

वर्ष 6, अंक 66, अक्टूबर 2020

ISSN 2454-2725

Peer Reviewed Journal

Impact Factor: 1.888 [GIF]



बहु-विषयक अंतरराष्ट्रीय मासिक पत्रिका

जनकृति

अक्टूबर 2020

अंक 66

JANAKRITI



Multidisciplinary International Monthly Magazine

संपादक

डॉ. कुमार गौरव मिश्रा

Editor

Dr. Kumar Gaurav Mishra



JANKRITI
EST 2015

JANKRITI

जनकृति

MULTIDISCIPLINARY
INTERNATIONAL MONTHLY
MAGAZINE

बहु-विषयक अंतरराष्ट्रीय
मासिक पत्रिका

संपर्क

फ्लैट जी-2, बागेश्वरी अपार्टमेंट, आर्यापुरी, रातू रोड़,
रांची -834001, झारखंड (भारत)
ईमेल: jankritipatrika@gmail.com,

EDITORIAL BOARD
MEMBERS/REVIEWER



सम्पादकीय परिषद सदस्य/
समीक्षक



Chief Editor

Dr. Kumar Gaurav Mishra

Designation- Assistant Professor,
Address- Department of Hindi, Central University of Jharkhand,
Brambe, Ranchi, Jharkhand
Email: kumar.mishra00@gmail.com
Phone: +918805408656

Associate Editor

| Associate Editor | |
|---|---|
| Dr Puneet Bisaria | Dr. Harish Arora |
| Associate Professor | Sr. Assistant Professor, |
| Department of Hindi | Dept. of Hindi, PGDAV College (E), |
| Bundelkhand University, | University of Delhi, Nehru Nagar, New Delhi |
| Kanpur Road, Jhansi | Email: drharisharora@gmail.com |
| Uttar Pradesh, India | Mobile: +91-8800660646 |
| 284128 | |
| Email- puneetbisaria8@gmail.com | |
| Phone- +91945003787, +91912993645 | |

Editorial Board Members/Reviewer

| | |
|---|---|
| Prof. Kapil Kumar | Prof. Jitendra Kumar Srivastava |
| Director, Indira Gandhi Centre for Freedom Struggle Studies | Professor, School of Humanities & Registrar |
| & Chairperson, Faculty of History | Indira Gandhi National Open University (IGNOU), Maidan Garhi, |
| Indira Gandhi National Open University IGNOU, Delhi | New Delhi – 110068 |
| E-mail: profkapilk@gmail.com | Email: registrar@ignou.ac.in |
| Mobile: 8826158434, 9910058434 | Phone: 011-29532098 |
| Dr. Nam Dev | Dr. Pragya |
| Associate Prof. | Associate Prof. |
| Department of Hindi | Department of Hindi |
| Kirori Mal College | Kirori Mal College |
| University of Delhi, Delhi – 110007 | University of Delhi, Delhi – 110007 |
| Email: namdevkmc_7@rediffmail.com | Email: rakeshpragya@gmail.com |
| Mobile: 9810526252 | Mobile: 9811585399 |
| Dr. Rupa Singh | Dr. Munna Kumar Pandey |
| Associate professor | Assistant Professor |
| Babu Shobha Ram Government Arts College, Alwar (Rajasthan) | Hindi Department |
| Satywati College | |
| Email: | University of Delhi, Delhi – 110007 |
| Mobile: 9982496066 | Email: mkpandey@satyawati.du.ac.in |
| | Mobile: 09013729887 |



| | |
|---|---|
| Dr. Shankar Nath Tiwary | Dr. Gyan Prakash |
| Assistant Professor | Assistant Professor |
| Department of Sanskrit | Hindi Department |
| Tripura University | University of Delhi, Delhi – 110007 |
| Email: tiwaryshankar29@gmail.com | Email: gyanvatsala@gmail.com |
| Mobile: 9862754522 | Mobile: 8257890519 |
| Dr. Rachna Singh | Dr. Avichal Gautam |
| Associate Professor | Assistant Professor |
| Hindi Department | Department of Performing Arts |
| Hindu College | Mahatma Gandhi International Hindi University |
| Delhi University | Wardha, Maharashtra |
| Email: rachnasinghhindi@hinducollege.ac.in | Email: avichalgautam6@gmail.com |
| Dr. Pradip Tripathi | Dani Karmakar |
| Assistant Professor | PhD Research |
| Hindi Department | Scholar |
| Sikkim University | Department of Drama |
| Email: ptripathi@cus.ac.in | Rabindra Bharati University |
| Mobile: 6294913900 | Kolkata, West Bengal, India |
| | Email: danidrama.karmakar@gmail.com |
| Dr. Umesh Chandra Sirasvari | Mr. Shailendra Kumar Shukla |
| Kendriya Hindi Sansthan | PhD Research |
| Agra, Uttar Pradesh | Scholar |
| Email: umeshchandra.261@gmail.com | Department of Hindi |
| Mobile: 9720899620 | Mahatma Gandhi International Hindi University |
| Mr Mahendra Prajapati | Mr Chandan Kumar |
| Assistant Professor | PhD Research |
| Hindi Department | Scholar, Goa University |
| Hansraj College | |
| University of Delhi, Delhi – 110007 | |
| Email: mahendraprajapati39@gmail.com | |
| Mobile: +91-11-27667458 | |
| Mr. Jainendra Kumar | Shri B.S. Mirge |
| PhD Research | Public Relation Officer |
| Scholar | Mahatma Gandhi International Hindi University |
| Department of Hindi | Wardha, Maharashtra |
| Jawahar Lal Nehru University | Email: mgahvpro@gmail.com |
| New Delhi | |
| Email: shrimant.jainendra22@gmail.com | |
| Mrs. Kavita Singh Chauhan | Mr. Vimlesh Tripathi |



| | |
|---|---|
| Theater Artist and Scholar | Noted Hindi Poet |
| Bhayander | Thakurdas Ghosh Street |
| Mumbai, Maharashtra | Tifin Bazar, Lilua |
| Email: kavitasingh.996@gmail.com | Email: bimleshm2001@yahoo.com |
| | Mobile: 09748800649 |
| Mr. Rakesh Kumar | Mrs Veena Bhatia |
| Research Scholar | Independent Journalist and Writer |
| Department of Social Work | Email: vinabhatia4@gmail.com |
| Mahatma Gandhi International Hindi University | Mobile: 9013510023 |
| Wardha, Maharashtra | |
| Email: mr.rakeshkumar11@gmail.com | |
| Mr. Vaibhav Singh | Dr. Sanjay Shepherd |
| Noted Independent Writer | Founder & Managing Director – Kitabnama |
| 202, Pragati Apartment | Media & Tv Writer |
| GH 4, Panchkula, Hariyana | Email- sanjayasherpherd@gmail.com |
| Email- vaibhavjnu@gmail.com | Mobile: 8373937388 |
| Mobile: 09711312374 | |
| Dr. Mohsin Khan | Dr. Pravin Kumar |
| Head and Associate Professor | Assistant Professor |
| Department of Hindi | Indira Gandhi National Tribal University |
| J.S.M College, Alibagh, Dist- Raigdh (Maharashtra) | Amarkantak, Madhya Pradesh |
| Email: khanhindi01@gmail.com | Email: pravinkmr05@gmail.com |
| Mobile: 9860657970 | Mobile: 09424895615 |
| International Members | |
| Prof. Arun Prakash Mishra | Dr. Indu Chandra |
| Professor of Hindi (ICCR) | Coordinator Hindi Studies Programme |
| Department of Asian and African Studies, | School of Language, Arts & Media |
| Ljubljana University, Ljubljana, Slovenia | Faculty of Arts, Law & Education |
| Email: drapm@msn.com | The University of the South Pacific |
| Mobile: 386-1-5805790 | Laucala Campus, Suva. |
| | Fiji Islands. |
| | Email: indu.chandra@usp.ac.fj |
| | Mobile: +679 32 32672 |
| Dr. Ganga Prasad | Sonia Taneja |
| Professor of Hindi | Lecturer, Hindi |
| Hindi Department, | Stanford Language Center |
| Guangdong University of Foreign Studies | Stanford University |
| China, Guangdong, Guangzhou, Baiyun510420 | |
| Email: dr.gunshekhhar@gmail.com | |
| Mobile: +86 20 3620 7878 | |



| | |
|--|--|
| Kostina Ekaterina A. Senior Lecturer Department of Indian Philology, St.Petersburg State University St.Petersburg, 199034 Email: e.kostina@spbu.ru Mobile: +7 (812) 328-7732 | Dr. Anita Kapoor Writer/Poetess/Journalist California, USA Email- anitakapoor.us@gmail.com Mobile: 510-894-9570 |
| Chelnokova Anna V. Associate Professor Department of Indian Philology, St.Petersburg State University St.Petersburg, 199034 Email: a.chelnokova@spbu.ru Mobile: +7 (812) 328-7732 | Dr. Shipra Shilpi Writer & Member Hindi Club, Colon Germany Email- shiprashilpi74@gmail.com |
| Ridma Nishadinee Lansakara Visiting Lecturer Department of Hindi Studies, University of Kelaniya Email: Rnishadinee8822@gmail.com | Mr. Rakesh Mathur Media consultancy London, United Kingdom Email- mathurrak@gmail.com Mobile: 00447167316412 |
| Meena Chopra Independent Artist, Poet & Artist Educator Toronto, Canada Email- meenachopra17@gmail.com | Dr. Anita Kapoor Writer/Poetess/Journalist California, USA Email- anitakapoor.us@gmail.com Mobile: 510-894-9570 |
| Pooja Anil Independent Writer, Hindi Teacher & Translator Madrid, Spain Email- poojanil2@gmail.com | Mrs. Purnima Varman Creative Writing, ICT, Editing/Publication, Propagation Activities P.O Box – 25450 Sharjah |
| Mr. Sohan Rahi Noted Geet & Gazal Writer 63, Hamilton Avenue, Surrey, Surrey, | |





संपादक की कलम से ...

आप सभी पाठकों के समक्ष जनकृति का अक्टूबर अंक प्रस्तुत है। अकादमिक क्षेत्र में शोध की गुणवत्ता को ध्यान में रखते हुए अंतरराष्ट्रीय मानकों के अनुरूप साहित्य, कला, पत्रकारिता, इतिहास, राजनीति इत्यादि क्षेत्रों से शोध आलेख प्रकाशित किए गए हैं। शोध आलेखों का चयन नवीनता, मौलिकता, तथ्य इत्यादि के आधार पर विषय विशेषज्ञों द्वारा किया गया है। इसके अतिरिक्त अंक में आप साहित्यिक रचनाएँ भी पढ़ सकते हैं। इस अंक में विशेष रूप से पत्रिका के प्रारूप में परिवर्तन करते हुए लोक उत्सव आधारित चित्र एवं रेखाचित्र भी प्रकाशित किए गए हैं।

जनकृति एक बहु-विषयक अंतरराष्ट्रीय मासिक पत्रिका है। यह एक अव्यावसायिक एवं विशेषज्ञ परीक्षित पत्रिका है। पत्रिका का प्रकाशन मार्च 2015 से प्रारम्भ हुआ और यह पूर्ण रूप से विमर्श केन्द्रित पत्रिका है, जहां विभिन्न क्षेत्रों के विविध विषयों को एकसाथ पढ़ सकते हैं। पत्रिका में एक ओर जहां साहित्य की विविध विधाओं में रचनाएँ प्रकाशित की जाती हैं वहीं विविध क्षेत्रों के नवीन विषयों पर लेख, शोध आलेख प्रकाशित किए जाते हैं।

जनकृति वर्तमान में विश्व के कई रिसर्च इंडेक्स में शामिल है। इसके अतिरिक्त जनकृति की इकाई विश्वहिंदीजन से विगत चार वर्षों से हिन्दी भाषा सामग्री का संकलन किया जा रहा है साथ ही प्रतिदिन पत्रिकाओं, लेख, रचनाओं का प्रचार-प्रसार किया जाता है। जनकृति की ही एक अन्य इकाई कलासंवाद से कलाजगत की गतिविधियों को आपके समक्ष प्रस्तुत किया जा रहा है साथ ही कलासंवाद पत्रिका का प्रकाशन भी किया जा रहा है। जनकृति के अंतर्गत भविष्य में देश की विभिन्न भाषाओं एवं बोलियों में उपक्रम प्रारंभ करने की योजना है इस कड़ी में जनकृति पंजाबी एवं अन्य भाषाओं पर कार्य जारी है।

जनकृति के द्वारा लेखकों को एक मंच पर लाने के उद्देश्य से विभिन्न देशों की संस्थाओं के साथ मिलकर 'विश्व लेखक मंच' के निर्माण का कार्य जारी है। इस मंच में विश्व की विभिन्न भाषाओं के लेखकों, छात्रों को शामिल किया जा रहा। इस मंच के माध्यम से वैश्विक स्तर पर सृजनात्मक कार्य किये जाएंगे।

देश-विदेश के सृजनकर्मियों के सहयोग आज जनकृति के 65 से अधिक अंक प्रकाशित हो चुके हैं। आशा है आगे भी इसी प्रकार सहयोग हमें मिलता रहेगा।

-डॉ. कुमार गौरव मिश्रा



विषय सूची

| क्रमांक | विषय | पृष्ठ संख्या |
|---------|---|--------------|
| 1. | Understanding the caste discrimination in Indian media: Dr. Dharmaraj Kumar | 12-20 |
| 2. | औपनिवेशिक उत्तर भारत में प्रेस और पत्र-पत्रिकाओं का इतिहास: मनीष कुमार सिंह | 21-28 |
| 3. | ब्लैक थिएटर आंदोलन में प्रतिरोध: अस्मिता का सौंदर्यशास्त्र: उपासना गौतम | 29-34 |
| 4. | 'बंबई में का बा' सदी की भीषण त्रासदी को बयां करता गीत: बृजेश प्रसाद | 35-40 |
| 5. | चन्द्रकिरण सौनेरेक्सा के बाल-नाटक: डॉ. मिथिलेश कुमारी | 41-49 |
| 6. | 21 वीं सदी की आदिवासी हिन्दी कविता में प्रकृति और पर्यावरण के सरोकार के प्रश्न: अनीश कुमार | 50-57 |
| 7. | कोल समुदाय का ऐतिहासिक संघर्ष : आज और कल: कुमारी मंजू आर्य | 58-64 |
| 8. | बच्चों की परवरिश के संदर्भ में मानसिक विकास और मानसिक स्वास्थ्य: कमलावती कुमारी | 65-69 |
| 9. | भारत की भाषिक जातीयता और हिन्दी: डॉ. गोपाल कुमार | 70-78 |
| 10. | गांधी और राष्ट्रभाषा हिन्दी: शिलाची कुमारी | 79-83 |
| 11. | वैश्वीकरण के दौर में हिंदी : विस्तार एवं संभावनाएं: नीरज तिवारी | 84-89 |
| 12. | MARGINALISATION OF INDIGENOUS SCHOOLS IN COLONIAL DELHI, 1910-1947: Akanshi Vidyarthi | 90-103 |
| 13. | Tracing the Gandhi's Concept of Education and Its Effect on India's New Education Policy 2020: Shubham Kumar Pati | 104-113 |
| 14. | वैश्विक महामारी कोविड-19 के कारण प्रभावित स्कूली शिक्षा और प्रभाव न्यूनता के उपाय: प्रदीप सिंह | 114-117 |
| 15. | हिंदी कहानियों में स्त्री समलैंगिकता का स्वरूप: जैनेन्द्र कुमार | 118-123 |
| 16. | विभाजन और नारी: आशा | 124-128 |
| 17. | पर्यावरण संरक्षण में महिलाओं की भूमिका: पूजा यादव | 129-135 |
| 18. | भारत में महिला सशक्तिकरण: डॉ. शालिनी | 136-140 |
| 19. | मुस्लिम की भारतीय अस्मिता और रज़ा की रचना दृष्टि: डॉ. सुनील कुमार यादव | 141-145 |
| 20. | मुंशी ज़का उल्लाह, डिप्टी नज़ीर अहमद व सर सयेद अहमद के मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा पर विचार व कार्य: अब्दुल अहद | 146-155 |
| 21. | अपने रचना संसार में आज भी जीवित हैं- 'सुषम बेदी': नेहा गौड़ | 156-160 |
| 22. | प्लैजरिज्म तथा प्लैजरिज्म सॉफ्टवेयर का प्रयोग: डॉ. ज्योत्सना शर्मा | 161-166 |
| 23. | पाठक की संकल्पना और उसकी भूमिका: पंकज शर्मा | 167-174 |
| 24. | हिन्दी कथा आलोचना का आरंभिक स्वरूप: डॉ.संदीप कुमार रंजन | 175-182 |



| क्रमांक | विषय | पृष्ठ संख्या |
|---------|--|--------------|
| 25. | अस्मिता एवं अस्मितामूलक-विमर्श की अवधारणा एवं सिद्धांत: पीयूष राज | 183-190 |
| 26. | हिंदी के प्रथम आधुनिक कवि : एक विचार- डॉ. मीनाक्षी | 191-195 |
| 27. | देश की विडंबनाओं का 'जुलूस': डॉ. धनंजय कुमार साव | 196-204 |
| 28. | आतंक एवं विस्थापन की मार्मिक पीड़ा को बयां करता उपन्यास: शिगाफ: डॉ. कुमारी रीना | 205-212 |
| 29. | नामवर सिंह के काव्य विचारों में नए प्रतिमानों का अनुशीलन: डॉ. सुनील कुमार मिश्रा | 213-216 |
| 30. | मिथक इतिहास और वर्तमान: डॉ. नेहा कल्याणी | 217-221 |
| 31. | राष्ट्र की अवधारणा और सांस्कृतिक पहचान: अरुणिमा | 222-228 |
| 32. | रामकथा विषयक निबंधों का अनुशीलन: डॉ. राजकुमार व्यास | 229-234 |
| 33. | स्वप्न और संघर्ष के स्वर डॉ. रवि रंजन | 235-245 |
| 34. | रिशतों के बंधन में स्वच्छंदता का स्वर : 'सपनों की होम डिलीवरी': श्रुति पाण्डेय | 246-249 |
| 35. | साहित्य के परिप्रेक्ष्य में 'तुलना' के घटक: धर्मेन्द्र प्रताप सिंह | 250-252 |
| 36. | सामाजिक जागृति तथा शोषण से मुक्ति के लिए प्रतिबंध संजीव जी का कथा साहित्य ('अपराध' के संदर्भ में): डॉ. कुमारी उर्वशी | 253-262 |
| 37. | आदिवासी उपन्यासों के आईने में स्त्री जीवन: डॉ. उपमा शर्मा | 263-268 |
| 38. | आधुनिक युगबोध और गुरु नानक वाणी - डॉ. शोभा कौर | 269-276 |
| 39. | रंग-बिरंगे दोहों का पुष्पगुच्छ : बिहारी सतसई: अमरेन्द्र प्रताप सिंह | 277-282 |
| 40. | शैलेष मटियानी की कहानियों में अभिव्यक्त पर्वतीय जीवन संघर्ष के विविध आयम: ऋतु | 283-290 |
| 41. | कृष्ण भक्ति की सिरताज 'ताज'- सत्रहवीं शताब्दी की स्त्री कृष्ण भक्त लेखिका: ज्योति | 291-296 |
| 42. | समकालीन कविता का सरोकार: डॉ. रामचरण पांडेय | 297-302 |
| 43. | प्रमुख स्मृतियों में मानव कल्याण की अवधारणा: आलोक कुमार झा | 303-305 |
| 44. | सूफी काव्य में भारतीय संस्कृति तथा लोक जीवन: विजयश्री सातपालकर | 306-308 |
| | साहित्यिक विधाएँ | |
| 45. | साहित्यिक विधाएँ: कविता- सुशांत सुप्रिय, मनीष सिंह | 309-311 |
| 46. | साहित्यिक विधाएँ: कहानी- बाढ़ और प्यार: आकांक्षा सक्सेना | 312-318 |
| 47. | साहित्यिक विधाएँ: लघुकथा- अधिनायक: सीताराम गुप्ता | 319-320 |



Understanding the caste discrimination in indian media

Dr. Dharmaraj Kumar

Mob: 9871931186

Email – dmaxrule@gmail.com.

Abstract:

This paper aims to present the reflections of social practices over the trends of media. At present, we see that the rise of media has emerged as the sole body of massive change of human existence. Its rise cannot, in any circumstance, be left unquestioned when it is linked with the question of caste practice in media. In this context, it is imperative to embark upon the caste practice in media bringing about change in the thinking process of masses itself. It raises some vital questions related to the kind of agitated masses and their assertions in the politics underlying in languages reinforced by its openness. It is an investigation from outside the media which would prove its massive influence in the making of mass media.

This is neither new as a concern nor as a practice. What is new which has come out is the demystification of languages which has triggered a question of caste in the media. In a way, caste in the media does not find its existence without the practice of caste among masses. As to how the caste practice has changed its forms could be minutely observed in the emerging trends of media.

Key words: Language, Indian media, caste, communication, discrimination.

Introduction

Can anything, regarding the emergence of newness, be discussed in isolation of the long existing social codes in the society? This is exactly the same situation of mass media. Mass media is quite a broad term which includes all kinds of invention and growth of communication. It is, in this context, necessary to look into the matter of changes taking place in the field of media. Among all social codes, the code of the caste is the strongest code affecting all kinds of growth which affects the making of a rational

and progressive society. The question of caste has dominated the discourses of emerging

Trends of media from far too long. It is already acknowledged that caste heavily dominates all discourse of media and whether we want or not we are somehow made to participate in it. I would consider such person nothing but either naïve or shrewd who would make a claim of not practicing the caste because caste, in India, is a key element of society. Since we all live in the same society it is futile to remain ignorant of the caste practice



rather, would appreciate more if early we get to realize its modes practice and then we work together to create resistance or eliminate it. So, it is far more subtle when we try to understand about the working modes of media in India. Although we live in the same society but there is a division in the society. The idea of homogeneous society is fractured, divided which can be clearly seen in the reflections the way media, divided as masses, behaves as given here, “The Gujarat incidents figured repeatedly in the deliberations of the conference as the most recent and shocking manifestation of divisions in society for drawing lessons on the role played by the media, including the newspapers, in handling them.”¹

What is the most painful memory that haunts me everyday is the hegemony of caste in my every personal experience. Though not all, but most of us are condemned to encounter caste, among several ill-practices, as a swelling of red burning “venereal sore in the private part of”² freedom. My experience of freedom is injured, broken and shattered as caste plans an ambush and all my subjective ideas of freedom turn into objective reality in my surrounding. It may sound as if I am expressing my personal grief but actually the world of such experiences is so large that has no

1 Bhargava, G.S., (2005), The Press in India, National Book Trust, New Delhi, pg- 122

end to its traumatic expansion. It expands everyday in spite of the fact that every moment there is a fight against the practice of caste in all manners possible. But caste is so dynamic that before it is flushed out of one's life, it finds refuge in another.

The question of caste has been discussed in such a complex manner that the question of annihilating it never comes at least once in the whole process. What is so special about it that its complexities multiply with the passage of time? There was an era in a very recent past of Indian political scenario which had sown the seed of growing aversion to caste system. But in a very sudden move, the major question of annihilating the caste system shifted in a very different direction.

Caste practice is a part of our social system, norms and ethical behaviors. The evolution of caste is too deep a question to delve into on which several treatises are available to us but what, I think, is urgently required is to know as to which direction the caste question is moving. We have the whole history of struggle against the caste system stored in the past, but it totally differs from

2. Chitre, Dilip, (2007), Namdeo Dhasal – Poet of the underworld, Back cover page, Navayana,



the objective decided then and the intention visible now.

Castes, as I have already expressed, are an institutionalized practice. I mean to say that institutions practice caste, or in other words, the system that these institutions follow is caste. Democracy is the most opaque system to understand the system of institutions by saying that institutions are democratic. Democracy, in my opinion, is not to be applied everywhere. And it becomes more pertinent to think because we know that society is unequal. If the inequality is mere at the economical level then the problems are of different kind, but since the base of inequality in 'Indian society'¹³ is caste practice so a very different problem emerges out of it. The economical backwardness affects everyone but the caste system does not affect everyone but excludes a wider group of people. Where the caste system has been a privilege in one way to a very few group of people in the other way it has

3. Indian society is not a clear phrase in my opinion. To make it rather more precise the term 'Indian society' I mean those who are either associated or compelled to do so themselves with the notion of 'Indianness'. It means they owe certain kind of allegiance to the Indian state. But at the same time, there are people who, due to their unknown or require less to sustain, are not part of this 'Indianness'. Such ignorance of people

unleashed severe oppression to the largest group of people.

These groups of people are divided among castes. Those who are privileged through the caste system are upper castes and severely oppressed are untouchables and OBCs (Other Backward Castes). The caste category differs from one region to another. OBC category is very big category which includes different castes who are lower in hierarchy from upper castes and above from untouchables. For example, in Bihar these group of people are called to be higher in hierarchy from untouchables and there are many layers even within the OBCs known as EBCs (Extremely Backward Castes) or MBCs (Most Backward Castes) category and untouchables have been divided further by Bihar Govt. as Mahadalits portioned out of Dalits.

In the language of other disciplines like history the revelation of caste categorization is divided between beneficiary and deprived. In which the

is natural for them as Indian state has not taken cognizance of existing such people living in forests and killed. There are many tribal communities who are less than ten thousand in their number having their own language system and a totally different culture. These small communities do not have multiple identities like caste and religion within the same community.



means of exploitation established on the possession of the land and the physical labour. The language of 'possession of land and physical labour', though, drives home the Marxist view which suggests, "The lord-peasant relationships at the heart of the matter, and the exploitation of the estate by its owner, controller, enjoyer or beneficiary is its essential ingredient."⁴ But at the same time, there is no denying the fact that the social capital or means possession played pivotal role in the deliberation of the social conditions in India. In the caste system, it did not matter whether upper castes had all their lands with them from beginning but it was just that lower castes were forcibly deprived of their land and all kinds of necessary things which were actually undeniable as we get from the historical account that "The beneficiary could appropriate the best pasture grounds for his own cattle, could allocate the resources to peasant families fields as a measure of coercion. It has to be appreciated that the free exercise of agrarian rights can make a household unit effective in production, but until recent times powerful landlords effectively stopped the weak and helpless peasants from exercising such rights. Of course the caste system was also responsible for this situation."⁵

4 Sharma, R.S, (2003), Early Medieval Indian Society- A Study in Feudalisation, Orient Longman Private Ltd, pg – 80

The exploitation through the caste system did not end here. It appeared in more several forms which was in the core inhuman and intolerable, which kept going on for centuries. Upper castes used the force to suppress the morale of the people maintaining it through the caste system, that is why the suffering was not found in terms of sharing the means but the people who were made to be known as lower castes they had to give all their physical labour as per the need of the caste system. As it goes on "Till recent times poor tenants, belonging to the lower castes, were forced by upper castes landlords to work in the fields at meagre wages. Peasants were compelled to plough the land of the landlords and do various kinds of odd jobs for them in other fertile areas. This is known as *hari* and *begari* in the whole of the Gangetic basin area."⁶

The problem of poverty is enforced by the caste system in which the manual labour or any kind of labour is not paid. There are innumerable accounts of literature which show as to how people belonging to lower castes, not only untouchables, suffer due to such inhumane practice of unpaid labour.

Unpaid labour was basically imposed on those castes who were not untouchables as such but

5 Kulke, Hermann (ed.) The State in India 1000 – 1700, Delhi : Oxford university Press, 1997, pg- 54-55

6 Ibid, pg- 67



they were also not a farming community or were not known as a peasantry group or caste. Peasantry is also related to the caste in the present time. All those people who had no lands, they did some or the other kind of personal chores in the houses of landlords. And in turn they were exploited as much as they had nothing to fight for except their manual labour which needed, in fact, a space to be invested so that they could have got to eke out their livelihood in turn. And that was the reason that the plight of all such castes were more deplorable than other farming communities. As it could be seen that how such castes had suffered in spite of their sheer manual labour being exploited being unpaid also in autobiographical accounts as “During this period barbers, washermen, *Mushar* (Scavengers), and *Nats* had to undergo the worst condition. In the neighbouring *Tadva* village in our whole area there was only one family of barber caste. In the same village, there were two families of washermen. The work of cutting hairs of people of around one dozen villages in that area was done alone by that single barber family and two

families of washerman washed whole clothes of those people. The most surprising tradition was this that they did all these works free of cost.”⁷

By this, it is well proved that the major struggle has not been only between Hindus as one caste and untouchables the other. While there were other castes who were actually in much worse social situation and stigmatization. In my opinion, Dr. Ambedkar, while making 'Hindus' as one big such category which was considered exploiting untouchables, is not only difficult to understand but it has become far more complex in the recent time. He had but recognized that the number of lower castes was higher than the upper castes and that was the reason he asked all such lower castes to unite and fight against caste system with full might. There is no doubt that the Dalit movement was led by Dr. Ambedkar but history of this movement goes rather further back. It was broken out by Jyotiba Phule and Savitri Bai Phule who inspired Dr. Ambedkar to lead the movement reaching through every marginalised and depressed communities.

7 Dr. Tulsiram, Murdahiya, Rajkamal publication (paperbacks), 2012, pg – 71.

This book is an autobiography of Dr. Tulsiram who published two parts of his autobiography. It is written originally in Hindi but since this work has also been acclaimed as one of the most considerable social-anthropological account so I understood it better to present it by translating the original text of

Hindi into English. This book is already given for translation since the translated version of the text has not been published so I have done the literal translation to refer in this article. After the publication of the translated version of this text, there may occur a need to give published narrative as reference.



Interestingly, Dr. Bhimrao Ambedkar had understood the relevance of communication without which it was not possible to reach to the millions of oppressed communities. This is more astonishing that even in the era of pre-Independence the presence of several newspapers run by several nationalist leaders was remarkable. It was the powerful medium which influenced the masses of the country and their direction of the movement. It is widely known that there happened a ferocious debate among leaders such as Ambedkar – Gandhi debate, Tagore – Gandhi debate etc. This is very interesting to realise that all these debates had started mostly through the magazines that these leaders had started. These magazines had wider readership because they claimed to represent the voice of the masses. In this line, Ambedkar had also started his magazine, which suffered the major blow of discrimination on the basis of caste as it goes, “*Dr. Ambedkar asked for financial help to run his biweekly, Mukanayak*. Dr. Ambedkar, being on the staff of the Government College, could not be the editor of the biweekly. The upper castes despised the untouchables so much that the *Kesari* run by Tilak did not accept the advertisement for the *Mukanayak*.⁸

According to the above mentioned quote, anyone can buttress the idea of caste practice in the mass

media. The caste discrimination in India can easily be traced back even in the simple historical account in the field of mass media. Not only this, there is no such account of contesting the notion of caste practices by any non-dalit persons. This has continued all through these many years. The mass media has become, in these days, even more biased after the independence, but the resistance has also dramatically surged.

In the present context, the country witnesses the emergence of new movement as Extremely Backward Castes or Most Backward Castes movement in states like Bihar and Uttar Pradesh and other states based on the same pattern of the past movements. Among all such movements, there have been several fragmentation but one thing could be unitedly agreed upon that all these movements have arisen out as a result of sheer caste practice even in the changing times, and what remains in the core of all these movements is not the annihilation of castes but changed forms of caste practice. We can see the example in this quote which clearly speaks out caste as the reason of being deprived for centuries in villages and it has marginally changed.

“In India, social exclusion revolves around societal institutions that exclude, discriminate, isolate and deprive some groups on

8. Moon, Vasant, (2002), Dr. Babasaheb Ambedkar, (trans. By Asha Damle) National

Book Trust, India, pg- 20



the basis of group identities such as caste, ethnicity, religion, gender, physical disability, regional identity and other identities, in different magnitudes and forms. Social exclusion of SCs and Other Backward Classes (OBCs) is closely associated with the institution of caste.”⁹

The caste as an institution is still operative in all spheres or spaces. By all spheres, what imply, are rural and urban spaces. The nature of caste practice changes in both these spaces. The castes practiced very openly in the rural space as it is claimed to be the part of societal behaviours. But in the urban spaces this practice is implicit and indirect where it is applied in a more shrewd way. In rural space, the state does not explicitly have a share in disseminating the caste practice but in the urban space we can easily find as to how the state maintains the caste practice that can be seen here from the recent example such as, “Academic Kanti Bajpai noted, 'The media has probably never been as one-sided as it was during this election campaign. So much for its role as the fourth estate; it acted more like the Modi estate. Media studies groups have already shown that Modi benefited from roughly three times the coverage of any other leader. A content analysis will also show that the media said almost nothing negative about Modi's record in Gujarat and

almost nothing positive about Manmohan's record at the centre.”¹⁰ In my opinion, what Kanti Bajpai intends to conclude that though this may not probably be the first time when the media has the evil features of practicing caste but what is noticeably surprising that it would not be difficult to amass so much evidences against the direct intervention of the media, not merely as a means of communication between people and the leadership but being elevated to the position of decision maker, in the past history of India rather than the present era. We need to be critical about the direct intervention of the media in the time of mass movements because where the course of the historical rise of the role of the uncontrolled media takes us is the disintegration of the USSR or the rise of the dictatorship of Hitler. In reference to both these events, both these events can be drawn into different directions but when it involves the role of media during that time, media has given more enough reasons of discontent and chaos among people than the moments of peace and prosperity.

We cannot afford to ignore the lessons that the history of media has produced time to time. And surprisingly, the media has used the most powerful element of the existing social structure of any country in its uncontrolled rise. Keeping this

9. Ramchandran, V., and Swaminathan, Madhura (ed), (2014), Dalit Households in Village economies, Tulika Books, page no- 26 -27

10 Mander, Harsh, (2015), Looking Away, Speaking Tiger, New Delhi, pg- 176



notion in mind, we cannot, in any way, keep aside the vicissitude of caste consciousness while discussing about media. That is the reason that we must concentrate upon multiple division which was deliberately created by upper castes which can be seen here in this quote that, "The fundamental feature of predetermined and fixed social and economic rights for each caste with restrictions on change implied forced exclusion of one or more castes from the civil, economic and educational rights that other castes enjoyed. Exclusion in the civil, educational and economic spheres is thus internal to the caste system, and a necessary outcome of its governing principles. The core governing principle of the caste system, however, is not inequality alone, but also graded inequality, which implies an unequal entitlement of rights to various castes."¹¹

Similarly, the caste has seemed to be rising more with the rise of the media on an equal pace. I do not mean to say at all that the media or let us say mass media should not rise as it would give rise in the practice of caste but what I simply mean that we must not live in the state of obscurity that makes us ignorant towards the rise of caste practice with the rise of media or mass media as castes still the key element of our society and all forms of development and progress have to grow

11. Ramchandran, V., and Swaminathan, Madhura (ed), (2014), Dalit Households in

not beyond this society but within the same caste oriented society.

While concluding this article, I must make it clear that the trend of caste practice in the media is not something new, but what is strikingly remarkable here is the emergence of new social media or mass media which has given a strong resistance in the upsurge of caste practice further in the so-called mainstream media or mass media. Because our age has stood firm against the unstoppable caste practice in media. The struggle can be seen enriching day by day in our life with the birth of diverse literary discourse such as dalit discourse widely in the literature and media building the notion of genuine mass media. A kind of mass media which can represent the real mass of this country who have been made marginalised, suppressed, dominated and subjugated all through the course of history with the biased flourishing of media.

At last, I am not against the media as such but what I stand against is the way media has grown in the history and it must not be allowed anymore to be converted further into mass media. As the French Cultural Theorist and Urbanist

Paul Virioli says, "To be clear, my fight is against the propaganda of progress and not against progress itself. I remember reading 'Signal' during

Village economies, Tulika Books, page no- 26 - 27



the occupation; it was a newspaper that promoted the occupiers,"¹². In the same way, it is the media which has caused uproar against the annihilation

of the caste. So my fight is not against the 'caste practice' in media or mass media and not the media itself.

References

1. Bhargava, G.S. (2005), *The Press in India*, National Book Trust, New Delhi.
2. Chitre, Dilip, (2007), *Namdeo Dhasal – Poet of the underworld*, Back cover page, Navayana.
3. Dr. Tulsiram, (2012), *Murdahiya*, Rajkamal publication (paperbacks).
4. Kulke, Hermann (ed.) (1997), *The State in India 1000 – 1700*, Oxford university Press, Delhi.
5. Mander, Harsh, (2015), *Looking Away*, Speaking Tiger, New Delhi.
6. Moon, Vasant, (2002), *Dr. Babasaheb Ambedkar*, (trans. By Asha Damle) National Book Trust, India, pg- 20
7. Ramchandran, V., and Swaminathan, Madhura (ed), (2014), *Dalit Households in Village economies*, Tulika Books, New Delhi.
8. Sharma, R.S, (2003), *Early Medieval Indian Society- A Study in Feudalisation*, Orient Longman Private Ltd, New Delhi.
9. Virilio, Paul, (2012), *The Administration of Fear*, Semiotext (E) intervention series, MIT Press.



12 Virilio, Paul, (2012), *The Administration of*

Fear, Semiotext (E) intervention series, pg 38



औपनिवेशिक उत्तर भारत में प्रेस और पत्र-पत्रिकाओं का इतिहास

मनीष कुमार सिंह

पी-एच.डी. शोधार्थी

म. गां. अं. हिं. वि.वि. वर्धा

Manish.singh12290@gmail.com

9919080800

शोध सार

उन्नीसवीं सदी को हम भारतीय समाज व राजनीति में परिवर्तनों की सदी भी कह सकते हैं। भारत ने अंग्रेजों से नई शिक्षा व्यवस्था, संचार के साधन, तकनीकी आदि प्राप्त की, हालांकि भारत में विज्ञान व तकनीकी का प्रवेश के पीछे अंग्रेजों के राजनैतिक हित थे। आधुनिक छापाखाना भी सर्वप्रथम ब्रिटिश लोगों ने शुरू किया, उसके बाद देशी लोगों ने छापाखाने लगाए। प्रेस किसी भी राष्ट्र के लोगों की अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के लिए, मानव स्वतंत्रता और प्रगति के मध्य एक प्रभावकारी संबंध रखता है एवं आम राय (पब्लिक ओपिनियन) की निर्मिति में भी इसकी निर्णायक भूमिका होती है। ब्रिटिश संस्कृति के प्रभाव से भारत में साहित्य अत्यंत समृद्ध और विकसित हुआ। मुद्रण कला के प्रसार ने इसकी उपयोगिता को न केवल सीमित होने से बचाया अपितु प्रसार से लोगों के बड़े समूह तक इसकी पहुंच हुई। इस शोध आलेख में ब्रिटिश भारत के उत्तरी हिस्से खासकर तब के संयुक्त प्रांत में प्रिंटिंग प्रेस और पत्र-पत्रिकाओं के इतिहास पर विचार प्रस्तुत किये गए हैं। इसके लिए मुख्यतः द्वितीयक स्रोतों को आधार बनाया गया है।

मुख्य शब्द – छापाखाना, नवल किशोर प्रेस, खड्ग विलास, पत्र-पत्रिकाएँ, उत्तर भारत।

प्रस्तावना -अगर हम भारत में प्रेस के प्रारंभिक इतिहास पर जाएँ तो हमें पता चलता है कि सोलहवीं सदी में पुर्तगाली मिशनरियों द्वारा इसकी शुरुआत कर दी गयी थी लेकिन भारत में इसकी प्रगति का श्रेय ब्रितानी सरकार को ही जाता है। और इसका सबसे बड़ा प्रभाव या कहें कि लाभ यह रहा कि भारतीय भाषाओं की पुस्तकों का प्रसार व वितरण व्यापक क्षेत्र में हुआ। यह प्रेस का ही प्रभाव था कि अंग्रेजों द्वारा शोषण व अत्याचार के खिलाफ राष्ट्रवाद की

भावना लोगों में उपजी, जिसको फैलाने में प्रेस का सबसे बड़ा योगदान रहा।

उत्तर भारत में प्रेस और प्रकाशन के संदर्भ में फ्रांचेसका ओरिसिनी कहती हैं कि 'उत्तर भारत में प्रेस और प्रकाशन का इतिहास लगभग 1830 से शुरू होता है।'¹ इस समय तक लखनऊ और कानपुर में लीथो-प्रेस की स्थापना हो गयी थी। प्रेस का विस्तार ब्रितानी प्रशासन के प्रमुख शहर और छावनी से जुड़ा है इसलिए आगरा, कानपुर और मेरठ में छापाखाना पहले पहुंचा। ब्रितानी प्रशासन के

¹ Orisini, Franchesca. (2004). Detective Novel: A Commercial genre in nineteenth century North India. in Blackburn, Stuart. Dalmia, Vasudha (Ed.) India's

Literary History: Essays on the Nineteenth Century. P. 435-82



अलावा मिशीनरी स्कूल बुक सोसाइटी तथा रजवाड़ों के कारण भी दिल्ली लखनऊ और बनारस जैसे शहरों में छापाखाने शुरू हो गए थे। अगर हम उत्तर भारत के संदर्भ में व ब्रिटिश काल की अवधि में प्रेस की बात करें तो 1848 की देसी प्रेस के बारे में एक रिपोर्ट के अनुसार दिल्ली में 7, आगरा में 5, बनारस में 2, बरेली व मेरठ में एक-एक नेटिव प्रेस की जानकारी मिलती है। कानपुर, इलाहाबाद, लखनऊ का जिक्र इसमें नहीं था। फ्रान्चेसका ओरिसिनी के अनुसार '1840 ईसवी तक 40 नेटिव प्रेस खुल चुके थे और सन 1857 के गदर के कारण इनकी संख्या में बढ़ोत्तरी रुक गई थी। फिर 1865 में इनकी संख्या 65 हो गयी और तब से यह लगातार बढ़ती रही।'² उन्नीसवीं सदी के उत्तरार्ध में प्रेस के विस्तार का अनुमान हम इस बात से लगा सकते हैं कि कई पत्र आर्थिक तंगी के कारण लगातार अपने प्रेस बदलते रहे। 'ब्राह्मण' नामक पत्र 1983 से 1990 के बीच 6 प्रेस बदल चुका था। 1866 में समाचार एजेंसी रॉयटर ने भारत में अपनी सेवाएँ शुरू की लेकिन देसी प्रेस आर्थिक तंगहाली के कारण रॉयटर से समाचार नहीं खरीद पाते थे। संभवतः इसीलिए नवल किशोर प्रेस ने उर्दू में छपने वाले अवध अखबार के लिए देश के बड़े शहरी ठिकानों पर अपने संवाददाता नियुक्त कर दिए थे।

हिंदी प्रकाशन उद्योग 1857 के विद्रोह के बाद के वर्षों में तेजी पकड़ता है। इसके पहले फारसी और उर्दू प्रकाशन की पुस्तकें प्रमुखता से उपलब्ध

थीं। शुरूवाती दौर में हिंदी प्रेस में सिर्फ स्कूली पाठ्यपुस्तकें ही छपती थीं, जिन्हें शिक्षा विभाग और मिशीनरी सोसाइटी छपवाते थे। 1860 से 70 तक हिंदी प्रेस व प्रकाशन का व्यावसायिक प्रयोग ठीक से शुरू हो गया था। हिंदी के पत्र-पत्रिकाओं को संरक्षण देने में राजे-रजवाड़े आगे रहे। 'हिंदी प्रदीप' के बारे में बाल कृष्ण भट्ट लिखते हैं कि उदयपुर के राजा और रीवां के राजा ने आर्थिक मदद करके संरक्षण दिया। फ्रान्चेसका ओरिसिनी जब 1860 के बाद हिंदी प्रेस और छापाखाना को गतिशील होता बताती हैं तो शायद उनका संकेत हिंदी अखबारों में बढ़ोत्तरी की तरफ या विज्ञापनों की तरफ है। वे हिंदी प्रकाशन के उस खुलते हुए संसार की तरफ इशारा करती हैं जिससे हिंदी का लेखक अपना व्यवसायिक संबंध बना रहा था। इस अवधि के दौरान अध्येताओं ने पत्र पत्रिकाओं की अलग-अलग सूची दी है जिससे कुछ संख्या समझी जा सकती है। उदन्त मार्तंड (सं. युगुल किशोर 1826 ई.) और राजा राममोहन राय के 'बंगदूत' 1829 ई. से लेकर योगेशचन्द्र बसु के हिंदी 'बंगवासी', राजा राम पाल सिंह के 'हिन्दोस्थान', रामकृष्ण वर्मा के 'भारत जीवन' राधाचरण गोस्वामी के 'भारतेन्दु' 1884 ई. तक के काल में तीस से अधिक पत्र-पत्रिकाओं का प्रकाशन हुआ। इसमें उल्लेख किए जाने वाले पत्र 'अल्मोड़ा अखबार' 1871 ई., 'हरिश्चंद्रचंद्रिका' 1873 ई., भारतमित्र 1878 ई., हिंदी प्रदीप 1877 ई., सारसुधा निधि 1878 ई., आनंद कादंबिनी 1881 ई., पीयूष

² Orisini, Franchesca. (2004). Detective Novel: A Commercial genre in nineteenth century North India. in Blackburn, Stuart. Dalmia, Vasudha (Ed.) India's

Literary History: Essays on the Nineteenth Century. P. 435-82



प्रवाह 1884 ई. उन्नीसवीं सदी के उत्तरार्द्ध में निकले। भारतेन्दु ने स्वयं तीन पत्रिकाएँ निकालीं थीं—कविवचन सुधा 1868 ई., हरिश्चंद्र मैगजीन 1873 ई. तथा बालबोधिनी 1874 ई. बालबोधिनी ने महिलाओं की समस्याओं व मुद्दा को अपना विषय बनाया। पत्र पत्रिकाओं का इतनी संख्या में प्रकाशन हमें यह बताता है कि प्रेस की मशीन सस्ती और बहुत मुश्किल से उपलब्ध होने वाली चीज नहीं थी। संजय जोशी अपनी किताब (Fractured Modernity: Making of a Middle Class in Colonial North India) में कहते हैं 'कि प्रकाशन की तकनीक और उसकी आर्थिकी ने सीमित संसाधन वाले व्यक्ति को भी मुद्रण जगत में भागीदार होने का मौका दिया। अखबार छापने वाली मशीन लगाना कोई बहुत महंगा सौदा नहीं था।³ 1860 के आसपास हाथ से चलायी जाने वाली प्रेस मशीन 500 रुपये में उपलब्ध थी। जोशी के अनुसार हिंदी के समर्थक विश्वनाथ शर्मा और अवध अखबार के संपादक अब्दुल हलीम शरार ने प्रेस मशीन के अपेक्षाकृत सस्ता होने के कारण ही क्रमशः श्री दामोदर और दिलगुदाज प्रेस स्थापित किया था।

उत्तर भारत के संदर्भ में प्रेस और प्रकाशन की बातचीत मुंशी नवल किशोर 1836-1895 और उनकी प्रेस की चर्चा के बिना अधूरी लगती है। मुंशी नवल किशोर ने लाहौर के कोहेनूर प्रिंटिंग प्रेस से

पत्रकारिता का प्रशिक्षण प्राप्त करने के बाद आगरा से 'सफ़ीर ए आगरा' नामक उर्दू साप्ताहिक निकालना शुरू किया। इसके बाद इन्हें कोहेनूर का संपादकत्व प्राप्त हुआ। चूंकि 1857 के विद्रोह में इन्होंने अंग्रेजों के प्रति निष्ठा दिखाई थी अतः इनके ऊपर ब्रिटिश हुकूमत का हाथ था, इसी निष्ठा के फलस्वरूप इन्हें प्रिंटिंग प्रेस खोलने का लाइसेंस मिल गया था। सरकार नवल किशोर प्रेस से अवध प्रांत के स्कूलों की पाठ्य पुस्तकें छपवाती थी। कुछ समय बाद दूसरे प्रांत की पाठ्य पुस्तकें छापने का काम भी इसी प्रेस को मिलने लगा। उन्नीसवीं सदी के अंतिम चतुर्थांश में ऐसी स्थिति आ गयी थी कि ब्रिटिश सरकार के प्रिंटिंग और प्रेस के खर्च का आधे से अधिक नवल किशोर प्रेस के हिस्से में आता था। क्रिस्टोफर किंग की मानें तो '1868 के आसपास लखनऊ से 55000 पुस्तकें हिंदी में छपती थीं और सब की सब नवल किशोर प्रेस से छपी थीं।⁴ इसके महत्व को देखते हुए यह कहा जाता है कि हिंदी प्रकाशन के इतिहास में छपाई का जितना काम नवल किशोर प्रेस ने किया है भारतीय भाषाओं की किसी प्रकाशन संस्था ने नहीं किया है। छपाई के साथ-साथ यह प्रेस अनुवाद का काम भी करवाती थी जिसके लिए इसने अनेक पंडित मौलवी कवि आदि को रखा हुआ था। संस्कृत के अनेक ग्रंथों का इसने हिंदी में अनुवाद करवाया। कुमारसंभव, भावप्रकाश, महाभारत के अलावा कई

³Joshi, Sanjay. (2005). Fractured Modernity: Making of a middle Class in colonial India. P. 38-9

⁴Blackburn, Stuart.(2004). Hindi Publishing in the heart of an indo-persian cultural Metropolis'In Blackburn,

Stuart. Dalmia, Vasudha (Ed.) India's Literary History: Essays on the Nineteenth Century Permanent Black . P. 251-79



पुराणों के अनुवाद हुए। इस प्रेस से छपने वाले ग्रंथों पर ध्यान दें तो हम पाते हैं कि उर्दू, हिंदी और संस्कृत के ग्रंथ छपे, लेकिन महत्वपूर्ण बात यह है कि नवल प्रेस हिंदी (देवनागरी) और उर्दू के भाषायी विवाद में शामिल न होकर यह अपने आप को तटस्थ रखे हुआ था। इसकी तटस्थता के पीछे नवल किशोर प्रेस की पारिवारिक पृष्ठभूमि की भूमिका थी। वे मुगल कालीन सत्ता संरचना में मौजूद वेतनभोगी अथवा दफ्तरी कामों से संबद्ध परिवार के वंशज थे।

हिंदी भाषा के प्रेस और प्रकाशनों में खड्ग विलास प्रेस का नाम भी महत्वपूर्ण है। जिसका अध्ययन डॉ. धीरेन्द्र बहादुर सिंह ने किया है। इसकी स्थापना बलिया निवासी महाराज कुमार रामदीन सिंह ने सन 1880 में की। वे पेशे से एक शिक्षक थे और पाठ्यपुस्तकों एवं हिंदी पुस्तकों के प्रति लगाव ने इनको प्रकाशन व्यवसाय के लिए प्रेरित किया था। 'इन्होंने स्वयं पाठ्यपुस्तकें तैयार कीं और अन्य लोगों से भी लिखवाईं, पुस्तकें लिखने वालों में भारतेन्दु हरिश्चंद्र, प्रताप नारायण मिश्र, पंडित अंबिकादत्त व्यास, पंडित शीतला त्रिपाठी और भारतीय सिविल सेवा में हिंदी के प्रतिष्ठापक पिंकाट जैसे साहित्यकारों को प्रकाशन के लिए संरक्षण दिया।⁵' भारतेन्दु और प्रताप नारायण मिश्र ने इस प्रेस को अपनी रचनाओं को छापने के लिए स्वत्वाधिकार बेंच दिये थे। इलाहाबाद का इंडियन प्रेस (1884) भी इस क्षेत्र में महत्वपूर्ण स्थान रखता है। इसको शुरू करने का

दायित्व चिंतामणि घोष को है जो कि बंगाली थे। इस छापेखाने के संदर्भ में यह बात उल्लेखनीय है कि इसे किसी तरह का सपोर्ट नहीं मिला था। बाबू चिंतामणि की स्वयं मेहनत से ही यह प्रेस प्रगति कर पाया था। वे उत्तर भारत में हिंदी और अंग्रेजी दोनों भाषाओं में स्कूली किताबें, जीवनियाँ, स्कूली बच्चों के लिए पठनीय समहगरी आदि छापते थे। बाकी प्रेस से यह इस मायने में भी अलग था कि इसमें बंगाली भाषा से अनूदित साहित्य छपता था। ध्यातव्य है कि तत्कालीन समय में बंगला भाषा में सबसे अच्छा और प्रचुर साहित्य प्रथमतः वहीं छपा था। बंकिम चंद्र, रवींद्र नाथ ठाकुर, आर सी दत्त, चारु चन्द्र, प्रभात कुमार मुखोपाध्याय, शरत चन्द्र आदि के अधिकांशतः अनुवाद इंडियन प्रेस से ही प्रकाशित हुये थे।

उन्नीसवीं सदी के प्रकाशन और बीसवीं सदी के प्रकाशन में मुख्य अंतर यह था कि बीसवीं सदी के प्रथमांश में राजनैतिक पुस्तकों पत्र-पत्रिकाओं के प्रकाशनों में अप्रत्याशित बढ़ोत्तरी हुयी। जिसमें अभ्युदय, प्रताप, आज और चाँद जैसे नाम प्रमुख थे। 'इस अवधि में राजनैतिक पुस्तकों के साथ सस्ती पुस्तिकाएँ, राष्ट्रवादी नेताओं के भाषणों का संकलन और उनकी जीवनियाँ छपी जाती थीं।⁶' इस संदर्भ में अजमेर का सस्ता साहित्य मण्डल, जिसकी स्थापना 1926 ईसवी में हुयी, राष्ट्रवादी पुस्तकों का एक उल्लेखनीय प्रकाशक था। एक

⁵सिंह, नाथ. धीरेन्द्र, (1986). आधुनिक हिंदी के विकास में खड्गविलास प्रेस की भूमिका. पृ. 64-5

⁶ओरिसिनी, फ्रांचेसका. (2011). हिंदी का लोकवृत्त: राष्ट्रवाद के युग में भाषा और साहित्य 1920-1940.. पृ. 95.



गांधी वादी प्रकाशन गृह था, जिसकी नींव घनश्याम दास बिड़ला और जमुनालाल बजाज ने रखी थी। इसका प्रबंधन हरिभाऊ उपाध्याय के जिम्मे था। चूंकि यह गांधीवादी प्रकाशन था अतः यहाँ से महात्मा गांधी और टोलेस्तोय की कृतियों के तथा एतिहासिक पुस्तकों और जीवनियों के अनुवाद छपते थे। बीसवीं सदी के संदर्भ में भी प्रकाशन में नवल किशोर प्रेस के बाद इंडियन प्रेस का सबसे बड़ा प्रकाशन गृह माना जाता है। इसका अंदाजा हम इसी बात से लगा सकते हैं कि 1928 में इंडियन प्रेस ने नागरी प्रचारिणी सभा (स्थापना 1893, जिसकी स्थापना के पीछे देव नागरी लिपि के राष्ट्रव्यापी प्रचार प्रसार की योजना थी) से उस संस्था के सभी प्रकाशनों को छापने का समझौता किया था।

अगर हम बात पत्र पत्रिकाओं की करें तो आमतौर पर उदन्त मार्तंड (30 मई 1826) पत्रिका से हिंदी पत्रकारिता की शुरुआत मानी जाती है किन्तु जॉन हेनरी आनंद ने अपने शोध प्रबंध 'पाश्चात्य विद्वानों का साहित्य' में गोसपेल मैगज़ीन जो कि एक मिशनरी पत्रिका थी, को हिंदी का प्रथम पत्र मानते हैं।⁷ वेद प्रकाश वैदिक द्वारा संपादित किताब हिंदी पत्रकारिता के विविध आयाम से ज्ञात होता है कि 1826-1850 के मध्य बारह पत्र पत्रिकाएँ हुईं। हम कह सकते हैं कि हिंदी पत्रकारिता के विकास की शुरुआती गति बहुत धीमी थी।

सन 1845 से बनारस अखबार का प्रकाशन प्रारंभ हुआ। वाराणसी से निकलने वाले बनारस

अखबार को उत्तर प्रदेश का पहला पत्र माना जाता है। इसके प्रकाशक गोविंद नाथ थे तथा संपादक राजा शिवप्रसाद थे। हालांकि यह देवनागरी में छपता था लेकिन इसमें उर्दू भाषा के शब्दों का प्रयोग अधिक किया जाता था। दूसरा महत्वपूर्ण पत्र 'सुधाकर' नामक साप्ताहिक था, यह 1850 में प्रारंभ हुआ था इसे तारा मोहन मित्र ने छपा था। हिंदी पत्रकारिता का इतिहास पुस्तक में मीनाक्षी सिंह ने 'समाचार सुधावर्षण' को हिंदी का पहला दैनिक समाचार पत्र माना है।⁸ इस काल के अन्य प्रमुख समाचार पत्र और पत्रिकाएं देश हितैषी, दूरबीन, सुल्तान उल अखबार, पयाम-ए-आजादी, सूरज प्रकाश, प्रजाहित, ज्ञान प्रदायिनी, विद्याविलास आदि हैं। यह सारे पत्र-पत्रिकाएं भारतेंदु पूर्व युग के माने जाते हैं। 1867 से भारतीय पत्रकारिता में भारतेंदु युग का प्रारंभ माना जाता है। इस काल के प्रमुख पत्र पत्रिकाएं बिहार बंधु, सदादर्श, काशी पत्रिका, भारतबंधु, मित्र बिलास, हिंदी प्रदीप, आर्य दर्पण, आदि हैं। ये काशी, लाहौर, प्रयाग, अलीगढ़ शाहजहाँपुर आदि स्थानों से निकलती थीं। स्वयं भारतेंदु ने भी कई पत्र-पत्रिकाओं का प्रकाशन किया है उनके द्वारा संपादित व लिखित प्रमुख पत्रिकाएं हरिश्चंद्र मैगज़ीन, हरिश्चंद्र चंद्रिका, मोहन चंद्रिका, नवोदित हरिश्चंद्र पत्रिका, कविवचन सुधा, स्वत्व निज भारत गहै आदि हैं। हिंदी पत्रकारिता में जिसे हम द्विवेदी युग के नाम से जानते हैं, यह बीसवीं सदी के प्रारंभ का काल माना जाता है। यह सामाजिक परिवर्तन व राजनीति में बंगाल

⁷बल, रानी. मीरा. (2005). राष्ट्रीय नवजागरण और हिंदी पत्रकारिता. पृ. 81.

⁸सिंह, मीनाक्षी. (2009). हिंदी पत्रकारिता का इतिहास. पृ. 40



विभाजन के कारण राष्ट्रवादी आंदोलन में आई तेजी का काल है। साथ ही यह अवध में किसान आंदोलनों, राष्ट्रवादी आंदोलनों व सबसे महत्वपूर्ण रूप से महिला आंदोलन के लिए जाना जाता है। यही वह काल था जब भारतीय राजनीति में गांधी राजनीतिक पटल पर गांधी सक्रिय रूप से उभर कर आ रहे थे और लोगों को जागरूक करने तथा महिलाओं को घर से निकाल कर बाहर लाने में प्रमुख भूमिका निभा रहे थे। महिलाएं संगठित होकर राजनीति में सक्रिय हो रही थीं एवं घर की चारदीवारी से बाहर निकलकर सार्वजनिक क्षेत्र में अग्रणी भूमिका निभा रहीं थीं। इस काल में हम महिलाओं द्वारा संपादित पत्र-पत्रिकाओं में स्त्री दर्पण, गृहलक्ष्मी, चाँद आदि को पाते हैं जो कि महिलाओं के मुद्दों को उठाने व सामाजिक बुराइयों के प्रति जागरूकता प्रसारित करने का कार्य कर रहीं थीं। इसमें महिला और पुरुष दोनों समान रूप से लिखते थे। लेकिन महिलाओं की भाषा व उनके विचार और आकांक्षाएँ पुरुषों से अलग थीं। वह अपने शैक्षिक और राजनीतिक अधिकारों की मांग भी कर रही थीं। इस काल की प्रमुख पत्रिका 'सरस्वती' का प्रकाशन इलाहाबाद से शुरू हुआ था। इसके मालिक श्री चिंतामणि घोष थे। काशी की प्रसिद्ध नागरी प्रचारिणी सभा ने भी सरस्वती के प्रकाशन में सहयोग दिया। इस काल के प्रमुख पत्र पत्रिकाओं में समालोचक, हिंदकेसरी, स्त्री दर्पण, भारत, इन्दु, हिंदी चित्रमय

जगत, कोलकाता समाचार, सर्व हितेषी, विज्ञान, विश्वमित्र, हिंदीबिहारी आदि प्रमुख हैं।

सन 1907 में महत्वपूर्ण पत्रिकाओं का प्रकाशन हुआ। 'इस वर्ष की पत्रिकाओं में एक नए युग की झलक दिखाई देती है, संपूर्ण प्रकाशित 21 पत्रों में 16 मासिक, एक पक्षी और 4 साप्ताहिक थे। साप्ताहिक पत्र में अभिनव, हिंद-केसरी का नाम उल्लेखनीय है।' अभिनव के संपादक महामना मदन मोहन मालवीय जी थे। वह इसके पहले कालाकांकर से प्रकाशित होने वाला 'हिन्दोस्थान' के संपादक भी रह चुके थे। 1915 के बाद से अभ्युदय अखबार दैनिक रूप से निकलने लगा। इस पत्र का प्रकाशन सन 1918 तक होता रहा। अभ्युदय के समकालीन अन्य पत्र-पत्रिकाओं में दयानंद पत्रिका, देवनागर नागरिक पत्रिका, आजरंगी समाचार, बिंदू, चंद्रप्रकाश, भक्ति, सदुपकारी, विद्या भास्कर, भारत भूमि, मारवाड़ी भास्कर, रावी, और नृसिंग, हिंदी राजनीतिक आदि थे।

बीसवीं शताब्दी के शुरुआती दशकों में राष्ट्रवादी, राजनीतिक, महिला चेतना के साथ-साथ ही सभी जातियों में अपनी जाति के उत्थान और उसे श्रेष्ठ दिखाने के प्रयास शुरू हो गये थे व उनके मध्य जातीय चेतना में परस्पर वृद्धि हो रही थी। '1880 के बाद उच्च और मध्यवर्गीय जातियों समेत कई अन्य जाति समूह और एसोसिएशन उभरे। उनकी अपनी पत्रिकाएँ और पर्वे भी निकालने शुरू हुए, जिनमें उनके अरमान और असुरक्षाएँ दोनों उभरते थे।'⁹

⁹ गुप्ता, चारु. (2012). स्त्रीत्व से हिन्दुत्व तक: औपनिवेशिक भारत में यौनिकता और सांप्रदायिकता. पृ.24



जातीय हितों को साधने वाले अधिकतर पत्र-साम्पाहिक पाक्षिक या मासिक निकलते थे, इनमें कुछ प्रमुख नाम अग्रवाल, अग्रवाल सेवक, यादव मित्र, मारवाड़ी हितेसी, कोइरीहितचिंतक, कुर्मी-क्षत्रिय हितेषी, क्षत्रिय मित्र आदि हैं। मीनाक्षी सिंह ने 'हिंदी पत्रकारिता का इतिहास' नामक पुस्तक में जातीय पत्रों की संख्या 10 बताई है यह सभी 1913 ईसवी में निकलना शुरू हुए थे। इसी अवधि में स्त्री उपयोगी, चिकित्साउपयोगी व साहित्यिक पत्रों का प्रचलन भी खूब हुआ था। राष्ट्रवादी इतिहासकार काशी प्रसाद जायसवाल ने 1914 में पटना से पाटलिपुत्र नामक साम्पाहिक पत्र का संपादन शुरू किया। 'हिंदी साहित्य सम्मेलन' नामक संस्था, जो कि इलाहाबाद में स्थिति थी, ने 'सम्मेलन पत्रिका' निकाली। यह पत्रिका स्थानीय संस्कृति को बढ़ावा देने के लिए लेख छापती थी, इसीलिए इसने लोकसंस्कृति विशेषांक भी निकाला। 1920 के बाद हिंदी पत्रकारिता में अधिकांशतः दैनिक पत्रों की शुरुआत होती है। इस वर्ष 8 दैनिक पत्रों ने अपना पहला अंक निकाला। पत्र-पत्रिकाओं का मूल उद्देश्य सामाजिक चेतना थी। इन पत्रिकाओं का लक्ष्य विदेशियों से हारे हुए भारतीय जीवन को निराशा से उबारते हुये देश और समाज को नवजागरण का संदेश देना था। सभी पत्रों में देश की दुर्दशा का चित्रण हुआ है व पत्रकारों ने समाज की अनेक समस्याओं को पत्रों में स्थान दिया है। इस संबंध में डॉक्टर वासुदेव प्रसाद लिखते हैं कि समाज का इतना यथार्थवादी चित्रण पूर्ववर्ती हिंदी साहित्य में नहीं मिलता है। इस दिशा में हिंदी पत्रकारिता ने सफलता का परिचय दिया है। उस काल

में अनेक सामाजिक पत्र थे जिनमें नारी समस्या को भी सहानुभूति पूर्वक किया गया है। 20वीं सदी की हिंदी पत्रकारिता या पत्र-पत्रिकाओं के संबंध में जिस पत्रिका का सबसे अधिक जिक्र किया जाता है वह सरस्वती नामक पत्रिका है जो सन 1900 में यह शुरू हुई थी। यह पत्रिका हिंदी भाषा और साहित्य के प्रसार के उद्देश्य से शुरू की गयी थी।

अगर हम बीसवीं सदी के शुरुआत का इतिहास देखें तो यह समय कई ऐतिहासिक रूप से महत्वपूर्ण घटनाओं का गवाह रहा है। जहां हम देखते हैं कि अखिल भारतीय कांग्रेस में उग्रवाद की उत्पत्ति होती है, लॉर्ड कर्जन की अत्याचारी वायसरायशिप, स्वदेशी आंदोलन, मुस्लिम लीग का गठन, मुस्लिम लीग और कांग्रेस में हित टकराव के फलस्वरूप अलगाव आदि प्रमुख हैं। यह सारी घटनाएं आम जनता तथा पढ़े-लिखे प्रबुद्धजन को देश की राजनीति व समाज के बारे में सोचने को बहुत ज्यादा प्रेरित व मजबूर करती हैं। संभवता यही वह कारण था कि नवीन बौद्धिकता से भारत का युवा वर्ग, मध्यम वर्गीय लोग स्वतंत्रता प्राप्ति और समाज सुधार के लिए लेखन कार्य का सहारा लेते हैं और उसके लिए पत्र-पत्रिकाओं की शुरुआत करते हैं, जिसके परिणामस्वरूप हम देखते हैं कि बीसवीं सदी के शुरुआती दो-तीन दशकों में पत्र पत्रिकाओं की संख्या की भरमार हो जाती है। इन पत्र पत्रिकाओं में जातीय चेतना, सामाजिक चेतना, राजनीतिक चेतना, स्त्री संबंधी चेतना प्रमुख है।

निष्कर्ष- इस तरह के पत्र-पत्रिकाओं के योगदान की बात करें तो हम पाते हैं कि ये मानव



अधिकारों की रक्षा और विशेष रूप से प्रेस की आजादी के सवाल को यह पत्र गंभीरता से उठा रहे थे, क्योंकि जो पत्र स्वतंत्रता आंदोलन से संबन्धित सामग्री व अंग्रेजों के खिलाफ आमूल-चूल तरीके से लिखता था उस पर ब्रिटिश सरकार सेंसरशिप कानून के तहत प्रतिबंध लगा देती थी। भारतेंदु युग, जिसकी शुरुआत 1870 के आसपास मानी जाती है। हम कह

सकते हैं कि वह जागरूकता के प्रसार का काल था और द्विवेदी युग को हम मान सकते हैं कि स्वदेशी जनता द्वारा जागरूक होने के पश्चात राजनीतिक क्षेत्र में सक्रिय रूप से आंदोलन व विद्रोह करने का काल था। अंग्रेजी शासन द्वारा अत्याचार शोषण को सामने लाने में इन पत्रों की महत्वपूर्ण भूमिका रही है।

संदर्भ सूची

1. Orisini, Francesca. (2004). Detective Novel: A Commercial genre in nineteenth century North India. In Blackburn, Stuart. Dalmia, Vasudha (Ed.) India's Literary History: Essays on the Nineteenth Century.
2. Joshi, Sanjay. (2005). Fractured Modernity: Making of a middle Class in colonial India.
3. Blackburn, Stuart. (2004). Hindi Publishing in the heart of an Indo-Persian cultural Metropolis. In Blackburn, Stuart. Dalmia, Vasudha (Ed.) India's Literary History: Essays on the Nineteenth Century Permanent Black.
4. सिंह, नाथ. धीरेन्द्र, (1986). आधुनिक हिंदी के विकास में खड्गविलास प्रेस की भूमिका.
5. ओरिसिनी, फ्रान्चेसका. (2011). हिंदी का लोकवृत्त: राष्ट्रवाद के युग में भाषा और साहित्य 1920-1940.
6. बल, रानी. मीरा. (2005). राष्ट्रीय नवजागरण और हिंदी पत्रकारिता.
7. सिंह, मीनाक्षी. (2009). हिंदी पत्रकारिता का इतिहास
8. गुप्ता, चारु. (2012). स्त्रीत्व से हिन्दुत्व तक: औपनिवेशिक भारत में यौनिकता और सांप्रदायिकता.





ब्लैक थिएटर आंदोलन में प्रतिरोध: अस्मिता का सौंदर्यशास्त्र

उपासना गौतम

पी.एचडी. शोधार्थी

महात्मा गांधी अंतरराष्ट्रीय हिंदी विश्वविद्यालय, वर्धा

ईमेल: sonpari2003@gmail.com

मोबाइल नंबर: 9527903458

शोध सारांश

बीसवीं सदी रंगमंच के इतिहास में अविस्मरणीय रहेगी। रंगमंच के क्षेत्र में यह सदी विद्रोह और प्रतिरोध की सदी है। नवीन रंगमंचीय अवधारणाओं तथा दृष्टियों का यह उदयकाल था। इस युग में पहली बार नस्लभेद के शिकार नीग्रो रंगचेताओं ने अपनी स्वतन्त्रता के विचार का विस्तार 'रंगदर्शन' को थिएटर से जोड़कर रंगमंच को एक नया वैश्विक उन्मेष दिया। विश्व के परिप्रेक्ष्य में देखे तो रंगमंच ने लोगो का मानस बनाने में बहुत ही सशक्त भूमिका अदा की है। ब्लैक थिएटर ने रंगदर्शन को रंगमंच के जरिये विश्वव्यापी बनाया है। खासकर उन देशों के लिए जहाँ नस्लभेद का नग्न प्रदर्शन जारी था और लगातार अपने बदले स्वरूप में जारी है। कुछ देशों में रंग आज मुख्य विषय नहीं है लेकिन नस्लभेद का डी. एन. ए. पूरी तरह सक्रिय है इसे हम रंग और जाति की आंतरिक बनावट में स्पष्ट तौर पर देख सकते हैं। कहने का मतलब साफ है नस्लभेद कई रूपों में जारी है। भले लोकतन्त्र के बाद उन्हें अधिकार मिले लेकिन उन अधिकारों का संचालन नस्लीय प्रभुत्वकारी ताकतों के हाथ में है। इसकी बानगी मौजूदा घटनाओं में भी बराबर बनी हुई है तो हम कल्पना कर सकते हैं कि 1960 का दशक कितने विषम परिस्थितियों से भरा पूरा होगा।

(बीज शब्द)- ब्लैक मूवमेंट, ब्लैक थिएटर, नस्लभेद, प्रतिरोध, समानता

आमुख (Introduction) - ब्लैक थिएटर यानि ऐसे लोगो का रंगमंच जो अपने काले रंग के आधार पर गौर वर्ण (गोरे रंग) के लोगो द्वारा गुलाम बना दिये गए। गुलामी के भयावह इतिहास में अश्वेतों पर हुए अत्याचारों से पनपा असंतोष मानवीय गरिमा के मुहाने पर आकर आंदोलन के रूप में परिवर्तित हुआ। दासप्रथा की समाप्ति के बावजूद व्यवहारगत भेदभाव का खतमा नहीं हुआ था। दरअसल इस रंगभेद को यदि नस्लभेद कहा जाए तो भी इसकी आंतरिक व्यवस्था में अंतर नहीं है। मनुष्य की एक नस्ल गोरों के द्वारा दूसरी नस्ल के काले लोगो (नीग्रो) को अपने अधीनकर उनको दास बनाया गया। अफ्रीका और दक्षिणी अमेरिका में बसे

नीग्रो लोगो ने स्वयं पर हो रहे अत्याचारों और पशुसम बर्ताव के खिलाफ सांस्कृतिक रूप से अपनी वास्तविक स्वतन्त्रता की आवाज बुलंद की। यह सामाजिक प्रतिरोध का सांस्कृतिक आंदोलन था। कलात्मक रूप से उभरे इस सांस्कृतिक आंदोलन ने विभिन्न कलाओं को अपनी अभिव्यक्ति और प्रतिरोध का माध्यम बनाया। लेखन की कई विधाओं से लेकर रंगमंच तक वे अपने हक के लिए लड़ते रहे। सीधे और स्पष्ट रूप में उनकी लड़ाई नस्लवादी सफेद वर्चस्व के विरोध में थी।

विश्व के परिप्रेक्ष्य में देखे तो रंगमंच ने लोगो का मानस बनाने में बहुत ही सशक्त भूमिका अदा की है। ब्लैक



थिएटर ने रंगदर्शन को रंगमंच के जरिये विश्वव्यापी बनाया है। खासकर उन देशों के लिए जहाँ नस्लभेद का नग्न प्रदर्शन जारी था और लगातार अपने बदले स्वरूप में जारी है भले ही कुछ देशों में रंग आज मुख्य विषय न हो लेकिन नस्लभेद का डी. एन. ए. पूरी तरह सक्रिय है। इसे हम रंग और जाति की आंतरिक बनावट में स्पष्ट तौर पर देख सकते हैं। कहने का मतलब साफ है नस्लभेद कई रूपों में जारी है। भले लोकतन्त्र के बाद उन्हें अधिकार मिले लेकिन उन अधिकारों का संचालन नस्लीय प्रभुत्वकारी ताकतों के हाथ में है। इसकी बानगी मौजूदा घटनाओं में भी बराबर बनी हुई है तो हम कल्पना कर सकते हैं कि 1960 का दशक अश्वेतों के लिए कितनी विषम परिस्थितियों से भरा पूरा होगा।

रंगचेताओं का रंगमंच में रंगदर्शन – बीसवीं सदी रंगमंच के इतिहास में अविस्मरणीय रहेगी। रंगमंच के क्षेत्र में यह सदी विद्रोह और प्रतिरोध की सदी है। नवीन रंगमंचीय अवधारणाओं तथा दृष्टियों का यह उदयकाल था। इस युग में पहली बार नस्लभेद के शिकार अश्वेत (नीग्रो/हब्शी) रंगचेताओं ने अपनी स्वतन्त्रता के विचार का विस्तार 'रंगदर्शन' को रंगमंच से जोड़कर एक नया वैश्विक उन्मेष दिया और नस्लीय क्रांति ने मंच पर अपना रास्ता खोज लिया। उन्होंने विचार को कला से जोड़कर काले (नीग्रो) समुदाय को इसमें शामिल किया और अपनी जमीन तैयार करके रंगमंच को आंदोलन में बदल दिया।

1960 का दशक अंतरराष्ट्रीय स्तर पर महत्वपूर्ण दशक था। यही वो दौर था जब 'ब्लैक आर्ट मूवमेंट' ने अपने अस्तित्व के लिए आततायी नस्लीय हिंसा को चुनौती दी। यह मुख्य है कि वर्णव्यवस्था के वैश्विक परिप्रेक्ष्य में मार्क्स गार्वे (जिन्होंने अश्वेत राष्ट्रीयता की बात की) के

आंदोलन की प्रसिद्ध पंक्ति 'ब्लैक इज़ ब्यूटीफुल' ने दुनिया भर के अफ्रीकी लोगों को अपनी जाति पर गर्वित होने के लिए प्रोत्साहित किया और अपने आप में अपनी ही प्रकार की सुंदरता देखने के लिए कहा और काले रंग के गौरव को प्रोत्साहित किया जिसने सफ़ेद वर्चस्व के सामने अपने अस्तित्व की एक अमिट छाप छोड़ी है। गर्ववाद का एक केंद्रीय विचार था कि दुनिया के हर हिस्से में रहने वाले अफ्रीकी एक हैं और वे कभी भी आगे नहीं बढ़ सकते जबतक वे अपनी सांस्कृतिक और जातीय मतभेदों और विरोधों को एक तरफ नहीं हटा देते। निसंदेह, यह नस्लीय विभाजन की त्रासदी के शिकार लोगों के लिए सांस्कृतिक रूप से नया आगाज था जिसने वर्षों की हीनता को गौरव में परिवर्तित करने का मनोविज्ञान और वातावरण बनाने का काम किया। इसी कड़ी में आगे जाकर अश्वेत कला आंदोलन ने भी मूल रूप से "नीग्रो" पहचान के विरोध में "ब्लैक" पहचान को निर्मित करने का काम किया। जिसके लिए उन्होंने प्रतिभागियों की तलाश की। उन्होंने उदाहरण दिया था कि- आपको आत्मसात करने की ज़रूरत नहीं है आप अपनी खुद की बात करें, अपनी खुद की पृष्ठभूमि में, अपने खुद के इतिहास, अपनी खुद की परंपरा और अपनी संस्कृति की। यह सांस्कृतिक संप्रभुता के लिए एक चुनौती थी और ब्लैक आर्ट मूवमेंट ने निश्चित ही सफ़ेद वर्चस्व पर चोट की। वास्तव में अमेरिकी प्रभुसत्ता वर्ग ने इससे पहले ऐसे सांस्कृतिक क्रांतिकारी आंदोलन की कभी कल्पना भी नहीं की थी।

सन 1960 में, संयुक्त राज्य में स्वतन्त्रता और राजनीतिक आंदोलनों, नागरिक अधिकार आंदोलनों के समांतर अश्वेत रंगमंच आंदोलन का उदय हुआ था। हालाँकि, 1959 में, पहली अश्वेत (नीग्रो) महिला नाट्य लेखिका लॉरेन हंसबैरी ने ब्रॉडवे में उल्लेखनीय



आलोचनात्मक और लोकप्रिय नाटक 'ए रेसिन इन द सन' की रचना करके महान योगदान दिया। इसके साथ ही लॉयड रिचर्ड्स नामक अश्वेत निर्देशक द्वारा निर्देशित यह पहला नाटक था जिसे ब्रॉडवे में प्रदर्शित किया गया। एमिरी बराक ने इस नाटक का संरूपण/निरूपण किया और वे इस नव उदित आंदोलन के मुख्य नेतृत्वकर्ता बन गए। कवि इमामू एमीरी बराक (लेरोई जॉस) को व्यापक रूप से क्रांतिकारी ब्लैक आर्ट्स मूवमेंट का पिता माना जाता है, जिन्होंने 1965 में हाल्लेम में ब्लैक आर्ट्स रिपोर्टरी थिएटर (BART) (खोला था। रंगमंच और कविता में इस आंदोलन का सबसे बड़ा प्रभाव था हालांकि यह न्यूयॉर्क / नेवार्क क्षेत्र में शुरू हुआ और बहुत तेजी से शिकागो, इलिनोइस, डेट्रायट, मिशिगन, और सैन फ्रांसिस्को, कैलिफ़ोर्निया में फैल गया। शिकागो में, होवत फुलर और जॉन जॉनसन नेग्रो डाइजेस्ट बाद में (ब्लैक वर्ल्ड) को संपादित और प्रकाशित किया, जिसने नए काले साहित्यिक कलाकारों के काम को बढ़ावा दिया। इसके अलावा शिकागो में, थर्ड वर्ल्ड प्रेस ने काले लेखकों और कवियों को प्रकाशित किया। डेट्रोइट में, लोटस प्रेस और ब्रॉडसाइड प्रेस ने काले कविता के पुराने कार्यों को फिर से प्रकाशित किया इन मिडवेस्टर्न प्रकाशन गृहों ने एसी, प्रायोगिक कवियों को मान्यता प्रदान की। इसके साथ ही नए अश्वेत रंगमंच समूह भी स्थापित किए गए थे। रंगमंच के कलाकारों ने स्वयं अपने रंगमंच के समूह स्थापित किए जो पूरी तरह से बदलाव की मुहिम में समर्पित थे। इनके द्वारा अश्वेत लोकगीत गायन और संगीतमय हास्य (कॉमेडी) का प्रदर्शन और इसके अतिरिक्त इन समूहों के द्वारा प्रतिरोधी लेखन और हास्य (कॉमेडी), लोक नाट्य भी लिखे गए।

बराक के अश्वेत क्रांतिकारी रंगमंच (ब्लैक रेवोल्यूशनरी थिएटर) ने काले चेतना दर्शन अश्वेत मुक्ति और उनके दृढ़ निश्चय को अभ्यास में लेकर नव कला सौंदर्यशास्त्र यानि अश्वेत या काले सौन्दर्यशास्त्र को स्थापित करने का कार्य किया। ब्लैक पावर मूवमेंट का निर्माण कार्यकर्ताओं के एक समूह द्वारा किया गया था जो मानते थे कि नागरिक अधिकार आंदोलन के अहिंसक विरोध निष्प्रभावी थे वे मानते थे कि अफ्रीकी –अमेरिकियों को अपनी सांस्कृतिक संस्थाएँ बनाकर समानता हासिल की जा सकती है। ब्लैक पावर के प्रवक्ता ने काले समुदाय के भीतर सामाजिक और आर्थिक स्वतंत्रता की आवश्यकता पर बल दिया और आत्मरक्षा के विचारों को बढ़ावा दिया। विरोध और राजनीतिक सक्रियता के लिए यह दृष्टिकोण जोन्स / बाराक के अश्वेत क्रांतिकारी कला आंदोलन की नींव बन गया, जिसने काले चेतना, सामुदायिक भागीदारी, क्रांतिकारी कार्रवाई पर बल दिया। इस नए सौंदर्यशास्त्र के रूप और संरचना में उनका वैचारिक संघर्ष ही ठोस आधार है जो दमन की नस्लवादी संस्कृति के विरुद्ध है।

अश्वेत कला आंदोलन ने उग्रता से हर उस कला विचार का खंडन किया जो अश्वेत या काले(नीग्रो) समुदाय से अलगाव रखते थे। अश्वेत कला, अश्वेत शक्ति की संकल्पना का सौन्दर्यशास्त्र और इसकी आत्मिक मित्र थी। अपने आप में यह विचार कला के रूप में अश्वेत(नीग्रो) अमेरिकियों की आवश्यकताओं और महत्वकांक्षाओं के बारे में सीधे बात करता है। इस कार्य के प्रदर्शन के उद्देश्य में, अश्वेत कला आंदोलन पाश्चात्य संस्कृति के सौन्दर्यशास्त्र की पुनर्व्यवस्था के लिए उग्र प्रस्ताव रखता है। यह अपने पृथक प्रतिकों, पौराणिक कथाओं और नायकों को प्रस्तावित करता है। ब्लैक डायलॉग नामक पत्रिका में अमीरी बराक ने 'क्रांतिकारी



रंगमंच' नाम से प्रकाशित लेख में उन्होंने क्रांतिकारी रंगमंच के बारे में कहा था “— **The revolutionary theatres shaped by the world, and moves to reshape the world, using as its force and perpetual vibrations of the mind in the world. We are the history and desire, what we are, what any experience can make us.**”

काले रंगमंच आंदोलन की बात करते हुए ब्लैक पावर मूवमेंट के महत्व को किसी भी तरह अनदेखा नहीं किया जा सकता क्योंकि उसके मद्देनजर उभरा ब्लैक आर्ट्स मूवमेंट इसकी सांस्कृतिक शाखा है। "ब्लैक आर्ट्स और ब्लैक पावर अवधारणा दोनों व्यापक रूप से आत्मनिर्णय और अफ्रीकी- अमेरिकी राष्ट्रवाद की इच्छा से संबंधित हैं। दोनों ही विचार राष्ट्रवादी हैं। एक कला और राजनीति के बीच के रिश्ते के रूप में जाना जाता है, तो दूसरा, राजनीति की कला के रूप में।" वास्तव में यह अश्वेतों (नीग्रो) की क्रांतिकारी राजनीतिक प्रक्रिया का भाग है जो काले लोगों के समक्ष प्रस्तुत हुआ था। ब्लैक आर्ट्स मूवमेंट नाम राजनीतिक रूप से प्रेरित काले कवियों, कलाकारों, नाटककारों, संगीतकारों और लेखकों के समूह को दिया गया था जो ब्लैक पावर मूवमेंट से प्रेरित थे।

शिकागो ने उल्लेखनीय और स्थायी काले थियेटर समूह, जैसे कूमबा और एबोनी प्रतिभा रंगमंच (ईटीटी) विकसित किया, लेकिन न्यूयॉर्क रंगमंच और नृत्य के लिए स्पष्ट रूप से अधिक महत्वपूर्ण शहर था, और ज्यादातर प्रसिद्ध काले कलाकृतियों का प्रीमियर हुआ। हालांकि, पूरे देश में, परिसरों और समुदायों में काले रंगमंच समूहों के स्थापित लेखकों, स्थानीय प्रतिभाओं

और उभरते सितारों के नाटकों का प्रसार जल्दी ही फैल गया। लेकिन अमीरी बराक, उनकी साहित्यिक और राजनीतिक गतिविधियों की व्यापक पहुँच के कारण, अश्वेत कला के नाटककारों में सबसे अच्छी तरह से जाने जाते थे।

उनके साथ कई प्रतिभाशाली साथियों में एड बुलिन, रॉन मिल्नेर, लोनन एल्डर, चार्ल्स फुलर, डगलस टर्नर वार्ड, एड्रियान कैनेडी, मेल्विन वैन पाइब्ल्स, लोफ्टन मिशेल, और बेन कैल्डवेल सभी ने उत्तेजनापूर्ण लेखन किया जिसने दर्शकों को चुनौती दी और जीवंत बहस के लिए प्रेरित किया। इन लेखकों ने विभिन्न शैलियों में काम किया, और उनके राजनीतिक और सांस्कृतिक विचार अलग-अलग थे। बहरहाल, उन्होंने संकट में अमेरिकी समाज के एक दृष्टिकोण और एक दृढ़ विश्वास को साझा किया है कि नाटक को नस्लवाद, आर्थिक शोषण, सामाजिक संघर्ष और झूठी चेतना को उजागर करके दर्शकों की संतुष्टि को चुनौती देना चाहिए। इनमें से कुछ नाटक व्यंगात्मक थे, जबकि अन्य तीव्रता से संघर्ष कर रहे थे; कुछ बातचीत पर भरोसा करते थे, जबकि अन्य चौंकाने वाली भाषा के साथ उग्र थे। ब्लैक आर्ट्स थिएटर उन लोगों का थिएटर था जो स्वयं के उत्पीड़न के बारे में जागरूक होकर विद्रोह कर रहे थे। हालांकि, यह एक ऐसा थिएटर भी था जिसमें समाधान, नई समझ और सामाजिक संबंधों को परिवर्तित किया गया था। एक कला के विचार के साथ-साथ काले समुदाय को निर्देशित करने के लिए, लगभग सभी ब्लैक आर्ट्स थियेटर ने निर्देशकों, कलाकारों, श्रोताओं और कभी-कभी लेखक को शामिल करने के तुरंत बाद चर्चा मंचों की स्थापना की। ब्लैक आर्ट प्रमुखता से शिक्षात्मक थी।



यह उल्लेखनीय है कि सामाजिक प्रदर्शन आंदोलन में लुईस वालडेज का एल टीट्रो कंपेसिनो (EL Teatro Campesino) (जोकि फार्म मजदूरों का रंगमंच था और अमीरी बराक/ लियो जॉस का ब्लैक रेवोल्यूशनरी थिएटर (BRT) (दोनों सक्रिय थे) 1965 से 1971 की अवधि में एल टीट्रो कंपेसिनो और ब्लैक रेवोल्यूशनरी थिएटर की गतिविधि तीव्र सामाजिक विरोध प्रदर्शन की थी और इन छः सालों के दौरान दोनों समूह ने जागरूक और गतिशील सामाजिक विरोध प्रदर्शन किए। संयुक्त राज्य के रंगमंचीय इतिहास में इस अवधि में हुए उनके प्रदर्शन कार्यों ने इन दोनों रंगमंच समूह को दो प्रमुख प्रभावशाली सामाजिक विरोध प्रदर्शन के रूप में स्थापित किया। सामाजिक विरोध प्रदर्शन ने अनुष्ठानिक रूप से दर्शकों को सक्रिय प्रतिभागी के रूप में बदल दिया था। रंगमंच के अंदर उनकी सहभागी गतिविधि, रंगमंच के बाहर क्रांतिकारी गतिविधि का अग्रगामी संकेत थी। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि एल टीट्रो रंगमंच अहिंसक था वह हिंसात्मक तरीकों की बात नहीं करता था। यह व्यंग, पेरोडी, और हास्य तमाशा का प्रदर्शन करके दर्शकों को सीधे शिक्षित करते थे तो वहीं ब्लैक रेवोल्यूशनरी थिएटर के प्रदर्शन के दर्शन में उग्रता शामिल थी जैसा ऊपर कहा जा चुका है कि वे सफेद वर्चस्व की नस्लीय प्रभुसत्ता से लड़ने के लिए अपनी आत्मरक्षा में उग्रता और शारीरिक टकराव को उचित मानते हुए काम करता था। मार्टिन किंग लूथर और मैल्कम एक्स की हत्या के बाद बराक ने कहा था – “परिवर्तन की हर आवाज की हत्या कर दी गयी है” ऐसे

घोर हिंसात्मक हमलों के बरक्स क्रांतिकारी रंगमंच ने सशस्त्र आत्मरक्षा को उचित ठहराया क्योंकि यह पीड़ितों का रंगमंच था।

उनके अपने शब्दों में –“The Revolutionary Theatre must Accuse and Attack anything then can be accused and attacked. It must Accuse and Attack because it is a theatre of victims.”

वास्तव में अश्वेत क्रांतिकारी रंगमंच सशस्त्र आत्मरक्षात्मक युद्धकारी रंगमंच था जिसने पीड़ितों की लड़ाई का नवआधार प्रस्तुत किया।

निष्कर्ष -अश्वेत क्रांतिकारी रंगमंच ने नस्लभेद के विरुद्ध संघर्ष को बढ़ावा दिया या कहा जाए वह स्वयं प्रतिरोध का एक हिस्सा था जिसने अश्वेत लोगों को जागरूक कर एकजुटता और संघर्ष के लिए प्रेरित किया। इस रंगमंच के माध्यम से उन्होंने सिर्फ प्रतिरोध ही नहीं जताया बल्कि सूक्ष्म रूप में यह बताने का प्रयास किया कि श्वेतों की तरह वे भी इंसान हैं उन्हें भी समानता का पूर्ण अधिकार है। श्वेतों की अश्वेतों के प्रति घृणा अत्याचारों के रूप में लगातार होती रही जिसके प्रतिरोधवश अश्वेत रंगमंच ने कला को माध्यम बनाकर राजनीतिक, सामाजिक और सांस्कृतिक तीनों को आधार बनाकर कार्य किया। इन तीनों आधार बिन्दुओं को रंगमंच ने अपनी विषयवस्तु बनाया और प्रतिरोध में सक्रिय भूमिका निभाई।

संदर्भ सूची

- 1- Barrious Olga, 2008, The Black theatre movement in the United States and in South Africa, Valencia: Universitate de Valencia.
- 2- नारायण बट्टी, 2012 प्रतिरोध की संस्कृति, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली।



- 3- <https://poets.org/text/brief-guide-black-arts-movement>
- 4- <https://www.blackpast.org/african-american-history/black-thespians-through-centuries-historical-dictionary-african-american-theatre/>
- 5- https://en.wikipedia.org/wiki/Black_Arts_Movement
- 6- <http://nationalhumanitiescenter.org/pds/maai3/protest/text12/barakatheatre.pdf>





‘बंबई में का बा’ सदी की भीषण त्रासदी को बयां करता गीत

बृजेश प्रसाद

पीएचडी: प्रेसीडेंसी यूनिवर्सिटी कोलकाता

मोबाईल नम्बर : 8981149833

Email: prasadb045@gmail.com

सारांश

‘बंबई में का बा’ डॉ. सागर द्वारा लिखा यह गीत अत्यंत मार्मिक और सशक्त गीत है; जो आज भारत ही नहीं पूरे विश्व में अपनी प्रसिद्धि और सफलता के चरम पर है। पूरी दुनियां में जहाँ भारतीय मानस प्रवासी बनकर गये हैं। यह गीत उन्ही की रोजमर्रा जिंदगी की असलियत को बयां करती है। ‘बंबई में का बा’ यह वाक्य ही लोगों को अपनी माटी की ओर खींचने लगती है। ‘बंबई में का बा’ गीत जिसमें ‘बंबई’ बड़े शहरों का प्रतीक है। जिसका दर्द सिर्फ मुंबई में बसने वालों का दुःख-दर्द नहीं है, बल्कि उन सभी प्रवासियों का दर्द है, जो रोजी-रोटी और बेहतर जीवन पाने की कोशिश में अपने देश-समाज और माटी से दूर किसी बड़े शहरों में पलायन किये। इस गीत का शब्द, भाव और अर्थ प्रवासी लोगों को झकझोर कर रख दिया है। यह गीत ऐसी गाथा है जो जीवन की बहुत सी स्मृतियों, भावनाओं और यादों को उकेरती है।

बीज शब्द: बंबई, पलायन, मार्मिक, गीत, प्रवासी, दर्द, भाव

आमुख

‘बंबई में का बा’ डॉ. सागर द्वारा लिखा यह गीत अत्यंत मार्मिक और सशक्त गीत है; जो आज भारत ही नहीं पूरे विश्व में अपनी प्रसिद्धि और सफलता के चरम पर है। पूरी दुनियां में जहाँ भारतीय मानस प्रवासी बनकर गये हैं। यह गीत उन्ही की रोजमर्रा जिंदगी की असलियत को बयां करती है। ‘बंबई में का बा’ यह वाक्य ही लोगों को अपनी माटी की ओर खींचने लगती है। ‘बंबई में का बा’ गीत जिसमें ‘बंबई’ बड़े शहरों का प्रतीक है। जिसका दर्द सिर्फ मुंबई में बसने वालों का दुःख-दर्द नहीं है, बल्कि उन सभी प्रवासियों का दर्द है, जो रोजी-रोटी और बेहतर जीवन पाने की कोशिश में अपने देश-समाज और माटी से दूर किसी बड़े शहरों में पलायन किये। इस गीत का शब्द, भाव और अर्थ प्रवासी लोगों को झकझोर कर रख दिया है। यह गीत

ऐसी गाथा है जो जीवन की बहुत सी स्मृतियों, भावनाओं और यादों को उकेरती है।

डॉ. सागर बलिया उत्तर-प्रदेश के रहने वाले एक प्रवासी मजदूर के बेटे हैं। वह बचपन से ही प्रवासियों का जो दुःख-दर्द और पीड़ा है उसे महसूस करते आये हैं। प्रवास की कहानी उनके घर पर भी रही है। उनके पिता रोजी-रोटी के लिए हरियाणा में रहते थे। इस पीड़ा को डॉ. सागर और उनका परिवार बहुत करीबी से देखा और महसूस किया। डॉ. सागर की शुरूआती शिक्षा गाँव के सरकारी स्कूल में हुई। उच्च शिक्षा के लिए वह बनारस बी.एच.यू. से लेकर भारत के प्रतिष्ठित जवाहरलाल नेहरू विश्वविद्यालय दिल्ली तक का सफ़र तय किया। जवाहरलाल नेहरू विश्वविद्यालय से उन्होंने भारतीय भाषा हिंदी अध्ययन केंद्र से एमफ़िल/पीएचडी की उपाधि प्राप्त की। आगे जीवन यापन के लिए उन्होंने



तय कर लिया कि अब वे फिल्मों के लिए गीत लिखेंगे और मुंबई शहर में ही करियर को आगे बढ़ाएंगे। धीरे-धीरे सफल भी हुए और उनका पहला गीत श्रेया घोषाल की आवाज में रिकॉर्ड हुआ।

अनुभव सिन्हा अपने ट्विटर पर डॉ. सागर के बारे में लिखते हैं, “Hels such a rare talent in Bhojpuri literature. I wonder how, over the past 30 years, he continued to believe that this brand of Bhojpuri writing will some day get mainstream.”¹

अपनी रोचक शैली और तुकबंदियों से बेहद गहरी बात को ‘बंबई में का बा’ गीत में इतने चुटकिले और मारक अंदाज में गीतकार डॉ. सागर ने पेश किया है कि उसका हर अंतरा तुरंत जुबान पर चढ़ जाता है और हम सब उसी अंदाज में गुनगुनाने लगते हैं। इस गीत को गाने वाले मशहूर अभिनेता मनोज बाजपेयी और गाने को बनाने वाले निर्देशक अनुभव सिन्हा हैं। यह गीत लोगों में इतना प्रिय हुआ कि तीन-चार दिनों में ही लगभग 50 लाख लोगों ने इसे यूट्यूब पर देखा-सुना।

मनोज बाजपेयी ‘बंबई में का बा’ गीत में छिपे अर्थ की ओर इशारा करते हुए कहते हैं, “मैं इतना ही कहना चाहता हूँ कि माइग्रेंट जो वापस गए, उनकी वह व्यथा, वह दर्द, जिससे वे गुजरे हैं, हमने उसी को बताने की कोशिश की है। हम खुद प्रवासी हैं और हम इस दर्द को समझते हैं। 1000-1500 किलोमीटर पैदल चल पड़ना कोई मामूली बात है..?”²

कोरोना महामारी ने हम सभी से बहुत कुछ छिना। इस दौर में सिर्फ पलायन ही नहीं हुआ। बल्कि इससे जिंदगी के तौर-तरीके भी बदले हैं। जिसे पूरे देशवासियों के जीवन का बहुत बड़ा परिवर्तन कहा जा

सकता है। डॉ. सागर जिस क्षेत्र (पूर्वांचल) से आते हैं। उनके आस-पास का भोजपुरी भाषी इलाका ही पलायन का गढ़ है। वे अपनी भाषा में अपने लोगों का दर्द बयान करने में सक्षम गीतकार कहे जा सकते हैं।

डॉ. सागर का कोरोना महामारी के शुरूआती दौर में ही एक गीत पलायन को लेकर रिलीज हुआ था। जिसे सुधाकर स्नेह जी ने गाया और संगीतबद्ध किया था। गीत के बोल में पलायन के दर्द, गाँव-शहर के भेद और विस्थापन की मजबूरी का चित्रण किया गया था –

“कैसे आई फेरु एही नगरिया हो
डगरिया मसान हो गईला”³

उत्तर-भारत के प्रवासी मजदूरों की मजबूरियों और भावुक कर देने वाली तकलीफों को बयां करने वाली यह गीत है, कोरोना महामारी के विध्वंस, वीभत्सकारी समय में एक बड़े तबके की घर वापसी करने की है। जिसमें डॉ. सागर ने पलायन की क्रोध को सवाल के रूप में अपने गीत में प्रयुक्त किया है। प्रवासियों को यह लगता है कि उनके लिये सबसे ज्यादा सुरक्षित जगह उनका अपना गाँव-समाज है। जहाँ वे खुश रह सकते हैं। लेकिन दो वक्त की रोटी और परिवार का पालन-पोषण के लिए अपनी जन्मभूमि को छोड़ बड़े शहरों की ओर पलायन करते हैं। प्रवासी मजदूरों का यह मानना है कि उन्हें अपने राज्य-जिला-जवार में काम मिल जाता तो वह अपनी मेहनत से उसे स्वर्ग बना देते।

‘बंबई में का बा’ गीत उत्तर-भारत के लोक जीवन में रची-बसी मार्मिक संवेदनाओं को बखूबी स्वर दिया है। इस गीत ने न केवल उन सभी मजदूरों की तकलीफों को परत दर परत खोल कर रख दिया है बल्कि यह भी समझने का मौका दिया है कि न केवल



बंबई बल्कि दिल्ली, पंजाब, कोलकाता, गुजरात हरियाणा में भी प्रवासी मजदूरों के पास, परिवार की रोजी-रोटी के लिए मजबूरी में रहने के सिवाय वहां उनके लिए कुछ नहीं रखा। इस हालत में भी मजदूर इसलिए रह रहे हैं कि उनके अपने गाँव-देहात में रोजी-रोटी कमाने के संसाधन और संभानाएं मौजूद नहीं है –

“जिनगी हम त जियल चाहीं
खेत बगइचा बारी में
छोड़छाड़ सब आइल बानी
हम इहवां लाचारी में
काम काज ना गाँव में बाटे
मिलत नाहीं नोकरिया हो
ना त बंबई में का बा? इहवां का बा?”⁴

‘ना त बंबई में का बा’ में महानगरों के दबेनुमा कमरे में छटपटाते प्रवासियों का बिम्ब शायद सागर के बचपन और करियर का भोगा हुआ यथार्थ है। आज भी शहरों का लगभग 60 प्रतिशत एरिया प्रवासियों का ‘स्लम’ एरिया के अंतर्गत आता है। जहाँ वह रह रहे हैं वहां सुविधा या व्यवस्था है ही नहीं, न तो जरूरत भर पानी मिलती न ही अन्य जरूरतों की चीज़ें। लेकिन लोग मजबूर और विवस हैं वहां रहने के लिए –

“दू बिगहा में घर बा लेकिन
सुतल बानी टेम्पू में
जिनगी ईअंड्रुआइल बाटे
नून तेल आ सेम्पू में।”⁵

डॉ. सागर देश की व्यवस्था और सरकार की नीतियों को देख कौंध जाते हैं। आजादी के इतने सालों बाद भी देश में विकास की रफ़्तार धीमी दिखाई पड़ रही

है। मसलन जिस तरह से आज समाज का बहुत बड़ा तबका अपने ही देश में एक राज्य से दूसरे राज्य में विस्थापन के लिए बाध्य हो रहा है। वह अत्यंत दयनीय और चिंताजनक है। डॉ. सागर के यहाँ इस दर्द को बखूबी देखा जा सकता है –

“गाँव सहर के बिचवा में हम
गजबे कन्फ्यूजिआइल बानी
दू जून की रोटी खातिर
बाम्बे में हम आइल बानी
ना त बंबई में का बा? इहवां का बा?”⁶

कमलेश वर्मा लिखते हैं, “मदन कश्यप, श्रीप्रकाश शुक्ल, राकेश ‘कबीर’, बोधिसत्व, संजय कुंदन, पंकज चौधरी आदि कवियों ने इस दौर में श्रमजीवी वर्ग की वेदनाओं की जो तस्वीर खिंची थी। उन सबका मानो ‘संचित प्रतिबिम्ब’ सागर के इस गीत में दिखाई देता है।”⁷

मजदूर आज मजबूर नहीं है। वे तो हमारी विरासत के वे सच्चे धरोहर हैं। आज उन्हें बचाना हमारे देश-समाज के लोगों का कर्तव्य होना चाहिए। डॉ. सागर द्वारा लिखा इस गीत में वह सामाजिक-दृष्टि है, जो अपने दौर की राजनीतिक परिघटनाओं की बहुत सख्ती से छानबीन करती है। वह अपने गीत में भारी संख्या में मजदूरों के पलायन को एक प्रश्न और वेदना के साथ प्रस्तुत करते हैं –

“काम धाम रोजगार रहित त
गंडवे स्वर्ग बनइतीं जा
जिला जवारी छोडिके इहवाँ
ठोकर काँहै खइती जा
कईसे केहू दुखवा बांटे

**हम केतना मजबूर हईं
लरिका फरिका मेहरारू से
एक बरिस से दूर हईं”⁸**

आजाद भारत की बागडोर पूंजीवादी ताकतों के हाथों आई। वही दलितों-पिछड़ों और असहाय लोगों ने शारीरिक मेहनत से जीवन बिताने को मजबूर हुए। इन्हीं मजदूरों के खून-पसीने और मेहनत से राष्ट्र का निर्माण होता है। लेकिन कथाकथित वर्गों में बंटा हुआ भारतीय समाज जाति-धर्म और अर्थ के आधार पर लगातार मजदूरों का शोषण करता आया है। ‘बंबई में का बा’ यह गीत न केवल मजदूरों की पीड़ा को दिखाती है बल्कि जाति-धर्म के नाम पर शहरों में किस तरह प्रवासी मजदूरों को जाति-धर्म का द्वंस झेलना पड़ता है, उसे भी प्रस्तुत करती है –

**“एक समाज में देख केतना
ऊँच-नीच के भेद हवे
उनका खातिर संविधान में
ना कौनो अनुच्छेद हवे।
जुलुम होत बा हमनी संगवा
केतना अब बरदास करीं
देस के बड़का हाकिम लो पर
अब कईसे बिस्वास करीं।”⁹**

युवा कवि डॉ. राकेश ‘कबीर’ लिखते हैं, –
“पलायन और ऊँच नीच के भेदभाव, विकास में क्षेत्रीय असामनता, घर परिवार से दूर रहने की मजबूरी, गाँव-ज्वार, खेती-बारी, बाटी-चोखा सब कुछ समेटकर अद्भुत रैप गीत लिखने वाले डॉ. सागर अत्यंत समर्थ गीतकार हैं। उनके सीने में अपने क्षेत्र और लोगों से जो मोहब्बत और दर्द है, उससे आगे और भी बेहतरीन गीत निकलेंगे।”¹⁰

विस्थापित लोगों ने अपनी पूरी उम्र शहर के बेगानेपन को अनुभव किया है। वे हर विपरीत परिस्थितियों में अपने घर लौटने को बेताब रहते हैं। मसलन जब वे अपने जीवन का अतीत, वर्तमान और भविष्य की समृद्धि के बारे में सोचते तो व्याकुल हो उठते। प्रवासी दुनियां में लोगों के अन्दर कितनी बैचनी है। इस गीत में देखा जा सकता है। ढलते उम्र में घर-समाज-परिवार की यादें गहरी होती जाती है। डॉ. सागर अपनी गीत में इस प्रसंग का भी जिक्र करते हैं। वे लिखते हैं –

**“बूढ़ पुरनिया माई बाबू
ताल तलैया छूट गईल
केकरा से देखलाई मनवा
भितरे-भितरे टूट गईल
ना त बंबई में का बा? इहवां का बा?”¹¹**

इस तरह यह पूरा गीत कमाल के सवालियों से भरा हुआ है। कोरोना महामारी में विस्थापित जनता जरूर अपने आप को इस गीत से रिलेट कर पा रही होगी। सवालियों के इसी नियम कानून में गीत आगे बढ़ता है और गाँव में स्कूल, शिक्षा, अस्पताल, व्यवस्था और बच्चों के भविष्य पर भी बात होने लगती है। यह बातचीत स्वाभिमान, उम्मीद, विश्वास अपने राज्यों में संसाधनों की कमी सहित सभी सवालियों पर होती है –

**“बेटा बेटा लेके गाँवे
जिनगी जियल मोहाल हवे
ना निम्नन इस्कूल कहीं बा
नाही अस्पताल हवे।”¹²**

डॉ. सागर अपने इस गीत में प्रवासी जीवन के लगभग सभी द्वंद्वों को रखने का प्रयास किया है। एक



बाप के लिए अपने बच्चों से रोजी-रोटी के लिए दूर रहना कितना पीड़ादायक और मार्मिक है, उक्त पंक्तियों में देखा जा सकता है। एक पिता अपनी बेटी को अंकवार और गोद में भर लेने के लिए कितना व्याकुल और बेताब है –

“ऐ बाँबी...आउ ना..गोदिया में आउ ना
अरे इहाँ सूत ना
गोदिया में सूत जो।”¹³

इस तरह देखा जा सकता है कि पूरे गीत में उत्तर-भारत के लोग जो दशकों से प्रवासी बनकर बाहर रह रहे हैं। उनके दुःख-दर्द को बयां किया गया है। उनके लिए यह गीत झुमने के साथ-साथ उन्हें घर-गाँव की याद को भी गहराई से भर देती है। प्रवासी जीवन-यापन की स्थिति को बयां करते हुए डॉ. सागर लिखते हैं -

“घीव दूध माखन मिसरी
मिलेला हमरा गाँवे में
लेकिन इहवां काम चलत बा
खाली भजिया पावे में
एतना मुवल जियला पर भी
फूटल कौड़ी मिलत ना
लौना लकड़ी खर्ची बर्ची
घर के कमवा जूरत ना।”¹⁴

युवा नेता चिराग पासवान ट्विट करते हुए लिखते हैं, “दू जून रोटी खातिर बंबई में आइल बानी। मुख्य रूप से बिहार के पलायनों के दर्द को भोजपुरी रैप के माध्यम से खुबसूरत ढंग से पेश किया गया है।”¹⁵

कहा जा सकता है कि बहुत दिनों बाद सर्वहारा मजदूर और प्रवासी जीवन की तकलीफ को आवाज देने वाला एक संवेदनशील फ़िल्मी गीतकार दिखाई पड़ा है। जिसके गीत प्रवासी जीवन के साथ ही कोरोना काल में लाखों मजदूरों की असलियत को दिखाता है। जो मजदूर ही कोरोना काल में पैदल घर की तरफ निकल पड़े, जिसमें हजारों की संख्या मजदूर भूख, गर्मी, थकान, और प्यास से मारे गये।

डॉ. सागर द्वारा लिखा गया ‘बंबई में का बा’ गीत में अनुभव सिन्हा जैसे शानदार निर्देशक और उसके गीतकार मनोज बाजपेयी ने जिस तरह से इंसानी मजबूरियों, जज्बातों, बेवसी-लाचारी को उघड़ने की शानदार कोशिश की है। उसे जमाने तक लोगों के बीच याद रखा जायेगा।

अंततः हिंदी के कवियों ने कोरोना काल में जो अपनी साहित्यिक जिम्मेदारी पूरी की उसका सुमेलित लोक प्रसारित चित्र रूप ‘बंबई में का बा’ गीत बनती हुई प्रतीत होती है। डॉ. सागर का मानना भी है कि, “यह गीत अश्लीलता के खिलाफ एक अभियान है।”¹⁶

संदर्भ सूची

1. https://twitter.com/anubhavsinha?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ct_wgr%5Eauthor
2. <https://youtu.be/koJwuVtJmr0>
3. <https://youtu.be/koJwuVtJmr0>
4. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=10213636861794577&id=1794870211



5. वही,
6. वही,
7. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=3209595155822294&id=100003155221773
8. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=10213636861794577&id=1794870211
9. वही
10. डॉ. राकेश 'कबीर' से बातचीत : डॉ. सागर
11. https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=10213636861794577&id=1794870211
12. वही ,
13. वही ,
14. वही ,
15. <https://twitter.com/ichiragpaswan?lang=en>
16. डॉ. सागर से कविता के संदर्भ में फोन पर बातचीत





चन्द्रकिरण सौनरेक्सा के बाल-नाटक

डॉ. मिथिलेश कुमारी

प्रधानाचार्या, एम. डी. पी. विद्यालय

Mobile no. 8287858096

Email – maybemithil@gmail.com

सारांश

यह शोध-पत्र चन्द्रकिरण सौनरेक्सा के बच्चों के लिए लिखे गए नाटकों पर केन्द्रित है। इसके साथ ही बाल-नाटकों के इतिहास और स्वरूप के विषय में भी प्रस्तावना में संक्षिप्त परिचर्चा की गई है। इन नाटकों का विश्लेषण करते समय अन्य नाटकों से भी यथासंभव तुलना की गई है। चन्द्रकिरण सौनरेक्सा बीसवीं शताब्दी की महत्वपूर्ण लेखिका हैं। इन्होंने बहुत अच्छी बाल-रचनाएँ की हैं जिससे हिंदी साहित्य जगत पूर्णतः अपरिचित है। मैंने यहाँ पर उनके कुछ महत्वपूर्ण नाटकों के महत्वपूर्ण बिन्दुओं को उठाते हुए इन नाटकों से पाठकों को अवगत कराने की कोशिश की है। इस प्रपत्र को गहन अध्ययन और शोधोपरांत लिखा गया है।

बीज शब्द: चन्द्रकिरण सौनरेक्सा, बाल-नाटक, इतिहास, बच्चों का रंगमंच, पशु-पक्षी सम्मलेन आदि।

भूमिका

हिंदी में बच्चों के लिए बहुत कम लिखा गया है। बांग्ला साहित्य में बच्चों और किशोरों पर व्यापक साहित्य मिलता है। चन्द्रकिरण सौनरेक्सा ने लखनऊ आकाशवाणी में महिला एवं बाल-विभाग में बतौर पटकथा लेखिका काम किया, वहाँ उन्होंने बहुत ज्यादा बाल साहित्य लिखा, लेकिन उनकी कुछ ही रचनाएँ प्रकाशित हैं। आकाशवाणी लखनऊ से मुझे उनके कुछ नाटक प्राप्त हुए, जिनमें 'दो परियाँ', 'गप्पी गोपाल' और 'सहारा' नाटक बच्चों के लिए लिखा गया है। उनका अधिकांश बाल-साहित्य अब अप्राप्य है। आकाशवाणी ने भी इसे सभालकर नहीं रखा। चन्द्रकिरण ने बच्चों के लिये कहानियाँ, उपन्यास, नाटक आदि लिखे हैं। इनके बाल साहित्य का रचना-काल 1950-70 के दशक का माना जा सकता है।

चन्द्रकिरण जी की बाल साहित्य से सम्बंधित अब तक छः किताबें प्रकाशित हो चुकी हैं। 'जिन्होंने इतिहास रचा', 'भोंदू और भोलू', 'जग्गो तार्ई', 'पशु पक्षी सम्मेलन', 'दमयंती' और 'शीशे का महल' आदि महत्वपूर्ण संग्रह हैं।

शुरुआती दौर के लेखक बाल साहित्य में रुचि लेते थे और रचना भी करते थे। अशोक बाजपेयी बाल साहित्य की संरचना पर बात करते हुए कहते हैं "बाल साहित्य का उद्देश्य तो ये होना चाहिए कि समाज, सच्चाई, जटिलताएँ और आस-पास की जो हकीकत है उसका बच्चों को कुछ बोध हो।"²² वहीं संजीव का मानना है कि परियों, राजा-रानी की कथाओं का भी अपना महत्व है। बाजपेयी जी यथार्थ तत्व पर और संजीव काल्पनिक

²² अशोक बाजपेयी, अनुज, रेखा पाण्डेय, (सपा.) 2016, बाल साहित्य और आलोचना, वाणी प्रकाशन, पृ. 43



तत्व पर बल देते हैं। “बाल साहित्य का स्वरूप वैसा होना चाहिए जो बच्चों में जिज्ञासाएँ जगाए। कठिन से कठिन विषय को, कठिन से कठिन पहली को भी कौतुक, हास्य, सरल, सुबोध और बेहतर ढंग से समझा ले जाए।”²³

बचपन जीवन का प्रारंभिक काल है जब बच्चा मिट्टी के लोंदे के समान होता है। उसे किसी भी आकार में ढाला जा सकता है, परन्तु अनुकरण से बाल-मन ज्यादा सीखता है। बच्चे अलग-अलग आयु, वर्ग, धर्म और समुदाय के होने के कारण भिन्न सहूलियतें और सुविधाएँ प्राप्त करते हैं। वे अपने परिवार और वातावरण से ज्यादा सीखते हैं। भारत में शिक्षा व्यवस्था का स्तर बहुत अच्छा नहीं है। बच्चों के लिए पुस्तकालयों का अभाव है। स्कूली पाठ्यक्रम की पुस्तकों के अतिरिक्त अन्य पुस्तकों तक जिन बच्चों की पहुँच है, उनका प्रतिशत बहुत कम है। बचपन, किशोरावस्था और वयस्क उम्र, हर आयु की अलग रूचि और ज़रूरत होती है।

बच्चों के लिए लिखने में अलग कौशल और भाषा की ज़रूरत होती है। कथानक की रोचकता और भाषा की सरलता बाल साहित्य के लिए एक अनिवार्य शर्त है। चित्र एक अनिवार्य तत्व है जो बच्चों को किताबों की ओर आकर्षित करता है। शुरुआत में जब उन्हें शब्द-ज्ञान नहीं होता तो वे चित्र द्वारा ही चीजों को समझने की कोशिश करते हैं। कहानियों का आकार बहुत ज्यादा बड़ा नहीं होना चाहिए। साहित्य में काल्पनिकता का समावेश होता है पर बच्चों के साहित्य में पशु, पक्षी पर मनुष्य अपनी जाति के गुणों को आरोपित करते हैं। कई बार ये कहानियाँ बाल-मन को कल्पना की तरफ़ तो मोड़ देती हैं, परन्तु वास्तविक जीव जंतुओं के यथार्थ से दूर कर देती हैं। हालांकि बच्चे बेहद कल्पनाशील होते हैं

²³ वही, संजीव, पृ. 59

और साहित्य उनकी कल्पनाशक्ति को विस्तार प्रदान करता है।

बाल साहित्य की भाषा सरल, हास्यास्पद, आश्चर्यपूर्ण होती है। गालियों का प्रयोग वर्जित है। बाल साहित्य का मुख्य उद्देश्य बच्चों में जागरूकता पैदा करना होता है। नैतिक शिक्षा, अच्छी आदतों का विकास और अपने आस पास के वातावरण के बारे में जानकारी प्रदान करना, ताकि वे एक अच्छे इन्सान बन सकें, साथ ही उनकी तार्किक क्षमता का विस्तार हो सके। बाल साहित्य में शिल्प का उतना ही महत्व है, जितना विषय का। एक ही विषय पर भिन्न-भिन्न बुनावट की कहानियाँ देखी जा सकती हैं। विष्णु प्रभाकर द्वारा सम्पादित ‘सुनो कहानी’ की लगभग सारी कहानियाँ मूर्खता पर हैं, परन्तु उनके कथानक अलग अलग हैं। ये कहानियाँ बुद्धिमत्ता पर बल देती हैं और बच्चों को ये सिखाती हैं कि उन्हें अपने विवेक और समझदारी का प्रयोग करना चाहिए।

बाल नाटक

शुरुआती हिन्दी बाल नाटक उपदेशात्मक होते थे परन्तु धीरे-धीरे कथा शिल्प में बदलाव आया है। भारत में स्वतंत्रता के बाद लिखे नाटकों में कुदसिया जैदी के हास्य नाटक ‘चचा छक्कन के ड्रामे’ (1957) केशवचंद्र वर्मा की ‘बच्चों की कचहरी’ (1956) आदि के नाम लिए जा सकते हैं। “बच्चों की कचहरी नाम से बीसवीं शताब्दी के छोटे दशक में जो केशवचंद्र वर्मा के बाल नाटकों का संग्रह निकला था, एक तरह से नए बाल-नाटकों की नींव उसी से पड़ी जिससे तमाम नए पुराने लेखकों ने दिशा और प्रेरणा ग्रहण की।”²⁴

हिन्दी में बाल-नाटकों की रचना की ओर स्वतंत्रता पश्चात ही ध्यान दिया गया। विष्णु प्रभाकर का बाल-नाटकों की दुनिया में बड़ा योगदान है। इन्होंने जीवन के

²⁴ वही पृ., 112



क्रियाकलापों, आदतों आदि पर नाटक लिखे हैं। जैसे- बहादुर बेटा, हड़ताल आदि। स्वदेश कुमार का 'ऐ रोने वालों' रोने की आदत वाले बच्चों पर केंद्रित है। सर्वेश्वर दयाल सक्सेना के 'भौं भौं', 'खो खो', 'लाख की नाक' आदि नाटक महत्वपूर्ण हैं। सर्वेश्वर दयाल सक्सेना जी बाल नाटकों को निराले अंदाज में प्रस्तुत करते हैं। अमृतलाल नागर का 'बाल दिवस की रेल', कमलेश्वर का 'दोस्ती', 'पैसों का पेड़', हरि कृष्ण देवसरे का 'बाल संसद' आदि अच्छे नाटक हैं। प्रकाश मनु कहते हैं "बड़ों के तर्क से बच्चों का नाटक नहीं लिखा जा सकता जो शब्दों से परे उसकी कल्पना से जन्म लेता है। मंच बच्चे का कैदखाना नहीं है, उसका मुक्ति स्थल है, जो नाटक इसका जितना ही ज्यादा अहसास बच्चों को करा सके वह उतना ही बच्चों का श्रेष्ठ नाटक है।"²⁵

संवाद, अभिनय और मंचगति में भी उसे इतनी आजादी देनी होगी कि वह अपनी कल्पना शक्ति का भी इस्तेमाल कर सके। सबसे पहली प्राथमिकता बच्चों की रोचकता पर जाती है। यह रोचकता चित्र, संवाद, कथा के द्वारा निर्मित की जा सकती है। बच्चों के साहित्य में लड़कियों को भी नायिका बनाना चाहिए। बच्चों के लिए लिखने में बच्चों जैसा सोचना और बनना पड़ता है। बच्चों के लिए (2-8 वर्ष) कल्पना, रोचकता बहुत महत्वपूर्ण होती है। वह कुत्ते को देखते ही उससे बोलने की इच्छा करेंगे, चिड़ियों को उड़ते देखकर स्वयं भी उड़ने की कल्पना कर सकते हैं। पशु-पक्षी, पेड़, बादल अपने आस-पास की दुनिया को वह अपने जैसा जीवंत चाहते हैं।

बच्चों का रंगमंच बड़ों के रंगमंच से अलग होता है। विभिन्न रंगों का प्रयोग पशु-पक्षियों की बोली का अभिनय करने में उन्हें आनन्द आता है और वह इसे करने में रुचि भी लेते हैं। बच्चों के लिए ऐसा नाटक होना

चाहिए, जो उनकी सृजनात्मक क्षमता को पल्लवित करे। बच्चों के लिए लिखे गए अधिकांश नाटकों में वयस्क-बोध हावी रहता है। कुछ नाटक इतने लंबे होते हैं कि उन्हें करना और देखना उबाऊ होता है। हिन्दी में शिखर के रचनाकारों ने यदा-कदा बाल-रचनाएँ भी लिखी है, जिसमें से अधिकांश बाल-मनोविज्ञान के उपयुक्त नहीं हैं। श्रीलाल शुक्ल का नाटक 'आविष्कार जूते का' व्यंग्यपूर्ण होते हुए भी पात्रों की संख्या ज्यादा है, यह नाटक लम्बा है तथा छः दृश्यों में विभाजित है। यह नाटक बच्चों के लिए अभिनेय नहीं है क्योंकि सारे पात्र वयस्क हैं। मृदुला गर्ग ने 'साम-दाम-दण्ड-भेद' लिखने की कोशिश की लेकिन यह भी उतना अच्छा नहीं बन पड़ा, जितने अच्छे उपन्यास और कहानियाँ (वयस्कों के लिए) वह लिखती हैं। रघुवीर सहाय ने 'परियों के बच्चे', 'चुनमुन का मेमना', 'जब गुड़िया बोल उठी', 'परी से भेंट', 'खोई हुई गुड़िया' आदि नाटक लिखे। रघुवीर जी छोटे-छोटे संवादों, गीतों से सजाकर नाटक प्रस्तुत करते हैं। इनके नाटकों में बच्चों को काल्पनिक लोक में उड़ने का सुख मिलता है।

डॉ. कमल वशिष्ठ का नाटक 'ये सृष्टि निर्माता' वैज्ञानिक दृष्टिकोण को बढ़ावा देता है और इसे कम पात्रों द्वारा रचा गया है। रंगमंचीय दृष्टि से भी यह ठीक है। इसे महत्वपूर्ण माना जा सकता है। रेखा जैन बाल-नाटकों की दुनिया में महत्वपूर्ण स्थान रखती हैं और दिल्ली में 'चिल्ड्रन थिएटर' से जुड़ी रही हैं। 1979 में 'उमंग' बाल नाट्य मंच की स्थापना की। बच्चों के लिए कार्यशालाएँ आयोजित कराती रहती हैं। इनका एक नाटक मैंने देखा। इसमें स्वाधीनता संग्राम की संपूर्ण झांकी को समेटने का प्रयास है। 17 दृश्यों में विभाजित यह नाटक बहुत लंबा है परन्तु प्रत्येक दृश्य छोटे हैं, संवाद अति संक्षिप्त। अंग्रेजी राज और उसके आस-पास की परिस्थितियों के छोटे दृश्य मौजूद हैं।

²⁵ वही, पृ78.



चन्द्रकिरण सौनरेक्सा ने भी बच्चों के लिए कई नाटक लिखे हैं। चन्द्रकिरण सौनरेक्सा द्वारा रचित 'पशु पक्षी सम्मलेन' संग्रह के नाटक बहुत महत्वपूर्ण हैं। ये नाटक बच्चों में पर्यावरण के प्रति जागरूकता भी पैदा करते हैं और मनोरंजन भी प्रदान करते हैं। 'जिन्होंने इतिहास रचा' संग्रह के ऐतिहासिक नाटक कुछ बड़े बच्चों के लिए हैं, परन्तु ये नाटक लगभग 10-12 साल तक के बच्चों के लिए हैं। इनके अधिकांश पात्र पशु, पक्षी, मछली, तितली, चींटी आदि हैं। 'घमंडी का सर नीचा' नाटक में घंटाकरण (ऊंट का बच्चा) अपनी माँ की बात नहीं सुनता तो उसे शेर खा जाता है। घंटाकरण बहुत नटखट है। बचपन में बच्चों की समझदारी इतनी कम होती है कि अच्छा बुरा पहचानने की क्षमता उनमें नहीं होती। अतः उन्हें सुरक्षा की आवश्यकता होती है, परन्तु कुछ बच्चे बहुत जिद करते हैं। अतः ऊंट के माध्यम से बच्चों में अपनी जिद पर न अड़े रहने और माँ की बात मानने का सन्देश दिया गया है। इस प्रकार बच्चों के मन में डर भी पैदा किया जाता है। यह डर छोटी-छोटी आदतें डालने के लिए पैदा किया जाता है, परन्तु डर का जन्म भी ऐसे ही होता है। इस नाटक में यह भी दिखाया गया है कि अगर मनुष्य पशुओं की देख-भाल और सहायता करते हैं, तो पशु भी उनकी सेवा करते हैं। इस नाटक के मुख्य पात्र उज्ज्वलक बड़ई के घर में जहाँ खाने की तंगी रहती थी। वहीं ऊंटनी की मदद करने के बाद उसका घर सम्पन्न हो जाता है। दूध, घी होने लगता है और बहुत सारे पशु हो जाते हैं।

'दो परियाँ' नाटक में एक परी पगली बुढ़िया बनती है और दूसरी बूढ़ा भिखारी। इस नाटक में श्यामा को अपने अच्छे व्यवहार का ईनाम मिलता है जबकि गोविन्द और प्रभा पछताते हैं। दूसरों की सहायता करना, बूढ़ों की सेवा और भूखे को भोजन देना चाहिए, उन्हें सताना नहीं

चाहिए। जो बच्चे ऐसा करते हैं उनके साथ भी अच्छा होता है। ऐसा सन्देश इस नाटक में दिया गया है। 'सहारा' और 'गप्पी गोपाल' नाटक में भी कुछ ऐसा ही सन्देश दिया गया है। इस प्रकार ये रचनाएँ सामाजिक सद्भाव और सहयोग की भावना निर्मित करती हैं।

'पक्षी सम्मलेन' नाटक में पक्षियों के खाने, पीने, रहने का प्रश्न उठाया गया है, जो समस्याएँ आधुनिक जीवन शैली, पेड़-पौधों, जंगलों के विनाश तथा पर्यावरण क्षति के कारण उत्पन्न हुई है। यह नाटक मूलतः इन पक्षियों की समस्याओं के प्रति संवेदनशील बनाने के लिए लिखा गया है परन्तु यह अपनी संरचना में मानव समाज के सवाल को भी उठाता है। स्वतंत्रता, भाषा का सवाल, सौन्दर्यबोध, लिंग-भेद आदि अनेक सवालों को भी संवादों में देखा जा सकता है। इस नाटक में जिन पक्षियों का प्रयोग हुआ है, उनकी विशेष बोलियों के साथ मूल प्रवृत्तियों (पक्षी स्वभाव) को भी रेखांकित किया गया है, उनके खाने-पीने के तौर तरीके की भी जानकारी दी गयी है। यह नाटक यथार्थ के ज़्यादा करीब है। पक्षियों के सम्मलेन में अध्यक्ष तोताराम हैं, तो सभापति एक महिला होनी चाहिए। इसका प्रस्ताव मैना रखती है साथ ही ठोस तर्कों से उलूकराज के सभापति बनाये जाने का विरोध करती है। "यदि स्वागताध्यक्ष एक पुरुष अर्थात् श्री तोताराम बने हैं तो सभापति एक महिला होनी चाहिए-- अन्यथा हम सब चिड़ियाँ सम्मेलन का बहिष्कार करेंगी।"²⁶

कोयल के गुण की प्रशंसा की गई है कि कोयल को लोग उसकी मीठी बोली से जानते हैं न कि उसके रंग से। हालांकि यहाँ लेखिका ने कुरूपता शब्द का प्रयोग करके अपने कथन को कमतर कर दिया है। "कोयल तो

²⁶ चन्द्रकिरण सौनरेक्सा, 2008, पशु पक्षी सम्मेलन, अंतरा प्रकाशन, पृष्ठ 51



काली कलूटी है फिर भी सबको भाती है। सच है अच्छे गुण के आगे कुरूपता छिप जाती है।²⁷

सभा करते हुए कई तरह की बातें होती हैं। एक प्रसंग यहाँ देखिए- “कोयल : कुहू कुहू भाइयों शांत हो जाइये। यह बात-बात में मनुष्यों की दुहाई क्यों दी जाती है? वे हमसे कितने ही बलवान अथवा श्रेष्ठ क्यों न हों –पक्षियों और उनकी किसी बात में समानता नहीं है। उनकी सब बातों की नकल करने से हमारी भलाई नहीं हो सकती। मनुष्य तो जिस पक्षी को सुन्दर पाते हैं। उसे ही पाल लेते हैं, पिंजरे में बंद कर लेते हैं, वे पक्षी चाहे कितने ही सुख में रखे जायें- उनके बंदी होते हैं। बंदी जीवन कितना ही सुविधापूर्ण क्यों न हो स्वतंत्रता के सम्मुख धूल के समान है। पंखों में उड़ान भर कर मुक्त गगन में विचरने से बढ़कर हम पक्षियों का और कोई सुख नहीं है। एक पराई भाषा सीख लेने से हम शिक्षित नहीं कहला सकते। हमें अपनी ही भाषा को अपनाना होगा।”²⁸

तोता मनुष्यों की भाषा बोल लेता है परन्तु जो तोता बंदी नहीं है। वह तो अपनी ही भाषा बोलेगा। अतः यहाँ पक्षियों पर बात अवश्य हो रही है, पर इशारा मनुष्यों की उस मनोवृत्ति की ओर भी है जो विदेशी भाषा को अपनी मातृभाषा से ज्यादा तवज्जो देता है। निज भाषा के साथ एक संपर्क भाषा भी हो जिसका प्रयोग अपनी बोली-भाषा के अतिरिक्त दूसरे भाषा-भाषी लोगो से किया जा सके। इस प्रकार यहाँ बिहारी के दोहों की तरह दोहरा अर्थ है, परन्तु ये सारी समस्याओं की तरफ संकेत कथा की संरचना में सवांदो के रूप में हैं। मुख्य समस्या तो पर्यावरणीय विनाश की है। इस चिंताजनक प्रसंग को लेखिका ने अपनी कल्पना से, रोचक कथानक और भाषा में प्रस्तुत किया है। लेखिका ने यह ध्यान रखा है कि यह नाटक छोटे बच्चों के लिए है। अतः उनकी

संवेदनशीलता के फलक को यह नाटक विस्तृत करेगा। ये सवाल वयस्कों के हैं परन्तु जिस तरह से ये बातें यहाँ कही गयी हैं, वह बच्चों को जागरूक करने का प्रयासमात्र है, क्योंकि लिंग भेद एक लड़का और लड़की बचपन से ही महसूस करने लगते हैं। बहुत मासूमियत से बहुत बड़ी बातें नाटक में लाई गयी हैं। इस नाटक को स्कूली पाठ्यक्रम में अवश्य शामिल किया जाना चाहिए।

‘हंसती मछली’ नाटक भी बच्चों को पशु-पक्षियों से जोड़ता है और उनका सुख-दुःख समझने की प्रेरणा देता है। लोग मछली पालने के लिए लाते हैं, तो मछली अपनों से बिछुड़कर दूसरे देश चली आती है परन्तु श्यामा और मोहन उसे उसके देश पहुंचाते हैं तो मछली भी उन्हें मणि देती है। मछली हंसती है, बोलती है और रेगिस्तानी जमीन में पानी के स्रोत के बारे में भी बताती है। “मछली- प्यारे बच्चों तुमने मुझे मेरे देश तक पहुंचाया। इसी प्रकार सदा सब पशुओं-पक्षियों पर दया करना सबकी सहायता करना।”²⁹ इस प्रकार के रोचक कथानक बच्चों को लुभाते हैं। पशु पक्षियों को उन्मुक्त वातावरण में ही जीने देना चाहिए उन्हें सजावट या अपने स्वार्थ के लिए नहीं उपयोग करना चाहिए। पक्षियों और मछलियों का पालन या चिड़िया घर में कैद करके रखना इसी श्रेणी में आता है।

‘हंस किसका’ नाटक में सिद्धार्थ की दयालुता का परिचय दिया गया है। अन्य लोगो ने भी इस संवेदना पर कहानियाँ लिखी हैं, परन्तु यहाँ कथानक में थोड़ा परिवर्तन है। शुरुआत सुमन और सिद्धार्थ की बात-चीत से होती है जिसमें सुमन कहते हैं कि बिना पशु पक्षियों का शिकार किए धनुर्विद्या में निपुण नहीं हुआ जा सकता है, परन्तु पेड़ की एक पत्ती को अपना निशाना बनाकर

²⁷ वही, पृष्ठ संख्या 52

²⁸ वही, पृष्ठ 54

²⁹ वही, पृष्ठ 74



सिद्धार्थ धनुर्विद्या में अपनी निपुणता सिद्ध करते हैं। निशानेबाजी में माहिर होने के अन्य उपाय भी हैं परन्तु वह सजीवों को निशाना नहीं बनाते। “न भाई घास-पात खाकर जीने वाले हिरनों तथा दाना-दुनका चुगकर पेट भरने वाले तीतर, हंसों अथवा चिड़ियों को मारना मैं क्षत्रिय धर्म नहीं समझता। आखेट ही करना है तो उसके लिए शेर, भालू, चीते, भेड़ियें जैसे हिंसक पशु चुनने चाहिए।”³⁰

परन्तु उपर्युक्त प्रसंग में एक वाक्य आपत्तिजनक है जो उन्होंने हिंसक पशुओं के लिए रेखांकित किया है। बुद्ध की करुणा ऐसी गैर बराबरी नहीं करती थी। क्या शेर, भालुओं के शिकार को न्यायोचित कहा जा सकता है? नहीं। आधुनिक समय में इस तथ्य से हम भली-भांति अवगत हैं कि चीतों, शेरों की संख्या कितनी सीमित रह गयी है। पर्यावरण चक्र में हर प्राणी का महत्त्व है। मनुष्य की मूर्खता, उदासीनता और अत्यधिक लालच ने पारिस्थितिक तंत्र को गड़बड़ कर दिया है। कभी कभी अन्जाने में ही रचनाकार भाषा की गिरफ्त में वह बात भी कह जाता है, जिसे वह गलत समझता है। लेखिका से यहाँ पर यही गलती हुई है।

‘मैं तुमसे बड़ा हूँ’ शीर्षक के अंतर्गत चार नाटकों की एक श्रृंखला है। सूर्य और हवा, दिन और रात, गर्मी और सर्दी, शहर-गाँव। इन नाटकों के जरिए लेखिका बच्चों में समानता की भावना भरना चाहती हैं। इन चारों नाटकों में इन प्राकृतिक उपादानों के गुण-अवगुण की जानकारी के साथ यह बताया गया है कि कोई किसी से छोटा या बड़ा नहीं होता। हर-एक में विशिष्ट गुण-स्वभाव होता है, परन्तु सभी का महत्त्व बराबर है। सूर्य में गर्मी है तो हवा में वेग। “न तो पृथ्वीवासी जीव वायु के बिना जीवित रह सकते हैं और न ही ताप और प्रकाश

बिना। आप दोनों ही धरती के निवासियों के लिए दो नेत्र के समान हैं।”³¹

प्रतिद्वंदी होने से सहयोगी होने की भूमिका ज्यादा उचित है। प्रतिद्वंदिता में मनुष्य कभी-कभी अपनी योग्यता भूलकर दूसरों के जैसा बनने लगता है। एक-दूसरे से अलग गुण-स्वभाव के होते हुए भी सभी का महत्त्व है। इसी प्रकार दिन और रात की अलग विशेषताएं हैं। प्रकृति की विविधता ही विशिष्टता है। दिन और रात में विष्णु और नारद तथा हवा और सूर्य में धर्मराज नाटक के पात्र हैं। ये पात्र न्यायकर्ता की भूमिका में प्रयुक्त हुए हैं। हवा, रात और सूर्य, दिन को क्रमशः देवी और देवता के रूप में संबोधित किया गया है जिससे नाटक की संरचना थोड़ा धार्मिक हो जाती है। लेखिका अगर इन्हें देवी-देवता के रूप में संबोधित न करतीं, तो रचना ज्यादा प्रभावी होती।

गर्मी-सर्दी और गाँव-शहर नाटक में किसी धार्मिक पात्र का प्रयोग नहीं है। “जाड़ा, गर्मी और वर्षा हम तीनों ही परस्पर हैं। तीनों ही का इस पृथ्वी पर महत्त्व है। पृथ्वी के घूमने से ही, सूर्य के दूर या पास आने और ऊँचे नीचे स्थानों के कारण ही ऋतुएँ होती हैं।”³²

इन चारों नाटकों में एक दूसरे से बड़ा होने के झगड़े को लेकर कथा रची गई है। शहर के लोग तो आज भी गाँव वालों को हीन दृष्टि से देखते हैं। गंवार शब्द गाली के रूप में प्रयोग होता है जिसका अर्थ बुद्धिहीन माना जाता है, जो शहरवासियों की गाँव के प्रति हीन मानसिकता को उजागर करता है। गाँव और शहर की संरचना अलग है लेकिन इसका अर्थ यह नहीं है कि गाँव के लोग बुद्धिमान नहीं होते। शहर-गाँव नाटक में बहुत रोचक ढंग से इस वर्चस्वशाली मानसिकता पर प्रहार किया गया है।

³⁰ वही, पृष्ठ संख्या 75,76

³¹ वही, पृष्ठ 90

³² वही, पृष्ठ संख्या 102-103



“जज-- अब बोलो भाई शहर। गाँव तुम्हारा बड़ा भाई है या नहीं। ये तुम्हें अन्न देता है, घी, दूध देता है, लकड़ी, कोयला देता है, कपास, रेशम, गन्ना, जूट सभी कुछ देता है। तुम इसी से लेकर आज इतने चमकदार बने हो।”
“शहर – नहीं जज साहब अब मैं समझ गया हूँ कि गाँव न हो, तो शहर भी फ़ीका भद्दा और उदास हो जायेगा। भाई गाँव तुम मुझे मेरी अज्ञानता के लिए क्षमा करो।”³³

अभी इस समय एक कोविड-19 महामारी के कारण हम देख रहे हैं कि लोग शहरों से पलायन करके गाँवों की तरफ़ आ रहे हैं। गाँवों से अन्न, सब्जियाँ, फल और दूध शहर न पहुँचने के कारण महँगी हो रही हैं। इस प्रकार कोई किसी से श्रेष्ठ नहीं बल्कि सब एक दूसरे पर निर्भर हैं।

चन्द्रकिरण सौनेरेक्सा ने ‘जिन्होंने इतिहास रचा’ में सात ऐतिहासिक चरित्रों महारानी पद्मिनी, महारानी अहिल्याबाई, महारानी लक्ष्मीबाई, वीर तात्यां टोपे, नाना साहब पेशवा, हर्षवर्धन, वीर विक्रमादित्य आदि को लेकर नाटक लिखा है। इस संग्रह के नाटक किशोरवय के लिए हैं। ‘महारानी पद्मिनी’ नाटक दर्पण में प्रतिबिम्ब दिखाने के वार्तालाप से प्रारंभ होता है और जौहर से अंत होता है। अलाउद्दीन खिलजी जब धोखे से रत्नसेन को गिरफ्तार कर लेता है; तब पद्मिनी उन्हें छुड़ाने के लिए जो षड्यंत्र रचती हैं, उसी दृश्य को इस नाटक में जीवन्त किया गया है।

‘महारानी अहिल्याबाई’ नाटक एक रानी की सूझ-बूझ और साहस का परिचय देता है। किसान की पुत्री अहिल्या को इंदौर के राजा मल्हार राव ने अपनी पुत्रवधू बनाया। अपने पति की मृत्यु के बाद उन्होंने अपने राज्य का कार्य भार अच्छे से संभाला। अहिल्या बाई सती नहीं होती, बल्कि अपने छोटे पुत्र और पुत्री को संभालती हैं।

इस नाटक में अहिल्याबाई के राज्य संभालने की कुशलता, संघर्ष और दयालुता का वर्णन है जो अपने राज्य के साथ गद्दारी करने वाले दीवान के साथ भी सम्मानजनक व्यवहार करती हैं।

‘महारानी लक्ष्मीबाई’ नाटक में लक्ष्मीबाई के जीवन के कुछ महत्वपूर्ण प्रसंगों को दिखाया गया है। वह अंग्रेजों से नहीं डरती। वह महिलाओं की सेना का निर्माण करती हैं। 1857 के संग्राम में उनकी वीरता और साहस को आज भी याद किया जाता है। इस संग्राम में तात्या टोपे और नाना साहब पेशवा ने भी भाग लिया था और इन तीनों का सम्बन्ध एक दूसरे से है। ‘वीर तात्या टोपे’ ‘नाना साहब पेशवा’ और ‘महारानी लक्ष्मीबाई’ नाटक में इनके जीवन के महत्वपूर्ण प्रसंगों को दिखाया गया है और इनके जीवन की एक झांकी प्रस्तुत की गयी है। ग्वालियर, कालपी, कानपुर, लखनऊ, अवध, दिल्ली आदि स्थानों का नाम इन तीनों नाटकों में आता है, जो नाटकों को विश्वसनीय बनाता है। इन नाटकों में देश शब्द अपने राज्य के लिए प्रयोग हुआ है, क्योंकि राजतन्त्र में भारत भू-भाग अनेक राज्यों में विभाजित था और इन राज्यों की सीमा में परिवर्तन युद्ध और संधि द्वारा होते रहते थे। इन विषयों पर अन्य लोगो ने भी लिखा है, परन्तु कथानक की विशेषता कुछ ऐसे प्रसंगों का समावेश है, जो अन्य जगह नहीं है। इन नाटकों में अपनी आज्ञादी और राज्य की स्वतंत्रता को देश की स्वतंत्रता से जोड़ा गया है।

लेखिका ने ‘हर्षवर्धन’ नाटक को हर्षवर्धन के जीवन के अलग-अलग अंशों में बांटा है। उनके जीवन के महत्वपूर्ण प्रसंगों के दृश्य यहाँ खींचे गए हैं। जैसे- हर्षवर्धन का अपनी बहन को जंगलों में ढूँढ़ निकालना, उन्हें सती होने से बचाना, राजा बनना और अंत में बौद्धभिक्षु बन जाना। एक प्रसंग देखिए- “राजश्री-

³³ वही पृष्ठ संख्या, 109-110



भईया, एक विधवा के जीवन से तो सती हो जाना अच्छा है। हर्षवर्धन- पर राजश्री, मनुष्यता का धर्म इससे ऊँचा है। ईश्वर की दी हुई इस स्वस्थ देह से तुम संसार की सेवा करो..देश की सेवा में जीवन लगा देना आत्मनाश से कहीं बढ़कर है। बहिन, तुम इस कायरता के विचार को त्याग दो। सती पवित्र नारी की महिमा दुखियों का दुःख दूर करने में है।³⁴

चीनी यात्री ह्वेनसांग हर्षवर्धन के शासन काल में भारत आया था। बाणभट्ट का भी जिक्र नाटक में आया है। मोटे तौर पर इसमें राजा की दानशीलता, विद्वता और सुशासन का परिचय दिया गया है। जिसके काल में नालंदा शिक्षा का प्रमुख केंद्र था। इस नाटक में वाचक के स्थान पर वाचिका का प्रयोग किया गया है। राजा विक्रमादित्य के बारे में कई कहानियाँ लोक में प्रचलित हैं, परन्तु चन्द्रकिरण ने जिस कथानक की रचना की है। वह बहुत रोचक है जिसमें विक्रमादित्य को प्रजावत्सल, संवेदनशील, दानी और उदार राजा के रूप में प्रस्तुत किया गया है जो कला और ज्ञान का सम्मान करते हैं। विक्रमादित्य कहते हैं- “अन्न उगाने वाले व शिल्पी गण ही देश के वास्तविक उन्नयनकर्ता होते हैं। अब से इन्हें सभा में आने के लिए इतनी प्रतीक्षा न कराई जाए।”³⁵

सिलोन से आए निर्धन कलाकार द्वारा निर्मित दौड़ने और उड़ने वाले काष्ठ के घोड़े का उचित मूल्य देने के लिए कोई राजा तैयार नहीं होता, परन्तु विक्रमादित्य घोड़े के लिए दो लाख स्वर्ण मुद्राएँ देते हैं। “राजा या संपन्न लोग ही यदि गुणियों को पुरस्कृत नहीं करेंगे तो कला का विकास कैसे होगा”³⁶ जो राजा धन की वर्षा अपना महल छोड़कर समस्त राज्य में बरसनेकी कामना

करता है। वही राजा प्रजा को सुख और समृद्धि की ओर ले जा सकता है।

जयशंकर प्रसाद ने स्कंदगुप्त नाटक में विक्रमादित्य कौन था इस पर ऐतिहासिक दृष्टि से गंभीर विवेचन किया है। ‘57 ईसा पूर्व में विक्रमादित्य मालवगण का प्रमुख अधिपति था। इसके अतिरिक्त चन्द्रगुप्त द्वितीय ने विक्रमादित्य की उपाधि धारण की थी जो पाटलिपुत्र का राजा था। कालिदास के अभिज्ञान शाकुंतलम में मालव गणनायक विक्रमादित्य का ही उल्लेख है। कुछ विद्वान् यशोधर्मा को विक्रमादित्य मानते हैं यह भ्रामक है। स्कंदगुप्त ने भी विक्रमादित्य की उपाधि धारण की। विक्रमादित्य के साथ कालिदास का सम्बन्ध अवश्य आता है। इस प्रकार तीन विक्रमादित्य वे मानते हैं।’³⁷

चन्द्रकिरण ने विक्रमादित्य को लेकर जो नाटक लिखा है, वह पूर्व प्रचलित और प्रसिद्ध कहानी से भिन्न है। विक्रमादित्य से सम्बंधित कई लोक कथाएँ हैं। उसे दानी, वीर और न्यायप्रिय राजा के रूप में जाना जाता है। ये किस विक्रमादित्य की बात हो रही है यह ऐतिहासिक रूप से स्पष्ट नहीं होता, बल्कि विक्रमादित्य न्याय का प्रतीक बन गए हैं। यह एक मिथ बन चुका है। चन्द्रकिरण ने विक्रमादित्य के कथानक में घटनाओं और स्थितियों का जो संयोग किया है, वह उदात्त कल्पना का संवरण करता है। वर्तमान समय में राजनीतिक बागडोर संभालने वालों की लोलुपता ने देश को पीछे की ओर मोड़ दिया है। ऐसे माहौल में इन नाटकों की प्रासंगिकता बढ़ जाती है। ऐसे महान चरित्रों के बारे में अवश्य बच्चों को जानना चाहिए। ये नाटक बच्चों को देश के महत्वपूर्ण चरित्रों का परिचय कराते हैं। देशभक्ति, साहस, वीरता, दानशीलता और आदर्श

³⁴ चन्द्रकिरण सौनेरेक्सा ,2004 ,जिन्होंने इतिहास रचा ,अक्षय प्रकाशन , 89-88 पृष्ठ संख्या

³⁵ वही ,पृष्ठ 96

³⁶ वही ,पृष्ठ 99

³⁷ जयशंकर प्रसाद,2008 , स्कन्दगुप्त ,मयूर पेपरबैक्स ,



राज्य के गुणों को ये नाटक प्रदर्शित करते हैं। प्रजा के सुख-दुःख का ध्यान रखना राजा का प्रथम कर्तव्य है। ये भावना इन नाटकों में प्रकट हुई है। इन्हें बहुत कम संसाधनों से रंगमंच पर प्रस्तुत किया जा सकता है। उद्घोषक के अतिरिक्त रंगमंचीय प्रस्तुति का संकेत (वेश-भूषा, रंगमंचीय सज्जा) इनमें नहीं है। भाव संकेत अवश्य दिया गया है। ये नाटक न बहुत लम्बे हैं, न ही संक्षिप्त। चुस्त संवादों से कम शब्दों में ज्यादा का विवरण दिया गया है। विक्रमादित्य और हर्षवर्धन नाटक बहुत अच्छे हैं।

निष्कर्ष (Conclusion) चन्द्रकिरण जी के सभी ऐतिहासिक नाटक न ज्यादा लंबे हैं, न ही अधिक पात्रों

का प्रयोग किया गया है। 3, 4 या 5 पात्र ही नाटक में आते हैं। कम पात्रों के प्रयोग से नाटक में कसाव व प्रवाह बना रहता है। बहुत कम पात्रों का चयन, संक्षिप्त संवाद, संक्षिप्त, रोचक, सोदेश्यपूर्ण और प्रवाहपूर्ण कथानक इनके नाटकों की विशेषता है। इन नाटकों का मंचन कुशलपूर्वक किया जा सकता है। नाटकों में रंगमंचीय संकेत न देकर रंगकर्मियों, अभिनेताओं के विवेक, इच्छा और कल्पना पर छोड़ दिया गया है। इन नाटकों में डरावने, भयानक पात्र या दृश्यों का सर्वथा अभाव है। डर या खौफ पैदा करने वाले न तो कथानक हैं, न ही संवाद। जिन्होंने इतिहास रचा संग्रह से ज्यादा पशु-पक्षी सम्मलेन संग्रह के नाटक तथा जो आकाश वाणी से प्राप्त हुए नाटक हैं, वह कहीं ज्यादा महत्वपूर्ण हैं।

संदर्भ

1. अशोक बाजपेयी, अनुज, रेखा पाण्डेय, (सपा.) 2016, बाल साहित्य और आलोचना, वाणी प्रकाशन, पृ. 43
2. वही, संजीव, पृ.59
3. वही पृष्ठ 112
4. वही, पृ.78
5. चन्द्रकिरण सौनरेक्सा, 2008, पशु पक्षी सम्मेलन, अंतरा प्रकाशन, पृष्ठ 51
6. वही, पृष्ठ संख्या 52
7. वही, पृष्ठ 54
8. वही, पृष्ठ 74
9. वही, पृष्ठ संख्या 75,76
10. वही, पृष्ठ 90
11. वही, पृष्ठ संख्या 102-103
12. वही, पृष्ठ संख्या 109-110
13. चन्द्रकिरण सौनरेक्सा, 2004, जिन्होंने इतिहास रचा, अक्षय प्रकाशन, पृष्ठ संख्या 88-89
14. वही, पृष्ठ 96
15. वही, पृष्ठ 99
16. जयशंकर प्रसाद, 2008, स्कन्दगुप् मयूर पेपरबैक्स,



21वीं सदी की आदिवासी हिन्दी कविता में प्रकृति और पर्यावरण के सरोकार के प्रश्न

अनीश कुमार

पी-एच.डी. शोध छात्र, हिन्दी विभाग

सांची बौद्ध भारतीय- ज्ञान अध्ययन विश्वविद्यालय

बारला अकादमिक परिसर, रायसेन, मध्य प्रदेश, भारत

ईमेल - anishaditya52@gmail.com

मोबाईल नंबर – 09198955188

शोध सारांश

आदिवासी हिन्दी कविता में अपनी संस्कृति, समाज और जीवन मूल्यों के प्रति गहरा लगाव व्यक्त किया गया है। इनकी कविताओं में आई प्रकृति परम्परागत प्रकृति चित्रण से भिन्न यह आदिवासी जीवन और संस्कृति का मूलाधार है। गौरतलब है कि आदिवासी प्रारम्भ से ही प्रकृति प्रेमी रहे हैं। यह प्रकृति प्रेम इनकी कविताओं में सरल, सहज रूप में दिखाई पड़ता है। जंगल की कटाई के फलस्वरूप उनके प्रकृतिक भोजन नष्ट हो गए, जिससे उनके जीवन पर ही संकट आ गया। वे प्रकृति की गोद में स्वच्छन्द विचरण कर रहे थे किन्तु सभ्य समाज ने उनसे उनका सुखी जीवन बड़ी बेरहमी से छीने का प्रयास कर रही है। अब सवाल यह खड़े हो रहे हैं कि क्या प्रकृति के बिना उनकी कल्पना की जा सकती है? प्रकृति के साथ बेरहम छेड़खानी आदिवासियों के अस्तित्व का संकट ही नहीं है बल्कि सम्पूर्ण पृथ्वी के लिए खतरा है। पर्यावरणप्रेमियों के साथ आदिवासी कविता भी सुर मिलती है। प्रकृति और मनुष्य का संबंध पुराना है। पर्यावरण और जीवन की अभिन्नता से सभी परिचित हैं। पर्यावरण की स्वच्छता, निर्मलता और संतुलन से ही संसार को बचाया जा सकता है। कोई भी आदिवासी कविता प्रकृति के बिना संभव नहीं है। मानव समुदाय प्रतिदिन पर्यावरण की सुरक्षा के प्रति लापरवाह होता जा रहा है, जिसके परिणामस्वरूप भविष्य में घातक परिणाम हो सकते हैं। पर्यावरण के प्रति संवेदनशील होकर अगर ध्यान नहीं दिया गया तो जनजीवन के लिए परिणाम घातक हो सकते हैं। आदिवासियों ने तो सपने में भी यह नहीं सोचा कि भविष्य में उनके साथ ऐसा होगा जिससे वे जंगलों से बेदखल कर दिये जाएंगे। वे तो स्वच्छन्द प्रकृति की गोद में रहे हैं। इसी स्वच्छन्दता के रहते अभावों भरी जिन्दगी की भी उन्होंने परवाह नहीं की। समृद्ध प्राकृतिक परिवेश में सीमित आवश्यकताओं के साथ एक लम्बी सांस्कृतिक परंपरा रही है। जीवन का आधार रही यह प्राकृतिक संपदा सांस्कृतिक धरोहर उनसे छीनी जा रही है। आदिवासियों को बेदखल करना ही पर्यावरण से छेड़छाड़ है। इस शोध पत्र में आदिवासी कविताओं के हवाले से पर्यावरण व उसके स्वरूप का विश्लेषण किया गया है।

बीज शब्द : पर्यावरण, आदिवासी कविता, 21वीं सदी, आदिवासी संस्कृति, आदिवासी समाज।

आमुख

आदिवासी संस्कृति पर्यावरणीय संस्कृति है। आदिवासी हमेशा से ही प्रकृति की गोद में निवासरत हैं। मूल आदिवासी संस्कृति सहअस्तित्व की संस्कृति है। प्रकृति

के बिना आदिवासी अपने अस्तित्व की कल्पना नहीं कर सकते। आदिवासियों ने प्रकृति को न तो छोड़ा है और न ही उसका दोहन किया। उसके हर व्यवहार व संस्कार में प्रकृति का संरक्षण व पोषण की भावना



निहित है। “आदिवासी समुदाय अपने स्थानीय पर्यावरण के साथ सामंजस्य स्थापित करके उसी के अनुकूलित जीवनयापन करते हैं, ये पर्यावरण जैसे घटकों व प्राकृतिक संसाधनों के साथ छेड़छाड़ नहीं करते हैं। इसके विस्थापन से पर्यावरण के हित में सोचना असंगत है।”¹ आदिवासी आदिम काल से जंगलों और बीहड़ों में रहते आए हैं। इन्होंने प्रकृति के अनुकूल अपना जीवन यापन करना सीखा है। प्रकृति को छेड़कर प्रकृति के प्रतिकूल जीवन शैली इनके लिए संभव नहीं है। लेकिन आज यही आदिवासी क्षेत्र और उसकी प्राकृतिक सम्पदा सरकार, औद्योगिक घराना, दलालों, भूमाफियाओं, कारपोरेट सेक्टर आदि के लिए लूट की चीज बनकर रह गई है। यही कारण है कि आज आदिवासी व आदिवासी कविता प्रकृति, प्राकृतिक संसाधनों की रक्षा के लिए प्रहरी की भांति लड़ रहा है। हरिराम मीणा ने लिखा है कि “प्रकृति के साथ बेरहम छेड़खानी केवल आदिवासी के अस्तित्व का संकट नहीं है बल्कि सम्पूर्ण मानवता व मानवेत्तर प्राणी जगत के लिए खतरा है। पर्यावरण प्रेमियों के साथ आदिवासी कविता भी सुर मिलाती है।”²

आदिवासी कभी भी प्रकृति से खुद को अलग नहीं समझता। इसीलिए तो युवा आदिवासी कवयित्री डॉ - हीरा मीणा तो स्पष्ट लिखती हैं .

खेतों में लहराती हुई फसलों का अंदाज हूँ, मैं !!
मैदानों में बहसती शांत नदियों का राज हूँ, मैं !!”³

¹ सम्पादक डॉरमेशचन्द्र मीणा ., डॉशर्मा .पी.ओ ., लेखपर्यावरण को - बचाने के लिए संघर्षरत आदिवासी 7-8 दिसंबर 2011 को राजकीय महाविद्यालय, बूंदी में आयोजित राष्ट्रीय संगोष्ठी, पृष्ठ संख्या 119

² समकालीन आदिवासी कविता, सं .हरिराम मीणा, अलख प्रकाशन, जयपुर, पृष्ठ संख्या 10

वंदना टेटे प्रकृति से दूर होने की पीड़ा हो बखूबी समझती हैं। प्रकृति के नष्ट होने की पीड़ा भी समझती हैं। उन्हें अपनी अगली पीढ़ी की भी उतनी ही चिंता है जितनी की अपनी। आदिवासियों के यहाँ लगभग सभी पर्व प्रकृति के नजदीक ही होते हैं। प्रकृति से कटने का मतलब है कि आदिवासी परंपरा से कट जाना। आदिवासियों के यहाँ मनाया जाने वाला सरहुल का पर्व प्रकृति से नजदीकियाँ बढ़ाता है। यह पीड़ा उनकी कविता में उभरकर आती है।

सरहुल पर्व से जंगल के फल-फूल को तोड़नींड़ने खाने की मनाही करमा के बाद खेतों में खड़ी भेलवा की टहनियों का राज आह ! नहीं जन पाएंगे मेरे बच्चे”⁴

प्रकृति के माध्यम से जीवन दर्शन और जीवन को उत्साहित करने का प्रयास भी कविताओं में देखने को मिलता है। आज के समय में मनुष्य के अंदर एक निराशा की भावना उत्पन्न होती जा रही है। वहीं आदिवासी का जुड़ाव प्रकृति से होने के कारण वह कभी निराश नहीं होता है। किन्तु जंगलों पर बढ़ता विकास का साम्राज्य धीरेधीरे उसे ही खत्म किए दे रहा है-। चारों तरफ कंक्रीट की सड़के व आलीशान महल होने के बावजूद लोग गर्मियों से हतोत्साहित होकर पहाड़ों नदियों के शरण में ही छुट्टियाँ मनाने जाते हैं। इतनी संकट के बावजूद कवयित्री आशा करना बंद नहीं करती है। आशा इसलिए भी है कि आदिवासी प्रकृति के मर्म को समझते हैं। प्रकृति मनुष्य के साथ खिलवाड़ तब तक नहीं करती जब तक कि मनुष्य उससे छेड़छाड़ न करे।

³ डॉहीरा मीणा ., लोक की पुकार, पंकज बुक्स, दिल्ली, पृष्ठ संख्या 35

⁴ वंदना टेटे, कोनजोगा, प्यारा केरकेड़ा फाउंडेशन, रांची, झारखंड, पृष्ठ संख्या 12



इसलिए कवयित्री उदास न होने का सलाह देती है। वरिष्ठ कवयित्री वंदना टेटे लिखती हैं -

हरिया आएगा
बारिश होगी
बीज अंकुरित, बढ़ेगा, युवा होगा
फूलेगा, फलेगा, पकेगा
जमीन पर गिरेगा
और बारिश होगी
तब फिर अंकुरेगा
यही तो जीवन का मर्म है (प्रक्रिया)
इसलिए उदास मत हो
आओ काम को
खत्म कर लें
मत उदास हो।”⁵

वस्तुतः आज विकास और औद्योगिकीकरण के बहाने चन्द लोग की स्वार्थ लिप्सा व पूंजीवादी सोच के कारण प्राकृतिक संसाधनों का अंधाधुंध दोहन किया जा रहा है। विकास और औद्योगिकीकरण के नाम पर आवश्यकता से अधिक जमीन का अधिग्रहण किया जा रहा है। बड़ेबड़े पूँजीपति-, दलाल व ठेकेदार फल फूल रहे हैं। इसमें जंगल व कृषि योग्य भूमि भी शामिल है। इन सभी को आदिवासी कविता अपना विषयवस्तु बनाती है।

साहित्यिक दृष्टि से यदि आदिवासी कविता के स्वर का मूल्यांकन किया जाए तो हम पाते हैं कि आपके आदिवासी अपने अधिकारों के प्रति जागरूक होते जा रहे हैं। कौन साथ है और कौन बाहरी है इसका अंदाजा होने लगा है। विकास के मूल अवधारणा को समझने

⁵ वंदना टेटे, कोनजोगा, प्यारा केरकेड़ा फाउंडेशन, रांची, झारखंड, पृष्ठ संख्या 20

लगे हैं। निर्मला पुतुल विकास के नाम पर जंगलों को नष्ट करने वालों को चेतावनी देते हुए स्पष्ट कहती हैं कि हमें तुम्हारा एहसान नहीं चाहिए। ऐसा एहसान जिससे जंगल ही नष्ट हो जाये नहीं चाहिए। प्रकृति बची रहेगी तो मानव भी बचेगा। निर्मला पुतुल अपनी कविता ‘तुम्हारे अहसान लेने से पहले सोचना पड़ेगा हमें’ में आदिवासियों की इसी सोच को अभिव्यक्ति देते हुए कहती हैं -

अगर हमारे विकास का मतलब हमारी बस्तियों को उजाड़कर कलकारखाने बनाना है-। तालाबों को भापकर राजमार्ग, जंगलों का सफाया कर ऑफिसर्स कॉलोनियां बसानी हैं,
और पुनर्वास के नाम पर हमें हमारे ही शहर की सीमा से बाहर हाशिए पर धकेलना है तो तुम्हारे तथाकथित विकास की मुख्यधारा में शामिल होने के लिए सौ बार सोचना पड़ेगा हमें।”⁶

पुरस्कार से सम्मानित युवा साहित्य अकादमी आदिवासी कवि अनुज लुगुन की एक मशहूर कविता है ‘अघोषित उलगुलान’ इस कविता में अनुज आज के आदिवासियों को जीने के अधिकार हांसिल करने के लिए किन समस्याओं से होकर गुजरना पड़ रहा है, इसका चित्र खींचते हुए चलते हैं कि कंक्रीट के जंगलों से प्रकृति के जंगलों को बचाने के लिए ज़हर बुझे तीरों से उन्हें किस प्रकार युद्ध करना पड़ रहा है -

लड़ रहे हैं आदिवासी
अघोषित उलगुलान में

⁶ निर्मला पुतुल, बेघर सपने, आधार प्रकाशन, पंचकूला, हरियाणा, पृष्ठ संख्या 40



कट रहे हैं वृक्ष
माफियाओं की कुल्हाड़ी से और
बढ़ रहे हैं कंक्रीटों के जंगल,
दांडू जाए तो कहाँ जाए
कटते जंगल में
या बढ़ते जंगल में।⁷

आदिवासी समाज जल, जंगल और जमीन पर आधारित आदिम समाज है, जिसकी जड़ें उसकी पुरातनता तथा परम्पराओं में निहित हैं, परन्तु विकास के दुष्चक्र तथा खनिज सम्पदाओं के अन्धाधुंध दोहन के परिणामस्वरूप उसके समक्ष अस्तित्व का संकट उठ खड़ा हुआ है और इनमें से कुछ ने हथियार उठा लिए हैं। यदि सन्तुलित विकास तथा आदिवासियों के पर्यावास में सामंजस्य स्थापित किया जाए तो कोई कारण नहीं कि यह समुदाय भी देश की प्रगति में अन्य लोगों की भांति कन्धे से कन्धा मिलाकर कार्य न करे। पर्यावरण विनाश से पृथ्वी को बचाने के लिए आदिवासी महिलाएं भी कमतर नहीं है। कवि कहता है कि ये औरतें जितनी उलगुलान के समय ताकतवार थी उतनी ही आज भी हैं। इन्हें सिर्फ देह के आधार पर ही परिभाषित न किया जाये।

उलगुलान की औरतें
धरती से प्यार करने वालों के लिए
उतनी ही खूबसूरत
और उतनी ही खतरनाक
धरती के दुश्मनों के लिए।⁸

⁷ <https://hindisamay.com/content/5515/1/कविता-अघोषित%20उलगुलान-अनज%20लगुन-कविता.cspX>

⁸ <https://hindisamay.com/content/5518/1/अनुजलगुनकविताएँउलगुलानकीऔरतें.cspX>

पर्यावरण या प्रकृति को केवल वे ही लोग बचा सकते हैं जिनकी संस्कृति में प्रकृति को बचाने की कूट कर भरी हो-चिंता कूट। लेकिन, विडंबना यह है कि जिस आदिवासी समुदाय की संस्कृति और परंपरा में पर्यावरण को बचाने की चिंता निहित है, वह स्वयं अपने अस्तित्व और अस्मिता के संकट से जूझ रहा है। सामाजिक मान्यताओं और संस्कारों से ही आदिवासी जीवनशैली और प्रकृति के बीच प्रेममूलक और सहजीविता का संबंध रहा है जबकि सभ्य कही जाने वाली तथाकथित विकसित संस्कृतियों के साथ प्रकृति का संबंध संघर्षमूलक ही रहा है और इस वर्चस्व की जंग में प्रकृति निरंतर लहलुहान होती जा रही है। वर्तमान समय जल, जंगल की किसी को कोई चिंता नहीं है। अनुज लुगुन लिखते हैं –

कोई नहीं बोलता इनके हालात पर
कोई नहीं बोलता जंगलों के कटने पर
पहाड़ों के टूटने पर
नदियों के सूखने पर।⁹

आदिवासी जीवन प्रकृति से साहचर्य का जीवन है। आदिवासी साहित्य रचाव व बचाव का साहित्य है। आदिवासी समुदाय सहअस्तित्व के दर्शन को स्वीकार करता है। निर्मला पुतुल अपनी कविताओं में प्रकृति का उत्सव नहीं मनाती। प्राकृतिक दृश्यों के सुकोमल बिम्ब यहाँ नहीं हैं। उनके यहाँ जंगलों की अवैध कटाई जल के स्रोत सूखते जाने की गहरी चिंता है। जलजमीन उनके अस्तित्व-जंगल-, उनकी संस्कृति का अभिन्न हिस्सा हैं। कवयित्री को पेड़ों की चित्कार

⁹ <https://hindisamay.com/content/5515/1/कविता-अघोषित%20उलगुलान-अनज%20लगुन-कविता.cspX>



सुनाई दे रही है। वह विकास के ठेकेदारों से सवाल पूछती है कि आपको क्यों नहीं सुनाई देता। पेड़ों का दर्द ये उन्हें क्यों नहीं सुनाई दे रहा है। अलसाई सी प्रकृति का सुंदर नायिका का वर्णन नहीं है बल्कि प्रकृति के नष्ट होते स्वरूप की चिंता है, पहाड़ों की चिंता है। लहलुहान होने की इस पीड़ा और दर्द को मुख्य धारा के समाज से सवाल करती हैं। 'बूढ़ी पृथ्वी का दुख' शीर्षक कविता में इसे अभिव्यक्त करती हुई कवयित्री निर्मला पुतुल लिखती है कि -

क्या तुमने कभी सुना है
सपनों में चमकती कुल्हाड़ियों के भय से
पेड़ों की चीत्कार?
सुना है कभी
रात के सन्नाटे में अँधेरे से मुँह ढाँप
किस कदर रोती हैं नदियाँ?
कभी महसूस किया कि किस कदर दहलता है
मौन समाधि लिये बैठा पहाड़ का सीना
विस्फोट से टूटकर जब छिटकता दूर तक कोई पत्थर?
अगर नहीं, तो क्षमा करना!
मुझे तुम्हारे आदमी होने पर सन्देह है!!¹⁰

स्त्री चिंतन व आदिवासी विमर्श पर गंभीर लेखन करने वाली संपादक, समाज सुधारक और लेखिका रमणिका गुप्ता स्त्री अस्मिता को पर्यावरण के माध्यम से समझने की मुहिम पर बल देती हैं -

ओ देवदार तुम्हारे पत्ते
जब भर देते हैं अँधेरे में गंध
सरसराने लगती है ध्वनि तो

¹⁰ पुतुल, निर्मला, नगाड़े की तरह बजते शब्द, नई दिल्ली, भारतीय ज्ञानपीठ, पृष्ठ संख्या 31-32

¹¹ संप्रमोद रंजन ., फारवर्ड प्रेस पत्रिका, नई दिल्ली, मई 2015, पृष्ठ संख्या 62

सुर में सुर मिलाकर
सारा का सारा जंगल लगता है गाने
दूरदूर तक पसर जाता है राह का सन्नाटा-
डरने लगता है मन
क्या तुम्हें याद आता है
सदियों से पहले का दुर्दम दमन?"¹¹

आज इस बात में किसी को कोई संदेह नहीं लोभ के -रह गया है कि ग्लोबल पूंजीवाद के लाभ चलते दुनिया में गरीबी और पर्यावरण का संकटबढ़ता जा रहा है। अपनी लालच के सिवा उसके सामने आदमी और प्रकृति की चिंता का कोई मायने नहीं रह गया है। विकास की पूंजीवादी अवधारणा या रास्ता विनाश का रास्ता बन गया है। वह जीवन और प्रकृति के विनाश का स्रोत बन गया है। आदिवासी कवियों में पर्यावरण की सुरक्षा, जल, जंगल, जमीन को बचाने का उनका संकल्प देखते ही बनता है। उनकी कलम अब चेता रही है उन्हें जो उनका शोषण कर रहे हैं। वरिष्ठ कवयित्री ग्रेस कुजूर प्रकृति के साथ छेड़छाड़ को गैरजरूरी बताती हुई उसके दुष्परिणाम से अवगत करती हैं -

यह प्रकृति
एक दिन मांगेगी
अपनी तरुणाई का एकएक क्षण-
और करेगी भयंकर बगावत।¹²

धीरे इनको खत्म करने या इन प्राकृतिक -धीरे संसाधनों पर अधिकार करने के षड्यंत्र इन्हें इनकी जमीन से बेदखल कर रहे हैं। सीधेसादे आदिवासी भले -

¹² रमणिका गुप्ता, आदिवासी लेखन एक उभरती चेतना, सामयिक प्रकाशन, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या 21



ही इस षड्यंत्र को न पहचान पाये। निर्मला की कविताएँ इसकी पोल ज़रूर खोलती हैं। वे सवाल करती हैं कि जो धरती खनिजों की सम्पदा से इतनी संपन्न है उसके बाशिंदे गरीबी के अंधेरों में लिप्त क्यों हैं? सामान्यतः जिसकी ज़मीन होती है उसकी संपत्ति पर भी उसी का अधिकार होता है तो फिर आदिवासी ही अपनी सम्पदा से बेदखल कैसे कर दिए गए। वास्तविकता का यह बोध उन्हें और चौकन्ना कर देता है। वे सावधान भी हैं, सजग भी और सक्रिय भी। इसीलिए वे समाज और प्रकृति को अभिन्न जैविक इकाई की तरह बचाने का आह्वान करती हैं -

जंगल की ताज़ा हवा
नदियों की निर्मलता
पहाड़ों का मौन
गीतों की धुन
मिट्टी का सौंधापन
फसलों की लहलहाट
आओ, मिलकर बचाएं”¹³

आदिवासियों की अपनी जंगल की हवा तभी बची रह सकती है जब पेड़ों का काटना रोका जा सके। उन पेड़ों के नाम तभी सुरक्षित रह सकते हैं यानि गायब होने से बच सकते हैं जब ये पेड़ पृथ्वी पर ज़िंदा रहेंगे। नदियों की निर्मलता और पहाड़ों का मौन यानि पहाड़ों की संस्कृति तभी बची रह सकती है जब वहाँ औद्योगिकीकरण न हो। आदिवासियों के गीतों की धुन तभी बच सकती जब सभ्य कहलाने वाले भी इन गीतों को गुनगुनाने की पहल करें जिसमें आदिवासी संस्कृति

विद्यमान है। विकास के नाम पर “जंगल और भूमि की लूट के साथ प्रकृतिक संसाधनों के अवैज्ञानिक दोहन ने इस धरती की हरियाला मिटा दी। आदिवासी समुदाय जो सदियों से वंचित, शोषित और विकल्पहीन रहे हैं, उनकी हालत बहुत ही बदतर और चिंताजनक है।”¹⁴

हरिराम मीणा ने पर्यावरण को नष्ट करने वाले सभ्य समाज को स्पष्ट शब्दों में चेतावनी देते हैं। उसके खिलाफ आदिवासियों को सचेत करते हुए लिखते हैं -

देखो तुम्हारे पेड़ गिर रहे हैं !
समुद्र मैला हो रहा है
तटों पर प्लास्टिक की थैलियाँ बिखर रहीं हैं
मछलियाँ दूर चली गईं
अक्टोपस छुप गए
सीशैल टूट गए-।
और तुम चुप हो ?”¹⁵

आदिवासियों ने भविष्य की ऐसी कल्पना तक न की थी। मनुष्य प्रकृति से खिलवाड़ करके अगली पीढ़ी के ऊपर खतरा डाल रहा है। वे हमेशा स्वच्छन्द प्रकृति की गोद में रहे हैं। इसी स्वच्छन्दता के रहते अभावों भरी जिन्दगी की भी उन्होंने परवाह नहीं की। समृद्ध प्राकृतिक परिवेश में सीमित आवश्यकताओं के साथ एक लम्बी सांस्कृतिक परंपरा रही है। जीवन का आधार रही यह प्राकृतिक संपदा सांस्कृतिक धरोहर उनसे छीनी जा रही है। आदिवासी कवि कविताओं के माध्यम से गुहार लगा रहा है कि आप नदी झरनों को भी

¹³ निर्मला पुतुल, नगाड़े की तरह बजते शब्द, भारतीय ज्ञानपीठ, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या 77

¹⁴ संपंकज बिष्ट ., समयान्तर, जुलाई 2014, शरद कुमार यादव :लेख - आदिवासियों की कीमत पर विकास, पृष्ठ संख्या 27

¹⁵ रोया नहीं था यक्ष, अक्षर शिल्पी प्रकाशन, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या 45



आदमी की तरह समझे अन्यथा मेरी कविताओं का पढ़ने का कोई औचित्य न होगा।

पहाड़ों, पेड़पौधों-, जंगल को भी नदी झरनों को भी-
आदमी समझे, पहले आप फिर कवितायें पढ़ें मेरी आपा।”¹⁶

प्रकृति महज मनोरंजन का साधन नहीं है। इसे अपने जैसा समझने का गुहार लगा रहा है। कवि आगे कहता है कि

अगर आप पहाड़ों को, एक कोण से एक विशेष दृष्टिकोण से देखने के हैं अभ्यस्त
वहाँ के पेड़ों, लताओं, फूल-पौधों, औषधियों, वनस्पतियों
नदियों, झरनों, पशु-पक्षियों, तितलियों किट पतंगों को मानते हैं जंगल
वहाँ के लोगों को, अभयारण्य का पशु उन्हें देखने कि अपनी स्थिति में कर नहीं सकते कोई परिवर्तन मेहरबानी कर मेरी कवितायें न पढे तब आपा।”¹⁷

आदिवासी कविता का स्वर मूलतः प्रतिरोधी है। जल, जमीन और जंगल से जुड़ी संवेदना समकालीन आदिवासी कविता का केंद्र स्वर है। चूंकि उनका जीवन धरती से ज्यादातर जुड़ी हुई है। उनकी बड़ी आबादी जंगलों में ही बसी है। प्रकृतिक धरोहरों को बचाने की खातिर आदिवासी कविता पर्यावरण विमर्श को भी

अपने में समाहित करती है। विकास बनाम विनाश ही यहाँ कायम है। आदिवासी प्राचीन काल से ही प्रकृति से प्रेम करते आये हैं। आदिवासी प्रकृतिपूजक हैं तथा जंगल जीवन के आधार हैं। इसलिए जंगलों के कटने पर, पहाड़ों के टूटने पर, नदियों के सूखने पर आदिवासी ‘अघोषित उलगुलान’ की चुनौती देता है। पूँजीवादी वर्चस्व और औद्योगिक विकास ने आदिवासियों के जल संसाधनों को अपने अधिकार में ले लिया है जिससे कि आदिवासियों के समक्ष जल संकट खड़ा हो गया है।

निष्कर्ष :

वास्तव में समाज और देश-दुनिया में उठापटक को कवि आज महसूस कर रहा है और भोग रहा है उसे कविताओं के माध्यम से अभिव्यक्त कर रहा है। उसके प्रति बेचैन रहता है। आखिर कौन नहीं चाहता कि पेड़ों की ठंडी छाया के नीचे उसका घर हो, पार्क में सुंदर पुष्प खिले हों। इन सभी स्मृतियों को कवि सँजो कर रख रहा है। लेकिन प्रकृति से छेड़छाड़ का असर सभी पर पड़ता है। भारत में सन् के बाद से आदिवासी इलाकों 1960 के खेतिहर किसानों के जमीनों का अधिग्रहण करने की शुरुआत हुई। यही से जल, जंगल और जमीन की सुरक्षा का प्रश्न सामने आया। आदिवासियों ने कभी किसी से कुछ नहीं मांगा। बल्कि मुख्य धारा का समाज समाज उनके पास गया और उनका शोषण किया। आदिवासियों ने जंगल की सुरक्षा करके शुद्ध हवा आदि तमाम चीजें बचाईं। हमेशा प्रकृति को बचाने की गुहार करता रहा। है।

¹⁶ महादेव टोप्पो, जंगल पहाड़ के पाठ, अनुज्ञा बुक्स, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या 67

¹⁷ महादेव टोप्पो, जंगल पहाड़ के पाठ, अनुज्ञा बुक्स, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या 66



संदर्भ सूची

आधार ग्रंथ

1. डॉहीरा मीणा ., लोक की पुकार, पंकज बुक्स, दिल्ली
2. वंदना टेटे, कोनजोगा, प्यारा केरकेट्टा फाउंडेशन, रांची, झारखंड
3. निर्मला पुतुल, बेघर सपने, आधार प्रकाशन, पंचकूला, हरियाणा
4. पुतुल, निर्मला, नगाड़े की तरह बजते शब्द, नई दिल्ली, भारतीय ज्ञानपीठ
5. रोया नहीं था यक्ष, अक्षर शिल्पी प्रकाशन, नई दिल्ली
6. महादेव टोप्पो, जंगल पहाड़ के पाठ, अनुज्ञा बुक्स, नई दिल्ली

सहायक पुस्तक

1. समकालीन आदिवासी कविता, सं. हरिराम मीणा, अलख प्रकाशन, जयपुर
2. रमणिका गुप्ता, आदिवासी लेखन एक उभरती चेतना, सामयिक प्रकाशन, नई दिल्ली

पत्रिका

1. सम्पादक डॉरमेशचन्द मीणा ., डॉशर्मा .पी.ओ ., लेखपर्यावरण को बचाने के लिए संघर्षरत आदिवासी - 7-8 दिसंबर 2011 को राजकीय महाविद्यालय, बूंदी में आयोजित राष्ट्रीय संगोष्ठी
2. संप्रमोद रंजन ., फारवर्ड प्रेस पत्रिका, नई दिल्ली, मई 2015
3. सं. पंकज बिष्ट, समयान्तर, जुलाई 2014, शरद कुमार यादव :लेख आदिवासियों की कीमत पर विकास -

वेब

1. <https://hindisamay.com/content/5515/1/कविता%अघोषित-20उलगुलान%अनुज-20लुगुन-कविता.csp>
2. <https://hindisamay.com/content/5518/1/अनुजलुगुनकविताएँउलगुलानकीऔरतेँ.csp>

<https://hindisamay.com/content/5515/1/कविता%अघोषित-20उलगुलान%अनुज-20लुगुन.कविता-csp>





कोल समुदाय का ऐतिहासिक संघर्ष : आज और कल

कुमारी मंजू आर्य

पी.एच.डी. शोधार्थी, महिला अध्ययन विभाग
इन्दिरा गाँधी राष्ट्रीय मुक्त विश्वविद्यालय नई दिल्ली,
ईमेल: aryamanju35@gmail.com
Phone No.:- 7218245802, 8669090630

सारांश

भारत में कोल समुदाय का ऐतिहासिक संघर्ष और उसका प्रतिरोध आज विमर्शों के केंद्र में है। वह अपने आंतरिक स्वरूप में सांस्कृतिक विमर्श भी हैं। कोल समुदाय सदियों से संघर्षरत है। जाति का इतिहास सामंती युग से लेकर आज के लोकतंत्र तक कमोवेश दोहराया जा रहा है। कालांतर में कोल समुदाय भी इसके शिकार हो गए। कोल समुदाय भारत के विभिन्न हिस्सों में निवासरत हैं। यह अपने आपको आदिवासी मानते हैं किन्तु राज्य सरकारें इन्हें अपने हिसाब से अनुसूचित जाति अथवा अनुसूचित जनजाति में दोनों में शामिल किया है। कोल समुदाय हमेशा से प्रकृति प्रेमी रहे हैं। इनकी धार्मिक आस्था भी इन्हीं प्रकृति से जुड़ा हुआ है। जल, जंगल, जमीन आज भी इनकी मूलभूत आवश्यकताओं में गिने जाते हैं। यह समुदाय शुद्ध रूप से प्रकृति के सानिध्य में ही अपना जीवन यापन करते रहे हैं। परिणाम स्वरूप इनको इनके जल, जंगल, जमीन से बेदखल करने का प्रयास सदियों से जारी है। जिसके चलते कोल समुदायों का सामाजिक, आर्थिक विकास अवरुद्ध है। इसी के खिलाफ आज कोल संघर्ष और प्रतिरोध का स्वर उभरा है।

बीज शब्द: कोल समुदाय, इनके जमीन, इतिहास, संघर्ष के प्रमुख कारण, संघर्ष और प्रतिरोध के स्वर।

प्रस्तावना

सन् 1831-32 का कोल विद्रोह जो भारत में कोल आदिवासियों की एक बहुत बड़ी लड़ाई ब्रिटिश हुकूमत के कानून व्यवस्था के खिलाफ लड़ी गयी थी। जिसमें हजारों की संख्या में कोल आदिवासियों ने अपनी कुर्बानियाँ दी थी। इसी तरह सन् 1769 के एक रिपोर्ट के अनुसार कोलों के ऊपर ऐसी व्यवस्था थोप दी गई थी जिससे उनकी आर्थिक, सामाजिक स्थिति बत से बत्तर हो गयी थी। ऐसी व्यवस्था थी कि अगर शोषणकारी कोई भी वस्तु खरीदता है तो उसकी कीमत को कोल समुदाय को चुकाना पड़ता था। कोल

समुदाय में गरीबी, बेरोजगारी, कर्ज, भूमि हस्तांतरण, अस्थाई कृषि, सेहत, आवास, शिक्षा, विस्थापन की गंभीर समस्या है। जिसके लिए वह संघर्ष कर रहे हैं। आजादी के बाद भी उनकी स्थिति में विशेष सुधार नहीं हुआ है। यह बहुत चिंता की बात है। प्रस्तुत शोध आलेख में कोल समुदाय के विभिन्न आयामों तथा संघर्षों के स्वरूपों के प्रति क्या-क्या विविधताएँ हैं इनको जानने का प्रयास किया गया है। यह शोध आलेख कोल समुदाय के ऐतिहासिक संघर्षों के प्रति समाज की मानसिकता को भी समझने का प्रयास करेगा।



कोल समुदाय का संक्षिप्त परिचय:

कोल जनजाति कोल, कोली, कालिय, कोलाम इत्यादि नामों से हमारे देश में जाना जाता है। यह भारत की एक अति प्राचीन जनजाति है। ये बौद्ध जातकों से छठवीं शताब्दी ई. पू. में पूर्वी भारत में रहते थे रोहिणी नदी शाक्यों और कोलियों के राज्यों के बीच की सीमा थी।⁵⁵ भारत की अनुसूचित जातियों, अनुसूचित जनजातियों और अन्य पिछड़ी जातियों की भांति कोली, कोरी और कोल भी भारत के मूल निवासी हैं। इनका अतीत एक है, उन्हें धार्मिक प्रतिबंधों (अर्थात् मनुस्मृति) के तहत अलग-अलग नाम और व्यवसाय दे कर अलग-अलग समुदाय कहा गया है।⁵⁶ देश में लोकतंत्र और जनतंत्र होने के बावजूद ये अभी इतने अशिक्षित और इतने दबाव में हैं कि अपनी सामाजिक और राजनितिक एकता के बारे में सोच नहीं पाते। मेंघवाल, बुनकर, मेंघ, भगत, जुलाहा, अंसारी आदि समुदायों की भांति कोली और कोरी भी पारम्परिक रूप से जुलाहे हैं। (हो सकता है कि कोल समुदाय को ऐसे ही किसी व्यवसाय में डाला गया हो)⁵⁷ और इसी से इन समुदायों की आर्थिक स्थिति की पूरी तस्वीर का पता चलता है। ये अत्यल्प वेतन (Low pay) पर और बलात् श्रम (forced labor) के तौर पर कार्य करते हैं।

डब्ल्यू. एच. आर. रिर्वर्स के अनुसार “जनजाति एक सरल सामाजिक समूह होता है जिनके सदस्य एक आम बोली का प्रयोग करते हैं तथा युद्ध एवं अन्य प्रकार के क्रियाकलापों के समय साथ-साथ कार्य

करते हैं।⁵⁸ अर्थात् जनजातियों का अपना एक समूह होता है। जिनका अपनी एक बोल चाल की भाषा शैली होती है। अपनी संस्कृति होती है। जैसे ही हमारे दिमाग में जनजाति शब्द आता है, वैसे ही एक मानवजातीय समूह का चित्र हमारे दिमाग में उभरता है, जो जंगली, पहाड़ी, पठारी, समुद्रतटीय, मरुस्थल एवं द्वीप समूहों में निवास करता है तथा जिनका आर्थिक, सामाजिक, राजनीतिक तथा सांस्कृतिक संगठन बिल्कुल सरल होता है। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि जनजाति व मानव समूह है जो कठिन स्थानों पर रहते हैं। जिनका शिल्प शास्त्र बहुत ही सरल होता है। तथा जिनकी अर्थव्यवस्था का अस्तित्व स्वयं से स्थापित होती है। और यह समूह ज्यादातर अशिक्षित होता है। वह अपने अस्तित्व के लिए प्रकृति के साथ कठिन संघर्ष करते हैं। अपने इन संघर्षपूर्ण जीवन को नृत्य संगीत कलाओं के माध्यम से अपने जीवन को आनंददायक बनाते हैं। इसी तरह की तस्वीर जनजातियों के संबंध में हमारे दिमाग में आते हैं।

भारत में अलग-अलग राज्यों में आदिवासी समुदाय निवास करते हैं। जिनमें कोल, कोली, कोलाम, भील, मुंडा, गोंड, परधान, खड़िया, हो, बोड़ो, खासी, सहरिया, संथाल, मीणा, उराव, विरहोर, पारधी, आध, टाकणकार इत्यादि हैं। ये समुदाय उड़ीसा, राजस्थान, छत्तीसगढ़, मध्य प्रदेश, गुजरात, बिहार, आन्ध्र प्रदेश, महाराष्ट्र, पश्चिम बंगाल, झारखण्ड तथा पूर्वोत्तर के राज्य मिजोरम में बहुसंख्यक हैं। भारत सरकार ने इन्हें ‘भारतीय संविधान’ के पाँचवी अनुसूची में अनुसूचित

⁵⁵ राजेश कुमार मर्सकोले गों, कोल जनजाति का इतिहास : डवाना स्वदेश 2018 फरवरी, रमेश ठाकुर (सं), पृ. सं. 20

⁵⁶ <https://meghnet.wordpress.com/2011/08/27/कोली-कोरी-मूलन-भारतीय-कोल>

⁵⁷ <https://meghnet.wordpress.com/2011/08/27/कोली-कोरी-मूलन-भारतीय-कोल>

⁵⁸ पाण्डे, गया, (2007), भारतीय जनजातीय संस्कृति, नई दिल्ली अशोक : कुमार मितल, काँसेप्ट पब्लिशिंग कम्पनी, पृ. सं. 1



जनजाति के रूप में मान्यता दी है। इनकी अपनी भाषा शैली, रहन-सहन, खान-पान, तीज-त्यौवहार आदि अन्य जतियों, धर्मों एवं समुदायों से भिन्न होता है।

कोल समुदाय का ऐतिहासिक संघर्ष:-

प्राचीन काल:- भारत का एक प्राचीन भाषा परिवार कोल है। बहुत से लोग इसे मुंडा कहते हैं। डॉ. चाटुर्ज्या ने बंगला भाषा के उद्भव और विकास ग्रंथ में लिखा है कि “मुंडा शब्द की अपेक्षा कोल शब्द का व्यवहार अधिक समीचीन है।”⁵⁹ कोल परिवार में मुंडा एक विशेष समुदाय है, कोल शब्द इस परिवार के सभी समुदायों के लिए प्रयुक्त होता रहा है। इस परिवार की भाषाएँ मध्य भारत, बिहार, पश्चिमी बंगाल और उड़ीसा के पहाड़ी क्षेत्रों में बोली जाती हैं। मुंडारी, संथाली, कुर्कू, हो, सवर या सोर भाषाओं के बोलने वालों की संख्या लाख, दो लाख, कहीं पाँच लाख के ऊपर है, शेष भाषाओं के बोलने वाले लाख से भी कम है और कुछ के बोलने वाले हजार से भी कम हैं। बरो आदि विद्वानों ने इस धारणा का प्रचार किया है कि बाहर से आने वाले आर्यों ने कोल और द्रविड़जनों को उनकी मूल भूमि से खदेड़कर जंगलों और पहाड़ों में भेज दिया। इससे कोल समुदाय जंगलों पर आधारित आर्थिक जीवन को प्राकृतिक संसाधनों के दोहन ने बुरी तरह प्रभावित किया है। नतीजतन आदिवासी जीवन भी प्रभावित हुआ और पारिस्थिति की संतुलन बुरी तरह बिगड़ा है। भारत की वन नीति और संवैधानिक प्रावधान इसकी छूट नहीं देते, लेकिन चीजों को तोड़-मरोड़ कर सब कुछ किया जाना संभव हो जाता है। सामाजिक और सांस्कृतिक स्वायत्तता सबसे महत्वपूर्ण पहलू है, जो आदिवासी

अस्मिता से सीधे-सीधे सम्बन्ध रखते हैं।⁶⁰ “एक समय आता है जब हममें से प्रत्येक व्यक्ति पूछता है, ‘मैं कौन हूँ? मेरे पुरखे कौन थे? वे कहाँ से आए थे? वे कैसे रहते थे? उनकी बड़े कार्य क्या थे और उनके सुख-दुख क्या थे?’ ये और अन्य कई मूलभूत सवाल हैं जिनके बारे में हमें उत्तर पाना होता है ताकि हम अपने मूल को पहचान सकें।

भारत के मूलनिवासी कबीलों के बारे में अध्ययन करते हुए हमारे विद्वानों ने अति प्राचीन रिकार्ड और दस्तावेज़ – वेद, पुराण, विभिन्न भाषाओं के महाकाव्य, कई पुरातात्विक रिकार्ड और नोट्स और अन्य प्रकाशन देखे हैं।

इतिहास और एंथ्रॉपॉलॉजी के विद्यार्थियों ने प्रागैतिहासिक और भारत के स्थापित इतिहास में भारत के प्राचीन कबीले का चमकता अतीत पाया है और शोध की निरंतरता में और भी बहुत कुछ मिल रहा है। यह आलेख गुजराती में लिखे मुख्यतः तीन प्रकाशनों पर आधारित है। ‘भारत का एक प्राचीन कबीला – कोली कबीले का इतिहास’ – इस पुस्तक का संपादन श्री बचूभाई पीतांबर कंबेद ने किया था और भावनगर के श्री तालपोड़ा कोली समुदाय ने प्रकाशित किया था (पहला संस्करण 1961 और दूसरा संस्करण 1981), 1979में ‘बॉम्बे समाचार’में प्रकाशित श्री रामजी भाई संतोला का एक आलेख और डॉ. अर्जुन पटेल द्वारा 1989 में लिखा एक विस्तृत आलेख जो उन्होंने 1989 में हुए अंतरराष्ट्रीय कोली सम्मेलन में प्रस्तुत करने के लिए तैयार किया था। यह देखने वाली बात है कि कोली समुदाय भी अपना इतिहास उसी अतीत में ढूँढता है जहाँ आज के सभी दलित पहुँचते हैं। इस बीच एक ब्लॉगर डोरोथी ने अपने एक कमेंट के द्वारा

⁵⁹ शर्मा राम विलास, (2008) भारत के प्राचीन भाषा परिवार और हिन्दी, कमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 86

⁶⁰ मीणा हरिराम, छीजती आदिवासी अस्मिता : आदिवासी विमर्श : 18 सितम्बर, जनसत्ता, 2016



बताया था कि पूर्वी भारत की कोल जनजाति भी अपना उद्गम सिंधुघाटी सभ्यता को मानती है। इस बारे में मुझे एक लिंक मिला- 'दि इंडियन एनसाइक्लोपीडिया' जिसे इस आलेख में 'Other Links' के अंत में दिया गया है। यह इस बिंदु की पर्याप्त रूप से व्याख्या कर देता है। इससे यह भी सिद्ध होता है कि भारत के मूलनिवासियों को जनजातियों और जातियों में अलग-अलग नामों के अंतर्गत बाँटना भी एक नकली चीज है।⁶¹ देश में जनतंत्र तथा लोकतन्त्र होने के बावजूद भी ये इतने दबाव तथा सक्षम नहीं हैं कि वे अपनी सामाजिक और राजनीतिक एकता के बारे में सोच पाये।

मध्य काल:- झारखंड के आदिवासियों का एक महत्वपूर्ण विद्रोह है- कोल विद्रोह (1831-32)। कोल अर्थात् मुंडा आदिवासियों का यह विद्रोह चोटानागपुर-खास, सिंहभूम, पलामू तथा मानभूम के बड़े इलाके में फैल गया था। इस क्षेत्र के दूसरे मुंडा आदिवासी 'हो' भी इन मुंडा लोगों के साथ विद्रोह में शामिल हुए थे। 'कॉर्ट ऑफ डायरेक्टर्स' और हंटर ने स्वीकार किया था कि क्षेत्र में कानून व्यवस्था बहुत बुरी स्थिति में थी और अफसरों द्वारा समस्याओं को नजरअंदाज करने के चलते विद्रोह की स्थितियाँ बनी थीं। कोल लोग, मेटकाफ के अनुसार, ब्रिटिश सरकार को बाहर खदेड़कर अपना स्वतंत्र राज्य स्थापित करना चाहते थे।⁶² कोल विद्रोह के पहले ही 1795-1800 तक तमाड़ विद्रोह, 1797 में विष्णु मानकी के नेतृत्व में बुंडू में मुंडा विद्रोह, 1798 में चुआड़ विद्रोह, 1798-99 में मानभूम में भूमिज विद्रोह और 1800 में पलामू में चरो विद्रोह ने ब्रिटिश हुकूमत के खिलाफ विद्रोह की अटूट शृंखला कायम कर दी थी।⁶³

⁶¹ <https://meghnet.wordpress.com/2011/08/27/कोली-कोरी-मूलन-भारतीय-कोल>

छोटा नागपूर के राजा के राजा के छोटे भाई हरनाथ शाह को खोरपोस के रूप में सिंहभूम जिले के सोनपुर परगना में दान स्वरूप कुछ गाँव दिये गए थे। इन गाँवों के ज़मीनों को स्थानीय कोल/मुंडाओं को छोड़ कर बाहरी किसानों सिखों एवं मुसलमानों को किराए (लीज) पर दे रखा था। उन समुदायों पर अपना वर्चस्व स्थापित करने के लिए शोषणकारियों ने अत्याचार करने के तरीकों को बदल कर अत्याचार करते रहे। उनकी सम्पत्तियों को लूटने लगे, उनके स्त्रियों के साथ अनाचार व्यवहार करते रहे, महाजन भी उनसे मोटी सूद वसूल करने में लगी रही। उस समय अंग्रेजी कानून व्यवस्था भी इनके अनाचार कृत्य को नजरअंदाज करती रही और उनका साथ देती रही। इसीलिए अंग्रेजी हुकूमत को उखाड़ फेंक अपना स्वतंत्र राज्य स्थापित करना चाहते थे।

इन शोषणकारियों का शोषण इतना बढ़ गया कि उनके बहू-बेटियों तक को नहीं छोड़ा। उस समय उनको न्याय का रास्ता दूर-दूर तक नहीं दिखाई देता था। उनके अधिकार, भूमि सुरक्षा, नारी सम्मान की सुरक्षा को लेकर कानून व्यवस्था में ढिलाई बरती गई और एक उच्च तबका एक कमजोर तबके को और कमजोर करने में सफल होती गई। इस बिद्रोह को विफल बनाने के लिए अंग्रेजों द्वारा खूनी खेल खेला गया था जिसमें कोल आदिवासी समुदाय एवं अन्य समुदायों के लोगों को अपनी कुर्बानिया देनी पड़ी थी। केवल पाँच सप्ताह में छोटा नागपूर बिद्रोहियों के कब्जे में आ गया जिसकी संख्या 1400 तक पाहुच गयी। 18 जनवरी को 600 बिद्रोहियों पर जीतनाथ सही ने हमला किया कुछ को

⁶² मीणा केदार प्रसाद: 2018 आदिवासी विद्रोह (: विद्रोह परंपरा और साहित्यिक अभिव्यक्ति की समस्याएँ, प्रकाशक अनुज्ञा बुक्स, दिल्ली . 95 .सं.पू

⁶³ <http://hi.vikaspedia.in>



मारा तथा कुछ को गिरफ्तार कर लिया। 19 मार्च 1832 को कैप्टन विल्किंसन के नेतृत्व में इस बिद्रोह को दबा दिया गया।

इस घटना के बाद गाँव के कुछ मुंडाओं और पाहनों ने आत्मसमर्पण कर दिया। क्योंकि इनके साथ बाहरी ताकते नहीं थी बल्कि यह अकेले अपने अधिकार एवं सम्मान कि लड़ाई लड़ते रहे जबकि राजा, जमींदार अंग्रेजी सेना का समर्थन भी था। आखिरकार कोल आदिवासियों का बलिदान जाया नहीं गया। “कोल बिद्रोह देश के आदिवासियों की पहली व बड़ी सफल व सुगठित लड़ाई थी। कोलों ने यह जता दिया था कि कंपनी सरकार की शासन व्यवस्था में बड़ी कमजोरियाँ थी और उनसे आदिवासी किसानों का दमन बढ़ा था।” बिद्रोह के कड़े दमन के बावजूद भी सरकार को क्षेत्र के लोगों के लिए प्रशासनिक बदलाव किए गए। इनकी कुर्बानियाँ जाया नहीं गयी।

1769में प्रस्तुत किया गया एक अंग्रेजी रिपोर्ट के अनुसार “जुल्म की एक झलक” अत्याचारी ‘घोडा’ खरीदेगा कोल पैसा देगा, अत्याचारी ‘पालकी’ खरीदेगा कोल पैसा देगा, जमींदारों को भेड़, दुधारू गाय, खान-पान सब चाहिए लेकिन कीमत कोल चुकाएगा।”⁶⁴ यहाँ तक कि अगर शादी, पुजा पाठ, जन्म, मृत्यु इन सब में जमींदारों द्वारा एक जुर्माने के तौर पर कोलों से मोटी रकम वसूल करते थे। शोषणकर्ता के जीवन को सुखमय बनाने के लिए वह इन गरीब, मजलूम और कमजोर वर्ग को उसकी कीमत चुकाने पड़ते थे। इससे भी अगर शोषणकारी संतुष्ट नहीं होता तो वह उनके बहन-बेटियों के साथ धिनौने कृत्य करते थे। कोल

⁶⁴ राजेश कुमार मर्सकोले गोंडवाना स्वदेश, कोल जनजाति का इतिहास : 2018 फरवरी, रमेश ठाकुर (संपा), पृ. सं. 21

समुदाय की अज्ञानता और अशिक्षा का फायदा उठाकर राजा, जमींदार एवं महाजनों ने कोलों का शोषण किया। जिससे वह आहात होकर उस गाँव को छोड़कर चले गए। इन समुदायों के साथ आदि काल से ही सामाजिक, आर्थिक, शारीरिक तथा मानसिक आधार पर शोषण होता आ रहा है।

आधुनिक काल:- आधुनिक समय के दौर में इन जनजातियों के समुदाय के लोग उत्तर प्रदेश, मध्यप्रदेश, महाराष्ट्र, राजस्थान, पंजाब, आंध्रप्रदेश गुजरात में पाये जाते हैं। डॉ. शिवतोश दास के अनुसार “इनकी आबादी मध्यप्रदेश के जबलपुर, मंडला और छत्तीसगढ़ के बिलासपुर में है। इसके अतिरिक्त ये लोग बिंध्य प्रदेश के रीवा रियासत और उत्तर प्रदेश के मिर्जापुर जिले में रहते हैं। इस जाति का मूल स्थान सिंह भूमि जिले के निकट कोलहान बताया गया है।”⁶⁵ मुंशी ईश्वर शरण ने लिखा है, इन लोगों को अछूत समझा जाता है। ये लोग धरतीमाता, भैंसासुर, ठाकुरदेव, दुल्हादेव आदि देवताओं की पूजा करते हैं। भारत की जनजातियाँ मिर्जापुर जिले में गंगा के किनारे, जबलपुर, मंडला (म.प्र.) और बुंदेलखंड (उ.प्र.) में पाये जाते हैं। हिंदुओं के नजर में कोल निम्न जाति के हैं। राजस्थान में कोली राजपूत हैं। ऐसा माना जाता है कि यह राजपूतों की सातवीं जाति हैं। कोली जनजाति महाराष्ट्र की जनजातियों में से एक है, जो अहमद नगर, पुना, नासिक इत्यादि के पहाड़ी क्षेत्रों में रहती है। महाराष्ट्र में यह जनजाति, अनुसूचित- जनजाति के अंतर्गत आती है। वह क्षेत्र जहां प्राचीन समय में कोली रहते थे कोलवन (कोल/कोली/वन/जंगल)के नाम से जाना जाता था।

⁶⁵ राजेश कुमार मर्सकोले गोंडवाना स्वदेश, कोल जनजाति का इतिहास : फरवर, रमेश ठाकुर (संपा) ी 2018, पृ. सं. 20



महादेव या शंकर को कोली अपना पूर्वज मानते हैं। कोलियों को चार भाइयों में से एक कोल की संतान बताते हैं। ये चार भाई को सूर्यवंश के पाचवें राजा ययाति की संतान बताते हैं।

“भारतीय कोल जनजाति आंदोलन गुजरात में सन् 1820 से सन् 1850 तक लगभग तीस वर्षों तक कोली विद्रोह के नाम से चला सन् 1824 ई. में कोलियों को अंग्रेजों के द्वारा बेदखल कर दिया गया। सन् 1828 में फिर कोलियों द्वारा संगठित होकर युद्ध किया गया। सन् 1846 में अंग्रेजों द्वारा कोलियों को कुचल दिया गया और सन् 1850 में नेता पकड़े गए। महाराष्ट्र में कोली विद्रोह सन् 1818 में जिसका जन्म अंग्रेजों के विरोध के रूप में हुआ /कोल विद्रोह अंग्रेजों द्वारा किए गए पक्षपात, अन्याय और कुप्रशासन के विरुद्ध आदिवासियों के विभिन्न वर्गों का व्यापक विरोध और उनके अधिकारों का, उनके जीवन और भूमि की सुरक्षा तथा स्त्रियों के सम्मान को पुनः स्थापित करने को लेकर था।”⁶⁶ विद्रोह का एक अन्य कारण आदिवासी स्त्रियों के साथ दुर्व्यवहार भी रहा है। ऐसा सभी धर्मों की स्त्रियों के साथ किया जाता था। जो अमानवीय था। ऐसा नहीं है कि इस आंदोलन को लेकर कोल महिलाओं ने संघर्ष नहीं किया।

सन् 1857 के स्वतन्त्रता संग्राम में बहुत सारी कोल महिला योद्धायों ने अपना परचम लहराया। जैसे झाँसी की रानी लक्ष्मीबाई के प्राण बचाने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई थी। जिसमें उनकी एक बहुत करीबी साथी थी जिनका नाम झलकारी बाई था। लेकिन हर जगह झाँसी की रानी लक्ष्मी बाई के नाम आते हैं। झलकारी बाई का

नाम नहीं आता है, क्योंकि ये कोली समाज से होती हैं। यहाँ जाति के आधार पर भेद भाव होता है। इस तरह से हम देखेंगे कि कोली समाज ने देश और दुनिया को महान बेटी और बेटियाँ दी है जिनकी शिक्षाओं का सर्वभौमिक महत्व और प्रासंगिकता आज आधुनिक जीवन में भी है। मध्य प्रदेश में इस कोल समुदाय को अनुसूचित जनजाति (ST) का दर्जा प्राप्त है। वहीं उत्तर प्रदेश में इस कोल समुदाय को अनुसूचित जाति (SC) की श्रेणी में रखा गया है। मूल निवासी कोल समुदाय को एस.टी. का दर्जा प्राप्त ना होने से सामाजिक, आर्थिक व शैक्षिक रूप में बहुत पीछे हैं और प्रभुत्वशाली उच्च जातियों की गुलाम बन कर रह गए हैं।

निष्कर्ष:- उपर्युक्त विवेचन के आधार पर यह कहा जा सकता है कि यह समुदाय सदियों से हाशिए पर रहा है। इनके साथ हमेशा से भेद-भाव एवं कमजोर वर्ग समझा गया है। आज हम जिस दौर में जी रहे हैं वहाँ एक उच्च वर्ग दूसरे कमजोर वर्ग का शोषण कर रहा है। इसे हम इन सभी स्तरों पर देख सकते हैं जैसे आर्थिक आधार, सांस्कृतिक आधार, राजनीतिक आधार, शैक्षणिक आधार, श्रम आधार, जातीय आधार आदि। इनका शोषण पहले भी होता था और आज भी हो रहा है लेकिन शोषण करने का नजरिया बदल गया है। आज आदिवासियों की ज़मीनों पर बड़े-बड़े उद्योगपतियों का अधिकार होता जा रहा है। जहाँ उन्हें उनके ज़मीनों, गाँवों से विस्थापित किया जा रहा है। यह माना जाता है कि जैसे-जैसे सभ्यता का विकास हुआ है वैसे-वैसे दमनकरियों ने आदिवासियों का दमन किया है। उनके ज़मीनों पर कब्जा कर वहाँ बड़ी-बड़ी कंपनियों की स्थापना हो रही है। जिससे वहाँ के खनिजों को निकाल कर बड़े बाजारों में महंगे दामों पर बेचा जा रहा है। जिसमें

⁶⁶ राजेश कुमार मर्सकोले गोंडवाना स्वदेश, कोल जनजाति का इतिहास :

2018 फरवरी, रमेश ठाकुर (.संपा), पृ.सं.

20-21

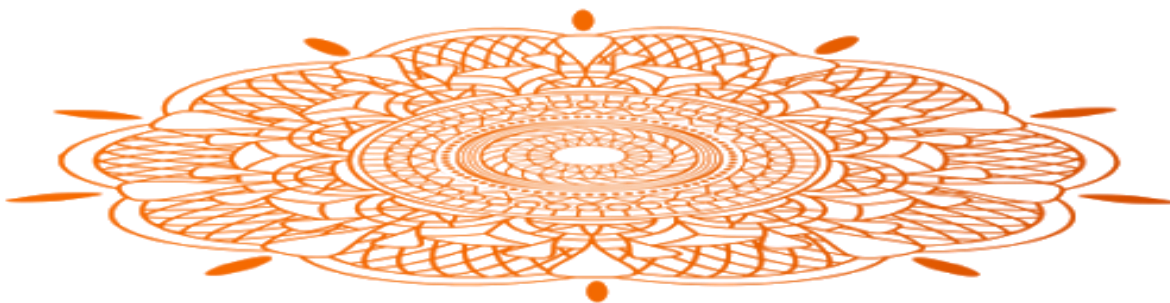


उन आदिवासियों के हिस्से में शोषण के अलावा और कुछ नहीं मिलता। भूमंडलीकरण के आने से उनके जीवन स्तर में एक बड़ा परिवर्तन आया है। माना जाता है कि जब से संचार के माध्यमों में विस्तार हुआ है तब से इनकी संस्कृति में बदलाव होता रहा है। सिर्फ इन्हीं समुदायों की संस्कृति पर प्रभाव नहीं पड़ा है बल्कि राष्ट्र

के अन्य समुदायों की संस्कृति पर भी गहरा प्रभाव पड़ा है। जिसमें भाषा, रहन-सहन, खान-पान, वेश-भूषा आदि में धीरे-धीरे पश्चिमी सभ्यता एवं संस्कृति उन पर हावी होता जा रहा है। उद्देश्य कोल समुदाय का ऐतिहासिक स्थिति कोल समुदाय का आर्थिक, राजनीतिक, सामाजिक स्थिति।

सन्दर्भ सूची

1. राजेश कुमार मर्सकोले : कोल जनजाति का इतिहास, गोंडवाना स्वदेश (सं.) रमेश ठाकुर, फरवरी 2018, पृ. सं. 20
2. <https://meghnet.wordpress.com/2011/08/27/कोली-कोरी-कोल-भारतीय-मूलन/>
3. <https://meghnet.wordpress.com/2011/08/27/कोली-कोरी-कोल-भारतीय-मूलन/>
4. पाण्डे, गया, (2007), भारतीय जनजातीय संस्कृति, नई दिल्ली: अशोक कुमार मित्तल, काँसेप्ट पब्लिशिंग कम्पनी, पृ. सं. 1
5. शर्मा राम विलास, (2008) भारत के प्राचीन भाषा परिवार और हिन्दी, कमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. सं. 86
6. मीणा हरिराम : आदिवासी विमर्श : छीजती आदिवासी अस्मिता, जनसत्ता, सितम्बर 18, 2016
7. <https://meghnet.wordpress.com/2011/08/27/कोली-कोरी-कोल-भारतीय-मूलन/>
8. मीणा केदार प्रसाद:) 2018 (आदिवासी विद्रोह: विद्रोह परंपरा और साहित्यिक अभिव्यक्ति की समस्याएँ, प्रकाशक अनुज्ञा बुक्स, दिल्ली. पृ.सं. 95
9. <http://hi.vikaspedia.in>
10. राजेश कुमार मर्सकोले : कोल जनजाति का इतिहास, गोंडवाना स्वदेश (संपा.) रमेश ठाकुर, फरवरी 2018, पृ. सं. 21
11. राजेश कुमार मर्सकोले : कोल जनजाति का इतिहास, गोंडवाना स्वदेश (संपा.) रमेश ठाकुर, फरवरी 2018, पृ.सं. 20
12. राजेश कुमार मर्सकोले : कोल जनजाति का इतिहास, गोंडवाना स्वदेश (संपा.) रमेश ठाकुर, फरवरी 2018, पृ.सं. 20-21





बच्चों की परवरिश के संदर्भ में मानसिक विकास और मानसिक स्वास्थ्य

कमलावती कुमारी

पीआरटी,

दक्षिण पूर्व रेलवे मिश्रित प्राथमिक विद्यालय,
आद्रा, जिला – पुरुलिया, प. बंगाल

8391834359, kamalawatik@gmail.com

सारांश

यह पत्र बच्चों के मानसिक विकास और मानसिक स्वास्थ्य पर केन्द्रित है। अन्य शारीरिक स्वास्थ्य की तरह मानसिक स्वास्थ्य भी बहुत ज्यादा बचपन की परिस्थितियों पर निर्भर करता है। अगर बचपन में उचित वातावरण और रख-रखाव न मिले तो मानसिक विकास ठीक ढंग से नहीं हो पाता। इसलिए अच्छा और स्वस्थ समाज बनाने हेतु न सिर्फ बच्चों को उचित पोषण देना चाहिए बल्कि उन्हें अच्छी परवरिश और बेहतर माहौल भी देना चाहिए। इस काम में सबसे ज्यादा बच्चों के माता-पिता और शिक्षक योगदान दे सकते हैं। वे कौन से कारक हैं जो बच्चों के मानसिक विकास और मानसिक स्वास्थ्य के लिए सबसे ज्यादा जरूरी हैं और शिक्षक तथा माता-पिता किस तरह उनका अनुपालन कर सकते हैं, इस पत्र में उन्हीं बिन्दुओं पर चर्चा की गयी है।

बीज शब्द

मानसिक विकास, मानसिक स्वास्थ्य, बौद्धिक क्षमता, समायोजन, बचपन, परिपक्वता

भूमिका

मानसिक विकास और मानसिक स्वास्थ्य का आपस में गहरा संबंध है। मानसिक विकास के लिए उचित अवसर न मिलने से मानसिक स्वास्थ्य बाधित हो सकता है। अलग अलग मनोवैज्ञानिकों ने इन दोनों चीजों की व्याख्या अपने अपने तरीकों से की है लेकिन सभी इस बात पर सही की सहमति है। मानसिक स्वास्थ्य के लिए मनोवैज्ञानिकों ने व्यक्ति के अंदर कुछ विशिष्टताओं का होना जरूरी समझा है, ये विशिष्टताएँ जन्म के साथ ही व्यक्ति के अंदर नहीं आतीं, बल्कि समाज में रहते हुए भी वह इन्हें अपने अंदर विकसित करता है। निस्संदेह इस विकास में समाज की भी महत्वपूर्ण भूमिका होती है। इसलिए यह समझा जा सकता है कि एक स्वस्थ समाज स्वस्थ व्यक्ति का और इस तरह एक स्वस्थ

व्यक्ति स्वस्थ समाज का निर्माण करता है। शिक्षक, माता-पिता या अन्य परिवारजन सबकी बच्चों के मानसिक विकास और मानसिक स्वास्थ्य के निर्माण में महत्वपूर्ण भूमिका होती है।

मानसिक विकास से तात्पर्य मानसिक क्षमताओं (Mental abilities) से होता है। इस मानसिक क्षमता में चिंतन करने की क्षमता, तर्क करने की क्षमता, याद रखने की क्षमता सही-सही प्रत्यक्षण की क्षमता आदि सम्मिलित होती है। जब ऐसी क्षमताएँ बच्चों में उदित होकर काफी मजबूत हो जाती हैं, तो कहा जाता है कि उनका मानसिक विकास पूर्ण हो गया है तथा वे मानसिक रूप से पूर्णतः स्वस्थ हैं। मानसिक विकास की प्रक्रिया जन्म से पूर्ण परिपक्वता (Maturity) आने तक चलती रहती है। इस संबंध में जेम्स ड्रेवर ने मानसिक



विकास को परिभाषित करते हुए कहा है कि, “व्यक्ति के जन्म से परिपक्वता तक की मानसिक क्षमताओं एवं मानसिक कार्यों के उत्तरोत्तर प्रकटन (appearance) एवं संगठन (organization) की प्रक्रिया को मानसिक विकास कहा जाता है।”¹ इस परिभाषा से मानसिक विकास के कुछ प्रमुख तथ्यों का पता चलता है-

- i) मानसिक विकास का संबंध मानसिक क्षमताओं तथा मानसिक कार्य से होता है।
- ii) मानसिक विकास की प्रक्रिया उत्तरोत्तर क्रमिक (gradual) होती है।
- iii) मानसिक विकास की प्रक्रियाजन्म से परिपक्वता आने तक चलती रहती है।

मानसिक विकास में शिक्षकों और माता – पिता की भूमिका :

बच्चों एवं किशोरों के मानसिक विकास में माता- पिता तथा किशोरों की भूमिका प्रधान होती है। इन दोनों के प्रयास से ही बच्चों में उचित मानसिक विकास हो पाता है।

माता –पिता को चाहिए कि वे दुलार – प्यार से बच्चों द्वारा पूछे गए सवालों का जवाब दें। इससे उनमें आत्मसंतोष (Self – Satisfaction) होता है जिससे उनके मानसिक विकास का स्तर ऊँचा होता है।

माता पिता को बच्चों की बौद्धिक क्षमता के अनुकूल ही कार्यों की उम्मीद करनी चाहिए। बौद्धिक क्षमता से अधिक उच्च स्तर के कार्य की उम्मीद करने से बच्चों द्वारा उन्हें पूरा नहीं करने की स्थिति में माता – पिता क्रोधित हो जाते हैं तथा बच्चों को डांट- फटकार

करने लगते हैं। इससे बच्चों में कुंठा इत्पन्न होती है। इससे उनके मानसिक स्वास्थ्य पर बुरा असर पड़ता है।

माता- पिता को बच्चों की उपलब्धियों की अधिक से अधिक प्रशंसा करनी चाहिए इससे उनमें आत्मसम्मान तथा आत्म विश्वास बढ़ता है जो मानसिक विकास के लिए अनुकूल वातावरण तैयार करता है।

शिक्षकों को चाहिए कि कक्षा में बच्चों को उनकी बौद्धिक क्षमता के अनुकूल कार्य दें तथा अपने अध्यापन का स्तर भी उसी के अनुकूल रखें। ऐसा करने से उनके मानसिक विकास के लिए एक अच्छी पृष्ठभूमि तैयार होगी।

शिक्षकों को कक्षा में उचित प्रतिस्पर्धा का भाव भी उत्पन्न करना चाहिए। इससे उनका उपयुक्त मानसिक विकास होता है।

उपर्युक्त तथ्यों से यह पता चलता है कि माता- पिता तथा शिक्षकों की भूमिका बच्चों के मानसिक विकास में महत्वपूर्ण भूमिका अदा करती है। इसलिए ये लोग अपनी भूमिका का सही सही निर्वाह कर बच्चों के मानसिक विकास को ऊँचा कर सकते हैं।

मानसिक स्वास्थ्य (Mental Health) :

सामान्यतः यह समझा जाता है कि जब व्यक्ति किसी भी तरह की मानसिक बीमारी से मुक्त होता है तो उसे मानसिक रूप से स्वस्थ समझा जाता है और उसकी इस अवस्था को मानसिक स्वास्थ्य की संज्ञा दी जाती है। लेकिन नैदानिक मनोविज्ञान (Clinical psychology) से जुड़े मनोवैज्ञानिकों का मानना है कि मानसिक स्वास्थ्य को मानसिक बीमारी की अनुपस्थिति कहना उपयुक्त नहीं है क्योंकि मानसिक

¹ “Mental Development: Progressive appearance and organization of mental abilities and functions, in the course of

individual’s passage from birth to maturity.”
Drever, James : *A Dictionary of Psychology*,
p.166



रूप से स्वस्थ व्यक्ति में भी कभी-कभी मानसिक बीमारी के लक्षण जैसे- आवेगशीलता (impulsivity), सांवेगिक अस्थिरता (emotional instability), अनिद्रा आदि लक्षण दिखाई पड़ते हैं। इसलिए आधुनिक नैदानिक मनोवैज्ञानिकों ने मानसिक स्वास्थ्य के संबंध में समायोजनशीलता (adaptability) को इसकी मुख्य कसौटी मानकर इसे पारिभाषित किया है। इसी संबंध में स्ट्रेन्ज ने अपनी किताब *Abnormal Psychology* में मानसिक स्वास्थ्य को परिभाषित करते हुए कहा है –

“मानसिक स्वास्थ्य से तात्पर्य वैसे सीखे गए व्यवहार से होता है जो सामाजिक रूप से अनुकूलित होते हैं और जो व्यक्ति को अपनी जिन्दगी के साथ पर्याप्त रूप से मुकाबला करने की अनुमति देता है”²

हारविड तथा शीड (Horwitz and Scheid) ने अपनी पुस्तक *Handbook for the study of Mental Health* (1999) में मानसिक स्वास्थ्य को इस प्रकार परिभाषित किया है – “मानसिक स्वास्थ्य में कई आयाम सम्मिलित होते हैं – आत्म सम्मान, अपनी अन्तः शक्तियों का अनुभव, सार्थक एवं उत्तम संबंध बनाये रखने की क्षमता तथा मनोवैज्ञानिक श्रेष्ठता”³ कार्ल मेनिंगर (Karl Menninger) ने अपनी पुस्तक *(The Human Mind, 1945)* में मानसिक स्वास्थ्य

को परिभाषित करते हुए लिखा है कि – “मानसिक स्वास्थ्य अधिकतम खुशी तथा वातावरण और उसके प्रत्येक दूसरे व्यक्ति के साथ मानव समायोजन है – वह एक संतुलित मनोदशा, सतर्क बुद्धि, सामाजिक रूप से मान्य व्यवहार तथा एक खुशमिजाज जीवन बनाये रखने की क्षमता है”⁴

मानसिक रूप से स्वस्थ व्यक्ति के लक्षण :

मानसिक रूप से स्वस्थ व्यक्ति में कुछ विशिष्ट लक्षण होते हैं। जिन व्यक्तियों में ये विशेषताएँ होती हैं उन्हें मानसिक रूप से स्वस्थ कहा जा सकता है। ऐसे कुछ विशिष्ट लक्षण इस प्रकार हैं :

- (i) आत्म- मूल्यांकन (Self- Evaluation) : मानसिक रूप से स्वस्थ व्यक्ति अपने गुणों एवं सीमाओं का सही-सही मूल्यांकन कर सकता है। पारस्परिक अन्तः क्रियाओं में वह योग्यताओं के आधार पर उपयुक्त समायोजन करने में सफल होता है।
- (ii) आत्म- विश्वास (self- Confidence) : मानसिक रूप से स्वस्थ व्यक्ति में आत्म विश्वास उचित स्तर पर बना होता है। वह आत्म विश्वास और उत्साह के साथ संघर्षमय परिस्थितियों का सामना करता

² “Mental health is no more than a description of learned behaviour that is socially adaptive and allows the persons to cope adequately with life.” – Strange, Jack Roy : *Abnormal Psychology*, p. 440

³ “Mental Health includes a number of dimensions: self esteem, realization of one’s potential, the ability to maintain fulfilling, meaningful relationship and psychological wellbeing” Horwitz and Scheid : *Approaches to mental Health and illness : Conflicting*

definitions and Emphasis. Horwitz and Scheid (Ed.) : *A Handbook for the study of mental Health*, p.2

⁴ Mental Health is “the adjustment of human beings to the world and to each other with a maximum effectiveness and happiness... It is the ability to maintain an even temper, an alert intelligence, socially considerate behaviour and a happy disposition.” – Karl Menninger : *The Human Mind*, p. 102



है और इन परिस्थितियों पर विजय प्राप्त करने के लिए आशावान होता है।

- (iii) समायोजनशीलता (Adjustability) : मानसिक रूप से स्वस्थ व्यक्ति संतुलित रूप से समायोजनशील होता है। वह विभिन्न समायोजन परिस्थितियों में बड़े ही शांतिपूर्ण ढंग से स्वयं और दूसरों को प्रसन्नचित रखने का प्रयास करता है।
- (iv) जीवन के लक्ष्य का चुनाव (Selection ऑफ़ Life Goal) : मानसिक रूप से स्वस्थ व्यक्ति के जीवन के लक्ष्य समाज के मूल्यों और आकांक्षाओं के अनुसार ही नहीं होते, बल्कि उसके परिवार और संस्कृति की मान्यताओं और परिस्थितियों के अनुसार भी होते हैं। उसके जो भी जीवन लक्ष्य होते हैं, वह उन सभी लक्ष्यों को पूरा करने का प्रयास करता है।
- (v) संवेगात्मक स्थिरता (Emotional Stability) : मानसिक रूप से स्वस्थ व्यक्ति संवेगात्मक रूप से कमजोर नहीं बल्कि स्थिर होता है। उसके विभिन्न संवेग इतने नियंत्रित होते हैं कि वह संवेगों की अभिव्यक्ति परिस्थितियों के आवश्यकतानुसार ही करता है। ऐसा नहीं है कि वह हर समय प्रेम प्रदर्शित करे या क्रोध ही प्रदर्शित करे।
- (vi) लैंगिक परिपक्वता (Sexual Maturity) : मानसिक रूप से स्वस्थ व्यक्ति लैंगिक रूप से परिपक्व होता है।

वह अपनी लैंगिक इच्छाओं की संतुष्टि केवल समाज द्वारा माने गये तरीकों एवं स्रोतों से प्राप्त करता है।

- (vii) नियंत्रित जीवन (Regular Life) : मानसिक रूप से स्वस्थ व्यक्ति का जीवन पर्याप्त रूप से नियमित होता है। सुबह से शाम तक की दिनचर्या, आहार, पहनावा आदि सब नियमित, संतुलित और समाज और संस्कृति की परिस्थितियों के अनुसार होता है।
- (viii) अतिशयता का अभाव (Absence of Extremisim) : मानसिक स्वस्थ व्यक्ति में हर तरह की अतिशयता का अभाव पाया जाता है। 'अति सर्वत्र वर्जयेत' का पालन करता हुआ वह अपना जीवन व्यतीत करता है। यहाँ तक कि उसे बहुत अधिक सम्मान- प्रतिष्ठा की चाह भी नहीं होती।

मानसिक रूप से स्वस्थ व्यक्ति में उपर्युक्त विशेषताएँ पाई जाती हैं। ये विशेषताएँ जिस भी व्यक्ति में पर्याप्त मात्रा में हैं, हम उसे मानसिक रूप से स्वस्थ कह सकते हैं। यदि उपरोक्त विशेषताएँ पर्याप्त मात्रा में नहीं हैं तो हम उस व्यक्ति को मानसिक रूप से स्वस्थ नहीं कह सकते।

बच्चों के मानसिक स्वास्थ्य में उन्नति के उपाय :

- बच्चों को अच्छे सामाजिक वातावरण में रखना चाहिए।
- बच्चों से स्नेह एवं सहानुभूतिपूर्ण व्यवहार करना चाहिए।



- बच्चों का शारीरिक स्वास्थ्य ठीक रखना चाहिए।
- बच्चों के चरित्र निर्माण की ओर विशेष ध्यान देना चाहिए।
- बच्चों को अच्छी नागरिकता की शिक्षा देनी चाहिए।
- बच्चों को नैतिक शिक्षा देनी चाहिए।
- उनकी विद्यालयी शिक्षा उनकी रुचि और क्षमता के अनुसार होनी चाहिए।
- बच्चों को स्वस्थ मनोरंजन के साधन उपलब्ध होने चाहिए। हिंसक वीडियो गेम्स और साहित्य से उन्हें दूर रखना चाहिए।

- संरक्षक और बच्चों तथा बच्चों एवं अध्यापक के बीच स्वस्थ संबंध होने चाहिए।

निष्कर्ष :

उपरोक्त तथ्यों के अध्ययन में हम पाते हैं कि जिन बच्चों का मानसिक विकास जितना ही उन्नत होगा उनका मानसिक स्वास्थ्य भी उतना ही सुदृढ़ होगा। मानसिक रूप से ये बच्चे उतने ही स्वस्थ होंगे। मानसिक स्वास्थ्य के लिए जिन जरूरी कारकों की चर्चा की गयी वे मानसिक विकास की प्रक्रिया में बच्चों के अंदर विकसित होते हैं। इस प्रक्रिया में बच्चों के प्रति माता-पिता और शिक्षक की जिम्मेदारी सबसे ज्यादा हो जाती है क्योंकि घर और विद्यालय ही वो जगहें हैं जहाँ बच्चे सबसे ज्यादा सीखने की अवस्था में होते हैं।

संदर्भ सूची

1. Drever, J. (1974). A Dictionary of Psychology, Penguin Books, London p.166
2. Strange, J. R. (1965). Abnormal Psychology, McGraw-Hill, New York , p. 440
3. Horwitz, A.V. & Scheid, T.L. (Ed.) (1999). A Handbook for the study of mental Health, Cambridge University Press, New York, p.2
4. Menninger, K.A. (1945), The Human Mind, Knopf, New York, p. 102





भारत की भाषिक जातीयता और हिन्दी

डॉ. गोपाल कुमार

अतिथि प्राध्यापक, हिन्दी विभाग, पूर्णियाँ महिला महाविद्यालय,

पूर्णियाँ विश्वविद्यालय, पूर्णियाँ (बिहार) –854301

दूरभाष – 9705320149

ई-मेल – gopalkumar.jnu@gmail.com

सारांश

भारत जनसंख्या की दृष्टि से विश्व में दूसरा और भू-भाग की दृष्टि से विश्व में सातवाँ स्थान रखता है। भारत में रहन-सहन, खान-पान, पहनावा आदि के अलावा भाषिक दृष्टि से भी पर्याप्त विविधता पाई जाती है। भारत की ऐतिहासिक विडम्बना यह रही है कि प्राचीन काल से ही भारत पर विदेशी आक्रमण होते रहे और विदेशी आक्रांताओं द्वारा भारत की संस्कृति पर अपनी संस्कृति थोपने का प्रयास किया जाता रहा। अंग्रेजों के समय में भारत की संस्कृति पर कुठाराघात ज्यादा ही बढ़ गया और आज तथाकथित भूमंडलीकरण के युग में भारत की संस्कृति पर प्रहार काफी ज्यादा हो गया है। भाषा संस्कृति का एक महत्वपूर्ण तत्व है और भारत भाषा की दृष्टि से भी अत्यंत समृद्ध देश रहा है। अतः पाश्चात्य एवं उनके कुछ पिछलग्गू भारतीयों द्वारा भारत की भाषाई अस्मिता पर लगातार कुठाराघात करने का प्रयास किया जा रहा है। भारत में भाषाई स्तर पर पर्याप्त विविधता दृष्टिगोचर होती है जो भारत की समृद्धि की पहचान रही है लेकिन भारत की भाषिक समृद्धि को आज भारत की एकता के विरुद्ध इस्तेमाल किया जा रहा है। आज भारत को भाषाई स्तर पर बाँटने की साजिश की जा रही है। सदियों से भारत की अघोषित सम्पर्क भाषा के रूप में अपनी भूमिका निभाती आई हिन्दी को भारतीय भाषाओं के समक्ष एक प्रतिद्वंद्वी के रूप में साबित करने का प्रयास किया जा रहा है जबकि हिन्दी अन्य भारतीय भाषाओं की सहगामिनी रही है। अतः हिन्दी को मजबूती प्रदान करना भारत की एकता की दृष्टि से अत्यंत महत्वपूर्ण है और इसकी आवश्यकता दिनोंदिन बढ़ती जा रही है।

बीज शब्द :

जातीय भाषा, भाषिक जातीयता, सहानुभूति, प्रयोजन, लघु जाति, महाजाति, पूँजीवाद, बहुजातीयता

आमुख :

भू-भाग एवं जनसंख्या की दृष्टि से भारत विश्व के विशालतम राष्ट्रों में से एक है। इसके विशाल भू-खंड में अनेक स्तरों पर पर्याप्त विविधता दृष्टिगोचर होती है जिनमें भाषा भी एक है। भारत में अनेक प्रकार की भाषाएँ बोली जाती हैं। जहाँ कुछ भाषाओं के बोलने वालों की संख्या करोड़ों में है तो कुछ ऐसी भाषाएँ भी हैं जिन्हें बोलने वालों की संख्या नगण्य है। भारत में कई

राज्यों के गठन में भाषा की अत्यंत महत्वपूर्ण भूमिका रही है। भाषा का संबंध समाज से है और संस्कृति से भी। विभिन्न भाषाओं के प्रयोगकर्ता जनसमूहों को आधार बनाकर कुछ विद्वानों ने 'जाति' की संकल्पना प्रस्तुत की है। इन विद्वानों में बालकृष्ण भट्ट, रामविलास शर्मा आदि प्रमुख हैं। उन्होंने 'जाति' शब्द का प्रयोग 'वर्ण-व्यवस्था की इकाई' के रूप में नहीं, वरन् 'राष्ट्र' के अर्थ में किया है। उन्होंने अघोषित रूप से भारत की सबसे



बड़ी सम्पर्क भाषा के रूप में अपनी भूमिका निभा रही हिन्दी को भारत की 'जातीय भाषा' के रूप में महत्व प्रदान करने का प्रयास किया है। बालकृष्ण भट्ट के बाद रामविलास शर्मा के भाषा-चिंतन में 'जातीय भाषा' का अवधारणा का काफी महत्व है।

'जातीय भाषा' की अवधारणा पर रामविलास शर्मा ने काफी विचार किया है। 1986 ई. में प्रकाशित उनकी एक पुस्तक का नाम भी है – 'हिन्दी जाति का साहित्य'। वे भाषा से जाति का संबंध जोड़ते हैं और हिन्दी जाति को भारत की सबसे बड़ी जाति (महाजाति) मानते हैं। उनसे पूर्व आधुनिक हिन्दी आलोचना के जन्मदाता बालकृष्ण भट्ट ने 'जातीय भाषा' की अवधारणा पर विचार किया है। बालकृष्ण भट्ट ने अपनी पत्रिका 'हिन्दी प्रदीप' के 1886 ई. के फरवरी माह के अंक में 'भारतवर्ष की जातीय भाषा' शीर्षक से एक निबंध लिखा था जिसमें उन्होंने भारत की जातीय भाषा पर विचार करने के साथ-साथ जातीयता सम्बन्धी अपनी अवधारणाओं को भी रखा है। 'जाति' की परिभाषा देते हुए बालकृष्ण भट्ट लिखते हैं – "‘नेशन' अर्थात् किसी जाति या देश के लोगों की समष्टि जिसे कौम भी कहते हैं और 'इनडिबिजुअल' एक व्यक्ति जिससे जाति या कौम की समष्टि बनी है।"¹ रामविलास शर्मा 'जाति' को इस प्रकार अभिव्यक्त करते हैं – "साहित्य और संस्कृति किसी मानव-समूह की होगी,... आधुनिक युग में ये मानव-समूह जातियों (नेशन) के रूप में गठित हैं।"² 'जातीयता' शब्द का प्रयोग दोनों आलोचकों ने 'कास्ट' (caste) के लिए नहीं, बल्कि 'नेशन' (nation) अर्थात् 'राष्ट्रीयता' (nationality)

के अर्थ में किया है। बालकृष्ण भट्ट ने 'इनडिबिजुअल' (व्यक्ति) की 'समष्टि' के रूप में, वहीं रामविलास शर्मा ने 'मानव-समूह' के रूप में 'नेशन' अर्थात् 'जाति' की अवधारणा रखी है, मूल आशय एक ही है, केवल शब्दों का अंतर है। लेकिन 'जातीयता' के आधार-बिंदु के स्तर पर दोनों आलोचकों में अलगाव दिखाई देता है।

बालकृष्ण भट्ट 'जातीयता' के दो प्रमुख कारण बतलाते हैं – पहला, प्राकृतिक और दूसरा, व्यावहारिक। प्राकृतिक कारण को बतलाते हुए बालकृष्ण भट्ट लिखते हैं – "मनुष्यों में जातीयता का भाव दो कारणों से पैदा होता है एक प्राकृतिक और दूसरा व्यावहारिक। प्राकृतिक कारण जातीयता का जुड़े-जुड़े देशों का शीत, उर्वर, अनुर्वर इत्यादि का तारतम्य है और इस कारण उन-उन देशों के रहने वाले मनुष्यों में शारीरिक और मानसिक भावों का भेद हो गया और वही एक-एक जाति बन गई।"³ बालकृष्ण भट्ट ने प्राकृतिक एकता को 'जातीयता' की भावना का एक कारण बताया है जबकि उनकी इस अवधारणा का कोई ठोस आधार दिखाई नहीं देता। प्राकृतिक परिवेश से ज्यादा लोग भाषा, मत एवं धर्म आदि की दृष्टि से जुड़ाव महसूस करते हैं। संभवतः यही कारण है कि एक ही 'जाति' 'नेशन' (में हमें विभिन्न प्राकृतिक परिवेश दिखाई देते हैं। यूरोप एक छोटा-सा महादेश है जिसमें प्राकृतिक परिवेश में कोई खास अंतर नहीं है लेकिन वहाँ जितनी भी 'जाति' का निर्माण हुआ है, उनमें से एक का भी आधार एक ही 'प्राकृतिक परिवेश' में रहना नहीं है। विभिन्न जगहों पर होने वाले दंगे भी इस अवधारणा को अपुष्ट प्रमाणित करते हैं जब एक ही प्राकृतिक परिवेश में रहने वाले धर्म, मत, नस्ल आदि

¹ अभिषेक रौशन; 2009, बालकृष्ण भट्ट और आधुनिक हिन्दी आलोचना का आरम्भ; अंतिका प्रकाशन, पृ. गाजियाबाद 129 (उद्धृत)

² रामविलास शर्मा; 2002, भाषा और समाज; राजकमल प्रकाशन .पृ. नई दिल्ली, 362

³ अभिषेक रौशन; 2009, बालकृष्ण भट्ट और आधुनिक हिन्दी आलोचना का आरम्भ; अंतिका प्रकाशन, पृ. गाजियाबाद 129 (उद्धृत)



विभिन्न मामलों के कारण आपस में ही झगड़ पड़ते हैं और उनकी आपसी 'सहानुभूति' का हास हो जाता है। जातीयता के दूसरे अर्थात् व्यावहारिक कारण को भट्ट जी इन शब्दों में अभिव्यक्त करते हैं – “काम साधने के लिए मनुष्य का मनुष्य के साथ जो परस्पर संयोग, एकता, उद्यम और साहस है वह व्यावहारिक कारण है। जातीयता का अवान्तर कारण प्रतिवासिता अर्थात् पड़ोस का भाषा मत या धर्म आदि है। पड़ोसी का पड़ोसी के साथ परस्पर आलाप, परिचय और सुहृद भाव के द्वारा दोनों में जो एक प्रकार का विश्वास और सहानुभूति हो जाती है उसी सहानुभूति और विश्वास के बल वे दोनों किसी बड़े काम के साधन के निमित्त जहाँ तक एकता के सूत्र में बँध सके उसी को हम व्यावहारिक जातीयता कहेंगे।”⁴ बालकृष्ण भट्ट मानते हैं कि 'जातीयता' की भावना का विकास 'सहानुभूति' और 'विश्वास' के संगम पर ही हो सकता है। उन्हीं के शब्दों में – “सहानुभूति और विश्वास यही दो जातीयता नदी के किनारे हैं। एक भाषा, एक मत वा एक धर्म एक ही फल गोत्र या वंश में जन्म आदि से भी सहानुभूति और विश्वास वृक्ष की जड़ पुष्ट पड़ती जाती है।”⁵ बालकृष्ण भट्ट यह स्पष्ट करना चाहते हैं कि जातीयता के कई आधार हो सकते हैं – भाषा, मत, धर्म, फल गोत्र या वंश। और इन आधारों को एकसूत्र में बाँधने वाली डोर 'सहानुभूति' और 'विश्वास' है। इस जातीयता के फल अर्थात् परिणाम के रूप में भट्ट जी ने 'प्रयोजन की सिद्धि' को रखा है अर्थात् जातीयता 'प्रयोजन की सिद्धि' से ही फलीभूत होती है अन्यथा इसका कोई मतलब नहीं रह जाता। वे लिखते हैं – “...प्रयोजन की सिद्धि इस जातीयता का फल है सो जातीयता बिना सहानुभूति के अकेली भाषा, अकेला धर्म वा मत से कभी नहीं होती

वरन् अलग-अलग ये तीनों जातीयता के विरोधी हैं।”⁶ 'जातीयता' के फल अर्थात् 'प्रयोजन की सिद्धि' के फलीभूत होने के लिए आपस में 'सहानुभूति' का तत्व अनिवार्य है। बिना सहानुभूति के केवल भाषा, धर्म अथवा मत जातीयता का विरोध ही करते हैं। इसके कई उदाहरण देखे जा सकते हैं। जैसे – पाकिस्तान के दो टुकड़े (पाकिस्तान और बाँग्लादेश) इसी आपसी 'सहानुभूति' के अभाव के कारण हो गए जबकि दोनों हिस्से 'धर्म' की डोर से जुड़े थे। वहाँ लोगों की सहानुभूति धर्म से अधिक भाषायी जातीयता से जुड़ी थी। अर्थात् धर्म के साथ 'सहानुभूति' के अभाव में पाकिस्तान के दोनों हिस्सों में 'एकता' रूपी 'प्रयोजन की सिद्धि' न हो पाई। वहीं पाकिस्तान के पूर्वी हिस्से (बाँग्लादेश) के लोगों में भाषा के प्रति 'सहानुभूति' अर्थात् 'जातीयता' की भावना प्रबल हुई, जिसके चलते अलग देश के रूप में उनके 'प्रयोजन की सिद्धि' हो पाई।

रामविलास शर्मा भाषा की 'जातीयता' के आधारों को 'पूँजीवाद' से जोड़ते हैं। वे लिखते हैं – “पूँजीवादी आर्थिक व्यवस्था की विशेषता यह है कि उसके अभ्युदय के साथ आधुनिक जातियों (नेशन) का निर्माण हुआ है।”⁷ इन 'आधुनिक जातियों' अथवा 'महाजातियों' के निर्माण के बाद वे उनकी 'जातीय भाषा' की अवधारणा रखते हुए इसमें जोड़ते हैं – “इन महाजातियों के निर्माण के पहले हम उनकी जातीय भाषाओं की कल्पना भी नहीं कर सकते।”⁸ ऐसा नहीं है कि 'आधुनिक जातियों' अथवा 'महाजातियों' के निर्माण से पहले उनकी जातीय भाषा का कोई अस्तित्व नहीं होता, उनका अस्तित्व बोलियों या लघु जातियों की भाषाओं के रूप में होता है। रामविलास शर्मा के शब्दों में – “जातीय भाषाएँ किसी आर्थिक व्यवस्था का

⁴ वही

⁵ वही; पृ .130 (उद्धृत)

⁶ वही; पृ .130 (उद्धृत)

⁷ रामविलास शर्मा; 2002, भाषा और समाज; राजकमल प्रकाशन .पृ ,नई दिल्ली ,258

⁸ वही



सांस्कृतिक प्रतिबिंब नहीं हैं। उनके भाषा-तत्वों का निर्माण आर्थिक आधार पर नहीं होता। बोलियों या किन्हीं लघुजातियों की भाषाओं के रूप में उनका अस्तित्व पहले भी रहता है किन्तु महाजातियों की भाषा के रूप में उनका अस्तित्व पहले नहीं होता।⁹ रामविलास शर्मा मानते हैं कि किसी भी समाज में आर्थिक व्यवस्था में परिवर्तन आने से उनकी भाषा में भी परिवर्तन होता है। उन्हीं के शब्दों में – “आर्थिक व्यवस्था बदलने से भाषा में कोई परिवर्तन नहीं होता, यह समझना भी गलत है; पूँजीवाद से पहले जातीय भाषा के रूप में किसी भाषा का अस्तित्व न होना और पूँजीवादी विकास के साथ जातीय भाषाओं का सुगठित होना – यह एक साधारण परिवर्तन नहीं है... जातीय भाषा की आवश्यकताएँ पूरी करने के लिए जब कोई बोली परिनिष्ठित भाषा के रूप में विकसित होती है, तब उसके रूप में काफी परिवर्तन होता है।”¹⁰

जहाँ बालकृष्ण भट्ट ‘जातीयता बिना सहानुभूति के’ ‘अकेली भाषा’ को जातीयता का विरोधी मानते हैं और ‘प्रयोजन की सिद्धि’ के लिए अनुपयुक्त मानते हैं, वहीं रामविलास शर्मा भाषा को ‘जातीयता’ का एक प्रमुख चिह्न मानते हैं और जातीय भाषा के रूप में किसी एक भाषा के विकास को अनिवार्य घटना बतलाते हैं। उन्हीं के शब्दों में – “जातीयता का प्रमुख चिह्न है भाषा। जाति के निर्माण से भाषा के गठन और विकास का घनिष्ठ संबंध है... सामाजिक विकासक्रम में जातीय भाषा के रूप में किसी एक बोली का प्रचार या गठन ऐतिहासिक रूप से अनिवार्य घटना है। इसी तरह ब्रिटेन, रूस और फ्रांस आदि देशों में वहाँ की जातीय भाषाओं का गठन और प्रसार हुआ। इस प्रक्रिया का आर्थिक आधार व्यापार

है।”¹¹ रामविलास शर्मा के अनुसार पूँजीवाद का संबंध व्यापार से है और व्यापार के विकास से विभिन्न जातियों के बीच आपसी सम्पर्क बढ़ता है जिससे ‘बड़ी जाति’ या ‘महाजाति’ का निर्माण होता है और साथ ही एक छोटी भाषा उनकी ‘जातीय भाषा’ के रूप में विकसित होती है।

बालकृष्ण भट्ट और रामविलास शर्मा के अलावा श्यामसुंदर दास ने भी ‘जाति’ और ‘भाषा’ के संबंधों पर चर्चा की है जिसमें उन्होंने ‘जाति’ और ‘भाषा’ के सहज एवं घनिष्ठ संबंध का खंडन किया है। श्यामसुंदर दास लिखते हैं – “यद्यपि जाति और भाषा का घनिष्ठ सम्बन्ध स्थापित किया जाता है, परन्तु वास्तव में कोई विशेष भाषा किसी विशेष जाति की संपत्ति नहीं होती।”¹² वे अपनी मान्यता को स्पष्ट करते हुए लिखते हैं – “जाति और भाषा का सम्मिश्रण साथ-साथ होता है और दोनों क्रमशः एक-दूसरी पर अवलंबित रहती हैं; परंतु दोनों के मिश्रण की मात्रा एक-सी नहीं हो सकती। भिन्न-भिन्न अवस्थाओं तथा भौगोलिक स्थितियों के कारण उनके मिश्रण की मात्रा में भी भेद रहता है। अतएव किसी जाति की भाषा को उस जाति का अनिवार्य या सहज चिह्न नहीं मान सकते।”¹³ इसका कारण वे यह बतलाते हैं कि “जिस प्रकार मनुष्य-मात्र धार्मिक, सामाजिक तथा राजनीतिक जीवन और कला-कौशल की उन्नति करके उसे अपनी विशिष्ट संपत्ति बना लेता है, उसी प्रकार भाषा पर भी अधिकार किया जाता है। जिस प्रकार स्थिति के अधीन होकर धार्मिक, सामाजिक तथा राजनीतिक जीवन के आदर्शों तथा कलाकौशल के उद्देश्य का विनिमय होता है, उसी

⁹ वही

¹⁰ वही

¹¹ वही; पृ .281-282

¹² श्यामसुंदर दास; 2009, भाषाविज्ञान; अनु प्रकाशन, पृ .जयपुर229

¹³ वही



प्रकार भाषा का भी विनिमय होता है।¹⁴ बालकृष्ण भट्ट और रामविलास शर्मा, दोनों ही इस बात की ओर संकेत करते हैं कि कोई भी भाषा किसी 'जाति' की जातीय भाषा के रूप में प्रयोग में लाई जाती है, किसी भी 'जाति' और 'भाषा' का संबंध शाश्वत नहीं होता। रामविलास शर्मा ने 'जातीय भाषा' के गठन की बात कही है लेकिन जातीयता में परिवर्तन की ओर भी संकेत किया है। उन्हीं के शब्दों में – "स्वाभाविक क्रिया यह है कि जो लघुजातियाँ भाषा, संस्कृति, इतिहास आदि की दृष्टि से एक-दूसरे के बहुत निकट हैं, वे मिलकर एक महाजाति का निर्माण करें। किन्तु लघु जातियाँ कभी-कभी काफी भिन्न होने पर भी किसी प्रबलतर जाति का अंग बना ली जाती हैं।... जातीयता की रक्षा जाति विशेष के प्रतिरोध पर भी निर्भर है।"¹⁵ इससे यह स्पष्ट होता है कि जब 'जाति' का अस्तित्व ही शाश्वत नहीं है तो 'जातीय भाषा' का अस्तित्व भी शाश्वत नहीं कहा जा सकता। रामविलास शर्मा भी भाषा को जातीयता का एक कारण मानते हैं लेकिन एकमात्र कारण मानने से इन्कार करते हैं। उन्हीं के शब्दों में - "पूँजीवादी (या समाजवादी) आर्थिक सम्बन्धों के बिना किसी जाति का गठन नहीं हो सकता, लेकिन इस गठन में – बाजार की सीमाओं में – हर किसी को घसीटकर अपनी जाति का अंग बना लेना संभव नहीं है। भाषा, संस्कृति और इतिहास उन बिखरे हुए तत्वों को किसी महाजाति में मिलाने से बचाते हैं जो अनुकूल परिस्थिति में स्वयं एक जाति बन सकते हैं। जातीयता के रक्षण में भाषा की भिन्नता एक कारण होती है। लेकिन भाषा जातीय विशिष्टता का एक कारण है, एकमात्र कारण नहीं।"¹⁶ भाषा जातीयता का एक चिह्न है, पर इसे उसका एकमात्र चिह्न नहीं कहा जा

सकता। रामविलास शर्मा जातीय निर्माण में केवल भाषागत कारण नहीं मानते बल्कि जातीयता के निर्माण में समाज की भी महत्वपूर्ण भूमिका होती है। उन्हीं के शब्दों में – "किसी भी प्रदेश में जातीय निर्माण केवल भाषागत कारणों से नहीं होता। सामाजिक कारणों की बहुत बड़ी भूमिका होती है।"¹⁷ इससे 'जातीयता' के निर्माण के क्षेत्र में भी भाषा और समाज के अन्तर्सम्बन्धों का पता चलता है। 'जातीयता' के निर्माण का विश्लेषण समाज को परे रखकर केवल भाषा के आधार पर नहीं किया जा सकता।

बालकृष्ण भट्ट भारत की जातीय भाषा की खोज करते हैं और उन्हें आभास होता है कि "कोई एक भाषा अकेली ऐसी नहीं है जिसे भारतवर्ष की जातीय भाषा कह सकें।"¹⁸ इस क्रम में उनका ध्यान संस्कृत की ओर जाता है लेकिन 'सामान्य बर्ताव' में न आने के कारण उसमें उन्हें 'वर्तमान कालीन जातीयता' के दर्शन नहीं हो पाते। वहीं सरकारी दबाव के कारण अंग्रेज़ी के बढ़ते चलन को देखकर उन्हें लगता है कि कालान्तर में भारतीय जातीयता का भाव उसी में आ सकती है लेकिन ऐसा होने की संभावना उन्हें 'विश्वोन्नत प्राचीन भारतवर्ष के लिए' 'लज्जा' की बात लगती है। अंततः उनकी भारत की जातीयता की खोज किसी भाषा में नहीं, बल्कि एक लिपि 'देवनागरी' में जाकर पूरी होती है। उन्हीं के शब्दों में – "इतना हमें अवश्य कहना चाहिए था कि यद्यपि जातीय भाषा हम लोगों की कोई नहीं परन्तु जातीय अक्षर है और जो कोई हमारी जातीय भाषा कभी होवेगी इसके अक्षर भी वे ही होने चाहिए जिसमें कि इस समय जातीयता है। वे अक्षर देवनागरी हैं और भारतवर्ष की वर्तमान भाषाओं में एक भाषा भी ऐसी है

¹⁴ वही

¹⁵ रामविलास शर्मा; 2002, भाषा और समाज; राजकमल प्रकाशन .पृ, नई दिल्ली, 282

¹⁶ वही; पृ .270

¹⁷ वही; पृ .363

¹⁸ अभिषेक रौशन; 2009, बालकृष्ण भट्ट और आधुनिक हिन्दी आलोचना का आरम्भ; अंतिका प्रकाशन, .पृ, गाजियाबाद 128 (उद्धृत)



जो उन उक्त अक्षरों में लिखी जाती है और वह भाषा ईश्वर की कृपा से हिन्दी है। फिर यह भी है कि यह हिन्दी थोड़ी-बहुत भारतवर्ष के सब भागों में समझी जाती है और अधिक भाग में बोली जाती है।¹⁹ बालकृष्ण भट्ट अपने 'मन की बात' सीधे-सीधे नहीं, बल्कि घुमा-फिराकर कहते हैं कि हिन्दी ही आगे चलकर भारत की जातीय भाषा के रूप में स्थापित हो सकती है। सवाल यह उठता है कि उन्हें अपनी बात को घुमा-फिराकर कहने की जरूरत क्यों पड़ी? संभवतः इसके पीछे कुछ तात्कालिक कारण रहे होंगे। उस समय हिन्दी-उर्दू को लेकर विवाद चल रहा था और लिपि को लेकर भी सवाल खड़े किये जा रहे थे। उस समय देवनागरी लिपि के पक्ष को मजबूती प्रदान करना आवश्यक था जिसकी झलक बालकृष्ण भट्ट के इस वक्तव्य से भी मिलती है – "गद्य चाहे जैसी भाषा का देवनागरी अक्षर में लिखा हो मैं सबको हिन्दी ही समझूँगा। हमारी हिन्दी गद्य भाषा जहाँ तक और जैसे बढ़े सब हमें स्वीकृत है।"²⁰ जाहिर है कि लिपि का प्रचार उस समय की तात्कालिक आवश्यकता थी। वैसे देखा जाय तो भाषा का स्वरूप मूलतः मौखिक होता है, लिखित रूप उसे स्थायित्व प्रदान करने का एक माध्यम है। यह भी एक तथ्य है कि असम से लेकर केरल तक के मंदिरों में संस्कृत के श्लोक वहाँ की स्थानीय भाषाओं की लिपियों में लिखे मिलते हैं, तो इसका अर्थ यह नहीं हो जाता कि उन श्लोकों की भाषा बदल जाती है। आजकल कई हिन्दी-भाषी लोग 'फेसबुक' और 'वाट्सएप' पर अंग्रेजी की रोमन लिपि में अपने संदेश प्रेषित करते हैं तो भी उनकी भाषा अंग्रेजी नहीं हो जाती, बल्कि हिन्दी ही रहती है। रामविलास शर्मा लिपि के आधार पर भाषा के जातीय गठन की

आवधारणा को अस्वीकार करते हैं – "लिपि के आधार पर जातीय भाषा की एकता की बात करना कुछ-कुछ वैसे ही है जैसे कोई लैटिन लिपि के व्यवहार के आधार पर यूरुप की भाषाओं का भेद मिटाकर उन्हें एक ही भाषा माने।... मौखिक भाषाओं के विकास और प्रसार के हजारों केन्द्र रहे हैं; लिपियों के विकास और प्रसार के केन्द्र बहुत ही कम रहे हैं। इसलिए लिपि को जातीयता का आधार नहीं माना जा सकता।"²¹ अप्रत्यक्ष रूप से बालकृष्ण भट्ट का अभिप्राय यही समझा जा सकता है कि वे हिन्दी को भारत की 'जातीय भाषा' का गौरव प्रदान करने के अभिलाषी हैं।

वहीं रामविलास शर्मा स्पष्ट शब्दों में कहते हैं कि "भारत की जातियों में हिन्दी-भाषी जाति संख्या की दृष्टि से सबसे बड़ी है।"²² वे इस बात को भी रेखांकित करते हैं कि केवल संख्या की दृष्टि से ही नहीं, क्षेत्रफल की दृष्टि से भी हिन्दी-भाषी जाति सर्वोच्च स्थान रखती है – "हिन्दीभाषी इलाका भारत का सबसे बड़ा जातीय इलाका है। संख्या के विचार से हिन्दुस्तानी जाति दुनिया की तीन-चार सबसे बड़ी जातियों में गिनी जाएगी।"²³ रामविलास शर्मा हिन्दी जाति के उत्थान के लिए हिन्दी और उर्दू के लेखकों से 'अपनी जातीय परम्परा के अनुसार लोकप्रिय भाषा और जनवादी साहित्य के विकास में आगे बढ़ने' का आह्वान करते हैं। बालमुकुन्द गुप्त ने भी अपनी पत्रिका 'भारत मित्र' के 6 अप्रैल, 1901 को प्रकाशित 'हिन्दी की उन्नति' शीर्षक अपने निबंध में लेखकों के अभाव के बारे में इशारा किया था जो आज भी प्रासंगिक है – "केवल गाल बजाने से भाषा की उन्नति नहीं होती है। भाषा की उन्नति के लिए लेखक चाहिए। लेखक बनाने के लिए पाठक चाहिए।

¹⁹ वही; पृ .128-129 (उद्धृत)

²⁰ वही; पृ .127 (उद्धृत)

²¹ रामविलास शर्मा; 2002, भाषा और समाज; राजकमल प्रकाशन .पृ ,नई दिल्ली ,54-55

²² रामविलास शर्मा; 2003, भारत की भाषासमस्या-; राजकमल प्रकाशन .पृ ,नई दिल्ली ,3

²³ वही; पृ .91



और पाठक होने के लिए मातृ-भाषा पर अनन्त अनुराग, अनन्त प्रेम, अनन्त भक्ति चाहिए। जब तक इन वस्तुओं का अभाव रहेगा तब तक मातृ-भाषा की उन्नति-उन्नति चिल्लाना केवल गाल बजाकर भूख बढ़ाना है।... देश में थोड़े से लोग हिन्दी लिखते हैं, उनमें से बहुत ही थोड़े लोग हिन्दी लिखने की योग्यता रखते हैं।... यदि सचमुच ही आप हिन्दी की उन्नति चाहते हैं तो यह दोष दूर करने की चेष्टा कीजिए। दोष दूर करने का उपाय केवल पढ़े हुए लोगों से लिखाने के साथ उनकी लिखी हुई चीजों बिकवाने की चेष्टा करना है।”²⁴ आज भी यह देखा जा सकता है कि भारत में अच्छी पुस्तकें पहले मूल रूप से अंग्रेजी भाषा में लिखी जाती हैं, बाद में उनमें से कुछ का हिन्दी में अनुवाद किया जाता है। यह स्थिति भारत की भाषिक जातीयता की दृष्टि से सही नहीं कही जा सकती।

अंग्रेजों ने भारत में ‘जातियों’ के विकास में अड़ंगा लगाने का भरसक प्रयास किया था क्योंकि “1857के स्वाधीनता-संग्राम में हर अंग्रेज को हिन्दुस्तानी जाति के अस्तित्व का पता चल गया था।”²⁵ जिससे अंग्रेजों में भय व्याप्त हो गया था। यही कारण था कि उन्होंने भारत में ‘हिन्दुस्तानी’ जाति के अस्तित्व को खत्म करने और नकारने की भरपूर कोशिश की लेकिन आज भी कुछ भारतीय विचारक एवं राजनैतिक दल अपने कुछ स्वार्थों के कारण इस ‘जाति’ के अस्तित्व को नकारने का प्रयास करते हैं। रामविलास शर्मा के शब्दों में – “अंग्रेजों ने यहाँ की जातियों के विकास को हर तरह से रोका, साम्प्रदायिक आधार पर उन्हें विभाजित करने की नीति अपनायी; इसका अर्थ यह नहीं कि स्वाधीन भारत के विचारक भी जातियों का

विकास रोकें और उनके अस्तित्व से ही इनकार कर दें।”²⁶ जगजाहिर है कि भारत के कुछ विचारकों के अपने निहित स्वार्थ हैं जो उन्हें भारतवर्ष की ‘जातीयता’ का विकास होने देने से रोकते हैं। लेकिन यह भी सच्चाई है कि भारत की ‘जातीयता’ के विकास को दबाया नहीं जा सकता क्योंकि इस ‘जातीयता’ का विकास जनसाधारण के प्रयासों से हुआ है।

हिन्दी जाति के अंतर्गत कई लघुजातियाँ आती हैं। रामविलास शर्मा हिन्दी जाति को एक ‘महाजाति’ की संज्ञा देते हैं – “हम हिन्दी-भाषी एक महाजाति हैं। इस महाजाति के अन्तर्गत जितनी भी बोलियों के लोग आते हैं, उन सबका साहित्य एक ही जाति का साहित्य कहलायेगा। हमारी जाति हिन्दी है, हमारी भाषा हिन्दी है, इसलिए हिन्दी क्षेत्र की सभी बोलियों के साहित्य को हम हिन्दी साहित्य के अन्तर्गत लेते हैं।”²⁷ रामविलास शर्मा ने खड़ी बोली हिन्दी को हिन्दी क्षेत्र की जातीय भाषा के रूप में स्थान दिया है और इसके कारणों की पड़ताल इस प्रकार की है – “हिन्दी भाषी प्रदेश में दिल्ली व्यापार और राजनीतिक जीवन का केन्द्र रहा। वह खड़ी बोली बोलने वाले प्रदेश का केन्द्रीय नगर था। दिल्ली की बोली के आधार पर हिन्दी-उर्दू का विकास हुआ।... अवधी और भोजपुरी के क्षेत्रों में भी अनेक व्यापार-केन्द्र कायम हुए थे, किन्तु वे दिल्ली और आगरे के समान शक्तिशाली न थे बल्कि उनके अधीन थे। इसके सिवा तुर्कों और मुगलों के शासनकाल में भी दिल्ली उत्तर भारत में राज्यसत्ता का बहुत बड़ा केन्द्र थी। इस कारण भोजपुरी या अवधी जातीय भाषा के रूप में विकसित न हुई; जातीय भाषा बनी दिल्ली केन्द्र वाली खड़ी बोली।”²⁸ हिन्दी क्षेत्र की जातीय भाषा के गठन में

²⁴ सत्यप्रकाश मिश्र (संपादक); 2005, बालमुकुन्द गुप्त के श्रेष्ठ निबंध (हिन्दी की उन्नति -निबंध); लोकभारती प्रकाशन, पृ. इलाहाबाद 31

²⁵ रामविलास शर्मा; 2002, भाषा और समाज; राजकमल प्रकाशन .पृ. नई दिल्ली, 278

²⁶ वही; पृ. 280

²⁷ वही; पृ. 362

²⁸ वही; पृ. 272-273



‘खड़ी बोली’ केन्द्रीय स्थान पर जरूर है लेकिन बाकी बोलियों का महत्व भी कम नहीं आँका जा सकता। ये बोलियाँ भी हिन्दी क्षेत्र के जातीय निर्माण में सहायक रही हैं। रामविलास शर्मा के ही शब्दों में – “हमारे जातीय गठन में खड़ी बोली के अतिरिक्त ब्रज, अवधी आदि अन्य बोलियों का भी योग रहा है। जो भी बोली अपने क्षेत्र से बाहर के लोगों तक पहुँची है, वह दो या अधिक जनपदों को एक-दूसरे के पास लायी है और इस प्रकार हमारे जातीय निर्माण में सहायक सिद्ध हुई है।”²⁹

भारत में बहुजातीयता के कारण राष्ट्रीय एकता स्थापित होने में कठिनाइयाँ आती रही हैं। यह बहुजातीयता कई स्तरों पर पाई जाती है। बालकृष्ण भट्ट ने इस स्थिति को राष्ट्रीय एकता के लिए बाधक बताया है। उन्हीं के शब्दों में – “हिन्दुस्तान में जातीयता और सहानुभूति इसलिए नहीं होती कि यहाँ मत और भाषा की विभिन्नता बहुत है।”³⁰ भारत में भाषाएँ आज भी बहुत सारी हैं और अब तो भारत में भाषा-संबंधी विवाद भी बढ़ते जा रहे हैं। रामविलास शर्मा लिखते हैं – “आधुनिक भाषाएँ किन्हीं आधुनिक जातियों की भाषाएँ हैं – बँगला बंगाली जाति की, तमिल तमिल जाति की, कश्मीरी कश्मीरी जाति की।...”³¹ देश की बहुभाषी जातीयता का उल्लेख करते हुए रामविलास शर्मा लिखते हैं – “भारत में अकेले हिन्दुस्तानी जाति का गठन नहीं हुआ; यहाँ बँगला, मराठी, गुजराती आदि भाषाएँ बोलने वाली जातियों का भी गठन हुआ।”³² हिन्दी क्षेत्र में भी बहुत सारी उपभाषाएँ बोली जाती हैं। बालकृष्ण भट्ट जहाँ बहुभाषिकता को भारत के जातीय गठन में बाधक मानते हैं, वहीं रामविलास शर्मा इन्हें

‘भाषाई और सांस्कृतिक समृद्धि का अक्षय स्रोत’ बताते हैं। उन्हीं के शब्दों में – “विशाल हिन्दी प्रदेश में अनेक जनपद हैं, अनेक जनपदीय उपभाषाएँ हैं, बहुतों का पुराना समृद्ध साहित्य है, सभी के पास समृद्ध लोकसंस्कृति के भण्डार हैं। यह स्थिति कुछ लोगों को विघटनकारी जान पड़ती है। वास्तव में वह हिन्दी प्रदेश की भाषाई और सांस्कृतिक समृद्धि का अक्षय स्रोत है।”³³ हालाँकि रामविलास शर्मा ने हिन्दी की जिन बोलियों को ‘हिन्दी प्रदेश की भाषाई और सांस्कृतिक समृद्धि का अक्षय स्रोत’ बताया था, आज उन्हीं बोलियों को हिन्दी से अलग भाषाओं के रूप में स्थापित करने की माँग उठ रही है। बिहार में बोली जाने वाली मैथिली को संविधान की आठवीं अनुसूची में शामिल कर एक अलग भाषा के रूप में मान्यता भी प्रदान की जा चुकी है और राजस्थानी, छत्तीसगढ़ी आदि के लिए आन्दोलन चलाये जा रहे हैं। संभवतः यही वजह है कि बालकृष्ण भट्ट ने दूरदर्शिता का परिचय देते हुए जातीयता को ‘राजनीति’ से जोड़ने की वकालत की थी – “धर्म सम्बन्धी आदि एकता से आप और-और तरह का लाभ मानें पर देश की उन्नति और वास्तविक भलाई करने का द्वार हम राजनैतिक एकता को ही मानेंगे। जब तक कोई जाति एक राजनैतिक समूह न होगी। जिसका एक ही राजनैतिक उद्देश्य है और जिस जाति के लोग एक ही राजनैतिक खयाल से प्रोत्साहित नहीं हैं तब तक आप उस जाति की सम्पत्ति और वृद्धि की बुनियाद किस चीज पर कायम रखेंगे?”³⁴ रामविलास शर्मा भी भारत की भाषाई जातीयता के प्रश्नों का समाधान ‘राजनीति’ में ही पाते हैं। उदाहरण के लिए – “...वर्तमान काल में

²⁹ वही; पृ .362

³⁰ अभिषेक रौशन;2009 , बालकृष्ण भट्ट और आधुनिक हिन्दी आलोचना का आरम्भ; अंतिका प्रकाशन , पृ ,गाजियाबाद130 (उद्धृत)

³¹ रामविलास शर्मा;2002 , भाषा और समाज; राजकमल प्रकाशन .पृ ,नई दिल्ली ,242-243

³² वही; पृ .279

³³ रामविलास शर्मा;2003 , भारत की भाषासमस्या-; राजकमल प्रकाशन .पृ ,नई दिल्ली ,292

³⁴ अभिषेक रौशन;2009 , बालकृष्ण भट्ट और आधुनिक हिन्दी आलोचना का आरम्भ; अंतिका प्रकाशन , पृ ,गाजियाबाद130 (उद्धृत)



भोजपुरी, मैथिली आदि हिन्दी की बोलियाँ मात्र रह गयी हैं। राजस्थानी और पंजाबी, मैथिली आदि की तुलना में हिन्दी के अधिक निकट हैं – यह धारणा भी गलत है। मैथिली या भोजपुरी की तुलना में इन भाषाओं का शब्द-भंडार हिन्दी से काफी भिन्न है। इनकी भावी स्थिति क्या होगी, यह बहुत कुछ हमारी राज्यभाषा सम्बन्धी नीति पर निर्भर है।³⁵ आज की विखण्डनकारी राजनीति का परिणाम हिन्दी प्रदेश की भाषाई जातीयता के विघटन के रूप में दिखाई पड़ रहा है।

भारत में जातीय भाषाओं के विकास में जन-भागीदारी का बड़ा योगदान रहा है। खासकर ग्रामीण लोगों ने इसके विकास में अधिक योगदान दिया है। रामविलास शर्मा लिखते हैं – “जातीय भाषा के साथ विजातीय भाषा का व्यवहार केवल उच्चवर्गों और शिक्षित जनों में होता है, जनसाधारण में नहीं। जातीय भाषा के साथ रिक्त भाषा या धर्म भाषा का व्यवहार पुरोहित वर्ग के लोग विशेष अवसरों पर ही करते हैं। इसका व्यवहार क्षेत्र विजातीय भाषा की तुलना में और भी संकुचित होता है... जातीय भाषा के साथ जनपदीय

उपभाषाओं का व्यवहार शहरों की अपेक्षा गाँवों में अधिक होता है... जातीय भाषा के परिनिष्ठित रूपों के साथ उसके बोली-रूपों का व्यवहार और भी टिकाऊ, और भी व्यापक होता है। ये बोली रूप जातीय भाषा के प्रसार में अनिवार्य परिणाम होते हैं।³⁶ ग्रामीण समाज यानी जनसाधारण जातीय भाषा के निर्माण में महत्वपूर्ण भूमिका निभाते हैं जिससे जातीय भाषा को ऊर्जा और समृद्धि मिलती है। जनसाधारण की इस भूमिका को बालकृष्ण भट्ट इस प्रकार अभिव्यक्त करते हैं – “वे ही शब्द जो किसी समय गँवारी भाषा के समझे गए थे सो अब काल के हेर-फेर से अधिकारशाली पढ़े-लिखे लोगों के बर्ताव में आने लगे। वरन् ठेठ से ठेठ हिन्दी शब्दों की खोज लोगों को है और वह ठेठ हिन्दी हमारे ग्रामीण जनों ही के कंठ का आभरण है।³⁷ आज भी जनसाधारण को ही इस बात का श्रेय जाता है कि तथाकथित भूमंडलीकरण एवं वैश्वीकरण के युग में तमाम दबावों के बावजूद भारतीय भाषाओं का जातीय स्वरूप दृढ़ता से कायम है और हिन्दी भारत की सबसे बड़ी ‘जातीय भाषा’ के रूप में डटी हुई है।

संदर्भ

1. अभिषेक रौशन;2009 , बालकृष्ण भट्ट और आधुनिक हिन्दी आलोचना का आरम्भ; अंतिका प्रकाशन, गाजियाबाद
2. रामविलास शर्मा;2002 , भाषा और समाज; राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली
3. अभिषेक रौशन;2009 , बालकृष्ण भट्ट और आधुनिक हिन्दी आलोचना का आरम्भ; अंतिका प्रकाशन, गाजियाबाद
4. श्यामसुंदर दास;2009 , भाषाविज्ञान; अनु प्रकाशन, जयपुर
5. सत्यप्रकाश मिश्र (संपादक);2005 , बालमुकुन्द गुप्त के श्रेष्ठ निबंध (निबंध- हिन्दी की उन्नति); लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद
6. रामविलास शर्मा;2003 , भारत की भाषा-समस्या; राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 292

³⁵ रामविलास शर्मा;2002 , भाषा और समाज; राजकमल प्रकाशन .पृ ,नई दिल्ली ,369

³⁶ रामविलास शर्मा;2003 , भारत की भाषासमस्या-; राजकमल प्रकाशन .पृ ,नई दिल्ली ,296-297

³⁷ अभिषेक रौशन;2009 , बालकृष्ण भट्ट और आधुनिक हिन्दी आलोचना का आरम्भ; अंतिका प्रकाशन , .पृ ,गाजियाबाद124 (उद्धृत)



गांधी और राष्ट्रभाषा हिन्दी

शिलाची कुमारी

शोधार्थी, हिंदी विभाग,

झारखंड केन्द्रीय विश्वविद्यालय, ब्राम्बे, रांची

संपर्क : 8335878688

ई-मेल shilachikandhway11@gmail.com

शोध-सार

गांधी जी पहले ऐसे व्यक्ति थे, जिन्होंने हिन्दी को राष्ट्र भाषा की संकल्पना के रूप में प्रस्तुत किया। गांधी जी मूल रूप से 'गुजरात' होने के बावजूद हिन्दी के प्रबल पक्षधर रहे हैं। उन्होंने हिन्दी के प्रचार प्रसार के लिए कई पत्र पत्रिकाओं का भी सम्पादन किया। उन्होंने कहा था – “ राष्ट्र भाषा के बिना कोई भी राष्ट्र गूंगा होता है, अतः भारत के लिए भी एक राष्ट्रभाषा होना अनिवार्य है ; ताकि वह अपनी बात बोल सकें। ” वे सभी भाषाओं को समान दृष्टि से देखने के हिमायती थे। इन सब के अतिरिक्त वे हिन्दी भाषा में व्याप्त सामाजिक एवं राजनीतिक कारकों को विधिवत परखकर हिन्दी में छिपी भारतीय मूल्य और परंपरा के प्रति वैज्ञानिक दृष्टिकोण विकसित करना चाहते थे और भारत की स्वतन्त्रता में इसका प्रयोग करना चाहते थे।

बीज शब्द : राष्ट्रभाषा, आंदोलन, हिन्द स्वराज, पत्रिका, हिंदुस्तानी

शोध विस्तार

महात्मा गांधी ने न केवल स्वाधीनता आंदोलन में अपनी सक्रिय भूमिका निभाई बल्कि उन्होंने हिन्दी को राष्ट्रभाषा के पद पर स्थापित करने के लिए एक लंबी लड़ाई लड़ी, गांधी जी मूल रूप से गुजराती होने के बावजूद हिन्दी के प्रबल पक्षधर रहे हैं। उन्होंने हिन्दी के प्रचार प्रसार के लिए कई पत्र पत्रिकाओं का भी सम्पादन किया। आजादी के बाद लगभग सभी पत्रकार भारतीय राजनेताओं का साक्षात्कार छापने में लगे थे। उसी समय एक अंग्रेजी पत्रकार ने गांधीजी से अपना संदेश अंग्रेजी में देने को कहा-गांधी जी ने मना कर दिया और बोले वे हिन्दी में ही साक्षात्कार देंगे तो पत्रकार ने कहा की ये साक्षात्कार केवल भारतीयों के लिए नहीं है बल्कि पूरे

विश्व के लिए है आपको अंग्रेजी में ही बोलना पड़ेगा, पत्रकार की जिद को देखते हुए गांधी जी बोले दुनिया को बोल दें मुझे अंग्रेजी नहीं आती। यह प्रसंग गांधी जी के हिन्दी प्रेम का परिचायक है।

गांधी जी पहले ऐसे व्यक्ति थे जिन्होंने हिन्दी को राष्ट्र भाषा की संकल्पना के रूप में प्रस्तुत किया। 1921 में 'यंग इंडिया' में प्रकाशित एक लेख में साफ शब्दों में कहा – भारत में हिन्दी का अपना भावनात्मक और राष्ट्रीय महत्व है और भारत की स्वतंत्रता के लिए सभी राष्ट्रीय कार्य हिन्दी में किए जाने चाहिए। हिन्दी की प्रगति और उत्थान के लिए राष्ट्र भाषा प्रचार अभियान की शुरुआत की और इसमें उन्होंने कहा – “ राष्ट्र भाषा के बिना कोई भी राष्ट्र गूंगा होता है अतः भारत का भी



एक राष्ट्रभाषा होना अनिवार्य है ताकि वह अपनी बात बोल सके। ”

गांधी जी का हिन्दी से लगाव, हिन्दी के साहित्यकारों से जुड़ाव जगजाहिर है। गाँधीजी ने मैथलीशरण गुप्त की रचना ‘भारत-भारती’ पढ़ कर उन्हें राष्ट्र कवि की उपाधि प्रदान की। हिन्दी के विकास के लिए महाकवि निराला से भी वे निरंतर पत्राचार करते थे। दक्षिण भारत में हिन्दी के प्रचार-प्रसार व संवर्धन के लिए गांधी जी ने दक्षिण भारत हिन्दी प्रचारणी सभा (1918) की स्थापना भी की।

इस प्रकार महात्मा गांधी ने हिन्दी को राष्ट्र भाषा के पद पर आसीन करने के लिए जीवन पर्यन्त अपनी सक्रिय भूमिका निभाई और एक पुत्र की भांति हिन्दी माँ की अनन्य सेवा की, जिसके लिए हिन्दी भाषी जनगण सदैव ऋणी रहेंगे।

गांधी जी उत्कृष्ट कोटि के विचारक थे। विचारों को प्रभावोत्पादक बनाने के लिए उन्होंने सदैव ही हिन्दी भाषा को संबल के रूप में ग्रहण किया परंतु इसका यह मंतव्य कदापि नहीं कि वे हिन्दी भाषा के बरक्स अन्य भाषा को तरजीह न देते हों; भारतीय भाषाओं के प्रति उनके मन में विशिष्ट स्थान रहा है। वे सभी भाषाओं को समान दृष्टि से देखने के हिमायती थे। इन सब के अतिरिक्त वे हिन्दी भाषा में व्याप्त सामाजिक एवं राजनीतिक कारकों को विधिवत परखकर हिन्दी में छिपी भारतीय मूल्य और परंपरा का वैज्ञानिक दृष्टिकोण विकसित करना चाहते थे और भारत की स्वतन्त्रता में इसका प्रयोग करना चाहते थे।

सन् 1909 में हिन्द स्वराज में एक भाषा नीति की घोषणा करते हुए उन्होंने ये अपील की थी कि सम्पूर्ण भारत में एक भाषा नीति हो; हिन्दी को उन्होंने राष्ट्रभाषा माना साथ ही यह भी कहा कि फ़ारसी या देवनागरी इसकी लिपि हो सकती है। वास्तव में गांधी जी भारतीयों के व्यवहार में लाई जाने वाली अंग्रेजी भाषा को दूर करना चाहते थे। 1916 में गांधी जी ने बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय के एक कार्यक्रम में अपना प्रथम भाषण हिन्दी में दे कर श्रोताओं को स्तब्ध कर दिया और अंग्रेजी में हो रही मंच संचालन का भी विरोध किया।

गांधी जी ने अपनी लड़ाई कि शुरुआत दक्षिण अफ्रीका से लौटने के बाद किया। भारतवासियों को उनके अधिकार दिलाने के लिए उन्होंने इंडियन नेशनल काँग्रेस के माध्यम से स्वाधीनता का नेतृत्व 1917 से थामा। भारत लौटकर सबसे पहले गांधी जी ने भारत का वास्तविक जायजा लेने के लिए संपूर्ण देश का भ्रमण किया। फिर पूर्ण स्वतंत्रता का लक्ष्य ले कर आंदोलन में कूद पड़े। उन्होंने भारत के सामाजिक, राजनीतिक और सांस्कृतिक पक्षों के साथ-साथ हिन्दी भाषा के उत्थान में अपनी सक्रिय भूमिका निभाई।

कहा जाता है कि गांधीजी हिन्दी भाषा को राष्ट्र भाषा बनाने का विचार इंदौर के नेहरू पार्क में बैठकर आया था। 29 मार्च 1918 में हिन्दी साहित्य समिति के मानस भवन का शिलान्यास और 20 अप्रैल 1935 में इसी भवन का उदघाटन करने गांधी जी इंदौर आए थे।

हिन्दी के उत्थान के लिए गांधी जी ने सन् 1918 में दक्षिण भारत हिन्दी प्रचार सभा की स्थापना एनी बेसेंट की अध्यक्षता में की। गांधी जी आजीवन इसके



सभापति रहे। उन्होंने देश की अखंडता और एकता के लिए हिन्दी के महत्व एवं उसके प्रचार प्रसार पर बल दिया। गांधी जी का विचार था कि दक्षिण भारत में हिन्दी के प्रचार का कार्य वहाँ के स्थानीय लोग ही करें। गांधी जी के बाद डॉ राजेन्द्र प्रसाद उसके अध्यक्ष बने जो स्वयं हिन्दी के पक्षधर थे।

विभिन्न विद्वानों ने गांधी जी को दार्शनिक बताने के लिए बहुत कुछ लिखा है पर वे परंपरागत दार्शनिक नहीं थे। उनके विचारों से दर्शन का वैसा ही संबंध था जैसा कवियों का होता है। वे विचारों का अनुभव करते और उसे कर्म की कसौटी पर कसते थे। गांधी जी के हृदय का विवेक का मूल स्रोत भक्ति काव्य की संवेदना, उसकी लोकधर्मिता और मूलगामी मानवीयता है। गांधी की संस्कृति में सत्याग्रह, राम राज्य और चरखा का जो महत्व है वे सभी लोग भली-भांति जानते हैं पर इन तीनों का भक्ति काव्य से क्या संबंध है यह बहुत कम ही लोग जानते हैं। गांधी जी को सत्याग्रह की प्रेरणा मीराबाई से मिली और राम राज्य की कल्पना तुलसीदास से; उनका चरखा कबीर का है और परायी पीर का अनुभव करने की संवेदनशीलता नरसी मेहता की।

गांधी जी के भक्ति काव्य पढ़ने और समझने का तरीका व उनकी 'विगत सार्थकता और वर्तमान अर्थवत्ता' की पहचान करने की एक बानगी उनके एक निबंध में द्रष्टव्य है जो अक्टूबर 1929 में नवजीवन में छपा था। उस निबंध में उन्होंने रामचरित मानस के विभीषण के चरित्र की जो व्याख्या की है, वह व्याख्या राजनीति एवं साहित्य की राजनीतिक व्याख्या का बहुत अच्छा उदाहरण है। विभीषण को देशद्रोही माना जाता है

लेकिन गांधी जी का मानना है विभीषण ने अपने भाई के साथ सत्याग्रह किया है।

हिन्दी के लेखकों से गांधी का विशेष संबंध रहा है। इसका मुख्य कारण यह रहा है कि उन्होंने जब से भारत कि स्वाधीनता के बारे में सोचना शुरू किया, तभी से हिन्दी को राष्ट्र भाषा बनाने कि चिंता भी उनके मन में थी। उन्होंने हिन्द स्वराज में लिखा था ; 'सारे हिंदुस्तान के लिए जो भाषा होनी चाहिए, वह तो हिन्दी ही होनी चाहिए। ' वे देश कि सच्ची आजादी के लिए अंग्रेजी कि गुलामी से मुक्ति और राष्ट्रभाषा हिन्दी के रूप में हिन्दी का विकास जरूरी मानते थे। उन्होंने अपनी इस आकांक्षा की पूर्ति के लिए जीवन भर प्रयत्न किया। इतना ही नहीं उन्होंने रवीन्द्रनाथ टैगोर को भी हिन्दी में भाषण देने के लिए प्रेरित किया, परिणामस्वरूप रवीन्द्रनाथ ने 6 अप्रैल 1920 को कठियावाड में पहली बार हिन्दी में व्याख्यान दिया। गांधी जी अपने जीवन के अंतिम वर्षों में हिन्दी-उर्दू के संबंध और हिंदुस्तानी के स्वरूप के प्रश्न पर गलत समझे गए, तब प्रेमचंद को छोड़ कर लगभग सभी हिन्दी लेखकों ने गांधी जी की हिंदुस्तानी का विरोध किया था फिर भी हिन्दी को राष्ट्रभाषा बनाने के उनके प्रयत्न और हिन्दी के लेखकों का उनसे लगाव स्वाभाविक था।

हिन्दी के रचनाकारों से उनका सीधा संपर्क था। उन्होंने 1935 में हिन्दी साहित्य सम्मेलन के इंदौर अधिवेशन की अध्यक्षता की थी। इतना ही नहीं, हिन्दी के अनेक गांधीवादी लेखक और कवि अपनी रचनाएँ गांधी जी के पास भेजते थे, जिन पर वे अपनी खरी राय भी देते थे। मैथिलीशरण गुप्त गांधी जी के पास अपनी रचनाएँ निरंतर भेजते रहते थे।



भारत की भाषा समस्या के बारे में गांधी जी की नीति बहुत ही वस्तुपरक, व्यवहारिक थी। इस संबंध में उनके विचार अनेक लेखों में जो 'यंग इंडिया', 'हरिजन सेवक', 'हरिजन बंधु' आदि में छापे थे। गांधी जी ने सर्वप्रथम 1909 में इस विषय में अपने विचार व्यक्त करते हुये लिखा कि – "हर एक पढे लिखे हिंदुस्तानी को अपनी भाषा का, हिन्दू को संस्कृत का, मुसलमान को अरबी का, पारसी को पर्शियन का और सब को हिन्दी का ज्ञान होना चाहिए। कुछ हिंदूओं को अरबी और कुछ मुसलमानों को और कुछ पारसियों को संस्कृत सीखनी चाहिए। उत्तर और पश्चिम में रहने वाले हिंदुस्तानी को तमिल सीखनी चाहिए। सारे हिंदुस्तान के लिए तो हिन्दी होनी चाहिए। उसे उर्दू या नागरी लिपि लिखने की छूट रहनी चाहिए।"¹

भारत के प्रसंग में सबसे महत्वपूर्ण प्रश्न अंग्रेजी बनाम भारतीय भाषाओं का उठता है। इसके संदर्भ में प्रश्न उठाए जा सकते हैं। पहला प्रश्न शिक्षा से संबंधित है। शिक्षा के संबंध में गांधी जी की स्पष्ट नीति थी कि उसका माध्यम अंग्रेजी नहीं बनाया जा सकता। शिक्षा का माध्यम मातृभाषा होनी चाहिए। इस संबंध में उन्होंने "मेरा अपना अनुभव" (हरिजन 3-9-38) "विदेशी माध्यम का बच्चों पर प्रभाव" (यंग इंडिया 1-9-1921, हरिजन 25-8-1939) एम. एन. अग्रवाल की पुस्तक "मीडियम ऑफ इंस्ट्रुशन की (गांधी द्वारा लिखित भूमिका) "अंग्रेजी बनाम मातृ भाषा" (यंग इंडिया 2-2-21) 'जापान का उदाहरण' (हरिजन 25-8-28)

¹ इंडियन होम रूल के 18वे अध्याय

पूरे भारत के लिए वे शिक्षा में हिन्दी को अनिवार्य विषय बनाने के पक्ष में थे। इस संबंध में 1909 से लेकर अपने जीवन काल के अंत तक वे बराबर लिखते और कहते रहे जिसका उपर्युक्त उदाहरण में स्पष्ट संकेत दिखाई देता है। वे साथ ही साथ हिन्दी भाषियोंका अन्य भाषाओं (कन्नड, तेलगु, मलयालम आदि) सीखना भी उतना ही आवश्यक मानते थे। इसके अतिरिक्त सरकारी कामकाज की भाषा के विषय में उनका मानना था कि प्रांत और प्रदेश की भाषा को ही उस प्रदेश की सरकारी भाषा बनानी चाहिए। इतना ही नहीं वे विभिन्न देशों से पत्र व्यवहार के लिए भी सदैव हिन्दी के ही पक्ष में थे। वे अंग्रेजी के विरोधी रहे हैं, उनका विचार था कि विदेशी भाषा का ग्रहण, चाहे वह कितनी भी समृद्ध क्यों न हो, वे गुलामी का प्रतीक मानी जाएगी, साथ ही उनका यह भी विश्वास था कि विदेशी भाषा के माध्यम से व्यक्ति का सम्पूर्ण विकास करना संभव नहीं है।

हिन्दी साहित्य सम्मेलन के इंदौर अधिवेशन 1918 में गांधी जी ने कहा – "हिन्दी भाषा वह भाषा है, जिसको उत्तर में हिन्दू और मुसलमान बोलते हैं, जो नागरी अथवा फारसी लिपि में लिखी जाती है, यह हिन्दी संस्कृतमयी नहीं है, न एक दम फारसी शब्दों से लदी है। देहाती बोली में जो माधुर्य मैं देखता हूँ वह न लखनऊ के मुसलमान भाइयों की बोली में, न प्रयाग के पंडितों की बोली में पाया जाता है। भाषा वही श्रेष्ठ है जिसको जन समूह आसानी से समझ ले।"



निष्कर्ष

वास्तव में हम यह कह सकते हैं कि राष्ट्र भाषा की समस्या वर्तमान समय की सर्वाधिक जीवंत समस्या है। हिन्दी पर बात करना और लिखना औसत दर्जे के प्रचारकों का काम समझा जाता है। आज हिन्दी को राष्ट्रभाषा बनाने का स्वप्न हिन्दी भाषियों में भी नहीं रह गया है। राष्ट्रभाषा के रूप में इसकी आवश्यकता सबसे पहले गांधी जी ने महसूस की जो स्वयं अहिन्दीभाषी थे। हिन्दी भाषियों ने तो उनके स्वर में स्वर इसलिए मिलाया ताकि उन्हें नकारा न मान लिया जाए। फिर भी विडम्बना यह है कि उन्हीं पर हिंदी थोपने या हिन्दी का साम्राज्यवाद स्थापित करने का आरोप लगाया जाता है। जब भी देश को एकता के सूत्र में पिरोने की जरूरत पड़ी, जब भी जन आन्दोलन को वाणी देने की आवश्यकता महसूस हुई तो हिन्दी ने सशक्त भूमिका का निर्वहन किया।

आज हम विघटन की उस चरम दौर से गुजर रहे हैं, जिसमें राष्ट्रभाषा को खारिज करने के बहाने, अनजाने में ही हम समस्त देशी भाषाओं को निरस्त करते चले जा रहे। यह किसी भयावह संकट की सूचना है। वर्तमान परिदृश्य में हमसे हमारी भाषा छिनी जा रही है, ताकि हम किसी भी मामले में परस्पर संवाद स्थापित न कर सकें। हम पर जो विदेशी भाषा थोपी गई वह जोड़ने वाली भाषा नहीं है वरन एकता के सूत्र को छिन्न-भिन्न करने वाली भाषा है। इस सत्य को न समझते हुए आज भी कुछ लोग कुतर्क यह देते हैं कि अंग्रेजी शिक्षा ने ही उनमें स्वाधीनता की आकांक्षा पैदा की है। उनकी इस मानसिकता से हम यह सोचने पर विवश है कि वह महान आत्मा जिसे हम बापू के नाम से अंगीकार करते हैं क्या उनकी सोच जो हिन्दी विस्तार को लेकर थी गलत थी ?

संदर्भ ग्रंथ

1. तिवारी, डॉ० भोलानाथ (२०१७) राजभाषा हिन्दी, प्रभात प्रकाशन नई दिल्ली।
2. दिनकर, रामधारी सिंह (१९६८) राष्ट्रभाषा आंदोलन और गांधी जी, पटना
3. पांडे, मैनेजर, (२०१२), अनभै साँचा, वाणी प्रकाशन
4. राष्ट्रभाषा प्रचार समिति, वर्धा आलेख





वैश्वीकरण के दौर में हिंदी : विस्तार एवं संभावनाएं

नीरज तिवारी

शोधार्थी पीएच.डी. (हिंदी)

झारखंड केंद्रीय विश्वविद्यालय

संपर्क : 09958603282

ईमेल: neeraj.anujtiwari@gmail.com

सारांश

महापंडित राहुल सांकृत्यायन ने कहा था कि 'हिन्दी विश्व की महानतम भाषा है।' हिन्दी लंबे समय से ऐसी भाषा रही है जिसने मात्र विदेशी होने के कारण किसी शब्द का बहिष्कार नहीं किया। वैश्वीकरण के दौर में एक तरह जहाँ सैकड़ों भाषाएँ मिट रही हैं, दूसरी तरह यह सवाल उपस्थित है कि क्या ज्ञान और विकास के लिए हिंदी की कोई अहमियत बची है? यह प्रश्न अत्यंत महत्वपूर्ण है और इस पर हमें गंभीरता से विचार करना होना चाहिए। भाषा का संबंध नॉलेज सिस्टम से है। भारत में भाषा के इतिहास में चार ऐसे मोड़ आए, जिनसे नॉलेज सिस्टम बदला। पहला मोड़ तब आया, जब बुद्ध ने संस्कृत छोड़कर पालि में शिक्षा दी। दूसरा मोड़ तब आया, जब कबीर, सूर, तुलसी, मीरा एवं जायसी जैसे कवि आए। इन्होंने अपने समय की लोक भाषाओं में प्रचुर मात्रा में साहित्य की रचना की। तीसरा मोड़ तब आया जब 19वीं सदी में नवजागरण आया। इसी समय हिंदी भाषा में भारतेन्दु हरीशचंद्र एवं उनके जैसे अन्य कविगण आए। यह एक क्रांतिकारी मोड़ था और ये घटना 1857 में घटित हुई। इस घटना का व्यापक असर बंगाल पर भी पड़ा। माइकेल मधुसूदन दत्त आदि ने सत्ता विमर्श की भाषा अंग्रेजी छोड़कर मातृभाषा में लिखना शुरू किया।¹ और चौथा मोड़ तब आया, जब सूचना प्रौद्योगिकी व वैश्वीकरण का दौर आया।

बीज शब्द

वैश्वीकरण, हिंदी, साहित्य, पूंजीवाद, उपभोक्तावाद आदि।

आमुख

गत् पिछले 25-30 वर्षों में आधुनिक तकनीक के विकास ने आज सम्पूर्ण विश्व को एक 'गाँव' में बदल कर रख दिया है। वैश्वीकरण के परिणामस्वरूप विश्व के अनेक देशों में व्यापार बढ़ा है। भूमंडलीकरण की बढ़ती रफ्तार ने बाज़ार शक्तियों को काफी मज़बूत बना दिया है। हमारे जन जीवन में बाज़ार के इस बढ़ते दखल ने 'बाज़ारवाद' नामक एक नई सैध्दांतिकी को जन्म दिया है। बाज़ारवाद से ही 'उपभोक्तावाद' को बढ़ावा मिला है। भूमंडलीकरण या वैश्वीकरण का सीधा संबंध 'बाज़ारवाद' है और बाज़ार का सीधा संबंध 'भाषा' से है। बाज़ार में ही भाषा के रूप बनते बिगड़ते हैं और कालांतर में स्थायी हो पाते हैं। इसी

संदर्भ में अभय कुमार दुबे लिखते हैं कि "भूमंडलीकरण एक बेहद ताकतवर परिघटना है जो सब कुछ बदल दे रही है। वह दोनों तरफ से बदलती है यानि वह हालत को अपने सार्वभौमिक सांचे में तो ढालती ही है उसके प्रति उसके विरोधियों की प्रतिक्रिया भी एक खास तरह के परिवर्तन को जन्म देती है जो शुरु में भूमंडलीकरण के खिलाफ लगता है, पर अंतिम विश्लेषण में उसकी संरचनाओं की मदद करता पाया जाता है।"² भूमंडलीकरण की प्रक्रिया में देश एक दूसरे पर परस्पर निर्भर हो जाते हैं और लोगों के बीच की दूरिया घट जाती हैं। एक देश अपने विकास के लिए दूसरे देशों पर निर्भर करता है। उदाहरण के लिए सूती कपड़े के उद्योग में



महत्त्वपूर्ण नामों में से एक, जापान, भारत या अन्य देशों में पैदा हुई कपास पर निर्भर करता है। काजू के अंतर्राष्ट्रीय बाजार में प्रमुख, भारत, अफ्रीकी देशों में पैदा हुए कच्चे काजू पर निर्भर है। हम सब जानते हैं कि अमरीका का सूचना प्रौद्योगिकी उद्योग किस सीमा तक भारत और अन्य विकासशील देशों के इंजीनियरों पर निर्भर करता है। भूमंडलीकरण में केवल वस्तुओं और पूँजी का ही संचलन नहीं होता अपितु लोगों का भी संचलन होता है। वैश्वीकरण या भूमंडलीकरण एक प्राचीन यथार्थ है। मुश्किल यह है कि प्राचीन भूमंडलीकरण एक ध्रुवीय नहीं था, आज का एक ध्रुवीय है। आज का भूमंडलीकरण पश्चिमी वर्चस्व की निरंतरता है।

आज बाज़ार ने राष्ट्रीय सीमाएँ तोड़ दी है क्योंकि प्रत्येक देश चाहता है कि उसका माल बिके, सात समुंदर पार बिके। माल बाज़ार में बिकेगा तो उत्पादन बढ़ेगा। इस भूमंडलीकृत उपभोक्ता व्यवस्था के तहत एक ओर यदि अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर वस्तुओं, सेवाओं तथा संसाधनों के मुक्त आदान-प्रदान की छूट मिली है तो दूसरी ओर देश की भाषा के विकास का मार्ग भी प्रशस्त हुआ है। अब यह संबंधित भाषा पर निर्भर है कि वह किस प्रकार इन नई चुनौतियों का सामना करती है। जो भाषा जितनी उदार होगी और समय के साथ-साथ बदलती चली जाएगी वह उतनी ही लोकप्रिय होगी। उसकी जीवन क्षमता उतनी ही अधिक होगी। आज किसी भी देशी या विदेशी कंपनी को अपना कोई उत्पाद बाज़ार में उतारना होता है, तो उसकी पहली नजर हिन्दी क्षेत्र पर पड़ती है। इन्हें बखूबी पता है कि 'हिन्दी' आम जन के साथ-साथ उपभोक्ता की भी भाषा है। इसी परिणामस्वरूप हिन्दी धीरे-धीरे वैश्विक अथवा ग्लोबल बनती जा रही है। भारत की असली ताकत हिन्दी एवं उसकी अन्य भारतीय भाषाएँ ही हैं। हिन्दी भाषा को देश की आधी से अधिक जनसंख्या बोलती एवं समझती है। विभिन्न भाषा-

भाषियों के बीच अधिकतर हिन्दी भाषा ही संवाद सेतु का काम करती है। व्यवसाय की दृष्टि से देखें तो बाजार बिकने वाली वस्तु की ताकत को देखता है और हिन्दी भाषा में वह ताकत है। यही कारण है कि आज सर्वाधिक विज्ञापन भी हिन्दी में आते हैं तथा इंटरनेट और सोशल मीडिया पर भी हिन्दी का प्रभाव बढ़ रहा है।³ बाजारबाद के कारण ही हिन्दी भाषा का एक नया रूप 'फंक्शनल हिन्दी' बनकर सामने आया है। यह उपभोक्ता समाज की हिन्दी है, जो हिन्दी के पारंपरिक साहित्यिक स्वरूप से भिन्न है। यह हिन्दी का एक नवीन विकासशील आयाम है।

आज कई सॉफ्टवेयर और हार्डवेयर अंतर्निर्मित हिन्दी यूनिकोड की सुविधा के साथ आ गये हैं। गूगल पर भारतीय भाषाओं को बढ़ावा देने के लिए गूगल ने 'भारतीय भाषा इंटरनेट गठबंधन' बनाने की घोषणा की। इस गठबंधन में विश्व के पहले हिन्दी पोर्टल 'वेबदुनिया' को प्रमुख संस्थापक के रूप में शामिल किया गया है। वेबदुनिया के शुरुआत 23 सितंबर, 1999को हुई थी। यह वह समय था जब इंटरनेट पर भारतीय भाषाओं में समाचार समेत अन्य कंटेंट के बारे में किसी ने सोचा भी नहीं था। आज वेबदुनिया हिन्दी समेत तमिल, तेलुगु, कन्नड़, मलयालम, गुजराती व मराठी आदि भारतीय भाषाओं में उपलब्ध है। आज गूगल हिन्दी में वॉइस सर्च, हिन्दी किबोर्ड भी उपलब्ध करवा चुका है। जिसके माध्यम से हिन्दी भाषा में सरलतापूर्वक कार्य किया जा सकता है। आज विश्व में लगभग 245 उच्च शिक्षण संस्थान ऐसे हैं जिन में हिन्दी-शिक्षण एवं अध्ययन-अध्यापन की सुविधा उपलब्ध है। आज सबसे अधिक किसी चीज की जरूरत है तो वो यह है कि विज्ञान व प्रौद्योगिकी के क्षेत्र में हिन्दी का विकास किया जाये। विज्ञान को हिन्दी में सोचा और लिखा जाए। निसंकोच इसके लिए भारतीय वैज्ञानिकों, साहित्यकारों, अनुवादकों एवं शोधार्थियों आदि सभी को हिन्दी में



विज्ञान लेखन को एक आंदोलन के रूप में लेना होगा। आवश्यकता इस बात की भी है कि हिंदी रोजी, रोजगार और माध्यम की भाषा बने।

हिन्दी भाषा के वैश्वीकरण की बात की जाए तो आज हिंदी एक वैश्विक भाषा बन चुकी है। हिंदी भाषा के प्रयोगकर्ता भारत नहीं ही अपितु विश्व के विभिन्न देशों में फैले हुए हैं। भारत के बाहर फीजी, मारिशस, सूरीनाम, त्रिनिदाद व दक्षिण अफ्रीका में बसे लाखों प्रवासी भारतीय विगत 150 वर्षों से मातृभाषा के रूप में हिन्दी का व्यवहार करते हैं। ये प्रवासी भारतीय मूलतः पश्चिमी बिहार व पूर्वी उत्तर प्रदेश से इन देशों में पहुंचे थे। इनकी भाषा भोजपुरी व अवधी थी, इसलिए इनके मध्य सम्पर्क का माध्यम ये ही भाषाएं बनीं। कालान्तर में यही हिन्दी इनकी अस्मिता का प्रतीक बन गई। ये प्रवासी भारतीय हिन्दी का व्यवहार करते हैं, उसका सम्मान करते हैं और हिन्दी का प्रचार-प्रसार चाहते हैं, क्योंकि उनका मानना है कि हिन्दी समस्त भारतीयों को एक दूसरे से जोड़े रखने में महत्वपूर्ण सांस्कृतिक माध्यम है। हिन्दी इन देशों में मात्रा भारतीयों के मध्य ही नहीं, अपितु यहां के मूल निवासियों के मध्य भी अच्छी तरह समझी व बोली जाती है। फीजी में तो हिन्दी को तो संवैधानिक संसदीय मान्यता प्राप्त है।⁴ आज भारत वैश्विक अर्थजगत में महाशक्ति बनकर उभर रहा है। विश्व के सर्वाधिक शक्तिशाली माने जाने वाले देश अमेरिका के पूर्व राष्ट्रपति बराक ओबामा तो अपने देश के नागरिकों को कई बार हिन्दी सीखने की सलाह दे चुके हैं, क्योंकि उन्हें भी लगता है कि भारत एक उभरती हुई विश्व शक्ति है और भविष्य में हिन्दी सीखना अनिवार्य होगा। भारत की असली ताकत हिन्दी भाषा है। आम बोलचाल की हिंदुस्तानी हिन्दी को देश की आधी से अधिक जनसंख्या बोलती समझती है। विभिन्न भाषा-भाषियों के बीच अधिकतर हिन्दी ही संवाद सेतु का काम करती है।⁵ हिन्दी को बदलने में सबसे बड़ी भूमिका बाजार, मीडिया

एवं हिंदी फिल्मों ने निभाई है। हिन्दी हमेशा से सिर्फ किसी एक प्रांत एक प्रदेश की भाषा नहीं रही है, बल्कि देश की भाषा है, जिसके चलते इसे दूसरे प्रांतों और देशों में समझने लायक बनना पड़ा। कंप्यूटर और इंटरनेट के माध्यम से नई-नई चीजें हमारे बीच आईं और इनके साथ-साथ एक अलग तरह की हिन्दी भी, जो सामान्य मानव की समझ के स्तर की थी। जो शब्द हमेशा आते हैं, वे या तो किसी वस्तु की व्याख्या करने, समझाने के लिए या फिर कॉन्सैप्ट की धारणा, अवधारणा के लिए आते हैं। वस्तुएं भी बाहर से आर्येंगी और तकनीक भी तो उनके पीछे-पीछे आने वाली फिलॉसफी हिन्दी को अपने आप ग्लोबल कर देगी। जो लोग हिन्दी से दूर भागते थे और खुद को अंग्रेजीमय कहलाना पसंद करते थे, वे अब नई वाली हिन्दी की बदौलत ही हिन्दी में बोलने, लिखने और पढ़ने में गर्व महसूस करते हैं।⁶ विश्व अब यह जान चुका है कि भारतीय चिन्तन एवं दर्शन का मूल स्रोत हिन्दी है। भारत देश की आत्मा को हिन्दी भाषा के माध्यम से जाना-समझा जा सकता है।

वैश्वीकरण के प्रमुख तत्त्व हैं, सूचना और ज्ञान का वैश्वीकरण, सर्वसुलभता वणिज्यकरण और अधिक टेकनॉलॉजी आश्रित कार्यों का विकास।⁷ भूमंडलीकरण से उत्पन्न इन नई परिस्थितियों के आलोक में विश्व स्तर पर हिन्दी के प्रचार-प्रसार की आवश्यकता बढ़ गई है। लगभग एक करोड़ बीस लाख भारतीय मूल के लोग विश्व के 132 देशों में बिखरे हुए हैं, जिनमें आधे से अधिक हिन्दी से परिचित ही नहीं अपितु उसे व्यवहार में भी लाते हैं। हिन्दी विश्व की तीसरी सबसे बड़ी भाषा कही जाती है। गत पचास वर्षों में हिन्दी की शब्द संपदा का जितना विस्तार हुआ है। उतना विश्व की शायद ही किसी भाषा में हुआ हो। विदेशों में हिन्दी के पठन-पाठन और प्रचार-प्रसार का कार्य हो रहा है। यही नहीं दूर संचार माध्यमों, फिल्मों,



गीतों हिन्दी पत्र-पत्रिकाओं आदि ने भी हिन्दी के प्रचार-प्रसार में अपनी अहम भूमिका अदा की है।

एक प्रकार से देखा जाए तो आज हिन्दी भाषा का व्यापक प्रयोग जनसंचार माध्यमों की अनिवार्य आवश्यकता बन चुका है। मुक्त बाजार और वैश्वीकरण के दबावों ने हिन्दी को जरूरत और माँग के अनुकूल ढालने में भूमिका निभाई है। विश्व में अब उसी भाषा को प्रधानता मिलेगी जिसका व्याकरण संगत होगा, जिसकी लिपि कम्प्यूटर की लिपि होगी। चूँकि हिन्दी भाषा का व्याकरण वैज्ञानिक आधार पर बना है।⁸ कम्प्यूटर में हिन्दी प्रयोग की बढ़ती संभावनाओं को ध्यान में रखकर इलेक्ट्रॉनिकी विभाग ने भारतीय भाषाओं के लिए टेक्नॉलॉजी विकास नामक परियोजना के अंतर्गत कई प्रोजेक्ट शुरू किए हैं। कम्प्यूटर एवं इंटरनेट के सहारे हिन्दी शिक्षा का प्रसार तीव्र गति से होने की संभावना बढ़ गई है। वर्तमान स्थिति में वेबसाइट पर हिन्दी इलेक्ट्रॉनिक शब्दकोश उपलब्ध है। इसी तरह अंग्रेजी तथा भारतीय भाषाओं में पारस्परिक अनुवाद प्राप्त करने की सुविधा भी उपलब्ध है। सूचना प्रौद्योगिकी में हिन्दी भाषा का प्रचलन धीरे-धीरे बढ़ रहा है। कई विदेशी कंपनियों ने अपनी वेबसाइट पर हिन्दी भाषा को स्थान दिया है। विदेशी भाषाओं की फिल्में हिन्दी में डब की जा रही है। आज टेक्नॉलॉजी की भाषा को आम आदमी के नजदीक पहुँचाने की आवश्यकता बढ़ गई है। हिन्दी में भी कम्प्यूटर शब्दावली के निर्माण में हमें मार्केट और प्रयोक्ता को ध्यान में रखना होगा।

वरिष्ठ साहित्यकार राजेंद्र यादव का कहना था कि 'भाषा कभी बनती, बिगड़ती या बदलती नहीं, बल्कि विकसित होती है।' और आज की हिन्दी यानी की हमारी मातृभाषा हिन्दी बनी या बिगड़ी नहीं है बल्कि विकसित हुई है। अभी हाल ही के कुछ सालों से हम देख पा रहे हैं कि इंटरनेट या टेलीविजन पर भी हिन्दी का वह रूप दिखाई नहीं दे रहा है, जो हमारी किताबों,

कहानियों और उपन्यासों में हुआ करता था। हिन्दी के साथ अंग्रेजी भाषा के शब्दों का मिश्रण एक आम बात हो गई है, जिसको लेकर कुछ लोग नाराज़गी भी ज़ाहिर कर रहे हैं और कुछ ने समय के साथ चलते हुए भाषा के इस बदलते स्वरूप को सहर्ष स्वीकार कर लिया है।

वैश्वीकरण के कारण हिन्दी साहित्य पर जो असर पड़ा उसका अंतर जानने के लिए, हमें पुरातन हिन्दी साहित्य तथा वैश्वीकरण के दौर के साथ-साथ आधुनिक दौर के साहित्य पर भी नजर डालते हुए, उनके तुलनात्मक अध्ययन के माध्यम से समझना होगा। साहित्यकार सदैव ही अपने अनुभव, विवेक एवं कल्पना का समावेश करवा आदर्शवादिता का सहारे लेते हुए सामाजिक तानेबाने का चित्रण करता है। साहित्य समाज की बिखरी हुई इकाइयों को एक स्थान पर केन्द्रित कर देता है। यदि समाज में किसी भी प्रकार का कोई भी परिवर्तन अथवा बदलाव आता है तो साहित्यकार उसी प्रकार अपनी लेखनी चलाने को बाध्य है। भारतेन्दु युग में या उससे भी पहले आदिकाल, भक्तिकाल, रीतिकाल इत्यादि में धर्म, चरित्र, प्रेम, सौंदर्यात्मकता, भक्ति, अलंकार इत्यादि का साहित्य से प्रगाढ़ संबंध था। साथ ही साथ भाषा के स्तर पर भी विशेष ध्यान दिया जाता था। जिस कारण उनकी रचनाएँ आधुनिक काल तक पहुँचते ग्रन्थों की कोटि में स्वीकार की जाने लगी हैं तथा लेखनी चलाना सीखने हेतु वह रचनाएँ आज भी प्रासंगिक है। आदिकाल, भक्तिकाल एवं रीतिकाल की अधिकांश रचनाएँ पद्यात्मक रूप में थीं। रीतिकाल में वातावरण के अनुसार साहित्य की गहराई में थोड़ा अंतर पाया जाता है। किन्तु छन्दों, अलंकारों, भावार्थों इत्यादि का अच्छा प्रयोगात्मक विवरण देखने को मिलता है।

साहित्य में बहुत दिनों तक यह परिपाटी रही कि कविगण अपने काव्य का आरम्भ अपने देवता की स्तुति से करते थे। लेकिन अब वह परिपाटी समाप्त हो गई है। हिन्दी में राष्ट्रवादी कवि मैथिलीशरण गुप्त इस



परिपाटी के अन्तिम उदाहरण थे। अब कोई भी कवि अपने ग्रन्थ का आरम्भ देव स्तुति से नहीं करता। वैश्वीकरण ने समकालीन लेखकों की मानसिकता पर भी प्रभाव डाला है, जिस कारण आधुनिक रचनाओं में खुलापन है। खुली कविताएँ, छोटी कहानियाँ, लय-मुक्त दोहे, उपन्यासों में आ रही कमी, शब्दों में हलकापन यह सभी आधुनिकीकरण की वजह से है। वैश्वीकरण ने विश्व स्तर पर विचारों, घटनाओं एवं सूचनाओं हेतु एक मंच तैयार कर दिया है, जिससे सामाजिक परिस्थितियों में अनचाहा बदलाव आया। जिससे साहित्य भी उसी ओर मुड़ गया। साहित्य का कोई भी रूप गद्य हो अथवा पद्य। साहित्य पर इसका व्यापक असर हुआ है, विभिन्न कवियों ने अपनी लेखनी के दौरान उस समय की विभिन्न परिस्थितियों पर अपनी रचनाओं में उनका विशेष उल्लेख किया। फीजी के कमला प्रसाद मिश्र, मारिशस के अभिमन्यु अनन्त, सोमदत्त बरचौरी, सूरीनाम के मुंशी रहमान खान, सूर्य प्रसाद वीरे के साहित्यिक अवदान को कौन भुला सकता है। अंग्रेज कवि चैम्बर लेन ने हिन्दी में अनेक गीत लिखे, जे.टी.थामसन ने खीष्ट चरितामत दोहा चौपाई में लिखा, जूलियस फ्रेडरिक उलभन ने हिन्दी में 'वह श्रेष्ठ मूलक था' लिखा तो ओदोलेन, स्मेकल के 'मेरी प्रीत तेरे गीत' आदि कितने ही ग्रन्थ हिन्दी में प्रकाशित हुए। निज भाषा में अभिव्यक्ति व उसके व्यापक प्रचार-प्रसार की इच्छा

ने विदेशी हिन्दी प्रेमियों को पत्रकारिता की ओर तत्पर किया। आज विदेशों में कई हिन्दी पत्रा निकल रहे हैं जो बड़ी संख्या में छपते हैं जिनमें प्रवासी भारतीय लेख, कविता तथा कहानियाँ आदि लिखते हैं। फीजी टाइम्स द्वारा प्रकाशित साप्ताहिक शांतिदूत एक ऐसा पत्र है जो विगत 70वर्ष से निकल रहा है।⁹

निष्कर्ष:

निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि भूमंडलीकरण का वर्तमान समय हिन्दी के लिए अनन्त सृजनशील सम्भावनाओं से युक्त है। वैश्वीकरण के कारण ही आज हिन्दी साहित्य में विभिन्न विमर्शों का दौर आरंभ हुआ है, जिसमें दलित, स्त्री, आदिवासी, किसान, पर्यावरण विमर्श आदि प्रमुख हैं। इसके अतिरिक्त साम्प्रदायिकता, आतंकवाद, राष्ट्रवाद, विस्थापन, पलायन, बेरोजगारी, मीडिया आदि भी साहित्य के प्रमुख विषय बने हुए हैं। सामुदायिक विमर्श के तहत हिन्दी में अच्छा साहित्य आ रहा है। इसने एक बार फिर यह संभव किया है कि साहित्य और समाज का अंतर्संबंध बेहद मजबूत होता है। इन विमर्शों साहित्य के अध्ययन में नए सामाजिक पक्ष जुड़ें हैं। इन विमर्शों ने सामाजिक वर्गों और क्षेत्रों से हिन्दी के नए लेखक और पाठक दिए हैं।

संदर्भ

1. शंभुनाथ ; भारतीय अस्मिता और हिंदी ; सामयिक प्रकाशन, दिल्ली ; सं. 2012 ; पृ. 86
2. दूबे, अभय कुमार; भारत का भूमंडलीकरण ; वाणी प्रकाशन, दरियागंज दिल्ली, संस्करण-2008, पृष्ठ-27
3. चौहान,पंकज;himachaldastak.com/uncategorized/hindi-is-spreading-in-the-era-of-globalization.
4. पुरी : डॉ. कंचन; shabd.in/post/35504/daur-me-hindii
5. चौहान,पंकज;himachaldastak.com/uncategorized/hindi-is-spreading-in-the-era-of-globalization
6. त्रिपाठी, रंजना; hindi.yourstory.com/read/622756a/globalization-is-global-hindi



7. बानो, डॉ तरन्नुम ; deshbandhu.co.in/vichar ; वैश्वीकरण एवं बाज़ारवाद के दौर में हिन्दी की भूमिका.
8. बानो, डॉ तरन्नुम ; deshbandhu.co.in/vichar ; वैश्वीकरण एवं बाज़ारवाद के दौर में हिन्दी की भूमिका.
9. पुरी, डॉ. कंचन ; shabd.in/post/35504/daur-me-hindii





MARGINALISATION OF INDIGENOUS SCHOOLS IN COLONIAL DELHI, 1910-1947

Akanshi Vidyarthi,

PhD student,

Centre for Historical Studies, School of Social Sciences,

Jawaharlal Nehru University, New Delhi, India

Mobile no: 8527050621

E-mail: akanshividarthi@gmail.com

Abstract

The coming of colonial education led to some major transitions in India. One of such changes was in the field of education. The existing education system was gradually replaced by the colonial version of education and learning. The administration of new pedagogical institutions was carried out by administrative officers through inspections and issuing certificates. This led to the marginalisation of indigenous schools as they very often were unable to fulfil the standards set by British administration. The administrative officers were the pivotal linchpin in assigning approval to any institution. This paper would firstly analyse the marginalisation of indigenous learning practices and lastly, would look into process of administration of schools.

Keywords: indigenous schools, Administration, colonial state, certificate.

Introduction

Under British Colonialism in India education became an important means to legitimise governance. Ideological supremacy and a systematised reformulation of the administrative structure worked in favour of the British rule. It helped in developing the gradual consent of the coloniser and acceptance that the British were superior and systematised people and they worked towards the modernising of India. The western ideas were accepted to be rational and scientific by the British government and also by the English educated Indians. The domination was preceded by the ideological and moral leadership.¹ The British

administration was guided by certain ideologies of which some major were the Orientalists, the Evangelists, liberals, and the utilitarians. The Orientalists were in favour of using Indian languages like Sanskrit or Arabic for the cause of education. They encouraged these languages and were admirers of Eastern forms of knowledge. Nurullah and Niaki in their work argued that the introduction and promotion of the knowledge of science, it was argued that Indians had a prejudice against European knowledge and science and that they would not accept it unless it was not presented to them on the form of a classical language which they respected and along with the

¹ Viswanathan, G. (2014). Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India. India: Columbia University Press, London, p. 2.



culture of their ancestors to which they passionately attached.² Orientalists were also of the view that the imposition of a foreign language could provoke the resentment of the Indians.

In the early years of the company rule, oriental education was preferred or encouraged. But this policy was soon questioned by the three different groups of people named as the Evangelicals, the Liberals and the Utilitarians. They believed that the Indian society need to be radically transformed and English language was the means to do so. Charles Grant, who has been associated with the East India Company's administration in London and Calcutta pleaded that Britain had a mission of regenerating Hindu society "and she must do so through English education." He advocated the introduction of Christianity and the arts and science of Europe for the upliftment of Indians. This was the beginning of the Evangelical pressure on the company to interfere in the education system of India. Liberals like Macaulay were convinced of the superiority of the Western education. Like the Liberals and the Evangelicals, the Utilitarians also added to the pressure of the company for the introduction of western education in India. They also advocated the inclusion of English as the medium of instruction. James Mill, who was employed as the Assistant Examiner in the East India

Company condemned the plan of the company to support oriental institutions and forms of learning. John Stuart Mill's appointment as Assistant Clerk in the Examiner's Office at Indian House in 1823 further strengthened the Utilitarian claims.³

Macaulay, the President of the General Committee of Public Instructions as well as the Law Member wrote in his famous Minute of 2 February 1835 that the vernacular languages were poor and rude and not appropriate for the propagation of scientific knowledge. On grounds of utility and inherent merit of the knowledge it would give access to, he unhesitatingly decided in favour of English.⁴ The Anglicists believed English education as the panacea for all the ills of India. They also thought that English would improve the moral character of the Indians. People who influenced the course of British policies in India were the Anglicists. Macaulay who was also the Anglicist and in his famous Macaulay Minute wrote that the lakh of rupees to be spent on education in India should be spent in a way thought to be most advisable. He also recommended in his minute that no amount of money should be spent in encouraging Arabic and Sanskrit learning or no more public money be expended on chanting of the Cathedral. He recommended that the Indian dialects were rude and inappropriate for pursuing higher education. He said that the

² Nurullah, S., Naik, J. P. (1971). A Students' History of Education in India, 1800-1965. India: Macmillan, p. 59.

³ Basu, A. (1982). Essays in the History of Indian Education. India: Concept, Calcutta, pp. 2-3.

⁴ Ibid., p. 4.



project of higher education would prove efficient only if pursued in some language which is not vernacular to the natives. Charles Grant, an Evangelicist in his thesis, *Observations on the State of Society among the Asiatic subjects of Great Britain, particularly with respect to morals; and the means of improving it* writes, "...in Bengal a man of real veracity and integrity is a great phenomenon; one conscientious in the whole of his conduct, it is to be feared, is an unknown character...".⁵ As per Grant, the cause of the miserable condition of Indians were two i.e., ignorance and want of proper religion. The remedy as per Grant was the use of Christian religion.

Methodology

This paper has undertaken a historical research using qualitative techniques to critically the nature of educational developments in colonial Delhi with respect to colonial state and the changing administrative conditions in Indian bureaucracy. The paper is structured keeping in view the available theoretical and archival material. The paper is written with a historical perspective and analyses the developments taking place in administrative structure in colonial Delhi. The interest of colonial state in educational matters evolved primarily for administrative purpose. The deeper and implicit motive was to legitimise

the authority and superiority of the colonial state.

The introduction of the British rule brought many changes in India, among them, education was the most important. To make the Indians familiar with modern education the British government adopted certain following measures. The administrative machinery introduced by the colonial state needed the English educated Indians to operate. Hence, to fulfil the demand English education was introduced. The most efficient technique adopted was the preference given in jobs to the English educated Indians. The English was made the means for carrying out the administrative proceedings. This gradually resulted in the acceptance of English among the upper caste and class of India. The economic benefits brought in by the language were persuading enough to the Indian parents. The Indian upper caste saw this as an opportunity to maintain their social and economic standards in the rapidly changing surroundings. But the acceptance of a foreign language was not a very smooth phenomenon. Instead, several strategies were adopted by the British government to make the language acceptable.

The establishment of British administration threw new career opportunities for Indians. In 1844, Lord Hardinge issued a regulation enjoining the

⁵ Nurullah, S., Naik, J. P. (1971). *A Students' History of Education in India, 1800-1965*. India: Macmillan, Calcutta, pp. 41-42.



selection for Government service of candidates who had received an English education; and secondly, “the adoption of English as the language of public business” rendered a still further impetus to the development of English education in India⁶.

The Government of India Act of 1919 made education a provincial subject. Although it gave some autonomy, it also implied that the government ceased to take an interest in educational matters and refused to perform even those of its functions where an element of control is not involved.⁷ Education now became the responsibility of the local government. The chapter intends to argue how the colonial state worked towards the extension of the schools and how these were made acceptable.

The government set up primary schools, emphasised secular education i.e., no religion would be given preference in these schools. The district and Municipal Board schools were also established, which were mostly situated in the urban or semi-urban areas, where the predominantly middle class population resided. By 1910, the modern education system was well established and accepted. English manners and etiquettes were considered superior by a large section of the educated Indians.

The most important means adopted by the British for the acceptance of colonial

school was the certification of schools. The then British Government carried out the task of certification of schools. The certified schools played a major role in legitimising colonial schools and delegitimising the indigenous institutions of learning. Some of the rules were appointing trained teachers, using textbooks sanctioned by the local government or the administrators, accepting government grants. The schools which appointed the trained teachers i.e., the teachers who have received training from the teacher training institutions were granted the certificate of recognition. The schools which used the textbooks sanctioned by the local government or the textbook committee appointed by the government was another criteria for granting the certificate of recognition. The schools accepting government grants were liable to satisfy all the criteria's set by the government for certification. A simple deviation from these rules could result in the cancellation of grants and could also decertify the schools. The schools that accepted the norms and rules set by the British government were certified and the rest were decertified i.e., their examination certificate was not held valid. The students passing from such uncertified schools would not be applicable for the career opportunities provided by the British government. The education without any immediate economic benefits was not given preference by the growing middle class Indians. The Indians were interested in education which would

⁶ Anderson, G. (1923). British Administration in India. India: Macmillan, London, p. 143.

⁷ Nurullah, S., Naik, J. P. (1971). A Students' History of Education in India, 1800-1965. India: Macmillan, Calcutta, p. 282.



provide economic benefits and at the same time could also help in preserving and restoring their community and religious values. The certified schools also brought with them greater social and cultural prestige due to the economic advantage attached to it. The belief that English education was not good for the moral character did not prevent people from wanting their sons to go to certified schools to qualify for a government job.⁸ But the acceptance of colonial schools was not a smooth phenomenon. The attempt to assert authority did not go unresisted by the local people.

There was also a controversy on the Indian schools accepting government grant. The reason being the acceptance of government grant also meant the acceptance of government authority. The ministers in Delhi had diverse opinion on the issue. Of the three ministers in Delhi, two ministers i.e., Mr. Hakim and Mr. Alfaslo did not deny government grants for schools in their municipality. On the other hand Minister Lala Shankarlal denied the government grant and ordered strict disciplinary actions against the schools accepting government grants in his municipality. The reason for Shankar Lala not in favour of accepting government grants was that he wanted the children to be brought up as per the cultural ethos and requirements of their community and religion. But ones the

schools accepted government grants they were obliged to follow the norms set by the government, i.e., imparting strictly secular education in schools. Hence, there was a danger of alteration in the values of native society. The private schools which accepted the government grant were looked down with contempt as their anonymity would be lost. The schools were the cultural project of the community and the loss of anonymity of the school meant the shift of authority from the hands of Indians to the British administration.⁹

The colonial schools were gradually accepted as superior or imparting quality education by the rising middle class of India. According to Sanjay Seth, the prestige attached to English and access it gave to the emerging colonial public sphere such as courts, local and provincial councils and the like, and, not least, the fact that it aided in what was many urban middle class colonial subjects highest aspirations, a government job, all combined to make English education a highly sought after commodity.¹⁰ The British rule depended on the consensus of the Indians, that the British were superior, scientific and rational. The new rule established new administration to suit its needs of imperial conquest. The new administration was formulated in a way that it

⁸ Kumar, K. (2005). Political Agenda of Education: A Study of Colonialist and Nationalist Ideas. India: SAGE Publications, New Delhi, p. 63.

⁹ Vyaparik Vidyalaya, *Vaibhav*, 2, April, 1921, Nehru Memorial Museum and Library (NMML), New Delhi, p. 6.

¹⁰ Kumar, Krishna and Oesterheld, Joachim (eds) Education and Social Change in South Asia. (2007). India: Orient BlackSwan, New Delhi, p. 32.



discredited the old institutions and left them powerless. The administration of education was not untouched by such changes.

Administration of schools

The colonial state functioned through the administrative structure which facilitated its governance. New officers were appointed who monitored the functioning of the schools. The educational administration was headed by the Educational Commissioner with the Government of India. He also held the collateral charge of the post of the Superintendent of Education for the Province. He was the senior officer of the Indian Educational Services and was assisted in his administration by five subordinate officers. These officers included the Assistant Superintendent of Education (a part-time officer). This post was very often filled by the Headmaster of the Government high school. His remuneration was Rs. 75 per month. The second officer was the District Inspector of Schools (a full-time officer). He was responsible for the efficient administration of middle and primary schools in the province. The third and fourth officers included the Assistant District Inspectors of Schools (full-time officers) and the fifth officer was the

Assistant Superintendent of Girls' Education. She was in charge of women's education in Delhi and is the gazetted officer of the same rank as the inspectress of schools in the Punjab.¹¹ The agencies employed for the management of schools for primary education in the Delhi province were the Government, the Delhi and New Delhi Municipal Committees, the Notified Area Committee, the District Board, Missionary Societies and private associations and private individuals. The administrators and inspection officers of the schools were very often the upper caste officers who controlled the proceedings of the aided schools in an indirect way. These officers were appointed by the Government of India and were responsible for controlling the aided and board schools. The inspectors came from a specific class and tried to address their class and caste interests in these schools also. They played a major role in diverting the resources of the government towards fulfilling their own interests.¹² Although the aided schools were inspected by the government officials, the government did not interfere with the functioning of the schools. Too much interference on the part of managing committees in the internal affairs of schools was the exception rather than the rule.¹³

¹¹Report of the Primary Education Committee 1929-30, R-376, Delhi State Archives (DSA), pp. 13-14.

¹²L. Shiv Dayal B.A. was the District Inspector of Schools in colonial Delhi from 1st April 1922 to 2nd October 1925. He belonged to a wealthy family and got educated from the Government College, Lahore. He was involved in certain philanthropic activities like being the Trustee of Dayal Singh College Trust

Society and the Dayal Singh Library, Lala Shiv Dayal, Retired Inspector of Schools (Extract from the Tribune, Lahore, dated 6th Feb. 1935, <http://www.gweni.com/people/Lala-Shiv-Dayal-Seth/> visited on 20 Feb. 2018, 6:15 p.m.), Quinquennial report on education under the Delhi Province ending 31st March 1927, DSA, p. 11.

¹³ Ibid., p. 19.



Even after the introduction of compulsion in the province of Punjab which also included Delhi, the administrative structure was not well prepared to take or deliver to the responsibility. The lack of guiding hand at the headquarters, with the necessary experience was missing. Most of the times the divisional inspectors were so occupied by other duties and lacked experienced assistant at their headquarters. At times even the district inspectors were inexperienced in their works. This was largely due to the reconstruction of the Provincial Services. The frequent transfer of educational inspectors has also militated against continuity of efforts.¹⁴ The inspection officer, as the key component in defining the efficiency of the new system of schooling, was very often overburdened with the administrative work. The medical officer of health department was assigned the task of inspecting the municipal schools in Delhi. He complained of being assigned extra work apart from their usual work like the preparation of annual health report and looking after the proceedings of health and baby month.¹⁵ The inspection officers were appointed with great efforts. The government decided to inspect all the municipal schools in Delhi. For the purpose the inspection officer appointed was J. Leitch Wilson M.A.

Special increased pay was demanded by him and with other facilities.¹⁶

The quality assurance mechanism of the government was formed in a way that it marginalised indigenous learning procedure. The colonial schools were considered to be objective, transparent and reliable whereas the indigenous schools were considered subjective and biased in their curriculum and proceedings by the British officials. The British administration depicted the indigenous form of knowledge and institutions as unproductive and not scientific. The western forms of knowledge were considered to be of greater benefit for the Indian masses. J.S. Mill condemned the plan to support oriental institutions as “originally and fundamentally erroneous”; the aim of education should be the promotion of useful learning rather “obscure and worthless knowledge.”¹⁷ For instance, the number of private schools went down by 16 and became 52 as compared with the figures in 1932 i.e., 68. This fall was the result of a considerable policy pursued by the Department in the direction of the elimination of inefficient and uneconomical schools in which the figures of enrolment and attendance as reported by the managers were far more reliable.¹⁸ The training of teachers gradually discredited

¹⁴Report on the progress of Education in Punjab during the Quinquennium ending 1921-22, R-588, DSA, pp. 86-87.

¹⁵Inspection of Board Schools in the Delhi Province, 18/Deputy Commissioner (DC)/1925, DSA.

¹⁶Request of the Delhi Municipal Committee to have the entire system of Education in the Municipal

Schools examined by an educational expert probably by Littlechair Educational Commissioner with the Government of India, 43/DC/1932, DSA.

¹⁷ Basu, A. (1982). Essays in the History of Indian Education. India: Concept, New Delhi, pp. 2-3.

¹⁸ Quinquennial report on education in the Delhi Province 1932-37, R-335, DSA, p. 81.



the indigenous teachers and their educational endeavours. The native teachers were seen as unfit for the new and evolving institutes.

In the city of Delhi, which became the capital of British India, education evolved from the very beginning in a way to benefit certain communities. The geographical division of the city on the basis of caste, class and religion determined to a great extent the establishment of educational institutions. The areas occupied by the influential communities showed greater progress in education than the other areas. For instance, the Modern School was established in the heart of New Delhi for the children from well-to-do families. In the same way Christian Missionaries also established schools for the children based on their class and caste.¹⁹ The physical space of the city or colonial settlement was decided on the medical theory of aerial distance and bacterial infection.²⁰

Of all the schools, the private unaided schools, of whose efficiency there was absolutely no proof and in most cases their efficiency was very notorious. As the schools were not getting any sort of grant, as a consequence, they were also not subjected to

any form of inspection.²¹ To discredit such schools the government denied them the certificate of recognition hence, denying their educational endeavours as irrelevant. The unrecognised schools were considered a serious flaw in the system. The rise of many unrecognised schools was another factor of the period. The Inspector of Schools, Jullundur Division, remarks: "The unrecognised schools are a serious menace to the well-being of the rising generations. All kinds of tactics are employed to attract boys from other schools and no spirit of authority is inculcated. Departmental recognition is neither asked for nor cared for, there being no restriction to the admission of their products to unrecognised schools."²²

There were many single teacher schools. These schools were manned by a teacher who single handedly tackled all the students. These schools didn't had distinction of classes as the modern schools had. The students were supposed to learn the traditional curriculum under the guidance of one teacher. The teacher was the supreme authority in these schools. Sometimes these schools had very few students or even a single student. Hence it was proposed

¹⁹The Queen Mary High school provides education for daughters of wealthy non-Christian parents who can pay fees. The institution had gained in popularity and is very much appreciated by advanced parents. The Baptist Mission High School and the Victoria School were boarding schools for Christian girls from poorer families. The Baptist Mission at Kala Mahal draws most of its children from Muhammadan homes in Darya Ganj, Quinquennial report on education under the Delhi Province ending 31st March, 1927, DSA, pp. 44-45.

²⁰ King, A. D. (2012). Colonial Urban Development: Culture, Social Power and Environment. United Kingdom: Taylor & Francis, London.

²¹ Craik, H. (1884). The State in Its Relation to Education. United Kingdom: Macmillan and Company, London, p. 50.

²² Report on the progress of Education in Punjab during the Quinquennium ending 1921-22, R-588/A, DSA, pp 61-62.



to increase the number of students in such schools by creating awareness or eradicating them as they were considered a mere wastage of resources by the colonial government.²³ Single teacher schools were begun to be seen as a major resistance in the improvement in the method of teaching. The regulation of the hours of teaching was proposed but the single teacher school worked as per their convenience. As per the British Officials it was difficult for a teacher working in isolation to resist the insidious temptations of apathy and slackness.²⁴ The officials felt that the teacher working without the guidance and supervision of any senior inspector and without any colleague became undisciplined and inefficient. The British officials felt that the schools without the headmaster lacked the orderliness and enthusiasm. The recognition of schools by the government was also the means to increase the acceptance of modern schools. The indigenous schools were not given the certificate of recognition. These schools were considered to be inefficient and were either eliminated or amalgamated with the municipal schools.

The administration involved in education wanted to get maximum output from their efforts. The colonial government was unwilling to spend a substantial amount of money on educating the natives. The government through the inspection officers made regular attempts to curb the schools which did not come under the ambit of its

authority. The inspection reports very often suggested curtailing the private unaided schools and these schools were termed as a waste of resources. In one such case, the inspection officer who was a British suggested the abolition of all inefficient unworthy private unaided schools. But the Secretary of the Municipal Committee Delhi, Sohan Lal tried to direct the attention of the government towards the contribution made by such schools for the cause of education and he claims that the private unaided schools if abolished, would lead to disorder as the Municipal and the District board schools were not in a position to handle the sudden increase in the number of students caused by the abolition. But Sohan Lal's argument was overruled on the pretext that Wilson recommended the abolishing of unfit and inefficient primary schools and this will do no harm to the well managed aided primary schools.²⁵

Another sphere where the British administration exercised its influence was the circulation and regulation of textbooks. The text book committee was also formed for the consideration of books used by the schools and in the libraries. During 1935-36, the Superintendent (J.C. Chatterjee, M.A.) of Education continued to be the Chairman of the text book committee with L. Karam Chand, Head Master, Government High School, Delhi as Vice-Chairman and Sheikh Safdar Ali, District Inspector of Schools,

²³ Ibid., p. 87.

²⁴ Ibid., p. 95.

²⁵ File no. 56, Dept. Education, DC, 1936, DSA, pp. 3-4.

Delhi as Secretary.²⁶ In connection with the text book usage it was followed that the text books prescribed by the local government or the administrators should be used in the schools getting support from public revenues. The course of instruction and the text books for each school should be prescribed. Prior sanctions to be taken before using a text book in an aided school not prescribed by the local government or the administrator. The unaided private schools would be excluded from any public examination, for passing which a certificate is given, or from completion of a government scholarship if text books which are disapproved by the government are used in the schools in question. The government has the right to prescribe books in the schools irrespective of it being aided or unaided.²⁷

The unaided institutions have been decreasing down the line. This implies that more and more educational institutions were accepting government grants, hence increasing government interference in these spaces. The government on the other hand made deliberate attempts to pull down the unrecognised educational institutions. These institutions didn't accept government

assistance and hence it was difficult for the government to interfere in these institutions. The unrecognised institutions were a threat to the authority of the state, as the curriculum taught there was not the one assigned by the government.²⁸ These institutions constituted a major portion of all the educational institutions under Delhi province. The systematic marginalisation of such institutions was followed by the growing number of government funded educational institutions. Despite the efforts of the Government of India to scale down the unrecognised educational institutions these institutions registered a growth under the quinquennium 1932-37.²⁹ This increment could be seen as a response to the government efforts to increase interference in school activities and to curtail their autonomy. The unrecognised schools for boys showed a significant increase from the year 1937-38 to 1938-39 from 58 to 127. On the contrary the number of girls' schools in the same period declined from 5 to 3. The numbers of male scholars in the same period have increased from 1,896 to 3,950 whereas the female

²⁶Annual Report on the progress of education in the Delhi province for the year 1935-36, R- 1404, DSA, p. 27.

²⁷Procedure observed in connection with the use of text books in recognised schools, 86/1917/ B/ CC, Education, DSA.

²⁸The number of unrecognised institutions have decreased from 92 to 59 and scholars in these institutions have decreased from 4,532 to 2,259,

Quinquennial report on education under the Delhi Province ending 31st March 1927, DSA, p. 3

²⁹ The unrecognised schools for boys increased from 42 to 72 and that for girls increased from 6 to 10, and the male scholars in these institutions increased from 896 to 3,701 and that female scholars increased from 351 to 456, Quinquennial report on education in the Delhi Province 1932-37, R-335, DSA, p. 5.



scholars have decreased from 2247 to 170.³⁰ The administration was active not only in regulating normal schools but also the reformatories or the schools for the juvenile delinquents. The administration made the divisions for normal children and the juvenile children. The offences made by the children were also categorised. The schools for them were also different. The schools could not be swapped without special permission from the senior authorities. The reformatories were established for the juvenile offenders. These reformatories were expected to transform the offenders into normal children accepted by the society. One such case turned up where the Superintendent of Education, Delhi sought permission from the Chief Commissioner for admission of juvenile offenders to normal schools.³¹ In a letter number 254 dated 2 March 1935 from the Superintendent of Education Delhi to the Chief Commissioner of Delhi it was believed by the authorities of the juvenile reformatory and also by the parents of the delinquent children that this would give them a fresh start. He narrates that it was not the first time when the juveniles from reformatories were requested to be transferred to the normal schools. In the letter he describes three more cases apart from the current requisitions where the juveniles from the reformatories were transferred to the normal schools. The first case was of Gulzar Muhammad, who was admitted to the government Normal

school in 1916. In the second case Bhadur Sher was admitted to the Government Normal School Najafgarh on 31st May 1930- April 1931 and was discharged in October 1931. In the third instance a juvenile named Aziz-ullah was admitted to the Anglo-Arabic College Delhi from June 1930 to 16th June 1932 and passed the junior and senior specials.³² Apart from these mentioned incidents there were three other incidents when the juveniles were requested to be shifted to the normal schools. The three boys were Mohammad Yaqub, Jasmal and Jaz Ahmad. Mohammad Yaqub was in the reformatory for eighteen months and proved to be of trustworthy character. Jasmil was in the reformatory for a year and proved to be of good character whereas Jaz Ahmad was there for eight months.³³ The present letter asked the permission of the authorities for the transfer of three boys from juvenile to normal schools. The first case was that of Jang Singh, son of Nathu, the second of Sardar Shan son of Ramzan, the third of two anonymous boys and the fourth of Jaswant Singh, son of Ram Singh. Permission was granted to these cases to shift to normal schools keeping in mind the success of the previous such cases. The boys were transferred to the Arabic School Daryaganj. The attempt to discipline the masses was also followed by the attempts to resist it by the masses. The challenge to authority was there albeit often minor and

³⁰Annual Report on Education in the Delhi Province 1938-39, DSA, pp. 1-2.

³¹ Admission of Juvenile offenders in my recognised schools at the time of detention in the Reformatory schools, 62/DC/1935, DSA.

³² Ibid., p. 2.

³³ Ibid., p. 4.

covert. The government decided to introduce the provision of compulsory and free education in the villages of Tut Serai, Khirki, Hauz Ranim Begampur and Sheikh Serai. But the decision was opposed by the lambardars of Khirki village. In the rainy season there is a great danger to their children in passing a big *khal* lies on their way to Chiragh Delhi. On the other hand there were 40 boys to be admitted in the school under compulsion and a school may be opened at Khirki, whereas the school at Chiragh was just half a mile from Khirki village. The Dist. Inspector of Schools noted that if the children found any difficulty in attending the school at Chiragh village they could attend 2-3 schools within two miles of Khirki, i.e., Begumpur, Chiragh Delhi and Hauz Rani. Hence the objection of the zamindars of Khirki village was overruled.³⁴ Co-optation and resistance were part of the process of construction of hegemony countervailing the coercive colonial state.³⁵ There were also some resistance by the local people of Delhi against the attempt of the state to establish modern schools. One such case emerged in Subzimandi area of Delhi where the Municipal school was to be erected. The land acquired for the purpose belonged to the zamindars who claimed the acquisition to be unjust. The reason they gave was that the municipality took the land at the

rates much lower (Rs. 2-3 per yard) than the market price (Rs. 24 to Rs. 25 per yard). The appeal of the zamindars was heard and the land left after construction of school was returned to them.³⁶ The Government of India's attempt to introduce free and compulsory education was met although with some resistance in the province of Delhi. Two Mohammedan men objected to the decision of the government to introduce compulsory education in their area in Delhi. They signed as the president and the Secretary of Public meeting of the residents of a portion of the affected area. They forwarded the resolution that provision of compulsory education be applied to those boys only whose parents do not provide them with any kind of education. The parents who willingly send their children to any recognised school or give them instruction in Quran Majid be exempted. The second point of discontent was that the religious education be made compulsory for the Mohammedan boys and a course of studies be followed as prescribed by well-known Maulvis. But the objections were overruled on the pretext that any that any kind of sectarian religious education in the Municipal schools was inadvisable.³⁷ The villagers by and large internalised the idea of modern schools or they learned to negotiate with it.

Conclusion

³⁴ Introduction of Compulsory education in the villages of Tut Serai, Khirki, Hauz Rani, Begampur and Sheikh Serai, 30/1931/DC, p. 4.

³⁵ Bhattacharya, S. (2016). The Colonial State: Theory and Practice. India: Primus Books, New Delhi, p. 6.

³⁶ Acquisition of land for the Construction of a Municipal School at Subzimandi, 44/1919/DC, DSA.

³⁷ Quinquennial report on education under the Delhi Province ending 31 March 1927, R-114, DSA, pp. 34-35.

The indigenous village schools lost its economic base once colonial state started modern schools. Although the opportunities provided by the colonial state were meagre, it was enough to divert the interest from the indigenous schools. Now education was looked upon as something which could add some immediate economic, social and cultural benefits, failing to do so will lead to discarding such educational practices. Failure of indigenous schools to provide such benefits led to its further marginalisation. The state implemented compulsory education by dividing the Municipality of Delhi in nine parts. The villages with more number of school going population were given preference in the implementation of compulsory and free education. In the same way the places where the infrastructure was supportive like proper school buildings etc., were given priority in the implementation of the provision of compulsion. As per the Deputy Commissioner file on the introduction of education in the villages of Delhi, the provision of compulsion under the Punjab Primary Education Act, 1919 was extended

to the villages of Bakhtawarpur and Khurja without any objection. The census of boys of the school going age already at school in these villages was 51 and 14 respectively and those liable to attend schools were 79 and 54 respectively. In 1931-32 12 villages applied for compulsion out of which it was introduced in only 2 villages. The twelve villages which applied were Khureji, Gadaipur, Puth Khurd, Sultanpur Dabas, Karala, Bawana, Hashtsal, Jhatikara, Ochandi, Palla, Hiranki and Bakhtawarpur. As no area was feasible for the application of compulsion in Shahdarailaqa, it was implemented in the area beyond Jumna river. The Bakhtawarpur was the second most suitable place as it was one of the oldest schools in the province and was in a flourishing condition. Accommodation was sufficient enough. Palla and Hiranki were also included under the Bakhtawarpur area. It was recommended that Gadaipur be included in Chhatarpur and Puth Khurd and Sultanpur could be included in the Barwala compulsion area. The Municipality was divided in nine parts and a census of boys of school going age was taken.³⁸

Reference

1. Viswanathan, G. (2014). *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*. India: Columbia University Press, London
2. Nurullah, S., Naik, J. P. (1971). *A Students' History of Education in India, 1800-1965*. India: Macmillan,
3. Basu, A. (1982). *Essays in the History of Indian Education*. India: Concept, Calcutta
4. Anderson, G. (1923). *British Administration in India*. India: Macmillan, London

³⁸ Introduction of Compulsory Education in the villages of Bhatawarpur and Khajra , 31/1931/DC, DSA, pp. 1-3.



5. Kumar, K. (2005). Political Agenda of Education: A Study of Colonialist and Nationalist ideas. India: SAGE Publications, New Delhi
6. Vyaparik Vidyalaya, Vaibhav, 2, April, 1921, Nehru Memorial Museum and Library (NMML), New Delhi
7. Kumar, Krishna and Oesterheld, Joachim (eds) Education and Social Change in South Asia. (2007). India: Orient BlackSwan, New Delhi
8. Report of the Primary Education Committee 1929-30, R-376, Delhi State Archives (DSA)
9. Report on the progress of Education in Punjab during the Quinquennium ending 1921-22, R-588, DSA
10. Basu, A. (1982). Essays in the History of Indian Education. India: Concept, New Delhi
11. Quinquennial report on education in the Delhi Province 1932-37, R-335, DSA
12. King, A. D. (2012). Colonial Urban Development: Culture, Social Power and Environment. United Kingdom: Taylor & Francis, London.
13. Craik, H. (1884). The State's Relation to Education. United Kingdom: Macmillan and Company, London
14. Report on the progress of Education in Punjab during the Quinquennium ending 1921-22, R-588/A, DSA
15. File no. 56, Dept. Education, DC, 1936, DSA
16. Annual Report on the progress of education in the Delhi province for the year 1935-36, R-1404, DSA
17. Procedure observed in connection with the use of text books in recognised schools, 86/1917/B/CC, Education, DSA.





Tracing the Gandhi's Concept of Education and its Effect on India's New Education Policy 2020

Shubham Kumar Pati
Student,

Department of Education,

Mahatma Gandhi Antarrashtriya Hindi Vishwa Vidyalaya, Wardha

Abstract

On 31st July 2020, the government of India outlines the New Education Policy 2020. Like previous policies, the NEP 2020 declares several important goals which are the necessity of the period. It has remarkable significant updates and introduces a new construction of system at the school and higher education level. A good educational strategy adopts all important facts and recommendation from intellectuals, educationist and other contributors. Gandhi is one of the prime figures in India who influences almost every educational reports and policies in the post-independence era. The NEP 2020 indicates some major adaptation of Gandhian theories and concepts of education. Few recommendations and instructions in Nai Talim are visible in an altered way between the lines of NEP 2020. The NEP 2020 and Nai Talim both portray seriousness towards the 'overall development' according to their variety of interpretation. But Nai Talim encountered major challenges and became failed broadly due to the plantation of Indian Education within the structure of Western Education. There are socio-economic, political and very practical reasons why Gandhi's ideas of education collapsed at ground level. This paper investigates and traces out the mutual elements between Gandhi's concepts of education and New Education Policy 2020. Also, it explores the previous common challenges and reasons behind the failure of Nai Talim and its impact on NEP 2020.

Keywords: New Education Policy 2020, Nai Talim, Western Education, Indian Education.

Introduction

It took more than 30 years to appear the education policy in the Indian education system. The motives and schemes of NEP are dynamic and indispensable as frequent as in former policies. The NEP 2020 pinched an intellectual and political debate among the educationist and intellectuals on the topic of argumentative contents as mentioned in the summarised version of the NEP. Although NEP follows all the coverable features and

priorities require to develop education policy. It focuses on the social, economic, political, psychological and individual dimensions of the teachers and students as well. But areas of focus are not the preferable topic of concern rather how the covered dimensions and their process are relevant to the contemporary perspective of education should be given more efforts. Every education policy extends its ideas and concepts from the previous experiences and historical



background to the contemporary scenario of education. In the process of education policy construction, it is mandatory to consider the experience, experiments and suggestions of previous philosophers, policies and intellectuals linked to education. The NEP 2020 also indicates what the prevailing Indian education system needs to utilise and improve and also assess the past policies and implementation of educational agendas by multiple organisations included both the central and state governments. So basically, the NEP 2020 is a 'system update' notification popped in the contemporaneous education framework of India. It also has major characteristics inspired by Gandhi's concept or philosophy of education. Indeed, we cannot adopt the full concept or proposal of Gandhi and others but only involves those which are appropriate and applicable to the contemporary context. There is no doubt that why Gandhi still exists relevant in present time. His philosophy and ideas are still enlightening the people for a better tomorrow. In the fields of education, Gandhi is a remarkable appearance. He introduced *Nai Talim*, popularly known as Basic Education or Wardha Education System to redefine the

meaning and concept of elementary education. It reinvestigates the meaning of learning by finding the nexus between knowledge and skills. He proposed a pedagogical principal-based set of the comprehensive education system with a defined curriculum.

Since post-independent, Gandhi keeps a striking place in the educational report and policies of every commission. The *Nai Talim* works as an assistant and effective guide for policymakers. For Gandhi, education means "overall development" which is related to 'mind, body and soul'. "The real difficulty is that people have no idea of what education truly is. We assess the value of education in the same manner as we assess the value of land or shares in the stock-exchange market. We want to provide only such education as would enable the student to earn more. We hardly give any thought to the improvement of the character of the educated. The girls, we say, do not have to earn; so why should they be educated? As long as such ideas persist there is no hope of our ever knowing the true value of education." (M. K. Gandhi True Education on the NCTE site). This definition is more than 75 years old where Gandhi is troubled



about people's opinion on education. Unfortunately, the scenes are not so different now. It is clear that the job-oriented education system is strongly discarded by Gandhi whereas he acknowledges 'improvement of character' as a definition of 'true value of education'. He was also against of contemporary education system whose intention is to produce the clerks to achieve the British governmental goals. Now, obtaining a clerk designation in that period is also an opportunity to serve the nation but Gandhi wants youth to reconsider the meaning of nationalism. "The aim of a university education should be to turn out true servants of the people who will live and die for the country's freedom." (Gandhi). For him, the rise of nationalism and intensity towards the nation's development and service should be devoted to finding the way to free India from colonial hands. Hence, another part of the purpose of education should include the very positive notion towards the nationalism and what the nation needs at the contemporary time, not the other irrelevant objectives should be a matter of concern.

Mutual Elements between NEP and Gandhi's Education Concept

As mentioned before, the NEP 2020 is also highly inspired from Gandhi's concept from education or *Nai Talim* as it accommodated some major characteristics and mutual elements;

Vocational Education: There are distinctions between Gandhi's craft-based education system and vocational education system. The craft-based education system is essential to resolve the personal minor problem and vocational education and training have also multiple aspirations not only to provide employment or institute the industries. Gandhi's education thoughts and NEP 2020 accommodate both the variety of education in their approach. NEP 2020 insists that there should be "no hard separations between arts and sciences, between curricular and extra-curricular activities, between vocational and academic streams, etc. to eliminate harmful hierarchies among, and silos between different areas of learning". However, we are very low to adopt the approach of 'learning by doing', the flexibility in vocational education may drag attention toward more creative and advance learning and teaching process. Gandhi believed that the practice of vocational training enables students to develop creative



self-expression. “Taken as a whole, the vocation or the vocations are the best medium for the all-round development of a boy or a girl, therefore the syllabus should be woven round vocational training, primary education thus convinced as a whole is bound to be self-supporting...” (Wardha Scheme of Education). The NEP 2020 and Gandhi’s vocational courses have some differences in contents concerning each other. The NEP 2020 advocates the contemporary vocational course like digital literacy, coding, and computational thinking too while Gandhi is more focused towards ‘craft-based skills.’ Gandhi’s views on his contemporary education setting reflect his worry that the British India education policies and applications are more supportive toward the government and Indian children are suffering from the English education system. No doubt that NEP 2020 encourages the academic and professional vocational training, in online and offline mode both, but on other hand, it also promotes many skilled vocational programs which make student self-dependent; “All students will participate in a 10-day bagless period sometime during Grades 6-8 where they intern with local vocational experts such as carpenters, gardeners, potters, artists, etc.

Similar internship opportunities to learn vocational subjects may be made available to students throughout Grades 6-12, including holiday periods.” (NEP 2020). Though Gandhi favours that, meanwhile, students should gain work-experiences through agriculture, weaving, carpentry and several other abilities even from the fundamental level.

Search for Self: “Gandhi believed in the ultimate goal of man or human birth, i.e. Self-realization” (K. S. Bharti). The moral and spiritual education helps to accomplish the goal of self-realization. For Gandhi, education is ‘the moral development of the person’, a process that is by definition ‘lifelong’. He introduces the concept of Sarvodaya, the ‘uplift and the elevation of all’ and believed in the oneness of humanity is achievable through it. Through vocational and skilled development programs students develop the quality of self-dependent, “through the use of spinning wheel (*Charkha*) accelerates true humanism” (Gautam Patra). *The Charkha*, here, is a symbolic representation of rotation, connection, movement and time too. Gandhi believed that the moral education and ability of abstract learning will lead to the rise of



self-purification, “the observance of the law of ‘Ahimsa’ being highly infectious leads to the purification of one’s surroundings.” (M. K. Gandhi). Gandhiji himself writes. "To develop the self to build character and to prepare the self for complete realization and realization of Godliness. NEP 2020 raises the statements of moral education and vocational training. The integration of both makes people ‘of characters’, not a factory of education to produce the human machines for authorities and capitalists. Gandhi believed that education should make people able to get the solution of their problems in every platform. The NEP 2020 assumes it even at the national level; a “skilled nation that can find and implement robust solutions to its own problems.” At the final level, the NEP 2020, by following the Gandhian guidelines, honour the meaning of ‘self’ to serve the people, society and nation too.

iii) **Nation Development and Indianness:** The development of the nation and a consciousness applied to serve the nation should be one of the objectives of the education. "The aim of university education should be to turn out true servants of the people who will live and die for the country's freedom." (M. K. Gandhi). Furthermore, he

supports that every student should be informed of his nation’s history to know that how a nation formulates itself. For him, education is a tool to shape the spirit of nationalism among students. He thinks that every person, through skills and knowledge can lodge his/her participation in national development. A contribution through economics, science, agriculture, research or any other domain counts under the contribution towards the progress of the nation. He advocates the knowledge of Indian classics and heritages as a component of the educational curriculum. Similarly, NEP 2020 says “The public education system is the foundation of a vibrant democratic society, and the way it is run must be transformed and invigorated in order to achieve the highest levels of educational outcomes for the nation.” Gandhi strongly suggests that the responsibility of university education should incorporate the theme of nationalism and provide the opportunity to find directions for national development. The NEP 2020 also addresses about the notions of achieving the goals and ambitions and expectation of Indian Constitution at higher education; “Higher education plays an extremely important role in promoting human as well as societal well-



being and in developing India as envisioned in its Constitution - a democratic, just, socially-conscious, cultured, and humane nation upholding liberty, equality, fraternity, and justice for all. Higher education significantly contributes towards sustainable livelihoods and economic development of the nation. As India moves towards becoming a knowledge economy and society, more and more young Indians are likely to aspire for higher education.” (NEP 2020). Next, NEP 2020 dedicated to promote and serve the Indianness among the students. It sees India as a hub of multiple cultures, language and arts. It is a duty of the education system to make aware and provide the knowledge to the student about their nation’s culture, art and languages to conserve and preserve them for a long period as it is a significant form of identity too; “The promotion of Indian arts and culture is important not only for the nation but also for the individual. Cultural awareness and expression are among the major competencies considered important to develop in children, in order to provide them with a sense of identity, belonging, as well as an appreciation of other cultures

and identities. It is through the development of a strong sense and knowledge of their own cultural history, arts, languages, and traditions that children can build a positive cultural identity and self-esteem.” (NEP 2020).

Advancement of Education: Gandhi concedes that education is a lifelong process and a never-ending operation with multiple updates and advancement. NEP 2020 is highly favourable to the “Technical education includes degree and diploma programmes in, engineering, technology, management, architecture, town planning, pharmacy, hotel management, catering technology etc., which are critical to India’s overall development.” NEP 2020 supplements several new subjects and vocational program as a part of course and curriculum to create the updated form of education.

Mother-tongue: NEP 2020 actively recommends that the medium of teaching should be done in the mother tongue of the learner. It makes mother tongue as an imperative part as a medium of instruction at least till class 5 and can be lengthened to class 8 and so on. Although this recommendation is not new at all. It is driving



from British India education policies to present days. Almost same recommendation are there in NEP 2020 including the development of textbooks and materials in regional language; “All efforts will be made in preparing high-quality bilingual textbooks and teaching-learning materials for science and mathematics, so that students are enabled to think and speak about the two subjects both in their home language/mother tongue and in English.” The conflict between English and Hindi and another fight between Hindi and other Indian languages are not even new. The education policies regularly seek to balance the language teaching structure in primary and secondary level most willingly. Mother tongue and regional languages keep standard position in the 2 or 3 language structure proposed by previous education policies and commissions. Gandhi also believed that a learner locates closer to the language which is familiar in the surrounding. The conflict between the English and Hindi and Regional language is more complicated if we look deeply; Gandhi favours mother tongue as a compulsory medium of instruction for students but K. V. Dhananjay criticizes that “nobody had asked Mahatma Gandhi on how more than 2500 mother tongues in India at

this time could have become the ‘medium of instruction’ at all (only 26 languages in India currently serve as a medium of instruction during primary education). If somebody had asked him then, he would not have had any answer and might have simply reiterated his unflinching praise of English medium education made during his South Africa days.” Probably, this is one of the prime issues that why the Indian education system still doesn’t have educational materials developed in regional language and mother tongue. But even the negligence or lower efforts by organisations and authorities also responsible for the pause on the progress of material development in mother tongue and regional languages. The suggestion for mother tongue as medium of instruction is as usual and not innovative in NEP 2020.

Integration of Professional and Vocational Education: Gandhi introduced education system has integrated structure combining professional and vocational education. The teaching of art, science, philosophy, literature and other professional disciplines, as well as ‘craft-based learning’, portray Gandhi’s understanding of the value of integrated learning of professional and vocational streams. This integration results in the motto of



‘overall development’ from moral to material and approaching the goals like the realization of ‘self’. Almost the same patterns followed in NEP 2020 as the introduction of internships and vocational training at school level projects the notion of the policymakers as to achieve the ambition of ‘overall development’ of the learner.

Issues and Failure of Nai Talim and effect on NEP 2020

We cannot avoid the negative impressions and failure of Nai Talim because somehow the NEP 2020 is related to it. Everyone agrees that the NEP 2020 is just a recommendation to the government and the implication and execution of policy is completely rely upon the authorities and governmental bodies. The western model of education established in colonial India decided the education policies of India even in post-independent age. Critic believes that knowledge centred education system was also responsible for the failure of Nai Talim. “Further, the western model of education founded on personal development and competitiveness was of a class nature and could not gel with mass education system (Kamat 1994). This program continued for a couple of decades and was abandoned. It appeared again as Socially Useful Productive

Work (SUPW) in school education, and has remained peripheral and never got integrated with mainstream curricula and classroom teaching.” (Ram Takwale, Vivek Sawant & M N Deshmukh). Between NEP 2020 and Kothari Commission Report, the borrowed components of Nai Talim are very much similar. The Kothari Commission Report had two essential approaches; one of the objectives of the education should be national development in first and in second, the “development of industrial societies on the lines of education system”.

“The first approach whose exponent was J P Naik, who was a freedom fighter and true Gandhian, worked as a member secretary of the Commission and was intimately attached with the concept of ‘Educational Revolution’ for linking education with socio-economic transformation of society as detailed in the Report (ECR 1966). The education revolution was never started.” (Ram Takwale, et al). J. P. Naik (1982) outlines two major reasons of the failure of the implementation of education policy in Indian context: first, the issues in existing education system and its function and second, unclear relationship between education and development: India adopted a



mixed model of development and there were only two models - capitalist and communist model of development.

So, it is transparent that adaption of Gandhi's concept in the post-independence era was not successful due to the structure of the policies as it sought to consolidate the *Nai Talim* into a western education panorama. India is still with the mixed model of development. Although intellectuals condemn that India is continuously bending towards the capitalist model of development with time. The NEP 2020 adjudicated to continue to maintain the same updated balance between Indian Education system and Western Education System structured in a blended style. Hence, in the time of postmodernism and industrialised and vocational centred social structure, it will be very challenging for the government authorities to achieve the objectives of the NEP 2020. Similarly, the condition of the mother tongue is as usual and almost common to the earlier policies.

Conclusion:

Gandhi's proposals of 'crafted based training' in the mainstream education system challenged the classification of the works separated according to the class

system in India. It is not the fault in the structure of *Nai Talim* rather the blended form of policies and their objectives encountered each other. The conflict between implementation of policy and proposal of the policy is still influenced by the development structure of the nation and political motives too. It is clear that *Nai Talim* is one the source of inspiration for NEP 2020 in major extent but the adopted elements are almost the same in comparison to the earlier education policies. The concept of 'self-employed' is too much common in contemporary days as Government of India also projects the NEP 2020 as a path maker for people who will become "job creators instead of job seekers". NEP 2020's commands and recommendation on moral and abstract knowledge also find its root in Gandhi's Basic Education. The motives of NEP 2020 and Gandhi's concept of education are the equivalent in the manners and solutions to fight against the issues like social challenges and unemployment. But the future of the objectives of the NEP 2020 depends upon the authorities and their seriousness toward the implementation of the recommendations.



Reference

1. Dehury, Dinabandhu. (2008). Mahatma Gandhi's Contribution to Education. *Orissa Review*, vol. 5, no. 9, pp. 11–15., magazines.odisha.gov.in/Orissareview/sept-oct2006/sept-octreview.htm.
2. Dhananjay, K. V. (2016, February 21). Mother Tongue, English Medium, Mahatma Gandhi, Constitution and the Supreme Court. Retrieved from <http://www.legallyindia.com/views/entry/mother-tongue-mahatma-gandhi-english-medium-constitution-and-supreme-court>
3. Dubey, M. (2017, October 02). Mahatma Gandhi on craft-centric education and skill development. Retrieved from <http://www.nationalskillsnetwork.in/mahatma-gandhi-on-craft-centric-education/>.
4. Gandhi, M. K. An Autobioghrhy. Ahmedabad: Navajiban Publsing House, pp. 370-371
5. Kalita, S. (2017). M.K. Gandhi's Philosophy of Education in the Context of Present Education System of India. *IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS)*, 22(11), 8th ser., 11-13. doi:10.9790/0837-2211081113. e-ISSN: 2279-0837, p-ISSN: 2279-0845
6. Kumar, Krishna. (1993). "Mohandas Karamchand Gandhi (1869–1948)." *Prospectus: The Quarterly Review of Education*, vol. 23, no. 4. pp. 507–517., web.archive.org/web/20061003011657/http://www.ibe.unesco.org/publications/ThinkersPdf/gandhie.PDF.
7. Mahatma Gandhi And His Views on Education. (2019, August 16). Retrieved from <http://www.kudroli.org/blogs/mahatma-gandhi-and-his-views-on-education>.
8. "Nai Talim." *Wikipedia*, Wikimedia Foundation, en.wikipedia.org/wiki/Nai_Talim.
9. Naik, J. P. (1978). To begin a revolution with a revolution. *The social context of education: essays in honour of professor J.P. Naik*, p. 1–13 Bombay, Allied Publishers Private Ltd.
10. Naik, J P. (1982). *The Education Commission and After*. New Delhi, Allied Publishers Private Ltd.
11. Prabhu, R. K, et al. (2007). *The Mind of Mahatma Gandhi*, (compiled), Ahmedabad: Navajivan publishing House.
12. Pillai, V.N. Rajashekharan. (2011). "Gandhi's concept on Education and its Relevance in the Present Day" Retrieved from <http://www.iop.or.jp>
13. Takwale, Ram, et al. (2010). "Nai Talim and Gandhian Approaches to Development." doi: <http://hdl.handle.net/11599/2050>.





वैश्विक महामारी कोविड-19 के कारण प्रभावित स्कूली शिक्षा और प्रभाव न्यूनता के उपाय

प्रदीप सिंह(स.अ)

बेसिक शिक्षा परिषद, उ.प्र.

मो.न-9628737874.

ई मेल-psingh.ddu@gmail.com

सारांश

मार्च महीने के मध्य तक नॉवेल कोरोना वायरस विश्व के अधिकांश देशों तथा शहरों तक पहुँच चुका था। कोविड-19 के फैलाव को रोकने के लिए औद्योगिक इकाइयों के साथ-साथ स्कूल, कॉलेज और विश्वविद्यालय बन्द कर दिए गए। लॉकडाउन के कारण सभी शैक्षणिक संस्थाओं को बन्द करना पड़ा, जिससे शिक्षण प्रक्रिया बाधित हुई। स्कूल बन्द होने से बच्चे, अभिभावक, प्रशासक और गैर सरकारी सांस्कृतिक-सामाजिक संस्थाएं एक नए प्रश्न से जूझने लगे हैं: अब बच्चे सीखेंगे कैसे? या शायद ज्यादा उपयुक्त वाक्य हो: अब हम बच्चों को सिखायेंगे कैसे? (यहां मुख्यतः स्कूल शिक्षा जैसे प्री प्राइमरी, प्राइमरी, सेकेंडरी और हायर सेकेंडरी के शिक्षा की बात होती दिखाई दे रही है) इसके अतिरिक्त एक और महत्वपूर्ण प्रश्न यह है कि बच्चों पर इस लॉकडाउन का शारीरिक और मानसिक रूप से क्या-क्या प्रभाव पड़ा है? ज्ञान के निर्बाध प्रसार को सुनिश्चित करने के उद्देश्य से विद्यालयों द्वारा एक प्रयोगधर्मी कार्यक्रम चलाए जा रहे हैं। भारत के सरकारी प्राथमिक विद्यालय में पढ़ने वाले बच्चे गरीब परिवारों से आते हैं जिनके पास इंटरनेट सुविधा, एंड्राइड मोबाइल और लैपटॉप का अभाव है। ऐसे में स्कूल खुलने के पहले तथा बाद में शिक्षण-अधिगम प्रक्रिया में निरंतरता के लिए पाठ्यक्रम के पुननिरीक्षण, स्वास्थ्य शिक्षा, ऑनलाइन शिक्षण सामग्री उपकरण जैसे TV, रेडियो, एंड्रॉयड आदि की उपलब्धता सुनिश्चित करने तथा छोटे-छोटे समूह में शारीरिक दूरी, मास्क, सेनेटाइजर का प्रयोग करते हुए "मोहल्ला पाठशाला" जैसे नवीन प्रयोगों पर बल देना होगा।

बीज शब्द

कोविड-19, लॉकडाउन, डिजिटलाइजेशन, ग्लोबलाइजेशन, यूनिसेफ, मोहल्ला पाठशाला, सेनेटाइजर आदि।

आमुख

कोविड -19 महामारी ने अर्थव्यवस्था सामाजिक वर्ग, पर्यावरण को प्रभावित करने के साथ-साथ सबसे अधिक शिक्षा जगत को प्रभावित किया है। दुनिया के कम से कम एक तिहाई स्कूली बच्चे यानि करीब 46.3 करोड़ बच्चे इस साल शुरू हुए कोविड-19 महामारी के प्रकोप के कारण स्कूलों को बंद कर दिए जाने के बाद से दूरस्थ शिक्षा का उपयोग नहीं कर पा रहे हैं। यह तथ्य UNICEF द्वारा प्रकाशित एक रिपोर्ट में कही गई है। यूनिसेफ के रिपोर्ट भारत के कई राज्यों में जारी की गई

है ताकि दोबारा से स्कूल खोले जाने की दिशा में पहल किया जाना चाहिए।

भारत में करीब करीब 15 लाख स्कूल मध्य मार्च महीने से बन्द हुए हैं। लम्बे समय से स्कूल बंद होने के कारण 28.6 करोड़ प्राइमरी और सेकेंडरी लेवल तक के विद्यार्थियों की पढ़ाई प्रभावित हो रही है। इनमें लगभग 49% छात्राओं की संख्या है।

यूनिसेफ की इस रिपोर्ट के मुताबिक करीब 60 लाख छात्र और छात्राएं पहले ही कोविड-19 महामारी के



चलते स्कूली शिक्षा से बाहर हो गए हैयूनिसेफ की भारतीय प्रतिनिधि डॉ यास्मीन अली हक ने बताया है कि 'स्कूल बंद हो चुके हैं'। अभिभावकों के पास काम नहीं है। परिवार में लगातार तनाव बढ़ रहा है। इस पूरी पीढ़ी की पढ़ाई और सीखने की प्रक्रिया पूरी तरह बाधित हो चुकी है। डिजिटल एजुकेशन तक बहुत कम लोगों की पहुँच है और इन हालातों में सीखने के अंतर की समस्या का कोई समाधान नहीं निकाला जा सकता है। हमें सीखने की इस प्रक्रिया को चालू करने के लिए समाज, अभिभावक, सामाजिक-सांस्कृतिक संगठनों और स्वयंसेवकों को शामिल करके बच्चों तक पहुँचना होगा।

"पहली बार, हम एमएचआरडी में ऑनलाइन लर्निंग के लिए एक समर्पित विभाग बना रहे हैं सरकार भारत में ई-लर्निंग के भविष्य को मजबूत करने के लिए और अधिक प्रयास कर रही है ताकि इसे छात्रों और शिक्षकों के लिए अधिक से अधिक प्रभावशाली और रचनात्मक बनाया जा सके"- रमेश पोखरियाल निशंक (केंद्रीय मानव संसाधन विकास मंत्री, भारत सरकार)

कोरोना महामारी का शिक्षा तंत्र पर प्रभाव:

शिक्षार्थियों पर प्रभाव:- कोविड-19 के प्रसार को रोकने के लिए मार्च महीने में स्कूल बन्द कर दिए गए। सबसे महत्वपूर्ण यह प्रश्न उत्पन्न हुआ कि बच्चे कैसे सीखेंगे और उससे भी बड़ा और अतिमहत्वपूर्ण सिखाएंगे कैसे? लॉकडाउन के कारण बच्चों के शारीरिक और मानसिक स्वास्थ्य पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ना स्वाभाविक है। ग्रामीण और शहरी क्षेत्र के बच्चों पर पड़ने वाला प्रभाव अलग-अलग है। फिलहाल इस गहरे प्रश्न की चर्चा कम है।

अभिभावकों पर प्रभाव:- अधिकतर अभिभावक टैक्सी ड्राइवर, घरेलू मजदूर, दर्जी, नाई, मजदूर, ठेला रेहड़ी वाले हैं। वे शहरों में कार्य करते हैं। लॉकडाउन के

कारण अधिकतर के रोजगार ठप हो गए हैं। वे अपने घरों को लौट गए हैं। उनके सामने सबसे बड़ी चुनौती इनको अपने परिवार के लिए भोजन उपलब्ध कराना प्राथमिकता है। शिक्षा उपलब्ध कराना उनके लिए द्वितीयक हो गया है। वे शिक्षा, स्कूल, परीक्षा आदि के लिए यदाकदा जानकारी ले रहे हैं। डिजिटल उपकरण के अभाव में ऑनलाइन शिक्षा उपलब्ध कराने में असमर्थ हैं।

शिक्षकों पर प्रभाव:- शिक्षक कोरोना महामारी से बहुत अधिक प्रभावित हुए हैं। सरकारी स्कूल के अध्यापकों और शहरी क्षेत्र के शिक्षक ऑनलाइन शिक्षा देकर कुछ वेतन प्राप्त कर ले रहे हैं लेकिन ग्रामीण क्षेत्रों के प्राइवेट शिक्षकों के सामने भूखमरी की नौबत आ गई है। इसके पीछे तकनीकी संसाधनों की कमी तथा प्रशिक्षण का अभाव है। ग्रामीण क्षेत्रों में अचानक कक्षा शिक्षण को ऑनलाइन कर पाना असंभव है।

महामारी के दौरान शैक्षिक चुनौतियों को कम करने के उपाय:

1-मोहल्ला पाठशाला:- जो छात्र ऑनलाइन शिक्षा से वंचित हैं उनके लिए छोटे-छोटे समूह में शारीरिक दूरी के नियमों का पालन सुनिश्चित करने के साथ-साथ मास्क और सेनेटाइजर प्रयोग करते हुए शिक्षित करने का कार्य किया जा सकता है। इससे वे बच्चे शिक्षा की मुख्य धारा से जुड़े रहेंगे जो ऑनलाइन शिक्षा से वंचित हैं। उत्तर प्रदेश के कई जिलों जैसे सोनभद्र और कुशीनगर में ऐसे प्रयोग हो रहे हैं।

2-महामारी के दृष्टिगत दीर्घ कालिक शिक्षा नीति: यूनिसेफ ने अपने रिपोर्ट में बताया है कि एक ऐसे शिक्षा नीति की निर्माण किया जाना चाहिए जो लंबे समय तक चलने वाली कोरोना महामारी या अन्य आपातकालीन समस्या के समय शिक्षण- अधिगम की प्रक्रिया निर्वाध रूप से संचालित होती रहे क्योंकि स्वास्थ्य विशेषज्ञों



द्वारा इस बात की आशंका जताई जा रही है कि भविष्य में कोरोना जैसे अन्य महामारियां आने की संभावना है। अतः हमें आपात स्थिति से निपटने के लिए ऐसी नीतियों पर विचार करना पड़ेगा जो शैक्षणिक प्रक्रिया की निरंतरता को बनाए रखे।

3-शिक्षा के उद्देश्य और लक्ष्य का पुनर्निरीक्षण:-

हमारी शिक्षा प्रणाली सबसे अधिक परीक्षा पर जोर देती है। परीक्षाएं शिक्षा का बहुत ही महत्वपूर्ण भाग होती हैं। कोरोना महामारी के समय ऑनलाइन शिक्षा द्वारा परम्परागत ढंग से चली आ रही शिक्षा के लक्ष्य और उद्देश्य प्राप्त किया जाना संभव नहीं है। कोरोना महामारी ने यह विचार करने के लिए प्रेरित किया है कि डिजिटलाइजेशन और ग्लोबलाइजेशन की आवश्यकता हमारे समाज को बहुत अधिक है। इस कारण शिक्षा के लक्ष्य और उद्देश्य के पुनर्निरीक्षण की आवश्यकता है।

4-शिक्षा में सामुदायिक स्वास्थ्य की भागीदारी सुनिश्चित करना:-

यह सत्य है कि वर्तमान शिक्षा प्रणाली में सामुदायिक स्वास्थ्य की भागीदारी संतोषजनक नहीं है। हमें सामुदायिक स्वास्थ्य को अनिवार्य रूप से पाठ्यक्रम में सम्मिलित करना पड़ेगा जिससे वर्तमान और भावी पीढ़ी को इसका पूर्व ज्ञान हो जाये कि हमें कोरोना जैसी वैश्विक महामारी के समय क्यो घरों में रहना पड़ रहा है हमें इससे बचने के लिए क्या करना चाहिए।

5-ऑनलाइन शिक्षा को सर्वशुलभ और सस्ती बनाना:-

भारत जैसे विकासशील देश में अधिकांश आबादी ग्रामीण परिवेश में निवास करती है। इस लिए ऑनलाइन शिक्षा को सर्वशुलभ और सस्ती बनाने के लिए टेलिविज़न, रेडियो पर शिक्षा देने के साथ-साथ इंटरनेट, एंड्रॉयड मोबाइल और लैपटॉप आदि कम

लागत के निर्माण करने की आवश्यकता है जिससे यह अधिक से अधिक लोगों तक पहुँच सके।

6- स्कूल खुलने पर:- छात्रों की सुरक्षा को सर्वोपरी रखते हुए बचाव और सुरक्षा के उपाय करने पड़ेंगे। सभी शिक्षण संस्थाओं को सेनेटाइज करना होगा। बच्चों की सुरक्षा के दृष्टिगत सभी बच्चों को एक बार न बुलाकर रोस्टर के अनुसार बुलाया जाए। उपस्थिति के लिए दबाव न डाले जाए। समय-समय पर चिकित्सकीय और मनोवैज्ञानिक उपचार किए जाने होंगे।

निष्कर्ष: कोरोना के कारण शिक्षा क्षेत्र पर बहुत ही प्रतिकूल प्रभाव पड़ा है। वर्तमान समय और आने वाले समय में शिक्षा विभाग को इस नुकसान से उबरना एक बड़ी चुनौतीपूर्ण कार्य है। कोरोना के कारण लॉकडाउन के पूर्व बंद होने वाले संस्थानों में शिक्षण संस्थान ही थोड़ा सुरक्षा की दृष्टि से सरकार का सराहनीय कदम था क्योंकि इन संस्थानों में अत्यधिक भीड़ (संख्या) रहती है। डिजिटल शिक्षा सभी विद्यार्थियों तक नहीं पहुँच पा रही है। जिसमें अधिक संख्या प्राथमिक और सेकंडरी स्तर तक के विद्यार्थियों की है। दूरदर्शन, रेडियो, यूट्यूब द्वारा ऑनलाइन शिक्षा को प्रोत्साहित और संपादित किया जा रहा है लेकिन दूरदराज के ग्रामीण क्षेत्रों तक पहुँच पाना संभव नहीं हो पा रहा है। ऑनलाइन शिक्षा चलाने के लिए छुटपुट प्रयास हो रहे हैं परन्तु इस महामारी के कारण बड़े पैमाने पर ऑनलाइन शिक्षा प्रारम्भ होना चाहिए था, वह तकनीकी समस्याओं से नहीं हो पाई या कहें तो विद्यार्थियों के लिए डिजिटल माध्यम से शिक्षा प्राप्त करना चुनौतीपूर्ण हो गया है। छात्रों के समग्र विकास हेतु चलने वाली खेल, सांस्कृतिक गतिविधियां, कला, सम्बन्धी कार्यक्रम रुके हुए हैं। वर्तमान चुनौतियों से निपटने के लिए "मोहल्ला पाठशाला" एक प्रभावी उपाय हो सकता है। इसके साथ ही साथ ऑनलाइन शिक्षा को भी प्रोत्साहित किये जाने की आवश्यकता है। एक ऐसे दीर्घकालिक शिक्षा नीति

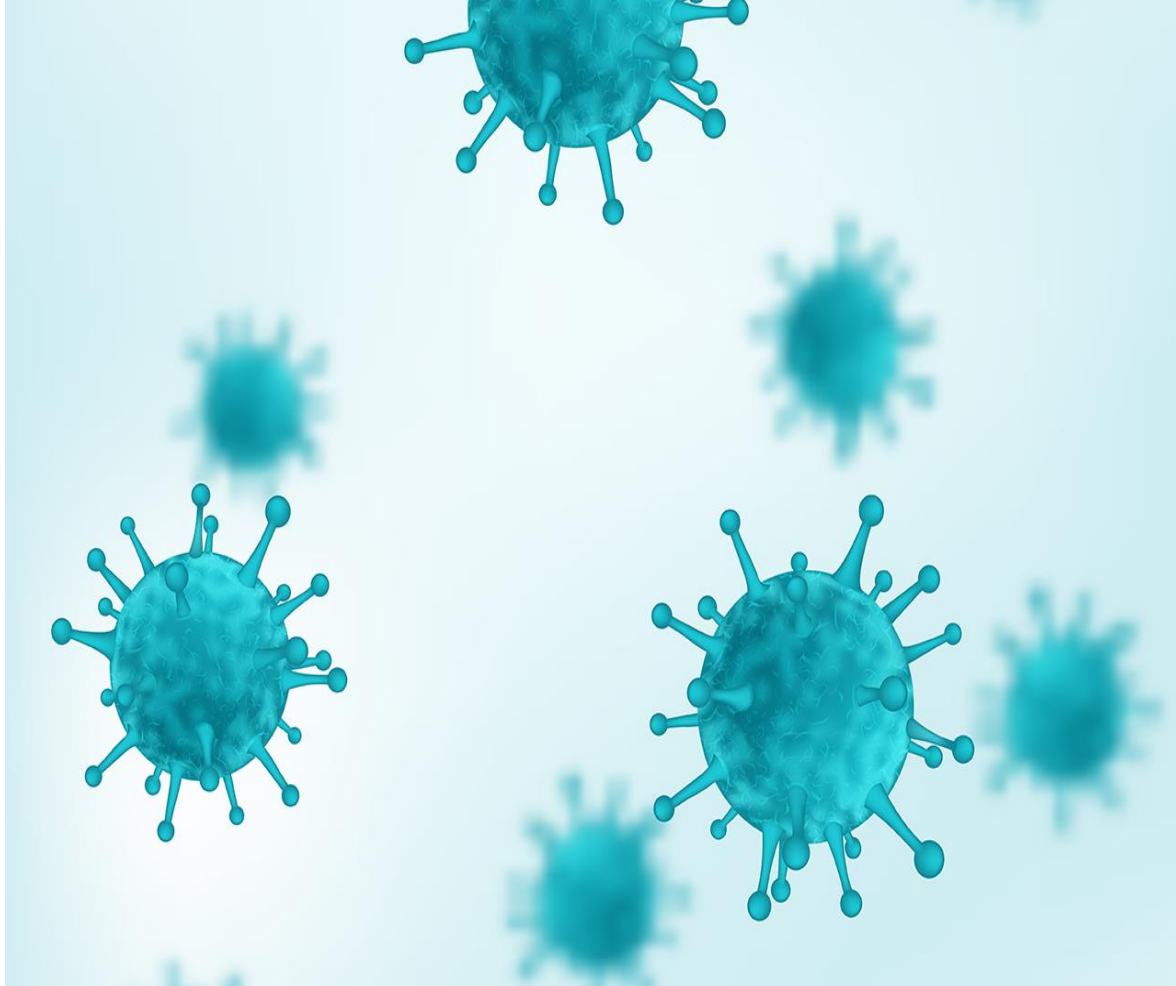


बनाने की आवश्यकता है जिससे आने वाले समय में कोरोना जैसी वैश्विक आपदा के समय भी शिक्षण प्रक्रिया निर्बाध रूप से संचालित होती रहे। यह सुनिश्चित किये जाने की आवश्यकता है कि ऑनलाइन शिक्षा

मातृभाषा में ही दी जाए। स्वास्थ्य और योग शिक्षा को हर स्तर पर लागू करना होगा। पाठ्यक्रम में स्वदेशी और स्वालंबन आधारित विषय वस्तु का समावेश अनिवार्यतः करना होगा।

सन्दर्भ सूची

1. कोरोना संकट और हमारी शिक्षा: प्रो. राघवेंद्र प्रसाद तिवारी (अमरउजाला 12 जून 2020)
2. इंडिया टुडे हिंदी/आवरण कथा, "महामारी के दौर में ऑनलाइन क्रांति" दिनांक 28 मई 2020
3. "कोविड-19 महामारी ने शिक्षा के समक्ष व्यापक चुनौतियां पेश कर दीं, चुनौतियों को बदले अवसर में"-भूपेंद्र सिंह (दैनिक जागरण 25 मई 2020)
4. "कोरोना काल में सुरक्षा और शिक्षा"-प्रो. मनोज डोगरा (दिव्यमांचल 25 जून 2020)
5. यूनिसेफ इंडिया कोविड -19 सिचुएशन रिपोर्ट नं 1,2,3,4





हिंदी कहानियों में स्त्री समलैंगिकता का स्वरूप

जैनेन्द्र कुमार

संपर्क -9250321601

सारांश

स्त्री समलैंगिकता हमारे समाज में कौतूहल का विषय है। लोग इस पर बात करने के बजाय बच कर निकलना पसंद करते हैं। हिंदी कहानियों में स्त्री समलैंगिकता के प्रति समाज की धारणा के विविध रूप सामने आते हैं। अपने प्रारंभिक स्वरूप में भारतीय समाज भी पश्चिम समाज की तरह ही इसको लेकर सशंकित है। हिंदी कहानियों के माध्यम से स्त्री समलैंगिकता के वर्तमान और भविष्य को समझने में मदद मिलती है।

बीज शब्द

समलैंगिकता, एलजीबीटी, लेस्बियन, थर्ड जेंडर

भूमिका

समलैंगिकता हमारे समाज के लिए एक ऐसा 'गुप्त विषय' है जिस पर बात करने में लोग असहजता महसूस करते हैं। हिंदी अकादमिक जगत में भी इसपर अभी चर्चा शुरु ही हुई है। दूसरे देशों में, खास कर पश्चिम में इसपर गंभीरता से काम हो रहा है। अन्य देशों की तरह भारत में भी स्त्री समलैंगिकता पर कोई अलग से आन्दोलन नहीं हो रहा है बल्कि पूरी लड़ाई एलजीबीटी समुदाय के लिए हो रहा है। इसमें पुरुष समलैंगिकता, स्त्री समलैंगिकता, थर्ड जेंडर और उभयलैंगिकता का साझा संघर्ष है। वक्त के साथ 'अन्य काम प्राथमिकता' के लोग भी इससे जुड़ रहे हैं। धीरे-धीरे यह समुदाय बड़ा होता जा रहा है। इसलिए आने वाले समय में यह संभव है कि समाज के बने-बनाये प्रतिमान में कुछ बदलाव हो। दीपा मेहता की फिल्म 'फायर', और करण राजदान की फिल्म 'गर्लफ्रेंड' जैसी फिल्म स्त्री समलैंगिकता पर आधारित थी। चूँकि फिल्म का दायरा बहुत विस्तृत है इसलिए इसके जरिये यह विषय पूरे भारत को झकझोरने में सफल रही। इन फिल्मों से जुड़े विवाद की वजह से भी स्त्री समलैंगिकता को एक अलग विषय के तौर पर देखा जाने लगा।

एलजीबीटी अंग्रेजी के अक्षर एल, जी, बी और टी से मिलकर बना है। जिसमें एल का मतलब होता है 'लेस्बियन'। यानि वे स्त्रियाँ जो पुरुष के बजाय किसी अन्य स्त्री से ही काम-सम्बन्ध बनाती हैं। जी का मतलब 'गे' यानि वे पुरुष जो सिर्फ पुरुष से ही सम्बन्ध बनाते हैं। बी का मतलब बाईसेक्सुअल यानि ऐसे 'गे' और 'लेस्बियन' जो अपने से विपरीत लिंग के साथ भी काम-सम्बन्ध बनाते हैं। हिंदी में इसके लिए समलैंगिक शब्द प्रयुक्त होता है। टी का मतलब ट्रांसजेंडर यानि हिजड़े। व्यवस्थित रूप से इस समुदाय को मिलाकर एलजीबीटी कहा गया। अपने अस्तित्व की पूरी लड़ाई इसी छाते के नीचे लड़ी जा रही है।

समलैंगिकता को लेकर सबसे पहला सवाल जो मन में आता है वह यह कि क्या यह प्राकृतिक है? जो यौन संबंध सृजन में सक्षम नहीं है क्या उसे जायज संबंध माना जाय? इस संदर्भ में समलैंगिक अतुल कुमार सिंह कहते हैं 'मेरे को ऐसा लगता है कि जो ह्यूमन बॉडी होती है...लाइक...हम लोगों का जो एग्जिस्टेंस होता है वो बिकॉज ऑफ़ इमोशंस है। प्यार, स्नेह, गुस्सा, अवसाद अगर किसी के मन को परिभाषित करो तो इसके बिना परिभाषा कम्प्लीट नहीं हो सकती। तो इसके लिए लाइक...जहाँ प्यार की बात आती है तो



इमोशंस होते हैं वो पावरफुल होते हैं ..लाइक...किसी भी इमोशंस को फील करने के लिए...परफॉर्म करने के लिए मेय बी दिक्कत होता है..बट फील करने के लिए कोई बाउंडेसन या बाउंड्री नहीं क्रियेट की जा सकती है। क्योंकि..लाइक...इमोशंस होना ही एक ह्यूमैनिटी है।¹

साहित्य में जिस तरह से इस तरह के सम्बन्धों पर चर्चा की गयी है उससे हमारे सामने एक नयी खिड़की खुलती है। समलैंगिक संबंध को लेकर पूरी दुनिया में बहस चल रही है। मनोवैज्ञानिकों ने तो इसे पूरी तरह प्राकृतिक बताया है। यह इलाज से ठीक होने वाली चीज है ही नहीं क्योंकि यह बीमारी नहीं है। साहित्य में ऐसे संबंध के विविध पहलू सामने आए हैं। हमारा समाज खुल कर ऐसे रिश्तों को जाहिर करने से डरता है। अगर इस बात को खुल कर स्वीकार किया जाने लगे तो समाज की यह बनी-बनाई धारणा टूट सकती है कि सिर्फ स्त्री-पुरुष के बीच ही प्रेम हो सकता है। सामाजिक बंधन ऐसे समुदाय को अपने प्रेम और भावना को व्यक्त करने से रोकते हैं।

स्त्री समलैंगिकता या लेस्बियन टर्म तो हमारे सामने आ गया लेकिन इस तरह के संबंध को हमारा समाज स्वीकार करने को तैयार नहीं है। अब जबकि कानून ने इसे अपराध मानने से इंकार कर दिया है इसलिए अब जो कहानियाँ लिखीं जाएंगी उसमें उसका फर्क भले देखा जाए लेकिन इस कानून के आने से पहले के जीवन की जो कहानियाँ हैं उसमें अपराध माने जाने का डर और समाज की अस्वीकृति का एहसास साफ देखा जा सकता है। जानकारी के अभाव में इस तरह की भावना कोई मुक्कमल आकार नहीं ले पाती है। कई बार ऐसे पात्र परिवार और समाज के दबाव में आकर इसे खुद अनैतिक मान लेती हैं और शादी करके अपनी भावनाओं को दबा देती हैं। निर्मला

जसवाल की कहानी 'रेत का रिश्ता' स्त्री समलैंगिक जीवन की ऐसी ही तस्वीर हमारे सामने रखती है। कहानी में दो युवती हैं जिनके बीच प्रेमपूर्ण संबंध हैं। वैसे दोनों उभयलिंगी हैं। दोनों एक दूसरे से गहरे जुड़े हैं, लेकिन दोनों को अलग-अलग पुरुष से भी प्रेम है। अंत में शादी किसी और से हो जाती है। शुरुआत में अमृत जिंदर को संगीत से ज्यादा तवज्जो देती है और अंत में संगीत भी पम्मी को अमृत पर तरजीह दे देती है। अमृत और संगीत प्रेम में तो है लेकिन साथ रहने का साहस कभी जुटा नहीं पाती। अमृत मन मारकर न्यूजीलैंड में शादी कर लेती है लेकिन बाद में उसका पति चल बसता है। संगीत अमृत के चेहरे से मिलते जुलते एक अमीर से शादी कर लेती है जिससे बाद में उसका तलाक हो जाता है। कहानी के अंत में दोनों के मिलने का फिर से संयोग बनता है लेकिन दोनों फिर कोई निर्णय नहीं ले पाते। इन दोनों की समस्या सिर्फ समलैंगिक होने भर की नहीं है। इनके अंदर की मध्यवर्गीय चेतना इनको कोई भी निर्णय लेने में बाधा पहुँचाती है। प्रेम में कोई निर्णय ना लेने के बाद दोनों ने अपनी आर्थिक सुरक्षा का ख्याल रखते हुए सक्षम पुरुष से शादी की। जबकि दोनों उस रिश्ते में खुश नहीं रहीं। संगीत का तो बाकायदा तलाक हो गया। स्वाति तिवारी की कहानी 'वो जो भी है, मुझे पसंद है' में एक मनोविज्ञान की शिक्षिका और उसकी छात्रा के बीच समलैंगिकों को लेकर एक बहस है। छात्रा अमेरिका में रहती है और अपनी प्रिय शिक्षिका को एक सेमिनार में बोलने के लिए अमेरिका बुलाती है। जब उसको पता चलता है कि उसकी छात्रा समलैंगिक है और शादी नहीं कर रही तो वह उससे बहस में उलझ जाती है। बहस में छात्रा अमिता कहती है "मेम आप तो सिंगमंड फ्रायड को पढ़ती रही है न, आपने ही एक बार फ्रायड को पढ़ाते हुए समझाया था ना ? ..मेम मुझे लगता है फ्रायड ठीक

¹ अतुल कुमार सिंह का जैनेन्द्र कुमार द्वारा 07/07/2018 को जेएनयू में लिया गया साक्षात्कार |



ही कहते हैं यह विकृति(परवरसन) नहीं यह उलटाव(इनवरसन) है वे इसे बीमारी-विमारी नहीं मानते ?”² अमिता लंबी बहस के बाद अपनी शिक्षिका की सोच बदलने में कामयाब हो जाती है। शिक्षिका जब भारत लौटती है तो इस विषय पर एक अंतरराष्ट्रीय सेमिनार का प्रस्ताव रखती है जिस कारण प्राचार्या की भी धारणा बदलती है। प्राचार्या को अफसोस होता है कि इससे पहले वह अपने समलैंगिक बेटे को समझ नहीं पायी थी।

हमारे समाज में स्वाभाविक रूप से लिंगाकर्षण के प्रति एक बनी बनाई धारणा है कि एक स्त्री एक पुरुष के प्रति ही आकर्षित हो सकती है, उससे ही प्रेम कर सकती है। उसी तरह एक पुरुष भी एक स्त्री के प्रति ही आकर्षित होता है, प्रेम करता है और विवाह करता है। नरेंद्र सैनी की कहानी ‘एक लड़की अनजानी-सी’ इस मान्यता का निषेध करती है। इस कहानी में काम्या मुख्य पात्र है जो स्त्री समलैंगी(लेस्बियन) है। तीन लड़के उनसे प्रेम करते हैं और उनके प्रति समर्पित दिखाई पड़ते हैं। काम्या को लेकर सबने सपने बुन रखे हैं। काम्या किसी से भी शादी का वादा नहीं करती है। एक दिन वह तीनों को एक साथ एक जगह बुलाती है और आगे के सफर के लिए तीनों का साथ मांगती है। “मैं उसे चाहती हूँ लेकिन समाज हमें एक नहीं होने देगा। इसलिए मुझे हमेशा तुम लोगों का साथ चाहिए। बोलो हमेशा मेरा साथ दोगे न ?”³ फिर वह अपने और रोशनी के रिश्ते की असलियत उन तीनों को बता देती है। हालाँकि तीनों लड़के इस बात से बहुत ज्यादा आश्चर्यचकित नहीं होते बल्कि उनका ध्यान इस बात पर है कि काम्या को तीनों में से कोई हासिल नहीं कर पाया।

² स्वाति तिवारी, 2018, वो जो भी हैहमख्याल, मुझे पसंद है, संपा - फ़ीरोज़ खान .एम .डॉ., विकास प्रकाशन, कानपुर, पृष्ठ -135

³ नरेंद्र सैनी, 2018, एक लड़की अनजानीसी-, हमख्याल, संपा .एम .डॉ. - फ़ीरोज़ खान, विकास प्रकाशन, कानपुर, पृष्ठ -120

डॉ. लवलेश दत्त की कहानी ‘स्पर्श’ समलैंगिक सम्बन्धों की वकालत तो करती है लेकिन उसके जड़ में समलैंगिक आकर्षण कम और पुरुषों के प्रति नफरत ज्यादा है। दीप्ति अपने माँ साक्षी के अतीत से परिचित है जो दो पुरुषों द्वारा छली गयी। दोनों पुरुषों ने उसका साथ नहीं दिया। एक ने शादी नहीं की और गर्भवती होने पर बच्चे को अपना नाम देने से इंकार कर दिया। साथ ही उसने गर्भपात करने का हुक्म भी दिया। जबकि दूसरे ने बच्चे सहित अपना नाम देने का वादा करके प्रेम का नाटक किया और फरार हो गया। इसलिए दीप्ति के अंदर माँ के अतीत को लेकर गुस्सा है और उसका लड़कों के प्रति आकर्षण खत्म हो गया है। “तुम ही बताओ माँ तुम्हें क्या मिला...सबकुछ छोड़कर जिसके सहारे तुम आई थीं उसने तुम्हें क्या दिया ? बताओ मम्मी...एक नहीं दो-दो आदमियों का साथ तुमने लेने की कोशिश की लेकिन हासिल क्या हुआ ? आज तुम और मैं अकेले ही हैं। न तुम्हें पति का नाम मिला और न मुझे पिता का ? फिर ऐसे फरेबी पुरुषों में से किसी एक के साथ शादी करके उसके बच्चे की माँ बनके मुझे क्या मिलेगा ? कहीं मेरी ज़िंदगी भी आपके जैसी निकल गयी तो ? सच माँ! बहुत तरस आता है तुम्हारी ज़िंदगी पर। नहीं चाहिए मुझे तुम्हारे जैसी ज़िंदगी। इससे तो अच्छा है कि मैं संजना को अपना जीवनसाथी बनाकर अपने साथ रख लूँ।”⁴ कहानी के अंत में माँ साक्षी अपने बेटे के तर्कों से सहमत हो जाती है और संजना के साथ उसके समलैंगिक रिश्ते को सहजता से स्वीकार लेती है।

आकांक्षा पारे काशिव की कहानी ‘सखि साजन’ में कई मोड़ हैं। समलैंगिक जीवन से जुड़ी कहानियाँ पढ़ते समय एक प्रश्न बार-बार मन में आता है कि मान लिया कि कोई प्राकृतिक रूप से समलैंगिक है

⁴ डॉलवलेश दत्त, 2018, स्पर्श, हमख्याल, संपाफ़ीरोज़ खान .एम .डॉ. -, विकास प्रकाशन, कानपुर, पृष्ठ -123



तो वह खुद के जैसा साथी कहाँ से ढूँढेगा ? उसकी खोज कैसे संभव हो पाती है ? किसी विषमलिंगी स्त्री और पुरुष के लिए तो यह आसान है। समाज में विपरीत लिंगी संबंध को ही मान्यता है इसलिए ऐसे संबंध साफ-साफ दिखाई देते हैं और उनके लिए साथी ढूँढना भी मुश्किल नहीं है। इस बात की संभावना हो सकती है कि अगर सामाजिक मान्यता मिले तो इस धारणा में भी बदलाव हो सकता है। लेकिन आज की हालत में भारतीय समाज में यह सहज रिश्ता नहीं माना जाता है। फिर सवाल उठता है कि एक समलैंगिक अपने साथी की तलाश कैसे करता है ? क्या इस प्रक्रिया में वह जबर्दस्ती का भी सहारा लेता है ? किसी की मजबूरी का भी फायदा उठाता है ? या कुछ रिश्ते परिस्थिति की उपज होते हैं जो समय के साथ खत्म हो जाते हैं ? इस कहानी में इस प्रश्न का जवाब मिलता है लेकिन वह भी आधा-अधूरा। इस कहानी में सोनाली बेला से प्रेम करती है। जाहिर तौर पर इस रिश्ते को स्वीकार करने का वातावरण नहीं बन पाता है तो बेला अपने ऑफिस के मित्र विनीत से शादी कर लेती है ? सोनाली अकेले रह जाती है। यहाँ संभव है कि बेला उभयलैंगिक है जिसके लिए दोनों लिंगों से सहज संबंध है। या यह भी हो सकता है कि वह स्वाभाविक तौर पर ऐसी ना हो लेकिन परिस्थिति वश ऐसे संबंध विकसित हो गए हों। कहानी के अंत-अंत तक बेला में इस रिश्ते के टूट जाने का कोई गम दिखाई नहीं देता है। विनीत से शादी के वक्त कुछ भी असामान्य नहीं था उसकी जिंदगी में। कहानी का अंत डायरी में सोनाली द्वारा बनाए खूब सारे आँखों के चित्र से होता है। अगर प्रदीप इसकी व्याख्या करता तो इसका मतलब होता कि सोनाली आज भी बेला का इंतजार कर रही है। कहानी इस बात का जवाब नहीं देती है कि इंतजार का क्या हुआ ?

अमेरिका में एलजीबीटी के अधिकार को लेकर बड़े आंदोलन हुए हैं। उसमें बड़े पैमाने पर हिंसा हुई और बहुत सारे लोग मारे गए। इसकी झलक और प्रभाव अनिल प्रभा कुमार की कहानी 'कतार से कटा घर' में मिलती है। वहाँ समलैंगिक विवाह को लेकर जो आंदोलन हुए उसका असर इस कहानी पर दिखता है। इसमें दो महिला समलैंगिक (लेस्बियन) हैं और बिना विवाह के दोनों साथ रह रही हैं। डोनेट किये गए स्पर्म के सहारे उन्होंने बच्चा (बेटी) गोद भी लिया है। दोनों के परिवार में से एक का परिवार नाराज है। सामाजिक मान्यता नाम मात्र है। यहाँ तक कि उनके बच्चे को स्कूल में चिढ़ाया जाता है। लेकिन दोनों अपने बच्चे को अपने सम्बन्धों के बारे में खुल कर बताती हैं और समाज के सामने ना झुकने और ना शर्मिंदा होने के लिए प्रेरित करते हैं। "रेत में सिर छुपा लेने से तो तूफान को नहीं नकारा जा सकता। लोग इस बात को मानना ही नहीं चाहते इसलिए ज्यादातर लोग अपने सम्बन्धों को छिपाकर रखते हैं। हम क्योंकि खुले समाज में रहते हैं तो कोशिश कर रहे हैं कि जो हम हैं, उसी तरह से रहें ! हम अलग हैं पर गलत नहीं !"⁵ दोनों को एक जोड़ा नहीं माना जाता। दोनों को अलग-अलग टैक्स देना पड़ता है। शादी का प्रावधान नहीं है। फिर भी दोनों कानूनी लड़ाई लड़ते हैं और अपने अधिकार प्राप्त करते हैं। फिर उनकी शादी होती है। अंत-अंत तक सभी नाखुश परिवार वाले भी शामिल हो जाते हैं। लेकिन समाज की नफरत से अभी लड़ना बाँकी है क्योंकि शादी के दिन जोड़े की कार जिस पर न्यूली मैरिड लिखा होता है उस पर कोई अंडा फेंक जाता है।

राजेन्द्र यादव की कहानी 'प्रतीक्षा' में गीता के अंदर असुरक्षा बोध बहुत ज्यादा है। वह किसी भी कीमत पर नन्दा को खोना नहीं चाहती। उसके चले

⁵ अनिलप्रभा कुमार, 2018, 'कतार से कटा घर, कतार से कटा घर, भावना प्रकाशन, दिल्ली', पृष्ठ -28



जाने की किसी भी संभावना से वह आहत हो जाती है। बचपन से 'मास्टर साहब' के अधूरे प्रेम में आज भी वह प्रतीक्षारत है। नन्दा कुंती मेहरा के माध्यम से उससे जुड़ी एक किरायेदार के रूप में। लेकिन वक्त के साथ यह रिश्ता बदल गया। नन्दा को एक व्यवस्थित जिंदगी मिली तो गीता को एक सहारा। नन्दा जब मिस रेमंड से जुड़ी तो गीता शेरनी की तरह खूँखार हो उठी। हालाँकि हर्ष के साथ नन्दा को देख कर वह खुश होती है लेकिन आंतरिक रूप से वह डर भी जाती है कि इस वजह से कहीं नन्दा उससे दूर ना हो जाये। नन्दा के बिना वह अधूरा हो जाती है। "उस रात नन्दा के निर्वस्त्र, समर्पित शरीर को अपनी उत्तेजित साँसों और उन्मत्त बाहों में जकड़े, उसके दाहिने वक्ष के रूपये के बराबर दाग पर होंठ रखे, गीता पागलों की तरह बस यही कहती रही, "नन्दन, मुझे छोड़कर मत जाना!...मैं तेरे बिना मर जाऊँगी, नन्दन!"⁶

सूरज प्रकाश की लंबी कहानी 'ये जो देश है मेरा...' मुंबई के भागदौड़ भरी जिंदगी की कहानी है। कहानी का एक बड़ा हिस्सा मुंबई की जिंदगी के आसपास ही घूमता है। कहानी का एक हिस्सा बताता है कि हरलीन लेस्बो (स्त्री समलैंगिक) है। उसकी अपनी स्वतंत्र जिंदगी है। लेकिन वह भी अपने लिए एक मुक्कमल साथी चाहती है। बरखा के साथ वह अपने भविष्य का सपना बुनती है। अपनी कमाई का बड़ा हिस्सा उस पर खर्च करती है। बरखा के अंदर पुरुष हार्मोन्स है इसलिए उसके ऑपरेशन के लिए पैसे भी जमा कर रही है। इस रिश्ते का अंत बहुत खराब होता है क्योंकि बरखा उनकी बजाय किसी विषमलिंगी से शादी करके अपना घर बसा लेती है। हरलीन इस सदमे को बर्दास्त नहीं कर पाती और आत्महत्या कर लेती है। इस कहानी में बॉलीवुड की रंगीन दुनिया का सच भी बाहर

आता है। कास्टिंग काउच उस इंडस्ट्री के लिए आम बात है। समलैंगिक सम्बन्धों को यहाँ बहुत सहज रूप से लिया जात है। अपनी आत्मकथा 'एक अनोखा लड़का' में करण जौहर ने तो खुद का समलैंगिक होना स्वीकार भी किया है। कई बार यह रिश्ते भावनात्मक स्तर पर भी विकसित होते हैं तो कई बार शोषण के स्तर पर। "अब जो नयी नस्ल आ गयी है इस लाइन में, वह बहुत खतरनाक है। वह है कास्टिंग काउच। जरूरी नहीं कि ये बंदा कास्टिंग डॉइरेक्टर हो। वह चैनल में या प्रोडक्शन हाउस में कुछ भी हो सकता। काम उसका बस एक ही है कि चैनल में या प्रोडक्शन हाउस को इस बात के लिए कनविन्स करना कि ये रोल तो फलां बंदी को मिलना ही चाहिये। हाँ, उस बंदी को, और अगर कास्टिंग काउच गे है तो उस बंदे को इस रोल को पाने के पहले या बाद में भी उसका बिस्तर गर्म करना ही होगा। स्मार्ट लड़कों से कहा जाता है कि रोल चाहिये तो लड़की लाओ चाहे तम्हारी गर्ल फ्रेंड ही क्यों न हो। उन्हें पता है कि बंदा स्मार्ट है ता उसकी गर्लफ्रेंड भी सुंदर होगी।"⁷

इस्मत चुगताई की बहुचर्चित कहानी 'लिहाफ' उन शुरूआती कहानियों में से है जिसमें समलैंगिक सम्बन्धों पर खुल कर बात की गयी है। हालाँकि मूल रूप से यह कहानी उर्दू में लिखी गयी है। इस कहानी में स्त्री समलैंगिक और पुरुष समलैंगिक दोनों संबंध दिखाई पड़ते हैं। बेगम जान के माँ-बाप ने उसकी शादी बड़ी उम्र के नवाब साहब से इसलिए कर दी क्योंकि उनका किसी बाजारू औरत से कोई संबंध नहीं था। लेकिन नवाब साहब को गोरे- गोरे, पतली कमर वाले नौजवानों का शौक था। उन्हें बेगम जान में कोई रुचि नहीं है। इसी अकेलपन को रज्जो ने भर दिया है। वह उनके जिस्म की मालिश करती रहती है। कहानी में

⁶ राजेन्द्र यादव, 2018, प्रतीक्षा, हमख्याल, संपादक: फ़ीरोज़ खान .एम .डॉ - , विकास प्रकाशन, कानपुर, पृष्ठ -14

⁷ सूरज प्रकाश, 2018, ये जो देश है मेरा..., हमख्याल, संपा .एम .डॉ - फ़ीरोज़ खान, विकास प्रकाशन, कानपुर, पृष्ठ -49



बहुत बेबाकी से उन दोनों के बीच के शारीरिक सम्बन्धों का वर्णन किया गया है।

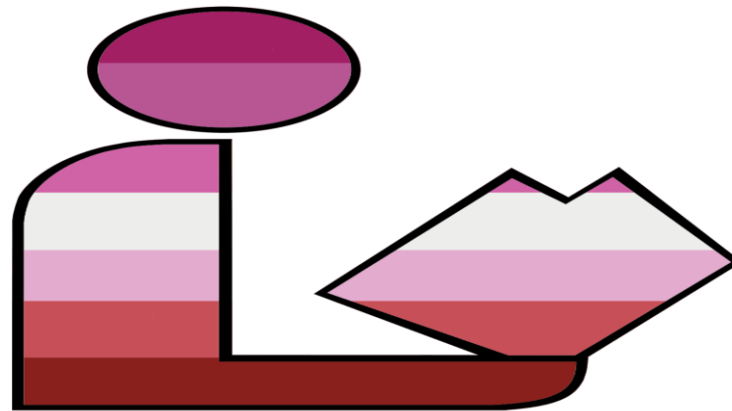
निष्कर्ष

स्त्री समलैंगिकता से संबंधित कहानियों में विविधता है। इसके माध्यम से ऐसे सम्बन्धों की प्रकृति को समझने में मदद मिलती है। मातृत्व के नए विकल्प से स्त्री समलैंगिकता को एक मजबूत आधार मिला है। दोनों पार्टनर में से कोई भी कृत्रिम तरीके से बच्चे को जन्म दे सकती है। यह पुरुष समलैंगिक के लिए संभव नहीं है। उन्हें किसी तीसरे मनुष्य की सशरीर सहायता लेनी होगी। अनिल प्रभा कुमार की कहानी 'कतार से

कटा घर' इसकी पुष्टि करती है। हालाँकि कहानी इससे उत्पन्न अन्य जटिलता की ओर भी इशारा करती है। भारतीय समाज में स्त्री समलैंगिकता को अभी स्वीकार नहीं किया गया है। इसलिए कहानियों में स्पष्ट दिखता है कि कई लड़कियां इसे खुल कर व्यक्त नहीं कर पाती और मजबूरी में किसी पुरुष से शादी कर लेती है। यह भी संभव है कि वो उभयलिंगी हों इसलिए वह सर्वस्वीकार्य संबंध की तरह बढ़ जाती है। क्योंकि वे अपनी कमजोर प्राथमिकता के पक्ष में खड़े होने का साहस जुटा नहीं पाती। जब यह विमर्श नया आकार लेगा तब इसके और भी विविध आयाम सामने आएंगे।

संदर्भ

1. अतुल कुमार सिंह का जैनेन्द्र कुमार द्वारा 07/07/2018 को जेएनयू में लिया गया साक्षात्कार।
2. स्वाति तिवारी, 2018, वो जो भी है, मुझे पसंद है, हमख्याल, संपा- डॉ. एम. फ़ीरोज़ खान, विकास प्रकाशन, कानपुर, पृष्ठ- 135
3. नरेंद्र सैनी, 2018, एक लड़की अनजानी-सी, हमख्याल, संपा- डॉ. एम. फ़ीरोज़ खान, विकास प्रकाशन, कानपुर, पृष्ठ- 120
4. डॉ. लवलेश दत्त, 2018, स्पर्श, हमख्याल, संपा- डॉ. एम. फ़ीरोज़ खान, विकास प्रकाशन, कानपुर, पृष्ठ- 123
5. अनिलप्रभा कुमार, 2018, कतार से कटा घर, कतार से कटा घर, भावना प्रकाशन, दिल्ली, पृष्ठ- 28
6. राजेन्द्र यादव, 2018, प्रतीक्षा, हमख्याल, संपा- डॉ. एम. फ़ीरोज़ खान, विकास प्रकाशन, कानपुर, पृष्ठ- 14
7. सूरज प्रकाश, 2018, ये जो देश है मेरा..., हमख्याल, संपा- डॉ. एम. फ़ीरोज़ खान, विकास प्रकाशन, कानपुर, पृष्ठ- 49





विभाजन और नारी

आशा

पीएच०डी० शोधार्थी

हिन्दी साहित्य विभाग

म०गां०अ०हीं०वि०वि०.

मो०न० 9518789904

ईमेल ashakardam.kardam@gmail.com

सारांश

भारत-पाक विभाजन के समय हुए दंगे भारत की एक बड़ी ही त्रासद घटना है। जिसे कभी चाहकर भी भुलाया नहीं जा सकता। साहित्यकारों और फ़िल्मकारों ने इसे अपने-अपने ढंग से व्यक्त किया है। विभाजन के दौरान जो कुछ घटा, उसने न केवल भारतीय जनमानस को तोड़ा बल्कि हिला कर रख दिया। अधिकतर यह देखा गया है कि युद्ध और दंगों के समय दो चीजों की ज्यादा रक्षा की जाती है और दो ही चीजों को सबसे पहले निशाना भी बनाया जाता है 'सम्पति और स्त्री'। पुरुष स्त्री पर अपना अधिकार स्थापित कर गौरवान्वित होता है। दंगों और युद्धों में अक्सर यही देखा जाता है कि एक देश दूसरे देश की, एक धर्म दूसरे धर्म, एक जाति दूसरी जाति की स्त्री को निशाना बनाता है।

देश विभाजन के समय किस प्रकार पुरुषों द्वारा धर्म और जाति के नाम पर स्त्री शोषण को अंजाम दिया गया। सीमा विभाजन देखते ही देखते स्त्री विभाजन में बदल गया। स्त्री-स्त्री न होकर 'हिन्दू' और 'मुस्लिम' स्त्री में बांट दी गई। लोग यह भूल गए की कोई भी स्त्री, फिर चाहे वो हिन्दू हो या मुस्लिम सबसे पहले, वह एक स्त्री होती है।

बीज शब्द

विभाजन, दंगे, विस्थापन, सांप्रदायिकता, स्त्री

आमुख

पुरुष के अमानवीय व्यवहार से एक हिन्दू स्त्री की गरिमा को जितनी ठेस पहुँचती है उतनी ही एक मुस्लिम स्त्री की गरिमा को भी। विभाजन के समय हुए दंगों की समस्या को 'अमृता प्रीतम' ने अपने उपन्यास के शब्दों में बड़ी ही खूबसूरती के साथ व्यक्त किया है। विभाजन की यह त्रासद स्थिति हम अन्य कथा साहित्य और फिल्मों के माध्यम से भी देख व समझ सकते हैं। जैसे फिल्म गदर, पिंजर और बेगम जान, कृष्णा सोबती की 'सिक्का बदल गया', भीष्म साहनी का 'तमस', कमलेश्वर के 'कितने पाकिस्तान', अमृता प्रीतम के 'पिंजर' आदि।

विभाजन से पहले हिन्दू और मुसलमान आपस में बड़े ही प्रेम के साथ रहते थे। एक दुसरे के पर्व-त्यौहार मनाते। विभाजन के कारण राजनीतिक और सामाजिक फ़लक पर इतना बड़ा परिवर्तन हुआ कि सब कुछ बदल गया। साथ-साथ रहने वाले लोग एक-दुसरे के दुश्मन बन गए। स्त्रियों की स्थिति भयावह हो गई। एक तरफ धर्मान्धता के कारण उन्हें बलात्कार और हिंसा का सामना करना पड़ा। वही दूसरी तरफ लोग अपने धर्म की पवित्रता बनाये रखने के लिए, सामूहिक रूप से अपने ही धर्म की स्त्रियों की हत्या करने लगे।

साम्प्रदायिक तत्व दुसरे धर्म की स्त्रियों का अपहरण और सामूहिक बलात्कार करने लगे। इस वजह



से लोग अपने ही परिवार की स्त्रियों की हत्या करने को मजबूर हो गए। इस स्थिति को हम 'देवेन्द्र इस्सर' की 'मुक्ति' कहानी में भी देख सकते हैं। धर्म के नाम पर स्त्रियों की हत्या करके उन्हें ऐसा लग रहा था की वे उन स्त्रियों की हत्या नहीं कर रहे, बल्कि उन्हें अपमानित होने से बचा रहे हैं। स्त्री हर जगह अपने आपको असुरक्षित महसूस कर रही थी।

कई बार ऐसी स्थिति बन गई की परिवारों ने आजादी पाने के लिए अपनी स्त्रियों का सौदा भी किया। बहुत सी औरतें सहायक कैम्पों से गायब कर ली गईं। अमानवीयता यही समाप्त नहीं होती जो स्त्रियाँ दंगाईयों से बच जाती थी। उन्हें अपने ही राष्ट्र के पुलिस और सेना के लोगों द्वारा किए अमानुषिक अत्याचार को भोगना पड़ा। इतना सब होने के बाद भी अगर कोई स्त्री बच जाती और शरणार्थी कैम्पों तक पहुँच जाती तो वहाँ के स्थानीय धनाढ्य कैम्पों में जाकर, उन स्त्रियों को अपनी हवश का शिकार बनाते जाति, धर्म, और राष्ट्र की नजरों में अब वे स्त्रियाँ मात्र भोग की वस्तु थी।

विभाजन ने माँ को बेटे से, भाई को बहन से, भाई को भाई से, पति को पत्नी से कोसो दूर कर दिया। देश के विभाजन में हर तरह से निशाना स्त्री को बनाया गया। न जाने कितनी हत्याएं हुईं, कितने लोग बेघर हुए, कितनी स्त्रियों के साथ बलात्कार हुआ, घर जला दिए गए, लोगों से जमीनें छिन ली गईं। दोनों ही देशों को जन और धन की हानि हुई। कलकत्ता में मुस्लिम लीग द्वारा प्रत्यक्ष कार्यवाही दिवस के परिणाम स्वरूप, भारत में साम्प्रदायिक हिंसा का जो शिलशिला शुरू हुआ, उसका प्रभाव ऐसा पड़ा की इन्हीं साम्प्रदायिक दंगों के बीच देश का विभाजन हो गया।

कोई भी साम्प्रदायिक तत्व किसी खास समुदाय को अपना लक्ष्य बनाकर, जब अपनी किसी

नकारात्मक भावना को अंजाम देता है। तब वह अधिकतर उस समय स्त्री शरीर को ही केंद्र में रखता है। इसका एक मुख्य कारण यह है कि चाहे परिवार हो, समाज हो या धर्म, सबकी इज्जत स्त्री शरीर में ही स्थापित है। इसलिए लोगों की ऐसी मानसिकता बन गई है कि किसी भी धर्म या समुदाय को सबसे बड़ी चोट स्त्री के माध्यम से ही पहुँचाई जा सकती है।

कोई भी समाज जब अपने मानवीय मूल्यों, नैतिकता, और मानवता को छोड़ स्वार्थ के वशीभूत हो जाता है, तब उसकी इस स्वार्थी प्रवृत्ति से सबसे ज्यादा स्त्रियाँ प्रभावित होती हैं। समाज में व्याप्त अनैतिकता, मूल्यहीनता और पशुता सर्वप्रथम स्त्रियों को ही शिकार बनाती हैं। बलात्कार के अलावा भी स्त्रियों पर कई अलग तरह की अमानुषिक हिंसाएँ हुईं। बहुत सी स्त्रियों को गलियों में नंगा करके घुमाया गया, कई स्त्रियों के स्तन को काट दिया गया, स्त्रियों के शरीर पर दुसरे धर्मों के चिन्ह दागे गए, उनके धर्म की शुद्धता का अपमान करने के लिए स्त्रियों को दुसरे धर्म के पुरुषों से संभोग करने को मजबूर किया गया।

इतना ही नहीं इस बात से इंकार नहीं किया जा सकता है कि विभाजन के समय हुए दंगों की घटना ने सबसे अधिक स्त्रियों के जीवन को प्रभावित किया। इसका अनुमान 'उर्वशी बुटालिया' के इस वक्तव्य से भी लगाया जा सकता है स्त्रीवादी चिन्तक 'उर्वशी बुटालिया' कहती है कि

“औरत का अपहरण और बलात्कार, स्त्री शरीर को विकृत करना, उनके गुप्तांगों पर दुसरे धर्म के चिन्हों को गोदना उन कार्यों की सर्वत्र निंदा की गई थी। लेकिन इस तरह की हिंसा का कभी किसी ने कोई जिक्र नहीं किया न तो परिवारों ने, न राष्ट्र ने और न ही इतिहासकारों ने”¹ किस तरह स्त्रियों से जुड़ी बातों को लगातार



दबाया जाता रहा। इतने बड़े पैमाने पर यौन पाशविकता हुई करीब पचहतर हजार (अनुमानित आकड़ा अधिक हो सकता है) महिलाओं का अपने धर्म से भिन्न धर्म के पुरुषों द्वारा और कभी-कभी अपने ही धर्म के पुरुषों द्वारा अपहरण और बलात्कार किया गया। लेकिन इस बात का कभी कोई जिक्र नहीं किया गया।

विभाजन और विस्थापन के कारण स्त्रियाँ मात्र संभोग की वस्तु बनकर रह गई। स्त्रियाँ तमाम तरह के अत्याचारों को सहते हुए इसलिए जीवित थी क्योंकि उनके पास तो मरने का भी अधिकार नहीं था। उनके जीवित रहने का एक कारण और भी था। वे इस उम्मीद में जीवन जी रही थी कि दुःख केवल तभी तक है जबतक वे अपने देश और परिवार में नहीं पहुँच जाती। इसलिए वे बड़े से बड़े दुःख को नहीं चाहते हुए भी सह रही थी, परन्तु उन्हें ऐसा नहीं पता था कि दरिन्दे वहाँ भी उनका इंतजार कर रहे हैं।

सबसे बड़े आश्चर्य की बात यह है कि इतने, दुःख, कष्ट, अमानवीयता, अत्याचार, और यंत्रणाओं को भुगत कर जो स्त्रियाँ अपने घर पहुँची भी, तो उनके अपने भाई, पति, पिता उन्हें अपनाने से इंकार कर देते थे। जिसे हम पिंजर फिल्म में भी देख सकते हैं। ऐसी स्त्रियों के पास बाजार के अलावा कोई रास्ता शेष नहीं रह गया था। समाज को अब उनकी आवश्यकता नहीं थी वे अपवित्र हो चुकी थीं। उनके पास कुछ नहीं बचा। उनका शरीर खुलेआम खरीद फरोक्त होने लगा। ऐसी स्थिति हम 'या खुदा' कहानी में भी देख सकते हैं।

विभाजन, विस्थापन एवं साम्प्रदायिकता ने एक स्त्री को किस प्रकार बाजार वस्तु में बदल दिया। स्थिति की भयावहता का अंदाजा इस बात से लगाया जा सकता है कि जब चारों ओर अमानवीय लोगों की भीड़ हो तो उनके सामने एक स्त्री कितनी देर साहस का

परिचय दे सकती है। ऐसा नहीं है कि विभाजन और विस्थापन के समय स्त्रियों का शोषण केवल दुसरे धर्म के पुरुषों द्वारा ही किया गया। बल्कि स्त्रियों को ज्यादा मानसिक दुःख इसी बात का हुआ होगा, की उनकी इस हालत के लिए दुसरे नहीं बल्कि उनके अपने भी जिम्मेदार हैं। ऐसी स्थिति को हम 'मंटो' की कहानी 'खोल दो' के माध्यम से भी समझ सकते हैं।

विभाजन के इतने वर्षों बाद भी हमारे समाज की सोच में बहुत बड़ा अंतर नहीं आया है। संविधान जिसे बलत्कारी समझता है। हमारे समाज में वही व्यक्ति नायक का दर्जा पाता है क्योंकि समाज की नजरों में तो सारी गलती स्त्रियों की होती है न की पुरुष मानसिकता की। विभाजन के दौरान भी जिन पुरुषों ने स्त्रियों के साथ जघन्य अपराध किए, अपने-अपने राष्ट्र में उन्हें सामाज और राजनीतिक हितों का सबसे बड़ा हिमायती माना गया।

स्त्रियों की इतनी त्रासद स्थिति के लिए एक तरफ हिन्दू हितों के हितैषी और दूसरी तरफ मुस्लिम हितों के हितैषी जिम्मेदार हैं। स्त्रियों पर हुए अत्याचार को केंद्र में रखकर मुस्लिम और हिन्दू साम्प्रदायिक संगठनों का मूल्यांकन किया जाए तो पता चलता है कि दोनों संगठनों की वैचारिक सोच में कोई खास अंतर नहीं था। यह भी ऐतिहासिक सत्य है कि पाकिस्तान में मुस्लिम स्त्रियों के साथ हुए निर्मम व्यवहार के पीछे, पाकिस्तान के मुस्लिम दंगाइयों का बहुत बड़ा हाथ था। ठीक इसी तरह हिंदुस्तान में स्त्रियों के साथ हुए अमानवीय व्यवहार के लिए भारतीय साम्प्रदायिक संगठन भी जिम्मेदार थे।

भारत विभाजन की घटना भारतीय इतिहास की सबसे बड़ी घटना है। साझा संस्कृति एवं अनेकता में एकता वाली सांस्कृतिक पहचान पर इस घटना ने



कुठाघात किया। देश को आज विभाजित हुए इतना लम्बा समय बीत चुका है लेकिन सांप्रदायिकता और अवसरवादी राजनीति, आज भी हमारे लिए सबसे बड़ा खतरा है। भारत-पाक आज भी एक दूसरे को अपना सबसे बड़ा शत्रु समझते हैं। विभाजन के समय जिस सांप्रदायिकता का उदय हुआ वह आज भी हमारे समाज के लिए घातक बनी हुई है।

देश को जिन समस्याओं से बचाने के लिए विभाजन किया गया था। उन्हीं समस्याओं ने विभाजन के बाद भयानक रूप से अपने पैर पसारो। लाखों लोगों को अपनी जगहों से विस्थापित होना पड़ा जिसे हम बेगम जान फिल्म में भी देख सकते हैं। बड़ी संख्या में हत्या और बलात्कार हुए। विभाजन को देश के राजनीतिक संगठनों ने तो स्वीकार कर लिया, पर देश की जनता ने नहीं। इसी बेजुबान जनता को आवाज दी देश के साहित्यकारों ने।

धर्म के नाम पर देश को पतन के गर्त में डाल कर देशवासियों को छला गया। सम्प्रदाय का सहारा लेकर धार्मिक भावनाओं को भड़काया गया। जनता के मन में एक-दूसरे के प्रति हिंदू-मुस्लिम के नाम पर नफरत पैदा की गई। जिसने देश को विभाजन की त्रासदी तक पहुँचाया। इस नफरत ने न केवल देश को बांटा बल्कि दिलों को भी बांट दिया। जो हिंदू-मुस्लिम कभी एक दूसरे के घर की स्त्रियों को आँख उठा कर नहीं देखते थे। विभाजन के समय एक दूसरे धर्म की औरतों को भूखे कुत्तों की तरह नोंच-नोंच कर खाने लगे।

जो कल तक दोस्त हुआ करते थे वो आज दुश्मन बन गए। यह एक ऐसी घटना है जो अलग-अलग रूप में आज भी भारतीय समाज को प्रभावित कर रही है। कभी जातियता के रूप में, कभी सम्प्रदाय के रूप में, कभी राष्ट्र के रूप में। विभाजन की त्रासद घटना से धर्म,

जाति, समुदाय सबकुछ प्रभावित हुआ। इन सबके बावजूद भी अगर विभाजन से सबसे अधिक कोई प्रभावित हुआ है तो वह है स्त्री।

किसी भी देशकाल अथवा समाज में उपजे पागलपन एवं अमानवीयता से सबसे ज्यादा प्रभावित स्त्रियाँ ही होती हैं। कोई भी समाज स्त्री को मानव के रूप में स्वीकार नहीं करता। सामाजिक ताना-बाना स्त्रियों के लिए इतना कठोर है कि वो उसमें दम तोड़ दे पर उफ़ न करें। यह उसके लिए अशोभनीय व्यवहार होगा। पुरुषों ने बड़ी सफाई से सारी इज्जत का बीड़ा स्त्री के कंधो पर डाल दिया। उसने स्त्री के प्रत्येक अंग को इज्जत के साथ जोड़ दिया।

स्त्री जो दुनिया की आधी आबादी हैं। आधी आबादी होते हुए भी शोषित और उपेक्षित हैं। स्त्रियों को हमेशा पुरुषों से दोगुना दर्जा ही दिया जाता रहा है। एक स्त्री शोषण की इतनी आदि हो चुकी है कि अब उसे स्वयं ही पता नहीं चलता की वह शोषित भी हो रही है या नहीं। इसका मुख्य कारण यह है कि स्त्री के शोषण को उसके कर्तव्यों और धर्म से जोड़ दिया गया है।

जब हम नारीवाद की बात करते हैं, तो अक्सर सभी पुरुष, इसका अर्थ पुरुष विरोधी विचारधारा मान लेते हैं पर ऐसा नहीं है। नारीवाद स्त्री और पुरुष के समान अधिकारों की मांग करता है। साथ ही शोषित हुईं उन स्त्रियों के लिए स्त्रियों और पुरुषों की वह मिली-जुली आवाज हैं। जो शोषित नारी के लिए एक साथ मिलकर संघर्ष करती है। स्त्री शोषण के दो प्रमुख आयाम हैं एक समाज दूसरा परिवार। दोनों की संरचना पुरुष प्रधान समाज के अनुरूप हुई है। जिसमें एक स्त्री पराधीन और उत्पीड़ित होती है।

स्वतंत्रता जो प्रत्येक मनुष्य का जन्मसिद्ध अधिकार है। स्त्री जब स्वतंत्रता की मांग करती है तब



एक स्त्री को अनेक तरह के नियमों में बांधा जाता है। 'सीमोन' की यह बात हर युग का यथार्थ है कि "स्त्री पैदा नहीं होती बनाई जाती है।"² अर्थात् उसकी स्त्री के रूप में कंडीशनिंग की जाती है। आज जब हम विकासशील होने का दंभ भरते हैं। अगर गौर करके देखें तो पाएंगे की आज के सामाजिक ढांचे में ही एक स्त्री को कितने अधिकार मिले हैं। पल भर में यथार्थ हमारे सामने होगा।

यह सवाल बहुत ही गंभीर है कि आज भी कितनी स्त्रियाँ स्वतंत्र हैं? आए दिन जगह-जगह स्त्रियों के साथ निर्मम अपराधिक मामले सामने आते रहते हैं। जिनके आकड़े दिन पर दिन बढ़ते ही जा रहे हैं। यह बात भी ध्यान देने योग्य है कि यह आकड़ा पंजीकृत अपराधों का है। बहुत से अपराध तो फाइलों में दर्ज ही नहीं होते। मात्र कुछ औरतों को अधिकार मिलने से सारी स्त्रियाँ स्वतंत्र नहीं होती। स्त्री की स्वतंत्रता को उदंडता से जोड़ दिया जाता है। हमने भौतिक विकास तो किया है पर आज भी मानवता में हम बहुत पीछे हैं।

आजादी से पहले भी स्त्री शोषित थी आजादी के बाद भी और आज भी शोषित ही है। हाल ही में कई ऐसे निर्मम अपराधिक मामले सामने आए जिन्हें जनता ने अलग-अलग नाम दिया। कभी निर्भया, कभी असपा, अभी फिलहाल की हाथरस घटना आदि। नारी के अस्तित्व का सवाल ज्यों का त्यों खड़ा है। स्त्री के अस्तित्व की लड़ाई आज भी जारी है। इस लड़ाई को

सफल बनाने के लिए प्रत्येक स्त्री को संघर्ष अपने ही घर से शुरू कर समाज तक जाना होगा। इस लड़ाई की शुरुआत अपनों से करनी होगी और सामाजिक ढांचे को बदलना होगा।

एक स्त्री की लड़ाई जन्म से शुरू होती है और मृत्यु पर्यंत तक चलती रहती है। स्त्री को अपनी सुरक्षा, सहारे के लिए, किसी पुरुष की नहीं, बल्कि शिक्षा, आत्म-निर्भरता और आत्मविश्वास की आवश्यकता है। एक सुरक्षित माहौल की जरूरत है। जिससे वो भी खुली हवा और रात के अंधेरे का आनंद ले सके और कामियाबी के नए-नए शिखर छु सके।

स्त्रियों की अपने अधिकारों के प्रति सजगता जरूरी है। वरना समाज की कठोर संरचना में वह दबके रह जाएगी। परिवार द्वारा लगाई गई पाबंदिया समाज द्वारा ही संचालित होती है। परिवार समाज की वजह से मजबूर होता है क्योंकि परिवार को समाज का हिस्सा बने रहना भी जरूरी है। जब एक-एक परिवार बदलेगा तो समाज अपने आप बदलने लगेगा। आज हमें एक ऐसे स्त्री समाज की आवश्यकता है जो मजबूर और लाचार न हो। किसी ने सच ही कहा है कि

सितम भी सहना दुआ भी देना, गया
बेबसी का वो ज़माना ।

अगर हो ज़ुर्रत गिरा दो बिजली, बना रही
हूँ मैं आशियाना ।।

संदर्भ

1. बुटालिया, उर्वशी. खामोशी के उस पार, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली.
2. बउआर, द सिमोन. अनु. खेतान प्रभा. 1992, स्त्री उपेक्षिता, हिन्दी पॉकेट बुक्स प्रकाशन, दिल्ली



पर्यावरण संरक्षण में महिलाओं की भूमिका

पूजा यादव

शोध छात्रा,

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी (उ.प्र.)

ई-मेल : py014886@gmail.com

सारांश

प्रस्तुत शोध पत्र में 'पारिस्थितिकी-स्त्रीवाद' के सन्दर्भ में विचार करते हुए भारत में हुए पर्यावरण संरक्षण के आंदोलन और उसमें महिलाओं के योगदान पर विचार किया गया है। भारतीय समाज में विशेषकर भारत की महिलाएँ बहुत प्रारंभ से ही पर्यावरण के प्रति सचेत रही हैं। पर्यावरण के संरक्षण के लिए भारतीय महिलाएँ समय-समय पर पर्यावरण विरोधी तमाम सत्ताओं के समक्ष मजबूती के साथ खड़ी रही हैं। अमृता, गौरा देवी, मेधा पाटकर, वंदना शिवा इस क्रम में महत्वपूर्ण नाम हैं। प्रकृति के दोहन के खिलाफ विविध आंदोलनों के माध्यम से ये पारिस्थितिकी के बचाव में अपना पक्ष रखती आयी हैं।

बीज शब्द

पारिस्थितिकी, पर्यावरण, प्रदूषण, जलवायु परिवर्तन, पर्यावरण - महिला आंदोलन, पितृसत्तात्मक पूँजीवाद, आधुनिकीकरण, औद्योगिकीकरण, अहिंसक, खेजडली आंदोलन, चिपको आंदोलन, नर्मदा आंदोलन, अप्पिको आंदोलन, वानिकी आंदोलन।

आमुख

अनादिकाल से प्रकृति और मनुष्य के बीच एक संतुलित ताना-बाना रहा है। यह संतुलन हमारे अस्तित्व के लिए अनिवार्य भी है। प्रारंभिक समय में मानव के क्रियाकलापों का प्रभाव हमारे पर्यावरण पर लगभग न के बराबर था। लेकिन जैसे ही नव प्रस्तर युग का आरंभ हुआ मनुष्य ने अपनी ज़रूरतों के लिए खेती-बारी करना और जानवरों को पालना शुरू किया। इस तरह अनजाने में मनुष्य ने अपने क्रिया-कलापों द्वारा पर्यावरण को प्रभावित करना शुरू कर दिया। इस तरह मनुष्य की गतिविधियों का प्रभाव हमारे पर्यावरण पर पड़ने लगा। तत्पश्चात मनुष्य विकास के नए मानदंडों की ओर अग्रसर होने लगा। उसकी ज़रूरतें दिन-दूनी रात-चौगुनी बढ़ने लगी। उसने प्रकृति पर अपनी सत्ता स्थापित करने

के लिए विभिन्न प्रकार के घातक औजारों को निर्मित किया। औद्योगिकीकरण और तकनीकी के साथ ही आधुनिकता के इस युग में पदार्पण किया। इस तरह मनुष्य ने विकास की इस दौड़ में प्रकृति का दोहन करना प्रारंभ किया। इसी अंधाधुंध दोहन ने आज पर्यावरण को गंभीर संकट के कगार पर लाकर खड़ा कर दिया है। पूरा विश्व ग्रीन-हाउस प्रभाव तथा वैश्विक ताप में वृद्धि, अम्लीय वर्षा, ओजोन परत का क्षरण, नाभिकीय दुर्घटनाएं, प्रचंड अग्निकांड, भूस्खलन, मरुस्थलीकरण, मृदाक्षरण, बाढ़, अकाल, भूकंप, तूफान आदि संकटों से जूझ रहा है। जिसने पर्यावरण प्रदूषण और जलवायु परिवर्तन के साथ ही मनुष्य के जीवन को भी प्रभावित किया। आज पारिस्थितिकी तंत्र पूरी तरह से असंतुलित हो गया है। इसका प्रभाव वैश्विक स्तर पर देखा जा सकता है। इस तरह यह समस्या किसी क्षेत्र अथवा देश



की सीमा से परे पूरे विश्व के लिए गंभीर और चिंतनीय है।

आधुनिकीकरण के इस दौर में औद्योगिक विकास प्रकृति को नष्ट-भ्रष्ट कर रहा है। जंगलों की अंधाधुंध कटाई, नदियों पर बांधों का निर्माण तेजी से किया जा रहा है। दरअसल जल, जंगल, जमीन को अर्थव्यवस्था का अविभाज्य हिस्सा बनाकर उनका भरपूर दोहन किया जा रहा है। आधुनिक औद्योगिक समाज बौद्धिक दृष्टि से चाहे कितना ही परिष्कृत क्यों न हो, वह जिस नींव पर खड़ा है उसे ही खोखला कर रहा है। पर्यावरण संकट से उबरने के लिए राष्ट्रीय और वैश्विक स्तर पर विभिन्न संगठनों के माध्यम से मुहिम चलाई जा रही है। पर्यावरण को बचाने और इसके संरक्षण हेतु भारत में भी कई आंदोलन किए गए और अभी भी किए जा रहे हैं। इन पर्यावरण आंदोलनों में महिलाओं की भागीदारी और उनका नेतृत्व सराहनीय रहा है। इसी संदर्भ में रामचंद्र गुहा ने कहा भी है कि-

“आधुनिक भारत में पर्यावरणवादी आंदोलनों की एक असाधारण विशेषता इनमें महिलाओं द्वारा निभाई गई अहम भूमिका है। वो काटे जा रहे जंगलों, अनियंत्रित खनन, विस्थापन और बड़े पैमाने पर मछली मारने के खिलाफ सड़कों पर उतरी हैं। उन्होंने पर्यावरणीय पुनर्स्थापना के कार्यक्रम का नेतृत्व भी किया है। वे नंगी पहाड़ियों पर पौधे लगा रही हैं, जलापूर्ति के स्थानीय स्रोतों का संरक्षण कर रही हैं और ऊर्जा संरक्षण तकनीक का प्रोत्साहन करने में जुटी हैं।”¹

यद्यपि हमारी भारतीय संस्कृति में प्राचीन काल से ही महिलाएँ प्रकृति की संरक्षिका रही हैं। प्रकृति से

उन्हें विशेष लगाव रहा है। उनका जीवन अधिकतर प्रकृति के संसर्ग में ही बीतता है। प्राकृतिक संसाधनों जैसे- वन, मिट्टी एवं जल से महिलाओं का प्रत्यक्ष एवं गहन संबंध रहा है। चाहे जंगल से लकड़ी लाना हो, चारा और पानी जुटाना हो इन सभी की जिम्मेदारी महिलाओं पर होती है। इस तरह पर्यावरण विनाश से महिलाओं का जीवन सीधे-सीधे प्रभावित होता है। यही कारण है कि महिलाएँ पर्यावरण के संरक्षण के प्रति अधिक सचेष्ट दिखती हैं। पर्यावरण को बचाने के प्रति उनके द्वारा किए गए संगठित संघर्ष ही बाद में पर्यावरण आंदोलन का रूप लेते हैं। इन आंदोलनों में महिलाओं की हिस्सेदारी और उनकी भूमिका प्रमुख रही है। जिनमें कई आंदोलनों की प्रणेता महिलाएँ बनीं। उन्हीं कुछ प्रमुख आंदोलनों की चर्चा हम यहाँ करेंगे।

खेजडली आंदोलन का आरंभ 1730 ई. में हुआ। जोधपुर के एक गांव का नाम ही खेजडली था। जहाँ विश्वाई समाज के लोग रहते थे। यह समाज प्रकृति प्रेमी समाज था। इसी गांव की रहने वाली अमृता देवी थी। जो वृक्षों को बचाने के लिए उनसे चिपक जाती हैं। जिससे वृक्ष के साथ उन्हें भी काट दिया जाता है। 1730 ई. में जोधपुर के राजा अभय सिंह ने नया महल बनाने का निर्णय लिया। जिसके लिए लकड़ियों की आवश्यकता बतायी गयी। राजा ने लकड़ियों का बंदोबस्त करने के लिए मंत्री गिरधर दास भण्डारी को आदेश दिया, जो राजा की अनुमति लेकर खेजडली गांव में पहुंचा। अमृता देवी के घर के पास भी वृक्ष थे, जिसे कुछ मजदूर काटने आये तो अमृता उन्हें रोकते हुए कहती हैं कि ‘यह मात्र एक पेड़ नहीं है। यह मेरे भाई के समान है’ इसके बाद भी जब वे पुनः पेड़ों को काटने

¹ गुहा, रामचंद्र, संस्करण-2013, उपभोग की लक्ष्मण रेखा, (अनुवाद-रुबीना सैफ़ी), पेंगुइन बुक्स इण्डिया, हरियाणा, पृष्ठ संख्या-63



आते हैं तो वह कहती हैं कि इन हरे पेड़ों को बचाने के लिए वह अपनी जान भी दे देंगी। इसी के साथ उद्धोष करती हैं “सिर साटे रूख रहे तो भी सस्तो जाण”(अर्थात् हमारे सिर देने के बदले यह पेड़ जिंदा रहता है, तो हम इसके लिए तैयार हैं)² और इस तरह पेड़ों से लिपट कर अपने प्राणों की आहुति दे देती हैं। उसके बाद यह एक आंदोलन का रूप ले लेता है। यह भारत में पर्यावरण आंदोलन के प्रारंभ की अविस्मरणीय घटना है। जिसमें पेड़ों को बचाने के लिए, पेड़ों से लिपटे 363 लोगों ने अपने प्राणों को त्याग दिया। यह प्रकृति को बचाने का ऐसा पहला संघर्ष था, जिसकी शुरुआत एक स्त्री ने की। जिसकी रक्षा के लिए वह अपने प्राणों की भी परवाह नहीं करती हैं। उनके प्राणों के बलिदान ने लोगों को पर्यावरण संरक्षण के लिए प्रोत्साहित किया। इस घटना को प्रकृति प्रेमी रिचर्ड बरवे द्वारा संपूर्ण विश्व में पर्यावरण संरक्षण का उदाहरण देते हुए प्रचारित किया गया।

चिपको आंदोलन तत्कालीन उत्तर प्रदेश के चमोली जिले के एक दूरस्थ गांव रेणी से प्रारंभ होता है। यह समकालीन भारत में प्रकृति आधारित संघर्षों में सबसे ज्यादा जाना जाने वाला मशहूर आंदोलन था। इस आंदोलन का नेतृत्व गौरा देवी ने किया। इस आंदोलन की अधिकांश कार्यकर्ता महिलाएँ ही थीं। गौरा देवी के बारे में रामचंद्र गुहा कहते हैं कि “गौरा एक महिला थीं, एक विधवा और निरक्षर। परंपरागत संदर्भों में उन्हें तिहरी असुविधाएं भुगतनी थीं, और तब भी वे गढ़वाली, भारतीय और विश्व पर्यावरणवाद तक की एक सच्ची अग्रदूत थीं...क्योंकि गौरा देवी चिपको में शामिल होने वाली महिलाओं के पहले समूह की नेता थीं, जो कि

खुद ही पश्चिमी दुनिया के बाहर होने वाला पहला पर्यावरणवादी आंदोलन था।”³

यह आंदोलन महिलाओं के अदम्य साहस का आंदोलन था। इस आंदोलन की शुरुआत 1974 ई. में होती है जब वन विभाग के अधिकारियों द्वारा रेणी गांव के पेड़ को नीलाम कर दिया जाता है। रेणी गाँव के पुरुष जिस समय चमोली के लिए रवाना होते हैं उसी समय कुछ मजदूर पेड़ों को काटने के लिए जंगल में प्रवेश करते हैं। जहाँ वन विभाग के अधिकारी और ठेकेदार पेड़ों की कटाई की योजना बना रहे थे। इसकी भनक जब गांव की औरतों को मिलती है, तब वे सभी गौरा देवी के पास एकत्रित होती हैं। गौरा के नेतृत्व में गांव की औरतों और बच्चों का समूह जंगल में दाखिल होता है। गौरा उन ठेकेदारों से कहती हैं— “भाइयों, यह जंगल हमारे मायके की तरह है। हम इनसे जड़ी-बूटी, फल और सब्जियाँ हासिल करती हैं, जंगल काटने से बाढ़ आएगी। हमारे खेत बह जायेंगे।”⁴

वहाँ की औरतों के लिए यह जंगल मायके की तरह है। मायका, जहाँ स्त्री का जीवन उल्लास से परिपूर्ण होता है। फिर वे अपने जीवन के उल्लास को (जो प्रकृति ने उन्हें प्रदान किया है) कैसे नष्ट होने देतीं। जब वे कहती हैं कि ‘जंगल काटने से बाढ़ आयेगी।’ तब हम उनकी पर्यावरण विनाश से उत्पन्न समस्या की दूरदर्शिता को देख सकते हैं। प्रकृति उनके लिए प्राणों से भी बढ़कर है। जिसे वे अपने जीते जी कैसे नष्ट होने देती। वे कहती हैं ‘पहले हमें गोली मारो, फिर काट लो हमारा मायका।’ फिर वे सभी पेड़ों से चिपक जाती हैं। इस अडिगता के

² <https://www.sahisamay.com/2015/03/खेजडली-आंदोलन-the-first-chipko-movement-in-hindi.html>

³ गुहा, रामचंद्र, संस्करण-2013, उपभोग की लक्ष्मण रेखा, (अनुवाद-रबीना सैफ़ी), पेंगुइन बुक्स इण्डिया, हरियाणा, पृष्ठ संख्या-66

⁴ वहीं, पृष्ठ संख्या-66

सामने आखिरकार हारकर ठेकेदार और मजदूरों को वापिस जाना पड़ा।

इस तरह स्त्रियाँ इस प्रकृति-रूपी मायके को बचाने में सफल होती हैं। इनका यह संघर्ष निरंतर चल रहा है। पर्यावरण संरक्षण में इस आंदोलन ने महिलाओं की अभिव्यक्ति को सशक्त बनाया। यह आंदोलन पर्यावरण संरक्षण को लेकर महिलाओं की हिस्सेदारी और उनके नेतृत्व का एक मुकम्मल दस्तावेज़ है। इस आंदोलन के पश्चात ऐसे कई आंदोलनों में महिलाओं ने बढ़-चढ़कर हिस्सा लिया। “मिसाल के तौर पर, हेनवाल घाटी में अनानास के वृक्षों की खुदाई के विरोध में धरना दिया तथा पेड़ों को लगे ‘घावों’ को मिट्टी तथा छालों से भर दिया। वृक्षों की रक्षा तथा उनके घावों पर मरहम लगाने के लिए किए गए प्रत्येक धरने ने स्त्रियों को प्रकृति के अधिक निकट खड़ा कर दिया और उनमें यही विश्वास पैदा हुआ कि ये प्राकृतिक स्रोत उनके ‘अपने’ हैं तथा इनका शोषण एवं विनाश के बजाय इनकी सुरक्षा तथा संरक्षण किया जाना चाहिए।”⁵

इस तरह इन आंदोलनों में नायाब तरीके देखने को मिले। चिपको आंदोलन की भाँति अल्मोड़ा में ‘वानिकी आंदोलन’ खनन के विरोध में किया गया। जो अल्मोड़ा के सोमेश्वर घाटी में स्थित खीराकोट नामक गाँव में हुआ था। यह आंदोलन खड़िया मिट्टी की खुदाई करने वाले उन ठेकेदारों के खिलाफ था, जो अपने फायदे के लिए वहाँ पावर मिल लगाने का निर्णय लेते हैं। देवकी जैन के अनुसार –

“ठेकेदार पहले इस भार को मजदूरों से ढुलवाता था। उसको यह व्यापार बहुत महंगा लगा,

इसलिए उसने पावर मिल लगाने का निर्णय किया। मिल की क्षमता अधिक होने के कारण खान से ज्यादा बड़ी मात्रा में पत्थर मंगाने की आवश्यकता महसूस की गई। इसके चलते मालवाही पशु के रूप में गधों का इस्तेमाल किया गया। खान से सड़क तक आने जाने वाले गधों के इस कारवां ने उन तंग गलियारों पर कब्जा कर लिया जिससे होकर स्थानीय आबादी, खासतौर से स्त्रियाँ अपने खेतों में आती जाती थीं...”⁶

इसके साथ ही खदान से निकलने वाली धूल बारिश के दिनों में बहकर उनके खेतों तक पहुँच जाती थी, जिससे खेतों की जुताई कठिन हो जाती है। इस समस्या को वहाँ की महिलाएँ भली-भाँति समझ गयीं थीं। इसलिए वे इसका विरोध करते हुए खदानों में काम करने से मना कर देती हैं। वे कहती हैं – “उनकी खुदाई हमारी जिंदगी तबाह कर रही है, हमारे बच्चों के भविष्य से खिलवाड़ कर रही है हम उन्हें कैसे खुदाई करने दें?”⁷

उनकी यह दूरदर्शिता इस मुहिम को मजबूत बनाती है। इस संगठित आंदोलन को तोड़ने के लिए ठेकेदारों द्वारा भरसक प्रयास किया जाता है। जिसमें वे उन्हें रिश्तत देने का लालच देते हैं और न मानने पर जान से मारने की कोशिश भी करते हैं। फिर भी वे उन महिलाओं के आत्मविश्वास और संगठन को नहीं तोड़ पाते हैं। इस तरह महिलाएं प्रकृति को बचाने के इस संघर्ष को जीतने में सफल हो जाती हैं।

आगे के प्रमुख आंदोलनों में ‘नर्मदा बचाओ आंदोलन’ भारत में चल रहे पर्यावरण आंदोलनों की परिपक्वता और दूरदर्शिता का उदाहरण है। इस आंदोलन ने पहली बार पर्यावरण तथा विकास के संघर्ष

⁵ कुमार, राधा, आवृत्ति 2019, स्त्री संघर्ष का इतिहास 1800-1990, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या-359

⁶ वहीं, पृष्ठ संख्या-362

⁷ वहीं, पृष्ठ संख्या-363

को राष्ट्रीय स्तर पर चर्चा का विषय बनाया। इस आंदोलन से छात्र, स्त्रियाँ, किसान, आदिवासी तथा सामाजिक कार्यकर्ता हज़ारों की संख्या में जुड़े हैं। इसके बावजूद भारत में ही नहीं दुनिया में यह आंदोलन मेधा के नाम से जाना जाता है या यह भी कहा जा सकता है कि 'नर्मदा बचाओ आंदोलन' और मेधा पाटकर एक दूसरे के पर्याय हो गए हैं। यह आंदोलन नर्मदा नदी पर बन रहे सरदार सरोवर परियोजना का विरोध कर रहा था। इससे जंगल तबाह हो जाते। विस्थापन की विकट समस्या उत्पन्न होती। "जब सरदार सरोवर बांध पूरा होगा तो यह कुल 245 गांवों को डुबो देगा, जिनमें से ज्यादातर में आदिवासी और गरीब किसान रहते हैं।"⁸

नर्मदा के आस-पास बसे मानव संस्कृति तथा साधारण जन-जीवन का प्रभावित होना तय था। मेधा इस आंदोलन को सामाजिक-न्याय का आंदोलन मानती हैं। यह आंदोलन विकास के उस मॉडल विशेष के लक्ष्य की ओर एक कदम है। जिससे इकोलॉजी सिस्टम पर मंडरा रहे संकट से उबरने में सहायता मिलेगी। पर्यावरण को बचाने के साथ ही मेधा की यह लड़ाई सत्ता में मौजूद उन नेताओं और अधिकारियों के विरुद्ध भी थी, जो विकास के नाम पर सामाजिक-विषमता और हिंसा के पक्षधर बने हुए थे और हैं। मेधा पाटकर कहती हैं कि उनकी ये लड़ाई सभी विस्थापितों के लिए है— "नर्मदा घाटी के लोग सभी विस्थापन पीड़ितों के साथ जीवन के लिए आखिरी हद तक लड़ेंगे। हम उस बर्बर खेल को बेनकाब करेंगे जो पूरे देश में विस्थापितों की कीमत पर खेला जाता रहा है।"⁹

आंदोलन के इस पूरे दौर में इन्हें कई बार निराशा और हताशा से जूझना पड़ा। सत्ता के क्रूर और दमनकारी रवैये को भी सहना पड़ा। इन सबके बावजूद भी ये अपने संकल्प पर अडिग रहीं। यह आंदोलन नर्मदा नदी को बचाने के लिए था तथा उसके आस-पास जीवन जीने वाले गरीब किसानों के लिए और जंगल में रह रहे आदिवासियों के लिए भी था। यह आंदोलन मानव संस्कृति और ऐतिहासिक स्थलों को बचाने का एक महत्वपूर्ण प्रयास था। इसके साथ ही यह आंदोलन पुरुषसत्तात्मक पूंजीवाद, प्रकृति विरोधी, हिंसा प्रिय सत्ता के कथित विकास का विरोध भी करता है। मेधा पाटकर को उनके इस साहस, उत्साह और पर्यावरण संरक्षण में सक्रिय भूमिका को देखते हुए को देखते हुए इन्हें 'अंतरराष्ट्रीय ग्रीन रिबन' पर्यावरण पुरस्कार से सम्मानित किया गया जिसे नोबेल पुरस्कार के समकक्ष माना जाता है। इसके अतिरिक्त इन्हें और भी राष्ट्रीय पुरस्कारों से सम्मानित किया गया है।

इसके अतिरिक्त दक्षिण भारत में 'अपिण्डो आंदोलन' प्रमुख आंदोलन था। जिसमें महिलाओं ने बढ़-चढ़कर हिस्सा लिया। राजस्थान में उदयपुर के निकट ग्रामीण क्षेत्रों में रहने वाली महिलाएं पुरुषों के साथ कंधे से कंधा मिलाकर ऊसर एवं रेतीली भूमि को हरे भरे खेतों में बदल रही हैं। इन महिलाओं द्वारा 'सेवा मंडल' संस्था की स्थापना की गई। जिसके द्वारा इन्होंने पिछड़े भील समुदाय को इतना अधिक प्रेरित किया है कि अब वह सैकड़ों वर्षों से वीरान पड़ी भूमि को हरा भरा बनाने में जुट गया है। उनके इस उत्साह और सफलता को देखते हुए पर्यावरण संरक्षण के लिए वर्ष

⁸ गुहा, रामचंद्र, संस्करण-2013, उपभोग की लक्ष्मण रेखा, (अनुवाद-रुबीना सैफ़ी), पेंगुइन बुक्स इण्डिया, हरियाणा, पृष्ठ संख्या-72

⁹ त्रिपाठी, अरुण कुमार, संस्करण-2011, मेधा पाटकर, प्रकाशन संस्थान, नयी दिल्ली, पृष्ठ संख्या -21



1991 का 'के.पी. गोयनका' पुरस्कार इस संस्था को प्रदान किया गया।

सुश्री वन्दना शिवा पर्यावरण संरक्षक कार्यकर्ताओं में एक महत्वपूर्ण नाम है। पर्यावरण-संरक्षण में इनके कार्यों को देखते हुए इन्हें वर्ष 1993 के 'राइट लिवली हुड' अंतरराष्ट्रीय पर्यावरण पुरस्कार से सम्मानित किया गया है।

रामचंद्र गुहा कहते हैं कि "भारत में पर्यावरणवादी आंदोलन असल में हाशिए की आबादी-पहाड़ी किसानों, आदिवासियों मछुआरों, बांधों से विस्थापितों के संघर्षों पर निर्भर करता है, जिनको मौजूदा राजनीतिक दलों ने नज़रअंदाज किया है।"¹⁰

निष्कर्षतः हम देखते हैं कि महिलाओं द्वारा विभिन्न आंदोलनों और कार्यक्रमों के माध्यम से पर्यावरण प्रदूषण की रोकथाम हेतु सतत व प्रभावी प्रयास किए जा रहे हैं। यह आंदोलन तथाकथित विकास के प्रतिरूप की आलोचना ही नहीं करते बल्कि विकल्प भी पेश करते हैं। ऐसा विकल्प जो विकास के साथ-साथ पर्यावरण संरक्षण के लिए भी उपयोगी है। यह मुहीम मनुष्य के परंपरागत अधिकारों की रक्षा करने के साथ ही आम जनता की विकास प्रक्रिया में भागीदारी को भी

सुनिश्चित करता है। इन आंदोलनों में महिलाओं की हिस्सेदारी और उनकी दूरदर्शिता का सकारात्मक प्रभाव देखा जा सकता है। उनके द्वारा अहिंसक और शांतिपूर्ण तरीके से किया गया आंदोलन हिंसक सत्ता को घुटने टेकने पर मजबूर कर देता है। चिपको आंदोलन में ही महिलाओं ने वनों के प्रबंधन में अपनी भागीदारी की मांग भी की थी। उनका तर्क था कि वह औरत ही हैं जो ईंधन, चारे, पानी आदि एकत्रित करती हैं। अतः वनों से संबंधित किसी भी निर्णय में उनकी राय को शामिल किया जाना चाहिए। जिससे वर्ष 1988 में जो राष्ट्रीय वन नीति बनी, उसमें महिलाओं की सहभागिता को महत्व दिया गया। सन् 1995 में राष्ट्रीय वन नीति में बदलाव करते हुए समितियों में महिलाओं के लिए 33 % आरक्षण का प्रावधान किया गया। निश्चित रूप से पर्यावरण के बचाव में इस आवश्यक प्रावधान के पीछे उन तमाम आंदोलनों की ऐतिहासिक भूमिका रही है जिसका नेतृत्व विशेषकर महिलाएं कर रही थीं। हालांकि यह उन आंदोलनों के वृहद उद्देश्यों की पूर्ति नहीं है। किन्तु यही छोटी-छोटी सफलताएं उन उद्देश्यों की पूर्ति को आश्वस्त करते हुए उसकी ओर बढ़े हुए आरंभिक कदमों के साथ ही हमें संघर्ष को अनवरत बनाये रखने के लिए भी प्रोत्साहित करता है।

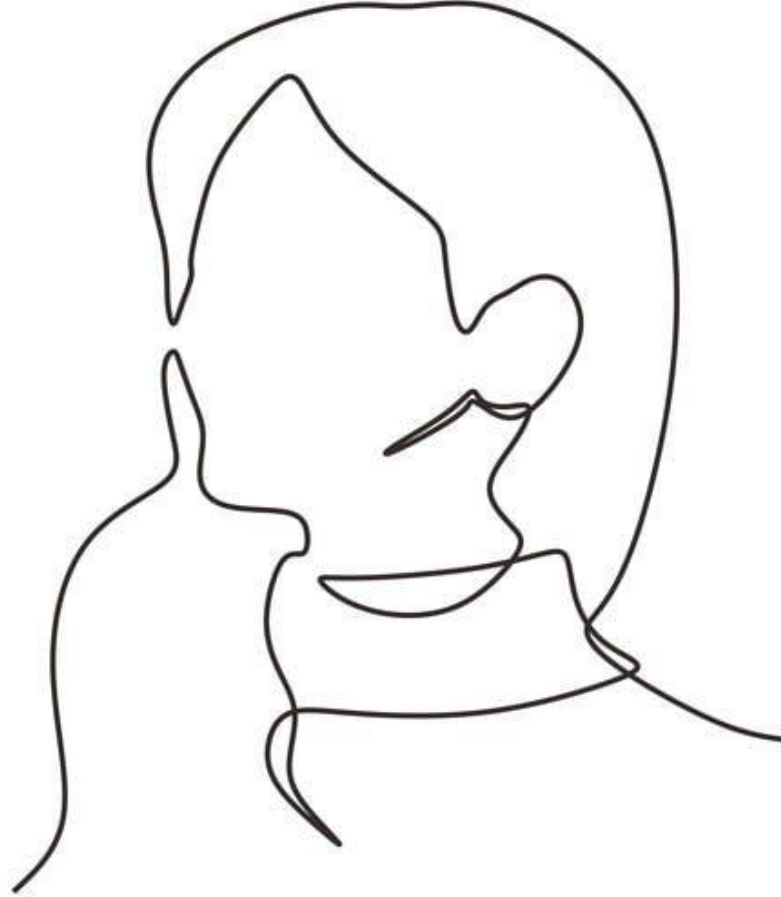
संदर्भ सूची

1. गुहा, रामचंद्र, संस्करण-2013, उपभोग की लक्ष्मण रेखा, (अनुवाद- रुबीना सैफ़ी), पेंगुइन बुक्स इण्डिया, हरियाणा, पृष्ठ संख्या-63
2. <https://www.sahisamay.com/2015/03/खेजडली-आंदोलन- the-first-chipko-movement-in-hindi.html>
3. गुहा, रामचंद्र, संस्करण-2013, उपभोग की लक्ष्मण रेखा, (अनुवाद- रुबीना सैफ़ी), पेंगुइन बुक्स इण्डिया, हरियाणा, पृष्ठ संख्या-66

¹⁰ गुहा, रामचंद्र, संस्करण-2013, उपभोग की लक्ष्मण रेखा, (अनुवाद- रुबीना सैफ़ी), पेंगुइन बुक्स इण्डिया, हरियाणा, पृष्ठ संख्या-68



4. वहीं, पृष्ठ संख्या-66
5. कुमार, राधा, आवृत्ति 2019, स्त्री संघर्ष का इतिहास 1800-1990, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या-359
6. वहीं, पृष्ठ संख्या-362
7. वहीं, पृष्ठ संख्या-363
8. गुहा, रामचंद्र, संस्करण-2013, उपभोग की लक्ष्मण रेखा, (अनुवाद- रुबीना सैफी), पेंगुइन बुक्स इण्डिया, हरियाणा, पृष्ठ संख्या-72
9. त्रिपाठी, अरुण कुमार, संस्करण-2011, मेधा पाटकर, प्रकाशन संस्थान, नयी दिल्ली, पृष्ठ संख्या -21
10. गुहा, रामचंद्र, संस्करण-2013, उपभोग की लक्ष्मण रेखा, (अनुवाद- रुबीना सैफी), पेंगुइन बुक्स इण्डिया, हरियाणा, पृष्ठ संख्या-68





भारत में महिला सशक्तिकरण

डॉ. शालिनी

रानी दुर्गावती विश्वविद्यालय जबलपुर (म.प्र.)

ईमेल: shalinidohare88@gmail.com

मोबाइल. 9407207529

सारांश

आज की नारी में छटपटाहट है आगे बढ़ने की जीवन और समाज के हर क्षेत्र में कुछ करिश्मा कर दिखाने की अपने अविराप अथक परिश्रम से नया सवेरा लाने की तथा ऐसी सशक्ति इबारत लिखने की जिसमें महिला अबला न रहकर सबला बन जाए। अब यह मूर्त रूप ले रही है। आज स्थिति यह है कि कानून और संविधान में प्रदत्त अधिकारों का संबल लेकर महिलाएं अधिकारिता के लंबे सफर में कई मील पत्थर पार कर चुकी है। लेकिन फिर भी कई और मंजिलों को छूना बाकी है? नारी को संघर्ष की, साक्षरता का आवश्यकता है। उस स्वाभिमान की वर्णमाला की आवश्यकता है, उसे आत्मावलंबन एवं साहस की शब्दावली की आवश्यकता है तथा वह अपने लिए समाज में एक सम्मानीय स्थान बना सकती है। और राष्ट्र के विकास में सक्रिय योगदान दे सकती हैं।

बीज शब्द

महिला सशक्तिकरण, जीवन, संघर्ष, नारी, भूमिका

आमुख

“आज फिर आइने ने दोहराया, तेरी आँखों में नमी
क्यों

तू है औरत तो क्या हुआ, आखिर राहें हक में तेरी
कमी क्यों है?

नारी के बिना किसी समाज की रचना संभव नहीं है। समाज में नारी एक उत्पादक की भूमिका निभाती है। नारी के बिना नये जीव की कल्पना नहीं की जा सकती।

महिला सशक्तिकरण, भौतिक या आध्यात्मिक, शारीरिक या मानसिक, सभी स्तर पर नारी में आत्मविश्वास पैदा कर उन्हें सबल बनाने की प्रक्रिया है। महिलाओं के सामाजिक सशक्तिकरण में शिक्षा समस्त अज्ञानता रूपी अंधकार को दूर करके विकास और उन्नति के रास्ते खोलती है। यह महिलाओं के सर्वांगीण विकास के लिए प्रथम एवं मूलभूत साधन है क्योंकि महिलाओं के शिक्षित होने पर उनमें जागरूकता, चेतना

आएगी, अधिकारों की सजगता होगी, रुढ़िया, कुरीतियां, कुप्रथाओं का अंधेरा छटेगा और वैचारिक क्रांति से प्रकाश पुंज फूट निकलेगा। शिक्षा के द्वारा महिलाएं समाज में सशक्त, समान एवं महत्वपूर्ण भूमिका निभा सकती है। शिक्षित महिलाएं न केवल स्वयं आत्मनिर्भर एवं लाभन्वित होती हैं। बल्कि आने वाली पीढ़ी भी लाभन्वित होती है।(1)

सशक्तिकरण एक बहुआयामी प्रक्रिया है। यह महिलाओं में इतनी जागरूकता लाती है। कि वह शक्ति को प्राप्त करें एवं महिलाओं में सामाजिक, आर्थिक संसाधनों पर नियंत्रण प्राप्त करने की क्षमता का विकास हो। सशक्तिकरण का आशय सिर्फ शक्ति का अधिग्रहण नहीं है, बल्कि इसमें शक्ति प्रयोग की क्षमता का विकास किया जाता है। महिलाओं को परालंबन की भावना से मुक्त करना, उनकी हीन भावना को समाप्त करना ही सशक्तिकरण है। महिला को हाशिये से हटाकर समाज



की मुख्यधारा में लाना व निर्णय लेने की क्षमता का विकास करना सशक्तिकरण है।(2)

भारत में सशक्तिकरण की बात चाहें कितनी ही आकर्षक क्यों न लगे लेकिन ये एक कड़वी सच्चाई है कि अधिकतर महिलाओं के लिए आज भी अपनी क्षमता, प्रतिभा को दिखाने के लिए परिस्थितियाँ अनुकूल हेतु किए गए बहुत सारे प्रयासों से महिलाओं की साक्षरता दर, आयु सीमा और संपत्ति पर अधिकार में वृद्धि जरूर हुई है। पर वोट की राजनीति और उससे उत्पन्न मंडल-कमंडल ने घात-प्रतिघातों समेत भूमंडलीकरण के कारण हुए द्रुत परिवर्तनों ने भारत के सामने तमाम चुनौतियाँ खड़ी कर दी है।(3)

राष्ट्रीय अपराध अभिलोख ब्यूरो (एनसीआरबी 2005) की रिपोर्ट के अनुसार भारत में हर चैथे मिनट पर एक महिला का उत्पीड़न, हर 15 मिनट पर एक महिला से छेड़छाड़, हर 53 मिनट पर एक यौन उत्पीड़न, हर 17 मिनट पर एक दहेज हत्या, हर 29 मिनट पर एक बलात्कार। इस रिपोर्ट के अनुसार विगत संपूर्ण देश में नारी उत्पीड़न के 1.55 लाख प्रकरण पंजीयत हुए जो कुछ दर्ज अपराधों से 14 प्रतिशत अधिक थे।(4)

1997 की एक रिपोर्ट में यह दावा किया गया था कि दहेज के कारण प्रत्येक वर्ष कम से कम 5000 महिलाओं की मृत्यु हो जाती है। यूनिसेफ की “स्टेट ऑफ द वर्ल्ड्स चिल्ड्रेन-2009” की रिपोर्ट के अनुसार 20 से 24 साल की उम्र की भारतीय महिलाओं के 47 प्रतिशत की शादी 18 साल की वैध उम्र से पहले कर दी गई थी जिससे 56 प्रतिशत महिलाएँ ग्रामीण क्षेत्रों से थीं। रिपोर्ट में यह भी दर्शाया गया है कि दुनिया भर में होने वाले बाल विवाहों का 40 प्रतिशत अकेले भारत में होता है। यू.एन.डी.पी. मानव विकास रिपोर्ट (1997) के अनुसा 88 प्रतिशत गर्भवती महिलाएँ रक्ताल्पता से

पीड़ित पाई गई थीं। महिलाओं पर होने वाले अपराधों में सबसे अपमान जनक अपराध है बलात्कार। महिलाओं पर होने वाले कुल अपराधों में से लगभग 15 प्रतिशत मामले बलात्कार की घटनाओं के हैं। भारत में प्रत्येक महीने 937 महिलायें बलात्कार का शिकार होती हैं। अर्थात् प्रतिदिन 32 महिलाओं को इस त्रासदी से गुजरना पड़ता है। इनमें से 50 प्रतिशत दस वर्ष से कम उम्र की बेमासूम बच्चियाँ होती हैं। जिनके बचपन की मुस्कुराहटें समाज के दरिन्दे छीनकर उन्हें जीवन भर इस हादसे की भयानक स्मृतियों में जीने को मजबूर कर देते हैं।(5)

नारी पर होने वाले अन्य अपराधों में महत्वपूर्ण पक्ष है दहेज, दहेज हमारी सामाजिक व्यवस्था का वह कुष्ठरोग है जिसने समस्त भारतीय समाज को घिनौना और विकृत बना दिया है। उपभोक्ता वादी मनोवृत्ति ने दूल्हों को बाजार में बिकने वाली चीज बना दिया है। और विवाह के पवित्र बंधन को एक घिनौना व्यवसाय। नारी पर होने वाले अपराधों में विगत कुछ वर्षों से एक नये अपराध ने जोर पकड़ा है - वह है कन्या भ्रुण हत्या का अपराध पुत्र को अपनी वंशवलि की वृद्धि का कारक मानकर आज के विकासशील देश भारत में जिस प्रकार लड़कियों को माँ के गर्भ में ही मार डालने का जघन्य अपराध किया जा रहा है। वह मानव सभ्यता के इतिहास के लिए अत्यंत दुःखदायी व दुर्भाग्यपूर्ण है, इन मुख्य अपराधों के अलावा भी अन्य आपराधिक गतिविधियाँ जैसे छेड़खानी, अपहरण, यौन उत्पीड़न परिवारिक भेदभाव, बलिकाश्रम देवदासी प्रथाएँ एवं सती प्रथा आदि में भी स्वतंत्रता के कई दशक बीत जाने के बाद भी कोई कमी नहीं आई हैं। बल्कि उसमें बढ़ोत्तरी ही हुई है।(6)

आज भी पढ़ा-लिखा सभ्य पुरुष समाज नारी को बराबरी का दर्जा देने में कहीं न कहीं संकोच कर रहा है। सिर से सरकते घूँघट और सदियों के बीच परिवार



की मुख्य धुरी नारी को मजबूत बनाकर ही जागरूक समाज और प्रगतिशील समाज की परिकल्पना की जा सकती है।(7)

नारी तो सदियों से ही सृजन का प्रतीक रही हैं प्रेम, करुणा, मातृत्व, उसके नैसर्गिक गुण है। इक्कीसवीं सदी की स्त्री ने स्वयं को जान लिया है, उसने सीमा तक अपने अधिकारों से लड़ना सीख लिया है, स्त्री सबल है उसकी शक्ति की अभिलाषा हर क्षेत्र में देखने मिलती है। समान दर्जा पाने का मतलब एक समान सम्मान का अधिकार पाने से है और महिला को किसी से मांगना नहीं है। उसे उसके लिए स्वयं कोशिश करना है।(8)

भारतीय संविधान में महिलाओं के लिए प्रावधान:-

स्वतंत्रता प्राप्ति के पश्चात से हमारे देश भारत में महिलाओं को सामाजिक, आर्थिक एवं राजनैतिक रूप से विकास के समान अवसर उपलब्ध कराने तथा उन्हें भली भांति विकसित होने के लिए संविधान में कुछ विशेष व्यवस्थाएँ की गयी हैं। भारतीय संविधान द्वारा महिलाओं को पुरुषों के सामने समस्त सुविधाएँ प्रदान की गयी हैं। संविधान के अनुच्छेद-15 की व्यवस्थाओं के अनुसार लिंग अथवा धर्म, जाति, जन्म, स्थान आदि के आधार पर किसी भी व्यक्ति के साथ किसी भी प्रकार का भेदभाव नहीं किया जा सकता है। अनुच्छेद-16 में लोक सेवा में पुरुष और स्त्री को बिना भेद किये अवसर की समानता प्रदान की गयी है। अनुच्छेद-19 में कोई भी नागरिक, चाहे वो स्त्री हो अथवा उसे अपनी अभिव्यक्ति बराबर रूप से स्वतंत्रता प्रदान की गयी है। इसके अलावा अन्य कुछ अनुच्छेदों में उन्हें आरक्षण की भी व्यवस्थाएँ की गयी है।

इस प्रकार हमारे संविधान में भारत के सभी स्त्री पुरुष को बराबरी का आजादी का शोषण से बचाव का,

धार्मिक आजादी का, संस्कृति एवं शिक्षा आदि सभी अधिकार समान रूप से प्राप्त किये गये है।(9)

आधुनिक स्वतंत्र भारत के संविधान रचनाकार भारत रत्न बाबा साहब, डॉ. भीमराव अम्बेडकर ने भारतीय संविधान में भारतीय नारी को राजनीतिक, आर्थिक, सामाजिक, शैक्षणिक आदि क्षेत्रों में मानव के समान अधिकार प्रदान किए है। आपने 'हिन्दू कोड बिल; की रचना कर महिला वर्ग को स्वाभिमान से जीवन यापन करने का अधिकार, मताधिकार प्रदान करवाया। आपने महिला सशक्तिकरण के लिए महिलाओं को शिक्षित करना अत्यंत आवश्यक बताते हुए कहा कि- "यदि हम लड़को के साथ-साथ लड़कियों की शिक्षा की ओर भी ध्यान देने लग जाए तो अतिशीघ्र प्रगति कर सकते हैं।" बाबा साहब ने देश की उन्नति महिला वर्ग की उन्नति पर निर्भर बतलाई। आपने कहा- "मैं किसी भी समाज की उन्नति का अनुमान इस बात से लगाता हूँ कि उस समाज की महिलाओं की कितनी प्रगति हुई है।"(10)

महिलाओं को आर्थिक रूप से आत्मनिर्भर बनाने के लिए स्वरोजगार योजनाओं को महत्व दिया जाना चाहिये साथ ही आधुनिकीकरण अपनाना होगा, वरना वह दिन दूर नहीं जब, जीवन पल्लवित करने वाली कोख ही उपलब्ध न होगी।

“नारी, जीवन दायिनी की, हत्या कब तक कर पाओगे?
नारी ही न होगी- धरा पर जब, तो फूल, फसल कहां से उगाओगे?”

महिलाओं को अपनी स्थिति सुधारने के लिए विश्वसनीयता की कसौटी पर खरे उतर चुके पुरुषों का मार्गदर्शन व सहयोग लेना चाहिए। इसमें गैर सरकारी संगठनों की भूमिका महत्वपूर्ण है आज आवश्यकता है,



उसे जागृत करने की। पंडित नेहरू के शब्दों में- “यदि जनता में जागृति पैदा करनी है, तो पहले महिलाओं को जागृत करो एक बार जब वह आगे बढ़ती है तो न केवल परिवार गांव और शहर अपितु सारा देश आगे बढ़ता है” (11)

राष्ट्र निर्माण की गतिविधियों में महिलाओं की भूमिका को महत्व देते हुए वर्ष 2001 को महिला सशक्ति वर्ष घोषित किया एवं 08 मार्च को महिला सशक्तिकरण दिवस मनाया जाता है। शासन की विभिन्न विभागीय योजनाओं को लागू किया गया। महिलाओं को गुणवत्तापूर्ण शिक्षा, रोजगार परिश्रमिक, आरक्षण, सामाजिक सुरक्षा, स्वास्थ्य देखभाल आदि सुविधाएँ प्रदान की गईं। जिसके फलस्वरूप महिलाओं को स्वयं के अस्तित्व के प्रति जागरूकता आई है और आज महिलाएँ प्रत्येक क्षेत्र में अग्रणी हैं एवं सफलता के विभिन्न सोपानों को प्राप्त कर रही है।

एक महत्वपूर्ण आवश्यकता महिलाओं की आर्थिक-स्वतंत्रता है। परिवार में अधिक श्रम महिलाओं को करना पड़ता है। परंतु उनका श्रम पूरी तरह अवैतनिक होता है। आवश्यकता यह है कि महिलाओं को उनके श्रम का उचित मूल्य मिले ताकि उनके श्रम का सही प्रतिफल उन्हें मिले इसके लिए उन्हें शिक्षित प्रशिक्षित करना पड़ेगा। लघु एवं कुटीर उद्योगों में प्रशिक्षण प्राप्त करने पर वे अपना रोजगार कर सकेंगी इससे उनकी स्वयं की आर्थिक स्थिति सुधरेगी स्वावलंबी बनेगी।

बालिकाओं के घरेलू कामकाज पर पूरा ध्यान दिया जाता है परंतु बाहर के कामकाज को सीखने पर ध्यान नहीं दिया जाता है। बैंक व कार्यालय के कार्य, समूह गठन करना, उद्योग धंधों का संचालन आदि

अनेक कार्य हैं। महिलाएँ ये कार्य करेगी तो उनके कार्य कौशल तथा उनकी क्षमता का विकास होगा। आज महिलाओं के सामने सबसे बड़ी समस्या स्वास्थ्य को लेकर है। भारत ही नहीं अफ्रीका तथा एशिया संबंधी सुधार पर विशेष ध्यान देना होगा। क्योंकि महिलाओं में अशिक्षा, अज्ञानता एवं अंधविश्वास जैसी समस्याएँ हमेशा से रही है। कम उम्र में विवाह, छोटी उम्र में माँ बनना, कुपोषण जैसी कई समस्याओं से दो चार होना पड़ता है। एक स्वस्थ राष्ट्र का निर्माण तक हो सकता है जब उस राष्ट्र की महिलाएँ और बच्चे स्वस्थ सुशिक्षित एवं मानसिक रूप से सुदृढ़ हों। (12)

फ्रांसीसी कथाकार सीमोन द बोउवार के अनुसार - “आरत होती नहीं बनायी जाती है। आज और बनाने की प्रवृत्ति को रोकना होगा और इसमें प्रमुख भूमिका औरत को ही निभानी होगी।” तभी नारी मुक्ति तथा सशक्तिकरण का नारा सार्थक हो सकता है।

निष्कर्ष :- महिलाओं ने अपने बहुआयामी व्यक्तित्व को रेखांकित किया है, कहा जाता है कि नारी उच्चतम नैसर्गिक शक्तियों का स्रोत है। प्रसिद्ध सामाजिक विचारक प्रो. शयडन की दृष्टि में - “स्त्रियों ने ही प्रथम सभ्यता की नींव डाली है और उन्होंने ही भटकती मानवता को एक व्यवस्थित सूत्र प्रदान किया है। महिला जीवन संघर्ष और सहयोग का प्रेम और विद्रोह का, करुणा और आनंद का पर्याय है। वह अपने जीवन के प्रत्येक कार्य को संवेदना की गहराई तक जाकर पूरा करती है।” (13) आवश्यकता है उसे जागृत करने की यदि ऐसा होता है, तो न केवल महिलाओं को अपितु समग्र भारत को सशक्तता एवं प्रगतिशीलता की ओर उन्मुख किया जाना संभव हो सकेगा।

संदर्भ सूची

1. सुधारानी श्रीवास्तव, आशा श्रीवास्तव, 2004, महिला शोषण और मानवाधिकार, अर्जुन पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या 23-24



2. डॉ. निशांत सिंह, 2012, भारतीय महिलाएँ, एक सामाजिक अध्ययन, ओमेगा पब्लिकेशन्स, दिल्ली, पृष्ठ संख्या 183.
3. रामसाबा गौतम, जर्नल जुलाई-दिसंबर 2008, म.प्र. सामाजिक विज्ञान अनुसंधान, अंक-2, म.प्र. सामाजिक विज्ञान शोध संस्थान, उज्जैन (म.प्र) पृष्ठ संख्या 49.
4. डॉ. अनुराधा पाण्डेय, 2010, महिला सशक्तिकरण, इशिका पब्लिशिंग हाउस, जयपुर पृष्ठ संख्या 14
5. डॉ. आर.पी. तिवारी, डॉ. डी.पी. शुक्ला, 1999, भारतीय नारी वर्तमान समस्याएँ और भावी समाधान, ए.पी. एच. पब्लिशिंग कारपोरेशन, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या 133-134
6. पूर्वाक्त, पृष्ठ संख्या 174-175.
7. डॉ. हरीदास रामजी शेण्डे (सुदर्शन), 2004, नारी सशक्तिकरण, ग्रंथ विकास, जयपुर, पृष्ठ संख्या 39.
8. विन्ध्य भारती (वार्षिक शोध पत्रिका) जुलाई 2010, वाल्यूम-1, नं.-10, अवधेश प्रताप सिंह विश्वविद्यालय रीवा (म.प्र).
9. उमेश प्रताप सिंह, राजेश कुमार गर्ग, महिला सशक्तिकरण: विभिन्न आयाम, अध्ययन पब्लिशर्स एण्ड डिस्ट्रीब्यूटर्स, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या 239-241.
10. डॉ. एस.एल.बरे, जुलाई 2007, भारतीय इतिहास में नारी, कैलाश पुस्तक सदन, भोपाल, पृष्ठ संख्या 177
11. कम्पीटिशन सक्सेस रिव्यू, जुलाई 2008, पृष्ठ संख्या 47-48.
12. डॉ. एम.एल. वर्मा (निकुंज), 2011, डॉ. मीनाक्षी पंवार, नारी उत्पीड़न और कानून, राधा पब्लिकेशंस, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या 38-42.
13. प्रभा खेतान, 2002, स्त्री उपोक्षिता The Second Sex (सीमोन द बोउवार) का हिन्दी रूपांतरण, हिन्द पाकेट बुक्स नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या 44.





मुस्लिम की भारतीय अस्मिता और रज़ा की रचना दृष्टि

डॉ. सुनील कुमार यादव

ईमेल- sunilrza@gmail.com

सारांश

प्रस्तुत शोध लेख रही मासूम रजा की रचनादृष्टि पर प्रकाश डालता है। उनकी साझी विरासत की समझ तथा उनके जीवन के कड़े अनुभवों को साझा करता है। हिंदी साहित्य इतिहास में मुस्लिम समाज के यथार्थ को समझने के लिए रही मासूम रजा की दृष्टि व उनकी रचनाओं से होकर गुजरना पड़ेगा। इस दृष्टि से इस लेख का महत्व बढ़ जाता है।

बीज शब्द

आधा गाँव, साम्प्रदायिकता, मुस्लिम अस्मिता, रचना दृष्टि, साझी संस्कृति, जीवन परिचय, वामपंथ. गाजीपुर

भूमिका

राही मासूम रज़ा की रचनाओं में संपूर्ण भारतीय संस्कृति की छाप देखने को मिलती है। गाजीपुर के गंगौली गाँव में 1 सितंबर 1927 में जन्मे डॉ. राही मासूम रज़ा एक ऐसे रचनाकार के रूप में प्रतिष्ठित हुए जिनकी रचनात्मक उम्र संस्कृत से उर्दू तक और महाकाव्य से ग़ज़लों तक की रही है। भारतीय संस्कृति को गहराई से पहचानने वाले रज़ा साहब को रचना के लगभग हर क्षेत्र में बेशुमार शोहरत मिली। उपन्यास से लेकर काव्य तक और ग़ज़ल से लेकर फ़िल्म संवाद तक कोई भी ऐसा क्षेत्र नहीं जहाँ रज़ा साहब ने अपनी मज़बूत शैली के साथ हस्तक्षेप न किया हो। महाभारत के कभी ना भुलाए जा सकने वाले डायलॉग्स आज भी उनकी अद्भुत शैली का रंग बिखेरते हैं।

राही मासूम रज़ा की रचना दृष्टि का निर्माण उनके जीवनानुभवों के द्वारा हुआ है। 'आधा गाँव'

उपन्यास के संदर्भ में राही कहते हैं कि "जब तक आप किसी ज़मीन को, उस पर रहने वालों को जानेंगे नहीं, पहचानेंगे नहीं, उपन्यास कैसे लिख सकते हैं? मैं अपने लेखन में पूर्वी यू.पी. से बाहर निकला ही नहीं क्योंकि मैं वहाँ से बाहर की भाषा को जानता ही नहीं, तो अपने पात्रों से क्या बुलावाऊँगा? किसी स्थान विशेष की भाषा समझे बिना लोगों को, जीवन को नहीं समझा जा सकता।"¹ राही मासूम रज़ा का जन्म 1 अगस्त 1927 को पूर्वी उत्तर प्रदेश के गाजीपुर जिले गंगौली नामक गाँव में हुआ था। यह एक ज़मींदार परिवार था। इनके "पिता सैय्यद बशीर हुसैन आबिदी की गणना पूर्वी उत्तर प्रदेश के प्रसिद्ध वकीलों में होती थी। गंगौली बशीर साहब की ज़मींदारी का गाँव था ननिहाल उनकी रज़ा मुशीर हसन के यहाँ थी। इनके पिता ने गाजीपुर में गंगा के किनारे चौबीस कमरों का एक मकान बनवाया था जिसमें तीन बड़े-बड़े आँगन थे। इस संपन्नता और लाड़

¹ राही मासूम रज़ा, कृतित्व और उपलब्धियाँ (सं.) एम. फ़ीरोज खान, पृ. 102



प्यार में राही का जीवन बीता।²² राही ने 'सीन 75' उपन्यास के समर्पण में लिखा था कि "मैं तीन माँओं का बेटा हूँ, नफीसा बेगम, अलीगढ़ यूनिवर्सिटी और गंगा।"³ राही की माँ का देहांत जल्द हो जाने के कारण उनका लालन पालन दादी ने किया, जिन्हें वे ददा पुकारते थे। राही मासूम रजा का बचपन तथा उनका परिवार उनके उपन्यासों में बार-बार आता है। राही के बचपन का नाम सैय्यद मासूम रजा आबिदी था। "18 वर्ष की उम्र में राही जब प्रगतिशील आंदोलन के हिस्सा बने तो आबिदी नाम का हिस्सा नहीं रहा। फिर वह जीवन भर राही मासूम रजा ही रहे।"⁴

गंगौली में राही मासूम रजा का घर दक्षिणी पट्टी में शिया सैय्यदों में सबसे बड़ा था। 'आधा गाँव' उपन्यास इसी उत्तर पट्टी और दक्षिण पट्टी को आधार बनाकर लिखा गया था। राही ने लिखा भी है कि "यह कहानी आधे गाँव की है। और इस गाँव के जीते-जागते लोगों की भीड़ में मेरी कहानी के पात्र भी जैसे जिन्दा से हो गए हैं।"⁵

ग्यारह वर्ष की उम्र में राही को टी.बी. हो गई। भुवाली में पाँच साल इलाज चला क्योंकि टी.बी. उस समय एक असाध्य बिमारी थी। "1942 में राही गाजीपुर लौट आए और पढ़ाई में जुट गए। उनके चाचा उर्दू में शायरी करते थे। राही भी शायरी करने लगे और उन्होंने पहला 'अखिल भारतीय मुशायरा' मऊ में पढ़ा। राही की गिनती प्रगतिशील शायरों में होने लगी... जानलेवा

बीमारी के बीच घर में रखी सारी किताबें पढ़ डालीं। गाजीपुर के पुस्तकालय में जो पुस्तकें उपलब्ध थीं वह मंगाई जाने लगीं।...उनका दिल बहलाने के लिए और कहानी सुनाने के लिए कल्लू कक्का रखे गए। राही ने स्वीकार किया है कि कल्लू काका न होते तो मुझे कहानी की सही पकड़ कभी न आती।"⁶

उनके आस-पास में फैली गरीबी-भुखमरी ने उन्हें कम्युनिस्ट पार्टी में काम करने के लिए प्रेरित किया। कम्युनिस्ट पार्टी के सम्पर्क में आते ही उनकी शायरी का तेवर विद्रोही हो गया। गाजीपुर के नगरपालिका अध्यक्ष पद के चुनाव में राही ने कांग्रेस प्रत्याशी अपने पिता के खिलाफ जाकर कम्युनिस्ट पार्टी के प्रत्याशी पब्बर राम को चुनाव जितवाया। "बाप बेटे की मुहब्बत सिद्धांतों के आगे हार गई।...राही मासूम रजा के परिवार वालों ने 18 वर्ष का आयु में फैजाबाद की 'मेहरबानो' के साथ उनका विवाह कर दिया। राही की इनसे कभी नहीं पटी और तीन साल बाद दोनों परिवारों ने परस्पर सहमति से तलाक करवा दिया। राही ने दूसरा विवाह 'श्रीमती नैय्यर जहाँ' के साथ 1965 के अंत में किया।"⁷ राही 1963 में 'तिलिस्में-होशरुबा' पर शोध जमा कर चुके थे और अलीगढ़ मुस्लिम यूनिवर्सिटी में पढ़ा रहे थे। इस विवाह के कारण राही को विश्वविद्यालय से निकाल दिया गया। "उन दिनों प्रो. आले अहमद सुरूर उर्दू विभाग के अध्यक्ष थे। उनकी अध्यक्षता में चयन समिति आयोजित की गई। सर्व सम्मति से चयन समिति

² राही मासूम रजा, कुँवर पाल सिंह, पृ. 9

³ 'सीन 75', राही मासूम रजा, राजकमल प्रकाशन नई दिल्ली 2007 'समर्पण' से

⁴ सिंह, कुँवर पाल, राही मासूम रजा, 2005, साहित्य अकादमी, नई दिल्ली पृ. 9

⁵ आधुनिक हिंदी उपन्यास-1 (सं.) भीष्म साहनी, रामजी मिश्र, भगवती प्रसाद निदारिया, पृ. 450

⁶ सिंह, कुँवर पाल, राही मासूम रजा, 2005, साहित्य अकादमी, नई दिल्ली पृ. 11

⁷ वही, पृ. 12



ने निर्णय दिया कि राही को साहित्य की समझ नहीं है, इसलिए उनकी नियुक्ति नहीं की जा सकती। विश्वविद्यालय के इतिहास में वे सबसे बड़ा मजाक था।⁸ राही के लिए अलीगढ़ बेगाना हो गया और वह मुंबई चले गए। तब तक 'आधा गाँव' छप चुका था। राही की जिन्दगी में दुःखद स्थितियाँ बहुत आईं। बीमारी से उनका पैर खराब हो चुका था। फिर अलीगढ़ से इस तरह की दुःखद स्थितियों में मुंबई जाना और वहाँ का संघर्ष राही को और भी मजबूत बना रहे थे।

राही ने भारत विभाजन तथा उसके बाद की स्थितियों को देखा, भुगता और अपनी रचनाओं में अभिव्यक्ति दी। राही का पूरा जीवन सांप्रदायिकता, कठमुल्लापन तथा मुस्लिम अस्मिता जैसे प्रश्नों से संघर्ष करते हुए बीता। राही देश के बंटवारे के संदर्भ में कहते हैं कि "यह बँटवारा एकदम आस्वाभाविक था। अननैचुरल... गलती हमारे अपने लीडरों ने की। मानता हूँ जिन्ना अलग देश की माँग कर रहे थे। उनकी बात समझ में आती है। दरअसल ज्यादा बड़ा कसूर हमारे नेताओं का है जिन्होंने बार-बार इस बात को दोहराया कि वे इस देश का बँटवारा नहीं होने देंगे और फिर उन्होंने ही इस बँटवारे को मंजूर कर लिया।"⁹

जर्मींदारी विघटन के बाद की स्थितियों पर राही कहते हैं कि "जर्मींदारी के साथ समाज का पूरा ढाँचा टूट गया। गंगौली का जर्मींदार गाजीपुर में पान की दुकान

नहीं खोल सकता था। पर कराची में उसे कौन जानता है। इसलिए जब उससे गंगौली छूटी तो वह गंगौली से इतनी दूर चला गया जहाँ कोई काम करके जीने में उसे शर्म न आए। जर्मींदार गया तो उसके साथ जीने वाले भी गए कि उन्हें भी ठीक से जीना नहीं आता था। इन पाकिस्तान जाने वालों को मुसलमान कहना ठीक नहीं है।"¹⁰

धर्म और राजनीति के विरुद्ध राही में गहरा आक्रोश था। राही मानते थे कि "आधुनिक भारत में यह तय करना मुश्किल है कि धर्म ज्यादा बड़ा व्यापार है या राजनीति। लेकिन दोनों व्यापारों में पैसा स्मगलिंग से ज्यादा है, इसलिए जिसे देखिए वही राजनीति और धर्म के धंधे में जाने को बेकरार हैं।"¹¹

राही सांप्रदायिकता के खिलाफ लगातार संघर्ष करते रहे उन्होंने मुस्लिम की भारतीय अस्मिता पर सवाल खड़ा करने वालों को करारा जवाब दिया था वे लिखते हैं कि "जनसंघ का कहना है कि मुसलमान यहाँ के नहीं हैं। मेरी क्या मजाल की मैं झुठलाऊँ। मगर यह कहना ही पड़ता है कि मैं गाजीपुर का हूँ। गंगौली से मेरा संबंध अटूट है। वह एक गाँव ही नहीं। वह मेरा घर भी है।...और मैं किसी को यह हक नहीं देता कि वह मुझसे यह कहे, राही! तुम गंगौली के नहीं हो।"¹²

साझी संस्कृति के लगातार टूटने को लेकर राही परेशान रहा करते थे। वे अक्सर सवाल करते थे "क्या

⁸. वही, पृ. 13

⁹ राही मासूम रज़ा, कृतित्व और उपलब्धियाँ (सं.) एम. फीरोज खान, पृ. 92

¹⁰ आधुनिक हिंदी उपन्यास-1 (सं.) भीष्म साहनी, रामजी मिश्र, भगवती प्रसाद निदारिया, राजकमल प्रकाशन दिल्ली पृ. 450

¹¹ अभिनव कदम (6-7) (सं.) जयप्रकाश धूमकेतु, पृ. 42

¹² आधा गाँव, राही मासूम रज़ा, राजकमल प्रकाशन नई दिल्ली, 2005 पृ. 303



रसखान का नाम काटकर कृष्ण भक्ति काव्य का इतिहास लिखा जा सकता है? क्या तुलसी की रामायण में आपको मुगल दरबार की झलकियाँ दिखाई नहीं देतीं?...क्या आप जानते हैं कि महाकवि अमीर खुसरो की माँ राजपूतानी थीं?...हिंदुस्तान के मुसलमानों ने हिंदू संस्कृति और सभ्यता को अपने खूने दिल से सींचकर भारतीय संस्कृति और सभ्यता बनाने में बड़ा योगदान किया है।¹³ इस प्रकार राही यह मानते हैं कि भारतीय संस्कृति इकहरी नहीं है। राही की जीवन दृष्टि मात्र उनके स्वयं के जीवन अथवा पारिवारिक जीवन की ही परिधि में सीमित नहीं थी, राही के सरोकार युगद्रष्टा के थे। उन्होंने देश विभाजन तथा सांप्रदायिकता के कारणों की पड़ताल करते हुए उसे अपने रचनाओं में प्रस्तुत किया। वे मुस्लिम समाज के मध्यवर्ग और करीब-करीब उच्चवर्ग तथा अभिजात वर्ग की समस्याओं और जीवन शैली को अपनी रचनाओं में चित्रित करते हैं, क्योंकि राही का संबंध इसी वर्ग से था। वे इस वर्ग के चिंता तथा सरोकारों से अच्छी तरह परिचित थे।

राही उर्दू से हिंदी में आए थे साथ ही तिलिस्मी होशरुबा पर शोध भी पूरा किया था, इसलिए इनकी रचनाओं पर इसका प्रभाव भी दिखता है। शानी ने राही की रचना दृष्टि के निर्माण प्रक्रिया के संदर्भ में लिखा है कि "आप तो उर्दू से हिंदी में आए थे- सिर्फ उर्दू जानते हुए नहीं, उसकी पूरी परंपरा को आत्मसात करते हुए। आपने मंटो का मर्म, इम्मत आपा का जर्फ, राजेन्द्र सिंह

बेदी की विदग्धता और 'कृष्णचंदर' की भरमाने वाली भाषा को अच्छी तरह चीन्हते हुए अपनी एक नयी राह निकाली थी वरना आप राही कैसे होते?"¹⁴

राही कथा दृष्टि की यह विशेषता है कि वे प्लाट पहले से तय नहीं करते। राही खुद बताते हैं कि "मैं प्लाट में विश्वास नहीं करता। मेरी श्रद्धा मानवीय संवेदनाओं में है, इसलिए मेरे लेखन के केंद्र में मनुष्य है, कैरेक्टर है। यदि प्लाट भारी पड़ गया तो इस कैरेक्टर को विकास का मौका नहीं मिलेगा।"¹⁵

भाषा के सवाल पर राही का स्पष्ट मत था कि हिंदी और उर्दू दोनों एक ही भाषाएँ हैं "झगड़ा लिपियों को लेकर है और वह राजनीति की वजह से है।"¹⁶

राही अपने प्रत्येक उपन्यास के बीच में उपस्थित होकर कथा में लेखकीय हस्तक्षेप करते हैं। दरअसल जब कथाकार अपने लोगों को आधार बनाकर उनके सुख दुःख को कथा सूत्र में पिरो रहा होता है तो उसे ऐसा करना पड़ता है। यह लेखक के जीवन तथा रचना में उपस्थित लोगों के जीवन की संपृक्तता को दिखाता है। 'आधा गाँव' के बीच में भूमिका लिखते हुए राही कहते हैं कि "आप सोच रहे होंगे कि कहानी के बीच में यह भूमिका कैसी! मैं भी यही सोच रहा हूँ लेकिन यह कोई कहानी नहीं है...जिन लोगों की बातें मैं कर रहा हूँ वह मेरा गाँव और मेरे लोग हैं।"¹⁷

¹³ अभिनव कदम (6-7) (सं.) जयप्रकाश धूमकेतु, पृ. 118

¹⁴ नैना कभी न दीठ, शानी 1993, नेशनल पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली, पृ. 2

¹⁵ राही मासूम रजा, कृतित्व और उपलब्धियाँ (सं.) एम. फीरोज खान, 2003, अनंग प्रकाशन, दिल्ली। पृ. 102

¹⁶ राही मासूम रजा, कृतित्व और उपलब्धियाँ (सं.) एम. फीरोज खान, पृ. 102

¹⁷ आधा गाँव, राही मासूम रजा, राजकमल प्रकाशन नई दिल्ली, 2005 पृ.302

निष्कर्ष-

मुस्लिम समाज आज भी गरीबी, बेरोजगारी, अशिक्षा, अंधविश्वास, सांप्रदायिकता जैसी समस्याओं से जूझ रहा है। आज़ादी के बाद से लगातार मुसलमानों की भारतीय अस्मिता पर सवाल खड़ा किया जा रहा है। इस्लाम धर्म तथा मुस्लिम समाज को लेकर भ्रामक अवधारणाएँ फैलाई जा रही हैं। ऐसे समय में राही मासूम रज़ा के उपन्यासों को महज साहित्यिक संरचना

न मानकर सामाजिक संरचना के रूप में पढ़ा जाना चाहिए इसके माध्यम से भारत में मुस्लिम परिवेश को संपूर्णता में समझा जा सकता है। ऐसे में इस शोध पत्र का महत्व इस अर्थ में है हम इससे रही मासूम रज़ा की लेखन शैली व दृष्टि को समझ सकते हैं। रही मासूम रज़ा के उपन्यासों में मुस्लिम समाज की मनोवृत्ति, संवेदना अपने यथार्थ रूप में अभिव्यक्त हुई है, जो आज भी प्रासंगिक है।

संदर्भ सूची

1. राही मासूम रज़ा, कृतित्व और उपलब्धियाँ (सं.) एम. फीरोज खान, पृ. 102
2. राही मासूम रज़ा, कुँवर पाल सिंह, पृ. 9
3. सीन 75', राही मासूम रज़ा, राजकमल प्रकाशन नई दिल्ली 2007 'समर्पण' से
4. सिंह, कुँवर पाल, राही मासूम रज़ा, 2005, साहित्य अकादमी, नई दिल्ली पृ. 9
5. आधुनिक हिंदी उपन्यास-1 (सं.) भीष्म साहनी, रामजी मिश्र, भगवती प्रसाद निदारिया, पृ. 450
6. सिंह, कुँवर पाल, राही मासूम रज़ा, 2005, साहित्य अकादमी, नई दिल्ली पृ. 11
7. वही, पृ. 12
8. वही, पृ. 13
9. राही मासूम रज़ा, कृतित्व और उपलब्धियाँ (सं.) एम. फीरोज खान, पृ. 92
10. आधुनिक हिंदी उपन्यास-1 (सं.) भीष्म साहनी, रामजी मिश्र, भगवती प्रसाद निदारिया, राजकमल प्रकाशन दिल्ली पृ. 450
11. अभिनव कदम (6-7) (सं.) जयप्रकाश धूमकेतु, पृ. 42
12. आधा गाँव, राही मासूम रज़ा, राजकमल प्रकाशन नई दिल्ली, 2005 पृ. 303
13. अभिनव कदम (6-7) (सं.) जयप्रकाश धूमकेतु, पृ. 118
14. नैना कभी न दीठ, शानी 1993, नेशनल पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली, पृ. 2
15. राही मासूम रज़ा, कृतित्व और उपलब्धियाँ (सं.) एम. फीरोज खान, 2003, अनंग प्रकाशन, दिल्ली। पृ. 102
16. राही मासूम रज़ा, कृतित्व और उपलब्धियाँ (सं.) एम. फीरोज खान, पृ. 102
17. आधा गाँव, राही मासूम रज़ा, राजकमल प्रकाशन नई दिल्ली, 2005 पृ. 302





मुंशी ज़का उल्लाह, डिप्टी नज़ीर अहमद व सर सयेद अहमद के मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा पर विचार व कार्य

अब्दुल अहद

पीएच.डी. शोधार्थी

इंदिरा गाँधी नेशनल ओपन यूनिवर्सिटी (IGNOU)

ईमेल : ahada9210@gmail.com

सार संक्षेप

इस लेख में 19 वीं शताब्दी के उत्तरी भारत के तीन महत्वपूर्ण मुस्लिम शिक्षाविदों का वर्णन किया गया है। इन बुद्धिजीवियों पर किए गए अपने शोध में देखा गया कि वह मुस्लिम समुदाय की शिक्षा के लिए चिंतित थे। और चाहते थे कि समाज के अन्य समुदायों की भांति ही मुसलमान भी शिक्षा प्राप्त करें और अंग्रेजी सरकार में नौकरी करने के लिए योग्यता हासिल करें। इनके द्वारा मुसलमानों की पुरुष जनसंख्या पर बल दिया गया था साथ ही मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा के प्रति भी कार्य किए गए। प्रस्तुत लेख में ऐसे ही विभिन्न विचारों व कार्यों का उल्लेख है जैसे; पाठ्यपुस्तकों का ऊर्दू में अनुवाद (वह भी विज्ञान की पाठ्यपुस्तकों का), मुंशी ज़का उल्लाह और नज़ीर अहमद द्वारा इस तरह देशीय भाषा पर जोर देना, नज़ीर अहमद द्वारा मुस्लिम लड़कियों के लिए *मीरात-उल-उरूस* (1869) की रचना इत्यादि। इन कार्यों के माध्यम से हम देखते हैं कि पितृसत्ता की जड़ें कितनी मजबूत थी और यह जड़ें लड़कियों को शिक्षा अर्जित करने के लिए किस तरह रोकती थी। लेकिन कुछ व्यक्तित्व ऐसे भी थे जिन्होंने 19वीं शताब्दी के इस समाज को कुछ हद तक चुनौती दी।

बीज शब्द

अनुवाद, विज्ञान, पितृसत्ता, शिक्षा, पाश्चात्य

प्रस्तावना :

इस पेपर में हम देखेंगे 19वीं शताब्दी में, मुंशी ज़काउल्लाह, डिप्टी नज़ीर अहमद और सर सयेद अहमद द्वारा मुस्लिम महिलाओं की किस प्रकार की शिक्षा पर बल दिया जा रहा था अर्थात वह पश्चिमी प्रकार की शिक्षा के पक्ष में थे या फिर धर्मशास्त्रीय प्रकार की शिक्षा के पक्ष में थे। इसके साथ ही, उनके द्वारा किस प्रकार के प्रयास मुस्लिम महिलाओं या लड़कियों की शिक्षा के लिए किए गए। और मुंशी ज़काउल्लाह और नज़ीर अहमद के प्रयास किस तरह दिल्ली कॉलेज से जुड़े थे और सर सयेद के प्रयास किस तरह अलीगढ़ आन्दोलन से जुड़े थे। इसके साथ ही, इस सवाल का जवाब भी खोजने का प्रयास करेंगे कि 1870 के बाद

सर सयेद के विचारों में मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा के प्रति बदलाव क्यों द्रष्टिगोचर हो रहा था।

19वीं शताब्दी में मुंशी ज़काउल्लाह और नज़ीर अहमद दोनों मुस्लिम बौद्धिक समूह दिल्ली कॉलेज के अनुवाद के प्रयासों से जुड़े थे। इसके अंतर्गत उनके द्वारा विभिन्न वैज्ञानिक पुस्तकों का ऊर्दू भाषा में अनुवाद किया जा रहा था। इसके माध्यम से हम विश्लेषण करेंगे कि तो क्या इन अनुदित व लिखित पाठ्यपुस्तकों को महिलाओं द्वारा भी पढ़ा जा रहा था। अर्थात उन पुस्तकों का कंटेंट कैसा था।

दिल्ली कॉलेज :

19वीं शताब्दी में कई तरह की आधुनिक गतिविधियों से समाज का पारंपरिक स्वरूप बदल¹ रहा था। इन्हीं आधुनिक गतिविधियों का एक बिन्दू इस समय पाश्चात्य शिक्षा के रूप में प्रचलित था। इस पाश्चात्य शिक्षा की नींव अंग्रेजी भाषा के सीखने व अध्ययन करने पर रखी थी। क्योंकि ब्रिटिश साम्राज्य अंग्रेजी भाषा का प्रतिनिधित्व करता था। इस प्रकार, के अध्ययन ने पाश्चात्य शैक्षिक संस्थानों की स्थापना पर भी बल दिया। दिल्ली कॉलेज में भी 19वीं शताब्दी के मध्य से अंग्रेजी भाषा की शिक्षा और यूरोपीय ज्ञान-विज्ञान को पढ़ाया जा रहा था। हालाँकि, इसी के साथ प्राच्य ज्ञान-विज्ञान का भी अध्ययन किया जाता था। दिल्ली कॉलेज में ही मुंशी ज़का उल्लाह, नज़ीर अहमद और सर सयेद ने अध्ययन किया था। मुंशी ज़का उल्लाह और नज़ीर अहमद के विचारों में मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा के प्रति सर्वेदनशीलता दिल्ली कॉलेज में उनके द्वारा अर्जित की गयी शिक्षा के कारण मुख्य रूप से आयी थी। दिल्ली कॉलेज के उदार माहोल के बारे में नज़ीर अहमद की यह टिप्पणी महत्वपूर्ण है जिसमें वह कहते हैं कि 'यदि मैंने दिल्ली कॉलेज में अध्ययन नहीं किया होता, तो मैं एक संकीर्ण और कट्टर मौलवी बन जाता।'² एक ऐसा माहोल प्रदान किया जहाँ अंग्रेजी भाषा की शिक्षा भी दी जाती थी वहीं साथ ही विभिन्न वैज्ञानिक ग्रंथों का अनुवाद ऊर्दू भाषा में किए जाने का प्रयास किया जा रहा था। स्पष्ट है कि दिल्ली कॉलेज के ये विद्वान उत्तरी भारत में मुस्लिम समुदाय को शिक्षा प्रदान

कराने के लिए, ऊर्दू के रूप में, देशीय भाषा के महत्व को समझा जा रहा था।

मुंशी ज़काउल्लाह :

सर्वप्रथम हम मुंशी ज़काउल्लाह (1832-1910) के मुस्लिम महिलाओं के प्रति क्या विचार थे, उसका वर्णन करेंगे। ज़का उल्लाह और नज़ीर अहमद 19वीं शताब्दी के मध्य में दिल्ली में रहते थे और अच्छे दोस्त भी थे। नज़ीर अहमद ने ज़काउल्लाह के बारे में काफी कुछ लिखा है। वह लिखते हैं कि, ज़काउल्लाह उत्तरी भारत में महिला शिक्षा के शुरूआती पथ-प्रदर्शकों में से एक थे उस समय जब महिला शिक्षा का विचार विदेशी था और लोगों के सामान्य विचार में यह विचित्र था।³ ज़काउल्लाह उत्तर भारत के मुसलमानों को पाश्चात्य शिक्षा प्रदान कराने के पक्ष में थे। उनका मानना था कि, यहाँ के निवासियों को आधुनिक शिक्षा दी जानी चाहिए। इस शिक्षा में विभिन्न वैज्ञानिक विषयों को सम्मिलित किया गया था। ज़काउल्लाह ने दिल्ली कॉलेज के अनुवाद के प्रोजेक्ट में भी भाग लिया। इस प्रोजेक्ट के अंतर्गत विभिन्न वैज्ञानिक पाठ्यपुस्तकों का ऊर्दू भाषा में अनुवाद किया गया। हम देख सकते हैं कि ज़काउल्लाह ने न केवल पश्चिमी प्रकार की शिक्षा पर जोर दिया बल्कि उनका मानना था कि पूर्वी संस्कृति को भी समानांतर रूप से बढ़ावा दिया जाना चाहिए। जहाँ तक मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा की बात है तो उसके लिए भी ज़काउल्लाह ने उदार दृष्टिकोण अपनाया। मुंशी ज़काउल्लाह अपनी पुस्तक *Pand Pir Dana*, 1905 में तर्क देते हैं कि यदि एक लड़का शिक्षा

¹ इसके बारे में हम विस्तार से वर्णन के लिए, बारबरा डी.मेटकाफ (1990) *Perfecting Women : Maulana Ashraf Ali Thanawi, s Bhishti Zewar, A Partial Translation With commentary*, गेल मिनोलेट (1998) *Secluded Scholars: Women's Education And Muslim Social Reform In Colonial India*, ज़ेराल्डिन फोर्ब्स (2006) *Women In Modern India*, नीता कुमार (2007) *The Politics of Gender , Community, and Modernity ;*

Essays on Education in India. और नसरीन अहमद (2012) *Muslim Leadership And Women's Education ,Uttar Pradesh 1886-1947* की पुस्तकों में देख सकते हैं।

² नारायणी गुप्ता, *Delhi Between Two Empires, 1803-1931*, OUP, 1981, पेज न. 131.

³ सी.एफ.एंड्रयूज *Zaka Ullah of Delhi*, OUP, नई दिल्ली, 2003. पेज न. 97. (सी.एफ.एंड्रयूज, ज़का उल्लाह के जीवनी लेखक थे।)



प्राप्त करता है, तो यह केवल उसको ही प्राप्त होगी और उसी तक सीमित रहेगी। लेकिन जब एक महिला शिक्षित होती है तो इसका मतलब पूरे परिवार का शिक्षित होना है। इस तरह उन्होंने मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा पर बल दिया।

जका उल्लाह स्पष्ट करते हैं कि महिलाओं की शिक्षा का उद्देश्य पश्चिमी परम्परा को अंधाधुंध नकल (तकलीद) करना नहीं है बल्कि महिलाओं को आधुनिक चीजों की उपयोगिता को ऊर्दू भाषा में हमारे स्वयं के लिखे साहित्य के माध्यम से अवगत कराना भी है। उन्होंने जोर देकर कहा कि इससे अंग्रेजी भाषा पर समय बर्बाद नहीं होगा जिसको हम आज पढ़ते हैं और कल भूल जाते हैं।

जका उल्लाह महिलाओं की शिक्षा पर सर सयेद अहमद की तुलना में अधिक स्वागत योग्य और साहसी विचारों को प्रदर्शित करते हैं। हालाँकि मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा के बारे में, पूर्व (पहले) वालों का स्वयं का नजरिया, उनकी तत्काल चिंता के अंतर्गत ही समाहित था। अर्थात् जिस तरह के विचार सर सयेद ने और बाकी विद्वानों ने मुस्लिम महिलाओं को शिक्षा प्रदान करने के प्रति अपनाए थे, उसके लिए जका उल्लाह चिंतित थे। जका उल्लाह ने महिलाओं की शिक्षा का समर्थन ऐसे समय किया जब वह इसके विरोधियों से कठिन विरोध का सामना कर रहे थे जो सोचते थे कि यह समुदाय के लिए खतरनाक है क्योंकि उनको डर था कि यह महिलाओं को उनके धर्म से अलग कर सकता है। यहाँ तक कि सयेद अहमद खान ने हंटर कमीशन के सामने पेश किए गए अपने साक्ष्य में महिलाओं की शिक्षा के लिए कोई उत्साह नहीं दिखाया।⁴ इसीलिए, जका

उल्लाह का हस्तक्षेप एक साहसी कार्य के रूप में देखा जाता है।

जका उल्लाह ने मुस्लिम महिलाओं को शिक्षा देने के समर्थन के अलावा, अपनी पुस्तकों में महिला सामाजिक सुधार सम्बन्धी विचार भी व्यक्त किए हैं। उन्होंने अपने ग्रंथ *मुकर्रमुल-अखलाक (सम्मानिय नैतिक मूल्य, 1891)*, *तालीमुल अखलाक (नैतिक मूल्यों की शिक्षा, 1892)* और *तालीमुल खिसाल (चरित्र निर्माण करने की सलाह, 1892)* में कम आयु में विवाह के खिलाफ स्पष्ट रूप से विचार अभिव्यक्त किए गए हैं।⁵

डिप्टी नजीर अहमद :

नजीर अहमद (1830-1912) भी जका उल्लाह की तरह 19वीं शताब्दी की मुस्लिमों की शिक्षा के प्रति जागरूक थे। जहाँ एक तरफ नजीर अहमद अंग्रेजी भाषा की शिक्षा से परिचित थे वहीं वह ऊर्दू भाषा की अहमियत को भी पहचानते थे। उन्होंने भी ऊर्दू भाषा में दिल्ली कॉलेज के अनुवाद के प्रोजेक्ट में भाग लिया था।

इसके अलावा, नजीर अहमद ने 19वीं शताब्दी के स्कूलों, मदरसों में पढ़ाये जाने वाले कई ग्रंथों की आलोचना भी की, क्योंकि उनका मानना था यह ग्रन्थ विद्यार्थियों के हित व उनकी क्षमता को ध्यान में रख कर नहीं लिखे गए बल्कि लेखक के व्यक्तिगत हित और उसके ज्ञान पर ही बल देते हैं। वह तब के शैक्षिक संस्थानों में पढ़ाई जाने वाली गुलिस्तान पुस्तक को भी सही नहीं मानते थे क्योंकि उनका मानना था कि यह पुस्तक बच्चों के जीवन से कोई सम्बंध नहीं रखती है। स्पष्ट है कि, उनके द्वारा स्कूलों व मदरसों में ऐसे विषयों

⁴ विकास गुप्ता ने अपनी पी.एच.डी. थीसिस *Modernity and Education in Colonial India, a Study of Ideas, Interventions and Interlocutors*, दिल्ली विश्वविद्यालय, 2018 में रफत जमाल की पुस्तक *Molvi Zaka Ullah, 1990 पेज न.133* से मत ग्रहण किया है।

⁵ मुशीरुल हसन, *Maulawi Zaka Ullah, Sharif Culture and Colonial Rule* का एक लेख मॉर्ग्रेट पेर्नाऊ की सम्पादित *The Delhi College: Traditional Elites, the Colonial State, and Education before 1857* की हुई पुस्तक में।

के या ग्रंथों के अध्ययन पर बल दिया गया जो कि प्रासंगिक हो और व्यवहार्य हो। अर्थात् हम कह सकते हैं कि 1857 के बाद प्रासंगिक आधुनिक शिक्षा पर नज़ीर अहमद द्वारा ध्यान दिया जा रहा था।

जहाँ तक बात मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा की है, नज़ीर अहमद ने उनकी शिक्षा के लिए भी काफी प्रयास किया। जिसकी अभिव्यक्ति मुख्य रूप से उनके लेखनों से होती है। नज़ीर अहमद के विचार सर सयेद अहमद की तुलना में महिलाओं की शिक्षा को लेकर काफी उदार थे।⁶ गेल मिनोल्ट ने अपनी पुस्तक *Secluded Scholars* में नज़ीर अहमद की तुलना सर सयेद अहमद से की है। नज़ीर अहमद बहु-विवाह की बुराई के खिलाफ बोले और विधवा पुनर्विवाह पर भी उन्होंने अपने विचार रखे। कुछ नज़ीर अहमद के विचार उनके उपन्यास *मीरात-उल-उरुस*⁷ (*दा ब्राइडस मिरर*), में भी सामने आते हैं। नज़ीर अहमद ने अपने उपन्यास 'मीरात उल-उरुस', 'बनात उन-नाश' और *तौबत उन-नसूह* में युवा पत्नियों के लिए उपदेशात्मक निर्देश, शिक्षा के मूल्यों की प्रशंसा, समझदारी से किये गये घरेलू प्रबंधन, धर्मपरायण जीवन और पारस्परिक सम्बंधों में कुशल

⁶ सी.एफ.एंड्रयूज *Zaka Ullah of Delhi*, OUP, नई दिल्ली, 2003. पेज न. xxvii.

⁷ इस उपन्यास में दो बहनों की कहानी है, जिसमें एक का नाम अकबरी (बढ़ी) और दूसरी का असगरी (छोटी) है। इस उपन्यास का लेखक पूछता है कि अकबरी को मिजदादर बहू (तुनक स्वभाव वाली बहू) और असगरी को तमीजदार बहू (अच्छी तरह से व्यवहार करने वाली बहू) कौन बनाता है | वह ऐसी आदर्श मुस्लिम महिला के विषय पर विस्तार के साथ माँग करती है जो, अपने पति के परिवार के साथ शांति से रहें, 'सामान्य प्रकार' के व्यक्ति के साथ कोई व्यवहार न करें (रूबी लाल, 2008, पेज न. 24) | अर्थात् लेखक के अनुसार अकबरी व असगरी को भिन्न-भिन्न स्वभाव वाली बहू यह दोनों बिन्दू ही बनाते हैं | इस उपन्यास में हम देखते हैं कि नज़ीर अहमद ने दोनों ही किरदारों को बहुत बढ़ा-चढ़ा कर दिखाया है | जहाँ वह असगरी के चरित्र को बहुत अच्छा दिखाने का प्रयास करते हैं वहीं अकबरी के चरित्र को बहुत खराब दिखाते हैं | कहने का

कूटनीति को दिखाया गया है⁸ अर्थात् इन उपन्यासों में आदर्श मुस्लिम महिला का चित्रांकन करने का प्रयास किया गया है। *मीरात-उल-उरुस* उपन्यास का प्रभाव हिन्दू समुदाय के लोगों पर भी पड़ा। यह इतना अधिक लोकप्रिय हुआ की प्रकाशित होने के कुछ वर्षों में ही इसकी 1 लाख पुस्तकें बिक गयीं। 1883 में प्रकाशित हुए एक उपन्यास *वामा शिक्षक* पर भी इस उपन्यास का प्रभाव पड़ा। इसकी रचना मेरठ के ऊर्दू मदरसे दस्तूर तालीम के दो अध्यापकों मुंशी ईशवरी प्रसाद और मुंशी कल्याण राय ने की। इस उपन्यास के लेखकों का मानना था की जिस तरह *मीरात-उल-उरुस*⁹ मुस्लिम लड़कियों के पढ़ने के लिए बनी पुस्तक है, उसी तरह हिन्दू लड़कियों के लिए भी ऐसी कोई पुस्तक बननी चाहिए। इसीलिए *वामा शिक्षक* नामक उपन्यास लिखा गया। नज़ीर अहमद अपने उपन्यास *मीरात-उल-उरुस* में स्पष्ट करते हैं कि केवल पढ़ी-लिखी महिलाएँ, जो दुनिया के व्यापार के लिए अपनी प्रतिभा (हुनर) की सृजित करते हैं, और संघटन (अदब) और सही तरीके (क्रायदा) की आवश्यकता को अच्छे से जानती है वह महिलाएं सम्मान के संरक्षक हो सकती हैं।¹⁰

मतलब यह है कि नज़ीर अहमद ने अपने इस उपन्यास में संतुलित नज़रिया नहीं अपनाया है।

⁸ गेल मिनोल्ट, *Gender, Language and Learning : Essays in Indo-Muslim Cultural History*, Permanent Black, 2009, पेज न. 143.

⁹ अपने एक लेख *Begamati Zuban : Women's Language and Culture in Nineteenth-Century Delhi* में गेल मिनोल्ट नज़ीर अहमद के इस उपन्यास का वर्णन करती है | बेगामती ज़बान (पदों में रहने वाली मुस्लिम महिलाओं की बोलने की भाषा) के उदाहरण के रूप में असगरी के चरित्र को सामने रखती है और समानांतर रूप से एक खराब चरित्र के रूप में अकबरी का वर्णन करती है।

¹⁰ लाल, रूबी, *Gender and Sharafat: Re-reading Nazir Ahmad*, Journal of the Royal Asiatic Society, Cambridge University Press, 2008. पेज न. 19.



रूबी लाल अपने लेख में दिखाती है कि नज़ीर अहमद सम्मानित लड़कों और लड़कियों की 'शिक्षा' के लिए, महत्वपूर्ण रूप से चिन्तित थे, ताकि समय और जिम्मेदारी के साथ उनकी शराफत की प्रथाओं में वृद्धि हो। लेखक शरीफ लड़कियों और लड़कों के प्रशिक्षण की गतिविधि के लिए असंदिग्ध थे। अर्थात् नज़ीर अहमद संदेह से ग्रस्त नहीं थे और वह उनके प्रशिक्षण के लिए आशावादी थे। रूबी लाल अपने लेख में तौबत ऊर्दू को उद्धृत करते हुए लिखती है कि "बच्चों की परवरिश करना एक कर्तव्य है जिसे एक विशेष समय में किया जाना चाहिए ... बच्चे केवल युवा होने पर ही शिक्षा और सुधार के लिए खुले रहते हैं जब वे बड़े हो जाते हैं तो उनके तरीके में सुधार करना असंभव है"। यदि सही समय पर उचित प्रशिक्षण की उपेक्षा की जाती है, तो आचरण की गंभीर समस्याएं बाद में उत्पन्न होती हैं, जैसा कि लेखक अकबरी और नईमा के मामले में बताते हैं। नईमा तौबात की क्रोध स्वभाव वाली, झगड़ालू, और बदतमीज बहू थी जिसका प्रमुख कारण, खराब प्रशिक्षण या अपने शुरुआती वर्षों की गुमराह परवरिश के कारण, उसका यह चरित्र बना था। अकबरी के मामले में, यह उसकी दादी का लाड प्यार समस्या के रूप में प्रतीत होता है।¹¹ इस प्रकार, हम देखते हैं कि नज़ीर अहमद मुस्लिम लड़कों व लड़कियों की बेहतर तालीम व परवरिश के लिए चिंतित थे। ताकि, अपने आने वाली जिंदगी में वह अच्छे तौर-तरीकों को अपना सकें और एक शरीफ संस्कृति का अंग बन सकें। इससे स्पष्ट होता है कि लेखक मुस्लिम समुदाय के गरीब व निम्न जाति की महिलाओं पर ध्यान न देकर ऐसी महिलाओं को सामने लाने का प्रयास कर रहे थे जो अपने अच्छे अदब, ख्याल, व्यवहार, पालन-पोषण से

¹¹ वही, पेज न. 25.

शरीफ संस्कृति को अभिव्यक्त कर सकें। न केवल महिलाओं के जीवन के प्रति ही बल्कि पुरुषों के जीवन के प्रति भी नज़ीर अहमद संवेदनशील नजर आते हैं। साथ ही, नज़ीर अहमद ने शैक्षिक संस्थानों में, शिक्षण के लिए कई पुस्तकें लिखी, विशेष रूप से लड़कियों की शिक्षा पर। नज़ीर अहमद ने महसूस किया कि पुरानी, घर पर आधारित प्रणाली (घरेलू) अब महत्वपूर्ण नहीं थी और उन्होंने इसे फिर से सक्रिय करने, या एक स्वीकार्य विकल्प के रूप में शरीफ घरों में एक आधार बनाए रखने वाले स्कूलों को विकसित करने के लिए एक रास्ता तलाश लिया। उनके सिलेबस ने लड़कों के लिए दी जाने वाली सामान्य बुनियादी शिक्षा को जोड़ा, और लड़की के भावी जीवन के लिए आवश्यक घरेलू कलाओं के प्रशिक्षण को भी उसमें शामिल किया गया। उनके द्वारा मुस्लिम लड़कियों के लिए पुस्तक इसलिए लिखी गयी क्योंकि उस समय ऐसी पुस्तकें या ऐसा साहित्य नहीं था जिनको वह पढ़ सकें। लड़कियों की परवरिश कैसे की जाए और अदब व अखलाक किस तरह अपनाया जाए उसके लिए नज़ीर अहमद द्वारा मीरात-उल-उरुस उपन्यास लिखा गया। इसका अलावा, उन्होंने लघु पाठ्यपुस्तकों की एक श्रृंखला भी लिखी जो इस सामान्यीकरण को लागू करती है। चाँद पाँद एक उपयोगी सामान्य ज्ञान की पुस्तक थी, जो लड़कों और लड़कियों के लिए लिखी गई थी, जिसमें व्यक्तिगत स्वच्छता से लेकर मुख्य पैगम्बरों की छोटी आत्मकथाओं तक को शामिल किया गया था।¹² उन्होंने इसके अलावा, तर्क पर मबादिउल-हिकमत (लगभग, 1871) और अरबी शब्द सरंचना पर मयाघनिक फिल्सर्फ (लगभग, 1870-1) जैसी पुस्तकें

¹² गेल मिनोल्ड, *Secluded Scholars: Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India*, OUP, Delhi, 1998, पेज न. 35-36.



लिखी¹³ जो शिक्षा में नई पद्धति व शैली को अभिव्यक्त करती थी। इनके साथ ही, अहमद ने एक पाठ्यपुस्तक रस्मु'ल-खात भी लिखी, जो 1912 में प्रकाशित हुई थी, और बाद में यह पुस्तक बहुत लोकप्रिय हुई। ये सभी पाठ्यपुस्तकें नज़ीर अहमद की शिक्षण विधि में आकर्षण व उनकी अद्वितीय शैक्षणिक योग्यता को दिखाती हैं।

सर सयेद अहमद :

अपने अध्ययन में हमने देखा है कि मुंशी ज़काउल्लाह और नज़ीर अहमद ने जहाँ मुस्लिम समुदाय के लिए शिक्षा ऊर्दू भाषा में प्रदान कराने की बात कहीं वही सर सयेद अहमद (1817-1898) द्वारा मुस्लिम समुदाय के लिए अंग्रेज़ी भाषा की शिक्षा पर बल दिया गया। अब ऐसा नहीं है कि ज़काउल्लाह और नज़ीर अहमद अंग्रेज़ी भाषा के महत्व से परिचित नहीं थे बल्कि वह चाहते थे यहाँ के देशीय लोग अपनी देशीय भाषा में ही शिक्षा प्राप्त करें ताकि उनको विज्ञान व अन्य आधुनिक और पारम्परिक विषयों को समझने में कठिनाई का सामना न करना पड़े। इसीलिए, उन्होंने विभिन्न पाठ्यपुस्तकों का ऊर्दू भाषा में अनुवाद किया। लेकिन, सर सयेद एक मिशन के तहत काम कर रहे थे जिसके लिए उन्होंने अलीगढ़ आन्दोलन की बुनियाद रखी। इस आन्दोलन का केंद्र-बिंदु था कि मुस्लिम समाज की प्रगति कैसे की

¹³ अलताफ हुसैन हाली और नज़ीर अहमद ने अच्छी तरह से शिक्षित शरीफ महिला के लिए बुनियादी पाठ्यक्रम का उल्लेख किया है, जिसका उपयोग समानांतर रूप से शिक्षित पुरुषों (सूई से काम करने और खाना पकाने के अलावा) द्वारा किया जा रहा था, वही पेज न. 72।

¹⁴ नसरिन अहमद ने अपने एक लेख 'The Aligarh Institute Gazette, 1867, No.40, Vol.11, 'Mohammadan Female Education'. से उद्धृत करते हुए लिखा है।

¹⁵ सर सयेद अहमद द्वारा मुस्लिम महिलाओं की पाश्चात्य शिक्षा का विरोध करना बढ़ा दुर्भाग्यपूर्ण था क्योंकि हंटर कमीशन की रिपोर्ट में हम देखते हैं कि 1882 के समय लड़कियों के शैक्षिक संस्थाओं में जाने पर कमी आ रही थी। 1854-55 में

जाए। इस प्रगति के लिए सर सयेद की नजर में अंग्रेज़ी भाषा और आधुनिक शिक्षा को प्राप्त करना चाहिए।

सर सयेद अहमद शुरुआत में, (1860 व 1870 के दशक में) मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा के पक्ष में थे। 1867 में, बंगलौर में मुस्लिम लड़कियों के स्कूल की स्थापना पूरी तरह से स्वदेशी प्रयासों से की गई थी, जो अलीगढ़ संस्था के राजपत्र, Vol.11 में छपी 'मोहम्मडन फीमेल एजुकेशन' के लेखन में बहुत खुशी और प्रशंसा के साथ मिली अर्थात् सर सयेद ने इस स्कूल की शिक्षा का समर्थन किया था। 1867 के इस लेख में महिला शिक्षा को "एक राष्ट्र की सामाजिक, नैतिक और बौद्धिक उन्नति की आधारशिला" के रूप में माना जाता था। 1869 और बाद के वर्षों में हम अलीगढ़ संस्था के राजपत्र में महिला शिक्षा के महत्व पर लेख पाते हैं और इसका प्रसार शिक्षा के सामान्य प्रसार के लिए मुख्य साधन के रूप में किया जाता है। अलीगढ़ संस्था के राजपत्र में दिखाई देने वाले ये लेख बताते हैं कि 1860 में सर सयेद मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा के प्रति सहमत थे।¹⁴

लेकिन, 1880 से सर सयेद के विचारों में मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा के प्रति बदलाव दृष्टिगोचर होता है। उन्होंने सरकार के ऐसे सभी प्रयासों का विरोध किया¹⁵ जो, मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा का सन्दर्भ रखते थे। जिसका पहला साक्ष्य, 1882 के शिक्षा

उत्तर पश्चिमी प्रान्त और अवध में 400 से भी कम स्कूल लड़कियों के थे और वे सभी मिशनरी संस्थाओं को भी अटेंड कर रही थीं। अर्थात् जहाँ इस प्रांत की लड़कियाँ स्कूलों में जाकर शिक्षा अर्जित कर रही थी वही दूसरी ओर वे ईसाई मिशनरीज के स्कूलों में भी जा रही थीं। जब 1857 का विद्रोह हुआ तो इसने बहुत से ऐसे स्कूलों को नष्ट कर दिया जहाँ वे शिक्षा प्राप्त करती थीं। और 1859 में महिलाओं की शिक्षा का इतिहास नए रूप में शुरू हुआ। 1870-71 के समय कई ऐसे संस्थानों जहाँ 12 हजार से ज्यादा लड़कियाँ पढ़ती थीं को समर्थित व सहायता देकर एकत्रित किया गया। लेकिन 1882 के समय यह संख्या घटकर 9 हजार रह गयी। यह संख्या ब्रिटिश सरकार द्वारा अपनाई गयी नीति द्वारा बाधित



कमीशन द्वारा रखे गये प्रश्न और सर सयेद के द्वारा उसको दिए गए उत्तर में खोजा जा सकता है। सर सयेद अहमद ने कहा कि जो लोग सोचते थे कि महिलाओं को शिक्षित और सभ्य बनाया जाना चाहिए पुरुषों से पहले बहुत गलत थे। वास्तव में उन्होंने कहा कि मुस्लिम महिलाओं को कोई संतोषजनक शिक्षा तब तक प्रदान नहीं की जा सकती जब तक कि बड़ी संख्या में मुस्लिम पुरुष उचित शिक्षा न प्राप्त कर लें। उनके विचार में, भारत में मुसलमानों की प्रचलित सामाजिक और आर्थिक स्थितियों को देखते हुए, मुस्लिम महिलाओं के बीच शिक्षा की स्थिति, घरेलू ज्ञान प्रदान करने तक ही पर्याप्त थी। उन्होंने सोचा कि सरकार को मुस्लिम लड़कों की शिक्षा और ज्ञान के उपायों को अपनाने में अपने प्रयासों पर ध्यान केंद्रित करना चाहिए, जब मुस्लिम पुरुषों की एक पीढ़ी को अच्छी तरह से शिक्षित और प्रबुद्ध किया जायेगा, तो मुस्लिमों के ज्ञान पर अप्रत्यक्ष रूप से एक शक्तिशाली प्रभाव पड़ेगा। जिसका लाभ मुस्लिम महिलाओं को भी होगा।¹⁶

हम देखते हैं कि सर सयेद अहमद, मुस्लिम महिलाओं को पारिवारिक व घरेलू महिला के रूप में देखते थे। तभी उन्होंने महिलाओं की स्थिति में सुधार के लिए स्कूली शिक्षा को प्राथमिकता नहीं दी। सर सयेद महिलाओं को उनकी भाषा में ही या उनकी जरूरत के अनुसार पढ़ाई पर जोर दे रहे थे। इसीलिए वह समझते थे कि महिलाओं

को पाश्चात्य व आधुनिक शिक्षा प्रदान करने की कोई आवश्यकता नहीं है। हालाँकि इसके आधार पर हम यह नहीं कह सकते कि सर सयेद महिलाओं की शिक्षा के विरुद्ध थे। बल्कि वह महिलाओं की शिक्षा के लिए एक अलग प्रकार की जानकारी या ज्ञान पर ध्यान दे रहे थे जिसमें धर्मशास्त्रीय व घरेलू प्रकार का अध्ययन समाहित था। उनका मानना था कि पाश्चात्य अंग्रेजी शिक्षा की ज्यादा जरूरत मुस्लिम पुरुषों को है न कि उनकी महिलाओं को क्योंकि उनको ही विज्ञान, दर्शन, कला, गणित व अंग्रेजी भाषा पढ़कर प्रशासन में नौकरी हासिल करनी है। इस प्रकार हम देखते हैं कि, सर सयेद ने मुस्लिम महिलाओं व पुरुषों¹⁷ के जीवन की आवश्यकता के अनुसार अलग-अलग प्रकार की शिक्षा प्रदान करने की बात कही।

जिस तरह के विचार सर सयेद अभिव्यक्त कर रहे थे, उसने समय के साथ-साथ एक ऐसी प्रवृत्ति उत्पन्न की, जो मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा का पक्ष लेते थे। यह प्रवृत्ति विशेष रूप से 1888 में उजागर होनी शुरू हुई। 1888 में लाहौर में आयोजित मोहम्मडन शैक्षिक सम्मेलन के तीसरे वार्षिक सम्मेलन में, इस आशय का एक प्रस्ताव पारित किया गया था कि "मोहम्मडन शैक्षिक सम्मेलन सर्वसम्मति से इस प्रस्ताव पर सहमत है कि मुस्लिमों को मुस्लिम लड़कियों की शिक्षा के लिए स्कूलों की स्थापना करनी चाहिए। ये स्कूल इस्लाम के

हुई थी। (हंटर कमीशन पेज न. 42) | हम यही कहने का प्रयास कर रहे थे कि जहाँ लड़कियों के संस्थाओं में जाने पर कमी आ रही थी वहीं सर सयेद इस समय भी उनकी शिक्षा का विरोध कर रहे थे।

¹⁶ नसरिन अहमद ने अपने एक लेख में Evidence of Saiyid Ahmad Khan to the Education Commission of 1882 as given in Appendix to the Education Commission Report 1884 (Central Provinces). See also Aligarh Institute Gazette, No. 62, Vol. XVII, 'Sir Syed answers to the Education Commission 1882.' दिखाया है।

¹⁷ 1857 के विद्रोह के बाद, अब ब्रिटिश शासन स्थायित्व को प्राप्त कर रहा था। यह स्थायित्व साम्राज्य की तरह-तरह की जरूरतों और सुविधाओं को सामने ला रहा था। इसी के फलस्वरूप, ब्रिटिश साम्राज्य के विभिन्न विभागों में नौकरशाही का जन्म हुआ था। सर सयेद मुसलमानों से इसी अवसर का फायदा लेने के लिए आग्रह कर रहे थे जो ब्रिटिश साम्राज्य के स्थायित्व से पैदा हुई थी। वह इसी परिवेश में मुसलमान पुरुषों द्वारा नौकरी करने व समाज में एक बेहतर स्थिति आधुनिक अंग्रेजी शिक्षा के माध्यम से अर्जित करने की बात कर रहे थे।



अनुसार और मुसलमानों के 'शरीफ़' तबके के तरीकों के अनुसार होना चाहिए।" इस प्रस्ताव का विशेष रूप से सयेद अहमद खान ने विरोध किया, जिन्होंने महिलाओं के लिए स्कूलों की स्थापना का कड़ाई से विरोध किया।¹⁸ अपने भाषण में उन्होंने तर्क दिया कि, पारंपरिक नियमों के अनुसार व घर पर ही लड़कियों को धर्म और नैतिकता का शिक्षण पर्याप्त था और धर्मनिरपेक्ष विषयों का शिक्षण जैसे इतिहास, भूगोल, बीजगणित और त्रिकोणमिति महिलाओं के लिए बेकार थी। उल्लेखनीय है कि इस तरह का प्रस्ताव सयेद अहमद खान के कड़े विरोध के बावजूद पारित किया गया था। इस प्रस्ताव के बारे में रिपोर्ट के शब्दों से यह भी प्रतीत होता है कि इसके लिए समर्थन इतना भारी था कि अंततः सैय्यद अहमद खान को बहुमत के दृष्टिकोण से परिचित होना पड़ा और प्रस्ताव को सर्वसम्मति से पारित किया गया। यह संयोगवश, अलीगढ़ आंदोलन में शामिल अधिकांश लोगों की स्वतंत्र मानसिकता को उसके शुरुआती चरण में इंगित करता है।¹⁹

अलीगढ़ में मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा के लिए आंदोलन मुख्य रूप से शेख अब्दुल्ला के प्रयासों से जुड़ा हुआ है (1906 में अलीगढ़ में कन्या विद्यालय की स्थापना)। हम, हालाँकि, देखते हैं कि वर्ष 1902 से ही महिला शिक्षा के मुद्दे पर लगातार कुछ-कुछ प्रयास उनके द्वारा दिल्ली के एक कुलीन परिवार में पढ़ी-लिखी लड़की वाहिद जहाँ से शादी के बाद दिखाई देने लग जाते हैं।²⁰ शेख अब्दुल्ला ने पुरानी और अस्पष्ट तरीके की सोच का विरोध किया और उनकी लड़कियों की शिक्षा को लेकर सोच आगे की ओर देख रही थी। उन्होंने सयेद सज्जाद हैदर और गुलाम उस सक्लैन जैसे

युवा पुरुषों की सराहना की, जिन्होंने अलीगढ़ कॉलेज में महिलाओं की शिक्षा बारे में बात करने की पहल की, हालाँकि पुराने पुरुषों ने अलीगढ़ में एक कन्या विद्यालय के विचार का विरोध किया था।²¹

गेल मिनोल्ट ने अपने अध्ययन में दिखाया है कि नज़ीर अहमद, अल्लाफ हुसैन हाली, सर सयेद अहमद, सयेद अहमद बरेलवी और मुंशी ज़काउल्लाह सभी ने मुस्लिम समाज में प्रगति के लिए शिक्षा पर मुख्य रूप से बल दिया। हालाँकि इनमें से अधिकांश के पास पारम्परिक शिक्षा थी और वे अपने जीवन में अनुवाद के कार्य में पश्चिमी विचारों के सम्पर्क में आये थे। वे अंग्रेजी भाषा से असहमत नहीं थे बल्कि उन्होंने इस भाषा को पुनः बनाये गये देशीय पाठ्यक्रम में एक सहायक विषय के रूप में देखा। उनका देशीय शिक्षा के प्रति यह समर्पण, महिलाओं की शिक्षा के चिन्तन को भी समाहित किये हुए था। महिलाओं की शिक्षा, यदि हम पूरी तरह स्थान के सन्दर्भ में ले, घर में निजी ट्यूटर द्वारा प्रदान की जाती थी। अंग्रेजी माध्यम में स्कूली शिक्षा के उदय होने से देशीय शिक्षा को मिल रहे संरक्षण में हास हुआ। इसका मतलब यह था कि निजी ट्यूटर, जो सफेद दाढ़ी वाले हो या फिर उस्तानी (महिला शिक्षक) मिलना मुश्किल हो गया था। इसका परिणाम यह था कि, अशरफ परिवारों में जहाँ महिलाओं की शिक्षा पारम्परिक रह चुकी थी, अब इस प्रकार की शिक्षा का हास हो रहा था। इसका केवल पारिवारिक जीवन की गुणवत्ता पर गंभीर

¹⁸ सर सयेद का 1888 का एक भाषण।

¹⁹ नसरीन अहमद ने अपने लेख में *Bhatnagar, S.K., History of the M.A.O. College*, को उद्धृत किया है।

²⁰ बानो, शादाब, *REFORM AND IDENTITY: PURDAH IN MUSLIM WOMEN'S EDUCATION IN ALIGARH IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY*, IHC, 2012. पेज न. 607.

²¹ वही, पेज न. 608-609.



असर हुआ²² यहाँ हम देख सकते हैं कि 19वीं शताब्दी में मुस्लिम महिलाओं की पारम्परिक शिक्षा पर पाश्चात्य स्कूली शिक्षा का कैसा प्रभाव पड़ा और इस प्रभाव को मुंशी ज़काउल्लाह, नज़ीर अहमद और सर सयेद अहमद द्वारा किस तरह गृहण किया गया।

मुशीरूल हसन ने अपनी पुस्तक *From Pluralism to Separatism, Qasbas In Colonial Awadh* में कहते हैं कि शिक्षा को समर्थन करने वाले नायक अक्सर कस्बों में रहते थे। जैसे, मौलवी मोहम्मद जहीरुद्दीन बिलग्राम में रहते थे और उन्होंने महिलाओं की शिक्षा पर, मुफीदुन निस्वान एक पुस्तक लिखी। इसके अलावा जहीरुद्दीन ने नैतिक, सामाजिक व धार्मिक विषयों पर कई प्रबंध भी लिखे। साथ ही उन्होंने यह सिद्ध करने का प्रयास किया कि कुरआन व पैगंबर की परम्परा महिलाओं को शिक्षा प्रदान करने की आज्ञा देती थी। महिलाओं की शिक्षा पर, इसी तरह का कार्य अन्य कई विद्वानों के कार्यों में भी अभिव्यक्त होता है। सयेद मोहम्मद बाकर ने भी महिला शिक्षा का समर्थन किया। अब्दुल हलीम शरार ने अपने समाचार पत्र पर्दा-ए-इस्मत में पर्दा प्रथा की आलोचना की।

निष्कर्ष :

जब हम सर सयेद के विचारों को अन्य सुधारकों व शिक्षाविदों से तुलना करके देखते हैं तो उनके विचार हमें मुंशी ज़काउल्लाह और नज़ीर अहमद की तुलना में कम उदार पाते हैं। क्योंकि जिस तरह के प्रयास या कार्य इनके द्वारा किए गए जैसे सर सयेद द्वारा मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा के लिए नहीं किए गए। इनके द्वारा मुस्लिम लड़कियों के पढ़ने के लिए (स्कूलों या घरों में)

पाठ्यपुस्तकें लिखी गयीं और विभिन्न वैज्ञानिक व अन्य विषयों की पुस्तकों का उनकी देशीय भाषा उर्दू में अनुवाद किया गया। ये दोनों कार्य तब के मुस्लिम समाज की स्थिति के सन्दर्भ के लिहाज़ से बहुत महत्वपूर्ण थे। इन कार्यों के आधार पर हम अनुमान लगा सकते हैं ज़काउल्लाह व नज़ीर अहमद न केवल मुस्लिम लड़कियों की शिक्षा के लिए विचार कर रहे थे बल्कि उनको वास्तव में शिक्षा प्रदान कराने के लिए प्रयास भी कर रहे थे।

जहाँ तक सर सयेद के विचारों का सवाल है, उनको हमें तब की परिस्थिति के आलोक में समझने की आवश्यकता है। कुछ विद्वान अलीगढ़ आन्दोलन को पुरुष-केन्द्रित कह कर सर सयेद की आलोचना करते हैं। हमारे नजरिए में अलीगढ़ आन्दोलन को पुरुष-केन्द्रित कहना जल्दबाजी होगी। और न ही हम डेविड लेलीवेल्ड और गेल मिनोल्ड द्वारा किए गए अध्ययन के आधार पर किसी निष्कर्ष पर पहुँच सकते हैं क्योंकि उनके अध्ययन में सर सयेद के मुस्लिम महिलाओं के प्रति विचारों का एक सही तरीके से प्रक्रिया स्वरूप शोध नहीं किया गया है बल्कि ज्यादा ध्यान अलीगढ़ आन्दोलन पर ही दिया गया है। बल्कि हमें सर सयेद के अलीगढ़ आन्दोलन और उनके मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा के प्रति विचार को अलग-अलग सन्दर्भ से देखने की आवश्यकता है। हम अलीगढ़ आन्दोलन के विचारों को मुस्लिम महिलाओं की शिक्षा पर नहीं थोप सकते क्योंकि सर सयेद की नजर में दोनों का सन्दर्भ और जरूरत तब के समाज के आवरण में अलग-अलग थी।

²² गेल मिनोल्ड, *Gender, Language and Learning : Essays in Indo-Muslim Cultural History*, Permanent Black, 2009, पेज न. 139-140.



सन्दर्भ सूची

प्राथमिक स्रोत :

1. *Report of the Indian Education Commission (Hunter Commission, 1882)*, Published from Calcutta, 1883. (English).
2. Ahmad, Deputy, Nazir, *Mirat-Ul-Uroos*, Kitabi Duniya, Delhi, 2003. (Urdu).

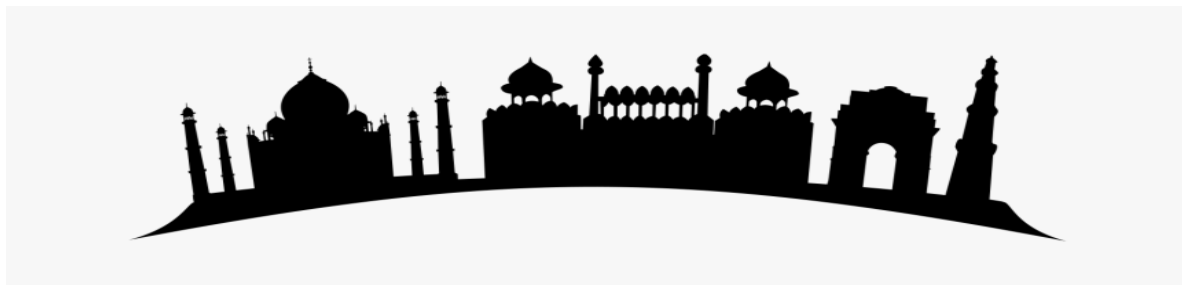
द्वितीयक स्रोत :

पुस्तकें :

1. Andrews, C.F. *Zaka Ullah of Delhi*, OUP, New Delhi, 2003.
2. Pernau, Margrit (ed.) *The Delhi College: Traditional Elites, the Colonial State, and Education before 1857*, OUP, New Delhi, 2006.
3. Gupta, Vikas, (Ph.D Thesis) *Modernity, and Education In Colonial India : a Study of Ideas, Interventions and Interlocutors*, Delhi University, 2018.
4. Minault, Gail. *Secluded Scholars: Women, Education and Muslim Social Reform In Colonial India*, OUP, Delhi, 1998.
5. Hasan, Mushirul, *From Pluralism to Separatism, Qasbas In Colonial Awadh*, OUP, New Delhi, 2004.
6. Gupta, Narayani, *Delhi Between Two Empires, 1803-1931*, OUP, 1981.
7. Minault, Gail, *Gender, Language and Learning : Essays In Indo-Muslim Cultural History*, Permanent Black, 2009.

आर्टिकल :

1. Ahmed, Nasreen, *Sir Syed Ahmad Khan and Muslim Female Education : A Study In Contradiction*, IHC, Vol, 68, 2007.
2. Bano, Shadab, *REFORM AND IDENTITY : PURDAH IN MUSLIM WOMEN'S EDUCATION IN ALIGARH IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY*, IHC, 2012.
3. Lal, Ruby,, *Gender and Sharafat: Re-reading Nazir Ahmad*, Journal of the Royal Asiatic Society, Cambridge University Press, 2008.
4. Minault, Gail, *Begamati Zuban: Women's Language and Culture In Nineteenth-Century Delhi*, India International Centre, 1984.





अपने रचना संसार में आज भी जीवित हैं- 'सुषम बेदी'

नेहा गौड़

पीएच.डी. शोधार्थी

हिंदी विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय

नम्बर- 9891205751

ई-मेल- neha.gaur90@gmail.com

शोध सार

हिंदी साहित्य के आँचल में जहाँ विविध संदर्भों पर रचनाकारों ने अपनी लेखनी चलाई, वहीं प्रवासी - साहित्य भी इससे अछूता नहीं रहा। प्रवासी - साहित्य की सबसे विशिष्ट बात यह है कि वहाँ महिला साहित्यकारों की भागीदारी पुरुष साहित्यकारों से अधिक रही है तथा वह भारतीय महिला लेखन की भाँति हाशिए पर नहीं खड़ा है, और न ही किसी एक बनी - बनाई परिपाटी को लेकर चल रहा है, बल्कि वह विषय वैविध्यता के कारण मुख्यधारा में सम्मिलित है। प्रस्तुत आलेख में प्रवासी साहित्य की ही बहुचर्चित एवम् संवेदनशील लेखिका सुषम बेदी जी के कथा साहित्य का सहज एवम् सजीव चित्रण प्रस्तुत किया गया है, जिसमें उन्होंने प्रवासी जीवन की समस्याओं को प्रमुखता से उजागर किया है।

बीज शब्द

प्रवासी साहित्य, सुषम बेदी का कथा संसार, प्रवासी जीवन, समस्याएँ, स्त्री - पुरुष संबंध, पारिवारिक संबंधों की टूटन।

आमुख

प्रवासी साहित्य का नाम लेते ही हमारे भीतर उन लेखक, लेखिकाओं या रचनाकारों के नाम सामने आ जाते हैं जो अपनी मातृभूमि को छोड़कर विदेश में निवास करते हैं और उसे ही अपनी कर्मभूमि बनाते हैं। वह अपनी भाषा में प्रवास की सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक, राजनीतिक, भौगोलिक स्थितियों, विषमताओं, संघर्षों आदि का चित्रण करते हैं। उनका यह साहित्य उनकी निजी अनुभूति से उपजा साहित्य है जो जितना उनकी कर्मभूमि से जुड़ा है उतना ही उनकी जन्मभूमि से भी।

आज भारत के बाहर भी एक भारत बसता है, जिसके निवासी सच्चे मायने में भारतीय है। आज मारीशस, ब्रिटेन, कनाडा, सूरीनाम, फीजी आदि अनेक देशों में रहकर अनेक भारतवासी हिंदी, हिंदू और

हिंदुस्तान को अपने हृदय में संजोकर हिंदी साहित्य की शोभा बढ़ा रहे हैं।

अद्भुत प्रतिभाएँ किसी पहचान की मोहताज नहीं होती। ऐसी ही अद्भुत प्रतिभा की धनी है- प्रवासी लेखिका सुषम बेदी। अमेरिका में रहने वाली वरिष्ठ कथाकार सुषम बेदी का कहना है कि “प्रवासी लेखन ने विश्व को एक सूत्र में जोड़ने का काम किया है।” विदेशों में बसे भारतीयों की द्वंद्वमय मनः स्थितियों को अपनी कहानियों और उपन्यासों के माध्यम से अभिव्यक्त करने में सुषम बेदी का हिंदी साहित्य और प्रवासी साहित्य में एक विशेष योगदान रहा है। ‘हवन’, ‘लौटना’, ‘इतर’, ‘गाथा अमरबेल की’, ‘नवाभूम की रस कथा’, ‘कतरा-दर-कतरा नामक उपन्यासों’, ‘चिड़िया और चील’, ‘सड़क की लय’, ‘तीसरी आँख’ जैसे कहानी संग्रहों ‘शब्दों की खिड़कियाँ’ इतिहास से बातचीत जैसे काव्य संग्रहों आदि अनेक विधाओं के



माध्यम से वह अपने पाठक वर्ग के हृदय में उतर एक अमिट छाप छोड़ने में सफल होती है।

सुषम बेदी ने विदेशी चकाचैंध से आकर्षित होकर व रोजी रोटी की तलाश में विदेशी भूमि पर जाने वाले प्रवासी भारतीयों के सांस्कृतिक एवं मनोवैज्ञानिक अंतर्द्वंद्व को अपने उपन्यासों में स्थान दिया। प्रवासी भारतीयों की विदेशों में क्या गति बनती है। उनके सोच-विचार तथा कार्य व्यापार किस प्रकार विदेशी परिस्थितियों से प्रभावित होकर नया रूप धारण करते हैं, इन सबका गहरा और विस्तृत वर्णन इनके उपन्यासों में मिलता है।

आज विश्व के सभी देशों में 'नस्लवाद' की समस्या दिखाई देती है। लगभग प्रत्येक प्रवासी भारतीय को इसे भोगना पड़ता है। विदेश में रहने वाले प्रवासियों को सामाजिक, सांस्कृतिक एवं आर्थिक स्तर पर नस्लवाद जैसी पक्षपातपूर्ण नीतियों का सामना करना पड़ता है।

'हवन' और 'लौटना' उपन्यास के माध्यम से सुषम बेदी ने नौकरी में नस्लवाद जैसी गंभीर समस्या को उठाया है। प्रवासी भारतीय चाहे जितनी भी शिक्षा प्राप्त कर लें किंतु नौकरी के समय उनके साथ भेदभाव की नीति को अपनाया जाता है। 'हवन' उपन्यास में अणिमा को नौकरी लेते समय इसी भेदभाव का सामना करना पड़ता है, किंतु अपनी योग्यता के आधार पर वह नौकरी प्राप्त कर ही लेती है। यूनिवर्सिटी कैफेटेरिया में बैठी वह नौकरी पाने के सारे संघर्ष की कहानी अपनी सहेली नजमा को सुनाती है "इस कॉलेज की नौकरी के लिए भी इंटरव्यू से पहले सब इसी तरह का शक मन में डाल

रहे थे- एशियाई महिला और अंग्रेजी पढ़ाए अमरीकनों को। पर मेरे क्रेडेंशियल्स सबसे बढ़िया थे। इनका खेल इन्हीं के पत्तों से खेलो, तब मिलती है सफलता।" ¹ इससे पता लगता है कि कई बार अपने आसपास व्याप्त नस्लवाद का यथार्थ रूप प्रवासी भारतीय उतनी गहराई से नहीं देख पाते जितना नौकरी पाते समय देखते हैं। "लौटना" उपन्यास में एड मीरा से कहता है, "तुम्हारी बात नहीं करता... क्योंकि तुम तो मुझे अच्छी लगती हो... पर यह नहीं कह सकता कि फर्क नहीं पड़ता। अभी हिंदुस्तानी तो फिर भी यहाँ इतने ज्यादा आ गए हैं कि सारी इकॉनमी पर बोझ डाल दिया है।... एक तो सारे एशियाई आकर हमारी नौकरियाँ छीनते जा रहे हैं, ऊपर से हमीं पर जातीय वैमनस्य और रंग भेद का आरोप लगाया जाता है। अपने देश में चाहे भूखों मरें, यहाँ आकर सभी अपने समान अधिकारों की बात करने लगते हैं।" ²

पश्चिमी समाज में अच्छी नौकरी प्राप्त करना आसान नहीं है। एक अच्छी नौकरी पाने के लिए पश्चिमी समाज को इस बात का भरोसा दिलवाना पड़ता है कि हम उनके समाज के लायक हैं। इसके लिए प्रभावशाली व्यक्तित्व, ऊँची शिक्षा और अच्छी अंग्रेजी का ज्ञान होना आवश्यक है। अक्सर ही इन कमियों के कारण प्रवासी भारतीय पश्चिमी समाज में पिछड़ जाते हैं और नस्लवाद का शिकार हो जाते हैं। इस बारे में कृष्णन मीरा को समझाते हुए कहता है, "पर इस तरह से एक और मुल्क से आकर बस अप्लाई भर करने से नौकरी थोड़े मिल जाती है। तुम इनके लिए परदेसी हो। सिर्फ पढ़े लिखे कैरीकुलम वीटाये से इन्हें कैसे विश्वास हो जाए कि जो तुमने लिखा है वह सही है।... सवाल भाषा का

¹ बेदी सुषम: हवन (1996); पृष्ठ 70

² बेदी सुषम: लौटना (1997); पृष्ठ 124



भी तो है... उन्हें क्या पता तुम ठीक से अंग्रेजी भी बोल सकती हो... बहुत से हिंदुस्तानी कितने भी ब्रिलियेंट हों, यहाँ पढ़ाने की नौकरियों में इसलिए भी नहीं आ पाते, उनका एक्सेंट हैवी होता है तो अमरीकनों को उनकी बात समझ में नहीं आती... पर तुम्हारे साथ ऐसा कुछ नहीं इसलिए तुम्हें तो सामने आना ही चाहिए।”³

इस प्रकार देखा जा सकता है कि ‘हवन’ और ‘लौटना’ उपन्यास के माध्यम से सुषम बेदी ने नस्लवाद जैसी गंभीर समस्या को उठाया है। नस्लवाद जैसी समस्या के फलस्वरूप प्रायः भारतीय हीन-भावना, बेगानापन और अजनबीपन का शिकार हो जाते हैं। सुषम बेदी के उपन्यासों के पात्र अक्सर ही ऐसी स्थिति का सामना करते हैं परंतु अपनी योग्यता के बल पर वह सफल हो अच्छी नौकरी भी प्राप्त करते हैं।

सुषम बेदी के उपन्यास नस्लवाद, हीन-भावना, अजनबीपन जैसी समस्याओं को ही उजागर नहीं करते अपितु उनका कथा साहित्य धार्मिक, सामाजिक नैतिक मूल्यों के पतन, नारी के शारीरिक-मानसिक शोषण आदि को चित्रित करता हुआ जन सामान्य को भीतर तक झकझोरता है। पश्चिमी समाज में प्रवासी भारतीयों ने भी एक समाज स्थापित किया हुआ है। इस समाज में वे अपनी प्रथाओं, रीति-रिवाजों एवं संस्थाओं को बचाकर रखना चाहते हैं ताकि वे अपने नैतिक मूल्यों को सही-सलामत दूसरी पीढ़ी तक पहुँचा सकें। प्रवासियों की पहली पीढ़ी किसी भी प्रकार अपने समाज को परायी धरती पर जीवित रखना चाहती है किंतु प्रवासी भारतीय समाज इतनी कोशिश और संरक्षण के बावजूद भी दूषित हो रहा है। इसमें नैतिक मूल्यों की टकराहट स्पष्ट दिखाई देती है। सुषम बेदी के कथा

साहित्य को पढ़ कर पता चलता है कि वे पारिवारिक टूटन को नैतिक मूल्यों के पतन का महत्वपूर्ण कारण मानती हैं।

‘हवन’ उपन्यास में अमेरीका में वास करती पिंकी अपनी बहन गुड्डो और उसके बेटे को अपने पास बुला लेती है। कुछ समय तक तो सब कुछ ठीक-ठाक चलता रहता है किंतु धीरे-धीरे दोनों बहनों के परिवारों में दूरियाँ बढ़नी शुरु हो जाती हैं। पिंकी को गुड्डो का खर्च चुभने लगता है। एक दिन वह गुस्से में आकर गुड्डो का सामान घर से बाहर रख देती है। अभी हालात का कुछ ठीक अंदाजा गुड्डो को नहीं हो पाया था कि किचन से आती हुई पिंकी उसे वहाँ देखते ही चिल्लाकर बोली, “प्लीज भैनजी, हैव मर्सी ऑन मी। लेट मी लीव इन पीसा। हमारी भी तो जिंदगी है। अब और बोझ नहीं उठा सकते हम। ये रोज-रोज के झगड़े... सतिंदर की टेंशंस... आई कांट टेक इट...”⁴

‘चिड़िया और चील’ कहानी में पीढ़ीगत अंतर द्वारा ही परिवार टूटता है। कहानी की नायिका चिड़िया बचपन से ही स्वतंत्र स्वभाव की रही हैं। जैसे-जैसे वह बड़ी होती है परिवार उसके लिए महत्वहीन होता जाता है। वह अपने लिए नई संस्कृति, नवीन जीवन शैली और नैतिक मूल्यों का निर्माण करती है।

प्राचीन काल से ही भारतीय समाज में परिवारों का विशेष महत्व रहा है। परिवार नैतिक मूल्यों के आधार पर ही आगे बढ़ता है। किंतु पश्चिमी रंगत में रंग कर भारतीय लोग नैतिक मूल्यों को खो रहे हैं। नैतिक मूल्यों की टकराहट के फलस्वरूप प्रवासी भारतीय बेगानापन, हीन-भावना का शिकार हो रहे हैं। हम देखते

³ बेदी सुषम: हवन (1996); पृष्ठ 98

⁴ बेदी सुषम: हवन (1996); पृष्ठ 22



हैं कि सुषम बेदी का साहित्य नैतिक मूल्यों की टकराहट को व्यक्त करने में सफल होता है।⁵

वर्तमान समय में सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक स्तर पर महिलाएँ पुरुषों के समकक्ष खड़ी हैं। और यदि साहित्य लेखन जिसमें में भी विशिष्ट रूप से यदि प्रवासी साहित्य की बात की जाए तो वहाँ महिला साहित्यकारों की भागीदारी पुरुष साहित्यकारों से कहीं अधिक है। भारत में महिला लेखन अभी चैखट पार कर रहा है, किंतु प्रवास में महिला लेखन भूमंडल में टहल रहा है। परंतु यह कहना गलत न होगा कि नारी आज भी अर्थहीन, अस्तित्वहीन जीवन जीने, अनेक अमानवीय संतापों को झेलने पर विवश है। सुषम बेदी का रचना संसार नारी के शारीरिक और मानसिक शोषण की गहरी पड़ताल करता नजर आता है।

‘हवन’ उपन्यास में अनुज तनिमा को माध्यम बनाकर अमरीका पहुँचता है। वहाँ जाकर वह तनिमा को कभी पत्नी का दर्जा नहीं देता। यहाँ तक कि घर से बाहर और लड़कियों से रिश्ता बनाता है। जब तनिमा को इस बात का पता चलता है तो उससे यह बात सहन नहीं होती और वह अनुज से बिना पूछे अबॉरशन करवा लेती है। जब अनुज को अबॉरशन की बात का पता चलता है तो वह प्रेम पूर्वक बात सुलझाने के बजाय तनिमा पर हाथ उठाता है। तनिमा पर तमाचा जड़ते हुए कहता है, “हाऊ कुड यू डू दैट! मैंने कल ही मम्मी-पापा को खत में बधाइयाँ देते हुए लिखा है। क्या कहेंगे वे? हाऊ कुड यू वी सो इनह्यूमन!”⁶ पुरुष नारी की स्थिति और भूमिका को दोयम दर्जे में रखकर ही देखता है। वह उसे

निम्न अवस्था में देखना ही उचित समझता है ताकि उसकी सर्वोच्चता कायम रहे। इसके लिए वह शारीरिक शक्ति का सहारा लेता है, जिससे नारी उसके समक्ष बेबस बनी रहे।

‘मोरचे’ उपन्यास में अमेरिका से भारत शादी करवाने आई तनु को जब पति के अन्य औरतों से संबंध के बारे में पता चलता है तो वह चुपचाप सहती नहीं बल्कि इसके विरुद्ध आवाज उठाती है। जब वह अनुज को फटकारती है तो अनुज से यह बात सहन नहीं होती कि उसकी पत्नी उसके सामने आवाज उठाए। यह सुन वह अपना आपा खो देता है और तनु पर बरस पड़ता है, ‘तू फिर बोलेगी। तो ले फिर...!’ और अनुज ने कसकर तमाचा जड़ दिया था। अनुज की पाँचों की पाँचों ऊँगलियाँ तनु के चेहरे पर छप गई थीं। पर पीड़ा से ज्यादा इस बात का धक्का था कि अनुज उसे इस तरह मार भी सकता है।⁷

सुषम बेदी जी के कथा साहित्य की नायिकाएँ शिक्षित और विद्रोही हैं किन्तु अपने हिंसक पति के सामने लाचार है। चाहकर भी वे शारीरिक रूप से उनका सामना नहीं कर पाती। सुषम बेदी जी एक ऐसी लेखिका हैं जो प्रवासी भारतीय नारी की संवेदना, दुःख, कष्ट को गहराई से समझती हैं। यह उनकी कलम का ही कमाल है कि प्रत्येक नारी की पीड़ा पढ़ने वाले को अपनी पीड़ा सी लगने लगती है।

निष्कर्ष

सुषम बेदी के रचना संसार की पड़ताल करने से यह ज्ञात होता है कि वे अमेरिका में प्रवास करते हुए भी भारतीय

⁵ बेदी सुषम: चिड़िया और चील (1997)

⁶ बेदी सुषम: हवन (1996); पृष्ठ 102

⁷ बेदी सुषम: मोरचे (2006); पृष्ठ 38



समाज की संस्कृति और रीति-रिवाजों को भुला नहीं पायी। उनके उपन्यासों और कहानियों के पात्र इसकी गवाही देते हैं। सुषम बेदी का कथा साहित्य प्रवासी समाज की स्थितियों को आधार बनाकर लिखा गया है। वे प्रवासी जीवन की सामाजिक समस्याओं का यथार्थ रूप में चित्रण ही नहीं करती अपितु आर्थिक, भावनात्मक, सांस्कृतिक समस्याओं की तह में उतरकर उन्हें पूर्ण रूप से उजागर करती हैं।

सुषम बेदी ने अपनी कहानियों के माध्यम से वैश्विक स्तर पर हिंदी साहित्य को पहचान दिलाने में अहम भूमिका अदा की। सुषम बेदी जी भले ही आज हमारे बीच नहीं हैं किन्तु अपने विशाल रचना संसार के माध्यम से वह आज भी अपने पढ़ने वाले और चाहने वालों के बीच मौजूद हैं।

संदर्भ ग्रंथ

1. सुषम बेदी; 1989, हवन, पराग प्रकाशन, दिल्ली
2. सुषम बेदी; 1994, लौटना, पराग प्रकाशन, दिल्ली
3. सुषम बेदी; 1989, हवन, पराग प्रकाशन, दिल्ली
4. सुषम बेदी; 1989, हवन, पराग प्रकाशन, दिल्ली
5. सुषम बेदी; 1995, चिड़िया और चील, पराग प्रकाशन, दिल्ली
6. सुषम बेदी; 1989, हवन, पराग प्रकाशन, दिल्ली





प्लैजरिज्म तथा प्लैजरिज्म सॉफ्टवेयर का प्रयोग

डॉ. ज्योत्सना शर्मा

वरिष्ठ अनुवाद अधिकारी

राजभाषा विभाग, गृह मंत्रालय

j.tulsipriya@gmail.com

9810424170

सारांश

वर्तमान में हमारे साहित्यिक समाज का एक काला पक्ष है, जो है, किसी साहित्यकार या लेखक द्वारा रचित कार्य की नक़ल करना और बिना उस लेखक के नाम एवं कार्य का सन्दर्भ दिए हुए अपने नाम के साथ जोड़कर उसका प्रकाशन कराना। जब किसी साहित्यकार की लिखी हुई अप्रतिम कृति को कोई अन्य व्यक्ति अपने नाम के साथ जोड़कर प्रकाशित करता है तब हम उसे साहित्यिक चोरी के अर्थ में लेते हैं। इसे "प्लैजरिज्म" का नाम दिया गया है। इस शब्द की उत्पत्ति लैटिन शब्द "प्लैजियारस" से हुई है जिसका अर्थ है 'अपहरण' या धोखा देकर निकाल ले जाना।

बीज शब्द

साहित्यकार, साहित्यिक चोरी, सृजन, कृति

आमुख

"सच्चे साहित्य का निर्माण एकांत चिंतन और एकांत साधना में होता है।" अनंत गोपाल शेवडे' के ये शब्द किसी भी साहित्यकार के साहित्य सृजन के साथ गहरे सम्बन्ध को दर्शाते हैं। एक लेखक अनगिनत बार शब्दों के गहरे सागर में डूबकर सच्चे मोती निकालता है। जिस प्रकार एक तपस्वी कई वर्षों के अथक प्रयास द्वारा अपनी साधना को प्राप्त करता है, उसी प्रकार एक लेखक भी निरंतर साहित्य की अनेक विधाओं में तपता है और अपने विचारों को पुष्ट कर लेखन को परिष्कृत करता है। साहित्यकार जब अपनी लेखनी से सृजन कार्य आरम्भ करता है तब उसके स्थूल और सूक्ष्म भावों में समरसता होती है, जिसका परिणाम उसके लेखन से परिलक्षित होता है। एक विशेष अवस्था में स्थितप्रज्ञ की भांति साहित्यकार मनन, चिंतन के उपरान्त अपने सूक्ष्मतम

भावों को शब्दों के माध्यम से उद्धृत कर पाने में सक्षम हो पाता है।

साहित्य का सृजन समाज में हो रहीं प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष घटनाओं, परिस्थितियों, स्थान, समय और काल पर निर्भर करता है। उपरोक्त कथन के अनुसार कोई भी साहित्यकार किसी विशेष समाज की, विशेष घटना को कागज़ पर बड़ी ही भावपूर्ण शैली से उतार देता है। किसी भी घटनाक्रम को यथावत भाव में उतार देना कठिन कार्य है। अपने भाव, विचार, शैली के अतिरिक्त अन्य भाव को सरलता और सुस्पष्टता से कह पाना या लिख पाना उससे भी दुरूह कार्य है। ऐसे कई चरणों से गुजरती हुई कृति अपने शुद्धतम रूप में उभर कर आती है और पाठकों पर अपनी अमिट छाप छोड़ती है।

इसी के साथ ही हमारे साहित्यिक समाज में एक काला पक्ष भी जुड़ा है, जो है, किसी साहित्यकार



या लेखक द्वारा रचित कार्य की नकल करना और बिना उस लेखक के नाम एवं कार्य का सन्दर्भ दिए हुए अपने नाम के साथ जोड़कर उसका प्रकाशन कराना। जब किसी साहित्यकार की लिखी हुई अप्रतिम कृति को कोई अन्य व्यक्ति अपने नाम के साथ जोड़कर प्रकाशित करता है तब हम उसे साहित्यिक चोरी के अर्थ में लेते हैं। इसे "प्लैजियरिज्म" का नाम दिया गया है। इस शब्द की उत्पत्ति लैटिन शब्द "प्लैजियारस"² से हुई है जिसका अर्थ है 'अपहरण' या धोखा देकर निकाल ले जाना। मर्रियम-वेबस्टर डिक्शनरी⁴ के अनुसार "साहित्यिक चोरी" का अर्थ है :-

- ✓ किसी अन्य व्यक्ति के विचारों या शब्दों को अपना बताना
- ✓ किसी व्यक्ति के कार्य का सन्दर्भ न देना
- ✓ एक विद्यमान स्रोत के मूल विचार और विषय वस्तु को पुनः नया बता कर प्रस्तुत करना .

"साहित्य में इस शब्द का प्रयोग पहली बार 80 ईसा पश्चात् रोमन कवि मार्शल (40-102 एडी) द्वारा किया जब उसे ज्ञात हुआ की फिदेनतिनस उनके काव्य का गान उन्हें बिना बताए कर रहा है तथा यश लाभ प्राप्त कर रहा है।"³ साहित्य और शोध के सन्दर्भ में यह बेहद संजीदा समस्या के रूप में सामने आयी है। सभी राष्ट्रीय तथा अंतर्राष्ट्रीय शैक्षिक संस्थानों में यह समस्या काफी गंभीर रूप से देखने को मिली है। इसी के चलते विश्वविद्यालय अनुदान आयोग के निर्देशानुसार उच्चतर शिक्षा संस्थानों में अकादमिक सत्यनिष्ठा एवं साहित्यिक चोरी की रोकथाम को प्रोत्साहन देने हेतु विनियम-2018⁵ लागू किया गया। अकादमिक संस्थानों द्वारा साहित्यिक चोरी हेतु दंड के प्रावधान भी किए गए।

नीचे वर्णित सभी बिंदु साहित्यिक चोरी के अंतर्गत आते हैं :-

- ✓ किसी दूसरे के कार्य को अपना बता कर प्रस्तुत करना.
- ✓ किसी दूसरे के कार्य का बिना आभार व्यक्त किए उसके शब्द या विचार की नकल करना.
- ✓ किसी उद्धरण के स्रोत के विषय में गलत जानकारी देना.
- ✓ श्रेय दिए बिना किसी स्रोत के वाक्य रचना की नकल करना परन्तु शब्दों को बदल देना.

इस समस्या को ध्यान में रखते हुए यदि किसी भी शोध पत्र/ लेख/ आलेख या अन्य अकादमिक दस्तावेजों आदि में इस प्रकार का दोष पाया जायेगा तो विश्वविद्यालय में गठित समिति द्वारा उसका निवारण किया जायेगा। परन्तु प्रश्न ये उठता है की जो लेखक किसी अकादमिक संस्थान का हिस्सा नहीं हैं यदि उनकी मूल कृति के साथ छेड़छाड़ होती है तो इस समस्या को किस प्रकार रोका जाएगा। बाजारवाद और भूमंडलीकरण के दौर में सहज रूप से यह जान पाना बड़ा मुश्किल सा प्रतीत होता है की कैसे मौलिक लेखन और लेखक की धरोहर और बौद्धिक संपदा को बचाया जाए।

इस सन्दर्भ में यह कहना अतिशयोक्ति न होगा की आज 21 वीं सदी में सभी राष्ट्र तकनीकी और प्रौद्योगिकी के क्षेत्र में बहुत आगे निकल चुके हैं। विज्ञान और प्रौद्योगिकी ने हर जगह अपनी धाक जमाई है। सूचना क्रांति ने संचार एवं संप्रेषण के विभिन्न माध्यमों ने मानव सभ्यता को नए स्तर पर पहुंचा दिया है।



कंप्यूटर, इंटरनेट, लैपटॉप, स्मार्ट फोन, मोबाइल एप, ऑनलाइन टूल्स, विडियो कॉन्फ्रेंसिंग आदि तकनीकी शब्द हम सबकी शब्दावली में स्वतः ही जुड़ गए हैं। तकनीकी क्षेत्र के बढ़ते प्रभाव से आज कोई भी अछूता नहीं रहा है। जरूरत है की हम इन साधनों का उचित प्रयोग करना सीखें। यदि हम ऑनलाइन उपलब्ध ई-टूल्स का प्रयोग मौलिक लेखन की विषय वस्तु को

जांचने के लिए करेंगे तो काफी हद तक हम साहित्यिक-चोरी को रोक पाने में सक्षम होंगे। आज हमारे पास बहुत से ऑनलाइन सॉफ्टवेयर हैं जो पूरी तरह से मुफ्त हैं तथा इनका प्रयोग भी बहुत सरल है। इन्हें "प्लैजरिज्म टूल्स" के नाम से जाना जाता है। जैसे ही हम गूगल पर प्लैजरिज्म टूल्स टाइप करते हैं तो सबसे पहले जिस टूल का नाम आता है वह है :-

[smallseotools.com > plagiarism-checker](http://smallseotools.com/plagiarism-checker)⁶

1. इस टूल की विशेषता है की यह ई-टूल प्रयोगकर्ता के लिए पूरी तरह से प्रयोग हेतु मुफ्त उपलब्ध है तथा इसका प्रयोग भी बहुत सरल है। उदाहरण के लिए लिंक पर क्लिक करने पर नीचे दर्शाए चित्र 1 के अनुसार स्क्रीन दिखेगी। गहरे लाल रंग के सूचक से दर्शाए गए बॉक्स में दिए गए फाइल फॉर्मेट अपलोड किए जा सकते हैं। इसी के साथ यूआरएल को भी कॉपी कर सकते हैं।

चित्र 1

Copy and paste your text here to detect plagiarized content ...

Upload a Document (.tex, .txt, .doc, .docx, .odt, .pdf, .rtf)

Choose From:

Limit: 1000 Words per Search Total Words: 0

Check Plagiarism via Webpage URL

Exclude a specific URL

Insert URL Here

Insert URL Here

Check Plagiarism

Check Grammar



2. स्क्रीन (चित्र 2) पर बने टेक्स्ट बॉक्स में अपना लिखा हुआ लेख या विषय वस्तु को अपलोड करें या कॉपी करके पेस्ट भी किया जा सकता है। इस बॉक्स के ठीक नीचे दो नीले रंग के बटन भी दिए गए हैं। पहले बटन पर check plagiarism तथा दूसरे बटन पर check grammar का विकल्प दिया गया है। पहले बटन 'check plagiarism' को क्लिक करते ही यह अपलोड की हुई विषय वस्तु को यह टूल गहराई से जांचेगा।

चित्र 2

साहित्य का सृजन समाज में हो रहीं प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष घटनाओं, परिस्थितियों, स्थान, समय और काल पर निर्भर करता है। उपरोक्त कथन के अनुसार कोई भी साहित्यकार किसी विशेष समाज की, विशेष घटना को कागज़ पर बड़े ही भावपूर्ण शैली से उतार पाता है। किसी भी घटनाक्रम को यथावत भाव में उतार देना कठिन कार्य है। अपने भावों के अतिरिक्त अन्य भाव को सरलता और सुस्पष्टता से कह पाना या लिख पाना दुरूह है। ऐसे कई चरणों से गुज़रती हुई कृति अपने शुद्धतम रूप में निकल कर आती है और पाठकों पर अपनी अमिट छाप छोड़ती है।

Upload a Document(.tex, .txt, .doc, .docx, .odt, .pdf, .rtf) Choose From:

Limit: 1000 Words per Search Total Words: 102

Check Plagiarism via Webpage URL Exclude a specific URL

Insert URL Here Insert URL Here

Check Plagiarism Check Grammar

3. नीचे चित्र 3 में दर्शाए अनुसार कंप्यूटर द्वारा की गयी जांच का परिणाम देखा जा सकता है। इस परिणाम से यह ज्ञात होता है की उदाहरण के रूप में दी गयी विषय वस्तु 100 प्रतिशत शुद्ध पायी गयी है। इसी प्रकार प्रयोगकर्ता अपनी विषयवस्तु या किसी अन्य दस्तावेज़ की भी जांच सुगमता से कर सकता है। एक-एक वाक्य को पृथक करके दिखाया गया है। लाल रंग के बने बॉक्स में परिणाम देखा जा सकता है। प्रयोगकर्ता परिणाम को डाउनलोड कर सकता है तथा रिपोर्ट को अपनी ईमेल पर भी प्राप्त कर सकता है।



चित्र 3

The screenshot shows a plagiarism checker interface. At the top, there is a 'RESULTS' section. On the left, a circular progress indicator shows '100%' and 'Completed: 100% Checked'. On the right, another circular progress indicator shows '0%' for 'Plagiarism' and '100%' for 'Unique'. Below this, there are three main sections: 'Sentence Wise Result' (with a document icon), 'Matched Sources' (with a document icon and a double-headed arrow), and 'Document View' (with a magnifying glass icon). Under 'Matched Sources', there is a table with four rows, each labeled 'Unique' in a green box. The text in the table is: 'साहित्य का सृजन समाज में हो नहीं प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष घटनाओं, परिस्थितियों, स्थान, समय और काल पर निर्भर करता है। उप...', 'समाज की, विशेष घटना को कागज़ पर बड़े ही भावपूर्ण शैली से उतार पाता है। किसी भी घटनाक्रम को यथावत भाव में उतार...', 'भावों के अतिरिक्त अन्य भाव को सरलता और सुस्पष्टता से कह पाना या लिख पाना दुरूह है। ऐसे कई चरणों से गुज़रती हुई ...', and 'कर आती है और पाठकों पर अपनी अमिट छाप छोड़ती है।'. At the bottom, there are three buttons: 'Share Report', 'Download Report', and 'Start New Search'.

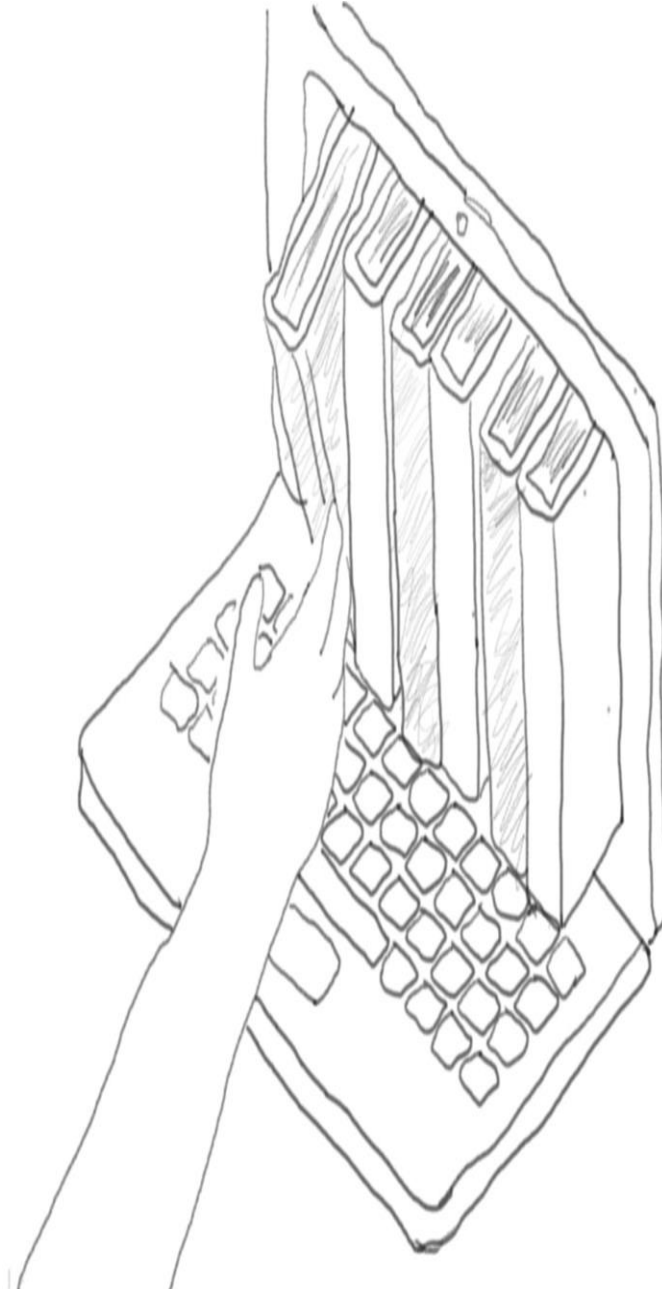
इसके अतिरिक्त ग्रेमर्ली, क्यूटेक्सट, कॉपीस्केप आदि ई-टूल्स भी ऑनलाइन उपलब्ध हैं जिनकी मदद से काफी हद तक विषय-वस्तु से सम्बंधित सभी पक्षों की सटीक जांच हो सकती है। विश्वविद्यालय अनुदान आयोग के निर्देशानुसार सभी विश्वविद्यालयों द्वारा प्रौद्योगिकी आधारित एंटी प्लैजरिज्म सॉफ्टवेयर "उरकुंड" उपयोग में लाया जा रहा है। जिसका प्रयोग शोध ग्रंथों/ शोध पत्र की प्रमाणिकता जांचने की लिए किया जा रहा है। सभी अकादमिक तथा अन्य संस्थाओं को भी इसी प्रकार के एंटी प्लैजरिज्म सॉफ्टवेयर को प्रयोग करना चाहिए जिससे किसी लेखक की आत्मा का हनन होने से बचाया जा सके। मनुष्य ने जहाँ सूचना प्रौद्योगिकी को बड़ी ही सहजता से अंगीकार किया है, ऐसे में बौद्धिक सम्पदा को सुरक्षित रखना अब कोई बड़ी चुनौती नहीं है। आज जरूरत है की इलेक्ट्रॉनिक युग में हम डिजीटल माध्यमों की मदद से एक स्वस्थ लेखन संस्कृति और साहित्य का सृजन अनवरत रूप से करें।

संदर्भ सूची

1. (भारत कोश)<https://bharatdiscovery.org/india/anantgopalshevdac>



2. <https://en.विकिपीडिया.org/wiki/Plagiarism>
3. turnitin.com/ब्लॉग/5historical-moments-that-shaped-plagiarism.
4. <http://www.मरियम-वेबस्टर.कॉम/डिक्शनरी/प्लैजिअरिज्म>
5. [https://www.यूजीसी.इन/pdfnews/7044741_UCG-letter-reg-Regulations-on-Plagiarism-\(1\).pdf](https://www.यूजीसी.इन/pdfnews/7044741_UCG-letter-reg-Regulations-on-Plagiarism-(1).pdf)
6. [smallseotools.com > plagiarism-checker](https://smallseotools.com/plagiarism-checker)





पाठक की संकल्पना और उसकी भूमिका

पंकज शर्मा

प्राध्यापक, कॉलेज ऑफ़ वोकेशनल स्टडीज़,
शेख सराय, दिल्ली विश्वविद्यालय
ईमेल- pankajdelhi99@yahoo.in
मोबाइल नं. 7827778998

सारांश

प्रस्तुत शोध-पत्र में पाठक की संकल्पना और उसकी भूमिका से संबंधित उन महत्वपूर्ण मतों को शामिल कर विश्लेषण का प्रयास है, जो 'पाठक' के सही मायने को उद्घाटन करता है। सर्वप्रथम यह समझाने का प्रयास किया गया है कि 'सामान्य पाठक' और 'आदर्श पाठक' में फर्क क्या है? सामान्य पाठक कौन है और आदर्श पाठक कौन है? इसी तरह पाठकों का वर्गीकरण कर पाठक के कई रूपों को समझने का प्रयास किया गया है। उसके उपरांत 'पाठक की भूमिका' पर विचार किया गया है। किसी कृति पर निर्णय देने का अधिकारी पाठक ही होता है। कृति को किस रूप में पाठक ने पढ़ा है और उसने किस रूप उस कृति को आत्मसात् किया है यह भी पाठक पर निर्भर करता है। पाठ के अर्थ-ग्रहण में पाठक की भूमिका का महत्व कम नहीं है। रचनाकार ने जिस भाव को आत्मसात् कर रचना में अपने भावों और संवेदना का रूपांतरण किया है, उसके काफी निकट पाठक पहुँच जाता है। इसलिए उसकी भूमिका अपने आप में महत्वपूर्ण हो जाती है। इन्हीं संदर्भों के इर्द-गिर्द इस विषय को विश्लेषित करने का प्रयास किया गया है।

बीज शब्द

पाठक, परम्परा, भाषा सामर्थ्य, कृति, पाठ

आमुख

आमतौर पर जब कोई व्यक्ति किसी 'पाठ' को पढ़ रहा होता है, तब उसे सहज ही 'पाठक' के रूप में स्वीकार कर लिया जाता है। प्रश्न यह भी उठता रहा है कि एक 'पाठ' को भिन्न-भिन्न पाठक पढ़ता है, क्या सभी पाठक एक जैसा होता है अथवा सभी तरह के पाठकों की श्रेणियां अलग-अलग मानी जाय? फिर दूसरा सवाल यह है कि किस आधार पर पाठक की श्रेणी तय होगी? भले ये दोनों सवाल ऊपर-ऊपर से देखने में सरल लगते हैं लेकिन उतना सरल है नहीं। दरअसल, "पाठक एक इतिहासरहित, आत्मरहित, मानसिकता मुक्त प्राणी है, वह मात्र इतना ही है जो किसी एक ही क्षेत्र में एकत्रित किए गए अवशेषों के सर्वस्व को संभालकर रखता है जिनसे लेखन का संघटन होता है।" एक क्षेत्र

में एकत्रित अवशेषों को वह अपने हिसाब से पढ़ता है। उसका "अपना सांस्कृतिक मॉडल होता है जिसके आधार पर वह पाठ को पढ़ता है। अपनी पूर्व निर्धारित धारणाओं के आधार पर पाठ को ग्रहण करता है। पढ़ते समय वह जानता है कि उसे इस दौरान कुछ 'खोजना' है, किसी नई चीज से सामना हो सकता है? इसके बावजूद उसकी पृष्ठभूमि ही है जो उसे 'खोज' करने मदद करती है।" यहाँ एक बात ध्यान देने योग्य है कि पाठक कि पृष्ठभूमि पाठ को समझने (खोजने) में निर्णायक भूमिका अदा करती है। इससे यह बात स्पष्ट है कि किसी निश्चित पाठ को प्रत्येक पाठक एक तरीके से नहीं पढ़ता है। उसके पढ़ने की प्रक्रिया और क्षमता अलग-अलग होती है। यानी, "पाठ को पढ़ने में पाठक की क्षमता का



भी योगदान होता है। पाठक की क्षमता के आधार पर पाठ की व्याख्या तैयार होती है।"³

साहित्यलोचन में पाठक कौन है? के स्थान पर पाठक कैसा है? पर विचार किए जाने का प्रचलन काफी पुराना है। संस्कृत काव्यशास्त्र में इसी विषय को केंद्र में रखकर साहित्य सिद्धांतों का निरूपण किया गया है। पश्चिमी साहित्यलोचन में पाठक केंद्रित आलोचना की विशद विवेचना ने पूरी साहित्य की आलोचना परंपरा को उद्वेलित किया। फिर इस विषय पर लंबे समय तक गंभीर चिंतन-मनन का काम लगभग बंद-सी हो गई। फिर भी, यदा-कदा कुछ आलोचकों का ध्यान इस तरफ जाता रहा। एक तरफ सन् पचास के बाद 'नयी समीक्षा' पद्धति ने एक बार पुनः पाठक की अनिवार्य उपस्थिति को स्थापित किया। सन् साठ के बाद पश्चिम में 'पाठक' को केन्द्रीय धुरी मानकर पाठ का विवेचन विश्लेषण का काम शुरू हो गया। पाठकीय अभिग्रहणशीलता के सिद्धांत ने पाठ के परम्परागत अर्थ को नकार दिया और लेखक की मृत्यु और 'पाठक के जन्म' की घोषणा कर दी। संरचनावाद, उत्तर संरचनावाद, उत्तर आधुनिकतावाद और विखण्डवाद की सैद्धांतिकी ने पाठक के महत्व को पुनः स्थापित कर दिया। सन् सत्तर के अंतिम दशक में जन्मे पाठकवादी आलोचना पाठक केन्द्रित ही हो गया। जर्मन आलोचक वुल्फ गांग ईजर की पुस्तक 'द एक्ट ऑफ रीडिंग' ने पाठकवादी आलोचना को स्थापित कर दिया। ईजर के साथ-साथ हान्स रोबर्ट याऊस, स्टेनले फिश, माइकेल रिफाटियर, जोनाथन कुलर, नार्मन हॉलैंड और डेविट ब्लाइच जैसे आलोचकों ने पाठकवादी आलोचना को स्थापित किया और पाठक को एक नये सिरे से पहचान दिलाने में अहम भूमिका निभायी। देरिदा ने अपने पाठ केन्द्रित अवधारणा 'विखण्डवाद' ने पाठक को स्थापित करने में अहम योगदान दिया।

वहीं दूसरी तरफ पाठक की पढ़त क्षमता के आधार पर उसे कई रूपों में वर्गीकृत करने का

प्रयास हुआ है। इस संदर्भ में उबेर्तो इको के मत को देखना चाहिए। इको पाठक की दो श्रेणियां मानते हैं। पहला- 'आदर्श पाठक' और दूसरा 'सामान्य पाठक'। इन दोनों तरह के पाठकों के संदर्भ में इको ने लिखा है- "सामान्य पाठक कोई भी व्यक्ति हो सकता है। जो पाठ को पढ़ता है वह पाठक है। वह अनेक तरीकों से पढ़ता है, उसे आप बता नहीं सकते कि कैसे और किन नियमों के तहत पढ़े। वह अपने तरीके से पाठ का इस्तेमाल करता है और उसमें खो जाता है। इसके विपरीत 'आदर्श पाठक' के कुछ नियम हैं जिनके तहत वह पाठ को पढ़ता है। इन नियमों के आधार पर ही वह पाठ की सुसंगत समझ बनाता है।"⁴ उबेर्तो इको के अनुसार सामान्य पाठक "पाठ को किसी भी तरह पढ़ सकता है। वह पाठ में अपने भावों को देखता है और उन भावों को पाठ से बाहर निकालता है। संयोगवश उसे इच्छित पाठ मिल जाता है।"⁵

पाठ जो "किसी शब्द-पंक्ति की संगति में नहीं है, जहाँ एकनिष्ठ 'धर्मशास्त्रीय' अर्थ निस्सृत हो रहा हो, बल्कि एक बहुआयामी (स्थल) है जहाँ कई लिखावटों में संयोग तथा संघर्ष चलता है, जिसमें कोई भी मौलिक नहीं: पाठ संस्कृति के असंख्य स्रोतों से उभरने वाली, उद्धरणों की बनावट है।"⁶ इसी बहुआयामी स्पेस को भरने के लिए पाठक का जन्म होता है। यानी "एक मनुष्य जब तक पाठक के रूप में जन्म नहीं लेता तब तक न तो वह पाठ (पुस्तक) को जन्म दे सकता है (जो प्रकारांतर से पाठक का ही जन्म लेना है) और न ही पाठ की हत्या कर सकता है (जो प्रकारांतर से पाठक की आत्महत्या है।)"⁷ पाठक जन्म लेते ही पाठ के भीतर प्रवेश करता है, लिखावटों को समझने की चेष्टा करता है। नार्मन हॉलैंड ने पाठक को "नव्य-निर्माता"⁸ की संज्ञा देते हुए उसे लेखक, अर्थात् निर्माता के बराबर रखा है।



कोई भी पाठक पाठ-परंपरा के माध्यम से ही पाठ की व्याख्या करता है। पाठ-परम्परा "जीवन, समय-समाज, सोच, पीड़ा, देश, प्रतीति-प्रत्यय, भाषा आदि के बदल जाने से उसी अनुपात में पाठ परिवेश भी बदलता रहता है। बदला हुआ पाठ परिवेश बाहर से दस्तक देता है, पाठ में निहित अनसुनी-अनदेखी बातें, भीतर से कुंडी खोल देती हैं। होता यही है। इसी तरह ही किसी पाठ-परंपरा परा का जन्म होता है।"⁹ इस प्रक्रिया में कोई भी पाठक पाठ-परंपरा से अलग-थलग नहीं रह सकता है। पाठ की व्याख्या किस रूप में होती है, यह जिम्मा पाठक की क्षमता पर निर्भर करता है। असल में, 'पाठक' का अर्थ उस 'पाठक' से लगाया जाता है जो 'पाठ' को सार्थक तरीके से समझने का सामर्थ्य रखता हो। शैलेश मटियानी ने इस संदर्भ में लिखा है—"एक पाठक की हैसियत से जब हम किसी उत्कृष्ट रचना की पाठ प्रक्रिया से गुजरें, हमारी दृष्टि सिर्फ भाषा, शिल्प और कथ्य तक ही नहीं, बल्कि उस रचना में अंतर्निहित उस सृजनात्मक चेतना तक भी पहुँचनी चाहिए जो रचनाकार की अंतः प्रेरणा का मूल स्रोत होती है।"¹⁰ दरअसल, पाठक की धारणा एक 'समझदार' पाठक से बढ़कर पाठ को समझने और उसके अर्थ के गहरे अर्थों तक पहुँचने की होती है। 'वास्तविक' पाठक और 'आदर्श' पाठक के बाद ईजर ने 'अभिप्रेत' पाठक की अवधारणा को सामने रखा। ईजर के अनुसार 'अभिप्रेत' पाठक से तात्पर्य ऐसे पाठकों से है "जो पाठ द्वारा पोषित है, इस अर्थ में कि यह पाठक वह वांछित रुझान रखता है, जो पाठ के प्रभाव हेतु आवश्यक है।"¹¹ इस तरह से देखा जा सकता है कि पाठक का प्रचलित अर्थ से कहीं आगे निकल जाता है और वह 'पाठ' का 'नव्य-निर्माता' तक घोषित कर दिया जाता है। साहित्यलोचन में जिस 'पाठक' की अवधारणा की बात करने की जो परम्परा रही है, वह कोई सामान्य पाठक नहीं है बल्कि 'पाठ' के अर्थों, सांकेतिक चिन्हों, भाषिक संरचनाओं का ज्ञाता

भी है। यह बात भी स्पष्ट तौर से सामने आती है कि 'पाठक' की पृष्ठभूमि चाहे जैसी रही हो। वास्तव में, 'पाठ' का उत्पादक, सृष्टा और निर्माता"¹² वही होता है। इस कारण प्रत्येक पाठक का एक विशिष्ट महत्व है।

भारतीय काव्यशास्त्र में जिसे 'प्रेक्षक', 'रसिक', 'प्रमाता' 'दर्शक' और 'सहृदय' से संबोधित किया गया है, वहीं 'आधुनिक युग का पाठक' विभिन्न रूपों में अवतरित हुआ है। 'सहृदय' और 'भावक' से भी काव्य को समझने के लिए वही अपेक्षाएँ थीं जो आज के 'अभिप्रेत' पाठक और 'आदर्श' पाठक से की जाती हैं। यह अपेक्षा निरंतर बढ़ती गई और बाद में इसे कई रूपों में वर्गीकृत कर दिया गया। 'सामान्य' पाठक, 'वास्तविक' पाठक, 'शिखर' पाठक 'ज्ञानकार' पाठक, 'प्रबुद्ध' पाठक, 'प्रशिक्षित' पाठक, 'अधिसूचित' पाठक और 'प्रादर्श' पाठक जैसे विशेषणों के साथ पाठक को नयी पहचान मिली है।

'वास्तविक' पाठक उस पाठक को कहा गया जो मुख्य रूप से पाठ की "उन संरचनाओं को प्रदीप्त करता है, किन्तु केवल उस सीमा तक, जिस सीमा तक उसके मानस की पूर्व संरचना इसकी अनुमति देती है और जो उसके अतीत के अनुभव के रंग में रंगी होती है।"¹³ 'वास्तविक' पाठक सबसे अधिक मानसिक प्रक्रिया पर बल देता है और अपने अनुभवों के आधार पर अर्थ तक पहुँचने का प्रयास करता है। वहीं, स्टेनले फिश 'वास्तविक' पाठक की एक निश्चित सीमा मानते हैं और 'ज्ञानकार' पाठक को केन्द्र में रखकर 'पढ़त की प्रक्रिया' की चर्चा करते हैं। फिश का 'ज्ञानकार' पाठक "वह शख्स है, जो चोम्स्की की पारिभाषिक शब्दावली में 'भाषिक समर्थ' रखता है। यह पाठक कम-से-कम इतने पद योजना विषयक और अर्थगत ज्ञान को अपने आंतरिक अस्तित्व का हिस्सा बना चुका होता है, जितना साहित्यिक पाठ के 'ज्ञानकार' पाठक से यह अपेक्षा की जाती है कि वह साहित्यिक परम्परा और



साहित्यिक विधियों और साहित्यिक सिद्धांतों और नियमों का सम्यक् ज्ञान रखता हो।⁴

'पाठक' की अवधारणा के संदर्भ में यह बात भी सामने आती है कि वह पाठक कौन है जो पाठ को ज्यादा से ज्यादा समझने की चेष्टा करता है। स्टेनले फिश की अवधारणा से यह स्पष्ट है कि 'जानकार' पाठक पाठ के गहरे अर्थ को समझने की क्षमता रखता है जो साहित्यिक सिद्धांतों का भी जानकार होता है।

इसी तरह माइकेल रिफाटियर भी 'सामान्य' पाठक से प्रभावित नहीं हैं। वे जिस पाठक की बात करते हैं, उनका पाठक 'योग्य' पाठक है। रिफाटियर का 'योग्य' पाठक पाठ के प्रचलित अर्थों से इतर भी जाता है और पाठ के विशिष्ट अर्थ तक पहुँचता है। माइकेल रिफाटियर का मानना है कि "पाठ के ऊपरी अर्थ जानने हेतु साधारण भाषा सामर्थ्य पर्याप्त है किन्तु साहित्यिक अभिव्यक्ति की सूक्ष्मताओं और सामान्य व्याकरण से पलायन को समझने और उसका मूल्यांकन करने के लिए विशेष प्रकार की साहित्यिक सामर्थ्य शर्त है।"⁵ इसी शृंखला में जोनाथन कुलर का 'आदर्श' पाठक के 'पढ़त तंत्र' के नियमों को भलीभाँति समझता है और पाठ के 'कूट' को 'डी-कोड' करना जानता है। कुलर मानते हैं कि "साहित्यिक भाषा में साधारण भाषा के अलावा समझ के विशिष्ट कूट या कोड होते हैं जिन्हें 'डी-कोड' करना पड़ता है या समझना पड़ता है। अतएव प्रशिक्षित बुद्धि की आवश्यकता पड़ती है।"⁶

साहित्य की समझ और बोध में पाठक की भूमिका सर्वोपरि है लेकिन आमतौर पर पाठक की भूमिका के संदर्भ में यह मान लिया जाता है कि पाठ को पढ़ लेने के बाद उसकी भूमिका भी समाप्त हो जाती है। वह पाठ को अपने ढंग से पढ़ता है और अपने विवेक के आधार पर पाठ की व्याख्या कर लेने के बाद उसकी न कोई उपयोगिता बचती है, न कोई भूमिका। ऐसा मान लेने के पीछे एक बात ही रहती है कि पाठक सिर्फ रचना

या कृति का ग्राहक है। दरअसल, "साहित्य को हमने एक ऐसा व्यापार मान लिया है जिसमें लेखक साहित्य का उत्पादक है और पाठक उसका उपभोक्ता। स्पष्ट है, इस क्रिया व्यापार में पाठक की भूमिका 'ग्राहक' तक सीमित कर दी गई, अर्थात् वह उस वस्तु का मात्र 'गृहीता' मान लिया जाता है जिसे कृतिकार सर्जित (उत्पादित) करता है।"⁷ पाठक केवल साहित्य का 'गृहीता' होता, तब निःसंदेह उसकी भूमिका सीमित दायरे में कैद हो जाती। लेकिन "क्या ऐसा नहीं कि रचना को ग्रहण करने की प्रक्रिया में पाठक स्वयं एक सीमा तक उसमें अर्थ भरता हो। कृति का प्रत्येक 'पठन' क्या कृति की अर्थवत्ता में एक नया आयाम नहीं जोड़ता? अगर ऐसा न होता तो अन्य व्यापार की तरह साहित्य भी एक 'क्लोज्ड एंडिड एक्टिविटी' होता, वह भी एक 'फिनिशड प्रोडक्ट' माना जाता। पर हम सभी जानते हैं कि हर सच्ची कृति, कालजयी बनकर एक संभावना के रूप में हमारे बीच जिंदा बनी रहती है।"⁸ किसी कृति को 'कालजयी' बनाने की भूमिका पाठक ही निभाता है। जिस कृति को पाठक प्रत्येक कालावधि में पढ़ता है वह कृति कालजयी होने का गौरव प्राप्त करती है। प्रत्येक कृति हर नये युग में नये ढंग से पढ़ी जाती है। नये युग के पाठक की रुचियाँ बदल जाती हैं, उसकी प्राथमिकताएँ और मूल्य भी बदल जाते हैं लेकिन वह पुरानी कृतियों की विशिष्टता के कारण उन्हें आत्मसात् करने का प्रयास करता है।

वर्तमान समय में पिछले युगों की जितनी भी रचनाएँ पढ़ी जाती हैं और उन्हें नये सिरे से व्याख्यायित करने के प्रयास होते हैं। उन कृतियों की व्याख्या में पाठक की भूमिका प्रमुख होती है। महाभारत, रामचरितमानस, आदिकालीन साहित्य, मध्यकालीन साहित्य की प्रासंगिकता पाठक के कारण ही बनी हुई है। दरअसल, "प्रत्येक युग अपनी अपेक्षाओं के क्षितिज के अनुसार साहित्यिक कृति को पढ़ता और



उसका मूल्यांकन करता है और साहित्यिक क्षितिज निरंतर बदलता रहता है।¹⁹ पुरानी कृतियों के पाठ को वर्तमान युग का पाठक अपने युग के आधार पर विश्लेषित करता है। इस प्रक्रिया में उसके व्यक्तिनिष्ठ अनुभव की भूमिका भी महत्वपूर्ण होती है। पाठ का चयन करने में पाठक की मनोवैज्ञानिक भूमिका का असर ज्यादा होता है। वह अपनी रुचियों के अनुसार पाठ का चयन करता है। इस चयन की प्रक्रिया में पाठक की भूमिका ही प्रभावी रहती है।

किसी कृति को पढ़ते समय पाठक रचनाकार की तरह ही सृजनात्मक भूमिका में रहता है। वह पाठ को जिस तरह से पढ़ता है, उसे उसकी तरह से लिखता भी जाता है। अतः पाठक पढ़ने की प्रक्रिया में एक सृजक की भूमिका में उपस्थित हो जाता है। वास्तव में, "साहित्यिक कृति को पढ़ना एक विशेष संदर्भ में लिखना भी है। इस दृष्टि से पाठक, काव्य वस्तु का 'गृहीता' ही नहीं बल्कि एक सीमा तक उसका सर्जक भी है। चूँकि कृतिकार के रूप में लिखने और काव्य वस्तु को सर्जित करने और पाठक के रूप में लिखने (पढ़ने) और काव्य वस्तु को प्रतिफलित (रूपायित) करने की भूमिका और प्रकृति में गुणात्मक अंतर है।"²⁰

कृति की सार्थकता और निरर्थकता तय करने में पाठक की भूमिका निर्णायक होती है। इसके अतिरिक्त पाठक की भूमिका "कृति के चयन, चयन के कारण, उसकी मानसिकता, कृति का बोध"²¹ में भी सर्वोपरि होती है। पाठक, पाठ पढ़ने के बाद निर्णय करता है कि उसका वास्तविक महत्व कितना है। इस दौरान वह अपने बोध के माध्यम से पाठ की संवेदनात्मकता, विचारधारा, भाषा और चिंतन को विश्लेषित करने का प्रयास करता है। वास्तव में, "पाठ को पढ़ते समय पाठ सक्रिय भूमिका अदा करता है। अध्ययन के दौरान वह पाठ के सौंदर्यबोधीय मूल्य की खोज करता है।"²² किसी पाठ का कोई निश्चित अर्थ नहीं

होता है, इस कारण ही पाठक को अर्थ-ग्रहण की छूट होती है। यही पाठक की भूमिका महत्वपूर्ण हो जाती है। पाठ का अर्थ ग्रहण और विषय वस्तु को ठीक-ठीक पकड़ने के कारण पाठक पाठ का 'निर्माता' बन जाता है। पाठ का प्रभाव पाठक के ऊपर किस रूप में पड़ता है, यह पाठक की मनः स्थिति पर निर्भर करता है। टेरी ईगलटन ने इस संदर्भ में लिखा है— "साहित्यिक पाठ नहीं होता अर्थात् यह अपेक्षित प्रभाव डालने वाला न होकर अर्थात् एक ऐसी वाक् क्रिया भी हो सकती है जिसका श्रोता पर पड़ने वाला प्रभाव श्रोता की मनःस्थिति पर निर्भर हो।"²³

रचनाकार की दृष्टि में पाठक समुदाय की उपस्थिति हमेशा बनी रहती है। चूँकि पाठक ही किसी कृति की सार्थकता प्रदान करता है। इस कारण ही लेखक पाठक की संवेदना और रुचियों का ध्यान रखता है। सृजन-प्रक्रिया के दौरान रचनाकार की दृष्टि में पाठक न हो, ऐसा नहीं माना जा सकता है। गोपाल राय ने इसे रेखांकित करते हुए लिखा है— "साहित्य सर्जन एक तरफ लेखक से संबद्ध है और दूसरी तरफ पाठक से। दोनों में से किसी के अभाव में साहित्य का अस्तित्व संभव नहीं। पाठक से ही लेखक की जीविका चलती है, अतः प्रायः लेखक को अपने पाठकों की रुचि का अनुगमन करना पड़ता है। कुछ महान लेखक इतने प्रतिभावान और शक्तिशाली होते हैं कि वे बहुसंख्यक पाठकों की रुचि को नवीन दिशा में मोड़ने में सफल होते हैं। किंतु साहित्य निर्माण में प्रवृत्त होने के पूर्व उसके मन में किसी पाठक समुदाय की कल्पना नहीं होती, यह कहना युक्तिरहित है।"²⁴

लेखक के केंद्र में पाठक सिर्फ इसी कारण से ही नहीं रहता बल्कि वह इस बात को अच्छी तरह से जानता है कि पाठक रचना का 'पुनर्सृजन' है। कृति का अर्थ वह किस स्तर तक पहुँचकर लगा लेगा, इसकी कल्पना कोई रचनाकार नहीं कर सकता है। दरअसल, पाठक किसी कृति का अर्थ अपनी रुचियों के



अनुरूप ही निकालता है और उसकी व्याख्या करता है। पुष्पपाल सिंह ने इस संदर्भ में लिखा है—“लेखक अपने पाठक के लिए ही लिखता है, अतएव उसके ध्यान में पाठक का दृष्टिकोण अवश्य होता है। लेखक क्या करना चाहता है या क्या कहा है यह पाठक ही बताता है। एक प्रकार से पाठक रचना का पुनर्सृजन करता है। पाठक अपने स्तर और कल्पना के द्वारा कृति का अर्थ ग्रहण करता है।”²⁵ अर्थ-ग्रहण की प्रक्रिया में पाठक की भूमिका सर्वोपरि होती है। इस प्रक्रिया में वह अर्थ के किस स्तर को स्पर्श करेगा, यह कोई दूसरा तय नहीं कर सकता है। यही बात प्रत्येक पाठक के ऊपर लागू होती है।

हर युग में पाठक अपने तरीके से पाठ के अर्थ को ग्रहण करता है। जबकि “पाठ के संबंध में यह प्रतिबंध नहीं लगाया जा सकता कि इतिहास के विभिन्न कालों या आगामी युग में पाठक उसे किस प्रकार पढ़ेंगे। पाठ की रूपात्मक विशेषताएँ स्थायी रूप से निश्चित प्रतिक्रिया अथवा निर्धारित व्याख्या की जमानत नहीं दे सकतीं, किंतु पाठक को सामान्यतः अर्थ ग्रहण की स्वतंत्रता है।”²⁶ किसी पाठ के अर्थ की एकाश्रिता को तोड़ने में पाठक की भूमिका अहम होती है। मदन सोनी ने लिखा है— “एक पुस्तक में वक्तृता तभी पैदा होती है जब वह किसी एकाश्रित (मोनोलिथिक) पठन में सिमटी हुई न हो, अर्थात् वह अनेक पाठकों द्वारा पढ़ी जाए। यह अनेक पाठकत्व ही पाठक का गुण है।”²⁷ इस तरह से उनके पाठकों के द्वारा पढ़ी गई पुस्तक के अर्थ भी अलग-अलग होंगे। दरअसल, “पाठीय सहयोग के जरिये ही पाठक अर्थ निर्मित करता है। पाठ के जरिये ही आदर्श पाठक अनेक अर्थ पैदा करता है।”²⁸

पाठ के अर्थ तक पहुँचने का माध्यम कल्पना होता है। पाठक अपनी कल्पना शक्ति के आधार पर ही पाठ की व्याख्या करता है। पाठक और रचनाकार

दोनों की कल्पना करने की एक निश्चित सीमा होती है। उस सीमा का अतिक्रमण न लेखक कर सकता है और न पाठक। वस्तुतः दोनों अपने आप-पास जितना देख-सुन पाते हैं, कल्पना करने की शक्ति का विस्तार भी उसी अनुपात में होता है। विश्वनाथ त्रिपाठी ने इस संदर्भ में ठीक लिखा है कि—“जिस तरह रचनाकार किसी दृश्य, घटना या वस्तु से प्रभावित होकर, शब्दों के जरिये उसका कल्पित चित्र खींचता है, उसी तरह पाठक को भी रचनाकार के शब्दों के जरिये कल्पना से काम लेकर उस चित्र को देखना पड़ता है। कल्पना करने के लिए न रचनाकार स्वतंत्र होता है, न पाठक। दोनों अपने देखे-सुने और जाने पहचाने संसार के आधार पर ही रचना संसार को बनाते और पहचानते हैं।”²⁹ इस तरह से रचनाकार जिस कल्पना से घटना को रचता है, उसी दायरे में रहकर वह उस रचना को जाँचता-परखता है।

इस तरह से यह बात भी तय है कि जब तक पाठक, रचनाकार की कल्पना शक्ति के आस-पास नहीं टिकता, तब तक पाठक के लिए उस पाठ की व्याख्या लगभग असंभव हो जाती है और पाठक उस पाठ की व्याख्या कर पाने में असमर्थ हो जाता है। उबेतों इको ने इस संदर्भ में बहुत मार्के की बात लिखी है, उनका मानना है—“पाठक का पाठ पर नियंत्रण होता है, कोड की व्याख्या पर नियंत्रण होता है। यह सारा खेल लेखक और पाठक के बीच कल्पनाशीलता की अंतर्क्रियाओं के बीच चलता है। पाठक की भूमिका लेखक की कल्पनाशीलता के दायरे में दी जाती है। उसके परे जाकर अर्थ की खोज करना पाठक के लिए संभव नहीं है। पाठक देखता है कि उसकी कल्पनाशीलता लेखक की कल्पनाशीलता के साथ मेल खाती या नहीं?”³⁰ पाठक की भूमिका केवल पाठ के पढ़ने और अर्थ ग्रहण तक सीमित नहीं है बल्कि 'कृति की कालजयता', 'चयन की प्रक्रिया', 'बोध की प्रक्रिया', 'कल्पनाशीलता' और उसकी 'मानसिक प्रक्रिया' के मसले में भी पाठक की



भूमिका महत्वपूर्ण होती है। इसी अर्थ में पाठक एक सर्जक की भूमिका में भी उपस्थित होता है और एक विशिष्ट और सारगर्भित तरीके की रचनाधर्मिता का पर्याय बनकर उपस्थित होता है।

निष्कर्ष

निःसंदेह 'पाठक' भारतीय तथा पाश्चात्य साहित्यलोचन के केन्द्र में हमेशा से रहा है। इसके स्वरूप को अनेक विद्वानों ने अपने-अपने ढंग से व्याख्यायित और पुनर्स्थापित किया है। पाश्चात्य समीक्षा

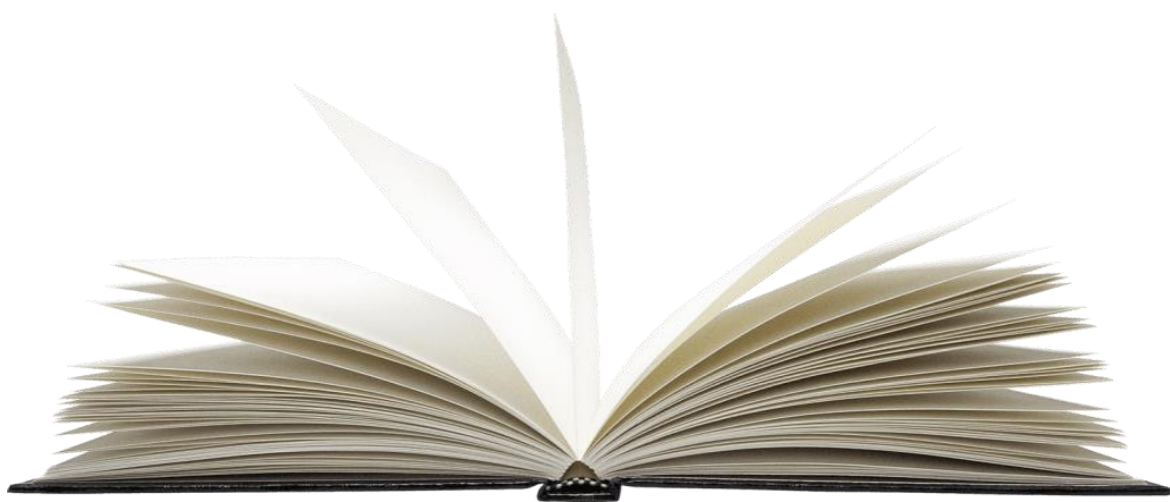
की शुरूआती परम्परा से पाठक के महत्व को सार्थक बनाया है और पाठक को ध्यान में रखकर आलोचना पद्धति का विकास किया है। साहित्य परम्परा के अध्ययन से यह बात भी स्पष्ट होती है कि रचनाकार को जितना महत्व दिया गया है, उससे कम पाठक के महत्व को नहीं आँका गया। समय-समय पर पाठक के रूप में बदलाव भी होता गया और परम्परागत पाठक की जो भूमिका तय थी उससे कहीं आगे बढ़कर पाठक की भूमिका को स्वीकार किया जाने लगा।

संदर्भ सूची

1. के. जी. वर्मा, संस्करण 2006, उत्तर आधुनिकता, उत्तर संवाद, सम्पादक, मुक्ता, नमन प्रकाशन, 4231/1 अंसारी रोड, दरियागंज, नई दिल्ली-110002, उत्तर आधुनिकता: उत्तर संवाद, पृ. 43
2. जगदीश्वर चतुर्वेदी, संस्करण 2002, चिह्नशास्त्र, साहित्य और मीडिया, अनामिका प्रकाशन, 4697/3, 21 ए, अंसारी रोड, दरियागंज, नई दिल्ली- 110002, पृ. 41
3. के. जी. वर्मा, संस्करण 2006 उत्तर आधुनिकता, उत्तर संवाद, सम्पादक, मुक्ता, नमन प्रकाशन, 4231/1 अंसारी रोड, दरियागंज, नई दिल्ली-110002, उत्तर आधुनिकता: उत्तर संवाद, पृ. 41
4. वही, पृष्ठ 40-41
5. वही, पृ. 44
6. वही, पृ. 42
7. मदन सोनी, संस्करण-1995, विषयान्तर, वाणी प्रकाशन, 21 ए दरियागंज, नई दिल्ली- 110002, पृ. 241
8. नार्मन हॉलैण्ड, पुनर्मुद्रण, 2010, देखें, गोपीचंद नारंग, संरचनावाद, उत्तर संरचनावाद एवं प्राच्यवाद, साहित्य अकादमी, रवीन्द्र भवन, 35, फीरोजशाह मार्ग, नई दिल्ली-110001, पृ. 229
9. गौतम सान्याल, पाखी, जून 2014, सं. प्रेम भारद्वाज, पृ. 49
10. शैलेश मटियानी, कहानी, मार्च 1975, सं. श्रीपत राय पृ-13
11. ईजर, देखें, गोपीचंद नारंग, पुनर्मुद्रण, 2010, संरचनावाद, उत्तर संरचनावाद एवं प्राच्यवाद, साहित्य अकादमी, रवीन्द्र भवन, 35, फीरोजशाह मार्ग, नई दिल्ली-110001, पृ. 231
12. कृष्णदत्त पालीवाल, संस्करण 2014, हिन्दी आलोचना समकालीन परिदृश्य, सामयिक बुक्स, 3320-21, जटवाड़ा, दरियागंज, एन-एस- मार्ग नई दिल्ली- 110002, पृ. 130
13. देखें, गोपीचंद नारंग, पुनर्मुद्रण, 2010, संरचनावाद, उत्तर संरचनावाद एवं प्राच्यवाद, साहित्य अकादमी, रवीन्द्र भवन, 35, फीरोजशाह मार्ग, नई दिल्ली-110001, पृ. 229
14. देखें, गोपीचंद नारंग, पुनर्मुद्रण, 2010, संरचनावाद, उत्तर संरचनावाद एवं प्राच्यवाद, साहित्य अकादमी, रवीन्द्र भवन, 35, फीरोजशाह मार्ग, नई दिल्ली-110001, पृ. 239
15. वही, पृ. 241



16. विश्वम्भरनाथ उपाध्याय, सही समझ, अप्रैल-जून 2002, सं. सोहन शर्मा, पृ. 28
17. रवीन्द्रनाथ श्रीवास्तव, संस्करण 2004, साहित्य का भाषिक चिंतन, राधाकृष्ण प्रकाशन प्राइवेट लिमिटेड, जी-17 जगतपुर, दिल्ली-110055, पृ. 98
18. वही, पृ. 99
19. गोपीचंद नारंग, पुनर्मुद्रण, 2010, संरचनावाद, उत्तर संरचनावाद एवं प्राच्यवाद, साहित्य अकादमी, रवीन्द्र भवन, 35, फीरोजशाह मार्ग, नई दिल्ली-110001, 234
20. रवीन्द्रनाथ श्रीवास्तव, संस्करण 2004, साहित्य का भाषिक चिंतन, राधाकृष्ण प्रकाशन प्राइवेट लिमिटेड, जी-17 जगतपुर, दिल्ली-110055, पृ. 99
21. मैनेजर पांडेय, संस्करण 1989, साहित्य के समाजशास्त्र की भूमिका, हरियाणा ग्रंथ अकादमी, 137, बीईएलकॉलोनी, सेक्टर 14, पंचकूला, हरियाणा, 134113, पृ. 24
22. जगदीश्वर चतुर्वेदी, संस्करण 2002, चिह्नशास्त्र, साहित्य और मीडिया, अनामिका प्रकाशन, 4697/3,21 ए, अंसारी रोड, दरियागंज, नई दिल्ली- 110002, पृ. 42
23. टेरी ईगलटन, सितम्बर-दिसम्बर 2010, साखी, सं. सदानंद साही, अनुवाद राममूर्ति त्रिपाठी, पृ. 221
24. गोपाल राय, संस्करण 1965, हिंदी कथा साहित्य और उसके विकास पर पाठकों की रुचि का प्रभाव, ग्रंथनिकेतन, चौधरी टोला- पटना-6
25. पुष्पपाल सिंह, संस्करण 2011, समकालीन कहानी: नया परिप्रेक्ष्य, सामयिक बुक्स, 3320-21, जटवाड़ा, दरियागंज, नई दिल्ली-110002, पृ. 25
26. राजेन्द्र यादव, संस्करण 2007, कहानी स्वरूप और संवेदना, वाणी प्रकाशन, दरियागंज, नई दिल्ली, 110002, पृ. 31
27. मदन सोनी, संस्करण 1995, विषयान्तर, वाणी प्रकाशन, 21 ए दरियागंज, नई दिल्ली- 110002, पृ. 243
28. वही, पृ. 244
29. विश्वनाथ त्रिपाठी, आलोचना, जुलाई-सितम्बर 1974, सं. नामवर सिंह, पृ. 67
30. जगदीश्वर चतुर्वेदी, संस्करण 2002, चिह्नशास्त्र, साहित्य और मीडिया, अनामिका प्रकाशन, 4697/3,21 ए, अंसारी रोड, दरियागंज, नई दिल्ली- 110002, पृ. 43





हिन्दी कथा आलोचना का आरंभिक स्वरूप

डॉ.संदीप कुमार रंजन

सहायक प्राध्यापक

संस्थान: पीजीडीएवी महाविद्यालय, दिल्ली विश्वविद्यालय

मोबाईल: 8178478394

ईमेल: sandeepranjanju@gmail.com

सारांश

आलोचना के मुख्यतः दो पक्ष हैं- सैद्धांतिक आलोचना और व्यावहारिक आलोचना। आलोचना के ये दोनों ही पक्ष एक दूसरे के पूरक हैं। दोनों के बीच सामंजस्य न होने पर एक पक्ष दुर्बल और दूसरा सबल हो जाता है। प्राचीन भारतीय आलोचना में सैद्धांतिक आलोचना का पक्ष अत्यन्त व्यापक और सुदृढ़ था, जबकि व्यावहारिक आलोचना का पक्ष अत्यधिक दुर्बल। यह केवल लक्षण ग्रंथों के उदाहरण तक सीमित था। आधुनिक आलोचना का आरम्भ व्यावहारिक आलोचना के रूप में हुआ है। कथा-आलोचना का आरम्भ भी व्यावहारिक आलोचना के रूप में हुआ है। उदाहरणार्थ भारतेन्दु युग में प्रकाशित विभिन्न पत्र-पत्रिकाओं के लेखों को देखा जा सकता है- 'हिन्दी प्रदीप' में बालकृष्ण भट्ट द्वारा 'परीक्षागुरु' की आलोचना अथवा 'प्रेमघन' द्वारा 'आनन्द कादम्बिनी' में रमेशचन्द्र दत्त के बांग्ला उपन्यास 'बंगविजेता' का बाबू गदाधर सिंह द्वारा किये गए अनुवाद की आलोचना। आधुनिक सैद्धांतिक आलोचना का विकास द्विवेदी युग के बाद शुक्ल युग में हुआ। डॉ. नगेन्द्र के अनुसार सैद्धांतिक आलोचना की पहली पुस्तक आचार्य रामचन्द्र शुक्ल की 'काव्य में रहस्यवाद' है। 1922ई. में श्यामसुन्दर दास की कृति 'साहित्यालोचन' प्रकाशित हुई। इस कृति में प्रारंभिक सैद्धांतिक कथा आलोचना के उदाहरण मिलते हैं।

बीज शब्द

कथा आलोचना, व्यावहारिक कथा आलोचना, सैद्धांतिक कथा आलोचना, भारतेन्दुयुगीन कथा आलोचना, द्विवेदीयुगीन कथा आलोचना, बालकृष्ण भट्ट, महावीरप्रसाद द्विवेदी, आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, प्रेमचंद, जनार्दन प्रसाद झा, रामविलास शर्मा, इंद्रनाथ मदान, मधुरेश, नामवर सिंह,

भूमिका

हिन्दी कथा आलोचना का विकास भारतेन्दु युग में मुख्यतः पत्र-पत्रिकाओं में प्रकाशित निबंधों, लेखों, टिप्पणियों और पुस्तक समीक्षाओं से होता है। उस युग की प्रमुख पत्रिकाएँ 'हिन्दी प्रदीप' (बालकृष्ण भट्ट) और 'आनन्द कादम्बिनी' (चौधरी बदरीनारायण 'प्रेमघन') थीं। इनमें प्रकाशित लेखों में मुख्यतः किसी कृति का सामान्य परिचय अथवा उसके गुण-दोष बताए गये हैं। 'परीक्षागुरु' और 'बंगविजेता' उपन्यासों की की गई समीक्षा को उदाहरणार्थ देखा जा सकता है। 'हिन्दी

प्रदीप' में प्रकाशित अपने लेख में बालकृष्ण भट्ट ने 'परीक्षागुरु' के गुण-दोषों का वर्णन किया है।

आधुनिक व्यावहारिक कथा आलोचना का प्रारम्भ भारतेन्दु युग की विभिन्न पत्र-पत्रिकाओं में प्रकाशित लेखों के द्वारा होता है। इन लेखों में मुख्यतः किसी कृति का सामान्य परिचय अथवा उसके गुण-दोष बताए गये हैं। 'परीक्षागुरु' और 'बंगविजेता' उपन्यासों की की गई समीक्षा को उदाहरणार्थ देखा जा सकता है। 'हिन्दी प्रदीप' में प्रकाशित अपने लेख में बालकृष्ण भट्ट ने



‘परीक्षागुरु’ के गुण-दोषों का वर्णन करते हुए लिखा है कि “नाटक व उपन्यास के प्रधान अंग शृंगार, हास्य, कभी-कभी वीर, करुण होते हैं। सों उन सबों की इसमें कहीं झलक भी नहीं है। क्या निरा विदुर प्रजागर और ठौर-ठौर बैलून आदि वैज्ञानिक बातों ही के भर देने से समस्त लेख चातुरी समाप्त हो गई?”¹ द्विवेदी युग में भी कथा आलोचना का रूप व्यावहारिक ही था। इस युग के व्यावहारिक कथा आलोचना का प्रारूप संस्कृत व हिन्दी में पूर्व प्रकाशित उपन्यासों की कृतियों के सापेक्ष किसी नई कृति का मूल्यांकन करना था। 1910ई. में प्रकाशित अपने लेख ‘उपन्यास’ में आचार्य रामचंद्र शुक्ल ने अनेक उपन्यासों की तुलना कर ‘दुर्गेशनन्दिनी’, ‘स्वर्णलता’, ‘बंगविजेता’, ‘जीवन-संध्या’ और ‘बड़ा भाई’ उपन्यास को श्रेष्ठ उपन्यास कहा है, “उत्कृष्ट उपन्यासों का आधार अनुमान शक्ति है, न कि केवल कल्पना। तोता-मैना का किस्सा और तिलस्म ऐयारी की कहानियाँ निस्संदेह कल्पना की क्रीड़ा हैं और असत्य हैं, पर स्वर्णलता, दुर्गेशनन्दिनी, बंगविजेता, जीवन-संध्या, बड़ा भाई आदि के ढंग के गार्हस्थ और ऐतिहासिक उपन्यास अनुमान मूलक और सत्य हैं।”² 1922ई. में प्रकाशित ‘उपन्यास-रहस्य’ लेख में महावीर प्रसाद द्विवेदी ने भी उपन्यासों की व्यावहारिक समीक्षा की है तथा अनेक ‘उपन्यास-नाम धारिणी’ पुस्तकों की स्थिति को देखकर दुख प्रकट किया है, “आजकल हिन्दी-साहित्य में उपन्यास नाम धारिणी पुस्तकों की

भरमार हो रही है। इन पुस्तकों में से प्रायः 95 फीसदी पुस्तकें उपन्यास कदापि नहीं और चाहे जो कुछ हों।”³

1933ई. में जनार्दन प्रसाद झा ‘द्विज’ की पुस्तक ‘प्रेमचंद की उपन्यास-कला’ प्रकाशित हुई। इस पुस्तक में भी द्विवेदी युगीन कथा-आलोचना के व्यावहारिक पद्धति को ही अपनाया गया है। इस पुस्तक में उन्होंने रवीन्द्रनाथ ठाकुर, शरतचंद्र, हाडी, गोर्की, जयशंकर प्रसाद, विश्वम्भरनाथ शर्मा कौशिक आदि भारतीय व पाश्चात्य साहित्यकारों से प्रेमचंद की तुलना की है। इस पुस्तक में वे तुलनात्मक पद्धति द्वारा प्रेमचंद के बारे में इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि “हिन्दी के औपन्यासिकों में अभी तक इनका स्थान अद्वितीय है। इनकी लोकप्रियता उन प्रांतों में भी है जहाँ के लोगों की मातृ-भाषा हिन्दी नहीं है। हमारी भाषा और हमारे साहित्य को इनकी रचनाओं ने जो गौरव प्रदान कर रखा है वह न कभी मुरझायेगा, न मरेगा। हमारे कथा-साहित्य को प्रगतिशील बनाने का, इसके अब तक के श्री संवर्द्धन का श्रेय इन्हीं को है।”⁴ ‘द्विज’ जी की इस पुस्तक ने प्रेमचंद के महत्त्व को और भी तार्किक ढंग से पाठकों के बीच प्रस्तुत किया है।

शुक्ल युग में भी सैद्धांतिक कथा आलोचना के बरक्स व्यावहारिक कथा आलोचना ज्यादा लिखी जा रही थी। 1941ई. में रामविलास शर्मा की पुस्तक ‘प्रेमचंद’ प्रकाशित हुई। इस पुस्तक में, व्यावहारिक कथा

¹ (सं.) बालकृष्ण भट्ट, दिसम्बर, 1882ई., हिन्दी प्रदीप, प्रयाग, पृ.-12/13

² विभूतिनारायण राय, 2012ई., कथा साहित्य के सौ बरस, शिल्पायन, दिल्ली, पृ.-587

³ वही, पृ.-579

⁴ जनार्दनप्रसाद झा ‘द्विज’, 1949ई., प्रेमचंद की उपन्यास-कला, विद्यावती देवी प्रकाशन, छपरा, पृ.-145



आलोचना की जो शुरुआत 'द्विज' जी ने किया था, उसी का उत्कर्ष दिखाई देता है। रामविलास शर्मा ने कुछ समय बाद इस पुस्तक का विस्तार करके 'प्रेमचंद और उनका युग' शीर्षक से इसे पुनः प्रकाशित कराया। इन दोनों पुस्तकों में उन्होंने मार्क्सवादी आलोचना पद्धति को आधार बनाकर प्रेमचंद के सम्पूर्ण कथा-साहित्य की समीक्षा की है। प्रेमचंद के उपन्यासों की समीक्षा करते हुए उन्होंने लिखा है कि "अपने उपन्यासों में उन्होंने सामाजिक संघर्ष के चित्र दिए हैं। प्रेमाश्रम का आधार किसान-जमींदार का संघर्ष है, गोदान की समस्या किसान-महाजन की है। कर्मभूमि में अछूत आंदोलन और रंगभूमि में नए उद्योग धंधों से गाँव में परिवर्तन का चित्रण किया गया है। समाज के इतने विभिन्न स्तरों का व्यापक ज्ञान संसार के बहुत कम साहित्यों में मिलेगा। प्रेमचंद के विचार बहुत स्पष्ट नहीं थे परन्तु उनमें कलाकार की सच्चाई की कमी न थी। उन्होंने परिस्थितियों को घटा बढ़ाकर चित्रित नहीं किया; अपने युग की निर्धनता, दासता और पीड़ितों की आर्त्त वेदना का जैसा अनुभव किया था, वैसा दूसरे ने नहीं किया। आज के साहित्यिक के विचार बहुत कुछ स्पष्ट हो गए हैं, परन्तु उसके पास का अनुभव नहीं है। उनकी सी सच्चाई भी कम है।"⁵

'प्रेमचंद और उनका युग' पुस्तक में रामविलास शर्मा ने प्रेमचंद का मूल्यांकन उनके युग संदर्भों और उनके अंतर्वृत्तियों के परिप्रेक्ष्य में भी किया है। अतः स्पष्ट है कि द्विवेदी युगीन व्यावहारिक कथा आलोचना के दायरे में

अच्छा विकास हुआ है। शुक्ल युग की व्यावहारिक कथा आलोचना की प्रवृत्ति का मूल्यांकन करते हुए शंभुनाथ सिंह ने लिखा है कि "इस युग की व्यावहारिक आलोचना केवल आलोच्य कृति या कृतिकार के जीवन वृत्त या गुण-दोषों तक ही सीमित नहीं रही, उसमें युगीन परिस्थितियों के प्रभावों, कृतिकार की अंतर्वृत्तियों और दार्शनिक, सामाजिक चिंता धाराओं का भी विवेचन किया जाने लगा। इस तरह शुक्ल युग में निर्णयात्मक और तुलनात्मक समीक्षा पद्धति का प्रचार कम हो गया और ऐतिहासिक, व्याख्यात्मक, समाजशास्त्रीय, मनोविश्लेषणात्मक समीक्षा पद्धतियों को अधिक अपनाया जाने लगा।"⁶

स्वातंत्र्योत्तर हिन्दी साहित्य में काव्य समीक्षा के बरक्स कथा समीक्षा का विकास अत्यधिक तीव्र गति से हुआ है। इसके बावजूद कथा आलोचना की सैद्धांतिकी का न तो निर्माण हुआ, और न ही निर्माण करने का प्रयास किया जा रहा है। स्पष्टतः इसके दो प्रमुख कारण हैं- एक तो कथा साहित्य का विकास काव्य साहित्य की तुलना में अत्यंत नया है, दूसरा उपन्यास का विकास मुख्यतः पाश्चात्य साहित्य के आधार पर हुआ। जिस प्रकार उपन्यास लेखन की प्रवृत्तियों को पाश्चात्य साहित्य से लिया गया है, उसी प्रकार इसके आलोचना सिद्धांत को भी पाश्चात्य साहित्य और प्राचीन भारतीय साहित्य से लिया गया। स्वतंत्र रूप से आधुनिक हिन्दी साहित्य में

⁵ रामविलास शर्मा, 2006ई., प्रेमचंद और उनका युग, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, पृ.-151

⁶ सं. विजयमोहन सिंह, 2029 संवत्, हिन्दी साहित्य का वृहत् इतिहास, नागरीप्रचारिणी सभा, वाराणसी, पृ.-336



कभी भी कथा आलोचना के सिद्धांत को विकसित करने का गहन प्रयास नहीं किया गया।

पत्रिकाओं में भी कथा-आलोचना से संबंधित प्रकाशित लेखों में मुख्यतः व्यावहारिक कथा आलोचना की पद्धति को ही अपनाया गया है। उदाहरणार्थ इन्द्रनाथ मदान, नामवर सिंह, रमेशचन्द्र शाह, राजेन्द्र यादव, बटरोही, हेमेन्द्र कुमार पानेरी, डॉ- रमेश तिवारी, बच्चन सिंह, शिवकुमार मिश्र, विवेकी राय, विश्वनाथ त्रिपाठी, गोपाल राय, सुरेन्द्र चौधरी, परमानंद श्रीवास्तव, मधुरेश, विजयमोहन सिंह और उदय प्रकाश के प्रकाशित लेखों में व्यावहारिक समीक्षा पद्धति को देख सकते हैं। 'आलोचना' पत्रिका के नवांक-10 में रमेशचन्द्र शाह ने हिन्दी कहानियों में अभिव्यक्त परिवेश की महत्ता का वर्णन करते हुए लिखा है कि "कहानी में व्यक्त परिवेश जितना मूर्त और स्वतः स्फूर्त (यह शब्द सार्थक है) होगा, उससे उभरा हुआ व्यक्ति (चरित्र) भी उतना ही सजीव और प्रत्यक्ष संवेद्य होगा।"⁷ 'आलोचना' के अंक-75 में मधुरेश ने हिन्दी कथा आलोचना के स्वरूप और उसकी संभावनाओं की पहचान व परख की है। हिन्दी कथा-आलोचना का वास्तविक विकास कहानी लेखन के लगभग आधी शताब्दी बाद ही हुआ। मधुरेश ने हिन्दी कथा-आलोचना के वास्तविक शुरुआत का श्रेय स्वातंत्र्योत्तर पत्र-पत्रिकाओं और जगन्नाथप्रसाद शर्मा की पुस्तक 'कहानी का रचना विधान' को दिया है। जगन्नाथप्रसाद शर्मा की पुस्तक 1956ई. में प्रकाशित हुई। इस पुस्तक में व्यावहारिक कथा

आलोचना की पद्धति को ही जगन्नाथप्रसाद शर्मा ने अपनाया है। इस पुस्तक में जगन्नाथप्रसाद शर्मा ने पाश्चात्य और भारतीय विचारों के साथ कहानी के रूप संघटकों का उदाहरण के साथ विश्लेषण किया है। इस प्रकार व्यावहारिक कथा आलोचना के विकास क्रम को निम्न प्रकार से अंकित किया सकता है- पुस्तक परिचय-पुस्तक समीक्षा-साहित्यिक समालोचना। तात्पर्य यह है कि सर्वप्रथम व्यावहारिक कथा आलोचना का प्रारूप पुस्तक परिचय मात्र था। बाद में इसका प्रारूप पुस्तक परिचय से थोड़ा ऊपर पुस्तक समीक्षा का हुआ। इसके अंतर्गत रचनाकार के जीवनवृत्त और रचना का तुलनात्मक अध्ययन शामिल था। तदुपरान्त इसका प्रारूप साहित्यिक समालोचना का हुआ। इसके अंतर्गत आलोचना के केन्द्र में रचना आई। रचना में अभिव्यक्त जीवन बोध तथा परिवेश आया।

आधुनिक सैद्धांतिक कथा आलोचना का आरम्भ शुक्ल युग में हुआ है। श्यामसुंदर दास की पुस्तक 'साहित्यालोचन' में इसका प्रारंभिक रूप दिखाई देता है। इस पुस्तक में सैद्धांतिक कथा आलोचना का वह रूप नहीं दिखाई देता है, जो आचार्य रामचन्द्र शुक्ल की पुस्तक 'काव्य में रहस्यवाद' में दिखाई देता है। इसका प्रमुख कारण है- कथा आलोचना की सैद्धांतिकी का अभाव। व्यावहारिक कथा आलोचना का आरम्भ भारतेन्दु युग में हो तो जाता है, परन्तु कथा-आलोचना की सैद्धांतिकी वहाँ नहीं दिखाई देती। व्यावहारिक समीक्षा के नाम पर पुस्तक का गुण-दोष और परिचय

⁷ स. नामवर सिंह, जुलाई-सितम्बर, 1969, आलोचना, नवांक-10, राजकमल प्रकाशन दिल्ली, पृ.-73

मात्र दे दिया जाता था। यहाँ तक कि द्विवेदी युग में भी व्यावहारिक समीक्षा के जो उदाहरण मिलते हैं, उसका सैद्धांतिक आधार प्राचीन भारतीय आलोचना और पाश्चात्य साहित्यशास्त्र ही था। हिन्दी कथा समीक्षा का अपना कोई शास्त्र निर्मित नहीं हुआ था और न ही निर्मित हो सका है।

‘साहित्यालोचन’ में सैद्धांतिक कथा आलोचना का जो प्रारंभिक रूप दिखाई देता है, वह छात्रों के हित को ध्यान में रखकर लिखा गया है। छात्रों के हित को इसलिए भी ध्यान में रखा गया है, क्योंकि यह पुस्तक ‘काशी हिन्दू विश्वविद्यालय’ के हिन्दी के विद्यार्थियों के पाठ्यपुस्तक के रूप में लिखी गई थी। इस पुस्तक में श्यामसुंदर दास ने पाश्चात्य साहित्यशास्त्र के आधार पर हिन्दी कथा समीक्षा के उपकरण (टूल्स) गढ़ने की कोशिश की है। श्यामसुंदर दास के अनुसार “रूपक अथवा नाटक की भाँति उपन्यास की कोई शास्त्रीय मर्यादा नहीं है। वह सामान्य रूप से श्रव्य-काव्य के अन्तर्गत गिना जाता है। परन्तु पाश्चात्य साहित्य में श्रव्य-काव्य के इस अंग की इतनी अधिक उन्नति हुई है और पश्चिम की प्रणाली पर भारतीय देश-भाषाओं में भी इसका इतना अधिक प्रसार हो गया है कि अब यह काव्य साहित्य में स्वतंत्र रूप से अपना अस्तित्व दृढ़ कर चुका है और अपनी एक अलग कोटि बना चुका है। इस कोटि में साधारणतः कल्पना-प्रसूत वह सम्पूर्ण कथा-साहित्य आ जाता है जो गद्य की रीति से व्यक्त किया गया हो।”⁸ तात्पर्य यह है कि उपन्यास की न तो शास्त्रीय मर्यादा थी और न ही इसके

लेखन की कोई प्रणाली। परन्तु अपनी लोकप्रियता के कारण यह सर्वव्याप्त हुआ। इसी क्रम में उपन्यास की विशेषता का वर्णन करते हुए वे आगे लिखते हैं कि “उपन्यास की सीमा यह है कि उसके कुछ व्यक्तियों की कुछ घटनाएँ किसी क्रम से घटित होंगी और इस समस्त व्यापार में हमारे नित्यप्रति के जीवन की वास्तविकता दिख पड़ेगी। यह काव्य और कविता की सीमा से संकीर्ण होती हुई भी उससे पृथक् है। कविता में घटनाएँ और पात्र केवल काल्पनिक संकेतों का नाम भी दे सकते हैं और वे किसी निश्चित क्रम के साथ नहीं भी रखे जा सकते हैं।”⁹ उपन्यास के बाद कहानी को परिभाषित करते हुए उन्होंने लिखा है कि “गल्प (कहानी) या छोटी कहानी केवल एक प्रसंग को लेकर उसकी एक मार्मिक झलक दिखा देने का ही उद्देश्य रखने लगी जिससे वह उपन्यास के कथा भार से नितांत मुक्त हो गयी।”¹⁰ इस प्रकार उपन्यास और कहानी दो अलग विधाएँ हैं, परन्तु एक दूसरे से जुड़ी हुई हैं।

श्यामसुंदर दास ने उपन्यास और कहानी को न सिर्फ परिभाषित किया, बल्कि उन्होंने उपन्यास और कहानी की संरचना और रूप का भी चित्रण किया है। उनके अनुसार उपन्यास के छः तत्त्व हैं- ‘वस्तु’, ‘पात्र’, ‘कथोपकथन’, ‘देश-काल’, ‘शैली’ और ‘उद्देश्य’। जैसा कि उन्होंने लिखा है, “पहले तो उपन्यासों का संबंध घटनाओं और व्यापारों से अर्थात् इन बातों से होता है जो सहन या सम्पादित की जाती हैं। इन्हीं को हम ‘उपन्यास वस्तु’ कहते हैं। दूसरे, ये घटनाएँ और

⁸ श्यामसुन्दर दास, 1986ई., साहित्यालोचन, इंडियन प्रेस, इलाहाबाद, पृ.-109

⁹ वही, पृ.-110

¹⁰ वही, पृ.-112



व्यापार मनुष्यों के आश्रित होते हैं, अर्थात् उन बातों को सहने या करने वाले मनुष्य होते हैं जो व्यापार की श्रृंखला को स्थिर रखते हैं। इन्हें 'पात्र' कहते हैं। उन पात्रों का आपस में वार्तालाप तीसरा तत्त्व है जिसे 'कथोपकथन' कहते हैं और जिसका चरित्र-चित्रण से बड़ा घनिष्ठ संबंध है। ये सब व्यापार या घटनाएँ किसी समय या स्थान में होनी चाहिए, जहाँ और जिसमें पात्रों को अपना कार्य करना तथा सुख-दुःख भोगना पड़ता है। इसे 'देश-काल' कहते हैं। यह चौथा तत्त्व है। पाँचवा तत्त्व 'शैली' और छठा 'उद्देश्य' है।¹¹

प्रेमचंद ने अपने दो निबंधों 'उपन्यास' और 'उपन्यास का विषय' में उपन्यास की सैद्धांतिकी का निर्माण करने का महत्त्वपूर्ण प्रयास किया है। 'उपन्यास का विषय' निबंध में उपन्यास को पारिभाषित करते हुए उन्होंने लिखा है कि "मैं उपन्यास को मानव-चरित्र का चित्र-मात्र समझता हूँ। मानव चरित्र पर प्रकाश डालना और उसके रहस्यों को खोलना ही उपन्यास का मूल तत्त्व है।"¹² उपन्यास लेखन के लिए लेखक के मनोभाव की महत्ता का वर्णन करते हुए 'उपन्यास' शीर्षक निबंध में वे लिखते हैं कि "यों कहना चाहिए कि वर्तमान आख्यायिका या उपन्यास का आधार ही मनोविज्ञान है। घटनाएँ और पात्र तो उसी मनोवैज्ञानिक सत्य को स्थिर करने के निमित्त ही लाए जाते हैं। उनका स्थान बिलकुल गौण है। उदाहरणतः 'मेरी सुजान', 'मुक्ति-मार्ग', 'पंच परमेश्वर', 'शतरंज के खिलाड़ी' और 'महातीर्थ' नामक

¹¹ वही, पृ.-120

¹² प्रेमचंद, 2003ई., प्रेमचंद : कुछ विचार, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, पृ.-47

सभी कहानियों में एक न एक मनोवैज्ञानिक रहस्य को खोलने की चेष्टा की गई थी।"¹³

सैद्धांतिक कथा आलोचना के उदाहरण आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी की पुस्तक 'साहित्य सहचर' में भी मिलते हैं। इस पुस्तक में उन्होंने कथा-आलोचना की सैद्धांतिकी का आधार पाश्चात्य साहित्यशास्त्र से ही लिया है। अपने विचारों को प्रकट करने के लिए उन्होंने पाश्चात्य साहित्यशास्त्र के अलावा प्रेमचंद को उद्धृत किया है। उपन्यास और कहानी के अंतःसंबंधों की विवेचना करते हुए उन्होंने लिखा है कि "उपन्यास और कहानी दोनों एक ही जाति के साहित्य हैं; परन्तु उसकी उपजातियाँ इसलिये भिन्न हो जाती हैं, कि उपन्यास में जहाँ पूरे जीवन की नाप-जोख होती है, वहाँ कहानी में सिर्फ उसकी एक झाँकी मिल जाती है। मानव चरित्र के किसी पहलू पर या उसमें घटित किसी एक घटना पर प्रकाश डालने के लिये छोटी कहानी लिखी जाती है।"¹⁴ उपन्यास को प्रेमचंद ने 'मानव चरित्र का चित्र-मात्र' कहा है। परन्तु हिन्दी उपन्यास अभी उस ऊँचाई को नहीं छू सका है, जिस ऊँचाई तक पाश्चात्य साहित्य के उपन्यास पहुँच चुके हैं।

1940ई. में विनोदशंकर व्यास की पुस्तक 'उपन्यास-कला' प्रकाशित हुई। पुस्तक के शीर्षक से ऐसा महसूस होता है कि इस पुस्तक में कथा-आलोचना की सैद्धांतिकी पर गहन विचार-विमर्श किया गया होगा, परन्तु ऐसा है नहीं। इस पुस्तक के पहले भाग में फ्रेंच,

¹³ वही, पृ.-43

¹⁴ हजारीप्रसाद द्विवेदी, 2002ई., साहित्य सहचर, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, पृ.-65



अंग्रेजी, रूसी, संस्कृत, बांग्ला, मराठी, गुजराती, हिन्दी और उर्दू उपन्यास साहित्य का संक्षिप्त परिचय है तथा दूसरे भाग में सैद्धांतिकी के नाम पर कहानी और उपन्यास का विवेचन मात्र किया गया है। कथा आलोचना की सैद्धांतिकी पर विचार न होने के बावजूद इस पुस्तक का ऐतिहासिक महत्त्व है। रामविलास शर्मा ने भी अपनी पुस्तक 'प्रेमचंद' में इसके महत्त्व को स्वीकार किया है।

पत्रिकाओं में प्रकाशित विभिन्न लेखों में भी सैद्धांतिक कथा-आलोचना पर विचार-विमर्श किया गया है। 'आलोचना' पत्रिका के नवांक-38 में सैद्धांतिक कथा-आलोचना पर नामवर सिंह ने विचार किया है। इस लेख में नामवर सिंह ने कहानी के रूप पर विचार किया है। उनका मत है कि आज की कहानी रूपहीनता की शिकार हो गयी है। अतः उस पर गहन विचार-विमर्श की आवश्यकता है। विभिन्न कहानी आंदोलनों से कहानी विधा को जो नुकसान हुआ है, उसकी तरफ इशारा करते हुए उन्होंने लिखा है कि "आज यह जाँच होनी चाहिए कि इन आंदोलनों के पीछे कोई स्पष्ट 'एस्थेटिक्स' या कला-सिद्धांत है या नहीं और यदि कोई सिद्धांत है तो वह रचनाओं में दिखाई देता है या नहीं। आंदोलनों की भीड़ में कहानी की हानि हुई है।"¹⁵ 'आलोचना' के नवांक-39 में इन्द्रनाथ मदान ने कथा-आलोचना के नए उपकरण का विवेचन किया है। उनका मत है कि

¹⁵ सं. नामवर सिंह, जुलाई-सितम्बर, 1976, आलोचना, नवांक-38, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, पृ.-100

¹⁶ सं. नामवर सिंह, अक्टूबर-दिसम्बर, 1976, आलोचना, नवांक-39, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, पृ.-19

कथानक, चरित्र-चित्रण और उद्देश्य को आधार बनाकर उपन्यास के मूल्यांकन का आधार पुराना हो चुका है। उपन्यास आलोचना के नए उपकरण (टूल्स) का वर्णन करते हुए उन्होंने लिखा है कि "वास्तव में पहचान-परख उपन्यास की करनी होती है, इसे मरकज में रखना होता है और मानसशास्त्र, समाजशास्त्र, मिथकशास्त्र, लालित्यशास्त्र इस पर आलोक तो डाल सकते हैं, लेकिन इसकी पहचान-परख का आधार नहीं बन सकते।"¹⁶

'आलोचना' के नवांक-53 में राजेन्द्र यादव ने हिन्दी कथा-समीक्षा की सैद्धांतिकी के अभाव पर गहरा दुःख प्रकट किया है और इसके न होने की वजहों की जाँच-पड़ताल भी की है। कथा-समीक्षा की सैद्धांतिकी के अभाव का वर्णन करते हुए उन्होंने लिखा है कि "आज हमारे पास न तो इस समीक्षा की समझ का मानकीकरण है, न मुहावरे का... शायद औजार तो हैं ही नहीं। हम या तो काव्यशास्त्र के औजारों से काम चला रहे हैं, या दर्शन-शास्त्र की बारीकियों में घुस जाते हैं।"¹⁷ राजेन्द्र यादव के अनुसार कथा-समीक्षा की सैद्धांतिकी के अभाव का कारण है, कथा साहित्य की पुरानी कृतियों पर नए सिरे से विचार न करना और सैद्धांतिकी से जुड़े प्रश्नों का विवेचन न करना। जबकि काव्य-समीक्षा ऐसे मूल्यांकन और विवेचन के आधार पर ही इतनी सुदृढ़ है। उनका मत है कि "कथा समीक्षा का मानकीकरण तब तक नहीं होगा जब तक काव्य-समीक्षा की तरह कुछ विधागत सैद्धांतिक प्रश्नों या पुरानी कृतियों पर नए सिरे से विचार नहीं किया जायेगा। काव्य समीक्षा में आज भी सूर-तुलसी से लेकर 'राम की शक्तिपूजा' और

¹⁷ सं. नामवर सिंह, अप्रैल-जून, 1980, आलोचना, नवांक-53, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, पृ.-3



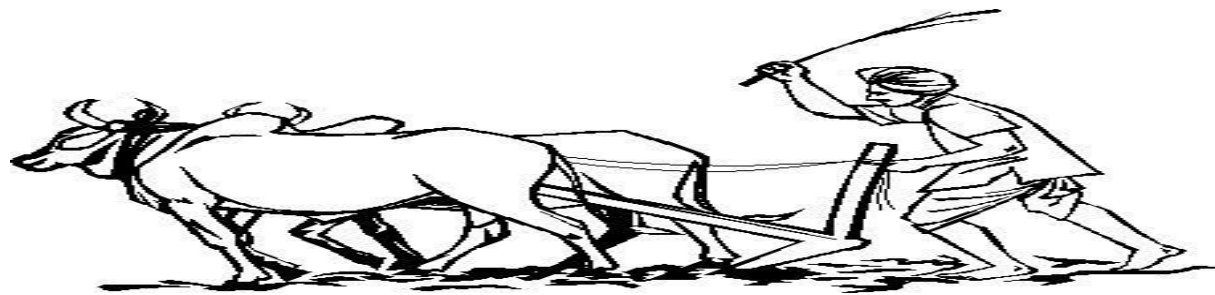
‘कामायनी’ पर नये दृष्टिकोण से व्याख्याएँ होती हैं, नए-से-नये अर्थ संदर्भ तलाशे जाते हैं और भाषा से लेकर शैली-विज्ञान, मिथक, बिम्ब, रसास्वाद की प्रकृति पर विचार किये जाते हैं।¹⁸

निष्कर्ष

हिंदी कथा आलोचना के आरंभिक रूप में कथा साहित्य को पारिभाषित करने तथा उसके कथ्यगत और शिल्पगत गुणों व कमियों को बताने के साथ-साथ उसके रूप को भी गढ़ा जा रहा था।

संदर्भ

1. (सं.) बालकृष्ण भट्ट, दिसम्बर, 1882ई., हिन्दी प्रदीप, प्रयाग, पृ.-12/13
2. विभूतिनारायण राय, 2012ई., कथा साहित्य के सौ बरस, शिल्पायन, दिल्ली, पृ.-587
3. वही, पृ.-579
4. जनार्दनप्रसाद झा ‘द्विज’, 1949ई., प्रेमचंद की उपन्यास-कला, विद्यावती देवी प्रकाशन, छपरा, पृ.-145
5. रामविलास शर्मा, 2006ई., प्रेमचंद और उनका युग, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, पृ.-151
6. सं. विजयमोहन सिंह, 2029 संवत्, हिन्दी साहित्य का वृहत् इतिहास, नागरीप्रचारिणी सभा, वाराणसी, पृ.-336
7. स. नामवर सिंह, जुलाई-सितम्बर, 1969, आलोचना, नवांक-10, राजकमल प्रकाशन दिल्ली, पृ.-73
8. श्यामसुन्दर दास, 1986ई., साहित्यालोचन, इंडियन प्रेस, इलाहाबाद, पृ.-109
9. वही, पृ.-110
10. वही, पृ.-112
11. वही, पृ.-120
12. प्रेमचंद, 2003ई., प्रेमचंद : कुछ विचार, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, पृ.-47
13. वही, पृ.-43
14. हजारीप्रसाद द्विवेदी, 2002ई., साहित्य सहचर, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, पृ.-65
15. सं. नामवर सिंह, जुलाई-सितम्बर, 1976, आलोचना, नवांक-38, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, पृ.-100
16. सं. नामवर सिंह, अक्टूबर-दिसम्बर, 1976, आलोचना, नवांक-39, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, पृ.-19
17. सं. नामवर सिंह, अप्रैल-जून, 1980, आलोचना, नवांक-53, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, पृ.-3
18. वही, पृ.-3



¹⁸ वही, पृ.-3



अस्मिता एवं अस्मितामूलक-विमर्श की अवधारणा एवं सिद्धांत

पीयूष राज,

अतिथि शिक्षक, बी.एन. कॉलेज, हिन्दी विभाग,
ईमेल-piyushraj2007@gmail.com,
मोबाईल- 9868030533

शोध सारांश

अस्मितामूलक-विमर्श एक नवीन साहित्यिक विमर्श है। अस्मिता-विमर्श के नाम पर चलने वाले विभिन्न साहित्यिक आंदोलनों के कारण इस संदर्भ में किसी विशेष अवधारणा का निर्धारण करना एक कठिन कार्य है। कई बार एक अस्मितामूलक-विमर्श दूसरे अस्मितामूलक-विमर्श के विरुद्ध भी बौद्धिक एवं साहित्यिक स्वरूप ग्रहण करता है। ऐसी स्थिति में अस्मितामूलकविमर्श संबंधी कुछ सामान्य तथ्यों को चिह्नित करना ही इस आलेख का उद्देश्य है ताकि किस तरह के विमर्श को अस्मितामूलकमूलक-विमर्श माना जाए और किसे नहीं। इसके साथ-साथ अस्मितामूलक-विमर्श पर कई तरह के विचारधाराओं एवं सिद्धांतों का भी प्रभाव है। इस आलेख में अस्मितामूलक-विमर्श के विकास में विभिन्न विचारधाराओं एवं सिद्धांतों के योगदान की भी चर्चा की गई है।

बीजशब्द

अस्मिता, अस्मिता-विमर्श, अस्मितामूलक-विमर्श, अस्मितावादी सिद्धांत, अस्मितामूलक अवधारणा,

आमुख

‘अस्मितामूलक-विमर्श’ एक नवीन विमर्श है। इस विमर्श पर कई विचारधाराओं का प्रभाव देखा जाता है। इस पर अस्तित्वाद, मार्क्सवाद, आधुनिकतावाद, संरचनावाद, उत्तर-संरचनावाद, उत्तर-आधुनिकतावाद, उत्तर-औपनिवेशवाद, नव-मार्क्सवाद या सबाल्टर्न दृष्टि जैसे कई विचारधाराओं एवं सिद्धांतों का प्रभाव है। परन्तु मुख्य रूप से उत्तर-आधुनिकतावाद, उत्तर-औपनिवेशवाद और सबाल्टर्न दृष्टि ही ‘अस्मितामूलक-विमर्श’ संबंधी अवधारणाओं एवं सिद्धांतों का निर्माण करती है।

‘अस्मितामूलक विमर्श’ संबंधी अवधारणाओं एवं सिद्धांतों पर विचार करने से पूर्व ‘अस्मिता’ और ‘विमर्श’ शब्द के अर्थ एवं उसके विविध आयामों का एक सामान्य परिचय आवश्यक है।

‘अस्मिता’ या ‘अस्मिता-बोध’

हिंदी शब्दकोशों के अनुसार ‘अस्मिता’ का अर्थ आत्मश्लाघा, अहंकार, मोह, अपनी सत्ता का भाव, आपा इत्यादि है। ‘अस्मिता’ का सीधा संबंध पहचान है। इस पहचान के कई रूप हो सकते हैं। इसमें राष्ट्र, जाति, नाम, क्षेत्र, धर्म, वंश, लिंग, वर्ग, व्यवसाय आदि शामिल होते हैं। यानी ‘अस्मिता’ व्यक्तिगत भी हो सकती है और सामूहिक भी। हिन्दी के प्रसिद्ध साहित्यकार राजेंद्र यादव ‘अस्मिता’ के बारे में कहते हैं – “‘अस्मिता’ जितनी मेरी है, उतनी ही मेरे परिवेश और परंपरा की भी। उसमें वर्ग, वर्ण, क्षेत्र, धर्म लिंग, परंपराएँ सभी कुछ घुसे और घुले-मिले हुए हैं।”¹ वे ‘अस्मिता’ को एक मानसिक संरचना के रूप में व्याख्यित करते हुए कहते हैं – “अस्मिता अपनी निजी पहचान के साथ-साथ उस क्षेत्र और समाज के पहचान की भी है जो हमारे संदर्भ तय करते हैं। ये संदर्भ जाति,

¹ हंस, जून 2009, पृष्ठ संख्या 09



रंग, वर्ग, नस्ल, क्षेत्र, भाषा, जेंडर, पेशे इत्यादि के रूप में हमारे अंतरंग (साइकी) के हिस्से हैं।”²

अस्मिता-बोध की तभी आवश्यकता पड़ती है, जब हमारी पहचान पर खतरा हो। तात्पर्य यह कि अगर किसी व्यक्ति या समुदाय के जाति, धर्म, कुल, वंश, राष्ट्र, भाषा, लिंग आदि पहचानों को मिटाने या हीन साबित करने की कोशिश की जाती है तो वह अमुक व्यक्ति या समुदाय इन पहचानों को बचाने की चेष्टा करता है। यह चेष्टा आंदोलन, साहित्य, विचारधारा, कला, इतिहास-लेखन आदि अनेक रूपों में अभिव्यक्त होती है। ‘अस्मिता’ के इस स्वरूप को व्याख्यायित करते हुए अभय कुमार दुबे लिखते हैं – “यह (अस्मिता) एक ऐसा दायरा है जिसके तहत व्यक्ति और समुदाय यह बताते हैं कि वे खुद को क्या समझते हैं। ‘अस्मिता’ का यह दायरा अपने-आप में एक बौद्धिक, ऐतिहासिक और मनोवैज्ञानिक संरचना का रूप ले लेता है जिसकी रक्षा करने के लिए व्यक्ति और समुदाय किसी भी सीमा तक जा सकते हैं।”³ इस उक्ति की अंतिम पंक्ति गौरतलब है - ‘जिसकी रक्षा करने के लिए व्यक्ति और समुदाय किसी भी सीमा तक जा सकते हैं’; अर्थात् ‘अस्मिता’ की रक्षा करने के लिए व्यक्ति और समुदाय आक्रामक रुख भी अपना सकते हैं। यही कारण है कि अस्मितामूलक-विमर्श का एक गुण इसकी आक्रामक प्रवृत्ति भी है। यहाँ आक्रामकता नकारात्मक अर्थ में नहीं है, यह आक्रामकता किसी के विध्वंस के लिए नहीं बल्कि अपनी ‘अस्मिता’ (व्यक्तिगत या सामुदायिक) की रक्षा के लिए है। ‘अस्मिता’ प्राप्ति के संघर्ष की शुरुआत व्यक्तिगत या सामुदायिक तौर पर अपने वंचित, पीड़ित और प्रताड़ित होने के अहसास से ही होती है। इसमें अपनी पहचान प्राप्त करना ही सबसे बड़ा उद्देश्य हो जाता है। अधिकारों से वंचित वह (व्यक्ति या

समुदाय) समाज के द्वारा किए गए अन्याय और सदियों से होते आ रहे शोषण के खिलाफ खड़ा हो जाता है। ‘अस्मिता’ प्राप्ति के लिए किए गए संघर्ष या प्रयास व्यक्ति और समुदाय को जागरूक बनाते हैं और यह जागरूकता उन्हें दिशाहीन होने से बचाती है।

यह अस्मिता-बोध का सकारात्मक पक्ष था। परंतु कई बार अस्मिता-बोध समाज में गैर-जरूरी हिंसा एवं संघर्ष को भी बढ़ावा देती है। समूह आधारित अस्मिता-बोध सामुदायिक एकता एवं पहचान की भावना को जन्म देने के साथ-साथ दूसरों से भिन्न या अलग होने के बोध को भी जन्म देती है। कई बार यह भिन्नता बोध भयंकर स्वरूप भी ले सकता है। इतिहास में इसके कई उदाहरण मौजूद हैं। धार्मिक, भाषायी और जातीय दंगे या एक राष्ट्र का दूसरे राष्ट्र से युद्ध जैसे कई हिंसक टकराव के मूल में यह अस्मिता-बोध ही रहा है। इस तरह के टकरावों के उदाहरण समकालीन विश्व के लगभग हर हिस्से में मिल जाएँगे। अस्मिता-बोध के इस पक्ष पर प्रख्यात अर्थशास्त्री अमर्त्य सेन लिखते हैं – “...पहचान की भावना हत्याएँ भी करवा सकती है – क्रूर से क्रूर हत्याएँ। किसी समूह के अंग होने की पहचान और यह कि हम दूसरे समूहों से अलग हैं, कई दफा दूसरे समूहों से दूरियाँ और उनसे भिन्न होने का भाव पैदा करती हैं।”⁴ ‘अस्मिता’ के बारे में विचार करते समय इसके इस पक्ष को अनदेखा नहीं किया जा सकता। ‘अस्मिता’ के मूल में ही संघर्ष है। अस्मिता-विमर्श के विद्वानों का इस संदर्भ में मानना है, जब तक ‘अस्मिता’ का उपयोग दमन, उत्पीड़न, शोषण एवं अन्य तरह के भेदों के विरुद्ध संघर्ष में हो रहा है, वहाँ अस्मिता-बोध का होना इसका सकारात्मक पक्ष कहा जाएगा। लेकिन जहाँ ‘अस्मिता’ के नाम पर अन्य अस्मिताओं का दमन, उत्पीड़न एवं शोषण किया जाए वहाँ यह अस्मिता-बोध का स्याह

² वही, पृष्ठ संख्या 09

³ दुबे, अभय कुमार (संपादक), भारत का भूमंडलीकरण, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली पृष्ठ संख्या - 455

⁴ सेन, अमर्त्य, 2006, हिंसा और अस्मिता का संकट (अनुवाद : महेन्द्र कुलश्रेष्ठ), राजपाल एंड संस, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या - 19-20



पक्ष ही कहा जाएगा। अर्थात् अस्मिता-बोध का संबंध दमन से नहीं है बल्कि वंचितों की मुक्ति से है। अस्मिता-विमर्श पर बहुत अधिक नहीं लिखने-बोलने वाले प्रख्यात आलोचक नामवर सिंह भी इस संदर्भ में कहते हैं – “अस्मिता दया नहीं चाहती है। अस्मिता हक चाहती है।”⁵

‘अस्मिता’ संबंधी इसी पहचान या हक के लिए विमर्श की आवश्यकता पड़ती है। बिना विमर्श के किसी भी पहचान को निर्मित करना या स्थापित करना असंभव है।
विमर्श

हिन्दी में ‘विमर्श’ शब्द का प्रयोग अंग्रेजी के डिस्कोर्स (Discourse) शब्द के लिए किया जाता है। अस्मिता-विमर्श को अंग्रेजी में Identity Discourse कहते हैं। अंग्रेजी में Discourse शब्द का प्रयोग लिखित या वाचिक संप्रेषण या बहस के लिए किया जाता है। इसे हम ‘वाद-विवाद और संवाद’ भी कह सकते हैं। बहस या संप्रेषण के लिए कम से कम दो पक्षों का होना अनिवार्य है। इस विमर्श या संवाद से ही किसी किसी तर्क-संगत निष्कर्ष या निर्णय या ज्ञान पर पहुँचा जा सकता है। दुनिया में ज्ञान-सृजन की प्रक्रिया में प्राचीन काल से ही बहुपक्षीय विमर्शों की अहम भूमिका रही है। तात्पर्य यह कि विमर्श शब्द जागरूकता का परिचायक है और बिना जागरूकता के अस्मिता-बोध संभव नहीं है।

अतः हम यह कह सकते हैं कि व्यक्तिगत या सामुदायिक अस्मिता के बोध को जागृत करने के लिए किया गया विमर्श ही ‘अस्मिता-विमर्श’ है। अस्मिता जब संकट में होती है, तभी विमर्श की स्थिति उत्पन्न होती है। उपेक्षित वर्ग को अपनी पहचान को बनाए रखने और अपने दमित-वंचित होने के अनुभव से ऊपर उठने के लिए विमर्श की आवश्यकता पड़ती है। इस विमर्श के द्वारा ही

उपेक्षित वर्ग समाज की मुख्यधारा में अपना स्थान बनाने का प्रयास करता है। चूँकि समाज में कई तरह के पहचान हैं, इस कारण कई तरह के उपेक्षित वर्ग भी हैं। इन सभी उपेक्षित वर्गों द्वारा अपनी पहचान स्थापित करने के लिए किए गए विमर्शों को समन्वित रूप से अस्मिता-विमर्श या अस्मितामूलक-विमर्श की संज्ञा दी जाती है। प्रसिद्ध कवयित्री अनामिका अस्मिता-विमर्श के उद्देश्य को स्पष्ट करते हुए लिखती हैं – “ये ही तो मंशा है अस्मिता-विमर्श की कि जो कभी नहीं बोले, वे बोलें, अपना दुःख-दर्द कहें ताकि उन अंधों की आँख और बहरों के कान जिनके बारे में बाइबिल में बहुत पहले ही लिखा गया है – Seeing that don’t see, hearing they don’t hear.”⁶

अर्थात् अस्मिता-विमर्श का उद्देश्य उपेक्षित वर्गों की पीड़ा, दुःख, उत्पीड़न, शोषण इत्यादि से समाज की मुख्यधारा का परिचय करवाना और उन्हें उनका वाजिब हक तथा समाज की मुख्यधारा में पहचान दिलाना है। अस्मितामूलक-विमर्श एक तरफ समाज की मुख्यधारा को उपेक्षित वर्गों की पीड़ा से परिचित करवाते हैं तो दूसरी तरफ इन उपेक्षित वर्गों को एक सामूहिक अस्मिता के सूत्र में बाँधने का कार्य भी करते हैं। यह एक तरह की पहचान या अस्मिता वालों को एकजुट कर, उन्हें संगठित होकर अपने हक के लिए संघर्ष करने की प्रेरणा भी देता है।

अस्मिता-विमर्श और अस्मिता संबंधी सिद्धांत

अस्मितामूलक-विमर्श के बारे में अब तक हुई चर्चा से अस्मिता-विमर्श के बारे में निम्नलिखित बातें कही जा सकती हैं –

- यह विमर्श किसी उपेक्षित समुदाय की जागरूकता का परिचायक है।

⁵ ठाकुर, समीक्षा (संपादक) 2006, बात-बात में बात, संपादक :, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या - 292

⁶ हंस, नवम्बर 2009, पृष्ठ संख्या 56



- उपेक्षित वर्गों की मुख्यधारा में पहचान को स्थापित करने का प्रयास है।
- उपेक्षित वर्गों को संगठित करता है।
- उपेक्षित वर्गों के अनुभवों एवं यंत्रणा से समाज की मुख्यधारा को परिचित करवाता है।
- उपेक्षित वर्गों को अपने अधिकारों एवं पहचान के लिए संघर्ष करने की प्रेरणा देता है।

ये सारे कार्य तभी हो सकते हैं, जब इनके पीछे किसी सिद्धांत या विचारधारा हो। समाज की मुख्यधारा से बहस एवं संवाद के साथ-साथ एक जैसे पहचान या अस्मिता रखने वाले लोगों को संगठित तभी किया जा सकता है, जब इसके पीछे एक निश्चित तर्क प्रणाली से संचालित कोई विचारधारा और सिद्धांत हो। हम यह चर्चा कर चुके हैं कि अस्मिताएँ कई प्रकार की होती हैं और इन अस्मिताओं के निर्माण की प्रक्रिया और प्रकृति भी अलग-अलग है। इस कारण अस्मितामूलक-विमर्श को प्रेरित करने में भी कई तरह की विचारधाराओं एवं सिद्धांतों का योगदान रहा है। अकादमिक जगत में वर्तमान अस्मितामूलक-विमर्श के पीछे उत्तर आधुनिकतावादी, उत्तर-उपनिवेशवादी एवं सबाल्टर्न और नवमार्क्सवादी विचारधाराओं के सिद्धांतों को मुख्य प्रेरणा माना जाता है। परंतु अस्मिता एवं अस्मिता-विमर्श संबंधी अभी तक हमने जितनी भी चर्चा की है, उनका आरंभ इन विचारधाराओं के उदय से कहीं पहले हो चुका था। इन विचारधाराओं ने पहले से चले आ रहे अस्मितामूलक-विमर्शों को तीव्र गति एवं दिशा प्रदान जरूर किया है और कुछ नई अस्मिताओं के विमर्श को प्रारंभ किया है। उदाहरणस्वरूप स्त्री-विमर्श, दलित-विमर्श या अमेरिका में अश्वेत-आंदोलन इत्यादि की शुरुआत 19 वीं और 20 वीं सदी में ही हो गई थी। तब इन विचारधाराओं का अस्तित्व ही नहीं था। अगर हम

भारतीय संदर्भ में देखें तो दलित-विमर्श की शुरुआत ज्योतिबा फूले एवं सावित्रीबाई फूले के विचारों से मानी जाती है। दलित-विमर्श के अन्य दो प्रमुख विचारक भीमराव अंबेडकर एवं ई. रामास्वामी पेरियार भी इन विचारधाराओं के उदय से पहले ही सामाजिक और वैचारिक रूप से दलित-विमर्श की जमीन तैयार कर चुके थे। इसी तरह स्त्री अधिकारों की माँग फ्रांसीसी क्रांति के दौरान ही शुरू हो गई थी। जिसने 19 वीं सदी के अंत और बीसवीं सदी की शुरुआत तक स्त्री-विमर्श या नारीवाद का स्वरूप ग्रहण कर लिया था।

अपनी अस्मिता या स्व की पहचान को लेकर वैसे तो मानव-समाज में बहुत पहले से चर्चा होती रही है परंतु अस्मिता संबंधी विमर्शों के जन्म सीधा संबंध यूरोप के पुनर्जागरण या नवजागरण के फलस्वरूप उत्पन्न हुई आधुनिकता से जोड़ा जा सकता है। पुनर्जागरण ने धर्म के स्थान पर तर्क को वरीयता दी और पुरानी धार्मिक मान्यताएँ ध्वस्त हुईं। अलग-अलग पहचान समूहों के लोगों ने अपने शोषण और पीड़ा के कारणों को धार्मिक ग्रंथों की जगह इतिहास और स्मृति के आईने में देखना शुरू किया।

आगे बढ़ने से पहले आधुनिक, आधुनिकीकरण, आधुनिकता तथा आधुनिकतावाद पर संक्षेप में चर्चा करेंगे। **आधुनिक** शब्द का प्रयोग विशेषण के रूप में परंपरा से विद्रोह या प्राचीन के विपरीत नवीन रूढ़ानों के लिए होता है। **आधुनिकीकरण** का संबंध पूँजीवादी व्यवस्था के तहत किए जा रहे यंत्रीकरण तथा औद्योगिकीकरण से है। **आधुनिकता** का संबंध आधुनिकीकरण के फलस्वरूप प्राचीन तथा पारंपरिक विचारों एवं मूल्यों, धार्मिक विश्वासों और रूढ़िगत रीति-रिवाजों के विरुद्ध नवीन आविष्कारों, विचारों, मूल्यों और व्यवहारों से है। यही नवीन विचार, मूल्य और व्यवहारों ने जब आंदोलन एवं विचारधारा का स्वरूप ले लिया तो उसे **आधुनिकतावाद** कहा जाने लगा।



यूरोप में पुनर्जागरण के कारण जो आधुनिक चेतना पैदा हुई, उसके कारण 'स्वतंत्रता, समानता और बंधुत्व' के नारे के साथ 1789 ई. में फ्रांसीसी क्रांति हुई। रूसो, वाल्टेयर जैसे विचारकों ने व्यक्ति-स्वातंत्र्य की अवधारणा रखी। फ्रांसीसी क्रांति ने आधुनिकतावाद, मार्क्सवाद, अस्तित्ववाद, उदारतावाद, राष्ट्रवाद, नारीवाद, अश्वेत-आंदोलन जैसे कई विचारधाराओं की नींव तैयार की। इन अलग-अलग विचारधाराओं ने व्यक्ति-अस्मिता एवं सामूहिक अस्मिता को अपने-अपने तरीके से व्याख्यायित किया।

आधुनिकतावाद के कारण धार्मिक ग्रंथों की पुर्नव्याख्या हुई। इन्हें तर्क की कसौटी पर कसा गया। भारतीय परिप्रेक्ष्य में देखें तो फुले, अंबेडकर और पेरियार ने हिंदू धर्म ग्रंथों में अभिव्यक्त पुनर्जन्म एवं कर्मफल के सिद्धांतों को चुनौती दी। मनुस्मृति एवं अन्य स्मृतियों पर आधारित वर्णाश्रम एवं जाति-व्यवस्था के सिद्धांतों को अपने तर्कों से ध्वस्त किया। इन्होंने अब तक अछूत समझने वाली जातियों को एक अस्मिता के सूत्र में बाँधने का प्रयास किया, जिसे दलित अस्मिता कहा गया। इस तरह भारत में दलित-विमर्श की शुरुआत हुई। इसी तरह ब्रिटिश शासन के विरुद्ध हुए स्वाधीनता आंदोलन ने भारत को एक राष्ट्र के रूप में स्थापित किया।

मार्क्स ने समाज को दो वर्गों में विभाजित माना- पूँजीपति और सर्वहारा। मार्क्सवाद ने अपने श्रम से उत्पादन करने वालों को 'सर्वहारा' कहकर एक सामूहिक पहचान देने का कार्य किया। मार्क्स ने मजदूरों को एक वर्गीय अस्मिता के रूप में चिह्नित किया। मार्क्सवाद के अनुसार मजदूरों के शोषण का अंत वर्ग-संघर्ष द्वारा ही संभव है। नारीवाद के विकास में भी मार्क्सवादी सिद्धांतों की अहम भूमिका रही है। स्त्रियों हेतु समान काम के लिए

समान वेतन, मातृत्व अवकाश, काम के घंटों को कम करना इत्यादि माँगों के पीछे मार्क्सवाद के मुक्तिकामी सिद्धांत ही थे। इस संदर्भ विशेष चर्चा स्त्री-विमर्श संबंधी पाठ में किया जाएगा।

अस्मिता-विमर्श के संदर्भ में 'अस्तित्ववाद' का प्रमुख स्थान है। वैयक्तिक अस्मिता को लेकर सबसे पहले अस्तित्ववाद में ही गहराई से विचार मिलता है। अस्तित्ववाद मूलतः आधुनिक जीवनशैली एवं मार्क्सवाद के विरोध में पैदा हुआ दर्शन है। यह विचारधारा यह मानती है कि "व्यक्ति के विकास एवं निर्माण को समाज विभिन्न वर्जनाओं एवं निषेधों से अवरुद्ध करता है।"⁷

अस्तित्ववाद के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति के सामने विभिन्न संभावनाएँ या रास्ते हैं। मनुष्य इन संभावनाओं या रास्तों में से एक या अधिक का चयन करता है। इस चयन की स्वतंत्रता के परिणास्वरूप ही मनुष्य अपने अस्तित्व को न केवल प्रमाणित करता है बल्कि उसे प्रामाणिक भी बनाता है। अस्तित्ववाद के अनुसार मनुष्य अपनी विषम और पीड़ादायक स्थितियों के लिए स्वयं उत्तरदायी है। अस्तित्ववाद इस जीवन को निस्सार मानता है। कीर्केगार्ड, नीत्शे, सार्त्र और हाइडेगर ने अस्तित्ववाद के प्रमुख चिंतक हैं।

अनास्था, अजनबीपन, अलगाव, एकाकीपन, संत्रास, चिंता आदि जैसे शब्द अस्तित्ववाद से ही निकले हैं। साहित्य पर भी अस्तित्ववाद का गहरा प्रभाव पड़ा है। हिंदी साहित्य में 'प्रयोगवाद', 'नई कविता' और 'नई कहानी' आंदोलन से जुड़े कई लेखकों पर अस्तित्ववाद का सीधा-सीधा प्रभाव देखा जा सकता है। अज्ञेय हिंदी साहित्य में अस्तित्ववाद के प्रतिनिधि साहित्यकार कहे जा सकते हैं। 'शेखर : एक जीवनी', 'नदी के द्वीप', 'अपने अपने अजनबी', 'अंधा युग', 'आधे-अधूरे'

⁷ डॉ. अमरनाथ, छात्र संस्करण: 2018, हिंदी आलोचना की पारिभाषिक शब्दावली, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृष्ठ सं. - 46



आदि रचनाओं पर अस्तित्ववादी चिंतन का स्पष्ट प्रभाव है। 'नई कविता' के दौर में 'अनुभूति की प्रामाणिकता' पर दिया जाने वाला बल इसी अस्तित्ववादी चिंतन का प्रतिफल था। अलग-अलग प्रकार के अस्मिता-विमर्श में भी 'अनुभूति की प्रामाणिकता' को महत्वपूर्ण माना गया है। चाहे वह अस्तित्ववादी चिंतन से प्रभावित वैयक्तिक अस्मिता हो या दलित, स्त्री, आदिवासी आदि जैसी सामूहिक अस्मिता दोनों जगहों पर 'भोगे हुए यथार्थ' एवं 'स्वानुभूति' को प्रमुखता दी जाती है। यानी इन विमर्शों पर भी अस्तित्ववादी चिंतन के प्रभाव से इनकार नहीं किया जा सकता। भले ही यह प्रभाव छाया मात्र ही क्यों न हो।

अस्मिता-विमर्श पर जिन विचारधाराओं एवं सिद्धांतों का सबसे तीक्ष्ण प्रभाव पड़ा है, वे हैं – उत्तर-आधुनिकतावाद, उत्तर-उपनिवेशवाद और सबाल्टर्न दृष्टि।

उत्तर-आधुनिकतावाद (Post Modernism)

आधुनिकतावाद और मार्क्सवाद के विरोध में पैदा हुई विचारधारा है। इस विचारधारा का जन्म बीसवीं शताब्दी के 50 और 60 के दशक में हुआ। यह आधुनिकतावाद के तर्क पद्धति का विखण्डन करती है। यह आधुनिकता एवं आधुनिकतावाद पर प्रश्नचिह्न लगाती है। यह मार्क्सवाद के व्यापक सर्वहारा वर्ग की एकता के विरुद्ध सर्वहारा के भीतर विद्यमान अलग-अलग अस्मिताओं की पहचान करती है। इसके अनुसार कुछ भी संपूर्ण नहीं है। यह संपूर्णता का खंडन करती है। इस कारण यह केंद्रीयता के स्थान पर विकेंद्रीयता, स्थानीयता या क्षेत्रीयता, विभिन्नता आदि पर जोर देती है। यह बहुलतावाद या बहु-संस्कृतिवाद पर आधारित है।

अस्मिता-विमर्श के दृष्टिकोण से उत्तर-आधुनिकतावाद इस कारण महत्वपूर्ण है क्योंकि यह केंद्र से परिधि की

ओर यात्रा करता है। उत्तर-आधुनिकतावादी विचारधारा के लिए समाज के वे विभिन्न समूह जो हाशिये पर हैं या जिन्हें हाशिये पर धकेल दिया गया है, वे महत्वपूर्ण हो गए। इस विचारधारा ने हाशिए पर स्थित समूहों जैसे – अश्वेत, दलित, आदिवासी, स्त्री, धार्मिक एवं भाषायी अल्पसंख्यक, समलैंगिक, मूलवंशी, वृद्ध, विकलांग (दिव्यांग) आदि और हर तरह से विपथगामी लोग जिनकी अब तक कोई पहचान या आवाज, समाज और सत्ता में भागीदारी नहीं थी; उन्हें वचस्व के संघर्ष के नए समूहों के रूप में देखा। समाज और साहित्य में चलने वाले नित्य नए विमर्शों के पीछे इस विचारधारा की महत्वपूर्ण भूमिका है।

उत्तर आधुनिकतावाद की तरह **उत्तर-उपनिवेशवाद (Post Colonialism)** भी अस्मिता-विमर्श से गहरे से जुड़ा है। "उत्तर-उपनिवेशवाद की अवधारणा यूरोपीय उपनिवेशों से आजाद होने वाले देशों में स्वत्व की तलाश से पैदा हुई है। अपनी अस्मिता और सांस्कृतिक पहचान को हासिल करने की छटपटाहट उत्तर उपनिवेशवाद के केंद्र में है।"⁸

उत्तर-उपनिवेशवाद के बहस के केंद्र में संस्कृति और भाषा है। इस विचारधारा के चिंतकों का मानना है कि कोई भी साम्राज्यवादी देश अपने उपनिवेश न सिर्फ भौतिक रूप से क्षति पहुँचाता है, बल्कि सांस्कृतिक रूप से भी। उत्तर-उपनिवेशवाद मानता है कि उपनिवेशवाद से आजाद होने के बावजूद औपनिवेशिक अवशेष संस्कृति, भाषा, इतिहास दृष्टि आदि के रूप में बचे होते हैं। इन औपनिवेशिक अवशेषों को नष्ट करना ही उत्तर उपनिवेशवादी विचारधारा का उद्देश्य है। इसके लिए देसी बुद्धिजीवी स्थानीय साहित्य, संस्कृति, भाषा, इतिहास का पुर्ननिर्माण करने का प्रयास करते हैं, जो उस आजाद हुए देश और उसके लोगों को अलग पहचान देता है। इस प्रक्रिया में सांस्कृतिक राष्ट्रवाद का जन्म

⁸ वही, पृष्ठ संख्या - 80



होता है। इस राष्ट्रवाद में नस्ल, जाति, धर्म और अतीत के कई सवाल उठते हैं, जिनका उद्देश्य 'अस्मिता की तलाश' होता है।

इसी विचारधारा से जुड़ा हुआ शब्द है – प्राच्यवाद (Orientalism)। इस शब्द को बहस के केंद्र में लाने के श्रेय एडवर्ड सैड को जाता है। प्राच्यवाद का अर्थ है कि यूरोप की निगाह में पूर्वी यानी गुलाम देशों के इतिहास को लिखने और देखने का यूरोपीय नजरिया, जिसमें यूरोपीय इतिहासकार इन गुलाम देशों को पिछड़ा, बर्बर, असभ्य आदि बताकर उन पर यूरोपीय देशों के कब्जे को न्यायोचित बताते थे। एडवर्ड सैड ने प्राच्यवाद की इस अवधारणा को खारिज कर यानी यूरोपीय इतिहासकारों के निष्कर्षों को खारिज कर स्वयं अपने विषय में इतिहास लिखने की बात कहते हैं। ताकि पश्चिम की निगाह में पूरब की जो पहचान निर्मित की गई है, उसे तोड़ कर नई पहचान या अस्मिता निर्मित की जा सके। **सबाल्टर्न** दृष्टिकोण अस्मितामूलक-विमर्श को एक नया आयाम देता है। सामान्य व्यवहार में 'सबाल्टर्न' शब्द का प्रयोग फौज में अधीनस्थ अधिकारियों के लिए किया जा रहा है। अकादमिक रूप से इस शब्द का सर्वप्रथम प्रयोग इटली के मार्क्सवादी विचारक अंतोनियो ग्राम्शी ने किया था। 'सबाल्टर्न' का शाब्दिक अर्थ अधीनस्थ, मातहत, उपेक्षित, निम्नवर्गीय आदि होता है।

'सबाल्टर्न' पर विचार करने से पहले ग्राम्शी के 'हेजेमनी' (प्रभुत्व) के सिद्धांत पर विचार करना आवश्यक है। ग्राम्शी यह कहते हैं कि वर्गीय समाज के गठन के समय से ही शासक वर्ग हमेशा अल्पमत में रहा है लेकिन अपने वैचारिक एवं सांस्कृतिक प्रभुत्व के कारण वह बहुसंख्यक शासित जनता पर शासन करने में सफल रहा है। इस वैचारिक एवं सांस्कृतिक प्रभुत्व

को चुनौती दिए बगैर वैकल्पिक समाज के निर्माण की लड़ाई असंभव है।

ग्राम्शी यह कहते हैं कि 'हेजेमनी' के निर्माण के लिए शासक वर्ग इतिहास, विचारधारा, संस्कृति, भाषा, परंपरा आदि का सहारा लेता है। इससे अधीनस्थ वर्ग यानी सबाल्टर्न शासक वर्ग के नियंत्रण में रहते हैं। ग्राम्शी सबाल्टर्न के शोषण को आर्थिक के साथ-साथ सामाजिक एवं सांस्कृतिक परिप्रेक्ष्य में देखते हैं। ग्राम्शी का 'सबाल्टर्न' को एकरूप वर्ग के रूप में नहीं देखते हैं। ग्राम्शी 'सबाल्टर्न' को हाशिये पर खड़े तमाम छोटी-बड़ी अस्मिताओं के रूप में देखते हैं, जिन्हें इतिहास में जगह नहीं मिली है। 'सबाल्टर्न' दृष्टि ऐसे समुदायों और वर्गों के इतिहास लेखन पर बल देती है, जिनका अब तक इतिहास में कहीं जिक्र नहीं हुआ था या गलत रूप में चित्रण हुआ था। अर्थात् "सबाल्टर्न इतिहास दृष्टि प्रत्येक देश, भाषा, धर्म, समुदायों के उप-वर्गों को चिह्नित करती है।"⁹ संक्षेप में 'सबाल्टर्न' दृष्टि दलित, आदिवासी, स्त्री, प्रवासी, अल्पसंख्यक आदि की अस्मिता को इतिहास एवं संस्कृति के माध्यम से स्थापित करता है। यानी 'सबाल्टर्न' दृष्टि के केंद्र में वे हैं – जिन्होंने अभी तक बोला नहीं है अर्थात् अपनी पहचान या अस्मिता का दावा नहीं किया था।

निष्कर्ष

निष्कर्षतः अस्मितामूलक विमर्श के निर्माण विभिन्न विचारधाराओं का योगदान है। इन विचारधाराओं ने विभिन्न प्रकार की अस्मिताओं को उभारने, उन्हें स्वर और पहचान देने का कार्य किया है। ये विचारधाराएँ समाज को समग्रता की जगह उन्हें अलग-अलग टुकड़ों में देखने का आग्रह करती हैं। इन विचारधाराओं में अस्मिता के स्वरूप को लेकर कहीं भेद है तो कहीं एकता। उदाहरणस्वरूप उत्तर आधुनिकतावाद और

⁹ मीणा, गंगा सहाय (संपादक), 2014, आदिवासी साहित्य विमर्श, अनामिका पब्लिशर्स एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स (प्रा.) लिमिटेड, नई दिल्ली, पृष्ठ सं-120



सबाल्टर्न दृष्टि दोनों हाशिये पर खड़ी अस्मिताओं को केंद्र में लाने पर जोर देते हैं। यहाँ प्रश्न यह है कि अगर इतनी सारी अस्मिताएँ हैं तो इनकी सामूहिक मुक्ति होगी या अलग-अलग? यहाँ पर अस्मिता-विमर्शकार मार्क्सवादी सिद्धांतों का भी सहारा लेते हैं। अभी अस्मिता-विमर्श संबंधी सिद्धांत विकासमान हैं। अस्मिताओं के आपसी संघर्ष भी अस्मिता-विमर्श के

लिए एक महत्वपूर्ण विचारणीय बिंदु है। अस्मिता-विमर्श की दशा और दिशा दोनों अभी भी भविष्य के गर्भ में छिपे हैं। फिर भी इस तथ्य से इनकार नहीं किया जा सकता कि अस्मितामूलक विमर्श संबंधी सिद्धांतों एवं विचारों ने उन्हें आवाज और पहचान दी, जो सदियों से समाज की मुख्यधारा से अलग-थलग हो हाशिए पर खड़े थे।

संदर्भ सूची

1. हंस, जून 2009, पृष्ठ संख्या 09
2. वही, पृष्ठ संख्या 09
3. दुबे, अभय कुमार (संपादक), भारत का भूमंडलीकरण, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली पृष्ठ संख्या - 455
4. सेन, अमर्त्य, 2006, हिंसा और अस्मिता का संकट (अनुवाद : महेन्द्र कुलश्रेष्ठ), राजपाल एंड संस, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या - 19-20
5. ठाकुर, समीक्षा (संपादक) 2006, बात-बात में बात, संपादक :, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, पृष्ठ संख्या - 292
6. हंस, नवम्बर 2009, पृष्ठ संख्या 56
7. डॉ. अमरनाथ, छात्र संस्करण: 2018, हिंदी आलोचना की पारिभाषिक शब्दावली, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, , पृष्ठ सं. - 46
8. वही, पृष्ठ संख्या - 80
9. मीणा, गंगा सहाय (संपादक), 2014, आदिवासी साहित्य विमर्श, अनामिका पब्लिशर्स एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स (प्रा.) लिमिटेड, नई दिल्ली, पृष्ठ सं-120





हिंदी के प्रथम आधुनिक कवि : एक विचार

डॉ. मीनाक्षी

हिंदी भाषा विशेषज्ञ

संपर्क सूत्र : 9868560306

ई मेल : mnkshgauraniya74@gmail.com

सारांश

हिंदी नवजागरण के अग्रदूत भारतेन्दु हरिश्चंद्र कहलाए जाते हैं। यह भारतेन्दु हरिश्चंद्र के हिंदी नवजागरण का आधुनिकीकरण है जिसमें भारतेन्दु हरिश्चंद्र या उनका मंडल ने ज्ञान, विज्ञान, धर्म, दर्शन, साहित्य आदि के प्रति नवीन दृष्टिकोण विकसित कर लिया, किंतु साहित्यिक विधा रूपी कविता के भाषाई नवीन दृष्टिकोण का क्या? हिंदी साहित्य की आधुनिकता भले ही भारतेन्दु हरिश्चंद्र से परिचित हो, परंतु 'हिंदी कविता' को आधुनिकता से परिभाषित महेश्वरारायण ने ही किया है। 'प्रथम आधुनिक कवि' जैसा प्रश्न उठना लाजमी है। इस प्रश्न पर समय-समय पर विचार ज़रूर किया गया, लेकिन अभी तक हिंदी साहित्य समाज आधुनिक प्रथम कवि के रूप में महेश्वरारायण को अपनाने में कतराता है। यह 'हिंदी साहित्य समाज' की सबसे बड़ी दुर्बलता है कि वह प्रथम आधुनिक कवि से मूलतः अनभिज्ञ है। ऐसे में यह लेख हमें हिंदी के प्रथम आधुनिक कवि से हमारा परिचय कराता है।

बीज शब्द

आधुनिकीकरण, प्रामाणिकता, चक्रव्यूह, भाषाविद्, त्रिभाषा फार्मूला, त्रिभाषी सूत्र, सामाजिक मुक्ति, राष्ट्रीय मुक्ति, फैंटेसी, अतिवृद्धि, भाषा वैशिष्ट्य, प्रयोक्ता, प्रयोगात्मक, साहित्यिक षड्यंत्र

शोध विस्तार

मुख्यधारा द्वारा आधे से ज्यादा समाज को हाशिए पर रखने की परंपरा बहुत पुरानी है। यह समाज में दो स्तरों पर जारी है एक, सामाजिक स्तर पर द्वितीय, साहित्यिक स्तर पर। सामाजिक स्तर शोषण द्वारा हाशिए पर धकेला गया है और साहित्यिक स्तर पर साहित्य में शामिल न करके हाशिए की एक राह दिखा दी जाती है। यह षड्यंत्र नहीं तो क्या है कि साहित्य में समाज के आधे से ज्यादा वर्ग को शोषित और प्रताड़ित दिखाया जाता है? क्या साहित्य में इस वर्ग से ऐसा कोई व्यक्ति नहीं जो इस अन्याय का विरोध करता हो? विरोध तो सदियों से होता आया है, किंतु साहित्य में यह विरोध या विद्रोह दुर्लभ ही दिखाया जाता है। कारण मुख्यधारा का भयभीत होना कहीं यह वर्ग जन-आंदोलित न कर दे। इस तरह

सामाजिक-साहित्यिक स्तर पर सामाजिक निम्नवर्ग का दोहरा-तीहरा शोषण होता है। इस शोषण का फलक इतना व्यापक है कि हिंदी साहित्यकार भी इससे बच नहीं पाए। मुख्यधारा के साहित्यकारों की महानता सिद्ध करने के लगातार प्रयास से कुछ महत्त्वपूर्ण साहित्यकारों का अस्तित्व तो कहीं दबकर ही रह गया। ऐसे साहित्यकारों के समक्ष कभी उनका अस्तित्व सामने ही नहीं आ पाया या आने नहीं दिया गया। डॉ. सुमन राजे के शब्दों में कहे कि “दूसरी बात जो अधिक चिन्ताजनक है वह यह कि साहित्य का दायरा निरन्तर छोटा होता गया। कुछ रचनाकार ‘धर्म’ के नाम पर काट दिए गए, कुछ ‘संप्रदाय’ के नाम पर, कुछ ‘प्रामाणिकता’ के नाम पर और कुछ ‘कलात्मक’ कसौटी पर पूरा न उतरने के कारण।”



हिंदी साहित्य में उपेक्षित करने की प्रवृत्ति हमेशा से प्रबल रही है इसलिए यह दुर्भाग्य किसी रचनाकार का नहीं कि उन्हें हिंदी साहित्य में स्थान नहीं दिया गया, बल्कि हिंदी साहित्य एवं समाज का है जिसने महत्वपूर्ण रचनाकारों और रचनाओं को विस्मृत कर दिया। हिंदी साहित्य के ऐसे चक्रव्यूह को तोड़ना वर्तमान समय की आवश्यकता बन गई है। इस चक्रव्यूह को तोड़ने में मदद करता है-इतिहास। इतिहास दोहराता ही नहीं है, बोलता भी है। एक समय के बाद वह स्वयं चित्कार कर विस्मृत दस्तावेजों की ओर खींच कर ले जाता है।² सूक्ष्मता से जाँच-पड़ताल में भारतेन्दु हरिश्चंद्र की आधुनिकता के समस्त दावे झूठे पड़ जाते हैं। देखा जाए हिंदी नवजागरण के अग्रदूत भारतेन्दु हरिश्चंद्र कहलाए जाते हैं। यह भारतेन्दु हरिश्चंद्र के हिंदी नवजागरण का आधुनिकीकरण है जिसमें भारतेन्दु हरिश्चंद्र या उनका मंडल ने ज्ञान, विज्ञान, धर्म, दर्शन, साहित्य आदि के प्रति नवीन दृष्टिकोण विकसित कर लिया, किंतु साहित्यिक विधा रूपी कविता के भाषाई नवीन दृष्टिकोण का क्या? हिंदी साहित्य की आधुनिकता भले ही भारतेन्दु हरिश्चंद्र से परिचित हो परंतु 'हिंदी कविता' को आधुनिकता से परिभाषित महेश्वरायण ने ही किया है। यह कहना और भी आसान तब हो जाता है जब आचार्य रामचंद्र शुक्ल स्वयं भारतेन्दु हरिश्चंद्र की कविता में आधुनिकता के अभाव पर अफसोस प्रकट हुए लिखते हैं-“उनकी कविताओं के विस्तृत संग्रह के भीतर आधुनिकता कम ही मिलेगी।”³ इसलिए 'प्रथम आधुनिक कवि' जैसा प्रश्न उठना लाजमी है। इस प्रश्न पर समय-समय पर विचार जरूर किया गया, लेकिन अभी तक हिंदी साहित्य समाज आधुनिक प्रथम कवि के रूप में महेश्वरायण को अपनाने में कतराता है। यह 'हिंदी

साहित्य समाज' की सबसे बड़ी दुर्बलता है कि वह प्रथम आधुनिक कवि से मूलतः अनभिज्ञ है।

महेश्वरायण (1858-1907) भारतेन्दु मंडल के रचनाकारों की भांति भारतेन्दु युग के प्रवर्तन काल से संबद्ध है। वह बहुमुखी व्यक्तित्व के साथ-साथ प्रतिभा संपन्न एवं सजग व्यक्ति थे। इन्हें बहुमुखी व्यक्तित्व के कारण अनेक नामों जैसे निबंधकार, कवि, पत्रकार, संगठनकर्ता, आंदोलनकर्ता, स्वतंत्र चेता, विचारक, भाषाविद् आदि से संबोधित किया जा सकता है। इन्हें यह नाम यून ही नहीं दिए जा रहे हैं। इसके पीछे ठोस आधार है कि उन्होंने एक सजग व्यक्ति अथवा नागरिक होने के नाते अपने और राष्ट्र के प्रति दायित्व को व्यक्तिक एवं सामाजिक दोनों स्तर पर बखूबी निभाया। इन सबके बावजूद इन्हें इतिहास की गुमनामियों में धकेल दिया गया।

महेश्वरायण अपने जीवन काल में निबंधकार या कवि होने से पहले बहुत बड़े भाषाविद् थे। भाषाओं के प्रति रुझान निसंदेह इन्हें परिवार से प्राप्त हुआ है। इनके पिता मुंशी भगवतीचरण जहाँ स्वयं संस्कृत और फ़ारसी के विद्वान थे, वहीं इनके एक ज्येष्ठ भाई गोविंद चरण प्रथम राष्ट्रभाषा आंदोलन के जननायक और दूसरे भाई हरिचरण अंग्रेज़ी के शिक्षक थे। उनका बिहार और हिंदी एवं हिंदेतर भाषाओं से गहरा संबंध था। उनका इनसे संबंध दो कारणों से प्रकट होता है- प्रथम, बिहार-वासियों के लिए अलग से बिहार राज्य की स्थापना के दौरान दूसरा, हिंदी एवं हिंदेतर भाषा को शिक्षा और साहित्य की माध्यम भाषा का युगांतकारी प्रस्ताव रखकर। महेश्वरायण के 'बिहार बिहारियों का है' नारे के समानांतर बिहार स्कूली शिक्षा में हिंदी माध्यम की माँग काफ़ी आगे तक रही। कहना न होगा कि



महेशनारायण के तमाम आंदोलन या तो हिंदी से शुरू होकर बिहार पर खत्म हुए या बिहार से शुरू होकर हिंदी पर। ये दोनों आंदोलन एक-दूसरे के बगैर अधूरे थे। परिणामस्वरूप दोनों आंदोलन एक-दूसरे के समानांतर एक-दूसरे का हित साधते हुए चलाए गए। महेशनारायण का जातीयता विभेद से परे 'त्रिभाषा फार्मूला' की परिकल्पना ('हिंदी' हिंदू-मुस्लमान छात्रों की 'मातृभाषा' है, 'संस्कृत' एवं 'फारसी' 'धर्मभाषा' है और 'अंग्रेज़ी' 'राजभाषा' है) में हिंदी और अंग्रेज़ी पर जोर देने का कारण हिंदी भाषा विकास में निहित था। यद्यपि महेशनारायण के 'त्रिभाषी सूत्र' में 'हिंदी' और 'अंग्रेज़ी' का समान स्थान रहा, लेकिन उनके लिए 'अंग्रेज़ी' राष्ट्रभाषा हिंदी विकास का एक ज़रिया रही। इससे उनका हिंदी के प्रति निःस्वार्थ प्रेम प्रकट होता है। उनका यह निःस्वार्थ प्रेम आगे चलकर खड़ी बोली काव्य आंदोलन का हिस्सा बनेगा यह उन्हें भी ज्ञात नहीं होगा!

19वीं सदी के उत्तरार्द्ध में खड़ी बोली हिंदी में कविताएँ नहीं लिखी गईं, इससे पूर्णतः इनकार नहीं किया जा सकता है, क्योंकि भारतेंदु युग में संपूर्ण भाव-संवेनाओं के साथ कविताएँ अपनी उपस्थिति दर्ज़ कराती है। कहना न होगा कि 'हिंदी में खड़ी बोली की कविताएँ लिखीं तो गईं, पर वे हिंदी की नहीं, उर्दू की थी। उर्दू कविता की परंपरा में इन्हें उर्दू कविता कहा जाता है। कविता में हिंदी खड़ी बोली के अभाव से परिचित होकर भारतेंदु न खड़ी बोली में उर्दू की तर्ज़ पर कुछ कविताएँ लिखने का साहस जुटाया था परंतु भारतेंदु और उनके मंडल के लगभग सभी कवियों का प्रयास निष्फल रहा।⁴ देखा जाए भारतेंदु हरिश्चंद्र ने केवल अपनी साहित्यिक मठाधीशी बनाए रखने और कविता में भाषाई अभाव को कम करने के लिए 'दशरथ विलाप'

नामक कविता लिखी। इसका प्रकाशन 'विद्या विनोद' में सन् 1876 को हुआ था। दूसरा प्रयास इन्होंने सितंबर 1881 में 'भारत मित्र' के अंक में प्रकाशानार्थ खड़ी बोली रचित कुछ कविताएँ भेजकर किया। उनके ये दोनों प्रयास उनके पत्र अनुसार इस अर्थ में निष्फल रहे कि 'प्रचलित साधु भाषा' यानी खड़ी बोली हिंदी में कविता लिखने में उन्हें ब्रजभाषा से 'दूना परिश्रम' करना पड़ा।⁵ भारतेंदु हरिश्चंद्र के अतिरिक्त लक्ष्मी प्रसाद ने 1876 ई. में 'योगी' शीर्षक से, अल्पज्ञात कवि शिव पंड्या ने 'नौकरी' शीर्षक से, राधाचरण गोस्वामी ने 1879 ई. में 'अमेरिकावालों से सम्मिलन' शीर्षक से लिखी रचनाओं में अध्यात्म, भाग्यवाद, व्यवस्था पर आरोप-प्रत्यारोपण द्वारा अपने समय के यथार्थ को प्रस्तुत करने का प्रयास किया।

यह इनकी भाव-संवेदनाओं का ही अंतर है जो महेशनारायण को प्रथम कवि और उनकी रचना 'स्वप्न' (1881) को प्रथम आधुनिक हिंदी कविता मानने पर विवश करता है। मैनेजर पांडेय पहले ही कह चुके हैं- "हिंदी की पहली आधुनिक कविता वही होगी जो एक तो खड़ी बोली में लिखी हुई हो दूसरे भारत की पराधीनता की पहचान के साथ ही स्वाधीनता की चेतना की अभिव्यक्ति उसमें भी हो। ऐसी ही कविता है 'स्वप्न'।"⁶ 'स्वप्न' का 19वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में राष्ट्र और राष्ट्रीयता के प्रश्न के साथ कविता में भाषाई प्रयोग अपने समय की बहुत बड़ी उपलब्धि होने के बावजूद महेशनारायण को प्रथम आधुनिक कवि कहने की यह वजह काफ़ी नहीं है। इसे आंशिक सत्य माना जाएगा क्योंकि नवजागरण मात्र ब्रिटिश शोषण के विरुद्ध विद्रोह नहीं था, बल्कि सामाजिक, सांस्कृतिक विद्रोह भी था, इसलिए भारतीय नवजागरण को समग्रता से देखते हुए 'स्वप्न' कविता की महत्ता तब और बढ़



जाती है जब यह कविता भारतीय पराधीनता अथवा स्वाधीन चेतना कहलाने वाली रचना न बनकर व्यक्ति को व्यक्ति के अंदर से जाग्रत करने वाली रचना बनकर उभरती है।

महेशनारायण जन-जन के कवि थे। 'स्वप्न' में वह आम-जीवन की कथा कहते हैं। उनका राष्ट्र-राष्ट्रीयता के प्रश्न के साथ जन-जीवन की समस्याओं को हल करना व्यक्ति के जीवन से जुड़ाव है। इस कारण कविता की नायिका व्यक्ति पहले है 'स्त्री' बाद में। यही कारण है 'स्वप्न' की नायिका संपूर्ण भारतीय समाज का प्रतिनिधित्व करती है। वह अपनी 'स्वाधीनता' में 'सामाजिक मुक्ति', 'सामाजिक मुक्ति' में 'राष्ट्रीय मुक्ति' तलाशती है। वह स्वयं प्रश्न करती है-“क्या है यह अहा हिन्द की जमीन?/होगी तो ज़रूर यह स्वाधीन/चन्द्रलोक से आई हूँ मैं जहाँ स्वाधीनता की है बड़ी बड़ाई/राजा तो यहाँ यहीं के होंगे/वाँ तो विदेशी राज करते/सब कार्य विदेशी ही करते हैं/वाँ ओ विदेशियों की है प्रघटाई।”⁷ महेशनारायण ने 'स्वप्न' कविता के माध्यम से दोहरा शोषण दिखाया है पहला, व्यक्ति का व्यक्ति के प्रति दूसरा, ब्रिटिश शोषण। 'शोषण' शोषण होता है-एक प्रकार से वह वर्चस्ववादी शक्तियों का प्रतीक है। अतः नायिका का संघर्ष अकेले साम्राज्यवादी शोषण के विरुद्ध नहीं है, बल्कि देशीय सीमाओं से परे संपूर्ण वर्चस्ववादी व्यवस्था के खिलाफ़ है।

'स्वप्न' की यदि बात की जाए यह **फैंटेसी** पर आधारित परतंत्र देश 'चंद्रलोक' की केंद्रीय विषयवस्तु को लेकर लिखी गई कविता है। वास्तव में परतंत्र चंद्रलोक कोई और नहीं पराधीन भारत है। परंतु यह कविता देशकालीन पराधीनता कहकर खत्म नहीं हो जाती। यह पराधीनता में पराधीनता का बोध तब कराती है जब इसमें एक

युवती और युवक की प्रेमकथा चलती है। युवती अपने प्रेमी को प्राप्त करना चाहती है। उसकी सौतेली माता संपत्ति के लालच में एवं पिता सामाजिक अवहेलना के डर से उसका विवाह वृद्ध व्यक्ति से कर देते हैं। युवती शादी के कुछ दिनों बाद विधवा हो जाती है और उसकी सौतेली माँ युवती की अधिकृत संपत्ति की स्वामिनी बन बैठती है। विधवा युवती की मुक्तिकामी इच्छाएँ एक बार फिर अपना मार्ग तलाशते हुए जैसे ही प्रेमी से टकराती है, क्रुद्ध पिता उसे शून्य में फेंककर उसकी इच्छाओं का दमन करने का प्रयास करता है। इस प्रकार युवती का प्रेमी से मिलन का 'स्वप्न' टूट जाता है। यहाँ युवती का सामाजिक वर्जनाओं को तोड़कर युवक से प्रेम करना मुक्तिकामी इच्छाओं का प्रतीकात्मक रूप है तथा उसके पिता और सौतेली माता द्वारा उसके प्रेमी से दूर करना वर्चस्ववादी शक्तियों की अतिवृद्धि है। काव्य में भले ही युवती का प्रेमी मिलन का सपना टूट जाता हो! उसका मुक्तिकामी प्रयास संदेश वाहक बनकर वर्चस्ववादी व्यवस्था से आज तक टकरा रहा है।

भारतेंदु युग में वर्णविषय के समान 'स्वप्न' की भाषा और शिल्पगत विशिष्टता के आगे कोई रचना टिक नहीं पाती है। **भाषिक वैशिष्ट्य** की बात करें तो यह खड़ी बोली हिंदी में लिखी सबसे लंबी कविता ही नहीं है, अपितु मुक्त छंद की प्रथम कविता भी है। साधारणतः कविता में नवीन प्रयोग करने का श्रेय निराला को दिया जाता है, लेकिन निराला से लगभग छत्तीस वर्ष पूर्व महेशनारायण कविता में छंदों के बंधन को तोड़कर कविता में नवीन प्रयोग कर चुके थे। 'भले ही इस कविता में निराला की भांति मुक्त छंद की प्रौढ़ता न हो, किंतु इसमें निराला के मुक्त छंद की तरह कहीं नियमित छंदों और तुकों का प्रयोग है, कहीं छोटी और बड़ी पंक्तियों की योजना है, कहीं कविता की औपचारिकताओं में



बँधी भावाभिव्यक्ति है और कहीं इस कविता में वार्तालाप की अनौपचारिक भाषा का व्यवहार दिखलाई पड़ता है।⁸ इस दृष्टि से यह बिलकुल तर्कसंगत नहीं लगता कि कविता को परंपरागत बंधन मुक्त महेशनारायण ने किया और प्रथम मुक्त छंद प्रयोक्ता निराला कहलाए। इसके अतिरिक्त 'स्वप्न' कविता की शिल्पगत विशिष्टताओं में संस्कृत, अरबी, फ़ारसी, तत्सम शब्दों के अलावा बिंब, प्रतीक, ध्वन्यात्मकता⁹, आदि का प्रयोग उनकी काव्यगत नवीन प्रयोगात्मक उपलब्धि में शामिल है।

निष्कर्ष : समस्त तथ्यों के आधार पर हिंदी का प्रथम आधुनिक कवि उसे मानना चाहिए जो नवजागरणकालीन विचारों के ज्यादा नज़दीक हो। इस

दृष्टि से महेशनारायण भारतेन्दु युग में ऐसे अकेले व्यक्ति हैं जो नवजागरणकालीन कसौटी पर खरे उतरते हैं। हालाँकि हिंदी साहित्यकारों ने भारतेन्दु एवं उनके मंडल के समक्ष अन्य किसी रचनाकार को नवजागरणकालीन विचारों के नज़दीक नहीं माना है। यह साहित्यिक भूल नहीं, साहित्यिक षड्यंत्र है जिसमें हिंदी साहित्य के अमूमन बड़े-बड़े साहित्यकार, इतिहासकार आदि शामिल थे।¹⁰ वास्तव में महेशनारायण ही वह व्यक्ति हैं जिनकी रचना 'स्वप्न' में नवजागरण दौर के लक्षण दिखाई ही नहीं पड़ते हैं, बल्कि व्यक्ति को व्यक्ति के भीतर से जाग्रत करने की प्रबल इच्छा में वर्चस्ववादी शक्तियों से मुक्ति पाने के ख़्वाब एवं उनके विरुद्ध संघर्ष में आज भी कहीं-न-कहीं जीवित है।

संदर्भ सूची

1. डॉ. सुमन राजे, चौथा संस्करण 2011, हिंदी साहित्य का इतिहास, भारतीय ज्ञानपीठ, नयी दिल्ली, पृ. सं. प्रस्थान-आठ
2. महेशनारायण, वर्ष 1984, स्वप्न: संपादक प्रो. महाकालेश्वर, अरण्यानी राँची, पृ. क-ख
"महेशनारायण की 'स्वप्न' कविता ऐतिहासिक महत्त्व की है। यह कविता अर्द्धशताब्दी से भी अधिक समय तक 'बिहार-बंधु' की 'फाइल' में दबी रही। इस कविता का उद्धार किया स्वर्गीय उमाशंकर जी ने, जो पेशे से राजस्व पदाधिकारी थे, कर्म से साहित्यसेवी-साधक। नलिन विलोचन शर्मा ने साहित्येतिहास-लेखन के संदर्भ में विचार करते हुए गौण और उपेक्षित साहित्यकारों की कृतियों के प्रकाशन तथा उनके अवदानों पर बारीकी से अनुशीलन किया।"
3. आचार्य रामचंद्र शुक्ल, सं. 1998, हिंदी साहित्य का इतिहास, नागरी प्रचारिणी सभा, पृ. 320
4. महेशनारायण, वर्ष 1984, स्वप्न: संपादक प्रो. महाकालेश्वर, अरण्यानी राँची, पृ. अ:
5. महेशनारायण, वर्ष 1984, स्वप्न: संपादक प्रो. महाकालेश्वर, अरण्यानी राँची, पृ. ए
6. डॉ. मैनेजर पांडेय, प्र. संस्करण 2006, आलोचना की सामाजिकता, वाणी प्रकाशन, पृ. सं. 230
7. महेशनारायण, वर्ष 1984, स्वप्न: संपादक प्रो. महाकालेश्वर, अरण्यानी राँची, पृ. 14
8. महेशनारायण, वर्ष 1984, स्वप्न: संपादक प्रो. महाकालेश्वर, अरण्यानी राँची, पृ. भूमिका (पप)
9. अरुण प्रकाश, समकालीन भारतीय साहित्य, नव-दिस. 2007, पृ. 25
10. सं. सुभाष सेतिया, नवम्बर 1998, आजकल मासिक, पृ. 36



देश की विडंबनाओं का 'जुलूस'

डॉ. धनंजय कुमार साव

सहायक प्राध्यापक एवं अध्यक्ष, हिन्दी विभाग,

कलकत्ता गर्ल्स कॉलेज,

3- गोवाल टूलि लेन, कोलकाता 700013, पश्चिम बंगाल,

ईमेल : shawdhananjay10@gmail.com

मो. 8918121028

शोध-सार

रेणु प्रेमचंद की कथा-संवेदना और परंपरा के महत्वपूर्ण कथाकार हैं। समाज और देश जब सहिष्णुता और समानता की भावना के साथ आगे बढ़ता है, तब स्वराज आकार लेता है। राष्ट्र भी परिभाषित होता है। आलोच्य उपन्यास 'जुलूस' में गोड़ियर और जुमापुर गाँव के माध्यम से रेणु ने स्थापित और विस्थापित समाज का संदर्भ प्रस्तुत करते हुए देश के नव-निर्माण की, स्वराज की, राष्ट्र की विवेचना की है। रेणु का कथा-विवेक स्पष्ट कहता है कि शिक्षा, लोकतान्त्रिक चेतना और सामासिक संस्कृति से ही गाँव के पिछड़ेपन से लड़ा जा सकता है और लोगों में एकसूत्रता कायम की जा सकती है। 'जुलूस' में इस सच का प्रत्याख्यान है कि स्वातंत्र्योत्तर परिदृश्य में भी ग्रामीण जीवन विसंगतियों का उपनिवेश बना रहता है, जिसके लिए स्वातंत्र्योत्तर अनैतिक राजनीति की बढ़ती भूमिका रहती है। जिसके कारण देश की विडंबना भीषण होती है। 'जुलूस' में यह कथा-विवेक व्यंजित हुआ है कि देश जातिगत, धर्मगत, क्षेत्रगत, समाजगत तमाम विसंगतियों से मुक्त होकर ही स्वराज और राष्ट्र की ओर बढ़ सकता है।

प्रमुख शब्द

कथा-विवेक, समाज, देश, स्वराज, राष्ट्र, विसंगतियाँ, नव-निर्माण, विभाजन, शरणार्थी, जुलूस, विस्थापन, देश की विडम्बना, लोकसंस्कृतिमूलक समाज

परिकल्पना

देश को विडंबनाओं से मुक्त कर ही राष्ट्र का निर्माण और स्वराज का पथ अग्रसर किया जा सकता है।

शोध-विस्तार

रेणु प्रेमचंद की कथा-संवेदना और परंपरा के महत्वपूर्ण कथाकार हैं। हिन्दी कथा-क्षेत्र में रेणु का आगमन एक महत्वपूर्ण साहित्यिक आलोड़न था। उनका साहित्य-विवेक प्रेमचंद के साहित्य-विवेक से सिक्त और संस्पर्शित है। प्रेमचंद हिन्दी साहित्य के ही नहीं, बल्कि हमारी साझी संवेदना और संस्कृति के भारतीय विवेक हैं। प्रेमचंद के विवेक ने हिन्दी कथा-साहित्य को स्वांतः सुखाय और मनोरंजन के अहाते से निकाला, उसे स्वतन्त्रता और स्वराज की सदिच्छा से जोड़ा। उनके

साहित्य-विवेक ने इस दृष्टि का भी संवाहन किया कि हिंदुस्तान, जिसे हम अपना देश कहते हैं, वह गाँवों में बसता है, जहाँ हमारे देश का वृहत्तर समुदाय सांस लेता है। उनकी समस्याएँ राष्ट्र की बुनियादी समस्याएँ हैं। उनके साहित्य-विवेक में यह दृष्टि भी अनुस्यूत है कि ग्रामीण जीवन की धड़कनों, व्यथाओं, अंतर्विरोधों और चेतना-संघर्षों से निर्लिप्त साहित्य देश और राष्ट्र की चिंताओं से विरत ही समझा जाएगा। यह देश के संदर्भ में प्रेमचंद की व्यापक चिंता थी। जिसे स्वातंत्र्योत्तर परिदृश्य में कथाकार रेणु अव्याहत और अप्रतिहत रखते



हैं। रेणु के उपन्यास इसके प्रमाण हैं। कहना न होगा कि प्रेमचंद के बाद रेणु की रचनाओं में समय, समाज और देश अपने समस्त अंतर्विरोधों और उसकी जटिलताओं के साथ प्रत्यांकित हुआ है। प्रेमचंद की भांति रेणु ने भी अपने कथा-लेखन को देश और स्वराज की आकांक्षा से सिक्त करते हुए राष्ट्र के संदर्भ में अपनी गहरी चिंता प्रकट की है। रेणु अपने एक निबंध में कहते हैं, “स्वतंत्र भारत की प्रमुख समस्या – राष्ट्र – निर्माण की समस्या है।”¹ राष्ट्र, देश की विडंबनाओं से मुक्त एवं स्वराज की व्यापक अवधारणा से सिक्त होकर ही बन सकता है। देश जब तलक पूर्वग्रहों से मुक्त नहीं होता है, स्वराज की लोकतान्त्रिक चेतना के साथ अपनी गति को प्राप्त नहीं कर लेता है, तब तलक देश के नव-निर्माण की प्रक्रिया अधूरी है। और तब तलक यह राष्ट्र की दिशा में प्रशस्त भी नहीं कहा जा सकता है। राष्ट्र की ओर गतिमान देश के नव-निर्माण में साहित्य, समाज और राजनीति की समान भूमिका होती है। रेणु का साहित्य-विवेक यही कहता है – “... भारतीय लेखक-वर्ग राष्ट्र-निर्माण में सहायक सिद्ध हो सकता है। यह हमारा विश्वास है।”² स्वातंत्र्योत्तर भारतीय परिदृश्य में रेणु साहित्य और राजनीति दोनों का लक्ष्य समान रूप से राष्ट्र की ओर प्रशस्त देश का नव-निर्माण मानते हैं। कहना न होगा कि इस नव-निर्माण की प्रक्रिया का आरंभ वहाँ से होता है, जहाँ देश का वृहत्तर समुदाय अपनी जिंदगी की बेहतरी की उम्मीद लगाए हुए अब भी जद्दोजहद कर रहा है। यह अकारण नहीं है कि रेणु अपनी औपन्यासिक-यात्रा की शुरुवात ग्रामाञ्चल से करते हैं। उनका उपन्यास ‘मैला आँचल’ ग्रामाञ्चल को केंद्र में रखते हुए, वहाँ के बुनियादी सवाल को उठाता हुआ स्वतंत्र और नव-निर्मित होते देश की चुनौतियों को रेखांकित करता है। उनका दूसरा महत्वपूर्ण उपन्यास

‘परती:परिकथा’ भी ग्रामाञ्चल जीवन की परती जमीन, वहाँ के भूमिहीन एवं खेतिहर मजदूरों को केंद्र में रखते हुए देश के सवाल को ही ध्वनित करता है। रेणु एक जगह कहते भी हैं, “किताब गवाह है, मैंने बुनियादी सवाल उठाएँ हैं।”³ रेणु की देश की अवधारणा व्यापक है इसलिए वे अपनी औपन्यासिक यात्रा में ग्रामाञ्चल के साथ कस्बे और शहर के जीवन को भी समाविष्ट करते हैं। उन्होंने कतिपय उपन्यासों में कस्बे और शहर के जीवन की विसंगतियों और विद्रूपताओं को भी चित्रित किया है, पर वहाँ भी देश उनकी नज़र से तिरोहित नहीं हुआ है। रेणु की औपन्यासिक-यात्रा में ग्रामाञ्चल उनकी नज़र से ओझल नहीं होता है, जिसका प्रमाण है, उनका लघु उपन्यास ‘जुलूस’। सातवें दशक के कथा-परिदृश्य में रेणु का लघु उपन्यास ‘जुलूस’ (1965) प्रकाशित हुआ, जिसमें पूर्वी बंगाल के शरणार्थियों की समस्याएँ पहली बार उज्जीवित हुईं। यह उपन्यास स्वातंत्र्योत्तर कथा-परिदृश्य में रेणु की यथार्थ-दृष्टि की गतिशीलता और समग्रता का परिचायक है।

भारतीय इतिहास में देश की स्वतन्त्रता एक महत्वपूर्ण परिघटना है। किन्तु, इस स्वतन्त्रता के साथ देश विभाजित भी हुआ। पूर्वी बंगाल का हिन्दू बंगाली समाज विभाजन के बाद पूर्वी पाकिस्तान के लोग कहलाएँ। उनका देश यकायक बदल गया। कहना न होगा कि देश का विभाजन देश और राष्ट्र के लिए सबसे बड़ी विडम्बना थी। विभाजन सरहदों का हुआ पर इसका खामियाजा पीढ़ियों को भुगतना पड़ा। इसने मनुष्य के सामाजिक सम्बन्धों, स्मृतियों, कल्पनाओं और आकांक्षाओं को भी कुंठित किया। रेणु के लघु उपन्यास ‘जुलूस’ में बड़ी मार्मिकता के साथ इस सच को उत्थापित किया गया है। आलोच्य उपन्यास ‘जुलूस’ में आजाद भारत का यथार्थ प्रत्यांकित है - “चौदह वर्ष



बनवास के ... चौदह वर्ष हुए स्वराज्य के ... लगता है कल की बात हो। जुलूस की याद ताज़ा है अभी भी। दो-दो बार आम चुनाव हो चुके हैं। देश में बड़े- बड़े काम हो रहे हैं।⁴ यहाँ स्वराज के चौदह साल बीतने का उल्लेख हुआ है, तो उसके साथ एक जुलूस का भी। यहाँ देश के नव-निर्माण की प्रक्रिया का जिक्र हुआ है तो इन सबके साथ एक बनवास का भी। इन पदबन्धों की वास्तविकता और उनकी अर्थवत्ता आलोच्य उपन्यास से पूरी तरह गुजरने के बाद ही मालूम पड़ती है।

आलोच्य उपन्यास में जिस जुलूस की याद ताज़ा होने का जिक्र हुआ है, वह पूर्वी बंगाल से विस्थापित लोगों का है। जब समाज अचानक एक जुलूस में परिणत हो गया था। ये पूर्वी बंगाल, जिला मैमनसिंघ, गाँव जुमापुर जिसे देश विभाजन के बाद पूर्वी पाकिस्तान कहा गया, वहाँ के लोग थे। जुमापुर- पवित्रा और उसके साथ आए समाज का गाँव। पवित्रा का परिवार इस गाँव का एकमात्र हिन्दू जमींदार और सवर्ण परिवार था। उसे छोड़कर अन्य अन्य हिन्दू परिवार गैर सवर्ण थे- सतगोप, काँदू, नमःशूद्र और कैवर्ती। पवित्रा के पिता काशीनाथ चटर्जी के अलावा उस गाँव में तीन और जमींदार थे, जो मुस्लिम थे। इस तरह हिन्दू-मुस्लिम दोनों को मिलाकर ही इस गाँव का अस्तित्व था। पवित्रा के पिता का मजलिसों में जाना और वहाँ वैचारिक आदान-प्रदान करना, दुर्गापूजा-ईद में गाँववालों का परस्पर मिलना, मुहर्रम के मेले में सामूहिक रूप से शामिल होना, कालचांद का मंसूर साहब के दरवाजे पर 'भूलिनाई' सिनेमा देखना, लखीकांत सरकार का मंसूर साहब की दुकान पे काम करना आदि ये सब-कुछ प्रमाण हैं कि पूर्वी बंगाल का यह गाँव वर्षों से अपनी साझी संवेदना और संस्कृति के साथ एक-दूसरे से हिल-मिल कर जी रहा था। पर, इसमें खलल तब पड़ी, जब यह पूर्वी बंगाल

से पूर्वी पाकिस्तान बना। अचानक भाषा, धर्म, जाति और संस्कृति के मिथ्या बोध से पूरा माहौल विषाक्त और खौफनाक बन गया। जिसे आलोच्य उपन्यास में स्कूल खोलने के विरोध और धर्मांतरण के लिए दिये गए दवाब वाले प्रकरण में लक्ष्य किया जा सकता है। इस मिथ्या बोध ने घृणा और अमानवीयता का मंजर पैदा किया - "... अरबी या फारसी के चंद जुमले ! अल्ला हो अकबर !! और शिकार छटपटा रहा है। लाशें तड़प रही हैं ? ... सर्वनाश! आग में झोंक दिया।"⁵ कहना न होगा कि दंगा, मार-काट, आगजनी और लूट का जो विषाक्त परिवेश और परिदृश्य आलोच्य उपन्यास में चित्रित हुआ है, वह देश-विभाजन की निर्मित स्थितियाँ थीं। रेणु की कथा-दृष्टि ने इस प्रसंग में यह भी दिखाया है कि मनुष्य अपने स्वार्थ, वासना और अहंकार को ही धर्म, संप्रदाय और जाति की आड़ में पूरा करने का षड्यंत्र करता है। जुमापुर गाँव के कासिम जैसे लोग इसी के उदाहरण हैं। प्रस्तुत उपन्यास में रेणु ने इसे कालचांद की माँ की निगाह से दिखाया है। कासिम पवित्रा को जबरन पाना चाहता था, जबकि पवित्रा की सगाई बिनोद मुखर्जी से हो चुकी थी। कासिम अपनी कुंठा और अहंकार में बिनोद की हत्या को अंजाम देता है। कासिम और उस जैसे लोगों के लिए पवित्रा या उस जैसी स्त्रियाँ केवल देह मात्र हैं, जिसे पुरुष जबरन भोगने के लिए स्वतंत्र है। कहना न होगा कि कासिम जैसे लोग अपनी पितृसत्तामाक सोच और कुंठित वासना को पूरा करने के लिए धर्म, जाति और संस्कृति की ओट लेते हैं। रेणु के कथाकार ने यह स्पष्ट दर्शाया है कि धर्म, संप्रदाय, जाति और संस्कृति की मिथ्या चेतना का दंश सबसे ज्यादा स्त्रियों को झेलना पड़ता है। 'परती: परिकथा' उपन्यास में इरावती तो इस उपन्यास में पवित्रा ने इसे झेला है। आलोच्य उपन्यास में द्रष्टव्य है कि पवित्रा इरावती की



तरह बलात्कार की शिकार नहीं हुई, पर उसका बहुत कुछ टूट और बिखर गया। उसका वैयक्तिक प्रेम कुंठित हो गया। वह चाह कर भी बिनोद जैसे दिखने वाले नरेश वर्मा से प्रेम नहीं कर सकी। पवित्रा विभाजन की त्रासदी, अपने समूचे गांव-समाज के साथ भोगती है। उसका पूरा समाज एक जुलूस में तब्दील हो जाता है। शरणार्थियों के जुलूस में ! मनुष्य शरणार्थी बनता है। सदियों से जिसे अपनी जमी या जन्मभूमि समझता है, वहाँ से उसे विस्थापित होना पड़ता है, सब-कुछ गवांकर। कहना न होगा कि रेणु के कथाकार ने पवित्रा और उसके परिवार की परिणति के माध्यम से देश-विभाजन की पीड़ा से गुजरने वाले समाज को ही अभिव्यक्त किया है।

कथाकार रेणु ने अपने लघु उपन्यास 'जुलूस' में समाज के शरणार्थी बन जाने के साथ विस्थापन का दंश झेलने को बाध्य होने के सच को बड़ी शिद्दत से चित्रित किया है। पूर्णिया का सरहदी गाँव-गोड़ियर- पूर्वी बंगाल के शरणार्थियों, विस्थापितों के लिए नया बसेरा, नया गाँव और नया देश बनता है। पूर्वी बंगाल के जुमापुर तथा अन्य गाँव के लोग, जो शरणार्थी शिविरों में एक साथ हो जाते हैं, इस गोड़ियर गाँव में विस्थापित समाज के रूप में बसाये जाते हैं। अब उनका रैन बसेरा जुमापुर या अन्य से बदलकर गोड़ियर गाँव का नबीनगर कोलोनी बनता है। रेणु की कथा-दृष्टि विस्थापन की प्रक्रिया में प्राप्य पीड़ा को भी बखूबी उभारती है। पवित्रा इस विस्थापित समाज के केंद्र में होती है, क्योंकि उसकी वजह से ही शरणार्थियों के जुलूस को जरूरी सुविधाएं कैम्पो में मुहैया होती हैं, उनका पुनर्वासन भी जल्द होता है। पवित्रा को इस नए परिवेश में भी कासिम की निगाह घूरती हुई नजर आती है। विस्थापन और पुनर्वासन के प्रत्येक मोड़ पर उसे पितृसत्ता की निगाह का सामना करना पड़ता है। सभी उसे देह समझकर भोगने को

आतुर दिखते हैं। दरअसल, कासिम की निगाह स्त्री को मात्र देह समझने वाली पितृसत्तात्मक सोच है, जो जबरन किसी भी स्त्री को भोगने के लिए लालायित रहती है। दिलचस्प यह है कि जो पवित्रा जुमापुर में कासिम की निगाह से खौफ़ खा गयी थी, वही आज यहाँ के कासिमों का सामना करती है, उसका अपने समाज के लिए इस्तेमाल भी करती है। रेणु का कथाकार आलोच्य उपन्यास के इस प्रसंग के बहाने सत्ता और प्रशासन के पितृसत्तात्मक चेहरे को तो उजागर किया ही है, स्त्री के सशक्त, साहसपूर्ण और विपरीत परिस्थितियों से नपटने वाली जुझारू मनोवृत्ति का भी अंकन किया है। रेणु ने पवित्रा के माध्यम से भविष्य की स्त्री का रूपक भी रचा है।

स्वराज एक व्यापक अवधारणा है। यह 'जॉन की जगह गोबिन्द' के बैठ जाने वाली केवल राजनीतिक स्वाधीनता नहीं है, बल्कि यह लोकतान्त्रिक और सांस्कृतिक स्वाधीन मानस एवं विचार भी है। समाज और देश जब सहिष्णुता और समानता की भावना के साथ आगे बढ़ता है, तब स्वराज आकार लेता है। राष्ट्र भी परिभाषित होता है। देश की जिस स्वतन्त्रता ने स्वराज को प्रशस्त किया, उसी ने बहुत कुछ परिवर्तित भी किया। स्वतन्त्रता के साथ विभाजन और विस्थापन भी आज़ाद भारत का परिवर्तित संदर्भ बना। आलोच्य उपन्यास 'जुलूस' इसी बदलते संदर्भ की पड़ताल स्वराज के सापेक्ष में करता है। कहना न होगा कि गोड़ियर और जुमापुर गाँव के माध्यम से रेणु ने स्थापित और विस्थापित समाज का संदर्भ प्रस्तुत करते हुए देश के नव-निर्माण की, स्वराज की, राष्ट्र की विवेचना की है। रेणु की यथार्थ-दृष्टि ने आलोच्य उपन्यास में समाज और देश से जुड़े पूर्वाग्रहों के अंतस में जाकर उसका प्रत्याख्यान किया है। समाज की एकसूत्रता की

अभावपूर्ण स्थितियों की परख की है, जिसने देश को विडम्बना की ओर मोड़ा। आलोच्य उपन्यास में पूर्वी बंगाल से आए विस्थापितों की नई कोलोनी के नाम के प्रति स्थापित समाज उपेक्षा जाहिर करता है। कोलोनी के नए नाम की तख्ती को उखाड़ फेकना गांव में व्याप्त असहिष्णुता की भावना का प्रकट रूप होता है। नोबीननगर, नबीननगर, नबीनगर या फिर पाकिस्तानी टोला आदि नाम, विकृति के प्रमाण हैं, जो आलोच्य उपन्यास में प्रारम्भ से अंत तक बने रहते हैं। प्रशासन की कार्रवाइयों में भी यह मनोवृत्ति मिलती है। स्कूल खोलने के लिए प्रशासन से प्रस्तावित पत्र का मजमून इसका प्रमाण होता है। कहना न होगा कि यह मनोवृत्ति समाज के बीच दूरियाँ ही पैदा करती है। आलोच्य उपन्यास में कालचांद घोष की माँ का निम्न कथन इस प्रसंग में अवलोकनीय है – “... कैसे देश माने हिंदुस्तान हो ? हम लोगों के गाँव का नाम नोबीननगर और यहाँ के लोग कहते हैं पाकिस्तानी टोला ? आमरा की मोछलमाना”⁶ जिन शब्दों के दंश से एक समाज संतप्त हुआ, विस्थापित होने को बाध्य हुआ, उसे उन्हीं शब्दों से पहचान देना हमारे सामाजिक जीवन में व्याप्त पूर्वाग्रह को व्यंजित करता है, जो देश की विडम्बना का सबब है।

पूर्वी बंगाल से आए लोग पाकिस्तानी हैं, मुसलमान हैं, गौ मांस खाये हैं, कामचोर हैं, एक जगह बसने वाले लोग नहीं हैं-आदि पूर्वाग्रह देश-विभाजन की निर्मितियाँ हैं, जिसे रेणु के कथा-विवेक ने आलोच्य उपन्यास में चित्रित किया है। इसी पूर्वाग्रह का एक रूप प्रांतीयता का संदर्भ है, जो अपनी भाषा और संस्कृति की श्रेष्ठता के मिथ्या-बोध के रूप में आलोच्य उपन्यास में प्रकट हुआ है। प्रस्तुत उपन्यास में व्यवहृत- ‘बंगाली कंगाली’, ‘असली बंगाली’, ‘झर बंगाली’, ‘मीन मारकर भोग

लगावे अधम जात बंगाली’, ‘असब्बों, जोंगली, खोड़ा, बंगाली-बिहारी का ‘रेसा-रेसी’ आदि शब्दों और संबोधनों में इसे देखा जा सकता है। यह मिथ्या-बोध दोनों समाज को करीब आने नहीं देता है। आज भी हमारा देश प्रांतीयता के वर्चस्व के मिथ्या-बोध की तिकता से विमुक्त नहीं हुआ है। यह हमारे देश की विडम्बना ही है। कहना न होगा कि रेणु की यथार्थ-दृष्टि में वर्तमान की गत्वरता ही नहीं है, इससे निःसृत भवितव्य की झलक भी है। आलोच्य उपन्यास ‘जुलूस’ में कथाकार रेणु ने स्पष्ट दिखाया है कि इस तरह की घृणा और भेद-भाव के पीछे सिर्फ स्वार्थ होता है। गोड़ियर गाँव का चौधरी परिवार, धानुक टोला का मोहन दफादार, रामजय सिंह, कारे और रब्बी पासवान ‘पालवेत’, मुसम्मात दीपा की माँ, पारसप्रसाद हों या फिर विस्थापित समाज के बिश्टू, अंदू, गणेश पाइन, शारदा बर्मन, हरलाल साहा, गोपाल पाइन की स्त्री, हरलाल साहा की स्त्री, नोगेन बागची, खुदोबाबू आदि - ये सभी लोग अपनी जाति, भाषा और संस्कृति से ज्यादा अपने स्वार्थ के लिए फिक्रमंद रहते हैं, जो छिपा होता है, प्रच्छन्न होता है। आलोच्य उपन्यास की पवित्रा इन लोगों का विलोम है। पवित्रा अपने जीवन की व्यथा को परे कर अपने समाज के लोगों को गोड़ियर गाँव की धरती से जोड़ने में फिक्रमंद रहती है – “पवित्रा को बस इसी एक बात का गहरा दुख है – गांव के लोगों का यहाँ की मिट्टी से मोह क्यों नहीं हो रहा ! वह कौन-सा दरवाजा है इनके दिल का जिसे खोलने के लिए पवित्रा कुंडी खटकावे ?”⁷ दोनों समाज के बीच एकसूत्रता कैसे स्थापित हो, इसकी कसक पवित्रा को है, जो प्रकारान्तर से रेणु की व्यथा का प्रतिरूप है। पवित्रा को यह बोध है कि दोनों समाज को देश के संदर्भ में एक होना जरूरी है – “... जो भी कहो, वह आदमी ठीक ही कहता है।



देश माने हिंदुस्तान।” 8 पवित्रा अपने समाज को गोड़ियर गाँव की भौगोलिक, सामाजिक और आर्थिक-संरचना का सादृश्य जुमापुर के साथ दिखाकर यहाँ की जमी, मिट्टी और आबो-हवा को अपना-सा बताती है। वह दोनों समाज की श्रमशील वर्गीय संवेदना को भी समान बताकर लोगों को अपनी बात की ओर आकर्षित करती है। पवित्रा का यह महत कोशिश कोलोनी के कीर्तन-गान में सबके प्रवेश की अनुमति देने में तथा गोड़ियर गाँव के लोगों को स्कूल के माध्यम से जोड़ने की प्रक्रिया में भी दिखाई देती है। आलोच्य उपन्यास में पवित्रा का स्कूल के लिए गोड़ियर गाँव के गुवाल टोली में जाना, जहाँ आज़ादी के बाद भी शिक्षा की लौ नहीं पहुँची है, जहाँ शिक्षा को खेती के बरक्स खड़ा कर दिया गया है, जहाँ शिक्षा भविष्य के लिए न उपयोगी लगती है, ना विश्वसनीय, रेणु की कथा-दृष्टि को ही प्रतीकित करता है। रेणु का कथा-विवेक स्पष्ट कहता है कि शिक्षा, लोकतान्त्रिक चेतना और सामासिक संस्कृति से ही गाँव के पिछड़ेपन से लड़ा जा सकता है और लोगों में एकसूत्रता कायम की जा सकती है। कथाकार रेणु ने उपन्यास के इस प्रकरण के माध्यम से यह स्पष्ट दिखाया है कि भारत की आज़ादी के वर्षों बाद भी ग्रामीण आमजन गरीबी और गंदगी में जीने को मजबूर है। रेणु का उपन्यास जुलूस’ इस कथा-दृष्टि को अपने भीतर समाहित किए हुए है कि गरीबी-गंदगी से लड़कर और शिक्षा की लौ जगाकर ही देश को नव-निर्माण के पथ पर अग्रसर किया जा सकता है। आलोच्य उपन्यास की पवित्रा यही करती है। रेणु ने आलोच्य उपन्यास में नव-निर्माण की प्रक्रिया में आने वाले व्यवधानों को भी रेखांकित किया है और उसके पीछे छिपे खोखले तर्कों एवं प्रच्छन्न स्वार्थों को भी। प्रस्तुत उपन्यास से गुजरने पर मालूम पड़ता है कि ग्रामीण

सामाजिक संरचना में लोगों के भिन्न आचरण-वर्ताव का कारण उनकी जातिगत, वैयक्तिक, सामाजिक, आर्थिक, एवं अनैतिक सोच भी है। आज़ाद भारत में भी गोड़ियर गाँव अपने दक्रियानूसी विचारों को ढोता है, जो देश की विडम्बना है

गोड़ियर गाँव कई तरह की विसंगतियों का उपनिवेश बना हुआ है, जिसे इस उपन्यास के कई पात्रों और उनके संदर्भों में लक्ष्य किया जा सकता है। तालेवर गोढ़ी और रामचन्द्र चौधरी को देखें तो गाँव में गैर सवर्ण और सवर्ण जाति के तनाव और द्वंद्व को समझ सकते हैं। जातिगत प्रभुता और वर्चस्व के खेल में समाज और देश के नव-निर्माण की प्रक्रिया कितनी बाधित होती है, यह इन लोगों के संदर्भों में दृष्टिगत हुआ है। रामचन्द्र चौधरी का परिवार सामंती संस्कारों और उसकी अलोकतांत्रिक मनोवृत्ति की निर्मिति है। रामचन्द्र चौधरी का ब्राह्मणवाद और कामदेव चौधरी का पितृसत्तात्मक संस्कार उसे अपराध और गुनाह की ओर मोड़ता है। उनकी सारी कोशिश खोयी हुई जमींदारी और प्रभुता को पाने में ही होती है। इसी कोशिश में चौधरी परिवार पवित्रा के गाँव को एक-सूत्र में बांधने के महत प्रयास का विरोध करता है। चौधरी परिवार के माध्यम से कथाकार रेणु ने आज़ाद भारत के गाँवों में पाप-पुण्य, धर्म-अधर्म का ढोंग, अस्पृश्यता, स्त्री का बलात्कार, हत्या और अपराध-कर्म आदि के बद्धमूल होने को दर्शाया है, जो निश्चित तौर देश के नवनिर्माण के लिए प्रतिगामी सिद्ध होता है। तालेवर गोढ़ी का परिवार गाँव का समृद्ध परिवार है। उसकी समृद्धि के पीछे उसकी पेशागत धूर्तता के साथ उसका जातिगत समीकरण साधने का स्वांग भी है। नाच-गान, मूलगैनी और गाँव की परंपरागत कला की आड़ में वह पिछड़ी जातियों के संगठन को तैयार कर सवर्णों की प्रभुता को चुनौती देता



है एवं अपनी प्रभुता को स्थापित करने के लिए ताम-झाम रचता है। तालेवर गोढ़ी के समस्त कार्य के पीछे एक ही उद्देश्य है, गाँव में अपनी प्रभुता को कायम रखना। तालेवर गोढ़ी के सभी कार्य-अपने डेरे पे महिमामंडन की भीड़ इकट्ठा करना, तंत्र-मंत्र और भैरवी-चक्र का साधनात्मक ढोंग करना, स्त्रियों को मजदूरी देने की आड़ में उनका यौन-शोषण करना, ओझा-गुण से गाँव को भयाक्रांत करना, पवित्रा के स्कूल के काम में समर्थन का ढोंग करना, उसके समाज को अपनी तरफ करने के लिए सहभोज का खर्च उठाना आदि अपनी प्रभुता को कायम रखने के निमित्त ही होता है। तालेवर गोढ़ी के तीर्थ-स्नान, मंदिर-निर्माण कार्य और दान के पीछे भी यही महिमा होती है। वह कहीं से, किसी से भी, इस प्रभुता को चुनौती मिले, इस स्थिति को ही उत्पन्न होने नहीं देता है। जयरामसिंह के माध्यम से पवित्रा और उसके समाज (विस्थापितों) को साधना और कारे-रब्बी को नाच-गान के लिए हतोत्साहित करना आदि इसके प्रमाण हैं। रेणु के कथाकार ने तालेवर गोढ़ी और उसके संदर्भों के माध्यम से आज़ाद भारत के गाँवों में व्याप्त विसंगतियों को ही प्रतिबिम्बित किया है। जिसमें अंध-विश्वास, चमत्कार, ओझा-गुण, तंत्र-मंत्र, शुभ-अशुभ, ज्योतिष-विद्या, दैवी-आदेश-प्रकोप, अनैतिक संबंध, स्त्रियों का यौन-शोषण आदि प्रमुख हैं। ये देश की विडम्बना को ही गहराते हैं। आलोच्य उपन्यास के दूसरे कई संदर्भों में भी स्वातंत्र्योत्तर ग्रामीण जीवन की विसंगतियां दीप्त हुई हैं। जिनमें प्रमुख रूप से शिक्षा और लोकतान्त्रिक चेतना का अभाव, स्त्रियों का यौन-शोषण और बलात्कार, हत्या, झूठी मुकदमेबाज़ी, अनैतिक संबंध, रोजगार का अभाव, आपराधिक कर्म, ग्रामीण जीवन से पलायन, वैयक्तिक-पारिवारिक झगड़े, वैवाहिक-जीवन की विडम्बना आदि हैं। नव-निर्मित

होते भारत के गाँवों में आधारभूत सुविधाओं का अभाव स्वातंत्र्योत्तर विकास की जमीनी सच्चाई है। जिससे स्वातंत्र्योत्तर राजनीति का चरित्र भी उद्धाटित होता है। गाँवों की गरीबी, जहालत और पिछड़ेपन के पीछे स्वातंत्र्योत्तर भ्रष्ट राजनीति की बढ़ती भूमिका है, जो समग्र रूप से देश की विडम्बना को गहराती है।

आलोच्य उपन्यास के माध्यम से आज़ाद भारत के गाँवों को उजागर किया गया है। गोड़ियार गाँव के ज़्यादातर लोग भूमिहीन और खेतिहर मजदूर हैं। इसलिए लोग छोटे-मोटे कार्य कर के गुजर बसर करते हैं। उन्हें मजदूरी के मौके भी नियमित नहीं मिलते हैं। गाँव की स्त्रियाँ मजबूरन-गुणवंती, सिंगारों, गौरी, रेशमी – मजदूरी के एवज में यौन-शोषण की शर्त पर तंत्र-साधना की भैरवियाँ बनती हैं। कोलोनी के लोगों, यानि विस्थापित समाज की भी सामाजिक संरचना कुछ ऐसी ही है। कुछ फेरी कर्म करते हैं, तो कुछ खेतिहर मजदूर हैं। पवित्रा भी सिलाई-कढ़ाई का काम करके गुजर-बसर करती है। टूटी हुई आशा से व्यथित विस्थापित समाज नई जगह पे छोटी-सी स्पृहा के साथ नए सिरे से जीना चाहता है। इसलिए सरकार से लोन पाने की उम्मीद भी पालता है। कहना न होगा कि स्थापित-विस्थापित समाज के माध्यम से रेणु ने ग्रामीण जीवन की यथार्थ तस्वीर रखी है, जहाँ आज़ादी के चौदह (बनवास की अवधि) वर्ष बीत जाने पर भी बहुसंख्यक लोग अपनी बेहतरी की उम्मीद पाले हुए हैं। देश के नवनिर्माण और स्वराज के साकार होने में राजनीति की क्या भूमिका रही है, इसका भी ज़िक्र आलोच्य उपन्यास में हुआ है – “कोई कहता है, देश आगे बढ़ा है। कोई इसे योजन-भर पीछे खिसका हुआ देखता है।”⁹ देश के प्रमुख राजनीतिक दल की गांधीवादी-समाजवादी छवि विवर्ण हुई है। रेणु ने यह दिखाया है कि राजनीति का सेवामूलक चरित्र ही नहीं



रहा। इसका चेहरा स्वार्थमय, सत्ता-लोलुप, सामंती, पितृसत्तात्मक, भ्रष्ट और अनैतिक हो गया है। आलोच्य उपन्यास में द्रष्टव्य है कि सरस्वती या उस जैसी स्त्रियाँ, जो सामाजिक-राजनीतिक पटल पर आगे आना चाहती हैं, उनके साथ राजनीतिक सत्ता का व्यवहार कितना घृणित है। छोटन बाबू का प्रकरण इस संदर्भ में उल्लेखनीय है। अब राजनीति का मकसद किसी तरह सत्ता में बने रहना है। विकास और सेवा का छद्म रचते हुए आम आवाम को उम्मीद का झुनझुना थमाए रखना है। राजनीति का चेहरा इतना भ्रष्ट है कि वह गाँव की प्राकृतिक आपदाओं को भी अवसर समझती है, ताकि अपने स्वार्थ साधे जा सकें, चुनाव जीते जा सकें – “... ऐसी विपत्तियों की खबर सुनकर वे प्रसन्न हो जाते हैं। भगवान का वरदान।”¹⁰ इस प्रसंग में रेणु के ही लिखे एक रिपोर्टाज का स्मरण होता है, जो कहानी के कलेवर में है, – ‘नयी कहानी: पुराना पाठ’। ‘आपदा में अवसर’ कितना भयानक और क्रूर शब्द है, इसे रेणु ने उक्त रिपोर्टाज में दिखाया है, आलोच्य उपन्यास में भी। इस तरह देखें तो रेणु ने ग्रामीण जीवन का विसंगतियों के उपनिवेश बन जाने के पीछे स्वातंत्र्योत्तर अनैतिक राजनीति को भी जिम्मेदार ठहराया है। जिसके कारण समाज और देश स्वराज की ओर बढ़ने से चूक जाता है।

पवित्रा के समक्ष गाँव की दुर्दशा तो होती ही है, उसे वहाँ व्याप्त सामंती-पितृसत्तात्मक व्यवहारों का भी सामना करना पड़ता है। संध्या-हरिप्रसाद जादव के अंतरजातीय विवाह के समर्थन पर उसे कोलोनी के लोगों से अपमान और गालियाँ मिलती हैं। पवित्रा को लगता है कि दो समाजों में दूरियाँ कम करने के लिए उनका वैचारिक आदान-प्रदान, संग-साथ और उनमें संबंध होना भी जरूरी है। कहना न होगा कि यह

कथाकार की दृष्टि है, जो पवित्रा के जरिये आकार लेती है। पवित्रा के माध्यम से रेणु का कथाकार आदिवासी और दिक्कू समाज के बीच की खाई को भी पाटना चाहता है, क्योंकि उसके स्वराज और राष्ट्र की परिकल्पना में मुख्यधारा समाज के साथ उपेक्षित, वंचित आदिवासी समाज भी है। पवित्रा नरेश वर्मा के साथ आदिवासी समाज के भीतर बे-झिझक प्रवेश करती है। अपनी मानवीय संवेदना के साथ। पवित्रा-मोतिया का थोड़े समय में घुल-मिल जाना या फिर नरेश का नूना मांही और उसके परिवार का अंग बन जाना, यही दर्शाता है। विडम्बना यह है कि पवित्रा इस कोशिश में खुद टूट जाती है। अपनी उपेक्षा में वह अकेलेपन से घिर जाती है। उसे कोलोनी के समाज के बिखराव का दोषी माना जाता है, जबकि दोष लोगों का अपने स्वार्थ, घृणा और अहंकार के दुर्ग में कैद होना होता है। पवित्रा की तमाम कोशिश के बाद भी समाज में बिखराव खत्म नहीं होता है। कोलोनी में गान-कीर्तन आर सामुदायिक बातचीत का बंद होना होना, सभी का सिर्फ अपने में केन्द्रित हो जाना, कोलोनी का गाँव के लोगों को हमलावर की तरह देखना और उससे सशंकित रहना, कोलोनी से लोगों का पलायन करना आदि इस के प्रमाण हैं। किन्तु, गाँव में आयी प्राकृतिक विपदा लोगों को एक धरातल पर ले आती है। गोड़ियर गाँव में बाढ़ के प्रकोप से गाँव पूरी तरह उखड़ जाता है, न खेती बचती है, न घर-बार, न आशाएँ। ‘सभी की आशाओं पर कमर भर पानी’। आलोच्य उपन्यास के ये ‘सभी’ गाँव का वही वर्ग है, जो जीवन की बुनियादी सुविधाओं से आज्ञाद भारत में भी वंचित है। यहाँ रेणु की ही एक कविता – ‘अग्रदूत’-की निम्न पंक्तियाँ साकार लगती हैं – “हमारा सब-कुछ चला गया, रो उठा सर्वहारा !”¹¹ गाँव और देश का सर्वहारा यकायक दृश्यमान हो जाता है। गाँव अचानक दुख, पीड़ा, आतंक, भय, और भूख से कातर लोगों के झुंड में तब्दील हो जाता है। और यह झुंड फिर एक याचनावत जुलूस में ! कहना न होगा कि



जुलूस का वर्गीय चेहरा हिंदुस्तान का असली चेहरा है, जो संकट में, दुर्योग में उभर जाता है, बाकी मौकों पे सुप्त रहता है, अपने-अपने दुर्ग में कैदा। मौजूदा समय में, इस वैश्विक महामारी में भी हमने देखा है कि दुर्योग में एक जुलूस अचानक अवतरित हुआ, अपनी मोटरी-गठरी लादे, इस जगह से उस जगह, अपने अनिश्चित भविष्य की ओर कूच करने के लिए ! आलोच्य उपन्यास में पवित्रा का समाज एक जुलूस में आता है और फिर एक जुलूस बन जाता है। जुलूस से जुलूस तक की अंतहीन यात्रा। आलोच्य उपन्यास का समापन पवित्रा के संकल्प से होता है, जहाँ वह खुद को विसर्जित कर एक नए लोक-संस्कृतमूलक समाज को गढ़ना चाहती है। एक ऐसा समाज, जो मानवीय हो और जहाँ मनुष्य सामाजिक हों।—‘ कहना न होगा कि रेणु अपने लघु कलेवर के उपन्यास ‘जुलूस’ में आज़ाद भारत की विडम्बना का व्यापक कैनवास रचा है और पवित्रा के जरिये समाज और देश के नव-निर्माण को, स्वराज को, राष्ट्र को दिशा देने का विवेक दिया है।

निष्कर्ष:

समग्रतः देखा जाय तो आलोच्य उपन्यास ‘जुलूस’ अपने लघु क लेवर और शिल्पगत सीमाओं में भी रेणु के कथा-प्रयोजन और अभिप्रेत को पूरी सक्षमता के साथ रखता है। अपनी औपन्यासिक-यात्रा में रेणु ‘जुलूस’ के माध्यम से पुनः गाँव की ओर लौटते हैं। वे आज़ाद देश के यथार्थ को पुनः गाँव की निगाह से देखते-दिखाते हैं। आलोच्य उपन्यास में इस सच प्रत्याख्यान है कि स्वातंत्र्योत्तर भारत के गाँव विसंगतियों के उपनिवेश हैं। ‘जुलूस’ इसका प्रमाण है कि देश-विभाजन की निर्मित स्थितियाँ और देश की बद्धमूल जड़ताएँ राजनीतिक सदिच्छा के अभाव में देश की विडम्बना को भीषण बनाती हैं। रेणु ने ‘जुलूस’ में स्थापित और विस्थापित समाज के संदर्भों के रूप में देश की विडम्बना का रूपक रचा है, देश के नव-निर्माण की, स्वराज की, राष्ट्र की विवेचना की है। ‘जुलूस’ में यह कथा-विवेक व्यंजित हुआ है कि देश जातिगत, धर्मगत, क्षेत्रगत, समाजगत तमाम विसंगतियों से मुक्त होकर ही स्वराज ओर राष्ट्र की ओर बढ़ सकता है।

संदर्भ-सूची

1. यायावर, भारत(संपादक), रेणु रचनावली- भाग 5, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, प्र. सं. 1995, पृ.267
2. वही, पृ. 269
3. वही, पृ.245
4. यायावर, भारत(संपादक), रेणु रचनावली- भाग 3, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, प्र. सं. 1995, पृ. 172.
5. वही, पृ. 129
6. वही, पृ.113
7. वही, पृ.115
- 8 वही, पृ.113
9. वही, पृ.172
10. वही, पृ.225
11. यायावर, भारत(संपादक), रेणु रचनावली- भाग 5, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, प्र. सं. 1995, पृ. 410



आतंक एवं विस्थापन की मार्मिक पीड़ा को बयां करता उपन्यास: शिगाफ

डॉ. कुमारी रीना

हिमाचल प्रदेश विश्वविद्यालय, शिमला-171005,

दूरभाष न0-9459970909

मेल आईडी: reenapalsara@gmail.com

शोध सारांश

मनीषा कुलश्रेष्ठ की कृति 'शिगाफ' कश्मीर में फैले आतंकवाद एवं वहां के लोगों के दर्द को बयां करता उपन्यास है। लेखिका ने शिगाफ यानी एक दरार जो वहां की आवाम के भीतर खींच दी गई है और यह दरार है, विस्थापन एवं आतंक की। 'शिगाफ' जो कश्मीरियत की रूह में स्थाई तौर पर पड़ गई है। इसी आतंक की विभीषिका के कारण हत्याएं, अपहरणों, बम विस्फोट और लूटमार की घटनाओं के कारण लोगों को घर छोड़कर भागना पड़ा। कश्मीर घाटी से आतंकवाद और हिंसा के कारण पलायन करने वालों में सबसे पहले कश्मीरी पंडित थे। जिससे वहां के लोगों को इस आतंकवाद के कारण स्वयं की पैतृक भूमि से अलग कर दिया। इस आतंक और विस्थापन के कारण 'धरती का स्वर्ग' कहे जाने वाले कश्मीर प्रदेश के लोगों को विस्थापन के दर्द एवं नारी वर्ग को भी अनेकों समस्याओं का सामना करना पड़ा है। आज भी कहीं न कहीं आतंक का यह कहर इन्सान के जहन में इस कदर अपनी जड़ें जमाए बैठा है कि वह इस भयानक आतंकवाद के दृश्य को भूल नहीं सका है किन्तु इस समस्या का समाधान होने पर उनमें कहीं-न-कहीं आशा की किरणें जन्म लेंगीं। जिसे लेखिका ने इस उपन्यास में वर्णित किया है।

बीज शब्द

विस्थापन, आतंकवाद की बर्बरता, नारी शोषण, धर्मगत विद्वेष, स्वार्थपरता, बिखरते स्वप्न, अमानवीय व्यवहार, बढ़ती बेरोजगारी, प्राकृतिक सौन्दर्य।

आमुख

'शिगाफ' मनीषा कुलश्रेष्ठ द्वारा रचित उपन्यास है। सचेत साहित्यकार वही होता है, जो समकालीन ज्वलन्त समस्याओं एवं आस-पास के परिवेश के प्रति संवेदनशील होता है, ऐसी ही उपन्यासकार मनीषा कुलश्रेष्ठ है, जिन्होंने उपन्यास 'शिगाफ' में कश्मीर की इसी ज्वलन्त समस्या को लेकर उपन्यास की रचना की है। लेखिका के उपन्यास 'शिगाफ' में व्याप्त आतंकवाद के कारण लोगों को विस्थापन के दर्द से जूझना पड़ा। उन्होंने वहां की आवाम एवं हिन्दुओं के साथ ही कश्मीरी पंडितों को विस्थापन की दर्दनाक पीड़ा से भी गुजरना पड़ा। बेघर हुए अनेक लोगों को अत्यधिक समस्याओं का सामना करना पड़ा।

'मनीषा कुलश्रेष्ठ' ऐसी रचनाकार है, जिन्होंने जीवन के यथार्थ को सरलम रूप में अभिव्यक्त किया है। समाज में रहते हुए कोई भी समस्या लेखिका की आंखों से ओझल नहीं हो सकती है एक सजग सामाजिक प्रहरी के रूप में लेखिका ने समाज के उस सामाजिक पक्ष में व्याप्त आतंकवाद एवं विस्थापन के दर्द को उपन्यास शिगाफ में लेखनीबद्ध किया है। वहां से पलायन आतंकवाद के भय से, पलायन रोजी रोटी की तलाश में और स्वयं की पैतृक भूमि से विस्थापन के दर्द को लिए हुए है। कश्मीर में फैली राजनीति के साथ-साथ आतंकवाद की बर्बरता के कारण लोगों को जिन समस्याओं को झेलना पड़ा उसको वर्णित किया है। कश्मीर में सन् 1988 तक उग्रवादियों का आतंक फैल गया था। रचनाकार की लेखनी उस समय समाज में



फैली प्रत्येक घटनाओं को स्वयं के कथा साहित्य के माध्यम से जन-जन तक पहुँचाया। उनके साहित्य में समाज की पृष्ठभूमि जिसमें प्रमुख रूप से कश्मीर की भूमि को लेकर और वहाँ फैले आतंकवाद को लेखनी का आधार बनाकर और वहाँ की पस्थितियों को उल्लेखित करने का प्रयास किया है विस्थापन और आतंक की विभीषिका से आज समूचा विश्व जूझ रहा है। आतंकवाद आज विश्व की ज्वलन्त समस्या है।

‘धरती का स्वर्ग’ कहे जाने वाले कश्मीर आतंकवादी गतिविधियों के कारण भयावह नरक बन गया है। जिसके कारण कश्मीरी जन-जीवन को असंख्य समस्याओं से जूझना पड़ रहा है। आतंकवाद नाम के इस दीमक के कीड़े को जड़ से उखाड़ फेंकने के प्रयास किये जा रह हैं। लेखिका ने कश्मीर में व्याप्त आतंकवाद से पीड़ित लोगों का, उनकी दयनीय स्थिति को व्यक्त किया। कश्मीर में फैले उस आतंक एवं विस्थापन की पीड़ा को कलमबद्ध कर पाठक व समाज के समक्ष चित्रित कर उनकी स्थिति पर सोचने के लिए विवश किया। कश्मीर अपने प्राकृतिक सौन्दर्य के लिए विश्व-प्रसिद्ध है। ‘कश्मीर को धरती का स्वर्ग’ की संज्ञा दी गई है। कश्मीर! यह शब्द जैसे ही कानों में पड़ता है मुगल बादशाह जहाँगीर की ये पक्तियाँ जहन में एकदम उभर आती हैं-

“गर फिरदौस बर-रूए जमीं अस्त
हमी अस्तो, हमी अस्तो, हमी अस्ता।
पूरी धरती पर अगर कहीं स्वर्ग है तो वह
यही है, यही है यही है।”

आतंकवाद आज भारतीय समाज के लिए अभिशाप बन गया है। यह स्वयं की क्रूरता का शिकार किसी को भी बना सकते हैं। जिसका स्पष्ट दृश्य वहाँ की आवाम के विस्थापन से स्पष्ट हो जाता है आतंकवादी धर्म और क्षेत्र के नाम पर, भाषा और संस्कृति के नाम पर हत्या

करते हैं। आतंकवाद ने युवाओं को स्वयं के घरे में घेरा है। विशेषतः बेरोजगार, विभ्रान्त और आदर्शवादी युवाओं को इन गतिविधियों में शामिल करता जा रहा है। लेखिका ने उपन्यास में आतंकवाद की उस विभीषिका को व्यक्त किया है कि कश्मीर में आतंकवाद जड़े फैलाए हुए हैं और इसी आतंक की विभीषिका के कारण हत्याएं, अपहरणों, बम विस्फोट और लूटमार की घटनाओं के कारण लोगों को पैतृक घर छोड़कर भागना पड़ा। कश्मीर घाटी से सबसे पहले आतंकवाद और हिंसा के कारण पलायन करने वालों में कश्मीरी पंडित थे। इन्होंने इन समस्याओं को चित्रित किया है। आतंकवाद की विभीषिका, निरपराध व्यक्ति को सजा, स्वार्थपरता आतंकवाद एवं नारी शोषण, आतंकवाद से पीड़ित जनजीवन जैसी समस्याओं को अंकित किया है।

‘शिगाफ’ उपन्यास में आतंकवाद के कारण विस्थापन की पीड़ा को रूपायित किया है। कश्मीर में आतंकवाद की विभीषिका के कारण लोगों को जिन समस्याओं को झेलना पड़ा उसका वर्णन मिलता है। विवेच्य उपन्यास में उस समय का वर्णन मिलता है, जिस समय कश्मीर आतंकवाद की आग में जल रहा था और कश्मीरी हिन्दू विस्थापन की पीड़ा को झेल रहे थे। आतंकवाद की विभीषिका के कारण विस्थापन की पीड़ा महज एक सांस्कृतिक, सामाजिक विरासत के कट जाने का दर्द ही नहीं है बल्कि खुली जड़े लिए भटकते और कहीं जम न पाने की भीषण विवशता भी है। इस दर्द को लेखिका ने अमिता के माध्यम से व्यक्त किया है। अमिता एक ऐसी पात्र है जो विस्थापन के इस दर्द को लेकर बड़ी हुई है। इस आतंकवाद की बर्बरता के कारण स्वयं को विस्थापित कहती है तब उसके आन्तरिक मन में दर्द उभरने लगता है। जिसे वह सीने में दफनाएँ रखने का प्रयास करती है उपन्यास में अमिता परिचय देती हुए जब कहती है- “मेरा नाम अमिता है। मैं भारतीय हूँ। एक विस्थापित कश्मीरी हिन्दू परिवार से हूँ।” विस्थापित शब्द अपने आप में पीड़ादायक है। अतः आतंकवाद के



कारण व्यक्ति इतना निराश एवं दुःखी है कि वह स्वयं को इस विस्थापित शब्द से अलग ही नहीं कर पाता। इसी तरह उस समय आतंकवादी धर्मगत विद्वेष के चलते हिन्दुओं को दुश्मन समझने लगे और उन्हें घाटी से भगाने का कठोर प्रयत्न करते हैं। इसी विचाराधारा के चलते उन्हें धमकी देते हैं। देखते ही देखते कश्मीरी पण्डितों की यन्त्रणा का दौर शुरू हो गया। उन पर हमला किया गया, हत्यायें की गईं, अपहरण, लूटमार, बलात्कार किए गए। इसका दृश्य इस प्रकार है- “सैकड़ों गैर-मुस्लिम लोग कुत्तों की तरह घेर लिए गए और शूट कर दिए गए हैं। कश्मीर के अलगाववादी संगठनों ने पुलिस और सेना के छक्के छुड़ा दिए।” अतः आतंकवाद ने लोगों को मार दिया और साथ ही साथ सेना के जवानों को बुरी तरह से गोलियों से मार गिराया।

इस विषम परिस्थिति में अमिता तथा उसके परिवार को आतंकवाद की विभीषिका का सामना करना पड़ा। उसके दादा जी की मृत्यु ने उसके पूरे परिवार वालों को भीतर से खोखला कर दिया। उसके दादा की मृत्यु के उपरान्त उनका वहां रूकना कठिन हो गया। परिवार के एक सदस्य की मृत्यु होने के पश्चात् वह यह नहीं चाहते थे कि उनके परिवार के किसी अन्य सदस्य को न मरना पड़े। इसी भय से भयभीत होकर अमिता के परिवार वालों के लिए परिवार से बढ़कर ओर कुछ नहीं होता इसी सोच को लेकर लेखिका ने घरों को छोड़कर जाते उन लोगों के हृदय में छिपी मार्मिकता का चित्रण किया है। इसी आतंक की विभीषिका के चलते अमिता के दादा कभी कश्मीर छोड़ने को तैयार नहीं हुए उन्हें लगता था कि- “मैं एक डॉक्टर हूँ... मुझे नहीं मारेंगे। अभी तो मेरी इन्हें जरूरत है हम कहीं नहीं जाएँगे।” अतः अमिता को दादा के हृदय में स्वयं के घर को छोड़कर और पैतृक भूमि को छोड़कर न जाने से भला कभी कोई खुश रह सकता है क्या? नहीं न! इसी सोच को भीतर पनप रहे उस आतंकवाद के कारण हुए दर्द को बयां किया गया है, साथ ही उपन्यास में अमिता तथा

उसके परिवार वाले उम्मीद लिए हुए कश्मीर से विस्थापित हो जम्मू आ जाते हैं कि वे एक दिन कश्मीर अवश्य वापिस लौटेंगे इसी उम्मीद को वे मन में लिए हुए हैं। अमिता के पिता को- “उम्मीद थी कि शायद महीने दो महीने में सब शान्त हो जाएगा और यूनिवर्सिटी की नौकरी पर उन्हें जल्द ही वापिस भी तो लौटना होगा... किन्तु दो महीने बीत गए और वहाँ से बचे हुए लोगों का आना ही जारी रहा... लौटता तो कोई नहीं दिखा।” स्पष्टतः अमिता के दादा जी और पिता इस आतंक की वजह से स्वयं की पैतृक भूमि कश्मीर को छोड़कर नहीं जाना चाहते थे उन्हें यह लगता था। यदि वह कश्मीर छोड़कर चले गए तो वापिस नहीं लौट पाएंगे। अमिता के पिता भविष्य में आने वाली उन मुसीबतों को महसूस कर गये। इसी को व्यक्त करते वह कहते हैं कि- “न जाने की मूक जिद्द पर अड़े मेरे पिता जानते थे, एक बार स्रोत से बह निकलकर, पलटकर आना किसी भी लहर के लिए असम्भव है, आगे तो विराट समुद्र है, जहाँ जाकर खो जाना है बिना अतीत, बिना पहचान के।” स्पष्टतः आतंक की बर्बरता में इन्सान को इस भूमि को छोड़कर जाना पड़ रहा है जहाँ उनका जीवन, बचपन बीता है।

आतंकवाद की विभीषिका के कारण लोगों को जो दर्द सहन करना और विस्थापन की पीड़ा को बेहद मार्मिकता के साथ अभिव्यक्त किया है लोग टूटी हुई माला के मोतियों की तरह बिखर कर रह गये। जहाँ त्यौहारों को एक साथ मिलकर मनाना तो दूर, कोई त्यौहार अब याद नहीं रहते। कश्मीर में फैले आतंकवाद से लोगों को न चाहते हुए भी मातृभूमि कश्मीर से जाने के लिए मजबूर कर दिया। लेखिका अमिता के माध्यम से उस माहौल का चित्रण करती कहती है कि- “जहाँ देखो, वहाँ हत्याएँ, बम, धमाके क्रॉस फायरिंग, अपहरण, कप्र्यू और चारों तरफ खून, दर्द और मातमा दरवाजे पर हल्की सी आहट होती, हमारे प्राण मुँह में आ जाते थे। नानी के गाँव में हमारे स्कूल के पास की



मस्जिद में 'इस्लाम बचाओ', 'आज़ाद कश्मीर' के नारों के साथ कत्ल किए जा रहे लोगों की चीखें माइक पर प्रसारित की जाती थी।" अतएव आतंकवाद में भयभीत जीवन जीते उन लोगों के दर्द को बयां किया है।

अतः लेखिका ने आतंकवाद और इससे विस्थापित हुए उन लोगों की पीड़ा को अनुभव किया और उपन्यास में रचकर उनके इस मर्म को पाठक के समक्ष प्रस्तुत किया। साथ ही आतंक की बर्बरता के कारण अनेक कश्मीरी हिन्दुओं एवं कश्मीरी नारियों के साथ हुए उन हादसों को वर्णित किया है। जिसने समाज और वहां रह रहे लोगों के दिलों में घिरे उस आतंकवाद को ओर उससे विस्थापित हुए प्रत्येक उस व्यक्ति के हृदय में छिपी पीड़ा को उजागर करना ही लेखिका का प्रमुख उद्देश्य रहा है। आलोच्य उपन्यास में अमिता, निरंजन रैना आदि बहुत से लोग विदेशों में रहकर जीवन यापन कर रहे हैं। आतंक की इस विभीषिका ने लोगों के हृदय में आतंक का बीज बो दिया है जिससे वह स्वयं को नहीं उभार सके हैं एवं आतंकवाद के चलते उन्हें विस्थापन के दर्द से गुजरना पड़ रहा है। विस्थापन की स्थिति के कारण उन्हें अनेक समस्याओं से जूझना पड़ा और आतंकवाद की बर्बरता में आतंकवादियों द्वारा इनके साथ किए उस अमानुषिक व्यवहार से ये लोग निजात पाना चाहते हैं। वे अब हिन्दुस्तान वापिस आने में कतराते हैं। वे अब जहाँ है वहाँ ही शांति पूर्वक एवं सुकून की जिन्दगी जीना चाहते हैं बिताना चाहते हैं। इनके साथ हुए इस आतंक व विस्थापन की पीड़ा ने उनके भीतर व दिलों में नकारात्मकता को भर दिया है। इसी नकारात्मक सोच को व्यक्त करती अमिता कहती है- "सच पूछो तो मेरा मन नहीं है... मुझे नहीं लौटना है भारत। एक ऐसा देश जहाँ धर्म और आस्था के नाम पर किसी को भी बरगलाया जा सकता है।" स्पष्टतः सच में धर्म और आस्था के नाम पर जो बर्बरता कश्मीरी हिन्दुओं के साथ हुई वह असहनीय है। इसी आतंक की विभीषिका से विस्थापित हुई अमिता वतन को याद

करती है उसे स्वयं के उस घर उस मातृभूमि का अहसास आज भी है जिसे वह हृदय से नहीं निकाल पायी है। उस आतंक की आग में सब जलकर राख हो गया। गृहस्थी पैतृक भूमि सब उस आतंकवाद की बर्बरता में कहीं गुम हो गया है जहां कभी जिन्दगी महकती थी। इस परिस्थिति को अमिता के माध्यम से वर्णित किया है। जब अमिता का भाई अश्वत्थ उसे स्वयं के जले हुए उस घर की तस्वीरों को इन्टरनेट पर भेजता है, तो अमिता घर की जली उन तस्वीरों को देख दुःखी होती है - "कोहरे में लिपटी अधजली इमारतें सामने आ खड़ी हुई। काली दीवारों में से झांकती ईंटी। पेड़ों की जली हुई शाखें लटककर जमीन छूती खिड़कियाँ, राख में तबदील दरवाज़े।" स्पष्टतः अमिता यह सब देख उस आतंकवाद में राख हुए स्वप्नों को याद कर निराश हो जाती है घर की ली हुई वो तस्वीरों को जिन्हें देख वह हताश हो जाती है। अतः लेखिका ने आतंक की विभीषिका को, नष्ट हुए व्यक्ति के उन स्वप्नों को उनके हृदय में पनपती उन आशाओं, बचपन को, जो कभी उन्होंने कश्मीर में पैतृक भूमि में संजोए थे, बिताए थे। उन्हें याद कर वह हृदय तक आहत होती है। वह यह सब याद कर भावुक हो जाते हैं।

उपन्यास में श्रीनगर में बसे हिन्दू मोहल्ले के बहुमंजिला पुराने मकानों की पत्तियाँ याद आ जाती है, जहाँ कभी जिन्दगी चहकती थी। श्रीनगर बाहरी घेरे में, हसीन वादियों, डल झील के विस्तार और बर्फ से ढकी पहाड़ियों का मुकुट पहने खूबसूरत लगता था मगर इसके भीतर घेरे में एक दो या तीन मंजिला इमारतों का ऐसा सिलसिला था जो तंग रास्तों, संकरी गलियों में फैला हुआ था परन्तु कश्मीर की इस सुन्दरता को आतंक की विभीषिका ने बदसूरती का ताज़ लोगों के मौत से खूनी जंग की भूमि में तबदील करके रख दिया था। आतंकवादियों ने बमों के धुएँ में कश्मीर की खूबसूरती को धुंधला दिया है। कश्मीरी हिन्दुओं के मकान अब वहाँ खण्डहर में तबदील हो चुके हैं या फिर लोगों ने



हथिया लिये है इसी को व्यक्त करती अमिता बताती है- “मेरी दादी का पुश्तैनी घर हब्बाकदल में था। आज वहाँ जले हुए मकानों की कतारों की कतारे है।” स्पष्टतः आतंक ने लागों को उनकी ही जन्मभूमि से उन्हें अलग कर दिया है। जहाँ वह आनन्दपूर्वक जीवन जिया करते थे। इन्हीं जली कतारों में कभी कश्मीरी हिन्दुओं के परिवार खुशीपूर्वक रहते हुए जीवन व्यतीत करते थे। असंख्य घर आतंकवाद की दहशत अग्नि के कारण राख में ढेर हो गये।

अतः लेखिका ने आतंक के साये में रह रहे या जीवन जी रहे उन लोगों के विस्थापन के दर्द को, वतन से अलग हुए लोगों के भीतर छिपे हुए दर्द को बेहद ही मार्मिकता से अभिव्यक्त किया है। आतंकवाद ने कश्मीर के लोगों को प्रतिदिन आतंक के खौफ से गुजरने को विवश किया है सरेआम आतंकवादियों द्वारा जनता पर जो अत्याचार किया जाता है उसे व्यक्त किया है लोगों का घरों से बाहर निकलना दुर्लभ था अमिता इसी आतंकवाद के भय से प्रतिदिन होने वाले बम धमाकों से हुए निरपराध लोगों की मृत्यु को उस आतंक को व्यक्त करती अमिता कहती है जो उसने स्वयं आंखों से देखा है- “मैं एक नानबाई के यहाँ नान लेने बाहर निकली तो वहाँ भीड़ जुटी थी। भीड़ के बीचों बीच एक फिदायीन की लाश पड़ी थी। एक सुसाइड बॉम्बर जिसका बम अटैक से पहले ही फट गया था। मैंने उसके पैरों के टुकड़े देखे जो घुटनों के पास से उधड़ कर लटक गए थे। बिखरी हुई आँतों।” अतएव आतंकवाद के साये में लोगों को जिन परिस्थितियों का सामना करना पड़ता था उन्हें उजागर किया है। आतंकवाद ने कश्मीर में जो दहशत फैलाई है उससे केवल एक व्यक्ति नहीं समूचा कश्मीर इससे जूझ रहा है।

‘शिगाफ’ उपन्यास में स्वार्थपरता को दर्शाया गया है। आतंकवाद के कारण वहाँ राजनेता किस तरह से स्वार्थवश वहाँ के युवा वर्ग को मजबूरन हथियार उठाने के लिए विवश करते हैं न चाहते हुए उन्हें भी

हथियार उठाने पड़ रहे थे। बढ़ती बेरोजगारी के चलते स्वयं की तथा स्वयं के परिवार वालों की जरूरतों को पूरा करने की मजबूरी उन्हें यह सब करने के लिए विवश करती है। उनकी इसी विवशता का फायदा अलगावादी उठाते हैं। राजनेता कश्मीर में अलग राजनीति कर रहे हैं, उन्हें किसी से कोई सरोकार नहीं है- “उन्हें वोट बैंक से मतलब है, चाहे देश की सुरक्षा जाए भाड़ में और देश का विकास जाए चूल्हें में।” अतः राजनीति को स्वयं के ढग से चलाने में राजनेता गर्व महसूस करते हैं उन्हें किसी से कोई सरोकार नहीं, कोई जीवित रहे या मरे, उन्हें इससे कोई फर्क नहीं पड़ता। उन्हें केवल स्वयं की सत्ता से ही सरोकार है। अतः लेखिका ने समाज में फैले आतंक से लोगों की पीड़ा को समाज के समक्ष उद्घाटित करने का प्रयास किया है सम्पूर्ण कश्मीर घाटी को बर्बाद करने की जो साजिशें रचते हैं उससे सम्पूर्ण कश्मीर इस भ्रष्ट व्यवस्था एवं राजनीति का शिकार हो स्वयं के अस्तित्व को खोता जा रहा है। स्वयं के स्वार्थ हेतु राजनेता गलत को सही और सही को गलत ठहरा देते हैं, चाहे सुरक्षाबलों को गलत ठहरायें या फिर आतंकवाद को सहे।

आतंकवाद में कश्मीर से विस्थापित होने वाले परिवारों की नारियों के साथ-साथ बहुसंख्यक परिवार जो कश्मीर में है, उनकी बहू-बेटियों को भी प्रताड़ित किया गया। बहुत सी नारियों को यौन-शोषण का शिकार होना पड़ा। जिसका वर्णन लेखिका ने उपन्यास में किया है। आलोच्य उपन्यास ‘शिगाफ’ में लेखिका ने आतंकवाद तथा विस्थापन की त्रासदी के कारण नारी के व्याधिग्रस्त जीवन को चित्रित किया है। लेखिका नारी की व्यथा को व्यक्त करने में काफी हद तक सफल हुई हैं। इन्होंने बहुत सी नारी पात्रों को चाहे वे कश्मीरी औरतें हो, हिन्दू हो या फिर कश्मीरी मुस्लिम दोनों के दुःखों और हालातों का विवरण सहज रूप से किया है। अमिता, नज़्म, जुलेखा, यास्मीन, नौशावा जैसी नारी पात्रों ने इन समस्याओं को झेला है यह उनकी स्वयं की



पीड़ा है। कुछ अत्याचार सहते-सहते मर गई, कुछ स्वयं के अतीत एवं आज से लड़ रही है और कुछ बदलाव लाने का प्रयत्न कर रही है।

‘शिगाफ’ उपन्यास की पात्रा अमिता, जो एक विस्थापित कश्मीरी है, विस्थापन के इस दर्द को लेकर वह बड़ी हुई है। जब अमिता और उसके परिवार वालों को कश्मीर छोड़ दूसरे राज्यों में रहने को विवश हो जाते हैं तो उसके परिवार के लोगों को अनेक समस्याओं का सामना करना पड़ता है। इसी विस्थापन के चलते नारी वर्ग को बुरी दृष्टि का सामना करना पड़ता है। पुरुष के भीतर की जो पशुता है वह नारी को समाज में कभी भी खुलकर या स्वतन्त्र रूप से जीने नहीं देती है। जब कश्मीर से लोगों का विस्थापन हुआ, तब बहुत से विस्थापित शरणार्थी शिविरों में चले गए और कुछ अन्य राज्यों में रहने को मजबूर हो गए। उपन्यास की पात्रा अमिता भी परिवारों वालों के साथ जम्मू में किराये के घर में रहने लगती है उस घर का मकान मालिक अमिता के साथ दुर्व्यवहार करता है। स्वयं का घर स्वयं का ही होता है, जो सुरक्षा अपने घर में मिलती है, वो अन्य कहीं नहीं मिलती है। अमिता उस समय मात्र चैदह (14) वर्ष की थी। जब उसके साथ यह सब हुआ था। जम्मू में उन दिनों गर्मियां थीं। जब वह स्नानागार में नहाकर कपड़े पहन रही थी तो- “कुत्ता आधा मेरी बाँह में था, आधा गर्दन में और मुँह ढका हुआ था कि अचानाक मुझे छातियों पर गुनगुने हाथ महसूस हुए... मैं दम लगाकर चीखी। कुत्ता हटाया तो मकान मालिक सामने था। उसने मेरा मुँह दबोचा।” अतः इस दुर्व्यवहार के पश्चात् अमिता परिवार सहित कैम्प में रहने चली जाती है। परन्तु यह दिन अमिता को कभी नहीं भूलता, उसकी स्मृतियों की खेह से बार-बार निकलकर समक्ष आ जाता है। किसी भी अन्य पुरुष का स्पर्श या करीबीपन उसे उसके साथ हुए अमानवीय व्यवहार का स्मरण हो आता है। परन्तु आज भी नारी बर्बर पुरुष की नज़र में केवल भोग्य रूप ही है।

आतंकवाद जैसी भयानक समस्या ने कश्मीर को स्वर्ग कहे जाने वाले राज्य को आज नरक बनाकर रख दिया है जहाँ चारों तरफ सुन्दरता की जगह मौतों के ढेर एवं बम धमाकों के धुएं ने कश्मीर घाटी को इस धुओं की धुंध में अदृश्य कर दिया है। कश्मीर घाटी हजारों वर्षों से आकर्षण का केन्द्र रही है। आतंकवाद सन् 1989 ई. में चरम पर था। ‘शिगाफ’ उपन्यास में आतंकवाद से पीड़ित जन जीवन को प्रभावित किया है इसी को व्यक्त किया है जिसका एक दृश्य इस तरह से है- “आतंकवाद नया नहीं था, कश्मीर के लिए... 1989 में बहुत लोग मर गए थे। आतंक हवाओं में था... जहाँ देखो, वहाँ हत्याएँ, बम धमाके, क्रॉस फायरिंग, अपहरण कप्रयू और चारों तरफ खून, दर्द और मातमा।” इस तरह से आतंकवाद ने सर्वप्रथम कश्मीरी हिन्दुओं को बर्बरता का शिकार बनाया। तत्पश्चात् मुसलमानों पर कहर बरसाया और आज भी इस आतंकवाद से लोगों का जीवन अत्यधिक प्रभावित हुआ है।

आलोच्य उपन्यास ‘शिगाफ’ में उपन्यासकार ने कश्मीर में रहने वाले लोगों की समस्याओं का भी मार्मिक चित्रण प्रस्तुत किया है। कश्मीर के लोगों तथा आर्मी वालों के आन्तरिक तथा मानसिक अवसाद का चित्रण किया है। उपन्यास की पात्रा अमिता जो विस्थापित हिन्दू है, कई वर्षों बाद पर्यटक बनकर कश्मीर में जाती है। वह कश्मीर घाटी में आकर एक किताब लिखना चाहती है, स्वयं के साथ तथा स्वयं जैसे अन्य विस्थापितों के साथ हुए अन्याय को लेकर। किन्तु जब वह कश्मीर में सात महीने व्यतीत करते हुए उतार-चढ़ाव देखती है, वहाँ के लोगों की आपबीती को स्वयं की चक्षुओं से देखती हुई कहती है- “बस अब और नहीं, मुझे अब किताब खत्म कर देनी है... वरना त्रासदी के ये नए अध्याय तो कश्मीर में प्रत्येक या हर रोज शामिल होते रहेंगे। अब मुझे यकीन हो गया कि ये किताब त्रासदियों के तिलिस्म की किताब है। अगर मैंने इसे बंद नहीं किया तो यह बढ़ती ही जाएगी।” इस तरह



से अमिता के मन में आतंकवाद के बढ़ते भय ने उसे अब इतना दुःखी एवं असहाय बना दिया है कि वह कश्मीर में बढ़ते आतंकवाद से पीड़ित आम जनता के दुःख दर्द को अब और नहीं लिखना चाहती क्योंकि उसे इस बात का भय रहता है कि कश्मीर घाटी में इस आतंकवाद का कभी खातमा नहीं हो सकता एवं यह घटने के बजाए दिन-प्रतिदिन बढ़ता ही जा रहा है।

अतः लेखिका ने अमिता के माध्यम से कश्मीर के बढ़ते आतंक से पीड़ित उस जनजीवन को वर्णित कर पुस्तक में बयां करने एवं उस पर ओर अधिक लिखने की प्रक्रिया को व्यक्त किया है जिसने समाज में इस आतंकवाद से पीड़ित जनता के दुःख दर्द को समक्ष रख उससे बाहर निकलने के लिए प्रयत्न करने का मार्ग प्रशस्त किया है। इसी भय के बीच स्वयं को हिम्मत देते हुए एवं स्वयं के बिखरे इस जन-जीवन को भुलाकर वह कहता है- “अहा.... देखो, ये देखो आ गयी मेरी रूह की तीन परियाँ...!” इस तरह वह इस दर्द को भुला वह तीनों बेटियों को सीने से भर लिया, तीन फाख्ताओं की तरह। इस तरह से पीड़ित इस जन-जीवन के दर्द में भी वह स्वयं को धैर्य बन्धाते नज़र आते हैं। इसी बनावटी धैर्य को उनकी बेटियाँ समझ जाती हैं अब्बू के बदलते सुर को तीनों पहचान गयीं, और उस बेसाख्ता प्यार पर उदासीन रही। तभी लुबना पूछती है- “वो लोग चले गये अब्बू अब के बार क्या फरमान छोड़ा।” अतः लुबना अब्बू के चेहरे पर उस परेशानी को समझ जाती है और

उन आतंकवादियों के बारे में पूछने लगती है जिन्होंने उनके जीवन में दुःखांत पलों को भर दिया है।

निष्कर्ष

उपन्यासकार ने उपन्यास में आतंकवाद एवं विस्थापन के दर्द से पीड़ित जनजीवन, जिसमें उन्हें स्वयं की पैतृक भूमि से विस्थापित होना पड़ता है, जिसने उन्हें लाचार बना दिया है और उनका जीवन दुःखों से भर दिया है, उनकी इसी व्यथा को परिभाषित किया है। वहां की पीड़ित जनता के जन-जीवन को अभिव्यक्त करना ही लेखिका का प्रथम कर्तव्य रहा है। जिसे समाज व पाठक वर्ग के समक्ष सफल चित्रण द्वारा प्रस्तुत किया है। वहां पर फैली इस समस्या ने लोगों के दिलों में भय को भर दिया है, जो चाहकर भी वहां नहीं जा सकते हैं। स्वयं की जन्मभूमि से विस्थापित होना किसे पसंद आता है, यह तो उनकी विवशता है जो अपने लिए नहीं बल्कि अपने परिवार के लिए दूसरे राज्यों में जाकर गुजर बसर कर रहे हैं। विस्थापित शब्द अपने आप में बेहद पीड़ादायक शब्द है। जो मानव को भीतर तक आहत कर जाता है। उपन्यासकार ने बेहद मार्मिकता के साथ वहां के जनजीवन को, उनके स्वप्नों को उस आतंक के साये में बिखरते दिखाया है। लोगों के दिलों में घिरे उस आतंकवाद को और उससे विस्थापित हुए प्रत्येक उस व्यक्ति के हृदय में छिपी पीड़ा को उजागर करना ही लेखिका का प्रमुख उद्देश्य रहा है।

सन्दर्भ सूची

1. जे. एंड के. एकेडमी ऑफ आर्ट एंड लैंग्वेज, जम्मू 1989, शीराजा, जम्मू पृ. 6
2. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 13
3. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 96
4. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 68
5. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 68
6. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 68
7. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 68
8. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 14



9. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 17
10. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 19
11. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 122
12. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 81
13. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 81
14. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 68
15. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 239
16. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 60
17. मनीषा कुलश्रेष्ठ, 2010, 'शिगाफ', राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 60





नामवर सिंह के काव्य विचारों में नए प्रतिमानों का अनुशीलन

डॉ. सुनील कुमार मिश्रा

जीवाजी विश्वविद्यालय,

ग्वालियर मध्यप्रदेश, भारत,

मो. 8878858494,

ई-मेल mishraadesh95@gmail.com

शोध-सार

कविता के नए प्रतिमान आलोचना के इस संयोगिक प्रयास का अंग है जिसके पीछे नए मूल्यों की खोज और प्रतिष्ठा को लेकर चलने वाला संघर्ष का एक लंबा सिलसिला है और जिसमें हर एक का अपना आत्म संघर्ष भी शामिल है। जिन्हें एक बने बनाए स्पष्ट प्रतिमान से प्रयोजन है, उन्हें ये विवाद शायद व्यर्थ का सिरदर्द लगा है, मूल्यों को इसलिए कमाया हुआ साथ कहा जाता है, हर एक को मूल्यों के लिए खुद कीमत चुकानी पड़ती है। मूल्य हस्तांतरित नहीं किए जा सकते, अधिक से अधिक उनका पुनः प्रत्यय हो सकता है।

माक्रसवादी साहित्य-दृष्टि बराबर ही कविता की 'सापेक्ष स्वतंत्रता' पर बल देती रही है। हिन्दी से और उदाहरण लें तो मुक्तिबोध के अलावा, जिनका मत कविता के नए प्रतिमानों में उद्भूत है, डॉ. रामविलास शर्मा के आस्था और सौन्दर्य में भी यही मान्यता व्यक्त की गई है। वस्तुतः यही वह आधार है जिसमें माक्रसवादी आलोचक एक ओर शुद्ध कविता के समर्थक रूपवादी आलोचकों से लोहा लेते रहे हैं और दूसरी ओर समाजशास्त्रीय आलोचना से संघर्ष करते रहे हैं। निस्संदेह साक्षेप स्वतंत्रता में सापेक्षता की तनी हुई रस्सी पर सब समय संतुलन के साथ चल पाना संभव नहीं हो पाता। इसलिए इधर माक्रसवादी साहित्य चिंतकों ने 'सापेक्ष स्वतंत्रता' शब्द को छोड़ देने का प्रस्ताव रखा है। इंग्लैंड की माक्रसवादी आलोचक जेरेममी हॉर्थार्न ने आइडेंटिटी एंड रिलेशनशिप (लारेंस एंड रिशार्ट, लंदन 1972) नामक पुस्तक में इस प्रश्न पर विचार करते हुए सुझाव दिया है कि कविता की स्वयत्ता अर्थात् ऑटानामी के स्थान पर अस्मिता अर्थात् और जीवन या समाज के संदर्भ में उसकी अर्थात् 'रेलतीओशिप' का प्रयोग उचित है।

बीज शब्द

प्रतिष्ठा, प्रतिमान, प्रयोजन, माक्रसवाद, आस्था, सौन्दर्य, आलोचना, आइडेंटिटी, रिलेशनशिप, आटोनोमी

आमुख

नई कविता पत्रिका ने अपने 8वें अंक (1967) में संभवतः श्री विजयदेव नारायण साही से संकेत ग्रहण कर 'कविता के नए प्रतिमान' का प्रश्न उठाया है। परिचर्चा में भाग लेते हुए श्री नागेश्वर लाल

कहते हैं कि इस प्रश्न को सही ढंग से उठाया जा रहा है। नई कविता के प्रतिमानों के बदले कविता के नए प्रतिमानों पर विचार करना अधिक अर्थपूर्ण है। यह जानी हुई कहानी है कि जब-जब कविता बदलती है, उसके प्रतिमान भी बदलते हैं, पर यह नहीं कि नए प्रतिमान अभी-अभी बनी हुई कविता के लिए ही होते हैं। वस्तुतः



वे कविता के समग्र रिक्त के लिए होते हैं, उनके आधार पर नया युग अपनी कविता का तो मूल्यांकन करता ही है, पूर्वजों की कविता का भी फिर से मूल्यांकन करता है और इस तरह उसे नए संदर्भ में अंगीकृत करता है।

“नई कविता की आलोचना में प्रायः पुराने प्रतिमान क्यों इस्तेमाल किए गए, यदि इसकी जाँच की जाए तो साफ मालूम होगा, जिन्हें हम पुराने प्रतिमान कहते हैं वे वस्तुतः पुराने संस्कार हैं। जब तक इन संस्कारों को न तोड़ा जायेगा नए प्रतिमानों के प्रस्तुत होने पर भी वास्तविक मूल्यांकन में वे परोक्ष रूप से दखल देते रहेंगे।”¹

छायावादी संस्कार की दृढ़ता दूसरा उदाहरण ज्यादा गंभीर है। इसका श्रेय आचार्य रामचन्द्र शुक्ल को है। सामान्यतः आचार्य शुक्ल छायावाद के विरोधी समझे जाते हैं, किंतु तथ्य है कि वे स्वच्छंदतावाद के विरोधी न थे। काव्य में रहस्यवाद उन्हें अमान्य था, फिर भी वे प्राकृतिक अथवा स्वभाविक रहस्यभावना के कायल थे। कविता में अनुभूति को सर्वोपरि वे भी मानते थे। काव्य-भाषा की दृष्टि से छायावादी पदावली ही नहीं बल्कि पूरी भाषा-व्यंजना उन्हें प्रिय थी। इन मान्यताओं के अनुसार उन्होंने हिन्दी कविता की समूची परम्परा का मूल्यांकन किया, जो आगे चलकर ‘हिन्दी साहित्य के इतिहास’ के रूप में हिन्दी के विद्यार्थियों का संस्कार बन गया। जो लोग आचार्य शुक्ल के स्पष्ट मानदंड से पूरी तरह अभिज्ञ नहीं हैं वे भी उस मानदंड के व्यवहारिक मूल्यांकन के प्रभाव में हैं। जिसका स्पष्ट प्रमाण यह है कि आज तक हिन्दी कविता की परम्परा का पुनर्मूल्यांकन नहीं किया गया।

कविता के नये प्रतिमान में विभिन्न आलोचकों ने भिन्न-भिन्न विचारधाराएं प्रस्तुत की। जिसमें वर्तमान समय में नामवर सिंह, काशीनाथ सिंह एवं दूधनाथ सिंह प्रमुख हैं। अधिकतर आलोचकों की विचारधाराएं प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष रूप से समाज को एक नई दिशा देती है। जिसमें जीवन शैली के साथ-साथ नये विचारों का भी समावेश होता है। डॉ. नामवर सिंह के कथनानुसार भारत जैसे विशाल देश में काव्य के प्रतिमान बदलते रहे हैं। जिसमें अधिकांशतः दो हजार दशक के बाद के कवियों ने अपनी काव्य विचारधारा के द्वारा नयी और पुरानी विचारधारा को सारगर्भित किया है।

इसी प्रकार व्यंग्य और ‘बौद्धिक चमत्कार’ के लिए बच्चन की ‘बुद्ध और नाचघर’ कविता यह अंश उद्धृत किया गया है-

बुद्ध भगवान

अमीरों के ड्राइंग रूम

रईसों के मकान

तुम्हारे विचारों से अनजान

सपने में भी उन्हें इसका नहीं

आता ध्यान

शेर की खाल, हिरन की सींग

कला-कारीगरी के नमूनों के साथ

तुम भी हो आसीन

लोगों की सौन्दर्यप्रियता को

देते हो तस्कीन



इसलिए तुमने एक की थी आसमान जमीन।”2

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने वर्तमान काव्य रस के प्रतिमान की प्रसंगानुकूलता की है जो विभिन्न अनुभूतियों पर अपने विचार प्रकट करती है। अधिकतर लोग उसको नहीं जानते, हृदय की अनुभूति साहित्य में रस और भाव प्रकट करती है। आज छायावादियों की तरह कोई ‘हृदय की अनुभूति’ भले न कहता हो, किंतु ‘अनुभूति की प्रामाणिकता’ को तकिया-कलाम की तरह आज खूब इस्तेमाल किया जाता है। “हृदय की अनुभूति’ न सही ‘अनुमति की प्रामाणिकता’ ही सही, अनुभूति पर बल तो अब भी है। फिर रस से इस प्रकार दामन बचाने या मुँह चुराने का मतलब दरअसल रस सिद्धांत से आज टकराना इसलिए भी आवश्यक हो गया कि रस के नए व्याख्याकार नई कविता की चर्चा में इस्तेमाल होने वाला तमाम नए फिकरों को रस की अपनी व्याख्या में अंतर्मुक्त करके उसकी प्रासंगिकता अथवा प्रसंगानुकूलता का दावा लेकर मैदान में आ निकले हैं।”3

आज काव्य के क्षेत्र में सृजनशीलता की दृष्टि से रस सिद्धांत की सप्रसंगिकता का निर्णय करते समय उस सिद्धांत की उत्पत्ति के मूल्य निहित निश्चित ऐतिहासिक आवश्यकताओं को ध्यान में रखना आवश्यक है। इसके साथ ही रस सिद्धांतों की परिणितियों को न भूलना चाहिए। आज परवर्ती परम्परा में काव्य के प्रतिमान बदल रहे तथा धीरे-धीरे इनका स्वरूप भी बदल रहा है।

“डॉ० नगेन्द्र का आग्रह है कि मूल्यांकन के लिए वही प्रतिमान इस्तेमाल किया जाए जिसका संबंध काव्य के ‘अंतरंग’ से हो अर्थात् जो शुद्ध काव्य मूल्य हो। एवमस्तु फिर राष्ट्रीयता और संस्कृति को मूल्यांकन में ले जाने की जरूरत? ‘सामाजिक यथार्थ की अभिव्यक्ति’ यदि काव्येतर मूल्य है तो ‘राष्ट्रीय उल्लास और ‘सांस्कृतिक गौरव’ काव्य-मूल्य कैसे हैं, डॉ० नगेन्द्र की मुश्किल यह है कि वे अपने रस बोध नामक काव्य-मूल को शुद्ध रखने के साथ ही उसे व्यापक और समकालित भी बनाना चाहते हैं। इस प्रकार व्यापकता की हर घोषणा के साथ एड-न-एड काव्येतर मूल्य चोर दरवाजे से अंदर घुसता दिखता है, कभी ‘मौलिक परिदर्शन’ कभी ‘परम्परा की जीवंत स्वीकृति’ कभी ‘परिवेश के प्रति जागरूकता’ और कभी ‘नैतिक सांस्कृतिक प्रभाव’। युक्ति यह दी गई है कि ये सभी काव्येतर मूल्य अंगभूत और गौण हैं जबकि प्राधान्य तो रागात्मक समृद्धि का ही है।”4

किंतु जब काव्य-मूल्यों की रक्षा का प्रश्न उठता है तो उसके साथ एक नैतिक दायित्व जुड़ जाता है, जो काव्य मूल्यों को एक व्यापक मूल्य प्रणाली से संबंध कर देता है और उर्वशी परिचर्चा से स्पष्ट है कि जागरूक नए लेखक समस्या के इस पहलू के प्रति अत्यधिक सतर्क हैं। उदाहरण के लिए इतनी दूर तक मुक्तिबोध और अज्ञेय दोनों सहमत हैं कि भगवतशरण उपाध्याय की समीक्षा बहुत कुछ साहित्येतर है किंतु इसके बाद अज्ञेय की दृष्टि में जहाँ वह लेख छपने लायक नहीं था मुक्तिबोध उसे अत्यंत उपयोगी मानते हैं। क्योंकि सामाजिक प्रतिष्ठा और प्रभाव के विकास और प्रसार के दृश्य हिंदी में खूब ही हैं। ऐसी स्थिति में दंभ और आडंबर



का उद्घाटन और निराकरण करना भी एक कार्य हो जाता है।

कुछ लोगों के लिए मूल्यगत मतभेद काव्य के लिए अप्रसांगिक काव्येतर हो सकता है। जैसा कि मुक्तिबोध ने अपनी कविता में दर्शाया है। उर्वशी एक काव्य जिस प्रकार से रामचरित मानस के बाद में कामायानी की आलोचना हुई उसी प्रकार उर्वशी को भी आलोचक विषय बनाया। किंतु स्पष्ट है कि 'महत्व' का प्रश्न मूल्यों से संबद्ध है, इसलिए नए मूल्यों की खोज और निर्माण में रत नए सर्जक यदि उर्वशी के उस महत्व के सामने प्रश्नचिन्ह लगाते हैं तो यह मूल्यगत अराजकता के प्रसार का प्रयास नहीं बल्कि पुराने और नए मूल्यों का सर्जनात्मक टकराव है।

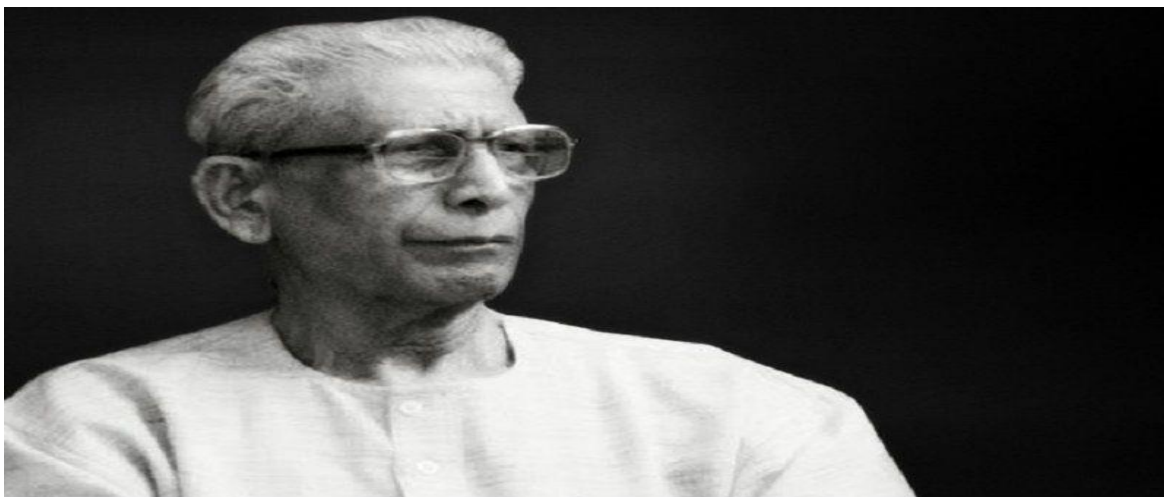
निष्कर्ष

माक्रसवादी साहित्य की दृष्टि बराबर ही कविता (सापेक्ष सवतंत्रता) पर बल देती है। मुक्तिबोध के अलावा

जिनका गत कविता के नये प्रतिमान में उद्घाटन है। डॉ. रामविलास शर्मा के 'आस्था और सौन्दर्य' में भी यही मान्यता व्यक्त की गई है तथा नामवर सिंह ने भी कविता के नये प्रतिमान स्थापित किए हैं इंग्लैंड के माक्रसवादी आलोचक जेरेमी हॉथार्न ने आइडेंटिटी एंड रिलेशनशिप (लॉरेंस एंड विशार्ट, लंदन 1972) नामक पुस्तक में इस प्रश्न पर विचार करते हुए सुझाव दिया है कि कविता की 'स्वायत्तता' अर्थात् अटानामी के स्थान पर 'अस्मिता' 'आइडेंटिटी' शब्द का प्रयोग अधिक संगत है और जीवन या समाज के सन्दर्भ में उसकी सापेक्षता को स्पष्ट करने के लिए संबंध भावना अर्थात् 'रिलेशनशिप' का प्रयोग उचित है। कविता के नये प्रतिमानों में स्व. डॉ. नामवर सिंह का विशिष्ट योगदान रहा वे माक्रसवादी विचारधारा के थे। उनकी अधिकतर कविताएं माक्रसवाद पर केन्द्रित हैं।

सन्दर्भ सूची

1. सिंह नामवर, कविता के नये प्रतिमान, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, संस्करण 2016, पृ.28
2. सिंह नामवर, कविता के नये प्रतिमान, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, संस्करण 2016, पृ.38
3. सिंह नामवर, कविता के नये प्रतिमान, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, संस्करण 2016, पृ.43
4. सिंह नामवर, कविता के नये प्रतिमान, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, संस्करण 2016, पृ.57





मिथक इतिहास और वर्तमान

डॉ. नेहा कल्याणी

सहायक व्याख्याता

गो. से. अर्थ-वाणिज्य महाविद्यालय, नागपूर

भ्रमणध्वनि क्रमांक - 8237983333

Kalyanineha00@gmail.com

सारांश

संस्कृत के मिथ शब्द का अर्थ भिन्न हैं। इस मिथ का अर्थ है जोडा। इससे मिथुन-जोडा, दम्पति का विकास हुआ है। व्याकरण में एक ही अक्षर की आवृत्ति को भी मिथ कहे है- 'मिथः सावण्य वाच्यं। ऋग्वेद में मिथ और मिथू का प्रयोग दो (दोनों और नजर डालने वाला) और मिथ्या(मिथू कः - मिथ्या कार्षीत) किन्तु वर्तमान में हिन्दी में केवल मिथ्या वाला अर्थ शेष रह गया। इसी की छाया मिथक पर भी प्रतीत होती है।

आधुनिक मिथकों में सबसे शक्तिशाली मिथक उपनिवेशी हितों और यूरोपीय वर्चस्व को कायम करने के लिए गढे गये। इन मिथकों के खण्डित होने पर सत्य तो सामने आता ही है, पर जिनका हित सिद्ध होता है। वे येन केन प्रकारेण इन मिथकों को जिलाये रखने का प्रयत्न करते हैं। मिथको का अति प्राचीन स्रोत सृष्टि और प्रकृति के कारोबार को समझने के लिए की गयी कुछ कल्पनायें हैं, जिनमें कुछ ने कथा का रूप लिया तो कुछ कथा बनते बनते रह गयी। मिथक वह है, जिसे हम मानते हैं, परन्तु जो प्रामाणिक या यथातथ्य घटित नहीं है।

निष्कर्षतः भारतीय साहित्य की मिथक परम्परा का एक अविच्छिन्न इतिहास है जो यह प्रमाण देता है कि मिथक और साहित्य का अभेद सम्बन्ध है। मानव की समग्र चेतना को वाणी देने के कारण मिथक तथा साहित्य लोकमानस की पुष्टि से भरी प्रगाढ अभिव्यक्ति है। प्रकृति की मानवीय रूपों में सर्जना करने में मिथक सहायक होता है। साहित्य कर्म का उद्देश्य है- भावों का परिष्कार और मनुष्यता का विकास जबकि मिथक मूलतः जातीय विश्वास का माध्यम है।

बीज शब्द

मिथक, संस्कृति, पुराणकथा, लोक, साहित्य, आधुनिक।

प्रस्तावना

वस्तुतः मिथक मनुष्य का इतिहास है, जबकि साहित्य सभ्य मनुष्य की वास्तविकता है, जिसमें उसका अपना उद्देश्य और दृष्टिकोण भी समाहित है। साहित्य मिथक नहीं है परंतु साहित्य में मिथक का साभिप्राय प्रयोग होता है। मिथक एक भ्रामक शब्द है, पहले इसके लिए पुराणकथाओं का प्रयोग होता था। अंग्रेजी में मिथ का अर्थ भी पुराणकथा ही होता है। परन्तु जब हम मिथ या मिथक का प्रयोग करते हैं तो हमारे अवचेतन में जमी मिथ्या की अर्थछाया इसकी विश्वसनीयता को कम या नष्ट कर देती है। किन्तु संस्कृत

के मिथ शब्द का अर्थ भिन्न हैं। इस मिथ का अर्थ है जोडा। इससे मिथुन-जोडा, दम्पति का विकास हुआ है। व्याकरण में एक ही अक्षर की आवृत्ति को भी मिथ कहे है- मिथः सावण्य वाच्यं। ऋग्वेद में मिथ और मिथू का प्रयोग दो (दोनों और नजर डालने वाला) और मिथ्या(मिथू कः - मिथ्या कार्षीत) किन्तु वर्तमान में हिन्दी में केवल मिथ्या वाला अर्थ शेष रह गया; इसी की छाया मिथक पर भी प्रतीत होती है।

पुराणकथा या मिथ का बल असत्य पर नहीं पुराने इतिहास और मान्यताओं और विश्वासों को उजागर करने पर रहता है। हर समाज के पास अपनी



पुराणकथायें हैं, जिसके माध्यम से कहने-सुनने की परम्परा में बिसरने और बिसरे हुए को गढ़ कर पूरा करने का क्रम भी जारी रहा। इस ज्ञान को रूचिकर और स्मरणीय बनाने के लिए इनको कथाओं में पिरोने का भी प्रयत्न किया, चमत्कार पैदा करने के लिए अतिरंजनाओं का भी सहारा लिया गया; इसलिए माना जाता है कि उसी युग में मिथकों की रचना हुई। यहाँ मिथक का सत्य से विचलन ही अधिक व्यापक अर्थ पा जाता है। यह निराधार मान्यता या विश्वास या कपोलकल्पित कथा का द्योतक हो जाता है। भारतीय मिथक कथायें पौराणिकों के हाथों में पड़कर अजब सी रूढ़ियों में घिर जाती हैं, जिससे उनके मूल अर्थ या व्यंजना का पता ही नहीं चलता।

स्थूल रूप में मिथक सत्य से विचलन और झूठ के आवरण में सत्य से दबे रह जाने या दबाये जाने से पैदा होता है। अतः मिथकों के असंख्य स्रोत हो सकते हैं। लोक विश्वास के अंग ये मिथक इस तरह बार-बार दोहराये गये कि वे पात्र और घटनायें इतिहास का हिस्सा लगने लगीं।

मिथकों का एक घटिया स्रोत यह भी था कि जिसमें अपने स्वार्थों के आदर्शीकरण के लिए कथा रचना का सहारा लिया जाता था। अपने हित से जुड़े दर्शन और विचार के लिए चरित्रों और कथाओं की सृष्टि मिथकों का एक प्रबल स्रोत रहा है। मिथक रोचक होते हैं जो श्रोता या पाठक को बान्धे रखते हैं। मिथक गुदगुदाते हैं, मन में उत्साह भरते हैं। नानी दादी की तरह लाड करने वाले, संस्कार देने वाले, चरित्र निर्माण करने वाले होते हैं मिथक।

आधुनिक मिथकों में सबसे शक्तिशाली मिथक उपनिवेशी हितों और यूरोपीय वर्चस्व को कायम करने के लिए गढ़े गये। इन मिथकों के खण्डित होने पर सत्य तो सामने आता ही है, पर जिनका हित सिद्ध होता है वे येन केन प्रकारेण इन मिथकों को जिलाये रखने का

प्रयत्न करते हैं। मिथकों का अति प्राचीन स्रोत सृष्टि और प्रकृति के कारोबार को समझने के लिए की गयी कुछ कल्पनायें हैं, जिनमें कुछ ने कथा का रूप लिया तो कुछ कथा बनते-बनते रह गयीं। मिथक वह है, जिसे हम मानते हैं, परन्तु जो प्रामाणिक या यथातथ्य घटित नहीं है, तो हम मिथकों के चरित्र को भी समझ सकते हैं और पुराने और नये मिथकों से बाहर निकल कर वर्तमान की चुनौतियों का सामना भी कर सकते हैं, मिथकों को समझे बिना हम मिथकों के व्यूह में ही घिरे रह जाते हैं। मिथक का अर्थ :- वास्तव में मिथक अंग्रेजी के मिथ का पर्याय है और अंग्रेजी का मिथ शब्द यूनानी भाषा के माइथॉस से व्युत्पन्न है- जिसका अर्थ है- आप्त वचन अथवा अतक्रय कथन। अरस्तू ने कथा विधान के अर्थ में इस शब्द का प्रयोग किया है। हिन्दी में मिथ के लिए मिथक शब्द आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी ने चलाया। मिथ के लिए हिन्दी में देवकथा, पुराणकथा, प्रतीककथा, कल्पकथा, पुराकथा आदि ना प्रचलित हैं। किन्तु मिथक ही एक प्रकार से रूढ़ हो गया है। डॉ. नगेन्द्र के अनुसार मिथक का अर्थ है - ऐसी परम्परागत कथा जिसका सम्बन्ध अति प्राकृत घटनाओं और भावों से होता है। मिथक मूलतः आदिम मानव के समष्टि मन की सृष्टि है, जिसमें सामूहिक अवचेतन की प्रक्रिया अधिक सक्रिय रहती है। आधुनिक साहित्यशास्त्र में मिथ ने नयी चिंतन दिशाएँ ग्रहण की हैं।

वैदिक कथाओं से लेकर आज तक मिथक निबद्ध काव्य रचना रहे हैं। जयशंकर प्रसाद की कामायनी, निराला की राम की शक्ति पूजा, धर्मवीर भारती की प्रमथ्यु गाथा, कुंवरनारायण की आत्मजयी, अज्ञेय की असाध्य वीणा, जरा व्याध ऐसी कृतियाँ हैं जिनके मिथक हमारी जातीय स्मृति की सम्पत्ति हैं और जिनसे परम्परा नया अर्थ पाती है।

मिथक वे कथायें हैं जिनके माध्यम से हमारे लोकचित्त और लोकस्मृति यानि जातीय स्मृति की संरचना सम्भव होती है। इन्हें आधुनिक अर्थों में इतिहास या वास्तविक



अर्थों में हुए चरित्र या घटनायें- हिस्ट्री या इस्टोरिया नहीं किया जा सकता, लेकिन यदि इतिहास मानवीय चित्त की प्रवृत्तियों का पुनः- पुनः प्रकटन हो तो ये पुराकथायें ऐसा हुआ है के अर्थ में तो नहीं पर ऐसा होता आया है के अर्थ में इतिहास ही है। इस अर्थ में इतिहास होने के कारण मिथकों या पुराकथाओं में एक सनातनता तो रहती ही है साथ ही एक समकालीनता भी, जो समय संदर्भ के अनुसार विविध रूपों में अपने नये-नये आशय उजागर करती रहती है।

आधुनिक साहित्य में मिथक का प्रयोग और मिथकीय आलोचना नये विषय है। पश्चिम में मिथक पर विचार संवाद काफी जोर से हो रहा है। वर्तमान काल में बुद्धिवाद, विज्ञानवाद, सांस्कृतिक साम्राज्यवाद, आधुनिकतावाद के आतंक ने विश्वास एवं भावना के सामने प्रश्नचिन्ह लगा दिये है। उपयोगितावाद-उत्तर आधुनिकतावाद ने सहज रागात्मक मूल्यों को खंडित कर दिया है, आज समाज विचारशून्यता के अंधेरे समय में जीने के लिए विवश है, इस कठिन अंधकार युग का सामना करने के लिए आदिम प्रवृत्तियों और संस्कारों की पुनः प्रतिष्ठा करने की आवाज उठ रही है। यह समाजशास्त्रियों और नृतत्ववेत्ताओं ने माना है कि आदिम प्रवृत्तियों में मिथकों का विशेष स्थान है। आज उनके प्रति आकर्षण आधुनिक संवेदना का एक अंग बन गया है। किन्तु भारतीय साहित्य में मिथक के विचार विश्लेषण का प्रारम्भ 'कामायनी' के मूल्यांकन से शुरू हुआ, जिसके आधार पर यह कहा गया है कि कामायनी का मनु वेदकालीन मनु न होकर प्रसादकालीन है। वह उस संक्रमण काल का मनु है जिसमें भारतीय समाज सांस्कृतिक जीवन-मूल्यों से कटकर औद्योगिक तथा संयान्त्रिक होने की दिशा में अग्रसर है। केदारनाथ मिश्र की 'प्रभात की कैकेयी' रचना में दशरथ और कैकेयी दोनों ही समकालीन षड्यन्त्र-प्रधान राजनीति की विडम्बनाओं के संवाहक है।

20 वीं शती में अवचेतन मनोविश्लेषण शास्त्र के विकास ने मिथक शास्त्र के लिए नये क्षेत्र क्या खोले स्वप्न, आद्यबिम्ब तथा मिथक पर नये सिरे से विचार होने लगा। साहित्य के क्षेत्र में फ्रायड, एडलर, युंग के मनोविश्लेषण शास्त्र से मिथक का प्रवेश ने सम्पूर्ण संकल्पनाओं को बदलने में महत्वपूर्ण भूमिका अदा की। रिचर्ड चेंज ने 'नोट्स ऑन द स्टडी ऑफ मिथ' में कहा है कि मिथक के साथ इतनी खींचतान की गयी है कि उसके अर्थ का अनंत विस्तार हो गया है। वह दर्शन है, वह प्रतीकात्मक विचार है, सिद्धान्त संहिता या विश्व दर्शन है।

नवजागरण युग के बाद तर्क और दर्शन का शोर उठा तो मिथक और कल्पना का महत्व घट गया। लेकिन स्वच्छन्दतावाद आंदोलन ने पूरे विश्व में मिथक के महत्व को पुनः स्थापित किया। आदिमानव ने प्रकृति के कोप से त्रस्त होकर मंगल की कामना हेतु पुजा आदि से सम्बन्धित मिथक निर्मित किये। पुराने इतिहास और दर्शन में मिथकों को उसने घुलाया-मिलाया। परिणामतः मिथकों के अनेक रूपों-तत्त्वों का निरूपण प्रतीक शैली में किया। इतिहास और मिथक में भावनात्मकता तथा कल्पना का प्राधान्य रहता है। यह मिथक की व्यापक सामाजिकता का ही प्रमाण है कि उसमें जातीय जीवन तथा फर्टिलिटी मिथ अपनी निरतन्तरता रखते है। उदाहरणतः बाइबिल में आने वाली केन की कथा।

फ्रायड ने कविता-स्वप्न तथा मिथक में नाभि नाल सम्बन्ध घोषित तौर पर स्वीकार किया। आदिम मानव तथा प्रकृति के साहचर्य से मिथकों की उत्पत्ति मानते हुए अनेक कथा वृत्तों में रिच्युअल या रीति रिवाजों के कर्मकाण्ड खोजे गये। भूलना न होगा कि अवतारवाद का भारतीय सिद्धान्त इसी चिन्तन क्रम का अगला चरण है। भारतीय साहित्य अवतारवाद के इन मिथकों का अक्षय भण्डार है, जिससे न जाने कितने ही कविताओं, कहानियों, उपन्यासों, नाटकों, निबन्धों को सृजन विस्तार मिला है। साथ ही वैदिक मिथकों, पुराण

मिथकों का अलग महत्व है। हमारे अनेक उपाख्यान मिथक के ही अंग है- जैसे समुद्र मंथन, इंद्र, देवो दानवों का संघर्ष, देवासुर रांग्राम, यम, उर्वशी, मेनका अहल्या, द्रोपदी, सीता, मंदोदरी आदि की कथायें।

विद्वानों का एक वर्ग कहता है कि विज्ञान और तर्क के साथ मिथक लुप्त हो जायेंगे। फ्रायड ने अद्भुत कौशल से मानव कल्पना के अंतर्गत की अंतर्गता में मिथक, स्वप्न और साहित्य में घनिष्ठ सम्बन्ध को कई लेखों में प्रस्तुत किया है। उसने कहा है कि मिथक आदि मानव का दिवास्वप्न है -उसमें आदिम, तृप्त- अतृप्त, दमित आकांक्षाओं का निवास होता है। साहित्य मिथक से न जाने कब से प्रेरणा और सौष्ठव प्राप्त करता रहा है।

मिथक की भूमिका -सृजन में मिथक की अनिवार्य भूमिका के महत्व पर प्रकाश डालते हुए हर्बर्ट रीड तो यह कहते थे कि मिथक ही गहन प्रेम के क्षणों में बिम्बों को बटोरकर कविता बनाते हैं। मिथकों में प्रतीकों का महत्व कथा, पात्र, उद्देश्य रूप शिल्प सभी स्तरों पर होता है। सरस्वती, लक्ष्मी, सीता, पार्वती, गणेश और हनुमान के न जाने कितने प्रतीकार्थ हैं। राम-रावण युद्ध पुण्य और पाप की अपूर्व संघर्ष गाथा है। शेषनाग के फन पर विष्णु का शयन, कृष्ण द्वारा नाग नाथना जैसी कथाओं की प्रतीकात्मकता अनेकार्थी कही जा सकती है। जो रिश्ता स्वप्न और कल्पना का है वही रिश्ता मिथक और साहित्य का है। पाश्चात्य साहित्य में होमर के महाकाव्य इलियड तथा ओडिसी मिथ को लेकर ही निर्मित हुए हैं। एस्क्लस, सोफोक्लीज, और युरोपिडीज की त्रासदियां मिथक कथाओं के सुंदर रूप हैं। श्री अरविन्द का अंग्रेजी भाषा में लिखित सावित्री महाकाव्य, प्रमोथियस की कथा, एंगोमेनान, इडीपस की कथा, हेमलेट की कथा, किंग लियर की कथा आदि सभी कथायें मिथकों का कलात्मक संसार सामने लाती हैं। भारतीय काव्य रामायण और महाभारत मिथकों के भण्डार हैं। संस्कृत साहित्य में कालिदास द्वारा कुमारसम्भव, रघुवंश, विक्रमोवशीयम आदि में मिथकों

का रम्याद्भुत संसार निर्मित किया गया है। हिन्दी साहित्य में जायसी कृत पद्मावत, प्रसाद कृत कामायनी फतंसी है। कुवंरनारायण कृत आत्मजयी नचिकेता कथा का आधुनिक विस्तार है। दिनकर की कृति उर्वशी में आर्किटाइपल पात्रों के रूप उभरते हैं तो धर्मवीर भारती के अंधायुग तथा प्रमथ्यु गाथा, मुक्तिबोध की कविता ब्रह्मराक्षस तथा अंधेरे में के अनेक मिथक पाठ हैं। मिथ सम्बन्धी अध्ययन ने साहित्य समीक्षा में नवीन सम्भावनाओं के द्वार खोले हैं।

मिथक रचना श्रेष्ठ सर्जक और कल्पनाशील मानस ही कर पाता है, ऐसी कल्पकथायें जीवन के रहस्यों को उद्घाटित करती हैं। यह तो मानव जीवन का अत्रतसत्य है- सत्य के भीतर छिपा मिथक में निहित सच बिंदु में सिंधु की तरह। सत्य के इतने रूप, इतनी परतें खोलने की सामर्थ्य रखता है जो पीढियों को किसी नये, अदृश्य संसार के दर्शन करा सकती है। मिथक का सच बहुआयामी सच होता है, कालजयी होता है वह पदार्थ में नहीं दृष्टि में है, पारदर्शी उद्घावना में है।

अमेरिका के आधुनिक चिंतको, कलाकारों और आलोचकों के मन में मिथक के प्रति इतनी अधिक आसक्ति दिखाई देती है कि वे मिथक को एक अर्थ में साहित्य का ही पर्याय मानते हैं। रिचर्ड चेज का कहना है कि “ मिथक ही साहित्य है तर्क उनका यह है कि साहित्य का शुद्ध रूप मिथकात्मक होता है और उसी रूप में उसका मूल्यांकन होना चाहिये। फिर यह भी सत्य है कि साहित्य की सृजन प्रक्रिया मिथक की सृजन प्रक्रिया से अभिन्न है। मिथककार की तरह रचनाकार सामूहिक अवचेतन के प्राक्कतन संस्कारों की अभिव्यक्ति करता है। होमर हो या व्यास या वाल्मीकि इन सभी ने मिथक रचना की है। नरेंद्र कोहली जैसे लेखक को भी राम कथा लेखक कहने से हिंदी का नुकसान ही हुआ है क्योंकि मिथकीय चरित्रों और पात्रों पर लिखने का कार्य हिंदी मई न्यूनतम ही हुआ



है। परिणामतः नए लेखकों ने मिथकीय लेखन के क्षेत्र में लिखने का साहस नहीं किया।

उपसंहार :- अज्ञेय के अनुसार मिथक एक रहस्यमय शक्ति स्रोत है। मिथक किसी भी सांस्कृतिक सम्प्रदाय के लिए एक ओर तो अपनी पहचान का साधन होते हैं और दूसरी ओर अपनी रक्षा का। इस दोहरी प्रवृत्ति के कारण ही मिथक रहस्यमय होने के साथ ही शक्ति का स्रोत भी होते हैं। ” अज्ञेय आगे कहते हैं कि- “ हर संस्कृति के लिए अपनी पहचान आवश्यक होती है। इस पहचान के लिए स्वरूप प्रत्यभिज्ञा के लिए जिस समाज की वह संस्कृति है उसका समूचा अनुभव, परम्परा प्रागैतिहासिक काल में उसके उदय से लेकर आज तक उसका जितना संचय है, सबका महत्व होता है। इन सबका योग किसी भी संस्कृति में किसी भी मिथक का रूप निर्धारित करने में महत्व रखता है। लेकिन इस पहचान का एक ओर भी पक्ष है: कोई भी संस्कृति अपने को पहचानने के लिए, एक अस्मिता गढ़ने और उसका स्वरूप पहचानने के लिए जहां इस पूरे के पूरे अनुभव संचय को अपने पूरे समाज के सामने रखना चाहती है, वहां उसे दूसरे हर किसी से बचाकर, पराये व्यक्ति की पहुंच से परे भी रखना चाहती है तो मिथक की शक्ति का दूसरा कारण यह है कि एक तरफ वह किसी भी संस्कृति या जाति की अस्मिता का आधार होती है दूसरी तरफ वह किसी भी संस्कृति के पूरे अनुभव संचय से काम लेते हैं, वहां उसके साथ-साथ एक ऐसी रहस्यमय भाषा भी

गढ़ते हैं जो उस संस्कृति की अस्मिता को और सब संस्कृतियों से अलग बनाये रखने में योग दे।

साहित्य में पुनः- पुनः मिथकों के प्रयोग का तर्कयुक्त उत्तर देते हुए अज्ञेय कहते हैं कि- साहित्य में मिथक क्यों लौट कर आते हैं? क्यों प्राचीन मिथक नये सिरे से प्राणवान हो जाते हैं। इस बात को हम बिना यह प्रक्रिया समझे समझ ही नहीं सकते। हमारे अस्तित्व की सत्ता, हमारी समर्थता मिथक के साथ जुड़ी हुई है और मिथक के द्वारा ही हम उनकी रक्षा करते थे- अर्थात् नयी सृष्टि करते थे। मिथक की सत्ता का और मिथक के निरन्तर नया होकर सामने आने का कारण यह भी है कि संस्कृतियाँ उसके सहारे अपना नवीनीकरण करती हैं।

निष्कर्षतः भारतीय साहित्य की मिथक परम्परा का एक अविच्छिन्न इतिहास है जो यह प्रमाण देता है कि मिथक और साहित्य का अभेद सम्बन्ध है। मानव की समग्र चेतना को वाणी देने के कारण मिथक तथा साहित्य लोकमानस की पुष्टि से भरी प्रगाढ अभिव्यक्ति है। प्रकृति की मानवीय रूपों में सर्जना करने में मिथक सहायक होता है। साहित्य कर्म का उद्देश्य है- भावों का परिष्कार और मनुष्यता का विकास जबकि मिथक मूलतः जातीय विश्वास का माध्यम है। मूलतः साहित्य मिथक रूप ही है। आधुनिक युग में मिथक और साहित्य दोनों ही बाजारवाद की उपभोक्तावादी संस्कृति के कारण खतरे में हैं।

सन्दर्भ सूची

1. नवनीत पत्रिका- जनवरी 2014, भारतीय विद्या भवन, मुंबई
2. डॉ. सत्येन्द:- लोकसाहित्य में लोकजीवन
3. डॉ. जगदीश व्योम: लोकसाहित्य में सांस्कृतिक चेतना
4. मिथक दर्शन का विकास, वीरेंद्र सिंह, स्मृति प्रकाशन, नई दिल्ली, 1984
5. हिन्दू मिथक आधुनिक मन, शम्भुनाथ, वाणी प्रकाशन नई दिल्ली
6. हिंदी में मिथको से परहेज क्यों, अनंत विजय, हाहाकार पत्र, 20 may 2017



‘राष्ट्र की अवधारणा और सांस्कृतिक पहचान’

अरुणिमा

शोधार्थी (पीएच.डी., इतिहास)

बाबासाहेब भीमराव अंबेदकर बिहार विश्वविद्यालय,

मुजफ्फरपुर, बिहार

ईमेल: arunimal1102@gmail.com

मोबाईल: 8919508737

शोध-सारांश :

भारतीय सांस्कृतिक पहचान की यदि बात की जाए तो इसमें हमारे प्राचीन साहित्य ने काफी उन्नति की थी। उसकी उन्नत अवस्था का पता इसी बात से चलता है कि संपूर्ण भारत को एकता के सूत्र में बांधने के लिए उत्तर, दक्षिण, पूरब, पश्चिम हर दिशा में तीर्थ स्थलों की स्थापना की गई। आज की जो राजनीतिक चेतना है तब उसका अभाव भले ही था लेकिन सांस्कृतिक और धार्मिक दृष्टि से संपूर्ण भारत वर्ष में एकरूपता थी। भले ही तीर्थ करने की दृष्टि से ही लोग अपने प्रांत से बाहर जाते थे लेकिन अपनापन और एकरूपता तो महसूस करते ही थे। आज की राजनीतिक परिस्थितियों के हिसाब से उसका मूल्यांकन करेंगे तो उसने खामियां जरूर नजर आएंगी किंतु हम उसे एक सिरे से ही खारिज नहीं सकते। ऐसा इसलिए भी कि तत्कालीन भारतीय परिवेश में लोग धार्मिक रूप से एकजुटता महसूस करते थे। वर्तमान राजनीतिक परिदृश्य उस समय मौजूद ही नहीं था। अतः भारतीय एकता के सूत्र उसी रूप में तलाशने होंगे जिस रूप में वह लोगों के बीच मौजूद थे।

बीज शब्द : देश, राष्ट्र, राष्ट्रवाद, भाषा एवं संस्कृति, इतिहासबोध, इतिहास लेखन, षडयंत्रकारी मानसिकता, निष्कर्ष

आमुख : ‘राष्ट्र’ की अवधारणा को समझने से पहले हमें ‘राष्ट्र’ के शाब्दिक अर्थ को समझना होगा। साथ ही राष्ट्र के साथ-साथ ‘देश’ के शाब्दिक अर्थ को भी स्पष्ट करना होगा। दोनों को इसलिए भी समझना होगा क्योंकि कई बार हम ‘देश’ और ‘राष्ट्र’ दोनों को एक ही समझने की भूल कर बैठते हैं और आसानी से कह देते हैं कि ‘राष्ट्र’ और ‘देश’ दोनों अलग-अलग ना होकर एक ही हैं। यदि हम इन दोनों शब्दों पर गौर करें तो पाएंगे कि दोनों में बहुत ही सूक्ष्म अंतर है। इतना सूक्ष्म कि हम इसमें स्थूल अंतर दिखा पाने में असमर्थ होकर कह देते हैं कि दोनों एक ही हैं। जहाँ तक राष्ट्र की बात है तो ‘राजृ’ धातु में ‘ष्ट्रन्’ प्रत्यय जोड़ने से राष्ट्र शब्द की उत्पत्ति होती है। वहीं ‘देश’ शब्द की उत्पत्ति ‘दिश’

अथवा ‘दिशा’ या ‘देशांतर’ से हुई है, जिसका संबंध भौगोलिक स्थिति या सीमा-रेखा से है। इस आधार पर यदि देश की परिभाषा गढ़ें तो यह कह सकते हैं कि भौगोलिक रूप से निश्चित सीमा रेखा से आबद्ध क्षेत्र देश कहलाता है। जबकि राष्ट्र के अंतर्गत ना सिर्फ निश्चित सीमा रेखा से आबद्ध प्रदेश आता है बल्कि उस भौगोलिक प्रदेश के अंदर निवास करने वाले मनुष्य भी आ जाते हैं। अर्थात् एक निश्चित भौगोलिक सीमा के भीतर निवास करने वाले लोगों के समूह को राष्ट्र कहते हैं। राष्ट्र और देश के स्वरूप को हम इस संदर्भ में भी समझ सकते हैं कि देश भौगोलिक सीमाओं से घिरे जमीन के किसी टुकड़े को कहते हैं। यह सीमाएं बनती बिगड़ती रहती हैं। जबकि राष्ट्र देश की भौगोलिक



सीमाओं में मौजूद विभिन्न धर्मों, जातियों, संस्कृतियों और आस्थाओं के बीच रह रहे लोगों के परस्पर प्रेम, सम्मान, भाईचारा, आपसी विश्वास और भरोसा के साथ-साथ अन्य अनेक विविधताओं के बीच बनी एकता की भावना से बनता है। इसे एक मनुष्य के रूप में देखें तो हम कह सकते हैं कि मानव देह 'देश' हैं जबकि उसके अंदर निवास करने वाली आत्मा 'राष्ट्र' है।

भारत की भौगोलिक सीमा के अंदर विभिन्न भाषा-भाषी और विभिन्न जाति, धर्म एवं संप्रदाय के लोग निवास करते हैं। उनकी अपनी-अपनी क्षेत्रीय और भाषाई संस्कृति है। प्रत्येक धर्म एवं संप्रदाय के लोग सांस्कृतिक स्तर पर एक-दूसरे से भिन्न हैं। बावजूद इसके राष्ट्रीयता के स्तर पर सभी एक हैं। इस देश में रहने वाली जनता भारतीय पहचान जैसे राष्ट्रगान, राष्ट्रीय ध्वज और अन्य राष्ट्रीय प्रतीकों का सम्मान करती है। साथ ही एक ही संविधान के नियमों के तहत संचालित होती है। राष्ट्रीय प्रतीकों के प्रति यह सम्मान एक राष्ट्रीय सांस्कृतिक पहचान कायम करता है जिसे भारतीयता भी कह सकते हैं। एक राष्ट्र के रूप में हम सब भारतीय हैं। इस राष्ट्रीयता को जगाने के लिए भारतीय विचारकों ने अंग्रेजों के खिलाफ अपने खोए हुए गौरवशाली प्राचीन अतीत की महिमागान के द्वारा संपूर्ण भारतवर्ष को एकजुट किया था। एक राष्ट्र एवं एक राष्ट्रीय पहचान के संदर्भ में यह माना जाता है कि राष्ट्रों का निर्माण ऐसे समूह द्वारा होता है जो कुल या भाषा अथवा धर्म या फिर जातीयता जैसे कुछ निश्चित पहचान के साथ जुड़े होते हैं। लेकिन यह जरूरी नहीं है कि दुनिया के सभी राष्ट्रों के सामने ये गुण समान रूप से मौजूद हों। भारत पर भी यह बात लागू होती है। यहाँ भी अनेक भाषाएँ हैं जो अलग-अलग राज्यों और प्रांतों में रह रहे भिन्न-भिन्न समुदायों द्वारा बोली जाती हैं। साथ ही यहाँ धर्म

की दृष्टि से भी एक जुटता नहीं है। जलवायु, रहन-सहन और खान-पान तक में भिन्नता है इसके बावजूद भारत सांस्कृतिक रूप से एक है।

राष्ट्रवाद की भावना की निर्मिति पर विचार किया जाए तो हम पाएंगे कि भाषा, जाति, धर्म, संस्कृति, समान ऐतिहासिक धरोहर, भौगोलिक एकता तथा आर्थिक हित आदि ऐसे कई तत्त्व हैं जिनकी सहायता से राष्ट्रवाद की भावना उत्पन्न होती है। एक बार इस भावना के उत्पन्न होने के बाद फिर यह लगातार प्रौढ़ होती जाती है। इस भावना से प्रेरित होकर इंसान अपने राष्ट्र के प्रति तन, मन, धन से अपना जीवन समर्पण करने के लिए निरंतर तत्पर रहता है। राष्ट्रवाद हृदय में उमड़ने वाली केवल एक भावना ही नहीं है बल्कि यह एक ऐसी विचारधारा भी है जो किसी भी देश के निवासियों के मन में अपने देश के प्रति उमड़ने वाली भावना के फलस्वरूप विकसित होती है और अपना रूप एवं आकार ग्रहण करती है। यह भावना उस देश के निवासियों के मन में अपने देश की सीमाओं के अंदर मौजूद हर चीज से लगाव महसूस कराती है। लोग आपस में एक-दूसरे से जुड़े हुए समझते हैं। साथ ही इसमें राष्ट्रीय प्रतीकों से जुड़ाव और अपनेपन का भी बोध होता है। इसी अपनेपन और लगाव की प्रवृत्ति के फलस्वरूप राष्ट्रवादी भावनाओं का विकास होता है।

भारतीय राष्ट्रवाद के संदर्भ में यह बात कही जाती है कि यह अंग्रेजों की देन है। भारत के ब्रिटिश उपनिवेश बनने और अंग्रेजी भाषा के आगमन के पश्चात ही यहाँ राष्ट्रवादी भावनाओं का जन्म हुआ। इससे पहले इस देश में राष्ट्रीय चेतना का सर्वथा अभाव था। इस संदर्भ में ए आर देसाई ने लिखा है कि, "अनेक ब्रिटिश राजनेताओं ने दावा किया है कि भारतीय राष्ट्रवाद भारत



में अंग्रेजों द्वारा लाई गई आधुनिक शिक्षा का परिणाम है। उन्होंने इस बात पर जोर दिया कि आधुनिक शिक्षा ने भारतीयों को पाश्चात्य लेखकों द्वारा प्रतिपादित स्वतंत्रता संबंधी सिद्धांतों से परिचित कराया और इसलिए भारतीय जनता में राष्ट्रीय स्वातंत्र्य की इच्छा पैदा हुई। शिक्षा की प्रगतिशील भूमिका को मानते हुए भी यह समझ लेना गलत होगा कि भारतीय राष्ट्रवाद इस शिक्षा की संतति है।¹ यहाँ ए आर देसाई ने उस मानसिकता की ओर हमारा ध्यान आकृष्ट किया है जिसमें भारतीय राष्ट्रवाद को अंग्रेजों और अंग्रेजी शिक्षा की देन बताया जाता है। लेकिन देसाई जी ने उस मानसिकता को नकार दिया है। वे भारतीय राष्ट्रवाद की भावना को अंग्रेजों की देन मानने के खिलाफ हैं। यदि भारत के इतिहासकारों और उनके द्वारा लिखे गए इतिहास ग्रंथों की ओर नजर डाली जाए तो हम पाएंगे कि भारत के लगभग सभी इतिहासकार उसी ब्रिटिश मानसिकता से ग्रसित होकर भारतीय इतिहास का लेखन करते हैं जो यह मानती है कि राष्ट्रवाद अंग्रेजों की देन है।

भारतीय सांस्कृतिक पहचान पर यदि बात करें तो हम पाएंगे कि भारतीय संस्कृति के विकास में देश भर के तीर्थस्थलों की महत्वपूर्ण भूमिका रही है। इस संदर्भ में राधा कुमुद मुकर्जी ने लिखा है कि, “तीर्थ यात्रा की संस्था प्राचीन हिंदू सभ्यता और संस्कृति की अपनी विशेषताओं में से है। संसार के और किसी देश में देवालय और तीर्थ स्थानों का ऐसा जाल बिछा हुआ दिखाई नहीं देता जैसा हमारी इस विस्तृत मातृभूमि पर, लोगों के धार्मिक उत्साह के परिणाम स्वरूप फैला हुआ है- लोगों ने इस तरह अपने देश के प्रति श्रद्धा प्रकाशित करने का यत्न किया है। सच्चाई तो यह है कि यदि हम इस विशेष संस्था के उद्गम की सावधानी से परीक्षा करें

जिसने देश के सब भागों को इसके इतिहास के सब कालों में इतना प्रभावित किया है तो हमें इस निष्कर्ष पर आना पड़ेगा कि यह उन नीतियों में से एक है जिनसे हिंदू ने अपना देशप्रेम अभिव्यक्त किया है। यह कहने की आवश्यकता नहीं कि तीर्थ यात्रा की संस्था अंततोगत्वा मातृभूमि के प्रति प्रेम की अभिव्यक्ति है यह देश की पूजा की लाक्षणिक हिंदू रीतियों में से एक है। पितृ भूमि के प्रति प्रेम ने अपने उत्साह की तीव्रता में सारे देश में हजारों तीर्थ स्थानों को जन्म दिया है जिससे उसका प्रत्येक भाग पवित्र और पूजा योग्य माना जाए।² इसके साथ ही हमें यह भी समझने की आवश्यकता है कि इसका संदर्भ केवल धार्मिक दृष्टि से उपयोगी नहीं है बल्कि भौगोलिक और स्थापत्य कला की दृष्टि से भी उतना ही उपयोगी है जैसा कि राधा कुमुद मुकर्जी ने बताया है कि, “यह भी ध्यान देने की बात है कि इस संस्था के साथ जो शुद्ध रूप से धार्मिक पुण्य और आध्यात्मिक लाभ जुड़े हुए हैं उनके पीछे स्थान प्रेम भौगोलिक महत्व की दृष्टि और कला की सराहना ये आधारभूत कारक हैं। उत्तर में बनारस और दक्षिण में कांची की पूजा और यात्रा सिर्फ इसलिए नहीं की जाती कि वे धार्मिक व्यक्तियों और कार्यों से साधु और विद्वानों के समागम से पवित्र हैं बल्कि इसलिए भी की जाती है कि वे स्वयं सुंदर स्थान हैं जो चिरस्थायी आनंद देने वाले हैं क्योंकि वह मंदिरों के नगर हैं और वास्तुकला और अन्य कलाओं से संपन्न हैं।³ यहाँ हम देख सकते हैं कि मुकर्जी ने प्राचीन भारतीय परिस्थितियों के चित्रण में हिंदू संस्कृति, हिंदू धर्म का ही उल्लेख किया है। इसका कारण यह है कि प्राचीन भारत में केवल सनातन धर्म ही था जिसे वैदिक धर्म या वैदिक संस्कृति कहते हैं। यही कारण है कि यहाँ हिंदू धर्म और संस्कृति की बात की गई है। यह अलग बात है कि आगे चलकर इस देश में



बाहरी अथवा विदेशी आक्रमणकारी आते रहे और यहाँ की संस्कृति में रच बस गए जिसे अब अलग करना कठिन है। विदेशियों के आने के बाद वैदिक धर्म में भी कुछ अंतर्विरोध दिखाई देने लगे थे और कई धाराएं निकल कर सामने आने लगी थीं। इसमें व्यापक प्रभाव तब पड़ा जब मुस्लिम आक्रमणकारी आए। यहीं से विभिन्न जातियों में बंटी सनातन संस्कृति और इस्लामी संस्कृति के बीच श्रेष्ठता को लेकर संघर्ष प्रारंभ होता है। इसी संघर्ष का फायदा उठाकर विभाजनकारी शक्तियां जिसमें इतिहासकार भी शामिल हैं वे भारतीय प्राचीन वैदिक साहित्य और संस्कृति को नीचा दिखाने का काम शुरू कर देते हैं। वे इतना ही नहीं करते बल्कि आर्यों एवं अनार्यों के बीच नफरत भी फैलाना शुरू कर देते हैं जबकि भारतीय संस्कृति इन्हीं आर्यों और अनार्यों के मेल से बनी थी। ऐसे षडयंत्रकारी इतिहासकार विदेशी इतिहासकारों के प्रभाव में आकर आर्यों को विदेशी बताने का षडयंत्र रचते हैं और अनार्यों को यहाँ का मूल निवासी बताते हैं। देखा जाए तो आर्य-अनार्य अथवा अन्य आर्येत्तर लोगों में कहीं कोई विरोध ही नहीं था बल्कि वे सभी आपस में ही एकमेक हो गए थे। इसके बावजूद ये षडयंत्रकारी इतिहासकार अपनी योजना में सफल हो जाते हैं और आर्य-अनार्य का टंटा खड़ा कर अपना स्वार्थ सिद्ध करते हैं। हालाँकि इनके इस षडयंत्र का जबरदस्त तरीके से तथ्यों के आलोक में खंडन भी किया गया है। जवाहरलाल नेहरू ने लिखा है कि, “भारत में संस्कृति के सबसे प्रबल उपकरण आर्यों और आर्यों से पहले के भारतवासियों, खास कर द्रविड़ों के मिलन से उत्पन्न हुए। इस मिलन, मिश्रण या समन्वय से एक बहुत बड़ी संस्कृति उत्पन्न हुई जिसका प्रतिनिधित्व हमारी प्राचीन भाषा संस्कृत करती है। संस्कृत और प्राचीन पहलवी ये दोनों भाषाएँ एक ही माँ से मध्य

एशिया में जन्मी थीं, किन्तु भारत में आकर संस्कृत ही यहाँ की राष्ट्रभाषा हो गई। यहाँ संस्कृत के विकास में उत्तर और दक्षिण दोनों ने योगदान दिया। सच तो यह है कि आगे चलकर संस्कृत के उत्थान में दक्षिण वालों का अंशदान अत्यंत प्रमुख रहा। संस्कृत हमारी जनता के विचार और धर्म का ही प्रतीक नहीं बनी, वरन भारत की सांस्कृतिक एकता भी उसी भाषा में साकार हुई।”⁴ यहाँ आर्य और द्रविड़ के मेल मिलाप के फलस्वरूप बनी भारतीय संस्कृति का स्वरूप समझ सकते हैं। साथ ही यह भी देख सकते हैं कि इनके मध्य कोई संघर्ष या घृणा का भाव नहीं था। ये सब एकमेक होकर ही भारतीय संस्कृति का निर्माण करते हैं जिसका प्रतिनिधित्व संस्कृत भाषा करती है और पूरे भारत में एकता का सूत्र स्थापित करती है।

राधा कुमुद मुकर्जी ने लिखा है कि, “संस्कृत साहित्य के आलोचनात्मक अध्ययन से ऐसे अनेक संदर्भ सामने आएंगे जो देश प्रेम की तीव्र अनुभूति की व्यापक चेतना प्रकट करते हैं। सच्चाई तो यह है कि पितृभूमि के लिए प्रगाढ़ अनुराग सारे संस्कृत साहित्य में व्याप्त है। राष्ट्र निर्माण का सबसे पहला उपादान है जन्मभूमि के लिए गहरा अनुराग और यदि इसकी वृद्धि में संस्कृत साहित्य का हाथ दिखाई देता है।”⁵ संस्कृत भाषा और साहित्य की इस ताकत की ओर रामविलास शर्मा ने भी इशारा किया है। संस्कृत की ताकत को वे जानते थे। पूरब, पश्चिम, उत्तर और दक्षिण संपूर्ण भारतवर्ष को एकता के सूत्र में बांधने वाली संस्कृत भाषा के साहित्यकारों का उल्लेख करते हुए उस एकता के सूत्र को स्पष्ट भी किया है। उन्होंने लिखा है कि, “कालिदास प्रकृति के श्रेष्ठ कवि हैं वह मानव सौंदर्य और प्रेम की उपासना नगर से दूर वनों, उपवनों, पर्वतों और शास्त्रों की सीमाओं के बाहर करते हैं। भवभूति



शेक्सपियर से अनेक शताब्दियों पहले मानव मन के विघटन का चित्रण करते हैं। और यूनानी लोग जिस तरह के नाटकों को ट्रेजडी कहते थे उनकी रचना में वह शेक्सपियर और सोफ़ोक्लेस दोनों के प्रतिद्वंदी हैं। उनका संबंध उत्तर भारत के प्रसिद्ध सांस्कृतिक केंद्र कान्यकुब्ज से था। संस्कृत के अनेक केंद्र दक्षिण भारत में थे और महान वैयाकरणाचार्य पाणिनि तक्षशिला के थे। संस्कृत के माध्यम से इस तरह सारा देश एक ही सांस्कृतिक सूत्र में बंध गया था।”⁶

आर्य-अनार्य विवाद के बीच जहाँ तक मूल और विदेशी होने की बात की जाती है उसका खंडन यहाँ उसी संस्कृत भाषा में लिखे गए वेद-पुराण को आधार बनाकर किया गया है जिस भाषा ने संपूर्ण भारतवर्ष को भौगोलिक और सांस्कृतिक रूप से जोड़ने का काम किया था। संस्कृत भाषा के इस योगदान को बहुत से इतिहासकारों ने षडयंत्र के तहत नकार दिया है। रामधारी सिंह दिनकर ने षडयंत्रकारी इतिहासकारों की इस मानसिकता का खंडन करते हुए लिखा है कि, “ऋग्वेद में कहीं कण भर भी ऐसा प्रमाण नहीं है जिससे यह कहा जा सके कि आर्यों ने भारत पर आक्रमण किया अथवा इसे जीता था किंतु संस्कृत और तमिल के प्राचीन साहित्य से यह बात अवश्य लक्षित होती है कि संस्कृत भाषी आर्य भारत में विंध्य के उत्तर तक ही सीमित थे, विंध्य के दक्षिण में लोग बसते थे जिन की भाषा संस्कृत नहीं थी।”⁷ इस तरह हम देखते हैं कि आर्य विदेशी नहीं थे बल्कि भारत के ही निवासी थे। जिनमें ज्ञान का प्रसार हो चुका था। आर्य यहीं के थे। इसका एक और प्रमाण दिनकर जी ने ऋग्वेद को आधार बना कर दिया है। उन्होंने लिखा है कि, “जैसे पंडितों में इस बात को लेकर मतभेद है कि आर्य मूलतः भारतवासी थे अथवा भारत में वे बाहर से आए थे, वैसे ही यह बात

भी निश्चय पूर्वक नहीं कही जा सकती कि द्रविड़ इस देश के मूल निवासी हैं अथवा इस देश में वे किसी और देश से आए हैं। आर्य और द्रविड़ दोनों प्रकार के लोग इस देश में अनंत काल से रहते आए हैं और हमारे प्राचीनतम साहित्य में इस बात का कोई प्रमाण नहीं मिलता कि ये दोनों जातियाँ बाहर से आईं अथवा इन दोनों के बीच कभी लड़ाई भी हुई थी। आर्यों का संघर्ष दास और असुर जाति के लोगों से हुआ था इसका थोड़ा बहुत प्रमाण है किंतु ये दास और असुर कौन थे इस विषय में हमारे पास सुनिश्चित प्रमाण नहीं हैं।”⁸

इस प्रकार भारतीय संस्कृति को हेय समझने वाली और आर्य-अनार्य के बीच अंतर करने वाली दृष्टि का पुरजोर खंडन किया गया है। “आर्य भारत में बाहर से नहीं आए यह मानने का मुख्य आधार यह है कि आर्यों का प्राचीनतम साहित्य वेद जो मानव मात्र का प्राचीनतम ग्रंथ है भारत में ही मिलता है। दूसरा कारण यह बताया जाता है कि आर्य भारत में अन्य देशों से आए तो वेद में उन स्थानों के नाम क्यों नहीं मिलते अथवा आर्य उन देशों की याद क्यों नहीं करते हैं जहाँ से चलकर वे भारत आए थे ? एक तीसरा कारण और है जो पहले से संबंधित है। पश्चिमी विद्वान यह कहते हैं कि आर्य पहले मध्य एशिया अथवा रूस के दक्षिण भाग में रहते थे और वहीं से फैल कर वे यूरोप और भारत गए। यदि यह बात ठीक है तो आर्यों ने वेद के समान कोई प्रामाणिक साहित्य अपने मूल स्थान में क्यों नहीं छोड़ा ? यह भी कि यदि आर्यों का मूल निवास भारत से बाहर था तो ऐसा क्यों है कि संस्कृत के शब्द भारत की सभी भाषाओं में बहुतायत से मिलते हैं, किंतु यूरोप की भाषाओं में उनकी संख्या अत्यंत न्यून है ?”⁹



दरअसल प्राचीन काल से ही इस देश में राष्ट्रीयता या देश प्रेम की भावना को जगाने में धर्म की महत्वपूर्ण भूमिका रही है। अपने-अपने गाँव या जनपद को ही देश मानने वाली जनता को संपूर्ण भारत से जोड़ने का काम चाहे वह तीर्थ स्थानों के द्वारा हुआ हो या संस्कृत भाषा के द्वारा, दोनों के मूल में धर्म ही केंद्रीय सत्ता रही है। डॉ. नगेंद्र ने लिखा है कि, “पहले एक गाँव दूसरे गाँव से और गाँव शहर से अलग थे। साहित्य संस्कृति पर नागरिक संस्कृति की गहरी छाप थी। सबको एकसूत्रता प्रदान करने वाला तत्त्व धर्म था।”¹⁰ जहाँ तक हिंदू और मुस्लिम संस्कृति की बात है तो इस पर ए. आर. देसाई ने लिखा है कि, “हिंदू और मुस्लिम दोनों संस्कृतियाँ धर्म प्रधान थीं, और शहरों में ही राजाओं अभिजात वर्गीय लोगों और संपन्न वणिक समुदाय के संरक्षण में फली-फूलीं। बनारस, पुरी, मदुरई, नासिक, मथुरा, सोमनाथ और पाटन जैसे धार्मिक उपासना के अनेकानेक केंद्रों के विशाल हिंदू मंदिरों को हिंदू सम्राटों अभिजात वर्ग और धनी व्यापारियों ने बनवाए। वसुपाल और तेजपाल नामक दो धनी जैन व्यापारियों ने देलवाड़ा में जो जैन मंदिर बनवाए वह अपने सौंदर्य एवं स्थापत्य गुण के लिए सुप्रसिद्ध है। अशोक के विख्यात शीला स्तंभ जो सारे भारत में बिखरे हैं और जिन पर बौद्ध धर्म के तात्विक नीति सिद्धांत अंकित हैं।”¹¹ कुलमिलाकर यह कहा जा सकता है कि हिंदू और मुस्लिम संस्कृतियों में धर्म केंद्रीय भूमिका निभा रहा था। अंग्रेजों के आने के बाद भी जब देश में स्वतंत्रता आंदोलन शुरू हुआ तब भी इसके मूल में धर्म सत्ता ही थी। 1857 का सिपाही विद्रोह जिसे प्रथम स्वाधीनता संघर्ष माना गया है वह विद्रोह भी अपने धर्म की रक्षा के लिए ही किया गया था। हिंदू गाय की चर्बी के कारण, मुसलमान सूअर की चर्बी के कारण एकजुट हुए थे। हिंदू और मुसलमान दोनों

को यह समझ में आ गया था कि इस विदेशी शक्ति को भगाए बिना हमें धार्मिक स्वतंत्रता तो क्या किसी भी तरह की स्वतंत्रता नहीं मिलने वाली है। इस प्रकार सामूहिक संघर्ष शुरू हुआ था जिसमें मुख्य भूमिका धर्म की ही थी। सुषमा नारायण ने लिखा है कि, “राष्ट्रीयता की मूल प्रेरणा धर्म से मिली। धर्म का व्यक्तिगत पक्ष कुंठित था परंतु राष्ट्रीयता अथवा देश सुधार का पक्ष प्रबल था। इस काल की धार्मिक राष्ट्रीयता का प्रमुख ध्येय था भारत के अतीत गौरव तथा प्राचीन संस्कृति को नवजीवन प्रदान कर देश में उसकी स्थापना करना। अज्ञान मूर्खता तथा कूपमंडूकता से मुक्त कर उसमें आत्मविश्वास तथा पुरुष की भावना को जगाना ही तत्कालीन राष्ट्रीयता की परिसीमा थी। धर्म के माध्यम से राष्ट्रीय भावना उद्वेलित हुई जिससे जनता तत्कालीन परिस्थितियों के प्रति सजग हो सकी।”¹² अतः जब यह कहा जाता है कि राष्ट्रवाद की भावना का उदय अंग्रेजों के कारण हुआ तो धर्म की भूमिका को नजरअंदाज कर दिया जाता है जबकि प्राचीनकाल से ही संस्कृत भाषा और उसमें लिखा गया साहित्य संपूर्ण भारतवर्ष में इस भावना का प्रसार करता आ रहा था।

निष्कर्ष

भारतीय संस्कृति के आदर्श कितने ऊंचे थे इसका पता हमें तब चलता है जब हम संस्कृत साहित्य के पास जाते हैं। क्योंकि इस देश पर लगातार बाहरी आक्रमण होते रहे, विदेशी लोग आते रहे बसते रहे। इसलिए यहाँ की संस्कृति मिश्रित संस्कृति के रूप में आगे बढ़ती रही। अकेले मुसलमानों ने 800 वर्षों तक यहाँ शासन किया। साथ ही यहाँ के निवासी भी बन गए। अंग्रेजों ने 200 वर्षों से ज्यादा समय तक शासन किया। अतः इनकी भी भाषा और संस्कृति यहाँ की संस्कृति में मिश्रित हो गई। कुल मिलाकर यह कहा जा सकता है कि भारत की संस्कृति अब मिश्रित संस्कृति है और इसे



अलगाया नहीं जा सकता। यही सच्चाई है और हमें इसे
स्वीकार करना पड़ेगा।

संदर्भ सूची

1. ए. आर. देसाई, संस्करण-1977, भारत में राष्ट्रवाद की सामाजिक पृष्ठभूमि, दि मैकमिलन कंपनी ऑफ इंडिया, नई दिल्ली, पृ. सं.-127
2. राधाकुमुद मुकर्जी, संस्करण-1975, हिंदू संस्कृति में राष्ट्रवाद, एस. चंद एंड कंपनी, नई दिल्ली, पृ.सं.-31
3. वही, पृ. सं.-32
4. रामधारी सिंह दिनकर, संस्करण-2014, संस्कृति के चार अध्याय, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, पृ.सं.-13
5. राधाकुमुद मुकर्जी, संस्करण- 1975, हिंदू संस्कृति में राष्ट्रवाद, एस. चंद एंड कंपनी, नई दिल्ली, पृ.सं.-12
6. रामविलास शर्मा, संस्करण-2013, हिंदी जाति के सांस्कृतिक इतिहास की रूपरेखा, रामविलास शर्मा : संकलित निबंध, अजय तिवारी (संपा.), नेशनल बुक ट्रस्ट, नई दिल्ली, पृ. सं.-35
7. रामधारी सिंह दिनकर, संस्करण-2014, संस्कृति के चार अध्याय, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, पृ.सं.-49
8. वही, पृ. सं.-30
9. वही, पृ. सं.-37
10. डॉ. नगेंद्र (सं), संस्करण-2013, हिंदी साहित्य का इतिहास, मयूर पेपरबैक्स, नेशनल पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली, पृ.सं.- 403
11. ए. आर. देसाई, संस्करण-1977, भारत में राष्ट्रवाद की सामाजिक पृष्ठभूमि, दि मैकमिलन कंपनी ऑफ इंडिया, नई दिल्ली, पृ. सं.-18
12. डॉ. सुषमा नारायण, संस्करण-1966, भारतीय राष्ट्रवाद के विकास की हिंदी साहित्य में अभिव्यक्ति, हिंदी साहित्य संसार, दिल्ली, पृ. सं.-19





रामकथा विषयक निबंधों का अनुशीलन

डॉ. राजकुमार व्यास

सहायक प्रोफेसर

हिन्दी विभाग

मोहनलाल सुखाड़िया विश्वविद्यालय, उदयपुर

मोबाईल: 99287-88995,

ईमेल- rajkumarvyas@gmail.com

सारांश

भारतीय साहित्य में रामकथा केन्द्रीय रूप से व्याप्त है। कविता में रामकथा का व्यापक प्रभाव रहा है। भारतीय संस्कृति के विविध आयामों में गृहस्थ जीवन का संदर्भ सर्वोपरि है। सदृहस्थ का आदर्श हमें रामकथा से मिलता है। भारतेन्दु युग में रामायण के महत्व पर भारतेन्दु ने निबंध लिखा और द्विवेदी युग में महावीर प्रसाद द्विवेदी ने आधुनिक हिन्दी साहित्य में दोनों युग प्रवर्तक रचनाकार है। रामकथा के संदर्भ में भारतेन्दु और द्विवेदी युग की रचनात्मकता और युग चेतना का विवेचन इस आलेख में किया गया है। रामकथा के प्रति भारतेन्दु हरिश्चन्द्र और महावीर प्रसाद द्विवेदी के चिंतन के विविध संदर्भ इस आलेख में उद्धाटित किया गया है।

बीज शब्द रामकथा, निबंध, खड़ी बोली का गद्य, नवजागरण, भारतीय संस्कृति

आमुख - उन्नीसवीं शताब्दी के धर्म और समाज सुधार आंदोलनों के संदर्भ में भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ने ' रामायण का समय ' विषयक निबंध लिखा तो बीसवीं शताब्दी के हिन्दी साहित्य के जागरण सुधारकाल में महावीर प्रसाद द्विवेदी ने 'रामायण' निबंध लिखा। प्रस्तुत आलेख में इन दो निबंधों के युगानुकूल संदर्भ और प्रासंगिकता का विवेचन किया गया है। हिन्दी साहित्य और संवेदना के विकास के क्रम में दोनों निबंध दो अलग-अलग कालों का प्रतिनिधित्व करते हैं साथ ही दो अलग-अलग सदियों की काव्य आलोचना और आलोचना पद्धति को भी व्यक्त करते हैं। भारतेन्दु का निबंध 19वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध की भारतीय चेतना को इंगित करता है तो महावीरप्रसाद द्विवेदी का निबंध 20वीं शताब्दी के पूर्वाद्ध की स्थितियों का प्रामाणिक दस्तावेज है। भारतेन्दु अपने निबंध में रामायण के काव्यत्व और महाकाव्यत्व की कसौटी से परे उसके समाजशास्त्रीय पक्षों को उभारने का प्रयास करते हैं और तत्कालीन चेतना के परिपेक्ष्य में उन्हें सफलता भी

मिलती है। महावीरप्रसाद द्विवेदी विश्व मानवतावाद में भारतीय संस्कृति और दर्शन के अवदान को रेखांकित करते हैं।

नवजागरण की समस्याएँ भारतेन्दु के सामने थी तो समाधान भी इर्दगिर्द ही थे। प्राच्यवादियों के वाद-विवाद भी थे और यूरोप का अहंकार भी था। जब खड़ी बोली के गद्य ने आकार लेना आरंभ किया तो युगीन संवेदना की अभिव्यक्ति के लिए रामकथा का आश्रय ग्रहण करना स्वाभाविक था। रामधारीसिंह दिनकर रामकथा और भारतीय संस्कृति के मध्य एक ऐतिहासिक संबंध को व्यक्त करते हैं और भारतीय संस्कृति की विकास यात्रा के विविध सोपानों पर रामकथा की उपस्थिति को स्वीकारते हैं – “ रामकथा का मूलस्रोत क्या है तथा यह कथा कितनी पुरानी है इस प्रश्न का सम्यक समाधान अभी नहीं हो पाया है। इतना सत्य है कि बुद्ध और महावीर के समय जनता में राम के प्रति आदर का भाव था। जिसका प्रमाण यह है कि जातकों के अनुसार बुद्ध अपने पूर्व जन्म में राम होकर



भी जन्मे थे और जैन ग्रंथों में तिरसठ महापुरुषों में राम और लक्ष्मण की भी गिनती की जाती है।¹ धर्म की भूमि पर राम का चरित भारतीय संस्कृति की मूलभूत एकता का प्रतीक है। व्यक्ति और समाज के संबंधों के आदर्श स्वरूप की स्थापना और मर्यादा के निर्वाह के लिए संघर्ष का जीवंत चित्रण रामकथा में मिलता है। भारतेन्दु और महावीरप्रसाद द्विवेदी दोनों ही रामकथा के आधारभूत संदर्भों को युगीन चेतना से जोड़ने का कार्य करते हैं।

भारतीय उपमहाद्वीप के अतिरिक्त भी जहाँ तक भारतीय संस्कृति का विस्तार था वहाँ रामकथा से संबंधित विग्रह और अन्यान्य सामग्रियाँ मिलती हैं। रामकथा की व्याप्ति और उसके प्रति सर्वस्वीकार्यता का भाव भारतीयता की एक अन्यतम पहचान के रूप में स्थापित हो चुका है। दिनकर का कथन है - "राम एक ऐसे चरित्र हैं जो ब्राह्मण धर्म में विष्णु के अवतार बौद्ध धर्म में बोधिसत्व तथा जैन धर्म में आठवें बलदेव के रूप में प्रतिष्ठित हुए तथा आगे चलकर जिनकी भक्ति में शिव-भक्ति भी समाहित हो गयी।"² वैदिककाल, फिर उत्तर वैदिक समय, पुराणों का प्रभाव जैन और बौद्ध धर्मों का प्रचार-प्रसार और साथ-साथ लोकायत का दर्शन। इन सब के होते हुए भी रामकथा का प्रवाह भारतीय जनमानस में अजस्र रूप से प्रवाहित है। यह लोक जीवन में उसकी स्वीकार्यता का ही प्रभाव है। वैदिक भारत की सांस्कृतिक श्रेष्ठता और गौरव ने स्वाधीनता आंदोलन और राष्ट्रीय चेतना के प्रसार में संजीवनी का कार्य किया। फादर कामिल बुल्के ने रामकथा के वैदिक संदर्भ में लिखा है - "...रामायण के अन्य पात्रों की अपेक्षा जनक विदेह का वैदिक साहित्य में कहीं अधिक उल्लेख होता है। अर्वाचीन रामकथा-

साहित्य में वैदिक जनक तथा रामायण के अभिन्न माने जाते हैं। वास्तव में दोनों की अभिन्नता सिद्ध करने के लिए प्रमाण भी नहीं दिए जा सकते हैं। स्वीकार करना पड़ता है कि वैदिक साहित्य में कहीं भी इसका उल्लेख नहीं मिलता कि सीता जनक की पुत्री है अथवा राम उनके जामाता हैं।"³ वैदिककाल से परोक्षतः भी संबद्ध होने से रामकथा की निरंतरता का सूत्र तो स्थापित हो ही जाता है।

उत्तर वैदिक काल में उथल-पुथल अधिक रही और इसका असर धर्म-संस्कृति, सामाजिक जीवन सभी पर पड़ा। ब्राह्मण धर्म और वाल्मीकि के प्रभावों को कम करने के लिए रामकथा में जोड़ने-घटाने का कार्य भी निरंतर किया जाता रहा है। डॉ. बच्चनसिंह जैन रामकथा और उसके सम्प्रदायगत निहितार्थों के संदर्भ में कहते हैं - "पुष्पदंत का स्वभाव अक्खड़ था और उनमें साम्प्रदायिक आग्रह भी अधिक था।उन्होंने कहा कि वाल्मीकि और व्यास ने लोगों को गुमराह किया है। इसी तरह अन्य कूप-मंडूकों ने कम भ्रम नहीं फैलाया है।...वास्तव में पुष्पदंत ने ब्राह्मणी रामकथा की प्रतिक्रिया में नयी रामकथा गढ़ ली। यह प्रतिक्रिया निश्चय ही अतिरेकवादी है।"⁴ रामकथा की मान्यता ही उसकी निरन्तरता का प्रमुख कारण है। लोक जीवन में रामकथा के उपस्थिति के कारण ही उसमें पिष्टपेषण की संभावनाएँ बनती रहीं। रामस्वरूप चतुर्वेदी का कथन है कि "विराट रचना को - या कहिए रचना मात्र को उसकी समग्रता में ही बेहतर सराहा जा सकता है उस दृष्टि से तुलसी के रामचरित मानस से विराट और क्या

¹ रामधारीसिंह दिनकर, 2005, संस्कृति के चार अध्याय, पृ. 69, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद.

² रामधारीसिंह दिनकर, 2005, संस्कृति के चार अध्याय, पृ. 73, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद.

³ फादर कामिल बुल्के, 1999 रामकथा, फादर कामिल बुल्के, पृ. 4, हिन्दी परिषद, हिन्दी विभाग, प्रयाग विश्वविद्यालय.

⁴ डॉ. बच्चनसिंह, 2000, हिन्दी साहित्य का दूसरा इतिहास, पृ. 41, राधाकृष्ण प्रकाशन प्रा. लि. नई दिल्ली.



है।”⁵ तुलसीदास जी ने रामकथा के विराट स्वरूप का आश्रय ग्रहण कर एक विराट महाकाव्य की रचना की। भारतेन्दु अपने समय में ही गद्य के महत्व और उसके युगांतकारी प्रभावों का समझ रहे थे इसीलिए उन्होंने कहा हिन्दी नई चाल में ढली। नई चाल में ढली हिन्दी के गद्य-साहित्य को समृद्ध करने का महती कार्य उन्होंने किया आलोच्य निबंध 'रामायण का समय' उनकी इन्हीं अभिलाषाओं की पूर्ति का हेतु है।

भारतेन्दु रामकथा की केन्द्रीय और प्रभावी भूमिका से परिचित हैं और अपने निबंध में भारतीय संस्कृति और जीवनमूल्यों के अमर ग्रंथ के रूप में उसे सामने रखते हैं। वे रचना के वर्ण्य विषय और रचना के समय के संदर्भ को भी उजागर करते हैं और रामायण में वर्णित अनेक प्रसंगों के माध्यम से भारतीय जीवन के ऐतिहासिक पक्षों को सप्रमाण सामने लाते हैं। रामकथा की व्याप्ति के कारण ही रामायण का उदाहरण नवजागरणकालीन चेतना के प्रसार में सहज ही ग्राह्य हो जाता है। डॉ. मदन सैनी ने रामकथा और राम के चरित्र को भारतीय चेतना के केन्द्र के रूप में व्याख्यायित करते हैं “ भारतीय संस्कृति में राम से बढ़कर ब्रह्म की अभिव्यक्ति अन्य किसी ईश्वरावतार में नहीं मिलती। यही कारण है कि वैदिक युग से लेकर अद्यावधि संस्कृत-पालि-प्राकृत-अपभ्रंश और अपभ्रंशोत्तर आधुनिक भारतीय भाषाओं में विरचित हिंदू, जैन, बौद्ध, इस्लाम, सिद्ध, विश्‍नोई आदि धर्म-सम्प्रदायों में गद्य-पद्य साहित्य के अंतर्गत जितना गुणगान रामकथा का हुआ है, उतना अन्य किसी चरित का नहीं हुआ। इस लोक-विश्रुत उदात्त मानवीय चरित की ख्याति भारत से बाहर भी विश्व के अनेक देशों में वहाँ की भाषाओं में रूपांतरित होकर निरंतर प्रसार पाती रही है।”⁶ आदर्श

के एक विश्वास की प्रतिमूर्ति राम के चरित में एकाग्र हो जाती है।

विश्व अर्थव्यवस्था की प्रवृत्तियों में जो युगांतकारी परिवर्तन हो रहा है, उसके संदर्भ में उन्नीसवीं शताब्दी के समय का पुनर्विलोकन आवश्यक है। वह समय दोनों महायुद्धों के पहले का समय है। आज की सामाजिक-आर्थिक विषमताओं के बरअक्स आलोचक शंभुनाथ भारतेन्दु के जीवन संघर्ष को महत्वपूर्ण मानते हैं और उसकी प्रासंगिकता को एकमत से स्थापित कर देते हैं – “ हमारे लिए भारतेन्दु हरिश्चन्द्र का समय (1850-85) फिर से महत्वपूर्ण हो उठा है। विश्वबैंक, बहुराष्ट्रीय कंपनियों और भूमंडलीकरण को आज जितनी आशा-भरी नजरों से देखा जा रहा है, 19वीं सदी में भारतेन्दु जैसी नयी शिक्षा हासिल किए नौजवानों ने भी अंग्रेजीराज, रेल-तार का जाल बिछानेवाली विदेशी कंपनियों और यूरोपीय नवजागरण को आशा भरी नजरों से देखा था।”⁷ यूरोप की श्रेष्ठता को भारतीयों पर थोपने की ब्रिटिश साम्राज्यवादी नीतियों से भारतेन्दु अनजान नहीं थे। वे उस समय की राजनीतिक संवेदनशीलता से भी परिचित थे और अपने प्रतिरोध के पैनेपन को नियंत्रित रखना चाहते थे – ‘रामायण कैसा सुंदर ग्रंथ है और इसकी कविता कैसी सहज और मीठी है ? जिन लोगों ने इसकी सैर की है वे अच्छी तरह जानते हैं, कहने की आवश्यकता नहीं। इसमें धर्मनीति कैसी चाल पर कही है, इससे हम यहाँ अन्य बातों को छोड़कर वही बात दिखाना चाहते हैं, जो प्राचीन विद्या (एंटीक्वेटि) से संबंध रखती है।’⁸ भारतेन्दु स्पष्टतः अंग्रेजी विद्वानों की चाल पर बिना सोच विचारे चलने से इनकार कर देते हैं। भारतेन्दु के तदन्तर

⁵ रामस्वरूप चतुर्वेदी, 2003, रामचरित मानस का स्थापत्य, हिंदी काव्य संवेदना का विकास, पृ. 73, लोकभारती प्रकाशन, नई दिल्ली।

⁶ डॉ. मदन सैनी, 2003, राजस्थानी काव्य में रामकथा, पृ. 68, कथाराज प्रकाशन, श्री डूंगरगढ़, बीकानेर, राजस्थान।

⁷ शंभुनाथ, 2008, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र डेढ़ सौ साल बाद, हिंदी नवजागरण और संस्कृति, पृ. 58, आनंद प्रकाशन, कोलकाता।

⁸ भारतेन्दु हरिश्चन्द्र, 2008, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ग्रंथावली खण्ड-3, संपादक - डॉ. मिथिलेश पाण्डेय, पृ. 253, नमन प्रकाशन, नई दिल्ली।



उनका यह साहस राष्ट्रीय जागरण के पाथेय का कार्य करता है।

उन्नीसवीं शताब्दी का उत्तरार्द्ध नवजागरण के संदर्भ में बहुत महत्वपूर्ण समय है, धर्म-सुधार आंदोलन के साथ ही ब्रिटिश हुकूमत के बदलते तौर तरीके भारतीयों के लिए चुनौती का सबब बने हुए थे। परम्परागत सभ्रांत परिवारों से अलग एक नया श्रेष्ठि वर्ग उभर रहा था। ईस्ट इंडिया कंपनी के बाद ब्रितानिया संसद का प्रभाव भारतीय उपमहाद्वीप पर बहुत बढ़ गया था। भारतेन्दु ऐसे समय में विदेशियों के दृष्टिकोण को भारत की प्राचीनता के संदर्भ में पुनः परखने का आग्रह करते हैं – “रामायण बनने का समय बहुत पुराना है, यह सब मानते हैं। इसमें उसमें जो बातें मिलती हैं, वे उस जमाने में हिन्दुस्तान में बरती जाती थीं, यह निश्चय हुआ। इससे यहाँ वे ही बातें दिखाई जाती हैं, जो वास्तव में पुरानी है, पर अब तक नई मानी जाती हैं और विदेशी लोग जिनको अपनी कहकर अभिमान करते हैं।”⁹ यूरोप की सभ्यता और संस्कृति की श्रेष्ठता की ग्रंथि से ग्रसित विद्वानों के लिए भारतेन्दु का यह निबंध आँखें खोल देनेवाला था। एक अन्य महत्वपूर्ण संदर्भ यह भी है कि स्वाधीनता की पहली लड़ाई के तुरंत बाद के समय में इस लड़ाई को अंग्रेज ‘सिपाही विद्रोह’ कहते हैं और भारतीय गदर कहते हैं भारतेन्दु जिस साहसिकता से यूरोप के दंभ को चुनौती देते हैं, वह सराहनीय है। भारतेन्दु का साहस ही द्विवेदी युग की रचनाशीलता को राष्ट्रीय चेतना को नये स्तर पर ले जाता है।

सभ्यता और संस्कृति के विकास के अनेक युग ईश्वर के प्रति अगाध विश्वास और आराधना के विविध मार्गों और सम्प्रदायों के सहारे गति करते रहे हैं। भगवतशरण उपाध्याय संस्कृति की एक सहज परिभाषा

देते हैं – “जब आदमियों का दल या समाज एक ही रीति से कुछ करता है, एक ही विश्वास रखता है, एक ही प्रकार के आदर्श सामने रखता है, अपने पुरखों के कामों को समान रूप से आने आदर, गर्व और गौरव की बात मानता है, तब संस्कृति का जन्म होता है। संस्कृति आदमी के सामाजिक जीवन का प्राण है।”¹⁰ भारतेन्दु ने हमारे सामाजिक जीवन को संक्रमित होने से बचाए रखा। भारतेन्दु हरिश्चन्द्र का निबंध ‘रामायण का समय’ तत्कालीन समय में रामकथा के विमर्ष को खड़ी बोली के गद्य में स्थापित करता है। वाल्मीकि रामायण के विविध प्रसंगों और संदर्भों के माध्यम से वे रामायण के समय का विवेचन करते हैं। अपने निबंध के आरंभ में ही वे कहते हैं – “हम सिर्फ यहाँ वाल्मीकि रामायण में से थोड़ी सी बातें चुनकर दिखाते हैं जो बहुत से विद्वानों की जानकारी में आज तक नहीं आई है।”¹¹ भारतेन्दु की यह टिप्पणियाँ और इनमें निहित अर्थ यूरोपीय अंदाज से विश्व को सुसभ्य बनाने का सपना तोड़कर रख देते हैं। ब्रिटिश शासन सभ्य बनाने के प्रयास करता है और भारतेन्दु कहते हैं कि भारतीय तो युगों-युगों से सभ्य हैं।

बीसवीं शताब्दी के आरंभ में महावीर प्रसाद द्विवेदी खड़ी बोली के गद्य के प्रचार-प्रसार का दायित्व ग्रहण करते हैं और प्राण-प्रण से उसे निभाते चलते हैं। हिन्दी के जातीय गद्य को सँवारने के लिए भाषा और व्याकरणगत कार्यों के अतिरिक्त वे हिन्दी के भावजगत को भी समृद्ध करते हैं। भारतेन्दु के निबंध की भावभूमि से अलग वे रामकथा के प्रदेय पर अपना निबंध केन्द्रित करते हैं। वास्तव में बीसवीं शताब्दी के आरंभ में वैश्विक परिदृश्य भी अलग था और उसका भारत के राजनीतिक परिवेश असर भी अलग था। द्विवेदी जी ‘रामायण’

⁹ भारतेन्दु हरिश्चन्द्र, 2008, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ग्रंथावली खण्ड-3, संपादक- डॉ. मिथिलेश पाण्डेय, पृ.253, नमन प्रकाशन, नई दिल्ली.

¹⁰ डॉ. भगवतशरण उपाध्याय, 2015, भारत की संस्कृति की कहानी, पृ.1, राजपाल एंड सन्ज, दिल्ली.

¹¹ भारतेन्दु हरिश्चन्द्र, 2008, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ग्रंथावली खण्ड-3, संपादक - डॉ. मिथिलेश पाण्डेय, पृ.253, नमन प्रकाशन.



निबंध में लिखते हैं – “ यहाँ हमें इस बात पर विचार करना है कि वह कौनसा संदेश है जो रामायण द्वारा भारतवर्ष को प्राप्त होता है और वह कौनसा आदर्श है, जो रामायण भारतवर्ष के आगे रखती है।... रामायण में जो रस प्रधान है, यह वीर रस नहीं रामायण में शारीरिक बल प्राधान्य प्रकट नहीं किया गया - युद्ध की घटनाओं का ही वर्णन करना उसका मुख्य विषय नहीं है।”¹² युद्ध की विभीषिका झेल रही मानवता के लिए द्विवेदी जी का यह संदेश महत्वपूर्ण है। छायावाद और साथ ही राष्ट्रीय सांस्कृतिक धारा के कवियों को मानवतावाद और सार्वभौमिकता का संदेश महावीर प्रसाद द्विवेदी के चिंतन से प्राप्त होता है। मैथिलीशरण गुप्त की काव्य संवेदना जब मनुष्य के अतुलित बल को संबोधित करती है तो यह महावीर प्रसाद द्विवेदी का रामायण की शिक्षाओं पर आधारित यह कथन सहज ही प्रासंगिक हो उठता है - “ रामायण में किसी देवता की कथा नहीं, उसमें नरकथा का ही प्राधान्य है। किसी देवता ने मनुष्य का अवतार नहीं लिया। राम नामक मनुष्य ही अपने सद्गुणों के कारण देवता बन गया। महाकवि ने मनुष्यों के परमादर्श की स्थापना के लिए ही इस महाकाव्य को रचा था। तब से आज पर्यन्त भारतवासी बड़े आग्रह के साथ मनुष्य के इस आदर्श -चरित्र वर्णन को पढ़ते हैं।”¹³ धर्म और समाज सुधार आंदोलन के लक्ष्य भी मनुष्य को सद्गुणों और परमादर्श की ओर ही प्रेरित करते हैं।

जागरण की मशाल भारतेन्दु ने रोशन की और उत्तरवर्ती रचनाकारों ने उनके भावसंकेतों को समझा और उनका अनुसरण किया। शंभुनाथ लिखते हैं – “

इतिहास घटित का ही नहीं होता, जो घटित नहीं हो सका उसका भी होता है। भारतेन्दु की 35 साल की छोटी सी जिंदगी में जो कुछ घटा वह महान था और घटित होकर दबा रह गया, वह भी हिंदी समाज के महान उद्देश्य का हिस्सा था।”¹⁴ भारतेन्दु की रचनाओं ने भारतीय स्वाधीनता और पुनर्जागरण के लिए जो कार्य किया वह अविस्मरणीय है उनके प्रकट-अप्रकट सभी भावों को हिन्दी साहित्य में उनके उत्तराधिकारियों ने समझा और आगे बढ़ाया। महावीर प्रसाद द्विवेदी जब अपने निबंध में लिखते हैं - “ शारीरिक शक्ति को नहीं, विजय की अभिलाषा को नहीं राजनैतिक महत्व को नहीं- किंतु शांतियुक्त गृहजीवन को ही रामायण ने करुणा के अश्रुओं से स्नान कराकर वीर रस के सिंहासन पर ला बिठाया है।”¹⁵ द्विवेदी द्वारा गृहजीवन के महिमामंडन का यह संदेश भारतेन्दु के उस संदेश से एकमेक हो जाता है जिसमें वे कहते हैं कि “ पुराने समय की बातों को जब सोचिए और विचार कीजिए तो उनका ठीक-ठीक पता एक ही बार नहीं लगता, जितने नए-नए ग्रंथ देखते जाइए उतनी नई-नई बातें प्रकट होती जाती हैं।”¹⁶ भारतेन्दु नवोन्मेष और अनुशीलन को निरंतर प्रेरित करते हैं और समकालीन विचारकों और विद्वानों को भारतीय संस्कृति के आधारभूत संदर्भों से जुड़ने की राह दिखाते हैं।

निष्कर्ष - भारतेन्दु राष्ट्र को उसकी मूलभूत चेतना की ओर ले जाने का कार्य करते हैं, उन्हें पूरा विश्वास है कि राष्ट्र की मूलचेतना का साक्षात् हो जाने से स्वाधीनता की चेतना स्वतः स्फूर्त हो सकेगी। महावीर प्रसाद द्विवेदी बीसवीं शताब्दी के मानवतावाद की

¹² महावीर प्रसाद द्विवेदी, 1997, रामायण, निबंध चयनिका, संपादक - गोविंद रजनीश, पृ.19 पुनीत प्रकाशन, जयपुर.

¹³ महावीर प्रसाद द्विवेदी, 1997, रामायण, निबंध चयनिका, संपादक - गोविंद रजनीश, पृ.19, पुनीत प्रकाशन, जयपुर.

¹⁴ शंभुनाथ, 2008, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र डेढ़ सौ साल बाद, हिंदी नवजागरण और संस्कृति, पृ.58, आनंद प्रकाशन, कोलकाता.

¹⁵ महावीर प्रसाद द्विवेदी, 1997, रामायण, निबंध चयनिका, संपादक - गोविंद रजनीश, पृ.19, पुनीत प्रकाशन, जयपुर.

¹⁶ भारतेन्दु हरिश्चन्द्र, 2008, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ग्रंथावली खण्ड-3, संपादक - डॉ. मिथिलेश पाण्डेय, पृ. 253, नमन प्रकाशन, नई दिल्ली.



शिक्षाओं को यह कहकर स्वीकार करते हैं कि भारतीय संस्कृति के प्रतिनिधि ग्रंथ रामायण में तो यह शिक्षाएँ शताब्दियों से मौजूद हैं। रामकथा के प्रत्यक्ष गुणगान से दोनों ही युगांतकारी रचनाकार अपने समय के परोक्ष

संदेश के प्रसार में सफल सिद्ध होते हैं। खड़ी बोली के गद्य के शिल्प की गत्यात्मकता भी इन दोनों रचनाओं में देखी जा सकती है। भारतीय राष्ट्रीय चेतना इन युग-ऋषियों की सदैव ऋणी रहेगी।

संदर्भ सूची

1. रामधारीसिंह दिनकर, 2005, संस्कृति के चार अध्याय, पृ.69, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद.
2. रामधारीसिंह दिनकर, 2005, संस्कृति के चार अध्याय, पृ.73, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद.
3. फादर कामिल बुल्के, 1999 रामकथा, फादर कामिल बुल्के, पृ. 4, हिन्दी परिषद, हिन्दी विभाग, प्रयाग विश्वविद्यालय.
4. डॉ. बच्चनसिंह, 2000, हिन्दी साहित्य का दूसरा इतिहास, पृ.41, राधाकृष्ण प्रकाशन प्रा. लि. नई दिल्ली.
5. रामस्वरूप चतुर्वेदी, 2003, रामचरित मानस का स्थापत्य, हिंदी काव्य संवेदना का विकास, पृ.73, लोकभारती प्रकाशन, नई दिल्ली.
6. डॉ. मदन सैनी, 2003, राजस्थानी काव्य में रामकथा, पृ.68, कथाराज प्रकाशन, श्री डूंगरगढ़, बीकानेर, राजस्थान.
7. शंभुनाथ, 2008, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र डेढ़ सौ साल बाद, हिंदी नवजागरण और संस्कृति, पृ.58, आनंद प्रकाशन, कोलकाता.
8. भारतेन्दु हरिश्चन्द्र, 2008, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ग्रंथावली खण्ड-3, संपादक - डॉ. मिथिलेश पाण्डेय, पृ.253, नमन प्रकाशन, नई दिल्ली.
9. भारतेन्दु हरिश्चन्द्र, 2008, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ग्रंथावली खण्ड-3, संपादक - डॉ. मिथिलेश पाण्डेय, पृ.253, नमन प्रकाशन, नई दिल्ली.
10. डॉ. भगवतशरण उपाध्याय, 2015, भारत की संस्कृति की कहानी, पृ.1, राजपाल एंड सन्ज, दिल्ली.
11. भारतेन्दु हरिश्चन्द्र, 2008, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ग्रंथावली खण्ड-3, संपादक - डॉ. मिथिलेश पाण्डेय, पृ.253, नमन प्रकाशन.
12. महावीर प्रसाद द्विवेदी, 1997, रामायण, निबंध चयनिका, संपादक - गोविंद रजनीश, पृ.19, पुनीत प्रकाशन, जयपुर.
13. महावीर प्रसाद द्विवेदी, 1997, रामायण, निबंध चयनिका, संपादक - गोविंद रजनीश, पृ.19, पुनीत प्रकाशन, जयपुर.
14. शंभुनाथ, 2008, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र डेढ़ सौ साल बाद, हिंदी नवजागरण और संस्कृति, पृ.58, आनंद प्रकाशन, कोलकाता.
15. महावीर प्रसाद द्विवेदी, 1997, रामायण, निबंध चयनिका, संपादक - गोविंद रजनीश, पृ.19, पुनीत प्रकाशन, जयपुर.
16. भारतेन्दु हरिश्चन्द्र, 2008, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ग्रंथावली खण्ड-3, संपादक - डॉ. मिथिलेश पाण्डेय, पृ. 253, नमन प्रकाशन, नई दिल्ली.



स्वप्न और संघर्ष के स्वर

डॉ. रवि रंजन

संप्रति प्रखंड विकास पदाधिकारी

टनकुप्पा, गया, बिहार

मोबाईल: 7543083888

सारांश

आज की कविता स्त्री होने की यातना या त्रासदी को स्वर देती है। समकालीन कविता भी इस दायित्व का निर्वाह करती है। इसने स्त्रियों की खामोशी को सुना है। कहा है। कहते हैं स्त्रियां बातूनी होती हैं। लेकिन जैसे चुप्पी बहुत कुछ कहती है वैसे ही कभी-कभी कुछ छिपाने के प्रयोजन से भी लगातार बोला जाता है। स्त्री की स्वाधीनता का एक क्षेत्र साहित्य भी है। अपनी आत्माभिव्यक्ति के माध्यम से स्त्री अपनी अस्मिता की पहचान करती है। और पितृसत्ता के विभिन्न स्वरूपों की पड़ताल करती है और उन्हें प्रश्न चिन्हित भी करती है।

बीज शब्द: स्त्री, पराधीनता, स्वतंत्रता, संघर्ष

आमुख

विश्व में सभ्यता का इतिहास लिंग आधारित दमन और शोषण का भी इतिहास रहा है। इस दमन के प्रतिकार का स्वर इतिहास में लगभग नदारद है। लेकिन 20 वीं सदी मुक्ति की सदी साबित हुई। इस दौरान जहाँ तीसरी दुनिया के तमाम मुल्कों ने दासता का जुआ उतार फेंका वहीं लैंगिक समानता के स्वप्न को लेकर नारीवादी आंदोलन भी मुखर हुआ। स्त्री की स्वाधीनता का एक क्षेत्र साहित्य भी है। अपनी आत्माभिव्यक्ति के माध्यम से स्त्री अपनी अस्मिता की पहचान करती है। और पितृसत्ता के विभिन्न स्वरूपों की पड़ताल करती है और उन्हें प्रश्न चिन्हित भी करती है।

पितृसत्ता की क्रूरता की पहचान और जीवन में स्त्री की सारवान भूमिका को इंगित करने का कार्य साहित्य में स्त्री ही नहीं पुरुष रचनाकारों ने भी बखूबी किया है।
“कितने ताप कितने दबाव और कितनी आद्रता से अपने कोयलों को हीरों में बदल देती हो

कितनी प्रक्रियाओं से गुजर कर

कितने चुपचाप....

पृथ्वी क्या तुम स्त्री हो।”¹

कठिन भौगोलिक दशाओं के बीच धरती औसत वस्तुओं को मूल्यवान संसाधनों में रूपांतरित करती है। पृथ्वी के इस वैज्ञानिक गुण धर्म में स्त्री स्वभाव तलाशती नरेश सक्सेना की उपरोक्त कविता वास्तव में जीवन में स्त्री की सारवान भूमिका की खोज है। भक्तिकाव्य में माया और पापिनी कही जाने वाली और रीतिकाव्य में महज शरीर में विघटित हो गई स्त्री, को आधुनिक कविता उपयुक्त मानवीय व्यक्तित्व प्रदान कर भूल सुधर करती है। स्त्री को जीवन की जरूरी और सारवान ईकाई मानते हुए मंगलेश डबराल लिखते हैं-

“एक स्त्री के कारण तुम्हें मिल गया एक कोना

तुम्हारा भी हुआ इंतजार

...एक स्त्री के कारण तुम बार-बार चकित हुए

तुम्हारी देह नहीं गई बेकार

...एक स्त्री के कारण एक स्त्री

¹ समुद्र पर हो रही है बारिश - नरेश सक्सेना, पृष्ठ 48-49



बची रही तुम्हारे भीतर।”²

एक पुरुष की मनुष्यता उसके भीतर बची हुई स्त्री के कारण है। इसलिए स्त्रियों का बचाव, उनका सम्मान मनुष्यता का जीवन का सम्मान है। उनकी उपस्थिति की सार्थकता के बारे में चंद्रकांत देवताले कहते हैं- “सिर्फ बेटियों का पिता होने से/कितनी हया भर जाती है शब्दों में....।”³ बेटियाँ भाषा को संस्कारित करती हैं। भाषा अभिव्यक्ति का माध्यम भर नहीं होती। जीवन और व्यक्तित्व का विकास उनका परिष्कार करने वाली शक्ति भी होती है। बेटियों का भाषा में हया भरना, भाषा को शालीन तो बनाता ही है, दूसरों की दृष्टि से भी जीवन को जीया जा सके यह विवेक और कला भी पैदा करता है। राजेश जोशी की एक कविता में बेटे की विदाई के बाद सारा घर एक गहरे सूनेपन में डूब जाता है। बेटे की अनुपस्थिति से घर ऐसा हो जाता है- “जैसे बिना चिड़ियों की सुबह/जैसे बिना तारों का आकाश।”⁴

सुबह चिड़ियों के बगैर भी संभव है पर यह सुबह, संगीत विहीन होगी। पक्षियों की चहचहाहट सुबह में संगीत पिरोती है। तारे आकाश की नीलिमा का निरभ्र शृंगार है। कमोबेश इसी तरह बेटियाँ-जीवन का संगीत है, शृंगार है।

यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते...का उद्धोष वाले भारत वर्ष में स्त्री-पुरुष समानता आज भी एक आकांक्षा ही है। ध्यान से देखे तो लैंगिक असमानता के कारण स्त्रियों का ‘दुख ही जीवन की कथा रही’ है। बेटे के जन्म पर जहां हर घर में खुशियाँ मनाई जाती हैं, वहीं कई परिवारों में बेटे के आने पर मातम का माहौल बन जाता है। वर्ष 2011 की जनगणना में 0-6 आयु वर्ग में लैंगिक अनुपात में दर्ज गिरावट इसी मानसिकता का परिणाम है। स्त्री विरोधी परिवेश में बेटे बनकर पैदा होने दर्द इन पंक्तियों में दर्ज है-

² आवाज भी एक जगह है - मंगलेश डबराल, पृष्ठ 71

³ लकड़बग्घा हँस रहा है - चंद्रकांत देवताले, पृष्ठ 40

⁴ चाँद की बर्तनी - राजेश जोशी, पृष्ठ 40

“इतनी अफसुर्दा (बुझी-बुझी) आवाज मेरे खुदा मेरी पहली समायत (सुनने की शक्ति) पे लिखी गई मेरी पहली ही सांसों में घोला गया उन शिकस्ता (कमजोर) से लहजों का जहरीलापन आह लड़की है.. लड़की है... लड़की है यह!!!”⁵

लड़की जन्म के साथ ही स्त्रीत्व-विरोधी वायुमंडल में खुद को पाती है। जिस माहौल में उसे पलना-बढ़ना है वह स्त्री के गुलामी के पक्षधर अंधविश्वासों से बना है। बली सिंह की कविता-तुम लौट आओ प्रिय! में- ““““माँ भी वैसी ही है जहाँ कहीं सुनती है कि फलाँ को लड़की हुई है उसके गोड़े से टूट जाते हैं और कहने लगती है- लड़के के बिना चाँदना-सा नहीं होता घर में।”⁶

घर, लड़के के जन्म से रोशन होता है। बेटियाँ घर का अँधकार है। यह अंधविश्वास आज भी कई घरों का सच है। गोड़े से टूट जाना ठेठ हरियाणवी मुहावरा है। निराशा से पैदा होती निष्क्रियता को रूप देता हुआ लड़की के पैदा होने के कारण माँ की निराशा को व्यक्त करता ठेठ मुहावरा माँ का महिमामंडन हिंदी कविता में बहुत हुआ है। ध्यातव्य है कि माँ यहां जड़ हो चुकी सामाजिक मान्यताओं की प्रतिनिधि है। यह इसकी आलोचना है।

आज की कविता स्त्री होने की यातना या त्रासदी को स्वर देती है। इस पितृसत्तात्मक व्यवस्था में स्त्री के बेरंग जीवन की एकरसता को संजय शाम इन शब्दों में व्यक्त करते हैं- “आठों काल/बारह महीने/एक ही मौसम था/उस स्त्री के जीवन का/और एक ही रंग में/जो उसकी देह का रंग था/बीत गया जीवना।”⁷ असत्य के कोहरे को हटाकर सत्य को उजागर करना हर

⁵ हम गुनहगार औरतें - संपादन एवं लिप्यंतरण - भूपेंद्र परिहार, पृष्ठ 43-44

⁶ आँखों की हदों से - बली सिंह, पृष्ठ 40

⁷ कविता का स्त्री पक्ष-प्रमिला के,पी, पृष्ठ 29



दौर की कविता की जिम्मेदारी है। समकालीन कविता भी इस दायित्व का निर्वाह करती है। इसने स्त्रियों की खामोशी को सुना है। कहा है। कहते हैं स्त्रियां बातूनी होती हैं। लेकिन जैसे चुप्पी बहुत कुछ कहती है वैसे ही कभी-कभी कुछ छिपाने के प्रयोजन से भी लगातार बोला जाता है। राजेश जोशी ने लिखा है-

“वह जाने क्या क्या कुछ बोले जाती थी
लगातार

बहुत जल्दी जल्दी

डरती थी कि बोले जाने के बीच चुप की जरा-
सी संघ बनी नहीं

कि उछलकर वह सब कुछ आ जाएगा बाहर
इतने जतन से जिसे छिपाने की कोशिश करती
थी वह

जाने कब से।” 8

यहां बोलना एक वेदना है। अंतर्मन की पीड़ा को छुपाने के लिए अपनाई गई क्रिया है-बोलना। आधुनिक स्त्री इतना बोलती है कि कुछ नहीं कहती।

पितृसत्तात्मक संरचना वाले समाजों में पुरुषों का शासन उनकी बर्बरता आज भी जारी है। स्त्रियों को यातना की आदत सी पड़ गई है अब उन्हें यातनाएँ स्वभाविक लगती है और गालियों को सुनने के लिए उनके कान अनुकूलित हो गए हैं। अनामिका ने लिखा है-

“..वैसे तो रहती हैं शाश्वत डायटिंग पर स्त्रियां
पर गालियां खाने में उनका नहीं जवाब!

गोलगप्पों की तरह गपागप

गाल फुलाकर, सिर झुकाकर

घोंटती हुई थूक

नाक आँख से पानी

इमली का छलकाती

खाए ही जाती हैं

⁸ चाँद की बर्तनी - राजेश जोशी, पृष्ठ 28

⁹ कविता में औरत - अनामिका, पृष्ठ 20

शाम से सुबह तक वे
खूब मिर्चीदार गालियाँ
ऊपर से थप्पड़, घूँसे, डाँट, ताने-
बोनस से।” 9

कविता की भाषा में यद्यपि एक तरह का खिलंदड़ापन है लेकिन हल्के-फुल्के अंदाज में कविता स्त्री की कारुणिक यातना को सामने लाती है। कथन में खिलंदड़ापन और जो कहा गया है उसमें गंभीरता। कथन में हँसी-खुशी और कथ्य में पथराती हुई यातना।

जिस समय और समाज में अभाव और दमन स्त्री जीवन का अंग हो वहाँ उनकी इच्छाएं क्या है, इसका जिक्र अष्टभुज शुक्ल इन शब्दों में करते हैं- “सारा जीवन नरक में बिताने की कीमत चुकाकर भी वे एक बार दिल खोलकर खिलखिलाना चाहती थीं और सारा जीवन बिलखने को भी तैयार थी पर एक बार फफक कर रोना चाहती थी।” एक अदद खिलखिलाहट और फूट-फूट कर रोना जिस जीवन की महत्तम इच्छा हो उस जिंदगी में दमन और यातना कितनी दूर तक फैली होगी इसका सहज ही अनुमान लगाया जा सकता है।

त्याग, समर्पण और सहनशीलता जैसे मूल्यों के वृत्त में ही स्त्री को देखने के आदी और इसमें फिट बैठने वाली स्त्रियों को महान कहने वाले लोगों की कमी आज भी नहीं है। इस ढांचे में अनुकूलित होना स्त्री का चुनाव नहीं उनकी विवशता है। इसी संदर्भ में सिमोन द बोउआ ने कहा है- “गुलामी, गुलाम का पेशा नहीं होती।” 10 ऐसी विवश पतिव्रता स्त्रियों के विषय में अनामिका ने लिखा है-

“स्वामी जहाँ नहीं भी होते थे

होते थे उनके वहाँ पंजे

मुहर, तौलिए, डंडे

स्टेम्प पेपर, चप्पल जूते

हिचकियाँ, डकारें, खर्राटे

¹⁰ स्त्री-उपेक्षिता - ‘सिमोन द बोउवार’ - प्रस्तुति प्रभा खेतान, पृष्ठ 124



और
खचाखचा”¹¹

अपने शरीर पर अपना अधिकार न रहे-यह भी एक तरह की गुलामी ही है। गुलामी विवाह के बाद ही शुरू नहीं होती। पहले भी जारी रहती है। स्त्री की यौन पवित्रता भी उसके जीवन की तरह स्वयं उसके लिए नहीं है। गुलामी के इस नए चेहरे को उदय प्रकाश इन शब्दों में दिखाते हैं-

“एक औरत नाक से बहता खून पोंछती हुई बोलती है

कसम खाती हूँ, मेरे अतीत में कहीं नहीं था प्यार
वहां था एक पवित्रा, शताब्दियों से लंबा, आग
जैसा धधकता सन्नाटा
जिसमें सिंक रही थी सिर्फ आपकी खातिर मेरी
देह...।”¹²

प्यार करना स्त्री मन की सहज इच्छा है। वह पुरुष से प्यार करना चाहती है और पुरुष भी उसका प्यार पाना चाहता है। लेकिन औसत स्थितियों में स्त्री ही पुरुष इच्छा का माध्यम बनती है, स्त्री की इच्छा पूरी करने के लिए पुरुष कभी माध्यम नहीं बनता। इसलिए भी सिमोन के शब्दों में वह ‘सेकेंड सेक्स’ बनती है। और खुद की इच्छाओं के मार्ग पर चलने का वरण करने वाली पीड़िताओं का दर्द नूरजहाँ सर्वत के शब्दों में यह है- “मैं दृष्टे-तमन्ना में बस इक बार गई थी/उस वक्त से रिसते हैं मिरे पाँव के छाले।”¹³ स्त्री को यदि प्रेम हो जाए तो वह निष्ठा और समर्पण से इसका निर्वाह करती है। मूलतः वह प्रेम के लिए बनी है। उसके मूल स्वभाव का परिचय ‘मंगलेश डबराल’ के शब्दों में-

“प्रेम करती स्त्री
ठगी जाती है रोज
दुनिया को समझती है वह

गोद में बैठा हुआ बच्चा
निकल जाती है अकेली सड़क पर
देखती है कितना बड़ा फैला शहर
सोचती है मैं रह लूँगी यहीं कहीं।”¹⁴

प्रेम में ठगी जाने के बावजूद वह दुनिया पर बड़ी आसानी से भरोसा करने को तैयार हो जाती है। सहजता और मासूमियत के बावजूद इतने बड़े शहर में जीने के लिए बित्ता-भर गुंजाइश उसे नहीं मिलती। इस प्रकार प्रेम करने की उसकी सर्वाधिक योग्यता ही उसे आसान शिकार बना डालती है। अतः अब वह प्रेम से बचने लगी है। मधु बी. जोशी की कविता प्रेम को इस तरह देखती है-

“वह बाघ है
दबे पाँव पीछे-पीछे आता
अंधेरों में अंगारे-सी आँखें दहकाता
कब तक बचा जा सकता है उससे?”¹⁵

विवाह स्त्री जीवन का विशेष मोड़ है। विवाह के सपने उसे बचपन से ही दिखाए जाते हैं। विवाह के बाद की जिंदगी कैसी होगी इसका बस अनुमान ही लगाया जा सकता है। विवाह के लिए टूट्टी जाने वाली वधुओं से की जाने वाली अपेक्षाओं की प्रकृति का उदघाटन पवन करण अपनी कविता स्त्री सुबोधनी में कुछ इस प्रकार करते हैं-

“हमें अपने इकलौते लड़के के लिए एक ऐसी बहू चाहिए
....जिसे बोलना भले आता हो पर वह हो गुँगी
‘न’ इस शब्द को वह पहचानती ही न हो
और ‘हाँ’ उसकी जुबान पर दरवाजे के बाहर
हाथ बाँधे खड़े नौकर की तरह रहता हो खड़ा
....जिसे रोना बिल्कुल न आता हो
चीखना तो वह जानती ही न हो।”¹⁶

¹¹ कविता में औरत - अनामिका, पृष्ठ 63

¹² रात में हारमोनियम - उदय प्रकाश, पृष्ठ 31-32

¹³ बेनाम शजर - नूरजहाँ सर्वत, पृष्ठ - 87

¹⁴ घर का रास्ता - मंगलेश डबराल, पृष्ठ 15

¹⁵ अकेली औरतों के घर - मधु बी. जोशी, पृष्ठ 11

¹⁶ स्त्री मेरे भीतर - पवन करण, पृष्ठ 95-96



यह कविता में दर्ज वैवाहिक विज्ञापन है। जिसमें बहुत तो क्या कठपुतली की तरह जीने की कला जानने वाली हाड़ मांस की युवती चाहिए। विडंबना यह है कि ऐसी बहुएँ मिल भी जाती हैं क्योंकि ऐसी बहू बनने के पाठ घरों में बचपन से ही पढ़ाए भी जाते हैं। विवाह के सपने और वैवाहिक दुर्घटनाओं के बीच के फासलों के कारण अब विवाह को लेकर कुछ आशंकाएँ भी स्त्रियों के मन में घर करने लगी हैं। इन आशंकाओं के निदान के लिए ही निर्मला पुतुल अपने पिता से आग्रह करती हैं-

“बाबा!

...और उसके हाथ में मत देना मेरा हाथ

जिसके हाथों ने कभी कोई

पेड़ नहीं लगाए

फसलें नहीं उगाईं जिन हाथों ने

जिन हाथों ने दिया नहीं

कभी किसी का साथ

....उस देश में ब्याहना

जहाँ ईश्वर कम, आदमी ज्यादा रहते हों

....जिससे खाया नहीं जाय

मेरे भूखे रहने पर

उसी से ब्याहना मुझे।”¹⁷

यहां स्त्री अपने होने वाले पति से वह सब उम्मीद कर रही है जो स्त्रियाँ करती आई हैं-पेड़ लगाना, फसल उगाना, सबको खिलाकर खाना आदि। और ऐसी उम्मीदें स्वाभाविक है। पर सवाल है कि क्या ये संभव हो पाता है? प्रायः नहीं। विवाह के बाद स्त्री का जीवन घर और रसोई में किस कदर सिमटता है इसे सविता भार्गव के शब्दों में देखा जा सकता है-

¹⁷ अपने घर की तलाश में - निर्मला पुतुल - संथाली से अनुवाद अशोक सिंह, पृष्ठ 34-35

¹⁸ कथन-48, अक्टूबर - दिसंबर, 2005, पृष्ठ 14

“कविता लिखती हॉकी और खो-खो खेलती लड़कियाँ

कब कहाँ कैसे

खो देती हैं सारे हुनर

पता भी नहीं चलता उन्हें

.... हॉकी खेलते-खेलते गेंद बदल जाती है आटे की लोई में

झाँकते मसालों में कैनवस के रंग

कब टँकी रह जाती है बटन-सी कमीज पर

उन्हें पता भी नहीं चलता।”¹⁸

स्त्री के बिना कोई घर, घर नहीं होता। स्त्री ही मकान को घर बनाती है। माहेश्वर तिवारी ने एक गीत में कहा है- “एक तुम्हारा होना क्या से क्या कर देता है/बेजुबान छत-दीवारों को घर कर देता है।”¹⁹ निष्प्राण में भी प्राण फूँकना स्त्री की जीवंतता का सूचक है। इस जीवंतता के बावजूद घर प्रायः पुरुष के लिए दर्प और स्त्री के लिए यातना देने वाली जगह है। सारा समय घर के काम-धाम में जुटी रहने के कारण स्त्री का मन इस कदर यंत्रवत हो जाता है कि-

“सारा दिन काम करने के बाद

एक स्त्री याद करती है

अगले दिन का काम।”²⁰

औरत की थकावट पर नजर रखने वाली आज की कविता का मानवीय चरित्र देवी प्रसाद मिश्र की इन पंक्तियों में ज्यादा मुखर होता है-

“औरतें यहाँ नहीं दिखतीं

वे आटे में पिस गई होंगी

या चटनी में पुदीने की तरह महक रही होंगी

वे तेल की तरह खौल रही होंगी उनमें

घर की सबसे जरूरी सब्जी पक रही होगी।”²¹

¹⁹ आज की कविता - विनय विश्वास, पृष्ठ 152

²⁰ पहाड़ पर लालटेन - मंगलेश डबराल, पृष्ठ 21

²¹ समकालीन हिंदी कविता - ए. अरविंदाक्षन, पृष्ठ 120



ये कविताएँ घरेलू औरतों की रची-बसी जिंदगी की अंदरूनी स्थितियों का उद्घाटन करती है। इन स्थितियों से मुक्ति के विकल्प भी सीमित ही हैं और यदि वे भागकर कहीं और चली भी जाएँ तो इस बात का क्या भरोसा कि वहाँ एक और घर नहीं होगा? इसलिए जीते जी छुटकारा सहज तो नहीं है और मरने के बाद क्या होगा, इसका अनुमान उदय प्रकाश की इन पंक्तियों में है-

“...एक औरत का कलेजा जो छिटककर बोरे से बाहर गिर गया है
कहता है-मुझे फेंककर किसी नाले में जल्दी लौट आना
बच्चों को स्कूल जाने के लिए जगाना है
नाश्ता उन्हें जरूर दे देना, आटा मैं गूँथ आई थी....।”²²

आशय यह है कि औरतें मरने के बाद भी घर-बार की चिंताओं से स्वयंको अलग नहीं कर पाती हैं। विडंबना यह है कि घर के सारे काम बदस्तूर करते रहने के बाद भी घर उसे अपना नहीं लगता। घर भी उसे छलता है, उसके दुख को और बढ़ाता है। नूरजहाँ सर्वत ने इस अजनबीपन के कारण ही कहा- “सुकूँ का घुटता है दम/बेहिमी का आलम है/ये मेरा घर है तो क्यों अजनबी सा लगता है।”²³ स्थिरता और चैन देने के लिए जो घर है, वही अस्थिर और बेचैन करता है। इसलिए एक मुकम्मल घर की आकांक्षा में निर्मला पुतुल यह पैना प्रश्न पूछती हैं- “क्या तुम ‘बता सकते हो/सदियों से अपना घर तलाशती/एक बेचैन स्त्री को/उसके घर का पता?’”²⁴ प्रश्न में यह अंतर्निहित है कि पुरुष इसका जवाब नहीं दे सकता।

बाजार के पैरोकारों का मानना है कि इसने स्त्री की दुनिया में काम-काज के नए अवसर खोले हैं। उसे सशक्त बनाया है। कुछ हद तक बात सही है। लेकिन देखने वाली बात यह है कि इसके बावजूद स्त्रियाँ घरेलू जिम्मेदारियों से मुक्त नहीं हो पाती। कामकाजी औरत को उनकी विशेष जरूरतों के अनुसार स्वीकार करने योग्य वातावरण अभी तक नहीं बना है। ऐसे में वह दोहरी जिम्मेदारियाँ उठाती हैं। ऐसी स्थितियों में कैद स्त्री की स्थिति रंजना ने ‘चीख पड़ूँ’ में उजागर की है- “सोकर उठते ही/मेरा घर चीखता है/मुझे साफ करो/मैं उठाती हूँ/झाड़ू-पोंछा और फिनायल की शीशी/तभी चीखता है बेटा/ मुझे जल्दी तैयार करो/...सबको विदा कर/खुद होती हूँ तैयार/तो चीखता है बॉस/मिसेज क...आज पिफर लेट/पूरे दिन करती हूँ काम/पर जेहन में घूमता है घर/ताला ठीक से बंद हुआ था या नहीं/दूध फ्रिज में रख दिया था न ..।”²⁵ कविता के आरंभिक हिस्से में सभी स्त्री पर चीखते हैं-बच्चा, पति और बॉस। इन सबकी चीखों में पिसती हुई कामकाजी स्त्री कविता के अंत में चाहती कि वह भी जोर-जोर से चीख पड़े। यह घुटन से मुक्ति की चीख है जो बाहर आना चाहती है।

नवउदारवाद के वर्तमान दौर में स्त्रियों के सशक्तीकरण की बहुत बातें की जा रही हैं। नया अर्थतंत्र स्त्री की स्थिति में बदलाव करने का दावा करता है। उसे काम-काज के नवीन अवसर और बेहतर पारिश्रमिक दिए जाने का दावा करता है। बाजार के मुताबिक उसने ही दमित स्त्रियों को पावर वूमन बनाया है। लेकिन देखने वाली बात यह है कि- “दुनिया की संपूर्ण श्रमशक्ति में 45 फीसदी औरतों का हिस्सा है और भूमंडलीकरण से

²² रात में हारमोनियम - उदय प्रकाश, पृष्ठ 33

²³ बेनाम शजर - नूरजहाँ सर्वत, पृष्ठ - 100

²⁴ अपने घर की तलाश में - निर्मला पुतुल, संधाली से अनुवाद अशोक सिंह, पृष्ठ - 1

²⁵ वसुध 59-60, स्त्री मुक्ति का सपना, अक्टूबर 2003 से मार्च 2004, पृष्ठ - 167-168



निकलीपावर वुमैन....करोड़ों औरतों के एक प्रतिशत का भी प्रतिनिधित्व नहीं करती।”²⁶

स्त्री सशक्तीकरण के दावे के समर्थन में बाजार, सौंदर्य को एक व्यवसायिक गतिविधि बनाने का प्रमाण प्रस्तुत करता है। यह सच है कि सौंदर्य का अब एक व्यवसायिक मूल्य है। लेकिन बाजार के इस रंगमंच पर स्त्री की वास्तविक हैसियत मनमोहन की कविता सुन्दरी-सुन्दरी में सामने आती है-

“....इस निष्ठुर संसार में

उसे अपनी मुस्कान का भरोसा

शुरू से बहुत था

जैसे वही चारो ओर फैले

चमकीले अपमान को थामे रहेगी....।”²⁷

सौंदर्य प्रतियोगिताओं की चमक-दमक को चमकीला अपमान कहकर कवि ने उसकी सारी कलाई उतारकर रख दी है। होठों की सबसे सहज क्रिया मुस्कुराहट को भी बाजार ने सचेत कोशिश बना डाला, अकृत्रिम, बनावटी। बाजार में सुंदरता का व्यवसायिक मूल्य अंततः यही है।

उपभोक्तावाद के अनुसार ‘खरीदना’ सबसे मूल्यवान क्रिया है। जो जितनी ज्यादा चीजें खरीदता है, जितना अधिक उपभोग करता है, वह उतना ही शक्तिशाली, उतना ही बड़ा आदमी है। मनुष्य अधिकतम उपभोग के लिए तैयार हो और उपभोग्य वस्तुओं का अबाध उत्पादन होता रहे-यही विकास है। उपभोक्तावाद के लिए स्त्री शरीर से ज्यादा कुछ नहीं होती। वह उसके शरीर का हर तरह से इस्तेमाल करता है। स्त्री की मुक्ति में भी वहां भोग की संभावना तलाशी

²⁶ भारत का भूमंडलीकरण - संपादक: अभय कुमार दूबे, पृष्ठ संख्या 237

²⁷ ज़िल्लत की रोटी - मनमोहनए पृष्ठ 38

²⁸ वसुध: 59-60, स्त्री मुक्ति का सपना, अक्टूबर 2003 से मार्च 2004, पृष्ठ 167-168

जाती है। इसलिए सविता सिंह ने नारी मुक्ति के लाभ बताते हुए लिखा- “अच्छा है मुक्त हो रही हैं मिल सकेंगी स्वच्छंद अब/संभोग के लिए।”²⁸

पुरुषों की निगाह में महज शरीर होने की त्रासदी सारा शगुफ़ता की ‘औरत और नमक’ कविता में है- “कोई रात हमारा नमक चख ले/तो एक जिंदगी हमें बेजायका रोटी कहा जाता है।”²⁹ इसी तरह निर्मला पुतुल की कविता में सुगिया “सोचती है अक्सर/यहाँ हर पाँचवाँ आदमी उससे/उसकी देह की भाषा में/क्यों बतियाता है?”³⁰ इसका उत्तर सुशील कुमार शीलू के शब्दों में यह है कि- “तुम्हारी देह में/इतनी रच-बस जाती है रसोई की गंध/कि हर कोई करना चाहता है/तुम्हारा नाश्ता, लंच या डिनर।”³¹

स्त्री को शरीर मात्रा समझने वाली मानसिकता, उसके उपयोग पर नहीं उपभोग पर बल देती है। उपयोग, प्रयोग की निरंतरता में है जबकि उपभोग, यूज एंड थ्रो के मुहावरे का पालन करता है। मकान का उपयोग किया जाता है और अनाज का उपभोग। उपभोक्तावाद में ज़ोर उपभोग पर ज्यादा है। धन खर्च कर स्त्री शरीर का मनचाहा इस्तेमाल करने वाले पुरुषों पर उंगली उठाने की बजाय उसे स्त्री को वेश्या कहा जाता है। कहा जाता है कि वेश्यावृत्ति स्त्री अपनी मर्जी से करती है इसलिए इसे बलात्कार की संज्ञा नहीं दी जा सकती। लेकिन यह नहीं देखा जाता कि यह मर्जी दरअसल मजबूरी है जो गरीबी और असुरक्षा के कारण है। और ग्राहकों को निपटाने में उनकी यह तथाकथित मर्जी, कितनी उनकी

²⁹ वसुध: 53, समकालीन उर्दू साहित्य पर केंद्रित अंक, जनवरी-मार्च 2002, पृष्ठ 177

³⁰ अपने घर की तलाश में - निर्मला पुतुल, संधाली से अनुवाद - अशोक सिंह, पृष्ठ 73

³¹ अपेक्षा 12, अंबेडकरवादी युवा कविता विशेषांक, जुलाई-सितम्बर 2005, पृष्ठ 80



अपनी होती है, अनामिका इस तरफ अपनी कविता
'चैदह बरस की दो सेक्स वर्क्स' में संकेत करती हैं-
“अंकल, तुम भारी बहुत हो।
अच्छा, एक चॉकलेट खिला दो।
अंकल, तुम्हारे भी बेटी है?
अच्छा, बोलो उसका क्या नाम?
वह भी मेरे जैसी मजेदार है क्या, बोलो तो।”³²

अपने पिता या चाचा के उम्र के व्यक्ति के साथ एक
अव्यस्क लड़की का हमबिस्तर होना एक करुण त्रासदी
है जो लड़की की मजबूरी ही है, मर्जी नहीं। यह बच्चियों
से धन-शक्ति का बलात्कार है। उन्हें जल्दी-जल्दी स्त्रियाँ
बनाता हुआ। चूँकि बच्चियाँ अभी बड़ी हुई नहीं हैं
इसलिए चुप रहना अभी उन्हें नहीं आया। इसलिए अपने
ग्राहक से असुविधाजनक सवाल करने में वे संकोच नहीं
करती। स्त्री शरीर पर यह जुल्म उपद्रवों में और भी बढ़
जाता है। पवन करण की एक कविता है- 'यह आवाज
मुझे सच्ची नहीं लगती।' इसमें स्त्री बताती है कि दंगों में
पुरुष की तरह उससे उसका नाम नहीं पूछा गया। कपड़े
उतरवाकर उसका धर्म नहीं जाना गया। उसने मौत मांगी
तो उसके आंसुओं को वीर्य तले रौंदा गया। ऐसे में
आवाज सुनाई दी कि दंगा खत्म हो गया है। यह उसे
सच्ची नहीं लगी। इसलिए कि उसकी देह के खिलाफ
दंगा भी सदियों से जारी है और उसका बचकर भागना
भी।

वर्तमान स्त्री लेखन स्त्री को महज शरीर में रिड्यूस
करने की मानसिकता का विरोध करता है। उसे इस
व्यवस्था से अनामिका के शब्दों में शिकायत यह है कि-
“पढ़ा गया हमको
जैसे पढ़ा जाता है कागज
बच्चों की फटी काँपियों का
चनाजोरगरम के लिपफाफे बनाने के पहले।
...सुना गया हमको

³² कविता में औरत - अनामिका, पृष्ठ 125

³³ खुरदुरी हथेलियाँ - अनामिका, पृष्ठ 13

यों ही उड़ते मन से
जैसे सुने जाते हैं फिल्मी गाने
सस्ते कैसेटों पर
ठसाठस्स ठूसी हुई बस में।”³³

और इस शिकायत के संग यह आग्रह भी अनामिका
करती हैं कि

“हम भी इंसान हैं-
हमें कायदे से पढ़ो एक-एक अक्षर
जैसे पढ़ा होगा बीए के बाद
नौकरी का पहला विज्ञापन।”³⁴

यहाँ पुरुषों के द्वारा हल्के बल्कि कई बार उपेक्षा के भाव
से देखे जाने की मुखालफत के साथ गंभीरता पूर्वक, पूरी
संजीदगी से जीवन में शामिल करने का आह्वान है।
'बेजगह' शीर्षक की अपनी दूसरी कविता में अनामिका
परंपरागत शिक्षा के उन आरंभिक पाठों का स्मरण करती
है जिसके तहत स्त्री को एक कमतर ईकाई के मनोविज्ञान
में ढाला जाता रहा है-

“याद था हमें एक-एक अक्षर
आरंभिक पाठों का-
राम, पाठशाला जा।
राध, खाना पका।
राम, आ बताशा खा।
राध, झाड़ू लगा।”³⁵

लड़के के हिस्से शिक्षा व स्नेह और लड़कियों के
लिए काम और काम का आदेश। सिमोन ने इसी संदर्भ
में कहा है- 'स्त्री होती नहीं बना दी जाती है।' महज
सेविका और यौन वस्तु बनने के खिलाफ स्त्रियाँ अब
पितृसत्ता के मर्दवादी व्यवहारों का उदघाटन करते हुए
तीखे प्रश्न पूछती हैं-

“क्या हूँ मैं तुम्हारे लिए? मात्रा एक तकिया,
थके-माँदे आओ और जिस पर सिर टिका दो?”

³⁴ वहीं, पृष्ठ 13-14

³⁵ वहीं, पृष्ठ 15



एक खूँटी, जिस पर ऊब, उदासी और थकान से भरी कमीज टांग दो?...
एक चादर जिसे जब चाहे, जहाँ चाहे, बिछा दिया जाए?”³⁶

आशय यह है कि परंपरागत रूप से स्त्री-पुरुष के लिए तरह-तरह की वस्तुएँ बनती रही हैं लेकिन अब वह अपने इस वस्तुकरण का विरोध करती है। यह स्त्री आधुनिक है -अपनी स्थिति को पहचानकर उसमें अपेक्षित परिवर्तन करने की तड़प के कारण। परंपरागत स्त्रीत्व का आदर्श अब सर्वमान्य नहीं रहा अब इस पर सवाल उठते हैं। इसके प्रति घृणा का भी जन्म होता है। इस दौर की कविताओं ने इस वांछनीय घृणा के लिए भी अपनी शक्ति के अनुसार जीवन में लगातार जगह बनाई है। इसमें से एक तरीका है-पुरुष के स्त्री-विरोधी व्यवहारों का उदघाटन। बाहर से सुसंस्कृत और भीतर से विलास लोलुप पुरुषों के स्त्री-विरोधी चरित्रा की पहचान निर्मला पुतुल इस प्रकार कहती है- “क्या तुम जानते हो/एक स्त्री के समस्त रिश्ते का व्याकरण?/बता सकते हो तुम/एक स्त्री को स्त्री-दृष्टि से देखे/उसके स्त्रीत्व की परिभाषा? अगर नहीं!तो फिर क्या जानते हो तुम/रसोई और बिस्तर के गणित से परे/एक स्त्री के बारे में...?”³⁷

स्त्री को उसके तन के भूगोल से परे जाकर पहचानने वाले पुरुष ऊंगली पर गिनने भर होंगे। लड़कियाँ ब्रत करती हैं ताकि उन्हें ऐसा पति मिले जो उनके मन की गाठों को पढ़ सके पर मिलते हैं ऐसे पति जो अपनी असफलता और कायरता की खीज अपनी पत्नी पर ही निकालते हैं। चंद्रकांत देवताले के शब्दों में- “भयभीत आदमी के/साहसी किस्सों का सबसे बड़ा

खजाना/उसकी बीवी के पास होता है।”³⁸ एक संपूर्ण ईकाई के तौर पर स्त्री को देखने और स्वीकार करने वाले नजरिए के कारण ही आलोक धन्वा पुरुषों के स्त्री-विरोधी व्यवहार की शिनाख्त करते हुए लिखते हैं- “तुम/जो/पत्नियों को अलग रखते हो/वेश्याओं से/और प्रेमिकाओं को अलग रखते हो/पत्नियों से/कितना आतंकित हो/जब स्त्री बेखौफ भटकती है/दूँदती हुई अपना व्यक्तित्व/एक ही साथ वेश्याओं और पत्नियों और प्रेमिकाओं में।”³⁹

स्त्री मुक्ति, इस दौर में लिखी जा रही कविताओं का प्रमुख स्वर है। गुलामी की अनुभूतियाँ सघन होकर मुक्ति की जरूरत बनती है और विशिष्ट दृष्टिकोण से संपन्न होकर यह जरूरत मुक्ति के रास्ते तलाशती है। कविता स्त्री मुक्ति की इस प्रक्रिया का प्रवेश-द्वार बनती है। निर्मला पुतुल ने लिखा है- “मैं कविता नहीं/शब्दों में खुद को रचती देखती हूँ/अपनी काया से/बाहर खड़ी होकर अपना होना।”⁴⁰ यहाँ स्त्री अपना होना शरीर के बाहर देखती है। यह पहचान उसे महज शरीर समझने वाली दृष्टि का विरोध भी है और वास्तविक स्त्रीत्व का आत्मविश्वास भी। बाजार स्त्री को आजाद करने का दावा करता है। कुछ हद तक करता भी है। लेकिन देखने वाली बात यह है कि स्त्री की यह मुक्ति उसके अबाध इस्तेमाल के प्रायोजन से है। सौंदर्य प्रतियोगिताओं से विज्ञापन जगत तक बाजार में स्त्री शरीर का वस्तुकरण ही किया है। यह दीगर है कि इसके फलस्वरूप ऐसी स्त्रियाँ भी सामने आई हैं जो पारंपरिक आवरणों से मुक्त होने के साथ-साथ इस्तेमाल होने से भी इंकार करती हैं। यही स्त्रियाँ इक्कीसवीं सदी की नायिकाएँ होंगी।

³⁶ अपने घर की तलाश में - निर्मला पुतुल, संधाली से अनुवाद अशोक सिंह, पृष्ठ 40

³⁷ नगाड़े की तरह बजते शब्द - निर्मला पुतुल, संधाली से अनुवाद अशोक सिंह, पृष्ठ 8

³⁸ लकड़बग्घा हँस रहा है - चंद्रकांत देवताले, पृष्ठ 97

³⁹ दुनिया रोज बनती है - अलोक धन्वा, पृष्ठ 44

⁴⁰ अपने घर की तलाश - निर्मला पुतुल, पृष्ठ 4-5



अपने अधिकारों के प्रति जागरूकता और लैंगिक भेदभाव करने वाले समाज में अपने 'स्त्री' होने के हक की माँग, इन दिनों मुखर हुई है। शैलचंद्रा के शब्दों में- “क्या हुआ गर लड़की हूँ/मुझे भी घर में थोड़ी जगह चाहिए/लड़की होने की सजा गर्भ में मुझे मत दो/हूँ जीवित प्राणी इस धरती का/मुझे भी मेरे हिस्से का थोड़ा प्यार दो/प्यार दो अधिकार दो/मुझे भी इस धरती में जीने का हक दो/हूँ जननी मैं पुरुष की/फिर क्यों जन्म से पहले ही घोट दिया जाता है गला मेरा/इस इक्कीसवीं सदी में भी?”⁴¹

अपने हिस्से का प्यार और अधिकार माँगती इक्कीसवीं सदी की स्त्री अपनी अधिकार सीमा का अतिक्रमण नहीं करती। वह चाहती है कि मादा भ्रूण की हत्या न हो। परिवार नामक संस्था में वह 'थोड़ा' ही चाहती है। सभी को उसका वाजिब हिस्सा मिल सके- यही है लैंगिक न्याय की आकांक्षी स्त्री की समावेशी हसरत। उसके मन में हर सदस्य के हिस्से के प्यार और अधिकार का सम्मान है।

आज की स्त्री पुरुष के शिकंजे से अधिकाधिक मुक्त हो रही है। इसने स्वयं को पुरुष नजरिये से अनुकूलित करना बंद कर दिया है। अतः उसके जीवन में लज्जा और कौमार्य की रूढ़ि, जो स्त्री स्वभाव कम और पितृसत्तात्मक रिवाज ज्यादा थे, का क्षरण हो रहा है। अब वह अत्यंत व्यक्तिगत लम्हों को उजागर करने में संकोच नहीं करती बल्कि खुलकर बताती है-

“दरअसल कुँआरेपन को मैंने अपनी उस पूँजी की तरह माना ही नहीं

जिसे मुझे हर हाल में रखना था संभालकर और सौंपना था सिर्फ अपने पति को ही मैंने उसे बंधन की तरह नहीं अपने हक की तरह लिया।”⁴²

⁴¹ साक्षात्कार - अप्रैल 2003, इक्कीसवीं सदी में स्त्री, शैलेश चंद्रा, पृष्ठ 48

⁴² स्त्री मेरे भीतर - पवन करण, पृष्ठ 38

कौमार्य को पुरुषों के लिए संरक्षित कर रखी जाने वाली यौन पूँजी की परंपरागत मानसिकता के उलट यहाँ स्त्री इसे अपने अधिकार की तरह लेती हैं। पारंपरिक यौन शुचिता की रूढ़ि से मुक्ति का यह बहुत महत्वपूर्ण संदर्भ है। यह मूल्य व्यवस्था में हो रहा महत्वपूर्ण परिवर्तन है जिसे कविता दर्ज करती है। आज की कविता में घर स्त्री-जीवन को बेरंग व एकरस बनाने वाला पारंपरिक स्थान भर नहीं रहा। यद्यपि वहाँ स्त्रियाँ हैं, उनकी लंबी प्रतीक्षा भी, लेकिन साथ ही हैं-कुछ सपने, चंद मौके। मधु बी जोशी की माँ पहले जैसी नहीं है - “माँ की हाँड़ी में/हमेशा फालतू भात/‘कोई आ जाए’.../माँ के बक्से में/हमेशा फालतू बिस्तर/कोई आ जाए.../माँ के घर में/हमेशा फालतू जगह/‘कोई आज जाए.../कोई कौन?/खो गए बच्चे?/कभी न मिल पाया प्रेमी? कोई सपना या कोई मौका?’”⁴³ बच्चे तो माँ की प्रतीक्षा में पहले से शामिल रहे हैं। लेकिन प्रेमी और मौका अब जाकर शामिल हुए। यद्यपि कविता में ये जितनी सहजता से शामिल है वैसे जीवन में नहीं।

कविता की निगाह में यदि स्त्री मुक्ति के वैयक्तिक संदर्भ हैं तो स्त्री मुक्ति के सांगठनिक और सांस्थानिक पक्ष भी। और उनके अंतर्विरोध भी। जैसा कि पहले लिखा जा चुका है सजग अनुभवों की सघनता मुक्ति की पूर्वशर्त है लेकिन मुक्ति आंदोलनों के नेतृत्वकर्ता और प्रवक्ता वो बन बैठे हैं जो पराधीनता के इन अनुभवों से कमोवेश अपरिचित हैं। नेतृत्व के इस छद्म और खोखलेपन को पहचानते हुए निर्मला पुतुल लिखती हैं- “एक बार फिर/ऊँची नाक वाली अधकटे ब्लाउज पहने महिलाएँ/करेंगी हमारे जुलूस का नेतृत्व.../किसी विशाल बैनर के तले/मंच से खड़ी माइक पर वे चीखेंगी/व्यवस्था के विरुद्ध/और

⁴³ अकेली औरतों के घर - मधु बी. जोशी, पृष्ठ 30



हमारी तालियाँ बटोरते/हाथ उठाकर देंगी/साथ होने का भरमा”⁴⁴

निर्मला पुतुल मुक्ति के इस संघर्ष में औरत और औरत के अंतर को साफ-साफ देख लेती है। उन्हें इन अभिजात्य प्रवृत्तियों की प्रतिबद्धता संदेहास्पद लगती है अतः वे इस बिंदु पर भ्रममुक्त हैं। लिंग के भीतर मौजूद इस वर्ग विभेद की पहचान करते हुए रजनी तिलक ने कहा है-“एक तड़पती है सम्मान के लिए/दूसरी तिरस्कृत है भूख और अपमान से/प्रसव-पीड़ा झेलती फिर भी एक सी/जन्मती है एक नाले के किनारे/दूसरी अस्पताल में/एक पायलट है/दूसरी शिक्षा से वंचित है/एक सत्तासीन है/दूसरी निर्वस्त्र घुमाई जाती है/औरत औरत में भी अंतर है।”⁴⁵

यह अंतर वर्ण और वर्ग दोनों का है। इन कविताओं में नारीमुक्तिवादी दृष्टि विकसित होती है। समकालीन कविता स्त्री मुक्ति के अंतर्विरोधों की पहचान भी करती है और मुक्ति के संघर्ष को स्त्री तक सीमित करने का विरोध भी। “मात्र लिंग संदर्भी वर्चस्व से स्त्री को मुक्त करने की इच्छा ही उनमें प्रस्फुटित नहीं होती, बल्कि मानव मात्र को मुक्त करने की सांस्कृतिक दृष्टि भी”⁴⁶

व्यक्त हुई है। इस बिंदु पर समझने वाली बात यह है कि स्त्री-मुक्ति की समस्या जितनी स्त्री की है उतनी ही पुरुष की भी। स्त्री-पीड़क विचारों और व्यवहारों की कैद से उसकी भी मुक्ति आवश्यक है। अनामिका ने लिखा है- “पितृसत्तात्मक समाज के शिकार पुरुष भी हैं... एक को भेड़ और दूसरे को भेड़िया बना डालता है तो दोनों मानवीय गरिमा से नीचे गिरते हैं।”⁴⁷

स्त्री अधिकारों के औचित्य का समर्थन अपने भीतर ‘मनुष्यता’ को खोजना और प्रतिष्ठित करना है। “स्त्री विमर्श का अर्थ, स्त्री के पक्ष में खड़े होकर लैंगिक विभाजन को मजबूत करना नहीं है, लैंगिक विभाजन से आक्रांत मनुष्य की साझा लड़ाई है।”⁴⁸ यह संघर्ष पुरुष की भागीदारी से मुकम्मल होता है। पुरुषों की कविताओं में भी स्त्री होने की यातना और इससे मुक्ति के स्वप्न मौजूद है। पवन करण ‘स्त्री मेरे भीतर’ में जहाँ स्त्री शरीर के खिलाफ सदियों से जारी दंगे का विरोध करते हैं वहीं पति के हर जोर जुल्म को खामोशी से सहती जा रही औरत से अरुण कमल की इकलौती शिकायत है- “वह कभी बोली क्यों नहीं/एक बार भी बोलती।”⁴⁹

संदर्भ सूची

1. समुद्र पर हो रही है बारिश - नरेश सक्सेना
2. आवाज भी एक जगह है - मंगलेश डबराल
3. लकड़बग्घा हँस रहा है - चंद्रकांत देवताले
4. स्त्री लेखन - स्वप्न और संकल्प - रोहिणी अग्रवाल
5. अपने घर की तलाश में - निर्मला पुतुल, संधाली से अनुवाद अशोक सिंह



⁴⁴ अपेक्षा: 12, जुलाई-सितंबर 2005, अंबेडकरवादी युवा कविता विशेषांक, पृष्ठ 57

⁴⁵ वही, पृष्ठ 99

⁴⁶ समकालीन हिंदी कविता - ए. अरविदाक्षन, पृष्ठ 125

⁴⁷ कविता में औरत- अनामिका, पृष्ठ 11

⁴⁸ स्त्री लेखन - स्वप्न और संकल्प - रोहिणी अग्रवाल, पृष्ठ 7

⁴⁹ सबूत - अरुण कमल, पृष्ठ 19



रिश्तों के बंधन में स्वच्छंदता का स्वर : 'सपनों की होम डिलीवरी'

-श्रुति पाण्डेय (शोधार्थी)

हैदराबाद विश्वविद्यालय, हिंदी विभाग

तेलंगाना-500046

ईमेल- sharmaangel748@gmail.com

फ़ोन नं.- 9810937130

सारांश

ममता कालिया द्वारा रचित उपन्यास 'सपनों की होम डिलीवरी' (2016) इक्कीसवीं सदी में परिवार के बदलते स्वरूप के साथ-साथ आधुनिक समय में उससे तालमेल बिठाता हुआ नज़र आता है। इस उपन्यास में लेखिका वर्तमान परिदृश्य में भारतीय पारिवारिक और सामाजिक ढाँचे के भीतर रहते हुए भी व्यक्ति की अस्मिता को बनाए रखने की कवायद करती हैं। उनका यह उपन्यास भारतीय समाज और परिवार की रूढ़िबद्ध मान्यताओं से लगातार टकराता हुआ बदलते समय के अनुसार उसमें संशोधन, परिमार्जन की गुंजाइश पेश करता है।

बीज शब्द

भारतीय परिवार, अस्तित्व, सह-अस्तित्व, आधुनिक जीवन शैली, परंपरा और आधुनिकता की टकराहट

आमुख

समाज में स्त्री-पुरुष तमाम तरीके की भूमिकाएँ अदा करते हैं और यह भूमिकाएँ स्वयं में विशिष्ट एवं चुनौतिपूर्ण होती हैं। कई तरह की भूमिकाओं में से एक है - पति-पत्नी की भूमिका। आज यह रिश्ता बंधन का पर्याय बनता जा रहा है। जहाँ व्यक्तिगत स्वातंत्र्य का नितांत अभाव है। इसी रिश्ते के इर्द-गिर्द बनता है एक परिवार। संबंध व्यक्तिगत, सामाजिक, पारिवारिक जितने तरीके होते हैं उससे कहीं अधिक उनमें कई अंतर्द्वंद्व और जटिलताएँ होती हैं। इन्हीं पारिवारिक संबंधों के बीच व्यक्ति की, उसके अस्तित्व की और उसके संबंधों की पड़ताल करती हैं- ममता कालिया। आज के समय में व्यक्ति एक इकाई के रूप में स्वतः पूर्ण होने का दावा बार-बार करता है, लेकिन उसका अस्तित्व समाज और परिवेश के भीतर ही अपनी सार्थकता सिद्ध कर सकता है। तमाम भौतिक और वैज्ञानिक प्रगति के बावजूद मनुष्य समाज का ही एक अंग है और अपने परिवेश के साथ उसके सह-अस्तित्व का महत्व आज भी बना हुआ है। ममता कालिया एक रचनाकार के रूप में इस बात को अच्छी तरह समझती हैं कि कोई भी समाज

अचानक किसी बदलाव की दिशा में नहीं बहने लगता। एक लम्बा समय उस परिवर्तन को धारा का रूप देने में लगता है। लेकिन इस उपन्यास में लेखिका का ध्यान पारिवारिक संबंधों के ढाँचे की ओर अधिक है – जो कि सामाजिक संरचना का आधार बिंदु भी है। समय के साथ बदलते भारतीय समाज के परिवारों में मूल्यों के साथ-साथ आपसी संबंधों के स्तर पर भी तेज़ी से बदलाव आया है। जहाँ एक ओर संयुक्त परिवार की भारतीय अवधारणा तेज़ी से टूट रही है, वहीं दूसरी ओर इस बिखराव ने संबंधों में भी दरार को जन्म दिया है।

वैज्ञानिक और तकनीकी प्रगति के घोड़े पर सवार व्यक्ति सफलता के शिखर पर भले ही पहुँच जाए, पर उस सफलता के रास्ते में आने वाले 'सुखों को बांटने वाला हृदय' और 'दुखों में सहारा देने वाला कन्धा' – भी उसकी एक महत्वपूर्ण आवश्यकता है – "तमाम शोहरत, शोमैनशिप और शाबाशी के बावजूद रूचि के मन में एक सन्नाटा था जिसे फिर से पुरुष सान्निध्य की प्रतीक्षा थी।"¹

लेखिका के विचार में व्यक्ति के इस अकेलेपन और सन्नाटे का समाधान सदियों से चली आ रही भारतीय



पारिवारिक अवधारणा का बीज है। लेकिन 'प्रगति', 'विकास' और इन दोनों की अति-महत्वाकांक्षा ने व्यक्ति को सुखी जीवन के इस मंत्र से दूर कर दिया है और व्यक्ति अब मात्र अवसाद और कुंठा को ही सहजात भावनाएँ समझने को बाध्य है - "पैसा उस पर बरस रहा था, आयकर की राशि हर साल बढ़ रही थी लेकिन कभी-कभी रूचि अवसादग्रस्त हो जाती थी। उसे लगता उसका जीवन मशीनी बनता जा रहा है।"²

इस उपन्यास में निरंतर रूढ़िगत पारिवारिक मूल्यों से टकराहट की स्थिति बनी रहती है। प्रभाकर और रूचि के दाम्पत्य जीवन में एक-दूसरे के लिए प्रेम और सम्मान छोड़ कर खीझ, हिंसा, तिरस्कार - सब कुछ है। नशे का आदी प्रभाकर क्रोध में रूचि पर हाथ आई किसी भी वस्तु से प्रहार करता, और मोहल्ले की लड़कियों से छेड़खानी के कारण पिट भी चुका है। वह उस जड़ मानसिकता वाले पुरुष समाज का आइना है जिसके लिए स्त्री की छवि एक 'समर्पित, सहनशील, अनुगामिनी' की है। लेकिन यहाँ रूचि के माध्यम से लेखिका स्पष्ट करती हैं कि वर्तमान समय में पत्नी पति की मर्जी का खिलौना नहीं है। ऐसे दुर्व्यसनी-दुराचारी पुरुष से संबंध-विच्छेद करने और जीवन में सुखी रास्ते पर बढ़ने में कोई हर्ज नहीं है। इस बिंदु पर लेखिका भारतीय परिवार के संबंध में जड़ मानसिकता के विरुद्ध एक 'बोल्ड स्टेप' लेती दीख पड़ती हैं।

सर्वेश अपनी पत्नी मनजीत द्वारा उपेक्षित है। आधुनिक जीवन पद्धति ने मनुष्य को भावात्मक स्तर पर शून्यता की ओर धकेल दिया है। भौतिक आकांक्षाओं से लिप्त मनजीत के लिए पति और बेटे से अधिक महत्त्वपूर्ण है पैसा - 'मेरे साथ तो मनजीत कमीनी थी ही, बेटे को भी उसने नहीं छोड़ा। मोटी तनखा पाती है। सरकारी नौकरी है पर पैसा उसे पति और बच्चे से भी ज्यादा प्यारा है।'³ रूचि-प्रभाकर का बेटा गगन और सर्वेश-मनजीत का बेटा अंश दोनों पर अपने माता-पिता के संबंध-विच्छेद

का असर स्पष्ट दिखाई पड़ता है। प्रभाकर का गगन की बुरी आदतों को शह देना और मनजीत का अंश की परवरिश का उचित ध्यान न रखना - दोनों (गगन और अंश) को ही बुरी संगत और नशे की लत की ओर धकेल देता है। यहाँ लेखिका ने इस ओर भी ध्यान दिलाना चाहा है कि पति-पत्नी के रिश्तों की कड़वाहट भरे घर के माहौल में कभी बच्चे का सही विकास संभव नहीं हो सकता। संबंध-विच्छेद के बावजूद रूचि अपने बेटे गगन से और सर्वेश अपने बेटे अंश से भावनात्मक जुड़ाव अनुभव करते हैं और यथासंभव उनकी मदद भी करते हैं। दांपत्य जीवन के त्याग के बाद भी परिवार से कोई तो जुड़ाव बाकी रह जाता है - "सारे सिरदर्द के बावजूद सर्वेश और रूचि अपने बच्चों से जुड़े हुए थे। तलाक पति-पत्नी का हुआ था, पिता-पुत्र या माँ-बेटे का नहीं।"⁴

"महिलाओं के साथ दिन भर में जाने कितनी ऐसी घटनाएँ होती रहती हैं जिनपर यदि गंभीरता से विचार किया जाए तो भारतीय परिवारों की चिन्धियाँ उड़ जाएँ"⁵। 'सपनों की होम डिलिवरी' की यह पंक्तियाँ उपन्यास के समूचे उद्देश्य को समेटे हुए हैं जो लेखिका को एक सजक रचनाकार के तौर पर इसे एक नवीन दृष्टिकोण से प्रस्तुत करने के लिए बाध्य करती हैं। यहाँ महत्त्व 'चिन्धियाँ उड़ाने' पर नहीं है, बल्कि इसकी जाँच करने पर है कि जो हो रहा है वह 'भारतीय परिवार' जैसी अवधारणा के लिए कहाँ तक सही है। और अगर कुछ गलत है, तो उसके कारणों की पड़ताल करना, उनको दूर करने के रास्ते तलाशना और इसके समाधान स्वरूप एक व्यवहारिक, ग्राह्य और स्वीकार्य दृष्टिकोण तक पहुँचने का प्रयत्न करना लेखिका का उद्देश्य है। यहाँ कोशिश यह है कि परिवार रुपी इमारत की नींव को नुकसान पहुँचाए बिना उसकी ऊपरी मंजिल के कमरों को ऐसा आकार दिया जाए जो बदलते समय और मौसम के साथ भी उतना ही मज़बूत और नया प्रतीत हो।



आधुनिक समय में उदारीकरण और भूमंडलीकरण के आने के बाद भारतीय समाज में कई परिवर्तन हुए और इस बदलते परिवेश में जहाँ विज्ञान, औद्योगिकीकरण ने लोगों को अनेक अवसर दिए अपने जीवन-स्तर को बढ़ाने के, वहीं इन सबके बीच रिश्ते, परिवार और आपसी समझ – ये सभी इन्सान के हाथ से फिसलने लगे। पति द्वारा त्यागी गई स्त्री ‘परित्यक्ता’ है, पति की मृत्यु हो जाने पर ‘विधवा’ है, विवाह ना हुआ हो तो ‘कुंआरी’ है, अगर पत्नी की मृत्यु हो जाए तो पुरुष ‘विधुर’ है – लेकिन जिस पुरुष को उसकी पत्नी त्याग दे उसे यह समाज किस परिभाषा में बांधेगा? इस प्रकार संबंधों के इन्हीं टूटते-बनते समीकरणों के बीच ममता कालिया भारतीय समाज के पितृसत्तात्मक ढाँचे के सामने एक बड़ा प्रश्न खड़ा करती हैं।

पति का घर छोड़ कर मायके आई रूचि के माता-पिता के संवाद में पारिवारिक मूल्यों की बनावट में एक तरफ जहाँ परंपरा जनित सोच दिखाई देती है – “औरत की इज्जत अपने घर-द्वारे ही होती है...जब तेरा गुस्सा ठंडा हो जाए तो चली जाना।”⁶

तो वहीं दूसरी तरफ इन संवादों में आधुनिकता प्रेरित विरोध भी दिखता है – “ऐसे कैसे चली जाएगी? वह अपने घर आई है। जब तक प्रभाकर आकर मेरे दरवाजे पर नाक न रगड़े, मैं रच्चू को नहीं भेजूंगा।”⁷

भारतीय पारिवारिक मूल्यों में परंपरा और आधुनिकता की टकराहट यहाँ उन प्रश्नों को उभारती है जिसके घात-प्रतिघात से आज का हर परिवार प्रभावित ही नहीं है बल्कि परिवर्तित होने के लिए बाध्य भी है।

पुरानी जड़ मान्यताओं को अस्वीकार करने वाली रूचि अपने जीवन में कहीं भी उच्छृंखल होती नहीं दीख पड़ती। वर्तमान युग में पश्चिम से आई ‘सहजीवन’ की अवधारणा को वह उचित नहीं मानती। वह एक ‘पब्लिक-फिगर’ होने के नाते स्वयं और समाज की ओर अपनी जवाबदेही को अच्छी तरह समझती है। – “सहजीवन एक नितांत अस्थायी, अस्थिर और असंगत

अनुबंध है जिसमें पुरुष से ज्यादा स्त्री का नुकसान है।... मैं सहजीवन को गलत रिवाज मानती हूँ। हमारे ऊपर समाज की जिम्मेदारी है।”⁸

परिवार की आधारशिला स्त्री-पुरुष के मध्य संबंधों की मधुरता और आपसी विश्वास पर टिकी होती है। बदलते समय का संबंधों पर भी प्रभाव पड़ता है और वे समय के साथ लचीलेपन की मांग करते हैं। यदि परिवर्तन को संबंधों में सहज विकास की प्रक्रिया के रूप में स्वीकार न किया जाए तो रिश्ते और परिवार के साथ-साथ वृहत्तर स्तर पर समाज पर इसका प्रतिकूल असर पड़ता है। इस बिंदु पर लेखिका एक नवीन दृष्टिकोण से विचार करती हुई सर्वेश और रूचि के सम्बन्ध के माध्यम से एक नए तरह के परिवार की परिभाषा गढ़ती हैं जहाँ पति-पत्नी दोनों एक बंधन में बंधकर भी मुक्त हैं। इस रिश्ते में एक-दूसरे के ‘निजी स्पेस’ के लिए भी जगह है जो साथ जुड़कर एक संयुक्त ‘बड़े स्पेस’ का निर्माण करता है, जिसमें पति-पत्नी अपना जीवन साझा कर सकें।

यह उपन्यास वर्तमान समय में भारतीय परिवारों और उसके माध्यम से समाज की दिशा-दशा को निर्धारित करने वाले पहलुओं को गंभीरता से उजागर करता है। पारिवारिक मूल्यों और संबंधों के समीकरण ही वह प्रस्थान-बिंदु है जिससे गुजरता हुआ व्यक्ति वृहत्तर समाज से जुड़कर उसकी संरचना को आकार देता है। हिंदी उपन्यासों में भारतीय परिवार की एक सुदीर्घ परंपरा दिखाई पड़ती है। प्रेमचंद से लेकर वर्तमान समय में परिवार की अवधारणा निरंतर बदलती हुई दिखाई देती है। ‘सपनों की होम डिलिवरी’ इस सन्दर्भ में आखिरी न होते हुए भी नवीनतम कड़ी के रूप में सामने आता है। उपन्यास भारतीय परिवार के आदर्श को बनाये रखने के साथ साथ उसके यथार्थ से भी रूबरू करवाता है। उपन्यास तत्कालीन समाज में परिवार के उस परिवर्तन से साक्षात्कार कराता है, जिससे आज का भारतीय समाज टकराने से कतराता है। यह रचना परिवार में स्त्री-

पुरुष के संबंधों के तालमेल की वकालत उन सन्दर्भों में करती है, जो भारतीय रूढ़िवादिता से मुक्त होकर भी सम्पूर्ण रूप से भारतीय हैं।

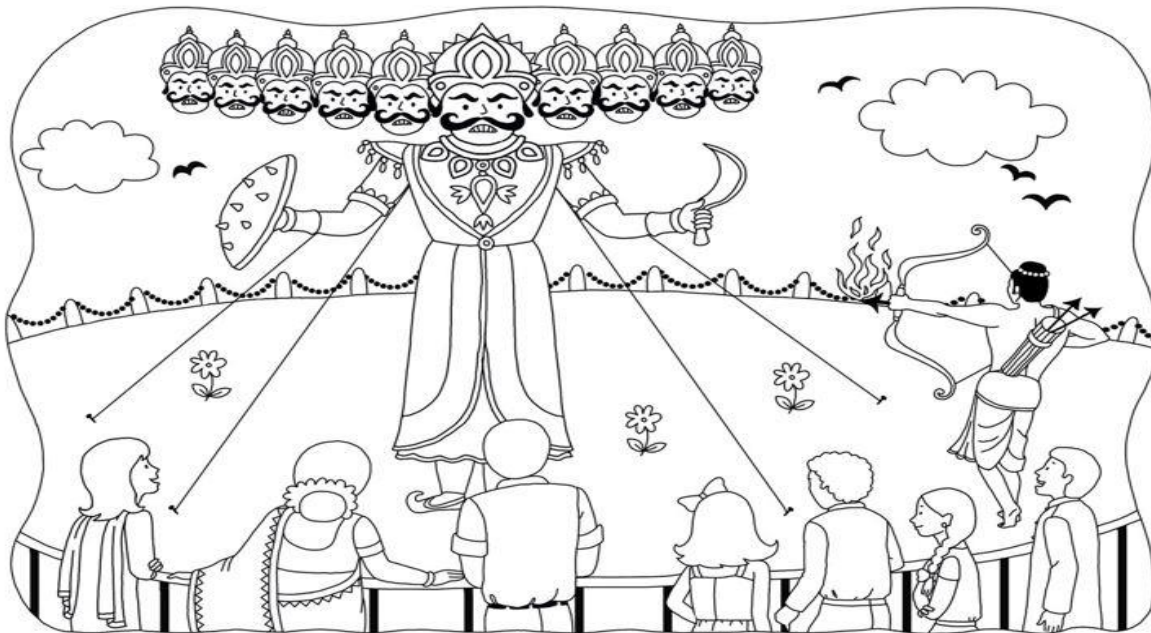
निष्कर्ष

यह उपन्यास परिवार में हो चुके परिवर्तन के पीछे के कारणों को उसके समाज पर पड़ते प्रभाव को लक्षित करने का प्रयास करता दिखाई पड़ता है। यह पाठकों को भारतीय परिवार की परंपरा और आधुनिकता की आंतरिक सच्चाई और जटिलताओं से रूबरू करवाने के साथ-साथ परिवार की भविष्यगत सम्भावनाओं को

भी चिह्नित करता है। 'सपनों की होम डिलिवरी' में परिवार के परिवर्तित स्वरूप का अध्ययन करते हुए भारतीय परिवार में परंपरा और आधुनिकता की टकराहट को ही नहीं बल्कि उसके यथार्थ और आदर्श स्वरूप को भी रेखांकित किया जा सकता है। यह उपन्यास भारतीय समाज में परिवार की वस्तुस्थिति को जिस धरातल पर दर्शाता है, उससे निश्चित तौर पर परिवार सम्बन्धी महत्वपूर्ण अवधारणाओं को नयी परिभाषाओं और व्याख्याओं की आवश्यकता अनुभव होती है।

संदर्भ सूची

1. ममता कालिया, सपनों की होम डिलिवरी, पृष्ठ संख्या- 34, लोकभारती प्रकाशन, दिल्ली।
2. ममता कालिया, सपनों की होम डिलिवरी, पृष्ठ संख्या - 18, लोकभारती प्रकाशन, दिल्ली।
3. ममता कालिया, सपनों की होम डिलिवरी, पृष्ठ संख्या - 49, लोकभारती प्रकाशन, दिल्ली।
4. ममता कालिया, सपनों की होम डिलिवरी, पृष्ठ संख्या -35, लोकभारती प्रकाशन, दिल्ली।
5. ममता कालिया, सपनों की होम डिलिवरी, पृष्ठ संख्या - 06, लोकभारती प्रकाशन, दिल्ली
6. ममता कालिया, सपनों की होम डिलिवरी, पृष्ठ संख्या - 45, लोकभारती प्रकाशन, दिल्ली।
7. ममता कालिया, सपनों की होम डिलिवरी, पृष्ठ संख्या - 45, लोकभारती प्रकाशन, दिल्ली।
8. ममता कालिया, सपनों की होम डिलिवरी, पृष्ठ संख्या - 54, लोकभारती प्रकाशन, दिल्ली।
9. ममता कालिया, सपनों की होम डिलिवरी, 2016, लोकभारती प्रकाशन, दिल्ली।





साहित्य के परिप्रेक्ष्य में 'तुलना' के घटक

धर्मेन्द्र प्रताप सिंह

सहायक आचार्य

हिन्दी एवं तुलनात्मक साहित्य विभाग
केरल केन्द्रीय विश्वविद्यालय, कासरगोड

dpsingh777@gmail.com

सारांश

तुलनात्मक साहित्य सम्पूर्ण विश्व को एकता के सूत्र में पिरोकर सहधर्म और वसुधैव कुटुम्बकम् के भाव को विकसित करते में सहायक है। आज वैश्वीकरण के दौर में दिनोंदिन क्षीर्ण होती मानवीय संवेदना को बचाने के लिए ऐसी अध्ययन शाखाओं को विकसित करना जरूरी है। इस प्रक्रिया में हमें उन तत्वों की पहचान करना होगा जो मनुष्य को एकता का पाठ पढ़ा सकें। सतत् गंभीर चिन्तन से ही मानवता के गुण विकसित हो सकते हैं जो साहित्य का उद्देश्य है, चाहे वह जिस देश या भाषा का हो। तुलनात्मक अध्ययन के द्वारा ही हम अलग-अलग देशों और भाषाओं में रचित साहित्य के मर्म को पहचान सकते हैं।

बीज शब्द घटक, तुलनात्मक साहित्य, विश्व साहित्य, अंतःसाहित्य, अध्ययन शाखा, समाज-संस्कृति, लोक मान्यताएँ, रीति-रिवाज, भाषाई वैशिष्ट्य, सृजन, आस्वाद।

आमुख

रवीन्द्रनाथ टैगोर ने 1907 में तुलनात्मक साहित्य के संदर्भ में 'विश्व साहित्य' का प्रयोग किया जो इस अध्ययन-शाखा की व्यापकता को रेखांकित करता है। तुलनात्मक साहित्य अंग्रेजी के 'कम्पैरेटिव लिटरेचर' का हिन्दी अनुवाद है। तुलनात्मक साहित्य का अध्ययन करते समय सबसे पहले 'तुलना' पद मिलता है जिसका आशय एक से अधिक वस्तुओं के मध्य गुण, मान, अच्छा, बुरा, कम या अधिक आदि को आधार बनाकर किया जाने वाला अध्ययन है। 'तुलनात्मक' पद तुलना का ही विशेषण है जो ऐसी प्रक्रिया से जुड़ा हुआ है जिसमें एक से अधिक वस्तुओं के मध्य साम्य-वैषम्य दिखाने का प्रयास किया जाता है। तुलना के विचार से किया जाने वाला कार्य 'तुलनात्मक' कहलाता है। हेनरी एच एच रेमाक तुलनात्मक साहित्य को परिभाषित करते हुए इसे राष्ट्र की सीमा से बाहर किया जाने वाला अध्ययन स्वीकार करते हैं- "तुलनात्मक साहित्य एक राष्ट्र के साहित्य की परिधि के परे दूसरे राष्ट्रों के साहित्य के साथ

तुलनात्मक अध्ययन है तथा यह अध्ययन कला, इतिहास, समाज विज्ञान, धर्मशास्त्र आदि ज्ञान के विभिन्न क्षेत्रों के आपसी संबंधों का भी अध्ययन है।"¹

रेने वेलेक तुलनात्मक साहित्य की व्यापकता की ओर संकेत करते हुए इसे अंतरराष्ट्रीय स्तर पर मूल्यांकित करते हुए कहते हैं कि- "तुलनात्मक साहित्य के समग्र रूप का अंतरराष्ट्रीय परिप्रेक्ष्य में अध्ययन करता है जिसके मूल में यह भावना निहित रहती है कि साहित्य सृजन और आस्वाद की चेतना जातीय एवं राजनैतिक, भौगोलिक सीमाओं से मुक्त एक रस अखंड होती है।"²

दिल्ली विश्वविद्यालय के प्रोफेसर डा. नगेन्द्र तुलनात्मक साहित्य के महत्वपूर्ण अध्येताओं में माने जाते हैं। उनका मानना है कि- "तुलनात्मक साहित्य एक प्रकार का अंतः साहित्य अध्ययन है जो अनेक भाषाओं को आधार मानकर चलता है और जिसका उद्देश्य अनेकता में एकता की साधना है।"³

प्रसिद्ध अध्येता डा. इंद्रनाथ चौधुरी तुलनात्मक साहित्य को स्पष्ट करते हुए इसे राष्ट्र की सीमा से पार की



भाषाओं में लिखे साहित्य को शामिल करते हैं कि “जब तुलना किसी एक राष्ट्र की परिधि को पार करके दूसरे राष्ट्र की भाषाओं में लिखित साहित्य को अपने में समेट लेती है। एक से अधिक भाषाओं में रचित साहित्य के साथ तुलना की जाती है। उसको निश्चय ही तुलनात्मक साहित्य कहा जाएगा।”⁴

तुलनात्मक अध्ययन अलग-अलग भाषाओं में रचित साहित्य और उनके घटकों की तुलना है। घटक का आशय किसी घटना या रचना में योगदान देने वाले तत्त्वों से है। इसे आसानी से समझने के लिए रचना करने वाला (रचनाकार), बनाने या निर्माण करने वाला (शिल्पकार), प्रस्तुत करने वाला (प्रस्तुतकर्ता) आदि को संदर्भ लिया जा सकता है। अंग्रेजी में इसके लिए फैक्टर, एलीमेंट आदि शब्दों का प्रयोग किया जाता है। घटक उन तत्त्वों के संदर्भ में प्रयोग होता है जिससे मिलकर किसी वस्तु का निर्माण होता है। घटक ‘घट’ और ‘क’ शब्दों से मिलकर बना है। संस्कृत में ‘घट’ का आशय घड़ा या शरीर और ‘क’ का अर्थ सम्बन्ध से है। इस तरह ‘घटक’ का आशय घड़े या शरीर की संरचना से सम्बन्धित है। यदि घड़े की संरचना पर विचार किया जाय तो कुम्भार, चाक, मिट्टी, पानी और आग घड़े के घटक कहलायेंगे। इसी तरह शरीर के घटक के रूप में तुलसीदास की उक्ति को लिया जा सकता है- ‘छिति जल पावक गगन समीरा, पंच तत्व मिलि बना शरीरा।’ इसे आसानी से समझने के लिए आज के सर्वाधिक प्रचलित पेय पदार्थ चाय को लिया जा सकता है जिससे प्रायः सभी परिचित हैं। चाय के घटक के रूप में चाय बनाने वाला व्यक्ति, दूध, चीनी, चायपत्ती और अग्नि शामिल है।

घटक दो होते हैं- अनिवार्य और सहायक। अनिवार्य कारक के बिना सम्बन्धित वस्तु का निर्माण ही संभव नहीं होता और इसके नष्ट होने पर कारण भी नष्ट हो जाता है जबकि सहायक के अभाव में वस्तु का निर्माण तो हो जाता है लेकिन अनुपस्थित तत्व की कमी महसूस होती

रहती है। जैसे चाय में चाय की पत्ती और पानी अनिवार्य घटक है जिसके बगैर चाय बन ही नहीं सकती जबकि चीनी और दूध सहायक के अंतर्गत आयेंगे।

तुलनात्मक साहित्य के घटक के अंतर्गत वे बिन्दु आयेंगे जिसके बिना तुलनात्मक का अध्ययन सम्भव नहीं है। यदि हम ध्यानपूर्वक विचार करें तो तुलनात्मक अध्ययन के लिए सम्बन्धित क्षेत्र या विषय के परिवेश, समाज-संस्कृति, लोक मान्यताएँ, रीति-रिवाज, भाषागत वैशिष्ट्य, तुलनीय के मध्य साम्य-वैषम्य और उसके कारणों की पड़ताल को शामिल किया जा सकता है।

दो तुलनीय बिन्दुओं का परिवेशगत जानकारी होना आवश्यक है। परिवेशगत जानकारी के अभाव में तुलनात्मक साहित्य का अध्ययन असंभव है। परिवेश किसी भी रचना के लिए अत्यंत महत्त्वपूर्ण कारक के रूप में जाना जाता है। यहाँ परिवेश से आशय रचना के आस-पास के वातावरण से है जिसे केन्द्र में रखकर रचनाकार ने सृजन किया है। परिवेश ही किसी कृति को जीवंतता प्रदान करता है और रचना पाठक को जनसमुदाय से जोड़ती है।

तुलनात्मक अध्ययन के लिए उस समाज और संस्कृति के बारे में ज्ञान होना बहुत आवश्यक है जिसे आधार बनाकर तुलनात्मक अध्ययन किया जाना है। समाज में ही मानव समुदाय को विकास होता है और उसी के मध्य उसकी संस्कृति निर्मित होती है। प्रत्येक समाज की अपनी संस्कृति होती है जिसमें वहाँ का आचार-विचार, पहनावा, खान-पान, जलवायु आदि प्रभावित करते हैं। बिना इसके सम्यक् ज्ञान के तुलनात्मक अध्ययन सम्भव नहीं है। जैसे महाकाव्य की अवधारणा की व्याख्या अधिकांश पश्चिम देश होमर के ‘इलियड’ या ‘ओडसी’ को आधार बनाकर करेंगे जबकि भारत में इसकी व्याख्या ‘रामायण’ और ‘महाभारत’ के आधार पर होगी।



साहित्य के भीतर लोक और उसकी मान्यताओं का चित्रण किया जाता है। समय के साथ-साथ लोक के भीतर ही इन मान्यताओं का पुष्पन-पल्लवन और परिवर्तन होता है। भारत के अलग-अलग राज्यों/प्रान्तों की लोक मान्यताएँ पृथक हैं जो स्थानीय कारकों से प्रभावित होती हैं। स्थानीय कारकों के बदलने पर इन मान्यताओं में भी परिवर्तन होता जाता है और ये मान्यताएँ जनमानस से सीधे जुड़ी होती हैं। तुलनात्मक अध्ययन इन लोक मान्यताओं के ज्ञान के बिना संभव नहीं। भारत में हमारी लोककथाएं, मिथक आदि का अध्ययन तुलनात्मक साहित्य के अंतर्गत किया जा सकता है।

अधिकांश तुलनात्मक साहित्य के अध्येताओं का मानना है कि तुलनात्मक अध्ययन के लिए दो भिन्न भाषाओं का होना आवश्यक है। भाषा मनुष्य के विचार विनिमय का साधन होने साथ ही मनुष्य को एकता के सूत्र में बांधती हैं। एक ही भाषा के दो रचनाकारों या रचनाओं का तुलनात्मक अध्ययन उपयुक्त नहीं माना जाता है। अतः तुलनात्मक अध्ययन के लिए एक से अधिक भाषाओं का ज्ञान न केवल आवश्यक है बल्कि तुलनीय कृति या रचनाकार का भाषागत वैशिष्ट्य का सूक्ष्म रेखांकन भी आवश्यक है। बहुभाषा विद् ही तुलनात्मक अध्ययन के लिए उपयुक्त है।

कोई भी महाकाव्यात्मक या महत्त्वपूर्ण रचना का फलक बहुत व्यापक होता है और इस सम्पूर्ण व्यापकता में तुलनात्मक अध्ययन संभव नहीं है।

तुलनात्मक अध्ययन के लिए यह आवश्यक हो जाता है कि रचनाफलक के महत्त्वपूर्ण बिन्दुओं का चयन कर उसके आधार पर तुलना की जाय जिससे रेखांकित बिन्दुओं के साथ न्याय हो सके और पाठक इस तुलना से लाभान्वित हो सके। महत्त्वपूर्ण बिन्दुओं का चयन कर उसमें साम्य-वैषम्य के रेखांकन के द्वारा ही तुलनात्मक अध्ययन अपने ध्येय में सफल होगा और अध्ययन का उत्स पाठकों तक पहुँच सकेगा। तुलनात्मक बिन्दुओं के साम्य-वैषम्य के अवलोकन के साथ ही समानता और विषमता के कारणों का परीक्षण भी तुलनात्मक अध्ययन के लिए आवश्यक हो जाता है। बिना परीक्षण के तुलनात्मक अध्ययन अपने उद्देश्य में सफल नहीं हो सकता। मानव जिज्ञासु प्राणी है और कारणों के परीक्षण के बिना उसकी जिज्ञासा का समाधान संभव नहीं।

निष्कर्ष :

तुलना के लिए निर्धारित बिन्दुओं का गंभीरतापूर्वक विश्लेषण के उपरान्त अंत में तुलनीय बिन्दुओं से प्राप्त निष्कर्ष और इस अध्ययन के महत्त्व पर प्रकाश डाला जाता है जिससे तुलनात्मक अध्ययन की उपादेयता सिद्ध हो सके। इस से यह स्पष्ट होता है कि तुलनात्मक अध्ययन के लिए सम्बन्धित क्षेत्र या विषय के परिवेश या वातावरण, वहाँ की समाज-संस्कृति, लोक मान्यताएँ, रीति-रिवाज, भाषाई वैशिष्ट्य, तुलनीय के मध्य साम्य-वैषम्य और इस साम्यता और विषमता के कारणों की पड़ताल आवश्यक है। यही तुलनात्मक साहित्य के घटक या तत्व कहलाते हैं।

संदर्भ सूची

1. इंद्रनाथ चौधरी- तुलनात्मक साहित्य की भूमिका, पृष्ठ- 04, नेशनल पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली, 1999.
2. भ. ह. राजूरकर और राजमल बोरा- तुलनात्मक अध्ययन : स्वरूप समस्याएं, , पृष्ठ-34, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, 2007.
3. डा० नगेंद्र - तुलनात्मक साहित्य- पृष्ठ-7, नेशनल पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली, 2005.
4. इंद्रनाथ चौधरी- तुलनात्मक साहित्य की भूमिका- पृष्ठ-7, नेशनल पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली, 1999.



सामाजिक जागृति तथा शोषण से मुक्ति के लिए प्रतिबंध संजीव जी का कथा साहित्य

('अपराध' के संदर्भ में)

डॉ. कुमारी उर्वशी

विभागाध्यक्षा, हिंदी विभाग,

रांची विमेन्स कॉलेज, रांची

मोबाइल नंबर : 9955354365

ईमेल: urvashiashutosh@gmail.com

शोध सारांश

संजीव जी की चेतना पर भगतसिंह की विचारधारा और नक्सलवादी आन्दोलन (पूंजीवादी संस्कृति का विरोध) का व्यापक प्रभाव दिखायी देता है। समाज, देश और मनुष्यता के प्रति समर्पित हर शख्स उनकी सहानुभूति का पात्र है। वह अपनी प्रत्येक रचना में आम जनता के साथ खड़े दिखते हैं। सामन्तवाद और साम्राज्यवाद के खिलाफ जनता की व्यापक एकता उनका सपना है। अपने कथा साहित्य में जहाँ एक ओर उन्होंने आम जन के दुःख दर्द की अभिव्यक्ति की है वहीं उन्हें जाग्रत करने की चेष्टा भी उन्होंने की है। पश्चिमी बंगाल में सरकार और जमींदार के शोषण के खिलाफ नक्सलवादी आन्दोलन का जन्म हुआ। यह किसान, मजदूर और आदिवासियों के शोषण के खिलाफ विद्रोह था। इस आन्दोलन ने हिन्दी कथा साहित्य को नयी दिशा और दृष्टि प्रदान की। कथाकार संजीव कहते हैं कि 'मैं आन्दोलन के सात्विक और निःस्वार्थ विचारों का कायल था। परोक्ष रूप से काफी दिनों तक और आज भी मुझे ये विचारधारा प्रभावित करती है। यहां परदुःखकातरता और सर्वगुण मुक्ति की कामना मुझे ऐसे आन्दोलनों से जोड़ती थी... नक्सलवाद के पवित्र मानवी भाव से मैं अलग नहीं हूँ लेकिन उसके भटकाव पर मैंने उंगली जरूर रखी"।

बीज शब्द :- बीहड़, नक्सलवाद, पूंजीवादी संस्कृति, समानान्तर सत्ता, मानवीय अस्मिता, घुमन्तू चर्चे

आमुख

कथाकार संजीव जी एक साक्षात्कार में कहते हैं कि "मेरी लेखन यात्रा मेरे बीहड़ जीवन यात्रा की तरह ही बीहड़ है। सन् 1955 में छठवीं कक्षा से लेखन में रूझान पनपी और यह मेरे जीवन का अभिन्न हिस्सा बनती गई। टुकड़े-टुकड़े समुच्चय करके देखें तो घर का पौराणिक, धार्मिक और किस्से कहानियों से भरा हुआ माहौल, स्कूल व कॉलेज की साहित्यिक गतिविधियाँ, बड़े भैया रामजीवन प्रसाद का खुद कहानीकार होना तथा प्रारंभिक प्रोत्साहन जो प्रतियोगिताओं से लेकर शिक्षकों व संस्थानों तक में फैले हुए हैं, का गहरा योगदान है। भाषा की पहचान से पहले ही भाषा के प्रति

सम्मोहन, मानवदर्दी रचनाएँ, ये मेरे लेखन की जमीन थी। पंत मेरे प्रिय कवि थे। प्रेमचंद और सुदर्शन मेरे प्रिय कथाकार। यात्राएँ मेरी संबल थीं और यायावरी प्रकृति, जिसमें बाद में चलकर राहुल सांस्कृत्यायन और बाबा नागार्जुन के अनुसरण और अनुगमन का विशेष योगदान है। यद्यपि मैं इच्छा के विरुद्ध विज्ञान का विद्यार्थी बना दिया गया फिर भी रचनात्मक आधार और रूझान जो पहले से मौजूद थीं वह दिनोंदिन खिलती गईं और विज्ञान ने उसमें जिज्ञासु वृत्ति पैदा कर, विचित्र चमक और गमक भर दी।"

संजीव जी की कहानी 'अपराध' रांची विश्वविद्यालय के स्नातकोत्तर तृतीय सेमेस्टर के पाठ्यक्रम में शामिल है।



यह कहानी जब भी पढ़ाती हूँ मेरी छात्राओं के बहुत सारे सवाल होते हैं . कुछ नक्सलवाद से ,कुछ शोध की प्रक्रिया से, कुछ राजनीति से ,कुछ दोस्ती से. इन सारे सवालों में लिपटी यह कहानी जितना कुछ कहती है उससे कहीं ज्यादा खुद में समेटे हुए है. 4 सालों से यह कहानी अपनी छात्राओं को पढ़ा रही हूँ और जब भी कक्षा में जाती हूँ कुछ नए सवाल उभर आते हैं. हर बार पढ़ती हूँ और पढ़ाती हूँ तब कहानी कुछ नई सी लगती है. और ऐसा महसूस होता है कि और भी कई अर्थ खुलने बाकी है जो शायद धीरे-धीरे खुलेंगे.

भारतीय कम्युनिस्ट आंदोलन के फलस्वरूप उत्पन्न हुआ नक्सलवाद ,कम्युनिस्ट क्रांतिकारियों के आंदोलन का अनौपचारिक नाम है. नक्सल शब्द की उत्पत्ति पश्चिम बंगाल के एक गाँव नक्सलबाड़ी से हुई है. यहाँ भारतीय कम्युनिस्ट पार्टी के नेता चारू मजूमदार और कानू सान्याल ने 1967 में वर्तमान सत्ता के खिलाफ एक सशस्त्र आंदोलन की शुरुआत की थी। चारू मजूमदार चीन के कम्युनिस्ट नेता माओत्से तुंग के प्रशंसक थे और उनका मानना था कि भारतीय मजदूरों और किसानों की दुर्दशा के लिये सरकारी नीतियाँ जिम्मेदार हैं . सरकारी नीतियों की वजह से उच्च वर्गों का शासन तंत्र और कृषितंत्र पर वर्चस्व स्थापित हो गया है. और यही आम जनता के शोषण का तंत्र बन गया है. इस न्यायहीन ,दमनकारी शोषण तंत्र को केवल सशस्त्र क्रांति से ही समाप्त किया जा सकता है.

सामाजिक जागृति तथा शोषण से मुक्ति के लिए आरंभ हुए इस आंदोलन पर कुछ सालों के बाद राजनीति का वर्चस्व बढ़ने लगा और आंदोलन जल्द ही अपने मुद्दों और रास्तों से भटक गया. जब यह नक्सलवादी आंदोलन फैलता हुआ बिहार तक पहुंचा तब तक यह अपने मुद्दों से पूरी तरह भटक चुका था.

अब यह लड़ाई सामाजिक जागृति तथा शोषण से मुक्ति की लड़ाई न रहकर जातीय वर्ग की लड़ाई बन चुकी थी.

1972 में आंदोलन के हिंसक होने के कारण चारू मजूमदार को गिरफ्तार कर लिया गया और 10 दिन के लिए कारावास भेजा गया . यहाँ जेल में ही उनकी मौत हो गयी. नक्सलवादी आंदोलन के प्रणेता कानू सान्याल ने आंदोलन में राजनीति के प्रवेश होने के कारण और आंदोलन के मुद्दों से भटकने के कारण तंग आकर 23 मार्च, 2010 को आत्महत्या कर ली. 'अपराध' कहानी इसी नक्सलवादी आंदोलन की छोटी सी झलक पेश करती है.

हिंदी की प्रतिष्ठित पत्रिका 'हंस'केकार्यकारी संपादक के रूप में ख्यातिलब्ध संजीव जी ने समाज के झंझावातों से जूझने के लिए अपनी कलम को हथियार बनाया. लगभग चार दशकों की लंबी लेखन-अवधि में फैली उनकी कहानी-यात्रा के पाठ केंद्रित आलोचन-विश्लेषण के क्रम में डॉ० रवि भूषण सर उनकी कहानियों को स्वतंत्र भारत की वास्तविक कथा की उपाधि देते हैं; साथ ही यह भी स्पष्टतया मानते हैं कि संजीव की कहानियों का फलक बहुत व्यापक है. प्रेमचन्द और यशपाल को छोड़कर इतने बड़े कथा-फलक का अन्य कोई कथाकार हिन्दी में नहीं है. कथाकार संजीव जी के कहानी संग्रहों में (तीस साल का सफरनामा (1981),आप यहाँ हैं (1984),भूमिका और अन्य कहानियाँ (1987),दुनिया की सबसे हसीन औरत (1990),प्रेतमुक्ति (1991),प्रेरणास्रोत और अन्य कहानियाँ (1996),ब्लैक होल (1997),डायन और अन्य कहानियाँ (1999),खोज (2000),गली के मोड़ पर सूना-सा कोई दरवाजा (2008),संजीव की कथायात्रा [सम्पूर्ण कहानियाँ, तीन खण्डों में] (2008),झूठी है तेतरी दादी [2008 के बाद की कहानियाँ] (2012),गैर इरादतन हत्या उर्फ मृत्युपूर्व का



इक्रबालिया बयान [प्रारंभिक कहानियों का संकलन] (2015)) देश की प्रमुख समस्याओं को उभरता हुआ देखते हैं।

संजीव जी के उपन्यास (किसनगढ़ के अहेरी (1981),सर्कस (1984),सावधान ! नीचे आग है (1986),धार (1990),पाँव तले की दूब (1995),जंगल जहाँ शुरु होता है (2000),सूत्रधार (2002),आकाश चम्पा,(2008),रह गईं दिशाएँ इसी पार (2011),फाँस (2015),प्रत्यंचा(2019)) उनकी अजीम शख्सियत से परिचय करवाते हैं. उनका नाटक 'ऑपरेशन जोनाकी' यह दर्शाता है कि उनके लेखन का सरोकार संसार के सबसे कमजोर तबके के साथ जुड़ता है. साथ ही, हम यह भी महसूस करते हैं कि उनके साहित्य में भारतीय समाज एवं आदिवासी संस्कृति का यथार्थ चित्र परिलक्षित होता है जोकि बहुत कम रचनाकारों के साहित्य में दिखता है. एक और रोचक बात है कि इतने गंभीर लेखन करने वाले कथाकार ने बाल उपन्यास लिखे हैं (रानी की सराय, डायन) और यात्रा साहित्य (सात समंदर पार) भी.

हालांकि पुरस्कार , रचना और रचनाकार को परिभाषित नहीं कर सकते लेकिन फिर भी इनके सामाजिक महत्व को कम नहीं आंका जा सकता है . इनकी प्रसिद्ध कहानी अपराध को (प्रथम पुरस्कार) - अखिल भारतीय भाषा कथा प्रतियोगिता (सारिका) 1980,प्रथम कथाक्रम सम्मान, लखनऊ (1997) तथा 'जंगल जहाँ शुरु होता है' के लिए इंदु शर्मा अंतरराष्ट्रीय कथा सम्मान, लंदन (2001),पहल कथा सम्मान (2005),सुधा कथा सम्मान (2008),हिन्दी साहित्य के सबसे बड़े (11 लाख रुपये के) तीन पुरस्कारों में से एक श्रीलाल शुक्ल स्मृति इफको साहित्य सम्मान से सम्मानित (2013), रचना एवं व्यक्तित्व पर केन्द्रित

पाखी (सितंबर 2009) का समग्र विशेषांक जैसे सम्मान इन्हें मिले हैं.

संजीव जी की चेतना पर भगतसिंह की विचारधारा और नक्सलवादी आन्दोलन(पूंजीवादी संस्कृति का विरोध)का व्यापक प्रभाव दिखायी देता है. समाज, देश और मनुष्यता के प्रति समर्पित हर शख्स उनकी सहानुभूति का पात्र है. वह अपनी प्रत्येक रचना में आम जनता के साथ खड़े दिखते हैं .सामन्तवाद और साम्राज्यवाद के खिलाफ जनता की व्यापक एकता उनका सपना है. अपने कथा साहित्य में जहाँ एक ओर उन्होंने आम जन के दुःख दर्द की अभिव्यक्ति की है वहीं उन्हें जाग्रत करने की चेष्टा भी उन्होंने की है. पश्चिमी बंगाल में सरकार और जमींदार के शोषण के खिलाफ नक्सलवादी आन्दोलन का जन्म हुआ. यह किसान, मजदूर और आदिवासियों के शोषण के खिलाफ विद्रोह था. इस आन्दोलन ने हिन्दी कथा साहित्य को नयी दिशा और दृष्टि प्रदान की. कथाकार संजीव कहते हैं कि “मैं आन्दोलन के सात्विक और निःस्वार्थ विचारों का कायल था. परोक्ष रूप से काफी दिनों तक और आज भी मुझे ये विचारधारा प्रभावित करती है. यहां पर दुःख यहाँ,कातरता और सर्वांगीण मुक्ति की कामना मुझे ऐसे आन्दोलनों से जोड़ती थी.. . . नक्सलवाद के पवित्र मानवी भाव से मैं अलग नहीं हूँ लेकिन उसके भटकाव पर मैंने उंगली जरूर रखी".

संजीव हिन्दी साहित्य में साठोत्तरी दौर के बाद जनवादी कथान्दोलन के प्रमुख हस्ताक्षरों में से एक हैं। उनकी पहली प्रकाशित कहानी 'अपर्णा' थी, जो लघु पत्रिका 'परिचय' में 1962 ई० में छपी थी।सारिका में प्रकाशित होनेवाली पहली कहानी थी 'किस्सा एक बीमा कम्पनी की एजेंसी का'। यह कहानी 'सारिका' में अप्रैल 1976 में प्रकाशित हुई थी।कहानी एवं उपन्यास दोनों विधाओं में उन्होंने समान रूप से दक्षता का परिचय दिया है।



वस्तुतः उनका लेखन पूरी तरह से प्रतिबद्ध लेखन है। उनका कहना है कि गोगोल हमेशा ही मेरे लिए मानक रहा है, 'उसने वह नहीं लिखा जो वह लिख सकता था, उसने वह नहीं लिखा जो जनता चाहती थी बल्कि उसने वह लिखा जिससे उसके समाज और देश का भला होता।' अभी भी मेरा लक्ष्य वही है। डॉ. पुष्पपाल सिंह का स्पष्ट कथन है कि संजीव हमारे उन चंद समकालीन कथाकारों में अग्रणी स्थान रखते हैं जो रचना में विचार का संगुंफन अत्यन्त कुशलता, कीमियागिरी के साथ करते हैं, जिनकी कहानी को पढ़कर पाठक को एक वैचारिक सम्पन्नता तो मिलती है, यह प्रतीति भी बनी रहती है कि उसने कहानी पढ़ी है।

उनके अधिकांश उपन्यास गहन शोध की परिणति हैं। 'सर्कस' में समाज की मुख्य जीवनधारा से भिन्न रूप में जीने वाले वर्ग की जीवन शैली तथा विडंबना है, 'सावधान! नीचे आग है' में कोयलांचल के मजदूरों की त्रासदी, तथा 'धार' एवं खासकर 'जंगल जहां शुरू होता है' में आदिवासी जीवन की विषमताओं-विडंबनाओं का चित्रण करते हुए एक रचनात्मक प्रतिपक्ष की कोशिश स्पष्ट दिखती है। 'सूत्रधार' में लोकसाहित्यकार भिखारी ठाकुर का जीवन बहुआयामिता में चित्रित हुआ है, तो 2011 में प्रकाशित उपन्यास 'रह गईं दिशाएँ इसी पार' फिक्शन के माध्यम से रचना की नयी जमीन तोड़ता है। लगभग चार दशकों की लंबी लेखन-अवधि में फैली उनकी कहानी-यात्रा के पाठ केंद्रित आलोचन-विश्लेषण के क्रम में डॉ० रवि भूषण उनकी कहानियों को स्वतंत्र भारत की वास्तविक कथा का अभिधान देते हैं; साथ ही यह भी स्पष्टतया मानते हैं कि संजीव की कहानियों का फलक व्यापक है। प्रेमचन्द और यशपाल को छोड़कर इतने बड़े कथा-फलक का अन्य कोई कथाकार हिन्दी में नहीं है।

संजीव द्वारा लिखित 'अपराध' कहानी नक्सलियों की संवेदनशील और देशभक्त छवि को सामने लाती है और उनके दमन का विरोध करती है। संजीव इन कहानियों के माध्यम से कहना चाहते हैं कि जब प्रशासन पुलिस, महाजन, सूदखोर, जोतदार और जर्मीदार किसानों, मजदूरों तथा आदिवासियों पर हिंसक जुल्म ढहाते हैं और उस जुल्म से भारतीय न्यायपालिका द्वारा भी छुटकारा नहीं दिलाया जाता है तो उसके खिलाफ शोषित वर्ग द्वारा हिंसक प्रतिरोध, विद्रोह और संघर्ष ही एक मात्र रास्ता है। 'अपराध' कहानी इस धारणा और मान्यता को ध्वस्त करती है कि नक्सली अपराधी हैं। यह कहानी नक्सलवादी आन्दोलन की पृष्ठभूमि पर लिखी गयी है जिसके पीछे का सत्य यह है कि संजीव के प्रिय साथी सूर्यनारायण शर्मा को नक्सलवादी आन्दोलन में शामिल होने के 'अपराध' में पुलिस ने हजारीबाग जेल में बंदूक की नालों के प्रहार से मार डाला था। इसी घटना के बाद वे 'अपराध' कहानी लिख पाते हैं। संजीव जी ने इस कहानी में प्रशासन, पुलिस, न्यायपालिका, राजनेताओं सब पर प्रश्नचिह्न लगा दिया है।

'अपराध' कहानी के पात्र सचिन (बुलबुल) को जब पकड़ा जाता है तो उससे बचाव के लिए बोलने को कहा जाता है। वह कहता है कि "मुझे इस पून्जीवादी, प्रतिक्रियावादी न्याय-व्यवस्था में विश्वास नहीं है। आम जनता भी जिसे न्याय का मंदिर कहती है वह लुटेरे-पण्डे और जूता-चोरों से भरा पड़ा है। . . . ये लाल थाने, लाल जेलखाने और लाल कचहरियाँ . . . इन पर कितने बेकसूरों का खून पुता है, वकीलों और जजों का काला गाऊन न जाने कितने खून के धब्बों को छुपाए हुए हैं। परिवर्तन के महान रास्ते में एक मुकाम भी आएगा जिस दिन इन्हें अपना चरित्र बदलना होगा वरना इनकी रोबीली बुलन्दियाँ धूल-चाटती नजर आएगी।" इस कहानी में बताया गया है कि सत्ता, व्यवस्था और समाज



के तमाम विरोधियों व अपराधियों को संघर्ष और विरोध के माध्यम से ही हराया जा सकता है. भले ही उसके लिए समानान्तर सत्ता और व्यवस्था की स्थापना ही क्यों नहीं करनी पड़े. संजीव जी मानते हैं कि आदिवासी किसान, मजदूर व नारी (समाज के शोषित वर्ग) द्वारा सामन्तवाद के फैलते वर्चस्व का हिंसात्मक विद्रोह और संघर्ष ही नक्सलवादी आन्दोलन है. संजीव जी ने अपने लेखन में बारे में स्वयं कहा है “देश के लाखों दलित, दमित, प्रताड़ित, अवहेलित जनों की जिजिविषा और संघर्ष का मैं ऋणी हूँ जिन्होंने वर्ग, वर्ण, भाषा, सम्प्रदाय के तंग दायरों को तोड़ते हुए शोषकों दलालों, कायरों के विरुद्ध मानवीय अस्मिता की लड़ाई लड़ी है और लड़ रहे हैं। मेरा लेखन उससे ऋण मुक्ति की छटपटाहट भर है।”

आजादी के बाद देश में प्रजातंत्र (लोकतंत्र)की स्थापना करने की घोषणा हुई लेकिन पूरी तरह से यह आज भी स्थापित नहीं हो पायी है। पहले अधिकांश आदिवासी कृषि पर निर्भर थे लेकिन 60 के दशक के बाद कृषि कार्य के अलावा शहरों में जाकर कारखानों में मजदूरी करने लगे, वन विभागों में मजदूरी करने लगे. इन सभी जगहों पर आदिवासियों की आय तो नहीं बढ़ी लेकिन शोषण को जरूर बढ़ावा मिला. कारखानों में मजदूरों की मजदूरी कम दी जाती है या देते ही नहीं है. मजदूरों की जान की परवाह भी नहीं की जाती (झारखंड में यह सब कोयला खदानों के मजदूरों के साथ घटित होता रहता है). ‘सावधान! नीचे आगे है’ उपन्यास में संजीव ने इसका यथार्थ रूप प्रस्तुत किया है. उपन्यास में मैनेजमेंट की लापरवाही के कारण हजार मजदूर खदान में डूबकर मर जाते हैं मरने के बाद मजदूरों के परिवारों के प्रति कोई सहानुभूति नहीं होती है, परिवार को मुआवजा देने में कंजूसी की जाती है. यहां तक होता है कि कई मजदूर तो खदान में ऐसे होते हैं जिनका रजिस्टर में नाम ही दर्ज नहीं होता. रजिस्टर में जिन मजदूरों का नाम दर्ज होता है

उनको भी बहुत कम , ना के बराबर मुआवजा दिया जाता है. जिनका नाम नहीं है उनके प्रति कोई सहानुभूति नहीं होती.

संजीव जी की कहानियां और उपन्यास इसी तरह की आम जनता की पीड़ा लेकर सामने आती है. सारिका के जनवरी 1980 के पुरस्कार अंक में ‘अपराध’ कहानी छपी थी- प्रथम पुरस्कृत रचना. बुलबुल (सचिन) का संघर्ष कहती यह कहानी सचिन को लोहे की भट्टी में तपे हुए दहकते अंगारे से पात्र जैसा प्रस्तुत करती है . कई मायनों में यह कहानी नए संदर्भ खड़े करती है. कहानी का नायक सिद्धार्थ जब अपने परिवार का परिचय दे रहा है तो वह कुछ इस तरह बतलाता है “जेहन में धीरे धीरे आकार ले रही है एक हवेली...कस्बे में व्यवस्था और सत्ता की प्रतीक मेरी हवेली-‘कंचनजंगा ’। धीरे धीरे कई चेहरे उभर रहे हैं, प्रभुसत्ता रोबीले सेशन जज-पापा. एस.पी. बड़े भैया, जिलाधीश-छोटे भैया, गृह विभाग के सचिव जीजा, उनके प्रभाव का एहसास कराती हुई गर्वीली बहन, सबके अपने अपने पोस्टेड जिलों में चले जाने पर उदास राजमाता की तरह मम्मी, न जाने कितने मंत्रियों, अफसरों और ऊँचे ओहदे वालों के गड्डमड्ड चेहरे! एक अजीब सा खिंचाव, एक अजीब सा खौफ समाया रहता है यहाँ के लोगों में कंचनजंगा के प्रति। मैंने बचपन से ही इस खिंचाव का अनुभव किया है। कपड़े की बॉल और पीढ़ी का बल्ला बनाकर खेले जा रहे क्रिकेट या कांच की गोलियों जैसे खेल, गवर्नेस, खानसामा, दाइयाँ, ट्यूटर्स, सेंट विसेंट और सेंट पैट्रिक्स स्कूलों में पलते मेरे वजूद को देखकर थम जाते और वे मुझे टुकुर टुकुर ताकने लगते। ऐसा लगता. मुझे मेरी इच्छा के विरुद्ध कुछ इतर, कुछ विशिष्ट बनाने का पड्यंत्र चल रहा है और एक अस्वीकार समाता रहा अवचेतन में। पापा कहते, ‘जाने किस धातु का बना है!’ पुरे परिवार में ‘सिद्धार्थ’ की उपाधि से मैं आभूषित था।”



सिद्धार्थ को आजादी मिलती है जब वह अपने घर की सीमा से बाहर निकलकर कोलकाता के प्रेसिडेंसी कॉलेज में दाखिला लेता है "प्रेसिडेंसी कॉलेज में दाखिले के बाद पहली बार परिवार की तमाम बंदिशों से मिली आजादी, जगह-जगह दीवारों पर लिखा-पॉलिटिकल पावर क्लॉज फ्राम द वरल ऑफ द गन! नक्सलबाड़ीर पाथ आमादेर पोथ! जैसे नारे। माओ की लाल किताब, कॉलेज स्ट्रीट के फुटपार्थों तथा कालेज स्कवायर पार्क के 'गोल दीधी' के होने वाले हेतमापुर, विद्यासागर, यादवपुर, शिवपुर इंजीनियरिंग कॉलेज के छात्रों के बीच के घुमन्तू चर्चे! .. ऐसे गर्म परिवेश में पकने लगा था मेरा झिझक भरा शांत व्यक्तित्व। कुछ ही दिनों में मन के अवचेतन में दबा अस्वीकार सर उठाने लगा। क्लास तो हम नाममात्र को करते। हाँ, इस बीच बहुत-सा बाहरी साहित्य पढ़ने को मिला। मार्क्स, एंगेल्स, हेगेल, लेनिन और माओ पर विस्तृत चर्चाओं में शामिल हाने का मौका मिला और बुर्जुआ. पेटी बुर्जुआ, रिबीजनिसट प्रतिक्रियावादी, होमोसेपियन्स, लाल सलाम आदि नए नए शब्द आ जुड़े मेरे शब्दकोश में और इन्हीं के साथ साथ परिचय के फैलते दायरे में आ जुड़ा, सचिन-संघमित्रा, का परिवार. जहाँ अकसर ही मेरी शामें गुजरने लगीं। सचिन के पिता 'कल्याणी सेनिटोरियम' में क्षय का उपचार करा रहे थे और उनकी अनुपस्थिति हमारे लिए वरदान साबित हो रही थी .कभी-कभी हमारे वाद- विवाद अतिरेक में इतने तीव्र हो उठते कि बगल के कक्ष में पढ़ती हुई संघमित्रा गुस्से से उफनती हुई, भड़भड़ाकर किवाड़ खोलकर, धम धम पाँव पटकती हुई हमारे बीच आ खड़ी होती, आई से स्टॉप दिस नॉनसेंस! अपने कैरियर के साथ-साथ मेरा कैरियर भी ले डूबेगा। बुलबुल!' सचिन को वह उसके बुलाने वाले नाम "बुलबुल" से ही बुलाया करती थी... और हम सन्नाटा खींच लिया करते। वार्तालाप की चिन्धियाँ बिखर जाती।

वह मेडिकल की और मेधावी छात्र थी, सचिन से एक साल बड़ी होने का लाभ उठाकर गार्जियन की तरह डांट करती। इम्तिहान वगैरह के चक्कर न होते तो वह दरवाजे पर खड़ी खड़ी हमारी बातें सुनती और मूड में आने पर हमारा पूरी बटालियन पर अकेले ही तिलमिला देने वाला सधा वार करती 'जो अपना कैरियर नहीं बना सका. वह सोसाइटी और देश का क्या बनाएगा ?'

"दीदी, तुमी बूझवेना। एइजे पूंजीवादी, सोमोन्तवादी शिक्षा-व्यवस्था...!"

इन्हीं दिनों संघमित्रा और सिद्धार्थ के बीच अपनत्व पैदा होता है. बातचीत के क्रम में एक बार संघमित्रा कहती भी है सत्ता पा जाने पर तुम भी वैसे ही ढल जाओगे. जो जाता है लंका, वही रावण बन जाता है. हालांकि यह वाक्य तब कहा गया जब सिद्धार्थ और सचिन बनने वाली डॉ. , संघमित्रा को चिढ़ा रहे होते हैं कि वह लैब में मुर्दे की चीर फाड़ देख कर बेहोश हो गई थी. लेकिन संघमित्रा की यह भविष्यवाणी आगे जाकर सच सिद्ध हो जाती है. सिद्धार्थ पूजा की छुट्टियों में जब घर आता है तो उसके पिता उसकी बदली हुई मनःस्थिति को समझ जाते हैं और जबरदस्ती प्रेसिडेंसी कॉलेज छोड़वा देते हैं.

" मेरी स्थिति कुछ विचित्र थी। पापा ने जबरदस्ती 'प्रेसिडेंसी' छोड़वा दिया था। साइंस छोड़कर, आर्ट्स लेकर सोशलॉजी में मैं एम. ए. कर चुका था और कई तरह के संकर संस्कार मुझे आधा तीतर, आधा बटेर बनाकर छोड़ गए थे. घर की समृद्ध परंपरा छोड़कर मैं यूनियन लीडरी, समाज-सेवा और प्राध्यापकी-तीनों को ही अपने प्रयोग का क्षेत्र बनाए हुए था। संघमित्रा से मिलने के लिए मैंने टाटा के जादूगोड़ा के जंगल, आंध्र के जंगल और धान के खेत. मध्य प्रदेश के बीहड़... कहाँ के चक्कर नहीं लगाए। मगर तब तक शायद वह भावनाओं, आवेगों से ऊपर उठ चुकी थी। शायद मेरी



यूनियन , सोशल सर्विस और लेक्चररशिप हताशा के जख्म को ढकने के साधन मात्र थे। माँ ने साफतौर पर ऐलान कर दिया था कि मुझे हर हालत में उनके पास रहना है, इतनी बड़ी हवली अकेले भाँय-भाँय करती है और मैं हर हालत में वहाँ बना हुआ था। पिताजी कूड़े से भी काम लायक चीजें निकाल लिया करते थे। यह उनकी वणिक-बुद्धि कहूँ या विलक्षण बुद्धिमत्ता, वह हर चीज को कैश कराना जानते थे। अपने स्वभाव के विपरीत मुझे उन्होंने आड़े उलटे प्रोत्साहन देना शुरू किया। उनकी कृपा से प्रारम्भिक चरणों में ही सफलताएँ मिलती गईं और अब मैं कई यूनियनों का अध्यक्ष बन बैठा था लेकिन पापा के लिए ये मात्र मील के पत्थर थे, मंजिल नहीं। उनका इरादा था कि आगामी चुनाव में मुझे कहीं से खड़ा करवा देंगे। शायद प्रान्तीय या केंद्रीय नेतृत्व के सामने की पंक्ति में आने की जो रिक्तता मेरे अक्षय-बट परिवार में रह गई थी, वह मुझसे पूरी की जानी थी। लेकिन इन सबसे उदासीन रहकर जब मुझे अपनी लेक्चररशिप और यूनियन वगैरह में ज्यादा व्यस्त पाने लगे तो एक दिन brainwash के लिए मेरे सोशोलॉजी विभाग के हेड के हाथों गक नए पर्चे के रूप में उनकी नई योजना सामने थी।"

योजना सिद्धार्थ को शोध कार्य में लगाने बझाने की थी। शोध कार्य में फंसा कर उससे वह कार्य रोकना था जिसके लिए वह अग्रसर हो रहा था। शोध का शीर्षक दिया गया 'क्राइम', अपराध और अपराधी की प्रकृति, प्रकार, व्यक्तिगत और परिवेश में संस्कार, मनोविज्ञान, समाजशास्त्रीय विवेचन, विश्लेषण करने के लिए वह थानों में भटकने लगा और अपने जीवन के उद्देश्य से अलग हो गया। इसी बीच उसे सचिन के पिता मिलते हैं 'राखल बाबू' वह अपने बेटे को निर्दोष बताते हैं और उसे थाने से छुड़ाने के लिए सिद्धार्थ की मदद मांगते हैं। सचिन का मित्र सिद्धार्थ अच्छी तरह जानता है कि सचिन न्याय के प्रति अग्रसर है लेकिन सब कुछ जानते

हुए भी समाज के प्रबुद्ध वर्ग में शामिल उसका परिवार उसकी मदद नहीं करता क्योंकि सचिन सत्ता व्यवस्था के खिलाफ कार्य कर रहा था भले ही वह अपने दायरे में सही था। सिद्धार्थ सचिन की मदद नहीं कर पाता क्योंकि उसके पिता, उसके भैया बड़े बड़े पद पर होकर भी सत्ता के खिलाफ जाने का हथ्र जानते थे और उनका यह रुतबा इसी बात पर कायम था कि वह कभी भी सत्ता के खिलाफ नहीं गए।

सिद्धार्थ अपने शोध कार्य के संदर्भ में सचिन से मिलता है और जानना चाहता है कि वह ऐसा क्यों कर रहा है। वह सवाल भी करता है कि लोग व्यक्तिगत स्वार्थ के लिए या अत्याचार के खिलाफ अस्त्र उठाते हैं तुम लोग सामूहिक स्वार्थ के खिलाफ। मगर करते हो तुम भी अपराध ही। क्या हिंसा से हिंसा को और नफरत से नफरत को दबाया जा सकता है? इन सवालों के बीच सिद्धार्थ भी यह भली-भाँति जानता है कि वह क्या पूछ रहा है और उसको क्या जवाब मिलेगा।

"सचिन मुझे देखते ही सीखचों के पास आ गया, "आज शायद जा रहे हो?" पहल उसी ने की।

'मेरी फाँसी तक नहीं रुकोगे? व्यवस्था की पीठिका पर टँगें मेरे वजूद के सवालिया निशान से कतराने लगा है तुम्हारा शोध!' उसकी व्यंग्य-भरी हँसी निरुत्तर कर गई मुझे। मैं निर्वाक निर्निमेष ताकता रहा उसे।

'रानी को पूछ रहे थे न उस दिन?'

'हाँ! मेरी सारी चेतना सिमट आई उसके सवाल पर। 'शी हैड बीन brutally butchered लॉन्ग एगो।' कैसे?' मैं चौक पड़ा।

उसके गुप्तांग में रूल घुसा कर.. मथकर मारा गया।

ओह! ओह !! कराहाते हुए आवेग में मैंने सीखचो को पकड़कर झकझोर देना चाहा, मगर वे सर्द और सख्त थे। आंखों के आगे अँधेरा छा गया। मेडिकल की



मेधावी छात्रा, जेनेटिक्स पर रिसर्च करने का दम भरने वाली रानी, एक सामान्य पुलिस के हाथों... crime! लगा,अभी अभी क्रॉच वध हुआ है। फिजा में दूर दूर तक दहशत भरी दर्दनाक चीखें भर उठी है। "

कथाकार संजीव जी कहते हैं "साहित्य में कुछ भी वर्जित नहीं है फिर वंचितों के प्रति सहानुभूति तो स्वाभाविक चीज है इसीलिए दलित, स्त्री, सांप्रदायिकता और मालवाद (फंडामेंटलिज्म) साहित्य का उपजीव्य रहेगा ही। इसमें कौन-सी नई बात है। साथ ही समलैंगिकता और बाजारवाद, भोगवाद के द्वारा सेक्स की यौन कुंठा समेत अन्यान्य कुंठाओं और आग्रहों का अवक्षेपण एक स्वाभाविक सी प्रक्रिया है। इसके कंपलशन्स को दरकिनार नहीं कर सकते पर सवाल एक ही बचता है कि कोई भी रचना आपको ले कहाँ जाती है, किस मुकाम पर-ध्वंस के कगार पर या सृजन के पड़ाव पर?"

साहित्य का जन्म ही सहानुभूति, स्वानुभूति, परकाया प्रवेश और उदात्तता से हुआ है। मेरी राय में स्वयं प्रकाश ने 'जन्म' कहानी में नारी के प्रसव का जैसा चित्रण किया है या मोहम्मद आरीफ ने 'लू' और प्रेमचंद ने 'गोदान' में दलित लेखन का जो मानक पेश किया है किसी नारी लेखिका और किसी दलित लेखक ने उससे बड़ी लकीर नहीं खींची तो मैं कैसे मान लूँ कि किसी दलित को ही दलित लेखन और स्त्री को ही स्त्री लेखन करने का अधिकार है? फिर भी स्वानुभूति की सच्चाइयों को महज सहानुभूति से नहीं जाना जा सकता- इस बात से भी इत्तेफ़ाक रखता हूँ।"

जेल से अपनी पूरी दुनिया गवा कर लौट रहा सिद्धार्थ सोचता है कि उसके पापा उसके शोध कार्य को कैसे भुनाएंगे, अपराध के रक्तबीज उनके कितने काम आएंगे . वह ट्रेन में बैठा है, अपनी शोध की फाइल पकड़े हुए है और उसके दिमाग में तरह-तरह की चीजें दौड़ रही हैं

. कभी वह सोच रहा है कि प्लेटो का कहना है अपराध प्रतिभाशाली व्यक्ति ही कर सकते हैं तो डार्विन का कहना है कि जिंदा रहने के लिए समर्थ लोग सबल लोग से निर्बल ,असमर्थ का अपराध भरा संघर्ष हमेशा हमेशा रहेगा . हेगेल ने कहा है कि संक्रमण और संघात के इस नायकत्व को स्वीकारना होगा. मार्क्स की वस्तु और क्रियाओं के घात प्रतिघात की बात में भी संघर्ष ही है यहां आगे बढ़ने की अंधी दौड़ में कोई नहीं देखता कि कौन कुचल गया . वह सोचता है कि रानी ठीक कहती थी अपराध खत्म करना है तो नस्ल ही बदल डालो . तरह तरह की चीजों से ,विचारों से सिद्धार्थ का दिमाग बजबजा रहा है . तरह तरह के दृश्य उठ रहे हैं और फिर बुलबुले की तरह खत्म हो रहे हैं. उसकी आंखों के सामने पूरा का पूरा गांव जल रहा है कंकाल नुमा चेहरे अज्ञात पंजों से बचने के लिए बेतहाशा भाग रहे हैं . सहमी हुई मन ही मन दुआ मांगती हुई उसकी भाभी ,बड़े भैया ,पापा, पुलिस, गुंडे, नकली गवाह ,नक्सली युवक ,रानी सब उसके सामने आ रहे हैं, जा रहे हैं और सवाल की तरह उसके दिमाग में घूम रहे हैं. वह पसीना पसीना हो जाता है और खुद को सामान्य रखने के लिए खिड़की खोलकर बाहर झांकता है . गाड़ी धीरे धीरे गंगा के पुल पर रेंग रही है कुछ ही मिनटों में उसका स्टेशन आने वाला है .सुबह की लाली फैली हुई है और लाल गंगा को देख कर उसे लगता है आदिकाल से खून ही इसमें बहता रहा है . और अपने शोध की सामर्थ्य और सीमा पर वह विचार करता है. अपराध की उन लपटों पर विचार करता है जिनमें आहुति बनकर लाखों-करोड़ों निरपराध ,निष्ठावान आत्माएं उसके मित्र, रानी तक समा चुके हैं . वह सत्ता व्यवस्था और समाज के तमाम अपराधी के बारे में सोचता है और उसे लगता है कि वह पैरासाइट है क्योंकि वह अपने पिता, भाई ,स्वजन के लिए औजार है और फिर उसकी दृष्टि अपने शोध प्रबंध पर जाती है. वह सोचता है कितना गंदा मजाक है यह शोध . उसके हाथ आगे बढ़ते हैं और शोध की पूरी

फाइल गंगा में फेंक देता है . और अब उसे संतोष मिलता है कि अपराध का पहाड़ फिसलकर गंगा में गिर गया है. सिद्धार्थ स्टेशन पर उतरता है तो विभागाध्यक्ष के साथ माँ को देख कर उसे याद आता है किसी साधु ने शायद ठीक ही कहा था कि सिद्धार्थ की मौत पानी में होगी उसने पूरा भविष्य डूबा दिया है उसी पानी में.

यूनिवर्सिटी में होने वाले शोध कार्य बहुत कुछ वैसे ही होते हैं जैसे कहानीकार ने इस कहानी में दर्शाए हैं सिर्फ कागजी और डिग्री पाने के लिए लिखे गए .वास्तविक जीवन जगत से उनका कोई नाता रिश्ता नहीं होता है.कहानी में सचिन को दारोगा के मुंह पर थूकने का प्रसंग भी कितना सार्थक है .दारोगा जी . तुम नहीं समझोगे . अपने बेटे को भेज देना- उसे समझा दूंगा . कितनी गहरी पकड़ है- वक्त के साथ हम सभी सुभाष, नेहरू बनते हुए अंत में गांधी में तब्दील हो ही जाते हैं .सचमुच गर्म खून की भाषा गर्म खून ही समझ सकता है साहित्यिक आलोचना की परिधियों से परे यह कहानी कुछ बड़े सीधे-सीधे प्रश्न भी खड़े करती है . क्या हिंसा को और बड़ी हिंसा और नफरत को नफरत से दबाया जा सकता है ? जो व्यवस्था स्वयं अपराध को पैदा करती हो, उसके कारणों को जानने और लीपापोती के लिए अनुसंधान या आयोग, कमेटियाँ बनाने का कोई अर्थ है ? आखिर कौन सी मजबूरी है जिसके चलते डॉक्टरी पढ़ रही संघमित्रा, जो मुर्दे की चीरफाड़ से भी बेहोश हो जाती थी, परिस्थितियों के वश में स्वयं शातिर अपराधी बन जाती है ? सिद्धार्थ और सचिन जो एक छत के नीचे मार्क्स, लेनिन और व्यवस्था को समझने की कोशिश कर रहे हैं; उनमें से एक अपराध की दुनिया से गुजरता हुआ जेल के सीखंचों के पीछे पहुँच जाता है और दूसरा उन्हीं प्रवृत्तियों पर तथाकथित शोध करके फलता-फूलता है । सेशन जज पिता और एस.पी. भाई के सामने टी.वी. के सेनिटोरियम से सचिन के पिता हाँफते-हाँफते दौड़े आये किन्तु न सचिन के पिता की

याचना का कोई असर पड़ा, न सचिन का अपनी सफाई में एक शब्दे न कहने का लेकिन उसी सचिन की सिफारिश यदि राजनेता, एम.एल.ए., एम.पी. या व्यवस्था का बड़ा अफसर एस.पी., जज, सेक्रेटरी करता या इनके किसी आदमी का आदमी निकल आता तो भी क्या दंड वही रहता ? यह सच केवल बिहार या बंगाल का सच नहीं है, आज पूरे देश का सच बन चुका है . कन्या कुमारी से लेकर कश्मीर और आसाम से सोमनाथ तक गाया जाने वालावाला यह व्यवस्था का राग इस दोगली व्यवस्था का क्रूर चेहरा है . 'अपराध' कहानी ने संजीव को उस दौर का नायक कथाकार बना दिया था .यह कहानी आज भी उतनी ही प्रासंगिक है .लेखक इसके माध्यम से रचना की नयी जमीन को तोड़ता हुआ महसूस होता है। अपने वैज्ञानिक अध्ययन एवं अनुभवों का पूरी तरह से रचनात्मक उपयोग करते हुए संजीव ने मानवीय विकास की असीम आकांक्षाओं के मध्य दुर्निवार विडंबनाओं के चित्रण-रूप में अपूर्व संसार रच डाला है। डॉ. मैनेजर पाण्डेय ने माना है कि विमर्श की इस बहुआयामी प्रक्रिया में संजीव हर तरह के अन्याय, अत्याचार तथा अतिचार के विरोधी हैं और अग्रगामी, न्यायसंगत हैं.

निष्कर्ष:- संजीव द्वारा लिखित 'अपराध ' कहानी नक्सलियों की संवेदनशील और देशभक्त छवि को सामने लाती है और उनके दमन का विरोध करती है. संजीव जी इस कहानी के माध्यम से कहना चाहते हैं कि जब प्रशासन पुलिस, महाजन, सूदखोर, जोतदार और जमींदार किसानों, मजदूरों तथा आदिवासियों पर हिंसक जुल्म ढहाते हैं और उस जुल्म से भारतीय न्यायपालिका द्वारा भी छुटकारा नहीं दिलाया जाता है तो उसके खिलाफ शोषित वर्ग द्वारा हिंसक प्रतिरोध, विद्रोह और संघर्ष ही एक मात्र रास्ता है. 'अपराध' कहानी इस धारणा और मान्यता को ध्वस्त करती है कि नक्सली अपराधी हैं. यह कहानी नक्सलवादी आन्दोलन की पृष्ठभूमि पर लिखी गयी है जिसके पीछे का सत्य यह है कि संजीव



के प्रिय साथी सूर्यनारायण शर्मा को नक्सलवादी आन्दोलन में शामिल होने के 'अपराध' में पुलिस ने हजारीबाग जेल में बंदूक की नालों के प्रहार से मार डाला था. इसी घटना के बाद वे 'अपराध' कहानी

लिख पाते हैं. संजीव जी ने इस कहानी में प्रशासन, पुलिस, न्यायपालिका, राजनेताओं सब पर प्रश्नचिन्ह लगा दिया है.

संदर्भ सूची

1. मधुरेश ,2008, हिंदी उपन्यास का विकास, सुमित प्रकाशन, इलाहाबाद
2. संजीव ,1997, धार, राजकमल प्रकाशन ,नई दिल्ली
3. संजीव कुमार, 2019, हिंदी कहानी की 21 वी सदी ,राजकमल प्रकाशन ,नई दिल्ली
4. संजीव, 2012, 10 प्रतिनिधि कहानियां, किताबघर प्रकाशन ,नई दिल्ली
5. गोपाल राय, 2005, हिंदी उपन्यास का इतिहास ,राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली
6. नामवर सिंह ,2010,आधुनिक हिंदी उपन्यास, राजकमल प्रकाशन ,नई दिल्ली
7. हंस, अंक 2 ,सितंबर ,2013
8. कथादेश, अंक 3 ,मई 2013
9. वाक्, अंक 9 ,वर्ष 2011
10. समकालीन भारतीय साहित्य ,भूमंडलीकरण विशेषांक, अंक 156, जुलाई-अगस्त 2011
11. परमानंद श्रीवास्तव ,2015, उपन्यास का पुनर्जन्म, वाणी प्रकाशन ,नई दिल्ली





आदिवासी उपन्यासों के आईने में स्त्री जीवन

डॉ. उपमा शर्मा

गंगटोक, सिक्किम

मो.8101629551

ईमेल:Upamasharma64@gamil.com

शोध सारांश

प्रस्तुत शोध-आलेख में आदिवासी उपन्यासों को केंद्र में रखकर उनके समुदाय की स्त्रियों की पारिवारिक एवं सामाजिक स्थितियों का यथार्थ वर्णन करने का प्रयास किया गया है। आदिवासी महिलाओं का हमेशा से ही दोहरा शोषण होता रहा है। ये लोग जड़, जंगल तथा जमीन से जुड़े हुए होते हैं। आदिवासी स्त्रियाँ जंगल को अपना घर समझती हैं तथा इनकी दिनचर्या जल, जंगल एवं जमीन तक सीमित रहती है। आदिवासी स्त्रियों को कुछ अधिकार दिये गये हैं जो गैर आदिवासी स्त्रियों के पास नहीं है परंतु अज्ञानता एवं अशिक्षा के कारण ये लोग आज भी अपने अधिकारों से वंचित हैं।

बीज शब्द आदिवासी, उपन्यासों, शोषित, अशिक्षित, स्त्री जीवन

भूमिका

सृष्टि के आरम्भ से ही समाज में स्त्रियों का महत्वपूर्ण स्थान एवं योगदान रहा है। प्राचीन काल से आज तक राष्ट्र की आधी शक्ति स्त्रियों के रूप में ही निहित है। नारी जीवन की वह बहुमूल्य धुरी है जो जीवन को क्रमबद्ध तरीके से संचालित करती है। किसी भी राष्ट्र की प्रगति महिलाओं के बिना नहीं हो सकती परन्तु भारतीय समाज पुरुष प्रधान है। इस पुरुष प्रधान समाज में नारी का स्थान दोगुना दर्जे का है। कोई भी धर्म हो, कोई भी परिवेश हो, स्त्री मात्र उपेक्षित, पीड़ित, अत्याचारों और बन्धनों में जकड़ी हुई दिखाई देती है। आदिवासी समाज में जब स्त्रियों की बात होती है तो ऐसा माना जाता है कि आदिवासी स्त्रियाँ अन्य समाज की तुलना में अधिक स्वतन्त्र होती है लेकिन बिटिया मुर्मू ने लिखा है कि- “भारतीय संस्कृति में जो गैर आदिवासी महिलाओं की स्थिति है वहीं आदिवासी संस्कृति में आदिवासी महिलाओं की स्थिति। उससे बहुत भिन्न नहीं है। यह आमधारणा है कि आदिवासी महिलाएँ अधिकार सम्पन्न तथा बराबर की हकदार हैं किन्तु ऐसी बात नहीं है।”¹

वस्तुतः आदिवासी समाज सामूहिकता और समानता में विश्वास रखने वाला समुदाय है। अग्रजों के आने से पहले

आदिवासी समुदाय में स्त्रियाँ गैर आदिवासी समाज से अधिक स्वतन्त्र थीं लेकिन अग्रजों के आने के बाद आदिवासी समुदाय का विखण्डन हुआ जिससे पितृसत्तात्मक व्यवस्था मजबूत हुई। संथाल आदिवासी समाज की मान्यता है कि -“उनके पूर्वजों की प्रेतात्माओं को अपने उत्तराधिकारियों से अन्न जल मिलता है लड़की पराया धन है वह जब शादी के बाद चली जाएगी तो उन्हें अन्न जल कौन देगा? इसलिए पुरुषों को ही उत्तराधिकारी बनाया गया ताकि उन प्रेतात्माओं को हमेशा अन्न जल मिलता रहे।”²

मूलतः आदिवासी समुदाय में नगोबिसी, बिबरी, गारो, अकन, मिनंगकबाड और मोसुओं आदि जनजातियाँ मातृसत्तात्मक हैं वहीं संथाल, भील, कोल, मुण्डा, हो और सहारिया आदि पितृसत्तात्मक जनजातियाँ हैं जो कबीले मातृवंशीय हैं। वे प्रायः मातृस्थानीय भी हैं। आदिवासी समुदाय की महिलाएँ तराशे हुए साँवले सौन्दर्य की अनुपम कृति होती हैं। इनका दिल बच्चों के समान मासूम होता है। इनकी निश्चल हँसी व सरल स्वभाव लोगों को सहज में ही आकर्षित करता है। आदिवासी स्त्रियाँ जंगल को अपना घर समझती हैं। उनकी दिनचर्या गाय बकरी सुअर तक ही सीमित रहती है। अन्य समाज की भाँति यह आदिवासी समाज भी



महिलाओं और पुरुषों की सहभागिता से जुड़कर बना है परन्तु आदिवासी समाज की महिलाएँ गैर आदिवासी समाज की महिलाओं की तुलना में चार गुना अधिक घर एवं बाहर के कार्यों में योगदान देती हैं। अपने परिवार के भरण-पोषण के लिए वह किसी भी तरह से पुरुषों पर आश्रित नहीं रहतीं। परिवार के लिए भोजन जुटाने की जिम्मेदारी लड़कियों की होती है। उन्हें फल-फूल तो जंगल से लाने ही होते हैं साथ ही साथ जलावन, बाँस, जड़ी-बूटी, चारा, पत्ता, खाद आदि के लिए भी जंगल पर निर्भर रहना पड़ता है। फसल बोने से लेकर काटने तक की जिम्मेदारी भी आदिवासी महिलाओं की ही होती है। मूलततः घर से बाहर तक की जिम्मेदारी आदिवासी महिलाओं की ही होती है।

वस्तुतः आदिवासी समाज में घर परिवार से जुड़े छोटी-मोटी आय के लिए चटाई, झाड़ू आदि बनाने का काम महिलाएँ ही करती हैं। आदिवासी महिलाएँ मेहनतकश होती हैं। रात-दिन काम करती हैं। आदिवासी समुदाय के पुरुष ताड़ी पीकर विश्राम करता है। पेट की चिन्ता सिर्फ स्त्रियों की ही होती है। पुरुषों की नहीं। परन्तु कुछ समाज ऐसे भी हैं जहाँ स्त्री व पुरुष दोनों समान काम करते हैं। आदिवासी स्त्रियों के सन्दर्भ में श्री श्याम सिंह का कहना है कि .

“राजस्थान की भील महिलाएँ श्रमिकों के रूप में काम करती हैं। वे वास्तव में कठोर श्रम की प्रतीक है।”³

आदिवासी समुदाय की महिलाएँ आर्थिक ढाँचें को मजबूत करने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाती चली आ रही हैं। सुबह से शाम तक वे घर के साथ-साथ खेतों में जी तोड़ कड़ी मेहनत करती हैं एवं अपने परिवार के सदस्यों का भरण-पोषण सराहनीय ढंग से करती हुई नज़र आती हैं। फिर भी गरीबी के कारण इनकी आर्थिक स्थिति दयनीय व सोचनीय बनी रहती है। तमाम संघर्षों के बावजूद इनको दो वक्त की भर पेट रोटी नसीब नहीं होती है।

आदिवासी समाज में स्त्रियों को उतने ही अधिकार दिए गए हैं जितने से पुरुषों के हितों का हनन न हो। पूर्वोत्तर राज्यों में आदिवासी समुदाय की स्त्री की हालत थोड़ी ठीक है। मेघालय का राज्य मातृसत्तात्मक है। खासी व बोड़ो समाज में सम्पत्ति पर बेटियों को भी बेटों के बराबर अधिकार दिये गये हैं। “असम के कार्बी समाज में स्त्रियों के श्राद्ध का रस्म का पूरा संचालन औरतों के हाथ में ही होता है।”⁴

झारखण्ड में आदिवासी में पौन प्रथाएँ प्रचलन में है जिसमें पुरुष को ही वधू के लिए कन्या शुल्क देना पड़ता है तभी उसकी शादी हो सकती है। भिम्मा जनजाति में लड़का अपने ससुर के यहाँ कुछ वर्षों के लिए बंधक जैसा रहता है। तीन वर्ष या पाँच वर्ष के लिए। वह जब काम करना सीख लेता है और अपनी शर्त पूरी कर लेता है तब वह लड़की से शादी करने का हकदार होता है। तो वहीं बैगा जनजाति में लड़की अपने मर्जी से विवाह कर सकती है।

वस्तुतः कहा जा सकता है कि आदिवासी स्त्रियों को कुछ अधिकार दिये गये हैं जो गैर आदिवासी स्त्रियों के पास नहीं है परन्तु इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता है कि आदिवासी समाज में स्त्रियों की स्थिति दयनीय है और उनका शोषण हमेशा से ही होता रहा है। आदिवासी महिलाएँ बहुत ही मेहनती और संघर्षशील होती हैं। कहा जा सकता है कि आदिवासी महिलाओं का दोहरा शोषण होता है। इनका शोषण घर से ही आरम्भ होता है और अंत तक होता ही रहता है। यदि दूसरे शब्दों में कहे तो अधिकतर आदिवासी समुदायों में स्त्रियाँ घर का काम करती हैं और बाहर खेती भी करती हैं। घर चलाने की जिम्मेदारी पूरी तरह स्त्रियों पर ही रहती है। इस समुदाय के अधिकतर पुरुष ताड़ी पीकर बिना कुछ किये पड़े रहते हैं। स्त्रियों के घर वापस आने पर उनके पति नशे की हालत में मार-पीट करते हैं। कहा जा सकता है कि आदिवासी स्त्रियाँ घरेलू हिंसा की भी शिकार होती हैं। कबूतरा जनजाति में तो पति नामधारी पुरुष अपनी पत्नी



से देह व्यापार भी बलपूर्वक करवाता है। वहीं इस जनजाति का तथा कथित महान पिता अपनी पुत्री अल्मा को अपना कर्जा चुकाने के लिए गिरवी रख देता है। जिसका चित्रण मैत्रेय पुष्पा कृत अल्मा कबूतरी उपन्यास में बखूबी देखा जा सकता है। यह उपन्यास कबूतरा जाति पर आधारित उपन्यास है। कबूतरा जनजाति समाज की मुख्य धारा से छिटका हुआ है। इनके समाज में नारी की स्थिति अत्यन्त दयनीय है। इस उपन्यास की नारी पात्र कदमबाई, भूरी और अल्मा है जिनका शोषण घर से आरम्भ होता और मन्त्री के बिस्तर पर समाप्त। कदमबाई अपने चोर-डकैत पति को जी-जान से चाहती है किन्तु मंशाराम उसके पति की हत्या कर कदमबाई के शरीर को हासिल कर लेता। वह जानती है कि उसके पति का हत्यारा मंशाराम है पर चाह कर भी कुछ नहीं कर पाती और मंशाराम कदमबाई का शारीरिक शोषण करता रहता है। आदिवासी कबूतरा समाज में नारी की स्थिति अत्यन्त सोचनीय है। वह सिर्फ जीवन जीने के लिए पुरुष का सहारा नहीं चाहती बल्कि चोरी की दुनिया में अपना नाम उजागर करे यही चाहती है। कबूतरा जनजाति के सन्दर्भ में अक्सर यही कहा जाता है कि “कबूतरा पुरुष या तो जंगल में रहता है या जेल में। स्त्रियाँ शराब की भट्टियों पर या हमारे बिस्तरों पर।”⁵

अल्मा कबूतरी की अन्य नारी पात्र भूरी है जो अपने बेटे को पढ़ाना चाहती है पर आर्थिक तंगी के कारण जब वह पढ़ाने में असहाय सिद्ध होने लगती है तो वह अपने बेटे को समाज में इज्जत दिलवाने के लिए व उसके पढ़ाने-लिखाने के लिए अपनी इज्जत दूसरों को दस बार सौंप देती है। भूरी स्वयं कहती है कि “विद्यारतन के आगे देह का खजाना कुछ भी नहीं है।”⁶

भूरी का बेटा रामसिंह है जिसे वह पढ़ा-लिखाकर शिक्षक बनाती है। रामसिंह को समाज में सम्मानजनक स्थान दिलवाने के लिए उसे बार-बार दूसरों का बिस्तर गरम करना पड़ता है और बेइज्जत भी होना पड़ता है।

भारतीय आदिवासी समाज में स्त्री-पुरुष के यौन सम्बन्धों को लेकर दूसरे समाज की तुलना में अलग है। कुछ आदिवासी जनजातियों में पुरुष महिलाओं को वेश्या बनाकर धन कमाते हैं जिसकी शिकार भूरी, कदमाबाई और अल्मा होती है। अल्मा का पिता रामसिंह मरने से पहले अल्मा को दुर्जनसिंह के यहाँ गिरवी रखता है। यहीं से अल्मा को दुर्गति की कहानी शुरू होती है। दुर्जन सिंह अल्मा के पिता के मरने के बाद सूरजभान के हाथों बेच देता है जहाँ अल्मा को अधिकारियों को खुश करने के लिए भेजा जाता है। दुर्जन स्वयं अल्मा से कहता है कि -“अल्मा तू गिरवी धरी है समझे रहना। इसमें बुराई भी नहीं। हम कबूतराओं में तो यह प्रचलन रह है जेवर-गेहना-बासन और बेटी मुसीबत के समय काम आते हैं। अब तू मेरी खरीदी हुई।”⁷

सूरजभान की कैद से भागी अल्मा डाकू श्रीराम के यहाँ जा पहुँचती है जो अब श्रीराम शास्त्री समाज कल्याण मंत्री के नाम से पहचाना जाता है। मंत्री श्री शास्त्री के यहाँ अल्मा रखैल बनकर रहती है।

मूलतः देखा जाय तो आदिवासी महिलाओं की स्थिति अत्यन्त दयनीय है। इनके जीवन में शोषण का कभी भी अन्त नहीं होता। चारों तरफ से इन्हें ही शोषण का शिकार होना पड़ता है। चाहे वह घर हो या समाज।

इसी कड़ी को आगे बढ़ाने का कार्य मधु कांकरिया कृत खुले गगन के लाल सितारे उपन्यास करता है। इस उपन्यास का मुख्य पुरुष मात्र गोविन्द दास है। गोविन्द दास मणि से आन्दोलन के समय आदिवासी औरतों पर हुए अत्याचार के बारे में बताते हैं। कि “स्वरूप ने चोरी की और फलस्वरूप वह पकड़ा गया। उसे गिरफ्तार किया गया था। किसी पुलिस कंस्टेबल की हत्या के जुर्म में। जबकि वह उस हत्या के सम्बन्ध में पूरी तरह अनभिज्ञ था। अलबत्ता इतना अपराध जरूर था कि उसने अपने घर में एक नक्सलवादी को शरण दी थी। जिसकी वजह से उसकी पत्नी को भी पुलिस वाले गिरफ्तार करके ले जाते हैं। उसे उसकी पत्नी के साथ ही गिरफ्तार कर लिया



गया था। इंटेरोगेशन कक्ष में उसकी पत्नी को नमन कर दिया गया था।”⁸

प्रशासनिक कार्यकर्ताओं द्वारा औरतों का शोषण आरम्भ से ही होता चला आ रहा है। गोविन्द दा आगे मणि को यह भी बताते हैं कि- “उसकी गैंग में एक कामरेड महिला थी उसके साथ भी पुलिस वालों ने अमानवीय ढंग से ही व्यवहार किया। मैडम जी! मणि दा उसके चेहरे पर कहीं भी खाली जगह शेष नहीं रह गया था जहाँ उसको दागा न गया हो। गोविन्द दा स्वयं कहता है कि हमारी एक महिला कामरेड थी शुभ्रा बसु उसके पूरे चेहरे को इसी रमेन ने इस प्रकार दाग दिया थाए जिस प्रकार बंगाल में विवाह के समय दुल्हन के चेहरे को चन्द्रन और कुकुम से सजा दिया जाता है।”⁹ वस्तुतः इनके समाज में औरतों की नारकीय स्थिति है। इनके जीवन को नारकीय बनाने में गैर आदिवासी लोगों का विशेष योगदान है।

संजीव के ‘जंगल जहाँ शुरू होता है’ उपन्यास में बिहार के पश्चिमी चंपारण की आदिवासी थारू जनजाति का चित्रण हुआ है। आदिवासी समुदाय की औरतों की इज्जत उन्हीं के मर्दों की आँखों के सामने लूटी जाती है। मजबूर पुरुष कुछ नहीं कर पाते। चुपचाप देखने के प्रतिशोध करने की क्षमता उन लागों में नहीं है। बिसराम और काली दो भाई हैं। वे मजदूर हैं। रजुआ बगहा के प्रिय टॉकीज में थारू कन्याओं के साथ शोले फिल्म देखने जाता है। वहाँ बंशी डाकू उसे खाना बनाकर लाने का आदेश देता है। खाना बनाकर न लाने पर उस गाँव को डाकू बंधक बना लेते हैं। औरतों को नाचने का आदेश दिया जाता है। औरते नाचती हैं। मड़ाई कर रहे बैलों की तरह गोल-गोल ऊँट-पटाँग चक्कर वह काटती हैं। थारू औरतें वहाँ पशु में ढल जाती हैं। शोले की कहानी को दोहराया जाता है।

एक दिन जब बिसराम की बहू डाकूओं को खाना बनाकर खिला देती है तो उसे डाकूओं को खाना बनाकर खिलाने के आरोप में पुलिस वाले थाने ले जाते हैं। जहाँ

उसे पीटा जाता है। बिसराम की पत्नी को पुलिस वाले इतना पीटते हैं कि वह खाट पकड़ लेती है। थारू औरतों का यौन शोषण करता है। परशुराम और चन्द्र दीपसिंह बिसराम की पत्नी का यौन शोषण करते हैं। जोगी काली की पत्नी को बेच देता है। वहीं मलारी का भी यौन शोषण किया जाता है। वह निसंकोच होकर कहती है कि- “हम गरीब नीच जाति की औरतों की क्या इज्जत खुला दरबाजा है जो चाहे मुँह मार लो।”¹⁰

वस्तुतः देखा जाय तो आदिवासी समुदाय में महिलाओं की देह का शोषण होना मानो उनकी नियति ही बन जाती है। उन्हें कहीं से कोई सुरक्षित नहीं कर पाता है। अगर वह अपने घर पर बिकने व शोषण से बच भी जाती हैं तो वह जमींदारों, ठेकेदारों व पुलिस कर्मियों के चंगुल से नहीं बच पाती हैं।

विनोद कृत ‘समर शेष है’ उपन्यास में भी देखा जा सकता है कि गैर आदिवासी लोग व्यापार के बहाने आदिवासी इलाके में आते हैं और उनकी नज़र आदिवासियों के बहु बेटियों के बदन पर होती है। विष्टू साव एक व्यापारी बनकर इनके इलाके में आता है। यह मुख्य रूप से इनके इलाके से लाह खरीदता है और बाहर जाकर दोगुने दाम में बेचता है। विष्टू साव का इस इलाके में आने का लालच केवल लाख ही नहीं होता है बल्कि वह आदिवासी औरतों को निहारने के उद्देश्य से आता है। यहाँ लेखक स्वयं कहता है कि- “आदिवासी गाँवों में लाह के अलावा उसके लालच का केन्द्र आदिवासी औरतें थी। उनकी गर्वीली छातियाँ और भरे-भरे टखने देख उसकी लार टपकने लगती। कभी उसने उनसे छेड़-छाड़ की हिम्मत नहीं की लेकिन भूखी निगाहों से वह उनके बदन को टटोलता रहता।”¹¹

मूलतः देखा जाये तो आदिवासी महिलाएँ अपनी रक्षा स्वयं करना जानती हैं लेकिन कभी-कभी परिस्थितियों के सामने मजबूर व लाचार भी दिखाई देती हैं। गैर आदिवासी पुरुषों के नज़रों में यह सदैव खटकती रहती हैं। विष्टू जैसे पूँजीपति लोग सदैव इस मौके का इन्तजार



करते हैं कि कब इनके सामने कोई आदिवासी महिला मदद माँगने आये और वह इसका फायदा उठा सके। कुछ आदिवासी समाज में महिलाओं की स्थिति ठीक है और परतन्त्रता की बेड़ियों से आजाद जिसका चित्रण मनमोहन पाठक कृत 'गगन घटा घहरानी' उपन्यास में देखा जा सकता है। इस उपन्यास का पात्र तपेसर अपनी साली की शादी कर देता है पर उसका लगड़ा साढू उसको को रोज मारता पीटता है लेकिन यह बात जानकर भी वह अपनी पत्नी को बता नहीं पाता है। तपेसर की पत्नी सुगिया बहुत ही कार्य कुशल महिला है। तपेसर एक दिन अपने मित्र मधनी जी से रधिया के बारे में बात कर रहा होता है और रधिया पर हो रहे अत्याचारों के बारे में बता रहा होता है तभी सुगिया यह सब बात सुन लेती है। वह रधिया को अपने घर लाने अकेले ही निकल जाती है। तपेसर के रोकने पर भी वह नहीं रूकती है जिससे तपेसर परेशान हो जाती है और तब रामधनी तपेसर से बोलता है कि-“हमी स्त्रियों को इस तरह बनाकर रखते हैं जिसमें हर समय उन्हें पुरुष के सहारे की जरूरत हो। वरना इन आदिवासियों की स्त्रियों को देखो किसी बात में पुरुषों से कम है। अरे भाई अकेले जंगल में शिकार पर निकल जाती है। घने वन के भीतर से खुद दूर-दराज उन्हें बेच भी आती है। आदिवासी हमारी तरह स्त्रियों को गुलाम बनाकर नहीं रखते।”¹² इस दृष्टव्य के माध्यम से देखा जा सकता है कि आदिवासी स्त्रियाँ न केवल आत्मनिर्भर होती हैं बल्कि परतन्त्रता की बेड़ियों से मुक्त भी होती हैं। वे घर से बाहर तक स्वयं ही सारा काम करती हैं फिर भी खुश रहती हैं। इनके जीवन में परेशानियाँ तब उत्पन्न होती है जब गैर आदिवासी समाज के लोग इनके जीवन में हस्तक्षेप करने लगते हैं।

इसी कड़ी को आगे बढ़ाने का कार्य पुनी सिंह कृत 'सहराना' उपन्यास करता है। इस उपन्यास का नायक सोमा है। सोमा की माँ अंजनी है जिनका सहरिया समाज में श्रेष्ठ स्थान है। सहराने के सभी लोग अंजनी का बहुत

आदर करते हैं। सहरिया जनजाति मातृसत्तात्मक समाज भले ही नहीं है परन्तु इनके समाज में औरतों को पुरुषों से पहले स्थान दिया गया है। सहरिया समाज में अंजनी काकी ही सर्वेसर्वा हैं। इनके राय के बिना कोई भी निर्णय नहीं लिया जाता है जिसका एक दृष्टव्य इस प्रकार है- “अंजनी काकी की बात कुछ और है। सहराने के सभी वर्ग और गोत्र के लोग उनका आदर करते हैं। उनके काम के लिए दौड़े आते हैं। उनके कहे को सहराने के सयाने लोग भी अनफिट नहीं कर सकते। उसके मुकाबले में तो फोदलिया की भी कदर कम होती है केवल सहराने में नहीं बल्कि पूरी घाटी में काकी के नाम की चर्चा होती है। जहाँ भी चार छः लोग इकट्ठे होते हैं वहीं पर शुरू हो जाती है।”¹³

अंजनी काकी को पंचायत के निर्णय तक में बुलाया जाता है। सहराना पुरुष प्रधान समाज होते हुए भी औरतों को पुरुष से पहले स्थान देते हैं और इनका निर्णय ही अन्तिम निर्णय माना जाता है। वस्तुतः सहराना गाँव में सहरिया महिलाओं की स्थिति अन्य समाज के अपेक्षाकृत बेहतर है।

तो वहीं विद्यासागर नौटियाल कृत 'मेरा जामक वापस दो' उपन्यास के माध्यम से आदिवासी समाज में महिलाओं की अशिक्षा व्यवस्था को देखा जा सकता है। इनके समाज में घर की महिलाओं को शिक्षा से वंचित रखा जाता है। इस उपन्यास का पात्र हरि है जो अपने लड़के को विद्यालय में दाखिला दिलवाने जाता है। मास्टर साहब पूछते हैं कि तुम्हारे कितने बच्चे हैं तो हरि बताता है कि उसका एक लड़का है और एक लड़की। मास्टर साहब हरि से कहते हैं कि लड़की को स्कूल में दाखिला क्यों नहीं करवा रहे हो ? तो वह बताता है कि लड़कियों को पढ़ाने से लड़कियाँ बिगड़ जाती हैं एवं उनसे कोई सभ्य परिवार का लड़का शादी नहीं करता है। पढ़ भी जायेगी तो घर में चूल्हा चैका ही तो करेगी। जिसका एक दृष्टव्य इस प्रकार है-“हरि के जिद के सामने काली निरुत्तर हो गया था। कर ले भाई



जैसी तेरी मरजी। लिखा दे उसका भी नाम। बेटा पढ़ लिख भी जायेगी तब भी उसे ससुराल में तो घास ही काटनी है गोबर ही ढोना है।”¹⁴

हरि के कहने पर जैती का दाखिला स्कूल में हो जाता है। आदिवासी समाज के लड़के स्कूल जाते हैं और उनकी माँ बहने तैयार करके स्कूल भेजती हैं पर ये ही महिलाओं शिक्षा प्राप्त करने के अधिकार से वंचित रह जाती हैं।

निष्कर्षतः कहा जा सकता है कि आदिवासी समाज में स्त्रियों की विशेष भूमिका होती है। श्रमिक आदिवासी स्त्रियाँ अपने परिवार का पालन करने के लिए एक से बढ़कर एक घातक कार्य करने से पीछे नहीं रहती हैं। कभी वह अकली ही शिकार करने के लिए जंगलों में चली जाती हैं तो कभी घनघोर जंगलों में साँप जहरीली बिच्छुओं से बिना डरे लकड़ी काटने निकल पड़ती हैं। ये लोग बहुत ही शान्तिप्रिय होते हैं। आदिवासी समाज की महिलाओं को एक साथ कई मोर्चों पर लड़ना होता है। वो अपने परिवार के पुरुषों के अंह से जूझती हैं। पराए

पुरुषों की लोलुपता की दृष्टि से जूझती हैं। अपने बच्चों के भूखे पेट से जूझती हैं तथा बच्चों के भविष्य के लिए जूझती हैं। मध्य प्रदेश के आदिवासी क्षेत्रों में महिलाओं की स्थिति के बारे में श्रीमती जनक मिगिलिगन लिखती हैं-“आम तौर पर जो लड़का पैन्ट पहन लेता है तो खेती का काम करना अपनी इज्जत के लिखाफ समझता है उसके पास अच्छी साइकिल चलाना घड़ी अच्छे जूते पहनना और बाजार में घूमना ही अकेला काम रह जाता है। ऊधर बहन बेचारी जानवरों को चराने ग्वाल जायेगी। जंगल से लकड़ी लाएगी। लड़कियों के पास तो वहीं लहगा और घाघरा ज्यादा तर वह भी फटा पुराना होता है।”¹⁵

इस प्रकार देखा जाए तो आदिवासी महिलाएँ हर तरह से संकटों से घिरी हुई हैं। सबसे ज्यादा संकट उनकी अर्थ व्यवस्था का है। इनके पास आजीविका का कोई साधन नहीं है और ना ही एक स्थान पर रुकने के लिए छत है जिसकी वजह से ये लोग बनजारों की जिंदगी जीने के लिए मजबूर हैं।

संदर्भ सूची

1. गुप्ता, रमणिका. (दिसंबर-2005), युद्धरत आम आदमी. अंक 80, पृ. 90
2. गुप्ता, रमणिका. (दिसंबर 2005). युद्धरत आम आदमी. अंक 80, पृ.94
3. सैनी, डॉ. एस. के. (2003). राजस्थान के आदिवासी. राजस्थान: जयपुरी में ट्रेडर्स. पृ.138
4. रमणिका गुप्ता, (दिसंबर 2005), युद्धरत आम आदमी, अंक 80, पृ.95
5. पुष्पा, मैत्रेयी. (2010). अल्मा कबूतरी. नई दिल्ली: राजकमल प्रकाशन. फ्लैप.
6. पुष्पा, मैत्रेयी. (2010). अल्मा कबूतरी. नई दिल्ली: राजकमल प्रकाशन. फ्लैप. पृ.178
7. पुष्पा, मैत्रेयी. (2010). अल्मा कबूतरी. नई दिल्ली: राजकमल प्रकाशन. फ्लैप. पृ.244
8. कांकरिया. मधु. (2000). खुले गगन के लाल सितारे. नई दिल्ली: राजकमल प्रकाशन. पृ.38
9. कांकरिया. मधु. (2000). खुले गगन के लाल सितारे. नई दिल्ली: राजकमल प्रकाशन. पृ.29
10. संजीव. (2010). जंगल जहां शुरू होता है. नई दिल्ली: राजकमल प्रकाशन. पृ.182
11. कुमार, विनोद. (2005). समर शेष है. नई दिल्ली: प्रकाशन संस्थान. पृ.8
12. पाठक, मनमोहन. (2015). गगन घटा घहरानी. नई दिल्ली: ग्रंथ अकादमी दरियागंज. पृ.169
13. सिंह, पुन्नी. (2012). सहरना. नई दिल्ली : ग्रंथ केतन प्रकाशन. पृ.13-14
14. नौटियाल, विद्यासागर. (2012). मेरा जामक वापस दो. नई दिल्ली: किताब घर प्रकाशन. पृ. 1
15. वर्मा, डॉ. गीता. (2012). वर्तमान समय में आदिवासी समाज. अलीगढ़: वाङ्मय बुक प्रकाशन. पृ.83



आधुनिक युगबोध और गुरु नानक वाणी

डॉ. शोभा कौर

असिस्टेंट प्रोफेसर

किरोड़ीमल महाविद्यालय

दिल्ली विश्वविद्यालय

सारांश

आधुनिकता की कुछ मुख्य प्रवृत्तियों में प्रश्नाकुलता, राजनैतिक सजगता, आर्थिक जाग्रति, मानवीय गुणों में विश्वास आदि प्रमुख हैं। इस दृष्टि से देखे तो गुरु नानकदेव जी की वाणी हर युग में आधुनिक है। उन्होंने अपने समय की सभी कुरीतियों का विरोध किया एवं सभी जड़ मान्यताओं पर प्रश्न चिह्न लगाए। अपने समकालीन सभी संतों की अपेक्षा गुरु नानकदेव जी में राजनैतिक सजगता सर्वाधिक है। आर्थिक दृष्टि से उन्होंने न केवल उपदेश दिए अपितु स्वयं भी व्यापार और कृषि के क्षेत्र में सक्रिय रह कर एक मिसाल कायम की। मनुष्य को उसकी बुराइयों के प्रति लगातार सचेत करते हुए उन्होंने उसे अपने कर्मों में सुधार को प्रेरित किया। उनकी वाणी में जहाँ एक ओर तत्कालीन धर्म, दर्शन, अध्यात्म, राजनीति, इतिहास, अर्थनीति और समाज संरचना का यथार्थ विद्यमान है वहीं दूसरी ओर उसमें अपने समय के महत्वपूर्ण मुद्दों पर प्रश्नचिह्न हैं।

बीज शब्द

आधुनिकता, आध्यात्म, चेतना, दृष्टि, मध्यकाल। लोकभावना

आमुख

गुरु नानक वाणी में आधुनिक चेतना पर बात करने से पूर्व हमें जानना होगा कि आधुनिक चेतना क्या है? आधुनिकता के विषय में यह पूर्वाग्रह क्यों देखने को मिलता है कि, इसकी शुरुआत 1800 के आसपास औद्योगिक क्रान्ति के साथ हुई? आधुनिक कहते ही उससे पूर्व के साहित्य को हेय मानने की प्रवृत्ति क्यों मौजूद है? किसी साहित्यकार के मूल्यांकन के लिए उसे प्राचीन, मध्य और आधुनिक में बाँट कर देखना कहाँ तक उचित है? क्या प्राचीन, मध्य और आधुनिक मात्र प्रवृत्तियाँ नहीं हैं जो कभी भी किसी भी व्यक्ति और स्थान में हो सकती हैं? क्या आधुनिकता का एक खतरा ज्ञान का स्थानांतरण सूचना-तन्त्र नहीं हो गया और क्या इसी अर्थ में प्रत्येक आधुनिकता अनुकरणीय हो सकती है? क्या वर्तमान में धर्म हमारी जातीय स्मृति का जीवंत हिस्सा है या भौतिक चीज है? क्या इस सन्दर्भ में आधुनिकता ज्यादा खोखली चीज नहीं बन गई है?

गुरु नानकदेव जी ने जिस प्रकार अपने समय की नब्ज पर ऊँगली रखते हुए अपने समाज को झकझोर कर जगाया है, क्या उनकी चेतना को किसी कटघरे में बाँधा जा सकता है? उन्होंने अपने समय की राजनैतिक परिस्थितियों में क्या हस्तक्षेप किया? क्या गुरु नानकदेव जी समाज की आर्थिक चेतना में कोई क्रांतिकारी परिवर्तन कर पाए हैं? वे समाज के प्रति किस प्रकार का उत्तरदायित्व निभाते हैं? क्या उन्होंने अपने समय की धार्मिक मान्यताओं को ज्यों का त्यों स्वीकार कर लिया या उसमें कोई परिवर्तन भी किया? जिस समय भारत की राजनैतिक व्यवस्था मुगलों के अधीन थी उस समय उसी के समानांतर एक नए सम्प्रदाय का अविर्भाव कैसे हो जाता है? गुरु जी के सिद्धांतों में ऐसी कौन सी सामाजिक सच्चाईयाँ हैं जो लोगों को पीढ़ीगत ज्ञान एवं अनुशासन का संदेश देती हैं?

आधुनिकता की कुछ मुख्य प्रवृत्तियों में प्रश्नाकुलता, राजनैतिक सजगता, आर्थिक जाग्रति, मानवीय गुणों में



विश्वास आदि प्रमुख हैं। लेकिन आधुनिकता को एक समय विशेष, खासकर औद्योगिक क्रांति तक उसे सीमित करना हमारे समाज की औपनिवेशिक मानसिकता का प्रतीक है। क्योंकि भारतीय साहित्य और संस्कृति इतनी प्राचीन और समृद्ध है कि तथाकथित रूप से जिन संतों भक्तों की वाणी को मध्यकालीन परिधि में बाँधा जाता है वे भी आधुनिक चेतना से उक्त हैं। आदिकाल से आधुनिक काल में एक नैरन्तर्य है। यही इतिहास दृष्टि की अन-औपनिवेशिक सोच है। अतीत को हेय मानना आत्मविश्वास को चरमरा देता है। हर युग का आक्रान्ता यही चाहता है कि विजित समाज अपने अतीत को भूल जाए या नफरत की दृष्टि से अपनी परम्पराओं को देखे और आक्रान्ताओं की संस्कृति को बिना हूँ-चूँ किये अपना ले। इसीलिए डॉ रामविलास शर्मा इस समय अवधि (800 से 1800 ई.) को लोक-जागरण का नाम देते हैं।

इतना तय है कि अगर एक सम्प्रदाय जिसके संस्थापक नानक जी स्वयं हैं, अगर वह सम्प्रदाय आज 550 वर्षों की दीर्घ अवधि में अपने गुरुओं की परम्परा को संजोते हुए निरंतर विकासमान है तो अवश्य ही इसके संस्थापक नेतृत्व में ऐसी विशेषताएं मौजूद होंगी जो देशकाल के केंद्र में सुदृढ़ होकर अपनी परिधि के निरंतर प्रसार में सक्षम होंगीं। गुरु नानकदेव जी का व्यक्तित्व इन्हीं विशेषताओं के कारण साधारण होते हुए भी अति विशिष्ट बन जाता है। अपने समय की नब्ज पर उनकी पकड़ अत्यंत सशक्त है, इसलिए कोई भी समस्या उनकी नजरों से ओझल नहीं होने पाती। उन्होंने भारतवर्ष और विश्व के अनेक स्थानों का भ्रमण करके पाया कि कुछ कुरीतियाँ सदियों से इस समाज को खोखला बना रही हैं। भारत संवादहीनता के कारण छिन्न भिन्न हो रखा है। आत्मविश्वासहीन और स्वार्थ की पराकाष्ठा के कारण समाज में हर तरह के समझोते किये जा चुके थे।

गुरु नानकदेव जी की वाणी का केन्द्रीय स्वर अध्यात्म है। लेकिन वे अध्यात्म और धर्म के क्षेत्र में फैली सभी भ्रष्ट परम्पराओं, पाखंडों और कुरीतियों को चुनौती देते हैं। इस सन्दर्भ में वे न केवल प्रश्नचिह्न लगते हैं अपितु स्वस्थ प्रवृत्तियों का सूत्रपात भी करते हैं। समाज और धर्म परस्पर पूरक हैं। धर्म में आये विकार समाज को नष्ट कर देते हैं, और समाज के विकार धर्म को अधर्म में बदल देते हैं। गुरु जी के समय एक तरफ कर्मकांड प्रणाली का प्रचार बढ़ रहा था दूसरी तरफ विदेशी आक्रमण से समाज की दुर्दशा हो रही थी। भारतीय संस्कृति का संतुलन बिगड़ चुका था, जिसके कारण लोग अपना मानसिक संतुलन, शील, सयंम सब गवां बैठे थे -

सरम गईआ घरि आपने पति उठी चली नालि ।

नानक सच्चा एक है अवर न सच्चा ताली ।

वैदिक युग का हिन्दू धर्म मध्ययुग तक अपनी वास्तविक भावना खो बैठा था। दुर्भाग्यवश हिन्दू पुरोहित वर्ग ने समाज में अपना प्रभुत्व बना रखा था और धर्म को अन्धविश्वास और कर्मकांड युक्त बनाने में उनका बड़ा हाथ था। निरर्थक शब्दजाल के पीछे सच्ची अध्यात्मिकता समाप्त हो गई थी। उच्च ब्राह्मण वर्ग मुसलमान हाकिम वर्ग को खुश करने के लिए पाखंडी बन चुका था -

गरु ब्राहमण कउ कर लावहु गोबर तरन न जाई .

धोती टिक्का ते जपमाली धन मलेच्छ खाई .

अंतर पूजा पढनि कतेबा संजम तुरका भाई .

छोडिले पाखंडा नाम लईए जाहि तरंदा .



हिन्दुओं का धर्म मूर्तिपूजा, व्रत रखना, तीर्थ यात्रा आदि बाह्य कर्मकांडों में संलग्न था. मुस्लिम प्रभाव के कारण भारतीय अपनी संस्कृति, अपनी जीवन-पद्धति को भूल बैठे थे. वे विदेशी शासकों को खुश करने के लिए उनके जैसा दिखने के लिए हरदम प्रयत्न करते थे.

**नील वस्त्र ले कपडे पहिरै तुरक पठानि अमल
किया.**

उस समय हिन्दू और इस्लाम सम्प्रदायों में भारी गिरावट आ चुकी थी. इन मतों के धर्माचार्य धर्म की उच्चावस्था के स्थान पर सारहीन कर्मकांड, थोथी रस्मों, पाखंडों, भेषों आदि में उलझे हुए थे. 'आसा दी वार' नामक वाणी में गुरु जी भारतीय समाज में फैले सभी प्रकार के पाखंडों पर प्रहार करते हुए सच को सामने लाते हैं :

सरम धरम दुई छपि खलोए II

कूड़ फिरै परधान वे लालो II

एवं

गल माला तिलक लिलाट दुई धोती वस्त्र कपटम

I

जे जाणसी ब्रह्म करम सब फोकट निस्चाऊ

करमम I

धार्मिक अधोगति के कारण आम जनता का हौसला धराशायी हो चुका था.

काजि कुड बोलि मल खाई

बामन नावै जीआं घाई

जोगी जुगत न जाने अंधु

तीनों ओजाड़े के बन्धु

आदि पंक्तियों में गुरु नानक जी ने अपने समय के प्रचलित तीनों धर्माचार्यों (मुल्ला, ब्राह्मण और जोगी) की हकीकत को उघाड़ कर सामने रखा है. लेकिन उन्होंने सिर्फ परिस्थितियों का बयान ही नहीं किया अपितु उसका समाधान प्रस्तुत करते हुए 'सच' को अनिवार्य मूल्य के रूप में स्थापित किया. "वास्तव में धर्म एक ऐसी जीवन-पद्धति है जिससे मनुष्य किसी उच्च आदर्श की ओर अग्रसर होता हुआ मानसिक एवं आत्मिक तृप्ति प्राप्त करता है. धर्म मनुष्य को आत्मतत्व की पहचान करवा कर ईश्वर से साक्षात्कार करवाता है. साथ ही वह उसे एक आदर्श जीवन-यापन की विधि भी सिखाता है, जिसमें सत्यवादन, ईश्वर की आज्ञा का यथावत पालन, सेवा भाव, पक्षपात रहित, न्याय युक्त एवं विवेकपूर्ण व्यवहार करना वासनाओं एवं बहिर्मुखता का त्याग करना तथा जीवों पर दया करना शामिल है मनुष्य को मनुष्यत्व एवं अपने अस्तित्व का ज्ञान करवाने वाला धर्म ही है"1. धर्म के दस लक्षण इस प्रकार बताये गये हैं :

धृति: क्षमा दमोऽस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः I

धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दर्शकम धर्मलक्षणम

I(मनु. 6.92)

अर्थात् धर्य, क्षमा, दम, अस्तेय, शौच, इन्द्रिय-निग्रहः, धी(बुद्धि), विद्या, सत्य और अक्रोध, धर्म के दस लक्षण हैं. वेदों की तरह गुरु नानक वाणी में भी सत्य, संतोष, दया, ज्ञान, एवं क्षमा को ही धर्म के मुख्य तत्व मन गया है, किन्तु इनको समझ कोई 'गुरुमुख' ही सकता है.

जितु कारज सत संतोख दइआ धरम है गुरुमुख

बुझे कोई I



(आसा म. 1 , पृष्ठ 200)

जो 'असतो मा सद्गम्य' भारतीय संस्कृति का मूल गुण था उसी को गुरु नानक जी ने जोर देते हुए पुनः स्थापित किया :

सचु पुराना होवै नाही सीता कदे ना पाटै I

(रामकली म. 1 , 82)

सतु संतोखु सदा सचु पलै सचु बोलें पीर भाए I (

सूही म. 1 , 410)

इसके अतिरिक्त उन्होंने अपने सिखों को प्रारम्भ में ही कर्मकांड के झन्झट से बचा कर 'एक नाम' और शब्द-गुरु का मार्ग दिखाया -

सबद गुर पीर गहिर गंभीरा , बिनु सबदै जगु बउराना

इस प्रकार उन्होंने 'शब्द गुरु' के प्राचीन ज्ञान को पुनः स्थापित कर भारतीय संस्कृति को अपनी जड़ों की ओर पुनः लौटाया . 'ओम ध्वनि' से किस प्रकार सृष्टि का जन्म और विस्तार होता है इसका उल्लेख उनकी 'दखनी ओंकार' नामक वाणी में बखूबी मिलता है. गुरु ग्रन्थ साहिब में मानव मूल्यों का विधान केवल सैद्धांतिक स्तर पर ही नहीं है अपितु जो जिस धर्म से संबन्धित है उसे अपने धर्म में परिपक्व होने का संदेश है :

**सो जोगी जो जुगति पछानै I गुर परसादी इको
जानै II**

**काजी सो जो उलटी करै I गुर परसादी जीवतु मरै
II**

**सो ब्राह्मणु जो ब्रह्म बिचारै I आपि तरै सगले
कुल तरै II**

(गुरु ग्रन्थ साहिब, अंग 662)

गुरु नानकदेव के समय भारतीय समाज विभिन्न दार्शनिक वाद-विवादों में उलझा हुआ था , ऐसे में गुरु जी ने ब्रह्म, जीव, जगत, माया और पारब्रह्म परमेश्वर के बारे में प्रमाणिक सत्य उजागर किया . 'सिद्ध-गोष्ठी' नामक वाणी में गुरु जी सिद्धों और योगियों से सम्वाद करते हुए अनुभव किये हुए सत्य की बात पर बल देते हैं और प्रचलित परम्पराओं के अन्धानुकरण को नकारते हैं . उनकी वाणी भारतीय दर्शन को उसकी वास्तविक उचाईयों के दर्शन कराती है . गुरु जी ने विकृत योग-मत के स्थान पर एक नया जीवन मार्ग दिखाया . योग मत के निवृत्ति-मार्ग की अपेक्षा गुरु जी ने गुरुमत के प्रवृत्ति-मार्ग में निवृत्ति का उपदेश दिया , अर्थात् "गृहस्थ में उदासी" -

क्या भावियई सचि सूचा होई I

साच सबद बिनु मुकत न होई I

गुरु नानकदेव जी ने योगियों की साधना की शब्दावली को पूरी तरह से उलट दिया और उन्हें वास्तविकता से परिचित करवाया . गुरु जी के अनुसार हृदय में नाम का निवास योग की आन्तरिक विधि 'मुंद्रा' है , अहंकार और ममता का त्याग 'सिंथा' है . परमात्मा पर पूरा विश्वास 'झोली' है . सांसारिक कामनाओं से वृत्ति को उलटना 'खप्पर' है . पंच तत्वों से दैवी गुणों को ग्रहण करना 'टोपी' है . मानवीय शरीर 'कडासन' है . मन 'लंगोटी' है . सत, संतोष, संयम, इसके 'साथी' हैं . परमात्मा का दर्शन वेश, झोली, मुंद्रा, और खिंथा हैं .

गुरु जी ने सिद्धों के साथ सम्वाद करके मानव जीवन संबंधी अनेक प्रश्नों का समाधान प्रस्तुत किया है. इस तरह सिद्धों की तरफ से किये प्रश्नों जैसे- जीवन का मूल



क्या है ? कौन सा वक्त श्रेष्ठ है? कौन सा धर्म मानने योग्य है? आदि के उत्तर में वे कहते हैं जीवन का मूल प्राण है . सतगुरु की मत लेने का वक्त है , सूरत को शब्द में टिकाने से मन काबू में रहता है -

सबदु गुरु , सुरति धुनि चेला

जीवन धरा के दो पहलू हैं – बन्धन-युक्त और बंधन-मुक्त . गुरु के उपदेश को जीवन में उतार कर जीने वाला गुरुमुख जीवन-मुक्त है और अहंकार के अधीन दुनियावी जीवन तक सीमित रहने वाला व्यक्ति बंधन-युक्त है . ऐसा मनुष्य जीवन-बाजी हार जाता है . इस सन्दर्भ में गुरु नानक जी ने जीते जी इच्छाओं के मरने की बात कही है

जीवत मरै ता सब किछु सूझे अंतरि जाने सरब देइआ I

गुरुजी ने नाम साधना को महत्त्व दिया जिसके द्वारा पांच ज्ञानेन्द्रियों की समझ से ऊपर सूझ प्राप्त करके निज स्वरूप में जा कर परमात्मा के दर्शन होते हैं .

गुरु नानकदेव कालीन भारत में काफी उथल-पुथल भरा पतनशील वातावरण था .उस समय विद्यमान सामाजिक राजनैतिक स्थितियां बहुत अराजकतापूर्ण थीं –

लब पाप दुई राजा महता कूड होया सिकदार .

काम नेब सद पूछिये बहि बहि करे विचार .

अंधी रयत गियान विहूनी भाहि भरे मुरदार .

उक्त पद से हमें पता चलता है कि उस समय राजा पापी थे .उनका कोई नैतिक स्तर नहीं था और वे सभी प्रकार के कुकर्मों में लिप्त थे . मंत्री लालची थे और सम्पत्ति इक्कठी करने में लगे रहते थे . सेनापति कायर थे , उनका अपने स्वामियों में कोई विश्वास नहीं था. न्यायधीश भी

पक्षपात करते हुए रिश्तत लेते थे .उस समय के राजा अपनी प्रजा के साथ कैसा व्यवहार करते थे , इसका बयान करते हुए गुरु जी कहते हैं :

**राजा सींह मुहक्कम कुत्ते , जाए जगायन बैठे सुत्ते.
चाकर नहदा पाइनि घायो . रतु पितु कुतिहों चटी जाह.**

गुरु नानक जी का समय मुगल राज्य का स्थापनाकाल था. बाबर के हमले से भारत की गरीब जनता प्रताड़ित हो रही थी . गुरुजी ने कड़े शब्दों में इस हालत का ब्यान किया है –

खुरासान खसमाना कीता हिंदुस्तान डराया

पाप की जन्झ लै काबलहु धाइआ जोरी मंगे दान वे लालो

स्थानीय राजाओं की शानोशौकत और ऐशोआराम और आपसी फूट भी विदेशी हमलावरों के आक्रमण का प्रेरक कारण रही . हमलावर चाहे विदेशी हो या स्थानीय , दुर्दशा आम आदमी की ही होती है . गुरु नानक ऐसे निडर क्रांतिकारी साधक थे जिन्होंने एक ओर बाबर को 'जाबर' अर्थात् अत्याचारी कह कर उसे उसकी औकत याद दिलायी तो दूसरी ओर भारतीय राजाओं की भी कड़े शब्दों में खबर ली –

रतन विगाड विगोए कुत्ती , मोया सार न काई I

कलि काती राजे कसाई धरम पंख कर उड़ गिआ I

कूड अमावस्या सच चंद्रमा दिसे नाहि कहि चढ़ीआ I



अर्थात् राजा हिंसक चौधरी अहलकार (सिपाही) कुत्तों की तरह लालची थे जो जनता का खून पी रहे थे. गुरु नानक ने दलित वर्गों पर हो रहे जुल्मों, अत्याचारों के विरुद्ध आवाज उठायी, बुरे राजा के स्थान पर सच्चे पातशाह की स्थापना की, जिस का आधार सर्वसांझी संस्कृति को बनाया और लोगों को हलाल और हराम के सही अर्थ समझाये. भारतीय सामाजिक जीवन में जाति-पाती, ऊँच-नीच और छुआछूत कोढ़ बन चुके हैं, जो वर्ण-व्यवस्था कर्म पर आधारित थी उसे निहित स्वार्थों के चलते जातिवाद के दलदल में तबदील कर दिया गया. इसका दुष्परिणाम यह निकला कि समाज में मनुष्यता ही खतरे में पड़ गई. गुरु नानक जी समेत सभी सिख-गुरुओं ने इस कुप्रथा का कड़ा विरोध किया और अपनी वाणी ही नहीं अपितु व्यवहारिक स्तर पर भी समता, स्वतन्त्रता और बन्धुत्व से युक्त नव-समाज की नींव रखी जिसमें उन्होंने “ संगत और पंगत ” की स्वस्थ परम्परा का सूत्रपात किया –

जानहु जोति न पूछहु जाति आगै जाति न है

गुरु नानक जी तो यहाँ तक कहते हैं कि –

नीचां अन्दर नीच जाति, नीची हूँ अति नीच I

नानक तिन के संग साथ वाडेयाँ सँ किया रीस I

लम्बे समय तक विदेशी आक्रमणों के दुष्प्रभाव के कारण भारतीय समाज में सती प्रथा, बाल-विवाह, अनपढ़ता कुरीतियाँ घर कर गई थी. समाज में स्त्री को जो प्राचीन समय में सम्मान का स्थान मिला हुआ था वह समाप्त हो चूका था. गुरु जी के समय तक हिन्दुओं, मुसलमानों, बौद्धों, जैनियों, जोगियों आदि ने स्त्रियों की निंदा की. उस समय स्त्रियों का स्थान पैर की जूती के बराबर भी न था.

गुरु नानक ने पहली बार मध्यकालीन साहित्य और समाज में स्त्री को बराबर का सम्मान दिया –

भंड जमीई भांडी निम्मिये भन्ड मंगन ब्याह

सो क्यों मंदा अखिये जित जम्मे राजान I

गुरु नानक कालीन आर्थिक दशा बद से बदतर हो रही थी. वह भारतीय समाज जो अपने व्यापार के कारण विश्व में सोने की चिड़िया कहलाता था, जिसके मसाले, रेशम, स्टील विश्व में सोने की मुद्राएं अर्जित करता था, गुरु जी के समय तक आते आते आर्थिक हालात विकट स्थिति में पहुँच गए. एक तरफ राजसत्ता किसानों पर भारी टैक्स लगा कर जनता का खून चूस रही थी, दूसरी तरफ प्राकृतिक आपदाएं जैसे अकाल, बाढ़, महामारी का प्रकोप था. ऐसे में गृहस्थ लोग घरबार त्यागे सन्यासियों का भी भरणपोषण कर रहे थे. सामाजिक कुरीतियों और धार्मिक आडम्बरों एवं राजनैतिक लूट खसोट ने जनता की कमर तोड़ कर रख दी थी –

जिन सिर सोहनि पट्टियाँ मांगी पाई संदूर

धन जोबन दोऊ बैरी होए

आदि पंक्तियों में गुरु जी ने आर्थिक दुर्दशा का मार्मिक चित्रण प्रस्तुत करते हुए उन कुरीतियों का विरोध है तथा ‘सच’ के संकल्प को दृढ़ करते हुए समाज की प्रत्येक समस्या का समाधान प्रस्तुत किया है. जयराम जी के अनुसार गुरु नानक भ्रष्ट तरीकों से प्राप्त संपत्ति आदि काले धन के विरुद्ध थे एक बार उन्होंने कहा था “दूसरों का हक एक के लिए गाय का मांस और दूसरे के लिए सूअर का मांस है. उन्होंने कठिन परिश्रम और ईमानदारी से उत्पादन करने पर बल दिया और संपत्ति के आयोजन की कोई सीमा नहीं बांधी. उन्होंने केवल साधन तक ही अपना सरोकार रखा.”²



इस बात का श्रेय गुरु नानक को ही जाता है कि उन्होंने 'नानक नाम चढ़दी कला' के साथ 'तेरे भाने सरबत्त दा भला' अर्थात् नानक जी के अनुसार नाम-सिमरन से सदा उन्नति होती रहे और इसी से सबका कल्याण हो. इस ऊँचे आदर्श से युक्त संदेश को लोगों तक पहुँचाया, जिसके कारण लोगों की सुप्त-चेतना जागृत हो और वे लोग संगठित होकर इन अत्याचारों के साथ टक्कर ले सकें. भारतीय संस्कृति में गुरु नानक द्वारा सबसे बड़ी क्रांति वे तीन सिद्धांत थे जिन्होंने भारतीय समाज का कायाकल्प कर दिया :

- 1 नाम जपना
- 2 कृत्य (काम)करना
- 3 बाँट कर खाना (वंड छकना)

“कृत्य करके बाँट कर खाने की मर्यादा किसी भी पुराने शास्त्र या ग्रन्थ में नहीं मिलती और न ही किसी आचार्य या पीर ने इसको धर्म का अनिवार्य अंग बनाया है. गुरु जी ने देखा कि कुछ लोग नाम तो जपते हैं पर कृत्य नहीं करते, कुछ लोग कृत्य तो करते हैं पर नाम नहीं जपते, इसलिए दोनों बातों की ओर ध्यान देकर ही कल्याण-कार्य की शक्ति को मजबूत किया जा सकता है. इस प्रकार गुरु नानक जी ने क्या हिन्दुओं में और क्या मुसलमानों और क्या सिद्ध-योगियों, सभी में इस नवीन विचारधारा का प्रचार किया ताकि एक सांझी राष्ट्रीयता की नींव रखी जा सके. यह कार्य एक पीढ़ी में समाप्त होने वाला नहीं था. सदियों से जमे हुए गुलामी के धब्बों को मिटाने के लिए सबसे पहले आम लोगों के विचारों में परिवर्तन लाना आवश्यक होता है.”³

आधुनिकता की कुछ मुख्य प्रवृत्तियों में प्रश्नाकुलता, राजनैतिक सजगता, आर्थिक जाग्रति, मानवीय गुणों में विश्वास आदि प्रमुख हैं. इस दृष्टि से देखे तो गुरु नानकदेव जी की वाणी हर युग में आधुनिक है. उन्होंने अपने समय की सभी कुरीतियों का विरोध किया एवं सभी जड़ मान्यताओं पर प्रश्न चिह्न लगाए. अपने समकालीन सभी संतों की अपेक्षा गुरु नानकदेव जी में राजनैतिक सजगता सर्वाधिक है. आर्थिक दृष्टि से उन्होंने न केवल उपदेश दिए अपितु स्वयं भी व्यापार और कृषि के क्षेत्र में सक्रिय रह कर एक मिसाल कायम की. मनुष्य को उसकी बुराइयों के प्रति लगातार सचेत करते हुए उन्होने उसे अपने कर्मों में सुधार को प्रेरित किया. उनकी वाणी में जहाँ एक ओर तत्कालीन धर्म, दर्शन, अध्यात्म, राजनीति, इतिहास, अर्थनीति और समाज संरचना का यथार्थ विद्यमान है वहीं दूसरी ओर उसमें अपने समय के महत्वपूर्ण मुद्दों पर प्रश्नचिह्न हैं और उन समस्याओं के समुचित समाधान भी सुझाये गये हैं. साधु पी एल वासवानी ने नानक के गहरे प्रभाव का मूल्यांकन इन शब्दों में किया है 'नानक ने भारतीय इतिहास में अपना एक विशिष्ट स्थान बनाया. समय बीतने के साथ-साथ और महान व्यक्ति संसार में जन्म लेंगे किंतु मेरा विश्वास है कि विनम्रता को पार करने वाला भारत को प्राप्त होगा और सही अर्थों में एक स्वतंत्र राष्ट्र बनेगा ना कि धर्मनिरपेक्ष राज्य. इस देश के नागरिक नानक जी में सर्वगुण संपन्न महानतम आत्मा के रूप में विश्वास और श्रद्धा रखेंगे'⁴ इस प्रकार गुरु नानकदेव जी की वाणी प्रत्येक क्षेत्र में आधुनिक है, लेकिन आधुनिकता से आक्रांत नहीं है. वे दूरद्रष्टा और समाज स्रष्टा नेतृत्व के धनी महापुरुष थे जिनकी वाणी प्रत्येक समय में प्रासंगिक है.



सन्दर्भ सूची

1. डॉ. गुरमीत सिंह गुरु नानक वाणी में वैदिक धर्म दर्शन अनुपम प्रकाशन पटना 1989, पृष्ठ – 83
2. जयराम दास, सिख गुरु का आर्थिक चिंतन, हिमाचल पुस्तक भंडार, दिल्ली 1993 , पृ- 43
3. प्रोफेसर प्यारा सिंह पदम, संक्षिप्त सिख इतिहास , सिंह ब्रदर्स, अमृतसर 2006, पृ-20
4. सं. डॉ. शोभा कौर, भारतीय समाज और सिख गुरु, शंकर पब्लिकेशन, दिल्ली 2016, पृ- 66





रंग-बिरंगे दोहों का पुष्पगुच्छ : बिहारी सतसई

-अमरेन्द्र प्रताप सिंह

मो. 07507812604, 09565114382

ई-मेल : amrendrapratap@gmail.com

सारांश

हिंदी साहित्य ही नहीं विश्व साहित्य के सर्वश्रेष्ठ कवियों में गिने जाने वाले कवि 'बिहारी' है। कविता का सबसे उत्तम गुण उसकी संप्रेषणीयता होती है और यह संप्रेषणीयता तब और अधिक प्रभावशाली हो जाती है जब भाषा और भाव दोनों का अत्यधिक सामंजस्य हो। यह तभी संभव है जब कवि का भाषा पर पूर्ण अधिकार हो एवं भावों की सूक्ष्म परख हो क्योंकि भाषा पर पूर्ण अधिकार रखने वाला कवि भावों के अनुरूप शब्द चयन को लेकर सतर्क रहता है। सतर्कता उसे मितव्ययी बनाती है, मितव्ययी कवि शब्दों की कीमत समझता है। वह उन्हीं शब्दों को चुन-चुन कर प्रयोग करता है जो उपस्थित भाव को सटीक स्वरूप दे सकें। ये सारे गुण रीतिकाल के सर्वश्रेष्ठ कवि बिहारी लाल में मिल जाएंगे जिनकी एकमात्र रचना बिहारी सतसई है, जिसके आधार पर वे हिंदी साहित्य ही नहीं विश्व साहित्य के सर्वश्रेष्ठ कवियों में जाने जाते हैं।

बीज शब्द

बिहारी, कवि, भाव, अधिकार, भाषा

आमुख

बिहारी के विषय में अपने विचार प्रकट करते हुए जार्ज ग्रियर्सन ने कहा है कि "बिहारी लाल को भारत का टॉमसन कहा गया है परंतु मेरी दृष्टि में उनकी अन्य किसी सरजात गीतकार की किसी भी पाश्चात्य कवि से तुलना उपयोगी कार्य नहीं होगा। योरोप की किसी भी भाषा में उनकी सी कविताएं नहीं हैं। यह रमणीय है कि प्रत्येक दोहा अपने में पूर्ण है, किसी में 48 मात्राओं से अधिक की गुंजाइश नहीं जबकि उनमें अनेक में केवल 26 वर्ण हैं। प्रत्येक दोहा अपने में पूर्ण है जिसमें चित्र, फ्रेम और सब कुछ रहता है। इस परमसूक्ष्म लघु कमनीय चित्रांकन में सफलता के लिए अनिवार्य कौशल का किंचित आभास ये तथ्य देंगे। योरोपीय अथवा देशी जिस भी विद्वान ने सतसई पढ़ी है सबने एक स्वर से

निर्णय दिया है कि वह सफल हुए हैं। ऐसा करने को मैं पहले पहल प्रेरित हुआ.. महान कैरी के एक सुयोग्य उत्तराधिकारी की उत्साहमय प्रशंसाओं के कारण और तबसे विगत बीस वर्ष व्यतीत हो चुके पर इसके अध्ययन में मुझे नित नूतन आनंद मिला है, इस महान प्राचीन कवि के रुचिर शब्दरंजन में नया बोध सौंदर्य मिला है। बीस वर्ष पूर्व मैंने इन्हें अंग्रेजी में अनूदित करना आरंभ किया और इस लंबे समय के बाद मुझे अपने द्वारा समुचित संपादन की असंभाव्यता का विश्वास हो गया है। चूंकि मेरा प्रयत्न मूल के लाघव को क्षीण करके और इसके अनेक रत्नों के दीप्तिमान कोणों को मिटाकर केवल इन्हें विरूप कर देगा, मैं यहाँ इसकी सुंदरताओं के उदाहरण अंग्रेजी में देने का प्रयत्न करूँगा।"¹

¹ पांडेय, सुधाकर, बिहारी सतसई (लालचन्द्रिका), नागरी प्रचारिणी सभा, वाराणसी, पृ. 12



उपरोक्त उद्धरण में जार्ज ग्रियर्सन ने बिहारी की काव्यप्रतिभा और काव्यकौशल को किसी पाश्चात्य मशहूर कवि से तुलना के आधार पर मूल्यांकन न कर उनका स्वतंत्र मूल्यांकन करना ज्यादा महत्वपूर्ण समझा क्योंकि बिहारी सतसई के दोहों में जिस तरह से शृंगार, नीति और भक्ति के भावों को भरा गया है, ढेर सारे भावों को कम और प्रभावी शब्द सीमा में बांधकर रचना की गई है वे उससे प्रभावित हैं उनका मानना है कि बिहारी जैसा कवि पाश्चात्य जगत में भी नहीं है। बिहारी मिर्जा राजा जयसिंह के दरबार के दरबारी कवि थे। अपनी छोटी रानी के प्रेम में मग्न राजा को बिहारी ने अपना एक दोहा भेजकर राजकाज के प्रति सचेत किया। प्रस्तुत है वह दोहा-

नहिं पराग नहिं मधुर मधु, नहिं विकास यहि काल।
अली कली ही सो बंध्यों,
आगे कौन हवाला।

इस एक दोहे ने राजा को राजकाज के प्रति फिर से जाग्रत कर दिया। बिहारी के प्रभावशाली कवि व्यक्तित्व से राजा ने प्रभावित होकर उन्हें सहस्र दोहों को बनाने की आज्ञा दी, इस संदर्भ में आचार्य रामचन्द्र शुक्ल अपने हिंदी साहित्य के इतिहास में लिखते हैं कि “बिहारी दोहे बनाने लगे और प्रति दोहे पर एक अशरफी मिलने लगी। इस प्रकार सात सौ दोहे बने जो संगृहीत होकर ‘बिहारी सतसई’ के नाम से प्रसिद्ध हुए।”²

बिहारी सतसई हिंदी साहित्य के अप्रतिम रचनाओं में से एक है। बिहारी सतसई को दरबार के साथ-साथ लोकमानस में भी खूब लोकप्रियता प्राप्त हुई। इस संदर्भ में रामचन्द्र शुक्ल का उद्धरण उल्लेखनीय है, उन्होंने लिखा है कि “शृंगार रस के ग्रंथों में जितनी

ख्याति और जितना मान ‘बिहारी सतसई’ का हुआ उतना और किसी का नहीं। इसका एक-एक दोहा हिंदी साहित्य में एक-एक रत्न माना जाता है। इसकी पचासों टीकाएँ रची गयीं, इन टीकाओं में कृष्ण कवि की टीका (कवित्त में), हरिप्रकाश टीका, लल्लूलाल की लालचन्द्रिका, सरदार कवि की टीका, सुरति मिश्र की टीका बहुत प्रसिद्ध है।...अंबिका दत्त व्यास ने अपनी रचना ‘बिहारी बिहार’ में ‘बिहारी सतसई’ के सभी दोहों के भावों को पल्लवित करके रोला छंद बनाया है।...बिहारी का सबसे उत्तम और प्रमाणिक संस्करण बड़ी मार्मिक टीका के साथ थोड़े दिन हुए प्रसिद्ध साहित्य मर्मज्ञ और ब्रजभाषा के प्रधान आधुनिक कवि बाबू जगन्नाथदास ‘रत्नाकर’ ने निकाला।

बिहारी ने अपनी सतसई के अलावा किसी अन्य ग्रंथ की रचना नहीं की। बिहारी की कीर्ति का आधार उनकी एकमात्र रचना ‘सतसई’ ही है। ‘बिहारी सतसई’ चमत्कारिक दोहों से भरी पड़ी है। मुक्तक कविता में जो गुण होना चाहिए वह बिहारी के दोहों में अपने चरमोत्कर्ष पर पाया जाता है। मुक्तक रचना की एक खासियत यह होती है कि वह पाठक को कुछ देर के लिए भावोन्मत्त कर देती है, इसके रस से भरे छोटे-छोटे दोहों को पढ़ते ही पाठक का हृदय प्रफुल्लित हो जाता है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने मुक्तक के विषय में अपनी पुस्तक ‘हिंदी साहित्य का इतिहास’ में लिखा है कि “यदि प्रबंध काव्य एक विस्तृत वनस्थली है तो मुक्तक एक चुना हुआ गुलदस्ता है इसी से यह सभा-समाजों के लिए अधिक उपयुक्त होता है मुक्तक में कोई एक रमणीय खंडदृश्य इस प्रकार सहसा सामने ला दिया जाता है कि पाठक या श्रोता कुछ क्षणों के लिए मंत्रमुग्ध

² शुक्ल, रामचन्द्र, हिंदी साहित्य का इतिहास, कांति पब्लिकेशन, दिल्ली, पृ. 188



सा हो जाता है। इसके लिए कवि को मनोरम वस्तुओं और व्यापारों का एक छोटा-सा स्तवक कल्पित करके उन्हें अत्यंत संक्षिप्त और सशक्त भाषा में प्रदर्शित करना पड़ता है। अतः जिस कवि में कल्पना की समाहार शक्ति के साथ भाषा की समाहार शक्ति जितनी अधिक होगी उतनी ही वह मुक्तक की रचना में सफल होगा। यह क्षमता बिहारी में पूर्ण रूप से वर्तमान थी।³

बिहारी मुक्तक परंपरा के बादशाह हैं, अपने सतसई में बिहारी ने अलंकार, रस, भाव, नायिका-भेद, ध्वनि, वक्रोक्ति, रीति, गुण आदि का ध्यान रखकर सुंदर दोहे रचे हैं। सतसई की परंपरा में 'बिहारी सतसई' मील का पत्थर है, सतसई में आलंकारिक चमत्कार और भाव-सौंदर्य दोनों अपने चरम पर है। 'बिहारी सतसई' के एक-एक दोहे अपनी तरलता एवं मर्मस्पर्शिता से हर किसी को प्रभावित करने का माद्दा रखते हैं। बिहारी अपने संक्षिप्त वर्णन, संतुलित शब्दों में किसी वस्तु, व्यक्ति, भाव का स्वर्णिम स्वरूप प्रस्तुत करके अपने कौशल का उत्तम परिचय देते हैं। बिहारी का रूपवर्णन, चेष्टाओं का चित्रण, प्रेम के सूक्ष्म भावों का अभिव्यंजन मनमोहक होता है। बिहारी के सौंदर्य चित्रण वायवीय न होकर यथार्थ जीवन की सटीक छवि प्रस्तुत करने वाले होते हैं उनकी पारखी नज़र का क्या कहना जो युवा मन के उद्गार को परत दर परत उकेरती चली जाती है वे शृंगार के संयोग पक्ष को बड़ी खूबसूरती से प्रस्तुत करते हैं, आंतरिक भावना से प्रेरित शारीरिक हाव-भाव तथा तरह-तरह के क्रिया-कलाप का चित्रण बिहारी बहुत संजीदगी से करते हैं जीवन के प्रेम और सौंदर्य पक्ष के साथ-साथ बिहारी ने अन्य अनुभवों को भी शिल्पबद्ध किया वे किसी भाव या विचार को एक सुंदर स्वरूप देकर कलात्मकता का रंग चढ़ा देते थे उनके भक्ति और

नीति के दोहे भी उतने ही मार्मिक हैं जितने कि शृंगार के इसीलिए 'बिहारी सतसई' को भक्ति, नीति और शृंगार तीनों की त्रिवेणी कहा जाता है।

रामचन्द्र शुक्ल अपनी पुस्तक में बिहारी की काव्यकला के विषय में उल्लेख करते हुए लिखते हैं कि "बिहारी की रसव्यंजना का पूर्ण वैभव उनके अनुभावों के विधानों में दिखाई पड़ता है। अधिक स्थलों पर तो इनकी योजना की निपुणता और उक्ति कौशल के दर्शन होते हैं पर इस विधान से इनकी कल्पना की मधुरता झलकती है, अनुभावों और हावों की ऐसी सुंदर योजना कोई शृंगारी कवि नहीं कर सका है नीचे की हावभरी सजीव मूर्तियाँ देखिए-

बतरस लालच लाल की, मुरली धरी लुकाया।

सौंह करै, भौंहनि हँसे, दैन कहै, नटि जाइ।

भावव्यंजना या रसव्यंजना के अतिरिक्त बिहारी ने वस्तुव्यंजना का सहारा बहुत लिया है- विशेषतः सोभा या कांति, सुकुमारता, विरहताप, विरह की क्षीणता आदि के वर्णन में।⁴ बिहारी की वस्तुव्यंजना कहीं-कहीं अपनी औचित्य की सीमा लांघ जाती हैं, अतिशयोक्ति का भरपूर प्रयोग अपने वर्णन में वे करते हैं। बिहारी ने रीति की परंपरा का अनुपालन अपने दोहों में किया है। संस्कृत से चली आ रही रीति परंपरा का अनुपालन अपने दोहों में किया है। पाठक अगर काव्य परंपरागत रूढ़ि को नहीं समझता या उसे ज्ञान नहीं है तो बिहारी के दोहों को समझना मुश्किल होगा। बिहारी ने अपने दोहों में भाव पक्ष के साथ-साथ शिल्प पक्ष का भी सुंदर संयोजन किया है। बिहारी ने अलंकारों की योजना बड़ी निपुणता से की है एक दोहे मात्र में कई-कई अलंकार गुम्फित होकर भी कहीं से दोहों को विकृत नहीं करते। बिहारी को शब्दों और वर्णों

³ वही, पृ. 189

⁴ वही, पृ. 190



के स्वभाव और तासीर की समझ थी उनके दोहों में शब्दों और वर्णों को अंगूठी के नगों की तरह करीने से सजाया गया है जो दोहों को आभास्य स्वरूप प्रदान करते हैं, शब्द को माँजने, चमकाने, मोड़ने और सवारने की कला में बिहारी निपुण हैं। बिहारी ने सात सौ दोहों वाली जिस सतसई की रचना की उसकी परंपरा बहुत पुरानी है। उन्होंने उस परंपरा से काव्यगत रूढ़ियाँ तो लीं परंतु अपनी काव्य प्रतिभा से उसको मौलिकता भी प्रदान की।

आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी ने 'बिहारी सतसई' के विषय में अपने विचार प्रकट करते हुए लिखा है कि "साधारणतः विश्वास किया जाता है कि इस कवि ने अपनी सतसई की रचना रीति काव्य की दृष्टि से ही की थी क्योंकि उनके दोहों को देखकर यही अनुमान होता है कि किसी न किसी नायिका का लक्षण उनके मन में अवश्य उपस्थित था। पुराने सहृदयों को भी यह बात लगी थी (क्योंकि कभी-कभी इन दोहों को नायिका भेद के उपक्रम से सजाया गया है) और नए सहृदयों को भी अनुभूति हुई है परंतु इस बात से केवल यही सिद्ध होता है कि बिहारी के प्रशंसक रीति-मनोवृत्ति के सहृदय थे। स्वयं बिहारी भी रीतिग्रंथों के अच्छे जानकार रहे होंगे, इसमें संदेह नहीं किन्तु उनके प्रत्येक दोहे में किसी न किसी नायिका को खोज लेना यह नहीं सिद्ध करता कि वे रीतिग्रंथ लिख रहे थे। 'अमरुक शतक' के श्लोक नायिका-भेद की चर्चा करने वालों के बहुत प्रिय रहे हैं परंतु इसलिए यह नहीं कहा जाता है कि 'अमरुक शतक' नायिका भेद का ग्रंथ है। हाल की प्राकृत भाषा में लिखी हुई 'गाथा सप्तशती' और गोवर्धन की संस्कृत भाषा में लिखी हुई 'आर्यासप्तशती' के प्रत्येक पद्य में

किसी न किसी नायक-नायिका का उदाहरण खोजा जा सकता है और खोजा गया है परंतु इन पुस्तकों को कोई रीतिग्रंथ नहीं कहता।"⁵

बिहारी सतसई को रीतिग्रंथ सिद्ध करने की जैसे होड़ मच गयी और यह नखशिख वर्णन और नायक-नायिका भेद चित्रण के आधार पर शुरू हुई लाला भगवानदीन जैसे विद्वानों ने सतसई में नखशिख वर्णन ढूँढने का प्रयास किया परंतु पूर्णतः सतसई में सभी अंगों का न तो वर्णन है न ही सभी तरह के नायक-नायिकाओं का विश्लेषण। बिहारी ने जानबूझकर नायक-नायिका के सभी अंगों का वर्णन नहीं किया है न ही नख-शिख वर्णन का अनुपालन किया। सौंदर्य वर्णन के क्रम में अगर अंगों का वर्णन आ गया तो उसे बड़े चारुता से किया है परंतु नखशिख वर्णन हेतु दोहों की रचना उनके द्वारा नहीं हुई अगर वे ऐसा करते तो दोहे में मौजूद मर्मस्पर्शिता अपने आप मर जाती, दोहों में भावों का जो सहज उच्छलन हो रहा है तब शायद न हो पाता। इस संदर्भ में रामचन्द्र शुक्ल का कथन एकदम सटीक बैठता है, वे लिखते हैं कि "बिहारी ने यद्यपि लक्षण ग्रंथ के रूप में अपनी 'सतसई' नहीं लिखी है पर 'नखशिख', 'नायिकाभेद', 'षट्क्रतु' के अंतर्गत उनके सब शृंगारी दोहे आ जाते हैं और कई टीकाकारों ने दोहों को इस प्रकार के साहित्यिक क्रम के साथ रखा भी है।"⁶

बिहारी के काव्यगत ज्ञान का अंदाजा बिहारी के दोहों को देखकर लगाया जा सकता है। काव्य के ज्ञान के साथ-साथ बिहारी दुनियावी समझ, जैसे- संगीत, ज्योतिष, नृत्य, चित्रकला, काव्यशास्त्र, लोक, गणित, खगोल आदि सभी विषयों की अच्छी जानकारी रखते थे अन्यथा उनके दोहों में इतनी समझदारी से सभी का

⁵ द्विवेदी, डॉ. हजारीप्रसाद, हिंदी साहित्य, प्रथम संस्करण, पृ 324-25

⁶ शुक्ल, रामचन्द्र, हिंदी साहित्य का इतिहास, कांति पब्लिकेशन, दिल्ली, पृ.192



वर्णन नहीं होता। बिहारी को लोक अलग-अलग रंगों में पाते हैं कोई उन्हें अलंकार का कवि, कोई नायक-नायिका भेद का कवि, कोई रस और ध्वनि का कवि और कोई उन्हें सहज भावुक कवि मानता है। बिहारी, साहित्य को अलंकार से ढंक्ने के पक्षपाती नहीं थे क्योंकि वे मानते थे कि स्वाभाविक सौंदर्य का अपना मूल्य है लेकिन अलंकारों की उपेक्षा भी नहीं की जा सकती क्योंकि शरीर के सौंदर्य को कहीं वे दीप्ति प्रदान कर और रसात्मक बना देते हैं। जैसे-

पहिरि न भूषण कनक के, कहि आवत इहिं हेत।
दर्पण कैसे मोरचे, देह दिखाई देत।।

उनके दोहों में नाद, रस और ध्वनि की मौजूदगी रहती है, नायक-नायिका भेद उनके 'बिहारी सतसई' में बड़ी व्यापक मात्रा में हैं, सभी प्रकार के नायक-नायिका का वर्णन एवं उनकी विभिन्न दशाओं का वर्णन भी किया है। नायिका चाहे स्वकीया हो या परकीया अपने सारे भेद और प्रभेदों के साथ 'बिहारी सतसई' में उपस्थित है। बिहारी मूलतः शृंगार के कवि हैं, संयोग और वियोग दोनों शृंगार का उन्होंने बहुत उम्दा वर्णन किया है। वे शृंगार के साथ भक्ति के दोहे भी लिखे हैं। जैसे-

मेरी भवबाधा हरौ, राधा नागरि सोइ
जा तन की झांइ परै श्याम हरित द्युति होइ।

भक्ति के दोहों में राधा-कृष्ण को नायक-नायिका बनाकर रचना हुई है, बिहारी ने अपनी सतसई में भक्ति के साथ-साथ नीति के भी दोहे कहे हैं। जैसे-
कनक-कनक तै सौगुनी, मादकता अधिकाइ

उहि खाये बौराइ जग, इहिं पाये बौराइ।

बिहारी के संदर्भ में यह कथन लालचन्द्रिका में उद्धृत है "बिहारी की कविता में मधु है और पराग भी है, जीवन की मुक्ति के मंत्रदाता तो वे नहीं हैं किन्तु जीवन को रस में डुबाने वाले सिद्ध सार्थक कवि हैं।"⁷ आगे जोड़ते हुए लिखा गया है कि "बिहारी का ब्रजभाषा पर असाधारण अधिकार था उनकी भाषा प्रांजल है, भाषा में एकरूपता है। प्रायः शब्दों को वहीं पर बदलकर अनुरूप किया गया है जहां ज्यादा मजबूरी थी। बिहारी की भाषा के संदर्भ में यह कहा जाता है कि उनकी भाषा टकसाली ब्रजभाषा होते हुए भी पूर्वी प्रभाव से मुक्त नहीं है, बुंदेली प्रभाव तो उनके जीवन से जुड़ा हुआ है। बिहारी में संस्कृत, अरबी और फारसी के ऐसे शब्दों का ही प्रायः व्यवहार हुआ है जो नागर संस्कृति में दरबारों में व्यवहृत होते थे। लोकोक्ति और मुहावरों का भी अपनी भाषा में संपुष्ट प्रयोग उन्होंने किया है। बिहारी ने अपने भावों के अनुरूप भाषा शक्ति का परिचय भी दिया है उनकी भाषा में रमणीयता और प्रेषणीयता के साथ ही साथ माधुर्य भी है। अनुप्रास अलंकार से उन्हें प्रेम था किंतु शब्द चयन और पद विन्यास भाव के अनुरूप ही है, शब्दों में ध्वनिमयता भी है।"⁸

बिहारी सतसई ही बिहारी के कीर्ति का आधार है मुक्तक कविता के सारे गुणों को सँजोये हुए रंग-बिरंगे दोहे इसमें विद्यमान हैं। बिहारी सतसई को भारत ही नहीं पूरी दुनिया के श्रेष्ठतम ग्रंथों में गिना जाता है जिसमें बिहारी ने अपने गृहीत भावों को दोहों का सुंदर शकल देकर सतसई में सजाया है।

⁷ पांडेय, सुधाकर, बिहारी सतसई (लालचन्द्रिका), नागरी प्रचारिणी सभा, वाराणसी, पृ. 49

⁸ वही, पृ. 50



संदर्भ सूची

- 1-देव और पद्माकर तुलनात्मक अध्ययन, डॉ. राम कुमार शर्मा, आत्माराम एंड संस, दिल्ली, 1992
- 2-बिहारी का नया मूल्यांकन, डॉ. बच्चन सिंह, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद
- 3-बिहारी-रत्नाकर, श्री जगन्नाथदास रत्नाकर, प्रकाशन संस्थान, नई दिल्ली, 2003
- 4-रीतिकाव्य के विविध आयाम, डॉ. सुधीन्द्र कुमार, ईशा ज्ञानदीप, दिल्ली, 2001
- 5-रीतिकाव्य की भूमिका, डॉ. नगेन्द्र, नेशनल पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली
- 6-रीतिकालीन रीतिमुक्त काव्य में रीतितत्त्व, डॉ. नीलम सक्सेना, ईस्टर्न बुक लिंकर्स, दिल्ली, 2002
- 7-रीतिकालीन शृंगार-भावना के स्रोत, डॉ. सुधीन्द्र कुमार, स्वराज प्रकाशन, नई दिल्ली, 1999
- 8-बिहारी, आचार्य विश्वनाथप्रसाद मिश्र, संजय बुक सेन्टर, गोलघर, वाराणसी, 2000
- 9-बिहारी सतसई (लालचंद्रिका टीका से युक्त), सुधाकर पांडेय, नागरी प्रचारिणी सभा, वाराणसी, संवत् 2056
- 10-हिंदी साहित्य का इतिहास, रामचन्द्र शुक्ल कांति पब्लिकेशन, दिल्ली
- 11-डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी, हिंदी साहित्य, प्रथम संस्करण





शैलेश मटियानी की कहानियों में अभिव्यक्त पर्वतीय जीवन संघर्ष के विविध आयम

ऋतु

शोधार्थी(पीएचडी)हिंदी-साहित्य
दिल्लीविश्वविद्यालय,
हिंदीविभाग,दिल्ली
मोबाईल: 8076811439

ईमेल: Fromriturajput@gmail.com

सारांश

पर्वत अनेक तरह की भौगोलिक विविधताओं से घिरे हुए होते हैं। यह विविधताएँ पर्वतों की सुंदरता को कई गुना बढ़ा देती हैं। वहाँ की भौगोलिक विविधताओं की अगर बात करें तो आँखों के समक्ष देवदारु के ऊँचे वृक्ष जो समस्त पर्वतों को अपनी बाहों में लपेटे हुए हैं, बुरांश के चटक लाल पुष्प सिंदूर की भाँति बर्फ़ की सफ़ेद टीलों के माथे पर सजे हुए होते हैं। कदम-कदम पर वो खट्टे-मीठे सभी जंगली फल जैसे- बेडू का फ़ल, किरमोड़ी जिन्हें चखे बिना यात्री आगे बढ़ ही नहीं पाते। ये पर्वत बहुत ही सुंदर हैं। इनकी सुंदरता ऐसी है कि, किसी को भी अपनी तरफ आकर्षित किये बिना लौटने न दे! एक बार जो इनके मोहपाश में बंध जाँ उसके लिए अपनी बाहों को छुड़ा पाना फिर संभव कहाँ!

इस प्रकार इन सभी विशिष्टताओं एवं भौगोलिक विविधताओं के बावजूद भी पर्वतीय जीवन किस हद तक दुष्कर है इसका अंदाजा भी लगा पाना कठिन है। पर्वतीय जीवन की इन कठिनाईयों को समझना हैं तो एक बार वहाँ जाने से पहले अपने आँखों से सैलानीपन का चश्मा उतारना होगा, तदोपरांत ही उनके दुख-दर्द को समझ सकते हैं, और समझ सकते हैं कि ये पर्वत उनसे कितने इम्तिहान लेते हैं! उनके जीवन का एक-एक पल कोई न कोई आपदा या अनहोनी के गुजर जाने के डर में ही बीतता है, आँखों में अगले ही पल जीवित न रह पाने का भय इन्हें जीने नहीं देता। यह भौगोलिक विविधताएँ जहाँ एक तरफ इतनी खुबसूरत होती हैं वहीं दूसरी तरफ इनका एक और रूप है जो कि बहुत भयावह है। पर्वतों के इन अनेक पक्षों जिनमें वह सुंदर भी है और इस सुंदरता के साथ-साथ कितना संघर्षपूर्ण भी हैं, जिसे मटियानी ने अपने कथा साहित्य में भली-भाँति व्यक्त किया हैं। खासकर उनकी कहानियाँ जहाँ पर्वतीय जीवन के संघर्षों की अनुगूँज हैं। कुमाऊँ के पर्वतों ने शैलेश मटियानी को एक अतिरिक्त लेखकीय संवेदना प्रदान की, जिसे उन्होंने अपने सम्पूर्ण लेखन का केंद्र बनाया, वहीं दूसरी ओर बंबई ने भी उनको ऐसे अनुभव दिये, जो उनकी रचनाओं में यत्र-तत्र नज़र आते हैं। यह अतिरिक्त संवेदना, भावुकता और अनुभव लेखक को उसकी ज़मीन का संवेदनशील रचनाकार बनाने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाते हैं। उनकी पर्वतीय परिवेश की कहानियों में एक किस्म का संघर्ष भी है और और कोमलता भी है। इसके साथ जीवन के कठोर अनुभवों को संघर्ष के माध्यम से पकड़ने की लालसा भी है।

बीज शब्द

भौगोलिक, सैलानी, विविधता, परम्परा, संघर्ष, उदासीनता, रुदन, संवेदना, पर्वत, परिवेश, दाम्पत्य, औपचारिक, भयावह, स्था
नीयता, एकांत, अपेक्षित, अनुभव, प्राकृतिक



आमुख

शैलेश मटियानी ने पहाड़ी जीवन की अंतरंग पहचान और लय को अपनी रचनाओं में रूपायित किया। मटियानी जी की कहानियों में पहाड़ की वीरानी, विशिष्ट किस्म के संकट, समस्याएं, सहजता, प्रेम, उदासीनता, सुख-दुःख की कर्मण्य दार्शनिकता, प्राकृतिक वैभव, जीवन शैली आदि एक स्तर पर स्थानीय ढंग से उभरते हैं, लेकिन कई बार वे इतने व्यापक हो उठते हैं, मानो वे मनुष्य मात्र के संवेदन संघर्ष हों। कथा-भूमि के केंद्र में रहते हुए मानव-मात्र के मन के विभिन्न छोरों को छूना किस तरह संभव हो पाता होगा या अपने विभिन्न जीवनानुभवों को किस तरह कथा भूमि में अवतरित करना होता होगा, इसकी मिसाल है मटियानी की कहानियाँ। पर्वतीय जीवन की विडम्बना को मटियानी जी ने बड़ी ही निस्संगता के साथ उजागर किया है। “मटियानी की कहानियाँ जिन्दगी की जटिलताओं, अभाव और भूख का सागा हैं। उनके लगातार बढ़ते हुए अनुभवों को देखकर लगता है कि वे अपने अनुभवों को लगातार जमा करते चले जा रहे हैं। वे जब भी अपना खजाना खोलेंगे अनुभवों और उनकी प्रमाणिकताओं का मोती-मणियों की तरह ढेर लग जायेगा।”¹ (पर्वत से सागर तक की कहानियाँ, क्षितिज शर्मा, जन कथाकार-शैलेश मटियानी, प्रकाशन विभाग, सूचना एवं प्रसारण मंत्रालय भारत सरकार पटियाला हाउस, दिल्ली 110001, पृष्ठ-86) शैलेश मटियानी के कथा-साहित्य का अपना एक अलग ऐतिहासिक महत्व है। इनके कथा साहित्य में पहाड़ का सामाजिक और सांस्कृतिक जीवन ही नहीं वहाँ का इतिहास, भूगोल या कहे सब कुछ दर्ज है। इनकी सैकड़ों कहानियाँ पहाड़ के सामाजिक जीवन से संबंधित हैं, जो पहाड़ के जीवन संघर्ष के जीवंत दस्तावेज हैं। अगर आप पहाड़ के पिछले कई वर्षों के जीवन यथार्थ और संस्कृति से रूबरू होना चाहेंगे तो, आपको शैलेश मटियानी के कथा

साहित्य की शरण में ही जाना पड़ेगा। इनके इस योगदान के चलते हैं इनको पर्वत का सांस्कृतिक पुरुष कहना ही उचित होगा। मटियानी की कहानियों में तत्कालीन आर्थिक सामाजिक राजनीतिक धार्मिक वातावरण अपनी समस्त विधाओं के साथ प्रस्तुत है। मटियानी मानते थे कि समाज में अर्थ का विशेष महत्व है लेकिन समाज में व्याप्त आर्थिक विषमता को इन्होंने लोक जीवन के लिए घातक बतलाया है। शैलेश मटियानी ऐसे कथाकार हैं जिन्होंने पर्वतीय समाज में प्रत्येक वर्ग के जीवन संघर्ष का अत्यधिक नजदीकी से गहन अध्ययन किया है। इस संघर्ष को उन्होंने अपनी लेखनी के माध्यम से समाप्त करने की कोशिश भी की है लेकिन वह कहाँ तक सफल हो पाए यह कहना असंभव है। मटियानी जी कि पर्वतीय पृष्ठभूमि पर लिखी गयी कहानियों में पर्वतीय स्त्री का संघर्ष पूर्ण रूप से उभर कर आता है। कदम-कदम पर एक स्त्री को खुद के लिए नहीं अपितु, परिवार, बच्चे और घर-बाहर की जिम्मेदारी को पूरा करने हेतु संघर्ष करना पड़ता है। ‘रुका हुआ रास्ता’, ‘गोपुली गफूरन’, ‘कन्या’, ‘दुरगुली’ आदि एक स्त्री के जीवन-संघर्ष की कहानियाँ हैं। ‘रुका हुआ रास्ता’ की गोमती पहले पति की मृत्यु के बाद आधरहीन जिन्दगी को सहारा देने के लिए खीम सिंह के घर बैठ जाती है।

मटियानी जी पहले लेखक है जिन्होंने कुमाऊँनी जन-जीवन और बोली को प्रमाणिक ढंग से प्रस्तुत किया। ‘एक कोप चा दो खारी बिस्कुट’, ‘दो दुखों का एक सुख’, ‘इब्बू मलंग’ जैसी कितनी ही अमर कहानियाँ लिखी, जिनमें पहाड़ का संघर्ष ओर प्रयोग लगातार मुखरित होता है। ‘सुहागिन’ पहाड़ी अंचल की एक भिन्न तरह की कहानी है। घोर दरिद्रता से संघर्ष करता हुआ पहाड़ का गरीब आदमी अपनी बहन का विवाह नहीं कर पाता और मृत्युशैया पर लेटा भाई की इच्छापूर्ति के लिए पैतालिस वर्षीया पद्मावती का विवाह मंगल घाट से करवा दिया जाता है।



‘चील’ मटियानी जी की एक आत्मकथात्मक कहानी है। इस कहानी में घोर कारुणिक और भयावह भूख की स्थितियां हैं। जीवत रह पाने मात्र के लिए भी कहीं कुछ नहीं मिल पाता तो अंत में मौत ही शरण देती है। दरअसल ‘चील’ कहानी जीवन के नंगे यथार्थ की एक ऐसी कहानी है जिसमें भीतर ही भीतर बहुत सा रुदन समाया है। इसमें मटियानी जी के स्वयं के संघर्ष के दिनों की अनुगूँज है। ऐसे ही मटियानी जी की कहानी ‘दो दुखों का एक सुख’ मैले कुचले भिखारियों की जिन्दगी की कहानी है, लेकिन इन मैले कुचले इंसानों का प्रेम जिस ऊँचाई तक जाता है उसे मटियानी जी के सिवाय कौन देख सकता था! इस कहानी में ‘मिरदुला कानी’, ‘कमरिया’, ‘सूरदास’ के जिस गहरे दैहिक प्रेम से होकर उदात्तता तक जाता है वह सचमुच विरल है। मटियानी ने अपनी कहानियों में पर्वतीय जीवन संघर्ष के वो तमाम पहलुओं को व्यक्त किया है जिन संघर्षों को वह स्वयं झेल चुके हैं। शैलेश मटियानी की पीड़ा का तार सीधा उनके अंचल के साथ जुड़ता है। यद्यपि उनके रचना-संसार का व्यापक अनुशीलन करने पर वह किसी एक क्षेत्र से जुड़े हुए नहीं प्रतीत होते। जहाँ एक ओर ‘हौलदार’, ‘चिट्टीरिसन’, ‘मुख सरोवर के हंस’, ‘एक मूठ सारसो’, बेला हुई अबेर’, ‘गोपुली गफूरन’, ‘नागवल्लरी’, ‘आकाश कितना अनंत’, आदि में वह उत्तराखंड को अपनी रचना का क्षेत्र चुनते हैं, तो दूसरी ओर ‘बोरीवली से बोरीबंदर तक’, तथा ‘इब्लूमलंग’, ‘एक कप चा दो खारी बिस्कुट’ आदि अनेक रचनाओं में बंबई को और फिर ‘भागे हुये लोग’, ‘मुठभेड़’, ‘चंद औरतों का शहर’ आदि में पूर्वाञ्चल और व्यापक हिन्दी क्षेत्र को। लक्ष्मण सिंह बटरोही इसी विषय में कहते हैं “उत्तराखंड के कुलीन वर्ग के जिन व्यंग्य बाणों की चुभन से उन्होंने अपनी रचना यात्रा आरंभ की थी, अपने भावी जीवन में उस वर्ग के समानांतर वह अपने क्षेत्र के दलित शोषित वर्ग की जो औपचारिक सत्ता स्थापित करना चाहते थे, एक तरह से अपने जीवन की

इस लड़ाई में लगातार हारते चले गए। वह हमेशा कहा करते थे जो रचना वह लिखना चाहते थे, वह उनके द्वारा कभी नहीं लिखी जा सकी और उनके जीवन की एक मात्र इच्छा उस रचना को लिखने के लिए अपेक्षित एकांत को प्राप्त करना है। हमेशा उनकी पीड़ा का कारण एक ही होता था..उनकी अपनी रचना की अनुपस्थिति।”(किसी एक आदमी की विक्षिप्तता नहीं थी वह, लक्ष्मण सिंह बटरोही, जन कथाकार- मटियानी शैलेश, प्रकाशन विभाग, दिल्ली, सूचना एवं प्रसारण मंत्रालय भारत सरकार पटियाला हाउस, 110001, पृष्ठ-49)

जब भी वे गांव के भोले-भाले लोगों की हालातों का चित्रण करते हैं या शोषितों के दुखों को बयां करते हैं, तो उनके केंद्र में परिवार का संघर्ष निरंतर मौजूद होता है। यह संघर्ष जब परिवार से निकल कर दाम्पत्य संबंधों और फिर बच्चों तक जाता है, तब एक नया लोक उत्पन्न होने लगता है, जहाँ सब अपने-अपने तरीके से संघर्षरत दिखाई पड़ते हैं। परिवार, दाम्पत्य और घर बचाने हेतु शैलेश मटियानी निरंतर संयुक्त परिवार को बचाए रखने की जद्दोजहद में लगे हुए मालूम पड़ते हैं क्योंकि उनके विचारों में उनकी परम्परा के बीज बोये हुए हैं और वे अपनी परम्परा को अपनी पीढ़ी के हाथों सुरक्षित सौंपना चाहते हैं। ‘घर गृहस्थी’ कहानी इसी संयुक्त परिवार का उदहारण है जहाँ परीतिमा काकी के परिचय के रूप में परम्परागत संयुक्त परिवार की मुखिया की चिंताओं के बहाने उस वातावरण का स्पष्ट चित्र ही हमारे सम्मुख प्रकट हो जाता है। शैलेश मटियानी लिखते हैं “होते होते परीतिमा काकी की भी यह चतुर्थ अवस्था आ गयी है। वह भादो का हिला गिला महीना चल रहा है। अगला असोज (आश्विन) का आ जायेगा। उधर खेतों में धान की बालियों में पीली रंगत जायेगी और ‘परीतिमा काकी’ तिरसटी पुरे करके चौसटी में पहुच जाएँगी। सिर पर अब पति की छाया भी नहीं,



लेकिन भार तो पूरे कुटुंब का है। 'भार' और 'उम्र' दो विपरीत छोर हो गए हैं। परीतिमा काकी उन्हें एक करने की चिंता में है। परम्परा और संयुक्त परिवार की उसकी अटूट अवधारण उसे बता रही है कि चतुर्थ अवस्था उन्हें काम नहीं करने देगी और परिवार का दायित्व बाकी सदस्यों के रहते हुए भी, उन्हें और कष्ट पहुंचाता जायेगा।" (मटियानी शैलेश, मेरी तैंतीस कहानियाँ, कहानी-घर गृहस्थी, दिल्ली, आत्माराम एंड संस, पृष्ठ संख्या-18) उनकी यह कहानी कष्टों से उबारने और परिवार को टूटने से बचाने के अनुभवों पर आधारित है। इसी तरह दाम्पत्य संबंधों पर शैलेश मटियानी ने अनेक कहानियाँ लिखी हैं। जैसे- 'शरन्य की ओर', 'सावित्री', 'कुतिया के फूल', 'छाक', 'सुहागिन', 'हरीतिमा', 'असर्मथ', 'उत्तरापथ' आदि। इनमें 'शरन्य की ओर' एक रिक्शा चालक बसंता और उसकी पत्नी रामकली के दाम्पत्य की बड़ी ही करुण कहानी है। चंचल मना रामकली अपने पति को छोड़ किसी पहलवान के घर जा बैठती है उसके बाद जब वहाँ से भी मन ऊब जाता है तो ठेकेदार के घर रहने लगती है। इसी बीच कभी-कभार आते-जाते उसे बसंता मिल जाता है। उसके मन में अभी भी उसके लौट आने की उम्मीद बाकी है। और जब अंत में ठेकेदार 'रामकली' को अपनी भोग की वस्तु बनाता है और साथ में अपने दोस्तों की भी भोग्या बनने को मजबूर करता है, तो 'रामकली' रातों-रात अपने चंचल रूप को त्याग रणचंडी का रूप धारण कर अपने पति बसंता के घर में शरण ले लेती है। दाम्पत्य संबंधों की अत्यंत मार्मिक बारीकियों को शैलेश मटियानी यहाँ उभारते हैं। ऐसी ही एक और कहानी है- 'सावित्री'। एक कोठे वाली स्त्री की मार्मिक दशा को यहाँ दर्शाया गया है। किस तरह एक कोठे वाली स्त्री एक विधुर पुरुष का प्यार, सम्मान पाकर बर्फ़ सी पिघल जाती है और फिर वह उसके घर का तिनका-तिनका एक कर जोड़ने लगती है और उसका घर बसाने लगती है। "कई अर्थों में शैलेश मटियानी जी

की कहानियाँ भारतीयता की पहचान या हिंदुस्तानी कहानी की जड़ों की खोज करती कहानियाँ लगती हैं। तमाम बदलावों और झंझावातों के बावजूद भारतीयता का सार तत्व पारिवारिकता है, मटियानी जी ने इसे पहचान लिया था। लिहाजा स्त्री-पुरुष के सहज आकर्षण और फिर पति-पत्नी के रूप में उनकी एकनिष्ठता का जैसा चित्रण इन कहानियों में हुआ है, वह दुर्लभ है। कहीं पुरुष भटका हुआ है, तो स्त्री उसे प्यार की कोशिश या दो मीठे बोल से उसे रास्ते पर ले आती है। और यदि स्त्री भटकी हुई है, तो पुरुष उसके अपने नीड़ में वापस लौट आने की अनंत प्रतीक्षा ही नहीं करता, वरन उसकी अटूट आस्था है कि वह एक न एक दिन लौटेगी जरूर और उसका नीड़ फिर चहचहाने लगेगा। यह बात जितनी पुख्ता ढंग से इन कहानियों में आई है, वैसा कहीं और देखने को नहीं मिलता। आज के भागमभाग वाले जीवन में, जब रोज ही न जाने किन-किन तुच्छ कारणों से और अहं के कारण हजारों घर टूट रहे हैं-ये कहानियाँ बड़ा ही सुकून देती हैं।" (एक बड़े कद का कलाकार, सुनिता, जन कथाकार-शैलेश मटियानी, प्रकाशन विभाग, दिल्ली, सूचना एवं प्रसारण मंत्रालय भारत सरकार पटियाला हाउस, 110001)

शैलेश मटियानी की कहानियों के पात्र रोटी की तलाश में यहाँ-वहाँ भटकते और अपराध करते हुए पाए जाते हैं। इस दृष्टि से 'चील' कहानी उल्लेखनीय है जहाँ नायक 'रामखिलावन' भूख से पीड़ित होकर चोरी करता है और पकड़े जाने पर समाज से ही प्रश्न करता है, "चोरी न करीं, तो हम का करीं! भुखे मर जाई?" (कहानी-चील, कहानी संग्रह-महाभोज, मटियानी शैलेश, दिल्ली, आत्माराम एंड संस, प्रथम संस्करण) अगर कृषि की बात करें तो कृषि की उपज नाममात्र होती है। इतनी भी नहीं कि एक परिवार का भरण पोषण हो पाए! 'कृषि उपज की कीमत राष्ट्रीय औसत से 3.4 गुना कम है।' चूकी कृषि की उपज कम होने के बाद भी वहाँ



रोजगार का एकमात्र साधन कृषि ही है और आधी से अधिक आबादी कृषि में ही लीन है। यह कमर तोड़ मेहनत उन्हें एक वक्रत का भी भरपेट भोजन मुहैया नहीं करा पाती। यहीं कारण है कि आज पहाड़ों से श्रम का महत्व निरंतर कम होता जा रहा है और वहाँ का एक-एक व्यक्ति अपने रोजगार के लिए शहर की ओर रुख कर रहा है। लेकिन उसे कहाँ मालूम कि आगे और भी बड़ी समस्याएं उसका इंतजार कर रही हैं। वह अपने खेत, नदी, पर्वत, पहाड़ सब छोड़ रोजगार की तलाश में अपनी मिट्टी को त्यागने के लिए मजबूर है। जर्मन कवि ब्रेख्त भी यही कहते हैं- 'वे पर्वतों की समस्याएं पीछे छोड़ आते हैं तो आगे मैदानों की समस्याओं के शिकार होते हैं।' शैलेश मटियानी की 'बत्तीस दांतों के टकराने वाला पहाड़ी सेब' कहानी में कृषक समाज का चित्रण बखूबी देखा जा सकता है। पुणे ग्राम नैनीताल की कड़कड़ाती सर्दी में भी सेब बेचने का परिदृश्य देखने योग्य है। शैलेश मटियानी की कहानियों में कृषि उद्यान निवासियों के जीवन यापन का मुख्य स्रोत है। अनउपजाऊ पथरीली भूमि, छोटे-छोटे सीढ़ीदार खेत मैदानी भागों की तुलना में कृषि योग्य नहीं होती। इसी प्रकार, कृषि पर निर्भरता के साथ - वनों पर भी पूर्ण रूप से निर्भर रहता है जिसे मटियानी जी ने अपनी कहानियों में दर्शाया भी है। इस प्रकार मटियानी जी की अधिकांश कहानियां आर्थिक रूप से त्रस्त, असहाय, बेरोजगार, कमजोर आदि लोगों पर हैं। इन कहानियों को पढ़ने से सहसूस होता है कि मटियानी ने उन लोगों के करीब जाकर उनकी परेशानी और काठिनार्यों को देखा और समझा। अर्थोपार्जन के विभिन्न स्रोतों से इनके पात्र जुड़े हैं। आर्थिक रूप से त्रस्त होने के बाद भी यहां से अधिकांश लोग नशे में लत होते हैं। कहानी 'उसी बांस का' का में 'त्रिलोक सिंह' ऐसा ही है। सब्जियां बेचने के बाद मिले पैसों से 'जुवा खेलना', 'शराब पीना', उसका पेशा है। उसकी पत्नी 'रूपली' अपने साथ-साथ अपने बच्चों के मन को भी मारकर रह जाती है, लेकिन चाहकर भी त्रिलोक सिंह की डलिया

से कोई सब्जी निकाल कर बच्चों की भूख को नहीं मिटा पाती। मटियानी उत्तराखंड की भूमि को धर्मप्राण क्षेत्र मानते थे। यहां का प्रत्येक निवासी धर्म की गहन आस्था में डूबे रहता है। यहां का जनजीवन, जीवन से लेकर मृत्युपर्यंत धार्मिक क्रियाकलापों से ओत-प्रेत रहता है। सहज आस्था एवं विश्वास की इस धारा पर प्रत्येक दिन कार्य का शुभारंभ कुलदेवता या ग्रामदेवता के स्मरण या पूजन से करना अपरिहार्य परंपरा है। इसलिए यहां के मेले, उत्सव, त्यौहार, संगीत, साहित्य, कला आदि सभी कुछ धर्म से पल्लवित पुष्पित एवं अनुप्राणित होते हैं। यहां के प्रत्येक वृक्ष, पत्थर, नदी पर्वत घाटी अथवा गुफा में किसी ने किसी देवी अथवा देवता का वास माना जाता है "वैसे तो यहां पर असंख्य स्थानीय देवी-देवताओं का पूजन होता है, किंतु कुल देवता देवता को अधिक मान्यता दी जाती है। आधीव्याधि निवारणार्थ यहां जादू टोना तथा तंत्र विद्या के बिगड़े रूप को भी प्राथमिकता प्राप्त है। बलि प्रथा तांत्रिक पूजा का एक अभिन्न अंग है। लोग पदार्थ, जादू-टोना, भूत-प्रेत और जागर अधिक विश्वास करते हैं।" (धार्मिक जीवन, उत्तरांचल: संस्कृति, लोक जीवन, इतिहास एवं पुरातत्व, चंद्र बल्लूनी दिनेश, बरेली-2001, प्रकाश बुक डिपो) लेकिन जब अधिक मात्रा में धर्म के नाम पर केवल पूजा-पाठ या जादू-टोना पर ही समाज चलने लगे तो वह उस समाज के हितकर नहीं होता। 'चुनाव', 'घोडा', 'उत्तरापथ', 'खण्डित महादेव' आदि कहानियां धार्मिक जीवन से सम्बंधित हैं। कुमाऊँ के पर्वत, नदियाँ, खान-खलिहान और लहलाते खेत मटियानी जी कभी नहीं भूल पाए। इस अंचल विशेष की अनेक खट्टी-मीठी यादों को कथाकार ने अपनी रचनाओं में संजोया है। मटियानी जी को अपना कुमाऊँ अंचल बेहद प्रिय था जिसे वे कभी भी नहीं छोड़ना चाहते थे। लेकिन जीवन की अनेक विषम परिस्थितियों ने उन्हें अपनी ही मिट्टी से दूर होने को मजबूर किया। कभी-कभी लगता है शायद इन पर्वतों की भौगोलिक



स्थिति अगर कुछ अच्छी होती तो शायद यहाँ जीवन मोह लेता। गांव के गांव खाली हो चुके हैं। और जो लोग वहां रह गए हैं वो लगातार संघर्ष करते रहते हैं भौगोलिक परिस्थितियों से। मटियानी जी की अनेक रचनाओं को इन्हीं भौगोलिक काठिनार्यों के आधार पर रचित हैं। उनकी कहानियों में वो दर्द मौजूद है जो अपनी मिट्टी को त्यागने का होता है। न चाहकर भी अपनी जन्मभूमि, मातृभूमि से दूर होने का दर्द उनकी रचनाओं में मौजूद है। पर्वत अपने साथ अनेक भौगोलिक विशेषताओं को लिए होते हैं लेकिन इसके साथ-साथ ये अनेक तरह की काठिनार्यों को खुद में ही घेरे रहते हैं। जिसका दर्द वहां पर बसी जनता को झेलना पड़ता है। भौगोलिक परिस्थितियों के परिणाम आज पर्वत के गांवों में से एक-एक घर खाली हो चुका है। अपने घर, खेत, नदी सब कुछ छोड़ कर ये लोग मैदानों की ओर रुख करने के किये मजबूर हैं। दो वक्त की रोटी और जीवन की छोटी से छोटी मूलभूत जरूरतों को पूरा करने के लिए इनको न जाने क्या क्या काम करने पड़ते हैं। यहां तक कि चोरी, डकैती, भीख मांगना और होटलों में बर्तन माँजना इत्यादि। स्वयं मटियानी जी जब पहाड़ छोड़ के आये तो उन्होंने कई दिनों तक एक छोटे से होटल में बर्तन धोने का काम किया। बेरोजगारी एक बहुत बड़ी समस्या उभर कर इन पहाड़ी लोगों के सामने खड़ी है, जिसके परिणामस्वरूप इनको अपना सब कुछ त्यागना पड़ता है। 'गिरिराज किशोर' इसी संदर्भ में लिखते हैं "पहाड़ों की उन कोटरों में बहुत से गरीब परिवारों का बेसहारापन नहीं समा पाता तो वे मैदान में आ जाते हैं। यह तथ्य किसी भी संवेदनशील व्यक्ति की भावनाओं को उकेरने वाला साबित हो सकता है। खास तौर से उस व्यक्ति को जो उस उस अंचल से जन्मजात जुड़ा हो।" (शैलेश मटियानी की सम्पूर्ण कहानियां, संपादक-मटियानी राकेश, भूमिका से (गिरिराज किशोर) जख्मों की पहचान) मटियानी जी की एक कहानी है 'एक शब्दहीन नदी' जिसका पात्र नौकरी की तलाश में गांव

से निकल आता है और जब कोई नौकरी नहीं मिलती तो जाड़े के दिनों में चौकीदारी करता है। अपने घर वालों से अपनी वास्तविकता को छिपाता है। ठंडे फर्श पर बैठ अपनी रातें काटता है। बेरोजगारी एक ऐसी समस्या बन जाती है जिसके चलते युवा असामाजिक तत्वों में शामिल हो जाते हैं न चाहते हुए भी वो अपना पेट भरने हेतु ऐसे कार्य करते हैं जो उनके लिए और समाज के लिए उचित नहीं होते। मटियानी जी की कहानी 'प्यास' जिसका पात्र 'शंकर' जिंदगी के अभाव और अंतहीन तकलीफों ने आखिर अपराध की दुनिया में धकेलकर जेबकतरा बना दिया। अब जेबकतरा होने का मतलब ही एक गाली है। लेकिन जेबकतरा बनने के बाद भी उसे हवालातों की पिटाई और अंतहीन यातनाओं से मुक्ति कहाँ है! बेरोजगारी के चलते लोग अत्यधिक मात्रा में पलायन कर रहे हैं जिसके कारण गाँव के गाँव खाली हो चुके हैं। नजारा तो यह देखने को मिलता है कि एक घर में एक या दो बूढ़े माता-पिता रह रहे हैं क्योंकि वो अपनी मिट्टी, अपने घर जिसे उन्होंने अपने खून पसीने से बनाया था उसे त्यागने को तैयार नहीं हैं। मटियानी जी की रचनाओं में अधिकतर उपन्यासों में भौगोलिक परिस्थितियों के कारण हो रहे पलायन के दर्द को झेलने के दंश मौजूद हैं। 'बोरीवली से बोरीबंदर' उपन्यास इसी का साक्ष्य है। 'शेखर जोशी' इसी दर्द को बयां करते हैं और लिखते हैं "जीवन की विपरीत परिस्थितियों के कारण जिनको अपनी माटी से बिछुड़ना पड़ता है, जिनके लिए अपनी दुदबोली के शब्द और अश्रुत हो जाते हैं, उन्हें उस बोली-वाणी के लिए कैसी ललक है यह वही समझ सकता है जिसने ऐसी परिस्थितियों का अनुभव किया हो। शैलेश मटियानी की रचनाओं का परिवेश ही नहीं उनकी भाषा में स्थानीय शब्दों, मुहावरों की छौक प्रवासी मन के लिए एक विशेष अर्थ रखती थी। मैं इन रचनाओं का ऐसा ही उत्सुक पाठक था, जिसे बचपन में अपनी जन्मभूमि कुर्माचल से विस्थापित होना



पड़ा था।" (जैसा मैंने उन्हें जाना समझा, जोशी शेखर, पृष्ठ-119)

निष्कर्ष

मटियानी जी ने पर्वतीय समाज के यथार्थ, उसके संघर्ष की मर्मांतक सच्चाइयों को जितने पास से देखा-जाना है और उनके प्रामाणिक चित्र उनकी कहानियों में मिलते हैं, वैसा रचनात्मक साहस कोई और नहीं दिखा पाया। शैलेश से पहले पहाड़ साहित्य में सौंदर्य की विभिन्न छवियों तथा बिंबों के रूप में आता था। बल्कि इलाचंद जोशी जैसे बड़े लेखक पहाड़ की पृष्ठभूमि को अपने लेखन कर्म के लिए अनुर्वर मानते थे। शैलेश ने पहली बार पहाड़ के मनुष्य की जीवन गाथा को पूरी व्यापकता के साथ हिंदी के पाठकों के सम्मुख रखा। केवल पहाड़ की खूबसूरती को ही नहीं उन्होंने अपनी रचनात्मकता का आधार बनाया बल्कि इन खूबसूरत पहाड़ों में सूखे चट्टाननुमा संघर्षरत लोगों के जीवन को उन्होंने देखा और अपने साहित्य में जगह दी। मटियानी जी पहाड़ के प्रत्येक पक्ष को इतनी भली-भांति देखा है मानो पूरा का पूरा पहाड़ उनके भीतर बस गया हो और वे उसमें रम गए हो!

मटियानी जी ने कुमाऊं परिवेश का कुशल चित्रांकन अपनी कहानियों में किया है। जहाँ एक

ओर ग्रामीण जीवन में पारिवारिक संघर्ष की अभिव्यक्ति अपनी कहानियों में देते हैं, वही दूसरी ओर शहरी जीवन में व्याप्त भुखमरी और आभावपूर्ण जीवन के दर्शन उनकी कहानियों के माध्यम से होते हैं। शैलेश मटियानी की कहानियों में मनुष्य के जीवन संघर्ष के उच्च स्वर व्याप्त है। प्रकृति के क्रियाकलाप और मानवीय व्यवहार एक साथ मिल गए हो, ऐसा प्रतीत होता है। पहाड़ों से उनका लगाव दिखता है। उनके विषय वस्तु के चयन का आधार कुमाऊं संस्कृति, उनके जीवन के अनुभव ही रहे हैं। जिनको बड़ी ही तल्लीनता के साथ उन्होंने प्रस्तुत किया है और उन्होंने किया है। अनुभवों की विविधता और गहराई जो मटियानी जी की कहानियों में व्याप्त हैं वो शायद ही किसी अन्य के जीवन में दिखाई देती हो। उनमें किसी भी प्रकार का बनावटीपन, दिखावा या साहित्यिक छद्म नहीं नजर आता। अतः अपने अनुभूतियों और मनोभावों को पूर्ण रूप से अभिव्यक्ति देने में सफल रहे हैं। मटियानी जी पहाड़ी जीवन के शोषित, पीड़ित, अभाव और दुख-दर्द को उजागर करने में सशक्त हो पाए हैं। यह उनकी विशेषता है लेखक की मूल इच्छा थी कि कुमाऊं की लोक-संस्कृति एवं वहाँ की परंपराओं को हिंदी जगत को समर्पित करें। इसी के साथ पहाड़ी जनजीवन की रहन-सहन, आचार विचार, खानपान, रीति-रिवाज, आर्थिक तंगी, शोषण परंपराएं, जाति-व्यवस्था अंचल के लोकाचार और संस्कारों आदि को रेखांकित करने का प्रयत्न भी करते हैं।

संदर्भ सूची

1. पर्वत से सागर तक की कहानियां, शर्मा क्षितिज, जन कथाकार-शैलेश मटियानी, प्रकाशन विभाग, सूचना एवं प्रसारण मंत्रालय भारत सरकार पटियाला हाउस, दिल्ली 110001, पृष्ठ-86
2. जन कथाकार-शैलेश मटियानी, लक्ष्मण सिंह बटरोही, प्रकाशन विभाग, दिल्ली, सूचना एवं प्रसारण मंत्रालय भारत सरकार पटियाला हाउस, 110001, पृष्ठ-49
3. एक बड़े कद का कलाकार, सुनिता, जन कथाकार-शैलेश मटियानी, प्रकाशन विभाग, दिल्ली, सूचना एवं प्रसारण मंत्रालय भारत सरकार पटियाला हाउस, 110001,



4. एक बड़े कद का कलाकार, सुनिता, जन कथाकार-शैलेश मटियानी, प्रकाशन विभाग, दिल्ली, सूचना एवं प्रसारण मंत्रालय भारत सरकार पटियाला हाउस, 110001
5. कहानी-चील, कहानी संग्रह-महाभोज, मटियानी शैलेश, दिल्ली, राजपाल एंड संस, प्रथम संस्करण)
6. धार्मिक जीवन, उत्तरांचल: संस्कृति, लोक जीवन, इतिहास एवं पुरातत्व, चंद्र बलूनी दिनेश, बरेली-2001, प्रकाश बुक डिपो
7. शैलेश मटियानी की सम्पूर्ण कहानियां, संपादक- मटियानी राकेश, भूमिका से (गिरिराज किशोर) जख्मों की पहचान)
8. जैसा मैंने उन्हें जाना समझा, पहाड़ पत्रिका (2002) जोशी शेखर, पृष्ठ -119)





कृष्ण भक्ति की सिरताज 'ताज'- सत्रहवीं शताब्दी की स्त्री कृष्ण भक्त लेखिका

ज्योति

जवाहरलाल नेहरु विश्वविद्यालय, नयी दिल्ली

पता- RZ 2104/26 तुगलकाबाद विस्तार, नयी दिल्ली- 110019

फोन न.- 8447782321

ईमेल- jyotijprasad@gmail.com

सारांश

हिंदी साहित्य के इतिहास को पढ़ने पर अभी तक एक असंतुलन का अनुभव होता है। पुरुष कवियों को बहुत बड़ी मात्रा में अहमियत दी गई है जबकि स्त्री कवयित्रियों में से महज कुछ ही स्त्रियों की पहचान कर उनकी रचनाओं का संज्ञान लिया गया है। स्त्रियाँ रचनाशील शून्या नहीं थीं। वे अपने-अपने स्तर पर अक्षर और जीवन अनुभव-अनुभूतियों के स्रोत से प्रेरित होकर लिख रही थीं। उनका लेखन अतीत में कम और ज़्यादा मात्रा मौजूद है। हैरत वाली बात यह है कि जब हिन्दी साहित्य के इतिहास का आरम्भिक उपक्रम किया जा रहा था तब इन स्त्री रचनाकारों का संज्ञान नहीं लिया गया। बहुत सी स्त्रियों को अतीत में गुमशुदा होने के लिए छोड़ दिया गया। ऐसी ही एक कवयित्री 'ताज' हैं। ये कृष्ण भक्ति लेखिका थीं। इनका समय सत्रहवीं शती का मध्य भाग माना गया है। इनका लेखन मधुर और सरल है। मीरा के बाद ताज को कृष्ण की परम भक्त माना गया है। इनके बारे में सर्वविदित और लोकप्रिय हिंदी साहित्य की इतिहास पुस्तकों में कम अथवा न के बराबर जानकारी मिलती है। कहीं-कहीं केवल जिक्र भर कर दिया गया है, वह भी पुरुष के रूप में। प्रस्तुत लेख उनका और उनके लेखन का संतुलित परिचय देने का एक छोटा सा प्रयास है।

बीज-शब्द: ताज, हिंदी-साहित्येतिहास, गुमशुदा-स्त्री, लेखन, सत्रहवीं-शती, विद्रोह, कृष्णभक्ति, मध्यकाल

आमुख

हिंदी साहित्य के इतिहास लेखन में स्त्री लेखन की खोज करना एक महत्वपूर्ण और ज़रूरी कार्य है। बहुत सी ऐसी लेखिकाएं और कलाकार स्त्रियाँ हुई हैं जो गुमशुदा हैं। जिनकी सुध-बुध या तो नहीं ली गई है अथवा थोड़ी बहुत औपचारिकता निभाने के लिए उनका जिक्र भर कर दिया गया है। साहित्य का इतिहास स्त्री साहित्यकारों से खाली नहीं है। हुआ यह है कि पुरुष साहित्यकारों में से बहुत से साहित्यकारों ने अपने-अपने चुनाव कर साहित्य इतिहास को गढ़ा है। उन्होंने अपनी पसंद का इतिहास लिखा है जो अभी तक उसी गति से साहित्य जगत में लोकप्रिय है। लेकिन साहित्य की आलोचना करना और अपने अतीत में बार-बार झांकना, एक महत्वपूर्ण शोध कार्य है। यह किया जाना ज़रूरी है ताकि अतीत से अपनी नायिकाएं खोजकर लाई जा सकें और साहित्य में स्त्री-पुरुष रचनाओं का संतुलन बन सके।

साहित्य में स्त्री रचना भाग इससे निश्चित ही और समृद्ध होगा। स्त्रियों का लिखा एक ओर उनके बारे में जानकारी मुहैया करवाएगा तो वहीं दूसरी ओर उनके लेखन से उस दौर की धार्मिक, पारंपरिक, पारिवारिक और सामाजिक रीतिपरक परिस्थितियों में उनकी स्थिति और उनके व्यवहारों का पता चलेगा।

मीराबाई अपनी कृष्ण भक्ति के लिए बहुत प्रसिद्ध हैं साथ ही अपने विद्रोहों के लिए भी। उनके व्यक्तित्व से ही मिलती-जुलती एक अन्य कवयित्री सत्रहवीं शताब्दी में हुई हैं जिनका नाम 'ताज' था। इनका जिक्र 'शिवसिंह सरोज' इतिहास पुस्तक में है। इन्हें पुस्तक में "पुरुष कवि" माना गया है।¹ पुस्तक में इनका बेहद संक्षिप्त परिचय ही उपलब्ध है। लेकिन सन् 1904 में स्त्रियों की रचनाओं और उनके परिचय को उद्घाटित करती पुस्तक, 'महिला मृदुवाणी' में ताज का एक छोटा सा परिचय दिया गया है। इसके साथ ही पुस्तक में उनके



लिखे दो पद मिलते हैं। यह बहुत अधिक विवरण नहीं है पर इससे उनके स्त्री होने की बात पर मुहर तो लग ही जाती है। इसके अलावा इनका परिचय स्त्री कवि कौमुदी, मुसलमानों की हिंदी सेवा, मध्यकालीन हिंदी कवयित्रियाँ, हिंदी साहित्य का आधा इतिहास आदि पुस्तकों में मुख्यतः मिलता है। इन पुस्तकों में इन्हें स्त्री कवयित्री माना गया है। मुसलमानों की हिंदी सेवा पुस्तक में स्त्री लेखिका मानने में कुछ असमंजस जरूर है।

आश्चर्यजनक बात यह है कि रामचंद्र शुक्ल द्वारा लिखित 'हिंदी साहित्य का इतिहास' सन् 1929 में हिंदी शब्दसागर की भूमिका के रूप में प्रकाशित होना शुरू हुआ पर आचार्य शुक्ल ने 'महिला मृदुवाणी' पुस्तक का संज्ञान तक नहीं लिया। जबकि मुंशी देवीप्रसाद द्वारा संपादित इस पुस्तक में पैंतीस कवयित्रियों की रचनाओं के साथ उनका परिचय मौजूद है। सवाल यही है कि क्या स्त्रियों का रचा काव्य पुरुषों के रचे काव्य से कमतर समझा गया? क्या स्त्रियों के लिखे साहित्य में वे पैमाने नहीं थे जो पुरुष कवियों के लिखे साहित्य में माने गए? और भी प्रश्न उठाए जा सकते हैं, बल्कि उठाए जा रहे हैं। "पश्चिमी स्त्रीवाद ने गुमशुदा स्त्रियों को बड़े पैमाने पर इतिहास में (साहित्य इतिहास) पुनर्स्थापित करने का उद्योग किया है। लेकिन हमारे यहाँ अब तक क्रायदे से इस गुमशुदगी की शिनाख्त तक नहीं हुई है।"² लेकिन अतीत में कुछ पुस्तकें प्रकाशित हुई हैं जिनसे स्त्री लेखन की धारा का अनुमान लगाया जा सकता है।

ताज एक खोई हुई कृष्ण भक्त लेखिका हैं। इनका संबंध कृष्णभक्ति के साहित्य की रचनाओं से है। इनका समय मुंशी देवीप्रसाद ने "संवत् 1700" माना है।³ इस प्रकार ताज का समय सन् 1643 के आसपास बैठा है। ताज के संदर्भ में श्री गोविन्द गिल्लाभाई द्वारा लिखा एक पत्र महिला मृदुवाणी, स्त्री कवि कौमुदी, मध्यकालीन हिंदी

कवयित्रियाँ तथा कुछ अन्य पुस्तकों में वर्णित है। खत में लिखा गया है कि "करौली ग्राम में ताज नाम की मुसलमान स्त्री कवि हो गई हैं। वह नहा धोकर रोज़ मंदिर में ईश्वर के दर्शन करती थीं। लेकिन एक दिन वैष्णवों ने उन्हें विधर्मिणी कहकर दर्शन से रोक दिया। इससे ताज उस दिन उपवास कर मंदिर के आँगन में बैठ गईं। वे श्री कृष्ण के नाम का जाप करने लगीं। जब रात हो गई तब ठाकुर जी स्वयं भोजन का थाल लेकर आये। उन्होंने उसे खाना खिलाया और कहा कि सुबह जब वैष्णव मंदिर में आए तब कहना कि तुम लोगों को सन्देश दे हैं कि ताज को परम वैष्णव समझो। इसे दर्शन और प्रसाद ग्रहण करने से मत रोको वरना वे तुमसे नाराज़ हो जावेंगे। ताज के सामने भोजन का थाल रखा देख वे चकित हो गए। वे सब ताज के चरणों में गिर पड़े। उस दिन से ताज हर दिन भगवान के दर्शन सबसे पहले करने जाने लगीं। उनके बाद अन्य वैष्णव जाया करते थे।"⁴ ताज ने एक पद में खुद को तुर्की जाति से बताया गया है। उन्होंने मुस्लिम होने की बात भी मानी है।

मध्यकालीन कवयित्रियों और कवियों के जीवन के साथ चमत्कारपूर्ण घटनाएं जुड़ी हुई हैं। उदहारण के लिए मीरा द्वारा विष का प्याला पीना और फिर भी जीवित बचे रहना। नानक साहब के पैर के साथ-साथ मक्का का भी दिशा बदलना और संत रविदास द्वारा कठौती में गंगा का उद्गम कर देना या फिर उनके पान और कसैली का गंगा द्वारा हाथ बढ़ाकर लेना और स्वीकार करना। कोई आश्चर्य नहीं कि इन घटनाओं ने इन संतों का स्थान समाज में और गहरा और ऊँचा किया। लोगों इन संतों के प्रति में विश्वास और प्रीति बढ़ाई इसके साथ ही प्रतिष्ठा भी। इनकी निर्मल और निष्ठावान भक्ति ने ही उन्हें अपने समय के महान व्यक्तित्व में तब्दील किया। ताज को गैर हिन्दू होने के चलते बहुत कुछ सुनना और सहना पड़ा होगा। ताज के संबंध में निश्चय ही यह घटना



प्रभावित करती है. फिर भी इससे ताज की भक्ति में रुकावटें आती रही होंगी. इसलिये ताज ने अपनी लेखनी से इसका जवाब भी दिया है-

“सुनो दिल जानी मेरे दिल की कहानी तुम
दस्त ही बिकानी बदनामी सहूंगी मैं
देक पूजा ठानी हौं निवाज हूँ भुलानी तजे
कलमा कुरआन सारे गुनन गहूंगी मैं
श्यामला सलोना सिरताज सिर कुल्ले दिए
तेरे नेह दाग में निदाग हो रहूंगी मैं
नन्द के कुमार कुरबान तारी सूरत पै
हूँ तो तुरकानी हिन्दुआनी रहूंगी मैं”⁵

उपर्युक्त पद में वे कह रही हैं कि मैं बेशक बदनामी सहूंगी लेकिन जो मैंने पूजा अथवा भक्ति को मान लिया है उसे निभाऊंगी. वे नमाज भूल कर त्यागने की बात कह रही हैं. श्याम को अपना सिरताज कह रही हैं. उसके नेह अथवा प्रेम भक्ति में निर्मल अथवा बिना दाग बनने की बात भी कह रही हैं. नन्द के पुत्र कृष्ण की सूरत पर वे कुर्बान हैं. वे तुर्क होने के बाद भी हिन्दू बने रहने की बात कह रही हैं. वास्तव में इस पद में वह मीरा की तरह ही खुली घोषणा कर रही हैं. सत्रहवीं शताब्दी मुगलों के चरमोत्कर्ष का समय था. यह वह समय था जब जहाँगीर, शाहजहाँ और औरंगजेब जैसे मुगल शहशाह हुए और उनक शक्ति का लोहा पूरा हिंदुस्तान मान रहा था. ऐसे समय में अपने आप को तुर्क न मानकर हिन्दू बनने की बात कहकर वे इस्लामिक अतिवादियों से और मुस्लिम होकर कृष्ण भक्ति कर हिन्दू अतिवादियों दोनों से जूझ रही थीं. वह साफ़ घोषणा कर रही हैं. उनके शब्दों में कोई लाग लपेट नहीं है. और वह न ही लक्षणा अथवा अभिव्यंजना शब्दों में अपनी बात रख रही है. मध्यकाल में यह कृत्य निश्चित ही बड़ी बात है. मंदिर में जाना, कृष्ण की भक्ति करना, अपने को हिन्दू कहना, प्रेम का खुला इज़हार करना निश्चित ही हिम्मत की बात है. स्त्री भक्त

स्त्रियों का इस प्रकार का व्यवहार सामाजिक रूढ़ियों की खिलाफ़त है. स्त्री की पूरी भूमिका परिवार के लिए और घर के भीतर बनाई गई है. यहाँ ताज किन्ही भी तय भूमिकाओं को मानने से इंकार रही हैं.

ताज के लिखे भक्ति कवित्तों में निर्मल और मधुर भक्ति के दर्शन होते हैं. वे कृष्ण के माधुर्य रूप का वर्णन करती हैं. लउनके कृष्ण कोई एक कृष्ण नहीं बल्कि वे कृष्ण के विविध नामों और रूपों का प्रयोग अपनी रचनाओं में करती हैं. उनकी रचनाओं में आए कृष्ण छैल छबीले हैं, वृन्दावन वाले हैं, दुष्ट जन को मारने वाले हैं, नन्द के प्यारे हैं, सभी देवों में न्यारे हैं, द्रौपदी की रक्षा करने वाले हैं, दीन ब्राह्मण सुदामा मित्र की सहायता करने वाले हैं. इसके अलावा एक पद में तो कृष्ण के साथ जुड़ी कई मिथक कथाओं को उन्होंने पिरो दिया है. ताज द्वारा यह कवित्त भक्तोद्धार की श्रेणी में लिखा गया है-

“साहेब ‘सिरताज’ हुआ नंदजू के आप पूत
मारी जिन असुर करी काली सिर छाप है
कुंदन पुर जाय के सहाय करी भीषम की
रुक्मिणी की टेक रखी लगी नहीं खाप है
पांडव की पच्छ करि द्रौपदी बढ़ाय चीर
दीन सुदामा की मेटी जिन ताप है
निहचे करि शोधि लेहु ज्ञानी गुनवान बेगि
जग में अनुप कृष्ण का मिलाप है”⁶

महज कुछ पंक्तियों में उन्होंने कृष्ण के चरित्र की विशेषताओं के माध्यम से उनसे जुड़ी प्रत्येक मिथक कथाओं का उद्घाटन कर दिया है. ताज की खूबी यही है. वे बड़ी-बड़ी बात को सरल शब्दों और वाक्यों से अभिव्यक्त करती हैं. उनके शब्द भंडार में ऐसे शब्द हैं जिनसे एक पूरी कथा अथवा एक पूरा भाव अभिव्यक्त हो जाता है. उनके लिखे पदों में कुछ शब्दों की आवृत्ति होती है पर वे शब्द इसके बाद भी चमत्कार उत्पन्न करते हैं. कुछ पदों में उन्होंने कृष्ण के रूप का सुन्दर वर्णन



किया है। कुछ पद गणेश स्तुति, भवानी वंदना, दशावातर वर्णन आदि पर रचे हैं। दुर्भाग्य से इन पदों की जानकारी तो मिलती है लेकिन पद नहीं मिल पाए हैं।

धर्म कभी आडंबर से मुक्त ही नहीं हुआ। काल के प्रत्येक खंड में धर्म की मूल्यता का क्षय आडंबर ने करने का प्रयास किया है। भक्तिकाल के संतों और कवियों ने इन्हीं आडंबरों को अपने निशाने पर लिया था। भक्त और ईश्वर के मध्य प्रेम का संबंध स्थापित होने के बाद उसमें पूर्णतः विलीन होने की प्रक्रिया भक्त के लिए अत्यंत आत्मीय अनुभूति होती है। इसमें किसी प्रकार के दिखावे की जरूरत नहीं होती। अनेकों-अनेक पाप कर्म करने के बाद तीर्थ करने का कोई अर्थ नहीं रह जाता। ताज ने अपने भक्ति के पदों में कई रीतियों और परम्पराओं के बारे में सरल तरीके से अपनी बात कही है। लोग जीवन में सुख और समृद्धि के लिए अथवा मुक्ति के लिए क्या-क्या नहीं करते! लेकिन ताज इनसे अलग हैं। वह कहती हैं-
**“काहू को भरोसो बद्रीनाथ जाय पायें परे
 काहू को भरोसो जगनाथ जू पिंड भरे
 काहू को भरोसो प्राग देखै वट पात को
 काहू को भरोसो सेतबंध जाय पूजा करे
 काहू को भरोसो द्वारवती गए जात को
 काहू को भरोसो ताज पुस्कर में दान दिये
 मो को तो भरोसो एक नंद जी के लाल को”**⁷

ताज के परिचय के सन्दर्भ में कुछ जनश्रुतियां हैं। कुछ लोगों का मानना है कि वे **“शाहजहाँ की बेगम मुमताज ही हैं”**⁸ लेकिन ताज के लिखे पदों में शाहजहाँ का नाम या उसकी उपाधि का जिक्र नहीं है। उनके लिखे पदों में कहीं भी उनके खुद के पति या परिवार की चर्चा नहीं मिलती। जबकि एक पद में सूरदास, तुलसीदास, नानक, मलूकदास, नामदेव, दादू, कबीर और मीरा के नामों का जिक्र उन्होंने किया है। खुद के लिए ताज और सिरताज शब्द का योग किया है। उनके

लिखे पदों में, कृष्ण भक्ति, भक्तोद्धार, कर्म सवैया, प्रीति विषयक कवित्त और सवैया मिलते हैं। गिल्लाभाई ने उनके लिखे चार सौ पद उनके स्वयं के पुस्तकालय में होने की बात कही है। लेकिन बहुत शोध करने पर कुछ ही पद हासिल हो पाए हैं। इसमें कोई संदेह नहीं कि यदि और खोजबीन की जाए तो उनके लिखे ढेरों पद हासिल किये जा सकते हैं।

हिंदी साहित्य में बहुत से ग्रन्थ स्त्री के सौंदर्य पर लिखे गए हैं। रीतिकाल के बारे में यह ज्ञात ही है कि वहाँ स्त्री का प्रेम, स्त्री हृदय, स्त्री सौंदर्य, स्त्री की दैहिक चेष्टाएं महत्वपूर्ण हैं और उन्हीं पर अधिकतर काव्य रचनाएं लिखी गई हैं। प्रेम, श्रृंगार और वियोग के गीत गाये गए हैं। लेकिन स्वयं स्त्री ने भी क्या अपने आप को एक भोग्या के रूप में ही वर्णित किया है, जैसे सवाल पर तभी सोच पाएंगे जब शोध द्वारा अतीत में खो चुकी, भुलाई जा चुकी या छुट गई स्त्रियों को उनके लेखन के माध्यम से पुनर्स्थापित करेंगे। ताज भक्त स्त्री हैं। उन्होंने अपनी रचनाओं में श्रृंगार के गीत वहाँ गाये हैं जहाँ मोहन प्यारे हैं। वे गीत न तो पूरी तरह से अध्यात्म में डूबे हुए हैं और न ही संसारिकता के मोह और रस में निमग्न हैं। वे किसी भी साधारण स्त्री के हृदय के सरल भाव हैं, जिनमें भक्तिरस विद्यमान है। ताज के तो जीवन का आधार ही नन्द के कुमार हैं-

**“कोऊ जन सेवै शाह, राजा राव ठाकुर को
 कोऊ जन सेवै भैरो, भूप काज सार को
 कोऊ जन सेवै देवी, चंडिका प्रचंड ही करें
 कोऊ जन सेवै ताज, गनपति सिरभार है
 कोऊ जन सेवै प्रेत, भूत भवसागर को
 कोऊ जन सेवै जग, कहूँ बार-बार है
 काहू के इश बिधि, संकर को नेम बड़ो
 मेरे तो अधार एक, नन्द के कुमार हैं”**⁹



लेकिन हिंदी साहित्य अध्येताओं को इन खोई हुई स्त्रियों को अपने खोजबीन शोध से खोजने में अग्रसर होना चाहिए. इन्हीं प्रयासों से हिंदी साहित्य के इतिहास में स्त्री लेखिकाओं को पहचान कर उनकी स्थापना हो सकेगी. इसी से बदलाव संभव है. हिन्दी साहित्य इतिहास स्त्री लेखन से शून्य नहीं है. स्त्रियों ने अपने आधे अधूरे अक्षर ज्ञान का इस्तेमाल शब्दों से भक्ति और प्रेम के अतिरिक्त शौच रस की कविताओं को रचने में भी किया है. उदाहण के लिए झीमा चारिणी का नाम लिया जा सकता है. स्त्री जाति पर लादी गई परंपराओं को उन्होंने अपने भरसक प्रयासों के माध्यम से विद्रोह किया है. एक अकेली स्त्री का कृष्ण को अपना सिरताज मान लेना स्त्रियों के बने बनाए उस प्रेम से बाहर आना है जिसे समाज और धर्म ने उन्हें नियंत्रित करने के लिए बनाया है. स्त्री की पारंपरिक छवि यही है कि वे पितृसत्ता संरचना में बंधी रहकर जीती रहे. “बचपन में पिता की, किशोरावस्था में भाइयों की, युवावस्था में पति की और बुढ़ापे में बेटों की अधीनता- लम्बे समय तक आर्थिक, भावनात्मक, परावलंबन स्त्री जीवन का केंद्रीय सत्य रहा है.”¹⁰ पर ताज जैसी स्त्रियों ने समय-समय पर इन्हीं संरचनाओं को चुनौती भी दी है. जैसे ताज अपने एक कर्म सवैया में कह भी रही हैं-

“कर्म सो राज और रंक बने अरु कर्म सो ठाकुर जो नर होई

कर्म सो साध सती सत है अरु कर्म सो वीर बड़े नर होई
कर्म से मीत मिले मन लाल सो कर्म सो ‘ताज’ कहूँ गुण होई
कर्म सो बड़े लघु तू मति जानियो कर्म सु करै नहि कोई होई”¹¹

निष्कर्ष के रूप में कहा जा सकता है कि ताज का लेखन हिन्दी साहित्य के इतिहास में स्त्री लेखनी के नज़रिए से महत्वपूर्ण है. उनके लेखन में विद्रोह, दृढ़ परिचय, स्त्री पहचान और कृष्ण भक्ति का स्त्रीत्व गुण मिलता है. उनकी भाषा सरल, सहज और प्रवाहमय मधुर भाषा है. उन्होंने उपदेशात्मक भाषा का प्रयोग नहीं किया है. स्त्री अभिव्यक्ति के वर्ग में ताज एक अहम भक्तिकालीन कवयित्री हैं. उनका लेखन प्रभावी है. इसलिए इस गुमशुदा स्त्री का लेखन हिन्दी साहित्य इतिहास में उस खाली जगह को भरता है जहाँ स्त्रियों के लेखन का जिक्र ही नहीं किया. कोई भी इतिहास तब तक अधूरा है जब तक वह अपने समय और समाज के हर वर्ग को अपने में समाहित नहीं कर लेता. स्त्री विमर्श के बीज स्त्री लेखन से ही पनपते हैं. यदि स्त्री भक्त कवयित्रियों के लेखन की गहराई में जाया जाएगा तब ही स्त्री विमर्श की समुचित साहित्यिक चर्चा हो सकेगी

सन्दर्भ सूची

1. सेंगर, शिवसिंह, (1926), शिवसिंह सरोज, लखनऊ, नवलिकशोर प्रेस, सातवाँ संस्करण, पृ. 430
2. मिश्र, ज्योतिप्रसाद ‘निर्मल’, (2018), स्त्री कवि संग्रह, दिल्ली, अनन्य प्रकाशन, पृ. 15
3. देवीप्रसाद, मुंशी ‘मुंसिफ़’, (1904), महिला मृदुवाणी, काशी, नागरी प्रचारिणी सभा, पृ. 2
4. मिश्र, ज्योतिप्रसाद ‘निर्मल’, (1931), स्त्री कवि-कौमुदी, प्रयाग, गांधी हिंदी पुस्तक भंडार, पृ. 19-20
5. हृदय, श्री व्यथित, (1941), हिंदी काव्य की कलामयी तारिकाएँ, प्रयाग, प्रमोद पुस्तक माला, पृ. 33
6. सिंह, गंगाप्रसाद ‘विशारद’ (1926), हिंदी के मुसलमान कवि, काशी, लहरी बुक डिपो, पृ. 163-164



7. सिन्हा, सावित्री, (1953), मध्यकालीन हिंदी कवयित्रियाँ, दिल्ली, हिंदी अनुसंधान परिषद्, पृ. 189
8. देवीप्रसाद, मुंशी 'मुंसिफ़', (1904), महिला मृदुवाणी, काशी, नागरी प्रचारिणी सभा, पृ. 34
9. सिंह, गंगाप्रसाद 'विशारद' (1926), हिंदी के मुसलमान कवि, काशी, लहरी बुक डिपो, पृ. 164
10. अनामिका, (1999). स्त्रीत्व का मानचित्र, दिल्ली, सारांश प्रकाशन, प्रथम संस्करण, पृ. 36
11. सिंह, गंगासाद 'विशारद' (1926), हिंदी के मुसलमान कवि, काशी, लहरी बुक डिपो, पृ.166-167





समकालीन कविता का सरोकार

डॉ. रामचरण पांडेय

पता: बी-18-डी, सरायबस्ती,

डीडीए फ्लैट्स, दया बस्ती, दिल्ली-35

मोबाइल नंबर- 7895929328/9911632827

सारांश:

समकालीन कविता रोजमर्रा के जीवन से जुड़ी हुई कविता है। आज के मनुष्यता विरोधी दौर में मानवीय सम्बन्धों को बचाए रखने की सजगता समकालीन कवियों में दिखलाई पड़ती है। वर्तमान दौर में जब यथार्थ की पहचान करना मुश्किल होता जा रहा है तब समकालीन कविता यथार्थ की पहचान कराने के प्रति प्रतिबद्ध है। भूमंडलीकरण व बाजारवाद से बन रहे नए उपभोक्ता समाज को मानवीय बने रहने के प्रति समकालीन कविता का प्रमुख सरोकार बन गया है। उपेक्षित समुदाय को आतताई शक्तियों के छल-छद्म से उबारने के लिए कविता में प्रतिरोध का स्वर भी है। समकालीन कविता अपने समय व समाज की चुनौतियों का सामना बेहद सजग होकर कर रही है। समाज में जो पद, पैसा व पुरस्कार से वंचित हैं, समकालीन कविता उनकी पीड़ा व संघर्षों के दस्तावेज है। प्रस्तुत शोध आलेख में यह देखने की कोशिश की गई है कि समकालीन कविता जनतांत्रिक सरोकारों से जुड़ी हुई कविता है।

बीज शब्द : भूमंडलीकरण, नव साम्राज्यवाद, बाजारवाद, जनतांत्रिक चेतना।

आमुख : समकालीन कविता का पाठ बहुत लम्बा-चौड़ा है। इसकी शुरुआत कब से मानी जाए, यह विवाद का विषय है। कुछ आलोचक 1960 ई. से इसकी शुरुआत मानते हैं तो कुछ 1967 के नक्सलवाड़ी आंदोलन के साथ जोड़ते हैं। वहीं कुछ आलोचक 1970 के बाद लिखी गई कविता को समकालीन कविता मानने के पक्ष में हैं। बहरहाल, 1960 के बाद हिंदी काव्य धारा में अकविता और विद्रोही कविता का बोलबाला रहा है। इसी समय नई कविता के कवि रघुवीर सहाय, केदारनाथ सिंह व श्रीकांत वर्मा अपने समय के यथार्थ को अभिव्यक्त कर रहे थे। सवाल यह उठता है कि इन्हें समकालीन कविता में शामिल किया जाए या नहीं? क्योंकि आगे चलकर आठवें दशक में राजेश जोशी, अरूण-कमल, उदय प्रकाश, मंगलेश डबराल, इब्बार रब्बी, अशोक वाजपेयी जैसे कवि समकालीन कविता की एक अलग पहचान बनाते हैं। थोड़ा और आगे बढ़े यानी कि 1990 ई. के बाद की

कविता में एक अलग बदलाव दिखलाई पड़ता है। यहां नव साम्राज्यवाद व बाजारवाद का प्रतिरोध दिखलाई पड़ता है। इस दौर में उभरने वाले प्रमुख कवियों में बद्रीनारायण, कुमार अंबुज, एकांत श्रीवास्तव आदि हैं। जैसा कि हम सभी जानते हैं कि साहित्य के काल विभाजन में कोई स्पष्ट रेखा नहीं खींची जा सकती है। इसलिए आलोचक नंदकिशोर नवल ने 1960 के दौर में लिखी जाने वाली कविता के आधार पर समकालीन कविता की शुरुआत मानते हैं। वे साठोत्तरी कविता के दौर में लिखने वाले कवियों के विषय में कहते हैं कि “ये कवि वे कवि हैं, जिन्होंने समकालीन हिंदी कविता का परिदृश्य निर्मित किया है और जिनकी काव्य-यात्र में वाकई समकालीन हिन्दी कविता का विकास को लक्षित किया जा सकता है।”¹¹ वैसे, अध्ययन की सुविधा की दृष्टि से 1960 से 1975 ई. तक समकालीन कविता का पहला चरण व 1975 से 1990 तक दूसरा चरण तथा 1990 से अब तक की कविता को तीसरे



चरण के रूप में भी देखने की कोशिश की जा रही है। नवदशक के नवजीवित जी लिखते हैं कि “समकालीन कविता पर लिखने के दो तरीके हो सकते हैं। उस पर उसकी प्रवृत्तियों के हिसाब से पूरी कविता पर विचार करते हुए भी लिखा जा सकता है और उसके कवियों के हिसाब से अलग-अलग कवियों का विश्लेषण और मूल्यांकन करते हुए भी।”² यहाँ पर समकालीन कविता के विभिन्न चरणों की क्रमागत प्रवृत्तियों को आधार पर उसकी अंतर्वस्तु व उसके सरोकार पर चर्चा की जाएगी।

आधुनिक कविता में भारतेन्दु युग के बाद सबसे लंबे समय तक चलने वाली काव्य धारा समकालीन कविता है। भारतेन्दु युग की कविता का मुख्य अन्तर्विरोध ब्रिटिश साम्राज्यवाद के साथ-साथ देशी सामन्तवाद से था। भारतेन्दु युग की कविता इन दोनों से प्रतिरोध करती है। समकालीन कविता के सामने मुख्य चुनौती भारतीय जनतंत्र की विसंगतियाँ व नवसाम्राज्यवाद है। समकालीन कविता मुकम्मल ढंग से इसे चुनौती दे रही है। ब्रिटिश पराधीनता से मुक्ति के लिए भारतेन्दु युग से लेकर प्रगतिवाद तक की कविता में एक बेचैनी, छटपटाहट तथा तड़प थी। कवियों में ही नहीं पूरे जनमानस में असंतोष का गुब्बार फूट रहा था। जनता का सबसे बड़ा स्वप्न स्वराज्य था क्योंकि उसे विश्वास था कि स्वराज्य मिलने से उनकी स्थिति में सुधार होगा। सबको रोटी, कपड़ा, मकान तथा शिक्षा मिलेगी। देश में स्वनिर्मित कानून लागू होगा। विदेशी सत्ता के दमन व अत्याचार से जनता को मुक्ति मिलेगी। इसलिए जब 15 अगस्त की मध्य रात्रि को आजादी मिली तो पं- जवाहरलाल नेहरू ने कहा कि “बरसों पहले हमने नियति के साथ एक करार किया था। और वह समय आ गया है जब हम अपना वादा पूरा करेंगे। आधी रात, ठीक बारह के घंटे के साथ जब दुनिया सोती है, भारत जिंदगी और आजादी के लिए जागेगा।

कभी ऐसे पल भी आते हैं, हलांकि पूरे इतिहास में बहुत कम बार आते हैं, जब हम पुराने युग में कदम रखते हैं, जब एक युग समाप्त हो जाता है, और जब एक राष्ट्र की लम्बे समय से कुचली हुई आत्मा अभिव्यक्ति प्राप्त करती है”³। इस नए युग में प्रवेश का उत्साह नई कविता के कवियों पर दिखलाई पड़ता है। परन्तु यह उत्साह व आशावाद 1960 तक आते-आते निरुत्साह व निराशा में बदल जाता है।

समकालीन कविता के दूसरे चरण अर्थात् आठवें दशक में हिन्दी कविता अपनी एक अलग पहचान बनाती है। डॉ. विजय कुमार ने लिखा है कि “आठवें दशक के समाज में हम एक ओर यदि तंत्र की शक्ति को पहले से कहीं जयादा पर्सनलाइज्ड, तदर्थ और दमनकारी होकर उत्पादक शक्तियों के संघर्ष को कुचलते हुए देखते हैं तो दूसरी ओर जनसमूहों के भीतर से ही कुछ रचनात्मक शक्तियों को भी उभरते हुए पाते हैं। पहली बार देश के अलग-अलग हिस्सों में ये रचनात्मक और संघर्षशील अभिव्यक्तियाँ अपनी चेतना और बर्ताव में स्थापित व्यवस्था के विभिन्न रूपाकारों को चुनौती देती हुई और मानवीय अस्मिता और जनतांत्रिक अधिकारों की मांग करती दिखाई पड़ती है”⁴। अनन्त मिश्र लिखते हैं कि “आठवें दशक तक आते-आते हिन्दी कविता की मुख्य धारा नई कविता का स्वभाव अपनी उग्रता और आक्रामकता के पूर्ववर्ती दृष्टिकोण को एक सुनिश्चित दिशा में अग्रसर करने लगती है, इस सुनिश्चित दिशा का पर्याय वह वामपंथी चरित्र है जो सामाजिक यथार्थ और संघर्ष को ऐंटी रोमैटिक मुहावरे में परिणत करता है”⁵।

हिन्दी कविता का आठवां दशक स्वाधीनता आंदोलन की स्मृति एवं मोहभंग से पूरी तरह मुक्त है। इस दौर में उभरने वाले कवि राजेश जोशी, अरूण कमल, उदय प्रकाश, इब्बार रब्बी, मंगलेश डबराल, ऋतुराज, अशोक वाजपेयी, लीलाधर जगूड़ी तथा आलोकधन्वा



आदि हैं। आठवें दशक में अनेक काव्य-संग्रह प्रकाश में आए और कई नए कवि भी पैदा हुए। पर “जो रचनाकार वामपंथ की ओर झुके हुए रचनाकार रहे हैं वे ही इस दशक के केन्द्र में हैं। राजनीति और प्रेमनीति की लीक से हटकर आठवें दशक की कविताओं में मनुष्य के बुनियादी सरोकारों का वयस्क समझदारी पूर्ण अनुभव संसार मिलता है”⁶। वामपंथ की ओर झुके हुए इन कवियों की विशेषता यह रही है कि “इनकी विचारधारा के प्रति प्रतिबद्ध होने तथा मार्क्सवादी दृष्टि के समझ होने के बावजूद ये उन कवियों की तरह नहीं हैं जो सीधे-सीधे सिद्धान्तों को अपनी कविता में रूपांतरित करते हैं। अरूण कमल के शब्दों में कहूँ तो “इनकी कविताओं में न तो वह उग्रपंथी प्रवृत्ति है और न ही वह निराशा तथा निषेध की प्रवृत्ति जो अन्ततः व्यक्तित्व के सिकुड़ जाने से उत्पन्न होती है...इसलिए उनकी कविता राजनीति से प्रेरित होते हुए भी खुले तौर पर घोषणाबाजी तथा नारेबाजी नहीं लगती”⁷। आठवें दशक के कविता मानवीय सम्बन्धों से जुड़ी हुई कविता है। श्री विजयकुमार ने कहा है कि-“आठवें दशक में कविता की मुख्य शक्ति किसी विचारधारा के प्रतिबद्धता में नहीं बल्कि औसत मनुष्य की रोजमर्रा की जिंदगी से एक वास्तविक लगाव में मानी गयी”⁸। यहाँ मैं इब्बार रब्बी, राजेश जोशी, अरूणकमल व उदयप्रकाश को केन्द्र में रखकर समकालीन कविता पर विचार करूँगा। जैसा कि विजय कुमार ने कहा है कि इस दौर की कविता औसत मनुष्य की रोजमर्रा की जिंदगी से लगाव की कविता है। तो यहाँ औसत मनुष्य के दुःख-दर्द केन्द्र में रहेंगे ही। इन कवियों की विशेषता यह है कि ये अपने वर्गीय चरित्र का विस्तार निम्न जन तक करके व्यापक जनतांत्रिक चेतना का निर्माण करते हैं। इसी चेतना के चलते इब्बार रब्बी विपन्न वर्ग के घर की हालत देख पाते हैं-“माँ बहन को गालियां उगल रही है/घर में सुबूबह हो रही है/ठिठुरती है दो गज लम्बे-चौड़े आगन में माँ/तन पर फटा ब्लाउज नहीं है/बिना साबुन के उसे

धोकर/झुलाकर अंगीठी पर। सुखाती हुई माँ/एक घंटे बाद स्कूल जाने के लिए/फ्रॉक सुखाती हुई बहन”¹⁰। यह है देश का सामाजिक यथार्थ जिस पर बहुत कम लोगों की निगाह जाती है और जाती भी है तो टिक नहीं पाती। इब्बार रब्बी इस यथार्थ का चित्रण करके विपन्नता की स्थिति को बदलना चाहते हैं। रब्बी की कविता में जीवन के प्रति गहरी रागात्मकता और आस्था झलकती है।

एक तरफ़ सरकारी तथा गैर सरकारी संस्थाएं बच्चों के शोषण को रोकने का दावा करती हैं दूसरी तरफ सामाजिक यथार्थ बहुत भयावह है। इस मायने में राजेश जोशी की कविता ‘बच्चे काम पर जा रहे हैं’ को देखा जा सकता है। कवि ने बच्चों को काम पर जाना समय की सबसे भयावह तस्वीर के रूप में चित्रित किया है। कवि कहता है कि गेंदों, किताबों, खिलौनों, मदरसों, मैदानों, बगीचों के होने के बावजूद भी-“दुनिया की हजारों सड़कों से गुजरते हुए बच्चे, बहुत छोटे-छोटे बच्चे काम पर जा रहे हैं।¹¹। पूँजीवादी व्यवस्था का सच यही है, जिसमें बच्चों को श्रम करने के लोए बाध्य होना पड़ रहा है। राजेश जोशी उस असंवेदनशील व्यवस्था पर प्रश्नचिन्ह लगते हैं जिसने छोटे-छोटे बच्चों के हाथ से किताबें व खिलौने छीनकर उन्हें काम पर जाने के लिए मजबूर किया है। राजेश जोशी श्रमशील जनता को कविता के केन्द्र में लाते हुए उसके महत्व को स्थापित करते हैं-“एक बार फिर जगमग हो जाती है/हर घर की आँखें/वे अपनी नसिनी उतारकर/बढ़ जाते हैं अगले मोहल्ले की तरफ/अगले अंधेरे की ओर”¹²। श्रमशील जनता के महत्व को स्थापित करना इसलिए भी जरूरी है कि इन्हीं लोगों ने दुनिया को सुन्दर बनाया है। लेकिन इस सुन्दर दुनिया का जो लोग उपभोग कर रहे हैं उन्हें श्रमशील जनता के दुख-दर्द से कोई ताल्लुकात नहीं है। कवि राजेश जोशी ऐसे ही लोगों की मानसिकता उजागर करते हुए लिखते हैं-“नौवीं मंजिल के केबिन में टहलता



अफसर सोचता है/कितना झूठ कितना गलत/सूखे और भूख का शोर" 13 आज दंगे सुनियोजित हो रहे हैं। इसमें पूँजीपतियों, सामंतों की सांठगांठ होतक है। इसलिए दंगों में साधारण लोग ही मारे जाते हैं। सलीम और मैं और उनसठ का साल" कविता में राजेश जोशी लिखते हैं कि-"वहाँ इतने कत्ल हुए/वहाँ इतनी अस्मर्तें लुटीं/कि उस मोहल्ले के सारे मकान जला दिए गए/कि राख हो गया 'अलवी प्रेस'.../कि सर्राफा बच गया/छगनलाल सेठ के मकान में खरोंच भी नहीं आयी/फखरू भाई का पेट्रोल पम्प नहीं जला" 14। थोड़ा ठहरकर विचार करें तो पता चलता है कि आज जो मनुष्यता के पद से लोगो ें को अपदस्थ किया जा रहा है उसका कारण पूँजीवादी राजसत्ता का जनविरोधी चरित्र है। राजेश जोशी 'महान कला मूल्य' में लिखते हैं कि-"चारो ओर चक्कर काटरही है। फैलोशिप फोर्ड फाउंडेशन की/--- सबकी आत्मा में गुदगुदी/सबके कानों में फुसफुसा रहा है डालर" 15। राजेश जोशी नवसाम्राज्यवाद के इस जनविरोधी चरित्र को जानते हैं और पूरी मुस्तैदी के साथ इसका प्रतिरोध करते हैं। समाज में अपराधीकरण की प्रक्रिया तेज़ हुई है। हत्यारों व गुंडे कानून की धज्जियां उड़ाते हुए सरेआम सड़क पर घूम रहे हैं। सत्ता के संरक्षण से अपराधियों के हौसलें बुलंद हैं। अरुण कमल इस सच्चाई को बेनकाब करते हुए लिखते हैं-"देखो हत्यारों को मिलता राजपाट सम्मान/जिनके मुँह में कौर माँस का उनको मगही पान" 16। अरुण कमल अपनी काव्य संवेदना का विस्तार समाज के अंतिम जन तक करते हैं। इसलिए वे लिख पाते हैं कि -"केवल शब्दों का फाहा लिये/जाना चाहता हूँ उसकी तरफ से/जो सबसे कमजोर है/जो अपने कौर के लिए भी हाथ उठा नहीं सकता/जो न शासक बनना चाहता है न शासित" 18। कहना न होगा कि आठवें दशक के कवियों मनुष्यता से लगाव की कविता है। इसलिए कवियों को विश्वास है कि -"लेकिन दिन/फिरते जरूर हैं/जैसे मेरे फिरेंगे/एक दिन" 19। दमनकारी सत्ता की क्रूरता का शिकार आम

जन ही होता आया है। बेबस, लाचार तथा गरीबी की दोतरफा मार से निम्न जन की हालत दयनीय होती जा रही है। उदय प्रकाश सत्ता के आताताई चरित्र का खुलासा करते हुए लिखते हैं कि "राज्य सत्ता/अस्सी प्रतिशत लोगों की आँख में/बूट और बारूद की सत्ता है" 20। बावजूद इसके कवि निराश नहीं है। उसे भरोसा है कि "हम उनके बीजगणित के हर हल को/गलत करेंगे सिद्ध और/हर बार हम/उगेंगे सतह पर" 21।

आठवें दशक की कविता में प्रतिरोध को व्यक्त करने के लिए किसी तरह के राजनीतिक मुहावरों का इस्तेमाल नहीं हुआ है, अपितु वे उसमें जीवन के छोटे-छोटे प्रसंगों एवं प्रकृति को आधार बनाकर प्रतिरोध किया गया है। आज जब बाजारवादी ताकतें लगातार मानवीय संवेदना पर हमला करके उसे कुन्द बना रही है तो ऐसे में कविता का प्रथम दायित्व बनता है कि मानवीय संवेदना को बचाए रखना। इसलिए राजेश जोशी बाजारवादी संस्कृति की जालसाजी के प्रति लोगों को सचेत करते हैं-"देख चिड़िया/आजू बाजू देख/ऊपर नीचे देख/बाजार से आते/उस हाथ को देख/जो पिंजरा लाता है/देख उस हाथ को गौर से/जो चावल के उजले दानों के नीचे जाल बिछाता है" 22। बाजार लोगों के मन में लालसा पैदा करके अपनी तरफ आकर्षित करता है। मुनाफ़ा की संस्कृति पर टिका बाज़ार व्यक्ति को उपभोक्ता बनाने की क़वायद करता है। राजेश जोशी इस बाजारू-जाल की चाल के प्रति जनता को सचेत करके प्रतिरोध रचते हैं। देश-दुनिया में चल रहे छोटे-छोटे प्रतिरोध को कविता की आवाज़ बनाते हुए लिखते हैं कि "हजारों मील दूर/एक चिड़िया/पिंजरे की खिलाफ/हवा के लिए लड़ रही है/एक काली चिड़िया/एक चिड़िया/एकदम आसपास/हमारे साथ-साथ/अपने गति और अंडे की हिफाजत के लिए लड़ रही है/अपने दाने और तिनके के लिए लड़ रही है" 23। यहाँ चिड़िया को प्रतीक बनाकर मनुष्य को अपने



अधिकार के लिए प्रतिरोध करते हुए दिखाया गया है। उदय प्रकाश के यहाँ भी प्रतिरोध का स्वरूप कुछ-कुछ इसी प्रकार उभरता है-"मालिक, आखिर हवा तो आपके कहने से नहीं चलती/धूप का क्या करेंगे आप जो गिरेगी ही/आपकी बरौनियों में/आपके ऊपर चढ़कर फूदकेंगी ही/रोशनी की नटखट, चौकन्नी गिलहरियाँ/मैं ठीक कह रहा हूँ मालिक/आप नाहक नाराज हैं/भूल जाइए बिल्कुल उन चीजों को/जिन पर हुकम नहीं चलता आपका" 24।

निष्कर्ष : कुल मिलाकर हम कह सकते हैं कि समकालीन कविता का सरोकार अपने समय और समाज की क्रूर सचाई को उजागर करते हुए जनता को प्रतिरोध के लिए सजग करती है। यह आततायी शक्तियों के खिलाफ की कविता है। समकालीन कविता की शुरुआत अगर नई कविता के बाद की कविता से माना जाय तो इसकी शुरुआत 1960 ई. से ही मानना पड़ेगा। लेकिन 1960 के बाद की कविता में अकविता और विद्रोही कविता की प्रवृत्तियों पर ध्यान दें तो पता चलता है कि आगे की कविता में इसके किसी भी प्रवृत्ति का लक्षण नहीं दिखलाई पड़ता है। 1980 तक आते-आते कविता में एक खास जनतांत्रिक चेतना दिखलाई

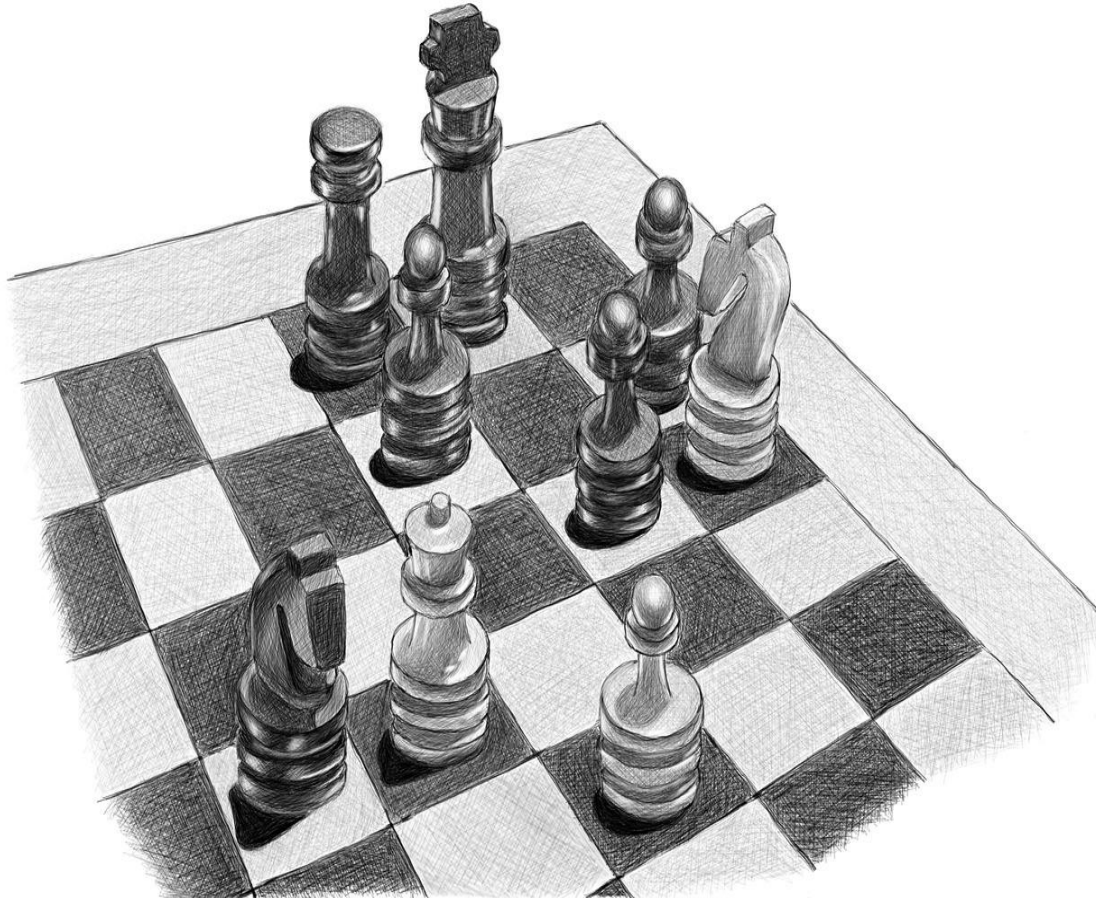
पड़ती है। अगर 1980 ई. के बाद की कविता को समकालीन कविता कहा जाए तो इस दौर की कविता की प्रवृत्तियों का स्पष्ट विवेचन किया जा सकता है। राजेश जोशी, अरूण कमल, उदय प्रकाश, इब्बार रब्बी समकालीन कविता के मुख्य कवि हैं। इनकी कविताओं में मानवीय सम्बन्धों को बचाने की कोशिश है। पूँजीवाद, बाजारवाद इस सम्बन्ध को तोड़ता है और मायावी लोक रचता है। इस मायावी लोक को ये कवि तोड़ते हैं। भूमंडलीकरण दुनिया में बाजारवादी एकरूपता कायम करती है। इस प्रक्रिया में वहीं एकरूप हैं जिनके पास अकूत पैसा है। यह विषमता, गरीबी और भुखमरी पर पर्दा डालते हुए चमक-दमक वाली संस्कृति है। इन कवियों के यहां इस छद्म को तोड़ा गया है। स्पष्टतः कहा जा सकता है कि समकालीन कविता मानवीय जीवन की रोजमर्रा से जुड़ी हुई कविता है। इसमें मनुष्यता विरोधी उन सभी गतिविधियों का विरोध किया है जो मनुष्य को यंत्रवत बनाते हुए मनुष्यता के पद से अपदस्थ करती हैं। समकालीन कविता का सरोकार जनतांत्रिक चेतना का प्रसार करना है। इसमें मनुष्य को यथार्थ के प्रति सजग करते हुए सत्ता व पूँजी के छल-छद्म को बेनकाब किया गया है।

संदर्भ ग्रंथ

- 1- नन्दकिशोर नवल, समकालीन काव्य यात्रा, किताबघर प्रकाशन, नई दिल्ली, प्रथम संस्करण-1994 पृष्ठ 8
- 2- वही, पृष्ठ 8-9
- 3- आजादी के बाद का भारत, विपिन चंद्र, हिंदी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली विश्विद्यालय, दिल्ली, संस्करण 2004 पृष्ठ 89
- 4- कविता की संगत, विजय कुमार, आधार प्रकाशन पंचकूला, प्रथम संस्करण 1995, पृष्ठ 16-17
- 5 आठवें दशक की हिंदी कविता, संपादक विश्वनाथप्रसाद तिवारी, कीर्ति प्रकाशन, गोरखपुर, प्रथम संस्करण 1982, पृष्ठ 208
- 6 वही पृष्ठ 217
- 7 कविता और समय, अरूण कमल, वाणी प्रकाशन नई दिल्ली, प्रथम संस्करण 1999 पृष्ठ 188
- 8- साठोत्तरी कविता परिवर्तित दिशाएं, प्रकाशन संस्थान, नई दिल्ली, संस्करण 1986 पृष्ठ 114
- 9- इब्बार रब्बी, घोषणापत्र, अक्षय प्रकाशन, नई दिल्ली, प्रथम संस्करण-1981 पृष्ठ-24
- 10- वही, पृष्ठ 5



- 11-नेपथ्य में हंसी, राजेश जोशी, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, प्रथम संस्करण 1994 पृष्ठ-23
- 12 धूपघड़ी, राजेश जोशी, राजकमल प्रकाशन नई दिल्ली, प्रथम संस्करण 2002 पृष्ठ 21
- 13- वही, पृष्ठ 77
- 14-, पृष्ठ 58-59
- 15- पृष्ठ 162-164
- 16 सबूत, अरुणकमल, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, नवीनतम संस्करण 2004 पृष्ठ 62
- 17 अपनी केवल धार, अरुणकमल, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, संस्करण 2006 पृष्ठ 67
- 18 नए इलाके में, अरुणकमल, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, तृतीय संस्करण 2006 पृष्ठ 23
- 19 अबूतर-कबूतर, उदय प्रकाश, राधाकृष्ण प्रकाशन, नई दिल्ली, प्रथम संस्करण 1984, पृष्ठ-41
- 20 वही पृष्ठ 65
- 21 वही पृष्ठ 2
- 22 धूप घड़ी, राजेश जोशी, राजकमल प्रकाशन नई दिल्ली, प्रथम संस्करण 2002 पृष्ठ 26
- 23 वही पृष्ठ 24-25
- 24-सुनो कारीगर, उदयप्रकाश, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, द्वितीय संस्करण 1984 पृष्ठ 42





प्रमुख स्मृतियों में मानव कल्याण की अवधारणा

आलोक कुमार झा

शोधार्थी

संस्कृत एवं प्राच्य विद्या अध्ययन संस्थान
जवाहरलाल नेहरू विश्वविद्यालय, नई दिल्ली
मोबाईल – 9315934196
ईमेल: alokjhajnu@gmail.com

सारांश

स्मृति का शाब्दिक अर्थ होता है स्मरण किया हुआ। भारतीय ज्ञान परम्परा में श्रुति तथा स्मृति का प्रयोग अध्ययन-अध्यापन पद्धति के रूप में हुआ है। श्रुति का अभिप्राय सुनने से है। प्राचीन काल में शास्त्रों को सुनकर फिर स्मरण किया जाता था जबकि समसामयिक शिक्षा पद्धति में स्मरण, अवधोध एवं चर्चा-परिचर्चा तीनों ही स्तर पर शिक्षा दी जाती है। भारत ज्ञान परम्परा में शिक्षा का चरम लक्ष्य मनुष्य को मनुष्य बनाने से है। मनुष्य को मनुष्य बनाने का तात्पर्य व्यक्ति को संस्कारशील बनाकर अपनी ज्ञान पूँजी को मानव कल्याण में लगाना है। प्रस्तूयमान शोधपत्र में शोधार्थी द्वारा स्मृति साहित्य के इतिहास को बताते हुए प्रमुख स्मृतियों में मानव कल्याण की अवधारणा को स्पष्ट किया गया है। साथ ही समसामयिक सन्दर्भ में मानवीय कर्तव्य का भी विवेचन किया गया है।

बीज शब्द- स्मृति, मानव कल्याण, धर्म, संस्कार

आमुख

प्राचीन भारतीय विरासत, सभ्यता-संस्कृति और कल्याणोपयोगि व्यवस्था के सम्यक ज्ञान के लिए इतिहास के सामग्रियों का अध्ययन करना नितान्त आवश्यक है। स्रोतदृष्ट्या इतिहास का वर्गीकरण दो प्रकार से हुआ है, पुरातात्विक स्रोत और साहित्यिक स्रोत। पुनः साहित्यिक स्रोत का वर्गीकरण भी द्विविध प्रकार से हुआ है धार्मिक साहित्य और लौकिक साहित्य। धार्मिक साहित्य के अन्तर्गत कालान्तर में श्रुतियाँ और स्मृतियाँ विकसित हुईं। सम्पूर्ण स्मृति साहित्य का वर्गीकरण भी दो प्रकार से हुआ है- महास्मृति और अनुस्मृति। प्रथम वर्ग में शिक्षा, कल्प व्याकरण इत्यादि छह वेदाङ्गों का ग्रहण होता है। श्रोतसूत्र-गृह्यसूत्रों को अनुस्मृति के रूप में स्वीकार किया जाता है।¹ स्मृतियाँ मानव की वह निधि है जिसमें मानवीय कर्तव्य और अकर्तव्य का विधिवत विवेचन

हुआ है, इसी क्रम में मानवीय कल्याण का भी विस्तृत उल्लेख मिलता है। मानवीय कल्याण अभिप्राय मनुष्य को श्रेष्ठ बनने के लिए अपेक्षित गुणों से है, स्वार्थिक दृष्टिकोण से ऊपर उठकर पारमार्थिक दृष्टिकोण ही मानव कल्याण को उद्दीप्त करता है। मानव कल्याण की अवधारणा के अवबोध के लिए स्मृतिकालीन व्यवस्था को समझना, तत्कालीन धार्मिक नियमों को जानना आवश्यक है। धार्मिक परिवेश में मानव कल्याण रूपी बीज और अधिक पनपता है। धर्म व्यक्ति को जितेन्द्रिय, संयमी और सदाचारी होने के साथ सर्वगुण सम्पन्न होने की शिक्षा देता है। मानव मनुस्मृति में उल्लिखित धर्म के १० लक्षण उत्कृष्ट मानव कल्याण को संकेतित करता है।

“धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयं शौचमन्द्रियनिग्रहः

।

¹ तन्त्रवार्तिक १.३.७



धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशकं धर्म
लक्षणम्^२

मानव कल्याण के लिए धैर्यशाली होना, क्षमावान होना, मन को नियंत्रित रखना अस्तेय और पवित्रता अपेक्षित है। धैर्य तथा क्षमावान होने से क्रोध उत्पन्न नहीं होगा फलतः मतभेद की स्थिति उत्पन्न नहीं होगी। पवित्रता से आध्यात्मिकता का विकास होता है। आध्यात्मिकता से व्यक्ति आत्मचिन्तन करता है, परिणामतः ईर्ष्या और द्वेष उत्पन्न नहीं होती है और चिन्तनशक्ति मानव कल्याण की और अग्रसरित हो जाती है। उपरोक्त सभी गुण तभी विकसित हो सकता है जब आचार व्यवस्था समीचीन हो इसलिए स्मृतिकारों ने सभी वर्णों के लिए सम्यक् आचार का उल्लेख किया है^३। आचार भी धर्म ही है^४ आचार के सम्यक्तया परिपालन से समाज में द्वेष भावना नहीं होगी और स्वतः ही मानव कल्याण हो जाएगा। धर्म की रक्षा करने वाले की ही धर्म रक्षा करता है। नष्ट किया गया धर्म विनाश का कारण बनता है, इसलिए धर्म को नष्ट नहीं करना चाहिए एकमात्र मित्र धर्म है, जो मृत्यु के पश्चात साथ जाता है^५ मानव कल्याण के लिए स्मृतिकारों ने प्रत्येक वर्णों का कर्म निर्धारित किया है^६ मनुष्य की लोकप्रियता भी तभी होगी यदि व्यक्ति स्वकीय कर्म में लिप्त होगा^७। एक श्रेष्ठ शासक वहीं है जो समुचित रूप से प्रजापालन करता है, इस कार्य में प्राप्त होने वाला पुण्य हजार यज्ञ से मिलने वाले पुण्य से अधिक होता है^८ स्वधर्मानुसार जो कर्म करते हैं वे परम कल्याण को प्राप्त करते हैं^९ यहाँ अपने कर्मों के प्रति सजगता को समझा जा सकता है। इस प्रकार सभी वर्ग यदि अपने-अपने कार्य में संलग्न होगा

तो सामाजिक उन्नति के साथ इतर के बारे में सोचने का अवसर ही नहीं मिलेगा, विवाद जैसी स्थिति उत्पन्न नहीं होगी। अतः दोनों ही दृष्टि से मानव कल्याण होगा। मानव कल्याण के लिए सामाजिक सामंजस्य की महती भूमिका है, पर स्त्री के प्रति मातृवत व्यवहार, परधन को मिट्टी के ढेले तुल्य समझना, सभी प्राणियों को अपने समान देखना उत्तम समाज व मानव कल्याण को द्योतित करता है^{१०}। पाराशर स्मृतिकार ने मनुष्य के कार्यप्रणाली को स्पष्ट किया है कि जिस प्रकार माली वाटिका में पुष्प का चयन करती है उसी करणीय और अकरणीय का कार्य का शोधन कर ले। कोयला बनाने वाले के समान मूलोच्छेदन न करें^{११}। मूलोच्छेदन का अभिप्राय सामाजिक व्यवस्था परिपालन नहीं करने से है। अतः सामाजिक व्यवस्था रूपी सोपान से व्यक्ति स्वतः ही कल्याणकारी लक्ष्य प्राप्त कर लेगा। मानव कल्याण के लिए शिक्षा अत्यावश्यक है शिक्षा के लिए शास्त्र और गुरु के प्रति श्रद्धा परमावश्यक है। आचार्य मनु ने कहा है शास्त्र और गुरु में श्रद्धा रखने वाला असूया रहित है और सौ वर्ष तक जीता है^{१२} शास्त्र और गुरु के प्रति इस प्रकार प्रकार आदरभाव तत्कालीन श्रेष्ठ के प्रति सम्मान भाव को द्योतित करता है।

मानव कल्याण के लिए आत्मज्ञान होना विशेष रूप से आवश्यक है। आत्मज्ञान श्रेष्ठ विद्या है, वेदाभ्यास, तपस्या ज्ञान, इन्द्रिय संयम, अहिंसा, गुरु की सेवा ये छह कल्याणकारक कर्म हैं। इन सभी में आत्मज्ञान सर्वोत्तम है, क्योंकि आत्मज्ञान के द्वारा मोक्ष प्राप्त किया जा सकता है। आत्मज्ञान की साधना ही मानव जीवन की सफलता है इसे प्राप्त करके ही मनुष्य कृतार्थ होता

^२मनुस्मृति - ६.१२

^३..चतुर्णामपि वर्णानामाचारश्चैव शाश्वतः - मनु० २.१०७

^४आचारः परमो धर्मः - वहीं २.१०८

^५ एक एव सुहृद् धर्मो निधनेऽप्यनुयाति यः - वहीं ८.१७

^६ मनुस्मृति १.८८-९१

^७ स्वानि कर्माणिकुर्वाणा द्वे संतोऽपि मानवाः।

प्रिया भवन्ति लोकस्य स्वे स्वे कर्मण्यवस्थिता ॥ अत्रिसंहिता - १२

^८ यत् प्रजापालने पुण्यं प्राप्नुवतीह पार्थिवाः।

न तु क्रतुसहस्रेण प्राप्नुवति द्विजोत्तमाः ॥ अत्रिसंहिता-२९

^९ स्वधर्मे ये तु तिष्ठन्ति ते यान्ति परमां गतिम्। लघुहारित स्मृति-२/१४

^{१०} आपस्तम्ब स्मृति- १०.११

^{११} पाराशरस्मृति - १.६०

^{१२} सर्वलक्षणहीनोऽपि यः सदाचारवाण् नरः।

श्रद्धानोऽनुसूयश्च शतं वर्षाणि जीवति ॥ मनुस्मृति ४.१५८



है और आत्मकल्याण के साथ अन्य का भी कल्याण करता है¹³। आत्मज्ञान के लिए इन्द्रिय का नियन्त्रण आवश्यक है, इन्द्रियों की विषयों में आसक्ति होने से मनुष्य में अनेक दोष आ जाता है। सभी पुरुषार्थों की सिद्धि वशेन्द्रिय होकर ही सम्भव है। इसलिए विषयों में दौड़ने वाली इन्द्रियों को, घोड़ों को वश में करने में समर्थ सारथी के समान नियन्त्रित करना चाहिए।¹⁴

समाज में यदि हिंसा न हो तो सभी प्राणि सुखीपूर्वक जीवन-यापन करेंगे अहिंसा के परिवेश में मानव कल्याण के साथ-साथ प्राणिमात्र का भी कल्याण हो जाएगा। आचार्य मनु ने कहा है अहिंसा श्रेयस्कर अस्त्र है। प्राणियों में श्रेय का उपदेश हिंसा के बिना ही करना चाहिए¹⁵। समाज में सदभावना के लिए, आत्मकल्याण के लिए सत्य और प्रिय बोलना अपेक्षित है। व्यवहार में साक्ष्य प्रस्तुत करते समय सत्य तथ्य प्रस्तुत करना चाहिए। सत्य से साक्षी पवित्र होता है, सत्य से धर्म बढ़ता है।¹⁶

परद्रव्यों की इच्छा, मन से अनिष्ट कार्य करना, असत्य पक्ष में आग्रह करना ये मन की तीन प्रकार के पाप पाप कर्म हैं। कठोर वचन बोलना, झूठ बोलना, परनिन्दा

करना, असम्बद्ध विषय में अधिक बोलना ये वाणी के चार प्रकार के पाप कर्म हैं¹⁷। उपरोक्त सभी कल्याणकारी मार्ग के बाधक तत्व है, इन कर्मों की निवृत्ति के बाद ही मानव कल्याण सम्भव है।

निष्कर्ष

प्रमुख स्मृतियों में मानवीय मूल्य के अवधारणाओं के विस्तृत उल्लेख के बाद यह निष्कर्ष निकलता है कि स्मृतियाँ हमें प्रधान रूप से आचार व्यवहार के माध्यम से मानव कल्याण रूपी मार्ग पर उन्नयन कराती है। आचार का अन्तर्गत संस्कार, वर्णाश्रम नियम, सदाचार, शिष्टाचार समाहित है। व्यवहार का अभिप्राय राजशासन, शासक, शास्त्रनिर्दिष्ट कर्म का सविशद विवेचन से है। मानव कल्याण के साथी ही स्मृतियाँ जीवन के अभ्युदय का मार्ग प्रशस्त करती हैं, प्रतिपद सुख-शान्ति और सौहार्द का सन्देश देती है। वैश्विकरण के युग में आज मनुष्य वास्तविक मूल्यों से कोसों दूर दिक्भ्रमित हो रहा है इस परिस्थिती से निवृत्ति स्मृतियाँ अधुनातन युग में भी अत्यधिक प्रासंगिक है। स्मृति में वर्णित मार्ग के अनुसरण से ही सभी पक्षों में मानव कल्याण सम्भव है।

सन्दर्भ सूची

1. आचार्यमनुकृत, सम्पादक-शर्मा, गिरिधरगोपाल, २०१६ मनुस्मृति. चौखम्भा संस्कृत प्रतिष्ठान, दिल्ली
2. चन्द, मिहिर, १९९० अष्टादशस्मृति, नाग प्रकाशन, दिल्ली
3. पीवी काणेकृत, सम्पादक- अर्जुन चौबे, १९९२ धर्मशास्त्र का इतिहास, उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान, लखनऊ सिंह, नागशरण, २००४, स्मृतिसन्दर्भ, नाग प्रकाशन, दिल्ली

¹³ एतद् हि जन्मसाफल्यं ब्राह्मणस्य विशेषतः।

प्राप्यैतत् कृतकृत्यो द्विजो भवति नाऽन्यथा। वहीं १२.९३

¹⁴ इन्द्रियाणां विचरतां विषयेष्वपहारिषु।

संयमे यत्नमातष्ठेद् विद्वान् यन्तेव वाजिनाम् ॥वहीं २.८८

¹⁵ न भक्षयति यो मांसं विधिं हित्वा पिशाचवत्। वहीं ५.५०

¹⁶ एकः शयीत .. वहीं २.१८०

¹⁷ पारुष्यमनृतं चैव पैशुन्यं चापि सर्वशः।

असम्बद्धप्रलापश्च वाडमयं स्याच्छतुर्विधम्॥ मनु० १२.३



सूफी काव्य में भारतीय संस्कृति तथा लोक जीवन

विजयश्री सातपालकर (शोधार्थी)

पार्वतीबाई चौगुले कला एवं विज्ञान महाविद्यालय (स्वायत्त)

मडगाँव-गोवा, भारत

संपर्क : 7875507982

ईमेल: vijayshri_1996@rediffmail.com

सारांश

सूफी प्रेमाख्यान काव्य की रचना करके सूफी कवियों ने हिन्दी साहित्य को अधिक समृद्ध कर दिया है। सूफी कवियों ने भारतीय लोककथा के आधार पर प्रेमाख्यानों का सृजन किया अपने काव्य में भारतीय संस्कृति तथा लोकजीवन का उल्लेख कर भारतवासियों के मन को छु लिया। प्रस्तुत शोध में सूफी काव्य में वर्णित भारतीय संस्कृति तथा लोक जीवन पर विस्तार से बात की गई है।

बीज शब्द: प्रेमाख्यान, साहित्य, सूफी, ईरान, भक्ति

आमुख

हिन्दी साहित्य के मध्यकाल में भक्तिकाल के भक्तिमार्ग की दो शाखाएँ मानी गयीं हैं। निर्गुण और दूसरी सगुण शाखा। आगे निर्गुण शाखा को दो शाखाओं में विभाजित किया जाता है – 'ज्ञानाश्रय' और 'प्रेमाश्रय' शाखा।

मध्यकालीन हिन्दी साहित्य की निर्गुण उपसाना की यह दूसरी प्रेममार्गी शाखा प्रेमाख्यान कवियों की रही है। इस धारा के प्रणेता मुख्य रूप से सूफी संत एवं कवि रहे हैं। सूफी काव्य में भारतीय संस्कृति तथा लोक जीवन पर विचार करने से पहले संक्षिप्त में यह जान लेना उचित होगा कि भारत में सूफियों का प्रवेश कब हुआ? और सर्व प्रथम सूफी कौन था? निश्चित रूप से इसका निश्चय करना आसान नहीं है।

भारत का संपर्क अरब और इरानियों से प्राचीन काल में ही हो गया था। अरब का दक्षिण भारत से व्यापारिक संबंध इस्लाम के उदय से पहले ही था। आठवीं शताब्दी में पश्चिमोत्तर सीमा से मुसलमानों के आक्रमण भी आरंभ हो गए जिसमें मुहम्मद बिन कासिम का आक्रमण बहुत भयंकर हुआ था। इसके पश्चात् अगली शताब्दियों में अनेक आक्रमण होते गए और भारत के कुछ भागों में ईस्लामी धर्म अनुयायी बस गए। अनुमान है कि इसी

समय सूफियों ने भी भारत में प्रवेश किया। “भारत में सूफी धर्म का प्रचार-प्रसार 12वीं शताब्दी में ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती ने किया था।”¹ इसके पश्चात् धीरे-धीरे सूफी चार संप्रदाय में विभक्त हो गया।

- 1) चिश्ती संप्रदाय
- 2) सुहरावर्दी संप्रदाय
- 3) कादरी संप्रदाय
- 4) नक्शबंदी संप्रदाय

सूफी स्वभाव से सहनशील, उदार, एकांतप्रिय और समन्वयवादी थे। ये संत मूर्तिपूजा के विरोधी परंतु आत्मधर्म के उपासक थे। बाह्यचार के उन्मूलक, सदाचार के उद्देश्यक, भावना के उदार साधना के कट्टर, संकुचित धार्मिक उन्माद के निंदक, समाज तथा धर्म के सुधारक ऊपर से ज्ञान मार्गी किन्तु हृदय से भक्त थे। सदा प्रेम की पीर में मस्त रहते। यह संत और कट्टर मुसलमानों की आँखों में सदा खटकते रहें। ईस्लामी हिंसक वृत्ति से त्रस्त होने के कारण पीड़ित, शोषित और निष्काषित ये संत अपनी मातृभूमि छोड़कर अन्य स्थानों पर खुदा का पैगाम पहुंचाने के लिए बाध्य हुए। भारत का वातावरण अन्य देशों की अपेक्षा इनके लिए अनुकूल था।

सूफियों के कारण हिंदुओं और मुसलमानों की खाई अवश्य कुछ कम हुई। सूफी कवियों ने हिंदुओं की पौराणिक, लौकिक, ऐतिहासिक तथा आध्यात्मिक



कथाओं को अपने काव्य के कथानक के रूप में प्रयोग किया है। जिससे दोनों धर्मों के दृष्टिकोण बदले। प्रारंभिक आक्रमण सेनाओं के अत्याचार के चलते हिंदुओं ने मुसलमानों को विदेशी, विजातीय, विधर्मी, हिंसक, विध्वंसक, हिन्दू संस्कृति का जन्मजात शत्रु, घृणित और नास्तिक और न जाने क्या - क्या मान रखा था। अतः उन साधकों ने समझौतावादी दृष्टिकोण अपनाया उचित समझा। समान्यतया सूफी साधकों ने भारतीय वातावरण के अनुरूप ही सूफी मत का प्रचार करने कि ओर ध्यान दिया था। और अपने इस उद्देश्य पूर्ति के लिए उन्होंने प्रेमाख्यानों की रचना की। यही कारण है कि उन्हें प्रेममार्गी सूफी कवि कहा जाता है। सूफी कवियों ने कल्पित कथाओं के माध्यम से प्रेममार्ग दिखाया। इन प्रेमाख्यानों के विषय के संदर्भ में आचार्य रामचन्द्र शुक्ल का कहना है, इन प्रेम कहानियों का विषय तो वही साधारण होता है अर्थात् किसी राजकुमार का किसी राजकुमारी के अलौकिक सौंदर्य कि बात सुनकर उसके प्रेम में पागल होना और घर-बार छोड़कर निकाल पड़ना तथा अनेक कष्ट और आपत्तियाँ झेलकर अंत में उस राजकुमारी को प्राप्त करना।” 2

“सूफी कवियों ने जो कहानियाँ ली हैं वे सब हिंदुओं के घर में बहुत दिनों से चली आ रही कहानियाँ हैं, जिनमें आवश्यकतानुसार उन्होंने कुछ हेर-फेर किया है। कहानियों का धार्मिक आधार हिन्दू है। मनुष्य के साथ पशु पक्षी और पेड़-पौधों को भी सहानुभूति सूत्र में बद्ध दिखाकर एक अखंड जीवन समष्टि का आभास देना हिंदी प्रेम कहानियों कि विशेषता है।” 3

भारतीय आख्यानों का चुनाव कर सूफी कवियों ने भारतीय संस्कृति को अपनाया है। प्रेमगाथाओं के प्रायः सभी रचियता मुसलमान ही है पर उन्हें हिंदू धर्म का भी सामान्य ज्ञान था जो उनकी कृतियों के अनुशीलन से स्पष्ट भी हो जाता है। साथ ही उन्हें हिंदुओं के आचार-विचार, रहन-सहन आदि का भी सामान्य ज्ञान था और अपनी रचनाओं में उन्होंने हिंदू परिवारों के घरेलू जीवन

का भी स्वाभाविक वर्णन किया है। भारतीय समाज की मान्यताओं, पर्व, अंधविश्वास, विवाह आदि प्रथाओं का उल्लेख किया है। सूफियों के रचनाओं की प्रेमकथाएँ हिंदू जीवन से संबन्धित है, चाहे वह ‘पद्मावत’ हो, ‘मधुमालती’ हो या ‘चित्रावली’। इन प्रेमाख्यानों द्वारा अलौकिक प्रेम की अभिव्यक्ति हुई है। इनमें हिंदुओं के सामाजिक जीवन का स्वाभाविक वर्णन मिलता है।

सूफी कवि भारतीय प्रेम-साधना से भी प्रभावित हुए हैं। और उन्होंने नायिका के प्रेमोत्कर्ष का वर्णन भी किया है। जायसी की पद्मावत के सतीत्व एवं उत्कृष्ट पति-प्रेम आदि के चित्रण में भारतीयता की झलक है।

‘चित्रलेखा’, ‘माधवानल कमकंदला’, ‘चंदायन’, ‘मृगावती’, ‘पद्मावत’, ‘मधुमालती’ आदि रचनाएँ भारतीय जीवन से ओतप्रोत है। इन काव्यों में भारतीय संस्कृति के सभी पक्षों का सुंदर चित्रण मिलता है। इनमें व्यक्त प्रेम व्यंजना तथा सतीत्व का आदर्श भारतीय संस्कृति के अनुसार ही उसका वर्णन किया है।

विदेशियों ने भारतीय संस्कृति को नष्ट करने का यत्न भी किया, किन्तु इसके मूल भाव को नष्ट न कर सके। जायसी कृत ‘पद्मावत’ भारतीय संस्कृति का चित्रण करने वाला अद्वितीय महाकाव्य है। इस महाकाव्य में मध्यकालीन भारतीय समाज की सांस्कृतिक विशेषताएँ एवं संस्कृति का उज्ज्वल रूप दृष्टिगोचर होता है। जायसी पद्मावत का आरंभ ईश्वर वंदना से करते हैं। जायसी ‘स्तुति खंड’ में लिखते हैं-

“सुमिरों आदि एक करतारू। तेही जिउ दीन्ह कीन्ह संसारू।” 4

यहा पर जायसी ने भारतीय संस्कृति का अनुकरण किया है। भारतीय साहित्य के कवियों ने अपनी कृति का आरंभ ईश्वर वंदना से ही किया है। ‘पद्मावत’ सांस्कृतिक समरसता का श्रेष्ठ उदाहरण है। “पद्मावत में सामासिक संस्कृति का श्रेष्ठ उदाहरण राजा रत्नसेन एवं पद्मावती के विवाह का प्रसंग है।

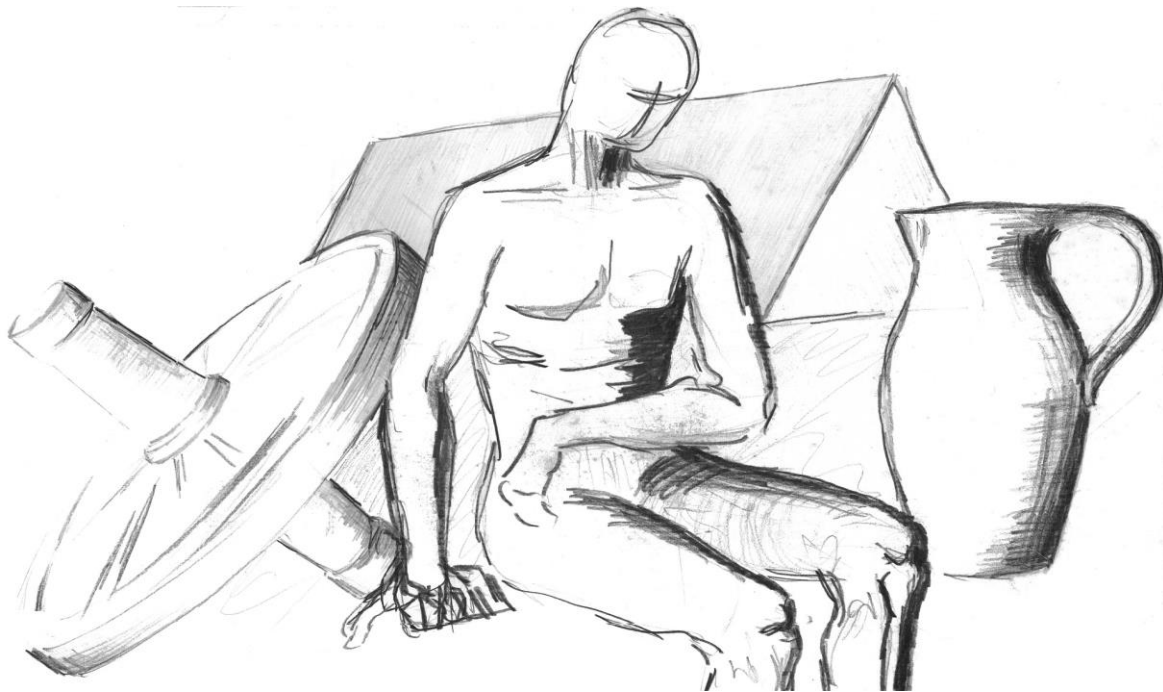


“आइ बजावति बेठि बराता। पान, फूल सेंदूर सब राता।।
चहै सोने कर चित्तरसारी। लेइ बरात सब तहाँ उतारी।।
माँझ सिंहासन पाट सवारा। दुलह आनि तहाँ बैसरा।।
कनक खंभ लागे चहुं पाँति। माणिक दिया बरहिं दिन राति।।
भएउ अचल ध्रुव जोगि पखेरू। फुलि बैठ थिर जैसे सुमेरू।।
आज दैउ हौं कीन्ह सभागा। जात दुख कीन्ह नेग सब लागगा।।
आजु सुर ससि के घर आवा। ससि सुरही जनु होइ मेरवा।।
आजु इंद्र होइ आएऊँ, सजि बरात कबिलासा।
आनु मिलि मोहि अपछरा, पूजी मन कै आसा।।”5

इस विवाह में भारतीय संस्कृति के अनुसार ही सारी विधियों का उल्लेख किया गया है। निष्कर्षतः कहा जा सकता है कि सूफी काव्य में भारतीय संस्कृति एवं लोकजीवन का उत्कृष्ट वर्णन किया है। सूफी कवियों ने भारतीय लोगों का जीवन, उनका सुख-दुख, त्योहार, पर्व आदि का भी बड़ा सुंदर चित्रण अपने काव्य में किया है। जायसी के ‘पद्मावत’ में बारह मासा के जरिये नागमती का विरह वर्णन करने के साथ ही ऋतुओं के आगमन के साथ आम जनजीवन पर उसके प्रभाव को भी दिखाया है। सूफी कवि भारतीय संस्कृति और लोकजीवन के विभिन्न पहलुओं को उजागर करने में सफल रहे हैं।

संदर्भ सूची

- 1) हिन्दी भाषा एवं साहित्य का वस्तुनिष्ठ इतिहास: सरस्वती पाण्डेय, गोविंद पाण्डेय, अभिव्यक्ति प्रकाशन, 2017, पृ. 105
- 2) हिन्दी साहित्य का इतिहास: आचार्य रामचंद्र शुक्ल, प्रभात पेपरबैक्स, 2016, पृ. 76
- 3) हिन्दी साहित्य का इतिहास: आचार्य रामचंद्र शुक्ल, प्रभात पेपरबैक्स, 2016, पृ. 76
- 4) जायसी ग्रंथावली: शुक्ल, लोकभारती प्रकाशन, पांचवा संस्कारण, स्तुति खंड, पृ. 0-1, दो 0-1
- 5) वहीं, रत्नसेन-पद्मावती विवाह खंड, पृ. 117, दो 0-8





सुशांत सुप्रिय की कविताएँ

1. स्त्रियाँ

हरी-भरी फ़सलों-सी
प्रसन्न है उनकी देह
मैदानों में बहते जल-सा
अनुभवी है उनका जीवन
पुरखों के गीतों-सी
खनकती है उनकी हँसी
रहस्यमयी नीहारिकाओं-सी
आकर्षक हैं उनकी आँखें
प्रकृति में ईश्वर-सा मौजूद है
उनका मेहनती वजूद

दुनिया से थोड़ा और
जुड़ जाते हैं हम
उनके ही कारण

2. वह अनपढ़ मजदूरी

उस अनपढ़ मजदूरी के पास थे
जीवन के अनुभव
मेरे पास थी
कागज़-कलम की बैसाखी

मैं उस पर कविता लिखना
चाह रहा था
जिसने रच डाला था
पूरा महा-काव्य जीवन का

सृष्टि के पवित्र ग्रंथ-सी थी वह
जिसका पहला पन्ना खोल कर
पढ़ रहा था मैं

गेंहूँ की बालियों में भरा
जीवन का रस थी वह
और मैं जैसे
आँगन में गिरा हुआ
सूखा पत्ता

उस कंदील की रोशनी से
उधार लिया मैंने जीवन में उजाला
उस दीये की लौ के सहारे
पार की मैंने कविता की सड़क

3. आँकड़ा बन गया वह किसान

सूनी आँखें
ताकती रहीं
पर नहीं आया
वह आदमी
बैलों को
सानी-पानी देने

दिशाएँ उदास
बैठी रहीं
पर नहीं आया
वह आदमी
सूखी धरती पर
कुछ बूँद आँसू गिराने

उड़ने को तत्पर रह गए
हल में क़ैद देवदूत
पर नहीं मिला उन्हें
उस आदमी का
निश्छल स्पर्श



दुखी थी खेत की ढही हुई मेड़
दुखी थीं मुरझाई वनस्पतियाँ
दुखी थे सूखे हुए बीज कि
अब नहीं मिलेगी उन्हें
उसके पसीने की गंध

अभी तो बहुत जीवन
बाक़ी था उनका --
आँकड़ा बन जाने वाले
उस बदकिस्मत किसान की
बड़ी होती बेटी बोली
आँखें पोंछते

4. ध्यान से देखो

यह गाँव के कुत्तों का विलाप नहीं
गिरवी पड़े खेतों का रुदन है

यह सूखी नदी नहीं
दर्द का आख्यान है

यह बरबाद खेती नहीं
निष्ठुर त्रासदी है

यह किसान का योगासन नहीं
उसके गर्दन तक दलदल में
धँसे होने की
छटपटाहट है

यह कविता नहीं
मर्मांतक पीड़ा है

यह मरघटी शांति नहीं
प्रजातंत्र का क्षरण है ...





मनीष सिंह की कविता

चल सको तो चलो

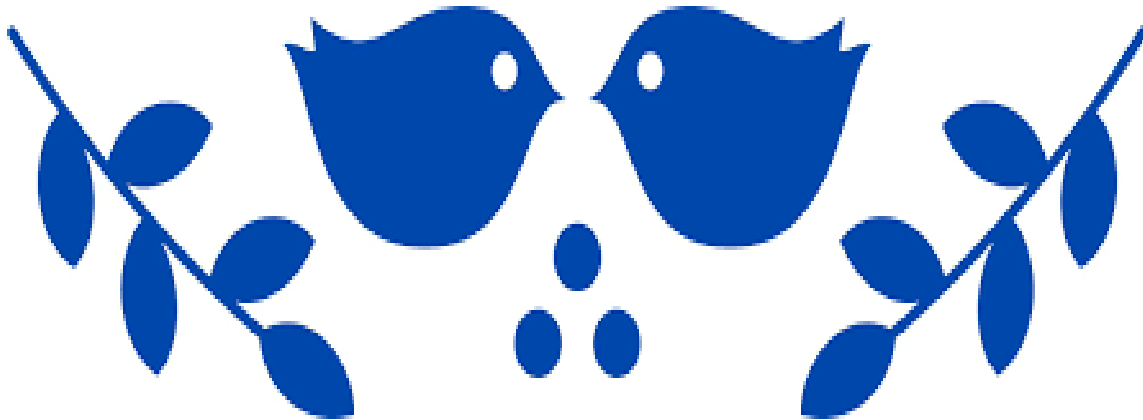
राह है काँटों भरी गर निकल सको तो चलो,
बढ़ते तूफानों में गर तुम जो चल सको तो चलो।
अपना साया भी नहीं अब तो वफ़ा के क़ाबिल,
समय की ठोकर से भी न तुम बदल सको तो चलो।

ये सफ़र प्यार का होता है बड़ा ही मुश्किल,
किसी की याद में खुद को जो खो सको तो चलो।
बड़े उलझे हैं ये दिलों के रिश्ते,
जागती आँखों से गर तुम जो सो सको तो चलो।

भुला के अपने शिकवों को रंज और गम को,
किसी की ज़िन्दगी खुशियों से भर सको तो चलो।
मिटा के गम के अंधेरों को जला के दिये,
दिलों को प्यार से रौशन जो कर सको तो चलो।

दर्द देते हैं दुनिया में दिल के खेल बड़े,
इन्ही खिलौनों से अगर तुम बहल सको तो चलो।
यहाँ किसी को कोई रास्ता नहीं देता,
मुझे गिरा के अगर तुम संभल सको तो चलो।

ईमेल: manishsingh.architect@gmail.com, मोबाइल नंबर: +91 9742151482, वर्तमान पता: 017,
प्रिस्टिन पैराडाइस अपार्टमेंट ,, शान्ति निकेतन स्कूल के पास, अनुग्रह लेआउट, बिलेकाहल्ली, बैंगलोर
(कर्नाटक) – 560076





कहानी

बाढ़ और प्यार

-आकांक्षा सक्सेना

कहते हैं ना प्यार अपने लिए तो सब चाहते पर जब बात दूसरों की आये तो कीचड़ उछालने से जरा भी नहीं चूकते। शायद ही इस धरती पर ऐसा कोई हो जिसने प्यार न महसूस किया हो। भला इत्र पर भी कोई पर्दा डाल सकता है। इत्र की शीशी रूपी दिल का ढक्कन जब खुलता है तो यकीनन इत्र दसों दिशाओं को मदहोश कर जाता है। इत्र से मतलब यानि इश्क जिसका काम है सबको प्रेम, आनंद सुख शांति और ऊर्जा से भर देना। इसके अलावा जो इश्क के नाम पर क्रूरता या जबर्दस्ती हो रही है वह इश्क नहीं बल्कि अपराध है। प्रेम, प्रेम ही देने के लिए इस दुनिया में उपस्थित है जिसे बहुत गालियाँ दी गयीं पर प्रेम अमरता का ही दूसरा नाम है जिसे मिटाया नहीं जा सकता। क्योंकि प्रेम मिटा तो ब्रह्मांड भी नहीं बचेगा। जीवन का एक मात्र आधार है प्रेम। प्रेम पर बहुतकुछ लिखा गया पर समझा कम गया और महसूस भी उससे कम किया गया तभी तो पूरी दुनिया में इतने विनाशकारी विध्वंसक युद्ध हुए। परमात्मा क्या सोचता होगा कि जिस मानव की उत्पत्ति प्रेम से होती है आखिर! उसमें इतनी नफरत आती कहां से हैं। तो इसका एक ही जवाब है जो मुझे सही मालूम पड़ता है कि जब हम, हमारा रिमोट कंट्रोल दूसरे के हाथ में दे देते हैं तो हमारा पतन होना शुरू हो जाता है। हमें हमारे बुद्धि विवेक से काम लेने की आवश्यकता है। आप सोच रहे होंगे आकांक्षा यह क्या बोले जा रही है कहानी कब सुनायेगी तो सुनिये! यह कहानी है उस बाढ़ की विनाशलीला की जिसमें कई गांव बह चुके थे, हजारों जानवर काल के गाल में समा चुके थे। जहां तलक भी नजर जाती थी दूर-दूर तक पानी ही पानी दिखाई देता था। अपनों को खो जाने का भयंकर दुख और बहू बेटे को ढूढ़ती वो तरसती डर से सहमी सूजी

आखें जहां तहां दिखाई दे रहीं थीं। हर कोई उस पानी में डूब कर जान देने को तैयार कि खाने को कुछ नहीं और कपड़े भी बह गये उसपर तेज बहती हाड़ कँपाती ठंडी यह पवन, जायें तो जायें कहां। दूर रोती बिलखती नयी दुल्हन अपने नग्न पड़े पति को अपनी फड़ी साड़ी के पल्लू से ढाकते हुई कहती है कि आपका शरीर बहुत ज्यादा ठंडा पड़ गया है। उधर दूर बैठी एक बूढ़ी औरत बोली तुम बैठो मैं सूखी लकड़ियों का इंतजाम करती हूँ पर कहां ढूढ़ने जाऊं। लो बेटी मैरी साड़ी उतार देती हूँ, इसे अच्छे से लपेट दो गर्माहट मिलेगी, मुझ बुढ़िया को भला इस हाल में मुझे कौन देखगा? चारों ओर लोग भागदौड़ रहे हैं। दुल्हन सोचने लगी कि शायद काकी को नहीं पता कि आजकल नरभक्षी दुरात्मा दरिंदे 90 साल की दादियों तक को अपनी वासना की भट्टी में झोंकने से बाज नहीं आते। काकी ने कहा बहू तुम मेरी साड़ी उतार लो। तो बहू बोली न काकी, आप नग्न मत हो। मैं ही.... कहते हुए अपने पति से लिपट गयी। काकी ने आंख बंद करते हुए कहा हे! भगवान रहम कर। दूसरी तरफ कई दिनों से भूखे बच्चे बाढ़ का गंदा पानी पिये जा रहे थे। कुछ बच्चे उसी पानी में मछली पकड़ रहे थे तो कुछ चूहों को ही मार कर खाने पर विवश थे। तभी बूढ़ी काकी बोली मौनी नहीं दीख रही। अगर होती तो सबकी मदद करती। यह कहते हुए काकी वहीं गिर गयीं और मौनी - मौनी कहते हुए इस दुनिया से ही प्रस्थान कर गयीं। तभी दूर से एक लड़की भागते हुए आयी कि दादी मां - दादी मां, पास में देखा तो नयी दुल्हन यानि उसके भैया - भाभी भी भूख और संक्रमण से मर गये। यह देख वह सिर पीट-पीट कर रोने लगी तो कुछ लोग बोले, मौनी तू शांत हो जा। वहां उस तरफ तेरे छोटे भाई और पिता को देखा गया। जल्दी चल, सरकारी कैंप में



जगह मिली तो खाना भी मिलेगा। मौनी चिल्लायी ये मेरी दादी.. भैया भाभी...! तो लोग उसे घसीटते हुए बोले जो जिंदा हैं उसे बचा लो। देखो! बादल कितने काले हैं भंयकर बारिश फिर हो सकती है। मौनी भीड़ में अपने पिता और भाई को ढूँढते-ढूँढते थक गयी। उसने देखा कि रात होने को है। अब क्या करूँ? कोई नहीं बचा। वह फिर खड़ी होती है तो देखती कुछ लोग कुछ खा रहे होते हैं। वह दौड़ कर जाती है तो वह लोग अपना खाना लेकर और भी दूर भाग जाते हैं। वहीं कुछ लड़के बुरी नजर लिये मौनी की तरफ बढ़ते हैं तो मौनी दूसरी तरफ भागने लगती है। दौड़ते- दौड़ते अचानक ही मौनी के सामने पत्थर आ जाता है और वह गिरती कि एक सांवला मजबूत हाथ उसे गिरने से रोक लेता है। जैसे ही वह पलट कर देखती है कि वह दोनों ही एक दूसरे को कुछ पल देखते रह जाते हैं जबकि लड़का- लड़की दोनों ही साधारण है जिन्हें खूबसूरत नहीं कहा जा सकता। वह लड़का बोला, 'पीटी ऊषा की तरह दौड़ रही थी गिर जाती तब। मौनी बोली,' भूख लगी थी। वह लड़का बोला भूखा तो मैं भी हूँ दो दिन हो गये पर मैं किसी का खाना नहीं छीन रहा। चलो मेरे साथ, खाने का कोई इंतजाम करते हैं। वह कहती हैं तुम कौन हो? तुम्हारा नाम क्या? मैंने शायद सबकुछ खो दिया। यह कहते - कहते वह रो पड़ती है। यह देखकर वह लड़का कहता है, 'मैं एक लड़का हूँ।' मेरा नाम रानू है और याद रखो तुमने सबकुछ नहीं खोया, तुम्हारे साथ तुम स्वयं हो। मौनी कहती है तुम लड़के हो मुझे भी दिख रहा है। रानू कहता है जब तुम्हें पता है कि मैं लड़का हूँ तो पूछा ही क्यों? मौनी ने कहा, 'मेरी लंबाई चार फुट और तुम्हारी करीब 5'10 होगी, ऐसा लग रहा है मेरे साथ जिराफ़ चल रहा है। वह बोला, 'मुझे जिराफ़ होने पर गर्व है और तुम भी अपने चार फुट होने पर गर्व करो। वह बोली क्यों? तभी वह बोला, 'देखो! सामने मोटे पानी की पाइप लाइन टूटी पडी है, कई बच्चे इसमें दबे हैं। लोगों की मदद करो, तुम इस पाइप में घुस जाओ पर ध्यान रखना

कि हड़बड़ी मत मचाना वरना तुम्हारा शरीर फूलेगा और तुम पाइप में फंस भी सकती हो। मौनी को लगा मानो रानू सही कह रहा है और मौनी उस पाइप में घुस गयी। कुछ देर की मशक्कत के बाद दो छोटे बच्चों के शव निकालते - निकालते उसने देखा कि यह पांव किसका फंसा है यह तो मेरा छोटा भाई है। और वह सांस रोक कर धैर्य से आगे खिसकी और अपने भाई के पांव को खींचते हुए अपने बेहोश भाई को बाहर निकाल लायी। तभी उसने चारों तरफ देखा कि रानू कहां गया? वह लोगों से पूछती घूम रही थी कि डॉक्टर कहां बैठे हैं? मुझे मेरे भाई के लिए दवा चाहिए। पास मैं ही बच्चों के शव पर मातायें विलाप कर रही थीं। हर तरफ चीख पुकार मातम का वातावरण था। तभी मौनी को रानू की बात याद आयी कि मेरे साथ मैं खुद हूँ। बस यही सोच कर मौनी ने अपने छोटे भाई को अपनी पीठ पर लाद कर दौड़ना शुरू किया कि मैं डॉक्टर के कैम्प तक जरूर पहुंचूंगी। वह दौड़ते - दौड़ते हांफ कर एक जगह बैठ कर रोने लगी कि रानू दौड़ता हुआ आया और बोला। यह रिक्शा है चलो इस पर बैठो जल्दी। उन दोनों ने किसी तरह रिक्शे पर भाई को अपने दोनों की गोद में लिटाया और कैम्प तक पहुंचने की यात्रा पर चल दियो। दोनों रिक्शे पर बिल्कुल खामोश बैठे थे कि रानू ने कहा, 'किसे याद कर रही हो?' तो मौनी ने कहा, 'कॉमन सेंस की बात है गॉड को याद कर रही हूँ और क्या करूँ?' यह सुनकर रानू मुस्कुराया और बोला, 'माना यह प्राकृतिक आपदा है गॉड को याद करना बनता भी है पर मैं गॉड को गो ओन ड्यूटी की तरह देखता हूँ। हमें कर्म कर्तव्य पर थोड़ा ज्यादा ध्यान देना चाहिए। यह सुनकर मौनी ने खीजते हुए कहा कि फिर तो तुम रोटी के बारे में भी कुछ अलग सोचते होगे? तो रानू ने कहा, 'रोटी से मेरा मतलब है रिटर्न ऑन टाईम इन्वेस्टिड, समय की बर्बादी हमारे फ्यूचर की बर्बादी है जो हमारी दाल रोटी सब बिगाड़ देती है। यह बातें सुनकर मौनी ने कहा, 'तुम काफी पढ़े लिखे लगते हो, लाईफ में क्या सपना देखते हो?' वह



कहता है, "हाँ, मैंने इंजीनियरिंग में कई डिप्लोमें, कई बड़ी डिग्री हासिल की हैं और मैं मेरे गांव में एक बहुत मजबूत और मॉडर्न बोलता हुए पुल का निर्माण करना चाहता हूँ पर मेरे शोध पर अभी सरकार ने कोई मुहर नहीं लगायी है क्योंकि सरकारी लोग चुनाव में बिजी ज्यादा रहते हैं पर देश की प्रतिभाओं के शोध व अविष्कार के प्रति उदासीन, इसीलिए यहां की प्रतिभायें विदेश कूच कर जाती हैं। यह सुनकर मौनी ने कहा, "वर्तमान सरकार बदल जाना चाहिए जो अपने नागरिकों को बाढ़ में मदद नहीं कर पा रही। इसपर रानू ने कहा, "हम सरकारों बदलने की बात करते हैं पर क्रांति तो उस दिन होगी जब हम सरकार नहीं खुद को बदलने की दिशा में गम्भीरता से काम करेंगे पर हाँ सरकार को अपनी नीतियों पर विचार करने के लिए पढे लिखे युवाओं को अपने कैबिनेट में शामिल करना चाहिए जब 60साल पर शिक्षक रिटायर्ड मान लेते हैं तो नेता लोग 80साल तक कुर्सी पर क्यों जमे रहते हैं। भारत युवाओं का देश है पर युवा ही सबसे ज्यादा परेशान भी है। तभी मौनी ने कहा, "वैसे बोलता पुल से तुम्हारा क्या मतलब है, क्या पुल बोलेगा? इसके जवाब में रानू ने कहा, "हाँ, मेरा बनाया हुआ पुल बोलेगा, उसमें बहुत प्रकार के सैंसर लगे होंगे, जिसमें पुल पर किसी ने पान खाकर थूका या कचरा फेंका तो सायरन बजेगा, पुल पर सीमा से ज्यादा भीड़ होगी तो सायरन बज कर आगाह करेगा और तो और पुल से किसी की ड्रग्स और लाश ले जाते गुजरेगा तो सायरन बजेगा तथा अगर पुल खराब हुआ तो 6 महीने पहले सायरन बजेगा कि मैं जल्द खराब होने वाला हूँ। मेरा पुल विश्व का पहला इस तरह का पुल होगा जिसपर अपराधी गुजरने से पहले डरेगा। यह सुनकर मौनी ने कहा, "वाँव, क्या बात है? तुम्हारे पांव कहाँ हैं?" यह सुनकर रानू हंस पड़ा और बोला, "पांव मेरे बिल्कुल सही जगह हैं पर तुम्हें यह कहना चाहिये था मेरा मन, मेरा दिल किधर है?" तो मौनी ने कहा, "बताओ, आपका मन और दिल किधर है? तो रानू ने

कहा, "सिर्फ आपके पास।" मौनी ने कहा, "तुम शब्द में ज्यादा अपनापन है और आप शब्द में भारीपना।" यह सुनकर रानू हंस पड़ा फिर रानू और मौनी बातें करते रहे और रास्ता कब बीत गया पता नहीं चला। दोनों कैप पहुंचे जहां डाक्टर उसके इलाज में जुट गये। तभी डॉक्टर ने रानू से कहा कि पेशेंट को यहीं रहने दो। तुम अपने परिवारजनों को दूढो। मौनी ने कहा रिक्शा, दोनों रिक्शे पर बैठ गये तो रानू और मौनी एक दूसरे को थकी आंखों से देख रहे थे कि कोई जान पहचान नहीं फिर भी यह क्यों अपना सा लग रहा है? तभी रानू ने पूरी हिम्मत जोड़ मौनी की हथेली को अपनी हथेली पर रखते हुए कहा चिंता न करो। मैं सब ठीक कर दूंगा। रोना मत। मौनी को जिंदगी में पहली बार लगा कि किसी ने हथेली ही नहीं आत्मा तक को छू लिया था। दोनों कुछ कहते कि ठंडी हवा आंधी की तरह चलने लगी और तेज बारिश शुरू हो गयी थी। मौनी के ठंड से हाथ पांव कांप रहे थे कि रानू ने उसे अपने सीने से लगा लिया और कहा, "माफ करना, हम दोनों के पास कोई दूसरा चारा नहीं है। मौनी ने सीने से लगे लगे, मुस्कुरा कर कहा, "ब्याह करोगे मुझसे?" तो रानू ने मौनी के होठों के करीब अपने होठों को लाकर कुछ कहना चाहा तो मौनी ने अपनी हथेली से अपना मुंह ढक लिया और तब रानू ने मौनी के कान में कहा, बिल्कुल ब्याह करूंगा और हां तुम्हारे लिए चांद तारे तोड़ कर नहीं ला सकता पर रात के झूठे बर्तन खुशी-खुशी धुल दिया करूंगा। यह सुनकर रिक्शा वाला पीछे देखते हुए बोला, तुम दोनों की जोड़ी सलामत रहे। वैसे, भैया मैंने सबकुछ खो दिया। क्या आप लोग भाग्यशाली हैं? रानू ने कहा, "मैं भी भैया तुम्हारी ही तरह ही लुटा बैठा हूँ।" बस इस लड़की की मदद कर रहा हूँ। मौनी ने कांपते हुए कहा कि मेरे पिताजी नहीं मिल रहे। रिक्शावाला बोला, मिल जायेंगे बेटी। चलो मैं अब तुम्हें यहीं छोड़ता हूँ। अरे! चलो वहां भीड़ ज्यादा है लगता है खाना बंट रहा है। यह सुनते ही रानू और रिक्शावाला दोनों उतर कर खाने की तरफ भागे और



मौनी से बोले कि तुम रिक्शा पकड़ कर मुंह बांध कर यहीं रूको। कुछ देर की जद्दोजहद के बाद खाने के पैकिट लेकर रानू लौटा तो मौनी ने कहा रिक्शावाला कहाँ है? तो रानू ने कहा भीड़ में वह गिरा और भीड़ उसके ऊपर से उसे रौंदते हुए गुजर गयी, वह नहीं बचा। यह सुनकर मौनी रो पड़ी तो रानू उसे जबर्दस्ती सब्जी पूड़ी खिलाते हुए बोला, रोने के लिये भी ताकत चाहिए इसलिए खाना लो। क्या पता कल मेरा क्या हो? यह सुनकर मौनी ने रानू के मुंह पर हाथ रख दिया कि ऐसे मत बोलो। मौनी ने कहा तुम भी खा लो तो वह बोला हां थोड़ा खा लूंगा। थोड़ा तुम्हारे भाई के लिए भी रख लेता हूँ। क्या पता कल क्या हो। मौनी ने कहा, "तुम यह खाना छीन कर ही लाये होंगे क्योंकि इतनी भीड़ में तुम्हें कोई हाथ में तो देने से रहा। इस पर रानू ने कहा, "नहीं, मैंने छीना नहीं, एक आदमी पांच पैकिट लिये भाग रहा था मैंने उसे रोका और कहा कि क्या इतना सब खाने के बाद तुम्हें पीने के लिए साफ पानी मिलेगा तो वह बोला, "पानी की तो साफ बात ही न करो, बस पी रहे हैं गंदला।" तो रानू ने कहा, "मेरे पास साफ पानी है तुम एक बोतल पानी ले लो मुझे दो पैकेट खाना दे दो, इस पर वह मान गया।" जिंदगी में जल्दबाजी से नहीं सही समय, सही इंसान से डील करने पर और पूंछने में कभी न हिचकने से, विपरीत परिस्थितियों को भी अनुकूल बनाया जा सकता है।" यह सुनकर मौनी ने कहा, "बहुत बड़ी बड़ी बातें करते हो, ओशो बनना है क्या? तो रानू ने कहा, "ओशो नहीं मुझे रानू ही बना रहना है। मेरे कहने का मतलब है कि पहले किसी से कनेक्ट हो फिर उसे कनेक्ट करो तो डील अपने फेवर में जाती है। इस पर मौनी ने कहा, "अगर मन ही दुखी हो तब कैसे डील की जाये?" तो रानू ने कहा, "अपसेट मन को रिसैट करो।" तो मौनी ने कहा, "वो कैसे?" तो रानू ने कहा, "वो देखो सरदार जी खाना बांट शायद दवायें भी चलो हम दोनों चलकर उनकी मदद कर सकते हैं, मदद करने से मन शांत होता है। फिर कुछ देर पीड़ितों को खाना और दवायें बांटने के बाद रानू और

मौनी दोनों आगे चलकर भीड़ में मौनी के पिताजी को ढूँढते रहे और तीन दिन बाद जैसे ही मौनी को उसके पिता जी मिले। तो उसकी खुशी का ठिकाना न था। मौनी के पिताजी अपने पास में बैठी एक अनजान महिला की तरफ इशारा करते हुए बोले कि इन्होंने मेरी बड़ी मदद की है बेटा। इस महिला का अपना कोई नहीं बचा है इसलिए इसे अपने साथ ही रखूंगा। मौनी ने सोचा कि आज पिताजी बहुत खुश हैं तो वह भी कुछ बोले तो मौनी ने कहा, पिताजी यह रानू है। इसने मेरी और गोलू भैया की बहुत मदद की है। यह सुनते ही मौनी के बाप की तयारियां चढ़ गयीं और वह आंखें लाल करके बोले, रात इसी के साथ रही क्या? वह कुछ कहती कि उन्होंने रानू से कहा, चल भाग यहां से। दूर रहना मेरी बेटी सी। तभी मौनी का छोटा भाई भी तन कर बोला, बड़े बेशर्म हो अभी तक यहीं खड़े हो। मौनी ने कहा, उसने मेरे साथ कुछ नहीं किया है बल्कि मदद की है तभी मौनी के पिताजी के पास बैठी एक अनजान औरत बोली, अरी! बिटिया तुम नहीं जानती आज कल के लरका लोग को। जान दे। हम तेहरे लिये नीक लरका ढूँढवा। रानू यह सुनकर वहां से चला गया। इधर मौनी के पिताजी उस औरत को लेकर टूटे घर को फिर से ठीक-ठाक करने में लग गये। कई दिनों की मेहनत के बाद घर भी रहने लायक कर लिया और आराम से रहने लगे। मौनी ने कई बार देखा कि वह औरत सिर्फ नौकरानी नहीं बल्कि पिताजी की पत्नी की तरह...। फिर क्या कुछ दिन बाद उसके पिताजी ने उस औरत से मंदिर में शादी कर ली। यह सब मौनी के छोटे भाई को बहुत बुरा लगा तो वह कहने लगा कि अब पहले मौनी दीदी की शादी कर दूँ तब मैं दूर जाकर रहूंगा। लगभग एक महीना बीता और मौनी का छोटा भाई गोलू किसी रिश्तेदार के जरिये एक परिवार को घर ले आया और किसी तरह मौनी की शादी हो गयी। मौनी ससुराल में आकर हर पल सोच रही थी कि काश! मुझे मौत आ जाये। मैं इस लड़के के साथ नहीं...! तभी मौनी के कमरे में उसका पति अशोक आया और वह बोला कि मौनी



अगर तुम पढ़ना चाहो तो मैं तुम्हें पढ़ाऊंगा। मौनी ने कहा, मुझे ज्यादा नहीं पढ़ना। मौनी का पति बोला पर क्यों? तो मौनी ने कहा, "हमारे राज्य में हर साल इतनी भयंकर बाढ़ आती है। मैं चाहती हूँ, मैं वो बनू जो बाढ़ में घिरे लोगों की मदद करें, उन्हें दवा और खाना दें। मैं सोसलवर्क करना चाहती हूँ। यह सुनकर मौनी के पति ने कहा, "वैरी गुडा तुम मेरे ही तरह सोचती हो। मैं भगवान का शुक्रगुजार हूँ कि मुझे तुम मिली हो। मौनी ने कहा मैं काफी थकी हूँ सोना चाहती हूँ कहकर दूर बैड के कोने में खिसक कर सो गयी। लगभग दो महीने बीत चुके थे। मौनी छत के कोने में बैठी हुई चुपचाप उस स्पर्श को महसूस कर रही थी जिसके कारण वह अभी तक जिंदा थी। उसे लगता था कि अगर उसका प्रेम सच्चा है तो एक न एक दिन उसे जरूर मिलेगा। वह यह सोच ही रही थी कि अशोक उसके कान में आकर बोला कि आखिर! क्या बात है जो तुम मेरे साथ होकर भी मेरे साथ नहीं हो। मुझे लगता है मैं किसी निर्जीव वस्तु के साथ सोता हूँ जागता हूँ खाता हूँ पीता हूँ। तुम किस गम में हो। क्या बाढ़ तुम्हें इतना अंदर तक हिला गयी जो तुम भूल नहीं पा रही हो। वह आगे बोला कि राम करें अब बाढ़ न आये। तो वह रो पड़ती है और कहती है पिछली साल की बाढ़ ने मेरी बड़ी दादी मां, मेरी माँ को और आज बड़े भाई - भाभी, दादी मां सब को छीन लिया पर उसके बदले में एक मददगार से मिलायी बाढ़ में उसे भी छीन लिया। यह सुनकर मौनी के पति ने कहा, कौन मददगार? कौन था वह? वह बोली लड़का था। मौनी के पति ने कहा, लड़का था पर कौन लड़का था जिसने तुम्हारी मदद की। मैं मिलवाने चलूंगा। मैं भी धन्यवाद बोलूंगा। गांव बताओ? वह बोली, मुझे कुछ नहीं पता, वह कौन था, किस गांव से था। यह सुनकर मौनी के पति ने कहा, 'जिसके बारे में तुम कुछ नहीं जानती, उसे इतना क्यों सोचती हो? अपनी गृहस्थी पर ध्यान दो। मौनी सोचने लगी कि मैं उसे आखिर! क्यों नहीं भुला पा रही? मैं क्यों उसका स्पर्श महसूस करती हूँ? मैं क्यों उसे ही पाना

चाहती हूँ? मैं उसके बिना कैसे जियूँ? यही सब सोचते - सोचते कब साल बीत गयी पता ही नहीं चला। आज मौनी की शादी की सालगिरह थी। इस शुभअवसर पर मौनी के पति ने कहा, "तुम कहती थी न बाढ़ पीड़ितों के लिए कुछ काम करना चाहती हो, मैं फाऊंडेशन रजिस्टर्ड करवा दूंगा।" यह शब्द कमरे के बाहर खड़े अशोक के पिता और मौनी के ससुर के कान में जैसे ही पहुंचे कि वह जोर से चिल्लाये मेरे जीते जी फालतू काम नहीं होंगे। ज्यादा कमा लिया हो तो मुझे दे। मैं बैंक में डाल दूँ। कल की आयी महारारू के तलवे चाटेंगे, आखें चार हो गयी ज्यादा। यह सब सुनकर अशोक कुछ बोलता कि मौनी ने कहा, चुप रहिये आपा। तो अशोक ने कहा, तुम तैयार हो जाओ, आज बाहर तुम्हारी मनपसंद आलू टिक्की खाकर आयेगें। पहले पिताजी का नाश्ता बना दो और वह खेत पर निकल जायें। उन दोनों ने महसूस किया कि पिताजी तो आज घर पर ही हैं तो दोनों ने शाम तक का इंतजार किया और रात मैं पीछे के गेट से दोनों बाईक से निकल गये। देखा कि टिक्की के सारे ठेले जा चुके थे सिर्फ एक ठेला खड़ा था। दोनों ने ठेले के पास पहुंचे तो ठेले वाले ने अपना मुंह गमड़े से बांध लिया और बड़े उत्साह से टिक्की बनाने में लग गया। तभी अचानक पानी बरसने लगा और अशोक अपनी बाईक पेड़ की ओट में किनारे लगाने लगा तभी मौनी ने टिक्की वाले से कहा, देखो! पानी बरस रहा है। आपका सब सामान भीग रहा है। आप सुनते क्यों नहीं। तभी टिक्की वाले ने छटपट गर्मागर्म टिक्की मीठी खट्टी चटनी डाल कर जैसे ही उस प्लेट के नीचे दूसरी प्लेट लगाकर मौनी की हथेली पर रखी कि गर्म टिक्की से मौनी का हाथ कहीं जल न जाये। तो वह समय मानों वही रूक गया। दोनों एक दूसरे को देखने लगे क्योंकि मौनी उस छुअन को पहचान गयी थी कि यह टिक्कीवाला कोई और नहीं उसका रानू ही है पर वह हैरान थी कि आखिर! क्या हुआ है कि एक इतना पढ़ा लिखा इंजीनियर लड़का यूँ मुंह बांधे टिक्की का ठेला



लगा रहा है। अब टिक्की तो खानी ही थी क्योंकि रानू ने जो बनायी थी। वह सोच के भंवर में उलझी रोने लगी और टप टप आंसू टिक्की में गिरने लगे। तभी पीछे से अशोक ने आकर कहा, अरे! मौनी तुम पेड़ की ओट में आ जाओ वरना पूरी भीग जाओगी। मौनी आंसू को पोछते हुए चुपचाप टिक्की खाती जा रही थी। उसने महसूस किया कि इस टिक्की में वही स्वाद था जो सालभर पहले उस कैंप की सब्जी पूड़ी पैकेट में था जिसे रानू ने मौनी को अपने हाथ से खिलाया था। तभी पीछे से अशोक ने रानू से कहा, एक और टिक्की बना दो। तो टिक्कीवाला ने इशारा किया कि यही लास्ट टिक्की थी। अब कुछ नहीं बचा, बाकि सब सामान बरसात में भीग गया। यह देखकर रानू ने दस का नोट दिया तो उसने बदले में दस के ही पूरे सिक्के उसे वापस लौटा दिए और वह मौनी की प्लैट को धोकर अपने गमड़े से पोछता हुआ, अपना टिक्की का ठेला आगे बढ़ा ले गया। इधर मौनी और अशोक बाईक पर बैठ गये तो मौनी वापस पलट-पलट कर रानू को जाता देखती रही। आज इस पल उसे याद आया कि उस दिन रानू ने कहा था कि चांद तारे तो नहीं ला सकता परन्तु तुम्हारे रात के बर्तन धुल दिया करूंगा तो ओह! तो इसलिए वह मेरी झूठी प्लैट भी कितने प्यार से धुल रहा था। बस कुछ देर में दोनों घर पहुंच गये। घर आकर अशोक ने कपड़े उतारे तो बोला, अरे! गरीब टिक्कीवाले ने भूलवश पूरे ही दस रूपये मुझे सिक्के के रूप में वापस लौटा दिया है। मैं जाकर उसे उसकी मेहनत देकर आता हूं। यह सुनकर मौनी चुपचाप वॉसरूम में जाकर भीगे कपड़े बदलने लगी और आज उसका मन कर रहा था कि वह और भीगे, और भीगे। तभी उसने नल खोला और जीभर कर नहाना शुरू कर दिया। उसे याद ही नहीं था कि वह कितनी देर नहाती रही। फिर वह चुपचाप रूम में आयी तो रूम की लाईट ऑफ थी वह बैड का किनारा पकड़कर सो गयी। धीरे-धीरे समय बीतता गया और रानू उस कहीं नहीं मिला। सब ठीक ही चल रहा था कि

बारिश का मौसम शुरू हुआ और कुछ दिन रिकार्ड तोड़ भारी बारिश के कारण सरकार ने बाढ़ का अल्टीमेटम दे दिया। यह सुनकर मौनी अंदर तक कांप गयी क्योंकि वह बाढ़ की वीभत्सता से परिचित थी। कुछ ही दिन बीते कि धीरे-धीरे बाढ़ का पानी घर में घुसा और पूरा घर पानी - पानी हो गया तो सब लोग घर से निकल कर ऊंची जगह को भागने लगे। चारों तरफ अफरा-तफरी मची हुई थी कि एक औरत भागते हुए आयी और बोली, नहर में तुम्हारे ससुर बह गये हैं और उन्हें बचाने तुम्हारे मालिक तुम्हारे पति नहर में कूद गये हैं। तुम तैरना जानती हो तो बचा लो जाकर। मौनी यह सुनकर उस औरत के पीछे-पीछ दौड़ने लगी और ऊफनती नहर के किनारे हजारों की भीड़ में घुसते हुए डायरेक्ट उस नहर में कूद गयी। उसी भीड़ में खड़े रानू ने जब मौनी को कूदते हुए देखा तो उसने भी बिना सेकेंड गंवाये उसी नहर में छलांग लगा दी और किसी तरह मौनी की टांग पकड़ते हुए उसे डूबने से बचाने की कोशिश करते हुए नहर में बहते हुए काफी दूर निकल आये तब मौनी ने कहा, "मेरे पति और ससुर को बचा लो।" यह सुनकर रानू हैरानी से इशारा करने लगा। रानू को बार बार इशारा करते देख मौनी गुस्से से बोली, "गूंगे हो क्या?" रानू ने हाँ में सिर हिलाया और अपनी कटी हुई जीभ दिखा दी। यह देखकर मौनी ने कहा, "तुमको मेरी कसम सच सच बताओ यह सब किसने किया?" तब रानू ने इशारे में बताया कि जिस दिन तुम बाईक से टिक्की खाने आयी थी, उसी रात तुम्हारा पति और ससुर उसी बाईक पर आये थे और वह बोला कि तुझे मेरी वाईफ मुड़कर देखती ही रही बता बाढ़ का मददगार तू ही है। मैंने कहा, "हाँ, बाढ़ में उसकी मदद की थी मैंने, बस इतना सुनकर दोनों ने मुझे बहुत पीटा और बाद में मेरी जीभ भी काट दी और इसी नहर में फेंक दिया था। बड़ी मुश्किल से मैंने अपनी जान बचायी। इशारे में पूरी बात सुनकर मौनी का दिल बैठ गया और वह बोली कि मैं इन दोनों को जेल पहुंचाऊंगी। यह कहते हुए वह रो पड़ी तो रानू ने उसे अपनी बाहों में कसते हुए



कहा कि मैं हूँ ना। तभी दोनों एक दूसरे को साधते हुए किसी तरह नहर से बाहर आने ही वाले थे कि पुल पर सामने खड़ा अशोक और उसका बाप तथा मौनी की सौतेली मां सबको एक साथ खड़े देखकर मौनी हैरान रह गयी तभी मौनी कुछ कह पाती कि उसकी सौतेली मां ने देशी कट्टा निकाल कर मौनी और रॉनू पर गोली चला दी और यह देखकर भीड़ में अफरा-तफरी मच गयी। फिर क्या था दोनों के रक्तंजित शरीर को मौनी के पति और सौतेली मां और ससुर ने मिलकर उसी उफनती नदी में फेंक दिया और आपस में आसपास खड़े लोगों से बोले कि कोई पूछे तो कहना बाढ़ में बह गये दोनों। बाढ़ में रानू ने तैर कर मौनी का हाथ पकड़ लिया और दोनों ने एक दूसरे से बिन कहे ही सबकुछ कह दिया था। दोनों एक दूसरे का हाथ थामे बहते चले जा रहे थे कि मौनी ने देखा कि दूसरी तरफ़ से उसके पिता और भाई समेत कई लोगों की लाशें बहती चलीं आ रही हैं। यह देखकर मौनी की बंद होतीं आखें यह सब देखतीं रहीं और रानू यह नजारा देख कर सोचने लगा कि लोग बाढ़ में बाढ़ से ज्यादा नहीं मरते जितनी बाढ़ की आड़ लेकर

मरवा दिये जाते हैं। अब दोनों के शरीर से इतना खून बह चुका था कि दोनों सिर्फ देख सकते थे पर कर कुछ नहीं सकते थे। मौनी के अंदर की आग सुलग सुलग कर इतनी जली कि वह पूरी शक्ति बटौर कर चिल्ला कर बोली हे भगवान् हमें थोड़ी जिंदगी और दे दे जिससे हम दोनों मिलकर इस खूनी बाढ़ के पीछे के गुनहगारों का पर्दाफाश कर सकूं। दूसरे दिन बाढ़ के उस कहर में गांव के लोगों ने रानू और मौनी दोनों की लाशों को बहुत ढूंडा पर वह कहीं नहीं मिलीं। कुछ प्रेमियों ने सुना तो उन्होंने कहा कि उन दोनों के तन इतने पवित्र थे कि मौत के बाद भी नफरत उन्हें तलाश ना सकी। कुछ साहित्यकारों ने लिखा कि वह बाढ़ में डूबते तो यकीनन मिल जाते पर वह पोर - पोर भीगे हुए प्रेम में डूबे कि एक दूसरे में विलीन हो गये। इसके अलावा कुछ खोजी पत्रकारों ने कहा कि वह जिंदा होंगे और अपने गुनाहगारों से बदला लेने के लिए फिर लौटेंगे....पता नहीं वह दिन - तारीख कौन सी होगी पर यकीनन मौसम यही बाढ़ का ही होगा।

ईमेल- akaksha11@gmail.com





लघुकथा

अधिनायक

सीताराम गुप्ता

जर्मीदार साहब का रोज़ का नियम था कि शाम को टहलते हुए अपने खेतों की तरफ निकल जाएँ। सैर की सैर और रखवाली की रखवाली। अपने एक गन्ने के खेत के पास से गुज़र रहे थे कि खेत में से कुछ खुसर-पुसर की आवाज़ सुनाई पड़ी। देखा कि कुछ आदमी खेत के अंदर घुसे हुए थे। उन्होंने कड़ककर पूछा कि खेत के अंदर कौन घुसा हुआ है? पास जाकर देखा तो पाया कि गाँव के ही चार आदमी थे। उन चारों में एक थे गाँव के लालाजी, एक पंडितजी, एक रामू धोबी और एक दीनू कुम्हार। उनको देखकर जर्मीदार साहब का खून खौल उठा। इन पिल्लों की ये मजाल कि बिना पूछे हमारे खेत में घुसें।

वैसे तो सदियों पुराना दस्तूर था कि ये लोग सारे साल जब भी ज़रूरत हो मुफ्त में जर्मीदार साहब के यहाँ काम करें और उपज में से थोड़ा-बहुत उन्हें मिल जाए। खेतों में उगने वाले अन्न और दूसरी चीज़ों में इन सबका भी हिस्सा रहता था लेकिन मालिक की इच्छा पर। जब चाहा जिस तरह चाहा पकड़ा दिया। पर उनका खेत में घुसकर अपने आप गन्ने ले लेना जर्मीदार साहब को किसी भी कीमत पर बरदाश्त न हुआ। जर्मीदार साहब थे तो हट्टे-कट्टे पर वे चार थे और चारों से एक साथ भिड़ने का साहस जर्मीदार साहब न जुटा पाए लेकिन उनको ऐसे ही छोड़ देना भी उनको गवारा न था। जर्मीदार साहब ने अपने मन में सबसे एक-एक करके निपटने की योजना बना डाली।

जर्मीदार साहब ने लालाजी, पंडितजी और रामू धोबी की ओर आदर से देखते हुए कहा, “ लालाजी तो

हमारे अपने हैं। इनसे हम घर का ज़रूरी सामान लेते हैं। पंडितजी पूजा-पाठ और अनुष्ठान करवाते हैं। रामू धोबी हमारे कपड़े धोता और प्रेस करता है।” फिर दीनू कुम्हार की ओर मुखातिब होकर पूछा, “ भई ये तीनों तो हमारे अपने हैं इसलिए जब चाहें हमारे खेतों में आ-जा सकते हैं लेकिन तुम हमारे खेत में क्यों घुसे? तुमने गन्ने क्यों तोड़े?” इतना कह कर बिना उसकी बात सुने लगे उसकी धुनाई करने। दीनू ने लालाजी, पंडितजी और रामू धोबी से जर्मीदार की पिटाई से बचाने की गुहार लगाई पर तीनों ने मुँह फेर लिया। लालाजी, पंडितजी और रामू धोबी तीनों खुश थे कि जर्मीदार साहब उन्हें अपना मानते हैं।

दीनू कुम्हार की पिटाई करने के बाद जर्मीदार साहब शेष तीनों की तरफ मुखातिब हुए और बोले, “ देखो भाई लालाजी और पंडितजी तो सचमुच हमारे बड़े काम आते हैं। रामू धोबी तुम भी हमारे कपड़े धोते और प्रेस करते हो पर क्या इसके लिए पैसे नहीं लेते हो? फिर बिना बात तुमने हमारे खेत में घुसने और गन्ने तोड़ने की ज़ुअत कैसे की?” ये कहकर जर्मीदार साहब ने रामू धोबी की भी अच्छे से धुलाई कर डाली। रामू ने भी लालाजी और पंडितजी से बचाने की गुहार लगाई पर दोनों ने ही उसे अनसुना कर दिया। दोनों खुश थे कि जर्मीदार साहब उन्हें तो अपना मानते ही हैं फिर रामू धोबी जैसे छोटे आदमी के लिए क्यों जर्मीदार साहब से झगड़ा मोल लिया जाए?

रामू धोबी की अच्छे से पिटाई करने के बाद जर्मीदार ने लालाजी और पंडितजी की ओर देखा। कहने लगे, “



लालाजी से तो हमारा सौ तरह का लेन-देन चलता है लेकिन पंडितजी तुम किस मर्ज की दवा हो? कभी-कभार पूजा-पाठ करते भी हो तो क्या दान-दक्षिणा नहीं लेते हो? जब पूजा-पाठ के बदले दान-दक्षिणा ले लेते हो तो खेत में घुसकर गन्ने चोरी करते शर्म नहीं आई तुम्हें? तुम रामू धोबी और दीनू कुम्हार से किसी भी तरह कम गुनहगार नहीं हो।” इतना कहने के बाद ज़मींदार साहब ने पंडितजी की भी लात और घूँसों से खूब खबर ली। पंडितजी मदद के लिए चिल्लाते ही रह गए लेकिन लालाजी उनकी मदद के लिए आगे नहीं आए। पंडितजी की लात-घूँसों से खबर लेने के बाद ज़मींदार साहब लालाजी की ओर मुड़े।

लालाजी अब तक ज़मींदार साहब की चाल समझ चुके थे पर अब किया ही क्या जा सकता था? ज़मींदार

साहब ने लालाजी से कहा, “ लाला तुम हमें मुफ्त में माल नहीं देते हो जो हमारे खेत से गन्ने तोड़ने आ गए।” “ मैं गन्ने तोड़ने नहीं बल्कि....., ” लालाजी ने अपनी सफाई में कुछ कहना चाहा पर ज़मींदार ने उसकी एक न सुनी और लालाजी की भी धुनाई शुरू कर दी। अब मदद के लिए चिल्लाने की बारी लालाजी की थी। लालाजी ने पहले पंडितजी को पुकारा और फिर रामू धोबी और दीनू कुम्हार को लेकिन कोई भी उसकी मदद के लिए नहीं आया। चारों की अच्छी तरह से खबर लेने के बाद ज़मींदार ने मूँछों पर ताव देते हुए वापस अपने घर की राह पकड़ी। एक नये सूत्र की खोज करने के कारण उसकी चाल में आज कुछ ज्यादा ही आत्मविश्वास झलक रहा था।

ए डी-106-सी, पीतम पुरा,

दिल्ली-110034

मोबा0 नं0 9555622323

Email : srgupta54@yahoo.co.in



