Reg. No. : N-1316/2014-15

November 2014-April 2015
Vol. 1, No. 1
ISSN 2394-2207

उन्मेष

Unmesh

An International Refereed Research Journal

सम्पादक
डॉ० राधेश्याम मौर्य

सह सम्पादक
डॉ० सुधा रानी सिंह **शिवेन्द्र कुमार मौर्य**

प्रकाशक
जन सेवा एवं शोध शिक्षा संस्थान, प्रतापगढ़, उ०प्र०

Reg. No. : N-1316/2014-15

ISSN 2394-2207

Gvce<e

Unmesh

Je<e 1 Dekeâ 1 veJecyej 2014-DeØeue 2015

mecheeokeâ

[eO jeOeMÙeece ceeÙe

men mecheeokeâ

[eO meOeejevee emen eMeJevõ keâceej ceeÙe

hekeâeMekeâ

peve meJee SJe MeeOe eMe#ee memLeeve, heleeheie{, GOØeO

lj{kd eMYk

M,0 gjh'kpUæ tk; lokYk] io foÒkxk/;{k] fgUnh foÒkx] bfox fØf'p;u egkfo|kYk;] bYkkgkckn] m0Á0

MkW0 ch0,u0 flag] io fun'kd] m0i0 jktf"k V.Mu eä fo'ofo|kYk;] bYkkgkckn] m0Á0

M,0 pEik dqekjh flag] Á¨Q lj] fgUnh foÒkx] dk'kh fgUn fo'ofo|kYk;] okjk.klh

M,0 n;kjke e©;Z ^jRu*] io lgftYkk fo|kYk; fujh{kd] Árkix<] m0Á0

MkW0 f'koefrZ yky eK;Z] fun'kd] funku dUn] irki cgknj ikd ftyk fpfdRlky; d lkeu] irkix<] m0i0

lEiknd

M,0 jk/k'";ke eK;Z] Áoäk] th0oh0vkb0lh0] nYgij] Árkix<] m0Á0

lglEiknd

M,0 lq/kkjkuh flag] vfl0 Á¨Qlj] 'kghn exYk ik.M; xoueV xYl ih0th0 d,Y¨t] ek/koije] ejB] m0Á0

f'koUæ dqekj e©;Z] 'k¨/k Nk«k fgUnh foÒkx] dk'kh fgUn fo'ofo|kYk;] okjk.klh

ÁcU/k lEiknd

M,0 fot;] th0oh0vkb0lh0 nYgij] Árkix<] m0Á0

vuqokn lgk;d

lqeu yrk dqekjh] 'kk/k Nk=k] fgUnh foHkkx] dk'kh fgUn fo'ofo|ky;] okjk.klh

lEiknd e.MYk

M,0 ÒqjiYkkYk ¼ ,l¨0Á¨Qlj] fgUnh foÒkx] bYkkgkckn fo'ofo|kYk;] bYkkgkckn

M,0 ih;w"kdkUr 'keK ¼,l¨0 Á¨Qlj] Ákphu bfrgkl foÒkx] ,e0Mh0ih0th0 d,Y¨t] Árkix<] m0Á0

M,0 lhrkjke flag ¼ ,l¨0 Á¨Qlj] v/;{k] lekt'kkó foÒkx] xuir lgk; ih0th0 d,Y¨t] lYrkuij] m0Á0

M,0 jktho dqekj flag ¼ foÒkxk/;{k] xf.kr foÒkx] Árki cgknj ih0th0 d,Y¨t] Árkix<] m0Á0

M,0 vjfoUn dqekj ¼ vfl0 Á¨Qlj] gjh flg x©j fo'ofo|kYk;] lkxj] e/; Án'k

lar"k dqekj ¼ vfl0 Á¨Qlj] jktdh; egkfo|kYk;] tfD[kuh] okjk.klh] m0Á0

M,0 lat; dqekj ¼ vfl0 Á¨Qlj] jktdh; fMxh d,Y¨t] jkuhxt] Árkix<] m0Á0

vuqt dqekj ¼Áoäk] th0th0vkb0lh0 lkxhij] Árkix<] m0Á0

egUæ flag ikloku ¼ vfl0 Á¨Qlj] jkeeu¨gj Yk¨fg;k fof/k fo'ofo|kYk;] Yk[kuÅ] m0Á0

vjfoUn dqekj ^vtYk* ¼ 'k¨/k Nk«k] fgUnh foÒkx] dk'kh fgUn fo'ofo|kYk;] okjk.klh] m0Á0

vdqj e©;Z ¼ jk"Vh; Á©|©fxdh lLFkku] d#{¨«k

ijke'kZ e.My

MkW0 pUnz'k cgknqj flag ^/kko*] Jh vke iadk'k f=ikBh]

MkW0 i"iyrk eK;Z] MkW0 vkj0,u0 i"ithoh] vpuk dq'kokgk

fof/k ijke'kZ

Kku Ádk'k e©;Z	¼	io jkT; lpuk;Dr] m0i0
Mh0oh0 lj¨t	¼	,Mo¨dV] gkbd¨V] eEcb
lEikndh; lEidZ	¼	tu lok ,o 'k¨/k f'k{kk lLFkku] lh&23] vkokl fodkl dkYk¨uh Árkix<&230001 ¼m0Á0½ Òkjr e¨0& 09415627372] 08004802456 b&eYk ¼ unmesh0110@gmail.com shivendrakr.maurya@gmail.com

ikdk'kd

tu lok ,o 'kk/k f'k{kk lLFkku] irkix<] m0i0

eæd

jkt xkfQDl] ch0,p0;0 jkM] ydk] okjk.klh

ek0 ¼ 09415842611@08081711954

u¨V ¼& lEiknu] lpkYku&i.kr¼ vorfud@v0;olkf;d@vfu;rdkYkhuA mUe"k e Ádkf'kr Y¨[kd¨ d fopkj mud viu gA Y¨[k¨ ,o m)j.k¨ l lEcfU/kr fdlh Òh okn&fookn d fYk, Y¨[kd dh ftEenkjh Lo; dh g¨xhA lEiknd] Ádk'kd ,o mUe"k ifjokj d fdlh Òh lnL; dh ftEenkjh ugÈ g¨xhA fdlh Òh fookn d fYk, U;k; {¨«k Árkix< g¨xkA

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय

BANARAS HINDU UNIVERSITY

An Institution of National Importance established by an Act of Parliament

प्रो. गिरीश चन्द्र त्रिपाठी
कुलपति
Prof. Girish Chandra Tripathi
Vice-Chancellor

Varanasi–221005 (INDIA)
Phone : 91-542-2368938, 2368339
Fax : 91-542-2369100, 2369951
E-mail : vc@bhu.ac.in
Website : www.bhu.ac.in

१२ मार्च २०१५

<u>संदेश</u>

यह अत्यधिक हर्ष का विषय है कि डॉ० राधेश्याम मौर्या के सम्पादकत्व में अन्तर्राष्ट्रीय शोध-पत्रिका "उन्मेष" का प्रकाशन नवम्बर – अप्रैल २०१५ में किया जा रहा है।

अन्तरविषयक शोध-पत्रिका होने के नाते इसमें विभिन्न विषयों से जुड़े पक्षों से सम्बन्धित शोध-आलेख संकलित है। मैं आशा करता हूँ कि यह पत्रिका विभिन्न विषयों से जुड़े पाठक वर्ग के लिए उपयोगी सिद्ध होगी।

"उन्मेष" जर्नल के सम्पादक और सहसम्पादक द्वय डॉ०सुधारानी सिंह व शिवेन्द्र कुमार मौर्य को शुभाशीष तथा इसके प्रकाशन से जुड़े समस्त सदस्यों को सफल प्रकाशन हेतु बधाई देता हूँ।

(गिरीश चन्द्र त्रिपाठी)

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय BANARAS HINDU UNIVERSITY

डॉ० चम्पा कुमारी सिंह
प्रोफेसर
हिन्दी विभाग
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय
वाराणसी

Varanasi-221005 (India)
Phone No. : 0542-2570818
E-mail :champakumarisingh@gmail.com
Mob No. : 09451854281

शुभ-संदेश

हमें यह जानकर अत्यन्त प्रसन्नता हो रही है कि, सम्पादक डॉ० राधेश्याम मौर्य तथा सहसम्पादक-डॉ० सुधारानी सिंह व शिवेन्द्र कुमार मौर्य द्वारा अन्तरराष्ट्रीय अर्द्धवार्षिक शोध-पत्रिका 'उन्मेष' का प्रवेशांक नवम्बर-अप्रैल २०१५ में प्रकाशित हो रहा है।

वैसे तो देश-विदेश से कई शोध-पत्रिकाएँ प्रकाशित हो रही हैं, किन्तु हमें इनकी प्रतिभा, लगन व कर्मठता पर पूर्ण विश्वास है। मैं यह आशा करती हूँ कि ये अपने उद्देश्य से कभी अभिमुख नहीं होंगे। आगामी वर्षों में यह पत्रिका भारत में ही नहीं, विदेशों में भी उच्चतम पत्रिकाओं में अपना स्थान बनाए, साथ ही लोकप्रियता हासिल करे। विभिन्न विषयों के उत्कृष्ट शोध-आलेख इस पत्रिका से निकलकर सामने आयें, जिससे शोध की गुणवत्ता को नई दिशा मिले।

'उन्मेष' पत्रिका के सुचारु एवं सफल प्रकाशन के लिए मैं शुभकामनाएँ देती हूँ तथा प्रकाशन से जुड़े सभी सदस्यों को बधाई देती हूँ।

(डॉ० चम्पा कुमारी सिंह)

mecheeokeâeÙe

Ùen meceÙe keâe"ve Deej Ûeveeele Ùee Yeje n~ Deepe pene Skeâ Deej hejeve ceuÙe, ceevÙeleeS, eJeÛeej SJe eJeceMe keâ Devle keâe lee<eCeeS ne jne n, Jene omeje Deej veF ceevÙeleeDee, eJeÛeeje, ceuÙee SJe eJeceMee keâe mLeehevee ne jne n~ YeceC[ueekeâjCe Je Goejekeâj Ce keâ Heâuem Je™he oMe ce Men je keâe eJekeâeme lepee me nDee, DeeÅeeeiekeâ lejevee ce Jeeæ nF, ieeJee keâe e[epešue «eece yeveeve keâe lee<eCeeS nF, ekeâle Fmee keâ meeLe DeeF Dehememkeâele keâe DeeOee ve nceej MeeÕele ceuÙee keâe lepee me OJemle keâj eoÙee~ oMeJÙeehee Ye°eÛeej, ye{lee yejepeieeje leLee eJekeâjeue nelee cenieeF ve Skeâ ye[e mekeâš GheemLele keâj eoÙee n~ oMe keâe pevelee ve jepeveeelekeâ hešue hej ueekeâleee$ekeâ YeÛeeue ueekeâj epeme pe[keâe enueeÙee Lee, keâvõ me Gme GKee[Heâkeâve keâe ceve yevee eueÙee~ Fve meYee G"eheškeâ emLeeleÙee keâ yeeÛe keâÚ Fceeveoej jepeveeelekeâ ueeiee keâe GYejkeâj Deevee nce veF Tpee Je meyeue Øeoeve keâjlee n~

Yeejle peme oMe ce eJeÕeeJeÅeeueÙee leLee ceneeJeÅeeueÙee keâe meKÙee ce keâcee vene n~ Fve meYee eMe#eCe memLeeDee ce eJeeYeVe eJe<eÙee me mecyeevOele Glkeâ° MeeOe-keâeÙe nS n Deej ne Yee jn n~ keâvõeÙe eJeÕeeJeÅeeueÙee ce Fmekeâe Ûeueve pÙeeoe n, Fmekeâ yejkeme jepÙe mlejeÙe eJeÕeeJeÅeeueÙee leLee «eeceeCe ceneeJeÅeeueÙee ce Dehe#eekeâle keâce MeeOekeâeÙe nele n Deej pee nele Yee n Gvece mene eveoMeve keâe DeYeeJe eoKelee n~ Fmekeâe keâejCe n, memeeOeve keâe keâcee Deej De®eÛe keâ meeLe Deuhe%elee~ Fme heejØe#Ùe ce 'Gvce<e' MeeOe-hee$ekeâe keâ ceeOÙece me eJeMe<ekeâj «eeceeCe DeÛeue keâ MeeOeeeLeÙee ce MeeOe keâ Øeele veF meeÛe leLee Gmekeâ Øeele peeie™keâlee heoe keâjve keâe ØeÙeeme ekeâÙee pee jne n~

FOej ceve heJeeÛeue Deej DeJeOe eJeÕeeJeÅeeueÙe me mecyeæ Gvekeâ ceneeJeÅeeueÙee ce keâF ueeiee me mechekeâ meeOee, keâÚ ueeiee ce keâeHeâe Glmeen eoKee lee DeeOekeâlej ve evejeMe ekeâÙee~ Fmekeâe lejHeâ OÙeeve ve ole nS Ùen keâeÙe meÛee® ™he me Ûeue keâvõeÙe eJeÕeeJeÅeeueÙee keâe Deej ®Ke keâjvee he[e~ Fme eoMee ce envoe eJeYeeie, keâeMee envo eJeÕeeJeÅeeueÙe keâe Ùeeieoeve menmecheeokeâ (eMeJevõ) keâe Jepen me pÙeeoe n~ DeeÛeeuekeâ eJeÕeeJeÅeeueÙee Deej ceneeJeÅeeueÙee keâ MeeOeeLee Fmeme pene ueeYeeevJele neie, Jene Fme MeeOe-hee$ekeâe keâe mlej Yee yevee jniee~ nceeje ØeÙeeme jniee ekeâ MeeOe ce ieCeJeòee Je DeeYe®eÛe yevee jn, ekeâle Fme hee$ekeâe keâe GöMÙe GheÙeòeâ ne n~ 'Gvce<e' Fmekeâ eueS Øeeleyeæ n~

'Gvce<e' keâ Øemlele Dekeâ ce eJeeYeVe eJe<eÙee keâ MeeOe-DeeueKe mekeâeuele n~ Fmece MeeOeeeLeÙee keâ meeLe keâÚ ØeeHeâamej Je meneÙekeâ DeOÙeehekeâe keâ DeeueKe Yee n, pee nce evejvlej ØejCee Je Tpee Øeoeve keâjve keâe keâece keâjie~ keâÚ MeeOeeeLeÙee keâ MeeOe DeeueKe yenle DeÛÚ yeve he[n~ ce Gvn meeOeJeeo olee n Deej Gcceeo keâjlee n ekeâ Je Fme ØeÙeeme ce Deeie Yee ueie jnie~ nceeje evejvlej keâeeMeMe jniee ekeâ nce ceeeuekeâ MeeOe-DeeueKee keâe mecheeokeâ ceC[ue keâ heje#eCe keâ Heâue mJe™he ne ØekeâeeMele keâj~

nce DeeMee Deej heCe eJeÕeeme n ekeâ 'Gvce<e' keâe ØeJeMeekeâ MeeOe keâeÙee nle Glkeâ° peveue emeæ neiee~ Fme Dekeâ keâ meeLe 'Gvce<e' heejJeej Je pevemeJee SJe MeeOe eMe#ee memLeeve keâ mecemle meomÙee keâe yenle meeje MeYekeâecevee Je OevÙeJeeo Øee<ele keâjlee n~

[eO jeOeMÙeece ceeÙe

vuØef.kdk

1-	**xk/kh th dk fpru&jk"VHkk"kk fgUnh d i fjis{; e** *MkO l/kkjkuh flg*	1&4
2-	**vkt d i;kZoj.kh; lUnHkZ e jkepfjreku l dh izklafxdrk** *Á¨0 pEik flg*	5&8
3-	**fgUnh dkM fcy vkj MkO vEcsMdj** *MkO n;kjke ek;Z ^jRu*"*	9&10
4-	**fcgkj&,d c)dkyhu izjkLFky** *MkO ih;"k dkUr 'kek*	11&13
5-	**fuekyk iqriy dh dfork,¡ % lFkkyh HkkoHkfe dk lkFkd pgjk** *MkO ekgEen lkftn [kku*	14&17
6-	**cpiu d [ksyk e >ydrk ^yksd lkfgR;*"** *vfer dekj flg d'kokgk*	18&23
7-	**lf"VdFkk,¡ v©j _Xosn % M,0 jkefoYkkl 'kekZ dh nf"V** *Ápr l*	24&26
8-	**Hkkjr e ty ldV vkj lek/kku** *MkO jk/k';ke ek;Z*	27&30
9-	**lekV v'kkd dkyhu lLdfr e dyk dh Hkfedk dk vk/kfud dky dh dyk l rqyukRed v/;;u** *d0 oUnuk rkej*	31&34
10-	**fgUnh lkfgR; vkj fdlku vkUnkyu** *MkO vjfoUn dekj*	35&38
11-	**fo|ky; iHkko'khyrk e v/;kid dh Hkfedk dh foospuk** *foukn dekj*	39&41
12-	**verykyk ukxj d ^ver vkj fo"k* e lkekftd ck/kk dk Lo:i** *vfer dekj flg*	42&44
13-	**^uekfe xx* ;k=k&n'kk ,o fn'kk** *MkO pUn'k cgknj flg ^/ko*"*	45&46
14-	**L=h efä dk ç'u % bfrgkl vkj orZeku** *vkykd dekj fxfj*	47&49
15-	**iùkor dk l;¨x i{k** *f'koUæ dekj e©;Z*	50&55
16-	**fgUnh lkfgR; dk bfrgkl y[ku % ubZ nf"V** *idt dekj JhokLro*	56&58
17-	**orZeku lekt e fookdkuUn rFkk /keZ&f'k{kk** *foHkk flg iVy*	59&62
18-	**tutkfr lekt e f'k{kk vkj jkstxkj** *unh iVkfn;k*	63&65
19-	**efgykvk d 'kk"k.k dh fLFkfr % ,d lekt 'kkL=h; fo'ys"k.k** ¼vulfpr tkfr dh efgykvk d fo'k"k lUnHk e½ *MkO lhrkjke flg ,o MkO i"iyrk ek;Z*	66&69
20-	**dnkjukFk vxoky dh dforkvk e fcEck dh fofo/krk dk Lo:i** *eukt fo'odek*	70&73
21-	**ukxktu d miU;kl cypuek e fdlku l?k"kZ dk vè;;u** *vuie vujkx*	74&76
22-	**dchj lh i'ukÙkd /kfey dh dfork;** *vjfoUn dekj*	77&81

23- eUuw Hk.Mkjh dh dgkfu;ksa esa L=h i{e o fookg dk }U} 82&86
vuhrk noh
24- viu&viu fiatjs % nfyr thou dk l?k"kZ 87&91
fnu'k dekj ;kno
25- xksnku % fdlku l?k"kZ dh egkxkFkk 92&95
o:.k dekj iky
26- jk"Vªh; ikB;p;kZ 2005 % Hkfo"; dh fn'kk,¡ 96&100
ljUn irki
27- Ákphu Òkjr esa 0;kikj Á.kkYkh 101&103
M,0 foeY'Un flg
28- Lkedkyhu fgUnh lkfgR; esa vkfnoklh vfLerk ,oa thou l?k"kZ 104&106
Ekkrh pUn ilkn
29- vk;qoZn dh ogn=; 107&111
_"kHk dekj
30- ykdxhr % ykd&ekul dh ckyrh efrZ 112&115
lrkjk flg iVy
31- ukxktqZu ds dk0; esa tui{k/kjrk ,oa ixfr'khy pruk 116&118
:ch ;kno
32- fujkyk dh dgkfu;ksa esa L=h pruk 119&121
jke fddj
33- p[ko dh dgkfu;ksa% rkRdkfydrk vkSj 'kk'orrk dk }U} 122&125
: ikyh flUgk
34- HkfDr dk0; ds mn; dh vo/kkj.kk,¡ ,oa fo'ys"k.k,¡ 162&128
yfyrk egrk
35- lo'oj n;ky lDlsuk dh losnuk ds fofo/k vk;ke 129&131
vfuy dekj f=ikBh
36- fgUnh /keZ ds ey rRo 132&133
MkO l/kk flg
37- vkeiznk'k okYehfd ds lkfgR; esa losnuk 134&138
jfodkUr tly
38- dkuiqj ds m|ksxksa dk LFkkuh; okrkoj.k ij iHkko 139&141
_r flg
39- Xkksnku esa egktuh lH;rk 142&144
Lkt; dekj flg
40- orZeku esa ty lja{k.k] lap;u o iquHkZj.k % ,d voyksdu 145&149
doj Árhd flg
41- 21oha lnh esa ukjh 150&153
ek0 jÅQ
42- L«khfoe'kZ v©j egknsoh oekZ dh jpuk,¡ 154&156
;'oh feJk
43- nfyr vkRedFkkvksa esa ekuoh; losnuk ,oa f'kYi 157&160
jkt'k dekj
44- foosdh jk; ds dFkk lkfgR; esa xkzE; ifjos'k 161&162
luhrk ;kno
45. LAW, MANAGING DISASTER DUE TO CLIMATE CHANGE: A PRACTICAL OVERVIEW 163-168
Mr. Mahendra Singh Paswan
46. WOMEN EMPOWERMENT : NEED OF NATION 169-172
Dr. Soma Mazumdar
47. RIGHT TO PRIVACY UNDER INDIAN CONSTITUTION 173-178
Ramesh Kumar Bharti

xk/kh th dk fpUru&jk"VªHkk"kk fgUnh ds ifji{; esa

MkO lq/kkjkuh flag*

अपने देश से प्रेम करने वाला व्यक्ति निश्चित रूप से अपने देश की भाषा से भी प्रेम करेगा। भाषा न केवल सम्प्रेषण का माध्यम होती है, अपितु वह व्यक्ति के संस्कार, विचार एवं उसके विवेक का भी ज्ञान कराती है। गांधी जी का भी भाषा प्रेम अनूठा था। उनके सपनों के भारत में एक सपना राष्ट्रभाषा के रूप में हिन्दी को प्रतिष्ठित करने का भी था। वे कहते थे कि अपनी भाषा के प्रति श्रद्धा रखना राष्ट्रीयता है। इसमें हमारा स्वत्व, स्वाभिमान और अस्मिता निहित है। किसी भी व्यक्ति के लिए अपने स्वत्व से मुक्ति पाना असम्भव होता है। भाषा को देश का गौरव, अस्मिता तथा लोक चेतना की पहचान माना जाता है। जिस देश की अपनी कोई भाषा नहीं होती, उसकी अपनी कोई चेतना नहीं होती। देशवासी अपनी भावनाओं को अपनी भाषा में ही जीवंत अभिव्यक्ति प्रदान करते हुए अपना नैतिक, बौद्धिक एवं मानसिक विकास करने में सफल होते हैं।

गांधी जी स्वतंत्रता–संग्राम में जन–सम्पर्क हेतु हिन्दी को ही सर्वाधिक उपयुक्त भाषा समझते थे। वैसे गांधी जी किसी भी भाषा के विरोधी नहीं थे, अधिक से अधिक भाषाओं को सीखना और प्रत्येक भाषा के ज्ञान को प्राप्त करना उचित और महत्वपूर्ण समझते थे किन्तु प्रबल समर्थन सदैव वे अपनी मातृभाषा हिन्दी का ही किया करते थे। महात्मा गांधी का मानना था कि–''राष्ट्रभाषा की जगह हिन्दी ही ले सकती है, कोई दूसरी भाषा नहीं।''[1] किसी दूसरे देश की भाषा व्यक्ति के विकास में सहायक सिद्ध नहीं हो सकती। गांधी जी के अनुसार–''हिन्दी ही हिन्दुस्तान के शिक्षित समुदाय की सामान्य भाषा हो सकती है यह बात निर्विवाद सत्य है। यह कैसे हो। केवल यही विचार करना है। जिस स्थान को अंग्रेजी भाषा आजकल लेने का प्रयत्न कर रही है और जिसे लेना उसके लिए असम्भव है, वही स्थान हिन्दी को मिलना चाहिए क्योंकि हिन्दी का उस पर पूर्ण अधिकार है।''[2] उन्होंने भारत की समस्या पर गम्भीरता से विचार करते हुए उस हिन्दी को देश की राष्ट्रभाषा बताया जिसका विकास वे 'हिन्दुस्तानी' के रूप में करना चाहते थे। हिन्दी साहित्य के इतिहास से ज्ञात होता है कि 'हिन्दुस्तानी' अनेक कालों में अनेक नामों से पुकारी गई। जायसी के महाकाव्य पद्मावत में उसे 'भाखा' कहा गया। सरहपा के समय में भी वह 'भाखा' के नाम से ही जानी जाती थी (लगभग नौवीं शती तक)। उसे हिन्दुई, हिन्दवी रेख्ता, खड़ीबोली और हिन्दुस्तानी भी कहा गया। हिन्दुस्तानी से गांधी जी का अभिप्राय उस भाषा से था जिसमें हिन्दी और उर्दू के अनेक तत्वों का मिश्रण हो। वे हिन्दी और उर्दू को मिलाकर एक संयुक्त नाम देते थे और मानते थे कि हिन्दुस्तानी देवनागरी लिपि और अरबी लिपि दोनों में लिखी जा सकती है। उन्होंने 'हिन्दी' के लिए 'हिन्दी या हिन्दुस्तान', 'हिन्दी और उर्दू', 'उर्दू और हिन्दी', तथा 'हिन्दी या हिन्दुस्तानी या उर्दू' आदि के द्वारा नए–नए नाम दिए तथा नई–नई परिभाषाएं दीं। उनकी परिभाषाओं में वैचारिक वैभिन्य स्पष्ट रूप से परलक्षित हो रहा था। जिनमें से कुछ निम्न प्रकार से हैं–

1. वह भाषा भी हिन्दी ही है, जो लिखी तो उर्दू लिपि में जाती है, पर जिसे मुसलमान और हिन्दू दोनों ही समझते हैं।'[3]

*डी0लिट्0 एलएलबी, असिस्टेंट प्रोफेसर, हिन्दी, श0मं0पा0 राजकीय महिला स्नातकोत्तर महाविद्यालय, माधवपुरम, मेरठ

2. 'हिन्दी' या 'हिन्दुस्तानी' वह भाषा है जिसे लगभग 20 करोड़ हिन्दू और मुसलमान बोलते और समझते हैं।'[4]
3. हिन्दी का अर्थ 'हिन्दुस्तानी' भी है।'[5]
4. 'हिन्दुस्तानी' और उर्दू में कोई फर्क नहीं है।'[6]
5. हमारी राष्ट्रभाषा का नाम अब 'हिन्दी' न रहकर 'हिन्दुस्तानी' रहेगा। हमारी राष्ट्रभाषा एक लिपि में नहीं, किन्तु दो लिपियों में लिखी जाएगी।'[7]
6. हिन्दी, हिन्दुस्तानी और उर्दू एक ही भाषा के मुक्तलिफ़ नाम हैं।'[8]
7. हिन्दी, उर्दू के बिना अधूरी राष्ट्रभाषा है। वह राष्ट्रभाषा का एक अंग है, राष्ट्रभाषा नहीं।'[9]

उक्त परिभाषाओं से दोनों वर्गों के लोग शंकित हो रहे थे। जिस कारण हिन्दी और उर्दू दोनों ही क्षेत्रों में गांधी जी के साथ मतभेद उत्पन्न हुए और दोनों ही समाज असन्तुष्ट हो गए। गांधी जी उन असन्तुष्ट हुए लोगों के बारे में कहते हैं कि–''कुछ लोग समझते हैं कि हम प्रांतीय भाषाओं को नष्ट करके हिन्दी को सारे भारत की एकमात्र भाषा बनाना चाहते हैं। इस गलतफहमी से प्रेरित होकर वे हमारे प्रचार का विरोध करते हैं। मैं हमेशा से यह मानता रहा हूँ कि हम किसी भी हालत में प्रांतीय भाषाओं को मिटाना नहीं चाहते। हमारा मतलब तो सिर्फ यह है कि विभिन्न प्रांतों के पारस्परिक सम्बन्ध के लिए हम हिन्दी भाषा सीखें।''[10] वे कहते थे कि–''वास्तव में हिंदी भाषा एक महासागर है और प्रान्तीय भाषाएं उसकी प्रतिनिधि धाराएं। जब तक हिंदी भाषा को राष्ट्रीय और प्रान्तीय भाषाओं को स्थानीय स्तर पर उपयुक्त स्थान नहीं मिलता तब तक स्वराज की बातें निरर्थक हैं।''[11]

गांधी जी देश विभाजन की ही भांति भाषा विभाजन के भी खिलाफ थे। उन्होंने हिन्दुस्तानी का झण्डा उठाया, वर्धा में तालीमी संघ की स्थापना की तथा मद्रास में हिन्दी प्रचार सभा की स्थापना की और भाषागत विभाजन के विरुद्ध हिन्दुस्तानी की आवाज बुलन्द की। वे 'हिन्द स्वराज्य' में लिखते हैं कि–''मैकाले ने अंग्रेजी शिक्षा के द्वारा हमारी गुलामी की बुनियाद डाली।''[12] उन्होंने इस भाषिक गुलामी और सांस्कृतिक अधःपतन पर बड़े विस्तार से और बार–बार अपने विचार प्रकट किए हैं। उनका मत था कि कुछ लोगों ने मैकाले के जाल में फंस कर अंग्रेजी भाषा की शिक्षा ली और पूरे देश को अंग्रेजी का गुलाम बनाकर उसका मानसिक, चारित्रिक तथा सांस्कृतिक पतन कर दिया। उनका मानना था कि–''अंग्रेजी के शिक्षा का माध्यम होने से हमारी बौद्धिक चेतना जीवन से कटकर दूर हो गई है। हम अपनी जनता से अलग हो गए हैं, जाति के सर्वश्रेष्ठ दिमाग़ों का विकास रुक गया है। जो विचार हमें अंग्रेजी माध्यम से मिले, उन्हें हम जनता में फैलाने में कामयाब रहे हैं। पिछले कई वर्षों से हमने विचित्र–विचित्र शब्दों को केवल रटना सीखा है। इस दुर्गति की मिसाल सारी दुनिया के इतिहास में नहीं है। यह तो हमारे लिए शोक अथवा ट्रेजडी का विषय है।''[13] अंग्रेजी के प्रति उदासीनता दिखाते हुए उन्होंने कहा था–''अंग्रेजों ने हमें मानसिक रूप से पंगु बना दिया है, अन्यथा भारत की स्वतंत्रता के बाद हमारे पढ़े–लिखे लोग अपने ही देश में विदेशियों की तरह अजनबी न होते, बल्कि हृदय को छूने वाली वाणी बोलते। वे ग़रीब से ग़रीब लोगों के बीच काम करते और उनकी उपलब्धियां और उनका ज्ञान देश की विरासत होता। क्या यह लज्जा की बात नहीं है कि शानदार आविष्कारों से भी जनता का कुछ लेना–देना नहीं रहता। यदि आप कहें कि हमारी भाषाओं में उक्त विचार अभिव्यक्त नहीं किए जा सकते, तब तो हमारा संसार से उठ जाना ही अच्छा है।''[14] अपनी भाषा में दी गई शिक्षा न केवल विद्यार्थियों को संस्कार देती है, अपितु हमारी सामाजिक, आर्थिक एवं औद्योगिक आवश्यकताओं की भी पूर्ति करती है। वे अंग्रेजी भाषा पर तीव्र प्रहार करते हुए कहते हैं कि–''अगर मेरे हाथ में तानाशाही सत्ता हो तो, मैं आज ही से विदेशी माध्यम के जरिए अपने लड़के और लड़कियों की शिक्षा बंद कर दूं और सारे शिक्षकों और प्रोफेसरों से यह माध्यम तुरंत बंद करवा दूँ, या इन्हें बर्खास्त करा दूँ। मैं पाठ्य–पुस्तकों की तैयारी का इन्तजार नहीं करूंगा। वे तो माध्यम के पीछे–पीछे चली आएंगी।''[15] उन्होंने स्वराज के साथ भाषा के प्रश्न को जोड़ते हुए बार–बार कहा कि यदि स्वराज देश

के करोड़ों भूखे, अनपढ़ तथा दलितों के लिए होना है तो उनकी जन–सामान्य भाषा 'हिन्दी' को राष्ट्रीय भाषा बनाना होगा। ''हिंदी के द्वारा ही सारे भारत को एक सूत्र में पिरोया जा सकता है।''[16]

भारत की एकता व अखण्डता बनाए रखने हेतु हमारे राष्ट्रनायकों ने हिन्दी की उपयुक्तता स्वीकार करते हुए इसे राजभाषा एवं राष्ट्रभाषा के पद पर आसीन करने हेतु संविधान में इस प्रकार अंकित किया था–देवनागरी लिपि में लिखित हिन्दी भारत की राजकीय भाषा होगी। किन्तु उस समय के कुछेक अंग्रेजीभक्त नीति निर्धारकों ने यह कहते हुए–''हमारी भाषाएं आधुनिक ज्ञान–विज्ञान देने में अक्षम हैं, अतः अंग्रेजी भाषा जारी रहेगी'–अपनी भाषाओं के प्रति अनादर भाव व्यक्त कर दिया।''[17] प्रशासन चलाने वालों की इन्हीं प्रतिकूल नीतियों के कारण ही हमारी भाषाएं विकसित नहीं हो पायीं।यदि स्वराज्य के साथ ही भारतीय भाषाओं के माध्यम से शिक्षण, प्रशासन एवं वित्तीय सम्बन्धी सभी कार्य आरम्भ कर दिए जाते, तो आज हमारी भाषाओं की यह दुर्दशा न होती। गांधी जी का स्पष्ट मानना था कि ''स्वराज के साथ ही अपनी भाषाएं आ जानी चाहिए। उनकी दृष्टि में भाषाई स्वाभिमान का मरना देशद्रोह एवं जनता के प्रति विश्वासघात करना है।''[18] यह कितना लज्जास्पद एवं हास्यास्पद है कि जिन भाषाओं ने विश्व को ज्ञान–विज्ञान, भाव–संवेदनाएं, विवेक, वाणी तथा वर्णमाला की चेतना दी, उन्हीं के सम्मान की रक्षा में हम समर्थ नहीं हो सके हैं। हिन्दी का विरोध संकुचित दृष्टि एवं राजनीतिक कारणों से उत्पन्न हुआ है। ''गांधी जी ने स्वतंत्रता संग्राम में हिंदी की व्यावहारिक उपयोगिता को परख कर उसे अपनाया तथा राजभाषा के आवश्यक गुणों से सम्पन्न समझ कर कांग्रेस के राज–काज में उसका प्रयोग आरंभ कराया। परिस्थिति एवं समय की आवश्यकता को दृष्टिगत रख इन्होंने हिंदी के हिंदुस्तानी रूप को मान्यता प्रदान की तथा हिंदी से प्रान्तीय भाषाओं के नष्ट हो जाने के भय को निर्मूल सिद्ध किया।''[19]

जहां उन्होंने राजनीतिक स्वतंत्रता पर बल दिया, वहीं उन्होंने राष्ट्रनिर्माण हेतु रचनात्मक कार्यक्रमों में हिन्दी का ही प्रयोग किया। ''वर्ष 1918 को इंदौर में हुए महाधिवेशन में भी उन्होंने शिक्षित वर्ग से आग्रह किया था कि–''आप हिन्दी को भारत की राष्ट्रभाषा बनने का गौरव प्रदान करें। हिन्दी सब समझते हैं, इसे राष्ट्रभाषा बना कर हमें अपने कर्तव्य का पालन करना चाहिए।''[20] गांधी ने ''स्वराज प्राप्ति के साथ ही मातृभाषा एवं राष्ट्रभाषा हिंदी को अपनाने का निर्णयात्मक उद्घोष किया था तथा अपनी भाषाओं का प्रयोग न करने वाले अधिकारियों एवं कर्मचारियों के लिये अनुशासनात्मक कार्यवाही करने का सुझााव दिया था।''[21] वे देश की भाषा को लेकर क्षेत्र, धर्म, परम्परागत उलझनों तथा तनावों को समझते थे और भाषा के आधार पर देश को बांटने के राजनीतिक षड्यत्रों का तो वे खुले रूप में सामना कर ही रहे थे। महात्मा गांधी देशवासियों से अपनी ही भाषा में संवाद किया करते थे। उन्होंने भाषा की आजादी को जनता की आजादी का अस्त्र बना कर यह प्रमाणित कर दिया था कि कर्तव्य और भाषा का चोली–दामन का साथ है। उनका मानना था कि जो जननायक अथवा अधिकारी देश की भाषा नहीं बोलता, देश की भाषा नहीं सुनता, वह जनता के दुख–दर्द कैसे समझेगा? इस सम्बन्ध में उनकी उद्घोषणा थी कि–''क्या वे लोग जो अपनी मातृभाषा का अपमान करते हैं, कभी देश का भला कर सकते हैं? मैं इसकी कल्पना नहीं कर सकता कि वे मातृभाषा छोड़ कर कोई और भाषा अपना लें। ऐसा हो तो यह कहने में जरा भी अतिशयोक्ति न होगी कि जो लोग अपनी भाषा छोड़ देते हैं, वे देशद्रोही हैं और जनता के प्रति विश्वासघात करते हैं।''[22]

गांधी जी का भाषाई चिन्तन शुरू से ही राष्ट्र को ध्यान में रखकर किया गया था। गांधी जी देश की एकता और समरसता के लिये यह आवश्यक मानते थे कि राष्ट्रभाषा हिंदी और देश की अन्य भाषाओं के बीच जो खाई है तथा देश की विभिन्न भाषाओं में जो परस्पर दूरियाँ हैं, उन्हें समाप्त करना ज़रूरी है। इसी कारण वे गुजराती–भाषी होने और अंग्रेजी भाषा में शिक्षा प्राप्त करने के बाद भी सम्पूर्ण राष्ट्र को ध्यान में रखकर अपनी भाषा–नीति तैयार कर रहे थे, जिसमें हिन्दी भाषा मात्र हिन्दी प्रदेशों तक ही सीमित न होकर देश की संस्कृति के अनुरूप सम्पूर्ण भारत की एकता और अखण्डता की प्रतीक थी। इस राष्ट्रीय उद्देश्य के लिए गांधी जी ने अपने आप को झोंक दिया, हिन्दी प्रचार–प्रसार और

स्वीकृति का महायज्ञ शुरू किया, और तिलक व टैगोर तक को हिन्दी सीखने हेतु प्रेरित किया। उन्होंने हिन्दी को नागरिकों, जनप्रतिनिधियों तथा प्रजातन्त्र में तालमेल बिठाए रखने वाला सूत्र स्वीकारते हुए कहा था कि–''इस देश के कान और जिह्वा हिन्दी ही है। अगर यह देश सुनेगा तो हिन्दी के माध्यम से अथवा बोलेगा तो भी हिन्दी के माध्यम से।''[23]

गांधी जी के भाषा चिंतन के मूल में राष्ट्रीय एकता एवं धार्मिक एकता के साथ अंग्रेजी का बहिष्कार तथा भारतीय भाषाओं को उनका उचित स्थान दिलाने का संकल्प था। उन्होंने हिंदी के प्रचार–प्रसार के लिये दक्षिण भारत हिंदी प्रचार सभा जो कि मद्रास में है, राष्ट्रभाषा प्रचार समिति, वर्धा तथा हिंदुस्तानी प्रचार सभा आदि का गठन किया। हिन्दुस्तानी भाषा पर गहरी चोट सन् 1947 में देश विभाजन ने की। उर्दू प्रेमी देश विभाजन हेतु आन्दोलन कर रहे थे, इसी कारण कुछ लोगों ने कहा कि देश विभाजन के अनेक कारणों में से एक कारण उर्दू भाषा है, जो हिन्दुस्तानी उर्दू के रूप में प्रचलित हो चुकी थी। वह देश विभाजन के बाद अपनी प्रासंगिकता खो बैठी और गांधी जी का चिंतन बेकार हो गया, उनकी हिन्दुस्तानी को अव्यावहारिक मानकर नकार दिया गया। वे अकेले ऐसे राजनीतिक व्यक्ति थे, जिन्होंने भारत की भाषा समस्या, राष्ट्रभाषा पर इतना ध्यान दिया, इतना चिंतन किया।

lanHkZ %

1. संस्कृति के इंद्रधनुष, डॉ0 शांति मलिक, पृष्ठ 95
2. प्रयोजनमूलक हिंदी, डॉ विनोद गोदरे, पृष्ठ 57
3. संपूर्ण गाँधी वांङ्मय, खंड 62, पृष्ठ 63, खंड 57, पृष्ठ 239
4. वही
5. वही खंड 42, पृष्ठ 328, खंड 60, पृष्ठ 491
6. वही
7. वही खंड 83, पृष्ठ संख्या 49, खंड 62– पृष्ठ 441
8. वही
9. संपूर्ण गाँधी वांङ्मय, खंड 79, पृष्ठ 428
10. प्रयोजनमूलक हिंदी, डॉ विनोद गोदरे, पृष्ठ 58
11. संस्कृति के इंद्रधनुष, डॉ0 शांति मलिक, पृष्ठ 105
12. हिंद स्वराज, पृष्ठ 72
13. संस्कृति के इंद्रधनुष, डॉ0 शांति मलिक, पृष्ठ 106, पृष्ठ 119
14. वही
15. राष्ट्रीय एकता और हिंदी– विष्णु प्रभाकर, पृष्ठ 46
16. संस्कृति के इंद्रधनुष, डॉ0 शांति मलिक, पृष्ठ 130
17. वही, पृष्ठ 104, पृष्ठ 104
18. वही
19. प्रयोजनमूलक हिंदी, डॉ विनोद गोदरे, पृष्ठ 58–59
20. संस्कृति के इंद्रधनुष, डॉ0 शांति मलिक, पृष्ठ– 131, 116, 123, 130
21. वही
22. वही
23. वही

***

vkt ds i;kZoj.kh; lUnHkZ esa jkepfjrekul dh iklafxdrk

Á0 pEik flag*

कविवर गोस्वामी तुलसीदास जी हिन्दी साहित्याकाश के देदीप्यमान नक्षत्र हैं। मानव जीवन के विविध रंगों की जैसी सहज एवं सम्पूर्ण अभिव्यक्ति उनके काव्य में मिलती है, वैसी अन्यत्र दुर्लभ है। प्रकृति एवं मानव का सम्बन्ध माँ–बेटे का है। स्वाभाविक रूप से गोस्वामी जी की रचनाओं में प्रकृति–चित्रण को पर्याप्त स्थान मिला है। रामचरितमानस के सम्बन्ध में श्री मधुसूदन सरस्वती जी ने कहा है–

आनन्दकानने ह्यस्मिञ्जङ्गमस्तुलसीतरूः।
कवितामंजरी भाति रामभ्रमरभूषिता।।

इस काशी रूपी आनन्दवन में तुलसीदास चलता फिरता तुलसी का पौधा है उसकी कविता रूपी मंजरी बड़ी ही सुन्दर है। जिस पर श्री राम रूपी भँवरा सदा मँडराया करता है।[1]

वन प्रकृति का महत्वपूर्ण अवयव है। वन प्राचीनकाल में ऋषि–मुनियों की निवासस्थली थी। ये प्रकृति के गोद में स्थित पुण्यस्थल जगत के कल्याण हेतु सद्विचार एवं उत्कृष्ट ज्ञान के स्रोत थे। विचारशील व्यक्ति ऋषि मुनियों का सान्निध्य पाकर अपने को धन्य समझते थे। जब श्रीराम चन्द्र जी को वनवास दिया गया तो उसका प्रथम लाभ उन्होंने मुनियों से मिलना बताया–

मुनिगन मिलनु विसेषि वन, सबहि भाँति हित मोर।। (2/41)

वास्तव में एकान्त स्थल पर प्रकृति की गोद में स्थित आध्यात्मिक केन्द्रों एवं शिक्षा स्थलों की प्रासंगिकता एवं उपादेयता पर कोई विवाद हो ही नहीं सकता। आधुनिक विश्व में शान्ति एवं प्रेम के जिस सन्देश की सर्वाधिक आवश्यकता है उसके स्रोत ऐसे आदर्श केन्द्र ही हो सकते हैं।

यह तथ्य सर्वविदित है कि भगवान गौतम बुद्ध को पीपल के पेड़ के नीचे ही ज्ञान की प्राप्ति हुई थी। प्राकृतिक अंचल चित्त को एकाग्र करने हेतु अनुकूल वातावरण का सृजन करता है।

वनों की महत्ता के कारण वृक्षारोपण द्वारा वनों की वृद्धि एवं स्थापित वनों के सुरक्षा की अत्यन्त आवश्यकता है। वृक्षारोपण कार्य जैसे महान लक्ष्य की पूर्ति हेतु केवल राजकीय प्रयास ही पर्याप्त नहीं है। आज सरकार द्वारा वृहद् वृक्षारोपण का कार्यक्रम व्यापक रूप से चलाया जा रहा है, जिसका उद्देश्य जनसामान्य को वृक्षारोपण हेतु प्रेरित करना है। यदि हम रामचरितमानस का गहन अध्ययन करें, तो पाते हैं कि जनसाधारण को वृक्षारोपण हेतु प्रेरित करने का कार्य अत्यन्त सरलता से किया गया है। जैसे वह हमारी दिनचर्या का ही एक अंग हो। वृक्षारोपण कार्य को उपादेशात्मकता से दूर रखकर एक स्वाभाविक कृत्य बना देना गोस्वामी जी की दूरदर्शिता का परिचायक है। यदि हम किसी भी शुभअवसर जैसे बच्चा पैदा होने, विवाह आदि के समय वृक्षारोपण की परम्परा डाल दें तो यह एक अनुकरणीय कार्य होगा। ऐसे वृक्षों से लोगों का भावनात्मक सम्बन्ध रहेगा तथा वे इसे हर कीमत पर सुरक्षित रखने का प्रयास करेंगे। तुलसीदास ने ऐसी ही परम्परा को प्रारम्भ करने की चेष्टा की है। रामचन्द्र जी के विवाह के उपरान्त जब बारात लौटकर आती है तब अयोध्या नगरी में विविध वृक्षों का रोपण किया जाता है–

*प्रोफेसर, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी।

सकल पूगफल कदलि रसाला। रोपे बकुल कदम्ब तमाला।। (1/344)

गोस्वामी जी द्वारा वृक्षारोपण को एक स्वाभाविक कार्य बताया गया है। हर व्यक्ति को स्वप्रेरणा से ही जहाँ भी जैसे भी संभव हो, वृक्षारोपण कार्य करते रहना चाहिए। अपने वन प्रवास के दिनों में सीता जी एवं लक्ष्मण जी द्वारा विस्तृत वृक्षारोपण किया गया–

तुलसी तरुवर विविध सुहाए। कहुँ कहुँ सिय कहुं लखन लगाए।।

शुभ अवसर पर वृक्षारोपण की परम्परा एवं स्वाभाविक रूप से वृक्षारोपण की प्रवृत्ति को आज का युगधर्म माना जाय तो अनुचित न होगा। इस युगधर्म के निर्वाह से हमें प्रदूषण से मुक्ति मिल सकती है।[6]

पथ वृक्षारोपण आधुनिक युग में अत्यन्त महत्वपूर्ण है। सड़क, रेलवे लाइन एवं नहर की पटरियों के किनारे खाली पड़ी जमीन पर युद्ध स्तर पर पूरे देश में वृक्षारोपण किया गया है। रामचन्द्र जी के विवाह के उपरान्त राज्याभिषेक की तैयारी के अवसर पर गुरू वशिष्ठ आदेश देते हैं।

सकल रसाल पूगफल केरा। रोपहु बीथिन्ह पुर चहुँ फेरा।।

उपर्युक्त उदाहरण से पूर्णतः स्पष्ट है कि मार्ग के किनारे मुख्यतः फलदार वृक्षों का रोपण किया जाता था।

यहाँ पर एक स्वाभाविक प्रश्न उठता है कि शहरी क्षेत्र के लोग वनीकरण के युगधर्म के निर्वाह में किस प्रकार अपना योगदान दें। यह प्रश्न तब भी था और अब भी है। इसका बड़ा ही सुन्दर समाधान गोस्वामी जी ने प्रस्तुत किया है। शहरी क्षेत्र में वन के स्थान पर वाटिका लगाई जा सकती हैं अयोध्या नगरी में सभी ने सुगम वाटिकाएँ, लताएँ आदि लगाई हैं। नीचे के उदाहरण में ''सबहिं'' शब्द विशेष महत्व का है। अर्थात् रोपण सभी को करना है उसका आकार प्रकार जैसा भी हो। रामराज्य के चित्रण में इसका वर्णन आता है–

सुमन वाटिका सबहिं लगाई। विविध भाँति करि जतन बनाइ।।
लता ललित बहु जाति सुहाई। फूलहि सदा बसन्त की नाई।। (7/28)

रामचरितमानस में तुलसीदास ने वनों के साथ उपवन, तालाब, पशु–पक्षी सभी को सम्मिलित किया है उससे प्राकृतिक प्रदूषण दूर होने के साथ–साथ मनोवृत्ति के सुधार में भी सहायता मिलती है। अयोध्या नगरी का चित्रण दर्शनीय है–

पुर सोभा कहु बरनि न जाई। बाहर नगर परम रूचिराई।।
देखत पुरी अखिल अधभागा। वन उपवन वाटिका तड़ागा।।

वन क्षेत्रों का अत्यन्त व्यापक मनोहर एवं आदर्श चित्र तुलसीदास ने खींचा है।

वनों में स्थित ऋषि मुनियों के अप्रतिम, पशु–पक्षी, फल–फूल, वृक्ष, झरने कुछ भी गोस्वामी जी के विहंगम दृष्टि से अछूते नहीं रह गए हैं। वनों का ऐसा हृदयग्राही चित्रण हमें वनों के निकट ला सकने में पूर्णतः समर्थ है। वन क्षेत्रों के ये चित्रण नीरस एवं इतिवृत्तात्मक नहीं है, बल्कि इनमें वैविध्य और आकर्षण हैं ये सजीव चित्रण हृदयस्थल की गहराइयों में वनों की छवि सशक्त रूप से स्थापित कर सकने में समर्थ हैं।

अयोध्याकाण्ड के अन्तर्गत चित्रकूट स्थित वन की शोभा दर्शनीय है–

झरना झरहिं सुधासम बारी। त्रिबिध तापहर त्रिबिध बयारी।।
बिटप बेलि तृन अगनित जाती। फल प्रसून पल्लव बहु भाँती
सुंदर सिला सुखद तरू छाहीं। जाइ बरनि बन छबि केहि पाहीं।।
सरनि सरोरूह जल बिहग कूजत गुंजत भृंग।
बैर बिगत बिहरत बिपिन मृग विहंग बहुरंग।। (2/249)

चित्रकूट के अतिरिक्त पंपा सरोवर स्थित वनों का चित्रण भी गोस्वामी जी ने बड़े मनोयोग से किया है–

मुनि प्रभु गए सरोबर तीरा, पंपा नाम सुभग गंभीरा।।
संत हृदय जस निर्मल बारी, बाँधे घाट मनोहर चारी।।
जहँ तहँ पिअहि बिबिध मृगनीरा। जनु उदार गृह जाचक भीरा।। (3/39)

अन्तःकरण के मनोभावों विशेषतः वियोग की अभिव्यक्ति हेतु गोस्वामी जी ने प्रकृति का भरपूर सहारा लिया है। पशु–पक्षी, फल–फूल, वृक्ष–लता, पर्वत, नदी सभी का चित्रण वियोग की अभिव्यक्ति में किया गया है। रावण द्वारा सीता के अपहरण के उपरांत श्रीराम की वियोग पीड़ा दर्शनीय है'

हे खग मृग हे मधुकर श्रेनी। तुम्हदेखी सीता मृगनैनी।।
खंजन सुक कपोत मृग मीना। मधुप निकर कोकिला प्रबीना।।
कुनद कसी दाड़िम दामिनी। कमल सरद ससि अहि भामिनी।।
बरुन पास मनोज धनु हंसा। गज केहरि निज सुनत प्रसंसा।।
श्रीफल कनक कदलि हरषाहीं। नेकु न संक सकुच मन माहीं।। (3/30)

हृदय के मनोभावों को प्रकृति से जोड़ देने के कारण तुलसी का वियोग वर्जन अन्तःकरण को छू सकने में समर्थ हो सका है।

वास्तव में पशु–पक्षी भी वैर एवं प्रेम की भाषा समझते हैं। यदि हम उन्हें स्नेह देंगे तो वे भी हमें स्नेह देंगे। वनवासी ऋषि–मुनियों का वन्य जन्तुओं से अपार स्नेह था। इसकी अभिव्यक्ति बहुत ही सरल शब्दों में की गयी है–

मुनि गन निकट बिहग मृग जाहीं। बाधक बधिक बिलोकि पराहीं।।
हित अनहित पसु पच्छिउ जाना। मानुष तन गुन ग्यान निधाना।। (2/264)

रामचरितमानस के उत्तरकाण्ड में गोस्वामी जी द्वारा रामराज्य की व्यापक अवधारणा प्रस्तुत की गई है। रामराज्य गोस्वामी जी का आदर्श था। रामराज्य की यह अवधारणा आज के लिए भी पूर्णतः उपयोगी एवं प्रासंगिक है। स्वतंत्रता आन्दोलन के जनक राष्ट्रपिता महात्मा गाँधी ने भी इसी रामराज्य की स्थापना का स्वप्न देखा था।

गोस्वामी जी ने शुभ अवसर पर रोपण, स्वाभाविक रूप से रोपण, हर व्यक्ति द्वारा रोपण, पथरोपण एवं शहरी क्षेत्रों में विशेष प्रयत्न करके फूल एवं लता आदि के रोपण पर गोस्वामी जी ने बल दिया है। 'रोपण के अतिरिक्त स्थापित वनों से उन्होंने भावनात्मक सम्बन्ध स्थापित कर वनों को मानव के सुख–दुःख का साथी बनाया। इस कर्तव्यों एवं भावनाओं के अनुपालन का फल समझना चाहिए। रामराज्य में प्रकृति की स्थिति रामराज्य में प्रवृत्ति के उपहार स्वतः प्राप्त थे।
राजराज्य में वनों की छटा एवं उनसे मिलने वाले उपहारों का चित्रण दर्शनीय है–

फूलहिं फरहिं सदा तरु कानन। रहहिं एक संग गज पंचानन।।
खग मृग सहज बयरू बिसराई। सबन्हि परस्पर प्रीति बढ़ाई।।
कूजहिं खग मृग नाना बृंदा। अभय चरहिं बन करहिं अनंदा।।
सीतल सुरभि पवन बह मंदा। गुंजत अलि लै चलि मकरंदा।।
सरसिज संकुल सकल तड़ागा। अति प्रसन्न दस दिसा बिभागा।।
बिधु महि पूर मयूखन्हि रबि तप जेतनेहि काज।।
मागें वारिद देहिं जल रामचंद्र के राज।।(7/23)

उपर्युक्त पंक्तियों को देखकर ऐसा आभास होता है कि प्रकृति रामराज्य में स्वतः उपहार देती थी। वास्तव में सत्य है कि प्रकृति हमें सबकुछ देती है। हमें केवल धैर्य एवं विवेक से रहना है। प्रकृति द्वारा प्रदत्त वस्तु का उपभोग हमें प्रकृति से छेड़छाड़ किए बिना करना चाहिए। रामराज्य एक विकसित एवं सभ्य समाज की अवधारणा प्रस्तुत करता है।

सभ्य समाज का प्रेमभाव मानव–मानव प्रेम की सीमा के आगे पशु–पक्षी प्रेम तक जाता है। पशु–पक्षियों, वन्य जन्तुओं के प्रति प्रेम एवं लगाव न रखने वाला समाज असभ्य है। रामराज्य में हर घर में पशु–पक्षी पाले जाते हैं उनसे प्रेम किया जाता है। वन्य जन्तु एवं पशु–पक्षी उपभोग एवं मनोरंजन मात्र के लिए नहीं है, बल्कि वे परिवार के सदस्य के रूप में प्रतिष्ठित हैं। दोनों एक–दूसरे के मनोभावों एवं सुख–दुख के साथी हैं। रामराज्य में वन्यजीव परिपालन का सजीव चित्रण अनुकरणीय है–

नाना खग बालकन्हि जिआए। बोलत मधुर उड़ात सुहाए।।
मोर हंस सारस पारावत, भवननि पर सोभा अति पावत।।
तहँ–तहँ देखहिं निज परछाहीं, बहु विधि कूँजहि नृत्य कराहीं।।
सुक सारिका पढ़ावहिं बालक, कहहु राम रघुपति जनपालक।। (7/28)

रामचरितमानस में कोयल का वर्णन अनेक स्थानों पर आया है। सुक–पिक गान का वर्णन प्रायः साथ ही है। संत समाज का वर्णन करते समय कोयल का चित्रण आया है–

काक होहि पिक बकउ मराला। (1/3)

जब भगवान शिव का अखण्ड ध्यान तोड़ने हेतु कामदेव अपने प्रभाव का विस्तार करते हैं, जब कोयल की मधुर ध्वनि की संगीत सुनाई देती है।–

कलहंस पिक सुक सरस रव, करि गान नाचहिं अपछरा। (1/86)

नभचर में आकाश में उड़ने वाले पक्षीगण आते हैं। पक्षियों का व्यापक वर्णन रामचरितमानस में पाया जाता है। अयोध्याकाण्ड के वनों में कूजते पक्षियों की छटा दर्शनीय है–

नीलकंठ कलकंठ सुक, चातक चक्क चकोर।
भाँति–भाँति बोलहिं बिहग, श्रवन सुखद चित्त चोर। (2/137)

रामचरितमानस के अन्तर्गत उपवन की अवधारणा को कुछ उदाहरणों द्वारा हृदयंगम किया जा सकता है। जनकपुरी वर्णन–

सुमन वाटिका बाग बन, बिपुल बिहंग निवास।
फूलत फलत सुपल्लवत सोहत पुर चहुँ पास।। (1/2/2)

अशोक वृक्ष का वर्णन भी रामचरितमानस में अनेक स्थलों पर हुआ है। सीता अशोक दक्षिण एवं पूर्वी भारत के सदापर्णी वनों में पाया जाता है। यह वृक्ष बौद्ध लोगों के लिए पवित्र माना जाता है। यह एक शोभाकारी एवं छायादार वृक्ष है। लंका में अशोक उपवन का विस्तृत चित्रण मिलता है–

तहँ असोक उपवन तहँ रहई। सीता बैठि सोच रत अहई।।(4/28)
सुनहि बिनय मम बिटप असोका। (5/11)

तुलसी के पौधे सर्वत्र लगाए जाते हैं। कहीं–कहीं यह जंगली रूप में पायी जाती है। घरेलू चिकित्सा हेतु तुलसी महत्वपूर्ण है इसकी पत्तियाँ सुगन्धित होती हैं। यह दो प्रकार की होती है। काली और सफेद। तुलसी अन्य व्यापक पूज्य पौधा मानी गयी है। अपने औषधीय गुणों के कारण यह विख्यात है। रामराज्य में मन्दिर के पास स्थित उपवन में तुलसी व्यापक रूप से पायी जाती थी–

तीर–तीर देवन्ह के मन्दिर। चहुँ दिसि तिन्ह के उपवन सुन्दर।।
तीर–तीर तुलसी मो सुहाई। बृंद–बृंद बहु मुनिन्ह लगाई।। (7/49)

रामचरितमानस के वट वृक्ष का भी सर्वाधिक चित्रण है चित्रकूट में रामचन्द्र की कुटी वटवृक्ष के नीचे ही बनाई गई थी–

जिन्ह तरुवरन्ह मध्य बटुसोहा। मंजु बिसाल देखि मन मोहा।।
नील सुहान पल्लव फल लाला। अबिरल छाँह सुखद सब काला।।
बट छाया वेदिका बनाई, सिय निज पानि सरोज सुहाई।। (2/237)

इस प्रकार हम देखते हैं कि रामचरितमानस में महत्त्वपूर्ण और आधुनिक वानिकी अवधारणाओं का समावेश अत्यन्त स्वाभाविक एवं सहज रूप में विद्यमान है। यह गोस्वामी जी की दूरदृष्टि का परिचायक है।

I UnÒ %

1. मानस में प्रकृति विषयक सन्दर्भ–महेन्द्र प्रताप सिंह, पृ0 01
2. वही, पृ0 03

***

fgUn dkM fcy vkj Mk0 vEcMdj

Mk0 n;kjke ek;! ^jRu**

सुप्रसिद्ध चिन्तक एडमण्ड बर्क ने कहा है, ''सुधार के साधनों के बिना राष्ट्र जीवित रह सकने के साधनों के बगैर होता है''

भारत के संविधान शिल्पी, सुधारक और विचारक डॉ0 भीमराव अम्बेडकर का चिन्तन सुधारवादी और प्रगतिगामी था। ऐसा प्रतीत होता है कि उनका जन्म ही सुधार के लिए हुआ था। सामाजिक स्तर पर व्याप्त अस्पृश्यता के विरूद्ध उन्होंने जमकर संघर्ष किया। जाति–वर्णभेद सहित विभिन्न रूढ़ियों एवं कुरीतियों के विरूद्ध वे खुलकर बोले। संविधान में ऐसी व्यवस्था दी कि रंग, लिंग, जाति, वर्ण, पंथ, धर्म, भाषा तथा क्षेत्र के आधार उत्पन्न भेदभाव समाप्त हो। भारत का संविधान समतावादी और समरस समाज की संरचना पर बल देता है। उन्होंने समाज सुधारक, शिक्षक, अधिवक्ता, लेखक, पत्रकार, विधायक तथा मन्त्री सहित अन्य विभिन्न रूपों में कार्य किया। उनका रूप जो भी रहा हो, सुधार को उन्होंने प्रमुखता दी।

विधिमन्त्री के रूप में डॉ0 अम्बेडकर ने कानूनी सुधार का बीड़ा उठाया। उनका उद्देश्य देश को बचाना और गौरवशाली राष्ट्र बनाना था। वे हिन्दू कानूनों में भी सुधार चाहते थे। हिन्दू कोड बिल वह चर्चित बिल है जिसके कारण उनको विधिमन्त्री का पद त्यागना पड़ा था। देखा जाय तो हिन्दू कोड बिल एक अति क्रान्तिकारी बिल था। इस बिल के कारण हिन्दू जगत के दो खेमे हो गए थे। एक समर्थन खेमा था तो दूसरा विरोधी खेमा। डॉ0 राजेन्द प्रसाद (जो भारत के प्रथम राष्ट्रपति रहे हैं) ने यहाँ तक धमकी दे डाली थी कि यदि हिन्दू कोड बिल पास हुआ तो वे संविधान सभा से त्याग पत्र दे देंगे।

हिन्दू कोड बिल द्वारा किस प्रकार का सुधार अपेक्षित था इस विषय में जानकारी विभिन्न नेताओं द्वारा बिल के सम्बन्ध में व्यक्त किए गए विचारों से प्राप्त की जा सकती है :

"To leave inequality between class and class, between sex and sex which is the soul of Hindu society, untouched and to go on passing legislations relating to economic problems is to make a farce of our constitution and build a palace on a dung heap."[1]

अर्थात्–हिन्दू समाज का सार हैं, वर्ग व वर्ग और स्त्री व पुरुष के बीच नाबराबरी, इस नाबराबरी (असमानता) को मिटाने, ज्यों का त्यों रहने देना, और आर्थिक समस्याओं सम्बन्धी कानून बनाते जाना भारतीय संविधान का मजाक उड़ाना और गोबर के ढेर पर महल निर्माण करना है।

जब एक पत्रकार ने तत्कालीन प्रधानमन्त्री पं0 जवाहर लाल नेहरू से पूछा, ''आपके प्रधानमन्त्रित्व काल की सबसे बड़ी उपलब्धि कौन सी है? '' तो पं0 नेहरू का उत्तर था, ''हिन्दू कोड बिल।''[2]

''हमारी दण्ड पद्धति में कोई ज्यादा सुधार नहीं किया जा सकता किन्तु जिस काम में हम पीछे हैं वह है सामाजिक विधान, हमने अब इसको सुधारने का काम हाथ में लिया है, हिन्दू कोड बिल द्वारा हम इसका कायाकल्प कर देंगे...... मैंने इस कार्य के लिए अपना जीवन अर्पित कर दिया है, हम अपने

*पूर्व सहजिला विद्यालय निरीक्षक, प्रतापगढ़

यहाँ एक नये समाज का निर्माण कर रहे हैं.... मैं या तो हिन्दू कोड बिल को समस्त भारत पर लागू करूँगा अथवा कहीं भी नहीं .... हिन्दू कोड बिल भारतीय संविधान की अपेक्षा भारत के लिए सौ गुना ज्यादा लाभकारी सिद्ध होगा।''[3]

पण्डित मुकुट बिहारी लाल भार्गव ने संविधान सभा में हिन्दू कोड बिल पर जो टिप्पणी की थी यह बिल हिन्दू समाज के समूचे ढाँचे और रचना पर जो विनाशकारी प्रभाव डालेगा, हमें उसको ध्यान में रखना चाहिए।''

fgUnw dksM fcy dk mís';%

हिन्दू कोड के दो उद्देश्य थे –

1. हिन्दू समाज से सम्बन्धित बिखरे हुए विभिन्न कानूनों को एक ही कानून में एकत्रित करना व सुधारना।
2. हिन्दू कानूनों को भारतीय संविधान के अनुकूल बनाना।

प्रथम उद्देश्य का सम्बन्ध हिन्दू कोड बिल में प्रचलित कानूनों के अनेक नियमों को सुधार कर सम्मिलित किया जाना। द्वितीय उद्देश्य की व्याख्या स्वयं डॉ. अम्बेडकर ने अपने उद्बोधन में इस प्रकार की थी –

''जो लोग (हिन्दू कोड बिल) का विरोध कर रहे हैं उनका ध्यान मैं संविधान की धारा–15 की ओर दिलाना चाहता हूँ जो हमने मौलिक अधिकारों के रूप में पारित की है।''[4]

धारा–15 इस प्रकार है–

राज्य किसी नागरिक के विरूद्ध केवल धर्म, मूलवंश, जाति, लिंग, जन्म स्थान या इनमें से किसी के आधार पर कोई विभेद नहीं करेगा।

हिन्दू कोड बिल में प्रस्तावित सुधार

डॉ0 अम्बेडकर ने हिन्दू कोड बिल का जो मसौदा तैयार किया और जो संसद में पेश किया उसके नौ भाग थे, उसमें 139 धारायें और सात सूचियाँ थीं।

चातुर्वर्ण्य का सफायाः हिन्दू कोड बिल बिना लिहाज जाति या सम्प्रदाय वीरशैवों, ब्राह्मण, समाजियों, प्रार्थना समाजियों, आर्य समाजियों, लिंगायतों, बौद्धों, जैनियों और सिक्खों सभी पर लागू था। दूसरे शब्दों में बिल ने हिन्दू समाज की चातुर्वर्ण्य व्यवस्था को कानूनी तौर पर समाप्त कर डाला। स्त्री को विवाह विच्छेद, तलाक, दत्तक लेने में भागीदार होने, सम्पत्ति में (बेटी को) बेटे के बराबर हिस्से और उत्तराधिकारी नियुक्त करने के अधिकार आदि दिए गए।

lUnHkZ%

1- Mainstream November 14 1987 Page 15
2- Mainstream Weekly New Delhi Annual, 1975, Page 131
3- Constituent Assembly (Logislative) December 19, 1949
4- Constituent Assembly (Logislative) December 19, 1949

***

fcgkj&,d cq)dkyhu iqjkLFky

MkW0 ih;w"k dkUr 'kekZ*

बुद्धकालीन कोशल महाजनपद के दक्षिणी उपान्त पर स्थित प्रतापगढ़ जिला ऐतिहासिक अध्ययन की दृष्टि से महत्वपूर्ण है। यहाँ के मध्य पाषाणिक पुरास्थल सरायनाहर राय[1], महदहा[2] एवं दमदमा[3] के उत्खननों से मध्य गंगा घाटी में मानव बसाव पर नवीन प्रकाश पड़ा है। साथ ही ऐतिहासिक काल का प्रतिनिधित्व करने वाले अनेक पुरास्थल बिहार, अजगरा[4], हण्डौर[5], रांकी[6], चौहरजन[7], पाँचों सिद्ध[8], ऊँचडीह, बारडीह आदि विपुल पुरातात्विक सम्पदा से सम्पन्न हैं जिनके समुचित अध्ययन से जनपद के इतिहास पर महत्वपर्ण प्रकाश पड सकता है। इन परास्थलों में 'बिहार' अत्यन्त महत्वपूर्ण है।

मुख्यालय से 45 किमी दूर दक्षिण पश्चिम में बिहार बाजार के समीप रामदास पट्टी नामक ग्राम में विस्तृत ये टीले लगभग एक वर्ग किमी के क्षेत्र में फैले हुए हैं।[9] टीले के ध्वंसावशेष बाजार पहुँचते ही बायें हाथ से दिखाई देने शुरू हो जाते हैं। यह पूरा क्षेत्र आधुनिक बसाव से घिरा होने के कारण टीले का ठीक-ठीक आकार-प्रकार तय करना मश्किल है। यहाँ पर मध्यकालीन आवासीय जमाव भी लाखौरी ईटों की दीवारों की शक्ल में दिखाई पड़ता है।

मुख्यत: तीन टीलों के रूप में विभक्त यह पुरास्थल उत्तरी भाग में चन्द्राकार झील के रूप में गंगा की पुराधारा पर अवस्थित है जो कि वर्षा काल में नदी जैसा रूप धारण कर लेती है। इसे आज जलापूर्ति निकटवर्ती नदी बकुलाही से होती है। इस रूप में यह परिखा की तरह बसाव को प्राकृतिक सुरक्षा भी प्रदान करती रही होगी।[10] पुरास्थल का मुख्य भाग पूर्व से पश्चिम तक विस्तृत है। पश्चिमी सिरे पर स्तूपाकार टीला है। यह लगभग 20 फीट ऊँचा और उत्तर की ओर ढलान लिये हुए है। यह पूरा टीला सतह पर बद्धकालीन उत्तरी-काले चमकीले मदभाण्डों से भरा हुआ है। साथ में लाल रंग के भी मृदभाण्ड प्राप्त होते हैं।

झील के पश्चिमी तट पर एक अन्य टीले का भाग अवशिष्ट है। इस भाग पर कालेज का भवन अवस्थित है। इन निर्माण गतिविधियों के कारण लगभग पूरा टीला नष्ट हो गया है। इस भाग पर लाल मदभाण्डों के टकडे बड़ी संख्या में प्राप्त होते हैं जो इस भाग के बाद तक आवासित रहने का संकेत करते हैं।

इस टीले के पश्चिमी भाग में पुरातन जमाव के ऊपर पूरा गांव बसा है। गाँव के पूर्वी छोर पर विशालकाय टीला है जिसके दक्षिणी-पश्चिमी कोने पर प्राथमिक पाठशाला अवस्थित है। लगभग 25 फीट ऊँचाई वाले इस टीले का अधिकतम भाग लोगों द्वारा अवैध उत्खनन कर विध्वंस कर दिया गया है एवं किया जा रहा है।

पुरातात्विक दृष्टि से यह टीला बेहद समृद्ध है। यहाँ से उत्तरी-काले चमकीले, लाल, लाल लेपित, धूसर तथा कृष्ण लेपित मृदभाण्ड बड़ी संख्या में प्राप्त होते हैं। प्रमुख पात्र प्रकारों में तश्तरी, कप, कटोरे, प्लेट, घड़े, लोटे आदि हैं। यहाँ से बड़ी संख्या में रिंग वेल (सोख्ता सूप) प्राप्त हुए हैं जो यहाँ की जल निकास व्यवस्था को सूचित करते हैं। कतिपय बड़े कूपों का प्रयोग पेयजल प्राप्ति हेतु भी किया गया रहा हो सकता है। टीले के सतह से ईटों के टुकड़ों के साथ 47×47×8 सेमी एवं 48×48×8 सेमी आकार की पकी ईटें भी प्राप्त होती हैं।

सातवीं शती में प्रसिद्ध चीनी यात्री ह्वेनसांग ने भगवान बुद्ध से जुड़े महत्वपूर्ण स्थलों का दर्शन भ्रमण किया था। कालान्तर में अलेक्जेण्डर कनिंघम ने ह्वेनसांग के जीवन वत्तान्त के आधार पर उन स्थलों का

*एसोसिएट प्रोफेसर. प्राचीन इतिहास संस्कति एवं परातत्व विभाग. मनीश्वरदत्त स्नातकोत्तर महाविद्यालय. प्रतापगढ (उ.प्र.)

पुनर्अन्वेषण भी किया। इस क्रम में वह 1875 ई0 में भगवान बद्ध से जडे इस महत्वपर्ण स्थल पर भी आया और यहाँ पर उत्खनन कार्य का सम्पादन भी किया।

कनिंघम ने इस पुरास्थल की पहचान ह्वेनसांग द्वारा वर्णित 'हयमुख' या 'अयोमुख' से की है जिसे हरिवंश में 'अयोमुख' कहा गया है एवं पाणिनि ने जिसके निवासियों को 'अयोमुखिया' कहा है। इस क्षेत्र का विस्तार लगभग 400 मील जबकि कस्बे का विस्तार 3 मील था। यहाँ लगभग 1000 बौद्ध भिक्षु निवास करते थे जो 'सम्मति' मत के मानने वाले थे। साथ ही यहाँ ब्राह्मण धर्म से सम्बन्धित दर्जन भर मंदिर भी थे।[11]

इस नगर के दक्षिण-पूर्वी भाग में गंगा प्रवाहित होती थी। यहाँ पर भगवान बुद्ध ने तीन माह तक वास किया था एवं उपदेश दिया था। इसकी पुण्य स्मृति में सम्राट अशोक ने उस जगह पर 200 फीट ऊँचा स्तूप बनवाया था जो कि नीले प्रस्तर से बना हुआ था। भगवान बुद्ध के केश एवं नख इसमें संरक्षित किये गये थे। स्तूप के निकट जिस स्थल पर बुद्ध ने साधना की थी वहाँ चार बुद्ध के सिंहासन भी बनवाये गये थे। निकट ही 200 भिक्षुओं को आवासित होने के लिये एक बौद्धमठ भी बनवाया गया था। जहाँ बुद्ध की एक अन्य प्रतिमा भी स्थापित की गयी थी। यहीं पर बुद्ध दास ने हीनयान मत के विभाषशास्त्र पर टीका लिखी थी।

कनिंघम ने पूर्वतम टीले की पहचान 'तुषारन से की है जिसे 'सुसारन' भी कहा जाता है। राजस्व नक्शों में भी इसका नाम 'तुषावन मिलता है। संभवत: तुषार राजाओं द्वारा बनवाया विहार होने के कारण इसे 'तषारन' कहा गया है। इनकी मुद्रायें भी यहाँ से प्राप्त हुई है।[12]

तुषार प्रभाव को दर्शाने वाली एक प्रमुख प्रतिमा पुरास्थल के समीप ही बने ईटों से निर्मित पुराने मंदिर में स्थापित है जिसे आज अष्टभुजी की संज्ञा दी जाती है। सिर विहीन इस मूर्ति का आधार सामने से 3 फीट 4 इंच एवं पार्श्व से 1 फिट 4 इंच चौड़ा है। यह मूर्ति लगभग साढ़े चार फीट ऊँची है। यह सीकरी, मथुरा के पीले चित्तीदार, गहरे लाल बलुए पत्थर पर बनी है। मूर्ति में आपस में पीठ सटाये स्त्री पुरूषों के दो समूह उत्कीर्ण हैं। मूर्ति में उत्कीर्ण स्त्रियाँ कमर तक नग्न हैं और अधोभाग में भी केवलकमर पर विविध लटकनों वाली करधनी को धारित करती हैं। इसी तरह के अलंकरण का प्रदर्शन भरहुत तथा साँची में प्रदर्शित नारी मूर्तियों में भी मिलता है।[13] इस मूर्ति में चार पुरूष एवं चार महिलाओं के समूह को उत्कीर्ण किया गया है। इनमें से तीन महिला एवं दो पुरूषों को दीर्घ रूप में प्रदर्शित किया गया है। जबकि अन्य को छोटे आकार में दर्शाया गया है। ऐसा लगता है कि यह मूर्ति किसी कथानक पर आधारित है। किन्तु खंडित होने के कारण इसकी पहचान मुश्किल है। यह मूर्ति इतनी क्षतिग्रस्त है कि एक भी सिर सुरक्षित नहीं है। फिर भी इस मूर्ति में लम्बी स्त्री को बायें घुटने पर झुककर बौने पुरूष के दायी तरफ कंधे पर अपने भुजाओं को फैलाये दिखाया गया है जिसमें केवल दो उंगलियाँ सुरक्षित हैं। इसके पीछे एक लम्बे पुरूष को खड़ा दिखाया गया है। जिसका दायाँ हाथ महिला के दायें स्कन्ध पर स्थित प्रतीत होता है जबकि बायाँ हाथ खंडित है। अन्य लम्बा पुरूष समूह के बायें भाग में प्रदर्शित है। जिसका केवल बायाँ पैर ही सुरक्षित है। यह झुकी महिला के दायें पैर के पीछे है। दायीं ओर लम्बे पुरूष के पीछे एक बौनी स्त्री दर्शक की भाँति अपनी बायीं भुजा कमर पर रखे प्रदर्शित है। इन दृश्यों के पीछे दो बौनी स्त्री तथा एक पुरूष का चित्र एक वृक्ष के मोटे तने के साथ प्रदर्शित है। इस वृक्ष की पत्तीदार शाख लम्बे पुरूष के बायें कंधे पर लटकती दिखाई गयी है। कनिंघम के अनुसार यह मूर्तन किसी बड़े पात्र को सहारा देने अथवा टिकाने हेत बनाया गया रहा होगा। इस तरह की दो मूर्तियाँ मथुरा से भी प्राप्त हुई हैं।

इस मूर्ति समूह में लम्बे पुरूष के वस्त्र विन्यास पर बौद्ध मूर्तिकला का प्रभाव दृष्टिगत होता है। जिसमें वस्त्र बायें कंधे एवं वक्ष को ढकते हुए दायीं भुजा के नीचे से इस तरह से लपेटा गया है कि दायाँ कंधा अनावृत है। दोनों पुरूषों को अधोभाग में लम्बा पाजामा पहने दिखाया गया है जिस पर स्पष्ट रूप से कुषाण प्रभाव देखा जा सकता है। इस तरह की वेशभूषा का अंकन इनके सिक्कों पर भी उत्कीर्ण मिलता है जो कि पूर्वी उ0प्र0 के इस क्षेत्र से प्राप्त होते रहे हैं। वस्त्र विन्यास एवं अलंकरण के आधार पर इस मर्ति समह का काल प्रथम शती ईसवी के आसपास रखा जा सकता है।

मंदिर के समक्ष पीपल के पेड़ के नीचे प्रस्तर निर्मित छोटे स्तूप की अलंकृत आकृति मिलती है जिसे मन्नत हेतु बनाया गया होगा। आज मंदिर में स्थापित मूर्तियों के साथ उसका भी पूजन अर्चन होता है। यह इस परास्थल के बौद्ध धर्म से संबंधित होने का एक प्रमख तत्व है। ईसा की प्रारम्भिक शतियों से बौद्ध धर्म स्थलों में

मन्नत के स्तूपों के पूजन का प्रचलन मिलता है। क्षेत्रवासियों द्वारा बताया गया कि मंदिर के उत्तर में कुछ दूर पीपल के पेड़ के नीचे बैठे हए बद्ध की प्रस्तर मर्ति लगभग 20 वर्ष पहले विद्यमान थी जिसे कछ लोग जबरदस्ती उठा ले गये।

इस प्रकार बिहार से जुड़ी परम्पराएँ एवं पुरावशेष इस पुरास्थल को भगवान बुद्ध से जोड़ते हैं। भविष्य में होने वाले अध्ययन एवं अनुसंधानों से यह जुड़ाव और मजबूत होगा किन्तु आज जिस तरह से बड़े पैमाने पर इस पुरास्थल की खुदाई कर भगवान बुद्ध से जुड़े पुरावशेष एवं स्मृतियों को विनष्ट किया जा रहा है। भविष्य में संदर्भ हेतु शायद ही यह पुरास्थल अवशिष्ट बचे। इस विध्वंस को रोका न गया तो ऐसा लगता है कि भगवान बद्ध से बेल्हा. प्रतापगढ की पहचान खत्म हो जायेगी।

संदर्भ :

1. शर्मा, जी0आर0, 1973-मेसोलिथिक लेक कल्चर्स ऑफ द गंगा वैली. प्रोसीडिंग्स ऑफ द प्रीहिस्टोरिक सोसाइटी. खण्ड-29, पृष्ठ 134-146
2. शर्मा, जी0आर, वी0डी0 मिश्र और जे0एन0 पाल, 1980-एक्सकेवेशन्स एट महदहा, इलाहाबाद
3. वर्मा, आर0के0, वी0डी0 मिश्र, जे0एन0 पाण्डेय और जे0एन0 पाल, 1985-ए प्रिलिमिनरी रिपोर्ट ऑन एक्सकेवेशन्स एट दमदमा, (1982-84) मैन एण्ड इनवायरमेंट, अंक-9, पृष्ठ 45-65
4. शुक्ल, विमल चन्द, 1986, पुरानुसंधान, इलाहाबाद, पृष्ठ 24-32
   शर्मा, पीयूष कान्त, 2012-अजगरा की मृण्मूर्तियाँ, विचार, लखनऊ, पृष्ठ 69-71
5. फ्यूहरर, ए0, 1969-दि मॉन्यमेंटल एन्टीक्विटीज एण्ड इन्सक्रिप्शन्स इन नार्थ वेस्ट प्रोविंसेज एण्ड अवध (रिप्रिन्ट). वाराणसी, पृष्ठ-314
6. शुक्ल, विमल चन्द, वही, पृष्ठ 31-32
7. इण्डियन आर्कियोलॉजी, 1968-69, ए रिव्यू, पृष्ठ-35
8. शर्मा, पीयूष कान्त. 2013-पाँचो सिद्ध का परातत्व. आर्कियोलॉजिकल फाइंडिंग्स फ्रॉम दि होमलैण्ड ऑफ बद्ध. दिल्ली. पृष्ठ 260-262
9. पाल, रामनरेश, 2005-प्रतापगढ़ का पुरातत्व, इलाहाबाद, पृष्ठ-136
10. शर्मा, पीयूष कान्त, 2012-भारतीय नगर वास्त का प्रमख अंग परिखा. जर्नल ऑफ दि गंगानाथ झा कैंपस, इलाहाबाद, पृष्ठ 47-52
11. कनिंघम. एलेक्जेण्डर. 1968-आर्कियोलॉजिकल सर्वे ऑफ इंडिया रिपोर्ट. खण्ड-11. वाराणसी. पृष्ठ-68
12. कनिंघम, एलेक्जेण्डर, वही, पृष्ठ-68
13. अग्रवाल. वासदेव शरण. 1977-भारतीय कला. वाराणसी. पष्ठ-158

***

fue'yk iqrqy dh dfork,¡ % lFkkyh HkkoHkwfe dk lkFkd pgjk

MkW0 ekgEen lkftn [kku*

ऐसे समय में, जबकि लिंग–भेद के समापन की लगभग घोषणा हो चुकी है, समाज में स्त्रियों की तथाकथित समानता का मंचों से उद्‌घोष हो चुका है, निर्मला पुतुल की कविताएँ उत्तर आधुनिक समाज में, आदिम समय से चली आ रही पुरुषोचित् मानसिकता या कि स्त्रियों के प्रति सतत् शोषण करने वाले तमाम चेहरों की कोशिशों के बावजूद एक धमक के साथ स्त्री–चेतना का शंखनाद करती हैं–ख़ासकर आज़ादी के पश्चात् समग्र विकास के नारों के बावजूद अशिक्षित–अपढ़ रह गए संथाली समाज का पूरा नक्शा खीचती हैं। 'सर्वशिक्षा अभियान' जैसे कार्यक्रमों के बावजूद ये कविताएँ एक ऐसे समाज से बोलती नज़र आती हैं, जहाँ अब भी 'अँधेरा' है।

निर्मला के ये शब्द क्या उस समाज की पीड़ा को व्यक्त नहीं करते–''मेरे समाज में पढ़े–लिखे लोगों की संख्या कम है। ऊपर से ग़रीबी की मार अलग, इस कारण मेरी कविताएँ अपने घर समाज में ही हर जगह नहीं पहुँच पाईं। हाँ, इस बात की कसक हमेशा रही, काश ! मेरे आदिवासी भाई–बहन और पढ़े–लिखे होते तो मेरी कविता उन तक पहुँचती और मेरा लिखना ज़्यादा सार्थक होता।'' (साक्षात्कार : विनय ठाकुर : 'हिंदुस्तान' (कृति) : 4 अगस्त 2004) ।

निर्मला की कविताएँ संथाली जनजाति के तमाम प्रश्नों को एक साथ लेकर खड़ी होती हैं। उनमें एक ओर जहाँ उस समाज की रंग–ओ–बू तथा स्त्री के तमाम संघर्षों के सवाल हैं, वहीं दूसरी ओर आज के 'सभ्य–समाज' में स्त्रियों की सार्थक पहल का उद्‌घोष भी है। ये कविताएँ संथाली समाज के पूरे परिवेश, संस्कृति, एहसास, जज़्बात और लोक–गीतों का कोलाज हैं, जो 'अपनी ज़मीन तलाशती बेचैन स्त्री' का 'अपने घर की तलाश में निकलना' और 'जो कुछ देखा–सुना, समझा, लिख दिया' का सीधा–सच्चा भोगा हुआ बयान हैं। आदिवासी जीवन, मुख्यतः स्त्रियों के सुख–दुख, राग–विराग की समूची दुनिया यहाँ मौजूद है।

''ये कविताएँ स्वाधीनता के बाद हमारे राष्ट्रीय विकास के चरित्र पर प्रश्न करती हैं। सभ्यता के विकास और प्रगति की अवधारणा को चुनौती देती ये कविताएँ एक अर्थ में सामाजिक–सांस्कृतिक श्वेत–पत्र भी हैं।'' (अरुण कमल : 'नगाड़े की तरह बजते हुए शब्द' : तृतीय आवरण) यही नहीं ''निर्मला पुतुल की कविताएँ ख़ामोशी से पुतुल की तरह सब कुछ सुनने–सहने वाली कविताएँ नहीं हैं। अपने 'बस्ती का नक्शा' बनाने और 'घर की तलाश' में वह सत्ता और शोषक दोनों से टकराती हैं। सब कुछ सहकर भी वो न ही विश्वास को तोड़ती हैं और न ही किसी रोज़ खोपा में कपरमुली के फूल खोंसना भूलती हैं। इन कविताओं में जहाँ चुड़का सोरेन से शिकायत है कि वह इतना सीधा क्यों है तो सजोनी किस्कू, बहामुनी और माया का दर्द भी है, जिसे दिल्ली ने निगल लिया है। साथ ही ये संकल्प भी कि गिरेंगी जितनी बूंदें लहू की पृथ्वी पर उतनी ही जन्मेंगी निर्मला पुतुल हवा में मुट्ठी बाँधे हाथ लहराते हुए। अपने और समाज के लिए नए अर्थ की तलाश में सत्ता और शब्द की सरहदों

*असिस्टेंट प्रोफ़ेसर, हिन्दी–विभाग, जी0 एफ़0 (पी0जी0) कॉलेज, शाहजहाँपुर, उ0प्र0

से टकराती ये इनकी कविता के शब्द नगाड़े की तरह बज उठे हैं।'' (विनय ठाकुर : 'समाज से मिले कविता के विषय और किरदार' (बातचीत) : 'हिंदुस्तान' (कृति) : अगस्त 2004) ।

मूलतः संथाली भाषा में लिखने वाली निर्मला से पूर्व भी यद्यपि जीरा दई, ऐलिजाबेथ टूडु, विभा हांसदा, शीला मार्डी परतो मार्डी, प्रिति मूर्मू, बिटिया मूर्मू आदि रही हैं, किंतु निर्मला की कविताएँ सबसे भिन्न, संथाली समाज की गमक और आधुनिक समाज में स्त्रियों की धमक का प्रतिनिधित्व करती हैं।

राजेश जोशी और तस्लीमा नसरीन जैसी प्रखर लेखिकाओं से ऊर्जा ग्रहण करने वाली निर्मला की कविताएँ बे–बाक़ी से अपने समाज का चित्रण करती हैं। उनमें 'आरन' (ओट) नहीं है। इनकी कविताओं में संघर्ष दो स्तरों पर दिखता है–एक तो स्वयं लेखिका का जीवन–संघर्ष, जबकि एनजीओ में सेवा का कार्य करने के लिए घर से भागकर आना पड़ता है तथा दूसरा अपने समुदाय–समाज का संघर्ष। अतः इनकी कविताएँ आत्म–संघर्ष एवं समाज–संघर्ष के द्वंद्व की कविताएँ हैं। वह स्वयं स्वीकारती हैं–''एक तरफ़ समाज के लोगों का दर्द था तो दूसरी तरफ़ मेरी अपनी परेशानियाँ और तकलीफ़े। पर धीरे–धीरे मैंने बीच का रास्ता निकालना शुरू कर दिया। मातालों (शराबियों) से भी मिली और बे–ख़ौफ़ होकर ठेकेदार–माफ़िया लोगों का भी सामना कर काम शुरू किया।'' (साक्षात्कार : विनय ठाकुर : 'हिंदुस्तान' (कृति) : 4 अगस्त 2004)।

निर्मला के जीवन–संघर्ष की पूरी दास्तान उनकी कविताओं में व्यक्त हुई है। तेरह वर्ष की अवस्था में, जबकि वे दुनिया को अच्छी तरह बूझ भी नहीं पाई होंगी, उन्हें विवाह जैसे बंधन में बाँध दिया गया। किन्तु क्या कारण रहे कि दो वर्षों में ही बाँधी गई यह डोर साथ नहीं निभा सकी। उसके मूल में उनकी पीड़ा का यह स्वर–'बाबा/मुझे उतनी दूर मत ब्याहना/जहाँ मुझसे मिलने जाने ख़ातिर/घर की बकरियाँ बेचनी पड़ें तुम्हें।' ('नगाड़े की तरह बजते हुए शब्द' : कविता : 'उतनी दूर मत ब्याहना बाबा' : पृ0–49) या–'क्या हूँ मैं तुम्हारे लिए/एक तकिया/कि कहीं से थका–मांदा आया/और सिर टिका दिया।' (कविता : 'क्या हूँ मैं तुम्हारे लिए' : पृ0–28) क्या उनके भीतर की बेचैनी नहीं है ?

और यह कहना कि–'क्या तुम जानते हो/पुरुष से भिन्न/एक स्त्री का एकांत ?' (कविता : 'क्या तुम जानते हो' : पृ0–07) या–'अंदर समेटे पूरा का पूरा घर/मैं बिखरी हूँ पूरे घर में/पर यह घर मेरा नहीं है।' (कविता : 'अपने घर की तलाश में' : पृ0–30) जैसे शब्द क्या उनके एकाकी जीवन में अपना घर–जोकि उनका अपना हो–तलाशती एक स्त्री की टीस नहीं ?

वह इन अकुलाहटों एवं इस जड़ समाज से मुक्त होना चाहती हैं जहाँ स्त्री होना पाप है, जहाँ उन्हें ज़बरन ढकेला जाता है । पुरुष–वर्चस्ववादी समाज में–'हर बेचैन स्त्री तलाशती है/घर प्रेम और जाति से अलग/अपनी एक ऐसी ज़मीन/जो सिर्फ़ उसकी अपनी हो/एक उन्मुक्त आकाश/जो शब्द से परे हो/एक हाथ/जो हाथ नहीं/उसके होने का आभास हो !' (कविता : 'अपनी ज़मीन तलाशती बेचैन स्त्री' : पृ0–09) ।

आज के उत्तर आधुनिक समय में लोक–संस्कृति को 'कैप्चर' कर 'कैश' करने वाली संस्कृति के पोषक कहीं न कहीं, किसी न किसी रूप में एक साज़िश के तहत मौजूद हैं। और आज भी सोलहवीं–सत्रहवीं शताब्दी की संस्कृति जीने वाले अबोध समाज के लोग, अचानक हुए इस नए सांस्कृतिक हमले की न तो शिनाख़्त कर पा रहे हैं और न ही हत्यारे एवं बहुरूपिए चरित्र को पहचान ही पा रहे हैं। आदिवासी स्त्रियाँ यह सोच भी नहीं पातीं कि 'कैसे पहुँच जाती हैं उनकी चीज़ें दिल्ली/जबकि राजमार्ग तक पहुँचने से पहले ही/दम तोड़ देतीं उनकी दुनिया की पगडण्डियाँ/नहीं जानतीं कि कैसे सूख जाती हैं/उनकी दुनिया तक आते–आते नदियाँ/तस्वीरें कैसे पहुँच जाती हैं उनकी महानगर।' (कविता : 'आदिवासी स्त्रियाँ' : पृ0–11) ।

निर्मला की कविताएँ महज़ 'वाक्यं रसात्मकं काव्यं' नहीं हैं, वे उनके जीवन के 'एकांत का प्रवेश–द्वार हैं।' (कविता : 'मेरे एकांत का प्रवेश द्वार' : पृ0–88) जिसमें वह स्वयं को शब्दों में रचते हुए पाती हैं–'अपनी काया से बाहर खड़ी होकर/अपना होना !' (वही : पृ0–89) ।

जहाँ जाति, वर्ण, धर्म के आधार पर कुर्सी की राजनीति चल रही हो, वहाँ आज के राम बस 'अन्याय जिधर है उधर शक्ति' (निराला : उद्धृत 'कवि श्री' (सियाराम शरण गुप्त, चिरगाँव झाँसी, 2032 वि0) : 'राम की शक्ति पूजा' : पृ0–27) के अलावा और क्या कह सकते हैं, जबकि राक्षसी शासन–व्यवस्था का साथ देने के लिए शक्ति स्वयं उसके बदन में लीन हो गयी हों।

निर्मला ऐसे बदलावों से अपने समाज को अगाह कर देना चाहती हैं–'अगर वे चाहते हैं कि अपनी थोड़ी–सी भलाई के लिए/हम उनकी हज़ार बुराइयों पर पर्दा डालें/एहसान मानें उनका, जी–हुज़ूरी करें/हाँ में हाँ मिलाएँ सिर्फ़/ बिछ जाएँ जब–तब उनके इशारे पर उनकी ख़ातिर/तो नहीं चाहिए हमें उनका एहसान/उठा ले जाएँ वे अपनी व्यवस्था/ऐसा विकास नहीं चाहिए हमें।' (कविता : 'खून को पानी कैसे लिख दूँ' : पृ0–35) ।

वह बार–बार चुड़का सोरेन को सचेत करती हैं–'बचाओ इसमें डूबने से अपनी बस्तियों को/देखो तुम्हारे ही आंगन में बैठे/तुम्हारे ही हाथों बना हड़िया तुम्हें पिला–पिलाकर/कोई कर रहा है तुम्हारी बहनों से ठिठोली/बीड़ी सुलगाने के बहाने बार–बार उठकर रसोई में जाते/उस आदमी की मंशा पहचानो चुड़का सोरेन।' (कविता : 'चुड़का सोरेन' : पृ0–19) ।

निर्मला अपने अविकसित, पिछड़े और बिलकुल आदिम समाज पर दो–दो आँसू बहाती हैं, जहाँ विकास की किरण छू तक नहीं गई है। ऐसे में भावी पीढ़ी का अपने पिता से यह पूछना कि–'पहाड़ी बच्चा देखता है/पहाड़ के ऊपर से गुज़रता जहाज़/और पूछता है पिता से/उस नए पक्षी के बारे में।' (कविता : 'पहाड़ी बच्चा' : पृ0–39) कितना भयानक लगता है। यह समय की विडंबना नहीं तो और क्या है कि जिस वर्ग के पास आज भी तमाम चीज़ों को तराशने तथा गढ़ने की 'मास्टरी' और 'हुनर' बिना किसी डिग्री के सुरक्षित है, वे तंगहाल हैं। उनके 'करियाये' देह से टप–टप टपकते पसीने और उखड़ती साँसों का हिसाब माँगती हैं निर्मला की कविताएँ–'जिन घरों के लिए बनाती हो झाड़ू/उन्हीं से आते हैं कचरे तुम्हारी बस्तियों में।' (कविता : 'बहामुनी' : पृ0–12) ।

निर्मला की कविताएँ अपने अपढ़ समाज की त्रासदियों को देखते हुए उन्हें भविष्य के लिए पहले से सचेत कर देती हैं। वह जानती हैं कि आने वाला समय भयावह तो है ही धीरे–धीरे और भी विकराल होता जाएगा। इसीलिए वह सब कुछ से अनजान बिटिया मुर्मू को बता देना चाहती हैं–'वे कौन हैं...?/सौदागर हैं वे... समझो.../पहचानो उन्हें बिटिया मुर्मू... पहचानो !/पहाड़ों पर आग वे ही लगाते हैं/उन्हीं की गाड़ियों पर/तुम्हारी लड़कियाँ सब्ज़बाग़ देखने/कलकत्ता और नेपाल के बाज़ारों में उतरती हैं।' (कविता : 'बिटिया मुर्मू के लिए' : पृ0–15) ।

आंचलिक सौंदर्य का जितना उन्मुक्त और बे–बाकी से चित्रण निर्मला करती हैं, संभवतः वैसा अन्यत्र दुर्लभ है। यह सौंदर्य चाहे सूखी लकड़ियों का गट्ठर लादे पहाड़ से उतर रही स्त्री का हो या पहाड़–सी छाती लिए चट्टानी रंग वाले पुरुष का। वह संथाली–बोध का एक नया सौंदर्य–शास्त्र रचती हैं। परंपरागत रोमांटिक सोच का सही मायनों में यथार्थ प्रस्तुतीकरण। वह आदिवासी लड़कियों के सौंदर्य का यथार्थ कुछ इस प्रकार प्रकट करती हैं–'ऊपर से काली/भीतर से अपने चमकते दाँतों/की तरह शांत धवल होती हैं वे/जब खेतों में/फ़सलों को रोपती–काटती हुई/गाती हैं गीत/भूल जाती हैं ज़िंदगी के दर्द।' (कविता : 'आदिवासी लड़कियों के बारे में' : पृ0–17) ।

निर्मला की कविताएँ आज के कवि को प्रश्न के घेरे में खड़ा कर देती हैं, जहाँ उसकी कविता इसके जवाब में अनुत्तरित है। वह झूठा परिचय देने वाले कवियों को 'शब्दों का धोकेबाज़' और सच्चाई को 'धुंध' में लपेटने वाला एक 'निर्लज्ज' सौदागर मानती हैं।

आज के निरंतर परिवर्तनशील गत्यात्मक समय में सब कुछ खो गया है। शहर, शहर नहीं रहे और गाँव, गाँव। यह बदलाव ग्लोबल है। संथाल परग़ना में आए बदलावों और इनकी शक्तियों को, जो कहीं सूक्ष्म और कहीं अधिक स्पष्ट और भयावह हैं, को निर्मला उतनी ही सहजता से चिन्हित कर लेती हैं। संथाल परग़ना की कायापलट हो गई है। समय की मुर्दागाड़ी में लोक–संस्कृति की

पहचान–तीर, धनुष, माँदल, नगाड़ा, बाँसुरी सभी कुछ लदकर चले गए हैं। अफ़सर, चमचे, ठेकेदार और बिचौलिए सबके सब इस पूरी संस्कृति को बदल ही डालना चाहते हैं। ऐसे में वे भूखे–नंगे लोग इस परिवर्तन को न चाहते हुए भी पेट के लिए इस कृत्य में सम्मिलित होने के लिए अभिशप्त हो जाते हैं–'संथाल परगना/अब नहीं रह गया संथाल परगना/बहुत कम बचे रह गए हैं/अपनी भाषा और वेशभूषा में यहाँ के लोग।' (कविता : 'संथाल परगना' : पृ0–26) ।

स्वयं प्रकाश की कहानी–'बलि' (स्वयं प्रकाश : 'हंस' : अगस्त 2006 : पृ0–32–41) भी इन परिवर्तनों की सूक्ष्म पड़ताल करती है, जहाँ मंगली जैसी अबोध बालिका कैसे आज की अपसंस्कृति के अनाधिकृत प्रवेश से सांस्कृतिक बदलावों की बलि चढ़ जाती है।

पूर्वी भारत के पिछड़ेपन और आर्थिक विपन्नता की बात कोई छिपी हुई नहीं है। यह बात आज भी उतनी ही सत्य है जितनी आज़ादी के बाद। हाँ, परिवर्तन आया तो अवश्य है, किंतु ग्लोबल अपसंस्कृति के रूप में, छलावे के रूप में। आज भी बहुधा पूर्वी भारत के युवा धनार्जन हेतु 'माइग्रेट' करते हैं, ख़ासकर पश्चिमी भारत की ओर। कदाचित् यही कारण है कि 'माइग्रेशन' के इस दर्द की ज़मीनी वास्तविकता से जुड़ी निर्मला इसे बारीकी से महसूस करती हैं–'मैं जब भी लौटती हूँ यहाँ/और ताला खोलकर खोलती हूँ किवाड़/घर दौड़ के लिपट जाता है मुझसे/और सिसक–सिसककर रोते हुए बताता है/कि किस तरह काटे हैं उसने दिन/मेरी अनुपस्थिति में मेरे बग़ैर।' (कविता : 'मेरे बिना मेरा घर' : पृ0–68) ।

यही नहीं, दो जून की रोटी कमाने के चक्कर में कहीं–कहीं तो पूरा का पूरा संथाल–परिवार ही चला जाता है–'ढेपचा के बापू/तुम तो सब–कुछ छोड़छाड़/चले गए कमाने कश्मीर/भाग गया ढेपचा भी/अपने साथियों के साथ असम/सुगिया भी नहीं मानी/लाख समझाने–बुझाने पर भी/चली गई धन कटनी में बंगाल/मुँगली, बुधनी, बटोरना के साथ गाड़ी में बैठकर।' (कविता : 'ढेपचा के बाबू' : पृ0–40) ।

बाबा नागार्जुन ने भी अपनी प्रसिद्ध कविता 'सिंदूर तिलकित भाल' में प्रवास के इस दर्द को कुछ यों बयान किया है–'याद आते स्वजन/जिनकी स्नेह से भीगी अमृतमय आँख.../यहाँ भी तो हूँ न मैं असहाय/यहाँ भी हैं व्यक्ति और समुदाय/किंतु जीवन भर रहूँ फिर भी प्रवासी ही कहेंगे हाय।' (नागार्जुन : 'प्रतिनिधि कविताएँ' (सं0–नामवर सिंह) : पृ0–29) ।

नवगठित झारखण्ड राज्य की घोषणा की ख़बर सुनकर निर्मला के समक्ष अपने पिछड़े क्षेत्र की तस्वीर तैर जाती है। सुराज का स्वप्न संजोए और अपनी ही 'ज़मीन जंगल पर अपने राज का सपना/सूदख़ोरी–शोषण और अत्याचार से मुक्ति का सपना' (कविता : 'भाई बेसरा' : पृ0–57) देखने वाली निर्मला यह भली–भाँति जानती हैं कि शोषक–शक्ति इस स्वप्न को पूरा नहीं होने देगी।

निर्मला की कविताएँ बार–बार संथाल–समाज की माटी से जुड़ती हैं। लगभग सभी कविताएँ वहाँ की टूटती संस्कृति की बेचैनी प्रकट करती हैं । किंतु यह 'नास्टेल्जिया' महज़ आधुनिक कविताओं के नारों तक सीमित नहीं है, उसमें एक गहन चिंतन और प्रखर आलोचना है तो गहरा परिवर्तन–बोध भी। वे कबीर की भाँति विद्रोह ही नहीं करतीं, उसे बचाने के लिए 'जागै अरु रोवै' की स्थिति से भी दो–चार होती दिखती हैं–'आओ, मिलकर बचाएँ/कि इस दौर में भी बचाने को/बहुत कुछ बचा है, अब भी हमारे पास।' (कविता : 'आओ, मिलकर बचाएँ' : पृ0–77) ।

वह यह भी जानती हैं कि एक बारगी नहीं, किन्तु यदि सैकड़ों निर्मला पुतुल जन्म लेंगी तो एक दिन अवश्य ही–'धीरे–धीरे साफ़ होंगी चीज़ें/समय के धुँधलके को तोड़।' (कविता : 'धीरे–धीरे' : पृ0–84)।

***

cpiu d: [kyk: e: >ydrk ^ykd lkfgR;*

vfer dqekj flag dq'kokgk*

लोक–साहित्य 'लोक' और 'साहित्य' दो शब्दों से मिलकर बना है, जिसका शाब्दिक अर्थ लोक का साहित्य है। लोक साहित्य किसी भाषा और संस्कृति का जीवंत साहित्य होता है। 'लोक' राष्ट्र की चेतना का शास्वत स्पंदन है। राष्ट्र की अस्मिता की वैखरी वाणी का अमर लोक है। यह स्वयंभू है। यही शाश्वत 'ऋतु तत्व' है। इसका क्षेत्र साम्राज्य प्रत्येक श्वास है। यह किसी व्यक्ति विशेष की कृति नहीं, किसी शास्त्र के भाष्य का अपेक्षी नहीं, किसी राजकीय संरक्षण का प्रार्थी नहीं बल्कि अनश्वर कालजयी अभिव्यक्ति है। परम्पराओं की उर्वर भूमि पर आस्थाओं के उन्मुक्त व्योम मण्डल में मलयानिल का शीतल मन्द सुगन्धित प्रवाह का पावन लोक यही 'लोक' है। 'लोक' दृष्टा है, 'लोक' सृष्टा है, 'लोक' भक्ता है, 'लोक' आस्वाद है, 'लोक' आस्वादक है। यही 'रस' है। 'लोक' ही चिन्मय है, शाश्वत है, नित्य है, लोक ही सत्–चित आनन्द है। 'लोक' महोदधि है, मानव सभ्यता के चिरकाल से संचित अनुभवों तथा अनुभूतियों की रत्नराशि की दिव्याभा इस लहरों पर विकीर्ण होती रहती हैं सूत्र रूप में ''लोक साहित्य रस संस्कृति'' है[1], 'लोक–जीवन से विमुख होकर निवार्ण की कामना विडंबना है।' लोकसाहित्य की यही 'व्यास दृष्टि' है

आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी ने 'लोक' की विशेषता के संबंध में लिखा है– ''लोक शब्द का अर्थ जनपद या ग्राम्य नहीं है, बल्कि नगरों या ग्रामों में फैली हुई समूची जनता है जिसके व्यावहारिक ज्ञान का आधार पोथियां नहीं है। ये लोग नगर में रहने वाले परिष्कृत रुचि संपन्न तथा सुसंस्कृत समझे जाने वाले लोगों की अपेक्षा अति सरल और अकृत्रिम जीवन के अभ्यस्त होते हैं। परिष्कृत रुचि वाले लोगों की समूची विलासिता और सुकुमारिता को जीवित रखने के लिए जो भी वस्तुएं आवश्यक होती हैं, उनको उत्पन्न करते हैं।"[2] 'लोक' लोक जीवन के उस वर्ग का प्रतिनिधित्व करते हैं जो अपनी प्राचीन मान्यताओं, विश्वासों और परंपराओं के प्रति आस्थावान हैं। लोक–साहित्य मूलतः लोक की मौखिक अभिव्यक्ति है जो संपूर्ण जीवन का नेतृत्व करती है। लोक जीवन की अभिव्यक्ति को वाणी देना ही लोक साहित्य है। इसकी निम्नांकित विधाएं हैं– लोक–गीत, लोक–कथा, लोक–नाट्य, लोक–भाषा और लोक–सुभाषित।

लोक साहित्य किसी भी राष्ट्र और सार्वभौम मानव संस्कृति की कालातीत धरोहर है। विराट लोक चेतना की भीतरी शक्ति और ऊर्जा में ही लोक संस्कृति की सतत सदानीरा धारा और लोकमंगल का अनुष्ठान है। लोक साहित्य एक तरह से जीवन का विराट महोत्सव है। हर जाति एवं राष्ट्र का मौखिक साहित्य, उस राष्ट्र की आध्यात्मिक संस्कृति का एक बहुत बड़ा भाग होता है, जो एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी तक मौखिक रूप से पहुंचता रहता है और इस प्रकार राष्ट्रों की सांस्कृतिक पहचान बनी रहती है। डॉ. हरवंश लाल शर्मा के शब्दों में –''किसी विशिष्ट समाज द्वारा दीर्घ सामाजिक अनुभवों के आधार पर साधु आचरण के जो मानदंड स्थिर कर दिये जाते हैं, वे जब सूक्ष्म भावनात्मक रूप में परिणत होकर समाज के दैनिक जीवन में अनायास ही व्यवहृत होने लगते हैं तो संस्कृति का नाम पाते हैं।''[3]

*शोध छात्र, महात्मा गांधी काशी विद्यापीठ, वाराणसी

लोक साहित्य ऐसी संश्लिष्ट रचना है जिसमें शिष्ट साहित्य–सदृश समग्र विधाओं को परिभाषित कर निरखना–परखना बाह्य दृष्टि से भले उचित हो, आंतरिक दृष्टि से कदापि संभव नहीं। यह जन–मन–जीवन–अनुभव का प्रारूप ही लोक द्वारा प्रदत्त एक सूत्र है जो प्रगीत–तत्वों से मिलकर लोकगीत तथा कथा से जुड़कर लोकगाथा बनती है। इसी तरह संवादों में ढलकर लोकनाट्य और किस्सा–गोई का वैशिष्ट्य लेकर लोककथा बनती है। इसके बावजूद वह भावनाओं व विचारों के प्रवाह में एक–दूसरी लोकविधाओं को स्पर्श करती है। ''साधारण जनता का हंसना, गाना, खेलना, रोना जिन शब्दों में अभवियक्त हो सकता है वह सब कुछ लोक–साहित्य की परिधि में आ जाता है।''[4] फिर यह वाणी 'श्रुति–परंपरा' का अनुसरण करते हुए कंठ–कंठ से होकर समाज में व्याप्त हो जाती है।

'लोक' का बिंब जब हमारी आंखों में ही नहीं है तो उसका प्रतिबिंब क्या बनेगा। गौर करें तो साधारण जनता का हंसना, गाना, खेलना, रोना जिन शब्दों में अभिव्यक्त हो सकता है वह सब कुछ लोक–साहित्य की परिधि में आ जाता है। बचपन के खेलों में भी बच्चों द्वारा कई प्रकार के गीत, उक्ति, मुहावरा तथा बुझौवल आदि का प्रयोग किया जाता है। ये सभी श्रुति परम्परा के माध्यम से पीढ़ी दर पीढ़ी आगे बढ़ता रहता है। इस मौखिक परम्परा की कई युक्तियां धीरे–धीरे विलुप्त होती जा रही हैं, तो कुछ विलुप्त होने के कगार पर हैं, तो कुछ आपस में मिक्स हो गई हैं। फिर भी आज के अत्याधुनिक दौर में भी जहां खेलों के नये–नये तरीके इजात हुए हैं पर आज भी लगभग सभी गांवों एवं नगरों में इस मौखिक परम्परा को बच्चे आज भी जीवित रखे हुए हैं। शोधार्थी उत्तर–प्रदेश और बिहार में भोजपुरी क्षेत्रों के ग्रामीण परिवेशों में कमोवेश प्रचलित खेलों में प्रयुक्त लोक साहित्य देखा व सुना जा सकता है।

कई खेलों को शुरू करने से पहले 'खिलाड़ियों का चयन' किया जाता है और निम्नलिखित माध्यम से उनका चुनाव किया जाता है–

''डाक–डाक केरी, आम पत्ती मेरी, कौन लेगा सोना, कौन लेगा चांदी''

या....''मिले–मिले से राजा जे ना मिले उ चोर–ग्रुप के लिए''

या....''डास, कोस, सिंगा, बुलबुल, मिर्जा, मास्टर''

या.....''ओस, कोस, बुलबुल, मास्टर, सिंगल''

या.....''पान, बीड़ी, सिगरेट, सलाई''

या.....''दस, बीस, तीस, चालीस, पचास, साठ, सत्तर, अस्सी, नब्बे, सौ''

^dcMMh* बहुत ही लोकप्रिय खेल है इस खेल में जो रेड डालने जाता है वह निम्नलिखित वाक्य बोलता है–

''इमली कऽ पत्ता, चार चपत्ता दल्ले छू......, दल्ले छू.......''

या.....''कबडी–कबड्डी तोड़ देब हड्डी, चुनवा लगा के बांध देइब पट्टी, बांध देइब पट्टी......''

या.....''अटैची में फीता.....हमार नाम गीता.....हमार नाम गीता''

या.....''थरिया में जामून, हम तोर पाहुन...हम तोर पाहुन''

या.....''इनारा में गोली टनाटन बोली.....टनाटन बोली''

या.....''कबड्डी.... कबड्डी.... कबड्डी.... कबड्डी''

^?kejh ijmvk* खेल में दो तथा कभी–कभी दो से अधिक बच्चे एक–दूसरे का हाथ पकड़कर गोल–गोल घूमते हैं और सभी झूम–झूम कर जोर–जोर से गाते हैं। –

''चक डोले चकबम्मक डोले खैरा पीपर कबहू न डोले''

या.....''चकवा चकईआ हम तू भइया, भइया क बिआह में डेढ़ सौ रूपैया''

इसमें एक लड़का या लड़की बीच में होता है और बाकी सभी बच्चे उसको घेरकर यह वाक्य बोलते है और बीच वाला उसका जबाब देता है और इशारे से बताता है–

''घोंघा रानी...केतना पानी?...हेतना पानी..... हेतना पानी''

^vkdk&ckdk* छोटे बच्चों का एक रूचिकर खेल है, इसमें हाथ के पंजे को फुलाकर फिर निम्नलिखित वाक्य बोलते हुए उसके अंतिम शब्द पर पंजे को पुचका देते हैं।–

''ओका–बोका तीन तलोका, लौवा लाठी चन्दन काठी, इलइल बिजइल पान फूले,
सावन में करईला फूले, सावन गइल चोरी, लाले–लाले पनवा खिअइहे मलहोरी,
चितली कऽ बचवा पुचुक।''

या.....''ओका–बोका तीन तलोका, लौवा लाठी चन्दन काठी, इलइल बिजइल पान फूले,
मामा क हथवा पुचुक''

जब सभी बच्चों का हाथ पुचुक जाता है तब इसके बाद खेल को आगे बढ़ाते हुए इस वाक्य को बोला जाता है।–

''ताती–ताती–पुरिया, घी में चभोरिया।
हम खाईं की भउजी खाईंह भउजी पतरंगियां, धर कान मिगोरिया।।''

इसी को बंशनारायण 'मनज' जी लिखते हैं–

''ताती–ताती–पुरिया, घी में चभोरिया।
हम खाईं की भउजी खा, भउजी सांवर गोरिया।।''[5]

^rjdqy [ksy* में कई बच्चे एक–दूसरे के पैर के पंजे के उपर दूसरा पैर का पंजा फिर हाथ के पंजे को मोड़कर उसके उपर क्रमशः रखते हुए ताड़ की शक्ल देते हैं और फिर उसे कोई बच्चा झटके से अपने हाथ से काटता है। इस पूरी प्रक्रिया के दौरान बच्चे निम्नलिखित गीत गाते हैं।

''तार काटे तरकुल काटे बन्ने–बन्ने खाजा....हाथ परके घुघुरा चमक चले राजा''

^xqYyh n.Mk* के खेल में तरह–तरह के वाक्यों का प्रयोग किया जाता है–

''कोको काला, गरम मसाला, चोरवा वाला भागल जाला''

या.....''राजा–रानी रहती तऽ पोखरा खनइती, पोखरा के भीटे–भीटे इमिली लगवइती,
इमिली के खोंधड़ा में 32 अण्डा, राम खेलेन गुल्ली दण्डा''

या.....''राजा–रानी रहती तऽ पोखरा खनइती, पोखरा के भीटे–भीटे इमिली लगवइती,
इमिली के खोंधड़ा में बत्तीस अण्डा, एगो अण्डा गिरल रेत में मछली क पेट में,
चिल्होरिया मारे धक्का 'बनारपुर' पक्का।''

'बच्चे खेल–खेल में ^eLrh* भी करते हैं जैसे –दुल्हन को डोली में जाते देखकर बच्चे निम्नलिखित वाक्य खुशी से झूमकर जोर–जोर से बोलते हैं–

''रहरी में रहरी, पुरान रहरी, दुल्हा के कनिया हमार मेहरी''

या.....''कनिया बहुरिया दू–गो धनिया दऽ...लाल मिरचइया क फोरन दऽ...बुढ़वा भतार कऽ नाम बतइले जा''

दो बच्चे आपस में एक दूसरे का कान पकड़कर यह वाक्य बोलते हैं–

''चूंटा हो चूंटा मामा के झगड़वा छुड़ावऽ हो चूंटा।''

सांवले बच्चों को चिढ़ाने के लिए निम्न वाक्य प्रयोग किया जाता है–

''करिया–करिम्मन दाल–भात निम्मन, चोखवा बिगड़ गईल हाय रे करिम्मन''

गोरे बच्चों को चिढ़ाने के लिए निम्न वाक्य प्रयोग किया जाता है–

''गोर बाडऽ....गोर बाडऽ, गोबरे कऽ चोत बालऽ....''

ये वाक्य भी मोटे बच्चों को चिढ़ाने के लिए प्रयोग किया जाता है–

''मोटू सेठ, सड़क पर लेट, आई गाड़ी, फटगया पेट, गाड़ी का नम्बर एटी एट,
गाड़ी पहुंची इण्डिया गेट''

ये वाक्य भी बच्चों को चिढ़ाने के लिए प्रयोग किया जाता है–

''अर्जुन–भीम चलावै तीर, मारे के बकुला मार दिहलन गीध''

ब्राहमणों को चिढ़ाने के लिए–

''मंगल भवन या मंगल हारी, रोज मिलत रहे पुड़ी तरकारी''

या.......''ओम नमः श्वाहा, पंडिजी बौराहा''

जब बुजुर्ग लोग बच्चों को खेलने से मना करते हैं तो बच्चे बोलते हैं–

''बुढ़वा बेइमान मांगे करइला का चोखा''

'आइस पाइस या लुका–छिपी' के खेल में एक बच्चे को छोड़कर अन्य बच्चे छिप जाते हैं, फिर अकेला बच्चा बारी–बारी से सभी को खोजता है। इस खेल में निम्नलिखि वाक्य बोला जाता है–

''इत्तिल–बित्तील चित्ता चोर, छाप छलिका बाछा निकल जो.....''

या.....''सोने कऽ सलाई कवर ओठगाई कहउ....देखलू हऽ दाई''

इस खेल में दो टीम होती है और दोनों टीमों में तीन या तीन से अधिक बच्चे खेलते हैं, और बच्चों का नाम फलों या सब्जियों के नाम पर रखकर खेला जाता है–

आव रे '....अनार......' धीरे से अइहे, मार के परइहे, धपा....धप, पीछे मिहें घूम के तलिया बजइहे थपा...थप

'पाला और सीत' पड़ने पर बच्चे निम्नलिखित वाक्य बोलते हैं–

''दई! दई घाम करऽ सुगवा सलाम कर तोहरे बलकवा के जड़वत ता,
लकड़ी तोड़–तोड़ ताप ता पकवा इनार में झांक ता''

इसी को बंशनारायण 'मनज' जी लिखते हैं–

''दई! दई! घाम कऽरऽ, दई दई घाम।
सुगवाा के लई लऽ सलाम ।।''[6]

या.....''सी...सी... पर सी...सी...समुन्दर कऽ पानी बरगद क दूध लागी तबो न मानी''

यदि 'बारीस' नहीं होता है तो बच्चे इकट्ठे होकर ये वाक्य जोर–जोर से बोलते हैं–

''अल्ला–अल्ला पानी दऽ डोंकी में दू गो दाना दऽ माई द खाएक दे,
बाबू न पानी दे, उपरा से जल बरसाव हो मेघ'',

या.....''लाल कठवता, पीयर छोती....मेघ चाचा पानी दऽ''

'आंधी–पानी' आने पर बच्चे इकट्ठा होकर खूब जोर–जोर से चिल्लाते हैं–

''आन्हीं पानी आवेला चिरैया ढ़ोल बजावेला''

अधिक बारिस होने पर बच्चे यह वाक्य बोलते हैं–

''सावा–साठी साठ दिन मेघ बरिस रात–दिन''

बारिस के दौरान जब बच्चे खेल नहीं पाते तो बोलते हैं–

''एक पइसा की लाई बाजार में छितराई, बरखा उधरै बिलाई''

^NqVVh* के समय स्कूल से लिकलते हुए बच्चे चिल्ला–चिल्ला कर यह वाक्य बोलते हैं :–

''अट्टी पर पऽ पट्टी, पटरिया पर नून, पंडी जी पा...लागी छुट्टी क जून''

^fookg&fookg* खेल में बच्चे एक दूसरे से मजाक में बोलते हैं–

''ढोल रे ढोल बजावो ढोल...किसकी शादी? राम जी की शादी,''

या.....''आपन बिसाह में का...का...देबऽ... हाथी घोड़ा, लाल सिंघोड़ा, राजा किहें जइबे कि रानी किहें?''

या.....माई रे माई दामाद आइल बा, पिपरा क पेड़वा तऽ बइठल बा, हुक्का चिलम मांगता

जब दुल्हा रूठ जाता है तो बच्चे चिढ़ाते हैं–

''राजा खिरवो नऽ खाल...राजा मेगुची चबानऽ...''

लड़कियों द्वारा नौ–खाने का 'गिदिल' खेलते समय यह वाक्य बोला जाता है–

''आम छू..आम छू....कौड़ी झलक छू पियर रागा–रागा''

^Ekfu;k [ky* में कई लड़कियां बैठी रहती हैं, बारी–बारी से हाथों में कंकड़ डाला जाता है और यह वाक्य बोला जाता है।–

''चाना–मुनिंया चाना चोर ले भागे पुराना चोर.......केकरा में डाली के लभिराई, लेके कवन भागल चोर''

यदि कोई अनाज धूप में सूखने के लिए डाला गया है और यदि उस पर कोई पक्षी आकर उसे खाती है तो पास में बैठे बच्चे उस चिड़िया को संबोधित कर कहते हैं–

''ऐ चिरैया वन में जो, पाकल–पाकल गोंदा खो, पेट दुखाई त हमसे कहिए,
सूई देब दवाई देब, कोच के मुवाई देब''

यदि कोई बच्चा खेलता नहीं है/खेल बिगाड़ता है तो बच्चे उससे कहते हैं–

''इन पिन सेफ्टी पीन इन पिन आउट, खेलना है तो खेलो वरना गेट आउट''

मिलिटी खेल में बच्चे कोलते हैं–

''चाउ माउ चाउ माउ, लाल लाल मैं गाजर खाउ, खाकर गाजर तगड़ा हो जाउ,
हर दुश्मन को मार भगाउ''

'खेत–खेत' खेलते समय बच्चे बोलते हैं–

''ऊँच–नीच में बै कियारी, जो उपसी सो भई हमारी''

'दादरी मेला' लगने पर बच्चे आपस में गाते है–

''चलो भइयो ददरी, सातू पिसान की मोटरी''

खेल–खेल में बच्चे जुआ न खेलने को लेकर अक्सर यह वाक्य बोलते सुने जाते हैं–

''माई पकाई गरर गरर पूआ हम खाइब पूआ ना खेलब जुआ''

'क्रिकेट' के दौरान यदि कोई कैच रोक लेता है तो बच्चे कहते हैं–

''राम की कुटिया में हो रहा था मैच, राम में मारा छक्का हनुमान ने रोका कैच,
लक्ष्मण खिसिआये तोड़ दिये बैट''

या.....''रावण के कुटिया में हो रहा था मैच, रावण ने मारा छक्का हनुमान ने रोका कैच,
रावण को आया गुस्सा, खोल दिया अपना कुरता पैंट''

'गोटी का खेल' खेलते समय लड़िकियां बोलती हैं–

''चाम–चूम...चाम–चूम, जेकरा में गोटी पड़े उहे ले पराई''

खेलने के दौरान यदि गोटी न गिरे तो वह कहती हैं–

''अकाइन–बकाइन पीपरिया पर के डाइन, दो गो गोटिया गिरइहे तोकी पीयरी चढ़ाइब''

'ओल्हा–पाती' खेलते समय बच्चे बोलते हैं–

''अमवा तरके लकड़ी, महुइया तर क धूर, धाव! धाव! हो गडूर तोहरा धोकरी में धूर''

इसी को बंशनारायण 'मनज' जी लिखते हैं–

''अमवा तक के लकड़ी महुइया तर के धूर, दउरऽ दउरऽ हो गेडूर।''[7]

इसके अलावा भी खेलों में बहुत से वाक्यों का प्रयोग किया जाता है परन्तु मेरे समझ में नहीं आया कि इसका प्रयोग कहां–कहां किया जाता है जैसे–

''इरिंग–बिरिंग का तारा है, साजन घर की लड़की है, दूध–मलाई खाती है,
घोड़े को दौड़ाती है, घोड़ा भागा रेस में, आलू..भंटा...सेम, पकावे वाली मेम,
दस बजे की गाड़ी है, देखो लड़को टेम''

या.....''इरिंग–बिरिंग का तारा है, साजन घर की लड़की है, दूध–मलाई खाती है,

घोड़े को दौड़ाती है, घोड़ा भागा रेस में, मार थप्पड़ गाल में खून चुवे रूमाल में''
अन्य.....अट्टी रे अट्टी जिसने खाया है पट्टी, झापा झूप

इसके अलावा भी अनेकों वाक्य एवं युक्तियों का प्रयोग होता है आवश्यकता है इन मौखिक परम्पराओं को लिखित स्वरुप देने की। क्योंकि लोक संस्कृति समाज एवं किसी भी राष्ट्र की आत्मा होती है। लोक मस्तिष्क ने अपने इतिहास की कड़ियां, अपनी परंपरा, प्राचीन मूल्यों को अपने गीतों में, अपनी कथाओं में, जीवन के आनंद–उत्सवों में तथा नृत्य–नाटकों में जोड़ा है। ये मानव समाज के अनेक कार्यों के लिए वैदिक मंत्रों सा कार्य करते हैं। हमारे भारतीय लोकजीवन का वास्तविक सांस्कृतिक विरासत उसके मौखिक एवं आडंबररहित साहित्यों से उद्भासित होता है, जिनको हमने लोक साहित्य कहते हैं। इसमें बच्चों के खेलों में प्रयुक्त वाक्य एवं युक्तियों का भी अहम स्थान होता है, जो अनायास ही इन गीत, कहावत व मुहावरों के माध्यम से अपनी संस्कृति, सभ्यता को एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी को आगे बढ़ते हैं। यह मिट्टी से जुड़े लोगों की अंतरात्मा की आवाज है, जो जनसाधारण के लिए होती है। इसमें छंद, अलंकरण, व्याकरण या शास्त्रीय नियमों की जकड़न नहीं होती है। यही कारण है कि जब– काव्य प्रतिभा मंद पड़ जाती है, प्रजा का उत्साह क्षीण होने लगता है, शिक्षा का निर्झर सूखने लगता है तो। लोक साहित्य, लोक संस्कृति से जन्म लेता है और इसे एक राष्ट्र की जीवनी माना जाता है। इसका आधार जन–जीवन की वास्तविकताएं होती हैं और सामाजिक व सांस्कृतिक जीवन, उनके कार्य और परिश्रम के तरीके, किसी राष्ट्र के वैचारिक परिवर्तन, उसके व्यवहार, प्रवृत्ति, धर्म एवं आस्था आदि इन्हीं लोक कथाओं से प्रतिबिंबित होते हैं और लोक साहित्य पर शोध और अनुसंधान की आवश्यकता है।

lnHk %

1. www-printsasia-com पर 16 जनवरी 2014, को पढ़ा गया।
2. हजारीप्रसाद द्विवेदी, जनपद, अंक 1952, पृ. 65
3. डॉ. हरबंश लाल शर्मा, सूर और उनका साहित्य, परिशिष्ट – दो
4. यादव–डॉ. विरेन्द्र सिंहः लोक साहित्य एवं लोक संस्कृति : परम्परा की प्रासंगिकता एवं सामाजिक परिप्रेक्ष्य, ओमेगा पब्लिकेशन, नई दिल्ली (भूमिका में)
5. मनज–बंशनारायण सिंहः लीखे कोइलरिया फगुनवा के पाती, जयभारत प्रेस, वाराणसी, पृष्ठ–20
6. ————————वहीं————————पृष्ठ–39
7. ————————वहीं————————पृष्ठ–51

***

lf"VdFkk,¡ v©j _Xosn % M,0 jkefoYkkl 'kekZ dh nf"V

Ápir l*

l{kfidk

भारतीय साहित्य–संस्कृति–भाषा–समाज–राजनीति–कला–इतिहास और दर्शन आदि विषयों पर विपुल लेखन करके भारतीय साहित्य के ऐतिहासिक मूल्यांकन का कार्य डॉ0 रामविलास शर्मा जी ने किया। जब भारतीय इतिहास का विरूपण नित्य नई स्रोत सामग्री के साथ तथाकथित वैज्ञानिक दृष्टिकोण के सम्पन्न इतिहासकारों द्वारा हो रहा था, ऐसे समय में मार्क्सवादी विचारधारा के अनन्य प्रवक्ता और हिन्दी के प्रगतिशील समालोचक डॉ0 रामविलास शर्मा जी ने ऋग्वेद पर अपनी लेखनी चलाई। डॉ0 शर्मा अपनी कालजयी कृति ''पश्चिम एशिया और ऋग्वेद'' के माध्यम से उन बड़े–बड़े लेखकों को मुँहतोड़ उत्तर देते हैं जो परम्परा के मूल्यवान तत्त्वों की खिल्ली उड़ाते हैं। डॉ0 शर्मा की मान्यता है कि पश्चिमी एशिया के तीनों केन्द्र मिस्त्र, सुमेर और भारत परस्पर सम्बद्ध थे और इस विशाल अफ्रीकी एशियाई भूखण्ड की संस्कृतियाँ एक–दूसरे को प्रभावित करती रहीं। सृष्टि सम्बन्धी अनेक मिलती–जुलती कथाएँ और कल्पनाएँ जो पहली शताब्दी ईसापूर्व में या उससे पहले मिस्त्र सुमेर–बैबिलोन, यूनान, फिलीस्तीन आदि देशों में प्रचलित दिखाई देती हैं, उनके संकेत ऋग्वेद में मिलते हैं। प्रस्तुत शोध–पत्र के माध्यम से यह समझने का प्रयास किया गया है कि ऋग्वेद की उद्भावनायें किस प्रकार भारत से बाहर देवकथाओं का रूप ले लेती है।

मिस्त्र के दूसरी सहस्त्राब्दी ई0पू0 के एक अभिलेख में आदिम अण्डे से प्रार्थना की गई है कि ''हे जल के अण्डे, धरती के स्रोत, आठ देवों के उत्पाद (अण्डे के छिलके) आकाश में महान और पाताल में महान......।''[1] अण्डा जल में है। धरती उसी से उत्पन्न हुई है। आकाश–पाताल उसी के अन्तर्हित हैं। दूसरी सहस्त्राब्दी ई0पू0 के ही अन्य अभिलेख में सूर्य से कहा गया है कि ''गुप्त अण्डे से बाहर, आठ देवों के वत्स के रूप में, तुम ऊपर चढ़ गये हो।''[2] आदिम जलराशि से ब्रह्माण्ड के उद्भव की कल्पना से मिस्त्र के लोग परिचित थे। परन्तु प्रजापति अथवा देवों द्वारा विश्व की रचना से यह कल्पना मेल नहीं खाती। जल से निकलने वाले अण्डे को आठ देवों का उत्पाद कहा गया है। इसके अतिरिक्त उस मंत्र में थोथ नामक देव सम्बोधित हैं। थोथ का रूप सारस पक्षी का था। ब्रैन्डन का कहना है कि यह आदिम अण्डा मूल रूप में थोथ से सम्बद्ध रहा होगा।[3] ब्रैन्डन के अनुसार इस अण्डे में सूर्य के देवता रे बन्द थे, वह संसार के भावी रचनाकार थे।[4] इस प्रकार कई देवता विश्वरचना में सम्बद्ध हो जाते हैं। एक ओर वह अण्डा विश्वरूप है, दूसरी ओर वह विश्व अभी रचे जाने को है। ऐसा लगता है जल से ब्रह्माण्ड के उद्भव की दार्शनिक अवधारणा मिस्त्र में बाहर से आई और उसके साथ वहाँ की देवकथायें जोड़ दी गई हैं।

आरम्भ में धरती आकाश जुड़े हुए थे, इस कारण विश्व अण्डे जैसा था, यह धारणा सुमेर और यूनान में फैली हुई थी। ब्रैण्डन कहते हैं 'इस बात के कुछ सकते हैं कि मूलतः अनकि (आकाश और धरती अन्तः सम्बद्ध सम्पूर्ण इकाई जैसा कल्पित किया गया था।''[5] यदि ब्रैन्डन ऋग्वेग की ओर देखते तो स्पष्ट हो जाता कि सुमेरी अन् (आकाश), कि (धरती) वैदिक द्यावा पृथिवी के रूपान्तर है। मिस्त्र

*शोध–छात्र, उत्तराखण्ड संस्कृत विश्वविद्यालय, हरिद्वार

के वायुदेव शु की तरह सुमेर के वायुदेव एन्–लिल ने उन्हें अलग किया।[6] यूनान का ओर्फिक सम्प्रदाय मानता था कि एक विराट् अण्डे से समस्त देवी–देवता जन्में हैं।

नाटककार अरिस्तोफनेस् ने पक्षी नाटक में सृष्टिकथाएँ रचने वाले का उपहास करते हुए लिखा था ''सबसे पहले खास और रात्रि थे और काला अरबास् और विशद तर्तरास थे, न धरती थी, न वायु, न आकाश थे। अरबास् के अनन्त विस्तार में काले पंखों वाली रात्रि ने एक वायु अण्डा दिया, उससे उपयुक्त समय बीतने पर, दहकते हुए अरोस् का आविर्भाव हुआ, उनकी पीठ सुवर्ण पंखों से दमक रही थी मानो चकरघिन्नी खाती हवाओं जैसे हो।''[7] ब्रैन्डन ने बताया कि अरिस्तोफनेस् कवि हेसिऑद के देवतन्त्र की नकल उतार रहे थे पर उन्होंने यह भी सूचित कर दिया है कि उस देवतन्त्र में अण्डे वाली अवधारणा नहीं है। नाटककार अरिस्तोफनेस् ने चाहे जिसकी नकल उतारी हो इसमें सन्देह नहीं कि यूनानी देवतन्त्रकार भारतीय सृष्टिकथाओं से परिचित थे। इनमें अनेक कथाएँ अवश्य ही नष्ट हो गई होंगी, ऋग्वेद के सृष्टि सूक्त में उनकी झलक भर है। अरबास्, तर्तरास् विशाल गह्वर हैं। उन्हें पाताल और रसातल कह सकते हैं। ऋग्वेद के अम्भः गहनं गभीरम् में पाताल रसातल सब सिमट जाते हैं।[8] व्यक्त संसार में दिन और रात अलग–अलग पहचाने जाते हैं। अव्यक्त अवस्था में सब–कुछ अप्रकेत है।[9]

यूनानी देवकथाओं की रात्रि ने एक अण्डा दिया। उससे सुवर्ण पंखों वाले दहकते अरोस का जन्म हुआ। अरोस् काम है, कामस्तदग्रे समवर्तत[10] उससे सर्वप्रथम काम उत्पन्न हुआ। काम और अरोस दोनों ही देवता हैं तथा कामना भी। तपस्तन्महिनाजायतैकम्वह एक तपस् (उष्णता) की शक्ति से उत्पनन हुआ। उष्णता है इसलिए अरोस् दहकते हुए उत्पन्न हो यह स्वाभाविक है। अद्भुत उपमा यह है कि उनकी पीठ सुवर्ण पंखों से यों दमक रही थी मानों वह चकरघिन्नी खाती हवाओं जैसे हो। सामान्यतः हवाएँ चमकती हुई नहीं देखी जातीं, बिजली का सम्बन्ध बादलों से अधिक होता है। किन्तु किसी क्षेत्र के यूनानियों को यह विश्वास था कि हवाएँ चमकती हैं। इसी विश्वास के बल पर अरोस् (कामदेव) की तुलना हवाओं से की गई। यूनानी काव्य में चमक हवाओं का सामान्य गुण नहीं है, वह सामान्य गुण है ऋग्वेद के मरुद्गण का। ते स्वमानवः[12] वे अपने ही तेज से दीप्त हैं। वे अग्नि के समान प्रकाशयुक्त हैं। वे सूर्यत्वचः[13] सूर्य के समान तेजस्वी हैं। हजारों साल बाद वैदिक मरूतों की स्मृति यूनानी देवतन्त्र में बनी हुई थी। चौथी शताब्दी ईसा पूर्व के नाटककार अरिस्तोफनेस् इसीलिए अरोस् के लिए कह सकते थे कि उनकी पीठे ऐसे दमक रही थी मानों वह चकरघिन्नी खाती हवाओं जैसे हों।

अरोस् के सुवर्ण पंख हैं। यूनानी देवतन्त्र से प्रभावित यूरोप की अनेक जातियों में जहाँ भी अरोस् या उनके समकक्ष देवता की चर्चा होती है, उनके पंख जरूर होते हैं। भारतीय कामदेव के पंख नहीं है। परन्तु सूर्यदेव के पंख हैं। वह पतंग पक्षी है[14], सुन्दर पंखों वले रक्ताभ पक्षी हैं[15] वह शीघ्रगामी श्येन पक्षी हैं।[16] सूर्य को जहाँ मानवाकार कल्पित किया गया वहाँ उनके पंख नहीं हैं, उनके हाथ हैं और वह रथ पर यात्रा करते हैं। यदि पृथिवी और आकाश परस्पर सम्मिलित रूप में अण्डा थे तो अण्डे से पक्षी का ही जन्म होगा। जहाँ आदिम अव्यक्त को पुरुष कहा गया है, वहाँ उससे विराट् उत्पन्न हुआ। सायण के अनुसार यह विराट ब्रह्माण्ड रूप था। ग्रिफिथ की टिप्पणी है कि विराट् अण्डों की धारणा से जुड़ा है। इस प्रकार डॉ0 रामविलास शर्मा जी का चिन्तन यह है कि पश्चिम एशिया के देशों में प्रचलित कथाएँ, कल्पनाएँ तथा अभिलेखों आदि में वर्णित देवताओं के स्वरूपों के संकेत कहीं न कहीं ऋग्वेद में अवश्य मिलते हैं।

यद्यपि शोधार्थी की सहमति उन विद्वानों के विचारों से है जो यह मानते हैं कि वेदों के शब्द यौगिक हैं, किसी अर्थ में रूढ़ नहीं हैं। इस कारण वे अनेक अर्थों को प्रकट करने में समर्थ हैं। यह आग्रह करना उचित नहीं है कि लोक में किसी शब्द का जो अर्थ है वही अर्थ सर्वत्र वेद में भी अभिप्रेत है। वेदों में किन्हीं ऋषियों, राजाओं, नगरियों नदियों आदि का इतिहास नहीं है। ऐतिहासिक प्रतीत होने वाले नामों के यौगिक अर्थ हैं। अतः डॉ0 रामविलास शर्मा जी से सर्वांश में सहमत होना सम्भव नहीं है फिर भी उनकी दृष्टि हमें नये ढ़ंग से सोचने पर विवश करती है। जब एक षड्यन्त्र के तहत प्राचीन भारत के इतिहास में तोड़–फोड़ करके उसे इस कदर विरूपित किया जा रहा था कि वह द्रविड़ों और

आर्यों से लेकर ठेठ तुर्क अफगानों तक निरन्तर बाहरी हमलों का इतिहास लगे। ऐसे समय में भाषा वैज्ञानिक और पुरातात्त्विक साक्ष्यों के माध्यम से परम्परा के मूल्यावान् तत्त्वों की ओर समाज का ध्यान आकृष्ट किया। ऋग्वेद पर लिखने के कारण तथाकथित प्रगतिशील लेखकों द्वारा उन्हें उलाहना भी सुननी पड़ी। प्रस्तुत शोध–पत्र लेखन का उद्देश्य वैदिक विद्वानों तथा शोधार्थियों के समक्ष डॉ0 शर्मा के चिन्तन को उपस्थित करना है। आज ज्ञान की सभी शाखाओं में परस्पर सहयोग की प्रवृत्ति दिखलाई देती है। इसलिए वेद की व्याख्या पद्धति में उपलब्ध साधनों की सहायता को पूरी तरह नकारना बुद्धिमत्ता नहीं होगी। डॉ0 रामविलास शर्मा जी की दृष्टि भी ऋग्वेद को समग्रता से समझने में सोपान का कार्य करेगी।

lUnHk %

1. S.G.T. Brondon, Creation Legends of the ancient Near East, London, 1963, Page-45
2. Ibid, Page-45
3. Ibid, Page-44
4. Ibid, Page-45
5. Ibid, Page-171
6. Ibid, Page-171
7. Ibid, Page-184
8. नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो यत्।
   किमावरीवः कुह अस्य शर्मन्नभः किमासीद्गहनं गभीरं।।ऋग्वेद (10–129–1)
9. न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि न रात्र्या अह्न आसीत्प्रकेतः।
   आनीदवातं स्वध्या तदेकं तस्मात् ह् अन्यत् परः किं चनास।।–ऋग्वेद (10–129–2)
10. तिरश्वीनो विततनो रश्मिरेषामधः स्विदासी3दुपरि स्विदासी3त्।
    रेतोधा आसन्महिमान आसन्त्वधा अवस्तात्प्रयतिः परस्तात्।।–ऋग्वेद (10–129–4)
11. तम आसीत्तमसा मूढ़ग्रेऽप्रकेतं सलिलं सर्वमा इदं।
    तुच्छयेनाभ्वपिहितं यदासीत्तपसस्तन्महिनाजायतैकं।।–ऋग्वेद (10–129–3)
12. ये पृषतीभिर् ऋष्टिभिः साकंवाशीभिर् अंजिभिः। अजायन्त स्वमानवः।।–ऋग्वेद (1–37–2)
13. इहेव वः स्वतवसः कवयः सूर्यत्वचः। यज्ञं मरुत आ वृणे।।–ऋग्वेद (7–59–11)
14. प्र सूनव ऋभूणां बृहन्नवंत वृजना। क्षामा ये विश्वधायसोऽश्रन्धेनुं न मातरं।।–ऋग्वेद (10–177–1)
15. उक्षा समुद्रो अरुषः सुपर्णः पूर्वस्य योनिं पितुर् आविवेश।
    मध्ये दिवो निहितः पृश्निर् अश्मा वि चक्रमे रजसस् पात्यन्तौ।।–ऋग्वेद (5–47–3)
16. आ सूर्यो यातु सप्ताश्चः क्षेयं यद् अस्योर्विया दीर्घयाथे।
    रघुः श्येनः पतयद् अन्धो अच्छा युवा कविर् दीदयद् गोषु गच्छन्।।–ऋग्वेद (5–45–9)

***

Hkkjr esa ty ladV vkSj laj{k.k

MkW0 jk/ks';ke ekS;Z*

आधारभूत पंचतत्वों में से एक, जल हमारे जीवन का आधार है। जल के बिना जीवन की कल्पना नहीं की जा सकती। इसलिए कवि रहीम ने कहा है – ''रहिमन पानी राखिए बिन पानी सब सून। पानी गए न ऊबरै मोती, मानुष चून।'' यदि जल न होता तो सृष्टि का निर्माण भी सम्भव न होता। यही कारण है कि यह एक ऐसा प्राकृतिक संसाधन है जिसका कोई मोल नहीं है। जीवन के लिए जल की महत्ता को इसी से समझा जा सकता है कि बड़ी–बडी सभ्यताएं नदियों के तट पर ही विकसित हुईं और अधिकांश प्राचीन नगर नदियों के तट पर ही बसे। जल की उपादेयता को ध्यान में रखकर यह अत्यंत आवश्यक है कि हम न सिर्फ जल का संरक्षण करें, बल्कि उसे प्रदूषित होने से भी बचाएं। इस सम्बंध में भारत में जल संरक्षण की एक समृद्ध परंपरा रही है और जीवन को बनाए रखने वाले कारक के रूप में हमारे वेद –शास्त्र जल की महिमा से भरे पड़े हैं। ऋग्वेद में जल को अमृत के समतुल्य बताते हुए कहा गया है–

अप्सु अन्तः अमृतं, अप्सु भेषजं[1]

ty dh lajpuk %& पूर्णतः शुद्ध जल रंगहीन, गंधहीन व स्वादहीन होता है इसका रासायनिक सूत्र H_2O है। ऑक्सीजन के एक परमाणु तथा हाइड्रोजन के दो परमाणु बनने से H_2O अर्थात् जल का एक अणु बनता है। जल के एक अणु में जहां एक ओर धनावेश होता है, वहीं दूसरी ओर ऋणावेश होता है। यही कारण है कि विपरीत विद्युतीय आवेशों के कारण जल अणु आपस में जुड़े रहते हैं। जल की ध्रुवीय संरचना के कारण इसके अणु कड़ी के रूप में जुडे रहते हैं। वायुमण्डल में जल तरल, ठोस तथा वाष्प तीन स्वरूपों में पाया जाता है। पदार्थों को घोलने की विशिष्ट क्षमता के कारण जल को 'सार्वभौमिक विलायक' कहा जताा है। मानव शरीर का लगभग 66 प्रतिशत भाग पानी से बना होता हैं तथा एक औसत वयस्क के शरीर में पानी की कुल मात्रा 37 लीटर होती है। मानव मस्तिष्क का 75 प्रतिशत हिस्सा जल होता है। इसी प्रकार मुनष्य के रक्त में 83 प्रतिशत मात्रा जल की होती है। शरीर में जल की मात्रा शरीर के तापमान को सामान्य बनाए रखने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाता है।''[2]

ty ladV vkSj Hkkjr % आबादी के लिहाज से विश्व का दूसरा सबसे बड़ा देश भारत भी जल संकट से जूझ रहा है। यहाँ जल संकट की समस्या विकराल हो रही है। न सिर्फ शहरी क्षेत्रों में , बल्कि ग्रामीण अंचलों में भी जल संकट बढ़ा है। वर्तमान में 20 करोड़ भारतीयों को शुद्ध पेयजल नसीब नहीं हो पाता है। उत्तर प्रदेश, मध्य प्रदेश, गुजरात, राजस्थान, हरियाणा, पंजाब, तमिलनाडु और केरल जैसे राज्यों में जहां पानी की कमी बढ़ी है, वही राज्यों के मध्य पानी से जुडे विवाद भी गहराए हैं। भूगर्भीय जल का अत्यधिक दोहन होने के कारण धरती की कोख सूख रही है। जहाँ मीठे पानी का प्रतिशत कम हुआ है वहीं जी की लवणीयता बढ़ने से भी समस्या विकट हुई है। भूगर्भीय जल का अनियंत्रित दोहन तथा इस बढ़ती हमारी निर्भरता, पारंपरिक जल स्रतों व जल तकनीकों की उपेक्षा, जल संरक्षण और प्रबन्ध की उन्नत व उपयोगी तकनीकों का अभाव, जल शिक्षा का आभाव, भारतीय संविधान में जल के मुद्दे को राज्य सरकारों के अधिकार क्षेत्र में

*प्रवक्ता : जी0बी0आई0सी0 देल्हूपुर, प्रतापगढ़

रखा जाना, निवेश की कमी तथा सुचिंतित योजनाओं का अभाव आदि अनेक ऐसे कारण हैं, जिनकी वजह से भारत में जल संकट बढ़ा है।

भारत में जनसंख्या विस्फोट ने जहां अनेक समस्याएं पैदा की हैं, वहीं पानी की कमी को भी बढ़ाया है। मौजूदा समय में देश की आबादी प्रतिवर्ष 1.5 प्रतिशत बढ़ रही है। ऐसे में वर्ष 2050 तक भारत की जनंसख्या 150 से 180 करोड़ के बीच पहुंचने की संभावना है। ऐसे में जल की उपलब्धता को सुनिश्चित करना कितना दुरूह होगा, समझा जा सकता है। आंकडे बताते हैं कि स्वतंत्रता के बाद प्रतिव्यक्ति पानी की उपलब्धता में 60 प्रतिशत की कमी आई है।''[3]

जल संरक्षण एवं संचय के उपायः—जल जीवन का आधार है और यदि हमें जीवन को बचाना है, तो हमें जल संरक्षण और संचय के उपाय करने ही होंगे। जल की उपलब्धता घट रही है और मारामारी बढ़ रही है। ऐसे में संकट का सही समाधान खोजना प्रत्येक मनुष्य का दायित्व बनता है। यह हमारी राष्ट्रीय जिम्मेदारी भी बनती है और हम अंतर्राष्ट्रीय समुदाय से भी ऐसी ही जिम्मेदारी की अपेक्षा करते हैं। जल के स्रोत सीमित हैं। नये स्रोत हैं नहीं ऐसे में जल स्रोतों को संरक्षित रखकर एवं जल का संचय कर हम जल संकट का मुकाबला कर सकते हैं। इसके लिए हमें अपनी भोगवादी प्रवृत्यिों पर अंकुश लगाना पड़ेगा और जल के उपभोग में मितव्ययी बनना पडेगा जलीय कुप्रबंधन को दूर कर भी हम इस समस्या से निपट सकते हैं। यदि वर्षा जल का समुचित संग्रह हो सके और जल की प्रत्येक बूंद को अनमोल मानकर उसका संरक्षण किया जाए, तो कोई कारण नहीं कि वैश्विक जल का संकट का समाधान न ढूंढ़ा जा सके।''[4] जल संकट से निटपने के लिए कुछ महत्वपूर्ण सुझाव यहां बिन्दुवार दिए जा रहे हैं—

1. प्रत्येक फसल के लिए इष्टतम जल की आवश्यकता का निर्धारण किया जाना चाहिए और तदनुसार सिंचाई की योजना बनानी चाहिए। सिंचाई कार्यों के लिए स्प्रिंकलर ओर ड्रिप सिंचाई जैसे पानी की कम खपत वाली प्रौद्योगिकियों को प्रोत्साहित करना चाहिए। कृषि में मार्जिनल व द्वितीयक गुणवत्ता वाले पानी के प्रयोग को बढ़ावा दिया जाना चहिए, विशेष रूप से पानी के अभाव वाले क्षेत्रों में।
2. विभिन्न फसलों के लिए पानी की कम खपत वाले तथा अधिक पैदावार वाले बीजों के लिए अनुसंधान को बढ़ावा दिया जाना चाहिए।
3. जहां तक संभव हो, ऐसे खाद्य उत्पादों का प्रयोग करना चाहिए, जिनमें पानी का कम प्रयोग होता हो। खाद्य पदार्थों की अनावश्यक बर्बादी में कमी लाना भी आवश्यक है। विश्व में उत्पादित होने वाला लगभग 30 प्रतिशत खाना खाया नहीं जाता है और यह बेकार हो जाता है। इस प्रकार इसके उत्पादन में प्रयुक्त हुआ पानी भी व्यर्थ चला जाता है।
4. जल संकट से निपटने के लिए हमें वर्षा जल भण्डारण पर विशेष ध्यान देना होगा। वाष्पन या प्रवाह द्वारा जल खत्म होने से पूर्व सतह या उपसतह पर इसका संग्रह करने की तकनीक को वर्षा जल भण्डारण कहते हैं। आवश्यकता इस बात की है कि इस तकनीक को न सिर्फ अधिकाधिक विकसित किया जाए, बल्कि ज्यादा से ज्यादा अपनाया भी जाए। यह एक ऐसी आसान विधि है, जिसमें ने तो अतिरिक्त जगह की जरूरत होती है और न ही आबादी के विस्थापन की। इससे मिट्टी का कटाव भी रूकता है तथा पर्यावरण भी संतुलित रहता है। बंद एवं बेकार पड़े कुओं, पुनर्भरण पिट, पुनर्भरण खाई तथा पुनर्भरण शॉफ्ट आदि तरीकों से वर्षा जल का बेहतर संचय कर हम पानी की समस्या से उबर सकते हैं।
5. वर्षा जल प्रंबधन और मानसून प्रबंधन को बढ़ावा दिया जाय और इससे जुड़े शोध कार्यों को प्रोत्साहित किया जाय। जल शिक्षा को अनिवार्य रूप से पाठयक्रम में जगह दी जाय।
6. जल प्रबंधन और जल संरक्षण की दिशा में जन जागरूकता को बढ़ाने के प्रयास हों। जल प्रशिक्षण को बढ़ावा दिया जाय तथा जल संकट से निपटने में इनकी सेवाएं ली जायं।

7. पानी के इस्तेमाल में हमें मितव्ययी बनना होगा। छोटे–छोटे उपाय कर जल की बड़ी बचत की जा सकती है। मसलन, हम दैनिक जीवन में पानी की बर्बादी कतई न करें और एक–एक बूंद पानी की बचत करें। बागवानी जैसे कार्यों में भी जल के दुरुपयोग को रोकें।
8. औद्योगिक विकास और व्यावसायिक गतिविधियों की आड़ में जल के अंधाधुंध दोहन को रोकने के लिए तथा इस प्रकार होने वाले जल प्रदूषण को रोकने के लिए कड़े व पारदर्शी कानून बनाए जाएं।
9. जल संरक्षण के लिए पर्यावरण संरक्षण जरूरी है। जब पर्यावरण बचेगा तभी जल बचेगा पर्यावरण असन्तुल भी जल संकट का एक बड़ा कारण है। इसे इस उदाहरण से समझ सकते हैं। हिमालय पर्यावरण के कारण सिकुड़ने लगे हैं। विशेषज्ञों के अनुसार वर्ष 2030 तक ये ग्लेशियर काफी अधिक सिकुड़ सकते हैं। इस तरह हमें जल क्षति भी होगी। पर्यावरण संरक्षण के लिए हमें वानिकी को नष्ट होने से बचाना होगा।
10. हमें ऐसी विधियां और तकनीकें विकसित करनी होंगी, जिनसे लवणीय और खारे पानी को मीठा बनाकर उपयोग में लाया जा सके। इसके लिए हमें विशेष रूप से तैयार किए गए वाटर प्लांटों को स्थापित करना होगा। चेन्नई में यह प्रयोग बेहद सफल रहा, जहां इस तरह स्थापित किए गए वाटर प्लांट से रोजाना 100 मिलयन लीटर पीने योग्य पानी तैयार किया जाता है।
11. प्रदूषित जल का उचित उपचार किया जाय तथा इस उपचारित जल की अपूर्ति औद्योगिक इकाइयों को की जाय।
12. जल प्रबंधन व शोध कार्यों के लिए निवेश को बढ़ाया जाय।
13. जनसंख्या बढ़ने से जल उपभोग भी बढ़ता है। ऐसे में विशिष्ट जल उपलब्धता (प्रतिव्यक्ति नवीनीकृत जल संसाधन की उपलब्धता) कम हो जाती है। अतएव इस परिप्रेक्ष्य में हमें जनसंख्या नियंत्रण पर भी ध्यान देना होगा।
14. हमें पानी के कुशल उपयोग पर ध्यान केन्द्रित करना होगा। जल वितरण में असमानता को दूर करने के लिए जल कानून बनाने होंगे।

ty lap; dh fof/k;k¡ %

uydwiksa }kjk fjpkftZax& छत से एकत्र पानी को स्टोरेज टैंक तक पहुंचाया जाता है। स्टोरेज टैंक का फिल्टर किया हुआ पानी नलकूपों तक पहुंचकर गहराई में स्थित जलवाही स्तर को रिचार्ज किया जाता है। उपयोग न किए जाने वाले नलकूप से भी रिचार्ज किया जा सकता है।

गड्ढे खोदकर–ईटों के बने ये किसी भी आकार के गड्ढे का मुंह पक्की फर्श से बंद कर दिया जाता है। इनकी दीवारों में थोड़ी–थोड़ी दूरी पर सुराख बनाये जाते है इसी तलहटी में फिल्टर करने वाली वस्तुएं डाल दी जाती है।

lksd oSt ;k fjpkftZ Lkk¶V~l& इनका उपयोग वहां किया जाता है जहां मिट्टी जलोढ़ होती है। इसमें 30 सेमी व्यास वाले 10 से 15 मीटर गहरे छेद बनाए जाते हैं। इसके प्रवेश द्वार पर जल एकत्र होने के लिए एक बड़ा आयताकार गड्ढा बनाया जाता है। इसका मुंह पक्की फर्श से बन्द कर दिया जाता है। इस गड्ढे में बजरी, रोड़ी, बालू इत्यादि डाले जाते हैं।

[kksns x, dqvksa }kjk fjpkftZax& छत के पानी को फिल्ट्रेशन बेड से गुजारने के बाद इन कुओं में पहुँचाया जाता है। इस तरीके में रिचार्ज गति को बनाए रखने के लिए कुँए की लगातार सफाई करनी होती है।

[kkbZ cukdj& जिस क्षेत्र में जमीन की ऊपरी पर्त कठोर और छिछली होती है, वहां इसका उपयोग किया जाता है। जमीन पर खाई खोदकर उसमें बजरी, ईट के टुकड़े आदि भर दिया जाता है। यह तरीका छोटे मकानों, खेल के मैदानों, पार्कों इत्यादि के लिए उपयुक्त होता है।

fj lko Vid& ये कृत्रिम रूप से सतह पर निर्मित जल निकाय होते हैं बारिश के पानी को यहां जमा किया जाता है। इसमें संचित जल रिसकर धरती के भीतर जाता है। इससे भू जल स्तर ऊपर उठता हैं। संग्रहीत जल का सीधे बागवानी इत्यादि कार्यो में इस्तेमाल किया जा सकता है। रिसाव टैंको को बगीचों, खुले स्थानों और सड़क किनारे हरित पट्टी क्षेत्र में बनाया जाना चाहिए।

l jQl juvkQ gkofLVx& शहरी क्षेत्रों में सतह माध्यम से पानी बहकर बेकार हो जाता है। इस बहते जल को एकत्र करके कई माध्यम से धरती के जलवाही स्तर को रिचार्ज किया जता है।

:Q Vki juokVj gkofLVx& इस प्रणाली के तहत वर्षा का पानी जहाँ गिरता है वहीं उसे एकत्र कर लिया जाता है। रूफ टॉप हार्वेस्टिंग में घर की छत ही कैचमेन्ट क्षेत्र का काम करती है। बारिश के पानी को घर की छत पर ही एकत्र किया जाता है। इस पानी को या तो टैंक में संग्रह किया जाता है या फिर इसे कृत्रिम रिचार्ज प्रणाली में भेजा जाता है। यह तरीका कम खर्चीला और अधिक प्रभावकारी है।''5

वास्तव में यह आज की जरूरत है कि हम पूर्ण वर्षा जल का संचय करें। यह ध्यान रखना होगा कि बारिश की एक भी बूंद व्यर्थ न जाए। इसके लिए रेन वॉटर हार्वेस्टिंग एक अच्छा माध्यम हो सकता है। आवश्यकता इसे और विकसित व प्रोत्साहित करने की है। इसके प्रति जनजागृति और जागरूकता को भी बढ़ाना समाज की जरूरत है।

lUnHk %

1. परीक्षा मंथन, पर्यावरण एवं पारिस्थितिकी, अनिल अग्रावल, इलाहाबाद 2014–15, पृ0 207
2. पर्यावरण एवं पारिस्थितिकी, अरिहन्त प्रकाशन 2014, पृ0 180
3. पर्यावरण एवं पर्यावरणीय संरक्षण विधि की रूपरेखा, सेण्ट्रल ला पब्लिकेशन्स इलाहाबाद 2009 डॉ0 अनरूद्ध प्रसाद पृ0 41
4. डी0के0 श्रीवास्तव एवं बी0पी0राव, पर्यावरण और पारिस्थितिकी 1998 पृ0 259
5. विज्ञान प्रगति, वैज्ञानिक तथा औद्योगिक अनुसंधान परिषद् भारत, अक्टूबर 2011 पृ0 17–18

***

lekV v’kkd dkyhu lLdfr e dyk dh Hkfedk dk vk/kfud dky dh dyk l rqyukRed v/;;u

dq0 oUnuk rkej*

कला शब्द का सबसे पहला और प्रमाणिक प्रयोग सम्भवतः भारत के भरतमुनि के नाट्यशास्त्र में मिलता है, जहां ज्ञान, शिल्प, विद्या तथा कला को पृथक–पृथक माना गया है–

''न तज्जानं व तच्छिल्पं न सा विद्या, न सा कला।''[1]

भरतमुनि द्वारा कला और शिल्प को अलग–अलग रखने में उनका क्या तात्पर्य रहा होगा यह कहना तो आज कठिन है, किन्तु यह अनुमान लगाया जा सकता है कि शिल्प से तात्पर्य विभिन्न उपयोगी कलाओं में रहा होगा तथा कला शब्द ललित कलाओं का पर्याय रहा होगा यद्यपि वैदिक काल में शिल्प शब्द का प्रयोग कला तथा उद्योगों के लिए समान रूप में किया जाता था। ईसा पूर्व लगभग आठवी शताब्दी में मौर्यकाल के प्रारम्भ तक के समय को महाजनपदों का युग माना गया है। इस युग में शिल्प शब्द को बहुत अधिक महत्व प्राप्त हुआ जीवन से सम्बन्धित कोई उपयोगी व्यापार ऐसा न था जिसकी शिल्प में गणना न हो। वासुदेवशरण अग्रवाल, कला और संस्कृति उस काल में प्रत्येक पेशे में जो काम बारीकी, कारीगरी और सुधराई के थे उन सभी को शिल्प माना गया चित्रकर्म, पत्थर पर उत्कीर्ण करना, हाथी दांत पर काम करना आदि तो शिल्प थे ही सभी मनोरंजन और विनोद की क्रियाओं को भी शिल्प के अर्न्तगत माना जाता, इसी युग से कलाओं की गिनती के साथ चौंसठ की संख्या जुड़ गयी जो कामसूत्र में वर्णित है। इसी प्रकार कुछ जैन ग्रन्थों में चौसठ अथवा बहत्तर कलाओं का उल्लेख किया गया। कश्मीरी पंडित क्षेमेन्द्र ने अपने ग्रन्थ कला विलास में तीन सौ से अधिक कलाओं के नाम दिये है।

कला के प्रयोजन में जब चेतना जागृत होती है तब उनसे अनुभव का संग्रह होता चला जाता है। अनुभूति घनीभूत होकर रचनाकार के द्वारा रचना के रूप में सृजित होती है अनुभव का विस्तार निःसीय है। किन्तु रचनाकार उसके कुछ विशिष्ट अंशों का उपयोग ही रचना के लिए करता है। ललित कला में अनुभूति इतनी तीव्र और सौन्दर्यमयी होता है कि इन्द्रियों के द्वारा अनुभूत भौतिक सुख से कलाजनित आनन्द अतीन्द्रिय हो जाता है। कलाकृतियों का यह सौन्दर्यानुभव तीव्रतम विशुद्ध तथा दिव्य होता है। चाक्षुस्पर्श की गति की दिशा में जहां संयोजन की व्यवस्था है वहा कलाकृति में सौन्दर्यानुभूति होती हैं सामान्य जीवन में आंख अपनी देखने की सहजक्रिया में रंग तथा रूप के लिए अधिक सचेष्ट नहीं रहती ऐसे अनुभव जिनका प्रभाव व्यावहारिक होता है यह स्थायी नहीं होते उनके लिए हमारा सोचना केवल उपयोगिता अथवा व्यवहार की सीमा तक की होता है। कलाकार द्वारा अनुभवों से चयन करने की प्रक्रिया अनायास होती है, चित्रकार, मूर्तिकार तथा वास्तुकार अनगढ़ अस्त–व्यस्त में से वह व्यवस्था खोज निकालता है जहां दर्शक की आंख अटक जाती है और रचना के प्रति उत्कंठा आश्चर्य प्राप्ति और आनन्द की तीव्रता में खो जाती है किसी नवयौवना का चित्र ऐन्द्रिक सुख का आधार नहीं रह जाता, वह रूप तथा रंग का संयोजन बन जाता है। उनमें चित्रगत महत्व सजीव हो उठता हैं।

*शोध छात्रा, कला इतिहास विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

कला के प्राचीन उल्लेख भारतवर्ष प्राचीन परम्पराओं का देश हैं। ईसा से लगभग तीन हजार वर्ष पहले यहां सिन्धु घाटी जैसी सभ्यता का विकास हो चुका था अशोक भारत के महान शक्तिशाली मौर्यवंश के सम्राट माने जाते हैं। मौर्य साम्राज्य की स्थापना चन्द्रगुप्त मौर्य ने चौथी शताब्दी ई0 पू0 के उत्तरार्द्ध में की थी। वह मगध साम्राज्य का स्वामी था और 'पाटलिपुत्र' उसकी राजधानी थी। उसने एक भव्य और विशाल राजप्रासाद तथा सभा भवन का निर्माण करवाया। उसके बाद चन्द्रगुप्त का पौत्र 'अशोक (275–232) ई0 पू0 राजा हुआ'। वह बौद्ध धर्मावलम्बी राजा था। बौद्ध धर्म के प्रचार–प्रसार के लिए अशोक ने मौर्यकाल में प्रस्तर का प्रयोग सहर्ष किया, जिसके पीछे एक निश्चित सोच थी।[2] अब हम ऐसे सांस्कृतिक युग में प्रवेश करते हैं जहां कला के रूप में एवं विषय बहुमुखी और समृद्ध थे। जिनका प्रभाव आगे के युगों पर स्थायी हुआ। सारनाथ से प्राप्त स्मारक भारतीय इतिहास के मौर्यकाल की देन है पर मौर्यकाल में बहुत पहले मोहनजोदड़ों एवं हड़प्पा नामक स्थानों पर हमारे देश की सभ्यता फल–फूल रही थी। इन स्थानों की खुदाई से प्राप्त अवशेष भारतीय सभ्यता एवं संस्कृति की क्रान्ति को सिद्ध करते हैं। मोहन जोदड़ो सिन्धु घाटी के तट पर स्थित एक नगर था जिसका अर्थ है मृतकों का टीला। हड़प्पा रावी नदी के तट पर स्थित एक नगर था। ईसा से चार हजार वर्ष पूर्व की इस सभ्यता के अवशेष हमारे लिए महत्वपूर्ण हैं। सिन्धु घाटी की सभ्यता के लगभग दो हजार वर्ष बाद मौर्यकाल में हमारे देश ने कला की ऊचाइयों को छुआ है। इसीलिए मौर्यकालीन स्मारकों का महत्व असाधारण है। वैदिक साहित्य में सुन्दर भवनों एवं यज्ञ वेदियों का उल्लेख बौद्धकालीन जातक कथाओं में प्रसाद, दुर्ग, परिखा, नगर और भूमिगत सुरंग आदि का उल्लेख है। बौद्धकालीन प्राचीन चैत्यों और संघारामों का उल्लेख भी चीनी यात्रियों ने विस्तार से किया है। इन इमारतों के भग्नावशेष कभी भी खुदाई से प्राप्त हो सकता हैं मौर्यकाल से पहले की स्थापत्य कला में लकड़ी और मिट्टी का अधिक प्रयोग होता था। इसलिए यह शीघ्र नष्ट हो गयी सारनाथ वाराणसी से सात किलोमीटर उत्तर की दिशा में स्थित है। यह बौद्धों का पवित्र तीर्थस्थल है। गौतम बुद्ध ने अपना धर्मचक्र प्रवर्तन यहीं किया था। अशोक जब बौद्ध धर्म का अनुयायी बना तो उसने सारनाथ में कई स्मारक बनवाये जो प्रमुख है– अशोक स्तम्भ, वैशाली का सिंह स्तम्भ, संकिस्सा का हस्तिस्तम्भ, रामपुरवा के सिंह व वृषभ स्तम्भ, लैरियानन्दनगढ़ का सिंहशीर्ष स्तम्भ, सांची का सिंहशीर्ष, सारनाथ का सिंहशीर्ष स्तम्भ आदि स्थानों पर अशोक ने स्तम्भ बनवाये और लेख खुदवाये गये। उसके बाद जोगीमारा के भित्तिचित्रों (1000 ई0पू0) के अतिरिक्त अजन्ता के भित्तिचित्रों के प्रारम्भ होने तक के समय के बीच के नमूने उपलब्ध नही होते, किन्तु उस के धर्म, नीति तथा साहित्य के अनेक ग्रन्थों में चित्रकला में सम्बन्धित महत्वपूर्ण विवरण प्राप्त होते हैं। इन विवरणों में एक ओर तो चित्र की रचना करने के लिए अनेक नियमों, प्रमाणों तथा आकृतियों के रूपरंग की व्यवस्था दी गयी है। तो दूसरी और रंगों के नाम उनकों बनाने की विधियों आदि की तकनीकी जानकारी दी गयी है। वैदिक साहित्य लगभग 1500 ई0 पू0 रचा गया। इस काल तक परम्पराओं से चले आ रहे प्रतीक निश्चित हो चुके थे और पूजे जाने लगे थे। इस काल में चमड़े तथा लकड़ी के फलक पर चित्र बनाये जाते थे। ऋग्वेद में चमड़े पर अग्नि देवता के चित्रण का उल्लेख है। वैदिक काल में रथ–निर्माण कला का बहुत विकास हुआ रथ बनाने वाले वर्धकी (बढ़ई) को रथकार कहा जाता था। विभिन्न प्रकार के बर्तनों वाले के उल्लेख उस काल की गृहस्थ संस्कृति के परिचायक है। नग्नजित का ग्रन्थ 'चित्रलक्षण' चित्रकला के सिद्धान्तों और चित्ररचना के सन्दर्भो को भी बताता है। इसमें चित्रों के भेद, चित्रण सामग्री और मानव–शरीर के अंगों का वर्णन किया है। बौद्ध साहित्य में भी चित्रकला की सामग्री का उल्लेख है। संयुक्त निकाय में रंगों को तैयार करने की क्रिया के विषय में वर्णन दिया गया है। यह चारों पदार्थों अर्थात धर्म, अर्थ, काम तथा मोक्ष प्रदान करने वाली है। भारतवर्ष में अनेक साहित्यिक और धर्मग्रन्थों में चित्रकला के सन्दर्भ उपलब्ध हैं।

सम्राट अशोक कालीन संस्कृति में कला का महत्वपूर्ण योगदान दिया है सम्राट अशोक का शासनकाल मौर्यकाल के नाम से प्रसिद्ध है। भविष्य कालीन संस्थाए बड़ी स्थायी और प्रभु विष्णु थी। उनका सर्वोत्तम रूप मौर्यकला में पाया जाता है। इस युग में कला के दो रूप मिलते हैं। उनका भेद

स्पष्ट है। एक तो राजतक्षाओं की निर्मित कला जैसी चन्द्रगुप्त सभा और अशोक के स्तम्भों में पायी जाती है। दूसरी लोक कला वह शैली जो परखम यक्ष आदि की मूर्तियों में मिलती है। ये महाकाव्य चतुर्दिक दर्शन वाली यक्षराजों की मूर्तियाँ मथुरा, वाराणसी विदिशा, पाटलिपुत्र, शिशुपालगढ़ आदि स्थानों से मिली है। इसी लोक कला के अन्तर्गत कुछ मिट्टी की मूर्तियाँ आती हैं। सम्राट ने बुद्ध धर्म को श्रेष्ठ स्थान दिया है और अनेक शिलालेख एवं स्तम्भों का निर्माण कराया अशोक स्तम्भ मौर्यकला के उत्कृष्ट नमूने हैं। इनमें से अधिकांश पर महान सम्राट अशोक के धर्म सन्देश उत्कीर्ण हैं। अशोक के प्रथम शिलालेख (गिरनार संस्करण)[4] में उल्लिखित है। कि यह धम्म लिपि देवानांप्रिय प्रियदर्शि राजा द्वारा लिखवायी गई यहा कोई भी जीव नही मारा जायेगा। न कोई समाज किया जाएगा फिर भी निश्चित प्रकार के समाज को ही देवानांप्रिय प्रियदर्शि राजा उचित मानता हैं पंचम शिलालेख (देहली टोपरा)[5] भी जीव हिंसा के प्रतिषेध से सम्बन्धित है। गिरनार प्रथम संस्करण द्वितीय शिलालेख[6] भी अशोक के लोक–कल्याणकारी कार्यों तथा योजनाओं को प्रदर्शित करता हुआ दिखायी देता है। (तेरहवां शिलालेख)[7] अशोक के जीवन में कलिंग युद्ध के द्वारा हुए महान परिवर्तन को सूचित करता है। अशोक 14 शिलालेख साम्राज्य की सीमा के उचित स्थानों पर स्थापित किए। उसकी योजना का दूसरा अंग यह था कि बुद्ध के जीवन और बौद्धधर्म से सम्बन्धित स्थानों पर वह अपने स्तम्भों की स्थापना करे ये एकाश्मक स्तम्भ अशोक कालीन कला के सबसे महत्वपूर्ण और प्रभावशाली उदाहरण है। सम्राट ने बुद्ध के जन्मस्थल लुम्बिनी ग्राम की यात्रा की थी। उसी यात्रा मार्ग को सूचित करने के लिए, पाटलिपुत्र, लौरियानन्दन गढ़, लौरियाअरराज, बखिरा और लुम्बिनी के स्तम्भ बनवाए लुम्बिनी स्तम्भ के लेख में निश्चित रूप में लिखा है कि वहां बुद्ध का जन्म हुआ था।[8]

सारनाथ की प्रसिद्धि का कारण यहाँ मिली हुई दो मूर्तियां भी है। पहली कनिष्क के काल की एक विशाल बोधिसत्व प्रतिमा है और दूसरी गुप्तकाल की एक सुन्दर धर्मचक्र प्रवर्तन मुद्रा में भगवान बुद्ध की मूर्ति है। यह बुद्ध प्रतियाँ न केवल अपने बाहरी सौन्दर्य से हमें आकर्षित करती है अपितु अपनी भीतरी सुन्दरता से हमारे अन्दर उल्लास जगाती है।[9]

सम्राट अशोक कालीन संस्कृति में जितनी भी कला एवं कलाकृतियाँ पायी गयी वह वर्तमान में भी हर प्राणी के लिए प्रेरणादायक तथा आधुनिक कला मनिषियों के लिए एक प्रेरणा का स्रोत है। अशोक काल में बनायी गयी कला कृतियां एवं उनकी बारीकियाँ भी इस आधुनिक युग के कलाकार को सोचने पर विवश कर देती है कि उस दौर में इतना अधिक मशीनीकरण तथा कला सामग्री आदि की कमी होने के बाद भी उन लोगों ने आज भारतीय आधुनिक कला में उस समय की कला चुनौती का विषय बनी हुई है। अशोक काल में सर्वाधिक रंगों का प्रयोग न होकर पत्थरों का प्रयोग हुआ और पत्थरों को अधिक महत्ता दी गयी है कि उनके द्वारा पत्थरों पर किया गया कार्य आज भी संग्रहालयों में सुरक्षित है। अशोक कालीन संस्कृति में जितनी भी कला एवं कलाकृतियां बनायी गयी। यह वर्तमान प्राणी के लिए प्रेरणादायक तथा आधुनिक कला मनिषियों के लिए प्रेरणा का स्रोत है। अशोक काल में बनायी गयी कलाकृतियां और उनकी बारीकियां भी आधुनिक युग के कलाकारों को सोचने को मजबूर कर देती है। आज कला ने आधुनिकरण का रूप ले लिया है। जिसमें विडियो आर्ट, इस्टॉलेशन आर्ट, तैल रंग, एकैलिक कलर, कपड़ों पर डिजाइन आदि अन्य कलाएं बढ़ गयी है। लेकिन अशोक कालीन कला आज भी महत्वपूर्ण है और भारत की अमूल्य धरोहर है। इस काल की कला को कला का स्वर्णयुग कहा गया।

lUnHkZ %

1. क्षेत्रीय सुखदेव, भारतीय कला गौरव, प्रकाशन चित्रायन, मुजफ्फर नगर, 2004, पृ0–8
2. डॉ0 रीता प्रताप (वैश्य) भारतीय चित्रकला एवं मूर्तिकला का इतिहास, जयपुर, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, पृ0–450
3. क्षेत्रीय सुखदेव, भारतीय कला गौरव, प्रकाशन चित्रायन, मुजफ्फर नगर, 2004, पृ0–12
4. इय धंम–लिपि देवानंर्पि (प्रि) येन ....मगो न धुवो (1) स्तेपि त्री प्राणा यहा न आरभिसेर (1), सरकार

डी0 सी0 सलेक्ट इन्सकृपशंस, भाग 1, कलकत्ता, 1965, पृ0—15—16

5. देवानांप्रिये प्रियदसि लाल हेवं अहा (1) सडविसविक्स .... अन्तलिकाये पानवीसति बन्धनमोखानि कटानि (1) गुप्त परमेश्वरी लाल, पूर्वोक्त, पृ0—61—63
6. सर्वत्र विजितम्हि देवानांप्रियस प्रियदसिनो रात्रो............ परिभोगाय पसुमनुसानां (11) गोयल, श्रीराम, प्राचीन भारतीय अभिलेख संग्रह, भाग 1, जयपुर, 1982, पृ0—38
7. अठवषअभिसितम देवनप्रियस रजा कलिंग विजित ....स हि हिदलौकिक परलौकिक (11), वही पृ0—63—64
8. अग्रवाल, वासुदेवशरण, भारतीय कला, प्रकाशन पृथिवी वाराणसी, सं0—1766, पृ0—122
9. डॉ0 सिंह राजकिशोर, भारत के प्राचीन स्मारक, प्रकाशन विभाग, सूचना और प्रसारण मंत्रालय, भारत सरकार, संस्करण प्रथम, 1912, (1919), शक 1924 (2002), शक 1926 (2004), पृ0—4

***

fgUnh lkfgR; vkSj fdlku vkanksyu

MkW0 vjfoUn dqekj*

हिन्दी साहित्य में किसान आंदोलन, किसान पर किये जा रहे, अनवरत प्रकार के शोषण से प्रारंभ होता है, इस समस्या को विषय बनाकर हिन्दी कथाकारों ने लिखना प्रारंभ किया। आदिकाल से लेकर, रीतिकाल तक साहित्य में जो विषय केन्द्र में रखकर लिखे जा रहे थे वह राजा, महाराजा, जमींदार, पूंजीपति के लोग हुआ करते थे। आधुनिक काल में पहली बार किसान, मजदूर, गरीब, भिखमंगे, चरवाहे को साहित्य में नायक नायिका का दर्जा प्राप्त हुआ। हिन्दी क्षेत्र में कृषि संरचना और व्यवस्था के संचालन के लिए जमीन को केन्द्र में रखकर श्रेणीबद्ध सामंती ढांचा खड़ा किया गया, जो अनेक तरह से काम करता था। सबसे ऊपर औपनिवेषक राज्य था, जो सबसे बड़ा वास्तविक जमींदार था, दूसरे स्थान पर गैर काश्तकार वर्ग था, तीसरे स्थान र पट्टेदारों का वर्ग था। बड़े जमींदार अपनी जागीर का कुछ हिस्सा ठेके या पट्टे पर उठा देते थे। नीलहे ऐसे ही ठेकेदार थे। इसके अतिरिक्त बड़े जमींदारों से जमींदारी खरीदने वाले मंझोले किस्म के जमींदार भी होते थे। चौथा स्थान कास्तकार मालिक वर्ग का था। वे बड़े किसान होते थे। पाँचवा स्थान कायमी कास्तकारों का था, जिनकी आबादी सबसे बड़ी थी। आखिरी सीढ़ी पर खेतिहर जमदूरों या कृषिदास थे। कास्तकारों से लेकर खेतिहर मजदूरों तक का शोषण एक ओर जमींदार वर्ग करता था। दूसरी तरफ साम्राज्यवादी शक्ति उन्हें लूटती थी। जमींदार और अन्य खेतिहर आबादी के बीच सूदखोरों, महाजनों और दलालों का बहुत बड़ा बिचौलिया वर्ग पैदा हो गया था, जो सूद के कारोबार से अक्सर जमींदार वर्ग में शामिल हो जाता था। देशी रियासत की स्थिति थोड़ी भिन्न थी।[1]

हिन्दी क्षेत्र में खेती के संकट लगातार बढ़ते गये। रजनी पाम दत्त ने 1920 के दशक में खेती की तबाही और संकट के सात कारण बताये। हिन्दुस्तान अंग्रेजों का उपनिवेश है इसलिए इसका विउद्योगीकरण हो रहा है। दूसरा खेती में ठहराव आ गया है। तीसरा, किसानों में खेती के लिए बुरी तरह छीना–झपटी होती है। चौथा जमींदार की वृद्धि। पाँचवा किसानों का कर्ज। छठा काश्तकार का खेतिहर मजदूर में बदलना। साँतवाँ देहात के मजदूर वर्ग की बढ़ती जनसंख्या। बिहार अवध और युक्त प्रान्त में ये सारे लक्षण दिखाई पड़ते हैं।[2]

किसान आन्दोलन ने खेत मजदूरों और पिछड़े–दलितों के प्रश्न को भी सामंतवाद विरोधी चेतना के विकास में आगे बढ़ाया। बिहार में कामियाँ और हलवाही प्रथा अवध में सवाक प्रथा और राजस्थान में बेगारी प्रथा जैसे मुद्दों के खिलाफ किसान संघर्ष हुए। अवध के किसान आन्दोलन में लघु काश्तकारों और खेत मजदूरों की संख्या सबसे ज्यादा थी। एक आन्दोलन के नेता मदारी पासी ने पिछड़ी जाति के किसानों को अवध में शानदार नेतृत्व दिया। उसकी सभा में हजारों लोग जमा होते थे। एका आन्दोलन के सूत्रधार मदारी पासी को किसानों का अद्भुत सम्मान हासिल था। किसान सभा के कदम जहाँ कहीं भी पड़े तालुकेदारों की सत्ता एक ही झटके में चरमरा उठी। आन्दोलन की मजबूती का अंदाजा इसी से लगाया जा सकता है। कि एक विशाल इलाके पर इसने कब्जा कर रखा था। और आम लोगों में इसकी सत्ता का आदर था। कई गांवों ने स्वराज की स्थापना की जिसमें ग्राम प्रशासन पर देहाती क्रांतिकारियों

*असि0 प्रोफेसर, डॉ0 हरी सिंह गौर केन्द्रीय विश्वविद्यालय, सागर, म0प्र0

का कब्जा था और उनमें से ही अधिकारी नियुक्त किये गये थे। बिजोलिया में चर्मकार जाति के खेतिहर मजदूरों और शिल्पकारों के शोषण की चर्चा हो चुकी है। बिहार में 1936 के बाद धीरे–धीरे खेत मजदूरों का प्रश्न केन्द्र में आने लगा। बड़हिया टाल का बकाश्त संघर्ष मुंगेर जिले के जमींदारों के खिलाफ जुझारू किसान आन्दोलन था। 'नवशक्ति ने 1937 के 6 मार्च, 13 मार्च और 17 अप्रैल के अंकों में बड़हिया टाल के रैयत किसानों के शोषण और संघर्ष का मार्मिक ब्योरा दिया। कार्यानन्द शर्मा के नेतृत्व में चले बड़हिया टाल किसान आन्दोलन में धानुक ढ़ाढी और दूसरे पिछड़े वर्ग के लोग थे। जमींदार विरोधी लम्बे अभियान के बाद पंचायत ने एक हजार बीघे जमीन पर किसानों के पक्ष में फैसला दिया। खेत मजदूर पर विचार करते हुए स्वामी सहजानन्द ने कहा कि समाज के जो स्तर और दल जितने ही गरीब और नीचे हैं उतने ही के हमारे (किसान सभा के) करीब है। उर्द्ध सर्वहारा या खेत मजदूर और टुट्पुंजिए खेतिहर यही दो दल हैं जिन्हें हम किसान मानते हैं। खेत मजदूर पुस्तिका में लघु किसान और खेत मजदूर के प्रश्न का ठोस हल है।[3] किसान आन्दोलन का सिलसिला मजदूर, गरीब, किसान का अपनी चेतना और अधिकार का रूप कथा साहित्य में लेखकों को प्रभावित किया है।

राष्ट्रीय आन्दोलन और किसान आन्दोलन जब–जब समन्वित और एकीकृत हुए, साम्राज्यवाद विरोधी चेतना का प्रसार और उसकी मारक क्षमता कई गुना ज्यादा बढ़ गई। 1920–31 के सविनय अवज्ञा आंदोलन, 1934–37 के औपनिवेशिक स्वराज्य के लिए आंतरिक चुनाव तथा 1942 की भारत छोड़ो क्रान्ति के मंच ने किसानों के सहयोग से हिन्दी प्रदेश में राष्ट्रीय आन्दोलन को जन आन्दोलन का स्वरूप दिया। गौरतलब है कि इन तमाम राष्ट्रीय संघर्षों के दौरान किसानों ने अपने वर्गीय मुद्दे को स्थानीय स्तर पर केन्द्रीय मुद्दा बना दिया। यह मंच कांग्रेस का था, जो साम्राज्यवाद और सामन्तवाद से समझौता परस्ती के आधार पर संचालित थी, इसलिए अदा की। असहयोग आन्दोलन के दौरान बारदोली और चौरी–चौरी किसान संघर्ष इसके जीवन्त प्रमाण है। 1937 में बिहार के कांग्रेसी औपनिवेशिक स्वराजी शासन के किसान सभा की ताकत पर चुनाव जीता और जमींदारों की ताकत पर सभा के ऊपर बर्बर अत्याचार किए।[4] कहीं न कहीं यह भी मुद्दा हिन्दी साहित्य को प्रभावित किया और साहित्य में प्रवेश द्वार बनाकर हिन्दी साहित्यकार की बन्द आँखों को खोलने का मुहिम था।

चंपारण के किसान सत्याग्रह ने साम्राज्यवाद विरोध के एक साथ कई सिद्धान्त स्थापित किए। एक यह राष्ट्रीय आंदोलन मंच कांग्रेस का पहला किसान संघर्ष था। किसानों का यह सत्याग्रह किसी किसान संगठन के माध्यम से ना चलकर राष्ट्रीय आंदोलन के मंच से चला। नील की कोठियाँ, कारखाने और तिनकठिया कानून तीनों गोरों के थे। इसलिए 1917 का किसान सत्याग्रह भारत के सबसे बड़े सामंत साम्राज्यवाद के विरूद्ध था। चंपारण सत्याग्रह वर्गीय सवाल को राष्ट्रीय सवाल में तथा राष्ट्रीय सवाल को वर्गीय सवाल में तब्दील कर दिया। राष्ट्रीय आन्दोलन के मंच को किसानों ने जन आन्दोलन में बदल दिया। साम्राज्य विरोधी चेतना का विकास 1917 के बाद अवध और युक्तप्रान्त के किसान आन्दोलन से भी ताल्लुक रखता था। लेकिन साम्राज्यवाद विरोध का जैसा प्रभाव पत्र–पत्रिकाओं के माध्यम से चंपारण ने निर्मित किया वैसा प्रभाव बाद के दिनों में निर्मित नहीं हो पाया।[5] किसान मुक्ति का प्रभाव उस समय के कथाकार की अत्यधिक जाग्रीत किया 1917 से 47 के बीच हिन्दी क्षेत्र में चले किसान आन्दोलन में असली गाँधीवाद और नकली गाँधीवाद, असली राष्ट्रवाद और नकली राष्ट्रवाद, असली किसान सभा और नकली किसान सभा, असली किसान संघर्ष और नकली किसान संघर्ष, असली किसान नेता और नकली किसान नेता, असली किसान मुक्ति और नकली किसान मुक्ति और असली स्वराज्य और नकली स्वराज्य के बीच वैचारिक और क्रियात्मक द्वंद्वलगातार चलते रहे। किसान आन्दोलन इस दौरान दो रूपों में चला गाँधीवादी किसान आन्दोलन और स्वायत्त किसान आन्दोलन दोनों आंदोलन अमूमन एक दूसरे से संघर्ष और सहयोग की भूमिका में मौजूद रहे। स्वायत्त किसान आंदोलन जहाँ किसान को बहुआयामी सामाजिक और राष्ट्रीय प्रश्न मानता था वहीं गाँधीवादी किसान आंदोलन किसान प्रश्न को एक पक्षीय स्वीकार करता था।[6] इस तरह की वैचारिकी किसान आन्दोलन को मजबूत और हिन्दी साहित्य को गति देता रहा है।

जब हम किसान की बात करते हैं, तो उससे क्या आशय है। किसान की परिभाषा में खेत में काम करने वाला मजदूर शामिल है। भूमि के मालिक किसान और भूमिहीन मजदूर के हित भिन्न एवं परस्पर विरोधी हैं या उनमें कोई एकता हो सकती है में प्रश्न किसान आन्दोलन के सन्दर्भ में बार–बार सामने आते हैं। किशन पटनायक का मानना है कि किसान व खेतिहर मजदूर में द्वन्द्व तो है, लेकिन यह बुनियादी द्वन्द्व नहीं है। जो किसान आन्दोलन नव–औपनिवेशिक शोषण और आन्तरिक उपनिवेश के वैचारिक परिप्रेक्ष्य में चीजों को देखेगा, वह उससे संघर्ष के लिए खेतिहर मजदूरों को अपने साथ लेने का प्रयास करेगा। यदि किसान और खेतिहर मजदूर को अपने साथ लेने का प्रयास करेगा। यदि किसान और खेतिहर मजदूर एक हो जाए, तो बड़ी ताकत पैदा होगी। जो पूँजीवाद, साम्राज्यवाद, ग्लोबीकरण और साम्प्रदायिकता का मुकाबला कर सकेगी।[7] भूमिहीन किसान और साधारण किसान में जो अलगाव है उसका एक पहलू आर्थिक और दूसरा पहलू सामाजिक है। सामाजिक पहलू आर्थिक पहलू से ज्यादा नुकसानदेह है। आमतौर पर गाँव में किसान मध्य और द्विज जाति का और भूमिहीन किसान हरिजन जाति का होता है। इस जातिगत अलगाव के कारण वे खेती या गाँव की लड़ाई नहीं लड़ सकते। एक सफल किसान आन्दोलन के लिए इस जातिगत अलगाव को दूर करना होगा। मध्यजाति और हरिजन द्विज और हरिजन के बीच सामाजिक बराबरी स्थापित करने के लिए किसान संगठनों को अगुआ की भूमिका निभानी होगी। वे खेतों में पैदा करने के लिए साथ काम करते है। इसलिए वे साथ मिलकर खाना भी खाएँ। अगर हम चाहते हैं कि शहर नहीं गाँव हमारी सभ्यता और हमारे आर्थिक क्रिया कलाप का केन्द्र बने तो हमें जाति व्यवस्था को खत्म करना होगा। हम किसान आन्दोलन को सही दिशा में चलाना चाहते हैं तो हमें यह कहना होगा कि किसान और मजदूर भाई है। वे अलग नहीं रहेगें, एक साथ लड़ेगें और एक साथ खाएगें।[8] किसान आन्दोलन में इस तरह की चर्चा खूब रही है। बड़े किसान छोटे किसान। सहजानन्द ने कृषि जीवी को परिभाषित करते हुए स्पष्ट करते हैं कि कृषिजीवी या किसान का अर्थ ही यही है कि खेती के बिना जिसकी जीविका न चल सके, फिर चाहे आज वह अपनी जमींदारी में खेती करके जीविका भरता हो या किसी दूसरे से लेकर रैयती जमीन में। इसलिए वे छोटे जमींदार, जिसको गृहस्थ कहते हैं। या जिनका काम खेती के बिना चल नहीं सकता, वैसे ही किसान हैं, जो खेती करने वाले रैयत। बल्कि जो रैयत जमीन रखकर खेती नहीं करते किन्तु मातहत रैयतों को देकर केवल उसका लागत वसूलते हैं वे किसान हो नहीं सकते।[9] आज के साहित्यकारों के मन में प्रश्न चलता रहता है कि किसान आन्दोलन का स्वप्न क्या है? किसान इस सरकार को हटाकर कैसी सरकार बनाएँ? किसानों का स्वराज्य, पूर्ण स्वतंत्रता, साम्राराज्य कैसा होगा? किसान शब्द आज परिश्रम या गरीबी का प्रतीक है। इसलिए किसान राज्य का ही कमाने वालों या गरीबों का राज्य है। तब का संसार दूसरा ही होगा और आज की दुनिया स्वप्न सी मालूम होगी। तब न तो किसान का मरना होगा और न कमाते–कमाते घिस जाने पर भी रोटी कपड़ा उन्हें दुर्लभ होगा। तब तो उन्हें थोड़े परिश्रम से सभी आराम की सामग्री एवं जीवन समुन्नत बनाने के आवश्यक सामान हरदम तैयार रहेगें। तब किसानों के लिए बैकुण्ड, स्वर्ग, बिहिष्त सब कुछ यही होगा। लेकिन यही स्वामी जी आगाह करते हुए कहा है कि यह स्वर्ग मिलकर भी छिन सकता है।, उसे अपने हाथों में बनाये रखने की गारण्टी केवल मजबूत संगठन के जरिये की जा सकती है।[10]

स्वामी सहजानन्द ने किसान की सीधी–सादी परिभाषा करते हुए कहते है। कि साधारणतया किसान उसी को कहना चाहिए जिसकी प्रधान जीविका खेती है। इसकी व्याख्या करते हुए लिखते है, जिसके पास जरा–मरा अपनी जमीन हो या न भी हो मगर दूसरों से भी बटाई वगैरह के रूप में ही कुछ जमीन लेके खेती करे और मौका पाकर गैरों के खेतों पर मजदूरी भी करें, वह किसान कहा जा सकता है। जिसकी जीविका का प्रधान साधन मजदूरी है, वह भी तब तक किसान श्रेणी के भीतर माना जायेगा। जब तक छोटे–मोटे खेतिहारों के खेतों पर काम करके ही जीविका करता है और बड़े बगानों या बड़े फार्मो में काम नहीं करता। बड़े फार्मों बड़े सर्वहारा बन जाना। यहाँ उन्होंने स्तालिन की पुस्तक लेनिनिज्म के हवाले से धनी किसान, मध्य किसान और गरीब किसान का चरित्र निरूपण करते हुए

पाया है। कि वह प्रायः भारत के किसानों की दशा से सोलहों आने मिलता जुलता ही है। मध्यम किसानों के मामले में भारतीय समाज की भिन्नता यह है कि हमारे यहाँ धर्म–वर्म का मिथ्या बखेड़ा होने के कारण मध्यम किसान बहुतेरे मजदूरों से काम करवाते हैं। ज्यादातर ब्राह्मण किसान भी खुद हल नहीं चलाते। मगर इतने से ही आर्थिक दशा में कोई अन्तर नहीं आ जाता। सहजानन्द ने खेत मजदूरों की गिनती गरीब किसानों में ही की है।[11] सामाजिक, आर्थिक और राजनैतिक परिदृश्य से प्रभावित होकर साहित्य में परिवर्तन स्वरूप दिखाई देने लगा है। 1936 में प्रेमचन्द ने भारतीय इस प्रकार की कई घटनाओं से प्रभावित होकर किसान जीवन पर आधारित गोदान उपन्यास लिखा। प्रेमचन्द ने पहली बार साहित्य के क्षेत्र में मजदूर, किसान, गरीब आम आदमी को साहित्य में प्रवेश दिया।

बिहार किसान आन्दोलन से नार्गाजुन, राहुल सांकृत्यायन, दिनकर रामदयाल पांडेय, मोहन लाल महतो वियोगी, जानकी बल्लभ शास्त्री आदि का प्रत्यक्ष संबंध था, युक्त प्राप्त किसान आन्दोलन से गया प्रसाद शुक्ल सनेही, नरेन्द्र शर्मा, मन्नूलाल शील, रामविलास शर्मा, प्रभाकर माचवे, अज्ञेय आदि कवियों का सीधा जुडाव रहा, निराला, सुमित्रा नंदन पंत, त्रिलोचन, केदारनाथ अग्रवाल आदि कवियों का प्रगतिवादी साहित्यिक आन्दोलन से सीधा संबंध तो था ही साथ ही तत्कालीन किसान, मजदूर आन्दोलनों से गहरी सहानुभूति भी दिखती है। इनमें से अधिकांश कवियों ने किसान कवितायें लिखी हैं जिनमें अनेक जगहों पर किसान सभा, किसान संगठन, किसान क्रान्ति, किसान मुक्ति जैसे अवधारणात्मक पद भी आये है। इन कवियों कि किसान कविताओं में तत्कालीन सामंती एवं साम्राज्यवादी दमन, लूट और हिंसा का प्रतिरोधी चित्र दिखते हैं।[12]

किसान आन्दोलन ने पूरे साहित्यिक विधा को झकझोर कर रख दिया है। हिन्दी साहित्य में कथा कहानी, उपन्यास और कविता में खूब दिखाई देने लगा है। भारत के विभिन्न प्रान्त में सन् 1917 से 2015 के बीच की विधा किसान मजदूर, गरीब को केन्द्र में रख कर कथा का विषय स्वीकार किया जा रहा है। इस प्रकार हम देखते है कि चंपारण आन्दोलन, अवध आन्दोलन, विजोलिया आन्दोलन बारदोली आन्दोलन, तेलंगाना आन्दोलन में किसान मुक्ति के अनेक प्रश्न मौजूद हैं जो किसान कविता में मिलते हैं। बडे पैमाने पर किसान कविता लिखे गये और किसान गीत गाये भी जा रहे हैं। उनकी अपनी भाषा भोजपुरी मगही, अवधी, ब्रज, बुंदेली, राजस्थानी, खड़ी आदि जन भाषाओं में इसका उल्लेख किया गया है।

I nHkZ %

1. किसान आन्दोलन की साहित्यिक जमीन– रामाज्ञा शशिधर, प्रकाशक– अंतिका प्रकाशन गाजियाबाद, संस्करण 2012, पृ0 18
2. वही पृ0 19
3. वही पृ0 27
4. वही पृ0 31
5. वही पृ0 29–30
6. वही पृ0 34
7. किसान आन्दोलन दशा और दिशा–किशन पटनायक, सम्पादक–सुनील, प्रकाशक–राजकमल प्रकाशन प्रा.लि. 1–बी, नेताजी सुभाष मार्ग नई दिल्ली, संस्करण–2009 पृ0 15
8. वही पृ0 76–77
9. स्वामी सहजानन्द और उनका किसान आन्दोलन–अवधेश प्रधान, प्रकाशक–नयी किताब, सेक्टर 16, रोहिणी दिल्ली, संस्करण 2011 पृ0 54
10. वही पृ0 54–55
11. वही पृ0 133
12. किसान आन्दोलन की साहित्यिक जमीन–रामाज्ञा शशीधर, प्रकाशक– अंतिका प्रकाशन गाजियाबाद संस्करण–2012, पृ0 104

***

fo|ky; iHkko'khyrk e v/;kid dh Hkfedk dh foopuk

foukn dqekj*

iLrkouk&

अध्यापक विद्यालय की आत्मा होता है। अध्यापक अपने शिष्यों के लिए मित्र एवं मार्गदर्शक होता है। वह उन्हें सुझाव एवं प्रेरणा देता है, पाठों को याद कराता है बलपूर्वक नहीं अपितु उनमें रूचि जागृत करके तथा अधिगम के प्रति उनको प्रेरित करके उसे अध्यापन व्यवसाय को त्याग एवं सेवाभाव से अपनाना चाहिए। एक अध्यापक की सफलता शिक्षा के उद्देश्यों की प्राप्ति के आधार पर ही आंकी जाती है। कक्षा के कमरे में अध्यापक छात्रों के समूह का गतिशील नेता होता है। एक नेता के रूप में उसे छात्रों को बेहतर अधिगम के लिए अभिप्रेरित करना होता है। उसे छात्रों का मार्गदर्शन कई मामलों में करना होता है, जैसे व्यवसायों और विषयों के ठीक–ठाक चयन में। उसे छात्रों के व्यक्तित्व का आदर करना होता है। उनके गुण–दोषों का पता लगाना होता है तथा अपने व्यवहार एवं दृष्टिकोण का समायोजन करना होता है ताकि वह छात्रों को कठिन परिश्रम करने के लिए अभिप्रेरित कर सके।

एक अध्यापक के नाते उसे छात्रों को कार्य के प्रति ठीक दृष्टिकोण विकसित करने में सहायता देनी होती है। कार्य के प्रति ठीक दृष्टिकोण अपनाने में स्वयं उसे एक उदाहरण बनना होता है। उसे छात्रों के मन में नियमितता एवं समयबद्धता की आदत को बैठाना होता है। अध्यापक को छात्रों की सहायता करनी होती है ताकि वे अपने कार्य को सु–व्यवस्थित एवं क्रमबद्ध तरीके से कर सकें। उसे छात्रों पर कुछ थोपना नहीं चाहिए अपितु उनकी सहयता के लिए साथ रहना चाहिए तथा जहां और जब आवश्यकता पड़े तब हस्तक्षेप करना चाहिए। एक अध्यापक को छात्रों पर कुछ थोपना नहीं अपितु उनकी सहायता के लिए साथ रहना चाहिए तथा जहां और जब आवश्यकता पड़े तब हस्तक्षेप करना चाहिए। एक अध्यापक को छात्रों में निर्देश, उदाहरण तथा प्रभाव द्वारा वांक्षित तथा रचनात्मक परिवर्तन लानें चाहिए। अध्यापक की बहुत सी भूमिका होती है। जिनका यदि ठीक–ठीक निस्पादन किया जाए तो अन्ततः विद्यालय को प्रभावकारी बनाया जा सकता है। जो निम्नलिखित हैं–

व्यवस्थापक के रूप में अध्यापक– एक व्यवस्थापक या प्रबन्धक के रूप में अध्यापक को पाठ्यचर्या का नियोजन एवं तैयारी, समय सारणी, दृश्य श्रव्य सामाग्री और पाठ्य सहगामी क्रियाकलाप का आयोजन करना होता है। जिन्हें दैनिक, साप्ताहिक, मासिक तथा वार्षिक आधार पर कार्यान्वित किया जाता है। उसे समय तथा उपलब्ध साधनों को व्यवस्थित करना होता है योजना बनाने के बाद अध्यापक को निर्धारित कार्यक्रम का आयोजन करना होता है। इन क्रियाकलापों में पाठ्य सहगामी एवं पाठ्यचर्यात्मक क्रियायें, अनुदेशात्मक कार्य, छात्रों का पुस्तकालय सम्बन्धी कार्य, सुनिश्चित नियमित उपस्थिति एवं कार्य आदि सम्मिलित हैं। उसे अनुशासन बनाये रखना होता है।, दिन प्रतिदिन के शैक्षिक कार्य क्रियायों में सहभागिता, दी गई फीस आदि का रिकार्ड रखना होता है। अन्त में उसे समय–समय पर शिष्यों की उपलब्धियों का मूल्यांकन करना होता है। साथ ही उनकी कमजोरियों तथा शक्तियों का पता लगाना होता है।

*असि0 प्रोफेसर, बी0एड़0 विभाग, आर0आर0पी0जी0 कॉलेज, अमेठी (उ0प्र0)

मानदण्ड निर्माता के रूप में शिक्षक– एक मानदण्ड निर्माता के रूप में अध्यापक को छात्रों के सामने उदाहरण पेश करने होते हैं। उसे कुछ मानदण्ड स्थापित करने होते हैं और उसे उनको व्यवहार में लाकर दिखाना होता है।

सुसाध्यक के रूप में अध्यापक – अध्यापक एक सुसाध्यक भी है। वह छात्रों को सब कुछ चुग्गे के रूप में नहीं देता रहता या उन पर कुछ थोपता ही नही रहता वरन् वह छात्रों की सहायता एवं मार्गदर्शन, उनके कार्य निष्पादन में उचित उपाय अपना सकता है, वह विचारशील एवं सहयोगी है। वह छात्रों को उनकी विभिन्न योग्यताओं के अनुसार उद्देश्य प्रदान करता है। और उनकी इस प्रकार सहायता करता है कि वे अपना काम स्वयं कर सकें।

एक पहलकर्ता के रूप में शिक्षक – विभिन्न शैक्षिक एवं पाठ्यसहगामी क्रियाकलाप में अध्यापक छात्रों का नेता बनकर आगे–आगे चलता है और तत्श्चात् छात्रों को उन कार्यों को करनें में सहायता देता है। वह शिक्षण के नये तरीकों को विकसित करता है और छात्रों को अवसर प्रदान करता है। कि वे 'करके सीखें' जैसा कि पहले उल्लेख किया गया है कि अध्यापक छात्रों के लिए मार्गदर्शक के रूप में कार्य करता है। वह उन सब का नेतृत्व करता है तथा अधिगम का सर्वोत्तम मार्ग खोजने में उनकी सहायता करता है। वह उसी अर्थ में शिक्षक है कि वह शिष्यों को सीखने और स्वयं ज्ञान प्राप्त करनें में सहायक होता है। वह उन्हें उन साधनों का पता लगानें में मार्गदर्शन करता है। जिनके द्वारा वह ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं।

एक अध्यापक के रूप में उसे विद्यालय में उत्पन्न होने वाले विवादों का सामना करनें के लिए तैयार रहना चाहिए और यथा सम्भव उनका हल खोजनें में अपनी भूमिका निर्वाह करनी चाहिए उसे कार्यस्थल पर किसी भी कार्य को सरल नहीं समझना चाहिए क्योंकि उस संगठन में अनेक कार्यकर्ता होते हैं जैसे–प्रधानाचार्य, अध्यापक, प्रशासनिक एवं गैरशैक्षिक कर्मचारी आदि जिनके साथ प्रतिदिन उसका व्यवहार होगा। इसमें अपनी रूचियां, विचार, विश्वास और अहम् मान्यताएं अध्यापक से अध्यापक की, प्रधानाचार्य और अध्यापकों की, अध्यापकों और छात्रों की, छात्रों और छात्रों की, अभिभावकों और अध्यापकों की तथा अन्य कर्मचारियों की टकरायेंगी। एक अध्यापक के व्यक्तित्व पर निर्भर करता है कि वह किस प्रकार अपनी कल्पना और सूझ–बूझ के साथ स्थिति का सामना करता है।

Iko’k dh dlkVh&

किसी भी क्षेत्र में प्रवेश करने की एक कसौटी होती है जो अध्यापकों के विषय में भी सही होती है। वर्तमान समय के अनुसंधान एवं नवीन खोजों के कारण शिक्षा के क्षेत्र में व्यापक रूप में विस्तार हो चुका है और यह प्रक्रिया आज भी जारी है। इस व्यापक विस्तार के कारण शिक्षा के विभिन्न क्षेत्रों में विभिन्न प्रकार के प्रवेश कसौटियों का जन्म हुआ है। जो निम्नलिखित है–

सूक्ष्म शिक्षण छात्र शिक्षण के नवीन अभ्यास के तहत दास, पासी, तथा सिंह के सूक्ष्म शिक्षण का प्रयोग (1976) किया जाता है। छात्राध्यापकों को सूक्ष्म शिक्षण से प्रशिक्षित करने के साथ–साथ इसके अन्य चरों को लेकर कुछ प्रयोग किये गए और उनकी सापेक्षिक प्रभावशीलता का प्रयोग विधि द्वारा अध्ययन किया गया। सामान्य शिक्षण क्षमताओं के विकास के सन्दर्भ में जो अध्ययन किए गए उनमें देखा गया कि सूक्ष्म शिक्षण तकनीकि से छात्राध्यापकों में समान्य शिक्षण क्षमताओं का विकास अधिक होता है।

शोध क्षेत्र भारत में शोध समीक्षा से विदित होता है कि अधिकांश अध्ययन शिक्षा में अध्यापक शिक्षा के मुख्यतः तीन अवस्थाओं 1. पूर्वशिक्षण, 2. अन्तः प्रक्रिया, 3. अन्तिम शिक्षण, में से अन्तिम दो पर अनुसंधान अधिक हुए है। उनमें परोक्ष तथा अपरोक्ष रूप में अधिगम तथा निश्पत्ति में सहसम्बन्ध ज्ञात किया गया है। फिलैण्डर्स नें भी कक्षा की सामाजिक तथा भावात्मक अवस्था के छात्रों की निष्पत्ति तथा अभिवृत्तियों पर प्रभाव का अध्ययन किया है। कक्षा की भावात्मक तथा सामाजिक अवस्था छात्रों के अधिगम में सहायक होती है। अध्यापक शिक्षा के उपरोक्त द्वितीय तथा तृतीय अवस्थाओं के घटकों तथा चरों के सहसम्बन्ध पर अधिक शोध किये गये हैं जबकि प्रथम अवस्था के घटकों तथा चरों पर

शोध अध्ययन बहुत कम हुए हैं । प्रथम अवस्था में शिक्षक की तार्किक शिक्षण क्षमता विशेष महत्व रखती है। इस पर शोध कार्य नही हुए हैं। कक्षा में शिक्षक का आत्म विश्वास चर महत्वपूर्ण होता है। परन्तु इस पर शोध अध्ययन नहीं हुए हैं।

अभिक्रमित अधिगम तथा शिक्षा तकनीक – छात्र–शिक्षण के नवीन अभ्यास के तहत वर्ष 1974 में अभिक्रमित अधिगम तथा शिक्षा तकनीकी के पाठ्यक्रम को सम्मिलित किया गया ताकि अध्यापक शिक्षा की समस्याओं का समाधान किया जा सके। उन्होंने पाया कि समस्याओं का समाधान किया जा सके। उन्होंने पाया कि ये नवीन तकनीकें शिक्षण कार्यक्रम के विकास में प्रभावी है। उन्होंने कई स्थानों पर छात्र–शिक्षण के लिए इन तकनीकों का उल्लेख किया तथा कक्षागत अन्तः प्रक्रिया विश्लेषण व सभी शोध अध्ययनों की समीक्षा भी दी है।

NCERT नें छात्र–शिक्षण में क्रांन्तिकारी परिवर्तन लाने के लिए मेहरोत्रा के शोध अध्ययनों के तहत पाठ्यक्रम का विकास किया। शिक्षण–अभ्यास के सभी प्रकार की प्रशिक्षण संस्थाओं हेतु तीन स्तर 1. शिक्षण अभ्यास की तैयारी, 2. वास्तविक शिक्षा तथा 3. शिक्षण अभ्यास के बाद की अवस्था पर प्रस्तुत किया। शिक्षक के विभिन्न कार्यकलापों के लिए विभिन्न कौशलों की सूची तैयार की गई जो एक प्रभावशाली शिक्षक में होनी चाहिए। शिक्षक की क्रियायें पाठ्य वस्तु के प्रस्तुतीकरण तक ही सीमित नही रहती अपितु उसे शिक्षण की व्याख्या, पर्यवेक्षण, निदान तथा परीक्षण या मूल्यांकन भी करना होता है। उसे निर्देशन भी देना पड़ता है चूंकि शिक्षक की भूमिकाएं अनेक प्रकार की है इसलिए उसमें कौशलों का विकास किया जाना चाहिए।

fu"d"k&

शिक्षण अधिगम की परिस्थिति एक अन्तक्रियात्मक परिवेश को प्रस्तुत करती है, जिसमें शिक्षक, अधिगमकर्ता और अध्ययन की विषय–वस्तु के मध्य पारस्परिक अन्तक्रिया चलने के कारण अधिगम प्रतिफल की प्राप्ति होती है। इस परिस्थिति में अध्यापक या शिक्षक के द्वारा जो भी कार्य या क्रियाकलाप करने के लिए प्रयास किया जाता है। यह सभी शिक्षक व्यवहार के अन्तर्गत सम्मिलित किया जाना युक्ति–युक्त प्रतीत होता है। अतः यह कहना सम्भव है कि शिक्षक द्वारा प्रदर्शित व्यवहार जो कक्षा–कक्ष अध्ययन–अध्यापन परिस्थिति में दिखाई पड़े शिक्षक व्यवहार कहलाता है।

शिक्षक व्यवहारों का विश्लेषण अपेक्षित सुधारों के लिए किया जाता है। प्राप्त वस्तुनिष्ठ एवं निर्भर योग्य प्रदत्त के आधार पर सुधारात्मक निर्देशों को सुनिश्चित किया जा सकता है। साथ ही शिक्षक व्यवहार के प्रारूप की पहचान कर पाना सम्भव होता है तथा किसी एक निर्दिष्ट शिक्षण विधि या कौशल के प्रयोग कालीन शिक्षक व्यवहार समाप्ति की पहचान कर पाना कठिन नही रह जाता। अतः यह प्रशिक्षण के क्षेत्र में उपयोगी हो सकता है।

lUnHk %

1. शर्मा, आर0 ए0, अध्यापक शिक्षा प्रणाली, आर0लाल, बुक डिपो, निकट जी0 आई 0सी0, मेरठ,उ0प्र0।
2. राय, बी0सी0, तुलनात्मक शिक्षा, प्रकाशन केन्द्र सीतापुर रोड, लखनऊ, उ0प्र0।
3. सक्सेना, एन0आर0, अध्यापक शिक्षा, आर0 लाल0 बुक, मिश्रा, वी0के0, मोहन्ती, आर0के0(2009) डिपो, मेरठ, उत्तर प्रदेश।
4. त्यागी, गुरसरन दास (2012), भारत में शिक्षा का विकास,अग्रवाल पब्लिकेशन्स, आगरा, उत्तर प्रदेश।

***

ve'ryky ukxj d` ^ve'r vkSj fo"k* esa lkekftd cks/k dk Lo:i

vfer dqekj flag*

साहित्य और मूल्यों का परस्पर सम्बंध है। साहित्य मूल्य अभिव्यक्ति का सशक्त माध्यम है। साहित्यसृष्टा जीवन–मूल्यों को व्यवहारिकता के आधार पर चित्रित करता है। हिन्दी उपन्यासों में भी समाज में परिवर्तित होते हुए मूल्यों का प्रभाव पड़ा। प्रेमचंद पूर्व के उपन्यासों में उपन्यासकारों की सुधारवादी दृष्टि ही अधिक दिखायी देती है। जबकि बाद के उपन्यासों में मूल्य विविधता दिखायी देती है। इसमें मार्क्सवादी, फ्रायडवादी तथा अस्तित्ववादी प्रमुख हैं। बहुत से उपन्यासकारों की दृष्टि 'वाद' निरपेक्ष भी रही है। उन्हें जहाँ भी कोई जीवन उपयोगी सारतत्व मिला उसे निःसंकोच ग्रहण किया तथा अपने चिंतन का आधार बनाया। प्रेमचंदोत्तर परम्परा के ऐसे उपन्यासकारों में अमृतलाल नागर की गणना की जाती है।

"अमृतलाल नागर" एक प्रतिबद्ध रचनाकार होने के नाते अपनी रचनाओं में सामाजिक बोध और युग बोध से जुड़े हुए हैं। उनकी प्रत्येक रंचनाओं में कलागत मूल्यों के साथ सामाजिक प्रश्न आधुनिक सन्दर्भ को लिये हुए हैं। यह सच है कि सामाजिक बोध और युग बोध युगीन स्थितियों, सन्दर्भों और वातावरण से जुड़ा हुआ प्रश्न है। आधुनिक युग में आकर मानव जीवन के सामाजिक मूल्य युग–बोध के संदर्भ में बार–बार परिवर्तित होते रहे हैं। विविध क्षेत्रों में पुरातनता के प्रति विद्रोह और आधुनिकता के प्रति आस्था का आग्रह बढ़ता जा रहा है। आधुनिकता के संदर्भ में सामाजिक बोध और युग–बोध के साथ इसका अर्थ यह हुआ कि आज समाज में वही स्वीकार्य है, जो परिस्थितियों के अनुरूप समाज की प्रगति में सहायक हो।

'अमृत और विष' नागर जी की औपचारिक यात्रा की चरम उपलब्धि कहा जा सकता है। नागर जी ने सामाजिक यथार्थ को ही अपने औपचारिक शिल्प में बांधा हैं। प्रेमचंद ने सामाजिक अंतरंगता को अनुभूति दी। प्रेमचन्द की संवेदनशीलता और मानवतावादी दृष्टि ने आदर्शोन्मुख परिणति दी। किंतु नागर जी इस दृष्टि से अधिक व्यवहारिक धरातल पर खड़े हैं। नागर जी ने 'अमृत और विष' में मध्यवर्गीय जीवन को केंद्र में रखा है। इसलिए उपन्यास की कथावस्तु को पर्याप्त विविधता मिली है। लेखक ने इस उपन्यास के माध्यम से जनवादी दृष्टिकोण, पूंजीवादी सामंतवादी जीवन, देश के प्रति लोगों की भावना, अराजकता, अंग्रेजी शासन, साम्प्रदायिकता, युवकों का विद्रोह, नई पीढ़ी का जोश, दो पीढ़ियों की टकराहट, अंतर्जातीय विवाह, विधवा विवाह इन सभी समस्याओं का समाधान करने का प्रयास किया है। यह उपन्यास हमारे सामने दोहरा कथानक लिए आता है। एक कथा उपन्यास के नायक अरविन्द शंकर की है जो कि उसके स्वयं के जीवन में घटी घटनाओं को दर्शाती है और दूसरी अरविन्द शंकर द्वारा रचित उपन्यास है। दोनों कथानक अपनी स्वतंत्रता लिए हुए चलते है। नागर जी का यह कथानक अपने प्रकार का एक अलग कथानक है, जो साहित्य जगत में अन्यत्र कहीं नहीं दिखता है।

*शोध छात्र, हिन्दी–विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

डॉ० सत्येंद्र 'अमृत और विष' उपन्यास के बारे में अपने विचार प्रकट करते हुए कहते हैं, "अमृत और विष लेखक की आस्था और विश्वास एवं समाज की कुरूप के प्रति विद्रोह के परिप्रेक्ष्य में सामाजिक, धार्मिक, राजनीतिक, औद्योगिक क्षेत्रों में घुमड़ने वाले विष के प्रतिकार की कहानी है। यथार्थ अमृत है भारतीय मानसिकता का और विष है अभारतीय अपरिपक्व आशयों का , किंतु अमृत की सड़ांध भी है और विष की महक भी।"[1]

'अमृत और विष' का कथानक आधुनिक भारतीय समाज के एक कालखंड से सम्बंध रखता है। उपन्यास का मुख्य पात्र अर्थात् नायक अरविंद शंकर है, जिसकी सांठवी वर्षगांठ के उपलक्ष्य में एक आयोजन उनके नगरवासियों द्वारा किया जाता है। किन्तु अरविन्द शंकर इससे जरा भी आनंदित नहीं होते। उन्होंने साहित्य के लिए कितना कठोर संघर्ष किया, कितना दुख सहा उनके अतिरिक्त कोई भी महसूस नहीं कर सकता है। आयोजन में उपस्थित अनेक व्यक्ति ऐसे है, जो साहित्य से बिल्कुल अनभिज्ञ हैं। आयोजन में वह महज अपने स्वार्थ के लिए आते हैं। अरविन्द शंकर अपने पारिवारिक जीवन से अत्यधिक असंतुष्ट है, एकमात्र पत्नी से ही उनको सहयोग मिलता है। बड़ी लड़की विवाहित है किंतु ससुराल में उसके दुखों की कोई सीमा नहीं है। छोटी लड़की अविवाहित है, वह क्षय रोग से पीड़ित है। बड़ा पुत्र विवाहित है, और वह सपरिवार अलग रहता है।

नागर जी ने प्रेमचन्द की भांति यथार्थ को समस्यागर्भित बना कर देखा है। कोरा यथार्थ चित्रण परिस्थितियों और पात्रों का अंकन मात्र हो सकता है, विश्लेषणात्मक आलोचना नहीं हो सकती। 19वीं शती प्रेम विवाह या अन्तर्जातीय विवाह सामाजिक अपराध था। किंतु स्वातंत्रयोत्तर भारत में यथार्थ का स्वरूप बदल गया और नागर जी ने पूरी सहानुभूति से विवाह के पारस्परिक समझौते को प्रश्रय दिया। भवानी और ऊषा का अंतर्जातीय प्रेम विवाह तथा रमेश और रानी का विवाह नागर जी के विचारों को स्पष्ट कर देता है। रमेश और रानी का विवाह अंतर्जातीय भी था और रानी का विधवा विवाह भी। यहां नागर जी अनमेल विवाह के पक्ष को भी उठाते हैं। रानी की समवयस्का सौतेली माँ अपने पति की ज्यादतियों को सहने के लिए बाध्य नहीं। अरविंद शंकर स्वातंत्रयोतर भारत के विघटनशील मूल्यों को देखता है। वह आज की स्वार्थपूर्ण और अवसरवादी झूठी राजनीति से अत्यन्त क्षुब्ध है। उसके षष्टिपूर्ति समारोह में अनेक व्यक्ति केवल उत्सव की शोभा बढ़ाते है इन नेताओं पर अरविन्दशंकर खीझ पड़ते है, "वे सरकारी दरबारी कांग्रेसी भेंड़ों की भीड़ होगी जिन्हें नगर कांग्रेसाध्यक्ष महोदय मेरी खुशामद में हांक कर लायेगें। उन्हें गलतफहमी है कि मैं पंडित जवाहरलालजी का दुलारा हूँ।"[2] लेखक के रूप में पर्याप्त यश और प्रतिष्ठा प्राप्त करके भी वे तन मन धन से अशांत है। स्वतंत्रता संग्राम में लड़कर भी वे अपनी ईमानदारी के कारण राजनीति नहीं अपना पाये, जबकि झूठ, कपट, फरेब का सहारा लेने वाले आज राजकुर्सियों पर आसीन हैं। किंतु इन सब के बावजूद अरविन्द शंकर पलायनवादी नहीं हैं, क्योंकि पलायनवाद कर्मशील लेखक का धर्म नहीं है। नागरजी का कर्मवाद अरविन्द शंकर के विषमंथन में अमृत बन कर फूटा है, ''अनुभूति चाहे अभाव की हो या भाव की, चरम स्थिति में ही लेखक को सृजनात्मक स्फुरण मिल जाता है। सुख और दुख दोनों स्थितियां अपने चरम बिन्दु पर पहुंचकर उसे अपने लिए चुनौती सी लगने लगती है।''[3]

नयी पीढ़ी की बिखरी हुई समस्याओं एवं उत्कट उत्साह का प्रतिनिधित्व अरविन्द शंकर के उपन्यास के नायक रमेश और उसकी मित्र–मंडली ने किया है। नागर जी ने इस उपन्यास में एक तरफ हिन्दू–मुस्लिम संस्कृति की सदाशयता तो दूसरी तरफ साम्प्रदायिकता जैसी संकीर्ण प्रवृत्ति पर भी प्रहार किया है। फकीर मुहम्मद राधेलाल फर्म दो सगे भाइयों के स्नेह सूत्रों से भी अधिक सौहार्दपूर्ण भाईचारे का प्रतीक हैं। नागरजी ने हिन्दु–मुसलमानों को हिन्दुस्तानियों के रूप में चित्रित किया है। वे दोनों अंग्रेजों द्वारा शासित थे और स्वातंत्र्य सेनानी थे। साम्प्रदायिकता के द्वारा मनुष्य आज अमानवीय कृत्य कर रहा है। नागर जी हिन्दू–मुसलमान भेदभाव की शुरूआत शहर से मानते हैं, उनके अनुसार गांवों में तो आज भी भाईचारा देखने को मिलता है। साम्प्रदायिकता सदैव देश की एकता में बाधा डालती है, यह मनुष्य की संकीर्ण प्रवृत्ति की उपज है। 'अमृत और विष' में नागर जी धर्म के प्रति अपने दृष्टिकोण

प्रस्तुत करते हैं, "ये पुरानी जातियां, धर्म, कबीले यह अब बड़ी बकवास की बाते हैं, जो ईमानदारी से देखने पर आज की नई चेतना वाली दुनिया में ठीक से जुड़ नहीं पाती। ये सब हिन्दु मुसलमान ईसाईपन की जाति महत्ता की बातों में विश्वास करने वाले लोग ऐसे मालूम होते हैं, जैसे जवानी में बचपन के कपड़े घसीट–घसीट कर पहने खड़े हैं।"[4]

अरविन्द शंकर की मानवतावादी दृष्टि नागर जी की अपनी दृष्टि है। अरविन्द शंकर जीवन से निराश हो जाता है, लेकिन वह अपनी मानवता का त्याग नहीं करता है। नागर जी मानवतावाद को सर्वोच्च स्थान देते हैं। डॉ० हेमराज कौशिक के शब्दों में ''जीवन को सर्वोपरि मानकर उन्होंने मानव जीवन में आस्था व्यक्त की है। उन्होंने उन्हीं मूल्यों को महत्व प्रदान किया है, जो मानव के विकास में सहायक हैं। .... वे मृत्यु के गहरे तिमिर में भी जीवन का आलोक खोज निकालते हैं।''[5] पात्रों की विविधता और दोहरे कथानक के आलोक में उपन्यास की कथावस्तु को सामाजिक समस्याओं से जोड़ने तथा युग–बोध का सही मूल्यांकन करने में सहायता मिली है। डॉ० हेमराज कौशिक के अनुसार, "युग के यथार्थ को सच्चाई के साथ चित्रित करते हुए जीवन के स्वस्थ और समुन्नत आदर्शों पर आस्था रखने वाले नागर जी के लिए यह परम्परा कितनी मूल्यवान है, इसे उन्होंने अमृत और विष' द्वारा सिद्ध किया है।"[6]

नागर जी के उपन्यासों भारतीय समाज के ऊपर से आत्मसंतोष के आवरण को यथार्थ रूप से अनावृत्त करके उसके भीतर विकसित होने वाली विभत्सता को सबके समक्ष प्रकट किया है। नारी के साथ जो पाशविक अत्याचार किये जाते हैं, उसके हृदय विदारक चित्र प्रस्तुत किये हैं। संभ्रांत परिवारों में जो गुप्त रूप से व्यभिचार होते हैं उसकी नारकीयता को भी लेखक ने उघाड़कर उसके विरूद्ध ललकारा है। मुधरेश का कहना है, "प्रेमचंद के बाद किसी ने न्याय व्यवस्था की वास्तविकता पर ऐसा व्यंग्य नहीं किया जैसा अमृतलाल नागर ने।"[7]

lUnHkZ %

1. डॉ० सत्येन्द्र, हिन्दी उपन्यास विवेचनः नया दौरः नया उपन्यास (पृ० सं०32)
2. अमृत और विष (पृ०सं०17)
3. अमृत और विष (पृ०सं० 165)
4. अमृत और विष (पृ० सं० 207)
5. डॉ० हेमराज कौशिक : अमृतलाल नागर के उपन्यास (पृ० सं० 76)
6. डॉ० हेमराज कौशिक : अमृतलाल नागर के उपन्यास (पृ०सं०.92)
7. मधुरेश : अमृतलाल नागरः व्यक्तित्व और रचना संसार

***

^uekfe xaxs* ;kstuk&n'kk ,oa fn'kk

MkW0 pUnzs'k cgknqj flag ^/kqo**

अध्यात्मिक मान्यतानुसार भगवान विष्णु की चरणोदक, परम पवित्र पाप–पुञ्ज–नाशिनी गंगा एवं वैज्ञानिकों के अनुसार लगभग 18,000 वर्ष पूर्व पिछले हिमयुग की अवधि में अस्तित्व में आया विशाल बर्फ का पिण्ड गोमुख ग्लेशियर, उत्तर भारत के लगभग 50 करोड़ लोगों की जीवन–संरक्षिका, राष्ट्रीय नदी गंगा का स्रोत है।[1] 2525 किमी0 लम्बी इस नदी में बैक्टीरियों फेज नामक वायरस पाये जाते हैं जो बैक्टीरिया आदि हानिकारक तत्वों को खा जाते है, लेकिन अब गंगा में इतना कचरा उड़ेला जा रहा है कि बैक्टीरियों फेज असहाय जो गये हैं और अब पवित्र पावनी गंगा अनेक प्रकार के रोक कारक जीवाणुओं एवं विषाक्त पदार्थों के कारण स्वंय मैली (प्रदूषित) हो गयी हैं प्रदूषण के कारण की गंगा जल को लखनऊ की पर्यावरण शोध प्रयोग शाला ने वर्ग–डी में रखा है, जिसका अर्थ हुआ कि अब गंगा जल पीने व नहाने लायक नहीं है, मात्र मत्स्य पालन व अन्य जीवों के उपयोग के लायक है।[2] एक सर्वे के अनुसारप्रत्येक वर्ष गंगा के घाटों पर लगभग 40 हजार शवों का अंतिम संस्कार किया जाता हैं कुछ शवों को तो अधजले ही ंगंगा मे ंप्रवाहित कर दिया जाता है। यही नहीं गंगा में लगभग 2 करोड़ 90 लाख लीटर प्रदूषित कचरा प्रतिदिन गिराया जा रहा है।[3] इस तरह गंगा को अपनी प्राचीन स्थिति में लाने के लिए देश के प्रत्येक व्यक्ति का यह कर्तव्य बन जाता हैं कि वह इस क्षेत्र में अपने स्तर से प्रयास करें। इस क्षेत्र में प्रथम प्रयास 1913 ई0 में पं0 मदन मोहन मालवीय द्वारा किया गया था। आपके नेतृत्व में ब्रिटिश शासन द्वारा पर्वतीय भाग में गंगा पर बने बाँध से 40% गंगा के जल को मैदानी भाग में आने की अनुमति प्राप्त हुई।

आज जबकि अपना शासन है तथापि मात्र 4% गंगा का जल मैदानी क्षेत्रों में आ रहा है। गंगा को प्रदूषण–मुक्त बनाने के लिए अगले प्रयास मे केन्द्रीय प्रदूषण बोर्ड ने सन् 1984 ई0 में पंचवर्षीय गंगा परियोजना का कार्यक्रम बनाया। इसका कार्यान्वयन करने हेतु सन् 1985 ई0 में केन्द्रीय गंगा प्राधिकरण का गठन किया गया। गंगा को प्रदूषण मुक्त करने हेतु गंगा कार्य योजना आरम्भ की गयी। गंगा कार्य योजना का प्रथम चरण सन् 1986 से 1993 ई0 तक चला। इस योजना से अपेक्षित परिणाम नहीं प्राप्त हुआ। इसलिए भारत सरकार द्वारा 'गंगा कार्य योजना' : द्वितीय चरण का शुभारम्भ हुआ। 31 मार्च, 2000 ई0 को गंगा कार्य योजना द्वितीय चरण को बन्द कर इसका विलय 'राष्ट्रीय नदी संरक्षण कार्य योजना में कर दिया गया।

इसके पश्चात 2014 ई0 में केन्द्र सरकार ने जल संसाधन मंत्रालय को नदी विकास और गंगा संरक्षण मंत्रालय बना दिया और गंगा को प्रदूषण मुक्त बनाने लिए वर्तमान वित्त वर्ष के बजट मे ं'नमामि गंगे' नामक कार्यक्रम बनाया जिसके लिए 2037 करोड़ रूपये भी आवंटित किया था।[4] गंगा संरक्षण के लिए गंगा स्वच्छता प्राधिकरण गठित किया गया है जिसके अध्यक्ष प्रधानमंत्री तथा उपाध्यक्ष जल संसाधन मंत्री, नदी विकास व ंगंगा संरक्षण मंत्री है। इस योजना में निम्न क्षेत्रों में कार्य किया जाना है –

*प्रवक्ता, के0पी0 हिन्दू इण्टर कॉलेज, प्रतापगढ़

1. कम पानी वाले घाटों पर अस्थियों का विसर्जन प्रतिबंधित किया गया है।
2. नदी में बहाए जाने वाले फूलो व अन्य पदार्थों को निकाल कर पुनः उपयोग में लिया जाएगा।
3. फूलों को प्राकृतिक रंग, व नारियल आदि को कंपोस्ट खाद बनाने में प्रयुक्त किया जाएगा।
4. सीवेज लाइनों को नदी में छोड़ना प्रतिबंधित होगा।
5. गंगा वाहिनी का गठन किया जाएगा जिसमें सेवा निवृत्त कर्मचारी व गैर सरकारी संगठन नदी की स्वच्छता व संरक्षण से जुड़े मसलों की निगरानी करेंगे।
6. गंगा के घाटों का रिवर फ्रंट मैनेजमेंट द्वारा अलग–अलग शहरों में सौंदर्यीकरण किया जाएगा।
7. गंगा के किनारों और बहाव क्षेत्र के निकट वनरोपण, जलीय जीव संरक्षण, चिकित्सकीय उपयोग के पौधे स्थापित किए जाएंगे।
8. गंगा से संबधित विभिन्न पक्षकारों (धार्मिक नेता, गैर सरकारी संगठन, नीति निर्माता, शिक्षाविद्, पर्यावरणविद् व सरकार) के साथ गंगा मंथन संवाद आयोजित किया जा रहा है।
9. अलग–अलग मसलों पर रोकथाम व नियंत्रण के लिए समितियां गठित की जा चुकी है जैसे–भू–खनन, औद्योगिक प्रदूषण इत्यादि।
10. निर्मल व अविरल धारा परियोजना के तहत गंगा के प्रवाह को स्वच्छ व बाधा रहित बनाने के प्रयास किए जाएंगे।
11. नई जल विद्युत अथवा बांध परियोजनाओं को तीन कसौटियों पर परख कर ही मंजूरी दी जाएगी।
    V- पर्यावरणीय प्रवाह में न्यूनतम दखल। C- नदियों का लंबवत संयोजन।
    l- अविरल धारा, नदी के प्राकृतिक प्रवाह में कोई रूकावट नहीं हो।[5]

नमामि गंगे योजना में शिथिलता को देखते हुए तीन बार सुप्रीम कोर्ट को भी हस्तक्षेप करना पड़ा। 4 सितम्बर, 2014 ई0 सुप्रीम कोर्ट ने कहा था, 'सफाई की रफ्तार को देखकर लगता है कि इसमें 200 वर्ष लगेंगे।'' इसके बाद इस शीर्षकोर्ट ने अक्टूबर 2014 में कहा, ''आप ऐसे कदम उठाएं जिससे गंगा को अपनी पवित्रता मिल सके। लेकिन हम नहीं जानते कि हम यह देख पाएंगे या नहीं। इसके पश्चात 14 जनवरी, 2015 ई0 को सुप्रीम कोर्ट ने पुनः कहा, ''क्या अगला कार्यकाल भी चाहिए, इस टर्म में क्या साफ होगी गंगा?'' इन प्रश्नों के उत्तर में केन्द्र की ओर के सॉलिसिटर जनरल रंजीत कुमार ने बताया, ''गंगा सफाई का कार्य 2018 ई0 तक पूरा हो सकता है। गंगा के किनारे 118 शहरों और कस्बों की पहचान की गई है जिनमें सीवेज ट्रीटमेंट प्लांट लगाए जाने है।[6] गंगा को प्रदूषण–मुक्त करने में राष्ट्रीय हरित अधिकरण की भूमिका सराहनीय है। इसके अनुसार, ''कानपुर में गंगा के किनारे स्थित 700 चमड़ा (टेनरीज) प्रदूषण की सबसे बड़े स्रोतो में एक है, इसे पूरी तरह बन्द होना चाहिए।''[7]

संक्षेप में सत्य तो यह हैं कि गंगा–प्रदूषण–मुक्त तब तक नहीं हो सकेगी, जब तक देश का प्रत्येक नागरिक इसके प्रति अपनी भूमिका का निर्वाह सत्य निष्ठा के साथ नहीं करेगा। गंगा ही नहीं अपितु इसकी सभी सहायक नदियों को भी हमे प्रदूषण–मुक्त करना होगा। अन्यथा गंगा–प्रदूषण मुक्त कभी नहीं हो सकेगी। गंगा को प्रदूषित करने वाले व्यक्तियों या संस्थाओं, कल–कारखानों के मालिकों को वैधानिक सजा दिलवाने में सरकार को कठोरता करनी पड़ेगी। यह करने के पश्चात ही हम मां गंगा को उसकी प्राचीन स्थिति में ला सकेंगे और सरकार का 'नमामि गंगे' कार्यक्रम सफल हो सकेगा।

lUnHkZ %

1. माता भूमि, लेख–डॉ0 चन्द्रेश बहादुर सिंह 'ध्रुव', पृष्ठ–82
2. पर्यावरण रहस्य–डॉ0 राधेश्याम मौर्य : पृष्ठ–67
3. गांव की नई आजादी (त्रैमासिक पत्रिका) दिसम्बर–जनवरी–फरवरी 2015 अंक पृष्ठ–22–23
4. दैनिक जागरण–13.02.2015 ई0ः पृष्ठ–15
5. अमर उजाला सफलता–फरवरी 2015, पृष्ठ–88
6. हिन्दुस्तान, 14.01.2015 ई0 : मृख पृष्ठ एवं प्रमुख समाचार अंश
7. डेलीन्यूज ऐक्टिविस्ट, 21.01.2015 : मुख पृष्ठ

***

L=h eqfä dk ç'u % bfrgkl vkSj orZeku

vkyksd dqekj fxfj*

राधा कुमार ने अपनी पुस्तक 'स्त्री संघर्ष का इतिहास' में 19वीं सदी को स्त्रियों की शताब्दी कहा है। यूरोप के फ्रांसिसी क्रांति के बाद पूरे विश्व में स्त्री जागरूकता का विस्तार होना आरम्भ हुआ और नारीवादी विचारों को एक नयी अभिव्यक्ति मिली। "उन्नीसवीं सदी के मध्य तक रुसी सुधारकों के लिए 'महिला–प्रश्न' एक केंद्रीय मुद्दा बन गया था जबकि भारत में–खासतौर से बंगाल और महाराष्ट्र में समाज सुधारकों ने स्त्रियों में फैली बुराइयों पर आवाज उठाना शुरू किया।"[1] वैश्विक पटल पर संगठित नारी आन्दोलनों के साथ–साथ सामाजिक, आर्थिक और राजनैतिक स्तरों पर नारी विषयक समस्याओं और प्रश्नों को उठाया गया। वस्तुतः नारीवाद की मूल अवधारणा समानता की अवधारणा पर केन्द्रित थी। जॉन स्टुअर्ट मिल ने नारीवादी चिंतन को स्त्री प्रश्न से जोड़ते हुए लिखा कि–" परिवार, मातृत्व और शिशुपालन सहित समस्त सामाजिक गतिविधियों एवं संस्थाओं में स्त्रियों की भूमिका, अन्य सामाजिक–आर्थिक शोषण–उत्पीड़न के साथ ही यौन–भेद पर आधारित स्त्री–उत्पीड़न की विशिष्टता और स्त्री–मुक्ति से जुड़ी सभी समस्याओं का जटिल समुच्चय है– स्त्री–प्रश्न।"[2] वस्तुतः स्त्री–प्रश्न के अंतर्गत महिलाओं द्वारा पुरुषों की तुलना में सामनाधिकार की मांग, सामाजिक स्तर पर बराबरी, अर्थस्वातंत्र्य, देह की मुक्ति और लैंगिक भेद को समाप्त करने जैसे प्रमुख मुद्दों को तरजीह दी गयी और यह तब संभव होता जब स्त्रियाँ पुरुषों की गुलामी के जंजीरों से मुक्त होतीं।

स्त्री–मुक्ति की अवधारणा को स्पष्ट करते हुए रमणिका गुप्ता कहती हैं कि स्त्री–मुक्ति का तात्पर्य ""स्त्री के विषय में उसके सुख–सुविधाओं से लेकर प्रत्येक समस्या के परिप्रेक्ष्य में ऐतिहासिक, सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक, आर्थिक और मनोवैज्ञानिक दृष्टि से सूक्ष्म से सूक्ष्मतम चिंतन–मनन कर अस्वस्थ दृष्टिकोणों को स्वस्थता प्रदान करना...।"[3] वहीं चार्ल्स फुरिए सामाजिक स्तर पर स्त्री की आज़ादी को एक मानक निर्धारित करते हुए कहतें हैं कि, "किसी भी समाज में आज़ादी का एक बुनियादी पैमाना यह है कि उस समाज विशेष में स्त्रियाँ किस हद तक आजाद हैं।"[4] समाज परिवार की महत्तम इकाई है और इस सामाजिक संरचना में स्त्री–पुरुष एक दुसरे के पूरक हैं। जब पुरुष को हर क्षेत्र और हर स्तर पर कोई भी कार्य करने की स्वतंत्रता प्राप्त है तो जाहिर है कि स्त्रियों को भी पुरुषों के समान वैसी ही स्वतंत्रता उपलब्ध होनी चाहिए क्योंकि "स्त्री की मुक्ति में समाज की मुक्ति का रहस्य छिपा हुआ है।"[5]

वैश्विक स्तर पर अनेक देशों की सामाजिक संरचना पितृसत्तात्मक रही है। इसी सामाजिक पितृसत्तात्मक वर्चस्व के कारण स्त्री हजारों वर्षों से पुरुषों की गुलाम बनकर रही है। स्त्री पर अपने आधिपत्य और वर्चस्व को बनाये रखने के लिए पितृसत्तात्मक व्यवस्था ने ऐसे नियम, कानून, सिद्धांत और मान्यताओं को बनाया जिससे स्त्री को अधिकाधिक उपनिवेश बनाकर रखा जा सके। मिशेल फूको के अनुसार अनुशासन वह व्यवस्था है जो स्त्री को घर, परिवार, समाज के अधीन रहना सिखाती है। इसी अनुशासन में ढलते–ढलते उसकी स्वेच्छाचारिता या स्वतंत्रता को अर्जित कर ली गयी है। ग्राम्शी ने इसे सांस्कृतिक प्रभुत्व कहा है। पर्यन्त सहनशीलता, नैतिकता को नारी का सर्वोच्च गुण माना गया

*शोध छात्र, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

और कहा गया कि सर्वोच्च नारी वही है जो पितृसत्तात्मक अनुशासन का पालन बखूबी करती है और जो प्रतिरोध नहीं करती। स्त्री की अप्रतिरोधी धारणा का लाभ पितृसत्तात्मक व्यवस्था को मिला फलस्वरूप स्त्रियाँ पुरुषों की उपनिवेश बनकर रह गयीं। स्त्रियों की समस्याओं का समाधान क्या हो सकता है इस पर अपने विचार रखते हुए रमणिका गुप्ता कहती हैं, "सबसे ज्यादा जरुरी है स्त्रियों में मुक्त होने, अपनी पहचान बनाने, अपना स्वाभिमान निर्मित करने, स्वावलंबी बनने, अपनी रक्षा खुद करने, अपनी देह के बारे में अपना निर्णय खुद लेने की इच्छा शक्ति पैदा करना।"[6]

पश्चिम में नारी मुक्ति की मुहिम औद्योगिक क्रांति के साथ शुरू हुयी मगर भारत में इस मुद्दे पर विचार एक सामाजिक सुधार के प्रयास के फलस्वरूप हुआ। भारत में सर्वप्रथम स्त्री मुक्ति के प्रश्न पर विचार 19वीं सदी के आरम्भ में तब शुरू हुआ जब बंगाल में राजा राममोहन राय ने सती प्रथा के खिलाफ़ आवाज़ उठाई साथ ही शिक्षा और संपत्ति में हक दिलाने की सिफारिश की। ईश्वरचंद विद्यासागर ने स्त्रियों की समानता तथा विधवाओं की दशा में सुधार के लिए आजीवन प्रयास किये। उन्होंने 1856 ई० में 'हिन्दू विडोज मैरिज एक्ट' बनाकर विधवा विवाह को मान्यता प्रदान करवाया। स्वामी दयानंद सरस्वती ने बाल विवाह, बहुविवाह और पर्दा प्रथा जैसी कुरीतियों का विरोध किया साथ ही स्त्री–शिक्षा पर भी बल दिया। स्वामी विवेकानंद ने भी अन्य समाज सुधारकों की भांति अन्धविश्वास तथा कुप्रथाओं का विरोध करते हुए स्त्री–शिक्षा पर बल दिया। भारत में स्त्री मुक्ति आन्दोलन का वास्तविक उत्कर्ष 19वीं सदी के आखिरी दशकों में हुआ। पंडिता रमाबाई, रमाबाई रानाडे, आनन्दीबाई जोशी, भगिनी निवेदिता, ताराबाई शिंदे, रुख्माबाई, एनी बेसेंट, सरोजिनी नायडू, स्वर्ण कुमारी देवी, सरला देवी चौधरानी जैसी अनके जागरूक महिलाओं ने अपने घरों से बाहर निकलकर सामाजिक और राजनीतिक क्षेत्रों में अपनी सक्रियता और सहभागिता दर्ज की। भारतीय परिप्रेक्ष्य में स्त्री मुक्ति आन्दोलन और राष्ट्रवादी आन्दोलन दोनों सहगामी क्रियाएं रहीं। पश्चिम में स्त्रियों को अपने अधिकारों के लिए लम्बे समय तक पुरुषों के खिलाफ मोर्चा बांधकर लड़ना पड़ा था, वहीं भारत में नारी जागृति और उनकी मुक्ति के लिए प्रथम प्रयास नवजागरणकाल में भारतीय समाज सुधारकों और जन नेताओं के द्वारा किये गए। नवजागरणकाल में सामाजिक सुधार और सामाजिक चेतना की लहर एक साथ उठी और इन सुधारवादी आन्दोलनों में स्त्रियों की भूमिका बढ़–चढ़ कर रही। 1892 ई० में पंडिता रमाबाई ने स्त्रियों की शिक्षा और रोजगार के लिए पूना में 'शारदा सदन' की स्थापना की। 1886 ई० में स्वर्ण कुमारी देवी ने 'लेडीज एशोसिएसन' स्थापित किया और 'भारती' पत्रिका के संपादिका के रूप में उन्होंने अपने पत्रिका के माध्यम से महिलाओं में जागृति की लहर पैदा की। श्रीमती एनी बेसेंट ने 'थियोसोफिकल सोसाइटी' के माध्यम से भारतीय महिलाओं की दशा सुधारने के लिए काफी प्रयास किये।

आज 21वीं सदी में स्त्री विमर्श का एक व्यापक स्वरुप है, आज की स्त्री और स्त्री विमर्श का दायरा बहुत आगे निकल आया है। भारतीय सन्दर्भ में यह बात निश्चित तौर पर कहा जा सकता है कि स्वतंत्रता प्राप्ति और संविधान निर्मिती के बाद भी स्त्रियों को सामान सिविल राइट्स से लेकर शिक्षा, स्वास्थ्य, घरेलू हिंसा, ग्लोबल वर्ल्ड में स्त्री की अस्पष्ट भूमिका, यौन उत्पीड़न, लैंगिक असमानता, भ्रूण हत्या, महिला आरक्षण, ह्यूमन ट्रैफिकिंग और रोजगार के असमानता जैसे समस्याओं से प्रतिदिन रूबरू होना पड़ता है। ये आज के स्त्रीवादी विमर्श के मूल मुद्दे हैं, इन मुद्दों के सापेक्ष बहुत से सार्थक प्रयास भी हो रहें हैं। हालांकि इतना ही पर्याप्त नहीं, क्योंकि अब भी बहुत कुछ करना बाकी है। भारत की 99 प्रतिशत स्त्रियां सुहाग–भाव, पति–परमेश्वर, पारिवारिक इज्जत की अवधारणाओं से ग्रस्त हैं, ये अवधारणायें एक ग्रंथि की सीमा तक पहुँच चुकी हैं, उनके अंतर्मन में कुंडली जमकर बैठी हुई हैं। हमें इनसे निजात पानी है तो अपने को इनसे मुक्त करना ही होगा।

lUnHkZ %

1. स्त्री संघर्ष का इतिहास, राधा कुमार, वाणी प्रकाशन, 2011, पृ० 23
2. स्त्रियों की पराधीनता, जॉन स्टुअर्ट मिल, राजकमल प्रकाशन, 2003, पृ० 10
3. Cy,x http:// renukamal.blogspot.in/2010/08/stree-vimarsh-aur-ramnika-gupta-ka-bold-html ? m=1
4. स्त्रियों की पराधीनता, जॉन स्टुअर्ट मिल, राजकमल प्रकाशन, 2003, पृ० 16
5. स्त्रीवादी साहित्य विमर्श, जगदीश्वर चतुर्वेदी, अनामिका पब्लिशर्स ,नई दिल्ली ,2011 ,पृ० 202
6. स्त्री मुक्ति संघर्ष और इसिहास, रमणिका गुप्ता, सामयिक प्रकाशन, 2014, पृ० 117. हिंदी नवजागरण, गजेन्द्र पाठक, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, 2005, पृ० 05

***

iùkor dk l;¨x i{k

f'koUæ dqekj e©;Z*

जायसी की अमर कृति 'पद्मावत' का महत्व कई दृष्टियों से है। इस कृति में न केवल भारतीय संस्कृति के मनोहर दृश्य हैं, बल्कि लौकिक उपमानों के साथ भाषा का खाँटी रूप भी प्रयुक्त है। अवधी भाषा के ठेठ रूप से जायसी ने 'पद्मावत्' को सिंचित किया है। पद्मावत ही उनके यश का आधार है। अपनी काल्पनिक और सर्जनात्मक क्षमता से वे उसे नया कलेवर दे सके हैं। इस ग्रंथ में वर्णित एक–एक दृश्य उनकी चाक्षुषेन्द्रिय पकड़ व ह्रदय के अन्तःकरण की उदात्तता को प्रकट करता है।

प्रेम तत्त्व का निरूपण जायसी की महान उपलब्धि है। श्रृंगार के दोनों पक्ष संयोग और वियोग का चित्रण उन्होंने बड़ी संलग्नता व तत्परता के साथ किया है। इसमें उनकी दृष्टि अचूक रही है। उनके यहाँ वियोग की अनुभूति जितनी ही मार्मिक है संयोग का पक्ष उतना ही सुदृढ़ और प्रगाढ़ है। आचार्य शुक्ल नागमती के विरह वर्णन को हिन्दी साहित्य की एक अद्वितीय वस्तु मानते हैं, फिर भी संयोग श्रृंगार को वे कम महत्त्व नहीं देते। ''यद्यपि 'पद्मावत' में वियोग श्रृंगार ही प्रधान है, पर संयोग श्रृंगार का भी पूरा वर्णन हुआ है। जिस प्रकार 'बारहमासा' विप्रलंभ के उद्दीपन की दृष्टि से लिखा गया है, उसी प्रकार षड्ऋतु वर्णन संयोग श्रृंगार के उद्दीपन की दृष्टि से।''[1]

पद्मावत रूपी इस विशाल सरोवर में पद्मावती उस इकलौते कमल के समान है जिसके सुगन्ध की व्याप्ति दूर–दूर तक है। पारखी भौंरे उसकी सुगन्ध व रसपान के लिए स्वयं चलकर उसके पास आते हैं, किन्तु उससे अनभिज्ञ प्राणी की दशा उस मेढ़क के समान है जो उसके पास ही रहकर उसके रसास्वाद से दूर हैं।

भँवर आई बनखंड हुति लेहि कँवल कै बास।
दादुर बास न पावहिं भलेहिं जो आछहिं पास।।[2]

आचार्य शुक्ल व राजनाथ शर्मा ने 'पद्मावत' के संयोग को नागमती और पद्मावती तक ही सीमित रखा है। यदि हम संयोग श्रृंगार को संभोग की अवस्था तक सीमित न रखें तो इसका अंशतः विस्तार राघव चेतन, अलाउद्दीन तथा बादल में भी देखा जा सकता है। इसकी चर्चा आवश्यकतानुसार आगे की जायेगी। प्रथमतः नागमती के जीवन से जुड़े श्रृंगारिक पक्ष का अवलोकन महत्वपूर्ण है। नागमती के जीवन में संयोग की दो अवस्था है। पहली अवस्था रत्नसेन के सिंहलद्वीप जाने के पूर्व की तथा दूसरी वहाँ से लौटकर आने के पश्चात् की। पहली अवस्था में नागमती और रत्नसेन की मुलाकात का रूप सकारात्मक नहीं मिलता। अपने रूप का बखान न करने वाले हीरामन तोते को नागमती मरवाने की साजिश रचती है, जिसके चलते रत्नसेन उस पर क्रोध करता है। यहाँ रत्नसेन पर नागमती का कटाक्ष पूर्ण वचन प्रेम की एकनिष्ठता पर सवाल खड़ा करता है–

मैं जाना तुम्ह मोहीं माहाँ। देखौ ताकि तौ हहु सब पाहाँ।।
का रानी का चेरी कोई। जा कहँ मया करहु भलि सोई।।[3]

नागमती को अभी तक यह भ्रम था कि रत्नसेन का प्रेम सिर्फ उसी तक है, किंतु उसका भ्रम उस क्षण टूट जाता है जब वह पद्मावती को पाने के लिए व्याकुल हो सिंहलद्वीप जाने की तैयारी करता

*शोध छात्र, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

है। नागमती को अपनी रूपगर्विता का भ्रम भी उसी क्षण तोड़ना पड़ता है। अब वह अपने में रानी नहीं, साधारण स्त्री की छवि पाती है। मन ही मन वह पछतावा करती है–

मान मते हौं गरब जो कीन्हा। कंत तुम्हार मरम मैं चीन्हा।।[4]

दोनों के मिलन की पहली स्थिति में संयोग का साकार रूप देखने को नहीं मिलता। संयोग की दूसरी स्थिति तब की है जब रत्नसेन सिंहलद्वीप से लौटकर चित्तौड़ आता है। नागमती को अपने रूप और प्रेम दोनों पर गर्व है इस कारण वह अपने पारंपरिक गुणों के चलते पति के आगमन तक उसका इंतजार करती है। ऋतुओं के प्रबल आघात ने उसे कहीं का नहीं छोड़ा, फिर भी वह पति से मिलन की उम्मीद लगाये बैठी रहती है। अंततः उसे प्रिय आगमन का समाचार मिल ही जाता है। संयोग की इस दूसरी स्थिति में रत्नसेन और नागमती की वार्ता संक्षिप्त होते हुए भी सजीव बन पड़ी है। प्रेमगर्विता नागमती से मिलने के पश्चात् रत्नसेन उससे हँसी करता है, किन्तु इसका जवाब वह इस रूप में पाता है–

काह हँससि तूँ मोसौं किए जो और सौं नेहु।
तोहि मुख चमकै बीजुरी मोहि मुख बरसै मेंहु।।[5]

इस पर रत्नसेन का उत्तर देखिए–

नागमती तूँ पहिलि बियाही। कान्ह पिरीति डही जसि राही।।[6]

रत्नसेन के इस उत्तर पर मुहर लगाते हुए जायसी कहते हैं–

बहुत दिनन्ह आवै जौं पीऊ। धनि न मिलै धनि पाहन जीऊ।।
पाहन लोह पोढ़ जग दोऊ। सोउ मिलहिं मन सँवरि बिछोऊ।।[7]

रत्नसेन भी इस मामले में कम चालाक नहीं, रानी को उठाकर गले लगा लेता है। इतने दिन से प्रेम विरह में तपती–जलती नामगती का मिलन जायसी बहुत आसनी से करा देते हैं।

कंठ लाई कै नारि मनाई। जरी सो बेलि सींचि पलुहाई।।[8]

रत्नसेन के कंठ का आलिंगन पाते ही मुरझाई बेल (नागमती) फिर से खिल उठी। प्रेम में पगा जानकर व्यंग्योक्ति भरे वचन में नागमती ने हँसते हुए उससे कई सवाल पूछे–

कहहु कंत जो बिदेस लोभाने। कसि धनि मिली भोग कसमाने।।
जौं पदुमावति है सुठि लोनी। मोरे रूप की सरबरि होनी।।
भँवर पुरुष अस रहै न राखा। तजै दाख महुआ रस चाखा।।[9]

नागमती और रत्नसेन का पुनर्मिलन कराने में जायसी भले सफल हो गये हों, किन्तु एक–दूसरे का मन मिलाने में वे सफल नहीं हो सके हैं। इसकी पुष्टि नागमती के इन वचनों से होती है–

काह कहौं हौं तोसौं किछौ न तोरे भाउ।
इहाँ बात मुख मोसौं उहाँ जीउ ओहि ठाँउ।।[10]

'पद्मावत' ग्रंथ में नागमती की अपेक्षा पद्मावती के संयोग का चित्रण अधिक खण्डों में है। रत्नसेन और नागमती का प्रथम मिलन पूर्वनियोजित ढंग से सिंहल द्वीप के शिवमंडप में होता है। रत्नसेन अपनी सेना के साथ चित्तौड़ से चलकर वहाँ योगी के वेष में पहले से ही तपस्यारत रहता है। पद्मावती भी अपनी सखियों के साथ वसंत पंचमी के अवसर पर शिव पूजन के बहाने उस मंडप में पहुँचती है। कई विधियों से पूजन–अर्चन के बाद भी उसे जब रत्नसेन नहीं दिखाई पड़ता तो मन में व्याकुलता छा जाती है। उसी समय उसकी एक सखी उसे बताती है कि मंदिर के पूर्व द्वार पर कोई जोगी ठहरा हुआ है और उसका परिचय वह इस रूप में देती है–

यह मूरति यह मुंद्रा हम न देखा औधूत।
जानहुँ होहिं न जोगी केतु राजा कै पूत।।[11]

सखी की यह बात सुनते ही पद्मावती उस योगी से मिलने पहुँची। रत्नसेन और पद्मावती के इस मिलन को जायसी ने जैसे बहुत नजदीक से जाकर देखा हो। उस मिलन का चित्रण के इस रूप में करते हैं–

नैन कचोर पेम मद भरे। भइ सुदिस्टि जोगी सौ ढरे।।
जोगी दिस्टि दिस्टि सो लीन्हा। नैन रूप नैनन्ह जिउ दीन्हा।।
जो मधु चहत परा तेहि पालें। सुधि न रही ओहि एक पियालें।।[12]

पद्मावती हीरामन तोते के द्वारा रत्नसेन के बारे में जैसा सुन रखी थी, उसमें वही रूप–लावण्य पाया। पद्मावती के दर्शन मात्र से ही रत्नसेन अचेत हो गया। चेतनावस्था में लाने के लिए पद्मावती उसके शरीर पर चंदन का लेप करती है, किंतु उसका यह प्रयास व्यर्थ जाता है। अंततः हारी मानकर उसके हृदय पर यह शब्द अंकित कर चली जाती है–

तब चंदन आखर हियँ लिखें। भीख लेई तुइँ जोगि न सिखे।।
बार आइ तब गा तैं सोई। कैसें भुगुति परापति होई।।[13]

रत्नसेन को जब होश आया तब उसने देखा कि न तो वहाँ बसन्त है, न वाटिका, न वह खेल और न वह खेलने वाली ही। वह सोचने लगा कि आखिर इस बसंत को कौन उजाड़ गया? अपनी शरीर पर चंदन का लेप और अंकित शब्द को देखकर पश्चाताप करने लगा।

पद्मावती और रत्नसेन का यह पहला मिलन किसी घटना से कम नहीं है। यह पारंपरिक अतिशयता की व्याप्ति ही है कि पद्मावती को देखते ही रत्नसेन अचेत हो गया, नहीं तो भला रूप–सौन्दर्य का पान किन आँखों को अच्छा नहीं लगता? आखिर जायसी ने पद्मावती के रूप सौन्दर्य में ऐसा कौन सा जादू डाला है जिसे देखते ही लोग अचेत हो जाते हैं। उसके प्रथम दर्शन पर राघव चेतन और अलाउद्दीन की भी यही दशा होती है। इस पर शुक्ल जी की टिप्पणी सार्थक बन पड़ी है–''संयोग वर्णन में जायसी पहले तो सहसा सौन्दर्य के साक्षात्कार से उसके उस आनंद सम्मोहन का वर्णन करते हैं जो मूर्छा की दशा तक पहुँचा हुआ जान पड़ता है।''[14]

पद्मावती और रत्नसेन का संयोग वर्णन 'बसन्त खंड' के अलावा 'रत्नसेन पद्मावती विवाह खंड', 'पद्मावती रत्नसेन भेंट खंड', 'षड्ऋतु वर्णन खंड', 'लक्ष्मी समुद्र खंड', 'चित्तौड़ आगमन खंड', 'पद्मावती मिलन खंड' आदि में हुआ है। पहली असफल मुलाकात के बाद रत्नसेन और पद्मावती का संयोग 'रत्नसेन पद्मावती विवाह खंड' में होता है। पद्मावती अपने सूर्य (रत्नसेन) के दर्शन हेतु आतुर है और उसे शीघ्र ही देख लेना चाहती है। उसके दर्शन हेतु उत्सुक वह अपनी सखियों से निवेदन करती है–

को बरिबंड बीर अस मोहि देखै कर चाउ।
पुनि जाइहि जनवासे सखी रे बेगि देखाउ।।[15]

रत्नसेन के दर्शन मात्र से ही पद्मावती के सब अंग खिल उठते हैं। उसकी खुशी कहीं समाती ही नहीं और वह मूर्छा की दशा में पहुँच जाती है–

अंग अंग सब हुलसे केउ कतहूँ न समाइ।
ठाँवहिं ठाँव बिमोहा गई मुरुछा गति आइ।।[16]

'पद्मावती रत्नसेन भेंट खंड' संयोग पक्ष का उत्कर्ष सोपान है। पद्मावती की रूप सज्जा का बखान करते जायसी नहीं अघाते। एक–एक अंग की सजावट पर जैसे वे मुग्ध हैं। विवाहोपरान्त रत्नसेन और पद्मावती के मिलन की उत्कण्ठा एक–दूसरे को नजदीक खींच लाती है। पद्मावती पूरी तैयारी के साथ अपने पति से मिलने के लिए उत्सुक है, किन्तु वह मन में इस बात को लेकर शंकित है कि जब उसका प्रियतम उसकी बाँह पकड़ेगा तो वह क्या कहेगी? प्रिय मिलन बेला की यह सहज वृत्ति लगता है जायसी की निजी अनुभूति है।

रत्नसेन और पद्मावती की शय्यामिलन में जायसी ने विशेष रुचि ली है। नायक और नायिका के संयोगिक क्रिया–कलाप का चित्रण जायसी ने निःसंकोच भाव से किया है। उन दोनों का क्रमशः मिलना, बात करना, हँसी–मजाक करना, अपनी भाव–भंगिमाओं से एक–दूसरे को उद्दीप्त करना और तब कण्ठालिंगन की तीव्र उत्कण्ठा जैसी क्रमिक क्रियाओं के वर्णन के बाद भी जायसी आगे की क्रिया का सजीव वर्णन करना नहीं भूलते। उस उत्तेजक दृश्य का वर्णन वे इस रूप में करते हैं–

कहौं जूझि जस रावन रामा। सेज बिधंसि बिरह संग्रामा।।
लीन्ह लंक कंचन गढ़ टूटा। कीन्ह सिंगार अहा सब लूटा।।
औ जोबन मैमंट बिधंसा। बिचला विरह जीव लै नंसा।।
लूटे अंग अंग सब भेसा। छूटी मंग भंग भे केसा।।
कंचुकि चूरि चूरि भै ताने। टूटे हार मोति छहराने।।
बारी टाड सलोनी टूटीं। बाँहू कँगन कलाई फूटी।।
चंदन अंग छूट तस भेंटी। बेसरि टूटि तिलक गा मेंटी।।[17]

एक बार की रति–क्रीड़ा से रत्नसेन का मन नहीं भरता वह पद्मावती के साथ पुनः संभोग करना चाहता है। वह अपने प्रिय को समझाने की चेष्टा करती है, किंतु उसके न मानने पर पारंपरिक रीति के अनुसार पति के आनंद में ही अपना आनंद मान उसे खुली छूट दे देती है–

जो तुम्ह चाहहु सो करहु नहिं जानहु भल मंद।
जो भावै सो होहि मोहि तुम्हहि पै चहौ अनंद।।[18]

''यह स्थिति संयोग–शृंगार की चरमावस्था है। इसमें शारीरिक और मानसिक–प्रेम के दोनों रूप अपने चरम उत्कर्ष पर दिखाई देते हैं। संयोग का ऐसा प्रभावशाली और स्वाभाविक चित्रण हिन्दी–साहित्य में विरल ही है।''[19] संयोग शृंगार का वर्णन अन्य खण्डों में भी है, किंतु इस तरह का उत्कर्ष वहाँ नहीं दिखाई पड़ता।

'षड्ऋतु वर्णन खंड' तक पद्मावती का पतिमिलन से उपजा संकोच समाप्त हो जाता है। दूसरी बार के मिलन में वह रत्नसेन को रति–क्रीड़ा विषयक युद्ध के लिए खुली चुनौती देती है–

जानहुँ नहि कि पैज पिय खाँचौ। पिता सपथ हौं आजु न बाँचौ।।
काल्हि न होइ रहे सह रामा। आजु करौ रावन संग्रामा।।
सेन सिंगार महूँ है राजा। गजगति चाल अँचर गति धुजा।।[20]

वह अपने पिता की सौगंध खाकर कहती है कि–हे प्रियतम! मैं नहीं जानती कि तुम्हारी प्रतिज्ञा की रेखा कहाँ खिंची है, पर मुझे अपने पिता की सपथ है, आज मैं काम युद्ध से परांगमुख होकर न जाऊँगी।

इसके अतिरिक्त पद्मावती और रत्नसेन का संयोग उपर्युक्त अन्य खंड में भी होता है, किन्तु 'पद्मावती मिलन खंड' महत्वपूर्ण है। उसमें बादल, रत्नसेन को दिल्ली से छुड़ाकर चित्तौड़ ले आता है। उसके आगमन पर समाचार सुनते ही पद्मावती आनन्द से भर उठती है। जब वे एक–दूसरे से मिलते हैं तब वह राजा से कहती है–

पूजा कवनि देऊँ तुम्ह राजा। सबै तुम्हार आव मोहि लाजा।।
तन मन जोबन आरति करऊँ। जीउ काढ़ि नेवछावरि देऊँ।।[21]

उचित अवसर पाते ही राजा ने रानी को कंठ से लगा लिया, जैसे मरते हुए प्रियतम को पुनः जीवन मिल गया हो–

निसि राजै रानी कँठ लाई। पिय मरजिया नारि ज्यौं पाई।।
रंग कै राजैं दुख अगुसारा। जियत जीव नहिं करौ निनारा।।
X X X X
आस तुम्हारे मिलन की रहा जीव तब पेट।
नाहि तौ होत निराश जौं कत जीवन कत भेंट।।[22]

रत्नसेन और पद्मावती के अलावा यदि हम अन्य पात्रों में संयोग का रूप देखना चाहें तो राघव चेतन, अलाउद्दीन और बादल में भी मिल सकता है। हालाँकि इनका मिलन दैहिक न होकर चाक्षुषिक ही है, फिर भी इसे संयोग की स्थिति में रखा जा सकता है।

राघव चेतन जो रत्नसेन का विशेष कृपा पात्र था, उसे यक्षिणी सिद्ध थी। उसके चाहने पर किसी भी वस्तु का दूसरा रूप दिखा देती थी। राजा द्वारा 'दोयज तिथि' पूछे जाने पर उसने गलत

बताकर अपनी यक्षिणी के बल पर उसे सिद्ध कर दिया। जिससे पण्डित और राजा दोनों परेशान। झूठ बोलने के कारण राजा उसे देश निकाला दे देता है। पद्मावती को जब इस बारे में जानकारी हुई तो उसने सोचा कि ऐसे गुनी व्यक्ति को देश निकाला नहीं दिया जाना चाहिए। उसने राघव चेतन को तुरंत बुला भेजा। राघव चेतन के आने पर पद्मावती उसे अपना एक कंगन भेंट के रूप में देती है। इसी समय राघव चेतन की दृष्टि पद्मावती पर पड़ती है, उसके रूप सौन्दर्य की चौंध को वह सह नहीं पाता और वह वहीं अचेत हो गिर पड़ता है–

परा आई भुइँ कंगन जगत भएउ उजियार।
राघौ मारा बीजुरी बिसँभर कछु न संभार।।[23]

राघव चेतन की यह हालत देख पद्मावती ने अपनी सखियों को उसके उपचार के लिए भेजा। वहाँ पहुँच सखियों ने उसकी विचित्र हालत देखी–

सखीं सरेखीं देखहिं धाई। चेतन अचेत परा केहि घाई।।
चेतन परा न एकौ चेतू। सबन्हि कहा एहि लाग परेतू।।[24]

पद्मावती के दर्शन मात्र से जो दशा राघव चेतन की होती है लगभग वही दशा शाह अलाउद्दीन की भी होती है। 'चित्तौड़गढ़ वर्णन खंड' में अलाउद्दीन का वह विकलित रूप देखने को मिलता है। वह पद्मावती दर्शन के लिए बिल्कुल आतुर है। अपने द्वारा ही आयोजित शतरंज खेल में उसका मन नहीं लगता। सामने रखे दर्पण में वह बार–बार कनखियों से निहारता है इस उम्मीद के साथ कि उस चाँद का दीदार उसे कब होगा।

खेलहिं दुवौ साहि औ राजा। साहि कब रूख दरपन रह साजा।।
पेम क लुबुध पयादें पाऊँ। चलै सोहँ ताकै कोनहाऊँ।।[25]

सखियों द्वारा शाह के आगमन की सूचना पाते ही पद्मावती उसे देखने की उत्सुकता व्यक्त करती है। रात होते ही वह सोलहों सिंगार करके धवल गृह के ऊपर जा विराजती है। वह झरोखे में जैसे ही आती है, तुरन्त शाह (अलाउद्दीन) उसे निरखकर दर्पण में देख लेता है। तब क्या था? पद्मावती का रूप देखते ही शतरंज के खेल में भी उसे उसका रूप दिखाई देने लगा। कुछ क्षण बाद वह अचेत हो गया–

होतहि दरस परस भा लोना। धरती सरग भयउ सब सोना।
रूख माँगत रूख तासौं भयऊ। भा सह माँत खेल मिटि गयऊ।
राज भेद न जानै झाँपा। भै बिख नारि पवन बिनु काँपा।।[26]

सुबह जब अलाउद्दीन जागकर उठा तब उसने देखा कि पद्मावती वहाँ नहीं थी। जायसी लिखते हैं कि–प्रेम के भोजन को वही जानता है जिसने उसे खाया हो।

गोरा और बादल चित्तौड़ के दो वीर और कुशल योद्धा हैं। चित्तौड़ पर हुए आक्रमण को रोकने की कोशिश दोनों करते हैं, किन्तु वे असफल रहते हैं। जिस दिन बादल की युद्ध यात्रा थी, उसी दिन उसका गौना आता है उसकी माता उसकी आयु को देखते हुए युद्ध में जाने से पहले ही मना करती है और बाद में उसकी नववधू भी। वह नववधू पूर्ण श्रृंगार के साथ अपने पति को मनाती है, किंतु संयोग के इस क्षण भी उसका अनुनय व्यर्थ जाता है। उसके लिए बादल के ये वचन कि–

जब लगि राजा छूट न आवा। भावै बीर सिंगारू न भावा।।
तिरिया पुहुमि खरग कै चेरी। जीतै खरग होई तेहि केरी।।[27]
जौ तुम्म जूझि चहौ पिय बाजा। किहें सिंगारू जूझि मैं साजा।।
जोबन आई सौहँ होइ रोपा। पखरा बिरह काम दल कोपा।।
भएऊ बीर रस सेंदुर माँगा। राता रूहिर खरग जस नाँगा।।[28]

नववधू के इतने अनुरोध के बाद भी बादल नहीं मानता। वह युद्ध यात्रा के लिए प्रस्थान कर देता है। संयोग की यह दशा समीप रहकर भी अधूरी व अछूती रह जाती है। संयोग का बीज रूप,

बादल में भले न मिले, पर उसकी नववधू में तो मिलता ही है। बादल यदि उसका तिरस्कार करता है तो कोई क्या करे?

रत्नसेन—नागमती और पद्मावती का त्रिकोणीय प्रेम ही 'पद्मावत' में संयोग पक्ष की धुरी है। जायसी ने नागमती और पद्मावती नामक नायिकाओं का सृजन स्वयं किया है। एक में वियोग शृंगार का उत्कर्ष दिखलाया है तो दूसरी में संयोग का। इन्हीं के द्वारा यह कहानी आगे बढ़ती है और अंततः इन्हीं पर समाप्त भी होती है। नागमती और पद्मावती की संयोग यात्रा अपने आप में भिन्न होते हुए भी एक—दूसरे की पूरक हैं। ''नागमती का प्रेम एक भारतीय गृहणी का प्रेम है। पद्मावती प्रायः एक प्रेमिका का रूप लिए हुए है और नागमती एक पतिपरायण हिन्दू पत्नी के रूप में दृष्टिगत होती है। वह रूपगर्विता और प्रेमगर्विता दोनों है। उसमें स्वकीया का पुनीत प्रेम झलकता है।''[29]

lnÒ %

1. जायसी ग्रंथावली, सम्पादक—आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, भारतीय ज्ञानपीठ, नई दिल्ली, संस्करण—2011, पृ0 62
2. पद्मावत, व्याख्याकार—श्री वासुदेवशरण अग्रवाल, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, संस्करण : 2013, पृ0 24
3. वही, पृ0 89
4. वही, पृ0 89
5. वही, पृ0 432
6. वही, पृ0 433
7. वही, पृ0 433
8. वही, पृ0 433 पद्मावत, व्याख्याकार—श्री वासुदेवशरण अग्रवाल, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, संस्करणः 2013, पृ0—1
9. वही, पृ0 434
10. वही, पृ0 434
11. वही, पृ0 185
12. वही, पृ0 185
13. वही, पृ0 186
14. जायसी ग्रंथावली, सम्पादक—आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, भारतीय ज्ञानपीठ, नई दिल्ली, संस्करण—2011, पृ0 63
15. पद्मावत, व्याख्याकार—श्री वासुदेवशरण अग्रवाल, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, संस्करण : 2013, पृ0 164
16. वही, पृ0 166
17. वही, पृ0 316
18. वही, पृ0 318
19. जायसी : पुनर्मूल्यांकन, राजनाथ शर्मा, प्रकाशन केन्द्र, रेलवे क्रॉसिंग, सीतापुर रोड, लखनऊ, 226020, पृ0 161
20. पद्मावत, व्याख्याकार—श्री वासुदेवशरण अग्रवाल, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, संस्करण : 2013, पृ0 231
21. वही, पृ0 701
22. वही, पृ0 703
23. वही, पृ0 465
24. वही, पृ0 466
25. वही, पृ0 612
26. वही, पृ0 617
27. वही, पृ0 672
28. वही, पृ0 673
29. सूफी कवि जायसी, भवानीदत्त उप्रेती, राम साहब रामदयाल अगरवाल, 217/266 कटरा, इलाहाबाद, संस्करण—1981 ई0, पृ0 73

***

fgUnh lkfgR; dk bfrgkl ys[ku % ubZ nf"V

iadt dqekj JhokLro*

डॉ0 सुमनराजे ने 'साहित्येतिहास : संरचना और स्वरूप' की भूमिका में लिखा है–''इतिहास लेखन एक न समाप्त होने वाली प्रक्रिया है क्योंकि यह इतिहास–पुरुष की अनुवर्त्तनी है यह द्विगुणी होती है। एक ओर तो नवीन बने हुए रेखांकनों को आत्मसात करती है, दूसरी ओर नये युग के मूल्यों के आलोक में पुराने सभी कुछ की पुनर्व्याख्या करती है। इसलिए हर युग का अपना इतिहास तो होता ही है, हर इतिहास का भी अपना युग होता है।''[1] इसलिए न कोई इतिहास सम्पूर्ण होने का दावा कर सकता है न अन्तिम। नयी खोजों, नयी दृष्टियों का प्रभाव इतिहास की चली आती व्याख्या को बदल देता है। इतिहासकार वर्तमान के चश्मे से अतीत को देखता है। इसलिए अतीत की उसकी व्याख्या अनिवार्य रूप से इस बात से प्रभावित होती है कि उनकी अपने समय में केन्द्र और हाशिये के सम्बन्ध कैसे हैं? नीत्शे ने इसी को कहा था–''You Can explain the post only by what is most powerful in the present.'' बाद में फूको के ज्ञान और सत्ता का जो समीकरण पेश किया, उसका कुद पूर्वानुमान नीत्शे के इस कथन में भी देखा जा सकता है। इसलिए इतिहास हमेशा से विचारधाराओं की राजनीति का अखाड़ा बना रहा। इसका एक स्थूल सा उदाहरण आर्यों के मूल निवास को लेकर होने वाली बहसों के रूप में देखा जा सकता है। हिडेन व्हाइट ने इसे थोड़ा और स्पष्ट करते हुए यूँ कहा है–''A specifically historical enquiry in born less of the necessity that certain event occurred than of the desire to determine what certain event might mean for a given group, society or culture's conceptions of its present task and future perspectives.''[2] नयी अन्तर्दृष्टियों के विकसित होने से, प्रचलित इतिहास की मान्यताएं समस्याग्रस्त हो जातीं हैं। साथ ही ये अन्तर्दृष्टियाँ अपने साथ भविष्य की रूपरेखा भी लेकर आती हैं, जिसे चरितार्थ करने के लिए इनके समर्थक इतिहास का इस्तेमाल एक साधन, एक हथियार के रूप में करते हैं। इसलिए जब भी अन्तर्दृष्टि बदलती है, नए इतिहास की आवश्यकता महसूस की जाने लगती है। यही कारण है कि उत्तर–संरचनावाद अैर उसके गर्भ से निकले हुए अस्मिता मूलक विमर्शों यथा दलित, स्त्री, आदिवासी आदि के साथ–साथ बाल्टर्न अध्ययन, उत्तर–औपनिवेशिक चिन्तन आदि के विकसित हो हाने से प्रचलित इतिहास की अपर्याप्तता का बोध होने लगा है। फूको के ज्ञान/सत्ता के समीकरण का अनुसरण करके एडवर्ड सईद ने प्राच्यवाद की जो नयी व्याख्या[3] की है वह इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि किस तरह नवीन ज्ञान दृष्टियाँ प्राचीन स्थापित मान्यताओं को समस्याग्रस्त कर देती हैं। यह तय है कि नवीन विमर्शों ने प्रचलित मान्यताओं को समस्याग्रस्त कर दिया है। उसमें अन्तराल और रिक्त स्थान दिखायी पड़ने लगे हैं। उसका ढ़ाँचा संकटग्रस्त हो सकता है। एक नये इतिहास की आवश्यकता महसूस की जाने लगी है और जिसका निर्माण चिन्तन के इन नये क्षितियों से टकराकर ही किया जा सकता है। साहित्य का इतिहास इसका अपवाद नहीं है। इसलिए नये सिरे से हिन्दी साहित्य का इतिहास लिखते समय इन बातों को पृष्ठभूमि की तहर ध्यान नहीं रखना होगा।

*शोधछात्र, हिन्दी विभाग, जवाहर लाल नेहरू विश्वविद्यालय, नई दिल्ली

हिन्दी साहित्य के अब तक के ज्यादातर इतिहासकारों ने साहित्य के उत्पादन पक्ष (Production) पर ज्यादा ध्यान दिया है। लेखकों, कवियों को, उनकी रचनाओं को ही अपने विवेचन के केन्द्र में रखा है। उस समय का पाठक समुदाय कैसा था, उसकी रूचि किस प्रकार की थी, उसका साहित्य और साहित्यकारों के साथ कैसा संवाद था–यह बातें गौण ही रही हैं या प्रायः इतिहासकारों ने इस पर ध्यान ही नहीं दिया। जबकि विद्वान जिसे साहित्य संस्थान (literary institution) कहते हैं वह लेखक और पाठक से मिलकर ही पूरा होता है। इसलिए उस पूरे परिप्रेक्ष्य, जिसमें कि साहित्यिक अनुभव घटित हो रहा है, को स्पष्ट करने के लिए इस दूसरे पक्ष पर भी विचार आवश्यक है। इस दूसरे पक्ष पर विचार करने की प्रक्रिया में साहित्य के इतिहासकार को कला और संस्कृति के दूसरे माध्यमों के इतिहास के साथ–साथ ज्ञान के दूसरे अनुशासनों यथा समाजशास्त्र, राजनीतिशास्त्र, मनोविज्ञान, इतिहास, भूगोल, भाषा–विज्ञान, विज्ञान आदि का भी सहारा लेना पड़ेगा। यह प्रक्रिया बहुत कुछ ब्राउदेल के तुलनात्मक इतिहास लेखन (Comparative History Writing) की तरह से होगी। साहित्य का अध्ययन एक स्वायत्त सत्ता के रूप में नहीं बल्कि संस्कृति के एक अंग के रूप में किया जायेगा। तभी अतीत के परिप्रेक्ष्य को सही–सही पाने का प्रयास किया जा सकता है।

साहित्य का इतिहास लिखते समय सबसे बड़ी समस्या है उस भाषा के उद्भव के बिन्दु की पहचान करना। हम इस बात का निर्धारण उस भाषा के सबसे प्राचीन उपलब्ध लिखित प्रमाणों के आधार पर करते हैं जबकि लिखित रूप में प्रयोग होना भाषा के उद्भव का नहीं, उसकी विकसित अवस्था का सूचक होता है। हिन्दी भाषा के उद्भव का रेखांकन इसीलिए एक पेचीदा मामला है और इस मुद्दे पर अपनी असमर्थता स्वीकार करते हुए मैं कोई निश्चित बिन्दु प्रस्तावित करने के पक्ष में नहीं हूँ। इसके स्थान पर यह ज्यादा अच्छा होगा कि हिन्दी साहित्य का इतिहास पढ़ने वाले पाठक के सामने एक पूर्वपीठिका दे दी जाये जिसमें संस्कृत से लेकर हिन्दी के आरम्भ होने तक की साहित्यिक उपलब्धियों का संक्षिप्त ब्यौरा रहे। इस पूर्वपीठिका का समापन वहाँ हो जहाँ से हिन्दी की रचनाएँ मिलनी शुरू हो जाती हैं। इससे एक तो पाठक को सांस्कृतिक परम्परा का ज्ञान रहेगा, दूसरे वह उस परिप्रेक्ष्य को समझ सकेगा जिसमें हिन्दी भाषा और साहित्य का उद्भव हुआ होगा और अगर यह न भी हो सके तो पाइक के सामने झूठ परोसने से अच्छा है कि ईमानदारी से अपनी असमर्थता परोस दी जाये।

हिन्दी साहित्य की पूरी परम्परा को मुख्य रूप से दो भागों में बाँटा जाना चहिए। गद्य के विकास को विभाजक तत्व स्वीकार करते हुए। हिन्दी साहित्य के आरम्भ से गद्य के विकास तक पहला भाग और गद्य के विकास और खड़ी बोली की केन्द्रीयता वाला दूसरा भाग आवश्यकतानुसार इनके उपविभाग किये जा सकते हैं। उपविभागों का आधार साहित्य के रूपों और साहित्य की विधाओं में आने वाले क्रमशः परिवर्तन को बनाया जा सकता है, क्योंकि विधाओं और रूप में आने वाला परिवर्तन विषयवस्तु में आने वाले परिवर्तन से जुड़ा हुआ है और विषयवस्तु का परिवर्तन समाजव्यवस्था में आने वाले परिवर्तन से। साहित्यकारों और कृतियों के विवेचन के क्रम में उन अन्तरालों के पाटने की कोशिश की जानी चाहिए जो आधुनिक विमर्शों ने लक्षित किये हैं। यह देखा जाना चाहिए कि साहित्य की परम्परा में केन्द्र और हाशिये के समीकरण क्या कर रहे हैं? कौन सी आवाजें साहित्य में मुखरित हो पायी हैं और कौन सी नहीं? किनको जान–बूझकर चुप करा दिया गया है? विवेचन के क्रम में लोकगीतों, लोकपरम्पराओं, मौखिक परम्पराओं को भी अध्ययन का विषय बनाया जाना चाहिए। मुख्यधारा के साहित्य के साथ–साथ लोकप्रिय साहित्य (Popular Literature) का भी सहारा चीजों को समझने के लिए लिया जा सकता है। उसे साहित्य के इतिहासकार के लिये वर्जित क्षेत्र नहीं समझा जाना चाहिए। इसके अलावा नवीन अनुसंधानों से जो नयी बातें प्रकाश में आयी हैं उनका समुचित उपयोग होना चाहिए। वर्तमान में हिन्दी साहित्य का तात्पर्य सिर्फ खड़ी बोली साहित्य माना जाने लगा है। इसलिए अधिकतर इतिहासों ने आधुनिक हिन्दी के उदय के बाद का बोलियों का साहित्य उपेक्षित रह गया। उसको इस प्रस्तावित इतिहास में स्थान मिलना चाहिए।

भारत में विभिन्न भाषाओं के बीच आवाजाही रही है। उनके पास एक सी सांस्कृतिक विरासत, एक–सा इतिहास, एक तरह की परम्पराएं रही हैं। इन भाषाओं ने आपस में भी एक दूसरे को प्रभावित किया है। इसलिए भारत में किसी भी भाषा का इतिहास अन्य पड़ोसी भाषाओं से न तो निरपेक्ष होकर लिखा जा सकता है न स्वयं को स्वायत्त मानकर। किसी भी भारतीय भाषा के साहित्य का इतिहास तुलनात्मक ही हो सकता है। इसलिये हिन्दी साहित्य के इतिहासकार के लिये यह आवश्यक है कि उसे हिन्दी के आस–पास की भाषाओं, उनके साहित्यिक परिदृश्य, उनके इतिहास का भान हो और उसका प्रयोग वह हिन्दी साहित्य के विकासक्रम को समझने में करे। इसके अलावा विभिन्न समयों पर होने वाली साहित्यिक बहसों का ज्ञान भी साहित्य के इतिहासकार को होना चाहिए ताकि उसका उपयोग साहित्य की परम्परा को समझने में किया जा सके। साहित्य के और साहित्यिक कृतियों के मूल्यांकन और विवेचन के लिए किसी एक सिद्धान्त पर निर्भर न रह के सभी उपलब्ध और प्रासंगिक सिद्धान्तों का सहयोग लिया जाना चाहिए।

I UnÒ %

1. सुमन राजे–भूमिका, साहित्येतिहास : संरचना और स्वरूप, ग्रन्थम, रामबाग कानपुर
2. हिडेनव्हाइट–Historical pluralism, critical inquiry 12.3 (1986), 487 (quoted in an article titled 'rethinking literary histor-comparatively' by mario J. and Linda Hutcheon)
3. Edward Said-Orientalism, Pg. 3, penguin Books India, 2001

***

orZeku lekt esa foosdkuUn rFkk /keZ&f'k{kk

foHkk flag iVsy*

भारत के 20वीं सदी के सार्थक एवं सशक्त पुनर्जागरण के कुछ महान प्रेरणताओं का जन्म 19वीं शताब्दी के छठे दशक में हुआ। जिनमें प्रमुख रूप से स्वामी विवेकानन्द, महात्मा गाँधी, पण्डित मदन मोहन मालवीय, कविवर रविन्द्रनाथ टैगोर आदि प्रमुख हैं। यह वर्ष स्वामी विवेकानन्द की 150वीं जन्म वर्ष के रुप में मनाया जा रहा है। ऐसे में भारतीय जनमानस को स्वामी जी के प्रति कृतज्ञता का भाव और ही सघन होता प्रतीत हो रहा है। वर्तमान परिदृश्य को देखते हुए विचार–विमर्श, चिंतन–मनन करना हो कि विवेकानन्द तथा उनकी धर्म–शिक्षा सम्बन्धी आदर्श विचार कहाँ तक प्रासंगिक हो तो निश्चित रूप से यह संस्तुति करनी पड़ेगी कि वर्तमान परिदृश्य तथा आने वाले समय में हमेशा विवेकानन्द तथा उनकी धर्म–शिक्षा सम्बन्धी आदर्श विचार प्रासंगिक तथा उपयोगी रहेगी।

प्राचीन काल से ही भारत भूमि धार्मिक तथा आध्यात्मिक शिक्षा के केन्द्र के रूप में विश्व विख्यात रहा है। भारत वर्ष में धर्म को व्यापक अर्थ में लिया जाता रहा है और साथ ही साथ शिक्षा को हमेशा धर्म के परिप्रेक्ष्य में रखकर समझा तथा जाना जाता रहा है अर्थात् भारत–वर्ष में आध्यात्म प्रधान शिक्षा को प्राथमिकता दी गई है। विवेकानन्द ने भी धर्म और शिक्षा को एक–दूसरे का अंग माना है। उनके शब्दों में, ''मैं धर्म को शिक्षा का अन्तरतम अंग समझता हूँ'' (विवेकानन्द साहित्य, खण्ड 4, पृ0 268) विवेकानन्द के अनुसार, ''धर्म वह वस्तु है, जिससे पशु मनुष्य तक और मनुष्य परमात्मा तक उठ सकता है।'' (वही, खण्ड 10, पृ0 28)। स्वामी विवेकानन्द व उनकी धर्म–शिक्षा वर्तमान वैश्विक परिदृश्य में मानव निर्माणकारी कार्यों व वर्तमान सामाजिक, राजनैतिक तथा आर्थिक परिवेश में किस प्रकार प्रासंगिक तथा उपयोगी है यह उनकी धर्म–शिक्षा सम्बन्धित आदर्श विचारों की विश्लेषित करने पर ज्ञात किया जा सकता है।

वर्तमान विश्व में अनैतिकता, बेरोजगारी, भ्रष्टाचार, असत्य, अमानवीयता, मानसिक अवसाद, अविश्वास, हीनभावना, मशीनीकरण इत्यादि को ध्यान में रखते हुए, इन सब समस्याओं से निजात हेतु हम विवेकानन्द व उनकी धर्म–शिक्षा के आदर्श की ओर जा सकते हैं। वर्तमान परिदृश्य को देखते हुए विचार–विश्लेषण तथा मूल्यांकन करने पर हमें धर्म–शिक्षा पर विवेकानन्द के आदर्श की आवश्यकता अनायास ही महसूस होने लगती है। इस समय जरूरत इस बात की है कि हम धर्म के संकीर्णता से बाहर निकलकर उसके व्यापक अर्थ को ग्रहण करें और इसे व्यापक रूप में देखने समझने और अपने जीवन में तथा सम्पूर्ण वर्तमान परिदृश्य में उतारने के लिए हम विवेकानन्द साहित्य से मार्गदर्शन तथा सहायता लें सकते है और साथ ही साथ समझ सकते हैं कि धर्म का वास्तविक रूप कितना व्यापक तथा व्यावहारिक है। धर्म शिक्षा के इसी व्यापक तथा व्यावहारिक रूप की प्रासंगिकता को विवेकान्द के धर्म–शिक्षा सम्बन्धी आदर्श विचार के माध्यम से निम्नलिखित रूप में देखा जा सकता है –

1. अपने गुरूदेव श्रीरामकृष्ण के समन्वय का सन्देश घोषित कर उन्होंने भविष्य के सार्वभौमिक आदर्श के सम्बन्ध में कहा, ''प्रत्येक जाति या प्रत्येक धर्म दूसरी जाति या दूसरे धर्मों के साथ आपस में भावों का आदान–प्रदान करेगा, परन्तु प्रत्येक अपनी–अपनी स्वतंत्रता की

*शोध छात्रा, शिक्षा संकाय, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

शिक्षा करेगा और अपनी–अपनी अन्तर्निहित शक्ति के अनुसार उन्नति की ओर अग्रसर होगा। आज से सभी धर्मों के झण्डों पर लिखा दो, 'युद्ध नहीं सहायता–ध्वंस नहीं–आत्मस्थ कर लेना, भेद–द्वन्द्वनहीं– सामंजस्य एवं शान्ति।'' (मजूमदार, पृ0 137)। विवेकानन्द के इस धर्म–शिक्षा सम्बन्धी आदर्श विचार की प्रासंगिकता वर्तमान परिदृश्य में परिलक्षित होती हुई प्रतीत हो रही है।

वर्तमान समय में एक धर्म दूसरे से अपने आप को श्रेष्ठ साबित करने में दूसरे धर्म में कमियाँ निकालने लग जाते हैं। हम सभी एक – दूसरे की स्वतन्त्रता पर हमला कर रहे हैं तथा साथ ही साथ युद्ध, द्वेष, द्वन्द्व, ध्वंसात्मक कार्यों में लगे हुए हैं। धर्म–शिक्षा की आवश्यकता हमें हर मोड़ पर पड़ेगी क्योंकि वर्तमान समय में हम जिस धर्म की बात करते हैं वह एक संर्कीणता को लिये हुए आगे बढ़ रही है तथा अपने साथ–साथ युवाजन में भी धर्म की एक नकारात्मक अवधारणा को विकसित कर रही है। यही कारण है कि वर्तमान समय में पढ़े–लिखे शिक्षित युवा धर्म के नाम से भी कोसों दूर भागता है क्योंकि वह धर्म के नकारात्मक तथा सैद्धान्तिक स्वरूप से परिचित होता है। इस दृष्टि को ध्यान में रखते हुए विवेकानन्द और उनकी धर्म–शिक्षा की आवश्यकता महसूस की जा रही है।

2. विवेकानन्द धर्म–शिक्षा को महत्व देते हैं लेकिन इसके व्यावहारिक रूप को ना कि केवल सिद्धान्त स्वरूप को। इसी वजह से समय की आवश्यकता को ध्यान में रखते हुए देश के लिए स्वामी जी नवयुवकों से कहते हैं कि ''जाओ मैदान में जाकर फुटबाल खेलो। गीता पढ़ने की अपेक्षा फुटबाल खेलने से स्वर्ग शीघ्र मिलेगा। देश को लोहे के चट्टे और फौलाद के स्नायु वाले युवक चाहिए।'' (रहबर, पृ0. 142).

   इस तरह हम ये भी देख सकते हैं कि विवेकानन्द समयानुसार चीज़ों को महत्व देते हैं तथा समय विशेष की माँग को हमेशा पूरा करने की तत्परता की शिक्षा भी। अगर हम वर्तमान समय को ध्यान में रखे तो हमें ज्ञात होगा कि चारों तरफ की अशान्ति, अव्यवस्था आदि कारणों से धर्म –शिक्षा के आदर्श स्वरूप की आवश्यकता और इसकी प्रासंगिकता प्रासंगिक होते हुए परिलक्षित हो रही है।

3. विवेकानन्द अपने द्वारा किए गऐ देश भ्रमण को आधार बना कर कहते हैं कि मैंने सर्वत्र सभी राष्ट्रों में कोई–न–कोई ऐसा आदर्श देखा है, जिसे उस राष्ट्र का मेरूदण्ड कहा जा सकता है।'' और इसके साथ ही साथ उन्होंने ये भी कहा है कि ''पर हमारी मात्रभूमि भारतवर्ष का मेरूदण्ड धर्म–केवल धर्म ही है। धर्म ही के आधार पर उसी की नींव पर, हमारी जाति के जीवन का प्रासाद खड़ा है।'' (विवेकानन्द साहित्य, खण्ड 5, पृ0 74).

   विवेकानन्द के द्वारा भारतवर्ष का मेरूदण्ड धर्म को माना गया है और हम सभी जानते है कि हमारा देश आध्यात्म प्रधान रहा है परन्तु वर्तमान समय में हम अपने इस विशेषता को अपनी कमियों में गिना करते हैं। जरूर हमें इस बात कि है कि हम विवेकानन्द द्वारा दिये गये धर्म–शिक्षा के आदर्श के पीछे उस विचार तथा उद्देश्य को समझे। विवेकानन्द ने कहा है कि – ''धर्म के पथ का अनुसरण करना ही हमारे जीवन, हमारी उन्नति और हमारे कल्याण का मार्ग है।'' (वही, खण्ड 5, पृ0 75–76)। अर्थात् विवेकानन्द ने धर्म को जटा–जूट, दण्ड–कमण्डल और गिरि–कन्दराओं से नहीं जोड़ा। अपितु उनका उद्देश्य ज्यादा व्यावहारिक तथा प्रासंगिक है। वे कहते हैं कि, ''जिन ज्ञान के द्वारा मनुष्य संसार के बन्धन तक से छुटकारा पा जाता है, उससे क्या तुच्छ भौतिक उन्नति नहीं हो सकेगी?'' (वही, खण्ड 6, पृ0–392).

   इस प्रकार हम देख सकते है कि अगर हमारा लक्ष्य कुछ बड़ा हासिल करना है तो उससे छोटी चीजें हमें अनायास तथा आसानी से मिल जाती हैं। भारतवर्ष अपना लक्ष्य ही जब छोटा रख रहा है तो हम आशा कैसे कर सकते हैं कि हम बुलन्दियों के शिखर पर पहुँच जाएँ

क्योंकि कोई भी देश या व्यक्ति अपने देश की बुनियाद से ही जुड़ कर एक ऊँचाई को छू सकता है।

4. विवेकानन्द धर्म को हमेशा सत्य के परिप्रेक्ष्य में रखते हुए शिक्षा ग्रहण करने पर बल देते हैं। विवेकानन्द के शब्दों में सत्य की कसौटी यह है– ''जो कुछ भी तुमको दैहिक, मानसिक और आध्यात्मिक दृष्टि से दुर्बल बनाये, उसे जहर की भाँति त्याग दो, उसमें जीवन शक्ति नहीं है।'' (वही, खण्ड 5, पृ0–120)। विवेकानन्द मानते हैं कि एकमात्र सत्य ही सबल करता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि वर्तमान भारतीय परिदृश्य में तथाकथित धर्म–शिक्षा एक झूठ का आवरण लिये हुए जनमानस में रूढ़िवादिता और अज्ञानता पैदा कर रहा है।
   वर्तमान समय में आवश्यक इस बात की है कि हम धर्म–शिक्षा के सत्य स्वरूप को जाने और इससे साथ ही साथ सत्य का व्यावहारिक रूप में प्रयोग करें। किसी भी विचार या वस्तु को ग्रहण करने का आधार सत्य तथा धर्म–शिक्षा को बनाकर किया जा सकता है जिससे वर्तमान समस्याओं का सामना करते हुए समाधान प्रस्तुत किया जा सकता है।
5. विवेकानन्द भारत के राष्ट्रीय आदर्श के रूप में त्याग और सेवा को बताया तथा इसके साथ ही साथ कहा कि, ''आप उसकी इन धाराओं में तीव्रता उत्पन्न कीजिए, और बाकी सब अपने आप ठीक हो जाएगा।'' (वही, खण्ड–6, पृ0–197) इस प्रकार हम देख सकते हैं कि 'त्याग और सेवा' नामक राष्ट्रीय आदर्श भारत की आध्यात्मिक विशेषता को दर्शाता है तथा इसके साथ ही विवेकानन्द ने अप्रत्यक्ष रूप से 'त्याग और सेवा' के माध्यम से इंगित किया है कि हम अपने देश की जड़ को छोड़ कर आगे नहीं बढ़ सकते। अगर हम अपने वर्तमान परिदृश्य में कई समस्याओं की तरफ गौर करें तो बात साफ–साफ पता चल जायेगी कि अगर व्यक्ति में 'त्याग और सेवा' की भावना हो तो अधिकांश समस्याएँ आसानी से हल हो जायेगी और धीरे–धीरे सब कुछ ठीक हो जायेगा।

वर्तमान परिदृश्य में विवेकानन्द तथा धर्म–शिक्षा की आवश्यकता :

1. समाज में हिंसा तथा भ्रष्टाचार की बढ़ती प्रवृत्ति।
2. अधिकांश माता–पिता अपने बच्चों को नैतिक मूल्यों का पाठ नहीं पढ़ाते।
3. सेवा तथा त्याग की भावना में कमी।
4. देश–प्रेम, विश्व–प्रेम तथा सहयोग की भावना का अभाव।
5. अविश्वास की बढ़ती हुई भावना।
6. आत्मविश्वास में कमी और अंध धर्म–भक्ति।
7. लगन तथा कर्मनिष्ठा की भावना का अभाव।
8. द्वेष, ईर्ष्या, क्रोध आदि नकारात्मक भावना की अधिकता।
9. धर्म के सत्य रूप के समझ की कमी।
10. मानसिक अवसाद, अशांति, असुरक्षा, अकेलापन, हीन भावना तथा प्रेम भावना का अभाव।

उपर्युक्त बातों को ध्यान में रखते हुए वर्तमान समय में विवेकानन्द तथा धर्म–शिक्षा की आवश्यकता महसूस की जा रही है जो विवेकानन्द तथा धर्म–शिक्षा की प्रासंगिकता को और अधिक पुष्टि करता है। किसी भी राष्ट्र के विकास तथा विश्व शांति के लिए विवेकानन्द सम्बन्धी धर्म–शिक्षा की आवश्यकता तथा प्रासंगिकता महसूस की जा रही है जिससे देश तथा विश्व में शांति तथा सुरक्षा बनी रहे तथा व्यक्ति अनेक समस्याओं का निदान कर सके।

lUnHkZ %

1. अपूर्वानन्द, स्वामी .(1985). स्वामी विवेकानन्द संक्षिप्त जीवनी तथा उपदेश, रामकृष्ण मठ, नागपुर।
2. लेखक / निर्देशक .(1993). विवेकानन्द साहित्य, खण्ड–8, अद्वैत आश्रम, कलकत्ता।

3. रहबर, हंसराज .(2003). योद्धा संन्यासी, विवेकानन्द–ए–बायोग्राफी, राज्यपाल एण्ड सन्न, दिल्ली।
4. ओड़, एल. के. .(2008). शिक्षा की दार्शनिक पृष्ठभूमि, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर।
5. विदेहात्मानन्द, स्वामी .(2009). शिक्षा का आदर्श, स्वामी विवेकानन्द, रामकृष्ण मठ, नागपुर।
6. तिवारी, पण्डित द्वारकानाथ .(2011). शिक्षा–स्वामी विवेकानन्द, रामकृष्ण मठ, नागपुर।
7. मजूमदार, एस. एन .(2011). विवेकानन्द चरित, रामकृष्ण मठ, नागपुर।

***

tutkfr lekt e: f'k{kk vkj jkstxkj

unh iVkfn;k*

हमारा देश विभिन्न धर्म, कौम, वर्ग, समाज, समुदाय में विभाजित है। जैसे जनजाति समाज, दलित समाज, स्त्री वर्ग, हिन्दू, मुस्लिम अभिजात्य वर्ग आदि। किसी समाज का उत्थान शिक्षा और रोजगार से ही सम्भव है। शिक्षा के द्वारा उस समाज को जागरूक चिंतनशील और उसके अधिकार के प्रति सचेत रहने का ज्ञान प्राप्त होता है। जिस समाज में शिक्षा जितना मजबूत होगा, उस वर्ग समाज का विकास उतना ही अधिक होगा। रोटी, कपड़ा और मकान जैसे आधारभूत समस्या का समाधान उतना ही आसान होगा। शिक्षा आज के दौर में लगभग सभी लोगों को मिल रहा है? लेकिन बेहतर शिक्षा किसको मिल रही है रोजगार सभी को मिल रहा है? लेकिन बेहतर रोजगार किसको मिल रहा है। भोजन सबको मिल रहा है लेकिन बेहतर भोजन किसको मिल रहा है? यह प्रश्न हमारे समाज में हमेशा हलचल पैदा करती है। अब हम बात करते है आदिवासी समाज या अनुसूचित जनजाति की समस्याओं के महत्वपूर्ण बिन्दुओं पर। डॉ. शबाना अशरफ के अनुसार– 'आधुनिक युग में शैक्षिक अवसरों की समानता की चर्चा में अधिक वृद्धि हो रही है। हमारा संविधान यह दर्शाता है कि शिक्षा के अवसर व्यक्ति को उसकी योग्यता के आधार पर मिलने चाहिए, इसमें जाति, सम्प्रदाय, क्षेत्र, भाषा दलगत राजनीति अथवा शारीरिक विकलांगता को बाधक नहीं बनाना चाहिए। समानता की धारणा अब जन तन्त्रीय धारणा बन चुकी है। भारत के संवैधानिक प्रावधान के अनुच्छेद 15 के अनुसार धर्म, मूलवंश, जाति, लिंग व जन्म स्थान के आधार पर अन्य अनुच्छेद जैसे, 16, 19, 25, 29, 46, 146, 274, 350 व 335 से भी समानता के सूचक प्राप्त होते हैं। भारत का संविधान बनने के 62 वर्ष बाद भी देश में असमानता का शिकार हैं क्योंकि वह शिक्षा से आज भी वंचित हैं जिसमें अनुसूचित जाति, एवं अनुसूचित जनजाति मुख्य रूप से आती है, यह जाति के लोग गांवों, और ऐसे क्षेत्रों में निवास कर रही हैं, जहाँ सुंविधाएँ समय पर पहुँच ही नहीं पाती ऐसी स्थिति में शैक्षिक अवसरों की समानता उनके लिए अभी दूर हैं।[1]

अनुसूचित जाति एवं अनुसूचित जनजाति को शिक्षा से दूरी इसके मुख्य कारण निम्न हैं–

1. हमारे देश में अनुसूचित जनजाति ऐसे क्षेत्रों गाँवो और कस्बों में निवास कर रही है, जहाँ पक्के रोड़, साफ–सुथरा पानी, बिजली, चिकित्सालय, सम्प्रेषण इत्यादि सुविधाएँ पहुँच पाना मुश्किल है।
2. उनकी आर्थिक कमजोरी जिसके कारण बच्चों को परिवार के भरण–पोषण के लिए उनके साथ खेतों या पारिवारिक कार्यो में हाथ बटाना आवश्यक हो जाता है।[2]
3. अनुसूचित जनजाति का रहन–सहन भाषा उनकी संस्कृति, उनमें अभिप्रेरणा की कमी उन्हें आगे आने के अवसर में मनोवैज्ञानिक बाधाएँ डालती हैं, और उन्हें मनोवैज्ञानिक तरीके से शहरी बच्चों की अपेक्षा में पीछे जाने पर मजबूर करती हैं।
4. सामाजिक बाधाएँ जैसे समाज में उच्च वर्ग एवं उच्च जाति के लोगों का बोलबाला उनका अनुसूचित जनजाति के प्रति दृष्टिकोण भी अनुसूचित जनजाति की शिक्षा में बाधाएँ डालती है।

*असि0 प्रोफेसर, समाजकार्य विभाग, डॉ0 हरीसिंह गौर केन्द्रीय विश्वविद्यालय, सागर, म0प्र0

5. अनुसूचित जनजाति के बच्चों के अभिभावकों में जानकारी की कमी, अभिप्रेरणा की कमी भी उन्हें और उनके बच्चों को शिक्षा से जुड़ने से रोकती है।
6. अपर्याप्त शैक्षिक सुविधाएँ, जैसे विद्यालयों में शिक्षकों की कमी इत्यादि कारण हैं, जो आज भी इस वर्ग को मुख्यधारा से जोड़ने में असमर्थ हो रहा है। इसलिए अनुसूचित जनजाति अभी भी शैक्षिक अवसरों की समानता से दूर है।[3]

''आदिवासी समाज प्राचीन काल से ही हर तरह से शोषण का पर्याय बना हुआ है। चतुर लोग निर्बल एवं सीधे लोगों का नाना प्रकार से शोषण करते आ रहे हैं। वन–जातियों के भोले–भाले लोगों की स्थिति दिन प्रतिदिन बद से बत्तर होती जा रही है। कमरतोड़ मेहनत करने के बाद भी दो वक्त के खाने का जुगाड़ कर पाना इनके लिए मुश्किल है। जीवन भर प्रकृति के साथ संघर्ष करने वाले आदिवासियों की सुनने वाला कोई नहीं है। परिवर्तन की लहर जंगलों में बसे छोटे–छोटे गाँवों में भी पहुंच ही गई है। इस दौड़ में आदिवासी समाज अपनी संस्कृति और रहन–सहन को न तो पूर्ण रूप से कायम रख पा रहे हैं और न ही पूरी तरह से त्याग ही पा रहे हैं। और न ही पैसे का मोह इस समाज में दिन व दिन बढ़ रहा है। लेकिन अंधविश्वास अशिक्षा और गरीब सर्वत्र व्याप्त है। बहुत ही सोचनीय स्थिति है। इसी का फायदा बाहरी दुनिया के लोग उठाते है और आदिवासियों का तरह–तरह से शोषण करते हैं।[4]

श्याम सी.टु.डू. आदिवासियों पर शिक्षा के सन्दर्भ में अपना मत व्यक्त करते हुए कहते है कि– ''आदिवासी बच्चों को अपना धर्म और संस्कृति स्कूल–कालेजों में भुलवा दिया जा रहा है। तभी तो जहाँ की स्कूलों में आदिवासी विद्यार्थियों की संख्या सत्तर फीसदी से ज्यादा या सौ फीसदी रहती है। वहाँ भी शिक्षक के द्वारा सरस्वती पूजा कराई जाती कागजातों पर उनके धर्म के स्थान पर बिना पूछे हिन्दू लिख दिया जाता है जो कि हिन्दू नहीं है, स्कूलो में वे शिक्षा से साक्षर तो हो रहे है लेकिन शैक्षणिक व्यवस्था से अपनी सुसंस्कृति खो रहे है, इससे यह अर्थ निकलता है कि एक ओर जहां सरकार आदिवासियों को बचाने की बात करती है वह दूसरी ओर उनकी संस्कृति को खत्म करने का काम भी चला रहा है। स्कूलों में वे अपनी मातृभाषा पढ़ने की सुविधा तो नहीं पा रहे हैं परंतु जो शिक्षक उन्हें, अक्षर ज्ञान का पाठ पढ़ाते है, वह शिक्षक उक्त आदिवासी भाषा को नहीं समझ सकते हैं। एक बच्चा जो गैर आदिवासी भाषा नहीं जानता है, शिक्षा प्राप्त करने के लिए स्कूल जाता है और उसे जिस शिक्षक से शिक्षा प्राप्त करना है, वह शिक्षक उक्त आदिवासी भाषा नहीं जानता है। इस तरह होती है आदिवासी बच्चों की स्कूली शिक्षा। क्यों, ऐसे में शिक्षा के क्षेत्र में आदिवासी आगे बढ़ पायेंगे, सुना जाता है, आजादी के पूर्व स्कूलों में आदिवासी बच्चों के लिए मातृभाषा में शिक्षा की व्यवस्था थी, लेकिन आज जब हम आजादी के छह दशक पार कर सकते है, उन्हें मातृभाषा में शिक्षा प्राप्त करने का सौभाग्य प्राप्त नहीं हुआ है, यह है आदिवासियों की स्थिति।[5]

आदिवासी रोजगार के नाम पर जल, जंगल और जमीन ही है। झील से मछलियाँ पकड़ कर बेचना और अपने भोजन के रूप में प्रयोग करते हैं। जंगल के पौधों से उनका रोजगार चलता है। जंगली पत्तों का व्यापार, जंगली फलों का दवा और औषधि के रूप में प्रयोग होता है।

डॉ. सुरेश उजाला कहते हैं कि वन आदिवासी समाज की धरोहर रही है। वनों की सुरक्षा से आदिवासियों की अर्थव्यवस्था को गति तथा संस्कृति को गरिमा मिलती है। वन सदैव आदिवासियों के पोषक रहे हैं। जिनसे उन्हें प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष लाभ मिलता रहा है प्रत्यक्ष रूप में जैसे जलाने की लकड़ी, जानवरों का चारा, मकान बनाने के लिए लकड़ी की प्राप्ति खाद, गोंद, शहद, कत्था, बांस व बेंत, जड़ी बूटियाँ एवं जानवरों के सिंह इत्यादि का लाभ प्राप्त होता है।[6]

जनजातियों में जब तक शिक्षा का अभाव रहेगा तो उनकी आर्थिक स्थिति भी कमजोर रहेगी, क्योंकि उनका मानसिक विकास नहीं हो पायेगा। जिससे रोजगार की समस्या भी रहेगी। अनुसूचित जनजातियों के लिए शिक्षा और रोजगार के लिए सरकार और उच्च वर्ग की जातियों को निस्वार्थ भावना से उनका मदद और मार्गदर्शक बनना पड़ेगा, तभी उनका भारतीय समाज में उनका सही

पहचान बनेगा। और रोजगार के भी पर्याप्त मार्ग खुलेगें और उनके विकास के साथ स्वयं चिंतन की क्षमता का भी मार्ग विकसित होगा।

lnHk %

1. आदिवासी समाज हक और हकीकत–संपादक–रविकुमार गोंड़, लक्ष्मी शर्मा, निकिता कुमार, प्रकाशक–अनुराधा प्रकाशन नई दिल्ली, संस्करण– 2014, पृ.सं.–39
2. वही पृ. सं. 40
3. वही पृ. सं. 41
4. वंचित संवेदना का साहित्य– खण्ड–3, आदिवासी विमर्श–संपादक–विजेन्द्र प्रताप सिंह प्रकाशक–आकांक्षा पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली संस्करण–2015, पृ.सं.–91
5. वही पृ. सं.–123–124
6. 'वाङ्.मय त्रैमासिक जुलाई 2013, सम्पादक–डॉ. एम. फीरोज अहमद–पृ. सं.–26

***

efgykvksa dk 'kks"k.k dh fLFkfr % ,d lekt 'kkL=h; fo'ys"k.k
¼vuqlwfpr tkfr dh efgykvksa ds fo'ks"k lUnHkZ esa½

MkW0 lhrkjke flag*

MkW0 iq"iyrk ekS;Z**

महिलाओं को और खासकर दलित एवं गरीब महिलाओं को उस उदारीकरण के दौर में सबसे ज्यादा कीमत चुकानी पड़ी है। ग्रामीण बेरोजगारी में बेतहाशा वृद्धि और उसके ऊपर से चिकित्सा सुविधा मुहैया कराना और सस्ते भोजन की उपलब्धता जैसे न्यूनतम जरूरतों के प्रावधानों से सरकार द्वारा अपना हाथ खींच लेने के कारण गरीब महिलाओं के जीवन पर भयंकर प्रभाव पड़ा हैं। इसके चलते उन्हें अपना अस्तित्व बचाने के लिए ग्रामीण दौलतमंदों के पास क्रूरतम समझौता करना पड़ता है। कर्नाटक, तमिलनाडु, उत्तर प्रदेश, राजस्थान आदि राज्यों में, जहाँ इन वर्गों की महिलाओं के बीच एडवा काम करता है, सर्वेक्षणों, बैठकें, बातचीत, साक्षात्कार आदि के जरिए जो सूचना एकत्रित हुई उसके नतीजे बताते हैं कि लैंगिक शोषण और प्रताड़ना के मामले सीधे तौर पर बदतर होती काम की शर्तों से सम्बन्ध रखते हैं। यह तब और भी बढ़ जाता है जबकि महिलाएँ काम की तलाश में बाहर निकलती हैं।

दलित चिंतक डॉ0 चमनलाल लिखते हैं – ''दलित स्त्रियाँ तिहरे शोषण का शिकार होती हैं जबकि पुरुष दोहरा दमन झेलते हैं–आर्थिक शोषण और भारतीय जाति व्यवस्था में कथित निम्न जाति होने का सामाजिक दमन, जो कई बार हिन्दू धार्मिक नियमों के अनुसार अस्पृश्यता तक चला जाता है। दलित स्त्रियों को ये दोनों दमन तो दलित पुरुषों के साथ झेलने पड़ते हैं ही, सामंती मूल्य व्यवस्था के चलते वे घरों के भीतर व सामाजिक सांस्कृतिक संरचना में स्त्रियों को दोमन दर्जा देते हैं।''[1]

चेतन मेहता (1996)[2] ने अपने अध्ययन ''वूमेन एण्ड लॉ' में यह पाया कि सदियों से भारतीय महिला पीड़ित, प्रताड़ित, असहाय, दुर्बल, दीन–हीन, विपन्न एवं शोषित होती है। उन्होंने अपने अध्ययन के निष्कर्षों में यह सुझाव दिया कि कानूनी अधिकारों की जानकारी होने पर भारतीय महिलाएँ अपने जीवन स्तर को ऊँचा उठा सकती है। वह अत्याचारों अनाचारों अतिक्रमण उत्पीड़न एवं शोषण से भी मुक्त हो सकती है। कानूनी अधिकार भारतीय महिला को अपने दबे हुए बुझे हुए मुरझाये हुये चेहरे से शोषण की परत हटाकर अपने को अनान्दमय उल्लासपूर्ण एवं स्वायत बना सकते हैं।

पी.सी.जैन, शशि जैन एवं सुधा भटनागर (1997) ने अपने अध्ययन 'शिड्यूल्ड कास्ट वूमेन' में अनुसूचित जाति की महिलाओं का अध्ययन किया है। महिलाएँ समाज के पिछड़े वर्ग का प्रतिनिधित्व करती हैं तथा अनुसूचित जाति की महिलाएँ पिछड़ों में भी पिछड़ी है। इस अध्ययन में सामाजिक परिवर्तन के तरीकों एवं प्रक्रियाओं को तथा अनुसूचित जाति की महिलाओं के स्तर को एक व्यक्ति, एक परिवार की सदस्या एवं समाज की एक सदस्या के सन्दर्भों में विश्लेषित किया है। हिंसा एवं उत्पीड़न के सम्बन्ध में उन्होंने पाया कि अनुसूचित जाति की महिलाएँ विशेष रूप से घरेलू हिंसा की शिकार है।[3]

*एसो0 प्रोफेसर एवं अध्यक्ष, समाजशास्त्र विभाग, गनपत सहाय स्नातकोत्तर महाविद्यालय, सुलतानपुर, उ0प्र0

**प्रवक्ता, समाजशास्त्र विभाग, गयादीन मौर्य स्मृति महाविद्यालय, पखरौली, डलमऊ, रायबरेली, उ0प्र0

अनुसूचित जाति की महिलाओं के शोषण का मुख्य कारण अस्पृश्यता (छुआछूत) है। हिन्दू समाज में अस्पृश्यता सदियों से चली आ रही प्रथा है। इस प्रथा को निरन्तर बनाये रखने के लिए सबसे उल्लेखनीय दलील ब्राह्मणों की पवित्रता को बनाये रखने और प्रदूषण को दूर रखने (अपवित्र होने से बचाने) की अभिलाषा है। जाति व्यवस्था को सुरक्षित बनाये रखने की कोशिश में, मनु की प्राचीन आचार–संहिता (मनुस्मृति) में ऐसे हजारों नियम हैं जो विभिन्न जातियों में स्वीकार्य पारस्पारिक व्यवहार की व्याख्या करते हैं। मनु की आचार संहिता एक नैतिकता सम्बन्धी शास्त्र है जिसे प्राचीन हिन्दुत्व द्वारा जारी रखा गया है। यह सिखाता है कि जाति व्यवस्था ईश्वरीय विधान (ईश्वर द्वारा बनाई गई व्यवस्था) हैं और इसका सबसे ऊपर होने का अर्थ शारीरिक अवस्थाओं की पुनरावृत्ति है। इसके नियमों में किसी जाति के व्यक्ति द्वारा किन वस्तुओं का उपयोग किया जा सकता है किनका नहीं, वह क्या खा सकता है क्या नहीं, किसके साथ भोजन कर सकता है किसके साथ नहीं और सबसे महत्त्वपूर्ण किसे छू सकते हैं किसे नहीं आदि की व्याख्या की गई है। अस्पृश्य (अछूत) इसलिये कहे गए।

मंजूलता (2007)4– ने अपने अध्ययन अनुसूचित जाति में महिला शोषण मे पाया कि भारतीय समाज में अनुसूचित जाति की महिलाओं को दोहरी परिस्थितियों का सामाना करना पड़ता है। उन्हें न केवल उनके महिला होने की वजह से पक्षपात का सामना करना पड़ता है। बल्कि युग–युगान्तर से चली आ रही अस्पृश्यता की मार भी झेलनी पड़ती है और इसी कारण उन पर अत्याचार किये जाते हैं। अनुसूचित जातियों और अन्य कमजोर वर्गों की महिलाएँ, समाजिक रूप से पिछड़ी होने के अलावां आर्थिक रूप से शोषित होती हैं। कमजोर वर्ग की महिलाओं को असमानता का बोझ वहन करना पड़ता है।

प्रश्न उठ रहा है कि क्या नारी का जन्म व अस्तित्व पुरुष की दासी बनकर जीने के लिए ही हुआ है? क्या नारी अस्मिता को अपनी पहचान नहीं? क्या वह हर काल में , हर स्थिति व आश्रम में, हर वर्ण धर्म में नारी आश्रिता व रक्षिता ही रही है? यदि यह सत्य है तो नारी के सम्मान व श्रद्धा की बातें क्यों की जाती हैं? उसे समाज से बहिष्कार कर केवल प्रताड़ित ही क्यों नहीं किया जाता है? उसे देवी रूप में क्यों पूजा जाता है? प्रेयसी रूप में ह्दयेश्वरी क्यों कहा जाता है? जब वह दिव्य रूपा है, ललना है, अरूणिमा है, उषा है, संध्या है, निशा है, मधुरिमा है, तो फिर उसका प्रताड़न क्यों? क्या अधिकार है पुरुष को कि वह नारी को द्रौपदी समझकर निर्लज्ज करें ?[5]

स्वतंत्रता और अधिकारों की हिमाकत करने वाली अनुसूचित जाति की महिलाओं को समाज में बहुत सम्मान प्राप्त नहीं है

अध्ययन के निर्देश हेतु जनपद प्रतापगढ़ के मानधाता विकास खण्ड के अनुसूचित जाति के समग्र का प्रतिनिधित्व करने वाली 300 महिलाओं का चयन किया गया है। निर्देशन चुनने के लिये उद्देश्यपूर्ण दैव निर्देशन प्रणाली अपनायी गयी है।

प्रस्तुत अध्ययन में उत्तरदाताओं से यह जानकारी प्राप्त की गई कि क्या आप सहमत है कि स्वतंत्रता और अधिकारों की हिमाकत करने वाली अनुसूचित जाति की महिलाओं को समाज में बहुत सम्मान प्राप्त नहीं है? उत्तरदाताओं से प्राप्त जानकारी का विवरण निम्नलिखित सारणी संख्या में दर्शाया गया है।

lkj.kh l[;k&1

Lor=rk vkj vf/kdkjk dh fgekdr dju okyh vuqlfpr tkfr dh efgykvk dk lekt e cgqr lEeku ikIr ugh g

विवरण	आवृत्ति	प्रतिशत
सहमत	228	76.00
असहमत	72	24.00
योग	300	100.00

प्रस्तुत सारणी के तथ्यों के विश्लेषण से यह ज्ञात होता है कि 76 प्रतिशत उत्तरदाताओं के अनुसार स्वतंत्रता और अधिकारों की हिमाकत करने वाली अनुसूचित जाति की महिलाओं को समाज में बहुत सम्मान प्राप्त नहीं हैं, इस मत के प्रति सहमत है तथा 26 प्रतिशत उत्तरदाताओं के अनुसार स्वतंत्रता और अधिकारों की हिमाकत करने वाली अनुसूचित जाति की महिलाओं को समाज में बहुत सम्मान प्राप्त नहीं है। इस मत के प्रति असहमत है।

अतः स्पष्ट होता है कि अध्ययन में सम्मिलित सर्वाधिक 76 प्रतिशत उत्तरदाताओं के अनुसार स्वतंत्रता और अधिकारों की हिमाकत करने वाली अनुसूचित जाति की महिलाओं को समाज में बहुत सम्मान प्राप्त नहीं है, इस मत के प्रति सहमत हैं।

vkfFkd vkRefuHkjrk d lUnHk e Hkh vulfpr tkfr dh efgykvk ij lnio fu;=.k yxku d i;kl

प्रस्तुत अध्ययन में उत्तरदाताओं से यह जानकारी प्राप्त की गई कि क्या आर्थिक आत्मनिर्भरता के सन्दर्भ में भी अनुसूचित जाति की महिलाओं पर सदैव नियंत्रण लगाने के प्रयास किये जाते रहे हैं? उत्तरदाताओं से प्राप्त जानकारी का विवरण निम्नलिखित सारणी संख्या में दर्शाया गया है।

lkj.kh l[;k&2

vkfFkd vkRefuHkjrk d lUnHk e Hkh vulfpr tkfr dh efgykvk ij lnio fu;=.k yxku d i;kl

विवरण	आवृत्ति	प्रतिशत
सहमत	210	70.00
असहमत	90	30.00
योग	300	100.00

प्रस्तुत सारणी के तथ्यों के विश्लेषण से यह ज्ञात होता है कि 70प्रतिशत उत्तरदाताओं के अनुसार आर्थिक आत्मनिर्भरता के सन्दर्भ में भी अनुसूचित जाति की महिलाओं पर सदैव नियंत्रण लगाने के प्रयास किये जाते है तथा 30.00 प्रतिशत उत्तरदाताओं के अनुसार आर्थिक आत्मनिर्भरता के सन्दर्भ में भी अनुसूचित जाति की महिलाओं पर सदैव नियंत्रण लगाने के प्रयास नहीं किये जाते रहे है।

अतः स्पष्ट होता है कि अध्ययन में सम्मिलित सर्वाधिक 70. प्रतिशत उत्तरदाताओं के अनुसार आर्थिक आत्मनिर्भरता के सन्दर्भ में भी अनुसूचित जाति की महिलाओं पर सदैव नियंत्रण लगाने के प्रयास किये जाते रहे हैं।

समाज में अनुसूचित जाति की महिलाओं से जुड़े पूर्वाग्रह उनके स्वस्थ जीवन में बाधक

प्रस्तुत अध्ययन में उत्तरदाताओं से यह जानकारी प्राप्त की गई कि क्या समाजों से जुड़े पूर्वाग्रह उनके स्वस्थ जीवन में बाधक हैं? उत्तरदाताओं से प्राप्त जानकारी का विवरण निम्नलिखित सारणी संख्या में दर्शाया गया है।

lkj.kh l[;k&3

lekt e vulfpr tkfr dh efgykvk l tM iokxg mud LoLFk thou e ck/kd

विवरण	आवृत्ति	प्रतिशत
हाँ	165	65.00
नहीं	135	35.00
योग	300	100.00

प्रस्तुत सारणी के तथ्यों के विश्लेषण से यह ज्ञात होता है कि 65 प्रतिशत उत्तरदाताओं के अनुसार समाज में अनुसूचित जाति की महिलाओं से जुड़े पूर्वाग्रह उनके स्वस्थ जीवन में बाधक है तथा

35 प्रतिशत उत्तरदाताओं के अनुसार समाज में अनुसूचित जाति की महिलाओं से जुड़े पूर्वाग्रह उनके स्वस्थ जीवन में बाधक नहीं है।

अतः स्पष्ट होता है कि अध्ययन में सम्मिलित सर्वाधिक 65 प्रतिशत उत्तरदाताओं के अनुसार समाज में अनुसूचित जाति की महिलाओं से जुड़े पूर्वाग्रह उनके स्वस्थ जीवन में बाधाक है।

डॉ0 अम्बेडकर दलित समाज व नारी समाज को शोषण से बचाकर उन्हें सम्मानपूर्ण जीवन जीने का अधिकार दिलाना चाहते थे। अपने जीवनकाल में गहन अध्ययन, चिन्तन–मनन करके निष्कर्ष रूप में उन्होंने इस बात को समझ लिया था कि शिक्षा, संघर्ष और संगठन द्वारा ही दलित नारी व सम्पूर्ण समाज अपना जीवन सम्मानपूर्वक जी सकेगा। वर्ण और जातियों पर आधारित हिन्दू समाज व्यवस्था में शूद्रों को दलित और पद दलित माना गया था। उनके साथ ऊँच–नीच भेदभाव पर आधारित छूआछूत को व्यवहार किया जाता था। डॉ0 अम्बेडकर का सपना भारत को जाति–विहीन बनाना था।

अनुसूचित जाति की महिलाऐं अपने घरों के अन्दर और बाहर दोनों ही जगह के कई रुपों का सामना करती हैं। प्रतिवर्ष घरेलू हिंसा, छेड़छाड़, दहेज प्रताड़ना, द्विविवाह, बलात्कार, पति द्वारा सताये जाने, अपहरण, कार्यस्थल पर लैंगिक भेदभाव और छेड़छाड़ की हजारों शिकायतें दर्ज की जाती हैं। अनुसूचित जाति की महिलाओं के खिलाफ घरेलू हिंसा विस्तृत पैमाने पर है। घर के अन्दर महिलाओं को पर्याप्त दहेज साथ न लाने, लड़कों को जन्म न देने, बदसूरत या अत्यधिक सुन्दर होने, या तथाकथित रूप से अविश्वासपात्र होने, पति को प्रत्युत्तर देने आदि कारणों से प्रताड़ित किया जाता हैं। पतियों का शराबी होना भी इस घरेलू हिंसा में एक बड़ा सहयोगी कारक हैं। घरेलू हिंसा की परिणति कुछ महिलाओं को उनके पति द्वारा छोड़ देने या पति के घर (ससुराल) को छोड़ने के लिए विवश करने के रूप में हुई है। तथापि दलित महिलाओं के मामले में एक सकारात्मक पहलू यह भी है कि उनके समुदाय में तलाक तथाकथित उच्च जातियों की तरह कलंकित नहीं है।

fu"d"k %

अतः दलित स्त्रियों की सामाजिक, धार्मिक शैक्षणिक और आर्थिक स्थिति को देखते हुए यह समझा जा सकता है कि दलित नारी सदियों से किस तरह अन्यायपूर्ण, कष्टमय जीवन जी रही है तथा कितने तरह के संताप भोग रही है। ऐसे में अनुसूचित जाति की महिलाओं को समाज में समान भागीदारी हेतु यह आवश्यक है कि शैक्षिक, राजनीतिक, सामाजिक स्थिति के परिवर्तन में जिनके लिए हम सभी को जातिगत तथा पुरुषवादी मानसिकता से ऊपर निकल कर समतावादी दृष्टिकोण रखते हुये प्रयास करना होगा।

lUnHk %

1. दलित साहित्य अंक (2001)– पृ0 35
2. मेहता चेतन वूमेन एण्ड आशीष पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली
3. व्होरा, आशा रानी (2005) भारतीय नारी अस्मिता और अधिकार पृ0–17
4. लता मंजू (2007): अनुसूचित जाति में महिला उत्पीड़न अर्जुन पब्लिशिंग हाउस नई दिल्ली पृ0–32
5. शर्मा क्षमा : स्त्रीत्ववादी विमर्श–समाज और साहित्य, राजकमल प्रकाशन नई दिल्ली–पृ0–71

***

dsnkjukFk vxzoky dh dforkvksa esa fcacksa dh fofo/krk dk Lo:i

eukst fo'odekZ*

कला के सभी रूप भावों की एकरूपता और अभिव्यक्ति की भिन्नता से अलग होतें हैं। नृत्य में हाथ, नेत्र की गतिविधि जिस रूप में भावों की अभिव्यक्ति करते हैं, वह संगीत से भिन्न नहीं है। चित्रकार के रंग, उसकी आकृति कवि के शब्दों का चित्रण ही होता है। अभिव्यक्ति में अंतर का कारण कलाकार की प्रतिभा एवं उसकी अन्तर्मन और परिवेश, उसकी संवेदना, सुरुचियाँ और संशय आदि पर निर्भर करती है। तकनीकि रूप में चित्र रंगाकृति का संयोजन है और कविता शब्दों की। केदारनाथ अग्रवाल की कविताओं में विभिन्न प्रकार की छवियाँ अनायास चित्र प्रदर्शनी का आभास कराती हैं। उनकी कविता में अनेक रंग, संकेत, छवियाँ, छायाएँ प्रतीक और बिंब बनकर उनकी रचनाधर्मिता का क्षेत्रफल बढ़ा देती हैं।

प्राणी जगत में सौन्दर्य के प्रति कवि और कलाकार का विशेष प्रेम होता है। समस्त सृष्टि में कवि या कलाकार ही सबसे अधिक संवेदनशील प्राणी है। निज भावों के अभिव्यक्ति की क्षमता कलाकार में ही होती है। कवि की कल्पना का क्षेत्र विस्तृत होता है। कलाकार अपनी भावनाओं को व्यक्त करने के लिए सर्वप्रथम अपने मन में किसी रूप की कल्पना करता है। जिसके माध्यम से वह अमूर्त और अव्यक्त को भी मूर्त रूप देकर व्यक्त करने का प्रयास करता है। कवि की कल्पना का क्षेत्र उसके परिवेश से निर्मित होता है। बिंब विधान कवि के व्यक्तित्व, संस्कार, अनुभव, अध्ययन आदि से अत्यंत प्रभावित होता है। इसीलिए प्रत्येक कवि का बिंब निजी विशेषताओं से युक्त होता है। पंत की कविता में आए प्रकृति चित्र कुमाऊँ की पहाड़ी अंचल की निर्मिती है, तो केदारनाथ अग्रवाल बाँदा नगर और केन नदी का तटीय मैदान और उर्वर भूमि। वस्तुत': बिंब कल्पना में प्रस्तुत एक शब्द चित्र है, जिसे मानस छवि भी कहा जा सकता है। केदारनाथ सिंह की मान्यता है कि ''बिंब वह शब्द चित्र है, जो कल्पना के द्वारा ऐन्द्रिय अनुभवों के आधार पर निर्मित होता है।''[1]

केदारनाथ अग्रवाल प्रगतिवादी कवि है। उनके काव्य के बिंब रूप अप्रस्तुत विधान में ऐन्द्रिय संवेदना और दृश्यात्मकता है। इनकी कविता में अधिकांश ऐसे बिंब है, जो हमारी ऐन्द्रिय चेतना को स्पंदित करने में सक्षम है। ऐन्द्रिय बिंब से संबंधित कुछ उदाहरण लें –

> ''दीन दुखी कह कुनबा
> जाड़े ही थरथर में कांपता
> अपनी चौपाली में बैठा
> ताप रहा है कौड़ा।''[2]

केदारनाथ अग्रवाल जीवन और आस्था के कवि हैं। उनकी कविताओं में किसान, मजदूर जिनके हाथ खुदरे हैं, मांसपेशियों में शक्ति है। जिसके परिणामस्वरूप उनके बिंब जीवंत है और वे सीधे चोट करते हैं। यथार्थ का बोध उनकी कविताओं में समाया हुआ है। शोषित और आहत वर्ग की

---

*शोध छात्र, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

पीड़ा से वे आहत है। स्पर्श बिबों का भी अधिकतर प्रयोग केदार जी की प्रणय संबंधी कविताओं में हुआ है। केदार जी ने प्रकृति से संबंधित कविताओं में स्पर्श बिंबों का सजीव रूप खड़ा कर दिया है –

''सुबह का सूरज
रात का अंधेरा काटता है
ओस के आँसू आग की जीभ से चाटता है।''[3]

इनकी प्रगतिवादी कविताओं की सबसे महत्वपूर्ण बात यह है कि पूरी कविता का सृजन बिंब पद्धति के आधार पर हुआ है। देखें –

''यह दिन गोरा चिट्ठा
उजला जैसे बछड़ा
पृष्ठ धूप में।''[4]

हमारे संस्कार कर्मों से संबंधित रीति–रिवाज और त्योहार से संबद्ध बिंब गाँवों में विवाह, मुंडन, नामकरण के अवसरों पर विशेष आयोजन किये जाते हैं। जिसमें ग्रामीण की मनोदशा का उनकी सामाजिक स्थिति का, उनकी परम्पराओं का पता चलता है। केदार जन–जीवन के प्रति समर्पित कवि है, इसलिए इन संदर्भों से संबंधित बिंब इनकी कविताओं में प्रचुर–मात्रा में मिलते है। केदारजी की कविता में संघर्ष के बिंब हमेशा यथार्थ की कठोर जमीन पर खड़े होते हैं। वह कभी यथार्थ की खोज का प्रयास नहीं करते, बल्कि उनकी कविता स्वयं चट्टानी यथार्थ के बीच से जन्म लेती हैं। कविता में यथार्थ और यथार्थ के गर्व उपजी कविता का अंतर समझना कठिन नहीं हैं। उनके यथार्थ का रचाव सघन और अतिरंजित होने से बचता है –

''जब बाप मरा तो पाया बूढ़े किसान के बेटे ने
घर का मलवा टूटी खटिया
कुछ हाथ भूमि वह भी परती।''[5]

चित्रण करने की इनकी प्रवृत्ति प्रकृतिवादी न होकर यथार्थवादी है। गाँव के प्राकृतिक परिवेश में सहज भाव से पलती हुई प्रेम कहानी का पता कवि ध्वनि बिंब के द्वारा देता है। प्रकृतिपरक बिंबों में 'गेहूँ' शीर्षक कविता ध्यातव्य है, जहाँ गेहूँ के द्वारा कवि ने मनुष्य के शौर्य, शक्ति और बलिदान को मूर्तित किया है –

''आर पार चौड़े खेतों में
चारो ओर दिशाएँ घेरे
लाखों की अगणित संख्या में
ऊँचा गेहूँ डटा खड़ा है
हिम्मत वाली फौज सा
मर मिटने को झूम रहा हूँ।''[6]

उनके काव्यों में सामान्य लोक जीवन में प्राप्त लोक संस्कृति से संबंधित बिंबों का प्रयोग मिलता है –

''हवा हूँ हवा में बसंती हवा हूँ
चढ़ी पेड़ महुआ, थपाथप मचाया
गिरी धम्म से फिर, चढ़ी आम ऊपर
उसे भी झकोरा किया कान में 'कूँ'।''[7]

केदारनाथ की कविता के केन्द्र में मनुष्य है। अतः उनके लिए मानव निरपेक्ष प्रकृति महत्त्वहीन है। उनकी कविता में मानव चेतना की व्यापकता प्रकृति के विस्तार से एक में एक हो गई है। ऐसा मालूम पड़ता है कि मानो चेतना की व्यापक उदारता को वे प्रकृति बिंबों में ढालकर प्रस्तुत करते हैं। बल्कि उसे प्रतीकात्मक भी बनाया है। अन्याय और शोषण, क्रांति और नवजागरण इन स्थितियों को उन्होनें प्रायः कोहरा, तिमिर, ठूँठ, धूप, सूरज, फसल, आग आदि बिंबों और प्रतीकों के माध्यम से

अभिव्यक्त किया है। विश्वनाथ तिवारी कहते हैं–''केदारनाथ में बिंब विधान की जो शक्ति है, वह अत्यंत दुर्लभ है। वे समकालीन कवियों में सबसे सक्षम बिंब विधायक है।''[8]

कवि केदारनाथ अग्रवाल की दृष्टि में खेत–खलिहान, पेड़–पौधे, कल–कारखाने, कार्यरत मजदूर आदि सबमें सौन्दर्य निहित है। उनके इस सौन्दर्य बोध के पीछे यथार्थ ग्रहिणी दृष्टि का हाथ दिखाई देता है। काव्य में यथार्थ को प्रतिष्ठित करने में केदार जी का प्रमुख योगदान है। इन्होंने कविता को यथार्थ की भूमि पर खड़ा करने की ऐतिहासिक कार्य किया है। नीम के पेड़ से झरते हुए फूलों की कोमलता को देखकर केदार जी कहते हैं –

''नीम के फूल
दूध की फूटकियों से झरें
मुलायम, मुलायम के कठोर भूमि पर बिसरे
जैसे कोई
प्यार से शरीर स्पर्श करे दुख से तनी हुई
नसों की थकान है।''[9]

प्रकृति और मानव के बीच सहज संबंध का चित्रण केदार जी के काव्य में प्रचुरता से हुआ है। प्रकृति और मानव श्रम का सम्मिलित बिंब 'छोटे–हाथ' शीर्षक कविता में चित्रित है –

''छोटे हाथ
सबेरा होते
लाल कमल से खिल आते हैं
करनी करने को उत्सुक
धूप हवा में हिल आते है।''[10]

उनकी प्रेम दृष्टि पूरी तरह से सामाजिक और मर्यादित है। प्रगतिवादी प्रेम का मूल आधार है सहज परिवार की अवस्था। केदारजी की कविताओं में नायक–नायिकाओं के प्रेम संबंधों में असामाजिकता देखने को नहीं मिलती है। जनवादी कवि होने के नाते प्रेम संबंधों का जनवादी रूप केदारजी की कविता में व्यक्त हुआ है।

संघर्षशील मनुष्य का चित्र केदारनाथ अग्रवाल की महत्त्वपूर्ण उपलब्धि है। इनकी अनेक ऐसी कविताएँ है। जिन्हें पढ़कर संघर्षशील मनुष्य का फौलादी चित्र आँखों के सामने बरबस उभर आता है–

''मैंने उसको
जब–जब देखा
लोहा देखा
लोहा जैसा
तपते देखा
ढलते देखा
मैंने उसको
गोली जैसे
चलते देखा।''[11]

यह चित्र एक बुलेट जैसे ठोस आकार में तेजस्वी ऊर्जा की तरह संगठित होती सर्वहारा चेतना के प्रतीक में ढल जाता है। कवि को श्रमिक जनता से जितना ही अधिक प्रेम है, उसके शत्रुओं में उतनी ही प्रचण्ड घृणा है।

नये–नये उपमानों के रूप में बिंब रचना केदारनाथ अग्रवाल ने खूब की है। परम्परागत अलंकारों में अनुप्रास और रूपक का सर्वाधिक प्रयोग इन कविताओं में अनायास भाव से हो गया है। नवीनता से युक्त ये उपमान पाठकों को मोहित करने वाले है –

''आकाश पीता है
सामने खड़ा कारखाने का
चिमनी–छाप सिगार।''[12]

इस प्रकार हम देख सकते हैं कि केदारनाथ अग्रवाल की कविताओं का विषय उसके बिंब विधान के समानांतर विस्तृत होते रहते है। बिंबों पर कवि की इतनी सधी पकड़ है कि छोटी से छोटी घटनाओं को भी प्रभावपूर्ण बिंबों के द्वारा व्यक्त हुए हैं। केदारनाथ जी ने एक स्थान में कहा था–''मैं अपने बाँदा नगर के पहाड़ और नदी के बिंबों को या प्रतीकों कहिये, उसके आदिकाल से अब तक के जीवन को जोड़े हुए है।''

lUnHkZ %

1. केदारनाथ सिंह – आधुनिक हिन्दी कविता में बिंब विधान, पृ0 47
2. डॉ0 रामविलास शर्मा – प्रगतिशील काव्यधारा और केदारनाथ अग्रवाल, पृ0 200
3. केदारनाथ अग्रवाल – पंख और पतवार, पृ0 41
4. केदारनाथ अग्रवाल – हे मेरी तुम, पृ0 29
5. केदारनाथ अग्रवाल – फूल नहीं रंग बोलते हैं, पृ0 7
6. डॉ0 रामविलास शर्मा – प्रगतिशील काव्यधारा और केदारनाथ अग्रवाल, पृ0 127
7. केदारनाथ अग्रवाल – फूल नहीं रंग बोलते हैं, पृ0 23
8. विश्वनाथ तिवारी – केदारनाथ अग्रवाल का भाव बोध, पृ0 96
9. केदारनाथ अग्रवाल – फूल नहीं रंग बोलते हैं, पृ0 111
10. केदारनाथ अग्रवाल – लोक और आलोक, पृ0 133
11. डॉ0 रामविलास शर्मा – प्रगतिशील काव्यधारा और केदारनाथ अग्रवाल, पृ0 206
12. केदारनाथ अग्रवाल – हे मेरी तुम, पृ0 29

***

ukxktZqu ds miU;kl cypuek esa fdlku la?k"kZ dk vè;;u

vuqie vuqjkx*

1936 में प्रेमचंद के जाने के बाद हिन्दी उपन्यास आश्चर्यजनक रूप से ग्राम– विमुख होने लगा था पर इस सूखते हुए ग्राम–पौधे को पुनः पुष्पित किया नागार्जुन और रेणु ने। किसान–जीवन, किसान– संघर्ष, जनपद, अंचल– यह कुछेक ऐसे शब्द है जिन्हें हिन्दी साहित्य में फिर से एक प्रवाह के साथ लगातार सुना जाने लगा। यह वही दौर है जब एक ओर नागार्जुन तथा रेणु जैसे लेखक लगातार अनुभव कमा रहे थे और अपने कलम से उसे शब्दों में सजा रहे थे तो दूसरी ओर भारतीय गाँव लगातार अपनी चेतना को विकसित करते हुए अपनी अस्मिता की लड़ाई लड़ रहे थे। संघर्षरत किसान तथा संघर्षरत लेखक के भावनात्मक मेल से कई नयी सशक्त रचनायें सामने आयी जिसमें से एक है नागार्जुन का उपन्यास 'बलचनमा'।

बलचनमा किसान–संघर्ष का उपन्यास है। यह संघर्ष बहुआयामी है। सामान्यतः संघर्ष का अर्थ सशस्त्र संघर्ष से समझा जाता है। इसी अर्थ में बचलनमा में भी संघर्ष है। उपन्यास में वर्णित किसान का संघर्ष विचार में ही नहीं, व्यवहार में भी पूर्ण है। प्रभावकारी है।

किसान–संघर्ष के विश्लेषण में तीन बिंदु मुख्य रूप से विचारणीय है। संघर्ष का कारण, स्वरूप तथा परिणाम। बलचनमा उपन्यास में किसान–संघर्ष के कारणों को दो तरह से खोजा जा सकता है– तात्कालिक तथा दीर्घकालिक। उपन्यास में तात्कालिक कारण तीन हैं– भू स्वामित्व की समस्या, सूदखोरी की प्रथा तथा मालगुजारी की नालिश। इसी तीन समस्याओं की शाखा–प्रशाखा विकसित होकर उपन्यास में और प्रभावशाली रूप से उभरी है। हम जानते है कि मिथिला में भू–स्वामित्व की समस्या सर्वे एण्ड सेटलमेण्ट के बाद और गंभीर हो गयी। यह रिपोर्ट आयी थी 1926 में। जिसके बाद जमींदार और रैयत में जमीन की मालिकाना हक की लड़ाई आरंभ हो गयी। किसान–मजदूर का नारा था–"खेत किसका? जो जोते उसका!" जमींदार यह बात मानने के लिए तैयार नहीं थे। बारह वर्ष तक खेत के मालिक रहने पर खेत रैयत के अधिकार में चले जाएंगे– इस प्रावधान ने रैयतों के अधिकार तथा मंसूबे केा और मजबूत करने का काम किया। जमीदारों ने खेत के स्वामित्व को लेकर हेरा–फेरी करना आरंभ कर दिया। व्यवहारिक तथा कानूनी दोनों स्तरों पर। उन्होंने यह प्रयास करना शुरू कर दिया की एक के जोत की जमीन दूसरे के नाम पर चली जाए। सिर्फ यही नहीं, मालगुजारी की दर बढ़ा दी गयी। 1934 के भूकंप के समय जब व्यापक रूप से नुकसान हुआ था, खेत खलिहान बरबाद हो गये थे, उस स्थिति में भी जमींदारों ने मालगुजारी की दर बढ़ा दी थी। कई किसानों को अपना खेत बेचना पड़ा था। इसके साथ ही सबसे त्रासद बात यह थी कि सवर्ण रैयतों से लगान कम लिया गया तथा छोटी जाति के रैयतों से ज्यादा। इसकी प्रतिक्रिया में किसानों ने हिंसात्मक कार्यवायी करने का मन बना लिया।

खेत बेचने पर भी जब मालगुजारी देना संभव नहीं हुआ तो किसानों को सूद पर धन लेना पड़ा। यह धन इसलिए भी जरूरी था कि उनके जीवन में आधारभूत सुविधायें भी उपलब्ध नहीं थी। गाँवों में

*शोध छात्र, हिन्दी विभाग, हिन्दी, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

महाजनी का काम जमींदार भी करते थे। वैसे तो जीवन–यापन करने के लिए सूद पर धन लेना हमेशा से किसानों की मजबूरी रही है पर लगान देने के लिए सूद पर धन लेना और भी मारक हो गया।

"मझले मालिक और बल्ली बाबू .... इन लोगों के सूद–पर–सूद से जनता तबाह हो गयी है। एक रूपया वर्ष भर में डेढ़ पौने दो रूपया और एक मन धान महिने–दो महीने में डेढ़ मन हो जाता है।"

इन सब व्यवहारिक दाव–पेंच लगाने के बाद भी जब जमींदारें का मनोरथ पूरा नहीं हुआ तो किसानों से मालगुजारी का बकाया वसूलने के लिए जमींदारों ने उन पर मुकदमा दर्ज करा दिया। रामपुर के किसान–संघर्ष के कारण तथा उसकी पृष्ठभूमि के प्रसंग में बलचनमा कहता है–

"गाँव के पश्चिम, एकदम करीब, खेत का एक बढ़ियाँ टुकड़ा था 90 बीधा का। सब कुछ उपजता था। धान, मडूआ, सरसो, तीसी, अरहर। जौ–गेहूँ भी। यह जमीन तीसेक मुसलमान ग्वार ओर मलाहों के अधिकार में था, लेकिन चालाकी से मालिक के परदादा ने इसे भी अपने नाम पर चढ़वा लिया।"

"उसी तीस किसानों के घर एकाएक एक दिन अदालत से सम्मन आया। सारे गाँव में करंट दौड़ गया। कागज देखने पर पता चला की चार साल पहले बकाये मालगुजारी के लिए मालिक ने मुकदमा कर दिया है।"

"परेशान करने के लिए ये एक अच्छा बहाना था, वह भी तब जब किसान साल दर साल मालगुजारी देते आ रहे थे।"

साथ ही बलचनमा संकल्प लेता है–"मैने यह तय कर लिया है कि एक बित्ता जमीन भी मालिक को हड़पने नहीं दूंगा।"

उपर्युक्त तीनों कारणों पर यदि ध्यान दें तो यह तात्कालिक कारण इस बात का संकेत देते हैं कि यह लड़ाई क्रूर तथा स्वार्थी ब्रिटिश सरकार द्वारा प्रायोजित सर्वे एण्ड सेटलमेण्ट कार्यक्रम की देन था। जमींदार तथा किसानों को आपस में लड़ाकर उसने अपना उल्लू सीधा किया। साथ हीं सूदखोरी प्रथा पहले से ही कारक थी।

किसान–संघर्ष के दीर्घकालिक कारण पर विचार करने पर सबसे पहले मिथिला के सामाजिक तथा आर्थिक स्थिति पर ध्यान जाता है। हम सब देख चुके है कि गरीब किसान पर कितने सामाजिक अत्याचार हुए हैं। किसान को, खास कर किसान–मजदूरों को किस–किस तरह के आर्थिक पराभवों को भोगना पड़ा था। तब प्रश्न यह उठता है कि किसान–विद्रोह का मूल कारण सामाजिक है अथवा आर्थिक?

बलचनमा उपन्याास पढ़ने पर ऐसा लगता है कि किसान–विद्रोह का मूल कारण आर्थिक है पर यदि गहराइ से देखें तो इसके पीछे सामाजिक–सांस्कृतिक मनःस्थिति काम करती दिख रही है। बलचनमा और उसके परिवार का जीवन–अपने सामान्य तरीके से चल रहा होता है। बचलनमा का बाप, मालिक के अत्याचार से मर गया था, दादी भी बलचनमा की हुई पिटाई बर्दाशत नहीं कर सकी, इसके बाद भी बलचनमा की पारिवारिक जिंदगी गतिशील थी। इसमें बाधा तब पहुँचती है जब मालिक रेबनी के साथ बलात्कार का प्रयास करता है। बलचनमा स्पष्ट रूप से कहता है–

"इसके बाद जो बवंडर उठा उसने मेरे जीवन का रास्ता हीं बदल दिया।"

इस बवंडर को उठाया बलचनमा ने। रेबनी–कांड की प्रतिक्रिया में वह आगे बढ़ता गया–फूलबाबु से राधबाबु के पास पहुँच गया। कांग्रेसी से कामरेड बन गया। प्रजा था, अब जनता बन गया। नियति को , उसने विद्रोह में बदल दिया। कहने का आशय यह है कि बलचनमा सामाजिक अन्याय व अत्याचार को सुनता आ रहा था पर जब यह प्रत्यक्ष रूप से उसके साथ हुआ तो उससे सहा नहीं गया। बहन के साथ घटी घटना उसके संघर्ष–चेतना का प्रेरक बन गया। प्रतिहिंसा उसके जीवन का स्थायी भाव बन गया।

किंतु, यह सभी बातें सत्य होकर भी अपूर्ण हैं। स्थितियों को और भी स्पष्ट कर के देखने की जरूरत है। आखिर बलचनमा इतना उद्वेलित और उत्तेजित क्यों हो गया?जब रेबनी कांड हुआ तो बलचनमा 17 वर्ष का था। वह फूलबाबु के साथ शहर में आता हैं। जमींदार और शोषण किसे कहते है यह समझने के लिए उसके पास पर्याप्त मौका होता है। महेन बाबु के यहाँ अनीता के व्यवहार से वह जान गया था कि इस अवस्था की मांग क्या होती है। इसलिए पटना से गाँव आने पर सब से पहले

उसका ध्यान जाता है रेबनी पर। वह 14 बिता कर 15 में पैर रख चुकी होती है। बलचनमा उसका दुरागमन जल्दी कर देना चाहता है। उसकी आयु ससुराल में बसने के योग्य हो चुकी रहती है। पर बात यही नहीं रहती। बलचनमा का गाँव अर्थात रामपुर, जमींदार का गाँव था। जमींदार किसी की भी इज्जत लूटना अपना अधिकार समझते थे। ऐसे में गरीबों की जिंदगी में खुशियाँ आना मानो उनकी प्रतिष्ठा को ठेस पहुँचाता है। बलचनमा कहता भी है–

"गरीबी नरक है भाई! नरक! चावल का चार दाना छीट कर बहेलिया जिस तरह चिड़िया को फंसाता है उसी तरह ये धनवान हवशी स्त्रियों को फंसा लेते हैं। उनलोगों के पास धन भी होता है और बुद्धि भी। उन लोगों की लीला अपरम्पार है। ऊँचे खानदान के आवारा से आवारा लोग भी पंडित और पुरोहित जैसे भले आदमी की पदवी पा जाते हैं।"

इसी के साथ बलचनमा अपने परिवार के संबंध में ये भी कहता है–

"हम तो गरीब ठहरे। हम लोगों के पास होता ही क्या है?कमाने के लिए दो हाथ, माँ, बहन, बेटी की इज्जत–आबरू।"

स्पष्ट है कि बलचनमा को जैसे अपनी गरीबी और आर्थिक शोषण का ज्ञान था उसी तरह परिवार की बहु–बेटी की इज्जत आबरू की आवश्यकता का ज्ञान भी था। किसान की आर्थिक की समस्या किसी खास स्थिति में जब सामाजिक संरचना की टूटती नैतिक घटना से जुड़ जाता है तो उसकी प्रतिक्रिया बहुत उग्र होती है। यह किसान–विद्रोह का कारण बन जाता है। ई०पी० थॉमसन इसे नैतिक अर्थव्यवस्था कहते हैं। बलचनमा की माँ–बहन जिस छोटे जमींदार के यहाँ काम करते हैं वहाँ उसकी बहन के साथ हुआ बलात्कार प्रयास असफल होने पर जमींदार उसकी माँ की बहुत पिटायी करता है। स्पष्टतः यह घटना आर्थिक विवशता और नैतिक पतन की पराकाष्ठा थी।

यहाँ एक बात और ध्यान आकृष्ट करता है। उपन्यास में मैथिली जनपद का, सामाजिक और सांस्कृतिक स्थिति का जो विशद चित्रण किया गया है उसका प्रयोजन अब स्पष्ट होता है। किसान विद्रोह का मूल कारण यदि नैतिक अर्थव्यवस्था है तो मिथिला इस विद्रोह के लिए सर्वथा उपयुक्त स्थान था। विपन्नता नकारात्मक शब्द है और नैतिकता सकारात्मक। नैतिकता का ज्ञान संस्कृति की, चेतना की देन होती है। जो समाज जितना संस्कृति–सम्पन्न होगा उसका नैतिक मूल्यबोध उतना ही प्रखर होगा। हम सभी इस उपन्यास में देख चुके हैं कि मालिक की नौकरानी एक दिन एकांत में जब बलचनमा के साथ अनैतिक आचरण करती है तब उस नौकरानी को वह थप्पड़ मार देता है। यदि ठीक कहा जाए तो कह सकते हैं कि बलचनमा ने थप्पड़ मारा नहीं बल्कि उससे थप्पड़ मरा गया। जिस तरह क्रिया अचानक हुआ था उसी तरह प्रतिक्रिया भी स्वतः स्फूर्त हुआ। नैतिक मूल्यों के प्रति यह अनायास आग्रह जनपदीय संस्कृति की विशेषता होती है, और मिथिला–संस्कृति भी इससे अछूती नहीं है। बलचनमा नौकर का कार्य करते हुए आर्थिक शोषण का भुक्तभोगी होते हुए भी अपनी जनपदीय विशेषता के कारण मानसिक रूप से सचेत रहता है। यह दोनों चरमावस्था उसे विद्रोही बना देता है और वह किसान–संघर्ष का अगुआ बन जाता है।

इस प्रकार अंत में कहा जा सकता है कि 'बलचनमा' के किसान–संघर्ष का बुर्ज–रूप भले ही आर्थिक रहा हो परंतु आधारिक रूप सांस्कृतिक ही है। यही सामाजिक–सांस्कृतिक परिस्थितियाँ व्यक्ति में संस्कार भरती हैं, उसके प्रत्येक निर्णय, कार्य में इनकी हीं छवि दिखती है– बलचनमा भी इससे अछूता नहीं रहा है।

I nHk %

1. बलचनमा– नागार्जुन, किताब महल, 1956
2. बलचनमा– पृष्ठभूमि आ प्रस्थान– मोहन भारद्वाज लोकवेद प्रकाशन
3. भारतीय ग्रामीण समाज– बी०एस० परिहार, साहित्य भवन, 1968
4. हिन्दी के आंचलिक उपन्यास– आर०एच० अधीर, मंगल प्रकाशन, 1962.

***

dchj lh i’ukÙkt d /kfey dh dfork;

vjfoUn dqekj*

सम्पूर्ण हिंदी साहित्य जगत् में यदि सबसे अधिक प्रभावशाली व्यक्तित्व मुझे नजर आता है, तो वह है – कबीर का। कबीर की रचनाओं में व्याप्त उनकी फक्कड़ी, बेलौसपन व अक्खड़ता की छाप उनके बाद किसी में आंशिक मात्र है, तो वह आधुनिक युगीन धूमिल में। कबीर जहाँ अपने युगीन परिस्थितियों में दो बड़े धर्म हिन्दू व मुस्लिम के साथ ही साथ समाज में फैले अनेक कुरीतियों, आडम्बर, छुआ–छूत, जाति–पांति जैसी अमानवीय व्यवस्था का विरोध जिस तटस्थता व निडरता के साथ कर रहे थे, वही निडरता, बेबाकपन हमें धूमिल की कविताओं में भी देखने को मिलती है, जिसमें राजनीतिक भ्रष्टाचार व लोकतांत्रिक अव्यवस्था पर कुठाराघात उनकी कविताओं में तो हुआ ही है साथ ही अपने परिवेश, समय और समाज का बेबाक वे बेलौस ढंग से विश्लेषण करने तथा अपनी पक्षधरता स्पष्ट करने में धूमिल अप्रतिम कवि नजर आते हैं। राजशेखर के शब्दों में कहें तो ''रगों मे दौड़ते हुए सच्चे खून सा, अपने विचारों में परिवर्तन के अग्निचक्र–सा दहक रहा था वह!...........अछोर अन्वेषण की सम्भावित यात्राओं में...........। व्यक्ति सत्य को व्यापक दृष्टि से आत्मसात् करता हुआ, वह आगे बढ़ता जाता था। इसलिए वह संकीर्ण मान्यताओं से बाहर था। इसलिए वह अन्ध श्रद्धाओं के तर्पण से मुक्त है।'' धूमिल राजनीतिक चेतना संपन्न कवियों की उस शीर्षस्थ श्रेणी में हैं, जो अपने समाज की राजनीतिक व राजनीतिज्ञों की कूटनितियों से भली–भांति परिचित हैं, जिसे वह जनता के समक्ष अपनी कविताओं के माध्यम से उधेड़कर रख देते हैं। धूमिल के समय का समाज पूंजीवाद का समाज है। भले ही देश आजाद है, बावजूद वह अपने असल चरित्र को अभी तक धारण नहीं कर सकी है और इसका परिणाम यह है कि सामाजिक स्तर पर एक आक्रोश और निराशा का माहौल है। ''धूमिल उस सातवें दशक की उपज हैं, जब भारत वर्ष अपने भयावह दौर से गुजर रहा था। भारत–पाक युद्ध, भारत–चीन युद्ध, भारत–पाक विभाजन, किसान आंदोलन, देश का भयंकर अकाल और अनेकानेक प्रकार के आर्थिक संकटों का सामना कर रहा था।'' जबकि कबीर का समाज धार्मिक संकीर्णता व विषमतामूलक समाज है। दोनों ही अपने समय की उन ताकतवर व्यवस्था से दो–चार होते हुए प्रतीत होते हैं, जो समस्त मानवीयता व साम्यवाद के लिए घातक है।

धूमिल की कविता सिर्फ शब्दों की बिसात ही नहीं, वाणी की आँख भी है। और यही वाणी की आँख कबीर के व्यक्तित्व व रचनाओं में भी मिलता है। यह कवि एक खौलता हुआ आँसू है, थकान में गिरी हुई एक लय है, एक कुनबे का अगुआ है। धूमिल की चिंता यह है कि इस देश का सबसे अच्छा स्वास्थ्य विद्यालयों में संक्रामक रोगों से ग्रस्त है, सबसे अच्छे मस्तिष्क आराम कुर्सी पर चित्त पड़े हैं, सबसे अच्छी नस्ल युद्धों में नष्ट हो गई, गाँव के गंदे पनालों से लेकर शहर के शिवालों तक एक ही अमूर्त मुद्रा पसरी हुई है। अपने आसपास की तमाम विद्रूपताओं और स्खलनों पर धूमिल की पैनी निगाह गई है। इसलिए धूमिल की हर कविता एक सार्थक वक्तव्य बन गई है, हर पंक्ति एक हथियार बन कर सामने आई है। कविता के हथियारपन से वाकिफ़ कवि ने शब्द और शस्त्र के व्यवहार के व्याकरणों

*शोध–छात्र, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविविद्यालय., वाराणसी

का पार्थक्य लक्षित किया है कि शब्द अपने वर्गमित्रों में कारगर होते हैं और शस्त्र अपने वर्ग शत्रु पर। फिर भी धूमिल ने शब्दों का इस्तेमाल हथियारों की जगह किया है।

कबीर जिस प्रकार अपनी कविता में प्रश्न पर प्रश्न छोड़ते हैं, उसी प्रकार धूमिल की कविताओं में भी प्रश्न पूछने की यह प्रवृत्ति किसी अज्ञात तीर की भांति व्यवस्था के ठेकेदारों पर प्रहार करती दृष्टिगत होती है। यदि कबीर कहते हैं कि –

dkdj ikFkj tkfj d] elftn yb puk;A
rk pf< eYyk ckxn] D;k cfgjk gvk [knk;AA

x x x x x

ikgu it gfj fey] rk e it igkjA
rkr ;g pkdh Hkyh] ihl [kkl l lkjAA

इसी प्रकार एक प्रहार उस व्यवस्था के प्रति देखिये जिसमें इंसान को उसकी जाति से जाना जाता है। उसका कर्म, उसका चरित्र उसकी जाति पर हावी नहीं हो पाता और वो समाज में बना रहता है – दलित का दलित। इन सबके पीछे व्यवस्था और धर्म के ठेकेदार जो तर्क देते हैं, उस पर कबीर का बयान देखने लायक है, जिसकी पंक्तियाँ इस प्रकार हैं – तुम कत बामन का हम कत सूद। हम कत लोहू तुम कत दूध।। और जो तूं बाभन बभनी जाया। तो आन बाट हवे काहे न आया। जो तू तूरक तुरकनी जाया। तौं भीतरि खतना क्यों न कराया।

वास्तव में कबीर इन तथाकथित अवैज्ञानिक से लगने वाली मान्यताओं पर प्रश्नचिन्ह् खड़ा करते हैं। ब्राह्मण यदि उच्च वर्ण के गौरव के नशे में चूर अपने आप को ही श्रेष्ठ समझता है, तो उसकी उत्पत्ति किसी और मार्ग से क्यों नहीं होती?कबीर अपनी वाणियों में सवाल नहीं करते, बल्कि उसे वह किसी तोप की तरह दागते हैं। और इन सवालों का जवाब किसी के पास नहीं। वह कबीर के समक्ष तर्कहीन हो जाते हैं, और वह मूक हो भी क्यों न?ये सवाल कहीं से भी बेबुनियादी जो नहीं? यद्यपि वह निर्गुण ब्रह्म के उपासक हैं, तथापि उनकी सोच, उनका नजरिया ऐसे किसी भी परम्परा, मान्यता पर आधारित नहीं है, जो मानव जाति के घातक है या इंसान का जाति अथवा अन्य किसी कारणों से बंटवारे को खारिज करती है।

ठीक वैसे ही धूमिल भी अपनी तत्कालीन व्यवस्था के ठेकेदारों से ये पूछते नजर आते हैं कि आखिर वह तीसरा आदमी कौन है?जहाँ आम आदमी भूख की तड़प लिये रोटी को तरस रहा है और तीसरा आदमी (लोकतंत्र का ठेकेदार) रोटी से खेल रहा है। कबीर की तरह धूमिल भी अपनी कविता में प्रश्नोत्तेजक सवाल उठाते हैं। धूमिल अपनी कविता में उस तीसरे आदमी की तलाश में हैं जो आदमी को आदमी से बांटता है :

एक आदमी
रोटी बेलता है
एक आदमी रोटी खाता है
एक तीसरा आदमी भी है
जो न रोटी बेलता है न रोटी खाता है
वह सिर्फ रोटी से खेलता है
मैं पूछता हूँ
यह तीसरा आदमी कौन है?
मेरी देश की संसद मौन है।

धूमिल की कविता आम आदमी की पक्षधर है। समाज में फैले किसी भी प्रकार की अमानवीय व्यवस्था का वो पूरजोर खंडन करती है। वह आम आदमी के सामाजिक, आर्थिक सच्चाईयों को स्पष्ट

करती है। जितनी गहराई से धूमिल की कविता लोकतंत्र के जनवादी विफलता की छान बीन करती है, उतनी ही गहराई में जाकर असफल समाजवाद और क्रूर पूंजीवाद की आलोचना भी करती है। उन सब पर प्रहार व कुठाराघात करती है, जो व्यवस्था को अपनी बपौती समझते हैं और जनता का मसीहा बने फिरते हैं।

इंसान को इंसान रूप में देखने की चेष्टा व मांग कबीर ने भी की थी और धूमिल की कविताओं में भी हमें यह प्रवृत्ति देखने को मिलती है। आदमी को आदमी के रूप में देखने के लिए यह आवश्यक हो जाता है कि उस व्यवस्था के खिलाफ विद्रोह किया जाय, जो आदमी को विशुद्ध आदमी के रूप में नहीं, बल्कि पेशे, जाति, धर्म, वर्ण, वर्ग, अर्थ आदि विभेदक तत्वों के रूप में देखने को बाध्य करता है। और ऐसा इसलिए किया जाता है कि कुछ लोगों के स्वार्थ–साधन हेतु आदमी और आदमी के बीच यह गहरी खाई, यह फासला जरूरी है। देखने वाली बात है कि जिन्दा रहने के पीछे समाज और व्यवस्था का यह तर्क कितना गलत, अमानवीय व तर्कहीन है। तभी तो धूमिल अपनी कविता 'मोचीराम' में मोची के माध्यम से आदमी को आदमी के रूप में देखने की तमीज विकसित करने का प्रयास करते हैं। मोचीराम भले ही जूतियों की मरम्मत करता है, पर जीवन की उसकी परख पैनी है। ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार की वैज्ञानिक व तर्कपूर्ण परख रैदास की थी। मोचीराम के माध्यम से कवि एक चिन्तक की भांति घोषणा करता है। कवि की यह दार्शनिक सोच देखने लायक है –

> और बाबू जी! असल बात तो यह है कि जिन्दा रहने के पीछे
> अगर सही तर्क नहीं है
> तो रामनामी बेचकर या रण्डियों की
> दलाली करके रोजी कमाने में
> कोई फर्क़ नहीं है।

धूमिल की कविता जवाब माँगती है, लोकतांत्रिक सत्ता के ठेकेदारों से जिन्होंने आम गरीब जनता के खुशहाली के लिए जो वायदे किये थे, जो सारी खोखली साबित होते हुए गरीब भोली–भाली जनता के फटे वस्त्रों से, तो कभी भूख की तड़प से, तो कभी लाचारी से झाँक रही है : –

मैंने इंतजार किया–/अब कोई बच्चा/भूखा रहकर स्कूल नहीं जायेगा/अब कोई छत बारिश में/ नहीं टपकेगी।/ अब कोई आदमी कपड़ों की लाचारी में/अपना नंगा चेहरा नहीं पहनेगा/अब केाई दवा के आभाव में/घुट–घुटकर नहीं मरेगा/अब कोई किसी की रोटी नहीं छिनेगा/कोई किसी केा नंगा नहीं करेगा/अब यह ज़मीन अपनी है/आसमान अपना है/जैसा पहले हुआ करता था–/सूर्य, हमारा सपना है/मैं इन्तजार करता रहा..../इन्तजार करता रहा.../इन्तजार करता रहा.../जनतन्त्र, त्याग, स्वतंत्रता... /संस्कृति, शान्ति, मनुष्यता.../ये सारे शब्द थे/सुनहरे वादे थे/खुशफ़हम इरादे थे।

मुक्तिबोध का एक कथन है कि – ''आजकल हमें ऐसे कवियों की जरूरत है जो मानवीय जीवन की एकता के साथ ही, उसके वैविध्य से भी अधिक, निकटता से परिचित हों – अर्थात् वह मानवता के अधिक निकट रहे।''

मुक्तिबोध की यह विचारोक्ति धूमिल पर शत–प्रतिशत फिट बैठती है। धूमिल अपने समय व समाज के समस्त मानवीयता के निकट हैं। वह अपने देश के आम आदमी, गरीब, शोषित समाज से चिरपरिचित हैं। वह उनकी सुबह, उनकी शाम, उनके रात, उनकी गरीबी, उनकी लाचारी, उनकी अभावग्रस्त जिन्दगी के निकट हैं। इसका एक उत्कृष्ट उदाहरण हम धूमिल की 'बीस साल बाद' कविता में देख सकते हैं, जिसमें आजादी के बाद की अवधि की सामाजिक स्थिति को यह कवि बेपरदा करता नजर आता है। आजादी से पूर्व देश के नागरिकों से स्वतंत्र नागरिक होने व सुख–सुविधाओं की जो उनसे संभावनायें जतायी गई थी, वे आजादी के उपरान्त अंशमात्र भी भारतीय समाज में फलित होती नहीं दिखायी दी। निराशा, हताशा, अभाव, आतंक व शोषण की चक्की में पिस रहे मुनष्य की स्थिति जानवर तुल्य हो गई। धूमिल कहते हैं कि हमारे लिए आजादी मात्र तीन रंगों का नाम होकर रह गयी है, जिसे

एक पहिया ढो रहा है। जिस आजादी का केाई मतलब ही नहीं रह गया। आजादी से पूर्व व उपरान्त की स्थिति में कोई खासा परिवर्तन नहीं हुआ। आज भी आदमी रोटी के लिए संघर्ष करता दिखाई दे रहा है– आह! वापस लौटकर/छूटे हूए जुतों में पैर डालने का वक्त यह नहीं है/बीस साल बाद और इस शरीर में/ सुनसान गलियों से चोरों की तरह गुज़रते हुए/अपने–आप से सवाल करता हूँ–/क्या आज़ादी सिर्फ़ तीन थके हुए रंगों का नाम है/जिन्हें एक पहिया ढोता है/या इसका कोई खास मतलब होता है/और बिना किसी उत्तर के आगे बढ़ जाता हूँ/ चुपचाप।

वास्तव में आजादी के बाद का राजनैतिक व सामाजिक यथार्थ धूमिल की कविताओं में उभरकर सामने आया है। समाज की इन स्थितियों के विरूद्ध एक चीख, एक आवाज, एक परिवर्तन की बेचैनी हम उनकी कविताओं में महसूस कर सकते हैं। कवि अपने समय के सामाजिक, राजनीतिक भ्रष्टाचार व पाखण्ड की विडम्बना को परत दर परत उघाड़ कर रख देता है। धूमिल कहते हैं –

भूल और भूख की आड़ में/चबाई गई चीजों का अक्स/उनके दाँतों में ढूँढना बेकार है/समाजवाद उनकी जुबान पर, अपनी सुरक्षा/एक आधुनिक मुहावरा है/ मगर मैं जानता हूँ कि मेरे देश का समाजवाद/ मालगोदाम पर लटकती हुई/उन बाल्टियों की तरह है जिसपर 'आग' लिखा है/और उनमें बालू और पानी भरा है।

धूमिल की कविताओं में संसद के नंगे चेहरे की सच्ची व सटीक अभिव्यक्ति हुई है। जहाँ कवि ने संसद को तेली की उस घानी से तुलना किया है जिसमें आधा तेल व आधा पानी है। धूमिल ने संसद में बैठे जन प्रतिनिधियों व संसद की सच्चाईयों व खामियों को उजागर किया है –

मुझसे कहा गया कि संसद/देश की धड़कन को/प्रतिबिम्बित करने वाला दर्पण है/जनता के विचारों का/नैतिक समर्पण है/लेकिन क्या यह सच है?/या यह सच है कि/अपने यहाँ संसद–/तेली की वह घानी है/जिसमें आधा तेल है/ और आधा पानी है/और यदि यह सच नहीं है/तो वहाँ एक ईमानदार आदमी को/अपनी ईमानदारी का/मलाल क्यों है?

धूमिल की कविता में जनता द्वारा संसद में बिठाये गये जन प्रतिनिधियों की तीव्र आलोचना हुई है, जो अपने सारे नैतिक व सामाजिक कर्त्तव्यों को तिलांजलि देते हुए पूँजीवादी संस्कृति का दास बनकर रह गये हैं। वह अपने क्षेत्र की, समाज की, देश की समस्याओं का समाधान नहीं करता, बल्कि अपनी ही प्रगति के पीछे भाग रहा है। धूमिल अपनी कविताओं में राजनीति की इस सड़ांध से देश को बचाना चाहते हैं।

धूमिल ने अपनी कविताओं में आम जनता के जन–जीवन से जुड़े मूलभूत प्रश्नों को वाणी दी है। कविताओं में जहाँ एक ओर तत्कालीन समाज, जनतंत्र व राजनीति की गंदी सोच की भयावहता का चित्रण है, वहीं दूसरी ओर समाज की गरीब भोली–भाली जनता के साथ ही स्वयं कवि का आक्रोश अपनी पूरी तल्ख व रंज में है। यह आम आदमी की कविता, जनतंत्र में रहते हुए की उपेक्षा को परिभाषित करने वाली प्रतिरोध की कविता है। धूमिल ने अपने कविता संसार में प्रारम्भ से लेकर अन्त तक 'आदमी' को रेखांकित किया है। यहाँ आदमी का कई स्तरों व रूपों में चित्रण हुआ है। इनकी कविताओं में सीधा–सरल–शोषित–पीड़ित–प्रताड़ित आदमी भी है और छल कपट छद्म वेश धारी आदमी भी है। हाथ फैलाकर भीख माँगता आदमी भी है और मुट्ठी ताने आँख ततेरे हाथ उठाया आदमी भी है। कबीर का अपना एक अलग अंदाज था, जिसे कुछ लोगों ने कबिराना अंदाज भी कहा है। धूमिल की कविताओं का अंदाजे बयां भी कुछ इसी प्रकार का है। दोनों ही अपने समाज की समस्याओं को उजागर कर समाज सुधारक की भूमिका में हैं और समाज और जीवन में उस सही तर्क को प्रतिस्थापित करने के पक्षधर हैं, जिसके बिना यह जानना कठिन हो जाता है कि आखिरकार सही क्या है और गलत क्या? यह सही वैज्ञानिक तर्क जीवन और समाज के लिए एक ऐसा समाजशास्त्र विकसित करता है, जिसमें इंसान को उसके सारे सवालों के जवाब मिल जाते हैं।

LkanHk %

1. धूमिल और उसका काव्य–संघर्ष, ब्रह्मदेव मिश्र, लोकभारती प्रकाशन, नई दिल्ली, संस्करण 2012 तृतीय, पृ0 31
2. नागरी पत्रिका, नागरी प्रचारणी सभा, वाराणसी, अंक 2, 15 मई / 14 जून 2011, वर्ष 44, पृ0 सं0 8
3. हिंदी काव्य संग्रह, सं. रामवीर सिंह, केंद्रीय हिंदी संस्थान, आगरा, तृतीय संशोधित संस्करण 1996, पृ0 365–366.
4. वही, पृ0 55.
5. वही, पृ0 55.
6. लाल चमन, दलित साहित्य : एक मूल्यांकन, पृ0 174
7. प्रसाद माता, हिन्दी काव्य में दलित काव्यधारा, पृ0 63
8. कल सुनना मुझे, रोटी और संसद, धूमिल, वाणी प्रकाशन, 21–ए, दरियागंज, नई दिल्ली – 110002, आवृत्ति–2010, पृ0 66
9. संसद से सड़क तक, पटकथा, धूमिल, राजकमल प्रकाशन, प्रा. लि., नई दिल्ली, पृ0 40
10. संसद से सड़क तक, पटकथा, धूमिल, राजकमल प्रकाशन, प्रा. लि., नई दिल्ली, पृ0 100–101
11. पुनर्नवा, अर्धवार्षिक पत्रिका, अंक–1, वर्श–5, 2009, सं. संजय गुप्ता, कानपुर, पृ0 79
12. संसद से सड़क तक, बीस साल बाद, धूमिल, राजकमल प्रकाशन, प्रा. लि., नई दिल्ली, पृ0 10
13. संसद से सड़क तक, पटकथा, धूमिल, राजकमल प्रकाशन, प्रा. लि., नई दिल्ली, पृ0 126–127
14. संसद से सड़क तक, पटकथा, धूमिल, राजकमल प्रकाशन, प्रा. लि., नई दिल्ली, पृ0 127

***

eUuw Hk.Mkjh dh dgkfu;ksa esa L=h izse o fookg dk }U}

vuhrk nsoh*

पुरूष स्त्री के प्रति सदियों से बनाए गए वर्चस्व को छोड़ना नहीं चाहता है, इसलिए सदियों से शोषण, अन्याय और अत्याचार की चक्की में पिसने वाली स्त्रियों ने अपनी पुरानी, शर्मीली, संकोची, दया और त्याग की केंचुली को उतार फेंका है, तथा उसे अब पुरूष के अन्याय के सामने झुकना स्वीकार नहीं। स्वतंत्रता के बाद स्त्री के सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक एवं शैक्षिक जीवन में बदलाव आया है। स्त्रियों ने घर के कार्यक्षेत्र से बाहर के विविध कार्यक्षेत्रों में अपनी उपस्थिति दर्ज करायी है, जिससे उनके अतिरिक्त क्षमता का पता चलता है अवसर व समाज का सहयोग मिलने पर उसके कार्यों के निष्ठा की कहीं कोई कमी नहीं मिलती है। स्त्रियों को कामकाजी होने के कारण दोहरी जिम्मेदारी को निभाना पड़ता है, घर और सामाजिक दायरा चाहे जितना भी विशाल हो लेकिन स्त्रियां अपने कर्तव्यों से कभी विचलित नही होती हैं।

'मन्नू भण्डारी' खुद एक कामकाजी स्त्री रह चुकीं हैं इसलिये उनकी कहानियों में अधिक से अधिक अध्यापन से जुड़ी कामकाजी स्त्रियों का ही चित्रण मिलता है। इनकी कहानियों में स्त्री जीवन के अनुभव की सच्चाई है जिसको उन्होंने स्वयं भोगा, अनुभव किया, जिया है तथा अपने पास–पड़ोस, घर–परिवार में देखा है। इनकी कहानियों की स्त्री अपनी पहचान अपने कर्तव्यों द्वारा देती हैं, वे अपने व्यक्तित्व की प्रतिष्ठा अपने दम पर प्रतिष्ठित करती हैं तथा अपने साहस व शक्ति के कारण आत्मनिर्भर बन स्वनिर्णय लेने में भी पीछे नहीं हैं। इनकी कहानी 'ऊंचाई' में स्त्री का एक नया रूप दिखाई देता है। इसमें 'शिवानी' नामक पात्रा है जो बहुत ही हिम्मती और स्वतंत्र विचारों वाली है तथा रूढ़ियों व परम्पराओं से इतर अपना जीवन जीते हुए अपने शरीर और मन पर केवल अपना अधिकार समझती है। विवाहित होते हुए भी पति 'शिशिर' की परवाह न करते हुए 'शिवानी' अपने प्रेमी 'अतुल' से शारीरिक संबंध स्थापित करती है, इस बात की उसे कोई ग्लानि नही है बिना पश्चाताप किए वह अपने पति से कहती है–"मैं जरा–सा देकर किसी के जीवन में पूर्णता ला सकती हूं, उसके अभावों को भर सकती हूँ, उसके सारे जीवन का रवैया बदल सकती हूँ, तो उसे देने में क्या हर्ज है।"[1] 'अतुल' की आवश्यकताओं के अनुरूप अपने द्वारा उठाए गए कदम के बारे में बताते हुए वह 'शिशिर' से कहती है कि मेरे मन में केवल तुम्हीं छाए हुए हो, तुम्हारे प्रति मेरे प्यार में कोई कमी नहीं आयी है किन्तु भारतीय मानस में एक स्त्री के कई पुरूषों के साथ शारीरिक संबंध वर्जित माना गया है। पुरूष चाहे जितनी स्त्रियों के साथ शारीरिक संबंध स्थापित करे उसके लिए कोई पाबंदी नहीं है। इस कहानी में स्त्री तेवर उभरकर परम्परा को पीछे धकेल देती है।

मन्नू भण्डारी के लेखन का समय पचास–साठ का दशक रहा है उस समय भी स्त्रियों के सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक तथा शैक्षिक जीवन में विशेष सुधार नहीं हुआ था, जो थोड़ा बहुत अगर अपने अधिकारों के प्रति जागरूक होकर अपने चेतना का विकास कर पायीं थीं, तो वह थी, नगरीय

*शोध छात्रा, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

लड़कियां व स्त्रियां। उस समय जो लगभग अस्सी प्रतिशत स्त्रियां परम्परावादी पुरूष मानसिकता में जकड़ी अपना जीवन बिता रहीं थीं, उन्हीं के जीवन यथार्थ का चित्रण 'मन्नू भण्डारी' की कहानियों में दिखाई देता है। स्त्रियां चाहे जिस भी परिवेश की हों पढ़–लिखकर भी वह अपने परिवार को नकार नही सकती हैं, परिवार की भलाई के लिए वह अपनी व्यक्तिगत इच्छाओं व महत्वकांक्षाओं को दबाकर भारतीय संस्कारों का निर्वहन करती हैं लेकिन उनके आत्म सम्मान को ठेस लगता है तो वह सबकुछ ताक पर रख अपना स्वतंत्र जीवन व्यतीत करती हैं यह झलक "बंद दराजों का साथ" नामक कहानी में मिलती है, इसमें 'मंजरी' नामक पात्रा की शादी 'विपिन' नामक पात्र से होती है। शादी के शुरूआती दिनों में 'मंजरी' बहुत प्रसन्न रहती है उसे ऐसा लगता है कि उसने 'विपिन' से शादी करके जीवन का सारा सुख इन कुछ ही दिनों में पा लिया है। "आरम्भ में विपिन का शरीर ही उसके सम्पूर्ण व्यक्तित्व का पर्याय बना हुआ था और यह बात कभी दिमाग में ही नहीं आती थी कि शरीर से परे भी उसका कोई व्यक्तित्व और अस्तित्व हो सकता है, सम्बन्ध और सम्पर्क हो सकते हैं, कोई अपना जीवन हो सकता है।"[2] लेकिन एक दिन 'विपिन' के पहले विवाह का भेद 'मंजरी' के सामने खुलता है तो उसका भ्रम दूर हो जाता है वह दुःख, क्रोध व आक्रोश से तिलमिला उठती है। उसे विश्वास हो जाता है कि पुरूष बहुत छली, धूर्त, झूठा व काईयां होता है। 'विपिन' के शादीशुदा व एक बच्चे के बाप होने का प्रमाण दराज में मिले फोटों से जाहिर होता है। 'मंजरी' समझ गई कि 'विपिन' ने उसे बहुत बड़ा धोका दिया है इसके बदले वह उससे सारे सम्बन्ध तोड़ लेगी। लेकिन जब उसे पता चला कि वह मां बनने वाली है तो उसने सोचा यह बच्चा हमारे बीच बढ़ी दूरियों को कम कर सकने में सहायक होगा किन्तु समय व्यतीत होने के पश्चात् वह साथ–साथ रहने के बावजूद भी मानसिक धरातल से एक दूसरे से बहुत दूर चले गए थे।

"मंजरी ने सालभर के भीतर ही भीतर यह जान लिया था कि इस युग में आशा करना मूर्खता है, क्योंकि आज जिंदगी का हर पहलू, हर स्थिति और हर संबंध एक समाधानहीन समस्या बनकर आती है, जिसे सुलझाया नही जा सकता, केवल भोगा जा सकता है, जिसमें आदमी निरंतर बिखरता और टूटता चला जाता है।"[3] 'मंजरी' ऐसे बेजान, बेरंग व नीरस संबंध को ढ़ोते रहने से इतर अपना स्वतंत्र जीवन जीने का फैसला कर पति से तलाक लेकर अपने बेटे के साथ रहने लगती है। वह स्वतंत्र स्वभाव व विचारों वाली स्त्री है इसलिये वह शारीरिक सर्म्पक को भी अनदेखा नही करती है। अपने ही घर आने–जाने वाले 'दिलीप' नामक पुरूष से विवाह कर अपना जीवन–यापन करती है। इससे पहले तो उसे लगता है कि वह अपने बेटे के सहारे अपना जीवन व्यतीत कर लेगी लेकिन समय व परिस्थिति के आगे वह घुटने टेक देती है। वह स्वाभिमानी स्त्री है इसलिए पति के द्वारा दिए गए अपमान के बदले वह उससे तलाक लेकर अपने स्वतंत्र व्यक्तित्व का परिचय देती है। वर्तमान समय की स्त्रियां जरूरत पड़ने पर समाज, परिवार सबसे टकराने की भी क्षमता रखती हैं, आवश्यकता पड़ने पर अपने प्रतिष्ठित व्यक्तित्व के विकास के लिए आत्मनिर्भर बन स्वेच्छा से जीवन जीने की भी क्षमता रखती हैं।

"नयी नौकरी' नामक कहानी की 'रमा' नामक पात्रा कॉलेज में इतिहास विषय की शिक्षिका है जो आत्मनिर्भर है वह अपने जीवन से संतुष्ट रहते हुए इस बात से आत्मगौरव का अनुभव करती है कि वह अधिक से अधिक समय तक अपने पति के साथ रहती है, तथा वह पति के साथ रोज सुबह कॉलेज जाती है, वह घर और बाहर दोनों जिम्मेदारियों में संतुलन बनाकर चलती है किन्तु पति 'कुंदन' की नयी नौकरी व बड़े घर ने सब कुछ डगमगा कर रख दिया है, इनके कारण 'रमा' की जिम्मेदारी भी विस्तृत हो गई है। पति सारी जिम्मेदारियों से मुक्त होकर उसी को सारे कार्यों को नियोजित ढंग से करने की सलाह देता है। समय के अनुसार 'रमा' का संतुलन बिगड़ गया, वह दोहरी जिम्मेदारियों के बीच पीसने लगी इसीलिए एक बार बिना किसी विशेष प्रयोजन के ही पति के सामने नौकरी से त्याग पत्र देने की बात कहने लगी लेकिन नौकरी छोड़ने का विचार 'कुंदन' के मन की बात अनजाने में 'रमा' के मुंह से निकल आयी तो उसने झट से कहा कि वैसे भी तुम्हे नौकरी करने की क्या आवश्यकता है, हम जो

पैसा कमाते हैं वह सब तुम्हारा ही तो है, दूसरे के बच्चों को पढ़ाने के चक्कर में अपना ही बच्चा उपेक्षित हो जाए। अन्ततः 'रमा' ने नौकरी छोड़ दी किन्तु नौकरी छोड़ने के बाद ही उसे एहसास हुआ कि उसका आत्मसुख उसकी नौकरी के साथ छिन गया है, नौकरी छोड़ने के बाद भी उसकी आत्मचेतना मरती नहीं है, समय के पश्चात् उसे महसूस होने लगता है कि पति उसे पीछे छोड़कर बहुत आगे निकल गया है, इस दौड़ में वह बहुत पीछे चली गई है। 'रमा' अपना परिवार बचाने के लिए पति की बात तो मान लेती है लेकिन पति के प्रति उसके निष्ठा में कमी आ जाती है।

वर्तमान समय के संदर्भ में स्त्री–पुरूष के संबंध बहुत जटिल होते जा रहे हैं, पति–पत्नि के रिश्ते औपचारिक रूप लेते जा रहा हैं वे एक साथ रहते हुए भी अपनी बातों को एक दूसरे से नहीं कहते जिसकी वजह से उनके संबंधों में नीरसता आती जा रही है और समर्पण व विश्वास का भाव उनके बीच से समाप्त होता जा रहा है। इसका प्रमुख कारण है दाम्पत्य जीवन में तीसरे की उपस्थिति। पुरूष चाहे जितनी स्त्रियों से शारीरिक संबंध रखता हो लेकिन उसे अपनी पत्नि के पुरूष मित्र किसी भी कीमत पर बर्दाश्त नहीं। वह अपनी पत्नि की एकनिष्ठता चाहता है। इसका प्रत्यक्षत प्रमाण "तीसरा आदमी" नामक कहानी में मिलता है, इसमें, 'सतीश' पात्र अपनी पत्नि 'शकुन' के प्रति उसके साहित्यिक मित्र 'आलोक' को लेकर संशय व संदेह की दृष्टि से उनके रिश्ते को देखता है। शंका व संदेहपूर्ण दृष्टि के कारण ही उसे 'शकुन' अपरिचित व परायी लगने लगती है। उनकी शादी हुए लगभग तीन साल हो गए हैं लेकिन उन्हें अब तक संतान की प्राप्ति नहीं हो सकी। 'शकुन' का स्त्री मन होने के कारण मातृत्व सुख चाहता है इसीलिए वह अपना डाक्टरी जांच कराती है तथा पति को भी जांच कराने को कहती है किन्तु 'सतीश' उसकी बात न मानकर अपने मन की कमजोरी साबित करता है जिससे वह अपनी पत्नि को तीसरे की कामना की पूर्ति करने में असमर्थ पाता है। एक दो बार कहने के बाद वह पति से जांच करवाने की बात करना बंद कर देती है तथा अपने बीच तीसरे की कमी को पूरा करने के लिए वह साहित्य से जुड़ती है इस स्थिति में वह पति को बहुत ही अपरिचित व परायी लगने लगती है। 'सतीश' को ऐसा लगने लगता है कि जैसे बच्चा न होने का दोषी 'शकुन' उसे ही मानती है, इसी संदेह के कारण 'सतीश' को गुस्सा आने लगता है और अंदर ही अंदर वह किसी अज्ञात भय से भयभीत होने लगता है। "वह जो सबसे बड़ा परिवर्तन महसूस करता है, वह यह है कि शकुन उससे दूर होती जा रही है उसके शरीर से भी और उसके मन से भी।'[4] 'सतीश' के इस तरह के सोच का कारण उसका ओछा मन है जिसने 'आलोक' की उपस्थिति को लेकर उसे इतना शंकालु बना दिया है। उसे लगता है कि उसकी कमजोरी को पहचान लेने के बाद उसकी पत्नि दूसरे पुरूष की ओर आकृष्ट हो रही है जबकि 'शकुन' का व्यवहार उसके प्रति सहज है, वह 'आलोक' में नही उसके लेखन में रूचि लेती है उसके लेखन के सहारे वह अपने जीवन के अधूरेपन को भरना चाहती है। पुरूष मानसिकता के कारण आज जहां पति–पत्नि के बीच का संबंध खोखला होता जा रहा है, वही दूसरी ओर स्त्री–पुरूष संबंध मात्र शरीरी बनते जा रहे हैं। दाम्पत्य जीवन में शरीर तो उपस्थित रहता है पर मन नही। विकास की गति में आज का मनुष्य दौड़ रहा है इस अंधाधुंध दौड़ में वह रातोंरात अमीर होने के चक्कर में अपना सुख चैन गंवा दे रहा है। जिससे उसके रिश्ते पीछे छूटते चले जा रहे हैं और उसे पता भी नहीं चल रहा है। "बाहों का घेरा" नामक कहानी में 'मित्तल' नामक पात्र ऐसा ही व्यापारी है जो पैसों को ही सब कुछ समझता है किन्तु इसी कहानी में 'कम्मो' पात्रा है जो बचपन से ही सच्चे प्रेम के लिए तरसती रही है इसका एक कारण यह रहा है कि उसके मां की मृत्यु बचपन में ही हो जाती है जिसके कारण वह मां के प्यार से वंचित रह जाती है और यह प्यार का अभाव उसके लिए प्रेम की ग्रन्थि बन जाती है। युवावस्था में 'कम्मो' को 'शैलेन' नामक लड़के से प्रेम हो जाता है किन्तु घरवाले उसकी इच्छा के विरूद्ध उसका विवाह 'अतुल' नामक व्यवसायी से करवा देते हैं। पति के पास 'कम्मो' को देने के लिए पैसा व धन तो बहुत है लेकिन समय व प्यार नहीं। वह दिन–रात अपने कामों में व्यस्त होने के कारण 'कम्मो' के लिए समय ही नही निकाल पाता, जब वह रात को घर लौटता है तो थका होने के

कारण केवल शरीर से ही 'कम्मो' के पास उपस्थित होता है। पर स्त्री अपने जीवन में शारीरिक संबंध के साथ–साथ रोमांस भी चाहती हैं जो विवाहित जीवन में उन्हें नही मिल पाता है। इसीलिए सेक्स में भी धीरे–धीरे उन्हें अरूचि होने लगती है। 'कम्मो' भी अपने जीवन में इसी तरह के आनन्द चाहती है। 'कम्मो' की यह चाहत उस समय और बढ़ जाती है जब उसके घर उसकी भतीजी 'शम्मो' व उसके मंगेतर 'इन्द्र' का आना होता है उन दोनों के उन्मुक्त प्रेम को देखकर 'कम्मो' की चाहत व मन की तड़प और भी बढ़ जाती है। वे दोनों अपने प्रेम के आगे 'कम्मो' को महत्व नही देते हैं जिससे 'कम्मो' अपने को उपेक्षित व अपमानित महसूस करती है और व्यर्थ भाव–बोध से भर जाती है तथा यह अनुभव करती है कि उससे कोई प्रेम नही करता है। 'कम्मो' के मन में अब किसी के प्रति कोई मोह नहीं, कोई ममत्व नही, उसके मन में शेष कुछ बचा है तो वह है किसी के द्वारा सच्चे प्रेम की आकांक्षा। "आज उसके सामने न मां का चेहता उभर रहा है, न शैलेन का, न मित्तल का। सब चेहरे मिट गए, रह गयी हैं सिर्फ एक चाह, दुर्दमनीय चाह। एक ललक की कोई हो, कोई भी तो उसे कसकर अपने में समेट ले, जिसकी आंखों में प्यार हो, अपूर्णता हो, कम्मो को पाने की पिपासा हो और अपने को पूर्ण बनाने के लिए वह कम्मो को इतना भींचे कि उसकी हड्डियां तक चरमरा जाए, उसका दम ही घूट जाए।"[5] इस तरह का प्रेम करने वाला व्यक्ति चाहे पति के अलावा कोई दूसरा भी हो उसे स्वीकार्य है। वर्तमान समय की स्त्रियों को पति से संतुष्ट भरा प्रेम न मिल पाने के कारण पराए पुरूष की ओर, आकृष्ट होने में कोई संकोच नही। आज स्त्री पुरूष के संबंध स्वतंत्र हो गए हैं। स्त्रियां घर की चहारदीवारी से बाहर निकल कर कामकाजी हो गई हैं, वे गैर पुरूषों के बीच रहकर कार्य करती हैं। जिसके कारण प्रेम संबंध के साथ–साथ कभी–कभी लड़के व लड़कियों के बीच शारीरिक संबंध भी स्थापित हो जाता हैं। विवाह से पहले प्रेम व शारीरिक संबंध स्थापित होना आज के लड़के व लड़कियों के लिए आम बात हो गई है लेकिन कभी–कभी पुरूषों के द्वारा विभिन्न प्रलोभन के चक्कर में फंसकर स्त्रियां छली भी जाती हैं।

"स्त्री–सुबोधिनी" नामक कहानी ऐसी ही घटना का पोल खोलती है इसमें 'मैं' नामक पात्रा एक विवाहित पुरूष के द्वारा छली जाती है, जो आयकर विभाग में काम करती है। यह कहानी 'मैं' शैली में लिखी गई है। 'मैं' कामकाजी महिलाओं के हास्टल में रहती है पूरे परिवार के भरण–पोषण व आर्थिक जिम्मेदारी का भार उसी पर है। उसके परिवार में बूढ़ी मां व तीन छोटे भाई–बहन है। आयकर विभाग का नया बॉस 'शिंदे' खूबसूरत व रसिक मिजाज का होने के साथ–साथ कवि हृदय भी है। इसी कारण 'मैं' 'शिंदे' के व्यक्तित्व से अधिक प्रभावित है। 'मैं' प्रौढ़ उम्र की युवती है जिसका तन मन किसी के सच्चे प्यार के लिए प्यासा है। ऐसे में वह 'शिंदे' के प्रेमजाल में फंस जाती है और आठ साल का समय उसी के प्यार में बिता देने के बाद उसे 'शिंदे' के विवाहित होने का पता चलता है इस बात का उसे बहुत आघात लगता है, वह 'शिंदे' से सारे संबंध तोड़ लेती है लेकिन वह फिर 'शिंदे' की चालाकी व झूठ से पुनः उसकी जाल में फंस जाती है। वह 'मैं' से कहता है कि–"पिता के दबाव में आकर की हुयी शादी मेरे जीवन की सबसे बड़ी ट्रेजडी बन गई है.... बीवी के रहते हुए भी मैं कितना अकेला हूं.... दो अजनबियों की तरह एक छत के नीचे रहने की यातना.....। ऐसी बातों के न जाने कितने टुकड़े आंसुओं में भीग–भींगकर टपक रहे थे।" 'शिंदे' 'मैं' के साथ फिर एक नाटक करता है कि वह अपनी पत्नि से जल्दी ही तलाक ले लेगा और उसके साथ अपनी जिंदगी की नई शुरूआत करेगा, किन्तु कुछ ही दिनों बाद 'शिंदे' का तबादला हो जाता है वह 'मैं' से कहता है कि वह हमेशा उसी का रहेगा दूरियां उसके संबंध को कमजोर नही बना सकती है। तबादला हो जाने के पश्चात् भी वह 'मैं' से कुछ दिनों तक पत्र के माध्यम से सम्पर्क करता रहता है और कभी–कभी मिलने भी आ जाया करता है। 'शिंदे' अपनी एक 'कविता–संग्रह' 'मैं' को भेंट करता है जिसपर वह अपने हाथ से लिखा है.... प्राण को' ।[6] धीरे–धीरे 'शिंदे' का पत्र आना भी कम हो जाता है और उन दोनों के बीच दूरियां बढ़ जाती है। 'मैं' समझ जाती है कि 'शिंदे' उसे बरगला रहा है, उसे धोखा दे रहा है एक दिन 'मैं' को 'शिंदे' के नए गृह प्रवेश का आमंत्रण

मिलता है वह जाना तो नहीं चाहती लेकिन उसके घर के हालात को समझने के लिए जाती हैं। वहां जाने के पश्चात् उसकी मुलाकात 'शिंदे' की पत्नी व बच्चों से होती है। वहां के हालात से ऐसा लगता है वह अपने परिवार में बहुत खुश है। 'मैं' सच्चाई को जान जाती है उसके चेहरे से 'शिंदे' के प्रेम का पर्दा हट जाता है, वह सोचती है कि एक विवाहित पुरूष अपनी प्रेमिका से केवल प्रेम का नाटक ही कर सकता है वह अपने पत्नी बच्चों को त्यागकर उससे विवाह नहीं कर सकता। इन सब परिस्थितियों का सामना करके 'मैं' विचलित तो होती है लेकिन टूटती नही, वह अपने जीवन को नए सिरे से शुरू करने के लिए विवाह कर लेती है। वैवाहिक जीवन व्यतीत करते हुए पांच साल बीत चुकें हैं वह अपने पति के साथ बेहद खुश है। अब बयालीस साल की 'मैं' अपने पूर्व अनुभव के आधार पर उन तमाम युवतियों को सावधान करती रहती है जो विवाहित पुरूष के झूठे प्रेम में पड़कर अपना सबकुछ नष्ट कर बैठती हैं। इस कहानी की पात्रा 'मैं' दुर्बल स्त्री नही है वह आधुनिक स्वतंत्र विचारों वाली है वह प्रेमी के रहस्य को जानकर टूटती नहीं बल्कि दूसरे पुरूष से विवाह करके अपना जीवन प्रसन्नपूर्ण व्यतीत करती है।

आधुनिक स्त्री विवाह रूपी हवन में स्वाहा नहीं होना चाहती है, वह अपनी खुशी से परिवार को खुश रखना चाहती है लेकिन दाम्पत्य जीवन में जब उसके आत्मसम्मान पर चोट लगती है तो वह पति का साथ छोड़कर स्वतंत्र हो जाती है और अपने इच्छानुसार अपना जीवन व्यतीत करती है। वर्तमान समय में स्त्रियां परम्परावादी सामंती मानसिकता को पीछे छोड़ चुकीं हैं, वह अपने स्वतंत्र व्यक्तित्व को लेकर बहुत सजग हुईं हैं। अपनी स्वतंत्रता को हर हाल में बनाए रखने के साथ–साथ स्त्रियां अपने अधिकारों का भी भरपूर उपयोग करना चाहती हैं। गुलामी की बेड़ियों को तोड़कर वह मुक्ति की सांस ले रही हैं। उपर्युक्त कहानियों की स्त्रियां चेतना के साथ पारस्परिक बंधनों व विश्वासों को खुलकर चुनौती देती हैं जिसके कारण दाम्पत्य जीवन के प्रति उनका प्रेम, बलिदान, त्याग व वेदना आदि का महत्व धीरे–धीरे घट जाता है।

lanHkZ %

1. एक प्लेट सैलाब, ऊंचाई, मन्नू भण्डारी, पृ.–139।
2. एक प्लेट सैलाब, बन्द दराजों का साथ, वही, पृ.–21।
3. वही, पृ.–24।
4. यही सच है, तीसरा आदमी, मन्नू भण्डारी, पृ.–32।
5. एक प्लेट सैलाब, बाहों का घेरा, वही, पृ.–93।
6. त्रिशंकु, स्त्री–सुबोधिनी, मन्नू भण्डारी, पृ.–35।

***

viu&viu fiatjs% nfyr thou dk l?k"k

fnus'k dqekj ;kno*

हिन्दी के वरिष्ठ दलित लेखक 'मोहनदास नैमिशराय' की आत्मकथा 'अपने–अपने 'पिजरे' सन् 1955 में प्रकाशित हुई। इसका दूसरा भाग सन् 2000 में प्रकाशित हुआ। इस आत्मकथा को हिन्दी दलित साहित्य की प्रथम आत्मकथा माना जाता है। लेकिन मुझको लगता है कि प्रकाशन की दृष्टि से भगवानदास की आत्मकथा (मैं भंगी हूँ) का प्रथम संस्करण 1981 ई0 में प्रकाशित हो चुका था। अपने–अपने पिंजरे आत्मकथा में लेखक ने दलित जातियों के परिवेश धार्मिक–सामाजिक कार्य–कलाप मेरठ के त्यागियों द्वारा शारीरिक मानसिक व आर्थिक शोषण बेगारी, अशिक्षा, स्कूल–कालेजों में जातिगत राजनीति प्रेम–प्रसंग आदि के साथ उस शहर का यथार्थ चित्रण किया है।

दलित लेखक 'मोहनदास नैमिशराय' का जन्म उत्तर प्रदेश के मेरठ शहर में एक दलित परिवार में हुआ। उनके घर की स्थिति विशेषकर मेरठ के अन्य दलितों की आर्थिक स्थिति से अपेक्षाकृत कुछ बेहतर थी। पिता सरकारी नौकरी में थे। 'बा' (ताया नगर–पालिका के मेम्बर थे लेकिन निम्न जाति का देश इन्हें और इनके परिवार वालों को झेलना पड़ा। बालक मोहनदास नैमिशराय के सिर से बचपन से ही मां का साया उठ गया था। ताठ और ताई ने इन्हें पाल–पोस कर बड़ा किया।)

मेरठ शहर का परिवेश दलित आन्दोलन से भरपूर था जिससे प्रेरित होकर वह भी दलित आन्दोलन में कूछ पड़े थे। आत्मकथा लिखने का मुख्य ध्येय सवर्ण समाज को दलितों के यथार्थ से अवगत करवाना था। आत्मकथा 'अपने–अपने पिंजरे' हिन्दी दलित आत्मकथायें की नींव बनी और साथ ही आत्मकथा लेखकों के लिये प्रेरक भी रही।

डॉ0 महीप सिंह ने मोहनदास नैमिशराय की आत्मकथा 'अपने–अपने पिंजरे' की सार्थकता को सिद्ध करते हुए भूमिका में कहा है कि– ''नैमिशराय ने अपने–अपने पिंजरे में अपने जीवन की उन तल्ख और निर्मम सच्चाइयों को उकेरा है जिनमें मानवीय पीड़ा अपनी पूरी सघनता से व्यक्त हुयी।'' इस आत्मकथा में दलित जीवन की वास्तविक अनुभूति की अभिव्यक्ति लेखक ने किया है जो कि दलित समाज का चित्रण है। इस आत्मकथा के संदर्भ में डॉ0 ललित कौशल अपनी पुस्तक 'चर्चित हिन्दी की दलित आत्मकथाएँ' एक मूल्यांकन में कहती है कि ''इस आत्मकथा में दलित समाज की आर्थिक, सामाजिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक गतिविधियों का बारीकी से चित्रण किया है। लेखक जिन जातीय यातनाओं पीड़ाओं को सहता है; उस वर्ण–व्यवस्था के नकाब को उतारने के लिए संघर्षरत है। नैमिशराय ने भंगियों और चमारों के बीच ऊँच–नीच और भेदभाव की भावना का बार–बार जिक्र किया है, जबकि वे स्वयं भी जाटव है। यह उनके सही व्यापक और उदार राजनीतिक दृष्टिकोण को दर्शाता है। नैमिशराय जी का समाज के ताने–बाने के प्रति समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण है कि दलित बुद्धिजीवी का विकास किस तरह के परिस्थितियों के बीच होता है।''

मोहनदास नैमिशराय ने दलित जीवन को व्यापक परिप्रेक्ष्य में रखकर देखने की कोशिश की है। वे समाज व देश के संदर्भ में दलितों की सकारात्मक भूमिका को रेखांकित करते हुए इस बात पर विचार करते है कि दलितों के साथ इस तरह का अमानवीय व्यवहार करने के पीछे कौन से कारण रहे

*शोध छात्र, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

है? लेखक को इस बात का गर्व है कि वे ऐसे समुदाय से ताल्लुक नहीं रखता, जिसने शोषण किया, निर्दोषों को सताया और धर्म के नाम पर अमानवीय परम्पराओं को वैधता प्रदान की। लेखक आगे लिखते है कि– ''हम गरीब जरूर थे पर हमने न देश बेचा था, न अपना जमीन। न हम डंडीमार थे और न ही सूदखोर। चोर लुटेरों की श्रेणी में हम नहीं आते थे। हमारे पुरूखों ने घर बनाए शहर बनाएं पर न हमारे पास ढंग के घर थे न बस्तियां। शहरों के भीतर बसने की कल्पना भी करना हमारे लिए मुश्किल थी। शहर–दर–शहर और उनके आस–पास छितरे हमारी जात के लोगों की यही दास्तान थी। शहर के नाले/कूड़ाघरों/नदियों के कहवरों/ कब्रिरस्तान की चश्मदीद गवाह रहे। पर सवर्णों की तरह हमने न मुगलों से समझौता किया न अंग्रेजों से सौदेबाजी की। और न शहर में बख्सीस में हवेलियाँ/कटरे/मन्दिरों के नाम पर बड़े–बड़े भूखण्ड स्वीकार किये। समूचे शहर में उनके बड़े–बड़े भवन पक्के मकान और हाशिए पर हमारे घर। किसने ऐसी संरचना की होगी आखिर शहर की कौन बांट गया/शहर की बस्तियों/गलियों/मोहल्लों/कटरों को जातियों के खानों में। हमारे माथे पर हमारी जातियों के नाम भी खुदते गये। जख्म–दर–जख्म जिनकी टीस झेलते रहे। सवाल हमारे लिए सलीब बने उत्तर कहीं से न मिले।''

डॉ0 'सुभाष चन्द्र' इसके संदर्भ में कहते है कि ''सामन्ती शासन में केवल उन्हीं के ठाठ होते थे जो कि शासकों के वफादार होते थे और उन्हीं पर राजाओं की कृपादृष्टि होती थी जो उसकी लूट और शोषण को स्वीकृति देते थे।''

मोहनदास नैमिशराय आत्मकथा में अपने जीवन की कहानी को चित्रित करके उस व्यवस्था के प्रति अपना आक्रोश प्रकट किया है। नैमिशराय ने उत्तर प्रदेश के मेरठ जिले के चमारों की स्थिति और उनके जीवन को अंकित किया है। दलितों ने हजारों सालों की गुलामी में दुःख और उत्पीड़न को झेला है। उनका जातीय समाज अत्यन्त दुर्व्यस्था से गुजर रहा था। समाज गरीबी दरिद्रता बेरोजगारी, अशिक्षा, अंधविश्वास से ग्रस्त था। भारतीय सामाजिक व्यवस्था में सबसे अधिक तकलीफ देय था निम्न जातीयता के नाम पर उसके साथ क्रुरतापूर्ण बेइज्जती का व्यवहार।

लेखक ने अपनी आत्मकथा 'अपने–अपने पिंजरे' में स्पष्ट किया है कि चाहे गांव हो या शहर, समाज में व्यक्ति का दर्जा और हैसियत उसकी जाति से तय की जाती है। जाति को व्यक्ति की मुख्य पहचान बनाकर उच्च वर्ग द्वारा निम्न जातियों के लोग घृणा कर शिकार होते है, ज्यों उनमें हीन भावना पैदा करती है। समाज में दलितों की पहचान क्या है। लेखक इस समस्या को झेलते हुए लिखता है– ''हिन्दू समाज में आदमी की कीमत उसकी जात से आंकी जाती थी। हमें विशेष तौर पर चमार–चूहड़े नाम से सम्बोधित किया जाता है।''

अस्पृश्यता ने दलितों को तमाम मानवीय और प्राकृतिक अधिकारों से वंचित कर दिया। असल में अस्पृश्यता शोषण का माध्यम रही है, चूंकि सामाजिक रूप से कमजोर व्यक्ति और वर्ग का शोषण आसानी से किया जा सकता है और उसके विरोध को भी आसानी से दबाया जा सकता है। सामाजिक हैसियत और आर्थिक शोषण का बहुत ही गहरा रिश्ता है। वेगार की तमाम प्रथाएं सामाजिक दृष्टि से निम्न माने जाने वालों के ही हिस्से में आई है। सामन्ती व्यवस्था में शोषण इस हद तक होता है कि दलित व्यक्ति का अपने शरीर पर भी अधिकार नहीं रहता। काम के मामले में व्यक्ति की पसंद–नापसंद व इच्छा–अनिच्छा तो कोई मायने ही नहीं रखती है। इस शोषण के लिये उनको मानसिक रूप से तैयार करने के लिये ब्राह्मणवादी विचारधारा का सहारा लिया गया। अधिकतर वही जातियां अस्पृश्य है जो दस्तकार है या फिर श्रमिक है। जिनका उत्पादन के साधनों पर स्वामित्व नहीं है। इस शोषण को वैध ठहराने के लिये ही ब्राह्मणवाद के समाज चिंतक व संहिता लेखक मनु ने शूद्रों–श्रमिकों को सम्पत्ति ज्ञान व शास्त्रों से वंचित करके मात्र उच्च वर्ग की सेवा का अधिकार देकर इसको धर्म का रूप दिया। शोषक वर्गों को यह अधिकार दिया कि कथित शूद्रों से जबरदस्ती काम करवाएं। ब्राह्मणवाद की इसी पद्धति से समाज का कार्य व्यापार चलता रहता है।

''हमारी जात के मर्द–औरतों को चौबीस घण्टे उनकी सेवा करने को तत्पर रहना पड़ता था। दिन का कोई समय हो, रात कितनी भी गहरी हो गई। सवर्णों का मूलमंत्र भी तो यही था। दलितों की पुरानी पीढ़ी के साथ नई पीढ़ी को भी गुलाम बनाकर रखना। हमारा काम था सेवा करना। हम सेवादार थे और वे हमारे मालिक। उनके हाथ में हंटर होते, चाकू होते, लाठी–बल्लम होते। वे इनके साथ धर्म, भाग्य और भगवान के हथियार भी इस्तेमाल करते। यही तो हमारा भाग्य है। ऐसा हमें बार–बार याद दिलाया जाता।''

डॉ0 सुभाष चन्द्र ने अपना स्पष्ट दृष्टिकोण दिया है कि शोषण को बनाए रखने के लिए एक तरफ तो बल का प्रयोग किया जाता है दूसरी तरफ धर्म, भाग्यवाद का सहारा लिया जाता है। कर्म–सिद्धान्त के अविष्कार का यही कारण रहा है। एक तरफ तो यह समझाया जाता है कि व्यक्ति की जैसी स्थिति है वह किसी और के कारण नहीं बल्कि उसके अपने कर्मों का ही फल है। दूसरी ओर यह भी समझाया जाता है कि वह 'कर्म' में लीन रहे तो अपनी स्थिति को सुधार भी सकता है। इसी तरह के हथकण्डे अपनाकर ही दलितों की चेतना को नियन्त्रित करने का काम किया जाता है। वह अपनी स्थिति के वास्तविक कारणों को जान ही नहीं पाते, बल्कि शोषण को भी बिना किसी विरोध के सहन करते जाते है और अपनी हालत को सुधारने के लिये ज्यादा काम करते है और फलस्वरूप ज्यादा शोषण का शिकार होते है। अपने शोषण करने वाले को ही अपना अन्नदाता रक्षक हितैषी मान लेते है।''

मोहनदास नैमिशराय ने वर्णन आत्मकथा के माध्यम से सम्पूर्ण भारतीय समाज में व्याप्त जातिगत भावना का उल्लेख किया है। भारतीय जातिग्रस्त समाज में सबसे पहले व्यक्ति की जाति के बारे में जानने की जिज्ञासा रहती है। यदि सवर्णो को यह मालूम हो जाए कि वह दलित है तो सवर्ण दलित से मुह मोड़ लेता है। एक बार लेखक का परिवार का मोहल्ले के लोग बैलगाड़ी पर मेला देखने जा रहे थे तो पास गुजरने वाली एक अन्य गाड़ी के लोग लेखक की गाड़ी वालों से सबसे पहले उनकी जाति के बारे में पूछते हैं। उनका यह एक सवाल सामाजिक संरचना की और उसमें व्याप्त दलितों के प्रति घृणा को दर्शाता है। कुछ दूरी पर दो बैलगाड़ी और मिली। गाड़ीवान ने दो सवाल तड़ से कर दिये थे। कहां से आ रहे हो, हममें उसका जवाब कोई देता, दूसरा सवाल, साथ–साथ कर दिया था– कौन जात हो, आगे पूरन की गाड़ी थी। वह कुछ देर चुप रहा। बा ने झटका उत्तर दे दिया था– चमार दखज्जे से। 'बा' का जवाब सुनते ही गाड़ीवान ने टिक–टिक करते हुए गाड़ी आगे बढ़ा ली। जैसे उससे हमारी गाड़ी छू न जाए।''

डा0 मुन्ना तिवारी अपनी पुस्तक दलित चेतना और समकालीन हिन्दी उपन्यास में 'अपने–अपने पिंजरे' के संदर्भ में लिखा है कि इस प्रकार यह आत्मकथा केवल आत्मकथा न होकर आमानुषिक कृत्यों, गरीबी गुलामी और यातना की दर्दनाक दशाओं की चिरंजन गाथा है। इसमें लेखक हिन्दू समाज व्यवस्था में दलितों की दीन–हीन पराधीन स्थिति की पहचान करते हुए उच्च वर्गों द्वारा दलितों के शोषण दमन और उत्पीड़न के जटिल प्रक्रिया का न केवल वर्णन किया है अपितु ज्योतिबा फूले के वाक्य को चरितार्थ भी किया है– जो सहता है वही जानता है, जो जानता है वही कह सकता है। इस सहने और सहते जाने तथा उस सहन के बीच से उठे आक्रोश की परिणिति है। 'अक्करमाशी' में शरण कुमार लिबांले लिखते है कि– ''हजारों वर्षों से हम लाचार थे गुलाम थे। किसी ने हम पर दया दिखायी? गधे को गंगा जल पिला दी लेकिन हमें अंजुली भर पानी से महरूम रखा। गोमूत्र को पवित्र माना, लेकिन हमारे स्पर्श को अपवित्र कहा। चीटियों को शक्कर खिलाई, लेकिन हमें भीख तक नहीं दी। इन मन्दिरों में कुत्ते और बिल्लियां जा सकते है, लेकिन हमें सीढ़ी के पास भी पहुचने नहीं दिया। इनके पानी भरने के स्थान पर जानवर पानी पी सकते है, लेकिन समान अधिकार से पानी पीने के लिये हमें अपनी जान गवानी पड़ती है। यह है इस संस्कृति का बड़प्पन। हमें गांव की सीमा से बाहर रखकर सारे विश्वभर को अपना घर कहना इनकी कुटिल नीति है।''

डॉ0 अम्बेडकर ने संसद में दलित शोषण के खिलाफ कई तरह से सवाल उठाये थे जैसे– उत्पीड़न के सवाल, भूमि के सवाल, दलितों में एकता पैदा करने के सवाल दलितों में शिक्षा व वैज्ञानिक

चेतना प्रसार के सवाल आदि। दलित डा0 अम्बेडकर से प्रेरित होकर अपनी अस्मिता के लिये कानून और प्रशासन से भी टकराने लगे है।

मोहनदास नैमिशराय ने अपनी आत्मकथा अपने–अपने पिंजरे के माध्यम से दलित अस्मिता को अपने पूरे दलितत्व को मनुष्य के रूप में पहचान दिलाने के लिए कानूनी और संवैधानिक स्तर पर भी संघर्ष के लिये प्रेरित किया है। इस संदर्भ में नैमिशराय ने कानूनी और संवैधानिक प्रावधान को सही रूप में लागू कराने के लिए दलित समुदाय द्वारा एकजुट होकर संघर्ष की आवश्यकता को रेखांकित किया है।

लेखक ने अपनी आत्मकथा के माध्यम से दलित बस्तियों का चित्रण किया है कि दलितों की बस्ती अंधविश्वास से ग्रस्त थी। बस्ती में स्थायी और अस्थायी दोनों तरह के भक्त थे। ये भूतप्रेत उतारने का कार्य करते थे। कुछ लोगों को तो नीम–हकीम रास्ते में ही पकड़ लेते थे और उल्टे–सीधे तरीके से झाड़–फूक द्वारा किसी महिला को भूत के चंगुल से मुक्त कराने के लिये उचित और अनुचित टोटके भी किए जाते थे। देश में अंधविश्वासी लोग बड़ी संख्या में थे। मेरठ भी ऐसे लोगों से बचा नहीं था। कदम–कदम पर नीम–हकीम और मौलवी थे। शिक्षा के माध्यम से लोगों में परिवर्तन आने लगा जिसका प्रभाव दलितों पर भी हुआ। लेखक ने लिखा है– ''दलित जातियों में भी शिक्षा आने लगी थी पर वह सतही सिद्ध हो रही थी। लोग परम्परओं को छोड़ना न चाहकर उन्हें सीने से चिपकाए रखने में अधिक विश्वास रखते थे। दलितों के कुल देवता और गोत्र देवता उभरने लगे थे। उस लकीर को मिटाकर नई लकीर खीचने का साहस बहुत कम लोगों में था। जो संघर्षशील थे। कुछ नया करने के लिए जूझ रहे थे। पर दलित बस्तियों के आस–पास कुकुरमुत्तों की तरह उग रहे मंदिरों तथा पीरों को मजारे उन्हें पीछे की ओर थकेल रही थी।''

मोहनदास नैमिशराय ने अपने जीवन के विभिन्न पहलुओं का उद्घाटन किया है, जो संवेदना से परिपूर्ण है। लेखक अपने समय का एक जागरूक व्यक्ति है। वह दलित आन्दोलन में एक तरफ लिप्त हो गये कि वह अपनी पारिवारिक समस्याओं को भी सही तरह नहीं देख पाये थे। उनका बेटा इतना बीमार रहा, लेकिन उसका सही इलाज भी नहीं कर पाये थे। बेटे की मृत्यु के पश्चात उनसे उनकी पत्नी भी नाराज हो जाती है। लेखक को बेटे मनीष की मौत की खबर पड़ोस की महिला से मिलती है। उन्हें दुःख होता है और अपने आपसे पूछते है– ''मैनें कहां भूल की, मुझे समझ नहीं आ रहा था। समाज के लिए जो लोग कार्यरत है, उनका हश्र क्या मेरे जैसा ही होता है? उनके बच्चे क्या बिना दवाई के मर जाते है?..... फिर वे क्यों समाज सेवा में आते है?समाज–सेवा करना क्या अपराध है?क्या यही जीवन का उद्देश्य है वह केवल अपना ही परिवार देखें? समाज जाति तथा समुदाय के सवालों को नजर अंदाज करता चला जाए।''

लेखक धैर्यपूर्ण समाज की सेवा कर रहा था, यह समाज उनके परिवार का अंग बन चुका था। वह दर्द चाहे समाज का रहा हो या उसके परिवार का उन्होंने कभी भी अलग नहीं समझा। यह कैसी विडम्बना थी पहले समाज ने लेखक को हाशिए पर डाला था और अब स्वयं अपने ही परिवार के हाशिए पर थे। बेटे की मौत के पश्चात भी यह समाज से जुड़े रहे। उन्होंने लिया है– ''अन्ततः अपने आंसू पोछकर मैं पुनः उसी संघर्ष पथ पर अग्रसर होने लगा था। दलित आन्दोलन की कोई जीवन्त तस्वीर हम सभी ने मिल–जुलकर बनाई थी। किसी के मरने से दलित आन्दोलन थोड़ा ही मरता है मरना भी नहीं चाहिए। उसमें हर किसी को कोई रंग तो भरने ही होते है। मैनें खून का रंग भर दिया तो क्या। किसी–न–किसी को तो कीमत चुकानी ही पड़ती है।''

डॉ0 रजतरानी 'मीनू' ने मोहनदास नैमिशराय की आत्मकथा अपने–अपने पिंजरे पर आरोप लगाया है कि अपने–अपने पिंजरे में कुछ अप्रासंगिक घटनाओं को जोड़कर फिजूल में विस्तार किया गया है। जैसे नंपुसक भाई और भाभी का प्रसंग वैश्याओं का प्रसंग, रसवंती का जिक्र और बम्बई में दो बहनों की किशोरावस्था का स्वाभाविक आकर्षण इन घटनाओं को भी छोड़ा गया किन्तु अक्षर से अटकी

युगान्तकारी खबर की तरह उन्हें पूरी अभिव्यक्ति नहीं दी है। वे लिखकर क्या चाहते हैं कि मेरे जीवन में अनेक काली महिलाएं आई या सामने कोई मोटी औरत अपने भारी चूतड़ खोले वही कर रही थी। जो मैं करने आ रहा था। ऐसे वाक्यों को डालने के क्या मायने है?क्या स्त्री को ऐसा भद्दा चित्रण अनुचित नहीं है?क्या स्त्री का काला होना अपराधी है और क्या सुन्दरता श्यामल नहीं होती और क्या केवल दैहिक सौन्दर्य ही स्त्री का व्यक्तित्व है?पर लेखक का आग्रह स्त्री को भोग्या के रूप में देखने का है। क्या दलित मुक्ति के युद्ध में दलितों को बतौर साथी दलित स्त्री की कोई जरूरत नहीं है? कुछ संदर्भहीन घटनाओं को आत्मकथा में जोड़कर लेखक ने अपनी अतिरिक्त ईमानदारी का परिचय दिया है। जो भी ही इससे हल्कापन आया है और लेखक का व्यक्तित्व गैर जिम्मेदारी साबित हुआ है।''

निष्कर्षतः इस आत्मकथा में दलित बोध एवं कौम की पीड़ा तो हर समय उनके साथ रहती है। फिर अपने समाज की पीड़ा और देश को कोई शिक्षित और समर्थ व्यक्ति ही उभार सकता है। आत्मकथा का महत्व इसी रूप में है। अपने–अपने पिंजरे की भाषा अत्यन्त सरल, सहज और रोचक है। उसमें कहानी और उपन्यास–सा प्रवाह और रोचकता है, जो पाठकों को सहज ही आकर्षित करता है।

lanHkZ %

1. मोहनदास नैमिशराय, अपने–अपने पिंजरे, भाग–1, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, 1995, भूमिका से।
2. ललित कौशल, चर्चित हिन्दी की दलित आत्मकथाएं एक मूल्यांकन, साहित्य संस्थान, गाजियाबाद, 2010, पृ0 78
3. मोहनदास नैमिशराय, अपने–अपने पिंजरे, भाग–2, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, 2000, पृ0 14–15
4. सुभाष चन्द्र, दलित आत्मकथाएं अनुभव से चिंतन, इतिहास बोध प्रकाशन, इलाहाबाद, 2006, पृ0 76
5. मोहनदास नैमिशराय, अपने–अपने पिंजरे, भाग–2, पृ0 22
6. वही, पृ0 11
7. सुभाष चन्द्र दलित आत्मकथाएं अनुभव से चिंतन, पृ0 81
8. मोहनदास नैमिशराय, अपने–अपने पिंजरे, भाग–2, पृ0 63
9. मुन्ना तिवारी, दलित चेतना और समकालीन हिन्दी उपन्यास, संजय बुक सेन्टर, वाराणसी, 2001, पृ0 126–127
10. मोहनदास नैमिशराय, अपने–अपने पिंजरे, भाग–2, पृ0 46
11. वही, पृ0 159
12. वही, पृ0 160
13. पुन्नी सिंह, कमला प्रसाद राजेन्द्र शर्मा (संपादक अनुवाद), भारतीय दलित साहित्य : परिप्रेक्ष्य, वसुधा 56 जुलाई सितम्बर 2003, पृ0 105

***

xksnku % fdlku la?k"kZ dh egkxkFkk

o:.k dqekj iky*

होरी गोदान का केन्द्रीय पात्र है। वह तत्कालीन भारतीय किसान की उन वस्तुगत परिस्थितियों में पूरी दशा एवं मानसिकता का समर्थ नमूना है। गाँधी और प्रेमचन्द दोनों ने ही उन औपनिवेशिक शासकों और शोशकों पर ही अपना ध्यान केन्द्रित किया, जिन्होंने देशी आभिजात्य को भ्रष्ट किया और जिन्होंने देशी शासकों को पुरूषत्वहीन बनाकर श्रेष्ठ वर्गीय भूपतियों और किसान जनता के बीच गहरी खाईं और तनाव पैदा किया।

औपनिवेशिक किसान की इस घोर आत्मदया को गोदान में और भी सशक्त अभिव्यक्तियों में प्रस्तुत किया गया है। गोदान का अमर पात्र होरी, औपनिवेशिक किसान की असहायता का प्रतीक बनकर इस आत्मदया की भावना को ऐसे करूण शब्दों में व्यक्त करता है, जो लगातार कानों में बजते रहते हैं – ''कानून कहता है कि हम–तुम आदमी हैं। हममें आदमियत कहाँ?आदमी वह है, जिसके पास धन है, अख़्तियार है इल्म है। हम लोग तो बैल हैं और जुतने के लिए पैदा हुए हैं।''[1]

प्रेमचंद बहुत ही तीखे स्वर में यह चित्रित करते हैं कि किस तरह किसान उस शूद्र वेतनभोगी मजदूर के निकट है, जिनकी थोड़ी सी खेती उन्हें वर्षभर भूखा मारती है। और यही वे लोग हैं जो मेहनतकष जनता है। वह उन मुट्ठी–भर शोषकों द्वारा गरीब बनाये गये हैं और उनके बंधुआ हैं, जो बे–आवाज जनता के भ्रम पर जीवित हैं।

होरी की सारी आर्थिक विवषताओं के मूल में भारत में अंग्रेजों के साम्राज्यवादी शासन की प्रतिछाया है। वह अपने मालिक से भेंट करते रहने का कारण धनिया को बताता है– ''यह मिलते–जुलते रहने का परसाद है कि अभी तक जान बची हुई नहीं पता न लगता कि किधर गये। गांव में इतने आदमी तो हैं। किस पर बेदखली नहीं आई, किस पर कुड़की नहीं आयी। जब दूसरों के पांवों तले अपनी गर्दन दबी हुई है, तो उन पांवों को सहलाने में ही कुशल है।''[2] होरी और धनिया के इस संवाद से 'गोदान' शुरू होता है। उपन्यास की केन्द्रीय समस्या ही सबसे पहले प्रेमचंद ने धनिया के विचार से स्पष्ट किया है–''धनिया इतनी व्यवहार कुशल न थी। उसका विचार था कि इसने जमींदार के खेत जाते हैं तो वह अपना लगान ही तो लेगा। उसकी खुसामद क्यों करें। उसके तलवे क्यों सहलाएँ। यद्यपि अपने विवाहित जीवन के इन बीस वर्षों में अच्छी तरह अनुभव हो गया था कि चाहे जितनी ही कतर–ब्योंत करो, कितना ही पेट–तन कांटे, चाहे एक–एक को दांत से पकड़ो, मगर लगान बेबाक होना मुश्किल है।''[3] किसान की आर्थिक विपन्नता को बताता है। नगर के लोग गांव में जीविका ढूँढ रहे थे। दूसरे पूंजीवादी–सामंती संस्कृति में पला भारतीय किसान मानसिक रूप से खेती का उत्तम और नौकरी को निकृष्ट समझता है और इस निर्जीव आत्मसम्मान में और पिसता है। प्रेमचंद के किसान की हालत है– ''हम लोग दाने–दाने के मुहताज हैं, देह पर साबित कपड़े नहीं, चोटी का पसीना एड़ी तक आता है, तब भी गुजर नहीं होता।''[4] गोबर के इस कथन पर होरी कहता है– ''यह बात नहीं है बेटा, छोटे–बड़े भगवान के यहाँ से बनकर आते हैं। सम्पत्ति बड़ी तपस्या से मिलती है। उन्होंने पूर्व जन्म में जैसे कर्म किए हैं, उसका आनन्द उठा रहे हैं। गोयनका ने प्रेमचंद के लेख

*शोध–छात्र, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

'महाजनी प्रथा' का जिक्र किया है, उनके लिए महाजनी सभ्यता समाजवाद से टकराने वाली पूंजीवादी सभ्यता नहीं है, वरन् दातादीन और मंगरू साह की सभ्यता है, जिसमें किसान तबाह हो रहे थे। ''कृषक की इस परिणति के लिए प्रेमचंद महाजनी सभ्यता को मुख्यरूप से दोषी मानते हैं। महाजनों के जाल में किसान और जमींदार फंसे हैं। इसका परिणाम दोनों को भुगतना पड़ता है। किसान जमीन की रक्षा के लिए मजदूरी करते हुए मरने को विवश होता है और जमींदार का सुख–संसार छिन्न–भिन्न होकर ध्वस्त हो जाता है।''[5] गोयनका ने महाजनी सभ्यता की जो व्याख्या की है, उसका जवाब गोदान में मौजूद है। महाजनी सभ्यता को गांव के सूदखोरों तक सीमित किया जाए, तो भी उसे उपन्यास की मुख्य समस्या मानने में गोयनका को दुविधा है। ''प्रेमचंद के अनुसार जमींदार, साहुकार, मिल मालिक आदि अनेक शक्तियाँ किसान को अपना शिकार बनाती हैं, लेकिन वे यह मानते हैं कि किसान के उद्धार का सबसे आवश्यक अंग उन्हें महाजन के पंजे से निकालना है।''[6]

हर नई फसल पर प्रेमचंद का किसान जब अपनी आमदनी और खर्च का हिसाब लगाता है, तो अपने को बिका हुआ पाता है। जीवन में आशा की किरन नहीं, अपने बचाव की कोई किरन नहीं, एक शाम चिलम पीते हुए होरी सोचता है– ''इस फसल में सब कुछ खलिहान में तोल देने पर भी अभी उस पर तीन सौ कर्ज था, जिस पर कोई सौ रूपये सूद के बढ़ते जाते थे। मंगरू शाहू से आज पांच साल हुए बैल के लिए साठ रूपये लिये थे उसमें साठ दे चुका था। पर वह साठ रूपये ज्यों–के–त्यों बने हुए थे।''[7]

साम्राज्यवादी शासन में भारतीय किसान खेती के हल–बैल और बीज के लिए ही उधार लेता है। परिवार की अन्य समस्याओं के समाधान का तो प्रश्न ही नहीं उठता। इस अमानवीय व्यवस्था के प्रति प्रेमचंद का आक्रोश भय में परिवर्तित हो जाता है, होरी कहता है – ''कितना चाहता है किसी से पैसा कर्ज न लें। जिसका आता है, पाई–पाई चुका दे, लेकिन हर तरह का कष्ट उठाने पर भी ला नहीं छूटता। इसी तरह सूद बढ़ता जायेगा और एक दिन उसका घर द्वार सब नीलाम हो जाएगा, उसके बच्चे निराश्रय होकर भीख मांगते फिरेंगे।''[8]

किसान की तकदीर में क्यों पिसना और घुटना लिखा है?क्या विधाता ने ऐसा लिखा है?बिलकुल नहीं। यहाँ ध्यान देने की बात है प्रेमचंद ने गांव का जो चित्र उकेरा है, उसमें गांव के भीतर एक गांव है, जहाँ सहुआइन झींगुरी सिंह, दातादीन, पटवारी, दरोगा, राय साहब जैसे लोग हैं, जो हमेशा अपना उल्लू सीधा करने की ताक में है। होरी इस महाजनी व्यवस्था के कारण ही कर्ज में फंसता है और फिर उससे उबर नहीं पाता।

जमींदार, साहूकार और सरकार का त्रिशूल निरंतर किसान की दुर्गति कर रहा था। यही नहीं, होरी का घर भी झिंगुरी सिंह ने अस्सी रूपये में गिरवी रखवा लिया। इस प्रकार निरीह किसान इस शिकंजे से निकल नहीं पाता है। पंडित दातादीन बैलों के अभाव में होरी की जमीन बटाई पर ले जाता है। होरी बेचारा क्या करे – ''चौमासे भर इन खेतों में खाद डाली, जोता और केवल बोआई के लिए आधी फसल देनी पड़ रही है।''[9] पर बेदखली के डर से वह दातादीन को बटाई पर खेत देने के लिए बाध्य हो जाता है। चीनी मिल बनने पर किसान मिल में गन्ना देने के लिए बाध्य हो जाते हैं। गन्ना का मिल ही नहीं महाजनी कोठी है, दोनों एक हैं। किसान निराश है कि इन महाजनों से इस जन्म में कभी गला न घुटेगा। किसान कर्ज के जाल में फंस गए हैं, जितना फड़–फड़ायेंगे उतना ही जकड़ते जायेंगे। गांव में दातादीन सिर्फ बीज देकर आधी फसल ले रहे हैं।

शोषण से जकड़ा हुआ होरी छोटे किसान से बताई दार और अन्ततः मजदूर बन जाता है। उसके लिए मजदूरी करना कोई पाप नहीं है – मजदूर बन जाए तो किसान हो जाता है। किसान बिगड़ जाये तो मजदूर हो जाता है।'' किसान के लिए मजदूरी करना मर्यादा के विरूद्ध है। होरी जब विवश होकर मजदूरी की बात करता है, तो धनिया व्यंग्य से कहती है– ''कौन मुहँ लेकर मजदूरी करोगे महतो नहीं कहलाते?[10] जमींदारों द्वारा लगाने की विधि का भी उल्लेख किया गया है। आषाढ़ की पहली वर्षा पर जब किसान खेत जोतने के लिए तैयार हुए तो जमींदार का हुक्म हुआ कि पहले

लगान बेबाक कर दिया जाए। पर किसानों के पास रूपया कहाँ था। किसान महाजनों के पास दौड़ें और बस यही प्रक्रिया हर साल दोहराई जाती है। किसान ऋण और ब्याज के चक्र में फँसकर छटपटाता है।

प्रेमचंद ने किसान की दुर्गति का कारण उसका परम्परागत रूढ़ियों में फंसना भी माना है। गरीब और अमीर के लिए भी सामाजिक मानदण्ड अलग–अलग गोबर झुनिया से प्रेम विवाह करता है, तो उसे बिरादरी से बाहर होने तक की नौबत आ जाती है। उसे अर्थदण्ड देना पड़ता है और दातादीन के सिलिया के साथ अनैतिक सम्बन्ध होने पर कोई सामाजिक दण्ड नहीं। वह नित्य स्नान, पूजा करके अपने पापों का प्रायश्चित कर लेता था।

होरी इस खोखली मर्यादा को बनाए रखने के लिए प्राणप्रण से कोशिश करता है, पर इसमें भी उसे सफलता नहीं मिलती। भारतीय किसान के जीवन में विपत्तियाँ किन–किन रूपों और किन–किन रास्तों से आती है, यह जानने के लिए 'गोदान' सबसे उपयुक्त स्थल है। जीते जी तो उसे लूटा ही जाता है, मृत्यु भी लूटने का जरिय बन जाता है। अख़िरकार वह कौन सी परिस्थितियाँ हैं, जो भारतीय किसान के जीवन को टुकड़ा–टुकड़ा करके रख देती है, पर गोदान को केवल किसान जीवन की दुःखात्मक गाथा ही नहीं कहा जा सकता, बल्कि यहाँ किसान के संघर्ष का खाका निर्मित होता है। यह संघर्ष केवल जीवन जीने के लिए ही नहीं वरन् जीवन की बेहतरी की सम्भावनाओं से भी जुड़ा है और दुःखों से उबरने की कोशिश से भी। होरी की पीढ़ी आने वाली पीढ़ी सुखमय और चापलूसी जैसे आचरणों को स्वीकार नहीं करना चाहती। होरी का बेटा कहता है – ''यह तुम रोज–रोज मालिकों की खुशामद करने क्यों जाते हो?बाकी न चुके तो प्यादा आकर गालियां सुनाता है, बेगार देनी ही पड़ती है। नजर–नजराना सब तो हमसे भराया जाता है, फिर किसी को क्यों सलामी करें।''

गोदान में किसान दो छोर से संघर्शरत् दिखाई देता है – एक छोर पर होरी है, तो दूसरे छोर पर गोबर और रामसेवक महतो। दोनों पीढ़ीयों से संयुक्त परिवार की मर्यादा, जाति, धर्म की मर्यादा, पंचायत की मर्यादा, अपने खेत का स्वामी होने की मर्यादा का द्वन्द्वचलता रहता है। अन्ततः झंझावतों से जूझते भारतीय परम्परावादी किसान होरी के प्राण–पखेरू उड़ जाते हैं। होरी जैसे किसान क्रान्ति तो दूर, विरोध की भी बात नहीं करते।

होरी अपने जीवन का सम्पूर्ण श्रम और अपनी आस्था की पूरी शक्ति लगाकार जमीन से चिपका रहना चाहता है। परन्तु जमींदार के अत्याचर एवं शोषण, महाजन के कर्ज आदि अन्याय के फलस्वरूप उसे जमीन का मोह अन्त में त्यागना पड़ता है। इसका अर्थ ही है – पुरानी सामंतवादी प्रथा पर निहित आस्था का चूर–चूर होना। होरी के रूप में एक पीढ़ी सामंतवादी प्रथा को सहते–सहते अन्त में टूट जाती है और टूटकर भावी जीवन में दूसरी पीढ़ी उस आस्था के जीवन से उठकर, उसे कर्मक्षेत्र में स्थापित करने को तत्पर है।

'गोदान' में केवल किसान की समस्याओं पर ही विचार नहीं किया गया है, बल्कि यहाँ प्रेमचंद ने होरी जैसे किसान को आधार बनाया है, उसमें मजदूर को तो आना ही था। असंगठित किसान को संगठन की सीख श्रमिक संगठन से ही मिलती है। गोदान नवजागरण की रचना है। यहाँ किसान जाग रहा है, मजदूर जाग रहा है। युवक जाग रहे हैं और नारी की सोई हुई चेतना जाग रही है। धनिया अपने ढंग से काम कर रही है, मालती अपने ढंग से। गोबर और मेहता यह कार्य अपने–अपने ढंग से कर रहे हैं।

होरी की मृत्यु, आत्मसमर्पण और समझौते के रास्ते वाली किसान–आदर्श आकांक्षा का सम्पूर्ण विघटन है। किसान–जीवन पद्धति से होरी के परिवार का पतन और उसके लड़के गोबर का जीवन यापन के लिए शहर की ओर पलायन करना अन्ततः ग्रामवाद और किसानवाद की अन्तिम नियति के ऊपर पूंजीवादी सम्बन्धों की सम्पूर्ण विजय का प्रतीक है। पुराने युग के प्रतिनिध किसान होरी की मृत्यु दूसरे शब्दों में, उस पुराने समाज की मृत्यु का प्रतीक या संकेत है, जिसे भीतर से नहीं बदला जा सकता और जिसकी सम्भावनाएँ निःशेश हो चुकी हैं।

किसान की तुलना में औपनिवेशिक किसान के सामने पहली सम्भावना, यानी बुर्जुआ बनाने का रास्ता तो बन्द था, केवल अन्तिम दो सम्भावनाएं ही खुली हुई थी। या तो वह अपने को नष्ट होने दे या विद्रोह करे। गोदान का होरी इस दूसरी सम्भावना की त्रासदी का ही प्रतीक है। फिर भी यथार्थवादी होने के नाते प्रेमचंद ने औद्योगिक युग के किसान की उस आदिम विद्रोह की चिनगारियों को अनदेखा नहीं किया, जो एक प्रभावशाली विद्रोह की लपटों में नहीं बदल सकी थी। गोदान का समापन पराजय और हताशा के बिन्दु पर करना पड़ा, आशा और विजय के बिन्दु पर नहीं। अन्त में धनिया यंत्र की भांति उठती है, सुतली बेचकर जो बीस आने पैसे उसने इकट्ठे किये है, उसे दातादीन के हाथ पर रखकर कहती है– ''महाजन, घर में न गाय है, न बछिया, न पैसा। यही पैसे है, यही इनका गो–दान है।'' तो यह है होरी की क्या लालसा, कोशिश, अतृप्ति और पराजय की कथा? यह न केवल होरी की बल्कि भारतीय किसान की त्रासदी की महागाथा भी है।

lnHk %

1. प्रेमचंद, गोदान, पृ0 17
2. वही0 पृ0 1
3. वही0 पृ0 1
4. वही0 पृ0 2
5. परमानन्द श्रीवास्तव, गोदान एक पुनर्विचार, पृ0 26
6. वही0 पृ0 26
7. प्रेमचंद, गोदान, पृ0 38
8. प्रेमचंद, गोदान, पृ0 38
9. वही0 पृ0 38
10. वही0 पृ0 187
11. वही0 पृ0 318

***

jk"Vh; ikB;p;k 2005 % Hkkfo"; dh fn'kk,¡

I|jUn i|rki*

''माना न रोशनी है, न कमरा, न ओसारा है/टीचर, स्कूल, सब झूठे रजिस्टरों का मारा है/सहारा लो अभी झुटपुट का, उजाले का/क्या करेगें ऐसे लाले का, पाठशाले का। माना अकेले ही तुम, पर दस को पढ़ाओ/फिर दस गुना, दस गुना दस...........बढ़ाते जाओ।''

सर्वेश्वर दयाल सक्सेना की ये पंक्तियां हमारी शिक्षा–व्यवस्था की नब्ज पर हाथ धरती है और उसके एक एक शब्द हमारी शैक्षिक परिदृश्य को उघाड़ती चलती है। शिक्षा के चरित्र को राजनीति, विचारधारा, समाज के साधन–सम्पन्न वर्ग, सत्ता आदि जिस कदर प्रभावित करते हैं उससे इतना तो तय है कि उनके हित तो सधते हैं उन्हे इस बात से कोई मतलब नही कि एक निर्णय, एक बदलाव से हजारों, लाखों बच्चे प्रभावित होंगे। ज्ञान भिक्षु निजी स्कूलों की चौखट से दुत्कारे जाएगें और अंततः सरकारी स्कूल की मड़इया में शरणागत होंगे। उन तमाम बच्चों को पाठ्यक्रम की मुख्यधारा से भी विलगा दिए जाने की प्रक्रिया भी उनके निर्णय, से शुरू होती है। राष्ट्रीय शैक्षिक अनुसंधान और प्रशिक्षण परिषद द्वारा निर्मित नयी पाठ्यचर्चा, पाठ्यक्रम, पाठ्यपुस्तकों को लगभग हर शासन काल में अपने अपने रंग–ढंग, शैली और भाषा में गढ़ने की कोशिश की जाती रही है। इसलिए सन् 2000 में तैयार पाठ्यचर्या पर मुख्य आरोप यही लगाया गया कि यह शिक्षा का भगवाकरण है। इतिहास के पाठ्यपुस्तकों से वामपंथी इतिहासकारों की किताबें, पाठ पंक्तियों को कान पकड़ कर बाहर किया गया। और, पॉच साल बाद एनसीईआरटी द्वारा तैयार राष्ट्रीय पाठ्यचर्या की रूपरेखा, 2005 पर, कुछ घटकों का आरोप है कि यह शिक्षा का अभारतीयकरण है। अगर आरोप–प्रत्यारोपों की बौछार में देखने की कोशिश करें तो मि पायेंगे कि ये आरोप खीझभरे, सत्ता के गलियारे से बाहर खड़े होकर गलियाने जैसे कर्म से बढ़कर नहीं होते। लेकिन शिक्षा की अपनी प्रकृति ही ऐसी है कि वह एनकेन प्रकारेण बच्चे के व्यक्तितत्व निर्माण, चंहुमुखी विकास को ही अपना लक्ष्य मानती है। हम यहां पूर्वग्रह से अलग होकर विमर्श करने की कोशिश करेगें कि वस्तुतः पाठ्यचर्या 2005 किन खास शैक्षिक मुद्दों पर हमें ठहर कर सोचने, निर्णय लेने, योजना बनाने की अपनी सलाह देती है। उन सिफारिशों को स्थान– स्थान पर परखने की कोशिश की जाएगी।

एनसीईआरटी द्वारा तैयार नयी पाठ्यचर्या, पाठ्यक्रम, स्कूली शिक्षा में लाए जाने वाले परिवर्तन पर इस दृष्टि से विचार हो कि स्कूली ज्ञान के अंतर्गत आने वाले विभिन्न विषयों के साथ पेशेवर बर्ताव किया जा रहा है अथवा नहीं। विभिन्न विषयों के अंतर्गत बढ़ाए जाने वाले तथ्य तथा उनका विश्लेषण, तत्संबंधी अनुसाधन की प्रकृति के साथ तारतम्य बैठा पाते है या नही। इस दृष्ठि से पाठ्यचर्या की शिक्षणशास्त्रीय एंव ज्ञानशास्त्री विवेचना उपेक्षित रही। वास्तव में स यहाँ पूरा का पूरा मुद्दा अलग–अलग खंड़ो में बंटा न होकर स्कूली ज्ञानशास्त्र और ज्ञानशास्त्री विवेचना से मुह मोड़ना हैं। जबकि पूरी चर्चा का मुख्य नायक/नायिका बच्चों को केन्द्र में रखकर इसकी शिक्षणशास्त्रीय एवं ज्ञानशास्त्रीय विवेचना की रूपरेखा के आलोचक अपने कर्त्तव्य का निर्वाह भर कर पर रहे हैं। उन्हें इस पाठ्यक्रम, की आलोचना इसलिए करनी है, क्योंकि 2000 में तैयार पाठ्यचर्या को सवालों के कठघरों

---

*सहायक प्रोफेसर, शिक्षा संकाय–बी.एड., म०प्र० राजकीय स्नातकोत्तर महाविद्यालय हरदोई, उ०प्र०

से निकाल कर न्यायलय तक ले जाया गया था। इस संदर्भ में गौरतलब है कि हमारी प्रकृति ही कुछ ऐसी है कि हम स्वभावतः नये विचार, वातावरण की आलोचना पूर्वग्रह से ग्रसित होकर करते हैं यह शैक्षिक दस्तावेज बुनियादी तौर पर मानता है कि ''लोकतंत्र की नागरिकता में कई बौद्धिक, सामाजिक व नैतिक गुण शामिल होते हैं। एक लोकतांत्रिक नागरिक में सच को झूठ से अलग छांटने, प्रचार से तथ्य अलग करने, धर्मांधता और पूर्वाग्रहों के खतरनाक आकर्षक को अस्वीकर करने की समझ व बौद्धिक क्षमता होनी चाहिए–वह न तो पुराने को इसलिये नकारे क्योंकि वह पुराना है, न ही नये को इसलिए स्वीकार करें क्योंकि वह नया है बल्कि उसे निष्पक्ष रूप से दोनो को परखना चाहिए और साहस से उसको नकार देना चाहिए जो न्याय व प्रगाति के बलों को अवरूद्ध करता हो.......''

यह परिकल्पना एक लोकतांत्रिक समाज में जिम्मेदार एवं समझ को इस्तेमाल करने वाला प्रबुद्ध वर्ग खड़ा करके शिक्षा के व्यापक उद्देश्य की पूर्ति करता है। लेकिन स्कूली माहौल इस लोंकतांत्रिक दर्शन की निर्मम हत्या करता है। नजरें उठाकर देखे तो हम आपपास के स्कूलों, शैक्षिक संस्थानों को अलोकतांत्रिक रवैये से अटा पांएगे। वे तमाम शिक्षा आयोगों कमेटियों की सिफारिशों धता बताते हुए अपने ही ढंग से बच्चों को गढ़ रहे होते हैं। अपनी दुकान चमकती रहे इसलिए महंगी किताबें, संदर्भ पुस्तकों, अन्यान्य वस्तुओं के साथ ही नये औजारों से शिक्षा का ऑपरेशन कर रहे होते है। शिक्षा का लोकतांत्रिक स्वरूप कैसा हो इस पर पुनः निम्नांकित पंक्तियों के बरक्स जानें।

''लोकतंत्र एक व्यक्ति की एक मनुष्य के रूप में आत्मसम्मान व योग्यता में आस्था पर आधारित है........ अतः लोकतांत्रिक शिक्षा का उद्देश्य है हर व्यक्तित्व का पूर्ण व चहुंमुखी विकास–अर्थात एक ऐसी शिक्षा जो छात्रों को एक समुदाय में जीवन की बहुआयामी कला में दीक्षित करे। बहरहाल, यह स्पष्ट है कि एक व्यक्ति अकेले न तो रह सकता है न ही विकसित हो सकता है....... उस शिक्षा का कोई लाभ नही जो अपने साथी नागरिकों के साथ शालीनता, सामंजस्य, कार्यकुशलता के साथ जीने की शैली के लिए आवश्यक गुणों को पोषित न करती हो''।

उन लोकतांत्रिक मूल्यों, मान्यताओं को अमली जामा पहनाने की प्रतिबद्धता को दुहराते हुए राष्ट्रीय पाठ्यचर्या की रूपरेखा, 2005 स्वीकारती है कि अपनी सांस्कृतिक विरासत और राष्ट्रीय अस्मिता को सुदृढ़ करने के लिए पाठ्यचर्या ऐसी होनी चाहिए कि वह युवा पीढ़ी को , अतीत को नई प्राथमिकताओं व बदलते सामाजिक संदर्भ में उभरते दृष्टिकोणों के परिप्रेक्ष्य में पुनर्मूल्यांकन व पुनर्व्याख्यायित करने में सक्षम बना सके। इस संदर्भ में युवा पीढ़ी मं अपने अधिकारों के प्रति एक नागरिक चेतना व संविधान में निहित सिद्धांतों के प्रति प्रतिबद्धता की रचना पूर्वापेक्षित है।

लोकतांत्रिक शिक्षा का पाठ जिस स्वस्थ एंव सकारात्मक माहौल में पढ़ाया जा सकता है उसके लिए उर्वर जमीन की जरूरत पड़ती हैं। बच्चे सीखने के प्रति कितना तत्पर और कटिबद्ध है, इस पर यह बात खास टिकी हुई है कि सिखाने वाली शैली, भाषा, माध्यम कितना प्रभावोत्पादक और सुगम्य है। हॉलाकि श्री अरविंद मानते है कि 'नथिंग कैन बी टॉट'। अध्यापक सीखने–सिखाने की प्रक्रिया में साधन, मार्गदर्शक मात्र की भूमिका निभाता है। जब अध्यापक 'कर्ता' की भूमिका में प्रवेश कर जाता है वहीं से शिक्षा–शिक्षण कार्यक्रम, से दो वर्गों का जन्म होता हैः पहला, पढ़ने–वाला। दूसरा, पढाने वाला। पॉलो फ्रेरा इस फांक की पहचान 'उत्पीड़ितों का शिक्षा शास्त्र' पुस्तक में कुछ इस प्रकार करते हैं कि एक शासक है तो दूसरा शाषित। अध्यापक शोषक है और बच्चे शोषित। दूसरे शब्दों में, अध्यापक उत्पीड़क है तो बच्चे उत्पीड़ित। शब्दों की अदला बदली हो सकती है मगर अन्वेषण से प्राप्त सार वस्तुतः एक से होते हैं। शिक्षा में उपरोक्त दो वर्गो की सत्ता पूरी शक्ति से कायम हैं कक्षा में मजाल है बच्चे अध्यापक की मर्जी के खिलाफ कुछ भी बोल दें। दस्तावेज सीखने–सिखाने पर रोशनी डालती है, सीखने के लिए सीखना, जो सीखा है उसे छोड़ने की और दुबारा सीखने की तत्परता, नयी तरीके से प्रतिक्रिया व्यक्त करने की महत्वपूर्ण प्रकिया पर जोर डालने की आवश्यकता है।

राष्ट्रीय पाठ्यचार्य की रूपरेखा, 2005 का दूसरा अध्याय सीखने एंव ज्ञान के चरित्र और ज्ञान से बच्चों के सह–संबंध पर विस्तार से चर्चा करता है। रिपोर्ट मानता है कि शिक्षा कार्यक्रम ऐसा हो

कि वह विशेषताओं व जरूरतों की विशाल विविधताओं के भीतर भौतिक, सांस्कृतिक व सामाजिक अभिरूचियों को संबोधित करे। हमें उनकी संक्रिय व रचनात्मक सामर्थ्य को पोषित और संवर्धित करना चाहिए– दुनिया से वास्तविक तरीके से संबंध बैठाने, अर्थ बनाने, रचना करने और दूसरे मनुष्यों से संवाद स्थापित करने की उनकी मूल अभिरूचि को पोषित करना चाहिए। लेकिन सच्चाई कुछ और बयान करती है। यह सामर्थ्य विकसित हो कि बच्चे खुद अर्थग्रहण करने, रचना करने में सक्षम हो जाएं वहीं व्यावहारिक सच कुछ और है पाठ्यपुस्तकों के पाठ के अंत में पूछे जाने वाले सवालों पर नजर दौड़ाए तो हमें मालूम होगा कि वे प्रश्न कब, कहां, क्यों जैसे तथ्यों तारीखों से आगे निकलकर बच्चों से रचनात्मक विश्लेषणपरक उत्तर की उम्मीद ही नहीं करते । खासकर स्कूली स्तर तक तो बच्चों में समझ की सीमा और गहराई की इन्हीं कब, कैसे, कहां से माप ली जाती है जो बच्चों की बौद्धिक संपदा एंव समझ के खांटी स्त्रोत को नजरअंदाज करती है। शिक्षा का वृहद कार्य बच्चों को अपने तरीके से अर्जित ज्ञान, बोध के ढांचे को परिमार्जित करना, सजाना–संवारना है। दूसरे शब्दों में कहें तो बच्चे जिन चीजों को अपने ढंग से समझते हैं, सीखते हैं हम उनकी इस प्रक्रिया में सहभागी हों न कि प्रौढ़ वर्ग की समझ, दृष्टि उन पर थोप दें।

शिक्षा स्पष्टतः दो फांक में बंटी पाटों को चौड़ी करने, उन्हें बनाए रखने में परोक्षतः शामिल है। इन दो वर्गो की पहचान हम निजी एवं सरकारी, जाति और धर्मगत स्कूली शिक्षा के रूप मे कर सकते है। स्कूल के प्रांगण में जिस ढ़ंग से धार्मिक पर्वो (दीवाली, बुद्ध पूर्णिमा, ईद आदि) की छुट्टियाँ होती है, उससे बच्चों की समझ बिल्कुल अलग होती है। दोनों धर्म के पर्वो की मान्यतायें एंव रीति–रिवाज बच्चों के संस्कार, ज्ञान की सीमा से परे सर्वे किया और बच्चों से पर्वो पर संवाद किया। सर्वे में पता चला कि हिंदू बच्चे मुस्लिम पर्वो के रीति रिवाज, परंपरा से बिल्कुल अनभिज्ञ थे। वही मुस्लिम बच्चों को हिंदू पर्वो(होली, दीवाली) को मनाने के पीछे की पौराणिक कथा कारण आदि सब मालूम था। कोठारी आयोग ने 1966 में ही दोनों बिंदुओं पर ध्यान दिया है, ''जिस प्रकार की स्थिति भारत में है, उसमें यह शिक्षा व्यवस्था की जिम्मेदारी है कि वह विभिन्न सामाजिक वर्गो, समुदायों को साथ लाए और इस प्रकार एक समतावादी व सुसंगठित समाज के आविर्भाव को प्रोत्साहित करे। लेकिन मौजूदा स्थिाति में स्वयं शिक्षा व्यवस्था ही सामाजिक अलगाव को बढ़ाने का रूख रखती है और वर्ग भेद की गहनता को निंरतर बनाए हुए है। यह अलगाव बढ़ता ही जा रहा है, इससे विशिष्ट वर्ग व जनसाधारण के बीच की खाई भी गहरी हो रही है।'' (कोठारी आयोग, 1966:18) स्थिति आज भी बहुत सुधरी हालत में नही है। सरकारी और गैरसरकारी स्कूली शिक्षा की गुणवत्ता, मांग और मूल्य में फर्क मौटे तौर पर दिखाई देता है। जहां बच्चे एक ओर साल के सौ–दो–सौ रूपये शुल्क के रूप में खर्च करते है वहीं कुछ वर्ग पंद्रह सौ से पांच हजार मासिक शुल्क भी भरते हैं। हालांकि शिक्षा की गुणवत्ता पर नजर रखी जा सकती है। लेकिन सरकारी–गैरसरकारी, संपन्न–विपन्न वर्गो की शिक्षा के पाट में अंततः पिसते तो बच्चे ही है।

बाल केंद्रित शिक्षा की जरूरत पर 1950–60 के आसपास से विश्वस्तर पर आवाजें उठ रही थीं। जॉन डिवी, मांटेसरी सरीखे शिक्षाविद को महसूस हो रहा था कि शिक्षा बच्चों के लिए है, बच्चों को केन्द्र में रखकर पाठ्यक्रम, पाठ्यचर्या व ज्ञान मीमांसा होनी चाहिए। और संभवतः यही आवश्यकता शिक्षा में संवाद जैसे तत्व को प्राथमिकता से स्वीकारने पर विवश करता है। जे. कृष्णमूर्ति, रवीन्द्रनाथ टैगोर, पॉलो फ्रेरा आदि शिक्षा–दार्शनिकों ने बच्चों से संवाद स्थापित करने पर विशेष बल दिया। जे. कृष्णमूर्ति का मानना था कि प्रकृति की हर चीज–पेड़, पत्तियां, पहाड़, नदी सब हमसे बातचीत करती है। हमें बच्चों से बातचीत करनी चाहिए। उनकी प्रकृति को समझ कर शिक्षा दर्शन का स्वरूप तय करना चाहिए। वहीं पॉलो फ्रेरा भी कक्षा में संवाद की स्थिति को स्वीकारते थे। मगर उन्होने पाया कि कक्षा में अध्यापक–छात्र दो वर्ग बैठते–मिलते हैं। सीखने–सिखाने वाले मिलते हैं। एक खाली स्लेट होता है तो दूसरा ज्ञान से परिपूर्ण खड़िया जो जैसे चाहे, जो चाहे लिख सकता है। यह दृश्य बड़ा ही ठस एवं ठहरे हुए शिक्षा–प्रवाह को प्रकट करता है। कहना चाहिए कि यह व्यवहारवादी ज्ञान की

परिपाटी पर चलने वाला है, क्योंकि व्यवहारवादियों का बड़ा समूह बच्चों को ऑब्जेक्ट मानता रहा है। इसमें पुनर्बलन, प्रोत्साहन पारितोषिक आदि बाह्य तत्वों से बच्चों की सीखने की इच्छा को, गति को प्रभावित किया जा सकता है। जबकि यह दस्तावेज इन्हीं मान्यताओं में पले–बढ़े बच्चों से गुजारिश करता है कि अब वक्त आ गया है जब शिक्षा बच्चों के अनुरूप हो । उनको ध्यान में रखकर पाठ्यक्रम, पाठ्यपुस्तकें, गतिविधियाँ तैयार की जाएं न कि शिक्षा को केंद्र में रखकर बच्चों को वैसे गढ़ा जाए। ''पूछताछ, अन्वेषण, प्रश्न पूछना, वाद–विवाद, व्यावहारिक प्रयोग व चिंतन जिससे सिद्धांत बन सकें और विचार स्थितियों की रचना हो सके– ये सब बच्चों की संक्रिय व्यस्तता के कार्य होने चाहिए। स्कूल द्वारा ऐसे अवसर प्रदान किए जाने चाहिए ताकि बच्चे प्रश्न पूछें, चर्चा करें, चिन्तन करें और तब अवधारणों को आत्मसात करें या फिर नये विचार रचें।'' यह प्रस्ताव राष्ट्रीय पाठयचर्या की नयी रूपरेखा खण्ड में पृष्ठ 36 पर है। लेकिन यदि कक्षा में प्रवेश करें तो अनुभव बिल्कुल विपरीत होंगे। वहां प्रश्न पूछने, वाद–विवाद करने, अन्वेषण करने वाले बच्चों को डपट कर बैठा दिया जाता है क्योंकि अध्यापक/अध्यापिका जी को पाठ समय से 'खत्म' करना है। न कि समझ विकसित करते हुए संवाद स्थापित करना है। एक और स्थिति पैदा होती है कि कई बार अध्यापक स्वस्थ वाद–विवाद को उचित मुकाम तक पुहँचाने में मदद करने की बजाय तानाशाही भूमिका अदा करने लगते हैं। तब स्थिति बेकाबू हो जाती है। शिक्षा में संवाद की महत्ता का गला घुट जाता है। दस्तावेज मानता है कि बच्चों के ज्ञानार्जन में अध्यापकों की भूमिका भी बढ़ सकती है यदि वे ज्ञान–निर्माण की इस प्रक्रिया में सक्रिय रूप से शामिल हो जाएं जिसमें बच्चे व्यक्त है। बच्चों को वे प्रश्न पूछने की अनुमति देना जिनसे वे स्कूल में सिखाई जाने वाली चीजों का संबंध बाहरी दुनिया से ं स्थापित कर सकें, उन्हे एक ही तरीके से उत्तर रटाने और देने की बजाय अपने शब्दों में जवाब देने और अपने अनुभव बताने के लिए प्रोत्साहित करना– से सभी बच्चों की समझ विकसित करने में बहुत छोटे किंतु महत्वपूर्ण कदम हैं।

भारतीय शिक्षा में परीक्षा एक सामाजिक चयन की प्रतियोगिता आधारित अवधारणा है जो औपनिवेशिक विरासत के रूप में आई है इसका स्वरूप आज भी कमोबेश वही है जो औपनिवेशिक काल में था। परीक्षा की यह अवधारणा भारत में 19वीं सदी के अंतिम दौर में लागू की गई। इस ओर प्रो. यशपाल इशारा करते है और इस रूपरेखा में परीक्षा के तनाव को कम करने पर पुनर्विचार करते है। लेकिन वर्तमान परीक्षा प्रणाली रटंत विद्या, समान उत्तर, वस्तुनिष्ठ जवाबों को ही तरजीह देती है। पास–फेल के तमगे बांटने में विश्वास करने वाली परीक्षा प्रणाली तमाम रचनात्मकता, खुद के दृष्टि–विश्लेषण को प्रश्रय नही ंके बराबर देती है। यह हाल आजादी के बाद भी भारत में कायम है। ऐसी स्थिति में एक सवाल सहज ही उठता है कि सार्वजनिक परीक्षाएं आजादी के बाद के भारत की आकांक्षाओं और अपेक्षाओं को पूरा करने में कैसे समर्थ हो सकती है। वास्तव में परीक्षा ही आज शिक्षा हो चुकी है अतः इस अर्थ मं संपूर्ण भारतीय शिक्षा के लिए भी यह प्रश्न प्रासंगिक हो उठता है।

राष्ट्रीय पाठ्यचर्या की रूपरेखा, 2005 परीक्षा की इस लचर व्यवस्था पर पांचवें अध्याय में विस्तार से विमर्श करती है। 'शिक्षा बिना बोझ के', रपट में कहा गया है कि दसवीं और बारहवीं के अंत में होने वाली परीक्षा की इस अर्थ में समीक्षा की जानी चाहिए कि अभी के पाठ–आधारित और क्विज परीक्षा की विधि को बदल दिया जाए क्योंकि इससे तनाव का स्तर काफी बढ़ जाता है। तनाव को कम करने पर प्रो. यशपाल खासा जोर देते हैं। उनके निर्देशन में तैयार यह दस्तावेज मानती है कि (क) परीक्षा को किसी भी सूरत में आगे नही बढ़ाया जाए। (ख) विद्यार्थियों को उतने ही पत्रों की परीक्षा देने का अधिकार हो जितने की तैयारी हो। तीन साल के दौरान वे परीक्षा पूरी कर सकें। (ग) पास फेल लिखने की जगह– जिससे वांछित दक्षता के अभाव का पता चलता है– पुनर्परीक्षा वांछनीय लिखा जाए। यदि इन सुझावों को अमली जामा पहना दिया जाए तो मई–जून के दिनों में होन वाली आत्महत्याएं, मनोदलन की घटनाओं पर काफी हद तक काबू पाया जा सकता है। परीक्षा की डर हमारे समाज में, घर–स्कूल में, इस कदर स्थान बना चुका है कि परीक्षा के दिनों में घरों में मातमी माहौल बन जाता है। अबखारों, निजी चैनलों में धडल्ले से मनोचिकित्सकों, सलाहकारों के सुझाव एंव रेडिमेड

कैप्सूल छपने और प्रसारित होने लगते हैं। आनलाइन सेवाएं, तनाव कम करने के लिए महीनेभर पहले से सुझाव बांटने लगती है। दस्तावेज विचार करता है, वर्तमान परीक्षा को अधिक वैध बनाने के लिए पर्चा निर्धारण को क्या रूप देने की आवश्यकता है। ध्यान प्रश्न–पत्र निर्धारण पर हो न कि पर्चा निर्धारण पर क्योंकि कई बार सवाल इतने उलझाऊ और अस्पष्ट होते हैं कि बच्चे सवाल ही नहीं समझ पाते। केंन्द्रीय माध्यमिक शिक्षा बोर्ड नये सत्र से 10वीं– 12वीं के बच्चो को सवाल पढ़ने के लिए 15 मिनट अतिरिक्त समय देगा। यह अच्छा कदम माना जा सकता है।

इस दस्तावेज पर जीम खामोशी का जिक्र होना अपेक्षित है। तमाम गतिविधियों, भाषा–शिक्षण, भाषा–कौशल, ज्ञान का संबंध स्कूल की बाहरी जिंदगी से स्थापना पर जोर देती इस रिपोर्ट की सिफारिशें कब हमारी व्यवस्था और पाठ्यक्रम, पाठ्यपुस्तकों में शामिल होंगी, होगी भी या नहीं, ऐसे कुछ अनुत्तरित सवाल हैं जो उठने स्वाभाविक है। पाठ्यक्रम, पाठ्यपुस्तकों के बदलने से बेशक सत्ता, विचारतंत्र को फायदा हुआ हो या नहीं, लेकिन बच्चों को नुकसान जरूर हुआ है। बच्चों को परीक्षा बनाम शिक्षा के तनाव से मुक्ति के उपाय के लिए प्रतिबद्ध यह दस्तावेज विभिन्न शिक्षाविदों, विषय–विशेषज्ञों को उपयोगी सुक्षाव एंव एहतियात बरतने का इशारा करता है। इस दस्तावेज पर चर्चा से बचने एंव चुप्पी की संकृति को बरकार रखने में शामिल वर्ग कहीं न कहीं एक सार्थक विमर्श से खुद को अलग करते हैं।

l UnHkZ %

1. कौशलेन्द्र प्रपन्न – योजना, मानवसंसाधन विकास मन्त्रालय, भारत सरकार, सितम्बर 2005
2. पाल, हंसराज एंव राजेन्द्र – पाठ्यचर्या आज और कल, शिप्रा पब्लिकेशन, दिल्ली 2006
3. Chaturvedi, M and Tiwari, B.NA Pratical Hindi / English Dictionary, New Delhi NPH 1991
4. Das, RC Curriculum and Evaluation, New Delhi, NCERT, 1984
5. Jayaswal, SR History of Indian Education Lucknow Prakasan Kendra, 1970
6. कौशिक, एस. एस.– शिक्षाकर्म विकास, जयपुर, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी–1977

***

Ákphu Òkjr e: O;kikj Á.kkYkh

M,0 foeY¨Un| flg*

प्राचीन भारत में राज्य एवं समाज की समृद्धि में व्यापार की भूमिका बहुत महत्त्वपूर्ण थी। उस काल में वे ही राज्य उन्नति के शिखर पर पहुंच सके जिन राज्यों का व्यापार विदेशों से होता था। क्योंकि विदेशों से होने वाले व्यापार से राज्य को बहुत अधिक कर प्राप्त होता था।

उस समय व्यापार देशी और विदेशी दोनों होता था, लेकिन विदेशी व्यापार से व्यापारियों को देशी व्यापार की तुलना में कई गुना (लगभग सौ गुना से अधिक) लाभ प्राप्त होता था। जिससे राज्य की आय में काफी वृद्धि होती थी। व्यापार जल एवं थल दोनों मार्गों से किया जाता था, लेकिन जल मार्ग का व्यापार काफी उन्नत अवस्था में था जो कि प्रायः बड़ी नावों या पानी के जहाजों द्वारा किया जाता था उस समय के व्यापारी अपना माल नदियों एवं समुद्री मार्गों द्वारा ले जाया करते थे। देश के अन्दर का व्यापार बैल गाड़ियों या पशुओं द्वारा किया जाता था।

व्यापार का प्रारम्भ कृषि एवं पशुपालन शुरु हो जाने के साथ ही प्रारम्भ माना जाता है। ऐतिहासिक साक्ष्यों से पता चलता है कि सिन्धु घाटी की सभ्यता में व्यापार काफी उन्नत अवस्था में था।

उस काल के लोग सड़क बनाने की तकनीक से भी परिचित थे। बच्चों के लिए खिलौनों के रूप में कुछ मिट्टी की गाड़ियाँ भी मिली है। गाड़ियों तथा पशुओं का प्रयोग व्यापार की वस्तुओं को एक स्थान से दूसरे स्थान तक ले जाने के लिए किया जाता था। उनके चित्र मुद्राओं पर मिलते हैं। यहाँ के लोग गेहूँ, बाजरा, कपास, मटर, तिल आदि का भी व्यापार करते थे। कपास और उन से वे वस्त्र बनाते थे। सिन्धु घाटी सभ्यता के लोगों का व्यापार देश के साथ–साथ विदेशों में भी होता था। विदेशी व्यापार स्थल एवं जलमार्ग दोनों से होता था। स्थल व्यापार बलूचिस्तान के मार्ग से होता था, क्योंकि यहाँ पर सुमेर तथा सिन्धु दोनों सभ्यताओं की वस्तुएं सुमेर के बाजारों तक सीमित नहीं थी, बल्कि प्रत्यक्ष व परोक्ष रूप से मिश्र, एनातोलिया और कीट तक पहुँच गयी। व्यापारिक वस्तुओं में मुद्राएं, खनिज पदार्थ की गुरिया, सोना चाँदी और ताँबे की वस्तुएं और मोती प्रमुख थे। सुमेर की बनी वस्तुएं भी मोहनजोदड़ों और हड़प्पा में पाये गये हैं। उस समय लोथल एक प्रमुख बन्दरगाह था। ईरान की खाड़ी बहरीन द्वीप (प्राचीन नाम तेल्मुन) था। लोथल से प्राप्त मुद्राओं के अध्ययन से पता चलता है कि दोनों के बीच सामुद्रिक मार्ग द्वारा व्यापारिक सम्बन्ध था।

मौर्यकाल से पूर्व भारत की व्यापारिक व्यवस्था पहले की तुलना में काफी बढ़ गया था। उस समय के कुछ प्रसिद्ध मार्ग थे। जैसे श्रावस्ती से राजगृह, श्रावस्ती से गन्धार और श्रावस्ती से प्रतिष्ठान।

व्यापारी डाकुओं से सुरक्षा के लिए तथा आवागमन में सुविधा के लिए काफिले बना करके चला करते थे। अधिकतर व्यापारी अपना एक नेता चुनते थे। जिन्हें सार्थवाह कहा जाता था। वह मार्ग दिखाने, मार्ग में रुकने और पानी आदि की व्यवस्था करता था।

चीन के साथ भारत का व्यापारिक सम्बन्ध ई0पू0 दूसरी शदी में ही प्रारम्भ हो गया था।

चम्पा से पूर्वी द्वीप समूह और वर्मा को भी व्यापारी मानते थे। मड़ौच के व्यापारी व्यापार करने के लिए पूर्वी देशों को जाते थे। उस समय के दो मुचय बन्दरगाल बंगाल में ताम्र लिप्ति और सिन्धु

*एम0ए0, पी0एच0डी0, प्राचीन इतिहास विभाग

नदी के मुहाने पर पट्टल नगर थे। इन बन्दरगाहों से सुन्दर महीन कपड़े, हाथीदाँत की वस्तुएँ सुगन्धित पदार्थ तथा मसाले आदि पूर्व में सुवर्णभूमि, वर्मा और दक्षिण पूर्वी एशिया तथा पश्चिम में बेबीलोन को भेजे जाते थे। सबसे अधिक प्रयोग में आने वाला सिक्का कार्षापण था। जिसकी तोल 146 ग्रेन होती थी। मुद्रा अर्थव्यवस्था के विकास के कारण भी व्यापार के कार्यों में काफी प्रगति हुई।

बौधायन (लगभग 400ई0पू0) से ज्ञात होता है कि इस समय बहुत से व्यापारी उत्तर भारत में पश्चिमी एशिया जाते थे। बवेरू जातक में भारतीय व्यापारियों का उल्लेख मिलता है।

मौर्य काल में व्यापार—मौर्यकाल में व्यापार को प्रोत्साहन देना राज्य का आवश्क कर्तव्य समझा जाता था। कौटिल्य (1, 7) ने लिखा है कि राजा को व्यापारियों का ध्यान रखना चाहिए, क्योंकि वे ही देश को समृद्ध बनाते हैं। भारतीय व्यापारी कपड़ों का भी व्यापार करते थे क्योंकि अर्थशास्त्र में ऊनी, सूती और अनेक रेशों से बने कपड़ों का उल्लेख है (2,2)। मेगस्थनीज ने भी लिखा है कि भारतीय बहुत बारीक मखमल के काशीदेदार और सोने और मणि जड़े हुए वस्त्र पहनते थे। उस समय कई प्रकार की सुगन्धित लकड़ियाँ विदेशों को भेजी जाती थी। कौटिल्य ने लिखा है कि उत्तरी भारत से कम्बल खाल और घोड़े विदेशों को भेजे जाते और दक्षिण से सोना, मोती और अन्य मणियां। विदेशों से व्यापार के लिए राजा की आज्ञा लेना आवश्यक था। व्यापारियों ने अपनी श्रेणियां बना रखी थीं।

मौर्यकाल में मिश्र सीरिया आदि देशों से भारत का सीधा सम्बन्ध था। भारत से इन देशों को सुगन्धित पदार्थ और मणियां भेजी जाती थी। बिन्दुसार ने पश्चिमी देशों से मीठी शराब और अंजीर मंगाए थे। मौर्य सरकार स्वयं जहाज बनवाती तथा उन्हें व्यापारियों को किराए पर देती थी। व्यापार की सुविधा के लिए आवागमन की सुविधा का भी ध्यान रखा जाता था। मौर्य साम्राज्य में मार्गों का जाल बिछा था। सड़कों पर छायादार वृक्ष थे और जगह—जगह सरायों की भी व्यवस्था थी दूरी की सूचना के लिए पत्थर लगे हुए थे। इन सड़कों पर व्यापार बैलगाड़ी तथा पशुओं की सहायता से किया जाता था। राज्य के अधिकारी व्यापारियों से सड़क कर वसूल करते थे। यदि मार्ग में माल का नुकसान होता या खो जाता तो उसकी भरपाई राज्य स्वयं करता था।

पश्चिम के देशों के अतिरिक्त भारत का व्यापार दक्षिण और पूर्व के देशों के साथ भी था। मेगस्थनीज ने भारत वर्ष का ताम्रपर्णि (लंका) के साथ संपर्क का संकेत किया है। एथेमेअस नामक यूनानी लेखक के अनुसार टालमी के द्वारा आयोजित उत्सवों में भारतीय नारियाँ, पशु एवं अन्य सामग्री का प्रदर्शन किया था।

भारत के मसाले मिश्र में ऊंटों पर जाते थे।

कौटिल्य ने चीन देश में निर्मित चीन पट्ट के भारतीय आयात का उल्लेख किया है उसने अर्थशास्त्र (1,179) में स्वर्ण भूमि के अगरू का उल्लेख किया है। मौर्यकाल में व्यापार की उन्नति से देश समृद्ध हो गया था।

भारत और मिर के व्यापार को और अधिक प्रोत्साहन देने के लिए मिश्र नरेश टालमी ने लाल सागर के तट पर बरनिस नाम का एक बन्दरगाह स्थापित करवाया था।

सातवाहन एवं कुषाण काल में व्यापार

ईसा की पहली और दूसरी शताब्दी में भारत के दक्षिणी भाग में सातवाहन तथा उत्तरी भाग में कुषाणों का शासन था। इस समय भारत का व्यापार पश्चिमी देशों विशेषकर रोम के साथ अधिक बढ़ गया था। हिप्पालस नामक एक युनानी यात्री ने हिन्द महासागर में चलने वाली मानसूनी हवाओं का सन् 45 ई0 में पता लगाया जिनकी सहायता से तीन मास से कम समय में जहाज मिश्र से भारत में पहुँच सकता था। जबकि पहले पहुँचने में एक साल तक का समय लग जाता था। इस खोज से सामुद्रिक व्यापार को बड़ा प्रोत्साहन मिला। उस समय भारतीय वस्तुओं की रोम में बड़ी माँग थी।

भारत रोम को कई प्रकार के बहुमूल्य वस्त्राभूषण मुक्ता, रत्न, सुगन्धित, पदार्थ आदि का निर्यात करने लगा था। तत्कालीन लेखक प्लिनी रोम के धानाढ्य लोगों की निन्दा करता है, जो अपना धन इन विलासी वस्तु पर पानी की तरह बहाते हैं। उसका कथन है कि भारतीय माल राम आकार सौ

गुने मूल्य पर बिकता है और ऐसा कोई वर्ष नहीं जाता जिसमें भारतीय व्यापारी रोम से कम कम साढ़े पाँच करोड़ से अधिक ना खींच ले जाते हों। उस समय का सबसे महत्वपूर्ण बन्दरगाह 'वेरीगाजा' था जो भृगुकच्छ का ग्रीक अपभ्रंश है। उज्जैन तथा उत्तरी भारत के दूरस्थ इलाकों का माल यहाँ विदेशों में निर्यात के लिए आता था। प्रतिष्ठान (पैठन) तथा तगर (तैर) यहाँ की व्यापारिक मंडियाँ थी। बम्बई (मुम्बई) के सामुद्रिक तट पर सोपारा और कल्याण उस समय के महत्त्वपूर्ण बन्दरगाह थे। नौर, मुजरिस और नेल्सिण्ड मालावार के तट पर स्थित थे। मुजरिस और नेल्सिण्ड का नाम प्राचीन साहित्य तथा अभिलेख में क्रमशः मुचिरिपत्तनम् और नीलकण्ठ मिलता है। पूर्वी समुद्री तट पर स्थित बन्दरगाहों का भी उल्लेख मिलता है उनमें महत्त्वपूर्ण बन्दरगाह थे–मसुलिपत्तम के पास मसुलिया और गंगा के मुख पर गंगे। टालमी के भूगोल में भारत के प्रसिद्ध बन्दरगाहों और व्यापारिक नगरों का विस्तृत विवरण मिलता है।

तीसरी शताब्दी ई0 में सातवाहन वंश के राजा यज्ञशातकर्णी ने सर्वप्रथम जहाज प्रकार के सिक्के आरम्भ किये जिनसे सामुद्रिक व्यापार का पता चलता है। उत्तरी भारत पर शासन करने वाले कुषाण सम्राटों में भी रोमन साम्राज्य के साथ व्यापारिक सम्बन्ध स्थापित किये थे। कुजुल कैडफिसेस की कुछ मुद्राओं पर कुजुल का मुख रोमन नरेश ऑगस्टस के मुख की शैली का बनाया गया है। कुजुल की ये मुद्राएं रोमन साम्राज्य के साथ व्यापारिक सम्बन्धों को सिद्ध करते हैं।

पेरीप्लस का भी कथन है कि भारत रोम के लिए मोती, मलमल, हाथीदँत, चन्दन, औषधियाँ और मसाले आदि का निर्यात करता था। आयात सोने के ही कुषाणों ने सर्वप्रथम स्वर्ण मुद्रायें चलाई।

मध्य एशिया में 'रेशम मार्ग' पर कनिष्क नियंत्रण था। कनिष्क के सम्बन्ध रोम साम्राज्य से अच्छे थे। रोम कनिष्क साम्राज्य के माध्यम से ही चीन से व्यापार करता था।

lUnÒ %

1. प्राचीन भारत का इतिहास–ओम प्रकाश (छठा संस्करण)
2. भारत का राजनीतिक एवं सांस्कृतिक इतिहास–डॉ0 ए0के0 मित्तल
3. प्राचीन भारत का राजनीतिक एवं सांस्कृतिक इतिहास–डॉ0 आर0एन0 पाण्डेय
4. कौटिलीय अर्थशास्त्रम–वाचस्पति गैरोला
5. प्राचीन भारतीय सामाजिक एवं आर्थिक संस्थाएं–डॉ0 कैलाशचन्द्र जैन–भाग–1
6. प्राचीन भारत का राजनीतिक तथा सांस्कृतिक इतिहास–भाग–1, विमल चन्द्र पाण्डेय
7. प्राचीन भारत का इतिहास–द्विजेन्द्र नारायण झा, कृष्ण मोहन श्रीमाली
8. प्राचीन भारत का इतिहास तथा संस्कृति–के0सी0 श्रीवास्तव

***

Lkedkyhu fgUnh lkfgR; esa vkfnoklh vfLerk ,oa thou la?k"kZ

Ekksrh pUn izlkn*

आदिवासी समाज के अस्मिता एवं जीवन–संघर्ष पर बात करते समय हमारे सामने पूरे विश्व में बिखरे पड़े तमाम आदिवासी समुदाय आ जाते हैं, जो अपने अस्तित्व और अस्मिता के लिए संघर्षरत हैं। कथित मुख्य धारा की संस्कृति और सभ्यता ने उनके सामने दो ही रास्ते छोड़े हैं या तो वे अपनी अस्मिता, अपना इतिहास अपनी परंपरा को मिटाकर मुख्यधारा की वर्चस्ववादी संस्कृति को स्वीकार कर लें या फिर भौतिक रूप से पृथ्वी नामक ग्रह से अपना अस्तित्व मिट जाने के लिए तैयार हो जाएं।

भारतीय सामाजिक संरचना का स्वरूप आरंभिक काल से ही बहुसामुदायिक रहा है, जिसमें विभिन्न धर्म, जाति, वर्ग सम्प्रदाय आदि के लोग रहते आये हैं। इन सभी की अपनी अलग–अलग संस्कृति और सामाजिक दायित्व है जो उनके जीवन संचालित और निर्धारित करने में समाज के ऐतिहासिक विश्लेशण से हम पाते हैं कि जीवन की धारा में ऐसे अनेक लोग समुदाय और सामाजिक समूह हैं, जो आज भी हाशिये पर ही हैं तथा जिनके इतिहास यथार्थ को नजर अंदाज करने की शेष समाज को आदत सी हो गई है। आदिवासी समाज न सिर्फ भारतीय बल्कि विश्व समुदाय में भी ऐसा ही समाज है, जिसका अधिकांश भाग विकास की प्रक्रिया एवं मुख्यधारा की गतिविधियों से दूर अपनी जातीय जिन्दगी में सिमटा हुआ है।

हिन्दी साहित्यकार कुछ विमर्शकार कभी शोषण को आधार बनाकर तो कभी अस्मितावादी राजनीति को व्यापक परिप्रेक्ष्य प्रदान करने के लिए आदिवासी को दलित अस्मिता के दायरे में समेटकर परिभाषित करने की कोशिश करते हैं। परन्तु दलित और आदिवासी समुदायों के स्थिति में कुछ समानताएं हैं और अनेक विषमताएं भी हैं। जिस प्रकार दलित समुदाय के हिस्से में गावों के बाहर जीवन यापन करना आया उसी प्रकार आदिवासियों के हिस्से में भी गांव या समाज से बाहर जंगलों में।

वर्ण–व्यवस्था का कुप्रभाव दलित एवं आदिवासी दोनों पर लगभग समान रूप से पड़ा। दलितों के साथ अन्याय, अत्याचार और शोषण का जैसा स्वरूप मिलता है वैसा आदिवासियों के साथ भी, परन्तु अन्याय और अत्याचार के स्वरूप और तीव्रता में अन्तर है।

'विनाय तुमराम' लिखते हैं कि– ''जिस जाति व्यवस्था ने दलितों को जर्जर किया, उसका मनुष्यपन नकारा, सहस्रों साल अछूत बनकर जीने के लिए बाध्य किया तथा पशुवत जीवन प्रदान किया उस क्रूर कठिन जाति व्यवस्था की आंच वनों जंगलों तक, गिरिकुहरों तक उतनी तेज गति से नहीं पहुँच पाई।''

आदिवासी सामाजिक जीवन प्रभाव क्षेत्र से दूर प्रकृति में जीवन यापन करता था। इस लिए गांवो के भीतर के सामाजिक तथा सांस्कृतिक व्यवहार के साथ दलितों का जैसा संबंध और सम्पर्क था

*शोध छात्र, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी–221005

वैसा आदिवासियों का नहीं था कुसुम नारगोलकर के अनुसार 'अछूतों को चाहे हिन्दू समाज के शूद्र–सेवक के रूप में ही क्यों न हो, किन्तु एक विशिष्ट सामाजिक स्थान दिया गया था, परन्तु आदिवासी को श्रेष्ठ था कनिष्ठ ऐसा कोई स्थान नहीं था वे बिल्कुल उपेक्षित थे'। (जंगलचे राजे–कुसुम नारगोलकर एवं बसंत नार गोलकर, प्र0 आ0 गारगोती 1995 पृ0 176) विशिष्ट तो कतई नहीं बल्कि दलितों की भूमिका सामाजिक संरचना के निर्मिति में थी, जबकि आदिवासियों की नहीं। इसलिए अधिकांश आदिवासी समुदायों में मनुष्य होने का एहसास पैदा नहीं हो पाया है। सामाजिक अलगाव एवं सांस्कृतिक भिन्नता के कारण ही आज भी आदिवासी समाज सभ्य समाज या मुख्य धारा के समाज का हिस्सा नहीं बन पा रहा है।

भारत के संदर्भ में ही देखें तो जहाँ–जहाँ आदिवासी रहते हैं, वहाँ प्राकृतिक संसाधन भरपूर मात्रा में उपलब्ध है। कोयला हो या तांबा हो या मैगनीज या फिर यूरेनियम ये सभी आदिवासी बहुल इलाको में ही पाये जाते हैं।

आजादी के बाद देश के विकास के नाम पर बड़े–बड़े बांध, बड़ी–बड़ी सिंचाई परियोजनाएं स्थापित की गईं, फलस्वरूप लाखों लोग विस्थापित हो गए। ''भारत की 1500 बड़ी सिंचाई परियोजनाओं के कारण 1.6 करोड़ की आबादी विस्थापित हुई। इनमें 40 प्रतिशत आदिवासी थे इसके प्रमुख प्रभावों में वन केन्द्रित आदिवासियों के परंपरागत संसाधनों का छिन जाना और आदिवासी सामाजिक सांस्कृतिक धरोहर को खतरा के रूप में सामने आये। (हरि राम मीना विकास की प्रक्रिया, विस्थापन, आदिवासी समाज हाशिये का स0 'देवेन्द्र चौबे दीपक कुमार' पृ0 376) स्पष्ट है कि राष्ट्रहित के नाम पर आदिवासियों की न केवल जमीन उनसे छिन गई, अपितु उनके सन्दर्भ में संविधान प्राप्त मूल अधिकारों का भी उल्लंघन किया गया।

विशिष्ट कथाकार संजीव का उपन्यास 'पांव तले की दूब' झारखंड के आदिवासियों के अस्तित्व और अस्मिता के इर्द–गिर्द धुमता हुआ पर्याप्त जीवन दर्शन है, उपन्यास का नाम ही आदिवासियों की स्थिति को स्पष्ट कर देता है। 'पांव तले की दूब' जिसे हम बिलकुल सहजता और बिना किसी संकोच के कुचलते हुये चले जाते हैं और इस कुचलने का कोई अपराध बोध भी नहीं होता। संकट तब खड़ा होता है जब कभी यह दूब हमारे पांवो को चुभ जाती है और हमारे मुलायम चेहरे पर उभरे विचलन के साथ ही उसके होने का भी एहसास होता है।

'पांव तले की दूब' में उपन्यासकार ने झारखंड में विकास बनाम विस्थापन की अमानवीय और वीभत्स तस्वीर उकेरी है इस कथा का नायक एक मध्य परिवार का नौजवान युवा है जिसका नाम सुदीप्त है। वह जब एक एक्टिविस्ट के रूप में बाधमुंडी पहुँचता है तो पाता है कि आदिवासियों का जिनकी जमीन पर ये कारखाने लग रहे हैं, उन्हें इस संपत्ति में उनकी भागीदारी तो खत्म की ही जा रही है, उन्हें जमीन से भी बेदखल किया जा रहा है मुआवजा भी अफसरों के पेट में। विस्थापन का यह दर्द आज भी बदस्तूर है। विकास के इस अमानवीय मॉडल, ने आदिवासियों से उनके प्राकृतिक संसाधनों को तो छीना ही है उन्हें उनके बुनियादी अधिकारों से भी वंचित कर दिया है।

आदिवासी समाज की एक जो बहुत बड़ी समस्या है, वो है शिक्षित लागों की अपने समाज और संस्कृति के प्रति हीन भानवा, जो पढ़े–लिखे आदिवासी हैं। कालेजों में, यूनिवर्सिटी में, पढ़कर निकलते हैं, अपनी भाषा नहीं बोलते हैं। अपनी भाषा बोलना नहीं चाहते हैं वे टूटी–फूटी अंग्रेजी में बोलने की कोशिश करते हैं, जो उनको नहीं आती हैं हिन्दी भी नहीं बोलना चाहते और आदिवासी भाषा तो भूलकर भी नहीं बोलते हैं। ये जो हीनता की भावना है और जो भी पैदा की गई है उनकी भाषाओं के प्रति, उनकी संस्कृति के प्रति, कुछ व्यक्ति के रूप में इससे उबरे हुए लोग जरूर हैं आदिवासी विमर्श में, लेकिन आदिवासियों की सामान्य भावना हीनता की भावना है। एक आत्म सम्मान का आन्दोलन, जो अम्बेडकर ने दलितों में चलाया और सफल हुए, वो आदिवासियों में अभी तक नहीं है इसलिए वहां अस्मिता के आंदोलन का बड़ा महत्व है।

अतः आशा का स्रोत बस वह संघर्ष है वह आदिवासी अपने बलिदान को यूँ ही जाया नहीं होने देगें वे अपनी अस्मिता की लड़ाई लड़ रहे हैं एक दिन उनको सफलता जरूर मिलेगी अन्याय व शोषण के इस पहाड़ का हटना असंभव नहीं हैं आप इसे हटा सकते है इसके लिए आप को कठिन से कठिन परिश्रम करना होगा तब जाके इस शोषण से मुक्त हो पायेगें।

I ;nHk %

1. ''गुप्ता'' रमणिका (स0)ः ''आदिवासी स्वर नई शताब्दी'', खण्ड–1, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली 2002।
2. ''सिद्दकी'' एम0 के0 ए0ः ''भारत के आदिवासी'' भारतीय मानव विज्ञान, सर्वेक्षण, भारत सरकार, कलकत्ता 1984।
3. ''गुप्ता'' रमणिका सम्पादकः ''आदिवासी लोक'' खण्ड–1 (लोक अस्मिता), शिल्पायन, दिल्ली 2006।
4. संजीव 'पांव तले की दूब',ः वाग्यदेवी पाकेट बुक्स, संस्करण, 2005।
5. ''उप्रेती'' हरिशचन्द्रः ''भारत की आदिवासी जनजातियां'' हिन्दी रचना केन्द्र, जयपुर (राजस्थान) 1970।
6. 'हंस' जून 2005।
7. 'दलित साहित्य' 1999।

***

vk;|o:n dh ogn=;h

_"kHk d|ekj*

इतिहास निर्माण के लिए इतिहासकार तथ्यों पर निर्भर होता है। बिना तथ्यों के इतिहास की कल्पना नहीं की जा सकती। इतिहासकार तथ्यों को विषय से संबंधित श्रोतों से ग्रहण करता है। प्राथमिक श्रोतों से लिये गए तथ्य ही प्रामाणिक माने जाते हैं, पर प्राथमिक श्रोतों से लिए गये तथ्यों को भी ज्यों का त्यों स्वीकार न कर आलोचनात्मक परीक्षण कर इतिहासलेखन में उनका प्रयोग किया जाता है। प्राचीन भारतीय इतिहास में हमें विज्ञान की एक उन्नत परंपरा मिलती है। आयुर्वेद के रूप में लोकोपयोगी, लोकजीवन में व्याप्त, वर्तमान तक अनवरत् एक समग्र चिकित्सा विज्ञान का ऐतिहासिक विकास प्राचीन भारत में हुआ। प्राचीन भारतीय परंपरा में चिकित्सा विज्ञान या आयुर्विज्ञान को आयुर्वेद कहा गया है। आचार्य प्रियव्रत शर्मा के अनुसार प्राचीन भारतीय चिकित्सा विज्ञान का अध्ययन करना वस्तुतः आयुर्वेद का अध्ययन करना ही है। जीवन का विज्ञान माने जाने वाले आयुर्वेद के इतिहास को जानने के लिए श्रोत ग्रंथ तो बहुतेरे है, पर उनमें तीन सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण हैं, जिन्हें आलंकारिक भाषा में वृहद्त्रयी अर्थात तीन प्राचीन ग्रंथ कहते हैं। ये हैं – चरक संहिता, सुश्रुत संहिता और अष्टांग संग्रह। इन्हें आधार बनाकर कई भाष्य भी लिखे गए हैं और इनके सारसंग्रह भी मिलते हैं। डॉ0 चट्टोपाध्याय के अनुसार आयुर्वेद के अन्य श्रोत ग्रंथों से कभी–कभार और आनुषंगिक रूप में ही प्राचीन भारतीय आयुर्विज्ञान के इतिहास पर प्रकाश पड़ता है। आयुर्वेद के स्त्रोतग्रंथ वस्तुतः उपर्युक्त तीन ग्रंथ ही हैं। इन तीनों में से भी प्रसिद्ध चिकित्साशास्त्री वाग्भट द्वारा रचित अष्टांग संग्रह नामक ग्रंथ आयुर्विज्ञान विषयक एक ऐसी दीपिका है, जो निस्संदेह चरक संहिता और सुश्रुत संहिता को ही आधार बनाकर लिखी गई। दूसरी तरफ सुश्रुत संहिता का मुख्य प्रतिपाद्य विषय शल्यचिकित्सा है। यद्यपि आयुर्विज्ञान विषयक सिद्धांतों का पूर्ण परिचय प्राप्त करने के लिए चरक संहिता के साथ–साथ सुश्रुत संहिता का भी यदा–कदा अवलोकन किया जाता है, किंतु जहां तक सैद्धांतिक विवेचन तथा औषधि–सेवन और आहार–नियमन का संबंध है, इस संहिता में भी चरक संहिता का ही अनुपालन किया गया है। इस तरह केवल चरक–संहिता ही ऐसा ग्रंथ बचता है जो आयुर्वेद के सैद्धांतिक पक्ष को समझने के लिए सर्वाधिक महत्वपूर्ण भूमिका निभाता है। चरक संहिता आयुर्विज्ञान विषयक एक विशाल संग्रह है, जो पद्य और गद्य दोनो में संयुक्त रूप से लिखा गया है। कुछ कथन पद्यबद्ध हैं, तो कुछ कथन गद्य में। जो बातें गद्य में कही गई है, उनके अंत में प्रायः पद्यात्मक उपसंहार सारांश भी दिया गया है, ताकि उसे कंठस्थ किया जा सके। फिलियोजट के शब्दों में, इसकी भाषा 'वह लौकिक संस्कृत है जिसे किसी काल विशेष से नहीं जोड़ा जा सकता'। मोटा अनुमान लगाएँ तो हम कह सकते हैं कि हिपोक्रेटिक कार्पस के नाम से प्रसिद्ध आयुर्विज्ञान संबंधी जो भी प्राचीन यूनानी साहित्य आज उपलब्ध है, उससे तीन गुना आकार इस चरक संहिता का है।

यह ग्रंथ 120 अध्यायों में विभक्त है। रसायन और वाजीकरण के उप–अध्यायों को भी जोड़े तो वह संख्या 126 होगी। सभी अध्याय निम्नलिखित आठ स्थानों में विभक्त हैं :–

*यूजीसी–जूनियर रिसर्च फेलो, इतिहास विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय

1. सूत्र स्थान : इसमें 30 अध्याय हैं, जिनमें आयुर्वेद का पूर्व इतिहास (आयुर्वेदावतरण), सामान्य सिद्धांत और सैद्धांतिक आधार आदि वर्णित हैं।
2. निदान स्थान : इसमें आठ अध्याय हैं, जिनमें विभिन्न रोगों के कारणों और उनके लक्षणों का विवेचन किया गया है।
3. विमान स्थान : इसमे आठ अध्याय हैं, जिनमें विविध प्रकार के चुने हुए विषयों का प्रतिपादन हुआ है। जैसे रस–द्रव्यों की प्रकृति और उनके गुणावगुण, आहार के रूप में लिए गए विविध प्राकृतिक पदार्थों की शरीर में हुई रूपातंरण–प्रक्रिया, आयुर्विज्ञान की कार्यप्रणाली, चिकित्सकों के लिए आचरण–संहिता आदि।
4. शारीर स्थान : इसके आठ अध्यायों में मुख्यतः शरीर रचना विज्ञान भ्रूण विज्ञान विषयक बातों का विवेचन हुआ है, किंतु साथ ही साथ तत्व मीमांसा और नीतिशास्त्र विषयक कई बातों का भी प्रायः घालमेल मिलता है।
5. इंद्रिय स्थानः इसमें 12 अध्याय हैं, जिनमें कई बातों की सामान्य चर्चा की गई है। जैसे वर्ण, स्वर, गंध, रस, स्पर्श, चक्षु, श्रोत(कान), घ्राण रसन, स्पर्शन, मन, अभिलाषा, शौच (पवित्रता), शील(सहज आचरण) आचार, स्मरण–शक्ति, प्रकृति, विकृति, मेधा, बल, ग्लानि आदि।
6. चिकित्सा स्थानः इसमें 30 अध्याय हैं (यदि पहले दो अध्यायों के उप अध्यायों की गिनती भी करें तो कुल मिलाकर 36 अध्याय बनतें है)। मुख्य विवेच्य विषय उपाचारात्मक चिकित्सा है किंतु साथ–साथ आहार विज्ञान और औषध विज्ञान (जड़ी–बूटियों) के गुण या प्रभाव की जानकारी संबंधी कई बातों का समावेश भी है।
7. कल्प स्थान : इसमें 12 छोटे–छोटे अध्याय हैं, जिनमें विविध प्रकार के कल्पों की क्रियाविधि वर्णित है। वस्तुतः ये प्रयोग पूर्वोल्लिखित स्थानों में विवेचित औषधियों के नाम और प्रयोग बताने वाले भेषज–संग्रह के पूरक हैं।
8. सिद्धि स्थान : इसमें भी 12 अध्याय हैं, जिनमें वस्ति–कर्म (एनीमा), विरेचन (जुलाब), मूत्र संबंधी रोगों आदि का विवेचन हुआ है। ये विषय भी पहले वाले स्थानों में विवेचित विषयों के पूरक हैं।

डॉ0 चट्टोपाध्याय ने चरक संहिता का सूक्ष्म विश्लेषण करते हुए बताया है कि इन आठ स्थानों में जिन मुख्य–मुख्य विषयों का विवेचन हुआ है, उनके समुचित विन्यास की ओर पर्याप्त ध्यान नहीं दिया गया लगता है। पूरे ग्रंथ में कई बार पुनरावृत्ति हुई है और विषयांतर के दोष से भी यह ग्रंथ मुक्त नहीं है। इस ग्रंथ में आधारभूत सैद्धांतिक महत्व के कई प्रश्नों के बारे में पूर्ववर्ती और तत्कालीन आचार्यों के बीच हुए वाद–विवादों और तर्क–वितर्कों का उल्लेख भी हुआ है। अत्यंत रोचक बात तो यह है कि इस प्रकार के वाद–विवाद चिकित्सकों के मानसिक क्षितिज को विस्तृत करने के लिए अत्यंत उपयोगी माने गए हैं। बहरहाल चरक संहिताकार तत्कालीन वृत्तिशील (व्यवसायी) वैद्यों के बीच जो मत –वैभिन्य था, उससे पूरी तरह से परिचित था। इसीलिए तो चरक सहिता में आयुर्विज्ञान से संबंधित भिन्न–भिन्न संप्रदायों के शास्त्रों का उल्लेख करते हुए कहा गया है – "विविधानि हि शास्त्राणि भिषजां परिचरंति लोके"। यद्यपि आज हमारे लिए यह अनुमान लगाना संभव नहीं है कि यहाँ वस्तुतः किन शास्त्रों के बारे में उल्लेख है, किंतु उपर्युक्त कथन से निस्संदेह यह बात तो स्पष्ट हो ही जाती है कि चरक संहिताकार अपने मतवाद के निष्कर्षों का पूरा और विशेष विवरण प्रस्तुत करते हुए उन्हें अन्य संप्रदायों के प्रतितंत्र सिद्धांतों से भिन्न प्रदर्शित करना चाहता है। विशेष ध्यान देने योग्य बात तो यह है कि आयुर्वेद संबंधी विभिन्न विचारधाराओं या मतवादों की पूरी जानकारी रखने के बावजूद चरक ने अपने ग्रंथ में कुछ निष्कर्षों को अनिवार्यतः ज्यों का त्यों स्वीकार करने की बात कही है। दूसरे शब्दों में, कुछ प्रस्थापनाएँ तो ऐसी अवश्य थी जो मूलतः भले ही इस

संप्रदाय से संबंधित रही हों या उस संप्रदाय से, लगभग सभी संप्रदायों को मान्य थीं। इसका अर्थ यह हुआ कि कुछ न्यूनतम सर्वस्वीकृत तथ्य ऐसे थे जिनको माने बिना आयुर्वेद का ज्ञान और उसका वृत्ति के रूप में व्यवहार संभव ही नहीं था। चरक संहिता में इन्हें सर्व तंत्र सिद्धांत कहा गया है अर्थात ऐसे सिद्धांत जो सभी आयुर्वेदाचार्यों को मान्य थे, जैसे रोग का कारण, निदान है, व्याधियां हैं, साध्य रोगों की चिकित्सा का उपाय है।चरक संहिता की तुलना में सुश्रुत संहिता का आकार छोटा है। लौकिक संस्कृत में रचित यह संहिता भी पद्य और गद्य मिश्रित है। इसका मुख्य विवेच्य विषय पांच स्थानों के 120 अध्यायों में इस तरह विभाजित हैः

1 l= LFkku % इसमें 46 अध्याय हैं जिनमें विभिन्न विषयों के साथ–साथ आयुर्विज्ञान के सामान्य सिद्धांत, शल्यचिकित्सा के काम में आने वाले उपकरणों का उपयोग और उनका निर्माण, शल्यक्रिया, दहन कर्म (गरम लोहे से दागना) आदि विवेचित हैं।

2 funku LFkku % इसमें 16 अध्याय है जिनमें रोगों की उत्पत्ति के कारणों का विवेचन किया गया है।

3 'kkjhj LFkku % इसमें 10 अध्याय हैं जिनमें मुख्यतः प्राणियों के शरीर रचना विज्ञान, भ्रूण विज्ञान और शरीर की चीर–फाड़ विषयक तकनीकें वर्णित हैं।

4 fpfdRlk LFkku % इसमें 40 अध्याय हैं, जिनमें चिकित्सा के तरीके बताए गए हैं।

5 dYi LFkku % इसमें आठ अध्याय हैं जिनमें मुख्यतः विषविज्ञान विषयक बातों का विवेचन हुआ हैं।

अष्टांग संग्रह वाग्भट्ट की रचना मानी जाती है। यह ग्रंथ भी गद्य और पद्य मिश्रित है। पूरा ग्रंथ 6 स्थानों यथा – सूत्रस्थान, शारीरस्थान, निदानस्थान, चिकित्सास्थान, कल्पसिद्धिस्थान और उत्तरस्थान के 150 अध्यायों में विभक्त है। ओ0 पी0 जग्गी के अनुसार अष्टांगसंग्रह मुख्यतः चरक् और सुश्रुत संहिता पर आधारित है, पर इसमें वाग्भट्ट ने विभिन्न विषयों पर अपने विचार भी दिये है। कई विषयों पर वाग्भट्ट के विचार चरक और सुश्रुत सहिता से भिन्न भी है। जैसे– त्रिदोष के सिद्धांत पर।

अब यदि हम इस वृहद्त्रयी के कालनिर्धारण का प्रयास करें तो बहुत ज्यादा सफलता हाथ नहीं लगेगी। इन ग्रंथों के कालनिर्धारण का काई भी प्रयास सर्वथा दोषमुक्त नहीं होगा। इन ग्रंथों के रचनाकाल के विषय में आधुनिक काल के अध्येताओं ने अलग–अलग विचार व्यक्त किए है। सबसे पहले यदि हम चरक संहिता का विश्लेषण करें तो स्पष्ट होता है कि चरक संहिता एक विशाल संग्रह है, इसकी रचना किसी एक व्यक्ति द्वारा किसी एक निश्चित समय में करना संभव नही। इस संहिता में आयुर्विज्ञान संबंधी जिस परंपरा को मूर्त रूप प्रदान किया गया है, वह निश्चय ही अत्यंत प्राचीन रही होगी। किंतु हम यह भी मानते हैं कि चरक संहिता के माध्यम से वह आज हमें जिस रूप में प्राप्त है, उसका काफी हिस्सा बाद में जोड़ा गया होगा। चरक संहिता के व्यावहारिक विश्लेषण और स्वयं इस संहिता के आन्तरिक साक्ष्यों के अनुसार यह संहिता विभिन्न कालखंडों में विभिन्न व्यक्तियों द्वारा रची गई। चट्टोपाध्याय के अनुसार चरक संहिता जैसा भीमकाय और आंतरिक जटिलताओं से भरपूर संग्रह केवल एक ऋषि के मौखिक उपदेशों पर आधारित हो और उन्हें तंत्र रूप में निबद्ध करने वाला शिष्य भी केवल एक ही रहा होगा, इसे स्वीकार नहीं किया जा सकता। सामान्य तथ्य तो यह दिखाई पड़ता है कि संहिता में कई प्राचीन आयुर्वेदाचार्यों का रोगोपचार संबंधी ज्ञान संगृहीत है। इसका अध्ययन करते समय हमें यह तथ्य भी नहीं भुलाना है कि वर्तमान रूप में हम तक पहुँचते–पहुँचते यह चरक संहिता न जाने कितने हाथों से होकर गुजरी होगी और फलतः उसका मूल स्वरूप कितना बदल गया होगा।

भारतीय आयुर्विज्ञान परंपरा में यह कृति चरक संहिता के नाम से प्रसिद्ध है जिसका शाब्दिक अर्थ हैः चरक द्वारा संकलित ग्रंथ। चरक इस ग्रंथ के संकलनकर्ता के रूप में कैसे प्रसिद्ध हुए? इस प्रश्न का उत्तर उपलब्ध चरक संहिता से जिस गोलमोल या स्पष्ट रूप में मिलता है, उसे गंभीरता से नहीं

लिया जा सकता। यह संहिता हमें बताती है कि चरक इस ग्रंथ के मध्यवर्ती संपादक या कहें प्रतिसंस्कारकर्ता थे और यह ग्रंथ आज हमें जिस रूप में उपलब्ध है उसका अंतिम प्रतिसंस्कार दृढ़बल ने किया था। संक्षेप में कथा कुछ यों है कि इस ग्रंथ में संगृहीत आयुर्वेद संबंधी ज्ञान का सर्वप्रथम भगवान आत्रेय ने उपदेश दिया, आत्रेय के उपदेशों को अग्निवेश ने तंत्र रूप में निबद्ध किया और चरक ने उसका प्रतिसंस्कार किया। अर्थात यह स्थिति दृढ़बल द्वारा उसमें पुनःसंशोधन किए जाने से पहले की थी। वस्तुतः चरक का नाम इस ग्रंथ के अध्यायों की समाप्ति पर दी गई पुष्पिकाओं में ही इस तरह आया है– "इत्यग्निवेषकृते तंत्रे चरकप्रतिसंस्कृते" अर्थात 'अग्निवेषकृत तंत्र चरक द्वारा प्रतिसंस्कृत। इस तरह चरक को इस संहिता का मध्यवर्ती संपादक मान लेने की स्थिति से तो यह स्पष्ट है कि इस ग्रंथ की रचना में चरक की भूमिका गौण रही होगी। तो फिर आत्रेय और अग्निवेश को भुलाकर यह ग्रंथ चरक संहिता के नाम से प्रसिद्ध क्यों हुआ?एक बात और, दृढ़बल के कथानानुसार हम यह मानने को बाध्य हैं कि चरक विलक्षण बुद्धि के धनी व्यक्ति का नाम था। दृढ़बल के अनुसार उत्तम बुद्धि वाले चरक ने इस उत्तम संहिता का संस्कार किया। चरक शब्द का शाब्दिक अर्थ है, भ्रमणशील व्यक्ति। प्राचीन भारत में प्रायः घुमक्कड़ साधुओं या उनके दलों के लिए इस शब्द का प्रयोग विशेशण के रूप में होता था। ऐसे दल घूम–फिरकर चिकित्सा करने वाले वैद्यों के भी हो सकते थे। इसके ऐतिहासिक प्रमाण के रूप में अथर्ववेद के उस लुप्त अंश का उदाहरण दिया जा सकता है जिसके संशोधित संस्करण को चारण–वैद्य की संज्ञा दी गई। इसके अतिरिक्त भारतीय आयुर्विज्ञान की परंपरा में से ही एक प्रमाण यह दिया जा सकता है कि चिकित्सकों के लिए जिन अनेक प्रशिक्षणों की अनिवार्यता बताई गई है, उनमें से एक 'इतस्ततः भ्रमण' वाला प्रशिक्षण है। स्पष्ट है कि चिकित्सकों के लिए भ्रमणशील होने की बाध्यता इसलिए रखी गई होगी क्योंकि उन्हें उपचार के लिए रोगों को ठीक करने वाली जड़ी–बूटियों की तलाश में इधर–उधर भटकना पड़ता था। उपर्युक्त कथन का सार यह है कि यदि चरक शब्द को उस व्यक्ति का वास्तविक नाम माना जाए जो इस संहिता का मध्यवर्ती संपादक रहा होगा तो फिर इसका चरक संहिता नाम रखे जाने की सार्थकता सिद्ध नहीं होती। यदि चरक को प्राचीन भ्रमणशील चिकित्सकों के अर्जित आयुर्वेद विषयक ज्ञान का संग्रहर्ता और चरक संहिता को उनका संग्रह मात्र माना जाए तब तो इस नामकरण की सार्थकता अधिक अच्छे रूप में सिद्ध हो जाएगी।

इण्डियन नेशनल साइंस एकैडमी द्वारा प्राचीन भारतीय आयुर्विज्ञान के इतिहास पर प्रकाशित पुस्तक "हिस्ट्री ऑफ मेडिसिन इन इण्डिया " के अनुसार चरक संहिता के रचनाकाल में ऐतिहासिक रूप से तीन स्तर है –

1. अग्निवेश द्वारा आत्रेय के उपदेशों के अनुसार मूल रूप में सूत्र रूप में 1000 ई0 पू0 के आस–पास अग्निवेषतंत्र की रचना।
2. चरक द्वारा दूसरी सदी ई0 पू0 से प्रथम–दूसरी सदी ई0 के बीच ग्रंथ का प्रतिसंस्कार
3. दृढ़बल द्वारा चौथी सदी ई0 में लुप्त हो चुके भाग का पुनर्स्थापन तथा प्रतिसंस्कार

उपर्युक्त पुस्तक के अनुसार इसी तरह सुश्रुत संहिता की रचना भी तीन ऐतिहासिक स्तरों से होकर गुजरती है–

1. वृद्ध सुश्रुत द्वारा मूल रूप से तंत्र रूप में सुश्रुत संहिता की रचना जिसका काल संभवतः 1500–1000 ई0 पू0 के बीच माना गया है
2. सुश्रुत द्वारा दूसरी शती ई0 के आस–पास मूलसंहिता का प्रतिसंस्कार
3. पुनः नागार्जुन द्वारा 5वी0 शती ई0 के लगभग पुनः प्रतिसंस्कार तथा उत्तरतंत्र अध्याय का जोड़ना

वाग्भट्ट के अष्टांगसंग्रह का काल भी इसी तरह 5–6वीं शताब्दी के बीच माना गया है। उल्लेखनीय है कि उपर्युक्त कालविभाजन सर्वथा अन्तिम नहीं है, अभी भी इस पक्ष पर पर्याप्त कार्य

किया जाना शेष है। निष्कर्षतः आयुर्वेद की वृहद्त्रयी अर्थात चरक संहिता, सुश्रुत संहिता और अष्टांग संग्रह ही आयुर्वेद की जानकारी का प्रमुख श्रोत है। इनमें भी आयुर्वेदीय सिद्धांतों की अधिकतम जानकारी चरक संहिता से ही हो जाती है।

lanHkZ %

1. चट्टोपाध्याय, देवीप्रसाद. 2001. प्राचीन भारत में विज्ञान और समाज. अनुदित अंग्रेजी से द्वारा व्यास, नरेंद्र. दिल्ली. ग्रंथ शिल्पी.
2. शर्मा, प्रियव्रत. 2012. आयुर्वेद का वैज्ञानिक इतिहास. पुनर्मुद्रित संस्करण. चौखम्भा ओरियन्टालिया. वाराणसी.
3. Jaggi, O.P. 1973. History of Science and Technology in India: Indian System of Medicine. Delhi. Atma Ram & Sons.
4. Sharma, Priya Vrat. ed. 1992. History of Medicine in Ancient India (From Antiquity to 1000 A.D.). New Delhi. The Indian National Science Academy.
5. Raina, B.L. 1990. Health Science in Ancient India. New Delhi. Commonwealth Publisher.
6. Lochan, K. 2003. Medicines of Early India. Varanasi. Chaukhambha Sanskrit Bhawan.

***

ykdxhr % ykd&ekul dh cksyrh efrZ

lrkjk flag iVsy*

'लोक–गीत' लोक की आवाज है। 'लोक–गीत' में जितना महत्वपूर्ण पद 'गीत' है, उससे भी अधिक है 'लोक'। वह 'गीत' जिसे लोग गाते हैं और लोग सुनते हैं, 'लोक–गीत' है। 'लोक–गीत' लोक–मानस की बोलती मूर्ति है, मुखर और गीतात्मक अभिव्यक्ति । जिसे सुनकर लोक की रूचि, लोगों का मूल्य–बोध, सामाजिक चेतना का स्वरूप, मिलकर जीने की कलाओं का पता चलता है। 'लोक–गीत' जन–जीवन का दर्पण है, यह जनता के हृदय का उद्‌गार है। सर्वसाधारण जनता जो कुछ सोचती है, जिन भावों की अनुभूति करती है उसी का प्रकाशन उसके साहित्य में उपलब्ध होता है। 'लोक–गीत' अशिक्षित ग्रामीण जनता के भावुक तथा संवेदनशील हृदय के वे स्वाभाविक उद्‌गार हैं, जो संगीत की बलवती धारा के रूप में प्रवाहित हो उठते हैं। संगीत इनमें प्राण प्रतिष्ठा करता है, इसलिए कहा जाता है कि 'हृदय के उद्रेक से युक्त कलापूर्ण संगीत ही लोक–गीत है।'[1] अथवा गीतबद्ध भावनायें ही 'लोक–गीत' हैं।

'लोक–गीत' जनता के गोद से ही पलकर बड़ा होता है। एक समय था जब जनता की सरलता, स्वाभाविकता तथा स्वच्छन्दता से यह साहित्य विभूषित रहता था । वह आडम्बर और कृत्रिमता से कोषों दूर था। ''वह साहित्य उतना ही स्वाभाविक था जितना जंगल में खिलने वाला फूल, उतना ही स्वच्छन्द था जितना आकाश में विचरने वाली चिड़ियाँ, उतना ही सरल तथा पवित्र था जितना गंगा की निर्मल धारा उस समय के साहित्य का जो अंश आज अवशिष्ट या सुरक्षित रह गया है, वही हमें लोकसाहित्य के रूप में उपलब्ध होता है''[2] लोकसाहित्य लोक–संस्कृति का एक भाग है, उसका एक अंश है। यदि लोक–संस्कृति की तुलना किसी विशाल वट वृक्ष से की जाय, तो लोक साहित्य उसकी एक शाखा मात्र समझना चाहिए। यदि लोक संस्कृति शरीर है तो लोक साहित्य उसका अवयव मात्र है। लोक–संस्कृति का क्षेत्र अत्यन्त्र व्यापक है, लोक का जितना जीवन है उतना ही लोक संस्कृति का विस्तार है, परन्तु लोक साहित्य का विस्तार भी संकुचित नहीं है। लोक संस्कृति में लोक साहित्य का अर्न्तभाव होता है। परन्तु लोक–साहित्य में लोक संस्कृति का समावेश होना सम्भव नहीं है यदि लोक संस्कृति सागर है तो लोक–साहित्य उसमें गिरने वाला नद है।

लोक–गीतों में जीवन की सच्ची झांकी निहित है तथा भारतीय संस्कृति एवं हमारे परम्परागत जीवन का सुन्दर और सच्चा इतिहास गुंथित है। लोक–गीतों की परम्परा अत्यन्त्र प्राचीन है, पंड़ितों की बंधी प्रणाली पर चलने वाली काव्य–धारा के साथ–साथ सामान्य अनपढ़ जनता के बीच एक स्वच्छन्द और प्राकृतिक भावधारा भी गीतों के रूप में चली आ रही है।[3] यह गीत जीवन्त काव्य है, यह कभी मिटता नहीं, पर जैसे–जैसे सामान्य जनभाषा में परिवर्तित होता जाता है, वैसे–वैसे ही इन गीतों की भाषा भी बदलती जाती है। पर भाव वही बने रहते हैं। सुप्रसिद्ध विद्वान राल्फ विलियन्स ने इसके महत्व का प्रतिपादन करते हुए लिखा है कि ''लोक–गीत न पुराना होता है न नया। वह तो उस जंगली पेड़ की तरह होता है जिसकी जड़ें अतीत की गहराइयों में घुसी होती हैं। परन्तु जिसमें नित नयी शाखायें, नयी पत्तियाँ और नये फल निकलते रहते हैं।''[4] काल का प्रभाव उस पर पड़ता अवश्य है,

*शोध छात्रा, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

परन्तु इससे बाह्य रूप में परिवर्तन होता है। भाषा का आवरण धीरे–धीरे बदल जाता है पर भीतरी प्राण–तत्व में कोई अन्तर नहीं आता।

कांगड़ा लोक–गीतों की भूमिका लिखते हुए श्रीमती अमृता प्रीतम का कहना है कि ''लोक–गीतों का पवित्र मोती चाहे सागर की अतल गहराइयों में पड़ा रहे, किन्तु जब भी उसे निकालो, वह पूर्ववस्था के समान ही पवित्र तथा आभायुक्त होता है। सुधारवादी आन्दोलन कई बार बड़े मासूम गीतों को तथा उसकी निर्दोष परम्परा को पीसने के लिए उद्यत हो जाती है किन्तु नदियों को कौन बांध सकता है, आकाश की बौछारों को कौन सी हथेली रोक सकती है ?''[5] हम अपनी शिराओं में बहते लहू में पूर्वजों के रक्त का निषेध नहीं कर सकते न ही विशिष्ट साहित्य में घुले–मिले लोक–गीत तत्वों की उपेक्षा कर सकते हैं। स्पष्ट है कि परवर्ती काल का साहित्य अपनी पूर्ववर्ती परम्परा से अपने लिए कुछ न कुछ लेता रहा है। शिष्ट वर्ग के साहित्यकारों प्रेमचन्द, फणीश्वरनाथ रेणु राही मासूम रजा, काशीनाथ सिंह में आंचलिकता का प्रभाव लक्षित हुआ। लोक भाषाओं के शब्दों ने शिष्ट भाषाओं में कहीं–कहीं ताजी गमक दी काव्य और कथा–साहित्य में कलात्मक व्यंजनायें, नये बिम्ब, भावात्मक लोच, प्रतीक और मर्म को छूने वाले प्रसंगों की उद्भावानायें इन्हीं बोलियों के लोक साहित्य के सहारे हुई। साहित्य ने नया स्पर्श सहज ही स्वीकार किया। ऐसा पहले भी होता रहा है। यह एक स्वाभाविक आवर्तन है। जिसमें लोक साहित्य अपना पर्याप्त अंश आगामी शिष्ट साहित्य में समाहित करता जाता है। उदाहरण स्वरूप लोक धुनों पर आधारित लोक–गीतों की सहज बनावट और नयी कविता में भी यह प्रवृत्ति झलकती है।

लोक–गीतों में रस परिपाक प्रचुर मात्रा में पाया जाता है। जनता के ये गीत रस में सने हुए हैं। यदि कहा जाय कि रस ही इन गीतों का प्राण है तो यह सत्य से बहुत दूर न होगा। इन गीतों की रसात्मकता के आगे बड़े–बड़े कवियों की सरस सूक्तियाँ भी शुष्क जान पड़ती है। एक–एक गीत क्या है रस से लबालब भरा हुआ प्याला है, जिसके पीने से प्यास बुझती नहीं बल्कि और बढ़ जाती है। लोक–गीतों का यह रस प्रवाह जन–जीवन को सदा आप्लावित करता हुआ उसे हरा–भरा बनाये रखता है। लोक–गीतों की धारा जिस प्रदेश से प्रवाहित होती है वह अपने तट पर स्थित सभी वृक्षों को ही जीवन–प्रदान नहीं करती बल्कि उसका शीतल प्रवाह सभी जनों को समान भाव से आनन्द प्रदान करता है। अपनी इसी रसात्मकता के कारण लोक–जीवन से संबधित इन गीतों को पढ़कर मानव–हृदय भी द्रवित हुए बिना नहीं रह सकता।

लोक–गीत प्रकृति के उद्गार हैं। तड़क–भड़क से दूर, पारदर्शी शीशे की तरह स्वच्छन्द है। समय ने इन गीतो को कुचलने का प्रयत्न किया, ये कुचले भी गये, पर कई अभी तक भग्नावशेषों की भांति मौजूद हैं। देश की तत्कालीन रीति–नीति की जानकारी इन गीतों में मिलती है। मानव जाति की विराट भाव–व्यंजना इसकी हर कड़ी पर जागृत होती है। उसका उसी रूप में चित्रांकन भी किया। पारिवारिक जीवन के जो मर्मस्पर्शी दृश्य यहाँ उपलब्ध हैं उसके दर्शन अन्यत्र नहीं हो सकते। ऐसा प्रतीत होता है कि जन–जीवन को चित्रित करने वाले 'चतुर चितेरे' ने बड़ी संयम से अपनी तुलिका का प्रयोग किया है। सरलता, रस–माधुर्य और लय इनके गुण हैं। करूण, हास्य, श्रृंगार आदि रसों से भरे हुए ये गीत कंठो से फूटकर युग–युगों से स्वच्छन्द समीर की तरह वायुमंडल में व्याप्त हैं। करूण रस का प्रवाह बेटी की विदाई, वियोग और वैधव्य तीनों रूपों में दिखायी देता है। विदाई के अवसर पर अपने परम प्रिय माता–पिता तथा बन्धुओं से विछोह होता है, वियोग की अवस्था में पति से विप्रयोग होता है और वैधव्य में अपने प्राणप्रिय प्रियतम से सदा के लिए विच्छेद हो जाता है। जिस प्रकार भवभूति की करूण कविता सुनकर वज्र का भी हृदय फट जाता है और पत्थर भी पसीज जाता है उसी प्रकार इन करूण रस से ओत–प्रोत गीतों को पढ़कर पत्थर के समान कठोर पुरूषों का भी कलेजा आँसुओं के रूप में पसीज–पसीज कर बाहर निकलने लगता है। उदाहरण स्वरूप एक विदाई गीत लेते हैं।''[6]

''बाबा के रोवले गंगा बढ़ि अइली,
आमा के रोवले अनोर।
भइया के रोवले चरण धोती भीजें,

भऊजी नयनवा ना लोर।।''[7]

दूसरी ओर वैधव्य के शोक को भी देखा जा सकता–

''बाबा सिर मोरा रोवेला सेनुर बिनु,
नयना कजरवा बिनु ए राम।
बाबा गोद मोरा रोवेला बालक बिनु
सेजिया कन्हइया बिनु ए राम।''

विदाई और वियोग के गीतों में करूण रस की उत्तरोत्तर वृद्धि हुई है परन्तु वैधव्य के गीतों में यह अपनी पराकाव्य पर पहुँचा हुआ दिखाई देता है इसमें विषाद की गहरी रेखा खिंची हुई है।

लोक–गीतों में पारिवारिक जीवन के विविध पक्षों का चित्रण किया गया है। जहां एक ओर माता और पुत्री का प्रेम विदाई या अन्य स्थानों पर दिखाया गया है वहीं दूसरी ओर सास–बहू के कटु सम्बन्धों का भी चित्रण किया गया है। स्त्री का पति चला गया है और सास उसे विभिन्न प्रकार के शारीरिक कष्ट देती है। वह बहू से इतना कार्य करवाती है जिसे करने में वह असमर्थ है। वह उससे बर्तन मँजवाती है और गहरे कुएँ से पानी भरवाती है। बहू की यह गाथा कितनी मर्मस्पर्शी है[8]–

''कई मन कूटो भइया, कई मन पीसीला हो ना।
भइया कई रेमन रीन्हीला रसोइया होना।।
सासू खाँची भर बासना मँजावेले हो ना।
सासू पनिया पत्ताल से भरावले हो ना।।''

इतना ही नहीं छोटी–छोटी बातों को लेकर बहू के चरित्र पर सन्देह भी करने लगती है। इसी प्रकार भाई और बहन के विशुद्ध, सात्विक, दिव्य और अलौकिक प्रेम का जो वर्णन लोक गीतों में उपलब्ध होता है वैसे आदर्श प्रेम की प्राप्ति अन्यत्र दुर्लभ है। भाई का आगमन बहन के लिए उत्सव का अवसर होता है। कोई बहन कहती है कि आज मेरा भाई आया है अतः मेरा हृदय अत्यन्त प्रफुल्लित है। ए भाटिन, तुम गीत गावो। ए मेरी सास़! तुम मेरे भाई के लिए पूड़ी बनाओ।[9]

''आरे आरे जोगिन भाटिन सब कोई गावहु हो।
मोरा जियरा भइल बा हुलास, बीरन मोर आवेले हो।
आरे आरे सासु बढ़इतिन करहिया चढ़ावहु हो।
आजु मोरा जियरा हिलोरे, बीरन मोर आवेले हो।''

लोक–गीत, जीवन के उदय विकास एवं विस्तार के लिए अत्यन्त आवश्यक है, क्योंकि लोक संगीत का पहला काम है लोगों में सुरक्षा की भावना को दृढ़ करना। उनके जीवन व उनकी भूमि के उस गुण को वाणी देकर जो उसकी विशिष्टता है, जो उसका अपनापन है, संगीत में जादू की तरह वह सब कुछ सिमट आता है। जिसमें उसके कुल–कुटुम्ब की निजता समाई रहती है, उसके स्नेह, संघर्ष, काम आदि का वह रूप झलक उठता है लोक–गीत मानो आदमी को अपने भूल की ओर लौटने को इंगित करता है। लोक–गीत अपने समुदाय समाज एवं स्थान पर रहकर नाचने, पूजा करने, काम करने, लड़ाई–लड़ने अथवा प्रेम करने के लिए भावनाओं के उद्रेक द्वारा उसे तैयार करता है। वास्तव में लोक–गीत एक दर्णण है जो हमारे अतीत, वर्तमान और भविष्य तीनों का आभास जगता है। लोक–गीत हमारे आचार शास्त्र हैं।

लोकवार्ता का सबसे सुकुमार और साथ ही अत्यन्त समर्थ अंश है गीत : न इस जैसा अन्य कुछ कोमल और मधुर है और न ऐसा मर्मस्पर्शक।[10] लोक जीवन को रूप देने के लिए इसके बराबर कुछ भी नहीं। लोक अपनी रक्षा के लिए मूक और अवाक नहीं रह सकता अर्थात् मानव की पहली भाषा काव्य थी जो गीत में मुखरित हुई। यदि ऐसा है तो मानना होगा कि गीत का जन्म लोक के साथ ही हुआ।

लोक–गीत परम्परा के बल पर चलता है, और परम्परा का अर्थ है परिवर्तन और निरन्तरता। जैसे–जैसे समय में परिवर्तन होता है उसके अनुरूप परम्परायें भी परिवर्तित हो जाती है, इसलिए गित

को सूरजमुखी कहा गया है। उदाहरण के लिए प्राचीन काल से वर्तमान में लोक की रीति–रिवाज, मान्यतायें, आचार–विचार, आहार–व्यवहार में समय के अनुरूप परिवर्तन को देखा जा सकता है। इसी परिवर्तनशीलता या परिवर्तन की क्षमता के कारण लोक–गीत काल के झटके व धक्कों को सह लेता है और अनेक विजातीय तत्वों को पचा लेता है। उदाहरण के लिए हिन्दू लोक जीवन को लिया जा सकता है। महाभारत काल से लेकर अब तक न जाने कितनी विदेशी शक्तियां, सांस्कृतिक और ऐतिहासिक संकट भारत पर आये। पर वे सब के सब हिन्दू लोक जीवन में समा गये और अनुकूल परिवर्तनों को आत्मसास करके भारतीय संस्कृति ने पचा लिया। जिससे यह अधिकाधिक सम्पन्न और समर्थ हो गया, और इसकी मूल–धारा यों ही अक्षुण्य बहती रही। भोजन, पहनावा, मामूली से मामूली रीति–रिवाजों में बदलाव आया, परन्तु इसकी भीतरी आत्मा अछूती रही। यह परिवर्तन और निरन्तरता जिसका एक नाम परम्परा है, लोक–जीवन का विधान है और इसकी शक्ति का अक्षय स्रोत है।

इस प्रकार गीतों की यह परम्परा तब तक जीवित है, जब तक मानव का अस्तित्व विद्यमान है। आदिमानव के कण्ठ से विकृत भाव कभी निकले थे कालान्तर में वे गीत बन गये। यह वह बड़ी धारा है जिसमें अनेक छोटी–छोटी धाराओं ने मिलकर उसे सागर की तरह गम्भीर बना दिया है। सदियों के घात–प्रतिघातों ने इसमे आश्रय पाया है। मानव मन की विभिन्न स्थितियों ने अपने ताने बाने बुने हैं। स्त्री–पुरूषों ने थक कर इसके माधुर्य मे अपनी थकान मिटाई है इसकी ध्वनि में बालक सोये है, जवानों मे प्रेम की मस्ती आयी है, बूढ़ों ने मन बहलाये हैं, वैरागियों ने उपदेश पान कराया है। विरही युवकों ने मन की कसक मिटाई है, विधवाओं ने अपने एंकागी जीवन में रस पाया है, पथिकों ने थकान दूर की है, किसानों ने अपने खेत जोते हैं।[11] अतः लोक–गीत मनुष्य की आत्मा है, जिस प्रकार प्राण के अभाव में शरीर का कोई अस्तित्व नहीं है उसी प्रकार लोक–गीत के अभाव में मनुष्य का कोई अस्तित्व नहीं है। जैसे–विभिन्न प्राकर की दवाइयां मनुष्य के शरीर को स्वस्थ करती है उसी प्रकार लोक–गीत मनुष्य के मन एवं आत्मा को स्वस्थ करता है। जिस प्रकार अग्नि उष्णता से विच्छिन्न नहीं हो सकती उसी प्रकार लोग अर्थात लोक, 'लोक–गीत' से अलग नहीं हो सकते।

lUnHkZ %

1. कनउजी लोक गीत, सन्तराम अनिल, पृ0 42
2. हिन्दी साहित्य का वृहद इतिहास (शोडष भाग) : राहुल सांस्कृत्यायन पृ0 15–16
3. कुल्लई लोक साहित्य : पद्मचन्द्र कश्यप, नेश्नल पब्लिशिंग हाउस, प्रथम संस्करण पृ0 25
4. लोक साहित्य की भूमिका : डॉ0 कृष्णदेव उपाध्याय, साहित्य भवन प्राइवेट लिमिटेड, प्रथम संस्करण पृ0 274
5. कुल्लई लोक साहित्य : पद्मचन्द्र कश्यप, नेशनल पब्लिशिंग हाउस, प्रथम संस्करण पृ0 26
6. लोक साहित्य की भूमिका : डॉ0 कृष्णदेव उपाध्याय, साहित्य भवन प्राइवेट लिमिटेड, प्रथम संस्करण पृ0 217
7. वही, पृ0 221–222
8. वही, पृ0 245
9. वहीं, पृ0 244
10. लोक–वार्ता विज्ञान (खण्ड एक)– डॉ0 हरद्वारी लाल शर्मा, उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान, प्रथम संस्करण
11. भारतीय लोक साहित्य : श्याम परमार पृ0 52–53

***

ukxktZqu ds dkO; esa tui{k/kjrk ,oa izxfr'khy psruk

: ch ;kno*

साधू ऐसा चाहिए,
जैसा सूप सुभाव।
सार–सार को गहिरहै,
थोथा देई उड़ाय।।

सत्य के सशक्त प्रवक्ता नागार्जुन समय की प्रगतिशील चेतना के साथ–साथ चलने वाले साधु पुरुष हैं। उनके लिए कविता रचना न रहकर जन–जन के जीवन में सार्थक दखल की प्यार भरी कोशिश है। इस प्रयास से नागार्जुन जनपक्षधरता को गुणात्मक उत्कर्ष प्रदान करते हैं। कबीर जैसा विद्रोह, तुलसी की विविधता, निराला के व्यक्तित्व को किसी एक कवि में साकार होता हुआ देखना चाहें तो हमारे भारतीय वाङ्मय में वे अकेले नागार्जुन हैं। नागार्जुन की जन–जीवन सम्बन्धी अन्तर्ग्रस्तता उनके साहित्य को दमदार, धारदार और व्यंग्यात्मक बनाती है।

नागार्जुन प्रगतिवादी युग के सर्वाधिक महत्वपूर्ण कवि हैं, उनकी कविताओं में समाज के उस तबके का वर्णन किया गया है जो हमेशा ही उपेक्षित व तिरस्कृत होता रहा है। नागार्जुन की कविताओं में उस सामान्य जन का चित्रण है जो देश के लिए अपनी कामनाओं की बलि चढ़ा देता है चाहे वह किसा हो, मजदूर हो, दलित हो या अछूता। नागार्जुन कविताओं के माध्यम से मानवीय संवेदनाओं को उजागर किया।

श्री प्रभाकर माचवे ने ठीक ही कहा है– ''चाक्षुष प्रत्यक्ष कबीर, निराला, नार्गाजुन की कविता की ठोस यथार्थवादी जमीन है।'' लेकिन चाक्षुष ही क्यों समग्र ऐन्द्रिय बोध इन तीनों कवियों की कविता को वह यथार्थवादी आधार देता है।

अनुभव संघर्ष से हासिल होते हैं और सौन्दर्य की प्रतीति कराते हैं। अनुभव का स्त्रोत संघर्ष है और सौन्दर्य के प्रतीति का स्त्रोत अनुभव है। अतः संघर्षों से कतराकर सच्चे सौन्दर्य का साक्षात्कार न तो स्वयं किया जा सकता और न ही दूसरों को कराया जा सकता है।

खड़ी हो गई पाँच कंकालों की हूक/नभ में विपुल विराट सी शासन की बंदूक/उस हिटलरी गुमान पर सभी रहे है थूक/जिसमें कानी हो गई शासन की बंदूक।

'कंकालों की हूक' से भूखमरी के लिए किए गये संत्रास का बिम्ब उभरता है 'शासन की बंदूक' से आतंक का। संत्रास और आतंक एक ही सिक्के के दो पहलू हैं। सिक्का खोटा है, झूठ पर आधारित सत्ता के दमन चक्र सा। कविता का सौन्दर्य संघर्ष की इसी तस्वीर में से प्रस्फुटित होता है।

नागार्जुन ने कविता के अभिजात्य को तोड़ा एवं जीवन की खुरदुरी जमीन पर लोकजीवन की ठोस उपस्थिति दर्ज की। वे समय के साथ चलने वाले कवि हैं। भविष्य के कोमल स्वप्न उनके नेत्रों में तैरते हैं। परन्तु उनमें उभरने वाली छवि दीन–दुखियों की है।

'खुरदुरे पैर' कविता में कवि की दृष्टि सायकिल रिक्शा चलाने वाले मजदूरों पर गयी है। उनके पैरों को देखकर कवि मन में करुण विडम्बना का भाव उत्पन्न होता है।

*शोध छात्रा, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

देर तक टकराये / उस दिन इन आँखों से वे पैर / भूल नहीं पाऊँगा, फटी बिवाईयाँ / खूब भाई दुधिया निगाहों में

नागार्जुन एक ऐसे कवि हैं जिन्होंने समाज के हर वर्ग पर अपनी कलम चलाई है। समाज में नजर अंदाज करने वाली वस्तुओं पर भी नागार्जुन ने पूरी मानवता के साथ चित्रण किया है। कोई पक्ष उनसे अछूता नहीं रहा है।

नागार्जुन वैचारिक मार्ग से होकर व्यंग्य के संसार में प्रवेश नहीं करते, इसीलिए कई बार भावावेग प्रधान हो जाता है। नागार्जुन, परसाई के प्रस्थान – बिन्दु में है भावना–विचार पर दोनों एक ही लक्ष्य पर पहुँचना चाहते हैं– बेहतर समय–समाज की परिकल्पना।

नागार्जुन ने हिन्दी कविता की भूमि का विस्तार किया है। हिन्दी कविता के विकास क्रम में नागार्जुन के आने पर विचार करें तो एक बात आपको दिखाई देगी कि उन्होंने बहुत सारे विषयों पर कविताएँ लिखी हैं जिन पर पहले कविताएँ नहीं लिखी जाती हैं। मतलब यह है कि नागार्जुन कविता के लिए वर्जित प्रदेश में हिन्दी कविता को ले गये हैं। अगर केवल समाज के संदर्भ में दृष्टि डाले तो हिन्दी में अकेले कवि हैं नागार्जुन जिन्होंने आदिवासियों पर सार्थक कविताएँ लिखी हैं। कम से कम आठ कविताएँ उनकी ऐसी हैं जिनमें अदिवासियों के जीवन और जीवन संघर्ष की गहराई से या गहरी सुहानुभूति के साथ देखा और चित्रमय किया गया है।

नागार्जुन ने सूअर पर कविता लिखी है। यह बताने पर ही बहुत लोगों के मन में विलचन पैदा होने लगेगी कि क्या सूअर पर भी कविता लिखी जाती है। उन्हीं की बीहड़ प्रतिभा एक मादा सूअर पर 'पैने दांतोवाली' कविता रच सकती थी।

''जमुना किनारे / मखमली दूबों पर / पूस की गुनगुनी धूप में / पसर कर लेटी है / भरे पूरे बारह थनों वाली / छौनों को पिला रही है दूध'' कविता का अंत होते होते आप देखेंगे उसमें एक वाक्य आता है– कि यह भी तो मादरे हिंद की बेटी है। इस कविता के आते ही पूरी कविता का अर्थ बदलने लगता है। यह कविता सूअर पर होते हुए भी केवल सूअर पर कविता नहीं है। यह बड़ी कविता है।

हरिजनों के बारे में बात करिए तो बहुत सी कविताएँ मिलेंगी, केवल नागार्जुन ने 'हरिजन गाथा' जैसी लम्बी और महत्वपूर्ण कविता लिख भारतीय समाज में और श्वास तौर से इस महान लोकतंत्र के भीतर हमारे समाज के एक बड़े समुदाय की जो दुर्गति, दुर्दशा और यातना है। उनकी अभिव्यक्ति का काम किया है। 'हरिजन गाथा' में नवजात शिशु जन–जन के सपनों को साकार करने के लिए संघर्ष करेगा–

श्याम सलोना यह अहूत शिशु / हम सबका उद्धार करेगा / आज यही संपूर्ण क्रांति का / बेड़ा सचमुच पर करेगा।

किसी भी श्रेष्ठ रचना के मूल में जीवन–दृष्टि का संघर्ष ही प्रमुख होता है। मानवतवादी मूल्य एक दिन या कुछ वर्षों में विकसित नहीं होते हैं।

नागार्जुन मूलतः यथार्थ और मानवीय चेतना के कवि हैं। जनता के लिए जनता के कवि हैं। जनता से जब भी किसी दुर्व्यवस्था के खिलाफ आवाज उठी है, तत्काल यह कवि साथ देता है। पूरी तरह उस जनाक्रोश का हर स्पन्दन उनमें स्पष्टतः देखी जा सकती है। नागार्जुन सहज रूप से सही और सटीक कवि हैं।

डॉ0 कर्णसिंह चौहान के शब्दों में, 'नागार्जुन की कविता सच्चे और ठोस अर्थों में समकालीन रही है, अपने समय में घट रही हर छोटी घटना पर उनकी नजर है।'

नागार्जुन के जिये गये क्षणों की परिस्थितियाँ बदलती गई हैं। ऐसे में अनुभवों की वस्तुगत या घटनाक्रम की तथ्यात्मक स्थिरता असंभव थी पर समस्त परिवर्तन के बीच जो द्वन्द्वसक्रिय रहा उसमें मानवीय संवेदना का उत्कर्ष एवं मनोवैज्ञानिक सत्य की जिजीविषा स्पष्टतः गतिमान होती है। नागार्जुन

में सब कुछ समाज–सापेक्ष होकर आता है, वैयक्तिक सीमाओं का अतिक्रमण करता है। यथार्थ से जुड़कर प्रकृति नया जीवन–दृश्य पाती है। उनके व्यंग्य का विन्यास समय से सम्बद्ध है और इस दृष्टि से वे हमारे समकालीन कहे जाते हैं, कबीर की तरह।

निष्कर्ष रूप में यह कहा जा सकता है कि सामाजिक चेतना में अग्रणी बाबा अतीत और वर्तमान के बीच विचार सेतु हैं। परम्परा और संस्कृति पर नजर रखते हुए अतीत को वर्तमान संदर्भों से जोड़कर उन्होंने सिद्ध कर दिखाया कि साहित्य की मूल प्रवृत्ति सामाजिक सरोकारों में निहित है। नयी ऊर्जा और नये संकल्प के साथ अंधकार को चीरकर वे उजाले की ओर बढ़ते हैं। जीवन की विषमताओं से टकराती उनकी आस्था और अपराजेय संकल्प शक्ति जिंदगी को स्वर देती हुई युवा शक्ति का आह्वान करती है। शिशुओं का सा सरल हृदय रखने वाले नागार्जुन की निजी प्रसंगों से जुड़ी कविताओं में युग की उष्मा लगातार प्रवाहित होती है। कलाकारों, राजनीतिज्ञों और समाज सेवियों पर निजी सोच के आधार पर लिखी कविताओं में आंतरिक सौन्दर्य फूट पड़ता है। नागार्जुन की कविता आज भी युवा वर्ग में चेतना पैदा करती है, और कुछ नया करने को प्रेरित करती है।

lUnHk %

1. आधुनिक साहित्य की प्रवृत्तियाँ, नामवर सिंह, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, पृ0 74
2. नागार्जुन : कवि और कथाकार, सत्यनारायण, रचना प्रकाशन, जयपुर, पृ0 132
3. वही पृ0 136
4. शासन की बंदूक ;कविताद्ध, नागार्जुन की प्रतिनिधि कविताएँ, नामवर सिंह, पृ0 104
5. पैने दाँतों वाली, हरिजन गाथा, प्रतिनिधि कविताएँ, राजकमल प्रकाशन, पृ0 80, 137
6. नागार्जुन का काव्य : एक नवमूल्यांकन, जे0 बी0 ओझा, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, पृ0 79
7. खुरदुरे पैर (कविता), राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, प्रतिनिधि कविताएँ, पृ0 सं0 35

***

fujkyk dh dgkfu;ksa esa L=h psruk

jke fdadj*

निराला प्रगतिशील चेतना से युक्त कवि एवं लेखक थे। शोषण एवं अन्याय के विरुद्ध वे जीवन भर लिखते रहे। अतः स्त्री जो शोषण का ही पर्याय थी उसको कैसे नजर अंदाज कर सकते थे। निराला जिस समय लिख रहे थे उस समय रुढ़िवादी परंपरायें एवं कुप्रथायें नैतिकता के नाम पर स्त्रियों के ऊपर तरह–तरह के प्रतिबन्ध लगाते हुए उनके स्वाभाविक विकास को रोके थीं। इससे स्त्रियों का बहुमुखी विकास तो रुका ही था साथ में समाज भी पतन की ओर अग्रसर था। निराला ने एक निबन्ध में लिखा "आज शिक्षित सभी मनुष्य जानते है,कि भारत के अधःपतन का मुख्य कारण नारी जाति का पीछे रह जाना है, वह जीवन–संग्राम में पुरुष का साथ नहीं दे सकती वह पहले से ही ऐसे निरावलम्ब कर दी जाती है कि उसमें कोई क्रियाशीलता नही रह जाती।"[1]

निराला के प्रगतिशील स्त्री–चेतना संबंधी विचार उनकी कहानियों में भी प्रकट हुए है। स्त्री–चेतना से सम्बन्धित उनकी प्रमुख कहानियाँ हैं–क्या देखा, पद्मा और लिली, ज्योतिर्मयी, कमला, श्यामा, सखी, प्रेमिका–परिचय, हिरनी, सुकुलकीबीवी, श्रीमतीगजाननशास्त्रिणी, विद्या, जानकी और दो दाने। इन सभी कहानियों में हमकों स्त्रियों के भिन्न–भिन्न रुप मिलते हैं। इनमें स्त्रियों का शोषण उत्पीड़न व्यक्त होने के साथ–साथ उनकी मुक्ति का रास्ता क्या हो इसके विषय में भी विचार किया गया है। समाधान सही है या गलत इसको लेकर बहस हो सकती है लेकिन जिन समस्यायों का चित्रण स्त्री से सम्बन्धित निराला ने किया है वह नितांत यथार्थवादी है।

'क्या देखा'नामक कहानी में निराला ने वेश्या जीवन की समस्या को चित्रित करते हुये यह दिखाया है उसमें भी निश्छल प्रेम–भावना होती है,वह भी किसी एक पुरुष से प्रेम कर सकती है। इस कहानी का प्रमुख पात्र प्यारे लाल जो एक लेखक है अपने मित्र सुंदर लाल के साथ एक दिन हीराबाई के कोठे पर उसका नृत्य देखने आता है,तभी से वह हीराबाई के बारे में सोचता रहता है "उसका प्रेम सच्चा है या झूठा? उसने कही प्रेम की नकल तो नही की? परंतु क्यों फिर उसने अपने पीछे मर मिटने वालों ....बड़े–बड़े करोड़–पतियों को उस दिन टके सा जवाब दे दिया?..........अगर वेश्या है तो उसी की क्यों न हुई जिसके पास धन है।"[2]

इस कहानी में वेश्या जीवन की समस्या के साथ–साथ उसके उस समाजिक सोच का भी चित्रण किया गया है जो पूरे जीवन एक स्त्री को झेलना पड़ता हैं। हीरा को मजबूरी में गाने बजाने का काम करना पड़ता है,वैसे वह पवित्र है, लेकिन प्यारे लाल के मन में जो चलता है वह पूरे समाज का प्रतिनिधित्व करता है।

'ज्योतिर्मयी' कहानी में निराला ने बाल–विधवा की समस्या का चित्रण किया है। ज्योति बाल–विधवा है,जिसने बताया है कि "मै बारह साल की थी,ससुराल भी नहीं गयी और यह भी नहीं जानती कि पति कैसे थे?और विधवा हो गयी।"[3] इस कहानी में ज्योति जो प्रश्न उठाती है वह नितांत आधुनिक स्त्री–चेतना से सम्पन्न है। उसके विचार पुरुषवादी मानसिकता से उपजे उस प्रत्येक कुविचार को जो स्त्रियों के शोषण का कारण है, को ठुकराते हैं। विजय जब उसको पतिव्रता धर्म का महत्व

*शोध छात्र, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय वाराणसी

समझाते हुए कहता है कि ''पतिब्रता पत्नी तमाम जीवन तपस्या करने के पश्चात परलोक में अपने पति से मिलती है।''[4] इसका जवाब देते हुए ज्योति कहती है ''अच्छा बतलाइए तो,यदि पहले व्याही स्त्री इसी तरह स्वर्ग में अपने पूज्य–पाद् पति–देवता की प्रतीक्षा करती हो,और पतिदेव क्रमशः दूसरी,तीसरी,चौथी पत्नियों को मार–मारकर प्रतीक्षार्थ स्वर्ग भेजते रहें,तो खुद मरकर किसके पास पहुचेंगे।''[5]

'सखी' कहानी में निराला ने इस मान्यता को तोड़ा है कि एक स्त्री दूसरी स्त्री के सुखों से इर्ष्या करती है,साथ ही यह स्थापित किया है कि एक स्त्री का त्याग दूसरी स्त्री के विकास में कितना सहायक हो सकता है? ज्योति एवं लीला सहपाठिनी हैं। ज्योति के विवाह के लिये आई०सी०एस० लड़के का प्रस्ताव आता है,लेकिन ज्योति उससे विवाह न करके लीला के साथ विवाह करने के लिये उस लड़के से प्रार्थना करती है क्योंकि लीला एक गरीब लड़की है और ट्यूशन पढ़ाकर किसी तरह जीवन–यापन करती है।

'दो दाने' गरीबी, भूख, कुपोषण जो आकाल के साथ–साथ सांमतवादी एवं अग्रेंजो की जमींदारी व्यवस्था की देन है,से सम्बन्धित कहानी है। उन्होंने इस कहानी में यह दिखाने का प्रयास किया है कि आकाल से मजबूर होकर स्त्रियाँ अपने परिवार के भरण–पोषण के लिये कैसे वेश्यावृत्ति को अपनाने के लिये मजबूर है?धर्म के ठेकेदार एवं पैसे वाले धनी लोग गिद्धों की तरह गरीब बालिकाओं को अपने हवस का शिकार बना रहे हैं। कमला जो एक विधवा स्त्री है वह सोचती है ''अपने परिवार को लेकर वह भी कलकत्ता चली जाए। .... जिस तरह दूसरी युवतियों ने यौवन बेंचकर अपने भाइयों की परवरिश की है,वह भी करेगी,नही तो अन्न के अभाव में सबके साथ–साथ खुद अपने को भी काल का ग्रास होते देखेगी।''[6]

'पद्मा और लिली' कहानी अन्तर्जातीय विवाह की समस्या से सम्बन्धित है। पद्मा एवं राजेन्द्र दोनों एक दूसरे को प्यार करते हैं लेकिन जाति अलग–अलग होने तथा पद्मा के पिता पं०रामेश्वर के कारण विवाह संबन्ध नहीं हो पाता। जीते जी विवाह रामेश्वर जी ने नहीं होने दिया और मरते–मरते भी अपना तुगलकी फरमान वाला पत्र पद्मा को थमा जाते हैं कि ''तुम किसी अपर जाति के लड़के से विवाह मत करना। मैंने तुम्हारी सभी इचछाएँ पूरी की हैं,पर अभी तक मेरी एक भी इच्छा तुमने पूरी नहीं की। शायद मेरा शरीर न रहे तुम मेरी सिर्फ एक बात मानकर चलना –राजेन्द्र या किसी अपर जाति के लड़के से विवाह न करना बस।''[7]

पं०रामेश्वर जी ने मरते दम तक तो अपनी बेटी पद्मा को चैन से जीने नहीं दिया,मरने के बाद भी अपने अनुसार कार्य होने की वचनवद्धता का भार पद्मा के ऊपर लाद कर चले गये।लेकिन पद्मा ने भी निश्चय किया– ''जिस जाति के विचार ने उसके पिता को इतना दुर्बल कर दिया था,उसी जाति की बालिकाओं को अपने ढंग से शिक्षित कर,अपने आदर्श पर लाकर पिता की दुर्बलता से प्रतिशोध लेने का उसने निश्चय किया।''[8] यही निराला की स्त्री चेतना की विशिष्टता है कि वह प्रतिरोध करती है लेकिन सृजनात्मक। ऐसा ही 'कमला' कहानी की कमला भी करती है,अपने पति की बहन का विवाह अपने भाई राज किशोर के साथ करा के।

'सुकुल की बीबी' एक संस्मरणात्मक कहानी है,जिसके एक पात्र के रुप में निराला पूरी कहानी में बने रहते हैं। धार्मिक–सामाजिक परम्परायें महिलाओं पर जो प्रतिबन्ध लगाये है,उन्हीं का परिणाम है, 'सुकुल की बीबी' कहानी। सुकुल की बीबी की नायिका पुखराज एक जागरुक स्त्री–पात्र है। होगी क्यों नही,क्योंकि वह अपनी माँ के साथ हुए धार्मिक सामाजिक वितण्डावाद को देख चुकी थी और उसका परिणाम भी उसके सामने था।इसी लिये उसे जातीय दंभ से घृणा है। उसके लिये यह मायने नही रखता है कि हिन्दू कौन है?मुस्लिम कौन है?इसलिये जब उसे सुकुल जी से प्रेम हो जाता है तो उसके लिये और सभी चीजे एवं विचार गौंण हो जाते है। सब कुछ छोड़कर सामाजिक परम्पराओं एवं कुप्रथाओं को नजरन्दाज करते हुए वह एक रात सुकुल जी के घर आ जाती है।

विवाह की समस्या आती है तो वह उसका समाधन भी खोज लेती है। हलांकि सुकुल जी निराला के बचपन के मित्र है लेकिन निराला के पास यह समस्या लेकर आने का दायित्व 'पुखराज'

का ही था। "हम बड़ी विपत्ति में हैं। साल भर से छिपे फिरते हैं। मैं बचने के लिये सुकुल से उनके मित्रों का परिचय पूछती रही। सिर्फ आपका परिचय मुझे त्राण देने वाला मालूम हुआ।"[9]

lUnHkZ %

1. निराला रचनावली– 6 पृ०सं०– 430
2. सुकुल की बीबी(कहानी संग्रह) पृ०सं०– 60
3. निराला रचनावली– 4 पृ०सं०– 289
4. निराला रचनावली– 4 पृ०सं०– 289
5. निराला रचनावली– 4 पृ०सं०– 289
6. निराला रचनावली– 4 पृ०सं०– 414
7. निराला रचनावली– 4 पृ०सं०– 288
8. निराला रचनावली– 4 पृ०सं०– 288
9. सुकुल की बीबी(कहानी संग्रह) पृ०सं०– 21

***

p[ko dh dgkfu;k¡% rkRdkfydrk vkSj 'kk'orrk dk }U}

: ikyh flUgk*

यह नाम जेहन में उभरते ही, हमारे दिमाग में, रूस के उस महान लेखक की छवि तैर जाती है जिसकी विलक्षण जागरूकता ने तात्कालीन रूसी जन–मन में गति कर रही चिंता को स्वर प्रदान किया, शब्द प्रदान किया। एक 'सर्फ' परिवार से आने वाले चेख़व का खुद का जीवन भी उस सामान्य व्यक्ति का चरित है जो उस समय (19वीं शती के अंत में) जीवन की कठोर पाठशाला में पढ़ रहा था।

चारों ओर भ्रष्ट नौकरशाही अपने निरंकुश स्वरूप में विद्यमान थी जो कि राजा की मूलभूत आवश्यकताओं की पूर्ति में असमर्थ थी। 1861 में कृषक दास प्रथा का अंत हो जाने के बाद भी कृषकों का जीवन दरिद्र, दयनीय व अनिश्चित ही रहा। असमान भूमि वितरण व कर के बोझ ने इसी समय औद्योगिकीकरण के कारण मजदूर वर्ग का उदय हुआ पर, अधिक से अधिक मुनाफा कमाने की प्रवृत्ति ने शोषण को प्रोत्साहन दिया, जिस कारण मजदूरों का जीवन और भी दयनीय हो गया। ऊपर से जार की सांस्कृतिक एकीकरण का अंध, अक्षम, अवैज्ञानिक, गैर तकनीकि तथा निर्दय प्रयास जनता को आस्था के स्तर पर भी तोड़ रहा था।

कुल मिलाकर यही समाज चेखव का समाज था– अनिवार्य व आधारभूत संसाधनों से सर्वथा वंचित समाज। चेख़व ने इसी समाज में रहते हुए, इसी समाज को देखते हुए और इसी समाज को सुनते हुए, विपुल साहित्य को रचा। दसियों नाटक व सैकड़ों कहानियों की रचना की है।

अपने नाटकों – जैसे चाइका (1896), चाचा वन्या (1897), तीन बहने (1901), चेरी की बगिया (1903) आदि में उन्होंने युग के द्वंद्व व संघर्ष का जीवंत वर्णन किया है जो की कहानियों में और भी मारक होकर सामने आता है।

इस संदर्भ में दो उद्धरणो देख सकते हैं। पहला, "चेखव की छोटी कहाँनियों की विषय वस्तु बड़ी ही व्यापक और सारगर्भित होती थी। इन कृतियों में रूसी जीवन के विविध पक्ष प्रतिबिंबित हैं। '''''' जितने अन्याय, शोषण, शासन की निरंकुशता, जनता पर अत्याचार मानवीय व्यक्तित्व की अवमानना आदि तात्कालीन सामयिक प्रश्नों की ओर संकेत किया गया है।"[1] तथा दूसरा "चेखव की कहानियाँ उस समय के रूस का जीवित दस्तावेज है।"[2]

यदि इन उद्धरणों पर गौर किया जाए तो दोनों लेखक चेखव की रचनाओं में तात्कालिकता के स्वर को देख रहें है। बहुत हद तक यह सही भी है क्योंकि चेखव की कई रचनायें ऊपरी तौर पर तात्कालिक दिखती है, साथ ही चेखव ने स्वीकार भी किया है–"मैंने अपनी कहानियों को ठीक उसी तरह लिखा है, जिस तरह एक पत्रकार तकनीकी रूप से अपने व अपने पाठक के अलावा, किसी और की परवाह किये बिना– अपने 'संदर्भ' लिखता है।"[3] ...... पर उन कहानियों का आंतरिक आवेग व विचार किसी कालजयी रचना से कम नहीं होता। एक दृष्टि से चेखव तात्कालिकता के कहानीकार हैं, किन्तु उनकी तात्कालिकता ठंडी, बेजान, रोषहीन तात्कालिकता नहीं है। उनकी हर काहनी के पीछे एक दृष्टि, एक इशारा तथा एक इरादा हैं तात्कालिन परिवेश पर लिखी कहानियों का स्वभाव तात्कालिक अथवा क्षण भंगुर मात्र नहीं है।"[4]

*छात्रा, एम०फिल०, जामिया मिल्लिया इस्लामिया, दिल्ली

इस आलेख में यह देखने की कोशिश की गई है कि उनकी कई तथाकथित तात्कालिक सी दिखने वाली कहानियाँ भी अन्य कहानीकारों की कहानियों से अधिक शाश्वत व निहायत जरूरी कहानियाँ है।

आज का व्यक्ति खुद से भाग रहा है। खुद से खुद को छुपा रहा है– इसका कारण है उसका नैतिक स्तर पर लगातार पिछड़ना, जिस कारण वह खुद का सामना करने से कतराता जा रहा है। पर यह प्रयास कभी सफल नहीं होता और व्यक्ति का खुद से सामना होता ही है। इसी स्थितियों की चेखव की 'भय' कहानी बड़ी सफाई से व्यक्त करती हैं इसमें एक जगह चेखव लिखतें है– "मैं सामान्तया जीवन की तुच्छताओं से भयभीत हूँ जिनसे हममें से कोई अपने को नहीं छुपा सकता।" चेखव की इस कहानी में न सिर्फ इस नई मनोवृत्ति का चिन्ह खोज सकते है बल्कि यह भी देख सकतें हैं कि व्यक्ति कभी खुद से माँग नहीं सकता। पर जितने दिन यह सम्भव है व्यक्ति इसे बनाये रखता हें अपनी आत्मा से समझौता कर लेने वाला व्यक्ति– व्यक्तिवादी हो जाता है। उसके पास सिर्फ अपने सपने अपनी खुशियाँ होतें हैं। वह सिर्फ अपने बारे में सोचने लगता है। अपने समाज– जहाँ से वह कभी आया था– के प्रति अत्यंत ही उदासीन हो जाता है, उस पर उसका 'व्यक्तिगत' इस कदर हावी हो जाता है कि वह दुनिया को 'अवसर' के चश्में से देखने लगता है। आज व्यक्ति संवदेनाओं को नहीं बल्कि स्वयं की वेदनाओं को महत्व देने लगा है।[5] चेखव ऐसे ही एक व्यक्ति से हमारा परिचय 'करौंदे' में कराते हैं– एक छोटे सरकारी क्लर्क की सबसे बड़ी इच्छा जायदाद खरीदने की है जहाँ पर वह करौंदे पैदा कर सके। उसका यह स्वप्न पूरा होता है। किंतु जायदाद का स्वामी बनने पर उसका चरित्र और स्वभाव हीं बदल जाता है। वह अन्य जमींदारो की तरह किसानों को शारीरिक दंड देने की आवश्यकता बताने लगता है वह अपनी जायदाद की देखभाल और अपने स्वार्थों में तन्मय हो जाता है और बौद्धिक तथा सामाजिक कार्यों में उसकी कोई रूचि नहीं रह जाती । यह 'रूचि' का अभाव वास्तव में उत्तरदायित्व के प्रति उदासिनता है। जो कि आज के मानव में और भी गहराई से दिखती है।" व्यक्ति जब तक शोषित होता है, वह चाहता है कि शोषण का समूल विनाश हो पर जैसे ही उसे 'शोषक' बनने का अवसर मिलता है वैसे हीं वह न सिर्फ इसे लपकता है बल्कि इसके लिए तर्क भी खोजने लगाता है।"[6] यह मानव मन का एक शाश्वत सत्य है जो कि आज के मानव में अधिक स्पष्टता से दिखता है और इसे चेखव दशकों पहले अपनी कहानी में दिखाते हैं।

ऊपर की दोनों कहानी का संदर्भ तात्कालिन रूसी समाज था, जिसमें जारशाही से पराजित आम मानव मन स्वयं का समाना करने से डरता है तो वहीं, वह अवसरवादी भी हो गया है जिससे शोषण के समाप्त होने की आशा को धक्का भी लगा है क्योंकि जैसे ही सम्भावना दिखती है व्यक्ति पाला बदल लेता है। पर, इन कहानियों से निकलने वाले मूल्य शाश्वत ही हैं।

इसी प्रकार चेखव अपनी एक कहानी 'लापरवाही' में तात्कालीन रूसी समाज की वस्तुस्थिति को और स्पष्ट करते हैं। इसके नायक प्योतर को एक पार्टी में वेादका पीने को नहीं मिलता है। जब वह घर आता है तो वह वेादका समझकर मिट्टी का तेल पी जाता है। पर जब उसे गलती का अहसास होता है तो वह अपनी साली को जगाता है। उसकी साली उसे बिना आज्ञा वोदका पीने के प्रयास के लिए डांटती है। प्योतर, भाग कर डॉक्टर के पास जाता है, कोई डॉक्टर नहीं मिलता, दवा–विक्रेता भी रात में जगाने के लिए उसे डाटते हैं। अंत में वह अपनी मौत का इंतजार करते–करते सो जाता है। सुबह खुद को जिंदा पाकर अपनी साली से कहता है– "यदि कोई व्यक्ति उपयुक्त और साधारण जीवन व्यतीत करता है तो उस पर विष– असर नहीं कर सकता।" उस समय के रूस की तरह आज के सामाजिक वातावरण में इतना विष भरा हुआ है कि व्यक्ति पर सम्भवतः साधारण विष का असर ही न हो। यह विष है– सहानुभूति के अभाव का, वैमनस्य, जलन व छल का। यह सच है कि बुद्धि जीवीयों (?) में इजाफा हुआ है पर यह भी उतना ही सत्य है कि समाज में विषैलापन भी उतना हीं बढ़ा है, इस दृष्टि से यह कहानी भी उतनी हीं सही साबित होती है।

चेखव के हृदय में सदैव प्रजातंत्र का चिराग जलता रहा। अपनी 'सेब' शीर्षक कहानी में उन्होंने एक जमींदार की क्रूर प्रवृत्ति का मजाक उड़ाया है। एक प्रेमी युगल (जिनकी मंगनी हो चुकी है) एक जमींदार के सेबों के बाग में चले जाते हैं युवक अपनी प्रेमिका के लिए एक सेब तोड़ लेता है। जमींदार इसको क्रूर सजा देता है। वह लड़की को अपने प्रेमी के कोड़े मारने और लड़के को अपनी प्रेमिका के थप्पड़ मारने पर मजबूर करके दोनों को जलील करता है और उनकी भावनाओं को ठेस पहुँचाता है। अंत में वह उन दोनों को कहता है– "अब तुम दोनों जा सकते हो। मैं तुम्हारे विवाह पर सेब भेज दूँगा।" दोनो प्रेमी वहाँ से चले जाते हैं। लड़का दायीं ओर चला जाता है और लड़की बायीं ओर और वे इसके बाद फिर कभी भी नहीं मिल पाए। उस समय का रूस प्रजांतत्र के लिए तरस रहा था पर आज का समाज भी– प्रजातंत्र होते हुए भी–प्रजातांत्रिक मूल्यों के लिए तरस रहा है। आज भी सर्वत्र व्यक्ति का भावनात्मक शोषण होता जा रहा है। व्यक्ति के आत्मसम्मान को ठेस पहुँचाया जा रहा है। समाज में कुचलने की प्रक्रिया बढ़ गयी है। खमेलियोन (गिरगिट) नामक कहानी में चेखव ने छोटे सरकारी कर्मचारियों और नौकरशाही का मजाक उड़ाया है। इसमें खुशामदियों की खूब धज्जियाँ उड़ाई गई है। एक मजदूर को कुत्ते ने काट लिया है। लोगों की भीड़ देखकर थानेदार पहुँचता है। तथा अवसरवादिता का स्पष्ट परिचय देता है। जब तक उसे लगता है कि कुत्ता साधारण है। वह कुत्ते को मारने की बात करता है पर ज्योंही उसे पता चलता कि कुत्ता जनरल का है उसके तेवर बदल जाते हैं और आदमी के बजाए उसकी सहानुभूति कुत्ते के प्रति हो जाती है। यह कहानी भी तो रूस के सत्य का अतिक्रमण कर आज के सत्य के व्यक्त करती है। आज तो स्थिति यह है कि कुत्तों के खाने के लिए बिस्कुट है पर आम आदमी के लिए यह पहुँच से दूर है। किसी भी चीज का महत्व– चाहे वह किसी भी स्तर का हो उसके पद पर निर्भर करने लगा हे। यह कहानी भाई–भतीजावाद की ओर भी संकेत करती है जो कि चेखव के रूस से कहीं आगे निकल कर आज के समाज में अपना नग्न–नृत्य दिखला रही है।

इसी प्रकार, स्मेर्त्य चिनोवनीका (क्लर्क की मृत्यु) में चेखव एक भयभीत आदमी की दासता की प्रवृत्ति की आलोचना करता है। एक क्लर्क चेव्योकोव दूरबीन लगाकर नाटक देख रहा है। रंगमंच की ओर देखकर वह अपने को इस नश्वर संसार का सबसे सुखी प्राणी समझ रहा है। अचानक उसे छींक आ जाती हैं और वह अपने आगे बैठे एक अधिकारी के गंजे सिर पर छींक देता है। क्लर्क ठीक तरह से माफी न मांग सकने के कारण और इस अपमान के परिणाम के भय से अपने प्राण त्याग देता है।

यह 'भय' उस रूस के राजनीतिक स्थिति को दर्शाता है, जहाँ अधिकारी व सेना का खौफ इस कदर था कि वह 'सुखी इंसान' इतना डर जाता है कि दुनिया छोड़ देता है, संभवतः उसे खुद भी पता नहीं चला होगा इसका। यह भय उस समय के रूस में ही नहीं आज समस्त विश्व में व्याप्त है। कमजोर– आश्रित देश विकसित देशों से डरते हैं। कमजोर जनता दबंगों से डरती है। कर्मी अपने अधिकारी से डरते हैं। वास्तव में यह डर ही बुरी चीज है। वास्तविक मूल्य तो 'सम्मान' होना चाहिए, सहयोग होना चाहिए पर 'डर' ने सबको अपदस्थ कर दिया है। चेखव इस कहानी में इसी डर को दिखाते हैं, जिसके पीछे का संकेत है कि हम, सभी सकारात्मक मूल्य खो चुके हैं साथ ही उस व्यवस्था का लगातार शिकार बनते जा रहे हैं जिसमें खुद को टिकाये रखना सबसे कठिन काम है और जिसमें फिसलने का मतलब है, सर्वनाश। ये आज के समाज का ही तो सच है।

कोई भी निरंकुश शासन अपनी आयु बढ़ाने के लिए सबसे पहले समाज को कमजोर बनाता है। क्योंकि मजबूत समाज कभी भी उसे अपदस्थ कर सकता है– और समाज कमजोर होता है व्यक्तियों के बीच दूरी बनने से– यह दूरी बहुधा भावनात्मक होती है। रूस की जारशाही शासन व्यवस्था ने भी अपनी मजबूती के लिए यही प्रक्रिया अपनायी थी। जिसे (भावनात्मक दूरी) चेखव ने अपनी कहानी 'तस्का' में दिखाया है। जिसके नायक ईयोन गाड़ीवान के पुत्र की मृत्यु हो गई हे। उसके शोक में उसका कोई हाथ नहीं बटाता। अपनी शोक कथा अपनी गाड़ी में बैठने वाली सवारियों की सुनाकर अपने मन का बोझ हल्का करना चाहता है। परन्तु उन सबको अपनी–अपनी पड़ी है। उसकी

शोक–कथा कोई भी नहीं सुनता। अंत में जब वह घर वापिस आता है तो वह अपनी–थकी–मांदी घोड़ी को प्यार करने लगता है। इस प्यार में उसके मन के उद्‌गार फूटकर वह निकलते हैं। वह अपनी घोड़ी को अस्तबल ले जाकर उसके सामने चारा रख देता है और उसे दिल खोलकर अपनी शोक कथा सुना देता है। वह अपनी घोड़ी से कहता है– फर्ज करो तुम्हारे एक बच्चा हो .... और फर्ज करो वह बच्चा मर जाए......... क्या तुम्हें इससे दुख नहीं होगा! अवश्य होगा।" घोड़ी चारा खाती रहती है, अपने मालिक की राम कहानी सुनती रहती है। आज के समय में भी समाज में इसी प्रकार के दायरों की बाढ़ है। आज भी किसी के पास वक्त नहीं है कि वह दूसरे को समझे, यहाँ तक की बात करने का भी वक्त नहीं है ओर इसके भी अपने तर्क हैं। रूसी बुद्धि जीवियों के बहुत से चित्र चेखव ने उपस्थित किये हैं, जिसमें से एक 'चेलोवेक व फुतल्याश्ये' का नायक बेलीकोव है जो किसी प्रकार के 'नयेपन और ताजगी' का शत्रु है! आज खाप पंचायत इसी का ज्वलंत उदाहरण है। इसी तरह उनकी एक कहानी है 'योनोच'। यह एक कर्मठ व उत्साही डॉक्टर की, गाँव वालों के साहचर्य में बदल जाने की कहानी हैं गाँव में खूब परिश्रम करने वाला डॉक्टर वातावरण में अजनबीयत के कारण पहले तो एकांत प्रिय बनता है फिर वह गाँव वालों को हीन समझने लगता है। तथा अंत में पूरी तरह से अहंकारी व्यक्ति बन जाता है। दरअसल यह कहानी आज के समाज के उस वर्ग की ओर संकेत करती है जो आज के प्रतिस्पर्धात्मक माहौल व अजनबीयत ने अतिमहत्वाकांक्षी बन गया है साथ ही यह भी इंगित करती है कि कैसे मानव की संवेदनाये शुष्कता में बदल जाती है और वह स्वकेंद्रित, लालची व अहंवादी हो जाता है। इस प्रकार चेखव की कहानियों में तात्कालिकता का बाह्यबोध तो होता है पर केन्द्र में शाश्वत मूल्य ही है जो सदैव प्रांसगिक ही होता है। पर, चेखव की शाश्वत मूल्यों की फेहरिस्त यहीं समाप्त नहीं होती। मानव मन की सबसे बड़ी कुंजी– जिसने हर परिस्थिति में मानव को पहले से बेहतर समय में पहुँचाया है– विश्वास है। यह आशा, विश्वास ही ऐसी चीज है जो मानव को उसकी जय यात्रा में ऊर्जा देती है। यही सपने दिखाती है, यही पूरे करवाती है। चेखव की कहानियों में यह शाश्वत मूल्य भी दिखता है। उनकी कहानी 'नेवंस्ता' में नायिका नाद्या कहती है– ''काश, नयी जिंदगी जल्दी आ जाए। जब हम सिर, ऊँचा करके आगे बढ़ सकें, किस्मत की आंखों में आंखे डालकर देख सकें यह जानते हुए कि हम सही हैं, खुश और आजाद रह सकें! ऐसी जिंदगी देर–सबेर आकर रहेगी।"

और अंत में एक बात और कमोबेश हर समाज एक जैसा होता है। समस्यायें भले नयी हों पर उनके केन्द्र मे सदैव एक सा कोर होता है। इसीलिए जो साहित्यकार वास्तव में सकारात्मक अर्थों में साहित्य–रचना करता है, वह सदैव शाश्वत मानवता को महत्व देता है। चेखव ने भी यही किया है। उन्होंने तात्कालित रूस को अवश्य शब्द बद्ध किया है पर उनका पूरा ध्यान सिर्फ रूस पर नहीं बल्कि मानवता पर रहा है। तभी, हर वर्ग, हर वक्त व हर देश–समाज के लोगों का उसमें अपना अक्स दिख जाता हैं और इसीलिए उनके साहित्य में शाश्वत मूल्यों की पुष्टि हो जाती है। और चेखव .... चेतनाशील खंभात वक्ता के रूप में सदैव शाश्वतता के प्रदर्शक बने रहते हैं। अंत में तात्कालिकता के संगीत में शाश्वतता के राग को पहचानने के लिए, कविन्द्र रवीन्द्र की यह पंक्तियाँ सहायक होगी–

"दो फूल तेरे चरणों के लिए तोड़ लाया हूँ, जग की बगिया से जो सिर्फ तुझको अर्पित हैं पर, इसकी सुगंध सब ओर फैलेगी, फैलती चली जाएगी ....।"

lnHkZ %

1. गंगा प्रसाद दास– चेखव का अदभुत संसार, पृ०–18
2. पांडेय रत्नाकर – चेखव तथा रूसी समाज, पृ०–12
3. डॉ० राम प्रताप साही– चेखव का जीवन तथा साहित्य पृ०–129
4. रॉबर्ट पाक–एंटोन चेखव, पृ०– 187
5. प्रभाष पाठक–आज की आदमीयत पृ०–210
6. एंतोन चेखव की चुनिदां कहानियां, पीपुल्स पब्लिसिंग हाउस

***

HkfDr dk0; d: mn; dh vo/kkj.kk,¡ ,o: fo'k"krk,¡

yfyrk egrk*

भक्ति आन्दोलन का उद्भव हिन्दी साहित्येतिहास के सर्वाधिक विवादास्पद प्रसंगों में से एक है। इस बात पर सहमति है कि भक्ति की मूलधारा दक्षिण भारत में 6वीं–7वीं शताब्दी में आरम्भ हुई और 14वीं शताब्दी में इसने उत्तर भारत में अचानक आन्दोलन का रूप ग्रहण कर लिया। किन्तु यह क्यों हुआ, यह भारी विवाद का मुद्दा है। विभिन्न साहित्येतिहासकारों ने अपनी–अपनी इतिहास बोध के आधार पर इस प्रश्न को सुलझाने का प्रयास किया है।

ग्रियर्सन, रामचन्द्र शुक्ल और हजारी प्रसाद द्विवेदी भक्ति के उदय की व्याख्या अलग–अलग ढंग से करते है। ग्रियर्सन के लिए वह ईसाई प्रभाव के कारण है, यह अवधारण अब विचारणीय नहीं रह गई है। आचार्य शुक्ल 'हिन्दी साहित्य का इतिहास' में भक्ति की उदय की व्याख्या करते हुए स्पष्ट करते है– ''भक्ति का जो सोता दक्षिण की ओर से धीरे–धीरे उत्तर भारत की ओर पहले से ही आ रहा था उसे राजनीतिक परिवर्तन के कारण शून्य पड़ते हुए जनता के हृदय क्षेत्र में फैलने के लिए पूरा स्थान मिला।''[1] इसी प्रकार वे 'भक्ति द्राविड़ ऊपजी, लाये रामानन्द' का वैदुषिक स्तर पर समर्थन करते है। इस्लाम की आक्रामक परिस्थितियों ने भक्ति के प्रभाव को तीव्र कर दिया यह उनकी मूल मान्यता है। वे हिन्दुओं के पराभव और उससे उत्पन्न सांस्कृतिक संकट को भक्तिकाल के विकास का प्रमुख कारण मानते हैं। वे लिखते है–'' जब मुस्लिम साम्राज्य दूर तक स्थापित हो गया तब परस्पर लड़ने वाले स्वतंत्र राज्य भी नहीं रह गए। इतने भारी राजनीतिक उलटफेर के पीछे हिन्दू जनसमुदाय पर बहुत दिनों तक उदासी सी छाई रही। अपने पौरूष से हताश जाति के लिए भगवान की शक्ति और करूणा की ओर ध्यान ले जाने के अतिरिक्त दूसरा मार्ग ही क्या था?''[2]

भक्ति काव्य के विकास के पीछे द्विवेदी जी 'हिन्दी साहित्य की भूमिका' में दो तत्वों पर जोर देते हैं एक बौद्ध चिंतन प्रक्रिया का विकास और दूसरे प्राकृत अपभ्रशों की श्रृंगारिकता के विरूद्ध प्रतिक्रिया। उनकी धारणा है कि बौद्ध धर्म क्रमशः लोक स्तरों में संक्रमित हुआ और धीरे–धीरे निर्गुण तथा सगुण दोनों भक्ति धाराओं का प्रेरक तत्व बन गया। 'भूमिका' में द्विवेदी जी निर्णायक रूप से कहते है ''अगर इस्लाम नहीं आया होता तो भी इस इतिहास का बारह आना वैसा ही होता जैसा आज है।''[3] आचार्य शुक्ल की इस्लाम प्रभाव वाली धारणा को वे दबे मन से चार आना असरकारी मानते है। शुक्ल जी की व्याख्या में इस्लामिक प्रतिक्रिया द्विवेदी जी को स्वीकार नहीं है।

भक्तिकाल के उदय की व्याख्या के प्रसंग में आचार्य द्वय की धारणा में अन्तर उनकी भिन्न इतिहास दृष्टि के कारण है। हिन्दी साहित्य के इतिहास में शुक्ल जी ने लिखा है ''जबकि प्रत्येक देश का साहित्य वहाँ की जनता की चित्तवृत्ति का संचित प्रतिबिम्ब होता है, तब यह निश्चित है कि जनता की चित्तवृत्ति के परिवर्तन के साथ–साथ साहित्य के स्वरूप में भी परिवर्तन होता चला जाता है। आदि से अन्त तक इन्हीं चित्तवृत्तियों की परम्परा को परखते हुए साहित्य–परम्परा के साथ उनका सामंजस्य दिखाना ही 'साहित्य का इतिहास' कहलाता है।''[4]

*शोध छात्रा, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

हिन्दी साहित्य की भूमिका में द्विवेदी जी की प्रस्तावना इस प्रकार है– ''मतों, आचार्यों, संप्रदायों और दार्शनिक चिंताओं के मानदंड से लोकचिंता को नही मापना चाहता बल्कि लोकचिंता की अपेक्षा में उन्हें देखने की सिफारिश कर रहा हूँ।'' स्पष्टतः आचार्य शुक्ल की दृष्टि में केन्द्रीय प्रयोग जनता की चितवृत्ति है जबकि आचार्य द्विवेदी की दृष्टि 'लोकचिंता' पर है। शुक्ल जी साहित्य में सदैव 'लोक मंगल' की बात कहते है, परन्तु यहाँ उन्होंने 'जनता' शब्द चुना है जो समाज के सभी वर्गों और समूचे जनजीवन को समेटता है। द्विवेदी जी 'लोक' शब्द का प्रयोग करते है जो जनता के अपेक्षाकृत पिछड़े वर्ग को संकेतित करता है।

आचार्य शुक्ल और आचार्य द्विवेदी के उपर्युक्त तर्कों के आधार पर आगे चलकर आलोचकों की दो धाराएँ बन गई, और उनके बीच का विरोध निरन्तर बढ़ता गया, किन्तु गहराई से देखने पर आचार्य शुक्ल और आचार्य द्विवेदी के मतो में कुछ समानता दिखाई पड़ती है।

द्विवेदी जी और शुक्ल जी दोनों भक्ति का आरम्भ दक्षिण भारत से मानते है। द्विवेदी जी भक्ति के उदय में इस्लाम के प्रभाव को कम ही सही, पर पूरी तरह खारिज नहीं करते है। दोनों के विचारों में अन्तर यह है कि द्विवेदी ने भक्ति के उदय और विकास में परम्परा को अधिक महत्व दिया, जबकि शुक्ल जी ने इस्लाम के प्रभाव को।

भक्ति आंदोलन एक धार्मिक और सामाजिक आन्दोलन के रूप में विकसित हुआ है। वैदिक कर्मकाण्डों के आडम्बर तथा ब्राह्मण वर्ग के वर्चस्व से मुक्त होने की प्रतिक्रिया बौद्ध और जैन धर्म के रूप में सामने आई। इन धर्मों का उद्देश्य सभी जातियों को समाज में समान अधिकार उपलब्ध कराकर सभी के लिए मोक्ष के अधिकार उपलब्ध कराकर सभी के लिए मोक्ष के उपाय सुलभ कराना था। शंकराचार्य के प्रयास से बौद्ध धर्म को जोरदार धक्का लगा, फलस्वरूप वह अपनी जन्म भूमि से लुप्त हो गया। आगे आने वाले आचार्यों ने ईश्वर, जीव और जगत् के संबंधों की इस प्रकार व्याख्या दी जिससे भक्ति के पल्लवित पुष्पित होने में काफी सहायता मिली। सिद्धों की जातीय समता की चिन्ता को एक नया आधार प्राप्त हो गया।

भक्ति आन्दोलन में जन्मजात वर्णाश्रम परम्परा का खण्डन करके कर्म पर बल दिया जाने लगा। अपनी भक्ति साधना में तथाकथित निम्न जाति के लोग व्यक्तिगत स्तर पर सफल हो सकते थे किन्तु व्यापक प्रचार–प्रसार इसलिए निष्फल हो जाता था क्योंकि उन्हें धर्मोपदेश का अधिकार न था। कबीर आदि संत इस पाखण्ड को समाप्त करने के लिए सफल प्रयास करते है।

अलवार संतों के बीच वैष्णव भक्ति ने इस आंदोलन को बल प्रदान किया। भक्ति आन्दोलन में रामानुजाचार्य का नाम उल्लेखनीय है। वे तात्कालिक सामाजिक स्थितियों के प्रति संवेदनशील थे। उन्होंने समन्वयवादी दृष्टिकोण रखा कुछ शूद्रो को शिष्य भी बनाया। चारों वर्णों को उन्होनें भक्ति के मंच पर एकत्र करके स्तुत्य प्रयास किया, दक्षिण भारतीय भक्तों तिरूवल्लुवर, नम्मलव, पट्ट किरियार आदि ने घोषणा कर दी कि जन्म से कोई ऊँचा या नीचा नहीं होता बल्कि भक्ति और ब्रह्म ज्ञान ही वह मणि है जिसे धारण कर कोई ऊँचा स्थान प्राप्त करता है। उन्होंने समाज में भ्रातृत्ववाद की आवाज उठायी।

उत्तर भारत में दक्षिण से जो लहर तरंगायित हो रही थी रामानन्द ने उसके प्रभाव को ग्रहण करते हुए भक्ति का बीज बोया, सभी वर्णों की भावनाओं को ध्यान में रखते हुए उन्होंने बाह्याडम्बर तथा वर्णाश्रम के बंधन को व्यर्थ माना। भक्ति आन्दोलन में जन–चेतना की व्यापक प्रतिष्ठा का एक प्रमुख स्तम्भ रहा पौराणिक धर्म का पुनरूत्थान। निर्गुण संत के संदर्भ में शुक्ल जी कहते है ''यह सामान्य भक्तिमार्ग एकेश्वरवाद का अनिश्चित स्वरूप लेकर खड़ा हुआ जो कभी ब्रह्मवाद की ओर ढ़लता था और कभी पैगंबरी खुदावाद की ओर। यह निर्गुण पंथ' के नाम से प्रसिद्ध हुआ। इसकी ओर ले जाने वाली सबसे पहली प्रवृत्ति जो लक्षित हुई वह ऊँच–नीच और जाति पाति के भाव का त्याग और ईश्वर की भक्ति के लिए मनुष्य मात्र के समान अधिकार का स्वीकार था।''[5]

भारतीय धर्म और इस्लाम धर्म के मिश्रण से प्रेमभावना पर आधारित एक नये धर्म का प्रादुर्भाव हुआ जिसे हिन्दी साहित्य के इतिहास में सूफी सप्रंदाय के नाम से जाना जाता है। जिस प्रकार वैष्णव धर्म का विकास वैदिक कर्मकाण्डों की प्रतिक्रिया में हुआ, उसी प्रकार मौलवियों, पंडितों, मुल्लाओं के धार्मिक एकाधिकार तथा शोषण के विरूद्ध आवाज बुलन्द हुई। भक्तों ने धर्म को विशुद्ध प्रेम तथा वैयक्तिक स्वानुभूति से जोड़कर जनमानस को शास्त्रीयता के आतंक से मुक्त किया है, शुक्ल जी के अनुसार ''सूफियों के प्रेमबंधों में खण्डन मंडन की बुद्धि को किनारे रखकर, मनुष्य के हृदय को स्पर्श करने का ही प्रयत्न किया गया है जिससे इनका प्रभाव हिन्दुओं और मुसलमानों पर समान रूप से पड़ता है।''[6] जन साधारण के बीच निर्मित समर सत्ता के वातावरण में भक्ति आन्दोलन का लोकभूमि से जुड़े होने का प्रमाण है– जनभाषाओं की प्रतिष्ठा और प्रयोग।

मध्यकाल की यह धार्मिक चेतना काव्य संवेदना में ढल जाने के कारण ही सभी प्रकार की साम्प्रदायिक सीमाओं को तोड़ने में सक्षम हुई। भक्त कवियों की मूल चेतना मानवीय कल्याण कामना से संपृक्त रही।

I inHk %

1. हिन्दी साहित्य का इतिहास, आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, पृष्ठ 36, अशोक प्रकाशन, नवीन संस्करण 2009
2. वही, पृष्ठ 35
3. हिन्दी साहित्य की भूमिका, हजारी प्रसाद द्विवेदी, हिन्दी ग्रन्थ रत्नाकर कार्यालय, बंबई : 1942, पृष्ठ 2
4. हिन्दी साहित्य का इतिहास, आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, पृष्ठ 'काल विभाग'
5. वही, पृष्ठ 38
6. वही, पृष्ठ 43

***

lo'oj n;ky lDlsuk dh losnuk ds fofo/k vk;ke

vfuy dqekj f=ikBh*

सर्वेश्वर दयाल सक्सेना उन महत्वपूर्ण कवियों में एक हैं जिनकी रचनाओं में समकालीन भारत प्रतिबिम्बित होता है। सर्वेश्वर ने भले ही 'नई कविता' आन्दोलन के समय काव्य रचना आरम्भ की हो, लेकिन उसकी सीमाओं से वे कभी भी आबद्ध नहीं रहे। यही वजह है कि उनका कवि कर्म–'नई कविता' आन्दोलन की परिधि में सिमटा नहीं रहा बल्कि परवर्ती काल में भी उतना ही सशक्त एवं सार्थक बना रहा। सर्वेश्वर का कवित्व एवं सार्थक बना रहा। सर्वेश्वर का कवित्व क्रमशः निखरता रहा और यह प्रवृत्ति उनके अन्तिम काव्य–संग्रह एक बदस्तूर कायम रही। यही वजह है कि सर्वेश्वर को समकालीन हिन्दी कविता का भी एक महत्वपूर्ण हस्ताक्षर माना जाता है।

सर्वेश्वर ने केवल कविताएँ ही नहीं लिखी बल्कि बाल कविताएँ, उपन्यास, कहानियाँ, नाटक, बाल नाटक, मात्रा, संस्मरण भी लिखे हैं। उनकी बहुआयामी प्रतिभा यहीं तक सीमित नहीं रही, अपितु उन्होंने पत्रकारिता जगत में भी एक नया आयाम स्थापित किया। वर्षों तक वे दिनमान के सहायक सम्पादक तत्पश्चात् उप–संपादक रहे। इसके बाद उन्होंने बाल पत्रिका 'पराग' के सम्पादक की भूमिका भी भली–भाँति निभाई। यह रचनात्मक वैविध्य ही उन्हें उन कुछ महत्वपूर्ण रचनाकारों की श्रेणी में स्थापित करता है जिनकी सृजनात्मक प्रतिभा केवल एक रचनात्मक विधा में ही सीमटी नहीं रह जाती वरन् कई विधाओं में समान आवेग से निःसृत होती है।

सर्वेश्वर के प्रारम्भिक काव्य संग्रहों में ऐसी कविताओं की बहुलता है जिनकी ज़मीन छायावादी किस्म की है। इन कविताओं में प्रेम और प्रकृति प्रमुख संवेदना के रूप में विद्यमान है। इनकी प्रेम परक कविताओं में अतिशय रागात्मकता और रोमानीयत भी देखने को मिलता है। उनके प्रेम की पात्र, वह प्रेयसी कैसी है? उसका चित्रण करते हुए वे लिखते हैं–

''तुम/जिसके बालों में बनावटी कर्ल नहीं है/ जिसकी आँखों में न गहरी चटख शोखी है/थर्मामीटर के पारे–सी/चुपचाप जिसमें भावनाएँ चढ़ती–उतरती हैं/............/ऑपरेशन थियेटर सी/जो हर काम करते हुए भी चुप है/............./प्यार का नाम लेते ही/बिजली के स्टोव–सी/जो एकदम सुर्ख हो जाती है।''[1]

सर्वेश्वर अपनी प्रेमिका के सौन्दर्य का वर्णन करते समय रूढ़ उपमानों का प्रयोग नहीं करते, वरन् सर्वथा नवीन उपमानों का संधान करते हैं। इस कविता में चित्रित स्त्री के सम्बन्ध में डॉ0 हरिचरण शर्मा लिखते हैं कि ''इसमें प्रतिक्षण परिवार के काम–काज में व्यस्त नारी का चित्र है। यह नारी अपने यौवन के उफान को व हृदय के ज्वार को दबाये जिन्दगी की विवशताओं को भोग रही है। प्यार का नाम उसके चेहरे पर क्रोध ला देता है, क्योंकि ऑपरेशन थियेटर की भाँति कार्य–व्यस्त नारी का प्यार चुक सा गया है। सर्वेश्वर की नारी परवशा नही हैं। वह परिवार की संचालिका है, उसे प्यार नहीं मिला है। उसके यौवन को समादर नहीं मिला है। फलतः वह प्यार के नाम पर गर्म (क्रुद्ध) हो जाती है। सर्वेश्वर की नारी में यह विद्रोह बना हुआ है।[2]

*शोध छात्र, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

प्रारम्भिक संग्रहों में प्रेम और प्रकृति विषयक कविताओं की बहुलता होने के साथ–साथ मोह भंग, समकालिकता और तीक्ष्ण व्यंग्य की प्रवृत्ति भी परिलक्षित होती है, जो सर्वेश्वर के संवेदनात्मक वैविध्य का आरम्भिक परिचय देती हैं। यही प्रवृत्ति परवर्ती संग्रहों में परिपाक पाकर प्रमुख काव्य संवेदना के रूप में तब्दील हो जाती है। व्यंग्य सर्वेश्वर की कविताओं का सबसे बड़ा हथियार है। वे व्यंग्य के माध्यम से गड़ी हुई सच्चाईयों को सामने लाने का प्रयास करते हैं। एक ऐसी व्यवस्था जहाँ शान्ति की बात तो की जाती है पर अन्दर ही अन्दर युद्ध भी तैयारियाँ होती रहती हैं को वे निर्ममतापूर्वक व्यंग्य द्वारा व्यक्त करते हैं। 'पीस पैगोडा' एक ऐसी ही कविता है जिसमें सर्वेश्वर कहते हैं–

''मुझे इसमें एतराज नहीं हैं/कि तुमने शान्ति लिखते समय/एक दूसरे की ओर न देखकर/अपनी रिवाल्वरों की ओर देखा।[3]

सर्वेश्वर ने वर्तमान समय की विडम्बना जनक परिस्थितियों का उद्घाटन 'सौन्दर्य बोध' नामक कविता में किया है। कैसी विडम्बना है कि आज की दुनियाँ में आँसू भी शोख चेहरों के पसंद किये जाते हैं और विवशता, भूख व मृत्यु में भी आकर्षण आ जाता है, यदि इनको सजा दिया जाय–

''आज की दुनिया में/विवशता/भूख/मृत्यु/सब सजाने के बाद ही/पहचानी जा सकती है/बिना आकर्षण के/दुकानें टूट जाती हैं/............/ओछी नहीं है दुनिया/मैं फिर कहता हूँ/महज उसका सौन्दर्य बोध बढ़ गया है।''[4]

सर्वेश्वर की यह कविता उपभोक्तावाद की उस प्रमुख किन्तु निन्दनीय प्रवृत्ति की जमकर खबर लेती है। जिसमें वस्तु की कम अपितु उसकी 'पैकेजिंग' की सुन्दरता पर अधिक बल दिया जाता है, क्योंकि 'पैकेजिंग' से वस्तु की कीमत कई गुना बढ़ जाती है। उदाहरण के लिए आलू का चिप्स और मकई का लावा जो पापकार्न में तब्दील हो जाता है, देख सकते हैं।

ऐसी ही विडम्बनापूर्णा स्थितियों का उद्घाटन 'कलाकार और सिपाही' शीर्षक नामक कविता में भी हुआ है, जिसमें सिपाहियों के युद्धरत रहने की प्रवृत्ति पर वे प्रश्न उठाते हें–

''इनको मैं क्या कहूँ/जो मौत की खोज में/अपनी–अपनी बन्दूकें, मशीनगने लिए हुए/नदियों पहाड़ों, बियाबानों, सुनसानों में/फटे हाल, भूखे–प्यासे/टकराते फिरते है।''[5]

वर्तमान समय के मनुष्य की उन प्रवृत्तियों से आहत होकर कवि सर्वेश्वर का दम घुटता है जिसमें एक व्यक्ति के कई–कई चेहरे हैं, वे वास्तविक चेहरे के साथ जीना पसंद करते हैं। ''आत्म साक्षात्कार'' कविता यही कहती है–

''हो सके तो बस करो/साँस मेरी घुट रही है/कहो तो चेहरे लगाना छोड़ दूँ/अभी कब तक चलेगा अभिनय तुम्हारा?''[6]

'आधे रास्ते' कविता में सर्वेश्वर ने आज के मनुष्य पर व्यंग्य किया है जो हमेशा दुविधाग्रस्त मनःस्थिति में रहता है और कभी भी पूरे मन से कोई काम नहीं करता–''हम सब/आधे रास्तों की जिंदगी जी रहे हैं/हम सम्पूर्ण आवेगों के साथ/न तो घृणा कर पाते हैं/न क्रोध/न क्षमा/......हम डरते हैं, कतराते हैं।''[7]

इस कविता के आधार पर डॉ0 कान्ति कुमार ने अपने विचार प्रकट करते हुए लिखा है–''कवि अनुभव करता है कि अधूरा व्यक्तित्व ही जीवन की अतृप्ति का मूल है। अधूरी वृत्ति, अधूरे सम्बन्धों विचारों के कारण सभी लोग सम्पूर्ण जीवन जीने से कतराते रह जाते हैं......यह व्यथा बोझिल संसार ही शमशेर और सर्वेश्वर का एक–सा काव्यानुभव है।''[8]

इस आडम्बरपूर्ण व्यवस्था में ऐसे लोगों को कोई नहीं पूछता तो सादगी से रहना चाहते हैं, आदर्शों पर चलना चाहते हैं। ऐसे लोग आज के समाज के लिए अप्रासंगिक हो जाते हैं और उन्हें समाज की मुख्य धारा से किनारे कर दिया जाता है। वे उपेक्षित हो जाते हैं। 'दिंगवत पिता के लिए कविता में इसी तथ्य को दर्शाया गया है–

''सागदी से रहूँगा/तुमने सोचा था/अतः हर उत्सव में तुम द्वार पर खड़े रहे/झूठ नहीं बोलूँगा/तुमने व्रत लिया था/अतः हर गोष्ठी में तुम चित्र से जड़े रहे।''[9]

सर्वेश्वर प्रेम से सम्बन्धित कविताओं में जिसमें ''तुम्हारे साथ रहकर'' या ''तुम एक यात्रा'' हैं अपनी प्रेमानुभूति को स्वर देते हैं एक उदाहरण देखें–

''तुम्हारे साथ रहकर/अक्सर मुझे ऐसा महसूस हुआ है/दिशाएँ पास आ गई हैं/हर रास्ता छोटा हो गया हैं/दुनिया सिमट कर/एक आँगन सी बन गई है।

इन पंक्तियों में कवि प्रेम के उस उदात्त स्वरूप तक पहुँच गया है। जहाँ प्रेम के सघन क्षणों में पूरी दुनिया अर्थहीन नजर आने लगती है। बस शेष रह जाते हैं प्रेमी मुगल एक–दूसरे के साथ एक नई दुनिया बनाते हुए।

कवि सर्वेश्वर का दृढ़ विश्वास है कि शोषकों की संख्या अतिसीमित है। उनके शोषण की बुनियाद छद्म की धरातल पर आधारित है। वे डरा सकते हैं, धमका सकते हैं, लेकिन परिवर्तन का भी जनसमूह का सामना नहीं कर सकते। खासतौर से ऐसे जनसमूह का जिन्होंने अपने हाथों में प्रज्ज्वलित क्रांति मशाल थाम रखी हो–

''भेड़िया गुर्राता है/तुम मशाल जलाओ/उसमें और तुममे/यही बुनियादी फर्क है/भेड़िया मशाल नहीं जला सकता।''[10]

यह एक सुखद तथ्य है कि सर्वेश्वर दयाल सक्सेना का रचनाकार रूप ऐसा रहा है जिसने हमेशा मानव मूल्यों की स्थापना के ही प्रयत्न किये। उनका विस्तृत रचनाकर्म और संवेदना सदा मानवता के हित–चिंतन की प्रेरणा से अनुप्राणित रही। सर्वेश्वर की प्रतिबद्धता किसी भी विचारधारा या वाद से बँधकर नहीं रही, हमेशा ही मानवता के प्रति रही। उन्होंने अपने समय के साथ जो संघर्ष किया और अपने संवेदना को विस्तृत आयाम दिया वह निश्चितता अनुकरणीय है।

lUnÒ %

1. सर्वेश्वर दयाल सक्सेना ग्रन्थावली, खण्ड–एक, पृ0 52, 53
2. नयी कविता नये धरातल, डॉ0 हरिचरण शर्मा, पृ0 75
3. सर्वेश्वर दयाल सक्सेना ग्रन्थावली, खण्ड–एक, पृ0 104
4. सर्वेश्वर दयाल सक्सेना ग्रन्थावली, खण्ड–पाँच, पृ0 138
5. सर्वेश्वर दयाल सक्सेना ग्रन्थावली, खण्ड–एक, पृ0 106
6. वही, पृ0 140
7. वही, पृ0 178
8. सर्वेश्वर और उनकी कविता–डॉ0 कान्ति कुमार
9. सर्वेश्वर दयाल सक्सेना ग्रन्थावली, खण्ड–एक, पृ0 227
10. वही, खण्ड–2, पृ0 10

***

fgUnw /keZ ds ewy rRo

MkW0 lq/kk flag*

स्वामी विवेकानन्द हिन्दू धर्म के कुछ मूल तत्वों की व्याख्या करते हैं। सर्वप्रथम वह 'हिन्दू' शब्द की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि इस शब्द की अब कुछ भी सार्थकता नहीं हैं, क्योंकि उस शब्द का अर्थ था– 'सिन्धु नदी के पार बसने वाले।' फारसी व्यक्ति 'स' का उच्चारण 'ह' के रूप में करते थे। अतः 'सिन्धु' स यह हिन्दू हो गया। वे सिन्धु नदी के इस पार रहने वाले सभी व्यक्तियों को हिन्दू कहते थे। अस्तु उस शब्द से केवल हिन्दू का ही बोध नहीं होता, वरन् मुसलमान, ईसाई, जैन तथा भारत के अन्यान्य आदिवासियों का भी बोध होता है। स्वामी जी हिन्दू के स्थान पर 'वैदिक' शब्द का प्रयोग करते हैं। स्वामीजी के अनुसार हिन्दू धर्म के मूल तत्व निम्न हैं–

1- osn%

स्वामी विवेकानन्द का मत है कि वेद की रचना किसी व्यक्ति के द्वारा नहीं हुई । विभिन्न धर्म के विद्वान अपने धर्म के लिए कहते है कि उनका धर्म ईश्वर के किसी दूत अथवा पैगम्बर की वाणी है। पर हिन्दुओं का विचार है कि वेद अनादि और अनन्त है। वे ईश्वरीय ज्ञान राशि है। वेद का अर्थ है– ईश्वरीय ज्ञान की राशि।

2- Ñf"k%

कृषि शब्द का अर्थ है मन्त्रदृष्टा। जब कभी आप यह सुनें कि वेदों में अमुक अंश के अमुक कृषि हैं तो इसका अर्थ यह नहीं है कि वे उसके रचयिता है वरन् पहले से वर्तमान भावराशि के वे दृष्टामात्र हैं। वे भाव अनादि काल से इस संसार में उपस्थित थे, कृषि ने उनका आविष्कार मात्र किया है।

3- osn ds Hkkx%

वेद की प्रधानतः दो भागों में विभाजित किया गया है– कर्मकाण्ड और ज्ञानकाण्ड। कर्मकाण्ड के अन्तर्गत हमें यज्ञों की व्याख्या उपलब्ध होती है जबकि कर्मकाण्ड के मुख्य विषय है– साधारण व्यक्ति के कर्तव्य, ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थी और सन्यासी तथा इनके कर्तव्यों की व्याख्या। ज्ञानकाण्ड में हमारे धर्म का आध्यात्मिक अंश मिलता है। उसका नाम वेदान्त है। वेदान्त, ज्ञान के इस सार अंश का नाम है।

4- Lef`r;k¡%

वेदान्त के पश्चात् प्रामाण्य है। ये कृषि लिखित ग्रन्थ है। स्वामी जी का मत है कि इनकी प्रामणिकता भी वेदान्त के अन्दर है क्योंकि वे हमारे लिए वैसे ही हैं जैसे दूसरे धर्म वालों के लिए उनके शास्त्र। स्वामी जी यह कहने में हिचकते है कि यदि स्मृतियों का कोई अंश वेदान्त का विरोधी हो तो उसे त्यागना पड़ेगा। साथ ही वे यह भी कहते हैं कि ये स्मृतियाँ युग–युग में परिवर्तित होती रही हैं, किन्तु वेदान्त में धर्म के जिन तत्वों की व्याख्या हुई हैं वें अपरिवर्तनीय हैं। इसीलिए अपरिवर्तनीय हैं क्योंकि वे मनुष्य तथा प्रकृति सम्बन्धी अपरिवर्तनीय तत्वों पर प्रतिष्ठित हैं। वे कभी बदल नही सकते क्योंकि आत्म–स्वर्ग आदि के तत्व कभी परिवर्तित नहीं होते।

*प्रवक्ता, शिक्षाशास्त्र, एम0डी0पी0जी0 कॉलेज, प्रतापगढ़

5- iqjk.k %

पुराण के अन्तर्गत इतिहास सृष्टितत्व के विविध रूपकों द्वारा दार्शनिक तत्वों की व्याख्या उपलब्ध होती है। वैदिक धर्म को प्रचारित करने हेतु पुराणों की रचना की गई। इनकी भाषा इतनी सरल है कि वह सामान्य जनता तक सहज ही पहुँच सकती है।

6- l`f"VrRo %

हिन्दू यह मानता है कि संसार, यह प्रकृति का माया अनादि और अनन्त है। संसार की रचना किसी विशेष दिन नहीं हुई बल्कि सृष्टिकारिणी शक्ति अभी वर्तमान है। ईश्वर अनन्तकाल से सृष्टि रच रहा है। ऐसा नहीं है कि वह एक बार संसार को बनाकर सो गया हो, वरन् कभी आराम नहीं करता है। गीता वह अंश इसका उदाहरण है जहॉ श्री कृष्ण कहतें हैं, ''यदि मैं क्षण भर के लिए आराम लूॅं, तो यह जगत नष्ट हो जाये।''

7- bZ'oj %

विवेकानन्द स्वामी जी ईश्वर को 'गाड' शब्द के रूप में प्रयोग करते। वे ईश्वर के लिए 'ब्रह्म' शब्द का प्रयोग करना ही युक्तिसंगत मानते हैं। ब्रह्म क्या है? वह नित्य, शुद्ध सदा जागृत, सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ, परमदयामय, सर्वव्यापी, निराकार, अखण्ड है। वही इस जगत का सृष्टिकर्ता है। अगर सृष्टिकर्ता दयामय है तो इतना दुःख, कष्ट आदि संसार में क्यों है? वेदान्त इसका उत्तर देता है कि यह ईश्वर का दोष नहीं है जो जगत में यह वैषम्य, यह प्रतिद्वन्दिता विद्यमान है, जिसमें जुताई आदि अच्छी तरह से हुई हो। अस्तु दुःख का कारण स्वयं मनुष्य नहीं। इस दुःख का कारण पूर्वजन्म के कार्य भी हो सकते हैं।

8- deZQy %

व्यक्ति अतीत के कर्मफल का परिणाम है। व्यक्ति अपने पूर्वकर्म को भोगने के लिए इस भूलोक पर जन्म लेता है। उसी से इस वैषम्य की सृष्टि हुई है। यही कर्म का विधान है। यही व्यक्ति स्वयं अपने कर्मो को भोगता है। उसका उत्तरदायित्व उसी पर है किसी दूसरे व्यक्ति पर नहीं।

9- vkRerRo %

जीवात्म के स्वरूप के विषय में भारत के विभिन्न सम्प्रदायों में यद्यपि पर्याप्त मतभेद है किन्तु उनमें से कुछ बातों पर वे समान मत भी रखते हैं। हम यह जानते है कि सर्वविधि शक्ति तथा सर्वव्यापिता आत्मा में अन्तनिर्हित है। वह प्रत्येक छोटे–बड़े प्राणी में है। जो कुछ अन्तर हैं वह आत्मा में नहीं वरन् उसके प्रकाश की न्यूनाधिकता में हैं। यही कारण है कि भारत में ऐसी करूणापूर्ण धारणायें पोषित की जाती है। हमारी आत्म सम्बन्धी यह धारणा हमें विश्ववन्धुत्व का सन्देश देती है। सभी जीवों को समान समझने की प्रेरणा देती हैं।

10- LoxZ %

हमारे धर्म में स्वर्ग और नर्क की व्याख्या मिलती है। यह धारणा चिरस्थायी नहीं है। अगर स्वर्ग हो भी तो वहॉ मृत्युलोक की ही पुनरावृत्ति होगी। यह मान लिया जाय कि वहॉ कुछ अधिक सुख और सुविधायें होगी, परन्तु इसमें आत्मा का अशुभ ही अधिक होगा। इस प्रकार के स्वर्ग अनेक हैं। इस लोक में जो व्यक्ति फल प्राप्त की इच्छा से सत्कर्म करते हैं वे मृत्यु के पश्चात् ऐसे ही किसी स्वर्ग, इन्द्रादि देवताओं के रूप में जन्म लेते हैं। यह देवत्व एक पद विशेष है। देवता भी किसी समय मनुष्य थे। सत्कर्मो के कारण उन्हें देवत्व की प्राप्ति हुई। उदाहरण के लिए इन्द्र केवल एक पद मात्र है जो अच्छे कर्म के परिणाम स्वरूप किसी को प्राप्त हुआ होगा। कुछ दिन उसी पद पर प्रतिष्ठित होने के उपरान्त फिर उस देव शरीर के त्यागकर मनुष्य का शरीर धारण किया। अतः स्वर्ग कोई स्थायी सुख भोगने का स्थान नहीं है, बल्कि शुभ कर्मों का फल भोगकर वे पुनः इस भू–लोक पर मानव शरीर धारण करते हैं।

***

vkeiidk'k okYehfd dk lkfgR; esa lonuk

jfodkUr tSly*

दलित शब्द का अर्थ है– जिसका दलन और दमन हुआ है, दबाया गया है, उत्पीड़ित, शोषित, सताया हुआ, गिराया हुआ, उपेक्षित, घृणित रौंदा हुआ, मसला हुआ, कुचला हुआ, बिनिष्ट, मर्दित, पस्त हिम्मत, हतोत्साहित, वंचित आदि।

ओमप्रकाश वाल्मीकि के अनुसार, ''दलित द्वारा लिखे जाने वाला साहित्य, दलित साहित्य है।''

डॉ0 श्यौराज सिंह बेचैन के अनुसार, ''दलित वह है जिसे भारतीय संविधान ने अनुसूचित जाति का दर्जा दिया है।''

कँवल भारती का मानना है कि, ''दलित वह है जिस पर अस्पृष्यता का नियम लागू किया गया है। जिसे कठोर और गंदे कार्य करने के लिए बाध्य किया गया हो। जिसे शिक्षा ग्रहण करने और स्वतंत्र व्यवसाय करने से मना किया गया हो और जिस सछूतों ने सामाजिक निर्योग्यताओं की संहिता लागू की हो, वही और वही दलित है, इसके अन्तर्गत वही जातियाँ आती है, जिन्हें अनुसूचित जाति कहा जाता है।''

दलित लगभग हजारों वर्ष पहले सामाजिक व्यवस्था पर रचे गये धर्म ग्रन्थ का वह पात्र रहा है जिसे किसी के पास फटकने तक नहीं दिया, परन्तु सामाजिक व्यवस्था संरचना में उसकी उपस्थिति मनुवादियों की स्वार्थ सिद्धि के लिए अनिवार्य मानी गयी है। दलित शब्द ही मानव विकास में रूकावट पैदा करने वाली सड़ी–गली मानसिकता के रूप में सदा से छायी रही। लगभग बीसवीं सदी के उत्तरार्द्ध से इन रूकावटों को जड़ सी लगने लगी है। जातिवाद मानसिकता पर तीक्ष्ण तर्कों के माध्यम से समाज का कुरूप और कुंठित चेहरा उतारने की भरपूर प्रयास आशा की नयी किरण जगाती है।

जब साहित्य जगत् आधुनिकता की ओर अग्रसर हुआ है, तब से विभिन्न चर्चा–परिचर्चा, विवादों, संवादों गोष्ठियों और सेमिनार का जो दौर भी चल पड़ा है विभिनन पत्र पत्रिकाओं में नई–नई विचार–धाराओं के प्रकाशन की जब तेजी मची, तो उस विचार धारा की प्रासंगिकता, अप्रासंगिकता के कई विचार सामने आये। साहित्य जगत में हलचल सी मचा देने वाले शब्द दलित को लेकर सामने आये। साहित्य जगत सामने आये। इन वैचारिक मतभेदों पर बहुत कुछ लिखा जा चुका है और बहुत कुछ लिखा जा रहा है। फिर भी संक्षेप में यही कहना उचित है कि डॉ0 अम्बेडकर जी के विचारों का ही प्रभाव है कि आज दलित साहित्य अपनी एक अलग पहचान बना पाया है। दलित साहित्य सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक तथा संवैधानिक अधिकारों के जरिए एक आन्दोलन के रूप में उभरकर सामने आये हैं।

साहित्य जगत में हिन्दी दलित साहित्य का प्रारम्भ मध्यकाल (भक्तिकाल) के निर्गुण काव्य धारा के कवि संत रैदास तथा संत कबीरदास जी होती हुई हीराडोम और अछूतानन्द तक आयी है इस बीच लगभग पाँच छः सौ वर्षों का अन्तराल है। लेकिन 50 के दशक में मराठी के दलित कवियों ने अपनी विद्रोही चेतना के स्वर से सम्पूर्ण मराठी साहित्य की नींव हिला दी, जिसके परिणाम स्वरूप देश में ही नहीं, बल्कि विदेशों में भी दलित कविता को मान्यता प्राप्त हुई। मराठी दलित साहित्य से प्रेरणा लेकर हिन्दी के कवियों ने दलित कविताओं का सृजन किया जो अब प्रतिष्ठित हो अपनी जड़ जमा चुकी है।

*शोध छात्र, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

इसमें कोई दो राय नहीं कि दलित साहित्यकारों ने अपनी रचनाओं के द्वारा दलितों के ऊपर हुए अत्याचारों, उनके अधिकारों की मांग, संघर्ष का यथार्थ सामाजिक चित्रिण प्रस्तुत किये है।

आज दलित साहित्य के परिप्रेक्ष्य में ओम प्रकाश वाल्मीकि जी का नाम सबसे अधिक उभरकर सामने आया है। ओम प्रकाश वाल्मीकि जी निम्नलिखित पुरस्कार से सम्मानित किया गये हैं–

डॉ0 अम्बेडकर राष्ट्रीय पुरस्कार (1993), परिवेश सम्मान (1995), कथाक्रम सम्मान (2001), जयश्री सम्मान (1996), न्यू इण्डिया बुक पुरस्कार (2004), 8वाँ विश्व हिन्दी सम्मेलन (2007), न्यूयार्क, अमेरिका सम्मान, साहित्य भूषण सम्मान (2008), उत्तर प्रदेश पुरस्कार से विभूषित, वाल्मीकि जी ने अपनी रचनाओं के माध्यम से विभिन्न प्रताड़नाओं निषेधों के बीच दलितों को जिन्दा रहने के लिए प्रस्तुत किये हैं। दलित जीवन के परिवेश को वाल्मीकि जी ने जिस सूक्ष्म दृष्टि से अपनी रचनाओं में चित्रित किये हैं वह सच में समाज के आँख खोल देने वाले और आत्मा को झकझोरने वाले हैं। उनके द्वारा रचित आत्मकथा जूठन (1997) में वाल्मीकि जी स्वयं सवर्णों के द्वारा किये गये अत्याचार को अपने परिवार के साथ झेलते हैं। जूठन के संदर्भ में डॉ0 रमणिका गुप्ता का कथन विशेष रूप से दृष्टव्य है–''परिवर्तन का संकल्प दलित साहित्य का मूल बिन्दु है, यह संकल्प ओम प्रकाश वाल्मीकि जी की रचनाओं में मौजूद है। इन रचनाओं में वाल्मीकि जी ने संस्कृतनिष्ठ, परम्परागत साहित्यिक भाषा काव्य शैली प्रस्तुति को नकार सहज आम बोलचाल की तथा जनभाषा का प्रयोग किया है। या यूँ कहें कि वाल्मीकि ने अपनी भाषा द्वारा यथार्थ की अभिव्यक्ति दी है। उनकी आत्मकथा जूठन समूह मन के अनुभवों की अभिव्यक्ति विद्यमान है। स्वयं वाल्मीकि जी के शब्दों में ''दलित साहित्य कल्पना में नहीं जीता वह जीवन के कटु यथार्थ से रू–ब–रू होती है।'' आज दलित चेतना का दस्तक देती हुई उनकी रचनाएं समकालीन हिन्दी साहित्य में अपनी विशिष्ट पहचान स्थापित कर चुकी है।

साहित्य जगत् में दलित कवि और कथाकार ओमप्रकाश वाल्मीकि जी अब किसी परिचय के मोहताज नहीं है। हिन्दी दलित कविता के इस प्रतिश्ठित कवि के तीन काव्य संग्रह 1. सदियों का सन्ताप 2. बस्स बहुत हो चुका, 3. अब और नहीं। प्रकाशित हुए हैं।

ओमप्रकाश वाल्मीकि की कविता में स्वतंत्रता प्राप्ति के उपरान्त की दलितावस्था के असंख्य चित्र विन्यासित हैं। गरीबी, भूख, असुरक्षा, अस्वतंत्रता, छुआ–छूत जैसी आयाचित स्थितियों में जीने की विवशता ही नहीं उसके जिम्मेदार धर्मसत्त्ता, वाह्यडम्बर, पूंजीसत्ता, आदि समकालीन दलित कविता की सुन्दरता को रूपायित करती है।

वाल्मीकि जी 'सदियों का संताप'' कविता संग्रह को लिखने का कारण युग पुरुष डॉ0 भीमराव अम्बेडकर जी को मानते हैं। उनके अनुसार डॉ0 भीमराव अम्बेडकर जी ने ही उन्हें आदमी की तरह जीना सिखाया जो युगों–युगों तक मूक बने अन्याय सहते रहे।

डॉ0 अम्बेडकर जी की आत्मकथा 'मी कसा झालो' (मैं कैसे बना) से प्रेरणा लेकर दलित साहित्यकारों ने आत्मकथा विधा विकसित की है जो समाज को दर्पण दिखाती है कि वह समाज जिसमें हम रहते हैं कितना अमानुषिक है।

एक दलित जिस तरह से 'जाति' के वीभत्स रूप को भोगते हुए बड़ा होता है, उसके मन में जाति को लेकर गहरी वेदना और वितृष्णा भरी होती है। उसके द्वारा निर्मित बड़ी–से बड़ी मान्यताओं पर भी वह विश्वास नहीं करता है–

स्वीकार्य नहीं मुझे जाना
मृत्यु के बाद
तुम्हारे स्वर्ग में
वहाँ भी तुम
पहचानोगे मुझे मेरी जाति से ही।

–(सदियों का सन्ताप)

संस्कृति के दोहरे मापदण्डों, सामाजिक व्यवस्था के खोखलेपन और धार्मिक कठमुल्लापन के विरूद्ध दलित कविता ने संघर्ष का रास्ता चुना; जो धारा के विरूद्ध चलने वाला रास्ता दलित कवि कल्पना लोक में, भोगे हुए यथार्थ की अनुभूति और संवेदना से कविता रचता है। वह जीवन से असम्पृक्त नहीं रहता है। इसलिए वह घृणा में नहीं, प्रेम में विश्वास करता है–

इसीलिए, हमने अपनी घृणा को,
पारदर्शी पत्तों में लपेटकर
ठूँठे वृक्ष की टहनियों पर
टाँग दिया है।
ताकि आने वाले समय में
ताजे लहू से महकती सड़को पर नंगे पाँव दौड़ते
सख्त चेहरों वाले सांवले बच्चे/देख सकें
कर प्यार दुश्मनों के बच्चों से
अतीत की गहनतम पीड़ा को भूलकर।

–(सदियों का सन्ताप)

दलित कविता में उठ रहे सवालों, उसकी आंतरिकता, उसकी अंतःपीड़ा, दुख, वेदना को न समझने की जिद्द भी आलोचकों में दिखाई देती रही। दलित कविता ने सिर्फ साहित्यिक सवाल ही नहीं खड़े किए बल्कि सामाजिक, धार्मिक दार्शनिक प्रश्न भी खड़े किए–

चूहड़े या डोम की आत्मा
ब्रह्म का अंश क्यों नहीं है
मैं नहीं जानता
शायद आप जानते हो।

–(बस्स! बहुत हो चुका)

ओमप्रकाश वाल्मीकि जी कहते हैं कि, 'मेरे लिए कविता सिर्फ शब्दों का खेल नहीं है, मेरे जीवन का मिशन है। एक आन्दोलन है–

अच्छा ही हुआ
मैं नहीं जन्मा
उच्चवर्गीय माँ के गर्भ से
....
....
....
मरते–मरते मेरा बाप
थमा गया
मेरे हाथ में कलम
झाड़ू की जगह
कालग्रस्त अंधेरों की सिसकियाँ
और मुक्ति का घोषणा–पत्र
लिखने के लिए।

–(अब और नहीं)

दलित, ठाकुर का हर काम करे, फिर भी रोटी के लिए मोहताज बना रहे, कितनी अजीब विडम्बना है इस समाज की। दलित की मेहनत का फल सिर्फ और सिर्फ ठाकुर पाए, भला कैसा न्याय है?

भूख रोटी की/ रोटी बाजरे की/
खेत ठाकुर का/बैल ठाकुर का/

पानी ठाकुर का/ खेत–खलिहार ठाकुर के/
गली–मुहल्ले ठाकुर के/
फिर अपना क्या?
गाँव?
शहर?
देश?''

–(ठाकुर का कुँआ, पृ.0 3)

वाल्मीकि जी शम्बूक और एकलव्य की हत्याओं के पीछे सामंती मानसिकता व एक छत्र राज करने की सोच का हाथ की मानते हैं–

''शंबूक जी अभिशप्त हत्या
और एकलव्य के साथ
किए गए छल को साथ लिए
मेरी पीढ़ी
जंगलों, पहाड़ों, नदियों और नालों में
खोज रही है
गत–विगत के बीच की मौन शिलाएँ।''

–(सदियों का सन्ताप, पृ0 15)

दलित साहित्य के प्रारम्भिक दौर में ज्यादातर कविताएँ ही लिखी गई। लेकिन सातवें दशक में अनेक दलित रचनाकारों ने कहानी विधा को अपनाया। उस दौर की कहानियों को हिन्दी सम्पादकों ने प्रकाशित करने में विशेष रूचि नहीं दिखाई। फिर भी दलित कथाकारों ने हौसला नहीं खोया और रचना कर्म को एक आंदोलन की तरह जारी रख इसी दौर के कथाकारों में मोहनदास नैमिशराय की कहानी, जिसे वे अपनी प्रथम कहानी मानते हैं, 'सबसे बड़ा सुख' कथालोक में छपी और इसी प्रकार ओम प्रकाश वाल्मीकि की 'अँधेरी बस्ती' निर्णायक भीम (सं0 आर0 कमल, कानपुर) के अंक में छपी। पाठकों को आश्वस्त करती हुई इन कहानियों में दलित अस्मिता के सरोकारों और दलित चेतना की बेचैनी का तीखा स्वर दस्तक दे रहा था।

हिन्दी दलित कहानी का समकालीन परिदृश्य आठवें दशक में यह उपस्थिति और अधिक तीव्रता से उभरी लेकिन हिन्दी सम्पादकों को और समीक्षकों के रवैए के कारण दलित रचनाएँ लगातार चर्चा से बाहर रहीं। दलित रचनाकारों के संघर्ष ने आखिर इस तिलस्म को तोड़ने में सफलता पाई। दलित कथाकार मोहन दास नैमिशराय की कहानियाँ जहाँ दलित पत्रिकाओं में छप रही थी, वहीं गरिमा भारती 'कुरूक्षेत्र' 'संचेतना', 'स्वतंत्र भारत' में छपी। इसी प्रकार ओमप्रकाश वाल्मीकि की कहानियाँ 'पंजाब केसरी' 'जनसत्ता' (चण्डीगढ़ संस्करण) 'नवभारत' निष्कर्ष आदि में छपकर एक विशाल पाठक वर्ग तक पहुँचने में सफल रहीं।

इसी कड़ी में 'हंस' के विशेषांक में ओमप्रकाश वाल्मीकि की कहानी 'प्रमोशन' और 'वर्तमान साहित्य' के विशेषांक में 'यह अंत नहीं' 'सुमन लिपि' के दलित विशेषांक में 'कुचक्र', 'लोकमत समाचार', के दीपावली विशेषांक में 'कहाँ जाए सतीश' आदि रचनाएँ छपी और चर्चित हुई। 'प्रमोशन' में जहाँ वामपंथी मजदूर संगठनों में विद्यमान अंतर्विरोधी को उजागर किया गया वहीं कुचक्र में सरकारी कार्यालयों में दलित कर्मचारियों के प्रति बरती जाने वाली मानसिकता का लेखा–जोखा था। 'कहाँ जाए सतीश' में सामाजिक भेद भाव का चित्रण था और 'यह अंत नहीं' में पंचायत राज की विडम्बनाओं को उघाड़ा गया था।

रमणिका गुप्ता का कहना है; ये कहानियाँ (दलित) सामाजिक बदलाव लाने का आवह्यान करती हैं। इन कहानियों में आक्रोश है, आग है, गुस्सा है तो साथ–साथ संवदेना; मानवीयता और सब्र

भी है, न्याय की उत्कट लालसा है, समानता की तीव्र ललक है। भाईचारे की भावना है, आदर पाने की इच्छा भी बलवती है।''

सामाजिक जीवन की विसंगतियाँ और अंतर्विरोध दलितों में भी है, जिनके प्रति दलित कथाकार उतने ही निर्मम हैं, जितने गैर दलितों के प्रति।

जानकी प्रसाद शर्मा लिखते हैं, 'ओमप्रकाश वाल्मीकि की 'भय' कहानी काबिले जिक्र है–यह कहानी वर्ण और वर्ग के अंतर्विरोधों को बड़ी बारीकी के साथ उद्घाटित कर देती है।'

इस प्रकार हिन्दी दलित कहानी धीरे–धीरे अपना स्वरूप ग्रहण कर विकास की ओर अग्रसर है। ओमप्रकाश वाल्मीकि जी ऐसे कवि हैं जिन्होंने शोषण, अत्याचार, दमन, अन्याय व हिंसा का डटकर सामना किया इसके लिए वे शोषण व हिंसा के विकसित हो रहे विभिन्न रूपों की तह तक गये और इसकी त्रासदी को समझकर अपने रचना के माध्यम से दलित साहित्य को एक मजबूत आधार प्रदान किये।

lanHk %

1. दलित साहित्य का सौंदर्यशास्त्र, ओमप्रकाश वाल्मीकि, राधाकृष्ण प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ0 13, 19, 108,109, 111, 117।
2. दलित साहित्य, अनुभव, संघर्ष एवं यथार्थ, ओमप्रकाश वाल्मीकि, राधाकृष्ण प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ0 25–16
3. सदियों का संताप, ओमप्रकाश वाल्मीकि।
4. बस्स! बहुत हो चुका, ओमप्रकाश वाल्मीकि।
5. अब और नहीं, ओमप्रकाश वाल्मीकि।
6. दलित साहित्य, सम्पादक–ओमप्रकाश वाल्मीकि, रमणिका गुप्ता।

***

dkuij d m|kxk dk LFkkuh; okrkoj.k ij iHkko

_r flg*

कानपुर उत्तर प्रदेश में स्थित प्रमुख औद्योगिक नगर है। इसका मुख्यालय कानपुर है। 1977 ई0 में इस जनपद से कानपुर देहात जिला हो गया। 1979 ई0 में पुनः इन दोनों जिलों का एकीकरण हुआ और एक बार पुनः 1981 ई0 में दोनों जिले अलग हो गये। यह उत्तर भारत का प्रमुख औद्योगिक नगर है जिससे इसे उत्तर भारत का बोस्टन भी कहा जाता है। उत्तर भारत का बोस्टन इसे क्षेत्र में सर्वाधिक सूती कारखानों के कारण कहा जाता है। चमड़ा उद्योग के क्षेत्र में यह शहर विश्व के प्रमुखतम शहरों में स्थान रखता है। इसके अतिरिक्त यहाँ पर थर्मल पावर, राइस मिल, तेल उद्य़ोग, लोहा और स्टील उद्योग, प्लास्टिक उद्योग, रबर उद्योग आदि अनेक उद्योग स्थापित हैं जिनसे अनेक प्रकार के प्रदूषक तत्व निकलकर वातावरण के प्रदूषित कर रहे हैं।

ज्ञातव्य हैं कि वायुमण्डल में विभिन्न प्रकार की गैसें एक निश्चित अनुपात में पायी जाती हैं यथा—नाइट्रोजन 78.09:, आक्सीजन 20.95:, कार्बनडाई आक्साइड 0.03:, अन्य गैसे—नियान, हीलियम, मीथेन, क्रिपटन एवं आगर्बन आदि सम्मिलित रूप में 0.93: है।[1]

इन ऊपर वर्णित गैसों के अनुपात में असुन्तलन उत्पन्न होने पर पादप जगत और जीव जगत पर हानिकारक प्रभाव पड़ने लगता है, इस स्थिति को वायु प्रदूषण की संज्ञा दी जाती है। कल — कारखानों से निकलने वाली गैसों का वायु प्रदूषण में वृद्धि करने में विशेष भूमिका होती है। ये गैसें विभिन्न प्रकार के रोगों को उत्पन्न करती है। यथा—सल्फर डाई ऑक्साइड से श्वसनिका, दमा रोग, धूलकणों के फेफड़ों में जमजाने से फुफ्फुस धूलि मयता रोग, फेफड़े का कैंसर तथा मीजोथीलियोना रोग, सल्फर डाई आक्साइड एवं नाइट्रोजन आक्साइड से एम्फाय सीमा रोग, कार्बन मोनो—आक्साइड की उपस्थित से रक्त में हीमोग्लोबीन कम जो जाता है, जिससे दम घुटने लगता और मृत्यु तक होने की सम्भावना रहती है।[2]

जहाँ कानपुर में उद्योगों के स्थानीय करण का प्रश्न है, इसके कई कारण है—यथा सस्ते श्रमिकों का सुलभ होना, कच्चे माल की सुलभता, यातायात के साधनों का केन्द्र होना, तैयार माल हेतु बाजार का होना, अच्छी तकनीक एवं पूजी पतियों का होना प्रमुख है। कानपुर के उद्योगो को निम्न क्षेत्र में विभक्त किया जा सकता है —

1. उत्तरी कानपुर — बिठुर, मधना, कल्याणपुर।
2. पश्चिमी कानपुर—रावतपुर एवं पनकी (यहाँ थर्मल पावर स्टेशन स्थापित जहाँ 2030 टन कोयला प्रतिदिन बिजली के उत्पादन हेतु जलाया जाता है।)
3. पूर्वी कानपुर—जाजमऊ, चकेरी और रूमा इस में आता है।
4. दक्षिणी कानपुर—इस भाग में गोविन्द नगर, किदवई नगर, नौबता, बर्रा, यशोदा नगर, श्याम नगर, हंसपुरम, दामोदर नगर, कोयला नगर तथा तात्याटोपे नगर को सम्मिलित किया गया है।
5. मध्य कानपुर—कानपुर के इस क्षेत्र में अपेक्षाकृत कम उद्योग स्थापित किये गये हैं। इस क्षेत्र को कानपुर का प्रशासनिक क्षेत्र या 'कानपुर का हृदय भी कहते हैं' 'कानपुर

*शोध छात्रा, श्री वेंकटेश्वर विश्वविद्यालय, अमरोहा

छावनी, नवाबगंज, जनरलगंज, स्वरूप नगर, गुमटी, परेड, कर्नलगंज और पटकापुर इस क्षेत्र में आते है।

45,62,951 की जनसंख्या वाले (2011 ई0 की जनगणना के अनुसार) इस कानपुर का देश के 640 जिलों में 32वाँ स्थान है। देश के सघनतम जनसंख्या वाले जनपदों में इस जिले का प्रमुख स्थान है, यह तथ्य कानपुर की जनसंख्या के घनत्व (1449 प्रति वर्ग किमी0) से स्पष्ट होता है।[3] यह जनसंख्या की अधिकता जिले में विभिन्न प्रकार के वाहनो का उपयोग करने के कारण यहाँ के वातावरण में वायु प्रदूषण की लगातार वृद्धि हो रही है। वास्तव में सत्य तो यह हैं कि आज वायु प्रदूषण विश्व में अत्यन्त भयावह हो गया है। विश्व स्वास्थ्य संगठन के अनुसार विश्व में प्रतिवर्ष 2 से 4 लाख लोगों की मृत्यु प्रदूषण से होती है। समीक्ष्य नगर कानपुर में 108 प्रकार के वायु प्रदूषक तत्व पाये गये है। एक शोध के अनुसार इस शहर के कुल भौगोलिक क्षेत्र का 60ः भाग सघन प्रदूषण की समस्या से ग्रस्त है। सेन्टर पाल्यूशन कन्ट्रोल नियन्त्रण बोर्ड और आई0आई0टी0 के शोध के अनुसार 22ः घातक तत्व वायु में वाहनों द्वारा तथा 33ः उद्योगों द्वारा जाता है। 47ः नाइट्रोजन आक्साइड वाहनों द्वारा तथा 43ः नाइट्रोजन आक्साइड यहाँ के उद्योगों द्वारा वायु में जाता है। कानपुर उद्योगों द्वारा वहाँ के वातावरण में किस तरह प्रदूषित किया जा रहा है, इसे निम्न सारणी से समझ सकते हैं–

dkuiqj d ie[k m|kxk }kjk mRiUu in"kd rRo

in"kd	fxM l[;k	m|kxk d uke	fofo/k in"kd rRok dh ek=k	fofo/k bi/ku dk
1-	**K033**	pkoy fey	48	0-64
2-	**K075**	ykgk vkj LVhy m|kx	32	2-2
3-	**K075**	l=h oL= m|kx	7	700yh0fnu @Mh t y
4-	**K075**	pkoy fey	150	2
5-	**K075**	ykgk vkj LVhy m|kx	50	4-5
6-	**K061**	ykgk vkj LVhy m|kx	28	3
7-	**K075**	ry m|kx	2	2
8-	**K075**	lrh oL= m|kx	5	1
9-	**K061**	peMk m|kx	5	960yh0@fnu
10-	**K077**	peMk m|kx	5	5

स्रोत–4

कानपुर के उद्योग जनित वायु प्रदूषण को दूर करने के लिए निम्न उपाय किये जा सकते हैं –

1. समाज के प्रत्येक वर्ग के लोगो को वायु प्रदूषण के घातक परिणामों को अवगत कराना चाहिए।
2. वायु प्रदूषण की नियमित मॉनीटरिंग की जानी चाहिए।
3. कारखानों की चिमनियों में बैग फिल्टर लगा होना चाहिए।
4. Air Pollution Prevention Act and Controle Bill-1981 जिसमें 1988 ई0 में संशोधन किया गया है, का समुचित उपयोग किया जाना चाहिए।[5]

संक्षेप में यदि उक्त सुझाओं को ध्यान में रखकर कानपुर में कार्य किया जाय तो वह दिन दूर नहीं जब यह एक स्वच्छ एवं समृद्ध शहर बनकर देश के अन्य शहरों के लिए आदर्श बन सकता है।

lUnHkZ %

1. पर्यावरण रहस्य, लेखक–डॉ0 राधेश्याम मौर्य : पृष्ठ 51
2. माता–भूमि, लेखक–डॉ0 चन्द्रेश बहादुर सिंह 'ध्रुव' : पृष्ठ 29–30
3. विवेक चट्टोपाध्याय–अपअमा / cseindia.org, 0981850007
4. e-mail : cse@cseindia.org
5. पर्यावरण रहस्य–लेखक–डॉ0 राधेश्याम मौर्य :, पृष्ठ 58–59

***

Xkknku e egk tuh lH;rk

Lkt ; dqekj flg*

हिन्दी उपन्यास की परम्परा में प्रेमचन्द का जब प्रवेश हुआ, तब देश व समाज में तमाम अराजकता व विसंगतियाँ फैली हुई थीं। प्रेमचन्द का महत्व यह है कि अपने पूर्ववर्ती लेखकों से अपनी विषय वस्तु लेकर भी वे उसे उसी तरह से प्रस्तुत नहीं करते जैसे उनके पूर्ववर्ती लेखक करते थे। उन लेखकों ने उपन्यास को या तो शिक्षा और उपदेश के लिए अपनाया या फिर मनोरंजन के लिए। भारतेन्दु युग में गद्य की जो अनेक विधाएँ जन्म लेती हैं, उनमें से किसी के लिए भी अपनी प्रतिष्ठा और स्वीकार्यता की वैसी लड़ाई नहीं लड़नी पड़ी, जैसी उपन्यास को।

'गोदान' प्रेमचन्द का ही नहीं हिन्दी उपन्यास साहित्य का श्रेष्ठ यथार्थवादी उपन्यास है। यह मार्क्सवादी सिद्धान्त से प्रभावित न होकर भी समाज की तत्कालीन समस्याओं के यथार्थ को उभारने में सफल हुआ है। इस उपन्यास में लेखक ने उन तमाम समस्याओं के माध्यम से हमारे देश को आईना दिखाया है। ''प्रेमचन्द का साहित्य राष्ट्रीय उत्थान का साहित्य है, वह भारत की नव–जाग्रत मानवता और उसके आत्म–सम्मान का साहित्य है। उन्होंने वाल्मीकि, व्यास, तुलसी, सूर और कबीर से साधना करना, अपने देश और अपनी संस्कृति की उन्नति के लिए कष्ट सहना सीखा था।''[1]

भारत गाँवो का देश है। बहुत सारे औद्योगिक विकास के बावजूद इक्कीसवीं सदी के इस प्रथम चरण में भी भारत की अधिकांश जनता गाँवों में रहती है और उनका मुख्य व्यवसाय कृषि ही है। जिससे उनका और उनके परिवार का भरण–पोषण होता है।

प्रेमचन्द किसानों के जीवन पर अजग–अलग उपन्यास लिख चुके थे। जमींदारी प्रथा का जीता–जागता उदाहरण 'प्रेमाश्रम' में है तो दूसरी तरफ पूँजीपति वर्ग की झलक 'रंगभूमि' में है। लेकिन कर्ज और महाजनी सभ्यता पर ज्यादा विस्तार से वर्णन 'गोदान' में किया है। ''प्रेमचन्द के ही समय किस तरह परिस्थितिवश किसान मजदूर बनने के लिए विवश हो गया था, इसे भी इन्होंने 'गोदान' में अच्छी तरह से दिखला दिया था।''[2]

प्रेमचन्द ने जब 'गोदान' लिखा था, तब वह खुद भी कर्ज के बोझ से दबे हुए थे। इस उपन्यास के माध्यम से प्रेमचन्द मानव अपनी आप बीती कह रहे थे। बंबई से प्रेमचन्द ने जैनेन्द्र जी को एक पत्र में लिखा था–''कर्जदार हो गया था, कर्ज पटा दूँगा, मगर कोई लाभ नहीं। उपन्यास (गोदान) के अन्तिम पृष्ठ लिखने बाकी हैं। उधर मन नही जाता। (जी चाहता है) यहाँ से छुट्टी पाकर अपने पुराने अड्डे पर जा बैठूँ। वहाँ धन नहीं है, मगर सन्तोष अवश्य है। यहाँ तो जान पड़ता है कि जीवन नष्ट कर रहा हूँ।''[3]

सितम्बर 1936 ई0 के 'हंस' में प्रेमचन्द का 'महाजनी सभ्यता' नाम का लेख छपा। यह लेख प्रेमचन्द की अग्रगामी सोच तथा प्रखर होती हुई क्रान्तिकारी चेतना का सबूत है। यही 'महाजनी सभ्यता' गोदान में सर्वत्र व्याप्त है। महाजन अपनी शान–शौकत के कारण किसानों और गरीबों को किस तरह सताते है, उनपर जुल्म करते हैं, 'गोदन' में उसका चित्रण उनका अनुभव ही नहीं, आँखों देखा लगता है।

*शोध छात्र, डी0ए0वी0 पी0जी0 कालेज, हिन्दी विभाग, बी0एच0यू0, वाराणसी

महाजनी सभ्यता में मनुष्यता को व्यापार और मुनाफे की वेदी पर किस तरह कुर्बान किया जाता है, इसकी मार्मिक व्याख्या प्रेमचन्द ने किया और उसके बाद उन्होंने सोवियत रूस की नई सभ्यता के बारे में लिखा। यह नई सभ्यता–''जिसका मूल सिद्धान्त यह है कि प्रत्येक व्यक्ति, जो अपने शरीर या दिमाग से मेहनत करके कुछ पैदा कर सकता है, राज्य और समाज का परम सम्मानित सदस्य हो सकता है, और जो दूसरों की मेहनत या बाप–दादों के जोड़े हुए धन पर रईस बना फिरता है, वह पतितम प्राणी है। उसे राज्य प्रबन्ध में राय देने का हक नहीं और वह नागरिकता के अधिकारों का भी पात्र नहीं। महाजन इस नयी लहर से अति उद्विग्न होकर बौखलाया हुआ फिर रहा है और सारी दुनिया के महाजनों की शामिल आवाज इस नयी सभ्यता को कोस रही है, इसे शाप दे रही है।''[4]

किसान का शोषण जमींदार तो करता ही है किन्तु इस शोषण चक्र में और भी कई लोग शामिल है। गाँव के महाजन और साहूकार भी किसान की मजबूरी का लाभ उठाकर ऊँची दर पर व्याज वसूल करते है। साहूकार के सूद की दर एक आना रूपया से लेकर दो आना रूपया तक है जो 75 प्रतिशत वार्शिक से 150 प्रतिशत तक पहुँचती है, किन्तु किसान कर्ज लेने को मजबूर हैं, कभी खाद के लिए, कभी बीज के लिए, तो कभी बैल के लिए तो कभी लगान चुकाने के लिए, तो कभी सामाजिक दण्ड की भरपाई के लिए। होरी कहता है–''कितना चाहता हूँ किसी से एक पैसा कर्ज न लूँ लेकिन हर तरह का कष्ट उठाने पर भी गला नहीं छूटता।''

डॉ0 बच्चन सिंह ने लिखा है कि –''किसान–समाज महाजनो से घिरा है। जमीदारों का शोषण उतना भयावह नही था जितना कि महाजनों का जहरीला शोषण। लाला परमेश्वरी और पुरोहित दातादीन के ऋण प्लेग के कीटाणु की तरह घातक थे। दुलारी आना रूपये ब्याज लेती थी। झिगुरी सिंह एक साल का ब्याज पेशगी काटकर रूपया देते थे। महाजनों के शिकजें में किसान–वर्ग दिन–प्रतिदिन कसता जा रहा था। बिरादरी की आचार संहिता अलग थी। उस संहिता का पालन न करने पर बिरादरी दण्ड की कठोर व्यवस्था करती थी।''[5]

समाज में उस समय कई वर्गो की आपसी टकराहट हो रही थी। सामन्त और महाजनों में आपस में टकराहट तो थी ही, साथ ही जमीदारों और किसानों, पूँजीपतियों और मिल मालिकों की आपस में टकराहट हो रही थी। पूँजीपति या 'महाजनी सभ्यता' उदित हो रही थी, जमीदारी प्रथा भी देश में थी।

'महाजनी सभ्यता का ही दूसरा रूप पूँजीवादी सभ्यता है। प्रजातन्त्र भी इसके जाल में फँसा हुआ है। ये पूँजीपतिवर्ग केवल अपना भला देखता था इससे अपने पैसे से मतलब था। पूँजीपतियों के चक्कर में फँसी काँग्रेस पर फबतियाँ कसते हुए प्रेमचन्द लिखते है–''अगर आज सभी अंग्रेज अफसरों की जगह हिन्दुस्तानी हो जाय तब भी स्वराज उतना ही दूर रहेगें, जितने इस वक्त हैं। स्वराज प्राप्त करने के चार दशक बाद क्या हम स्वराज के निकट आ पाये हैं।''[6]

किसान का शोषण कई स्तरों पर होता है। उसको चूसने वाली अनेक शोषक शक्तियाँ अमरबेल की तरह उनसे लिपटी हैं मगर उसकी धर्म भीरूता या आपसी स्वार्थ भावना भी इसके लिए कम जिम्मेदार नहीं। फिर जमीदार कारिन्दा कारकुन पटवारी, महाजन, पुलिस सबने उसका शोषण किया। किसान सबके लिए नरम चारा है।

समाज में ये सभी वर्ग धर्म, मर्यादा, नीति कानून, पाप–पुण्य और दया–करूणा सहानुभूति का रामनामी दुपट्टा ओढ़े रहते हैं। मरते समय भी किसान को त्राण नही मिलता वहाँ भी पुरोहित 'गोदान' कराने के लिए सिर पर खड़ा है, भले ही उसके पास गाय तो दूर बछिया तक न हो। हाँ मजदूरी के बीस आने पैसे जरूर हैं, उसे भी वह 'गोदान' के नाम पर झटक लेता है।

ग्राम केन्द्रित 'गोदान' की कथा में ग्रामीण जीवन के अनेक प्रश्न भले ही विन्यस्त्र हो, ऋण या कर्ज अथवा महाजनी दुष्चक्र की समस्या ही 'गोदान' की केन्द्रीय समस्या है। ''ऋण अथवा महाजनी दुष्चक्र के चलते किसान से मजदूर बनने की होरी या भारतीय किसान की त्रासदी और उसकी संघर्ष गाथा भी, जिनकी अपनी चमक को मद्धिम नहीं करने पायी है। उल्टे ये कथाएँ होरी या भारतीय

किसान के अस्तित्व संघर्ष को और भी गाढ़ा और प्रभावी बनाकर प्रस्तुत करती है, उसमें ऐसे आयाम जोड़ती है जो इस त्रासदी के प्रभाव को सघन तो करते ही है, इस त्रासदी की वार्ताओ की अमानवीयता और उसके भोक्ताओं की मनुष्यता के साथ कुछ विडम्बनाओं को भी उभारते और मूर्त करते हैं।''[7]

प्रगतिशील लेखक संघ के अपने अध्यक्षीय वक्तव्य में उन्होने घोषणा की कि–''साहित्यकार का लक्ष्य केवल महफिल सजाना और मनोरंजन का सामान जुटाना नहीं है। हमारी कसौटी पर वही साहित्य खरा उतरेगा जिसमें उच्च चिन्तन हो, स्वाधीनता का भाव हो, सौन्दर्य का सार हो, सृजन की आत्मा हो, जीवन की सच्चाईयों का प्रकाशन हो जो हममें गति संघर्ष और बैचेनी पैदा करे, सुलाये नहीं क्यों कि अब और ज्यादा सोना मृत्यु का लक्षण है।''[8]

यह केवल संयोग नहीं है कि 'गोदान' के राय साहब भी स्वीकार करते हैं कि–''लक्षण कह रहे है कि बहुत जल्द हमारे वर्ग कि हस्ती मिट जाने वाली है।

बड़े पैमाने पर आज विभिन्न राज्यों में अनेक कारणों के चलते, जिनमें प्राकृतिक विपदाओं के साथ व्यवस्था में विद्यमान निहितस्वार्थ, नौकर शाहो, दलालो, महाजनों और राज्य सत्ता की उदासीनता का भी उतना ही योग हैं, बड़ी संख्या में किसानों के द्वारा और कि जाने वाली आत्म हत्याओं के जो समाचार आ रहे हैं, उन्होंने 'गोदान' की समकालीनता और प्रेमचन्द की उस वृहत मानवीय चिन्ता को जैसे फिर से हमारे सामने सजीव कर दिया है। ये आत्म हत्यायें जैसे–जवाब है उन लोगों को जिन्होंने किसी समय 'गोदान' कि इस बिन्दु पर आलोचना की थी कि उसमें किसान जीवन के या ग्राम–जीवन के अनेक मुख्य पहलू उपेक्षित रह गये हैं, कि उसमें महज कर्ज की समस्या को ही उभारा गया है। 'गोदान' कृषक जीवन का महाकाव्य है–उसमें तत्कालीन भारतीय ग्रामीण जीवन की विडम्बनाएँ एवं जीवन्त प्रस्तुति हुई है , वह अन्यतम है।

राम स्वरूप चतुर्वेदी ने गोदान के बारे में लिखा है–''गोदान का रचना संतुलन ऐसा बेजोड़ है कि उसमें अनवरत संघर्ष, करूणा, सहानुभति और ट्रेजिक अन्त के बावजूद कहीं किसी एक के प्रति कड़वाहट नहीं आती, गहरा असंतोष उमड़ता–घुमड़ता है तन्त्र के प्रति। गांधी और मार्क्स को जैसे प्रेमचन्द ने फेटकर मिलाया हो।''9

lUnHk %

1. प्रेमचन्द्र और उनका युग, डॉ0 राम विलास शर्मा, राजकमल प्रकाशन, पृ0 130
2. आधुनिक साहित्य की प्रवृत्तियाँ, नामवर सिंह, लोक भारती प्रकाशन, पृ0 83
3. प्रेमचन्द्र और उनका युग, डॉ0 राम विलास शर्मा, राजकमल प्रकाशन, पृ096
4. वही, पृ0126
5. आधुनिक हिन्दी साहित्य का इतिहास, बच्चन सिंह, लोक भारती प्रकाशन, पृ0 201
6. वही, पृ0 201
7. प्रेमचन्द्र की विरासत और गोदान, शिवकुमार मिश्र, लोकभारतीय प्रकाशन, पृ042
8. आधुनिक काव्य, विश्वविद्यालय प्रकाशन, पृ0 119
9. हिन्दी सा0 और संवेदना का विकास, डॉ0 राम स्वरूप चतुर्वेदी, लोक भारती प्रकाशन, पृ0 142

***

orleku e: ty lj{k.k] lp;u o iuHkj.k % ,d voykdu

dqoj Árhd flg*

जल है तो कल है। जल मानव के लिये ऐसी अमूल्य निधि है जिसके अभाव में जीवन की कल्पना भी नहीं की जा सकती। जल मानव जीवन की संजीवनी है। प्रकृति ने हमें भरपूर जल धन दिया है, परंतु आज हमारे राष्ट्र पर जल संकट मंडराने लगा है। मनुष्य द्वारा जल की बेकद्री और बर्बादी ही इस आसन्न जल संकट का कारण है। जल संसाधनों का कुप्रबंधन देश की जलापूर्ति को बदतर करने में अहम भूमिका निभा रहा है। जलवायु परिवर्तन से इसमे तीव्र वृद्वि की आशंका है। जल संचयन, संरक्षण व पुनर्भरण के विषय में समाज में अल्प जागरूकता व्याप्त है। प्रत्येक स्तर के व्यक्तियों में जल के संचयन, संरक्षण व पुनर्भरण के विषय में अनभिज्ञता, उदासीनता व जानकर भी प्रभावी कदम न उठाने की अनदेखी व हम सभी के द्वारा किये जाने वाले जल का भरपूर उपयोग व अनावश्यक दोहन इसके मुख्य कारण हैं। बाकी कसर वैश्विक व राष्ट्रीय स्तर पर जल के नाम पर मात्र कागज़ी कार्यवाही कर वास्तव में चिंता पैदा करने वाले हालातों को जन्म दे रही है जिसके परिणाम अब हमारे सामने आने लगे हैं। देश की राजधानी समेत कई महानगरों में जल को लेकर संघर्ष होना मानो आम–सा हो गया है। यह एक गंभीर समस्या का आगाज़ है। अगर हमने स्वयं को जागरूक कर तत्काल प्रभावी कदम नहीं उठाए, सरकारी तंत्र ने जल संबंधी कानूनों, कठोर नियमों व प्रभावी संरक्षण तकनीकियों को नहीं अपनाया तो तीसरा विश्व युद्ध निःसंदेह जल के लिये ही होगा।

ऊर्जा प्रकृति की सभी गतिविधयों का स्रोत है फिर चाहे वह ऊर्जा प्रकृति को चलाती हो या मानव को। जल ऐसा ही एक साधन है, जो ऊर्जा प्राप्ति व जीवन निर्वहन के लिये अत्यावश्यक है। धरती पर जल की कुल मात्रा 1.4 अरब घन किमी है। मौजूद कुल जल का लगभग 95 प्रतिशत लवणीय जल है, जो उपयोग लायक नहीं है। 4ः जल ध्रुवों पर मौजूद बर्फ के रूप में जमा है। 2.5ः स्वच्छ जल के भाग में से 60ः ग्लेशियरों और पर्वत की चोटियों में, 30ः भूजल के रुप में जो बहुत गहराई और पहुँच से बाहर है तथा 10ः नदियों और झीलों में विद्यमान सतह पर जल उपलब्ध है। यूँ तो ''संपूर्ण पृथ्वी का 3/4 भाग (लगभग 71ः) पर जलमंडल का विस्तार है। पृथ्वी पर उपस्थित कुल मात्रा का जल महासागरों में है, जो खारा है। जल राशि का 2.5ः भाग ही स्वच्छ या मीठा जल है।''[1] इसी मीठे जल पर पशु–पक्षी, पेड़–पौधे, वनस्पतियाँ व मानव जीवन निर्भर है, जो भारत में 1 प्रतिशत से भी कम है। भारत को प्रकृति ने सदा जल संसाधनों से परिपूर्ण रखा है, पर विगत दशकों से हालात परिवर्तित हुए हैं और राष्ट्र में जल की कमी महसूस की जाने लगी है। वैसे तो जल की कमी वैश्विक है परंतु भारत सवा सौ करोड़ की आबादी वाला विकासशील राष्ट्र है जहाँ मांग के अनुसार अब जल उपलब्धता में कमी आने लगी है। भारत में आबादी और जल का वितरण असामान्य है और घनी आबादी वाले क्षेत्रों में जल की उपलब्धता उस अनुपात में नहीं है। जल निर्धन देशों में भारत बेल्जियम और मोरक्को के बाद तीसरे पायदान पर है। भारत में स्वच्छ जल का ''76 प्रतिशत उपलब्ध जल का प्रयोग सिंचाई के लिए, 12 प्रतिशत विघुत शक्ति उत्पन्न करने, 6 प्रतिशत उद्योग व 6 प्रतिशत अन्य उपयोग में किया जाता है।''[2] लेकिन वहीं पर कृषि के क्षेत्र में स्वच्छ जल का सर्वाधिक उपयोग किया जाता है, जो ''विश्व का सर्वाधिक सिंचित क्षेत्र 20.0 प्रतिशत है।''[3]

*शोध छात्र, मोनाड विश्वविद्यालय, हापुड़

आज जल स्वयं में एक ज्वलंत समस्या बना हुआ है, क्योंकि मानव ने जल संसाधन, संरक्षण व पुनर्भरण के विषय की ओर ध्यान देना ही बंद कर दिया है। आज वह प्राकृतिक संतुलन को बिगाड़ने पर तुला हुआ है। मानव के लिए प्राकृतिक संसाधनों का अर्थ मुफ्त में प्राप्त संसाधनों का जी भर कर उपयोग करना मात्र ही रह गया है जिसने उसे स्वहित अहंकारवादी विचारधारा को जन्म दिया जिससे प्रकृति आज दयनीय स्थिति में आ गयी है। जल को लेकर इस अव्यवस्था के कारण राष्ट्र व विश्व के विद्वतजन चिंता में हैं कि आखिर इस समस्या का क्या हल निकाला जाए जिससे जल की समस्या से निजात पायी जा सके। इस देश में जहाँ दूध की नदियां बहा करती थीं वहाँ आज आधुनिकीकरण के दौर में पानी की नदियाँ भी सूख चुकी हैं। नदी, तालाब, कुएँ, पोखर, झील सब हमें विकसित कराने के लिये अपनी आहुति दे चुके हैं और बाकी कसर हमारी जल दोहन कृषि पद्धति ने पूरी कर दी है। ''विश्व स्तर पर, कृषि, मनुष्यों द्वारा ताजा पानी की खपत के 70 फीसदी की औसत के लिये ज़िम्मेदार है, कुछ देशों में 80–90 फीसदी के बीच आंकड़ा है। इसलिये भी कृषि ताजा पानी के अत्यधिक दोहन के लिये ज़िम्मेदार है।''[4] जिसका असर अब हमें देखने को मिलने लगा है। "Water scarcity is fast becoming urban India's number one woe, with government's own data revealing that residents in 22 out of 32 major cities have to deal with daily shortages. The worst-hit city is Jamshedpur, where the gap between demand and supply is a yawning 70%. The crisis is acute in Kanpur, Asansol, Dhanbad, Meerut, Faridabad, Visakhapatnam, Madurai and Hyderabad where supply fails to meet almost 30% of the demand according to data provided by states which was placed in the Lok Sabha during the recently-concluded Parliament session by the urban development ministry.The figures reveal that in Greater Mumbai and Delhi — which have the highest water demand among all cities the gap between demand and supply is comparatively less. The shortfall is 24% for Delhi and 17% for Mumbai. However, the situation is worse than that."[5] जल इतनी बड़ी समस्या इसलिए बना हुआ है कि हम अपनी जीवन शैली के साथ कोई परिवर्तन एवं समझौता नहीं करना चाहते हैं। आज हमारी मानसिकता दूसरों से अपेक्षा करने वाली बन गयी है न कि स्वयं परिवर्तन करने वाली। जल संकट का दुखड़ा हम न केवल सुनते हैं बल्कि रोजमर्रा की जिंदगी में उसे जीते भी हैं, लेकिन न जाने क्यों इस मसले को लेकर अन्यमनस्क रहते हैं। चंद कर्मवीरों की बात छोड़ दें तो बहुतायत की यही कहानी है।

समस्या यह है कि अब इस सोच को छोड़ने का वक्त आ गया है और त्वरित ठोस कदम उठाने का भी क्योंकि ''देश में सन् 1947 में प्रति व्यक्ति सालाना जल उपलब्धता 6024 घन मीटर थी, जो सन् 2011 में घटकर 1545 घन मीटर रह गयी और सन् 2025 में जिसका आंकड़ा 1340 घन मीटर और सन् 2050 में 1140 घन मीटर तक पहुँच सकता है।''[6] जो निश्चय ही हमारे लिये भयंकर संकट पैदा कर देगा, जिसको रोकने में सरकार व प्रशासन भी नाकाम होंगे। सरकार जिस तरह से जल संचयन, संरक्षण व पुनर्भरण को लेकर कार्य कर रही है उसकी गति काफी धीमी है तथा जिन योजनाओं और नीतियों का क्रियान्वयन किया भी जाता है उसकी दशा और दिशा वास्तविक स्तर तक आते–आते चरमराने लगती है जिसका उदाहरण राजस्थान जैसे राज्यों में देखने को मिल रहा है। ''राज्य में कुल 21.71 बीसीएम सतही जल उपलब्ध है जिसमें से 16.05 बीसीएम आर्थिक रूप से इस्तेमाल करने योग्य है। अभी तक राज्य ने 11.84 बीसीएम का इस्तेमाल किया है जो कि आर्थिक रूप से इस्तेमाल करने योग्य जल का 72ः है।''[7] सम्मेलनों व समिट जैसे राष्ट्रीय व अंतरराष्ट्रीय स्तरों पर मात्र कागज़ी कार्यवाही कर स्वयं की पीठ थपथपाने वाली सरकारों का ज़मीनी स्तर से कोई लेना देना नहीं। वह जल संचयन, संरक्षण व पुनर्भरण को लेकर मात्र कानून, छुटपुट योजनाएं व उनकी घोषणाएं कर देने मात्र से ही अपनी जवाबदेही पूर्ण होती मान लेती है। सरकार को अपने तंत्र में सुधार करने की आवश्यकता है जिससे उसके द्वारा क्रियान्वित योजनाओं को सही ढ़ंग से लागू कराया जा सके। सरकार की जल के प्रति चिंता इसी बात से ज़ाहिर होती है कि आज भी देश में 1977 का जल (प्रतिषेध और प्रदूषण नियंत्रण) उपकर कानून लागू है, जो 1991 में ही पुनः संशोधित किया गया था

जिसमें उद्योगों व घरेलू जल उपयोग के हिसाब से उपकर वसूला जाता है, जिसकी दर उद्योगों के क्षेत्र में केवल उन्हीं उद्योगों पर लागू है जिनका प्रतिदिन उपयोग 10 किलो लीटर से अधिक है वह भी मात्र ''1.5 पैसा प्रति किलो लीटर (अधिकतम मूल्य अण्डर सब सेक्शन (2) का सेक्शन 3) और सवा दो पैसा प्रति किलो लीटर (अधिकतम मूल्य अण्डर सब सेक्शन (2।) का सेक्शन 3)''[8] लेकिन वह भी नाकाफी रहा। "Water supply is mainly the domain of overstaffed government agencies which charge negligible user fees."[9] इससे अंदाज़ा लगाया जा सकता है कि सरकारी तंत्र जल संचयन, संरक्षण व पुनर्भरण और उपयोग के लिए कितना सजग है।

जल की उपयोगिता वह व्यक्ति नहीं बता सकता जिन्हें जल सर्वसुलभ है और वह जल का अपव्यय कर रहा है, उपयोगिता वह बता सकता है, जो रात–रात भर जागकर जल की एक–एक बूँद सहेजते है तथा एक–एक बूदँ की तलाश में मीलों का सफर तय करते हैं।

आज सारी ज़िम्मेदारी मात्र सरकार की ही नहीं है और सरकार के भरोसे इंतज़ार भी नहीं किया जा सकता। सच तो यह है कि हमें संविधान द्वारा प्रदत्त मूल अधिकारों का तो ज्ञान है परंतु मूल कर्तव्यों का हम जानकर भी पालन नहीं करते। हम यही सोचते हैं कि हमें तो पानी मिल रहा है, तो यह हमारा नसीब है जिनको पानी का संकट है वे चिंता करें अकेले मेरे बचाने से ही जल संकट नहीं टल जायेगा। मेरे पड़ोस के लोग मजे से अपनी गाड़ियाँ धो रहे हैं, अपने बगीचों को सींच रहे हैं, घरों की धुलाई कर रहें हैं तो मैं ही क्यों पानी बचाने का उपक्रम करुँ?आज हमारी जल दोहन की गति इतनी तीव्र हो गयी है कि अगर यही हाल रहा तो हमारा कल 'बेपानी' होगा। इस भयंकर बेपानी कल से बचने के लिये हमें ज़मीनी स्तर से जल संरक्षण एवं संचयन का बीड़ा उठाना होगा। अपनी दिनचर्या, जीवन शैली तथा व्यवहार में परिवर्तन लाने होंगे। समाज के प्रत्येक वर्ग को व्यर्थ में जल उपयोग करने और बहते पानी को रोकने, जल पुनर्भरण के आसान उपायों व जल संचयन की प्रभावी नीतियों के प्रति जागरूक करना होगा जिससे वे जल संरक्षण की महत्ता को समझ सकें, इससे बड़ी मात्रा में जल संरक्षित करने में सहायता मिलेगी। इसके लिए हमें पीपीपी मॉडल के आधार पर सही रणनीतियाँ बनाकर अमल में लाना होगा। मात्र सरकारी योजनाओं पर निर्भर न रहकर, प्राइवेट सैक्टर के अलावा समाज को भी इसमें निर्णायक भूमिका निभानी होगी, ताकि जल जैसी अमूल्य निधि को मानव द्वारा अर्थ के दृष्टिकोण से न देखा जाए तथा जिसका संचयन, पुनर्भरण व संरक्षण की नीतियों को राष्ट्रहित में न सोचकर स्वहित में अपनाने को प्रेरित करना होगा जिसके लिए हमें निम्नलिखित छोटे–छोटे प्रयासों से ही शुरूआत करनी होगी–

* घरों में उपयोग होने वाली टोंटियों को टपकने व खराब होने पर तत्काल ठीक कराकर व बदलकर भारी मात्रा में पानी की बचत की जा सकती है।
* स्नान के लिये जल का सीमित उपयोग करें, शॉवर व टब के स्थान पर बाल्टी का प्रयोग करें जिससे 150 गैलन की बचत की जा सकती है।
* बगीचों में आवश्यकतानुसार ही पानी डालें।
* वाहनों की धुलाई आवश्यकतानुसार करें व पाइप के स्थान पर बाल्टी का उपयोग करें।
* बर्तनों को धोने के लिये चलते पानी का उपयोग न करें।
* शौचालयों में अनावश्यक फ्लैश का उपयोग न करें तथा उच्च गुणवत्ता वाले फ्लैश का उपयोग करें।
* ए सी से निकलने वाले जल को एकत्र कर पौधों में डालने व धुलाई करने के उपयोग में लाएं।
* कपड़े धोने की मशीन व डिश वॉशर को भरने के बाद ही उपयोग करें जिससे प्रतिमाह 1000 गैलन की बचत की जा सकती है।
* पौधों की सिंचाई के लिये हज़ारा व बगीचे की सिंचाई के लिये पाइप की जगह आधुनिक यंत्रों का उपयोग करें।

* आर–ओ से निकलने वाले पानी को बागवानी व घर के कार्यों में उपयोग में लाएं।
* फलों व सब्जियों को धोने के लिये पात्र का उपयोग करें तथा उस पानी को पौधों में डालें।
* अनाज (दाल, चावल, गेहूँ, राजमा, चने व छोले इत्यादि) को धोने के पश्चात् उस पानी को बागवानी के लिये इस्तेमाल करें।
* फिश टैंक व कूलर इत्यादि की सफाई के समय पुराने पानी को पौधों में डालें।
* अधिकतर घरों में रात के रखे हुए पानी को सुबह नालियों में बहा दिया जाता है जिसका वास्तव में कुछ भी नहीं बिगड़ता, ऐसे जल को किसी भी घरेलू कार्य में उपयोग किया जा सकता है। ऐसा करने पर अनुमानतः 600 लीटर की बचत की जा सकती है।
* प्रत्येक वर्ग (विशेषकर ग्रामीण परिवेश, मजदूर व निम्न स्तर के लोगों) को जल संरक्षण, संचयन व पुनर्भरण के लिये जागरूक करें।
* बच्चों को जल संरक्षण, संचयन व पुनर्भरण के लिये शिक्षित करें व जल का सीमित उपयोग उनकी आदत में शामिल करवाएं।

उक्त सुझावों के अलावा इस ओर सरकार की नीतियां भी उल्लेखनीय योगदान करने में सहायक हो सकती हैं।

dN ljdkjh ty lj{k.k uhfr;k¡

* इस वर्ष सरकार द्वारा 13 से 17 जनवरी के दौरान देश में जल सप्ताह मनाकर सभी जिलों में जल संरक्षण संबंधी पहल की गयी। इस अभियान को 'हमारा जल–हमारा जीवन' नाम दिया गया। इसका मकसद लोगों में जल संरक्षण के प्रति जागरूकता और समझदारी विकसित करना है।
* जल संरक्षण को लेकर भारतीय रेलवे एक अलग निदेशालय बनाने जा रहा है। पर्यावरण प्रबंधन निदेशालय द्वारा जल के समुचित उपभोग को सुनिश्चित कराया जायेगा। पर्यावरण प्रबंधन निदेशालय,पर्यावरण प्रबंधन को लेकर सभी मामलों के प्रति जिम्मेदार व जवाबदेह होगा।
* नदी जोड़ो परियोजना के अंतर्गत बरसात के पानी को समुद्र में पहुँचाकर बर्बाद होने से बचाने के लिये और देशों की सभी नदियों तक पहुँचाने की दिशा में यह व्यापक परियोजना एक सराहनीय प्रयास है।
* प्रधानमंत्री ने जल निकायों की मैपिंग और पहचान पर बल दिया है जिसमें सैटेलाइट चित्रों और 3डी तस्वीरों के माध्यम से गांव वालों को बताया जायेगा कि सिंचाई के लिये उनका सबसे बेहतर संसाधन कौन सा हो सकता है।
* भारत सरकार वर्ष 2015–16 को 'जल क्रान्ति वर्ष' के रुप में मनायेगी एवं इस दौरान जल संरक्षण ओर संचयन हेतु देश भर में जागरूकता फैलाने के लिए प्रत्येक जिले में कार्यक्रम आयोजित किये जायेंगे।
* स्वच्छ जल का सबसे ज्यादा उपयोग सिंचाई में किया जाता है। परंपरागत सिंचाई के माध्यमों से भारत में सबसे ज्यादा जल की दरकार होती है व जरूरत से ज्यादा जल बर्बाद होता है। लिहाजा सरकार सिंचाई के आधुनिक तरीकों को व्यापक स्तर पर अमल में लाये जाने की दिशा में भी सोच रही है। इसी क्रम में संबंधित विभाग को ऐसी प्रगतिशील सोच वाले किसानों की पहचान की बात की जा रही है, जो जल संरक्षण की बात समझते हुए आधुनिक सिंचाई प्रणालियों का इस्तेमाल करें।
* शहरों और कस्बों के गंदे पानी को रीसाइकिल कर सिंचाई के कार्य हेतु उपयोग करने पर भी विचार किया जा रहा है।

fu"d"kZ %

अंत में कहा जा सकता है कि हम आज एक ऐसे संकट की ओर बढ़ते जा रहें हैं जिसके लिये अभी हम चिंतित नहीं हैं और अगर हैं तो उस ओर उतना ध्यानाकर्षण नहीं है जितना आवश्यक है। जल के विषय में मानव द्वारा किया जाने वाला अनावश्यक दोहन गंभीर संकट पैदा कर रहा है। संचयन और पुनर्भरण के प्रति उपेक्षा पृथ्वी, पर्यावरण व मानव के लिये अति गंभीर परिणाम की ओर इंगित कर रही है, जिसके लिए हमें समय रहते प्रभावी कदम उठाने होंगे। मन, क्रम और वचन से हम सभी को जल चेतना जगाने एवं जल संचयन, संरक्षण व जल स्रोतों की विरासत को पुनर्जीवित करने की तत्काल जरुरत है। उक्त छोटे और घरेलू उपायों को अपनाने और स्वयं बेहतर और सस्ते जल संरक्षण, संचयन व पुनर्भरण के तरीकों को खोजने और अमल में लाने से हम सही अर्थों में जल के प्रति अपनी ज़िम्मेदारी का निर्वहन कर पायेंगे और आगामी पीढ़ी को भरपूर स्वच्छ जल उपलब्ध करा पाने में निर्णायक भूमिका अदा कर पायेंगें जिससे न तो हम ही पानी को लेकर तरसेंगे और न ही आगामी पीढ़ी, अन्यथा तृतीय विश्व युद्ध निश्चय ही जल के लिये होगा इसमें कोई संदेह नहीं।

lanHkZ %

1. ल्यूसैंट सामान्य ज्ञान, सुनील कुमार सिंह, पृ0 125
2. भारत का भूगोल, माजिद हुसैन–रमेश सिंह, पृ0 3.28
3. ल्यूसैंट सामान्य ज्ञान, सुनील कुमार, पृ0 164
4. वर्ल्ड फोकस, दिसंबर 2014, पृ0 93
5. Times Of India, June 06,2013.
6. pib.nic.in./newsite/erelease.aspx?relid=82678
7. वर्ल्ड फोकस, दिसंबर 2014, पृ0 21.
8. जल (प्रतिशेद और प्रदूषण नियंत्रण) उपकर कानून 1977, दिनांक 7 दिसंबर 1977.
9. Times of India, June 06, 2013.

***

21oha Inh eas ukjh

eks0 jÅQ*

किसी भी देश अथवा राष्ट्र की आन्दोलन 20वीं शताब्दी के अन्तिम दशक को एक महत्वपूर्ण राजनैतिक एवं सामाजिक विकास की वृद्धि कहा जा सकता है।

एक प्रसिद्ध फ्रेंच, विद्वान 'चार्ल्स फोरियर' ने एक बार कहा था कि किसी भी देश के नागरिकों के विकास का अंश यदि देखना है तो देश में महिलाओं की सामाजिक एवं राजनैतिक स्थिति को देखना चाहिए। नोबल पुरूस्कार से सम्मानित 'प्रो0 अमर्त्य सेन' ने अपनी पुस्तक 'इण्डिया–इकोनॉमिक डेवलपमेन्ट एण्ड सोशियल अपारच्युनिटी' में कहा है– 'महिला' महिला सशक्तिकरण से न केवल महिलाओं के जीवन में निश्चित रूप से सकारात्मक असर पड़ेगा, बल्कि प्रगति और उन्नति के लिए स्त्री और पुरूष दोनों के स्तर की समानता होनी आवश्यक है। जिस प्रकार किसी पक्षी के दोनों पंखों में समान शक्ति का अभाव हो तो पक्षी का उड़ना असम्भव है। उसी प्रकार किसी राष्ट्र का विकसित होना बिना स्त्री और पुरूष की समानता के असम्भव जैसा प्रतीत होता है। हमारे देश में स्त्रियों तथा पुरूषों में असमानता बनी है जिसके कारण विकास की गति बहुत धीमी है। इस असमानता को खत्म करने या समूची सभ्यता में व्यापक परिवर्तन के एक महत्वपूर्ण घटक के रूप में महिला सशक्तिकरण बल्कि पुरूषों और बच्चों को भी इससे लाभ प्राप्त होगा।

महिलाएँ हमारे देश की आबादी का लगभग आधा हिस्सा है, इसलिए राष्ट्र के विकास में महिलाओं की भूमिका तथा योगदान को पूरी तरह और सही परिप्रेक्ष्य में रखकर ही राष्ट्र निर्माण के कार्य को समझा जा सकता है। भारत जैसे देश में जहाँ लोकतांत्रिक तरीके से कार्य किया जाता है, वहाँ महिलाओं की प्रगति व कल्याण में रूचि लेने वाले समाज का एक प्रभावशाली वर्ग विद्यमान है, महिला सशक्तिकरण आन्दोलन का और सुदृढ़ होना निश्चित है।

महिला सशक्तिकरण अपने आप में एक व्यापक अवधारणा है। सशक्तिकरण का अर्थ पुरूष की बराबरी करना नहीं है वरन् समाज में नारी को सशक्त करना है। महिला सशक्तिकरण को तीन भागों में विभक्त किया जा सकता है।

1. अधिकार के प्रति सशक्त बनाना।
2. आर्थिक क्षेत्र में सशक्तिकरण।
3. सामाजिक क्षेत्र में सशक्तिकरण।

भारत में महिला सशक्तिकरण की अवधारणा पंचवर्षीय योजनाओं के तहत गुजरी है –

1. प्रथम चरण में महिला कल्याण की भावना को सम्मिलित किया गया।
2. द्वितीय चरण के अन्तर्गत 7वीं योजना में महिला विकास को आधार बनाया गया।
3. तृतीय चरण के अन्तर्गत 8वीं योजना में महिला सशक्तिकरण का लक्ष्य रखा गया।

जिसमें महिला सशक्तिकरण एवं महिला पुरूष समानता के साथ ही इस विचार को स्थापित किया जा रहा है कि स्त्री–पुरूष के बीच प्रतिद्वन्दिता न होकर, उनके बीच समान भागीदारी की भावना होनी चाहिए।

---

*छात्र, जिला शिक्षा एवं प्रशिक्षण संस्थान, सुलतानपुर, उ0प्र0

सशक्तिकरण का अर्थ इस प्रकार है– 'आत्म जागृति' की वह प्रक्रिया जो मानवीय विकास के सभी भागों का विकास करती है ताकि सही कार्य करने एवं निर्णय लेने की योग्यता विकसित की जा सके। 21वीं सदी का काल परिवर्तनों का काल है। विभिन्न परिवर्तनों में से एक बहुत महत्वपूर्ण परिवर्तन है–महिलाओं की स्थिति में परिवर्तन। इस परिवर्तन ने महिलाओं को सशक्तिकरण की ओर अभिप्रेरित किया है। नारी का खोया हुआ वर्चस्व उसे नये सिरे से प्राप्त करना ही उसे सशक्त बनाता है। भारतीय संस्कृति में नारी को गरिमामयी पद पर विभूषित कर देव सत्ता प्रदान करते हुए बार–बार नमन् किया गया और कहा गया है–

;k;k nsoh loHkwrs"kq ekr`:i.k lafLFkrkA
ueLrL;S ueLrL;S ueLrL;S uekske%AA

किन्तु वर्तमान समय में नारी की तेजस्विता धूमिल हुई अतः आवश्यक है कि नारी स्वयं अपनी आत्मचेतना को जागृत करें। स्वयं नारी के लिए यह प्रश्न आवश्यक है कि वह अपनी खोई हुई स्थिति को कैसे प्राप्त करे या अपने आपको कैसे पुनः स्थापित करें?इसका उत्तर है–नारी सशिक्तकरण। नारी सशक्तिकरण का तात्पर्य है नारी के सर्वांगीण विकास की प्रक्रिया। शक्ति को तीन प्रकार से उपस्थित होना चाहिए–

1. शक्ति द्वारा (शक्ति नियन्त्रण)
2. भक्ति से (शक्ति द्वारा क्रस्मिकता का निर्माण)
3. शक्ति से परिपूर्ण

यही शक्ति किसी समस्या को सुलझाने के प्रबन्धन में मद्दगार होती है। यह शक्ति किसी व्यक्ति के दृढ़ निश्चय एवं आन्तरिक शक्ति व प्रेरणा का स्त्रोत होती है। किसी भी विकास कार्य को इन तीनों शक्तियों के प्रयोग की समस्या का समाधान ढूढ़ने के कौशल प्रबन्धन, कौशल योग्यता, निर्माण कौशल व निर्णय लेने की क्षमता से होती है। इसी प्रकार नारी को अपने हर संसाधन पर पूर्ण नियन्त्रण होना चाहिए जैसे भौतिक संसाधन, सामाजिक संसाधन, राजनैतिक संसाधन व धार्मिक संसाधन। इन्हीं सब संसाधनों पर नारी का पूर्ण नियन्त्रण होना आवश्यक है। व्यक्ति को अपने सोच पर या विचारात्मक सोच पर नियन्त्रण जरूरी है। यह वह योग्यता है जो नारी के निर्णय सोच व परिस्थिति पर प्रभाव डालते है। यह सोच व्यक्ति के मूल्यों, आचरण व विश्वास में प्रभाव डालती है।

ऊपर दिये गये आधारभूत तत्व से ये साफ स्पष्ट होता है कि नारी शक्तिहीन है क्योंकि उसका अपने संसाधन व विचारात्मक सोच पर नियन्त्रण नहीं होता है बल्कि दूसरों के निर्णय पर उनका जीवन आधारित होता है।

सशक्तिकरण की प्रक्रिया को पहले से जानना अत्यन्त आवश्यक है कि समाज में नारी को किस स्थान पर रखा गया है और उसके सशक्तिकरण में ऐसे कौन से तत्व है जो रूकावट डालते हैं। परिवार में द्वैतिक कार्य करती है, सभी प्रकार के पारम्परिक कार्य करती है व सामाजिक उत्पीड़न एवं कार्य विभाजन में भेदभाव सहती हैं। समाज में अपने आपको एक सहायक के रूप में ही पाती है। कभी पिता का, कभी पति का, कभी बेटे का ये तत्व ही नारी सशक्तिकरण में बाधा है।

1. सामाजिक कारक–शर्माना, अपनी बात व्यक्त करने में संकोच, लोगों की नकारात्मक सोच का शिकार।
2. मनोवैज्ञानिक कारक–आत्मविश्वास की कमी–अपनी योग्यता एवं अपनी सीमाओं की जानकारी का न होना। अपने उद्देश्य में लोगों की स्पष्टता से अनभिज्ञ रहना एवं दृढ़ निश्चय का अभाव। यही कारण है कि नारी समाज में किसी न किसी पर निर्भर रहती है। वह स्वयं पर हुए अत्याचार को सहती है एक सशक्त नारी बनने के लिए इन दुर्गुणों को हटाना होगा।

20वीं शताब्दी महिला शती है सरकार महिला सशक्तिकरण के लिए शिक्षा को पहला और मूलभूत साधन मान रही है और इसके लिए शत–प्रतिशत महिलाओं को साक्षर बनाने का बीड़ा उठाया है। क्योंकि यह माना जाने लगा है कि शिक्षा ही वह उपकरण है जिससे महिला समाज में अपने

अस्तित्व की उपयोगी भूमिका दर्ज करा सकती है। शिक्षा व्यक्ति के व्यक्तित्व व बुद्धि का विकास कर उसे आर्थिक, राजनैतिक व सांस्कृतिक कार्यों को सम्पन्न करने योग्य बनाती है। शिक्षा के आधार पर व्यक्ति में कौशल, ज्ञान एवं क्षमताओं का विकास होता है। शिक्षित महिला न केवल स्वयं लाभान्वित होती है बल्कि इससे भावी पीढ़ी भी लाभान्वित होती है।

शिक्षा किसी भी प्रकार के कौशल की प्राप्ति एवं विवेकपूर्ण दृष्टिकोण विकास के लिए आवश्यक है। नारी की शिक्षा से उसका शोषण रोकने में मद्द मिलेगी, निर्णय लेने की क्षमता सशक्तिकरण का एक बड़ा मानक है।

महिला शिक्षा की स्थिति, स्वतन्त्रता प्राप्ति के पश्चात् बढ़ी। सन् 1951 में महिलाओं की साक्षरता दर 8.86 प्रतिशत थी जो सन् 2001 में बढ़कर 54.16 प्रतिशत हो गयी इसी प्रकार सन् 2011 में बढ़कर 64.6 प्रतिशत हो गयी। आज भी देश में काफी बड़ी संख्या में महिलाएं निरक्षर हैं। इसका कारण यह है कि ये या तो स्कूल जाती नहीं या जाती हैं तो स्कूल छोड़ देती हैं, जिस कारण ये निरक्षर रह जाती हैं।

महिला सशक्तिकरण राजनीतिक क्षेत्र में—73वें व 74वें संविधान संशोधन अधिनियम 1992 के द्वारा क्रमशः पंचायती राज एवं नगरीय स्थानीय स्वशासन संस्थाओं को न केवल संविधार्मिक स्तर दिया गया है बल्कि इन संस्थाओं को संरचनात्मक स्थायित्व भी प्राप्त हो चुका है। इन दोनों ही अधिनियमों के द्वारा महिलाओं को एक तिहाई आरक्षण प्रदान किया गया है। इससे ग्रामीण क्षेत्रों से लेकर महानगरों तक शासन कार्यों और नीति—निर्णयन में महिलाओं को नेतृत्व प्रदान करने के वैधानिक अवसर मिले हैं।

आज स्थिति यह है कि पंचायती राज संस्थाओं में महिलाओं हेतु 33.33 प्रतिशत आरक्षित संस्थाओं के विरूद्ध 40 प्रतिशत स्थानों पर महिलाएं निर्वाचित हो रही हैं। इससे स्पष्ट है कि महिलाएं घूंघट एवं परम्पराओं के पर्दे से बाहर आकर समाज में सफल नेतृत्व दे रही हैं। सन् 2009 से स्थानीय स्वशासन की संस्थाओं में महिलाओं हेतु 50 प्रतिशत स्थान आरक्षित कर दिये गये हैं।

सामाजिक और राजनीतिक जीवन की ख्याति प्राप्त उँगलियों पर गिनी जाने वाली महिलाओं के कुछ उदाहरण प्रस्तुत हैं—श्रीमती प्रतिभा पाटिल, श्रीमती सोनिया गांधी, सुश्री मायावती, सुश्री जयललिता, सुश्री ममता बनर्जी, सुश्री मेधापाटेकर, श्रीमती किरण मजूमदार झा, सुश्री रतना भट्ट, श्रीमती वृन्दाकारात, श्रीमती सुधा मूर्ति, किरन बेदी व सानिया मिर्जा आदि।

निर्विवाद रूप से सत्य है कि स्वाधीनता उपरान्त न केवल शहरों अपितु गाँवों में भी जागरूकता बढ़ी है। महिलाएं घर—परिवार की चार—दीवारी से मिलकर घर और बाहर दोनों दायित्वों को निभा रही हैं और दोहरी जिम्मेदारी के बोझ तले पिस रही हैं। सार्वजनिक जीवन और क्षेत्रों में महिलाओं की स्थिति में कोई बड़ा सुधार नहीं हुआ है। बचपन से लड़कियों को शिक्षा दी जाती है कि तुम्हें दूसरे (सांस) के घर जाना है। अतः सारी नैतिकता, संस्कार, रसोई के कार्य व गृहस्थ जीवन संभालने का दायित्व दिया जाता है। शहरी लड़कियों को ग्रामीण लड़कियों की अपेक्षा अधिक छूट और सुविधाएं प्राप्त है। शादी के बाजार में नौकरी पेशा लड़कियों की मांग ज्यादा है। अतः अब पहले की अपेक्षा लड़कियों को काफी छूट मिल गयी है। हालांकि नौकरी पेशा लड़कियों की समस्याएं घर व बाहर दोनों जगह बढ़ गयी है। पग—पग पर वह तिरस्कृत व असुरक्षित एवं उत्पीड़ित हैं। नारी उत्पीड़न की घटनाएं द्रोपदी के चीरहरण की तरह बढ़ रही है। कोई भी महिला ऐसी नहीं है जिसने जीवन में कभी न कभी कोई उत्पीड़न, शोषण, हिंसा, किसी न किसी रूप में सहन न की हो। यद्यपि सभी पुरूष बलात्कारी, अभद्र, पिटाई करने वाले, अपहरणकर्ता व शोषणकर्ता नहीं हैं फिर भी महिलाएं सभी आयु में संभावित रूप से शिकार हैं।

लड़कियों और महिलाओं की स्थिति पर दिल्ली स्टेट कमीशन की रिपोर्ट रोंगटे खड़े करने वाली है। मुम्बई, कोलकाता, चेन्नई, तीनों मैट्रो शहरों से दोगुने बलात्कार के मामले दिल्ली में होते हैं। इन सबके बावजूद महिलाएं देश के विकास में पुरूषों के समान भागीदार हैं। अतः देश का समग्र विकास महिलाओं की भागीदारी के बिना सम्भव नहीं है। आधी आबादी यानी भारतीय महिलाओं के

विकास की ओर बढ़ते कदम, आज पूरी दुनिया के लिए मिसाल बन चुके हैं। आज भारतीय महिलाओं ने देश दुनिया के विभिन्न क्षेत्र में अपना सम्मानित स्थान बनाया है। आज महिलाएं बेहतर रोजगार के लिए दुनिया के किसी भी क्षेत्र में आने के लिए तैयार है। आज कोई ऐसा क्षेत्र नहीं है जहाँ महिलाओं ने अपनी उपस्थिति दर्ज न करायी हो।

राष्ट्र के विकास की अग्रदूत बनी महिलाओं द्वारा देश ही नहीं वरन् विदेशों में भी अपने राष्ट्र का परचम लहराया है। समुद्र की गहराइयों से लेकर पहाड़ों की ऊचाइयां भी इन कदमों के सामने छोटी पड़ रही है।

राष्ट्र की आन्तरिक व वाहय गतिविधियां भी इनसे अछूती नहीं है चाहे वह सरकारी नौकरी में हों या गैर सरकारी संस्थाओं में कार्य कर रही हो, छोटे–छोटे उद्योग–धन्धों जैसे–रेशम उद्योग, पशुपालन डेरी, पंजाब की फुलकार उद्योग, शिल्पकला उद्योग, लखनऊ की चिकेनकारी उद्योग आदि क्षेत्रों में कार्य करके आर्थिक क्षेत्र में योगदान कर रही हैं।

आज सरकार महिलाओं के उत्तम विकास और उन्हें सशक्त बनाने वाले सारे प्रयासों पर जोर दे रही है। वैश्वीकरण के इस दौर में महिलाएं भारतीय अर्थव्यवस्था की रीढ़ है। जितनी तीव्र गति से महिलाओं का विकास होगा उतनी ही तीव्र गति से देश में प्रगति, खुशहाली व समृद्धि के मार्ग प्रशस्त होंगे।

***

L«khfoe'k v©j egknsoh oekZ dh jpuk,¡

;'koh feJk*

स्त्रीवाद स्त्री की अपनी शोध–यात्रा है। अपने स्वत्व का आकलन है, अपनी अस्मिता का चिन्तन है, अपने अस्तित्व का अन्वेषण है। स्त्रीवादी आन्दोलनों का लक्ष्य स्त्री को उन सभी प्रकार के मूल्यों से मुक्ति दिलाना है, जिन्हें पुरुष अपने तरीके से स्त्री पर लादता है और उसकी कीमत शून्य दिखाई देती है। महादेवी वर्मा के अनुसार– ''स्त्री को अपने अस्तित्व को पुरुषों की छाया बना देनी चाहिए, इस विचार का पहले कब आरम्भ हुआ यह निश्चयपूर्वक कहना कठिन है, परन्तु इसमें संदेह नहीं कि यह किसी आपत्तिमूलक विषवृक्ष का ही विषमय फल रहा होगा।''[1]

महादेवी का स्त्रीवाद उनके गद्य में उजागर है। दुःख इस बात का है कि इस ओर ध्यान ही नहीं दिया गया और तो और 'स्त्री–विमर्श' वाले भी अभी खुलकर इस सृजन पर बात नहीं कर रहे हैं। इस पक्ष पर गम्भीर विमर्श करने की जरूरत है। 'शृंखला की कड़ियाँ' में ही महादेवी जी के ग्यारह निबन्ध स्त्री–विमर्श पर हैं। आधुनिक भौतिकवाद प्रधान युग की नारी को यही दुःख है कि वह पुरुष के प्रत्येक क्षेत्र में सफलता पाकर भी संसार के अनेक आश्चर्यों में एक बन गई। उसके हृदय की एकांत श्रद्धा की पात्र बनने का सौभाग्य उसे प्राप्त न हो सका। संसार उसे देख विस्मय से अभिभूत होकर चकित–सा ताकता रह जाता है, परन्तु नतमस्तक नहीं होता। इसका कारण उस व्यक्तित्व का अभाव है जिसके सम्मुख मानव समाज को बालक के समान स्वयं झुक जाना पड़ता है।

भारतीय नवजागरण की शक्ति से जन–मन में जैसे–जैसे मुक्ति की आकांक्षा बलवती होती गई, वैसे–वैसे 'छायावाद' का अर्थ–सन्दर्भ विस्तृत होता गया और उसकी अंतर्वस्तु और रूप–विन्यास में तीव्र सृजनात्मक दीप्ति प्रकाश फैलता गया। आज इसी परिप्रेक्ष्य में हमें महादेवी वर्मा के रचनाकर्म पर विचार विमर्श करना है।

महादेवी वर्मा में भारतीय–संस्कृति, नवजागरण की प्रचण्ड बौद्धिकता और प्रखरता थी। किसी भी विपत्ति को झेलने की ताकत और धर्मदर्शन अध्यात्म की रूढ़ियों को अस्वीकार करने का साहस। नारी नवजागरण को आगे बढ़ाने का अदम्य अरमान। महादेवी जी ने उपेक्षितों और नारी विषयक निबंधों, रेखाचित्रों, संस्मरणों में जिस क्रान्तिकारी सामाजिकता के विचार का परिचय दिया है उसका समाजशास्त्र और अर्थशास्त्र हमारी आँखें खोलने वाला है। उन्होंने विधवाओं, वेश्याओं और अवैध सन्तानों की समस्याओं तथा सामान्य स्त्री की उपेक्षिताओं पर गहरा चिन्तन किया है। वह कहती हैं– ''क्रान्ति की अग्रदूती स्वतन्त्रता की ध्वजा–धारिणी नारी का कार्य जीवन के स्वस्थ निर्माण में शेष होगा, केवल ध्वंस में नहीं।''[2]

''स्मृति की रेखाएँ'' महादेवी की स्त्री–विमर्श पर आधारित कृति है। जिसमें भक्तिन, बिंबिया, गुंगिया, मुन्नू की माई आदि स्त्रियों के संघर्षपूर्ण जीवन पर महादेवी ने अपनी दृष्टि डाली है– ''भक्तिन के जीवन का इतिवृत्त बिना जाने हुए उसके स्वभाव को पूर्णतः क्या अंशतः समझना भी कठिन होगा।''[3]

महादेवी ने निबन्धात्मक शैली का उदाहरण भी प्रस्तुत किया है– ''दूसरे इतवार को सब जैसे–के–तैसे ही सामने थे– केवल कुछ गंगाजी में मुँह इस तरह धो आये थे कि शेष मलिन शरीर

*शोध छात्रा, भोजपुरी अध्ययन केन्द्र, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

के साथ अलग जोड़े हुए से लगते थे।''[4] करुणा की इसी बृहत्तर सामाजिकता के विस्तार से 'श्रृंखला की कड़ियाँ' (1942) नारी विषयक सामाजिक निबन्धों की गद्य पुस्तक आती है। इस पुस्तक का समर्पण इसकी पूरी अंतर्वस्तु को व्यंजित कर देता है–

''जन्म से अभिशप्त, जीवन से संतप्त किंतु
अक्षय वात्सल्य वारदानमयी भारतीय नारी को।''

महादेवी वर्मा की श्रृंखला की कड़ियाँ में वस्तुतः भारतीय नारी की करुण चीत्कार है। नारी मुक्ति के उपायों की और गहन चिंतन और विद्रोही तेवर। अन्याय के प्रति असहिष्णु महादेवी का स्वर यहाँ आहत और उग्र है। नारी–यातना के इतिहास को सामने लाने वाले इन वैचारिक लेखों का आज 'स्त्री–विमर्श' के सन्दर्भ में विशेष महत्व है। ''वास्तव में स्त्री केवल पत्नी के रूप में समाज का अंग नहीं है, अतः उसे उसके भिन्न–भिन्न रूपों में व्यापक तथा सामान्य गुणों द्वारा ही समझना समाज के लिए आवश्यक है।''[5]

महादेवी जी ने स्त्रियों की समस्याओं पर अपने लेखन के माध्यम से एक नई विचार दृष्टि प्रदान की। जब कोई पुरुष किसी स्त्री से विवाह करता है, तो वह उसके शरीर व मन पर अपना अधिकार समझता है। एक स्त्री के ऊपर यह वही सांस्कृतिक उत्पीड़न का दबाव है जिसके खिलाफ महादेवी वर्मा 'श्रृंखला की कड़ियाँ' में प्रतिरोध दर्ज करती हैं एवं मुक्ति की राहों का निर्माण भी।

महादेवी ने स्त्री–विमर्श की कुरुपताओं को जड़ से खत्म करने का प्रयास किया है। महादेवी ने तो कहीं–कहीं पर स्त्री की कमजोरियों को भी छिपाने का प्रयास किया है। लेकिन इससे उन्होंने किसी पक्षपात का आग्रह नहीं किया है। महादेवी के काव्य की विशेषता है दुःख, वेदना, पीड़ा की प्रधानता। अपने काव्य में महादेवी जी ने स्त्री के प्रति गम्भीर चिन्तन किया है।

''कैसी कहती हो सपना है
अलि! उस मूक मिलन की बात?
भरे हुए अब तक फूलों में
मेरे आँसू उसके हास।''

महादेवीजी ने आधुनिक स्त्री की स्थिति पर गम्भीर चिन्तन किया है। महादेवी वर्मा मानती हैं कि भारतीय स्त्री शुरू से ही शैक्षिक, शारीरिक और सामाजिक व्यवस्था को स्त्री पुरुष के मध्य बड़ा फासला मानती है। महादेवी मानती हैं कि ये ऐसे कारण हैं जिनका भेद भविष्य में भी रहेगा, किन्तु यह मानसिक या शारीरिक भेद न किसी की श्रेष्ठता का प्रतिपादन करता है और न किसी की हीनता का विज्ञापन करता है। महादेवी जी की वेदना स्त्री को बेधने वाली नहीं है वह तो स्त्री का विकास चाहती है। महादेवी ने स्त्री की सभी कठिनाइयों को हिन्दी साहित्य में दिखाया है और उनका निवारण करने का प्रयत्न भी किया है। स्त्री होने के नाते स्त्री के अन्दर की कमजोरियों को वर्मा जी के भली–भाँति जाना पहचाना है। स्त्रियों की स्थिति जो आज भारत में दिखाई दे रही है, उसमें महादेवी जी का सबसे बड़ा योगदान है।

आधुनिक स्त्री समाज के परिस्थितियों का विश्लेषण करते हुए, महादेवी जी ने प्रतिपादित किया है कि आज हमारे जीवन में संतुलन, व्यवस्था एवं उच्च आदर्शों का अभाव परिलक्षित होता है। जिससे स्त्री समाज में अनेक विकृतियाँ आ गई हैं। इससे हमारी शक्तियों का उपयोग वैयक्तिक स्वार्थ–साधन एवं दूसरों के नाश में हो रहा है, परिणामस्वरूप स्त्री समाज की प्रगति एवं उसके नव–निर्माण का मार्ग अवरूद्ध हो गया है।

आधुनिक युग में स्त्री के स्थिति के बारे में कुछ कहना मुश्किल है। लेकिन महादेवी ने स्त्री सम्बन्धी मूल्यांकन पर अपना जीवन बिताया है। महादेवी ने स्त्री की स्थिति को निश्चित करने का अथक प्रयास किया है। इतना कहना होगा कि महादेवी वर्मा की चिन्ता आशंका सच साबित हुई है। स्त्री की सामाजिक, राजनीतिक, व्यवहारिक और आर्थिक जीवन की विवेचना महादेवी ने बड़ी सहज

एवं कुशल तरीके से की है। महादेवी जी ने स्त्रियों के प्रति अन्याय को रोकने का प्रयास अपने साहित्य में बखूबी किया है।

I nÒ %

1. महादेवी का नारी विषयक चिन्तन : जगत सिंह विष्ट, आजकल, मार्च 2007
2. अतीत के चलचित्र– महादेवी वर्मा
3. महादेवी के काव्य में वेदना, करुणा और दुःख : महादेवी नया मूल्यांकन, गणपति चन्द्र गुप्त
4. महादेवी की काव्य–चेतना : भारतेन्दु मिश्र– आजकल 2007
5. शृंखला की कड़ियाँ– महादेवी वर्मा

***

nfyr vkRedFkkvksa esa ekuoh; laosnuk ,oa f'kYi

jkts'k dqekj*

दलित साहित्य एक प्राचीन साहित्यिक विधा है। दलित साहित्य प्रारम्भ से ही वैदिक तथा वर्ण–व्यवस्था विरोधी रहा है। संभवतः यही कारण है कि यह विधा तत्कालीन सामाजिक व्यवस्था के प्रतिरोध में होती रही है। 'बुद्ध, सिद्ध, नाथ, कबीर, रैदास, ज्योतिबा फुले, ब्लैक पैन्थर्स और दलित पैन्थर्स आदि महापुरुषों ने इस धारा को नया तेवर दिया। भारतीय साहित्य में 'आत्मकथा' लेखन का इतिहास अधिक पुराना नहीं है। दलित साहित्य में आत्मकथाओं का लेखन नया है' जो विशिष्ट पहचान का कारण यह है कि दलित आत्मकथाओं ने अपने जिन्दगी को उखाड़कर बेबाक शैली में लोगों के सामने रखा है। यहाँ की समाज व्यवस्था ने, शास्त्रों ने बने बनाएं नियमों के आधार पर जिनकी जिन्दगी को नकारा है। जिन पर दायित्व थोपा है। शास्त्रों के डर से बेजुबान नारकीय जिन्दगी खामोश थी! इस मौन जिन्दगी में पुल्लिंग के स्वर को भरने का काम महाराष्ट्र में फूले, शाहू, आबेड़कर के कार्य और विचारों के कारण हुआ है किन्तु बताया जाता है बाबा साहब ने कोई 'आत्मकथा' नही लिखी। मराठी में 'मी कसा झालों' (मैं कैसा बना) डॉ0 अम्बेडकर की आत्मकथात्मक जीवनी है, जिसे संस्मरण के आधार पर शंकर राव खरात ने लिखी थी। इसीलिए संभव हैं कि इसी आत्मकथा से प्रेरणा लेकर दलित साहित्यकारों ने आत्मकथा की विधा विकसित की हो।

बहरहाल दलित आत्मकथाओं की विशेषताएं यह है कि दलित आत्मकथाओं में जीवन का यथार्थ गहराई से उभरकर आ रहा है। जो भारतीय साहित्य के लिए एक नया है। जहाँ सामान्य आत्मकथाओं में व्यक्ति का चित्र होता है। वही दलित आत्मकथाओं में पूरे समाज का चित्रण होता है। ऐसा इसलिए है कि भारतीय समाज में दलितों–पिछड़ों की पहचान उनके नाम से अधिक उनकी जाति से होती रही हैं।

''दलित साहित्य की अन्य विधाओं की तरह दलित आत्मकथाएं भी पहले मराठी में आई। 'किशोरी लाल रैंगर' के अनुसार दलित साहित्य में आत्मकथा लेखन का आरम्भ 'अस्मिता दर्श' (1976) दिवाली विशेषांक से हुआ। इस विशेषांक में 'मैं और मेरा लेखन' शीर्षक से से0रा0यो0 बन्धु माधव की आदि आत्मकथाएँ प्रकाशित हुई। जो पुस्तकाकार के रूप में है। अछूत (दया पावर) 'अक्करमाशी' (शरण कुमार लिम्बाले) 'जीवन हमारा' (बेबी काम्ले), 'छोरा कोल्हाटी का' (किशोर शान्त बाई काले) उचक्का और उठाई गीर' (लक्ष्मण गायक बाड़) इत्यादि। कहना न होगा वृहद्ध हिन्दी संसार में उन्हें अपार स्वीकृति भी मिली। पारम्परिक आत्मकथाओं से खुद को गलगाते हुए मराठी रचना परिदृश्य ने इन्हें आत्मकथा की बजाय आत्मकथन कहते हुए यह तर्क दिया कि आत्मकथाएँ अवकाश ग्रहण के उपरान्त बुढ़ापे में लिखी जाती है। उनमें वर्णित प्रसंग कब के हो चुके होने से भूतकालीन होते हैं। वर्तमान से उनका कोई सरोकार नहीं होता है, जबकि आत्मवृत्त युवकों द्वारा लिखे जाते हैं। जिन्होंने अपने वृत्तों के माध्यम से यह जानने का प्रयास किया है कि आखिर हम कौन हैं, जिस रूप में आज हम समाज में पहचाने जाते हैं, उसका कारण क्या है? वे ऐसे पीछे मुड़कर इसलिए देखते हैं कि समाने का रास्ता साफ और स्पष्ट दिखाई दे। इस प्रकार जहाँ आत्मकथाएँ परम्परागत आभिजात्य से प्रेरित संचालित हैं,

*शोध छात्र, हिन्दी विभाग, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

वही दलित आत्मवृत्त स्व के विस्तार में उत्पीड़न के चित्रण और आत्मविश्वास की नयी इबारत को लक्ष्य बनाते हैं। पारम्परिक समझ के मुताबिक प्रतिष्ठित व्यक्ति ही आत्मकथा लिख सकता है। इस प्रकार आत्मवृत्त लेखक व्यक्ति चिन्तन से सामाजिक चिन्तन की ओर अग्रसर होता है। वह उत्पीड़न के अन्तहीन संस्कृति समाज शास्त्रीय मीमांसा और प्रभुत्व वर्ग सांस्कृतिक वर्चस्व की असलियत को बेनकाब करता है। फिलहाल इन सारे सन्दर्भों की चर्चा इसलिए की गई ताकि दलित आत्मकथाओं की विशेषताओं से एक हद तक अलगाव के बिन्दुओं को रेखांकित किया जा सके। जो पुरानी आत्मकथाओं में नजर नहीं आयी थी। इस अध्ययन में हिन्दी की दलित आत्मकथाओं के मद्देनजर यह समझने की कोशिश की जायेगी कि उनमें कौन सी संवेदना और शिल्प उभरती हुई नजर आ रही है। ''हिन्दी की जिन दलित आत्मकथाओं की चर्चा बार–बार हुई, उनमें अपने–अपने पिंजरे (दो भाग–मोहनदास नैमिशराय) जूठन (ओमप्रकाश वाल्मीकि) तिरस्कृत और संतप्त (सूरजपाल चौहान) 'मेरा बचपन मेरे कन्धों पर' (श्यौराज सिंह बेचैन) मुर्दहिया (तुलसीराम) इनमें अन्तिम को छोड़कर बाकी के रचनाकार पश्चिमी उत्तर प्रदेश के हैं। यहाँ कुछ चुनी हुई आत्मकथाओं के आधार पर भारतीय समाज में दलित जीवन के दर्द, संवेदना और शिल्प को व्यक्त किया जा रहा है।

अपने–अपने पिंजरे में भारतीय समाज की वर्ण व्यवस्था तले दबे दलितों के उपेक्षित जीवन, उनकी महत्वाकांक्षा, समस्या और संधर्ष को दलितों की गरीबी, अशिक्षा, दलित स्त्रियों के यौन शोषण और बलात्कार आदि की चर्चा की गई है। दलितों के प्रति हिन्दू सवर्णों के साथ–साथ भारतीय समाज के कुलीन तन्त्र की भेदवादी दृष्टि का भी यहाँ रेखांकन हुआ है लेखक के शब्दों में– ''हम लम्बे समय से अपमान सहते आए थे, पर गुनाहगार न थे हम। हम हारे हुए लोग थे, जिन्हें आर्यों ने जीतकर हाशिए पर डाल दिया था। हमारे पास सिर्फ कड़वा अतीत और जख्मी अनुभव था। सदियों से गर्दिश में रहते–रहते हम अपने इतिहास से कट गए थे। अपनी संस्कृति भूल गये थे। (अपने–अपने पिंजरे, पृ0 14)

'जूठन' ओमप्रकाश वाल्मीकि की बहुचर्चित आत्मकथा है। यह हिन्दी में अब तक लिखित किसी दलित साहित्यकार की सर्वाधिक सशक्त और कलात्मक आत्मवृत्त है। जूठन के माध्यम से लेखक ने भारतीय समाज, संस्कृति धर्म और इतिहास में पवित्र तथा उत्कृष्ट समझे जाने वाले तीन प्रतीकों–क्रमशः शिक्षण संस्थान, गुरु यानि शिक्षक और प्रेम पर गहरा प्रहार हुआ है। 'जूठन' के नायक मुंशी जी शिक्षण संस्थानों में मार खाते हुए इसलिए पढ़ाई जारी रखता है कि पढ़–लिखकर जाति सुधारनी है। जूठन (पृ0 40) ''लेकिन यह जाति क्या सिर्फ पढ़ने लिखने से सुधर जायेगी? पढ़–लिखकर और नौकरी प्राप्त कर सकता है। जीवन में पद और धन तो जरुर प्राप्त कर लेगा, परन्तु समाज में मान और प्रतिष्ठा कहाँ से मिलेगी? (दलित साहित्य की वैचारिक संरचनाः देवेन्द्र चौबे, आजकल दिसम्बर 2000)

समाज के सबसे पवित्र और उत्कृष्ट प्रतीक स्कूल–कॉलेज विश्वविद्यालय और उसके पवित्र नियंता शिक्षक दलितों के प्रति कितने संवेदनशील और पवित्र है, इसे आज भी देखा जा सकता है। प्राथमिक शिक्षा से लेकर शोध कार्यों तक उनके साथ सवर्ण गुरुओं का क्या व्यवहार होता है। उसे एक दलित छात्र ही जानता है। ओमप्रकाश वाल्मीकि के शब्दों में– ''अध्यापकों का आदर्श रूप में जी मैंने देखा, वह अभी तक वह मेरी स्मृति से मिटा नही है। जब कोई आदर्श गुरु की बात करता तो मुझे वे तमाम शिक्षक याद आ जाते हैं, जो माँ बहन की गालियाँ देते थे। सुन्दर लड़कों के गाल सहलाते थे और उन्हें घर बुलाकर उनसे बाहियात करते थे।

चूहका समझकर हेडमास्टर दिनभर लेखक से झाड़ू से लगवाता है। लेखक के शब्दों में–''चीखकर बोले'' जा लगा पूरे मैदान में झाड़ू...नही तो गॉड में मिर्ची डाल के स्कूल से बाहर काट (निकाल) दूँगा (वही पृ0 15)। 'जूठन' दलित जीवन की मर्मान्तक पीड़ा का दस्तावेज है। माँ के साथ जूठन उठाना, सूअर का मांस खाना एवं भंगी समाज में व्याप्त अन्धविश्वासों, कुरीतियों अंतर्विरोधों एवं सवर्ण समाज के क्रूरतापूर्ण व्यवहारों का मर्मस्पर्शी चित्रण इस आत्मकथा की विशेषता है।

तुलसीराम की आत्मकथा 'मुर्दहिया' को पढ़ते हुए यह अहसास होता है कि यह आत्मकथा बड़े बिजन किसी बड़े लेखक की बड़ी रचना है। सहमति असहमति के कतिपय बिन्दुओ के बावजूद ओमप्रकाश वाल्मीकि की कृति 'जूठन' के बाद 'मुर्दहिया' ऐसी आत्मकथा है जिसका स्वागत दलित और गैरदलित दोनों वर्ग के लेखकों ने समान रूप से किया है। बुद्ध, अम्बेडकर और मार्क्स से सुनिश्चित विचारों और ग्रामीण जीवन के संघर्ष पूर्ण अनुभवों के रासायनिक घोल से लिखी गई इस आत्मकृति 'मुर्दहिया' धरमपुर की दलित बस्ती का 'लोकेल' है और वहाँ के लोकजीवन की प्राणधारा भी। आकस्मिक नहीं है कि धरमपुर गाँव में आने–जाने वाले सारे रास्ते 'मुर्दहिया' से होकर गुजरते हैं। हिन्दू समाज के लिए जो 'मणिकर्णिका' है धरमपुर की दलित बस्ती के लिए वही महत्व 'मुर्दहियाँ' का है। अस्सी चौराहे की जो केन्द्रीयता 'काशी का अस्सी' में है। वही केन्द्रीयता इस आत्मकथा में 'मुर्दहिया' की है। एक दूसरे अर्थ में यह आत्मकथा समूचे पूर्वी उत्तर प्रदेश के ग्राम्यांचल का सामाजिक, आर्थिक एवं राजनैतिक रिपोर्ताज भी है। लेखक ने अपने गाँव और उसके आस–पास के तमाम गाँवों का इतिहास भूगोल बताते हुए एक प्रकार से उस अँचल का सांस्कृतिक इतिहास लिखने की पहल कदमी की है। जिसे पढ़कर आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी के प्रसिद्ध लेख ''मेरी जन्मू भूमि'' की याद ताजा हो जाती है।

'मुर्दहिया' केवल लेखक की आत्मकथा नहीं बल्कि धरमपुर की दलित बस्ती के उन तमाम लोगों की भी आत्मकथा है जो अपने हजारो दुख दर्द लिए हुए 'मुर्दहिया' में दफन हो गये थे। लेखक का विश्वास है कि यदि उनमें से किसी की भी आत्मकथा लिखी जाती तो इसका शीर्षक 'मुर्दहिया' ही होता।

अतः मुर्दहिया आत्मकथा होने के साथ धरमपुर दलित बस्ती की लोकाध्यान भी है। लेखक ने सहज रूप से यह स्वीकार भी किया है कि जमाना चाहे जो हो, मेरे जैसा कोई अदना जब भी पैदा होता है, वह अपने इर्द–गिर्द घूमते लोकजीवन का हिस्सा बन जाता है। यही कारण है कि लोकजीवन हमेशा मेरा पीछा करता रहा है। कहने की आवश्यकता नहीं की लोकजीवन का जितना व्यापक परिवेश और उसके जितने विविध लोकरंग लोकगीत, लोकसंगीत, लोकनृत्य आदि मुर्दहियाँ में मिलते है उतने ग्रामीण जीवन के महान आख्याता प्रेमचंद के कथा साहित्य में नहीं मिलता है। लोकजीवन को परखने की लेखक की अपनी निजी विशेषता है। वस्तुतः 'मुर्दहिया' एक लोकरंगी लेखक की लोकधर्मी आत्मकथा है।

पूर्वी उत्तर प्रदेश की सामाजिक आर्थिक स्थिति पश्चिमी उत्तर प्रदेश से किन्चित भिन्न है। स्त्री–पुरुष के बीच अवैध सम्बन्धों के मामलों में बारहगांवों की पंचायत की निर्णय अपमानजनक दण्ड प्रक्रिया के बावजूद काफी उदार थे जबकि हरियाणा के खाप पंचायतों के निर्णय से आज भी प्रेमी युगल जिन्दा जला दिये जाते हैं। यहाँ न तो दलितों और स्त्रियों का इतना अधिक उत्पीड़न है और न ही सवर्णों और अवर्णों के बीच उतनी गहरी खाई है।

'मुर्दहिया' में ऐसे अनेक घटना प्रसंग आए हैं जहाँ आक्रोश भरे प्रतिरोध की काफी गुंजाइश थी, लेकिन इन घटना प्रसंगों में लेखक का विश्वास प्रतिरोध की अपेक्षा बुद्ध की करूणा और मैत्री के संदेश पर कहीं ज्यादा है। क्रोधविष्ट रामचरन यादव ने भी बालक तुलसीदास को फटकारते हुए धमकी भरा आदेश दिया था–'जल्दी से भाग चमार कहीं का। बड़कन लोगन के पोखरा में तू नहइबे।' राम चरन यादव से संबंधित घटना एक ऐसा प्रसंग है जो मन को छू जाता है। जिस तरह का उन्होंने पोखरे में नहाने के लिए जाते हुए तुलसीराम को बुरी तरह डाटकर भगाया और 'कनवा चमरा' कह कर अपमानित किया, उसकी तत्कालीन प्रतिक्रिया वही हुई कि यदि क्षमता होती तो बदला जरूर लेता, लेकिन असम्भव था।

निष्कर्ष रूप हम कह सकते हैं दलित संघर्ष का यही अंत नही है। इन कुंदनों को भी बार–बार कसौटियों से गुजरना पड़ता है। व्यवस्था परिवर्तन तक। बाबा साहब से आज तक सबकी यही कहानी

है। दलित साहित्य व्यवस्था परिवर्तन का साहित्य है। जो लोक दलित साहित्य में सहानुभूति की बात करते हैं, उन्हें दलित आत्मकथाएँ पढ़ लेनी चाहिए।

I UnÒ %

1. दलित साहित्य (वार्षिक) 2013, सं0–डॉ0 जयप्रकाश कर्दम, दिल्ली–110093, पृ0 163
2. आत्मानुभूति के दायरे विरासत से संवादः डॉ0 निरंजन सहाय
3. अपने–अपने पिंजरे : मोहनदास नैमिशराय, वाणी प्रकाशन, दरिया गंज, नई दिल्ली, पृ0 18, संस्करण–2013
4. दलित साहित्य का समाजशास्त्र–हरिनारायण ठाकुर, प्रकाशक–भारतीय ज्ञानपीठ, नई दिल्ली
5. जूठन : ओमप्रकाश वाल्मीकि–संस्करण आठवाँ 2014, राधा प्रकाशन प्राइवेट लिमिटेड, नई दिल्ली–110002, पृ0 14, 15
6. रोती हुई संवेदना की आत्मकथा–चौथी राम यादव, तद्भव–वर्ष, अंक–1, अक्टूबर–2012, सं0 अखिलेश
7. मुर्दहिया : तुलसी राम, प्रकाशक राजकमल प्रकाशन, नयी दिल्ली

***

foosdh jk; ds dFkk lkfgR; esa xzkeh; ifjos'k

lquhrk ;kno*

विवेकी राय उन कथाकारों में से हैं जिनका सम्बन्ध आज भी गाँव से बना हुआ है। वे अब भी गाँव पर पहले जैसी तल्लीनता और समर्पित भाव से लिख रहे हैं। ग्रामीण परिवेश उनके कथा साहित्य का केन्द्रबिन्दु है जहाँ से वे अपनी रचनाओं का वृत्त बनाते हैं। वे गाँव को बड़ी सूक्ष्म पारखी दृष्टि से देखते हैं उसमें होने वाले प्रत्येक परिवर्तन पर उनकी दृष्टि लगी रहती है। ग्रामीण जीवन कैसे प्रतिपल बदल रहा है इसकी अभिव्यक्ति उन्होंने अपने जनसत्ता के साक्षात्कार में की है वे कहते हैं– ''मुझे तो ऐसा लगता है कि गाँव पर जब–तक मैं लिखता हूँ तब–तक गाँव बदल जाता है। .....सच पूछिए तो पुराने गाँव की पकड़ बहुत सीधी थी। आज के गाँव की पकड़ बहुत जटिल हो गयी है। कारण यह है कि गाँव–गाँव न रह गये हैं और न शहर बन पाये हैं। अब बहुत कठिन हो गयी है स्थिति गाँव की। भले ही दावा करें कि हमने उसे पूरी तरह पकड़ लिया है। इतने पर भी वह हमारी मुट्ठी से, पकड़ से छूट–छूट जाता है।'' बार–बार छूट जाने वाले गाँव के इस संक्रमणशील यथार्थ को यथावत् व्यक्त करने की भरपूर कोशिश विवेकी राय के कथा साहित्य में द्रष्टव्य है उन्होंने अपने विशद् अनुभवों को अपनी जनधर्मी दृष्टि से जोड़कर सृजनात्मक रूप देने में सफलता पायी है। इसके साथ ही ग्रामीण जीवन की सामाजिक विसंगतियों, नये परिवर्तनों, आर्थिक अभावों, दलितों की मुश्किलों और गाँव में प्रविष्ट कलुषित राजनीति की काली परछाईयों को रेखांकित करने में वे कत्तई नहीं हिचकिचाते हैं। परिवेश उनकी रचनाओं में थोपा हुआ नहीं लगता है, बल्कि वह रचनाओं में भली प्रकार रचा–पचा हुआ है। या यह भी कहा जा सकता है कि परिवेशगत यथार्थ ही इनकी रचनाओं का मूलाधार है।

स्वतन्त्रता के बाद गाँव में आये बदलावों में सबसे लाभकर बदलाव के रूप में कृषि क्रान्ति को देखा जा सकता है। कृषकों के सच्चे स्वराज्य के स्वप्न को परिणति तक पहुँचाने का सरकार का यह प्रयास एक प्रशंसनीय कदम कहा जा सकता है, जिसके प्रभाव से कृषि को एक लाभकर व्यवसाय के रूप में पहचान मिली, परन्तु सरकार की पंचवर्षीय योजनाओं की लगातार विफलता तथा बिजली आदि की सहायता से पानी निकालकर नहरों के माध्यम से सूखे के प्रकोप से फसलों को बचाने की योजना आदि सिर्फ कागज पर सिमटती व कोरे दावों का रूप लेती दिखाई देने लगी तो किसान की आँखों का स्वप्न धुँधला पड़ने लगा 'बबूल' में इसी की एक तस्वीर खींची गई है। ''घबराओ नहीं। बिजली आ गयी तो केवल रोशनी का ही काम नहीं होगा। सिंचाई भी होगी और तब धान की फसल पानी बिना नहीं जायेगी।'' खाली दाँवों की ढोल पीटना ही सरकारी कार्यक्रमों का उद्देश्य रह गया है। गाँव के किसानों को पर्याप्त पूँजी व सुविधायें नहीं मिल पा रही हैं, जिससे वह भी नई खेती के युग में सफल हो सकें, ''इस नई खेती के युग में सफल हो सकें, ''इस नई खेती के युग में प्रत्येक गाँव की पैदावार और आय पाँच गुनी तक सरलता से बढ़ जाती हैं। अब भी आधे से अधिक गाँवों में ऐसे कृषक हैं कि जिनके खेतों में हलबैल की कमजोरी के कारण उत्तम पैदावार नहीं होती। सारे ग्रामीण सहयोग से एक–एक गाँव के लिए सम्मिलित रूप से सिंचाई, जुताई आदि का यन्त्र खरीद लेते तो समय श्रम के मितव्यय के साथ अपार लाभ होता।'' परन्तु सरल चित्त के सीधे लोग इस महत्व को नहीं समझा पा रहे हैं।

*शोध छात्रा, हिन्दी विभाग, विश्व भारती शान्ति निकेतन, वीरभूमि, पश्चिम बंगाल

'सोना माटी' उपन्यास में लेखक ने कृषि क्रान्ति व नई खेती की शुरूआत को दिखाया है। ऐसा दृश्य उपस्थित किया है जिनमें नई खेती के तहत बिजली, नलकूप व खलिहानों में थ्रेसर आदि की सुविधा आ गई है। परन्तु गाँव में इन नई तकनीकों का वास्तविक हाल क्या है?इसे भी लेखक छुपाता नहीं वरन् पाठक के सम्मुख उजागर कर देता है– ''नई खेती का सारा तामझाम गले पड़ गया है। कहते हैं धीरे–धीरे दरिद्र होना हो तो पम्पिंग सेट या निजी नलकूप लगवाओ और जल्दी उजड़ जाना हो तो ट्रैक्टर खरीद लो।'' इस प्रकार बिजली व डीजल की समस्या गम्भीर रूप धारण करती जा रही है। इसके साथ सरकारी योजनाओं का लाभ प्राप्त करने के लिए अधिकारियों को पैसे देने पड़ते हैं। इस कथ्य को 'ऐसा भी होता है' कहानी में स्पष्ट किया गया है, ''सोचा गरीबों से न लेते तो क्या हानि? कठिन परिश्रम करके भी जिन खून सुखाने वालों को अपना ही खून पीना पड़ता है उनसे भी खूस? खूस? और उस पर भी महज आठ आना पैसा!!!'' गरीब मजदूर भोला चमार को सस्ते गल्ले की दुकान से कपड़ा प्राप्त करने के लिए मुंशी को आठ आने की रिश्वत देनी पड़ती है।

डॉ0 विवेकी राय ने अपने कथा साहित्य में देश की भीषण समस्या गरीबी को रेखांकित किया है। 'श्वेतपत्र' उपन्यास में देश की गरीब जनता के अभावग्रस्त जीवन के चित्र उपस्थित हैं, ''छत्त–छप्पर की खोज में भगी, कुरपा–खाँची लिए गमछा ओढ़े, दातून लिए नर–नारी और कुछ फटे–हाल अधनंगे सचमुच, देश की जनता।'' गरीबी से घिरे गाड़ीवान के दयनीय चित्र को गूँगाजहज में चित्रित किया गया है। 'कालातीत' कहानी संग्रह में संकलित कहानी 'अतिथि' में एक अभावग्रस्त परिवार की व्यथा–कथा है।

'नयी कोयल' कहानी संग्रह में भी आर्थिक वैषम्य को उभारते हुए ग्रामीण निर्धनता को रेखांकित किया गया है 'तीन प्रणम्य देवियाँ' कहानी में गरीबी रूपी देवी साक्षात् उपस्थित होकर अपने अस्तित्व की सत्यता से परिचित कराती है– ''मेरा नाम गरीबी है, मेरी शक्ति अथाह है, मेरी मार से गाँव कराह रहे हैं, रात–दिन हाय–हाय मचाये रहते हैं। रक्त के आँसू बहते–बहते सूख जाते हैं तो भीतर ही भीतर घुटते हैं।'' इस प्रकार के लम्बे–चौड़े वृत्तान्त से गाँव की बदहाली की गाथा की गान करती हुई इसके कारणों की ओर संकेत करती है। इस प्रकार अन्त में विवेकी राय ने इन समस्याओं के माध्यम से यह स्पष्ट कर दिया है कि ये समस्याएँ ही ग्रामीण मानवीय विकास में बाँधा पहुँचाती हैं। विवेकी राय के कथा–साहित्य में ग्राम्य जीवन की समस्याओं का विकसित रूप देखने को मिलता है। तथा इन समस्याओं के लिए जगह–जगह पर समाधान भी ढूँढ़ने का प्रयत्न भी किया गया है। ग्राम जीवन के प्रति समर्पण का भाव श्री राय में इतनी गहराई के साथ उनकी रचनाओं में उतर गया है। वे गाँव के साक्षी हैं उन्होंने ठेठ गँवई जीवन को अन्तरात्मा तक अनुभूत किया है। इसी कारण वे वर्तमान गाँव को इतनी व्यापकता व गहराई के साथ समझ सके हैं और उनकी यही समझ उनके लेखन को सम्पूर्ण बनाती हैं।

lUnHkZ %

1. बबूल, पृ0 80
2. नमामि ग्रामम्, पृ0 109
3. सोनामाटी, पृ0 64
4. ऐसा भी होता है?(जीवन परिधि) सामलगमला, पृ0 27
5. श्वेतपत्र, पृ0 78
6. तीन प्रणम्य देवियाँ (नई कोयल), पृ0 31

***

LAW, MANAGING DISASTER DUE TO CLIMATE CHANGE: A PRACTICAL OVERVIEW

Mr. Mahendra Singh Paswan*

Introduction :

Climate can be understood as the weather conditions prevailing in an area in general or over a long period or in other words meteorological conditions, including temperature, precipitation, and wind that characteristically prevail in a particular region. Thus we can say climate is commonly thought of as the expected weather conditions at a given location over time. We know when we go to Nainital in winter, we should take a coat. When we visit the Masinram or Cherapunji, we take an umbrella. Climate can be measured at many geographic scales-for example, cities, countries, or the entire globe-by such statistics as average temperatures, average number of rainy days, and the frequency of droughts. Climate change refers to changes in these statistics over years, decades, or even centuries. India has been traditionally vulnerable to natural disasters on account of its unique geo-climatic conditions. Floods, droughts, cyclones, earthquakes and landslides have been recurrent phenomena. Over the past couple of years, the Government of India have brought about a paradigm shift in the approach to disaster management. Disaster management occupies an important place in this country's policy framework as it is the poor and the under-privileged who are worst affected on account of calamities/disasters. Many efforts have been taken by the Government of India for disaster management for example we have established various institutions viz. National Crisis Management Committee (NCMC), State Relief Manuals, National Calamity Contingency Fund (NCCF), Early warning system (EWS) etc. In the year 2005 Parliament passed "Disaster Management Act, 2005". But we are not able to combat the disaster/ calamities issues. In this paper I shall analyse the factors responsible for climate change in India and the problems which are faced during the disaster management. I shall also try to point out some possible out-comes which shall helpful in combating the natural calamities.

Factors responsible for climate change :

Climate change, an alteration in the state of the climate that can be identified by changes in the mean and/or the variability of its properties, and that persists for an extended period, typically decades or longer, is a fundamental reference point for framing the different management themes and challenges. Climate change may be due to natural internal processes or external forces, or to persistent anthropogenic changes in the composition of the atmosphere or in land use. Anthropogenorsic climate change is projected to continue during this century and beyond. Any factor that causes a sustained change to the amount of incoming energy or the amount of outgoing energy can lead to climate change. The factors which are responsible for the climate change can be divided into two parts:

1. Natural factors and 2. By human activities.

Natural factors-The Earth's climate can be affected by natural factors that are external to the climate system, such as:

a). Changes in volcanic activity,

*Asst. Professor Dr.RMLNational Law University Lucknow

b). Solar output, and

c). The Earth's orbit around the Sun.

Of these, the two factors relevant on timescales of contemporary climate change are changes in volcanic activity and changes in solar radiation. In terms of the Earth's energy balance, these factors primarily influence the amount of incoming energy. Volcanic eruptions are episodic and have relatively short-term effects on climate. Changes in solar irradiance have contributed to climate trends over the past century but since the Industrial Revolution, the effect of additions of greenhouse gases to the atmosphere has been about ten times that of changes in the Sun's output.

By Human activity

Climate change can also be caused by human activities, such as:

a). burning of fossil fuels and

b).the conversion of land for forestry and agriculture.

Since the beginning of the Industrial Revolution, these human influences on the climate system have increased substantially. In addition to other environmental impacts, these activities change the land surface and emit various substances to the atmosphere. These in turn can influence both the amount of incoming energy and the amount of outgoing energy and can have both warming and cooling effects on the climate. The dominant product of fossil fuel combustion is carbon dioxide, a greenhouse gas. The overall effect of human activities since the Industrial Revolution has been a warming effect, driven primarily by emissions of carbon dioxide and enhanced by emissions of other greenhouse gases

Consequences of climate change

Climate change is predicted to have a range of serious consequences, some of which will have impact over the longer term, like spread of disease and sea level rise, while some have immediately obvious impacts, such as intense rain and flooding. While recognising the importance of the other predicted consequences of climate change, the 'extreme weather events' responsible for natural disasters. They include :

o Extreme temperature highs - heat waves

o Storms, including windstorms, hurricanes, etc.

o High levels of precipitation, and associated flooding

o Lack of precipitation, and associated drought

There are also important impacts from 'secondary' effects of climatic events -e.g. avalanches, rock falls, landslides due to flooding, and forest fires in areas of drought. Potential changes in climate-related extreme weather of interest here can be broken into three other categories: in the first case there are more frequent or severe simple extremes (like higher temperatures), secondly, changes in complex extremes (like windstorms), which rely on a confluence of forces to come about, and third the possibility of major disastrous climate events such as the cessation of the thermohaline circulation - which, though they would fundamentally change regional climates, are unlikely .

These consequences are also realised in our country, in recently we have faced the Uttrakhand calamities, Odessa's cyclone i.e. phalline etc. These incidents compel us to think about proper mechanism for disaster mechanism. But before going on the disaster management we must keep the proper understanding about the expression 'disaster'.

Disaster:

A disaster can be ostensively defined as any tragic event stemming from events such as earthquakes, floods, catastrophic accidents, fires, or explosions. It is a phenomenon that can cause damage to life and property and destroy the economic, social and cultural life of people. Disaster may be of two kind one natural disaster and second man-made. A natural disaster is a consequence when a natural hazard affects humans and/or the built environment.

Human vulnerability, and lack of appropriate emergency management, leads to financial, environmental, or human impact. Various phenomena like earthquakes, landslides, volcanic eruptions, floods and cyclones are all natural hazards that kill thousands of people and destroy billions of dollars of habitat and property each year. Whereas Man-made disasters are the consequence of technological or human hazards. For examples stampedes, fires, transport accidents, industrial accidents, oil spills and nuclear explosions/radiation. War and deliberate attacks may also be put in this category. The expression 'disaster' has also been defined in the following terms... "Disaster means a catastrophe, mishap, calamity or grave occurrence in any area, arising from natural or man-made causes, or by accident or negligence which results in substantial loss of life or human suffering or damage to, and destruction of, property, or damage to, or degradation of, environment, and is of such a nature or magnitude as to be beyond the coping capacity of the community of the affected area" the consequences of disaster makes it necessary that we must have appropriate mechanism for combating the disaster it emphasises the importance of disaster management

Disaster Management:

The expression Disaster Management can be defined, "... a continuous and integrated process of planning, organising, coordinating and implementing measures which are necessary or expedient for-

i) Prevention of danger or threat of any disaster;
ii) Mitigation or reduction of risk of any disaster or its severity or consequences;
iii) Capacity-building;
iv) Preparedness to deal with any disaster;
v) Prompt response to any threatening disaster situation or disaster;
vi) Assessing the severity or magnitude of effects of any disaster;
vii) Evacuation, rescue and relief;
viii) Rehabilitation and reconstruction;

These things emphasise on the mechanism by which we can combat the situation arises from consequences of climate change, here the importance of law and policy with regard to disaster management becomes important. Now here question arises that what are the Laws and Policies exist in India for the Disaster Management?

Law and Policy on Disaster Management in India:

India has been traditionally vulnerable to natural disasters on account of its unique geo-climatic conditions. Floods, droughts, cyclones, earthquakes and landslides have been a recurrent phenomena. Disaster management occupies an important place in this country's policy framework as it is the poor and the under-privileged who are worst affected on account of calamities/disasters. The steps being taken by the Government emanate from the approach outlined above. The approach has been translated into a National Disaster Framework [a roadmap] covering institutional mechanisms, disaster prevention strategy, early warning system, disaster mitigation, preparedness and response and human resource development. The expected inputs, areas of intervention and agencies to be involved at the National, State and district levels have been identified and listed in the roadmap. This roadmap has been shared with all the State Governments and Union Territory Administrations. Ministries and

Departments of Government of India, and the State Governments/UT Administrations have been advised to develop their respective roadmaps taking the national roadmap as a broad guideline. There is, therefore, now a common strategy underpinning the action being taken by all the participating organisations/stakeholders.

Tenth Five year Plan emphasises- the fact that development cannot be sustainable without mitigation being built into developmental process. Each State is supposed to prepare a plan scheme for disaster mitigation in accordance with the approach outlined in the plan. In brief, mitigation is being institutionalized into developmental planning.

Earthquake Mitigation: A National Core Group for Earthquake Mitigation has been constituted consisting of experts in earthquake engineering and administrators. The Core

Group has been assigned with the responsibility of drawing up a strategy and plan of action for mitigating the impact of earthquakes; providing advice and guidance to the States on various aspects of earthquake mitigation.

Flood mitigation: Measures for flood mitigation were taken from 1950 onwards. As against the total of 40 million hectares prone to floods, area of about 15 million hectares have been protected by construction of embankments. A number of dams and barrages have been constructed. The State Governments have been assisted to take up mitigation programmes like construction of raised platforms etc. Floods continue to be a menace however mainly because of the huge quantum of silt being carried by the rivers emanating from the Himalayas. This silt has raised the bed level in many rivers to above the level of the countryside

Drought mitigation: a number of programmes have been launched by the Government to mitigate the impact of drought in the long run. These programmes include Drought Prone Area Programme (DPAP), Desert Development Programme (DDP), National Watershed Development Project for Rain fed Areas (NWDPRA), Watershed Development Programme for Shifting Cultivation (WDPSC), Integrated Water Development Project (IWDP), Integrated A forestation and Eco-development Project Scheme (IAEPS).

Cyclone mitigation:

A cyclone mitigation project has been formulated by the Govt. The project inter alia includes components on strengthening of monitoring/warning systems, coastal shelter belt plantation, mangrove plantation, construction of cyclone shelters, storm surge modelling and water envelope studies. The focus will be on regeneration of coastal shelter belt plantation and mangrove plantation where these have degenerated. The location of the cyclone shelters will be decided in such a manner that no person in the vulnerable zone is required to walk more than two kilometres to reach a cyclone shelter. Thus, there are number of policies framed by the Govt, but these could not be brought into practice.

Law :

In India there is one important enactment i.e. The Disaster Management Act, 2005, was passed by the Rajya Sabha, the upper house of the Parliament of India on 28 November, and by the Lok Sabha, the lower house of the Parliament, on 12 December 2005. It received the assent of The President of India on 9 January 2006. The Disaster Management Act, 2005 has 11 chapters and 79 sections. The main object of this enactment is to provide for the effective management of disasters and for matters connected therewith or incidental thereto.

Salient feature- The Disaster Management Act, 2005 describes the institutional framework to be put in place at the national, state and district levels and defines the roles and responsibilities of different departments, institutions and officers for sustainable and efficacious disaster management.

National Disaster Management Authority :

The Act envisages establishment of a National Disaster Management Authority (NDMA) headed by the Prime Minister and comprising of members not exceeding nine to be nominated by the Prime Minister. The Authority shall be responsible for laying down policies, plans and guidelines for disaster management and may also constitute an Advisory Committee consisting of Experts. A National Executive Committee of Secretaries shall also be constituted to assist the Authority in implementing its policies and plans. The National Executive Committee shall also prepare a National Disaster Management Plan in consultation with States and expert bodies and the same shall be submitted to the Authority for approval.

State Disaster Management Authority- A complementary institutional structure is envisaged at the State and the District levels too. The State Disaster Management Authority

would be headed by the Chief Minister and comprise such other members not exceeding nine as may be nominated by the Chief Minister. It may constitute an Advisory Committee and shall lay down policies and plans for disaster management in the State. It shall also formulate detailed guidelines for providing minimum standards of relief to persons affected by disasters in the State provided such minimum standards of relief shall not be less than the standards prescribed by the National Authority. The State Authority shall be assisted by a State Executive Committee headed by the Chief Secretary in discharge of its functions and shall be responsible for implementing the National and State DM Plan and shall monitor and coordinate management of disasters in the State.

District Disaster Management Authority- At the district level, a District Disaster Management Authority shall also be constituted headed by the District Collector/Deputy Commissioner. It shall act as district planning, coordinating and implementing body for disaster management and shall take disaster management measures at the district level. It shall prepare a District DM Plan in consultation with zilla parishads and municipalities in consonance with the National and State DM Plans and the same shall be reviewed and updated annually. Promoting training and research in disaster management-(S42.)The Disaster Management Act, 2005 also mandates that the Central Government shall constitute a National Institute of Disaster Management for planning and promoting training and research in disaster management, documentation and development of national level information base.

National Disaster Mitigation Fund.- This Act also provides for constituting the National Disaster Mitigation Fund according to section 47 of the Act, " The Central Government may, by notification in the Official Gazette, constitute a Fund to be called the National Disaster Mitigation Fund for projects exclusively for the purpose of mitigation and there shall be credited thereto such amount which the Central Government may, after due appropriation made by Parliament by law in this behalf, provide. And it shall be applied by shall be applied by the National Authority.

Practical overview:

Though we have a specific legislation on disaster management but the provisions of this enactment is not being implemented properly. In order to evaluate the disaster management, mechanism I shall refer two important incidents one is '2013 North India natural calamities (Uttrakhand Cloudburst)' and second 'Cyclone Phailin'. In former incident our disaster management mechanism was totally failed but in second incident we successfully avoided the dangers of this disaster.

'2013 North India natural calamities (Uttrakhand Cloudburst) :

In June 2013, a multi-day cloudburst centered on the North Indian state of Uttarakhand caused devastating floods and landslides in the country's worst natural disaster since the 2004 tsunami. Though some parts of Himachal Pradesh, Haryana, Delhi and Uttar Pradesh in India experienced the flood, some regions of Western Nepal, and some parts of Western Tibetal so experienced heavy rainfall, over 95% of the casualties occurred in Uttarakhand. For rescuing the people two important operations were initiated one was the 'Operation RAHAT and other was Operation SURYA HOPE. Because of these operations we could rescue many people but 75000 people were killed which raised the question upon the Disaster management mechanism.

Against the poor disaster mechanism one Public Interest Litigation Was also filed on Jully 2013 by Swami Achyutanand Tirth through advocate Anurag Tomar, said, "The situation can worsen, if immediate steps are not taken by the State Governments and Central Government, for an area which has already not been able to deal with catastrophic disaster brought by the massive rainfall, floods and landslides." A bench of justices A K Patnaik and M Y Eqbal also issued notice to the Uttarakhand government on the plea which said hundreds

of bodies allegedly buried under debris or lying in the open could lead to outbreak of epidemics if effective steps are not taken by the authorities stop prevent it. The public interest litigation (PIL) alleged poor disaster management by the flood-ravaged state.

Cyclone Phailin :

The second incident was Very Severe Cyclonic Storm Phailin was the second-strongest tropical cyclone ever to make landfall in India, behind only the 1999 Odisha cyclone.The system was first noted as a tropical depression on October 4, 2013 within the Gulf of Thailand, to the west of Pnom Penh inCambodia. Over the next few days, it moved westwards within an area of low to moderate vertical wind shear, before as it passed over the Malay Peninsula, it moved out of the Western Pacific Basin on October 6. It emerged into the Sea during the next day and moved west-northwest into an improving environment for further development before the system was named Phailin on October 9, after it had developed into a cyclonic storm and passed over the Andaman and Nicobar Islands into the Bay of Bengal. Here our disaster management mechanism worked properly consequently we could avoid a big danger from our country.

Conclusion:

After having the discussion about the above mentioned aspect we can say that because of the climate change various natural and human made calamities are being faced, for combating these situations we must have proper disaster management mechanism, these mechanism should be brought in to practice also it should not be remained only in paper. For this purpose I submit following possible steps which may be taken in this regard:

1. Contemporary forecasting and early warning systems backed by responsive and failsafe communication with information technology support should be fully developed.
2. General public should be made aware about the every disaster management mechanism through various kind of awareness programme. In this regard we can promote a productive partnership with the media to create awareness and contributing towards capacity development.
3. A holistic and integrated approach should be evolved toward disaster management with emphasis on building strategic partnerships at various levels.
4. Each Ministry/Department of the Central/State Government should set apart an appropriate quantum of funds under the Plan for specific schemes/projects addressing vulnerability reduction and preparedness.
5. Institutional structures/appropriate chain of command should be built up.
6. For ensuring coordination and quick response at all levels the training should be imparted to disaster managers at various levels. and
7. Inter-State arrangements for sharing of resources during emergencies should be developed.

***

WOMEN EMPOWERMENT : NEED OF NATION

Dr. Soma Mazumdar*

"The extent to which society gives equal protection to its women is a measure of its progress."

–Swami Vivekanand

Women are the part and parcel of Indian society. In ancient India they had honorable place in society. During Vedic and Upanishad period, women were given much respect and they enjoyed, equal right with men in social, cultural & educational fields. Slowly women's position deteriorated & now we can see that she is being harassed in all respects. In India women suffer from hunger and poverty in greater numbers and to a great degree then men. Women ingeneral and rural women in particular continue to live under grim stiuation. They are under-educated, under nourished, under employed and underpaid also. At the same time, it is women who bear the primary responsibility for action needed to end hunger, education and nutrition, health and family income. So, women empowerment is the necessity of the nation. For this the constitution not only grants equality to women, but also empowers the state to adopt measures of positive discrimination in favour of women. In recent years, the empowerment of women has been recognized as the central issue in determining the status of women.

Measurment of women Empowerment

The Gender Empowerment measure (GEM) is an index designed to measure of gender equality. GEM is the United Nation Development Programme's attempt to measure the extent of gender inequality across the globe's countries based on estimates of women's relative economic income, participation in high-paying position with economic power and access to professional and parliamentary positions.

So, Empowerment is a multidimensional social process that help people gain control over their owen lives communities and in their society, by acting on issues that they define as important. The women's empowerment : Measuring the Global Gender Gap, a world Economic Forum (WEF) report measures the gap between women and men in five critical areas like economic participation, economic opportunity, political empowerment, access to education and access to reproductive health care.

Necessity of Empowerment of Women

Empowerment of women in country is necessary because empowerment results in women's ability to influence or make decision, increased self confidence, better status and role in household etc. So, India's first Prime Minister Pandit Jawahar Lal Nehru observed : "Feedom depends on economic condition even more than political. If a women is not economically free and self-earning she will have to depend on her husband or some one else and dependents are never free."

"Empowerment of women is the more effective tool for development and poverty alleviation," the Ex-President of India, Mrs. Pratibha Devi Singh Patil said on women's day, 8th March 2008.

*____________

Women empowerment is necessity for country because India ranked low on **Gender Inequality Index.** (GII). (U.N. Human Development Report, 2013.)

Gender Inequlity Index-2013

Country	**India**
HDI Rank	135.00
Gender Inequality Index Value	0.563
Gender Inequality Rank	127.00
Meternal Motality Ratio	200.00
Adolescent Birth Rate 2010/2015	32.80
Share of Seats in Parliament 2013	10.90

The U.N. Human Development Report 2013 was released on 14 March, 2013, according to which India has poor Gender inequality Index, a part from the over-all poor Human Development Index. (HDI). All the countryies in the region of South Asia were ranked higher on Gender Inequality index. China was also ranked very high on Gender Inequality Index. The Gender Inequality Index (GII) measures the inequality in terms of achivements between males and females in three main aspects namely, labour market, reproductive helth and empowerment.

Gender Gap Index 2013

Country	**India**
Over all Rank	101
Economic Participation and opportunity	124
Educational Attainment	120
Health Servial Rank	135
Political Empowerment Rank	9

Gender Gap Index (India)

Year	**Rank**
2010	112
2012	105
2013	101
2014	114

India had experienced improvement of its overall score since 2010, when it had rank 112. It had ranked 105 in 2012 and 101 in 2013 but saw a decrease in 2014 it was 114, due to a drop in scores on the economic participation and opportunity and educational attainment sub indexs.

Gender Gap Index 2014

Country	**India**
Over all Rank	114.00
Economic Participation and opportunity	134.00
Educational Attainment	126.00
Health Survival Rank	141.00
Political Empowerment Rank	15 .00
Female to Male ratio in labour Fource participation	0.36
Female to Male ratio in literacy rate	0.68
Women and Men on the average minutes spend Per day on unpaid work	300.00

India slipped 13 spots from its last year's (2013) ranking of 101 on the Gender Gap Index by the word Economic Forum. World Economic Forum (WEF) on 28 October, 2014 released the global Gender Gap Report 2014. The 2014 report provides Gender Gap scores for 142 countries compared to 136 countries included in 2013 report.

In the report, India with a score of 0.646 has been rank 114. In 2013 India was renked 101 out of 136 countries. India is the part of 20 worst-perporming countries on the labour force participation, rate estimited earned income, literacy and sex ratio at birth indicators.

On the, criteria of economic participation and opportunity, India was rank 134. Its female to male 'ratio in labour force participation was 0.36.

On the educational attainment India ranked 126 with female to male ratio in literacy rate at 0.68. India was the second-lowest performing country on health and survival ranking 141 just ahead of Armenia.

How ever on political empowerment subindex, India ranked an impressive 15. It is the highst-ranked country on the year with female head of state (over the past 50 year) indicator.

The report said that India has the highest differance between women and men on the average minutes spend per day on unpaid work a differance of 300 minutes. India has one of the lowest percentage of firms with female participation in ownership.

So, India has performed poorly in removing gender-based disparities, ranking 114 out of 142 countries in world Economic Forum's 2014 Gender Gap Index, Scoring below average on parameters like economic participation, educational attainment and health and survival.

Government's Support for Empowerment of Women

In 21st century women empowerment in India has been a boon. India had ushered in the new millennium by declaring the year 2001 as women's Empowerment year to focus on "Our vision in the new century of nation where women are equal partners with men."

World Economic Forum, in its first ever gender gap study covering 58 nations, has ranked India at 53. So, Empowerment of women as an important issue.

Women's development is directly related to nation's development. Because women have been the valnerable section of the society and constitute a sizeable segment of the poverty-struck population. That is why Pandit Jawaharlal Nehru said, "When women more forward, the family moves, the village moves and the nation moves." These words of Pandit Jawaharlal Nehru is the central theme in the socio-economic paradigm of the country as it is an accepted fact that only when women are in the main stream of progress can any economic and social development be meaningful. (Saha and Benerjee 2001.)

The National Commission for Women was set up by an Act of Parliament in 1990 to safegard the rights and ligal entitlements of women. The 73rd and 74th Amendments (1993) to the constitution of India have provided for reservation of seats in local bodies of Panchayats and municipalities for women laying a strong foundation for their participation in decision making at the local levels.

For development and empowerment the Government of India started few programmes for the betterment of women. The Govt. of India wanted to develop the skill of women to involve them in production process, to take care of their health, mutrition and education So, rang of govt. programes have been lounched to increase economic opportunity for women. Women's equality in power sharing and active participation in decision making, inculing decision making in political process at all levels will be ensured for the achivement of the goals of empowerment.

Coclusion

Development is not possible without the development of women who form almost half of the total population. Economic empowerment results in women's ability to influence or make decision, incresed self confidence, better status and role in household etc. So, truely said by Jawaharlal Nehru, "you can tell the condition of a nation by looking at the status of women."

The empowerment of women is not a popular slogan of the contemporary age, But crying need of the hour. Women empowerment is not a terminology of recent origin, it is the evolution of serveral years consitent efforts in he direction of gender equality and gender justice.

Concluding this paper with this thoughts of Swami Vivekanand,

"The Best thermometer to the progress of A Nation is its treatment of its women."

References :

1. An analytical view of women Empowerment in India, Dr. Sarika Shukla; I.T.P.G. College, Deptt. of Geography.
2. Social, Educational & Cultural status of Indian women, Dr. Mamta Khare, Reader and Head, Deptt. of Psychology, KVMMM, Kanpur
3. Analyzing the Role of Education in Economic Empowerment of women, Dr. Ankita Gupta, Lecturer in Economics, M.G. Kashi Vidyapith, Varanasi.
4. Women South Asia, by Usha Sharma.
5. Gender issues - A Road Map to Empowerment by Rashmi Agarwal
6. Karbanda, s. 1992 "Organing of working women for social change", Social Welfare, Vol. 38 No. 8.
7. Mehta S and Sethi, N. 1997. "Targeting women for Development," Social Welfare, Vol. 34 No. 10.
8. Mishra I, 1996, "Small steps to a brighten future". Social Welfare, Vol. XIV, No. 12
9. Saha, S and Banerjee, T 2001 "Women partiners in Development." Employment News, Vol. XXV No. 49.
10. India Ranked 114 in Global Gender Gap Report, The New Indian Express, 28, Oct. 2014.
11. Human Development Reports 2013, 14
12. Gender Inequality Index - 2013
13. Gender Inequality Index - 2013-14
14. en.m. wikipedia
15. www.jagranpsh.com.

***

RIGHT TO PRIVACY UNDER INDIAN CONSTITUTION

Ramesh Kumar Bharti*

Though it is true that the Indian Constitution does not explicitly guarantee this right as a fundamental right certainly the right to privacy or, the right to be left alone, should be accepted as an individual right. The courts' treatment of this right is a matter of paramount importance because of growing invasions of this right in areas that remained away from the purview of courts. It also assumes importance because of frequent violation of this right by the State on grounds which are not bona fide.[1]

The Indian Constitution, in comparison, fails to expressly recognize the Right to Privacy. Some scholars contend that the whole notion of privacy Winfield has referred to the Right to Privacy as the aabsence of unauthorized interference with a person's seclusion of himself or his property from the public. Judicial activism has brought the Right to Privacy within the realm of Fundamental Rights. Article 141 of the Constitution states that "the law declared by the Supreme Court shall be binding on all courts within the territory of India." Therefore, the decisions of The Supreme Court of India become the Law of the Land. The Supreme Court of India has come to the rescue of common citizen, time and again by construing "right to privacy" as a part of the Fundamental Right to "protection of life and personal liberty" under Article 21 of the Constitution, which states "no person shall be deprived of his life or personal liberty except according to procedures established by law". In the context of personal liberty, the Supreme Court has observed "those who feel called upon to deprive other persons of their personal liberty in the discharge of what they conceive to be their duty must strictly and scrupulously observe the forms and rules of the law."[2]

Right to privacy is one such right which has come to its existence after widening up the dimensions of Article 21. The constitution in specific doesn't grant any right to privacy as such. However, such a right has been culled by the Supreme Court from Art. 21 and several other provisions of the constitution read with the Directive Principles of State Policy. In this assignment I will be discussing on Art. 21 that is the Right to privacy under Indian constitution.

Meaning of Right to privacy:-

According to Black's Law Dictionary "right to be let alone; the right of a person to be free from any unwarranted publicity; the right to live without any unwarranted interference by the public in matters with which the public is not necessarily concerned".[3]

The literal meaning of privacy, as defined in the New Oxford English Dictionary, is the 'absence or avoidance of publicity or display; the state or condition from being withdrawn from the society of others, or from public interest; seclusion.'[4]

Right to privacy—A basic right:-

The quest for privacy is inherent in human behavior. It is a natural need of a man to establish individual boundaries and to restrict the entry of other into that area. There are few moments in the life of every one when he does not want interference of others and desires to

*LL.M. 2nd Sem., Babasaheb Bhimrao Ambedkar University, Lucknow

be alone. The autonomy is an essential element for the development of one's personality. These areas may, in relation to a person, be a family, marriage, sex or other matters which require closed chamber treatment. In such areas an individual requires to be at liberty to do as he likes.[5]

An intrusion on privacy threatens liberty. For the happiness of a man it become necessary to protect intrusion in one's secret, which is basic to a free society and more particularly in a democratic world.[6]

Intrusion into privacy may be-

(1) Legislative Provisions,

(2) Administrative / Executive orders, and

(3) Judicial orders.

(1) Legislative Provisions:- The legislative intrusions must be tested on the touchstone of reasonableness as guaranteed by the constitution and for that purpose the court can go into the proportionality of the intrusion vis-à-vis the purpose sought to be achieved.

(2) Administrative / Executive orders:- So for as administrative or executive action in concerned, it has again to be reasonable having regard to the facts and circumstances of the case.

(3) Judicial orders:- As to judicial warrants, the court must have sufficient reason to believe that the search or seizure was warranted and it must keep in mind the extent of search or seizure necessary for the protection of the particular state interest.

In addition common law recognized rare exceptions such as where warrantless searches could be conducted but these must be in good faith, intended to preserve evidence or intended to prevent sudden danger to person or property.[7]

Right to privacy under Indian Constitution:- There are no express words in the constitution of India about the right to privacy and it is not to be found in any other statute. The supreme court of India in some decisions has developed various rights, interest in all cases similar to privacy, i.e., right to free enjoyment, right to sleep, right to human dignity, right to have access to justice, etc. under the concept of personal liberty in Article 21 of the Constitution. But it does not cover at, one place, all the interests in privacy which need protection.[8]

A citizen has a right to safeguard his privacy, of his family, marriage, procreation, motherhood, child bearing and education among other matters. None can publish anything concerning the above matters without his consent whether truthful or otherwise, and whether laudatory or critical. If he does so, he would be violating the right of the person concerned, and would be liable in an action for damages.[9]

This rule is subject to an exception that if any publication of such matters are based on public record including court record the right to privacy no longer exists and it become a legitimate subject for comment by press and media among others. Again, an exception must be carved out of this rule in the interests of decency under Art. 19(2) in the following cases, viz., a female who is the victim of a sexual assault kidnapping, addiction or a like offence should not further be subjected to the in dignity of her name and incident being published in press or media.[10]

Role of judiciary in development of Right to privacy in India:- In the word of Mathew J. " The right to privacy in any event will necessarily have to go through a process of case-by-case development therefore, even assuming that the right personal liberty, the right to move freely through ought the territory of India and the freedom of speech create an independent right of privacy as an emanation from them which one can characterize as a fundamental right, we do not think that the right is absolute." [11]

The Supreme Court has reiterated the Right to Privacy in the following cases:

Kharak Singh v. State of U.P[12]. In this case the appellant was being harassed by police under Regulation 236(b) of UP Police Regulation, which permits domiciliary visits at night. The Supreme Court held that the Regulation 236 is unconstitutional and violative of Article 21. It concluded that the Article 21 of the Constitution includes “right to privacy” as a part of the right to “ protection of life and personal liberty”. The Court equated ‘personal liberty’ with ‘privacy’, and observed, that “the concept of liberty in Article 21 was comprehensive enough to include privacy and that a person’s house, where he lives with his family is his ‘castle’ and that nothing is more deleterious to a man’s physical happiness and health than a calculated interference with his privacy” The majority Judges in the decision of this case said that “our constitution does not in terms confer like constitutional guarantee”. However the dissenting opinion of **Justice Subba Rao** was in favour of deriving a “right to privacy” from the fundamental right guaranteed under Article 21.

Gobind v. State of M.P.[13] is another case on domiciliary visits. The Supreme Court laid down that “…privacy-dignity claims deserve to be examined with care and to be denied only when an important countervailing interest is shown to be superior. If the Court does find that a claimed right is entitled to protection as a fundamental privacy right, a law infringing it must satisfy the compelling State interest tests…”

R. Rajagopal v. State of Tamil Nadu[14], the Supreme Court held that the petitioners have a right to publish what they allege to be the life-story/autobiography of Auto Shankar insofar as it appears from the public records, even without his consent or Authorization. But if they go beyond that and publish his life story, they may be invading his right to privacy, then they will be liable for the consequences in accordance with law. Similarly, the State or its officials cannot prevent or restraint the said publication. It Stated that “A citizen has a right to safeguard the privacy of his own, his family, marriage, procreation, motherhood, child bearing and education among other matters. None can publish anything concerning the above matters without his consent- whether truthful or otherwise and whether laudatory or critical. If he does so, he would be violating the right to privacy of the person concerned and would be liable in an action for damages…….”

None can publish anything concerning the above maters without his consent – whether truthful or otherwise and whether laudatory or critical. If he does so, he would be violating the right to privacy of a person concerned and would be liable in an action for damages”. However, “any publication concerning the aforesaid aspects become unobjectionable if such publication is based upon public records”. The Supreme Court in this case further laid down certain propositions defining the right to privacy

People’s Union for Civil Liberties (PUCL) v. Union of India[15], the Supreme Court held that the telephone tapping by Government under S. 5(2) of Telegraph Act, 1885 amounts infraction of Article 21 of the Constitution of India. Right to privacy is a part of the right to “life” and “personal liberty” enshrined under Article 21 of the Constitution. The said right cannot be curtailed “except according to procedure established by law”.

In Mr. **‘X’ v. Hospital ‘Z’**[16] for the first time the Supreme Court articulated on sensitive data related to health. In this case, the appellant’s blood test was conducted at the respondent’s hospital and he was found to be HIV (+). His marriage, which was already settled, was called off after this revelation. Several persons including the members of his family and those belonging to their community came to know of his HIV (+) status and was ostracized by the community. He moved the Supreme Court by way of an appeal against decision of National Commission and argued that doctor-patient relationship, though basically commercial, is professionally, a matter of confidence and, therefore, doctors are morally and ethically bound to maintain confidentiality.” It however, held that although it was the basic principle of jurisprudence that ‘every Right has a correlative

Duty and every Duty has a correlative Right', the rule was not absolute and was 'subject to certain exceptions' in the sense that 'a person mayhave a Right, but there may not be correlative Duty, and the instant case fell within exceptions. The court observed that even the Code of Medical Ethics carved out an exception to the rule of confidentiality and permitted the disclosure in certain circumstances 'under which public interest would override the duty of confidentiality' particularly where there is 'an immediate or future health risk to others'. According to the court, the 'right to confidentiality, if any, vested in the appellant was not enforceable in the present situation, as the proposed marriage carried with it the health risk from being infected with the communicable disease from which the appellant suffered. The Supreme Court observed that as one of the basic human rights, the right of privacy was not treated as absolute and was 'subject to such action as may be lawfully taken for the prevention of crime or disorder or protection of health or morals or protection of rights and freedom of others."

District Registrar and Collector v. Canara Bank,[17] it was held, that "exclusion of illegitimate intrusions into privacy depends on the nature of the right being asserted and the way in which it is brought into play; it is at this point that the context becomes crucial, to inform substantive judgment. If these factors are relevant for defining the right to privacy, they are quite relevant whenever there is invasion of that right by way of searches and seizures at the instance of the State."

In **Smt. Maneka Gandhi v. Union of India & An**r.,[18] in this case SC 7 Judge Bench said 'personal liberty' in article 21 covers a variety of rights & some have status of fundamental rights and given additional protection u/a 19. Triple Test for any law interfering with personal liberty:

1. It must prescribe a procedure;
2. The procedure must withstand the test of one or more of the fundamental rights conferred u/a 19 which may be applicable in a given situation and
3. It must withstand test of Article 14. The law and procedure authorising interference with personal liberty and right of privacy must also be right just and fair and not arbitrary, fanciful or oppressive.

However, if the courts were to address the issue of right to privacy under Article 21 afresh, there is little doubt that it would conclude that there does exist a right to privacy. On a harmonious interpretation of the legal principles as laid down by the Supreme Court at different points of time, it is sufficient to conclude the existence of right to privacy under Part III of the Constitution. Privacy is also a feature of the dignity of an individual that the preamble to the Constitution assures every individual. Thus the right is not merely a negative mandate upon the state not to encroach upon the private space of the individual but is also a positive affirmation on the state to create adequate institutions that would enable one to effectively protect his private life.[19]

In **Naz Foundation Case[20]** Delhi HC gave the landmark decision on consensual homosexuality. In this case S. 377 IPC and Articles 14, 19 & 21 were examined. Right to privacy held to protect a "private space in which man may become and remain himself". It was said individuals need a place of sanctuary where they can be free from societal control-where individuals can drop the mask, desist for a while from projecting on the world the image they want to be accepted as themselves, an image that may reflect the values of their peers rather than the realities of their nature.

Ram Jethmalani and Ors. Vs. Union of India and Ors[21] "Right to privacy is an integral part of right to life, a cherished constitutional value and it is important that human beings be allowed domains of freedom that are free of public scrutiny unless they act in an unlawful manner." "Revelation of bank account details of individuals, without establishment

of prima facie grounds to accuse them of wrong doing, would be a violation of their right to privacy." "State cannot compel citizens to reveal, or itself reveal details of their bank accounts to the public at large, either to receive benefits from the State or to facilitate investigations, and prosecutions of such individuals, unless the State itself has, through properly conducted investigations, within the four corners of constitutional permissibility."

National Legal Services Authority Vs. Union of India and Ors[22]. In this case Hon'ble Supreme court said about Right to privacy in Para 6 that Everyone, regardless of sexual orientation or gender identity, is entitled to the enjoyment of privacy without arbitrary or unlawful interference, including with regard to their family, home or correspondence as well as to protection from unlawful attacks on their honour and reputation. **The right to privacy ordinarily includes the choice to disclose or not to disclose information relating to one's sexual orientation or gender identity,** as well as decisions and choices regarding both one's own body and consensual sexual and other relations with others.

If one follows the judgments given by the Hon'ble Supreme Court, three themes emerge:

1. That the individual's right to privacy exists and any unlawful invasion of privacy would make the 'offender' liable for the consequences in accordance with law;

2. That there is constitutional recognition given to the right of privacy which protects personal privacy against unlawful governmental invasion;

3. That the person's "right to be let alone" is not an absolute right and may be lawfully restricted for the prevention of crime, disorder or protection of health or morals or protection of rights and freedom of others;

Conclusion:-

Right to privacy is an essential component of right to life and personal liberty under Article 21. Right of privacy may, apart from contract, also arise out of a particular specific relationship, which may be commercial, matrimonial or even political. Right to privacy is not an absolute right; it is subject to reasonable restrictions for prevention of crime, disorder or protection of health or morals or protection of rights and freedom of others. Where there is a conflict between two derived rights, the right which advances public morality and public interest prevails.[23]

Being part of a society often overrides the fact that we are individuals first. Each individual needs his/her private space for whichever activity (assuming here that it shall be legal). The state accordingly gives each individual that right to enjoy those private moments with those whom they want to without the prying eyes of the rest of the world. Clinton Rossiter has said that privacy is a special kind of independence which can be understood as an attempt to secure autonomy in at least a few personal and spiritual concerns. This autonomy is the most special thing that the person can enjoy. He is truly a free man there. This is not a right against the state, but against the world. The individual does not want to share his thoughts with the world and this right will help protect his interests.[24]

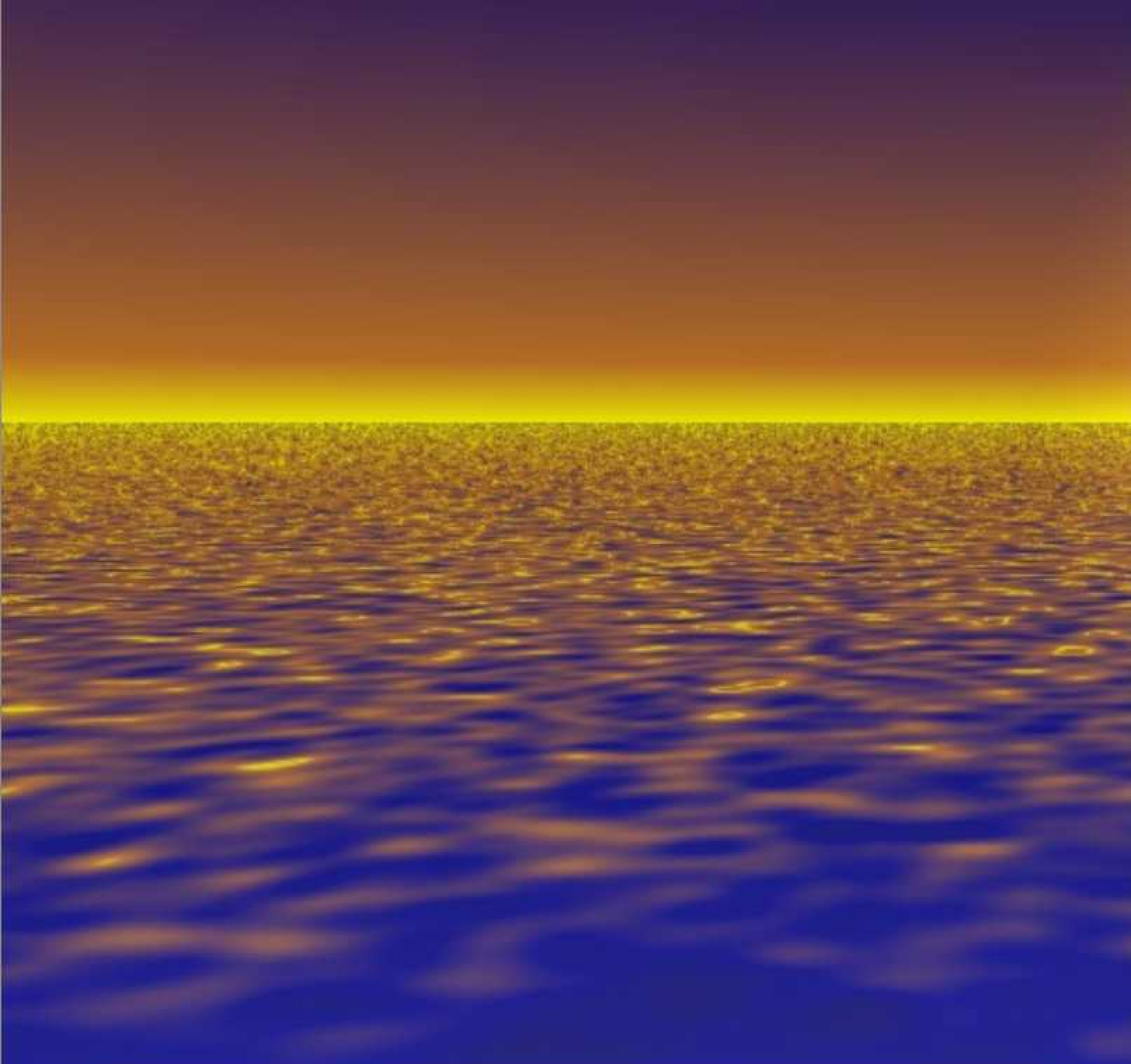
In this day and age, this right is becoming more essential as every day passes. With all our lives being splattered over the media be it through social networking sites or the spy cameras, we need protection so that we can function in a way we want to and not think of others before our actions. After all, the only ones we owe an explanation to is ourselves, and not to the entire world.[25]

References :

1. http://www.ebc-india.com/lawyer/articles/96v3a2.html
2. http://legaldesire.com/the-right-to-privacy-in-india/
3. http://www.legalservicesindia.com/article/print.php?art_id=1630
4. http://legaldesire.com/the-right-to-privacy-in-india/
5. Mr. Swarup,jagadish, 'Constitution of India' 2nd edition 2008.val-1 p.1071

6. Wolf v. Colorado, (1948) 338 US 25, referred in AIR 1991 Journal Section, 113(113).
7. District registrar and collector, Hyderabad v. Canara bank, AIR 2005 SC 186
8. AIR 1991 Journal Section, 113(116,117)
9. Dr. Singh, Ranbir, “Constitutional law” 1st Edition 2005, LexisNexis Butterworths, p.252
10. Dr.Pandey,J.N., “The constitutional law of India” 47th edition 2010, CLP p.25011 Prof. Jain. M.P. “Indian Constitutional law” 6th edition 2010, LexisNexis Butterworths Wadhwa, p.1237
12. AIR 1963 SC 1295
13. AIR 1975 SC 1378
14. (1994) 6 SCC 632,649
15. AIR 1997 SC 568
16. AIR 2002 SC 495
17. (2005)1 SCC 496
18. AIR 1978 SC 597
19. http://legaldesire.com/the-right-to-privacy-in-india/
20. 160 Delhi law times 227 p.2 (Delhi High Court 2009)
21. MANU/SC/0711/2011
22. MANU/SC/0309/2014
23. http://www.legalservicesindia.com/article/article/right-to-privacy-under-article-21-a-case-study-1235-1.html
24. http://www.legalservicesindia.com/article/print.php?art_id=1630
25. http://www.legalservicesindia.com/article/print.php?art_id=1630

***



सम्पादकीय सम्पर्क :

जन सेवा एवं शोध शिक्षा संस्थान

सी–23, आवास विकास कालोनी,
प्रतापगढ़–230001 (उ0प्र0) भारत
मो0– 09415627372, 08004802456
ई–मेल : **unmesh0110@gmail.com**
shivendrakr.maurya@gmail.com

ISSN 2394-2207

₹ 600/-