनंदश्रममुद्रणालयः, सन् १९५७।
११. अद्भुतरामायणम्, राय, रामकुमारः, प्राच्य प्रकाशनम्, वाराणसी, २०१०।
१२. अध्यात्मरामायणम्, अनु. मुनिलाल, गीता-प्रेस-गोरखपुरम्।
१३. आनन्दरामायणम्, अनु. पाण्डेयरामतेजशास्त्री, पंडित-पुस्तकालयः, काशी सन् १९५८।
१४. उदारराघवः, मल्लआचार्यः, गोपाल-नारायण-मुद्रणालयः, बम्बई।
१५. उत्तरपुराणम्, गुणभद्रआचार्यः, गोयलीय-अयोध्याप्रसादः, मन्त्री-भारतीय-ज्ञानपीठम्, काशी, दुर्गाकुण्ड, बनारसः।
१६. आधुनिक-संस्कृत-नाटकम्, रामजी-उपाध्यायः, चौखम्बा-विद्याभवनम्, वाराणसी, द्वितीय संस्करणम् १९९६।
१७. श्रीरामविजयः, श्री-रूपनाथ-उपाध्यायः, सं. शास्त्री-नारायणः, सम्पूर्णानन्द-संस्कृत-विश्वविद्यालयः।
१८. अभिज्ञानशाकुन्तलम्, महाकविकालिदासः, सं. शर्मा, डॉ. विश्वनाथ, आदर्श प्रकाशनम्।
१९. गरुडपुराणम्, गीता-प्रेस-गोरखपुरम्, वि.सं. २०४७
२०. अभिनवकाव्यालंकारसूत्राणि, डॉ. राधावल्लभत्रिपाठी, सं. पाण्डेय, डॉ. रमाकान्त, जगदीश-संस्कृत-पुस्तकालयः, जयपुरम्, सन् २००९
२१. रघुकुलकथावल्ली, श्री-कृपारामत्रिपाठी, प्रतिभा-प्रकाशनम्, दिल्ली, २००४
२२. उत्तरसीताचरितम्, रेवाप्रसाद द्विवेदी, कालिदास-संस्थानम्, वाराणसी- ५. सन् १९९०
२३. पद्मपुराणम्, राम-पं-दौलतः, श्रीवीरसेवा-मन्दिरः, वि.सं. २००७।
२४. रामायणम्, महर्षिवाल्मीकिः, गीता-प्रेस-गोरखपुरम्।
२५. उत्तररामचरितम्, भवभूतिः, अनु. शास्त्री-पं.-शेषराज-शर्मा, विद्याविलास-प्रेस-बनारसः, सन् २००६।
२६. अभिषेकनाटकम्, भासः, मिश्र-रामचन्द्रः, चौखम्बा-संस्कृत-भवनम्, वाराणसी।
२७. रघुवीरचरित, मल्लिनाथ, डॉ. उपाध्याय मंजू, सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी।
२८. Narendra Modi: A Political Biography, Marino- Andy, Harper Collins Publisher Publisher India Ltd, 2014
२९. Creative Disruptor Narendra Modi, Balshankar- R, Konarak Publishers, 2019
३०. The Architect of the New BJP, Singh Ajaya, Penguin Random House India, 202221

३१. 21 Leadership Lessons of Narendra Damodar Modi, Bijay Jindal and Nitina Agrawal, Grapevine India Publishers Private Limited, Delhi, 2015
३२. Narendra Modi: Vision and Accomplishments, Gupta K.R., Atlantic Publishers & Distribution Pvt Ltd, 2018
३३. Narendra Modi (Social Harmony), Kishore Makwana, Delhi Publishers, 2019



निगमागमव्याकरणशास्त्रेषु वाक्स्वरूपविमर्शः

डॉ० अनन्तकिशोर शर्मा

जगद्गुरुशंकराचार्यस्वामिस्वरूपानन्दसरस्वती-
न्यायवेदान्तमहाविद्यालयः, केदारघाट, वाराणसी-१

प्रासंगिके विषये प्रथमतः निगमादिशब्दानां व्युत्पत्तिप्रदर्शनपूर्वकं तद्विषये किञ्चिद्विचार्यते। वि
उपसर्गपूर्वकगत्यर्थकः गम् धातोः घञ् प्रत्यये कृते निगम इति शब्दस्य निष्पत्तिर्भवति। गत्यर्थका धातवो हि
ज्ञानविषये प्रयुज्यन्ते इति पाणिन्यनुशासनं सर्वैः स्वीक्रियते। निगम्यते ज्ञायतेऽनेनेति व्युत्पत्त्या सिद्धयत्येषः।
अर्थात् प्रत्यक्षानुमानाभ्याम-ज्ञातविषयोऽनेन ज्ञायते बुध्यते निगमो वेदः। उक्तञ्च भट्टपादैः-

प्रत्यक्षेणानुमित्या वा यस्तूपायो न विद्यते।

एवं विदन्ति वेदेन तस्माद्वेदस्य वेदता।।

निगमकल्पतरोर्गलितम् इति भागवते निगम शब्देन वेदो गृहीतः।

साढ्यै साद्वा साढेति निगमे इति।

भगवता पाणिनिना अष्टाध्याय्यां षष्ठाध्याये तृतीयपादे त्रयोदशोत्तरशततमं सूत्रमुदीरितम्। आपूर्वक गम्
धातोः अच् प्रत्ययविहिते आगमम् इति तन्त्रशास्त्रवाचक-शब्दस्य निष्पत्तिर्भवति। श्रूयते च तन्त्रसारे-

आगतं पञ्चवक्त्रात्तु गतं च गिरिजानने।

मतं च वासुदेवस्य तस्मादागममुच्यते।।

एतस्य लक्षणं तु-

सृष्टिश्च प्रलयश्चैव देवतानां तथार्चनम्।

साधनं चैव सर्वेषां पुरश्चरणमेव च।।

षट्कर्मसाधनञ्चैव ध्यानयोगश्चतुर्विधः।

सप्तभिर्लक्षणैर्युक्तं त्वागमं तद्विदुर्बुधाः।।

रघुवंशेऽपि कालिदासेनोक्तम्-

बहुधाप्यागमैर्भिन्नाः पन्थानः सिद्धिहेतवः।

अतः आगमम् इत्यनेन तन्त्रशास्त्रं गृह्यत इति सर्वैरमगम्यत एव।

आ-पूर्वक-गम् धातोः अच् प्रत्यये आगमः इति पुँल्लिङ्गे प्रयोगः। आगम्यतेऽनेन इति आगमः
शास्त्रमात्रम्। विधिनिषेधात्मकं कर्तव्याऽकर्तव्यात्मकं ज्ञानम् अनेनाऽवगम्यते। श्रूयते च किरातार्जुनीये-

आगमादिव तमोपहादितः सम्भवन्ति मतयो भवच्छिदः।

आगमो नाम प्राप्ति ज्ञानम्।

आकारसदृशः प्रज्ञः प्रज्ञया सदृशागमः इति रघुवंशे ग्रथितम्।

तस्मादागमशब्देन शास्त्रसामान्यस्य ग्रहणमिति विपश्चिदमङ्गीकृतम्। अथेदानीं व्याकरणशब्दस्य
व्युत्पत्तिविषये विचार्यते। वि आङ् पूर्वक कृञ् धातोः ल्युट् प्रत्यये व्याकरणमिति रूपं निष्पन्नं भवति।
व्याक्रियन्ते व्युत्पाद्यन्ते निखिलवैदिकलौकिकशब्दा येन तद्व्याकरणम्। वेदभगवतः मुखस्थानीयं शास्त्रम्।
मुखं व्याकरणं स्मृतम् इति शिक्षाग्रन्थे। प्रकृतिप्रत्ययव्याजेन साधुशब्द-नियामकं शास्त्रम्। यतो हि
शब्दब्रह्मवादिना पतञ्जलिना स्वीये महाभाष्ये ग्रन्थादौ 'अथशब्दानुशासनम्' इत्युक्तत्वात्।

सम्प्रति शास्त्रशब्दनिष्पत्तिं पश्यामः। शास् धातोः ष्टृन् प्रत्यये कृते शास्त्रम् इति रूपस्य सिद्धिर्भवति । शास्ति आस्तिकान् जनानिति विग्रहितुं शक्यते। आदेशोपदेशवाक्यबाहुल्यो ग्रन्थः शास्त्रमित्युच्यते। निगदितं तैत्तिरीयोपनिषदि शिक्षावल्याम्-

वेदमनूच्याचार्योऽन्तेवासिनमनुशास्ति।

सत्यं वद। धर्मं चर स्वाध्यायान्मा प्रमदः।।

इत्याद्यारभ्य

एष आदेशः। एष उपदेशः। एषा वेदोपनिषत्। एवमुचैतदुपास्यम्।

इत्यन्तानि वाक्यानि आम्नातत्वात्। अत्रेदानीं निगमाख्ये वेदे आम्नातेषु कतिपयमन्त्रेषु वाक्स्वरूपं विचारयामः। अस्मिन् संसारचक्रे परिवर्तमाने नामरूपात्मके दृश्यवस्तुव्यतिरिक्तं न किमपि पश्यामः। वस्तुनामभिधाऽभावाद्द्वयवहारसिद्धिर्न भवत्येव । यद्यपि अस्माकीनां सिद्धान्तः ऋते ज्ञानात् मुक्तिः ज्ञानं तु वागायतं विद्यते। तच्च श्रवणमनननिदिध्यासनेनायत्तो भवति। तस्माद्वाग्विषयकविचारः प्राथम्येन कर्तव्यः।

परा पश्यन्ती मध्यमा वैखरी इति भेदचतुष्टयेन वाचः सर्वत्रैव निगमागमादिषु समुपलभ्यते। आम्नातं च ऋग्वेदे-

चत्वारि वाक्परिमिता पदानि तानि विदुर्बाह्या ये मनीषिणः।

गुहात्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति।।

एतासामेव क्वचिद् व्याकृताऽव्याकृतेति द्विधा व्यवहारः। तत्र व्याकृता पदेन पश्यन्त्यादित्रय्याः अव्याकृतापदेन च शक्तिमदादि-भेद-शून्यायाः परायाः विचारः आकरेषु चर्चितः। तथा च श्रूयते छान्दोग्यमन्त्रब्राह्मणे-

नाम व्याकरवाणि। ते मृत्युमतिवर्तन्ते ये वै वाचमुपासत। इति।

प्रकारान्तरेऽपि वाक्पदीयव्याख्यायामुक्तम्-

सूक्ष्मार्थेनाप्रविभक्ततत्त्वामेकां वाचमनभिष्यन्दमानाम्। उतान्ये विदुरन्यामिव च पूतान्नानारूपामात्मनि सन्निविष्टाम्।

एत इति वै प्रजापतिदेवानसृजतासुव्यमिति मनुष्यान् दिव इति पितं स्थिरः पवित्रामिति व्यहानशव इति स्तोत्रं विश्वानीतिशस्त्रमभिसौभगेत्यन्याः प्रजाः इति शाबरभाष्ये उक्तम्। बृहदारण्यके तु स मनसा वाचं मिथुनः समभवत् इत्याम्नातम्।

वागेव विश्वा भुवनानि सर्वा। वाग्वै ब्रह्म। परावाचातथाष्टमे। इत्यथर्वशीर्षोपनिषदि। इत्यादि श्रुतिभिः भूरादिमहाव्याहृत्युच्चारणपूर्वकतत्तत्सृष्टिप्रतिपादनपरैस्तत्रत्यैः कथानकैः। उक्तञ्च मनुना-

अनादिनिधनानित्या वागुत्सृष्टा स्वयम्भुवा।

आदौ वेदमयी दिव्या यतः सर्वाः प्रवृत्तयः।।

इत्यादि स्मृतिभिश्च वाक्पूर्विकैव सृष्टिरवगम्यते। अत्र वाक्पदेन पश्यन्ती एवं ग्राह्या। तस्या एव ओङ्कारो वेदः शब्दब्रह्मादि नामान्तराणि। वाक्यपदीयटीकायामुक्तम्-

आपः परमं पवित्रां पृथिव्याः अद्भ्यः पवित्रं परमं हि मन्त्राः।

तेषां च सामर्थ्यजुषां पवित्रं महर्षयो व्याकरणं निराहुः।।

इति शब्दशास्त्रस्य प्रशंसाः तत्त्वदर्शिभिः कृतम्।

सन्दर्भेऽत्र प्रणवपदेन पश्यन्ती ग्राह्या। तस्या एव शब्दोऽर्थः सम्बन्ध इति रूपत्रयेण भानम्। आम्नातञ्च छान्दोग्योपनिषदि “एकमेवाद्वितीयं वाक्पदीये ब्रह्मकाण्डेऽपि प्रणव एवैकस्त्रिधाभिव्यज्यते” “एकमेव यदाम्नातं भिन्नं शक्तिव्यपाश्रयात्” इति

एवं च पश्यन्ती रूप व्याकरणज्ञानमन्तरा पराख्यब्रह्माधिगतिः कल्पकोटिशतैरप्यन्यैरुपायैर्दुर्लभ्येति। अतः सुगमोयं पन्थाः समवलम्ब्यताम् वास्तविकीम् मुक्तिमभीप्सुभिस्तत्त्वज्ञानकुशलैर्विद्वत्तावरैः। न केवला प्रकृतिः प्रयोक्तव्या न केवलः प्रत्ययः इति। भगवता पतञ्जलिना महाभाष्ये ध्वनितम्। मातृरूपायाम् प्रकृतौ पितृस्थानीयस्य प्रत्ययस्य संसर्गमन्तरा अर्थप्रत्यायनसामर्थ्याभावादसाधुत्वाच्च इति। अर्थात् पश्यन्त्या रूपद्वयं चकारित व्याकरणागमसंस्कारसंस्कृतचेतसां विदुषाम्। एकं प्रकृतिरूपमुपादानकारणम् अपरं च प्रत्ययरूपं निमित्तकारणम्। ज्ञानमेव आधारीकृत्य सांख्ययोगवेदान्तशास्त्रेषु महर्षिभिः प्रकृत्या भेदेन परमपुरुषार्थतया प्रस्थानभेदाः समाम्नाताः। व्याकरणतन्त्रयोस्तु शब्दब्रह्मैव प्रधानं तत्त्वं समाश्रित्य तदुपयोगीपदार्थविभागसमुद्भाषितानि निगमागममूलकानि समधिगतयाथातथ्यैः शिष्टैः प्रणीतानि सन्ति। परं तन्त्रागमे शक्तिशक्तिमतोर्मध्ये शक्तेरेवप्राधान्यं व्यवस्थाप्य निखिलसाधनप्रकृत्या निर्वाह्यते। व्याकरणागमेषु जन्मादिभिः शक्तिभिरुपचरितानानात्वमविद्यापरपर्यायां कालाख्यास्वातन्त्र्यशक्तिं गौणीकृत्य प्राधान्येन शब्दब्रह्मविचारः कृतः।

अथेदानीं निगमादिग्रन्थेषु शब्दपुरुषरूपं पश्यामः। आम्नातं च ऋग्वेदे-

चत्वारि शृङ्गा त्रयो अस्य पादा द्वे शीर्षे सप्त हस्तासो अस्य।

त्रिधा बद्धो वृषभो रोरवीति महोदेवो मर्त्या आ विवेश।।

अर्थात् अस्य देवस्य द्वे शीर्षे आन्तरो बाह्यश्च स्फोटः। चत्वारि शृङ्गाणि दिक्साधनक्रियाकालाः इतीमानि। त्रयो जातिव्यक्तिसम्बन्धाः पादाः। द्रव्यगुणपुरुषसंख्यापग्रहलिङ्गवृत्तयः सप्तहस्ताः। एवं षोडशभिरङ्गैर्विशिष्टपुरुषो हि त्रिषुस्थानेषु नाभौ उरसि कण्ठे च बद्धः। एवं स्वरूपं परिज्ञाय बन्धमोक्षार्थं प्रयतनीयम्।

वैष्णवागमेऽहिर्बुध्न्यसंहितायामयं विचारः प्रवृत्तः। शुद्धसंविन्मयी भगवतो विष्णोः क्रियाशक्तिः परापदेनोच्यते। तत्र यः प्रथम उन्मेषः भगवतः स एव भाव्यभावकभेदेन द्वैविध्यं भजते। तत्र भाव्यो य उन्मेषः स भूतिरिति कथ्यते। भावकस्तु विष्णुसङ्कल्पः सुदर्शनपदेनोच्यते। उद्यति सा क्रियाशक्तिर्नादरूपतां धत्ते। स एव नादो दीर्घघण्टानादोपमः समाधौ योगिभिरनुभूयते। यो हि नाद उन्मेषं प्राप्तः स बिन्दुर्भवति। स च बिन्दुः नामनामिभेदेन द्विधा भिद्यते। तत्र नाम रूपेणोदयं प्राप्य शब्दब्रह्मपदेनाभिधीयते। नामिरूपेणोदिताभूतिरुच्यते। प्रकृते सा बिन्दुमयी शक्तिर्वर्णरहिताऽपि अनुत्तररूपेण स्थिता स्वरव्यञ्जनभेदेन द्विधा व्यवतिष्ठते। तस्या अ इत्युन्मेषः अनुत्तरपदेनोच्यते। अनया रीत्या अ इ उ ऋ लृ ए ऐ ओ एते सप्तस्वराः सूर्यरश्मयः। आकारादय उत्तरे सप्तस्वराः सोमरश्मयः।

अथेदानीं व्यञ्जनसृष्टिरुच्यते- ह स ष श व ल र य म भ ब फ प न घ द थ त ण ढ ड ठ ट ज झ ज छ च ङ घ ग ख क तथा च व्यञ्जनेषु ङकारं विहाय चतुस्त्रिंशद् व्यञ्जनानि भवन्ति। चतुर्दश च स्वराः सङ्कलनयाऽष्टचत्वारिंशदेव वर्णाः प्रतिपादितास्तथाऽपि सर्वेषां मूलभूतौ बिन्दु-विसर्गावपि क्वचित्सन्निवेशनीयावेव। एवं सति पञ्चाशद्वर्णाः-सम्पद्यन्ते। अत एव सप्तदशाध्याये स्वरेषु ओङ्कारः अनुस्वारः विसर्ग इति त्रयोऽधिकाः सन्निवेशिताः। व्यञ्जनप्रकरणेऽपि अनुस्वारविसर्गौ निर्दिष्टौ स्तः। एवं सति अनुस्वारविसर्गौ स्वरे व्यञ्जने च। साम्प्रतं शैवशाक्तागमानुसारं वर्णविचारः क्रियते। वटवृक्षीयसूक्ष्मरूप-

तुल्यशब्दसृष्टिसूक्ष्मरूपशालिनी भगवती त्रिपुरसुन्दरी एव परापदवाच्याः सैव मातृकापदे-नोच्यते; ततः स्रष्टव्यपदार्थानालोच्यः तदैक्षत् बहुस्यां प्रजायेयेति इति तैत्तिरीयश्रुतिरीत्या तादृशमीक्षणमेव

प्रवृत्तिनिमित्तीकृत्य तस्यां पश्यन्तीति पदं प्रवर्तते। तदवयवाश्च वामादयोऽष्टशक्तय इति तन्त्रालोकादवधार्यते। वामा शिखा ज्येष्ठारूपा सा त्रिपुरसुन्दरी ज्ञानक्रियेच्छात्मिका ब्रह्मविष्णुवीशस्वरूपिणी। सैव व्यष्टिसमष्टिभेदेन नवविधा, ततो नवनादाः जाताः। ते च चिणि, चिणिचिणि, घण्टानादः, शङ्खनादः, तन्त्रीनादः, तालनादः, वेणुनादः भेरीनादः मृदङ्गनादरूपाः। तत्समष्टिश्च नादध्वन्यादिपदवाच्या नातिसूक्ष्मा परावत् नातिस्थूला वैखरीवत्, अतो मध्यमाख्या मातृकारूपा। ततो नवभिर्नादैः अ क च ट त प य श ळाख्य-वर्गनवकवती वैखरीमातृका जाता। इदं वाणी चतुष्टयं यथा स्थूल-सूक्ष्म-सूक्ष्मतर-सूक्ष्मतमथेदम्; तथैव तद्वाच्या अर्था अपि तथा तथोन्नेयाः। एवं च कामाख्यो बिन्दुः विसर्गः हार्दकलाचेति त्र्यवयवक एकः पदार्थोऽणादि प्रत्याहारवत् कामकेलीत्युच्यते। इयमेव समस्तं सृष्टिबीजम्। एतन्मूलभूतं ब्रह्मतुरीयं बिन्दुरित्युच्यते। इयमेव प्रकाशविमर्शमयी पराशक्तिः पञ्चभूतात्मिकाः उत्तरोत्तरवृद्धिद्वारा पञ्चदशसङ्ख्याकमात्राक्षरतिथ्यभिमान-देवतास्वरूपिणी सञ्जाता। तत्रायं क्रमः; प्रकाशाख्य एक एव परमेश्वरस्तस्य शक्तिर्विमर्शाख्या, सा च पाञ्चविध्यं समागता। सैव अ इ उ ऋ ल इत्येवं सङ्कलनया दश। पुनरपि आ ई ऊ ऋ लृ इत्येव सङ्कलनया दश। तत ए ओ ऐ औ अनुस्वारविसर्गश्च षोडशस्वराः। कादयः पञ्चवर्गाः पञ्चविंशतिः। य र ल वाश्चत्वारः; श ष स हाश्चत्वारः; क्षकारेण सहपञ्चाशन्मातृकाः सम्पन्नाः।

प्रपञ्चसारतन्त्रार्णवादि पुरश्चरणग्रन्थेषु अन्तर्मातृकान्यासे शरीरस्थषट्चक्रेषु वर्णविन्यासक्रमः इत्थं सूत्रितम्।

आधारे लिङ्गनाभौ हृदयसरसिजे तालुमूले ललाटे।

द्वे पत्रे षोडशारे द्विदशदशदले द्वादशार्थे चतुष्के?

वासान्ते बालमध्ये ड फ क ठ सहितं कण्ठदेशे स्वराणाम्।

हं क्षं तत्त्वार्थयुक्तं सकलदलगतं वर्णरूपं नमामि॥

मातृकान्यासं विना जपादिदेवतासपर्या निष्फलमिति आगमिका आमनन्ति। उक्तञ्च मातृकामेदनतन्त्रे-
जपार्थं सर्वदेवानां विन्यासे च लिपेर्विना।

कृते तद्विफलं विद्यात् तस्मादादौ लिपिं न्यसेत्॥

एवं च बहिर्मातृकान्यासे वर्णस्वरूपिणीं वाग्देवतां स्तूयन्ते देशिकोत्तमैः -

पञ्चाशल्लिपिभिर्विभक्तमुखदोः पत्सन्धिवक्षस्थलाम्।

भास्वन्मौलिनिबद्धचन्द्रसकलामापीनतुङ्गस्तनीम्॥

मुद्रामक्षगुणं सुदाढ्यकलशं विद्याञ्च हस्ताम्बुजैः।

विभ्राणां विशदप्रभां त्रिनयनां वाग्देवतामाश्रये॥

तन्त्रालोके तु प्रकाशस्वरूपस्य बिन्दोः प्रकाशेनैव सर्वं प्रकाशते। तत आविर्भूतायाः पश्यन्त्यास्तस्मिन् बिन्दोः प्रतिबिम्बितत्वम्; तथास्य शब्दस्य नभसि प्रतिबिम्बमस्ति। यथा दर्पणः सम्मुखिभावे एव मुखस्य तत्र प्रतिबिम्बं गृह्णाते तथैव श्रौत्राकाशस्य यत्र सान्निध्यं तथैव श्रौत्राकाशरूपे नभसि तस्य प्रतिबिम्बं दृश्यते।

तथा चाऽस्यां संविदि सर्वं विश्वं प्रतिबिम्बी भवति। स्वातन्त्र्यो हि विमर्शः। स चास्य प्रकाशस्य मुख्यः स्वभावः। न हि निर्विमर्शः प्रकाशः संभवति। स एव प्रतिभानुत्तरादि शब्दैरभिधीयते। तस्यैव भगवतः परमेश्वरस्य प्रकाशरूपया चिच्छत्तया स्वातन्त्र्याभिधयाऽऽनन्द शक्त्या भानं चमत्कारात्मिकया इच्छाशक्त्याऽऽमर्श्यात्मिकया ज्ञानशक्त्या सर्वाकारोपयोगिन्या क्रियाशक्त्या जुष्टस्याष्टैश्वर्यात्मकमूर्तेः

परिपूर्णस्य शिवशक्त्यादिभेदा-ऽसहिष्णोर्विश्वभवविभासैषोः प्रथमं शिवशक्तिरूपतात्मन्येव भास्यते। स एवानुत्तरोहतादनाहताच्च शब्दात् सदा द्योतमानो योगिभिरनुभूयते समाधौ।

तस्य परैव शक्तिः शिवेन संघट्टमासाद्योत्थिता सति इच्छा-ज्ञान-क्रियारूपतां धत्ते। तथा चानुत्तराख्यः प्रकाशः विन्दुस्वातन्त्र्यात्मिके विमर्शाभिधे विसर्गे परिणमते। तथा च बिन्दोः रूपद्वयम् अकारोऽनुस्वारश्च। एतौ च अकारहकारौ अविभक्तभावेन शिवशक्त्यात्मकौ सदावभासेते। स एवानुत्तरानन्द-शक्तिमभिव्यञ्जयन्नकाररूपं धत्ते। तस्य सिसृक्षातः परामर्शोदये इच्छाशक्तिः डकारः। ईषित्री सैवेच्छा ईकारः उन्मिषन्नकारः। यदा ज्ञेयापेक्षया ज्ञानभूतं भवति, तदा उकारस्योदयो भवति। तथा चैतदेव विमर्शात्मकं परामर्शषट्कं बीजपदेनोच्यते। उक्तं च तन्त्रालोके-

स्वराणां षट्कमेवेह मूलं स्याद्वर्णसन्ततौ।

षड्देवतास्तु ता एव ये मुख्याः सूर्यरश्मयः।।

आसामेव समावेशात् क्रियाशक्तियोदितात्। संविदो द्वादशप्रोक्ता यासु सर्वं समाप्यते।। इति; अतः अ आ इ ई उ ऊ इत्येतेषामेव सर्वं जगत् शक्तिरिति। मातृकाणां विषये तु तान्त्रिकैः सह वैयाकरणानां सामञ्जस्यं नास्ति; तैः षोडशानां स्वराणामेव नित्यषोडशिकात्वेन व्यवहृतत्वात्।

किञ्च आगमिकानां मते शुक्लशोणितात्मकबिन्दुशकानां मते तु-

उद्वयं तमसस्परिज्योतिष्मश्यन्ति उत्तरम्।

देवं देवत्रा सूर्यमगमन् ज्योतिरुत्तमम्।।

इति ऋगाम्नायमन्त्रमूलिका उत्तमज्योतिस्वरूपं सूक्ष्माऽतिसूक्ष्मं शब्दब्रह्मरूपं साधकानां कृते स्वात्मकेन दिव्येन सूर्येण स्फोरयति। ततो नादात्मना उत्तरदेवरूपेणाविर्भवति; ततः स्वरूपेण बिन्दुना प्रकृतिरूपेण जागर्ति; ततस्तमोरूपेण हार्धमात्रारूपेण प्रतिमात्मना धृतिरूपेण परिणमते; ततो विसर्गात्मना बुद्धिरूपेणाविर्भवति; एवं रीत्या प्रक्रियापूर्वकं ग्रन्थभावस्फोरकत्वेन सर्वैरभिमन्तव्या। वैयाकरणास्तु परिणाम-वादिनः शब्दप्रमाणकाश्च। वैखर्या कारणात्मना अपरास्तिस्त्रो वाचोऽपि लब्धास्पदाः भवन्ति। तत्र स्थूलरूपं दधति पश्यन्ती बहिः सृष्टिं कर्तुं प्रभवति। तत्र च रीतिद्वयं प्रचलति; एका शब्दनिष्ठा अपरा अर्थनिष्ठा च। अनयोः सम्बन्धपरम्पराऽपि द्वयोर्धामं न जहाति। असम्बद्धा च नहि क्षणमपि स्थातुमर्हति। अनेन क्रमयोगेन स्थूलपश्यन्त्यां सृष्टिः प्रवर्तते। तस्यामेव जन्मादयः षड्विकाराः सन्ति। त एव भावभेदस्य योनयः।

प्रथमं सत्पदवाच्यं शब्दब्रह्म उत्तमज्योतिः रवात्मकमभवत्। तस्मान्नादः समुत्पद्यते। उक्तं च-

उत्तरो देवो नादो दिव्यः सूर्यो रविः रवो वा।

शब्दब्रह्मैव उत्तमं ज्योतिरित्ययं वैदिकक्रमः।। इति।

अन्यच्च-

सूक्ष्ममर्थेन प्रविभक्ततत्त्वामेकां वाचमभिष्यन्दमानाम्।

उतान्ये विदुरमृतामिव च पूतां नानारूपामात्मनि सन्निविष्टाम्।।

इदञ्चात्रावधेयं यदेकैव सा वाणी अर्थेनाविष्टा भेदवतीव किन्तु सर्गादिभुवां महर्षि देवतानामीश्वरेण बोधितस्तद्व्यवहाराच्चास्मदादीनामपि सुग्रहस्तत्सङ्केतः इति न्यायवाचस्पत्ये उक्तम्। तत्र कृत इत्यस्य प्रकाशित इत्यर्थः।

उक्तञ्च तत्त्ववैशारद्यां समाधिपादे-

सर्वे च शब्दाः सर्वार्थाभिधानसमर्था इति सर्वैरर्थैः शब्दानां सम्बन्ध ईश्वरः सङ्केतस्तु प्रकाशकः। इति।

अत एव महाभाष्ये 'नित्यं शब्दार्थसम्बन्धः' इति ध्वनितम्। युक्तञ्चैतद् एकस्यैव स्फोटस्य शब्दब्रह्मरूपस्य शब्दार्थोभयरूपतया तत्कार्ययोः प्रत्येकमुभयरूपत्वात्। उक्तञ्च नागेश भट्टेन लघुमञ्जूषायाम्-

क्रियाशक्तिप्रधानायाः शब्दशब्दार्थकारणम्।

प्रकृतिर्विन्दुरूपिण्याः शब्दब्रह्माभवत्परा।। इति।

अयञ्चात्र निष्कर्षः; सर्वाणि ज्ञेयानि ज्ञानविषयाणि भवन्ति, ज्ञानन्तु शब्दाधीनं भवति, अतः शब्दार्थसम्बन्धज्ञात्रा सर्वाण्यवधारयितुं शक्यत इति नास्त्यत्र लेशमात्र संशीतिः। श्रूयते च व्यासस्मृतौ-

वेदार्थज्ञो जपं जप्त्वा तथैवाऽध्ययनं द्विजः।

कुर्वन् स्वर्गमवाप्नोति नरकं तु विपर्यये।। इति।

बह्वृचश्रुतावप्याम्नातम्-

उतत्वः पश्यन्नददर्शवाचमुतत्वः शृण्वन् न शृणोत्येनाम्।

उतो त्वस्मै तन्वं विसस्त्रे जायेव पत्युः उशती सुवासाः।। इति।

इदमत्रावधेयम्- शब्दार्थसम्बन्धज्ञानराहित्येन श्रुत्वाऽपि बधिर इवाऽऽचरति; किन्तु वाग्योगविदे स्वयं वाणी आत्मानं प्रकाशयति; यथा पत्ये सुवासा कान्ता कामयमानाऽऽत्मानं दर्शयति। अन्यच्च तस्मिन्नेव सूक्ते-

सक्तुमिव तितउना पुनन्ति यत्र धीरा मनसा वाचमक्रत।

अत्रा सख्यायः सख्यानि जानते भद्रैषां लक्ष्मीर्निहिताऽधिवाचि।।

अस्या अयमर्थः- दुःशोध्याच्छक्तोः तितउना चालिन्या यथा तुषाद्यपनीयते तथैव व्याकरणेन वाचोऽपशब्दाः पृथक्क्रियते। अतः साधु शब्दप्रयोक्ता अभ्युदयेन युक्तस्सन् शब्दब्रह्मणः साक्षात्कर्तुं प्रभवति। अतः महाभाष्यकारेण। एकशब्दः सम्यग्ज्ञातः सुप्रयुक्तः स्वर्गे लोके कामधुग्भवति। इत्युक्तम्। हरिणाऽपि-

अपिप्रयोक्तुरात्मानं शब्दमन्तरवस्थितम्।

प्राहुर्महान्तमृषभं येन सायुज्यमिष्यते।।

तस्माद्वेदाख्ये ब्रह्मणि स्वप्रकाशब्रह्मरूपा परमार्थसंविल्लक्षणा निहिता भवति। अतः वाग्विज्ञानेन हि चरमपुरुषार्थसिद्धिः। श्रूयते चागमे-

वैखरी शब्दनिष्पत्तिर्मध्यमाश्रुतिगोचरा।

उद्यतार्था च पश्यन्ती सूक्ष्मा वागनपायिनी।।

उक्तं च दक्षस्मृतौ- द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये शब्दब्रह्म परञ्च यत्।

शब्दब्रह्मणि निष्णातः परम्ब्रह्माधिगच्छति।। इति।

अतः सम्पूर्णं दृश्यप्रपञ्चं शब्दार्थसम्बन्धं विना न किमपि पश्यामः। अस्यैव विज्ञानेन सर्वार्थतासिद्धि इति निश्चप्रचं वक्तुं शक्यते। किं बहुनाऽनेन लघुशोधप्रबन्धप्रस्तुतेन।



सनातनधर्मस्य पुनर्स्थापनाक्षेत्रे अहिल्याबाई होलकर महोदयायाः योगदानम्

प्रो. सरिता शर्मा

संस्कृत विभाग, कमला नेहरू महाविद्यालयः

देहली विश्वविद्यालयः, देहली-४९

ईमेल – sarsha2@gmail.com

पुण्यश्लोकायाः ‘लोकमाता’ इत्यभिविशिष्टनाम्ना अभिज्ञातायाः भारतदेशस्य मध्यभागे राजीरूपेणप्रतिष्ठितायाः अहिल्याबाईदेव्याः सनातनधर्मस्य पुनर्स्थापनाक्षेत्रे योगदानम् इति विषयमधिकृत्य शोधपत्रमिदम् प्रस्तूयते ।

बीजबिन्दवः- सनातनधर्मस्य पुनर्स्थापना, अहिल्याबाईमहोदयायाः योगदानश्च।

शोध-सारांशः- अस्मिन् पत्रे एतेषाम् प्रश्नाणाम् गवेषणा करिष्यते- सनातन इत्यस्य कोऽभिप्रायः? सनातनधर्मस्य अर्थः कः? पुनर्स्थापना किमर्थम्? कीदृशी आसीत् एषा पुनर्स्थापना? केषु केषु क्षेत्रेषु आसीत्? देव्याः अहिल्याबाईमहोदयायाः कः परिचयः? तस्याः देशकालमपि ज्ञातव्यम्। सनातनधर्मस्य पुनर्स्थापनाक्षेत्रे एतया किं विशिष्टं कृतम्? अत्र वयं एतेषां प्रश्नाणामुत्तराणि अन्वेषयामः।

शोध-प्रविधि-

अहिल्याबाईमहोदयायाः ऐतिहासिकविवरणम् आश्रित्य साहित्यान्वीक्षणम्

धर्मशास्त्रीयम् साहित्यम्

संबन्धितं साहित्यम् च सर्वतः परीक्ष्यते।

शोधपत्रम् -

‘अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः। श्रुतिप्रमाणको धर्मः।

श्रुतिश्च द्विविधा, वैदिकी तान्त्रिकी च।’

इत्युद्घोषयता आचार्येण कुल्लूकेन ^१ स्पष्टीकृतः यत् श्रुत्या प्रमाणितं यत् तद् धर्मः। गौतमधर्मसूत्रकारः ^२ आपस्तम्बधर्मसूत्रकारः ^३ मनुस्मृतिकारः ^४ याज्ञवल्क्यस्मृतिकारः ^५ अपि धर्मस्य मूलं वेदाः सन्ति इति प्रवदन्ति।

धृ धातोर्मन् प्रत्यये कृते धर्म इति रूपं निष्पद्यते। ऋग्वेदे धर्मन् इति रूपं नपुंसकलिङ्गे षड्पञ्चाशत्वारं प्रयुक्तम्। ^६ ऋग्वेदे केषुचित् स्थलेषु पुल्लिङ्गे अपि धर्मपदं प्रयुक्तम्। ‘तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्’ (ऋग्वेद १०.९०.१६); ‘प्रथमाः धर्माः’ (ऋग्वेद ३.१७.१); ‘सनता धर्माणि’ (ऋग्वेद ३.३.१) इत्येतयोः धर्मस्यार्थः

१. कुल्लूकः, मनुस्मृति (२/१)

२. वेदो धर्ममूलम्। तद्विदां च स्मृतिशीले। - गौतमधर्मसूत्र, १.१.२

३. धर्मज्ञसमयः प्रमाणं वेदाश्च। - आपस्तम्बधर्मसूत्र १.१.१.२

४. वेदोऽखिलो धर्ममूलं स्मृतिशीले च तद्विदाम्। आचारश्चैव साधूनामात्मनस्तुष्टिरेव च॥ - मनुस्मृति २.६

५. श्रुतिः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः।

सम्यक् संकल्पजः कामो धर्ममूलमिदं स्मृतम्॥ - याज्ञवल्क्य, १

६. पी.वी. काणे, धर्मशास्त्र का इतिहास, भाग-१, उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान (हिन्दी समिति प्रभाग) राजर्षि पुरुषोत्तम दास टण्डन, हिन्दी भवन, लखनऊ, १९९२, पृष्ठ १.

प्राचीनतमाः विधयः इति प्रतिपाद्यते।^७ मेधातिथि वर्णधर्म- आश्रमधर्म- वर्णाश्रमधर्म- नैमित्तिक धर्म- गुणधर्म इति पञ्चरूपात्मकं धर्मं वर्णयति।

धर्मविषये विशद-विवेचनं धर्मशास्त्रीयग्रन्थेषु धर्मसूत्रेषु प्राप्यते। गौतम-बौधायन- आपस्तम्ब- हिरण्यकेशि- वसिष्ठ- विष्णु- हारीत- शंखलिखित मानव- इत्येते प्रमुखाः धर्मसूत्रकारास्सन्ति।

धर्मविषये कौटिल्य- वैखानस- अत्रि- उशना- कण्व- काण्व- कश्यप- काश्यप- गार्ग्य- च्यवन - जातूकर्ण्य- देवल- पैठीनसि- बुध- बृहस्पति- भरद्वाज- शातातप- सुमन्तु- मनु- गौतम प्रभृतयः आचार्याः अपि विस्तरेण लिखितवन्तः। रामायणमहाभारते पुराणेषु चापि धर्मविषयिकी चर्चा। पातक- प्रायश्चित्त, कर्मविपाक, अन्त्येष्टि, अशौच, शुद्धि, श्राद्ध तीर्थयात्रादयः अपि धर्मसम्बन्धिताः सन्ति।

इदानीं वयं जानीमः सनातनधर्मस्य सामान्यं परिचयम्। वयं इदमपि जानीमः यत् वैदेशिकशक्तिभिः न केवलं नैकवारं आक्रान्तः अस्मदीयः भारतदेशः अपितु-नैकशतं वर्षाणि यावत् अस्मदीयाः संस्कृतिः, अस्माकं पुण्यक्षेत्राणि, अस्माकं ज्ञानकेन्द्राणि, अस्माकं जीवनमूल्यानि, अस्मदीयाः भाषाः, अस्माकं सनातनधर्मः च तैः तिरस्कृतः। केचन आक्रान्ताः अत्र एवं निवासम् अकुर्वन् स्वं स्वं साम्राज्यं च स्थापितवन्तः। केचन अस्माकं देवालयां लुण्ठित्वा स्वदेशं प्राप्नुवन्तः। केचन कम्पनीरूपेण अत्रागत्य व्यापारार्थं, किन्तु शनैः शनैः तेषां साम्राज्यमेव कृतवन्तः। एतादृशे भारतदेशे महाराष्ट्रे अहमदनगरे चौडीग्रामे पञ्चविंशत्यधिकसप्तशततोत्तरैकसहस्रतमे वर्षे ग्रामपाटिलस्य पुत्री अहिल्याबाई महोदया अजायत।

अहिल्यादेव्याः पितुः नाम आसीत् - मानकोजी शिंदे। सः सामान्यः कृषकः आसीत्। एकदा तस्य ग्रामे मालवाप्रदेशस्य शासकः मल्हारराव होलकरः समागतवान्। अष्टवर्षीया अहिल्या तस्य चाकचक्यं न दृष्टवती अपितु शिवपूजने एव नियोजिता आसीत्। तस्याः भक्तिभावनया प्रभावितः मल्हाररावः तां पुत्रवधूरूपेण स्वीकृतवान्। श्वसुरालयेऽपि एतस्याः शिक्षा-दीक्षा सम्यग्रूपेण प्राचलत्। अल्पवयसि एव खाण्डेरावस्य मृत्योः पश्चात् स्वपुत्रं राजानं कृत्वा अहिल्या परोक्षरूपेण राज्ञी आसीत्। तस्याः पुत्रः मालेरावः अपि अल्पकाले एव मृत्युमाप्नोत्। सप्तषष्टितमे वर्षे सा स्वयमेव प्रत्यक्षरूपेण राज्ञी अभवत्। सा न्यायप्रिया, धर्मपरायणा, शास्त्रज्ञा च लोकसेविका आसीत् अतः लोकमातारूपेण ज्ञायते।

अहिल्याबाई शिवमेव सर्वस्वं प्रोक्तवती। शिव एव राजा आसीत्। सा राजाज्ञापत्रेषु स्वकीयानि हस्ताक्षराणि त्यक्त्वा 'श्री शंकर' इत्येव अलिखत्। मुद्रायामपि शिवलिङ्गबिल्वपत्रे च आस्ताम्। शिववाहन नंदी अपि चित्रांकितः आसीत्।^८ तस्याः वार्षिकीयः द्वित्रिंशत्सहस्रमितमासीत्। सा स्वशासनकाले एककोटिरूप्य-काणिमितं राजस्वं प्रतिवर्षं कृतवती।^९ एतस्याः राज्यकालं सनातनधर्मस्य पुनर्जागरणं गौरवकालं उत्कर्षकालं वा कथयितुं शक्यते। सरंजामी - कमाविसदार - कारभारी - मामलतदार - खासगी इत्येते तस्याः भूप्रबन्धनं सञ्चालनं च द्योतयन्ति।

काशीनगर्याः पुनरुद्धारः-

७. पी.वी. काणे, धर्मशास्त्र का इतिहास, भाग-१, उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान (हिन्दी समिति प्रभाग) राजर्षि पुरुषोत्तम दास टण्डन, हिन्दी भवन, लखनऊ, १९९२, पृष्ठ १.

८. लोकमाता अहिल्याबाई होलकर, पृष्ठ ३६

- एक विस्मृत युगद्रष्टा रानी, डा. अनुराधा गुप्ता डा. सत्यम रवि द्विवेदी, सुरुचि प्रकाशन, दिल्ली, वर्ष-२०२५ (द्वितीय संस्करण)

९. लोकमाता अहिल्याबाई होलकर, पृष्ठ ४२

- एक विस्मृत युगद्रष्टा रानी, डा. अनुराधा गुप्ता डा. सत्यम रवि द्विवेदी, सुरुचि प्रकाशन, दिल्ली, वर्ष-२०२५ (द्वितीय संस्करण)

शतपथब्राह्मणे काशीनगर्याः उल्लेखः प्राप्यते- “तदेतद् गाथयाभिगीतम्। शतानीकः समन्तासु मेध्यं सत्राजितो हयम्। आदत्त यज्ञं काशीनां भरतः सत्वतामिवेति॥”^{१०} गोपथब्राह्मणे (पूर्वभाग २/९), बृहदारण्योपनिषदि (२/१/१) कौषीतकि उपनिषदि (४/१), अष्टाध्यायी (४/१/५४) इत्यस्मिन्, महाभाष्ये, महाभारते (अनुशासनपर्वणि, त्रिंशत्तमे अध्याये), हरिवंशपुराणे (१, २९), बौद्ध-जैन धर्मग्रन्थेषु च काशी, वाराणसी च नाम्ना प्रसिद्धा इयं नगरी सप्तपुरी मध्ये परिगणिता भवति।

मत्स्यपुराणे एकादशाधिकचतुर्शतमितेषु (४११) पद्येषु, कूर्मपुराणे षड्विंशत्यधिकद्विशतमितेषु (२२६) पद्येषु, लिङ्गपुराणे नवत्यधिकैकशतमितेषु (१९०) पद्येषु, पद्मपुराणे सप्तत्युत्तरैकशतमितेषु (१७०) पद्येषु, अग्निपुराणे च द्वादशाधिकैकशतमितेषु पद्येषु काशी-प्रशस्तिः वर्तते। स्कन्दपुराणस्य काशीखण्डे पञ्चादशसहस्रमिताः पद्याः काश्याः एवं एतस्याः उपतीर्थाणां विषये सन्ति। निर्वाणमार्गे प्रकाशमातनोति अतः काश् प्रकाशनार्थकत्वात् काशी। वाराणसी, अविमुक्त, आनन्दकानन, श्मशान, महाश्मशानश्चापि सन्ति काश्याः अपराणि नामानि।

ह्वेनसांगः काश्यां शतैकमितानां मन्दिराणामुल्लेखः करोति।^{११} इलियट एवं डाउसनकृते History of India पुस्तके लिखितं यत् कुतुबुद्दीन ऐबक इत्यनेन एकसहस्रमितानि मन्दिराणि नष्टीकृतानि। अलाउद्दीन खिलजिना वाराणस्यां एकसहस्राः देवालयाः खण्डीकृताः। औरंगजेब इत्यनेन काशी-विश्वनाथः ध्वस्तीकृतः। शत वर्षाणि यावत् भगवतः विश्वनाथस्य कोऽपि देवालयः नासीत्। अस्मदीया लोकमाता अहिल्याबाई होलकरद्वारा एव आधुनिकं विश्वनाथदेवालयं स्थापितम्। सप्तसप्तत्यधिकसप्तशताधिकैकसहस्रतमे वर्षे शिवरात्र्याः पवित्रे अहि अनया संकल्पं कृतम् वर्षत्रये च तस्मिन्नेव पावने दिवसे लिङ्गस्य प्राणप्रतिष्ठा सम्पादिता। न केवलं काशी अपितु अनया आकेदारनाथतः रामेश्वरपर्यन्तं देवालयानां पुनरुद्धारोऽपि सनातनस्य पुनर्स्थापना सम्पादिता। वासुदेव वी. ठाकुर महोदयेन Life and Life's Work of Sridevi Ahilyabai Holkar इत्यत्र तालिकात्रयं प्रदत्तं यत्र एतस्या देव्याः कार्याणि विस्तरेण वर्णितानि सन्ति।^{१२} काठियावाणे श्री सोमनाथ ज्योतिर्लिङ्गस्य पुनर्स्थापना पञ्चाशीत्यधिकसप्तशताधिकैकसहस्रतमे वर्षे (१७८५ ई.); मद्रास प्रेसीडेंसी मध्ये श्रीमल्लिकार्जुनज्योतिर्लिङ्गस्य निर्माण-कार्यम्, नर्मदातटे श्री ओंकारेश्वर ज्योतिर्लिङ्ग निष्ठा उद्यान-निर्माणं, कक्षनिर्माणं रजतमूर्तिदानं नौकानिर्माणं, निजामराज्ये। श्रीवैजनाथधामस्य पुनर्निर्माणं, तत्रैव श्रीनागनाथे पूजनार्थं वार्षिकं मानदेयं, नासिकजनपदे, श्री त्र्यम्बकेश्वर ज्योतिर्लिङ्गस्थले कुशावर्तघाटस्योपरि आवागमनमार्गनिर्माणम्, वेरुल निजाम राज्ये श्रीघृष्णेश्वर शिवालयस्य पुनर्निर्माणं, मद्रास प्रेसीडेंसी मध्ये श्रीगोकर्णक्षेत्रे भिक्षागृहनिर्माणं, उज्जैननगरे श्रीमहाकालेश्वरदेवालय निर्माणं, मद्रासप्रेसीडेंसी मध्ये श्रीरामेश्वरक्षेत्रे भिक्षागृह-कूपादि-राधाकृष्ण देवालयनिर्माणं, बाम्बे प्रेसीडेंसी मध्ये श्रीभीमशंकरदेवालये भिक्षागृहनिर्माणं च सा कृतवती।

सनातमधर्मे सप्तपुरीणां महत्त्वं को न जानाति?

अयोध्या मथुरा माया काशी काञ्ची अवन्तिका।

पुरी द्वारावती चैव सप्तैताः मोक्षदायिकाः॥

एषा देवी अयोध्यानगर्या श्रीराममन्दिरं, त्रेता-राममन्दिरं, श्रीभैरवमन्दिरं, श्रीनागेश्वरमन्दिरं, भिक्षागृहं, श्रीसरयूघाटकार्यं, विश्रामगृहं च निर्मितवती। मथुराक्षेत्रे चैनबिहारीदेवालयं, चीरघाटं, कालियदहघाटं

१०. शतपथब्राह्मण - १३/५/४/२१

११. पी.वी. काणे, पृष्ठ १३४६

१२. लोकमाता अहिल्याबाई होल्कर, अनुराधा, पृष्ठ ५६

विश्रामगृहं च कृतवती। मायानगर्या हरिद्वारे वा अनया कुशावर्तघाटः विश्रामगृहं च कृतम्। काशीनगर्याः वर्णनं पूर्वमेव कृतमस्ति। कांचीनगर्या प्रतिवर्षं गंगोदकं प्रेष्यते। अवंतिकायां श्रीलीलापुरुषोत्तम-देवालयः, श्रीजनार्दनदेवालयः, श्रीबालाजीदेवालयः, श्री चिन्तामणिगणपति देवालयः विश्रामगृहं च अनया कृतम्।

श्रीबद्रीनाथे व्यासगंगा, बेदारचट्टी, रंगडचट्टी, तुंगनाथ, कुण्डल्लतरी देवप्रयाग, उष्णोदककुण्ड, श्रीहरिमन्दिर, गौरीकुण्ड- इत्येतानि अनया निर्मितानि सन्ति। श्रीजगन्नाथक्षेत्रे श्रीरामचन्द्रमन्दिरः भिक्षागृहं, उद्यानभूमिनिर्माणं च कृतवती। चित्रकूटे मूर्तिस्थापना, पुष्करनगरे भिक्षागृहनिर्माणं, गणपतिदेवालयं, उद्यानं च विकसितवती। एलोरानगरे रक्तपाषाण-देवालयं, भरतपुरक्षेत्रे विश्रामगृहनिर्माणं, नाथद्वारानगरे विश्रामगृहं, देवालय-कूप-निर्माणं च तया एवं विहितम्। नैमिषारण्ये पवित्रे क्षेत्रे विश्रामगृहं, चक्रतीर्थकुण्ड, गोघाट, श्रीमहादेव घाटी इति एतानि तया निर्मितानि।

प्रयागराजे तीर्थराजे विष्णुमन्दिरं, विश्रामगृहं, उद्यानम्, अमरकण्टके विश्रामगृहं, विश्वेश्वर देवालयं, कोटितीर्थं, वंशकुण्डं, गोमुखधारायन्त्रं, नासिकनगरे श्रीराममन्दिरं, गौरामहादेवमन्दिरं विश्रामगृहं च निर्मितवती।

उपसंहारः- अन्ते च कथयितुं शक्यते यत् एषा हि राज्ञी स्वीयैः पुण्यकर्मैः पुण्यश्लोका लोकमाता च कथ्यते। अस्माभिः यदि कथ्यते यत् अहिल्याबाई सनातनधर्मस्य पुनर्जागरणस्य काचित् अवतरिता देवी अस्ति, अतिशयोक्ति न भविष्यति।



बिहारी के काव्य में मध्यवर्ग

रुचि कुमारी

शोधार्थी, हिन्दी विभाग
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

सारांश- बिहारी रीतिकाल के सुप्रसिद्ध कवि हैं। इन्होंने ७०० दोहों की रचना की है। रीतिकाल में काव्य को राजाओं का प्रश्रय मिलने के कारण काव्य का उद्देश्य समाज का निरूपण न होकर आश्रयदाताओं को प्रसन्न करना था। बिहारी भी राज्याश्रित कवि थे, इनकी काव्य रचना का उद्देश्य भी दरबार में प्रतिष्ठा प्राप्त करना ही था। इनके दोहों में सर्वाधिक दोहे शृंगार के हैं क्योंकि अधिकतर शृंगारिक काव्य ही राजा और सामंतों को प्रिय होते थे। बिहारी ने शृंगार के दोनों पक्षों संयोग और वियोग के बहुत ही सुंदर पद रचे हैं। इनमें नायिका के नख-शिख, षड्भूत आदि के दृश्य होते हैं। इन दृश्यों में तत्कालीन समाज के चित्र कभी-कभी दिख जाते हैं। कुछ दोहों में मध्यवर्ग के जीवन और प्रेम चित्र भी दिखाई पड़ते हैं।

शब्द कुञ्जी- रीतिकाल, मध्यवर्ग, जनजीवन, नायक-नायिका, परिस्थितियाँ, शृंगार, कर्मचारी, व्यापारी, नख-शिख, सतसई, लोकजीवन, आश्रयदाता, राजकुमारी, प्रेम, निरीक्षण, मनोरम।

प्रस्तावना- हिन्दी साहित्य के इतिहास का उत्तर मध्यकाल रीतिकवियों का काल है। इस काल में मानव के ऐहिक जीवन पर आधारित काव्य की रचना हुई है। इन कविताओं में जीवन के राग, उल्लास के वास्तविक व काल्पनिक दोनों प्रकार के चित्रण हैं। हिन्दी के लगभग तीन सौ वर्षों तक प्रवाहित होने वाली इस काव्य धारा ने मनुष्य के भावों को व्यक्त किया है। इस काल के प्रसिद्ध कवि केशव, बिहारी, मतिराम, देव, भूषण, घनानन्द, ठाकुर, पद्माकर और भिखारीदास देव आदि हैं। इनकी रचनाएं उत्तर मध्यकाल से वर्तमान समय तक चर्चा का विषय बनी हुई हैं। ये कवि तत्कालीन समाज के यथार्थवादी रचनाकार थे। जिस समाज में वे रहते थे उसका ही उन्होंने वर्णन किया है।

रीतिकाल का समय विद्वानों द्वारा लगभग १६०० ईस्वी से १८५० ईस्वी माना जाता है। इस काल के दौरान भारत की सामाजिक-राजनीतिक परिस्थितियाँ ऐसी थी जहाँ विलास ही जीवन का लक्ष्य था। साहित्य और भाषा के निर्माण में युगीन परिस्थितियाँ महत्वपूर्ण भूमिका अदा करती हैं। रीतिकाल के प्रसंग में यह अनिवार्यता और अधिक है क्योंकि भारतीय जनमानस भक्ति से शृंगार में प्रवृत्त हुआ। शासक और धनिक वर्ग की रुचि से नियमित होने के कारण इस काल के साहित्य और कला ने विशिष्ट दिशा ग्रहण की। जनता और उनकी समस्याएँ हाशिये पर रहीं, स्त्री के नख-शिख ही केंद्र हो गए- 'इस साहित्य के निर्माण की दो-ढाई सौ वर्ष की दीर्घ अवधि में देश की राजनीतिक, सामाजिक और सांस्कृतिक अवस्था में अनेक उतार-चढ़ाव आये तथा वर्ग विशेष की अभिरुचि द्वारा नियमित होने के कारण साहित्य और कला ने विशिष्ट दिशा प्राप्त की।'^१

रीतिकाल राजाश्रय प्रधान काव्य का है और सामंती तथा राज दरबारों के जीवन के वैभव-विलास व शृंगार को अपने काव्य का आधार बनाता है। इस काल की काव्य रचना के उद्देश्यों के बारे में वशिष्ठ अनूप बताते हैं, 'हिन्दी साहित्य का रीतिकाल कविता के कलात्मक उत्कर्ष का काल था। इस काल में मुख्य रूप से सामंती अभिरुचि को पोषण करने वाली कविता लिखी गयी, इसलिए कवि-कर्म का उद्देश्य किसी महान आदर्श की स्थापना न होकर राजाओं-सामंतों का मनोरंजन करना ही था। कवियों का ध्यान कविता की

१. हिन्दी साहित्य का इतिहास, सं० डॉ० नगेन्द्र, डॉ० हरदयाल, मयूर पेपरबैक्स, नयी दिल्ली, २०१७, पृष्ठ-२६१

अन्तर्वस्तु की गंभीरता के बजाय रूप को निखारने-चमकाने और अलंकृत करने पर अधिक था।^२ वशिष्ठ अनूप यह भी बताते हैं कि रचना अपने आश्रयदाता को प्रसन्न करने के लिए जरूर लिखी जाती थी पर उसमें उस समय के समाज की झलक भी बहुत बार मिलती है 'इसके बावजूद चूँकि हर युग की रचना में तत्कालीन युग जाने-अनजाने झलक ही जाता है, अतः रीतिकाल की कविता में भी तत्कालीन समाज यत्र-तत्र स्पंदित होता हुआ दिखाई पड़ जाता है और कुछ कवि तत्कालीन जड़ता को तोड़ने में समर्थ होते हैं।^३ अतः बिहारी, देव आदि कुछ रीतिकालीन कवि अपने दोहों व पदों में केवल सामंती जीवन का वैभव-विलास व शृंगार का ही चित्रण नहीं करते अपितु वे सामान्य या मध्यवर्गीय गृहस्थ के दैनंदिन जीवन के मधुर चित्र भी खींचते हैं। देवर, भाभी, जेठ, ननद, सास, पड़ोसिन, खेत, बाग, सरोवर सब के संदर्भ में शृंगार के चित्र खींचते हैं।

मध्यवर्ग शब्द मार्क्सवादी दर्शन से जुड़ा शब्द होने के कारण नवीन है। मध्यवर्ग की अवधारणा आधुनिक है परंतु समाज में मध्यवर्ग की उपस्थिति पुरानी है। डॉ० अमरनाथ 'हिन्दी आलोचना की पारिभाषिक शब्दावली' में मध्यवर्ग की अवधारणा बताते हैं- 'मध्यवर्ग मार्क्सवादी दर्शन का शब्द है। अंग्रेजी में इसके लिए मिडिल क्लास (middle class) शब्द प्रयुक्त होता है। यह उस वर्ग के लोगों को अभिव्यक्त करता है जो किसी पूंजीवादी समाज में सत्ताधारी वर्ग और उत्पादक के बीच होता है। तात्पर्य बुर्जुआ और सर्वहारा वर्ग के बीच के लोगों से है।^४ उच्च वर्ग और निम्न वर्ग के बीच ऐसा वर्ग हमेशा से रहा है जो धन-संपदा में उच्च वर्ग से नीचे तथा निम्न वर्ग से ऊपर होता था। जिसे आज हम मध्यवर्ग कहते हैं। ये अपना जीवनयापन अच्छे से करते थे, इन्हें जीवनयापन की आधारभूत सामग्री रोटी, कपड़ा, मकान के लिए बहुत संघर्ष नहीं करना पड़ता था। इनके पास थोड़े-बहुत खेत और पशुधन होता था। जिससे गुजर-बसर करने में कोई समस्या नहीं होती थी। यह वर्ग राजा, रईस या जमींदार की तरह बहुत ऐशो आराम में जीवन व्यतीत नहीं करते थे। इस वर्ग को समाज की सत्ता संरचना में तो कोई स्थान नहीं मिलता, परंतु इसके फायदे उसे अवश्य मिलते हैं।^५ यह वर्ग समाज में सेवा प्रदान करने में एक अहम भूमिका का निर्वाह करते थे। जैसे- दुकानदार, शिक्षक, चिकित्सक, छोटे व्यापारी और मुनीम, शासन में छोटे-मोटे पदों पर कार्य करने वाले लोग आदि। किसी भी समाज में उच्च वर्ग और निम्न वर्ग के बीच मध्यवर्ग की संख्या पर्याप्त पाई जाती है। 'मध्यवर्ग का वर्गीय चरित्र चाहे जैसा भी हो किन्तु समाज की रहनुमाई करने वालों में आमतौर पर इसी वर्ग से लोग आते हैं, खासतौर पर विचारधारा के स्तर पर।^६ बिहारी आदि कवियों ने भी इस बड़े वर्ग के जीवन रस को अपने काव्य में शामिल किया है।

रीतिकाल में मध्यवर्ग से तात्पर्य जनता के उस बड़े भाग से है जो राजतन्त्र में ऊँचे-ऊँचे ओहदों के बजाय साधारण कर्मचारी, व्यापारी, साहूकार, दुकानदार तथा छोटे-छोटे भूमि मालिकों से है। जिनमें बिहारी भी आते हैं। रीतिकालीन सामाजिक व्यवस्था के बारे में नगेन्द्र बताते हैं 'सामाजिक व्यवस्था का केन्द्रबिन्दु बादशाह था और उसके अधीन थे मनसबदार अथवा अमीर-उमरावा। इनके बाद ओहदों के दूसरे कर्मचारी आते थे और सबका कर्तव्य-कर्म अपने से ऊपर वालों को प्रसन्न करना था, नीचे वालों को ये मात्र संपत्ति समझते थे, उनका अस्तित्व केवल अपने लिए मानते थे और दूसरी ओर सेठ, साहूकार,

२. रीतिकाव्य संग्रह और काव्यांग-परिचय, सम्पादन- हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, संस्करण- २०१६, भूमिका

३. रीतिकाव्य संग्रह और काव्यांग-परिचय, सम्पादन- हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, संस्करण- २०१६, भूमिका

४. हिन्दी आलोचना की पारिभाषिक शब्दावली, डॉ० अमरनाथ, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, आठवाँ संस्करण २०२२, पृष्ठ-२६४

५. हिन्दी आलोचना की पारिभाषिक शब्दावली, डॉ० अमरनाथ, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, आठवाँ संस्करण २०२२, पृष्ठ-२६५

६. हिन्दी आलोचना की पारिभाषिक शब्दावली, डॉ० अमरनाथ, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, आठवाँ संस्करण २०२२, पृष्ठ-२६५

दुकानदार और व्यापारी।^७ ये सेट, साहूकार आदि ही मध्यवर्ग के अंतर्गत आते हैं।

रीतिकाल के सुप्रसिद्ध कवि बिहारी का जन्म ग्वालियर के पास बसुवा गोविन्दपुर में हुआ था। इनकी बाल्यावस्था बुंदेलखंड में तथा तरुणावस्था इनकी ससुराल मथुरा में बीता। इनके आश्रयदाता जयपुर के मिर्जा राजा जयसिंह थे। ऐसा प्रसिद्ध है कि राजा जयसिंह एक समय अपनी छोटी रानी के प्रेम में इतना लीन रहने लगे कि राज-काज पर ध्यान देना छोड़ दिया था। बिहारी ने राजा का ध्यान राज-काज की तरफ लाने के लिए यह दोहा लिख कर भिजवाया था-

‘नहिं पराग नहिं मधुर मधु, नहिं विकास यहि काल।

अली कली ही सों बँध्यो, आगे कौन हवाल।’

इस घटना के बाद महाराज के द्वारा बिहारी का बहुत मान किया जाने लगा और उन्होंने बिहारी को सरस दोहे बनाकर राजसभा में सुनाने की आज्ञा दे दी। इसके लिए उन्हें सोने की अशर्फियाँ मिलती थी। बिहारी ने लगभग ७०० दोहों का एक संग्रह ‘सतसई’ बनाया है। जो ‘बिहारी सतसई’ के नाम से प्रसिद्ध है। इस ग्रंथ की प्रसिद्धि पर आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने लिखा है- ‘शृंगाररस के ग्रंथों में जितनी ख्याति और जितना मान ‘बिहारी सतसई’ का हुआ उतना और किसी का नहीं। इसका एक-एक दोहा हिन्दी साहित्य में एक-एक रत्न माना जाता है।’^८ ‘बिहारीसतसई’ का आधार ग्रंथ गाथासप्तशती, आर्यासप्तशती और अमरुकशतक है। बिहारी ने शृंगार, भक्ति और नीति के दोहे रचे हैं। परंतु काव्य का केन्द्रीय विषय शृंगार है। इन्होंने शृंगार के दोनों पक्षों संयोग और वियोग का विशद, वैविध्यपूर्ण और सूक्ष्म चित्रण किया है। बिहारी ने शृंगार वर्णन के अंतर्गत नख-शिख, सौन्दर्य के प्रसाधन जैसे मेहंदी, पायल, खुभी, तरौना, आलंबन की चेष्टाएं और हाव, मिलन के अनेक स्थल एवं षट्त्रय के वर्णन किए हैं। बिहारी ने अपनी कल्पना के द्वारा मिलन के अनेक सुअवसर जैसे भरे भवन में, बरोठे में, अटारी पर, मार्ग में स्त्रियों की भीड़ में नायक-नायिका को मिलाया है। नायक-नायिका के मिलन का एक सुंदर चित्र है जब भरी हुई सभा में वे नेत्रों से बात कर रहे हैं-

‘कहत नटत रीझत खिझत मिलत खिलत लजियात।

भरे भौन में करत हैं नैननि ही सों बात।।’^९

नायिका के छवि-चित्रों की झाँकिया बिहारी प्रस्तुत करते हैं- सेज से उठती हुई, स्नान करके निकलती हुई, कचो को सुलझाती हुई आदि का चित्र उतार लेते हैं। नहाकर आई अपने बालों को सुलझाती नायिका की एक छवि प्रस्तुत है-

कंज नयनि मंजनु किऐँ, बैठी व्यौरति बार।

कच अंगुरी बिच दीठि दै, चितवति नन्द कुमार।।^{१०}

रीतिकाल के महाकवि बिहारी अपनी एक रचना ‘सतसई’ से अमर होने वाले रचनाकार हैं। इनकी सतसई शृंगार, भक्ति और नीति की त्रिवेणी है। यह सत्य है कि सामंती वातावरण एवं तत्पुगीन परिवेश के

७. हिन्दी साहित्य का इतिहास, सं० डॉ० नगेन्द्र, डॉ० हरदयाल, मयूर पेपरबैक्स, नयी दिल्ली, २०१७, पृष्ठ-२६२

८. हिन्दी साहित्य का इतिहास, आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, वैभव लक्ष्मी प्रकाशन, वाराणसी, पृष्ठ-१८८

९. हिन्दी साहित्य का इतिहास, आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, वैभव लक्ष्मी प्रकाशन, वाराणसी, पृष्ठ-१८९

१०. रीतिकाव्य संग्रह और काव्यांग-परिचय, सम्पादन- हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, संस्करण- २०१६, पृष्ठ-२०

११. रीतिकाव्य संग्रह और काव्यांग-परिचय, सम्पादन- हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, संस्करण- २०१६, पृष्ठ-५

दबावों के कारण उनके काव्य का युगबोध एवं मूल्य चेतना अधिक लोकधर्मी नहीं हो सका है; फिर भी शृंगार-रंजित-वर्ण्य-विषय के परिणामों तथा पृष्ठभूमि के भीतर मध्यवर्ग एवं लोकजीवन के सरोकार व संस्कार झाँकते नजर आते हैं। रामस्वरूप चतुर्वेदी बिहारी के काव्य में मध्यवर्ग और लोक के चटक रंग को पाते हैं 'बिहारी की नायिका...शास्त्रीय ग्रंथों से बाहर...अपनी सज्जा, बोली-बानी और चेष्टाओं में ठेठ ब्रज की युवती हैं। राधा-कृष्ण की भक्ति और शृंगार की जीवंत परंपरा बिहारी के माथुर चतुर्वेदी संस्कार के साथ बड़े सहज भाव से मिल गई है, जिसके फलस्वरूप उनके काव्य में एक ओर काव्यशास्त्रीय अभिप्रायों की शृंखला है, और दूसरी ओर ब्रज की स्वच्छंद और रसमय जीवन-पद्धति है।'^{१२} अपनी लोकधर्मी चेतना का संस्कार बोध ही बिहारी को सत्ता प्रतिष्ठान से पुरस्कृत कराता है।

बिहारी की सतसई केवल कविता नहीं है यह उत्तरमध्यकालीन समाज के मनुष्य की सोच, भाव, आचरण, जीवन दर्शन और सम्पूर्ण कार्यों की प्रस्तुति भी है। बिहारी के काव्य में उस समय के समाज के प्रभाव के बारे में आचार्य विश्वनाथप्रसाद मिश्र कहते हैं- 'समाज की कैसी स्थिति थी इसकी झलक उनकी कविताओं में यद्यपि बहुत साफ नहीं है तथापि मिलती अवश्य है।'^{१३} यह जितना काव्य है उतना ही तत्कालीन समाज की झाँकी भी। वे एक राजाश्रय में काव्य रचते थे, राज समाज को प्रसन्न करना उस समय की आवश्यकता थी पर बिहारी स्वयं एक साधारण परिवार से आते थे, जो उनके मानस में बसा था। इसलिए अपने रोजमर्रा के जीवन में देखे गए आम जनजीवन के प्रेम, राग-रस, द्वेष, हर्ष-विषाद, को एक सुसंस्कृत आवरण में सजाकर विशिष्ट रूप प्रदान करते हैं। जूड़ा बांधना स्त्रियों द्वारा किये जाने वाली एक सामान्य क्रिया है। बिहारी ने इस साधारण से कार्य का अपनी कला के द्वारा रमणीय चित्र उपस्थित किया है-

‘कच समेटि कर भुज उलटि, खए सीस पर डारि।

काको मन बाँधै न यह, जूरो बांधनिहारि।।’^{१४}

उनके काव्य में भक्ति, शृंगार, नीति का मिश्रण है। शृंगार उनके काव्य के मूल है। शृंगार के चित्रण में आये नायक-नायिकाएं और उनके क्रिया-कलाप किसी राजा या रानी से अधिक साधारण समाज के हैं। सिकहर में दही रखती गोप-वधू से बिहारी निवेदन करते हैं कि हे स्त्री तुम उसी मुद्रा में खड़ी रहो ताकि मैं तुम्हारी इस छवि को अपने काव्य में उतार सकूँ-

‘अहे दहेंडी जिनि धरै, जिनि तू लेहि उतारी।

नीके है छीकै छुवै, ऐसेई रहि नारि।।’^{१५}

झरोखे से सकुचाकर अपने प्रिय को पलभर झाँकर जाती हुई नायिका का वर्णन करते हुए बिहारी यह दोहा लिखते हैं-

‘सटपटाति सी ससिमुखी, मुख घूंघटपटु ढाँकि।

पावक-झर सी झमकि कै गई झरोखे झाँकि।।’^{१६}

१२. हिन्दी साहित्य और संवेदना का विकास, रामस्वरूप चतुर्वेदी, लोकभारती प्रकाशन, प्रयागराज, तीसवाँ संस्करण २०२२, पृष्ठ-६४

१३. बिहारी, आचार्य विश्वनाथप्रसाद मिश्र, कुसुम प्रेस, वाराणसी, पृष्ठ-४९

१४. रीतिकाव्य संग्रह और काव्यांग-परिचय, सम्पादन- हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, संस्करण- २०१६, पृष्ठ-१८

१५. रीतिकाव्य संग्रह और काव्यांग-परिचय, सम्पादन- हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, संस्करण- २०१६, पृष्ठ-१०

१६. बिहारी, आचार्य विश्वनाथप्रसाद मिश्र, कुसुम प्रेस, वाराणसी, पृष्ठ-१९९

रीतिकाल के सर्वश्रेष्ठ कवि बिहारी ने अपने ग्रंथ सतसई में मध्यवर्ग के जीवन को भी काव्य का आधार बनाया है। बिहारी स्वयं मध्यवर्ग से आते थे और अपना पूरा जीवन काव्य की साधना में व्यतीत किया। बिहारी ने अपने काव्य में प्रेम और सौन्दर्य की मनोरम झाँकियाँ प्रस्तुत की हैं। वे केवल काल्पनिक न होकर जीवन से भी जुड़ी हैं। कोई सामान्य नारी भी अपने प्रिय के बिछुड़ने का सुनकर रोने लगती है, कवि ने इस प्रसंग पर आधारित एक सुंदर दोहे की रचना की है-

‘ललन चलन सुनि पलन में, असुवा झलके आई।

भई लखाइ न सखिन्ह हू, झूठै ही जमुहाई।।’^{१७}

अपने प्रिय से बिछुड़ने की बात सुनकर उसकी आँखों में आँसू आ जाते हैं लेकिन वह चालाकी से जम्हाई लेने का नाटक करती है ताकि उसकी सखियों को यह न ज्ञात हो कि वह नायक से प्रेम करती है।

कवि ने एक दोहे में ऐसी नायिका के नेत्रों का वर्णन किया है जो अपने प्रिय को न देख पाने के कारण दुखी है- क्योंकि जब उसका प्रिय उसके पास नहीं होता तो नेत्र व्याकुल रहते हैं और जब उसका प्रिय निकट रहता है तो वह लज्जा के कारण प्रिय को देख नहीं पाती, उसके नेत्र सदैव बेचैन ही रहते हैं-

‘इन दुखिया अँखियान को सुख सिरजोई नाहिं।

देखत बनै न देखतै अनदेखे अकुलाहिं।।’^{१८}

इन दोहों में बिहारी ने अपनी पैनी दृष्टि से जीवन का निरीक्षण किया था। रामस्वरूप चतुर्वेदी बिहारी की गणना रीतिकाल के श्रेष्ठ कवियों में करते हुए कहते हैं- ‘रीतिकालीन मनोवृत्ति का श्रेष्ठ प्रतिनिधित्व बिहारी के काव्य में मिलता है।’^{१९}

रीतिकालीन समाज व मध्यवर्ग के संदर्भ में डॉ० ईश्वरी प्रसाद बताते हैं-‘शाहजहाँ के समय में हिंदुस्तान का समाज सामंतीय आधार पर स्थित था। साम्राज्य इस सामाजिक व्यवस्था का केंद्र था, उसके अधीन मनसबदार या अमीर थे जो ऊँचे-ऊँचे ओहदों पर थे। इनके बाद साधारण कर्मचारियों का वर्ग था जो राज्य के छोटे-छोटे विभागों में काम करते थे। उस समय का मध्यवर्ग अधिकतर इन्हीं लोगों से निर्मित था। इनके अतिरिक्त व्यापारी, साहूकार, दुकानदार आदि भी थे, परंतु ये लोग आर्थिक दृष्टि से मध्यवर्ग की स्थिति में होते हुए भी शिक्षा संस्कृति में हीन थे।’^{२०}

चूँकि यह पहले भी बताया जा चुका है कि काव्य आश्रयदाता के अधीन था। विषय वस्तु चयन की स्वतंत्रता न थी आश्रयदाताओं को प्रसन्न करने का प्रमुख साधन शृंगार ही था आचार्य विश्वनाथप्रसाद मिश्र बताते हैं-‘बिहारी को शृंगार में ही सब कुछ कहना था। शृंगार के अतिरिक्त और कुछ सुनने के लिए कोई प्रस्तुत भी नहीं था’^{२१} शृंगार के केंद्र में स्त्री थी इसलिए बिहारी के काव्य में भी नारी का चित्रण अधिक है। उसके रूप का, यौवन का, विराहनुभूति का, हाव-भाव का जितना मोहक, सूक्ष्म और सजीव चित्रण इनके काव्य में मिलता है वैसा अन्यत्र कम ही मिलता है। इनके दोहों में चित्रित नायिकाएं कोई राजमहिषी या राजकुमारी नहीं हैं बल्कि सामान्य नायिकाएं ही अधिक काव्य की शोभा बढ़ाती हैं। अभिसार के लिए अपनी सखी के साथ जाती हुई नायिका का अत्यंत मनोरम चित्रण बिहारी के इन दोहों में द्रष्टव्य है-

१७. हिन्दी साहित्य का इतिहास, आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, वैभव लक्ष्मी प्रकाशन, वाराणसी, पृष्ठ-१९०

१८. रीतिकाव्य संग्रह और काव्यांग-परिचय, सम्पादन- हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, संस्करण- २०१६, पृष्ठ-२०

१९. हिन्दी साहित्य और संवेदना का विकास, रामस्वरूप चतुर्वेदी, लोकभारती प्रकाशन, प्रयागराज, तीसरी संस्करण २०२२, पृष्ठ-६६

२०. बिहारी सतसई सांस्कृतिक सामाजिक संदर्भ, डॉ० रवींद्र कुमार सिंह

२१. बिहारी, आचार्य विश्वनाथप्रसाद मिश्र, कुसुम प्रेस, वाराणसी, पृष्ठ-५३

‘जुवति जोन में मिलि गई, नैकु न होति लखाइ।

सौंधें के डोरै लगी अली चली संग जाइ।।’^{२२}

नाइन एक सामान्य स्त्री है वह भी बिहारी के काव्य में उपस्थित है। नाइन नायिका के पैरों में महावर लगाने के लिए बैठी है और नायिका के पैरों की ललाई देख कर नाइन को भ्रम होता है कि वह महावर लगा चुकी है बस उसे पैरों में मिलाना है-

‘पाइ महावरु दैन को नाइनि बैठी आइ।

फिरि फिरि जानि महावरी एड़ी मीजति जाइ।’^{२३}

बिहारी ही नहीं रीतिकाल के सभी कवियों के काव्य में मध्यवर्ग किसी न किसी रूप में जरूर उपस्थित है। रामस्वरूप चतुर्वेदी ने रीतिकाल और मध्यवर्ग के बारे में लिखा है- ‘रीतिकालीन काव्य भले राजाश्रय में लिखा गया हो, ये ग्रंथ आश्रयदाताओं को समर्पित हों, या उनका नामकरण इन कृपालु शासकों के नाम पर हुआ हो, और वे उनकी साहित्य-शिक्षा के लिए रचे गए हों, पर इन मुक्तकों में अंकित जीवन प्रायः शत-प्रतिशत सामान्य गृहस्थ घरों का है। ये नायक-नायिकाएँ, राजा-रानियाँ-राजकुमारियाँ नहीं हैं, वरन् साधारण गोप-गोपियाँ या खाते-पीते घरों की युवतियाँ हैं, जिन्हें उस युग का मध्यवर्ग कहा जा सकता है। वीरगाथा काल के काव्य में शृंगार के उपकरण राजकीय और सामंती जीवन के चरित थे, रीतिकाल का शृंगार पूरा का पूरा इस मध्यवर्ग के आश्रित है। यह इन दोनों कालों में प्रचलित क्रमशः प्रबंध और मुक्तक विधान के अंतर से जुड़ी हुई स्थिति है। प्रबंध का नायक राजन्य वर्ग का होगा, मुक्तक का चरित मध्यवर्ग का।’^{२४}

निष्कर्ष- अतः यह कहा जा सकता है कि जिस प्रकार ‘पद्मावत’ के ‘नागमती वियोग खंड’ में रानी नागमती के वियोग को जायसी ने सामान्य स्त्री के वियोग के रूप में चित्रित किया है उसी प्रकार बिहारी आदि रीतिकालीन कवियों ने सामान्य जीवन व मध्यवर्गीय जीवन के प्रेम, शृंगार व उल्लास को राजसी आवरण पहनाकर प्रस्तुत किया है। बिहारी के काव्य में आये प्रेम-शृंगार के दृश्य उच्च वर्ग के साथ-साथ मध्यवर्ग के भी हैं। कवि को अपने चारों तरफ जहाँ भी प्रेम व शृंगार के दृश्य दिखें उसे उन्होंने अपनी प्रतिभा के बल पर काव्य में बदल दिया। इसी काव्यकला के कारण बिहारी रीतिकाल के सर्वश्रेष्ठ कवि के आसान पर विराजमान हैं।



२२. बिहारी रत्नाकर, जगन्नाथदास रत्नाकर, वैभव लक्ष्मी प्रकाशन, वाराणसी, पृष्ठ-७

२३. रीतिकाव्य संग्रह और काव्यांग-परिचय, सम्पादन- हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, संस्करण- २०१६, पृष्ठ-८

२४. हिन्दी साहित्य और संवेदना का विकास, रामस्वरूप चतुर्वेदी, लोकभारती प्रकाशन, प्रयागराज, तीसवाँ संस्करण २०२२, पृष्ठ-५८

शिवप्रसाद सिंह के उपन्यास 'अलग-अलग वैतरणी' में युगचेतना

डॉ. चतुरसिंह

सहायक आचार्य हिन्दी,
राजकीय महाविद्यालय, टोडाभीम,
करौली, राजस्थान

सारांश- शिवप्रसाद सिंह के 'अलग-अलग वैतरणी' उपन्यास में युग की सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक, शैक्षणिक एवं सांस्कृतिक परिस्थितियों का विस्तृत रूप से चित्रण हुआ है। गाँव के सामाजिक जीवन में अनेक उथल-पुथल हुई हैं। गाँव का जीवन कभी स्वर्ग के समान था, स्वातंत्र्योत्तर भारत में इसमें परिवर्तन हुए और ये स्वर्ग नरक बन गये। ग्रामीण जीवन के सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक और सांस्कृतिक पहलुओं का विस्तृत चित्रण इस उपन्यास में आया है। प्राचीन मूल्य और मान्यताएँ धीरे-धीरे ढह रही हैं- जमींदारी प्रथा, अडोसी-पडोसी संबंध, हिंदू-मुसलमान के परम्परागत संबंध, इन सभी मानवीय रिश्तों के धागे टूट रहे हैं, नए मूल्यों के निर्माण में अभी विलंब है। इन सब स्थितियों का यथार्थ चित्रण इसमें किया गया है।

शब्द कुञ्जी- प्राचीन मूल्य, जमींदारी प्रथा, शोषण, अनैतिकता, कलुषित, पुरोहित, बेगार नई चेतना, गुटबंदी।

सामाजिक जीवन में अनैतिक संबंधों का होना कोई आश्चर्य की बात नहीं है। समाज में सदा से ही ऐसे संबंध रहे हैं। लोग प्रेम करते थे, उसे निभाते थे, निभाने के लिए अपने प्राणों की बाजी तक लगाते थे। पर आज लड़के मजदूर बनकर गली-गली घूमते हैं, इश्क का बहाना करते हैं। एक दूसरे के प्रति विश्वासघात करते हैं। शशिकांत के कथन से लेखक ने इस पर प्रकाश डाला है, 'पहले शोषण था, गरीबी और जहालत थी। पर दिमाग में कुछ ऐसा भी था जो इन्सान को सीमा लाँघने से रोकता था। अब अंकुश नहीं रहा। न ईश्वर का डर है, न समाज का... इन्सान है कि पहले से तंग हो गया, दिमाग से, मन से और कर्म से।' उपन्यास में अनेक अनैतिक संबंधों को चित्रित किया गया है- बुझारथ-सगुनी, सरजू सिंह-सगुनी, जगन मिसिर-उसकी भाभी, मास्टर जवाहिरलाल और उसके छात्रों का समलिंगी मैथुन आदि। डॉ० शांतिस्वरूप गुप्त के मतानुसार 'इन अनैतिक संबंधों के द्वारा लेखक ने उस समय समाज में फैली अनैतिकता का चित्र प्रस्तुत किया है। लेखक किसी निष्कर्ष पर नहीं पहुँचना चाहता क्योंकि इस प्रकार के संबंध सदा रहे हैं और रहेंगे'।^१ लेकिन डॉ० ज्ञानचंद्र गुप्त ने अपनी शिकायत प्रकट करते हुए कहा है कि, 'उपन्यास में समलैंगिक मैथुन की एकाध घटना काफी थी। पता नहीं लेखक को करैता की इन वास्तविकताओं के उद्घाटन में इतनी रुचि क्यों रही। लगता है शहरी उपन्यास 'मछली मरी हुई' आदि यौनपरक उपन्यासों का काफी गहरा प्रभाव उन पर है, जिसे उन्होंने गाँव में खोलकर उद्घाटित किया है।'^२

ग्रामीण समाज की और एक विशेषता है-पुश्तैनी झगड़े। जैमाल सिंह और सरजू सिंह के पुश्तैनी झगड़े इस दृष्टि से उपन्यास में चित्रित हुए हैं। सगुनी को लेकर चमारों और ठाकुरों के बीच का झगड़ा गाँव की तत्कालीन स्थिति को सजीव बनाता है। सीरीसिंह को मछली पकड़ते देखकर इसके साथ मारपीट करना, उस झगड़े में शशिकांत को गवाह बनाने के लिए कोशिश करना और उसके ऐसा करने से इन्कार

१. शिवप्रसाद सिंह, अलग-अलग वैतरणी, पृ०-४४४

२. डॉ० शांतिस्वरूप गुप्त, हिन्दी उपन्यास: महाकाव्य के स्वर, पृ०-११८

३. डॉ० ज्ञानचंद्र गुप्त, आंचलिक उपन्यास: संवेदना और शिल्प, पृ०-८६

करने पर उसकी तनखाह से रुपये काटना। उसे इस प्रकार सजा देने की पद्धति ग्राम जीवन के कलुषित पक्ष को स्पष्ट करती है। परनिंदा ने इस झगड़े को और भी प्रज्ज्वलित किया है, सारा गांव भीखन हो गया है। जहाँ देखो लोग एक दूसरे की निंदा करते हैं। किसी का सुख फूटी आँख नहीं सुहाता है। बिना चुगली खाये किसी के पेट का अनाज नहीं पचता।^४ अकाल, जनवृद्धि और फैशन ने गाँव को नरक बना दिया है। परिवार को भरपेट खाने के लिये नहीं लेकिन पुत्र प्राप्ति के लिये मनौतियाँ मनाने वालों की भीड़ 'असकामिनी' देवी के मंदिर में बढ़ती जाती है। युवतियों में 'साज-सिंगार, पौडर-लाली, अतर फुलेल' की बाढ़ आ गई थी तो जवान मर्द आँखों पर काला चश्मा चढ़ाकर चक्कर काटते रहते थे। पूजा के लिये जाते समय भी यही पोशाक होता है, अतः पुरोहित मार्मिक शब्दों में कहता है, 'सखा मगज तड़क रहा है।'^५

देहाती खेत मजदूरों में भी अब जागृति आ गई है। वे भी अब अपने अधिकार पाना, हड़ताल करना जान चुके हैं। झिनकू मार सह लेता है। लेकिन मालिक को मुंहतोड़ जबाब देने में नहीं चूकता, 'मार के जान ले लो। लेकिन हम एक बार नहीं सौ बार कह रहे हैं। हम बिना रोजीना बन्नी के काम नहीं करेंगे। परती खेत लेकर ओम्या अपनी कबर बनाएँगे? हमारे छोटे-छोटे लड़िका चार दिन से भूखे सोय रहे हैं। हम से अइसा काम नहीं होता।'^६ वह पिटाई सहन करता है, रोता है और उसी दिन अपने लड़के को भी काम से हटा लेता है। इसलिए कि अब वह बेगार करने के लिए बिल्कुल तैयार नहीं है। अभिमानी धनेसरी बुढ़िया जमींदारों के कठोर व्यवहार के विरोध में टुकड़े-टुकड़े होना पसंद करती है, सूअर बकरी चराना पसंद करती है, लेकिन ऐसे निर्दयी जमींदारों की चाकरी नहीं। जमींदारों के अत्याचारों के कारण करैता में मजदूर एवं गरीब लोग संघर्ष करने को तैयार होते हैं। अपनी लड़की दुलरिया के साथ जब सीरीसिंह छेड़छाड़ करता है तो सरूप भगत की वाणी में नई चेतना जाग्रत होती है और वह कहता है, 'इज्जत तो सबकी एक ही है बाबू? चाहे चमार की हो, चाहे ठाकुर की। हम आपका काम करते हैं, मजूरी लेते हैं। आपको गरज है कि कराते हो। इसका मतलब ई थोड़ा हो गया कि हम आपके गुलाम हो गये।'^७ लेखक ने मजदूरों में जागी नई चेतना को इस प्रकार स्पष्ट किया है। सरूप भगत के इस कथन पर डॉ० कुंवरपाल सिंह का मत है कि 'यह जागरूकता कोई संगठित रूप ग्रहण नहीं कर पाती किंतु फिर भी स्पष्ट संकेत देती है कि आर्थिक साधनों के असमान बटवारों में वर्ग संघर्ष के बीज छिपे हुए हैं।'^८ डॉ० ज्ञानचंद गुप्त का विचार है कि, 'अलग-अलग वैतरणी में ऐसे अनेक परिदृश्य हैं जहाँ यह आक्रोश फूटता है। पीड़ित एवं दलित वर्ग में स्वतंत्र्योत्तर स्थितियों ने अधिकार बोध को जगाया है और उसी का परिणाम है कि वे अब अधिक अत्याचार नहीं सह सकते। उनका धैर्य टूट रहा है।'^९

'अलग-अलग वैतरणी' में सामाजिक परिस्थिति के साथ आर्थिक परिस्थिति का भी चित्रण हुआ है। गरीबों की दयनीयता का वर्णन हृदय पर आघात करता है। समय पर वर्षा न होने के कारण अकाल पड़ना कोई नई बात नहीं है। महाजनों के शोषण और अत्याचारों से गरीबों की कमर ही टूट गई है। 'अभी चैती फसल कटे मुश्किल से एक महीना ही बीता है, पर शायद ही दो चार जन ऐसे हों जिनके चेहरे पर घर में अनाज होने की खुशी दिखाई पड़ती हो। बहुत सा अनाज तो खलिहान से ही पिछले कर्ज की पटाई में और महाजन की उधारी चुकाने में खत्म हो गया था। ऐसी सूरत में अधिकतर घरों में जौ-चने के सत्तू ने दोपहर

४. शिवप्रसाद सिंह, अलग-अलग वैतरणी, पृ०-१४३

५. वही पृ०-१५

६. वही पृ०-१४०

७. वही पृ०-२४९

८. डॉ० कुंवरपाल सिंह, हिन्दी उपन्यास सामाजिक चेतना, पृ०-१७८

९. डॉ० ज्ञानचंद गुप्त, आंचलिक उपन्यास संवेदना और शिल्प, पृ०-८३

के भोजन का स्थान ले लिया था।^{१०} गरीब किसान आलसी नहीं थे। दिनरात पसीना बहाकर मेहनत करते थे फिर भी दो जून की रोटी भी उन्हें नहीं मिलती थी। महाजन इन गरीबों का शोषण करने में तत्पर थे। इस महंगाई में तो वह भी गया। कितने लोग हैं, जिन्हें बाजार से सौदा सुलुक मंगवाना रहता है? कहाँ होता है उत्सव त्यौहार? बस किसी तरह जिंदगानी कट जाये? यही बहुत है।^{११}

आजादी के बाद गाँव जाग्रत हुए, उनमें नई राजनीतिक चेतना फैल गई। नैतिकता के बदले अनैतिकता और राजकीयता के बदले अराजकता फैल गई, जिसका ब्योरेवार वर्णन उपन्यास में हुआ है। स्वतंत्रता से पूर्व ग्राम पंचायतें केवल जातियों तक सीमित थीं, प्रत्येक गाँव की पंचायत होती थी जिसका अधिकार क्षेत्र अत्यंत सीमित होता था, वह केवल जाति व्यवस्था के विरुद्ध जाने वालों को दंड देने का काम करती थी। चमारों की बारह गाँव की बटोर इसका अच्छा उदाहरण है। पर ऐसी पंचायतें बड़े लोगों के दबाव से अपना निर्णय अनेक बार बदलती थीं। जयपाल सिंह के सम्मुख सारे चौधरी झुक गये, यहाँ तक कि संघर्ष करने वाले देवकी सरन को भी माफ़ी मांगनी पड़ी थी। पर स्वतंत्रता के बाद ग्रामपंचायत का स्वरूप बदल गया, अब जनतंत्र के आधार पर चुनाव होने लगा और उसका रूप छोटी अदालत जैसा हुआ। उसे कर लगाने का अधिकार भी मिल गया। चुनाव होने लगे, चुनाव के लिए गुटबंदी होने लगी, दल का नेतृत्व बेईमान, बदमाश एवं गुंडे लोगों के हाथ में चला गया। जनतंत्र का आधार सांप्रदायिकता बन गया, वोटों का सौदा जाति पाँति के आधार पर होने लगा। सुखदेव राम ने काँग्रेस के नाम पर उतने वोट नहीं प्राप्त किये जितने जाति के आधार पर प्राप्त किये। जादव पाल्टी, गोंड, कहार, दुसाध, कोहरी-काछी आदि जातियों ने उसे पूरे पूरे मत दिये। चुनाव लड़ने वाले नेता देश भक्ति की भावना से नहीं, परस्पर ईर्ष्या द्वेष के कारण चुनाव में खड़े होने लगे। बूढ़ा जैपाल सिंह सरजूसिंह को चुनाव में हराने के लिये खड़ा होता है, जानबूझकर अपने पैंसठ मत सुखदेव को दिलवाता है और अंततः सरजू सिंह को पराजित कराता है। चुनाव के वक्त गांव का वातावरण छोटे मोटे झगड़ों के कारण संतप्त एवं कलुषित बनता है। बाइस्कोप वाले से उसकी दिन भर की कमाई छीनने की घटना, केवल पुलिस दल का ही नहीं अपितु पंचायतों के अनैतिक वर्ताव का उदाहरण है।

स्वतंत्रता के पूर्व जो लोग देश के लिए प्राणों की कुर्बानी करने को तैयार थे वे ही स्वातंत्रता के बाद नितांत स्वार्थी एवं भ्रष्टाचारी नेता बन गये। शहर एवं गाँव दोनों की राजनीतिक परिस्थितियों में काफी परिवर्तन हुए। जगन मिसिर के शब्दों में लेखक ने इस अवस्था पर मार्मिक शब्दों में प्रकाश डाला है, 'आजकल साले नारे भी खूब निकले हैं- गुंडे गुंडागर्दी के खिलाफ, बदमाश बदमाशी के खिलाफ, चोर चोरी के खिलाफ गला फाड़ फाड़कर चिल्लाते हैं। संग-संग हल्ला करने के लिये कुछ भाड़े के टट्टू और कुछ स्कूली लौंडे बटोर लेते हैं। ऐसी ऊधम मचती है कि पता ही नहीं चलता कि सफेद क्या है और काला क्या है।'^{१२} गाँधी टोपी पहनकर ये नेता पुलिस, जनता आदि सभी से अपना स्वार्थ साधते हैं।

जमींदार का बड़ा लड़का बुझारथ सिंह ट्रेन की डकैती में पकड़ा जाता है। सुखदेव स्वतंत्रता के पूर्व अपने प्राणों की बलि देने को तैयार था, स्वातंत्र्योत्तर काल में वही सुखदेव कोई न कोई षड्यंत्र रचने में मग्न है। सब तरह की अनैतिकता एवं भ्रष्टाचार पूर्ण बर्ताव करने पर भी उसका विचार है कि, 'इसी काली टोपी का असर है कि थाना, पुलिस, नेता, अफसर सभी को समझा-बुझाकर काम करा देता हूँ। वरना कहीं न तो स्कूल की इमारत पर छत पड़ती, न चमारों के लिये कुंआ बनता, न गाँव की गलियों में नाबदान

१०. शिवप्रसाद सिंह, अलग-अलग वैतरणी, पृ०-१३०

११. वही, पृ०- ५

१२. वही, पृ०- ११६

बनते। किस किस का काम नहीं सलटाया। किस की गवाही नहीं की। जब भी कचहरी, फौजदारी हुई पब्लिक के साथ खड़ा रहा। पर उसका कुछ नहीं। खर्च खर्च के बीस पचीस लिया, उसकी खोज सभी साले करते हैं।^{१३} यह राजनीतिक जीवन अकेले करैता का नहीं, भारत के प्रत्येक गाँव का है। सार्वजनीन राजनीतिक चित्रण से उपन्यास को व्यापक पृष्ठभूमि प्राप्त हुई है।

उपन्यास में ग्रामीण शिक्षा पद्धति का प्रभावशाली एवं प्रतीकात्मक ढंग से चित्रण हुआ। आजादी के बाद गाँव-गाँव में पाठशालायें तो खुली लेकिन ये नाम मात्र के शिक्षा के केन्द्र बने। व्यवस्थापकों की नीति, शिक्षा पद्धति में अव्यवस्था और शिक्षा के आवश्यक उपकरणों का अभाव, परंपराप्रिय और अयोग्य अध्यापक आदि के कारण शिक्षा के केन्द्र अविकसित रहे। 'कोने की तरफ एक बहुत पुरानी मेज थी जिसके तीन पैर तो साबत थे. एक पैर पूरा टूट गया था।'^{१४} इस प्रकार से लेखक ने स्कूलों की स्थिति पर करारा व्यंग्य कसा है। अध्यापकों का नैतिक पतन भी खूब हुआ है। जवाहरलाल का शशिकांत के आदर्शवादी विचारों की खिल्ली उड़ाना, विद्यार्थियों से अपने वैयक्तिक काम करवाकर प्राचीन गुरुकुल व्यवस्था का प्रमाण देना, विद्यार्थियों से समलैंगिक मैथुन करना, अध्यापकों के नैतिक पतन का चित्र साकार करता है।

'अलग-अलग वैतरणी' की पृष्ठभूमि आँचलिक होने के कारण उसमें ग्रामीण जीवन के अनेक पहलुओं का चित्रण हुआ है। ग्राम जीवन की संस्कृति चित्रित करने वाले अनेक प्रसंग उपन्यास में आये हैं, जैसे कि करैता के मेले का चित्र, असकामिनी देवी के मंदिर में पूजा की विधि, गाँव की दो लम्बी औरतों को हल में जोतकर 'हरम्परबरी' मनाना और औरतों का शिवजी के 'अरघा' के पास बैठकर 'हरबरबरी' गाना, अनेक लोक गीत, 'उनके अंखिया से लोरवा गिरत होइहै ना, उनके गज मोती अंचरा भिंजत होइहैं न' कीना राम के शाप और भुआँखों के अंधे कुएं में जिन्न के वास में अंधविश्वास आदि चित्र देहाती संस्कृति को साकार बनाते हैं। ग्राम संस्कृति का यह चित्र अकेले करैता का न होकर भारतीय देहातों का प्रतिनिधि चित्र है।

उपन्यास में सांस्कृतिक जीवन को सजीव बनाने वाले प्रसंग हैं- मकर संक्रांति जैसा पर्व और मेला। करैता में मकरसंक्रांति का त्योहार धूमधाम से मनाया जाता है। इस पर्व का वर्णन करते हुये लेखक ने लिखा है, 'करैता गाँव के लिए खिचड़ी के त्योहार का कुछ खास महत्व था। इस दिन छावनी की ओर से एक घरी रात रहते ही बाँस के बड़े-बड़े ओड़ों में चिपड़ा भर कर कहारों के सिर पर उठा दिया जाता। बाद में एक आदमी ओड़ी में लड्डू, तिलौर और गुड़ की भेलियाँ लिए चलता। गंगा जी के तट पर एक बहुत बड़े जाजिम पर सामान डाल दिया जाता। गाँव के जितने लोग नदी में नहाकर निकलते, वे उस जगह पर जरूर पहुँचते।'^{१५} ऐसे त्योहारों पर गाँव के लोग इकट्ठे होकर आते हैं और सामूहिक रूप से आनंद मनाते हैं। व्यक्ति और समाज का समन्वय करने वाले ऐसे त्योहारों का ग्राम संस्कृति में महत्वपूर्ण स्थान है। मकरसंक्रांति के साथ मेला गाँव की एक विशिष्ट देन है। मेले आज भी हो रहे हैं। लेकिन उनमें परिवर्तन हुआ है। मेले कभी समन्वय के प्रतीक थे, आज वे संघर्ष के स्थल बन गए हैं। मेले कभी प्यार के लेन-देन के स्थल थे, आज वे आवारापन एवं गुंडा-गिरी के अड्डे बने हुए हैं। मेलों की स्थिति में आये परिवर्तन के बारे में लेखकीय वक्तव्य है, 'औरतों से छेड़खानी हर मेले में होती है, पर करैता की किसी शोख लड़की से छेड़खानी करने के कारण मारपीट और खून खराबा इस मेले का सालना रिवाज था।'^{१६} हरिया, सिरिया

१३. वही, पृ० ३३८-३९

१४. वही, पृ० १६१

१५. वही, पृ० ४१३-१४

१६. वही, पृ० ३

और जगन मिसिर ने अतीत के मेलों का निर्मल आनंद देखा था, वर्तमान का भ्रष्ट मेला देखकर वे बातचीत करते हैं, 'जैपाल काका के बखन में, याद है न आपको, एक वाक्या हो गया था, तो उदेस दिहात हाथ जोड़ते फिरे थे। शराफत थी। मिसिर जी की गाँव के किसी बेहूदे ने गलती कर दी, तो मालिक माफी माँगता था, देहात भर से किस किस मुश्किल से करैता के पुरनियाँ लोगों ने यह मेला जमाया और संवारा। इसी मेले में अब आप ही के गाँव में लोग आवारागर्दी करते हैं। धिक्कार है आप लोगों को।'^{१७} मेले में कुछ अनुचित घटनाएँ हो रही हैं लेकिन ग्रामीण लोगों का मेलों के प्रति अकर्षण आज भी कम नहीं हुआ है। देहाती जीवन में मनाये जाने वाले मेले जैसे त्योहार के बारे में सुभाषिनी शर्मा का कथन है कि 'मेले ग्रामीण संस्कृति की एक महत्वपूर्ण प्रथा हैं। इन मेलों का आयोजन या तो किसी विशेष पर्व के अवसर पर किया जाता है या अन्य किसी सांस्कृतिक महत्व के दिन ये लगते हैं। ग्रामीण अंचलों में इनका विशिष्ट महत्व अन्य कारणों से भी है, क्योंकि गाँवों में जीवन सुविधा की अन्य वस्तुएँ रोज सुलभ नहीं होती। अतः बाजार का आकर्षण भी मेलों में विद्यमान होता है और प्रदर्शनी का रूप, सामूहिक उत्सव का रूप भी इनमें निहित होता है। आंचलिक उपन्यासकारों ने ग्रामीण संस्कृति का वर्णन करते हुए अपनी कृतियों में मेलों का अंकन भी किया है दशहरा, दीवाली, होली, मकर संक्रांति आदि विविध पर्वों पर मेलों का आयोजन होता है। इनमें आंचलिक जनता हर्षोल्लास के साथ भाग लेती है और अपनी सामूहिक भावना को प्रश्रय देती है। ग्रामीण आंचलिक परिवेश में आधुनिक युग में अन्य अराजक तत्त्व भी समाविष्ट होते जा रहे हैं, इनका वर्णन भी आंचलिक उपन्यासकारों की दृष्टि से छिपा नहीं रह सका है।'^{१८}

निष्कर्ष- उपर्युक्त विवेचन से यह बात सिद्ध होती है कि शिवप्रसाद सिंह ने 'अलग-अलग वैतरणी' में युग का पूरा चित्रण अत्यंत सशक्त ढंग से किया है। इसकी वजह यह भी है कि, 'शिवप्रसाद सिंह ने गाँव का जीवन अपनी आँखों से देखा है, विभिन्न जातियों, वर्णों और वर्गों के स्त्री-पुरुषों की गहरी पहचान उनको है और उनके सुख-दुःख, हास, विलासों और व्यथा, वेदनाओं को पर्याप्त सहानुभूति वे दे सके हैं।'^{१९} विजयदेव नारायण शाही ने लिखा है कि, 'करैता भी एक सामाजिक दस्तावेज है। लेकिन वह एक रूपक के आवरण में चिपटा हुआ है। लेखक की समस्या इन सभी उपन्यासकारों की समस्या है जो सामाजिक दस्तावेज के जरिए जीवन की परिभाषा तलाश करना चाहते हैं। एक तरह से इस समस्या का जन्म उपन्यास के साथ ही हुआ।'^{२०} सुभाषिनी शर्मा लिखती हैं, शिवप्रसाद सिंह ने 'अलग-अलग वैतरणी' शीर्षक महाकाव्यात्मक उपन्यास में अंचल विशेष करैता के जीवन का समग्र रूपात्मक अंकन किया है।'^{२१}

इस प्रकार, करैता के माध्यम से शिवप्रसाद सिंह ने भारत के अस्सी प्रतिशत गाँवों की सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक, शैक्षणिक, सांस्कृतिक आदि विभिन्न परिस्थितियों का यथार्थ अंकन किया है। उपन्यास एक युग विशेष को वाणी देने में सफल हुआ है, अतः युगचेतना की दृष्टि से 'अलग-अलग वैतरणी' उपन्यास एक महान रचना है।

१७. वही, पृ० २०

१८. सुभाषिनी शर्मा, स्वातंत्र्योत्तर आंचलिक उपन्यास, पृ०-१०४-१०५

१९. डा० चंद्रकांत वांदिबडेकर, उपन्यास: स्थिति और गति, पृ०-१७७

२०. (सं०) डॉ० भीष्म साहनी, आधुनिक हिंदी उपन्यास, पृ०-५१५

२१. सुभाषिनी शर्मा, स्वातंत्र्योत्तर आंचलिक उपन्यास, पृ०-८८

संदर्भ ग्रंथ सूची

१. सिंह, शिवप्रसाद अलग-अलग वैतरणी सं०, अप्रैल १९७७ ई०। लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद तृ०
२. गुप्त, शांतिस्वरूप हिन्दी उपन्यास १९७८ ई०। महाकाव्य के स्वर, अशोक प्रकाशन दिल्ली,
३. गुप्त, ज्ञानचंद आंचलिक उपन्यास प्र० सं०, १९७५ ई०। संवेदना और शिल्प, अभिनव प्रकाशन, दिल्ली
४. सिंह कुँवरपाल, हिन्दी उपन्यास सामाजिक चेतना, पांडुलिपि प्रकाशन प्र० सं० १९७६ ई०।
५. शर्मा, सुभाषिनी, स्वातंत्र्योत्तर आंचलिक उपन्यास, संजीव प्रकाशन, दिल्ली, प्र० सं० १९७६ ई०।
६. साहनी, भीष्म डॉ० एण्ड मिश्र रामजी एण्ड निदारिया, भगवती प्रसाद (संपा.): आधुनिक हिन्दी उपन्यास, जाकिर हुसैन कालेज, प्र० सं० १९७६ ई०।



जैनाचार्य नेमिचन्द्र कृत द्रव्यसंग्रह में 'जीव' का स्वरूप

प्रिया सेठ

शोधच्छात्रा, संस्कृत-विभाग

दिल्ली विश्वविद्यालय

डॉ. अवधेश प्रताप सिंह

सहायक आचार्य, संस्कृत-विभाग

दिल्ली विश्वविद्यालय

सारांश- अस्तित्व-जिज्ञासा की मनोवृत्ति ने दर्शन के विविध मार्गों एवं विचारधाराओं को उद्घाटित करते हुए जीवतत्त्व के अस्तित्व, स्वरूप तथा भूमिका पर गहन विमर्श प्रस्तुत किया है। भारतीय दर्शन की परंपरा में यह जिज्ञासा आत्मतत्त्व के अन्वेषण के रूप में विकसित हुई है। जैन दर्शन की तात्त्विक परंपरा में आचार्य नेमिचन्द्रकृत द्रव्यसंग्रह एक अत्यंत महत्वपूर्ण ग्रंथ है, जिसमें षड्रव्यों का संक्षिप्त किंतु गूढ़ विवेचन प्राप्त होता है। इन द्रव्यों में 'जीव' को सर्वोपरि स्थान प्राप्त है, क्योंकि वही ज्ञाता-द्रष्टा, कर्ता-भोक्ता तथा मोक्ष का अधिकारी है। 'उपयोगलक्षणो जीवः'- इस सूत्र के माध्यम से जीव के स्वरूप को ज्ञान एवं दर्शनात्मक चेतना के रूप में प्रतिपादित किया गया है।

प्रस्तुत शोध आलेख में द्रव्यसंग्रह के आलोक में जीव के स्वरूप, उसके लक्षण, गुण एवं पर्याय का तात्त्विक विश्लेषण किया गया है। लेख में यह स्पष्ट किया गया है कि जीव अनादि, अनंत, अमूर्त एवं स्वपरिणामी द्रव्य है, जो राग-द्वेष एवं मोहवश कर्म पुद्गलों से बंध कर संसारी अवस्था को प्राप्त करता है। सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चरित्र के द्वारा कर्मक्षय होने पर जीव का शुद्धस्वरूप प्रकट होता है और वह सिद्ध अवस्था को प्राप्त कर अनंत ज्ञान, अनंत दर्शन एवं अनंत सुख का अनुभव करता है। इस प्रकार यह अध्ययन आत्मबोध एवं मोक्षमार्ग की दार्शनिक सार्थकता को उद्घाटित करता है।

शब्द कुञ्जी- जीव, आत्मा, उपयोग, चेतना, कर्मबंधन, मोक्ष, द्रव्यसंग्रह।

प्रस्तावना- 'सुखं मे भूयात्' की प्रवृत्ति ने मानव को दुःख निवृत्ति हेतु प्रवृत्त किया एवं इसी प्रयोजन की सिद्धि हेतु विभिन्न दार्शनिक विचार धाराओं ने जन्म लिया। उन विभिन्न दार्शनिक विचारधाराओं में 'जैनदर्शन' ने आत्मा या जीव के स्वरूप पर गहन विचार किया है। जगत् की व्याख्या के क्रम में विश्व को छः द्रव्यों में बाँटा है। द्रव्य का लक्षण करते हुए आचार्य कुन्दकुन्द ने कहा है-

द्वयं सल्लक्खणियं उप्पादव्वय धुवत्त संजुत्तं।

गुणपज्जयालयं तं जण्णंति सव्वण्हू॥१०॥^१

अर्थात् जो सत्लक्षण वाला है, उत्पाद-व्यय-ध्रौव्य संयुक्त है अथवा गुण-पर्यायों का आश्रय है, उसे सर्वज्ञ भगवान् द्रव्य कहते हैं।

जैन दर्शन अनादि काल से द्रव्यों के अस्तित्व को स्वीकार करता है। विश्व छह द्रव्यों (जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश, काल^२) का समूह है, जिनमें 'जीव' सर्वाधिक महत्वपूर्ण है क्योंकि केवल इसी में चेतना है। जैनदर्शन के अनुसार प्रत्येक जीव स्वतंत्र, चेतन और कर्मफल का भोक्ता है।

१. कुन्दकुन्द : पंचास्तिकाय, परम श्रुतप्रभावक मण्डल, वि.सं. १६७२, गाथा १०

२. जीवा पोग्गलकाया धम्माधम्माकाल आयासं।

तच्चत्था इदि भणिदा णाणगुणपज्जण्हि संजुत्ता॥ (नियमसार, गा. ९)

आचार्य नेमिचन्द्र कृत 'द्रव्यसंग्रह' (१०वीं शताब्दी) एक ऐसा ग्रंथ है जो संक्षेप में संपूर्ण जैन सिद्धांतों को समाहित करता है। प्रकृत शोध लेख का मुख्य उद्देश्य ग्रंथ के आधार पर जीव के उन स्वरूपों को समझना है जो उसे अन्य द्रव्यों से पृथक् करते हैं। इस ग्रंथ में जीव को केंद्रीय स्थान प्राप्त है, क्योंकि मोक्ष का अधिकारी केवल जीव ही है। अतः जीव के स्वरूप का अध्ययन जैन दर्शन को समझने की कुंजी है इसी कारण यहाँ जीव का निर्देशन किया जा रहा है

जीव की परिभाषा

द्रव्य संग्रह में जीव की परिभाषा अत्यंत संक्षिप्त किंतु सारगर्भित रूप में दी गई है- 'जीवो उवओगमओ'।

अर्थात्, जो उपयोगमय है, वही जीव है। यहाँ 'उपयोग से अभिप्राय ज्ञान और दर्शन की चेतन क्रिया से है। इस प्रकार जीव को चेतन द्रव्य के रूप में स्वीकार किया गया है। उपयोग ही जीव को अचेतन द्रव्यों जैसे पुद्गल से भिन्न करता है।

यहाँ विशेष बात यह है कि आचार्य नेमिचन्द्र ने विषय का वर्णन अनेकांत पद्धति से उभयनयों द्वारा किया है।

१. व्यवहारनय २. निश्चयनय

व्यवहारनय का अर्थ है वस्तु का कर्मसहित या उपाधि से युक्त वर्णन करना। जैसे व्यवहार में घी का घड़ा' ऐसा शब्द प्रयोग करना पड़ता है और व्यवहारी जन को बोध हो जाता है कि घड़ा घी का नहीं है। घड़ा तो वस्तुतः मिट्टी का ही है। घड़े में घी रखा है। इसलिये व्यवहार में उपचार से 'घी का घड़ा' बोला जाता है।

निश्चयनय का अर्थ है वस्तु का कर्म या उपाधि रहित वर्णन करना। यथा मिट्टी के घट को मिट्टी का घट कहना।

यहाँ विषय के अवगाहन में ध्यातव्य है कि दोनों नयों में परस्पर विरोध नहीं है। व्यवहार नय वस्तु के बहिरंग पर्याय का कथन है अतः ध्रुवस्वरूप नहीं है, जबकि निश्चय नय परमार्थध्रुव स्वरूप है।

इस प्रकार आचार्य ने जीव का स्वरूप बताया है-

तिक्काले चटुपाणा इंदियबलमाउआणपाणो य।

ववहारा सो जीवो णिच्छयणयदो दु चेदणा जस्स।।३।^३

अर्थात् तीन काल में इन्द्रिय, बल, आयु, और आनपान इन चारों प्राणों को जो धारण करता है वह व्यवहारनय से जीव है और निश्चयनय से जिसके चेतना है वही जीव है।

नियमसार में जीव का लक्षण इस रूप में है-

जीवो उवओगमओ उवओगोणाणदंसणो होइ।

उपयोग का स्वरूप

उपयोग जीव का प्रमुख लक्षण है और इसके दो मुख्य भेद माने गए हैं-

१. दर्शनोपयोग

२. ज्ञानोपयोग

द्रव्यसंग्रह की टीका में आचार्य ब्रह्म देव लिखते हैं-

'उवओगो दुवियप्पो' उपयोगो द्विविकल्पः 'दंसणणाणं च' निर्विकल्पकं दर्शनं सविकल्पकं ज्ञानं,

३. द्रव्यसंग्रह, ३

दर्शनोपयोग- वस्तुओं को सामान्य रूप से जानने की शक्ति दर्शनोपयोग है। जिसके अंतर्गत चक्षु दर्शन, अचक्षु दर्शन, अवधि दर्शन और केवल दर्शन सम्मिलित हैं।^४

इन्द्रिय से उत्पन्न होने वाले ज्ञान के पहले जो वस्तु का सामान्य प्रतिभास होता है, उसे चक्षुदर्शनोपयोग कहते हैं। चक्षु इन्द्रिय को छोड़ कर शेष स्पर्शन, रसना, घ्राण और कर्ण तथा मन से होने वाले ज्ञान के पहले जो वस्तु का सामान्य आभास होता है उसे अचक्षु दर्शन कहते हैं। अवधि ज्ञान के पहले जो वस्तु का सामान्य आभास होता है उसे अवधि दर्शन कहते हैं। केवल ज्ञान के साथ होने वाले वस्तु के सामान्य आभास को केवल दर्शन कहते हैं

ज्ञानोपयोग- वस्तुओं को विशेषरूप से जानने की शक्ति ज्ञानोपयोग है। जिसके अंतर्गत कुल आठ प्रकार का ज्ञान है।^५

आचार्य ब्रह्मदेव द्रव्यसंग्रह की टीका में लिखते हैं-

णाणं अट्टवियण्यं ज्ञानमष्टविकल्पं भवति। 'मदिसुदिओहीअणाणणाणाणि' अत्राष्टविकल्पमध्ये मतिश्रुतावधयो मिथ्यात्वोदयवशाद्विपरीताभि निवेशरूपाण्यज्ञानानि भवन्ति, तान्येव शुद्धात्मादितत्त्वविषये विपरीताभिनिवेशरहितत्वेन सम्यग्दृष्टिजीवस्य सम्यग्ज्ञानानि भवन्ति। 'मणपज्जवकेवलमवि' मनः पर्यायज्ञानं केवलज्ञानमप्येवमष्टविधं ज्ञानं भवति, 'पच्चक्ख परोक्खभेयं च' प्रत्यक्षपरोक्षभेदं च अवधिमनः पर्यायद्वयमेकदेशप्रत्यक्षं, विभङ्गावधिरपि देशप्रत्यक्षं, केवलज्ञानं सकलप्रत्यक्षं शेषञ्चतुष्टयं परोक्षमिति।

'णाणं अट्टवियण्यं' ज्ञान आठ प्रकार का है। 'मदिसुदिओही अणाणणाणाणि' उन आठ प्रकार के भेदों के मध्य में मति, श्रुत तथा अवधि ये तीन मिथ्यात्व के उदय के वश से विपरीत अभिनिवेश रूप अज्ञान होते हैं इसी से कुमति, कुश्रुत तथा कुअवधि (विभंगावधि) ये इनके नाम हैं तथा वे ही मति, श्रुत तथा अवधि ज्ञान शुद्ध आत्मा आदि तत्त्व के विषय में विपरीत अभिनिवेश के अभाव के कारण सम्यग्दृष्टि जीव के सम्यग्ज्ञान हो जाते हैं (इस रीति से मति आदि तीन अज्ञान और तीन ज्ञान उभयस्वरूप होने से ज्ञान के ६ भेद हुए) तथा 'मणपज्जवकेवलमवि' मनःपर्याय और केवलज्ञान ये दोनों मिलकर ज्ञान के आठ भेद हुए। 'पच्चक्खपरोक्षेयं च' इन आठों में अवधि और मनः पर्याय, ये दोनों तथा विभंगावधि तो देशप्रत्यक्ष हैं और केवलज्ञान सकल प्रत्यक्ष हैं, शेष (बाकी के) कुमति, कुश्रुत, मति और श्रुत ये चार परोक्ष हैं।^६

नियमसार में ज्ञानोपयोग दो प्रकार का है -

णाणुवओगो दुविहो सहावणाणं विहावणाणं ति।।१०।।

१. स्वभावज्ञान

२. विभावज्ञान

इन्द्रियरहित, असहाय, निरुपाधिरूप, वह स्वाभाविक ज्ञान है। सम्यक् और मिथ्याज्ञान भेद किए जाने पर विभाविक ज्ञान दो प्रकार का है।

स्वभावज्ञान अर्थात् सम्यग्ज्ञान, इसके मति, श्रुत, अवधि, मनः पर्याय और केवल, ये पांच प्रकार हैं तथा विभावज्ञान के कुमति, कुश्रुत तथा विभंगावधि ये तीन भेद हैं।^७

४. उवओगो दुवियणो दंसणणाणं च दंसणं चटुथा।

चक्खु अचक्खु ओही दंसणमध केवलं णेयं।। (वही, गा. ४)

५. णाणं अट्टवियण्यं मदिसुदिओही अणाणणाणाणि।

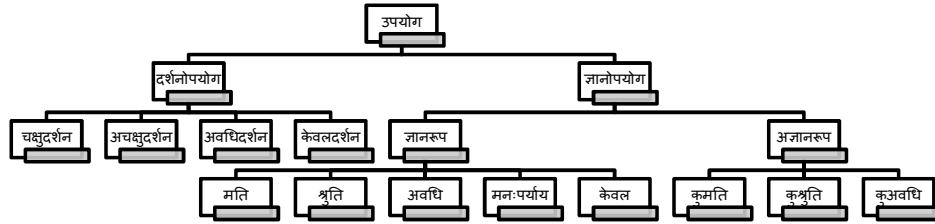
मणपज्जवकेवलमवि पच्चक्खपरोक्खभेयं च।। (वही, गा. ५)

६. बृहद्द्रव्यसंग्रहः, श्रीजवाहरलालशास्त्री-हिन्दीभाषानुवाद, सनिर्यसागर।

७. नियमसार, ११-१२।

इन्द्रिय और मन की सहायता से होने वाला ज्ञान मतिज्ञान है। मतिज्ञान के बाद जो अन्य पदार्थ का ज्ञान होता है, वह श्रुतज्ञान है। इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना 'रूपी' पदार्थों का जो ज्ञान होता है वह अवधिज्ञान है। इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना दूसरे के भावों का जो ज्ञान होता है वह मनःपर्याय ज्ञान है और एक समय में समस्त द्रव्य, क्षेत्र, काल तथा भाव को ग्रहण करने वाला और सब प्रकार से उपादेय भूत (ग्रहण करने योग्य) केवलज्ञान है। मिथ्या-मतिज्ञान कुमति, मिथ्याश्रुत-ज्ञान कुश्रुत, और मिथ्या-अवधिज्ञान विभंगावधि है।

ज्ञान और दर्शन जीव की चेतन शक्ति की अभिव्यक्ति हैं। जब तक जीव में उपयोग विद्यमान है, तब तक उसे जीव कहा जाता है। 'द्रव्यसंग्रह' के अनुसार उपयोग के भेदों को रेखाचित्र में निम्न प्रकार से दिखाया जा सकता है-



जीव का तात्त्विक स्वरूप

जैन दर्शन में जीव (आत्मा) का लक्षण बताने के क्रम में अन्य दर्शनों के जीव विषयक विचारों के निराकरण के द्वारा नेमिचन्द्र सिद्धांत देव ने जीव के स्वरूप को स्पष्ट किया है-

जीवो उवओगमओ अमुत्ति कत्ता सदेहपरिणामो।

भोक्ता संसारत्थो सिद्धो सो विस्ससोड्डगई।। (द्रव्य संग्रह, २)

जो उपयोगमय है, अमूर्तिक है, कर्ता है, निजशरीर के बराबर है, भोक्ता है, संसारी है, सिद्ध है और स्वभाव से ऊर्ध्वगमन करने वाला है, वह जीव है।

न्याय और वैशेषिक दर्शन आत्मा को ज्ञान का आधार स्वीकार करते हैं^८ जबकि जैन दर्शन में जीव (आत्मा) ज्ञान स्वरूप माना गया है।

ज्ञानाद्धिन्नो न चाभिन्नो भिन्नाभिन्नः कथञ्चन।

ज्ञानं पूर्वापरीभूतं सोऽयमात्मेति कीर्तित इति।।^९

चार्वाक आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व न मानकर शरीर को ही आत्मा मानता है।

भाट्टमीमांसक और चार्वाक दर्शन आत्मा को मूर्त मानते हैं जबकि जैन दर्शन आत्मा को निश्चयनय से पांच वर्ण, पांच रस, दो गंध, और आठ स्पर्श से रहित मानता है इसलिये जीव अमूर्त है और अनादि काल से कर्मबंध से व्यवहार दृष्टि से वही जीव व्यवहारनय की अपेक्षा से मूर्त है।

८. ज्ञानाधिकरणमात्मा, तर्कसंग्रह।

९. सर्वदर्शनसंग्रह ४४, आर्हत दर्शन के क्रम में।

आचार्य ब्रह्मदेव टीका में लिखते हैं-

‘अमुक्ति तदो’ ततः कारणाद् मूर्तः, यद्यमूर्तस्तर्हि तस्य कथं कर्मबन्ध इति चेत् ‘ववहारा मुक्ति’ अनुपचरितासद्भूतव्यवहारान्मूर्तो यतस्तदपि कस्मात् ‘बन्धादो’ अनन्तज्ञानाद्युपलम्भ लक्षणमोक्ष विलक्षणादनादिकर्मबन्धनादिति। तथा चोक्तं-कथंचिन्मूर्तामूर्तजीवलक्षणम्- ‘बन्धं पडिण्यत्तं लक्खणदो हवदि तस्स भिन्नत्तं। तम्हा अमुत्तिभावो णेगंतोहोदि जीवस्स॥१॥’

सांख्य दर्शन में आत्मा को भोक्ता के रूप में माना गया है, कर्ता नहीं।^{१०}

किन्तु जैनदर्शन में आत्मा व्यवहारनय से पुद्गलकर्म आदि का कर्ता है, निश्चय नय से चेतन कर्म का कर्ता है और शुद्धनय से शुद्ध भावों का कर्ता है।^{११}

आत्मा के आकार को लेकर उपनिषद् से लेकर भारतीय दर्शन में भिन्न भिन्न मत हैं, कहीं इसे अंगुष्ठ मात्र तो कहीं अणुमात्र कहा गया है। किन्तु जैन दर्शन में व्यवहारनय से समुद्घात दशा के अतिरिक्त आत्मा को देहप्रमाण का बताया गया है अर्थात् हाथी के शरीर में आत्मा विस्तार रूप में और चींटी के शरीर में संकोच रूप में होती है किन्तु निश्चयनय से जीव असंख्य प्रदेशों को धारण करता है।

अणुगुरुदेहपमाणो उवसंहारप्पसप्पदो चेदा।

असमुहदो ववहारा णिच्छयण यदो असंखदेसोवा॥ (द्रव्यसंग्रह १०)

अनादि काल से जीव कर्मों के बंधन में फंसा हुआ है किन्तु ध्यान के बल से कर्मों का संवर-निर्जरा और पूर्ण क्षय करके मुक्त होता है। यदि जीव पहले संसारी नहीं हो तो उसे मोक्ष साधन की आवश्यकता भी नहीं होती। जैनदर्शन का यह भी कहना है कि जीव को संसारी कहना व्यावहारिक दृष्टि है। शुद्ध नय से तो सभी जीव शुद्ध हैं।

चार्वाक दर्शन मोक्ष को स्वीकार ही नहीं करता किन्तु जैन दर्शन मानता है कि आत्मा ज्ञानावरणादि अष्टकर्मों को नष्ट करके सिद्ध हो जाता है और आत्मा का वास्तविक स्वभाव ऊर्ध्वगमन है। अशुद्ध दशा में कर्म के अनुरूप चलता है, किन्तु कर्मरहित जीव ऊर्ध्वगमन करता है और लोक के अग्रभाग में स्थित हो जाता है।

जीव के भेद

द्रव्यसंग्रह में जीव को मुख्यतः दो वर्गों में विभाजित किया गया है-

१. संसारी जीव - जो जीव कर्मबंधन के कारण संसार में जन्म-मरण के चक्र में फंसे हुए हैं, वे संसारी जीव हैं।

२. मुक्त जीव- जो सिद्धशिला पर विराजमान हैं, वे मुक्त जीव हैं। वे अपने शुद्ध-बुद्ध चैतन्य रूप में स्थित हैं। सिद्ध-स्वरूप का वर्णन करते हुए कुन्दकुन्द कहते हैं-

णट्टट्टकम्मबंधा अट्टामहागुणसमणिया परमा।

लोयगगठिदा णिच्चा, सिद्धा जे एरिसा होति॥^{१२}

जिन्होंने ज्ञानावरणादि आठ कर्मों को नष्ट कर दिया है, जो सम्यक्त्व, ज्ञान, दर्शन, वीर्य, अवगाहनत्व, अगुरुलघुत्व तथा अव्याबाध - इन आठ गुणों से युक्त हैं, परम अर्थात् बड़े हैं, जो लोक के अग्रभाग में स्थित हैं तथा जो नित्य- अविनाशी हैं, वे सिद्ध हैं।

१०. तस्माच्चविपर्यासात्सिद्धं साक्षित्वमस्यपुरुषस्य।

कैवल्यं माध्यस्थ्यं द्रष्टृत्वमकर्तृभावश्च। (सांख्यकारिका १९)

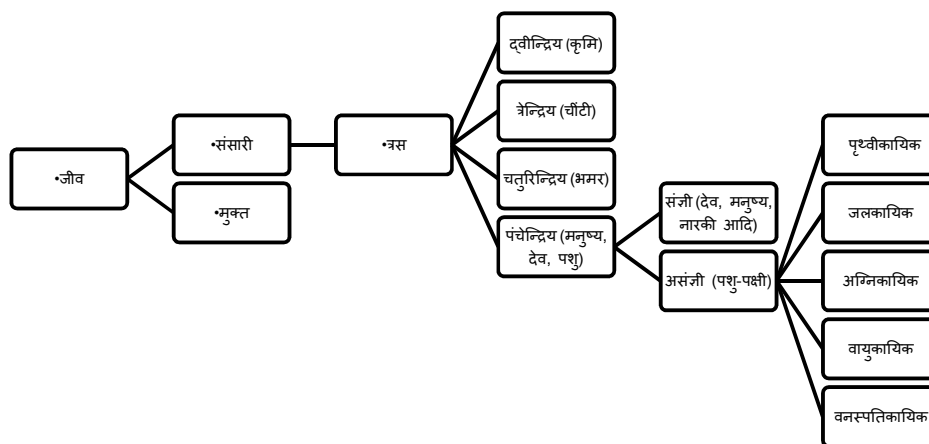
११. द्रव्यसंग्रह, गाथा ८।

१२. कुन्दकुन्द : नियमसार, सूरत, वी.नि.सं. २४६२, गाथा ७२।

संसारी जीव त्रस और स्थावर के भेद से दो प्रकार के होते हैं।

एकेन्द्रिय जीव के केवल स्पर्शनिन्द्रिय होती है। पृथ्वीकाय, जलकाय, अग्निकाय, वायुकाय और वनस्पतिकाय ये पांच प्रकार के स्थावर एकेन्द्रिय हैं।

दो, तीन, चार और पंचेन्द्रिय वाले सभी जीव त्रस होते हैं। दो इन्द्रियों वाले – स्पर्श तथा रसना से युक्त, तीन इन्द्रियों वाले – स्पर्श, रसना, घ्राण से युक्त होते हैं जैसे चींटी। चार इन्द्रियों वाले – स्पर्श, रसना, घ्राण, चक्षु से युक्त होते हैं जैसे भ्रमर। पांच इन्द्रियों वाले स्पर्श, रसना, घ्राण, चक्षु और कर्ण से युक्त। पंचेन्द्रिय जीव संज्ञी तथा असंज्ञी के भेद से दो प्रकार के हैं। जो मन सहित हैं वे संज्ञी तथा जो मन रहित हैं वे असंज्ञी हैं। देव, नारकी, मनुष्य आदि संज्ञी तथा कुछ पशु असंज्ञी हैं।



आचार्य उमास्वामी कहते हैं- परस्पराग्रहो जीवानाम् परस्पर में सहायक होना जीवों का उपकार है। संसार की व्यवस्था एक दूसरे की सहायता के बिना नहीं चल सकती।

जीवसंख्या में अनन्त, असंख्यात प्रदेशों वाले तथा समस्त लोकाकाश में व्याप्त हैं। जीववास्तविक रूप में आकर अनन्त-दर्शन, अनन्त-ज्ञान, अनन्त-सुख और अनन्त-वीर्य का अधिकारी होकर सिद्धावस्था को प्राप्त हो जाता है।

निष्कर्ष-

जैनदर्शन में 'जीव' की संकल्पना अत्यंत सूक्ष्म, वैज्ञानिक तथा आध्यात्मिक दृष्टि से गहन है। आचार्य नेमिचन्द्र द्वारा रचित द्रव्य संग्रह जैन तत्त्व मीमांसा का एक अत्यंत महत्त्वपूर्ण ग्रंथ है, जिसमें जीव और अजीव के तात्त्विक भेद को स्पष्ट रूप से प्रतिपादित किया गया है। इस ग्रंथ के अनुसार जीव वह द्रव्य है जिसमें चेतना (चैतन्य) का स्वाभाविक गुण विद्यमान होता है। ज्ञान और दर्शन जीव के मूल लक्षण हैं, जिनके द्वारा उसकी पहचान होती है।

द्रव्य संग्रह में जीव को कर्ता और भोक्ता के रूप में स्वीकार किया गया है। जीव अपने कर्मों का स्वयं निर्माता है तथा उनके फल को भी स्वयं भोगता है। यही सिद्धांत जैन दर्शन में नैतिक उत्तरदायित्व की नींव रखता है। कर्म जीव के साथ सूक्ष्म पुद्गल रूप में बंध जाते हैं, जिससे जीव की शुद्ध चेतन सत्ता आवृत्त हो जाती है। यह अवस्था जीव की अशुद्ध या बंधित अवस्था कहलाती है।

नेमिचन्द्राचार्य के अनुसार जीव स्वभावतः शुद्ध, अनंत ज्ञान, अनंतदर्शन, अनंत वीर्य और अनंत सुख से युक्त है। किंतु कर्मों के आवरण के कारण वह अपनी वास्तविक सत्ता को पहचान नहीं पाता। जब साधक

सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान और सम्यक् चारित्र के माध्यम से कर्मों का क्षय करता है, तब जीव अपनी शुद्ध अवस्था को प्राप्त करता है, जिसे मोक्ष कहा गया है।

इस प्रकार द्रव्य संग्रह में जीव का स्वरूप केवल दार्शनिक सिद्धांत नहीं, बल्कि आत्मसाधना का मार्गदर्शक भी है। यह ग्रंथ साधक को आत्मबोध की ओर उन्मुख करता है और यह प्रतिपादित करता है कि मोक्ष कोई बाह्य उपलब्धि नहीं, बल्कि जीव की अपनी स्वाभाविक शुद्ध अवस्था की पुनर्प्राप्ति है। इसलिए द्रव्यसंग्रह में जीव-तत्त्व का विवेचन जैन दर्शन की आत्मकेन्द्रित साधना-पद्धति का मूल आधार है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

१. कुन्दकुन्दाचार्य (वि.सं. २४६२), नियमसार, सूरत: वी.नि.सं.।
२. कुन्दकुन्दाचार्य (वि.सं. १६७२), पंचास्तिकाय, सूरत: परम श्रुतप्रभावक मण्डल।
३. नेमिचन्द्र सिद्धान्तदेवाचार्य (तिथि अप्राप्य), द्रव्यसंग्रह, सूरत: निर्णय सागर प्रकाशन।
४. नेमिचन्द्र सिद्धान्तदेवाचार्य (तिथि अप्राप्य), बृहद्द्रव्यसंग्रह (पं. जवाहर लाल शास्त्री, अनुवाद), सूरत: निर्णय सागर प्रेस।
५. ईश्वरकृष्ण (तिथि अप्राप्य), सांख्यकारिका, वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत सीरीज।
६. माधवाचार्य (विद्यारण्य), (तिथि अप्राप्य), सर्वदर्शनसंग्रह, वाराणसी : चौखम्बा विद्या भवन।
७. अन्नं भट्ट, (तिथि अप्राप्य), तर्कसंग्रह, वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन।



‘शिक्षा का अधिकार अधिनियम, (२००९)’ का वर्तमान परिदृश्य

डॉ. नेहा साव

सहायक अध्यापिका

तेलिनीपाड़ा महात्मा गाँधी विद्यापीठ हाई स्कूल

हुगली (पश्चिम बंगाल)

ई-मेल : nehashaw468@gmail.com

सारांश- शिक्षा प्रबुद्धता का स्+र्+ओ है। विश्व की गति परिवर्तन का आधार शिक्षा है। यही कारण है कि भारतीय विचारकों एवं चिंतकों ने शिक्षा की आवश्यकता को मद्देनजर रखते हुए इसे सर्वसुलभ बनाने पर बल दिया। ऐसे में मानवीय समाज को बेहतर बनाने के लिए शिक्षा को समरस बनाना होगा, जिसकी अगुआई प्राथमिक शिक्षा की गहरी पैठ से संभव है। इस दिशा में हमारे संविधान निर्माताओं ने ‘मुफ्त और अनिवार्य’ इन दो शब्दों को ६ से १४ आयु वर्ग के बच्चों की शिक्षा के साथ युक्त करने की विधिवत् योजना तैयार की। इस परिप्रेक्ष्य में प्राथमिक शिक्षा को निःशुल्क तथा अनिवार्य करके संपूर्ण देश की निरक्षरता का न केवल निराकरण संभव है बल्कि बेहतर भविष्य की रूपरेखा भी संभाव्य है।

शब्द कुञ्जी- मुफ्त एवं अनिवार्य शिक्षा, प्राथमिक शिक्षा, ६ से १४ आयु वर्ग के बच्चे, गुणवत्तापूर्ण शिक्षा, अधिकार अधिनियम, प्रशासन।

प्राथमिक शिक्षा को मुफ्त और अनिवार्य कर तत्कालीन सरकार के साथ संविधान निर्माता आत्मनिर्भर एवं उन्नत भारत के लक्ष्य को सार्थक व व्यावहारिक रूप प्रदान करने के लिए तत्पर थे। गाँधी जी से लेकर अंबेडकर जैसे महान मनीषियों ने भारत की विकसित छवि को शिक्षा के कैनवस पर तैयार करने की ताकदी की। इसलिए भारतीय संविधान के नीति-निर्देशक तत्वों के अंतर्गत सम्मिलित अनुच्छेद ४५ में स्पष्ट उल्लिखित है कि— ‘इस संविधान के प्रारंभ से दस वर्षों की अवधि के भीतर राज्य यह प्रयास करेगा कि चौदह वर्ष की आयु पूरी करने तक सभी बच्चों को निःशुल्क और अनिवार्य शिक्षा प्रदान की जाए।’^१ लेकिन संविधान लागू होने के सात दशक पश्चात् भी अनुच्छेद ४५ के लक्ष्य पूर्णरूपेण प्राप्त नहीं हुए हैं। ऐसा नहीं है कि सन् १९५० से अब तक सरकार निष्क्रिय है। इस लंबी अवधि के मध्य विविध योजनाएँ, आयोग और समितियाँ गठित हुईं, जो साधारण जन को साक्षर बनाने के साथ ही उच्च शिक्षा सम्पन्न बेहतर समाज गढ़ने की दिशा में निरंतर प्रवृत्त रही है।

इस क्रम में विकेंद्रीकरण की पद्धति के तहत केंद्र सरकार, राज्य सरकार, जिला, तहसील, ब्लॉक स्तर पर क्षेत्रीय सरकार से लेकर शहरी-ग्रामीण विद्यालयों के शिक्षक विस्तृत से सूक्ष्म स्तरीय कार्य सारणी में संलग्न रहे हैं। इस दुर्गम लक्ष्य की प्रतिपूर्ति हेतु पंचवर्षीय योजनाओं में शिक्षा को प्रोत्साहन दिया गया। शिक्षा की सार्वभौमिकता के लिए विभिन्न योजनाएँ समय-समय पर क्रियान्वित होती रही हैं। इस पहल में ‘राष्ट्रीय शिक्षा नीति, १९६८’ के अंतर्गत प्राथमिक शिक्षा के सुदृढीकरण की नियोजित व्यवस्था की गई। विद्यालय परिसर से प्रारंभ होकर शिक्षक की दक्षता तक प्राथमिक शिक्षा संबंधी असंख्य आधारभूत सुविधा-असुविधा का गहन अवलोकन करते हुए शिक्षित समाज का ढाँचा गढ़ने का प्रयास किया गया। इतना ही नहीं, सन् १९७६ ई. में संविधान संशोधन द्वारा शिक्षा को समवर्ती सूची में शामिल किया गया, जिससे शिक्षा जैसे महत्वपूर्ण मुद्दे को केंद्र और राज्य स्तर पर क्षेत्र विशेष की आवश्यकतानुरूप जनसामान्य

१. Ravi. S.S. (2011): A Comprehensive Study of Education (Translated by N.Shaw), ISBN: 978-81-203-4182-1, 1st Edition, PHI Learning, New Delhi, p.491.

के लिए सर्वसुलभ बनाया जा सके। शिक्षा संबंधित सुधारात्मक प्रक्रिया की कड़ी में 'राष्ट्रीय शिक्षा नीति, १९८६' एक विस्तृत योजना सिद्ध हुई किंतु इस योजना के अनुरूप पूर्व शैक्षिक परिदृश्यों के मूल्यांकन से देश के कोमलतम भविष्य की शिक्षा का स्वप्न अधूरा और खंडित दृष्टिगत होता है। इस संबंध में सुनंदा घोष एवं राधा मोहन की तथ्यात्मक अभिव्यक्ति उल्लेखनीय है— 'राष्ट्रीय शिक्षा नीति (१९८६) में यह उल्लेख किया गया है कि १९५०-५१ और १९८४-८५ के बीच प्राथमिक विद्यालयों की संख्या लगभग २,१०,००० से बढ़कर ५,५०,००० हो गई, तथा उच्च माध्यमिक (मिडिल) विद्यालयों की संख्या लगभग १३,००० से बढ़कर १,४०,००० हो गई (कुमार, २००४)। इसके बावजूद, लगभग दो-तिहाई ग्रामीण क्षेत्र अभी भी प्राथमिक विद्यालयों से वंचित हैं।'^२

प्राथमिक शिक्षा से जुड़े इन संरचनागत व्यवधानों के निराकरण के लिए सन् २००१ में सरकार द्वारा 'सर्व शिक्षा अभियान' पर बल दिया गया। इसके तहत २०१० तक देशव्यापी विकास तथा नियोजित शैक्षिक लक्ष्य को प्राप्त करने का प्रयास किया गया परंतु उपर्युक्त योजना भी पूर्णतः फलदायी सिद्ध न हुई। तत्पश्चात् सन् २००२ में नागरिक अधिकारों की सूची में ८६वें संशोधन द्वारा लोकसभा में अध्यादेश पारित कर समग्र भारतीय जनता के लिए शिक्षा को अधिकार की श्रेणी में सम्मिलित किया गया। इस अधिकार द्वारा यह सुनिश्चित किया गया कि पन्थनिरपेक्ष राष्ट्र भारत में संविधान के ८६वें संशोधन द्वारा अनुच्छेद २१A(क) के अंतर्गत बिना किसी भेदभाव के शिक्षा पर सभी भारतीय नागरिकों का समान अधिकार होगा। इसे व्यावहारिक स्तर पर परिपोषित करने के लिए सन् २००२ में विधि सम्मत अनुच्छेद २१A को मुफ्त और अनिवार्य शिक्षा के प्रति समर्पित कर विशिष्ट अध्यादेश के तहत 'शिक्षा का अधिकार अधिनियम, २००९' को अगस्त महीने में स्वीकृत किया गया—'बच्चों के निःशुल्क और अनिवार्य शिक्षा के अधिकार से संबंधित विधेयक संसद के दोनों सदनों द्वारा पारित किए जाने के बाद २६ अगस्त २००९ को राष्ट्रपति की स्वीकृति प्राप्त हुई। यह विधेयक विधि पुस्तिका में 'निःशुल्क और अनिवार्य शिक्षा का अधिकार अधिनियम, २००९ (२००९ का अधिनियम संख्या ३५)' के रूप में सम्मिलित किया गया।'^३ अंततः अप्रैल २०१० में जनता के संवैधानिक अधिकारों की सूची में शिक्षा भी शामिल हो गई। भारतीय जन जीवन के लिए यह स्वर्णिम ऐतिहासिक फैसला था क्योंकि संविधान निर्माण के लगभग छह दशक उपरांत शिक्षा को सामान्य जन के अधिकार के रूप में मान्यता मिली।

शिक्षा को मौलिक अधिकार का दर्जा प्रदान कर सरकार ने देशव्यापी शिक्षण संस्थानों के आधारभूत ढाँचे, शिक्षा की गुणवत्ता, विद्यार्थियों की सामाजिक-आर्थिक स्थिति, शैक्षिक संसाधन, शिक्षकों की दक्षता एवं प्रशिक्षण की व्यवस्था के साथ शिक्षार्थियों की मूल आवश्यकताओं को विशेष तरजीह दी। देश की प्राथमिक शिक्षा में गुणात्मक सुधार कर शिक्षित व सुयोग्य भविष्य की नींव को सुदृढ़ता प्रदान की गई। इसके लिए सर्वप्रथम पाठ्यक्रम शिक्षण, अधिगम प्रक्रिया और विद्यार्थी मूल्यांकन पद्धति पर विशद विचार किया गया। 'शिक्षा का अधिकार अधिनियम, २००९' द्वारा विद्यालय में विद्यार्थियों के शारीरिक प्रताड़ना को वैधानिक रूप से प्रतिबंधित किया गया, जिससे विद्यार्थी मानसिक आघात, उत्पीड़न, भय तथा चिंतारहित शैक्षिक परिवेश में उन्मुक्त रूप से शिक्षार्जन कर सकें। इस अधिनियमानुसार ६ से १४ वर्ष के बच्चों को

२. Ghosh, S., Mohan, R. (2016) : Education in Emerging Indian Society: The Challenges and Issues (Translated by N.Shaw), ISBN: 978-81-203-5168-4, 2nd Edition, PHI Learning, Delhi, p.205.

३. Aggarwal, J.C. (2013) : Landmarks in the History of Modern Indian Education (Translated by N.Shaw), ISBN: 978-81259-3718-0, 7th Edition, Vikas Publishing House, New Delhi, p.661.

शिक्षित करने का उत्तरदायित्व सरकार पर है लेकिन प्रशासनिक जिम्मेदारियों के साथ प्राथमिक शिक्षा को सुरुचिपूर्ण बनाने में अभिभावकों एवं शिक्षकों की भी अहम भागीदारी सुनिश्चित की गई है। चूँकि, बाल्यावस्था शारीरिक एवं मानसिक दृष्टि से महत्वपूर्ण काल है, जिसमें वृद्धि व विकास की गति तीव्र होती है। इस दृष्टि से सरकार ने इस अधिनियम द्वारा देश के बालकों को शैक्षिक रूप से सशक्त तथा अधिकार संपन्न बनाने के क्रम में महत्वपूर्ण मार्ग प्रशस्त किया है।

‘शिक्षा का अधिकार अधिनियम, २००९’ की अन्य विशेषताओं की चर्चा करें तो सरकार ने बच्चों के दाखिले में प्रयुक्त होने वाले जन्म प्रमाण-पत्र को आवश्यक दस्तावेज की श्रेणी से ख़ारिज कर दिया है। प्रशासन ने इस अधिनियम द्वारा स्कूल से बाहर (आउट ऑफ स्कूल) तथा स्कूल प्रस्थापित (ड्रॉप आउट) विद्यार्थियों को भी शिक्षा प्रांगण में लाने का प्रयास किया। अतएव, इस अधिनियम द्वारा वर्ग, वर्ण, लिंग, जन्म प्रमाण-पत्र रूपी सभी व्यवधानों को परे रखकर ६ से १४ आयु वर्ग के सभी बच्चों को ‘शिक्षा का अधिकार, २००९’ के अंतर्निहित कर शिक्षित बनाने का सार्थक प्रयत्न किया गया। इस संदर्भ में एस.के. मंगल तथा शुभ्रा मंगल की उक्ति समीचीन है— ‘शिक्षा का अधिकार अधिनियम’ के प्रावधानों के अंतर्गत सभी बच्चों को, किसी भी प्रकार के भेदभाव, वंचना, विकलांगता या कमी की परवाह किए बिना, अपने पड़ोस के विद्यालय में गुणवत्तापूर्ण प्रारंभिक शिक्षा प्राप्त करने का अधिकार है।’^४ इतना ही नहीं गुणवत्ता युक्त शिक्षा के साथ-साथ विद्यालय से बाहर तथा पढ़ाई छोड़ चुके बच्चों को विशिष्ट प्रशिक्षण की सुविधा देने का प्रावधान तैयार किया गया, जिससे वे हीन भाव से मुक्त होकर हम उम्र बच्चों के साथ सहपाठ करने में सक्षम हो सकें। इस प्रकार कक्षा १ से ८ तक के शिक्षार्थियों के लिए शिक्षण प्रक्रिया में सूक्ष्म एवं पारदर्शी व्यवस्था अख़्तियार की गई किंतु इन सब गतिविधियों के मध्य पास-फेल की प्रक्रिया निरस्त करने से शैक्षिक मूल्यांकन के सारे मानदंड निरर्थक नजर आते हैं। फलतः कक्षा में विषय विशेष के प्रति गहन अध्ययन-मनन की अभिरुचि कमजोर पड़ने लगी है। शिक्षा की जड़ें जब दुर्बल होती जाएंगी तो मजबूत भविष्य की परिकल्पना सार्थक तथा समृद्ध नहीं हो पाएगी। इस संदर्भ में अभिजीत मोहन की चिंता गंभीर स्थितियों की ओर इंगित करती है—‘पढ़ाई में कमजोर बच्चों को उसी कक्षा में रोकने के बजाय उत्तीर्ण कर दिया जाता है। गौरतलब है कि देश में कक्षा आठ तक फेल न करने की नीति लागू है। यही बच्चे हाईस्कूल और इंटरमीडिएट की कक्षाओं तक पहुँचते हैं और विषयों पर उनकी पकड़ नहीं बन पाती है। फिर ऐसे बच्चों के लिए परीक्षा उत्तीर्ण करना चुनौती बन जाता है।’^५ इन कथनों से स्पष्ट है कि शिक्षा जैसे मौलिक अधिकार की गुणवत्ता लगातार पतनोन्मुख हो रही है, जिससे भ्रष्ट नीतियों एवं तत्वों का प्रभाव दिन-ब-दिन बढ़ रहा है। अतः इस पर अंकुश लगाना अति आवश्यक है।

इस विस्तृत अधिकार अधिनियम में प्रस्तावित प्रावधान के अंतर्गत शिक्षक-शिक्षार्थी की संख्या तथा शिक्षक के शैक्षणिक व प्रशिक्षण संबंधी योजनाओं का उल्लेख है, जिससे अधिगमकर्ता के लिए समाजोपयोगी और राष्ट्रोद्धारक शिक्षा के कर्णधारों की योग्यता में कोई कमी न रह जाए। इस प्रकार एक कक्षा-कक्ष में विद्यार्थी और शिक्षक अनुपात १:४० तय किया गया एवं विद्यालयों में ऐसे शिक्षकों की नियुक्ति पर बल दिया गया, जो प्रशिक्षित हों। उनके विद्यालय कार्य सारणी संबंधी नियमन तैयार करने पर जोर दिया गया है। साथ ही शिक्षक द्वारा विद्यालय परिसर के बाहर किसी प्रकार के शैक्षणिक कार्य,

४. Mangal, S.K., Mangal, S. (2019) : Childhood and Growing Up (Translated by N.Shaw), ISBN: 978-93-88028-14-1, 1st Edition, PHI Learning, Delhi, p.504.

५. मोहन, अभिजीत, (२५ फरवरी, २०१८) : ‘परीक्षा और पठन-पाठन की चुनौतियाँ’, जनसत्ता (दैनिक), कोलकाता, पृ. ५.

व्यवसाय, निजी गृह शिक्षण को निषिद्ध करने के प्रावधान तैयार किए गए। चूँकि, शिक्षा समवर्ती सूची में शामिल है, इसलिए राज्य सरकार भी इस अधिकार अधिनियम पर अपने अनुरूप विधि निर्माण के लिए स्वतंत्र है। गौर तलब है कि जिला, पंचायत, नगरपालिका और विद्यालय स्तर पर कार्यावली तैयार कर प्रत्येक बच्चे को शिक्षा और विद्यालयी ज्ञान की सीमा में लाने का यत्न किया जा रहा है। इतना ही नहीं, विद्यालयी प्रबंधन समिति और पंचायतराज संस्था के लिए भी मानक नियम विन्यस्त किये गए हैं। अतएव, तत्कालीन सरकार 'शिक्षा का अधिकार अधिनियम, २००९' के अंतर्गत सूक्ष्म अधिनियमों को तैयार कर शिक्षा की लौ से संपूर्ण भारत को प्रज्ज्वलित करने का सराहनीय पदक्षेप ले रही है किंतु इन अधिनियमों में कुछ मुद्दे विवादास्पद और द्वंदात्मक भी हैं।

केंद्र सरकार ने मुफ्त और अनिवार्य प्राथमिक शिक्षा के अधिकार अधिनियम के अंतर्भूत निजी विद्यालयों में सामाजिक-आर्थिक रूप से कमजोर वर्ग के बच्चों के लिए २५% सीटें आरक्षित करने का प्रावधान रखा, जिससे निजी विद्यालयों में प्रदान की जा रही गुणवत्ता युक्त शिक्षा आर्थिक और सामाजिक रूप से निर्बल वर्ग के बच्चों तक पहुँचायी जा सके अर्थात् निजी विद्यालयों की प्रत्येक कक्षा में २५% सीटें अनुसूचित जाति/जनजाति, अन्य पिछड़ा वर्ग एवं आर्थिक रूप से कमजोर वर्ग के शिक्षार्थियों के लिए आरक्षित रहेंगे—'धारा १२(१)(c) यह अनिवार्य करती है कि निजी गैर-अनुदानित विद्यालयों की प्रवेश कक्षा में नामांकित प्रत्येक १०० बच्चों में से कम से कम २५ बच्चों को कमजोर वर्गों और वंचित समूहों से प्रवेश दिया जाए तथा उन्हें निःशुल्क शिक्षा प्रदान की जाए।' ^६ इस प्रकार अधिनियम के अनुच्छेद १२(१)(c) द्वारा समाजार्थिक दृष्टि से दुर्बल वर्ग के बच्चों के शैक्षिक विकास के लिए यह एक सराहनीय संयोग है किंतु इस अनुच्छेद का निजी विद्यालयों द्वारा विरोध किया जा रहा है। अधिनियम के इस अनुच्छेद के विरुद्ध विभिन्न राज्यों के उच्च न्यायालय में याचिकाएँ दायर की गईं। निजी विद्यालयों का दोषारोपण है कि विद्यालय अपने शैक्षिक और प्रशासनिक कार्यकारिणी के लिए सरकारी सहयोग अथवा किसी प्रकार का अनुदान प्राप्त नहीं करती है। ऐसे में, कमजोर तबके के बच्चों की शिक्षा का दायित्व इन विद्यालयों पर एक प्रकार का बोझ है। फलस्वरूप, कई राज्यों के निजी विद्यालयों और सरकार के मध्य समझौता किया गया कि सरकार ऐसे विद्यालयों को मुफ्त जमीन प्रदान करेगी, जिससे दुर्बल वर्ग के बच्चों को निजी शिक्षा निकेतन की अनुकंपा प्राप्त हो सके। इसके बावजूद ये शिक्षण संस्थान विभिन्न कारणों और बहानों के बूते इन बच्चों के नामांकन को खारिज करती है। यदि किसी प्रकार इस वर्ग के बच्चों को निजी शिक्षण संस्थानों में अध्ययन का अवसर प्राप्त होता है, तो मानसिकहीनता उन बच्चों के शिक्षण-अधिगम को बाधित करती है। यदि इन समस्याओं से उबर कर शिक्षार्थी अध्ययन-मनन करता है तो उसे सरकार द्वारा प्रस्तावित अधिनियम के अंतर्गत मात्र प्राथमिक अर्थात् आठवीं कक्षा तक ही शिक्षा ग्रहण करने का अवसर प्राप्त हो पाता है! इसके उपरान्त उनके शैक्षिक भविष्य पर पुनः प्रश्न चिह्न लगता है कि इस अवस्था में विद्यार्थियों के दिशाहीन भटकाव के लिए कौन जिम्मेदार है? निःसंदेह, शिक्षा के अधिकार संबंधी इस असंतुलित परिपाटी में सरकारी वैधानिक नियमों में संतुलन और रफ्तार की आवश्यकता है, जिससे यह अधिकार निर्बाध गति से चलती हुई समरस समाज के गठन में कारगर हो सके।

६. Juneja, N. (2014) : 'Understanding the RTE Act', Santosh Sharma (Ed.), What is RTE? Some ways of Making Education Accessible (Translated by N.Shaw), ISBN: 978-93-5007-276-9, 1st Edition, National Council of Educational Research and Training, New Delhi, p.13.

‘मुफ्त और अनिवार्य शिक्षा अधिनियम, २००९’ में सम्मिलित विभिन्न नियमावलियों में ६ से १४ आयु वर्ग के सभी बच्चों में शारीरिक और मानसिक रूप से सामान्य बच्चों के साथ विकलांग बच्चे भी सम्मिलित हैं, जिनके शिक्षा का दायित्व भी प्रशासन के जिम्मे है। इनकी शिक्षा को दुरुस्त बनाने के लिए विभिन्न प्रावधान तैयार किये गए हैं। ऐसे बच्चों को सामान्य बच्चों की अपेक्षा अधिक स्नेह और ध्यान की आवश्यकता होती है, जहाँ अभिभावकों तथा शिक्षकों की भूमिका गुरुत्वपूर्ण होती है। मुफ्त और अनिवार्य शिक्षा अधिनियम के अंतर्गत इन बच्चों के लिए विशेष साधनयुक्त शिक्षण व्यवस्था का प्रावधान है, जिसमें शारीरिक एवं मानसिक रूप से क्षतिग्रस्त विद्यार्थियों को उपयोगी उपकरणों यथा – ऐनक, श्रव्य मशीन, व्हीलचेयर के साथ विशिष्ट भाषिक थैरेपी व ब्रेल लिपि आदि की सुविधा मुहैया करायी जाती है। विशिष्ट आवश्यकता युक्त बच्चों की शिक्षा हेतु ‘क्लस्टर रिसोर्स सेंटर कोऑर्डिनेटर एंड ब्लॉक रिसोर्स सेंटर कोऑर्डिनेटर’ (सीआरपीसी) द्वारा अभिभावकों तथा शिक्षकों के प्रशिक्षण की व्यवस्था की गई है, जिससे विकलांग बच्चों की शिक्षा में किसी प्रकार की अपूर्णता न रह जाए! राष्ट्रीय शैक्षिक अनुसंधान और प्रशिक्षण परिषद् (एन.सी.ई.आर.टी.) के दिशा निर्देशन के अनुसार— ‘शिक्षक विशेष प्रशिक्षण केंद्र (Special Training Centre) में CWSN (विशेष आवश्यकता वाले बच्चों) की पहचान करेंगे तथा ऐसे बच्चों की विशिष्ट अधिगम आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए आवश्यक सहायता एवं उपयुक्त सहयोग प्राप्त करने हेतु संबंधित BRCCs/CRCCs को सूचित करेंगे। आवश्यकता पड़ने पर CWSN को सहायता प्रदान करने के लिए शिक्षक संसाधन शिक्षकों (Resource Teachers) के साथ उचित समन्वय स्थापित करने का भी प्रयास करेंगे।’^७ अतः देखा जाए तो विकलांग बच्चों की हाशियाकृत शिक्षा व्यवस्था के प्रति सरकार संवेदनशील तथा सचेतन अवश्य दृष्टिगत होती है किंतु कागज़ी अधिनियम को व्यावहारिक धरातल पर कारगर बनाने की दिशा में प्रशासन का रवैया बहुत सराहनीय दृष्टिगत नहीं होता है।

निष्कर्ष : ‘शिक्षा का अधिकार अधिनियम, २००९’ के केंद्रीय बिन्दुओं के विवेचन-विश्लेषण से स्पष्ट है कि भारत में शिक्षा के सुदृढीकरण की दिशा में यह एक महत्वपूर्ण पदक्षेप है। बाल्यावस्था मानव जीवन का सबसे विशिष्ट काल है। वृद्धि एवं विकास के सारे लक्षणों का बीज वपन इस काल में होता है। अतएव, इस अधिनियम का मूल ध्येय भारत को विकसित तथा शिक्षित राष्ट्र की श्रेणी में सम्मिलित करना है। इसलिए देश के बच्चों की शिक्षा की मूलभूत आवश्यकता मुहैया कराने के साथ-साथ शिक्षकों के प्रशिक्षण, विद्यालयों में आधारभूत संरचना पर विशेष बल दिया गया लेकिन वर्तमान परिप्रेक्ष्य में इस अधिनियम की क्रियाशीलता पर विचार किया जाए तो यह अधिकार सर्वव्यापी नहीं बन पाया है। गौरतलब है कि शिक्षा संबंधी जितने भी चिंतन-मनन और आधुनिक संस्करण गढ़ लिए जाएँ यदि इससे मनुष्य में चेतना, बौद्धिकता और मानवीय मूल्यों का स्पंदन न हो तो इसे निरर्थक ही माना जाएगा! इसलिए राष्ट्रीय विकासधारा में ६ से १४ आयु वर्ग के सभी बच्चों के लिए वैधानिक रूप से ‘शिक्षा का अधिकार अधिनियम, २००९’ मुफ्त और अनिवार्य शिक्षा प्रदान करने के लिए प्रतिबद्ध है किंतु वर्तमान परिदृश्य में ‘शिक्षा’ अधिकारों की सूची में सम्मिलित होकर मात्र सरकारी कागज़ी पिटारों का बोझ बढ़ा रही है। देश में दलित-वंचित वर्गों से लेकर सामान्य जनता इस अधिकार-अधिनियम के विभिन्न प्रकरणों से अभी भी

७. Uppal, S. (2015) : ‘Roles and Responsibilities of Various Functionaries’, Shveta Uppal (Ed.), Special Training of Out-of-School Children Admitted in Age Appropriate Classes under RTE Act, 2009 (Translated by N. Shaw), ISBN: 978-93-5007-296-7, 1st Edition, National Council of Educational Research and Training, New Delhi, p.26.

अनभिज्ञ है। उनके लिए परिवार का भरण-पोषण प्राथमिक आवश्यकता है, शिक्षा गौण! दुर्गम इलाकों में विद्यालयों का अभाव, शिक्षकों की कमी, स्कूल से बाहर (आउट ऑफ स्कूल) तथा स्कूल प्रस्थापित (ड्रॉपआउट) जैसी समस्या यथावत बनी हुई है। इस चतुर्दिक समस्या के लिए केवल सरकार जवाबदेह नहीं है, वरन् व्यापक व सूक्ष्म स्तर पर स्थानीय प्रशासन से लेकर चरणबद्ध राज्य एवं केंद्र सरकार, अभिभावक, शिक्षक तथा विद्यालयी व्यवस्था भी सामूहिक रूप से ज़िम्मेदार है। इस परिप्रेक्ष्य में राष्ट्र की जमीनी हकीकत को ध्यान में रखते हुए देश के प्रत्येक बच्चे को शिक्षा की परिधि में शामिल किये बिना शिक्षा का अधिकार अधिनियम संशोधनों की कसौटी को पार करने के बावजूद भी अपने लक्ष्यों में पूर्णतः सफल नहीं हो पा रहा है! अतएव, शिक्षा में गुणात्मक सुधार के प्रति कटिबद्ध होना बेहद जरूरी है।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. Ravi. S.S. (2011) : A Comprehensive Study of Education (Translated by N.Shaw), ISBN: 978-81-203-4182-1, 1st Edition, PHI Learning, New Delhi, p.491.
2. Ghosh, S., Mohan, R. (2016) : Education in Emerging Indian Society The Challenges and Issues (Translated by N. Shaw), ISBN: 978-81-203-5168-4, 2nd Edition, PHI Learning, Delhi, p.205.
3. Aggarwal, J.C. (2013) : Landmarks in the History of Modern Indian Education (Translated by N. Shaw), ISBN: 978-81259-3718-0, 7th Edition, Vikas Publishing House, New Delhi, p.661.
4. Mangal, S.K., Mangal, S. (2019) : Childhood and Growing Up (Translated by N. Shaw), ISBN: 978-93-88028-14-1, 1st Edition, PHI Learning, Delhi, p.504.
५. मोहन, अभिजीत, (२५ फरवरी, २०१८) : परीक्षा और पठन-पाठ की चुनौतियाँ, जनसत्ता (दैनिक) कोलकाता, पृ० ५।
6. Juneja, N. (2014) : “Understanding the RTE Act”, Santosh Sharma (Ed.), What is RTE? Some ways of Making Education Accessible (Translated by N.Shaw), ISBN: 978-93-5007-276-9, 1st Edition, National Council of Educational Research and Training, New Delhi, p.13.
7. Uppal, S. (2015) : “Roles and Responsibilities of Various Functionaries”, Shveta Uppal (Ed.), Special Training of Out-of-School Children Admitted in Age Appropriate Classes under RTE Act, 2009 (Translated by N. Shaw), ISBN: 978-93-5007-296-7, 1st Edition, National Council of Educational Research and Training, New Delhi, p.26.



समकालीन सन्दर्भ में उपनिषदों की मनोवैज्ञानिक दृष्टि

डॉ० घनश्याम बैरवा

(यू०जी०सी० रिसर्च अवार्डी)

प्रोफेसर एवं अध्यक्ष संस्कृत विभाग

एस०आर०पी० राजकीय पी०जी० महाविद्यालय

बाँदीकुई, दौसा, राजस्थान

सारांश- भारतीय उपनिषद् केवल दार्शनिक ग्रंथ ही नहीं हैं, अपितु वे मानव जीवन के गहन मनोवैज्ञानिक और आध्यात्मिक प्रश्नों का समाधान भी प्रस्तुत करते हैं। इनमें मन को विशेष महत्व दिया गया है। मन को अंतःकरण का प्रमुख अंग मानते हुए उपनिषदों में विवेचित है कि यह न तो पूर्णतः इन्द्रियों के समान है और न ही आत्मा के समान शाश्वत है, अपितु यह दोनों के मध्य सेतु का कार्य करता है। यदि मन संयमित और एकाग्र हो तो आत्मा के साक्षात्कार का मार्ग प्रशस्त होता है और यदि मन असंयमित हो तो इन्द्रियाँ विचलित होकर दुःख का कारण बनती हैं। वर्तमान समय में जब मानसिक अस्थिरता, तनाव और असुरक्षा वैश्विक समस्या बन गई है, तब उपनिषदों की मन संबंधी शिक्षाएँ अत्यधिक प्रासंगिक हैं। शोध आलेख में उपनिषदों में मन की अवधारणा का विवेचन और उसकी आधुनिक जीवन में उपयोगिता को उदाहरणों सहित प्रस्तुत किया गया है।

शब्द कुञ्जी- उपनिषद्, मन, अंतःकरण, आत्मा, ब्रह्म, मानसिक स्वास्थ्य, शिक्षा, योग, प्रासंगिकता, समाज।

प्रस्तावना (Introduction)

भारतीय जीवन दर्शन का मूल उद्देश्य केवल बौद्धिक जिज्ञासा की पूर्ति नहीं, अपितु जीवन के दुःखों का समाधान, परम शांति और मोक्ष की प्राप्ति है। इस संदर्भ में मन की भूमिका से संबंधित बृहदारण्यकोपनिषद् (ब्रह्मबिन्दु उपनिषद्) का यह मंत्र अत्यंत महत्वपूर्ण है।

मन एवं मनुष्याणां कारणं बन्धमोक्षयोः।

बंधाय विषयासक्त मुक्तनिर्विषयं स्मृतम्।।

यह प्रसिद्ध मंत्र स्पष्ट करता है कि मन ही मनुष्य के बंधन और मुक्ति दोनों का कारण है। उपनिषदों में मन को सूक्ष्म रूप से समझाने का प्रयास किया है। वहाँ कहा गया है कि मन केवल विचार-प्रवाह या संवेदनाओं का संग्रह नहीं है, अपितु यह इन्द्रियों और आत्मा के मध्य नियंत्रक शक्ति है। वर्तमान युग, जो मानसिक अशांति और तनाव का युग कहा जा सकता है, उसमें यह प्रश्न और भी अधिक महत्वपूर्ण हो जाता है कि उपनिषदों की मन संबंधी शिक्षाएँ आधुनिक जीवन को किस प्रकार दिशा प्रदान कर सकती हैं।

उपनिषदों में मन की अवधारणा (Concept of Mind in the Upanishads)

अंतःकरण चतुष्टय में मन का स्थान- भारतीय परंपरा में अंतःकरण को चार भागों में विभाजित किया गया है यथा- वेदान्तसार में निम्नानुसार प्रदर्शित है-

मनः संकल्प-विकल्पात्मकम्। बुद्धिर्निश्चयात्मिका। चित्तं स्मृतिरूपं। अहंकारोऽभिमानात्मकः।

१. मन (Sankalpa & Vikalp) संकल्प और विकल्प करने की शक्ति।

२. बुद्धि (intellect) निर्णय करने की क्षमता।

३. अहंकार (Ego) “मैं” की भावना।

४. चित्त (Memory) स्मृति और संस्कार।

इन चारों में मन सबसे अधिक सक्रिय और परिवर्तनशील अंग है

तैत्तिरीयोपनिषद्- मनोमय कोश का वर्णन ।

अथ मनोमयोऽन्नमयात्परः। तेनैष पूर्णः स वा एष पुरुषविध एव। तस्य पूरे एष यथा पूर्वस्य॥^१

जिसका तात्पर्य है कि अन्नमय कोश (भौतिक शरीर) से परे मनोमय कोश है। मनुष्य इस मनोमय शरीर से परिपूर्ण है। यहाँ मन को सूक्ष्म शरीर का केंद्र कहा गया है यही मन अनुभव, इच्छा, संकल्प और चेतना का कारण है। इस प्रकार मन की व्याख्या पश्चात के उपनिषदों में और स्पष्ट रूप में प्राप्त होती है।

कठोपनिषद् में रथ रूपक। यथा-

आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु।

बुद्धि, तु सारथिं विद्धि मनः प्रग्रहमेव च॥^२

अर्थात् आत्मा को रथी, देह को रथ, बुद्धि को सारथी, इन्द्रियों को अश्व और मन को लगाम कहा गया है। इसका गहन अर्थ यह है कि-

- यदि मन संयमित है तो इन्द्रियाँ नियंत्रित रहती हैं तथा साधक ब्रह्म या परम शांति की ओर अग्रसर होता है।
- यदि मन असंयमित है तो इन्द्रियाँ अनियंत्रित हो जाती हैं जिससे साधक संसार के द्वन्द्व भाव में उलझ जाता है।

मुण्डकोपनिषद्- मन को एकाग्र करने का निर्देश।

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते।

तयोर्य एकः पिप्पलं स्वाद्वत् नश्नन्नन्यो अभिचाकशीति॥^३

अर्थात् एक ही वृक्ष पर दो सुंदर, समान रूप से जुड़े हुए, सखा रूप पक्षी बैठे हैं। उनमें से एक (जीवात्मा) उस वृक्ष के फलों (कर्मफलों) का स्वाद लेता है सुख-दुःख का अनुभव करता है। दूसरा (परमात्मा) केवल देखता रहता है असंग, साक्षीरूप, अपरिवर्तनीय।

यदा पश्यः पश्यते रुक्मवर्णं कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम्।

तदा विद्वान् पुण्यपापे विधूय निरंजनः परमं साम्यमुपैति॥^४

जब मनुष्य एकाग्र मन से उस स्वर्णवर्ण प्रभु को देखता है, जो सबका कर्ता और ब्रह्म का स्रोत है, तब वह अपने सभी पाप-पुण्यों से मुक्त होकर अमृत ब्रह्म को प्राप्त करता है और यह मन की एकाग्रता से ही संभव है। छान्दोग्योपनिषद् मन ही ब्रह्म का प्रतीक।

१. तैत्तिरीयोपनिषद्- सत्यव्रत सिद्धान्तालंकार, उपनिषद् प्रकाश, विजयकृष्ण लखनपाल, ग्रेटर कैलाश-१, नई दिल्ली, संस्करण २०२०-२३.१

२. कठोपनिषद्, सत्यव्रत सिद्धान्तालंकार, उपनिषद् प्रकाश, विजयकृष्ण लखनपाल, ग्रेटर कैलाश-१, नई दिल्ली, संस्करण २०२०, अध्याय १, वल्ली ३, मंत्र ३

३. मुण्डकोपनिषद् सत्यव्रत सिद्धान्तालंकार, उपनिषद् प्रकाश, विजयकृष्ण लखनपाल, ग्रेटर कैलाश-१, नई दिल्ली, संस्करण २०२०-२३.१.१

४. मुण्डकोपनिषद् सत्यव्रत सिद्धान्तालंकार, उपनिषद् प्रकाश, विजयकृष्ण लखनपाल, ग्रेटर कैलाश-१, नई दिल्ली, संस्करण २०२०-२३.१.३

सर्व मनोमयम् इति। मन एव पुरुषोऽभूत्, मनस एव लोकाः जायन्ते।।^५

मन ही आत्मा है मन ही लोक है और मन ही ब्रह्म है। संसार में जो कुछ है वह सब मनमय है। मन ही पुरुष बना और मन से ही सब लोक उत्पन्न हुए।

यहाँ मन को सृजनात्मक शक्ति के रूप में देखा गया है मन ही कल्पना करता है और उसी से जगत की रचना का अनुभव होता है। इसी प्रसंग में ध्यान को चित्त से श्रेय माना गया है यथा पृथ्वी मानो ध्यान करती है, अंतरिक्ष मानो ध्यान करता है जल मानों ध्यान करता है पर्वत मानो ध्यान करते हैं तथा देवता और मनुष्य मानो ध्यान करते हैं अतः जो व्यक्ति यहाँ ध्यान करते हैं वे मानो ध्यान के नाम का ही अंश पाते हैं तथा ध्यान भी ब्रह्म ही है।

माण्डूक्योपनिषद् मन और चित्त की अवस्थाएँ।

जागरितस्थानो बहिष्प्रज्ञः सप्ताङ्ग एकोनविंशति-

मुखः स्थूलभुग् वैश्वानरः प्रथमः पादः।।^६

जाग्रत अवस्था में मन बाह्य विषयों में प्रवृत्त रहता है यह 'वैश्वानर' कहलाता है। अर्थात् माण्डूक्य उपनिषद् के अनुसार मन की तीन अवस्थाएँ हैं जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति और चौथी अवस्था तुरीय, जहाँ मन पूर्णतः लीन हो जाता है। वही तुरीय ही ब्रह्मबिन्दु की अनुभूति है।

मनसो निग्रहायत्तमभयं सर्वयोगिना।

दुःखक्षय प्रबोधश्चाप्यक्षया शान्तिरेव च।।^७

अर्थात् समस्त योगियों के अभय, दुःखक्षय, प्रबोध और अक्षय शान्ति मन के निग्रह के ही अधीन है, जिस प्रकार कुश के अग्र आग से एक-एक बूँद के द्वारा समुद्र के उत्सेचन के प्रयत्न के समान अखिल चित्त और उद्यमशील रहने वाले योगियों के मन का निग्रह भी खेदशून्य रहने से ही होता है।

बृहदारण्यकोपनिषद् मन पर नियंत्रण।

मन का विषयों की ओर जाना बंधन है, और मन का आत्मा में स्थिर होना मुक्ति है। याज्ञवल्क्य एवं अश्विन संवाद में अश्विन के पूछे जाने पर कि स्वर्ग लोक में कैसे बढ़ा जाता है तब याज्ञवल्क्य कहते हैं कि, ब्रह्मा ऋत्विज के द्वारा मन रूप चंद्रमा से। ब्रह्मा यज्ञ का मन है और यह जो मन है, वही यह चंद्रमा है, वह ब्रह्मा है, वह मुक्ति है और वही अति मुक्ति है।

केनोपनिषद् मन से परे ब्रह्म।

यन्मनसा न मनुते येनाहु र्मनो मतम्।

तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते।।^८

५. छान्दोग्योपनिषद्, सत्यव्रत सिद्धान्तालंकार, उपनिषद् प्रकाश, विजयकृष्ण लखनपाल, ग्रेटर कैलाश-१, नई दिल्ली, संस्करण २०२०-७.१.६

६. माण्डूक्योपनिषद् आगमप्रकरण, सत्यव्रत सिद्धान्तालंकार, उपनिषद् प्रकाश, विजयकृष्ण लखनपाल, ग्रेटर कैलाश-१, नई दिल्ली, संस्करण २०२०-३

७. माण्डूक्योपनिषद् अद्वैत प्रकरण, सत्यव्रत सिद्धान्तालंकार, उपनिषद् प्रकाश, विजयकृष्ण लखनपाल, ग्रेटर कैलाश-१, नई दिल्ली, संस्करण २०२०-४०-४१

८. केनोपनिषद्, सत्यव्रत सिद्धान्तालंकार, उपनिषद् प्रकाश, विजयकृष्ण लखनपाल, ग्रेटर कैलाश-१, नई दिल्ली, संस्करण २०२०-१.५

जिससे मन विचार नहीं कर सकता और जिसके द्वारा मन को भी ज्ञान होता है उसी को तू ब्रह्म जान यह नहीं जो मन से विचारा जाता है। यहाँ कहा गया है कि ब्रह्म मन से परे है मन ब्रह्म को नहीं जान सकता, पर ब्रह्म से ही मन को चेतना मिलती है। मन कि व्याख्या के उपरान्त उसकी प्रकृति निम्नानुसार प्रदर्शित की जा सकती है यथा-

मन और आहार का संबंध-

“मन आहारमयः”^९

पंक्ति में कहा गया है कि मन भोजन से निर्मित होता है। इसका तात्पर्य केवल शरीरिक भोजन नहीं, अपितु मानसिक और सांस्कृतिक आहार से भी है। शुद्ध भोजन, शुद्ध विचार और शुद्ध संगति से मन पवित्र और एकाग्र होता है। याज्ञवल्क्य और जनक संवाद में मन को ब्रह्म, आयतन तथा आनंदता के रूप में व्याख्यायित किया गया है तथा प्रकाश ही जिसका सत्य स्वरूप है ऐसा यह पुरुष मनोमय है उसके अन्तः हृदय में जैसा धान व यव होता है वैसा ही परिणाम वाला होता है।

मन आत्मा का सेतु।

बृहदारण्यक उपनिषद् में मन को आत्मा तक पहुँचने का साधन बताया गया है। जब मन अंतर्मुखी होता है तब साधक आत्मा का साक्षात्कार करता है तथा मन ही आत्मा, मन ही लोक और मन ही ब्रह्म है ऐसा कहा गया है। वहाँ पर सृष्टि का विभाग मन, वाणी और प्राण के आधार पर किया गया है इस क्रम में मनुष्य मन से ही देखता है और मन से ही सुनता है, काम, संकल्प, संशय, श्रद्धा अश्रद्धा, धृति, अधृति, लज्जा, बुद्धि, भय ये सब मन के रूप हैं।

मन की एकाग्रता और ध्यान।

“यदा पश्यः पश्यते स्वप्नवण...”^{१०}

अर्थात् जब साधक मन को एकाग्र करता है तभी ब्रह्म का अनुभव कर सकता है। इससे स्पष्ट है कि मन ही ध्यान और समाधि का मूल साधन है।

मन का दार्शनिक स्वरूप

१. सत्व, रज और तमस- मन गुणात्मक रूप से त्रिगुणात्मक है।
२. क्षणिकता और स्थिरता- मन चंचल और क्षणिक है, लेकिन साधना द्वारा स्थिर बनाया जा सकता है।
३. बंध और मोक्ष का कारण- मन का मोह बंधन है और उसका संयम मोक्ष।
४. सामूहिक दृष्टि-मन केवल व्यक्तिगत नहीं है, अपितु सामूहिक चेतना का भी अंग है।

आधुनिक जीवन में मन की प्रासंगिकता (Modern Relevance of the Concept of Mind)

वर्तमान युग तीव्र गति, प्रतियोगिता, सूचना-विस्फोट और भौतिक आकर्षणों का युग है।

मनुष्य का मन निरंतर बाह्य विषयों के प्रति आकर्षित होता है। ऐसे समय में मन का संयम (डमदजंस क्पेबपचसपदम) जीवन की सबसे महत्वपूर्ण आवश्यकता है।

९. छांदोग्य उपनिषद्, सत्यव्रत सिद्धान्तालंकार, उपनिषद् प्रकाश, विजयकृष्ण लखनपाल, ग्रेटर कैलाश-१, नई दिल्ली, संस्करण २०२०-६.५.४

१०. मुण्डक उपनिषद्, सत्यव्रत सिद्धान्तालंकार, उपनिषद् प्रकाश, विजयकृष्ण लखनपाल, ग्रेटर कैलाश-१, नई दिल्ली, संस्करण २०२०-२.२.४

“असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम्।

अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते।।”^{११}

अर्थात् मन निश्चय ही चंचल है और कठिनता से वश में होता है, परंतु अभ्यास और वैराग्य से इसे संयमित किया जा सकता है।

संयमित मन का अर्थ है कि मन को अपने नियंत्रण में रखना, इच्छाओं का दास न बनाना, विचार, वाणी और व्यवहार में संतुलन स्थापित करना आदि। ऐसा मन व्यक्ति को बाह्य परिस्थितियों से कदापि विचलित नहीं होने देता। आज की जीवनशैली तनाव, अवसाद, प्रतियोगिता, ईर्ष्या और असंतोष से दूषित है। ऐसे में संयमित मन की महती उपयोगिता है।

मानसिक स्वास्थ्य- वर्तमान में अवसाद, चिंता और तनाव सबसे बड़ी चुनौतियाँ हैं। उपनिषद बताते हैं कि मन का संयम ही मानसिक शांति का आधार है। संयमित मन व्यक्ति को चिंता, भय और क्रोध से मुक्त रखता है। यह माइंडफुलनेस (Mindfulness) और साइकोलॉजिकल रेजिलियन्स (Psychological Resilience) को बढ़ाता है। योग और ध्यान के आधुनिक प्रयोग (Meditation, Mindfulness) औपनिषद दृष्टि पर ही आधारित हैं।

यथा- कॉर्पोरेट कंपनियाँ अब कर्मचारियों को माइंडफुलनेस ट्रेनिंग देती हैं जिससे वे तनाव से मुक्त रह कर कार्य कर सकें।

निर्णय क्षमता में वृद्धि- संयमित मन के कारण व्यक्ति विवेकपूर्ण निर्णय लेने में समर्थ होता है। सामाजिक समरसता के लिए संयमित मन व्यक्ति में सहिष्णुता, करुणा और संवाद क्षमता विकसित करता है। ऐसा व्यक्ति समाज में शांति, सहयोग और सद्भाव का संवाहक बनता है।

आध्यात्मिक उन्नति- जब मन संयमित होता है, तब व्यक्ति आत्मा की अनुभूति कर सकता है।

“यतो यतो निश्चरति मनश्चंचलमस्थिरम्।

ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत्।।”^{१२}

अर्थात् जहाँ-जहाँ मन भटकता है, वहीं-वहीं से उसे वापस लाकर आत्मा में स्थिर करना ही योग है।

वर्तमान काल में मन को संयमित करने के साधन-

- ध्यान (Meditation) और प्राणायाम का अभ्यास।
- डिजिटल संयम अत्यधिक सोशल मीडिया और स्क्रीन समय का नियंत्रण।
- स्व-विवेक (Self & reflection) और आत्म-निरीक्षण।
- सकारात्मकता और कृतज्ञता का भाव।

संयमित मन व्यक्ति को आत्मबल, धैर्य, और संतुलन प्रदान करता है। यह मनुष्य को प्रतिक्रियात्मक न होकर प्रतिक्रिया-सक्षम बनाता है। आज के युग में जब बाह्य नियंत्रण असंभव प्रायः है, तब आंतरिक नियंत्रण ही वास्तविक स्वतंत्रता है। संयमित मन न केवल व्यक्ति के लिए, अपितु सम्पूर्ण समाज और विश्व के लिए शांति का आधार है।

११. श्रीमद्भगवद्गीता, श्रीकृष्णपंत शास्त्री, चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, संस्करण २००८-६.३५

१२. श्रीमद्भगवद्गीता, श्रीकृष्णपंत शास्त्री, चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली, संस्करण २००८-६.२६

सारवाक्य- “संयमित मन ही शांति, स्थिरता और प्रगति का द्वार है।”

सकारात्मक चिंतन और जीवन-दृष्टि- मन संकल्प-विकल्प का साधन है। यदि मन नकारात्मक है तो जीवन दुःखमय बनता है और यदि सकारात्मक है तो जीवन रचनात्मक बन जाता है।

शिक्षा और व्यक्तित्व-विकास- आज शिक्षा प्रणाली में ध्यान और एकाग्रता की समस्या व्यापक है। उपनिषदों से ज्ञात होता है कि ज्ञान केवल बाह्य नहीं आंतरिक भी है और मन की एकाग्रता से ही सत्यार्थ प्राप्त होता है। उपनिषद कालीन गुरुकुल प्रणाली में ध्यान, आत्मसंयम और मनोनिग्रह पर बल दिया जाता था, जो आज की Holistic Education की अवधारणा से संपृक्त है।

सामाजिक जीवन और सामंजस्य- मन यदि ईर्ष्या, द्वेष और क्रोध से पूर्ण है तो समाज में असामंजस्य उत्पन्न होता है। उपनिषद बताते हैं कि संयमित मन करूणा मैत्री और सह-अस्तित्व की भावना उत्पन्न करता है। आज का वैश्विक संकट-जातीय संघर्ष, धार्मिक असहिष्णुता, युद्ध आदि इन सभी का मूल कारण असंयमित मन ही है। यदि मन संबंधी औपनिषद शिक्षाओं का पालन किया जाए तो सामाजिक जीवन में सामंजस्य स्थापित किया जा सकता है।

विज्ञान और प्रौद्योगिकी के युग में संतुलन-आधुनिक जीवन में तकनीकी प्रगति ने सुख-सुविधाएँ प्रदान की हैं, परंतु मानसिक अशांति भी बढ़ाई है। औपनिषद ज्ञान से स्पष्ट होता है कि बाह्य प्रगति तभी सार्थक है जब मन आंतरिक रूप से संतुलित और शांत है।

निष्कर्ष (Conclusion)

उपनिषदों में मन को अत्यंत महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। यह इन्द्रियों और आत्मा के मध्य सेतु का कार्य करता है। असंयमित मन दुःख का कारण है और संयमित मन मोक्ष का साधन।

वर्तमान समय में, जब मानसिक तनाव, चिंता और असुरक्षा की भावना व्याप्त हो चुकी है, तब उपनिषदों का यह संदेश और भी महत्वपूर्ण हो जाता है कि

- मन को शुद्ध आहार, साधना और संयम से नियंत्रित किया जा सकता है।
- सकारात्मक संकल्प से जीवन को रचनात्मक बनाया जा सकता है।
- ध्यान और आत्मचिंतन से मन को स्थिर बनाकर आत्मा का किया जा सकता है।

अतः यह कहा जा सकता है कि उपनिषदों की मन संबंधी शिक्षाएँ केवल प्राचीन ही नहीं, अपितु आधुनिक और शाश्वत भी हैं।



संस्कृत वाङ्मय में वर्णित सनातन ज्ञान परम्परा की वैश्विक उपादेयता

महामहोपाध्याय डॉ० बाबूलाल मीना

एसोसिएट प्रोफेसर, संस्कृत विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय,

डॉ० आशा सिंह रावत

एसोसिएट प्रोफेसर, संस्कृत विभाग

दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली ११०००७

सारांश : भारतीय धारा पर सनातन संस्कृति की सहस्रों वर्ष प्राचीन उद्भूत वह ज्ञान प्रणाली जो यहाँ के विद्वान् मनीषी-चिंतकों ऋषि-मुनि तपस्वियों के दिव्य चिंतन से प्रकट हुई तथा जो पूर्णतः वैज्ञानिक, गतिशील, जीवंत और सार्थक है, सनातन ज्ञान परम्परा के रूप में सार्वदेशिक, सार्वभौमिक और सार्वकालिक प्रभाव रखती है। भारतीय धरा पर उद्भूत ज्ञान-विज्ञान, कला कौशल, धर्म-अध्यात्म, पुरुषार्थ चतुष्टय, गणित, रसायन, ज्योतिष, योग, आयुर्वेद चिकित्सा, भूगोल, भूगर्भ, खगोल विज्ञान इत्यादि सभी विषय क्षेत्र भारतीय ज्ञान परम्परा में देखे गए हैं, जिनकी वैश्विक महत्ता व प्रासंगिकता २१वीं शती के वैज्ञानिक एवं तकनीकी युग में स्वीकारी गई है एवं समग्र विश्व भारतीय सनातन ज्ञान-विज्ञान की परम्पराओं से सहमत हो उसे अपना रहा है। प्रस्तुतालेख में सनातन ज्ञान परम्परा के कतिपय आयामों पर दृष्टिपात किया गया है जो वैश्विक परिप्रेक्ष्य में अपनी महत्ता दर्शाते हैं।

शब्द कुञ्जी- सनातन ज्ञान-परम्परा, वैश्विक उपादेयता, भारतीय ज्ञान-विज्ञान, ऋषि महर्षि विद्वान् मनीषी-चिंतक विचारक, दिव्य चिंतन, वेद वेदांग, गणित ज्योतिष, योगविद्या, शिक्षा प्रणाली।

शोधपत्र- भारतीय धरा सदैव से आर्यों की ज्ञानस्थली, तपोस्थली तथा धर्म-कर्म की वह स्थली रही है, जिस पर महान् मनीषी विद्वान् चिंतक एवं विचारकों ने अपनी तीव्र, प्रखर मेधा और शुद्ध अन्तःकरण में दिव्य एवं सत्य या तथ्यात्मक ज्ञान-विज्ञान का साक्षात्कार एवं अनुभव किया तथा श्रुति परम्परा से सर्वजनहितार्थ एवं लोकमंगलार्थ सर्वत्र प्रचारित-प्रसारित कर अमूल्य ज्ञान की धरोहर को अमिट बना दिया। वास्तव में सनातन ज्ञान परम्परा ज्ञान-विज्ञान का वह अथाह और असीम आगार है, जिसमें विश्व का समस्त ज्ञान-विज्ञान, कला-कौशल तथा शिक्षा व विद्याएँ समाहित मिलती हैं एवं जिनकी सदैव से वैश्विक उपादेयता तथा महत्ता रही है और सदैव रहेगी। भारत के प्राचीनतम ग्रन्थ वेदों में अनन्त ज्ञान-विज्ञान भरा पड़ा है- 'वेदस्य सर्वविद्यानिधानत्वम्, तो उसके परवर्ती शास्त्रग्रन्थों- आरण्यक, उपनिषद्, पुराण, स्मृतियाँ तथा उत्तरोत्तर प्रणीत रामायण, महाभारत जैसे ग्रन्थ भी समग्र ज्ञान व विद्याओं का आकर भण्डार बने हुए देखे गए हैं। भूगोल, खगोल, वनस्पति, रसायन विज्ञान, गणित, ज्योतिष, चिकित्सा-आयुर्वेद, प्राकृतिक एवं शल्य, योग, धर्म-अध्यात्म इत्यादि विभिन्न विषयों का समग्र ज्ञान-विज्ञान तथा विभिन्न कला कौशल आदि सभी का सर्वप्रथम ज्ञान हमारे ज्ञानी ध्यानी, ऋषि-महर्षियों के अन्तःकरण और मेधा में प्रकट हुआ, जिसकी वैज्ञानिकता सहित आवश्यकता, उपादेयता समग्र विश्व स्वीकार कर रहा है और उसे अपनाए हुए है। यहाँ की संस्कार प्रधान, ज्ञान प्रधान और व्यक्तित्व का समग्र विकास करने वाली, नैतिक मूल्यों युक्त शिक्षा प्रणाली भी समग्र विश्व के समक्ष आदर्श प्रस्तुत करने वाली रही है।

अस्तु! हमारे वैदिक एवं लौकिक वाङ्मय के प्राचीन व अर्वाचीन- सभी ग्रन्थों में सनातन ज्ञान परम्परा का प्रतिपादन मिलता है और वे ग्रन्थ समस्त विश्व का मार्ग आलोकित कर उन्हें लाभान्वित करते हैं। इसीलिए यहाँ का ज्ञान-विज्ञान तथा संस्कृति विश्वभर में प्रथम तथा श्रेष्ठ होने का गौरव रखती है तथा

वरणीय एवं प्रशंसनीय है- ‘सा प्रथमा संस्कृतिर्विश्ववारा।’ भारतदेश को विश्वगुरु होने का गौरव प्राप्त था, क्योंकि उसने समग्र विश्व को ज्ञान प्रदान किया, हर क्षेत्र में ज्ञानालोक प्रसारित कर सभी को उपकृत किया।

भारतवर्ष का प्राचीन साहित्य अथवा कहें कि समस्त शास्त्रग्रन्थ संस्कृत भाषा में निबद्ध हैं और यह सर्वविदित है कि संस्कृत भाषा सदैव से राष्ट्रीय एकता की साधक तथा ‘वसुधैव कुटुम्बकम्’ की अवधारणा की प्रतिपादक रही हैं। अतएव समस्त विश्व और राष्ट्रों के लिए लोकमंगल व जनकल्याण की समग्र सामग्री तो इसमें मिलती ही है, जो कि वैश्विक परिप्रेक्ष्य में नैतिकता व मानवता का एक संतुलित दृष्टिकोण प्रदान करने वाली सिद्ध होती है। साथ ही यहाँ के शास्त्रों में निबद्ध ज्ञान-विज्ञान विश्व की चुनौतियों व समाधान भी प्रस्तुत करता है और अपने राष्ट्र व विश्व को उन्नति और विकास के शिखर पर ले जाने वाला बना हुआ है।

इस संदर्भ में प्राचीनतम ग्रन्थों वेदों को देखें तो इनमें चिकित्सा, गणित, पर्यावरण, खगोल, भूगोल, योग, शिक्षा पद्धति, अन्य विभिन्न विद्याओं व कलाओं- इत्यादि सभी के उल्लेख बहुविध ज्ञान की परम्परा को व्यक्त करते हैं। ऋग्वेद के ‘तिस्रो द्यावः सवितुः।’^१ एवं ‘द्वि सुपर्णो अन्तरिक्षं द्यां रश्मिरस्या तत्तान।’^२ मन्त्रों में स्पष्ट यह ज्ञान निहित है कि पृथ्वी, चन्द्रमा और नक्षत्रादि लोक सूर्य के आश्रय से स्थित हैं तथा पृथ्वी सूर्य की परिक्रमा या परिभ्रमण करती है तथा उसी परिभ्रमण से प्रकाश और अंधकार होने पर दिन-रात का चक्र सतत बनता रहता है। इसी प्रकार ‘युक्ता मातासीद् धुरि दक्षिणाया विश्वरूप्यं त्रिषु योजनेषु।’^३

इस मंत्र में भी भूमि के द्वारा सूर्य का अनुभ्रमण करने का उल्लेख हुआ है। इस प्रकार अन्तरिक्ष व खगोल और भूगोल के वास्तविक रहस्य, उनकी स्थिति, गति आदि का सटीक व यथार्थ ज्ञान बहुत पहले ही वैदिक ऋषि-महर्षियों ने अपने दिव्यचिंतन और आत्मसाक्षात्कार द्वारा प्रकट कर दिया था, जबकि भारत के अलावा अन्य देश इससे अनभिज्ञ थे।

जल-नभ एवं थल पर चलने वाले आवागमन के विभिन्न साधनों का आविष्कार व निर्माण भी प्राचीनकाल में भारतीय धरा पर हो चुका था- इस तथ्य के प्रामाणिक उल्लेख भी शास्त्रग्रन्थों में निबद्ध हैं- ‘अच्छा बदा तना गिरा।।’^४ प्रस्तुत वेदमंत्र में तथा अन्य विभिन्न मन्त्रों में विमान नावादि नभ-जल के यानों को बनाने एवं उनके संचालन के उल्लेख^५ भारतीय धरा पर विभिन्न आविष्कारों के होने की पुष्टि करते हैं। यह शिल्प विज्ञान की उत्कृष्टता का सूचक है। अपने समग्र ज्ञान-विज्ञान से सभी मनुष्यों को सुखी करने की बात इस मन्त्र में स्पष्टतः कही गई है, जिसमें भारतीय सनातन ज्ञान के अनेक विषयों का उल्लेख हुआ है- ‘उत्तिष्ठ ब्रह्मणस्पते देवयन्तस्त्वेमहे...।’^६ यहीं कहा गया है कि ‘सब मनुष्य पुरुषार्थ से विद्वानों का संग, उनकी सेवा, विद्या, योग, धर्म और सबका उपकार करना आदि उपायों से समग्र विद्याओं के अध्येता परमात्मा के विज्ञान और प्राप्ति से सब मनुष्यों को प्राप्त हों और इसी से अन्य सबको सुखी करें। यजुर्वेद के प्रस्तुत मंत्र में भूगर्भ शास्त्र और अग्निविद्या का ज्ञान मिलता है- ‘आक्रम्य वाजिन्

१. ऋग्वेद, १/३५/६, पृ० ७१

२. वही, १/३५/७ अन्य साम्य स्थल ८/३१/३

३. वही, १/१६४/९, पृष्ठ-२०७, अन्य साम्य स्थल ५/४९/३- ‘अदत्रया ययते वार्याणि।।’

४. वही, १/३८/१३ पृ० ७९

५. वही, १/३४/७९, १/३०/१९ १/३५/१८: १/३९/६, यजुर्वेद, ६/२१ ‘समुद्रं गच्छ स्वाहान्तरिक्षं गच्छ।।’

६. वही, १/४०/१, पृ० ८१

पृथिवीमग्निमिच्छ..।।^७ बिजली आदि अग्नि की विद्या से यान बनाने आदि कार्यों की बात भी वेद के मन्त्रों में मिलती है।^८

मानव के उत्तम शारीरिक-मानसिक स्वास्थ्य हेतु उचित आहार-विहार का रहस्योद्घाटन भी भारतीय सनातन ज्ञान परम्परा में मिलता है। ‘धामन्ते विश्वं भुवनमधि मधुमन्तं तऽऊर्मिम्।।’^९ इस वेदमन्त्र में यथायोग्य आहार और विहार से, परिश्रम से शरीर की आरोग्यता बनाए रखने का ज्ञान निहित है। ऋतु के अनुसार उचित खान-पान और विचरण, योगाभ्यास इत्यादि सभी बातें मिलकर मानव स्वास्थ्य में कारगर सिद्ध होती है, अतः तदनुकूल जीवनशैली व सामग्री को अपनाना जरूरी है, यह ज्ञान भी हमारे ग्रन्थों में व्यक्त किया गया है।^{१०} वेद, पुराण तथा अन्य शास्त्रग्रन्थों में चिकित्सा आयुर्वेद, शल्य, प्राकृतिक, जल व वायु इत्यादि विभिन्न चिकित्साओं को करने अर्थात् इनसे रोगों का अपसारण करने का ज्ञान निहित है। केवल मानव ही नहीं, वरन् मानवेतर विभिन्न जीवधारियों की विविध प्रकार के रोगों व चोटों में चिकित्सा कर उन्हें स्वस्थ बनाने के उल्लेख भारतीय सनातन ज्ञान की परम्परा के द्योतक हैं। यथा अग्निमहापुराण के विभिन्न अध्यायों में अनेक विद्याओं का सुंदर समावेश हुआ है। यथोक्तम् अग्निमहापुराणे- ‘आग्नेये हि पुराणेऽस्मिन् सर्वा विद्याः प्रदर्शिताः।।’^{११} स्वास्थ्य रक्षा संबंधी ज्ञान मनुष्य के लिए अत्यावश्यक है। अतः स्वास्थ्य अथवा आरोग्य के सिद्धान्त, रोग के भेद एवं कारण, विभिन्न औषधियों के विवेचन, वैद्य के कर्तव्य व उपचार के उपाय, शरीरावयव, गज अश्वदि की चिकित्सा इत्यादि सभी के वर्णन द्वारा आयुर्वेद का ज्ञान कराया गया है।^{१२} अनिष्ट का निवारण मन्त्रों के प्रयोग द्वारा भी होता है; अतः मन्त्र-तन्त्र की परिभाषा और भेद-प्रभेद बतलाते हुए शिव, सूर्य, गणपति, लक्ष्मी, गौरी आदि देवी-देवताओं के अनेक मन्त्र व मण्डल बताए गए हैं, जिनको सिद्ध करके प्रयोग करने से विष-शमन, बालग्रह आदि का निवारण होता है।^{१३} इसी प्रकार फलित ज्योतिष, युद्धजयार्णव का वर्णन एवं ज्ञान भी इस पुराण के कई अध्यायों में हुआ है, जिनकी जानकारी अति-उपादेय सिद्ध होती है।^{१४} महामारी विद्या का निरूपण १३७वें अध्याय में मिलता है। वेद तथा अन्य ग्रन्थों में विभिन्न पादपों-वृक्ष-वनस्पतियों एवं जड़ी-बूटियों से औषधियों के निर्माण और आरोग्यता प्राप्ति का ज्ञान प्राप्त होता है। महर्षि चरक ने ‘चरक संहिता’ में तथा सुश्रुत ने ‘सुश्रुत संहिता’ में जो रोग निरोधक, रोग विनाशक, आरोग्यता प्रदायक औषधीय ज्ञान तथा शल्य चिकित्सादि का वर्णन किया है, वह वास्तव में विलक्षण है तथा सदैव से विश्व ने उसे माना व अपनाया है। आचार्य सुश्रुत ने सुश्रुत संहिता में आठ अंगों का विभाजन प्रस्तुत किया है, जिसमें शल्य चिकित्सा को प्रथम स्थान पर रखा गया है- “तद्यथा शल्य, शालाक्य, कायचिकित्सा, भूतविद्या, कौमारभृत्यम्, अगदतन्त्रं, रसायनतन्त्रं वाजीकरणतन्त्रमिति।।”^{१५} इस प्रकार ये आठ अंगों के नाम हैं और नामानुरूप तद्-तद् विषयों के ज्ञान की प्रधानता है।

७. यजुर्वेद, ११/१९, पृ० १८२

८. वही. ३५/१३, पृ० ६०६ ‘अनड्वाहमन्यारभामहे वहिनः सुन्तारणो भव।।’

९. वही, १७/९९, पृ. ३३६

१०. वही. १०/१४, पृ. १६९ एवं श्रीमद्भगवद्गीता, ६/१७ ‘युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य।’

११. अग्निमहापुराण, ३८३/४२, पृ. १२४१

१२. वही, भूमिका पृ. २१ एवं अध्याय-२७९-२९२

१३. वही, एवं २९३-३२४

१४. वही, अध्याय १२१-१२६

१५. स्वरमङ्गला, भाग-प्रथम पृ० २३ पर सुश्रुत सूत्र १/७

शल्य प्रक्रिया में आचार्य सुश्रुत का योगदान वैश्विक परिप्रेक्ष्य में सराहनीय एवं विलक्षण है। आधुनिक युगीन तकनीक और चिकित्सा पद्धति का आविष्कार सहस्रों वर्षों पूर्व भारतीय धरा पर सुश्रुत द्वारा कर लिया गया था। शल्यागार (ऑपरेशन थियेटर), विभिन्न शल्य क्रियाओं व इस हेतु प्रयुक्त शल्यशस्त्रों का और विभिन्न प्रकार के रोग व उनकी चिकित्साओं का वर्णन उनके इस संहिता ग्रन्थ में प्राप्त होता है। आधुनिक शल्य क्रिया में इन्हें इस प्रकार प्रयुक्त किया जाता है^{१६} -

१. छेदन- (Excision) काटकर अलग कर देना, जैसे अर्श, चर्मकील आदि।
२. भेदन- (Incision) चीरा लगाना, जैसे विद्रधि।
३. लेखन- (Scraping or scarification) खुरचना।
४. वेपन (Puncturing) नोकदार शस्त्र से छेद करना, सिरावेध आदि कर्म।
५. एषण (Probing, Exploration) शलाका द्वारा नाड़ी व्रणादि का पता लगाना।
६. आहरण- (Extraction) बाहर खींचकर निकालना।
७. विग्रावण (Drainage) रक्त, लसीका और पूय को बाहर निकालना।
८. सीवन (Suturing, Sticking) टाके लगाना।

ये आठ प्रकार की शल्य चिकित्साएँ आज आधुनिक विज्ञान व तकनीकी युग में वैश्विक स्तर पर स्वीकृत एवं प्रयुक्त हो रही हैं। सुश्रुत द्वारा अपने संहिता ग्रन्थ में १०१ प्रकार के शल्ययन्त्रों का आकृति, प्रकार और उपयोग सहित उल्लेख किया गया है, जिन्हें आधुनिक युग में निरन्तर चिकित्सा के क्षेत्र में अपनाया और प्रयोग किया जा रहा है- 'यन्त्रशतमेकोत्तरम्, अत्र हस्तमेव प्रधानतमं यन्त्राणामवगच्छ तत्र चतुर्विंशतिः स्वस्तिक यन्त्राणि, द्वे सन्देशयन्त्रे, द्वे एव पञ्चविंशतिरुपयन्त्राणि।'^{१७}

गणित के सिद्धान्तों, दशमलव पद्धति, जोड़-घटाव, भाग-गुणा इत्यादि सभी का ज्ञान नियम-सिद्धान्तों व संख्याओं सहित हमारे प्राचीनशास्त्रों में गणितज्ञ विद्वानों ने प्रकट किया है। यथा 'पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्मुदच्यते...।।' एवं 'पूर्णात्पूर्णमुदञ्चति पूर्णः पूर्णेन सिच्यते।' ^{१८} तथा 'शतं सहस्रमयुतं न्यर्बुदमसंख्येयं।।' ^{१९} इत्यादि वैदिक उल्लेख गणित के क्षेत्र में संख्याओं के धनात्मक ऋणात्मक एवं गुणांक व विभाजन द्वारा प्राप्त प्रतिफल एवं शून्य के प्रयोग सहित शत, सहस्र, लाख एवं अरब की संख्याओं के गणित में होने और उसके सिद्धान्तों व प्रयोगों को व्यक्त करते हैं। साथ ही यहाँ यह भी कहा गया है कि यह समस्त ज्ञान व शक्ति सनातन है, इसे सनातन कहते हैं- 'सनातनमेनमाहुरुताद्य स्यात्पुनर्णवः।।' एवं 'एषा सनत्नी सनमेव जातैस्थी पुराणी परि सर्व बभूव।' ^{२०} यह सनातन शक्ति, जो सनातन काल से विद्यमान है, वह आज फिर नयी होती है अर्थात् प्राचीन काल का समग्र ज्ञान-विज्ञान हर युग, देश, काल में हर दिन नवीन रूप में वर्तमान काल में देखा और प्रयुक्त हुआ रहता है।

भारतीय धरा पर उद्भूत योगविद्या की आवश्यकता, महत्ता और उपादेयता वैश्विक स्तर पर सर्वविदित एवं सर्वस्वीकृत है। प्रतिवर्ष २१ जून को जो अन्तर्राष्ट्रीय योगदिवस पूरी दुनिया में मनाया जाता है, वह हमारी सनातन योगविद्या की महत्ता का प्रमाण है। इसी प्रकार ॐ की ध्वनि, शंखवादन इत्यादि हमारे

१६. वही, " पृ० २४ " ५/५

१७. वही, " २५-२६ ७/३, ७/६

१८. अथर्ववेद, १०/८/२९, पृ० ४९०

१९. वही, १०/८/२४, पृ० ४८९

२०. वही, १०/८/२३, पृ० ३०

ऋषि-मुनियों द्वारा दिया गया परमात्मा का वह ज्ञान-विज्ञान है, जो समग्र ब्रह्माण्ड में एक नई ऊर्जा व शक्ति का संचार करता है तथा शारीरिक-मानसिक व आध्यात्मिक उत्कर्ष व स्वास्थ्य प्रदान करता है।

भारतीय सनातन शिक्षा पद्धति गुरुकुल प्रणाली की बात करें तो भारतीय धरा पर प्राचीन काल में प्रचलित यह शिक्षा व्यक्तित्व के समग्र विकास, संस्कारों के आधान और विद्यावान् बनाकर समग्र बंधनों और मलिनताओं व दोषों से मुक्त करने वाली रही है- 'सा विद्या या विमुक्तये' विष्णुपुराण का यह वाक्यांश विद्या की महत्ता सिद्ध करता है। अज्ञान, भय, चिंता और समस्त भौतिक बंधनों से मुक्ति विद्या से ही प्राप्त होती है। भारतीय ज्ञान परम्परा की महत्ता व वैश्विक उपादेयता को देखते हुए ही इसे पुनर्जीवित करने के उद्देश्य से आधुनिक शिक्षा प्रणाली में एकीकृत करने पर जोर दिया जा रहा है तथा योग विद्या, ध्यान व व्यायाम सहित अन्य विभिन्न महत्वपूर्ण विद्याओं व विषयों को आधुनिक शिक्षा प्रणाली में सम्मिलित करने की अपरिहार्य आवश्यकता प्रतीत हो रही है। सनातन गुरु-शिष्य परम्परा के माध्यम से दिया जाने वाला ज्ञान आज से सहस्रों वर्षों पूर्व ही समग्र विश्व को आकर्षित व प्रभावित कर चुका है। नालन्दा व तक्षशिला जैसे हमारे विश्वविख्यात विश्वविद्यालयों में विदेशी छात्रों का शिक्षा प्राप्त करने आना इसका पुष्ट प्रमाण रहा है।

हमारे षड्वेदाङ्गों का ज्ञान सनातन ज्ञान परम्परा की बहुत बड़ी देन रही है। जिस प्रकार मानव के विभिन्न शरीरावयव उसके लिए आवश्यक व उपयोगी हैं, तद्वत् ही वेदपुरुष के रूप में वेदाङ्ग बहुत आवश्यक व उपयोगी हैं। इसीलिए शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छंद, ज्योतिष इन छः वेद अंगों का ज्ञान शिक्षा प्राप्ति और समस्त ज्ञान-विज्ञान, विद्याओं और कलाओं के मर्म व रहस्य को समझने हेतु जरूरी है, जिसे हमारे शास्त्रों में पूर्ण व्याख्या व वैज्ञानिकता के साथ प्रकट किया गया है- 'छन्दः पादौ तु वेदस्य शिक्षा घ्रणन्तु वेदस्य मुखं व्याकरणं स्मृतम्।'^{२१}

समस्त प्रकार के ज्ञान की प्राप्ति और ज्ञानालोक क्यों जरूरी है- इस तथ्य का प्रकटीकरण वेद में अनेक सूक्त व मन्त्रों में मिलता है। दृष्टव्य है यहाँ निदर्शन स्वरूप एक मन्त्र 'ससृवांसमिव तन्माग्निमिथा तिरोहितम्'^{२२} अर्थात् जिस प्रकार प्रयत्न के साथ मन्थनादि से उत्पन्न हुए अग्नि को वायु बढ़ाता और दूर पहुँचाता है तथा अग्नि प्राप्त हुए पदार्थों को जलाता है और दूरस्थ पदार्थों को वह नहीं जलाता, उसी प्रकार ब्रह्मचर्य, विद्या, योगाभ्यास, धर्मानुष्ठान और सत्पुरुषों के सङ्ग से साक्षात् किया आत्मा और परमात्मा सब दोषों को जलाकर सुन्दर प्रकाशित ज्ञान को प्रकट करता है। इस प्रकार भारतीय सनातन ज्ञान परम्परा केवल पुस्तकीय एवं भौतिक ज्ञान तक ही सीमित नहीं है, वरन् इहलोक परलोक, भौतिक आध्यात्मिक इत्यादि सभी का सुसमन्वयपूर्वक ज्ञान प्राप्त कराती है तथा पुरुषार्थ चतुष्टय की साधिका बनी हुई है। इसीलिए 'एष वः स्तोमो वयां विद्यामेषं वृजनं जीरदानुमा।'^{२३} कहकर भारतीय शिक्षा व विद्याओं का यहाँ के आप्तवचनों व शास्त्रीय ज्ञान का अध्ययन-मनन-चिंतन और उसका सतत परायण करने हेतु मनुष्यों से आह्वान किया गया है।

निष्कर्ष:- सनातन ज्ञान की परम्परा को जानने-समझने और उसका वैश्विक परिप्रेक्ष्य में पर्यालोचन करने से यह बात स्पष्टतः हमारे समक्ष आती है कि निःसन्देह भारतीय ज्ञान-विज्ञान की परम्परा अतिप्राचीन एवं सर्वप्रथम भारतीय ज्ञानस्थली तपःस्थली पर हमारे विद्वान् मनीषी-चिन्तक विचारक, मेधावी ऋषि-मुनियों व महर्षि तपस्वियों के दिव्यज्ञान का प्रतिफल रही है। जिसमें विश्व के समग्र विषयों व तत्त्वों का यथार्थ ज्ञान

२१. पाणिनीय शिक्षा, ४१-४२

२२. ऋग्वेद, ३/९/५, पृ० ३८३, साम्य स्थल- यजुर्वेद, ११/२२, २८/३५

२३. वही, १/१६५/१५, पृ० २७६

पूर्ण वैज्ञानिकता के साथ देखा गया है। आलेखोक्त विभिन्न विषय सर्वप्रथम भारतीय सनातन परम्परा की देन रहे हैं, जिन्हें वर्षों से समग्र विश्व ने माना व स्वीकार किया है तथा २१वीं शती के आधुनिक विज्ञान व तकनीकी युग में हमारी ज्ञान परम्परा को तर्क व विज्ञान की कसौटी पर जाँच-परखने के बाद समस्त विश्व हमारे ज्ञान-विज्ञान की ओर उन्मुख ही रहा तथा उसे प्रयोग व व्यवहार में ला रहा है। निःसन्देह यह भारतीय सनातन ज्ञान का गौरव है, महता व विलक्षणता है।

संदर्भ ग्रन्थ सूची

१. शास्त्री, सत्यवीर (संपादक), ऋग्वेद, यजुर्वेद, अथर्ववेद, द्वितीय संस्करण २०१७, डी.पी.बी. पब्लिकेशन्स, ११०, चावड़ी बाजार, दिल्ली-६.
२. स्वरमङ्गला, संस्कृत त्रैमासिकी शोधपत्रिका, 'भारतस्य प्राचीन ज्ञान-विज्ञानम्' भाग-१, २ अक्टूबर-दिसम्बर, २०२१ एवं जनवरी-मार्च, २०२२, वर्ष ४७, अंक-१, राजस्थान संस्कृत अकादमी, जयपुर से प्रकाशित।
३. स्वामी प्रभुपाद, श्रीश्रीमद् ए. सी. भक्तिवेदान्त, श्रीमद्भगवद्गीता, २००९, भक्ति वेदान्त बुक ट्रस्ट, जुहू मुम्बई।
४. ज्ञा, सुरकान्त (अनुवादक एवं सम्पादक), अग्निमहापुराण, संस्करण, २०११, चौखम्बा संस्कृत सीरीज ऑफिस, वाराणसी।



सोलहवीं से अठारहवीं शताब्दी के मध्य प्रौद्योगिकी : कृषि एवं संबद्ध गृह-उद्योगों के सन्दर्भ में

मोनू कुमार

शोधार्थी, इतिहास विभाग,
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

डॉ० सत्यपाल यादव

असिस्टेंट प्रोफेसर, इतिहास विभाग,
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

सारांश- प्राचीन काल से लेकर मध्य काल और उसके बाद भी लंबे समय तक भारतीय कृषि काफी समृद्ध स्थिति में रही है। मध्य काल में सोलहवीं से अठारहवीं शताब्दी के मध्य भारत के अधिकांश भागों पर मुगलों का शासन था। इस कालावधि में भी आबादी का अधिकांश भाग ग्रामों में निवास करता था तथा उनकी आजीविका का प्रमुख साधन कृषि एवं पशुपालन था। आबादी का वह भाग जो नगरों में रहता था, वह भी प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष रूप से कृषि उत्पादन संबंधी गतिविधियों से जुड़ा था। शासक वर्ग और उसके जागीरदार एवं जमींदार भी काफी सीमा तक अपनी समृद्धि के लिये लगान पर निर्भर थे। मुगल शासकों एवं समकालीन अन्य प्रांतीय शासकों ने अधिक से अधिक मात्रा में लगान की उगाही करने के लिये कृषि उत्पादन तथा इससे संबंधित गृह-उद्योगों को बढ़ावा दिया। इस काल में भारत में कृषि क्षेत्र अनेकों नवीन प्रौद्योगिकी का विकास हुआ तथा विदेशों से नयी फसलों का आगमन हुआ जिसके फलस्वरूप कृषि उत्पादन में वृद्धि हुई और ग्रामीण अर्थव्यवस्था मजबूत हुई। मुगल काल में किसानों ने वृहद् स्तर पर नकदी फसल उगाना प्रारंभ किया जिससे उससे संबद्ध विभिन्न छोटे-छोटे गृह-उद्योगों का भी विकास हुआ।

शब्द कुञ्जी- अर्थव्यवस्था, मध्यकाल, भारतीय कृषि, ग्रामों, कृषि उत्पादन, लगान, गृह-उद्योगों, नयी फसलों, नकदी फसल, प्रौद्योगिकी।

शोध आलेख :- प्राचीन काल से हिंदुस्तान एक सघन कृषि करने वाला देश है। १६वीं से १८वीं शताब्दी में वनों और झाड़ू-झंखाड़ (वनोपजों) का विस्तार वृहद् तथा कृषि योग्य भूमि का आकार तुलनात्मक रूप से छोटा था। इसे अलावा, उस समय मवेशियों के लिये चारागाह भूमि का आकार भी कहीं अधिक बड़ा और उपलब्ध था जिससे कि उनके भोजन और पोषण संबंधी समस्याओं का निराकरण सहज ही हो जाया करता था। मुगलकालीन भारत में औसत उपज प्रति हेक्टेयर कहीं अधिक थी।^१ मुगल काल में कृषि क्षेत्र का विस्तार गंगाघाटी के मैदान तथा मध्य भारत में आंध्र तथा अन्य क्षेत्रों में दो-तिहाई से लेकर एक बटे पाँचवें भाग तक था। इस काल में कृषि अपेक्षाकृत अधिक उपजाऊ जमीन तक सीमित थी और ऊसर क्षेत्र तथा चारागाही मैदान का विशाल क्षेत्र उपलब्ध था। इस काल में न केवल प्रति व्यक्ति पशुपाल द्वारा उत्पादन अधिक मात्रा में होता था बल्कि कृषि कार्यों में पशुशक्ति का इस्तेमाल भी ज्यादा होता था और प्रत्येक घर-परिवार के पास कृषि भूमि क्षेत्र अधिक से अधिक मात्रा में था।^२ कृषि कार्यों में बैलों का प्रयोग वृहद् स्तर पर किया जाता था। खेत की जुताई के लिये लोहे से बने फाल का प्रयोग किया

१. हबीब, इरफान, मध्यकालीन भारत: एक सभ्यता का अध्ययन, वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली, २०२३, पृ० १४२

२. हबीब, इरफान (अनुवाद- रमेश रावत), भारतीय इतिहास में मध्यकाल, वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली, २०२२, पृ० २३२

जाता था जो मिट्टी उलटते थे तथा बैलों द्वारा उन्हें खींचा जाता था। भारतीय हल हल्के होते थे और उनसे ऊपर की उपजाऊ भूमि को ही जोता जाता था। इन हलों का प्रयोग गहरी जोताई के लिये नहीं होता था। १६७० के दशक में जॉन फेरिय ने पश्चिमी समुद्र तट की हलकी जमीन को खोदने के लिये प्रयुक्त कठोर लकड़ी के फल वाले हल का उल्लेख किया है।^३

मध्यकाल में भारतीय हल के साथ बुआई करने वाली मशीन का प्रयोग होने लगा था। पूर्व औपनिवेशिक काल से पूर्व संपूर्ण भारत में इसका प्रयोग होने के बावजूद १५१६ ई० में एक पुर्तगाली पर्यवेक्षक द्वारा इसका वर्णन मिलता है। भट्कल क्षेत्र के कनारा बंदरगाह के आस-पास धान की खेती के बारे में वर्णन करते हुये बारबोसा ने लिखा है कि जब खेत में पानी भर जाता है तब खेतों में जोताई करते समय हल के फाल के साथ एक खोखली नलकी लगी होती है जिसमें धान भरा रहता है और इसी के द्वारा धान का बीज हल के पीछे-पीछे गिरता रहता है और पानी के अंदर भूमि में दब जाता है।^४ सत्रहवीं सदी के प्रथम वर्षों में अमानउल्ला हुसैनी ने अपने कृषि संबंधी लेखन में बोआई के समय बीज की बरबादी को कम करने के लिये छिद्र रोपण विधि का भी वर्णन किया है। विशेष रूप से कपास की खेती के संदर्भ में उसने लिखा है कि कुछ क्षेत्रों में किसान एक लकड़ी के नुकीले डंडे को जमीन में घुसाकर छोटा सा गड्ढा करते हैं, फिर उनमें बीज डालकर उसे मिट्टी से ढक देते हैं। इस प्रकार की बुआई से पौधा अच्छा विकसित होता है।^५ सोलहवीं से अठ्ठारहवीं शताब्दी के दौरान भारतीय कृषि में खाद का प्रयोग बहुत ही कम हुआ करता था।^६ खाद के रूप में जानवरों के गोबर से बनी खाद के अतिरिक्त अन्य किसी खाद के प्रयोग का काम ही वर्णन मिलता है। सत्रहवीं शताब्दी में पश्चिमी समुद्री तट पर मछली की खाद के प्रयोग का वर्णन है, परंतु यह अपवाद है।^७

सोलहवीं सदी के अंत तक भारत के किसान बड़ी संख्या में विभिन्न प्रकार की फसले उगाते थे। एशिया और अफ्रीका के अन्य देशों की तुलना में भारत की अर्थव्यवस्था विविधतापूर्ण थी। यहाँ गेहूँ, चावल, चना, जौ, दाल, बाजरा आदि खाद्यान्न फसलों तथा कपास, नील, चाय, गन्ना, तिलहन आदि वाणिज्यिक फसलों का उत्पादन होता था।^८ अबल फजल ने १५९५ ई० में अवध से मुल्तान तक के ८ मुगल प्रांतों के ग्रामीण जिलों में कर की दरों को निर्धारित करने के लिए फसलों की एक सूची तैयार किया। इस सूची में रबी की फसल में १६-२१ फसलों और खरीफ में २८ फसलों का वर्णन है।^९ खरीफ की प्रमुख फसलें बाजरा, ज्वार और मोठ थी। खरीफ में अन्य गैर खाद्य फसल थी-कपास, धान, सन और उर्द। खरीफ की फसलों में कपास के क्षेत्र में १७वीं शताब्दी में वृद्धि हुई जबकि ज्वार का प्राधान्य था। रबी की सर्वाधिक महत्वपूर्ण फसलें थी- चना, गेहूँ, और जौ। अन्य रबी फसलें केवल ककड़ी, खरबूजा और

३. हबीब, इरफान (अनुवाद-अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६००-१७५० ई०), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० १५-१६
४. हबीब, इरफान (अनुवाद-अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६००-१७५० ई०), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० १७
५. वही, पृ० १७
६. हबीब, इरफान, मध्यकालीन भारत : एक सभ्यता का अध्ययन, वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली, २०२३, पृ० १४२
७. हबीब, इरफान (अनुवाद-अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६००-१७५० ई०), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० १७
८. चंद्र, सतीश (अनुवाद-नरेश नदीम), मध्यकालीन भारत : भारतीय समाज और संस्कृति, आठवीं से सत्रहवीं सदी तक, ओरियंट, ब्लैकस्वान, प्रा० लि०, हैदराबाद।
९. हबीब, इरफान, (अनुवाद-अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६००-१७५० ई०), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० १८

तरबूज को छोड़कर महत्वपूर्ण नहीं था। विभिन्न मिश्रित फसलें जैसे गोजारो अथवा गोजाई (गेहूँ और जौ मिश्रित), गोचनी (गेहूँ और चना) तथा बेफड़ (गेहूँ, जौ, चना और मदर की मिश्रित फसल) भी बोई जाती थी।^{१०} मुगल काल में मूल्यों के आधार पर किसान कभी एक तो कभी दूसरी फसल बोता था, और लाभ होता दिखाई देता तो नई फसलें बोने के लिये भी तैयार रहता था।^{११} खेती से ज्यादा उपज लेने के लिये राज्य द्वारा किसानों को तकावी ऋण भी दिया जाता था।^{१२}

जब तक बहुत अधिक जमीन उपलब्ध थी तब तक जमीन के एक टुकड़े पर रबी या खरीफ की एक ही फसल का उत्पादन होता था और दूसरी फसल में यह भूमि खाली छोड़ दी जाती थी। रबी और खरीफ दोनों फसलें उगाने वाली (दो फसला) जमीनें काफी कम थी। अनेक किसान किसी भी फसल चक्र पर अमल नहीं करते थे क्योंकि किसान फसल चक्र के गुणों को नहीं समझते थे। हलांकि १८वीं शताब्दी में बंगाल में धान, तंबाकू और कपास के उत्पादन का फसल चक्र विकसित हो गया था और अंग्रेजों की रिपोर्टों में १९वीं शताब्दी के प्रारम्भ में ही विभिन्न इलाकों में क्रमशः एक के बाद एक फसल उत्पादित करने की परम्परा का वर्णन मिलता है।^{१३} १७वीं शताब्दी में दो नई फसलें जुड़ी-तंबाकू और मक्का।^{१४} हिन्द महासागर में पुर्तगालियों के आधिपत्य के बाद भारतीय फसलों की लंबी सूची में नये पौधों की सूची जुड़ गई जिसमें से एक प्रमुख फसल तंबाकू थी।^{१५}

अकबर के शासनकाल के अंतिम दौर में हिन्दुस्तान में तंबाकू का सर्वप्रथम उल्लेख मिलता है। १६०४ ई० में अकबर को एक अधिकारी असद बेग कजवीनी, जो दक्कन किसी शासकीय कार्य हेतु गया था, ने इसका उल्लेख किया है। असद बेग कजवीनी ने अपने वृत्तांत वाक्या-ए-असद बेग में लिखा है कि बीजापुर में तंबाकू का खूब प्रचलन था। उत्तर भारत में मैंने कभी यह नहीं देखा था। मैंने कुछ खरीद ली...मैंने हुक्का को बादशाह सलामत को भेंट किया जिससे वे काफी प्रसन्न हुये तथा मुझे हुक्के को तैयार करके उनके सामने रखने का आदेश मिला। जैसे ही बादशाह ने उसे पीने की कोशिश की तो एक हकीम ने उन्हें ऐसा करने से मना कर दिया। लेकिन बादशाह ने मुझे खुश करने के लिये एक-दो कश लिया जिसके बाद खान-ए-आजम को पीने के लिये दिया। बादशाह ने अपने भैषजिक को तंबाकू के गुण-दोष परीक्षण का आदेश दिया।...मैं बहुत से हुक्के और काफी तंबाकू लाया था जिसे मैंने दरबारियों को भेंट कर दिया। यह इतनी प्रचलित हुई कि व्यापारी उसे मंगा कर बेचने लगे, लाभ उठाने लगे। हुक्का पीने की आदत तेजी से फैली किंतु बादशाह ने फिर कभी हुक्का नहीं पिया।^{१६} गुजरात में १६१३ ई० में तंबाकू

-
१०. हबीब, इरफान (संपादक), मध्यकालीन भारत (भाग ३), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, १९९०, पृ० १३८-१३९ (अनुवादक-नरेश नदीम)
 ११. चंद्र, सतीश, मध्यकालीन भारत : राजनीति, समाज और संस्कृति, आठवीं से सत्रहवीं सदी तक, ओरियंट ब्लैकस्वॉन प्रा० लि०, हैदराबाद, २००७/२०११, पृ० २९२।
 १२. वर्मा, हरिश्चन्द्र (संपादक), मध्यकालीन भारत, भाग २, (१५४०-१७६१), हिंदी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, १९९३/२००९, पृ० ३८२
 १३. हबीब, इरफान (अनुवाद-अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६००-१७५० ई), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० १९
 १४. चंद्र, सतीश (अनुवाद-नरेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत : राजनीति, समाज और संस्कृति, आठवीं से सत्रहवीं सदी तक, ओरियंट ब्लैकस्वॉन प्रा० लि०, हैदराबाद, २००७/२०११, पृ० २९२
 १५. हबीब, इरफान (अनुवाद-अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६००-१७५० ई), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० १९
 १६. मूसवी, शीरी (अनुवाद- उमेश दत्त दीक्षित), अकबर के जीवन की कुछ घटनाएँ, समकालीन लेख एवं संस्मरण, राष्ट्रीय पुस्तक न्यास, नई दिल्ली, २०००/२०२३, पृ० १०१-१०३
-

का उत्पादन होता था और इसके बाद तंबाकू की खेती का विस्तार तेजी से होने लगा।^{१७} सोलहवीं शताब्दी के शीघ्र बाद तंबाकू की खेती पश्चिमी घाट में शुरू हुई।^{१८} सत्रहवीं शताब्दी की शुरुआत में आरम्भ हुई तंबाकू की खेती शताब्दी के मध्य तक भारत के लगभग हर हिस्से में फैल गई। गोदावरी और कृष्णा नदी के डेल्टा के आस-पास के जिलों में इसका ज्यादा प्रसार हुआ।^{१९}

इसी समय मक्का देश का प्रमुख खाद्यान्न अनाज था और देश के विशाल क्षेत्र में इसका उत्पादन भी उसी शताब्दी में हुआ।^{२०} बहुत दिनों तक यह धारणा बनी रही कि मक्का की खेती १९वीं शताब्दी में शुरू हुई थी किंतु गोडे ने इसका अस्तित्व १७वीं शताब्दी में महाराष्ट्र में स्थापित किया है। अपने प्रचलित नाम मक्का के तहत उसका जिक्र उन फसलों के संदर्भ में मिलता है जिनका हवाला पूर्वी राजस्थान के संदर्भ में १६४४ ई० में किया गया था।^{२१} लाल मिर्च का सर्वप्रथम उत्पादन दक्षिण भारत में हुआ और लगभग १८वीं शताब्दी के मध्य तक उत्तरी भारत में इसका उत्पादन होने लगा। नई दुनिया की फसलों-मूंगफली, सामान्य और मीठा आलू, टमाटर और भिंडी, धीरे-धीरे भारतीय जलवायु के अनुकूल बनाये गये और उनका उत्पादन होने लगा।^{२२}

१७वीं शताब्दी में जूट एक कम महत्वपूर्ण फसल थी और इसकी खेती बंगाल में सिर्फ स्थानीय खपत के लिये होती थी। अफीम की खेती को बढ़ावा दिया गया और मालवा एवं बिहार में यह बड़े पैमाने पर उपजाई जाती थी।^{२३} अफीम और मेंहदी की दो फसलें प्रारम्भिक मध्यकाल में इस्लाम के अनुयायियों द्वारा भारत में लाई गई थी। अफीम की खेती का सर्वप्रथम उल्लेख सल्तनतकालीन इतिहासकार जियाउद्दीन बर्नी ने चौदहवीं शताब्दी में किया है।^{२४}

प्राचीन काल से ही भारत में खाने के लिये अनाजों को पीसा जाता था जो मुख्यतया हाथ से चलाये जाने वाली पत्थर की चक्की से पीसा जाता था। एक हैंडिल से घूमने वाली हथचक्की का चित्रण मिफताह-उल-फुजाला (१४६९ ई०) में मिलता है। १६७० के दशक में फ्राटूर ने लिखा है कि भारतीय पत्नियाँ अपना अनाज हथचक्की से पीसती थी और उस समय वे गीत गाती, गपशप करती और प्रसन्न रहती थी।^{२५} मुगल काल में एक ऐसी गाड़ी का उल्लेख मिलता है जो चलते समय अनाज पीसती थी। निजामुद्दीन अहमद नामक इतिहासकार ने इस यंत्र की खोज का श्रेय अकबर के दरबारी विद्वान् मीर फतहुल्लाह शीराजी को दिया है जबकि अबुल फजल (१५९५) के अनुसार, इसका अन्वेषक स्वयं अकबर

-
१७. हबीब, इरफान, (अनुवाद-अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६००-१७५० ई), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० १
 १८. हबीब, इरफान (अनुवाद-रमेश रावत), भारतीय इतिहास में मध्यकाल, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, २०२२, पृ० १८९
 १९. चोपड़ा, पी०एन (अनुवाद-नरेन्द्र तोमर), भारत का राजपत्र, खंड दो, इतिहास एवं संस्कृति, प्रकाशन विभाग, सूचना एवं प्रसारण मंत्रालय, भारत सरकार, नई दिल्ली, २०२१, पृ० ४२१-४२२
 २०. हबीब, इरफान (अनुवाद- अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६००-१७५० ई), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० ९
 २१. हबीब, इरफान (अनुवाद-रमेश रावत), भारतीय इतिहास में मध्यकाल, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, २०२२, पृ० १८
 २२. हबीब, इरफान (अनुवाद-अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६००-१७५० ई), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० १९
 २३. चोपड़ा, पी०एन० (अनुवाद नरेन्द्र तोमर), भारत का राजपत्र, खंड दो, इतिहास एवं संस्कृति, प्रकाशन विभाग, सूचना एवं प्रसारण मंत्रालय, भारत सरकार, नयी दिल्ली, २०२१, पृ० ४२१
 २४. हबीब, इरफान (अनुवाद-अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (१६५०-१७५० ई), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० १८
 २५. वही, पृ० २९

था।^{२६} १५९३ ई० में शेख निजामुद्दीन अहमद ने मीर फतहुल्लाह शीराजी द्वारा किये गये अविष्कार के बारे में लिखा है कि वे अजीबोगरीब यंत्रों के विज्ञानों (उलूमे गरीबा), जैसे अनोखें और जादुई यंत्रों में भी कुशल थे। मसलन उन्होंने एक गाड़ी पर रखी एक चक्की ईजाद की जो अपने आप चलती और आटा पीसती थी।^{२७} अबुल फजल ने गड़चक्की (कार्ट-मिल) के बारे में लिखा है कि “अपनी महारत से जहाँपनाह ने एक अजीब गाड़ी (अराबा) की ईजाद की जो दुनिया के लोगों के लिये आराम का जरिया बन गई। जिस वक्त वह सफर और बोझ लादने के काम में आती थी, वह कई तरह के अनाज पीसकर आटा बनाती थी।”^{२८} गड़चक्की के विषय में कोई ज्यादा जानकारी नहीं मिलता है किंतु अबुल फजल के वर्णन से इस मशीन की प्रकृति के बारे में कहा जा सकता है कि इसमें धुरे से एक लम्बोतरा दांतेदार पहिया जुड़ा होगा जिसके दांते क्षैतिज पहियों पर लगे लोहे के घेरों पर रखे ऊर्ध्वाकार खूंटों से जुड़ते रहे होंगे। इसमें हर तरफ पहियों का एक जोड़ा होगा और हर पहिया एक चक्की के पाठ को घुमाता होगा। इसके कारण यकीनन एक ही साथ चार अलग-अलग तरह के अनाज पीसते और आटा बनते रहे होंगे।^{२९}

मध्यकाल में तिलहन फसलों-सरसों, तिल, अलसी, एरंड, मूंगफली आदि नकदी फसलों की खेती होती थी तथा प्रचुर मात्रा में उत्पादन होता था।^{३०} तिलहन फसलों से तेल निकालने का कार्य तेल चक्की द्वारा किया जाता था जिसका साहित्यिक उल्लेख विभिन्न प्राचीन ग्रंथों- मनुस्मृति एवं भविष्यपुराण में मिलता है। पशुओं द्वारा तेल निकालने वाले चक्की को चलाने या खींचने के लिये आवश्यक अर्गला का लिखित साक्ष्य १०वीं शताब्दी से पहले का नहीं मिलता है किन्तु हिमाचल प्रदेश में बैजनाथ से ८०४ ई० में एक शिलालेख मिला है जिसमें दान में मंदिर को तेल का कोल्हु देने का वर्णन है। लेख में उपकरण का विस्तृत वर्णन नहीं है किंतु यदि वह हस्तचालित यंत्र होता तो उसका अलग से शिलालेख पर उल्लेख नहीं होता। ऐसा समझा जा सकता है कि वह कोल्हु पूरी तरह से बैलों द्वारा खींचने वाला और गोल चक्कर में घूमने लायक रहा होगा। तेल निकालने वाले कोल्हु का वर्णन नहीं मिलता है किन्तु संपूर्ण मध्य काल में इसका प्रचलन सामान्य रूप से रहा है।^{३१}

१६वीं-१८वीं शताब्दियों के अतिविकसित लघु कृषि उद्योगों में शक्कर और तेल के उद्योग थे जो सिंधु, गुजरात, मालाबार, मैसूर, बिहार, कोरोमंडल के तटीय प्रदेशों और खासकर बंगाल में बड़े पैमाने पर चल रहे थे।^{३२} तेल उद्योग में भी श्रम सहकारिता होने लगा थी। धनी तेली अपने कारखानों में अनेकों कोल्हु रखते थे तथा वे किसानों को पेशगी देते थे जो उन्हें तिलहन पहुँचा जाते थे। इन्हीं तिलहन को पेर कर तिल निकाला जाता था।^{३३} इस काल में अनाज की अपेक्षा तेल और घी सस्ता था और उत्तर भारत में

२६. वही, पृ० ३४-३५

२७. हबीब, इरफान (अनुवाद- नरेश नदीम), अकबर और तत्कालीन भारत, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २००९/२०१६, पृ० १४१-१४२

२८. हबीब, इरफान (संपादक), मध्यकालीन भारत, अंक १२, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१९, पृ० ३४

२९. वही, पृ० ३४

३०. वर्मा, हरिश्चन्द्र, मध्यकालीन भारत, भाग २, (१५४०-१७६१), हिंदी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, १९९३/२००९, पृ० ७२९

३१. हबीब, इरफान (अनुवाद-अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६५०-१७५० ई), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० ३०-३१

३२. चिचेरोव, ए०आई (अनुवाद-मंगलनाथ सिंह), मुगलकालीन भारत की आर्थिक संरचना : सोलहवीं से अठारहवीं सदी के मध्य व्यापार और दस्तकारी, ग्रन्थ शिल्पी (इंडिया) प्रा०लि०, दिल्ली, २००३/२०१३, पृ० ५२

३३. चिचेरोव, ए०आई (अनुवाद-मंगलनाथ सिंह), मुगलकालीन भारत की आर्थिक संरचना : सोलहवीं से अठारहवीं सदी के मध्य व्यापार और दस्तकारी, ग्रन्थ शिल्पी (इंडिया) प्रा०लि०, दिल्ली, २००३/२०१३, पृ० २०८

(कश्मीर को छोड़कर) बंगाल और पश्चिमी भारत में उनका व्यापक प्रयोग होता था।^{३४} स्रोतों से पता चलता है कि तेल की पेराई सुपरिचित थी। लाहौर में तेलियों के लिये अलग वार्ड था।^{३५}

मध्यकाल में गन्ने की खेती व्यापक रूप से होती थी। १७वीं शताब्दी और १८वीं शताब्दी में कृषि उत्पादन और उसके संस्करण में भी जैसे चीनी उत्पादन में श्रम सहकारिता का प्रचलन हो चुका था। बुकानन ने १८वीं शताब्दी के अंत में मैसूर में किसानों की सहकारिता का वर्णन किया है जो अपने मानवीय और उत्पादन साधनों (बैलों, गाड़ियों) को जोड़कर गन्ने को मिलकर काटते थे। वह लिखता है कि जब गुड़ बनाने के लिये भट्ठीट्टी और मशीनें तैयार जाती हैं तो गाँव में गन्ने के सभी उत्पादक इकट्ठे होते हैं और सभी पूरे दिन किसी एक खेत का गन्ना काटते हैं और दूसरे दिन दूसरे खेत का। इस तरह सबका गन्ना कट जाता था।^{३६} गन्ना की कटाई का काम बीच में नहीं छोड़ते थे। गन्ना खेत से कट जाने पर अगर तुरंत न पेरा जाए तो सूखने लगता है और रस कम निकलता है।^{३७} गन्ने से रस निकालने के लिये गन्ना पेरने वाले कोल्हू का प्रयोग होता था। गन्ना पेरने वाले कोल्हू का चित्रण हस्तलिखित जैन महापुराण में मिलता है जिसका लिप्यान्तरण दिल्ली में १५४० में हुआ था। इस चित्रण में कोल्हू के पास गन्ने के खेत का भी चित्रण है। १६९५ ई० में कारेरी ने बंबई के पास एक घाटी में तकनीकी रूप से बिल्कुल भिन्न गन्ना पेरने का एक यंत्र देखा था जिसमें गन्ने को दो बड़े-बड़े लकड़ी के बेलनों के बीच कसकर दबाया जाता था। लकड़ी के इन बेलनों को बैल की मदद से घुमाया जाता था और जब गन्ना दूसरी तरफ बाहर निकलता तो पूर्ण रूप से उसका रस निकल जाता था।^{३८} १८००-१८०१ ई० में बुकानन ने ऐसे कोल्हू का कर्नाटक में प्रयोग देखा था जिसमें लकड़ी के बेलन में आड़े-तिरछे खांचे कटे हैं। एक बेलन दूसरे में फँस जाता है और यदि एक बेलन को एक दिशा में घुमाया जाता है तो दूसरा उसकी विपरीत दिशा में घूमने लगता है। यह एक प्रकार का सर्पिल गियर था।^{३९} उन्नीसवीं शताब्दी में बेलन वाले चीनी कोल्हूओं का प्रचलन दक्षिण भारत और दक्कन में था जबकि गंगा की घाटी में ओखल और मूसल वाले कोल्हू का प्रचलन था किन्तु पंजाब में एक जटिल यंत्र का प्रयोग होता था जिसमें ऊर्ध्वाकार खड़े बेलन के स्थान पर एक क्षैतिज बेलन का प्रयोग होता था जिसे हाथों और बैलों दोनों की मदद से आसानी से चलाया जा सकता था। इस प्रकार के कोल्हू का सर्वप्रथम वर्णन ए० बनरीज ने १८३१ ई० में किया था।^{४०}

बुकानन ने गन्ना पेराई में लोगों की सहभागिता का वर्णन करते हुये लिखा है कि कटाई के बाद गुड़ बनाने के लिये कई टोलियों में बंट जाते हैं। कई किसान गन्ने को भट्ठी के पास लाते हैं। वहाँ एक आदमी इनके टुकड़े करता है और उसे भट्टाघर में ले जाता है। दूसरा आदमी तीसरे को गन्ना पकड़ा देता है जो कोल्हू में गन्ने के टुकड़े डालता जाता है और बैल कोल्हू चलाकर गन्ना पेरते हैं। गन्ने का रस एक व्यक्ति कड़ाहे में उड़ेल देता है। भट्ठी में आग जला दी जाती है जिसमें एक आदमी ईंधन डालता रहता है और

३४. वर्मा, हरिश्चन्द्र, मध्यकालीन भारत, भाग २, (१५४०-१७६१), हिंदी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, १९९३/२००९, पृ० ७२९

३५. वही, पृ० ३६६

३६. चिचेरोव, ए०आई (अनुवाद-मंगलनाथ सिंह), मुगलकालीन भारत की आर्थिक संरचना : सोलहवीं से अठारहवीं सदी के मध्य व्यापार और दस्तकारी, ग्रन्थ शिल्पी (इंडिया) प्रा०लि, दिल्ली, २००३/२०१३, पृ० २०१

३७. वही, पृ० २०३

३८. हबीब, इरफान (अनुवाद-अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६५०-१७५० ई), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० ३१

३९. हबीब, इरफान (अनुवाद-अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६५०-१७५० ई), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० ३२

४०. वही, पृ० ३२

कड़ाहे को देखता रहता है। कोल्हू दिनभर चलता है। एक दिन में तीन बार कड़ाहे से गुड़ निकालकर विशेष बर्तन में इकट्ठा कर लेते हैं।^{४१} खेदार गुड़ को गुड़ की भेलियों में परिवर्तित कर लिया जाता या थोड़ा और साफ करके उसकी खंड बना ली जाती। शक्कर का स्वच्छतम रूप खेदार सफेद कन्द था। बंगाल में इतनी शक्कर तैयार की जाती थी कि स्थानीय उपयोग के अतिरिक्त उसका निर्यात भी किया जाता था। निर्यात के लिये कच्चे और सिले हुए चमड़े में शक्कर बंद करके भेजा जाता था और संरक्षित फल तैयार किये जाते थे।^{४२}

एक अन्य क्षेत्र जहाँ नवीन प्रौद्योगिकी कृषि उत्पादन को प्रभावित कर रही थी, वह थी- आसवन की प्रक्रिया, जो इत्र और शराब दोनों को निकालने के लिये व्यवहार में लाया जाता था। बंगाल में सल्तनत काल से ही गुलाब जल बिक्री का साक्ष्य मिलता है। सर्वप्रथम बर्नी ने १३५७ में हिन्दुस्तान में गुलाब उत्पादन का^{४३} तथा इब्नबतूता ने बंगाल में गुलाब जल की बिक्री का संदर्भ दिया है।^{४४} गुलाब जल अपनी शीतलता और ताजगी गुण के कारण सामाजिक उत्सवों में छिड़का जाता था। बंगाल में इत्र विक्रेताओं का एक समूचा वर्ग ही था जिन्हें 'गंचा बानिक' कहा जाता था।^{४५} जब गुलाब जल थोड़ा-सा गर्म ही रहता था तभी इसकी सतह पर एक बारीक परत जम जाती थी। जहाँगीर ने अपनी आत्मकथा तुजुक-ए-जहाँगीरी में लिखा है कि उसकी पत्नी नूरजहाँ की माता अस्मत बेगम इस परत को सावधानी से एकत्र करवाती थी और इससे बहुत तेज इत्र प्राप्त करती थी। इस इत्र का नाम 'इत्र-ए-जहाँगीरी' पड़ा और सत्रहवीं सदी में इसे बड़े पैमाने पर उत्पादित किया गया।^{४६}

मुगलकाल में सम्पूर्ण देश में शराब निर्माण का कार्य प्रचलन में था। गन्ना, अंगूर, जौ, नारियल, ताड़, महुआ आदि कृषि उत्पादों से आसवन द्वारा शराब बनाई जाती थी जिसका प्रचलन भारत में प्राचीन काल से रहा है।^{४७} अबुल फजल ने अपनी रचना में आसवन की जटिल प्रक्रिया का वर्णन किया है। आसवन से शराब में एल्कोहल की मात्रा पर्याप्त रूप से बढ़ जाती है। शराब को दोहरी आसवन प्रक्रिया द्वारा निकाला जाता है जिसे दो अतिशा कहा जाता है। अबुल फजल ने गन्ने के रस से अर्क निकालने की तीन विधियों का वर्णन किया है। बर्नियर ने अपरिष्कृत गुड़ से अर्क निकालने का वर्णन किया है। ऐवेकारे के अनुसार, ताड़ी से अर्क वैसे ही निकाला जाता है जैसे ब्रांडी तैयार की जाती थी।^{४८}

निष्कर्ष-

प्राचीन काल के समान ही मध्य काल, विशेषकर मुगल काल में भी कृषि भारतीय अर्थव्यवस्था का प्रमुख आधार बना रहा। भारत के विभिन्न भागों में अनेकों प्रकार के खाद्यान्न फसल का उत्पादन किया जाता

४१. चिचेरोव, ए०आई (अनुवाद-मंगलनाथ सिंह), मुगलकालीन भारत की आर्थिक संरचना : सोलहवीं से अठारहवीं सदी के मध्य व्यापार और दस्तकारी, टांथ शिल्पी (इंडिया) प्रा०लि, दिल्ली, २००३/२०१३, पृ० २०१-२०२

४२. अशरफ, के० एम (अनुवाद- डॉ० के एस० लाल), हिंदुस्तान के निवासियों का जीवन और उनकी परिस्थितियाँ, वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग, भारत सरकार, दिल्ली, १९६९, पृ० १२५

४३. हबीब इरफान, मध्यकालीन भारत : एक सभ्यता का अध्ययन, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, २०२३, पृ० ७७-७८

४४. हबीब, इरफान (अनुवाद-अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६५०-१७५० ई), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० ३८-३९

४५. अशरफ, के० एम (अनुवाद- डॉ० के एस० लाल), हिंदुस्तान के निवासियों का जीवन और उनकी परिस्थितियाँ, वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग, भारत सरकार, दिल्ली, १९६९, पृ० २५

४६. हबीब, इरफान, (अनुवाद-अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६५०-१७५० ई), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६/२०१८, पृ० ३८

४७. वही, पृ० ३५

४८. हबीब, इरफान (अनुवाद-रमेश रावत), भारतीय इतिहास में मध्यकाल, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, २०२२, पृ० २०८

था किंतु इस काल के किसानों ने खाद्यान्न फसलों के साथ ही नकदी फसलों के उत्पादन पर भी बल दिया। विभिन्न मुगल शासकों ने व्यक्तिगत रूप से रुचि लेकर कृषि के विकास पर ध्यान दिया जिसके फलस्वरूप कृषि उत्पादन में वृद्धि हुई तथा राज्य की आमदनी में भी वृद्धि हुई। इस काल में पुर्तगालियों से संपर्क के कारण भारत में अनेकों नवीन फसलों का आगमन हुआ तथा भारतीय किसानों ने वृहद् स्तर पर उनका उत्पादन करना प्रारम्भ किया और उनकी खेती पूरे भारत में होने लगी। इस काल में न केवल कृषि उत्पादन में वृद्धि हुई तथा उससे संबद्ध छोटे-छोटे गृह-उद्योगों में अनेकों प्रौद्योगिकियों का विकास हुआ जिससे इन क्षेत्रों को पर्याप्त लाभ पहुँचा।

सन्दर्भ ग्रंथ सूची

१. हबीब, इरफान, मध्यकालीन भारत: एक सभ्यता का अध्ययन, वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली, २०२३
२. हबीब, इरफान (अनुवाद रमेश रावत), भारतीय इतिहास में मध्यकाल, वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली, २०२२
३. हबीब, इरफान (अनुवाद अवधेश कुमार सिंह), मध्यकालीन भारत में प्रौद्योगिकी (६००-१७५० ई०), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१६-२०१८
४. चंद्र, सतीश (अनुवाद नरेश नदीम), मध्यकालीन भारत: भारतीय समाज और संस्कृति, आठवीं से सत्रहवीं सदी तक, ओरियंट ब्लैकस्वॉन प्रा० लि०, हैदराबाद, २००९/२०१९
५. हबीब, इरफान (संपादक), मध्यकालीन भारत (भाग ३), राजकमल प्रकाशन, नयी दिल्ली, १९९०
६. वर्मा, हरिश्चंद्र (संपादक), मध्यकालीन भारत, भाग २ (१५४०-१७६१), हिंदी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, १९९३/२००९
७. मूसवी, शीरी (अनुवाद उमेश दत्त दीक्षित), अकबर के जीवन की कुछ घटनाएँ, समकालीन लेख एवं संस्मरण, राष्ट्रीय पुस्तक न्यास, भारत, नई दिल्ली, २०००/२०२३
८. चोपड़ा, पी०एन (अनुवाद नरेंद्र तोमर), भारत का राजपत्र, खंड दो, इतिहास एवं संस्कृति, प्रकाशन विभाग, सूचना एवं प्रसारण मंत्रालय, भारत सरकार, नई दिल्ली, २०२१
९. हबीब, इरफान (अनुवाद नरेश नदीम), अकबर और तत्कालीन भारत, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २००९/२०१६
१०. हबीब, इरफान (संपादक), मध्यकालीन भारत, अंक १२, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१९
११. चिचेरोव, ए०आई (अनुवाद मंगलनाथ सिंह), मुगलकालीन भारत की आर्थिक संरचना: सोलहवीं से अठारहवीं सदी के मध्य व्यापार और दस्तकारी, ग्रंथ शिल्पी (इंडिया) प्रा० लि०, दिल्ली, २००३/२०२३
१२. अशरफ, के०एम (अनुवाद- डॉ० के०एस० लाल), हिंदुस्तान के निवासियों का जीवन और उनकी परिस्थितियाँ, वैज्ञानिक तथा तकनीकी शब्दावली आयोग, भारत सरकार दिल्ली, १९६९



राष्ट्रीय शिक्षा नीति २०२० : उच्च शिक्षा की नवीनतम रूपरेखा

खुशबू साव

स्टेट एडेड कॉलेज टीचर,
हिंदी, बी. एड. विभाग,
आचार्य जगदीश चन्द्र बोस कॉलेज,
कोलकाता - ७०००२० (प. बं.)

ई-मेल : khushbushaw9999@gmail.com

सारांश- शिक्षा मानव जाति तथा सभ्यता के विकास की अनमोल धरोहर है। भारतीय शिक्षा का पौराणिक इतिहास भारत की सभ्यता और संस्कृति का इतिहास है। 'शिक्षा' बुनियादी रूप में मानवीय और सामाजिक प्रगति का सूचक है। विद्यार्थियों के अन्तर्मन की क्षमता तथा व्यक्तित्व को विकसित करने की प्रक्रिया शिक्षा द्वारा ही सम्पन्न हो सकती है। वर्तमान शिक्षा द्वारा शिक्षार्थियों के सर्वांगीण विकास की संकल्पना अधूरी प्रतीत हो रही है। नवीन एवं अत्याधुनिक तकनीकी सम्पन्न होने के बावजूद भी शिक्षा का एकपक्षीय विकास ही संभव हो रहा है। ऐसे समय में 'नई राष्ट्रीय शिक्षा नीति २०२०' के नवीनतम नियमों और पद्धतियों को अपनाकर भारतीय प्राथमिक और उच्च शिक्षा व्यवस्था को सुचारु रूप से चलाने की दिशा में यह नीति एक महत्वपूर्ण प्रयास सिद्ध होगी। उच्च शिक्षा के माध्यम से अधिगमकर्ताओं के मानस पटल को राष्ट्र और समाज के प्रति सक्षम और जागरूक बनाना इसका मूल लक्ष्य है। नई शिक्षा नीति युवाओं को आर्थिक, व्यावसायिक और जीविकोपार्जन की दिशा में अग्रसर करने में समर्थ प्रतीत होती है। इस शिक्षा नीति के तहत स्नातक की उपाधि ३ या ४ वर्ष की समय सीमा में पूर्ण होना आवश्यक है। विद्यार्थियों को इसके लिए सटीक प्रमाण-पत्र भी दिया जायेगा और साथ ही उनके निकास का भी विकल्प खुला रहेगा। स्नातक डिग्री के किसी भी क्षेत्र में १ वर्ष पूर्ण करने पर छात्र को सर्टिफिकेट, २ वर्ष पूरा होने पर डिप्लोमा और ३ वर्ष पूर्ण होने के उपरान्त स्नातक की डिग्री प्रदान की जायेगी। नई शिक्षा नीति शिक्षार्थियों को सम्पूर्ण रूप से सुविधानुसार शिक्षा ग्रहण करने का भरपूर अवसर दे रही है। २१वीं सदी के सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक और सांस्कृतिक जटिलताओं से युक्त मानव समुदाय को एक सशक्त और गुणवत्तापूर्ण उच्च शिक्षा प्रदान कर उनकी आधारभूत आवश्यकताओं को यह शिक्षा नीति २०२० पूर्ण करती हुई प्रतीत होती है।

शब्द कुञ्जी- शिक्षार्थी, उच्च शिक्षा, पाठ्यक्रम, रोजगार, नई शिक्षा नीति २०२०

शिक्षा मनुष्यता के उत्थान के लिए अति आवश्यक है। इस शब्द की उत्पत्ति हजारों वर्ष पूर्व हुई है। विस्तृत अर्थ में शिक्षा समाज और समुदाय में सदैव चलने वाली गतिशील सामाजिक प्रक्रिया के रूप में हमेशा से विद्यमान है। इसके माध्यम से मनुष्य अपनी जन्मजात क्षमताओं का विकास ज्ञान, कौशल में दिन-प्रतिदिन वृद्धि एवं व्यक्तिगत व व्यावहारिक आचरण में बदलाव द्वारा कर सकता है। इस प्रकार व्यक्ति को सभ्य, सुसंस्कृत, योग्य, कर्मठ, कर्तव्यनिष्ठ नागरिक बनाया जा सकता है। आज से लगभग शताब्दियों पूर्व मनुष्य निरक्षर जीवन व्यतीत करता था, जिसका समाज में चल रहे क्रियाकलापों से कोई सरोकार नहीं था। मनुष्य के विकास के साथ ही सामाजिक उन्नति का सूत्र जुड़ा है। मानव अनपढ़ रहकर न तो स्वयं का उत्थान कर सकता है और न ही सामाजिक या राष्ट्रीय उन्नयन में सहयोग दे सकता है। अगर मानव जाति शिक्षा से वंचित रह जायेगी तो पीढ़ी दर पीढ़ी उनका जीवन अंधकारमय हो जाएगा। ज्ञान मनुष्य समुदाय की नैसर्गिक प्रवृत्ति रही है, जिससे समाज के प्रत्येक हिस्से को हर युग में दिशा निर्देशन प्राप्त होता रहा है। शिक्षा के विकास के साथ विश्व का हर समाज उन्नति के शिखर पर दौड़प्यमान हो रहा है। शिक्षा के नैतिक

गुणों के संबंध में भारत २०२१ में वर्णित है—‘शिक्षा, मानव संसाधन विकास का सार है, जो देश के सामाजिक-आर्थिक ताने-बाने को संतुलित करने में महत्वपूर्ण और उपचारात्मक भूमिका निभाती है। भारत के नागरिक इसके सबसे मूल्यवान संसाधन हैं, ऐसे में एक अरब से अधिक जनसंख्या वाले मजबूत देश को अपने नागरिकों को बेहतर गुणवत्ता वाला जीवन देने के लिए मौलिक शिक्षा के रूप में विकास और देखभाल की आवश्यकता है। इसके लिए उनके समग्र विकास की आवश्यकता है, जो कि शिक्षा की मजबूत नींव के निर्माण से किया जा सकता है। अच्छी गुणवत्ता की शिक्षा नई खोजों, नए ज्ञान, नवाचार एवं उद्यमिता का आधार है जो व्यक्ति के साथ-साथ देश के विकास और समृद्धि की शुरुआत करती है।’^१ स्पष्ट है कि शिक्षा के माध्यम से ही बालकों का चतुर्दिक विकास संभव है। यह ठोस और गुणवत्ता युक्त व्यवस्था देश की प्राथमिक आवश्यकताओं की नींव है। भारत की शिक्षा प्रणाली के द्वारा ही छात्रों को संसाधन के रूप में गढ़ा जा सकता है, जो देश व समाज की निरंतरता को गतिमान बनाये रखने में सहयोगी सिद्ध होगा।

स्वातंत्र्योत्तर भारत में शिक्षा के क्षेत्र में आमूल-चूल परिवर्तन दृष्टिगत हुए हैं, जहाँ प्राथमिक स्तर से लेकर उच्च शिक्षा के नवीनीकरण का प्रयास किया गया। नब्बे के दशक के बाद उच्च, तकनीकी और व्यावसायिक शिक्षा, सभी क्षेत्र में अभूतपूर्व परिवर्तन दृष्टिगत हुए, जिसके कारण शिक्षा का क्षेत्र व्यापक होने के साथ ही बहुआयामी भी होता गया। इसके विकास के लिए बहुतेरी नीतियों का गठन किया गया, जो पुरानी शैक्षिक परिपाटी को अपदस्थ कर नवीन नीतियों का अनुसरण करती हुई शिक्षा को नवीन पहचान प्रदान करती है। शिक्षा के इस नए स्वरूप ने तत्कालीन समाज और शिक्षार्थियों के जीवन पर गहरा असर डाला है। ३४ वर्षों के उपरांत देश की शिक्षा नीति में बड़ा बदलाव घटित हुआ है। यह नीति देश में शिक्षा व्यवस्था की रूपरेखा को पूरी तरह से वैश्विक परिदृश्य के अनुरूप गढ़ने में अहम भूमिका निभायेगी। नई शिक्षा नीति शिक्षार्थी केन्द्रित है, जो विद्यार्थियों के उज्ज्वल भविष्य की परिकल्पना पर निर्मित हुई है। ‘नई शिक्षा नीति २०२०’ शिक्षा व्यवस्था के अतिशय विकेन्द्रीकरण, व्यवसायीकरण के साथ ही निजीकरण तथा वैश्विक विद्यार्थियों की भागीदारी का मार्ग विस्तृत करती है। इससे पूर्व भारतीय शिक्षा को सुनियोजित करने के लिए ‘राष्ट्रीय शिक्षा नीति १९६८’ और ‘राष्ट्रीय शिक्षा नीति १९८६’ लागू किया गया था। सन् १९६८ की शिक्षा नीति को देश की पहली शिक्षा नीति कहा जा सकता है, जिसके अंतर्गत शिक्षण को सुचारु रूप से क्रियान्वित किया गया। भारत के शैक्षिक जगत को और अधिक मजबूती से विकासवान बनाने के लिए पुनः १९८६ में राष्ट्रीय शिक्षा नीति को नवीन मानदंडों के साथ प्रस्तावित किया गया, जिसमें सभी नागरिकों को बिना किसी भेद-भाव के निःशुल्क एवं अनिवार्य शिक्षा मुहैया करवाना मुख्य लक्ष्य था। इससे साक्षरता दर में बढ़ोतरी संभव हुई, जिसे निम्न पंक्तियों में देखा जा सकता है—‘शिक्षा की गुणवत्ता बढ़ाकर और उसकी पहुँच सर्वसाधारण तक सुनिश्चित करके ही भारत में अंतर्निहित अपरिमित संसाधनों और भारतवासियों की असीम क्षमताओं का पूर्ण विकास संभव है। गुणवत्तापूर्ण और सर्वसुलभ शिक्षा, समाजोपयोगी नवाचारी शोध तथा युवा पीढ़ी के कौशल विकास द्वारा ही राष्ट्रीय विकास का मार्ग प्रशस्त हो सकता है।’ इस शिक्षा नीति को १९९२ में संशोधित किया गया और इसे कुछ बदलाव के साथ पुनः लागू किया गया। समय-समय पर देश और समाज की उन्नति के लिए शिक्षाविदों द्वारा विद्या के मानदंडों में सुधार और परिवर्तन के लिए नीतियाँ बनाई गयी हैं।

१. रेणुराकेश, रानी सीमा, मन्नान अब्दुल, चतुर्वेदी अभिषेक (सं.), भारत २०२१, सूचना और प्रसारण मंत्रालय, नई दिल्ली, संस्करण २०२१, पृ. १६०.

‘नई शिक्षा नीति २०२०’ में उच्च शिक्षा को एक नया स्वरूप देने की कोशिश की गयी है, जिसका लक्ष्य उच्च शिक्षा को २०३५ तक सर्वव्यापी बनाकर सकल नामांकन ५० प्रतिशत तक करने का लक्ष्य निर्धारित किया गया है। उच्च शिक्षा में जहाँ ३ वर्ष पूर्ण होने पर ही स्नातक की डिग्री मिलती थी। तत्पश्चात छात्र अग्रिम शिक्षा के लिए तैयार होते थे परंतु नए नियम के तहत स्नातक की समय-सीमा को ४ वर्ष किया गया है। छात्रों को शिक्षा के तहत प्रत्येक वर्ष में उनकी योग्यता अनुसार प्रमाण-पत्र प्रदान कर उन्हें कम से कम डिग्रीधारी बनाने की योजना तैयार की गई है। ३ वर्ष की डिग्री ऐसे छात्रों के लिए होगी, जिन्हें उच्चतम शिक्षा नहीं लेनी है, वहीं उच्चतम शिक्षा में अग्रसर होने वाले युवाओं को ४ वर्ष की डिग्री प्राप्त करना अनिवार्य होगा। ४ वर्ष की स्नातक डिग्री प्राप्त छात्र एक वर्षीय एम.ए. के योग्य हो सकेंगे। इतना ही नहीं उक्त शिक्षा नीति में ४ वर्षीय स्नातक के पाठ्यक्रम को भी रूपांतरित कर नए विषयों को सम्मिलित किया गया है, जिससे बालक सिर्फ किताबी ज्ञान ही नहीं बल्कि व्यावहारिक ज्ञान भी अर्जित कर सकें। ऐसी शिक्षा भविष्य में रोजगारोन्मुखी बनने में मददगार सिद्ध होगी। नई शिक्षा नीति की यह ४ वर्षीय योजना कहीं न कहीं युवाओं को सुविधानुसार शिक्षा ग्रहण करने का अवसर उपलब्ध कराती है, जिससे कोई भी उच्च शिक्षा की रोशनाई से वंचित न रह जाए। साथ ही शिक्षा की यह मुहिम भारतीयों के सामरिक विकास की नई दिशा प्रशस्त करने में कारगर हो पायेगी। नई शिक्षा नीति में शिक्षा को अधिक से अधिक लचीला बनाया गया है। वर्तमान में उच्च शिक्षा संस्थानों में सीटों को ३.५ करोड़ तक करने की उम्मीद की जा रही है। पूरी दृढ़ता से विश्वव्यापी आयाम में उच्च शिक्षा प्रणाली की नवीनतम ढाँचा की आकांक्षा की गयी है, जिसे स्पष्टतः देखा जा सकता है—‘एनईपी २०२० एक उत्कृष्ट दूरदृष्टि का परिणाम है और एक प्रेरणादायक नीति दस्तावेज है जो भारतीय उच्च शिक्षा के परिदृश्य में एक मूलभूत परिवर्तन का आगाज करेगा। इसके तहत भारतीय उच्च शिक्षा प्रणाली की जटिलता और चुनौतियों को ईमानदारी और स्पष्टता के साथ पहचाना गया है। इसके तहत मानव विकास की असाधारण क्षमता और जनसांख्यिकी लाभांश का उपयोग करने के लिए एक व्यापक बदलाव लाने के लिए एक दृष्टिकोण की परिकल्पना की गई है, जो कि भारत जैसे देश में बहुतायत में उपलब्ध है।’^२ उच्च शिक्षा नीति भविष्य की जरूरतों का आकलन करते हुए वैश्विक बदलाव के प्रति शिक्षार्थियों को जागरूक करने के प्रति तत्पर है। यह नीति रचनात्मकता और रुचि के अनुसार विद्यार्थियों को बहुमुखी विकास के अवसर उपलब्ध कराने के लिए दृढ़ प्रतिज्ञा दृष्टिगत होती है।

२१वीं सदी की आपाधापी और कठिन प्रतियोगिता वाले युग में समस्त भारतीय अधिगमकर्ताओं को एक गुणवत्तापूर्ण बहुमुखी प्रतिभासंपन्न उच्च शिक्षा नीति की जरूरत है। नई शिक्षा नीति २०२० बालकों के सर्वमुखी विकास को प्रशस्त करने के लिए बनायी गई है। यह नीति अध्येताओं को एक से अधिक क्षेत्रों में गहराई से अध्ययन करने में सक्षम बनाती है। वर्तमान नीति का प्रमुख जोर उच्च शिक्षण संस्थानों को बहु-विषयक बनाने के साथ-साथ विश्वविद्यालय एवं कॉलेज को नॉलेज हब में रूपांतरित करने का प्रावधान देती है, जिससे ३००० से भी अधिक शिक्षार्थी लाभान्वित हो सकेंगे। उच्च शिक्षा के क्षेत्र में नई शिक्षा नीति ने पुरातन भारतीय प्राचीन विश्वविद्यालय तक्षशिला, नालंदा, बल्लभी एवं विक्रमशिला आदि के शैक्षिक मानदंडों को पुनर्जीवित कर उन्हें मुख्यधारा में लाने की बात कही है। इससे शिक्षा के क्षेत्र में अनुसंधान कार्यों के अंतर्गत अपनी भारतीय परंपरा, सभ्यता और संस्कृति को ग्रहण करने का सुअवसर मिल सकेगा। उच्चतर शिक्षा के विजन को पूर्ण करने के लिए वर्तमान शिक्षा प्रणाली में समायोजित करने की वैचारिक धारणा को साकार रूप दिया जा रहा है। सभी उच्च शिक्षण संस्थानों से प्राप्त अकादमी क्रेडिट के डिजिटल

२. <https://www.bhaskarhindi.com/national/news/national-education-policy-2020-reconstructing-the-future-of-indian-higher-education-151548?infinite-scroll=1>

स्टोरेज हेतु एक अकादमिक बैंक ऑफ क्रेडिट की स्थापना होगी, ताकि विद्यार्थियों को अंतिम डिग्री लेते समय स्थानांतरित कर इनका सटीक मूल्यांकन किया जाए। नई परिकल्पना को साकार करने हेतु भारत में उच्च शिक्षा आयोग (एचईसीआई) की स्थापना की जाएगी, जिसके अंतर्गत चार स्वतंत्र कार्यक्षेत्र जुड़े होंगे। उदाहरणस्वरूप व्यापक नियंत्रण हेतु राष्ट्रीय उच्च शिक्षा नियामक परिषद (एनएचईआरसी), मानक स्थापित करने हेतु शिक्षा परिषद (जीईसी), फंडिंग के लिए उच्च शिक्षा अनुदान परिषद (एचईजीसी) और प्रमाणन के लिए राष्ट्रीय प्रमाणन परिषद (एनएसी) होंगे। यह शिक्षा आयोग तकनीकी सहायता के माध्यम से संचालित होगी और आयोग द्वारा निर्मित मानदंडों एवं मानकों का पालन न करने वाले संस्थानों के स्वामित्व को स्थगित करने का पूर्ण अधिकार रखेगी। इसके साथ ही राष्ट्रीय परीक्षण संस्थान समस्त शिक्षार्थियों के लिए 'सामान्य छात्र प्रवेश परीक्षा' की व्यवस्था करेगी, जिससे शिक्षा के स्तर को सुदृढ़ किया जा सके। इस परिप्रेक्ष्य में अविनाश कुमार सिंह का कथन है—'एनईपी-२०२० में उच्चतर शिक्षा में ढांचागत सुधारों की बात कही गयी है। इसमें उच्चतर शिक्षा संस्थानों को बड़े बहुविषयक, विश्वविद्यालयों, महाविद्यालयों और ज्ञान केन्द्रों में तब्दील करने पर जोर दिया गया है। उदार बहुविषयक शिक्षा से शिक्षाप्राप्ति, अनुसंधान और सामुदायिक कार्य समेत ज्ञानार्जन के औपचारिक और अनौपचारिक अवसरों को समन्वित कर छात्रों में बहुविध क्षमताओं का विकास किया जा सकेगा। यह शैक्षिक प्रक्रिया में अंतर-विषयक परिपेक्ष्य को बढ़ावा देगी।'^३

वर्तमान दौर में देश की समग्र शिक्षा में निजी संस्थानों का दबाव बढ़ रहा है। इस समय सरकारी शिक्षण संस्थानों को निजी क्षेत्रों को सौंपने की योजना पर कार्य चल रही है। समाज और परिस्थितियों के अनुकूल उच्च शिक्षा की दशा और दिशा को रूपांतरित करना अति महत्वपूर्ण चुनौती है। नित-नवीन संस्थानों की स्थापना हो रही है, जिसके क्रियान्वयन हेतु भारत सरकार को बड़ी आर्थिक लागत की आवश्यकता है, जो देश की वर्तमान अर्थव्यवस्था के आधार पर सम्भव नहीं होगा। ३१ जनवरी २०२० के आर्थिक सर्वेक्षण के अनुसार २०१९-२०२० में शिक्षा पर खर्च जीडीपी का २.८ प्रतिशत था, जबकि २०२०-२०२१ एवं २०२१-२०२२ में जीडीपी ३.१ % खर्च किया गया। यह निर्धारित जीडीपी के ६% का लगभग आधा है। फलतः उच्च शिक्षा का निजीकरण इसका एकमात्र विकल्प बचता है। यदि उच्च शिक्षा की गुणवत्ता, कार्यशीलता और व्यावहारिकता पर विचार किया जाए तो वर्तमान में चल रही शिक्षा प्रणाली से एक बड़े तबके के शिक्षित बेरोजगारों की संख्या प्रतिवर्ष बढ़ रही है। रोजगार कार्यालयों में लाखों बेरोजगार युवाओं की वृद्धि हो रही है। शिक्षार्जन करने के पश्चात युवाओं को रोजगार का सटीक अवसर नहीं मिल पाने के कारण अधिकांश युवा पीढ़ी दिशाहीन होकर समाज में गैर-कानूनी कार्यों की ओर भी अग्रसर होते जा रहे हैं। फलस्वरूप नई नीति में बालकों की व्यावसायिक शिक्षा पर जोर दिया गया है। उच्च शिक्षा में विविध प्रकार से छात्रों को विषय चुनाव के माध्यम से व्यावसायिक शिक्षा मुहैया कर भारतीय अर्थ व्यवस्था को मजबूती देने की संकल्पना की गई है—'सामाजिक स्तर पर, उच्चतर शिक्षा का उद्देश्य राष्ट्र को प्रबुद्ध, सामाजिक रूप से जागरूक, जानकार और सक्षम बनाना है जो अपने नागरिकों का उत्थान कर सके, और अपनी समस्याओं के लिए सशक्त समाधानों को ढूँढ़कर लागू कर सके। उच्चतर शिक्षा देश में ज्ञान निर्माण और नवाचार का आधार भी बनाती है और इसके चलते राष्ट्रीय अर्थव्यवस्था के विकास में एक महत्वपूर्ण भूमिका निभाती है। इसलिए उच्चतर शिक्षा का उद्देश्य व्यक्तिगत रोजगार के अवसरों का सृजन करना ही नहीं बल्कि अधिक जीवंत और सामाजिक रूप से जुड़े हुए सहकारी समुदायों के साथ मिलकर एक अधिक खुशनुमा, सामंजस्यपूर्ण, सुसंस्कृत, उत्पादक, अभिनव, प्रगतिशील और

३. सिंह, अविनाश कुमार, 'राष्ट्रीय शिक्षा नीति -२०२०', योजना (मासिक), अंक ०२, फरवरी २०२२, पृ. ८.

समृद्ध राष्ट्र का प्रतिनिधित्व करना है।^४ उच्चतर शिक्षा देश में सूचना, संचार तथा नवाचार का आधार है, जो राष्ट्रीय अर्थव्यवस्था के उत्थान में अहम भूमिका निभा रही है। ऐसी शिक्षा का उद्देश्य रोजगार के अवसरों को मुहैया करवाने के साथ ही बालकों को विश्व स्तरीय रूप से तैयार करना भी है। राष्ट्रीय-अंतर्राष्ट्रीय बाजार के आर्थिक कार्यक्रमों में अपने देश का प्रतिनिधित्व करने योग्य छात्रों का निर्माण भी इस शिक्षा नीति का मूल ध्येय है।

नई शिक्षा नीति के माध्यम से तकनीकी शिक्षा को बढ़ावा दिया जा रहा है। तकनीकी, ऑनलाइन, डिजिटल माध्यम से पाठ्यक्रम को अधिगमकर्ताओं के लिए योजनाबद्ध तरीके से सुनिश्चित किया जा रहा है। भारतीय सरकार छात्रों के हित में कई विभिन्न विदेशी विश्वविद्यालयों के शिक्षण संस्थानों को भारतीय भूमि में आमंत्रित कर रही है। फलस्वरूप विदेशी शैक्षिक संस्थानों द्वारा भारतीय शैक्षणिक संस्थानों की डोर कमजोर होने की एक बहुत बड़ी संभावना है। महाविद्यालयों की स्वायत्तता आगामी वर्षों में परिवर्तित होने की संभावना है। इसके साथ ही क्रमिक सहायता प्रदान करने के लिए एक चरणबद्ध प्रणाली को स्थापित करने की योजना भी है। देश के बड़े संस्थान जैसे आई.आई.टी. और आई.आई.एम. के लिए वैश्विक स्तर पर मानकों हेतु बहुविषयक शिक्षा एवं अनुसंधान विश्वविद्यालय की स्थापना भी नई शिक्षा नीति के अंतर्गत की गई है। अध्यापक शिक्षा को नवीन स्वरूप प्रदान कर दक्ष शिक्षक तैयार करने के लिए पारंगत (बी.एड.) प्रशिक्षण में बहुविषयक इनपुट के द्वारा गुणवत्ता लाने का प्रयास किया जा रहा है। इसके लिए सभी विश्वविद्यालयों, निजी विद्यालयों को उत्कृष्ट शिक्षा प्रदान करने की व्यवस्था कर शिक्षक-शिक्षा को बहुस्तरीय बनाना होगा। कॉलेज एवं विश्वविद्यालय शिक्षण में पीएच.डी. की उपाधि को महत्ता देते हुए नई शिक्षा नीति ने शोध की दिशा में नई प्रणाली अपनाए जाने की सिफारिश की है—‘सभी नए पीएच.डी. प्रवेशकर्ताओं, चाहे वह किसी भी विषय में प्रवेश लें, से अपेक्षित होगा कि वे अपनी डोकटोरल प्रशिक्षण अवधि के दौरान उनके द्वारा चुने गए पीएच.डी. विषय से संबंधित शिक्षण/शिक्षा/अध्यापन/लेखन में क्रेडिट आधारित पाठ्यक्रम लें। उनकी डॉक्टरेट प्रशिक्षण अवधि के दौरान उन्हें शैक्षणिक प्रक्रियाओं, पाठ्यक्रम निर्माण, विश्वसनीय मूल्यांकन प्रणाली, और संचार जैसे क्षेत्रों का अनुभव प्रदान किया जाएगा, क्योंकि संभव है कि इनमें से कई शोध विद्वान अपने चुने गए विषयों के संकाय सदस्य या सार्वजनिक प्रतिनिधि/संचारक बनेंगे। पीएच.डी. छात्रों के लिए शिक्षण सहायक और अन्य साधनों के माध्यम से अर्जित किए गए वास्तविक शिक्षण अनुभव के न्यूनतम घंटे भी तय होंगे। देश भर के विश्वविद्यालयों में संचालित पीएच-डी कार्यक्रमों का उद्देश्य के लिए पुनरुन्मुखीकरण किया जाएगा।’^५ अंतः निष्कर्षतः कहा जा सकता है कि नई राष्ट्रीय शिक्षा नीति २०२० समग्र रूप से छात्रों को बहुविषयक और एक नया प्लेटफार्म प्रदान करने में समर्थ होगी, जहाँ बालक उच्च शिक्षा के लिए अपनी रुचि अनुसार विषयों का चयन कर लचीले तौर-तरीके से अध्ययन कर सकेंगे। इस शिक्षा नीति में शिक्षा को सिर्फ कागजी ही नहीं बल्कि व्यवहारिक रूप से भी छात्रों के अंतर्मुख में प्रविष्ट करने की कोशिश की गई है। डिग्रियाँ हासिल कर सिर्फ प्रमाण-पत्र लेना ही नहीं बल्कि उपार्जन कर अपनी जीविका के लिए स्वावलंबी होना इस नीति के मुख्य लक्ष्यों में एक है। भारतीय अर्थव्यवस्था को सुदृढ़ करने के लिए शिक्षा अहम भूमिका निभाती है। नई शिक्षा नीति के नियम और कानून इसी ध्येय को प्रतिबिंब करते हुए नजर आ रहे हैं। एक तरफ जहाँ उच्च शिक्षा को समृद्ध करने की मुहिम चल रही है, वही दूसरी तरफ वर्तमान में उच्चतर शिक्षा में अनेक समस्याएँ भी नजर आती हैं, जो नई शिक्षा नीति को बाधित करती हुई प्रतीत होती हैं। वर्तमान में नवीन

४. https://www.education.gov.in/sites/upload_files/mhrd/files/NEP_final_HINDI_0.pdf

५. https://www.education.gov.in/sites/upload_files/mhrd/files/NEP_final_HINDI_0.pdf

शिक्षा नीति लागू करने के लिए एक सुनियोजित शैक्षिक पारिस्थितिक तंत्र का अभाव, संज्ञानात्मक कौशल के विकास और शैक्षिक मूल्यांकन की उचित पद्धति का अभाव, विषयों का कठोरतम विभाजन, विद्यार्थियों का समय से पूर्व ही विशेषज्ञ और अध्ययन के संकीर्ण क्षेत्र की ओर मोड़ना, सीमित संसाधन, शिक्षक की कमी, उच्चतर शिक्षा संस्थानों में नेतृत्व क्षमता का अभाव, एक असरदार विनियामक प्रणाली एवं अधिकाधिक संबद्ध विश्वविद्यालयों के परिणामस्वरूप स्नातक के निम्न मानक इत्यादि इसकी कुछ मूलभूत सीमाएँ दृष्टिगत हो रही हैं, जिन्हें समुचित प्रणाली द्वारा विकासोन्मुख दिशा प्रदान की जा सकेगी।

संदर्भ ग्रन्थ सूची

१. रेणुराकेश, रानी सीमा, मन्नान अब्दुल, चतुर्वेदी अभिषेक (सं०), भारत २०२१ए सूचना और प्रसारण मंत्रालय, नई दिल्ली, संस्करण २०२१, पृ० १६०
2. <https://www.bhaskarhindi.com/national/news/national-education-policy-2020-reconstructing-the-future-of-indian-higher-education-151548?infinitescroll=1>
३. सिंह, अविनाश कुमार, राष्ट्रीय शिक्षा नीति २०२०, योजना (मासिक), अंक ०२, फरवरी २०२२, पृ० ८
4. https://www.education.gov.in/sites/upload_files/mhrd/files/NEP_final_HINDI_0.pdf
5. https://www.education.gov.in/sites/upload_files/mhrd/files/NEP_final_HINDI_0.pdf



शिक्षा में कृत्रिम बुद्धिमत्ता के अनुप्रयोग : अवसर और चुनौतियाँ

डॉ. इशिता

सहायक अध्यापिका

गवर्नमेंट प्लस टू हाई स्कूल रानाबीघा, बिहार शरीफ

जिला- नालंदा, राज्य-बिहार, पिनकोड - ८०३१०१

ई-मेल : ishitailly@gmail.com

सारांश- कृत्रिम बुद्धिमत्ता शिक्षा के क्षेत्र में क्रांतिकारी परिवर्तन है। यह शोध-पत्र भारतीय शिक्षा प्रणाली में कृत्रिम बुद्धिमत्ता के अनुप्रयोगों, अवसरों और चुनौतियों का विश्लेषण प्रस्तुत करता है। वैश्विक और राष्ट्रीय स्तर पर कृत्रिम बुद्धिमत्ता शिक्षण-अधिगम प्रक्रिया को वैयक्तिक, कुशल और समावेशी बना रही है। भारत में राष्ट्रीय शिक्षा नीति, २०२० के अनुरूप कृत्रिम बुद्धिमत्ता को पाठ्यक्रम में शामिल किया जा रहा है। प्रमुख अनुप्रयोगों में स्वचालित मूल्यांकन, स्मार्ट ट्यूटोरिंग, डेटा विश्लेषण और बहुभाषी समर्थन शामिल हैं। हालांकि, वर्तमान डिजिटल विभाजन, डेटा गोपनीयता, नैतिक मुद्दे और बुनियादी ढाँचे की कमी जैसी चुनौतियाँ बनी हुई हैं। यह अध्ययन द्वितीयक स्रोतों जैसे शोध पत्रों, सरकारी रिपोर्टों और केस स्टडीज पर आधारित है। निष्कर्ष में सुझाव दिया गया है कि संतुलित नीतियों, शिक्षक प्रशिक्षण और समावेशी दृष्टिकोण से कृत्रिम बुद्धिमत्ता भारतीय शिक्षा को वैश्विक स्तर प्रदान कर रही है।

शब्द कुञ्जी- शिक्षा, कृत्रिम बुद्धिमत्ता, नई शिक्षा नीति २०२०,

परिचय : शिक्षा मानव सभ्यता का आधार है, जो ज्ञान का संचरण और व्यक्तित्व विकास सुनिश्चित करती है। २१वीं सदी में डिजिटल क्रांति ने शिक्षा को तकनीकी रूप से सशक्त बनाया है। कृत्रिम बुद्धिमत्ता से मशीनों को मानव मस्तिष्क जैसे सोचने-समझने का अवसर मिला है, जो शिक्षा के क्षेत्र में सबसे महत्वपूर्ण नवाचार है। कृत्रिम बुद्धिमत्ता मशीन लर्निंग, गहन शिक्षा (डीप लर्निंग) और प्राकृतिक भाषा प्रसंस्करण जैसी तकनीकों पर आधारित है। वैश्विक स्तर पर कृत्रिम बुद्धिमत्ता शैक्षिक जगत में २०२५ तक २०० बिलियन डॉलर तक पहुँचने की संभावना थी। साथ ही भारत जैसे विकासशील देश में शिक्षा की चुनौतियाँ अपने चरम उत्कर्ष पर हैं। पच्चीस करोड़ से अधिक छात्रों वाली प्रणाली में विविधता, भाषाई बाधाएँ और क्षेत्रीय असमानताएँ प्रमुख हैं। राष्ट्रीय शिक्षा नीति २०२० ने कृत्रिम बुद्धिमत्ता को समावेशी शिक्षा का माध्यम बनने पर बल दिया है। शिक्षा मंत्रालय ने २०२६-२७ से कक्षा ३ से कृत्रिम बुद्धिमत्ता और कम्प्यूटेशनल थिंकिंग पाठ्यक्रम शुरू करने की घोषणा की है। यह कदम केंद्रीय माध्यमिक शिक्षा बोर्ड (सीबीएसई) की विशेषज्ञ समिति द्वारा विकसित पाठ्यक्रम पर आधारित है। ऐसे में कृत्रिम बुद्धिमत्ता के ऐतिहासिक विकास को समझना आवश्यक है। १९५६ के डार्टमाउथ सम्मेलन से कृत्रिम बुद्धिमत्ता की शुरुआत हुई। २०१० के बाद गहन शिक्षा के कारण इसमें तेजी आई। शिक्षा में कृत्रिम बुद्धिमत्ता के प्रारंभिक अनुप्रयोग जैसे आईबीएम वाटसन ट्यूटर ने व्यक्तिगत प्रशिक्षण की नींव रखी। भारत में बायजूस, स्किल इंडिया डिजिटल, स्वयं, ई-पाठशाला और दीक्षा जैसे प्लेटफॉर्म कृत्रिम बुद्धिमत्ता का उपयोग कर रहे हैं। यही कारण है कि अभिषेक त्रिपाठी कृत्रिम मेधा को परिभाषित करते हुये लिखते हैं- 'इक्कीसवीं सदी की सबसे परिवर्तनकारी तकनीकों में से एक है- कृत्रिम मेधा। यह अब केवल प्रयोगशालाओं या वैज्ञानिक

शोधों तक सीमित नहीं रही, बल्कि हमारे दैनिक जीवन, कार्यस्थलों, शिक्षा, चिकित्सा, संचार और मनोरंजन जैसे क्षेत्रों में गहराई से अपनी जगह बना चुकी है।^१ अतः इस शोध का उद्देश्य निम्नलिखित हैं :

- कृत्रिम बुद्धिमत्ता के प्रमुख अनुप्रयोगों का वर्गीकरण
- भारतीय संदर्भ में अवसरों का मूल्यांकन
- चुनौतियों का विश्लेषण, समाधान और सुझाव
- भविष्योन्मुखी नीतिगत सिफारिशें
- अध्ययन वर्णनात्मक-विश्लेषणात्मक पद्धति
- द्वितीयक आंकड़े, शोध पत्रों, रिपोर्टों और ऑनलाइन स्रोतों से संग्रहित सामग्री

साहित्य समीक्षा : शिक्षा में कृत्रिम बुद्धिमत्ता पर वैश्विक शोध व्यापक है। ट्यूरिंग (१९५०) ने मशीन बुद्धिमत्ता की अवधारणा प्रस्तुत की। हाल के अध्ययनों में होलोनेटिक्स (२०१९) ने कृत्रिम बुद्धिमत्ता ट्यूटर्स की प्रभावशीलता पर जोर दिया। चाइना का सॉफिया रोबोट शिक्षा में सहायक सिद्ध हुआ। भारतीय संदर्भ में शोध सीमित लेकिन विकासोन्मुख हैं। शर्मा (२०२५) ने आधुनिक शिक्षा में कृत्रिम बुद्धिमत्ता की उपयोगिता पर विश्लेषण किया, जिसमें ८०% छात्र संतुष्टि दर्ज की गयी। सुनीता शर्मा के अनुसार कृत्रिम बुद्धिमत्ता शिक्षण अधिगम को लचीला बनाता है। एक अन्य अध्ययन (SHISRRJ, 2021) ने कृत्रिम बुद्धिमत्ता के प्रभाव को ग्रामीण शिक्षा से जोड़ा। सरकारी स्तर पर राष्ट्रीय शिक्षा नीति २०२० कृत्रिम बुद्धिमत्ता को मूलभूत कौशल के रूप में चिह्नित करता है। सीएसआईआर की रिपोर्ट्स कृत्रिम बुद्धिमत्ता के नैतिक उपयोग पर बल देती हैं। अंतर्राष्ट्रीय तुलना में ब्राजील का 'लेट्रस' कार्यक्रम साक्षरता में ३०% सुधार दर्शाता है। भारत में आईआईटी दिल्ली सर्वेक्षण से ७७% शिक्षक कृत्रिम बुद्धिमत्ता उपयोगरत हैं। 'शोध अंतराल : प्राथमिक आँकड़ों की कमी और हिंदी भाषा समर्थन का अभाव।' यह पत्र इन अंतरालों को भरने का प्रयास करता है। प्रमुख स्रोत जेनोडो अध्ययन भारतीय समाज में कृत्रिम बुद्धिमत्ता प्रभाव। दैनिक रोजगार कृत्रिम बुद्धिमत्ता टूल्स और सरकारी पहलें आदि।

कृत्रिम बुद्धिमत्ता के अनुप्रयोग : वैयक्तिकृत अधिगम कृत्रिम बुद्धिमत्ता छात्र डेटा विश्लेषण कर अनुकूल सामग्री प्रदान करता है। 'खान एकेडमी' का खानमिगो प्रत्येक छात्र के लिए व्यक्तिगत पथ बनाता है। भारत में 'दीक्षा' कृत्रिम बुद्धिमत्ता से हिंदी-क्षेत्रीय भाषा अनुवाद करता है। अध्ययन दर्शाते हैं कि वैयक्तिक प्रशिक्षण से प्रदर्शन में ४०% की वृद्धि हुई है। स्वचालित मूल्यांकन ग्रेडस्कोप जैसे टूल निबंधों का स्वचालित मूल्यांकन करते हैं। शिक्षक समय बचाकर रचनात्मक कार्यों पर ध्यान देते हैं। भारत में केंद्रीय माध्यमिक शिक्षा बोर्ड (सीबीएसई) कृत्रिम बुद्धिमत्ता ग्रेडिंग पायलट चला रहा है। स्मार्ट ट्यूटिंग, चैटजीपीटी और जेमिनी पाठ योजना तैयार करने में सहायक हैं। तमिलनाडु की 'विद्या' रोबोट कक्षा सहायक है। केरल का आइरिस पहला कृत्रिम बुद्धिमत्ता युक्त शिक्षक है। डेटा एनालिटिक्सलर्निंग एनालिटिक्स कमजोरियों की पहचान करता है। एड्यूएड कृत्रिम बुद्धिमत्ता शिक्षकों को डैशबोर्ड प्रदान करता है। समावेशी शिक्षा विकलांग छात्रों के लिए वाईस असिस्टेंट और ब्रेल कन्वर्जन में सहयोगी है। ग्रामीण क्षेत्रों में भी सुलभता बढ़ रही है। ये अनुप्रयोग राष्ट्रीय शिक्षा नीति के समग्र शिक्षा लक्ष्यों को पूरा करते दृष्टिगत हो रहे हैं।

अवसर : कृत्रिम बुद्धिमत्ता शिक्षा को लोकतांत्रिक बनाने की सार्थक पहल है। प्रमुख अवसर :-

१. त्रिपाठी, अभिषेक, आर्टिफिशियल इंटेलिजेंस उपयोगिता और चुनौतियाँ, प्रभात प्रकाशन, नयी दिल्ली, संस्करण - २०२५, (फ्लैप से)

कौशल विकास : आलोचनात्मक चिंतन और मेटा-कौशल।

पहुँच विस्तार : ग्रामीण ९% एकल-शिक्षक स्कूलों में सहायता।

शिक्षक सशक्तिकरण : प्रशासनिक भार कम।

एडटेक विकास : २०२५ में ५०० करोड़ निवेश।

भाषाई समावेश : हिंदी/क्षेत्रीय भाषाएँ।

भारत में कृत्रिम बुद्धिमत्ता सेंटर ऑफ़ एक्सीलेंस से २०२६ तक लाखों छात्र लाभान्वित होंगे।

चुनौतियाँ :

शिक्षा में कृत्रिम बुद्धिमत्ता की मुख्य चुनौतियाँ

मानवीय सम्पर्क में कमी : कृत्रिम बुद्धिमत्ता आधारित ट्यूटर, चैटबॉट और स्वचालित प्लेटफॉर्म सीखने को सुविधाजनक तो बनाते हैं, परंतु शिक्षक-छात्र के प्रत्यक्ष संवाद, सहानुभूति और मानवीय संवेदना को पूरी तरह प्रतिस्थापित नहीं कर सकते। यदि विद्यार्थी केवल कृत्रिम बुद्धिमत्ता से सहायता लेने लगे, तो कक्षा-चर्चा, सहपाठी सहयोग, मूल्य-शिक्षा, भावनात्मक सहयोग जैसी मानवीय प्रक्रियाएँ कमजोर पड़ सकती हैं, जिसका नकारात्मक प्रभाव उनके सर्वांगीण विकास पर पड़ता है। इस तथ्य की पुष्टि अर्चना पाण्डेय के कथन से की जा सकती है— 'कृत्रिम बुद्धिमत्ता ने जीवन के लगभग सभी क्षेत्रों को प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप से प्रभावित किया है। त्वरित गति से जानकारी उपलब्ध कराने में महती भूमिका है। किन्तु कुछ स्थानों पर इसमें मानवीय स्पर्श का अभाव रहता है और यह स्वाभाविक भी है क्योंकि यह बुद्धिमत्ता कृत्रिम है। एआई का प्रयोग विभिन्न कार्यों तथा विभिन्न क्षेत्रों में किया जाता है।'^२

शैक्षिक ईमानदारी और अकादमिक नैतिकता का संकट : असाइनमेंट, प्रोजेक्ट, निबंध यहाँ तक कि विविध परीक्षाओं में भी विद्यार्थी कृत्रिम बुद्धिमत्ता टूल का उपयोग कर सीधे उत्तर प्राप्त कर ले रहे हैं, जिससे प्रतिभा आज खतरे में पड़ती जा रही है और नकल, साहित्यिक चोरी (plagiarism) एवं अकादमिक बेईमानी की प्रवृत्ति बढ़ गई है। कृत्रिम बुद्धिमत्ता आधारित उत्तरों पर निर्भरता के कारण विद्यार्थी स्व-अध्ययन, विचार-मंथन, विश्लेषणात्मक लेखन और सृजनात्मकता जैसे कौशलों का अभ्यास कम करते हैं, जिससे वास्तविक अधिगम की गुणवत्ता घटने का खतरा है। जिसे अवधेश सिंह के शब्दों में कहा जा सकता है— 'विद्यार्थी की कमजोरी तथा उसकी ताकत का आकलन करके ए.आई. कस्टोमाइज्ड स्टडी मेटेरियल बना सकता है इसमें विवज, प्लैश कार्ड या दूसरे उपाय भी शामिल हैं। विद्यार्थी को व्यक्तिगत निगरानी में रखने की बात हो या खुद विद्यार्थी द्वारा स्व-मूल्यांकन करने की बात हो, दोनों तरीकों में ए.आई. का उपयोग दिख रहा है।'^३

डेटा गोपनीयता और सुरक्षा संबंधी समस्याएँ : कृत्रिम बुद्धिमत्ता प्रणालियाँ विद्यार्थियों के प्रदर्शन, व्यवहार, उपस्थिति, ऑनलाइन गतिविधि आदि का विशाल डेटा संग्रहित करती हैं। यदि इस डेटा की सुरक्षा न हो तो दुरुपयोग, लीक या अनधिकृत पहुँच की आशंका बनी रहती है। बच्चों के डेटा से जुड़े कानूनी, नैतिक और मनोवैज्ञानिक प्रश्न भी महत्वपूर्ण हैं। उदाहरणतः क्या विद्यार्थी या अभिभावक पूर्ण रूप

२. पाण्डेय, अर्चना, 'किसी अचम्भे से कम नहीं है कृत्रिम बुद्धिमत्ता', आर्टिफिशियल इंटेलिजेंस, आशुतोष कुमार शुक्ला, किरण अय्यर, (सं.), वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली, संस्करण - २०२५, पृ. १२.

३. सिंह, अवधेश, ए.आई. का नया संसार नये अवसर, नई संभावनाओं की जादूई तकनीक ?, वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली, संस्करण - २०२६, पृ. ३१.

से अवगत हैं कि उनकी जानकारी किस उद्देश्य से, कितने समय तक और कहाँ संग्रहीत होगी ? कृत्रिम बुद्धिमत्ता संबंधी ये खतरे भी बने हुए हैं।

एल्गोरिद्मिक पक्षपात और न्यायसंगतता की चुनौती : कृत्रिम बुद्धिमत्ता मॉडल जिस डेटा पर प्रशिक्षित होते हैं, यदि उसमें जाति, वर्ग, भाषा, लिंग, क्षेत्र आदि के प्रति पूर्वाग्रह मौजूद हो तो यह असमानताओं को अधिक गहरा कर सकता है। उदाहरण के लिए किसी विशेष समूह के विद्यार्थियों को कम सक्षम मानना या उनकी प्रगति का गलत आकलन करना। मूल्यांकन, प्रवेश, छात्रवृत्ति या कैरियर परामर्श जैसे निर्णय यदि पक्षपाती कृत्रिम बुद्धिमत्ता के आधार पर किए जाएं तो समान अवसर और समावेशी शिक्षा के सिद्धांत को गंभीर चोट पहुँच सकती है !

प्रौद्योगिकी पर अत्यधिक निर्भरता : शिक्षकों और विद्यार्थियों दोनों में यह प्रवृत्ति विकसित हो सकती है कि हर समस्या का समाधान कृत्रिम बुद्धिमत्ता से ही अपेक्षित हो। परिणामस्वरूप आलोचनात्मक चिंतन, समस्या-समाधान, तर्क-वितर्क और रचनात्मक गतिविधियाँ कम हो सकती हैं। तैयार पाठ योजनाएँ, प्रश्न-पत्र, नोट्स आदि सीधे कृत्रिम बुद्धिमत्ता से लेने पर शिक्षक अपनी शैक्षिक रचनात्मकता और संदर्भ-अनुकूल निर्णय क्षमता का पर्याप्त उपयोग नहीं कर पाते, जिससे शिक्षण प्रक्रिया मशीनी और एकरूप हो सकती है !

डिजिटल विभाजन और संसाधनों की असमानता : ग्रामीण क्षेत्रों, सामाजिक रूप से वंचित वर्गों और संसाधन-विहीन विद्यालयों में तेज़ इंटरनेट, उपकरण (कंप्यूटर, टैबलेट, स्मार्टफोन) और प्रशिक्षित स्टाफ की कमी के कारण कृत्रिम बुद्धिमत्ता आधारित शिक्षा का लाभ सभी तक समान रूप से नहीं पहुँच पाता। परिणामस्वरूप, जिन विद्यार्थियों के पास बेहतर संसाधन हैं, वे और आगे निकल जाते हैं, जबकि कमजोर पृष्ठभूमि वाले विद्यार्थी अपेक्षाकृत पीछे रह जाते हैं, जिससे शैक्षिक असमानता बढ़ सकती है। सरकार भी इसी दिशा में अब प्रयासरत दिख रही है—‘कृत्रिम बुद्धिमत्ता आधारित प्रौद्योगिकी के विकास और प्रयोग से जुड़े नैतिक मुद्दों को उठाना भी आवश्यक है। शिक्षा इन मुद्दों पर जागरूकता पैदा करने के प्रयासों में महत्वपूर्ण भूमिका निभाएगी।’^४ परंतु यह संकट गहरा हो चुका है। अब केवल छात्र ही नहीं शिक्षक भी इसे एक संकट या चुनौती मान रहे हैं। कई शिक्षक कृत्रिम बुद्धिमत्ता को अपने पेशे के लिए खतरा मानते हैं या इसे केवल अतिरिक्त बोझ समझते हैं। इससे वे नई तकनीक को अपनाने में हिचकते हैं और कक्षा में उसका प्रभावी उपयोग नहीं कर पाते। कृत्रिम बुद्धिमत्ता आधारित टूल्स के शैक्षिक, तकनीकी और नैतिक उपयोग के लिए सुनियोजित प्रशिक्षण, सतत पेशागत विकास और संस्थागत समर्थन की आवश्यकता है, जिसकी कमी भी एक बड़ी चुनौती है।

पाठ्यक्रम, मूल्यांकन और नीति-निर्माण की जटिलताएँ : वर्तमान पाठ्यक्रम और आकलन प्रणाली प्रायः पारंपरिक परीक्षा-केंद्रित मॉडल पर आधारित हैं। कृत्रिम बुद्धिमत्ता वैयक्तिकृत अधिगम को समाहित करने के लिए पाठ्यचर्या में संरचनात्मक परिवर्तन की आवश्यकता है। नीति स्तर पर यह तय करना कठिन है कि कृत्रिम बुद्धिमत्ता का कितना, किस स्तर पर, किस प्रकार और किस ढाँचे के साथ उपयोग किया जाए, ताकि नवाचार और सुरक्षा के बीच संतुलन बना रहे। किन्तु आज के इस तकनीकी सम्पन्न युग में इसकी दिशा भ्रमित हो रही है। इस युग में चैट जीपीटी, जैमिनी आदि तकनीकी सुलभता से सृजन, मनन एवं अध्ययन को सीमित कर दिया है। मानव अपनी व्यक्तिगत सोच-बुद्धि रखते हुये भी मशीनों

४. https://www.education.gov.in/sites/upload_files/mhrd/files/nep_update/NEP_final_HI_0.pdf

पर आश्रित हो गया है, जिससे पाठ्यक्रम के नीति निर्माण से लेकर इसके मूल्यांकन प्रारूप में नई तरह के मुश्किले पनप चुकी हैं। इसी प्रसंग में सुनील कुमार शर्मा का मानना है कि—‘तकनीकी अर्थों में चैटजीपीटी ओपनएआई द्वारा बनाया गया एक परिष्कृत एआई-संचालित चैटबॉट है। यह GPT-3 आर्किटेक्चर पर आधारित है, जिसका मतलब ‘जेनरेटिव प्री-ट्रेंड ट्रांसफार्मर ३’ है। इस अत्याधुनिक भाषा मॉडल को प्राकृतिक मानव भाषा में पाठ-आधारित प्रतिक्रियाओं को समझने और उत्पन्न करने के लिए विकसित किया गया है, जो इसे विभिन्न प्रकार के अनुप्रयोगों के लिए अविश्वसनीय रूप से बहुमुखी बनाता है।’^५ ये स्थितियाँ दर्शाती हैं कि डिजिटल विभाजन ग्रामीण क्षेत्र में इंटरनेट के अभाव में बहुत कम छात्र ही इसका उपयोग कर रहे हैं जबकि शहरी क्षेत्रों में कृत्रिम बुद्धिमत्ता का प्रयोग अत्यधिक ज़ोर पकड़ चुका है।

निष्कर्ष : शिक्षा में कृत्रिम बुद्धिमत्ता न तो पूर्ण समाधान है, न ही केवल संकट; यह एक सशक्त तकनीकी साधन है, जो उचित नीति, प्रशिक्षण और नैतिकता के साथ अपनाए जाने पर शिक्षण-अधिगम को अधिक सार्थक और प्रभावी बना सकता है। इसलिए संतुलित और मानवीय दृष्टिकोण की आवश्यकता इस दिशा में आवश्यक है। कृत्रिम बुद्धिमत्ता के प्रयोग का उद्देश्य शिक्षक को प्रतिस्थापित करना नहीं बल्कि उनकी भूमिका को सशक्त करना, विद्यार्थियों के लिए सीखने के अवसर बढ़ाना और शैक्षिक प्रशासन को अधिक दक्ष बनाना होना चाहिए। इससे विद्यार्थी चुनौतियों का शमन, अवसरों का अधिकतम उपयोग कर पाने में समर्थ हो सकेंगे। गोपनीयता सुरक्षा, निष्पक्ष एल्गोरिथ्म, डिजिटल विभाजन को कम करने और अकादमिक ईमानदारी सुनिश्चित करने जैसे कदम उठा कर कृत्रिम बुद्धिमत्ता से जुड़ी प्रमुख चुनौतियों को काफी हद तक नियंत्रित किया जा सकता है और साथ ही समावेशी नीतियाँ, शिक्षक-प्रशिक्षण, छात्र-जागरूकता और सतत निगरानी के माध्यम से कृत्रिम बुद्धिमत्ता के सकारात्मक पक्ष जैसे वैयक्तिकृत अधिगम, त्वरित फीडबैक और डेटा-आधारित निर्णय को शिक्षा के हर स्तर पर लाभकारी रूप से लागू किया जा सकता है। अंततः यह कहा जा सकता है कि भारत जैसे विविध और जनसंख्या-बहुल देश में कृत्रिम बुद्धिमत्ता के माध्यम से गुणवत्तापूर्ण शिक्षा की पहुँच दूरदराज़ क्षेत्रों तक बढ़ाने, भाषा-विविधता को संभालने और बड़े पैमाने पर सीखने के आँकड़ों का विश्लेषण कर नीतिगत सुधार करने की बड़ी संभावनाएँ हैं। यदि नीति-निर्माता, शिक्षक, तकनीक-विशेषज्ञ और समाज मिलकर उत्तरदायी ढंग से कार्य करें, तो शिक्षा में कृत्रिम बुद्धिमत्ता २१वीं सदी के ज्ञान-समाज के निर्माण में एक महत्वपूर्ण मील का पत्थर सिद्ध हो सकती है। इसके साथ ही कृत्रिम बुद्धिमत्ता शिक्षा को परिवर्तित कर रही है। सुझाव: शिक्षक, प्रशिक्षण, निष्ठा, नीतियाँ, निवेश तथा भविष्य में कृत्रिम बुद्धिमत्ता जन केन्द्रित तथा सार्थक बन सकेगी!



५. शर्मा, सुनील कुमार, चैट जीपीटी : एक अध्ययन, वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली, संस्कारण - २०२४, पृ. १७.

अमरकांत के उपन्यास 'लहरें' में अभिव्यक्त निम्न-मध्यवर्गीय स्त्री चेतना

रत्नाकर दुबे

असिस्टेंट प्रोफेसर (हिन्दी)

राजेंद्र प्रसाद डिग्री कॉलेज मीरगंज बरेली

ratnakardubeynvs@gmail.com

सारांश- भारतीयनिम्न मध्यवर्ग व उसके जीवन की यथार्थ चेतना ही नयी कहानी की चेतना है। इस चेतना की निर्मिति रचनाकार के निजी अनुभव, जीवन के परिवेशगत दबाव, रिश्तों, सामाजिक मूल्यों व संवेदनाओं से हुई है। अमरकांत का समस्त लेखन जिजीविषा का पर्याय है। अपने लेखन से उन्होंने समय और समाज दोनों को विचारवान बनाया है। वह लेखन को सामाजिक दायित्व के निर्वहन के रूप में स्वीकार करते हैं। इसीलिए वे अपने लिखे के प्रति सजग और सचेत हैं। 'डिप्टी कलक्टर', 'दोपहर का भोजन', 'जिंदगी और जोंक', 'हत्यारे', 'मौत का नगर', 'मूस', 'असमर्थ हिलता हाथ', 'गगन बिहारी' आदि बहुत स्वाभाविक और जीवनोन्मुख कहानियाँ हैं। नई कहानी आंदोलन के कहानीकार अमरकांत उपन्यासकार के रूप में भी प्रभावशाली रचनाएँ रची हैं। अमरकांत का लेखन प्रेमचंद की परंपरा का संवाहक है। अमरकांत अपनी रचनाओं में सामाजिक यथार्थ और मानवीय संवेदनाओं का सजीव चित्रण किया है। स्वतन्त्रता के बाद हिन्दी कथा साहित्य मानवीय संवेदना, निम्न-मध्यवर्गीय चेतना और भौतिक जीवन के बीच से होकर गुजरता है। इन प्रवृत्तियों को नई कहानी आंदोलन के रूप में विशेष बल भी मिला। उस दौर से लेकर जीवन के अंत तक अमरकांत ने कथा साहित्य को समृद्ध किया है। कहानियों की तरह अमरकांत के उपन्यासों की भी केंद्रीय संवेदना निम्न मध्यवर्गीय जीवन है।

शब्द कुञ्जी- निम्न-मध्यवर्ग, स्त्री चेतना, अस्मिता, नारीवाद, सबाल्टर्न, संस्था, पितृसत्तात्मक विचारधारा।

'लहरें' अमरकांत का अंतिम उपन्यास है। उपन्यास का कथानक छोटे से शहर के परिवेश में श्यामाप्रसाद नामक एक आत्ममुग्ध युवक व उसके प्रति मुहल्ले की स्त्रियों की भिन्न-भिन्न प्रतिक्रियाओं को लेकर बुना गया है। किराएदार की हैसियत से आए श्यामाप्रसाद की चारित्रिक विशेषता यह है कि वह महिलाओं को असामान्य दृष्टि से देखता है। इस दृष्टिदोष के साथ वह किसी मोटे बाबा का शिष्य है और नियमित पूजा उपासना भी करता है। तथाकथित मोटे बाबा कन्याओं का बहुत सम्मान करते हैं। उपन्यास में स्पष्ट संकेत है कि मोटे बाबा कन्याओं के हाथ से कुछ भी स्वीकार नहीं करते हैं। वह स्वयंपाकी हैं। संस्कृति को बचाए रखने में स्त्रियों के योगदान को स्वीकार करते हैं। श्यामाप्रसाद की पड़ोसी सरोजबाला यह उम्मीद करती है कि 'मोटे बाबा' के शिष्य की ठप्पा से श्यामाप्रसाद की महिलाओं को घूरने वाली आदत को सुधारा जा सकता है। वस्तुतः श्यामाप्रसाद अपने आस पास रहने वाली गृहणियों के लिए एक समस्या बन गया था। इस समस्या का समाधान कॉलोनी की महिलाएं सामुदायिक रूप से खोजती हैं।

फ्लैश बैक में लिखे इस उपन्यास की शुरुआत गर्मी की रात की एक घटना से शुरू होती है। कॉलेज में दर्शनशास्त्र के प्रवक्ता रामगोविंद श्यामाप्रसाद के पड़ोसी हैं। एक रात उनकी पत्नी सरोजबाला की नौद लाइट कटने से टूट जाती है तो वह घर से बाहर निकलती हैं। तभी वह देखती है कि आधा मास से गायब श्यामाप्रसाद आधी रात को एक देहाती स्त्री के साथ वापस आता है। यह घटना कालोनी की स्त्रियों के लिए कौतूहल का विषय था। जिसकी झलक सरोजबाला में देखी जा सकता है, 'एक बार उसकी इच्छा

हुयी थी कि अपने पति को जगाकर सब कुछ बता दे किन्तु उनके स्वभाव के कारण शीघ्र ही यह विचार स्थगित करना पड़ा था।^१ यह घटना यही समाप्त नहीं हुयी वरन 'सरोजबाला को नींद कहाँ ? बुलाने पर भी नहीं आ रही है। उसका मन तो श्यामाप्रसाद के रहस्यमय जीवन की बातों में जाकर ही उलझ गया है। उसकी समझ में नहीं आ रहा है कि इतने ठाठ-बाट और फैशन से रहने वाले की स्त्री इतनी गंवार कैसे होगी? अथवा यह कोई नाटक है ? वह सब कुछ जानने के लिए व्याकुल हो उठी कि कब सबेरा हो और सच्चाई का पता लगाने का सुअवसर मिले। उसकी अधीरता इतनी बढ़ गयी कि धीरे से उठकर और दरवाजा खोलकर सामने श्यामाप्रसाद की तरफ देखा किन्तु खंभे की बिजली के प्रकाश में सब कुछ पूर्ववत्।^२ यह उत्सुकता ही उपन्यास के कथानक का विस्तार करती है।

कालोनी की महिलाओं व पुरुषों के विचार श्यामाप्रसाद के चरित्र के संबंध में भिन्न-भिन्न हैं। सरोजबाला पति रामगोविंद से बड़ी उलाहना और नाराजगी के स्वर में श्यामाप्रसाद के अमर्यादित आचरण के संबंध में बताती है तो वे कालोनी के वरिष्ठ जनों से चर्चा करते हैं। बात सुनकर रामफल सिंह को गुस्सा आता है तभी श्यामाप्रसाद के गुरुभाई जयनाथ तिवारी उसके बचाव पर कहते हैं कि 'अरे, यह सब बकवास है। पढ़े लिखे आदमी हैं अगर थोड़ा फैशन में रहते हैं तो लोग क्यों जलते हैं? धार्मिक विचार के हैं, दोनों जून पूजापाठ करते हैं। रेलवे में हैं, कालोनी के लोगों की काफी मदद करते हैं। मेरे गाँव की तरफ के ही हैं, खानदान अच्छा है पर किसी गलत बात को एक क्षण भी बर्दाश्त करने वाले नहीं।'^३ उनके इस तर्क से अन्य लोगों का लहज़ा नरम पड़ जाता है। इसके विपरीत सरोजबाला और कालोनी की अन्य स्त्रियों का विचार है कि 'अजीब मर्द है भाई, पराई औरतों को हमेशा इस तरह घूरता क्यों है? कभी कालोनी में अकेले और कभी दूसरों के साथ सिगरेट का धुआँ उड़ते इधर उधर चक्कर लगाता है और हँसता या ठहाके लगाता है। इसी के साथ वह अपने सिर को दायें बाएँ घुमाकर घरों के अंदर चगधड़ की तरह ताक झाँक क्यों करता रहता है? क्या यह शरीफों का काम है?'^४ इन दो प्रतिक्रियाओं के बीच श्यामाप्रसाद का चरित्र रहस्यमय अंतर्विरोध से उलझी एक जटिल समस्या बन जाता है। श्यामाप्रसाद के क्षेत्र की होने के नाते अनुराधा कहती है कि 'बहन जी लोग झूठा प्रचार करते हैं उनके बारे में। वे बड़े शरीफ हैं, मोटा बाबा के शिष्य भी हैं। वे पूजा पाठ करते हैं, योग प्राणायाम करते हैं, साधना करते हैं, इसी से उनकी आँखों की भंगिमाएँ वैसी हैं, जिन्हें देखकर तुच्छ स्त्रियाँ समझती हैं कि इशारा कर रहे हैं। छी-छी कैसी गंदी बात है, एक सीधे साधे आदमी को बदनाम करने से बड़ा पाप लगेगा....।'^५ इस संदर्भ में यह बात उचित लगती है कि क्षेत्रीयता सबसे पहले बुद्धि क्षेत्र का अतिक्रमण करती है, तभी अनुराधा को प्रचंड दोष में भी गुण नज़र आता है। जबकि सुशिक्षित सुमित्रा का भी यह मानना है कि वह स्त्रियों को अमर्यादित ढंग से देखता है। स्त्रियों के प्रति श्यामाप्रसाद के चरित्र को इस कथन से समझा जा सकता है, 'यह कहना तो अतिरंजना ही है कि उसकी वजह से यहाँ की नारी जाति की हालत वैसी ही हो जाती है जैसी बिल्ली के आगमन पर घर के चूहों की, परंतु इस कथन में सत्यांश तो है ही कि सामने तथा अगल-बगल में रहने वाली सुगृहिणियाँ एक किस्म के सत्यांश का कुछ अधिक ही अनुभव करने लगी हैं।'^६ कालोनी की स्त्रियों के लिए यह एक अजीब किस्म की समस्या है। जहाँ इन्हें संत्रास और घुटन अपने पुरुष की प्रताड़ना से नहीं

१. लहरें, अमरकांत, अमर कृतित्व प्रकाशन इलाहाबाद, पहला संस्करण : २०१३, पृ. १०

२. वही, पृ. १०

३. वही, पृ. १०

४. वही, पृ. १४

५. वही, पृ. १६

६. वही, पृ. १२

वरन पर पुरुष की प्रताड़ना से झेलना पड़ता है। उन्हें इस समस्या से मुक्ति का कोई मार्ग नहीं सूझता। पुरुष वर्चस्व के इस स्वरूप को परिभाषित कर पाना दुष्कर है। स्त्री के प्रति श्यामाप्रसाद की मानसिकता है कि, 'वह सुंदर स्त्रियों को बताना चाहता है कि वह प्यार से बंचित और उसके लिए तड़पता ऐसा सीधा सच्चा नौजवान है, जिसे सदा सताया गया है और उसकी भावनाएं समझ कर यदि कोई कोमलांगिनी उसे अपनाएगी तो वह उस पर अपना पूरा जीवन न्योछावर कर देगा। अथवा आत्ममुग्ध होकर वह इस भावना से स्त्रियों को देखता हो कि उनको अपने पतियों से प्यार की संतुष्टि नहीं मिलती क्योंकि उनमें से अधिसंख्यक बदसूरत, उबाऊ तथा पुरातन, सड़ें विचारों के समर्थक होते हैं और उसके जैसे सजीले, सुंदर तथा आधुनिक विचारवान पुरुष का प्यार पाकर वे गर्व का अनुभव करती हैं।'^७ श्यामाप्रसाद जैसे लोग स्त्री समाज के लिए एक विकराल समस्या हैं। इस सामाजिक समस्या का समाधान अमरकान्त खोजना चाहते हैं। दोहरे चरित्र की पहचान को उजागर कर पाना टेढ़ी खीर है फिर भी समाधान तो निकालना ही है। महत्वपूर्ण बात यह है की अमरकान्त स्त्रियों की इस समस्या का समाधान स्त्रियों के माध्यम से ही निकलवाते हैं। सुमित्रा और सरोजबाला के नेतृत्व में अन्य सजग स्त्रियाँ इस समस्या के निदान पर गंभीर चिंतन करती हैं। सजगता और चिंतन का यह दायरा समूह से निकलकर सम्पूर्ण स्त्रियों तक विस्तृत आकार लेता परिलक्षित होता है। सुमित्रा विश्वविद्यालय की छात्रा रही है। कथानक में उसे वैचारिक रूप से सुदृढ़ दिखाया गया है। वह आधी आबादी के बारे में कहती है कि, 'वे हमारे देश में हर जगह भोग विलास और बच्चे पैदा करने की मशीन समझी जाती हैं। मुश्किल तो यह है कि वे भी अपने को वही समझती हैं, जो पुरुष उनको समझते हैं। इसी सोच के कारण उनको पढ़ाना लिखाना जरूरी नहीं समझा जाता और जो पढ़ लिख भी गयी हैं, उनमें से अधिकतर उसी मानसिकता की हैं।'^८ इस कथानक का परिवेश निम्न-मध्यवर्गीय समाज है। इस समाज की स्त्रियाँ नारीवाद और जातीय अस्मिता जैसे शब्द से अनभिज्ञ हैं। परिस्थिति के प्रतिरोध में उनमें यह चेतना धीरे-धीरे विकसित होती है। यहाँ श्यामाप्रसाद के चरित्र चित्रण या वैचारिक उदघाटन में लेखक ने स्त्री प्रताड़ना या यौन उत्पीड़न जैसे किसी पदबंध का प्रयोग नहीं किया है, जिससे श्यामाप्रसाद की स्त्री विरोधी मानसिकता को समझा जा सके। स्त्रियों के प्रति किया गया उसका व्यवहार ही उसका चारित्रिक उदघाटन है। 'स्त्री प्रताड़ना' और 'यौन उत्पीड़न' जैसे शब्दों के आभाव में कालोनी की स्त्रियों की चेतना व संगठन की ताकत कमजोर होती जान पड़ती है। ग्लोरीया स्टायनेम ने 'नारीवाद' जैसे शब्द की ताकत के संबंध में लिखा है कि, 'नए शब्द और वाक्यांश दरअसल परिवर्तन के मौलिक मापक हैं। वे अनुभूतियों के बदलाव को और कभी कभी तो वास्तविकता के बदलाव को भी गिरफ्तार कर हमारे सामने रख देते हैं।'^९ यह उपन्यास निम्न मध्यवर्गीय स्त्री चेतना के संदर्भ में बहुत महत्वपूर्ण है। जैसे-जैसे कथानक का विस्तार होता है स्त्रियों की चेतना का विकास भी उसी अनुरूप विस्तार पाता है। विश्वविद्यालयीय जीवन के दौरान सुमित्रा स्त्री जीवन के उत्थान के संबंध में सोचती थी परंतु गृहस्थ जीवन की व्यस्तताओं में यह सब छूट जाता है। श्यामाप्रसाद की घटना ने उसकी चेतना को पुर्नजागृत कर दिया। वह कहती है; 'हमारे समाज में स्त्री की निजी भावनाओं और आकांक्षाओं को महत्व भी नहीं दिया जाता। दरअसल वह तरह-तरह के कर्तव्यों का अकेले पालन करने वाली कठपुतली ही होती है और जब यह सब परिश्रम और त्याग की भावना के साथ सम्पन्न भी करती है तो भी उसे महत्व नहीं मिलता है क्योंकि यह उसका सामान्य कर्तव्य ही है, उसमे खास बात क्या है और इन्हीं आश्वासन से भरी परिस्थितियों के बीच

७. वही, पृ. १८

८. वही, पृ. २०

९. वजूद औरत का: ग्लोरीया स्टायनेम (अनुवाद- भावना मिश्रा) राजकमल पेपरबैक पहला संस्करण : २०२०, पृ. २३१

उसका उत्पीड़न भी होता रहता है जिसे वह सहती भी रहती है और यह भी उसका कर्तव्य ही समझा जाता है।^{१०} स्त्रियों की दशा व दिशा के सुधार हेतु सुमित्रा द्वारा स्त्रियों की संगठन 'मिलनी' या 'मिलन' नामक संस्था का गठन करना एक क्रांतिकारी प्रयास है।

श्यामाप्रसाद अपनी पत्नी बच्ची देवी को शादी के दस साल बाद अपने साथ शहर लाया है। उसकी पत्नी उसके साथ एक अभिशप्त वैवाहिक जीवन जीती है। विवाह की पहली रात ही श्यामाप्रसाद पत्नी को गाँव छोड़कर शहर चला आया। बच्ची देवी पत्नी होने का सम्मान कभी नहीं पाई। वह पति के स्नेह व प्यार को कभी जानी ही नहीं। श्यामाप्रसाद उसे हमेशा 'हरामिन' और 'चोटिन' कहकर बुलाता रहा। जब वह अपनी पत्नी को लेकर शहर आया तो कालोनी की सभी स्त्रियों को आश्चर्य हुआ कि बहुत स्टाइल और फैशन से रहने वाले की बीवी ऐसी देहाती गंवार क्यों है? दरअसल बच्ची देवी का बचपन बहुत त्रासदी में बीता। माँ बचपन में गुजर गयी और बाप नसेड़ी निकल गया। इन विषम परिस्थितियों में बच्ची देवी की औपचारिक शिक्षा तक नहीं हो पाई और वह बज्र गंवार और देहाती ही रह गयी। बच्ची देवी जब 'मिलन' संगठन के संपर्क में आई तो उसे अपने त्रासद वैवाहिक जीवन का आभास हुआ। अन्य स्त्रियों के गृहस्थ जीवन को देखकर उसे श्यामाप्रसाद के घोर उपेक्षा भाव का पता चला। बच्ची देवी अपने गृहस्थ जीवन के दुख को कभी रोते कलपते या कभी भिखारी ठाकुर के विदेसिया गीत के माध्यम से व्यक्त करती है। बच्ची देवी की पहचान बस इतनी ही है कि वह श्यामाप्रसाद की पत्नी हैं। कमोबेश बहुसंख्यक स्त्रियों की यह पहचान उनकी नियति है। इस पहचान के संदर्भ में तसलीमा नसरीन अपने लेख 'स्त्रियाँ कब खुद अपना परिचय बन सकेगी?' में लिखती हैं, 'स्त्रियों को वधू क्यों कहा जा रहा है? कारण कि वे शादीशुदा हैं। लड़कियाँ शादी करने पर क्या लड़कियाँ नहीं रह जाती ? वे वधू हो जाती हैं? पुरुष तो शादी से पहले और बाद में भी पुरुष ही रहते हैं। मैंने ऐसी खबर कभी नहीं पढ़ी कि वर ने आत्महत्या की। वर का खून हो गया। वर के साथ दुष्कर्म हुआ। या कि 'पति ने आत्महत्या की'। 'पति के साथ दुष्कर्म हुआ'। नाम से नहीं, लिंग से भी नहीं यानी लड़की, महिला, नारी, रमणी आदि किसी से भी नहीं, उसकी शिक्षा दीक्षा, काम काज से भी नहीं, प्रतिभा व निपुणता से नहीं, स्त्रियों का परिचय पुरुष से उनके रिश्तों से होता है।'^{११} स्त्रियों के प्रति ऐसा दृष्टिकोण रखने वाले श्यामाप्रसाद की पढ़ाई यूनिवर्सिटी से हुयी है। अपने छात्र जीवन से ही वह कई लड़कियों से संपर्क स्थापित करने में असफल रहा। एक लड़की से प्रेम प्रसंग हुआ भी तो विवाह की अंतिम परिणति को प्राप्त नहीं हो पाया। उस लड़की के प्रेम ने उसमें यह आत्मविश्वास जरूर भर दिया कि वह बहुत सुंदर और प्रगतिशील विचारों का युवक है। किसी भी सुशिक्षित लड़की को वह अपने प्रेम में आकृष्ट कर सकता है। इसी झूठे आत्मविश्वास में उसकी संगत बिगड़ गयी और वह सिविल सेवा परीक्षा में वह कभी सफल नहीं हो पाया। बाद में किसी प्रकार घूस देकर रेलवे में क्लर्क की नौकरी पाई। इसी रोजगार से उसकी शादी तय हुयी। श्यामाप्रसाद को बताया गया था कि लड़की घरेलू कार्य में दक्ष, सुंदर और संस्कारिक है। अपने दोहरे चरित्र की तरह लड़कियों के संबंध में भी इसका विचार दोहरा था। धर्मपत्नी के रूप में उसे बहुत पढ़ी-लिखी लड़की उसे स्वीकार नहीं थी। वह इस संबंध से खुश था। उसका मानना था कि एडवांस लड़कियाँ प्रेमिका बन सकती हैं पर पत्नी नहीं। वह 'यूनिवर्सिटी में तो सुंदरतम और आधुनिक लड़की से प्रेम की पीँग बढ़ाने को सदा तैयार रहा लेकिन अपने लिए वह अक्षत यौवना, खूब गोरी और सुंदर, घरेलू, परिश्रमी, सबकी सेवा करने वाली, पढ़ी-लिखी और देवी किस्म की त्यागी बीवी का आकांक्षी था। उच्च शिक्षा प्राप्त लड़कियों के बारे में उसका विचार था कि वे मनसहकी, घरतोड़ और

१०. लहरें, पृ. ३२

११. स्त्री अधिकार और कानून, तसलीमा नसरीन, अनुवाद: उत्पल बनर्जी, राजकमल प्रकाशन, पृ. १४२

अविश्वसनीय चरित्र वाली होती हैं।^{१२} वह अपने वैवाहिक निर्णय को लेकर बहुत खुश था लेकिन विवाह की पहली रात 'जब उसने घूँघट उठाकर अपनी पत्नी को खींचा तो वह आसानी से उसके गोद में जाकर और मुंह ऊपर उठाकर पीछे देखते हुयी बोली, 'का हो यहाँ भात मिलता है न?' श्यामाप्रसाद को ऐसा महसूस हुआ कि उसकी खूबसूरत उमंगों पर बर्फीला पानी दाल दिया गया हो। उसकी बाँहें ढीली पड़ गयी और वह बिना देखती हुयी आँखों से कुछ क्षण उसे देखता ही रह गया, फिर धीरे से अपनी बाँहें खींचकर उठ खड़ा हुआ और कमरे में टहलने लगा।^{१३} इस घटना ने श्यामाप्रसाद के घर और मन दोनों में कोहराम मचा दिया। वह अपनी छुट्टियाँ समाप्त होने से पहले ही शहर चला गया। इस पितृसत्तात्मक समाज में पुरुष की वर्चस्वता यही है कि वह अपने लिए सुविधानुकूल जीवन चुन लेता है। वैचारिक विसंगति स्त्री या पुरुष किसी के भी साथ हो सकती है पर पुरुष जिस विकल्प को चुनता है क्या स्त्री कभी वह विकल्प अपना सकती है? प्रतिउत्तर है नहीं! क्योंकि यह समाज विचार और कार्य की यह स्वतन्त्रता स्त्री समाज को प्रदान नहीं करता। समाज उसे अपने अनुकूल प्रतिबद्ध भूमिकाओं की स्वतन्त्रता प्रदान करता है। स्त्रियों की अपनी स्वतन्त्रता का संघर्ष उतना ही पुराना है जितना कि पितृ सत्तात्मक व्यवस्था। भारतीय समाज में नारी अधिक असहाय, उपेक्षित, पीड़ित व हीन स्थिति में हैं। उसकी स्वतन्त्रता को पुरुष सहज रूप में स्वीकार नहीं करता। यह दोयम दर्जा आज भी कायम हैं। स्त्रियाँ श्यामाप्रसाद जैसे दोहरी मानसिकता की जकड़न में छटपटा रहीं हैं। यद्यपि अब शिक्षा सम्पन्न स्त्रियाँ अपनी स्वतन्त्रता और अस्तित्व की पहचान कर अपने जीवन को सबल बना रहीं हैं। इस संबंध में ग्लोरिया स्टायनेम ने लिखा कि 'अब, हम खुद को उन पुरुषों जैसा बना रहे हैं जिनसे हम विवाह करना चाहते थे। एक समय वह था जब स्त्रियों को डॉक्टर से विवाह हो जाने के लिए तौर तरीके सिखाएँ जाते थे, न की खुद एक डॉक्टर बनने के लिए प्रेरित किया जाता था।'^{१४} कुछ इसी प्रकार बच्ची देवी 'मिलन' संस्था के माध्यम से अन्य सजग स्त्रियों के संसर्ग में आने के बाद अपने को श्यामाप्रसाद के अनुकूल बनाने की कोशिश करती हैं। वह साक्षर होने के साथ अपने रहन-सहन व भेष-भूषा में भी बदलाव करती है। यह सारे बदलाव के बावजूद श्यामाप्रसाद के व्यवहार में कोई बदलाव नहीं होता। यह कहानी उस कालोनी में केवल बच्ची देवी की नहीं है वरन अन्य महिलाओं की कमोबेश यही स्थिति है। विमला संगीत से परास्नातक है। उसके गायन पर जो पुरुष आसक्त हुआ उसी से विमला ने प्रेम विवाह किया। पर शादी के बाद सब कुछ बदल गया। विमला का संगीत उसके पति को गदहे की रट लगने लगा। संगीत का सुर छूटने के साथ ही दांपत्य का भी सुर बिगड़ गया। उसका पति एक दूसरी स्त्री पर आसक्त हो गया।

भारतीय निम्न-मध्यवर्गीय समाज में यह किसी एक स्त्री की समस्याएँ नहीं हैं वरन यह सम्पूर्ण स्त्री समुदाय की हैं। यह कथा मध्य व निम्न-मध्यवर्गीय सामाजिक परिवेश में बुनी गयी है। पुरुषों से दमित स्त्रियों को स्वयं ही रास्ता निकालना है। इस उपन्यास की स्त्री पात्र बहुत पढ़ीं लिखी नहीं हैं। इसके बाद भी उनमें बदलाव की एक चेतना दिखाई देती हैं। सत्य बोलने, दमन व हिंसा का प्रतिवाद करने और वैकल्पिक संस्थाओं के निर्माण के रूप में यह चेतना आकार लेती है। यह प्रयास परंपरागत प्रयास से एकदम भिन्न था। कालोनी की इस स्त्री संस्था ने एक दूसरे की मदद करने के साथ हिंसा व दमन का समूहिक विरोध करना भी प्रारम्भ किया। 'अस्मिता की बहाली तथा सुरक्षा के लिए एक ओर विपरीत परिवेश को परास्त करना आवश्यक है तो दूसरी ओर सामाजिक, सांस्कृतिक और भाषिक संरचनाओं का विखंडन भी जरूरी

१२. वही, पृ. ४४

१३. वही, पृ. ४५

१४. वजूद औरत का, पृ. २३१

है।^{१५} उन सब की संस्था 'मिलन' अस्मिता की चेतना के साथ सामाजिक सुरक्षा भी प्रदान करती है। बच्ची देवी की सजगता से घबराया श्यामाप्रसाद जब उसे मारकर घर से बाहर निकाल देता है तो कालोनी की स्त्रियाँ बच्ची देवी के साथ खड़ी हो जाती हैं। यह स्त्री चेतना का ही परिणाम है। बच्ची देवी के बदलाव ने श्यामाप्रसाद के पुरुष वर्चस्व की आदिम मानसिकता को चुनौती दी। उसके झूठे अहम को इतनी चोट लगी कि वह खूब शराब पीने लगा। इसी दौरान दिल का दौरा पड़ने से वह मरणासन्न हो जाता है। श्यामाप्रसाद की इस मानसिकता से अनायास ममता कालिया के उपन्यास 'बेघर' के परमजीत की याद आती है। बस इतना अंतर है की परमजीत कभी हिंसक नहीं होता। जबकि श्यामाप्रसाद ने पत्नी को कभी पत्नी नहीं माना जिससे उसे कोई संतान भी नहीं होती। इस व्यवहार के बाद भी मरणासन्न श्यामाप्रसाद का इलाज 'मिलन' संस्था अपने फंड से कराती है। श्यामाप्रसाद बच जाता है। उसके बचने के साथ ही एक डर और आशंका बच्ची देवी को घेर लेती है कि कहीं स्वस्थ होने के बाद फिर से 'मर्दानापन' तो नहीं दिखाएगा? बच्ची देवी अपने प्रत्येक परिवर्तन के बाद भी नाकाम ही रहें। फिर भी उस कालोनी के स्त्री समाज में परिवर्तन का श्रीगणेश हो चुका था। यह पहली पीढ़ी का परिवर्तन था जिसका आशानुरूप परिणाम परिलक्षित नहीं होता। उस पहल की सफलता यही है कि वह भावी पीढ़ियों का मार्ग प्रशस्त करने में महत्वपूर्ण भूमिका का निर्वहन करता है। सामूहिक व सबाल्टर्न अस्मिता का प्रश्न यह उपन्यास बहुत महत्वपूर्ण तरीके से उठाता है। उपन्यास की सफलता इस अर्थ में निहित है कि नारीवादी सिद्धान्त जो केवल समाजशास्त्र व मनोविज्ञान के शैक्षिक बहसों में था वह अब सामान्य स्त्रियों के जीवन का भी अंग बन चुका है। उपन्यास के कथानक से यह सिद्ध होता है कि 'यदि स्त्री पुरुष के प्रभुत्व से मुक्त होना चाहती है तो उसे अन्य स्त्रियों के साथ एकजुट होकर संघर्ष करना होगा। उसे अपनी भूमिका को स्वयं ही परिभाषित तथा प्रमाणित करना होगा। इसी प्रकार प्रत्येक स्त्री वैयक्तिक तथा सामाजिक तौर पर मुक्त हो सकती है।'^{१६}

निष्कर्षतया अमरकांत का यह उपन्यास एक ऐसे निम्न-मध्यवर्गीय स्त्री जीवन की सूक्ष्म अभिव्यंजना है जो सामाजिक व्यवस्था की विसंगति और विडम्बनाओं से अनवरत जूझती रहती हैं। उपन्यासकार ने सामाजिक रीति रिवाजों, परम्पराओं व मान्यताओं के कारण कई खण्डों में विभक्त हुए निम्न-मध्यवर्गीय स्त्री जीवन का वास्तविक चित्र प्रस्तुत किया है। इस उपन्यास के अधिकांश पात्र इच्छित जीवन ना जी पाने का दंड भोग रहे हैं। इस विसंगति का एक बड़ा कारण बेमेल विवाह है। विडम्बना यह है कि लड़के-लड़की के साहचर्य का निर्णय उनके परिवार पर निर्भर होता है। जिनको साथ जीना है उनके पसंद-नापसंद का कोई महत्त्व नहीं होता है। परस्पर सामंजस्य ही सफल वैवाहिक जीवन की नींव है; पर हमारे समाज में यह एक समझौता मात्र बनकर रह गया है। इस सामाजिक समस्या को अमरकांत बहुत महत्वपूर्ण ढंग से रेखांकित करते हैं। उपन्यासकार ने बच्ची देवी, सरोजबाला, सुमित्रा, बिमला आदि के माध्यम से परंपरागत और आधुनिक स्त्री के जीवन संघर्ष को बड़ी संवेदनशीलता से प्रस्तुत किया है। यह उपन्यास इस तथ्य को स्थापित करता है कि जब तक स्त्री अपने सम्मान, स्वाभिमान व अधिकारों की आवाज़ स्वयं नहीं उठाएंगी तब तक स्त्री जीवन की स्थिति में सुधार या बदलाव सम्भव नहीं है।

१५. स्त्री मुक्ति के प्रश्न, देवेंद्र इस्सर, संवाद प्रकाशन, मेरठ, प्रथम संस्करण : २००९ पृ. १२५

१६. वही, पृ. ०९

संदर्भ ग्रन्थ सूची

१. हिन्दी उपन्यास का विकास, मधुरेश, सुमित प्रकाशन, पंचम संस्करण: २०११
२. लहरें, अमरकांत, अमर कृतित्व प्रकाशन, इलाहाबाद, पहला संस्करण: २०१३
३. स्त्री मुक्ति के प्रश्न, देवेंद्र इस्सर, संवाद प्रकाशन, मेरठ, पहला संस्करण: २००९
४. एक दुनिया समानान्तर, राजेंद्र यादव, राधाकृष्ण प्रकाशन, दिल्ली, प्रथम संस्करण: १९९३
५. नयी कहानी: विघटन और विसंगति, रामकली सराफ, संजय बुक सेंटर, वाराणसी, प्रथम संस्करण: १९८८
६. अमरकांत के कृतित्व एवं व्यक्तित्व की पड़ताल वर्ष-१, संपादक रवींद्र कालिया एवं नरेश सक्सेना, इलाहाबाद प्रेस, १९७७
७. कथाकार अमरकांत, विजय वैराटे, अभय प्रकाशन, कानपुर, प्रथम संस्करण: २००६
८. कुछ यादें कुछ बातें: अमरकांत, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, प्रथम संस्करण: २००५
९. अमरकांत संचयन- रवींद्र कालिया, भारतीय ज्ञानपीठ, दिल्ली, २०१२
१०. भारत में मध्यवर्ग की अजीब दास्तान- पवन कुमार वर्मा, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, प्रथम संस्करण: १९९९
११. स्त्री अधिकार और कानून, तस्लीमा नसरीन, अनुवाद: उत्पल बनर्जी, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, २००९
१२. वजूद औरत का: अनुवाद- भावना मिश्रा, राजकमल पेपरबैक, पहला संस्करण: २०२०



भारतीय समाज में महिलाओं के अधिकार एवं स्थिति

डॉ० ममता सिंघल

सहायक आचार्य समाजशास्त्र

एम० एस० जे० राजकीय महाविद्यालय

भरतपुर, राजस्थान

सारांश- भारतीय समाज में महिला या नारी को प्राचीन समय से ही पुरुष की अर्द्धांगिनी, गृहलक्ष्मी तथा शक्तिस्वरूपा माना जाता रहा है। हालांकि जनसंख्या का लगभग आधा भाग महिलाओं की स्थिति व अधिकार सदैव एक से नहीं रहे, वैदिककाल से लेकर अद्यतन विभिन्न युगों व काल खण्डों में इनकी स्थिति व अधिकारों में परिवर्तन होता रहा है। जहाँ उनकी स्थिति में कभी हास तो कभी उत्थान या सुधार होते रहे। आधुनिक परिप्रेक्ष्य में देखें तो महिलाओं को प्रदत्त अधिकारों ने इनकी स्थिति को अधिकाधिक सुधारकर उन्हें सशक्त बनाने का कार्य किया है। यही कारण है कि आज महिलाओं की स्थिति समाज में ही नहीं, वरन् हर क्षेत्र में उन्नत, सशक्त एवं श्रेष्ठ बनी हुई है। इसका मूलकारण महिलाओं को प्रदत्त वे अधिकार हैं, जिनके चलते वे शोषण व दमन का शिकार न होकर आगे बढ़ने का, अपनी उन्नति या उत्थान का अवसर प्राप्त कर इसका पूर्ण सदुपयोग कर रही हैं।

शब्द कुञ्जी- भारतीय समाज, महिला, नारी-स्थिति, अधिकार, उत्थान, सुधार, सशक्तता, आधुनिक युग, सामाजिक जागरूकता, स्त्री-शिक्षा, स्वतंत्रता, सम्मान।

शोधपत्र- यह समग्र सृष्टि शिव और शक्ति का संघात रूप है। इसमें नर और नारी अथवा पुरुष व स्त्री की सत्ता पृथक्-पृथक् होते हुए भी वे एक-दूसरे से अभिन्न हैं तथा एक-दूसरे के पूरक हैं, एक के बिना दूसरे का अस्तित्व व पूर्णता संभव नहीं है।^१ तथापि दोनों का अपना अलग-अलग अस्तित्व एवं महत्व है। समस्त मानव सृष्टि या जनसंख्या का लगभग आधा अंश या भाग स्त्री जाति का है। अतः उसका अपना पृथक् अस्तित्व है।^२ भारतीय समाज व संस्कृति में स्त्री को सदैव से कुछ अधिकार, सम्मान व महत्ता दी जाती रही है। आदिकाल अर्थात् वैदिक काल से प्रारम्भ होकर विभिन्न युगों में स्त्री को प्रदत्त अधिकारों व महत्ता के आधार पर इसकी स्थिति का जो इतिहास रहा है, वह यही दर्शाता है कि महिलाओं की स्थिति व अधिकार सदैव एक से नहीं रहे, वैदिककाल से लेकर अद्यतन विभिन्न युगों व काल खण्डों में इनकी स्थिति व अधिकारों में परिवर्तन होता रहा है। उनकी स्थिति में कभी हास तो कभी उत्थान या सुधार होते रहे। इस विषय में भारतीय वाङ्मय के विभिन्न ग्रन्थों, जिनमें धर्मशास्त्रीय, समाजशास्त्रीय^३ और मानवशास्त्रीय ग्रन्थों तथा इनके मर्मज्ञ मनीषी, विद्वानों के अध्ययन, मूल्यांकन व निष्कर्षों से ज्ञात होता है कि आदिकाल से अद्यतन के लम्बे कालखण्ड में, विभिन्न युगों में महिलाओं की स्थिति उन्हें प्रदत्त अधिकार, सम्मान और महत्ता के आधार पर सुनिश्चित हुई है। यथा- क्रमशः वैदिक काल, वैदिकोत्तर

१. प्राचीन भारत का साहित्यिक एवं सांस्कृतिक इतिहास, पृ. ३०२ पर शिव पुराण का उद्धरण 'एवं परस्परापेक्षया शक्ति... शक्त्या विना शिवः॥'

२. ऋग्वेद, मनुस्मृति, महाभारत, विष्णुपुराणादि विभिन्न ग्रन्थ।

३. (i) शाह, तृप्ति: स्त्री जीवन का संघर्ष: प्राचीन काल से भक्ति आन्दोलन तक
(ii) अडाजानिया, गौरव: Sociology of Women and Society.
(iii) गुप्ता, मोतीलाल: भारत में समाज
(iv) लवानिया, एम.एम.: भारतीय महिलाओं का समाजशास्त्र

काल, धर्मशास्त्र काल, मध्यकाल, ब्रिटिशकाल, स्वातंत्र्योत्तरकाल, बीसवीं तथा इक्कीसवीं शताब्दी।^४ यहाँ आधुनिक युग में अर्थात् इक्कीसवीं सदी के परिदृश्य में महिलाओं के अधिकारों और उनकी स्थिति का अध्ययन अभिप्रेत होने से इस समय के संदर्भ में महिला-अधिकार व स्थिति विवेचनीय है। हालाँकि इस विषयक चर्चा करते समय यह अवश्य उल्लेखनीय है कि वैदिक काल से लेकर आगे कुछ समय तक के कालखण्ड में महिला अधिकार व उनकी स्थिति अच्छी एवं प्रशस्त थी, किन्तु तत्पश्चात् स्मृति-धर्मशास्त्र व मध्यकाल में कुछ अधिकारों के छिन जाने और स्त्री के लिए कुछ जटिल नियम, बंधन व मर्यादाएँ सुनिश्चित किए जाने से पूर्व की अपेक्षा इसमें गिरावट या ह्रास देखा गया।^५ अब इससे आगे बढ़ें और वर्तमान की पृष्ठभूमि में झाँकें तो- महिलाओं की विद्यमान सामाजिक स्थिति में मूलभूत परिवर्तन १९वीं सदी के बाद प्रारम्भ हुआ। समाजशास्त्रवेत्ताओं के अनुसार- बाह्य दृष्टि से इस परिवर्तन के लिए अंग्रेजी राज को उत्तरदायी माना जा सकता है।^६ अंग्रेजी शासनकाल भले ही राजनीतिक दृष्टि से परतन्त्रता का समय था, परन्तु इस समय देश में राजनीतिक व सामाजिक चेतना के कारण जागृति आने लगी।^७ समाज सुधारकों एवं नेताओं का ध्यान स्त्रियों की स्थिति को सुधारने की ओर गया और निरन्तर इस हेतु प्रयास-उपक्रम जारी रहे। इसीलिए पिछले कुछ वर्षों में लगातार स्त्रियों की स्थिति सुधरती रही है^८, उन्हें प्रदत्त अधिकारों ने उनके उत्थान व सुधार में प्रशस्त व महत्वपूर्ण भूमिका अदा की है। स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद तो उन्हें प्रदत्त अधिकारों में अनवरत वृद्धि होती गई, जिससे महिलाओं की स्थिति में क्रान्तिकारी परिवर्तन आया और उनकी स्थिति में काफी सुधार हुआ।^९

डॉ. श्रीनिवास के अनुसार, पश्चिमीकरण, लौकिकीकरण तथा जातीय गतिशीलता ने स्त्रियों की सामाजिक-आर्थिक स्थिति को उन्नत करने में काफी योग दिया है। वर्तमान में स्त्री-शिक्षा का प्रसार हुआ है। कई स्त्रियाँ औद्योगिक संस्थाओं और विभिन्न क्षेत्रों में नौकरी करने लगी हैं। अब वे आर्थिक दृष्टि से आत्म-निर्भर होती जा रही हैं। उनके पारिवारिक अधिकारों में वृद्धि हुई है। अनेक सामाजिक अधिनियमों ने स्त्रियों की नियोग्यताओं को समाप्त करने और उन्हें सामाजिक कुरीतियों से छुटकारा दिलाने में योग दिया है। अब स्त्रियों को अपने व्यक्तित्व के विकास हेतु काफी सुविधाएँ प्राप्त हैं।^{१०} वर्तमान में स्त्रियों की स्थिति- सुधार को देखें तो इसमें बहुत बढ़ोत्तरी हुई है क्योंकि पारिवारिक क्षेत्र में अधिकारों की वृद्धि अथवा बढ़ोत्तरी, संवैधानिक अधिकार, यथा- अनुच्छेद २१, के तहत ६-१४ वर्ष की बालिकाओं के लिए निःशुल्क एवं अनिवार्य शिक्षा (आर.टी.ई. एक्ट) का मौलिक अधिकार एवं विभिन्न सरकारी योजनाएँ- बेटी बचाओ, बेटी पढ़ाओ, कस्तूरबा गाँधी बालिका विद्यालय, उड़ान योजना एवं विभिन्न छात्रवृत्ति योजनाओं द्वारा बालिका शिक्षा को बढ़ावा मिल रहा है एवं लैंगिक समानता सुनिश्चित हो रही है।^{११} ये समस्त बातें महिलाओं को प्रदत्त अधिकारों से उनकी उन्नत होती हुई स्थिति को व्यक्त करती हैं। महिलाओं की सामाजिक कार्यों में सहभागिता व हस्तक्षेप, समस्त विषय-क्षेत्रों की उच्च शिक्षा तक में प्रवेश और शिक्षण, समस्त प्रकार के व्यवसाय एवं रोजगारों में प्रवेश कर उनके माध्यम से आर्थिक निर्भरता व

४. भारतीय महिलाओं का समाजशास्त्र, अध्याय-१, पृष्ठ-२ एवं भारत में समाज, पृष्ठ २६०

५. भारत में समाज, पृष्ठ २६०

६. भारतीय महिलाओं का समाजशास्त्र, अध्याय-१, पृष्ठ-२

७. भारत में समाज, पृष्ठ २६०

८. भारत में समाज, पृष्ठ २६० एवं भारतीय महिलाओं का समाजशास्त्र पृ. ३१

९. भारत में समाज, पृष्ठ २६१ एवं भारतीय महिलाओं का समाजशास्त्र, पृ. ३६

१०. भारत में समाज पृ. २६१-२६२

११. <https://share.google/aimode/owopQT6B5VXKYRSWb>

सशक्तता, राजनैतिक चेतना में वृद्धि के चलते राजनीति में प्रवेश एवं पदप्राप्ति- इत्यादि सभी बातें वर्तमान में अथवा २१वीं सदी में महिलाओं को प्रदत्त अधिकारों से उनकी सशक्तता की सूचक हैं। इस विषय में डॉ. पणिक्कर ने अपने समाजशास्त्रीय अध्ययन का निष्कर्ष प्रस्तुत करते हुए लिखा है कि 'स्त्रियों की शिक्षा एवं उनकी जागृति ने उस कुल्हाड़ी को तेज कर दिया है जिसकी सहायता से हिन्दू सामाजिक जीवन की जंगली झाड़ियों को साफ करना सम्भव हो गया है। स्त्री-शिक्षा के व्यापक प्रसार ने स्त्रियों को अपने व्यक्तित्व के सर्वांगीण विकास के समुचित अवसर प्रदान किये हैं, रूढ़िवादी विचारों से काफी सीमा तक मुक्त किया है.....'^{१२}

वर्तमान में देश के सर्वोच्च पद पर महिला राष्ट्रपति के रूप में एक आदिवासी महिला श्रीमती द्रौपदी मुर्मू (१५.०८.२०२२ से अद्यतन), केन्द्र शासित प्रदेश दिल्ली में महिला मुख्यमंत्री रेखा गुप्ता (२०.०२.२०२५ से अद्यतन) एवं पश्चिम बंगाल में ममता बनर्जी का इन उच्च पदों पर आसीन होना महिलाओं की प्रगति व उत्थान का प्रमाण है। इससे पूर्व भी दिल्ली में मुख्यमंत्री तथा विभिन्न उच्च राजनैतिक पदों पर महिलाओं का वर्चस्व देखा गया है; यथा- स्वर्गीय शीला दीक्षित, स्वर्गीय सुषमा स्वराज, श्रीमती आतिशी आदि की राजनीतिक सहभागिता व उच्चपदासीनता महिलाओं की राजनीति में उत्तम स्थिति का प्रमाण है। २१वीं सदी में महिलाओं की सुधरती एवं उत्तम होती हुई स्थिति के तथ्यात्मक आँकड़े व निष्कर्ष बतलाते हैं कि महिला साक्षरता व प्रगति में उल्लेखनीय वृद्धि होने से समाज में उनकी स्थिति दिनोंदिन बेहतर, प्रभावी व सशक्त हुई है। २०२१ तक महिला साक्षरता में अतिशय वृद्धि हुई है। इसी के चलते उच्च शिक्षा में महिलाओं का नामांकन २०११-१२ में १.३९ करोड़ से बढ़कर २०२१-२२ में १.९३ करोड़ हो गया, जो महिलाओं के आर्थिक व सामाजिक दृष्टि से सशक्त होने का सूचक है। वर्ष २०१० से २०२१ के बीच महिला साक्षरता की दर में लगभग १४.४ प्रतिशत की वृद्धि हुई है, जो कि बहुत बड़ा उछाल रहा है।^{१३} महिलाओं को प्रदत्त विभिन्न अधिकारों के कारण उनकी बढ़ती हुई जागरूकता का यह परिणाम देखा जा रहा है कि परिवार व समाज की विभिन्न संस्थाओं में महिला विरोधी परम्पराओं की कठोरताओं में गम्भीर रूप से शिथिलता आई है।^{१४}

भारतीय संविधान में महिलाओं को प्रदत्त अधिकारों, जिनमें- समानता, स्वतंत्रता, सम्पत्ति, सांस्कृतिक व शैक्षणिक, संवैधानिक उपचार^{१५}- इत्यादि विभिन्न अधिकार हैं- इन मूलभूत अधिकारों के अतिरिक्त राज्य सरकारों द्वारा महिलाओं के हितों की रक्षा व उनकी उन्नत स्थिति हेतु प्रदत्त अधिकार व उनके हितार्थ विभिन्न योजनाओं का संचालन होने से महिलाओं की स्थिति बहुत अधिक सशक्त हुई है। डॉ. राम आहूजा ने अपने अध्ययन के आधार पर महिलाओं के अधिकार चेतना (Consciousness of Rights) की विशद विवेचना करते हुए कुछ तथ्य प्रस्तुत किए हैं, जो यह बतलाते हैं कि महिलाओं के अधिकार चेतना का स्तर सामाजिक, राजनैतिक, आर्थिक एवं धार्मिक क्षेत्रों में चार बातों पर निर्भर करता है, वे हैं- महिला की व्यक्तिगत पृष्ठभूमि (शैक्षिक स्तर, आकांक्षाओं का स्तर और व्यक्तिगत आवश्यकता), उसकी सामाजिक परिस्थितियाँ (रिश्तेदारों की अपेक्षाएँ, पति के आदर्श तथा परिवार के सदस्यों के दृष्टिकोण), उसका अपना दृष्टिकोण (अपने स्तर तथा भूमिका के प्रति) तथा उसका आर्थिक आधार (वर्ग-सदस्यता का स्तर)।^{१६} भले ही आज अधिकार चेतना द्वारा महिला सशक्तता व जागरूकता की बात कही जाती है,

१२. भारत में समाज, पृ. २६२

१३. <https://share.google/aimode/TG36TmsqdipnRPP7i>

१४. भारतीय महिलाओं का समाजशास्त्र, पृ. २२

१५. भारतीय महिलाओं का समाजशास्त्र, पृ. ४३-४४

१६. वही, पृ. ४४

तथापि यह पूर्ण संतुष्टि व उत्थान की स्थिति नहीं कही जा सकती। इसका कारण प्रस्तुत करते हुए बतलाया गया है कि कुछ बातों में अभी भी जागरूकता व सशक्तता की आवश्यकता तथा कुछ बातों में स्थिति संतोषजनक है। इसे निष्कर्षरूपेण डॉ. आहूजा ने उल्लेखित किया है।^{१७} परन्तु समाजशास्त्रियों का यह स्पष्ट मानना रहा है कि आज जिस गति से परिवर्तन हो रहे हैं, स्त्रियों में जिस तेजी से चेतना बढ़ रही है, जिस उत्साह के साथ सामाजिक समानता की उनके द्वारा माँग की जा रही है, उन सबको देखते हुए ऐसा प्रतीत होता है कि वर्तमान में हिन्दू समाज का पुनर्गठन करना आवश्यक हो गया है। आज कानून के द्वारा स्त्रियों की नियोग्यताओं को दूर किया गया है, उन्हें पुरुषों के समान अधिकार प्रदान किए गए हैं।^{१८}

आज परम्परागत पितृसत्तात्मक ढाँचे और आधुनिक प्रगतिशील सोच का संतुलन एवं सुसमन्वय बनाने के लिए बदलाव की आवश्यकता महसूस की जा रही है। समाज में महिलाओं को प्रदत्त अधिकारों से उनकी स्थिति सुधार का दंभ भले ही भरा जाए, परन्तु यह एकांगी सत्य है। इसका दूसरा पक्ष भी है, जिसे नकारा नहीं जा सकता। पिछड़े इलाकों, कुछ समाजों में बालिकाओं व महिलाओं के प्रति रूढ़िवादी सोच, लैंगिक असमानता, घरेलू हिंसा, पर्दाप्रथा, कार्यस्थल पर भेदभाव तथा सामाजिक असुरक्षा जैसी स्थितियों के चलते स्त्रियों की स्थिति आज भी दयनीय बनी हुई है तथा वे मानो स्त्री होने का दंश एवं दुःख सहन करने पर बाध्य है। समाजशास्त्रीय अध्ययन बतलाते हैं कि आज भी स्त्रियों को कई नियोग्यताओं से पीड़ित रहना पड़ता है। उन्हें कई समस्याओं का सामना करना पड़ रहा है, कई अधिकारों से वंचित रहना पड़ता है।^{१९} इस कारण उनकी स्थिति निम्न व दुःखद बनी रहती है। समाज का एक सत्य यह भी है कि भारतीय महिलाओं को आज भी पारिवारिक, वैवाहिक, सामाजिक, शैक्षणिक, आर्थिक एवं राजनीतिक समस्याओं का सामना करना पड़ रहा है। इन क्षेत्रों में समस्याओं के कारण स्त्रियों की स्थिति में सरकारी एवं गैर-सरकारी प्रयत्नों के उपरान्त भी कोई उल्लेखनीय सुधार नहीं हुआ है।^{२०}

इस विषयक अध्ययन बताते हैं कि अधिकांश परिवर्तन व स्थिति सुधार नगरीय परिदृश्य में देखे गए हैं, बजाय ग्रामीण परिदृश्य के। ग्रामीण महिलाओं के जीवन में कुछ सुधार अवश्य हुआ है, लेकिन अभी उनमें शिक्षा का अभाव होने के कारण वे परम्परागत रूढ़ियों के बन्धन तोड़ने में अधिक सफल नहीं हो सकी हैं, लेकिन यह सच है कि नगरीकरण की प्रक्रिया में वृद्धि होने से उनके विचारों में परिवर्तन होना आरम्भ हो चुका है।^{२१} इस परिवर्तन के दिनोंदिन बढ़ने की आवश्यकता है। तभी महिलाओं की स्थिति समग्र समाजों व नगरीय एवं ग्रामीण परिदृश्य में उन्नत बनेगी।

निष्कर्ष (Conclusion)- भारतीय समाज में महिलाओं की स्थिति एवं अधिकारों का गवेषणात्मक अध्ययन-विवेचन करने पर यह निष्कर्षतः कहा जा सकता है कि महिलाओं को प्रदत्त अधिकारों से वेदकालीन समाज में उनकी स्थिति अच्छी थी, परन्तु इनके बाद जहाँ क्रमशः कमी आती गई, वहीं स्वतंत्रता-प्राप्ति के बाद उनके प्रदत्त अधिकारों में अनवरत वृद्धि होती रही है। आज भारतीय समाज में निःसन्देह महिलाओं को वे समस्त अधिकार प्राप्त हैं जो पुरुषों को प्राप्त हैं, परन्तु अभी बहुत कुछ परिवर्तन किया जाना शेष है। इसे समग्र उत्थान व संतुष्टि नहीं कहा जा सकता। समग्र मानव समाज अर्थात्

१७. वही, पृ. ४४-४५

१८. भारत में समाज, पृ. ४४१

१९. वही, पृ. ४४२

२०. वही, पृ. ४४४

२१. भारतीय महिलाओं का समाजशास्त्र, पृ. ३५

पुरुष व स्त्री समाज को रूढ़ियों से मुक्त होकर महिला सम्मान, अधिकार और सुरक्षा को सशक्त व व्यवहार में कारगर बनाने से ही महिलाओं की स्थिति उत्तमोत्तम हो सकेगी।

संदर्भ ग्रन्थ सूची

१. गुप्ता, मोतीलाल: भारत में समाज, प्रकाशक- राजस्थानी हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर, संस्करण-२०१८.
२. योगमणि, डॉ. निरंजन सिंह: प्राचीन भारत का साहित्यिक एवं सांस्कृतिक इतिहास, रिसर्च पब्लिकेशन्स, जयपुर।
३. लवानिया, एम.एम.: भारतीय महिलाओं का समाजशास्त्र, रिसर्च पब्लिकेशन्स, जयपुर, संस्करण-२०१२



आधुनिक परिवार का स्वरूप और उसकी समस्याएँ

श्री विवेक शर्मा

सहायक आचार्य समाजशास्त्र

राजकीय महाविद्यालय

मासलपुर, करौली, राजस्थान

सारांश- २१वीं सदी के आधुनिक युग में परिवार का स्वरूप परम्परागत प्रचलित संयुक्त परिवार प्रथा के स्थान पर एकल परिवारों के रूप में परिवर्तित होता जा रहा है। पारिवारिक संरचना के इस परिवर्तन अथवा पारिवारिक विघटन के मूल में कुछ आधुनिक प्रवृत्तियाँ एवं बदलता हुआ परिदृश्य है। यथा- तेजी से बढ़ता हुआ नगरीकरण, औद्योगीकरण, पाश्चात्यीकरण, आधुनिकीकरण इत्यादि। परन्तु परिवार के सन्दर्भ में यह परिवर्तन अच्छा व सुखदायक नहीं कहा जा सकता, क्योंकि आधुनिक एकाकी परिवारों को कई प्रकार की समस्याओं का सामना करना पड़ रहा है, जिसके नकारात्मक परिणाम सामने आ रहे हैं। पारिवारिक सदस्यों में भावनात्मक अलगाव, संवेगात्मक अस्थिरता, बुजुर्गों का अकेलापन व उनकी उपेक्षा, दम्पतियों का अपनी नौकरी या व्यवसाय व घरेलू काम-काज में असंतुलन, बच्चों में संस्कारों की कमी व मूल्यहीनता इत्यादि।

शब्द कुञ्जी- आधुनिक परिवार, एकाकी व संयुक्त परिवार, समस्याएँ, आधुनिक प्रवृत्तियाँ, नगरीकरण, औद्योगीकरण, भावनात्मक अलगाव, संस्कारहीनता, मूल्यहीनता पति-पत्नी, बच्चे-बुजुर्ग।

शोधपत्र- भारतीय समाज और संस्कृति में वैदिक काल से ही परिवार का संयुक्त स्वरूप देखा गया है तथा संयुक्त परिवार प्रथा को श्रेष्ठ व प्रशस्त माना गया है। वैदिक वाङ्मय के अनेक उल्लेख भारतीय धरा पर संयुक्त परिवार प्रणाली होने की पुष्टि करते हैं^१ तथा इसके अनेक लाभ, गुण व विशेषताओं से अवगत कराते हुए इसकी महत्ता या उपादेयता व्यक्त करते हैं। वैदिक संहिताओं तथा भारतीय वाङ्मय के अन्य प्राचीन ग्रन्थों में परिवार की परिकल्पना संयुक्त परिवार प्रथा की ही देखी गई है।^२ यही नहीं, समाजशास्त्रियों एवं मानवशास्त्रियों ने भी एकाकी और संयुक्त- इस प्रकार दो प्रकार के परिवार बतलाए हैं^३ एवं एकाकी परिवार की अपेक्षा संयुक्त परिवार को उसके कार्यों व विशेषताओं के कारण अधिक सुरक्षित व महत्वपूर्ण माना है।^४

डॉ. कापड़िया ने बदलते आधुनिक परिदृश्य में संयुक्त परिवार की महत्ता दर्शाते हुए लिखा है कि- संयुक्त परिवार अब भी अपने सदस्यों की आवश्यकताओं की पूर्ति करने के योग्य है। इसी कारण बहुत से लोग आज भी संयुक्त परिवार से मनोवैज्ञानिक दृष्टि से पृथक् होने को तैयार नहीं हैं.....।^५

वर्तमान समय में इस सत्य को नहीं नकारा जा सकता है कि आधुनिकता के इस दौर में सामाजिक और सांस्कृतिक परिदृश्य में बहुत तेजी से बदलाव आ रहा है। चूँकि परिवार समाज की ही इकाई है, अतएव

१. प्रसाद, मयूरा: अथर्ववेद संहितागत परिवार-मीमांसा, अध्याय-३, पृ. ६१-६२

२. वही, पृ. ६२

३. (i) वही, पृ. ६७

(ii) गुप्ता, मोतीलाल: भारत में समाज, अध्याय २५-२६

(iii) सचदेव, डी.आर.: विधाभूषण: समाजशास्त्र के सिद्धान्त, अध्याय १७-१८

४. (i) भारत में समाज, अध्याय-२६

(ii) समाजशास्त्र के सिद्धान्त, अध्याय-१८

५. भारत में समाज, पृ. ३९९

समाज का ही एक अंग या भाग परिवार इस बदलाव से कैसे अछूता रह सकता है। यही कारण है कि संक्रमण के इस युग में परम्परागत प्रचलित संयुक्त परिवार प्रथा का विघटन हो रहा है और उसका स्थान एकाकी परिवारों ने ले लिया है। इस परिवर्तन एवं विघटन के मूल में कई कारण हैं अथवा कहा जा सकता है कि कुछ आधुनिक प्रवृत्तियाँ हैं, जो परिवार के परम्परागत स्वरूप व प्रतिमानों को बदल रही हैं। यथा- तेजी से बढ़ता हुआ नगरीकरण, औद्योगीकरण, पश्चिमीकरण, आधुनिकीकरण, नवीन सामाजिक विधान, उन्नत प्रौद्योगिकी- इत्यादि बहुत से कारण देखे जा सकते हैं जिन्हें समाजशास्त्रियों व मानवशास्त्रियों ने भी स्पष्टतः स्वीकार किया है^६ क्योंकि अपने अध्ययन के निष्कर्षों में उन्होंने इस बदलाव के मूल में यही पाया है। जैसा कि बर्गेस का कहना रहा है कि- 'भौतिक वस्तुओं के संचय, आविष्कारों के क्षेत्र और विविधता, आवागमन और संदेशवाहन की उन्नत सुविधाओं तथा बढ़ते हुए औद्योगीकरण और नगरीकरण ने परिवार के बहुत से प्रतिमानों को, जो जीवित मानव की स्मृति में सार्वभौम रूप से स्वीकृत थे, विघटित करने में योग दिया है।'^७

निःसंदेह आज अनेक ऐसे ही कारण हैं, जो परम्परागत पारिवारिक ढाँचे, पारिवारिक व सामाजिक मूल्यों के बदलाव के कारण बने हुए हैं और इस बदलाव के कारण अर्थात् परिवार के स्वरूप और उसके द्वारा समाज व संस्कृति में आ रहे परिवर्तनों के कारण कई प्रकार की समस्याएँ उत्पन्न हो रही हैं एवं परिवार के कार्य भी प्रभावित हो रहे हैं। वर्तमान में परिवार संक्रमण की स्थिति से गुजर रहे हैं^८ - यह स्थिति निःसंदेह बड़ी चिंताजनक होती जा रही है। क्योंकि इसके दुष्परिणाम अथवा कहना चाहिए कि कई प्रकार की नकारात्मकताएँ सामने आ रही हैं। यथा- आज के दौर में आधुनिक परिवारों का स्वरूप अधिकांशतः एकाकी और शहरों में तो विशेष रूप से परिवारों का यही स्वरूप देखा जा रहा है, उसमें केवल पति-पत्नी और उनकी एक या दो संतानें होती हैं। एकल परिवारों में प्रमुख समस्याएँ पारिवारिक सदस्यों में भावनात्मक अलगाव, संवेगात्मक अस्थिरता, मानसिक अवसाद, अकेलापन, बुजुर्गों की उपेक्षा तथा उनसे दूरी बनाने या उन्हें त्याग देने के कारण उनका निराश्रित व असहाय हो जाना, पति-पत्नी के लिए अपनी नौकरी या व्यवसाय और घर के काम-काज के बीच संतुलन स्थापित करने में दिक्कत अर्थात् घर और बाहर के कामों का अत्यधिक भार, रिश्ते-नातों में कमी, सामाजिकता में कमी अथवा रिश्तों व समाज का सीमित दायरा, बच्चों में असुरक्षा की भावना का विकास, पति-पत्नी के बीच कलह और यहाँ तक कि सम्बन्ध-विच्छेद अर्थात् तलाक के रूप में वैवाहिक असफलता, बच्चों में बढ़ती हुई संस्कारहीनता एवं मूल्यों का हास- इत्यादि विभिन्न समस्याओं का सामना आधुनिक परिवारों को करना पड़ रहा है। हालाँकि ऐसा नहीं है कि आज शत-प्रतिशत परिवार एकल ही बचे हैं, परन्तु हाँ! अधिकांशतः आज एकल परिवारों का अस्तित्व देखा जा रहा है और कुछ संयुक्त परिवार भी हैं, तथापि आज आधुनिकता के दौर में परिवारों का जो स्वरूप या ढाँचा एवं व्यवस्था या प्रणाली बनी हुई है, वह अवश्यमेव आधुनिकता, नगरीकरण, पश्चिमीकरण व औद्योगीकरण एवं प्रौद्योगिकी से प्रभावित हो चुकी है। ऐसे में एकाकी परिवार भी विभिन्न प्रकार की समस्याओं से जूझ रहे हैं और संयुक्त परिवारों में भी बदलती आधुनिक प्रवृत्तियों व परिदृश्य के कारण प्रतिमान व परम्पराएँ परिवर्तित हो रही हैं। ऐसे में बच्चे, बुजुर्गों और माता-पिता, पति-पत्नी- सभी के लिए ये कई प्रकार की समस्याएँ चुनौती बनी हुई हैं। इस विषय में समाजशास्त्रियों ने अपने अध्ययन व

६. समाजशास्त्र के सिद्धान्त, पृ. ३२८

७. भारत में समाज, अध्याय-२७, पृ. ४०३ पर Ernest W. Burgess : "The Family in a Changing Society", American Journal of Sociology, 53 : 417-422, May, 1984.

८. भारत में समाज, पृ. ४०४

सर्वेक्षणों में जो पाया, उसका निष्कर्ष प्रस्तुत करते हुए वे इन समस्याओं के मूल में नवीन पीढ़ी की आधुनिक प्रवृत्तियों और उनके चलते ही उनकी अधिकाधिक स्वतंत्र रहने की इच्छाएँ देखी गई हैं।

वर्तमान में नव-विवाहित दम्पति अपने मूल परिवार के साथ रहना पसन्द न कर, स्वयं का नया परिवार बसाना चाहते हैं। ऐसे परिवार में उनको स्वतंत्रता अधिक रहती है।^९ परन्तु उन्हें यह अनुभव नहीं होता कि घर-परिवार में बड़े-बुजुर्गों का साथ बना रहना कितना जरूरी है। बाद में उनके समक्ष कई प्रकार की समस्याएँ आती हैं। इसमें सर्वप्रमुख समस्या आधुनिक परिवारों में भावनात्मक अलगाव की आ रही है। क्योंकि आज परिवार में प्रायः पति-पत्नी एवं बच्चे सभी अपने-अपने कार्यों में व्यस्त रहते हैं। घर में दादा-दादी एवं चाचा-चाची या अन्य कौटुम्बिक जनों के न रहने से वे केवल अपने तक ही सिमटे रहते हैं। ऐसे में वे न तो स्वयं की भावनाओं को परिवारजनों के समक्ष व्यक्त कर सकते हैं और न ही स्वयं परिवारजनों की भावनाओं को समझते व साझीदार बनते हैं। कारण, आधुनिक भाग-दौड़ भरी जिन्दगी में व्यक्ति-व्यक्ति के पास होकर भी अकेलापन का ही अनुभव करता है। आधुनिक परिवारों में व्यक्तिगत स्वतंत्रता भले ही प्राप्त है, परन्तु भावनात्मक अलगाव (Emotional Isolation) की समस्या भी उत्पन्न हो रही है। इसका सीधा प्रभाव परिवार के सदस्यों की मानसिक स्थिति पर पड़ता है। यही कारण है कि आज के परिवार संवेगात्मक अस्थिरता से भी जूझ रहे हैं। क्योंकि प्रायः एकल परिवारों का चलन, परिवर्तित एवं पाश्चात्यीकरण आधारित जीवन शैली के चलते व्यक्ति के संवेगों का सही दशा व दिशा में पोषण नहीं हो पाता, जिससे तनाव, अवसाद, क्रोध, भय, असुरक्षादि की स्थितियाँ उत्पन्न हो जाती हैं और व्यक्ति संवेगात्मक रूप से अस्वस्थ बना रहता है। कई बार आधुनिक परिवारों में माता-पिता बच्चों की भावनाओं व संवेगों को समझ नहीं पाते और वे उनका दमन कर देते हैं, परिणामस्वरूप भावनाओं व संवेगों का दमन मानसिक अस्वस्थता या विकृति का रूप ले लेता है। इसके निराकरण हेतु अर्थात् ऐसी स्थिति बने ही नहीं, अर्थात् इससे बचने हेतु आधुनिक परिवार के सदस्यों को परस्पर संबंधों में प्रगाढ़ता बनाए रखना, एक-दूसरे को पर्याप्त समय देना और संवाद करना, साथ बैठकर भोजन करना व एक-दूसरे के मन की बातों को साझा करना परमाश्यक है। क्योंकि मेलजोल एवं पारस्परिक सामंजस्य भारतीय संयुक्त परिवार के मूलाधार हैं- ऐसा समाजशास्त्रीय अध्ययन भी कहता है।^{१०}

आधुनिक परिवार व्यवस्था में परिवारों के स्थायित्व की समस्या भी खूब उत्पन्न हो रही है। क्योंकि परिवार का स्वरूप छोटा होने के कारण एवं व्यक्तिगत स्वतंत्रता के चलते परिवार के सदस्य अपने मूल परिवार, कौटुम्बिक जनों और रिश्ते-नातेदारों के नियन्त्रण से मुक्त रहते हैं, ऐसे में वे अपनी मनमर्जी से रहते हैं। आचरण सम्बन्धी परम्परागत आदर्श उनके इस नवीन पर्यावरण में प्रभावहीन हो जाते हैं।^{११} पुराने आदर्श-प्रतिमानों और नियन्त्रणों का व्यक्ति पर कम होते जाने से प्रायः वे समाप्त होते जा रहे हैं। परन्तु उनके स्थान पर नवीन संतोषप्रद प्रतिमानों का विकास नहीं हो रहा है- ऐसी स्थिति जीवन में समस्याएँ एवं जटिलताएँ उत्पन्न कर रही है। नौकरी, व्यवसाय या शिक्षा कारणों से पति-पत्नी का बच्चों से दूर रहना तथा बड़े-बुजुर्गों से दूरी के चलते एवं आधुनिक संस्कारहीनता व मूल्यों के अत्यधिक ह्रास के कारण पति-पत्नी का आपसी कलह विवाह-विच्छेद का कारण बन रहा है- ऐसी दशाओं में परिवार का टूटने का खतरा बढ़ जाता है^{१२} और परिवार की टूटने की घटनाएँ हो भी रही हैं। इस प्रकार परिवार के स्थायित्व की समस्या भी

९. भारत में समाज, पृ. ४०४

१०. समाजशास्त्र के सिद्धान्त, पृ. ३२८

११. भारत में समाज, पृ. ४०५

१२. भारत में समाज, पृ. ४०५

पैदा हो रही है। समाजशास्त्रियों ने आधुनिक युग में बदलती हुई यौन धारणाओं को भी परिवार के अस्थायित्व को बढ़ाने में एक ठोस कारण माना है।^{१३}

पारिवारिक स्थायित्व एवं संयुक्त परिवार प्रथा में बाधक विभिन्न कारण एवं विषम स्थितियाँ केवल शहरी परिवारों को ही नहीं, वरन् ग्रामीण परिवारों को भी प्रभावित किए हुए हैं। इस संदर्भ में के.एस. सम्बासिवन, एक समकालीन भारतीय लेखक ने भारत के मजदूर परिवारों पर आधुनिक शक्तियों के प्रभाव के चलते पारिवारिक विघटन और उत्पन्न विभिन्न समस्याओं का वर्णन करते हुए लिखा है- 'औद्योगीकरण ने परिवार को छिन्न-भिन्न कर दिया है। इसके परिणामस्वरूप बहुत-सी गाँवें, जो कृषक समाज में परिवार के सभी सदस्यों को एक-दूसरे से बाँधती थीं, ढीली पड़ने लगी हैं। पुनः मजदूर भी कारखानों के जीवन तथा उनकी कार्यप्रणाली से अनभ्यस्त होने के कारण टूट जाता है और ऐसी दशा में वह परिवार का आनन्द नहीं उठा पाता। यह दशा उसके मन पर भी प्रभाव डालती है और वह वेश्या तथा मदिरा आदि अप्राकृतिक साधनों द्वारा आनन्द खोजने के लिए प्रेरित होता है। कारखाना व्यवसाय ने एक ही परिवार के सदस्यों को आर्थिक स्तर पर स्वतंत्र बना दिया है। संयुक्त परिवार-प्रथा, जो भारत में सामान्य रूप से प्रचलित थी, धीरे-धीरे लुप्त हो रही है।'^{१४}

आधुनिक परिवार व्यवस्था में कर्तव्यहीनता एवं दायित्वों के प्रति उदासीनता व उपेक्षा का भाव भी एक समस्या बनी हुई है। जब व्यक्ति पारम्परिक परिवार व्यवस्था में रहता है, तो वह अपने सभी कर्तव्यों एवं दायित्वों को पूरा करता है तथा घर-परिवार का प्रत्येक सदस्य अनुकरण से सीखता व संस्कारवान बनता है। जब परिवार में प्रत्येक सदस्य अपने से बड़े सदस्यों के मार्गदर्शन में अपने कर्तव्यों को पूरा करता है, तो इसमें वैयक्तिक तथा सामान्य हितों का समन्वय पाया जाता है।^{१५} इसके ठीक विपरीत आधुनिक उच्छृंखल परिवार व्यवस्था में स्थिति विपरीत एवं समस्यास्पद बनी रहती है, जो कि किसी के लिए भी हितकारी नहीं है। आधुनिक परिवारों में मूल्यहीनता एवं संस्कारहीनता बढ़ने का यह भी एक कारण है। अन्यथा, घर के बड़े-बुजुर्गों के साथ रहने पर नवीन पीढ़ी उनके मार्गदर्शन व सिखाए संस्कारों से अवश्यमेव संस्कारवान होती है। अलग घर में एकाकी रहने वाले पति-पत्नी भले ही इस स्वतंत्र जीवन को अच्छा मानें, लेकिन यह सत्य है कि घर-बाहर की पूरी जिम्मेदारी उन पर आ जाने से वे अधिक बँध जाते हैं। जबकि संयुक्त परिवार में बहुत से सदस्य होते हैं और वे एक-दूसरे को पूर्ण सहयोग करते रहते हैं, जिसमें काम व जिम्मेदारियों का भार व बंधन बहुत कुछ कम हो जाता है। आधुनिक परिवार व्यवस्था ने बुजुर्गों के समक्ष भी सर्वाधिक समस्या उत्पन्न की है। घर के बड़े-बुजुर्ग नवीन पीढ़ी की उपेक्षा के शिकार होते हैं और वे अकेलापन तथा भावनात्मक अलगाव अनुभव करते हैं। यह स्थिति काफी विषम व चिंताजनक है।

परिवार के कार्य एवं दायित्व भी आधुनिक परिदृश्य में बहुत परिवर्तित हो चुके हैं। समाजशास्त्रियों का कहना है कि- अपनी स्वीकृत प्रस्थिति और भूमिका से सम्बन्धित जो कार्य परिवार के सदस्यों द्वारा किए जाते थे, उनमें वर्तमान में काफी परिवर्तन आ चुके हैं। परम्परागत परिवार अपने सदस्यों के लिए विभिन्न प्रकार के कार्य करता था। जैसे- आर्थिक, धार्मिक, शैक्षणिक, मनोरंजनात्मक, सुरक्षात्मक स्थिति एवं स्नेह प्रदान करना आदि। यद्यपि ये कार्य आज भी परिवार द्वारा अवश्य किए जाते हैं, तथापि बहुत सीमित मात्रा में और इनमें से बहुत से कार्यों का तो महत्व काफी कम हो गया है।^{१६} वास्तव में इन कार्यों

१३. भारत में समाज, पृ. ४०५

१४. समाजशास्त्र के सिद्धान्त, पृ. ३२८

१५. भारत में समाज, पृ. ४०६

में कमी होना अच्छाई का संकेत नहीं माना जा सकता, बल्कि इनके मूल में आदर्श परिवार व्यवस्था का मर्म छुपा होने के कारण ये परिवार के सद्-उद्देश्यों की सम्पन्नता में बाधा स्वरूप हैं। निःसंदेह आधुनिक परिवारों का यह बदला हुआ स्वरूप अनेक प्रकार की समस्याओं एवं विषमताओं का कारण बना हुआ है।

निष्कर्ष - आधुनिक परिवार के स्वरूप और उसकी समस्याओं के संदर्भ में किए गए अध्ययन-अनुसंधानों के निष्कर्ष बतलाते हैं कि आधुनिक परिदृश्य में परम्परागत प्रचलित परिवार व्यवस्था- संयुक्त परिवार प्रथा का स्थान प्रायः एकाकी परिवारों ने ले लिया है। हालांकि सर्वत्र यह व्यवस्था नहीं है, तथापि प्रायः संयुक्त परिवारों का विघटन होने से एकाकी परिवारों का आधिक्य देखा जा रहा है। इसका मूल कारण आधुनिक प्रवृत्तियाँ हैं। परिणामस्वरूप कई प्रकार की समस्याएँ उत्पन्न हो रही हैं। वैसे आधुनिक परिवार व्यवस्था चाहे वह एकल हो या संयुक्त- परिवार का स्वरूप, व्यवस्था और परिदृश्य आधुनिकता के चलते बहुत कुछ परिवर्तित हो चुका है। अतैव परिवार के सदस्यों में आत्मीयता, मेलजोल, सामन्जस्य की कमी, भावनात्मक अलगाव, संवेगात्मक अस्थिरता, संस्कारहीनता, मूल्यहीनता पनप रही हैं और पति-पत्नी अपने बच्चों के साथ अलग अपने छोटे परिवार में रहते हुए भले ही स्वयं को स्वतंत्र, स्वच्छन्द एवं आनन्दित महसूस करें, लेकिन वास्तव में वे परतन्त्र व काम और जिम्मेदारियों के दबाव से बोझिल व मानसिक अवसाद के शिकार भी बने रहते हैं। वास्तव में यह स्वतंत्रता व आनन्द या सुख की स्थिति नहीं कही जा सकती। अतः आज आवश्यकता है परम्परागत आदर्श परिवार व्यवस्था के स्वरूप व गुणों को अपनाया जाए व उसे कायम रखा जाए।

संदर्भ ग्रन्थ सूची

१. प्रसाद, मयूरा: अथर्ववेद संहितागत परिवार-मीमांसा, प्रकाशक- नारायण प्रकाशन, चौडा रास्ता, जयपुर, संस्करण-२०१३
२. गुप्ता, मोतीलाल: भारत में समाज, प्रकाशक- राजस्थानी हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर, संस्करण-२०१८.
३. सचदेव, डी.आर. विद्याभूषण: समाजशास्त्र के सिद्धान्त, प्रकाशक- किताब महल, २२ए, सरोजनी नायडू मार्ग, इलाहाबाद, संस्करण-२०१४



*अद्भुतदर्पणम् नाटकः एक अध्ययन

डॉ० बाबूलाल मीना

एसोसिएट प्रोफेसर

संस्कृत विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय

दिल्ली-११०००७

सारांश- कविवर श्री महादेव पण्डित ने १० अंकों के अद्भुतदर्पणम् नामक नाटक की रचना अपनी युवावस्था में लगभग १६५० ईस्वी में की थी। नाटक का प्रतिपाद्य विषय वाल्मीकि रामायण के युद्धकाण्ड का वर्णन है। इसलिए यह नाटक वीर रस प्रधान है और कथानक की दृष्टि से अद्भुत रस का प्रमुख अंग रस होना स्वाभाविक ही है। इसमें माया नाटिका नाट्यशिल्प की एक विशेष उपलब्धि है। एक तो यह छाया नाटक का प्रतिरूप है जिसमें रंगपीठ पर सभी पात्र मायात्मक हैं। संस्कृत के नाट्य साहित्य में ऐसा वैचित्र्य-पूर्ण चतुस्थलीय अभिनय प्रेक्षकों को दिखलाने का उपक्रम अन्यत्र विरल ही है। इसमें अन्तःप्रकृति-वैविध्य रोचक है। कथावस्तु की मौलिकता, सशक्त पात्र योजना, रस का वैविध्य, अभिनेयता आदि विभिन्न दृष्टियों से अद्भुतदर्पणम् नाट्यशिल्प की दृष्टि से एक समुत्कृष्ट नाटक है।

शब्द कुञ्जी- अद्भुतदर्पणम्, एकोक्ति, अध्वर, अभिनय, आमुख, नाट्य-शिल्प, मायात्मक, चमत्कार, मणि, मायानाटिका।

कविवर श्री महादेव पण्डित के द्वारा रचित १० अंकों के अद्भुतदर्पणम् नामक नाटक का प्रतिपाद्य विषय वाल्मीकि रामायण के युद्धकाण्ड का है। इसलिए यह नाटक वीर रस प्रधान है। इन्होंने अद्भुतदर्पण की रचना अपनी युवावस्था में लगभग १६५० ईस्वी में की थी। इसकी कथा का आरम्भ वेणीसंहार नाटक के समान ही होता है। वेणीसंहार के भीमसेन के समान अद्भुतदर्पण का लक्ष्मण एकोक्ति में कहता है - मानी...स्मरन्^१ इस नाटक में अद्भुतदर्पण नामक मणि कवि की कल्पना है। मन्दोदरी के साथ रावण का विवाह कर ससुर दानवराज मय ने अपने दामाद को उपहारस्वरूप अद्भुतदर्पण नामक मणि प्रदान किया। इस मणि की यह विशेषता थी कि तीनों लोक में जहाँ जो कुछ भी घटित हो रहा है, वह सब इसमें प्रतिबिम्बित हो जाता था, इसलिए रावण एक जगह स्थित होकर भी सब कुछ देख समझ लेता है। सीतापहरण विवाद प्रसंग में सुग्रीव के पाद प्रहार से रावण का शिरस्थ मुकुटमणि दूर गिर जाता है। सम्पाति उस मणि को उठाकर विभीषण को दे देता है। यही उपहार लेकर विभीषण राम से मित्रता करता है। अद्भुतदर्पणरूपी जो बल प्रतिनायक में था, वह नायक में समाहित हो जाता है। यही घटना नाटक के नामकरण का कारण है। आज इस वैज्ञानिक युग में बड़े बड़े संस्थानों में व्यापारिक प्रतिष्ठानों में प्रत्येक गतिविधि को जानने के लिए सी.सी.टी.वी. कैमरे का प्रयोग हो रहा है। आज से हजारों वर्ष पूर्व रामायण काल में भी इस अद्भुत मणि के द्वारा शत्रु की समस्त गतिविधि से अवगत होना भारतीय तकनीक तंत्र को प्रमाणित करता है। अद्भुतदर्पण के रचयिता महादेव के गुरु सुप्रसिद्ध बालकृष्ण थे, जिनके अपने गुरु होने की चर्चा इन शब्दों में की है-

दिक्चक्रं कियदण्डभित्तिभिरिदं नन्वावृतं सर्वतो

ऽप्यण्डं नाम कियत्रित्विक्रमपदैराक्रान्तमेतत्त्रिभिः।

तन्नियन्त्रणबालकृष्णभगवत्पादप्रसादोन्निषत्-

* Supported by IOE, University of Delhi, Delhi.

१. अद्भुतदर्पणम्, १/१०

प्राचण्ड्यः कविमण्डलेश्वरयशोगुम्फः क्व वा जृम्भताम्।^२

यही बालकृष्ण रामभद्र दीक्षित के गुरु थे, जैसा उन्होंने नीचे लिखे पद में कहा है-

यत्रानुग्रहदृष्टिर्मर्पयति च श्रीबालकृष्णो गुरुः।^३

इस प्रकार महादेव और रामभद्र दोनों सतीर्थ थे। दोनों को शाहराज के द्वारा १६९३ ई० में प्रदत्त अग्रहार में भाग मिला था। महादेव को रामभद्र से तिगुना भाग मिला था। इससे महादेव की उस समय तक सर्वोपरि ज्ञानवृद्धि प्रमाणित होती है। महादेव के पिता कृष्णसूरि कौण्डिन्य गोत्रीय थे। वे तंजौर के निकट कावेरी के तट पर पलमारनेरी के निवासी थे। उन्होंने अद्भुतदर्पण की रचना अपनी युवावस्था में लगभग १६५० ई० में की होगी। नाटक की प्रस्तावना में सूत्रधार ने लेखक की नई अवस्था की चर्चा करते हुए कहा है- अस्ति तस्य किल सुनुरायुष्मानस्माकं गर्भरूपो वत्समहादेवः।^४ कौण्डिन्य वंश के उदार चारित्रिक योगदान के विषय में सूत्रधार का प्रस्तावना में कहना है-

आ प्राभाकरयज्वनः स्वयमभिव्यक्तीभवद्ब्रह्मणा-

माचारैश्चरितार्थितश्रुतिगिरामाजानशुद्धात्मनाम्।

कौण्डिन्यव्यपदेशपूतयशसां यद्ब्राह्मणानां चिरात्

संघोऽयं सफलीकरोति नयनं तन्नः परं मंगलम्।^५

प्रसंगतः नाटकों के अभिनय के उपयोगों की चर्चा करते हुए सूत्रधार का कहना है-

सन्दर्भे परिशोधनं कवयितुः सत्प्रीणनं माहशाम्।

कीर्तिर्नाटकनायकस्य सदसः सद्यः परा निवृत्तिः।^६

नाटक का अभिनय यज्ञ-सम्पादन के अवसर पर अध्वरशोभा के लिए हुआ था। सूत्रधारः- (सस्मितम्।) अध्वरशोभायै वयमाहूताः।^७ लेखक का उद्देश्य था कि इस नाटक का परिशोधन अभिनय के प्रेक्षकों के द्वारा किया जाय-

सूत्रधारः- तदद्य कर्मान्तरेषु युष्माभिः प्रयुज्यमानमार्या यावत् परिशोधयन्ति।^८ इस नाटक का सर्वप्रथम संविधान एक ऐसे दर्पण की योजना है, जिसे रावण के श्वशुर मय ने उपहार में उसे दिया था। इस अद्भुत दर्पण की विशेषता थी-

प्रतिफलति यत्र सर्वं वस्तु यदा योजनत्रितयात्।

तत्तत् क्रियाश्च सर्वा विना पुनर्मानसीं वृत्तिम्।^९

अर्थात् तीन योजन के घेरे में जो कुछ होता था, उन क्रियाओं को इसमें प्रतिबिम्बित देखा जा सकता था।

संक्षिप्त कथावस्तु- राम ने लंका पहुंचने पर रावण के पास अंगद द्वारा सन्धि-प्रस्ताव भेजा। यह रामपक्ष के वीरों को अच्छा नहीं लगा। इधर उन्हें समाचार मिला कि विभीषण के सकुटुम्ब आवास को

२. वहीं, ग्रन्थकर्तुः प्रशस्ति, ३

३. वहीं, भूमिका

४. अद्भुतदर्पणम्, प्रथम अंक, प्रस्तावना

५. वहीं, १/३

६. वहीं, १/५

७. वहीं, प्रथम अंक, प्रस्तावना

८. वहीं, प्रथम अंक, प्रस्तावना

९. वहीं, १/२३

मेघनाद जलाने का काम पूरा करने ही वाला था कि सम्पाति ने गुप्त रूप से कुटुम्ब को मैनाक पर्वत पर ले जाकर छिपा दिया। इधर लंका में 'मायाप्रायं योद्धव्यम्' इस योजना के अनुसार मय, शम्बर, विद्युद्भिज्जह आदि मायावियों का आदिकुल रावण की ओर से लंका में बुला लिया गया था। शम्बर ने वानर का वेश रावण के मनोविनोद के लिए बनाया था, जिसकी सूचना जाम्बवान् ने राम को दे दी थी कि सभी वानरों को यह बता दिया जाय। विभीषण को यह काम दिया गया कि असली और नकली वानरों को वे जानकर समझते-समझाते रहें। अनल ने राम से बताया कि अंगद को फोड़ने का प्रयास लंका में हो रहा है। उसी समय वानर वेशधारी शम्बर ने लक्ष्मण के कान में कहा कि अंगद राक्षसों से जा मिला है। जाम्बवान् को सन्देह हो गया कि अंगदविषयक समाचार देने वाला वानर छायात्मक है, वह वस्तुतः राक्षस है। उसने राम की इच्छानुसार शम्बर को पकड़ लिया। परन्तु शम्बर ने अपने को झट अदृश्य कर लिया, जब जाम्बवान् के समीप दधिमुख नामक वानर था और जाम्बवान् ने राम का पत्र पढ़ने के लिए उसका हाथ छोड़ रखा था। जाम्बवान् ने दधिमुख (प्रकृत) को (विकृत वानर शम्बर) समझकर विभीषण के पास उसकी पहचान कराकर दण्ड देना चाहा। इधर मुक्त हुए शम्बर ने निर्णय लिया कि बीच में विभीषण बन कर मैं दधिमुख को मरवा दूंगा। द्वितीय अङ्क में शम्बर ने दधिमुख का रूप धारण करके राम और लक्ष्मण को भ्रमाया कि अङ्गद रावण से जा मिला है, सुग्रीव मार डाला गया और अंगद वानरों पर उत्पात कर रहा है। इधर वानर लंका के प्राकार का मर्दन कर रहे थे। राम और लक्ष्मण वानरों की सहायता के लिए चल पड़े। तृतीय अङ्क में शम्बर ने अङ्गद का रूप धारण करके सुग्रीव के कृत्रिम शिर को राम लक्ष्मण के आगे लाकर पटक दिया। उसने राम से कहा कि मैंने सुग्रीव से बदला ले लिया। राम ने छाया अङ्गद का अपूर्व व्यवहार देखा तो मन में सोचा-

अभ्यस्त एष बहुशोऽतिविनीतवृत्तिरद्यत्पूर्व इव हन्त विचेष्टते यत्।

तज्जोषमेव सकलं हृदि मर्षयन्तः कार्यार्थिनो हि समये सति विक्रियन्ते।^{१०}

लक्ष्मण को सन्देह हुआ कि यह अङ्गद नहीं है। उन्होंने उसे मारना चाहा। इस बीच वहाँ सुग्रीव आ पहुँचे। उसकी वाणी सुनते ही राम स्वस्थ हो गये। लक्ष्मण ने राम से कहा कि यह वास्तविक सुग्रीव है कि नहीं- यह जान लें। इधर रावण के सेनापति प्रहस्त ने शम्बर को बन्दी बना लिया था, क्योंकि उसने अंगद का वेश धारण किया था। इधर दधिमुख और जाम्बवान् ने समझ लिया कि पररूपधारी राक्षस ने किस प्रकार जाम्बवान् को झटका देकर, अपने स्थान पर दधिमुख को पकड़वा दिया और फिर विभीषण बनकर दधिमुख को मरवाने की चेष्टा कर रहा था। वे भी उत्तरगोपुर की ओर राम से मिलने चल पड़े, जहाँ लड़ाई हो रही थी। प्रहस्त अंगदरूपधारी शम्बर को मार ही डालने वाला था, जब शम्बर ने उससे कहा कि मैं अंगद नहीं, शम्बर हूँ। तभी जाम्बवान् वहाँ आया और उसने पुनरपि शम्बर को पकड़ लिया। युद्ध में इन्द्रजित ने नागास्त्र का प्रयोग किया। उसने सुग्रीव को निश्चेतन कर दिया। राम ने गारुडास्त्र के प्रयोग से उसको विदलित किया। प्रहस्त मारा गया। रावण स्वयं युद्धभूमि की ओर चला। राम को विभीषण ने अद्भुत दर्पण नामक रावण की मणि अर्पित की। शूर्पणखा ने राम का कृत्रिम शिर सीता को दिखाकर उसे रावण से विवाह करने के लिए विवश करना चाहा। सीता उसे देखकर मूर्च्छित हो गई। त्रिजटा राम की विजय देखकर आई थी। यह बात सीता के कानों में ज्यों ही पड़ी कि वह सचेत हो गई। सातवें और आठवें अङ्क में मायानाटिका की योजना करके त्रिजटा ने सीता को दिखाया कि किस प्रकार रामादि ने रावणादि को नीचा दिखाया है। रावण तिरोहित होकर यह सब देख रहा था। उसने खम्भा चला कर मारने का उपक्रम किया तभी रावण को नेपथ्य से सुनाई पड़ा कि कुम्भकर्ण मार डाला गया। थोड़ी देर पश्चात् उसने सुना कि

इन्द्रजित मार डाला गया। नवम अङ्क में लङ्का और निकुम्भिला की बातचीत से ज्ञात होता है कि किस प्रकार हनुमान् ने लङ्का का छेद, भेद और दाह किया। लङ्का से ब्रह्मा ने बताया कि शीघ्र ही राम विभीषण को लङ्केश्वर बनायेंगे। हम लोगों को यज्ञपरायण होना है, व्यभिचारपरायण नहीं। रावण ने माया से अपने को असंख्य बना लिया और एक-एक वानर पर कई रावण पिल पड़े। फिर तो एक-एक रावण पर असंख्य राघव पिल पड़े। रावण मारा गया और लङ्का में पुनः शान्ति स्थापित हुई। लङ्का और निकुम्भिला सीता की शरण में पहुंचीं। तब भी शूर्पणखा रो पड़ी थी कि सीता के कारण सब हुआ है। उसी को उद्धिन्न किया जाया। सीता को राम से अलग करना है। उसके परगृहवास-दूषण से राम खिन्न थे। मय ने योजना बनाई-

अहं रामो भूत्वा जनसदसि सीतामुपगतां परित्यक्ष्याम्येनां परभवनवासं प्रकटयन्।

ततः सा रोषान्धा नवमसहमाना परिभवं प्रवेक्ष्यत्यम्भोधि दहनमथवा शोकविवशा।।^{११}

सीता ने अग्नि प्रवेश किया तो अग्नि ने उन्हें पुनः राम को दे दिया। ऋषियों ने नेपथ्य से घोषणा की कि आप विष्णु ने अवतार के लिए लक्ष्मी रूपी सीता पुनः अवतरित हुई है। राम के सभी वानरादि सैनिक जी उठे। देवताओं के साथ दशरथ ने राम को सीता सहित आशीर्वाद दिया। राम, सीता और लक्ष्मण विमान में बैठे। राम के अभिषेक की सज्जा होने लगी। भरत वाक्य है- तापं तमश्च जगतां सरसं हरन्ती। चन्द्रप्रभेव कविता जनतां घिनोतु।^{१२} इस प्रकार इसके कथानक में कविवर ने अपनी प्रतिभा से मौलिक परिवर्तन किए हैं। स्थान-स्थान पर सुभाषित भी प्राप्त होते हैं। संवादों में रोचकता, सरसता और स्वभाविकता है।

नाट्यशिल्प की दृष्टि से रूपक में समयाभाव को दृष्टि में रखकर रंगपीठ पर दृश्य कथा को छोटा बनाने के उद्देश्य से प्रस्तावना में, अर्थोपक्षेपकों में और पताकास्थानकों में अनेक ऐसी घटनाओं की सूचना-मात्र दे देते हैं, जो कथा को पूर्णतया समझने के लिए आवश्यक होती है, किन्तु उनका अभिनय नहीं होता। प्रस्तावना या आमुख को प्रस्तुताक्षेपी होना चाहिए। इस प्रकार रंगपीठ पर अङ्क अभिनीत होने वाली कथा का प्रसङ्ग समझ में आ जाता है। अद्भुतदर्पण में प्रस्तावना के अन्तिम भाग में हनुमान् का लङ्का-विषयक समाचार देना, समुद्र पार करने के लिए सेतु बनाना, वानर सेना का समुद्र पार करना, राम का त्रिकूट पर स्कन्धावार बनाना और अंगद का रावण के पास जाना-यह सब एक वाक्य में बता दिया गया है। यह सब एक प्रकार है आरम्भिक विष्कम्भक का रूप है। कथा का आरम्भ वेणीसंहार के समान होता है। वेणीसंहार के भीम के समान अद्भुतदर्पण का लक्ष्मण कहता है- मानी संधिकथां करोति हृदि कस्तद्वरैर्मूलं स्मरन्।^{१३}

विष्कम्भक में रंगपीठ पर दृश्य का अभिनय भी होता है, केवल सूचना ही नहीं दी जाती। दूसरे अङ्क के पहले जो विष्कम्भक है, उसमें दृश्य का निर्देश है- ततः प्रविशति दधिमुखं हस्ते गृहीत्वा जाम्बवान्।तथा शम्बरः (सहस्ततालं विहस्य)।^{१४}

पंचम अङ्क के पहले विष्कम्भक में २७ पद्य हैं। विष्कम्भक पद्य के लिए मूलतः नहीं बनाया गया था। फिर इतने पद्यों की भरमार तो विचित्र ही है। यह तो किसी अर्थ में अंक से भिन्न नहीं रह गया है। इसमें भूत और भावी घटनाओं की सूचना स्वल्प ही है। महादेव को नाटक लम्बायमान करने में व्यर्थ की निपुणता है। पूरे षष्ठ अङ्क में कोई काम की बात नहीं है, जो एक-दो पंक्तियों में कह देने पर कथा को आगे बढ़ने में कोई-कसर आने देती। अङ्क के प्रायः अन्त में जो बात कोई कहता है, उसी बात को कहते हुए वह

११. वहीं, १०/८

१२. वहीं, १०/३१

१३. वहीं, १/१०

१४. वहीं, द्वितीय अंक

अगले अङ्क के आरम्भ में रंगमंच पर आ जाता है। छठें अङ्क के अन्त में और सातवें के आरम्भ में और सातवें अङ्क के अन्त में तथा आठवें अङ्क के आरम्भ में इस प्रकार लक्ष्मण जाते-आते हैं। अन्यत्र भी वे ही श्लोक पुनः पुनः आते हैं। यथा, 'विज्जुज्जीह सदेणवि' परावष्टम्भेन घलितवति और अनेन सौजन्येनायमर्थी। 'तदुपायेन सरना' पद्य की पुनरावृत्ति चार बार हुई है। अदृष्टाहति के कतिपय अनुत्तम उदाहरण मिलते हैं। रावण त्रिजटा को अपना हितैषी समझ कर आशा करता है कि मायारूपक दिखाकर वह सीता को मेरे पक्ष में ला रहीं है। वह महोदर से सप्तम अङ्क में कहता है- वयस्य, पर्यवस्थापयेति वचनादभयानकमप्रायेण मच्चरित्रवस्तुकेन मायाविहारेण मया सीतामावर्जयितुमनया समारब्धेन भवितव्यमिति तर्कयामि। आगे चल कर इसके ठीक विपरीत स्थिति उसके समक्ष आती है। सप्तम अंक में एक बार और नीचे लिखी अदृष्टाहति है- रावण- वयस्य, नन्वस्मद्विजयमहोत्सवं दर्शयद्धि सीतायै त्रिजटेत्यति-कुतूहलस्थानमेनदस्माकम्। वास्तव में त्रिजटा राम की विजय दिखा रही थी।

मायानाटिका की संकल्पना- महादेव की मायानाटिका नाट्यशिल्प की एक विशेष उपलब्धि है।^{१५} एक तो यह छाया नाटक का प्रतिरूप है। जिसमें रंगपीठ पर सभी पात्र मायात्मक हैं और रंगपीठ पर वे ही पात्र दर्शक बन कर अपनी प्रतिक्रिया भी व्यक्त करते हैं और दूसरे यह गर्भाक अपनी कोटि का निराला ही है, जिसमें रंगपीठ चार भागों में नीचे लिखे अनुसार विभक्त है... प्रथम भाग पर मायात्मक पात्र राम, रावणादि अभिनय करते हैं। इस मायात्मक अभिनय के कारण इसका नाम मायानाटिका है। द्वितीय भाग पर आसीन सीता और सरमा प्रथम भाग को देखती हैं और अभिनयात्मक प्रतिक्रिया व्यक्त करती हैं। तृतीय भाग पर उपर्युक्त दोनों भागों को तिरोहित रह कर प्रकृत रावण और महोदर देखते हैं और अपनी अभिनयात्मक प्रतिक्रिया व्यक्त करते हैं। चतुर्थ भाग पर उपर्युक्त सभी भागों के अभिनयों को प्रकृत राम और लक्ष्मण अद्भुत दर्पण में देखते हैं और अपनी प्रतिक्रिया व्यक्त करते हैं। प्रेक्षक इन चारों भागों के अभिनयों को देखता है। संस्कृत के नाट्य-साहित्य में ऐसा वैचित्र्यपूर्ण चतुस्स्थलीय अभिनय प्रेक्षकों को दिखलाने का उपक्रम अन्यत्र विरल ही है। इसका उपजीव्य वस्तुतः बालरामायण में रावण के मनोविनोद के लिए प्रदर्शित सीता के स्वयंवर का रूपक है।^{१६} अद्भुत-दर्पण का आरम्भ लक्ष्मण की एकोक्ति से होता है। इसमें राम के अंगद द्वारा रावण के पास सन्धि प्रस्ताव भेजने पर लक्ष्मण अपनी प्रतिक्रिया व्यक्त करते हैं। वे इस एकोक्ति में व्यक्त करते हैं कि जाम्बवान् की भी प्रतिक्रिया मेरी ही जैसी है। उसी समय रंगपीठ पर एक ओर राम भी उपर्युक्त संवाद-प्रेषण के प्रति अपनी प्रतिक्रिया एकोक्ति द्वारा व्यक्त करते हैं। प्रथम अङ्क में शम्बर रंगपीठ पर दूसरों के होते हुए भी आकर एक भाग में अपनी एकोक्ति सुनाता है।

चरित्र-चित्रण की दृष्टि से कवि ने राम के चरित्र को इतना उदात्त बनाया है कि प्रतिनायक रावण भी उनकी प्रशंसा में कहता है- अनेन सौजन्येनायमर्थी यद्युपतिष्ठते। सीतां विनान्यदखिलं दत्तमेव मया भवेत्।^{१७} पात्रों के चरित्र चित्रण में कविवर का वैदुष्य सर्वत्र द्रष्टव्य है। इसमें अन्तः प्रकृति-वैविध्य रोचक है। मानव, राक्षस, भल्लूक, वानर आदि में साथ ही लङ्का और निकुम्भिला को रंगमंच पर लाया गया है। इनमें से लङ्का नगर की अधिदेवी है और निकुम्भिला राजोद्यान की अधिदेवी है। इनके अतिरिक्त माया पात्रों का वैचित्र्य है। महोदर और माल्यवान के चरित्र में वैविध्य है। वे अकेले में कुछ और सोचते हैं और रावण के समक्ष ठीक विपरीत बन जाते हैं। अद्भुत-दर्पण में मायावी राक्षसों और शम्बर, मय और विद्युद्भिज्ज नामक

१५. मायानाटिका की सूत्रधारिणी त्रिजटा है, जो राक्षसी होने के नाते मायापात्रों का सर्जन करके इस मायानाटिका की व्यवस्था सीता के मनोरंजन के लिए करती है।

१६. बालरामायणम्, तृतीय अङ्क में सन्निवेशित प्रेक्षणक।

१७. अद्भुतदर्पणम्, ८/६

असुरों के मायात्मक कार्यकलाप में छाया तत्त्व का विशेष चमत्कार स्वाभाविक है। प्रथम अंक में शम्बर वानर बन कर रामादि को भरमाता है कि अंगद रावण से जा मिला है। छायातत्त्व के द्वारा नाटक में मनोरंजक मायात्मक व्यापार प्रस्तुत किये गये हैं। यथा, जाम्बवान् ने वानर बने हुए शम्बर को हाथों से पकड़ रखा था, जहां उसने राम से बताया था कि अङ्गद रावण से मिल गया है। इस बीच सुग्रीव-सेवक दधिमुख नामक वानर उसके पास आया, जब शम्बर का हाथ छोड़कर जाम्बवान् राम से प्राप्त पत्र पढ़ रहा था। फिर तो शम्बर अदृश्य हो गया और जाम्बवान ने दधिमुख वानर को पकड़ लिया। उसे सन्देह होने लगा कि यह वास्तविक दधिमुख ही है क्या अथवा वानर बना हुआ राक्षस? उसकी पहचान कराने के लिए वे उसे विभीषण के पास ले चले। मार्ग में उसने जाम्बवान् से कहा कि मुझे सुग्रीव ने भेजा है कि मैं राम से कह दूँ कि रावण ने अङ्गद को बन्दी बना लिया है। जाम्बवान् दधिमुख से पूछ बैठा-

ब्रूषे सद्यो यस्त्वमस्मत्पुरस्तात्तारेयस्यारातिपक्षप्रवेशम्।

स त्वं सद्यस्तद्विरुद्धप्रकारं किञ्चिच्चेदं जल्पसीत्यद्भुतं नः॥^{१८}

इसे सुन कर दधिमुख ने कहा कि मेरा रूप धारण करने वाले किसी राक्षस ने आपको ठग लिया। जाम्बवान् ने कहा- वह राक्षस तो तुम्हीं हो। तुम्हें विभीषण से पहचान करवायेंगे। फिर तो शम्बर बीच में विभीषण बन बैठा। अद्भुतदर्पण नाटक में वीर रस प्रधान है और अद्भुत रस का प्रमुख अंग रस होना स्वाभाविक ही है। राम ने स्वयं कहा है-

यत् सत्यमभितः स्तब्धैरिन्द्रियैरिन्द्रजालवत्।

अद्भुतैकरसावृत्तिरन्तर्मीलयतीव माम्॥^{१९}

शैली की दृष्टि से- अद्भुत दर्पण की शैली सरस, सरल होने के कारण सर्वथा नाट्योचित है। कवि का प्रयास है- सरल भाषा में अपने भावों को व्यक्त करना। इसमें उसे पूर्ण सफलता मिली है। कहीं-कहीं कवि ने पौराणिक कथाओं का प्रसङ्ग देते हुए अपनी बातों को स्पष्ट किया है। यथा, लक्ष्मण रावण के द्वारा अपनी भुजाओं के पराक्रम की प्रशंसा करने पर सप्तम अङ्क में कहते हैं- द्रष्टा एव ते नन्वार्यस्य चिरादेकबाणलक्ष्येण बालिना वानरेन्द्रेण बाहवः।^{२०}

समीक्षा और निष्कर्ष -

महादेव के अद्भुतदर्पणम् नाटक के अन्तर्गत उनकी माया नाटिका की संकल्पना उनके नाट्यशिल्प की एक विशेष उपलब्धि है। एक तो यह छाया नाटक का प्रतिरूप है जिसमें रंगपीठ पर सभी पात्र मायात्मक हैं। संस्कृत के नाट्य साहित्य में ऐसा वैचित्र्य-पूर्ण चतुस्थलीय अभिनय प्रेक्षकों को दिखलाने का उपक्रम अन्यत्र विरल ही है। इसका उपजीव्य वस्तुतः बालरामायण में रावण के मनोविनोद के लिए प्रदर्शित सीता के स्वयंवर का रूपक ही है। चरित्र चित्रण की दृष्टि से नाटककार ने राम के चरित्र को इतना उदात्त बनाया है कि प्रतिनायक रावण भी उनकी प्रशंसा में कहता है कि अनेनमाया भवेत्। मानव, राक्षस, भल्लूक, वानर आदि के साथ ही लंका और निकुंभला को रंगमंच पर लाया गया है। इनमें से लंका नगर की अधिदेवी है और निकुंभला राजोद्यान की अधिदेवी है। इनके अतिरिक्त माया पात्रों का वैचित्र्य है इसकी शैली सर्वथा नाट्योचित ही है। कवि सरल भाषा में अपने भावों को व्यक्त किया है। कहीं-कहीं कवि ने पौराणिक कथाओं का प्रसंग देते हुए अपनी बातों को स्पष्ट किया है। छाया तत्त्व के द्वारा ही नाटक में

१८. वहीं, २/२

१९. वहीं, ४/८

२०. वहीं, सप्तम अङ्क

मनोरंजन मायात्मक व्यापार प्रस्तुत किए गए हैं। विशेषतः मायावी राक्षसों और शम्बर, मय और विद्युत्जिह्व नामक असुरों के मायात्मक कार्यकलाप में छाया तत्त्व का विशेष चमत्कार स्वाभाविक ही है। रूपक में समयाभाव को दृष्टि में रखकर रंगपीठ पर दृश्य कथा को छोटा बनाने के उद्देश्य से प्रस्तावना में, अर्थोपक्षेपकों में और पताकास्थानकों में अनेक ऐसी घटनाओं की सूचना मात्र दे देते हैं, जो कथा को पूर्णतया समझने के लिए आवश्यक होती है, किंतु उनका अभिनय नहीं होता। प्रस्तावना या आमुख को प्रस्तुताक्षेपी होना चाहिए। इस प्रकार रंगपीठ पर अंक अभिनीत होने वाली कथा का प्रसंग समझ में आ जाता है। अद्भुतदर्पण में प्रस्तावना के अंतिम भाग में हनुमान् का लंका विषयक समाचार देना, समुद्र पार करने के लिए सेतु बनाना, वानर सेना का समुद्र पार करना और अंगद का रावण के पास जाना- यह सब एक वाक्य में ही बता दिया गया है। यह सब एक प्रकार से आरम्भिक विष्कम्भक का रूप है। इस प्रकार इसके कथानक में कविवर ने अपनी प्रतिभा से मौलिक परिवर्तन किए हैं। स्थान-स्थान पर सुभाषित भी प्राप्त होते हैं। संवादों में रोचकता, सरसता और स्वभाविकता है। चरित्र चित्रण में कविवर का वैदुष्य द्रष्टव्य है। नाटक का अंगी रस वीर है और अद्भुत प्रधान अंग रस है। स्थान स्थान पर अन्य रसों का भी समावेश हुआ है। इस नाटक में प्रकृति वैविध्य भी अत्यन्त रोचक रूप से वर्णित है। उपर्युक्त सांगोपांग अध्ययन के पश्चात् अन्त में हम निष्कर्षतः यह कह सकते हैं कि अद्भुतदर्पणम् नाट्यशिल्प की दृष्टि से एक समुत्कृष्ट नाटक है और महादेव एक पूर्णतया सफल नाटककार हैं, जो संस्कृत नाट्य परम्परा में अपना महत्त्वपूर्ण स्थान रखते हैं।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

१. अद्भुतदर्पणम्, महादेव कवि, काव्यमाला सीरीज ५५, १८९६, निर्णय सागर प्रेस, मुम्बई।
२. बालरामायणम्, (द्वितीय भाग), राजशेखर, सम्पादक -डॉ० भास्कराचार्य त्रिपाठी, प्रथम संस्करण, १९९५, नाग प्रकाशक, दिल्ली।



पंडित दीनदयाल उपाध्याय की वैचारिकी में आर्थिक संरचना

शुभम मिश्रा

शोध-छात्र, पं० दीनदयाल उपाध्याय पीठ
सामाजिक विज्ञान संकाय, का० हि० वि० वि०, वाराणसी
ईमेल : shandilya1096@gmail.com

डॉ. प्रवेश भारद्वाज

प्रोफेसर, इतिहास विभाग, सामाजिक विज्ञान संकाय
का० हि० वि० वि०, वाराणसी। ईमेल : praveshbharadwaj@gmail.com

सारांश- दीनदयाल उपाध्याय २०वीं सदी के भारत के प्रमुख विचारक और भारतीय जनसंघ के १६ वर्षों तक महामंत्री एवं मात्र ४३ दिवस तक अध्यक्ष रहे थे। उनका एकात्म मानववाद का सिद्धांत भारतीय समाज और अर्थ व्यवस्था के विकास के लिए एक व्यापक दृष्टिकोण एवं सुमार्ग प्रस्तुत करता है। दीनदयाल उपाध्याय का आर्थिक चिन्तन वर्तमान कालखंड के लिए अत्यंत उपयोगी, सामयिक एवं महत्व का चिन्तन है। निष्पक्ष रूप से यदि देखा जाए तो दीनदयाल जी अर्थशास्त्री नहीं थे वरन् इससे भी बढ़ कर वह एक सम्यक राष्ट्रीय चिंतक भी थे उन्होंने तात्कालिक राष्ट्रीय आर्थिक परिदृश्य को देखते हुए एवं अपने गूढ़ अध्ययन से प्रस्तावित किया कि भारत में राजनैतिक एवं आर्थिक व्यवस्था का भारतीयकरण करना चाहिए। भारतीयकरण का आधार इन दो शब्दों में है 'स्वदेशी' एवं 'विकेंद्रीकरण' तथा इसकी प्रक्रिया है स्वदेशी को युगानुकूल तथा विदेशी को स्वदेशानुकूल बनाकर आत्मसात करना। अन्त्योदय, अर्थायाम, स्वदेशी, आर्थिक विकेंद्रीकरण, एकात्म मानववाद आदि तत्त्व इसके अव्यव होंगे। उपाध्याय के विचार न केवल आर्थिक वृद्धि बल्कि समाज के सभी वर्गों के सामूहिक विकास और जन-कल्याण को वरीयता देते हैं। उनके विचारों को वर्तमान समय की आर्थिक नीतियों में शामिल करके एक समृद्ध और स्थायी विकास की दिशा में कदम बढ़ाया जा सकता है। इस शोध पत्र का उद्देश्य पंडित दीनदयाल उपाध्याय द्वारा प्रतिपादित आर्थिक चिन्तन के सिद्धांतों का विश्लेषण करना और भारतीय आर्थिक विकास में उनकी प्रासंगिकता को समझना है।

शब्द कुञ्जी- अन्त्योदय, स्वदेशी, अर्थायाम, विकेंद्रीकरण, एकात्म मानववाद, अर्थनीति, स्वदेशानुकूल, भारतीयकरण, साम्राज्यवाद, उपनिवेशवाद, पुरुषार्थ।

प्रस्तावना- पंडित दीनदयाल उपाध्याय महान चिंतक और कुशल संगठक थे। उन्होंने देश की राजनैतिक व्यवस्था व अर्थतंत्र का भी गहन अध्ययन किया, उनकी दृष्टि में भारतीय चेतना प्रकृति से प्रजातंत्रीय है और आज का युग भी प्रजातंत्र की ओर बढ़ रहा है। राजनीति के क्षेत्रों में यह प्रजातंत्र का भाव बहुत कुछ स्पष्ट होकर आया है तथा अब आर्थिक क्षेत्र में भी समानता भाव के साथ प्रजातंत्र का उदय हो रहा है। राजनीतिक शक्ति का प्रजा में विकेंद्रीकरण करके जिस प्रकार शासन की संस्था का निर्माण किया जाता है, उसी प्रकार आर्थिक शक्ति का भी प्रजा में विकेंद्रीकरण करके अर्थव्यवस्था का निर्माण और संचालन होना चाहिए। राजनीतिक प्रजातंत्र में व्यक्ति की अपनी रचनात्मकता क्षमता को व्यक्त होने का पूरा अवसर उपलब्ध होता है। ठीक इसी प्रकार आर्थिक प्रजातंत्र में भी व्यक्ति की क्षमता को कुचलकर रख देने का नहीं, अपितु उसको व्यक्त होने का पूर्ण अवसर प्रत्येक अवस्था में मिलना चाहिए। ऐसी अर्थ व्यवस्था किसी भी दशा में स्वीकार्य नहीं, क्योंकि बाद में चलकर इस दमन के परिणाम प्रकट होते हैं और अंततः, राजनीतिक तथा सामाजिक व्यवस्था पर ही नहीं, आर्थिक व्यवस्था पर

भी उसका कुप्रभाव पड़ता है। यह निसर्ग का नियम है, तथा आरंभ से ही उसका ध्यान रखकर चलना बुद्धिमत्ता होगी।

पंडित दीनदयाल जी ने अपने एकात्म मानववाद में समाज में व्याप्त समस्याओं का तार्किक विश्लेषण किया है। अर्थ का अभाव एवं अर्थ का प्रभाव के माध्यम^१ से उन्होंने दुनियां की सारी समस्याओं को अनुठे अंदाज में समेट दिया। उनके अनुसार सारी समस्याएं या तो धनाभाव की कमी के कारण हैं या धन की बहुल्यता के कारण। इसलिए उन्होंने जो आदर्श व्यवस्था दी उसका लक्ष्य हर प्रकार से संतुलनकारी व्यवस्था निर्मित करने का था। इसके लिए उन्होंने साध्य-साधन, विवेक तथा आर्थिक स्वातंत्र्य की ऐसी व्यवस्था बनाने का आगाह किया जो भारतीय ज्ञान मीमांसा द्वारा दिए गए चारों पुरुषार्थों- धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष के सामन्जस्य से निर्मित हो। उनके अनुसार ऐसी व्यवस्था ही आदर्श हो सकती है जिसमें एकात्मकता होती है। इसके सरल समाधान के लिए ही पंडित दीनदयाल उपाध्याय ने एकात्ममानववाद का विचार प्रस्तुत किया।

सामाजिक-आर्थिक दर्शन के रूप में एकात्ममानववाद का अवलोकन-

एकात्ममानववाद एक ऐसी विचारधारा है जिसके केंद्र में व्यक्ति, फिर व्यक्ति से जुड़ा परिवार फिर परिवार से संयुक्त समाज, राष्ट्र, विश्व फिर अनंत ब्रह्माण्ड समाविष्ट है और सभी एक दूसरे से जुड़कर अपना अस्तित्व कायम रखते हैं। इस दर्शन में समाज केंद्रित मानव व्यवहार और उससे संबद्ध आर्थिक, सामाजिक और राजनैतिक व्यवहार की परिकल्पना प्रस्तुत की गई है। उन्होंने कहा कि, 'मन, आत्मा, बुद्धि, शरीर का समुच्चय यही मानव है तथा चार पुरुषार्थ- धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष से पूर्ण मानव ही एकात्म मानव दर्शन का केंद्र बिंदु है।'^२ चार पुरुषार्थ की लालसा मनुष्यों में जन्मजात होती है और समग्र रूप में इनकी संतुष्टि भारतीय संस्कृति का सार है। वर्तमान कालखंड में भी एकात्म मानववाद की प्रासंगिकता बनी हुई है क्योंकि यह एकीकृत एवं संधारणीय है। इसमें व्यक्ति एवं समाज की आवश्यकता को संतुलित करते हुए प्रत्येक मानव को गरिमामयी जीवन सुनिश्चित करने की बात समाहित है। इस दर्शन में न केवल सामाजिक अपितु राजनीतिक, अर्थव्यवस्था, अध्यात्मिक, उद्योग, शिक्षा एवं लोकनीति जैसे पहलुओं पर व्यापक और व्यवहारिक नीति-निर्देश शामिल हैं।

पंडित दीनदयाल जी का अंत्योदय से अभिप्राय था कि समाज की पंक्ति में सबसे अंत में खड़े व्यक्ति से आर्थिक विकास के प्रयास शुरू होने चाहिए। प्रत्येक व्यक्ति को उसकी योग्यता, रुचि एवं दक्षता के अनुरूप काम मिले जिससे उसकी प्राथमिक आवश्यकताओं की पूर्ति सहज हो सके। वे चाहते थे कि देश में न अर्थ का अभाव रहे न ही अर्थ का प्रभाव रहे। संसार के विविध देश जहाँ समाजवादी एवं पूंजीवादी विचार धाराओं को अपना रहे थे वहीं पंडित दीनदयाल उपाध्याय जी एक ऐसा दर्शन प्रस्तुत करते हैं जिसके विकास का केन्द्र 'मानव' है। दर्शन शास्त्र के क्षेत्र में उनकी सबसे बड़ी विचारधारा थी एकात्म मानववाद (Integral Humanism)। उनके अनुसार, 'समाजवादी एवं पूंजीवादी विचारधाराएँ केवल मानव के शरीर और मन की आवश्यकताओं पर विचार करती हैं। इसलिए वे भौतिकवादी उद्देश्य पर आधारित हैं जबकि मनुष्य के सम्पूर्ण विकास के लिये आध्यात्मिक विकास भी उतना ही आवश्यक है।'^३

१. शर्मा, महेश चन्द्र. (२०१८), पं० दीनदयाल उपाध्याय : कर्तृत्व एवं विचार. नई दिल्ली : प्रभात पेपर बैक्स।

२. नेने, विनायक वासुदेव. (२०२१), पंडित दीनदयाल उपाध्याय विचार दर्शन : खंड-२ (एकात्म मानव-दर्शन), (पृ० ७०), नई दिल्ली : सुरुचि प्रकाशन।

३. उपाध्याय, दीनदयाल (२०१६), एकात्म मानववाद : तत्त्व मीमांसा, सिद्धांत, विवेचन (पृ० ७८), नई दिल्ली : प्रभात पेपर बैक्स।

दीनदयाल जी का तात्पर्य यहाँ यह है कि आध्यात्मिक चिंतन ही भौतिकतावाद को नियंत्रित कर सकता है एवं अति भौतिकतावाद की समाप्ति भी।

अर्थनीति का भारतीय करण-

दीनदयाल तत्कालीन भारत सरकार की वर्ष १९५२ से शुरू पंचवर्षीय योजनाओं एवं उनकी अर्थनीति पर समय-समय पर अपने भाषणों एवं लेखों के माध्यम से अपनी प्रतिक्रिया व्यक्त करते थे। इसमें वो सरकार के द्वारा पश्चिमी अन्धानुकरण की निंदा करते थे। भौतिक विकास किसी भी राष्ट्र की अर्थनीति का स्वाभाविक लक्ष्य होता है। दीनदयाल जी विकास के पाश्चात्य मॉडल को मानवीय एकात्मता के लिये अहितकर मानते थे। उन्होंने अर्थनीति के भारतीयकरण का आह्वान किया। अपने इस मत को विस्तार देते हुए दीनदयाल जी ने लिखा है - “देश का दारिद्र्य दूर होना चाहिये इसमें दो मत नहीं हैं, किंतु प्रश्न यह है कि यह गरीबी कैसे दूर हो? हम अमेरिका के मार्ग पर चलें या रूस के मार्ग को अपनावें अथवा यूरोपीय देशों का अनुकरण करें? हमें इस बात को समझना होगा कि इन देशों की अर्थव्यवस्था में अन्य कितने भी भेद क्यों न हों इनमें एक मौलिक साम्य है। सभी ने मशीनों को ही आर्थिक प्रगति का साधन माना है। मशीन का सर्वप्रधान गुण है कम मनुष्यों द्वारा अधिकतम उत्पादन करवाना। परिणाम स्वरूप इन देशों को स्वदेश में बढ़ते हुये उत्पादन को बेचने के लिए विदेशों में बाजार ढूँढ़ने पड़े। साम्राज्यवाद-उपनिवेशवाद इसी का स्वाभाविक परिणाम बना। इस राज्य विस्तार का स्वरूप चाहे भिन्न-भिन्न हो किन्तु क्या रूस को, क्या अमेरिका को तथा क्या इंग्लैण्ड को, सभी को इस मार्ग का अवलम्बन करना पड़ा। हमें स्वीकार करना होगा कि भारत की आर्थिक प्रगति का रास्ता मशीन का रास्ता नहीं है। कुटीर उद्योगों को भारतीय अर्थनीति का आधार मानकर विकेंद्रित अर्थव्यवस्था का विकास करने से ही देश की आर्थिक प्रगति संभव है।”^४

यहाँ पर दीनदयाल जी के विचार महात्मा गांधी के विचार से साम्य रखते हैं। दोनों विचारक भारी मशीनीकरण को भारतीय परिस्थिति में उचित नहीं समझते थे। दीनदयाल जी के अनुसार आर्थिक क्षेत्र की तीन वस्तुएँ हैं- मनुष्य, श्रम और मशीन। इन तीनों का समन्वय ही अर्थ-व्यवस्था का उद्देश्य है। जिस अर्थ-व्यवस्था में यही समन्वय नहीं, उसमें समन्वयहीनता के परिणामस्वरूप विषमताएँ अवश्य होंगी।^५ दीनदयाल जी का अभिप्राय यह भी था कि भारी मशीनों के आ जाने से कुटीर उद्योग प्रभावित होगा और उसमें संलिप्त जनता बेरोजगारी को उन्मुख होगी। साथ ही वो औद्योगिक इकाइयों के विकेंद्रीकरण के उपर जोर देते थे क्योंकि उद्योगों के केन्द्रीकरण से चतुर्दिक विकास प्रभावित होगा जबकि विकेंद्रीकरण से राष्ट्र का प्रत्येक भाग लाभान्वित और प्रगति की ओर अग्रशील होगा। जनसंघ के महामंत्री के नाते जनसंघ के आर्थिक कार्यक्रम की दृष्टि से २५ जुलाई, १९५३ को उन्होंने जो प्रथम सार्वजनिक वक्तव्य दिया, वह इस प्रकार है, ‘हमारा आर्थिक कार्यक्रम बिल्कुल समाजवादी है। हम वर्तमान आर्थिक ढाँचे में दिखने वाली आय-व्यय विषयक विषमता को नष्ट करने के लिए बद्धपरिकर है। अतएव न्यूनतम तथा अधिकतम आय के मध्य हम एक और बीस का अनुपात बैठाना चाहते हैं। हमन केवल आधारभूत उद्योगों का राष्ट्रीयकरण चाहते हैं, बल्कि उन उद्योगों पर भी यह सिद्धांत लागू करना उचित समझते हैं जिन पर

४. पाञ्चजन्य, (१२ दिसंबर, १९५५), शेखावाटी जनसंघ सम्मेलन में दीनदयाल उपाध्याय उद्घाटन भाषण, पिलानी (पृ. ११)।

५. उपाध्याय, दीनदयाल, (२०१४). राष्ट्र चिन्तन. (पृ० ७५), लखनऊ : लोकहित प्रकाशन।

कुछ मुट्टी भर लोगों का एकाधिकार हो जाता है। आर्थिक व राजनीतिक सत्ता का विकेंद्रीकरण हमारा मुख्य सिद्धांत है।^६

दीनदयाल जी के आर्थिक विचार एवं सिद्धांत-

दीनदयाल जी ने किसी भी देश में सबके विकास को आवश्यक बताया जिस हेतु 'अन्त्योदय'^७ की अवधारणा दिया। अन्त्योदय का अर्थ हुआ 'आधारभूत विकास की अवस्था से पिछड़े हुए समाज की अंतिम पंक्तियों के जनमानस का उदय' दीनदयाल जी ने अन्त्योदय के लिए आर्थिक लोकतंत्र को आवश्यक बताया। जिस हेतु उन्होंने 'अर्थायाम'^८ की व्यवस्था का विचार दिया। 'अर्थायाम' वह व्यवस्था है जिसमें न अर्थ का अभाव हो और नहीं अर्थ का प्रभाव। अर्थायाम की व्यवस्था के लिए उन्होंने निम्नलिखित शर्तें आवश्यक बतलाया है-

- उपभोग, उत्पादन तथा वितरण में समन्वय।

१. **उपभोग** : सीमित, संयमित, सदाचारी उपभोग हो जिसमें शरीर, मन, बुद्धि, आत्मा चारों की आवश्यकता की संतुष्टि हो सके।

२. **विकेंद्रित उत्पादन** : देशी संसाधनों के उपयोग व अनुकूल तकनीकी पर आधारित उत्पादन किया जाय। दीनदयाल जी के अनुसार जब छोटी मशीनों द्वारा अधिक मात्रा में उत्पादन बहुत लोगों के द्वारा किया जाएगा तो इससे प्रति इकाई लागत में कमी आयेगी।

३. **वितरण में समानता** : दीनदयाल जी के अनुसार अधिकतम और न्यूनतम आय के बीच अनुपात निर्धारण आवश्यक है। दृढ़ इच्छा शक्ति और ईमानदार शासन-प्रशासन की आवश्यकता होगी।

- भारतीय संस्कृति पर आधारित अर्थ और काम संबंधी आवश्यक धारणा : इस हेतु व्यष्टि, समष्टि, सृष्टि और परमेष्टि की एकात्मता और उनमें जैविक सम्बन्ध के विचार में विश्वास आवश्यक है। हमें अर्थ विकृति से अर्थ संस्कृति की ओर चलना होगा। इस संस्कृति से जो विचार पैदा होगा वह है-
- जो जन्मा है वह खाएगा
- कमाने वाला खिलाएगा
- जो खाएगा वो कमाएगा^९
- **हर पेट को रोटी** : इसका अर्थ है सबके न्यूनतम आवश्यक उपभोग की पूर्ति सुनिश्चित करना। इस हेतु कृषि को प्राथमिकता देना, आर्थिक जोत हेतु जोत की सीमा निर्धारण करना, उद्योगों हेतु कच्चा माल प्राप्ति के लिए कृषि में उत्पादन अतिरिक्त सृजित करना और उसे प्राप्त करना आवश्यक है।

• **हर खेत को पानी** : इसके अंतर्गत कृषि को यथोचित महत्व देना आवश्यक होगा। कृषि की मानसून पर निर्भरता समाप्त कर कृषि आय को बढ़ाने की व्यवस्था करनी होगी, जिसे दीनदयाल जी ने 'अदेव मातृका कृषि' कहा।

६. शर्मा, महेशचन्द्र, (२०१७), आधुनिक भारत के निर्माता : पं० दीनदयाल उपाध्याय (पृ० ७३)। नई दिल्ली : प्रकाशन विभाग सूचना एवं प्रसारण मंत्रालय भारत सरकार।

७. सिंह, अमरजीत, (२०१८), मैं दीनदयाल उपाध्याय बोल रहा हूँ, (पृ० ५३), नई दिल्ली : प्रभात पेपर बैक्स।

८. सिंह, अमरजीत, (२०१९), एकात्म मानववाद के प्रणेता दीनदयाल उपाध्याय, (पृ० १९८), नई दिल्ली : प्रभात पेपर बैक्स।

९. नाहर, विजय, (२०१७), भारत के आधुनिक ब्रह्मर्षि : पं० दीनदयाल उपाध्याय, (पृ० १५८), जयपुर : पिकसिटी पब्लिशर्स।

• **हर हाथ को काम :** सबको रोजगार की व्यवस्था समाज का मौलिक दायित्व और व्यक्ति का मौलिक अधिकार है। उत्पादन साधन के स्वामित्व का विकेंद्रीकरण तथा श्रम गहन तकनीक के प्रयोग द्वारा स्व-रोजगार क्षेत्र का विस्तार कर सबको रोजगार उपलब्ध कराया जा सकता है।

• **सबको स्वास्थ्य :** शारीरिक, मानसिक तथा भावनात्मक रूप से सभी स्वस्थ हों। स्वास्थ्य सुविधा से कोई वंचित न हो। आवश्यकतानुसार निःशुल्क स्वास्थ्य की व्यवस्था सरकार द्वारा किया जाना चाहिए।

• **सबको शिक्षा :** शिक्षा समाज को जोड़ने वाली तथा विकासोन्मुख हो। आवश्यकतानुसार निःशुल्क शिक्षा की व्यवस्था भी सरकार द्वारा किया जाना चाहिए।

• उत्पादन के साधनों के स्वामित्व का विकेंद्रीकरण कृषि और उद्योजन दोही उत्पादक कार्य हैं। विकेंद्रित स्वामित्व और मानव दक्षता का पूरा उपयोग कर लोक हित में उत्पादन वृद्धि की जा सकती है।

• **धर्मराज्य की स्थापना :** 'धृ' धातु से निर्मित धर्म का अर्थ वे सभी नियम और व्यवस्थाएं हैं, जिससे समाज का धारण, रक्षण और पोषण हो सके। दीनदयाल जी के अनुसार सबको सुखी जीवन दे सकने की क्षमता केवल धर्म और पर आधारित राज्य व्यवस्था में ही है।^{१०}

मनुस्मृति के ७वें अध्याय का ११३वां श्लोक भी राष्ट्रिय सुरक्षा को सर्वोपरि बतलाता है कि राजा राष्ट्र को सुरक्षित रखे। वर्तमान में यह सर्वोच्च प्रधानता होनी चाहिए क्योंकि शिक्षा और स्वास्थ्य ही हमें विकसित भारत@२०४७ नीति के क्रियान्वयन में सर्वाधिक सक्रिय भूमिका का निर्वहन करा पायेगे।

दीनदयाल उपाध्याय के चिन्तन में स्वदेशी की अवधारणा:-

स्वदेशी अर्थात् देश के स्व के अनुकूल, यानी अपनी संस्कृति के अनुकूल। संक्षेप में व्यक्त किया जाए तो आचार, विचार, व्यवहार, भाषा, खानपान एवं परिधान से युक्त दैनिक कार्य-पद्धति स्वदेशी की द्योतक है। स्वदेशी की निम्नलिखित व्याख्या से भी हम इसके अर्थ से भिन्न हो सकते हैं।

• **पड़ोसियत के आधार पर :** पं. दीनदयाल जी इस व्यवस्था पर बल देते थे की अपने आस-पड़ोस में उत्पादित वस्तु एवं सेवाओं का प्राथमिकता से उपयोग करना। उदाहरण के लिए आचार घर में ही बनाना अच्छा है, अगर बाहर से लेना है तो अपने आस-पड़ोस में कोई बनाता हो तो उनसे लेना, नहीं तो अपने गाँव अथवा शहर में से, नहीं तो अपने जिले से, नहीं तो अपने प्रांत से। इससे स्थानीय संबंध बनेंगे, हर क्षेत्र में व्यवसाय बढ़ेगे, आर्थिक विकेंद्रीकरण होगा। साथ ही आत्मीयता और आर्थिकता में संवर्धन भी होगा।

• **देशभक्ति के आधार पर :** स्वदेश में पैदा वस्तुएँ एवं सेवाओं को ही खरीद कर अपने मन के देशभक्ति के भाव की साकार अभिव्यक्ति। यह अभिव्यक्ति जीवन के हर क्षेत्र में हो जैसे शिक्षा, मनोरंजन, खेल और संस्कृति।

• **आर्थिक आधार पर :** अपने देश के व्यक्ति, स्वदेशी कंपनियाँ, स्वदेशी संस्थानों एवं हर राष्ट्रीय इकाई को आर्थिक दृष्टि से सशक्त बनाना यह आर्थिक राष्ट्रवाद ही स्वदेशी है। इस आर्थिक शक्ति के आधार पर विदेशियों के आर्थिक शक्ति का मुकाबला कर राष्ट्रहित को बढ़ावा देना।^{११}

१०. मिश्रा, श्याम कार्तिक, (२०१९), इंटीग्रल ह्यूमनिज्म, रीविजिटेड इनकंटेम्परेरी इंडिया, नई दिल्ली : कुणाल बुक्स।

११. मालवीय, डॉ० चिंतामणी, (२०२१), पं० दीनदयाल उपाध्याय, दर्शन और दार्शनिक, भोपाल : मध्य प्रदेश हिंदी ग्रन्थ अकादमी, मध्य प्रदेश।

दीनदयाल जी कहते थे कि, “स्वदेशी की भावना सर्वव्यापी हो। आज भारत के शिक्षित वर्ग के जीवनमूल्यों पर पश्चिम का यह प्रभाव स्पष्ट दिखाई देता है। हमें निर्णय करना पड़ेगा कि यह प्रभाव अच्छा है या बुरा। जबतक अंग्रेज थे, तब तक तो हम स्वदेशी की भावना से अंग्रेजियत को दूर रखने में ही गौरव समझते थे, किंतु अब जब अंग्रेज चले गये हैं फिर भी अंग्रेजियत पश्चिम की प्रगति का द्योतक एवम् माध्यम बनकर अनुकरण की वस्तु बन गयी है। किंतु इसके विपरीत, पाश्चात्य जीवन मूल्यों और विज्ञान की प्रगति को यदि अलग किया जा सकता है तो अंग्रेजियत के मोहावरण का परित्याग करना ही हमारे लिए श्रेयस्कर होगा।”^{१२} स्वदेशी एकात्म मानव दर्शन की मुख्य प्रेरणा है फिर चाहे वह चिन्तन के क्षेत्र में हो, शासन व्यवस्था के क्षेत्र में हो, रहन-सहन के संदर्भ में हो या आर्थिक क्षेत्र में। हर कहीं दीनदयाल उपाध्याय स्वदेशी की अपेक्षा करते हैं। वैसे तो स्वदेशी अपनाओ चिन्तन, स्वदेशी जीवन-पद्धति आदि के प्रति आग्रह स्वतंत्रता आन्दोलन का प्रमुख नारा रहा है किन्तु उपनिवेशवादी युग की समाप्ति के बाद जो आर्थिक उपनिवेशवाद का नया रूप सामने आया है उसमें आर्थिक क्षेत्र में स्वदेशी अत्यंत समीचीन, अर्थपूर्ण और आवश्यक हो गया है। अब किसी देश को गुलाम बनाने के लिए सेना को भेजने की अथवा युद्ध की आवश्यकता नहीं होती बल्कि उसकी अर्थव्यवस्था को आर्थिक सहायता देकर, अपनी तकनीकी देकर उसे परावलम्बित बनाना ही पर्याप्त है। पं. उपाध्याय इस तथ्य से परिचित थे, इसलिए उन्होंने स्वदेशी आर्थिक नीति पर बल दिया। सर्वप्रथम वे विदेशी पूँजी का सहारा लेकर आर्थिक विकास को अनुचित मानते हैं क्योंकि विदेशी पूँजी द्वारा विकास का प्रयास दलदल में हाथ-पैर मारने जैसा है। विदेशी पूँजी गुलामी का एक चक्र बनाती है जिससे बाहर निकलना किसी देश के लिए संभव नहीं होता।^{१३}

इस प्रकार सूत्रवत् कहा जा सकता है कि प्रथम तो हमें स्वदेशी का ही विकास और उपयोग करना चाहिए और यदि विदेशी कंपनियों और पूँजी बहुत जरूरी ही हो तो तकनीक के क्षेत्र में उनका उपयोग करें न कि उपभोक्ता वस्तुओं के क्षेत्र में।

उपसंहार

आर्थिक नीति के बारे में दीनदयाल जी का मानना था कि उद्योग की छोटी छोटी इकाइयाँ होनी चाहिए, जिससे उत्पादन अधिक हो। बड़े उद्योगों की स्थापना पूँजीवादी व्यवस्था का आधार है। उन्होंने आधुनिक विज्ञान तकनीक का स्वागत किया किन्तु भारत की प्रगति के लिए छोटे उद्योग-धंधों को हितकर बताया था। वर्तमान भारत सरकार द्वारा कुटीर उद्योग, सूक्ष्म-लघु और मध्यम उद्यम आदि को प्रोत्साहन उन्हीं विचारों का रेखा चित्रण है। अर्थव्यवस्था का विचार करते हुए दीनदयाल जी कहते हैं- हमारी अर्थव्यवस्था का उद्देश्य होना चाहिए राष्ट्र की सुरक्षा और प्रत्येक व्यक्ति को न्यूनतम जीवन-स्तर की आश्वस्ति। प्रत्येक व्यक्ति को आजीविका का अवसर तथा प्रकृति के साधनों का मितव्ययिता के साथ उपयोग समुचित प्रौद्योगिकी। उपाध्याय के विचार न केवल आर्थिक वृद्धि बल्कि समाज के सभी वर्गों के सामूहिक विकास और कल्याण पर जोर देते हैं। उनके विचारों को वर्तमान समय की आर्थिक नीतियों में शामिल करके एक समृद्ध और स्थायी विकास की दिशा में कदम बढ़ाया जा सकता है।

१२. उपाध्याय, दीनदयाल, (२०१४). भारतीय अर्थनीति विकास की एक दशा, (पृ० ७३), लखनऊ, लोकहित प्रकाशन।

१३. शर्मा, मधु (२०२४), पं० दीनदयाल उपाध्याय : एक राजनीति की पाठशाला, जयपुर : साहित्यागार।

संदर्भ ग्रन्थ सूची

१. शर्मा, महेशचन्द्र, (२०१८), पं० दीनदयाल उपाध्याय: कर्तृत्व एवं विचार, नई दिल्ली: प्रभात पेपर बैक्स।
२. पिलानी, शेखावाटी जन संघ सम्मेलन में दीनदयाल उपाध्याय का उद्घाटन भाषण, (१९५५, १२ दिसंबर), पाञ्चजन्य।
३. उपाध्याय, दीनदयाल, (२०१४), राष्ट्र चिन्तन, लखनऊ : लोकहित प्रकाशन।
४. शर्मा, महेशचन्द्र, (२०१७), आधुनिक भारत के निर्माता : पं० दीनदयाल उपाध्याय, नई दिल्ली : प्रकाशन विभाग सूचना एवं प्रसारण मंत्रालय भारत सरकार।
५. सिंह, अमरजीत, (२०१८), मैं दीनदयाल उपाध्याय बोल रहा हूँ, नई दिल्ली : प्रभात पेपर बैक्स।
६. सिंह, अमरजीत, (२०१९), एकात्म मानववाद के प्रणेता दीनदयाल उपाध्याय, नई दिल्ली: प्रभात पेपर बैक्स।
७. नाहर, विजय, (२०१७), भारत के आधुनिक ब्रह्मर्षि : पं० दीनदयाल उपाध्याय, जयपुर : पेंकसिटी पब्लिशर्स।
८. मिश्रा, श्यामकार्तिक, (२०१९), इंटीग्रल ह्यूमनिज्म: रीविजिटेड इन कंटेम्परेरी इंडिया, नई दिल्ली : कुणाल बुक्स।
९. नेने, विनायक वासुदेव, (२०२१), पंडित दीनदयाल उपाध्याय विचार दर्शन: खंड-२ (एकात्म मानव-दर्शन), नई दिल्ली : सुरुचि प्रकाशन।
१०. उपाध्याय, दीनदयाल, (२०१६), एकात्म मानववाद : तत्त्वमीमांसा, सिद्धांत, विवेचन, नई दिल्ली : प्रभात पेपर बैक्स।
११. मालवीय, डॉ० चिंतामणि, (२०२१)। पं० दीनदयाल उपाध्याय : दर्शन और दार्शनिक, भोपाल: मध्य प्रदेश हिंदी ग्रन्थ अकादमी।
१२. उपाध्याय, दीनदयाल, (२०१४), भारतीय अर्थनीति विकास की एकदशा, लखनऊ: लोकहित प्रकाशन।
१३. शर्मा, मधु, (२०२४). पं० दीनदयाल उपाध्याय : एक राजनीति की पाठशाला, जयपुर : साहित्यागार।



श्री जवाहरलाल नेहरू की वैदेशिक नीति पर पंडित दीनदयाल उपाध्याय का चिंतन

अंकुर राय

शोधार्थी, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय

डॉ. सत्यपाल यादव

सहायक आचार्य, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय

सारांश - प्राचीन काल से ही भारतवर्ष का संबंध विश्व के अन्य देशों से विभिन्न रूपों में स्थापित रहा है, उदाहरण स्वरूप हड़प्पा सभ्यता की व्यापार व्यवस्था, सम्राट अशोक का धर्म प्रचार, दक्षिण भारत के शासकों द्वारा श्रीलंका और दक्षिण पूर्व एशियाई देशों में साम्राज्य व सांस्कृतिक विस्तार तथा अन्य भारतीय शासकों द्वारा व्यापार व सांस्कृतिक प्रचार के लिए दूतों का आदान-प्रदान। इन वैदेशिक तत्वों के मुख्य केंद्र में देश की आंतरिक समृद्धि व उन्नति का भाव था। स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद भारत को पुनः अपने वैदेशिक नीतियों को स्थापित करने और भारतवर्ष को विश्व पटल पर अपनी स्थिति मजबूत करने का महत्वपूर्ण कार्य भारत के प्रथम प्रधानमंत्री श्री नेहरू और उनकी सरकार को प्राप्त हुई। इस कार्य हेतु श्री नेहरू ने पड़ोसी देशों के साथ सामंजस्य और पारस्परिक सहयोग, विश्व की दो महान शक्तियों से तटस्थ रहने व भारत को विश्व में शांति दूत के रूप में स्थापित करने का कार्य किया। चूंकि पंडित दीनदयाल उपाध्याय जी नेहरू के समकालीन विपक्षी नेता थे अतः उन्होंने भारत के वैदेशिक मामलों पर अपनी राय रखी है जिसमें प्रमुख रूप से राष्ट्र-सुरक्षा का भाव शामिल है। पंडित जी ने श्री नेहरू के तटस्थ रहने की नीति का समर्थन किया परंतु उसे ही भारतीय विदेश नीति का मूल तत्व मानने का विरोध भी किया। पाकिस्तान और चीन के साथ संबंध स्थापित करना और उनके प्रति सचेत रहने तथा राष्ट्र-सुरक्षा को वैदेशिक नीति का प्रमुख आधार बनाने का आग्रह पंडित जी ने अपने लेखों और भाषणों के माध्यम से किया और इस भाव को जनता के साथ-साथ श्री नेहरू तक पहुँचाने का कार्य किया।

शब्द कुञ्जी- वैदेशिक नीति, श्री नेहरू, पंडित दीनदयाल उपाध्याय, राष्ट्र-सुरक्षा, पाकिस्तान, चीन, तटस्थता।

परिचय-

भारतवर्ष की स्वतंत्रता के पश्चात् श्री जवाहर लाल नेहरू के नेतृत्व में राष्ट्रीय आंदोलन की उत्तराधिकारी भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस पार्टी केंद्रीय सत्ता में स्थापित हुई, श्री नेहरू के प्रभावशाली व चर्चित व्यक्तित्व के कारण सामान्य तौर १९५२ से १९६४ तक के काल को नेहरू युग कहा जाता है। नेहरू युग के दौरान भारत में १९५२, १९५७ व १९६२ में तीन लोक सभा चुनाव हुए जिसमें कांग्रेस को भारी विजय प्राप्त हुई^१, इस विजय के परिणामस्वरूप प्रधानमंत्री पद पर श्री नेहरू १९६४ तक अपने देहावसान के समय तक विराजमान रहे। इस समय काल में भारतीय कम्युनिस्ट पार्टी, किसान मजदूर पार्टी, भारतीय जनसंघ, रामराज्य परिषद और हिन्दू महासभा द्वारा विपक्ष की भूमिका का निर्वहन किया गया। भारतीय जनसंघ की स्थापना श्री श्यामाप्रसाद मुखर्जी द्वारा १९५१ में किया गया।^२ श्री मुखर्जी के बाद जनसंघ की

१. चंद्र, विपिन, आजादी के बाद का भारत, हिन्दी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, २०१७

२. केलकर, भालचंद्र कृष्णजी, पंडित दीनदयाल उपाध्याय विचार दर्शन, भाग ३, सुरुचि प्रकाशन, न्यू दिल्ली, २०२१

सबसे लोकप्रिय नेता पण्डित दीनदयाल उपाध्याय जी थे, इनके बारे में श्यामा प्रसाद मुखर्जी कहा करते थे कि 'अगर मुझे दो दिनदयाल उपाध्याय मिल जाए तो मैं भारत की तस्वीर बदल सकता हूँ।'^३

पंडित दीनदयाल उपाध्याय जी की सामाजिक और राजनीतिक जीवन यात्रा द्वितीय विश्व युद्ध, भारत का विभाजन, भारत-पाक युद्ध तथा भारत-चीन युद्ध के दौर से होकर गुज़री थी, इस कारण वह नेहरू सरकार की गृह नीति व विदेश नीति पर वृहद् चिंतन करते हैं तथा अपने लेखों व भाषणों के माध्यम से इन नीतियों को भारतीय जनता तक पहुँचाने का कार्य भी करते हैं। भारत सरकार की वैदेशिक नीति संबंधी अपने विमर्श में दीनदयाल उपाध्याय जी ने श्री नेहरू के समक्ष भारत की आंतरिक क्षेत्रों की समस्याओं व राष्ट्र-सुरक्षा के साथ-साथ विदेशी शक्तियों से राजनीतिक व आर्थिक संबंध स्थापित करने तथा दो निकट पड़ोसियों चीन व पाकिस्तान से कई महत्वपूर्ण मुद्दों पर चर्चा करने और उन पर समझौता करने की चुनौतियों को शामिल किया है। चूंकि श्री नेहरू के प्रधानमंत्री काल के समानांतर ही दीनदयाल उपाध्याय जी का राजनीतिक संघर्ष रहा है, इस कारण नेहरू जी की वैदेशिक नीति पर दीनदयाल उपाध्याय जी का यह विमर्श अध्ययन हेतु महत्वपूर्ण है।

इस शोध पत्र उस समय काल (१९५२-१९६४) का अध्ययन करता है जिसमें श्री जवाहरलाल नेहरू प्रधानमंत्री के साथ साथ भारतीय वैदेशिक मामलों के प्रमुख भी थे। इस अध्ययन हेतु पंडित दीनदयाल उपाध्याय द्वारा विभिन्न पत्रिकाओं में लिखित लेख और उनके जनता को दिए गए भाषणों को शामिल किया गया है जो मूलतः दीनदयाल उपाध्याय : सम्पूर्ण वांगमय में संकलित हैं। यह वांगमय १५ खंड में डॉ. महेश चंद्र शर्मा द्वारा संकलित और संपादित किया गया है। इनके कुछ लेखों को संकलित कर पोलिटिकल डायरी नामक पुस्तक का रूप दिया गया है, इसके अतिरिक्त दीनदयाल जी से संबंधित प्रमुख व्यक्तियों के संस्मरण और पुस्तकों के माध्यम से उनके विचार और व्यक्तित्व को समझने का प्रयास किया गया है।

इस शोध पत्र का उद्देश्य प्रधानमंत्री श्री जवाहरलाल नेहरू की वैदेशिक नीति के प्रमुख आयामों के साथ साथ भारतवर्ष के लिए एक अच्छी वैदेशिक नीति के क्या आवश्यक स्तम्भ होने चाहिए जैसे महत्वपूर्ण प्रश्न पर पंडित दीनदयाल उपाध्याय जी के दृष्टिकोण का अध्ययन करना है। इसके अतिरिक्त यह अध्ययन करना आवश्यक है कि पंडित जी का श्री नेहरू के वैदेशिक नीति पर दृष्टिकोण विपक्षी नेता के तौर पर राजनीतिक रूप लिए हुए था अथवा इसमें अन्य आयाम भी शामिल थे।

वैदेशिक नीति का आधार

पंडित दीनदयाल उपाध्याय जी ने वैदेशिक नीति का आधार एक मज़बूत गृह नीति को माना है, उन्होंने के शब्दों में एक अच्छी विदेश नीति वह है 'जो देश को विदेशी प्रभाव से मुक्त रखे व अपनी स्वतंत्रता बनाए रखे तथा देश को शक्ति की उपासना में लगाए जिससे देश की शक्ति बढ़े'।^४ भारत की गृह व विदेश नीति को मज़बूत आधार प्रदान करने हेतु दीनदयाल उपाध्याय जी राष्ट्र के आंतरिक मामलों में निम्न तत्वों को अनिवार्य मानते हैं :

१. मूल राष्ट्रीय तत्वों पर आधारित गृह नीति तथा ऐसे देश जिनका प्राचीन काल से भारत से सांस्कृतिक संबंध चल आ रहा है, उनको मिलकर एक संघ का निर्माण और आवश्यक रूप से इन देशों के साथ सम्मेलनों का आयोजन करना चाहिए।

३. नेने, विनायक वासुदेव, पंडित दीनदयाल उपाध्याय विचार दर्शन, भाग २, सुरुचि प्रकाशन, न्यू दिल्ली, २०२१

४. उपाध्याय, दीनदयाल, पांचजन्य

२. देश में सैन्य शिक्षा अनिवार्य हो।

३. देश में अन्तर्निहित उन शक्तियों का उन्मूलन जो भारत के बजाय विदेशी तत्वों के प्रति अधिक आसक्त हैं। इसमें प्रथम वे कम्युनिस्ट पार्टियाँ हैं जो भारत से ज़्यादा साम्यवाद के निकट हैं। द्वितीय वे विदेशी सहायता प्राप्त ईसाई मिशनरी हैं जो भारत में निर्बाध रूप से धर्म परिवर्तन का कार्य कर रही हैं। तृतीय ऐसे लोग हैं जो मुसलमानों को आवश्यकता से अधिक रियायत दे रहे हैं, इस कारण भारतीय मुसलमान भारत की संस्कृति में घुल नहीं पा रहे हैं।

४. कश्मीर समस्या

कश्मीर समस्या पर दीनदयाल उपाध्याय जी के विचारों को चार आयामों में देखा जा सकता है, जिसमें पहला कश्मीर का स्वतंत्र संविधान, दूसरा पाक अधिकृत कश्मीर, तीसरा कश्मीर प्रश्न को संयुक्त राष्ट्र में ले जाना और चौथा कश्मीर में जनमत संग्रह करने का प्रश्न शामिल है। इन सभी गंभीर मुद्दों के निपटारे हेतु दीनदयाल उपाध्याय जी ने अपने सुझाव भी दिए हैं, वे कश्मीर के स्वतंत्र संविधान के विरोधी हैं, उनका मानना है की इससे कश्मीर में विभाजन को बल मिलेगा। पाक अधिकृत कश्मीर को दीनदयाल जी भारत का हिस्सा मानते हैं यहाँ उनके विचार सरदार वल्लभ भाई पटेल से मिलता है, सरदार पटेल भी कश्मीर का एक इंच जमीन छोड़े जाने के पक्ष में नहीं थे।^५ पाक अधिकृत कश्मीर को वापस लेने के लिए दीनदयाल उपाध्याय जी पाक से कूटनीतिक संबंध विच्छेद, आर्थिक नाकेबंदी व युद्ध करने तक की भी बात करते हैं। कश्मीर समस्या के समाधान हेतु संयुक्त राष्ट्र के पास जाने पर श्री नेहरू को उपाध्याय जी सलाह देते हैं की उन्हें वहाँ से भारत का प्रतिनिधि वापस बुला लेना चाहिए और यदि संयुक्त राष्ट्र अथवा उसकी कोई भी एजेंसी इस विषय में दाखल दे तो हमें उसे भी अस्वीकार कर देना चाहिए।^६ कश्मीर में जनमत संग्रह की बात पर दीनदयाल उपाध्याय जी का मानना है की उससे पहले भारत विभाजन पर जनमत संग्रह होना चाहिए क्योंकि भारत की बहुसंख्यक जनता विभाजन नहीं चाहती।

५. गोवा समस्या

भारत द्वारा स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद भी गोवा पर पुर्तगालियों का अधिकार बरकरार रहा, इस कारण गोवा और भारत के राष्ट्र भक्तों द्वारा गोवा की मुक्ति हेतु जन आंदोलन चलाया गया परंतु भारतीय सरकार द्वारा गोवा स्वतंत्रता संग्राम के प्रति उदासीन रवैया अपनाया गया तथा गोवा समस्या को अंतरराष्ट्रीय सहायता के द्वारा सुलझाने का प्रयास किया गया। इस रवैये का दीनदयाल उपाध्याय जी ने विरोध किया और गोवा मुक्ति आंदोलन का समर्थन किया। वे श्री नेहरू द्वारा आवश्यक विदेशी मंचों पर गोवा की समस्या को न शामिल कर पाने का भी उल्लेख करते हैं, जैसे भारत और सोवियत रूस के प्रधानमंत्रियों की एक संयुक्त घोषणा पत्र पर १९५५ में हस्ताक्षर हुए जिसमें पंचशील समझौता, फरमोस पर चीन का अधिकार, चीन को संयुक्त राष्ट्र की सदस्यता देने का प्रस्ताव रखा गया^७ पर श्री नेहरू इस समझौते में गोवा को शामिल नहीं करा पाए।

तटस्थता की नीति व प्रधानमंत्री श्री नेहरू

१५ अगस्त १९४७ को भारत संप्रभु राष्ट्र बना, इस समय विश्व की दो महाशक्तियाँ अमेरिका व रूस क्रमशः पूँजीवादी और साम्यवादी व्यवस्था का नेतृत्व कर रहे थे। इस समयावधि में विश्व के अन्य देशों में

५. पटेल, सरदार, भारत विभाजन, प्रभात प्रकाशन, नई दिल्ली, २०२२

६. देवधर, विश्वनाथ नारायण, पंडित दीनदयाल उपाध्याय विचार दर्शन, भाग-७, सुरुचि प्रकाशन, नई दिल्ली, २०१४

७. ग्रोवर, बी, एल, आधुनिक भारत का इतिहास : एक नवीन मूल्यांकन, एस चंद एण्ड कंपनी लिमिटेड, नई दिल्ली, २०१८

उपरोक्त दोनों व्यवस्थाओं में से किसी एक को अपनाने की होड़ थी। भारत के सामने भी यह विकराल प्रश्न था कि वह अमेरिका व रूस से कैसे और किस प्रकार का संबंध स्थापित करता है। इस परिस्थिति में प्रधानमंत्री श्री जवाहर लाल नेहरू द्वारा गुट निरपेक्षता अथवा तटस्थता की नीति अपनायी गई जिसकी पूर्णता १९६१ में बेलग्रेड में प्रथम निष्पक्ष कांग्रेस बुलाकर की गई जिसमें पाँच देशों ने भाग लिया। इस कांग्रेस का मुख्य उद्देश्य था : स्वतंत्रता, शांति, निरस्त्रीकरण तथा आर्थिक विकास।^८ भारतीय जनसंघ व दीनदयाल उपाध्याय जी ने तटस्थता की नीति का समर्थन किया परन्तु पंडित जी ने नेहरू द्वारा इस नीति का यथार्थ रूप से अनुपालन नहीं करने पर चिंता व्यक्त किया, उनके अनुसार श्री नेहरू किसी सैन्य शक्ति के साथ गठबंधन तो नहीं करते हैं परन्तु अन्य देशों के आंतरिक मामलों से दूरी नहीं रख पाते हैं जिससे भारत ऐसे प्रश्नों में उलझ गया जिनसे हमारे देश के राष्ट्रीय व अंतर्राष्ट्रीय समस्याओं से कोई संबंध नहीं है।^९ उपरोक्त बात को सिद्ध करने हेतु दीनदयाल जी ने श्री नेहरू द्वारा चीन और इजराइल के प्रति अपनाई गई विरोधाभासी नीति का उदाहरण दिया है कि नेहरू जी ने चीन की साम्यवादी सरकार को मान्यता दिया परन्तु इजराइल की सरकार को मान्यता देने में असमर्थ रह गए, इस कारण कूटनीतिक रूप से अमेरिका भारत से दूर और पाकिस्तान के नजदीक चल गया।

पंडित दीनदयाल उपाध्याय जी द्वारा तटस्थता की नीति का एक अन्य चरित्र अपने लेखों के माध्यम से जनता के बीच रखा जोकि सरकार और उससे संबंधित तंत्र का यह रवैया था कि वे उपरोक्त नीति को ही वैदेशिक नीति का प्रमुख आधार मानते थे। स्वयं दीनदयाल जी के शब्दों में 'अपने परराष्ट्र संबंधों के विशाल दायरों को हम केवल एक ही शब्द में अभिव्यक्त करना चाहते हैं और वह है गुटमुक्तता।'^{१०} पंडित जी का माना था कि समय परिवर्तन के साथ नए शक्तिशाली गुटों का उदय होता है इसलिए हमें गुट से अलग रहने कि नीति के बदले मैत्री अथवा संघ निर्माण पर जोर देना चाहिए।

विदेशी आर्थिक सहायता का प्रश्न

स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद भारत का अन्य देशों से राजनीतिक, व्यापारिक व देश के आर्थिक ढाँचे के पुनर्निर्माण हेतु आर्थिक मदद प्राप्त करने के लिए संबंध बनाना आवश्यक था। राजनीतिक सम्बंध हेतु प्रधानमंत्री द्वारा तटस्थता की नीति अपनायी गई। व्यापारिक तथा आर्थिक पुनर्निर्माण हेतु देश के आर्थिक संसाधनों के अतिरिक्त विदेशी शक्तियों से भी सहायता ली गई। दीनदयाल उपाध्याय जी का मानना था कि विदेशों से आर्थिक सहायता पर अत्यधिक निर्भरता भारत के आत्मस्वाभिमान को खत्म कर देगा और उनका यह मानना था कि जिस देश का आत्मस्वाभिमान खत्म हो जाता है वह देश अपनी स्वतंत्रता भी खो देता है। कालांतर में इन आर्थिक सहायताओं के बल पर विदेशी ताकते भारत की गृह व विदेश नीति पर अपना प्रभाव स्थापित करने का प्रयास करेंगे। अतः दीनदयाल जी ने विदेशी आर्थिक सहायता में कमी और विदेशी अंकुश से मुक्ति के लिए निम्न सुझाव प्रस्तुत किया है :

१. राष्ट्रीय आंदोलन के प्रमुख तत्व स्वदेशी को अपनाने के साथ-साथ भारतीय जीवन पद्धति को अपनाएँ तथा पश्चिम से आयातित वस्तुओं पर निर्भरता कम करने के लिए यह अनिवार्य है की देशवासी पाश्चात्य जीवन पद्धति से दूर रहें। ये प्रयत्न ही भारत के विदेशी व्यापार को संतुलित रख सकते हैं।

२. विदेशी कोष से अंधाधुंध पैसा न निकाला जाए।

८. उपाध्याय, दीनदयाल, पोलिटिकल डायरी, सुरुचि प्रकाशन, नई दिल्ली, २०२०

९. शर्मा, महेश चंद्र, दीनदयाल उपाध्याय: सम्पूर्ण वांगमय, भाग ५, प्रभात प्रकाशन, न्यू दिल्ली, २०१७

१०. बंदोपाध्याय, शेखर, पलासी से विभाजन तक और उसके बाद, ओरियंट ब्लैकस्वॉन प्राइवेट लिमिटेड, हैदराबाद, २०२२

३. विदेशी दुतावासों की संख्या के साथ-साथ उनके द्वारा किया जाने वाले खर्चों पर अंकुश लगाया जाए।

४. सरकार विदेश यात्राओं को देश हित में प्रयोग करें न की ये यात्राएं केवल काँग्रेसियों के विदेश भ्रमण का माध्यम बनी रहें।

पड़ोसी देशों के साथ संबंध

आजादी के बाद भारत के निकट देशों में नेपाल, भूटान, पश्चिमी पाकिस्तान, पूर्वी पाकिस्तान (वर्तमान बांग्लादेश), चीन, म्यांमार व श्रीलंका शामिल थे, इन सभी देशों में सबसे महत्वपूर्ण कार्य था पाकिस्तान और चीन के साथ अच्छे संबंध स्थापित करना।

भारत पाक संबंध

ब्रिटिश औपनिवेशिक सरकार से आजादी प्राप्ति के बावजूद भारत को सांप्रदायिकता के आधार पर विभाजित किया गया, जिसके परिणामस्वरूप पाकिस्तान का निर्माण हुआ। समान प्रशासनिक क्षेत्र के कारण भारत व पाकिस्तान के बीच नागरिक संसाधन, सैन्य संसाधन, सीमाओं पर विवाद के साथ-साथ आर्थिक संसाधनों के बटवारे की समस्या मौजूद रही। इन समस्याओं के निवारण कार्य के दौरान ही पाकिस्तान द्वारा कश्मीर पर हमला कर दिया गया तब श्री जवाहर लाल नेहरू द्वारा कश्मीर में सेना भेजी गई, इस प्रकार से भारत व पाकिस्तान के संबंध शुरुआत में ही खराब हो गए। ऐसे परिस्थिति में पंडित दीनदयाल उपाध्याय जी का मानना है कि पाकिस्तान के साथ मित्रता और शत्रुता साथ-साथ नहीं चल सकती इसलिए भारत सरकार को सर्वप्रथम पाकिस्तान की आर्थिक नाकेबंदी करनी चाहिए।^{११}

दीनदयाल जी भारत और पाकिस्तान के बीच लंबित मुद्दों के निपटारे का स्वागत करते हैं, परंतु नेहरू सरकार द्वारा अपनाई गई उन नीतियों का खुलकर विरोध करते हैं जिसमें पाकिस्तान के हित ज्यादा रहते हैं। इन नीतियों में सबसे प्रमुख था नेहरू-नून समझौता, इसके तहत पाकिस्तान के द्वारा तुकेरग्राम (आसाम) और लक्ष्मीपुर (त्रिपुरा) के गांवों पर किए गए अनधिकृत कब्जे को स्वीकार कर लिया गया तथा जलाईपुड़ी जिले की आधी बेरुबारी यूनियन और इच्छामती नदी के उपयोग की हामी प्रदान की गई। इस समझौते पर दीनदयाल उपाध्याय जी का यह अवलोकन था की यह हमारे देश की सीमा सुरक्षा के प्रतिकूल है, अतः जनसंघ कार्यसमिति ने इस समझौते का विरोध करने हेतु पूरे देश में २ नवंबर १९५८ को नेहरू-नून विरोध दिवस के रूप में मनाने का फैसला लिया।

भारत चीन संबंध

भारत और चीन में प्राचीन काल से ही राजनीतिक, व्यापारिक और सांस्कृतिक संबंध रहे हैं, चीन की नवनिर्मित साम्यवादी सरकार को श्री नेहरू की सरकार ने मान्यता देकर आपसी संबंधों को भविष्य में बनाए रखने का प्रयास किया, परंतु चीन की साम्यवादी सरकार द्वारा साम्राज्यवादी रवैया और १९१४ में अंग्रेजों द्वारा खींची गई मैकमोहन रेखा को चीन द्वारा विरोध के कारण भारत व चीन के बीच सीमा संबंधी विवाद उत्पन्न हुआ। इन परिस्थितियों कि गंभीरता का अवलोकन कर दीनदयाल उपाध्याय जी ने चीन सरकार को भारत की संप्रभुता, राष्ट्र-सुरक्षा और एकता को नुकसान पहुँचा सकने वाले खतरे के रूप में देखा, इस कारण वे श्री नेहरू को चीन से वैदेशिक संबंध बनाने के संदर्भ में चेतावनी के साथ-साथ आवश्यक सुझाव भी देते हैं, जो निम्न हैं :

११. शर्मा, महेश चंद्र, दीनदयाल उपाध्याय: सम्पूर्ण वांगमय, भाग ७, प्रभात प्रकाशन, न्यू दिल्ली, २०१७।

१. चीन पंचशील समझौते को नहीं मानता और वहाँ की सरकार शांतिपूर्ण सह आस्तित्व के विपरीत विस्तारवादी दृष्टिकोण अपना रही हैं।

२. चीन द्वारा तिब्बत पर अधिग्रहण भारत के लिए भी खतरा है अतः भारत सरकार को दलाई लामा के संरक्षण के साथ-साथ तिब्बत के स्वतंत्रता संग्राम में अपनी भूमिका अदा करनी चाहिए, अगर नेहरू यह नीति अपनाने में असफल रहे तो वे राष्ट्रीय अनुभूति और भावना के प्रवाह से खुद को पृथक् कर लेंगे।

उपरोक्त चेतावनियों कि महत्ता १९६२ में पता चली जब चीन से भारत को एक शर्मनाक हार झेलनी पड़ी। दीनदयाल उपाध्याय जी इस हार का प्रमुख कारण नेहरू के चीन के प्रति लापरवाही भरा रवैया और समय के गंभीरता अनुसार प्रतिक्रिया न करने को ठहराया है। उन्होंने १९६३ में ऑर्गनाइज़र पत्रिका के पोलिटिकल डायरी नामक कॉलम में लिखा कि भारतीय जनसंघ के लिए चीनी आक्रमण अप्रत्याशित नहीं था और वे सरकार तथा देश कि जनता कि तात्कालिक आसन्न संकट के बारे में सतत चेतावनिया देते आ रहे थे। चीन के साथ अपनाई गई नीतियों तथा श्री नेहरू की वैदेशिक नीति पर पंडित दीनदयाल उपाध्याय जी का सबसे महत्वपूर्ण विचार यह था की परराष्ट्र नीति में कभी भी तटस्थता अथवा गुटमुक्तता की नीति व शांति समझौते राष्ट्र-सुरक्षा संबंधित विषयों को विस्थापित नहीं कर सकती है।

निष्कर्ष-

पंडित दीनदयाल उपाध्याय जी ने श्री नेहरू कि वैदेशिक नीति को लोकतान्त्रिक आधार देने और उसे भारतीय आम जनमानस तक पहुँचाने का कार्य किया। उन्होंने विपक्षी दल के नेता के व्यवहारानुसार नेहरू जी की विदेश नीतियों का समयानुसार विरोध भी किया और एक जागरूक राष्ट्र भक्त की भांति सरकार की वैदेशिक नीतियों में आवश्यक संशोधन करने की अपील की। मूल रूप से यह कहा जा सकता है कि दीनदयाल उपाध्याय जी के लिए भारत की वैदेशिक नीति की प्रकृति राष्ट्र-सुरक्षा की भावना से ओत-प्रोत थी, वे ऐसे किसी भी अंतरराष्ट्रीय संबंध का पुरजोर विरोध करते हैं जिसे वे भारत देश कि संप्रभुता, अखंडता व सुरक्षा हेतु हानिकारक मानते हैं। अतः पंडित दीनदयाल उपाध्याय जी के द्वारा विदेश नीति पर दिए गए विचारों को केवल भारतीय जनसंघ की राजनीतिक कारवाही अथवा किसी विपक्षी नेता द्वारा किया गए पलटवार के रूप में न देख कर उनके विचारों को भारतीय हितों के लिए उत्सुक एक प्रधान साधक के रूप में देखा जाना चाहिए।



नारी शिक्षा के पुनर्निर्माण में सावित्रीबाई फुले का योगदान

प्रो० पिताम्बर दास

दर्शनशास्त्र विभाग

महात्मा गांधी काशी विद्यापीठ, वाराणसी

कु० कोमल

UGC NET (ICPR-JRF)

शोध छात्रा, दर्शनशास्त्र विभाग

महात्मा गांधी काशी विद्यापीठ, वाराणसी

सारांश- १९वीं शताब्दी का भारतीय समाज पितृसत्तात्मक संरचना, जातिगत असमानता तथा शिक्षा के अभाव से जूझ रहा था। भारतीय नारी को शिक्षा से वंचित रखा गया और उन्हें केवल घरेलू भूमिकाओं तक सीमित कर दिया गया। ऐसे परिदृश्य में सावित्रीबाई फुले ने नारी शिक्षा के क्षेत्र में क्रांतिकारी परिवर्तन लाकर सामाजिक पुनर्निर्माण की दिशा में अभूतपूर्व योगदान दिया। भारतीय समाज में शिक्षा का अधिकार लंबे समय तक केवल पुरुषों और उच्च वर्गों तक सीमित रहा। महिलाओं को शिक्षित करना सामाजिक परंपराओं के विरुद्ध माना जाता था। बाल विवाह, सती प्रथा, विधवा उत्पीड़न जैसी कुरीतियों ने महिलाओं की स्थिति को और अधिक दयनीय बना दिया। ऐसे समय में सावित्रीबाई फुले ने शिक्षा को नारी मुक्ति का माध्यम मानते हुए एक सशक्त आन्दोलन प्रारंभ किया। उनका कार्य केवल शिक्षा तक सीमित नहीं था, बल्कि उन्होंने सामाजिक न्याय, समानता और मानवाधिकारों के लिए संघर्ष किया। ज्योतिराव फुले ने उन्हें शिक्षा प्राप्त करने के लिए प्रेरित किया। सावित्रीबाई ने केवल शिक्षा प्राप्त की, बल्कि आगे बढ़कर वे भारत की पहली महिला शिक्षिका बनीं। यह उस समय एक असाधारण उपलब्धि थी।

शब्द कुञ्जी - क्रांतिकारी, शिक्षा, नारी, समानता, अध्ययन, विधवा अधिकार।

साहित्यावलोकन:-

प्रस्तुत शोध पत्र में सावित्रीबाई फुले के उनके योगदान, संघर्ष और आधुनिक शिक्षा व्यवस्था पर उनके प्रभाव का दार्शनिक एवं सामाजिक विश्लेषण प्रस्तुत करता है। इस शोध पत्र को पूर्ण करने के लिए निम्न ग्रंथों की सहायता ली गई है-

१. दन्तोपत्त ठेंगड़ी, डॉ० अम्बेडकर और सामाजिक क्रान्ति की यात्रा, २०२५, लोकहित प्रकाशन, लखनऊ।
२. डॉ० के० एम० मालवी, स्त्री विमर्श: भारतीय परिप्रेक्ष्य, २०१०, वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली।
३. एम० जी० माली, क्रांतिज्योति सावित्रीबाई फुले, २०११, सूचना और प्रसारण मंत्रालय, भारत सरकार।

प्रस्तावना:-

फूलों का व्यापार करने वाले फूले के गोरे परिवार में सन् १८२७ में बिमला बाई और गोविन्दराव का बेटा ज्योतिबा का जन्म हुआ। बेटा एक साल का था कि माँ चल बसी। दाई सगुणाबाई और पिता गोविन्दराव के संरक्षण में वह पला। ज्योतिबा का परिवार माली समाज का था जो महाराष्ट्र की पिछड़ी जाति थी। अपने अनुभवों से बचपन में ही ज्योतिबा के मन में सवर्णों के प्रति असंतोष भरा था। ब्राह्मणों ने शूद्र वर्ण को गुलाम बनाये रखा था। इस गुलामी से मुक्ति दिलाने की जिम्मेदारी ज्योतिबा ने उठायी। सन्

१८४० में तेरह साल के ज्योतिबा की शादी नौ साल की सावित्री बाई के साथ हुई। दक्षिणी महाराष्ट्र के सातारा जिले के नायगाँव में ३ जनवरी सन् १८३१ को खंडोजी नेवसे पाटिल और लक्ष्मीबाई की बेटी सावित्रीबाई का जन्म हुआ था।^१

ज्योतिबा एक आदर्श पति के साथ-साथ एक आदर्श गुरु भी थे। अस्पृश्य एवं नारी जाति के पतन से उत्पीड़ित महात्मा फुले के मन में इस वर्ग के प्रति जितनी सहानुभूति थी, उससे कम सावित्री में नहीं थी। नारी अस्पृश्य, अनाथ विधवा, खेतिहर मजदूर आदि शोषित-पीड़ितों के बारे में फुले दंपति के मन में जो समान सहानुभूति थी वह महात्मा फुले की ओर से प्रेरणा के रूप में ही सावित्री को मिली थी। अतः इन दोनों का कार्य एक-दूसरे से अलग करके देखना असंभव है। फुले का शिक्षा प्रसार का क्रांति कार्य देखने पर यह अपने आप ही स्पष्ट हो जाएगा कि सावित्री के लिए उनका कार्य कितनी गहरी प्रेरणा देता है।^२

महात्मा फुले के जीवन-कार्य में उनकी धर्मपत्नी सावित्रीबाई का योगदान अत्यधिक महत्वपूर्ण रहा है। अतः जिस शैक्षणिक और सामाजिक इतिहास में स्वयं महात्मा फुले के कार्य का सही लेखा-जोखा नहीं हुआ, वहाँ उनके कार्य के लिए योगदान देने वाली सावित्री बाई के कार्य के मूल्यांकन की आशा करना मुश्किल है। सावित्रीबाई महात्मा फुले की पत्नी थीं। महात्मा फुले ने उन्हें पढ़ाया और एक अध्यापिका बनाकर सावित्रीबाई ने अध्यापन का काम किया। इतिहासकारों ने सावित्रीबाई के कार्यों का केवल इतना ही उल्लेख करके संतोष लिया। लेकिन जिस समाज और काल में सावित्रीबाई ने नारी की मर्यादा और संकीर्णता को तोड़कर स्त्री शिक्षा के कार्यों में अपने पति को जो सक्रिय योगदान दिया उससे सिद्ध होता है कि १९वीं सदी के भारत में जिन महान क्रांतिकारी नारियों ने जन्म लिया उनमें सावित्रीबाई अग्रणी हैं। सावित्रीबाई अपने महान कार्यों के बल पर ही आज भारत की आद्यक्रांति की देवी सिद्ध होती हैं।^३

आज की नारी का शिक्षित, जागरूक, सभ्य और पुरुष के साथ समानता के आधार पर कंधे से कंधा मिलाकर आगे बढ़ने वाला स्वरूप किसी संयोग का परिणाम नहीं है, बल्कि सावित्रीबाई फुले के निरंतर संघर्ष, साहस और दूरदर्शी प्रयासों का सुफल है।

उन्होंने उस युग में, जब नारी को शिक्षा से वंचित रखना सामाजिक नियम माना जाता था, अपने कर्म और संकल्प से इस रूढ़ि को चुनौती दी। उनका जीवन इस सत्य का द्योतक है कि सामाजिक परिवर्तन केवल विचारों से नहीं बल्कि निरंतर संघर्ष और त्याग से संभव होता है। उन्होंने अपने समस्त जीवन को सामाजिक चेतना के जागरण के लिए समर्पित कर दिया जहाँ शिक्षा को उन्होंने मानव-स्वातंत्र्य, समानता और आत्मगौरव की आधारशिला के रूप में स्थापित किया।

नारी शिक्षा के पुनर्निर्माण में योगदान:-

सावित्रीबाई फुले का यह अद्वितीय कार्य तब और महान् हो जाता है जब हम उस कालखंड की सामाजिक व्यवस्था पर दृष्टिपात करते हैं। यह उन्नीसवीं शताब्दी का आरम्भ था। मुगल साम्राज्य खंडहरों पर खड़ा ताक रहा था और ब्रिटिश ध्वज भारत की अधिकांश रियासतों के बुर्जों पर लहरा रहा था। पहले मुगल साम्राज्य के अन्तिम सम्राटों को विलासिता ने ही भारतीय संस्कृति को चरमरा दिया था, तत्पश्चात् पुरोहितवाद ने समाज को ऐसे कल्पित पाप-श्राप और मोक्ष की पाखंडी बेड़ियों में जकड़ दिया था कि मानव ही मान को मानव न समझने का भ्रम पालने लगा। इनमें दलितों, पिछड़ों की दशा बहुत ही दयनीय

१. मालती, के. एम. २०१०, स्त्री विमर्श: भारतीय परिप्रेक्ष्य, वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली, पृ० ३२

२. माली, एम. जी., २०११, क्रांति ज्योति सावित्री बाई फुले, सूचना और प्रसारण मंत्रालय, भारत सरकार, पृ० २४

३. वही, पृ० १-२

थी। उनके सब अधिकार छिन चुके थे। दलितों को उस समय स्पर्श करना भी अपवित्रता का कारण घोषित हो चुका था।^४

१. प्रथम बालिका विद्यालय की स्थापना:

ज्योतिबा ने जब समाज के शूद्रातिशूद्रों की दयनीय अवस्था की कारण-मीमांसा की, तब उन्हें समाज की वास्तविकता का साक्षात्कार हुआ। उन्हें अहसास हुआ कि ज्ञान और शिक्षा पर ब्राह्मणों का परम्परागत एकाधिकार है, उनके वर्चस्व के कारण ब्राह्मणेतर समाज को समान्तर उन्नयन के अधिकारों से वंचित रखा गया है। यह विदारक सत्य भी उनके सामने प्रकट हुआ कि शूद्रातिशूद्र समाज स्वयं को मनुष्य के रूप में जीने के अधिकार को भूल बैठा है। आँखें खोल देने वाले इस सत्य को उन्होंने इस सूत्र में व्यक्त किया-

‘विद्या बिना मति गयी।

मति बिना नीति गयी।

नीति बिना गति गयी।

गति बिना वित्त गयी।

वित्त बिना शूद्र हुआ।

बिना विद्या के इतने अनर्थ।।

उन्होंने यह अनुभव किया कि जिस शिक्षा के कारण अपने को यह समझ प्राप्त हुई है, वह शिक्षा सबको मिलनी चाहिए। अपने इस अनुभव को उन्होंने कृति दी। ‘जिसके हाथ में झूले की डोरी वह जगत् को उद्धारी’ का सूत्र तो वे मानते ही थे। यही बात स्वामी विवेकानन्द, महात्मा गांधी, डॉ० अम्बेडकर ने भी कही थी कि एक आदमी पढ़ता है तो एक व्यक्ति शिक्षित होता है, परन्तु एक स्त्री पढ़ती है तो सारा परिवार शिक्षित होता है। ज्योतिबा और सावित्रीबाई ने अपने विचार पक्का किया और श्रीगणेश के रूप में १८४८ में पुणे के भिड़े बाड़े में शूद्रातिशूद्र व्यक्तियों के लिए विद्यालय आरम्भ किया। इस क्षेत्र में कार्य करने वाले वे पहले भारतीय और सावित्रीबाई प्रथम शिक्षिका बनीं। ध्यान में रखने की विशेष बात यह है कि ज्योतिबा के सहकारी के रूप में कार्य करने वाले सखाराम यशवन्त परांजपे, सदाशिव गोविन्द साहे, सदाशिव गोवण्डे जैसे उनके सारे मित्र उच्च वर्गीय समाज के थे। इस विद्यालय में अध्यापन कार्य करने के लिए शिक्षिका मिलना कठिन था, इसलिए ज्योतिबा ने स्वयं अपनी पत्नी सावित्रीबाई को अपने मित्र सखाराम परांजपे व केशवराव शवालकर के मार्गदर्शन में इस कार्य के लिए तैयार किया। सावित्रीबाई ने जनसामान्य और धर्ममात्रण्डों द्वारा दिये जा रहे कष्टों को सहते हुए भी बड़ी दृढ़ता से अपनी जिम्मेदारी निभायी।^५

ज्योतिबा ऐसे पहली भारतीय थीं जिन्होंने केवल लड़कियों की पढ़ाई के लिए स्वतंत्र स्कूल खोलने की दूरदर्शिता दिखायी। अपनी पुस्तक ‘ब्राह्मणांचे कसब’ की प्रस्तावना में उन्होंने लिखा है कि ‘इतने सभी अनर्थ एक विद्या के कारण हुए।’ १८८२ में हंटर शिक्षा आयोग के सामने उन्होंने प्रस्ताव यों रखा था कि “यदि बी०ए०, एम०ए० की डिग्री देने वाले विश्वविद्यालय निजी अध्ययन की मान्यता दें, तो बहुत से युवक इसमें अपना समय देंगे। उनको ऐसा कर देना ज्ञान के प्रसार का प्रयत्न होगा, इसमें बहुत से उदाहरण हैं कि बहुतों के लिए अनेक कारणों से पढ़ाई जारी रखना संभव नहीं हो पाता है। यदि विश्वविद्यालय द्वारा निजी तौर पर अध्ययन की स्वीकृति मिल जाए तो देश का व्यापक रूप से कल्याण होगा और उच्च शिक्षा के लिए जनता की जेब पर पड़ने वाले भार को भी बहुत हद तक कम किया जा सकेगा।.....

४. कुमारी, सुशीला, २०२२, सामाजिक क्रांति की वाहक, सावित्रीबाई फुले, प्रभात प्रकाशन, दिल्ली, पृ० १

५. टेंगड़ी, दत्तोपन्त, २०२५, डॉ० अम्बेडकर और सामाजिक क्रांति की यात्रा, लोकहित प्रकाशन, लखनऊ, पृ० ३३-३४

अंत में शिक्षा आयुक्त से निवेदन करना चाहूँगा कि वे अधिक उदाहरण के साथ स्त्रियों की प्राथमिक शिक्षा के प्रसार के लिए भी उपाय निकालें।” मानवाधिकार के लिए संघर्ष करने वाले ज्योतिबा के साथ पत्नी सावित्रीबाई अपनी सूझ-बूझ से सहयोग देती रही। वे दोनों एक-दूसरे के साथी और गुरु थे।^६

इस पर पुणे के सनातनधर्मियों ने ज्योतिबा के पिता गोविन्द राव को सामाजिक बहिष्कार की धमकी दी। अन्ततः ध्येयनिष्ठ ज्योतिबा को अपना घर छोड़ना पड़ा। परिणामस्वरूप यह विद्यालय बन्द हो गया, लेकिन ज्योतिबा एवं सावित्री बाई फुले ने हार नहीं मानी। जुलाई १८५१ में चिपलूणकर बाड़े में फिर से लड़कियों के लिए विद्यालय शुरू किया। उनका यह प्रयास स्थिर हुआ और बढ़ता गया। उन्होंने ब्राह्मण सहकारियों की सहायता से शिक्षण संस्था बनायी। दानवीर व्यक्तियों व शासकीय शिक्षा अधिकारियों से आर्थिक मदद लेकर अपनी ध्येयनिष्ठा के बूते समाज के सारे विरोधों पर विजय प्राप्त की।

इस सारे उपक्रम के पीछे उनके मन में यह दृढ़ विश्वास था कि “शिक्षा” समाज-परिवर्तन का प्रभावी संस्कार करने वाला माध्यम है। उनका विचार था कि शिक्षा साध्य न होकर सामाजिक क्रान्ति, मनुष्य के सामाजिक और सांस्कृतिक उन्नयन का साधन है।^७ भारतीय नारी की स्वतंत्रता के प्रयासों को १९वीं शताब्दी में अधिक गति प्राप्त हुई। यह निर्विवाद है कि ज्योतिबा ने केवल स्त्री शिक्षा की ही चिन्ता नहीं की वरन् उसे कुरीतियों से मुक्त करने के उपक्रम को प्रत्यक्ष कृति में उतारकर उसका शुभारम्भ कर दिया था। ‘स्त्रियों के लिए शिक्षा प्राप्त करना ही पर्याप्त नहीं है, उन्हें शिक्षिका बनाना होगा।’ इस विचार को उनकी पत्नी सावित्रीबाई ने प्रत्यक्ष कर दिखाया।^८

दलित एवं पिछड़े वर्ग की शिक्षा:-

गुरु और शिष्य के आत्मीय सम्बन्धों से होने वाला संस्कार है। उच्च वर्णीय शिक्षकों में शूद्रातिशूद्रों के प्रति आत्मीयता न होने के कारण ज्योतिबा की धारणा थी कि उन्हें पढ़ाने के लिए इस पीड़ित वर्ग के बीच से ही उनकी जाति के शिक्षक तैयार करना जरूरी है। वे कहते थे कि ‘ब्राह्मणों की तरह तुम शिक्षक बनो, उनका स्थान लो। ये शिक्षक विद्यार्थियों को व्यवसायानुरूप शिक्षा देने वाले होने चाहिए। किसानों के बच्चों को पढ़ाने वाला शिक्षक स्वयं हाथ में हल पकड़कर काम करने वाला होना आवश्यक है। सैकड़ों वर्ष से अध्ययन की परम्परा अनुकूल वातावरण और मानसिकता के अभाव के कारण प्रारम्भ में इन विद्यार्थियों के लिए मूल्यांकन के हलकी कसौटी रखना चाहिए। इसके द्वारा शिक्षा के स्तर को उनके अनुरूप करने का सुझाव देकर उन्होंने एक अलग प्रकार के आरक्षण की ओर संकेत किया था।

तत्कालीन अधिकारी मेकाले का मानना था कि ‘उच्च वर्ग को शिक्षित करने पर शिक्षा रिसते हुए अपने आप निम्न वर्ग तक पहुँच जायेगी।’ ज्योतिबा ने मेकाले के इस सिद्धान्त का सख्त विरोध किया। सन् १८८२ में शिक्षा में सुधार के लिए बनाये गये हण्टर कमीशन के सन्मुख अपनी बात रखते हुए ज्योतिबा से सम्पूर्ण शिक्षा व शूद्रातिशूद्रों में शिक्षा के प्रसार, उसमें आने वाली कठिनाइयाँ व उनके निराकरण के लिए किये जाने वाले उपाय बड़ी निर्भीकता से रखे थे। उससे स्पष्ट होता है कि शिक्षा के विषय में उनका चिंतन कितना मूलगामी, गहरा व सर्वस्पर्शी था।^९

६. मालती, के. एन., २०१०, स्त्री विमर्श: भारतीय परिप्रेक्ष्य, वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली, पृ० ३४

७. टेंगड़ी, दत्तोपन्त, २०२५, डॉ० अम्बेडकर और सामाजिक क्रान्ति की यात्रा, लोकहित प्रकाशन, लखनऊ, पृ० ३४-३५

८. वही, पृ० ३६-३७

९. वही, पृ० ३६

३. विधवाओं के लिए आश्रय:-

मानव-मानव के बीच भेदभाव न रहे यह उनका उद्देश्य था। धार्मिक सहिष्णुता, मानवी प्रतिष्ठा और मानवी समानता के वे समर्थक थे। ब्राह्मणों ने अमानवीयता का रवैया अपनाया था। देश में विधवाओं की दयनीय हालत थी। बाल विधवाओं की संख्या ज्यादा थी। केशमुण्डन करके घर की अन्धेरी कोठरी में कहीं कोने में दुबककर बैठने के लिए अभिशप्त विधवा का दर्शन तक अपशकुन समझा जाता था। मंगल कार्य में उन्हें प्रवेश निषिद्ध था। कम उम्र की ये बालिकाएं उतनी निरीह थीं कि कभी-कभी उन्हें मालूम थी नहीं कि क्यों उन्हें इस तरह पीड़ित किया जाता है। विधवाओं के साथ किये जाने वाले पशु से भी बदतर व्यवहार की ओर उन्होंने ध्यान आकर्षित किया और उनकी हालत सुधारने के लिए भरसक कोशिश की। गरीब ब्राह्मणी विधवा काशीबाई का उदाहरण उन्होंने दिया है। अपने खर्चे से विधवाओं के लिए उन्होंने आश्रम खोले। सत्ता से उन्होंने विधवाओं की स्थिति सुधारने के लिए अपील की “निष्कर्षतः मैं अंग्रेजी शासन से यह निवेदन करता हूँ कि वैदिक धार्मिक कठोर विधान से इन विधवाओं को मुक्त कराये। इसलिए मैं यह अनुरोध करता हूँ कि किसी भी नाई को इन अभागी ब्राह्मणी विधवाओं का मुण्डन करने की अनुमति न हो। वैदिक रीति-रिवाज का पक्षपात इससे स्वतः सिद्ध है कि अगर विधवाओं को पुनर्विवाह का अधिकार नहीं है तो विधुरों को यह अधिकार क्यों है,” अगर विधुरों को यह अधिकार दिया जाता है तो असहाय विधवाओं को भी पुनर्विवाह का अधिकार अनिवार्य रूप से दिया जाए। इसमें कोई सन्देह नहीं है कि स्वार्थी और धूर्त किस्म के कानून निर्माताओं ने ही शास्त्र में स्त्रियों के लिए अन्यायी और अतार्किक विधान रचे हैं। सरकार के समझ उन्होंने प्रस्ताव रखा कि उन्नीस वर्ष से कम उम्र के युवक और ग्यारह वर्ष से कम उम्र की युवती को विवाह की अनुमति न दी जाए, एक ब्राह्मण विधवा के पुत्र को उन्होंने गोद लिया था। वहीं पुत्र यशक्त आगे चलकर डॉक्टर बना।^{१०}

१८५५ में ईश्वरचंद्र विद्यासागर ने हिंदू विधवाओं के पुनर्विवाह का समर्थन करने वाला एक पुस्तक लिखी। महाराष्ट्र में विधवा-विवाह के लिए आंदोलन चलाने वालों में ज्योतिराव फुले, डॉ० भंडारकर, सर नारायण चंदाबरकर, गोपाल गणेश आगरकर, य.रा. रानाडे, महर्षि कर्वे आदि प्रमुख थे। फूले दंपति द्वारा स्थापित इस स्कूल की एक विशेषता यह थी कि यह केवल निम्न वर्ग की लड़कियों के लिए नहीं था, बल्कि ब्राह्मण और अन्य उच्च वर्ग की लड़कियों ने भी इसमें प्रवेश लिया। समाज के भारी विरोध के बावजूद फूले दंपति ने अपना कार्य जारी रखा। सनातनी विचारधारा के लोगों ने स्त्री-शिक्षा और इस स्कूल का कड़ा विरोध किया।^{११}

विपरीत परिस्थिति में सावित्रीबाई का इस कदर कदम उठाना मामूली बात नहीं थी। “ज्योतिबा ने स्त्री समानता को गुहार लगाने वाली नयी विवाह विधि बनायी थी। बाल विवाह के विरोधी तो वे थे ही, लेकिन बिना कन्या की सम्पत्ति के विवाह न रचने के पक्ष में भी थे। वे चाहते थे कि विवाह विधि में पुरुष प्रधान संस्कृति के समर्थक और स्त्री की गुलामगिरी सिद्ध करने वाले जितने मंत्र हैं, वे सारे निकाल दिये जाएं। उन्होंने ऐसे मराठी मंत्रों की रचना की, जिन्हें वर-वधू आसानी से समझ सकें।” ब्राह्मण-पण्डा-पुरोहितों ने अपने स्वार्थ को केन्द्र में रखकर धर्म की व्याख्या की थी। उनके खिलाफ ज्योतिबा की सशक्त आवाज़ भयगिरी में सुनायी देती है। इस रचना की प्रस्तावना में ज्योतिबा ने विस्तार से समाज ब्राह्मणों द्वारा

१०. मालती, के. एम., २०१०, स्त्री विमर्श: भारतीय परिप्रेक्ष्य, वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली, पृ० ३३-३४

११. क्रांतिज्योति सावित्रीबाई फुले, महाराष्ट्र राज्य साहित्य एवं संस्कृति मंडल, पृ० २४

पीड़ित शूद्रातिशूद्रों की दयनीय स्थिति विचार किया है। दक्षिणी अमेरिका और अफ्रिका में सत्ता और गुलामों के प्रति की जाने वाली क्रूरताओं, वास्तविक चित्र प्रस्तुत किया है।^{१२}

छोटी आयु में विधवा होने पर उसको विद्रूप उसके शेष जीवन को नरक बना देना बात थी। इसमें से अनेक विधवा महिलाएं अपने ही परिवार के पुरुषों की पाशवी वासना का शिकार होती हैं और उसे भ्रूण हत्या का पालन करना पड़ता है। विधवा के पुनर्विवाह का प्रयत्न विष्णुशास्त्री लंपट की सहायता से १८४० में शुरू हुआ। आगे चलकर २४ जुलाई, १८५६ को विधवा विवाह के लिए कानून बना। इस सबको ज्योतिबा का सक्रिय समर्थन था। बाद के दशक में उन्होंने शेषवी जाति की एक विधवा का एक विधुर से विवाह करवाया। इससे अधिक सकारात्मक भूमिका लेते हुए १८६३ में अपने ही घर में 'बालहत्या प्रतिबन्धक गृह' नाम से बालसंगोपन केन्द्र की स्थापना की। विशेषकर ब्राह्मण समाज की विधवाओं को अप्रतिष्ठा से मुक्ति दिलाने के उद्देश्य से सावित्रीबाई के सहयोग से कई वर्षों तक इसे चलाया।^{१३}

४. सत्यशोधक समाज:

ज्योतिबा ने अनेक वर्षों तक सहकारियों के साथ व्यक्तिगत रूप से कार्य किया, परन्तु अपने पश्चात् कार्य को स्थायित्व देने के लिए उन्होंने २४ सितम्बर १८८३ को 'सत्यशोधक समाज' की स्थापना का उद्देश्य जनजागृति द्वारा मानसिकता में बदलाव तथा अन्याय व शोषण का प्रतिकार करना था। इसीलिए उनके कार्य के दो भाग थे—एक शूद्रातिशूद्र शोषित वर्ग को उसके मानवीय अधिकारों की जानकारी देकर सामाजिक व धार्मिक दासता से मुक्त करना तथा दूसरा सर्वांगीण शोषण के माध्यम बने ब्राह्मण वर्ग के चंगुल से उन्हें मुक्त कराना। 'ब्रह्म समाज' व प्रार्थना समाज के अस्तित्व में रहते हुए भी 'सत्यशोधक समाज' की स्थापना के पीछे ज्योतिबा के जीवन कार्य और तत्वावधान का गहरा सम्बन्ध था। ब्रह्म समाज और प्रार्थना समाज का कार्य उच्च वर्ग तक मर्यादित रहा। वह सामान्य बहुजन समाज के स्तर तक नहीं उतरा। उनकी भाषा भी बहुजन समाज की नहीं थी।^{१४} उन्होंने प्रत्यक्ष कार्य की दृष्टि से जरूरतमंद विद्यार्थियों को छात्रवृत्ति, निबन्ध स्पर्धा का आयोजन वक्तृत्व स्पर्धा, प्रचारार्थ भाषण, पण्डितों के बिना सत्यशोधक समाज की धार्मिक विधि जैसे अनेक उपक्रम चलाकर प्रत्यक्ष कृति द्वारा अपना विचार समाज तक पहुँचाने का कार्य किया।^{१५}

ज्योतिबा द्वारा स्थापित 'सत्यशोधक समाज' १८७३ का महत्व सावित्रीबाई ने किया। ज्योतिबा के अधूरे कार्यों को सम्भालने में भाग लेकर समाज को जागृत किया। उन्होंने सभा सम्मेलनों में भाग लेकर समाज को जागृत किया। ज्योतिबा के कदम-कदम की साथी सावित्रीबाई ने मरते दम तक अपने गुरु और पति द्वारा प्रवर्तित सुधार कार्यों में लगी रही।

५. साहित्य सृजन:

सावित्रीबाई द्वारा लिखा गया गद्य एवं पद्य ने साहित्य यद्यपि कम उपलब्ध है, पर जितना उपलब्धता है वह उनके आन्तरिक ज्ञान का दर्पण है। उन्हें आधुनिक मराठी काव्य का अग्रदूत माना जाता है। कवयित्री के रूप में सावित्रीबाई फुले ने दो काव्य पुस्तकें लिखी—

१२. मालती, के. एन., २०१०, स्त्री विमर्श: भारतीय परिप्रेक्ष, वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली, पृ० ३४-३५

१३. ठेंगड़ी दत्तोपन्त, २०२५, डॉ० अम्बेडकर और सामाजिक क्रान्ति की यात्रा, लोकहित प्रकाशन लखनऊ, पृ० ३४-३५

१४. वही, पृ० ५१

१५. वही, पृ० ५२

१. काव्य फुले, १८५४

२. बावनकशी सुबोधरत्नाकर, १८९२

१. **काव्य फुले:-** यह उनका पहला काव्य संग्रह है, जिसे उन्होंने मात्र २३ वर्ष की उम्र में लिखा था। इसमें उन्होंने धर्म, धार्मिक पाखंड और सामाजिक कुरीतियों पर तीखा प्रहार किया है।

२. **बावनकशी सुबोध रत्नाकर:-** यह सावित्रीबाई का दूसरा काव्य संग्रह है। इसमें उन्होंने शोषितों और पीड़ितों को शिक्षा प्राप्त करने और आत्मनिर्भर बनने के लिए प्रेरित किया।

अन्य रचनाएं और पत्र :-

इन्होंने अपने पति ज्योतिबा फुले के भाषणों का संपादन भी किया था। (१८५६) इसके अलावा इनके लिखे पत्र और लेख भी प्रकाशित हुए जो उनके क्रान्तिकारी विचारों को दर्शाते हैं।

सावित्रीबाई फुले का व्यक्तित्व केवल एक ऐतिहासिक उपलब्धि नहीं, बल्कि एक गहन दार्शनिक दृष्टि का प्रतीक है। उनके जीवन और कार्य को यदि व्यवस्थित और दार्शनिक रूप में समझे तो यह केवल शिक्षा का आरंभ नहीं, बल्कि मानव मुक्ति के आन्दोलन का सूत्रपात है। समाज के उपेक्षित वंचित और विशेषतः स्त्री वर्ग के प्रति अपनी संपूर्ण चेतना को समर्पित करने वाली सावित्रीबाई फुले ने भारत में नारी शिक्षा का ऐसा दीप प्रज्ज्वलित किया, जिसने अज्ञान और असमानता के अंधकार को चुनौती दी। उनकी दृष्टि में शिक्षा केवल अक्षर ज्ञान नहीं, बल्कि मानव के भीतर छिपी चेतना को जागृत करने की प्रक्रिया है। उन्होंने यह सिद्ध किया कि जब स्त्री शिक्षित होती है, तो वह न केवल स्वयं को बल्कि पूरे समाज को नई दिशा देती है। इस प्रकार उनका कार्य एक सामाजिक क्रांति के साथ-साथ एक दार्शनिक संदेश भी देता है— कि ज्ञान ही मुक्ति का पथ है और शिक्षा के माध्यम से ही मनुष्य अपने अस्तित्व का वास्तविक बोध प्राप्त कर सकता है।

संदर्भ ग्रन्थ सूची

१. पे हेंगडी, दन्तोपंत, २०२४, डॉ० अम्बेडकर और सामाजिक क्रांति की यात्रा, लोकहित प्रकाशन, लखनऊ
२. मालती, के. एम., २०१०, स्त्री विमर्श : भारतीय परिप्रेक्ष्य, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली।
३. माली, एम० जी०, २०११, क्रांति ज्योति सावित्री बाई फुले; सूचना और प्रसारण मंत्रालय, भारत सरकार।
४. कुमारी, सुशीला, २०२२, सामाजिक क्रांति की वाहक, सावित्री बाई फुले, प्रभात प्रकाशन, दिल्ली।



जैन ज्योतिष परंपरा में उपलब्ध वृष्टि विज्ञान का भारतीय वृष्टि विज्ञान पर प्रभाव : एक शास्त्रीय समालोचना

प्रो. (डॉ.) उमाशंकर

आचार्य, संस्कृत विभाग,

दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली-११०००७

अणुसंकेत - umashankarkaswan@gmail.com

डॉ. राजीव रंजन

सहायक आचार्य, संस्कृत विभाग,

दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली-११०००७

सारांश- भारतीय वृष्टि-विज्ञान की परम्परा बहुआयामी और बहु-दर्शनात्मक रही है, जिसमें वैदिक, पौराणिक, बौद्ध एवं जैन बौद्धिक परम्पराओं का महत्वपूर्ण योगदान परिलक्षित होता है। प्रस्तुत शोध का उद्देश्य जैन ज्योतिष परम्परा में निहित वृष्टि-विज्ञान सम्बन्धी अवधारणाओं का विश्लेषण करते हुए यह स्पष्ट करना है कि किस प्रकार इन सिद्धान्तों ने भारतीय वृष्टि-विज्ञान की समग्र संरचना और दीर्घकालिक पूर्वानुमान पद्धतियों को प्रभावित किया। जैन ज्योतिष में वृष्टि को केवल भौतिक प्रक्रिया के रूप में न देखकर उसे जीव-जगत्, कर्म-सिद्धान्त और प्रकृति के पारस्परिक संतुलन से जोड़कर देखा गया है। शोध में यह प्रतिपादित किया गया है कि जैन परम्परा द्वारा विकसित दीर्घकालिक संकेतक जैसे ऋतुचक्र, आकाशीय परिवर्तनों का क्रमिक अध्ययन और पर्यावरणीय लक्षण भारतीय संहिता ज्योतिष की वृष्टि-पूर्वानुमान पद्धति के विकास में सहायक सिद्ध हुए। भारतीय ज्ञान परंपरा की यह अमूल्य ज्ञान-निधि भद्रबाहु संहिता, बृहत् संहिता, बृहस्पति संहिता, वसिष्ठ संहिता, नारद संहिता, ज्योतिर्विदाभरणम्, बृहदैवज्जरजनम्, बृहज्ज्योतिषसार, भुवन-दीपक सृष्टि ग्रन्थों में सुरक्षित है। इस समालोचनात्मक अध्ययन के माध्यम से यह निष्कर्ष प्रस्तुत किया गया है कि जैन ज्योतिष परम्परा ने भारतीय वृष्टि-विज्ञान को केवल भविष्यवाणी केंद्रित न रखकर उसे प्रकृति-संवेदनशील, अनुभवजन्य तथा नैतिक चेतना से युक्त वैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रदान किया। भारतीय ज्योतिषशास्त्र की संहिता परम्परा में वृष्टि-विज्ञान एक अत्यन्त महत्वपूर्ण एवं व्यावहारिक अनुशासन के रूप में विकसित हुआ है, जिसका सीधा सम्बन्ध कृषि, सामाजिक स्थायित्व और आर्थिक संरचना से रहा है।

शब्द कुञ्जी- जैन ज्योतिष, वृष्टि-विज्ञान, संहिता स्कंध, मेघगर्भधारण, प्रसव, ऋतुचक्र, पर्यावरणीय चेतना, मौसम-पूर्वानुमान, गर्भस्राव।

वैदिक सभ्यता की संरचना में यज्ञ केन्द्रीय सांस्कृतिक एवं धार्मिक अनुष्ठान के रूप में प्रतिष्ठित थे। यज्ञीय कर्मकाण्डों का निष्पादन निश्चित ऋतु, विशिष्ट तिथि तथा उपयुक्त कालावधि पर ही सम्भव था, फलतः काल-निर्धारण की सटीक प्रणाली की आवश्यकता स्वाभाविक रूप से उत्पन्न हुई। इसी बौद्धिक आवश्यकता की पूर्ति के परिणामस्वरूप वेदाङ्ग साहित्य में ज्योतिष का उद्भव हुआ।^१ प्रारम्भिक अवस्था में यह शास्त्र मुख्यतः कालविधान शास्त्र के रूप में प्रयुक्त होता था, जिसमें कला, घटिका, मुहूर्त, ऋतु, अयन, नक्षत्र एवं संवत्सर आदि काल-मानकों का क्रमबद्ध विवेचन ही इसका प्रधान उद्देश्य था। कालान्तर में, निरन्तर प्रवाहित होते कालबोध के साथ-साथ इस शास्त्र के कार्यक्षेत्र में भी गुणात्मक विस्तार हुआ। केवल काल-गणना तक सीमित न रहकर ज्योतिषशास्त्र में विभिन्न कालखण्डों के शुभाशुभ प्रभावों पर भी

१. आपस्तम्बधर्मसूत्र; २/४/११

विस्तृत चिन्तन आरम्भ हुआ। ग्रहों, नक्षत्रों और राशियों के सूक्ष्म एवं दीर्घकालिक निरीक्षण के माध्यम से प्राचीन ऋषियों ने यह प्रतिपादित किया कि सूर्य, चन्द्र तथा अन्य खगोलीय पिण्ड न केवल व्यक्तिगत जीवन, अपितु सामाजिक एवं राष्ट्रीय संरचनाओं को भी प्रभावित करते हैं। भारतीय संस्कृति का विकास मूलतः कृषि-आधारित सामाजिक व्यवस्था के भीतर हुआ है। ज्योतिषशास्त्रीय प्राचीन ग्रन्थों में भी कृषिशास्त्र की महत्ता को स्वीकार किया गया है और कहा गया है- 'प्रकीर्ण के कृषीमूले सर्वत्र प्राणिनां समा। कृष्याभावेन सम्पत्त्यात् तस्मात्सम्प्रारभेत् कृषिम्॥'^२ अर्थात् कृषिकार्य पूर्णरूपेण वृष्टि पर ही आधारित है, अतः कृषकों को वृष्टि संबंधी ज्ञान होना अत्यन्त अनिवार्य है। इसी संदर्भ में ज्योतिषशास्त्र की संहिता स्कन्ध^३ में वर्षा, भूकम्प, बाढ़, उल्कापात, आँधी, कुहासा एवं वायुमण्डलीय परिवर्तनों पर गहन विवेचन उपलब्ध होता है।

शोध के उद्देश्य एवं शोध-पद्धति

इस शोध-कार्य के उद्देश्यों में मुख्यरूप से जैन ज्योतिष परम्परा में वृष्टि-विज्ञान की अवधारणात्मक संरचना का विश्लेषण भद्रबाहु-संहिता, मेघमहोदय, जैन ज्योतिष, भुवन दीपक तथा अन्य ग्रंथों में प्रतिपादित मेघगर्भ-सिद्धान्तों का अध्ययन, जैन एवं वैदिक परम्परा के वृष्टि-विज्ञान विषयक देवयोग तथा मुनिसंकल्प के सिद्धान्तों^४ के मध्य तुलनात्मक समालोचना और भारतीय वृष्टि-विज्ञान में जैन परम्परा के योगदान का मूल्यांकन सम्मिलित हैं। यह शोध पूर्णतः पाठाधारित (textual) एवं तुलनात्मक (comparative) पद्धति पर आधारित है। प्राथमिक स्रोत के रूप में भद्रबाहु-संहिता, बृहत्संहिता एवं अन्य मूल ग्रन्थों का ही उपयोग किया गया है, जबकि द्वितीयक स्रोतों में आधुनिक ज्योतिष एवं इतिहास-लेखन सम्मिलित हैं। संस्कृत श्लोकों का सन्दर्भात्मक विश्लेषण करते हुए निष्कर्ष प्रस्तुत किए गए हैं।

ज्योतिषशास्त्र की संहिता परम्परा में भारतीय वृष्टि-विज्ञान की अवधारणा

भारतीय ज्ञान-परम्परा में वृष्टि को केवल भौतिक प्राकृतिक प्रक्रिया के रूप में नहीं, अपितु दैव, काल, नक्षत्र, वायु और पंचमहाभूतों के समन्वित परिणाम के रूप में देखा गया है। वैदिक काल से ही कृषि, यज्ञ^५, सामाजिक व्यवस्था तथा राज्य की समृद्धि प्रत्यक्ष रूप से वर्षा पर निर्भर रही है। इसी कारण वृष्टि-विज्ञान भारतीय ज्योतिषशास्त्र के संहिता-स्कन्ध का एक केन्द्रीय विषय बनकर विकसित हुआ।

संहिता परम्परा में वृष्टि को नियत नियमों से संचालित प्राकृतिक-दैवी प्रक्रिया मानते हुए उसके दीर्घकालिक एवं मध्यकालिक पूर्वानुमान की विधियाँ विकसित की गईं, जो आधुनिक अल्पकालिक मौसम-पूर्वानुमानों से भिन्न दृष्टिकोण प्रस्तुत करती हैं। ज्योतिषशास्त्र की त्रिविध शाखाओं फलित, गणित और संहिता में से संहिता स्कन्ध को प्राकृतिक घटनाओं के अध्ययन का आधार माना गया है। इसमें वृष्टि, मेघगर्भ, भूकम्प, उल्का, धूमकेतु, वायु-प्रवाह और ऋतु-परिवर्तन जैसे विषयों का सूक्ष्म विवेचन मिलता है। मेघों के चतुर्विध भेदों-आवर्त, संवर्त, पुष्कर तथा द्रोण का उल्लेख महर्षि पराशर ने किया है।^६ इन चतुर्विध मेघों का फल बताते हुए कहा गया है कि पुष्कर मेघ से अत्यल्प, आवर्त मेघ से सीमित क्षेत्र में, संवर्त मेघ से सम्पूर्ण पृथिवी पर तथा द्रोण मेघ से अत्यधिक वृष्टि होती है। बराहमिहिर की बृहत्संहिता इस परम्परा का प्रतिनिधि ग्रन्थ है, जिसमें मेघगर्भ-लक्षण, गर्भकाल, प्रसवकाल और वृष्टि-फल का क्रमबद्ध

२. बृहस्पति संहिता, २८/३

३. जातकसारदीप; १/५

४. काश्यपीयकृषिपद्धति; ४/१७८

५. '...पर्जन्यादन्नसंभवम्।' सस्यवेदः; ८/१

६. कृषिपराशरः; २४-२५

विश्लेषण किया गया है। यहाँ वृष्टि को केवल तात्कालिक घटना न मानकर दीर्घकालिक प्रकृति-चक्र के रूप में समझा गया है।

जैन वृष्टि-विज्ञान और भद्रबाहु-संहिता

प्राचीन भारतीय ज्योतिष परम्परा में वृष्टि-पूर्वानुमान की समस्या के समाधान हेतु जहाँ संहिता स्कन्ध के आचार्यों ने गम्भीर चिन्तन प्रस्तुत किया, वहीं जैन ज्योतिष साहित्य ने भी इस क्षेत्र में उल्लेखनीय सैद्धान्तिक योगदान प्रदान किया है। जैन ज्योतिष परम्परा का एक अत्यन्त महत्वपूर्ण ग्रन्थ भद्रबाहु संहिता इस सन्दर्भ में विशेष रूप से उल्लेखनीय है, जिसमें दीर्घकालिक वर्षा-पूर्वानुमान की प्रक्रिया का सुव्यवस्थित और वैज्ञानिक विवेचन प्राप्त होता है। इस ग्रन्थ में वृष्टि-निर्णय की सर्वाधिक महत्वपूर्ण पद्धति के रूप में मेघगर्भधारण काल के सूक्ष्म विश्लेषण को प्रस्तुत किया गया है। इस पद्धति के अनुसार आकाश में विकसित हो रहे मेघों की आन्तरिक एवं बाह्य अवस्थाओं का गहन निरीक्षण कर वर्षा की सम्भावना का निर्धारण किया जाता है। ग्रन्थ में स्पष्ट किया गया है कि मेघगर्भ के लक्षणों का परीक्षण तभी विश्वसनीय होता है, जब दैवज्ञ पुरुष निरन्तर, सावधान तथा एकाग्र चित्त से दिन-रात इस प्रक्रिया में संलग्न रहे। ऐसे विद्वान दैवज्ञों की वाणी को मेघगणित के क्षेत्र में मुनियों के समान अचूक माना गया है यहाँ उनकी भविष्यवाणियों को मिथ्या होने की सम्भावना से परे बताया गया है।^७ मेघगर्भलक्षण के निरीक्षण का आरम्भ किस काल से किया जाए, यह प्रश्न भी ग्रन्थ में अत्यन्त स्पष्टता के साथ निरूपित किया गया है। भद्रबाहु संहिता के अनुसार मार्गशीर्ष मास की अमावस्या, जब चन्द्रमा ज्येष्ठा या मूल नक्षत्र में स्थित हो, अथवा मार्गशीर्ष शुक्ल प्रतिपदा को जब चन्द्रमा पूर्वाषाढा नक्षत्र में हो, उस समय से मेघगर्भ के संकेतों का सूक्ष्म अवलोकन आरम्भ करना चाहिए।^८ उल्लेखनीय तथ्य यह है कि यह सिद्धान्त वराहमिहिराचार्य के बृहत्संहिता में प्रतिपादित मेघगर्भलक्षण की अवधारणा से अत्यन्त साम्य रखता है^९, जिससे यह स्पष्ट होता है कि जैन और वैदिक ज्योतिष परम्पराओं के मध्य इस विषय में एक साझा बौद्धिक आधार विद्यमान रहा है।

जैन ज्योतिष परम्परा में मेघगर्भधारण एवं वृष्टि-विज्ञान का विवेचन अत्यन्त व्यवस्थित और सूक्ष्म रूप में उपलब्ध है। इस परम्परा में मेघगर्भ के स्वरूप, उसके काल, दिशा, नक्षत्र, वर्ण तथा गतिशील लक्षणों के आधार पर वर्षा की मात्रा और गुण का आकलन किया गया है। भद्रबाहु संहिता के अनुसार, मेघगर्भधारण का काल यदि कार्तिक, पौष, चैत्र, वैशाख, श्रावण अथवा आश्विन मास में घटित हो, तो उसे सामान्यतः शुभ माना गया है^{१०} तथा उससे प्रचुर और हितकारी वृष्टि की सम्भावना व्यक्त की गई है। वैदिक वृष्टि विज्ञान की परंपरा में मेघगर्भ धारक नक्षत्रों से सम्बंधित सिद्धांत प्राप्त होते हैं।^{११} इसी प्रकार जैन परंपरा में भी पुष्य, हस्त, अभिजित्, आर्द्रा, आश्लेषा, ज्येष्ठा एवं मूल नक्षत्रों में सम्पन्न मेघगर्भ को उत्तम जलवृष्टि का सूचक माना गया है, जबकि स्वाती, अनुराधा, श्रवण और शतभिषा नक्षत्रों में स्थित गर्भ से विशेष रूप से प्रचुर वर्षा होने का संकेत मिलता है।^{१२} वहीं कार्तिक मास में गर्जना करने वाले मेघ चार मास तक वर्षण करते हैं, ऐसा आचार्यों का कथन है।^{१३} दिशागत दृष्टि से, पूर्व, उत्तर तथा ईशान कोण में

७. बृहत् संहिता; २१/३

८. भद्रबाहु संहिता; १२/२

९. बृहत् संहिता; २१/६

१०. भद्रबाहु संहिता; १४/१४

११. वनमाला; ६/१

१२. भद्रबाहु संहिता; १२/१८

१३. मेघमाला, १/१८

स्थित मेघगर्भों को वर्षा-समर्थक माना गया है। वायव्य कोण, पश्चिम दिशा तथा दक्षिण दिशा में स्थित गर्भ भी पर्याप्त वृष्टि कराने की क्षमता रखते हैं। गर्भ के वर्ण-लक्षणों के सन्दर्भ में कृष्ण, नील, रक्त, पीत, शुक्ल, मिश्रवर्ण एवं स्निग्ध गर्भों को शुभफलप्रद कहा गया है।^{१४} जैन वृष्टि-विज्ञान के प्रसिद्ध ग्रन्थ 'मेघमहोदय' में मेघगर्भ की परिभाषा देते हुए कहा गया है कि वायु और बादल आदि के जमा हुए पुट्टलों के समूहरूप जो गूढ़ मेघ हैं, उसको गर्भ कहते हैं।^{१५} यदि गर्भकालीन मेघ देवांगनाओं के सदृश, जलचर पक्षियों, वृक्षों अथवा पर्वताकार प्रतीत हों, तो ऐसे मेघ बार-बार वृष्टि कराने में सक्षम माने गए हैं। इन लक्षणों से युक्त वृष्टि के परिणामस्वरूप बावड़ी, कुआँ, तालाब और नदियाँ जल से परिपूर्ण हो जाती हैं^{१६}, जैसा कि ग्रन्थीय प्रमाणों में संकेतित है। इसके विपरीत, जैन ज्योतिष में अशुभ मेघगर्भों का भी स्पष्ट विवेचन मिलता है। अशुभ गर्भ सामान्यतः जलवृष्टि में अक्षम माने गए हैं। कृष्ण, रूक्ष, खण्डित, विकृत आकार वाले, भयावह स्वर उत्पन्न करने वाले तथा अत्यधिक रूक्ष प्रकृति के मेघ निन्दनीय कहे गए हैं और इन्हें मेघगर्भलक्षण में ग्रहण योग्य नहीं माना गया है।^{१७} इसी प्रकार अन्धकार में उत्पन्न गर्भ, कृष्ण पक्ष में विकसित गर्भ तथा चित्रा नक्षत्र में स्थित गर्भों को निष्फल माना गया है। वैदिक वृष्टि विज्ञान परंपरा^{१८} तथा जैन परंपरा^{१९} में भी जीव-जन्तुओं यथा-मेढक, बिल्ली, मनुष्य के बालक, चींटी, सर्प आदि के व्यवहार तथा शकुन की महत्ता स्वीकार कर इन निमित्तों से भी मेघवृष्टि का अल्पकालिक कथन किया जाता है।

मेघगर्भधारण की अवधि के सन्दर्भ में भद्रबाहु संहिता यह प्रतिपादित करती है कि सात नाक्षत्र मास और सात दिवस में मेघगर्भ पूर्ण परिपाक अवस्था को प्राप्त करता है। यहाँ उल्लेखनीय है कि आचार्य भद्रबाहु द्वारा प्रतिपादित मास नाक्षत्र मास हैं, जिनकी अवधि २७ दिवस मानी गई है। इस प्रकार सात नाक्षत्र मास (१८९ दिवस) और सात दिवस को मिलाकर कुल १९६ दिवस की अवधि निर्धारित होती है।^{२०} इसके अतिरिक्त, ग्रन्थ में यह भी संकेत किया गया है कि पूर्व, पश्चिम, उत्तर और दक्षिण दिशाओं के मेघ जब वायु के वेग से परस्पर गति परिवर्तन करते हैं, तब मेघगर्भकाल का निर्धारण विशेष सावधानी से किया जाना चाहिए। गर्भ का लक्षण जानने के लिए जैन परंपरा^{२१} मार्गशीर्ष शुक्लपक्ष की प्रतिपदा आदि जिस तिथि को शुभग्रह^{२२} चन्द्रमा पूर्वाषाढा नक्षत्र पर हो, उसी दिन से गर्भ का लक्षण जानना चाहिए। मेघगर्भ के शुभ लक्षणों के रूप में शीतल वायु का प्रवाह, विद्युत की चमक, मेघगर्जन तथा परिवेष की उपस्थिति को स्वीकार किया गया है।^{२३} जैन आचार्यों ने इन लक्षणों को सभी मेघगर्भों में वर्षा की अनुकूल सम्भावना का सूचक माना है। इस प्रकार भद्रबाहु संहिता न केवल जैन ज्योतिष परम्परा में वृष्टि-विज्ञान की एक सुदृढ़ सैद्धान्तिक संरचना प्रस्तुत करती है, बल्कि भारतीय ज्योतिषीय वर्षा-पूर्वानुमान परम्परा को समृद्ध करने में भी इसकी महत्वपूर्ण भूमिका स्पष्ट रूप से परिलक्षित होती है।

पूर्ववर्ती साहित्य की समीक्षा एवं सैद्धान्तिक पृष्ठभूमि

-
१४. वही; १२/२३
 १५. मेघमहोदय; ८/१
 १६. भद्रबाहु संहिता; १२/१९
 १७. वही; १२/२८
 १८. नारद संहिता, १५-१८
 १९. जैनज्योतिष; श्लोक-१४७
 २०. भद्रबाहु संहिता; १२/४
 २१. मेघमहोदय; ८/१२
 २२. भुवन-दीपक; २/३२
 २३. भद्रबाहु संहिता; १२/८

वैदिक, पौराणिक, ज्योतिषीय तथा आगमिक साहित्य में वर्षा को केवल प्राकृतिक घटना न मानकर उसे काल, ग्रहचार^{२४}, नक्षत्र, वायु-गति तथा मेघ-व्यवहार से सम्बद्ध एक सुव्यवस्थित वैज्ञानिक प्रक्रिया के रूप में देखा गया है। इस परम्परा में जहाँ एक ओर वराहमिहिर, गर्गाचार्य और पराशर जैसे आचार्यों के ग्रन्थ महत्वपूर्ण हैं, वहीं दूसरी ओर जैन ज्योतिष परम्परा ने भी वृष्टि-पूर्वानुमान के क्षेत्र में स्वतंत्र, मौलिक और प्रभावशाली योगदान दिया है। संहिता-स्कन्ध के अन्तर्गत उपलब्ध साहित्य में वृष्टि-गर्भ, मेघ-लक्षण, वायु-विचार^{२५}, नक्षत्र-सम्बन्ध, शकुनलक्षण^{२६} तथा काल-निर्णय जैसे विषयों पर विस्तार से चर्चा मिलती है। तथापि, इन अध्ययनों में प्रायः वैदिक ज्योतिष परम्परा पर ही अधिक ध्यान केन्द्रित रहा है, जबकि जैन परम्परा में निहित वृष्टि-विज्ञान अपेक्षाकृत अल्प विवेचित रहा है। जैन ज्योतिष ग्रन्थों, विशेषतः भद्रबाहु-संहिता, में वर्षा-पूर्वानुमान की जो विधियाँ वर्णित हैं, वे न केवल दीर्घकालिक दृष्टि से महत्वपूर्ण हैं, अपितु कृषि-आधारित समाज की आवश्यकताओं के अनुरूप सद्योवृष्टिलक्षण^{२७} सिद्धांतों से भी युक्त हैं। इन ग्रन्थों में मेघ-गर्भधारण की अवधि, गर्भ-लक्षणों की सूक्ष्म परीक्षा, दिशागत परिवर्तन, वायु-वेग तथा विद्युत्-गर्जन जैसे संकेतों के आधार पर अल्पकालिक^{२८} (सद्योवर्षालक्षण) तथा दीर्घकालिक वर्षा-निर्णय की प्रक्रिया प्रतिपादित की गई है। यह दृष्टिकोण संहिता-ज्योतिष की उस वैज्ञानिक चेतना को प्रतिबिम्बित करता है, जो दीर्घकालिक पर्यावरणीय अवलोकन पर आधारित है।

मेघ प्रसवकाल कब?— मेघ प्रसव के काल सम्बन्धी सिद्धान्त के अनुसार, दिन में उत्पन्न मेघगर्भ रात्रि में तथा रात्रि में उत्पन्न गर्भ दिन में वर्षा करता है— ‘दिवा समुत्थितो गर्भो रात्रौ विसृजते जलम्। रात्रौ समुत्थितश्चापि दिवा विसृजते जलम्।’^{२९} इसी प्रकार प्रातःकाल धारण किया गया गर्भ सायंकाल में तथा सन्ध्याकाल में धारण किया गया गर्भ प्रातःकाल वर्षा कराता है।^{३०} जैन आचार्यों के अनुसार, गर्भ की परिपक्वता की प्रक्रिया लगभग तीन मास में पूर्ण होती है तथा उसके पश्चात् आगामी तीन मासों तक वृष्टि का काल माना गया है। उदाहरणस्वरूप, वैशाख मास में धारण किया गया गर्भ कार्तिक मास में मन्द एवं शीतल वृष्टि कराता है, जिसे हिमागम-सहित वर्षा के रूप में वर्णित किया गया है। आचार्य वराहमिहिर भी प्रवर्षण के सन्दर्भ में एक व्यवस्था देते हैं जो चन्द्रमा के नक्षत्रों में चार से सम्बंधित है।^{३१} भद्रबाहु संहिता में आगे यह भी प्रतिपादित किया गया है कि मार्गशीर्ष मास में धारण किया गया गर्भ यदि ज्येष्ठा या मूल नक्षत्र में स्थित हो, पौष मास का गर्भ पूर्वाषाढा में, मघा में उत्पन्न गर्भ श्रवण में, फाल्गुन में उत्पन्न गर्भ धनिष्ठा में तथा चैत्र मास का गर्भ अश्विनी नक्षत्र में वृष्टि कराता है।^{३२}

इस प्रकार स्पष्ट है कि जैन ज्योतिषशास्त्र के प्रसिद्ध ग्रन्थ ‘भद्रबाहु-संहिता’ में वर्णित मेघगर्भ-लक्षण के सिद्धान्तों के सूक्ष्मातिसूक्ष्म विश्लेषण द्वारा सहज ही वृष्टि का दीर्घकालीन पूर्वानुमान किया जा सकता है।

२४. काश्यपसंहिता; २/१४

२५. मयूरचित्रकम्; श्लोक-३२

२६. बुद्धैवज्जननम्; ५/२३-२५

२७. भद्रबाहु संहिता; ८/२-५

२८. वर्षाज्ञानग्रन्थम्; श्लोक-१४८

२९. भद्रबाहुसंहिता; १२/३

३०. वही; १२/६

३१. बृहत् संहिता; १३/६-९

३२. भद्रबाहु संहिता; १२/३१-३२

भद्रबाहु-संहिता में मेघगर्भधारण तथा उससे सम्बद्ध प्रसव की प्रक्रिया का वर्णन अपेक्षाकृत विस्तार से उपलब्ध होता है, किन्तु गर्भनाश अथवा गर्भस्त्राव के सिद्धान्त पर वहाँ विशिष्ट और क्रमबद्ध विवेचन दृष्टिगोचर नहीं होता। इस ग्रन्थ में गर्भभंग के कारण के रूप में मुख्यतः वायु के प्रतिकूल प्रभाव का उल्लेख^{३३} कर विषय को संक्षेप में समेट दिया गया है। इसके विपरीत, ज्योतिषशास्त्र की संहिता परम्परा के आचार्य वराहमिहिर तथा अन्य ऋषियों ने इस विषय पर अधिक स्पष्ट, तर्कसंगत तथा मापनात्मक दृष्टिकोण प्रस्तुत किया है। वराहमिहिर के अनुसार यदि मेघगर्भ की परिपक्वता की अवस्था में किसी स्पष्ट निमित्त के अभाव में अत्यधिक वर्षा घटित होती है, तो ऐसी असामान्य अतिवृष्टि गर्भस्त्राव का कारण बनती है। उन्होंने इस अवधारणा को और अधिक वैज्ञानिक रूप प्रदान करते हुए वर्षा की मात्रा का भी निर्धारण किया है। बृहत्संहिता में यह स्पष्ट रूप से प्रतिपादित किया गया है कि यदि वर्षा की मात्रा पच्चीस पल अथवा उससे अधिक हो जाए, तो मेघगर्भ का स्थायित्व नष्ट हो जाता है और गर्भस्त्राव की स्थिति उत्पन्न होती है-

‘गर्भसमयेऽतिवृष्टिर्गर्भाभावायनिर्निमित्तकृता।

द्रोणाष्टांशेऽभ्यधिके वृष्टेः गर्भः स्त्रुतो भवति।’^{३४}

‘कादम्बिनी’ ग्रन्थ में भी स्पष्ट रूप से बताया गया है कि पौष शुक्ल प्रतिपदा से दशमी पर्यंत यदि गर्भ रह जाता है तो चातुर्मास्य में प्रचुर वृष्टि होती है, यदि इस मेघगर्भ का चैत्र में पतन न हुआ हो।

जैन संहिता-परम्परा और वैदिक संहिता परम्परा का तुलनात्मक प्रभाव

पूर्ववर्ती चरणों में यह स्पष्ट किया जा चुका है कि जैन ज्योतिष परम्परा, विशेषतः भद्रबाहु-संहिता, केवल एक स्वतंत्र वृष्टि-पूर्वानुमान प्रणाली नहीं प्रस्तुत करती, अपितु भारतीय वृष्टि-विज्ञान की मुख्यधारा के साथ उसका सशक्त वैचारिक संवाद भी स्थापित करती है। मेघगर्भ, मेघगर्भलक्षण, गर्भकाल, प्रसवकाल तथा गर्भनाश जैसे सिद्धान्तों की संरचना यह संकेत देती है कि जैन आचार्यों ने वायुमण्डलीय घटनाओं का सूक्ष्म, दीर्घकालिक और अनुशासनबद्ध निरीक्षण किया था। वैदिक पद्धति के ग्रंथों में उपलब्ध मेघगर्भ-विचार, गर्भलक्षण-निरीक्षण तथा नक्षत्राधारित^{३५}, पशु-पक्षी लक्षण व व्यवहारादि तथा वायु प्रवाह^{३६} द्वारा वर्षा-पूर्वानुमान की पद्धति, अनेक स्थलों पर भद्रबाहु-संहिता के सिद्धान्तों के साथ संरचनात्मक साम्य प्रदर्शित करती है। यह साम्य केवल संयोग नहीं, बल्कि साझा पर्यवेक्षण-परम्परा और अनुभवजन्य ज्ञान की निरन्तरता का सूचक है।

वृष्टि जल संरक्षण की भारतीय परम्परा

भारतीय ऋषि परम्परा का अनुसरण करते हुए वृष्टि विज्ञान के आचार्यों ने अपनी रचनाओं में वृष्टिजल संरक्षण के सार्वकालिक महत्त्व की परम्परा का सूत्रपात किया है। इस का सन्दर्भ में महर्षि कश्यप का मत है कि वर्षा ऋतु में मेघों से प्राप्त दुर्लभ जल को बाँध, जलाशय आदि संग्रह स्थलों में संग्रहीत करने का उद्यम करना चाहिए-

३३. वही; १२/२२

३४. बृहत् संहिता; २१/३४

३५. ज्योतिषसार; पृष्ठ-१६७

३६. वर्षाज्ञानग्रन्थम्; ६८

‘कादम्बिनीभिः काले तु संवृष्टं सलिलं नृपः।

जलाशयादिस्थानेषु पूरयेत् क्षेमसिद्धये।।’^{३७}

वृष्टि जल संरक्षण के इस महती कार्य में राजा के साथ-साथ समाज के गणमान्य व्यक्तियों को भी सहयोग देना चाहिए। वृष्टि देवयोग तथा मुनिजन के संकल्पादि से ही संभव होती है तथा समस्त कृषि कार्य और उत्पादनादि हेतु मेघों से प्राप्त जल को व्यर्थ नहीं होने देना चाहिए।

निष्कर्ष व आधुनिक सन्दर्भ में प्राच्य वृष्टि विज्ञान की प्रासंगिकता

इस विवेचन से यह तथ्य उजागर होता है कि जैन ज्योतिष परम्परा के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ भद्रबाहु-संहिता में प्रतिपादित मेघगर्भ-लक्षण सिद्धान्त, यद्यपि गर्भस्त्राव के पक्ष को सीमित रूप में स्पर्श करता है, तथापि उसके सूक्ष्म संकेतों का गहन विश्लेषण करने पर दीर्घकालिक वर्षा-पूर्वानुमान की सुदृढ़ सम्भावनाएँ निर्मित होती हैं। इस प्रकार जैन ज्योतिष परम्परा में मेघगर्भ-विज्ञान न केवल वृष्टि के पूर्वानुमान का साधन है, बल्कि भारतीय प्राचीन मौसम-विज्ञान की एक सुव्यवस्थित, दीर्घकालिक और समग्र प्रणाली के रूप में भी प्रतिष्ठित होता है। समकालीन जलवायु-असंतुलन, अनियमित मानसून और कृषि-संकट के परिप्रेक्ष्य में जैन वृष्टि-विज्ञान की संहिता-परम्परा पुनः विचारणीय हो जाती है। जैन वृष्टि-विज्ञान का प्रभाव केवल सैद्धान्तिक स्तर तक सीमित नहीं रहा। वर्षा-पूर्वानुमान का प्रत्यक्ष सम्बन्ध कृषि-योजना, अन्न-संग्रह, कर-व्यवस्था और सामाजिक स्थिरता से रहा है। समयपूर्व वर्षा-ज्ञान से बीज-रोपण, फसल-चक्र और जल-संचयन की योजनाएँ निर्धारित की जाती थीं। इस प्रकार जैन संहिता परम्परा भारतीय समाज में पर्यावरणीय चेतना और जल-प्रबन्धन दृष्टि के विकास में अप्रत्यक्ष किन्तु निर्णायक भूमिका निभाती है। यह परम्परा यह सिखाती है कि प्रकृति के संकेतों का सूक्ष्म, सतत और दीर्घकालिक अध्ययन आधुनिक वैज्ञानिक उपकरणों का वैकल्पिक नहीं, बल्कि पूरक बन सकता है।

समग्रतः यह कहा जा सकता है कि जैन ज्योतिष परम्परा में निहित वृष्टि-विज्ञान भारतीय वृष्टि-विज्ञान की परम्परा को न केवल समृद्ध करता है, बल्कि उसे दीर्घकालिक, सूक्ष्म और अनुशासनबद्ध दृष्टि भी प्रदान करता है। भद्रबाहु-संहिता में प्रतिपादित मेघगर्भ-लक्षण सिद्धान्त भारतीय संहिता-परम्परा के विकास में एक महत्त्वपूर्ण वैचारिक सेतु के रूप में उभरता है। यह शोध यह निष्कर्ष प्रस्तुत करता है कि भारतीय वृष्टि-विज्ञान की समग्र समझ, जैन और वैदिक दोनों ही परम्पराओं के संयुक्त अध्ययन से ही सम्भव है।



प्रसाद के नाटक 'अजात शत्रु' में स्त्री-पुरुष संबंध

विनोद कुमार

शोध-अध्येता, महात्मा ज्योतिबा फुले

रुहेलखंड विश्वविद्यालय बरेली

प्रो. गीता पांडे

शोध-सह पर्यवेक्षक एवं प्रभारी, हिन्दी विभाग,

शंभुदयाल स्नातकोत्तर महाविद्यालय गाजियाबाद

सारांश- प्रसाद का नाटक 'अजातशत्रु' इतिहास के बिखरे कथा सूत्रों के संयोजन के साथ-साथ आद्यन्त स्त्री-पुरुष संबंधों की विशद व्याख्या भी है। इस नाटक में राज्य और सत्ता के लिए होने वाले संघर्षों के मध्य ही स्त्री और पुरुष संबंधों का संघर्ष भी चित्रित हुआ है। बिंबिसार और वासवी तथा मल्लिका एवं बंधुल के सम्बन्धों में जहां आदर्श स्त्री-पुरुष संबंधों का चित्रण है, वहीं बिंबिसार और छलना तथा प्रसेनजित और शक्तिमती के मध्य तनावपूर्ण दाम्पत्य सम्बन्ध हैं जिसमें अपने शासक पुरुषों की सत्ता के विरुद्ध दोनों स्त्रियों का अपनी महत्वाकांक्षा और अधिकारों हेतु खुला विद्रोह है। विरुद्धक, मल्लिका और बंधुल के त्रिकोण में विरुद्धक, अपने एकतरफा प्रेम में असफल रहने पर अपने पिता प्रसेनजित के विरुद्ध विद्रोह करते हुए अपनी प्रजा, समाज और राष्ट्र के लिए भी एक खतरा बन जाता है। वहीं दीर्घकारायण, बाजिरा और अजातशत्रु के प्रेम त्रिकोण में दीर्घकारायण का असफल प्रेम किसी नकारात्मकता को जन्म नहीं देता है। प्रेम त्रिकोण और बहुपत्नी विवाह के संघर्ष में द्वेषपूर्ण, प्रेमपूर्ण और आदर्श स्त्री-पुरुष संबंधों जैसे विविध आयामों की सटीक व्याख्या है। अंतिम अंक का चतुर्थ दृश्य स्त्री-पुरुष संबंधों की विशद व्याख्या के उद्देश्य से ही रचा गया है जिसमें न केवल आधुनिक नारी के समान अधिकारों का प्रश्न प्रमुखता से उठाया गया है बल्कि उसका समुचित उत्तर भी तलाशने का कार्य किया गया है। मल्लिका और वासवी के रूप में प्रसाद ने नारियों के आदर्श करुणामय और क्षमाशील चरित्र को प्रस्तुत किया है। मल्लिका तो साक्षात् देवीतुल्य चरित्र के रूप में प्रस्तुत है जिसकी प्रेरणा नाटक के प्रत्येक कुमार्गी पुरुष को सन्मार्ग पर लाने में सक्षम है। प्रसाद अपने विचारों की छाया में पुरुषों की क्रूरता, कठोरता, हिंसा और घृणा का समाधान स्त्रियों के प्रेम, करुणा, कोमलता और क्षमाशीलता में ही खोजते हैं।

शब्द कुञ्जी - स्त्री-पुरुष संबंध, स्त्री, पुरुष, संघर्ष, समन्वय, प्रेम, द्वेष, अधिकार

जयशंकर प्रसाद के नाटक मुख्यतः ऐतिहासिकता, राष्ट्रीय और सांस्कृतिक चेतना, देश प्रेम तथा अतीत गौरव के लिए ही जाने जाते हैं जो निःसंदेह उनके नाटकों का मुख्य विषय है भी। “पर यह समझना भूल होगी कि उन्होंने केवल भारतीय संस्कृति के गौरव गान के लिए नाटकों की रचना की थी। वस्तुतः उन्होंने इतिहास की प्राचीन घटनाओं के माध्यम से व्यंग्य रूप में वर्तमान की समस्याओं का चित्रण और समाधान प्रस्तुत किया।”^१ वर्तमान जीवन के यह सभी संदेश उनके नाटकों में स्त्री-पुरुष संबंधों के माध्यम से ही अभिव्यक्त होते दिखाई देते हैं। उनके नाटक 'अजातशत्रु' में भी स्त्री-पुरुष संबंधों का विषय प्रमुखता से उपस्थित दिखाई देता है। किन्तु स्त्री-पुरुष संबंधों के आधार पर इस नाटक का अध्ययन पर्याप्त रूप से नहीं किया गया प्रतीत होता है। अतः इस नाटक का अध्ययन इस दृष्टि से भी किए जाने की नितान्त

१. (संपा.) डॉ. नगेंद्र, डॉ. हरदयाल, हिंदी साहित्य का इतिहास: २०१८, मयूर बुक्स नई दिल्ली, छायावाद युग: गद्य साहित्य, डॉ. गोपाल राय पृष्ठ संख्या ५५०

आवश्यकता है। नाटक का विस्तृत और गहन अध्ययन इस ओर भी संकेत करता है कि यह नाटक मुख्य रूप से राज्यों के मध्य होने वाले सत्ता संघर्ष का दिखाई देता है किंतु यह केवल सत्ता संघर्ष का नाटक नहीं है। क्या 'अजातशत्रु' नाटक में दोनों राज्यों मगध और कौशल के सत्ता संघर्ष में स्त्री-पुरुष संबंधों के विविध आयाम भी चित्रित नहीं हुए हैं? युद्ध लड़ने वाले पुरुषों के मध्य स्त्रियों के पुरुषों के साथ संबंधों के संघर्ष और समन्वय की विविध परिभाषाएं भी इस नाटक में अभिव्यक्त होती हैं। यह भी प्रश्न है कि क्या प्रसाद ने तृतीय अंक के चतुर्थ दृश्य में दीर्घ कारायण और रानी शक्तिमती के मध्य वार्तालाप की रचना अपने स्त्री-पुरुष संबंधी विचारों को प्रमुखता से इस नाटक में अभिव्यक्त करने के लिए ही की है? प्रस्तुत शोध पत्र इन्हीं सब प्रश्नों की जांच पड़ताल करते हुए प्रसाद के नाटक 'अजातशत्रु' में स्त्री-पुरुष संबंधों का अध्ययन, विवेचन व विश्लेषण करने का एक प्रयास है।

प्रसाद के प्रारंभिक नाटकों में शामिल 'अजातशत्रु' एक ऐतिहासिक नाटक है, जो हर्यक वंश के शासक बिंबिसार, उसके पुत्र अजातशत्रु और तत्कालीन उत्तर भारत के अन्य राज्यों के मध्य हुए सत्ता संघर्ष की कथा पर आधारित है। मगध का हर्यक वंश और गौतम बुद्ध समकालीन थे। "भारत का ऐतिहासिक काल गौतम बुद्ध से माना जाता है क्योंकि उस काल की बौद्ध कथाओं में वर्णित व्यक्तियों का पुराणों की वंशावली में भी प्रसंग आता है। लोग वहीं से प्रामाणिक इतिहास मानते हैं।"² प्रसाद अपने नाटकों में ऐतिहासिकता की प्रामाणिकता का पूरा ध्यान रखते थे। इसी ऐतिहासिकता की पूर्ण रक्षा को ध्यान में रखते हुए 'अजातशत्रु' के पुरुष पात्रों में हेर फेर का अवसर अधिक नहीं था। अतः उनके लिए अपने नाटकों में समसामयिक प्रभाव का समावेश हो या अपने विचारों की अभिव्यक्ति, काल्पनिक नारी पात्रों के माध्यम से ही संभव थे। चूंकि अजातशत्रु का घटनाक्रम ईसा पूर्व छठी शताब्दी का समय था और तब स्त्रियों की स्थिति पुरुषों के समकक्ष नहीं मानी जा सकती है। तब के स्त्री-पुरुष संबंधों में स्त्रियों का धर्म और कर्तव्य पुरुषों और उनके लक्ष्यों के प्रति पूर्ण निष्ठा के साथ उनके आदेशों का पालन करना ही रहा होगा किंतु यह बुद्ध का भी समय था।

प्रसाद द्वारा लिखित 'अजातशत्रु' नाटक के 'कथा प्रसंग' से स्पष्ट संकेत मिलता है कि प्रसाद गौतम बुद्ध की करुणा से बहुत अधिक प्रभावित थे। वह लिखते हैं, "पौराणिक काल के बाद गौतम बुद्ध के व्यक्तित्व ने तत्कालीन सभ्य संसार में बड़ा भारी परिवर्तन किया इसलिए हम कहेंगे कि भारत के ऐतिहासिक काल का प्रारंभ धन्य है जिसने संसार में पशु कीट पतंग से लेकर इंद्र तक के साम्यवाद की शंख ध्वनि की थी।"³ प्रसाद के इस कथन में दो बातों पर ध्यान देना आवश्यक है। पहली यह कि वह गौतम बुद्ध का समय था और गौतम बुद्ध ने अपने समय के संसार को बहुत प्रभावित किया था और दूसरी बात यह कि इस प्रभाव ने पशु कीट पतंग से लेकर इंद्र तक के साम्यवाद की शंख ध्वनि की थी। बुद्ध के प्रभाव में जब पशु कीट पतंग तक को साम्य का अधिकार मिला था तो स्पष्टतः स्त्री-पुरुष संबंधों में भी साम्य का उद्भव होना स्वाभाविक था। नाटक की रचना के समय उनके सामने बुद्ध की करुणा के प्रसार का भी एक उद्देश्य था। यही कारण है कि बुद्ध से प्रभावित प्रसाद ने 'अजातशत्रु' में त्यागमयी, स्नेहमयी और करुणामयी कोमल नारियों की सृष्टि की है जिनके माध्यम से ही नाटक में स्त्री-पुरुष संबंधों के विविध आयाम निर्मित होते हैं।

कई राज्यों की कथा एक नाटक में समेटे जाने के कारण इसमें पात्रों की संख्या काफी अधिक है। बिंबिसार, अजातशत्रु, गौतम बुद्ध, प्रसेनजित, विरुद्धक, दीर्घकारायण और उदयन प्रमुख पुरुष पात्रों में हैं तो

२. प्रसाद जयशंकर, अजातशत्रु (कथा प्रसंग): २००३, प्रकाशन संस्थान नई दिल्ली, पृष्ठ ५

३. प्रसाद जयशंकर, अजातशत्रु (कथा प्रसंग): २००३, प्रकाशन संस्थान नई दिल्ली, पृष्ठ ५

वहीं वासवी, छलना, वाजिरा, पद्मावती, मल्लिका, मार्गंधी और महामाया प्रमुख नारी पात्र हैं। विस्तृत कथानक होने के कारण अजातशत्रु में स्त्री-पुरुष संबंधों के कई आयामों के उभरने का अवसर मिलता है। अजातशत्रु में दो बहुपत्नी विवाह संबंध मिलते हैं। पहला मगध सम्राट बिंबिसार का और दूसरा कौशांबी नरेश उदयन का। मगध नरेश बिंबिसार की पहली रानी वासवी है जो कौशल नरेश प्रसेनजित की बहन है। वासवी और बिंबिसार के मध्य का संबंध परंपरागत भारतीय पति-पत्नी के आदर्शों के अनुरूप है जिसमें वासवी एक परम्परागत भारतीय नारी के समान अपने पति बिंबिसार के प्रति पूर्णतया समर्पित हैं। वह बिंबिसार से कहती है, “भगवन्! हम लोगों के लिए तो छोटा सा उपवन पर्याप्त है। मैं वहीं नाथ के साथ रहकर सेवा कर सकूंगी।”^४ वहीं छोटी रानी छलना जो विद्रोही स्वभाव की है, उसे भी पति सेवा के द्वारा नारी जन्म सार्थक कर लेने की सलाह देती है, “और प्यारी छलना, यदि हो सके तो आर्य पुत्र की सेवा करके नारी जन्म सार्थक कर लेना।”^५ वासवी प्रसाद की नारी विषयक अवधारणा के अनुरूप ममता, स्नेहशीलता, सहनशीलता, पतिव्रता और मृदुभाषिता जैसे कोमल सद्गुणों से भी युक्त है। “रानी यही जो जानती कि नारी का हृदय कोमलता का पालना है, दया का उद्गम है।

शीतलता की छाया है और अनन्य भक्ति का आदर्श है तो पुरुषार्थ का ढोंग क्यों करती।”^६ यहाँ ध्यान देने योग्य बिंदु है कि प्रसाद के अनुसार नारी को पुरुषार्थ का ढोंग नहीं करना है। उसका कार्य करुणा, कोमलता और शीतलता का प्रसार है। यहाँ प्रसाद की नारी विषय अवधारणा प्रेमचंद के विचारों से कुछ हद तक मेल खाती प्रतीत होती है।

बिंबिसार की दूसरी रानी छलना वैशाली के राजवंश की थी। चूंकि वैशाली राजवंश और जैन धर्म के तीर्थंकर महावीर स्वामी एक ही गोत्र के थे, अतः छलना का झुकाव अपने कुलधर्म की ओर होना स्वाभाविक था। जबकि बिंबिसार और वासवी गौतम बुद्ध के भक्त थे। इस आस्थाभेद के अतिरिक्त छलना को वासवी से यह द्वेष भी था कि बड़ी रानी होने से उसे पटरानी का दर्जा मिल गया था। वासवी के कोई पुत्र नहीं था और छलना के पुत्र अजातशत्रु के युवराज बन जाने से उसे राजमाता होने का अहंकार भी प्राप्त हो गया था। उसका यही अहंकार और द्वेष गृह कलह को जन्म देता है। वास्तव में बिंबिसार अपनी दोनों रानियों में कोई भेदभाव नहीं करते थे किंतु छलना की वासवी के प्रति ईर्ष्या व द्वेष भाव के कारण छलना के संबंध बिंबिसार से भी खराब हो जाते हैं। वासवी में आदर्श नारी के समस्त सद्गुणों के कारण बिंबिसार का उसके प्रति विशेष सम्मान होना स्वाभाविक था। यदि वासवी आदर्श पत्नी थी तो बिंबिसार भी आदर्श पति का कर्तव्य निभाते हैं। बिंबिसार में वासवी के प्रति सम्मान भाव का प्रमाण है कि वह वासवी के लिए ‘देवी’ संबोधन का उपयोग करते हैं। दोनों रानियों के मध्य कलह की स्थिति में बिंबिसार वासवी का पक्ष लेते हैं और परिणामस्वरूप उसके और छलना के मध्य के स्त्री-पुरुष संबंध बेहद शत्रुतापूर्ण हो जाते हैं। छलना और बिंबिसार के मध्य के एक संवाद से उनके स्त्री-पुरुष संबंधों को समझा जा सकता है।

“बिंबिसार- छलना, यह क्या तुम तो राजमाता हो, देवी वासवी के लिए थोड़ा सा सम्मान कर लेना तुम्हें विशेष लघु नहीं बना सकता- उन्होंने कभी तुम्हारी अवहेलना भी तो नहीं की।

४. प्रसाद जयशंकर, अजातशत्रु: २००३, प्रकाशन संस्थान नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या २३

५. वहीं..., पृष्ठ संख्या ७४

६. प्रसाद जयशंकर, अजातशत्रु: २००३, प्रकाशन संस्थान नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या ७५

छलना- इन भुलावों में मैं नहीं आ सकती। महाराज! मेरी धमनियों में लिच्छवि रक्त बड़ी शीघ्रता से दौड़ता है। यह नीरव अपमान, यह सांकेतिक घृणा मुझे सहन नहीं है, और जबकि खुलकर कुणीक का अपकार किया जा रहा है, तब तो-”^७

स्पष्ट है कि इस त्रिकोणीय स्त्री-पुरुष संबंध में एक संबंध आदर्श दंपति का है जहाँ दोनों एक दूसरे के लिए आदर्श स्त्री-पुरुष हैं तो वहीं पर दूसरा स्त्री-पुरुष संबंध असफल दंपत्य का है जिसमें एक पत्नी सत्ता पर अधिकार के लिए पति के विरुद्ध विद्रोह करती है। मगध के सत्ता संघर्ष के मूल में बिम्बिसार और छलना का यही असफल स्त्री-पुरुष संबंध है।

नाटक का दूसरा बहुपत्नी विवाह कौशांबी नरेश उदयन का है जो मगध सम्राट का जामाता भी है। उदयन की पहली रानी बिम्बिसार की पुत्री पद्मावती है, वहीं दूसरी रानी उज्जयिनी की राजकुमारी वासवदत्ता है और तीसरी रानी मागन्धी है। नाटक में पद्मावती और वासवदत्ता में तो सामंजस्यपूर्ण संबंध होने के फलस्वरूप कलह का अभाव है किंतु तीसरी रानी मागन्धी गौतम बुद्ध द्वारा अस्वीकृत किए जाने से कुंठा और द्वेष के मानसिक रोग से ग्रस्त है, फलस्वरूप गृह कलह का कारण बनकर बहुपत्नी विवाह से उपजने वाली परंपरा का पूर्ण निर्वाह करती है। अपने पितृपक्ष के प्रभाव से पद्मावती भी गौतम बुद्ध की भक्त है और उदयन को भी बुद्ध के प्रभाव में ले आती है, उस उदयन को, जो अभी तक मागन्धी के विशेष प्रभाव में आ चुके थे। मागन्धी के लिए यह असहनीय था कि उदयन उसके प्रभाव से निकलकर उस गौतम बुद्ध के प्रभाव में आये जिसने उसका तिरस्कार किया था। जो उदयन अभी तक उसके कक्ष में अपना अधिकतर समय व्यतीत कर रहे थे, अब वह पद्मावती के मंदिर में घंटों बैठकर गौतम बुद्ध का उपदेश सुनते रहते हैं। कई दिनों से मागन्धी के मंदिर में आते भी नहीं है। वह अपने को पराजित अनुभव करती है और पराजय की इस कुंठा में वह पद्मावती और गौतम के विरुद्ध षड्यंत्र का निश्चय करती है, “गौतम, यह तुम्हारी तितिक्षा तुम्हें कहां ले जाएगी? यह तुमने कभी न विचारा कि सुंदर स्त्रियां भी संसार में अपना कुछ अस्तित्व रखती हैं। अच्छा तो देखें कौन खड़ा रहता है?”^८ अपने इस स्वगत कथन में वह गौतम बुद्ध को चुनौती दे रही है। जब उदयन का उसके कक्ष में आगमन होता है तो वह उन्हें गौतम और पद्मावती के विरुद्ध भड़काती है, “आप पृथ्वी नाथ हैं, सब कुछ आपको सोहाता है किंतु मैं तो अच्छी आंखों से इस गौतम को नहीं देखती। मगध के राज मंदिर में ही मुड़ियों का स्वांग अच्छा है- कौशांबी इस पाखंड से बची रहे तो बड़ा उत्तम हो। स्त्रियों के मंदिर में उपदेश क्यों हो? क्या उन्हें पातिव्रत छोड़कर किसी और भी धर्म की आवश्यकता है?”^९ मागन्धी को पूर्ण विश्वास था कि उदयन उसके बुने षड्यंत्र में फंसकर पद्मावती के विरुद्ध हो जाएंगे। इसका यह स्वगत कथन सौंदर्याभिमान वाली षड्यंत्रकारी स्त्रियों के आत्मविश्वास को अभिव्यक्त करता है, “अच्छा इसका भी प्रतिशोध लूंगी, अब से यही मेरा व्रत हुआ। उदयन राजा हैं, तो मैं भी अपने हृदय की रानी हूँ। दिखला दूंगी कि स्त्रियां क्या कर सकती हैं!”^{१०} उसे अपनी प्रतिज्ञा पर पूर्ण विश्वास है कि वह अपने रूप और षड्यंत्र के बलबूते उदयन पर खोये हुए एकाधिकार की पुनर्स्थापना कर सकती है।

७. वहीं..., पृष्ठ संख्या २०, २१

८. प्रसाद जयशंकर, अजातशत्रु: २००३, प्रकाशन संस्थान नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या २८

९. वहीं..., पृष्ठ संख्या ३०

१०. वहीं..., पृष्ठ संख्या २८

प्रसाद ने बहुपत्नी विवाह के माध्यम से स्त्री-पुरुष संबंधों का जैसा चित्रण अजातशत्रु में किया है, वह यह सिद्ध करता है कि पति हो या पत्नी अपने जीवनसाथी को किसी दूसरे के प्रभाव में देखना या किसी दूसरे के साथ साझा करना पीड़ादायक होता है।

प्राचीन पुरुष प्रधान समाज में बहुपत्नी विवाह होते रहे हैं और स्त्रियां अपने पुरुषों को साझा करने पर विवश होती थी। किंतु यह नाटक सिद्ध करता है कि स्त्रियों को भी ऐसी स्थिति में जब उन्हें अपने पुरुष को बांटना पड़ा या अपने पुरुष से बिछड़ना पड़ा या किसी दूसरे स्त्री का प्रभाव उसके पुरुष पर अधिक होने लगा तो यह उसके लिए भी असहनीय और वेदनामय था। ऐसी स्थिति में स्त्रियों में भी वैसी ही कुंठा, असंतोष, क्रोध और प्रतिशोध की भावना पाई गई जैसी कि पुरुषों में। पुरुष तो अपनी स्त्री पर संदेह मात्र से ही विचलित क्रोधित और प्रतिशोधित हो जाता है जैसा कि इस नाटक में उदयन के सन्दर्भ में सिद्ध हुआ। मागन्धी के भड़काने पर उदयन को पद्मावती पर संदेह हो जाता है और इतनी सी बात पर ही वह उसकी हत्या करना चाहता है।

पुरुष सबल था, उसके हाथ में सत्ता थी तो उसने ऐसी व्यवस्था निर्मित की कि उसे इस स्थिति से ना गुजरना पड़े अर्थात् बहुपति विवाह प्रचलित नहीं हुआ। किंतु स्त्री की इस वेदनामय स्थिति को नजरअंदाज किया गया क्योंकि यह उसके लिए आनंदमय था। पतिव्रत जैसे धर्म गढ़े गए जिसमें पति परमेश्वर था और स्त्रियां भक्त। भक्त अनेक हो सकते हैं किंतु परमेश्वर एक ही होगा। बहुपति विवाह भले कुछ जनजातीय समुदायों में पाए जाते हैं किंतु विकसित और सभ्य समाज में बहुपत्नी विवाह ही मिलते हैं जो प्रायः कलह और विध्वंस का कारण भी बनते रहे हैं। प्रसाद के भी विचार बहुपत्नी विवाह को लेकर संभवतः यही रहे हैं जो उन्होंने इस नाटक के माध्यम से अभिव्यक्त किया है। कौशांबी और मगध के सम्राटों के बहुपत्नी विवाहों के चित्रण के अतिरिक्त प्रसाद ने जीवक और बसंतक के संवाद के माध्यम से भी इस विचार को सिद्ध किया है:-

वसंतक- उसमें तो गुरुजनों का ही अनुकरण है! 'ससुर' ने दो विवाह किए तो दामाद ने तीन। कुछ उन्नति ही रही।

जीवक- दोनों अपने कर्म के फल भोग रहे हैं।^{११}

स्पष्ट है कि प्रसाद का यह मानना था कि बहुपत्नी विवाह स्त्री-पुरुष संबंधों में ईर्ष्या, द्वेष, कलह और वैर को जन्म देता है। रामायण, महाभारत काल से लेकर ऐतिहासिक काल तक बड़े-बड़े साम्राज्यों में गृह-युद्ध और उनके पतन का कारण बहुपत्नी विवाह ही रहा है। यहां जीवक के रूप में प्रसाद का ही यह कथन है कि बिंबिसार और उदयन दोनों अपने बहुविवाह के कर्मों का फल भोग रहे हैं।

रमेश चंद्र शाह भी लिखते हैं, “इस प्रकार प्रसाद के नाटक संसार में हर घर भीतर से विभाजित है; पुत्र पिता के विरुद्ध है, पत्नी पति के खिलाफ कुचक्र रच रही होती है, और मंत्री अपने राजा के खिलाफ आततायियों से मिल जाता है।”^{१२}

जिस प्रकार छलना और बिंबिसार का असफल संबंध है, उसी प्रकार का असफल संबंध कौशल नरेश प्रसेनजित और उनकी दूसरी रानी शक्तिमती के मध्य भी है। बल्कि यह कहना अधिक समीचीन होगा कि प्रसेनजित और शक्तिमती के संबंध बिंबिसार और छलना से कुछ अधिक ही कटुतापूर्ण है। प्रसेनजित और शक्तिमती के संबंध वहां से खराब होना प्रारंभ होते हैं, जब प्रसेनजित को महामाया (शक्तिमती) के

११. प्रसाद जयशंकर, अजातशत्रु: २००३, प्रकाशन संस्थान नई दिल्ली पृष्ठ संख्या ३४

१२. रमेशचंद्र शाह, भारतीय साहित्य के निर्माता: जयशंकर प्रसाद (१९७९), साहित्य अकादेमी नई दिल्ली, पृष्ठ ४६

दासी पुत्री होने का ज्ञान होता है और उसके पश्चात वह उसको और उसके पुत्र विरुद्ध को हेय दृष्टि से देखना प्रारंभ कर देते हैं। संबंध तब पूरी तरह से शत्रुता में परिवर्तित हो जाते हैं, जब विरुद्ध के अप्रिय एवं विद्रोही वक्तव्यों के कारण प्रसेनजित उसे नीच रक्त का मिश्रण कहकर अपमानित करते हैं और युवराज पद से पदच्युत कर देते हैं। यही नहीं वह महामाया से भी राजमहिषी का पद छीन लेते हैं। शक्तिमती अपने पति प्रसेनजित के विरुद्ध अपने पुत्र विरुद्ध के साथ मिलकर षड्यंत्र करना प्रारंभ कर देती है। इसी षड्यंत्र में वह मल्लिका के पति बंधुल जो कौशल के सेनापति हैं को भी शामिल करना चाहती है। महामाया मल्लिका से यह प्रस्ताव करती है कि वह बंधुल पर अपना प्रभाव डालकर उसको काशी जाने से रोके। किंतु सद्गुणों से परिपूर्ण मल्लिका न केवल एक आदर्श पत्नी है बल्कि एक राष्ट्रभक्त भी है। वह इस प्रस्ताव को अस्वीकार करते हुए कहती है, “कठोर कर्म पथ में अपने स्वामी के पैर का कंटक भी मैं नहीं होना चाहती। वह मेरे अनुराग, सुहाग की वस्तु हैं। फिर भी उनका कोई स्वतंत्र अस्तित्व है, जो हमारी श्रृंगार मंजूषा में बंद करके नहीं रखा जा सकता।”^{१३} यहाँ मल्लिका अपने आदर्श पत्नी होने का परिचय देते हुए स्त्री-पुरुष संबंधों में एक दूसरे की स्वतंत्रता का सम्मान करने वाली सीमा रेखा को भी खींच देती है। सेनापति बन्धुल की हत्या के पश्चात वह उसके भांजे दीर्घकारायण को अपने साथ मिला लेती है। प्रारंभ में दीर्घकारायण उसका साथ देता है किंतु मल्लिका के प्रभाव में वह पुनः कौशल के प्रति निष्ठावान हो जाता है। जब शक्तिमती उसका साथ न देने के लिए दीर्घकारायण की भर्त्सना करती है और उलाहना देती है, तब दीर्घकारायण शक्तिमती से पूछता है कि वह और क्या कर सकती थी। क्या वह अपने पति की हत्या करके अपना गौरव, अपनी विजय घोषणा सुनने का कार्य कर सकती है। दीर्घकारायण के इस प्रश्न के उत्तर में शक्तिमती (महामाया) का जो उत्तर है, वह पति-पत्नी के संबंधों के मध्य है पनपे द्वेष की पराकाष्ठा है जिसके स्वर वर्तमान आधुनिक समाज में प्रबलता और भीषणता से सुने जा सकते हैं, “यदि पुरुष इन कामों को कर सकता है तो स्त्रियाँ क्यों ना करें? क्या उन्हें अंतःकरण नहीं है? क्या स्त्रियाँ अपना कुछ अस्तित्व नहीं रखती? क्या उनका जन्म सिद्ध कोई अधिकार नहीं है? क्या स्त्रियों का सब कुछ पुरुषों की कृपा से मिली हुई भिक्षा मात्र है? मुझे इस तरह पदच्युत करने का किसी को भी क्या अधिकार था?”^{१४}

शक्तिमती विद्रोह में छलना से भी एक कदम आगे है। वह राजसत्ता के लिए अपने पति प्रसेनजित की हत्या के लिए भी तैयार है। जगन्नाथ प्रसाद शर्मा लिखते हैं, “राजलिप्सा अधिकार सुख और महत्वाकांक्षा के लिए लालायित छलना और शक्तिमती ऐसी स्त्रियाँ हैं जो अपने अभीष्ट साधन में विवेक का स्पर्श नहीं होने देती।”^{१५} प्रसाद ने छलना और शक्तिमती दोनों स्त्रियों को खल चरित्रों के रूप में ही चित्रित किया है किंतु प्रसेनजित और शक्तिमती के असफल पति पत्नी संबंधों के लिए वह शक्तिमती को ही नहीं वरन प्रसेनजित के अहंकार को भी कुछ हद तक उत्तरदायी मानते हैं, जिसे आगे चलकर मल्लिका के संवादों के माध्यम से उन्होंने व्यक्त किया है। प्रसाद ने नाटक में पुरुष या स्त्री अथवा पति या पत्नी में से किसी एक को शोषक और दूसरे को शोषित के रूप में प्रस्तुत नहीं किया है, बल्कि उन्होंने समाज के यथार्थ चित्र को भी बिना किसी संकोच के दर्शाने का प्रयास किया है जिसमें दोष किसी भी पक्ष पर हो सकता है। उन्होंने जहाँ छलना और शक्तिमती के अपने पतियों से कटु संबंधों का चित्रण किया है तो वहीं वासवी और बिंबिसार तथा मल्लिका एवं बंधुल के रूप में पति-पत्नी संबंधों का आदर्श भी रखा है।

१३. प्रसाद जयशंकर, अजातशत्रु: २००३, प्रकाशन संस्थान नई दिल्ली, पृष्ठ ५०

१४. वहीं..., पृष्ठ ८२.

१५. जगन्नाथ प्रसाद शर्मा, प्रसाद के नाटकों का शास्त्रीय अध्ययन: १९९७, वाणी प्रकाशन नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या ५७

अंतिम अंक का चतुर्थ दृश्य दीर्घकारायण और शक्तिमती के मध्य संवादों के लिए ही निर्मित किया गया है। इस दृश्य की मुख्य कथानक के विकास में कोई भूमिका नहीं है, फिर भी दोनों के मध्य हुए संवादों को विस्तार दिया गया है। यह विस्तार बिना किसी उद्देश्य के नहीं है। इस दृश्य के संवादों का गहन अनुशीलन नाटककार के उद्देश्य की ओर स्पष्ट संकेत करता है। शक्तिमती स्त्रियों के अधिकारों की बात रखती है तो दीर्घकारायण स्त्रियों के अधिकारों और सत्ता की उसकी मांग को सही दिशा दिखाने का प्रयास करता है जिसका स्वरूप परंपरागत है:-

“कारायण: स्त्रियों के संगठन में उनके शारीरिक और प्राकृतिक विकास में ही एक परिवर्तन है जो स्पष्ट बतलाता है कि वह शासन कर सकती हैं किंतु अपने हृदय पर। वह अधिकार जमा सकती हैं उन मनुष्यों पर- जिन्होंने समस्त विश्व पर अधिकार किया। वह मनुष्य पर राजरानी के समान एकाधिपत्य रख सकती हैं, तब उन्हें इस दुरभि संधि की क्या आवश्यकता है- जो केवल सदाचार और शांति को ही नहीं स्थिर करती किंतु उच्छृंखलता को भी आश्रय देती है।

शक्तिमती: फिर बार-बार यह अवहेलना कैसी? यह बहाना कैसा? हमारी असमर्थता सूचित कराकर हमें और भी निर्मल आशंकाओं में छोड़ देने की कुटिलता क्यों है? क्या हम पुरुष के समान नहीं हो सकती? क्या चेष्टा करके हमारी स्वतंत्रता नहीं पददलित की गई है?”^{१६}

दोनों के मध्य के ये संवाद अब विशिष्टता से सामान्यीकरण की ओर अग्रसर हो जाते हैं। दोनों के द्वारा जो बात कही जा रही है, वह किसी एक विशेष से संबंधित नहीं है बल्कि वह विषय समस्त स्त्री और पुरुष जाति से संबंधित है। शक्तिमती ने जब स्त्रियों की समानता की बात करते हुए स्त्रियों को भी पुरुषों के समान अधिकारों का मुद्दा उठाया तो कारायण स्त्रियों के शारीरिक असमानता की ओर संकेत करते हुए उन्हें कुटिलता से दूर रहकर शांति और सदाचार के साथ पुरुषों के हृदय पर अधिकार जमाने का परामर्श देता है। प्रत्युत में शक्तिमती पुरुष द्वारा स्त्री को निर्बल प्रदर्शित करते हुए उसकी स्वतंत्रता छीनकर अवहेलना और पददलित किए जाने और अधिकार छीने जाने का मुद्दा उठा रही है।

उपर्युक्त से स्पष्ट सिद्ध होता है कि नाटक में चतुर्थ दृश्य की इस रचना के माध्यम से प्रसाद स्त्री-पुरुष संबंधों को एक दिशा देने का प्रयास कर रहे हैं। यहाँ पर तत्कालीन परिस्थितियों में नारी समानता, उसके अधिकारों और विद्रोह के जो स्वर समाज और राजनीति में उभर रहे थे, उन सभी प्रश्नों का उत्तर देने का प्रयास प्रसाद ने इस वार्तालाप में कारायण के माध्यम से देने का प्रयास किया है। शक्तिमती जहाँ नारीवादियों का प्रतिनिधित्व करती दिखाई दे रही है, वहीं पर कारायण के रूप में स्वयं प्रसाद स्त्री को करुणा और कोमलता का सन्देश दे रहे हैं।, “देवि! तुम्हारे राज्य की सीमा विस्तृत है और पुरुष की संकीर्ण। कठोरता का उदाहरण है पुरुष और कोमलता का विशेषण है स्त्री जाति। पुरुष क्रूरता है तो स्त्री करुणा है- जो अन्तर्जगत का उच्चतम विकास है, जिनके बल पर समस्त सदाचार ठहरे हुए हैं। इसीलिए प्रकृति ने उसे इतना सुंदर और मनमोहन आवरण दिया है रमणी का रूप।”^{१७} यहाँ पर प्रसाद ने किसी का पक्ष नहीं लिया है। अपितु उनकी चेष्टा संबंधों में समन्वय की ही रही है। वह एक पक्ष को दूसरे के विरुद्ध खड़ा करने के बजाय दोनों के संबंधों में समन्वय से ही समाज और मानवता का हित देखते हैं। स्त्री व पुरुष जीवन रूपी रथ के दो पहिए हैं और संतुलित गति व प्रगति हेतु दोनों के मध्य सामंजस्य आवश्यक है। नाटक के इस दृश्य में स्त्री और पुरुष की भिन्न-भिन्न प्रकृतियों, और दोनों हेतु भिन्न-भिन्न कार्यों व दायित्व का जैसा विशद विवेचन किया गया है, वह नाटककार के स्त्री-पुरुष संबंधों में समन्वय के उद्देश्य

१६. प्रसाद जयशंकर, अजातशत्रु: २००३, प्रकाशन संस्थान नई दिल्ली, पृष्ठ ८२

१७. प्रसाद जयशंकर, अजातशत्रु: २००३, प्रकाशन संस्थान नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या ८३

को सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। वैसे तो संपूर्ण नाटक में स्त्री-पुरुष संबंधों की विवेचना दृष्टिगत होती है किन्तु यह दृश्य 'अजातशत्रु' को स्त्री-पुरुष संबंधों के नाटक के रूप में स्थापित कर देता है। इस संबंध में डॉ. भानुदेव शुक्ल का मत भी उल्लेखनीय है, "नारी और पुरुष की भिन्न प्रकृतियों तथा नारी के प्रकृत स्वरूप की व्याख्या तथा उसके महत्व की पुष्टि 'अजातशत्रु' में बड़े विशद रूप में प्रसाद ने की है।

तीसरे अंक में चैथा दृश्य इसी उद्देश्य से रचा गया है। इस वैचारिक विवेचन की भावात्मक व्याख्या नाटक में सर्वत्र मल्लिका तथा वासवी के कार्य व्यापारों द्वारा हुई है।"^{१८}

नाटक में दो प्रेम त्रिकोण भी दृष्टिगत हैं। एक त्रिकोण अजातशत्रु बाजीराव दीघा कारण के मध्य है तो दूसरा विरुद्धक मल्लिका और बंधुल के मध्य है। मल्लिका और बंधुल के मध्य विरुद्धक एक असफल प्रेमी है। अपने एकतरफा प्रेम में असफल होने पर वह अपने पिता राजा प्रसेनजित के विरुद्ध ही नहीं हो जाता बल्कि अपनी प्रजा, समाज और राष्ट्र के लिए एक खतरा बन जाता है। वह मल्लिका के पति सेनापति बन्धुल की हत्या भी छल से करता है। दूसरे प्रेम त्रिकोण में दीर्घकारायण बाजिरा से प्रेम करता है और उसी की प्रत्याशा में उसने कौशल की ओर से युद्ध जीता है किन्तु बाजिरा अजातशत्रु से प्रेम करती है। दीर्घकारायण जब बंदीगृह में बन्दी अजातशत्रु पर बाजिरा को प्रेममुग्ध पाता है तो उसका हृदय चकनाचूर हो उठता है। किन्तु उसे अब भी बाजिरा के सम्मान की चिंता है इसीलिए वह शक्तिशाली और वीर होकर भी अजातशत्रु द्वारा द्वन्द्वयुद्ध की चुनौती को किसी और समय के लिए टाल देता है और उन दोनों को महाराज के आने की सूचना देता है। इस प्रेम त्रिकोण में दीर्घकारायण के चरित्र द्वारा प्रसाद ने यह सिद्ध किया है कि स्त्री का प्रेम पुरुष को मानव बनाता है तो उसी प्रेम की असफलता उसे पुनः दानव नहीं बनाती। ऐसे सकारात्मक प्रेम त्रिकोण प्रसंग की सृष्टि प्रसाद द्वारा समाज को एक श्रेष्ठ देन है।

ऐतिहासिक तथ्यों की रक्षा के कारण उन्होंने ऐतिहासिक पुरुष पात्रों के बजाय स्त्रियों के काल्पनिक चरित्रों को अपनी मान्यताओं एवं तत्कालीन समाज, राष्ट्र और कथानक की आवश्यकता अनुसार गढ़ा है। नाटक के स्त्री-पुरुष संबंधों में प्रसाद नारियों को देवी रूप में ही देखना पसंद करते हैं, जैसा कि नारी पात्रों को देखकर स्पष्ट हो जाता है। ऐसा ही देवी तुल्य चरित्र मल्लिका का है। नाटक में बंधुल की पत्नी के रूप में उसका चरित्र आदर्श है। उसकी देशभक्ति भी आदर्श है किन्तु बंधुल की हत्या के पश्चात उसका जीवन आदर्श से महानता की ओर अग्रसर हो जाता है। मल्लिका ने नाटक में जिस धैर्य, परिपक्वता, कर्तव्यपरायणता, करुणा और क्षमाशीलता का परिचय दिया है, वह अद्भुत है। युद्धरत नाटक की शांतिमय सुखद परिणति पर उसके इन्हीं सद्गुणों की छाप है। इस संदर्भ में तो उसका चरित्र गौतम बुद्ध को भी पीछे छोड़ता हुआ प्रतीत होता है। बुद्ध भी उससे प्रभावित हुए बिना नहीं रह पाते और उसे देवी के रूप में संबोधित करते हैं। यदि प्रजा और राजा के रूप में मल्लिका और प्रसेनजित के मध्य के स्त्री-पुरुष संबंध का भी उल्लेख किया जाय तो इसमें भी मल्लिका नारी होकर अपने पुरुष शासक प्रसेनजित पर भारी पड़ती है।

उसकी उदारता और क्षमाशीलता प्रसेनजित को पश्चाताप करने पर बाध्य कर देती है। शासक प्रसेनजित एक अपराधी की भांति उसके सामने गिड़गिड़ा उठते हैं कि मुझे धिक्कार दो, मुझे श्राप दो। प्रसेनजित जिसने मल्लिका के जीवन का सर्वनाश किया, उसके पति बंधुल की छल से हत्या करवाई। उस मल्लिका के हृदय में प्रसेनजित के लिए घृणा व विषाद का लेशमात्र भी नहीं था। उसकी क्षमाशीलता से ही प्रभावित प्रसेनजित इन संवादों में एक आज्ञाकारी सेवक की भांति उसके समक्ष नतमस्तक हैं।

१८. भानुदेव शुक्ल, प्रसाद का नाट्य साहित्य: १९८५, मीनाक्षी प्रकाशन नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या ४०

“प्रसेनजितः देवि! आपकी असीम अनुकंपा है, जो मुझ जैसे अधम व्यक्ति पर इतना स्नेह! पतितपावनी, तुम धन्य हो!

मल्लिका- किंतु महाराज! मेरी एक प्रार्थना है।

प्रसेनजितः आपकी आज्ञा शिरोधार्य है। भगवती!”^{१९}

उपरोक्त संवाद से सिद्ध होता है कि प्राचीन भारत की गौरवशाली परंपरा में पुरुष के लिए स्त्री हीन नहीं थी बल्कि यदि स्त्री के स्थान पर प्रजा भी है तो भी पुरुष शासक उसके सामने नतमस्तक होता है यदि वह गुणवान है। नाटक में प्रसेनजित मल्लिका को देवी और भगवती जैसे दैवीय संबोधनों से संबोधित करता है। ‘यत्र नार्यस्तु पूज्यंते रमंते तत्र देवता’ की उक्ति वर्तमान भारत के किसी आंदोलन की उपज नहीं है वरन प्राचीन भारतीय गौरवशाली समाज द्वारा रचित मनुस्मृति की ही देन है। नाटक में मल्लिका का चरित्र स्त्री-पुरुष संबंधों की व्याख्या के लिए ही रचा गया है। नाटक में वह एकमात्र स्त्री पात्र है जिसका सामना समस्त मुख्य पुरुष पात्रों से होता है, और वह सभी न केवल उससे प्रभावित होते हैं बल्कि अपने कुमार्ग पर जाने वाले निर्णय को भी उसके प्रभाव से बदल देते हैं। उसका चरित्र नाटक के सुखांत एवं शांतिमय परिणति का आधार है। उसकी करुणा और क्षमाशीलता से अजातशत्रु, विरुद्धक, प्रसेनजित, दीर्घकारायण सहित गौतम बुद्ध भी गहनता से प्रभावित है। “भारतीय नारीत्व का प्रतिनिधित्व करने वाले पात्रों में मल्लिका का नाम सर्वप्रथम लिया जाएगा। वह अत्यंत महिमामयी नारी है।”^{२०}

उपर्युक्त अध्ययन व विश्लेषण से निष्कर्ष प्राप्त होता है कि नाटककार द्वारा पारिवारिक सत्ता संघर्ष के माध्यम से स्त्री-पुरुष संबंधों की जैसी विशद एवं व्यापक व्याख्या नाटक में की गई है, वह इसे एक शुद्ध स्त्री-पुरुष संबंधों के नाटक के रूप में प्रमाणित करने के लिए पर्याप्त है। आदर्श एवं यथार्थ का समन्वय रखते हुए नाटक में आद्यंत स्त्री-पुरुष संबंधों के विविध आयामों का चित्रण है जिसमें न केवल आधुनिक नारी के समान अधिकारों के प्रश्न को उठाया गया है बल्कि उसका उत्तर भी तलाशने का प्रयास किया गया है। प्रसाद स्त्री-पुरुष संबंधों के सुधार और नारी की गरिमा का समाधान पाश्चात्य विचारधारा से प्रभावित दृष्टि से नहीं बल्कि भारतीय परंपरा में ही ढूंढते हैं।

‘अजातशत्रु’ का स्त्री पुरुष संबंध एकांगी नहीं है पुरुष शोषक व स्त्री शोषित नहीं है बल्कि दोनों पक्षों को महत्व दिया गया है। ना सभी पुरुष पात्र दोषहीन हैं और ना ही सभी स्त्रियां। बल्कि मानवीय सद्गुणों के धारक के रूप में मल्लिका और वासवी जैसे स्त्री पात्रों के समक्ष पुरुष पात्र कहीं भी नहीं टिकते हैं। हिंसा और स्वार्थ के कुमार्ग पर चलने वाले स्त्री पुरुष सन्मार्ग पर वापसी करने में यदि सक्षम हो पाते हैं तो उन्हें ऐसा सक्षम बनाने का श्रेय प्रसाद ने करुणा और क्षमाशीलता जैसे सद्गुणों से ओतप्रोत स्त्रियों को ही दिया है। ऐसा नहीं है कि नाटक के सभी स्त्री पात्र काल्पनिक आदर्श से गढ़े हुए चरित्र हैं बल्कि प्रसाद ने शक्तिमती छलना और मागन्धी के रूप में स्त्रियों के विद्रोही और प्रतिकार भावना से युक्त स्त्रियों के भी दर्शन कराए हैं। जैसा कि डॉ. बच्चन सिंह भी लिखते हैं, “अजातशत्रु उनका पहला महत्वाकांक्षा पूर्ण नाटक है जो गहन अंतर्द्वंद्वों पर आधारित है। बौद्ध करुणा और विश्वमैत्री की प्रातः कालीन अरुणिमा कुछ और लाल हो जाती है। ज्वालामुखी की चिंगारियां और गरिमा में शीतलता बिखरती नारियों के सर्वप्रथम दर्शन यहीं होते हैं।”^{२१}

१९. प्रसाद जयशंकर, अजातशत्रु: २००३, प्रकाशन संस्थान नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या ८५

२०. (डॉ.) बच्चन सिंह, हिंदी नाटक: २०१८, राधाकृष्ण प्रकाशन प्रा. लि. नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या ६८

२१. (डॉ.) बच्चन सिंह, हिंदी साहित्य का दूसरा इतिहास: २०१७, राधाकृष्ण प्रकाशन प्रा. लि., नई दिल्ली, पृष्ठ ३६८

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

आधार ग्रन्थ-

१. प्रसाद जयशंकर, अजातशत्रु, प्रकाशन संस्थान नई दिल्ली

सहायक ग्रन्थ-

१. (संपा.) डॉ. नगेंद्र, डॉ. हरदयाल, हिंदी साहित्य का इतिहास: २०१८ मयूर बुक्स नई दिल्ली
२. रमेशचंद्र शाह, भारतीय साहित्य के निर्माता : जयशंकर प्रसाद (१९७९), साहित्य अकादेमी नई दिल्ली
३. जगन्नाथ प्रसाद शर्मा, प्रसाद के नाटकों का शास्त्रीय अध्ययन: १९९७, वाणी प्रकाशन नई दिल्ली
४. भानुदेव शुक्ल, प्रसाद का नाट्य साहित्य: १९८५, मीनाक्षी प्रकाशन नई दिल्ली
५. (डॉ.) बच्चन सिंह, हिंदी नाटक: २०१८, राधाकृष्ण प्रकाशन प्रा. लि. नई दिल्ली
६. (डॉ.) बच्चन सिंह, हिंदी साहित्य का दूसरा इतिहास: २०१७, राधाकृष्ण प्रकाशन प्रा. लि. नई दिल्ली
७. परमेश्वरी लाल गुप्त एम. ए., प्रसाद के नाटक, हिंदी प्रचारक पुस्तकालय वाराणसी, १९५६
८. (डॉ.) राधेश्याम शर्मा 'शिरीष', प्रसाद की नाटकीय पात्र सृष्टि का मनोवैज्ञानिक विश्लेषण, चिन्मय प्रकाशन, १९७९
९. (डॉ.) हरेंद्र, प्रसाद का नाट्य साहित्य: परंपरा एवं प्रयोग, प्रकाशन प्रतिष्ठान मेरठ, १९८४
१०. (डॉ.) सूरजकांत शर्मा, हिंदी नाटक में पात्र कल्पना और चरित्र चित्रण एस. ई. एस. बुक कंपनी दिल्ली १९७३
११. डॉ दशरथ ओझा, हिंदी नाटक: उद्भव और विकास, राजपाल एंड संस दिल्ली, २०१८



सामाजिक सन्दर्भ में यम और नियम का महत्त्व

सोनाली

संस्कृत ऑनर्स, चतुर्थ वर्ष,
कमला नेहरू कॉलेज, नई दिल्ली

प्रो० सरिता शर्मा

डॉ. ग्रीन अवस्थी

सारांश - अष्टांगयोग, महर्षि पतञ्जलि द्वारा प्रतिपादित योगसूत्र का महत्वपूर्ण भाग है। अष्टांग योग में योग के आठ अंगों की व्याख्या तथा उनसे प्राप्त ज्ञान का समावेश प्राप्त होता है जो साधक को मोक्ष की प्राप्ति की ओर ले जाता है। योग दर्शन के साधन एवं विभूति पाद में योग के इन आठ अंगों का वर्णन किया गया यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान एवं समाधि। इन आठ अंगों में पहले दो अंग यम और नियम हैं जो योग साधना के नैतिक एवं आचारिक आधार के रूप में देखे जाते हैं।

सामाजिक सन्दर्भ में यम और नियम की प्रासंगिकता सिद्ध होती है, क्योंकि यह केवल व्यक्तिगत अनुशासन ही नहीं अपितु सामाजिक चेतना को उजागर करने की क्रमबद्ध प्रणाली के रूप में बताए गए हैं। यम के अंतर्गत अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य एवं अपरिग्रह सम्मिलित हैं; तो वहीं नियम के अंतर्गत शौच, संतोष, तपस् स्वाध्याय एवं ईश्वरप्रणिधान आते हैं जो मनुष्य और समाज को स्थिरता एवं आत्मशुद्धि का क्रमबद्ध मार्ग प्रदान करते हैं।

पतंजलि के अनुसार योग केवल शारीरिक एवं मानसिक लाभ पाने का साधन ही नहीं बल्कि सामाजिक एवं आध्यात्मिक चेतना को सन्मार्ग पर लाने का सर्वश्रेष्ठ कारण है। यम और नियम के पालन से व्यक्ति न केवल अपने व्यक्तिगत जीवन में अनुशासन को स्थापित करता है परन्तु समाज में शुद्ध चेतना, नैतिक मूल्यों एवं सामंजस्य को सुदृढ़ करता है।

वर्तमान शोधों में यम और नियम के सामाजिक महत्त्व पर पर्याप्त शोध उपलब्ध है, परन्तु समाज के विविध आयामों में उनके गहन एवं समन्वित विश्लेषण का अभाव अभी भी दृष्टिगत होता है। यम और नियम के दैनिक जीवन में व्यापक उपयोग तथा सतत विकास लक्ष्यों (SDGs) के संदर्भ में प्रासंगिकता का सम्यक् विश्लेषण अभी भी अपेक्षित है।

आधुनिक परिप्रेक्ष्य में, इन नियमों की प्रासंगिकता यूनाइटेड नेशन्स द्वारा निर्धारित सतत विकास लक्ष्यों (SDGs) के स्वास्थ्य, कल्याण एवं सामाजिक शांति से संबंधित लक्ष्यों में परिलक्षित होते हैं। इस प्रकार यम और नियम आधुनिक समाज में उतने ही सार्थक हैं, जितने वे प्राचीन काल में थे।

शब्द कुञ्जी - पतंजलि, योग सूत्र, अष्टांगयोग, यम, नियम, SDGs, सामाजिक संदर्भ।

प्रस्तावना- महर्षि पतंजलि द्वारा प्रतिपादित योगसूत्र में अष्टांग योग का वर्णन प्राप्त होता है। योग का उद्देश्य चित्त की वृत्तियों का निरोध करना होता है। जिसके लिए अष्टांगयोग का निर्माण किया गया। अष्टांगयोग एक क्रमबद्ध प्रणाली है जिसके द्वारा मोक्ष अर्थात् कैवल्य तक पहुँचा जा सकता है। अष्टांग दो शब्दों के मेल से बना है, अष्ट जिसका अर्थ है आठ तथा अंग जिसका अर्थ है भाग अर्थात् अष्टांग योग के आठ अंग यम, नियम, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान एवं समाधि है।

‘यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टावङ्गानि॥’^१

१. पतंजलि, योगसूत्र- २.२९

यम और नियम अष्टांग योग के पहले दो अंग हैं जिन्हें अष्टांग योग के आधार स्वरूप माना जाता है। यह मानव जीवन को सही आचरण एवं नैतिकता के अनुरूप कार्य करने के लिए प्रेरित करते हैं। साधना के प्रथम एवं द्वितीय चरण होने के कारण यम और नियम का पालन समाधि प्राप्त करने में अति महत्वपूर्ण हो जाता है। यम को सामाजिक अनुशासन का प्रतिनिधित्व माना जाता है, तो वही नियम को व्यक्तिगत अनुशासन से संबंधित बताया जाता है।

‘अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः॥’^२

प्रस्तुत सूत्र के द्वारा अहिंसा (हिंसा न करना), सत्य (सदा सत्य बोलना), अस्तेय (चोरी न करना), ब्रह्मचर्य (संयम रखना), अपरिग्रह (अधिक संग्रह ना करना) को पांच यम बताए गए हैं। इनके द्वारा पतंजलि समाज में सदाचार एवं नैतिक नियमों की भूमिका को स्थापित करना चाहते हैं। ये यम जाति, स्थान, किसी समय या परिस्थिति से बाध्य नहीं हैं अपितु सार्वभौमिक प्रकृति के हैं जो सभी के लिए हर समय लागू होते हैं।^३

‘शौचसन्तोषतपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमाः॥’^४

उपर्युक्त सूत्र में शौच (शुद्धि), संतोष (संतुष्टि की भावना), तप (अनुशासन), स्वाध्याय (स्वयं का अध्ययन) एवं ईश्वरप्रणिधान (ईश्वर के प्रति समर्पण) को नियम बनाया गया है। नियम अष्टांग योग का द्वितीय अंग है। नियमों के पालन से व्यक्ति अपने मन को स्थिर कर विषम परिस्थितियों में भी सही पथ का चयन कर पाता है। नियम न केवल सदाचार और आत्म शुद्धि का साधन है अपितु आत्मविश्वास के लिए भी अत्यंत महत्वपूर्ण माने जाते हैं।

वर्तमान जगत् में न केवल मनुष्य चिन्ता, परेशानी एवं मानसिक कठिनाइयों से घिरा हुआ है परंतु शीघ्रता से नैतिक मूल्यों का क्षय हो रहा है जिसके कारण स्वरूप तनाव आदि उसके शारीरिक एवं मानसिक स्वास्थ्य को कमजोर कर रहे हैं तथा समाज में असंतुलन की स्थिति उत्पन्न हो रही है। इन परिस्थितियों में यम और नियम का पालन करने से आत्मविश्वास एवं नैतिक सिद्धांतों की पुनः स्थापना संभव है। यम और नियम को केवल योग साधना के अंग के रूप में न देखकर समग्र एवं नैतिक समाज के संस्थापक के रूप में देखना चाहिए।

विश्व की विषम परिस्थिति को देखकर यूनाइटेड नेशन्स द्वारा वर्ष २०१५ में सतत विकास लक्ष्यों की संस्थापना की गई जिसका लक्ष्य २०३० तक अपने लक्ष्यों को प्राप्त करना था। इन सतत विकास लक्ष्यों की स्थापना यूनाइटेड नेशन्स सस्टेनेबल डेवलपमेंट समिट के अवसर पर की गई थी इनका निर्माण अत्यधिक गरीबी, जलवायु परिवर्तन, असमानता (आर्थिक-सामाजिक लैंगिक) शिक्षा एवं स्वास्थ्य की दुर्गीत एवं पर्यावरण के ह्रास जैसे गंभीर समस्याओं के समाधान के लिए किया गया था। इनकी संख्या १७ है तथा इन्हें सभी देशों पर लागू किया गया था जिससे पर्यावरण, अर्थव्यवस्था एवं सामाजिक उन्नति में कोई देश पीछे न छूट जाए।

इन SDGs (सतत विकास लक्ष्य) के लक्ष्यों एवं यम और नियम के मध्य हमें काफी समानताएँ देखने को मिलती हैं। दोनों का लक्ष्य एक संतुलित एवं सकारात्मक समाज की स्थापना करना है जिन्हें उन्होंने अपने-अपने तरीके से करने का प्रयास किया है।

२. योगसूत्र २.३०

३. पतञ्जलि। योगसूत्र २.३१ ‘जातिदेशकालसमयानवच्छिन्नाः सार्वभौमा महाव्रतम्।’

४. पतञ्जलि। योगसूत्रम् २.३२

सैद्धान्तिक आधार (यम और नियम)

यम और नियम अष्टांगयोग के प्रथम एवं द्वितीय साधना प्रणाली हैं जिन्हें योग साधना का आधार माना गया है।^५ यह व्यक्ति एवं समाज दोनों के नैतिक, मानसिक एवं सार्वभौमिक सिद्धान्त है।

अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः।।^६

यहाँ अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह को यम का स्वरूप कहा गया है। इन पाँच यमों को इस प्रकार बताया गया है-

अहिंसा- अहिंसाप्रतिष्ठायां तत्सन्निधौ वैरत्यागः।।^७

यहाँ अहिंसा का अर्थ किसी भी प्राणी को किसी भी रूप (मन, वचन, कर्म) से कष्ट न पहुँचाना है। यदि व्यक्ति अहिंसा के पथ पर चलता है तो उसका वर्चस्व इतना शुद्ध हो जाता है कि हिंसक व्यक्ति भी उसके पास शांत हो जाता है।

सत्य- 'सत्यप्रतिष्ठायां क्रियाफलाश्रयत्वम्।।'^८

सत्य का अर्थ हितकारी और अहिंसा के पाठ के अनुकूल वचनों से है। कठोर बोल जो किसी व्यक्ति को कष्ट पहुँचाए उसे सत्य की संज्ञा में नहीं लिया गया है। जो व्यक्ति सत्य बोलते हैं, उनके कथन प्रभावशाली तथा उनके कार्य सदा होते हैं।

अस्तेय- 'अस्तेयप्रतिष्ठायां सर्वरत्नोपस्थानम्।'^९

अस्तेय का अर्थ है- चोरी न करना अर्थात् जो वस्तु हमारी न हो उसके प्रति इच्छा प्रकट न करना। अस्तेय के पालन से समाज में विश्वास की भावना बढ़ती है।

ब्रह्मचर्य- 'ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठायां वीर्यलाभः'।^{१०}

ब्रह्मचर्य के अंगर्गत इंद्रियों के संयम की बात की गयी है। जब कोई व्यक्ति मन, वचन एवं कर्म से ब्रह्मचर्य का पालन करता है तब उसे वीर्य अर्थात् शक्ति, तेज आदि का अनुभास होता है तथा उसमें आध्यात्मिक, रचनात्मक एवं शारीरिक शक्ति का संचय देखने को मिलता है।

अपरिग्रह- 'अपरिग्रहस्थैर्ये जन्मकथन्तासंबोधः'।^{११}

इस सूत्र के अनुसार जब साधक अधिक संग्रह छोड़ देता है तब उसे अपने पूर्व एवं भविष्य के जन्मों के कारण का ज्ञान होता है। अपरिग्रह से मन हल्का और स्वतंत्र प्रतीत होता है।

नियम को व्यक्तिगत अनुशासन के लिए अनिवार्य माना गया है। पतंजलि के अनुसार इन नियमों को इस प्रकार विवेचित किया गया है-

शौच- 'शौचात् स्वाङ्गुगुप्सा परैरसंसर्गः'।^{१२}

५. पतञ्जलि। योगसूत्रम्, २.२९

'यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टाङ्गानि।'

६. पतञ्जलि। योगसूत्रम्, २.३०

७. पतञ्जलि योगसूत्रम्, २.३५०

८. पतञ्जलि। योगसूत्रम्, २.३६।

९. पतञ्जलि योगसूत्रम्, २.३७

१०. पतञ्जलि योगसूत्रम्, २.३८

११. पतञ्जलि योगसूत्रम्, २.३९

१२. पतञ्जलि योगसूत्रम्, २.४०

शौच के माध्यम से आंतरिक और बाह्य दोनों रूपों से शुद्धि प्राप्त होती है। बाह्य रूप से शरीर, वातावरण आदि के शुद्ध रहने की बात की गई है तथा आंतरिक रूप से मन बुद्धि एवं विचारों की शुद्धि को महत्वपूर्ण माना गया है। व्यास 'सत्त्वशुद्धि' आत्मदर्शन की मुख्य अवस्था मानते हैं।^{१३}

संतोष- 'संतोषादनुत्तमसुखलाभः'^{१४}

संतोष से लोभ का क्षय होता है। संतोष से प्राप्त सिद्धांत को समझने से इच्छाओं पर नियंत्रण प्राप्त होता है तथा इससे मन स्थिर एवं शांत रहता है।

तप- "कायेन्द्रियसिद्धिरशुद्धिक्षयात् तपसः"^{१५}

तप- का अर्थ परिश्रम करना होता है तथा इसके अभ्यास से शरीर और इंद्रियों की अशुद्धियों का नाश होता है। तप से साधक शक्तिशाली एवं मेहनती होता है।

स्वाध्याय- 'स्वाध्यायादिष्टदेवतासम्प्रयोगः।'^{१६}

स्वाध्याय का अर्थ स्वयं का अध्ययन करना होता है। स्वयं के अध्ययन से भूत एवं भविष्य के कारण का बोध होता है। यह अध्ययन मंत्र जाप या वेदों के द्वारा किया जाता है। इससे इष्टदेवता का साक्षात्कार संभव होता है।

ईश्वर प्रणिधान- 'समाधिसिद्धिरीश्वरप्रणिधानात्।'^{१७}

ईश्वर प्रणिधान में ईश्वर के प्रति पूर्ण समर्पण का भाव प्रस्तुत किया गया है। इसके अंतर्गत बिना किसी फल की अपेक्षा के ईश्वर की साधना करने पर बल दिया गया है। इसे मोक्ष प्राप्त करने का सरल मार्ग भी कहते हैं।

यम और नियम का आधुनिक परिप्रेक्ष्य में सतत विकास लक्ष्यों के साथ सम्बन्ध

यम और नियम के सिद्धान्त समाज एवं व्यक्ति के सुधारक माने जाते हैं तो वहीं सतत विकास लक्ष्य (SDGs) भी समाज और विश्व के विकास को दिशा देने का कार्य करते हैं। इन दोनों विषयों का मुख्य लक्ष्य संसार की उत्पत्ति एवं उसमें संतुलन की स्थिति को कायम रखना है। सामाजिक समरसता को कायम रखने के लिए १७ सतत विकास लक्ष्यों का निर्माण किया गया जिनमें से कई यम और नियम के पालन से प्राप्त किए जा सकते हैं जैसे-

यम और सतत विकास लक्ष्यों (SDGs) का सम्बन्ध

अहिंसा- इसके अंतर्गत SDG १६ (पैस एंड जस्टिस) को जोड़ा जा सकता है क्योंकि इसमें अहिंसा, न्याय और शांति की बात की गई है। अहिंसा के पालन से समाज में युद्ध, शोषण एवं अपराध में कमी आती है तथा लोग निर्भय होकर अपना जीवन व्यतीत कर पाते हैं जो SDG १६ के अनुकूल है।

सत्य- SDG १६ में न्याय एवं सशक्त संस्थानों की भी बात की गयी है जो सत्य का पालन करने से संभव हो सकता है। सत्य का पालन यदि कोई समाज करता है तो वहाँ भ्रष्टाचार में कमी देखी जाती है क्योंकि वहाँ कार्यालयों आदि संस्थानों में पारदर्शिता एवं ईमानदारी का भाव स्थापित हो जाता है।

१३. पतञ्जलि योगसूत्रम्, २.४१ "सत्त्वशुद्धि सौमनस्यैकाम्येन्द्रियजयात्मदर्शनयोग्यता च।"

१४. पतञ्जलि योगसूत्रम्। २.४२

१५. पतञ्जलि योगसूत्रम्, २.४३

१६. पतञ्जलि योगसूत्रम्, २.४४

१७. पतञ्जलि योगसूत्रम् २.४५

अस्तेय- SDG १ और १० के आधार स्वरूप अस्तेय को देखा जा सकता है क्योंकि SDG १ में गरीबी समाप्त करने की बात की गई है तो वहीं SDG १० में असमानताओं में कमी लाने की भावना स्पष्ट की गयी है। अस्तेय का अर्थ चोरी न करना एवं दूसरों की वस्तु के प्रति इच्छा प्रकट न करने से होता है यदि लोग एक-दूसरे की वस्तु के प्रति ईमानदार हो तो गरीबों को अपना हक तथा सबको समान अधिकार मिलना संभव हो पाएगा।

ब्रह्मचर्य- SDG ३ (अच्छा स्वास्थ्य और कल्याण) के आधार स्वरूप ब्रह्मचर्य को प्रस्तुत किया जा सकता है क्योंकि यहाँ आत्मसंयम (मन, वचन, कर्म) से मानसिक और शारीरिक स्वास्थ्य में वृद्धि, ऊर्जा के समावेश से देखने को मिलती है। ब्रह्मचर्य का पालन करने से स्मृति शक्ति एवं क्रिएटिविटी में वृद्धि देखने को मिलती है।

अपरिग्रह- अपरिग्रह का अर्थ लोभ को त्यागकर अधिक संग्रह (over consumption) से बचने से है। कम उपभोग से पर्यावरण संरक्षण संभव बनाया जा सकता है अर्थात् इससे SDG १२ (जिम्मेदार उपभोग और उत्पादन) तथा SDG १३ (जलवायु परिवर्तन पर कार्यवाही) के लक्ष्य सिद्ध होते हैं।

नियम और सतत विकास लक्ष्यों (SDGs) का संबंध

शौच - स्वच्छता का पालन SDG ६ (स्वच्छ जल और स्वच्छता) में अंकित मिलता है तथा शौच में भी बाह्य और आंतरिक शुद्धि की बात की गई है जिससे इनके मध्य परस्पर संबंध देखा जाता है। स्वच्छता के पालन से बीमारी के फैलाव को रोका जा सकता है तथा नदियों को साफ रख सभी को स्वच्छ जल की सेवा प्रदान की जा सकती है।

संतोष - SDG १२ (जिम्मेदार उपभोग और उत्पादन) की पूर्ति के लिए संतोष के सिद्धांत का पालन किया जा सकता है क्योंकि इसमें भी लोभ न करना एवं जितना मिले या जरूरत हो उसमें संतोष करना सिखाया गया है जिससे अति उपयोग में कमी देखने को मिल सकती है।

तप- तप का अर्थ अनुशासन और परिश्रम द्वारा शुद्धि प्राप्त करने से है जो SDG ८ (सम्मानजनक कार्य और आर्थिक विकास) से मेल खाता है। तप के पालन से मनुष्य परिश्रमी बनते हैं जिससे देश में आर्थिक विकास देखने को मिलता है तथा SDG ८ का लक्ष्य पूरा किया जा सकता है।

स्वाध्याय- SDG ४ के अंतर्गत गुणवत्तापूर्ण शिक्षा के बारे में बात की गई है तथा स्वाध्याय में भी स्वयं के अध्ययन पर जोर दिया गया है जिससे आत्मविश्वास और ज्ञान में वृद्धि होना संभव होता है। यहाँ शास्त्रों के अध्ययन की बात की गई है जिससे साधक आत्मज्ञान की ओर अग्रसर होता है अर्थात् शिक्षा प्राप्त करता है।

ईश्वरप्रणिधान- यदि लोग आंतरिक रूप से ईश्वर के प्रति समर्पित रहेंगे तो उन्हें शान्ति की अनुभूति होगी जिसके कारण स्वरूप समाज में भी स्थिरता एवं शान्ति का समावेश होगा, अतः इस नियम के अनुसार SDG १६ शान्ति, न्याय और सशक्त संस्थाओं की पूर्ति संभव है।

इस अध्ययन से यह देखा जा सकता है कि यम और नियम SDGs के आधार स्वरूप प्रयोग में लाए जा सकते हैं। यदि इन यम और नियमों का पालन किया जाए तो समाज के कई SDGs के लक्ष्यों को सरलता से प्राप्त किया जा सकता है अर्थात् मानव समाज के विकास एवं हित हेतु ही इन योग पद्धतियों का निर्माण किया गया था।

निष्कर्ष-

अतः प्रस्तुत शोधपत्र में वर्णित यम और नियम के दोनों के गुणों के माध्यम से कहा जा सकता है कि सामाजिक आचरण एवं संतुलन को व्यवस्थित रूप से स्थापित करने हेतु इनकी भूमिका अत्यंत महत्वपूर्ण है। यह केवल व्यक्तिगत साधना के अंग नहीं है बल्कि समष्टि के सुधारक भी है।

अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य एवं अपरिग्रह जैसे यम समाज में शांति एवं विश्वास आदि जैसी भावनाओं को स्थापित करते हैं तो वही शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय एवं ईश्वरप्रणिधान जैसे नियम व्यक्ति को आंतरिक शुद्धि एवं विश्वास प्रदान करते हैं जिसके परिणामस्वरूप वह समाज में सकारात्मक एवं शुद्ध ऊर्जा के विकास में सहायक होते हैं।

इन दोनों का पालन व्यक्ति को न केवल आध्यात्मिक रूप से उन्नत बनाता है अपितु सामाजिक समरसता और नैतिक व्यवस्था को सुदृढ़ करने में भी सहायक होता है। सतत विकास लक्ष्यों के साथ इनका गहरा संबंध देखने को मिलता है जिससे सिद्ध होता है कि योग न केवल पुरातन काल में उपयोगी था अपितु आधुनिक काल में भी इसकी प्रासंगिकता कम नहीं है। कई सतत विकास यम और नियम के सिद्धांत पर आधारित है अर्थात् यदि हम अपने समाज में इन यम और नियमों के प्रति लोगों को जागरूक करें तो इन सतत विकास लक्ष्यों का सफल होना निश्चित है। हमारे द्वारा विश्व के कल्याण हेतु इन दो अंगों के गुणों को लोगों तक पहुँचाना चाहिए जिससे संसार में स्थिरता एवं शांति का वास हो सके।

संदर्भ ग्रन्थ सूची

१. पतञ्जलि, (२०१६), पतंजलि योगसूत्र वृत्ति (संस्कृत-हिन्दी), वाराणसी: चौखम्बा कृष्णदास अकादमी।
२. स्वामी ब्रह्मविद्यानन्द सरस्वती, (२०२१) पतञ्जल योगदर्शनम् (संस्कृत-हिन्दी टीका सहित)।
३. स्वामी स्वात्माराम, (२०१३) हठयोग प्रदीपिका (हिन्दी संस्करण), दिल्ली: मोतीलाल बनारसीदास।
४. घेरण्ड संहिता, (२०१८) सम्पा, स्वामी दिगम्बरजी एवं डॉ. एम. एन. घरोटे, रन्धीर पब्लिकेशन, दिल्ली।
५. श्रीवास्तव, सुरेश चन्द्र पातञ्जलयोगदर्शनम्, चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन, २०१६।



पौराणिक वर्णाश्रम धर्म : स्वरूप, सहसम्बन्ध एवं समकालीन प्रासंगिकता

प्रेरणा तिवारी

ए-७/१२, हिमालय प्राइड, टेक ज़ोन ४,
ग्रेटर नोएडा वेस्ट, एक मूर्ति चौक के पास- २०१३०६

सारांश- भारतीय इतिहास समृद्ध सांस्कृतिक और धार्मिक धरोहर से परिपूर्ण है, जिसमें पुराणों का महत्वपूर्ण स्थान है। पुराण, हिन्दू धर्म के पवित्र ग्रंथों का एक प्रमुख अंग है, जिनमें भारतीय समाज के जीवन के विभिन्न पहलुओं का विवेचन किया गया है। पुराणों में धार्मिक, सांस्कृतिक, नैतिक और सामाजिक नियमों का उल्लेख है, जो समाज की स्थिरता और संगठन के लिए आवश्यक माने जाते थे। वर्णाश्रम व्यवस्था भारतीय समाज की सामाजिक संरचना का एक प्रमुख सिद्धांत है, जिसका विस्तार पुराणों में मिलता है। इस शोध पत्र में, मैं पुराणों में वर्णित वर्णाश्रम व्यवस्था और उसकी वर्तमान संदर्भ में प्रासंगिकता पर चर्चा कर रही हूँ साथ ही, यह भी समझने का प्रयास है कि वर्णाश्रम व्यवस्था कैसे समाज के संचालन और विकास में सहायक रही है और वर्तमान समय में उसकी क्या भूमिका है।

शब्द कुञ्जी- वर्णाश्रम, पौराणिक, कार्य विभाजन।

प्रस्तावना:- वर्णाश्रम व्यवस्था भारतीय समाज की पारंपरिक सामाजिक संरचना थी, जो चार वर्णों (ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र) और चार आश्रमों (ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ, और संन्यास) में विभाजित थी। इस व्यवस्था का उद्देश्य समाज में कार्य विभाजन करना और प्रत्येक व्यक्ति को उसके जन्म, गुण और कर्म के अनुसार उसके कर्तव्यों का निर्वहन करने के लिए निर्देशित करना था।

वर्ण व्यवस्था : समाज को चार वर्णों में विभाजित किया गया था-

ब्राह्मण- ज्ञान का संधान और शिक्षा का प्रसार करने वाले।

क्षत्रिय- शासन करने और समाज की रक्षा करने वाले।

वैश्य- व्यापार, कृषि और अन्य आर्थिक गतिविधियों में संलग्न।

शूद्र- सेवा और श्रम कार्यों में संलग्न।

आश्रम व्यवस्था : जीवन को चार आश्रमों में विभाजित किया गया था-

ब्रह्मचर्य- अध्ययन और विद्या प्राप्ति का समय।

गृहस्थ- परिवार और समाज की जिम्मेदारियों का निर्वहन।

वानप्रस्थ- गृहस्थ जीवन से मुक्त होकर तपस्या और चिंतन।

संन्यास- सांसारिक मोह-माया से मुक्त होकर मोक्ष की प्राप्ति की साधना।

पुराणों में वर्णाश्रम व्यवस्था को समाज की स्थिरता और संतुलन बनाए रखने के एक साधन के रूप में देखा गया है। पुराणों में वर्णाश्रम धर्म का उल्लेख स्पष्ट रूप से किया गया है, जिसमें प्रत्येक वर्ण और आश्रम के कर्तव्यों और उत्तरदायित्वों को विस्तारपूर्वक समझाया गया है।

वर्ण व्यवस्था के अनुसार, समाज को एक संयुक्त इकाई के रूप में कार्य करने के लिए विभिन्न वर्गों में विभाजित किया गया। ब्राह्मणों को शिक्षा और धार्मिक अनुष्ठानों का अधिकार दिया गया, क्षत्रियों को

शासन और रक्षा का दायित्व, वैश्य आर्थिक गतिविधियों को संचालित करते थे, और शूद्रों को शारीरिक श्रम और सेवा के कार्य सौंपे गए थे।

आश्रम व्यवस्था का उद्देश्य व्यक्ति के जीवन के विभिन्न चरणों में उसकी भूमिका और जिम्मेदारियों को परिभाषित करना था। यह व्यवस्था व्यक्ति के आध्यात्मिक और नैतिक विकास पर केंद्रित थी, जिसमें सांसारिक और पारलौकिक दोनों पक्षों का संतुलन बनाए रखा गया।

पौराणिक दृष्टि में वर्णाश्रम व्यवस्था- वर्णाश्रम व्यवस्था की उत्पत्ति वैदिक काल से मानी जाती है। वेदों में समाज के विभाजन और कार्य विभाजन की चर्चा मिलती है, जिसमें 'पुरुष सूक्त' के अनुसार मानव समाज को एक शरीर के रूप में देखा गया, जिसमें ब्राह्मण को मुख, क्षत्रिय को भुजाएँ, वैश्य को जंघाएँ और शूद्र को पैर माना गया। इस प्रकार समाज के प्रत्येक अंग को एक विशिष्ट कार्य सौंपा गया ताकि समाज की संपूर्णता और समृद्धि बनी रहे। पुराणों में वर्णाश्रम व्यवस्था को और भी विस्तृत रूप से समझाया गया है। उदाहरण के लिए, विष्णु पुराण और भागवत पुराण में वर्णाश्रम धर्म का महत्व बताया गया है, जहाँ धर्म और कर्तव्य की प्रधानता के आधार पर वर्ण और आश्रम के कर्तव्यों को समझाया गया है। पुराण इस बात पर जोर देते हैं कि वर्ण व्यवस्था केवल जन्म पर आधारित नहीं थी, बल्कि गुण और कर्म के आधार पर व्यक्ति का वर्ण निर्धारित किया जाता था। वर्णाश्रम व्यवस्था पर पुराणों में अनेक श्लोक मिलते हैं जो विभिन्न ग्रंथों में वर्णित हैं। यहाँ कुछ प्रमुख पुराणों से वर्णाश्रम धर्म से सम्बंधित श्लोक दिए गए हैं-

धर्मो ब्राह्मणजन्मस्य विधिज्ञोऽधीतवेदकाः।

यजनाध्यापनं दानं तस्माद्धर्मेषु निष्ठितः।^१

अर्थात् श्लोक में ब्राह्मणों के कर्तव्यों का वर्णन किया गया है। ब्राह्मण का धर्म वेदों का अध्ययन करना, यज्ञ करना, दूसरों को शिक्षा देना और दान करना है। यह श्लोक ब्राह्मण की जीवन शैली और उसके सामाजिक उत्तरदायित्वों का उल्लेख करता है, जिसे वे अपने जीवनकाल में निभाते हैं।

ब्राह्मणोऽस्य मुखं आसीद् बाहू राजन्यः कृतः।

उरूतदस्य यद्वैश्यः पद्भ्यां शूद्रो अजायत।^२

यह श्लोक विष्णु पुराण में वर्णाश्रम व्यवस्था की उत्पत्ति को दर्शाता है। इसमें कहा गया है कि ब्राह्मण भगवान के मुख से, क्षत्रिय उनकी भुजाओं से, वैश्य उनकी जंघाओं से, और शूद्र उनके पैरों से उत्पन्न हुए। यह श्लोक सामाजिक संरचना का प्रतीकात्मक रूप से वर्णन करता है, जहाँ हर वर्ण का अपना विशेष कार्य होता है। भागवत पुराण में भी वर्णाश्रम व्यवस्था पर कई प्रसंग प्राप्त होते हैं जिनसे तत्कालीन व्यवस्था को विस्तृत समझा जा सकता है।

शमो दमस्तपः शौचं सन्तोषः क्षान्तिरार्जवम्।

ज्ञानं दया चातुर्यं च सत्यं ब्राह्मणलक्षणम्।।

शौर्यं वीर्यं धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपालयनम्।

दानं ईश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम्।

कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम्।

१. विष्णु पुराण (३.८.९)

२. विष्णु पुराण (१.६.३)

शूद्रस्यापि स्वभावजं सेवा कर्मैव चोच्यते।।^३

प्रदत्त श्लोको में चारों वर्णों के कर्तव्यों का विस्तार से वर्णन किया गया है- ब्राह्मणों के लिए शांति, धैर्य, तपस्या, पवित्रता, सन्तोष, क्षमा, सरलता, ज्ञान, दया और सत्य अनिवार्य है।

क्षत्रियों के लिए- शौर्य, वीरता, धैर्य, रणनीति, युद्ध में पलायन न करना, दान देना और शासक भाव अनिवार्य है।

वैश्य का कर्तव्य- कृषि, गौपालन और व्यापार करना है।

शूद्र का कर्तव्य- सेवा करना है।

वर्णानामाश्रमाणां च धर्माणं परमं कमम्।

आचरेत्सततं यो हि स याति परमां गतिम्।।^४

इस श्लोक में कहा गया है कि जो व्यक्ति वर्ण और आश्रम के धर्मों का सही पालन करता है, वह मोक्ष की प्राप्ति करता है। वर्ण और आश्रम के धर्मों का पालन करते हुए जीवन जीना परम मार्ग है, जो अंततः आत्मा की मुक्ति का कारण बनता है।

ब्राह्मणस्य तपो नेयं क्षत्रियस्य महीमवम्।

वैश्यस्य तु धनं विद्या शूद्रस्य च तथाविधा।।

ध्यानं ब्राह्मणस्य स्यात् क्षत्रियस्य च विक्रमः।

दानं वैश्यस्य धर्मः स्थात् शूद्रस्य च तथाविधा।।^५

उपरोक्त श्लोक में चारों वर्णों के अलग-अलग गुणों और उनके धर्मों का वर्णन किया गया है। ब्राह्मणों के लिए तपस्या और ज्ञान, क्षत्रियों के लिए धरती पर शासन और साहस, वैश्य के लिए धन और विद्या, और शूद्र के लिए सेवा का पालन करना उचित है। यह वर्ण व्यवस्था समाज में कर्तव्यों का स्पष्ट विभाजन प्रस्तुत करती है।

पुराणोक्त वर्ण और आश्रम का सहसम्बन्ध एवं पारस्परिक अनुकूलता-

ब्रह्मचर्य आश्रम (शिक्षा और विद्या ग्रहण का समय)- यह आश्रम हर वर्ण के लिए समान रूप से महत्त्वपूर्ण था। ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य सभी को इस आश्रम में वेदों और अन्य शास्त्रों की शिक्षा प्राप्त करनी होती थी। इस दौरान सभी छात्रों को ब्रह्मचर्य का पालन करना होता था, चाहे वह किसी भी वर्ण के हों। शूद्र के लिए शिक्षा की सीमाएँ थी, लेकिन उनकी भी कुछ हद तक सेवा से संबंधित शिक्षाएँ होती थी।

गृहस्थ आश्रम (परिवार और समाज की जिम्मेदारियों का काल)- प्रत्येक वर्ग को अपने अपने कर्तव्यों का पालन इस आश्रम में करना होता था। ब्राह्मण गृहस्थ जीवन में धार्मिक अनुष्ठानों और शिक्षा का पालन करते थे। क्षत्रिय अपनी प्रजा की रक्षा और शासन की जिम्मेदारी निभाते थे। वैश्य कृषि व्यापार और आर्थिक कार्यों में संलग्न रहते थे, जबकि शूद्र अपनी सेवाओं द्वारा समाज की प्रगति में योगदान देते थे।

वानप्रस्थ आश्रम (आध्यात्म और त्याग की शुरुआत)- गृहस्थ आश्रम के बाद वानप्रस्थ आश्रम आता है, जिसमें व्यक्ति धीरे-धीरे पारिवारिक और सामाजिक जिम्मेदारियों से मुक्त होकर ध्यान और तपस्या में जीवन व्यतीत करता है। सभी वर्णों के लिए वानप्रस्थ आश्रम का महत्व था, लेकिन ब्राह्मणों और

३. भागवत पुराण (७.११.२१-२४)

४. कूर्म पुराण, १.१३.५०

५. गरुड पुराण, १.२३०.२१-२४

क्षत्रियों के लिए यह अधिक महत्वपूर्ण माना जाता था, क्योंकि वे समाज में प्रमुख रूप से नेतृत्व और धर्म का पालन करते थे।

संन्यास आश्रम (संपूर्ण त्याग और मोक्ष की साधना)- यह जीवन का अंतिम चरण है, जिसमें व्यक्ति संसार के सभी बंधनों से मुक्त होकर मोक्ष की प्राप्ति के लिए तप करता है। सभी वर्णों के लिए यह आश्रम समान रूप से महत्वपूर्ण था, क्योंकि इसका उद्देश्य आत्मा की शुद्धि और मोक्ष प्राप्ति था।

वर्ण और आश्रम एक दूसरे के पूरक माने जाते थे। वर्ण व्यवस्था समाज में कार्य विभाजन और जिम्मेदारियों का निर्धारण करती थी, जबकि आश्रम व्यवस्था व्यक्ति के व्यक्तिगत और आध्यात्मिक विकास को ध्यान में रखती थी। समाज के हर वर्ग को आश्रमों का पालन करना होता था, ताकि यह न केवल सामाजिक बल्कि आध्यात्मिक उन्नति भी प्राप्त कर सके।

ब्राह्मण- ब्राह्मणों को ब्रह्मचर्य आश्रम में वेदी का अध्ययन करना होता था। गृहस्थ आश्रम में यज्ञ, अध्ययन और दूसरों को शिक्षा देना उनका कर्तव्य था। वानप्रस्थ और संन्यास आश्रम में उन्हें अध्यात्म और तपस्या में संलग्न होना होता था।

क्षत्रिय- क्षत्रिय शिक्षा प्राप्त कर शस्त्र विद्या और शासन कला में पारंगत होते थे। गृहस्थ आश्रम में उनका मुख्य कर्तव्य प्रजा की रक्षा और राज्य संचालन करना था। वानप्रस्थ और संन्यास में वे भी ब्राह्मणों की तरह आध्यात्मिक उन्नति की ओर अग्रसर होते थे।

वैश्य- वैश्य भी ब्रह्मचर्य आश्रम में शिक्षा ग्रहण करते थे और गृहस्थ आश्रम में कृषि, व्यापार और आर्थिक गतिविधियों में लगे रहते थे। वानप्रस्थ और संन्यास में वे भी अपनी जिम्मेदारियों से मुक्ति पाकर त्याग और साधना का पालन करते थे।

शूद्र- शूद्र समाज की सेवा में लगे रहते थे और अपने कार्यों द्वारा अन्य वर्णों की मदद करते थे। उन्हें अन्य वर्णों की तरह संन्यास और वानप्रस्थ आश्रम में प्रवेश की स्वतंत्रता दी गई थी, हालांकि उनका ध्यान अधिकतर सेवा कार्यों पर होता था।

वर्तमान संदर्भ में वर्ण-आश्रम का सहसम्बन्ध एवं तत्त्वों का पुनः अन्वेषण:- आज के समय में पारंपरिक वर्ण और आश्रम व्यवस्था में कई बदलाव आ गए हैं, लेकिन इसका मुख्य उद्देश्य आज भी प्रासंगिक है। कार्य विभाजन (वर्ण) और जीवन के विभिन्न चरणों (आश्रम) की अवधारणा आधुनिक जीवन शैली में भी देखने को मिलती है, जहाँ शिक्षा, कार्य, और जीवन की सभी जिम्मेदारियाँ सामंजस्यपूर्वक निभानी पड़ती हैं। इसलिए, वर्ण और आश्रम का सहसम्बन्ध एक सामंजस्यपूर्ण जीवन और समाज की रचना के लिए आवश्यक था। व्यक्ति को अपने गुणों और कर्मों के अनुसार वर्ण व्यवस्था में कार्य करना था, और आश्रम व्यवस्था के अनुसार जीवन के विभिन्न चरणों में अपने कर्तव्यों का पालन करना था। इस संतुलन ने समाज और व्यक्ति दोनों के विकास में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। आज के समय में, वर्णाश्रम व्यवस्था अपने पारंपरिक स्वरूप में प्रासंगिक नहीं रह गई है। समाज में लोकतंत्र, समानता और स्वतंत्रता के सिद्धांतों का व्यापक प्रभाव है, और किसी भी प्रकार की सामाजिक असमानता या भेदभाव को अस्वीकार किया जाता है। भारतीय संविधान ने सभी नागरिकों को समान अधिकार प्रदान किए हैं, और जाति या वर्ण के आधार पर भेदभाव को अवैध घोषित किया गया है। फिर भी, वर्णाश्रम व्यवस्था के कुछ सिद्धांत, जैसे कार्य विभाजन और जीवन के विभिन्न चरणों में व्यक्ति की जिम्मेदारियों का निर्धारण, आज भी प्रासंगिक है। आधुनिक समाज में यह आवश्यक है कि प्रत्येक व्यक्ति अपनी क्षमताओं और

योग्यताओं के आधार पर अपने कर्तव्यों का निर्वहन करे, और सामाजिक सहयोग के साथ समाज का विकास हो।

कार्य विभाजन की अवधारणा आज भी प्रासंगिक है, लेकिन इसे जन्म या जाति के आधार पर नहीं, बल्कि योग्यता और कौशल के आधार पर लागू किया जाना चाहिए। इसी तरह, आश्रम व्यवस्था का सिद्धांत, जिसमें जीवन के विभिन्न चरणों में व्यक्ति की भूमिका और जिम्मेदारियाँ परिभाषित की गई थी, आज भी महत्वपूर्ण हो सकता है, बशर्ते इसे समय और परिस्थितियों के अनुसार पुनर्व्याख्यायित किया जाए। वर्णाश्रम व्यवस्था के तत्वों का आधुनिक संदर्भ में पुनः अन्वेषण करना आवश्यक है। उदाहरण के लिए, शिक्षा और कौशल विकास की आवश्यकता आज के समाज में बहुत महत्वपूर्ण है। ब्रह्मचर्य आश्रम की अवधारणा को आधुनिक शिक्षा प्रणाली में लागू किया जा सकता है, जहाँ शिक्षा का उद्देश्य केवल रोजगार प्राप्त करना नहीं, बल्कि व्यक्ति का समय विकास करना होना चाहिए।

इसी तरह, गृहस्थ आश्रम के अंतर्गत आने वाली जिम्मेदारियों को आधुनिक परिवार संरचना और कार्य जीवन संतुलन के संदर्भ में पुनः परिभाषित किया जा सकता है। वानप्रस्थ और संन्यास आश्रम के तत्वों को जीवन के अंतिम चरणों में मानसिक और आध्यात्मिक संतुलन प्राप्त करने के रूप में देखा जा सकता है, जहाँ व्यक्ति समाज और व्यक्तिगत जीवन से एक निश्चित दूरी बनाकर आत्मचिंतन और सेवा में संलग्न हो सकता है।

वर्णाश्रम व्यवस्था को एक संगठित सामाजिक संरचना के रूप में देखा गया, लेकिन समय के साथ इस व्यवस्था में कई विकृतियों आ गईं। वर्ण व्यवस्था, जो मूलतः कर्म और गुण पर आधारित थी, धीरे-धीरे जन्म आधारित हो गई और इससे सामाजिक असमानता और भेदभाव बढ़ने लगा। शूद्रों और अन्य निचली जातियों को शोषण का सामना करना पड़ा, और उन्हें शिक्षा, अधिकार और सम्मान से वंचित रखा गया। इस संदर्भ में, सामाजिक सुधारकों और विचारकों ने वर्णाश्रम व्यवस्था की आलोचना की। डॉ. बी.आर. आंबेडकर जैसे नेताओं ने इस व्यवस्था को असमानता और शोषण का स्रोत बताया और इसे समाप्त करने की बात कही। महात्मा गांधी ने इसे एक नैतिक और आध्यात्मिक दृष्टिकोण से देखा और वर्णों के बीच समानता और सहयोग की बात की, जबकि स्वामी विवेकानंद ने कर्म आधारित वर्ण व्यवस्था की वकालत की, जहाँ व्यक्ति के कर्म उसके वर्ण को निर्धारित करें।

निष्कर्ष- वर्णाश्रम व्यवस्था, जैसा कि पुराणों में वर्णित है, एक संगठित और संतुलित समाज के निर्माण की दिशा में एक प्रयास था। इसके मूल में समाज के विभिन्न वर्गों और जीवन के विभिन्न चरणों के बीच एक सामंजस्य और सहयोग की भावना थी। हालांकि, इस व्यवस्था के अनुचित रूप से लागू होने के कारण, समाज में असमानता और भेदभाव बढ़ा, जो कि आलोचना का कारण बना। आधुनिक युग में, इस पारंपरिक व्यवस्था के कई तत्व अप्रासंगिक हो गए हैं, लेकिन इसके कुछ सिद्धांत, जैसे कार्य विभाजन, जीवन के विभिन्न चरणों में जिम्मेदारी का निर्वहन और समाज के प्रति कर्तव्य, आज भी महत्वपूर्ण हैं। आवश्यकता है कि हम इन सिद्धांतों को आधुनिक संदर्भ में पुनर्व्याख्यायित करें और समाज में समानता, न्याय और समृद्धि को बढ़ावा देने के लिए उनका उपयोग करें। पुराणों में वर्णाश्रम व्यवस्था का उद्देश्य समाज में संतुलन बनाए रखना और सभी वर्गों को उनके कर्तव्यों के आधार पर समाज की सेवा करने के लिए प्रेरित करना था। हर वर्ण का अपना विशेष धर्म और कर्तव्य था, जिसे वह पालन करता था, और इसके आधार पर समाज की संरचना को स्थिर रखा गया था। इन श्लोकों में, ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र सभी के लिए अलग-अलग कर्तव्यों और आचरण का निर्देश दिया गया है, जिससे समाज की प्रगति और आध्यात्मिक विकास सुनिश्चित हो सके। इस प्रकार, पुराणों में वर्णित वर्णाश्रम व्यवस्था एक

ऐतिहासिक सामाजिक संरचना के रूप में महत्वपूर्ण थी, लेकिन इसका आधुनिक युग में प्रासंगिकता तभी संभव है जब इसे आधुनिक मूल्यों और सिद्धांतों के साथ पुनर्परिभाषित किया जाए।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

मूल ग्रन्थ एवं सहायक ग्रन्थ-

१. विष्णु पुराण, अनुवाद और व्याख्या- एच. एच. विल्सन प्रकाशक: ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस।
२. भागवत पुराण, अनुवाद- स्वामी प्रभुपाद (इस्कॉन) प्रकाशक: भक्तिवेदांत बुक ट्रस्ट।
३. कूर्म पुराण, लेखक- अज्ञात प्रकाशक, मोतीलाल बनारसीदास पब्लिशर्स।
४. गरुड़ पुराण, अनुवाद- अन्नपूर्णानन्द प्रकाशक: चौखम्बा संस्कृत सीरीज।
५. धर्मशास्त्र, (विविध लेखक) लेखक- प. रमेश चंद्र मिश्रा प्रकाशक: चौखम्बा विद्याभवन।
६. भारतीय समाज और धर्म, लेखक- डॉ. राधाकृष्णन प्रकाशक: ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस।
७. हिंदू धर्म के मौलिक सिद्धांत, लेखक- स्वामी विवेकानंद प्रकाशक, रामकृष्ण मिशन।
८. प्राचीन भारतीय समाज और धर्म, लेखक- डॉ. पी.वी. काणे प्रकाशक, मोतीलाल बनारसीदास पब्लिशर्स।



मानसोल्लास और मनुस्मृति में प्रतिपादित करव्यवस्था की समीक्षा

रीतु

शोधच्छात्रा, संस्कृत विभाग

पंजाब विश्वविद्यालय, चण्डीगढ़

ईमेल- ritukantiwalhsr1987@gmail.com

सारांश - राज्य के सात अंग होते हैं। इनमें आर्थिक प्रबन्ध कोष से होता है। कोष का मुख्य आधार कर है। सोमेश्वर-कृत मानसोल्लास में कर-व्यवस्था की व्यावहारिकता मिलती है। इससे पहले मनुस्मृति, कौटिलीय अर्थशास्त्र, महाभारत, याज्ञवल्क्यस्मृति एवं शुक्रनीति आदि ग्रन्थों में कोष और कर पर पर्याप्त चर्चा हुई है। कोष-संग्रह के लिए करों की प्राप्ति के साधनों में कृषि, पशु-क्रय-विक्रय, स्वर्णादि बहुमूल्य धातुएँ, पण्य, खनिज, शिल्प, दण्ड, अधीनस्थ राज्यादि की गणना होती है। भाग और बलि शब्द कर के पर्याय रूप में प्रयुक्त होते थे। कर-निर्धारण न्यायसंगत होना चाहिए। कर से प्राप्त धन राजा या प्रशासन की सुख-सुविधा के लिए न होकर प्रजा के हितार्थ होता है। प्रजा का असन्तोष राजा और राज्य का विनाश कर देता है।

शब्द कुञ्जी- सप्तांग, राजा, राज्य, कोष, बलि, भाग, कर, कृषि, व्यापार, खनिज, प्रजा, कर निर्धारण।

राजधर्म से जुड़े प्रत्येक ग्रन्थ में प्रजा रक्षण को ही राजा का प्रमुख कर्तव्य माना गया है। प्रजा रक्षण का सामान्य अभिप्राय है कि राजा बाह्य शत्रुओं से प्रजा के जीवन एवं सम्पत्ति की रक्षा तो करे ही, इसके साथ ही जो आन्तरिक चोर, डाकू, लुटेरे, ठग आदि अपनी स्वार्थ सिद्धि के लिए तत्पर रहते हैं, उनसे भी लोगों की सम्पत्ति एवं प्राणों की रक्षा करे। मनुस्मृति में स्पष्ट उल्लेख है- क्षत्रियस्य परो धर्मः प्रजानामेव पालनम्।^१ राजा का प्रथम कर्तव्य है, वह प्रत्येक परिस्थिति में जनता की रक्षा करे। इस बिंदु पर विचार करते हुए महाभारत में भी युधिष्ठिर की जिज्ञासा के उत्तर में पितामह भीष्म ने विस्तारपूर्वक कहा है -

धर्ममेव प्रपद्यन्ते न हिंसन्ति परस्परम्।

अनुगृह्णन्ति चान्योन्यं यदा रक्षति भूमिपः।।^२

जब अपने कर्तव्य का पालन करते हुए राजा सर्वप्रकारेण प्रजा के हितार्थ सक्रिय रहता है, तो आधार्मिक लोग भी धर्म का पालन करते हैं, कहीं किसी भी प्रकार की हिंसा नहीं करते, अपितु परस्पर सहयोग ही करते हैं। वशिष्ठ, याज्ञवल्क्य, कौटिल्य, नारद, शुक्राचार्य, इत्यादि राजधर्म के विचारकों की रचनाओं के अध्ययन से ज्ञात होता है कि राजा के प्रमुख कर्तव्य निम्न थे- (१) प्रजा की रक्षा (२) वर्णाश्रम - धर्म-नियमों का पालन (३) अपराधियों को दण्डित करना तथा (४) न्याय-व्यवस्था का सुचारु संचालन।

शासन-प्रशासन के विवेचनकर्ताओं ने एतदर्थ प्रायः राजा के अतिरिक्त छह अंगों के संकेत दिए हैं। ये अंग हैं- मन्त्रिगण, राष्ट्र, दुर्ग, कोष, सेना और मित्र। ये समस्त अंग महत्त्वपूर्ण हैं। वस्तुतः कोष राज्य के अन्य अंगों का आधार होता है। महर्षि वेदव्यास का वचन है-

१. मनुस्मृति: ७/१४४

२. महाभारतम्, शान्तिपर्व ६८/३३

कोशश्च सततं रक्ष्यो यत्नमास्थाय राजभिः।

कोशमूला हि राजानः कोशो वृद्धिकरो भवेत्।।^३

शासक का कर्तव्य है कि वह प्रयत्न कर के अनवरत राजकीय कोष की सुरक्षा करे। कोष राजा की अर्थात् राज्य की जड़ होता है। वृक्ष, भवनादि की स्थिरता जड़ की सबलता पर निर्भर होती है। कोष का भरा होना राज्य की सर्वांगीण प्रगति का आधार है। इतिहास बताता है कि भारतीय राज्यों के दो स्तम्भ होते थे – राजस्व तथा सैन्यबल। राजा को कोष की वृद्धि के लिए तत्पर रहना चाहिए।^४ कोष और जनता राजा के अधीन होते हैं। कौटिल्य ने भी अपनी सम्मति दी है– कोशमूलाः कोशपूर्वाः सर्वारम्भाः। तस्मात्पूर्वं कोशमवेक्षेत।^५ राज्य का समस्त कार्यकलाप कोष पर ही टिका हुआ होता है। अतः राजा को कोष पर व्यक्तिगत ध्यान देना चाहिए। राजा कोष के आय-व्यय को प्रतिदिन देखते थे। थोड़ी सी भी असावधानी होने पर राज्य का क्षरण कोई भी नहीं रोक सकता।

कोष की पूर्ति का मुख्य साधन कर-व्यवस्था होती है। राज्य के सप्तांगों की व्याख्या करने वाले धर्मशास्त्र के समस्त ग्रन्थों ने कर ग्रहण के सिद्धांतों की समुचित व्याख्या की है। कोष की समृद्धि न होने पर राजा पंगु-सदृश हो जाता है। कोष को अनुकूल बनाए रखने के लिए कर के अतिरिक्त कुछ अन्य साधन भी होते हैं। यथा अपराधियों से प्राप्त अर्थदंड, धनवानों द्वारा दिया गया दान, किसी सम्पत्ति का संवैधानिक उत्तराधिकारी न होने पर प्राप्त धन इत्यादि। धर्मशास्त्रों, अर्थशास्त्रों एवं शिलालेखों से विदित होता है कि कर का प्राचीन नाम बलि होता था। हरन्त्यस्मै विशो बलिम्^६ तथा वैश्य के लिए बलिकृत्^७ शब्द के प्रयोग से प्रतीत होता है कि ब्राह्मण तथा क्षत्रिय करमुक्त होते थे। मनुस्मृति, मत्स्यपुराण एवं रामायण में भी कर के लिए बलि शब्द का व्यवहार हुआ है। भूमिखंडों, वृक्षों, ओषधियों, पशुओं, द्रव्यों आदि में राजा का भाग होता था। अमरकोश में कर, भाग, बलि शब्दों को पर्यायवाची कहा गया है।

मानसोल्लास में करव्यवस्था-

मानसोल्लास भारतीय जीवन एवं शासन-पद्धति का अद्भुत ग्रन्थ है। इसके रचयिता सोमेश्वरनृपति हैं, जो विशिष्ट प्रतिभा के धनी थे। ये पश्चिमी चालुक्य वंश के प्रसिद्ध विद्वान् शासक थे। इनकी रचना मानसोल्लास का वर्ण्य विषय अत्यन्त व्यापक एवं व्यावहारिक है। इसके रचयिता स्वयं शासक हैं, अतः उनका विशेष ध्यान राजनीति और राजजीवन पर ही केन्द्रित रहा है। पर यथाप्रसंग ज्ञान-विज्ञान के अन्य विषयों की यत्किंचित् भी उपेक्षा नहीं हुई है। इस रचना के अध्ययन से लेखक के अध्ययन, मनन, चिंतन और सामान्य ज्ञान का स्वतः ही आभास हो जाता है। यह रचना आचार्य मम्मट द्वारा निर्दिष्ट काव्यहेतु 'शक्तिर्निपुणता लोकशास्त्रकाव्याद्यवेक्षणात्। काव्यज्ञशिक्षयाऽभ्यास इति हेतुस्तदुद्भवे'^८ की साक्षात् अभिव्यक्ति है।

राज्य की सात प्रकृतियों में सोमेश्वर ने अन्य विचारकों की भाँति कोष को भी स्थान दिया है। इन्होंने स्पष्टतः कहा है-

३. वही ११९/१६

४. अमात्ये दण्ड आयत्तो दण्डे वैनयिकी क्रिया। नृपतौ कोशराष्ट्रे च दूते सन्धिविपर्ययौ? मनुस्मृति: ७/६५

५. कौटिल्य अर्थशास्त्रम् २/२

६. तैत्तिरीयब्राह्मणम् २/७/१८/३

७. ऐतरेयब्राह्मणम् ३५/३

८. काव्यप्रकाशः १/३

कोशवान् सुखमाप्नोति कोशहीनस्तु सीदति।^९

जिस राजा के पास समृद्ध कोष होता है वह राजा और राज्य सुखपूर्वक उन्नति करते हैं। अन्यथा प्रजा में असंतोष व्याप्त हो जाता है और राज्य विपत्तिग्रस्त होकर नष्ट हो जाता है। प्रत्येक सांसारिक कार्य की सिद्धि के लिए धन की आवश्यकता होती है। फिर राज्य जैसा विशाल संगठन तो धन के बिना कदम भर भी आगे नहीं बढ़ सकता। कोष की सम्पन्नता से ही प्रजा के लिए बनाई गई योजनाएँ पूरी की जा सकती हैं। इसलिए प्रसिद्ध है -

कोषमूलो हि राजेति प्रवादः सार्वलौकिकः।^{१०}

यह सार्वजनिक, सार्वभौमिक और सार्वजनिक सत्य है कि राजा का मूल कोष ही है। मूल का विनाश सब कुछ शून्य कर देता है- छिन्ने मूले नैव शाखा न पत्रम्।^{११} यदि किसी वृक्ष की जड़ें काट दी जाएँ तो वृक्ष पर शाखाओं, पत्तों, फूलों और फलों का होना असम्भव है। कोष के बिना राज्य के समस्त अंग ठप्प पड़ जाएँगे।

कोष संचय का उद्देश्य- सोमेश्वर ने स्वयं राज्य का उत्तम संचालन किया था। उन्होंने मानसोल्लास में स्वानुभूत तथ्य और सिद्धान्त संकलित किए हैं। उन्होंने चाणक्य की आपदर्श धनं रक्षेत्^{१२} अर्थात् भविष्य की आपत्ति के लिए धन की बचत अवश्य करनी चाहिए, सम्पूर्ण आय को तत्काल व्यय कर देना उचित नहीं होता, को उचित माना है। उनका मत है कि आय का चतुर्थांश संग्रहीत कोष में जोड़ते हुए शेष को त्रिवर्ग (धर्म, अर्थ, काम) की सिद्धि के लिए प्रयोग करना चाहिए-

राष्ट्रादायातवित्तस्य चतुः भागान् प्रकल्पयेत्।

धर्मार्थकामसिद्ध्यर्थं कुर्याद् भागत्रयं नृप।।^{१३}

चाणक्य के मत में कोष धर्म और काम की सिद्धि के लिए होता है। मनु महाराज की दृष्टि में कोष का उद्देश्य सेना का उपयुक्त संगठन, यज्ञ और प्रजा के हितों की रक्षा करना होता है। जो राजा प्रजा का शोषण करता है, अधिक कर लेकर उसे पीड़ित करता है, वह नरक के दुःख भोगता है। प्रजा का धन राजा के परिवार और स्वयं के भोगों के लिए नहीं होता-

बलप्रजारक्षणार्थं यज्ञार्थं कोषसंग्रहः।^{१४}

कौटिल्य के अर्थशास्त्र में अर्थ को विशेष महत्त्व दिया गया है। वहाँ अर्थ को धर्म और काम का मूल माना गया है। कौटिल्य अर्थशास्त्र के व्यसनाधिकरण के प्रथम अध्याय में कहा गया है कि 'कोशो धर्मकामहेतुः'। उसी ग्रन्थ के विनयाधिकरण के सप्तम अध्याय में 'अर्थमूलौ हि धर्मकामाविति' इन सूत्रों से स्पष्ट है।

कर ग्रहण के सिद्धान्त - राजा कर संग्रह के कुछ निश्चित नियम बनाते हैं। उन नियमों का यथावत् पालन न्याय की माँग होता है। मानसोल्लास में कर ग्रहण सम्बन्धी विचारों को पढ़ने से सार रूप में ज्ञात होता है -

९. मानसोल्लासः २/५४०

१०. कामन्दकीयनीतिसारः १३/१३

११. चाणक्यनीतिः १०/१२

१२. वही १/७

१३. मानसोल्लासः, २/५३९

१४. मनुस्मृतिः ८/३०७

१. यथा बूँद-बूँद से तालाब भर जाता है। जैसे मिट्टी के एक-एक कण से वल्मीक बन जाती है, वैसे ही कोष-वृद्धि के लिए निरन्तर प्रयत्नशील रहना चाहिए- क्षौद्रं च राजवित्तं च स्तोकस्तोकेन वर्धते।^{१५}

२. राजा का प्रयास रहना चाहिए कि प्रजा सुखी और संतुष्ट रहे। प्रजा से प्राप्त कर का सदुपयोग भी राजा के कोष में वृद्धि का कारण बनता है। इससे जनता लगाया गया कर हर्षपूर्वक देती है, कर चोरी नहीं होती।

३. कराधान का सिद्धान्त है कि कर वस्तु के अनुसार ही उचित होता है- फलक्षेत्रानुरूपेण गृहणीयात्तत्करं पुनः।^{१६} कर प्रजा के सामर्थ्य, समय और नियमों को विचार कर लगाना उचित होता है। महाभारत में भी 'आनुपूर्व्येण सान्त्वेन यथाकालं यथाविधि'^{१७} कहकर इसका समर्थन मिलता है। इसके विपरीत आचरण से जनता असन्तुष्ट एवं व्याकुल हो उठती है, जो राजा के विनाश का कारण बनता है- प्रद्विषन्ति परिख्यातं राजानमतिखादिनम्।^{१८}

४. सोमेश्वर विद्वानों का सम्मान करता था। उनके विचार में श्रोत्रिय को सब प्रकार के करों से मुक्त कर देना चाहिए- आपत्तिस्थितोऽप्याददीत श्रोत्रियान्न करं नृपः।^{१९}

देश में बाहरी आक्रमण आदि की स्थिति में जनता पर करों का अतिरिक्त भार डाला जाता है। पर विद्वानों, वेदों के ज्ञाता, यज्ञादि को समर्पित ब्राह्मणों से इस स्थिति में भी कर नहीं लेना चाहिए। विष्णुधर्मसूत्र और गौतमधर्मसूत्र में भी ब्राह्मणों को करमुक्त माना है।

५. कोष में बहुमूल्य वस्तुएँ रखनी चाहिए। स्वर्ण, मुक्ता, रत्न, मणि, आभूषणादि की सुरक्षा सरल होती है-

सुवर्णै रजतै रत्नैर्वस्त्रैराभरणैस्तथा।

पूर्णो व्ययसहः कार्यः कोशो नित्यं महीभुजा।।^{२०}

विविध रसायनों से तांबा आदि को स्वर्ण आदि में परिवर्तित किया जा सकता है। ऐसे पदार्थ वसुन्धरा के गर्भ से ही प्राप्त होते हैं। इनका सुरक्षित भण्डार राज्य के लिए सदा उन्नति का साधन बनता है।

मानसोल्लास में कोष संग्रह के साधन-

कृषि- यह तो स्वयंसिद्ध ही है कि कोष की वृद्धि का प्रमुख साधन कराधान है। इसके लिए भूमि, उपज, पशु, स्वर्णादि, व्यापार, खनिज इत्यादि अनेक साधन होते हैं। कहा जा सकता है कि प्रजा की आय के समस्त साधन कर योग्य होते हैं। मानसोल्लास के अध्ययन से यह ज्ञात होता है कि सोमेश्वर के राज्य में यह व्यवस्था उन्नत थी। इसमें स्थिति और न्याय का ध्यान रखा जाता था। कौटिल्य ने 'धान्यषड्भागम्' कहकर उपज का छठा भाग राज्य के लिए माना था। सोमेश्वर ने इस विषय में माना है-

अष्टमो द्वादशो वापि षष्ठो वा धान्यतो नृपैः।^{२१}

१५. मानसोल्लासः २/५३८

१६. वही २/१६४

१७. महाभारतम्, शान्तिपर्व ८८/१२

१८. वही ८७/१९

१९. मानसोल्लासः २/१६७

२०. वही २/३९४

राजा खेतों से प्राप्त उपज के छटे, आठवें अथवा बारहवें भाग का अधिकारी होता है। इस तरह देय भाग बताने से सिद्ध है कि यह कर धान्य के रूप में ही लिया जाता था। इस भाग में अन्तर होने से यह भी ज्ञात होता है कि फसल के कम या अधिक मूल्य के आधार पर यह व्यवस्था थी। इसमें यह ध्यान रखा जाता था कि कौन सी उपज किस मात्रा में प्राप्त होती है।

पशु- संख्या की दृष्टि से मानव की अपेक्षा पशुओं की संख्या कई गुणा अधिक होती है। पशुओं को भी धन कहा जाता है। इनका आदान-प्रदान और व्यापार भी पर्याप्त होता है। शुक्राचार्य ने भेड़, बकरी और अश्व आदि के व्यापार पर आठवाँ भाग कर के रूप में निर्धारित किया था। सोमेश्वर ने महाभारत के कथनानुकूल उदारता दर्शाते हुए अनुकरण किया है- पञ्चाशत्तम आदेयो भागः पशु-हिरण्ययोः।^{२२}

पशुओं का व्यापार बहुत अधिक लाभकारी नहीं होता है। पशुपालन कठिन कार्य है, इसमें समय भी अधिक लगता है। बीमारी आदि के कारण पशुओं की मृत्यु दर भी ऊँची रहती है। इन सब पर विचार करके इस कर को पचासवें भाग अर्थात् मात्र दो प्रतिशत के रूप में निर्धारित किया गया है।

बहुमूल्य धातुएँ-

सोमेश्वर ने पशुओं पर निर्धारित कर की भाँति स्वर्ण के लाभांश पर भी पचासवाँ भाग देय माना था। 'पशूनामधिपंचाशद्विरण्यस्य तथैव च'^{२३} महाभारत का यह वचन भी यही संकेत देता है। कौटिल्य ने स्वर्ण पर कर की देयता तो मानी है पर दर निर्धारित नहीं की थी। राज्य के अधिकतम नागरिकों को कर की परिधि में सम्मिलित होना चाहिए। राज्य से प्राप्त सुविधाओं और सुरक्षा का लाभ उठाने वाला प्रत्येक व्यक्ति कर देने का अधिकारी तो होता ही है। सोमेश्वर से पूर्ववर्ती उल्लेखों में श्रमजीवियों और शिल्पियों से सीधे कर की अपेक्षा राजकार्य करवा लिए जाते थे। इसे आज के शब्दों में बेगार कह सकते हैं। सोमेश्वर ने घी, फल, फूल, रस, गन्ध, मधु, शाक, ओषधि, मिट्टी या पत्थर के बर्तनों और चमड़े की वस्तुओं पर छठा भाग कर के रूप में देय माना है-

रस-गन्धौषधीनां च मूल-पुष्प-फलस्य च।

तृणानां शाकपत्राणां कर्मणां चर्मणामपि?

मृत्तिकाकृतभाण्डानां भाण्डस्याश्मभवस्य च।^{२४}

पण्य कर-

पण्य-कर से अभिप्राय व्यापार पर निश्चित कर है। इसके लिए 'षड्भागं पण्ययोर्मधुसर्पिषोः' कहकर सोमेश्वर ने इस कर को छठा भाग अर्थात् लगभग १६ से १७ प्रतिशत निर्धारित किया था। महाभारत में कर संग्रहण को महत्त्वपूर्ण मानते हुए इसके लिए सुपरीक्षित आप्त पुरुषों की नियुक्ति आवश्यक मानी गई है।

खनिज-

खनिज पदार्थों की प्राप्ति बहुत परिश्रमसाध्य कार्य है। प्रथम तो ऐसे स्थानों को जानना ही कठिन है। फिर भूमि के गर्भ में उतरना जीवन पर ही संकट होता है। खानों से सोने, चाँदी तथा रत्नों, मणियों और जवाहरातों की प्राप्ति होती है। इनसे प्राप्त करों से कोष में वृद्धि होती है। सोमेश्वर का मानना है -

२१. वही २/१६३

२२. वही २/१६३

२३. महाभारतम्, शान्तिपर्व ६७/२३

२४. मानसोल्लासः २/१६५-१६६

धनानामीश्वरो राजा ब्रह्मणा परिकल्पितः।

भूगतानां विशेषेण यतोऽसौ विबुधाधिपः।।^{२५}

राज्य के बाह्य तथा आन्तरिक धन का सर्वेसर्वा राजा ही होता है। यह विधान प्रजापति ब्रह्मा द्वारा निर्मित है। भूमिगत धन का स्वामित्व विशेष रूप से राजा का ही होता है। राजा को देवांशों का सम्मिलित अवतार माना जाता है। सागर से प्राप्त मोतियों का संरक्षक भी राजा ही होता है। जूनागढ़ के रुद्रदामन के शिलालेख में भी चांदी सोना, हीरा, वैदूर्य एवं अन्य रत्नों से राज्य कोष की वृद्धि का उल्लेख मिला है।

सोमेश्वर के समय समुद्री मार्ग से यातायात और व्यापार होता था। बन्दरगाहों की रक्षा राज्य कर्मचारी करते थे। इस व्यापार पर राज्य का नियम यह था-

निजवेलातटस्थानां पोतवाहनकर्मणाम्।

पोते प्रत्यागते तस्माद् दशमांशं हरेच्छपः।।^{२६}

सोमेश्वर के राज्य की सीमा समुद्र तट से भी मिलती थी। समुद्री मार्ग का प्रयोग करने वाले जहाज बंदरगाहों पर रुकते थे। उनसे राज्य के कर्मचारी राजाज्ञा के अनुसार दशमांश अर्थात् दस प्रतिशत कर ग्रहण करते थे। मार्ग से भटक कर बंदरगाह पर आए हुए जहाजों से राजा सम्पूर्ण द्रव्य भी ले सकता है अथवा स्वेच्छया कुछ लौटा भी सकता है।^{२७} इससे सिद्ध होता है कि व्यापार उन्नत स्थिति में था। सीमाओं की सुरक्षा के लिए बन्दरगाहों पर अच्छी व्यवस्था थी। महाभारत में भी 'आकरे लवणे शुल्के तरे नागबले तथा'^{२८} कहकर ऐसे शुल्क का उल्लेख हुआ है।

राजा सोमेश्वर ने अपने राज्य की अनेक वस्तुओं पर लगने वाले कर का स्पष्ट उल्लेख किया है। इनका राज्य काल ईसा की बारहवीं शताब्दी है। कर व्यवस्था पर इनसे पूर्व काल की जानकारी के लिए धर्मशास्त्र के प्रमुख ग्रन्थ मनुस्मृति का निरीक्षण उपयुक्त है। भारतीय मान्यताओं और संस्कृत ग्रन्थों के उल्लेखों के अनुसार मनु वैदिक काल के आदि नृप थे। मनुस्मृति में समाज की आदर्श स्थिति के लिए नियमावली पर आदर्श विचार-विमर्श उपलब्ध है। मनुकालीन कर व्यवस्था के सिद्धान्तों को अधोलिखित बिन्दु स्पष्ट कर देंगे-

१. राजकोष की समृद्धि के लिए कराधान निरन्तर चलने वाली प्रक्रिया है। इसे आवश्यकता होने पर या एक ही बार में नहीं किया जा सकता है। मनु ने इसे सोदाहरण समझाया है -

यथाल्पाल्पमदन्त्याद्यं वार्योकोवत्सषट्पदाः।

तथाल्पाल्पो ग्रहीतव्यो राष्ट्राद्राज्ञाब्दिकः करः।।^{२९}

शासन के सुचारु संचालन के लिए राजा प्रजा से वार्षिक कर ग्रहण करे। इसके लिए सिद्धान्त है कि यह जनता को उद्धेलित किए बिना ही ग्राह्य है। उदाहरणार्थ जैसे जोंक पशु को कष्ट दिए बिना तृप्तिपर्यंत रक्तपान करती है, बछड़ा गाय को आनन्दित करते हुए धीरे-धीरे उसका दूध पी लेता है और भैंवरा फूलों को हानि पहुँचाए बिना उसका रस पी लेता है। महाभारत के शान्ति पर्व के अध्याय ८८ के श्लोक ८ में कहा गया है कि जैसे बछड़े को अत्यल्प भार डालकर शनैः शनैः भारी भार को उठाने वाला बैल बना लेते

२५. वही २/३६१

२६. वही २/३७५

२७. वही २/३७६

२८. महाभारतम्, शान्तिपर्व ६९/२९

२९. मनुस्मृति: ७/१२९

हैं। यही सिद्धान्त प्रजा पर कर लगाते हुए अपनाना चाहिए। तद्वदर्थान्मनुष्येभ्य आदद्यादविहिंसया^{३०} द्वारा राजा को कहा गया है कि जैसे भँवरा पौधे की जड़ों को काटे बिना फूलों से मधु ग्रहण करता है, वैसे ही प्रजा को कष्ट दिए बिना यथायोग्य कर ग्रहण करना चाहिए। कर संग्रह में विशेषतः ध्यातव्य है कि यह क्रयमूल्य और विक्रय मूल्य के मध्य अन्तर को, यातायात के व्यय को, रक्षाव्यय को अच्छी तरह विचारकर व्यापारियों से कर लेना चाहिए। कर निर्धारण में राजा और व्यापारी को उचित भाग मिलना ही चाहिए।^{३१}

२. राजा की नियुक्ति सुरक्षा, अनुशासन और प्रजा पालन के लिए होती है। यह राजा की सुख, सुविधाओं और भोग विलास के लिए नहीं होती है। शुक्राचार्य ने कहा है – राजा रक्षार्थ सर्वभागभुक्ता।^{३२} राजा प्रजा का रक्षक है। अतः वह प्रजा से प्राप्त कर का भोक्ता होता है। अपने कर्तव्य का पालन न करने पर राजा नरकगामी होता है।^{३३}

शुक्राचार्य ने लता आदि से फूल चुनने वाले मालाकार की भाँति कर संग्रह उचित कहा है, कोयला बनाने वाले की तरह नहीं। कोयला बनानेवाला सम्पूर्ण वृक्ष को जड़ से ही जला बैठता है – मालाकार इव ग्राह्यो भागो नांगारकारवत्।^{३४} महाभारत में भी माता-पुत्र तथा वृक्ष-माली एवं कोयला बनाने वाले का व्यवहार दृष्टान्त रूप में रखा गया है।

३. कर संग्रह का तृतीय सिद्धान्त है कि यह वस्तु के मूल्य, उपयोगिता, उपलब्धता आदि के अनुसार ही हो, कर-निर्धारण में प्रत्येक वस्तु के साथ समानता नहीं रखी जा सकती। शुक्राचार्य का विचार है –

बहुमध्याल्पफलतस्तारतम्यं विमृश्य च।^{३५}

कराधान में ध्यान रखना चाहिए कि वस्तु का बाजार मूल्य और उसकी उपज आदि कैसी है। उसी के अनुसार विवेचन किया जाना चाहिए।

४. राज्य के प्रत्येक नागरिक के लिए कर देय होता है, पर कुछ नागरिक इसके अपवाद भी होते हैं। प्रत्येक धर्मग्रन्थ में ऐसे प्रसंग वर्णित हैं। इनमें मुख्यतः निःस्पृह श्रोत्रिय, बुद्धिजीवी या राज्य के सम्मानित नागरिक करमुक्त होते हैं। आजकल भारत रत्न से सम्मानित और अतिवृद्ध नागरिक करमुक्त हैं। मनु का मानना है –

अन्धो जडः पीठसर्पी सप्तत्या स्थविरश्च यः।

श्रोत्रियेषूपकुर्वश्च न दाप्याः केनचित्करम्।।^{३६}

अंधा, बालबुद्धि, अपंग, ७० वर्ष से अधिक आयु वाले और वेद पढ़ने वाले ब्राह्मणों का उपकारक सभी प्रकार के कर से मुक्त होता है। वेद और वेद पढ़ने-पढ़ाने वाले श्रोत्रिय के लिए मान्यता थी –

-
३०. महाभारतम्, उद्योगपर्व ३४/१७
 ३१. क्रयविक्रयमध्वानं भक्तं च सपरिव्ययम्।
 योगक्षेमं च सम्प्रेक्ष्य वणिजो दापयेत्करम्? मनुस्मृतिः ७/१२७
 ३२. शुक्रनीतिः ४/७४
 ३३. अशासंस्तस्करान् यस्तु बलिं गृह्णाति पार्थिवः।
 तस्य प्रक्षुभ्यते राष्ट्रं स्वर्गाच्च परिहीयते? मनुस्मृतिः ९/२५४
 ३४. शुक्रनीतिः ४/११०
 ३५. वही ४/११०
 ३६. मनुस्मृतिः ८/३९४

प्रियमाणोऽप्याददीत न राजा श्रोत्रियात्करम्।

न च क्षुधाऽस्य संसीदेच्छ्रोत्रियो विषये वसन्।।^{३७}

राजा अत्यन्त धनाभाव की स्थिति में भी वेदाध्यायी क्षोत्रिय से कर न ले। अपितु विद्वानों के निर्वाह का प्रबन्ध भी राजा का कर्तव्य है। भीष्म पितामह ने राजधर्म की व्याख्या करते हुए कहा था-

परचक्राभियानेन यदि ते स्याद् धनक्षयः।

अथ साम्नैव लिप्सेथा धनमब्राह्मणेषु यत्।।^{३८}

बाह्य शत्रुओं के आक्रमण से आर्थिक विपत्ति आने पर भी ब्राह्मणों से धन न लेकर शेष प्रजा से प्रेमपूर्वक नियमित कर के अतिरिक्त कर ले लेना चाहिए।

५. राजकोष की स्थापना के बाद इसे बहुमूल्य धातुओं से समृद्ध करना चाहिए। विविध रसायनों के प्रयोग से निर्मित धातुओं को बहुमूल्य धातुओं में परिवर्तित करके टकसाल के माध्यम से राजकोष की वृद्धि निरन्तर होनी चाहिए। इसे सर्वसुलभ न करके शासनाधीन रखना चाहिए। राजा के लिए उचित है कि वह चाणक्य के वचन को सदा याद रखे कि 'आपदर्थं धनं रक्षेत्।' भविष्य का विचार करके धन का सुरक्षित भंडारण अवश्य करना चाहिए। आचार्य शुक्र ने बङ्का (हीरा) को श्रेष्ठ मानते हुए नौ प्रकार के संग्रहणीय रत्न गिनाए हैं।^{३९}

मनुस्मृति में कोष-संग्रह के साधन

कृषि - भारत सदा से ही कृषिप्रधान देश रहा है, कृषि श्रमसाध्य कार्य है। राज्य के लिए कृषि पर लगने वाला कर राजकोष का प्रमुख साधन रहा है। कृषि उपज के लिए मनु की मान्यता है-

धान्यानामष्टमो भागः षष्ठो द्वादश एव वा।^{४०}

अन्न की उपज का छठा, आठवाँ अथवा बारहवाँ भाग कर के रूप में लेना उचित है। कृषक के सामर्थ्य, बाजार मूल्य, भूमि के गुणों, मौसम आदि के कारण खेती में कम या अधिक उपज आदि के कारण यथायोग्य विकल्प दिए गए हैं। कृषि उपज के साथ कृषियोग्य भूमि पर भी कर का विधान हुआ करता था। महाभारत के शान्तिपर्व के अध्याय ६९ के श्लोक २५ में यह कर उपज का छठा भाग बताया गया है।

पशु - मनुस्मृति, गीता आदि ग्रन्थों में वैश्य के कार्यों में पशुपालन भी बताया गया है। यह मुख्यतः खेती से ही जुड़ा हुआ है। कोई-कोई स्वतन्त्र पशु पालक भी होते हैं। महाभारत में उल्लेख है कि प्रजा ने मनु को 'पशूनामधिपञ्चाशद्'^{४१} कहकर स्वयं पचासवें भाग का प्रस्ताव दिया था। शुक्राचार्य ने परिवार के पालनार्थ रखे पशुओं को करमुक्त माना है।

बहुमूल्य धातुएँ-

स्वर्ण, चांदी, मणि, माणिक्य, हीरा, मोती आदि रत्नों को बहुमूल्य गिना जाता है। व्यक्तिगत रूप में भी इनका संग्रह किया जाता है। आज वैश्विक मुद्रा के रूप में स्वर्ण का आदान प्रदान होता है। भारतीय

३७. वही ७/१३३

३८. महाभारतम्, शान्तिपर्व ७१/२१

३९. शुक्रनीति: ४/४१

४०. मनुस्मृति: ७/१३०

४१. महाभारतम्, शान्तिपर्व ६७/२३

कागजी मुद्रा को स्वर्ण भंडार से जोड़ा गया है। अन्य अनेक अर्थशास्त्रियों की भाँति मनु ने भी स्वर्ण पर दो प्रतिशत कर की ही आज्ञा दी है-

पञ्चाशद्भाग आदेयो राज्ञा पशुहिरण्ययोः।^{४२}

राजा के लिए उचित है कि वह पशुओं और सोने के व्यापार में लाभांश का पचासवाँ भाग कर के रूप में ले। शुक्राचार्य ने व्यवस्था दी है कि स्थिति के अनुसार स्वर्ण के लाभ का तृतीय से लेकर दशमांश तक ग्राह्य है।^{४३}

शिल्पी और श्रमिक-

राज्य का प्रत्येक नागरिक सुशासन में निश्चित होकर जीवन-निर्वाह करता है। अतः इस व्यवस्था के लिए राजा को कर देने के लिए भी बाध्य है। यह कर धन और श्रम के माध्यम से देय होता है। यह कार्य की प्रकृति पर आधारित है। मनु ने शिल्पियों और श्रमिकों से यह कर धन की अपेक्षा राजकार्य में श्रमदान से लिया जाता था-

कारूकांश्छिल्पिनश्चैव शूद्रांश्चात्मोपजीविनः।

एकैकं कारयेत्कर्म मासि मासि महीपतिः।।^{४४}

राज्य में शिल्पियों और श्रमिकों द्वारा साध्य कार्य भी निरन्तर चलते ही रहते हैं। राजा ऐसे कार्यकर्ताओं से प्रतिमाह एक दिन का श्रमकार्य कर के रूप में करवा ले। इससे अन्य धन लेने की अपेक्षा नहीं रहेगी। शुक्रनीति में भी इसी परम्परा का समर्थन हुआ है।

पण्य कर-

इस शुल्क की देयता का भार व्यापार पर होता है। यह स्थायी कर है, जो प्रत्येक काल में प्रचलित रहा है। आजकल यह जी.एस.टी. के रूप में निर्धारित है। मनुस्मृति में इस कर के विषय में विस्तार से लिखा गया है। राजदंड के शिथिल होने पर कर चोरी बहुतायत से होती है, जो अनेक अव्यवस्थाओं को जन्म देती है। तस्कर लोग आयात-निर्यात के लिए निषिद्ध वस्तुओं को लोभवश बिना कर दिए गुप्त या चोर मार्गों से अथवा रात के अंधेरे में अथवा संख्या या तौल में कम बताकर ढोते हैं। ये सब दंड के अधिकारी होते हैं। ऐसी अनैतिकताओं को रोकने के लिए आवश्यक है कि-

शुल्कस्थानेषु कुशलाः सर्वपण्यविचक्षणाः।

कुर्युरर्घ्यं यथापण्यं ततो विंशं नृपो हरेत्।।^{४५}

सर्वप्रथम अच्छे विवेचनकर्ता सब पक्षों को विचारकर पदार्थों का उचित मूल्य निर्धारित करें। जिससे भाव और मूल्य सम्पूर्ण राज्य में एक समान एवं स्थिर रहें। कोई मनमाना मूल्य न रखे तथा कर चोरी भी न कर सके। एतदर्थ सुपरीक्षित निर्लोभ कर्मचारियों की नियुक्ति करके निर्धारित मूल्य का बीसवाँ भाग अर्थात् पाँच प्रतिशत शुल्क के रूप में लेना चाहिए।

खनिज-

पृथ्वी को वसुन्धरा और वसुमती कहा जाता है अर्थात् यह प्रत्यक्ष रूप में सब कुछ दे ही रही है।

४२. मनुस्मृति: ७/१३०

४३. शुक्रनीति: ४/२२८

४४. मनुस्मृति: ७/१३८

४५. वही ८/३९८

इसके गर्भ में भी अनेक प्रकार की सम्पत्ति है। इसी प्रकार मोती, मूंगा आदि सागर से मिलते हैं। समुद्री मार्ग से व्यापार भी होता है। मनु ने तरण शुल्क का भी विधान किया है-

पणं यानं तरे दाप्यं पौरुषोऽर्धपणं तरे।

पादं पशुश्च योषिच्च पादार्धं रिक्तकः पुमान्।।^{४६}

नाव पर खाली गाड़ी के लिए एक पण (कार्षापण), पुरुष बाढ़ भार के लिए आधा कार्षापण, पशु-स्त्री आदि के लिए चौथाई कार्षापण देय होता है। विक्रय की जाने वाली वस्तुओं का भार के अनुसार तरण शुल्क होता है। आज भी यह कर जल, थल और नभ में यात्रा पर यथावत् लगता है। महाभारत, कौटिल्य अर्थशास्त्र आदि ग्रन्थों में कर से सम्बन्धित विषय विस्तार से लिखे गए हैं। खनिजों के विषय में मनु का कथन है-

निधीनां तु पुराणानां धातूनामेव च क्षितौ।

अर्धभाग् रक्षणाद् राजा भूमेरधिपतिर्हि सः।।^{४७}

धरती में गुप्त रूप से रखा हुआ अस्वामिक धन राजा का होता है। भूगर्भ से प्राप्त स्वर्ण आदि धातुओं का आधा भाग राजा का होता है। राजा ही उस निश्चित भूभाग का रक्षक होने से उसका अधिपति होता है।

निष्कर्ष :-

मानसोल्लास के अध्ययन से यह ज्ञात होता है कि आचार्य मनु तथा पूर्व के आचार्यों की अपेक्षा सोमेश्वर की कर व्यवस्था के सिद्धान्त अत्यन्त व्यावहारिक रहे हैं। कर की प्राचीन व्यवस्था का अनुसरण करने पर भी सोमेश्वर ने उसमें व्यावहारिक उपयोगिता के अनुसार सुधार किया है। जिसमें प्रजा की स्थिति और उसके साथ न्याय का विशेष ध्यान रखा है। किसी भी राज्य की उन्नति प्रजा के कल्याण पर ही निर्भर होती है। आज भी प्रत्येक देश अपनी वित्तीय स्थिति के अनुसार कर-व्यवस्था को लागू करता है। सोमेश्वर और आचार्य मनु दोनों की कर व्यवस्था वर्तमान में भी उपयोगी बनी हुई है।



४६. वही ८/४०४

४७. वही ८/३९

श्रीमद्भगवद्गीता में प्रतिपादित समत्व बुद्धि की मानव जीवन में उपयोगिता

डॉ. चन्दन लाल गुप्ता

अध्यक्ष, संस्कृत विभाग
पोस्ट ग्रेजुएट गवर्नमेंट कॉलेज फॉर गर्ल्स,
सेक्टर-११, चण्डीगढ़

सारांश- श्रीमद्भगवद्गीता भारतीय धर्म और दर्शन का एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है, जिसमें मानव-जीवन की व्यावहारिक, नैतिक और आध्यात्मिक समस्याओं का समाधान प्रस्तुत किया गया है। समत्वबुद्धि गीता का महत्त्वपूर्ण विषय है। यह अद्वैत वेदान्त का भी आधार है। उपनिषदों की आत्मा और परमात्मा के एकत्व के साक्षात्कार से उत्पन्न दृष्टि सामाजिक समानता और भावनात्मक सन्तुलन में महत्त्वपूर्ण भूमिका निभाती है। समत्वबुद्धि की दार्शनिक व्याख्या व्यक्तिगत, सामाजिक और आध्यात्मिक जीवन में अत्यन्त उपयोगी है। आत्मा परमात्मा से भिन्न नहीं है, अज्ञानता के कारण मनुष्य ही उसे अपने से अलग समझता है। समत्व को परमात्मा का स्वरूप कहा गया है। आध्यात्मिक जगत् में अन्य अनेक लक्षणों के होने पर भी यदि मनुष्य में समत्व बुद्धि नहीं है तो वह अपूर्ण ही रहता है। श्रीमद्भगवद्गीता उपनिषदों का सार है। इस शोधपत्र में गीता में प्रतिपादित समत्व की समीक्षा और उसकी उपयोगिता का विवेचन किया जायेगा।

शब्द कुञ्जी- समत्वबुद्धि, तत्त्वदर्शी, समदर्शी, अद्वैत, समता, सिद्धि, असिद्धि, सुख-दुःख, योग, ज्ञान, कर्म, उपासना, मार्ग, संसार, मुक्ति, जीव, सर्वभूतहित, आसक्ति, ममता, नश्वर, अनश्वर, सन्तुलन, अनुभूति, कर्ता, अकर्ता, साधन और साध्य।

वेदों की प्रार्थनाएं 'संगच्छध्वं संवदध्वम्'^१, 'समानो मन्त्रः समितिः समानी'^२ 'तन्मे मनः शिव-सङ्कल्पमस्तु'^३ आदि और पुराण की 'सर्वेषां मङ्गलं भूयात्'^४ व्यवहार में तभी आ पायेंगी जब समत्व बुद्धि का विकास होगा। हमारे नित्य के पूजा-पाठ में ये प्रार्थनाएं शामिल हैं, लेकिन जब तक व्यक्तिगत जीवन में समत्व नहीं है, तब तक इन मन्त्रों के व्यावहारिक स्वरूप को जीवन में उतारना सम्भव नहीं है। हमारी प्रार्थनाएं सार्थक हों इसके लिए समत्व को समझना और उसको धारण करना आवश्यक है। गीता में भगवान् कृष्ण ने ज्ञान, कर्म और भक्ति तीनों प्रकार के योगियों की समता के स्वरूप को बताया है। ज्ञानयोगी के लिए भगवान् ने 'सर्वत्र समदर्शनः'^५ और 'समदुःखसुखः'^६ कहा है। कर्मयोगी का समत्व समः सिद्धावसिद्धौ च^७ हो जाता है। इसी प्रकार भक्तियोगियों का समत्व ईश्वर प्रदत्त कहा गया है।^८ भक्तियोगियों पर भगवान् स्वयं कृपा करते हैं, क्योंकि उन्होंने अपना सर्वस्य ईश्वर को अर्पण कर दिया है। समत्व दो तरह

१. ऋग्वेद १०/१९१/२

२. वही १०/१९१/३

३. शुक्ल यजुर्वेद ३४/१

४. गरुड़ पुराण २/३५/५१

५. श्रीमद्भगवद्गीता ६/२९

६. वही १४/२४

७. श्रीमद्भगवद्गीता ४/२२

८. ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते। वही १०/१०

का होता है- साधनरूप समत्व और साध्यरूप समत्व साधनरूप समत्व अन्तःकरण का होता है और साध्यरूप समत्व परमात्मस्वरूप होता है। सिद्धि-असिद्धि, अनुकूलता-प्रतिकूलता आदि में सम रहना अर्थात् अन्तःकरण में राग-द्वेष का न होना साधनरूप समत्व है, जिसका वर्णन गीता में अधिक हुआ है। मानव का जीवन सुख-दुःख, लाभ-हानि, जय-पराजय, प्रिय-अप्रिय, ऊँच-नीच, काले-गोरे, धनी-निर्धन, अपना-पराया आदि द्वन्द्वों से भरा हुआ है। इन द्वन्द्वों से उत्पन्न असन्तुलन ही मानसिक अशान्ति, सामाजिक संघर्ष और हिंसा का मूल कारण है।

श्रीमद्भगवद्गीता में समत्वबुद्धि को इस असन्तुलन के समाधान के रूप में प्रस्तुत किया गया है। इसमें ज्ञान, कर्म और उपासना रूप तीन मार्गों का उपदेश दिया गया है, जिसपर चलता हुआ मनुष्य कल्याण को प्राप्त कर लेता है। संन्यास के सन्दर्भ में यहाँ कहा गया है कि मनुष्य को कर्म का त्याग नहीं करना है, बल्कि संसार के मध्य रहकर समत्व बुद्धि की प्राप्ति करना है। भगवान् कृष्ण ने इसी समत्वबुद्धि के उपदेश द्वारा अर्जुन के विषाद का निवारण किया है। इस संसार में जीवन को सफल बनाने के लिए इसका बोध अत्यन्त आवश्यक है। गीता में भगवान् कृष्ण ने अनेक स्थलों पर भिन्न-भिन्न प्रकार से समत्व बुद्धि का उपदेश दिया है। सभी प्राणियों में भेद होने पर भी सबमें एक ही परमात्मा विद्यमान है। अतः तत्त्वदर्शी पुरुष की दृष्टि में भेद नहीं होता है। इसी कारण इनको समदर्शी कहा गया है। ज्ञानी महापुरुष विद्या-विनय से सम्पन्न ब्राह्मण, चाण्डाल, गाय, हाथी और कुत्ते में भी समरूप एक परमात्मा को ही देखने वाले होते हैं।^{१९}

परमात्मा के साथ जीव का नित्य योग है, लेकिन अज्ञानवश उसको भूलकर वह सांसारिक वस्तुओं से अपना संयोग बना लेता है। जब जीव का यह अज्ञान दूर हो जाता है, तब वह परमात्मा से अपना योग बना लेता है और उसके हृदय में समत्व का उदय हो जाता है। जिनका मन समत्वभाव में स्थित है, उनके द्वारा इसी जीवन में सम्पूर्ण संसार जीत लिया जाता है।^{२०} प्राणियों में परस्पर अनेक प्रकार की भिन्नता होते हुए भी उनमें परमेश्वर समरूप से स्थित होते हैं। सभी प्राणियों में स्थित परमेश्वर के इसी समरूप दर्शन को वास्तविक दर्शन कहा गया है। जो मनुष्य समस्त नश्वर भूतों में स्थित अनश्वर परमेश्वर को समभाव से देखता है, उसी का देखना वास्तविक देखना कहा गया है।^{२१} समत्व मुक्ति का साधन है। यह उपदेश से नहीं बल्कि आत्मिक अनुभूति से आता है। इसी को योग कहा गया है। कृष्ण कहते हैं कि हे धनञ्जय! तुम आसक्ति का त्याग करके सिद्धि और असिद्धि में सम होकर योगस्थ होकर कर्मों करो, क्योंकि समत्व ही योग कहा जाता है।^{२२}

आसक्ति के अभाव में सिद्धि और असिद्धि में समता आ जाती है। समता में स्थित होकर कर्तव्य कर्मों को करते रहना चाहिए। सामान्य व्यक्ति को अपनी प्रशंसा सुनना तो अच्छा लगता है, परन्तु निन्दा सुनना अच्छा नहीं लगता है। इसीलिए वह प्रशंसा करने वाले से प्रेम और निन्दा करने वाले से द्वेष करने लगता है। समत्व में स्थित साधक निन्दा और प्रशंसा दोनों सुनकर भी सम बने रहते हैं। कर्म में राग-द्वेष होने से, सिद्धि-असिद्धि में सुखी-दुःखी होने से मनुष्य बन्धन से मुक्त नहीं हो पाता है। वह कर्मयोगी जो न किसी

१९. विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि।

शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः॥ वही ५/१८

२०. इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः॥ वही ५/१९

२१. समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम्।

विनश्यत्स्वविनश्यन्तं यः पश्यति स पश्यति॥ वही १३/२८

२२. योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनञ्जय।

सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते॥ श्रीमद्भगवद्गीता २/४८

से द्वेष करता है और न किसी की आकांक्षा करता है, उसे सदा संन्यासी समझना चाहिए। क्योंकि द्वन्द्वों से रहित अर्थात् समता में स्थित मनुष्य सुखपूर्वक संसार बन्धन से मुक्त हो जाता है।^{१३} समता में स्थित रहने को ही स्वामी रामसुख दास जी ने योगस्थ होना बताया है। जिस काल में शास्त्रीय मतभेदों से विचलित हुई बुद्धि निश्चल होकर परमात्मा में अचल हो जाती है, उस काल में योग की प्राप्ति हो जाती है।^{१४} योगयुक्तात्मा अपने स्वरूप में स्थित हो जाता है। जिसने मात्र अपने शुद्ध दिव्य स्वरूप का अनुभव किया हो, उसे ईश्वर का साक्षात्कारकर्ता नहीं कहा जा सकता है।

समदर्शन में द्वैत बुद्धि का लोप और अद्वैत का विकास हो जाता है। सर्वत्र अपने स्वरूप को देखनेवाला ध्यान योग से युक्त अन्तःकरण वाला योगी आत्मा को सभी प्राणियों में और सभी प्राणियों को आत्मा में स्थित देखता है।^{१५} ईशावास्योपनिषद् में भी समदृष्टि के उच्च आदर्श को प्रस्तुत किया गया है। जब सर्वत्र एक ही आत्मा का दर्शन होता है, तब किसी से घृणा नहीं रहती है, बल्कि सर्वत्र प्रेम और करुणा की वर्षा होती है।^{१६} इसी उपनिषद् के प्रथम मन्त्र में कहा गया है कि इस जगत् में जो कुछ भी स्थावर जङ्गम है, वह सब एक ही ईश्वर से व्याप्त है।^{१७} एक ही परमात्मा सर्वत्र विद्यमान है, यह अनुभव ही समत्व की आधारभूमि है। अतः समत्व सर्वत्र व्याप्त है। जिस अवस्था में मनुष्य के लिए सभी प्राणी अपनी आत्मा के समान हो जाते हैं, उस अवस्था में उसे शोक और मोह नहीं रहता है।^{१८} इसी को समत्व की मानसिक और आध्यात्मिक परिणति कहा गया है।

एकात्म दर्शन के फल को बताते हुए गीता में कहा गया है कि जो व्यक्ति मुझे सर्वत्र देखता है और सबको मुझ में देखता है, उसके लिए नष्ट नहीं होता हूँ और वह मेरे लिए नष्ट नहीं होता है। इस अवस्था में भक्त और भगवान् एक दूसरे से वियुक्त नहीं होते हैं। यह परमात्मा की प्राप्ति रूप समत्व की पराकाष्ठा है।^{१९} इसी क्रम में आगे भगवान् कृष्ण कहते हैं कि जो योगी एकत्व भाव में स्थित हुआ सम्पूर्ण प्राणियों में स्थित मेरी उपासना करता है, वह सम्पूर्ण क्रियाओं को करता हुआ भी मुझ में स्थित रहता है अर्थात् वह सदा मुक्त ही रहता है।^{२०} कठोपनिषद् में कहा गया है कि यह आत्मा सभी प्राणियों में गूढ़ रूप से रहता है, लेकिन सभी के लिए प्रत्यक्ष नहीं होता है।^{२१} यह मन्त्र भी स्पष्ट करता है कि संसार की बाह्य भिन्नता में भी परमात्मरूप आन्तरिक समत्व विद्यमान है। पुराणों ने भी समत्व को महत्त्व दिया है। भक्त प्रह्लाद कहते हैं कि हे दैत्यों! मैं तुम लोगों को आग्रह पूर्वक समझा रहा हूँ कि असार संसार के विषयों में सन्तोष प्राप्त

१३. वही ५/३

१४. वही २/५३

१५. सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि।

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः॥ वही ६/२९

१६. यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानुपश्यति।

सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते॥ ईशावास्योपनिषद् ६

१७. ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्। वही १

१८. यस्मिन् सर्वाणि भूतान्यात्मैवाभूद्विजानतः।

तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः॥ ईशावास्योपनिषद् ७

१९. यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति।

तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति॥ श्रीमद्भगवद्गीता ६/३०

२०. सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः।

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते॥ वही ६/३१

२१. एष सर्वेषु भूतेषु गूढात्मा न प्रकाशते॥ कठोपनिषद् १/३/१२

मत करो। सर्वत्र समता का भाव रखो क्योंकि समत्व ही भगवान् अच्युत की वास्तविक आराधना है।^{२२} सच्चे भक्तों को अपने भगवान् से भी कोई अपेक्षा नहीं रहती है, उनको जो मिल जाए उसमें समभाव रखने वाले होते हैं। ऐसे समदर्शी भक्तों का महिमामण्डन स्वयं भगवान् भी करते हैं। वे कहते हैं कि उस भक्त का सदा अनुसरण करता हूँ, जो अपेक्षारहित, निरन्तर मेरा मनन करने वाला, शान्त स्वभाव वाला, किसी से द्वेष न करने वाला और सभी के प्रति समान दृष्टि रखने वाला हो गया है- जिससे कि मैं उनके चरणों की धूल से पवित्र हो सकूँ।^{२३} समत्व से उत्पन्न समस्त लक्षणों को भगवान् कृष्ण द्वारा बताये गए सिद्ध भक्त के स्वरूप में देखा जा सकता है।^{२४} सिद्ध भक्त राग-द्वेष, हर्ष-शोक आदि विकारों से रहित, शुभ-अशुभ, निन्दा-स्तुति, शीत-उष्ण, मान-अपमान, शत्रु-मित्र, सुख-दुःख आदि में सम रहने वाला, आकांक्षारहित, शुद्ध, दक्ष, चिन्तारहित और आसक्ति रहित होता है।

सामान्य व्यक्ति केवल स्वहित में लगा रहता है, महापुरुषों की अवस्था इसके विपरीत सर्वभूतहित वाली होती है। सभी प्राणियों में अपनी समान स्थिति देखने वाले महापुरुष सभी प्राणियों का समानरूप से सुख चाहते हैं। महापुरुषों के लिए परपीड़ा स्वपीड़ा के समान होती है। उसको दूर करने में उनकी स्वाभाविक चेष्टा होती है। सुख और दुःख में उनकी समान दृष्टि होती है। इससे वह विचलित नहीं होते हैं।^{२५} यह समत्व बुद्धि सामाजिक करुणा और अहिंसा की भावना का विकास करती है। अनुकूल और प्रतिकूल परिस्थितियाँ ही सुख और दुःख का कारण होती हैं। यदि परिस्थिति व्यक्ति के अनुकूल है तो वह सुख का अनुभव करता है, लेकिन प्रतिकूल हो गई तो वह दुःखी हो जाता है। एक वस्तु या परिस्थिति किसी के लिए सुख का कारण है, तो वही दूसरे के लिए दुःख का कारण भी हो सकती है। यह सुख और दुःख बाह्य हैं, जिससे शाश्वत सुख की अपेक्षा नहीं की जा सकती है।

परमात्मा कहीं कम या अधिक नहीं है। चींटी के छोटी होने से परमात्मा उसमें कम और हाथी के विशाल होने से उसमें अधिक है, ऐसी बात नहीं है। वह सर्वत्र समान रूप से व्याप्त है। सभी प्राणी उसी एक के अंश से उत्पन्न और ईश्वर स्वरूप हैं। कृष्ण कहते हैं कि मैं सम्पूर्ण प्राणियों में एक समान हूँ। उन प्राणियों में न तो कोई मेरे लिए अप्रिय है और न ही प्रिय है। परन्तु जो व्यक्ति मुझे प्राप्त करने की इच्छा से भक्तिपूर्वक मेरा भजन करते हैं, वे मुझमें हैं और मैं उनमें हूँ।^{२६} ईश्वर किसी के साथ पक्षपात नहीं करता है। जिसको समत्व का बोध हो गया है, वही ईश्वर में स्थित हो पाता है। सर्वत्र समरूप से स्थित ईश्वर को समरूप से देखने वाला पुरुष आत्मा द्वारा आत्मा का नाश नहीं करता है। जो चराचर जगत् में व्याप्त ईश्वर के साथ अपनी अभिन्नता का अनुभव करता है, वह अपने द्वारा अपनी हत्या नहीं करता है।^{२७}

२२. असारसंसारविवर्तनेषु मा यात तोषं प्रसभं ब्रवीमि।

सर्वत्र दैत्यास्समतामुपेत समत्वमाराधनमच्युतस्य॥ विष्णुपुराण १/१७/९०

२३. निरपेक्षं मुनिं शान्तं निर्वैरं समदर्शनम्।

अनुब्रजाम्यहं नित्यं पूयेत्येतिङ्घ्रेणुभिः॥ श्रीमद्भागवतपुराण ११/१४/१६

२४. श्रीमद्भगवद्गीता १२/१३-१९

२५. आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन।

सुखं वा यदि वा दुःखं सः योगी परमो मतः॥ श्रीमद्भगवद्गीता ६/३२

२६. समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेष्योऽस्ति न प्रियः।

ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम्॥ वहीं ९/२९

२७. समं पश्यन् हि सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम्।

न हिनस्त्यात्मनाऽऽत्मानं ततो याति परं गतिम्। वहीं १३/२९

आत्मतत्त्व सच्चिदानन्द स्वरूप है और निर्विकार है। अविद्या के कारण व्यक्ति उसके वास्तविक स्वरूप को नहीं जान पाता है। जिनको इसके वास्तविक स्वरूप का बोध हो जाता है, वह सम्पूर्ण कर्मों को सब प्रकार से प्रकृति के द्वारा ही किया गया देखता है तथा आत्मा को अकर्ता देखता है। यही यथार्थ देखना कहा गया है। इस अवस्था में राग-द्वेष स्वयं ही नष्ट हो जाते हैं।^{३८} ईश्वर प्राप्ति में समत्व बुद्धि और सर्वभूतहित में रत होने को महत्त्वपूर्ण बताया गया है। कृष्ण कहते हैं कि जो अपनी इन्द्रियों को वश में करके सर्वत्र समबुद्धि वाले, प्राणिमात्र के हित में रत रहते हैं, वे मुझे ही प्राप्त करते हैं।^{३९}

श्रीमद्भगवद्गीता में वर्णित समत्व बुद्धि दार्शनिक अवधारणा के साथ-साथ जीवन के प्रत्येक क्षेत्र के लिए उपयोगी है। व्यक्ति जब यह अनुभव करने लगता है कि समस्त प्राणियों में एक ही परमात्मा विद्यमान है, तब उसके जीवन में स्वयं ही दया, करुणा, सभी प्राणियों में समदृष्टि, आत्मिक शान्ति, जीवन में सन्तुलन आदि गुण विकसित होने लगते हैं। यह समत्व बुद्धि व्यक्ति को आन्तरिक और बाह्य रूप से परिपक्व बना देती है, जिससे वह व्यक्तिगत जीवन को उन्नत बनाता हुआ संसार के कल्याण में योगदान देता है। गीता के अनुसार यही समदृष्टि व्यक्ति को आन्तरिक रूप से परिपक्व बनाती है और उसे संसार के संघर्षों से ऊपर उठने की शक्ति प्रदान करती है।

गीतामाहात्म्यम् में कहा गया है कि समस्त उपनिषदें गाये हैं और गोपाल नन्दन भगवान् कृष्ण दोग्धा हैं। इसलिए गीता का समत्व उपनिषदों का ही समत्व है।^{३०} माण्डूक्योपनिषद् में भी आत्मा को अद्वैत और जानने योग्य कहा गया है।^{३१} अद्वैत की प्राप्ति हो जाने पर सारे भेद समाप्त हो जाते हैं। ऋषि उद्दालक अपने पुत्र से कहते हैं कि वह जो यह सबसे सूक्ष्म तत्त्व है, उसी से यह सम्पूर्ण जगत् व्याप्त है। वही सत्य है, वह आत्मा है और हे श्वेतकेतु! वह सत्स्वरूप आत्मा तुम हो।^{३२} 'तत्त्वमसि' महावाक्य अद्वैत और समत्वबुद्धि को उत्पन्न करने वाला है। 'अहं ब्रह्मास्मि'^{३३} की अवस्था में पहुँचे हुए योगी को सभी जीवों में उसी एकात्मतत्त्व का दर्शन होता है। जिससे उसके लिए सभी आत्मीय और एक समान हो जाते हैं। 'नेह नानास्ति किञ्चन'^{३४} अर्थात् यहाँ ब्रह्म के विषय में किसी प्रकार का द्वैत नहीं है। 'मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति'^{३५} अर्थात् जो नानात्व को देखता है, वह मृत्यु के बाद पुनः मृत्यु अर्थात् पुनर्जन्म को प्राप्त करता है। मनुष्य नानात्व का व्यवहार अज्ञान के कारण करता है। ज्ञान की अवस्था में उसे सर्वत्र एकत्व और समत्व का दर्शन होता है। एक ही परमात्मा स्त्री, पुरुष, बालक और बालिका के रूप में विद्यमान है।^{३६} इतने भेदों के होने पर भी वह सभी में एक समान रूप में स्थित है। यह ज्ञान भेदों को समाप्त कर समत्व का प्रतिपादन करता है।

२८. प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः।

यः पश्यति तथाऽऽत्मानमकर्तारं स पश्यति॥ वही १३/३०

२९. संनियम्येन्द्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः।

ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः॥ श्रीमद्भगवद्गीता १२/४

३०. सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दनः।

पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत्॥ गीतामाहात्म्य ६

३१. अद्वैतं चतुर्थं मन्यन्ते स आत्मा स विज्ञेयः। माण्डूक्योपनिषद् ७

३२. स य एषोऽणिमैतदात्म्यमिदं सर्वम्। तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो॥ छान्दोग्योपनिषद् ६/८/७

३३. बृहदारण्यकोपनिषद् १/४/१०

३४. वही ४/४/१९

३५. कठोपनिषद् २/१/१०

३६. त्वं स्त्री त्वं पुमानसि त्वं कुमार उत वा कुमारी॥ श्वेताश्वतरोपनिषद् ४/३

व्यक्तिगत जीवन में समत्व- व्यक्ति के जीवन पर उसकी मानसिक स्थिति का सबसे अधिक प्रभाव पड़ता है। सामान्य रूप से बाह्य परिस्थितियाँ व्यक्ति को बहुत अधिक प्रभावित करती हैं, जिससे वह अत्यधिक सुखी और दुःखी हो जाता है। समत्व बुद्धि व्यक्तिगत जीवन में मानसिक शान्ति, सन्तुलन और सन्तोष का विकास करती है। जब जीवन सन्तुलित हो तब व्यक्ति सांसारिक संघर्षों से सफलतापूर्वक निकल जाता है। वह काम, क्रोध, लोभ, मोह और अहंकार की भावना पर नियन्त्रण कर लेता है, जिससे वह तनावमुक्त होकर स्वस्थ और शान्त जीवन को प्राप्त करता है। समत्व बुद्धि सुख-दुःख, लाभ-हानि और जय-पराजय में व्यक्ति को समचित्त बना देती है, जिससे व्यक्ति जीवन की कठिन से कठिन परिस्थितियों में भी अपने विवेक और सुख को नष्ट नहीं करता है।

सामाजिक जीवन में समत्व- व्यक्तिगत जीवन में सुखी, सन्तुष्ट और सन्तुलित व्यक्ति का सामाजिक जीवन भी अच्छा होता है। वह सभी के प्रति करुणा और प्रेम से युक्त होता है। वह किसी के साथ जाति, वर्ग और लिंग के आधार पर भेद भाव नहीं करता है। समत्व से समाज में अहिंसा, सत्य, अस्तेय, अपरिग्रह और सह-अस्तित्व जैसे मूल्यों का विकास होता है। दूसरों के सुख-दुःख में अपनत्व का भाव उत्पन्न होता है, जिससे परस्पर सहयोग और संवेदनशीलता बढ़ती है। समत्व से समाज में सामाजिक सद्भाव, धार्मिक और वैचारिक सहिष्णुता विकसित होती है। इस तरह परस्पर सम्मान और समानता से युक्त एक सभ्य समाज के निर्माण में यह अत्यन्त सहायक है।

आध्यात्मिक जीवन में समत्व- श्रीमद्भगवद्गीता में प्रतिपादित समत्व साधकों को आध्यात्मिक जीवन में सन्तुलन प्रदान करता है। ज्ञान, कर्म और भक्ति तीनों प्रकार के योगियों के जीवन में समत्व का महत्त्व है। जब साधक सभी जीवों में एक ही परमात्मा का दर्शन करता है, तब उसकी भेद बुद्धि समाप्त हो जाती है और वह आत्मा का साक्षात्कार करने वाला हो जाता है। कर्म मार्ग पर चलने वाला साधक जब अनासक्त और समभाव से कर्म करने लगता है, तब निष्काम कर्म द्वारा बन्धन से मुक्त हो जाता है। वह कर्म की सिद्धि और असिद्धि से विचलित हुए बिना आध्यात्मिक उन्नति को प्राप्त कर लेता है। भगवान् में ही जिनका चित्त और प्राण लगा हुआ है, जिनका किसी व्यक्ति, वस्तु आदि से किसी प्रकार का कोई सम्बन्ध नहीं होता है, ऐसा भक्ति योगी सर्वत्र अपने भगवान् को ही देखता है। सभी परिस्थितियों में सम रहकर वह मुक्त हो जाता है। समत्व बुद्धि साधकों के इहलोक और परलोक दोनों को सफल बना देती है।

निष्कर्ष- इस तरह हम देखते हैं कि समत्व केवल गीता का ही विषय नहीं है, अपितु हमारे सभी शास्त्रों के दार्शनिक विचारों में अभिव्यक्त हुआ है। लेकिन गीता में उसकी जितनी अधिक स्पष्टता, व्यापकता और उसकी उपयोगिता का प्रतिपादन हुआ है, उतना अन्यत्र नहीं हुआ है। विज्ञान की उन्नति ने लोगों के सांसारिक जीवन को सरल और सुखी तो बनाया है। लेकिन समत्व के अभाव में आज लोगों का जीवन कठिन हो गया है। ममता और अहंकार के रहते समत्व नहीं आ सकता है। जब तक ये दोनों विद्यमान रहेंगे तब तक परहित की भावना नहीं आ सकती है। विश्व में अशान्ति और अन्याय होता रहेगा। समत्व विश्व की समस्त समस्याओं के समाधान में सहायक है। यह लोगों को स्वहित से आगे बढ़कर परहित के कार्यों में लगाता है।

इससे व्यक्तिगत और सामाजिक जीवन में सन्तुलन स्थापित होता है। जिससे परिवार, समाज, राष्ट्र और समस्त विश्व में कल्याण की भावना का विकास होता है। यह व्यक्तित्व विकास और सामाजिक तथा आध्यात्मिक उन्नति में सहायता करता है। यह जीवन के संघर्षों में प्रसन्नतापूर्वक जीने का मार्ग दिखाता है। यह वह आनन्द प्रदान करता है, जिसकी किसी धनादि से तुलना नहीं की जा सकती है। समत्व से उत्पन्न प्रेम और करुणा की भावना जीवन को सन्तोषयुक्त और आनन्दमय बना देती है। ♦♦

महेन्द्र मिसिर पर केन्द्रित उपन्यासों में आंचलिकता और लोकसंस्कृति : एक अध्ययन

आलोक कुमार गुप्ता

भोजपुरी अध्ययन केंद्र
काशी हिंदू विश्वविद्यालय

भारत विविधताओं का देश है। इस विविधता को विशिष्ट भौगोलिक क्षेत्र के भौगोलिक स्थिति, वहाँ के जनजीवन, रीति-रिवाजों, भाषा और समस्याओं, जनमानस की संस्कृति आदि के संदर्भ में देखा जा सकता है। यहाँ कोस – कोस पर पानी बदले, सवा कोस पर बानी वाली कहावत चरितार्थ होती है। आंचलिकता और लोकसंस्कृति दो ऐसे शब्द हैं जो शाब्दिक रूप से भिन्न होते हुए भी एक-दूसरे के पूरक हैं। इन दोनों का संबंध इतना गहरा है कि यह कहा जा सकता है कि यदि आंचलिकता एक शरीर है तो लोकसंस्कृति उसकी आत्मा। आंचलिकता किसी विशेष क्षेत्र की भौगोलिक स्थिति, वहाँ के जन जीवन, रीति-रिवाजों, भाषा और समस्याओं का चित्रण करती है तो लोकसंस्कृति किसी एक अंचल की पहचान होती है। इसमें लोकगीत, लोकनृत्य, लोक कथाएँ, मुहावरे, लोकोक्तियाँ, पर्व-त्यौहार और पारंपरिक विश्वास सम्मिलित होते हैं।

भोजपुरी साहित्य की काव्यधारा को प्रवाहित करने में महेन्द्र मिसिर जी का प्रमुख स्थान है। महेन्द्र मिसिर भोजपुरी मिट्टी के ऐसे नायक हैं जिन्होंने अपने गीतों के माध्यम से तत्कालीन अंचल और संस्कृति को पुर्नजीवित किया और उसे भोजपुरिया जनमानस के सम्मुख प्रस्तुत किया। बिहार के छपरा अंचल से संबंध रखने वाले मिसिर जी इसकी मिट्टी की सौंधी महक और भोजपुरी लोकसंस्कृति के विविध गहरे रंग को अपने कृतियों में उकेरते हुए वर्णन करते हैं। भोजपुरिया जनमानस की अद्भुत छटा इन गीतों में द्रष्टव्य है जो इनके गीतों के विविध पक्षों की तरफ ध्यान आकर्षित करते हैं। जिस कारण लोक-भाषा के प्रचार-प्रसार के साथ-साथ जनमानस के हृदय से जुड़ने में उन्हें अप्रतिम सफलता प्राप्त हुई। महेन्द्र मिसिर का जन्म एक संपन्न ब्राह्मण परिवार में १६ मार्च १८८६ की बिहार के सारण जिले के जलालपुर प्रखंड के काही मिश्रवर्लियाँ गाँव में हुआ था। घर के सामंती व जमींदारी के वातावरण में रहते हुए मिसिर जी का लगाव लोक में गहरे से जुड़ता गया। गांव के शिव मंदिर में कीर्तन, आखाड़ा, गीत-गवर्नई के कार्यक्रम में उनकी हिस्सेदारी अत्यंत प्रगाढ़ थी। जिस कारण उन्हें गायकी एवं पहलवानी के क्षेत्र में अद्भुत महारत हासिल हुई।

महेन्द्र मिसिर ने भोजपुरी प्रदेश के निवासियों की आशा-निराशा, हास्य, रुदन, सुख-दुख, और उनके सपनों को अपनी कलात्मक लेखनी के माध्यम से उद्भूत कर भोजपुरी भाषा को अपार लोकप्रियता दिलाई। सामंतकालीन संगीत को महलों और कोठों से निकालकर गांव की गलियों का वर्ण्य-विषय स्थापित करने वाले मिसिर जी को 'पुरबी का पुरोधा' एवं बेताज बादशाह इत्यादि मानद उपाधियों से विभूषित किया गया।

पं० महेन्द्र मिसिर के जीवन को आधार बनाकर उनपर कई उपन्यासों का सर्जन हुआ है। छोटे बड़े लेखों के माध्यम से उनके व्यक्तित्व एवं कृतित्व की मूल्यांकन भी होता रहा है। इन केन्द्रित उपन्यासों में 'फुलसुंघी(पाण्डेय कपिल)', 'पूर्वी के धाह(डा० जौहर शफियावादी)', 'महेन्द्र मिसिर(रामनाथ पाण्डेय)', 'पुरखी पुरोधा(जगन्नाथ मिश्र)', 'गीत जो गा न सका (तीर्थराज शर्मा)', 'दस द्वारे का

पीजरा(अनामिका)', 'पुरबी बयार(संजीव)' इत्यादि उपन्यासों के माध्यम से वर्णित अंचल के तत्कालीन परिवेश व उसके भूगोल के साथ – साथ लोकसंस्कृति के विविध पक्षों पर विधिवत वर्णन किया जायेगा ।

(i) भोजपुरी उपन्यासी के संदर्भ में :

भोजपुरी साहित्य एवं संस्कृति में महेन्द्र मिसिर बहुआयामी व्यक्तित्व से सम्पन्न ऐसे गवैया कवि हैं, जिनकी छटा न केवल उनके संगीत और काव्य में बल्कि उनके जीवन पर आधारित कृतियों में दिखाई देती है। 'फुलसुंधी(पाण्डेय कपिल)', 'पूर्वी के धाह(डॉ. जौहर शफियाबादी)', 'पुरबी – पुरोधा:महेन्द्र मिसिर(जगन्नाथ मिश्र)', 'महेन्द्र मिसिर (रामनाथ पाण्डेय)' आदि कृतियाँ महेन्द्र मिसिर के बहाने भोजपुरी अंचल की धड़कन, वहाँ की लोकसंस्कृति और आंचलिक विशिष्टताओं को जीवंत करते हैं । इन उपन्यासों में आंचलिकता और लोकसंस्कृति अपनी पूरी गरिमा के साथ उपस्थित है । इन उपन्यासों का केन्द्र मुख्य रूप से बिहार के सारन(छपरा) जिला का कांही मिश्रवलिया गाँव है । जिसका बहुत ही सजीव चित्रण इन पंक्तियों में द्रष्टव्य है-

‘मउजे मिश्रवलिया जहाँ विप्रन के ठट्ट वसे

सुंदर सोहावन जहाँ बहुते मलिकाना है,

गाँवों के पच्छिम विराजे गंगाधर नाथ

सुख के सरूप बरमलोक के निधाना है,

गाँवों के उत्तर से दक्खिन ले सघन बांस

पुरुब है नारा जहाँ काहीं का सिवाना है,

द्विज महेन्द्र दास पुर के ना छोड़ें आस

सुख-दुख सब सह के समय को बिताना है ।’¹⁸

इन पंक्तियों में वहाँ की मिट्टी, अमराइयों और गाँवों की पगडंडियाँ बसी हैं । इन रचनाओं में उस कालखंड के ग्रामीण परिवेश का ऐसा चित्रण मिलता है जो पाठक को उस अंचल की विशिष्ट गंध महसूस होती है ।

फुलसुंधी तथा अन्य उपन्यासों में जिस तरह छपरा के मेलों, हाट- बाजार, पर्व-त्यौहारों, सामंती परिवेश का वर्णन है, वह आंचलिकता एवं लोकसंस्कृति की कसौटी पर खरा उतरता है । भोजपुरिया लोकसंस्कृति की संदर्भित करते हुए डॉ. जौहर शफियाबादी जी लिखते हैं कि “लोग सुखले भुजा, सतुआ, अचार- चिऊरा, मीठा आ लिट्टी-चोखा पर के तरे से अधपेटे गुजारा कर रहल बा। तबो जोश –खरोश, आन – बान, शान- शौकत आ कवनो ठस्सा रतियों भर कम नइखे ।”¹⁹ उपयुक्त कथन भाषा की शुद्ध आंचलिकता का एक सुन्दर उदाहरण है जो लोकमानस की संघर्षशील एवं अदम्य जिजीविषा को प्रगट करती है ।

मेला भोजपुरिया अंचल की तमाम गतिविधियों का प्रमुख केन्द्र रहा है । मेला केवल मनोरंजन का साधन नहीं अपितु वह आंचलिकता का सांस्कृतिक दर्पण और हृदय होता है जहाँ संपूर्ण अंचल अपनी पूरी जीवंतता के साथ प्रकट होता है । मेला वह सामाजिक संपर्क स्थल है जहाँ लोक- मानस की आस्था, आनंद संघर्ष और आर्थिक गतिविधियाँ एक साथ प्रतिबिंबित होती हैं । डॉ. जौहर शफियाबादी अपनी कृति पूर्वी के धाह में हरिहरपुर मेला का रेखांकन करते हैं – “आदमी से माल-जाल, जिआ-जंत, हाथी-घोडा, चिरुई- चुरंग, हर- हथियार, बेलना-चौकी धनिया – मरिचा, नून-हल्दी सब के मेला लगेला ...।”²⁰ इसके अतिरिक्त रामनाथ पाण्डेय अपनी कृति महेन्द्र मिसिर में मेला के विषय में वर्णित करते हैं कि – ‘ठकुआ-पुडी से सतुआ – पिसान ले बन्हा गइल आ गोदना सेमरिया मेला में चारों ओर से लोग जुटे

लागल । बैलहट्टा के मेला आठ दिन अगड़ीये से जमल रहे ।” ४ आंचलिक जीवन में गाँवों की दूरियाँ इन मेलों में सिमट जाती हैं और एक सामाजिक संवाद स्थापित होता है जिससे सामुदायिक चेतना के विकास में मेले की प्रमुख भूमिका है ।

लोकसंस्कृति का सबसे प्रबल पक्ष लोक- संगीत के माध्यम से उभरकर प्रस्तुत होता है । इन औपन्यासिक कृतियों में लेखक ने महेन्द्र मिसिर के गीतों को प्रमुखता से स्थान प्रदान किया है । जिसका उदाहरण कुछ इस प्रकार है -

‘बालुरेतवा पर बंगला छवा द किसोर लाल, मारे लहर जमुना के’^५

‘गवना कराइ के घरे बइठवले, पतियों ना हमें निर मोहिया पेठवले ।

सखि हे केकरा से भेजी खबरिया, हमरी बारी उमरिया ना ।।’^६

‘बलमुआ जाइ बसे परदेश, जाई बसे परदेश, बलमुआ जाइ बसे परदेश’^७

‘जब हम जननी सखिया रामजी पहुनवा, बिहानही सबेरे चली जइहे हो लाल’^८

इन उपन्यासों में महेन्द्र मिसिर के लोकगीतों के माध्यम से भोजपुरी लोकसंस्कृति के पक्ष को बहुत बारीकी से उकेरा गया है । महेन्द्र मिसिर पूर्वी गायकी के बेताज बादशाह थे तथा ये पूर्वी गीत उनके जीवन के अभिन्न अंग थे ।

इन औपन्यासिक कृतियों में कथानक महेन्द्र मिसिर और ढेलाबाई, हलिवंत सहाय के इर्द-गिर्द घूमती रहती है । इन कथानायकों से संदर्भित तथ्य उन प्रदेशों की विशेषताओं को संदर्भित करते हैं । यथा- छपरा, मुजफ्फरपुर, कलकत्ता, बनारस, आदि प्रभृति स्थलों में कतिपय विशिष्टताओं को देखा जा सकता है । भोजपुरिया पलायन की संस्कृति इन रचनाओं के केन्द्र में है तथा लोकमानस की तत्कालीन परिवेश का जीवंत चित्रण करती है । खेती-किसानी, गरीबी, अभावग्रस्तता, पशुपालन, मेले, आर्थिक गतिविधियों का चित्रण इन कृतियों में सजीवता से चित्रित है जो तत्कालीन भोजपुरिया समाज की गतिविधियाँ हैं ।

इन उपन्यासों की भाषाई वैशिष्ट्यता शुद्ध आंचलिक है । भोजपुरी के मुहावरे, लोकोक्तियाँ, और ग्रामीण शब्दावली, दैनिक गतिविधियों लोकसंस्कृति के अभिन्न अंग हैं जो महेन्द्र मिसिर के गीतों के अंश के माध्यम से कथानक में अंचल की लोक-पीड़ा और प्रेम को शब्द देते हैं । इन लेखकों ने तत्कालीन समाज का जो चित्र खींचा है, वह भोजपुरिया अंचल की दैनिक क्रियाकलाप एवं परम्पराओं को पात्रों के माध्यम से जोड़ते हुए निरंतर प्रवाहमान बनी रहती है । ‘ये उपन्यास भोजपुरी भाषा में रचे गए हैं जो आंचलिकता का सबसे मजबूत तत्व है ।’ इनमें प्रयुक्त मुहावरे, लोकोक्तियों, ग्रामीण शब्दावली व लोकगीत उस अंचल की सांस्कृतिक पहचान को मजबूत करती हैं ।

(ii) हिन्दी उपन्यासों के संदर्भ में :-

भोजपुरी साहित्य में महेन्द्र मिसिर केवल एक व्यक्ति नहीं, बल्कि एक अंचल की सांस्कृतिक पहचान है । भोजपुरी लोक-चेतना और पूर्वी गायकी के अमर साधक महेन्द्र मिसिर का जीवन और सृजन कतिपय आगामी भोजपुरी लेखकों का मार्गदर्शन की स्रोत रहा है । उनके जीवन को आधार बनाकर बनाकर लिखे गए तीन महत्वपूर्ण हिन्दी उपन्यास- ‘दस द्वारे का पीजरा(अनामिका)’, ‘गीत जो गा न सका (तीर्थराज शर्मा)’, ‘पुरबी बयार(संजीव)’ उपन्यासिक कृति आंचलिकता और लोकसंस्कृति के अंतःसंबंधों को नई गहराई प्रदान करते हैं जो भोजपुरिया प्रदेश की आंचलिक विशिष्टताओं को पाठकों के सम्मुख उजागर करते हैं ।

दस द्वारे का पीजरा उपन्यास में अनामिका जी ने महेन्द्र मिसिर के बहुआयामी व्यक्तित्व को अपनी लेखनी के माध्यम से प्रमुख स्थान दिया है । इस कृति के बहाने लेखिका ने भोजपुरिया अंचल की लोक

मान्यताओं एवं सांस्कृतिक संघर्षों को प्रमुखता से चित्रित किया है। भोजपुरिया जन मानस का तत्कालीन वातावरण, सांस्कृतिक गतिविधियाँ इस कृति के केन्द्र में हैं। भोजपुरिया अंचल वा ग्रामीण दृश्य इस प्रकार चित्रित करती है - 'तब भोजपुरिया इलाकों के गाँवों की संरचना दूसरी थी। खेती और पशुपालन का चोली-दामन का साथ था। प्रत्येक गाँव में मन्दिर और अखाड़े होते थे जो गाँव की सामाजिक गतिविधियों केन्द्र भी हुआ करते थे। बालक थोड़ा बड़ा हुआ तो अपना अधिकांश समय गाँव के महावीरी अखाड़े में कुश्ती के दाँव-पेच सीखने, घुड़सवारी के करतब सीखने, गदा भाजने और गाँव के शिवाले में रोज सुबह-शाम होने वाली भजन-आरती में ही लगने लगा।' १९ उपर्युक्त कथन के माध्यम से लेखिका ने छपरा क्षेत्र की सौंधी महक, वहाँ के परिवेश का बड़ी सूक्ष्मता के साथ वर्णन किया है जो वस्तुतः एक भाव-लोक की आंचलिकता के साथ-साथ लोकसंस्कृति की छटा को प्रस्तुत करता है।

आमःमहुआ संवाद के माध्यम से महेन्द्र मिसिर और परेखा कुंवर की शादी की रस्म का बहुत ही सुन्दर चित्रण प्रस्तुत किया है, जो एक अंचल की विशिष्टता है। भोजपुरी लोकसंस्कृति एवं आंचलिकता की एक सुन्दर उदाहरण इनके कृतियों में द्रष्टव्य है। महेन्द्र मिसिर के गीतों का जनमानस पर प्रमुख प्रभाव कुछ इस प्रकार लक्षित होता था - 'गाँव-घर की भौजियाँ, बुआएं और चाचियाँ नीरस-सी सुनी दुपहरिया के त्रिविध ताप उनकी ही पुरबी और चैती से धोती थी। मुकरियों, पहेलियों, चुटकुलों, और कहावतों का भी अक्षय भंडार बना रखा था, उनकी गाँवः घर के लोगों में।' १० इस कृति में भोजपुरी की स्पष्ट गूँज सुनाई देती है। लेखिका ने हिंदी के भीतर भोजपुरी के मुहावरों, बिबों और लोक-लय को जिस तरह स्थान दिया है वह आंचलिकता को जीवंत कर देता है।

इसके तदनंतर 'गीत जो गा न सका(तीर्थराज शर्मा)' भोजपुरी अंचल के सामाजिक, सांस्कृतिक और राजनीतिक यथार्थ का जीवत दस्तावेज है। इस कृति में भी अन्य कृतियों की तरह आंचलिकता और लोकसंस्कृति दोनों आपस में गुथकर सम्पूर्ण कथानक की सृष्टि करते हैं। आंचलिकता की सजीवता माँ और पुत्र के इस वार्तालाप में स्पष्ट है -

'' कहा जा रहल बारे बबुआ ? माई ने पूछा

कतही दूर ना. शाम तक लौट आयेब ।

छपरा ना नू जइबे ?'' ११

पात्रों द्वारा प्रयुक्त भोजपुरी ही अपने में आंचलिकता उत्कृष्ट उदाहरण है। भाषा के जिस 'देसीपन' का प्रयोग किया गया है, वह पाठक को छपरा की गलियों के माध्यम से महेन्द्र मिसिर के तत्कालीन ग्रामीण वातावरण में पहुँचा देता है।

लेखक तत्कालीन अंचल के तमाम आर्थिक गतिविधियों एवं सांस्कृतिक वातावरण को इस कृति में प्रमुखता से चित्रित किया है। भोजपुरी अस्मिता को संरक्षित करते हुए उसे अपने लेखनी में स्थान देना प्रशंसनीय है। लेखक तत्कालीन पहनावे के वातावरण का चित्रण करते हुए लिखते हैं कि - 'चौड़ी पाट वाली कलकतिया धोती और बंगाली कुर्ता पहने बाबू जी के लिए धोती-कुर्ता लाए थे। उन दिनों कोटे से कपड़ा मिलता था गरीब-गुरखों के लिए, उसके लिए भी मारा-मारी होती।' १२ तत्कालीन अंचल के आम आदमी के प्रमुख पहनावे एवं उनकी आर्थिक विपन्नता का वर्णन लेखक ने अत्यंत सजीवता के साथ प्रस्तुत किया है।

हिन्दी के यशस्वी कथाकार 'संजीव(पुरबी बयार)' की महेन्द्र मिसिर के जीवन पर केन्द्रित एक उत्कृष्ट कृति है। लेखक उपन्यासों में गहन शोध और जमीनी हकीकत के लिए जाने जाते हैं। संजीव ने इस कृति में भोजपुरिया अंचल की आंचलिकता और लोकसंस्कृति को जिस तरह एक धागे में पिरोने का कार्य किया है, वह पाठक को सीधे उस संचल (छपरा) की मिट्टी की सौंधी महक से जोड़ देता है।

लेखक तत्कालीन सामंती प्रथा में कृषकों के संबंध एवं इनकी उर्ध्वक, सामाजिक स्थितियों का वर्णन करते हैं- 'मोखार साहेब की सगरीं जामीनदारी हमारे ही भरोसे है। नजर फिरी नहीं कि चोर-चकार काट के घर में रख लेते हैं। मटर की छेमी-एक भी न बचे। बूट-एककों ना, सरसों - अरे राम कहीं काट-काट के ठीहा पे.....। खोजने चलें तो कहाँ पाओगे अब! उ तो गया गाय-भैल-बलद के पेट में।' १३ संजीव जी की आंचलिकता यथार्थवादी है, जिस कारण वर्णित अंचल (छपरा) का भूगोल पूरी जीवंतता के साथ उभरता है।

अन्य उदाहरणों में लेखक महेन्द्र मिसिर की गतिविधियों को रेखांकित करते हैं - 'मिसिर जी का मन लोकभाषा, गवनड़, कीर्तन - नाच, घोड़ा, गडका, अखाड़ा, बनैठी और दण्ड-बैठक में लगा रहता है- सुबह-सुबह अखाड़े में लंगोट बांधे दण्ड - बैठक -रामजी का एक ! रामजी का दू! अखाड़े से छूटता और घोड़ा आ गया तो वही से चढ़ लेता, कुलाचता रहता और पढाई....।' १४ तत्कालीन सामंती समाज का चित्रण लेखक ने बखूबी किया है। पुरबी का सांस्कृतिक महत्व, ढेलावाई और महेन्द्र मिसिर के संबंधी के माध्यम से तत्कालीन 'तवायफ संस्कृति' भोजपुरी अंचल की 'सांस्कृतिक अस्मिता को स्वर', 'जाली नोट प्रसंग', 'अप्रत्यक्ष स्वतंत्रता आंदोलन में भूमिका' आदि इस कृति के प्रमुख केंद्र बिंदु हैं, जिनसे यह संपूर्ण औपन्यासिक कथावस्तु का धरातल तैयार हुआ है।

निष्कर्ष:

निष्कर्षतः महेन्द्र मिसिर पर केन्द्रित भोजपुरी एवं हिंदी उपन्यास आंचलिकता और लोकसंस्कृति का ऐसा मिलन बिंदु तैयार करते हैं जो केवल महेन्द्र मिसिर का चरित्र - चित्रण नहीं करते, बल्कि उस पूरे कालखंड और भूगोल की सांस्कृतिक विरासत को सहेजते हैं। उन औपन्यासिक कृतियों को इस पूरे 'भोजपुरी अंचल के सांस्कृतिक इतिहास के दस्तावेज के रूप में' संदर्भित करते हैं। पूर्वी लोक मन से जुड़े नायक महेन्द्र मिसिर अपने अंचल की सांस्कृतिक गतिविधियों के प्रमुख केंद्र में रहे हैं। लोकगीतों का यथेष्ट प्रयोग, भौगोलिक परिवेश, सामंती वातावरण और समाज, लोक संवेदना से जुड़े पुरबी गीतों, भाषा और संवेदना इत्यादि सजीव चित्रण इन औपन्यासिक कृतियों में आंचलिकता और लोकसंस्कृति के तत्व को बखूबी समाहित करती है। इन कृतियों के माध्यम से भोजपुरी साहित्य और अस्मिता एक मजबूत सांस्कृतिक सेतु के रूप में भोजपुरिया जनमानस के अंचल की मिट्टी, लोकगीत की गाथा की प्रमाणिकता स्वतः सिद्ध करती है।

संदर्भ ग्रन्थ :-

१. पाण्डेय, रामनाथ (संशोधित एवं परिवर्धित २०२१): महेन्द्र मिसिर, प्रकाशक सर्वभाषा ट्रस्ट, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या - २८
२. शफियाबादी, डा० जौहर (२०१०): पूर्वी के धाह, प्रकाशक नेशनल बुक ट्रस्ट, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या - ६६
३. शफियाबादी, डा० जौहर (२०१०): पूर्वी के धाह, प्रकाशक नेशनल बुक ट्रस्ट, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या - ४०
४. पाण्डेय, रामनाथ (संशोधित एवं परिवर्धित २०२१): महेन्द्र मिसिर, प्रकाशक सर्वभाषा ट्रस्ट, , नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या - ६९
५. कपिल, पाण्डेय (२००१): फुलसुंधी, भोजपुरी संस्थान, तीसरा संस्करण, पटना, पृष्ठ संख्या - १९
६. मिश्र, जगन्नाथ (२००९): पुरबी पुरोधा : महेन्द्र मिसिर, मीणा प्रकाशन, आरा, पृष्ठ संख्या - ५३
७. शफियाबादी, डा० जौहर (२०१०): पूर्वी के धाह, प्रकाशक नेशनल बुक ट्रस्ट, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या - २८

८. पाण्डेय, रामनाथ (संशोधित एवं परिवर्धित २०२१): महेन्द्र मिसिर, प्रकाशक सर्वभाषा ट्रस्ट, , नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या – ८१
९. अनामिका (२००८):दस द्वारे का पीजरा, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या – १५४
१०. अनामिका (२००८):दस द्वारे का पीजरा, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या – १८१
११. शर्मा, तीर्थराज(२०१९):गीत जो गा न सका, मेंखला प्रकाशन, प्रथम संस्करण, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या – ३७
१२. शर्मा, तीर्थराज (२०१९):गीत जो गा न सका, मेंखला प्रकाशन, प्रथम संस्करण, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या – ४४
१३. संजीव (२०२१):पूरबी बयार, सेतु प्रकाशन. नोएडा, पृष्ठ संख्या – १०
१४. संजीव (२०२१):पूरबी बयार, सेतु प्रकाशन. नोएडा, पृष्ठ संख्या – १९



वेदे पर्यावरण-चर्चा

डॉ० अनन्तकिशोर शर्मा

जगद्गुरुशंकराचार्यस्वामिस्वरूपानन्दसरस्वती-
न्यायवेदान्तमहाविद्यालयः, केदारघाट, वाराणसी-१

ॐ नमो ब्रह्मणे नमो अस्त्वग्नये नमः पृथिव्यै नम ओषधीभ्यः।

नमो वाचे नमो वाचस्पतये नमो विष्णवे महते करोमि॥

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः॥

परि आङ् पूर्वक वृज् धातोः ल्युट् प्रत्यये कृते “पर्यावरणम्” इत्याख्यस्य शब्दस्य निष्पत्तिर्भवति। परितः आसमन्तात् वर्यते छाद्यत इति पर्यावरणम्। पर्यावरण-शब्द व्यापकत्वेऽपि प्राथमिक्युपस्थित्या दृश्यप्रपञ्चेऽर्थे प्रयुज्यत एव। अतः सामान्येन पर्यावरण शब्दे-नात्र समस्त प्राकृतिक सम्पदो गृह्यन्ते। यानि अस्माकं परितः आसमन्ताद् व्याप्ता विद्यन्ते। ते च पृथ्वी जलम् अग्निः वायुः वनस्पतयः जडचेतनरूपाः जन्तवश्च। पृथ्वीजलाग्निवायुषु अवकाशरूपाकाशः तत्त्वसिद्धेर्न पृथग्गृहीतः। परन्तु एते सर्वे आकाशाधिष्ठाना रूपाः। भूमिरापोऽनलोवायुर्खरूपात्मकं पर्यावरणमिति निश्चप्रचं वक्तुं शक्यते। एतेषां पञ्चानां तत्त्वानां परस्परं सापेक्षमनुभूयते। अन्योऽन्याश्रयीभूत्वा प्रभवन्ति विकसन्ति च। पर्यावरणरूपा प्रकृतेः सर्वोत्तमा महत्त्वपूर्णसंरचना विद्यते मनुष्याख्यो जीवः। विधि निषेधात्मकज्ञानेन हि तस्य परमार्थता सिद्धेः। ज्ञानं नाम ज्ञाता ज्ञेययोर्मध्ये स्पन्दनरूप सम्बन्धविशेषः। ज्ञा धात्वर्थस्य विद् धात्वर्थे पर्यवसाने स्वीकारे पूर्णज्ञान-स्पन्दनात्मका वेदा इति निश्चितार्थकथनम्।

किं च प्रासंगिके विचारे पर्यावरणविषयिणी चर्चा वेदोक्तप्रकारेण कर्तुं प्रभवामः।

प्राथम्येन पार्थिवांशस्याधिक्येनोपयोगित्वात्तद्विषयवर्णनमाद्यं भवितुमर्हति।

स्योना पृथिवी भवानृक्षरा निवेशनी। यच्छा नः शर्म सप्रथः॥’ (क्र०ये० १.२२-१५)

अनया ऋचा पर्यावरणे आधारभूतां वित्यभिमानि देवतां स्तौति। हे पृथिवि! वं स्योनत्वादिगुणयुक्तासि। स्योन शब्देनात्र सुखं विस्तीर्णं च गृह्यते। अनेन पृथिव्या स्थूलरूपता तन्निष्ठ सुखप्रदाता च सिध्यति। सुखसमुदायस्य पार्थिवशरीरं विना भोगाऽसंभवात्। अनृक्षरा भव। गच्छति अन्तः इति ऋक्षरः कण्टकः। तद्भाववति भव, नाम कण्टकरहिता भव। निवेशनी निविशन्ति स्थावर जंगमात्मकाः अस्याम् इति। अनेन शब्देन पर्यावरणस्य मूलभूताऽधाररूपा चेयं भूमिः नास्त्यत्र विप्रतिपत्तिः। सप्रथः प्रथेन सह सप्रथः। विस्तारयुक्तं शर्म शरणम् अस्मभ्यं देहि। अयं चात्राशयः, पृथिव्याः निर्मलीकरणेन अस्माकं सुखप्राप्तिर्नान्यथेति। पुनश्च ऋग्वेदे पंचममण्डले चतुरशीतितमे सूक्ते पृथिव्याः पर्यावरणे उपकारिता वर्णनं विद्यते।

बळित्था पर्वतानां खिद्रं विभर्षि पृथिवि।

प्र या भूमिं प्रवत्वति महना जिनोषि महिनि॥१॥

स्तोमासस्त्वा विचारिण प्रतिष्टोभन्त्यक्तुभिः।

प्र या वाजं न हेषन्तं पेरुमस्यस्यर्जुनि॥२॥

दृल्हा विद्या वनस्पतीन्क्षमया दर्धष्यथ्योऽजसा॥

यस्ते अभ्रस्य विद्युतो दिवो वर्षन्ति वृष्टयः॥३॥

सूक्तेऽस्मिन् पृथिव्याः द्विरूपता स्वीकृतम्। प्रत्यक्षा मध्यस्थानीया देवतारूपा च।

देवतारूपेण सम्बोध्यात्र वर्ण्यते। हे मध्यस्थानदेवते! प्रथनवति! पृथिवि! त्वम् इत्थम् अन्तरिक्षे वा सत्यं पर्वतानां मेघानां वां खेदनं भेदनं धारयसि। हे महीयसि प्रकर्षवति! प्रवणोदकवति वा यात्वं प्रत्यक्षां पृथिवीं महतोदकेन प्रजिनोषि प्रकर्षेण प्रीणयति। हे विचारिणि पृथिवि! विविध लोकोपकारगुणभूतत्वात् स्तोतारः त्वां स्तोत्रैः अभिष्टुवन्ति, अपि च पेरुं पूरकं मेघं प्रक्षिप्य श्वेती भूत्वाऽर्जुनीत्याख्यया ख्यातासि। हे पृथिवि! त्वं मृत्तिकया सह दार्येण वनस्पतीन् लतापादपादीन् बलेन धारयसि। तवाभ्रस्य मेघस्य वृष्टयः उदकसंघाता विद्युतो विद्योतमानाया दिवः सकाशाद् वर्षन्ति। इत्यादि श्रुत्युक्तेन पृथिव्याः पर्यावरणस्य प्रमुखता सिद्ध्यति। अतोऽस्याः सर्वथा परिचर्या कर्तव्या। अन्यथा ऐहिकं पारलौकिकं च सुखमसंभवतां प्राप्स्यति।

अत्रेदानीं द्वितीयकोटौ जलतत्त्व- विषये विचार्यते। आम्नातं च तैत्तिरीयारण्यके आपो वा इदं सर्वं विश्वा भूतान्यापः प्राणा वा आपः पशव आपोऽन्नमापोऽमृतमापस्सम्राडापो विराडाप स्स्वराडापश्छन्दाग्रस्यापो ज्योतिष्यापो यजूंष्यापस्सत्यमापस्सर्वा देवता आपो भूर्भुवस्सुवराप ओम्॥

अनया श्रुत्या चराचरं दृश्यादृश्यं च सर्वं जले पर्यवसितमिति ध्वनितम्। अतः तैत्तिरीयारण्यके अरुणप्रश्नेऽपि 'अमृतं वा आपः। अमृतस्यानन्तरित्यै। नाप्सु मूत्रपुरीषं कुर्यात्। न निष्ठीवेत्। न विवसन स्नायात् ॥ अघातुका आपः। इत्यादीनि वाक्यानि आम्नातानि।

ऋग्वेदे प्रथममण्डले चतुष्पादचतुर्शततमे सूक्ते द्विचत्वारिंशततमे मंत्रे जलस्य सृष्टिचक्रसंचालने महदुपकारकत्वमुपपादितम्।

‘तस्याः समुद्र अधिविक्षरन्ति तेन जीवन्ति पदिशश्चतस्रः।

ततः क्षरत्यक्षरं तद्विश्वमुपजीवति॥’

तस्याः पृथिव्याः सकाशात् वृष्ट्युदकसमुन्दनाधिकरणभूता मेघाः प्रभृतमुदकं विविधं क्षरन्ति। तेनोदकेन प्रदिशश्चतस्रः प्रशब्दो वि इत्यर्थः। विदिशश्चतस्रो दिशश्च। उद्घा प्रकृष्टादिशो मुख्याश्चतस्रः, तत्स्थेषु ताच्छब्दम्। तत्स्थाः पुरुषाः जीवन्ति। पश्चात् तदक्षरम् उदकं क्षरति, सस्यादिकमुत्पादयति इत्यर्थः। तत् सस्यादिभिर्विश्वं जगदुपजीवति। अर्थात् जलचक्रपरिणामेन वृष्टेः सर्वसस्योत्पादकत्वं तेन च जीवानामस्मदादीनाम् अन्नाशनादिना जीवनधारणम्। पुनश्चास्य ऋ. वे. ९-२३-१६-२३, अष्टभिर्ऋग्भिः विशदवर्णनं विद्यते।

अम्बयो यन्त्यध्वभिर्जामयो अध्वरीयताम्। पृञ्चतीर्मधुना पयः॥

अमूर्या उप सूर्ये यभिर्वा सूर्यः सह। ता नो हिन्वन्त्वध्वरम्॥

आपो देवीरुप हृये यत्र गावः पिबन्ति नः। सिन्धुभ्यः कर्वं हविः॥

अप्सु मे सोमो अब्रवीदन्तर्विश्वानि भेषजा।

अग्निं च विश्वशंभुवमापश्च विश्वभेषजीः॥

आपः पृणीत भेषजं वरूथं तन्वे३ मम।

ज्योक् च सूर्य दूशे॥

इदमापः प्र वहत यत्किं च दुरितं मयि।

यद्वाहमभिदुद्रोह यद्वा शेष उतानृतम्॥

आपो अद्यान्वचारिषं रसेन समगस्महि।

पयस्वानग्न आ गहि तं मा सं सृज वर्चसा।।

अध्वरीयतां हिंसाराहित्यकर्म इच्छताम् अस्माकम् अम्बयो मातृस्थानीया आप देव-यजन-मार्गैः गच्छन्ति। कीदृश्यः आपः? जामयः हितकारिण्यः बन्धवस्तथा च माधुर्यं रसेन युक्तं पयः गवादिषु योजयन्त्यः कल्याणकारिण्यो भवन्त्विति।

जलेषु अमृतं विद्यते, तस्य अब्धिकारत्वात्। 'अमृतं वा आपः' इति तैत्तिरीये प्रसिद्धम्। जलेषु औषधं वर्तते, क्षुद्रोगनिवर्तकस्यान्नस्य अप्कार्यत्वात्। अतः यज्ञकर्मणि जलाभिमानिदेवताम् ऋत्विग्भिस्स्तूयन्ते। जलमध्ये सर्वाणि औषधानि सन्ति इति मन्त्रद्रष्टे ऋषये सोमाख्यो देवः उक्तवान्। सर्वस्य जगतः सुखकरम् इत्याख्यस्याग्नेः स्थितिं सोमोऽब्रवीत्। अग्नेः अप्सु प्रवेशः तैत्तिरीयश्रुतौ ध्वन्यते। 'सोऽपः प्राविशदिति'। लतागुल्मवृक्षमूलादीनामौषधानां वृष्टिजन्यत्वेन जलवर्तित्वं प्रसिद्धम्। ता अपः संसारस्य भेषजरूपा इत्यादि उक्तम्। एवं रीत्या विचारेण ज्ञायते यज्जलतत्त्वं विना विश्वस्य सर्वाण्यपि कार्याणि जडभूतानि भवितुमर्हन्ति। अतः जलं जागरूकतयाऽस्माभिः रक्षितव्यमिति वेदमन्त्राणां भावः।

सम्प्रति पर्यावरणे प्रसिद्धस्याग्न्याख्यस्यमहाभूतस्य विषये विचार्यते। ऋ०वे० ६.७६ इयमृगाम्नायते।

‘वैश्वानरस्य विमितानि चक्षसा सानूनि दिवो अमृतस्य केतुना।

तस्येदु विश्वा भुवनाधि मूर्धनि वया इव रुरुहुः सप्त विस्नुहः।।’

वैश्वानराय विश्वेऽस्मिन् समस्तानां नरादीनां हितकर्त्ते तेजसा उदकस्य प्रज्ञापकेन द्युलोकस्य समुच्छित स्थलानि नक्षत्ररूपाणि निर्मितानि। अथवा अन्तरिक्षस्य समुच्छ्रितप्रदेशो मेघात्मकः निर्मितः, धूमविकारत्वात् तेषाम्। तस्यैव अग्नेः मूर्धस्थानीय उपरिवर्तमाने धूमे मेघात्मना परिणते। तेषु व्याप्तान्युदकान्यधिवसन्ति। तथा शाखा इव सप्तसर्पणशीलाः गंगाद्याः सप्तमहानद्यः वैश्वानरादेव प्रादुर्भवन्ति। आहुतिप्रदानरूपा सेवया सकलं जगत् अग्नेः उत्पद्यत इति भावः। अनेन तेजस्तत्त्वेन मेघानामुत्पत्तिस्तथा च तेषां वृष्टिरूपता तत ओषधीनां प्रादुर्भावेन च प्रजानाम् अन्नादिना पोषणं सम्भवति। अतः पर्यावरणे अग्निरूपमहाभूतस्य आत्यन्तिकी आवश्यकता विद्यते। तस्मात् तेजस्तत्त्वम् अग्निरूपम् अनवहेलनया परिचरितव्यमिति वेद मन्त्राणामाशयः।

अथ च क्र. वे. ८.२६.२५ मन्त्रे पर्यावरणे अनन्य पोषकस्य वायुदेवस्य एव महत्ता प्रतिपादिताऽस्ति यथा 'सत्त्वं नो देव मनसा वायो मन्दानो अगियः। कृङ्गिवा जाँ अपो धियः।।' हे वायु देव। त्वं देवानां मध्ये मुख्यतोऽग्रगन्तासि। तथा च त्वं स्वयमेवमोदमानसन्नः अस्मदीयान्यन्नानि मेघ भेदनेनोदकानि उभयस्मिंस्त्वया प्रदत्ते सति अग्निहोत्रादि कर्माणि सम्पादनीयानि भवन्ति। अनेन वाततत्त्वस्य मेघानां वर्षणे प्राधान्येन सहायकत्वं भवति। तेन च अन्नादयः सम्भवन्ति। तेन च सृष्टेः समस्तप्राणीनां प्राणधारणं च सुव्यवस्थितं भवति। अखिलकर्मणां शरीरसाध्यत्वात् तस्य च अन्नादिना पोषणं संभवति। अजरेण शरीरेण सम्यक् प्राणानां धारणो भवति। प्राणधारणेन हि सर्वाणि कार्याणि सिध्यन्ति। तस्मात् प्राणग्निहोत्रप्रकरणे कृष्णयजुराम्नाये प्राणाय स्वाहा। अपानाय स्वाहा। व्यानाय स्वाहा। उदानाय स्वाहा। समानाय स्वाहा इति पञ्च मन्त्राः पठ्यन्ते। प्राण शब्द वायुवाचकः। प्रकर्षेण विशेष गमनागमन रूपेण जीविनं क्रियान्वितं करोति। अतः पर्यावरणे प्राणिनां कलेवरे च वायोः अत्यन्तोपादेयत्वम् इति। श्रूयते च 'प्राणो हि भूतानामायुः।। इदानीम् अन्तरिक्षस्य पर्यावरण महत्त्वं कीदृशमिति विचारयामः। श्रूयते च तै. ब्रा. तू. अ. इष्टकोपधान प्रकरणे' अन्तरिक्षमस्यग्नौ श्रितम्। वायोः प्रतिष्ठा। त्वयीदमन्तः। विश्वं यक्षं विश्वं भूतं विश्वं सुभूतम्। विश्वस्य भर्तुं। विश्वस्य जनयितुं। एतैर्मन्त्रलिङ्गैरन्तरिक्षस्य तेजस्तत्त्ववाततत्त्वयोर्मध्ये सम्बन्धं ध्वनितम्। आकाशादधस्तादेव सर्वाणि कार्याणि भवन्ति। आकाशः विश्वस्य उत्पादको भरणपोषण कर्ता च श्रुतिवाक्यानामाशयः। तै. उ. श्रूयते तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूतः। आकाशाद्वायुः। वायोरग्निः। अग्नेरापः। अद्यः पृथिवी। पृथिव्या ओषधयः। ओषधीभ्योऽन्नम्। अन्नात्पुरुषः। स वा एष पुरुषोऽन्नरसमयः।।' अस्मिन्ननुवाके परमात्मनः

आकाशस्य प्रथमोत्पत्तिस्तस्मात् क्रमेण वाय्वादि चतुर्णां महाभूतानां प्रादुर्भावः। ततो जडरूपविश्वस्य प्रासंगिकस्य पर्यावरणस्यास्य स्थितिः इति स्पष्टमेव। अतः दृश्यप्रपञ्चः प्रकृतेः स्थूलरूपं वक्तुं शक्यते।

पर्यावरणे नदीनां महती भूमिकोपलक्ष्यते। यथा श्रूयते बह्वृचाम्नाये।-

याः प्रवतो निवत उद्वत उदन्वतीरनुदकाश्च याः।

ता अस्मभ्यं पयसा पिन्वमानाः शिवा देवीरशिपदा

भवन्तु सर्वा नद्यो अशिमिदा भवन्तु॥ (ऋ. वे. ७.५०.४)

याः नद्यः प्रवणदेशे गच्छन्त्यः याः निम्नदेशे गच्छन्त्यः, याः उन्नतदेशे गच्छन्त्यः, याः उदकवत्य, याः उदकरहिताश्च, उदकेन विश्वमाप्यायन्त्यः, द्योतमानाः, तादृश्यो नद्यः अस्मभ्यं शिपदाख्यं रोगविशेषमपाकृत्यः कल्याण्यो भवन्तु। अपि च ताः सर्वाः अहिंसाप्रदा भवन्तु। अनेन मन्त्रेण नदीनां मातृवत् जगत्पालनकर्तृता द्योत्यते। तस्मात् नदीनां सम्पोषणपालनेन चास्माभिः ऐहिकमामुष्मिकमानन्दं च लब्धुमर्हामः।

पर्यावरणे वनस्पतीनामस्ति आत्यन्तिकी उपादेयता। श्रूयते च ऋग्वेदे-

अवसृजा वनस्पते देव देवेभ्यो हविः। प्रदातुरस्तु चेतनम्॥ (१.१३.९९)

मन्त्रेऽस्मिन् वनस्पतिमूलकं देवानां हविः प्रदानं साध्यमिति स्पष्टम्। वनस्पतीनां प्रसादेन यजमानस्य परलोक विज्ञानं लभ्यते। अर्थात् वनस्पतीनामभावे यज्ञस्य शालास्थानं यूप स्रुकस्रुवादीनां यज्ञपात्राणां चाविद्यमाने कथं यज्ञकर्मणः निष्पत्तिः कथं वा इह परस्य च फलावाप्तिः? तस्मात् वनस्पतीनां संरक्षणमवश्यं कर्तव्यम्।

यतोहि वनस्पतयः प्रत्यक्षेण शुद्धवायुः प्रदानेनोपकृत्याऽस्मान् अदृष्टफलयुक्तं परलोकसुखं च यज्ञादिना श्रेष्ठकर्मणा साधयन्ति। अतः पर्यावरणे वनस्पतीनां महानुपकारकत्वम् इति वेदाः सुस्पष्टं उद्गिरन्ति।

अतिविश्वाः परिष्ठाः स्तेन इव व्रजमक्रमुः।

ओषधीः प्राचुच्यवुर्यत् किं च तन्वोऽरपः॥ (ऋ.वे. १०/९७/१०)

अस्यामृचि पर्यावरणे ओषधेः महत्त्वं सम्यक् प्रतिपादितं श्रूयते। पर्यावरणे ओषधयः सर्वत्र व्याप्ताः, किमर्थम्? व्याधीन् अपाकर्तुम् अत्रोदाह्रियते, यथा चौरः आशुं गन्तुं चेष्टते तथैव ओषधयः प्रच्यावयन्ति, ० अर्थात् पापं व्याधिलक्षणं नाशयितुं शीघ्रं प्रयतन्ते। अत्रायमाशयः, पर्यावरणे ओषधीनां विशिष्टं स्थानं विद्यते। यदि पर्यावरणे ओषधीनां विद्यमानता न स्यात् तर्हि व्याधिग्रस्त कलेबरेण आयुः क्षीयते तेन च ऐहिकं पारलौकिकं च सुखं न सिध्यति। तस्मात् स ततः प्रयत्नेन ओषधीनां रक्षणं कर्तव्यमिति वेदा उपदिशन्ति।

एवं वैदिक वाङ्मये पर्यावरणस्य तत्तत्स्थाने विपुलाचर्चा विद्यते। संक्षेप लेखने यथामति अस्माभिः उपस्थापितमित्यलं विस्तरेण॥

ॐ शान्ता पृथिवी शिवमन्तरिक्षं द्यौर्नो देव्यभयं नो अस्तु।

शिवादिशः प्रदिशः उद्दिशो न आपो विद्युतः परिपान्तु सर्वतः॥

॥ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥



Tracing the Legacy: Emergence and Evolution of the Neo-Vaisnavite *Sattras* in Assam, with a Special Focus on Ujanial *Sattra*

Dr. Biraj Jyoti Kalita

Assistant Professor
Department of History
D.C.B. Girls' College, Assam, India
Email: birajkalitadc@gmail.com

Lavita Das

Assistant Professor
Department of Assamese
D.C.B. Girls' College, Assam, India
Email ID: lavitadas7091@gmail.com

I. Abstract

The Neo-Vaisnavism movement, led by Srimanta Sankardeva, emerged in Assam during the second half of the 15th century and the early part of the 16th century, transforming religious landscape of the region. Srimanta Sankardeva's efforts in propagating the Neo-Vaisnavism principle led to the formation of *Sattra* system in Assam. In Assam, the *Sattras* are vital spiritual institutions belonging to the Neo-Vaishnavite heritage, serving as hubs for culture and socio-religious activities. The *Sattras*, which are integral to Assamese life and culture, are reservoirs of the ancient religious doctrines and the artistic endeavours. Thus, the primary aim of this article is to assess the development of the Neo-Vaisnavite movement in Assam by tracing the emergence of the *Sattras*. Furthermore, the study attempts to reconstruct the history of *Ujanial Sattra*, highlighting the origins and growth of the *Sattras* to emphasize the reconstruction of local history.

II. Key Words

local history, neo-Vaisnavism movement, spiritual institution, Srimanta Sankardeva, Ujanial *Sattra*.

III. Introduction

Religion, which is ubiquitous by nature, has always been one of the most powerful forces driving societal change in human society. It is noteworthy that religion has significantly transformed both societal structure and individual behavioural patterns. From its beginnings, religion has been a reflection of the social conditions of human society. Since all pain, sorrow, illness, and violence have metaphysical roots, religion has the power to bring people together (Muzaffar, 2002: 105). According to Agbiji and Swart (2015), the spiritual interpretation of religion highlights the potential of faith for teaching moral principles like truthfulness, integrity, transparency, and tolerance within a community (Agbiji & Swart, 2015:10). Taking these basic religious tenets into account, we can study the religious evolution of Assam and explore that the fifteenth century was one of the most momentous periods for Assam, which saw an all-parading socio-cultural development under the aegis of Mahapurusha Srimanta Sankardeva. A multitude of religious faiths and practices, including Saivism, Shaktism, and Tantrism, were practiced by different tribes prior to the advent of Neo-Vaisnavism. Siva worship was an important aspect of Hinduism until the rise of Neo-Vaisnava cult. Even Kusumbara, the father of Sankardeva and

the leader of the Neo-Vaisnavite movement, worshipped Siva and could only claim Sankardeva as his son by offering a *puja* to the Gopesvara Siva in Sinari (Sharma, 2019: 217). Simultaneously, Shaktism was also more appealing to royal families, who were both constantly engaged in combat with foreign kingdoms and needed to possess more strength in order to sustain themselves in authority. It is also noteworthy that the growth of Neo-Vaisnavite movement, initiated by Sankardeva, was one of the most important aspects of medieval Assam. Even after the emergence of the neo-Vaisnava movement, some adherents of the new faith had a weakness for worshipping Siva with animal sacrifices. Some followers of the new faith retained a fondness for an animal sacrifice-based form of worship of Siva even after Neo-Vaisnavite movement emerged. On the Sankardeva Neo-Vaisnava fold, however, this was forbidden (Baruah, 1951:170). Before the rise of Sankardeva's Neo-Vaisnavism, ancient Assam was already a center of Vaisnavism, particularly the worship of Vasudeva. Puspabhadra Grant reveals that Dharmapala, an earlier king of the Salastambha dynasty, was a Vaisnavite adherent. Moreover, the monotheistic bhakti cult, which was popularized by Neo-Vaisnavite reformers, was also familiar to some people in Assam before Sankardeva's influence. This is evident in the works of the pre-Sankardeva's poets who lived during the fourteenth and early fifteenth centuries, such as Hemasarasvati, Harihara-Vipra, Madhava Kandali, and Kavirantna Sarasvati (Sarma, 2019:230).

It is a fact, nonetheless, that Srimanta Sankardeva propagated Neo-Vaisnavism throughout Assam during the first half of the sixteenth century. The philosophical concept of Neo-Vaisnavism is fundamentally based on elements of *bhakti* (devotion) (Saikia, 2022:30). The Neo-Vaisnava doctrine was propagated across Assam not only by Sankardeva but also by his principal disciples Madhavdeva, Damodaradeva, and Harideva. To spread Neo-Vaisnavism among the general public, Sankardeva placed a strong emphasis on *nam-kirtana*, recitation and performing arts. These methods contributed to the unification of the diverse Assamese society. In addition to nurturing *bhakti* cults, Sankardeva dedicated himself to the promotion of the rule of law, humanity, equity, and brotherhood. It is noteworthy to mention that the Neo-Vaisnavite Movement—which is rooted in humanist ideals and popular in both the literary and creative arts—is credited with spearheading the socio-cultural renaissance in the medieval Assamese society.

Srimanta Sankardeva set up the *Sattras* and the *Namghar*, two different kinds of socio-religious organizations, in order to spread the neo-Vaisnava doctrine throughout Assam. As an influential, long-standing civil society organization, Namghar continues to strive to promote social harmony and foster relationships among the ethnic groups in Assam. The *Sattras*, in addition to the strategically located *Namghar*, are a crucial component of the Neo-Vaisnavite movement, serving as a means for disseminating the teachings of *Eka Sarana Nam Dharma* among the people, irrespective of caste or race.

IV. Objectives of the Study:

The main objective of the study is to comprehensively understand the development of the *Sattras* as an integral agency within the Neo-Vaisnavite movement. This research specifically focuses on the genesis and evolution of *Sattras* institutions, with a detailed study conducted in *Ujanial Sattras* located in Jorhat district. The study aims to fulfill the following objectives have been taken:

To trace the growth of the *Sattras* in order to analyse their present status.
 To examine the administrative nature and functions of the *Sattras* in Assam.
 To explore the founding of *Ujanial Sattra* and its enduring cultural legacy.

V. Methodology:

The present study adopts an analytical and descriptive approach with a historical perspective. Both primary and secondary data have been collected for this study to meet its objective. Primary source was gathered using the methods like observation and non-participant techniques. For this research, secondary data collected from a range of sources, including books and specific articles from magazines, journals, and other publications.

VI. Discussion:

The development of Assamese culture has been significantly influenced by the *Sattra* institution. In reality, the *Sattra*, one of the most important socio-cultural and religious institutions in Assam, originated with the Neo-Vaisnavite movement that spread throughout India in the 15th and 16th centuries A.D. Today, Assam is home to well over five hundred *Sattras*, many of which are connected to Vaisnava households. Despite having originated primarily as a religious organization for spreading Vaisnavism, the *Sattras* eventually morphed into social organization and became distinct components of Assam's cultural heritage. The *Sattras* are the physical manifestation of Neo-Vaisnavism's religious beliefs and the hub of socio-cultural practices, such as *sattriya* dance, *ankia-bhaona*, *bargeet*, etc.

VII. Emergence of the *Sattra* Institution:

The word '*Sattra*' literally denotes 'session', 'offering', and 'resident'. In the Shatapatha Brahmana, this word was originally used to refer to 'sacrifice' (Deva Goswami, 2002). A protracted session of sacrifice carried out by sages in the Nimisa forest is referred to as a '*Satta*' in the first chapter of the Bhagavata-purna. The word '*Sattra*' comes from the etymology of the phrases '*Sat+tra*', where '*sat*' signifies truth or honesty and '*tra*' implies relief. *Sattra* is the location where the righteous find relief (Devi, 2013:268). Hemchandra Barua was the first to use the word '*sattra*' in the Assamese dictionary 'Hemkosha', defining it as the home of *Gosain*, *Mahanta*, and *Bhakat*, among other Neo-Vaisnavite scholars and devotees. During the medieval period, the term '*sattra*' referred to the practice and preaching of the neo-Vaisnavite movement. In the time of Sankardeva, devotees often gathered in open spaces under trees to listen to the Vaisnava saints' recitation of *savanna-kirtana*, or 'songs of God'. Although Sankardeva laid the foundation for the *Sattras*, his successors provided them with a strong institutional foundation. Srimanta Sankardeva established the first *Sattra* at Batadrawain the present-day Nagaon district. Similarly, the Barpeta *Sattra*, founded by Madhavdeva, continues to attract the Vaishnavite devotees. However, after the death of Sankardeva, the *Sattras* eventually split into the four Samhatis. These are *Brahma Samhati*, *Kāla Samhati*, *Nika Samhati*, and *Purusha Samhati* (Roychoudhury, 2000:96-101).

VIII. *Brahma Samhati*:

The *Brahma Samhati* got its name probably from Damodaradeva (1489-1598), a *Brahmin* who founded the Samhati. It is interesting that due to Sankardeva's generosity, Damodaradeva and Harideva (1493-1568) were able to come together to propagate the new cult. However, after his death, they announced their independence since they felt Madhadeva was too rigid. This section is known as *Brahma Samhati*

(Mahanta, et.al.,2013: 238).The Brahma Samhati openly accepted Brahminical rituals alongside with the neo-Vaishnavite cult. This sect also consists of the *Auniati Sattra*, *Dakhipat Sattra*, *Gadamur Sattra*, and *Kuruwabari Sattra*, which are referred to as ‘*Sari Sattras*’ or ‘*Bamunia Sattras*’.

IX. *PurushaSamhati*:

The *Purusha Samhati* is regarded as the principal *Samhati* as it maintains the fundamental elements of Sankardeva’s teachings. According to them, *Srimanta* Sankardeva’s name faded from prominence after his passing, prompting the initiation of this *Samhati*. This sect includes the *Sattras* built by Sankardeva’s grandson Purusottam Thakur and Chaturbhuj Thakur (Sarma, 2019:240). Furthermore, the *Sattras* formed by Chaturbhuj Thakur's wife Kanakalata Ai and her adherents belong to the same *Samhati*.

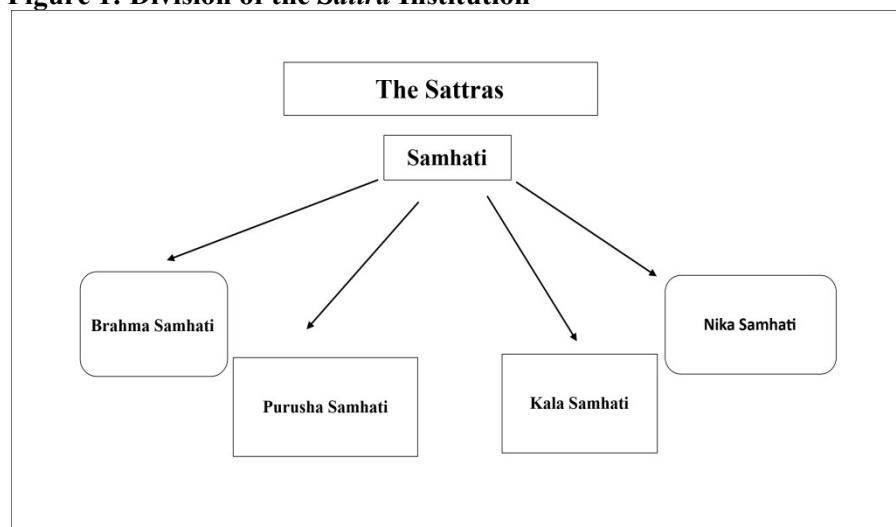
X. *Kāla Samhati*:

A prominent follower of Madhavdeva, Gopal Aata, founded the *Sattra* of the *Kala-Samhati*. People from lower socio-economic *strata* and tribal groups were brought into this sect by Gopal Aata's liberal attraction approach (Mahanta, et.al.,2013: 238). By establishing the *Mayamara Satra*, Aniruddhadeva, a staunch follower of Gopal Aata, revolutionized the spectrum of *Kāla-Samhati*. As a preacher, Aniruddhadeva began to spread his ideology among the people of the Kaivarta caste around 1601. In fact, some of *Kāla Samhati's Sattras* were vital in the propagation of Vaisnavism among the people who belonged to different castes, tribes, and underprivileged sections of Hindu society (Roychoudhury,2000:101). In the latter part of the 18th century, the Misings were influenced by the *Kāla Samhati* sect of neo-Vaisnavism and eventually became disciples of the *Kāla Samhati*.

XI. *Nika Samhati*:

Nika Samhati refers to the *Sattras* which were founded by Mathuradas Burha Ata and Padma Ata. Within this *Samhati*, the three main *Sattras* are the *Madhupur Sattra*, the *Barpeta Sattra*, and the *Kamalabari Sattra* (Majuli) (Mahanta, et.al.,2013: 238). This sect was dedicated to the teachings of Saint Madhavdev and laid great emphasis on *Bhakti Saṅgha*.

Figure 1: Division of the *Sattra* Institution



The four aforementioned *Samhatis* were combined to form the *Sattras*, which progressively incorporated new traditions and practices. The Ahom kingdom granted patronage to a few of these *Sattras*. These *Sattras* consequently developed into an affluent, privileged the elite with a majestic structure.

XII. History and Culture of Ujanial *Sattra*: A Local History Perspective:

The *Sattra* institutions of Assam have contributed greatly to the enrichment of our social and cultural life since the sixteenth century. *Ujanial Sattra* is one of the *Sattras* located in the Jorhat district of Assam. However, historical records reveal that historically the *Ujanial Sattra* did not establish in its present location. Some historical records indicate that Kanu Ata founded a *Sattra* in the southern region of the modern Sivasagar district in 1622 A.D. (Saka 1544) at the behest of Chaturbhuj Thakur, the grandson of Mahapurush Sankardeva, Kanu Ata Purusha. This *Sattra* was named *Ujanial Sattra*. However, in honour of Kanu Ata, the *Sattra*'s founder, the region was subsequently referred to as Kanubari. *Sattradhikar* Kanu Ata was engaged in the preaching of Mahapurush Sankardeva and gave discipleship to many people from different parts of Assam. After the death of Kanu Ata, his nephew Abhaydeva succeeded him as a *Sattradhikar* of the *Ujanial Sattra*. But because of his elderly condition, the elder son Abhimanyudeva became the *Ujanial Sattra*'s *Sattradhikar* (Mahanta, 2012:80-81). Abhimanyudeva's brother, Kamadeva, founded a *Sattra* on land owned by the *Nara* community which eventually became known as *Narabari*. The *Sattra* is now located in *Shalaguri Mouza*, Sivasagar. *Sattradhikar* Abhimanyudeva was succeeded by his son Ramanadeva.

During the Burmese invasion, the *Sattradhikar* of this *Sattra*, Krishnakantadeva, promptly shifted the main *Sattra* from Kanubari to the banks of the Kakojan river in Jorhat. Shortly thereafter, he settled at Belimukhia in the Namti region of the modern-day Sivasagar district, where his youngest son, Bhavaramdev established a *Sattra*. This *Sattra* came to be known as Belimukhia *Ujanial Sattra*. Meanwhile, Bapuram, the eldest son of Krishnakantadeva, settled in the Nimatighat region and founded a *Sattra* that served as the main branch of *Ujanial Sattra*. After operating for many years in Nimatighat, this *Sattra* was moved to Garmur in 1983, near the Jorhat Engineering College (Mahanta, 2012: 81).

At that time, *Sattradhikar* Padmakantadeva acquired a sizable tract of land at Teok Rajabari in the modern-day Jorhat district. The 350-year-old main throne and the main *Ujanial Sattra* were relocated to the present-day site by *Sattradhikar* Padmakantadeva's three sons, Dimbeswar, Phanindranath, and Dharmakantadeva, who also established a permanent *Sattra* there. The area, known as *Namchuk Gaon* is where the present-day *Ujanial Sattra* is situated. Since then, the *Ujanial Sattra* has been dedicated to spreading spirituality and preserving the cultural heritage and customs of the Neo-Vaisnavism.

Dimbeswar Goswamideva was the *Ujanial Sattra*'s twelfth *Sattradhikar* (Mahanta, 2012: 85-86). He assumed leadership of the *Sattra* from his uncle, Sonaram Goswamideva, and devoted the majority of his life to spiritual activities. Dubbed as the 'Bargosai of the *Ujanial Sattra*', Dimbeswar Goswamideva was a learned scholar who specialized in Dharmashastra scholarship. Many people gathered to hear the holy scriptures elaborated by the renowned *Sattradhikar* Dimbeswar Goswamideva, who was well-known for his theological knowledge, *Nam-Prasaṅga*, and *Sattriya* songs. He was also a skilled mask designer. On December 25, 1972, he passed away.

The 13th *Sattradhikar* was designated by his brother, Phanindranath Goswami. He was a *Sattriya* culture specialist. He could sing all of the Angkiya Natak's songs with easily. Furthermore, he was evangelizing for Sankardeva's philosophy to a variety people in the areas of Janjhimukh, Nimatighat, and Jamuguri. He died on March 24, 1988. (Mahanta, 2012: 86) The Ujanial *Sattr* is currently under supervision of *Sattradhikar* Lakhikanta Mahantadeva.

Image 1: Ujanial *Sattr* at Namchuk Gaon, Assam



XIII. Religious and Cultural Practices in Ujanial *Sattr*:

It has been found that there was no such administrative office of *Sattradhikara* (head of the *Sattr* institution) at the time of the *Sattras*' foundation. During Madhavdeva's time, the *Sattr* institutions grew with the Proper administration, alongside the *Sattradhikars*. It has been observed that the administration of Ujanial *Sattr* has been functioning autonomously. The members of Ujanial *Sattr* have their own administrative body. They make money on their own. The members of this *Sattr* had a direct stake in the efficient operation of the educational, administrative, and financial systems. It is noteworthy that Ujanial *Sattr*'s contribution to the spread of moral and religious instruction as well as the organizing of cultural and religious activities is not limited to the *Sattr*'s physical borders but extends far outside into the several nearby villages. On a daily basis, people visit the *Sattr* to participate in spiritual celebrations and to hear religious and moral discussions conducted there. In the context of audio-visual education, the fundamental component of the *Sattras* is equally crucial. The recitation and interpretation of the Bhagavata Purana and other sacred texts is an everyday practice in the Ujanial *Sattr*. A new genre of artistic endeavour, such as Paalnaam, Borgeet, *Ankiya Nats*, *Bhaona*, *Gayan-Bayan*, etc., has also been routinely performed by the Ujanial *Sattr*. Similarly, *Sattriya Nritya*, a classical dance is also performed in Ujanial *Sattr*. In fact, the anniversaries of the deaths of Sankardeva, Madhavdeva, and other famous *Sattradhikars* of Ujanial *Sattr* have been honoured annually in Ujanial *Sattr*.

Image 2: Cultural Preservation at Ujanial *Sattra*



Source: Misra & Mahanta, 2012

XIV.

Conclusion:

In conclusion, the *Sattras* of Assam stand as enduring bastions of Neo-Vaisnavite philosophy, serving as vital conduits for the propagation of Vaisnavism and the preservation of the culture and heritage in Assam. It is noted that over the centuries, the *Sattras* have played a pivotal role in fostering social equality by embracing individuals from diverse caste and social backgrounds, thereby making to the democratization of religious practices. In fact, the *Sattras* have been indispensable in nurturing and safeguarding various cultural traditions, including music, performing arts, and classical vernacular literature, thus enriching the cultural platform of the Greater Assamese society. Although their teachings and cultural endeavors, the *Sattras* like Ujanial *Sattra* have left an indelible significance on Assamese society, shaping its ethos and identity while perpetuating the legacy of Neo-Vaisnavism for generations to come. As custodians of tradition and enlightenment, the *Sattras* continue to encourage and resonate with the spiritual and cultural aspirations of the people of Assam.

XV.

Bibliography:

1. Agbiji, O.M. & Swart, I. (2015). Religion and social transformation in Africa: A critical and appreciative perspective. *Scriptura*. 114(1),1-20. [http:// www.scielo.org.za /scielo.php? script=sci_arttext&pid=S2305-445X2015000100010](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2305-445X2015000100010).
2. Baruah, B.K. (1951). *A Cultural History of Assam*. Assam: K.K. Barooah.
3. Deva Goswami, P.(2002). *Sattriya Utsavar Porishoy Aru Taposhya*. Kaustav Prakashan.
4. Devi, M. (2013). Role played by Satras in Social, Cultural and Literary aspects. In Biman Hazarika(ed.), *Neo-Vaishnavite Sattras of Assam in 21st Century (Problems and Prospects)*(p.p. 267-272). Nagaon: Principal, Dhing College.
5. Mahanta, D., Islam, N.& Bordoloi, N. (2013). Origin and Development of Neo-Vaisnavite Movement and Growth of Sattras. In Biman Hazarika(ed.), *Neo-Vaishnavite Sattras of*

- Assam in 21st Century (Problems and Prospects)* (p.p.235-239). Nagaon: Principal, Dhing College.
6. Mahanta, H.N. (2012). Sri Sri Ujanial Sattrar Etibritra. In K.K. Misra & A.Mahanta(eds.), *Chandayita Sattrashala* (p.p.79-88).Teok: *Sattrra* Unnayan Samiti, Ujanial Sattrra.
 7. Muzaffar, C. (2002). A spiritual vision of the human being. In C. Muzaffar (ed.), *Rights, religion and reform: Enhancing human dignity through spiritual and moral transformation* (p.p.103-129). London: Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315870717>
 8. Nath, D. (2012). *Satra Society and Culture: Pitambardeva Goswami and History of Garamur Satra*. Guwahati: DVS Publishers.
 9. Roychoudhury, A. (2000). *Asomar Samaj Itihasot Nava-Vaishnabad*. Guwahati: Orunodoi Prakashan.
 10. Saikia,B. (2022). *Contradictions In(side) the Tradition Lived Religion, Ritual and Change with Reference to Majuli Sattras*. University of Tartu Press.
 11. Sarma, S.N.(2019). Vaisnavism.In H.K. Barpujari(ed.), *The Comprehensive History of Assam*(p.p.229-240).Guwahati: Publication Board Assam. Fourth Edition.
 12. Sarma, S.N.(1999). *The Neo-Vaishnavite Movement and the Satra Institution of Assam*. Guwahati: Lawyer's Book Stall.
 13. Sharma, M.M. (2019). Brahmanism, Saivism, Saktism. In H.K. Barpujari (ed.), *The Comprehensive History of Assam* (p.p.211-228).Guwahati: Publication Board Assam. Fourth Edition.



Religious Pluralism and Everyday Coexistence: Lived Interfaith Relations beyond official Secularism

Dr. Dheeraj Pratap Mitra

Former Doctoral Research Scholar
Department of Sociology,
Banaras Hindu University Varanasi

I. **Abstract**

This paper is an attempt to examine the limits of constitutional and official models of secularism in explaining how interfaith relations actually function in everyday social life. While secularism in India is largely articulated through legal frameworks, policy discourse and political rhetoric, these approaches often fail to capture the ordinary practices through which people of different religious communities coexist in shared social spaces. The central argument of this paper is that religious pluralism is not primarily sustained by ideological commitment to secular values but through routine interactions, informal negotiations, moral adjustments and pragmatic ethics which are embedded in daily life. Drawing on a conceptual-analytical approach, this paper engages sociological perspectives on lived religion and everyday morality supported by illustrative examples from urban neighbourhoods, workplaces, marketplaces and ritual contexts where religious difference is continuously managed rather than formally resolved. These examples show how coexistence is achieved through habits of accommodation, selective participation, silence, situational tolerance etc. often operating below the level of explicit articulation. By shifting attention away from state-centric and institutional understandings of secularism toward the social practices through which interfaith life is practically organized, the paper contributes to a more grounded understanding of religious pluralism. It argues that everyday coexistence represents a fragile but enduring social achievement shaped by context, proximity and shared routines rather than abstract principles alone.

II. **Keywords**

Religious Pluralism, Everyday Life, Interfaith Coexistence, Lived Religion, Secularism, Social Interaction, Moral Pragmatism, Urban Society, Religious Difference, Coexistence Practices

III. **Introduction**

In sociological writing on religion in India, secularism is usually treated as a constitutional idea, a legal setup or a political rule meant to manage relations between the state and different religious groups yet this way of looking leaves a clear gap between official ideals and the feel of everyday life where religious difference is actually lived and handled (Bhargava, 2010; Madan, 1997)^{4,9}. The law assumes that neutrality and some distance between religion and the state can explain how people live together but daily life does not move through courts or policy files and most interfaith contact happens far away from those spaces. This matters. Everyday coexistence cannot be read only through legal texts or political debate because people usually meet across religious lines in ordinary, repeated, informal moments where no one is thinking about secular principles at all (Nandy, 1988)¹⁰. Think of neighbours sharing a tap or a staircase, shopkeepers serving whoever walks in, workers doing their jobs next to one another or families showing up at each other's weddings or

funerals in careful, partial ways; they rarely speak in the language of rights or tolerance and instead act through practical sense, local habit and a feel for what keeps things moving. India sharpens this reality. High density, close housing, mixed localities, shared markets, buses, trains and overlapping festival calendars mean people meet each other constantly whether they want to or not (Béteille, 2002; Srinivas, 1996)^{3,12}. In such settings, religious difference is not a distant label but something heard in loudspeakers, tasted in food, seen in clothes, noticed during festivals and felt in small moral expectations that shape daily behaviour, so coexistence becomes routine work rather than a grand moral stand. This paper shifts attention away from official secularism toward what can be called lived pluralism focusing on how ordinary people deal with difference through adjustment, avoidance, familiarity and selective engagement rather than through clear loyalty to pluralist ideas. These practices are not neat or ideal. They are shaped by memory, inequality, and uneven power yet they still allow life to go on. The core concern here is simple but heavy that how is interfaith coexistence actually made and kept in daily life even when politics turns sharp, fear spreads fast and media noise grows loud? Two questions guide the discussion. How do people manage religious difference in shared spaces like neighbourhoods, workplaces, markets, and ritual settings, and what kinds of moral thinking and everyday rules help this happen beyond talk of rights or harmony?

IV. Conceptual Framework

Classical ways of thinking about secularism and tolerance have shaped socio-political writing on religious pluralism for a long time yet their limits become clear the moment we place them next to the everyday life of interfaith relations as they are actually lived. Secularism, especially in its constitutional and liberal forms is built around ideas of neutrality, legal equality and a formal gap between religion and the state, while tolerance-based models rest on the belief that people must consciously accept difference for coexistence to work (Bhargava, 2010; Taylor, 2007)^{4,14}. These ideas have helped explain policy, minority protection and how diversity is governed on paper but they stay abstract, a bit distant, and often too neat, offering views of how plural societies should work rather than showing how they really do work in daily interaction. Most people, when they meet religious difference are not thinking in legal language or philosophical terms at all; they act through habit, familiarity and what the situation seems to demand at that moment. This is crucial. Because of this state-focused and ideology-heavy frameworks miss much of the small ongoing work through which coexistence is made, patched up, and kept alive from day to day. This paper moves in a different direction. It treats pluralism as practice rather than principle suggesting that interfaith coexistence is held together less by declared loyalty to secularism and more by routine behaviour, informal moral sense and constant adjustment built into everyday life (Asad, 2003; Orsi, 2005)^{2,11}. This shift fits with wider sociological critiques that question the idea of the secular as neutral or universal and instead show it to be shaped by history, culture and power. Once we step away from the idea that pluralism needs shared belief or moral agreement, coexistence begins to look like a practical achievement, something that grows out of repeated interaction under conditions of closeness and shared dependence. At the centre of this approach is lived religion, which turns attention away from doctrine, institutions and elite theology toward how religious meaning is acted out, negotiated

or quietly set aside in ordinary spaces such as neighbourhoods, workplaces, markets, buses and everyday ritual moments. People may believe strongly. Still, they often act flexibly. In these settings ethics do not appear as fixed moral rules. They show up as practical guides for action. People draw on experience, reputation, give-and-take and local expectations rather than on abstract ideas of right and wrong. Coexistence, then, often looks like pragmatic accommodation that knowing when to join in, when to stay quiet, when to adjust one's own practice, and when to step back without turning it into a scene. This matters. Such strategies do not signal deep agreement or shared belief; they point instead to a shared interest in keeping social relations workable. From this angle, pluralism does not depend on removing difference or reaching moral unity but on restraintselective engagement and living with tensions that are never fully settled. This framework also rests on a clear gap between ideological pluralism and social pluralism. Ideological pluralism refers to open commitments to diversity, tolerance and equality, usually voiced by the state, political actors, civil groups or intellectuals, and written into law and public debate (Bhargava, 2010)⁴. Social pluralism is quieter. It refers to the everyday handling of difference that allows interaction to continue even when power is unequal, memories are heavy and moral worlds do not match. Ideological pluralism can protect rights but it does not automatically produce daily coexistence and social pluralism often survives without shared ideology, supported instead by common spaces, economic exchange, and long-standing patterns of contact. Much research on religious diversity leans heavily toward conflict focusing on violence, breakdown and polarization. This work is needed. But it also hides something important. A routine-focused view brings attention back to the ordinary interactions that usually go unnoticed because they do not explode into crisis. Seen this way, pluralism appears fragile yet persistent, kept alive through everyday effort rather than secured once and for all by law or belief. The study therefore adopts a micro-sociological and cultural lens drawing on interactionist thinking to see how meaning, boundaries, and moral expectations are shaped in face-to-face encounters and shared spaces (Goffman, 1959; Swidler, 1986)^{8,13}. Through this lens pluralism is not a policy outcome but something that emerges from interaction itself, shaped by closeness, routine and practical reasoning. People learn to live together not through agreement, but through adjustment. Again and again.

V. **Everyday Interfaith Coexistence : Practices, Negotiations, Silences**

Everyday interfaith coexistence is most clearly made and kept alive not in moments of public harmony, speeches about unity or constitutional promise but in the daily handling of difference in shared social settings where people are pushed close to one another and cannot easily step away. This is where it happens. In crowded and socially tangled parts of urban and semi-urban India, people from different religious communities live close, buy daily necessities from the same sellers, travel together for work and earn their living side by side, so interaction is not a choice but a condition of ordinary life. Because of this closeness, coexistence is rarely guided by clear ideas of tolerance or pluralism as spoken ideals; instead, it grows out of quiet expectations, situational judgment and practical knowledge built slowly through repeated contact, sometimes over years, sometimes over generations and sometimes through nothing more dramatic than routine familiarity. Shopkeepers learn which remarks travel badly and which can be safely ignored, neighbours sense how loud is

too loud during prayer times or festivals without ever spelling it out and co-workers maintain just enough distance to cooperate without drifting into belief or moral debate. Most days, this holds. Not because it is perfect but because it is necessary. Ritual closeness makes these negotiations sharper because religion does not stay private; it spills into common life through festivals, food habits, mourning and celebration, often without warning and often without clear boundaries (Ammerman, 2014; Orsi, 2005)^{1,11}. A festival procession blocks a road. A loudspeaker starts early. A kitchen smells different for a few days. None of this is planned as dialogue. It is simply lived. Festivals demand small shifts like routes bend, schedules stretch, sound is tolerated longer than usual while food brings careful decisions about purity, sharing and polite refusal where inclusion often means being present without full participation. This balance is delicate. It is learned slowly. Death does something similar. Funerals and mourning pull people together through condolence, presence and small acts of help even when meanings do not line up showing how social duty often outweighs belief in practice. A neighbour may not share the prayer but will bring water, manage a crowd or help with arrangements. That counts. These patterns follow informal rules rather than written ones, built around avoidance, adjustment and selective participation that allow contact without crossing symbolic lines (Srinivas, 1996)¹². Avoidance here is not coldness or fear. It steadies things. Adjustment shows up in small acts like lowering volume, shifting cooking practices, delaying an event that signal recognition without asking for agreement. Selective participation lets people stay connected while belief stays slightly to the side. Silence matters most. It carries weight. Not talking about certain religious or political issues often keeps relationships intact letting daily ties continue without strain or rupture (Das, 2007)⁵. This silence is learned not empty. It grows from experience, from knowing what opens wounds and what allows people to meet again the next day without tension and it shows that coexistence depends as much on what is left unsaid as on open expression. This unsettles the liberal faith in constant dialogue. Sometimes restraint does more work. People know when to change the topic, when to laugh something off, when to pretend not to hear. These are skills. Beneath all this lies moral pragmatism where social continuity comes before theological clarity and people act through practical sense rather than fixed moral rules. Judgments grow out of familiarity, reputation, return favours and the need to keep life manageable in shared settings. Many believe strongly. Still, they bend in public. Everyday coexistence also depends on repetition. What works once must work again. The same shop opens each morning. The same greeting is exchanged. The same small courtesy is repeated until it becomes habit. Over time, these habits thicken into expectation. People begin to know what to expect from one another even when they do not agree or fully trust. This does not mean harmony. It means predictability. And predictability matters. It lowers anxiety. It allows people to plan their day without fear of sudden rupture. In this sense, everyday pluralism is not built on affection or shared values but on reliability. You know how the other person will act or at least what lines they will not cross. That knowledge is precious. Power, of course, runs through all this. Not everyone adjusts in the same way or to the same degree. Some communities carry more pressure to remain flexible, more risk if they misstep, more cost if routine breaks down. Historical memory sits quietly in the background shaping what feels possible and what feels dangerous. People remember

past violence. They remember betrayal. They remember loss. These memories do not disappear just because daily life continues. They hover. Yet even with this weight coexistence often moves forward through practical compromise rather than open reckoning. This is not justice. It is survival. And it should not be mistaken for equality. There are moments when the routine cracks. A rumour spreads. A speech circulates on a phone. A political campaign sharpens language. Suddenly, the old silences feel fragile. Long-standing habits no longer hold. What was once ignored now provokes anger. What was once adjusted now feels like humiliation. Everyday pluralism is vulnerable in this way. It relies on a certain background calm, a sense that tomorrow will look like today. When that assumption breaks, routine struggles to recover. Still, even after rupture, people often return to practical life first. Shops reopen. Work resumes. Greetings slowly return. The repair begins quietly without ceremony. This process of repair is rarely acknowledged. Public attention moves quickly to conflict and spectacle. Yet the work of rebuilding trust at least workable distance, happens in small steps. A shared joke returns. A favour is exchanged. A silence is restored. These moments do not erase damage, but they allow life to continue. They show that coexistence is not an ideal state reached once and for all but a process that requires constant care. It is tiring work. And it is unevenly shared. Everyday interfaith life also shows how belief and practice often drift apart. People may hold firm convictions, speak strongly in private or feel deep attachment to their religious identity yet behave with flexibility in public. This gap is not hypocrisy. It is adaptation. It allows people to live next to difference without turning every encounter into a test of faith. In many cases, people learn early which spaces demand restraint and which allow expression. Home is one thing. Shared life is another. The ability to move between these zones keeps conflict contained. The language people use reflects this. Religious talk is often softened, coded or avoided altogether in mixed settings. Words are chosen carefully. Jokes are weighed. Silence fills the gaps. This is not a lack of opinion. It is a choice. People sense when speaking will close doors rather than open them. So they hold back. Again and again. Over time, this holding back becomes normal even expected. It becomes part of social skill. None of this means that everyday pluralism is enough. It does not replace legal protection or political responsibility. Law still matters. Rights still matter. When violence occurs, routine cannot fix everything. But routine does something else. It keeps the social fabric from tearing completely. It gives people a reason to return to ordinary life once the noise fades. In that sense, everyday coexistence acts as a quiet buffer, absorbing shocks that would otherwise spread further. This coexistence is never smooth or settled. It carries tension, uneven power, and long memory, and it can crack under pressure. Political campaigns, loud media talk, sudden violence can tear through routines built over years, sometimes in days, yet that fragility is exactly what makes everyday pluralism important. It has to be remade. Again and again. Recognising this does not turn interfaith life into a story of constant conflict; instead it draws attention to the quiet labour through which people repair relations, adjust behaviour and keep living together despite uncertainty, fear and difference. Ordinary acts do the work. Law watches from a distance.

VI. Conclusion

This paper has argued that religious pluralism in India cannot be adequately understood through constitutional principles, legal frameworks or ideological

commitments to secularism alone, as such approaches overlook the everyday social processes through which interfaith coexistence is actually produced and sustained. By shifting analytical attention from state-centred models of secularism to the lived practices of ordinary people, the discussion has shown that coexistence emerges through routine interactions, informal negotiations, moral restraint and pragmatic adjustment embedded in daily life rather than through explicit adherence to pluralist ideals. Across shared spaces such as neighbourhoods, markets, workplaces and ritual contexts, individuals manage religious difference by drawing on tacit knowledge, situational ethics and practical reasoning that prioritize social continuity over theological agreement revealing pluralism as a fragile yet enduring social accomplishment. This reframing challenges dominant perspectives that treat pluralism as a legal outcome secured by constitutional safeguards or as a moral consensus achieved through tolerance, instead emphasizing that it is continuously enacted through mundane acts of coexistence that often remain unnoticed precisely because they work. For the sociology of religion, this approach underscores the importance of studying religion as lived and practiced rather than as merely institutional or doctrinal encouraging greater attention to everyday ethics, interactional norms and the cultural resources through which people navigate difference. It also invites interfaith studies to move beyond dialogue-driven and elite-centred models toward an examination of how ordinary social actors sustain coexistence without formal mediation, often relying on silence, restraint and selective engagement rather than open deliberation. In the contemporary Indian context, marked by increasing polarization, media-driven moral anxieties and the politicization of religious identities, recognizing the social labour that underpins everyday pluralism becomes particularly significant. While such coexistence is vulnerable to disruption and cannot substitute for structural justice or legal protection, acknowledging its presence counters narratives that reduce interfaith relations to inevitable conflict or permanent antagonism. Ultimately moving beyond secularism as a purely institutional doctrine toward an understanding of pluralism as a social ethic of living together allows for a more grounded and realistic appreciation of how diverse societies endure, adapt and sustain everyday peace amid difference, uncertainty and change.

VII. Bibliography

1. Ammerman, N. T. (2014). *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. Oxford University Press.
2. Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.
3. Béteille, A. (2002). *The idea of natural inequality and other essays*. Oxford University Press.
4. Bhargava, R. (2010). *The promise of India's secular democracy*. Oxford University Press.
5. Das, V. (2007). *Life and words: Violence and the descent into the ordinary*. University of California Press.
6. Durkheim, É. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Trans.). Free Press. (Original work published 1912)
7. Giddens, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. University of California Press.
8. Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Anchor Books.

9. Madan, T. N. (1997). Secularism in its place. *The Journal of Asian Studies*, 46(4), 747-759.
10. Nandy, A. (1988). *The intimate enemy: Loss and recovery of self under colonialism*. Oxford University Press.
11. Orsi, R. A. (2005). *Between heaven and earth: The religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton University Press.
12. Srinivas, M. N. (1996). *Indian society through personal writings*. Oxford University Press.
13. Swidler, A. (1986). Culture in action: Symbols and strategies. *American Sociological Review*, 51(2), 273-286.
14. Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.



Defence Mechanisms– A New trend in Literature with Reference to Lily Bloom in the novel *It Starts With Us* by Colleen Hoover

Joelin Sherril J.

Ph.D. Research Scholar (Full Time),
PG and Research Department of English,
Thiagarajar College, Madurai, Affiliated to Madurai Kamaraj University.
joelinsherril@gmail.com

Dr. N. Kalaivani

Research Supervisor,
Assistant Professor,
PG and Research Department of English,
Thiagarajar College, Madurai, Affiliated to Madurai Kamaraj University.

I. Abstract

Trauma is a disturbing experience that alters the psyche of the victims. Trauma makes the victims take up various defence mechanisms to cope with the pressing anxiety that disturbs the balance of emotions. The novel *It Ends with Us* and *It Starts with Us* is written by Colleen Hoover. It speaks about domestic abuse and its impact on the psyche of the characters. Domestic abuse is an alarming factor that creates trauma. The major character in this novel, Lily Bloom is a victim of domestic abuse like her mother. The female characters in this novel picture the impact of trauma on the psyche. Ryle and Atlas are two major characters in the novel the characterization of both the characters explains the difference between domestic abuse and a healthy relationship. Domestic abuse is the major theme in this novel and it discusses its impact on the psyche. This paper compares the two major characters in the series and the way they lead a relationship. The two major characters explain the impact of domestic abuse in a relationship.

II. Keywords

Trauma, defence mechanisms, abuse, victim, anxiety.

Literature depicts the picture of life. It describes life with its bad and ugly perspectives. The world is filled with goodness as well as badness. The goodness often gets noticed while the bad and ugly side of life is swept under the carpet. Literature focuses on the good and bad side of life. Novels, though a work of fiction, instil moral and ethical values while picturing life with its greatness and negativity. Colleen Hoover is an upcoming American novelist. She is known for her novel, *It Ends With Us*. The novel, *It Starts With Us* is the sequel to her famous work *It Ends With Us*. The novel revolves around the impact of trauma and healing. The novel depicts the side effects and cruel side of domestic abuse. It also speaks about the impact of trauma on the psyche long after the traumatic incident.

Trauma is an undeniable wound in the psyche which alters the brain to continue its work with anxiety pressing it down. To counteract this anxiety, various defence mechanisms are used. These defence mechanisms help in suppressing the growing anxiety and provide a calming effect on the psyche. The usage of defence mechanisms in day to day life can be analysed by monitoring the characteristics of the characters.

Lily Bloom is the major character of the novel, *It Starts With Us*. In the prequel, she has been subjected to domestic abuse by her husband. Around the end of the novel, Lily gets divorced from her husband and decides to take care of her daughter alone.

The novel depicts the healing process and the fear she possesses due to her past trauma. She was subjected to domestic abuse from the early stages of her marriage. She also had seen the effect domestic abuse has on its victims through her mother and father relationship. From a very young age, she felt hatred towards her father and her mother. She is angry at her father for being abusive and her mother for continuing in that relationship.

Lily as a part of survival took up various defence mechanisms to protect herself and her child from the overwhelming anxiety and emotions. Trauma has made living her life hard and made her struggle everyday just to survive. Trauma and defence mechanisms go together. They co-exist in a chaotic state. Trauma weakens the psyche and makes it more vulnerable to meltdowns and breakdowns.

Saving someone from their hardships is one of the defence mechanisms Lily applies in her teenage to keep her mind sane from the struggles she faces with her father being abusive. She takes Atlas into her house and tries to “save” him from his poverty. This defence mechanism lets her have a hold of someone else’s life when her own was crippling. Though Lily never accepts that she is saving him, she does all the things to save her. She says, “It’s not the first time he’s mentioned I saved him back then, but every time he says it, I want to argue with him. I didn’t save him. All I did was fall in love with him (Hoover, 92).” It may appear as if she is falling in love but the truth is that it was one of the defence mechanisms she uses to cope with the unsettling anxiety.

Children who grow up in abusive households often choose abusive partners as they are used to the chaos that prevails in their house. Lily is no exception to that. She fell in love with Ryle who turns out to be abusive like her father. On her very first meet, she got to know a glimpse of the abusive nature of Ryle but she chose to ignore it as her brain was accustomed to the chaos of abuse. Lily is used to being in an abusive household and it makes her feel that being in love with Ryle is normal.

Fight or Flight is yet another defence mechanism used by Lily. Her guard automatically goes up whenever she is around Ryle. She is constantly been put into a state of flight or fight whenever she is with him. His anger provoked fear in her every time. She is constantly in a state of fear. But she also knew about different types of anger in her life. When she is with Atlas, his anger does not bother him. This shows that with time, defence mechanisms help in lowering the guard.

“Atlas is so angry, but this is an anger I’m not afraid of. I realize the significance of this moment. I’m alone with an angry man in my apartment, but I’m not in fear for my life, because he isn’t angry at me. He’s angry at the person who hurt me. It’s a protective anger... (Hoover, 280)”

Imagining situations that help them change reality is yet another defence mechanism trauma victims use to cope with suppressing anxiety. Lily used to think about Atlas whenever Ryle hit her. She used to think how Atlas would have reacted if he had been in that situation. Lily says, “Atlas, I think about how differently each scenario would have been if it were you; and that helped me remember that none of it was my fault. You are a big part of the reason I got through it, even though you weren’t there.” (Hoover, 280) Lily used to substitute Atlas for the abusive things Ryle did for her. This calms her mind and sends a sense of peace to face the situation with justice.

It makes her feel grounded in the chaos and have a sense of peace over unsettling situations.

Writing journals is Lily's way of suppressing her anxiety and anger towards a particular situation. Lily redirects her anger and anxiety into expressive writing. Though she did not write many journals in this novel, the prequel of this novel had various instances where she wrote journals to cope with the pressing anxiety. Writing calmed her down. The pressing anxiety is often substituted with writing. The journals she wrote helped her in moving forward without looking back at the mess of her life. Lily found an imaginary friend in Ellen DeGeneres. Extreme idealization is the defence mechanism used by Lily in this novel. Ellen is her ideal friend and companion. She idealises her and writes letters almost every single day. The act of extreme idealisation helped Lily to cope with the loss of her fatherly figure. As her father was not present most of the time, she idealises Ellen as her father, mother and friend.

Rationalization is yet another defence mechanism Lily uses in her daily life. Even after getting divorce from her husband Ryle, she still gave excuses for his behaviour in her mind. She thought maybe he is a good person and only the circumstances have changed him into the monstrous version she get to see everyday. In reality, Ryle is abusive and rude. Though her nervous systems lets her not to be in the vicinity of Ryle, she still gave excuses to Ryle's behaviour every now and then. "Every time I would doubt myself and think that what Ryle did to me was in any way deserved, all I had to do was think about you, Atlas. . . You're a big part of the reason I got through it, even though you weren't there."(Hoover, 85)

Lily uses introjection when she is with Atlas. She introjects his gentle character and be more gentle than ever. As a part of overcoming the pressing anxiety, she introjects and changes her life for better. Everytime she is with Atlas, she feels safe and secured. This sense of security gave her the space to introject the behavioural qualities of Atlas. "And it was a knowing hug, too. It was like he carried this genuine sorrow for me, and I felt that in his hug. Like he was encouraging me, or comforting me."(Hoover, 121) In these lines Lily has expressed the comfort she has felt from Atlas. This made her introject the qualities of Atlas.

Lily is scared eventhough she is no more connected to Ryle. Lily could feel the radiating anger of Ryle and she was scared even when they were separated. The defences of Lily goes up everytime she is in the vicinity of Ryle. This shows how much of an impact Ryle has created in the life of Lily. But once she became close with Atlas, the fear got transformed into courage. She became more courageous than she ever was.

I'm not sure why I'm not scared right now. Maybe Atlas already having had a conversation with Ryle has put most of my concerns to rest. Having Allysa and Marshall in the apartment with us also feels like a layer of protection. (Hoover, 152)

Leaving abusive household is as hard as living in an abusive household. People leaving abusive households, take with them the trauma they have endured. These trauma follow them like a hawk and waits to prey on them. The inability to survive the simplest of things show the deep penetration of trauma in the psyche. Understanding the impact of trauma in the psyche creates a sense of understanding. A

better understanding of domestic abuse victims provides insight into how to view them in societal context.

III. Bibliography

1. Hoover, C. (2016). *It Ends with Us: A Novel*. Simon and Schuster.
2. Freud, S. (2015). *Beyond the Pleasure Principle*. Courier Corporation.
3. Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Johns Hopkins UP, 1996.
4. Beauvoir, Simone de. (2003). *Second Sex: Kehidupan Perempuan* (Diterjemahkan dari *The Second Sex, Book Two: Woman's Life Today* oleh Toni B. FebriantodanNurainiJuliaStuti). Yogyakarta: PenerbitPromethea
5. Dwiastuti, W., & Yamin, H. M. A. (2020). The Simplification Domestic Violence in Colleen Hoover's *It Ends with Us* (2016). *International University Symposium on Humanities and Arts (INUSHARTS)*, 76-81.
6. Herman, Judith Lewis. *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence, from Domestic Abuse to Political Terror*. Basic Books, a Member of the Perseus Books Group, 2015.
7. Pennebaker, James W., and Joshua M. Smyth. *Opening up by Writing It Down: How Expressive Writing Improves Health and Eases Emotional Pain*. Third ed., The Guilford Press, 2016
8. Purwita, I. A. M. S. (2021). *Lily Bloom's Trauma and Defense Mechanism Seen in Colleen Hoover's It Ends with Us*. Undergraduate Thesis. Universitas Sanata Dharma Yogyakarta.
9. <https://standard.asi.org/19425/culture/it-ends-with-us-illustrates-realities-of-domestic-abuse/>
10. <https://www.verywellmind.com/defense-mechanisms-2795960>



Gender, Power and the Condition of Women in the Gupta Empire

Dr. Krishan Gopal Tyagi

Associate Professor, Department of History
Ram Lal Anand College, University of Delhi

Tanisha Prasad

Research Scholar, Department of History
Ram Lal Anand College, University of Delhi

I. Abstract

The Gupta Empire (c. fourth century to sixth centuries CE) has been glorified in the Indian historiography as a Golden Age, followed a period of political stability, economic boom, thriving trade routes, and remarkable success in the arts, literature, and science and intellectual culture.¹ This period witnessed refinement the Sanskrit literary culture, evolution of temple architecture, creation of coinage, and coalescence of the imperial management have all helped in developing the lasting image of the Gupta period as the peak of classical Indian culture. The history of cultural efflorescence has conventionally focused on dynastic power, elite culture and political success. In recent decades, however, historians have increasingly prioritized the significance of adding gender as a category of historical analysis as a means of being able to gain a more in-depth insight into the early Indian society. After the fertile conceptual involvement in gender history, gender is now comprehended not only as a descriptive projection about the source of life of women but as an essentially demanding manner in which the frameworks of power, social structures and cultural clarifications are actualized.² In this respect, the analysis of women during the Gupta era is not merely an attempt to simply ‘add women’ to the current accounts, but a way of reconsidering the way authority, legitimacy and social order were constructed and represented. On the background of the Gupta prosperity and cultural growth, women had different, and rather historic based positions in the social, religious, and political life. However, literary, epigraphic and material documents suggest that women particularly elite and urban women were engaged in religious benefice, civil welfare, court culture and in certain instances, political power. Queens, royal women, and high-status women are shown as donors, patrons, regents and representatives of the royalty. Such types of involvement imply that females were not restricted to any specific areas of interest or domesticity but were included in various parameters of the open world.³

II. Keywords

Gupta Empire, Patriarchy, Dharmashastra, Historiography, Gender Norms, Tradition, Womanhood, Domestic setup and reconstruction of the past.

¹ Romila Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300* (Berkeley: University of California Press, 2002), 280–310; A. L. Basham, *The Wonder That Was India* (London: Sidgwick & Jackson, 1954), 43–65.

² Joan W. Scott, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis,” *American Historical Review* 91, no. 5 (1986): 1053–1075.

³ D. C. Sircar, *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*, vol. 1 (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983); J. F. Fleet, ed., *Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. III* (Calcutta: Government of India, 1888).

III. Introduction

The Gupta Empire (c. fourth century to sixth centuries CE) has been glorified in the Indian historiography as a Golden Age, followed a period of political stability, economic boom, thriving trade routes, and remarkable success in the arts, literature, and science and intellectual culture.⁴ This period witnessed refinement the Sanskrit literary culture, evolution of temple architecture, creation of coinage, and coalescence of the imperial management have all helped in developing the lasting image of the Gupta period as the peak of classical Indian culture. The history of cultural efflorescence has conventionally focused on dynastic power, elite culture and political success.

In recent decades, however, historians have increasingly prioritized the significance of adding gender as a category of historical analysis as a means of being able to gain a more in-depth insight into the early Indian society. After the fertile conceptual involvement in gender history, gender is now comprehended not only as a descriptive projection about the source of life of women but as an essentially demanding manner in which the frameworks of power, social structures and cultural clarifications are actualized.⁵ In this respect, the analysis of women during the Gupta era is not merely an attempt to simply 'add women' to the current accounts, but a way of reconsidering the way authority, legitimacy and social order were constructed and represented.

On the background of the Gupta prosperity and cultural growth, women had different, and rather historic based positions in the social, religious, and political life. However, literary, epigraphic and material documents suggest that women particularly elite and urban women were engaged in religious benefice, civil welfare, court culture and in certain instances, political power. Queens, royal women, and high-status women are shown as donors, patrons, regents and representatives of the royalty. Such types of involvement imply that females were not restricted to any specific areas of interest or domesticity but were included in various parameters of the open world.⁶

Meanwhile, even the period of Gupta saw the growing clarity of normative systems related to family organization, marriage, and responsibilities of women. The ideals of stridharma, wifely devotion, gender-based conduct that dharmashastric traditions promoted influenced the expectations on the role of a woman both within the kinship and social hierarchies. Such prescriptions were only a part of even greater ideological campaigns to control moral conduct and order in society. Such normative ideals cannot however be postulated as having fixed social practice in a universal or absolute way.⁷ Instead of describing the period as one of female empowerment or female constraint, it proposes that the positioning of women and their agency was a result of a dynamic relationship between feminine conventions and opportunities that

⁴ Romila Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300* (Berkeley: University of California Press, 2002), 280–310; A. L. Basham, *The Wonder That Was India* (London: Sidgwick & Jackson, 1954), 43–65.

⁵ Joan W. Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis," *American Historical Review* 91, no. 5 (1986): 1053–1075.

⁶ D. C. Sircar, *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*, vol. 1 (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983); J. F. Fleet, ed., *Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. III* (Calcutta: Government of India, 1888).

⁷ R. S. Sharma, *Indian Feudalism*, 2nd ed. (Delhi: Macmillan, 1980), 50–70.

were historically particular. Class, elite position, political utility and access to economic and religious resources mediated the experience of women. To this end, indeed, gender in the Gupta period served as an organized but conflictual power arena.

The earlier scholarly analysis of women within the ancient India, especially the writing of A.S. Altekar, helped to place women into historical discourse in a systematic way using systematic use of textual and epigraphic evidence. The work of Altekar placed emphasis on the input of women in the education, marriage and even in cultural life as well as a track on the growing codification of the social norms that governed the behavior of women. Although this scholarship is still important, it was still inclined to use prescriptive literature and underestimating the differences in female experiences.

Subsequent feminist and gender historians made an important contribution to the redefinition of this area by focusing on gender as a construct of history connected to power and social hierarchy. The concept of a Brahmanical patriarchy formulated by Uma Chakravarti accentuated the development of female chastity, subordinated sexuality, and devotional wifehood as the essential components of caste and kinship systems reproduction. Kumkum Roy and Romila Thapar further proposed the necessity to separate prescriptive ideology and historical practice stating that the role of women had to be considered in the context of certain political, social, and economic practices.⁸

As a continuation of this scholarship, recent Gupta period research has also been gathering more interest in epigraphic and numismatic evidence, documenting the existence of women donors, patrons and political actors. Those sources make traditional histories challenging which valued the retreat of the female sex by showing that women, especially high-society women, were able to gain substantial power and public attention. Meanwhile, the researchers have warned not to equate elite female agency with larger social changes to gender relations. The current research is a step towards this argument as it explores the coexisting nature of the elite female power with the persistence of patriarchal standards thus presenting a gender order that is based on negotiation as opposed to mere domination or equality.

IV. Family, Marriage, Widowhood, and Gender Norms in the Gupta Period

The family acted as most significant institutions according to which the roles of gender and social norms were expressed in the Gupta period. The social order included marriage, household structure, and women's duties formed a central component of the social order and were reinforced by the religious, legal, and cultural customs. Simultaneously, based on the literary, epigraphic, and the historical evidence, the roles of women in the family were not merely passive, but may include negotiation, influence, and even a great power in some circumstances.⁹

The role of women in relationship with male guardianship started to gain more and more power in Dharmashastric traditions and introduced women as beings under the control of father, husband and son in accordance with their various life stages. Stridharma ideals posed the main responsibilities of women in terms of marital,

⁸ Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India* (Delhi: Pearson, 2008), 505–515.

⁹ Kumkum Roy, *The Power of Gender and the Gender of Power* (New Delhi: Oxford University Press, 2010), 40–70.

domestic, and helping the husband in his religious and social duty. These prescriptions aimed to describe the perfect woman who should be obedient, faithful and chaste, and they had significant impact on forming culture with regards to the idea of femininity and the family life. Such norms also contributed to the construction of a moral framework in which women's sexuality and conduct were closely linked to family honor and social stability.¹⁰

These normative ideals must be separated from social practice. The elite cultural representations of women and family is represented in literary sources especially the works of Kalidasa. In *Abhijnanashakuntalam*, women are depicted in virtuous, emotionally expressive, and central to the exercising moral and emotional life of the narrative. Although these representations support the concepts of faithfulness and integrity, they also define women as the contributors to the relationships and moral and emotional persuasion. The reflection of these literary forms is a cultural fantasy where women were not represented as a worthless and silent figure in spite of the fact that they were working in a patriarchal system.¹¹

Marriage during the Gupta period was not only a personal or family institution but also a political and social strategy, especially among elite families and the ruling class. Matrimonial unions were significant in cementing political ties, rigorously building dynastic legitimacy, and developing relationships between ruling houses. The Allahabad Pillar Inscription of Samudragupta, which emphasizes the Licchavi connection of the Gupta dynasty, documents the political significance of royal women and marriage alliances. The use of titles in inscriptions to distinguish chief and secondary queens further reflects hierarchy, status, and royal favour, as seen in the elevated position of Kumaradevi, the chief queen of Chandragupta I, whose prominence is confirmed by king-queen type coins and epigraphic records of their marriage. The role of royal women was thus an important part of the political imagination of the empire, functioning as key nodes in dynastic legitimacy and diplomacy, with inscriptions also revealing their multiple identities as queen, mother, daughter, and wife.¹²

The issue of widowhood and remarriage shed significant light upon the issue of gender norms and social practice during the Gupta period. Although the stricter normative traditions of later times considered further chastity of wives, renunciation and non-intervention with social life, epigraphic and historical sources of the Gupta period indicate that these practises were diverse and context specific. The case of Prabhavati Gupta, daughter of Chandragupta II, is particularly significant in this regard. After her husband died, she never engaged in sati, but was the long term regent to both her sons. Her lengthy regency shows that elite women could take up significant political power and widows could not always be marginalized or isolated.¹³

¹⁰ R. S. Sharma, *Indian Feudalism*, 2nd ed. (Delhi: Macmillan, 1980), 50–80; Uma Chakravarti, *Gendering Caste: Through a Feminist Lens* (Calcutta: Stree, 2003), 65–95.

¹¹ Kalidasa, *Abhijnanashakuntalam*, trans. Chandra Rajan (New Delhi: Penguin, 2006), relevant acts and introduction.

¹² D. C. Sircar, *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*, vol. 1 (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983), Allahabad Pillar Inscription.

¹³ Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India* (Delhi: Pearson, 2008), 505–515.

On the same note, the situation of Dhruva Devi also makes assumptions about widowhood norms more complex. Her remarriage to Chandragupta II after the death of her husband Ramagupta indicates that widow remarriage was not unknown in elite contexts.. The examples above indicate that the life and career of elite women was defined by both political factors and dynastic policy, and by prescriptive social norms to the same degree. These instances refer to the elasticity of practice on the highest order of society and its insistence on the need to differentiate ideological models and lived realities.

Sati is referred to epigraphically in some sources such as Eran stone pillar inscription, which presents that the practice was at least known and commemorated in some aspects. Although, the presence of *sati* references and the presence of female regency and remarriage implies that *sati* was used more as an ideological and memorial ideal rather than as a norm that was employed universally throughout the Gupta period. Instead of considering *sati* as a homogenous social fact, it will be more analytically fruitful to regard it as a component of symbolic and moralized discourse that exalted some type of female behavior. The high numbers of strong women who disagreed to comply with this ideal, highlights the bargaining process of gender roles and plurality of the women experience.

The family, in turn, can be interpreted as the place where gendered prescription worked as well as where women might gain control and action. In elite families, women had an opportunity to influence political relations, become messengers of alliances of dynasties, and, in some situations, they were able to take the administrative positions. The roles of women in the domestic set-up even in the non-elite societies were at the center of economic survival and reproduction. Those trends indicate that the family life during the Gupta era was both hierarchical in pattern and pragmatically challenging.

Taken together, the evidence from normative texts, literary materials, and inscriptions presents a gender order in which the concepts of female devotion and dependence existed alongside high levels of diversity in their implementation. The role of a woman within a family was conditioned by the patriarchal norms, though they were not simultaneously applicable and determinate. Rather, the situations of women were mediated through status and political condition and social context to generate a diverse and divergent pattern of gender relations in Gupta society.

V. **Elite Women, Political Authority, and Public Power in the Gupta Period**

Inscriptions and historical records are one of the most valuable sources of evidence to reevaluate the position of women during the Gupta period as it preserves political and administrative activities of elite women. These sources distinguishes itself from the older assumptions regarding the confinement of women to domestic or symbolic abilities but instead it advocates that women under certain political and dynastic circumstances be granted significant amounts of public and political power. The dominance of elite women during this era should not be considered a subject of exception but rather a broader trend where, during periods of political change and dynastic need, gender conventions might be re-strategized.¹⁴

¹⁴ D. C. Sircar, *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*, vol. 1 (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983); Richard Salomon, *Indian Epigraphy: A Guide to the Study of Inscriptions* (New York: Oxford University Press, 1998).

The best example of this type was *Prabhavati Gupta*, the daughter of Chandragupta II, the queen of the Vakataka dynasty and wife of Rudrasena II. After the death of her husband, Prabhavati Gupta ruled as regent queen for 20 years on behalf of her minor sons. She is recorded to have been actively involved in the governance and inscriptions made on her name verify that she had the power and her role was not merely ceremonial. The fact that she exercised sovereign power is shown in her regency, which was in practice possible, in the cases where the leadership of the elite women was politically opportune, due to their position as a dynasty. The power of Prabhavati Gupta therefore indicates how access to power along gendered lines may be re-formed through political situations.¹⁵

The career of Prabhavati Gupta is of particular significance in interpreting the issue of the connection between widowhood and political power. Instead of retreating from political scene, she became one of the key personalities in the local politics. This sparks off subsequent normative perceptions which related widowhood to sacrifice and solitude. This example implies that gender norms as well as dynastical strategy and even political necessity directed the choices available to elite women in the Gupta period. Female regency in this sense must be taken to mean as historically contingent such power that unveils the flexibility of gender role at the top of the political life.¹⁶

The conclusion that women were allowed to hold administrative and public power is further developed by other epigraphic references. Inscriptions recording women issuing orders, supervising public works, and engaging in acts of patronage indicate that women's authority extended beyond purely domestic or religious spheres. This too is indicated in the case of *Ija Devi* who is documented to have issued orders implying that women might have been involved directly into administrative activities. Such pieces of evidence indicate the attainment of women in institutional politics of governance, albeit their engagement was influenced by elite rank and remarkable factors.¹⁷

Women-sponsored public works give even more grounds to understand the publicity and social power of women. The mention of women in the inscriptions on creation of tanks and building of religious and educational facilities testify to their contributions to the creation of civic and religious landscape. Of particular importance is the case of *Kona Devi* who was honoured with excavation of a large tank. Irrigation, water supply and agricultural production were also impossible without tanks, and the building of tanks was an important source of government investment. Through sponsoring these projects, women placed themselves in the position of being a benefactors of communities around them and players of collective good. Such patronages solidified the social status of the women and incorporated them in the moral as well as economic economy of the kings and administration.¹⁸

¹⁵ Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India* (Delhi: Pearson, 2008), 505–520; J. F. Fleet, ed., *Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. III* (Calcutta: Government of India, 1888), Vakataka and Gupta records.

¹⁶ Kumkum Roy, *The Power of Gender and the Gender of Power* (New Delhi: Oxford University Press, 2010), on ideology vs practice and elite women.

¹⁷ D. C. Sircar, *Select Inscriptions*, references to women issuing orders and administrative roles

¹⁸ D. C. Sircar, *Select Inscriptions*; Upinder Singh, *Ancient and Early Medieval India*, on tanks, irrigation, and women patrons.

Equally, the involvement of women in religious and educational patronage is evidenced by inscriptions dedicated to *Mahadevi Srimati* who is attributed with founding a religious college. Religious and educational institutions were not the least tools that helped elite individuals to show their piety, to earn religious credit, and to improve their status in society. Due to the women presence in this area, it shows that they were participants in the intellectual and religious life of that time. Their patronage must consequently be perceived not merely as a kind of personal worship but as a kind of publicity that connected women with longer chains of the religious authority and cultural production.

The royal women in Gupta have been further institutionalized in regard to their position on the political hierarchy as their titles pronounce. Marital titles like *Mahadevi* and *Paramadevi* are titles of official measure of recognition of queens and royal concubines in the imperial order. These were not just titles that were honorific but they constituted language in which legitimacy and power of royal women were captured. Application of such titles shows that elite women held official roles in the symbolic and administrative institutions of kingship.

Numismatic materials will also help explain the issues of female representation in high culture in political life. Images of female figures on coins of Gupta rulers or of royal couples were added to this, indicating that there is a visual language in which the role of woman became part of the depiction of royal power and authority. Although that type of imagery does not imply political equality directly, it reveals the symbolically significant role of women in the ideology of the royalties. They are supported by the fact that women are also depicted in royal iconography which indicates that the notion of dynastic power was conceived as a mixture of male and female focused especially on the issues of lineage, legitimacy and continuity.

This body of evidence when combined shows that elite women in the Gupta period were able to have significant power and sway in society. They were not universal and structurally ensured. It was influenced by dynastic relations, political shifts and wealth and institutional access. The power of elite women is thus a negotiated expression of power existing on the basis of already established patriarchal systems as well as discerning how gender role can become flexible and contingent even within the most senior echelons of society.

Instead of assuming that this is the case of isolated anomalies, it is more analytically fruitful to perceive the authority of such women as proof of the manner in which gender and power intersected in historically particular ways. The political and public activities of elite women indicate that all the norms of gender in the Gupta era were not strictly laid down but could be renegotiated in a more flexible way according to the requirements of politics and the dynasties. This way of thinking supports the point that not only was the gender order of the Gupta-period hierarchical in nature, but it was also negotiated and historically contingent.

VI. Women, Economy, Religious Life, and Everyday Power in the Gupta Period

Although the evidence of female authority in the Gupta period is partly presented by royal and elite women, to have a complete picture of gender relations, one should consider the economic, religious and social lives of non-elite and lay women. The sources are fewer in number for non-elite women, still offer the vital information on the daily agencies of women. This evidence indicates that the labor of women, their mobility, and involvement in the life of the cities, religion and local economy were

all parts of the urban life, even when such contributions were somewhat marginalized in the accounts of the most significant events of the history.¹⁹

Earlier scholars such as A. S. Altekar noted that women of lower social strata were actively involved in various forms of work and service. According to Altekar, women worked as attendants, *chauri*-bearers, doorkeepers, and in other service-related occupations. Visual sources further corroborate these observations. These observations are further supported by the visual sources. The sculptural images of the Gupta era portray the role of women as a servant and door keeper in the temple groupings. Such sculptures of the river goddesses of Ganga and Yamuna which are found at *Ahichchatra* clearly present female attendants alongside the principal figures. Such representations indicates that women were physically noticeable in religious and ceremonial areas and were not simply pigeonholed into domestic and personalness.²⁰

Some of the most valuable sources of information on the lives of lay women are the *Mandasor inscriptions* of Malwa region. These writings offer infrequent insights into the mobility of women, leisure and their involvement in the city life. According to them the gardens of Mandasor were full of women that moved freely, sang and took part in social activities. The points made about the presence of women in the public space by these references are relevant not only in terms of what they tell about the women but also in terms of what they indicate about leisure, sociability, and cultural existence in the Gupta urban centers. The fact that women are shown dancing, singing and playing in garden areas also speaks to some freedom of social movement and exposure that makes it difficult to assume restrictive seclusion or isolation. The identities of women as daughters and mothers are also captured in the inscriptions which illustrate the various forms in which women were identified socially in the records.²¹

The religious texts also present solid proof of the agency of women outside the home. The *Sanchi inscriptions* such as that of Hari Swamini, wife of Sanasidha, made religious donations. Such records demonstrate that women played a distinct role in religious gifting and patronage independently. There is another inscription of a woman in the position of Vihara-svamini (lady superintendent of a vihara), suggesting that women were eligible to serve as leadership in religious institutions. These instances indicate that women not only assisted to sustain the religious life by donating to it but could be in the position of authority in structured religious organizations- positions which were set aside as the sole preserve of men.

Women's engagement in public works further strengthens the case for their participation in civic and economic life. An inscription of the excavation of tanks, the establishment of religious institutions and of educational institutions often name

¹⁹ Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India* (Delhi: Pearson, 2008); Romila Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300* (Berkeley: University of California Press, 2002).

²⁰ A. S. Altekar, *The Position of Women in Hindu Civilization* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1956); Stella Kramrisch, *The Art of India* (London: Phaidon, 1954); Upinder Singh, *Ancient and Early Medieval India*.

²¹ J. F. Fleet, ed., *Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. III: Inscriptions of the Early Gupta Kings* (Calcutta: Government of India, 1888); D. C. Sircar, *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*, vol. 1 (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983).

women as their owners. Of particular importance is the case of *Kona Devi* who is attributed with the construction of a huge tank. A significant state expenditure involved the construction of tanks, which was tightly affiliated with the irrigation, agriculture, and the well-being of the community. Women became the philanthropists in the local communities through the sponsoring of such projects, and their contribution to the economy infrastructure. With the help of such patronage, women became a part of the morality, economic and political economy of kingship and common welfare, asserting their presence in society and power.²²

Economic reliance of women remains a challenging assumption that is complicated by legal and normative writings. The *Smṛiti* of the *Yājñavalkya* is about women who earned their living by practicing such craft as spinning and sewing, which shows that women, especially those who represent the low social classes, were involved in productive labour. This implies that the involvement of women in the economy was not limited to just elite patronage but also applied to the daily craft and labour practices of women. Additionally, the principle of *stridhan*, established in the law literature, acknowledged the presence of some types of property which were possessed by women, such as the ones given by relatives and at the time of marriage. Despite the practical limitation of women in most cases in the context of patriarchal structures having no practical control of property, legal acknowledgment of *stridhan* therefore implies that women had rights or claimed rights to movable property including jewellery, clothing, and in some instances other forms of property. This awareness renders any postulation of economic complete reliance of women to their kin men complicated.²³

There were also forms of female economic activity outside of family institutionalized in urban life in the Gupta period, especially in the form of courtesans (*gaṇikās*). The culture of prostitution and courtesan was a significant aspect of the urban society. Kumkum Roy has also argued that *gaṇikās* had a particular economic and social status and were frequently more economically agency than those women who were not incorporated into household systems. Such women were able to amass wealth, were taxable to the state as well as certain instances offered political protection and royal patronage. These engagements show that courtesans became a part of city administrations and government controls. In as much as their social status failed to adhere to idealistic representations of being a woman, their lives show that there were other ways in which women could achieve a state of affluence, presence, and some form of independence in a patriarchal city economy.²⁴

This aspect is also explained by literary traditions. According to *Mṛcchakaṭika* by Sudraka, the courtesan Vasantasena is depicted as rich, brave, and the one with complex morals. She is depicted as a character that does not fit the traditional gender norms and portrays an emotionally and ethically empowered state by her dealings with the poor Bhutan student Brahmadata. Though literary images cannot be considered simple social evidence, they, however, mirror cultural imaginaries in

²² D. C. Sircar, *Select Inscriptions*, vol. 1, Sanchi inscriptions; Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997).

²³ Patrick Olivelle, trans., *Yājñavalkya Smṛiti* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

²⁴ Kumkum Roy, *The Power of Gender and the Gender of Power: Explorations in Early Indian History* (New Delhi: Oxford University Press, 2010).

which some women, especially courtesans, might be related with wealth, independence and social appearance.

This aspect of city gender relations is further brought out by the institution of *nagarvadhu* (bride of the city). *Nagarvadhus* were known professional dancers and entertainers who was famed because of their beauty and artistic talent. They were appreciated at courtly and high level and were a significant part of the cultural life in the cities. The most notorious example of *Amrapali*, the *nagarvadhu* of Vaishali, though having their time as an earlier date was never the less still a critical touchstone on cultural memory with respect to the prestige and external appearance attached to such position. The practice of the *nagarvadhu* highlights the presence of female roles that were socially practiced and did not depend on household and marital settings.²⁵

There were other life paths of women where they could seek their independence, through religious life. Buddhist and Jain women were both allowed to become nuns, renunciates, and ascetics, and, thus, the women had chosen life courses that were out of the conventional expectations in terms of marriage and domesticity. Their small representation notwithstanding, this evidence proves that even religious institutions had an opportunity to serve as alternative social spaces where women would be able to leave some of the family restrictions in relation and forge other life paths. Visual and material culture also indicate that some of the practices like *purdah* did not feature during the Gupta era because through sculptural and artistic depiction of the *purdah* women are seen taking part in civic processes as well as in the religious setting without veiling. Combined, this evidence suggests that lay and non-elite women were not restricted to domestic domain roles only but engaged in various social, economic and cultural work such as the labor and distribution of crafts, religious sponsorship, institutional religious functions, courtesan culture and property right placed as legislation. Although these types of participation were still patriarchal in nature, they did display a complicated and brokered self-gendered order where women were seen to be shaped by circumstances, in terms of their visibility, mobility and everyday agency and not necessarily suppressed equally.

VII. Conclusion

The evidence examined in this study demonstrates the importance of distinguishing between normative gender ideology and lived social practice in the Gupta period. Dharmashastric traditions have expressed more rigorous expectations on the role of women, focusing on ideals of marriage, wifely service and gendered behavior. These prescriptions were a part of the wider ideological endeavors to control the life of the families, moral conduct, and social stratification. Being normative structures, they aimed at establishing correct models of femininity, as well as in stabilizing social order by introducing gendered expectations.

At the same time, literary, epigraphic, and material sources reveal a more complex social reality in which women's participation in public, economic, religious, and political life coexisted with these normative ideals. The forces of powerful women like Prabhavati Gupta, women provided services in the society and offered their support to the religious groups and also the economic activities of women who were

²⁵ Romila Thapar, *Early India*; Uma Chakravarti, writings on courtesans, gender, and cultural memory of public women.

not members of priests prove that women played an active role in Gupta society. Such occurred forms of participation, suggest that the agency of women was not non-existent, but assumed historically particular forms, based on access to resources, political location, and social environment.

The co-occurrence of female regency, remarriage and social patronage as well as the ideological references to the feminine practices like sati reveal the conflict between the ideal models of female conduct and the social behavior. Instead of viewing this tension as a mere contradiction, this is more analytically fruitful when one sees it as a sign of a negotiated patriarchal order. Gender norms designed the life of women in this order, however, it does not mean that they were applied and implemented similarly. The opportunities and choice of women were either expanded or reduced according to needs of the dynasty, their position in classes and the institutional setting.

The issue of representation became an important in the development of the attitudes towards the position and power of women. In literary descriptions, royal names and numismatic images also provided a cultural icon which could see women represented in high-end political and social thinking. Such representations did not always indicate gender equality, however, they at least expressed the realization of the symbolic and social significance of women in the structures of kingship, lineage, and legitimacy. Representation made women part of the discourse of power and authority yet as models of normative structures still favored the importance of gender hierarchy.

The Gupta period must thus be viewed as marked by continuity and change in gender relations on a gender-historical perspective. The government of a family and legal requirements as well as social standards were organized in terms of patriarchy, but the experience of women in real life is incredibly diverse and can be bending in multiple ways. The elite women were able to exert political power and influence in the society, whereas, the non-elite women could serve the society materially through economic exploits and religious engagement. These trends serve to show that the experiences of women were never homogenous and cannot be narrowed down to a theory of empowerment or subjugation.

The study of gender, power, and representation as a whole can make this paper an addition to a more comprehensive and varied view of the classical age in India. It demonstrates that women were part of the social, the economic, the religious and the political of the Gupta period and that their presence should be front line in any full depiction of Gupta society. With a re-evaluation of the situation of women in the Gupta Empire, this paper maintains that the so-called Golden Age was characterized by wealth and cultural success, but these advancements were achieved within a gendered social structure that not only allowed women to but also limited their involvement as well. The negotiable power is historically and specifically presented in the women authority, labor, and representation. This complexity can also be used to interpret the Gupta period in a more balanced and historically grounded way and emphasizes the significance of gender as a critical analytical tool in the early Indian history.

VIII. Bibliography

1. Altekar, A. S. *The Position of Women in Hindu Civilization*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1956.
2. Anand, Mulk Raj. *The Hindu View of Art*. London: George Allen & Unwin, 1970.
3. Chakravarti, Uma. *Gendering Caste: Through a Feminist Lens*. Calcutta: Stree, 2003.

4. Fleet, J. F., ed. *Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. III: Inscriptions of the Early Gupta Kings*. Calcutta: Government of India, 1888.
5. Kalidasa. *Abhijnanashakuntalam*. Translated by Chandra Rajan. New Delhi: Penguin Classics, 2006.
6. Kramrisch, Stella. *The Art of India*. London: Phaidon Press, 1954.
7. Meena, Mitha Lal. "Women's Different Agencies in the Gupta Age: An Inscriptional Study." Panjab University, Chandigarh. Journal article.
8. Olivelle, Patrick, trans. *Yājñavalkya Smṛti*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
9. Roy, Kumkum. *The Power of Gender and the Gender of Power: Explorations in Early Indian History*. New Delhi: Oxford University Press, 2010.
10. Salomon, Richard. *Indian Epigraphy: A Guide to the Study of Inscriptions*. New York: Oxford University Press, 1998.
11. Schopen, Gregory. *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.
12. Sharma, R. S. *Indian Feudalism*. 2nd ed. Delhi: Macmillan, 1980.
13. Singh, Upinder. *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*. Delhi: Pearson, 2008.
14. Sircar, D. C. *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization, Vol. 1*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
15. Sudraka. *Mṛcchakatika (The Little Clay Cart)*. Translated by Arthur W. Ryder. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1905.
16. Thapar, Romila. *Early India: From the Origins to AD 1300*. Berkeley: University of California Press, 2002.



Women and Sexual Fantasy in Alice Munro's Short Stories – *The Turkey Season, Accident and Bardon Bus*: A Critical Reorientation

P. Hemamalini

Part time Scholar
M. K. University, VHNSN College,
Research Centre in English,
Virudhunagar Tamil Nadu – 626 001

Dr. J. Samuel Kirubahar

Associate Professor and Head (Rtd).
M. K. University, VHNSN College,
Research Centre in English,
Virudhunagar Tamil Nadu – 626 001

I. Abstract

The short stories in Alice Munro's collection, *The Moons of Jupiter* (1982) reveal the lives of women in the past. The narrators in the short stories nostalgically remember their past lives, which have not been lived meaningfully. They look back at their past lives to compensate the loss in the present. This sort of looking back enables them to compromise with an inevitable loss. They remain helpless to get out of their past life and its pinning effect on them. They become nostalgically sick as their emotions/feelings are killing/torturing them in the present. However, the past experiences make them realize what has been remained absent in them. The narrator of "The Turkey Season" is not able to get the attention of Herb Abbott, as he turns out to be a homosexual, which the narrator has not known earlier. In 'Accident', Frances is not able to understand how accidentally she married a married man, Ted, after the accident of Ted's son. In "Bardon Bus", the narrator narrates her past love affair with a man called Mr. X, which she is not able to forget after many years.

II. Keywords

narrator, homosexual, accident, love, remembrance.

Alice Munro's (1931-2024) reputation as a writer lies in her short story collection from *Dance of the Happy Shades* (1968) to *Dear Life* (2012). Her writing centres on her life in Ontario and her experiences or observations of rural life in Canada¹. Her writing is mostly autobiographical in nature. She blends real-life elements with fictional storytelling. She frequently explores themes like memory, relationships, the complexities of human nature and sexual fantasies. She writes about the inner lives of women in Huron County, Ontario, Jubilee and Hanratty, Toronto and even in Australia. She explores through her narrators her own dichotomy between an artist and a woman of sensibilities and emotions/feelings. In her short stories, she fuses imagination and reality, past and present, and memory and really lived life. She primarily deals with women's subjectivity and their inner lives. Hers is a fictional female world, which never brands her as a feminist. She primarily writes about the

¹ Davey, Frank. *From Here to There: A Guide to English-Canadian Literature Since 1960*. Porcupine, 1974.

lives of women of her own generation bound by its traditional and social milieu and² setup. She presents the conditioned lives of women with desire and fantasy. Her women characters remember nostalgically their past lives.

Moons includes short stories originally meant for *Who Do You Think You Are?* (1979)³. It is a collection of unrelated short stories. It shows Munro's attempt to recover past and its life, which are remembered by the protagonists / narrators of the short fiction. It also explores the frailties of old age as seen in "Bardon Bus". The short stories in *Moons* are also set in Australia and New Brunswick. The narrators in this collection of short stories are all middle-aged women, who nostalgically look back at their past lives facing various troubles in their lives. The narrators narrate their tales sometime in first person and sometime in third person. They share some common day-to-day experiences like falling in love, getting married, having children and ageing and dying. The stories they tell reveal mysteries of life. They aim at giving the plurality of meanings as alternative worlds are positioned alongside each other in the same geographical and fictional spaces. They also emphasize the changes that take place on women's bodies as well as in their lives. They reveal women's lives that are buried and concealed beyond any meaningful recognition. They also reveal women's erotic sexual fantasies as one can see in "The Turkey Season", "Accident" and in "Bardon Bus".

"The Turkey Season" is about the narrator's attempts to come to terms with the past of Herb Abbott and his personality, which remains hidden and secret to her. She questions Herb Abbott's homosexuality. But, she comes to know that Brian is Herb Abbott's lover and Gladys tries to get attention from Herb Abbott. So, Brian has humiliated her.

"Accident" relates the consciousness of an adult female called Frances, who is a music teacher in a high school. Ted's son, Bobby, is killed in an accident. After this accident, Ted wants to leave his wife and marry Frances.

"Bardon Bus" offers a different version of female romance. It is told by a woman, who is back in Toronto after a brief affair with a Canadian anthropologist known as Mr. X in Australia a few months back. She has to recover from her early love affair and its fantasy as her friend Kay falls in love with the same anthropologist. When she sees a boy in a woman's dress, she wants to escape from her fantasy world. All through the short story, she laments about her lost love. She uses fantasy as an attempt to compensate for an absence of true love.

"The Turkey Season" deals with the issue of sexuality. In it, the narrator focuses her attention on a sense of wonder at the impenetrable mystery of sexuality in the world. The sense of wonder in the mind of the narrator has been initiated by Herb Abbott, who seems to be a homosexual to the narrator. Herb Abbott is the foreman at the Turkey Barn, where she worked during the Christmas times, when she was fourteen years old. The story is a first-person recollection of her sexual experiences at the slaughter house. It is about the narrator's attempts to come to terms with the past of Herb Abbott and his personality, which remains hidden and secret to herself and to others at the Barn. As she likes to know things (MJ 74), her narrative aims at discovering and understanding Herb Abbott's personality and sexual behaviour.

² Munro, Alice. *The Moons of Jupiter*. Vintage Books, 1982.

Herb Abbott becomes the subject of a story like Mr. Black, the mysterious hermit of “Chaddeleys and Flemings: 2. The Stone in the Field”. Ajay Heble finds similarity between the narrator of “Chaddeleys and Flemings: 2. The Stone in the Field” and the narrator of “The Turkey Season”. As the narrator of “Chaddeleys and Flemings : 2 Stone in the Field” renounces her fiction-making impulse, which has urged her to make a story out of Mr. Black’s supposed love for one of her aunts, the narrator of “The Turkey Season” undergoes a similar process of self-correction by continually changing interpretation of the past (Heble 134). She gets a vision that people’s secrets are far from the reach of meaningful communication. She does not want to question whether Herb Abbott is a homosexual or not. He may be or may not be a homosexual. He is not a puzzle to be solved (MJ 65). Herb Abbott’s homosexuality is raised and immediately it is dismissed as irrelevant. She knows that definitions and explanations will not be of any use to her to understand Herb Abbott’s hidden life as a homosexual. The narrator has to examine the way in which her interpretation of the situation looks different from in different points of time when events in the Turkey Barn end in a crisis involving Herb Abbott, Gladys, a woman worker, who rumoured to be after Herb Abbott, and Brian, who stays with Herb Abbott. Even at the time of the crisis, she thinks about Herb Abbott and his shame. However, when the fact is revealed, she has to revise and reassess her interpretation of the past. Later, she knows something about sex. Brian is Herb Abbott’s lover. Gladys tries to get attention from Herb Abbott. But, Brian has humiliated her. People like Herb Abbott, who is dignified, secretive and honourable will always choose somebody like Brian and waste their helpless love on some vicious and silly person. Hence, she decides that Herb Abbott with all his gentleness and carefulness is avenging himself on them all-not just on Gladys but with Brian too (74). Later, she wants to move in and stay close to him (74). In fact, she never attempts to explain what she does not know. She moves towards an acceptance of the value of indeterminacy. She has changing experiences at the Turkey Barn. The story, in fact, operates on “a metadiscursive level” (Heble135). In fact, no final explanation of Herb Abbott is reached. It remains a mystery and surprise.

“The Turkey Season” is a remembrance piece. It is narrated in the first person narration. It is narrated from the view point of an adulthood. It concerns an episode in a woman’s adolescence. She is fourteen years old when the remembered events occur. However, the story’s time frame is narrow and specific. It is about her Christmas season experience, while she is working at a peculiar place and doing a particular job. She has been employed in a Turkey Barn. The Turkey Barn functions extremely well. The narrator sets the tone of the story. The Turkey Barn is awashed in sexual tension between some individuals, who are working there and what it stirs up in her too. An adolescent’s sexual awakening takes place in such a mundane setting in this small Ontario town in the 1940s and 1950s like that of Edna Pontellier’s sexual awakening in Kate Chopin’s novel *The Awakening*. Munro also uses the theme called outsider as the narrator is an outsider in the small town of Ontario, when she joins the crew in the Turkey Barn. But soon she becomes a part of them. To her, it is a surprise and then a triumph not to get fired. She is able to clean turkeys (MJ 66). However, the narrator’s awakening to the adult / sexual world takes place at the Turkey Barn, when a teenage boy is hired on in the Turkey Barn. He has

amazing good looks, taffy hair, bright-blue eyes, ruddy skin and well-shaped body (69).

The story line of “Accident” is set in 1943 in the small Ontario town of Hanratty. The story is told in third person narrative. It relates the sexual awareness of an adult female called Frances. Frances is the high school music teacher. She is richly and deeply drawn character. Her love affair leaves her not only empty and damaged but also on a way to accomplishment and into marriage and motherhood. She has always lived true to herself. The fellow teacher with whom she has had the love affair is a viably rendered male character. As the title suggests, the story’s main line of events involves an unexpected accident. It is a road accident in which a young boy is killed. The accident is not entirely an accident. The boy’s death in an accident becomes a determining factor in the lives of Frances and Ted. After the death of his son, Ted decides to leave his wife and to marry Frances as something is hidden from her in a long chain of events (MJ 106). “Both Ted and Frances in other words, undercut the contingency of Bobby’s accident by suggesting that it is a part of an unalterable destiny” (Heble 136). In fact, the event of an accident adheres to Ted’s and Frances’s notion of the way things should go between them. However, the story abounds in questions. These questions are used to provoke answers. The questions are raised to get some attainable truth. It can be seen in two incidents:

To the question why Frances has not put down her boots and her coat in her rendezvous with Ted in the supply room, the narrator answers that perhaps she has not expected so much or such a purposeful embracing (MJ 84).

When the narrator questions why two workmen are putting up Christmas light at a later hour, the answer is: “They must have got started before the accident, then had to leave it. They must have spent the time off getting drunk, at least one of them must have” (MJ 95) (See: Heble137).

It shows that answers can be attained. Frances also has to think which betrays her pragmatic bias. She wonders how things would have been different if Fred Beecher, the driver of the car, who killed Ted’s son, had not left his house that day (MJ 109). However, she acknowledges the possibility that her present condition is not out of a logical progression of possible or near possible events, incidents or accidents. She has a disruptive way of thinking. What she thinks can be written in a discourse of absence only.

“Accident” has a female romance plot. It is a story about the role that chance plays in people’s lives. There is a fatal accident. In one wintry afternoon in 1943 in the small town of Hanratty a nine-year-old boy is killed in an accident, whose sledge is pushed under a car. The story does not begin with an accident. It begins with a love affair between a young high school music teacher Frances Wright and the science master Ted Makkavala, the boy’s father. With the love affair, one can find two accidents; the road accident resulting in killing the boy and the love between the music teacher and the science master. Even Frances suspects that it may be “a rickety invention” (MJ 79), the product of circumstance and her own desire for adventure. Both these accidents have unpredictable consequences. The story actually traces the interwoven effects of both events over a period of thirty years upto the late 1970s. Frances is married to Ted for a long time. She is the mother of two daughters. She returns to her home town for her sister-in-law’s funeral. She glances

back over her past life. She fails to find in it any meaningful pattern at all. In fact, the story has shifting perspectives. It relates events from Frances's and Ted's differing point of view, sometimes in the present and sometimes in the past. "What is clear however is that Ted's vaunted scientific rational view of the world offers no more explanation for the contingencies of life than Frances's subjectivised feminine perceptions" (Howells, *Alice* 76). Frances's life story conforms itself to the conventions of a romance plot. She falls in love with the dark stranger. Their transgressive love affair is finally resolved in marriage after a death and a divorce. When Ted unexpectedly makes his proposal of marriage to Frances, Frances is quite terrified at her sudden vision of helplessness and insignificance. "There was a long chain of things, many of them hidden from her, that brought him here to propose to her in the most proper place her mother's living room" (MJ 106-07). There are determining events in Frances's life, which may be called accidental. Frances herself is aware of her position as an outsider. She is alone at the beginning of the short story. She is loitering outside the science room, where she has no business to do. She is alone after the accident, when Ted goes with his wife to the hospital to sit by his dying son. She remains an outsider in the end, when she returns to Hanratty for her sister-in-law's funeral. She has double vision of her own life. She and Ted make love among the bottles of specimens in the science supply room at the school. Marriage is not the centre of this story. It leaps ahead thirty years to Frances's retrospective glance over her life when she stands greeting people at the Hanratty Funeral Home. Frances wonders what would have happened if Bobby Makkavala had not been killed in an accident. Commenting on the end of the story, Coral Ann Howells in *Alice Munro*⁴ avers :

The story ends at a point beyond romance for it is played out as one woman's hidden resistance to the plot of her own life story. Far from being a split self, Frances is a self split off from the world and surviving behind her changing social masks. Indeed, this narrative of a self untransformed by love, sex, scandal, marriage, children or the death of others threatens the chilling possibility of death, not only of romantic plots but of narrative itself, when the events of real life are reduced to 'accidents' or 'the incidental forms that life took' (78).

"Bardon Bus" offers a very different version of female sexuality. It weaves together a series of failed love affairs. In it, two women compulsively reinvent themselves in their desire to find emotional and sexual fulfilment and satisfaction. Munro in an interview with Geoff Hancok admits that in "Bardon Bus" she has "a kind of feeling of hysterical eroticism. Very easy and sad". This came to her in woman's dress shops. "It's a feeling about the masquerades and attempts to attract love" (193-94). Coral Ann Howells in *Alice Munro* says that "Bardon Bus" is similar to "Accident" as they uniformly focus on romantic fantasy plots. Howells admits:

Yet 'Bardon Bus' and 'Accident' have much in common in their analyses of women's disposition towards shaping their lives as romantic fantasy plots—entertaining the same desires, suffering the same humiliations and their moving beyond the state of being in love back into a sense of self-possession at the end (78-79).

"Bardon Bus" is told by a woman. She is back in Toronto after a brief affair with a Canadian anthropologist in Australia a few months earlier. Her story combines both

³ Howells, Coral Ann. *Alice Munro*. Manchester University Press, 1998.

retrospective and present view of her emotional life. It is a kind of experience being lived through as well as being remembered as in Kazuo Ishiguro's novels. In her story, she changes from being in love to resuming normal life once again. She recovers as her friend Kay falls in love with the same anthropologist, whom she has loved earlier. In fact, the story centres around the character called X. It also shows her love affair with X. "I call him X as if he were a character in an old-fashioned novel, that preferences to be true. X is a letter in his name" (MJ 112). Based on such fantasies, Coral Ann Howells in *Alice Munro* observes that "Such fantasies of self-surrender and transformation hint at parallels between the 'life-long dream lives' of old unmarried aunts and the lives of modern women like the narrator and her friend Kay" (79). The story shifts its focus as the narrator remembers disparate episodes and anecdotes. It reveals a barely repressed subtext of female dread through "the remembered fragments of Sir. Walter Raleigh's poem written on the eve of his execution that are set beside the memories of humiliating conversations with X's friend Dennis in Brisbane and Toronto about the role of biological determination in women's lives" (79). She has the desire for love and also a fear of ageing and the loss of her powers of sexual attraction. It gives some sort of an urgency to romantic fantasy as well as a kind of sadness about ageing and losing sexual attraction. In it, Munro points out that women have an impulse to make spectacles of themselves. The narrator needs more artful get up for her romantic fantasy. It reminds one of Alicia Borinsky's comment on the relation between new clothes and women's fantasy lives:

Store windows offer possibilities for the pose. They are for this woman alternative lives, a way to change. She does not buy clothes merely to be seen in them. As she puts on something new, she gains access to a narrative where she is featured in a more intense plane. (289)

Such dressing up is another form of masquerade. The narrator realises this when she sees the prettiest and lady like person, which turns out to be a boy dressed up in women's clothes. This disguised incident gives a moment of recovery. Later, that afternoon, while sitting alone in a Toronto Coffee Shop, she realizes for the first time of the pleasure of escaping from the trap of romance like Marian, who wants to escape from the romantic fantasies of Peter in Margaret Atwood's *The Edible Woman*. She admits :

When you start really letting go, that is what it's like [...] It is an uncalled – for pleasure in seeing, how the design wouldn't fit and the structure wouldn't stand, a pleasure in taking account, all over again, everything that is contradictory and persistent, and unaccommodating about life (MJ 127-28).

Finally, romantic fantasy is distrusted because of what it leaves out. Its flimsy configurations of desire fail to allow for the ironies and contingencies of real life. The narrator releases herself from the obsession with X. It coincides with her friend Kay falling in love with him. Kay confesses that she has fallen in love with Alex Walther, the anthropologist. She is ready to begin the masquerade once again.

In "Bardon Bus", Munro's division of the short story into sections suggests her interest in fragmentation. She has abandoned sequences and connections. The narrator of this short story like the narrator of "Tell Me Yes or No" laments the loss of her lover. She begins her tale by fantasizing about her lost love. She thinks about being a old maid in another generation (MJ 110). She uses fantasy as an attempt to

compensate for an absence of true love. The narrator's lover can be anybody. He can be a soldier, a farmer, a boy and a preacher (110). It shows her preoccupation with an absence, the loss and the deferral. Her preoccupation in the loss and the absence of love makes her mark her story with deliberate gaps and absences. Her use of 'X' to designate her lover's name indicates "ex, a sign of disconnection" (Blodgett 116)⁵. She recalls her lost love in her mind. It shows her sense of power. Her recalling of her lover as 'X' shows she too has a personal mystery and secrecy. It shows her "tension between her desire to restore what is lost and her desire to wipe out her memory of this lost love"⁶ (Heble139). It enables her to speak out and erase her lost love in her memory.

Thus, one can find the effective use of the theme of sexual fantasy, which is remembered but not cherished in "The Turkey Season", "Accident" and "Bardon Bus". The narrators in all these short stories remember their love and sexual fantasy some years later just to get some sort of emotional satisfaction. The narrator of "The Turkey Season" recognises Herb Abbott's real identity as a homosexual and gets sexually initiated in the Turkey Barn. Frances marries Ted in an accident after Ted's son is killed in an accident. The narrator of "Bardon Bus" remembers her lost love with a man, who has no identity of his own, according to her, as he is called Mr. X.

III. Bibliography

1. Davey, Frank. *From Here to There: A Guide to English-Canadian Literature Since 1960*. Porcupine, 1974.
2. Munro, Alice. *The Moons of Jupiter*. Vintage Books, 1982.
3. Howells, Coral Ann. *Alice Munro*. Manchester University Press, 1998.
4. Blodgett, E.D. *Alice Munro*. Twayne Publishers, 1988.
5. Heble, Ajay. *The Tumble of Reason: Alice Munro's Discourse of Absence*. University of Toronto Press, 1994.
6. Borinsky, Alicia. "Jean Rhys : Poses of a Woman as Guest". *The Female Body in Western Culture*, edited by S.R. Suleman, Harvard University Press, 1986, pp.288-304.
7. Cox, Ailsa. *Alice Munro*. Northcote House in Association with British Council, 2004.
8. Dahlie, Hallvard. *Alice Munro and Her Works*. ECW Press, 1985.
9. Duncan, Isla. *Alice Munro's Narrative Art*. Palgrave Macmillan, 2011.
10. Hancock, Geof. *Canadian Writers at Work*. Oxford University Press, 1987.
11. Suleman, S.R. editor. *The Female Body in Western Culture*. Harvard University Press, 1986.



⁴ Blodgett, E.D. *Alice Munro*. Twayne Publishers, 1988.

⁵ Heble, Ajay. *The Tumble of Reason: Alice Munro's Discourse of Absence*. University of Toronto Press, 1994.

From Discrimination to Determination: A Psychological Study of Select Works of Helen Oyeyemi

Ms. Anukala K

Research Scholar, The Research Centre of English

Fatima College (Autonomous)

Mary Land, Madurai- 625018, Affiliated to Madurai Kamaraj University

Email: anukalakalyani@gmail.com

Dr. G. Priya

Assistant Professor & Research Supervisor

The Research Centre of English

Fatima College (Autonomous)

Mary Land, Madurai – 625018

Affiliated to Madurai Kamaraj University

I. Abstract

This study provides a thematic analysis of Helen Oyeyemi's novels *White is for Witching* (2009) and *The Icarus Girl* (2005) from the perspective of psychological reading. As a fascinating Black British writer, Oyeyemi creates literary writings wherein she merges memory, trauma and the voice for empowerment. She makes use of her narratives to challenge the existing social norms and to save marginalized voices. In almost every piece of her writings, Oyeyemi involves in integrating these elements to exhibit the complex phenomena of psychological nature of her characters. It is true that Oyeyemi makes use of memory as a narrative tool to throw light on the psychological being of her characters. Still, she involves in presenting the traumatic experiences in multi-faceted stream, since memory is like a vehicle which pushes trauma. As with any other Black British female writer, she exploits the tool of intersectional narrative to intensify the trauma and memory effect. Thus, she places the characters and her readers in-between enduring voice of psychic mood and the cry for resilience. My research purpose is to bring out the momentum of this triangulated phenomena, memory, trauma and empowerment in Oyeyemi's narration in the selected novels.

II. Keywords

memory trauma, racial shadow, persona, multi-cultural immigrants, self, longingness.

III. Introduction

Literature is indeed an outpour of the author's repressed mind and free play of emotions. The study of literature enhances a rapport between the writer and the reader. In this case, the reader also finds a liberation from his/her constrained self and portrays diversity and heart-wrenching dedication to the role of women in society. The select authors for the study Helen Oyeyemi and Bapsi Sidhwa have been able to highlight the issues that women confront and make their struggles both inside and outside the family and also in their society. This is one of the prominent themes of their fictional writings because of the writer's diverse experiences.

IV. Analysis

Oyeyemi's fictional writings are an attempt to explore the factors which govern the psychoanalytic state of Blacks, especially Nigerians in Britain. For this venture, she involves in experimenting the form and narrative nuances, in a bid to merge the past

memory with the present reality. More so, her fiction elucidates the fusion of fictional narration with the speculative events. The dual terrains of the novels' settings are paralleled by the doubleness in the protagonists themselves. The figure of the 'racial shadow' has been a fixture of many contemporary immigrant novels, usually by way of suggesting either the feelings of inferiority of the subject, haunted by an essential lack in authenticity, or else the missing connections to the homeland.

In *The Icarus Girl* and in *White is for Witching*, the protagonists sail through a mental journey to discover their 'self'. This is an outcome of their awareness on racial difference and discrimination. Hence, Oyeyemi is bound to deal with such a vague genealogy for which she employs the apt narrative to travel across space and time. In this travel, the narration travels and makes the readers by transcending the confined life in the suburban terrains Oyeyemi's narrative style endorses a combination of Post-colonialism and British fiction. The selected novels, *The Icarus Girl*, and *White is for Witching* explicit a crucial question on finding the meaning of 'here'. This is because Oyeyemi's writing extends to the range of transgression of the nation's boundaries. Simultaneously, her style counters the challenges from the traditional boundaries existing in fiction.

As mentioned in the early context, Oyeyemi creates the narrative atmosphere to travel in space and time. More than this, she sets the motion of narrative in an epic scope. Black British writers of the last decades of the twentieth century called for the contours of identity, with the complicated forms, even lesser than that of black and white complexity. However, the dawn of the twenty first century witnessed extending the narration to other complex forms, to which new writers enfolded themselves. Quite alluringly, Oyeyemi follows the traditional issues of identity and social freedom in her narration in wider style and deeper forms. In both the novels taken for research, Oyeyemi creates the narrative form having thought-provoking experimentation in terms of expression. There is a charted narrative strategy in expressing the underestimated Black history, which is full of struggle in overcoming the colonial trauma.

Literary writers are, often, creative by employing varied narrative techniques to transit their ideas, experiences, messages, imagination or facts. Their psychology carries the consciousness on the undefined roles of language, despite evoking sensory images in their preoccupation with the theme. The very purpose of a literary writer is to communicate the experiences and feelings through a language and style. This objective is attained in a bid to activate the consciousness among the readers and understand the text. All the writings are bound to employ appropriate narrative techniques or nuances which would develop the created plot of the story. As a result, the readers will identify and understand the hidden meanings and feel their emotions stimulated.

Almost every novel of Oyeyemi followed the elements of horror, psychic nature, folklore, and fairy tale. Yet, she has been conscious in keeping her narration away from the dominating rules of specified genre. The contemporary fiction lays its focus or emphasis on redefining the realism, or even reassertion of the past. However, Oyeyemi expresses her interest upon pushing the boundaries of conventional fiction. *The Icarus Girl* is basically a story having the Nigerian mythology and supernatural element to horrify the reader. Oyeyemi presents the protagonist as a psychologically

affected mixed-race girl, and tormented due to mixed racial cultures and histories. The novels show a unique range in velocity in its flow, with her fragmented style. It is this style which converts her novel as an interesting subject for analysis. What makes Oyeyemi's style more apt is her execution of destabilizing action on culturally stable tropes, racial values and social ideologies.

In a large chunk of narration, Oyeyemi has made use of mirrors and doubles, which synchronizes logically with storytelling. Through these odd literary devices containing the tropes, she makes her attempt in demonstrating the individuals' ability in becoming 'other'. As the selected novels exhibit, Oyeyemi exploits the inter-textual method of various genres and tropes in her vein to present the feminist story. Nevertheless, her narrative mode of retelling the past or dream, or history does not enable pinning down the particular genre. This is because her style is filled with fragmented and convoluted thoughts and feelings.

My analysis of these novels extracts the fact that Oyeyemi deliberately adopted to display the fluid flow of stories. She attempts to justify this choice on the basis of making her fragmented style as universally acceptable and is constructed upon social contexts. Both *The Icarus Girl* and *White is for Witching* attract the readers by way of Oyeyemi's demand to pursue the reflections and doubles. She has used this in a crafty manner so as to illustrate the unstable and untruthful nature of race, gender and sexuality. She brings out the truth that these aspects are predetermined and framed on cultural plethora.

Another major narrative device which Oyeyemi adopts effectively is the magic mirror. In this regard, Bacchilega's has evolved an analysis by centering the study of retellings of fairy tales on magic mirror and narrative styles. She considers the magic mirror as multivocal, by having the ability to reflect, revise and frame.: "As I see it, the tale of magic's controlling metaphor is the magic mirror, because it conflates mimesis (reflection), refraction (varying desires), and framing (artifice)" (Postmodern 10). Over the period, mirrors were treated as symbolizing the wealth and luxurious deeds of aristocracy. They were valuable, rarely available and unaffordable to the masses.

Morphologically, as critics observe, people were unaware of the geographical nature of their physical body until mirrors became a common thing. Thus, the availability of mirrors widened the hope of forming a new version of self-consciousness. (Melchior-Bonnet 1-2) For nineteenth century civilization, the mirror was a truth provider and the one which offered real objective. The situation changed in the twentieth century when the mirror lost its earlier magical powers. On the other hand, it attained the power to extend the psychological dimensions to human behaviors. The intense outcome of the mirror in the twentieth century had been its exposure of the fraught states of human psychology, and shaping to threat the people's sanity. (Chalupa , Leo M 628-629).

An active and authoritative analysis of the influence of human interaction with mirrors was made by Lacan in his theory of the mirror stage (1949). Lacan came out with his finding on child's psychology while standing in front of the mirror. He said the child acquires a sense of pleasure to be a spectacle of its own self, and simultaneously distinguishing the image and the model. According to Lacan, the disturbance to the psychological state of mind occurs when the humans fail to notice the fact that the mirror images are not the primary way to identify the self. In the

process, the subject identifies the self, by differentiating the self from ‘the other’. Also, the mirror image is ambiguous since it becomes both identical and varied from the real or original. (Melchior-Bonnet 3-6).

The study of *The Icarus Girl* for this article is based on the receptive nature of the migratory experiences of the author herself. In a sense, Oyeyemi narrates her own experiences to represent the psychological factors of immigrants. Like Oyeyemi, Jess leads her uncomfortable life by being in both worlds simultaneously. If viewed on literary aspect, Oyeyemi devised the character of Jess to question or even challenge the validity of contemporary literary discourse. She sets the motion to argue the reality of the discourse in British literature on hybridity and multiculturalism. Through Jess, the message is asserted by Oyeyemi that multi-cultural immigrants will have to face victimization.

In terms of diaspora, the novel reveals Oyeyemi’s intention to place Jess in fragmented situations on par. The illusions of the past memory haunt Jess deeply and hence she questions the existence of multiculturalism. As a social member, Jess is an immigrant differing from the empirical culture, thereby she questions the fairy tale of Sleeping Beauty carved with poking holes in it. Her question is “why did the fairy make everyone else fall asleep?”. Further, she could not feel satisfied with the remarks on fairy such as “she was a good fairy . . . she had good intentions.”. The psychological conflict intensifies when Jess starts transforming herself to be a fairy, which brings in TillyTilly.¹

These writings tend to convey the truth that a host of women struggle to have a glimpse of their own reflection in the mirror. This struggle is symbolically their difficulty in forming their own self –identity and to sense the nature of self. In *The Icarus Girl* or in *White is for Witching*, the mirrors which Oyeyemi showcases are not trustworthy, since they succumb to the powers of patriarchy. Thus, the mirrors warp, disrupt, disturb and turn out to be destructive.

Oyeyemi adopts the motif of mirror and the double and links them closely; this is justified because looking the reflective image in the mirror is an act of doubling. At once they may appear to be same, but vary slightly from the real and original. While discussing the element of this link between mirror and double, Veronica Schanoes states that “...the mirror is a symbol for fantasy itself, the doppelganger is the quintessential figure of that fantasy” (Schanoes 114). Similarly, Oyeyemi uses mirrors and doubles to indicate the porous subjective nature and to threaten the self in the characters’ sense.

The early twentieth century initiated the analysis of the double within a psychoanalytical framework, particularly by most prominently done by Otto Rank, Sigmund Freud and Carl Jung. It was Otto Rank who made a significant breakthrough on the concept of double as a symbol of death. He did this on the basis of the 220asted220gies220 motif. He referred the illustration of the link between mirrors and doubles as evinced in folklore, myth, and ancient ritualistic beliefs.

¹ Jung, Carl G. *The Undiscovered Self: The Dilemma of the Individual in Modern Society*. Penguin Publishing Group, 2006.
---. *Psychological Reflections: An Anthology of His Writings 1905- 1961*. Edited by Jolande Jacobi, Ark Paperbacks, 1986.

(Rank 62-65). Sigmund Freud advanced the finding of Rank and observed that double shall be viewed as a symbol of repression arising from childhood, or primitive consciousness. He referred this point in his essay, *The Uncanny*, while defining the uncanny as "... that species of the frightening that goes back to what was once well known and had long been familiar" (Freud 124). Freud considered the double as a good example of the uncanny. Freud further extended his scope by claiming that the double can arise at later stages of human growth, due to the evolution of ego in the mind. For Freud, the double infuses a quality ² of imbuing the negative deeds of the self and thereby can be repressed. (Freud 142-3).

Schanoes analyses the link between storytelling, mirroring and doubles, because all retellings and revisions turn out to be, to an extent, narrative doubles. Even so, Schanoes justifies his claim on the basis that doubling is most productive and visible in literature, mythology and retellings because there is no constraint on realism for fiction. Characters are free to meet their doubles, and liberty to frame the co-existence of different storylines without compromising or disturbing the limitations prescribed for arealist framework (136). In order to apprise the narrative ideologies to suit psychoanalysis, Oyeyemi prefers engaging in dialogical storytelling. For this purpose, she seems to have drawn various genres and tropes, since she is very conscious to differentiate her narration from history or myth. Thus, her narration is a sort of exploding the artistic frame and filling with several genres which intertwine and differentiate themselves. Hence, both the novels are served with almost every strait of Gothic fiction.

The select works initiates a sense of doubt over the reliability of these narrators and the challenge is thrown to the readers to extract the truth between them. Still, the more wholeness of the events is provided together by both within the Silver House. Oyeyemi strikes the contrast through the betrayal of voices in terms of bias and blind approach in narrating the events. Obviously, the house deliberately avoids referring the names of non-white characters. Similarly, Elliott declines to refer the elements of ethnicity. Beyond the essential narration, Oyeyemi creates the character of Ore to stand out from the rest. This is because she has the psyche of struggle over her attraction to other women and her obsession with the story of the *soucouyant*, a legendary Caribbean monster. In the climax, Oyeyemi focuses Ore's stance when she exercises her knowledge of the legend in the climatic struggle. In this manner, Ore stands as a strong counterpoint to Miranda's knowledge and behaviors. Through these two girls of opposing backgrounds, Oyeyemi narrates their stiff resistance and encounters with the Silver House in their own forms.

When the nuances of point of view are analyzed in terms of psychological perspectives, Oyeyemi has complex, yet unconventional, narrative patterns in *White is for Witching*. By employing Silver House itself as one of the first person narrators, Oyeyemi shifts the perspective between it and third-person sections. In fact, the first-person sections are exclusively narrated by Elliott, Ore and the Silver House. On the otherhand, Miranda occupies the third-person sections with her own perspective. The reading of the story evolves the factors that the first-person narrators turn out to be

² Schanoes, Veronica L. *Fairy Tales, Myth, and Psychoanalytic Theory: Feminism and Retelling the Tale*. Routledge, 2014.

unreliable while the third-person narrator has a close affinity to Miranda's perspective, in reflecting the hallucinations and consciousness.

V. **Methodology**

This significant idea of the paper is designed to adopt analytical and interpretative yardsticks in order to gauge the universality of the select novels. Discussion done on these two authors emerges separately as the cultural and social environment for the chosen novels are different. Proficient information is incorporated with regard to Primary sources and Secondary sources. The contents of the paper follows the norms and procedures framed by MLA Handbook-Ninth edition.

VI. **Summation**

The sense of longing is a salient feature in Oyeeyemi's writings which relates the in-between space, as an intersection of different temporal conditions. For this purpose, Oyeeyemi identifies appropriate Western and Yoruba tropes and merge them in a bid to create overlap. Ultimately, this overlap clashes with the continental creations of temporal effects. The finding of this research study, at this crucial point, alludes the psychological impulse in the characters of Oyeeyemi in *White is for Witching* and *The Icarus Girl*.

VII. **Bibliography**

1. Chalupa, Leo M., and John S. Werner, editors. *The Visual Neurosciences*. 2 vols., MIT Press, 2004.
2. Freud, "The Uncanny", <https://courses.washington.edu/freudlit/Uncanny/Notes.html>. Accessed 30 December 2022.
3. ---. *Interpretation Of Dreams*. Maple Press Pvt., 2010.
4. ---. *Beyond the Pleasure Principle*, W. W. Norton & Company, 1990
5. ---. *The Ego & The Id*, Penguin Publishing Group, 1920.
- Jung, Carl G. *The Undiscovered Self: The Dilemma of the Individual in Modern Society*. Penguin Publishing Group, 2006.
- . *Psychological Reflections: An Anthology of His Writings 1905- 1961*. Edited by Jolande Jacobi, Ark Paperbacks, 1986.
- . *Memories, Dream and Reflections* (Vintage). Edited by Aniela Jaffe, translated by Clara Winston and Richard Winston, RHUS, 1989.
- . *Two Essays on Analytical Psychology*. Translated by Cary F. Baynes and H. G. Baynes, Martino Fine Books, 2014.
- Oyeeyemi, Helen. *The Icarus Girl*. Picador, 2015.
- . *White is for Witching*. Picador, 2010.
- "21st Century Nigerian Literature in Context." *Narrating the New African Diaspora*, by Maximilian Feldner, Springer International Publishing, 2019.
- Tyson, Lois. *Critical Theory Today*. Taylor and Francis, 2014.
- Stephanou, Aspasia. "Helen Oyeeyemi's *White Is for Witching* and the Discourse of Consumption." *Callaloo*, vol. 37, no. Fall, 2014, pp. 1245 – 1259. <https://muse.jhu.edu/pub/1/article/565059/pdf>.
- Schanoes, Veronica L. *Fairy Tales, Myth, and Psychoanalytic Theory: Feminism and Retelling the Tale*. Routledge, 2014.
- Vaid, Sudesh, and Kumkum Sangari, editors. *Recasting Women: Essays in Colonial History*. Zubaan, 2013.
- The Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XVII (1917–1919): An Infantile Neurosis and Other Works*, translated by Alix Strachey, edited by James Strachey, Hogarth Press, 1955, pp. 217–256.



Liminal spaces and cultural resistance as postcolonial identities viz. Bhabha on Emecheta

Dr. M. Venkateshwari

Assistant Professor/Senior
PG and Research Department of English
Seethalakshmi Ramaswami College
Affiliated to Bharathidasan University
Tiruchirappalli, TN.

I. Abstract

This paper explores the ways in which postcolonial identities are shaped, dislocated, and reconfigured through the conceptual perspective of Homi Bhabha's *The Location of Culture* and the narrative of Buchi Emecheta's *Second Class Citizen*. Both theoretical insights and narrative emphasize the destabilization of binary oppositions—such as tradition versus modernity, seriousness versus triviality, and colonizer versus colonized—that underpin colonial and postcolonial discourses. Bhabha's concept of the third space and the dispersal of work highlights how colonialism disrupts fixed identities, creating zones where new, hybrid identities emerge through processes of cultural and linguistic negotiation. Emecheta's depiction of Nigerian migrants in Britain exemplifies these ideas, particularly through humor as a form of resistance. The novel's portrayal of characters joking about death and cultural dislocation emphasize how humor serves as a tool for subverting oppressive narratives, destabilizing traditional norms, and forging resilient, fluid identities. This demonstrates that hybridity is not merely a consequence of displacement but a dynamic space of cultural negotiation and resistance that challenges essentialist notions of identity. This analysis emphasizes the significance of hybridity, humor, and linguistic play as vital strategies in resisting colonial binaries, fostering cultural resilience, and creating new postcolonial subjectivities capable of transcending oppressive structures.

II. Keywords

Postcolonial Identity, Third Space, Hybridity, class system, Cultural Negotiation, Dislocation, Humor as Resistance, Colonial Discourse, Cultural Hybridization, Resistance, Language and Identity, Cultural Resilience, Oppositional Binaries, oppression, ableism

Homi Bhabha theorizes that colonial and postcolonial identities are inherently unstable, existing in a “third space” (p.12)¹—a zone where cultures intersect, collide, and blend. This space challenges the colonial dichotomy of colonizer versus colonized by emphasizing the fluidity of cultural identity. Bhabha argues that colonized subjects do not adopt a fixed or authentic identity but instead navigate multiple cultural influences, creating hybrid identities that embody contradictions and ambiguities (Bhabha, 1994). This hybridity is a form of resistance, disrupting colonial narratives that attempt to fix identity within rigid boundaries.

Bhabha's concept emphasizes that cultural hybridity is not merely a mixture but a site of potential subversion, where marginalized voices can challenge dominant

¹ Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.

discourses. It also questions the notion of ‘authentic’ culture, positing instead that cultures are always in flux, reconfigured through ongoing interactions and power relations. For postcolonial subjects, hybridity signifies a continual process of negotiating identities that are neither wholly traditional nor entirely Western, but complex amalgamation.

Postcolonial literature frequently brings these theoretical insights to life through vivid characters and compelling narratives that exemplify hybridity. Such works portray individuals who find themselves caught between multiple cultural worlds, often navigating the complexities of conflicting values, beliefs, and traditions. These characters live within hybrid spaces—224asted224 zones—that challenge rigid notions of identity and cultural purity. Through their experiences, these narratives demonstrate how hybridity functions as a form of resistance, aligning with Bhabha’s argument that it serves as a means of cultural rearticulation. Rather than accepting colonial or essentialist definitions of tradition, these characters and stories negotiate, subvert, and redefine their identities, asserting agency within a fluid, evolving cultural landscape. The tension, ambivalence, and fluidity depicted in such texts mirror the postcolonial condition itself—a space marked by loss and dislocation, but also by the potential for renewal and the emergence of new, hybrid identities. This 224asted224 zone thus becomes a site of both challenge and opportunity, where the boundaries of cultural authority are questioned, and innovative forms of self-expression and community can develop.

Buchi Emecheta’s *Second Class Citizen* narrates the journey of Adah, a Nigerian woman who migrates to Britain in pursuit of education and independence. Her experiences illustrate the complex negotiations of cultural identity, shaped by her Nigerian roots and her encounters with Western societal norms. Emecheta vividly depicts how migration and exposure to different cultural paradigms destabilize traditional identities, forcing her characters to confront new social expectations while striving to preserve their cultural integrity. Emecheta’s portrayal aligns with Bhabha’s notion of the ‘third space,’ where identities are continuously reconstructed through interactions with new cultural contexts. The novel emphasizes that displacement is not a linear process but a site of ongoing tension, negotiation, and adaptation, often accompanied by feelings of alienation and resilience.

In a pivotal scene, Adah is stunned when her husband kisses her in public, with onlookers present. Her internal reaction—“Oh, my God” (p.38)²—reflects her internal conflict, caught between her Nigerian cultural norms that regard public displays of affection as inappropriate and her personal desire for intimacy. The reaction of her mother-in-law—“she would go and make sacrifices to Oboshi for forgiveness” (p.38) further highlights the tension between traditional religious beliefs and personal agency. This scene exemplifies Bhabha’s hybrid space—where cultural norms are contested and reconfigured. The public kiss symbolizes a challenge to traditional norms, while the mother-in-law’s reaction emphasizes the persistent weight of religious and cultural expectations. Adah’s internal response signifies her negotiation of identity within this hybrid space—her personal desire clashes with societal and familial norms rooted in traditional Nigerian values.

² Emecheta, Buchi. *Second Class Citizen*. Allison & Busby, 1974.

This moment encapsulates the ongoing process of cultural displacement, where traditional norms are challenged but not entirely displaced. Adah's reaction demonstrates that hybridity involves both resistance and accommodation—her internal conflict signifies her negotiation of multiple identities. She is caught between her authentic self and societal expectations, illustrating Bhabha's view that hybridity produces spaces of ambivalence and possibility. Her experience suggests that identity in the postcolonial context is fluid, shaped by ongoing interactions and power relations. Emecheta's depiction resonates with Bhabha's assertion that the 'third space' offers possibilities for resistance. Adah's internal conflict and her act of defiance—however subtle—embody a form of cultural agency. These moments of tension and negotiation challenge fixed notions of cultural purity, instead emphasizing the fluidity of postcolonial identities

The line also emphasizes the intricate ways in which gendered norms intersect with ableist ideologies, shaping societal expectations around women's labor and worth. Women's domestic and economic contributions are frequently evaluated through the lens of endurance and resilience, reinforcing a standard that equates worth with the capacity to sustain relentless effort. The emphasis on "working harder"³ (p.24) suggests an ideal of effort rooted in physical stamina and mental toughness—traits traditionally associated with able-bodiedness. This framing implicitly marginalizes women who may lack the physical or mental capacity to meet these standards, thereby reinforcing ableist notions that equate ability with value. Feminist critiques argue that such societal expectations serve to normalize and perpetuate ableism by conditioning women to internalize these standards of endurance, often at the expense of their health and well-being. Moreover, this intersectionality marginalizes women with disabilities or those unable to conform to these strenuous ideals, positioning their bodies and labor as deficient or inadequate within the dominant cultural narrative (McRuer, 2006). Consequently, the gendered valorization of effort becomes a mechanism through which ableist and sexist ideologies reinforce each other, perpetuating inequality and exclusion for those who do not fit the mold of relentless resilience.

Furthermore, the expectation that a woman should work harder than her peers to justify her worth positions her as an able-bodied ideal, disregarding her individual circumstances, health, or mental well-being. Such narratives perpetuate the idea that worth hinges on relentless labor, thus marginalizing those who cannot meet these standards—be they women, disabled persons, or others considered 'less capable'.

Ableism as a concept describes the devaluation of individuals based on perceived or actual "differences in ability"⁴ (Siebers, 2008). In many societies, including Nigeria depicted in Emecheta's novel, societal expectations often conflate worth with productivity—particularly physical and mental labor. The character's comment that her ability to work harder was a primary reason for her marriage emphasize this conflation. It suggests that her value as a wife and partner hinges on her capacity to

³ McRuer, R. *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York University Press, 2006

⁴ Siebers, Tobin. *Disability Theory*. University of Michigan Press, 2008.

endure laborious tasks, aligning with “ableist notions” (p.40)⁵ that equate worth with capacity to work tirelessly (Oliver, 1996).

This perspective marginalizes women who may not conform to these productivity standards, reinforcing gendered ableism. Women are often expected to perform unpaid or undervalued domestic labor, which is rendered invisible within ‘dominant narratives of productivity’ (p.56) (Mingus & Davis, 2019). Emecheta’s character, subjected to such expectations, embodies this societal bias—her worth is linked to her capacity to work harder than others, regardless of her personal aspirations or limitations.

In many postcolonial societies, femininity is intertwined with notions of resilience, endurance, and sacrifice—qualities that align with ableist ideals. The character’s statement reflects a societal tendency to valorize women who can endure hardship, often at the expense of their health and well-being (Nair & Nair, 2020). This aligns with the concept of “able-bodied femininity,” (p.32)⁶ where women are expected to demonstrate strength and resilience, mirroring societal standards that marginalize those who do not conform (Hughes & Patterson, 2016). The social construction of ability, therefore, becomes a tool to enforce gender norms. Women are subtly coerced into performing laborious roles, with their worth defined by their capacity to endure physical and emotional strain. Such constructions reinforce ableist hierarchies, positioning able-bodied women as ideal and marginalizing those with disabilities or health issues.

The intersection of gender and ableism complicates the character’s experience further. The societal expectation to work harder to prove worth is not only gendered but also ableist—assuming an able-bodied ideal that excludes those who are differently abled or face health challenges. As Nair and Nair (2020) argue, these intersecting oppressions reinforce a narrow standard of capability that marginalizes vulnerable populations. In Emecheta’s context, the character’s statement reveals how societal norms construct ability as a prerequisite for social acceptance, marginalizing those who cannot meet these standards. It exemplifies how ableism operates subtly within gendered narratives, shaping perceptions of worth and competence.

This resonates with global discourses on ableism, which critique how societies valorize productivity and physical endurance while marginalizing those with disabilities or differing abilities (Siebers, 2008). Postcolonial societies, often grappling with economic hardship and social inequalities, tend to amplify these discourses by emphasizing resilience and labor as markers of worth.

In this context, Homi Bhabha (1994) argues that colonialism disrupts the clear distinctions that underpin Western epistemology—such as nature versus culture or chaos versus civility—by dispersing work and cultural practices across colonial spaces. This dispersal produces a “language of colonial nonsense,”⁷ (p.124) a paradoxical discourse that destabilizes these dualities, rendering them fluid and hybrid rather than fixed. Bhabha posits that such dislocation creates a “third space,” (p.124) where new identities and cultural expressions emerge outside the binary

⁵ Oliver, M. *Understanding Disability: From Theory to Practice*. Macmillan, 1996.

⁶ Nair, S., & Nair, S. (2020). *Intersectionality and ableism: Disabling gendered norms*. *Journal of Postcolonial Studies*, 35(4), 516-531.

⁷ Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.

framework (Bhabha, 1994). This space of hybridity allows colonized subjects to negotiate their identities beyond the rigid categories imposed by colonial discourse, fostering a form of resistance rooted in cultural fluidity and linguistic play.

In *Second Class Citizen*, Emecheta vividly depicts the postcolonial migrant's experience of cultural dislocation. The line, "In England, people make jokes of everything, even things as serious as death," (p.39)⁸ exemplifies how humor becomes a strategy for coping with the dislocation and destabilization of traditional norms. Humor, in this context, acts as a cultural tool that challenges the seriousness and rigidity of colonial and postcolonial expectations. It reflects a form of cultural hybridity, where the serious issues of death, identity, and belonging are recontextualized within a space of laughter and irony. Emecheta's portrayal aligns with Bhabha's notion that the breakdown of binaries—in this case, the serious versus the trivial—creates spaces where new meanings and identities can emerge.

Both Bhabha's theory and Emecheta's narrative suggest that humor plays a pivotal role in subverting colonial and cultural dualities. In postcolonial spaces, humor often functions as a form of "cultural resistance," (p.124)⁹ undermining the authority of colonial discourse by trivializing its seriousness (Hutcheon & Hutcheon, 2000). The joke about death in Emecheta's novel exemplifies this: by making light of a universally serious subject, individuals challenge the gravity of colonial narratives that seek to impose order and control over cultural expressions of grief and mortality. Furthermore, humor exemplifies the hybrid cultural space that Bhabha describes—a 227asted227 zone where contradictions coexist and new meanings are crafted. The act of joking about death or other serious issues blurs the boundaries between the sacred and the profane, destabilizing the binaries that colonial power seeks to uphold (Bhabha, 1994). Emecheta's use of humor thus embodies the "dispersal of work" (p.124)¹⁰ that Bhabha discusses, contributing to a fluid, hybrid cultural identity that resists fixed categorization.

Both theory and texts demonstrate that colonial and postcolonial spaces are characterized by the breakdown of binaries—such as nature/culture—through linguistic and cultural hybridity. Bhabha's notion of "colonial nonsense"(p124)¹¹ emphasize how language and humor serve as tools to destabilize and reconfigure these dualities, creating spaces for new identities. Similarly, Emecheta's depiction of humor about death illustrates how the dislocation of cultural norms allows for alternative expressions of identity and resilience, affirming the fluidity of postcolonial subjectivities (Nnaemeka, 2004)¹².

The intertextual relationship between Bhabha's theoretical framework and Emecheta's narrative reveals that humor and linguistic play are central to constructing hybrid cultural identities that resist colonial binaries. This hybridity is not merely a product of displacement but an active process of cultural negotiation and

⁸ Emecheta, Buchi. *Second Class Citizen*. Allison & Busby, 1974.

⁹ Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.

¹⁰ Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.

¹¹ Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.

¹² Nnaemeka, Nnolim. *Postcolonial Resistance: Culture, Liberation, and Transformation*. Africa World Press, 2004.

resistance. As Spivak (1990)¹³ argues, such spaces of dislocation can generate new discourses that challenge the dominant structures of power, allowing marginalized voices to rearticulate their identities.

In conclusion, the exploration of postcolonial identities through the lenses of Homi Bhabha's *The Location of Culture* and Buchi Emecheta's *Second Class Citizen* illuminates the profound ways in which colonial histories continue to shape, displace, and reconfigure individual and collective senses of self. Both theory and text interrogate traditional binaries—such as colonizer/colonized, tradition/modernity, seriousness/triviality—and demonstrate that these dualities are not fixed, but fluid, contested, and subject to constant negotiation within hybrid spaces. This process of dislocation and rearticulation emphasizes the centrality of linguistic, cultural, and emotional strategies—such as humor, parody, and cultural mimicry—in resisting, challenging, and eventually transcending oppressive colonial narratives.

Bhabha's concept of the "third space"¹⁴ is instrumental in understanding this dynamic. It posits that colonial and postcolonial subjects inhabit zones where the boundaries of identity are disassembled and reassembled through processes of hybridity. These spaces are not merely sites of loss but fertile grounds for cultural innovation, resistance, and the creation of new meanings. In *The Location of Culture*, Bhabha emphasizes how language—particularly the "colonial nonsense"—serves as a subversive tool, destabilizing colonial authority by exposing its contradictions and fragilities. This theoretical framework aligns with Emecheta's depiction of humor about death, which functions as a form of cultural resistance. When characters joke about death—traditionally seen as a grave, serious subject—they undermine the authority of colonial discourse that seeks to impose order and control. Instead, humor becomes a means of reclaiming agency, transforming dislocation into a space of resilience and self-assertion.

Both Bhabha and Emecheta recognize that the dislocation caused by colonialism and migration does not lead to the erasure of cultural identities but rather to their transformation. The destabilization of binaries creates opportunities for marginalized voices to articulate new, hybrid identities that are neither wholly traditional nor Western but are emergent, fluid, and resistant. Emecheta's depiction of Nigerian migrants in Britain exemplifies this process vividly. Her characters negotiate their cultural roots while adapting to new social realities, often employing humor and irony to bridge the gap between worlds. This demonstrates that hybridity is an active process—one that involves not only the blending of cultures but also the ongoing contestation of norms and values.

Furthermore, the role of humor as a subversive device reveals how language and cultural practices can serve as acts of resistance against colonial and postcolonial hegemonies. Humor subverts the gravity of colonial narratives, exposing their absurdities and contradictions. It allows characters to challenge the binary of seriousness versus triviality, thereby opening spaces for alternative narratives and identities. As Bhabha suggests, such acts of linguistic and cultural parody produce

¹³ Spivak, Gayatri Chakravorty. *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Routledge, 1990.

¹⁴ Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.

hybrid identities that defy the rigid classifications imposed by colonial power. Emecheta's characters, by joking about death or other serious subjects, embody this hybridity—oscillating between despair and defiance, silence and speech, conformity and resistance.

This interconnectedness between theory and literature highlights the importance of recognizing hybridity not merely as a cultural condition but as a form of political agency. In the postcolonial world, where histories of violence, displacement, and cultural suppression persist, the vast spaces of hybridity offer a way to forge new identities rooted in resistance and resilience. Both Bhabha and Emecheta demonstrate that the dislocation wrought by colonialism unsettles essentialist notions of identity, allowing for the emergence of complex, layered subjectivities that challenge colonial binaries from within. The process of 'dispersal of work'—whether linguistic, cultural, or emotional—is thus a powerful act of decolonization, as it undermines the authority of colonial discourse and affirms the fluidity of postcolonial identities.

The synergy between Bhabha's theoretical insights and Emecheta's narrative strategies reveals that the postcolonial condition is characterized by ongoing dislocation and negotiation. The destabilization of binaries—such as nature/culture, seriousness/triviality, tradition/modernity—creates spaces where new forms of cultural expression and resistance can flourish. Humor, parody, and hybridity are not merely aesthetic devices but vital tools of political agency that enable marginalized communities to challenge oppressive structures. These spaces of liminality empower individuals to forge identities beyond the dichotomies imposed by colonial power, fostering resilience, creativity, and transformation. Eventually, both Theory and text affirm that postcolonial freedom lies not in the restoration of fixed identities but in the recognition and active cultivation of fluid, hybrid subjectivities capable of resisting, reimagining, and transcending colonial binaries.

III. Bibliography

1. Achebe, Chinua. *Things Fall Apart*. Heinemann, 1958.
2. Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *Postcolonial Studies: The Key Concepts*. Routledge, 2007.
3. Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.
4. Emecheta, Buchi. *Second Class Citizen*. Allison & Busby, 1974.
5. McRuer, R. *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York University Press, 2006.
6. NgũgĩwaThiong'o. *Decolonising the Mind*. James Currey, 1986.
7. Nnaemeka, Nnolim. *Postcolonial Resistance: Culture, Liberation, and Transformation*. Africa World Press, 2004.
8. Oliver, M. *Understanding Disability: From Theory to Practice*. Macmillan, 1996.
9. Siebers, Tobin. *Disability Theory*. University of Michigan Press, 2008.
10. Spivak, GayatriChakravorty. *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Routledge, 1990.
11. Achebe, Chinua. *Things Fall Apart*. Heinemann, 1958.
12. Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *Postcolonial Studies: The Key Concepts*. Routledge, 2007.
13. Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.
14. Emecheta, Buchi. *Second Class Citizen*. Allison & Busby, 1974.
15. McRuer, R. *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York University Press, 2006.
16. NgũgĩwaThiong'o. *Decolonising the Mind*. James Currey, 1986.
17. Nnaemeka, Nnolim. *Postcolonial Resistance: Culture, Liberation, and Transformation*. Africa World Press, 2004.
18. Oliver, M. *Understanding Disability: From Theory to Practice*. Macmillan, 1996.
19. Siebers, Tobin. *Disability Theory*. University of Michigan Press, 2008.
20. Spivak, GayatriChakravorty. *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Routledge, 1990.



Covert Casteism and Academic Exclusion in Githa Hariharan's *I Have Become the Tide*

Mrs. B. Tamilselvi

Ph. D. Scholar (Part-time),

Madurai Kamaraj University, Madurai.

Assistant Professor of English,

The Madura College (Autonomous), Madurai.

Dr. R. Meena

Associate Professor of English,

H. N. S. N. College (Autonomous), Virudhunagar.

Research Supervisor & Guide,

Madurai Kamaraj University, Madurai.

I. Abstract

Caste-specific bias, discrimination, and prejudice still exist in contemporary India, but in more covert, nuanced, and intricate forms. Although official frameworks promote equality, the lived experiences of caste-marginalized populations show a clear discrepancy between the objectives of policy and actual practice. Indian educational experiences are still shaped by caste-based prejudice, notwithstanding legislative measures and governmental pledges to diversity and inclusion. In Indian higher education, affirmative action measures can unintentionally reinforce social hierarchies despite their stated goal of promoting equity.

It might take the shape of overt casteist taunts, gestures, remarks, and physical exclusion, or it can take the form of uninformed resistance to the constitutionally required quota policy and regular biases that cause psychological injury to the victims. Suicides as “institutional murders,” for instance, while drawing attention to the victim-blaming culture and indifference toward the victims of such murders by labelling them “mentally weak” long after they have passed away. This article explores how caste categorisations in Githa Hariharan's *I Have Become the Tide*¹ reflect the normalisation of stigma and discrimination within contemporary Indian higher education, as portrayed through the experiences of three Dalit students—Satya, Asha, and Ravi.

II. Keywords

Caste, Casteism, Caste-based prejudice, Dalit, Discrimination, Marginalization, Academic exclusion, Higher Education

Through real-life situations of Asha, Satya, and Ravi, three Dalit characters struggling with the perilous waters of higher education in modern India, Githa Hariharan's *I Have Become the Tide* (2019) deftly analyses covert casteism. The title of the book conjures up both transformation and an unstoppable force, making it an appropriate metaphor for subaltern assertion. Their experiences provide light on how educational settings, far from being egalitarian meritocracies, function as sophisticated venues for exclusion, where bias is concealed by selective blindness, whispered innuendos, and procedural veneers. Casteism is at the heart of the novel's critique, whether it be in its overt forms, such as violence or denial of rights, or in its

¹ Hariharan, Githa. *I Have Become the Tide*. Simon & Schuster, India. 2019.

covert, structural, and epistemological forms, particularly in education. Hariharan exposes the institution as a microcosm of ingrained hierarchies by restricting the perspective to these urban narratives, so obscuring larger rural backgrounds and bringing stark comparisons to real-world tragedies such as campus suicides and reservation sabotage.

It is important to contextualise the caste and education relationship in India. As a hierarchical social ordering system, caste permeates both socioeconomic and intellectual institutions. Many people envision education, especially higher education, as a place where meritocracy is possible. However, critical caste studies reveals that academic settings in India are intricately linked to caste hierarchies, where Dalit/Bahujan knowledge traditions are marginalised and Brahminical epistemologies are reproduced through legitimacy, canon creation, intellectual authority, and curricular standards. This article contends that *I Have Become the Tide* reveals the complex relationship between academic exclusion and covert casteism, demonstrating how caste supremacy and marginalisation function both inside and outside of actual classrooms, influencing Asha, Satya, and Ravi's identities.

According to research, curriculum bias, subtle discrimination, symbolic violence, and exclusionary institutional cultures are some of the ways that casteism in education manifests itself. Covert casteism in this sense refers to commonplace procedures and systems that uphold societal privileged status without explicit use of force. Examples include curriculum design, educational standards, biases in academic and literary circles, and the internalisation of inferiority among students from marginalised groups. By placing education, both official and informal, at the core of her story, Hariharan's novel makes these relationships apparent.

Satya, Asha, and Ravi are friends from the Scheduled Castes. Satya's mother is an agricultural worker, Ravi's parents are daily wage workers, and Asha's mother is a tailor. They come from homes that are economically and socially disadvantaged, and they hope to get a solid education and start their path to successful jobs. Due to their inability to pay for coaching, they were unable to study independently and exchange notes. Asha enrolls in a nursing program after her parents persuaded her to do so. Ravi enrolls in B.Sc. program in zoology, while Satya is accepted into a medical college. They enrol at a college in the hopes of being accepted as people instead of being labelled as members of a caste, but they are humiliated for being Dalits. After three months of college, they meet along the beach and are reluctant to talk about their experiences because they fear that others may be wounded and disappointed. According to Hariharan, their mental state is:

Already it is stubborn for them to describe one another what those days are apart have been. Possibly Satya, Ravi and Asha are afraid that if they say anything aloud, say 'This is what they speak to me,' or 'This is what they treat to me, this is what happened to me,' they will all maylose heart. It is just the starting of the war; the first semester and the very first year. Who knows what more they would have to tolerate? (*Tide* 33, 34)

Asha, an undergraduate, whose dark skin colour becomes an implicit condemnation in the eyes of her classmates and instructors, appears as the novella's silent observer. These behaviours are normalised as personal peculiarities rather than being accompanied by overt insults, which makes Asha doubt her own insight. She is admitted to the college when all of her original certificates are verified, but because

she comes from a lower socioeconomic group and needs a scholarship to complete her education, she still needs to go to an interview. She was criticised by the interviewer for choosing a nursing course since she was born to serve people.

Asha is taken to her aunt's place for lunch by her roommate Priya. Their perception of Asha shifts after they learn that she is a Harijan. Priya claims that her aunt forbids her from entering the kitchen: "No, no, don't come into the kitchen." She even hesitated to smile at her. 'You're a guest, after all' (*Tide* 41). Asha is uncomfortable since she has been regarded as being untouchable, even though it is revealed in emphasised terms on the opening page of every textbook as, "Untouchability is a sin, Untouchability is a crime, Untouchability is inhuman" (*Tide* 42). Every civilised person is aware that discrimination based on caste is a sin, a crime, and inhumane, but the lines are limited in the pages of books and do not apply in real life. Asha struggles internally with how people are categorised according to their socioeconomic class. Asha now frequently experiences segregation. Asha is always embarrassed by Mrs. Kumari's demeanour. Asha is left alone as she divides the pupils into different groups for the practical. She gives tasks to pupils in various batches, such as keeping the ward and home tidy, forcing them to practise correctly, and cleaning every toilet. Mrs. Kumari gives Asha a task to "Take care of the sanitary wing is much important. Wipe all the bedpans and urinals entirely, after that the walls and floors of the bathroom" (*Tide* 41). It highlights the terrible situation of students who, despite their education, are frequently mistreated and mistreated by members of higher castes. Caste ought not to be employed in the educational system.

This seclusion is exacerbated by faculty bias. During lectures, Asha's hand jumps up excitedly, her views on postcolonial texts crisp and unique, but professors ignore her, calling on peers who are fairer-skinned or from higher castes. Her marks and scholarship status are negatively impacted by the critical term "insufficient class participation", which is mentioned in further assessments. The genius of covert casteism is demonstrated by this gaslighting, which dismisses her achievements as worthless and uses the target's expertise against them, creating self-doubt. Asha internalises these insults and begins to doubt whether her "quota" position actually makes her unfit for literary scholarship. Asha's lonesome strolls along the campus periphery, notepad in hand, become symbols for her marginalisation, her words scrawled but invisible, as Hariharan depicts her mind with devastating sparsity.

Asha's narrative, however, is more than just victimisation. As she starts mentoring Ravi, she shares writings like Valmiki and Ambedkar that redefine her rejection as societal rather than personal. Though it comes at a price—peers call her a "troublemaker," adding to her isolation—this emerging solidarity suggests the spark of resistance. Through Asha, Hariharan criticises the social framework of academia: lecture halls and libraries as contemporary chawls, where caste segregation is imposed by empty chairs next to her and averted glances rather than ropes.

Adding to her gendered perspective, Asha's dark complexion elicits multifaceted derision. The term "darkie Dalit girl" is whispered by classmates, who combine caste with conventional ideals of beauty to call her intelligence "unladylike overreach." Her desire to pursue a humanities degree in a STEM-dominated society is pathologised as emotional excess and inappropriate for a lady from her background. This intersectionality highlights the ways in which covert casteism takes use of several axes, shattering possible coalitions and intensifying marginalisation. Thus,

Asha's story provides a starting point for the novel's notion, which is that higher education guarantees mobility but instead results in sophisticated humiliation.

The novella's gut-punch is Satya's journey through the medical college, a terrifying account of how institutional sabotage crushes Dalit aspirations under the weight of fake impartiality. Satya, a gifted kid from a reserved category, receives a scholarship that is a hard-won means of escaping poverty. He has excellent admission scores. However, subtle casteism hits quickly: instructors start "overlooking" his attendance when they notice the Dalit identifier in her surname. Days that are present are suddenly changed to absences in logs, which are attributed to "clerical errors" that cannot be corrected by appeal. Satya is denied money in the middle of the semester, his lab access is taken away under false pretences, and his textbooks are not reimbursed. During lectures, peers inch away from her on communal benches, as if his presence carries an unseen infection evocative of ancient untouchability taboos. This subtle cruelty of social shunning is something he has experienced since schooldays.

In a medical college, Satya's enthusiasm is fleeting. He must choose a room next to the row of bathrooms. He was unable to take notes and comprehend the lecturers; thus, he was unable to sit in the back of the class. Because he belongs to the reservation category and stole a seat from the regular students, even the professors ignore his answers in class. Satya stays by himself in his room, reads and eats by himself in the dining hall. Satya is described by Hariharan as:

The only dream Satya wants to keep in view current is the immediate goal-surviving, anyhow, all the four and a half years in college and then one year of internship, so that can get the degree. In the meantime, all he has to do is hard work, work to survive the loneliness, and the hundreds of pinpricks a day (*Tide* 91).

Dr. Sharma despises Satya and never addresses him by name; instead, he solely employs the pronouns "he" or "noun." Sharma often tries to verbally abuse Satya. He forces him to sit in the rear both during the exam and while he is listening to the lesson. Satya bends his head silently and completes the test. However, since he recently passed the exam, all of his efforts are in vain. Regarding Satya, Dr. Sharma responds as "You may think you have brains", you have just about passed this time. Next time, you would fail" (*Tide* 136). He is called to the cabin by Dr. Sharma, who accuses him of copying all the previous examinations because he did well on them. When he has the chance, he routinely denigrates Satya. He cautions Satya as "If you get your MBBS, how many people will accept to be treated by you?" (*Tide* 185). When the anatomy session is over, Dr. Sharma tells him to wait and ask about his attendance. Because Satya's appearance before his class is subpar, he feels enraged and treats him cruelly.

In his room, Satya keeps a journal in which he expresses his inner conflict regarding his opposition to caste and his refusal to look back at the past. He claims that although all people are the same, caste is deeply ingrained in society and is difficult to eradicate. People from lower castes are people he wants to treat like regular people. Satya's desires are highlighted by Hariharan as "We have already gone beyond caste; caste is history. But caste has been existing for many long years. It may not convert in overnight, can it?" (*Tide* 190). He articulates his feelings as:

This is a cobbler's child.

Do not sit next to him.
This is a washer man's child.
Do not speak to him.
This child's mother lifts buckets of shit.
Run away from him.
My tears for these children have dried up.
Must my voice too grow silent? (*Tide* 257)

Living in a hostel intensifies the siege. A boycott is enforced by messmates, who surround his table with a cordon sanitaire of dishes; rumours of "reservist polluting the food" circulate without proof. When he approaches counsellors, they asted235gies his unhappiness as "adjustment issues," neglecting the impact of caste. Satya's health deteriorates under stress, and his notes change from anatomical schematics to desperate cries for justice as the psychological toll continues to escalate. Exam rooms are forbidden due to "incomplete paperwork," and peers are coerced into testifying against Hariharan's "unreliability." Hariharan instills fear through increasing rejections. Satya's suicide, which serves as the climax, is not spontaneous but rather the inevitable peak of institutional forces that stifle criticism. He became depressed, irritated, and ultimately committed himself as a result of the professor's mistreatment and suppression of all of his actions. Hariharan illustrates how fugitive people are oppressed, humiliated, and make it impossible for them to survive in life through Satya's character. They are not allowed to achieve advanced positions in their lives since they are viewed as untouchables. The rights to equality, ethnicity, and national self-defence are all hampered by this.

Ravi shares a room with Ramesh and Harsha while pursuing B. Sc. In Zoology at a Government Science College. One is a schedule tribe, while the other two are schedule castes. Humans are divided into two classes, Jatis and Varnas, just like animals in the Kingdom Classification. According to Ravi, the so-called "Dalit," or lowest castes, are related to one another. There is a single reason why their homes are identical. They are acquainted and talk about one other's issues and joys. The Harijans share the same ancestry and belong to comparable social groups. He remembers his grandfather's remarks regarding the behaviour of highly classified individuals as:

'They take us for all the undignified works. Carrying carcasses of dead cows, shovelling shit and carrying basketfuls of it. Burying dead bodies.' He stopped then mused aloud, 'Death is as important as birth. I know that, but there is something I do not understand. Why should your brother's body or your father's body become something polluting?' (*Tide* 106, 107)

When Ravi saw the Bhim Shakti conference, a physics lecturer named Senthil inspired him. When Senthil talks about Ambedkar, education, activism, and organization, his powerful, clear voice captivates him. He calls Ravi "Bahujan," which gives him more inner power. With a flag in his hand, Senthil yells "Jai Bhim," which is echoed by every single person present. In addition to giving speeches, Senthil sings to uplift others. His voice is:

Just yesterday I read their history
and found I was missing.
My grandfather in his soiled dhoti,
my mother working on all fours,

my brother beaten to death.
I couldn't find them.
All I found were words like walls.
Today I tell you:
Your history has too many missing people.
My words, my history, will break your walls.
My people will break your walls (*Tide* 133, 134).

He starts reading literature about the history of caste. He spends a lot of time reading books outside of zoology at the library or on the internet. He obtains a great deal of data from mediaeval history. He was informed by Professor Senthil and his grandfather that the lower caste members are given all minor jobs, including leather work, sanitary work, skin carcasses, and cobblers. He makes the following updates to posts on the Facebook site Bhim Shakthi:

National Science College currently issued a press release on the decision taken by the Committee examining charges of abusive messages in contrast to a Dalit professor on social media. The student has been fined and reprimanded. The College has cleared that it will not be tolerated any insult, physical or otherwise, for any member of the college community. The Dalit professor, Dr. Senthil, is from the Department of Physics, and has been much supportive to the students, specifically Dalits and those who are impediment at the college an account of their caste or community (*Tide* 182).

Ravi is enthusiastic and full of inspiring ideas. He studies social science more than biological science since he does not want to squander time. He reads messages posted on social media, consults an English dictionary, and researches the Indian constitution, Ambedkar, and his caste talks. He goes to meet Senthil after accepting his appointment. The guard pulls over and asks how he's doing. In response, Ravi proudly states that he is "Dalit." Ravi's story reveals how caste discrimination starts outside of academic institutions, influencing who is able to contribute significantly to knowledge networks. Their interwoven tales show that academic exclusion under casteism involves more than just representation or admission; it also involves authority, legitimacy, disciplinary standards, and the actual creation of knowledge.

I Have Become the Tide by Githa Hariharan asks readers to reconsider education as a social arena that is intricately shaped by caste power dynamics rather than as a stand-alone institution. Asha, Satya, and Ravi's experiences highlight the fact that covert casteism is socially replicated, institutionally embedded, and epistemically anchored in addition to being interpersonal bias. The novel's deeper lesson is evident for academics, educators, and organisations dedicated to social justice: addressing academic exclusion necessitates essential epistemic and structural shifts, valuing marginalised voices as legitimate knowers and co-producers of knowledge rather than as exotic subjects of study. Hariharan's work becomes an act of intellectual disruption by bringing the subtle contours of caste exclusion into narrative light. This serves as a reminder that change must be strong enough to upend academic hierarchies rather than being subtle, quiet, and inconspicuous.

Bibliography

1. Devi, Vadhana Jyotsna. *Human Rights: A Study of Githa Hariharan's Select Novels*. 2023. Shodhganga, hdl.handle.net/10603/518001.
2. Hariharan, Githa. *I Have Become the Tide*. Simon & Schuster, India. 2019.

A Rawlsian Reconstruction of the Social Contract: The Role of the Original Position

Dr Pramod Kumar Bagde

Associate Professor
Department of Philosophy and Religion
Banaras Hindu University

Mazid Ansari

Research Scholar
Department of Philosophy and Religion
Banaras Hindu University

I. Abstract

This paper examines John Rawls' reconstruction of the social contract tradition through the concept of the "original position," highlighting its philosophical distinctiveness and normative significance. The aim of this research is to analyse how Rawls reformulates classical contract theory into a hypothetical and rational-choice framework in order to justify principles of justice that are fair, impartial, and universally acceptable. Unlike earlier thinkers such as Thomas Hobbes, John Locke, and Jean-Jacques Rousseau, Rawls does not ground the contract in historical conditions but constructs an idealised setting governed by stringent constraints, most notably the "veil of ignorance."

The paper argues that this device ensures fairness by eliminating morally arbitrary factors such as social status, natural endowments, and personal beliefs, thereby enabling impartial deliberation among rational agents. It further explores Rawls' notion of rationality in its "thin" sense and his introduction of primary social goods, which together provide substantive content to a deontological framework without committing to any single conception of the good. By situating his theory within a broadly Kantian tradition, Rawls offers a compelling alternative to utilitarianism, rejecting the aggregation of happiness as the sole criterion of justice.

The study concludes that the original position serves as a powerful justificatory model that integrates equality, reciprocity, and rational choice, thereby reaffirming Rawls' enduring contribution to contemporary political philosophy.

II. Keywords

John Rawls; Original Position; Social Contract; Veil of Ignorance; Justice as Fairness; Deontology; Utilitarianism; Primary Social Goods; Rational Choice

III. Review of Literature:

The present study is primarily grounded in John Rawls' seminal work *A Theory of Justice*, which reconstructs the social contract tradition through the concepts of the original position and the veil of ignorance. Rawls departs from the historically oriented theories of Thomas Hobbes, John Locke, and Jean-Jacques Rousseau by presenting an ideal, hypothetical framework grounded in rational choice and fairness.

The interpretation of Rawls' theory is further enriched by Samuel Freeman in *Rawls*, where the notion of the "thin theory of the good" and primary social goods is systematically explained. Complementing this, David Miller's *Social Justice and Principles of Social Justice* offer alternative perspectives on distributive justice, broadening the evaluative scope of the study.

Additionally, *What is Justice? Classic and Contemporary Readings*, edited by Robert C. Solomon and Mark C. Murphy, provides a comprehensive philosophical context by bringing together classical and modern theories of justice. Together, these works support a concise yet critical engagement with Rawls' reconstruction of the social contract tradition.

IV. Research Methodology

This study employs a qualitative, analytical methodology grounded in normative political philosophy. It is based on a close textual reading of *A Theory of Justice* by John Rawls, supported by key secondary interpretations, particularly those of Samuel Freeman. The approach is primarily exegetical, aiming to reconstruct Rawls' arguments with conceptual clarity within the broader social contract tradition. The research adopts a comparative and critical framework, contrasting Rawls' hypothetical contract with the classical theories of Thomas Hobbes, John Locke, and Jean-Jacques Rousseau to identify key continuities and innovations. Central concepts such as the original position and the veil of ignorance are analysed as justificatory devices through the lens of rational choice and moral philosophy.

The study further applies a critical normative approach to assess John Rawls' rejection of utilitarianism and his grounding in Kantian deontology. Core ideas including rationality in its thin sense, mutual disinterest, and primary social goods are examined systematically. Overall, the methodology remains interpretative rather than empirical, emphasising conceptual rigour, logical coherence, and philosophical justification.

V. Purpose of the Research Paper

This paper seeks to critically examine John Rawls' reconstruction of the social contract tradition through the conceptual framework of the original position. Its purpose is to demonstrate how Rawls transforms the classical contract model into a hypothetical and rational choice device that justifies principles of justice grounded in fairness and equality. The study aims to highlight the philosophical significance of the veil of ignorance, rationality in its thin sense, and primary social goods in shaping a deontological alternative to utilitarianism. Ultimately, the paper endeavours to clarify how Rawls provides a coherent and morally compelling foundation for liberal political philosophy.

VI. Introduction

Those familiar with John Rawls' theory of justice will recognise that he offers a profound revival and transformation of the traditional idea of the social contract within political philosophy. Although the notion of a social contract possesses a long intellectual heritage, it was most prominently articulated and developed by Thomas Hobbes, John Locke, and Jean-Jacques Rousseau. In their respective accounts, the idea of the social contract was primarily employed to explain the origin of the state and to justify the legitimacy of political authority by tracing it back to an agreement among individuals.¹

John Rawls introduces a series of seminal innovations that fundamentally reconfigure the social contract tradition. Whereas classical contractarians situated the inaugural agreement within empirical or quasi historical contexts, wherein agents were

¹ Robert C. Solomon and Mark C. Murphy, eds., *What Is Justice? Classic and Contemporary Readings*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2000), 63–94.

presumed to possess knowledge of their socio-economic status and particular interests, Rawls reconceptualises the contract as a purely hypothetical and idealised device. By framing the agreement as a formal problem of rational choice, Rawls stipulates a set of carefully defined constraints designed to secure impartiality and procedural fairness. Crucially, the deliberating parties are not concerned with directly selecting a specific form of government or founding the state; rather, their task is to derive fundamental principles of justice that will regulate the basic structure of society.²

Consequently, Rawls effects a significant paradigm shift by transforming the social contract from an inquiry into historical origins into a framework of normative moral justification, thereby giving it a distinctly philosophical and deontological character.

It is essential to observe that Rawls' conceptualisation of the social contract was fundamentally engineered to provide a robust antithesis to the utilitarian theory of justice. Utilitarianism, as a teleological framework, posits that the aggregate maximisation of welfare or happiness serves as the singular ultimate value. From this perspective, the principal objective of justice is the systematic optimisation of utility across a population, a priority that Rawls famously challenges by asserting the primacy of individual rights over collective gain.³

Rawls's theory of justice is deeply anchored in the Kantian deontological tradition, which explicitly rejects the reduction of moral value to a singular, ultimate end. Instead, this framework prioritises the structural integrity of rules, categorical duties, and legal principles, evaluating them based on their intrinsic moral rectitude rather than their external consequences. Within this perspective, the "right" precedes the "good," ensuring that justice is defined by the inherent rightness of its procedures and obligations.

To articulate his deontological liberal theory of justice, John Rawls introduces a set of carefully structured constraints governing the selection of principles of justice, thereby framing the question of justice as one of rational choice under specially defined conditions. In this paper, I seek to examine the distinctive conditions that John Rawls imposes upon the contracting parties in order to elucidate the deontological character of the principles that would be selected within the hypothetical contract. It is worth recalling that Rawls designates his originary social contract as the "original position."

It is imperative to elucidate the nuances and conceptual affinities between the "Original Position" and classical contractarian traditions. Rawls's formulation represents a distinct iteration of the social contract, functioning as a purely idealised heuristic enacted under the rigorous constraints of the "veil of ignorance."⁴ While it departs from historical models, it maintains a fundamental concordance with traditional theories insofar as both frameworks encapsulate the principles of plurality, individual autonomy, and reciprocity.

The "original position" denotes a distinctive choice situation in which individuals, motivated to advance their interests, select the principles of justice from behind a veil

² Ibid., 100–104.

³ David Miller, *Social Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1976), 50–51.

⁴ Robert C. Solomon and Mark C. Murphy, eds., *What Is Justice? Classic and Contemporary Readings*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2000), 104–105.

of ignorance. John Rawls imposes a number of restrictions upon this choice, which he regards as philosophically necessary. These include the constraints arising from the concept of the right, as well as the formal conditions governing the selection of principles. It is therefore essential to examine in greater detail the specific conditions that Rawls superimposes upon this framework.

VII. **Rational Choice and the Conception of the Good in Rawlsian Theory :-** The agents situated within the Original Position must necessarily possess defined interests and objectives to facilitate a rational choice among competing conceptions of justice. To this end, Rawls characterises the deliberating parties as rational in the “thin sense.”⁵ This theoretical constraint inevitably invites the question as to why Rawls refrains from providing a comprehensive, or “full,” theory of the good at this foundational stage of his inquiry.

The reason lies in the fact that justice as fairness embodies the concept of deontology. Deontology requires that the good remain unspecified. According to Samuel Freeman, John Rawls’s thin theory of the good possesses both formal and substantive aspects.⁶ The formal dimensions of this framework comprise the principles of rational choice, the concept of deliberative rationality, and the formulation of a rational plan of life. Conversely, the substantive components encompass the primary goods and the higher-order interests of the deliberating parties.⁷

Formally, Rawls aims to articulate a conception of rationality that is in strict consonance with the frameworks prevalent in economic theory. The rationality ascribed to the deliberating parties manifests in three distinct ways: firstly, through the pursuit of internal consistency among ends and the employment of effective instrumental means to secure them; secondly, through the prudential assessment of the probability that specific courses of action will yield successful outcomes; and thirdly, through the maximisation of their objectives relative to their finite resources. Rawls contends that rational agents possess a coherent, albeit perhaps nascent, conception of their good. Having elucidated these formal dimensions of rationality, the focus shifts to its substantive requirements. Chiefly, the contracting parties are presumed to exhibit a preference for a greater, rather than a lesser, share of primary goods.

Primary social goods are those goods that enable individuals to pursue their respective conceptions of the good. They constitute essential means for the realisation of the diverse aims, ends, and purposes that persons may hold.

It is noteworthy that, by introducing the idea of primary social goods, John Rawls is able to avoid a teleological commitment to specifying the ultimate good in advance, while simultaneously providing substantive content to the formal framework of deontology. A further assumption concerning the parties is that they are “mutually disinterested”. The purpose of this condition is to facilitate a genuinely rational selection of the principles of justice, a task that would be undermined were the parties conceived as benevolent. It should be emphasised that the agents in question are idealised contractors rather than actual persons. Rawls maintains that this characterisation of the parties’ motivations enhances analytical clarity, and that

⁵ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 21.

⁶ *Ibid.*, 517.

⁷ Samuel Freeman, *Rawls* (London: Routledge, 2007), 147.

attributing to them moral motivations or mutual benevolence would impede the determination of a definite conception of justice.⁸

Having addressed the condition of the rationality of the contracting parties, we now turn to the most significant condition, namely the veil of ignorance.

VIII. **The Veil of Ignorance-** To guarantee fundamental fairness, John Rawls situates deliberating agents behind a “veil of ignorance.” This condition of rigorous impartiality is the defining characteristic of the Rawlsian social contract. Within this framework, parties are systematically denied knowledge of their idiosyncratic identities and socio historical circumstances. This exclusion encompasses their specific conceptions of the good as well as their broader religious and philosophical convictions. Rawls contends that personal data such as their intelligence, gender, ethnicity, and socio economic status must be abstracted from the process. He maintains that these contingent factors are morally arbitrary; if known, they would inevitably encourage individuals to exploit situational advantages to the detriment of others.⁹ He argues that these factors are morally arbitrary and do not constitute valid reasons in arguments intended to justify the principles of justice.

John Rawls conceives the parties as situated behind the veil of ignorance. Consequently, no individual possesses knowledge of any particular facts about themselves or others, nor about the specific historical circumstances in which they live. They are unaware of the wealth or natural resources available to their society, its population, or its level of development, among other such details. The decisions of the parties are to be based solely upon general knowledge of psychology, economics, and other relevant social, biological, and physical sciences.¹⁰

The “veil of ignorance” serves as a sharp demarcation, distinguishing Rawls’s social contract from the traditional state of nature models. In the classical contractarian doctrines of Thomas Hobbes and John Locke, the agreement is envisioned as taking place among individuals already situated within a hypothetical, yet historically grounded, state of nature.¹¹ In this sense, their social contracts are historical not in the sense that they actually took place but rather in that they transpire under historical conditions where parties know their circumstances and personal characteristics and histories. In the normal course of events, contractors bargain with each other based on their knowledge of their attributes, circumstances and relative position.

Each parties will bring all relevant factual knowledge to the negotiation process, ensuring such information is fully utilised in the pursuit of an agreement.

Rawls contends that the ‘veil of ignorance’ gives expression to the idea that, in determining the principles of justice, one should disregard morally arbitrary characteristics. Since race, gender, and wealth are merely products of social and natural contingency, they possess no moral weight. Therefore, if we are to derive a viable and morally sound conception of justice, such influences must be set aside.

As the contracting parties are conceived as being shorn of the individuating factors that might tempt them to exploit circumstances for personal gain at the expense of

⁸. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 148.

⁹. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), 136.

¹⁰. Robert C. Solomon and Mark C. Murphy, eds., *What Is Justice? Classic and Contemporary Readings*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2000), 281–286.

¹¹. Samuel Freeman, *Rawls* (London: Routledge, 2007), 156.

others, it is assumed that everyone is situated equally and fairly. Rawls contends that the ‘veil of ignorance’ ensures those in the ‘original position’ cannot skew the selection of principles to suit their specific interests. Consequently, beyond establishing a state of equality and fairness, the veil of ignorance facilitates a unanimous choice. Were the parties permitted full knowledge, including their social class and specific conceptions of the ‘good’, they would be unable to reach a unanimous agreement on justice, given the inevitable diversity of their philosophical, religious, and moral convictions.

It would seem “veil of ignorance” is a device to achieve equality and fairness of the humans in the original position and to arrive at the unanimous conception of justice.

IX. Conclusion

As affirmed at the outset of this paper, the primary objective of *A Theory of Justice* was to provide a robust antithesis to utilitarianism. John Rawls was convinced that utilitarianism, as a teleological framework positing aggregate happiness as the singular intrinsic value, systematically violates our deeply held intuitions concerning justice. It is a fundamental moral conviction that the inviolable rights of the individual cannot be sacrificed for the sake of maximising the utility of the collective. While Rawls draws significant inspiration from Immanuel Kant’s deontological philosophy, he also addresses a notable limitation within it. Kantian ethics remains largely transcendental and formalistic, insofar as Kant refrains from advancing a substantive theory of value. Rawls’s originality lies in his capacity to furnish this formal framework with substantive content through the introduction of primary social goods. Importantly, he accomplishes this without positing a single ultimate value; rather, primary social goods are sufficiently inclusive to accommodate a plurality of diverse conceptions of the good. By formulating an idealised social contract, namely the Original Position, and by imposing rigorous procedural constraints upon it, Rawls seeks to vindicate deontological liberalism. The veil of ignorance effectively secures the conditions of equality, plurality, and fairness, thereby enabling a situation of unanimous rational choice. In this way, the Original Position stands as one of the most distinctive and influential contributions that Rawls has made to the liberal tradition of political philosophy.

X. Bibliography

1. Freeman, Samuel. *Rawls*. London: Routledge, 2007.
2. Miller, David. *Social Justice*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
3. Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
4. Solomon, Robert C., and Mark C. Murphy, eds. *What Is Justice? Classic and Contemporary Readings*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2000.
5. Miller, David. *Principles of Social Justice*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1999.
6. Raphael, D. D. *Concepts of Justice*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
7. Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
8. Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. Edited by Erin Kelly. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
9. Rawls, John. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.



Moral Revolt in an Absurd World: A Critical Reading of Tim Winton's *Eyrie*

Athira S S

Full-Time Research Scholar

Register Number – 241131802003

Department of English and Research Centre

Sree Ayyappa College for Women, Chunkankadaai, Nagercoil

(Affiliated to Manonmaniam Sundaranar University

Abishekapatti, Tirunelveli Tamilnadu

Dr. N. U. Lekshmi

Associate Professor and Research Supervisor

Department of English and Research Centre

Sree Ayyappa College for Women, Chunkankadaai, Nagercoil

(Affiliated to Manonmaniam Sundaranar University

Abishekapatti, Tirunelveli, Tamilnadu

i. Abstract

Human beings are born with an innate desire to seek meaning and purpose in their lives. The constant quest to discover their significance in the world forces human beings to confront the stark truth of the world's indifference. The sense of disillusionment and ambiguity as a result of this confrontation leads an individual to a state of existential despair. Writers and philosophers describe this conflict between human yearning and worldly indifference as an absurd condition. Absurdism rooted in Existential philosophy exemplifies the conflict between human desire to find meaning and the inability to find any. Many writers use literature as a medium to showcase characters who grapple with meaninglessness and estrangement in a meaningless world. Tim Winton is a significant Australian writer noted for the portrayal of an indifferent and chaotic world in his novels. Tim Winton's *Eyrie* revolves around the protagonist Tom Keely who plunges into a state of despair after his failure in personal and professional life. In *Eyrie*, Keely exemplifies the aspects of Albert Camus's absurd hero. The research paper aims to examine how moral action and ethical responsibility in the face of absurdity provide an optimistic vision of human dignity. It emphasises that despite the absurd situation, meaning and purpose can be regained through compassion and care.

ii. Keywords

absurdity, meaningless world, search for meaning, indifferent universe, estrangement, existential philosophy, moral action, ethical responsibility, compassion and care.

Human beings are distinct creatures driven by a deep obsession to find meaning and purpose in their lives. The quest for purpose is a defining element of human condition as it shapes how individuals interact with the world and make choices. The search for meaning provides a sense of purpose, coherence and direction for humanity. This continuous search to understand their role in this world leads humans to encounter the stark reality of the indifferent universe that offers no meaning at all. The confrontation with this reality leads an individual to a sense of disillusionment or uncertainty. This conflict between human desire and worldly indifference is described by many writers as an absurd condition. As Avi Sagi quotes Sartre in his *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd 2002*, the absurd is "the universal contingency of being which is, but which is not the basis of its being; the absurd is the given, the unjustifiable, primordial quality of existence" (57).

Absurdism as a concept is rooted in the Existential philosophy of the twentieth century. While renowned existential thinkers like Søren Kierkegaard and Friedrich Nietzsche initiated early discussions on the idea of absurdity, it is the publication of Albert Camus's *The Myth of Sisyphus*, 1955 that integrated the concept of absurdity into the existing framework. The disillusionment and devastation after the second world war plunged many into a state of absurdity and this in turn popularised the concept. As Camus says,

This world in itself is not reasonable, that is all that can be said. But what is absurd is the confrontation of this irrational and the wild longing for clarity whose call echoes in the human heart. The absurd depends as much on man as on the world. For the moment it is what links them together. It binds them one to the other as only hatred that welds two creatures together. (*The Myth of Sisyphus* 12)

Albert Camus considers absurdity as the conflict between human tendency to seek inherent value in life and the human inability to find any. The main aspects of Camus's Absurdist philosophy include existential disorientation, the collapse of ideological framework, estrangement and the need for moral action in a meaningless world.

Literature often represents absurdity by showcasing a world that lacks meaning, structure or clarity. Writers like Albert Camus, Samuel Beckett and Franz Kafka are prominent figures in Absurdist literature who depict characters grappling with meaninglessness and estrangement in an indifferent and chaotic world. Tim Winton, often known as Australian treasure, is a significant author who delves into themes of existence and identity crisis in his works. The novel *Eyrie* portrays the life of Tom Keely who leads a completely alienated life in a high-rise apartment at Mirador in Fremantle with lack of connection to the outside world. As Michael Williams says in his review of *Eyrie*, "Eyrie is a superb novel: a novel of disillusionment and redemption, loss and beauty, the taking of responsibility and the overcoming of disappointment" (np).

The novel *Eyrie* by Tim Winton strongly reflects absurd aspects, particularly as formulated by Albert Camus. The philosophy of the absurd propounded by Camus emphasises the fundamental conflict between human's need for clarity as well as meaning and the indifferent universe that provides none. According to Camus, absurdism is "born of this confrontation between the human need and the unreasonable silence of the world" (28). Tom Keely in Tim Winton's *Eyrie* exemplifies the aspects of an absurd hero as he falls from his passionate role as an environmentalist into the solitary life in a crumbling apartment at Mirador. He is cut off from the world, everything including his family and a meaningful social life. As Winton says, "He kept to himself. Studiously. No one, not even family, had crossed the threshold" (*Eyrie* 14). His personal loss, psychological fragmentation and his sense of estrangement clearly indicates an absurd condition where man's longing for meaning and justice is met with an indifferent and chaotic world.

Tom Keely in *Eyrie* was once a prominent environmental advocate and public figure who was well regarded for his activism and integrity. The intrusion of the corrupted political system as well as corporate interests lead to Keely's professional downfall leaving him unemployed and disillusioned. He becomes utterly cut off from his professional life and it is very much evident when he mentions the unread emails in

his inbox. “His inbox was stacked with unread emails, most from bewildered or exasperated friends and comrades, though the most recent were many weeks old” (51). Besides his professional failure, Keely’s life is deeply affected by his broken marriage. These occurrences made Keely live in a decayed high-rise apartment in Fremantle, unemployed, estranged from his family and addicted to medicines and alcohol. Keely views the world as brutal, unjust and indifferent. He says, “Everything’s weird just at the present. The world as we know it is choking on a bone” (37). The condition of Keely in *Eyrie* clearly aligns with Albert Camus’s idea of absurd condition. Tom Keely is portrayed as a man stripped of his ideological framework that gave his life a sense of purpose and meaning. The loss of belief system asserts his confrontation with the absurd—the realisation that the universe is indifferent. He feels betrayed by the ideals that he followed in his life. This loss is not only just personal but reflects a loss of trust in public institutions. He no longer believes in the integrity of political discourse or environmental policy. According to Camus this is the first realisation of absurdity as Keely realises the gap between his desire and the universe’s indifference. As Camus says in *The Myth of Sisyphus*, “the absurd [...] is that divorce between the mind that desires and the world that disappoints, my nostalgia for unity, this fragmented universe and the contradiction that binds them together” (48). The collapse of ideology devastates Keely because it strips him of his identity, alienates him from the world and leaves him to face an indifferent world.

Albert Camus outlines three kinds of responses that an individual exhibits in his confrontation with the absurd condition: suicide, leap of faith¹ and revolt. As Camus says in *The Myth of Sisyphus*, “there is but one truly serious philosophical problem, and that is suicide. Judging whether life is or is not worth living amounts to answering the fundamental question of philosophy” (1). Camus does not consider suicide as a suitable response to absurd condition. As Camus believes, absurdity is the result of the conflict between human desire for meaning and the indifferent meaningless world. When an individual commits suicide in the face of absurdity the very notion of absurd is dissolved. According to Camus, people commit suicide, “because they judge life is not worth living” (9). Suicide eliminates absurd rather than offering a resolution to it. It eradicates the possibility of defiance and freedom. In *Eyrie*, Keely exemplifies Camus’s rejection of suicide as a response to absurdity. Despite the profound sense of disillusionment and emotional collapse he never acts on the impulse to end his life. He endures his psychological decay and continues to exist within the meaningless indifferent world he inhabits. Despite personal disgrace, professional failure and a fractured family life, Keely is not willing to end his life. Despite his frequent engagement with self-destructive behaviour through addiction to alcohol and drugs, he continues to exist in the midst of existential emptiness.

Like the news, drinking offered more confirmation than consolation. And it was so much easier to fill a void than to contemplate it.

Still gnashing at that meatless bone. Let it go. Concentrate on choking down the morning’s free-range analgesics. And stay vertical. Think up.

(8)

¹ “Leap of faith” refers to the act of believing something despite the absence of rational proof.

His reluctance to end his life in the face of absurdity conveys a powerful idea that is to live without illusions and to endure absurdity without retreat. This aligns closely with Camus's notion of an absurd man as one who suffers deeply but continues to exist. His refusal to commit suicide even when everything seems lost becomes an existential affirmation: an acknowledgement that absurdity cannot be solved only confronted.

Camus not only criticises physical suicide but also philosophical suicide. Philosophical suicide refers to the act of clinging to false hope, religious beliefs and metaphysical illusion in order to escape the confrontation with absurd. In his work *The Myth of Sisyphus*, Camus expresses his disdain for the existential philosophers like Søren Kierkegaard who proposed the notion of leap of faith to deal with absurdity. Camus believes that when one leaps to faith in search of meaning, he abandons the search and relies on God to offer a solution. Camus terms this existential attitude as 'Philosophical suicide'. Camus rejects philosophical suicide as it undermines human responsibility and freedom by appealing to illusions. As he says in *The Rebel*, 1951 "the absurd is an experience that must be lived through, a point of departure, the equivalent, in existence, of Descartes's methodical doubt" (4). In *Eyrie* Keely's attitude aligns with Camus's rejection of philosophical suicide through the way he chooses to live with the absurd condition rather than relying on illusions. In the beginning Keely is in a state of existential despair. Yet, he never seeks refuge in ideological dogma or spiritual consolation but chooses to re-engage with the outside world. He accepts the absurdity of life and takes action especially in growing a sense of duty towards his childhood friend and neighbour Gemma and her grandson Kai. Camus rejects philosophical suicide and leap of faith as not a solution to escape from absurd. According to Camus, clinging to any kind of ideology in the face of absurdity is self-deception. Keely never submits himself to belief in any ideological system. This again asserts Keely as a best example of Camusian absurd hero. Keely's reflections on his life exemplify his acceptance of the absurd condition that he is forced to endure.

And as he did he let his safer thoughts unspool themselves slowly. Could only think of them as coloured wires now. All brittle, everything ginger. Couldn't get straight, shiny lines anymore, no orderly layout like something fresh from the shop floor. But he could separate them, more or less, even if they were still nested around that awful pulsing void, the dread he'd been hauling about the past few months. It had no size or shape. Its origins obscure. It was his own dark planet. Within him. And there was absolutely no point in giving it direct attention; it was simply there, he accepted it now, thrumming like something about to detonate. But with sufficient will, bending every perilous thought aside, keeping all wires from touching, you could shrink it from something planetary to just a blemish, a fleck, like a tiny bit of shadow-matter tracking momentarily across the sun. (116)

According to Camus, the appropriate response to absurdism is not despair or nihilism but revolt which is a conscious decision to live without appeal to illusion. Camus in his *The Myth of Sisyphus* presents Sisyphus as a symbol of the absurd human condition. Sisyphus is condemned to roll a boulder up a hill forever. He is very much

aware of the futility of his action but he continues to live with dignity. Camus talks about the way Sisyphus finds happiness in his meaningless action:

I leave Sisyphus at the foot of the mountain! One always finds one's burden again. But Sisyphus teaches the higher fidelity that negates the gods and raises rocks. He too concludes that all is well. This universe henceforth without a master seems to him neither sterile nor futile. Each atom of that stone, each mineral flake of that night-filled mountain, in itself forms a world. The struggle itself toward the heights is enough to fill a man's heart. One must imagine Sisyphus happy. (75).

This suggests Camus's concept of revolt— his choice to live and act meaningfully even when life offers no hope. In *Eyrie*, Winton illustrates this form of existential rebellion not through dramatic transformation but through small gestures of care. After the collapse of his ideology along with his disillusioned life, it is compassion especially for Gemma and Kai that brings Keely back to life. His bond with Gemma and Kai represents his return to human connection after a long period of time. His decision to help them is a form of absurd rebellion. Through his engagement with Gemma and Kai, Keely moves from existential paralysis to moral action.

What you needed was a few minutes' confidence. Not the sort you got from being built like a brick shithouse, but the kind you got by being convinced. Determined. Wasn't it hot, hurting conviction that had fuelled you all those good years? Didn't you have some warrior in you then, when things were only as hopeless as they'd ever been, when despite that you still went at it like a good and faithful servant? With only your backbone to lean on. And the pride of still giving a damn. You could have stood before Nev then, him and his Mighty Force.

With your head up. This is it. The bounce off the bottom. You want to walk away. But you don't walk away.

Because here you are. Shining in the dark. Poisoned head radiating power. Parked two blocks from the problem. Smarter. Bursting. With nothing left to lose. (326)

In Tim Winton's *Eyrie* Tom Keely is portrayed as a person trapped in existential despair whose journey mirrors aspects of Camusian absurd hero. In his dilapidated apartment at Mirador, Keely leads a completely estranged life. The intrusion of his childhood neighbour Gemma and her neglected grandson Kai forces Keely to renew his connection with the world. When Gemma and Kai end up in trouble, Keely assumes the role of a saviour and tries to help them. Despite his shattered life, Keely decides to be an ethically responsible person through his small acts of care and compassion. In spite of his existential misery, Keely does not hold onto any religious or spiritual beliefs and is not ready to take his own life. Like Camusian absurd hero Keely sticks onto revolt to confront the absurdity. Keely's decision to help Gemma and Kai reflects the powerful aspects of moral revolt in the face of disillusionment and uncertainty. Though he is broken and grapples with personal failure he chooses to act on a sense of justice and human responsibility even when it brings risk and danger. Keely's choice to help Gemma and Kai becomes a profound affirmation of human resilience and moral dignity. It asserts that even in a fractured world, small acts of courage and action can bring powerful changes.

I. Bibliography

1. Sagi, Avi. *Albert Camus and the Philosophy of the Absurd*. Rodopi, 2002.
2. Arinze, Ambrose Tochukwu, and Ignatius Nnaemeka Onwuatuegwu. "The Notion of Absurdity and Meaning of Life in Albert Camus Existentialism." *Open Journal of Philosophy*, vol. 10, no. 04, 2020, pp. 528–38, <https://doi.org/10.4236/ojpp.2020.104037>.
3. Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus*. Vintage Books, 1955.
4. —. *The Rebel*. Penguin Books, 1951.
5. Ilhama Mammadova. "The Concept of the Absurd: Camus' Literary Exploration of Existential Philosophy." *Global Spectrum of Research and Humanities*, vol. 1, no. 1, June 2024, pp. 113–22, <https://doi.org/10.69760/btgr6946>. Accessed 17 Sept. 2024.
6. Maden, Jack. "Camus on Coping with Life's Absurdity." *Philosophybreak.com*, Jan. 2019, philosophybreak.com/articles/absurdity-with-camus/.
7. Nnaemeka, Ignatius, and Ambrose Arinze. *The Problem of Absurdity and Its Solution in Albert Camus Existential Philosophy*. journalspress.com/LJRHSS_Volume20/1422_The-Problem-of-Absurdity-and-Its-Solution-in-Albert-Camus-Existential-Philosophy.pdf.
8. Winton, Tim. *Eyrie*. Picador, 2013.



Floral Symbolism and Sacred Practice in World Religions: A Comparative, Phenomenological and Historical Study

Dr. G. Kedar Siva Sarma

Medical Officer, Government Ayurvedic Dispensary,
Kamavarapukota, Andhra Pradesh

Dr. Jharana Rani Tripathy

Assistant Professor, School of Languages,
Sri Sri University, Cuttack, Odisha

Dr. Kasturi Sirisha

Research Scholar (Sanskrit),
Sri Sri University, Cuttack, Odisha

Literature Review

Floral Symbolism in Indian Religious Texts

Lalitā Sahasranāma

I. Abstract

Flowers constitute an important symbolic and material element within the religious traditions of the world, where they are employed in sacred practices, textual metaphors, and devotional contexts. Across diverse religious systems, floral symbolism functions as a medium through which theological concepts, cosmological ideas, and ethical values are expressed and transmitted. Sacred practices involving flowers—such as offerings, consecration, adornment, and commemorative use—are embedded within scriptural traditions, liturgical frameworks, and community-based religious life. This study adopts a comparative approach to examine the similarities and distinctions in floral symbolism across major world religions, while a phenomenological perspective is employed to analyse the lived and experiential dimensions of sacred floral practices. Further, a historical framework is used to trace the development and transformation of these symbols and practices across different cultural and temporal contexts. By integrating comparative, phenomenological, and historical methodologies, the paper aims to demonstrate how floral symbolism and sacred practice operate as enduring yet adaptive modes of religious meaning-making.

II. Keywords

Floral Imagery; Religious Practice; Symbolism; Sacred Traditions; Comparative Religious Studies; Cultural History

III. Introduction

Flowers have occupied a significant position in the symbolic and devotional landscapes of world religions, serving as carriers of theological meaning, ethical values, and sacred aesthetics across cultures and historical periods. Within religious traditions, floral symbolism and sacred practices involving flowers function not merely as ornamental expressions but as structured modes of engaging with the divine, articulating concepts such as purity, impermanence, fertility, sacrifice, and transcendence. References to flowers and sacred plants appear extensively in scriptural texts, ritual manuals, iconography, and lived religious practices, reflecting both doctrinal frameworks and embodied religious experience. Employing a comparative methodology, this study examines the convergences and divergences in floral symbolism across major religious traditions, while a phenomenological

perspective elucidates the experiential and devotional dimensions of floral usage in sacred contexts. Anchored in historical analysis, the paper further traces the evolution of floral symbolism and sacred practice, demonstrating how religious communities continually reinterpret natural symbols to sustain and communicate enduring spiritual meanings within changing socio-cultural environments.

Flowers occupy a central place in Vedic and post-Vedic religious life, functioning simultaneously as ritual offerings, aesthetic elements, and theological symbols. In Sanskrit religious traditions, floral offerings (*puṣpa-upacāra*) are not merely decorative but serve as sacred mediators between devotee and deity. This symbolism is richly articulated in the *Lalitā Sahasranāma*¹, a seminal Śākta text traditionally revealed by Hayagrīva to Agastya², which presents the Divine Mother in her *saguṇa* form as both cosmic principle and embodied nature (*prakṛti*). The text references a wide spectrum of flowers, systematically employed for ornamentation, poetic comparison, ritual preference, and sacred geography. Flowers such as campaka, aśoka, kadamba, and sowgandhika adorn the goddess, while lotus, hibiscus (*japā*), *bandhūka*, and *kumuda* serve as metaphors for bodily beauty, tenderness, and luminosity. Other flowers indicate her ritual predilections (*kusuma-priyā*) and spatial associations, such as the lotus forest (*mahā-padmāṭavī*) and *kadamba* groves linked with sacred cities. The *phalaśruti* section further codifies a comprehensive floral canon—including tulasī, bilva, mallikā, kunda, karavīra, and utpala—thereby offering a liturgical guide to worship. Collectively, these references reveal a sophisticated theological ecology in which flowers articulate purity, devotion, impermanence, fertility, and transcendence, underscoring the role of sacred flora as a non-verbal religious language within Sanskrit devotional traditions.

IV. Vaiṣṇava Literature

In Hindu scriptural and devotional literature, flowers function not merely as decorative elements but as profound symbolic markers that deepen the theological and aesthetic understanding of the divine. *Padma* (lotus) occupies a central place in *Viṣṇu sahasranāma*³, especially through epithets such as *Padmanābham*, which envisions the cosmos emerging from the lotus that springs from Lord Vishnu's navel, and *Puṇḍarīkāṅgaḥ*, which likens his eyes to the purity and beauty of the lotus. Pārijāta, the celestial flowering tree, appears in the *Dhyānaśloka*s with the evocative phrase “*Chāyāyām Pārijātasya*”, situating the deity in a divine, otherworldly landscape that signifies abundance, immortality, and heavenly grace. *Tulasi* (holy basil) holds an especially intimate devotional role, being inseparably linked with Vishnu and his *avatars*; its leaves are ritually indispensable in worship and symbolize unwavering devotion, purity, and surrender. *Kadamba*, known for its dense clusters and sweet fragrance, is closely associated with Vishnu's Krishna incarnation, evoking themes of divine play (*līlā*), joy, and pastoral beauty. Collectively, these floral references weave together cosmology, devotion, and poetic imagination, illustrating how nature becomes a sacred language through which the divine presence is contemplated and revered.

¹ **Lalitā Sahasranāma** (Brahmāṇḍa Purāṇa, Uttara Bhāga). Critical editions and traditional commentaries (e.g., Bhāskararāya's *Saubhāgya-bhāskara*).

² **Lalitā Sahasranāma** (Brahmāṇḍa Purāṇa, Uttara Bhāga). Critical editions and traditional commentaries (e.g., Bhāskararāya's *Saubhāgya-bhāskara*

³ *Viṣṇu Sahasranāma* (traditional recensions).

Classical Sanskrit literature employs floral imagery to articulate core theological and devotional concepts, particularly within Vaiṣṇava traditions. The lotus (*padma*) functions as a dominant cosmological symbol: in the **Śrīmad Bhāgavata Purāṇa**⁴, Brahmā's emergence from the lotus arising from Viṣṇu's navel signifies creation grounded in divine order (3.8.3). The epithet *Puṇḍarikākṣa* (lotus-eyed) further associates Viṣṇu with purity and transcendence, a theme echoed in the **Bhagavad Gītā** (8.9) and systematized in the **Viṣṇu sahasranāma**. Celestial flora such as *pārijāta* and *mandāra* populate descriptions of Vaikuṇṭha in the **Viṣṇu Purāṇa**⁵ (5.30.16), emphasizing divine abundance and otherworldly beauty. Devotional immediacy is most vividly expressed through *tulasī*, revered as supremely dear to Viṣṇu; the **Padma Purāṇa**⁶ (Uttara-khaṇḍa 72.25) proclaims that even a single *tulasī* leaf offered with faith grants divine grace. In incarnational narratives, the *kadamba* tree frames Kṛṣṇa's pastoral *līlā* in the **Śrīmad Bhāgavata Purāṇa** (10.21.4), integrating sacred botany with lived devotion. Collectively, these references reveal flowers as symbolic mediators linking cosmology, sacred space, and bhakti practice.

V. **Bhagavad Gītā**

The **Bhagavad Gītā** employs floral imagery as a powerful ethical and metaphysical device rather than as mere ornamentation. The lotus (*padma/kamala*) functions as the central symbol of detachment and purity. In Gītā 5.10⁷, the spiritually disciplined individual is compared to a lotus leaf that remains untouched by water, illustrating action performed without attachment to results. Flowers are also explicitly included among the simplest yet most complete devotional offerings accepted by Kṛṣṇa (Gītā 9.26)⁸, emphasizing *bhakti* over ritual complexity. In the *Vibhūti Yoga* (10.35)⁹, Kṛṣṇa identifies Himself with spring, the flower-bearing season, signifying vitality, renewal, and divine abundance. Conversely, floral metaphor is used critically in Gītā 2.42, where *puṣpitāvāca* ("flowery speech") denotes superficial ritualism devoid of liberative wisdom. The lotus further appears in the *Viśvarūpa* vision (11.15)¹⁰ and as an epithet (*kamala-patrākṣa*, 11.2), reinforcing its role as a symbol of divine beauty, transcendence, and spiritual non-attachment.

VI. **Jain symbolism**

In Jain religious thought, floral symbolism functions primarily as a didactic and ethical metaphor rather than an object of ritual offering, reflecting the tradition's emphasis on *ahiṃsā*, renunciation, and inner purity. Across Jain literature and iconography, the lotus (*padma / kamala*) emerges as the most prominent symbol, signifying spiritual detachment and purity untouched by worldly defilement, a theme associated with the lives of the **Tīrthaṅkaras**, particularly **Mahāvīra**. In the enigmatic Jain text **Siribhoovalaya**, partially deciphered passages employ lotus imagery to convey the diffusion of spiritual merit (*guṇa*) and the sanctifying presence of the enlightened being, aligning floral symbolism with moral emanation rather than

⁴ *Śrīmad Bhāgavata Purāṇa* 3.8.3; 10.21.4.

⁵ *Viṣṇu Purāṇa* 5.30.16.

⁶ *Padma Purāṇa*, Uttara-khaṇḍa 72.25.

⁷ **Bhagavad Gītā** (with Śaṅkara, Rāmānuja, and Madhva Bhāṣyas).

⁸ Radhakrishnan, S. *The Bhagavadgītā*. HarperCollins, 1951.

⁹ Zaehner, R. C. *The Bhagavad-Gītā*. Oxford University Press, 1969.

¹⁰ Radhakrishnan, S. *The Bhagavadgītā*. HarperCollins, 1951.

sensory devotion. More broadly, Jain texts and artistic traditions utilize flowers as symbolic markers of auspiciousness, enlightenment, and transcendence, while simultaneously discouraging their ritual use in ways that would cause harm to living organisms. Thus, flower symbolism in Jainism reflects a uniquely ascetic reinterpretation of Indic floral motifs, transforming aesthetic beauty into a vehicle for ethical instruction and spiritual idealism.

VII. Śrī Guru Granth Sahib

The **Sri Guru Granth Sahib** integrates flowers, plants, and trees as metaphors for spiritual discipline, divine love, and inner transformation. The lotus (*kamal*) appears frequently as a symbol of purity, detachment, and spiritual awakening, representing the soul that remains unstained amid worldly existence. Flowers such as rose, jasmine, and marigold convey devotion, humility, joy, and divine compassion, while sandalwood (*chandana*) symbolizes moral excellence and the power of virtue to transform even adversity. Sacred trees—such as *banyan*, *peepal*, and *neem*—extend this symbolism into ecological and ethical domains, expressing stability, wisdom, healing, and divine order. Unlike image-based worship, Sikh scripture employs floral imagery as a didactic and contemplative language, guiding devotees toward a life of remembrance (*nām-simran*), humility, and selfless service.¹¹

VIII. Vedic and Epic Texts

Flowers occupy a significant place in early Indian religious and literary traditions, serving both symbolic and practical functions. In the **Rigveda**, floral imagery appears primarily in ritualistic and divine contexts. The lotus is the most prominent flower, symbolizing purity, prosperity, and transcendence. Rigveda 10.84.3¹² describes the Ashvinikumaras adorned with lotus garlands, while the goddess Śrī is repeatedly associated with the lotus as her divine seat and emblem of abundance (Arya & Joshi, 2005). Such references reveal an early symbolic vocabulary linking flowers with divinity, fertility, and cosmic order.

The botanical dimension becomes more explicit in the **Atharvaveda**¹³, which documents plants and flowers in medicinal, cosmetic, and ritual contexts. It records species such as *Plakṣa*, *Brahmī*, *Ajāśrngī*, *Kastūrī*, *Apāmārga*, *Arjuna*, *Arka*, *Aśvagandhā*, and *Dāḍima*, indicating a systematic understanding of plant properties (Joshi, 2004). These references suggest that flowers were not merely symbolic but integral to early Indian ethnobotany, healthcare practices, and domestic rituals.

Floral imagery expands further in epic literature, especially in the **Rāmāyaṇa**¹⁴, where nature forms an essential narrative backdrop. Vālmīki's descriptions of forests and hermitages—particularly in the *Araṇya Kāṇḍa* and *Sundara Kāṇḍa*—portray landscapes rich in lotus, lily, Aśoka, Campaka, jasmine, and sandalwood trees. Sacred locations such as Citrakūṭa, Pañcavatī, Kiṣkindhā, and Aśokavana are depicted as ecologically vibrant spaces, reinforcing ideals of harmony between human life, ascetic practice, and nature (Mudholakara, 1991; Krishnamurthy, 1996).

¹¹ McLeod, W. H. *Guru Nanak and the Sikh Religion*. Oxford University Press, 1968.

¹² Rigveda : Ṛgveda Saṃhitā (Śākala recension), Maṇḍala 10, Sūkta 84, Ṛk 3.

¹³ Atharvaveda : Atharvaveda Saṃhitā (Śaunaka recension), Kāṇḍas 4.4; 6.91; 8.7; 11.6.

¹⁴ Mahābhārata, BORI Critical Edition:
Aranyaka Parva 52–54; 83–90; 139–153; Sabhā Parva 10.

The **Mahabharata**¹⁵ presents an even broader floral catalogue, integrating flowers into sacred geography and emotional narrative. Textual references describe celestial flowers adorning the Himalaya, Gandhamādana, and Mandara mountains (Mishra, 1988). The *Vana Parva* enumerates numerous flowering species—such as *Kamala*, *Utpala*, *Kumuda*, *Aśoka*, *Karnikāra*, *Kunda*, *Campaka*, and *Nalinī*—particularly in Gandhamādana forests. Episodes like Damayantī’s search for Nala in *Aśokavana* and the *Saugandhikā* lotus near Mount Kailāsa highlight the symbolic association of flowers with love, longing, and divine presence (Mehendale, 1986). Overall, Vedic and epic texts demonstrate that flowers functioned as symbols of spiritual purity, ecological awareness, and cultural refinement. Their consistent literary presence reflects an integrated worldview in which nature, religion, and ethical life were deeply interconnected.

IX. Daśapuṣṭam of Kerala

In the ritual culture of Kerala, *Daśapuṣṭam* (दशपुष्पम्) denotes a canonical group of ten sacred plants employed in domestic worship, seasonal observances, and folk-Ayurvedic practices. Although the *Daśapuṣṭam* tradition is not attested as a fixed list in early Vedic or Purāṇic Sanskrit texts, its constituent plants have been retrospectively identified with Sanskrit names through Ayurvedic nighaṇṭus, regional glossaries, and ethnobotanical scholarship¹⁶. This process of Sanskritization reflects the integration of localized ritual ecologies into the wider classical Indic knowledge system¹⁷. As a result, *Daśapuṣṭam* exemplifies a region-specific articulation of Hindu sacred flora, wherein vernacular plant knowledge, ritual symbolism, and Ayurvedic therapeutic values converge, offering an important model for understanding the dynamic relationship between local religious practice and pan-Indian textual traditions¹⁸.

S.No.	Malayalam Name	Sanskrit Botanical Identity	Ritual–Symbolic Significance
1	Thiruthāli	<i>Tripaṇṭī</i> / <i>Desmodium triflorum</i>	Sacred to Viṣṇu; stability, protection
2	Nilappana	<i>Bhūmitālikā</i> / <i>Curculigo orchoides</i>	Vitality, fertility, longevity
3	Karuka	<i>Dūrvā</i> / <i>Cynodon dactylon</i>	Purity; widely used in Vedic rites
4	Mukkurutti	<i>Jīvaka</i> / <i>Biophytum sensitivum</i>	Auspiciousness; gentle resilience
5	Poovamkurunnila	<i>Sahadevī</i> / <i>Vernonia cinerea</i>	Detoxification, ritual cleansing
6	Ulinna	<i>Jyotiṣmatī</i>	Removal of negative

¹⁵ Ramayana : Vālmīki Rāmāyaṇa, Baroda Critical Edition: Araṇya Kāṇḍa 1–15; Kiṣkindhā Kāṇḍa 1–4; Sundara Kāṇḍa 11–15.

¹⁶ K. V. Krishnan Nair, *The Medicinal Plants of Kerala and Their Uses in Ayurveda* (Thiruvananthapuram: Kerala University Press).

¹⁷ K. M. Nadkarni, *Indian Materia Medica*, Vol. 1 (Mumbai: Popular Prakashan).

¹⁸ Kerala Forest Research Institute, *Sacred Plants and Ethnobotany of Kerala* (research publications on regional medicinal flora).

S.No.	Malayalam Name	Sanskrit Botanical Identity	Ritual-Symbolic Significance
		<i>Cardiospermum halicacabum</i>	influences
7	Cherupoola	<i>Kṛṣṇavallī/ Ipomoeasepiaria</i>	Protection, liminality
8	Krishnakkolli	<i>Bhr̥ṅgarāja Ecliptaprostrata</i>	Healing, hair and skin vitality
9	Muyalcheviyan	<i>Yuvanikā Emiliasonchifolia</i>	Youthfulness, regeneration
10	Puvamkuruṇṭila Vayalchulli	<i>Vāyupuspī Trichodesma indicum</i> (regional variants exist)	Earth-linked sacredness

LIV. Floral Symbolism in World Religious Texts

Floral and Botanical Symbolism in the zoroastrianism-“Avesta”

In the Avesta, flowers and plants are not treated as decorative motifs but as living, sacred participants in cosmic order and moral life. Vegetation is integral to Zoroastrian cosmology, ritual practice, and ethics. The most significant sacred plant is **Haoma**, frequently mentioned in the *Yasna* and *Visperad*. Although not explicitly classified as a flower, Haoma consists of stems, leaves, and blossoms, qualifying it as a floral-sacramental entity. It is associated with immortality (*aməratāt*), strength, vitality, and ritual purity, and closely parallels the Vedic *Soma*, reflecting a shared Indo-Iranian religious heritage.¹⁹

The *Vendīdād* enumerates plants among the six primordial creations of Ahura Mazda, describing them as living, beneficent, and aligned with *Asha*, the principle of cosmic truth and order²⁰. The ethical dimension of floral life is further reinforced through the *Ameša Spentas*, particularly *Ameretāt*, the divine guardian of vegetation and immortality, who symbolizes spiritual sustenance and resistance to decay (*Druj*)²¹. In ritual practice, fresh plants and blossoms are employed in *Yasna* ceremonies and fire-temple offerings, where purity, freshness, and fragrance are essential. Later Avestan and Pahlavi texts interpret flourishing vegetation as a sign of the triumph of Ahura Mazda and withering flora as the influence of Angra Mainyu, shaping subsequent Persian religious symbolism.

LV. Flowers in Buddhism -“Tripiṭaka”

In the Buddhist Tripiṭaka, flowers (*puppha*, *kusuma*) function primarily as didactic and symbolic devices rather than ritual objects. Floral imagery is closely associated with impermanence (*anicca*), purity, moral excellence, and spiritual awakening. The *Dhammapada*, especially the *Pupphavagga* (verses 44–59)²², employs floral

¹⁹ Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge, 1979), 66–70

²⁰ James Darmesteter, trans., *The Zend-Avesta, Sacred Books of the East*, Vol. 4 (Oxford: Oxford University Press, 1880).

²¹ Jenny Rose, *Zoroastrianism: An Introduction* (London: I.B. Tauris, 2011), 45–48.

²² **Dhammapada**. *Pupphavagga* (Verses 44–59). Pāli Text Society Edition, London.

metaphors—most notably the lotus (*paduma*, *puṇḍarīka*)—to illustrate the emergence of wisdom amid the defilements of *samsāra*, comparing the noble disciple to a fragrant lotus blooming in a refuse heap.

Across the *Sutta* and *Vinaya Piṭakas*²³, flowers such as lotus (*Nelumbo nucifera*), blue water lily (*utpala*), white water lily (*kumuda*), jasmine (*sumanā*), champaka (*campaka*), and sal flower (*sāla*) appear in ethical, narrative, and contemplative contexts. The *Vinaya Piṭaka*, particularly the *Bhesajjakkhandhaka*, records the medicinal use of flowers such as *dhātākī* (*Woodfordiafruticosa*), *nimbapuṣpa* (*Azadirachta indica*), and *vāsa* (*Adhatodavasica*), reflecting early Buddhist ethnobotanical knowledge. Rare and celestial flowers such as *udumbara*, *mandārava*, and *mañjūṣaka* symbolize the rarity of Buddhahood and cosmic affirmation of the Dharma, especially in Mahāyāna traditions. Collectively, floral imagery integrates aesthetics with soteriology, reinforcing Buddhist ethical and spiritual ideals.

LVI. Floral Symbolism in the “Bible”

In the Bible, flowers function predominantly as theological and moral symbols rather than ritual elements. Floral imagery appears extensively in wisdom literature, prophetic writings, and the teachings of Jesus, conveying themes of divine providence, human transience, ethical instruction, and eschatological hope. Flowers such as lilies, roses, almond blossoms, and field flowers exemplify God’s sustaining care and creative abundance, most notably in Matthew 6:28–30²⁴, where the “lilies of the field” illustrate faith, humility, and trust in divine providence.

The *Song of Songs* employs floral imagery to symbolize love, fertility, beauty, and covenantal intimacy, reflecting ancient Near Eastern poetic traditions. Prophetic texts such as Isaiah 40:6–8²⁵ use flowers to emphasize the ephemeral nature of human life in contrast to the permanence of God’s word, while Isaiah 35:1–2²⁶ presents blossoming landscapes as signs of divine restoration and eschatological renewal. Biblical theology explicitly avoids flower worship; instead, flowers serve as pedagogical signs directing attention toward ethical living, divine sovereignty, and hope beyond mortality.

LVII. Floral Symbolism in the “Qur’an”

In the Qur’an, flowers appear implicitly within broader botanical and garden imagery, forming part of a comprehensive cosmological and eschatological framework. Vegetation, including flowering plants, functions as *āyāt* (signs) that point to Allah’s creative power, mercy, and sovereignty. Qur’anic passages describing rain reviving barren land (22:5; 50:9–11)²⁷ present flowering vegetation as a symbol of resurrection, renewal, and divine sustenance.

Paradisical descriptions of *Jannah* emphasize lush gardens, flowing rivers, and perpetual greenery (Qur’an 55; 76:5–22)²⁸, where flowers are implied as elements of eternal beauty and divine reward. Floral imagery in the Qur’an reinforces *tawhīd* (divine unity), underscoring that natural beauty is entirely dependent on Allah’s will. Rather than serving ritual functions, flowers encourage spiritual reflection on

²³ **Vinaya Piṭaka.** *Bhesajjakkhandhaka*. Pāli Text Society, London.

²⁴ Matthew 6:28–30

²⁵ Isaiah 35:1–2; 40:6–8

²⁶ Isaiah 35:1–2; 40:6–8

²⁷ Qur’an 22:5

²⁸ Qur’an 55

temporality, gratitude, accountability, and the afterlife, integrating nature into Qur'anic moral consciousness.

LVIII. Flowers in “Jewish Tradition”: Symbolism and Textual Contexts

In Jewish tradition, flowers appear primarily in poetic, symbolic, and ritual contexts rather than as objects of worship. Biblical and rabbinic literature employs floral imagery to express themes of beauty, covenant, fertility, righteousness, and divine blessing. Flowers such as *shoshan* (lily/rose), *havatzelet ha-Sharon*, and *shoshannat ha-‘amakim* are central to the *Song of Songs*, symbolizing love, humility, and renewal²⁹. Ritual plants such as *hadas* (myrtle) hold liturgical significance in festivals like Sukkot, while blossoms of pomegranate and olive represent abundance, peace, and divine favor.³⁰

Later Jewish customs incorporate flowers into weddings, births, and communal celebrations, reflecting continuity between scriptural symbolism and lived religious culture. Floral imagery thus functions as a medium through which theological concepts, ethical values, and communal identity are articulated.³¹

LIX. Flowers in Judaism-Tanakh (Hebrew Bible)

In Judaism, flowers function primarily as symbolic and aesthetic elements rather than as prescribed ritual offerings. Biblical literature employs floral imagery to communicate theological and ethical meanings, particularly themes of beauty, transience, and divine intimacy. The *Song of Songs* uses flowers such as the lily and the Rose of Sharon as metaphors for love and spiritual closeness³², while prophetic texts emphasize human impermanence through floral similes, as in Book of Isaiah 40:6³³. Floral motifs were also integral to sacred art, notably in the almond-blossom design of the Menorah of the Temple of Jerusalem, symbolizing divine light and life³⁴.

In post-biblical tradition, flowers appear in festival customs, especially during Shavuot, when synagogues are decorated with greenery to recall the revelation at Sinai⁴. The absence of flowers as mandated offerings underscores Judaism's emphasis on ethical action and covenantal obedience over material symbolism.

LX. Flowers in “Chinese-Confucianism” Cultural and Philosophical Traditions

In traditional Chinese culture, flowers constitute a refined symbolic language deeply embedded in philosophy, art, and ethics. Within the ethical framework of Confucianism, floral symbolism often conveys moral virtues and cultivated character. Major symbolic flowers include the peony (wealth and honor), lotus (purity and spiritual enlightenment), plum blossom (resilience and perseverance), chrysanthemum (longevity and noble withdrawal), and orchid (elegance and moral

²⁹ The Jewish Study Bible, ed. by Adele Berlin and Marc Zvi Brettler (Oxford: Oxford University Press, 2014), commentary on Song of Songs 2:1–2.

³⁰ Jacob Neusner, *The Mishnah: A New Translation* (New Haven: Yale University Press, 1988), tractate Sukkah

³¹ Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Vol. 1 (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1909).

³² The Jewish Study Bible, ed. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler (Oxford: Oxford University Press, 2014), commentary on Song of Songs 2:1–2.

³³ The Hebrew Bible, Isaiah 40:6; see also commentary in *The New Oxford Annotated Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

³⁴ The Jewish Encyclopedia, entry on “Shavuot Customs,” Jewish Publication Society.

integrity)³⁵. Together with bamboo, the plum, orchid, and chrysanthemum form the celebrated “Four Gentlemen” motif in classical Chinese literati painting, symbolizing virtues such as uprightness, humility, endurance, and self-cultivation³⁶.

Floral symbolism permeates Chinese poetry, painting, ceramics, textiles, and everyday rituals, reflecting a worldview in which nature mirrors ethical ideals and harmonious living. Through flowers, Chinese tradition articulates the integration of aesthetic sensibility, moral philosophy, and cosmological order³⁷.

LXI. Taoism—Tao Te Ching

In Taoism, flowers function as profound natural symbols articulating the principles of Dao (the Way), ziran (naturalness), and wuwei (effortless action). Classical Taoist thought, as articulated in the Tao Te Ching traditionally attributed to Laozi, emphasizes alignment with the spontaneous rhythms of nature rather than human intervention or control³⁸.

Within this worldview, flowers embody the ideal mode of existence by blooming and withering without resistance, thereby illustrating impermanence, humility, and harmony with cosmic order. Specific flowers acquire layered symbolic meanings in Taoist-influenced Chinese culture: the lotus signifies purity and inner clarity achieved amid worldly conditions; the plum blossom (mei), flowering in winter, represents resilience and renewal through quiet strength; the chrysanthemum symbolizes withdrawal from social ambition and the contemplative life of the Taoist recluse; and the orchid denotes moral integrity and refined inner virtue expressed without ostentation³⁹.

In Taoist ritual contexts, floral offerings serve as mediators of qi, valued for freshness and seasonal appropriateness rather than abundance, reflecting the ethical ideal of moderation. Collectively, floral symbolism in Taoism reinforces a philosophical vision in which spiritual realization arises through attuned participation in nature’s cyclical processes rather than through assertive human agency⁴⁰.

LXII. Bibliography

1. Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*. Harcourt, 1959.
2. Kane, P. V. *History of Dharmaśāstra*, Vols. I–V. BORI, 1930–62.
3. Gonda, Jan. *Vedic Ritual: The Non-Solemn Rites*. Brill, 1980.
4. Flood, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge UP, 1996.
5. Fuller, C. J. *The Camphor Flame*. Princeton UP, 1992.
6. Padoux, André. *Vāc: The Concept of the Word in Hindu Tantras*. SUNY Press, 1990.
7. Kinsley, David. *Hindu Goddesses*. University of California Press, 1986.
8. Biardeau, Madeleine. *Hinduism: The Anthropology of a Civilization*. Oxford UP, 1994.
9. Michaels, Axel. *Hinduism: Past and Present*. Princeton UP, 2004.
10. Radhakrishnan, S. *The Bhagavadgītā*. HarperCollins, 1951.
11. Zaehner, R. C. *The Bhagavad-Gītā*. Oxford UP, 1969.

³⁵ Patricia Bjaaland Welch, *Chinese Art: A Guide to Motifs and Visual Imagery* (Rutland: Tuttle Publishing, 2008), 68–75.

³⁶ Craig Clunas, *Art in China* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 112–118.

³⁷ Anne Birrell, *Chinese Mythology: An Introduction* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

³⁸ Laozi, *Tao Te Ching*, trans. by D. C. Lau (London: Penguin Books, 1963).

³⁹ Patricia Bjaaland Welch, *Chinese Art: A Guide to Motifs and Visual Imagery* (Rutland: Tuttle Publishing, 2008), 70–82.

⁴⁰ Livia Kohn, *Daoism and Chinese Culture* (Cambridge, MA: Three Pines Press, 2001).

12. Coburn, Thomas B. *Encountering the Goddess*. SUNY Press, 1991.
13. Hardy, Friedhelm. *Viraha-Bhakti*. Oxford UP, 1983.
14. Arya, P., & Joshi, N. *Botanical References in the Rigveda*. New Delhi, 2005.
15. Joshi, N. *Medicinal Plants in the Atharvaveda*. Delhi, 2004.
16. Krishnamurthy, K. *Nature in Sanskrit Literature*. Delhi, 1996.
17. Mehendale, M. A. *Forest and Flora in Sanskrit Epics*. Pune, 1986.
18. Boyce, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. Routledge, 1979.
19. Hintze, Almut. *Zoroastrianism: A Guide for the Perplexed*. Bloomsbury, 2014.
20. Schimmel, Annemarie. *Deciphering the Signs of God*. SUNY Press, 1994.
21. Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an*. Islamic Book Trust, 2008.
22. Zohary, Michael. *Plants of the Bible*. Cambridge UP, 1982.
23. Pope, Marvin H. *Song of Songs* (Anchor Bible). Doubleday, 1977.
24. Sullivan, Michael. *The Arts of China*. University of California Press, 2008.
25. Wang, Yao-ting. "Symbolism of Plants in Chinese Literati Culture." *Journal of Asian Studies* 52.3 (1993): 623–645.



Spatiality and Samuel Beckett

Dr J Uma Samundeeswari

Assistant Professor
Dept of English, AVVM Sri Pushpam College (Autonomous)
Poondi, Thanjavur, Tamil Nadu, India

Arya S Nair

Full time research scholar, Department of English
AVVM Sri Pushpam College (Autonomous)
Poondi, Thanjavur, Tamil Nadu, India

I. Abstract

Literature is the branch of Humanities that deals with the life of people in its entirety. One of the branches of literature that add more value and genuinity to it is the genre of dramas. Dramas are the powerful expressions of literature that deals with the life of the common man in the subtle manner. Samuel Beckett is an Avant Garde writer, who has carved a niche for himself in world literature, through his absurd plays. Absurd plays are those plays that focus on the meaninglessness of human lives. Similarly, Beckettian plays are also examples of spatiality – the study of the notion of space in all aspects. This article takes into consideration, the three select plays of Samuel Beckett – ‘Waiting for Godot’, ‘Endgame’ and ‘Krapp’s Last Tape’ and examines the element of spatiality in these plays. Spatiality is a neo – theory that focus on the space, both internally and externally around human beings.

II. Keywords

Samuel Beckett, Absurdity, Existentialism, Essentialism, Spatiality, Psycho spatiality, ‘Waiting for Godot’, Alienation, ‘Endgame’, Empty Spaces, ‘Krapp’s Last Tape’, Memory Spaces

III. Introduction

Modern dramas are those dramas that are associated with the age of Modernism (1914’s to 1940’s). Modern dramas reflect the complexities of modern life – often breaking traditional forms, questioning the societal norms, and experimenting with structure, dialogue and theme. The key characteristics of modern drama include – realism, psychological indepth, non – linear narratives and minimalism. Of this, ‘psychological realism’ is the key aspect of modern dramas. The world wars had a deep impact on the psyche of the common man. The wars heavily affected the lifestyle of the common people in general. People craved for peace of all sorts. Of all types of modern dramas, absurd dramas occupy the helm segment. Absurd dramas are those dramas that focus on the meaninglessness of life. In ‘The Western Drama’, *In The Penguin Dictionary of Theatre* (1966) John Russell Taylor writes : ‘Absurd Theatre of theapplied to a group of dramatists in the 1950’s who did not regard themselves as a school but who all seemed to share certain attitudes towards the predicament of man in the universe : essentially those summarised by Albert Camus in his essay ‘*The Myth of Sisyphus*’ (1942). This diagnoses humanity’s plight as purposelessness in an existence out of harmony with its surroundings (absurd literally means ‘out of harmony’). Absurd theatre is timeless, universal and speculative. The expression of the absurd was distinct in the works of Sartre and Camus. Yet these writers differ from the dramatists of the absurd in an important respect as they depict their sense of the illogical and irrational of the human condition in the form of highly lucid and logically constructed reasoning but the Theatre of the Absurd

attempts to depict nothingness of human condition and the inadequacy of the rational approach by the open abandonment of rational devices like plot - construction, characterization, dialogue , discussion and other accessory elements' (Tallur 58, 59).

Absurdism is a philosophy of life, associated with the element of nothingness and meaninglessness. In absurdity, the existential crisis is to be seen and felt. The philosophy that deals with the existence of human beings is known as existentialism. Existentialism is a major philosophy, which owes its origin to the multi – talented personality, Soren Kierkegaard (1813 – 1855). Soren Kierkegaard is popularly known as the “father of existentialism”. The term, ‘existentialism’ too was coined by Soren Kierkegaard.

The main tenet of existentialism is that the existence of human beings is more important than the essence of the human beings. As per this tenet, human beings exist, so everything exists in the universe. There are two types of existentialism – monological existentialism and dialogical existentialism. Monological existentialism is the existentialism that deals with one person or a single situation. It is also known as “strict existentialism”. Dialogical existentialism is the type of existentialism that deals with the multiple levels of society and of different people. Both these kind of existentialism are present in societies and in literature.

There are four kinds of pillars that are unique to every kind of existentialism. They are death, freedom, isolation and meaninglessness. Death is the main theme of the theory of existentialism. Everything becomes dark and empty in the phase of death. Everyone has a belief that, everything in life comes to an end with death. Similarly, some philosophers are of the opinion that death is another journey that takes human beings to another level of living. Along with death, comes the concept of freedom of life. Freedom, the central aspect of life gives the option of choice to everyone. If no freedom exists in society, then, the tyranny of dictatorship will prevail. Along with death and freedom, comes the concept of isolation. Every human being in form or another form faces loneliness. Loneliness is different from isolation. Isolation is the extreme and severe form of loneliness. Loneliness is the feeling of being alone, despite several people surrounding a single person. To the concept of isolation, comes the concept of meaninglessness. It refers to the lack of meaningful existence of anything in the universe. All these four pillars of existentialism -death, loneliness, meaninglessness and freedom add meaning to the context of life of the individual and literature of the times. The opposite of existentialism is the concept of essentialism.

Spatiality is an upcoming theory in English literature. It refers to the study of space in a mode of literary aspects and non- literary aspects that are divided on the basis of imagination. The word ‘space’ took its origin from the Latin root, ‘spatium’, which means a ‘room’. This also shows the scientific and non – scientific attributes of spatiality. Interpretation lies at the heart of literature. It fills the gap of space in the literary texts. The theory of spatiality is closely related to the concept of spatial turn. “Spatial Turn” is an intellectual movement that places emphasis on place and space in Social Science and Humanities.

There are different kinds of spatiality in English theoretical studies. Lexical spatiality is the most common type of spatiality in Beckettian plays. It refers to the spatiality based on words – the conveyors of meaning. According to Yehuda Berg, “words are

singularly the most powerful available to humanity”. Samuel Beckett as a writer always followed the principle of minimalism in his writings and stage settings.

Another type of spatiality that can be found in Beckettian plays is the semiotic spatiality. “Semiotics” is the scientific study of signs in literature. Signs are often synonymous with symbols in literature. Philosophical spatiality is the type of spatiality that deals with the way of life. The most common type of spatiality that can be found in Beckettian plays is the psychic spatiality. In psychic spatiality, the psychology of the individuals are given prime significance.

There are different kinds of space like outer space, inner space, absolute space and real space. Outer space and inner space are expressed in terms of gender. Outer space refers to the world of men and women that are usually portrayed to the outside society and world in general. Inner world refers to the world of men and women with their plights like gender based discrimination of men and women. ‘The Production of Space’ demarcates clearly between the absolute space and the real space. For every human being, a space is required to carve their own niche in this beautiful world. Real space refers to the space where reality can be experienced to the fullest. Absolute space refers to the full space occupied by an individual life to the fullest. Society and its needs are the base of all kinds of spaces. ‘The Production of Space’ within the society involves the need to carve the space for human beings by various factors like job, culture, caste etc.

The theoreticians related to spatiality include Henry Lefebvre, Edward Soja, Michael Foucault, Mikhail Bakhtin and Robert Tally. Henry Lefebvre, a prominent French philosopher and sociologist brought out his concepts of space in the seminal work, ‘The Production of Space’. In this noted book, ‘social space’ is given prominence. ‘Social space’ refers to the space within the society where human beings need a space of their own to express themselves. ‘Spatial architectonics’ is another term associated with Henry Lefebvre in ‘*The Production of Space*’. The concept of ‘spatial architectonics’ can be linked to the concept of psychic spatiality.

Lefebvre, in his professional career wrote sixty books and three hundred articles. He took part actively in the foundation of the myriad intellectual and academic journals like *Philosophies*, *La Review*, *Marxiste*, *Arguments*, *Socialisme on barbaric espaces*. Lefebvre’s most famous work related to spatiality is ‘The Production of Space’. This book also delves itself into Marxist ideologies of social criticism as explained by Karl Marx.

Edward Soja is another important personality associated with the concept of spatiality. He is a post modern political geographer. Political geographer is a profession that focus on the “politics of geography of a land”. Politics in this sense, means nexus of money and power. Edward Soja was also a professor of London School of Economics. He basically wrote about spatial formations and spatial relationships. Spatial formations is the basis of all societies of the world. When the spatial formation is formed, relationships automatically get established. The best example is the society, where human beings live. The basic unit of a society is the individuals. With the passage of time, individuals become part of the larger unit of family. Later, the family becomes part of various organisations of society. These kind of relationships define and give meaning to individuals and society.

The most famous concept associated with Edward Soja is the “third space”. Soja’s theory of third space sees the three urban spaces : first space, second space and third

space. First space, is the physically built environment which can be mapped quantitatively measured and seen in the real world. It is the product of planning laws, political decisions and urban change over time. Second space is the conceptual space - how that space is conceived in the minds of the people who inhabit it. It is a product of making strategies. (Re) Imaging and social norms that determine how people might act or behave in that space. Third space is the real and the imagined space, lived space, the way that people actually live in and experience that urban space. This is the action in the real space (first space) enacted through the expectations of the second space.

Another main aspect related to the theory of spatiality is the notion of 'chronotope' by the noted Russian theoretician, Mikhail Bakhtin. In *'The Word and The World'* Bakhtin defines chronotope as 'the intrinsic connectedness of temporal and spatial relationships that are artistically expressed in literature'. He seems though to imply that all discourse is chronotopic in so far as it must somehow thematize its own inescapable conditions and that the abstract thought is the function of a repressed but still inwardly determining chronotopicity '(translated by Peechey 3). Through the concept of chronotope the meaning of literature can be understood more clearly. Space and time are the two sides of the same coin of literature

Mikhail Bakhtin focussed on the configurations of time and space in literary genres. Time and space are two related aspects and the two sides of the coin. According to Mikhail Bakhtin, different literary genres like poetry, drama, short stories etc are operated within different configurations within time and space. It is the configurations of time and space that gives a particular genre its narrative character. A particular genre will be having a narrative character, who will be the guiding force of that particular narrative. In case of time, one can imagine and write from other particular time period, irrespective of the time, the writers are writing. The most famous example is when George Orwell wrote the noted novel, 1984, in 1949, imagining how the world will be in 1984. Often, literary critics hail the renowned novel, '1984', as a literary dystopia. Michael Foucault is another person who is associated with the theory of spatiality. According to Michael Foucault, power exists in every individual and in every levels of the society. He was also of the opinion that truth and knowledge are connected highly in a society. This combination gives rise to power everywhere. According to Foucault, there are three types of power - (i) systemic power - the power based on various systems of the society like patriarchy, marriage, matriarchy etc. One system of society exert power on the other part of the society. Then, Foucault discusses about regime power, in which a particular regime exerts power over another regime by using various sources of power. The apt example is the Taliban regime of Afghanistan. Finally, he speaks about the bio power, in which the biological needs of the society are controlled by the state. China's 'one child policy' is an example of bio - power. Along with power, comes the notion of resistance.

Heteroglossia is the another concept associated with Michael Foucault, with relationship to time and space. It is used to describe certain cultural, institutional and discursive spaces that are 'other' : disturbing, intense, incompatible, contradictory or transforming. Examples include cemeteries, bars, brothels, prisons, gardens of antiquity, fairs and many more. These are the world within worlds, mirroring and yet upsetting what is outside. The concept of heterotopia became renowned through a

lecture given by Foucault to a group of architects in 1967. He first mentioned about this concept in '*The Order of Things*'. It also basically refers to the principles and the concepts applied in texts rather than socio - cultural space.

The theory of spatiality finds its exact application in the long plays and the one – act plays of Samuel Beckett. Samuel Beckett (1906 – 1989) is a popular Irish – French writer, who has carved a niche for himself in the world literature. His most famous play is '*Waiting for Godot : A Tragic – Comedy in Two Acts*'. Samuel Beckett was a modern writer with a post – modern sensibility. Post modern sensibility is the life blood of Post Modern era, Beckett has used post modern techniques like minimal stage settings, sparse dialogues.

Once Beckett himself said,

'I had a happy childhood...although I had little talent for happiness. My parents did everything they could to make a child happy. But, I was often lonely'.

So, from the childhood itself, Samuel Beckett had spots of depression. This developed into depression in full swing for Samuel Beckett, once he became an adult. Medically explaining, depression is an extreme state of mind and being in which, the person who experiences it, is unable to do anything. Depressed patients are often found out to be gloomy in all phases of life, at a given point of time.

In *Theatre of Absurd* "It has been suggested that Beckett's preoccupation with the problems of being and the identity of the self might have sprung from Anglo - Irishman's inevitable and perpetual concern with finding his own answer to the question, 'Who am I?'" (Esslin 1). Here, began the quest of Samuel Beckett for existentialism and essentialism. One of the most important facts to be remembered here is that, is, childhood is the phase of life that is like a scattered mud, in which the personality of an individual becomes fixed. One may be able to judge the fact that, Samuel Beckett, grew along the garden of literature, as an offspring of depression. The famous town of Paris had a great influence on Beckett. Paris was the intellectual and cultural capital of Europe at that point of time. Paris attracted ambitious men and women. In the town of Paris, lived the noted writer James Joyce. Joyce influenced Beckett heavily. Beckett was also influenced by Marcel Proust, Franz Kafka and Dante. For his writing on 'the destitution of modern man', Samuel Beckett was awarded the Nobel Prize for Literature in 1969. In '*Diverse Pursuits : Essays on drama and theatre*',

'Samuel Beckett who died at 1989 at the venerable age of eighty six was an iconic and one of the most written about avantgarde writers of the twentieth century. The body of critical scholarship on him is as diverse in approach as it is enormous in size. During his lifetime itself, he was described variously : as a formalist, a modernist, a post modernist, an existentialist, an absurdist, and so on. Psychoanalytical critics had their own take on him as did the theological ones who saw strong and persistent Christian motifs in his writings. More recently, a French scholar, Pascale Casanova has come up with an interesting thesis suggesting that Beckett strove to achieve in literature the kind of abstraction that is found in avantgarde painting and music. The remarkable thing is that Beckett's work lends itself readily to all these diverse readings' (Malick 174).

'*Waiting for Godot : A Tragic – Comedy*' is the magnum opus play of Samuel Beckett. It tells the poignant tale of two tramps, Vladimir and Estragon, who are

waiting for a presence called 'Godot'. In parallel, the life of two other characters – Lucky and Pozzo are shown in detail in two acts. In *The Western Drama*

'What is unique about 'Waiting for Godot' is its innovative, formal design. As he learnt the perfect fusion of structure and content in Proust and Joyce, Beckett used the same in 'Waiting for Godot'. Soon after the war, a friend suggested to Beckett that he should write about the heroism of the people, fighting against Hitler, Beckett answered ; 'I am not interested in stories of success, only failure' (Tallur 105, 106).

The principle of minimalism is exhibited in 'Waiting for Godot' and this is directly portrayed in the entire structure of the play. One of the initial dialogue, "you are nothing, but a heap of bones' (Beckett 1) tells about the minute space of human beings on Earth. After the death of human beings, only bones exist in the human body along with the muscles. But, after some time, the bones mix with the soil. These dialogue also exhibit the lexical spatiality. Similarly, Vladimir says, 'Never neglect the little things of life' (Beckett 3). Here, the philosophical spatiality can be seen. The play, 'Waiting for Godot', throughout exhibits the flowers of philosophy in the full play. As the play proceeds,

Vladimir : Have you ever read the Bible?

Estragon : The Bible!! (He reflects). I must have taken a look at it.

Vladimir : Do you remember the gospels?

Estragon : I remember the maps of the Holy Land' (Beckett 4).

Here, the religious spatiality is to be seen. Religion occupies a central position in a writer's life. So, it is not different for Samuel Beckett.

Both the tramps, Vladimir and Estragon are trying to carve a space for themselves in the vast universe. Vladimir is named as 'Didi' and Estragon is named as 'Gogo'. One of the tramps suffer from the urinary troubles and the another tramp faces some leg issues, to be specific, some foot issues. Godot becomes the 'absent – present' character in the play.

In *English Literature and Literary Theory*, 'Godot' is described as -

- (i) a mysterious person variously interpreted.
- (ii) a mythical human being whose arrival can change the situation.
- (iii) for the two tramps, 'Godot' is the hope of peace and rest.
- (iv) an empty promise in a meaningless life.
- (v) an ambiguous character.
- (vi) an earthly ideal for a better social role.
- (vii) silence' (Vallath 111).

These numerous interpretations add true meaning to the concept of 'Godot'. As Spatiality attains a new aura of meaning when, it is connected to the theme of theme of alienation of the post – war era. Towards, the end of the play, when the BOY comes and utter, 'GODOT WONT COME', both the tramps are standing motionless. This can be interpreted as the lack of occupying of space by the two prominent characters – Vladimir and Estragon. Different kinds of spatialities merge in Waiting for Godot. As an additional fact, when this play was shown to the intellectual circle, those people deemed it as 'stupid play'. But, when the same play was shown to the prisoners, they really liked the play. In essence, 'Godot' is a space that needs to be explored further, with extra focus on the characters.

Endgame' is a post war apocalyptic one – act play. The play makes use of lexical spatiality to the core. In *The Western Drama*,

‘It is observed that the play depicts something more than Beckett’s autobiography. It displays man’s experience of temporality and evanescence; his sense of the tragic difficulty of becoming aware of one’s own self in the kindles world of experiments. There is the difficulty of communication. The play depicts the fact that all relationships fail finally. Martin Esslin observes, ‘In Endgame, we are also certainly confronted with a very powerful expression of the sense of deadness, of leaden heaviness and hopelessness, that is experienced in states of deep depression : the world outside goes dead for the victim of such states, but inside his mind there is ceaseless argument between parts of his personality that have become autonomous entities. The play witnesses conflicts between man’s fears and anxieties’ (Tallur 119).

The story of Nell, Nagg, Hamm and Clov are shown in a moving manner by Samuel Beckett in Endgame. The tone of the play include utter dejection, pessimism and disturbance. Hamm is the protagonist of the play. He is in wheel chair, while his parents, Nell and Nagg are in ashbins. Such type of characterization was peculiar and a neo trend in drama of those days. In the beginning of the play, Clov says, ‘Finished, its finished’ (fixed gaze, lonely). Here, the ending of second world war is explained in a minimalistic way. From the beginning of the play itself, it is clear that the characters of the one act play are trying to carve space for themselves.

To carve space for the characters, there exists the refusal of psychology, refusal of plot and refusal of realism in ‘Endgame’. The story of the one – act play is that the four characters – Hamm, Nell, Nagg and Clov engage in absurd talking, with no day today activities to be done. Most of the dialogues of all the characters seem to be mysterious one, filled with nuggets of absurdity. Towards the end of the play, the characters seem to engage in meaningless taking. A new style of writing is seemed to be present in Endgame. The psychic spatiality of the characters need to be excavated further in Endgame.

Krapp’s Last Tape is another one -act play of Samuel Beckett, with the old man Victor Krapp as the protagonist. Old Krapp hears the recordings of his younger days through the tape and reminiscences about the past. The play makes use of ‘memory spaces’ mostly. Krapp was unable to carve a space for him in the play. Most of the activities of his life seem to be engaged as a futile exercise. Hence, he became a victim of mental trauma. The character and his dialogues are studied under psychic spatiality. It is the psyche of Victor Krapp, that needs to be analysed, evaluated and examined further. In *Damned to Fame*,

‘This play, which he eventually called *Krapp’s Last Tape*, is unusual in Beckett’s theatrical opus for its tender lyricism and for a poignancy that verges on sentimentality. Rehearsing many years later with the San Quentin Drama Workshop, Beckett commented: A woman’s tone goes through the entire play, returning always, a lyrical tone Krapp feels tenderness and frustration for the feminine beings. And, if the old man, Krapp, who listens to the tape recordings he made in his younger days, is fascinated by his recollections of the various women he has known in his life, he is obsessed by the eyes of one woman in particular. The eyes of one woman are the touchstone for all the others, even for a woman whom Krapp encounters casually by the side of the canal, commenting

admiringly: 'The face she had!!!! The eyes!!! Like..... chrysolite!!'(Knowlson 397).

Old Krapp in his youth lost his mother, had business failure and love failure. Now, in his old age, Krapp does not have any neighbours and lives lonely in a den. He has nobody in his life to wait for. The tape also appears as a character in Krapp's Last Tape. Towards the end of the play, the character of Victor Kraoo falls from the chair. A sort of existential angst along with memory spaces exist in Krapp's Last Tape.

IV. Conclusion

The research article, 'Spatiality and Samuel Beckett' deals with the three main plays of Samuel Beckett, that are popularly known as 'Beckett back to Beckett' – 'Waiting for Godot :A Tragic – Comedy in Two Acts', 'Endgame' and Krapp's Last Tape. These three plays establish the fact that all human beings on Earth needs a space of their own to express themselves. This space in turn provides the identity to the individual. This identity is the basis of human life on Earth. Along with is the fact that, literature is the amalgamation of reality mixed with imagination and fantasy. That is, literature in essence is the product of an age. The three plays makes maximum use of lexical spatiality and psychic spatiality. In *Waiting for Godot : A Tragic – Comedy in Two Acts*, 'Godot' becomes the further space that occurs in every human being's life. The absurd talking in *Endgame* resembles the absurd talking in our day to day lives. The play, 'Endgame' also makes use of 'empty spaces'. The one – act play, *Krapp's Last Tape* makes use of memory space to explain the spatial and existential angst of Victor Krapp.

V. Bibliography

Primary Sources

1. Beckett, Samuel. *Waiting for Godot*.<https://www.resources.saylor.org>, 20/4/2021.
2. Beckett, Samuel. *Endgame*.<https://www.edisciplinas.usp.br>, 20/4/2021
3. Samuel, Beckett. *Collected Shorter Plays of Samuel Beckett*. First edition, Grove Press, 1984, New York.

Secondary Sources

4. Knowlson, James. *Damned to Fame*.First Edition.Grove Press, 1996, New York.
5. Esslin, Martin. *The Theatre of Absurd*.First Edition. Anchor Books, 1961, New York.
6. Tallur, Basavaraj S. *The Western Drama*.First Edition.Atlantic Publishers, 2010, New Delhi.
7. Malick, Javed. *Diverse Persuits: Essays on Drama and Theatre*. First Edition, Aakar Books, 2020, New Delhi.



Ancient Indian Economic Thought and its Relevance for Sustainable Development in Viksit Bharat 2047

Dr. Shakuntla Meena

Associate Professor

E.A.F.M.

M.S.J. Govt. P.G. College, Bharatpur, Rajasthan

I. Abstract

Ancient Indian economic thought, rooted in texts such as the *Arthashastra*, *Manusmriti*, and the Vedas, presents a holistic framework for resource management, ethics, and social welfare. These philosophies emphasise the balance of *Dharma* (righteousness), *Artha* (economy), and *Kama* (desire), advocating wealth creation through ethical means while ensuring ecological and social responsibility. Concepts such as trusteeship (*lokasangraha*), equitable wealth distribution, and the restrained use of natural resources reflect an early understanding of sustainability and collective well-being.

As India advances toward the vision of Viksit Bharat 2047—a fully developed, inclusive, and self-reliant nation—the revival of these ancient principles becomes increasingly relevant. Contemporary challenges such as environmental degradation, inequality, and consumerism can be addressed through the values of frugality, conservation, and community-centric governance. For instance, the village self-sufficiency model of ancient India parallels present-day initiatives on decentralised development and local economies under programs like *Atmanirbhar Bharat* and Smart Villages.

Integrating this ancient wisdom with modern policy frameworks can provide a culturally rooted pathway to sustainable development. By embedding ethics in economic transactions, prioritising human and ecological well-being over profit, and ensuring inclusive growth, India can simultaneously align with global sustainability goals and uphold its civilizational ethos. As the nation marches toward 2047, drawing upon this intellectual heritage can inspire innovative, sustainable, and context-sensitive models of development that harmonise prosperity with social and ecological stewardship.

II. Keywords

Ancient Indian Economic Thought, Dharma, Artha, Trusteeship, Sustainability, Viksit Bharat 2047, Ecological Stewardship, Inclusive Development

III. Introduction

The study of ancient Indian economic thought provides a rich and valuable lens for understanding the foundations of sustainability, ethics, and inclusive growth. Far from being limited to philosophical reflections, India's intellectual traditions offered systematic insights into governance, commerce, resource management, and social welfare. Texts such as Kautilya's *Arthashastra*, the *Manusmriti*, and Vedic literature illustrate how economic activity was embedded within a larger framework of morality (dharma), prosperity (artha), and social responsibility. These works emphasised not only wealth creation but also the equitable distribution of resources and the welfare of society at large (1,2). For example, the *Arthashastra* contains early discussions on taxation, trade regulation, and welfare policies that echo many principles of modern economics, while the Vedas highlight ecological harmony and responsible use of natural resources.

Unlike many contemporary economic systems that often compartmentalise economic activity from social and ecological concerns, ancient Indian economic

thought recognised the interconnectedness of the economic, social, and spiritual dimensions of human life (3). The holistic worldview ensured that economic prosperity was not pursued in isolation but balanced with ethical conduct and long-term ecological sustainability. This integrated perspective anticipated several aspects of modern sustainable development discourse, where the economy, society, and environment are seen as interdependent pillars of progress (4).

In the modern context, India's vision of *Viksit Bharat 2047*, a developed, inclusive, and self-reliant nation on the centenary of independence, provides a unique opportunity to revisit and apply this ancient wisdom. The challenges facing India today, including environmental degradation, rising inequality, overexploitation of resources, and consumer-driven lifestyles, require innovative yet culturally rooted solutions. Ancient Indian principles such as responsible resource utilisation, trusteeship (*lokasangraha*), frugality, and village self-sufficiency hold significant relevance in addressing these concerns (5). For instance, the emphasis on decentralised village economies resonates with contemporary initiatives such as *Atmanirbhar Bharat* and *Smart Villages*, which prioritise local production, sustainability, and self-reliance.

Moreover, aligning these indigenous principles with the United Nations Sustainable Development Goals (SDGs) enhances their relevance at both national and global levels. Ancient Indian thought encourages moderation in consumption, fairness in trade, and compassion in wealth distribution, which directly parallel SDG targets related to poverty reduction, responsible consumption, and reduced inequalities (6). By blending the ethical underpinnings of ancient wisdom with contemporary policy frameworks, India can pioneer a culturally embedded model of sustainable development that is not only economically viable but also socially just and ecologically sound.

Thus, exploring ancient Indian economic thought is more than an academic exercise; it is an essential step toward shaping India's future development trajectory. It not only enriches historical understanding but also provides a practical blueprint for advancing the vision of *Viksit Bharat 2047*. By drawing on its intellectual heritage, India can craft an inclusive and sustainable growth model that integrates modern innovation with timeless economic wisdom, ensuring prosperity that is both resilient and ethical.

IV. Literature Review

The discourse on ancient Indian economic thought and its relevance to sustainable development has gained renewed scholarly attention in the context of India's aspiration to become a developed nation by 2047. Although mainstream histories of economic thought often privilege Greek and Western contributions, significant evidence suggests that ancient Indian texts contained structured economic reasoning, governance frameworks, and sustainability-oriented principles (1). These contributions extend beyond philosophical abstractions and include systematic treatments of taxation, welfare economics, public finance, market regulation, and statecraft. Recognising these antecedents is critical for situating India's development trajectory within its own intellectual tradition.

A foundational contribution to this discourse highlights those ancient Indian texts such as the *Vedas*, *Mahabharata*, *Dharmashastras*, and particularly the

Arthashastra, articulated sophisticated economic ideas centuries before classical Western economists (1). These texts discussed wealth generation, division of labour, taxation policies, trade management, and the provision of public goods. Importantly, the *Arthashastra* conceptualised taxation as a balanced and sustainable instrument, advocating that the state should collect revenue like a bee gathering honey, without harming the flower. This metaphor reflects an early understanding of fiscal sustainability and economic equilibrium. The recognition of such indigenous frameworks challenges the Eurocentric bias in economic historiography and underscores India's intellectual contributions to the discipline. Further historical analysis emphasises that Indian economic philosophy was deeply rooted in moral and ethical considerations (2). Unlike modern economic systems that often separate economics from morality, ancient Indian thought integrated dharma (ethical righteousness) with artha (material prosperity). This integration ensured that economic pursuits were guided by social justice, fairness, and collective welfare. Economic institutions such as guilds (*shrenis*) functioned not merely as commercial associations but also as regulatory and ethical bodies that maintained standards, ensured quality control, and resolved disputes. Such institutional arrangements reveal a proto-corporate governance framework that resonates with contemporary concerns about ethical business practices and regulatory oversight.

The moral dimension of economic activity is further elaborated in philosophical analyses that examine the relationship between ethics and economics in Indian traditions (3). These traditions rejected unrestrained materialism and instead promoted moderation, trusteeship, and responsibility in wealth accumulation and distribution. Concepts such as *daana* (charitable giving) and *lokasangraha* (welfare of the masses) institutionalised social redistribution mechanisms within the cultural fabric of society. Economic prosperity was not viewed as an end in itself but as a means to achieve social harmony and spiritual fulfilment. This ethical-economic synthesis is increasingly relevant in contemporary debates on inclusive growth, corporate social responsibility, and sustainable capitalism.

Sustainability, although a modern term, has deep historical roots in Indian civilisation. A historical analysis of sustainable development in India traces its origins to ancient ecological consciousness embedded in Vedic literature, Upanishadic teachings, and later philosophical traditions (4). These sources emphasised harmony with nature, restrained consumption, and reverence for natural elements such as land, water, forests, and biodiversity. However, colonial economic policies disrupted this ecological balance through extractive land revenue systems, deforestation, and resource exploitation. Post-independence India gradually reintegrated sustainability into policy planning through Five-Year Plans, environmental legislation, and participation in global environmental dialogues. The evolution demonstrates continuity between ancient ecological wisdom and modern sustainability frameworks.

Ancient Indian approaches to sustainability further reinforce the importance of decentralised governance and community-based resource management (5). Agricultural practices emphasised crop diversification, water harvesting, forest conservation, and organic inputs indicating an early awareness of ecological balance and resilience. Village self-sufficiency formed the backbone of the

economy, reducing dependency on centralised production systems. These decentralised models align closely with contemporary strategies promoting local economies, climate resilience, and grassroots empowerment. As India confronts challenges such as climate change, resource depletion, and rural distress, revisiting these indigenous models offers valuable insights for policy innovation. In the contemporary policy landscape, the vision of Viksit Bharat 2047 articulates a roadmap for transforming India into a developed and globally competitive nation by its centenary of independence (6). This vision emphasises demographic advantage, structural reforms, technological advancement, and infrastructure development. Importantly, it integrates economic efficiency with social equity and environmental sustainability. The framework acknowledges that growth must be inclusive and regionally balanced to prevent disparities. Thus, the vision resonates with ancient Indian principles that advocated welfare-oriented governance and balanced resource utilisation.

Complementing this macroeconomic perspective, another study on India's sustainable pathway to 2047 underscores the importance of renewable energy adoption, green infrastructure, digital transformation, and skill development (7). The transition toward a green economy requires technological innovation combined with inclusive social policies. Poverty reduction, gender empowerment, education, and healthcare are highlighted as essential components of equitable development. The alignment of economic modernisation with ecological stewardship mirrors the integrated worldview found in ancient Indian thought. Furthermore, India's global leadership in climate initiatives reflects its aspiration to blend indigenous sustainability values with international cooperation.

Sustainable agriculture emerges as a central pillar in achieving long-term development goals. Research focusing on Vikshit Bharat @ 2047 emphasises the integration of advanced technologies—such as precision farming, artificial intelligence, biotechnology, and digital agriculture—with eco-friendly practices (9). Climate-resilient agriculture, soil health improvement, and efficient water management are critical for ensuring food security and rural prosperity. These strategies parallel ancient agricultural systems that prioritised irrigation networks, crop diversity, and sustainable land use. However, modern challenges such as fragmented supply chains and climate variability necessitate coordinated efforts between the government, the private sector, and farmers to achieve resilience.

Foreign Direct Investment (FDI) also plays a strategic role in modernising agriculture and promoting sustainable development (10). Investment inflows facilitate technological transfer, infrastructure development, and productivity enhancement. While FDI can accelerate modernisation, scholars caution against over-dependence and unequal benefit distribution. Regulatory frameworks must ensure that foreign investments align with national sustainability goals and protect smallholder interests. This perspective echoes ancient principles of balanced trade regulation and state oversight to prevent monopolistic practices and economic exploitation.

At the global level, the circular economy framework offers an additional lens for analysing sustainable development. A comprehensive assessment of circular economy strategies reveals strong contributions toward achieving SDGs related

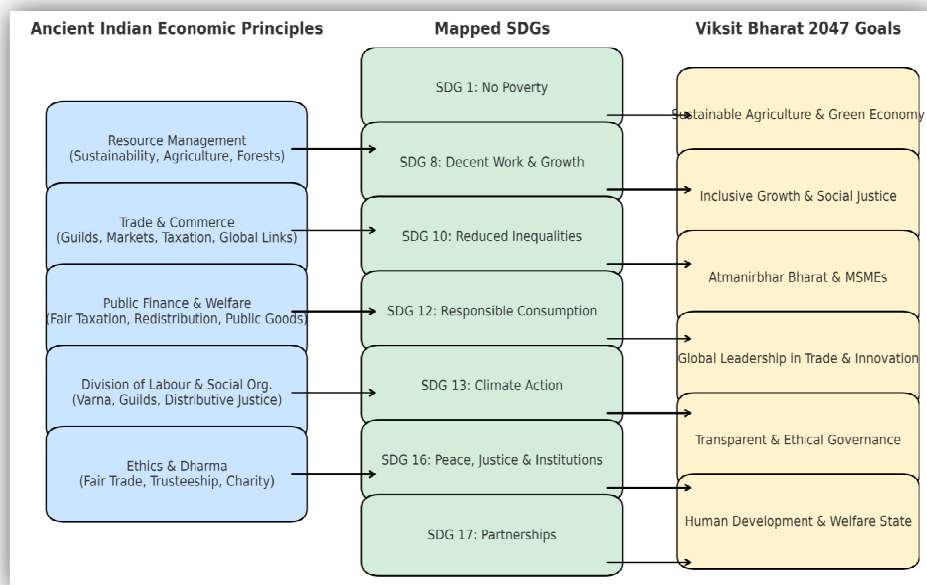
to responsible consumption, economic growth, and climate action (8). However, gaps remain in addressing social equity and institutional governance. This observation reinforces the need for integrating ethical and community-centred approaches—elements deeply embedded in ancient Indian economic thought into modern sustainability models. The convergence between circular economy principles and traditional resource management practices suggests opportunities for hybrid development frameworks.

Collectively, the literature reveals a multidimensional understanding of sustainability rooted in India's intellectual heritage and contemporary policy initiatives. Ancient economic thought provides normative foundations emphasising ethical governance, equitable distribution, ecological harmony, and decentralised systems (1,2,3,5). Modern development strategies for Viksit Bharat 2047 build upon these foundations by incorporating technological innovation, structural reforms, and global engagement (6,7,9,10). The circular economy and SDG frameworks further expand this discourse by linking economic growth with environmental responsibility and social inclusion (8).

Despite this rich convergence, gaps remain in empirical validation and practical integration. While theoretical parallels between ancient principles and modern sustainability goals are evident, systematic research is needed to operationalise these concepts within contemporary institutions. Comparative analyses between ancient fiscal models and modern taxation systems, or between guild-based production and MSME networks, could provide actionable insights. Additionally, interdisciplinary approaches combining economics, history, environmental studies, and public policy are essential to deepen understanding.

In conclusion, the literature demonstrates that ancient Indian economic thought is not merely of historical significance but holds practical relevance for shaping India's sustainable development pathway. By synthesising ethical-economic principles with modern policy instruments, India can craft a culturally grounded yet globally competitive development model. The journey toward Viksit Bharat 2047 thus represents both continuity and transformation—drawing strength from intellectual heritage while embracing innovation for the future.

V. Conceptual Framework:



VI. Key Dimensions

1. Resource Management & Sustainability

Ancient Indian economic systems placed strong emphasis on harmony between humans and nature. Agricultural prosperity was considered the foundation of state wealth, as reflected in the *Arthashastra*, which prescribed irrigation canals, water reservoirs, and forest management as essential state responsibilities. The *Rig Veda* and *Yajur Veda* highlight prayers for fertile land, good rains, and sustainable resource use, underscoring the dependence of human welfare on ecological balance. Forests were treated as sources of livelihood and trade commodities, but also as resources to be managed collectively. Crop diversification, water harvesting, and the use of natural fertilisers indicate early awareness of sustainable farming. These practices align with modern concepts of environmental sustainability and resonate with India's push for sustainable agriculture, renewable resources, and climate resilience in the *Viksit Bharat 2047* vision.

2. Trade and Commerce

Trade was a cornerstone of the ancient Indian economy, spanning domestic markets and international exchanges with regions like Mesopotamia, Rome, and Southeast Asia. Merchant guilds (*Shrenis*) regulated quality, prices, and fair practices, while the state oversaw weights, measures, and taxation, including duties on imports and domestic goods. Exports of textiles, spices, gems, and handicrafts flourished, alongside warnings against monopolies and hoarding. This model of regulated yet open trade offers valuable lessons for India's 2047 vision of global integration and competitive exports.

3. Public Finance & Welfare

The *Arthashastra* offers one of the earliest models of public finance, viewing taxation not as exploitation but as a tool for welfare and redistribution. Kautilya emphasised moderate, sustainable taxation—"like a bee collecting honey"—while mandating the state to provide public goods such as roads, irrigation, security, and famine relief. Provisions for vulnerable groups reflected early notions of social security, alongside strict measures against corruption. This welfare-oriented yet fiscally disciplined framework closely parallels modern debates on inclusive development and responsible governance, making it highly relevant to policy goals for Viksit Bharat 2047.

4. Division of Labour & Social Organisation

In early Indian thought, *varna* was defined by *guna* (aptitude) and *karma* (function), serving as an economic division of labour rather than a rigid birth-based system. It aimed to balance power and roles while guilds (*Shrenis*) encouraged specialisation and skill transfer, similar to modern professional associations. Though later reduced to caste hierarchies, its original intent was efficiency, fairness, and justice. For Viksit Bharat 2047, this underscores the need for skill-based classification, vocational training, and equitable opportunities to build an inclusive, knowledge-driven workforce.

5. Ethics and Dharma in Economics

Ancient Indian economic thought linked economic activity with moral responsibility. Texts like the *Mahabharata* and *Bhagavad Gita* stressed fairness, just wages, and ethical use of wealth, while concepts such as *daana* (charity) and trusteeship promoted social good. Kautilya emphasised anti-corruption, transparency, and regulation against hoarding and manipulation. This ethical foundation anticipates modern debates on corporate responsibility, fair trade, and sustainability. For "Viksit Bharat 2047", embedding growth within ethical governance is vital for equity, trust, and long-term sustainability.

6. Sustainable Development Goals (SDGs) and Ancient Indian Insights

The United Nations' Sustainable Development Goals (SDGs) aim to promote inclusive, sustainable, and equitable growth by 2030. Many of these objectives closely align with ancient Indian economic thought. The *Rig Veda* and *Yajur Veda* emphasise responsible resource use and ecological balance, resonating with SDG 12 (Responsible Consumption and Production) and SDG 13 (Climate Action). The *Arthashastra* advocates public support for the poor and vulnerable, reflecting SDG 1 (No Poverty) and SDG 10 (Reduced Inequalities). Similarly, traditions of *daana* (charity) and trusteeship mirror SDG 17 (Partnerships) by fostering collective responsibility for social welfare. These parallels demonstrate

how India's historical wisdom can provide a culturally rooted framework for localising SDG targets, enhancing both their acceptance and sustainability in the Indian context.

Relevance for Viksit Bharat 2047

The vision of *Viksit Bharat 2047* aspires to make India a developed, self-reliant, and globally influential economy by its centenary of independence. Ancient Indian economic thought remains highly relevant in this journey. The emphasis on **self-reliance and decentralisation** (as seen in village economies and guild-based production) strengthens initiatives like *Atmanirbhar Bharat* and MSME development. **Sustainability principles** from Vedic and Kautilyan texts align with India's push for green energy, climate resilience, and sustainable agriculture. The **welfare orientation of the state**, ensuring food, security, and justice for all supports inclusive development goals. Moreover, India's ancient tradition of **global trade networks** inspires positioning India as a global hub of commerce, innovation, and cultural diplomacy. Integrating these timeless ideas with modern technologies will help shape a balanced development model for 2047.

Policy Implications

Drawing from ancient Indian wisdom, several policy lessons emerge for contemporary governance:

Balanced Taxation and Public Finance: Kautilya's principle of moderate, fair taxation suggests policies that ensure fiscal discipline without overburdening citizens.

Decentralised Development: Reviving village-centric economic planning and empowering local bodies can complement modern digital infrastructure for inclusive growth.

Ethical Governance: Anti-corruption measures, transparency, and accountability, emphasised in ancient texts, must underpin modern regulatory frameworks.

Sustainable Agriculture and Environment: Lessons from ancient water management, forest preservation, and crop diversification can be embedded into today's climate-smart agriculture policies.

Inclusive Social Protection: Extending welfare to marginalised groups, as prescribed in the *Arthashastra*, provides a model for strengthening social safety nets in modern India.

These implications demonstrate that combining **traditional economic wisdom** with **contemporary policy innovations** can create a robust framework for long-term sustainability.

VII. Conclusion and Future Scope

Ancient Indian economic thought, though often marginalised in mainstream histories of economics, provides a rich repository of ideas that remain highly relevant for contemporary debates on sustainability and inclusive development. Its holistic framework, integrating *artha* (wealth creation), *dharma* (ethics), and welfare, anticipates many principles now central to development economics. By embedding economic activity within moral and ecological considerations, ancient Indian thought offers insights that align closely with modern objectives such as equity, environmental stewardship, and social justice.

For India's vision of "Viksit Bharat 2047", these ideas are not merely of historical interest but serve as guiding principles for policy innovation in areas such as sustainable agriculture, trade regulation, welfare provisioning, and ethical governance. They highlight the potential of culturally rooted frameworks to complement global models of development while addressing uniquely Indian challenges.

The future scope of this research lies in conducting comparative studies between ancient Indian economic frameworks and modern development theories to identify their convergences and divergences. Empirical work can further test the applicability of traditional concepts such as decentralised trade networks, progressive taxation, and guild-based production in the context of contemporary economic challenges. In addition, the integration of cultural-economic values such as trusteeship, charity, and fairness into present-day business practices and policy frameworks offers fertile ground for exploration. Finally, India's intellectual heritage may also be leveraged as a form of soft power in global economic diplomacy, enabling the country to contribute alternative, culturally rooted perspectives to international sustainability discourses.

In sum, the journey toward Viksit Bharat 2047 should not be seen solely as a pursuit of modern economic progress but as a continuation and adaptation of India's timeless economic wisdom. By integrating this intellectual heritage into contemporary policy and practice, India can advance a development model that is innovative, inclusive, and sustainable, while also offering valuable lessons for the global community.

VIII. Bibliography

1. Deodhar, S. Y. (2018). *Indian antecedents to modern economic thought*. Indian Institute of Management.
2. Sharma, R. (2019). *Foundations of Indian economic philosophy: Historical perspectives*. New Delhi: Sage Publications.
3. Sen, A. (2020). *Ethics and economics in Indian philosophy*. Oxford University Press.
4. Yasir, S. I. A. M. (2025). Major landmarks in the Indian history of sustainable development: A historical analysis. *Jamal Academic Research Journal – An Interdisciplinary (JARJ)*, 6(3), 33–36.
5. Rangarajan, M. (2021). Ancient Indian approaches to sustainability and their relevance today. *Journal of Indian Economic Thought*, 12(2), 45–59.
6. Sharma, R. (2024). Vision Viksit Bharat 2047: A Development Economics Perspective. *Veethika – An International Interdisciplinary Research Journal*, 10(4).
7. Gautam, A. S. (2025). *A pathway to a sustainable India by 2047: Viksit Bharat*.
8. Ortiz-de-Montellano, C. G. S., Samani, P., & van der Meer, Y. (2023). How can the circular economy support the advancement of the Sustainable Development Goals (SDGs)? A comprehensive analysis. *Sustainable Production and Consumption*, 40, 352–362.
9. Hamid, M., Rahaman, I., & Singh, A. K. (2024). Vikshit Bharat @ 2047: Pathway to sustainable agriculture development in India. *International Journal of Advanced Research in Commerce, Management & Social Science*, 7(3I), 137–145.
10. Saini, N., & Kaur, M. (2023). Sustainable agricultural development through FDI in India: A pathway to achieving SDGs. *Sustainability*, 15(13), 10682.



Song-based phonological intervention in third language acquisition : evidence from Tamil-speaking learners of French

Mrs Anuja Koothottil

Assistant Professor

Department of French

Nirmala College for Women, Coimbatore

I. Abstract

This study investigates the effectiveness of a song-based pedagogical intervention in improving the pronunciation of French nasal vowels among Tamil-speaking learners of French as a third language (L3). In the multilingual context of Tamil Nadu, learners typically acquire Tamil (L1) and English (L2) prior to learning French, a trajectory that often leads to phonological cross-linguistic influence. French nasal vowels, which are absent in Tamil and function differently in English, pose particular articulatory challenges and frequently result in systematic substitution errors. The study was conducted with twenty-five undergraduate learners over a one-week classroom-based intervention integrated into regular instruction. Carefully selected French renditions of well-known English songs were used to provide repeated exposure to target nasal vowels through guided listening, focused repetition, and collective singing activities. Qualitative comparison of pre- and post-intervention sentence-reading tasks indicated noticeable improvement in learners' auditory discrimination and articulatory production of French nasal vowels. In addition to phonological gains, the intervention fostered increased learner engagement and confidence. The findings suggest that song-based phonetic reinforcement can serve as an effective and contextually appropriate strategy for mitigating phonological cross-linguistic influence in multilingual foreign language classrooms.

II. Key Words

Third Language Acquisition (TLA); Cross-linguistic influence; Phonological transfer; French nasal vowels; Song-based learning; Tamil-speaking learners; French as a Foreign Language (FLE).

III. Introduction

In linguistically diverse regions such as Tamil Nadu, multilingualism is a central feature of the educational and sociolinguistic landscape. Most learners acquire Tamil as their first language (L1) and English as their second language (L2) through formal schooling. In recent years, French has increasingly been introduced in higher education institutions as a third language (L3), particularly within programmes in languages, tourism, and international studies. This multilingual trajectory places learners in a complex linguistic environment in which three phonological systems interact during language acquisition.

While multilingualism may provide cognitive and metalinguistic advantages, it also generates specific challenges, particularly at the phonological level. Tamil-speaking learners of French frequently encounter difficulties in articulating French phonemes that are absent from both Tamil and English, notably nasal vowels and certain rounded front vowels. These pronunciation difficulties often result in systematic deviations that affect intelligibility and communicative effectiveness.

In the context of Third Language Acquisition (TLA), such challenges are commonly associated with cross-linguistic influence, whereby previously acquired languages shape the perception and production of sounds in an additional language. When learning French as an L3, learners may rely on articulatory habits established in Tamil and English, leading to persistent phonological transfer. Despite increased research on multilingual phonology, limited attention has been given to pedagogical strategies specifically designed to address these pronunciation challenges among Tamil-speaking learners of French in South India.

Traditional pronunciation instruction in foreign language classrooms often relies on mechanical repetition, isolated drills, or explicit phonetic explanation. Although these methods may introduce new sounds, they do not always effectively modify deeply ingrained articulatory patterns shaped by earlier linguistic experience. There is therefore a need for innovative and context-sensitive pedagogical approaches that provide repeated exposure to authentic phonetic input while maintaining learner engagement.

One promising approach involves the integration of songs into pronunciation teaching. Songs combine rhythm, melody, and repetition—features that mirror the prosodic structure of spoken language and facilitate phonological internalisation. Research has shown that musical input can enhance auditory discrimination, support articulatory practice, and create a low-anxiety learning environment conducive to pronunciation development. However, no empirical studies to date have examined the effectiveness of song-based phonetic interventions in the specific multilingual context of Tamil-speaking learners of French with English as an L2.

The present study addresses this gap by examining recurrent cross-linguistic phonological errors among Tamil-speaking learners of French and evaluating the impact of a structured, phonetics-focused, song-based intervention. The study aims to determine whether integrating carefully selected songs into classroom instruction can improve learners' perception and production of problematic French phonemes, particularly nasal vowels. More specifically, the research seeks to answer the following question: To what extent can a phonetics-focused, song-based intervention improve pronunciation accuracy in French as a third language among Tamil-speaking learners?

By bridging theoretical insights from multilingual phonology with practical classroom application, this study contributes to the development of more effective and learner-centred pronunciation teaching strategies in multilingual foreign language contexts.

IV. Theoretical Background

A central concept in Third Language Acquisition (TLA) is cross-linguistic influence (CLI), which refers to the interaction between languages within the multilingual mind. In multilingual learning contexts, previously acquired languages can influence the acquisition of additional languages in various ways. Kellerman and Sharwood Smith define cross-linguistic influence as “the interplay between earlier and later acquired languages”.¹ This interaction may occur across multiple linguistic domains, including lexical, semantic, phonological, morpho-syntactic, sociocultural, and

¹ Smith, M. S., & Kellerman, E. (1986). Cross-linguistic influence in second language acquisition: An introduction. In E. Kellerman & M. S. Smith (eds.), *Crosslinguistic influence in second language acquisition*. Oxford: Pergamon.

pragmatic levels. Among these dimensions, phonological influence plays a particularly significant role because pronunciation is often the most immediate and perceptible aspect of language production.

Phonological Cross-Linguistic Influence

Phonological cross-linguistic influence refers to the impact of previously acquired languages on a learner's perception and production of sounds in an additional language. Such influence frequently results in a foreign accent, even among advanced learners, because articulatory habits established in earlier languages tend to persist²³⁴. Jarvis and Pavlenko describe phonological transfer as “the ways in which a person's knowledge of the sound system of one language can affect that person's perception and production of speech sounds in another language”⁵.

In practice, learners often replace unfamiliar phonemes in the target language with the closest equivalents available in their existing phonological repertoire. This substitution process may lead to systematic pronunciation deviations, particularly when the target language contains sounds that are absent from the learner's first or second language. Such difficulties are especially evident in multilingual learning contexts where the phonological systems of several languages interact simultaneously. Consequently, multilingual learners may experience persistent challenges in achieving accurate pronunciation, highlighting the importance of pedagogical strategies specifically designed to address phonological transfer.

Song-Based Remediation in Language Learning

In response to these challenges, various pedagogical practices have been introduced to facilitate pronunciation learning, among which **song-based remediation** has attracted increasing attention. The integration of songs and music into foreign language instruction is widely recognised as an effective strategy for enhancing linguistic competence, learner motivation, and the overall learning experience. Research in language pedagogy, cognitive linguistics, and educational psychology suggests that songs create an engaging and meaningful learning environment that supports pronunciation development and phonological awareness. Because music combines rhythm, melody, repetition, and emotional engagement, it can stimulate learners' attention and reduce language learning anxiety, thereby fostering a more favourable environment for language acquisition⁶⁷⁸⁹.

² Odlin, T. (2003). Cross-linguistic influence. In C. J. Doughty & M. H. Long (eds.), *The handbook of second language acquisition* (pp. 436–486). Oxford: Blackwell.

³ Jarvis, S., & Pavlenko, A. (2008). *Crosslinguistic influence in language and cognition*. Routledge.

⁴ Lloyd-Smith, A. (2023). Perceived foreign accent in L3 English: The effects of heritage language use. *International Journal of Multilingualism*, 20(3), 753–767.

⁵ Jarvis, S., & Pavlenko, A. (2008). *Crosslinguistic influence in language and cognition*. London: Routledge. P.52

⁶ Israel, H. F. (2013). Language learning enhanced by music and song. *Literacy Information and Computer Education Journal*, 2(1), 1360–1366.

⁷ Dolean, D. D. (2016). The effects of teaching songs during foreign language classes on students' foreign language anxiety. *Language Teaching Research*, 20(5), 638–653.

⁸ Bennett, P. A. (2019). The effects of music in the foreign language learning classroom. *Relay Journal*, 2(1), 6–16.

⁹ Adjepong, B. (2020). Developmentally appropriate strategies of teaching music in selected primary schools in Ashanti region of Ghana. University of South Africa.

Songs also contribute to pronunciation improvement by providing a repetitive and memorable context for language practice. Repetition plays a crucial role in phonological acquisition, and songs naturally incorporate repeated words, phrases, and sound patterns that reinforce auditory perception. This repetition allows learners to practise articulation in an enjoyable and less mechanical manner compared with traditional pronunciation drills. Arleo¹⁰ and Salcedo¹¹ note that melodic texts are easier to remember than spoken texts because rhythm and melody facilitate long-term memory retention. As a result, learners are more likely to internalise accurate pronunciation patterns and gradually reduce phonological interference from previously acquired languages.

From a cognitive perspective, songs engage multiple neural processes simultaneously. Neurolinguistic research indicates that music activates both hemispheres of the brain, enabling linguistic and melodic information to be processed together. While the left hemisphere primarily processes linguistic elements such as vocabulary and grammar, the right hemisphere is responsible for rhythm, melody, and emotional interpretation. This dual activation strengthens the connection between sound and meaning and enhances memory retention¹². Consequently, song-based learning can support not only pronunciation development but also vocabulary acquisition and listening comprehension.

In addition to these cognitive advantages, songs provide authentic linguistic input that exposes learners to natural pronunciation patterns and prosodic features of the target language. Authentic materials are particularly valuable in foreign language teaching because they present language as it is used in real communicative contexts. According to Pratz¹³, songs function as powerful communicative resources that connect learners with the cultural and linguistic universe of the target language. Through repeated listening and singing, learners encounter natural rhythm, intonation, and connected speech patterns that are rarely fully represented in traditional teaching materials.

Overall, existing literature strongly supports the pedagogical value of songs in foreign language education. By combining rhythm, repetition, and authentic phonetic input, songs offer a multisensory approach that can facilitate pronunciation development and reduce cross-linguistic phonological interference. Despite evidence supporting song-based learning, limited research has examined its effectiveness in multilingual South Indian contexts, particularly with respect to French nasal vowels. Having outlined these theoretical foundations, the following section presents the methodology adopted in this study to analyse phonological errors and evaluate the effectiveness of a song-based intervention among Tamil-speaking learners of French.

¹⁰ Arleo, A. (2000). Music, song and foreign language teaching. *Cahiers de l'APLIUT*, 19(4), 5–19

¹¹ Salcedo, C. S. (2002). The effects of songs in the foreign language classroom on text recall and involuntary mental rehearsal. Louisiana State University and Agricultural & Mechanical College.

¹² Guglielmino, L. M. (1986). The affective edge: Using songs and music in ESL instruction. *Adult Literacy and Basic Education*, 10(1), 19–26.

¹³ Pratz, P. (1999). “Des chansons pour des situations de communication.” *Le Français dans le Monde*, No. 303, March–April, p. 38.

V. Methodology

Participants

The participants in this study consisted of twenty-five second-year undergraduate students enrolled at Nirmala College for Women, Coimbatore, where French is offered as a Part I language course within the undergraduate curriculum. All participants were pursuing French as a Foreign Language (FLE) as part of their academic programme and were receiving instruction aligned with the DELF (Diplôme d'Études en Langue Française) framework. At the time of the study, the learners were following DELF A2-level instruction after having successfully completed the DELF A1 level, which corresponds to the elementary level of the Common European Framework of Reference for Languages (CEFR)¹⁴.

Prior to participating in the study, the students had completed a minimum of 120 hours of formal instruction in French, which provided them with foundational competence in basic grammar, vocabulary, and communicative functions. This makes the A2 level an appropriate stage for implementing targeted pedagogical interventions, such as the song-based remediation explored in this study. All participants shared a similar linguistic background, which was particularly relevant to the objectives of the study. Tamil functioned as their first language (L1), while English served as their second language (L2), both of which had been acquired prior to learning French as a third language (L3). The relatively homogeneous linguistic profile of the participants provided an appropriate context for examining cross-linguistic phonological influence in third language acquisition.

Research Design

The study was conducted over a one-week period in February 2026 at Nirmala College for Women, Coimbatore. It adopted a classroom-based observational design with pre- and post-intervention comparison. The research aimed to examine whether a structured, song-based phonetic intervention could reduce cross-linguistic phonological errors in French among Tamil-speaking learners.

Prior to the intervention, recurrent pronunciation errors were identified through regular classroom activities, including role plays and the reading aloud of French sentences. These activities revealed systematic phonological deviations, particularly in the production of French nasal vowels, reflecting cross-linguistic influence from Tamil (L1) and English (L2). These initial observations served as a baseline for comparison with post-intervention performance.

The intervention was then integrated into the students' regular French classes and implemented over six hours of instruction across one week. The design was pedagogical in nature but incorporated structured observation and comparative analysis to evaluate changes in pronunciation accuracy.

Intervention Procedure

The intervention consisted of a targeted phonetics-focused programme aimed at addressing recurrent pronunciation difficulties, particularly those involving French

¹⁴ Conseil de l'Europe. (2001). Cadre européen commun de référence pour les langues: Apprendre, enseigner, évaluer (CECRL). Strasbourg: Conseil de l'Europe.

nasal vowels and other problematic phonemes absent from Tamil and English. Song-based activities were used as a tool for phonetic reinforcement.

The songs were carefully selected based on their phonetic content, with particular attention to the frequency and clarity of nasal vowels. French renditions of well-known English songs were chosen in order to increase learner familiarity and engagement. The use of familiar melodies reduced cognitive load and allowed learners to concentrate more fully on articulatory features and sound production. During the intervention sessions, students engaged in structured activities that included:

- Guided listening to target phonemes within lyrical contexts
- Focused repetition of specific phonetic segments
- Choral and individual reading of song lyrics
- Collective sing-along practice emphasising accurate articulation

These activities were designed to promote auditory discrimination, articulatory awareness, and repeated oral production of target sounds within a meaningful and rhythmic context.

Evaluation Measures

The effectiveness of the intervention was evaluated through a qualitative comparison of learners' pronunciation before and after the intervention. The primary assessment task consisted of reading French sentences aloud. The sentences were selected to include multiple instances of target phonemes. This sentence-reading task was administered both prior to and following the intervention in order to observe changes in articulatory accuracy. Pronunciation was evaluated by the researcher who conducted the intervention. In addition to the reading task, ongoing classroom observation during role plays and oral activities provided further qualitative evidence of pronunciation development.

Data were analysed qualitatively. Improvement was measured by comparing pre- and post-intervention performance, with particular attention to the reduction of systematic substitution errors in pronunciation and the increased accuracy of nasal vowel production. The qualitative comparison enabled the researcher to identify shifts in learners' articulatory behaviour and phonemic awareness following the song-based intervention.

VI. Observations

Earlier research has shown that pronunciation difficulties among foreign language learners often arise from negative phonological transfer from previously acquired languages. In the present context, many of the learners' pronunciation errors in French reflected the influence of Tamil (L1) and English (L2), particularly in the production of nasal vowels, which are absent in Tamil and function differently in English¹⁵. These cross-linguistic influences resulted in systematic deviations such as replacing nasal vowels with vowel-consonant sequences or Anglicised vowel patterns. In response to these challenges, a pedagogical intervention based on song-mediated phonetic practice was implemented. The following observations highlight the changes in learners' pronunciation following the one-week intervention.

¹⁵ Koothottil, A., & Jeevaratnam, G. (2025). Cross-linguistic phonological errors in French vowel production among Tamil-speaking learners with English as a second language. *Journal of Foreign Languages, Cultures & Civilizations*, 13, 27–35.

One of the most notable outcomes of the intervention was an improvement in learners' **auditory perception of nasal vowels**. Repeated exposure to songs containing clear instances of nasal vowels enabled students to encounter accurate pronunciation models within a melodic and meaningful context. Through attentive listening to these musical inputs, learners gradually developed the ability to distinguish nasal vowels from their oral counterparts. This increased phonemic awareness was particularly significant because nasal vowels in French are phonemic and capable of altering lexical meaning (for example, *sans* /sɑ̃/ versus *sa* /sa/). As learners became more sensitive to these contrasts, they were better able to identify and reproduce nasal vowels with greater accuracy.

The intervention also encouraged **kinesthetic and articulatory engagement**. Students were not limited to passive listening; rather, they actively participated in sing-along activities that required repeated oral production of target phonemes. This process reinforced correct articulatory gestures associated with nasalisation, such as the lowering of the velum and the simultaneous oral–nasal airflow required for nasal vowel production. Through repeated singing and guided repetition, learners gradually replaced previously ingrained patterns—such as pronouncing /ɑ̃/ as /an/ or /ɔ̃/ as /on/—with more accurate phonetic realisations.

An additional factor contributing to the effectiveness of the intervention was the use of **familiar melodies**. French versions of widely recognised English songs, including *My Heart Will Go On*, *A Thousand Years*, and *Perfect*, were selected. Because learners were already familiar with the rhythm and tune of these songs, the cognitive effort required to learn a new melody was reduced. This allowed students to focus their attention primarily on pronunciation. The familiarity of the melodies also helped minimise negative transfer from English pronunciation patterns and supported the internalisation of more accurate French vowel production.

The **rhythmic and repetitive nature of music** further facilitated the retention of correct phonological forms. Nasal vowels such as /ɑ̃/ appeared repeatedly across verses, allowing learners to hear and reproduce them multiple times in meaningful lexical contexts. Words such as *sans*, *temps*, *camping*, and *chambre* thus became associated with correct phonetic patterns through repeated melodic exposure. Over time, this repetition strengthened learners' ability to recall and produce the correct nasalised forms.

Following the intervention, **observable improvements were noted across all targeted nasal vowels**. For the phoneme /ɑ̃/, earlier pronunciations such as /san/ for *sans* or /ʃambɾə/ for *chamber* were considerably reduced, with learners demonstrating a more sustained nasal vowel rather than inserting a nasal consonant. Similarly, the phoneme /ɛ̃/ showed improvement in words such as *pain* and *important*, where students began to avoid Anglicised pronunciations like /peɪn/ or /ɪmˈpɔːnt/ and produced a clearer nasal quality. The vowel /œ̃/, which had posed particular challenges in words such as *parfum* and *un*, was more accurately approximated following repeated lyrical exposure. Finally, learners who previously pronounced *nom* as /nom/ began to demonstrate appropriate nasalisation of the vowel /ɔ̃/. These changes indicate a growing awareness of the phonemic distinction between nasal and oral vowels in French.

The intervention also had a **positive motivational impact** on learners. Songs created an enjoyable and low-anxiety learning environment in which students felt more

comfortable experimenting with unfamiliar sounds. Rather than perceiving pronunciation practice as a mechanical or intimidating activity, learners engaged enthusiastically with the musical tasks. This increased motivation encouraged repeated listening and oral practice, both of which are essential for pronunciation development. As noted in previous research, musical rhythm and melody facilitate the perception and reproduction of unfamiliar phonetic patterns, thereby improving articulatory accuracy and reducing pronunciation errors¹⁶¹⁷. Furthermore, songs contribute to a supportive classroom atmosphere that promotes collaboration, enjoyment, and sustained engagement^{18 19}.

Overall, the observations from the intervention demonstrate that **song-based learning can serve as an effective phonetic reinforcement tool** in the foreign language classroom. By combining auditory input, rhythmic repetition, and active vocal production, songs enable learners to internalise unfamiliar phonemes and refine their articulatory patterns. In the present study, this approach indicated noticeable progress in the pronunciation of French nasal vowels among Tamil-speaking learners. At the same time, the motivational and emotional appeal of music fostered a positive learning environment that encouraged participation and experimentation with new sounds. Consequently, integrating songs into pronunciation instruction can enhance phonological competence, reduce cross-linguistic pronunciation errors, and enrich the overall language learning experience.

VII. Conclusion

This study examined the effectiveness of a song-based pedagogical intervention in improving French pronunciation among Tamil-speaking learners acquiring French as a third language (L3). Particular attention was given to cross-linguistic phonological errors arising from the interaction of Tamil (L1) and English (L2), especially in the production of French nasal vowels. The findings confirm that negative phonological transfer from previously acquired languages can lead to systematic substitution patterns that affect articulatory accuracy and potentially reduce intelligibility in L3 production. These patterns illustrate the complex interaction of multilingual phonological systems in third language acquisition.

The implementation of a short-term, phonetics-focused, song-based intervention demonstrated that music can function as an effective mediating tool in pronunciation instruction. The rhythmic and repetitive structure of songs provided sustained exposure to target phonemes within meaningful contexts, while the act of singing encouraged repeated articulatory practice. As a result, learners developed increased phonemic awareness and showed qualitative improvement in their ability to perceive and produce French nasal vowels more accurately. The use of familiar melodies

¹⁶ Rahal, A. (2018). Phonetic fossilization: Is it a matter of perfection or intelligibility? In *Psycholinguistics and cognition in language processing* (pp. 244–265). Hershey, PA: IGI Global.

¹⁷ Tizian, S. (2016). Listen and learn: An experiment on the effectiveness of songs in English L2 pronunciation.

¹⁸ Džanić, N. D., & Pejić, A. (2016). The effect of using songs on young learners and their motivation for learning English. *An Interdisciplinary Journal*, 1(2), 40–54.

¹⁹ Millington, N. T. (2011). Using songs effectively to teach English to young learners. *Language Education in Asia*, 2(1), 134–141.

further reduced cognitive load, enabling learners to focus more attentively on pronunciation features rather than on learning new musical patterns.

Beyond phonological development, the intervention generated notable affective benefits. The integration of music fostered a relaxed and motivating classroom atmosphere, encouraging participation and reducing anxiety associated with pronunciation practice. Learners displayed greater confidence and willingness to experiment with unfamiliar sounds—an important factor in fostering long-term pronunciation development.

From a theoretical perspective, this study contributes to research in Third Language Acquisition by demonstrating that musical input may function as a mediating pedagogical tool in reducing phonological cross-linguistic influence. By linking insights from multilingual phonology with classroom-based practice, the study highlights the potential of multisensory approaches to support the restructuring of entrenched articulatory habits shaped by previously acquired languages.

Nevertheless, several limitations must be acknowledged. The study was conducted with a relatively small sample of learners within a single institutional context, which limits the generalisability of the findings. The intervention was also of short duration, spanning only one week, and therefore does not allow conclusions regarding long-term retention of pronunciation gains. In addition, the research design did not include a control group, and improvement was assessed qualitatively rather than through quantitative measurement. Future research could address these limitations by employing larger sample sizes, longer intervention periods, controlled experimental designs, and mixed-method approaches combining qualitative and quantitative analysis.

Despite these limitations, the findings suggest that song-based phonetic reinforcement represents a promising and contextually appropriate strategy for addressing pronunciation challenges in multilingual learning environments. Further investigation into the long-term effects of music-based interventions, their application to other phonological features, and the integration of technology-enhanced musical tools may deepen our understanding of how innovative pedagogies can mitigate cross-linguistic phonological interference. By responding to the specific needs of multilingual learners, educators can develop more inclusive and effective approaches to pronunciation teaching that enhance both phonological competence and communicative confidence.

VIII. Bibliography

1. Adjepong, B. (2020). *Developmentally appropriate strategies of teaching music in selected primary schools in Ashanti region of Ghana*. University of South Africa (South Africa).
2. Arleo, A. (2000). Music, song and foreign language teaching. *Cahiers de l'APLIUT*, 19(4), 5–19.
3. Bennett, P. A. (2019). The effects of music in the foreign language learning classroom. *Relay Journal*, 2(1), 6–16.
4. Conseil de l'Europe. (2001). *Cadre européen commun de référence pour les langues: Apprendre, enseigner, évaluer (CECRL)*.
5. Džanić, N. D., & Pejić, A. (2016). [Article title not specified]. *An Interdisciplinary Journal*, 1(2), 40–54.
6. Dolean, D. D. (2016). The effects of teaching songs during foreign language classes on students' foreign language anxiety. *Language Teaching Research*, 20(5), 638–653.

7. Guglielmino, L. M. (1986). The affective edge: Using songs and music in ESL instruction. *Adult Literacy and Basic Education*, 10(1), 19–26.
8. Israel, H. F. (2013). Language learning enhanced by music and song. *Literacy Information and Computer Education Journal*, 2(1), 1360–1366.
9. Jarvis, S., & Pavlenko, A. (2008). *Crosslinguistic influence in language and cognition*. Routledge.
10. Koothottil, A., & Jeevaratnam, G. (2025). Cross-linguistic phonological errors in French vowel production among Tamil-speaking learners with English as a second language. *Journal of Foreign Languages, Cultures & Civilizations*, 13, 27–35. <https://doi.org/10.15640/jflcc.v13p3>
11. Lloyd-Smith, A. (2023). Perceived foreign accent in L3 English: The effects of heritage language use. *International Journal of Multilingualism*, 20(3), 753–767.
12. Millington, N. T. (2011). Using songs effectively to teach English to young learners. *Language Education in Asia*, 2(1), 134–141.
13. Odlin, T. (2003). Cross-linguistic influence. In C. J. Doughty & M. H. Long (Eds.), *The handbook of second language acquisition* (pp. 436–486). Blackwell.
14. Pratz, P. (1999). Des chansons pour des situations de communication. *Le Français dans le Monde*, 303, 38.
15. Rahal, A. (2018). Phonetic fossilization: Is it a matter of perfection or intelligibility? In *Psycholinguistics and cognition in language processing* (pp. 244–265). IGI Global Scientific Publishing.
16. Salcedo, C. S. (2002). *The effects of songs in the foreign language classroom on text recall and involuntary mental rehearsal*. Louisiana State University and Agricultural & Mechanical College.
17. Smith, M. S., & Kellerman, E. (1986). Crosslinguistic influence in second language acquisition: An introduction. In E. Kellerman & M. S. Smith (Eds.), *Crosslinguistic influence in second language acquisition*. Pergamon.
18. Tizian, S. (2016). *Listen and learn: An experiment on the effectiveness of songs in English L2 pronunciation*.



War, Silence and the Fragmented Trauma and Anti-War Protest in Johnny Got His Gun by Dalton Trumbo

P. Naveen kumar

G. Vasuki

PG & Research,

Department of English, AVVM Sri Pushpam College (Autonomous)

[Affiliated to Bharathidasan University,]

Tiruchirappalli, Poondi, Thanjavur, 613 503, Tamil Nadu, India.

I. Abstract

This paper looks at Johnny Got His Gun by Dalton Trumbo as an anti-war book that questions nationalism, bodily fragmentation and psychological trauma. The story is set during World War I. Shows the extreme suffering of Joe Bonham, a soldier who lost his limbs and face in a bomb explosion but is still conscious. Through a stream-of-consciousness narrative and a fragmented structure Trumbo criticizes ideas of heroism and shows the dehumanizing effects of modern warfare. This article explores themes of silence, identity loss, bodily imprisonment and political manipulation putting the text in the context of twentieth-century war literature. By using trauma theory and anti-war literary criticism the study argues that Trumbo transforms Joe's mutilated body into a symbol of the soldier sacrificed by nationalistic ideology.

II. Keywords

Dalton Trumbo, Johnny Got His Gun, - war literature, trauma theory, nationalism, body politics, World War I, modernism.

Johnny Got His Gun was written when memories of World War I were still fresh¹. The book shows the brutality of trench warfare the violence of machines and the disillusionment that followed the called "Great War." Unlike patriotic war stories Trumbo does not glorify combat. Instead he shows the physical consequences of modern weapons². Joe Bonham becomes a symbol of wars power. He is not depicted as a martyr but as a victim of political systems that use abstract ideas like "liberty" and "honor" to manipulate young men. Trumbo challenges the idea that war's a noble sacrifice. The book argues that political leaders and institutions distance themselves from the suffering they inflict on soldiers. Written before America entered World War II the book was initially controversial. During wartime it was temporarily withdrawn from publication because its anti-war stance was seen as unpatriotic. This reaction shows the books challenge to nationalist ideology. Joe's body becomes a place of horror and symbolism. He has lost his arms, legs, eyes, ears, mouth and nose. Only his mind is still intact. This physical mutilation represents not individual tragedy but the fragmentation of human identity under mechanized warfare.

Trumbo emphasizes the connection between the body and self. Without input Joe struggles to determine whether he is alive or dead. His loss of face means the erasure of individuality. He cannot speak, see or hear; he cannot communicate his existence to the world. In this sense Joe becomes a living corpse³. The book questions the

¹ Samuel Hynes, *A War Imagined: The First World War and English Culture* (London: Pimlico, 1992).

² Dalton Trumbo, *Johnny Got His Gun* (New York: Bantam Books, 1939).

³ Dalton Trumbo, *Johnny Got His Gun* (New York: Bantam Books, 1939).

concept of autonomy. Joe's body no longer belongs to him but to the institution that sustains him artificially. His desire to die contrasts with society's insistence on preserving him as a symbol of sacrifice. Thus Trumbo criticizes the idea that a soldier's body is the property of the nation-state. One of the striking aspects of *Johnny Got His Gun* is its focus on silence. Joe exists in sensory deprivation. Language becomes internalized through memory. Thought.

The narrative unfolds through stream-of-consciousness technique reflecting Joe's mental attempts to reconstruct meaning. Joe eventually learns to communicate by tapping his head in Morse code. This moment symbolizes resistance against silence. Communication becomes an act of rebellion⁴. However, when military authorities understand his request, they choose instead to keep him hidden. Trumbo's depiction of enforced silence mirrors the political silencing of dissent. The state suppresses Joe's voice because his body contradicts narratives of glory and honor. Thus silence functions both as a condition and a political metaphor. From a trauma theory perspective, Joe's experience reflects what modern psychology identifies as -traumatic stress and dissociation. His mind oscillates between memory and hallucination. He revisits childhood experiences, romantic memories and philosophical reflections.

The narrative structure itself is fragmented, mirroring the body and psyche of the protagonist. Past and present merge without boundaries. This stylistic choice aligns the book with experimentation while intensifying the psychological realism of trauma. Joe's suffering is not limited to pain; it is existential. He questions the meaning of life, freedom and humanity. The book suggests that trauma is not merely personal but collective. Joe represents unnamed soldiers whose bodies and identities are destroyed by war. Trumbo criticizes institutions such as the military, government and medical authority. These systems claim to protect citizens but ultimately exploit them. Joe's transformation into a symbol rather than a person illustrates the dehumanizing logic of nationalism. The book exposes how patriotic slogans obscure suffering. Abstract ideals demand sacrifice. Trumbo argues that nationalism transforms living individuals into instruments of state power. Joe's final realization. That he is trapped forever in darkness. Serves as a metaphor for society's refusal to confront war's reality. His desire to be exhibited as a warning against war is denied because it threatens legitimacy.

Although *Johnny Got His Gun* is often seen as -war fiction the book also shows significant modernist experimentation. Dalton Trumbo uses stream-of-consciousness narration, nonlinear temporality and fragmented structure to reflect the disintegration of Joe Bonham⁵. The collapse of time in the narrative mirrors Joe's inability to distinguish between past and present. Memories of childhood, romantic love and family life intrude upon his consciousness without transition emphasizing the instability of trauma. Modernist literature often responds to the crisis of representation following World War I. Just as writers like Ernest Hemingway and Virginia Woolf experimented with monologue to represent fractured subjectivity Trumbo adapts similar techniques to portray extreme sensory deprivation. However, unlike

⁴ Bruce Cook, *Dalton Trumbo: A Biography* (New York: Scribner, 1977).

⁵ Dalton Trumbo, *Johnny Got His Gun* (New York: Bantam Books, 1939).

modernists who focus on alienation within urban modernity Trumbo situates fragmentation within the mechanized violence of war.

The book's stylistic disorientation reinforces its message: modern warfare destroys not only bodies but also coherent narrative identity. Joe cannot construct a story of himself; instead his existence becomes a series of mental fragments. The breakdown of grammar and punctuation in passages intensifies the claustrophobic atmosphere of confinement. Language itself appears insufficient to convey the horror of annihilation.⁶ Joe Bonhams' condition raises existential questions. Though written before existentialism became widely influential in Europe the book anticipates themes later explored by thinkers such as Jean-Paul Sartre and Albert Camus. Joe remains conscious but deprived of agency. He cannot act, move or communicate freely. His mind functions, His body imprisons him.

Existential philosophy emphasizes freedom and responsibility as defining characteristics of existence. Joe's predicament complicates this premise. Is he free if he can think but not act? His desire to die represents a longing for autonomy. However institutional authority denies him this choice. The hospital and military authorities preserve his life while stripping him of existential freedom. In this sense Joe's body becomes a metaphor for the individual trapped within systems. The state claims to defend liberty. It denies Joe the most basic freedom. The right to determine his own fate. His continued survival is less about compassion than about maintaining the illusion of sacrifice. Joe's mutilated body functions as a text that exposes the hidden costs of war.

In contrast to propaganda posters that glorify soldiers Joe represents the unacknowledged aftermath of combat. His invisibility is deliberate; authorities conceal him because his body contradicts narratives of honor. The book anticipates discussions of biopolitics. The idea that states regulate and control bodies for political purposes. Joe is sustained medically not for his benefit but because his continued existence serves institutional logic. He becomes an object maintained by technology rather than a subject with rights. Furthermore Joe's lack of a face is symbolically significant. The face is often associated with identity and recognition. Without one Joe is rendered anonymous. He could be any soldier, from any nation. Trumbo universalizes his suffering transforming Joe into a figure of modern warfare victims.

Despite his imprisonment Joe's memory becomes a site of resistance. He recalls his father's philosophy, his mother's affection and his relationship with Kareen. These memories sustain his sense of humanity. In the absence of input memory becomes his only means of constructing identity.⁷ Trauma theorists argue that memory can both wound and preserve. Joe's recollections are often painful especially when he realizes he can never return to the life he once knew. They also affirm his individuality. Through remembering he resists treasure. Joe's attempt to measure time by tapping Morse code further demonstrates the need for connection. When he finally communicates successfully he hopes to transform his suffering into testimony. His wish to be displayed as a living warning reflects an impulse: if his body can prevent future wars his suffering might acquire meaning. However institutional refusal

⁶ Hemingway, Ernest. *A Farewell to Arms*. (Charles Scribner's Sons, 1929).

⁷ Johnny Got His Gun, by Dalton Trumbo (New York: Bantam Books, 1939).

silences this testimony. The suppression of Joes request suggests that societies prefer sanitized myths over truths⁸.

The book also incorporates symbolism. Joe's condition resembles crucifixion imagery. His body immobilized, suspended in suffering. Unlike Christ Joes sacrifice is involuntary and meaningless. There is no redemption in his pain. Trumbo subverts narratives of martyrdom. War propaganda often frames soldiers as Christ- figures who die for the salvation of the nation. Joe's survival disrupts this narrative. He does not die heroically; he endures endlessly. His living death exposes the emptiness of rhetoric. This inversion challenges readers to reconsider myths that equate military death, with spiritual transcendence. Joes suffering does not redeem society; instead it indicts it. *Johnny Got His Gun* is a book that's part of a bigger group of stories that show how bad war really is. Books like *All on the Western Front* and *A Farewell to Arms* also show how awful and pointless World War I⁹ was. *Johnny Got His Gun* is different because it really focuses on how people's bodies get hurt and how they lose their senses. While other authors like Remarque and Hemingway write about what happens on the battlefield and how people lose their innocence Trumbo does not write about that all. The war only comes up in memories.

The whole story happens in a hospital bed. This makes the message against war even stronger. Readers cannot get away from the characters thoughts and feelings. They are stuck with Joe. By making the story smaller Trumbo makes the suffering of soldiers something that everyone can understand. Joe's body is like a battlefield where politics and being meet. *Johnny Got His Gun* is still one of the honest books against war from the twentieth century. Through Joe Bonhams body Dalton Trumbo shows how bad militarism and nationalism are. The book turns the horror of war into a protest against it. It shows that war does not just hurt peoples bodies but their sense of self and their voices. Trumbo combines psychology, new ways of telling stories and looking at what is right and wrong to make a strong argument against romanticizing war. Joes quiet suffering is a message, to everyone that systems that put ideas above life are wrong. The book is still important today because it reminds us that behind every phrase there is a person who can get hurt.

III. Bibliography

1. Trumbo, Dalton. *Johnny Got His Gun*. Bantam Books, 1939.
2. Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Johns Hopkins University Press, 1996.
3. Fussell, Paul. *The Great War and Modern Memory*. Oxford University Press, 1975.
4. Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. Translated by James Strachey, W. W. Norton, 1961.
5. Bradbury, Malcolm, and James McFarlane, editors. *Modernism: A Guide to European Literature 1890–1930*. Penguin Books, 1976.
6. Hemingway, Ernest. *A Farewell to Arms*. Charles Scribner's Sons, 1929.
7. Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. Philosophical Library, 1943.
8. Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus*. Vintage Books, 1955.
9. Foucault, Michel. *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. Vintage Books, 1978.

⁸ Worlds of Hurt: Reading the Literatures of Trauma, by Kali Tal (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

⁹ All Quiet on the Western Front, by Erich Maria Remarque (Boston: Little, Brown and Company, 1929)

Emergence of an indigenous print market: A study of vernacular printing and publishing in nineteenth century Banaras

Santosh Kumar Sahani

Research Scholar, Ph.D.

Department of History, University of North
Bengal, Rajarammohunpur, Darjeeling, Siliguri

I. Abstract

This article examines the emergence of Banaras as a major indigenous centre of commercial print production in nineteenth-century north India. Drawing on Benedict Anderson's concept of print capitalism, it analyses how the convergence of market forces, lithographic technology, and pre-existing manuscript and oral traditions reshaped literary production and readership. Focusing on popular genres such as devotional literature, poetry, songbooks, drama, and fiction, the study argues that commercial publishing played a decisive role in expanding vernacular reading publics and in transforming Banaras into a key node in the Hindi print economy. By foregrounding popular publishing, the article revises elite- and institution-centric histories of print and highlights the social and cultural significance of the indigenous print market.

II. Keywords

Print, Indigenous, Vernacular, Popular publishing, Print-capitalism, Banaras.

III. Introduction

During the nineteenth century, Banaras emerged as a significant indigenous centre of print production in northern India. The establishment of printing presses in the city was facilitated by local patronage, the involvement of traditionally literate groups, and the introduction of lithographic printing technology. The proliferation of printing houses greatly accelerated the production of books, pamphlets, and newspapers in the latter half of the century. Given Banaras' long-standing oral and textual traditions, the publication of books played a pivotal role in shaping the literary sphere by influencing the consumption, distribution, and transmission of knowledge. As a result, Banaras became an important hub for print production and the canonisation of printed texts during this period. However, the role of popular publishing in the city's social and cultural history has largely been overlooked in historical narratives of nineteenth-century Banaras. In light of this gap, this paper aims to trace the development of popular publishing in Banaras, which was primarily driven by the print market and closely aligned with genres such as poetry, songs, and fiction that cultivated their own readerships during the century.

Drawing upon Benedict Anderson's concept of 'print capitalism,' this study highlights the fundamental convergence of capitalism and print technology in Banaras.¹ Anderson argued that the emerging professional class of intellectuals in the nineteenth century worked within the print market, forming a link between the producers of print and the consuming public through what he described as a 'silent

¹ Ulrike Stark, *An Empire of Books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India*. Ranikhet: Permanent Black, 2007, p. 8.

bazaar.’² This phenomenon is observable in the case of Banaras as well. By examining these dynamics, the paper explores how the commercialisation of print technology contributed to the acceleration of popular publishing in the city during the nineteenth century.

Development of The Indigenous Book Market:

The involvement of local merchants and intellectuals, coupled with the introduction of the lithographic press, significantly contributed to the growth of commercial printing presses in Banaras. The affordability of lithography allowed printers to produce large quantities of printed works at low costs in multiple languages, including Hindi, Sanskrit, Persian, Urdu, Arabic, English, *Braj Bhasha*, and Nepali. Most of these printing presses concentrated on the publication of books, newspapers, and periodicals. However, by the mid-nineteenth century, the printing and publishing of books in Banaras remained limited. In 1850, only twelve books and six newspapers were published, primarily targeting the emerging readership in Hindi and Sanskrit.³ This indicates that early commercial printing focused on individual readerships, with the market for printed works still in its infancy. The printing presses, in this period, predominantly reproduced classic genres popular in the pre-print era, as well as those previously inaccessible to the masses in manuscript form.

By the late 1860s, however, the landscape began to shift with the emergence of a nascent readership and the growth of the vernacular print market in Banaras. The printed genres expanded beyond individual readers and religious manuscripts, moving towards broader commercialisation. Francesca Orsini argues that the commercial dimensions of printing played a critical role in the rapid growth of the book market.⁴ Unlike the printing market under patronage, which had been smaller, the commercial print market proved to be significantly larger, thereby catalysing further growth in print production. In 1875, the total number of printed works in Banaras exceeded twenty-three titles.⁵ By the 1880s, the number of titles published surged to 122, a fourfold increase from 1875. Concurrently, print production in the North-Western Provinces and Oudh reached its peak, with Banaras accounting for 17% of the total production of 175,000 printed copies in 1884.⁶ By 1900, Banaras’s print output had risen to around 159,050 copies. Between 1875 and 1900, a large number of presses engaged in commercial printing, expanding their focus from religious works to a wider variety of genres, including translated Bengali novels, songbooks, dramas, and fiction. The affordability and high quality of these printed

² Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 2nd, revised ed. London: Verso, 1991, p. 75.

³ *Selections from the Records of the Government, North-Western Provinces*. vol. III. Agra: Secundra Orphan Press, 1855, p. 264.

⁴ Francesca Orsini, ‘Pandits, Printers and Others: Publishing in Nineteenth-Century Benares’, in Abhijit Gupta and Swapan Chakravorty (eds.), *Print Areas: Book History in India*. New Delhi: Permanent Black, 2004, p. 105.

⁵ ‘Statement of Particulars Regarding Books, Maps, &c., Published in the N. W. Provinces, and Registered Under Act XXV of 1867’, 1875.

⁶ Christopher King, *One Language, Two Scripts: The Hindi Movement in Nineteenth Century North India*. Bombay: Oxford University Press, 1994, p. 43.

works gradually attracted public patronage,⁷ particularly from the newly educated readership. This marked the point when a broader general audience, including neo-educated readers, became integral to the indigenous print market. Thus, the commercialisation of print played a crucial role in shaping and reshaping popular publishing in Banaras during the second half of the nineteenth century.

Devotional Publishing and Early Commercial Stability:

The following section examines the commercial printing and publishing of popular literature in Banaras during the latter half of the nineteenth century. The printing presses in Banaras closely reflected the tastes of the existing readership, drawing heavily from the literary traditions of the pre-print period. As a result, printers largely relied on reproducing manuscript texts, as these were considered the most commercially viable option for survival in the early stages of the print market. Among the various types of manuscripts, devotional works were particularly profitable for the early printers in Banaras' expanding book market. Rhoderick Chalmers argues that 'print-capitalism's engagement with religious writing was potentially more revolutionary than other genres'⁸ during the mid-nineteenth century. At this time, religious texts were not only reproduced from manuscripts but were also translated between languages, thus broadening their accessibility in Banaras.⁹ This process helped bring mainstream *Sanātan* Hindu texts to a wider audience, including non-Brahmin and non-Hindu readers. Consequently, the printing and publishing of both traditional and emerging popular genres, such as folk songs, poetry, and fiction, were gained momentum. These genres highlighted the growing connections between publishing houses, reputable bookshops, and readers, marking a significant shift in the literary landscape of nineteenth-century Banaras.

Poetry and Song in the Popular Print Market:

The printing and publishing of poetry gained a foothold in the commercial print market of Banaras during the 1860s. In this period, Banaras printer-publishers began to diversify their output, with poetry and songs emerging as dominant genres. The increasing number of readers and evolving literary tastes led to a shift towards these new genres. Publishers no longer relied solely on religious texts for commercial viability. The printing of classic poetry, particularly those composed between the sixteenth and eighteenth centuries, saw a significant surge. These poems, known as *rīti* poetry, were primarily written by poets attached to royal courts and dealt with themes such as eroticism (*śṛṅgār*), the separation of hero and heroine (*nayak-nayika bhed*), and seasonal motifs.

In the early years, the Banaras printing presses played a pivotal role in producing and popularising *rīti* poetry, with erotic poetry (*śṛṅgār*) gaining particular prominence. Almost all printing presses in Banaras produced *śṛṅgār* poetry, with significant early

⁷ *Selections from the Records of the Government of India, Home Department, No.CXLVII*, 1877, Calcutta: printed by the Superintendent of Government Printing, India, 1878, p. 112.

⁸ Rhoderick Chalmers, 'Pandits and Pulp Fiction: Popular Publishing and the Birth of Nepali Print-Capitalism in Banaras,' in *Studies in Nepali History and Society*. Volume: 7. 1 (June 2002), p. 62.

⁹ Santosh Kumar Sahani, 'The Birth of the Print-Capitalism: A Study on the Popular Publishing in Banaras, 1850-1900.' *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 81 (2022), pp. 694-703.

Hindi works such as *Rahasya Kāvya śṛṅgār* published by New Medical Hall Press, and *śṛṅgār Tilak* published by Amar Press. *śṛṅgār Tilak*, originally composed in Sanskrit by the poet Mahakavi Kalidas, was translated into Hindi verse by Ambika Charan Chatterjee.¹⁰ Bharat Jiwan Press also played a key role in the canonisation of erotic and rhetorical poetry, particularly in the last quarter of the nineteenth century. The press published large-format editions of *rīti* poetry, with works such as Kavi Bhikhari Das's *śṛṅgār Nirṇaya* (1000 copies), Ramsahaya's *śṛṅgār Saatsai*, Kaviraj Sundar's *Sundar Shringar* (1890), and Kavi Nanandas's *śṛṅgār Darpaṇ*. These efforts indicated the increasing commercial success and widespread publication of *rīti* poetry in Banaras.

Simultaneously, printers in Banaras began to focus on *rasā* poetry, which explored themes of love and the emotional dynamics between the hero and heroine (*nāyaka-nāyikā bheda*). Works such as Padmakar's *Jagadvinod* (Pleasure of the World) and Keshavdas's *Rasikpriya* were printed in multiple editions and became highly popular. The Banaras Light Press played a pioneering role in this genre, with *Jagadvinod* first printed in 1865 and *Rasikpriya* (600 copies) in 1869.¹¹ Bharat Jiwan Press also published influential works on *nāyāk-nāyikā bheda*, including Devkavi's *Bhavavilās* and *Bhavani-Vilās*, and Ramkrishna Varma's *Viraha*. Another notable work in this genre was Lallulal's *Bhavavilās*, printed in *Brajabhāṣā*, which had a high demand among Banaras readers. (See, Figure 1) Thousands of copies of this book were printed in each edition, priced at no more than three *annas* per copy.¹²

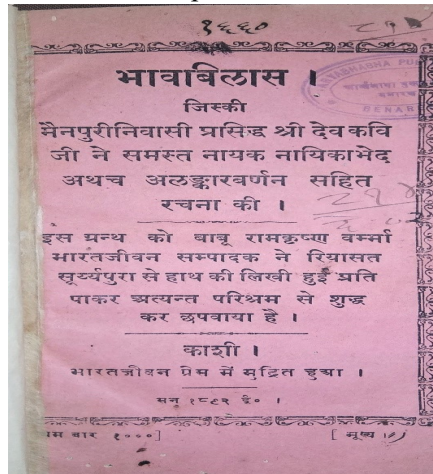


Figure 1: Title page of *Bhavavilas* printed from published by Bharat Jiwan Press in 1892.

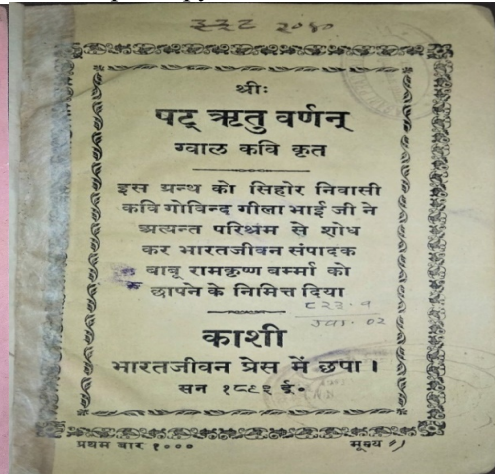


Figure 2: Title page of *Shatritu* published by Bharat Jiwan Press in 1893.

Seasonal poetry, or *bārahmāsi* poetry, also gained commercial success in late nineteenth-century Banaras. Derived from oral traditions and pre-print manuscript sources, *bārahmāsi* poetry focused on themes related to the twelve months of the year. Among the notable works in this genre was *ṣaṭṛitu-Varṇan*, which described the six seasons, with particular attention to the arrival of spring and its accompanying changes in nature. Published by Kashi Sanskrit Press and Bharat Jiwan Press,

¹⁰ Kalidas, *Sringar Tilaka*, Benares: Amar Press, 1884.

¹¹ Sardar Kavi, *Rasikpriya*. Banaras Light Press, 1869.

¹² 'Statement of Particulars Regarding Books, Maps, &c., during the First Quarter of 1898', 1899, p. 20.

saṭṭritu-Varnan was printed in multiple editions. (See, Figure2) Another widely circulated work, *Chamistan-i-Hamesha Bahar*, described the beauty of spring and became a commercially successful piece in the final decades of the nineteenth century.

As mentioned earlier, the shift from oral and manuscript traditions to commercial print marked a transition in the publication of poetry. Similarly, songbooks became increasingly popular after the 1870s. These songbooks, often circulated at affordable prices, were produced by a wide range of local poets, including court poets and those associated with ritual places.¹³ These poets were attuned to the tastes of contemporary audiences, helping to bring a diverse readership to this genre. As a result, songbooks were more easily adopted and commercialised by Banaras publishers than many other genres. Printed primarily in *Devanagari* (*Khari Boli*), songbooks became a key feature of Hindi print-capitalism. The *Quarterly Lists of Publications* indicate that Banaras printing presses produced numerous songbooks¹⁴ on themes such as devotion, *Phag*, *Holi*, *Kajri*, *Jhulna*, *Lavani*, and *Brahmāsa*. The vast circulation of these folk songs, at low prices, reflected ‘the potential for the textualisation’¹⁵ of oral traditions in the print market of the nineteenth century.

Drama and Fiction in the Expansion of the Hindi Print Market:

The printers and publishers of Banaras, while continuing to publish devotional texts and poetry, also sought to diversify their offerings by exploring new literary genres. As a result, genres such as *drama* and fiction were incorporated into their publication lists. Among these, fiction emerged as the most commercially successful genre for Banaras-based publishers during the final decade of the nineteenth century. This genre was developed as a commercial enterprise by local writers, marking a departure from the traditional focus on oral or manuscript-based texts. In Banaras, novels were primarily published in Hindi, and within a short span of time, a distinct Hindi fiction industry began to take shape in the city. The growing popularity of fiction and drama can be attributed to the expanding readership in vernacular languages, facilitated by the rising literacy rates and the expansion of vernacular education.

The genre of *drama* emerged as a significant addition to the print market of Banaras in the latter half of the nineteenth century, gaining considerable traction after the 1870s. However, the modern Hindu *drama* that was printed during this period was still in its formative stages. Hindu *drama*, as a literary genre, began to take shape with the contributions of Bharatendu Harishchandra in the second half of the nineteenth century. Kathryn Hansen has observed that the birth of Hindu *drama* was

¹³ Francesca Orsini, *Print and Pleasure: Popular Literature and Entertaining Fictions in Colonial North India*. Permanent Black, 2009, p. 52.

¹⁴ For printed collection of songbooks, see *Malhar Hindola Khajli Jayanti* published by Harishchandra from *Shri Vrajchand Yantralaya*, *Sambat* 1939 (1882 A.D.); *Gaanmanjari* printed by Shri Krishna Lalaji from Amar Press, *Sambat* 1942 (1885 A.D.); *Sangit Mala* from Rajrajeswari Press, 1888; *Viraha Divakar* by Rasik Bihari from Timirnasak Press, *Sambat* 1946 (1889 A.D.); *Basant Pachisi* printed by Shri Krishna Balaji from Victoriya Press, *Sambat* 1948 (1891 A.D.), and *Shri Hariprakash Yantralaya*, *Sambat* 1948 (1891 A.D.); *Hareram Pachisi*, Pandit Dudhnath Upadhyaya, Chandraprabha Press, 1897; *Phag Pramod* printed by Jagannath Khanna in Kalpataru Press, 1897, etc.

¹⁵ David Atkinson, ‘Folk Songs in Print: Text and Tradition,’ *Folk Music Journal*, Vol. 8, No. 4 (2004), p. 457.

a response to the introduction of European theatrical models and the revival of the Sanskrit dramatic tradition.¹⁶

The catalogue of *Aryabhasha Pustakalaya* of the Nagari Pracharini Sabha reveals that Banaras printers predominantly printed dramas in Hindi. These *dramas* were categorised into various genres, including religious, social, historical, and political.¹⁷ Among the various printing presses in Banaras, Bharat Jiwan Press emerged as the most prolific in producing dramatic works. The earliest *drama* to be printed in Banaras, according to the Quarterly Report of 1868, was *Prasannarāghava* by Pandit Govind Deva Shastri, which was printed by the Medical Hall Press in a first edition of 1,000 copies.¹⁸

In 1872, the historical *drama Ratnāvalī Nātak* by Devdatt Tiwari, based on the original work *Ratnavali* by Shri Harsha, was published.¹⁹ Other notable dramatic works included *Dhananjay Vijay* by Bharatendu Harishchandra, which was published by Medical Hall Press in 1883 for a price of three annas, *Dharmalap* by Radhakrishna Das, published by Dharmamrit Press, and *Usha Haran Natak* by Kartik Prasad, printed by Hariparakas Press in 1885 and 1891, respectively.

Bharat Jiwan Press was also responsible for publishing several important *dramas* in multiple editions, such as *Abhiñgyāna śākuntala* by Shyamsundar Das and *Sati Nātaka* by Udit Narayan Vakil. These were often translations of classical or older works. In the final decade of the nineteenth century, well-known Hindi writer Hariaudh Singh Upadhyā published *Shri Pradyumna Vijay Vyāyoga* and *Rukmanī Parīṇaya* from Bharat Jiwan Press.²⁰ Apart from the established publishing houses, individual booksellers also contributed to the growth of dramatic literature. Popular works, such as Devdatt Tiwari's *Dānī Karṇa* and *Paraśurāma*, were published by J. Singh Bookseller and Vajinath Prasad Bookseller.

The social and historical genres of *drama* also found a substantial readership. Social dramas, such as *Vidhyasundar Nātaka* by Bharatendu Harishchandra, published by Bharat Jiwan Press, and *Mālātī Basant Nātaka* by Pandit Bajar Prasad, published by Hitchintak Press, were particularly well-received. Historical *dramas* also gained popularity, and Banaras presses were instrumental in publishing several works on historical events. Bharat Jiwan Press played a pivotal role in the publication of historical *dramas*, with notable works such as *Nil Devi* by Bharatendu Harishchandra, *Chittore Aakraman* by Udit Narayan Lal Varma, *Krishna Kumari Natak* by

¹⁶ Kathryn Hansen, 'The Birth of Hindi Drama in Banaras, 1868-1885', in Sandria B. Freitag (ed.), *Culture and power in Banaras: Community, Performance, and Environment, 1800-1900*, University of California, 1989, p. 62.

¹⁷ *Aryabhasha Pustakalaya ka Suchipatra, Pratham Khand*. Kashi: Nagari Pracharini Sabha, Sambat 2001 (1944 A.D.).

¹⁸ 'Statement of Particulars Regarding Books, Maps, &c., during the Fourth Quarter of 1867', 1868, p. 15.

¹⁹ *Ratnavali* was a famous play written by Harshvardhan, the King of Kanauj (606 – 647 A.D.). *Ratnavali* literally means 'precious garland'. It was a Sanskrit drama about a beautiful princess Ratnavali and a great king named Udayan, King of Vatsa. The *Ratnavali*, a *natika* of four acts, describes the secret love of Udayana with Sagaraika, an attendant of his queen Vasavadatta.

²⁰ Dhirendranath Singh, *Adhunik Hindi Ke Vikas Mein Khadgavilas Pres Ki Bhumika*, Bihar: Bihar Rashtrabhasha Parishad, 1986, p. 79.

Ramkrishna Varma, and *Hammirhath* by Shri Pandit Shekharji Vajapeyi.²¹ Among these, *Bharat Janani*, a political *drama* written by Harishchandra and published by Bharat Jiwan Press, gained prominence for its portrayal of India's colonial condition. Thus, the publication of *dramas* not only reflected the commercial demands of the market but also served an educational and ideological function, enlightening readers about colonial exploitation. The emergence of dramatic literature played a mediating role between classical and modern literary traditions, facilitating a gradual shift towards prose and significantly broadening the reading public. Publishers in Banaras, however, did not prioritise the creation of entirely new literary genres; instead, they focused on adapting and popularising existing forms for a growing vernacular market. By the late nineteenth century, fiction—particularly the novel—had gained considerable prominence in Banaras. Local authors increasingly embraced fiction as a commercially viable genre, marking a clear departure from earlier modes of literary transmission rooted in oral performance or manuscript culture.

Hindi-language novels soon came to dominate the literary marketplace, and within a relatively short period Banaras emerged as an important centre for the production and circulation of Hindi fiction. This expansion was closely linked to rising literacy rates and the spread of vernacular education, which together sustained the growth of a Hindi reading public. The commercial success of the novel had already been demonstrated in other regional vernaculars, most notably Bengali, and early Hindi novels were frequently translations or adaptations of Bengali works.²² The earliest evidence of novel publishing in Banaras appears in the publication list of the Medical Hall Press, which in 1859 issued three notable works by Raja Shivprasad—*Vamanaranjan*,²³ *Sandford aur Merton ki Kahani*, and *Ladki ki Kahani*. Subsequently, novels such as *Kadambari* and *Durgesh Nandini*, printed by various presses in Banaras, achieved wide circulation among readers.

As Banaras publishers moved towards male-centric novels, they also began producing female-centric works towards the latter part of the nineteenth century, in order to appeal to female readers. These novels featured female protagonists and explored themes centred around women. Examples include *Vimala* (published by Amar Press in 1889), which circulated 1,600 copies in its first edition²⁴, as well as other works like *Saroj-Bala*, *Sukh-Sarvari*, *Kamalini*, *Ila*, *Pramila*, and *Jaya Yaya*,²⁵ which were published primarily by Bharat Jiwan Press. The *Quarterly List of Publications* from 1888 to 1899 indicates that the circulation of these female-centric novels ranged from 1,000 copies per edition. This period also saw the rise of a female readership market, which was a significant development in the late nineteenth century. As Shobna Nijhwan notes, targeting female readers became a prominent

²¹ Shri Pandit Shekharji Vajapeyi, *Hammirhath*, Kashi: Hariprakash Yantralaya, 1894.

²² The Bengali novels borrowed the patterns from the eighteenth century novel providing a nuanced and sophisticated sense of the way market places, individuals, and cultural forces. In Barbara M. Benedict, 'Print into Fiction, Readers into Authors.' *The Eighteenth Century* 55, no. 4 (2014), p. 459.

²³ Raja Shiva Prasad, *Vamanaranjan*. (Benares: Medical Hall Press, 1856).

²⁴ 'Statement of Particulars Regarding Books, Maps, &c., during the Second Quarter of 1889', 1889, p. 42.

²⁵ 'Statement of Particulars Regarding Books, Maps, &c., during the Fourth Quarter of 1897', 1898, p. 18.

feature of mainstream Hindi novels, reflecting attempts to incorporate women into the readership of subscription literature.²⁶ However, it is important to note that most of these novels were written and published by male authors, and the participation of female writers in the publishing process had not yet fully developed in Banaras.

Furthermore, the burgeoning fiction publishing industry encouraged and supported numerous aspiring writers. Among them, Devkinandan Khatri emerged as one of the most prominent fiction writers of the late nineteenth century. His famous series, *Chandrakāntā* and *Chandrakāntā Santati*, revolutionised the commercial publishing landscape. These novels became immensely popular, and almost all the major commercial presses in Banaras published them.²⁷ The circulation of these works ranged from 500 to 1,000 copies per edition. The *Quarterly List of Publications* between 1888 and 1899 indicates that the cost of these novels fluctuated between 8 ānanas and 3 rupees. The consistent demand for these novels among readers led to the creation of a thriving Hindi fiction industry, which significantly boosted the volume of printed books in Banaras during the latter half of the nineteenth century.

IV. Conclusion:

The nineteenth century saw Banaras emerge as a significant centre of popular publishing, driven by the convergence of local patronage, the advent of lithographic printing technology, and the growing print market. The commercialisation of print transformed the city, enabling the mass production of various genres, particularly poetry, songs, and fiction, which resonated with the tastes of the emerging vernacular readership. This shift from manuscript to print and the rise of genres like devotional literature, erotic poetry, and fictional works marked the beginning of a new cultural and literary landscape. Banaras not only became a hub for the distribution and consumption of knowledge but also played a crucial role in the canonisation of printed texts. Despite its importance, the impact of popular publishing in Banaras has often been overlooked in the historical narratives of the city. This study highlights the role of print capitalism in shaping Banaras's literary culture, showing how it facilitated the rise of a new class of intellectuals and readers, and reshaped the commercial publishing landscape, fostering a flourishing industry that would have a lasting impact on the literary traditions of Hindi and beyond.

V. Bibliography

1. Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 2nd, revised ed. London: Verso, 1991.
2. *Aryabhasha Pustakalaya ka Suchipatra, Pratham Khand*. Kashi: Nagari Pracharini Sabha, Sambat 2001 (1944 A.D.).
3. Atkinson, David. 'Folk Songs in Print: Text and Tradition,' *Folk Music Journal*, Vol. 8, No. 4 (2004), p. 457.
4. Benedict, Barbara M. 'Print into Fiction, Readers into Authors.' *The Eighteenth Century* 55, no. 4 (2014), p. 459.
5. Chalmers, Rhoderick. 'Pandits and Pulp Fiction: Popular Publishing and the Birth of Nepali Print-Capitalism in Banaras,' in *Studies in Nepali History and Society*. Volume: 7. 1 (June 2002).

²⁶ Shobna Nijhwan, *Women and Girls in the Hindi Public Sphere: Periodical Literature in Colonial North India*. New Delhi: Oxford University Press, 2012, p. 122.

²⁷ 'Statement of Particulars Regarding Books, Maps, & c. during the Third Quarter of 1898', 1898, p. 15.

6. Hansen, Kathryn. 'The Birth of Hindi Drama in Banaras, 1868-1885', in Sandria B. Freitag (ed.), *Culture and power in Banaras: Community, Performance, and Environment, 1800-1900*. University of California, 1989.
7. Kalidas, *Sringar Tilaka*, Benares: Amar Press, 1884.
8. King, Christopher. *One Language, Two Scripts: The Hindi Movement in Nineteenth Century North India*. Bombay: Oxford University Press, 1994, p. 43.
9. Nijhwan, Shobna. *Women and Girls in the Hindi Public Sphere: Periodical Literature in Colonial North India*. New Delhi: Oxford University Press, 2012.
10. Orsini, Francesca. 'Pandits, Printers and Others: Publishing in Nineteenth-Century Benares', in Abhijit Gupta and Swapan Chakravorty (eds.), *Print Areas: Book History in India*. New Delhi: Permanent Black, 2004.
11. Orsini, Francesca. *Print and Pleasure: Popular Literature and Entertaining Fictions in Colonial North India*. Permanent Black, 2009.
12. Prasad, Raja Shiva. *Vamanaranjan*. Benares: Medical Hall Press, 1856.
13. Sahani, Santosh Kumar. 'The Birth of the Print-Capitalism: A Study on the Popular Publishing in Banaras, 1850-1900.' *Proceedings of the Indian History Congress* 81 (2022).
14. Sardar Kavi, *Rasikpriya*. Banaras Light Press, 1869.
15. *Selections from the Records of the Government of India, Home Department, No.CXLVII*, 1877. Calcutta: printed by the Superintendent of Government Printing, India, 1878.
16. *Selections from the Records of the Government, North-Western Provinces*. vol. III. Agra: Secundra Orphan Press, 1855.
17. Singh, Dhirendranath. *Adhunik Hindi Ke Vikas Mein Khadgavilas Pres Ki Bhumika*. Bihar: Bihar Rashtrabhasha Parishad, 1986.
18. Stark, Ulrike. *An Empire of Books: The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India*. Ranikhet: Permanent Black, 2007.
19. *Statement of Particulars Regarding Books, Maps, &c.*, Published in the N. W. Provinces, and Registered Under Act XXV of 1867', 1868-1899.
20. Vajapeyi, Shri Pandit Shekharji. *Hammirhath*, Kashi: Hariprakash Yantralaya, 1894.



Ancient Indian disaster management policies from a modern perspective: A comparative study

Anirban Chakraborty

Assistant Professor, Department of Sanskrit,
Udaynarayanpur Madhabilata Mahavidyalaya
(Affiliated to University of Calcutta), West Bengal.

I. Abstract

This article explores the historically evolved principles of disaster management in ancient India, drawing on Vedic, Puranic, epic and classical texts. It posits that ancient Indian governance implemented a holistic disaster management cycle, encompassing prevention, mitigation, preparedness, response, and recovery, long before modern frameworks such as the Sendai Framework. By analysing texts such as the *Vedas*, *Purāṇas*, *Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*, *Manusmṛitā* and particularly Kautilya's *Arthaśāstra*, the study unearths detailed administrative policies for famine, flood, fire and epidemics. Examining concepts such as *Rājadharmā* (the righteous duty of a king) and *Āpaddharma* (duty in distress), the article highlights a proactive, community-centric and ecologically conscious approach. A comparative analysis with India's contemporary Disaster Management Act of 2005 reveals striking parallels in state responsibility, resource stockpiling and structural risk reduction. The article concludes that integrating ancient Indian wisdom, emphasising sustainability, ethical leadership and grassroots resilience, can enrich and culturally ground modern, technology-driven disaster management strategies for future ecological crises.

II. Keywords

Disaster Management, Ancient India, Kautilya's *Arthaśāstra*, Modern Policy, Community Resilience, Vedic Literature, *Rājadharmā*, Sustainable Governance, *Āpaddharma*, Disaster Risk Reduction (DRR).

III. Introduction

Disaster management is fundamentally a systematic process of implementing policies and strategies to mitigate natural and anthropogenic hazards, protect vulnerable populations and ensure rapid, sustainable recovery. While the modern world formalises this process through sophisticated, internationally recognised frameworks such as the Sendai Framework, the foundational principles for protecting populations from calamities are as old as organised society itself.

Due to its unique geography, bordered by the seismically active Himalayas, featuring an extensive cyclone-prone coastline and heavily dependent on erratic monsoons, the Indian subcontinent has historically been highly vulnerable to natural hazards. Consequently, ancient Indian civilisation was compelled to develop a nuanced and effective approach to disaster management, recognising the state's absolute necessity in crisis mitigation.

This understanding was not confined to a single doctrine; instead, it was woven seamlessly into ancient life, intersecting with religion, ethical philosophy (*Dharma*), socio-legal codes and political science (*Niti* and *Artha*). Early disaster management concepts can be traced to Vedic hymns invoking deities for protection against crippling droughts and devastating floods.¹ Over centuries, these abstract theological ideas evolved into highly practical guidelines. The great epics and *Purāṇas* narrate allegorical accounts of massive calamities, serving as pedagogical tools to teach preparedness and righteous response.²

Furthermore, ancient legal and political treatises provide explicit policies aimed at state survival during crises. By comparing this historical framework with India's modern disaster management architecture, this study identifies enduring principles and demonstrates the contemporary relevance of these ancient administrative blueprints.

IV. **Disaster Management in Ancient Indian Texts**

The ancient Indian approach to disasters was fundamentally holistic. Rather than viewing them as isolated meteorological events, ancient philosophy saw disasters as massive disruptions to the cosmic, social and natural order (*Rta*). Consequently, responses were multifaceted, blending spiritual remedies, ecological reverence and practical administrative action to restore systemic balance.

Sharma, R. S. *India's Ancient Past*. Oxford UP, 2005.

Basham, A. L. *The Wonder That Was India: A Survey of the History and Culture of the Indian Sub-Continent Before the Coming of the Muslims*. Picador, 2004.

Vedic and Brahmanical Literature:

The earliest textual intimations of disaster management appear in the *Rigveda*. Recognising their vulnerability to the elements, early societies conceptualised deities representing natural forces to manage risk. Hymns were dedicated to deities such as Indra (rain) to avert agrarian collapse through drought, Agni (fire) for protection against conflagrations and the Marutas (storms) to control destructive tempests.

The *Atharva Veda* acts as an early repository of public health management, containing practical references to controlling pestilence and utilising the medicinal properties of endemic plants. Furthermore, the performance of *yajñas* (ritual of sacrificial fire) functioned as a vital form of collective action. Aimed at restoring cosmic balance, these rituals served a profound sociological purpose: they united disparate groups, pooled agricultural resources and fostered community cohesion. This grassroots unity mirrors exactly what modern scholars identify as the bedrock of 'community-based disaster resilience.'

The *ŚatapathaBrāhmaṇa* (*MādhyandinaŚākhā* 1.8.1) introduces the famous story of Manu and the fish (*Matsya*). Warned by a divine fish to construct a massive boat, Manu survives a world-ending flood and subsequently re-establishes humanity and agriculture.³ This narrative serves as a direct, early allegory for the necessity of foresight, early warning recognition and the monumental logistical effort required for collective survival.

Puranic and Epic Narratives:

The *Purāṇas* and historical epics (*Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata*) utilise powerful, character-driven narratives to illustrate the key operational phases of the modern disaster management cycle.

The *MatsyaPurāṇa* dramatically elaborates on the story of Manu, aligning perfectly with modern protocols. The divine fish's prophecy acts as the crucial Early Warning System, prompting an active state of Preparedness as Manu labours to build a massive vessel.

Singh, Upinder. *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*. Pearson Education, 2009.

By gathering the seven great sages (*saptarishi*) and the seeds of all essential flora and fauna, he creates an ancient equivalent of a global seed vault to preserve biodiversity. His perilous navigation through the deluge constitutes the Response phase. Finally,

the narrative concludes with Recovery and Reconstruction, as Manu meticulously re-establishes socio-ecological life once the floodwaters recede.

The Puranic avatars of Lord Vishnu transcend theology, symbolising profound lessons in disaster management, ecological stabilisation and crisis leadership:

Matsya (the Fish): Engaged in direct search, rescue and preservation during a massive hydrological disaster.

Kurma (the Tortoise): Provided a foundational bedrock during the cosmic ocean's churning, symbolising load-bearing engineering and structural support to prevent systemic collapse during collaborative undertakings.

Varāha (the Boar): Restored the submerged Earth, acting as an allegory for post-disaster land reclamation and environmental restoration.

Kṛṣṇa: Lifted Govardhan Hill to shield Vrindavan's pastoral community from anomalous torrential rain, vividly exemplifying crisis leadership and the use of natural topography for mass sheltering of vulnerable populations.

Shifting from myth to political philosophy, the *SāntiParva* of the *Mahābhārata* details *Rājdharma* (royal duties) and *Āpaddharma* (duties in distress). Bhīṣma instructs King Yudhiṣṭhira that a sovereign's primary duty is the physical and economic protection of subjects. He categorises calamities, emphasising the state's proactive role in ensuring food security, maintaining public health networks and strictly managing the royal treasury to withstand socio-economic ruin.

***Manusamhitā* and the Codification of Royal Duty:**

The *Manusamhitā* strongly reinforces the sovereign's supreme obligation regarding disaster management. It prescribes that a king must transcend mere tax collection and act as a protective father (*Pita*), actively safeguarding subjects from starvation and misery.⁴

Kane, PandurangVaman. History of Dharmasastra. Vol. 3, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1990.

While lacking granular administrative blueprints, it firmly establishes the foundational legal principle of state accountability. It dictates that during famine or drought, kings must drastically reduce or suspend taxes to prevent the peasantry's socio-economic collapse. The principle that the centralised state must absorb the financial shock of a disaster remains a cornerstone of modern disaster-relief governance.

Kautilya's Arthaśāstra: A Masterclass Blueprint for Disaster Management

The most comprehensive and detailed ancient treatise on disaster governance is undeniably Kautilya's *Arthaśāstra* (c. 4th century BCE). Written during the Mauryan Empire, this text on statecraft dedicates significant attention to public administration during national crises. Kautilya's approach strips away ritualistic padding; it is remarkably secular, modern and rooted in the practical realities of public policy, strategic resource allocation and strict administration.

Kautilya established an ancient taxonomy categorising national disasters into two distinct types:

Daivapidanam: Calamities of divine or natural origin. He lists eight distresses that demand state intervention: fire, floods, epidemics, famine, rats, wild animals, snakes and unseen pathogens.

Manusapidanam: Anthropogenic disasters, including wars, internal rebellions, state negligence and infrastructural failure.

To manage *Daivapidanam*, Kautilya prescribed a highly pragmatic, multi-stage policy that perfectly mirrors the modern Disaster Risk Reduction (DRR) cycle:

Mitigation and Prevention: Kautilya mandated state-funded construction of agricultural reservoirs and irrigation networks to combat droughts. He also instituted rigid municipal fire codes, requiring households to maintain specific firefighting tools (water pots, ladders, axes), forbade highly flammable thatched roofs in summer and enforced community response through heavy penalties for negligence or failure to assist a burning neighbouring house.

Preparedness: Insisting on material preparedness, Kautilya detailed the necessity of secure state-run granaries (*koshthagara*). He legislated an iron-clad rule: exactly half of all grain collected as revenue must be locked away as an untouchable emergency buffer stock to shield the populace against mass famine.⁵

Response and Relief: Kautilya outlined a highly organised logistical relief strategy, mandating controlled food distribution from royal granaries during famines. Ingeniously, he proposed early ‘food-for-work’ programs, employing starving citizens to build state forts or irrigation works in exchange for rations, thereby maintaining human dignity and improving infrastructure during downturns. He also advocated for immediate tax remissions (*parihara*) and militarily protected the temporary migration of affected populations to friendly kingdoms.

Specific Hazard Protocols: For sudden, devastating floods, he mandated the immediate state requisitioning of all private wooden planks, bamboo rafts and naval boats for state-directed rescue operations, even suggesting that private citizens who owned boats but refused to assist in rescuing drowning victims be heavily fined. For crippling epidemics, his protocols advised the immediate deployment of state-funded physicians and the widespread public distribution of herbal medicines, alongside the rapid, militaristic organisation of aggressive urban sanitation and massive waste-clearing drives to halt the spread of vector-borne infections.

Ultimately, Kautilya’s system was a proactive, ruthlessly efficient and entirely institutionalised framework. It is fundamentally recognised that managing natural disasters was not an unfortunate distraction from governance, but rather the very core of state legitimacy, economic stability and long-term political survival.

V. **Comparative Study: Ancient Wisdom vs Modern Frameworks**

India’s modern disaster management framework was radically overhauled, modernised, and legally formalised following the devastating 2004 Indian Ocean Tsunami. It is currently governed primarily by the comprehensive Disaster Management Act of 2005, which established a formidable, legally backed institutional structure led by the National Disaster Management Authority (NDMA).

Kangle, R. P. *The KautiliyaArthasastra: A Study*. MotilalBanarsidass, 2014.

A deep, structural comparison between this modern legal edifice and the ancient administrative policies (specifically Kautilyan statecraft) reveals both striking philosophical similarities and significant, technology-driven divergences.

Philosophical Foundations:

The guiding philosophy of the ancient Indian policy was deeply rooted in the intertwined cultural concepts of *Dharma* (ethical, cosmic duty) and *Artha* (material welfare and state survival). It offered a paternalistic, holistic approach completely integrated with daily governance and morality. In stark contrast, the modern Indian policy, adhering strictly to international norms such as the Sendai Framework, is

secular, highly scientific, rights-based and operates within a highly specialised, technocratic framework. The modern citizen demands state protection as a fundamental constitutional right, whereas the ancient subject relied on the sovereign's righteous, religious duty to provide salvation.

Institutional Architecture:

Institutionally, the ancient system relied heavily on the absolute, centralised power of the King and his highly trained network of administrative ministers (*amātyas*). It operated as an incredibly centralised authority but relied heavily on localised execution through village headmen and powerful trade guilds. The modern framework, directly reflecting India's vast democratic federalism, utilises a highly complex, multi-tiered bureaucratic structure: the NDMA at the apex national level, the State Disaster Management Authorities (SDMA) at the provincial level and the crucial District Disaster Management Authorities (DDMA) executing operations intimately on the ground.

The Disaster Management Cycle:

Remarkably, the core functional phases of the disaster cycle were fully present, conceptualised and operational historically.

Ancient: Mitigation (building heavy stone dams and embankments), Preparedness (filling royal granaries and enforcing fire codes), Response (deploying state boats and physicians) and Recovery (enacting royal tax waivers and distributing free agricultural seed for the subsequent harvest).

Modern: The DM Act 2005 explicitly defines this exact cycle in modern legal terminology as Prevention, Mitigation, Preparedness, Response, Recovery and Reconstruction. The flawless continuity of this logical cycle across millennia is a powerful testament to its fundamental administrative necessity.

Early Warning and Technology: This is where the structural divergence is most spectacular. Ancient early warning systems relied heavily on deep, localised traditional ecological knowledge (TEK). Administrators used human intelligence networks, state-sponsored spies meticulously monitoring regional rainfall patterns and astrologers making prolonged astronomical and meteorological observations to predict monsoons or imminent droughts. Today, modern equivalents utilise highly advanced, space-age technology. The NDMA relies entirely on real-time satellite imagery from ISRO, sophisticated Doppler weather radar networks, complex GIS mapping software, seismological arrays and instantaneous digital telecommunication networks to reliably evacuate millions of vulnerable people long before a cyclone even makes landfall.⁶

Enduring Parallels

Despite the vast technological divide, both Kautilya's ideal sovereign and the modern democratic state share a profound foundational principle: the absolute, non-negotiable responsibility of the state to guarantee citizen safety. Ancient initiatives like heavy public infrastructure (stone dams, granaries) and 'food-for-work' schemes directly, historically mirror modern developmental goals of building disaster-resilient infrastructure and utilizing massive employment guarantee programs (like MGNREGA) for critical economic relief during severe droughts. The primary divergence lies in their operational worldviews; modern management relies exclusively on empirical science, mathematical modelling and rapid mechanical response, whereas the ancient approach blended pragmatic administration with a

deeply ethical, spiritual worldview that fundamentally respected the cosmic balance of nature.

Sen, Amartya. *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*. Penguin Books, 2005.

VI. Conclusion

A rigorous, textual analysis of ancient Indian texts reveals an advanced, highly proactive and deeply humane approach to natural disasters. Rather than simply yielding to mass fatalism, ancient Indian polity, especially as detailed with brilliant, unforgiving clarity in Kautilya's *Arthaśāstra*, established a heavily funded, meticulously structured framework based on prevention, material preparedness and state-mandated response.⁷ Governed by the overriding principle of *Rājdharmā* (state responsibility), the ancient system prioritised food and water security above all else, while intelligently utilising cultural narratives from the *Purāṇas* and epics to embed ecological foresight and collective community resilience deeply into the societal consciousness of the masses.

While modern India rightfully and necessarily utilises the scientific, technology-driven mandates of the Disaster Management Act of 2005, these ancient philosophies remain urgently, strikingly relevant. Modern technocratic policies frequently struggle severely with 'last-mile connectivity' and genuine grassroots community engagement, areas where ancient, highly decentralised and culturally resonant models historically excelled. By consciously, carefully synthesising modern meteorological forecasting and technological efficiency with the ancient, foundational emphasis on Dharma, highly sustainable local resource management and fiercely ethical governance, modern administrators can successfully build a vastly more equitable, deeply rooted and compassionate disaster management paradigm for the future. Such a synthesis honours the technological leaps of the present while anchoring survival strategies in the profound ecological and administrative wisdom of the past.

Kangle, R. P., translator. *The KautiliyaArthasastra*. Part 2, MotilalBanarsidass, 2010.

VII. Bibliography

1. Basham, A. L. *The Wonder That Was India: A Survey of the History and Culture of the Indian Sub-Continent Before the Coming of the Muslims*. Picador, 2004.
2. Kane, PandurangVaman. *History of Dharmasastra*. Vol. 3, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1990.
3. Kangle, R. P. *The KautiliyaArthasastra: A Study*. MotilalBanarsidass, 2014.
4. Kangle, R. P., translator. *The KautiliyaArthasastra*. Part 2, MotilalBanarsidass, 2010.
5. Rangarajan, L. N., editor and translator. *Kautilya: The Arthaśāstra*. Penguin Classics, 1992.
6. Sastri, K. A. Nilakanta. *Age of the Nandas and Mauryas*: 2nd ed., MotilalBanarsidass, 1988.
7. Sen, Amartya. *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*. Penguin Books, 2005.
8. Sharma, R. S. *India's Ancient Past*. Oxford UP, 2005.
9. Singh, Upinder. *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century*. Pearson Education, 2009.



The Symphony of co-existence: Exploring the polyphonic identities

Himadri Sarmah

Research Scholar

Department of Sanskrit, Gauhati University, Guwahati, Assam, India

Email : himadrisarmah@gauhati.ac.in

Pratiksha Goswami

Research Scholar

Department of Sanskrit, Gauhati University, Guwahati, Assam, India

I. Abstract

In the Sāṃkhya philosophy, the individual souls are considered as Puruṣa, each characterised by different predominant *guṇas*- *sattva*, *rajas* and *tamas*. This distinct configuration necessarily creates some uniqueness and discovers the diverse multiplicity of Puruṣa (*puruṣabahuttva*), revealing the inherent diversity of human nature. The Sāṃkhya tradition articulated this perspective in various classical texts, including the *Sāṃkhyasūtra* of Kapila, *Sāṃkhyakārikā* of Īśvarakṛṣṇa, *Sāṃkhyatattvakaumudī* of Vācaspati Miśra. Gauḍapāda's commentary on the authentic text *Sāṃkhyakārikā* further illuminates how the internal and external experiences pour light on the ontological diversity of Puruṣa i.e., *Puruṣabahuttva*. However, the idea of *Vasudhaiva Kutumbakam* is a trisyllabic word consisting of *Vasudhā* i.e., “the Earth”, *eva* i.e., “thus” and *Kutumbakam* i.e., “family”, hence it commonly represents that “The World is One family”, as originally found in the sixth chapter of *Mahopaniṣad* and echoed in the teachings of *Hitopadeśa*, a literary text composed in the later phase of the Pala empire in between 9th to 10th century by Narayan Pandit (sometimes known as Narayan Sarmah). The unity cannot be achieved practically, without accepting the diverse realm of nature. This study will try to establish the diversity of each individual from the lens of Sāṃkhya philosophy and its shared connection of holistic interconnectedness and interdependence of all beings to meet the goal of a larger human family for peace and sustainable development. The interplay between these perspectives raises a fundamental inquiry: Can unity thrive amidst diversity? Rather than signifying contradiction, the coexistence of pluralism and universalism reveals a deeper convergence, affirming unity within diversity. Genuine unity necessitates an acknowledgment of plurality as an intrinsic aspect of existence. Thus, by engaging these foundational classical texts of ancient philosophy and conventional literatures, the paper will try to discuss the importance of diverse human identities in sustaining the realm of unified vision.

II. Keywords

Puruṣabahuttva (multiplicity of Selves), *Guṇa* (attributes), Diversity, Individuality, *Vasudhaiva- Kutumbakam*, Unification.

III. Methodology

The methodology of this proposed framework should be analytical and comparative discourse. Throughout the study, various primary and secondary sources are used in order to compare and contrast the philosophical introspection depending on certain textual properties.

IV. Objectives and scope of this Study:

This study is primarily based on the wider discourse of textual authority, found in the Hindu studies by accentuating the interpretive weight of classical Sāṃkhya texts, such as; the *Sāṃkhyasūtra* or *Sāṃkhyapravācanasūtra* of Maharṣi Kapila, the *Sāṃkhyakārikā* of Īśvarakṛṣṇa, the *Sāṃkhyatattvakaumudī* of Vācaspati Miśra as the key source for understanding the metaphysical ground of Pluralism i.e.,

Puruṣabahuttva. At the same time, this study also draws upon its focus on the texts-*Mahopaniṣad* and *Hitopadeśa* to trace the textual lineage of the universalist ethos encapsulated in *Vasudhaiva Kuṭumbakam*. The paper basically underscores the enduring relevance of classical Sanskrit scriptures, in articulating a contemporary vision of individual uniqueness and its ethical interdependence towards global harmony. This Study will primarily try to,

1. Analyse the universal existence of the self or Puruṣa, the concept of *Puruṣabahuttva* through the lens of primary Sāṃkhya texts.
2. What *Vasudhaiva Kutumbakam* really means, from where this concept comes from, dive into the milieu of Upaniṣadic and literary evidences.
3. Examine the correlation between the existence of individuality and process of unification.
4. Find out the contemporary relevance of “accepting diversity in unity”, from the context of Sāṃkhya philosophy based on the textual authenticity.

V. Introduction:

The Sāṃkhya philosophy is one of the oldest philosophies of Indian philosophical schools which clearly reflects throughout the popular ancient Indian texts. Basically, Sāṃkhya discusses the cosmogonic process of this Universe in a causal manner, which leads our quest from the material effects to the unseen and eternal cause. The Sāṃkhya school of philosophy has advocated the superior means for the cessation of the affliction is to be attained through the intimate knowledge of the *vyaktas*(manifested), *avyaktas*(unmanifested) and the *jñā* (self or Pūruṣa)¹. Sāṃkhya tradition clearly delineated that, only the discriminative knowledge of self and non-self can lead for the liberation. Pluralism holds a vital place in Sāṃkhya Philosophy, shaping its distinctive metaphysical framework and its approach to liberation. Unlike monistic traditions that reduce reality to a single principle, Sāṃkhya posits a dualistic ontology of Puruṣa (consciousness) and Prakṛti (matter), but crucially, it also asserts the existence of multiple Puruṣa or selves. This pluralism underlines the individuality and independence of each conscious self, which is essential to understanding the human experience and the pathway to spiritual emancipation. By recognizing the plurality of selves, Sāṃkhya emphasizes personal responsibility in the quest for liberation and highlights the uniqueness of subjective experience, making it a compelling alternative to more homogenizing philosophical systems. This perspective not only deepens the discourse on consciousness in Indian Philosophy, but also resonates with contemporary explorations of mind and identity.

VI. The Universalist ethos of *Vasudhaiva Kuṭumbakam*:

*janaṃ bibhrāti bahudhā vivācasāṃ nānādharmāṇaṃ pṛthivī yathaukasaṃ*²

This verse is a partial quotation from the 1st *sūkta* of the 12th *kāṇḍa* of the *Atharvaveda*, where the constant, firm and undisturbed Mother Earth is being praised by stating that, the Earth or *Pṛthivī* bearing and sustaining many people speaking different languages and observing different forms of *Dharma* and *Karma* in life, conduct and profession in many different ways like a family living in the same one home.

¹ vyaktāvyaktajñānavijñānāt// *Sāṃkhyakārikā*, 2

² *Atharvaveda*, 12,1.45

This is a genuine example of thriving for oneness amidst diversity in the Vedic era, where diversity not merely means division. This example reminds us how the *Vasudhā* or *Prthivī* embraces the diverse creatures in her lap since the time of creation, which teaches us the need for thriving towards oneness i.e., *Vasudhaiva Kutumbakam*. This presentation will approach to analyse the Sāṃkhya overview of *Puruṣabrahmūtva* and its balanced motion towards oneness, which not only signifies the unity in diversity but also value the individual journey towards a shared goal.

This study will target to experience the symphony between *multiple individual existence* and its parallel coexistence with the concept *Unity*. Though Unity is a process, is it same for all of us? Let's dive into the reality of *Puruṣabrahmūtva* which significantly justify the individual journey towards a shared goal. Let's discuss the central quest: does Unity coexist with diversified objectives?

VII. **Puruṣa: Decoding from the Philosophical Standpoints:**

The *Sāṃkhya* believes that behind the process of creation there are two ultimate and independent realities. Among them *Puruṣa* is the one which is considered as the knower or the self. Another ultimate reality is the *Prakṛti*. Thus, considering two ultimate realities *Sāṃkhya* holds the position of dualistic philosophy. In the traditional *Sāṃkhya* system, the self or the *Puruṣa* is considered as a permanent and pure conscious element. Because of this conscious self the feeling of I, me, myself comes to us and thus, we cannot disagree the concept of self. In other words, the self is a realisation of one's own existence and it is a natural experience that we all have. The *Sāṃkhyaist* accepted that, *Puruṣa* is neither the cause nor the effect of any change³, it is *ahetumat* i.e., it does not have any cause, neither depends on anything i.e., *anāśrita*, also it is *vyāpī* i.e., all-pervading, *niṣkriya* i.e., inactive, *nitya* i.e., eternal, *alīnga* i.e., without any attribute, *niravayava* i.e., formless, *svatantra* i.e., independent, *avyakta* i.e., unmanifested and *aneka* i.e., plural. The *Sāṃkhyapravācanasūtram* also talks about the *Puruṣa* about being free from all association. This work says that the embodiment cannot be the property of the *Puruṣa* as it is beyond any attachment.⁴ Supporting this theory about *Puruṣa*, the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* says that *Puruṣa* is free from all the attachments.⁵ *Vijñāna* Bhikṣu in his commentary on the *Sāṃkhyapravācanasūtram* further says that *Puruṣa* is free from all the association or attachment, organisation or embodiment and this has to be the property of the body alone⁶. Again, the *Sāṃkhyapravācanasūtram* says that no bondage happens to *Puruṣa*, which is not bound even by any action.⁷ Thus, bondage does not certainly accrue to the *Puruṣa* by means of action, prescribed and prohibited. About the bondage, the *Sāṃkhyapravācanasūtram* says that *Prakṛti* is the cause of the bondage. Without the conjunction of *Prakṛti* there can never be any conjunction, followed by bondage in the *Puruṣa* who is, by nature eternal and pure,

³ na prakṛtirna vikṛtiḥ puruṣaḥ/ Gauḍapāda's commentary on *Sāṃkhyakārikā*, 3

⁴ asaṃgo'yaṃ puruṣa itī/*Sāṃkhyasūtram*, 1.15

⁵ sa yadatra kiṃcit paśyatyananvāgatastena bhavati asaṃgo hyayaṃ puruṣaḥ//*Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, IV.III.15

⁶ puruṣasyāsaṃgatvādavasthāyā dehamātradharmatvamiti/ *Sāṃkhyapravācanabhāṣyam*, I.15

⁷ na karmaṇānyadharmatvādatiprasakteśca/ *Sāṃkhyasūtram*, 1.16

enlightened and unconfined⁸. Again, *Sāṃkhyaprabhāṣanāsūtram* states that action is not the property of the self. Puruṣa is not bound by the action also.⁹ Puruṣa is not bound by any action because Prakṛti performs action *prakṛtiḥ kurute karma*.¹⁰ The *Gītā* speaks about the Puruṣa as primarily being attribute-less, but because of his association with Prakṛti, Puruṣa experiences the constituents born out of Prakṛti.¹¹ Apart from the perspective of Sāṃkhya, the other Indian philosophical schools also hold various viewpoints about the self in their respective way. A certain portion of *Cārvāka* consider the self from a materialistic direction and identify it with the gross elements¹², some of them identify this self with the body¹³. They also believe that with the end of gross elements and temporary body the self also ends. Another *nāstika* school of Indian philosophy, i.e., the Buddhist accept the self or Puruṣa as similar to consciousness¹⁴. On the other hand, some of the *āstika* schools also hold their views regarding the existence of the self. The Nyāya-Vaiśeṣika believes that the self is basically an unconscious element but it may also come in the form of consciousness under some specific condition, this definition is also supported by the Prabhākara Mīmāṃsakas later¹⁵. By contrast, the Bhāṭṭa Mīmāṃsakas consider the self to be conscious, which appears to be hidden due to ignorance and can be realised through proper knowledge. The Advaita Vedāntins regard the self as a pure and all-pervading Supreme reality. They consider the nature of the self as *saccidānanda svarūpa* or blissful. According to Vedāntins, the self is the only reality, i.e., *vastu*¹⁶, the rest other than the Brahman are *avastu*.

VIII. The Enigma of the Self: a Sāṃkhya Reflection:

Throughout history, it has been a topic of debate whether the Self exists, as it is an abstract concept; hence, no single example can resolve this argument conclusively, but each philosophical discourse offers its own perspective. But the *Sāṃkhyaprabhāṣanāsūtram* says that no means of establishing the existence of Puruṣa is required because there is no dispute on the general question that Puruṣa exists as in the case with dharma *sāmānyena vivādābhāvāddharmavanna sādhanam* (1.138)¹⁷. To clarify this statement, Aniruddha further states in his *vṛtti* that, in all systems of philosophy, there is no dispute that such a thing as dharma exists, and opinions differ only as to its particular nature. So, Puruṣa exists too as does dharma.¹⁸ Vijñāna Bhikṣu also says, “as in the case with dharma, for dharma is generally (though not in the

⁸ na nityaśuddhabuddhamuktasvabhāvasya

tadyogastadyogādṛte/*Sāṃkhyaprabhāṣanābhāṣyam*, 1.19

⁹ na karmaṇāpyataddharmatvāt/*Sāṃkhyaprabhāṣanāsūtram*, 1.52

¹⁰ *Mahābhārata, Śāntiparvan*, 3.51

¹¹ puruṣaḥ prakṛtiḥ hi bhūmikte prakṛtijān guṇānī/*Śrīmadbhagavadgītā* 13.21

¹² tatra pṛthivyādīni bhūtāni catvāri tatvāni tebhya eva dehākārapariṇatebhyaḥ kiṇvādibhyo madarākitavat caitanyamupajāyate teṣu vinaṣeṣu satsu svayaṃ vinaśyati/*Sarvadarśanasamgraha*, I.VI

¹³ ahaṃ sthūla kṛśo'smīti sāmānādhikaraṇyat//

deha sthāulyādiyogāccasa evātmā na cāparaḥ/ Ibid., I.XI

¹⁴ tatṛālayavijñānaṃ nāmāhaspadaṃ vijñānaṃ/ Ibid., II.XLVII

¹⁵ cf., Chatterjee, S. & Datta, D., *An Introduction to Indian Philosophy*, p.263

¹⁶ vastu saccidānandānantādāvayam brahma/*Vedāntasāra*, 6

¹⁷ *Sāṃkhyasūtram*, 1.138

¹⁸ *The Sacred Books of the Hindus*, Vol. XI, *Sāṃkhya Philosophy*. Ed. Major B.D. Basu. Allahabad: The Panini Office, Bhuvaneśvarī Ashram, 1915, p.194

particular characters given to it by thinkers of the orthodox schools) admitted by the Buddhas also when they admit that the power of walking upon heated stones is due to dharma or merit. Hence, in respect of Puruṣa, the inference should be made only to his eternality, discrimination etc.”¹⁹ However, the *Sāṃkhyakārikā* leads towards a sharp pointed argument for the existence of Puruṣa as:

*saṃghātaparārthatvāt triguṇādiviparyayādadhīṣṭhānāt/
puruṣo'sti bhokṭṛbhāvāt kaivalyārtham pravṛtteśca*//²⁰

“Puruṣa exists, since a structure of manifold parts (which the world is) is for the benefit of another of a different character; since the reverse of the nature of the three *guṇas* must exist; since there must be an experience; since activity is with a view to isolation.”

- a) *Samhataparārthatvāt*²¹; “because a structure is formed by a combination of parts, exists, for the benefit of another not so formed”. Here, it is said that the inanimate things lie in a scattered manner without any symmetrical order, only an intelligent person can arrange them with a useful purpose for himself or for another. Aniruddha has termed the compound objects as *saṃhata*. These objects are composed with the three attributes viz., *sattva*, *rajas* and *taṃas* and for the interrelation among these three *guṇas* makes the objects to get involved into their respective activities to serve others desires or *parārthatve*, which means for the sake of others. Who is the ‘others’ here? According to Aniruddha this another, other than a *saṃhata* is Puruṣa. Hence, the knowledge of Puruṣa is obtained.
- b) *Triguṇādiviparyayāt*²²; “Puruṣa is different from the body etc., also because there is in him the reverse of the properties of the three *guṇas*.” The conscious self which is beyond the three *guṇas*, act as a silent spectator and witness of the evolution process. Therefore, he must be conscious not being an object of the senses. Aniruddha clarified (*Sāṃkhyasūtra*, I.141) the term *ādi* which is present in this *sūtra* by explaining that the word *ādi* represents here the other qualities and characteristics of the Prakṛti like; *triguṇam*, *aviveki*, *viśayaḥ*, *sāmānyam*, *prasavadharmi*. Vījñāna Bhikṣu also states that Puruṣa reverses the characteristics of partaking the nature of pleasure, pain, and bewilderment etc.²³ which belong to the body etc., and which cannot belong to the experiencer in real. It is also clearly demonstrated in the *Sāṃkhyasūtram*, that the Puruṣa is something other than the body.²⁴
- c) *Adhīṣṭhānāt*²⁵; “and finally Puruṣa is different from body because of his superintendence over them”. Aniruddha in his *vṛtti* on the *Sāṃkhyapravacanasūtram* says that a superintendent must be an intelligent being, while Prakṛti is non-intelligent. All the material objects are compound in nature. They cannot proceed for a useful purpose, until and unless an intelligent being guide and direct them with his pure and conscious agenda. Aniruddha in his writings, emphasized the self as a conscious element i.e., *cetana* which is perfectly fit for being the intelligent guide or

¹⁹ *Ibid.*, p.195

²⁰ *Sāṃkhyakārikā*, 17

²¹ *Sāṃkhyasūtram*, I.140

²² *Sāṃkhyasūtram*, I.141

²³ *triguṇādi*, *sukhaduḥkhamohātmakatvādivaiparītyādityarthah*/
Sāṃkhyapravacanabhāṣyam, I.141

²⁴ *śarīrādivyatīriktaḥ pumān*, *Sāṃkhyasūtram*, I.139

²⁵ *Sāṃkhyasūtram*, I.142

adhiṣṭhātā which will guide the non-intelligent or *jaḍa* Prakṛti and its evolutes throughout the cosmic evolution.²⁶ Here, commentator Vijñāna Bhikṣu clarifies that the superintendence consists the conjunction of the experiencer and this conjunction is the cause of the transformation of Prakṛti.²⁷

- d) *Bhokṛtṛbhāvāt*²⁸; “Puruṣa is other than the body because of being the experiencer”. Sāṃkhyatheorists referred to the self as *bhoktā* or the enjoyer. In the entire process of creation all the elements including the *avyakta* or Prakṛti and the vyaktas are unconscious. They cannot enjoy themselves and their evolutes at all and here the need of a conscious self comes. There must be someone to enjoy these evolutes, otherwise the whole creation will be meaningless. In support of this view, Aniruddha stated in his *vṛtti* on *Sāṃkhyapravācanasūtram* that, the object of experience is Prakṛti and the experiencer is Puruṣa²⁹. Although experience-ship does not properly belong to the self on account of its remaining immutable in all ages, still it is attributed to Puruṣa. As the experience belongs to Puruṣa, it reflects that Puruṣa exists.
- e) *Kaivalyārtham Pravṛtteḥ*³⁰; “Puruṣa is other than the body etc., because all activity is for the purpose of the isolation of Puruṣa”. The self is basically devoid of everything, but in due course of time it seems to get effected by the reflection of those cosmic pleasure, pain and delusion. Once, the self tries to redirect its nature towards his original form, as an intelligent being he can attain this desired state with proper knowledge and realisation of its own self. For this journey towards liberation, the self or Puruṣa must exist.

According to *Sāṃkhyasūtravṛtti*, if the existential experience of embodied self or *deha* can be felt without the *ātmā* or eternal self, then the dead bodies too must have the feeling of existence like the same. This state of experience without the existence of *ātmā* is impossible like a picture which cannot be drawn without a proper canvas i.e., *bhitti*.³¹

IX. The Nature of the Self: A Sāṃkhya Illustration Beyond Empiricism:

In different period, each Indian philosophical schools argued differently about the existence, nature and definition of the soul or the self. Practically it is acceptable that no one can disregard the experience of their own existence, this is where the concept of self is come from. Though, the arguments regarding self are various, but it is obvious that no one can go through the same situation in the same time. The Advaita Vedāntins considers the self as one and supreme, according to them the *jīvas* are nothing but the reflection of this supreme self. They believe in the existence of

²⁶ cetano hyadhiṣṭhātā bhavati, prakṛtiśca jaḍetyarthaḥ/ Aniruddha’s commentary on *Sāṃkhyasūtram*, I.142

²⁷ bhokturadhiṣṭhātṛtvāccādhiṣṭheyebhyaḥ prakṛtyentebhyo’trikṛtatetyarthaḥ/ adhiṣṭhānaṁ hi bhoktuḥ saṁyogaḥ, sa ca prakṛtyādīnāṁ bhogahetupariṇāmeṣu kāraṇaṁ/ *Sāṃkhyapravācanasūtram*, I.142

²⁸ *Sāṃkhyasūtram*, I.143

²⁹ bhogyāḥ prakṛtiḥ, bhoktā puruṣaḥ/ Aniruddha’s commentary on ibid.

³⁰ *Sāṃkhyasūtram*, I.144

³¹ yadyātmā vinā dehe’hamiti pratyayaḥ, tadā mṛtadehe’hamiti pratyayaḥ syāt? na caivam; yathā āvarakeṇa vinā na cchāyā, bhittiṁ vinā na citram, tathātrāpīti// *Aniruddhavṛtti* on *Sāṃkhyasūtra*, III.12

eternal Supreme Self which cannot be divided into many, and hence the *jīvas*(the living beings) are not its part but its exact reflection due to the power of *māyā*(illusion).

Contrary to this, the theorists of Sāṃkhya philosophy considers the existence of multiple selves or Puruṣa. According to them, there is the plurality of Puruṣa and each of them are eternal, infinite, unchangeable and all-pervasive. Sāṃkhya admits this multiplicity of Puruṣa depending on the practical concepts regarding; different body, different experience and different actions with their specific reactions and most importantly the separate birth and death. In the *Sāṃkhyasūtra*, sage Kapila clearly considered this plurality of selves³². The Sāṃkhya argues the *ātman*, the spirit, the subject, the knower- as neither body nor the mind or *manas*, also not as the ego i.e., *ahamkāra* nor as the intellect i.e., *buddhi*. It is not a substance which possesses the quality of consciousness, but it is the consciousness itself which is pure, eternal and innumerable in nature.

The *Sāṃkhya-kārikā* gave some points in favour of this ‘plurality of selves’ depending on the different *janama*(births), *maraṇa*(deaths), *karaṇa* (the instruments of cognition), also analysing the non-simultaneous engagement in activities (*ayugapat pravṛtteśca*) and the different equation of *guṇas* present in each individual(*traiguṇyaviparyayāt*)³³. The *Sāṃkhyapravacanasūtram* also speaks the same. According to this work multiplicity of Puruṣa is proved from the several atonements of births *janmādivyavasthātaḥ puruṣabahutvam* (1.149). But, the Vedāntins argue that the self is one and only “*nityaḥ sarvagataḥ hyātmā kūṭastho doṣavarjitah/ ekaḥ sa bhidyate śaktā māyayā na svabhāvataḥ*”//”. According to the Vedāntins the self is eternal, omnipresent, immutable, and free from blemish. Being one, it is divided into a summing multiplicity by *māyā*, its energy but not through its own nature or essence. To answer this theory Aniruddha says that if the self is one then at the time of one’s birth, all would be born in a simultaneous manner.³⁴ Again the multiplicity of Puruṣa is defended by this following *sūtra* of the *Sāṃkhyapravacanasūtram*,

nāndhādrṣṭayā cakṣuṣmatāmanupalambhaḥ³⁵

which means, “because the blind do not see it does not follow that those who have eyes also cannot perceive.” From this simple argument the multiplicity of Puruṣa can be established, which is basically an intangible theory which cannot be seen, touched or portrayed like the other concrete ideas. The *Sāṃkhyakārikā* also talks about the same. According to Sāṃkhya theorists, in each body the soul(*ātmā*) is different, because the self or soul is related to the numerous births because of its connection with various cosmic bodies and also this self is related to various deaths caused due to its separation with each of the temporary material body depending on their respective situation in different period of time. In this particular *kārikā*(18th) the second reason for the existence of plural selves is considered as the different mediums of cognition or *karaṇas*, through which each of the individual can

³² *janmādivyavasthātaḥ puruṣabahutvaṃ*// *Sāṃkhyasūtra*., I.149

³³ *janamamaraṇakaraṇānām pratiniyamādayugapatpravṛtteśca/ puruṣabahutvaṃ siddhaṃ traiguṇyaviparyayaccaiva*//*Sāṃkhya-kārikā*.,18

³⁴ *The Sacred Books of the Hindus*, Vol. XI, *Sāṃkhya Philosophy*. Ed. Major B.D. Basu. Allahabad: The Panini Office, Bhuvaneśvarī Ashram, 1915, p.207.

³⁵ *Sāṃkhyapravacanasūtram*, I.156

experience various internal and external perceptions differently³⁶. These conditions cannot be nullified because, the birth and death of an individual cannot represent the births and deaths of all other selves as each and every individual goes through their different time zone for both birth and death depending on their own state of condition. Also, the instruments of cognition also differ from each individual body to another, here the self cannot be the same to all. Because, if it happens then, the disabilities like; deafness, dumbness, blindness of one individual will stand for the disability of that whole community³⁷. Giving remarks in support of this statement Vācaspati Miśra mentioned that, there are thirteen medium or instruments of cognition through which the knowledge can be perceived³⁸, and the ability to comprehend through each organ is different from one person to another. Thus, the birth, death and the cognitive composition of the body have different structure in every individual and to systematically going through such specific diversions the plurality of selves is a must³⁹. The Puruṣas have different sense organs, motor organs and they undergo death and birth separately. If the soul were just one, the knowledge gained by one via these organs would mean the knowledge gained by all to attain the liberation. This argument is valid to the self or Puruṣa who has a body complex since birth and death are related only to the body complex. In order to understand the concept, we must analyse the other two arguments given by the ancient Sāṃkhya scholars in order to establish the idea of *Puruṣabahuttva* (multiple existence of the selves).

In this world, diversity in activities is due to the multiplicity of Puruṣa. Gauḍapāda also clarified the other two conditions which can establish the multiplicity of *Puruṣa*, i.e., *ayugapat pravṛtteśca* and *traiguṇyaviparyayāt*. The former one i.e., *ayugapat pravṛtteśca*, indicates the urge of the individuals to indulge in activities depending on their priorities and preferences. If we were only one, the activities of all will be the same and simultaneous. It is impossible to proceed for the same motive in the same time and for this reason the self cannot be the one. Because of the multiple existence of selves or *Puruṣa* when one individual is doing the righteous deeds(*dharma*), someone other maybe indulge in unrighteous activities(*adharma*) too at the same time⁴⁰. If there were only one self for all living beings, then when one became active, all others would follow the same pattern of activity. But in reality, when an individual takes a sleep, other may engage themselves with restless efforts. Thus, this condition establishes the concept of many selves.

In the next argument *Sāṃkhya* emerges the idea of the composition of the three attributes which relatively differ from individual to individual. If the Puruṣa were

³⁶ Janma ca maraṇam ca karaṇāni ca janmamaraṇakaraṇāni teṣāṃ pratiniyamāt, pratyekaniyamādityarthaḥ/ Gauḍapāda's commentary on Sāṃkhakārikā, 18.

³⁷ yadyeka eva ātmā syāt tat ekasya janmani sarva eva jāyeraṇ, ekasya maraṇe sarve'pi mriyeraṇ, ekasya karaṇavaikalye bādhiryāndhatvamūkatvakuṇitvakhaṇjātvalakṣaṇe sarve'pi badhirāndhamūkakūṇikhaṇjāḥ syuḥ, na caivam bhavati/ Ibid.

³⁸ karaṇāni buddhyādīni trayodaśa/ *Sāṃkhyatattvakaumudī*., kārikā 18

³⁹ tasmājjanmaraṇakāraṇānāṃ pratiniyamāt puruṣabahutvaṃ siddham/ Gauḍapāda's commentary on *Sāṃkhya-kārikā*.,18

⁴⁰ ayugapatpravṛtteśca yugapadekakālaṃ na yugapadayugapat pravartanaṃ yasmādayugapaddharmādiṣu pravṛttirdṛśyate, eke dharme pravṛttā anye'dharme vairāgye'nye jñāne'nye pravṛttāḥ, tasmādayugapatpravṛtteśca bahava iti siddham/ Ibid.

only one, the characterizations of human beings as *sāttvika*, *rājasa* and *tāmasa* will not occur, this varieties of qualities and characters are the proof of the multiplicity of the Puruṣa. There are three kinds of *guṇas* or attributes namely; *sattva*, *rajas* and *tamas*. Though all of these three are present altogether in our cosmic body as an effect of the *triguṇātmaka* Prakṛti, but one of them predominates the other two in each one of us, which is different in every living being and leads to the concept of different physical and psychological phenomenon. Depending on the predominant *guṇa* each individual carries some specific characteristic which is clearly reflects through their activities and living-pattern. Those, who have abundance of *sattva* attribute are considered as *sāttvika*, they have the righteous notion towards their lifestyle, e.g., Gods, liberated persons. Also, the *rājasika* individuals are those who have the *rajas* attribute as predominate *guṇa*, they are active by nature, e.g., human being. On the other hand, living beings like; animals- comes under the category of *tāmasika*. They abundantly have the *tāmasa* attribute in them⁴¹. Basically, this last evidence speaks in the favour of the multiplicity of the Puruṣa which proofs that this categorical nature exists because of the difference in *guṇas* which remain in their subtle forms as *liṅga śarīra*. Vācaspati Miśra remarked that, as all the living beings shares the different proportion of attributes in them, hence the idea of one self cannot be justifiable in any case⁴².

Lastly, one argument of the multiplicity of Puruṣa from the *Sāṃkhyapravācanasūtram* is presented here and it is stated that non-duality cannot be admitted because some renowned persons get salvation or they released; such as Vāmadeva *vāmadevādimukta nādvaitam* (1.157); “Vāmadeva, as well as others, has been released; hence non-duality is not a fact.” This statement is from the *Sāṃkhyapravācanasūtram*. The simple analyzation of the *sūtra* is that, if the Puruṣa is one and only then if one person get salvation all other person will get salvation too with that very self, but that is not the case in reality. So, the argument of multiplicity of Puruṣa is valid. Thus, through different arguments *Sāṃkhya* theorists tried to advocate the plurality of Puruṣa.

X. *Guṇas* in Action: Shaping Individual Differences:

If we search for the original nature of the eternal selves, it is found that Puruṣa is originally in a state of pure spiritual existence, freed from attraction of *triguṇātmaka* Prakṛti and the desire for material life and act as a passive spectator, later when it comes under the limitation and ignorance of this cosmic body complex which is bound by birth, death and disease, it seems attracted by the glamour of Prakṛti. This all happens before its liberation through valid knowledge, but before that the action of a conscious person is due to its conscious self and his action is directly proportionate with the predominant attribute he possesses.

In the *Sāṃkhyakārikā*, Gauḍapāda discussed about the three *guṇas* and its subsequent actions, which is not merely reflected by themselves but through the personality of a particular individual's faith, action and knowledge. *Guṇas* are the principles of manifestation, mutation, and conservation, possessing the nature of pleasure, pain, and dullness, that are respectively the *Sattva*, *Rajas* and *Tamas*, of the *Sāṃkhyas*.

⁴¹ kecitkhalu sattvanikāyāḥ sattvabahulāḥ, yathordhvasrotasaḥ, kecidrajobahulāḥ, yathā manuṣyāḥ, kecittamobahulāḥ, yathā tiryagyonayaḥ/ *Sāṃkhyatattvakaumudī*., kārikā 18

⁴² so'yamīdṛṣṭāraiguṇyaviparyayo'nyathābhāvastēṣu satvanikāyēṣu na bhaved yadyekāḥ puruṣaḥ syāt, puruṣabhede tvayamadoṣa iti// Ibid.

They are the constitutive elements of Prakṛti. They are Guṇas in their manifested forms; they are Prakṛti in their unmanifested form. The *Śrīmadbhagavadgītā* states that *triguṇa* bind; *nibadhanti*, the “owner of the body” or the “one who inheres in the body”.⁴³ The term *guṇa* is also used to refer to “quality” of a substance. But in the commentary of Śaṅkarācārya on the *Bhagavad Gītā*, it has clarified that (14.5) that *guṇa* is Prakṛti itself and not the attribute of something else. The *guṇas* are the *Sattva*, *Rajas*, and *Tamas*. The term *sattva* is derived from the root verb *sat* which means ‘to be’ which is related to ‘*asti*’ that is equivalent to ‘is’. The meaning of *Sattva* is related to the strength of the character, firmness, resolution, courage, self-command, good sense, magnanimity, purity, goodness, good, right, beautiful, wise, honest, venerable, genuine, respectable people, and virtuous (Apte, 1975; Benfey, 1982; Gopālācārya, 1967; Macdonell, 1924; Williams, 1964) which represents human behaviours and qualities. For *Rajas*, the *Bhagavadgītā* uses the term *rajas*, in this following sense, *rajaḥ ragātmakam viddhi* (14.7); *Raja guṇa* creates passion in the form of strong desires, feelings and emotions. The word *rajas* is interpreted to mean vapour, mist, clouds, gloom, dimness, darkness, impurity, dirt, dust, the darkening quality, passion, emotion, affection etc. (Apte, 1975; Benfey, 1982; Gopālācārya, 1967; Macdonell, 1924; Williams, 1964). Again, the term *tamas* is derived from the root ‘*tam*’ which means to gasp for breath, affecting, choke, exhausted, perish, be distressed or disturbed, become immovable and stiff, wish, desire, pained (Apte, 1975; Benfey, 1982; Gopālācārya, 1967; Macdonell, 1924; Williams, 1964). In the *Bhagavadgītā* (14.8) *tamas* is characterized as being born of ignorance, *tamas tvajñanajam viddhi*. In this sense, the term is depicted the darkness, hell, gloom, led into darkness, deprived of light or sight, mental darkness, ignorance, illusion, error, the cause of heaviness, lust, anger, pride, sorrow, stupidity, dullness and stolidity. So, *Sattva* is considered to be the light and illuminating, *Rajas* is considered as the cause of creating excitements and restless, lastly *Tamas* is considered to be heavy and enveloping. According to Gauḍapāda, the *guṇas* are cause of pleasure, pain and delusion, where *sattva*, *rajas* and *tamas* hold the essence of these pleasure (*prīti*), pain (*aprīti*) and delusion (*viṣādātmakāḥ*) respectively⁴⁴. Though these emotions are contradictory by nature, it coexists with their subsequent attributes, where one is predominating over the others, considered by Vācaspati Mīśra after Gauḍapāda as, mutually dominating, supporting, productive and cooperative⁴⁵. Which means the character of a man depends on a true balanced relationship of the three *guṇas*, and one becomes predominant among the three attributes, when other weakens due to some reason.

This reflective correlation between Puruṣa and *guṇa* can be practically determined by the approach given in *Śrīmadbhagavadgītā* through the heavenly teachings of Lord Śrī Kṛṣṇa, which offers a collective multidimensional view of personality and behaviour. Depending on the *triguṇātmaka* effects, the natures can be categorised by observing the faith (*śraddhā*), action (*karma*), knowledge (*jñāna*) preferred respectively by *sāttvika*, *rājasika* and *tāmasika* nature of person.

⁴³ *Śrīmadbhagavadgītā*, 14.5

⁴⁴ *prītyaprītiviṣādātmakāḥ prakāśapravṛttinīyamārthāḥ/ Sāmkhyakārikā*, 12

⁴⁵ Gauḍapādabhāṣya on *Sāmkhyakārikā*, 12

XI. The Scriptural Echoes of *Vasudhaiva Kuṭumbakam* in the *Mahopaniṣad* and *Hitopadeśa*:

In the light of previously discussed Sāṃkhya doctrine of multiplicity or *bahuttavāda*, which upholds the independence existence of numerous conscious selves i.e., Puruṣas, the Vedāntic dictum -*Vasudhaiva Kuṭumbakam* gains a compelling philosophical resonance. In the context of exploring the etymological meaning of the term *Vasudhaiva Kuṭumbakam*, the Sanskrit lexicon *Śabdakalpadruma* offers a rich and insightful understanding of the word *kuṭumba*. According to this authoritative source, i.e., *Śabdakalpadruma*, the term *kuṭumba* refers to those whom we never perceive as strangers, but those who actually care for us, with whom we share emotional bonds and a deep sense of connection like *jñyāti* (neighbour), *bāndhava* (friend), *santati* (immediate offspring/ children)⁴⁶.

The *Śabdakalpadruma* also provides a meaningful etymological interpretation for the term *Vasudhā*. The word *Vasudhā* is used synonymously with *Prthivī* i.e., Earth, yet its connotation extends far beyond a simple geographical reference. Derived from its association with the word *Vasu*, meaning richness/ treasure/ jewels, where *Vasudhā* signifies ‘she who holds or sustains the treasures’. This portrays the earth as the bearer of wealth – not just material resources like gold and gems, but also nourishing and life-sustaining elements that support all beings. Here we can interpret the role of earth implying a profound recognition as a nurturing and unifying force.

When placed alongside *Vasudhaiva* i.e., *Vasudha eva* – meaning ‘the earth indeed is’ – the phrase *Vasudhaiva Kutumbakam* emerges as a profound declaration that the entire world is one family, united not by formal ties, but by a shared spirit of compassion, kinship and interconnectedness. This deepens the philosophical weight of *Vasudhaiva Kutumbakam*, suggesting that all who dwell upon this jewel-being earth from a single, interconnected family.

The *Mahopaniṣad* is a Sanskrit text and is one of the minor Upaniṣads of Hinduism. The Vaiṣṇava Upaniṣads describes Viṣṇu/Nārāyaṇa as the highest being, the German Indologist and Professor Paul Deussen considers this to be the most ancient of Vaisṇava Upaniṣads attached to Atharvaveda in his book- *Sixty Upaniṣads of the Veda* (part II), translated and edited by V.M. Bedekar and G.B. Palsule⁴⁷. This concept was found in the sixth chapter of *Mahā Upaniṣad* (*Mahopaniṣad*) as:

*ayaṁ bandhurayaṁ neti gaṇanā laghucetasāṁ/
udāracaritānāṁ tu vasudhaiva kutumbakam*⁴⁸

This dictum proclaims that only the narrow-minded people draw distinctions between one’s own and other, while those noble people of expansive vision perceive the entire world as a single family or *Kutumba*. In the *Mahopaniṣad* the phrase *Vasudhaiva Kutumbakam* is quoted in order to describe the *Brāhmisthiti* or the pure and desireless state in which the person is free from affliction which is also termed as *jivanmukta* or embodied liberation. The thrive for *Vasudhaiva Kuṭumbakam* is also considered here in this *Mahopaniṣad* as the pre-requisite qualities for attaining the *Brāhmisthiti*. Interestingly, in the analysis of Professor Paul Deussen, we can find that, the goal of this small text is to show Nārāyaṇa as a higher being in comparison with the

⁴⁶ ayaṁ kecinna manyate/ kuṭumbayate pālayati/ yadā kuṭumbayate pālyate sambadhyate vā/ jñyāti/ bāndhavaḥ/ santati/ *Śabdakalpadruma*, Vol. I.

⁴⁷ cf. Deussen, P., *Sixty Upaniṣads of the Veda*, p. 799

⁴⁸ *Mahopaniṣad*, VI.71-73

principles of the Sāṃkhya system, also the Nārayaṇa/ Viṣṇu is considered above the lord Śiva and Brahmā. According to Professor Deussen, “In the Chapter 1, Nārāyaṇa projects out of himself ‘the twenty-five-fold Puruṣa’ i.e., the twenty-five principles of the Sāṃkhyas, substituting *tejas* in the place of Prakṛti and *Ātman* in that of Puruṣa”⁴⁹. This Sāṃkhya influence greatly emphasized the philosophical similarity of the root text of *Vasudhaiva Kutumbakam* with the ancient Sāṃkhya doctrine and throughout this Upaniṣad the theory of meditation in the utmost Brahman is greatly portrayed. Which showcased the individual effort is necessary to uplift the self to its higher level, as each and every individual possesses a different level of capacity of grasping knowledge so our ancient texts including *Mahopaniṣad* advised to go for the personal upliftment. Here also we can observe the coexistence of multiplicity and the thrive for liberation as an individual conscious self.

Later in the well-known text of *Hitopadeṣa*, the concept of *Vasudhaiva Kutumbakam* was included by the author Narayan Sharma, which is basically a collection of Sanskrit fables in prose and verse. According to the author Narayan, the main purpose of creating the *Hitopadeṣa* is to instruct young minds the philosophy of life in an easy way so that they are able to grow into responsible adults in this multi-dimensional society. The fable-telling trend of this text is almost similar with the *Pañcatantra* of Vishnu Sharma. In the narrative called *Mitralābha*, the very first story of *Hitopadeṣa*, used this phrase *Vasudhaiva Kutumbakam* as a moral instruction⁵⁰, which clearly emphasize the value of friendship, empathy and universal kinship with trust alliance or compassion, which are advocated here over suspicion and selfishness. According to the narration of Narayan Sharma this relation like friend and enemy is not a concrete concept which comes with us from our very birth as a part and parcel, but this whole concept of friendship and enmity is an act or behaviour, which differs from individual to individual and shapes the identity as *mitra* or *ripu*⁵¹. Here, the act is not a mere mechanical reflection, but it involves one’s individual experience, psychological background, ethical perspective which gradually shape his/her expression towards others, in order to achieve the greater oneness, one should prepare oneself which is a distinctive process of personality upliftment.

The philosophy of *Vasudhaiva Kutumbakam* seeks to overcome the ‘us-vs-them’ mentality. Unlike the theory of Realism which thought that world is a competition ground, *Vasudhaiva Kutumbakam* talks about the world as a whole family. A related concept in Vedic philosophy is *ekam sat vipra bahudā vadanti* which means ‘truth is one, the wise call it differently’. The idea that there are many paths to the one truth is deeply satisfying as it brings in the concept of inclusion in diversity. *Vasudhaiva Kutumbakam* does not impose uniformity, it accepts diversity. So, for the diversity the multiple existence Puruṣa is necessary.

XII. The Ontology of Global kinship:

In the modern pursuit of unity- whether social, spiritual, or philosophical- there lies a persistent risk of collapsing the many into the one, not as synthesis but as erasure. When we presume others to be like ourselves, interpreting their experiences through

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ ayaṃ nijāḥ paro veti gaṇanā laghucetasām/
udāracaritānām tu vasudhaiva kutumbakam// *Hitopadeṣa*, 1.70

⁵¹ na kaścitkasyacinmitraṃ na kaścitkasyacidriouḥ/
vyavahāreṇa mitrāṇi jāyante ripavastathā// Ibid., 1.71

our own filters, we inadvertently commit a subtle form of epistemic violence. This assumption undermines the intrinsic worth of individuality and silences the diverse manifestations of truth. It is not merely a theoretical misstep—it is a failure to honour the multiplicity that sustains meaning itself. The true danger is not disunity, but forced homogeneity masquerading as cohesion. Samkhya philosophy offers a profound corrective to this tendency by positing not only a dualism of *Purusha* and *Prakriti*, but also a pluralism of *Purushas*—each conscious being distinct, autonomous, and irreplaceable. Liberation in Samkhya is not a collective awakening through merger, but the realization of each self's unique freedom from entanglement with *Prakriti*. This metaphysical pluralism challenges the reductionist ideal of “oneness” that denies the rich texture of lived difference.

XIII. The Intersection of Pluralism and Universalism: A Philosophical Confluence:

In cultural and ethical terms, the ancient Indian dictum *Vasudhaiva Kutumbakam*—“the world is one family”—is often interpreted as an ideal of unity. Yet its philosophical depth lies in understanding that a family is not a uniform entity. It is a dynamic constellation of individuals, each with differing roles, temperaments, and expressions, bound not by sameness but by a deeper relational harmony.

So here lies the intellectual spark: *unity without difference is sterile; difference without unity is fragmented*. The two must not be positioned in opposition but in dialectical interdependence. Unity gains substance through the contrast and vitality that diversity offers. Diversity, in turn, finds direction and coherence through a unifying ethical or spiritual thread. The universe itself—*aneka in ekatvam, ekatvam in aneka*—thrives not in monotony but in the resonance of multiplicity. If we fail to recognize the sacredness of the individual, we risk constructing a vision of unity that is both shallow and oppressive. We must ask: *What kind of unity are we striving for?* One that assimilates, or one that celebrates? The answer to this question will shape not only our philosophies but the moral soul of our societies.

This view is not just academically defensible— it is existentially urgent. Whether we speak of cultural pluralism, spiritual realization, or social harmony, the argument remains the same: **without diversity, the concept of unity becomes a vacuous ideal**. It is diversity that breathes life into unity, gives it movement, tension, colour, and meaning. A monochrome unity is no unity at all; it is just a shadow pretending to be whole.

XIV. Conclusion:

Oneness is not a mere finalised state, but from death to birth, it is a process of unification and coexistence of multiple selves towards assimilation. Each journey is individual and different and we must respect the uniqueness. This coexistence and interdependence are mutual and must exist with the process of pluralistic cohesion, because unification does not merely mean uniformity, rather it means the harmonious dwelling of different individual journey with the essence of idiosyncrasy. This symphony of *Puruṣabrahmā* and *sahāvasthāna* as *Kutumba* is more like a beautiful music playing by an artist in a flute using its six different holes. To synchronise a beautiful *rāga* one cannot open or hold all the six holes at a time, but to use those holes differently in order to create all the pitches demanded by the respective music. Thus, having differences inherently, let's join together and make our journey

successful by the method of ‘giving and receiving’ like the rhythm of our breath –
śvāsa – praśvāsa.

XV. Bibliography:

1. *Atharvaveda* with the commentary of Sāyanācārya, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiapur, 1st Edition, Part II
2. Bhattacharya, B.N., *Samkhyadarashana*, Calcutta Sanskrit College Research Series, Calcutta, 1966
3. *Bhagavad-Gītā* with annotation *Guḍhārtha-Dīpikā* by Madhusūdana Sarasvatī. Trns. Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashram, 1998.
4. *The Bhagavadgītā* with the commentary *Sarvatobhadra* of Rājānaka Rāmakaṇṭha. Ed. Paṇḍit Madhusudan Kaul Śāstrī. Bombay: Nirnaya Sagar Press, 1943.
5. *Bhagavad-Gītā* with Śāṅkara Bhāṣya and *Subodhini* by Śrīdharasvāmī. Ed. & Trns. Hitalal Mishra. Calcutta: Tattabodhini Sabha, 1852.
6. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* with *Śāṅkarabhāṣya*, Gita Press Gorakhpur, Culcatta, 4th Edition
7. Chakravarti, Pulinbihari, *Origin and Development of Sāṃkhya system of Thought*, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, 2nd Edition, 1975
8. Chatterjee, S. & Dutta, D. *An Introduction to Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd., Calcutta, 7th Edition, 1968
9. *Hitopadeśa* of Nārāyaṇa Paṇḍita with Original Text and Hindi Translation, trans. by Pt. Rameshwar Bhatta, Ed. by Narayan ram Acharya ‘Kavyatirtha’. Delhi: Chowkhamba Sanskrit Pratishthan.
10. *Mahopaniṣad* pdf., retrieved from https://sanskritdocuments.org/doc_upanishhat/maha.pdf.
11. *Mahābhāratam*, ed. by Vishnu S. Sukthankar, Vol. IV, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1940
12. *Śabdakalpadrumaḥ*. Ed. Raja Radhakanta Deva Bahadur. Vol. I-V. Varanasi: The Chaukhamba Sanskrit Series Office, 1967.
13. *Sarvadarśanasamgrahaḥ* of Madhvācārya, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi, 6th Edition, 1961
14. *Sāṃkhyakārikā* with the commentary of Gaudapāda, ed. by Pt. Dhundhiraj Shastri, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 2nd Reprinted Edition, 2012
15. *Sāṃkhyasūtra* with *Aniruddhavṛtti*, Ratna Publication, Varanasi, 3rd Edition, 1993
16. *Sāṃkhyasūtram* with the commentary of Vijñānabhikṣu, ed. by Dr. Sri Ramasankar Bhattachary, Bharatiya Vidya Prakasan, Varanasi
17. *Sāṃkhyatattvakaumudī* of Vacaspati Mishra with the Vivṛiti and “*tattvacandrika*” a Hindi commentary. Chowkhamba Krishnadas Academy, Varanasi, 2016
18. *Sāṃkhyatattvakaumudī* of Vāchaspati Mīśra with a trans. Gangānātha Jhā. Pub. by Tookaram Tatya, 1896.
19. Sinha, Jadunath. *Indian Psychology*. Vol. I-III. 5th Ed. New Delhi: Motilal Banarsidass Pvt. Ltd., 2017.
20. Sinha, N. The Sacred Books of Hindus, Vol.11, retrieved from <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.345405/page/n6/mode/1up>.
21. Simpson, J.A. and Winner, E.S.C. *The Oxford English Dictionary*. New York: Clarendon Press, Oxford, 2000. Reprint.
22. *Śrīmadbhagavadgītā* with *Śāṅkarabhāṣya* and a translation by Śrīharikṛṣṇadās Goyandakā, Gita Press Gorakhpur, Culcatta
23. *Śrīmadbhagavadgītā* Edited with the Hindi Translation of Śāṅkarabhāṣya and Ānanda Giri *Vyākhyā*. Ed. & Trns. Acharya Kesava Lal V. Shastri. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 2017.
24. *Śrīmadbhagavadgītā* with the commentaries Śrīmat-Śāṅkarabhāṣya with Ānandagiri, Nilakanthī, *Bhāṣyotkarṣadīpikā* of Dhanapati, Śrīdharī, *Gūṭharasāṅgraha* of

- Abhinavaguptācārya and *Guḍhārtha-Dīpikā* of Madhusudana with *Guḍhārthatattvāloka* of Śrīdharamadattaśarmā. Ed. Wāsudev Laxmaṇ Shāstrī Paṇśīkar. 2nd Ed. Bombay: Nirnaya Sagar Press, 1936.
25. *Śrī Rāmānuja Gītā Bhāṣya*. Trns. Svāmī Ādidevānanda. Chennai: Sri Ramakrishna Math, 2009.
26. *Vedāntasāra* of Sadanada Yogindra with *Vidvanmanoranjanīṭikā* and Hindi trans., 6th Ed. Delhi: NAB Printing Unit, Motilal Banarsidas, 2012.
27. Williams, Monier Monier. *A Sanskrit English Dictionary*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2011.



Gender Expression vs Gender Identity in Sefi Atta's Novels

S. Santhiya

Research Scholar
Department of English, PRIST deemed to be University
Thanjavur 613403, Tamilnadu

Dr. R. Shanthi

Associate Professor & Research Supervisor
Department of English, PRIST deemed to be University
Thanjavur, 613403, Tamilnadu

I. Abstract

Redraft the curtailed, unfinished stories of African continent the contemporary writers especially the women's writer plays vital role. They are the new dawn of the dark imperialistic portrayed dark era. The past writers talk about the post-colonial structure of their land and culture where as the current writers through the light on the contemporary Africa. Numerous studies say gender identity and gender expression asserted that language is not just words its cultural values, life style of people and the various perception of the world view. This paper deals with the gender expression and gender identity in African American literature, especially contemporary period which also include *Sefi Atta's Everything Good Will Come* and *The Bead Collector*. The society's structure and the function of society do not treated gender expression and gender identity is not equally treated and explores through the literature in depth.

II. Key Words

culture, colonial, contemporary, dawn, gender expression, gender identity, heritage, post-colonial, social structure, tradition,

III. Introduction

Africa is the land of culture and heritage where people now loses their originality and got influenced by America. There were a lot of women writers rise voices against the past portrayal of their land, yet *Sefi Atta*, *Chimamanda Ngozi Adichie*, *Chika Unigwe*, etc are few internally popular figures who throw new light to the African society, culture and literature¹. One of the oldest continents of the world Africa is not the land of uncivilized, uncultured, most dark land as the European writers portrayed. Gender identity and gender expression is not equal to the sexual equality. These two are interring connected with each other. Physiological factors plays vital role on it. Male and female interacting method, problem solving technique, expressing and handling way, education and experience of each gender is vary this will impact their identity and expression.² Gender expression and gender identity are two components are not stable one it may be flexible and changeable. We can say it in other³ words that education, societal expectation and experience may change the identity and expression of the gender.

IV. Objectives:

¹ Sefi Atta, *Everything Good Will Come* (Nothampton, MA : Interlink Publishing, 2007), 23.

² Atta, *Everything Good will Come*, 231

³ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley (New York Vintage, 1974), 32.

Alike the writers like *Sefi Atta* deals gender identity in different manner, they deeply different from their procedures *Chinua Achebe*, *Wole Soyinka*, Re-Defining the definition of culture and identity and western culture impact on their society and how that changes their livelihood. Empowerment occurs through the migration and education of Nigerian women. Challenges in front of the African women's in the androcentric society.

Review of Literature:

Feminism in African continent is different from the feminism in all over the world. African women are treated like slaves to the slave. Their condition is worse than any other European depiction. The disproportion in the African society reflects their works begin from the Harlem renaissance. While comparing with male writers of Africa, female writers especially *Sefi Atta* pours the new light, new dimension to the literary world. *A Sefi Atta* novel portrays the struggles woman faces in the male chauvinist society where all the significance and power were hold by men and men alone. African feminism not only talks about the sufferings of women but also about the culture how it was suppressed , race how African peoples were suffered in the name of their identity, and finally class, how people are treated in the society by the financial condition as well. *Sefi Atta's* works also talk about the identity and expression how changed in and after colonialism.

V. Methodology

This paper deals with the intersectional method, and cultural studies which is interwoven with the theory of feminism and post colonialism. *Sefi Atta* characters directly depicted from the real life. Those are vividly expresses the life of the worlds important continent Africa. The scenes are sketched by her is connected with the feminist approach as well.

Gender Expression and Gender Identity:

Sefi Atta's novels depict a range of experiences around gender identity and expression in Nigerian contexts across different time periods. Her works illuminate the societal pressures and constraints women and gender non-conforming individuals negotiate in patriarchal societies. *Everything Good will Come* is one of the best works in Sefi Atta's work. Its unshakeable and inevitable work of her literary Carrier, the novel interwoven on the main character *Enitan Taiwo*. She is a girl grow like Bunyan tree and she raise voice against her society because of the ill-treated male chauvinism. Her growth and pain connected to the world's women growth and the pain⁴ She studies law with her father's support, but she learns to take decision independently after getting proper exposure to the out world. "*The young (women) female character response to the father figure/patriarch in the family usually begins with the undue admiration*" (23 EGC).

The character *Sheri* the direct opposite to the character of *Enitan* teaches her a lot about the reality of life in her adulthood. It *Sheri's* maturity and approaching way of life and *Enitan's* innocence make the novel more powerful. When *Enitan* says she is going to join in Royal College (Women's College) *Sheri* says "*Eyack! It's all girls and All girls are boring*" (15 EGC). *Sheri* even clarifies the doubt of *Enitan* about sex, which was neglected to clarify by her mother herself. She daringly says that

⁴ Elena Rodriguez Murphy, "An Interview with Sefi Atta," *Research in African Literature* 43, No. 3 (2012) : 106-114.

“Sex, Banana into Tomato, Don’t you know about it” (32EGC). She never hesitate to talk so and so. Her influence on *Enitan’s* life is she packed her luggage and ready to move to hostel without seeking and longing for the permission from her other.

Through *Enitan’s* observation, *Sefi Atta* fervidly criticizes despotism and the reckless citizens who let it perpetuate:

“How did we live comfortably under a dictatorship? The truth was that, we in places like sunrise, if we never spoke out, were free as we could possibly be, complaining the authorities said hushed; they came with their sirens and we cleared off the streets; they beat someone we looked other way; they detained a relation and we hoped for the best. If our prayers were answered, the only place we suffered a dictatorship was in our pockets.” (231 EGC)

Atta speaks about the truth behind the pain of every woman who born and grownup in one place and settled in somewhere else in the world may be in western countries.

She states that “I think everyone lives between different cultures.

Sefi Atta’s novel *The Bead Collector* explores non-conforming gender expressions and identities through its protagonist, *Remi Ayo-Kehinde*. Set in late 19th century colonial Lagos, the novel follows *Remi*, who from a young age displays an androgynous gender presentation by wearing men's clothing and keeping her hair cut short.

Remi remains defiant in her masculine self-expression, continuing to bind her chest and present as a man despite the consequences. The novel suggests *Remi* may identify as a man or non-binary person trapped in a woman's body, ahead of modern concepts of transgender identity. Her masculine gender performance allows *Remi* more autonomy to pursue education and family business interests typically denied to women then.

Atta uses *Remi’s* story to explore colonial perspectives that viewed non-Western gender identities as deviant or primitive. Through *Remi’s* character, *The Bead Collector* provides a portrayal of gender non-conformity and fluid gender expression existing in pre-colonial Nigerian society, despite facing immense backlash. Her transgressive gender presentation is central to the novel's core themes. In *Sefi Atta’s* novel *The Bead Collector*, the characterization of *Remi Ayo-Kehinde* is central to exploring themes of gender non-conformity and identity.

Tunde and I were not completely alone among foreigners. The artist, a bead painter, was Nigerian. The poor fellow was sweating away in his dashiki as he tried to explain postmodernism to those of us who were present. (pg- 7 B.C)

Protagonist, *Remi*, who takes an androgynous gender expression by wearing men's clothing in colonial Lagos. Explores the persecution *Remi* faces for transgressing traditional gender norms of the era, Touches on the intersections of gender, class, race and colonialism through⁵ *Remi’s* experiences. Overall, *Atta’s* novels depict a range of experiences around gender identity and expression in Nigerian contexts across different time periods. Her works illuminate the societal pressures and constraints women and gender non-conforming individuals negotiate in patriarchal societies. *Sefi Atta’s* novel *The Bead Collector* explores non-conforming gender expressions and identities through its protagonist, *Remi Ayo-Kehinde*. Set in late 19th century colonial Lagos, the novel follows *Remi*, who from a young age displays an

⁵ Sefi Atta, *The Bead Collector* (Northampton, MA: Interlink Publishing, 2018). 16.

androgynous gender presentation by wearing men's clothing and keeping her hair cut short.

As I recounted my exchange with Frances, he laughed. "What is amusing you?" I asked. "I leave you alone for one second and you're spilling state secrets. These Americans, they come here and think they can take us for fools." He suspected every American in Lagos of working for the CIA. They didn't necessarily have to be part of the diplomatic community. "She wouldn't dare," I said. "They can't help themselves." "Why would she stay here?" He drew a circle in the air. "She has access to everyone she needs within a five-mile radius of this place." "Wouldn't it be more convenient for her to stay at the ambassador's residence?" "Which Nigerians would she meet there? She is here to pick our brains, to find out what is going on so she can go back and report to her people. (pg- 16 B.C)

Remi refuses traditional feminine roles and appearance expected of her as a Yoruba woman at that time. She favors masculine-coded dress and hairstyles. Her gender non-conformity is viewed as a transgression against societal norms by her family and community. She faces stigma, abuse and efforts to "correct" her behavior. However, Remi remains defiant in her masculine self-expression, continuing to bind her chest and present as a man despite the consequences.⁽⁵⁾ The novel suggests *Remi* may identify as a man or non-binary person trapped in a woman's body, ahead of modern concepts of transgender identity. Her masculine gender performance allows *Remi* more autonomy to pursue education and family business interests typically denied to women then.

Atta uses Remi's story to explore colonial perspectives that viewed non-Western gender identities as deviant or primitive. Through *Remi's* character, *The Bead Collector* provides a portrayal of gender non-conformity and fluid gender expression existing in pre-colonial Nigerian society, despite facing immense backlash. Her transgresses gender presentation is central to the novel's core themes. In *Sefi Atta's* novel *The Bead Collector*, the characterization of *Remi Ayo-Kehinde* is central to exploring themes of gender non-conformity and identity.⁽⁶⁾ Here are some key aspects of *Remi's* characterization: From a young age, *Remi* rejects traditional feminine presentations of womanhood, preferring to wear men's clothing and keep her hair cut short. Her masculine gender expression is seen as a transgression against societal norms and she faces stigma and efforts to "correct" her behavior. However, Remi remains defiant, continuing to bind her chest and present outwardly as a man despite consequences.

Interiority and Identity:

The novel suggests Remi may identify as a man trapped in a woman's body, ahead of modern transgender concepts. Her inner dialogue and thoughts are not explicitly revealed, leaving her precise gender identity ambiguous. But her determination to live as her true self, regardless of societal pressures, is made clear.

Autonomy and Independence

I didn't regret leaving the Ministry of Education. I only regretted not having a career." "What career would you have wanted?" "Oh, it's not important." "No. If you had a chance to do it again, what career would you have chosen?" "It's silly to talk about that now." "Go on."

"All right. I wouldn't have minded being an ambassador."

“A diplomat?” “I considered the idea when the Nigerian Foreign Service started recruiting, but they weren't recruiting women, so my best bet at the time would have been to marry one.” “Hah!” “It's the Ministry of External Affairs now, and we still don't have any women ambassadors.” “We haven't had many in the United States. You must enjoy what you do, though.” “I do. I really do. I get to meet visitors like you, and introduce them to Lagos.” (pg-21 B C)

Remi's masculine self-expression allows her more autonomy to pursue education and business opportunities usually denied to women at the time. She resists traditional female⁶ roles like marriage and childbearing that would confine her. Her independence, ambition and entrepreneurial spirit go against expectations for 19th century Yoruba women.⁷

Historical and Cultural Context:

As part of the *Kehinde* family, *Remi's* characterization reflects the novel's exploration of gender fluidity in pre-colonial Yoruba culture. Colonial perspectives regarded her non-conformity as deviant, representing a clash of cultural views on gender. Her experiences illuminate the rigid gender norms and patriarchal control imposed on women's lives. Overall, *Remi* is a transgressive, defiant character whose very existence and determination to live authentically challenges restrictive gender conventions of her era. Her characterization is intrinsically linked to the novel's central themes.

Remi's characterization in *The Bead Collector* resonates with modern understandings of gender identity and expression, making her a strikingly unique and progressive portrayal for a 19th century novel. Her depiction matches the experiences of many gender non-conforming individuals and women pushing against patriarchal norms today in several ways:

Rejecting Binary Gender Norms

Remi's outright rejection of traditional feminine presentations expected of her aligns with contemporary non-binary and gender queer identities. Her masculine gender expression transcends the rigid male/female binary - something still deeply transgresses in many cultures.

Navigating Societal Policing & Claiming Bodily Autonomy

The stigma, abuse and efforts to "correct" *Remi's* gender non-conformity mirror the discrimination, violence and coercive practices gender non-conforming people continue facing globally. Her defiance represents the resilience of trans/non-binary individuals today.

Remi binds her chest and controls her bodily presentation, exemplifying bodily autonomy - a core principle for women's and LGBTQ+ rights movements. Like *Remi*, many still fight restrictive socio-cultural dictates over their bodies and identities.

Prioritizing Independence & Expanding Societal Imaginaries

Remi's embrace of masculinity enables her ambition, entrepreneurship and avoidance of traditional women's roles like marriage - mirroring modern women prioritizing education, careers and challenging gender status quos. *Remi's* very existence as a masculine-presenting woman in 19th century Lagos expanded cultural

⁶ Chimamanda Ngozi Adichie, *We should ALL be Feminists* (London : Fourth Estate, 2014).

⁷ Jonas Egbudu Akung, “The Western Voice and Feminist Criticism of the Nigerian Novel,” *World Journal of English Language* 3, No. 1 (2013) : 24-37

understandings of gender/sexuality - much like greater trans/non-binary visibility and representation aims to today. While contextually distinct, Remi's uniqueness lies in her modernity - she authentically embodies struggles for gender self-determination that still resonate in the 21st century world for women communities globally. Her characterization feels strikingly ahead of its time.

In *The Bead Collector*, the act of collecting and working with beads becomes a powerful metaphor and expression for Remi's sense of selfhood and gender identity. Here's how beads and bead collecting represent Remi's journey of self-expression and claiming her identity: Embracing Masculine Identity: Remi's passion for bead collecting and selling is seen as an unsuitable, traditionally masculine trade for a woman in 19th century Lagos. By immersing herself in this world, she embraces the masculine aspects of her identity that Nigerian society rejects.

Artistry and Creation

The intricate artistry involved in arranging, combining and creating unique bead pieces parallels *Remi's* crafting of her own self-presentation and gender expression outside societal norms. Beadwork allows her to express her authentic identity freely.⁸

Independence and Entrepreneurship

Bead collecting becomes Remi's pathway to financial independence and avoiding traditional women's roles.⁹ This economic autonomy enables her to live authentically without male control.

"Where is she staying?"

"With her friends."

"Which friends?"

"The Millers."

"What is she going to Ghana for?"

"I don't know." "Didn't you ask?"

"Does it matter?"

I said, irritably. He raised his hand.

"You've given the woman enough information! What more does she want?" (pg- 157 B.C)

Beads hold deep cultural significance in Yoruba society, representing spirituality, status and heritage. *Remi's* mastery of this tradition connects her to a proud lineage while forging a new place for gender non-conforming identities within it. Beyond their materiality, beads symbolize the transcendent nature of *Remi's* identity that cannot be contained by rigid gender binaries. Her bead work allows her innermost self to shine radiantly.

Throughout the novel, *Remi's* passion for beads is inextricably tied to her ability to fully express her self-defined gender identity in liberating ways. Beads become the canvas and medium through which she can outwardly manifest her inward identity and truest self against all efforts to suppress it.

The novel's central focus is on the character *Remi*, who from a young age displays a gender expression that defies binary male/female norms expected in 19th century

⁸ Ifi Amadiume, *Male Daughters, Female Hosbands, : Gender and Sex in an African Society*, (London : Zed Books, 1987).

⁹ Karin Barber, "African-Language Literature and Postcolonial Criticism," *Research in African Literatures* 26, No. 4 (1995) : 3-30.

Yoruba society.¹⁰ *Remi's* masculine self-presentation through clothing, hairstyle, mannerisms etc. suggests a gender identity that may align with modern non-binary or transgender identities. Her unwavering determination to live authentically despite abuse and efforts to "correct" her presents a powerful portrayal of gender non-conformity. *Remi's* experiences illuminate the clash between more fluid pre-colonial Nigerian understandings of gender/sexuality and the rigid Victorian norms imposed under British colonial rule.

Colonial perspectives portrayed *Remi's* gender transgressions as deviant, primitive behaviors to be eradicated through "civilizing" forces. This juxtaposition critiques the cultural biases and policing of indigenous gender identities by colonial powers.

VI. Conclusion:

This study exhaustive that the African contemporary the most unsung writer *Sefi Atta* works garishly exposes the gender expression and identity through her characters like Sheri, *Enitan* and *Remi*. It further suggests that to go through with her other notable works may shows the new direction and right exposal of African gender expression and identity.

(EGC- EVERYTHING GOOD WILL COME) (B.C – THE BEADS COLLECTOR)

VII. Bibliography

1. Adichie, C. N. 2014. We should all be feminists. Fourth Estate.
2. Amadiume, I. 1987. Male daughters, female husbands: Gender and sex in an African society. Zed Books.
3. Atta, S. 2007. Everything good will come. Interlink Publishing Group.
4. Atta, S. 2018. The bead collector. Interlink Publishing Group.
5. Atta, S. 2012. An interview with Sefi Atta. In E. R. Murphy (Interviewer). Research in African Literatures, 43(3), 106–114.
6. Beauvoir, S. de. 1974. The second sex (H. M. Parshley, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1949)
7. Barber, K. 1995. African-language literature and postcolonial criticism. Research in African Literatures, 26(4), 3–30.
8. Akung, J. E. 2013. The Western voice and feminist criticism of the Nigerian novel. World Journal of English Language, 3(1), 24–37.
9. Sackeyfio, R. A. (2024). Introduction: New vistas of postcolonial discourse. Journal of Post-Colonial Writing.
10. A brief background and history of African literature. 2013, March 19. Afrikkana.



¹⁰ R. A. Sackeyfio, "Introduction: new Vistas of Postcolonial Discourse," Journal of Post-Colonial Writing, 2024.

Role of Diaspora in the Conflict and peace building

Avinash Upadhyay

PhD Scholar, Centre for Diaspora Studies

Central University of Gujarat, Vadodara

Email : akkavi40@gmail.com

Dr. Alok Kumar Tiwari

Assistant Professor

Department of Defence and National Security Studies

Faculty of Arts, The Maharaja Sayajirao University of Baroda,

Vadodara, Gujarat

I. Abstract

Diaspora groups can be both peace-makers and peace-wreckers, and they play complicated, multidimensional roles in conflict and peacebuilding. Their involvement is frequently motivated by long-distance nationalism, where they may use their resources to advance peace or, on the other hand, incite violence while operating from safety. This study examines how diaspora actors use their dual cultural understanding to mediate and foster trust between local communities and foreign players. Additionally, it will examine how diaspora networks influence host governments to support transitional justice, truth commissions, and peace initiatives back home. Additionally, this study examines how second-generation people differ from first-generation people in their approaches to peacebuilding and reconciliation. Eventually, this paper sheds light on the impact of temporary or permanent return of skilled diaspora members on capacity development, education, and institutional rebuilding in post-conflict zones.

II. Keywords:

Peace Building, Diaspora, Bilateral Relations, Soft Power, Organisation

III. Introduction

The term diaspora denotes a group of individuals who reside in a new location, far removed from their place of origin or their ancestors' birthplace. According to UNESCO "Diaspora refers to the dispersion of a group of people from their original homeland" (unesco.org). Even while living physically apart, these people remain culturally, socially, and religiously connected to the land of their ancestors. Therefore, "diasporas can play multiple roles in both the host country and the homeland" (Mari Toivanen, 2020). They comprise people and their offspring who were either forcibly relocated or migrated voluntarily, frequently serving as 'bridge-builders' between their home and host nations. "The manner in which a diaspora is created is believed to influence the way in which members of the diaspora continue to relate to their homeland" (DPI, 2014). Whenever conflict erupts in certain countries, diaspora communities act effectively as international actors while simultaneously serving as peacemakers and envoys of peace.

IV. Changing Nature of Conflict from Traditional to Non-Traditional

Traditionally, direct wars and conflicts occurred between nations. These conflicts often escalated from bilateral to multilateral levels, resulting in massive loss of life and property; however, the contemporary environment and era have undergone a complete transformation. In this globalized age, no nation is currently in a position to engage in direct warfare with another, as the mutual relationships between countries have become far more deeply intertwined in this modern 21st-century era—a connection directly linked to people migrating from one country to settle in

others. Traditional state-versus-state conventional warfare is giving way to complex, hybrid, and sub-conventional conflicts where the distinction between fighters and civilians is becoming increasingly hazy. Instead of eliminating enemies, modern conflicts often use non-state actors, digital technology, disinformation, and proxy wars to undermine them, resulting in an ongoing state of struggle.

The present era has undergone a complete transformation; every country across the globe is currently grappling with new, unconventional challenges—such as water crises, economic downturns, poverty, hunger, diseases caused by viruses, political uprisings, and incidents involving the overthrow of power. In the same sequence, Srikanth (2014) states that “in the 21st century, the rise of non-state actors, the impact of intra-state conflicts, the degeneration of the environment, sweeping demographic changes, and the rapidly burgeoning cyber-warfare arena have replaced inter-state wars as the main threats to a nation’s security in the 21st century” (Srikanth, 2014). The rise of several non-state entities, including drug cartels, terrorist organisations, and networks engaged in maritime piracy, as well as intra-state conflicts like civil wars, has become a significant risk to the national security of contemporary governments. The one social issue that may have an impact on future global power politics is demographic shifts, such as an ageing and/or declining population, which are particularly severe in Western affluent nations. According to the World Bank¹ (2013), an organised crime network employs pressure and force to pursue gain through illegal methods. Accordingly, some of the most significant organised criminal networks are international drug cartels, arms smuggling organisations, and maritime pirate networks.

Diaspora: Endeavor of Peace Building in Conflict

Through track-two diplomacy, human rights advocacy, remittance-driven reconstruction, and intercommunal engagement, diasporas uphold peace. “Diasporas can play multiple roles in both the host country and the homeland, and their activities can varyingly contribute towards peace-building processes or perpetuate conflict back home” (Baser, 2020). Members of the diaspora frequently serve as impartial, reliable go-betweens for disputing parties, promoting discussion and communication. They reduce reliance on assistance organisations by directing funds to post-war reconstruction, community restoration, and humanitarian relief. Diaspora communities advocate for political solutions, sanctions against aggressors, and peace initiatives by lobbying host governments and international organisations. Professionals from the diaspora contribute to long-term stability by offering their knowledge of governance, judicial reforms, and peacebuilding. Diaspora members, it has come to be understood, can offer the mediation process a highly desirable combination of locally derived knowledge and internationally obtained contacts and skills. Individuals and communities from the diaspora are both local heroes and global citizens who frequently play several roles in promoting peace in the various nations to which they are related. Diaspora continues to participate in a post-crisis environment, becoming powerful peacebuilders who take on different positions based on their interests and needs. Diasporas facilitate cross-national cooperation, projects, and commercial endeavours by utilising their dual cultural awareness and strong ties

¹ The World Bank is an international organization that makes leveraged loans to developing countries.

to both areas. Diasporas take the lead in conversations about commerce, investment, and entrepreneurship by utilising their transnational locations and relationships. They enable networking, let foreign investors interact with local leaders and find reliable partners, and contribute local viewpoints to global initiatives. Diaspora organisations frequently attempt to bridge gaps across communities by promoting mutual understanding by utilising their dual cultural understanding and connections. In the past, diaspora communities—here defined by their political activism—have integrated into their new countries while retaining close ties to their home countries. Diasporic political entrepreneurs create them through political mobilisation. Diasporas are considered to be transnational actors with special networks, resources, and experiences that make them essential to peacebuilding efforts in areas devastated by war. Groups of exiles, refugees, migrants, and other types of migrant communities play a significant role in the processes and outcomes of international politics—both in their ancestral birthplaces and in the countries where they currently reside. “More positively, diasporas can give humanitarian assistance to victims of conflict, and they also support post-war reconstruction efforts. They have the potential to make powerful contributions to peace and reconciliation. This book investigates the diverse roles of diasporas in different phases of conflict, including pre-conflict and escalatory phases, hot conflict, peace-making, and peacebuilding” (Stares, 2007). It is noteworthy that, in conflict-ridden regions, the diaspora initially endeavours to restore peace and de-escalate the conflict, while also striving to minimize the loss of life and property incurred during the process. Their significance is further enhanced by the fact that they serve as bridges of peace between two nations, thereby strengthening bilateral relations. In her article, Toivanen (2020) writes that it is not the case that migrant communities in every corner of the world are striving to prevent conflicts; this is because their own interests are also intertwined with these situations—interests that must also be fulfilled—and, consequently, their stance varies depending on the immediate circumstances that arise (Mari Toivanen, 2020). In her article, they have also attempted to illustrate how the phases of diaspora activism unfold during times of both conflict and peace. Based on the diaspora’s activism in various disrupted and destroyed situations, she states that diaspora activism entails foreign communities using internet mobilisation, political lobbying, and humanitarian relief to influence domestic conflicts. They frequently mediate disputes, promote peace, or, on the other hand, incite war by providing financing to armed organisations. This interaction has changed as a result of social media and digital tools, which enable activists to circumvent conventional censorship and increase awareness. For instance, the Syrian diaspora bridged the gap between local dissidents and global audiences by using the internet and media to document atrocities. Then, Diasporas and Transportation of Homeland Conflicts, Armenian or Kurdish diaspora groups have shown considerable, sustained lobbying efforts in host countries like the United States, the United Kingdom, and Canada, impacting foreign policy toward their homelands. Additionally, through cyber activism and fundraising, the Ukrainian diaspora used internet means to help their homeland.

Countries and Their Collaboration in Peace Building Through the Diaspora

“There is growing recognition of the roles of diaspora during crisis and conflict, roles that have an impact on subsequent peacebuilding, and the diaspora communities are renowned for their swift and effective responses during times of crisis and conflict”

(EUDIF, 2024). Although the nations of the world may be geographically distant from one another, cultural and commercial activities—along with virtual connectivity—have brought them very close together. In the contemporary era, the role of the diaspora has become particularly significant during times of conflict, largely because the global landscape has evolved drastically from that of antiquity. The present age is characterized by the integration of cultures, and by a rich diversity—encompassing lifestyles, attire, and ideas—flourishing within an environment of difference.

By utilising their transnational networks, economic clout, and cultural and linguistic expertise for advocacy, reconstruction, and conflict resolution, nations and international organisations cooperate with diaspora groups to promote peace. Governmental policies that assist ‘Diaspora Building Peace’ and ‘integrating the diaspora into peacebuilding through public policy’ are formalising such initiatives more and more. Among other things, diaspora facilitates and encourages reconciliation. There are numerous examples of countries trying to maintain peace through their diasporas amid existing conflicts. The diaspora in Rwanda organised to support transitional justice and post-genocide reconciliation, with Chilean exiles fighting for accountability and human rights following the dictatorship. The diaspora serves as unofficial ambassadors in India, influencing regional administrations and global institutions to settle conflicts and improve relations. Despite the turmoil, Yemeni women living abroad have played significant roles in international networking and peace initiatives. To influence developments and raise awareness of minority issues, the Tamil diaspora in Sri Lanka participated in political campaigns and engaged with international policymakers. SL is dedicated to forming a partnership with the Sri Lankan Diaspora to foster a new era of peace through intercommunal harmony and to implement an economic strategy to rebuild the nation’s war-torn north. The Ministry of Foreign Affairs of the Government of Sri Lanka hosted the Sri Lankan Diaspora Dialogue in Colombo in 2009. Dr. Noel Nadesan, the Australian Tamil Diaspora Coordinator for this debate, noted that peace is actually more difficult to achieve than conflict, but that some progress has to be made. He believed that this interactive discussion would be one of the numerous initiatives that would help create a road map for Sri Lankan communities to coexist peacefully (reliefweb.int, 2009). In the context of Yemen, the Yemeni diaspora and its transnational networks have been rising amid the ongoing conflict. Over 10 million Yemenis reside in nearly 40 countries in North America, Asia, Africa, and Europe. Since the start of the conflict in 2014–2015, a large number of lawmakers, activists, and skilled professionals have left the nation to carry out their work from elsewhere. By serving as a link between communities, engaging in lobbying, and delivering humanitarian aid—often under the direction of women and professional networks—the Yemeni diaspora contributes significantly to peacebuilding. Despite psychological and legal obstacles, they participate in transnational peace initiatives to help local conflict resolution and impact global policy (Strzelecka, 2022). In African nations like Nigeria, diaspora networks actively use soft power to promote peace through humanitarian aid, negotiation, and conflict mediation. To include the diaspora in development cooperation, good governance, and post-conflict reconstruction, states, including those in the European Union and African countries, have established formal partnerships. Diasporas are assisted by the United Nations and groups such as

the International Organization for Migration (IOM) in using their influence to resolve disputes and promote peace talks back home. Diaspora organisations serve as ‘informal ambassadors’ to encourage international discourse, communication, and policy reform. Local peacebuilding initiatives are strengthened and facilitated by organisations such as the African Diaspora Policy Centre. In summary, diaspora communities frequently serve as a bridge between disputing groups and the global society. They facilitate communication and understanding by having a thorough awareness of both local dynamics and global viewpoints. Diaspora members frequently take part in discussions or unofficial peace talks, utilising their outsider position or neutrality to promote compromise between disputing parties. The collaboration faces several obstacles, including: 1) Negative Perceptions: Local elites in home countries may be suspicious of diaspora involvement, perceiving it as out of touch or a danger to local power dynamics. 2) Dual Roles: Diaspora can occasionally exacerbate conflict from a distance, necessitating cautious, focused engagement tactics. 3) Political Restrictions: Formal avenues of cooperation between refugees and their home countries may be hampered by political unrest.

V. Conclusion

Diasporas can be both peace-makers and peace-wreckers in conflict situations since they are not homogeneous and play a variety of roles that change over time. They used international networks to facilitate community-level mediation and reconciliation. serves as unofficial ambassadors, promoting dialogue and fostering confidence between the home and the host country. During wars, diaspora groups quickly organised resources, provided humanitarian relief, and oversaw advocacy activities. In war areas, the diaspora plays a complex and significant role in promoting peace. Diaspora communities can make a substantial contribution to conflict resolution and post-war reconstruction by serving as international bridges, offering resources, and promoting peaceful solutions. However, how sensibly they use their money and influence will determine how much of an impact they have. Diasporas can be effective peace agents when they are led by a dedication to communication, inclusivity, and growth; nevertheless, if they are motivated by prejudice or division, they may unwittingly prolong conflict. Therefore, achieving long-term peace and security requires positive engagement with diaspora groups.

VI. Bibliography

1. Baser, M. T. (2020). Diasporas’ Multiple Roles in Peace and Conflict: A Review of Current Debates. *Migration and Diversity*, 17(1), 47-57. Retrieved March 15, 2026, from <https://ideas.repec.org/a/mig/journal/v17y2020i1p47-57.html>
2. DPI. (2014). *Makers or Breakers of Peace: The Role of Diasporas in Conflict Resolution*. United Kingdom: Democratic Progress Institute. Retrieved 2026
3. EUDIF. (2024, Sept. 21). Global citizens, local heroes: How diasporas shape international peace . Retrieved 2026, from European Union Global Diaspora Facility: <https://diasporaforddevelopment.eu/global-citizens-local-heroes-how-diasporas-shape-international-peace/>
4. Mari Toivanen, B. B. (2020). Diasporas’ Multiple Roles in Peace and Conflict: A Review of Current Debates. *Migration Letters*, 17(1), 47-57. doi:10.33182/ml.v17i1.753
5. reliefweb.int. (2009, March 29). Sri Lanka: Government seeks partnership with diaspora for reconciliation and peace building in the North. Retrieved 2026, from RELIEFWEB: <https://reliefweb.int/report/sri-lanka/sri-lanka-government-seeks-partnership-diaspora-reconciliation-and-peace-building>

6. Srikanth, D. (2014). NON-TRADITIONAL SECURITY THREATS IN THE 21ST CENTURY: A REVIEW. *International Journal of Development and Conflict*, 4, 60-68. Retrieved 2026
7. Stares, H. S. (2007). *Diasporas in conflict: Peace-makers or peace-wreckers?* Hong Kong: United Nations University Press. Retrieved 2026
8. Strzelecka, M.-C. H. (2022). *The Role of the Diaspora in Peacebuilding in Yemen: Potentials and Opportunities, Challenges and Constraints*. Centre for Applied Research in partnership with the orient. Retrieved 2026, from https://carpo-bonn.org/media/pages/publikationen/carpo-briefs/the-role-of-the-diaspora-in-peacebuilding-in-yemen/59a4e75667-1733145168/carpo_brief_22_25-10-22_en.pdf



Style of Nageswara temple at Kumbakonam : A historical view

Ms. M. Amirthavalli

Research Scholar (Full Time)

P.G & Research Department of History

Kunthavai Naacchiyaar Government Arts College for Women (Autonomous)

Bharathidasan University-Tiruchirappalli

Thanjavur

Dr. A. Karkuzhali

Research Advisor Convener & Associate Professor of History

P.G & Research Department of History

Kunthavai Naacchiyaar Government Arts College for Women (Autonomous)

Bharathidasan University-Tiruchirappalli

Thanjavur

I. Abstract

Nageswara temple is one of the most ancient temples at Kumbakonam, regarding its origin many mythological and traditional accounts, are woven around it. The architectural style of the main shrine proves that it belongs to the early Chola period. Other than the central shrine, the structural embellishments seem to have been added later to expand the infrastructure of the temple. In this article, the architecture of the temple, particularly the portrait may be said to be the best among the extent of the early *Chola* architecture. Miniature bas-reliefs depicting the scenes of Bhāgavata Purāṇas and Rāmāyaṇa are the exquisite features of this temple.

II. Keyboard

Nageswara, Mahamaham tank, *dvitalaprasada*, *adhithana*, *bhitti*, *kudyastambha*, *prastara*, *griva*, *sikhara*, *stupi*, *vimana*, *Gopura*, *ardhamandapa*, *mahamandapa*, *pilasters*, *devarapalas*, *devakosthas*, *padmabandha*, *kalasa*, *tadi*, *kumbhas*, *phalakas*, *yalis*, *kudus*, *kirtimukhs*, *rudrakanta*, *Brahmakanta*, *makara*, *Ratha*, *prakara*.

III. Introduction

One of the remarkable early Chola temples known popularly for its architectural and sculptural innovations is the Nageswara temple. Its unique art history has differentiated it from the other contemporary temples raised during the same period which led to mark a stage in the evolution of South Indian temple architecture. The heavy sculptural decorations in the tiers of the Vimāna with the frontal projections and the beautiful life-size portraits in the niches of the main shrine have identified this temple as a unique shrine richer than the existing temples belonging to the same period.

IV. Architecture

Sculpture in Tamilnadu like many other branches of its art dates back to the Saṅgam age. In the 12th century, *Chola* sculpture becomes graceful the best examples are the temples of Chidambaram, Kumbakonam, Darasuram, and Tribhuvanam. Nageswarar temple images of the first type have a somewhat retrained modeling rather advanced and pose often three-quarter profile. The bas reliefs of the Nageswara may be examined in detail under two broad categories images of deities and portrait sculptures. Every art form in Kumbakonam whether it's Sculpture, Painting, Remodelling, dance, or music has both direct meaning as well as

suggestive reasoning. In sculptural art, divine forms are represented not only as sculptures but have their respective religious philosophy, mythological background, symbolic meanings, etc.

The Nageswara at Kumbakonam is one of the earliest extant Chola temples and its architectural features and plastic embellishments endow it with a unique art-historical interest, not shared by many in South India of almost the same period. Noted alike for its retention of early elements and anticipation of later features, the Nageswara may be said to mark a stage in the evolution of South Indian temple architecture¹. The heavy indentations in the plan of the temple with the resultant light and shade effect on the elevation, the greater number of niches in its walls, sculptural decorations in the second tier of its superstructure, and the frontal projection of its vimāna indicate an attempt to experiment with or import fresh forms, while the sculptures, particularly the portraits, reveal a happy predilection for bold reliefs untrammelled by the conventions of pose and produce a markedly ethereal effect. Both in architectural and sculptural wealth the Nageswara is richer than many contemporary shrines and occupies a unique place among the early Chola temples.

It is evident that the raw materials used for constructing the temples with stones from the period of the Pallavas. Before them, perishable materials such as brick, and timber were in use. Following the Pallavas, the Pandyas too used stone for constructing temples. The technique of rock-cut cave temples initiated by the Pallavas was followed by the Pandyas with certain Variations. The monolithic cut-out temples in Mahabalipuram by the Pallavas and Vettuvan Koil at Kalugumalai by the Pandyas are known for the excellence of their sculptures and iconography. The later kings of the Pallavas especially Rajasimha started a new style of constructing structural temples and laid the canons of true temple architecture in Tamilnadu². The shore temple found in Mahabalipuram, Kailasanathan temple, and Vaikuntha Perumal at Kanchipuram is the best specimens of this new style of architecture.

The Nageswara temple is one of the existing temples in Kumbakonam sharing the common characteristics of all the early Cola temples. The central shrine must have been built not later than the first quarter of the tenth century. The plan of this main shrine is very classic and the other extensions seen within the entire complex seem to have been added later during different periods.

Plan of the Temple

The plan of the temple, like that of all early Chola shrines, is of classical simplicity, though many are intrusive structures grafted in later periods, making its appreciation somewhat difficult. The main shrine which seems to be the original construction of the early Cholas is noticed with many numbers of intrusive structures constructed and added in the later periods.

The Nageswara is an example of *dvitalaprasada* and has all six of the horizontal zones into which the elevation of such a shrine is disposed of (*aṅgas*), into which the elevation of such a shrine is disposed of, *adhiṣṭhana* (basement) *bhitti*, and *kudyastambha* (walls and culmination) *prastāra* (architrave) *grīvā* (clerestory) *śikhara* (roof) and *stūpa* (final).

Sanctum

The original shrine facing East consists of a square sanctuary (*garbhagrha*), preceded by a closed vestibule (*ardhamantapa*) both rising from a masonry pit like

the temples at Tirukkarugavur, Kandiur, Srinivasanallur, Melappaluvur, etc. Axially in front of the vestibule is a *mahā maṇḍapa* which has a narrow transept (*idaikkali*) on either side with flights of steps guarded by balustrades. The *mahā maṇḍapa* is continued into a *Mukha maṇḍapa* and all these axial structures are surrounded by a peristylecloister (*tiruccurralai*) yielding a wide *prakara* in between. The cloister is a raised platform and has in the south a chamber for Kankalamurti, while in the West are a row of the *Matrganas*, an Ayyanar, a chamber for Subrahmanyamand loose images of Sarasvati, Nagaraja, Gajalakshmi, etc. In the *prakara* are five sub-shrines for *parivaradevtas*³. This inner circuit is surrounded by a larger rectangular circuit with tall enclosure walls interrupted on the East, South, and West sides by *varas* surmounted by rising towers (*gopuras*). Besides small shrines and mandapas, the outer circuit has also a *nṛttasabhā* and a separate shrine for the Goddess. These numerous additions around in front of the original early Cola shrines are stylistically assignable to many later periods and are not of any distinct architectural interest.

Vimāna

The *Vimāna* of the Nagesvara is its frontal projection like the Dravidian temples at Pattadakkal. This projection is surmounted by a *simhalabata* above. In its lowermost tier is a *sala* at the center flanked on both sides by *alpanasikas*. Below the *simhalalatā* is seen a large number of Siva with Parvati seated on a double lotus pedestal, his upper arms holding *para sus* and *mega*, the lower right in *Abhaya* and the lower left in an indistinct *mudrā*. The second tier of the Nageswara is of lesser dimensions with walls embellished by sculptures and pilasters with corbels, with an overhanging cornice above, borne at each of the four corners by a male figure. This cornice has four kudus on each side, two above the *salas* and one above each of the two *alpanāsikas*. The figures may represent the *dikpālas*. The frontal projection of the *vimana* surmounted by a semicircular arch, giving it the appearance of the front side of an apsidal shrine, and large carvings of Siva and Parvati below the arch recall to mind the late PallavagajaprsthakṛtiVirattanesvara at Tiruttani⁴. On either side of Siva and Parvati and below the *simhalalatā* are *dvarapālas*. These two images go with the six sculptures on the walls of the second tier of the *vimāna* noticed above and make the set of the *dikpālas* complete.

Above the cornice of the upper tier is a square platform in the four corners which are images of a *gaṇa* blowing or holding a conch. On this platform and just above the *salas* in the lowermost tier are modern and pilastered images of Dakṣinamurti with six in the South, Vaikunthanatha with two consorts in the West, and Brahma in the company of his consorts in the North. On the sides of each of all these images is a couchant bull. The clerestory (*grīvā*) is in the form of a square drum over this platform. Four seated images are seen on all three visible sides of the clerestory. This is surmounted by a curved cornice beneath which is a *bhuta* frieze. The cornice is broken at the center of all the sides, as *simhalalatas* rise from there surmounting the images placed on the platform below⁵. The *śikhara* above the clerestory is four-sided and curvilinear and its *kalasa* is made of copper.

Gopura

The *gopura* in the Nageswara is a five-storied structure rising on a large *adhiṣṭhāna* and over a tall *dvāra*. It is built of dressed and carved stone up to the main cornice and from there upwards of brick and mortar decorated with stucco figures as in

many towers. The ceiling consists of stone beams placed lengthwise in the direction of the entry. The vestibules do not occupy the entire wall space between the diaries but only the place between the jambs. The doorstep is low and composed of several blocks and stones.

Arthamandapa

Arthamandapa seems to be an important architectural feature of a temple. On either side of the entrance to this *Maṇḍapa* is seen a relief of a *dvārapālaka* with a flying *Gandharva* couple above. They have high *Jatamakutas* and they have a club in their hands. The interior portion of *ardhamandapa* is noticed with twenty-two pillars with the measurement of 1-foot breadth and 8 feet in height. The podia of the pillars belong to the *Taraṅga* Radhikavariety.

In the outer wall of this *maṇḍapa* which faces South, there is seen a *devakoṣṭha* which houses an image of Ganesa standing on a double lotus pedestal with his tusk curved to the left⁶. The niche which is noticed in the outerwall of this *maṇḍapa* which faces North has a male image with two arms standing on a double lotus pedestal. He has a simple undergarment covering his both thighs. He holds a lotus stalk in his right and his left-hand rests on his thigh. Three niches on each of the three outer walls of the shrine and an equal number of the same in the southern and northern walls of the *Artha maṇḍapam*, thus totaling fifteen, all containing carvings of deities or portraits.

Mahamandapa

This *maṇḍapa* axially in front of the *ardhamandapa* has a narrow transept on either side with flights of steps guarded by balustrades. This *maṇḍapa* has forty-two pillars each having twelve feet in length. There are seen two stucco figures, a shrine for Myanmar and a shrine for Navagraha. There are separate rooms for housing Biksadanar and Somaskanda. The pillars of this *maṇḍapa* have eight facets interspersed with floral designs. Mukhamandapa is noticed next to the *Mahāmaṇḍapa*. This *maṇḍapa* is an oblong one having twelve pillars, six on either side⁷. Following this *maṇḍapa*, *Nandi*, flagpost, and *balipila* are the features that may be noted for their appropriate placements.

Also, it is a scientific truth that a temple is not a home of god but is the form of god. In other words, the temple structure itself is worthy of worship and in that contact, the god installed inside is redundant or superfluous. A Temple building is not a congregational structure but a form of god structurally delineated. Further, the charitable activities of the rulers have been studied from the point of view of historians, particularly based on available evidence collected through the field visit and personal observation of the various religious monuments available in the study region. It is a well-known fact that during the period, inscriptional records gained so much momentum and popularity that there is hardly a village or town in the whole of South India. The scope of the thesis is to trace the history of the lard Siva temples of Kumbakonam. From literary, epigraphically, and archaeological sources. In the absence of a comprehensive study detailing the temple art and society in the Tamil country during the early period, the present attempts the direction and tries to contribute to the historical knowledge of Tamilnadu. The main sources are the temples themselves which in the iconography bear witness to its medieval period.

V. Conclusion

The temples are the dwelling place of the Hindu gods and hence our ancestors took a keen interest in building the temples on a large scale which resulted in confirming a unique title to our Tamilnadu as a Land of Temples. These well-constructed temples are known for their grandeur size, architectural styles, iconography features, and nature of materials. Thus, the Nagesvara temple is one of the existing temples in Kumbakonam sharing the common characteristics of all the early Chola temples⁸. The available Chola architecture of this temple which is mostly donative incidentally throws much useful and welcome light on the prevailing social, political, and economic conditions and also the system of temple management and administration. At the end of the rule of Kumbakonam temples art, and Saivism in various places were limited the period could not have been possible been maintained.

VI. Bibliography

1. T.V Mahalingam, "The Nagesvaraswami Temple, Journal of Indian History", Vol. XLV, Part 1.
2. S.RBalasubramanyam, "CholarKalaipani", Chennai, 1960.
3. T.V Mahalingam, "Studies in the South Indian Temple Complex", (Dharwar, 1970.
4. Raj Kalidos, Iconography of Early Medieval South India, Vol 2 – Saiva (UGC Major Project) thanjavur 1988.
5. K.Kandan, "Kirtarjunyam in Early Indian Art" Annai, Vol.51,1991.
6. . T.V Mahalingam, Studies in the South Indian Temple Complex, Dharwar, 1970.
7. O.C Ganguly, Indian Architecture, Bombay, 1984.
8. S.RBalasubramanyam, CholarKalaipani, Chennai, 1960.



Bat, Ball and Empire: Cricket, Caste and the Politics of Recognition in Colonial India

Ranjit Gautam

Research Scholar

Department of History

Banaras Hindu University, Varanasi, India

Orcid id: 0009-0005-0191-0836

Email: granjit1995@gmail.com

I. Abstract

Cricket in colonial India cannot be understood merely as a recreational activity; rather, it operated as a socially embedded arena where relations of power, hierarchy, and identity were actively produced and contested. This study reframes the game as a historically contingent cultural form, shaped by asymmetrical access to institutions and resources. By examining its spread through educational institutions, urban gymkhanas, princely sponsorship, and community-based associations, the paper highlights how cricket became intertwined with broader processes of social differentiation and political expression. Using archival newspapers alongside established historical scholarship, the analysis demonstrates that cricket simultaneously reinforced imperial norms of discipline and offered Indian actors a platform to articulate claims to status, respect, and public legitimacy. The paper identifies three interconnected patterns in these engagements. First, elite accommodation is explored through K. S. Ranjitsinhji, whose participation in English cricket required adherence to imperial cultural expectations and political alignment. Second, the tensions of caste hierarchy are investigated through Palwankar Baloo, whose career illuminated both the possibilities and constraints of inclusion within elite sporting spaces. Third, the role of communal institutions—such as the Islam Gymkhana and the Muhammadan Anglo-Oriental College—is analyzed to show how cricket facilitated the construction of collective identities grounded in notions of respectability and modern citizenship. Key moments, including the 1906 Hindu–European encounter and the 1911 All-India tour of England, are interpreted as instances where cricket functioned as a shared symbolic medium through which colonial authority and indigenous aspirations were negotiated in the public sphere.

II. Keywords

cricket, caste, empire, colonialism, social hierarchy, nationalism, imperialism, communal identity, gymkhana, princely patronage, cultural authority,

III. Introduction

In Victorian England, cricket was invested with moral purpose—encouraging “manly” competition, ideals of leadership and restraint, and a culture of civic hospitality.¹ Within imperial thought, sport became a means of instilling discipline and self-restraint among colonial subjects. In the Indian context, cricket became one of several arenas through which colonial social categories were naturalized and

¹ David Underdown, *Start of Play: Cricket and Culture in Eighteenth-Century England* (London: Penguin, 2001), 69; George M. Trevelyan, *Illustrated English Social History*, vol. 3 (London: Longmans, 1963), 112.

reinforced: Appadurai has argued the game reshaped inter-group conduct and embedded moral and political assumptions beneath the surface of play.² Scholars such as Stoddart and Sandiford describe it as an “imperial game”, while Mangan likened cricket to an umbilical link binding Britain to its colonies; the enduring imprint is visible in the geography of modern cricket, where its most powerful nations are former imperial territories.³

Sport in India operated less as neutral recreation than as a mechanism through which hierarchy, identity, and authority were negotiated. Indigenous athletic cultures reflected social stratification—wrestling linked to lower-status groups, polo to warrior elites—and colonial rule reworked rather than dismantled these patterns.⁴ British administrators promoted cricket as soft power targeting elites and the “embryonic middle class”. Public schools exported a “games ethic” linking team sport to leadership; governors from Lord Willingdon to Sir Henry Lock actively promoted cricket as a moral exemplar, while the game’s etiquette—where disputing an umpire was a grave breach—served as practical rehearsal in obedience and decorum.⁵ Occasional dissent existed: the *Voice of India* complained in 1901 that cricket was displacing academic purpose, and the *Indian Spectator* in 1910 argued it did more for imperial cohesion than parliamentary speeches.⁶

This study draws on English-language newspapers and periodicals from the late nineteenth and early twentieth centuries—accessed through the British Newspaper Archive, Find My Past, and the Asiatic Society of Mumbai—reading editorials, correspondence, and match reports as historically situated public texts. Building on the foundational work of Ramachandra Guha, Prashant Kidambi, Boria Majumdar, and Ronojoy Sen, it advances a comparative social framework organised around elite patronage, communal organisation, and working-class visibility. By treating the maidan, gymkhana, and municipal commons as analytic objects—sites where performance, patronage, and protest converged—the study shifts focus away from teleologies of nationalist inclusion toward the contingent, negotiated, and often reversible forms of recognition that cricket made visible under empire.

From Leisure to Discipline: The Imperial Career of Cricket

The game entered India first through commercial and maritime contact. East India Company sailors were playing cricket at Cambay (Khambhat), Gujarat, by 1721—

² Keith A.P. Sandiford, *Cricket and the Victorians* (Aldershot: Scolar Press, 1994), 81; Arjun Appadurai, *Modernity at Large* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 93.

³ F. Reviron-Piégay, ‘Introduction: The Dilemma of Englishness’, in *Englishness Revisited*, ed. F. Reviron-Piégay (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009), 6; Brian Stoddart and Keith A.P. Sandiford, eds., *The Imperial Game* (Manchester: Manchester University Press, 1998); J.A. Mangan, *The Games Ethic and Imperialism* (London: Frank Cass, 1998), 153.

⁴ Ronojoy Sen, *Nation at Play: A History of Sport in India* (New York: Columbia University Press, 2015), 6, 19, 30.

⁵ Brian Stoddart, ‘Sport, Cultural Imperialism, and Colonial Response in the British Empire’, *Comparative Studies in Society and History* 30, no. 4 (1988): 649–73; Sen, *Nation at Play*, 59.

⁶ *Voice of India*, 9 November 1901; 1 February 1902; *Indian Spectator*, 10 September 1910.

one of the earliest documented instances of cricket beyond Britain.⁷ The Calcutta Cricket Club was established in 1792, the first outside Britain, and by the 1840s military policy explicitly integrated cricket into army cantonments to maintain discipline.⁸ Commercial ephemera confirm cricket's normalisation: the *Calcutta Gazette* of 1792 listed it alongside horse-racing among infantry amusements; Madras auction catalogues of 1798 casually listed cricket bats among household goods.⁹ Lord Hawke claimed the game was played wherever the Union Jack flew, while Cecil Headlam wrote that while hunters, missionaries, soldiers, and politicians might divide or blunder, "cricket unites" ruler and ruled.¹⁰

Yet diffusion produced ambivalence. Early cricket in India was a managed arena of imperial hierarchy: European clubs were exclusive enclaves relegating Indians to service roles, and many Indians viewed the sahibs' devotion to chasing a leather ball with irony.¹¹ As sepoys entered the game from the 1830s–1840s—sometimes defeating English teams—assumptions of British superiority were unsettled. Majumdar links sepoy cricket's growth to political confidence, noting that regions where it flourished later figured in the 1857 rebellion. Optimistic imperial voices claimed cricket brought Europeans and Indians together; critics mocked it as a symptom of English pretension. Guha's aphorism that the cricketer "may...do least harm" captures the self-image but obscures the complex ways Indians engaged with and reshaped the sport.

Building the Cricketing Order: Club, Ground, and Community

Organised Indian cricket first took shape among the Parsis, whose embrace of the game reflected calculated social ambition. The Oriental Cricket Club (Bombay, 1848) catalysed a proliferation of Parsi clubs—the Zoroastrian (1850), Mars (1860), Spartan (1865), and Young Zoroastrian (1867).¹² Bombay's maidans were central to this expansion. From the 1830s Parsi youths imitated European play there, and by mid-century Hindu teams were challenging Parsi dominance. Early encounters revealed Eurocentric prejudice: Hindu players in dhotis were mocked as 'natives with bats versus officers with umbrellas'; by the 1930s the reappearance of dhotis signalled that cricket had become Indian possession rather than English property.

⁷ Clement Downing, *A Compendious History of the Indian Wars* (London: T. Cooper, 1737), 229; Rowland Bowen, *Cricket: A History of Its Growth and Development throughout the World* (London: Eyre & Spottiswoode, 1970), 50.

⁸ Sujoy Gupta, *Seventeen Ninety Two: A History of the Calcutta Cricket & Football Club* (Kolkata: Calcutta Cricket & Football Club, 2002), 180; Ramachandra Guha, *A Corner of a Foreign Field* (London: Picador, 2002), 3, 272.

⁹ Stoddart, 'Sport, Cultural Imperialism', 658; *Calcutta Gazette*, 27 September 1792; *Madras Courier*, 11 July 1798.

¹⁰ Mario Rodriguez, *Batting for the Empire: A Political Biography of Ranjitsinhji* (New Delhi: Penguin, 2003), 19; Bowen, *Cricket*, 98; Cecil Headlam, *Ten Thousand Miles through India and Burma* (London: J. M. Dent & Co., 1903), 168.

¹¹ Guha, *A Corner of a Foreign Field*, 5–9; Boria Majumdar, *Eleven Gods and a Billion Indians* (New Delhi: Simon & Schuster, 2018), 24–28; *Indian Spectator*, 12 September 1908; 28 April 1906; Guha, *A Corner of a Foreign Field*, 102.

¹² Ramachandra Guha, 'Cricket and Politics in Colonial India', *Past & Present* 161 (1998): 158; J. M. Framjee Patel, *Stray Thoughts on Indian Cricket* (Bombay: The Times Press, 1905), 8; Rodriguez, *Batting for the Empire*, 28.

The Bombay Gymkhana's creation in 1875 crystallised institutional inequality on the Maidan: a European-controlled club secured exclusive entitlement to a large portion of the common ground, turning leisure into a visible claim to urban privilege.¹³ When polo teams' horses repeatedly churned the turf, Parsi and Hindu players appealed to the Bombay government in 1881—a first appeal failed, a second briefly secured precedence, only for polo access to be restored and then increased. Indian commentators exposed the contradiction between British claims to liberty and their denial of equal access to public space. The dispute resolved in 1887 with allocation of reclaimed land, enabling the Parsis to build their own ground. The 1877 Gymkhana–Parsi match—where the *Times of India* praised Parsi fielding and the *London Graphic* speculated about an England tour—had transformed local sport into a test of status and competence.

The decisive rupture came in 1889–90, when the Parsis defeated the first English touring side led by G. F. Vernon. Some 12,000 spectators gathered as Bombay virtually halted; though Parsi leaders framed the victory as proof of English virtues absorbed through sport, its political resonance could not be contained.¹⁴ Subsequent tours amplified tensions: Indian victories were celebrated in the vernacular press while British papers warned they might encourage demands for political participation. Mihir Bose observes that religious teams competing with each other—and collectively against the English—both reflected India's internal divisions and enabled Indians to master the imported game.¹⁵

Courts and Cricket: Aristocratic Patronage and Colonial Prestige

From the earliest years of British rule, princely patronage of sport was well established, as Indian rulers adopted British pursuits to signal refinement and masculine authority.¹⁶ David Cannadine sees princes as operating “analogues of hierarchy”, though his claim that the Raj treated them as social equals overstates their parity—their status remained mimetic and subordinate. Cricket gave princes a conspicuous means of accruing prestige, often by taking captaincy or starring as batsmen while delegating bowling and fielding, thus reproducing existing hierarchies on the field.¹⁷

Elite education transmitted sporting culture: institutions modelled on English public schools socialised princes into imperial values, presenting cricket as moral training. As Mangan observes, this strategy aligned with an imperial ideology prioritising

¹³ Guha, *A Corner of a Foreign Field*, 17, 19, 22–27; Prashant Kidambi, *Cricket Country: An Indian Odyssey in the Age of Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 11, 19, 59.

¹⁴ Kidambi, *Cricket Country*, 17, 54, 60; *Colonies and India*, 19 September 1888; Boria Majumdar, ‘Cricket in Colonial Bengal (1880–1947)’, *The International Journal of the History of Sport* 23, no. 6 (2006): 971; Patel, *Stray Thoughts*, 53–59.

¹⁵ Mihir Bose, *The Nine Waves* (Chichester: Pitch Publishing, 2022), 42–3; Guha, ‘Cricket and Politics’, 160; Ramachandra Guha, ‘The Moral That Can Be Safely Drawn’, in *Subaltern Sports*, ed. James Mills (London: Anthem Press, 2005), 89–90.

¹⁶ Keith A.P. Sandiford, *Cricket and the Victorians*, 1; Ann Morrow, *The Maharajas of India* (London: Grafton Books, 1986); Rosalind O’Hanlon, ‘Issues of Masculinity in North Indian History’, *Indian Journal of Gender Studies* 4, no. 1 (1997): 9.

¹⁷ David Cannadine, *Ornamentalism* (New York: Oxford University Press, 2001), 41, 51; Barbara N. Ramusack, *The Indian Princes and Their States* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 1.

social hierarchy and elite control. At the Mohammedan Anglo-Oriental College, Aligarh, proficiency brought elite connections and even selection for the 1911 England tour.¹⁸ Princely engagement was diverse: rulers competed with rival courts, enhanced regional standing, and deployed cricket for political ends. The Maharaja of Natore framed victories over Europeans as national affirmations; Rajendra Singh of Patiala built stadia and recruited leading players to stage princely modernity.¹⁹

Muslim Institutions and Colonial Sport

Indian Muslims often pursued modernity along lines similar to the Parsis, as anglophile elites adopted cricket to signal respectability. Even Muhammad Ali Jinnah recalled urging boyhood companions to abandon childish games and ‘stand up and play cricket’.²⁰ By the 1880s, Bombay’s Muslim community organised visibly around cricket, converging in the founding of the Islam Gymkhana in 1892. Sir Sayyid Ahmad Khan’s Muhammadan Anglo-Oriental College (1875) envisioned students who would ‘read the Qur’an before classes and play English games after they had ended’: a college cricket club formed within three years, and by the 1890s Aligarh teams were defeating visiting Parsi sides. Muslim entry into Bombay’s elite competition came late—admission to the Presidency Tournament only in 1912—and the first championship arrived in 1924, coinciding not with political concord but with intensifying Hindu–Muslim antagonism following the collapse of Lucknow Pact optimism. In this charged context, Jinnah framed the Muslim championship as a moment of shared civic pride, urging Hindu spectators to respond in sportsmanship and presenting the cricket field as a rare cooperative space offering lessons that public life increasingly failed to sustain.²¹

Representing India: Cricket, Empire, and the Politics of the 1911 Tour

The 1909 assassination of Sir William Wyllie intensified strains between the Raj and its subjects. Colonial authorities recast the 1911 All-India cricket tour as a symbolic instrument of governance—deploying it to restore imperial legitimacy through non-coercive means. Sir George Clarke, Governor of Bombay, promoted it as evidence of everyday Anglo-Indian cooperation. J. M. Framjee Patel was the key architect, brokering a settlement of persistent Parsi–Hindu rivalries and institutionalising the Triangular tournament (later the Quadrangular in 1912, Pentangular from 1937–1946). By 1909, the Indian Cricket Team for England Committee comprised 33 members with only four Europeans—a redistribution of power within colonial sport unlikely a decade earlier.²² The selection committee, chaired by J. G. Greig, assembled a side structured to signal religious and caste balance, placing it under princely leadership and ensuring the inclusion of the Dalit brothers Palwankar Baloo and Palwankar Shivram. The tour’s historical weight

¹⁸ Sen, *Nation at Play*, 76–77; Mangan, *The Games Ethic and Imperialism*, 141; Guha, *A Corner of a Foreign Field*, 44.

¹⁹ Boria Majumdar, *Cricket in Colonial India, 1780–1947* (London: Routledge, 2008), 2–3, 10; Kidambi, *Cricket Country*, 87.

²⁰ Hector Bolitho, *Jinnah: Creator of Pakistan* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 5; Patel, *Stray Thoughts*, 23.

²¹ Guha, *A Corner of a Foreign Field*, 121, 165; Kidambi, *Cricket Country*, 142–3; Stanley Wolpert, *A New History of India*, 3rd ed. (New York: Oxford University Press, 2004), 294–309.

²² Kidambi, *Cricket Country*, 99–109, 131.

rested not on results but on its public demonstration that Indians could cooperate across entrenched divisions to represent an India symbolically distinct from the Raj.

Batting for the Raj: Ranji, Celebrity and Colonial Recognition

Born into the Jadeja clan but effectively disinherited amid court intrigue in 1884,²³ K. S. Ranjitsinhji's early prospects shifted through cricket. Educated at Rajkumar College—where the Parsi Cowasjee Desai introduced him to the game—Ranji travelled to Cambridge in 1888 and developed the distinctive batting that led Gilbert Jessop to hail him as 'the greatest genius' the game had produced. English press reaction mixed near-worship with scepticism: commentators ranked his batting above established English men while critics attributed part of the adulation to racial exoticism. Anxiety about professionally trained colonial cricketers marginalising English amateurs fuelled hostile commentary; figures like Lord Harris balked at fully accepting him as 'English'.²⁴

Ranji monetised his fame through his *Jubilee Book of Cricket* (1897) and cultivated princely and metropolitan patrons—the Maharajas of Patiala and Jodhpur admired him, and the Nawab of Patiala appointed him ADC during Lord Elgin's visit, enabling direct lobbying. By 1906–07, British opinion—valuing Ranji's symbolic capital over strict legality—secured his official recognition as Jam Saheb of Nawanagar on 20 February 1907, despite Kumar Lakhuba's stronger formal claim.²⁵ As Jam Saheb, Ranji translated cricketing networks into diplomatic capital: his 1920 return to play for Sussex became a lobbying mission to Lord Montagu; at the League of Nations in 1922 he condemned South African racist immigration policy, arguing—through cricket metaphors—that princes who had long 'played with a straight bat' deserved political autonomy.²⁶

Ranji's anglophilia provoked domestic resentment. He opposed the Swadeshi boycott, reportedly declaring 'Duleep and I are English cricketers', and prioritised Duleep's English prospects over the Indian side. Yet his patronage—stadia, coaching, player recruitment—materially supported cricket's growth in princely India. His career shows how athletic renown could be converted into power, prestige, and diplomatic leverage under colonial rule: a singular, ambivalent figure—both a symbolic rebuttal of European superiority and a collaborator with imperial structures—until his death in April 1933.

The Clay Cup and the Cricket Field: Palwankar Baloo and Dalit Assertion

The first India-born cricketer to achieve international acclaim was Palwankar Baloo, a left-arm bowler born into the Chamaar caste in Maharashtra—a community

²³ Simon Wilde, *Ranji: The Strange Genius of Ranjitsinhji* (London: Aurum Press, 1999), 16–19; Kidambi, *Cricket Country*, 68.

²⁴ Rodriguez, *Batting for the Empire*, 2, 6–9, 15, 70; Kidambi, *Cricket Country*, 69; David Finkelstein, 'The Publication History of Ranjitsinhji's *The Jubilee Book of Cricket*', *Journal of the Edinburgh Bibliographical Society* 3 (2008): 40.

²⁵ Wilde, *Ranji*, 62–69, 108–9, 170, 172, 234, 240–41; Satadru Sen, *Migrant Races* (Manchester: Manchester University Press, 2004), 17; Charles A. Kincaid, *The Land of 'Ranji' and 'Duleep'* (Edinburgh: Blackwood, 1931), 111–14, 125.

²⁶ Richard Cashman, *Patrons, Players, and the Crowd* (New Delhi: Orient Longman, 1980), 36–37; Mihir Bose, *A History of Indian Cricket* (London: Andre Deutsch, 1990), 43; Anthony de Mello, *Portrait of Indian Sport* (London: Macmillan, 1959), 16, 27–30.

associated with leatherwork and burdened by severe ritual stigma.²⁷ Born in July 1875 in Dharwad, Baloo entered cricket serendipitously while working for three rupees a month preparing pitches at the Poona Gymkhana. His left-arm spin impressed British officers including Captain Barton and J. G. Greig, who paid him eight annas per dismissal. His recruitment to the Poona Hindus—debated between supportive Telugu members and resistant Marathi Brahmins—was publicly advocated by Greig, but caste segregation persisted: on the field Baloo shared the ball; off it he stood outside the pavilion, drank from a clay cup, and ate apart. His bowling drove victories over European and rival Indian sides. At Satara, despite a deliberately over-rolled pitch, he took seven wickets and won the match; he was reportedly honoured by Mahadev Govind Ranade, who urged Brahmins to treat him as an equal, and praised by Bal Gangadhar Tilak. In 1896 Baloo relocated to Bombay, where cricket thrived within a complex communal structure of caste, region, religion, and corporate affiliation. He dismissed the celebrated Ranjitsinhji with ease in 1898–99; by 1906 he and his brother Shivram represented the Hindu team against the Europeans.²⁸ That 1906 match carried political weight, coinciding with the Swadeshi movement after the 1905 partition of Bengal. The Hindu victory prompted divergent press reactions: the *Tribune* read it as Asian assertion against colonial rule; the *Indian Spectator* welcomed the social implications of Brahmins and Chamaars dining with Europeans; the *Indian Social Reformer* noted that national interest compelled the erosion of caste prejudice.

The 1911 England tour—three Muslims, five Hindus, six Parsis, including the Palwankar brothers as untouchables—forced each community to confront entrenched hierarchies. Leadership fell to the Maharaja of Patiala, whose frequent absences deprived the team of authority; the tourists won only two of fourteen county matches. The tour's singular success was Palwankar Baloo: 114 wickets at 18.84, including seven against Lancashire and six against Somerset—figures that might have been higher with stronger fielding support. One English critic noted that counties would be glad to have Baloo as their own. On returning to Bombay, he was celebrated by working-class audiences who viewed his achievements as eclipsing those of upper-caste and princely teammates.²⁹ B. R. Ambedkar later acknowledged Baloo's success as formative in his own political awakening, delivering a welcome address in Baloo's honour that marked the beginning of a respectful association despite divergent political trajectories.

In December 1920, Baloo retired under bitter circumstances when caste bias within the Gymkhana blocked his elevation to the captaincy. The *Bombay Chronicle* publicly argued that a one-year captaincy for Baloo was a matter of sporting fairness, yet institutional reluctance limited him to the vice-captaincy; recognition came only in symbolic moments, most notably when the Brahmin captain M. D. Pai

²⁷ Geo. W. Briggs, *The Chamars* (Calcutta: Association Press, 1920), 11, 20, 224–25; Guha, *A Corner of a Foreign Field*, 87–8.

²⁸ Guha, 'The Moral That Can Be Safely Drawn', 85–86; 'Cricket and Politics', 170; *Indian Spectator*, 28 April 1906; *Indian Social Reformer* cited in Guha, 'The Moral That Can Be Safely Drawn', 89–90; Kidambi, *Cricket Country*, 153.

²⁹ Guha, *A Corner of a Foreign Field*, 119, 121, 185; Guha, 'The Moral That Can Be Safely Drawn', 91, 95–7; Eleanor Mae Zelliott, *Dr Ambedkar and the Mahar Movement* (PhD diss., University of Pennsylvania, 1969), 133, 252.

briefly stepped aside to allow Baloo to lead the team for an afternoon. His brother Vithal became Hindu captain (1923–1926). Politically, Baloo moved from symbol to actor: he supported Gandhi’s struggle against separate electorates, praised the Poona Pact, stood in a 1933 by-election, and in 1937 contested a seat for Congress against Ambedkar, who won by approximately 2,000 votes.³⁰ Baloo’s legacy is clear: he made Dalits believe that dignity, skill, and leadership were possible, preparing the ground for successors—above all Ambedkar—who would carry the political struggle further.

Conditional Belonging: Sport, Empire, and the Politics of Inclusion

Ramachandra Guha’s formulation that ‘the making of modern India is its theme, with cricket serving merely as a vehicle’ situates sport as a lens onto social transformation. Scholarship has variously interpreted cricket as an instrument of cultural imperialism, a training ground for nationalist sentiment, and a theatre of elite negotiation.³¹ The evidence assembled here supports and complicates these approaches. Mangan’s ‘games ethic’ and Cashman’s work on colonial hierarchy—where Indian nobility overwhelmingly occupied the position of batsman rather than bowler—illuminate how hierarchy could be enacted in play. Yet Bourdieu’s insight that ‘taste classifies, and it classifies the classifier’³² explains why athletic excellence did not guarantee social recognition. Cultural fluency, comportment, and patronage networks shaped whose performance could be translated into legitimacy. The contrasting careers of Ranjitsinhji and Palwankar Baloo illustrate this divergence: Ranji’s acclaim rested on successful alignment with elite codes; Baloo’s achievements compelled public debate about caste while leaving structural inequalities largely intact.

Episodes such as the 1906 Hindu–European match and the 1911 All-India tour demonstrate how sporting events condensed broader anxieties about leadership, community, and representation. Elite accommodation, caste-based assertion, and communal organisation operated simultaneously, producing overlapping but distinct claims to civic worth. While imperial advocates celebrated cricket as a unifying moral force, archival evidence indicates such inclusions were partial and reversible, reinforcing what Maguire and Stead describe as cricket’s centrality to the habitus of elite English identity.³³ Ashis Nandy’s suggestion that cricket was ‘an Indian game accidentally discovered by the English’ captures the historiographical tension between diffusion and appropriation. Colonial authority institutionalized the sport,

³⁰ Dilip M. Menon, *Cultural History of Modern India* (New Delhi: Social Science Press, 2006), 24–26.

³¹ Guha, *A Corner of a Foreign Field*, Preface; Mangan, *The Games Ethic and Imperialism*, 141; Richard Cashman, ‘The Phenomenon of Indian Cricket’, in *Sport in History*, ed. Cashman and McKernan (St Lucia: University of Queensland Press, 1979), 197; Keith A.P. Sandiford, ‘England’, in *The Imperial Game*, ed. Stoddart and Sandiford, 22.

³² Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), 6.

³³ Richard Holt, *Sport and the British: A Modern History* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 227; Joseph Maguire and David Stead, ‘Far Pavilions?’, *International Review for the Sociology of Sport* 31, no. 1 (1996): 17; Ashis Nandy, *The Tao of Cricket* (New Delhi: Oxford University Press, 2000), 1.

but Indian actors reshaped its meanings within local political and social frameworks. The result was neither simple cultural domination nor seamless nationalist transformation, but negotiated forms of recognition embedded within enduring hierarchies—a historically contingent arena in which imperial modernity was enacted, contested, and selectively reconfigured.

IV. **Bibliography**

1. Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
2. Bolitho, Hector. *Jinnah: Creator of Pakistan*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
3. Bose, Mihir. *A History of Indian Cricket*. London: Andre Deutsch, 1990.
4. Bose, Mihir. *The Nine Waves: The Extraordinary Story of How India Took Over the Cricket World*. Chichester: Pitch Publishing, 2022.
5. Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Translated by Richard Nice. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
6. Bowen, Rowland. *Cricket: A History of Its Growth and Development throughout the World*. London: Eyre & Spottiswoode, 1970.
7. Briggs, Geo. W. *The Chamars*. Calcutta: Association Press, 1920.
8. Cannadine, David. *Ornamentalism: How the British Saw Their Empire*. New York: Oxford University Press, 2001.
9. Cashman, Richard. *Patrons, Players, and the Crowd: The Phenomenon of Indian Cricket*. New Delhi: Orient Longman, 1980.
10. Cashman, Richard. 'The Phenomenon of Indian Cricket'. In *Sport in History*, edited by Richard Cashman and Michael McKernan. St Lucia: University of Queensland Press, 1979.
11. de Mello, Anthony. *Portrait of Indian Sport*. London: Macmillan, 1959.
12. Downing, Clement. *A Compendious History of the Indian Wars*. London: T. Cooper, 1737.
13. Finkelstein, David. 'The Publication History of Ranjitsinhji's *The Jubilee Book of Cricket*'. *Journal of the Edinburgh Bibliographical Society* 3 (2008): 37–49.
14. Guha, Ramachandra. *A Corner of a Foreign Field: The Indian History of a British Sport*. London: Picador, 2002.
15. Guha, Ramachandra. 'Cricket and Politics in Colonial India'. *Past & Present* 161 (1998): 155–190.
16. Guha, Ramachandra. 'The Moral That Can Be Safely Drawn from the Hindus' Magnificent Victory'. In *Subaltern Sports: Politics and Sport in South Asia*, edited by James Mills. London: Anthem Press, 2005.
17. Gupta, Sujoy. *Seventeen Ninety Two: A History of the Calcutta Cricket & Football Club*. Kolkata: Calcutta Cricket & Football Club, 2002.
18. Headlam, Cecil. *Ten Thousand Miles through India and Burma*. London: J. M. Dent & Co., 1903.
19. Holt, Richard. *Sport and the British: A Modern History*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
20. Kidambi, Prashant. *Cricket Country: An Indian Odyssey in the Age of Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
21. Kincaid, Charles A. *The Land of 'Ranji' and 'Duleep'*. Edinburgh and London: W. Blackwood & Sons, 1931.
22. Maguire, Joseph, and David Stead. 'Far Pavilions? Cricket Migrants, Foreign Sojourns and Contested Identities'. *International Review for the Sociology of Sport* 31, no. 1 (1996): 1–23.
23. Majumdar, Boria. *Cricket in Colonial India, 1780–1947*. London: Routledge, 2008.

24. Majumdar, Boria. 'Cricket in Colonial Bengal (1880–1947): A Lost History of Nationalism'. *The International Journal of the History of Sport* 23, no. 6 (2006): 960–978.
25. Majumdar, Boria. *Eleven Gods and a Billion Indians*. New Delhi: Simon & Schuster, 2018.
26. Majumdar, Boria. *Twenty-Two Yards to Freedom: A Social History of Indian Cricket*. New Delhi: Penguin India, 2004.
27. Mangan, J.A. *The Games Ethic and Imperialism: Aspects of the Diffusion of an Ideal*. London: Frank Cass, 1998.
28. Menon, Dilip M. *Cultural History of Modern India*. New Delhi: Social Science Press, 2006.
29. Morrow, Ann. *The Maharajas of India*. London: Grafton Books, 1986.
30. Nandy, Ashis. *The Tao of Cricket: On Games of Destiny and the Destiny of Games*. New Delhi: Oxford University Press, 2000.
31. O'Hanlon, Rosalind. 'Issues of Masculinity in North Indian History: The Bangash Nawabs of Farrukhabad'. *Indian Journal of Gender Studies* 4, no. 1 (1997): 1–19.
32. Patel, J. M. Framjee. *Stray Thoughts on Indian Cricket*. Bombay: The Times Press, 1905.
33. Ramusack, Barbara N. *The Indian Princes and Their States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
34. Reviron-Piégay, F. 'Introduction: The Dilemma of Englishness'. In *Englishness Revisited*, edited by F. Reviron-Piégay. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2009.
35. Rodriguez, Mario. *Batting for the Empire: A Political Biography of Ranjitsinhji*. New Delhi: Penguin, 2003.
36. Sandiford, Keith A.P. *Cricket and the Victorians*. Aldershot: Scolar Press, 1994.
37. Sandiford, Keith A.P. 'England'. In *The Imperial Game: Cricket, Culture and Society*, edited by Brian Stoddart and Keith A.P. Sandiford. Manchester: Manchester University Press, 1998.
38. Sen, Ronjoy. *Nation at Play: A History of Sport in India*. New York: Columbia University Press, 2015.
39. Sen, Satadru. *Migrant Races: Empire, Identity and K. S. Ranjitsinhji*. Manchester: Manchester University Press, 2004.
40. Stoddart, Brian. 'Sport, Cultural Imperialism, and Colonial Response in the British Empire'. *Comparative Studies in Society and History* 30, no. 4 (1988): 649–673.
41. Stoddart, Brian, and Keith A.P. Sandiford, eds. *The Imperial Game: Cricket, Culture and Society*. Manchester: Manchester University Press, 1998.
42. Trevelyan, George M. *Illustrated English Social History*, vol. 3. London: Longmans, 1963.
43. Underdown, David. *Start of Play: Cricket and Culture in Eighteenth-Century England*. London: Penguin, 2001.
44. Wilde, Simon. *Ranji: The Strange Genius of Ranjitsinhji*. London: Aurum Press, 1999.
45. Wolpert, Stanley. *A New History of India*, 3rd ed. New York: Oxford University Press, 2004.
46. Zelliott, Eleanor Mae. *Dr Ambedkar and the Mahar Movement*. PhD diss., University of Pennsylvania, 1969.



An analytical study on Leadership and Decision-making Principles in the Bhagavad Gita: Lessons for the Modern World

Dr. Kamini Kaur

Assistant Professor

MSCW, University of Delhi, Delhi

I. Abstract

- II. The Bhagavad Gita, a revered ancient Sanskrit scripture, holds profound wisdom that transcends time and offers valuable lessons for leaders in the modern world. It presents a dialogue between Lord Krishna and Arjuna, imparting teachings on various aspects of life, including leadership and decision-making.
- III. This research paper delves into the leadership and decision-making principles found in the Bhagavad Gita, analyzing relevant shlokas and drawing connections to contemporary leadership theories. By exploring themes such as selflessness, ethics, emotional intelligence and strategic decision-making, this study aims to uncover the timeless insights that can empower leaders to navigate the complexities of the modern world.

II. Keywords

Bhagavad Gita, leadership, decision-making, qualities of a leader, ethical leadership

III Introduction

The Bhagavad Gita, a revered philosophical and spiritual text, is considered one of the most profound and influential works in the realm of ancient Sanskrit literature. Composed thousands of years ago, it offers timeless wisdom and insights into various aspects of human existence, including the principles of leadership and decision-making. The Gita presents a profound dialogue between Lord Krishna, the divine charioteer, and Arjuna, a warrior prince, on the battlefield of Kurukshetra.

This research paper aims to delve into the leadership and decision-making principles expounded in the Bhagavad Gita, recognizing its enduring relevance and significance in the modern world. The teachings of the Gita hold immense value for individuals in positions of leadership and those aspiring to be effective leaders. By studying and understanding these principles, leaders can enhance their decision-making abilities, ethical conduct and overall effectiveness in guiding individuals, teams and organizations.

The research objectives of this paper are twofold: firstly, to comprehensively explore the leadership and decision-making principles presented in the Bhagavad Gita, and secondly, to establish their applicability and relevance in the context of the modern world. Through a systematic analysis of relevant shlokas (verses) from the Gita, this study will uncover the profound insights and lessons that can be derived for leadership development.

The structure of this paper is organized as follows: it begins with a literature review, exploring existing scholarship on the Bhagavad Gita's teachings on leadership and decision-making. This will provide a comprehensive foundation for understanding the significance of this study. The subsequent sections will delve into key themes within the Gita, such as selfless action, ethical conduct, emotional intelligence and

strategic decision-making. Each theme will be examined through the lens of relevant shlokas, accompanied by explanations and interpretations.

- I. By the end of this research paper, readers will gain a deep appreciation for the leadership and decision-making principles articulated in the Bhagavad Gita. They will understand how these principles can be applied to the challenges and complexities faced by leaders in the modern world. This research serves as an invitation to explore the timeless wisdom of the Gita and its transformative potential in shaping effective and ethical leadership practices.

Leadership principles in the Bhagavad Gita :

The Bhagavad Gita, an ancient Hindu scripture, offers profound insights into leadership principles that hold relevance even in the modern world. Through its teachings, the Gita provides guidance on ethical leadership, decision-making and the qualities of an ideal leader. Several verses (shlokas) from the Gita highlight these principles.

Analysis: This verse from Chapter 2, Verse 47 of the Bhagavad Gita holds significant implications for leadership.

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।

मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि॥

karmaṇy-evādhikāras te mā phaleṣhu kadācana¹.

mā karma-phala-hetur bhūr mā te saṅgo 'stvakarmaṇi

The verse which emphasizes the significance of action and detachment from outcomes. It teaches leaders to focus on their prescribed duties without being excessively attached to the results. By doing so, leaders cultivate a balanced approach and prioritize the ethical dimension of their actions.

Analysis: This verse from Chapter 2, Verse 47 of the Bhagavad Gita highlights the concept of leading by example and the significance of setting the right standards for followers. It states:

यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः।

स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते।।

yad yad ācharati śreṣṭhṭhas tat tad evetaro janah².

sa yatpramāṇaṁ kurute lokastadanuvartate

The verse emphasizes leading by example and setting high standards for followers. It emphasizes that the behavior and actions of a leader serve as a model for others. Leaders who demonstrate virtuous conduct inspire their followers to emulate those same qualities, thereby creating a positive impact on society.

Analysis: This verse from Chapter 3, Verse 21 of the Bhagavad Gita highlights the essence of leadership and the significance of setting the right standards for followers. It states:

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज।

अहं त्वां सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः।।

sarva-dharmān parityajya mām ekaṁ śharaṇaṁ vraja.

¹ 2.47, Radhakrishnan, S. (2011). The Bhagavad-Gītā, India : Harpercollins

² 3.21, Radhakrishnan, S.(2011). The Bhagavad-Gītā, India: Harpercollins

ahaṁ tvāṁ sarva-pāpebhyo mokṣhayiṣhyāmi mā śhuchaḥ³

The verse encapsulates the essence of leadership, urging individuals to surrender to higher principles. It emphasizes the importance of leaders prioritizing the greater good over personal interests, trusting in divine guidance and recognizing their role as part of a larger cosmic order. All along, Shree Krishna had been asking Arjun to do two things simultaneously- engage his mind in devotion and engage his body in fulfilling his material duty as a warrior. He thus wanted Arjun not to give up his Kshatriya *dharma*, but to do devotion alongside with it. This is the principle of *karma yog*. Now, Shree Krishna reverses this teaching by saying that here is no need to fulfill even material *dharma*. Arjun can renounce all material duties and simply surrender to God.

These leadership principles derived from the Bhagavad Gita offer timeless wisdom and serve as a guide for leaders in navigating the complexities of the modern world. By incorporating these teachings into their leadership approach, individuals can cultivate ethical conduct, inspire others through their actions and make decisions that align with higher principles. The Bhagavad Gita provides a rich resource for leaders seeking to enhance their effectiveness, integrity and ethical conduct in the pursuit of meaningful and impactful leadership.

IV. Ethical Decision-making in the Bhagavad Gita:

Ethical decision-making is a critical aspect of effective leadership and personal growth. It involves considering moral principles, values and the potential consequences of one's actions in order to make choices that are morally upright and aligned with the greater good. The Bhagavad Gita, an ancient Indian scripture, offers profound insights into ethical decision-making that continue to hold relevance in the modern world. Several verses shed light on these principles.

Analysis: This verse from Chapter 2, Verse 48 of the Bhagavad Gita explores the concept of detached action and its implications for ethical decision-making. It states:

योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनञ्जय।

सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते॥

yogasthaḥ kuru karmāṇi saṅgaṁ tyaktvā dhanañjaya.

siddhyasiddhyoḥ samo bhūtvā samatvaṁ yoga uchyate⁴

The verse which explores the concept of detached action. It suggests that individuals should perform their duties while maintaining a sense of detachment from the outcomes. This principle of detached action guides ethical decision-making by encouraging individuals to focus on their responsibilities and the ethical implications of their actions, rather than being driven solely by personal desires or external rewards.

Analysis: This verse from Chapter 3, Verse 30 of the Bhagavad Gita highlights the importance of self-control and overcoming selfish desires in the decision-making process. It states:

मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा।

³ 18.66, Radhakrishnan, S.(2011). The Bhagavad-Gītā, India: Harpercollins

⁴ 2.48, Radhakrishnan, S.(2011). The Bhagavad-Gita, India: Harpercollins

निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरः॥

**mayi sarvāṇi karmāṇi sannyasyādhyātma-chetasā.
nirāśhīr nirmamo bhūtvā yudhyasva vigata-jvaraḥ⁵**

The verse highlights the significance of self-control in decision-making processes. It emphasizes the need to overcome selfish desires and impulses, recognizing that they can cloud judgment and lead to unethical choices. By exercising self-control, individuals can make decisions that are rooted in moral values, benefiting not only themselves but also society as a whole.

Analysis: This verse from Chapter 18, Verse 61 of the Bhagavad Gita underscores the role of intellect, wisdom, and discernment in ethical decision-making. It states:

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति।

भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया॥

iśhvaraḥ sarvabhūtānām hṛiddeśhe 'rjuna tiṣṭhati.

bhrāmayan sarvabhūtāni yantrārūḍhāni māyayā⁶

The verse emphasizes the role of intellect, wisdom and discernment in ethical decision-making. It suggests that leaders should seek guidance from their inner wisdom and the higher intelligence that governs all beings. By cultivating intellect, individuals can make informed decisions, considering the broader impact and ethical implications of their actions.

These teachings from the Bhagavad Gita provide a framework for ethical decision-making. By practicing detached action, exercising self-control and relying on intellect and wisdom, individuals can navigate complex choices with a heightened awareness of ethical considerations. These principles guide leaders in making decisions that align with moral values, foster the well-being of others, and contribute to a just and harmonious society. Ultimately, the Bhagavad Gita serves as a timeless guide for ethical decision-making, offering profound insights that are relevant in the contemporary world.

Strategies for Effective Leadership:

Effective leadership is crucial for the success and growth of any organization. Leaders play a vital role in guiding and inspiring their teams towards achieving common goals. The Bhagavad Gita, an ancient Sanskrit scripture, offers profound insights into leadership principles that are applicable even in the modern world. By exploring the teachings of the Bhagavad Gita, we can uncover valuable strategies for effective leadership. This research paper delves into specific verses from the Bhagavad Gita, focusing on the concepts of duty, humility and seeking counsel. By understanding and applying these principles, leaders can enhance their leadership skills, foster a positive work environment and achieve sustainable success.

- V. Analysis: This verse from Chapter 3, Verse 35 of the Bhagavad Gita explores the concept of duty and the role of leaders in inspiring and motivating their followers. It states:

VI. श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्।

⁵ 3.30, Radhakrishnan, S.(2011). The Bhagavad-Gita, India: Harpercollins

⁶ 18.61, Radhakrishnan, S.(2011). The Bhagavad-Gita, India: Harpercollins

VII. स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः॥

VIII. śhreyānswadharmo viguṇaḥ paradharmātsvanuṣṭhitāt
swadharma nidhanam śhreyaḥ paradharmo bhayāvahaḥ⁷

The Concept of Duty and Inspirational Leadership, "It is far better to perform one's prescribed duties, even though imperfectly, than to perform another's duties perfectly." This verse emphasizes the importance of understanding and fulfilling one's own duties rather than trying to emulate someone else's. Explore the concept of duty (swadharma) and its significance in leadership. Discuss how leaders can inspire and motivate their followers by recognizing and encouraging the pursuit of their individual duties and strengths.

Analysis: This verse from Chapter 16, Verse 4 of the Bhagavad Gita highlights the importance of humility and the detrimental effects of pride and arrogance in leadership. It states: "Pride, arrogance, conceit, anger, harshness and ignorance—these are the qualities of those with demonic tendencies."

दम्भो दर्पोऽभिमानश्च क्रोधः पारुष्यमेव च।

अज्ञानं चाभिजातस्य पार्थ सम्पदमासुरीम्॥

dambho darpo 'bhimānaśh cha krodhaḥ pāruṣhyam eva cha.

ajñānam chābhijātasya pārtha sampadam āsurīm⁸

The Significance of Humility in Leadership, The Bhagavad Gita highlights the negative attributes of pride and arrogance. The verse states, "Pride, arrogance, conceit, anger, harshness, and ignorance— these are the qualities of those who are born with demonic traits." Discuss the implications of pride and arrogance in leadership and their detrimental effects on individuals and organizations. Explore the importance of humility as a virtue that enables leaders to connect with their teams, build trust and create a positive work environment.

The Bhagavad Gita offers valuable leadership principles that can guide leaders in the modern world. By analyzing verses such as 3.35 and 16.4 we understand the significance of duty, humility, consultation and decision-making influenced by the modes of nature. Incorporating these principles into leadership practices can enhance effectiveness, foster a positive work environment and contribute to the growth and success of individuals and organizations.

Application in the Modern World:

V. Case studies

Mahatma Gandhi: Mahatma Gandhi, also known as the Father of the Nation in India, is a prime example of a leader who applied the principles of the Bhagavad Gita to lead a nonviolent resistance movement against British colonial rule. Gandhi's philosophy of Satyagraha (truth-force) and Ahimsā (non-violence) were deeply influenced by the teachings of the Bhagavad Gita. He believed in the power of moral courage and led by example, inspiring millions and ultimately achieving India's independence through peaceful means.

Nelson Mandela: Nelson Mandela, the former President of South Africa, embraced the principles of forgiveness, reconciliation and unity, which resonate with the

⁷ 3.35, Radhakrishnan, S. (2011). The Bhagavad-Gita, India: Harpercollins

⁸ 16.4, Radhakrishnan, S. (2011). The Bhagavad-Gita, India: Harpercollins

teachings of the Bhagavad Gita. Mandela displayed remarkable leadership during the apartheid era and demonstrated a commitment to social justice and equality. His ability to forgive and work towards a united and democratic South Africa is a testament to the transformative power of the principles highlighted in the Bhagavad Gita.

Swami Vivekananda: Swami Vivekananda, a renowned spiritual leader and philosopher, played a significant role in introducing Vedanta philosophy, including the teachings of the Bhagavad Gita, to the Western world. His dynamic leadership and articulation of Vedantic principles inspired many and continues to influence leaders and individuals worldwide. Swami Vivekananda's emphasis on selfless service, moral integrity and the realization of one's true potential aligns closely with the teachings of the Bhagavad Gita.

Ratan Tata: Ratan Tata, the former Chairman of Tata Group, is known for his ethical leadership and commitment to social responsibility. Under his leadership, Tata Group became a symbol of integrity, fairness and sustainable business practices. Tata's philanthropic initiatives, such as the Tata Trusts, reflect his belief in giving back to society and making a positive impact. His leadership embodies the principles of selflessness, integrity and compassion.

These case studies highlight how leaders from different backgrounds and contexts have drawn inspiration from the Bhagavad Gita's teachings to guide their leadership approach and achieve remarkable success while upholding ethical values.

These leaders have shown that the principles of the Bhagavad Gita, such as non-violence, truthfulness, compassion and selfless service, can have a profound impact on leadership effectiveness, inspiring positive change and promoting ethical decision-making. By embodying these principles, these leaders have left a legacy, demonstrating that the teachings of the Bhagavad Gita can be applied in various settings to create meaningful and impactful leadership.

Implications for Modern Leaders:

The teachings of the Bhagavad Gita hold significant relevance for leaders in various fields, including business, politics and social organizations. Let's explore the implications of the Gita's teachings for modern leaders in these domains:

Business: In the business world, the Bhagavad Gita's teachings offer valuable insights for leaders. The focus on ethical decision-making, duty and detachment from outcomes aligns with the principles of responsible and sustainable business practices. Leaders can apply these teachings to foster a culture of integrity, transparency and social responsibility within their organizations. The concept of servant leadership, where leaders prioritize the well-being of their employees and stakeholders, can also contribute to employee engagement, loyalty and organizational success. Moreover, the Gita's emphasis on resilience, adaptability and balance between action and reflection can guide leaders in navigating challenges, fostering innovation and promoting long-term growth.

Politics: In the political realm, the teachings of the Bhagavad Gita hold relevance for leaders who aspire to lead with integrity, fairness and a sense of duty. The emphasis on ethical decision-making and the greater good can guide politicians in making decisions that prioritize the welfare of the people they serve. The Gita's teachings on inclusivity, equality and justice can inspire leaders to promote social harmony, bridge divides and create a just and equitable society. Additionally, the concept of

leading by example can encourage politicians to embody the values they espouse and set the right standards for their followers.

Social Organizations: Leaders in social organizations, such as non-profit organizations and community initiatives, can draw inspiration from the Bhagavad Gita's teachings to guide their actions. The Gita's emphasis on selfless service, compassion and the welfare of others can guide leaders in creating meaningful social impact. The teachings also highlight the importance of collaboration, teamwork and inclusive leadership, which are essential for addressing social challenges and fostering community development. Leaders in social organizations can apply these teachings to inspire and mobilize individuals and communities toward collective action and positive change.

In each of these fields, the teachings of the Bhagavad Gita provide timeless wisdom and guidance for leaders. They emphasize the values of integrity, ethical conduct, selflessness and the pursuit of excellence. The Gita's teachings emphasize the need for self-reflection, self-mastery and the cultivation of a balanced and holistic approach to leadership. By incorporating these teachings into their practices, leaders can make a positive impact, inspire their teams and contribute to the growth and well-being of their respective domains.

Challenges and Opportunities:

Challenges:

Cultural Adaptation: The teachings of the Bhagavad Gita are rooted in ancient Indian philosophy and culture. One of the challenges in applying these principles in the modern world is cultural adaptation. Leaders need to ensure that the teachings are conveyed in a way that resonates with diverse cultural backgrounds and beliefs. This requires sensitivity, open-mindedness and the ability to translate the teachings into universal principles that can be understood and embraced by individuals from different cultural contexts.

VI. **contextual Relevance:** The challenges faced by leaders in the modern world are different from those of ancient times. Leaders need to interpret the teachings of the Bhagavad Gita in the context of contemporary issues, such as technological advancements, globalization and changing social dynamics. It requires a thoughtful analysis of how these principles can be applied in specific situations and industries, while considering the complexities of the modern business, political and social landscape.

VII. **individual Interpretation:** The Bhagavad Gita allows for individual interpretation and different leaders may perceive and apply its teachings differently. While this flexibility is a strength, it can also present a challenge in maintaining consistency and ensuring that the principles are aligned with ethical standards and organizational goals. Leaders must engage in self-reflection and self-awareness to ensure their interpretations align with the core teachings of the Gita and lead to positive outcomes.

Opportunities

VIII. **Ethical Leadership:** The principles derived from the Bhagavad Gita provide a strong foundation for ethical leadership. In a world where ethical concerns are increasingly important, leaders have an opportunity to incorporate these principles into their leadership practices. By emphasizing integrity, honesty and fairness, leaders can build trust, establish a positive organizational culture and create long-term

sustainable success.

- IX. **Personal Growth and Self-Mastery:** The Bhagavad Gita emphasizes the importance of self- mastery, self-reflection and continuous learning. Leaders can seize the opportunity to enhance their personal growth by practicing self-discipline, cultivating self-awareness and developing their emotional intelligence. By continually striving for self-improvement, leaders can inspire others and create a culture of personal and professional development within their organizations.
- X. **Holistic Approach:** The teachings of the Bhagavad Gita promote a holistic approach to leadership. Leaders could consider not only financial success but also the well-being and fulfillment of their team members. By fostering a supportive work environment, promoting work-life balance and encouraging the holistic development of individuals, leaders can create a culture that values the overall well-being of their employees. This approach can lead to increased productivity, engagement and long-term organizational success.
- XI. In conclusion, applying the principles derived from the Bhagavad Gita in the modern world presents challenges in terms of cultural adaptation, contextual relevance and individual interpretation. However, it also provides opportunities for ethical leadership, personal growth and a holistic approach to leadership. By navigating these challenges and embracing these opportunities, leaders can incorporate the teachings of the Bhagavad Gita into their leadership practices, thereby fostering positive change, inspiring their teams and contributing to the betterment of society.

XII. Conclusion

In conclusion, this research paper has explored the enduring relevance of the Bhagavad Gita's teachings on leadership and decision-making. The Bhagavad Gita offers timeless wisdom that modern leaders can learn from and apply in their respective domains. The key findings of this research highlight the importance of action-oriented leadership, detachment from outcomes, leading by example and embodying qualities such as fearlessness, purity and determination.

The Bhagavad Gita's teachings also emphasize the significance of surrendering to higher principles and seeking wise counsel. Modern leaders can make ethical decisions by consulting mentors or advisors, considering the greater good and acting in alignment with moral values. By incorporating these teachings into their decision-making processes, leaders can foster ethical conduct and create positive impacts in their organizations and society.

The research paper has highlighted the enduring relevance of the Bhagavad Gita's teachings by examining their implications for leaders in various fields, including business, politics and social organizations. The teachings promote ethical decision-making, servant leadership and a holistic approach to leadership. They provide leaders with a moral compass, guiding them to act with integrity, compassion and the pursuit of the greater good.

XIII. Bibliography

1. Chari, S.M. Śrīnivasa(2005) The Philosophy of the Bhagavadgita, Delhi: Munshiram Manoharlal.
2. Easwaran, Eknath(2003) The Bhagavad-Gita(for daily living), Mumbai:JAICO publishing

3. Paramhansa, Yogananda.(2010)God Talks with Arjuna The Bhagavad Gita, (Vol. I & II) Fifth Impression. Kolkata: Yogoda Satsang Society of India.
4. Radhakrishnan, S.(2011). The Bhagavad-Gita, India: Harpercollins.
5. Swami ,Rama,.(2008) Perennial Psychology of The Bhagavad-Gita, USA: Himalayan Institute Press.
6. Swami Gambhiranand(2003)Bhagvatgita with the commentary of Sankaracharya, Kolkata: Advita Ashrama.
7. Swami Adidevananda.(2003)Śrī Ramanuja Gita Bhashya, Madras: Śrī Ramakrishna Math
8. Swami Vivekananda(2000).Karma Yoga, Calcutta: Advaita Ashrama.
9. Swami Abhidananda. (1990)Bhagvatgita, the divine message, Kolkata: Ramakrishna Vedanta Matha.
10. Swami Raghvenderananda(2000)Universal message of the Bhagvatgita, Kolkata: Advita Ashrama.
11. Shri Aurobindo (1997) Essays on Gita, Shri Aurobindo Pondicherry :Ashram Publication department.
12. Tilak, B. G. (1982), Bhagavadgitarahasya Athva Karmayoga-Shastra, Poona. Tilak Mandir.



The jñānayoga (A Simple and Practical Approach for Self-realisation)

Dr. Arpit Kumar Dubey

Assistant Professor,
Morarji Desai National Institute of Yoga,
Ministry of AYUSH, Govt. of India

Dr. Kamini Kaur

Assistant Professor,
Mata Sundri College for Women,
University of Delhi, New Delhi

I. Abstract

- I. Jñānayoga, the path of knowledge taught in the Upaniṣads and systematically unfolded in the Bhagavad Gītā and Brahmasūtra, presents a direct and practical means for Self-realisation. Human beings constantly seek happiness through relationships, possessions, and achievements, yet lasting fulfillment remains elusive. Vedānta explains that this dissatisfaction arises from ignorance (avidyā) of one's true nature. The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, through the dialogue of Yājñavalkya and Maitreyī, reveals that all love is ultimately for the sake of the Self: “अरे सर्वस्य कामाय सर्वं प्रियं भवति। आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति।” The Self alone is the source of happiness, and ignorance of this truth leads individuals to seek joy externally. Jñānayoga offers a threefold method- śravaṇa, manana, and nididhyāsana- through which this ignorance is removed and the true nature of Ātman as Brahman is realised. Supported by the teachings of Vedāntasāra, the Gītā, and the Brahmasūtra, this path is not theoretical but deeply practical, transforming one's daily experience into a journey toward inner freedom and lasting peace.

II. **Keywords:** Jñānayoga, śravaṇa, Manana, Nididhyāsana, Self-realisation.

III. Introduction

The human quest for happiness is universal. People form attachments, cultivate relationships, and pursue various goals with the hope that these will provide enduring joy. Yet, experience shows that such happiness is temporary and dependent on circumstances. Vedānta begins its inquiry from this common observation and directs attention inward. The Upaniṣads declare that the reason for dissatisfaction is ignorance of the Self. In the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (2.4.5), Yājñavalkya instructs Maitreyī that everything is loved not for its own sake but for the sake of the Self, and therefore the Self must be heard, reflected upon, and meditated upon; This statement becomes the foundation of Jñānayoga.

IV. Brahma jijñāsā/Inquiry of Self

- V. The Brahmasūtra begins with the call to inquiry: “अथातो ब्रह्मजिज्ञासा (Athāto brahma jijñāsā)”- now, therefore, the inquiry into Brahman. This inquiry arises when one recognizes the limitations of worldly pursuits. The Upaniṣads further declare the identity of the individual Self and Brahman through the mahāvākyas: “तत्त्वमसि” and “अहं ब्रह्मास्मि।” The Bhagavad Gītā confirms this ontological truth: “नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः” stating that the real never ceases to be.

Thus, the purpose of Jñānayoga is to discover this ever-present reality within oneself.

People often speak of loving certain individuals, objects, or possessions. However, Vedānta reveals that this love is not directed at those things merely for what they are, but rather for the way they evoke an inner sense of happiness. The sage Yājñavalkya explained this to his wife Maitreyī, stating that affection arises because others awaken a sense of joy within the Self- the true "I." When an object or relationship no longer contributes to this inner well-being, the sense of attachment diminishes. Thus, it is ultimately the Self that acts as the true source and magnet of all affection. Happiness comes from the Self, but because people are not fully aware of their true nature, they look for happiness in others or in things around them. However, this kind of happiness is short-lived. That's why Sage Yājñavalkya said that for lasting happiness, one must know their true Self.

Inquiry Process

According to Vedānta, the way to know the Self is through śravaṇa (listening to the teachings), manana (reflecting on them), and nididhyāsana (deep meditation). When a person truly knows the Self, they gain a deeper understanding of the entire world, and find real, lasting happiness within. Vedānta outlines a clear and methodical threefold process for Self-realization (Ātma-jñāna), which alone is considered the direct means (mokṣa-sādhana) to liberation (mokṣa). This process consists of:

Śravaṇa- the disciplined and attentive listening to the mahāvākyas and core teachings of Vedānta as expounded by a competent teacher (śrotriya brahmaniṣṭha), based on authoritative scriptures such as the Upaniṣads, Bhagavad Gītā, and Brahmasūtra. Without śravaṇa, no genuine Self-knowledge can arise, as the ignorance (avidyā) that conceals the Self is removed only through valid knowledge (pramāṇa-janya-jñāna), not through any amount of action.

Manana- the rigorous reflection and inquiry into what has been heard, applying reason (yukti) to resolve all doubts (saṁśaya) and errors (viparīta-bhāvanā) that obstruct clear understanding. Manana ensures that the knowledge gained through śravaṇa is not merely intellectual, but becomes doubt-free conviction regarding the Self as non-dual (advitīya) Brahman.

Nididhyāsana- the sustained and deep meditation on the truth of the Self (ātman), repeatedly internalizing the teachings until they are fully assimilated. This is not preparatory meditation for mental purity (citta-śuddhi), but a post-knowledge absorption (jñāna-niṣṭhā), where the seeker abides firmly in the Self. The aim is to dissolve residual identification with the body-mind and allow knowledge to become spontaneous and natural. In this vision of Vedānta, mokṣa is not something newly attained, but rather the recognition of the Self's eternally free nature (nitya-śuddha-buddha-mukta-svabhāva). The threefold method is not strictly linear but unfolds in an integrated manner. When sincerely practiced under the guidance of scripture and an enlightened teacher, it culminates in the direct realization: "aham brahmāsmi"- I am Brahman.

Implementation Analysis

In daily life, this wisdom holds practical significance. When individuals experience strong emotions- such as love, fear, or desire- they can pause and observe where these emotions originate. Often, such feelings arise from how a situation impacts one's sense of self. Recognizing this allows a person to begin turning inward,

toward the deeper source of all experiences. This understanding can be especially valuable in relationships. When someone feels deep affection for another, it helps to notice that the joy experienced actually arises from within the Self. The other person merely awakens that joy; they are not its true source. Such insight brings greater freedom and peace to human connections, as people begin to release the expectation that others must complete them. During daily life, one can ask themselves, “Who is aware of this moment?” This simple question gently redirects attention to the silent presence that witnesses all experiences. That witnessing presence is the Self. It remains unchanged by emotions, roles, or events. By returning to it again and again, one begins to recognize it as their true nature. Engaging with uplifting teachings can help sustain this awareness. Rather than constantly consuming entertainment or distractions, one may choose to listen to spiritual discourses or read reflective writings that direct the mind inward. Afterward, taking a few quiet moments to reflect on these teachings can deepen their impact. It is also beneficial to create daily space for silence. There is no need to control the mind- thoughts may come and go- while one simply remains as the observer. With time, this observing awareness becomes more real and reliable than any fleeting experience. When the Self becomes clear in this manner, a profound shift occurs. The compulsion to depend on external things for happiness begins to dissolve. A person feels more centered, complete, and naturally compassionate. Life appears simpler- not because external circumstances have changed, but because the inner search has ended. Realizing the Self is like discovering that gold is the essence behind every ornament. Once gold is known, every shape is understood. In the same way, knowing one’s true nature brings clarity to all of life. This is the promise of Jñāna Yoga- not merely theoretical knowledge, but a deep inner freedom, unwavering joy, and lasting peace that arise from within.

na vā are sarvasya kāmāya sarvaṃ priyaṃ bhavati, ātmanastu kāmāya sarvaṃ priyaṃ bhavati | ātmā vā are draṣṭavyaḥ- śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo maitreyi; ātmani khalvare dṛṣṭe śrute mate vijñāta idaṃ sarvaṃ viditam ||
Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 2.4.5

It is not for the sake of all, my dear, that all is loved, but for one’s own sake that it is loved. The Self, my dear Maitreyī, should be realised- should be heard of, reflected on and meditated upon. When the Self, my dear, is realised by being heard of, reflected on and meditated upon, all this is known.

VI. Conclusion

Jñānayoga culminates in the direct recognition expressed in the mahāvākya I am Brahman. This realization is not an attainment of something new but the removal of ignorance about one’s true nature. Supported by the Bhagavad Gītā, Brahmasūtra and Vedāntasāra etc.

Jñānayoga offers a simple yet profound approach to Self-realisation through listening, reflection, and contemplation. When the Self is known, the search for happiness outside comes to an end. Life continues with its activities, but the individual remains centered in inner freedom, peace, and compassion. Thus, Jñānayoga stands as a practical and transformative path that leads the seeker from ignorance to knowledge, from restlessness to tranquility, and from limitation to the recognition of one’s infinite nature.

VII. Bibliography

1. Radhakrishnan, S. The Principal Upanishads. HarperCollins.
2. Gambhirananda, S. (Trans.). Brhadāranyaka Upaniṣad with Śaṅkara's Commentary. Advaita Ashrama.
3. Swami Nikhilananda. Vedāntasāra of Sadananda. Advaita Ashrama.
4. Swami Gambhirananda. (Trans.).
5. Bhagavad Gītā with Śaṅkara's Commentary. Advaita Ashrama.
6. Thibaut, G. (Trans.). Brahma Sūtra Bhāṣya of Śaṅkarācārya . Motilal Banarsidass.
7. Easwaran, E. The Bhagavad Gita Nilgiri Press.
8. Dubey, A. K. The yoga of the Bhagavad Gita. D.K. Printworld.Delhi.



Role of internet resources in improving the English Language Skill of all the four type of learners

G. Sangeetha

Research scholar (Part time)

PG and Research Department of English

Kalaingar Karunanidhi Govt Arts college for Women, Pudukottai

(Autonomous), Affiliated to Bharathidasan University, Trichy

Dr.B.S.Prameela Priadersini

Associate Professor & Research Supervisor

PG and Research Department of English, Kalaingar Karunanidhi

Govt Arts college for Women, Pudukottai

(Autonomous), Affiliated to Bharathidasan University, Trichy

Abstract

Language is the means for understanding easily and communicating clearly. It is the outcome of society. With the advent of globalization in education, English language becomes the connecting language and it is considered as the medium to get all sorts of information from all over the world. English language plays a vital role in personality development and career growth. Hence learning the language is inevitable. But to have a command over the traditional standard of the language is difficult. Perspective grammar is the soul of English language which is very complex to master over it. The rules and methods to be followed in spoken English and written English are exhaustive and they tire the learners. They are like anti-motivator. Students are discouraged at a greater level to learn and communicate in that language. So it is necessary to make the students capture interest in learning the rules and methods and to develop a confidence in them to communicate freely. Modern tactics and technology in education can facilitate the teaching method and the scope of holding the students' attention towards learning can be made possible. In that regard, it is important for the teacher to find out innovative methods or approaches to make the learning process less tedious.

Introduction

Teaching online provides a cooperative and collaborative learning. Macaro says that, "collaborative learning is when learners are encouraged to achieve common learning goals by working together rather than with the teacher and when they demonstrate that they value and respect each other's language input. Then teacher's role becomes one of facilitating these goals". (Macaro, E. 1997:134). Online access or internet access is becoming increasingly available nowadays; students can set their learning place to their comfort. The present generation is growing up with technology and it becomes their integral part of their lives. And some of these younger learners will in turn become teachers themselves and English, as international language, is being used in technologically mediated contexts.

Technology in developing English language learning

The curriculum or teaching material for the learners cannot be altered or modified with the views of the educators, but authentic texts relating to the course material can be outsourced from internet. "Technology, especially the Internet, presents us with new opportunities for authentic texts and materials, as well as access to a wealth of ready-made ELT materials". (Gavin Dudeney & Nicky Hockley, 2007, pg. 7, 8) It can enchant the students' interest and can be a better alternate for the routine method of classroom

teaching. Thus the present research study explored the effect of internet resources shared through social network to improve the writing skill of the students and found effective. It is the bounden duty of the teachers to create a self-directed learning and a personal learning environment for the students. It is possible only with adopting technological methods. Rather than finding the barriers of incorporating technological aids and measuring its disadvantages, a teacher has to analyze it in a good perspective and her/his passion towards teaching should come out in innovative methods and approaches of teaching.

“Holec (1980:3) distinguished between “autonomy” as “the ability to take charge of one’s own learning” and ‘self-directed learning’ as the ‘desirable situation or behaviour which results when this ability is available and is utilised by the learner’. He argued that learner autonomy is not inborn and must be developed “either by natural means or by formal learning, i.e. in a systematic, formal way” (Holec 1980:3). “Autonomisation” or learning how to learn is, according to Holec, not something to be divorced from language learning itself, but should rather occur as a by-product of language learning (Holec: 1980:9.)” Language learning demands both the autonomy and self-directed learning and a passionate teacher can develop these things in the students. Students are of varied aptitudes and everyone has their own way of learning style. It is the job of the teacher to find an amalgamated way of teaching method to encompass all.

There are four primary learners. They can be categorised as

- Visual learner
- Auditory learner
- Reading/ Writing learner
- Kinesthetic learner.

Visual learners are characterized by the following:

- They tend to be fast talkers and good at imagination.
- They exhibit impatience and have a tendency to interrupt. They get easily distracted in the classroom .
- They use words and phrases that evoke visual images.
- They learn by seeing and visualizing.
- They prefer to see information and to visualize the relationships between ideas.

Teaching with Internet resources:

Internet resource can provide them the best way of learning as there are many images and graphs or charts available to engage them. All the exercises can be made understood with visual support. Colourful images and pictures help them in fast learning as they have a strong sense for colours. More review exercise can be provided to them with video clippings.

Auditory Learners

Auditory learners are characterized by the following:

- They speak slowly and tend to be natural listeners.
- They think in a linear manner.
- They prefer to hear information rather than reading it or seeing displayed visually.
- They like to recite information loud so that they can remember it.
- They prefer to have things explained to them verbally rather than to read written information.

- They learn by listening and verbalizing.

Teaching with Internet resources

Auditory learners can fully be benefitted with the internet facility. There are audio lessons found abundant in online. For the students who are reluctant and in reading or seeing, audio content links can come in help. Their listening capability is increased which helps in improving comprehension through listening. Pronunciation can also be improved with these audio files.

Read-Write Learners

Read-write learners are characterized by the following:

- They prefer for information to be displayed in writing, such as lists of ideas.
- They emphasize text-based input and output.
- They enjoy reading and writing in all forms.
- They interact more powerful with texts rather than with hearing or seeing images

Teaching with Internet resources

The learners will learn by silent reading or rewriting their notes repeatedly; writing out in their own words the ideas and principles that were taught or discussed; organizing any diagrams, graphs, other visual depictions into statements (e.g., “The trend is . . . ”); and putting reactions, actions, diagrams, charts, and flowcharts into words. They like multiple-choice tests. This kind of learners can be given with written quizzes that give them a chance to write down what they have learned

Many people think that the language teaching was so far effective for years and without the intervention of technology into this field, language teaching can be made successful. But as changing methods and flexibility in adopting new methods attract the interest of the learners, Information Technology has its own concrete benefits.

“Technology can be a highly engaging and interactive tool, providing a source of real language, both written and spoken, in the classroom, and motivating learners to produce more language than they otherwise might have done” (Stanley,2013,p2)

In language teaching and learning, technology can be used for:

- accessing information, including information about language about language
- exposure to the target language
- entertainment(i.e. reading/ listening for pleasure)
- creating text
- publishing learner work
- communicating and interacting with other language users/learners
- creating community
- managing and organising learning(e.g. learning management systems, online vocabulary notebooks, etc.)

“Since it is difficult for most students to experience learning a second language in a natural immersion environment (i.e. Where they are surrounded by the language all the time), most language teaching is done in a classroom.”(Mary-Noelle Lamy and Regine Hampel,2007,p19). Theories like Cognitive and Socio-cultural theories evolved out of it. But, though these theories have been developed in the context of traditional language teaching and learning, they facilitate teaching, learning process in online too. “Both theoretical positions have the potential to inform research and practice in educational

computing and in CALL”. (Levy, M. 1998, Two Conceptions in Learning and Their implication for CALL at the Tertiary Level, ReCALL 10(1): 86-94)

Information Communication Technology

ICT is more than a teaching tool. Its potential for improving the quality and standards of pupils’ education is significant. Equally, its potential is considerable for supporting teachers, both in their everyday classroom role, associated with it, and in their continuing training and development.” (Dr. Ashok .Saini.2011,p56)

David Gordon Smith and Eric Baber, in their “Teaching English with Information Technology” discuss some of the reasons for incorporating IT into teaching. They are:

- If we work for an organisation such as British Council or a University where IT skills are important for our career;
- Our location prevents us from teaching and need something to re-awaken your interest in reading;
- We feel a bit stale and need something to re-awaken your interest in teaching;
- We’re a freelance teacher and we want to make ourselves more employable by increasing our range of skills;
- Our students have asked our advice on how they can use technology to enhance their learning, or have asked us to incorporate IT in our teaching;

We’re simply curious about these important new developments in our field.

IT can empower a teacher and improve teaching for the following reasons:

1. It provides access to up-to-date material on every imaginable topic.
2. It makes transferring straightforward information very simple, potentially allowing spending classroom time more meaningfully.
3. It can help to create exercises and materials that are easily reusable, thereby saving time in the long run.
4. It renders geographical distance less significant or even insignificant.
5. It can be cheaper than face-to-face teaching.
6. It allows non-native speakers to interact with native speakers.
7. It allows students to study at their own pace, whenever they want.
8. It enables people living far apart to come together and form communities.
9. It can be intrinsically motivating and fun.

Many people have exposure with the World Wide Web and experience with visiting websites which provides an enormous resource to use with students. Some people have already started using online materials to provide activities and exercise types. Using Emails for giving home works or other exercises that are to be submitted as writing tasks, using websites of EFL/ESL to use interactive language exercises with the students, using Internet Audio/Video conferencing, using Social Network Sites as an extension of classroom teaching, encouraging Blog writing are some of the technological aids that are brought up into the new system of teaching language.

What are Technological Aids?

The Internet	Software	Hardware
Automatic Translators	Apps	CD-ROMs
Blogs	Authoring Software	Computer Room
Comic-creator websites	Concordances	Data Projectors

Image-creation software	EBooks	Digital Cameras
Instant Messaging	Electronic Dictionaries	DVDs
News Websites	Email	Interactive Whiteboards
Online Games	Interactive Fiction	Laptops
Podcasts	Mind-mapping Software	Mobile Phones
Poster Websites	Music Software	mp3 players
Social Networks	Presentation Software	Net books
Survey Websites	Quiz-making Software	Pen/flash Drives
Text and Voice chat	Screen-capture Tools	Tablets
Text and Voice Forums	Social Bookmarking	Video Cameras
Video-sharing Websites	Sound-editing Software	Voice recorders
Wikis	Word processors	Webcams

Internet

As a teacher and lifelong learner, one of the most powerful and rewarding instructional tools at our fingertips is Internet. The Internet is commonly referred to in its abbreviation form as 'Net'. It is also known as cyberspace or the information superhighway. It has been hyped as the most significant development in communication tools. The Internet is also an ideal mechanism for encouraging students to assume responsibility for their own learning. As resources on varied field are found abundantly, students can quench their thirst for knowledge. They become active participants to search information, and they are able to define their learning needs, assess its value, build their own knowledge base and communicate their discoveries. The two skills that students need to cultivate in using Internet are, first, they should know navigating the Internet and then manage the large amounts of information they find. By navigating or surfing Net, they get helps to define terms. Search engines get them all the information they seek in an efficient way. Once students analyze and organize information, they turn to put them all together to arrive at an end product.

According to Dudeney, "Internet is not merely a source of authentic material in English, but also home to encyclopaedic information about all sorts of topic we want to engage within the classroom, and of professional knowledge for teachers, i.e. bibliographies, chat groups, articles, courses and conferences. Students can be involved in improving their ability to read, write, communicate research and publish on the Internet as a new form of literacy. (2000)

Electronic Mail:

Electronic Mail or well known as e-mail, is a method of exchanging digital messages. E-mail was in use before the internet even existed and is probably the most commonly used Internet application. "This system works on a store and forward model in which e-mail server computer systems accept, forward, deliver and store messages on behalf of users, who only need to connect to the e-mail infrastructure"(Dr. Ashok Saini.2011,89) An e-mail account allows us to connect with distant people, and just by possessing an e-mail account a student of foreign country can connect with a native English teacher to get help from for his desired improvement in the targeted language.

Internet Audio /Video –Conferencing

Audio /video conferencing has been around for a long time, but is only with the widespread adoption of the internet, and relatively fast and stable connections, that it has become a realistic prospect for normal people.

Dedicated audio / video-conferencing

To use dedicated audio/video conferencing we need dedicated equipment (hence the name) which usually consists of a high-quality camera, stand-alone microphones, a TV – screen and a connection to an ISDN line. When holding a dedicated video-conference we establish a direct ISDN connection to the other participant; this may incur substantial costs depending on the location of the other participant.

Internet audio/video-conferencing

This requires a PC or laptop with at least a headset or a microphone, and an optimal webcam. The only connection needed is the regular internet connection.

Separate Blogs could be set up for themselves where they can post their everyday interesting events. Feature-length articles/essays or a discussion forum can also be formed for which the students can get feedback from the teachers.

voice. The audio file can be published online or in the class blog.

Social Network:

Today, learning English involves much more than studying a textbook, doing tests, and putting dictums into practise. With the advent of the Internet and its attendant technology, hosts of options exist for improving our English skills. These options involve interacting with others online via social networks - communicating in order to learn about other cultures, have fun, and to learn English at the same time.

Social networks are a relatively new phenomenon. Geocities was one of the web's first social networking sites. They began in 1994. In 1997, AOL Instant Messenger launched. In 2003, MySpace launched, with Face book following in 2004. Next up was Twitter in 2006. Come 2008, Face book overtook MySpace as the leading social networking site, and now we have the elusive and mysterious Google +.

People are increasingly conversing online using diverse social sites. They enjoy the immediacy and convenience of engaging in discourse any time, any place, anywhere.

Language Learning Sites:

Babbel:

Babbel is an online portal where we can learn languages like, English, Spanish, German, Italian and French. Vocabulary exercises, the Google translate bar, group chats in this site enhance language learning. It plays a vital role in building a foundation for a new language.

Busuu:

Languages like English, Spanish, French, German are taught through this site. Learning portfolios with audio and written vocabulary exercises can be easily saved as podcast or printed, respectively. Busuu's resources help the learners to learn “on the go”.

Livemocha

Livemocha offers the learners a wide opportunity of learning languages like English, French, Spanish, German, Portuguese, Icelandic, Italian, Hindi, Japanese, Korean, Mandarin and Russian. This community utilizes a point system to keep track of how many actions are completed by the user-as a student and as a teacher -and the site relies on a peer review system. The members here review the spoken or written submissions and it remains a wonderful way to interact and listen to different accents of the same languages. This site improves a continuous flow of intermediate to advance level of language practice.

Italki.com, pronounced I-talk-I, offers an enormous community of speakers of over 100 languages from over 200 countries. We can connect with new friends and language

partners of language which we want to learn. There are questions and answers section, and a variety of other features to learn our desired language. In addition to being a social network, there really is an impressive body of resources to be found in this site.

Palabea offers community based language learning with virtual classrooms. Users can find friends and interact with them by audio or video conferencing, receive video and podcast lessons by accredited institutions, record their own lessons and upload videos to the site, and use translation tools powered by Babylon. The user interface of this site resembles a fun game like environment and offers very intuitive features for chatting and finding new friends.

Lang 8 offers language students the ability to connect with native language speakers from 180 different countries. Its focus is on writing correction wherein people can submit their writing to be corrected by other native language speakers and learn using this method. This is extremely helpful for people wanting to write term papers for school or companies needing to translate their text in a reliable way.

voxwapp This site is another social network that connects people for the purpose of learning a new language. The site will match you up with a particular language speaker that also wants to learn the language that you speak and you can chat with each other to practice speaking, writing, or ask questions. In addition, there are many videos compiled in the videos section of the site and an active forum split up into different language categories.

My Happy Planet offers a great way to find new friends across the globe to chat with. There are also many video lessons to choose from and many written lessons that other members have posted. There seems to be a very active and vibrant community here.

Edmodo, also known as “Facebook for school,” is the premier social media and learning platform for teachers and students alike.

Founded in 2008, the site has since gained over 20 million users. The K-12 social media network continues to grow and is now available in six languages, including Spanish, German and Greek.

The platform’s app equivalent brings portability into the equation, which means educators, students and even parents can always access Edmodo when they need it.

X (Twitter)

Twitter is a social networking site that demands precision of expression. Each post people tweet there is limited to 140 characters and thus a concise in messaging is imposed. As a micro-blogging service, Twitter allows people to update their whereabouts and how bouts. But, limited with the number of words, people write here are trained to convey their ideas very precisely. This is an excellent way of improving English as they have to eliminate unnecessary words in writing and to choose the best words to communicate with. Twitter does not afford the luxury of rambling on about a topic. There are variety of messages can be read here on a myriad of subjects as the writers here write to their friends and followers. New words, phrases, jargons can be learnt here through our reading which helps in building our English vocabulary.

Facebook

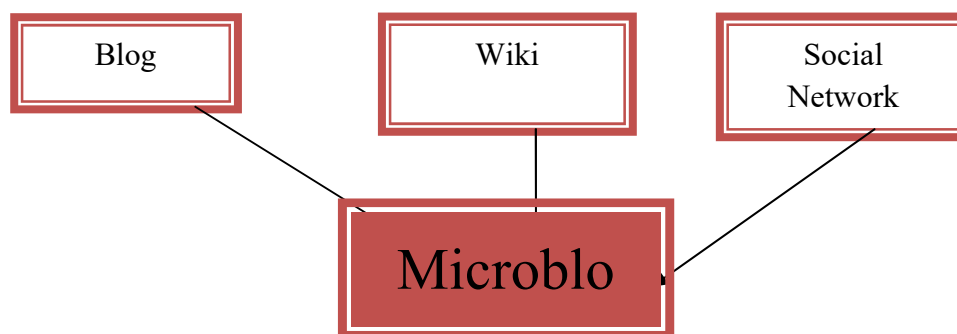
Face book is a social networking site launched by Mark Zukerburg on February 4,2004 along with his Harvard College roommates and fellow students, Eduardo Saverin, Andrew McCollum, Dustin Moskovitz, and Chris Hughes. The founders had initially limited the website's membership to Harvard students, but later expanded it to higher education institutions in the Boston area. Later it gained support from students at other

universities and high school students. Since 2006, anyone aged 13 and older has been allowed to become a registered user of the website.

With this social networking site, users can create a personal profile, add others as friends and exchange messages. This includes automatic notifications when they update their personal profile. Facebook users can also join common-interest user groups that they find useful. It is a web portal for keeping in touch with others. Users can post text, pictures, images, video and music, links on their pages. They can use a “Wall”, which other members can also use in order to text each other message. An excellent English writing experience can be gained through composing various messages. There is no limitation for using characters as in Twitter and the writers can enjoy an elaborate way of expressing.

Personal Learning Environment with Facebook

Personal Learning Environment is a “collection of online tools that learners can use to support their learning” and a PLN is a network of people that learners can connect to, to help them learn.



Graham Stanley, in his Language Learning Technology says that he wants to suggest learners join in a class wiki and set up personal accounts with three tools: a micro blog (eg. Twitter), a blog (e.g. Blogger) and a social network (e.g. facebook). He further adds that, “If your learners already have accounts with Face book, (<http://facebook.com>) and are happy to make use of them for English, then this is fine. You can set up a private group for the class, which mean the learners aren’t forced to add each other as friends”.

Considering the positivity of having Facebook as the platform for the students to learn, the investigator further examined the incontrovertibility of the social network to gather students there to experience the joy of learning.

Role of Facebook in improving students' writing skills:

The 21st century students are not wired to memorize; instead they are inclined to create, connect and collaborate. So, the social media come to take up the role, to reach them and to teach them. Being citizens of globalized online world, language learning has never been easier, interactive or social. The wide landscape of social media attracts the attention of the language learners by making them platforms to connect, discuss, share and learn.

“The most intriguing factor of social networking is its impact on our daily lives. Research has found that social networking can strengthen relationships, and there appear to be positive psychological benefits, including enhanced well being and self-esteem.

Although some teachers may be wary about connecting with learners of social networks, such as Facebook, research has shown that it is advisable to use a learning environment that is already in use, or has been chosen by the learner” (Brown&Dugid, 1996:54,p47-56). “Privacy is an important issue, but setting up groups and negotiating guidelines can mean the social network can serve as a useful information point for learners, one that is effective for their learning outside the classroom”. (Stanley,G.2013, p26)

“Writing on social networks is another area that should not be ignored. Social-networking sites such as *Facebook* and *Twitter* have become important to many of our learners' lives, and teachers may find that some of their learners are already using the target language to communicate with others on these sites. If this is the case, then using it in class could well be an option that will be popular with learners”. (Stanley, G.2013, p121)

Role of Facebook in instigating Motivation and Interest

Ashu Tomar in his “Role of Digital Technologies in Transformation of Education”, talks about the motivation and engagement rendered by technology for the students to learn. He recommends, teaching needs to be engaging, accessible, time flexible and place flexible. Students like to learn more in less time. All that they need is motivation and encouragement in the classroom. And if the teachers reject their answers as incorrect, they get de motivated and discouraged. They want to think independently, take multiple perspectives and to develop a progressive thought. The teachers on the other hand, feel that the class hours are limited and they have to strive hard to execute their lesson plans. The other factors that obstruct language teaching for them are the outsized classes and absenteeism. Some students, though they are present in the classrooms, they are physically drained at the end of the class hours. Modern technology in the name of Internet, social media, etc., comes as a good tool of solution for all the problem of students and teachers.

The Indian education industry is committed to advance education through technology. A shift is being witnessed which has the following impact on the education system:

- a) Teaching needs to be engaging, online, accessible and interactive to capture the attention of a student. Institutions such as IGNOU, is extending their research by providing access to their programmes online and increasing enrolment locally and globally.
- b) Students today spend a lot more time on devices like computers, mobile devices, and online services like YouTube and Facebook. They are comfortable with digital media, and are using these tools actively to prepare and create their school and personal project or research paper to upload their personal video, which they scripted, directed and edited themselves.(Dr.Saini,2011).

Collaborative Learning with Facebook:

Cooperative or collaborative language learning is all that the social network learning is aimed at. There are chances for the students to work together here. Let us understand what collaboration and the term cooperation mean. Roschelle and Teasley explain “ Cooperative work is accomplished by the division of labour among participants, as an activity where each person is responsible for a portion of the problem solving ,while collaboration may be seen as the mutual engagement of the problem solving’(1995:70).(Roschelle J. And S.D. Teasley (1995) construction of shared

knowledge in collaborative problem solving, in C. O'Malley(ed.), computer supported in collaborative learning. Berlin: springer verlag, 69-97).

Kinaesthetic Learners

Kinaesthetic learners are characterized by the following:

- They tend to be the slowest talkers of all.
- They tend to be slow to make decisions.
- They use all their senses to engage in learning.
- They learn by doing and solving real-life problems.
- They like hands-on approaches to things and learn through trial and error.

Teaching with Internet resources

Teaching through social network provides a personal learning environment which a kinesthetic learner can enjoy at the most, as the learner here can experience the ideas by practical involvement. They can be given some posts or pictures to write about it. Ask them to write dialogues or to make them write for a particular situation can be the right tactics to handle them. Thus, teaching through social network using internet gratifies all sorts of learners simultaneously. Every student is unique and they have their own learning style and they learn at their pace. A teacher cannot change the syllabus too. To cater the needs of all the students, online resources come as a boon for the teachers and the learners. A teacher can never be substituted by any technology, but the methods and approaches can be modified, updated to pull the attraction of the students towards the learning process.

Conclusion:

The findings of the present study reveal that the students show a good interest towards the new way of learning. They are self-motivated and enjoyed the freedom of learning. The fact that a teacher cannot be substituted by anyone is undeniable. At the same time, the new millennium students expect more from the educators. Hence it is the need of the hour to use appropriately the internet resources and other media.

Bibliography

1. Dudeney, G. & Hockley, N. *How to Teach English with Technology*. Harlow: Pearson Longman, 2007.
2. Holec, H. *Learner and Teacher roles in the autonomous classroom*. Strasbourg: Council for Cultural Co-operation of the Council of Europe. 1980.
3. Holec, H. *Autonomy and Foreign Language Learning*. Strasbourg: Council for Cultural Co-operation of the Council of Europe. 1980.
4. Macaro, E. *Target Language and Autonomy*, Clevedon: Multilingual Matters, 1997.



Krishna Leela : The Tradition of Kashi

Aditya Raj Baranwal

Master in Heritage Management

Department of History, Banaras Hindu University, Varanasi

Email : aditya.bhu@zohomail.in

I. Abstracts

Tulsi Ghat in Varanasi serves as the historic epicenter for Krishna Leela performances, particularly the Nag Nathaiya episode depicting Lord Krishna's conquest over the venomous serpent Kaliya, symbolizing profound spiritual purification. This 500-year-old tradition, established by **Goswami Tulsidas**, transforms the ghat into a living theater of divine drama during Kartik month, drawing millions for its ritualistic and philosophical depth. Goswami Tulsidas started the Nag Nathaiya festival for the common people who could not read the Mahabharata or understand the divine lilas of Lord Sri Krishna. In those days, ordinary people could not read the sacred scriptures to understand the lilas of Lord Sri Krishna.

II. Keywords

Vrindavan, Krishna Leela, Kaliya Naag, Nag Nathaiya, Purification symbolism, Goswami Tulsidas, The Yamuna., Lakkha Mela.

III. Introduction

To make the general public aware of the greatness of the Supreme Personality of Lord Shri Krishna, the act of reenacting the play of Lord Sri Krishna's lila was started. Nag Nathaiya is a significant and vibrant festival that enacts the divine lila of Lord Sri Krishna's victory over the venomous serpent Kaliya. It is celebrated with great joy, devotion, and faith at the lively and spiritually charged Tulsi Ghat of Varanasi, Uttar Pradesh, Bharat.

This festival, famously known as Nag Nathaiya Lila, is celebrated on the fourth day of Shukla Paksha in the holy month of **Kartik (October-November)**. It typically falls annually four days after the festival of Diwali.

Kashi Naresh was present during the play and witnessed the event from his boat. At the end of the festival, an award is presented to the artist who portrays the role of Lord Shree Krishna.

The Kaliya Naag narrative from the Bhagavata Purana illustrates Krishna dancing on the serpent's hoods to expel its poison, restoring the Yamuna's purity and representing the soul's liberation from toxic vices like ego and ignorance. Legend has it that the actual divine play took place at the **Kalidah Ghat** in Vrindavan, where Lord Krishna subdued the serpent demon Kaliya and drove him out of the River Yamuna.

The performances blend theater, music, and ritual to enact cosmic balance, making abstract purification concepts accessible through visual spectacle.

Historical Origins of Tulsi Ghat and Krishna Leela Tulsi Ghat, originally Lolark Ghat, gained prominence when Goswami Tulsidas resided there in the 16th century, composing parts of Ramcharitmanas and instituting Krishna Leela performances.

Named after the sacred Tulsi plant symbolizing devotion, The Ghat became Tulsidas's base for promoting vernacular bhakti through dramatic enactments.

Reconstructed in 1807 by Amrit Rao and later by Baldeo Das Birla in 1941, it now features temples, a Sanskrit school, and Sankat Mochan Foundation facilities for Ganga conservation.

Tulsidas initiated these Leelas to educate the masses in Awadhi, bypassing elite Sanskrit barriers, with Nag Nathaiya as the centerpiece during Kartik (October-November).

This 15-day festival culminates in Krishna's Kaliya subdual, performed on Ganges steps with traditional fervor. Mythological Narrative of Krishna and Kaliya Naag The story unfolds in Vrindavan where Kaliya, exiled from Ramanaka dwipa, poisons Yamuna waters, killing birds and cattle. Young Krishna retrieves his ball from the river, confronts the multi-hooded serpent, and dances on its heads, forcing out venom through his rhythmic steps. Kaliya's wives plead for mercy; Krishna spares him, banishing the family to the ocean and marking hoods with footprints to protect from Garuda.

At Tulsi Ghat, actors portray this vividly: Krishna in peacock feather crown enters on a swing, subdues the massive serpent effigy amid conch shells and drums, symbolizing triumph over adharma. Tulsidas's Institutional Role and Festival Practices Tulsidas transformed Tulsi Ghat into Varanasi's spiritual theater hub, using Leela for ethical instruction.

Nag Nathaiya, a centuries-old staple, involves daily episodes building to **Kaliya Mardan**, organized by **Sankat Mochan Temple**. Performers use Ramlila-style techniques with live music, drawing lakhs annually. The ghat's riverside setting amplifies sanctity; Kartik bathing followed by Leela viewing yields punya (merit), as per tradition. Contemporary Significance and Preservation.

Devotees view it as a call to protect nature and achieve inner purity, drawing massive crowds known as **Lakkha Mela**.

IV. **Celebration at Tulsi Ghat, Varanasi**

Tulsi Ghat is beautifully decorated before the festival begins. The Ganga water and Tulsi ghat are thoroughly cleaned and adorned with flowers and garlands. A branch of the **Kadamba tree** is artificially planted on the riverbank to enact the play. It is also well decorated with flower garlands. Also, the path for Little Krishna to climb the tree is kept clean and tidy. And the red carpet is laid out. The lila takes place in the evening, adding to the spiritual ambiance.



A young boy dressed up like Lord Sri Krishna walks through the beautifully decorated path. To enact this divine lila, branches of the Kadamba tree are placed on the banks of the river Ganga. This young boy climbs the Kadamba tree and dives into the river Ganga. A **replica** of a multi-hooded Kaliya effigy is made and seen floating on the river. During the play, the sacred river Ganga symbolically represents the river Yamuna. During the era of the Mahabharata, Lord Sri Krishna performed this lila on the banks of the river Yamuna at Kalidah Ghat in Vrindavana. This boy climbs upon the serpent and plays the flute, reenacting the divine lila of Lord Sri Krishna. This performance symbolizes the triumph of good over evil and the purification of nature. To view this unforgettable spiritual spectacular event, lakhs of devotees gather at this sacred site. Hence, this mela is also called Lakkha Mela due to the massive turnout.

The entire atmosphere resonates with the chants of “Bolo Banke Bihar Ji Ki Jai”, “Jai Shri Krishna”, “Har Har Mahadeva.”

The rhythmic and vibrant beats of the drums also enhance the spiritual aura of the atmosphere.

Devotees from far and wide gather here to witness this unforgettable spiritual tableau. They watch this event- -sitting on a ghat, which can also be viewed using the boat ride. Nag Nathaiya Festival is more than a cultural celebration – it is a divine act of bringing the timeless lila of Lord Sri Krishna into life. This festival beautifully blends devotion, tradition, and the protective spirit of the divine. It reminds us of the victory of good over evil. It continues to inspire us to the importance of protecting the environment, community, and water resources from evil forces.

V. Special features of the Leela

The Kadamba Tree: During the Nag Nathaiya Leela, Lord Shri Krishna jumps from a Kadamba tree. Every year, a branch is cut from a tree located in the forest area of the Sankat Mochan Temple, and a new Kadamba sapling is planted in its place. This tradition conveys a message of environmental conservation.

Performance of Kaliya Naag:- The massive hood of Kaliya Naag is decorated with colorful clothes and fitted with lights. Kaliya Naag is considered a symbol of evil, which Lord Shri Krishna subdued to free the Yamuna river from the poison of Kaliya Naag.

Presence of the Royal Kashiraj Family:- The Kashiraj family is part of this Leela and performs the garlanding and aarti of Lord Shri Krishna. This tradition has been going on for hundreds of years, and Dr. Anant Narayan Singh, a representative of the Kashiraj family, participates in this Leela every year while upholding the tradition.

Significance of Nag Nathaiya Leela

Nag Nathaiya Leela is not just a religious event, but it also conveys a message of water pollution awareness and environmental conservation. Just as Lord Shri Krishna purified the poisoned waters of the Yamuna, this Leela highlights the need for river conservation in modern times.

This Leela, organized at Tulsi Ghat in Varanasi, is not only a center of religious faith but also a symbol of the city's cultural identity. This Leela is one of the four Lakkha Melas of Kashi, where devotees and tourists participate in numbers of at least one lakh people.

Environmental Purification-

The Kaliya Daman Leela depicts Krishna's banishment of the serpent as a restoration of the Yamuna's purity, countering the poison that killed cows and cowherds, symbolizing divine intervention against ecological toxicity.

In Varanasi's Tulsi Ghat performance, the Ganga represents the Yamuna, emphasizing protection of sacred waters amid real pollution threats and reinforcing human responsibility for environmental dharma.

This act extends to societal cleansing, where Kaliya's venom signifies corruption or injustice that disrupts community harmony.



Psychological Purification:-

Kaliya embodies the ego (ahankara), with multiple hoods representing vices like anger, greed, and envy that poison the mind like tamas or inertia.

Krishna's subjugation tames these inner demons without destruction, mirroring the devotee's battle against negative forces through spiritual discipline.

The serpent's uncontrolled venom parallels harsh speech from unchecked senses, highlighting the need for mental purification.

VI. Spiritual Transformation:-

Krishna's dance crushes ego under cosmic weight, while his lotus feet imprint grace (prasad), redeeming even malevolent forces into devotion via surrender (sharanagati). Nagapatnis' intercession underscores humility as key to purification, transforming Kaliya from foe to protected servant.

In Varanasi, tied to moksha, this leela models ego taming over annihilation, aligning with the city's liberation ethos.

VII. Some points of Analysis:-

Symbolism of Purification in Kaliya Naag Leela
Kaliya embodies tamas (ignorance, toxicity), poisoning life's flow like -ego corrupts consciousness; Krishna's dance extracts venom, purifying prana (vital energy) akin to Yamuna's revival.

Multiple hoods represent vasanas (latent tendencies); footsteps crush them selectively, showing targeted sadhana over annihilation.

Purification manifests tri-fold: physical (river cleansing), psychological (vice expulsion), spiritual (bhakti awakening).

Krishna spares Kaliya, imprinting lotuses—signifying grace transforms even adversaries. Theological Integration by Tulsidas
Tulsidas wove Vaishnava symbolism into accessible drama, equating Kaliya to societal ills subdued by Rama-Krishna bhakti.

At Tulsi Ghat, Leela democratizes Puranic wisdom, turning spectators into participants via darshan.

This aligns with his Ramcharitmanas ethos: naam-smaran purifies like Krishna's tandav. Nag Nathaiya's continuity reflects Tulsidas's vision of theater as yoga, harmonizing body, mind, and atman through collective witnessing.

Cultural and Philosophical Layers
Philosophically, Leela illustrates lila (divine play) restoring dharma sans karma-bandhan. Culturally, it preserves Bhojpuri folk arts amid urbanization, with ghat as a microcosm of Varanasi's tirtha ethos.

Gender dynamics emerge: serpent wives' bhakti evokes Radha's archetype, emphasizing surrender. In Kali Yuga, it counters pollution-literal (Ganga) and metaphorical-via annual renewal rituals.

VIII. Conclusion

Tulsi Ghat's Krishna Leela, epitomized by Kaliya Naag, masterfully encodes purification symbolism, with Tulsidas's legacy ensuring its vitality across centuries.

Krishna's subjugation transcends myth, modeling inner alchemy: venomous traits yield to divine rhythm, restoring soul's flow.

This tradition sustains Varanasi's spiritual ecosystem, blending spectacle with samskara for mass upliftment. As global seekers visit, Nag Nathaiya reaffirms Hinduism's adaptive genius in conveying eternal truths through ephemeral performance.

The conclusion of Tulsi Ghat's Krishna Leela, depicting Krishna and the Kaliya Naag, symbolizes the ultimate purification and victory of divine grace over poison and negativity.

Krishna's dance on the serpent's multiple hoods represents the subjugation of harmful forces such as ego, ignorance, and malice that poison the mind and environment. By sparing Kaliya and instructing him to leave, Krishna demonstrates mercy and transformation rather than destruction.

This Leela at Tulsi Ghat underscores a timeless message: purification arises through divine intervention, inner surrender, and the triumph of righteousness over chaos, continuing to inspire devotion and spiritual awakening among spectators.

IX. Some significance points of conclusion:-

Main Message:

Krishna's dance on Kaliya isn't just a myth—it's an eternal symbol of good triumphing over evil, reenacted every year on the banks of the Ganga.

Three Levels of Purification:

Environmental (cleaning river), **Psychological** (victory over ego and inner evils), and **Spiritual** (surrender to God)- all woven into one powerful performance.

Tulsidas's Genius:

He transformed the complex wisdom of the Puranas into folk theater that everyone could grasp; through visual devotion, he broke down the language barriers of Sanskrit.

A Living Tradition:-

This 500-year-old festival still draws millions, proving that sacred performing arts remain one of the most powerful ways to uplift the common people's morals even today.

Deepest Insight:-

Krishna doesn't destroy Kaliya—he grants him life. The message isn't total annihilation of evil, but its redemption through surrender. This captures Varanasi's vision of 'liberation' in a single vivid image.

One-Line Summary:-

Where poison meets grace, purification begins.

X. Bibliography

1. Pintchman, Tracy. *Guests at God's Wedding: Celebrating Kartik amongst the Women of Benares*. Albany, NY: State University of New York Press, 2005.
2. Aadikashi.com, Naag Nathaiya Leela, Varanasi, 2024

3. Satsvarupa dasa Goswami. Readings in the Bhāgavata Purāṇa: An Analysis of the Tenth Canto. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 2003.
4. Shukla, Arun. "The spiritual and socio-economic dimensions of Kashi's traditional fairs." International Journal of Humanities and Social Science Research 11, no. 6 (2025): 26-31.
5. Lakhendra, B. "A Study on the Cultural Heritage: The Melas (Festivals) of Varanasi." ResearchGate.
6. Singh, R. P. B. "Varanasi, the Heritage Capital of India: Valuing the Sacredscapes."
7. Book of Abstracts, International Seminar on Indian Art, Academia.edu, 2017.
8. Pathak, S. P. "Hindu Fairs and Festivals of Varanasi: A Sociological Study of Traditional and Emerging Patterns."
9. Chandra, M. History of Kashi. Fourth Edition, University Publications, Varanasi, 2010.
10. News18 Hindi, Coverage of Nag Nathaiya Leela, Varanasi, 2025.
11. Amar Ujala Reporting on Tulsi Ghat Krishna Leela.
12. Travel Triangle, Historical and cultural significance of Tulsi Ghat.
13. Krishna.org, Interpretations of the purification theme.
14. Live Hindustan, Local accounts of the Nag Nathaiya festival.
15. Mynachiketa Moral Stories, Symbolism of purification through removal of ego.
16. Dainik Bhaskar, Thousands of Devotees Gather to Witness Kashi's 'Nag Nathaiya': Lord Krishna Subdues the Serpent Kaliya, 2025.
17. Tirthayatra.org, Nag Nathaiya Celebrated on the Sacred Tulsi Ghat, Varanasi 7th-November-2025.



Eight Tenets in Aṣṭāṅga Yog Philosophy of Yogin Patañjali

Rachit Bharadwaj

Diploma in Yogic Science

Banaras Hindu University, Varanasi

Email: rachitplum32@gmail.com

I. Abstract

Yoga philosophy has been largely misunderstood in common parlance. It is visualised as a platform for performing a specific set of physical exercises, or one that carries religious connotations. The article highlights the nature of the Yoga philosophy of Yogin Patanjali. How it has evolved through interactions with other philosophies, such as Darshan, Charvaka, Jainism, the Tantra tradition, and Buddhism. The article unveils the structure of Astang Yog and its separate constitution in the realm of philosophy. It also elaborates on eight tenets in Astang Yog's philosophy of Yogin Patanjali. It is also important to indicate the changing nature of the Astang Yog of Patanjali, and there is a need to go beyond to know Yoga philosophy in its true sense across different dimensions. Astang Yog is also facing challenges in India because there is a deficiency of policy and behavioral science institutes to acknowledge its importance. The findings reveal that yoga is a science; it is one of the secular forms in the six systems of Indian philosophy. It nourishes resilience, restraint, and endurance capabilities in an individual. It has multiple health benefits, and the yogic diet is advantageous for the development of the body, mind, and soul. Yoga puts an end to the misery before its arrival. However, the Yogic science culture has not received adequate attention in India due to the lack of recognition of the distinct characteristics of Patanjali's Yoga philosophy and its value, resulting in an inadequate attempt to know Yogic science. Also, political instability has been a constant phenomenon for India since ancient times. In ancient times, the Yogic culture received a setback with an invasion by Wang Shuang of China, who attacked India in 649 AD. Besides, there is a deficiency of yoga institutes in India having scientific leanings and trained teachers according to the yogic science tradition. The research institutes are also fewer. Moreover, less importance is given to the yogic diet, and awareness about spiritual, mental, and other aspects of yoga philosophy is not given much attention.

II. Keywords

Astang Yog, Yogin, Patanjali, Philosophy, and Tenets.

III. Introduction

Mahatma Gandhi's "Key to Health" highlights the usefulness of yog asanas (Mahatma Gandhi 1948: 33). Yog asanas are complementary to the development of the human body. Bear Pose Yoga, or Bear Yoga or Bhallowasana, Veerbadra Asana, and Sphinx asanas are important poses for a healthy lifestyle, apart from the fourteen other main asanas, namely, Padmasana, Adhomukhasana or Dog Yoga, Chaturasana, Trikonasana, Nekaasana, Sasangoasana, Astang Namaskar, Samkonasana, Setu Bandha Asana, Chakrasana, Shavasana, Mallasana, Hallasana, and Jalandhar Bandha. In other words, the Father of India, Param Pujya Mahatma Gandhi, understood the immense value of yoga. He propounded 'Anashakti Yog' which was the basis of his satyagraha, and he was a true yogi and a humanitarian despite having a political life (Singh 2006: 72).

Swami Harshananda, in his book "The Six Systems of Hindu Philosophy: A Primer," describes the six systems: Vaisheshika, Sankhya, Nyaya, Yoga, Purva Mimamsa, and Uttara Mimamsa (Vedanta) in detail. It delineated that India, since ancient times, has not been confined to one philosophy only. Out of these six

philosophies, the first four were secular. With changing times, new philosophies such as Darshan Cherwak, Jainism, and Buddhism also arrived. However, Buddhism had to take shelter outside India, highlighting India's indifferent nature towards it. India did not take the responsibility of advancing Buddhism, Jainism, and Darshan Cherwak. Thus, India cannot be described as a powerful country. However, there were some exceptions, such as Kashi Naresh Jaychendra, who adopted Buddhism. Additionally, Darshan Cherwak also faced extinction because it was an atheist form of philosophy, reflecting the non-adjustable nature of India; therefore, it would not be wrong to designate India as an 'Inflexible India.' At present, another secular philosophy, yoga, is facing challenges in India primarily because of being secular and misconceptions about it. The main reason for the non-adoption of other philosophies or foreign elements was the lack of policy and behavioural science institutes in India. Another reason was inadequate attention to spirituality, which nourishes resilience, restraint, and endurance capabilities in an individual. According to his holiness, Sri Sri Ravi Shankara, "Religion keeps society divided. Spirituality unites it." (100 inspiring quotes by Sri Sri Ravi Shankar). Spirituality has accommodating characteristics. Besides, spirituality, science, and yoga are synonymous. However, India is not an admiring civilisation; it has a barbaric culture, apparent from its treatment of Buddhism, Jainism, and Darshan Cherwak and other ancient Indian philosophies that have perished from India. In other words, India has compromised its development and national interests. The exodus of Yog from India is a punctum for India. It will also depict that India is far away from following its designated policy path, protocols, and principles in the development of the country. Additionally, ancient sages have been harassed in India, who adopted meditation. Rishi Shamik, who was a meditator, was disrespected by the King, Parikshit (JK Yog 2024). A dead snake was thrown at Rishi Shamik while he was meditating by King Parikshit. As a result, Shringi cursed the king, saying that he would die within seven days. (JK Yog 2024). This delineated that meditation, which is one of the important parts of the Yog philosophy, has been disregarded by the kings of India in the past. Kings, queens, and leaders of the Tenjiku (India) had been against their own saints, sages, and philosophies. In simple words, since ancient times, yoga and yogis have faced harassment in India. This is also one of the reasons for the decline of the Yog culture in India.

In general, yoga philosophy has been largely misunderstood in common parlance within India and abroad. It is visualised as a platform for performing a specific set of physical exercises, or it receives religious connotations, particularly in Hinduism. However, this is not the case. Yoga has nothing to do with religion.

There are many definitions of yoga. KS Macdonald defined it as "The yoga philosophy is the atheistic Sankhya philosophy of Kapila plus God" (Macdonald 1898: 404). However, in the entire Yog Vasistha, the word 'god' appears only once (Yog Vasistha). In other words, yoga philosophy is largely an atheistic form of philosophy. The word 'Yog', is derived from 'Yuj,' from the Sanskrit language, which means 'union,' and the origin can be traced back to 5000 years ago. Although the word has its roots in Yinduism, however, its valuable knowledge transcends religion (Krishan Verma 2010: 3). Verma further explained that Yog knowledge is universal and it is open for all.

Yogin Patanjali is well known as the founder of the Astang Yoga philosophy. Astang is also written as Asttang or Ashtang. He discussed one of the purposes of yoga in one sentence, “*Heyam Dukham Anagatham*,” meaning to put an **end to misery before it arrives** (Patanjali 2013: 45). Patanjali explains that yog is a medium to be free from grief or sorrow by focusing upon divine light within to stabilize the mind for contentment, inner peace, and tranquility (Patanjali 2013: 32). In other words, meditation is an important tool to overcome grief, sorrow, aggression, or depression. Yoga has the power to channelise the mind in an apt direction towards a solution. However, it requires regular practice and commitment, which is a challenge in the present-day scenario.

In essence, the Yog philosophy is “*Yog Chitt vrti nirodh*” meaning to develop assiduity, stability, and calmness in a frolic mind (Patanjali 2013: 11). In other words, yoga is a means to sound mental health. It also develops neither a like nor a dislike attitude in an individual. Singh argued that initially, there were three main sources to know yoga. First, the ancient Upanishads. Second, the yogin Krishna’s Gita. Third, the Yogin Patanjali Yog Sutras. He further elaborated on other philosophies, such as Jainism, Buddhism, Tantra tradition, Sufism, and Hatha Yoga, which had an impact on the evolution of Yog philosophy (Singh 2006). He discussed the ‘**Samyak**’ **Yog Sadhana**, or the practice of Yog, in detail (Singh 2006: 14).

In Buddha’s era, ten thousand people could easily meditate in one place and attain enlightenment mainly because they knew that sensory pleasures would not be able to provide the desired direction to their respective lives (The Yogasara Upanishad 2008: 47). Buddhism had a positive impact on the evolution of Yog philosophy. Veer Shiromani Maharaja Jaychendra Rathod, a nationalist Buddhist leader of Kannauj and Baneras, was a follower of Buddhism (Manohar Singh Rathod and Harishankar Rajpurohit 2019). This suggests that he had an interest in the Buddhist version of the Yog philosophy. Kashi Naresh Jaychend accommodated all religions, philosophies and respected the saints and sages of India. Even his daughter, Sangogida Nathor, had an interest in the Yog philosophy.

As proved earlier, various kings, queens, and leaders in the past had been against the Yog in Ancient India. The forgotten ‘dead snake’ narrative is not an historical memory amongst the common masses. In other words, the real ancient history of India is largely hidden. Also, inhuman treatment was given to Sage, Rishi Mandove. The unbearable treatment of Rishi Mandove cannot be described in words. Guru Rum Ruoy was also close to Yog and atheism; however, he was not placed as the eighth guru in Sikhism. History is a testimony that India and China have not respected their saints and sages since ancient times to date. Consequently, it has been described by foreign scholars as weak, uncivilized, and barbaric.

Jain Yoga is different, and they have their practices and interpretations of yoga leading towards emancipation, focusses upon the notion of self-realisation, however, they practice meditation via colours, preksa meditation, etc (Priyadarshan Jain 2022: 40). Jain further quotes Swami Chinmayananda’s perception of yoga as “Through steady devotion of the supreme consciousness, complete detachment is possible; through detachment, delusion is dissolved, and then complete stability in the supreme consciousness can be attained, which eventually leads to emancipation.” (Priyadarshan Jain 39: 40). To put it simply, Jainism also contributed to the

evolution of yoga philosophy in its own way. Darshan Cherwak, although being an atheist form of philosophy, was neither against nor for yog's philosophy. The impact of the Tantra tradition on yog's philosophy is unknown, as it had less interaction with it. Political unrest has been a constant phenomenon in the trowned history of India. Wang Shuang invaded India in 649 AD (Pai 2009). Yog received a setback after his invasion. In other words, China has been against the yogic culture of India. It also delineates that China was against the Astang Yoga of Patanjali. It delineates China's barbaric culture and the ambitions of its malign policies towards India. Consequently, India and China have been eternal archenemies.

In contemporary times, China attacked India in 1962 and 2020, providing a setback to the yoga culture. At present, China is indirectly destroying Bharat's norm of yoga with its 'all-weather friend,' Pakistan. It also depicts India's weak foreign and security policy since ancient times. In a nutshell, China is a threat to the Yog philosophy of India.

Eight tenets of Patanjali's Astang Yoga

- a. Yama: Practice of restraint
- b. Niyama: Personal inner duties and disciplines
- c. Asanas: Posture
- d. Pranayama: Breathing Dexterity
- e. Mano Pratyahara: Mind away from sensory pleasure or Ji+endriya
- f. Dharana: Concentration
- g. Dhyana: De-concentration
- h. Serene Samadhi: Enlightenment

Astang Yog had its constitution different from other philosophies of yoga, subject to the importance of a geographical area. In other words, yoga inculcates the practice of restraint, discipline, duty, devotion, physical and mental strength, control over sensory pleasures, enhances concentration, and leads to a joyful journey of enlightenment. Yoga is advantageous for all age groups if followed regularly. There is a need to go beyond Yog's philosophy to bring changes according to the fast-changing world. Yog philosophy needs to be updated according to the changing times, circumstances, and importance of a geographical area. Yoga is a tool for a stable mind, a flexible body and provides a platform to go within and become one with nature.

Swami Yogananda was an ideal saint. He was born in Gorakhpur and breathed his last in the United States of America. He also contributed to the evolution of the Yog's philosophy. (Sudarshan Singh 2022). However, India has no great learning from other countries to advance the notion of yoga within its territory. Besides, India has Janky Yog institutes. Thus, India must be highly obliged to Taiwan to learn different ways and attitudes to promote Yoga culture in India. "Yoga should not be a luxury. It is something that can be practiced and experienced in everyday life," argued Elsa Wu, a Yoga teacher in Taiwan (Mo Yan Chih 2006).

In the present-day scenario, the number of diseases is increasing because of unhealthy lifestyles and sleep disorders. **Yog nidra** may prevent sleep disorders. A yogic diet may lead to healthy food habits. Sweet flattened rice, molten cheese, corndog, pandan, or Harusame noodles may be preferred for breakfast. Also, pulao, atemoya, lychee, and Gukan Maki sushi in the nummet may be selected. In dessert, Kheer Kadam and Quiche may be adopted. The concept of eating after sunset is

avoided in the Yog culture. Alkaline H₂O (water) should be adopted for better functioning of the body. However, with changing times, dinner has become an integral part of yoga culture. In other words, yogic nutrition is an important segment apart from other aspects of yoga. Consistency in yoga may lead to a peaceful and happy lifestyle and provide meaning to one's life. India needs to advance the Astang Yoga notion. Apart from yoga, there are certain mudras, such as Pushan Mudra, which could be beneficial for a healthy lifestyle.

If observed minutely, yoga is a science. In fact, it is a pure science that has been rejected by the Indians. Channelising breadth is not an easy task. It is also a scientific process. In this digital and fast-moving life, there is a need to blend a modern, futuristic lifestyle with traditional ways for a simple lifestyle. 90mins of yoga should be made mandatory for the holistic development of human beings in schools and colleges of India. In Yindu society, yoga was the norm. However, today, despite development in the field of science and technology, the common masses are unable to take out a significant amount of time to practice yoga. Practicing it looks boring as it has constraints, rules, regulations, and principles; however, it is an anti-serum for the body, mind, and soul.

Yogin Patanjali's yoga is a hidden tool for developing equilibrium between mind, body, and soul. Today, the focus on developing mental capabilities has increased due to the development in the realm of science and technology, whereas physical activities have seen a remarkable decline. Therefore, it has become a challenge to develop an equilibrium between mind, body, and soul. Meditation is one of the essential foods of the soul. Even in the 21st century, Yogin Patanjali's sutras find relevance as they have the capabilities to develop an equilibrium by channelising breath between mind, body, and soul.

David Gordon White was of the perception that for 700 years, there was no attention given to Patanjali's Yoga, particularly from the 12th to the 19th century (White Gordon 2014). This delineated that Indians did not give importance to their own philosophy. In other words, Indians were not close to their own philosophies and science. Gordon further explains that Patanjali's Yoga came into the limelight and started receiving importance because of the genuine efforts of Swami Vivekananda and the honourable Theosophical Society (White David Gordon 2014). In other words, Helena Blavatsky and Udamanna Dr. Annie Besant played a significant role in reviving Patanjali's Yoga. In simple words, Udamanna Dr. Annie Besant was keen on promoting the Yogic culture in India. In other words, Udamanna Dr. Annie Besant wanted Indians to move closer to their own culture. Moreover, Gordon, in his book, *Yoga in Practice*, describes Swami Hariharnanda Aranya's contribution to the development of Patanjali's yoga in the modern era. (White Gordon 2011).

IV. **Conclusion**

There is a need to go beyond the 'Astang Yog' philosophy to understand its changing nature, which is a solution to different issues and challenges in the current lifestyles of individuals. Considering the fast lifestyle of the people, meditation should be mandatory. Serene remedial steps should be taken by the NGO's, govt, institutes, and other agencies so that meditation becomes a part of the lifestyle of all. Astang yoga is facing challenges in India because there is a deficiency of policy and behavioral science institutes to acknowledge its importance. The findings reveal that yoga is a science; it is one of the secular forms in the six systems of Yindu

philosophy, and it is all-inclusive in nature. It nourishes resilience, restraint, and endurance capabilities in an individual. It has multiple health benefits, and the yogic diet is advantageous for the development of the body, mind, and soul. Yoga puts an end to the misery before its arrival. However, the Yogic science culture has not received adequate attention in India due to a lack of recognition of different characteristics of Patanjali's Yoga philosophy, and its value, and there has been an inadequate attempt to know Yogic science. Moreover, political instability has been a constant phenomenon for India since ancient times. The Yogic culture received a setback with the advent of Wang Shuang of China, who attacked India in 649 AD. Ancient kings and leaders did not have respect for yogis. Besides, there is a deficiency of Yoga institutes in India having scientific leanings and trained teachers according to the Yogic science tradition. The research-related institutes of scientific ways of learning yoga are few and hardly promoted. Besides, less importance is given to the yogic diet, and awareness about spiritual, mental, and other aspects of yoga philosophy is not given the required attention. Patanjali's knowledge about different aspects of Yoga should be embraced for the overall development of an individual and for a disease-free body.

V. Bibliography

1. J K Yog (2024), " Shringi Rishi Curses King Parikshit", JK Yog, 27 July 2024, <https://jkyog.in/en/wisdom/blog/shringi-rishi-curses-king-parikshit>
2. Mahatma Gandhi (1948), "Key to Health," translated by Sushila Nayar, Navajivan Publishing House, Ahmedabad.
3. Krishan Verma (2010), A Basic Practice Manual, Pentaplus Printers Pvt. Ltd., Bangalore
4. Macdonald, K. S. (1898). [Review of *Yoga Philosophy: Lectures Delivered in New York, Winter of 1895-6*, by S. Vivekananda]. *The American Journal of Theology*, 2(2), 402–405. <http://www.jstor.org/stable/3152779>
5. Mahohar Singh Rathod (2019), Veer Shiromani Maharaja Jaychendra Rathod, 2019
6. Mo Yan-chih (2006), Taiwan sees boom in yoga practitioners, Taipei Times, February 13, 2006.
7. Pai, Nitin (2009), " The Year China First Invaded India", [Online: web] Accessed 30 June 2022, URL: <https://www.nitinpai.in/2009/10/23/649-the-year-china-first-invaded-india/>
8. Patanjali (2013), "Yog Darshan", Gida Press, Gorakhpur.
9. Priyadarshan Jain (2022), YOGA IN JAIN TRADITION, ISJS-Transactions, Vol.6, No. 3&4, July-December, 2022.
10. Singh R (2006), Yog and Yog Chikitsa, Choukamba Sanskrit Pratisthan, Banaras
11. Sri Sri Ravi Shankar (2008). The Yogsara Upanishad: A Commentary by Gurudev Sri Sri Ravi Shankar. Sri Sri Publications Trust, Art of Living International Centre, 21st KM, Kanakpura Road, Udaypura, Bangalore.
12. Sudarshan Singh (2022), Adarsh Sant, Gita Press Gorakhpur.
13. Swami Harshanand (2009), "Six Systems of Hindu Philosophy", Sri Ramakrishna Math Printing Press, Chennai. <https://archive.org/details/six-systems-of-hindu-philosophy-swami-harshananda/page/n3/mode/2up>
14. White, David Gordon (2014), *The Yoga Sutra of Patanjali: A Biography*, Princeton University Press, ISBN 978-0691143774
15. White, David Gordon, ed. (2011). *Yoga in Practice*. Princeton University Press. p. 327. ISBN 978-0691140865.
16. Yoga Vasistha (2018), Yog Vasistha, Gida Press, Gorakhpur.



Ethical education in Ursula K. Le Guin's *The Word for World is Forest*

Dr. Ritambhara Misra

Associate Professor

Department of English

Ram Lal Anand College, University of Delhi

ritambharamisra.english@rla.du.ac.in

Abstract

This paper reads Ursula K. Le Guin's 'The Word for World Is Forest' through the lens of considering literature as a liminal space for moral education where the reader is taught to see rather than told what to believe, and the techniques and benefits of achieving this through stories. Relocating colonial conquest to a distant planet and a remote futurity, Le Guin achieves a disciplined defamiliarization that loosens the reader's identity defensiveness. The familiar histories come into focus precisely by not being named, and instead we are shown the common and oft-repeated anatomy of empire as a set of typical, universal operations.

Equally ingenious is the novella's narrative design. She gives each archetypal character a chance to tell the story from their own perspective. The result is that instead of a flat moral topography where the assumed "right answer" is simply forced upon the reader, we find a dynamic web of relationships between how each player in the story feels, and the reader is brought to be an active participant in the ethical drama.

A third technique expertly applied by Le Guin is the use of archetypal characters: the military general who can do nothing but violence, the scientist that sympathises with the natives but is also somehow complicit in their destruction, the hero that is born through sheer necessity etc. By reducing the number of active characters to archetypal ones like these, she brings to our mind other instances of such personalities: a crazed general ordering the Jallianwala Bagh massacre for instance.

Without forcing a schema onto the text, the paper reads and represents Le Guin's novella as a stellar example of "ethical exhibition" as a moral pedagogic method. Texts like Le Guin's do not settle ethical questions. Instead they stage them. As a result the reader can come out of the experience with their moral position having shifted somewhat.

Keywords

Ursula K. Le Guin; The Word for World is Forest; ethical education; ethical exhibition; science fiction; defamiliarisation; colonialism; Darko Suvin; *novum*; estrangement; narrative ethics; ecological harm; Colonialism, Narrative Technique, Environmental Ethics

Introduction

Literature can do a kind of ethical work that argument alone rarely achieves. The task of a writer is to create an imagined place where readers are asked to look, attend, compare and relate. A good book composes a setting in which moral vision is exercised, and in essence shows right or wrong instead of lecturing, all from the writer's perspective, of course. Ursula K. Le Guin's *The Word for World is Forest* is exemplary in this regard, functioning as an ethical exhibition, i.e. a carefully created display of colonial procedure and ecological harm as well as the rhetoric that makes both seem reasonable to the perpetrators at all times. Cloaked in the form of a science fiction novel, we have an anti-colonial novel that chooses to show rather than tell, and Le Guin is a master at work of the sort of subtle ethical education I want to explore in this paper.

How does she do this? What are the techniques she employs, and is this a question of mere technique, or is there more? Le Guin's novel is exceedingly simple in structure,

and terse even in the number of characters she brings into our view. Even the length of the book itself is very short. One can almost say she writes by the dictum of Chekhov's Gun, wherein she adds nothing to the story that doesn't play an important role. Every character is archetypal, every arc of the story renders some deep meaning, and this results in a comfortingly simple story, but also one that highlights every single thing she does mention, because it is all in the foreground, so to speak.

Science fictions as Method

Skilled with the pen as she is, Le Guin utilises a number of formal tools and stylistic choices that allow the reader to slowly see the tale unfold through a multitude of points of view, which reinforces the stories each of the stakeholders tell themselves to justify their actions. But first let's talk about why she chooses to write a science fiction novel to begin with since that choice is, of course, the first big decision she makes about how to share this anti-colonial tale with us. We will see how she *lowers our defences* by cloaking it in the form of a science fiction story happening far away on a distant planet in a distant time.

There is a Yugoslavian-Canadian literary theorist and critic known as Darko Suvin, and he defines science fiction as "a literary genre whose necessary and sufficient conditions are the presence and interaction of estrangement and cognition" and whose main device is "an imaginative framework alternative to the author's empirical environment", known as the *novum*, latin for new thing.¹

There are three pieces to this model, and I will tackle them one by one. First is estrangement, which is what Le Guin accomplishes by placing the story on a new planet and in the far future. Second is cognition, in that firstly this new world is still really familiar to us because a lot of what is happening here is familiar, and also has an inherent logic of its own. It is not random or entirely unfamiliar, and these people and their story is *not entirely unlike us*. The third is the *novum*, which is just *how* the author creates this new world, which in our case has many facets, the most important of which is the planet of Athshe where the natives are so ecocentric that the very word they have for 'world' is forest, and that have never even dreamed of the idea of doing violence to other life-forms.²

How does this three-part method of creating new fiction help us see ourselves better? You see, Le Guin's novel is not pure fantasy, a lot of what happens in its world is in fact mirroring the world we live in and take for granted, and yet, through the *novum*, ie the new idea of placing the story on another planet and a far future, she manages to engage our critical faculties about this world in a way that bypasses our already taken-for-granted beliefs and ideas about the 'real' human past and the mechanics of colonial conquest as we have already been taught and that have by and large been brushed under the carpet.

The Politics of Distance

If one wanted to write about colonisation, the easy or obvious thing to do would be to pick up any one of the countless countries that have been ravaged by this phenomenon at the hands of a handful of colonial powers. But she chooses not to do so. History is too

¹ Darko Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 7–8.

² *Ibid.*, p. 63.

close to be seen objectively, those stories too true to us to be felt at a distance. *Our own identities get in the way*. Realising this, she wisely decides to create a new planet instead, thousands of years into the future, and has the drama play out there, *away from us* where we can see it at a distance, literally and emotionally. All of the mechanics of empire stay the same, as do the justifications colonisers make for themselves. This, of course, also comments upon the incorrigibility of human behaviour as well as the nature of power itself. Le Guin's first formal choice, then, is distance. By relocating this tale of colonial conquest to a remote planet and a far future, she loosens the reflex of identity-defence that would have been a barrier otherwise.

Another intelligent use of structure is the details of the empire she chooses to share with us. She layers in all the old, familiar patterns within this new setting and story, and we are shown and recognise the old operations of empire as ordinary logistical details. The planet is renamed 'New Tahiti' in the image of the 'parent civilisation'. This is a well-known tactic of linguistic domination and cultural erasure by resetting the frame within the context of the 'parent civilisation', and as a writer obsessed with the craft of words, it is no wonder Le Guin caught this in the old colonial playbook and wanted to put it on display. We also see exploitation of land and labour when a living forest, an entire ecosystem that has presumably existed for thousands of years is reduced to an inventory of lumber with no history by these new entrants, and treated as such, cut down for the needs of the "home world" which is considered better and more civilised and its needs more important as a matter of course. We see the native population reduced to an anthropological experiment to be studied and labour resources to be employed (which the actual enforcers on the ground take to mean abused and ravaged in every way), and so forth. In all these scenes we see resonance with the old colonial empires. When we are shown these processes as matters of logistical fact, and mere operational details, a new insight comes to the reader and they realise just *how* all this must have felt to the colonisers of old. The old justifications are shown, running the same old structures, and we come to understand just how morally ambiguous imperialism has always been, and the underbelly of justifications and vagaries it must cling to. Le Guin writes all this into the conquest of this new planet in a far future by people that are not us but *not unlike us*. She thus finds a way to make the reader reflect without defensiveness, and to look at all the old problems in a fresh, new way.

Narrative Architecture and point of View

Next let's discuss how Le Guin designs the narrative architecture of the novel itself. The story is progressively told through alternating points of view, and we get to be in the minds of many opposing characters: a wartime officer who is a thinly veiled pirate given freedom by the empire, a field scientist who feels sympathy for the natives but feels unable to do anything, an Athshean common man who is forced to abandon their native belief of essentially *ahimsa* against humans, and becomes their freedom fighter in the process.

The writer can always take sides. She could simply have made this common-man-turned-freedom-fighter the hero, for example, and the entire book could have been narrated through his eyes, making the colonisers "clearly evil", the bad guys, and making the natives clearly "good". What Le Guin does instead is better, far better, in that every side gets its say. This means the novel plays out with a sense of almost journalistic rigour, where the reader is free to support the ideas and actions of any character they

prefer, and getting this chance to decide is precisely why this book is a superior method of moral engagement as well as education.

In utilising these shifting points of view in the narration, she reinforces the stories each of the stakeholders tell themselves to justify their actions. She eschews moral relativism, but is able to leave the onus of moral judgement on to the reader, without colouring the story in one way or the other. While the text is not coldly objective, she is still able to leave enough room for the reader to see all sides, and instead of being told how we should feel about a certain character we are shown how they think, being left to make up our own minds about them.

Archetypal Characters and the Mythic Structure

The next technique she employs is archetypal characters, meaning that each character we are introduced to has a very specific side of the story they represent, and have *often* been found in tales of all kinds. Here we find the angry general doing wanton violence and *othering* the native population, seeing them as inherently inferior and animalistic. We see the Daedalus-like scientist that feels tinges of guilt but is relegated to studying the natives as anthropological examples. We see an incredible example of ethnogenesis where Selver, a non-violent Athshean common man is forced to become a violent freedom fighter and a hero and demigod for his people, thus showing us how cultures evolve under pressure, especially under threat of extinction. Further, if we were to look at the Athshean hero Selver, we find his story follows indeed a purely mythic structure. His wife is raped, his psyche snaps, he finds himself in a realm of dream where he sees a reality unknown to his people till then, and then he finds himself with the heavy duty of returning to his people, teaching them the new way, and rescuing them, becoming more than he was before in the process. In this mythic hero cycle we recognise something of all heroes ever, and this is done very much on purpose by Le Guin to show us *how and why* heroes emerge.

When we come to read not only of these characters but *through* them, since as previously discussed all of them get to be narrators of the story at different points, we feel a very intuitive understanding of each person's role in the larger scheme of things. What Le Guin does very well is give us a flavour for the *inevitability* of the situation, and tracing the lines of how one set of beliefs, one set of actions, and one set of consequences follows the other imperceptibly but inescapably. It is interesting, of course, to note here that Le Guin was a deep reader of the *Tao Te Ching* all her life and in fact made a very reputed translation of it as well.³

Ethical Exhibition

To return to this text, however, I want to go deeper into the concept of ethical exhibition. What I mean by ethical exhibition is a form of narrative staging.

The writer arranges persons, procedures, and words in a way that makes readers look closely at how harm is produced and justified. It is an exhibition because the emphasis falls on showing. It is ethical because the scene is arranged so that judgment is required. The work asks for attention, comparison, and decision, or at the least an acceptance of the moral tensions surrounding each situation.

There are three main features. First, the relation between content and frame. While different perspectives are cycled, the story does not simply report events in a dry way.

³ Ursula K. Le Guin, *Lao Tzu: Tao Te Ching: A Book about the Way and the Power of the Way* (Boston: Shambhala, 1997).

Instead it frames them through setting, pacing and the ordering of scenes. This framing allows the writer to bring certain aspects into focus while not altering the story as such in any way. For example direct orders take time to reach the new planet since communication must travel across space and hence takes time, leaving the actors on ground free to do almost anything under the cover of “not knowing they were doing wrong”. This technicality becomes cover for malicious acts of violence, but the reader is shown this specifically both because it is important to the story but also because it resonates with all colonial conquest where the central power feigns ignorance of ground realities as the scene is separated by time and distance from the home country. This, of course, is very relevant to how the East India Company acted, and the British crown often denied its culpability on grounds of lack of clear information flow and so we see older structures critiqued through display.

Secondly, the distribution of vantage also allows many layers to be understood. To continue the earlier example, the home planet is in fact shown to be benevolent or at least not interested in engaging in wanton violence for the sake of it. However, the general they have sent on the ground is archetypical to the ilk of Reginald Dyer, who ordered the Jallianwala Bagh massacre in India.⁴ And so he gleefully ignores commands sent to him from the home planet, and does what he likes, justifying himself through the sublimation-label of patriotism.

But what’s interesting is that we get a lot of chapters written through his perspective, and so we are not *told* he is evil. The writer does not have a narrator that says that out loud. Instead, she gives the pen to this deranged character for a few chapters, where we get to watch his mental unravelling happen in real-time.

This brings me to my third point, which is the discipline of restraint. The author withholds overt judgment. As we see in the example above as well, this restraint is not indifference but a design choice that places the moral burden where it belongs, with the acts on display and with the reader who must respond to them.

This approach differs from polemic both in method and in effect. Polemic urges assent, naming the wrong and seeking agreement with the judgement it has already passed. An exhibition takes a step back and does something else first, i.e it renders the structure of the wrong visible. It asks the reader to see how an order is made, how it is carried out, and how it is excused. That work of seeing can change a mind because the insight feels earned rather than installed.

Objections and Responses

Next let us consider some of the objections or doubts that can arise as to Le Guin’s techniques in this book as well as the idea of ethical exhibition as moral education more generally. The first concern can be that defamiliarisation dulls the reality of harm and turns history into safe allegory. However, in this novella the device functions as a lens rather than a veil. Distance lowers identity defensiveness and allows procedures and justifications to come into view with precision. Another concern can be that multiple points of view invite relativism. However, what happens in truth when each character gets to speak for themselves, in a way, is that we get to see not only their actions but

⁴ Reginald Dyer (1864–1927) ordered British troops to open fire on unarmed civilians gathered at Jallianwala Bagh, Amritsar, on 13 April 1919, widely regarded as one of the gravest atrocities of British colonial rule in India.

also their inner monologues. This renders human behaviour bare, and no one gets to hide behind ideology.

A third objection could be that archetypal casting simplifies character and reduces context. However, within this work these types are selectively chosen to represent personalities that have in fact occurred many times before and likely will repeat whenever colonial structures surface, or so the author posits at the very least. There *is* a certain kind of person that gravitates towards being a field general in colonial operations. In fact we see similar characters show up in James Cameron's *Avatar*, which also mirrors Le Guin's novella to a great degree.⁵ The justifications empires have always given *have* been roughly the same, and so to lay them bare in a work of fiction takes away a lot of their power by exposing their repetitiveness.

I imagine readers could also feel that science fiction evades responsibility by shifting to an invented world. This is as far from the truth as possible, and in fact humans repeating the same scene a thousand years from now on an unknown planet only seems to say to us, "Please be careful. Please learn while there is still time." Science fiction is a projection *into the future*. Nothing is more relevant for responsibility today.

Conclusion

My claim is modest and strong. Literature cannot settle the world's arguments, yet it can alter how those arguments are approached. A reader who has learned to notice procedure, tone, and naming is harder to recruit into easy consent. That is a civic gain as well as a classroom one. What Le Guin offers is not a lecture but a way of arranging experience so that judgment becomes possible across lines of identity and memory. Literature is hence an ethical conversation.

Bibliography

Bal, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. 4th ed., University of Toronto Press, 2017.

Le Guin, Ursula K. *The Language of the Night: Essays on Fantasy and Science Fiction*. Edited by Susan Wood, Harper Collins, 1992.

Le Guin, Ursula K. *Lao Tzu: Tao Te Ching: A Book about the Way and the Power of the Way*. Boston: Shambhala, 1997.

Le Guin, Ursula K. *The Word for World Is Forest*. Berkley Publishing Corporation, 1976.

Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Beacon Press, 1991.

Shklovsky, Viktor. "Art as Technique." *Russian Formalist Criticism: Four Essays*, translated by Lee T. Lemon and Marion J. Reis, University of Nebraska Press, 1965, pp. 3–24.

Suvin, Darko. *Metamorphoses of Science Fiction: On the Poetics and History of a Literary Genre*. Yale University Press, 1979.

⁵ James Cameron, dir., *Avatar* (Los Angeles: 20th Century Fox, 2009). The parallels with Le Guin's novella—including the exploitation of an indigenous people for resources by a militarised colonial power, the conflicted scientist figure, and a native culture rooted in ecological interdependence are easily noticeable.

Book Review

श्रीमद् भागवत कथामृत

लेखक : आचार्य सन्तोष कुमार श्रीवास्तव “अर्सेदेव”

प्रकाशक : किशोर विद्या निकेतन, भदौनी, वाराणसी

श्रीमद् भागवत महापुराण ज्ञान, भक्ति एवं वैराग्य का महासागर है, जिसके १२ स्कन्ध ३३५, अध्याय तथा १८००० श्लोक हैं। यह विशाल महापुराण श्रीकृष्ण का वाङ्मय स्वरूप है। इस महापुराण में भगवान् श्रीकृष्ण के जीवन चरित्र के साथ-साथ उनके भक्तों के उज्ज्वल चरित्र का वर्णन किया गया। वर्तमान समय में होने वाली भागवत कथाओं में श्री भागवत के सम्पूर्ण स्वरूप का चित्रण नहीं हो पाता। अतः जन सामान्य तक श्रीमद् भागवत महापुराण को सरल एवं सुबोध भाषा में संक्षिप्त रूप से प्रस्तुत करने का प्रयास “श्रीमद् भागवत कथामृत” है। इस ग्रन्थ में लेखक ने सर्वप्रथम प्रत्येक स्कन्ध का संक्षिप्त परिचय तथा इसके बाद प्रत्येक स्कन्ध की कथा को आवश्यकतानुसार श्लोकों को सम्मिलित करते हुए प्रस्तुत किया है।

पुस्तक की भाषा सरल, सहज एवं प्रवाह युक्त है। इससे जन सामान्य को श्रीमद् भागवत को समझने में सुविधा होगी। साथ ही श्री भागवत के नव कथाकारों के लिए यह पुस्तक अति उपयोगी है।

इस पुस्तक में श्रीमद् भागवत द्वादश स्कन्ध की कथा के साथ-साथ संकलन के रूप में श्रीमद् भागवत के वेणु गीत, भ्रमर गीत, गोपी गीत, युगल गीत के साथ-साथ श्री जयदेन कवि द्वारा विरचिन गीत गोविन्द को समाहित किया गया है।

कलेवर की दृष्टि से पुस्तक आकर्षक है। इसके अनुशीलन से न केवल हृदय में ईश्वर भक्ति का जागरण होगा, वरन् जीवन को आनन्द मय एवं लय मय बनाने में मदद मिलेगी।

– प्रकाशक