

Forthcoming Issue...

Of the many social challenges in India, Naxalism is important one. Naxalism was initially a peasant revolt for judicious share in crop and land holdings. However, in recent scenario it has become the major challenge for India, directly relating to its strategic, political and socio-economic policies. Our next issue (July-September) will be on the Naxalism covering its historical background, Role of media and N. G. O. s in understanding it, various dimensions involving state and naxalism and the scope and future of Naxalite movement. Hope that this issue will provide a holistic and equanimist view on naxalism...

Price ₹ 110



Publisher
Nisheeth Rai
121/3 B1 Mahaveerpuri
Shivkuti Road Allahabad 211004 U.P.

Printed By
Shree Gurukrupa Wardha 8888993996

Volume 1, Issue 1. April-June 2015 ISSN-2395-7468

THE Equanimist

A peer reviewed journal

The Equanimist

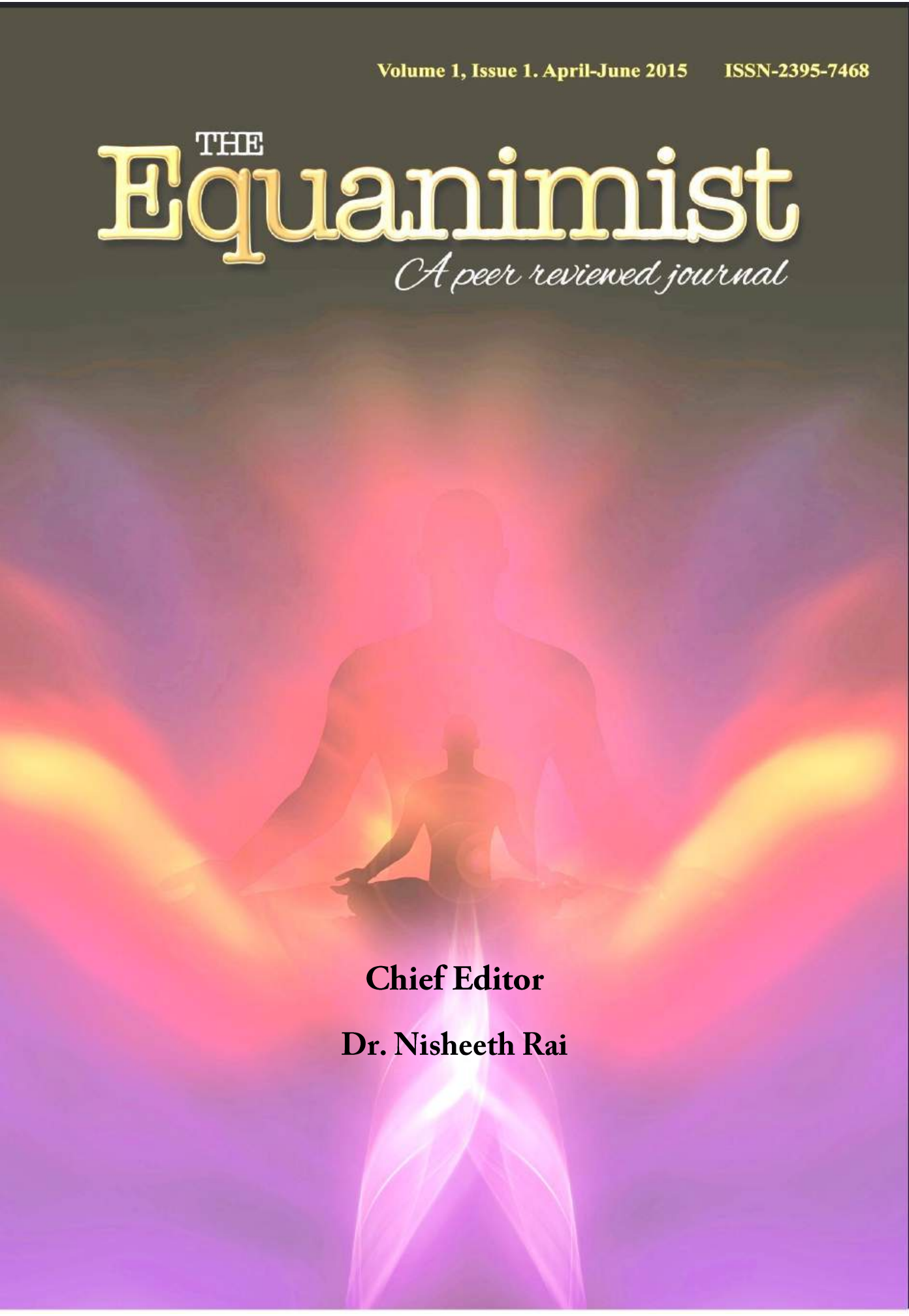


Volume 1, Issue 1. April-June 2015

ISSN-2395-7468

THE Equanimist

A peer reviewed journal



Chief Editor

Dr. Nisheeth Rai

The Equanimist

... A peer reviewed journal

Chief Editorial Board

Dr. M.K.Rai

Dr. V.P.Yadav

Dr. N.Rai

Dr. R.K.Singh

Mr. Ravi S. Singh

Editorial Board

Prof. S. N. Chaudhary

Dr. Pradeep Kr. Singh

Prof. Anand Kumar

Dr. Anup Kumar

Prof. G. C. Tripathi

Dr. Vijay Kumar

Prof. R. N. Lohkar

Prof. D.P.Singh

Prof V. Pande.

Dr. S.K.Mishra

Prof. U.S. Rai

Prof. B.Medhi

Assistant Editorial Board

Rajeev Ranjan

Dhirendra Rai

Shiv Kumar

Anupama Kumari

Ashwini Mishra

Maneesh Rai

Abhisekh Tripathi

Shreekant Jaiswal

Pawan Pandey

Sanjay Kumar Diwedi

Ajay Kumar singh

Vijay K. Kannaujiya

Managerial Board

Mr. K.K.Tripathi

(Managing Editor)

Mr. Uma Shankar

Mr. Rajesh Agarkar

Mr. Manoj Kumar

Mr. Arvind Kumar

Index

<u>Maneesh Rai</u>	
RAISING THE QUESTION: <i>WHO</i> IS MULTICULTURAL?.....	1
<u>Ajay kumar singh</u>	
BUDDHIST MODERNITY: PLURALISM AND THE ONE DHARMA.....	10
<u>Virendra Pratap Yadav</u>	
THE KARENS: A LESSER KNOWN COMMUNITY OF ANDAMAN ISLAND.....	14
<u>Saurabh</u>	
UNITY AND EXTENSION OF A KHASI VILLAGE.....	21
<u>Satendra Kumar</u>	
ANALYSIS OF AGRICULTURE PRODUCTION AND PRODUCTIVITY UNDER NEW AGRICULTURE STRATEGY (NAS).....	30
<u>Dr. Karimullah and Dr. Pradeep Kumar Singh</u>	
FDI AND FII'S INVESTMENT BEHAVIOUR IN INDIA: AN EMPIRICAL ANALYSIS OF CAUSAL RELATION.....	42
<u>Dr. Nisheeth Rai</u>	
UNDERSTANDING CONTOURS OF CONFLICT.....	58
<u>Prof Siddharth Singh</u>	
A BRIEF SURVEY OF THE HISTORY OF BUDDHISM AND PALI STUDIES IN JAPAN.....	67
<u>Ravi Shankar Singh</u>	
BOOK REVIEW : THE <i>ĀRYAN</i> PATH OF THE BUDDHA.....	73
शैलेन्द्र कुमार शुक्ल	
संस्कृति का लोक पक्ष.....	77
शिव कुमार	
धोबिया लोक कला में सार्वभौमिकरण, आधुनिकीकरण और जनजाति-जाति-सांतत्य के लक्षणों का मानवशास्त्रीय अन्वेषण.....	82
पवन कुमार पाण्डेय	
'पनिका जनजाति' एक सामान्य परिचय : उत्तर प्रदेश के सोनभद्र जिले के विशेष सन्दर्भ में.....	95
अभिषेक त्रिपाठी	
सभ्यता का संकट और उसका समाधान.....	101
श्रीकांत जायसवाल	
गांधी की दृष्टि में विकास और न्यासिता : वैचारिक विश्लेषण.....	106
डॉ. श्रीनारायण सिंह	
कामशास्त्रीय ग्रंथों में प्रतिपादित संतानोत्पत्ति एवं संतति निग्रह विधि.....	112
संजय कुमार द्विवेदी	
प्रेमचन्द्र के 'सेवासदन' उपन्यास में मानवशास्त्रीय तत्व : नारी विमर्श के विशेष परिप्रेक्ष्य में एक साहित्यिक एवं मानवशास्त्रीय विश्लेषण.....	118
पंकज कुमार सिंह	
खादी का ऐतिहासिक और वैचारिक संदर्भ.....	129

डॉ. मनोज कुमार राय

शिक्षा में गांधी-चिंतन की आवश्यकता.....142

सुचिता अर्पन

धार्मिक भाषा की समस्याएँ146

धीरेंद्र कुमार राय

किसान संघर्षों की ऐतिहासिक जमीन.....151

Editor's Note

Dear Readers,

It gives me immense pleasure to present the readers, first issue of The Equanimist. As an editor it's my responsibility to introduce my readers with the concept of Equanimist. The Equanimist is the person who possesses the quality of Equanimity. Equanimity is, "the quality of having an even mind". As an English word, it has been used in the context of fairness, or weighing things in the balance, as if it were synonymous with "equity", a word often offered as a substitute for it.

The word equity, however, has an altogether different Latin root, *aequitas*, meaning "reasonableness". Equanimity has a Latin counterpart as a root word, *aequanimitas* which has its own roots in Latin: *aequus* meaning "even" and *animus*, meaning "soul, mind". In Latin, soul and mind are one word with one and the same meaning. In Latin, *aequanimitas* refers to a state of the mind and soul, a balanced state of peace, clarity, health, wisdom and insight.

The main focus of this inaugural issue is Folk and Culture. It consists of 15 research papers 04 Articles and 1 Book Review. The first paper raises a question who is multicultural and beautifully answers it as cultures are not good or bad but only different from each other .The second paper further enhances the pluralism of one dharma i.e. Buddhism by negotiating the dynamics between the religious pluralism of modern society and the concern with maintaining traditional forms of transmission, practice and belief. The third paper describes the history and socio-political system of *Karen*, a lesser known community of Andaman Island. It is followed by a field based study of Khasi tribe analyzing the facets of their life in which unity and extension is depicted. The fifth and sixth paper analyses the agriculture production and productivity under new agriculture strategy and NSE and FII investment behaviour in India respectively. The penultimate research paper in English discusses the various contours of conflict and their sources. The last paper in English gives a brief survey of the history of Buddhism and pali studies in Japan. The research papers in English is followed by a book review of 'The Aryan Path of the Buddha' Edited by K. Manohar Gupta in which the Buddha's prime effort in striking a fine balance between the truth and the reality, which was a far cry in the Vedic age is described.

The research papers in Hindi ranges viz; Folk aspect of culture, Folkart of *Dhobi* caste; the ethnography of lesser known *Panika tribe*; Problem related to civilization and its possible solutions, analysis of

Gandhian views on development and trusteeship, reproduction and birth control methods as depicted in Kaamshastriya Texts ,Anthropological Analysis of Premchand's Novel '*Sewa Sadan*'and the historical and ideological context of *Khadi*. Last but not the least the journal ends with the articles that elaborate the utility of Gandhian thought in education, Issues of Religious language and historical background of farmers conflict.

In present scenario, one incidence that is of utmost important to discuss here is the uprising of forces like Boko haram and ISIS on the name of the doctrine of complete submission to Allah as dictated by the Quran . It is the moral and academic responsibility of scholars' (both academic and religious) to criticize it in each and every way they can. The 'civilized society' should focus on how the symbolic constructions of values, identification, myths and ideologies related to Boko haram and ISIS can be deconstructed through effective counter communication strategies: How can Islamic fundamentalism constructed through the framework of violence and martyrdom be deconstructed? How can rhetorically normalized violence in Islam be de-normalized? How can the perceived enemy-Other be liberated from formulated blame? How can a vilified people and their tabooized ideas be humanized and accepted? How can Islamic sainthood be constructed outside violence and war?. How the world may become a peaceful land?.

Keeping the above things in mind I hope the inaugural issue will provide information about the folk and culture of India and seed few ideas upon which the readers can develop their own creative and *equanimus* thought.

Nisheeth Rai
(Editor)
Dr. Nisheeth Rai

RAISING THE QUESTION: *WHO IS MULTICULTURAL?*

Maneesh Rai¹

Culture, because of its social character, as a process and as an end as well, is conditioned by the many social forces and pressures. It cannot opt to stand above or transcend the economy, politics, and class or race because these issues with which culture deals are defined in terms of an economic, political, social, class or racial context. Again because of its social involvement culture is partisan; it takes sides and more so in a class society. So the concepts like multi-culture, cross-culture and inter-culture have gained a place in the social, political, ethnic and cultural studies. Multiculturalism, a concept from the latter half of the twentieth century, came into existence as a result of the political demand of the ethnic minorities. After the World Wars the world saw a great inflow of immigrants in the various countries of the world. These immigrants went out either in search of opportunities or peace and no wonder they moved with certain marks of identity like culture, religion, ethnicity apart from their names. They were not so easily accommodated into the parent culture rather had to struggle for their survival, thereby raising ideological debates and sometimes violence with the natives. This posed a challenge for the native ethnic group to assimilate these people in their sociopolitical setup. But why should they be included in one's culture? Or why would the parent culture accept them? This was the concern that gave rise to a number of human rights and civil rights movements. Humanity was seen as a part of a meta-structure that was civilization, something that is a result of a rational thought leading towards the general improvement of life. And culture was nothing more than a source, like food, water, air, energy etc. that cannot and should not exclusively belong to any individual or a particular social, ethnic, racial group. Anyone can have an access to the cultures. All that is required is a kind of socio-political moderation of the idea that culture is a domain of people living in a particular politically defined geographical locale.

The increasing means of communication, the growth in populace, the interdependence and the availability of opportunities propelled a trans-national movement of people who carried with them the different markers of their identity as ethnicity, religion, race etc. This was, in the first instance, a mark of segregation of the immigrants from the natives. But the human rights movements all across the world led to the assimilation of these people in the cultures they migrated to. However, this assimilation was more political and superficial than social and

¹ Research Scholar, Department of English, Banaras Hindu University,
Email : maneesheng1986@gmail.com

humanitarian in its outlook. These immigrants had an access to the means of production and consumption in the absence of the concept of the universal brotherhood. The state as well as the native individuals took their participation in the socio-political scenario as an encroachment. This led to conflicts, both ideological and physical. And as the media keeps reporting, we have yet not been able to overcome this diseased consciousness.

With the migrations taking place now for more than the past six decades, the world has transcended the concept of multiculturalism as being defined in the context of a geo-political landscape. So the big question is what is it that still puts us under the umbrella of multiculturalism? Here it is important to talk of the idea of globalization, materialism, power and ideology. Because multiculturalism is no more a cultural concept, it is more a capitalistic one. That colonialism is over now and we are now living in a free nation independent to choose what we are interested in, is a myth. Here the needs are created, and cultures are sold as a brand, with an aim of debasing the inferiority of one and praising the superiority of the other. But then, who has got the authority to proclaim cultures as superior or inferior? This authority is decided by the power, economy, and ideology the three channels of the current neo-colonial world view we are living in. We have simply moved from the phase of oppressive colonialism to the phase of the ideological colonialism.

It would be more worthwhile to call multiculturalism a project which is launched to achieve certain aims. The West started this project of multiculturalism; it adopted and assimilated cultures. But then it became suspicious of the encroachment of the immigrant cultures into what they call their culture, their religion and their resources. So it was the fear which merged this idea with the capitalist ideology. The aim is to preserve the cultural capital of the West. There are two categories of people living in a country. One, those who think that the immigrants would be learning their codes and their technologies and might supersede them, by adopting their cultural and religious ways would corrupt them and finally their culture would annihilate; two, those who have enough faith in their culture and religion and are not bothered about any such thing; they are rather bothered much about the inter-nationalism. The first constitute the Right-wing politics and use the term multiculturalism in a negative sense for the politics of the votes. The second, the Left-wings, however, have a high opinion about the term projecting it as a means to pacify the cultural and religious differences and the conflicts resulting from them. In most of the countries the Right-wings constitute the majority in the active politics. So they have to project the culture as a brand. This could only have been done by the rich and the powerful. So the economically rich West used globalization as the principle of creating markets and multiculturalism as a means, as an ideology to sell their packages of culture,

technology, fooding, dressing and everything the world could think of. They were rich so easily became the models for the blind followers in the East. Soon they were attached to the status quo thereby dividing the whole world into haves and have-nots. So in the guise of culture the rift was deepened. The concept of multiculturalism here becomes purely capitalistic. What the West feared to lose is now being preserved by the ideologically colonized East which had now become culturally anesthetic.

As nothing can be talked of in abstraction we have to exemplify the effects of multiculturalism in a particular ethnic, social, political and economic context. For my study this context is rooted in the Indian nation state. India as the biggest secular and democratic country has the widest range of multiculturalism. India has always been a multicultural landscape. Starting from the Aryans, the Europeans, the Turks, and Moguls to British all came here, ruled over India, brought and carefully knit their culture with the native Indian culture, everywhere in art, music, literature, politics, philosophy and what not. All these melted in such a way as to create a homogenous culture that could be termed Indian culture. Each became an integral part of the Indian culture contributing what was best in each of them. This made it all the more difficult to define culture in the Indian context. But the past few decades have seen the rise of capitalism and India has been identified as the biggest market for the developed economies like America, Britain, France and China.

The recent developments in the print and tele-media as well as the means of communication have served as the most effective agents of the West to perpetuate its market ideology. Rest of the work was done by the colonial hangover of the present generation that has wrongly simulated the advancement with the western models thereby rejecting anything Indian as being backward and outdated. This can be ascribed to the creation of the East as the orient, as a region of the snake-charmers, exotic, erotic and full of superstitious beliefs while presenting the occident as radical, modern, technologically advanced, and relying mostly on the faculty of reason. Then the literature and the social theories propagated the concepts like renaissance, reformation and enlightenment to have originated in the West. This induced in the Eastern people the belief that their country is the wasteland of non-activity and it is necessary to come out of that wasteland. Being a post-colonial economy our government has yet not been able to sustain the best brains in our country. While countries like America by creating better opportunities and offering a better price of labour hire our brains to work for them. To stick to the indigenous food thereby not getting attracted towards McDonald, Dominos and wearing Indian attire rejecting the brands like Peter England and Duke would make us inferior in the eyes of even few amongst us. The reiteration of these ideological practices has come to change the definition of Indianness for the modern generation thereby diminishing the stature of

resistance. This façade of the coexistence of cultures, or to be precise, multiculturalism has earned a space, for the foreign culture, greater than the indigenous one.

There are two large industries that help in the marketisation of the cultural capital of the western countries in the countries like India: cinema and technology. It is important to know how. Cinema, especially the Hollywood has now hypnotized the youths. The TV series like Big-Bang Theory, How I Met Your Mother, Friends, Dracula etc. and the movies based on the superheroes like Superman, Batman, and Captain America etc. have created an alternate world for them. Our superheroes have become supernatural powers not existing in reality. Because the pseudo-scientific temperament would not let them accept the creation of Shaktimaan through the orthodox religious procedures as opposed to the birth of western heroes out of some genetic imbalance or alteration that science can provide answers to. On the one hand it has decreased the faith in our history, both political and religious and on the other given strength to the western gods and history.

In the field of technological exchange also the scenario is very clear. This is evident from the two very recent news headings in the Indian newspaper: one, Satya Nadela became the CEO of the Microsoft, and two, the crash of India's newly-acquired American C-130J Super Hercules plane. And many other instances prove that the West is buying the best from us while selling us the outdated goods and technologies. This is weakening our economy, our technology and defense and at the same time creating a disbelief in our own culture, technology and strength. This makes us doubtful of our own heritage. A desire to get out of it and to acquire a secure position distances us from the nativity and compels us to accept the western markers attached to the status quo. Those who can buy these markers can truly be included in the multicultural project excluding those who can't afford it.

This leads us to the questions who are these multicultural people? Is multiculturalism a polarized or a uniformly scattered concept? The answer is that it is a polarized concept. It promised the preservation and enrichment of cultures through their co-existence while actually annihilating the cultures by bifurcating them as superior and inferior. This in turn has raised the question of the identification of Indian national culture. Should the Indian culture be identified as the culture of the haves or as the culture of the have-nots? The Indian population is now clearly divided into binaries, pizza-burger/non pizza-burger eating, wearing branded/non-branded, listening to western/eastern music, mall/non-mall goers, inclined towards Hollywood/Bollywood and speaking English/native tongue. The left side of the slash constitutes the elite vision of the national culture. These are the people who are under the direct grip of globalization influencing rather affecting those falling on the left

side of the slash. These handfuls of people have secured through their capital a powerful position where they can proclaim their ways of life and their choices as brands while consciously or unconsciously acting as the salesmen of the Western capitalistic ideology.

Till now this paper has been dealing with the trans-national multiculturalism in the context of globalization and the capitalist ideology. But when it comes to the interstate multiculturalism within the political boundaries of Indian nation state, we have a mixed response. India has been a multicultural country since the advent of Muslim civilization and ever before when the Aryans came to India and for the first time provided India with an identity, the earliest one recorded in history. History bears it that flocks of people from different parts of the world got attracted to this land that ultimately chose it as their abode. As such it became a destination for a large number of people belonging to different races, geographical areas, cultural patterns and a huge variety of professions thereby creating an Indian milieu, getting integrated into it and acquiring a singular identity both for themselves and for the chosen land.

India is not a nation of immigrants rather it is a homeland of various civilizations. The multiculturalism of the immigrant societies is termed as the liberal multiculturalism. So there is a possible danger that Indian society may not conform to the so called Western liberal multicultural scheme. India, from the constitutional perspective, has not got the stature of a multicultural country, yet the provisions have contributed to let it flourish like one. Christopher S Raj in an article says, “Like all other modern states, India identifies itself with the majority Hindu Culture, thereby communities that differ from it are designated as minorities.” The problem is with the idea that irreconcilable difference exist between majority and minority culture. Then as Will Kymlicka observes the majority and the minorities are seen to increasingly clash over such issues as language rights, regional autonomy, political representation, educational curriculum, land claims, national anthem or public holidays (Kymlicka 1996:1). Constitutionally, therefore, India is not a country of ethnic multiculturalism. It has more of the religious multiculturalism. Sunder Raj puts it thus, “Indeed the Constitution of India has taken the identification of the Indian minorities from the report prepared by the Advisory Committee on minorities submitted to the Constituent Assembly in August 1947” (Sunder Raj: 1988:90) till this stage there were seven minority communities accepted officially: (1) Anglo-Indian; (2) Parsees; (3) Plain Tribesmen in Assam; (4) Indian Christians; (5) Sikhs; (6) Muslims; (7) Scheduled Castes. Let us now analyze the nature of multiculturalism in India. My discussion would rest upon the following concerns very prevalent and contemporary in India:

- (1) India as a *nation* or a *nation state*.
- (2) The identification and treatment of the minorities.
- (3) The problem of internal and unreported unrest.
- (4) The dominant religious and political centre v/s the neglected Border States.
- (5) The role of constitution.
- (6) The nature of intolerance: social or political.
- (7) The case of Kashmir and the North-Indian territories.
- (8) The role of power and economy.

To begin with let us discuss whether India is a nation or a nation state. A nation is quite different from a nation state. A nation-state is a province that allows various cultures to exist with it, but emphasizes on the homogeneity of culture with the other cultures as being subordinated to its indigenous culture. It does not give the other(ed) cultures the right to vote, the right to participate in the socio-religious phenomenon and to a large extent deprives them of the freedom of expression. It wants to hear its own gospels, to participate in a democracy that belongs to them and to keep the others in the domain of non activity. Nation, on the other hand, is a liberal term. It has an inclusive principle, certain degree of tolerance, and a protective shelter for the cultures to flourish. India is behaving like both, a nation politically and constitutionally whereas a nation-state ideologically.

The basis of identification was the population as anywhere else. All the minorities mentioned above got equal political rights in the constitution but socially they have always remained on the margins. Beneath the political acceptance has always been a resistance. Who resists and why, is the question. It is the politicians who hire people mostly unemployed, in want of bread, to propagate their agendas for the politics of vote. They employ issues that are sensitive, as we have seen since independence, in order to polarize the people's vote in their favor. The minorities are agitated on issues like religion, language, region and rights. Hence instead of generating a sense of belongingness to and belief in the nation, they generate in them a sense of doubt, disbelief, alienation and suspicion. And these minorities (with minorities I don't mean castes) mistaking them get trapped into their move. Be it the case of the Ram Mandir, Kashmir, the language problem in Tamil Nadu, the case of Gorkhaland in the North-East or the case of the Maoists, the promises have been made, people agitated, pushed forward to fight against the State and ultimately losing their life. These people with this induced discontent want their voice to reach the center through their leaders to get a permanent solution. The leaders reach the center but not the issues, because once resolved, they would have nothing to agitate people with.

So it is clear that the intolerance is more political than social or religious. If we claim to be a multicultural nation and believe in the integrity of the State then why is it that Holi, Diwali, Dushehra, Eid, being the festivals of chiefly the North-Indian people is celebrated by the frontiers from North to South and from East to West, whereas Odam, Pongal, Bihu remain confined to a sort of geographical identity? Why is it that the periphery has always to move towards and conform to the center while the center remains an unchanging, stubborn, supreme, dominant force, not caring for the peripheral states?

Now it becomes important to analyze the provisions for these minorities in the Constitution of India. The Constitution (103rd Amendment) Bill, 2004 to grant constitutional status to the National Commission for Minorities envisages a change in the way minorities are specified. The Cabinet has reportedly approved a proposal (May 2007) to define minorities State-wise in line with several Supreme Court judgments. For the purpose of this legislation, minority will be specified as such in relation to a particular State/Union Territory by a presidential notification issued after consultation with the State Government; this will be in addition to the five minorities (Muslims, Christians, Sikhs, Buddhists, and Parsees) referred to in the NCM Act, 1992. Although the Constitution does not define a minority or provide details relating to the geographical and numerical specification of the concept, it is clear that the constitutional scheme envisages this to be determined at the national level. Periodic judicial interventions and categorization have had major repercussions. Over the years, judicial pronouncements have sought to give a restricted meaning to minority rights by limiting them to education and defining minorities at the State level in terms of protection under Article 30 which provides religious minorities the right to set up educational institutions of their choice. The legitimization of a restrictive conception of minority rights can also be noticed, in this context, in the Central Government's proposal to adopt a State-specific notion of minorities. The principal rationale for State-specific minorities rests on the idea that the linguistic reorganization of States necessitates that they be treated as the basic unit for determination of minorities. As both linguistic and religious minorities are covered under Article 30, both sets of minorities have to be State-specific. The linguistic reorganization of States meant that, for the purpose of Article 30, linguistic minorities had to be determined in relation to the State because their language was not one of the official languages; other minorities are those whose mother tongue is an official language but who live outside the State(s) where the language is official. In this sense, the linguistic reorganization of States has a definite bearing on linguistic minorities because protection under Article 30 is available not only to the linguistic minorities sharing the major languages of the States, but also to speakers of the numerous languages that are not represented by any particular State on its own. Such a State-specific

conception of minorities will result in distortions in minority rights. If this rationale is extended, Hindus in Punjab who are a numerical minority there though they are a majority in relation to India as a whole will be entitled to minority protection there as indeed they would be in Jammu and Kashmir, Nagaland, Meghalaya, Mizoram, and Lakshadweep. To take another example, failing the statistical test, Sikhs in Punjab and Christians in the above States will be held to be a majority and consequently deprived of constitutionally sanctioned minority rights. In Punjab, the minority Hindus will be able to set up educational institutions of their choice and apparently Hindus from other States will be eligible for admission to these institutions unless admission is to be limited to minorities domiciled in the State.

So we see that the majority/minority dichotomy is still preventing the smooth assimilation and acceptance of the cultures within India. How can this problem be resolved, is the major concern for the integrity of India as a nation. The basis of identification of the various cultures should be changed because culture in India is a very fluid entity with no distinct geographical, lingual, religious or ritual limits. The individual identity as well as the personal choices for the acceptance of various markers of identity formation have to be respected both at the social and constitutional level. The undue polarization in the name of caste, language, region, religion and other superimposed affiliations should be shunned by creating a multicultural consciousness and tolerance through various social and political institutions. This will lead us towards becoming a superpower with the demise of prejudices and the conflicts resulting thereof.

As far as the multiculturalism in the context of globalization is concerned, it is proving all the more fatal to the identity of Indianness. Certain myths have to be broken. One, that culture is the binary opposite of the savagery, and that it is good or bad. This is the very occidental view. Cultures are only different and that difference must be respected. Nowadays it is a trend to describe culture in terms of economic, political and ideological superiority and to propagate it through the elites by compelling others to abide by it. Like you cannot wear *dhoti* and *kurta* and go for having burgers in *McDs*. Very recent examples are *Yoga* and *Ayurveda*, the sciences that were born in India but their patents are now with America and Germany. This has two reasons, first our negligence, because Samskrita being the language of hierarchy was made obsolete and English in the global market became the need of the hour; second, our ignorance as we considered our indigenous medical cures to be inferior to the allopathic medicines of the West. If we don't pay any heed to the current situation, India is not going to be the Capital of God, or the cradle of civilization. The impact of globalization marked first by the outsourcing of the best Indian brains (or the cheap labour) has now reached to the outsourcing of cultural markers. Its not the

time to remain silent and be a passive recipient of whatever comes to us but to ponder how it feels when one fine morning you wake up and find that somebody has bought the home you had been living in for years and the worst is that you can do nothing since the centralization of power lies with them.

BIBLIOGRAPHY

1. Basu, D. D. (1997). *Introduction to the Constitution of India*. New Delhi : Prentice-Hall of India.
2. Bilgrami, A. (1999). *Secular Liberalism and the Moral Psychology of Identity*. 1999. *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*. Ed. R.Bhargava, A. Bagchi and R. Sudarshan. Delhi : Oxford University Press.
3. Huntington, S. P. (1997). *The Clash of Civilizations and the Remarking of the World Order*. London : Simon & Schuster Ltd.
4. Kymlicka, W. (1997). *Multicultural Citizenship*. Oxford : Oxford University Press.
5. Singh, G. (2000). *Ethnic Conflict In India : A Case Study of Punjab*. Basingstoke, UK : Palgrave Macmillan.

Buddhist Modernity: Pluralism and the One Dharma

Ajay kumar singh¹

Buddhism is one of the earliest religion of the world. It has traversed a long course of history from the 6th century B.C. to the present day. During this long span of roughly twenty six centuries, it has passed through many phases of its development, viz. as a monolith in the form of primitive Buddhism as founded by the Exalted Gautama Buddha during the dawn of its history, as a divided religious order split into two sects of schools of thought (Theravàda and Mahàsàïghika), then again fragmented into as many as eighteen and finally thereafter in numberless ones. It branched off and off and expanded to various lands and people covering the whole of Asia, North Africa and the adjoining lands of Europe as well. As a natural course of history, with many lands and people, it developed its own respective identities and traditions. It faced many ups and downs during its long and chequered history till it has now reached the present phase of one global village and the overpowering aspect of globalization.

Under the circumstances, Buddhism is left with the overwhelming task of “negotiating the dynamics between the religious pluralism of modern society and the concern with maintaining traditional forms of transmission, practice and belief.” To go to the roots of the problem, one recollects and realizes the universal truth discovered and established by the Exalted One Himself that all elements and phenomena are subject to constant change undergoing continuous origination and decay.² It so happened all through history. Consequently multitude of traditions and denominations do exist and flourish. Buddhism grew both horizontally and vertically. But today with the advent of globalization the traditional Buddhist societies are facing new types of challenges. The earlier relative isolation is now giving way to open window policy. New ideas of various natures creeping in and taking shape in the form of newer and newer schools of thought waiting to be passed to different societies at large. As a result, the traditional Buddhist societies are faced with the problem of (dilemma) preserving the age-old valuable traits of their tradition on the one hand and generating newer and newer ideas to cope with the changing complex situations. The increasing interaction due to the impact of globalization is causing friction in traditional beliefs and practices and consequently giving rise to new types of

¹ Development Officer (i/c), Pali-Prakrit Research & Study Center, Rashtriya Sanskrit Sansthan (Deemed University), Under Ministry Of H.R.D ,Govt. of India.

Mob. - +91-9313971392 E-mail. : Singhdiaspora83@gmail.com

² *Aniccà bate sankhàrà uppàda-vaye-dhammino*, Parinibbata Kathà ,Mahaparinirvàn Sutta, Dighanikàya

problems unheard of in the long course of history of Buddhism. The common man finds himself lost in such type of duality. Consequently the role of the enlightened ones in the societies has increased many folds. Will they be able to cope with the situation? Here lies the role of frequent seminars and conferences of the type that is being organized with the joint collaboration of Nepal, the sanctified birthplace of the Buddha, the Great Master and India, the glorified birthplace of the Dhamma, the Law taught by Him.

The plurality of beliefs and practices is equally important issue. It is bound to take place as the leading lights in all social groups and societies do come forward with their own solutions when issues crop up and put forth various ideas to resolve and overcome the situations. It may also be noted in this context that this type of situation developed in the past too, when conflicting views emerged on focal issues. For instance, when the Buddhist Order was in its primitive stage, the question of growing interaction with various linguistic groups cropped up and the Exalted One advised his disciples to render His teaching into as many languages and dialects as could be and not to go in for those languages which had become old fashioned and archaic (Chândasa).³ Secondly early Buddhism was not allowed to be tried down to one region, however, sanctified the Magadha-Kâsâ region might have been due to their primitive and pioneering role. Soon during the lifetime of the Buddha, Buddhism reached various lands -- to Sânaparanta, Suppâraka, Kuru-Pancâla, Utkala-Kalinga, Avanti Vidarbha, Vatsa and Maccha and so on. As Buddhism expanded to different regions -- to east, west, north and south, many contradictions cropped up in beliefs and practices and consequently new Vinayic rules were formulated partly replacing and partly overriding the earlier ones. The active groups of practicing and proselytizing participants of the Buddhist movements were witnesses to such developments analyzing causes and consequences and providing newer and newer solutions. In fact, and to be very frank, the fact is that nothing altogether new has emerged in the form of globalization that Buddhism had not faced in its past history. When the Buddhist missionaries crossed the age-old boundaries of the great Magadhan kingdom under the stewardship of the great Mauryan Monarch, Asoka, the Beloved of the Gods (Devânaş Piya), there developed an environment marked by increased interaction. The Buddhist missionaries under the leadership of Bhadanta Moggaliputta Tissa⁴ handled the situation and were successful in meeting the responses of the time. In fact, by way of responding to various regional, linguistic and cultural forms and shades of Buddhism, the then Buddhist missionaries were able to direct the Buddhist thought and emerging philosophies to a much higher plane where they proved to be a match to the ideological contradictions within the Buddhist fold

³. Cf. *Cullavagga*. Vinayapitak a I. p. 139.

⁴. Cf. *The Mahāvanso*.

on the one hand and the points of heretical onslaughts on the other. By citing the historical parallels and the veracity of the then Buddhist Masters in resolving the situations, the author of the present small note does not want to underrate or downplay the grave situation caused by the advent of globalization. Buddhism today has to find its own path in the midst of all sorts of people -- true believers, fellow-believers and heretics of all shades all watching together and above all under the constant glare of the powerful media world over. Not only in the manner as during the hoary days of the past, the proselytizing hawks are active in getting their pound of flesh from that of the scattered Buddhist communities world over.

In the recent past, Buddhism is undergoing a new phase of its development in the form of the so-called Buddhist Modernity. There is a large number of practicing Buddhist scholars who do not hold it as real, but view it as totally illusory. The recent movements in some Buddhist societies in the form of [Socially] Engaged Buddhism, Applied Buddhism, Green Buddhism, Active Buddhism and so on are to them nothing but old wine in new bottles. What is new about them, they argue and even question. Were not the principles of Brahma-vihàra-s (Loving kindness, Compassion, Joyous friendliness and equanimity), Six/Ten Pàramità-s (Perfections in virtues), sikkhàpada-s (Precepts) , etc. taught by the Buddha and practised by his disciples centuries after centuries? Examples are there when the Buddha Himself took up the task and led the movements for the wellbeing of the people at large. His role in taming the dreaded outlaw of Kosala who was designated as Aïgulimàla⁵ (Bearing garland of fingers of the ones who were killed and butchered), in providing equal spiritual opportunity to the womenfolk, in giving social dignity to the courtesans like Ambapali, in uplifting the social status of the untouchables like Mātinga, Upāli, etc. are some of the examples which can be cited as parallels for that matter. However, there are certainly certain cases of genuine Buddhist modernity which are being cited, debated and practised among Buddhists in different societies. The principles of rebirth, reincarnation of Rinpoche Lama-s combination of temporal and spiritual role in Buddhist monkhood, realms of heavens and hells, deification of leading human personalities, performance and practice of enormous and extensive ritualism and so on are being questioned time and again in Buddhist societies in India and elsewhere. The Buddhist Orders have to find answer to these questions and give a clear and unambiguous guidance to the practicing Buddhists at large. Thus the question of Buddhist modernity is, in fact, real to the multitude of people and seeks convincing answer for the common man to follow in his day today beliefs and practices.

Fortunately the Buddhists of all shades, living together as one social group in the form of Buddhist societies or scattered world over, have their own guide books in

⁵. Vide *The Samyutta Nikāya*.

the form of the Buddhist Scriptures. At the moment of His Passing Away, the Exalted One asked His disciples not to be worried and disheartened in finally missing their Master. Instead He asked them to treat the Dhamma or Dharma (Law) taught by Him as their Teacher (Sàstà).⁶ In view of this fact, the Buddhists across the world have the Dharma (the Dhamma of the Theravàdins) as their friend, philosopher and guide. This Dharma is one and the same for all Buddhists residing in every nook and corner of the world. The Dharma is, in fact, the embodiment of the sum total of the Teachings of the Buddha. In the spiritual parlance the same Dharma is regarded as the Dharma-kàya (the spiritual Dharma Body of the Buddha). It is precisely defined and elaborately explained in all Buddhist Scriptures whether in Pàli, Sanskrit, Chinese and Tibetan or for that matter in any other allied languages and dialects. The Buddhists are supposed to invoke the spirit of the Dharma and get the desired results.

There is an easier method of knowing and comprehending the Dhamma or Dharma (Law), taught by the Exalted One. As Asoka, the Mauryan Monarch defines the Dhamma,⁷ it stands for the Teachings that are really well said and beneficial to the humankind as a whole. Such a universal and all pervading definition should reach out to every nook and corner of the world today, so that the darkness of ignorance, blind faith and dogmatism should be washed off from the every human heart on this beautiful planet of ours known as the earth.

References:

1. Walshe, Maurice (tr.). (1995). Digha, Nikāya. (The Long Discourses of the Buddha), Boston : U.S.A. Wisdom Publications.
2. . Oldenberg, Hermann (Ed). (1879-1883). The Vinaya Pitaka (The Book of the Discipline) .London:
3. Davids, Rhys. (Tr.) (1884-1925). The Samyutta Nikāya. (The Kindred Sayings) .London:

⁶. Vide *The Mahāparinibbāna Sutta*.

⁷. Vide Bhabhru Rock Edict – *Bhagavā Buddhena bhāsita sava se subhāsita*.

THE KARENS: A LESSER KNOWN COMMUNITY OF ANDAMAN ISLAND

Virendra Pratap Yadav¹

The present paper deals with a lesser-known community inhabiting parts of Andaman and Nicobar Island. Karen community lives in Mayabunder tehsil of Andaman and Nicobar Island of India. Basically Karens belong to Myanmar and migrated to this place in 1925. They are of mongoloid racial stock. They speak their native language i.e. 'Karen' with its independent script. Hindi, Bangla, Tamil and English are also known to them. They are Christians by faith. There are six villages of Karens in Mayabunder. Which are as follows:- Webi; Deopur; Lataw; Karmatang IX and Karmatang X

HISTORY OF KARENS IN THEIR WORDS

According to the Karens of Andaman, they originally descended from Mongolians. The Mongolians divided into three ethnic groups. Karen is one of those groups. There are altogether in 11 Karen tribes/groups. They are as follows:-

- *Sgawn Karen*
- *Pwo Karen*
- *Pa-O / Tao-Thu Karen*
- *Pakho*
- *Maw Ney Pwa*
- *Bwe*
- *White Karen*
- *Pa Daungrn*
- *Eastern Bwe / Karen / Kaya*
- *Conker*
- *Geh Hah*

Karen lived in their original habitat Mongolia for many years. This place was ruled by the despotic kings. While the Karen were peace loving people and don't want to be dominated by the tyrants so they left Mongolia. They started moving towards south to east Turkistan and Chinese Turkistan in B.C. 2017 and occupied the place in B.C. 2013. They lived there for 150 years. From here they migrated down to Tibet from B.C. 1864. They settled in the plateau of Tibet for about 600 years. It is also believed that the Karens were pressured and ill treated by kings of China so they

¹ Assistant Professor, Dept. of Anthropology, Mahatma Gandhi Antarrashtriya Hindi Vishwavidyalaya (Central University), Wardha

vacated that place in B.C. 1220 and crossed over the hills of west China and entered Siam, Burma, Cambodia, Vietnam. They reached Siam and Burma in B.C. 1125. And here they reached in Andaman and Nicobar Island of India. Here their population is about two thousand and they enjoy the status of locals of these Islands. Though a tribe of Burma and have made these Islands their permanent place. They have not been included in the list of Scheduled tribes. Being socially, economically and educationally backward they are not able to come up along with other communities.

Early in the year 1924, Dr. H. I. Marshall, Principal of the Karen Theological Seminary, Insein (Rangoon) had gone to America. On his way back to Rangoon, he stopped at Poart Blair to see his cousin Col. Ferrar who then, the chief commissioner of the Andaman and Nicobar islands. During their course of conversation, Col. Ferrar told him that he was in need of some hardworking and honest men to work in the forest. Dr. Marshall told that he know of a tribe in Myanmar called 'Karen' who are hard working, honest and peace loving. After returning Rangoon, Dr. Marshall published the requirement of people in Andaman and Nicobar Islands in the Karen newspaper called '*Hsah Tu Gaw*' which means 'morning star'. Luyi a Karen leader had gone through this news and he decided to visit Andaman Island. In March 1825, Luyi along with Thra Sanba came to Andaman and found that the place was ideal for work.

In April 1925, Luyi along with 12 Karen families reached Andaman Island. They were-*Saw U San Bweh; Saw U Theh To Noe; Saw U Potau; Saw Tain Bout; Saw U Poh Byaw; Saw U Myalain; Saw U Gwadoh; Saw U Potha; Saw U Pyaji; Saw U Paan; Saw U Poh-U and Saw U Ko*

These families landed on one small island called 'Kalolo'. Where they stayed for ten days and then shifted to 'Webi' to work in forests. Their main work was clearing forests, cutting trees and transporting logs to the mills and some even handled elephants. In return they were given free ration. Again in 1926, fifty families came to Andaman and settled in 'Webi' (Webi means hidden city). From then onwards they made Andaman their permanent place.

SOCIAL SYSTEM AMONG THE KARENS

Karen family is matrilineal but some cases of patrilocality are also seen. Inheritance of property depends on the will of parents. Mostly they transmit their property to youngest daughter because after marriage son goes to live in their wife's house, married daughter lives with her husband in a separate house and it is the youngest daughter who remains in house.

Marriage is considered as an important cultural activity through which continuity of family and groups is maintained. Karens are an endogamous community but now some cases of marriage with other groups especially with the '*Ranchi*' community can be noticed. The marriage takes place in the church. The church pastor reads out a sermon in front of the community. Adult marriage is the norm among them. The marriage can only be performed after the girl and the boy are given 'Baptism'.

Karens are largely dependent upon their traditional economic pursuits. Their economy can be divided into five categories i.e. fishing, cultivation of rice, horticulture, animal husbandry and hunting. Their economy is mainly a subsistence economy. However, now days, they are doing some other works to earn money and wealth.

Earlier they were animistic but today this community follows Protestant Christianity. They are members of the Baptist mission. The head of the family conducts regular prayers in his house. Bible is now also available in Karen language. The Karens attend church on Sundays and observe festivals like Good Friday, Easter, Christmas and New Year. They also celebrate festivals before sowing their fields and after harvesting. Karens bury their dead in their own field; they have no graveyards. They place some personal belongings of the dead in the grave. Mostly Karens do not observe any taboos but there are some restrictions on the pregnant women. A pregnant woman is prohibited to consume deer meat, ginger, papaya, etc.

The material aspect of Karen community revolves around their ecology. Their material culture reflects a good deal of artistic aspect with simple technology as exhibited through their dwellings, crafts and implements. They are permanent dwellers and use wood and bamboo for constructing houses which are generally double storey with thatched roofing of palm leaves having matted walls of bamboo. The ground floor is generally uses as a store house for keeping grains whereas the upper storey, which is approached by a small wooden ladder, is an actual place of residence. Along with this type single storey and modern houses of R.C.C. are also found. They wear simple cloth of cotton. Females generally wear a sort of wrap around with blouse whereas males wear '*lungi*' with shirt. They also use bamboo caps while working in fields. They do not wear any specific kind of jewellery except a marriage ring.

On the matter of food habitant Karens eat everything that can be eatable except man and elephant; they are non-vegetarians. Their main food consists of rice, fish, pork, fruits and '*Nappi*' (made of prawn). For food they depend on hunting, fishing, domesticated animals, horticulture and cultivation. They take meals two

times a day i.e. ‘*Me*’ (lunch) between 12 noon to 2 p.m. and ‘*Hakhome*’ (dinner) between 6 p.m. to 10 p.m.

Traditionally education was given by church but now modern schools are also there. Education is imparted at four levels i.e. Anganwadi, Primary, Secondary and Higher education. To encourage education a scheme ‘*Sarva Shiksha Abhiyan*’ is being carried by the Government of India.

POLITICAL SYSTEM AMONG THE KAREN

The term ‘political organization’ as such, refers to wider field of social organization. It is a sub-system of social organization and defined as a system of regulation of relations between groups or the members of different groups within a society and between other such societies. It is that part of a culture which functions explicitly to direct activities of the members of a society towards community goals or public affairs.

TRADITIONAL POLITICAL SYSTEM

The political organization of Karens include all the the six villages of Mayabunder. The membership is determined by decent, adoption or marriage. There are lots of causes of adoption. If an outsider gets married with member of the Karen community and resides here becomes a permanent member of this group. He/she gets the same type of rights over all the things as a native person. Adopted persons are also given equal rights in the political system.

In 1925, Karens migrated to India from Burma (Myanmar). At that time India was under British rule. The British administration appointed ‘Chowdhary’ in the Karen village for revenue collection. There used to be a committee in the village. The respected and honorable male members of the community were the members of the committee. They had the right to appoint ‘Chowdhary’, who was called ‘Thajji’ in native language. Thajji was elected by themselves and from themselves. It was necessary that Thajji always should be a Karen. There is hardly any example of any woman holding the office of Thajji.

In 1925 a group of Karen families came here with Pastor Lugi. The group adopted Christianity due to the influence of British missionary, Marshal. The British administration had appointed Thajji for revenue collection. The revenue for one Bigha of land was Rs. 5 per year. The committee of the honorable male members of the community used to elect him. It implies that he was much respected person of the village.

In case of conflict, firstly Karens tried to solve the problem themselves. A group of elderly persons used to assemble at any place of the village where they used to hear the statements of both the parties and the elders tried to solve the problem. Generally they used to arrange a compromise between the feuding parties. In case any of the parties was not satisfied with their decision, they used to call Thajji and then the committee and the Thajji tries to solve the dispute. Generally, the culprit used to accept his/her crime in front of Thajji. Then Thajji used to collect the compensation from the culprit, which was deposited in the village fund under British administration and was used for the development of the village. But in any case the culprit did not accept the crime or the crime was as serious as murder or attempt to murder then he/she was handed over to the police. The violations of pre-marital and extra-marital sexual norms were handled by the Church.

There was hardly any instance of a non-Karen as well as any woman becoming Thajji. The Thajji was controlled by the committee of the village. If he was dishonest then he was removed from his duties. But there is hardly any case of removal of Thajji. The salary of Thajji was given by the British Administration. A horse and a rifle were also given to him.

After the independence of India, the church became very powerful in the Karen political system and the Thajji became weaker. Due to the adoption of Christianity church also started interfering in the political system. But its interference was limited to solving the cases of pre-marital and extra-marital relationships. Church interfered not only in political system of Karens but also in their economic system. Now a day every Karen household gives ten percent per year of his income to the church. It may be cash or in kind. For illegal sexual relationship both the culprits have to go to church to confess the crime in front of elder persons of the village and the pastor. They have to seek pardon. On this occasion their name was omitted from the church's register. They have to ask for pardon in the church for three to seven times. The church was open on Sundays. Therefore they asked for pardon for up to three to seven seeks. During this period their names were retained. By this they were punished through religious authority. After asking for pardon their names were reentered in the register again.

The incidence of crime is in very low rate among the Karens and the reasons behind this are-

a) They are economically equal. There is no difference in the economic status of the members. They are dependent on nature for livelihood. Every person is free to exploit the forest and the sea. Here the concept of rich and poor does not exist. On the matter of economy Karens are homogeneous.

b) They are united with the bond of kinship. Most of the families are relatives of each others.

BIBLIOGRAPHY

- Banton, M. ed. (1965). *Political Systems and the Distribution of Power*. ASA Monographs 2. London: Tavistock.
- Barth, Frederick. (1959). *Political Leadership Among the Swat Pathans*. London : Athalone.
- Cohen, Abner. (1981). *The Politics of Elite Culture*. Berkeley : University of California.
- Dube, S. C. (1955). *Indian Village*. New York : Cornel Univ. Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer*. Oxford : Clarendon Press.
- Fortes, Meyer and E. E. Evans-Pritchard, eds. (1940). *African Political Systems*. Oxford : Oxford University Press.
- Gluckman, Max. (1955). *Custom and Conflict in Africa*. New York: Barnes and Noble.
- Leach, Edmund R. (1954). *Political Systems of Highland Burma*. Boston : Beacon Press.
- Mukherjee, D. P. and Mukherjee, S. K. (1982). *Contemporary Culture and Political Movement: The Bodos of Assam*. in K. S. Singh (ed) *Tribal Movement in India*. Delhi: Manohar.
- Srinivas, M. N. (1969). *India: Social Structure*. Publication Department: Govt. of India.
- Barth, F. (1969). Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries*. ed. F. Barth. Boston : Little. Brown and Co.
- Benedict, P. K. (1972). *Sino-Tibetan — A Conspectus*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Bock, C. (1884). *Temples and Elephants: Narrative of a Journey through Upper Siam and Laos*. London : Sampson. Low. Marsden. Searle and Rivington.
- Frake, C. (1969). *Notes on Queries in Ethnography*. In *Cognitive Anthropology*. ed. S. Tyler. New York : Holt. Rinehart and Winston.
- Geertz, C. (1966). *Religion as a Cultural System*. In *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. ed. M. Banton. ASA Monographs 3. London : Tavistock Publications.
- Hackett, W. D. (1953). *The Pa-O People of Shan State, Union of Burma*. Ph.D. Thesis. Cornell University.
- Jones, R. B. (1961). *Karen Linguistic Studies*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Kunstadter, P. (1967). The Lua and Sgaw Karen of Maehong-sorn Province. Northwestern Thailand. In Southeast Asian Tribes. Minorities and Nations. ed. P. Kunstadter. vol. 2. Princeton : Princeton University Press.
- Leach, E. R. (1964). Political Systems of Highland Burma. London : The Athlone Press. First published 1954.
- Lehman, F. K. (1967). Kayah Society as a Function of the Shan-Burman-Karen Context. In Contemporary Change in Traditional Societies. ed. J. Steward. Urbana : University of Illinois Press.
- Levi-Strauss, C. (1966). The Savage Mind (English transl.). London : Weidenfeld and Nicholson.
- Lewis, J. L. (1924). The Burmanization of the Karen People: A Study in Racial Adaptability. M. A. Thesis. University of Chicago.
- Marshall, H. I. (1922). The Karen People of Burma: A Study in Anthropology and Ethnology. Columbus: Ohio State University.
- Mason, F. (1865). Religion and Mythology of the Karens. Journal of the Royal Asiatic Society. (Bengal Branch). 34(2):173–88, 195–250
- Mischung, R. (1980). Religion in a Cgau (Sgaw) Karen Village of Western Upland Chiang Mai Province. Northwest Thailand. Final Report presented to the National Research Council of Thailand. Mimeo.
- Renard, R. D. (1980). Kariang: History of Karen T'ai Relations from the Beginnings to 1923. Ph.D. Thesis. University of Hawaii. Saw Moo Troo. n.d. Karens and Communism. In Karens and Communism, and Karens fight for Peace, Saw Moo Troo and Mika Rolley. n.p.

UNITY AND EXTENSION OF A KHASI VILLAGE

Saurabh Srivastava¹

Every tribe has its own social system in the society i.e. they have their own system of rules & regulations, customs, rituals, ideology & way of life. In spite of these characteristics they depend upon other tribes in many social, political, economic, religious & medicinal factors to survive successfully. So their ways of living are conventionalized into that coherent system. 'Unity' denotes a combination of all the parts, elements, individuals into an effective whole. It is applicable to people & objects forming whole nations of any concept. It implies oneness when there is a certain usual division. The word 'Extension' when used in its proper sense with a lease means a prolongation of the previous leasehold estate. In the case of extension, the same lease continues in force during an additional period upon performance of a stipulated act. So extension contemplates a continuance of an old lease for a further period.

'Unity and Extension' is a conventional topic in Anthropology. It denotes the social status of any tribes in the society. When microscopic study of any tribes is done then we find out, how they interact with other tribes and how and in which way other tribes influence them in respect of many of the Social, Religious, Political, Economic & Medicinal factors. 'Unity' is a state of being undivided, unbroken, completeness or totality; it is the smallest of whole numeral representation. It has the quality of being united into one. On the other hand, 'extension' deals with the prolongation of the previous leasehold estate that means it contemplates a continuance of an old lease for a further period. There are many factors which are responsible for their 'Unity and Extension'.

- 1 Social factors
- 2 Religious factors
- 3 Political factors
- 4 Economic factors
- 5 Medicinal factors

Many of the social factors like Marriage, Birthday show the Unity & Extension. Likewise, many of the religious factors (Prayer, Meeting, Funeral ceremony etc.), Political factors (Election of the headman and other members, Meetings, Services), Economic factors (production, Marketing of their agricultural

¹ Department of Anthropology, University of Allahabad, Allahabad Email: saurabh.anthro@gmail.com

products) are responsible for their Unity & Extension. In the medicinal factor medicinal plants, Jha (Ojha), P.H.Cs. (Primary Health Care) are the centre of Unity and extension.

‘Unity and Extension’ is very useful to find out the worldview of any tribe. If, we study any tribe in a specific time and place then we can create the world-view of the tribe i.e. how much distance they complete from their inhabitant and from how much distances the outsiders come in relation to their social, political, economic, religious and medicinal factors to fulfill their requirements and livelihood e.g. the world-view of

‘Centenelly’ a tribe of Africa shows very limited because in them, there is no migration due to geographical barrier. They are the inhabitant of the small islands and in them there is very less communication with the other tribes of neighboring islands. So, they have the very limited world-view.

In the study of the Khasi tribe, it was found that there is a wide world-view in comparison of ‘Centennally’ because they migrated away to earn money by labour work for their livelihood. They use to go in other state also e.g. Madhya Pradesh, Assam, Arunachal Pradesh, Bihar, West Bengal, Gujarat etc. They share their economic product from Nongkhrah to Nongpoh, Shillong and other district of Meghalaya. So, we can say that their world-view is very large.

Aims and Objectives:

- 1) To find out the social, political, economic, religious & medicinal factors responsible for their ‘Unity and Extension’?
- 2) Effect of Modernization on their ‘Unity and Extension’.

Methodology:

A number of methods employed systematically for understanding a problem constitute the methodology of the research. In any typical research only one method can never yield the desired results. For correct assessment a combination of methods and techniques have to be employed. These techniques when used intelligently give the best possible results. In the present study, combinations of primary & secondary data are utilized. The primary source of data were Observation, Interview, Genealogical Table & Photography while the village report from panchayat office, sources from B.D.O. office, maps, magazines & books constituted the secondary sources of data.

(1). SOCIAL FACTORS FOR UNITY AND EXTENSION-

There are some social factors which exhibits Unity & Extension with the others.

During Marriage Ceremony -

Marriage is a very important institution without which the society could never be sustained. Marriage enables a child to get a socially recognized father & mother & it is, therefore, a permanent legal union between a man and a woman. In Khasi people, there are almost 'love marriage' i.e. Boy & girls choose one another for marriage by love. After this, their parents organize their marriage ceremony with their rituals & customs. If, there (Nongkhrah) is marriage of a boy then his family members with their relatives & the villagers go to girl's house for marriage. In Khasi, there is day marriage system i.e. from 10 am. to 5 pm. It is performed by the 'pastor' or 'father' to whom the girl belongs. If the girl belongs to 'Presbyterian Church' then 'pastor' perform all the customs & rituals. If the girl belongs to 'Catholic Church' then the father perform all the activities of marriage. After the marriage, except the boy all the family members, relatives & villagers return to his village. So, there may be extension of 70 to 100 people towards the boy side. If, there is marriage of any girl then from the boy side 70 to 100 people may come. So, there is approximately 200 to 300 person takes part in this marriage. So, they become unite for a short period of time.

During Birthday Function -

If any Khasi woman gives birth to a child then their brother & relative come to her house. At this time, only 10 to 20 relatives along with the neighbors unite. After taking tea and sometimes lunch they return to their home. Likewise, when the people from Nongkhrah village go to other villages to take part in the birthday function then it shows the extension. There may be the extension of 5-6 person from a family. After the one year, when 1st birthday takes place then they organize a big festival in which they invite all the relatives and villagers to take part in this function and invitees are given feast. Here approximately 200 people unite while there are 25 to 35 relatives who come from another villages. Likewise, when the people from Nongkhrah village goes to take part in such type of function then it shows the extension. From one family there may be extension of near about 5 to 6 person.

(2). POLITICAL FACTORS FOR UNITY AND EXTENSION-

There are many political factors which is responsible for their Unity & Extension.

During Election -

In Election of the 'Headman' and the 'village committee members' all the villagers are invited to cast their votes & are given pamphlet for the election of headman & Assistant headman. Sometimes, some political members (4 to 6) come from 2 or 4 neighboring villages and meet the political members of the village and help the committee members to perform the election successfully. In Pamphlet, there are the symbols of voting box; it is performed in first day. In that day there are 150-200 people gather and unite. The person, who obtains the highest vote becomes the (1) Headman & second rank holder becomes the (2) Assistant headman.

In the second day, the main executive members of the committee are elected by raising the hand of the villager these members are -General Secretary (1), Assistant Secretary(1), Treasurer (1) and Assistant (Rangbahdong)(3).

For every post two or three names are proposed by the headman & they are elected by majority of raising the hand. In spite of this, there are 5 to 6 executive members which are selected by the headman. They are credible person of headman. There is a group of woman called Singlongkmie who handles the woman matters by meeting with the headman. They are also selected by the Headman and his committee members. This shows the Unity among them. For the election of the member of Legislative & Parliament, mostly all the villagers go near the booth situated at the school premises which is in Phammarloi village i.e. just in the North side of the Nongkhrah village. All these show the Extension of the Khasi people.

During the Meeting -

Sometimes, some administrative officers such as D.C.(Deputy Commissioner) of the district, A.D.C. (Additional Deputy Commissioner), B.D.O. (Block Development Officer) comes in the village to perform the election peacefully. Sometimes, during the election of the Assembly and Parliament, the other villagers and the elected members of the other villages also come in the Nongkhrah village to cast their vote. But sometimes, every headman of respective villages is invited by the B.D.O. to organize a meeting for the proper development of village. Block is situated at a distance of 8 km. from Nongpoh in East direction. So, with all the Headmen and the other elected members, they conduct a meeting by which they can implement the governmental plans & policies according to condition of the village. Headman with the Treasurer go to the bank S.B.I. (State Bank Of India) at Nongpoh branch, to take the money for the development of village. Distance of bank from Nongkhrah village is about 3 km. in south direction i.e. at Nongpoh. This shows the extension of Khasi people.

During Service -

Meeting may also takes place between the Headman of the different villages in any disputes among the villagers. The outsiders such as contractors (for road making, house buildings and for business purposes etc.) come in the village & provide their service for a long period depending on the work. They become unite with the villagers. These contractors come from Shillong, Khasi hills, Garo hills, Jaintia hills etc. and often from other states too. The villagers also sometimes go to Shillong & Other states also due to the governmental service or as a worker for their livelihood. This is the extension of Khasi people.

(3) MEDICINAL FACTORS FOR UNITY AND EXTENSION-

In medicinal factors Jha, P.H.Cs. (Primary Health Centre), medicinal plants are the centre of unity of extension. In Nongkhrah village, when anyone becomes ill, Jha are called by them for the treatment, who gives Ayurvedic Medicine to the patient. There is no Jha in Nongkhrah village but in Phammarloi village there are two jha whos' names are -Juwill Syngkli and Bahadur Rai (from Nepal)

This village is situated just North side of the Nongkhrah village but sometimes the patient also goes near Jha. In Nongkhrah village among 'Bhoi' Malaria is the most common disease. So, often, they take the boiled water. Typhoid, Dysentery, Diarrhea are also some of the common disease among them. In Nongkhrah village, there are many medicinal plants by which they make herds such as '*Shrulanin*' for treatment of fever, '*Salges*' and '*Khorapain*' for the treatment of Malaria, '*Khoraikhansam*' for the treatment diarrhoea, '*Sindrim*' (local name) for jaundice etc. So, the Jha comes in the village to take the medicinal plants (Kinker, Gausea etc.) to make the Ayurvedic medicine. But due to the influence of Christianity most of the Khasi people believes in Doctor for his treatment. So, they use to go in P.H.C. (Primary Health Care) for his treatment which is 3 Km. away from Nongkhrah village i.e. in Nongpoh but in very complicated cases they use to go in Shillong because there is a big hospital. Shillong is 52 Km. away from Nongpoh in south direction. So, these entire factors show the Unity & Extension among them.

(4) ECONOMIC FACTORS FOR UNITY AND EXTENSION-

Meghalaya is predominantly an agrarian economy. Agriculture and allied activities engage nearly two-thirds of the total work force in Meghalaya. Agriculture in the state is characterized by low productivity and unsustainable farm practices, giving rise to a high incidence of rural poverty. As a result, despite the large percentage of population engaged in agriculture, the state is still dependent upon imports form other states for most food items such as meat, eggs, food grains etc. Nearly, only 10% of the total geographical area of Meghalaya is under cultivation and

rests are covered by forest and hills. Agriculture in the state is characterized by limited use of modern techniques and low productivity. As a result, despite the vast majority of the population engaged in agriculture, a substantial portion of the cultivated area is under the traditional shifting agriculture known locally as 'Jhum cultivation'. There are many economic factors which is responsible for their Unity & Extension such as-

During the production of crop:

In the production of crops, they clear the field and remove the unnecessary grass and tree from the usable land. They also burn the unnecessary product. In the clearing of land 6 to 10 persons unite and some person may be from the neighboring villages. This activities continue for 5 to 8 days and depend upon the quantity of land i.e. Hali. In the month of January when they sow Pineapple at this time 3 to 6 persons comes from neighboring villages. This may takes 10 to 20 days. After 6 months, they get the ripe pineapple. Likewise, we can see the Unity in the month of February, when they make the land for the agriculture purpose with the help of the neighboring villagers. In the month of March, they sow 'Banana'. In April, they sow 'Ginger' and get the 'ginger' after 6 months. In May, they clear the field and make their land for paddy production. From mid June to mid July, they sow paddy tree and in August & September they remove unnecessary grass from the paddy field. After 6 months around in November and December they cut the paddy tree with the neighboring villagers. In October, they again sow the Banana. So, most of their work with neighbor workers related to the production of the crop shows the unity among them. In every month 6 to 10 person becomes unite. In returns, they give the money or grains to the worker. Likewise, the people from Nongkhrah village use to go in neighboring villages in every month to help the others for the production of the crop. In returns they take money.

During marketing of the products:

They do marketing of Broom, Banana, Pineapple, Cassia, Ginger, Citrus fruits etc. Only in the marketing of Brooms, they show the unity. Many of the people from the neighboring villages and from Nongpoh, the merchants of broom come in the village for purchasing the broom and sell it in different places. The number of merchant may be 2 to 5. This shows the Unity with the Khasi people. In the marketing of Pineapple, Cassia, Banana, Ginger, Citrus fruits, they show the extension from their village. They use to go in Nongpoh market which is 3 Km. away from Nongkhrah village. Mostly, in the month of January, February & June to September, they go to market to sell their agricultural product. Sometimes, 5 to 10 persons from Nongkhrah village go to Shillong market to sell the pineapple and Cassia in the month of December, January and May, June. In the month of January,

February & August, September 1 to 3 members from a family go to Nongpoh market to sell the Banana. In the month of June and July, they go to sell the ginger. They go to market to sell the Lemon in the month of July-August, Citrus in March & October, Pineapple in December-January & May-June.

(5).RELIGIOUS FACTORS FOR UNITY AND EXTENSION-

Most of the Khasi people are influenced by Christianity. Khasi people believe in Christianity, but, they have their own way of living. They shows the Unity & Extension **During Prayer:**

Khasi people believes in Christianity i.e. JESUS & MARRY. In Nongkhrah village there is a big Catholic Church named 'St. Lukes Church'. The head of this church is 'father'. Here, at every Sunday, Wednesday & Saturday people of this village and also from neighboring villages come to perform prayer in morning time. They become unite only for 1/2 hour i.e. between 7 am. -8am.

There are three religious ceremonies performed in a year.

- (i) **Good Friday:** It is death anniversary. It is celebrated on 4th April in every church. On this day Jesus was died.
- (ii) **Ester:** It is celebrated after the three days of Good Friday because Christian believes that on this day Jesus born again.
- (iii) **Christmas:** It is birth anniversary celebrated on 25th December every year at every church.

All these religious activities are performed at every church. In the Church of the Nongkhrah village, 3 to 4 neighboring villagers come to perform prayer, because, there is only one big church among the 3-4 villages. So, 100-200 people unite on all these occasions. 'Father' helps in accomplishing the prayer. But in Nongpoh (3 Km. away from Nongkhrah village in south direction) there is a big church where in every occasion 30 to 50 villagers go to take part in religious ceremony. In Shillong (the capital of Meghalaya), there is a very big church where the peoples from all over Meghalaya come to perform prayer in this ceremony. From Nongkhrah village it is 52 km. away in south direction. So 5 to 10 people from this village go to Shillong to take part in this occasion. While in Shillong, there may be 2-3 thousand peoples becomes unite. This shows the extension of Khasi people form Nongkharah village.

During Meeting:

Meeting is very rare but it is organized for the welfare of the church & to impose their religious ideas upon them. It is organized in the supervision of 'Pastor'

or 'Father' to which the church belongs. On this meeting there may be 10 to 12 member with sisters in which 2 to 4 person may be the member of nearest church unite. But sometimes, 2 to 4 member of this church committee may go to take part in the meeting of other church committee such as Nongpoh church i.e. 3 km. away in south direction. So, there is the extension of 2 to 4 members in this type of meeting.

During Funeral Ceremony:

When, any Khasi dies then all their relatives come & almost all the villagers come to take part in this funeral ceremony. Relatives of the deceased family members, who come from other villages, may be 20 to 35 in numbers & total approximately 150 persons unite in this ceremony. Likewise, from Nongkhrah village, from family 5 to 8 people may go to other village to take part in funeral ceremony of others. So there is extension of 5 to 8 people & direction of Extension may be anyone.

Effect Of Modernization And Globalization On Khasi People:

In present time, every part of the world is under the effect of '**Modernization**' and '**Globalization**'. So, how can the Khasi people remain untouched to this. But, for the Modernization in the Khasi people, only the Missionaries are responsible. Most of the people have their own vehicle. Each house has T.V. and mobile phones etc. Due to '**Westernization**' which many social changes took place. Western education and life style had a great impact on Khasi people. Khasi people made use of various instruments of modern technology such as printing press, sewing machines etc. It has also promoted disintegration of joint family and also derecognized social inequalities. Due to impact of '**Christianity**', Khasi peoples are adopting their rituals and customs. Christians had setup their missionaries at several places across the Meghalaya state and Khasi people are continuously under the impact of Christians. Khasi peoples have adopted English as a medium of education in place of their own dialects and languages. But, still, they have not given up their own rituals and customs. 'Unity and Extension' denoted the changes that took place from past period to present are due to Modernization. Anyone can observe the process of '**Acculturation**' i.e. when a two society/cultures comes in contact they inherit certain characteristics. Inheritance between illiterate and literate, between undeveloped and developed between simple and complex society. So, folk society losing its characteristics because of contact with urban society. Likewise, when the Bhoi people came in contact with Christianity, they have been continuously adopting Christian beliefs and practices and changed its rituals, customs, ideology and way of life in the direction of the Christianity. It is also because of the effect of Modernization.

Conclusion:

In this study, 'Unity and Extension' in certain chosen group of Khasi (Bhoi) was investigated. Many things were brought out as a consequence. As earlier we referred that 'Unity and Extension' is a conventional topic in Anthropology i.e. It denotes the social system of any tribes in the society. When we do microscopic study of any tribes then we find out how they interacts with the other tribe & how & in which way other tribes influences then in respect of many of the social, Religious, Political Economic and Medicinal factors. 'Unity and Extension' is very useful to understand the world-view of any tribe. If we study any tribe with special reference to time and place then we can create the world-view of the tribe i.e. how much distance they complete from their inhabitant and from how much distance the outsiders come in the village with special reference to their social, political, economic, religious and medicinal factor to fulfill their requirement e.g. the world-view of 'Centennelly' a tribe of Africa shows very less world-view because in them there is no migration because of the geographical barrier. They are inhabitant of the small islands and in them there is very less communication with the other tribes of neighboring islands. So, they have very less world-view. In the study of the Khasi people, we find that there is large world-view in the comparison of Centennelly as they migrate away to earn money by labor work for their livelihood. They use to go in other state also e.g. Uttar Pradesh, Madhya Pradesh, Assam, Arunachal Pradesh, Bihar, West Bengal, Gujarat etc. They sell their economic product from Nongkhrah to Nongpoh, Shillong and other district of Meghalaya. So, we can say that their world-view is very large.

Bibliography:

- 1 Harris, M. (1968). Rise of Anthropological Theory. New York.
- 2 Bose, N. K. (1929). Cultural Anthropology. Bombay : Asia Publishing House.
- 3 Vidyarthi, L. P. (1976). Tribal Culture of India. New Delhi : Concept Publishing Company.
- 4 Srinivas, M. N. (1952). Religion and Society among Coorgs of South India. Bombay : Asia Publishing House.
- 5 Redfield, R. (1941). Folk Culture of Yukatan. Chicago : Chicago University Press.
- 6 Redfield, R. (1953). Primitive World and its Transformation. New York.
- 7 Sahay, Vijay. S. and Singh, Pradip. K. (1998). Indian Anthropology. Allahabad : K. K. Publication.
- 8 Upadhyaya, V. S. and Panday, Gaya. (1993). History of Anthropological Thought. New Delhi : Concept Publishing Company.
- 9 Jha, Makhan. (1994). An Introduction to Social Anthropology. New Delhi : Vikas Publishing House.

Analysis of Agriculture Production and Productivity under New Agriculture Strategy (NAS)

Satendra Kumar¹

Introduction:-

From time immemorial agriculture is contributing significantly in the economic development of developing countries. On the one hand it contributes in the form of food grain based production and on the other in the form of capital assets based factor. According to M.S. Swaminathan "If Agriculture goes wrong, nothing else will have a chance to be right."

At the time of the First World War, agriculture contributed two-thirds of National incomes. This was on account of the Practical non-existence of industrial development and infrastructure. However, after the initiation of Planning in India, the share of Agriculture has persistently declined on account of the development of the secondary and tertiary sectors of the economy. From 53.1 percent in 1950-51 the share of agriculture and allied activities in GDP at factor cost declined to 29.6 percent in 1990-91 and further to 13.6 percent in 2013-13. The share of agriculture in National income is after taken as an indicator of economic development. Normally, development economic are less dependent on agriculture as compared to under developed countries but in Indian Agriculture it provides the Largest employment. In 1951, 69.5 Percent of the working Population was engaged in agriculture. This percentage fell to 66.9 percent in 1991 and to 56.7 percent in 2012-13.

Problem of the research paper:-

In present time agriculture provided employment to 46.00 percent of the male workers and 65 percent of the female workers. With rapid increase in population to absolute member of the people engaged in agriculture has become exceeding by large. Reason for this is the other sector of economy has not been providing sufficient employment. Therefore the marginal productivity on Land and workers is zero or weak. This gives rise to the familiar problems of under employment and disguised unemployment. Hence it becomes pertinent to study the strategy of New Agriculture policy.

Meaning and assumptions techniques:-

New agriculture strategy was introduced in the form of package programme in selected regions of the country in after independence period. This strategy are focus, institutional reforms, Technology reforms Land reforms, availability of agriculture inputs and marketing reforms etc. Productivity could be determined in physical terms. That is, a measure of productivity would simply be the ratio of physical output, e.g. tones or hectors of millet, to the total man hours employed in production of that crop. Similarly, the total value could be used in lieu of physical measure. In other sense, productivity is the value of output divided by the cost of inputs used in a given period. The basic resource inputs consist of Labour, capital and natural resources.

¹ Junior Research Fellow, Department of Economics, University of Allahabad, Allahabad-211 002.

$$\text{Productivity} = \frac{\text{Net output}}{\text{Effort inputs}}$$

Per worker Labour Productivity= Total Output / No. of Workers Employed

Efficiency of Land productivity= Net Output / No. of Hectare area of land or Average yield per hectare.

Important objective of the research paper:-

- To Analyze the agriculture diversification in order to ensure availability of a high range of agriculture commodities.
- To Analyze the strength in efficient and effective management of agriculture production and productivity in order to ensure sustainable household and national food and nutrition security and increased incomes.
- Analysis to the agriculture production and productivity under new agriculture strategy and consideration the Elasticity of crop.
- Analyze to the coefficient of agriculture co-variation and impact of agriculture production and productivity.

Methodology of the research paper:-

The Research paper focus upon a comparative study based upon Inductive method of agriculture production and Productivity. Secondly to find out the fluctuation in potential and actual situation of production and productivity based growth. In order to maintain stable agriculture growth it, has been a challenge in phase of agriculture development. The main reason behind the challenging situation in agriculture sector in structural, social Economical, Agriculture Techniques, Marketing and land tenure weakness etc. My analysis is based on secondary data analyzed by fitting the following regression model- $\text{Log CoP} = a + e \cdot \log y$

Where CoP = real Cost of Production

y = yield levels,

e = elasticity; and

a = constant

Strategy of the research paper:-

Schultz (1953), Solow (1957), and Griliches (1964), voluminous literature has appeared dealing with the measurement and analysis of agricultural productivity at different levels of aggregation. Three approaches for the measurement are -

- **The parametric approach:** It models the state of technology by including a time trend in the production or cost functions and the partial differentiation with respect to time to get estimates of technological changes.
- **The accounting approach:** It approximates technological change by the computation of factor productivity indices, mainly the rate of change of total factor productivity indices (Christensen, 1975).
- **Non-parametric approach:** This recent approach, termed as ‘nonparametric.’

Agriculture Production and Mechanism of New Agriculture strategy:-

Hence it becomes pertinent to study the strategy of New Agriculture Policy. The New agriculture strategy can be studied in different phases to understand the agriculture development in India-

➤ **Agrarian Pilot Strategy or Ist Phase 1951- 65:-**

The first Agriculture developments phase during 1951-65 the objective to promote the production position and positive direction of food grains. The first a second five year plans placed great emphasis on expending irrigation facilities by developing major and medium irrigation project. Programmes for reorganization of agrarian relations rural development like land reforms, community development programme (CDP), IADP and IAAP etc. Were also taken up on a nationwide basis. CDP was comprehensive programmes of rural development touching all aspects are rural life. Agriculture growth was just a part of this programme. So this technique called the promote the productive position and direction of food grains. As for as food grains output in concerned, the total production increased from 50.8 million tonnes in 1950-51 to 81.00 million tonnes in 1965-66. So we can conclude by saying that the new agricultural strategy is more appropriate and relevance for the development of agricultural sector in comparison to feudal production technique.

➤ **Intensive Agriculture Development Strategy or IInd Phase or Green revolution :-**

Green revolution or Borlog-Swaminathan phase (1966-80) the second phase of Agriculture development strategy is known as green revolution. The study in this phase reveals that during this period the production and productizing of food grains improved significantly. Because this programme was introduced in the form of a package programme since it depended critically on regular and adequate irrigation, fertilizer, high yields varieties (HYV) of seeds, pesticides and insecticides etc. Then the food grains output in concerned the total production increased from 87.2 million tonnes in 1966-67 to 118.1 million tonnes in the 1979-80.

➤ **Impact of Green Revolution on Agriculture Production and Productivity:-**

In this period as a result of New Agriculture strategy, food grains output increased substantially from 87.00 million tonnes in third five year plan. **HYVP²** was restricted to only five crops wheat, rice, Jowar, Bajra and Maize. Therefore, non-food grains were included from the ambit of New Strategy. As for food grains are concerned, wheat seems to have made rapid strides with its production increasing from 11.1 million tons in the third five year plan. The overall contribution on of wheat to total food grains has increased from 13.00 percent in 1950-51 to 25.30 percent in 1977-80. While the yield per hectare of all food grains which was 710Kgs in 1960-61 increased to 1323 Kgs in 1979-80 so it is on account of these reasons that wheat has remained the mainstay of green revolution over the years.

The production of rice which had increased slowly in the early period of green revolution has stopped picking up of late the AAP of rice rose from 35.1 million tonnes in the third plan to 47.3 million in the 1979-80. In this period, the production of coarse cereals as Jowar, bajra and Mize continued to remain static for most of the period of green revolution

² *High Yield Varieties Programme*

But agriculture production and productivity has increased. Hence it can be said that during the Hindu rate of growth in physical access to food grains was assured.

➤ **Improvement of Agrarian- techno strategy or IIIrd phase 1981-2000:-**

In the third phase (1981-2000) the agriculture strategy focus upon the technological improvement of agriculture, increase in the availability of hybrid seeds and special programmes started for the production of oil seeds which improved in the production of food grains and non-food grains. The bulk of vegetable oil production in India is derived from nine cultivated oilseed. Divided the thro groups as forming the edible group and linseed and castor seed forming the inedible group.

In this period to achieve self sufficiency in edible oils, the government launched a series of measures towards the end of sixth plan and the seventh plan. These included **NODP**³ started in 1985-86, **TMO**⁴-1986, and **OPTP**⁵ 1987-88 to accelerate the production of four oilseeds (ground nut, rapeseed/mustard, soya bean and sunflower.) In 1989-90 the government announced its price band policy for fixing wholesale price band for oil. As a result of these policy, area under oilseeds expanded considerably leading to a substantial increase in oilseeds production. Annual average production of oilseeds rose from 1981-82 to 11.4 million tonnes in the 1999-2000 to 21.2 million tonnes. Hence it can be said that during the economic reforms in achieved the economic access to food grains.

➤ **Sustainable Agriculture Development Strategy or IVth phase 2000-01 to till now:-**

In the fourth phase (2000-01 to till now) of sustainable agriculture development strategy. And called the new green revolution period. In period, the introduced **NAP**⁶- 2000 (GoI aims at agricultural growth 4% annually and sustainability, by a path that will be determined by three important factors: technologies, globalization, and markets), **FAC**⁷ and safety net concept etc. The focus to the shifted to the minor irrigation from major and medium irrigation, provision of credit, guarantee of remunerative price to formers to ensure that the incentive to produce more remains, better agriculture marketing facilities and other entire emphasis are increasing the market surplus of food grains, poverty alleviation food security and safety net concepts. Adopted the safety net concept by maintaining large stocks of food grains in order to combat any shortages and short falls the might occur in certain area of the country. In the fourth phase the we introduced the **REP**⁸, **RKVY**⁹-2007-08, **NFSM**¹⁰-2007, **MMA**¹¹-2000-01, **NHM**¹²-2005-06, **MNAIS**¹³-2010-11 etc. The above programme to the objective of sustainable agriculture development and which concentrate on stable and faster growth of Agriculture. *The momentum has been consistently maintained with Wheat production averaging 70.2 million tonnes per annum in the Tenth five year plan. Wheat*

³ National Oilseeds Development Project

⁴ Technology Mission on Oilseeds

⁵ Oilseeds Production Thrust Project

⁶ National Agriculture Policy

⁷ Farmer Adviser Commission

⁸ Rural Employment Programme

⁹ Rashtriya Krishi Vikas Yojana

¹⁰ National Food Security Mission

¹¹ Macro Management of Agriculture

¹² National Horticulture Mission

¹³ Modified National Agriculture Insurance Scheme

production touched the record level of 94.3 million tonnes in 2011-12 but is expected to decline to 92.3 million tones 2012-13.

Data analysis and major crop pattern:-

❖ Table -01- Compound Growth Rates of Production and Yield of Some Crops, 1949 to 2011-12

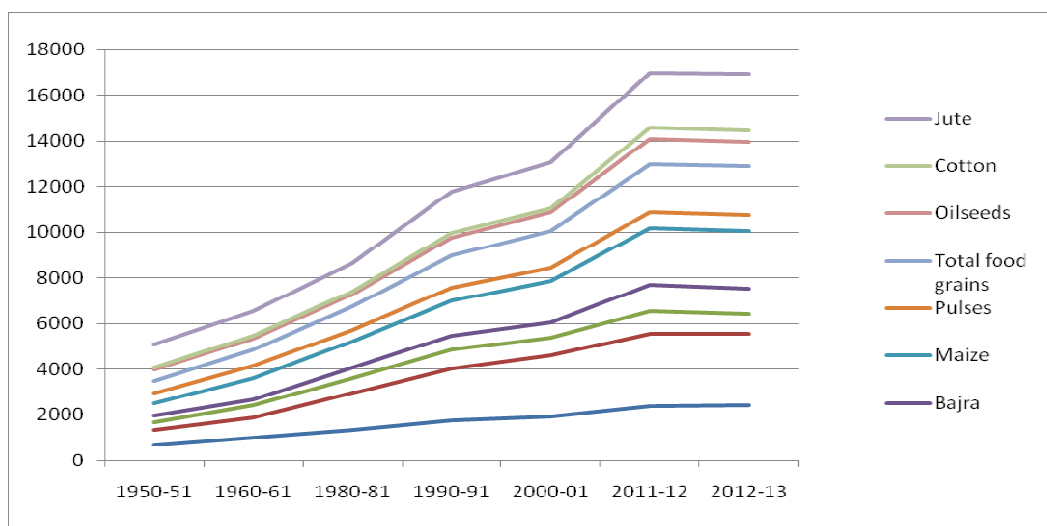
(Base T.E. 1981-82 =100)

(Percent per annum)

	<i>Ist Period 1949-50 to 1965-66</i>		<i>IInd Period 1966 - 80 and 1967-68 to 1980-81</i>		<i>IIIrd Period 1980-81 to 1989-90-1990-91 to 1999-2000</i>				<i>IVth Period 2000-01 to 2011-12</i>	
<i>Crop</i>	<i>Production</i>	<i>Yield</i>	<i>Production</i>	<i>Yield</i>	<i>Production</i>	<i>Yield</i>	<i>Production</i>	<i>Yield</i>	<i>Production</i>	<i>Yield</i>
<i>Rice</i>	3.5	2.3	2.2	1.5	3.6	3.2	2.0	1.3	1.8	1.8
<i>Wheat</i>	4.0	1.3	5.7	2.6	3.6	3.1	3.6	1.8	2.6	1.2
<i>Jowar</i>	2.5	1.5	2.0	3.2	0.3	1.3	-3.1	0.5	-1.0	2.6
<i>Bajra</i>	2.3	1.2	-0.4	0.8	0.0	1.1	1.0	2.4	2.8	3.2
<i>Maize</i>	3.9	1.2	0.0	0.0	1.9	2.1	3.3	2.3	5.8	2.9
<i>Total Pulses</i>	1.4	-0.2	-0.4	-0.7	1.5	1.6	0.6	0.9	3.4	2.0
<i>Total Foodgrains</i>	2.8	1.4	2.2	1.3	2.9	2.7	2.0	1.5	2.4	3.0
<i>Sugarcane</i>	4.3	1.0	2.6	0.8	2.7	1.2	2.7	1.1	2.1	0.7
<i>Total Oilseeds</i>	3.2	0.3	1.6	0.7	5.2	2.4	1.6	1.2	3.8	2.7
<i>Non – Foodgrains</i>	3.7	0.9	2.3	1.2	3.8	2.3	2.7	1.1	3.8	2.4
<i>All Crops</i>	3.2	1.2	2.2	1.3	3.2	2.6	2.3	1.3	2.8	3.3

Source: Government of India, Ministry of Agriculture, Agricultural Statistics New Delhi 2011-12 Table 15.2

❖ Figure-01- Yield per Hectare of Major Crops



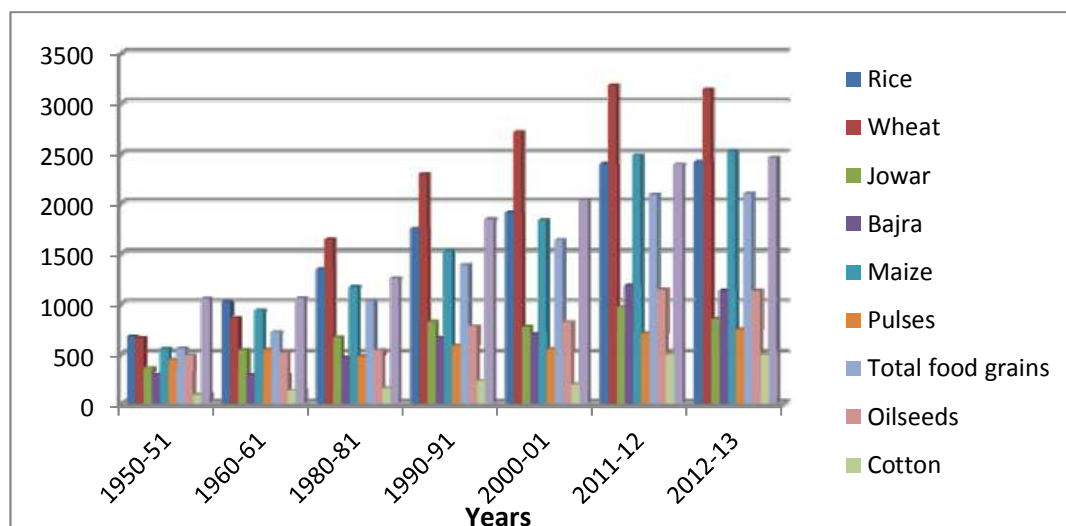
Source: Government of India, Ministry of Agriculture, Agricultural Statistics New Delhi 2011-12 Table 16.3

❖ **Table -02-Trends in Agricultural Production 1950-51 to 2012-13(Average)**

(In million Units)

Crop	1950-51	1951-56	1956-61	1961-66	1969-74	1974-79	1980-85	1985-90	1992-97	1997-02	2002-07	2011-12	2012-13
Rice	20.6	25.0	30.3	35.1	41.8	47.3	54.5	65.1	78.7	87.3	85.6	105.3	101.8
Wheat	6.4	7.9	9.7	11.1	25.4	29.8	41.2	48.3	62.9	71.3	70.2	94.9	92.3
Jowar	5.5	7.5	8.7	8.8	8.3	10.8	11.3	10.9	10.7	7.9	7.2	6.0	5.3
Bajra	2.6	3.4	3.4	3.9	6.0	5.0	6.0	5.2	6.7	7.1	8.2	10.3	8.1
Maize	1.7	2.7	3.6	4.6	6.1	6.3	7.3	7.6	9.8	11.6	14.0	21.8	21.1
Other Cereals	6.1	6.6	6.5	6.3	6.4	7.1	6.0	5.4	4.9	4.5	3.6	3.9	4.0
Pulses	8.4	10.1	11.7	11.1	10.9	11.7	11.8	12.5	13.3	13.1	13.3	17.1	17.6
Total Food grains	50.8	63.2	74.0	81.0	103.0	118.1	138.1	155.0	189.0	202.9	202.2	259.3	250.2
Oils Seeds	6.2	5.5	6.7	7.3	8.3	8.9	11.4	13.9	21.9	21.2	23.2	29.8	29.5
Sugarcane	57.1	55.3	80.3	109.2	128.1	153.3	174.9	196.4	258.4	292.4	277.0	361.0	334.5
Cotton	3.0	3.9	4.8	5.4	5.9	6.8	7.5	8.4	12.2	10.8	16.0	35.2	33.8
Jute	3.3	3.9	4.4	5.7	5.5	5.2	6.4	8.9	8.1	9.6	10.1	10.7	10.6

Source: Government of India, State of Indian Agriculture 2012-13 Annexure 4.2

❖ **Figure-02- Production of Major Crops**

Source: Government of India, State of Indian Agriculture 2012-13 Annexure 4.2

❖ **Table-03- Potential and Actual Productivity of Agriculture Crop:-**

(Kgs per hectare)

Crop	Potential	Actual (2011-12)
Rice	4000/5810	2393
Wheat	6000/6800	3177
Jowar	3000/4200	962
Maize	6000/8000	2478
Cotton	700/850	491
Jute	2500/3000	2389
Sugarcane	96000/112000	71667

Source: S. Cangadaran, "Agriculture: New Thrust on Dry-land Farming Needed", The Economic Times, January 2, 1992, P.13.

Relationship of Growth in Yield and coefficient of variation:-

Farmers' organisations often advocate for increase in MSPs on the ground of increasing costs of various commodities. As noted earlier, cost is one of the factors, certainly not the sole criterion, on the basis of which pricing policy is formulated. A cogent response to contain costs is to increase land productivity as, on a priori basis, one would expect an inverse relationship between real cost of production and yield levels. In this background, it is imperative to view as to how land productivities have grown in post-2000 period. Accordingly, average annual rates of growth, both under CS Scheme and crop cutting experiments (CCE)¹⁴ along with their coefficient of variation (CV)¹⁵ have been worked out and presented in table-5. The real solution to rising costs is to raise total factor productivity, which is derived by deducting the value of land (rental), labour, capital and intermediate inputs from the value of output.

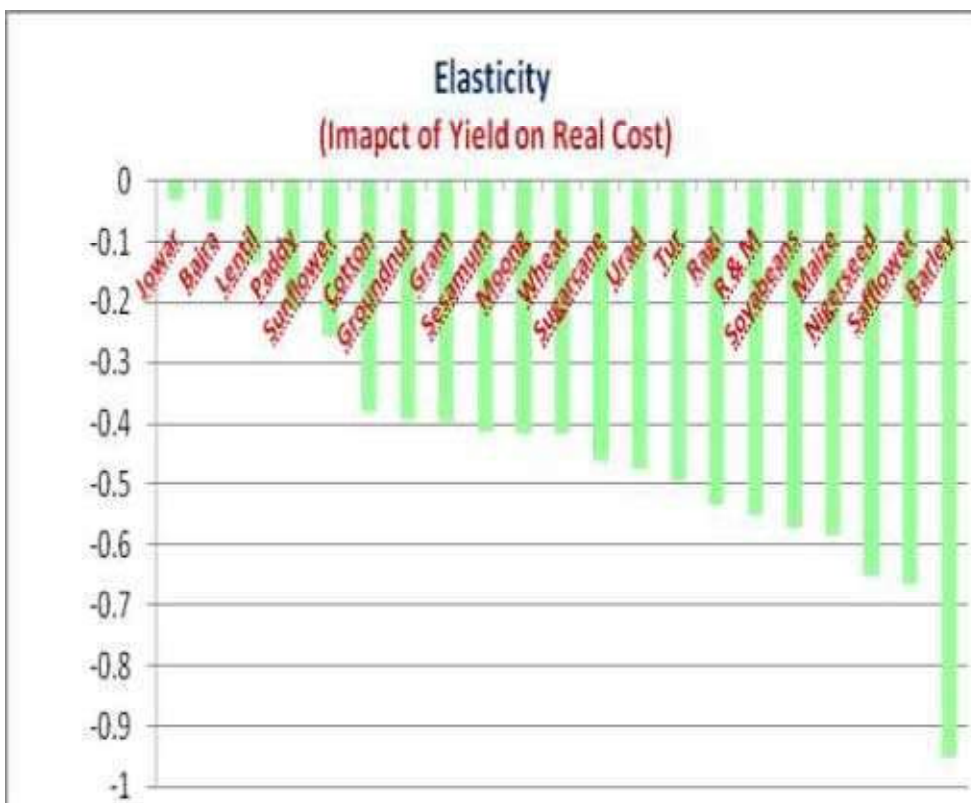
❖ **Table-04-Average Annual Growth in Productivity during 2000-01 to 2010-11**

S. N.	Crop	Growth in Yield (%)		Divergence in Growth (in percent points)	CV (%)	
		CCE	CS		CCE	CS
	Cereals					
1	Paddy	2.0	0.2	1.8	7.0	4.4
2	Wheat	1.1	0.7	0.3	4.5	6.3
3	Maize	4.4	5.7	-1.4	12.8	22.3
4	Jowar	2.6	2.0	0.7	11.6	7.5
5	Bajra	9.7	10.0	-0.2	19.3	16.6
6	Barley	2.9	1.4	1.5	8.5	5.7
7	Ragi	3.2	5.3	-2.2	15.6	21.2
	Pulses					
8	Tur	1.4	-1.0	2.4	8.7	12.8
9	Gram	2.4	1.1	1.3	7.7	10.7
10	Moong	12.5	2.6	10.0	23.1	13.2
11	Urad	2.9	4.1	-1.2	8.5	15.7
12	Lentil	0.0	1.3	-1.3	6.9	4.9
	Oilseeds					
13	Groundnut	11.3	6.3	5.0	21.2	13.6
14	Soyabean	7.4	3.4	4.0	16.7	15.0
15	Sunflower	2.8	4.8	-2.0	13.7	14.1
16	R & M	3.3	3.5	-0.2	10.2	11.4
17	Seasmum	6.8	4.6	2.2	14.7	14.0
18	Safflower	3.9	9.7	-5.8	16.8	31.0
19	Nigerseed	1.9	-1.3	3.2	8.7	19.9
	Commercial Crops					
20	Cotton	6.9	8.0	-1.1	23.5	26.4
21	Jute	1.5	0.2	1.4	5.7	9.5
22	Sugarcane	0.4	0.2	0.1	4.9	4.0

¹⁴ Crop Cutting Experiments¹⁵ Coefficient Of Variation

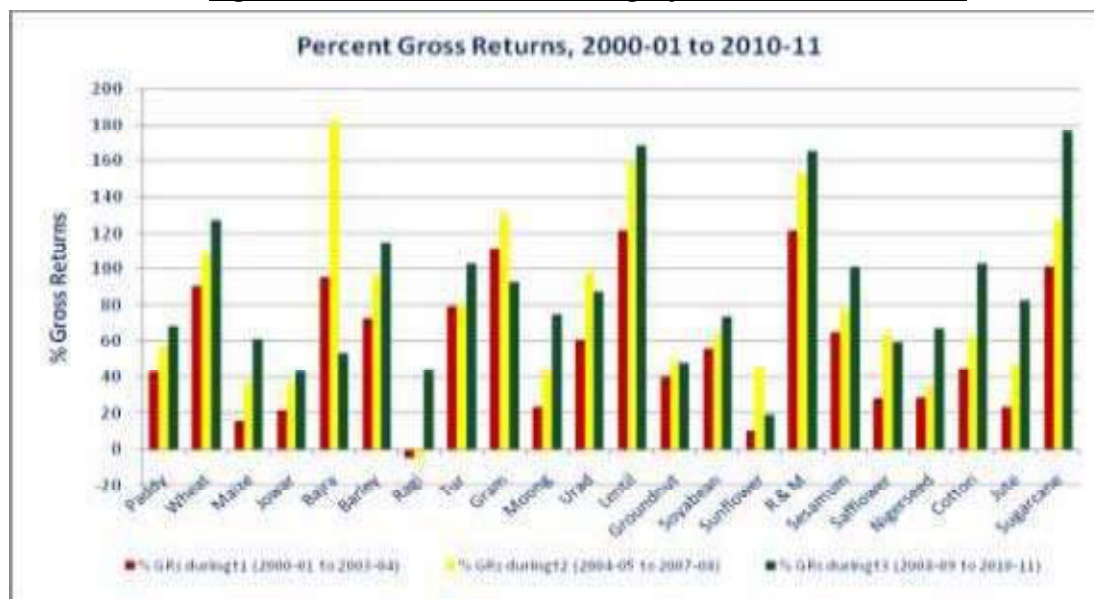
❖ **Table-05 and Figure-03- Elasticity- Impact of Variation in Yield on Real CoP, 2000-01 to 2010-11**

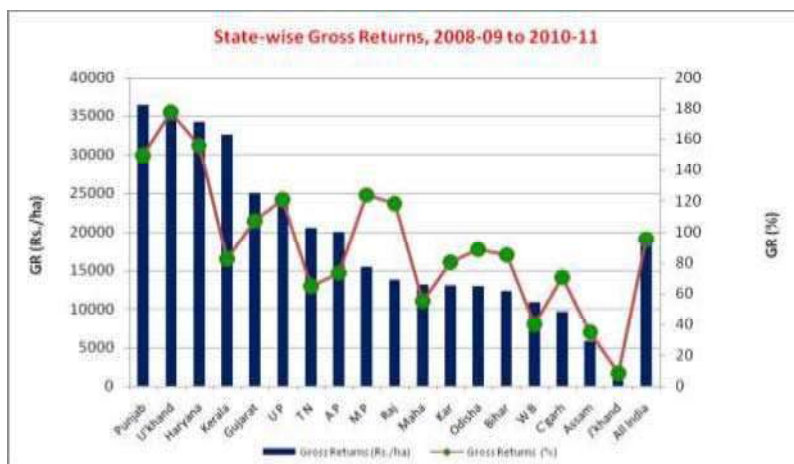
Crop	Elasticity
Creals	
Paddy	-0.21
Wheat	-0.42
Maize	-0.58
Jowar	-0.03
Bajra	-0.06
Barley	-0.95
Ragi	-0.53
Pulses	
Tur	-0.49
Gram	-0.40
Moong	-0.42
Urad	-0.47
Lentil	-0.13
Oilseeds	
Groundnut	-0.39
Soybeans	-0.57
Sunflower	-0.26
R & M	-0.55
Seasmum	-0.41
Fafflower	-0.67
Nigerseed	-0.65
Commercial Crops	
Cotton	-0.38
Sugarcane	-0.46



Notes: 1- Coefficient Marked With are statistically significant at 95% level of confidence
2- Sugarcane data relates to states in tropical region.

❖ **Figure-03- Gross Returns as Percentage of Costs 2000-01 to 2010-11**



❖ **State-wise Gross Returns and regional disparities, 2008 to 2010-11**

Source : Government of India, Ministry of Agriculture, Agricultural Statistics New Delhi 2011-12 Table 19.4

Growth rates in agriculture were high for many states during the period 1984/85 to 1995/96. However, the deceleration is the highest in the states with greater proportion of rain-fed areas (Gujarat, Rajasthan, M.P., Karnataka and Maharashtra). Recent experience, however, shows that Gujarat recorded the highest growth of around 9 per cent during 2000/01 to 2007/08. During this period, six states viz., Gujarat, Rajasthan, Himachal Pradesh, Andhra Pradesh, Chattisgarh and Bihar recorded more than 4% growth per annum. Public investment in infrastructure like irrigation power, roads, watersheds, check dams, technology like BT cotton and diversification in agriculture played crucial roles in raising agricultural growth in Gujarat. There is a need to shift rice cultivation to Eastern region from Punjab and Haryana for growth, equity and environment reasons. In order to encourage the States to invest more towards agriculture and allied sectors and to achieve 4% growth in agriculture. The Food and Agriculture Organisation (FAO) in its 'Cereal Supply and Demand Brief' of June 2014, has also forecast a comfortable global scenario for 2014-15 with high stocks-to-use ratios of cereals and stable prices. Development Successful adaptation coupled with mitigation holds the key to food security and livelihoods for the 21st century and beyond in India.

Emerging Challenges of the Agriculture Sector:-

- Rudimentary infrastructure and policies leads to slow agricultural growth- Slow agricultural growth is a matter of concern as most of India's population is dependent on rural employment for a living. Current agricultural practices are neither economically nor environmentally sustainable and India's yields for many agricultural commodities are low. Poorly maintained irrigation systems, use of technology is inadequate, No proper management of irrigation, Poor socio-economic condition of farmers, and the average size of land holdings is small and Lack of technical knowledge and awareness are also responsible for low productivity, adding to the problem of poverty among farmers. Other causes are the slow progress in implementing land reforms, inadequate or inefficient finance and marketing services for farm produce and inconsistent government policy. Agricultural subsidies and taxes often change without notice for short-term political ends.

- Climate change is a reality. India has reasons to be concerned about climate change. Vast majority of population depends on climatic sensitive sectors like agriculture, forestry and fishery for livelihood in the country. The adverse impact of climate change in the form of declining rainfall and rising temperatures and thus the increased severity of drought and flooding, would threaten food security and livelihood in the economy.
- In present context it can be analysed that the agricultural production and productivity are adversely affected by the factors like Labour market Dualism, outmoded farming technique, Lackness of cropping pattern, low level of investment ration and agriculture & industrial sector. Due to this effect, the coefficient of co-variation of agriculture sector has not achieved the proposed target.

Suggestion and Recommendations:

There is a need of the hour that we must bring an empirical and structural change in agriculture sector. In the structural change, one must focus on the area like implementation of land reform, improved seeds, and improved seeds, provision of credit and marketing facilities, and Agriculture R & D. Other aspects which needs immediate change is the area i.e. crop intensity and pattern, investment ration, ATMA (Agricultural Technology Management Agency), Agricultural Research Service (ARS) in agriculture sector.

- Develop proper soil management practices, including provision of suitable field irrigation channels and drainage system.
- An increase in agricultural investments, especially in research and development.
- Whilst conserving natural resources and promoting ecological integrity of the agricultural system.
- Examine the APMC Act, EC Act, Land Tenancy Act, and any such legally created structures whose provisions are restrictive and create barriers to free trade.
- Rigorously pursue alternate marketing initiatives, like direct marketing and contract farming.

Conclusion:-

This coupled with the second-generation technologies and heterogeneity in production environment warrants much more intensive extension efforts. The first step in this direction should be to increase the availability of operating funds. This will result in accelerating the TFP growth, improving sustainability of the crop sector and minimizing the yield gap in the region. The new agricultural strategy has definitely helped in increasing the agricultural production and productivity and because of this; it provides a level of self-sufficiency in terms of availability of food grains and sustainable growth. In different phases of production, due to fluctuation in co-variation it has not achieved the proposed target. Due to this reason, there is not significant increase takes place in the concern sector. To ensure the appropriate increment in this sector, we must comply with the policy like Progressive- oriented agriculture (POA) and Organisational structure improvement (OSI) etc. to enhance the sustainability, equity, and faster inclusive growth in the agricultural sector.

References

1. *Commission for Agricultural Costs and Prices (2012). Price Policy for Kharif Crops and Rabi the Marketing Season 2012-13. New Delh : pp68-122.*
2. *Ministry of Agriculture (1990). Report of the Expert Committee For Review of Methodology of Cost of Production of Crops. (Hanumantha Rao Committee. New Delhi : pp-212-245.*
3. *Birthal, P.S. Ravishankar, A. and Pandey, U. K. (1999). Sources of Growth in Livestock Sector. Policy Paper No. 9. New Delhi : National Centre for Agricultural Economics and Policy Research (NCAP).*
4. *Joshi, P. K. Singh, R. K. and Giri, A. K. (2003). Analysis of Productivity Changes and Future Sources of Growth for Sustaining Rice and Wheat Cropping System. National Agricultural Technology Project (PSR 15; 4.2). New Delhi : National Centre for Agricultural Economics and Policy Research (NCAP).*
5. *Kumar, P. and Mruthyunjaya. (1992). Measurement and analysis of total factor productivity growth in wheat. Indian Journal of Agricultural Economics. 47(7): 451-458.*
6. *Paroda, R. S. (1996). Sustaining the Green Revolution: New Paradigms. B.P. Pal Commemoration Lecture. 2nd International Crop Science Congress. 22 November. New Delhi.*
7. *Acharya, S. S. (1997). Agricultural Price Policy and Development : Some Facts and Emerging Issues. Indian Journal of Agricultural Economics. Vol.5. No.1*
8. *Bhalla, G. S. (2006). Agricultural Growth and Regional Variations. in R. Radhakrishna, S. K. Rao, S. Mahendra Dev and K. Subbarao (eds. India in a Globalising World: Some aspects of Macro economy. Agriculture and Poverty. Essays in honour of Prof. C. H. Hanumantha Ra. Academic Foundation. New Delhi.*
9. *Bhattacharya, B. B. (2003). Trade Liberalization and Agricultural Price Policy in India Since Reforms. Indian Journal of Agricultural Economics. Vol.58. No.3.*
10. *Chadha, G. K. (2009). Agriculture and Rural Industrialization in India. Recent Developments and Future Concerns. in Rao, N. C. and S. Mahend ra Dev (eds.2009). India: Perspectives on Equitable Development. Academic Foundation.*
11. *Dev, S. Mahendra . (2008). Inclusive Growth in India. Agriculture. Poverty and Human Development. New Delhi : Oxford University Press.*
12. *Joshi, P. K. and Gulati, A. (2003). From Plate to Plough: Agricultural Diversification in India. Paper presented at the Dragon and Elephant: A Comparative Study of Economic and Agricultural Reforms in China and India. New Delhi : India.*
13. *Rangarajan, C. (2005). Agricultural Credit: Reaching the Marginalised Farmers. Lecture delivered at the Bankers. conference (BANCON) 2005. Kolkata. November 12. 2005.*
14. *Rao, C. H. Hanumantha. (15 feb2003). Reform Agenda for Agriculture. Economic and Political Weekly.*

15. Rao, N. C. and S, Mahendra Dev (forthcoming). *Biotechnology in Indian Agriculture-Potential. Performance and Concern.* Academic Foundation. New Delhi.
16. Sen, Abhijit and Kishore. A. (2002). *Agricultural Price Policy: Achievements and the Emerging Problems of Indian Agriculture.* *Economic and Political Weekly* Vol.44, page no.37.
17. Swaminathan, M. S. (2007). *Agriculture Cannot Wait: New Horizons in Indian Agriculture.* Academic Foundation. and National Academy of Agricultural Sciences.
18. GOI, *Economic Survey.* (2013-14). Ministry of Finance. Government of India. pp-138.
19. Krishna, K. L. and RadhaKrishna, R. (2006). *Some Aspects of Total Factor Productivity in Indian Agriculture.* New Delhi.
20. Chand, R. and Raju, S. S. (30 June 2007). *Growth crisis in agriculture.* *E. P.W.* pp2532.
21. *Twelfth five year plan.* (2012-17). New Delhi : 2012. vol-II. P.42.
22. Mathur, and S and Das, S. (Dec 30, 2006). *Status of Agriculture in India.* *Economic and Political Weekly.* table -5. p5322.
23. Bhalla, G. S. And Singh, G. (26 Dec 2009). *Economic liberalisation and Indian Agriculture: A state- wise analysis.* *EPW* pp15.
24. Sanant, S. D. And Achutan, C. V. (25 March 1995). *Agriculture Growth a cross crops and Regions.* *EPW.* pp-A-2 to A-13.

NSE AND FIIs INVESTMENT BEHAVIOUR IN INDIA: **An Empirical Analysis of Causal Relation**

Dr. Karimullah¹
Dr. Pradeep Kumar Singh²

Introduction

Indian Economy is one of those developing economies that is liberalizing and integrating fast with the world economy. The integration of the Indian financial market started after the economic reforms of 1991. FII investment in the Indian stock market started since 1992. The logic behind it was that FII investment would support the efficiency and transparency of stock market. For the last few years FIIs (Foreign Institutional investors) have found the Indian stock market.

In recent years there is a trend in the whole world toward economic liberalization, globalization and integration. The liberalization of the financial markets is proceeding very fast. We have mentioned here only the financial liberalization. It is well understood that financial liberalization promotes higher economic growth through various direct and indirect channels such as encouraging the domestic saving, lower cost of capital, transfer of technology so on and so forth. Financial liberalization has opened a new gate for the FIIs investment into the emerging markets. Since 1990s the emerging stock markets are liberalizing their stock markets in the tune of developed stock market which is a sign of fast integration of the stock markets. Several studies have shown that the FIIs investment has highly supported the stock market integration as well as efficiency also.

The expansion of equities markets in many less developed countries (LDCs) including India has been truly impressive. India is also in those emerging economies that are following the fast liberalization and integration policy. Due to fast liberalization the emerging stock markets have to face the financial crisis (such as Mexico in 1994, South-East Asia in 1997) created by foreign capital inflows and outflows. (Prusty 2004)

The Indian government announced new economic policy following liberalization and integration in 1991 and since then it has left back some Asian countries, which adopted the policy earlier. Financial liberalization of the Indian

¹ Assistant Professor, Department of Economics, University of Allahabad, Allahabad-211 002.
E-mail: drkarim93@gmail.com

² Assistant Professor, Department of Economics, University of Allahabad, Allahabad-211 002.
E-mail: pradeepbp1990@gmail.com

stock market is reflected in catching up with the best international practices, as National Stock Exchange of India, dematerialization of securities, replacement of Carry Forward System (BADLA) by the index-based and scrip based futures and options, Rolling Settlement System (RSS), internet trading and so on. (*ISMR 2003*)

Among the significant measures of financial liberalization and integration with the international markets, most importantly, portfolio investment by the Foreign Institutional Investors (FIIs)³ has been allowed since September 1992. While the restrictions on the foreign company's participation/investment were the main narrowness of the stock market in India. So it has since been the turning point for the Indian stock market. (*ISMR 2003*)

Since 1992 the norms for FII investment are being more and more liberalized. The formal position came into existence when there was a separate role and regulations for FIIs in 1995 called as *SEBI FIIs regulation act (1995)*. FIIs enjoy full capital account convertibility. Initially they could invest in a company under portfolio investment route upto 24% of the paid up capital of the company besides some special cases. This has been increased to 49% and 100% in some companies.

In the beginning, FIIs were allowed to invest in the equities. Since 2003, they are allowed to invest in all the securities including government securities. SEBI amended the SEBI FIIs regulation (1995)ⁱ permitting to invest in unlisted companies through the 100% debt route and to tender the securities directly in the response to an offer made in term of the SEBI (Substantial Acquisition of shares and takeovers) regulation 1997.

FIIs are permitted to trade in all the exchange traded derivative contracts subject to the position limits. They have to complete the procedure for trading, settlement and reporting as prescribed by the Derivative Exchange/Clearing House/Clearing Corporation from time to time.

We will focus on current FII trend in the market, following the liberalized policy by the market regulators. Although the FIIs are investing increasingly in the Indian stock market since 1995, since the last four years FIIs investment have recorded a historical growth in Indian stock markets. Foreign institutional investors

³ FII means an entity established or incorporated outside India which proposes to make investment in India. Following entities / funds are eligible to get registered as FII: Pension Funds, Mutual Funds, Insurance Companies, Investment Trusts, Banks, University Funds, Endowments, Foundations, Charitable Trusts / Charitable Societies. Further, following entities proposing to invest on behalf of broad based funds, are also eligible to be registered as FIIs: Asset Management Companies, Institutional Portfolio Managers, Trustees.

(FIIs) were responsible for net equity purchases of as much as \$6.6 and \$8.5 billion respectively in 2003 and 2004, while, it was just \$753 million in 2002. A peak level of net purchases of \$3.1 billion was as far back as 1996. In March 2006 the FIIs purchasing was for Rs. 53,578.70 Crores.

Trend of FIIs Investment in Indian stock market

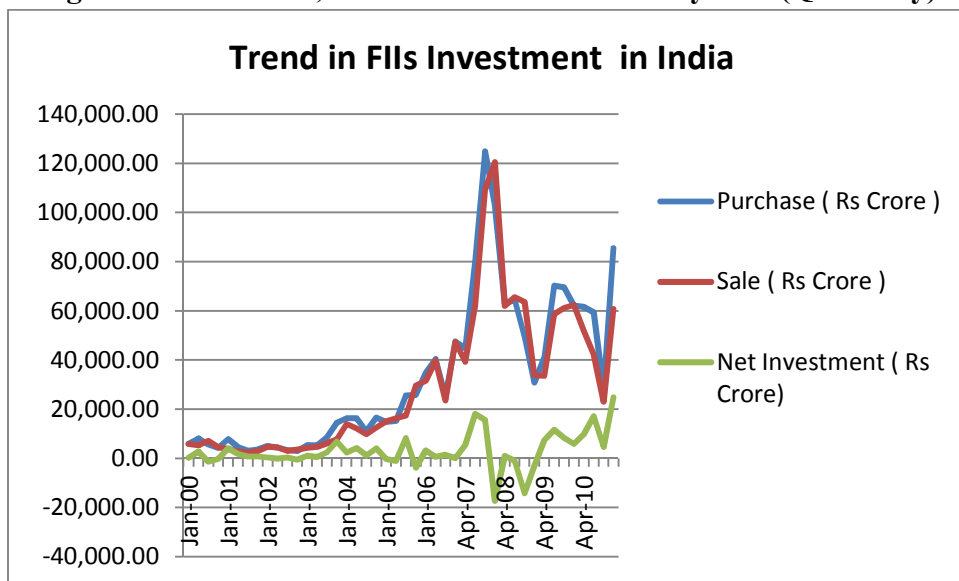
Trend of the investment of FIIs in the Indian stock market is mentioned to see the effect of the liberalized policy introduced by the market regulator. Since 1993 the FIIs investment has increased manifold following the stock market liberalization. Since 2003, Indian stock markets have recorded a historical growth, in particular Bombay Stock Exchange (BSE) and National Stock Exchange (NSE) and the increasing trend is going on. FIIs were responsible for net equity purchases of as much as \$6.6 and \$8.5 billion respectively in 2003 and 2004 while it was just \$753 million in 2002. A peak level of net purchases of \$3.1 billion was as far back as 1996.

There has also been a substantial increase in the share of stockholding in leading Indian companies by FIIs. According to one estimate, by end-2003, foreigners (not necessarily just FIIs) had cornered close to 30 per cent of the equity in India's top 50 companies — the Nifty 50. In contrast, foreigners collectively owned just 18 per cent in these companies at the end of 2001 and 22 per cent in December 2000. **(Chandrasekhar and Ghosh 2005).**

A recent analysis by Pal (2004) estimated that at the end of June 2004, FIIs controlled on average 21.6 per cent of shares in the Sensex companies. Further, if we consider only free-floating shares, or shares normally available for trading, because promoters, government or strategic shareholders do not hold these, the average FIIs holding rises to more than 36 per cent. In a third of Sensex companies, FIIs holding of free-floating shares exceeded 40 per cent of the total.

Figure-1 shows that on average, both the FIIs purchases (capital inflows) and sales (capital outflows) have increased during the years, but purchases are comparatively higher that is clear from the strength of positive net investment. The investment trend shows that FIIs are getting more and more interested in the Indian stock market. The table also indicates that in the year of 2003 and 2004 the capital inflows have increased quite significantly.

Figure-1 shows how the FIIs investment increased in the years and unexpected growth was recorded from 2003 and further quarter by quarter and month by month. This increase appears to be in keeping with the increasing trends all over in the East and South Asian stock market

Figure - 1: Purchase, Sale and Net Investment by FIIs (Quarterly)

Source: www.moneycontrol.com

The investment trend predicted by the above tables and figures shows that FIIs are interested more in the Indian stock market. Since 2003 the FIIs have been showing greater preference for the Indian stock market. Over time they have caused a significant increase in the market turnover and capitalization. But the interesting point is that the FIIs sales are also increasing over time. While they are purchasing more, at the same time their selling is also higher.

Review of Literature

Since last two decades, various studies have been done in searching the factors affecting the foreign portfolio investment in the emerging stock markets as well as the impact of foreign investment on the performance of stock market. The available literature on factors determining FIIs investment into the stock market, number of studies have found market returns to be an important determinant, although the studies vary between themselves in terms of the time period, the number and the kinds of variables included and the statistical techniques used for the analysis.

The roles of return and risk in Indian stock market have been examined as determinants of Foreign Institutional Investment in India with the help of econometric models as multiple regression analysis, GARCH Model, G C Test (Rai and Bhanumurthy 2004, Kumar 2001, Batra 2001, Mukharjee, Bose and Coondoo 2002). The studies are based on by directional relationship. Mostly, the finding is that FIIs inflow depends on the stock market return and risk But FIIs has not significant impact of stock market return. They used the GARCH model to see the effect of good and

bad news on the stock market return and found that information arrivals has a significant factor affecting the volatility of the stock market. They urged that stabilizing stock market volatility and minimizing the ex-ante risk would help more FII investment.

FIIs have been good driver of stock market boom is resulted by Pal (2005) as he has examined the FIIs behaviour tracing the figure of crash after national election of 2004. He found that due to political problems FIIs were selling the securities and caused SENSEX downside. But According to his view FIIs are playing major role in the stock market boom.

The relation between different forms of foreign investment liberalization and risk in emerging markets are not similar for every emerging market (Hergis 2002). Hergis (2002) has examined the role of FIIs for Different emerging market and resulted that for Latin America, it has minimized the risk or volatility. In Asian markets it does not cause increase in volatility. In his analysis he used monthly data from January 1978 to November 1994, and weekly data from January 1989 to November 1994.

Kumar (2001) has examined the effect of FII investments on the Indian stock market return. He used Granger Causality (G C) test to see the causal relation between FII net investment and Sensex applying monthly data from 1993 to 1997. He found that the causal relationship between the FII investment and Sensex is significant. In other words, the stock market performance has caused FIIs investment. But FIIs investment decision is not causing the stock market performance. This means stock market return is not increasing because of FII investment behaviour.

Batra (2001) has tested the purchase and sales behaviour of FIIs separately in the Indian Stock Market for the period of 1994-99 specifying the risk and return variables (such as exchange rate, inflation, stock market return and volatility). He came to the conclusion with regression analysis that variability of stock market return is an important variable influencing the FIIs risk and return evaluation and consequently the FIIs decision to invest in Indian Stock Market as well as emerging stock markets. He has used co-integration test and regression analysis.

Mukharjee, Bose and Coondoo (2002) have analyzed daily flows of FIIs investment (net investment, purchasing and sales) on Indian equity market for the period of 1999-2002. They have used BSE Sensex 30 for market return illustration. Their finding is however different. Applying some other possible tests such as causality and multiple regressions, they found that FII purchase decision is not caused by Indian stock market return significantly. But according to Granger Causality (G C) Test they found that BSE return is an important determinant of FII investment.

Although daily FII flows are highly auto correlated with stock indices, their result shows that FIIs investment is not a significant determinant the stock market return.

Something similar is explored by **Sharma (2005)**. She tried to find out the most important determinants of FII's investment in Indian Stock Market. For econometric analysis she used impact cost, Non-promoters shareholding and market return as independent variables. She came to the result that Impact Cost is an important determinant but stock market return is not a significant determinant of the FIIs investment decision.

In a separate paper, **Coondoo (2003)** has examined the volatility of FII in India along with other factors such as stock index and call money rate. According to his result, daily flow of FII is volatile with the stock market return. FII flows are positively related with the stock market returns and call money rates.

Biswas (2005) has shown in his study following the role of FIIs in the development process of noise driven Indian stock market that FPIs influence the share prices movement as well as technological development in Indian stock market but their role in the development of Indian stock market is still questionable.

It is obvious that most of the above studies have predicted the result showing significant causality between FIIs investment behaviour and stock market return in India. The studies are concerned with particular time period and events. Most of them have used monthly and daily data series for the observation of Indian stock market, and have used BSE Sensex as a proxy for stock market return indicator. They have taken shorter period for the analysis. Major Problem with these literatures is that they have not used the NSE indices as proxy for the market return.

These various studies reviewed earlier no doubt reveal conflicting and varied results over the factors that determine FIIs investment in the stock market. They have got different results. They have included some other possible factors also which may affect directly or indirectly the FIIs investment behaviours and Indian stock market return. This part of the analysis includes some other possible factors which are important determinant of FIIs investment behaviour and Indian stock market performances.

Research Objectives

The objective is to explore the functional relationship between the investment behaviour of FIIs' in Indian stock market and stock market return. First we will see whether the FII investment behaviour is affecting the stock market return/performance or not and second, whether the Indian stock market returns is influencing foreign investment in securities. Both direction of influence is also possible. Similarly we will show the others factors affecting the foreign investment

and stock market return in India through multi regression analysis and GARCH model.

Hypothesis

First hypothesis is that return and risk factors of the investment decision in stock market have significantly affected the investment behaviour of the FIIs (Hnull:- $b_1 = 0$, H.alt:- $b_1 = \text{not } 0$). Second hypothesis is that Indian Stock market return is significantly affected by the investment behaviour of the FIIs and others determinants (Hnull:- $b_1 = 0$, H.alt:- $b_1 = \text{not } 0$).

Research Methodology

The study uses some different tools and analysis from the earlier ones. The methodology to test the hypothesis is based on the multiple regression model and GARCH model (**Bolerslav, 1986**). The regression analysis is to understand the various factors that determine the FIIs purchase and sales behaviour in the stock market and the stock market return. GARCH model is used to test the informational effect on the stock market return volatility.

The purchase and sales variables as well as net investment of the FIIs have been used. Actually any investment in securities is sensitive towards risk and return. So the factors which could affect the risk and return for the foreign investors while investing in the Indian stock market have been included in the analysis. The sensitive index of BSE namely Sensex (30) and S&P CNX Nifty 50 has been used as the proxy measurements of Indian stock market efficiency/return. The FII are investing mostly in the share of the companies which share prices are included in these two indexes.

The investors are sensitive towards the stock market risk also. So to measure stock market risks we have used stock market return volatility. NSE and BSE are the national stock exchanges where 98% securities are traded. So these exchanges are enough to show the position of the market strength. Both the exchanges have registered substantial growth in all respects during the years. Both the indices as BSE Sensex (30) and Nifty 50 have been used as a proxy measure for the stock market efficiency.

Besides regulatory reforms in the Indian stock market for the FIIs investment has been also mentioned as a determinant factor for the daily data analysis. We have selected one liberalised reform for the FIIs investment done by SEBI and RBI (2002). The exchange rate has been included because foreign investors shy away from exchange risk also. Majority of the FIIs are coming from USA so they are sensitive toward the developed stock market risk and return as well. Usually when there happens a crisis in that market they move towards Indian stock market. So USA stock

market and USA interest rate have been used as a proxy for risk and return in the developed stock market for the institutional investors.

India is one of the emerging economies. The emerging economies are favourites of the FIIs these days besides India. So, the return of the emerging stock markets could also affect the investment decision of the FIIs investing in the Indian stock market. Brazil stock market and Singapore stock market have been selected as a proxy of emerging stock market returns.

For the test of the second hypothesis viz. the *Indian Stock market return is significantly affected by the investment behaviour of FIIs and others determinants*, besides FIIs purchase and sales variables, some other possible determinants such as Mutual Funds (MFs) purchases and sales behaviour in India, exchange rate India and USA, regulatory reforms, return in the developed stock market (USA) and return in the emerging stock markets have been used as a determinants of Indian stock market return. Recently mutual funds have also invested significantly in the stock market in India.

The time period for this analysis is from Jan 2000 June 2010. Daily data series are used. Data have been collected from the concerned websites such as www.finance.yahoo.com, www.rbi.org.in, www.equitymaster.com, www.sebi.gov.in, www.bseindia.com and www.nseindia.com, www.moneycontrol.com.

Several variables which are listed below have been used in the whole analysis. The variables are categorized according to the time period. As indicator, the variables are:

Result Interpretation

Table - 1: Summary Statistic of the Variables (Daily)

Variables	Min.	Max.	Mean	Variance	S. E.
FIIPD	0	50420	4576.61	23703440.7	4868.61
FIISD	44	38028	3732.73	14155868.6	3762.42
NSEDR	-0.130	0.0797	0.0005	0.000024	0.0154
NSEVOLD	0.0026	0.0736	0.0134	0.0006	0.0078
S&P500DR	-0.044	0.0557	0.0005	0.00014	0.0119
S&PVOLD	0.0025	0.0399	0.0107	0.0003	0.0517
SINGADR	0.0791	0.0552	0.0002	0.00115	0.01213
TSEDR	-0.0994	0.0852	-0.0007	0.0003	0.01722
FTSEDR	-0.058	0.0653	-0.0001	0.00015	0.01219
BRAZILDR	-0.105	0.288	0.0010	0.00044	0.0210
USINTRD	4.76	8.12	6.397	0.775	0.886
EXIND	42.43	49.07	45.708	3.690	1.921
MFIPD	0	13367	1664.98	3346937	1829.46
MFISD	0	10257	1565.81	2011228.73	1418.17

Table-1 predicts the result of the simple statistic of the variable used in the analysis. Minimum and maximum values are showing the growth during the time period and mean value is showing the possible fluctuations in the value of the variables.

Table - 2: Unit Root Test (Daily)

Variables	Par. estimate	Tau-value	p-value
FIIPD	-0.0552	-2.2520	0.450
FIIPDd ₁	-7.8318	-8.7483	0.00
FIISD	-0.0294	-1.5429	0.81
FIISDd ₁	-2.8854	-23.0984	0.00
NSEDR	-0.9807	-16.525	0.000
NSEVOLD	-0.1038	-9.3574	0.000
S&P500DR	-1.1893	-18.0014	0.00
S&PVOLD	-0.0942	-8.137	0.00
SINGADR	-0.9788	-16.694	0.00
TSEDR	-0.9929	-16.8444	0.00
FTSEDR	-1.267	-18.60	0.00
BRAZILDR	-0.8740	-6.596	0.00
USAINTRD	-0.0094	-3.051	0.12
USAINTRDd ₁	-1.0163	-12.2479	0.00
EXINUSD	-0.0023	-1.605	0.790
EXINUSDd ₁	-0.9370	-10.60	0.00
MFIPD	-0.0597	-2.9589	0.15
MFIPDd ₁	-3.5489	-16.7515	0.00
MFISD	-0.0490	-2.4014	0.37
MFISDd ₁	-4.0773	-17.8348	0.00

The result of ADF test is tabulated in the table 2. The lag length of the test is 7 decided by AIC. Table shows that the series FIIPD, FIISD, USAINTRD, EXINUSD, MFIPD and MFISD are stationary for their first differences and others are stationary for their original levels. The p-value is exact significant level. In other words, the calculated series are stationary.

Table - 3: Correlation Matrix of the Variables (Daily)

Var.	FP D	FSD	NDR	NVO D	SPDR	SPV D	SDR	BRD R	USIN D	EXIN D
FPD	1	0.87	0.17	0.052	0.055	-0.41	0.06	0.011	0.037	0.14
FSD		1.00	-0.18	0.14	0.09	-0.36	-0.02	-0.10	-0.46	-0.26
NDR			1	-0.18	0.06	-0.09	0.20	0.21	0.15	0.04
NVOD				1	-0.05	0.09	-0.07	-0.03	-0.03	-0.06
SPDR					1	-0.10	0.19	0.10	0.49	0.35
SPVD						1	-0.12	-0.08	-0.09	0.40
SIDR							1	0.19	0.26	0.17
BRDR								1	0.11	0.09

USIND									1	0.18
EXIND										1

Table - 4: Correlation between market return and Mutual fund investment

	NSEDR	MFISD
MPD	-0.06	0.08
MSD	-0.04	1.00

Both the tables 3 and 4 are showing the correlations among the variables. Correlation matrix helps to understand the problem of multicollinearity in regression analysis. Most of the series are calculated from the original series with different formula, so the actual correlation is not possible by this correlation matrix. The variables for the correlation matrix are used in the analysis not their original levels.

Regression Results

Note -

'd' is indicator of difference and 'L' is indicator of the Lag for all the models used in the analysis.

For instance

$$'d_1' = (x_t - x_{t-1}), \quad L_1 = x_{t-1}$$

Differences (d_n) of the time series have been used because of stationary series.

Lags (L_n) are taken to examine the impact of past events.

U = the error term or residuals

When FIIs Investment (Purchase/Sale) is Dependent Variable

In this model only the stock market return has been used as determinant of FIIs purchase behaviour. One lag of the return variables have been taken to see the past effect on the FIIs purchase. The result is tabulated in table 5.

Table - 5: Regression Result

Dep. Var.	Ind. Var.	Par. Estimate	t-Value	P- Value
FIIPDd ₁	CONS	-520.939	-0.428	[0.66893]
	L ₁ FIIPDd ₁	915.697	3.684	[0.00023]
	NSEDR	0.656	11.423	[0.00000]
	L ₁ NSEDR	1739.500	0.332	[0.74002]
	NSEVOLD	7068.425	1.291	[0.19678]
	S&P500DR	25070.2346	2.872	[0.00408]
	L ₁ S&P500DR	-3458.840	-0.669	[0.50319]
	S&PVOLD	3099.219	0.595	[0.55203]

	SINGADR	-38969.945	-2.873	[0.00407]
	BRAZIDR	11278.426	2.503	[0.01232]
	L ₁ BRAZIDR	-120.828	-0.036	[0.97109]
	D ₂	-8320.230	-2.474	[0.01338]
	USAINTRDd ₁	3006.690	6.489	[0.00000]
	EXINDd ₁	-3104.496	-2.186	[0.02885]
	L ₁ EXINDd ₁	-1536.214	-0.982	[0.32597]
	<i>AR(1)</i>	<i>-0.231429</i>	<i>-1.037</i>	<i>[0.29977]</i>
	<i>LB (Q), before</i>	<i>Q(10)=224.63</i>		<i>0.00000</i>
	<i>Breusch-Pagan test</i>	<i>1990.147366</i>		<i>0.00000</i>
	<i>Jarque-Bera</i>	<i>69172.866447</i>		<i>0.00000</i>

It becomes clear from the table-5 that NSE market return variables are not significant for any lag. But the beta sign is positive denoting that the increasing return has increased the purchasing of FIIs. NSEDR is a factor determining the FIIs investment but due to multicollinearity problem it is not used here. A separate analysis has been done with NSE return and volatility.

Table -6: Regression Result

Dep. Var.	Ind. Var.	Par. Estimate	t-Value	P- Value
FIISDd ₁	CONS	323.155	1.697	[0.08974]
	L ₁ FIISDd ₁	0.758	13.919	[0.00000]
	NSEDR	-1151.876	-0.249	[0.80369]
	L ₁ NSEDR	-7225.054	-1.443	[0.14904]
	NSEVOLD	30088.991	3.634	[0.00028]
	S&P500DR	3622.556	0.869	[0.38500]
	L ₁ S&P500DR	1090.065	0.237	[0.81300]
	S&PVOLD	-16250.902	-1.774	[0.07606]
	SINGADR	12327.588	2.714	[0.00665]
	BRAZIDR	-5460.232	-1.999	[0.04559]
	L ₁ BRAZIDR	-1902.002	-0.737	[0.46132]
	D ₂	2164.267	5.374	[0.00000]
	USAINTRDd ₁	-2852.705	-2.162	[0.03060]
	EXINDd ₁	1757.434	1.898	[0.05769]
	L ₁ EXINDd ₁	852.866	0.884	[0.37690]
	<i>AR(1)</i>	<i>-0.226174</i>	<i>-1.064</i>	<i>[0.28751]</i>
	<i>LB (Q), before</i>	<i>Q(10)=222.20</i>		<i>0.00000</i>
	<i>Breusch-Pagan test</i>	<i>2309.901796</i>		<i>0.00000</i>
	<i>Jarque-Bera</i>	<i>48934.954854</i>		<i>0.00000</i>

Table-6 shows that L_1 BSEDR (NSE return of before one day) is a significant factor affecting the FIISD, as its p-value denotes. FIIs are selling the securities according to the level of return one day before.

FIIP behaviour is not significantly affected by the Indian stock market return, but significantly by market risk (indicated by NSEVOL and it is significant). We can say that now the foreign investors are more worried of risk rather than looking towards return.

As the table indicates, the other variables besides risk in the Indian stock markets that were found to be significant are risk in USA stock market (S&P5VOLD), Exchange rate (EXINUSD), US interest rate, return in the Emerging markets(SINGDR, BRAZIDRd1) and regulatory reforms (D2) in the stock market in India. The purchasing of the securities is more oriented to the risk in the stock market. The FIIs are looking toward the reforms policy of the regulatory authorities as the FIIs purchasing decision is significant for the Dummy Variable (D2) which is indicating the liberalized reform for them by the Indian government. They are looking towards the interest rate return in the home market, return in the other emerging stock market and return from the exchange rates.

The sales decision of the FIIs is significant for the first lag of the Indian stock market risk. This means the FIIs are selling the securities according to the one day before events in the stock market. Besides this, FIISD is affected by the government policies as the DUMMY variable is significant. This result is supporting the news when transaction tax was levied. In the stock market the FIIs were selling their securities. The USA interest rate and the Singapore stock market return are also significant. It means that the return in the emerging markets is affecting the foreign investment in the stock market. USA interest rate is a major factor affecting the investment of FIIs in the Indian stock market. When the interest rate is high in the home country the FIIs are investing there.

When NSE Performance is Dependent Variable

Here we have estimated the regression when NSE return is the dependant variable and the purchase and sales behaviours are determinant of the return. The result is tabulated in table-7.

Table-7 is indicating that the FIISD and FIIPD are not significant variables for the NSEDR. The result required to extend the exercise including some other variables. Table- 7 is showing the result of the impact of the factor affecting the stock market return following the second hypothesis. It is found that the stock market return is not affected significantly by the FIIs purchasing and selling. According the result we can say that the return in stock market in India is not because of FII investment but it is because of investment by the other institutional investors following the

liberalized government policies . Further finding is that the stock market return is significant for the lag variables of FIIs investment which may indicate that the stock market return is affected by the stability and past information of the FIIs investment.

Table-7: Regression Result

Dep. Var.	Ind. Var.	Par. Estimate	t-Value	P- Value
NSEDR	CONS	0.003419	2.663	[0.00774]
	L ₁ NSEDR	0.062997	0.429	[0.66801]
	FIIPDd ₁	0.000000	0.894	[0.37109]
	L ₁ FIIPDd ₁	0.000000	0.644	[0.51971]
	FIISDd ₁	0.000000	-1.166	[0.24370]
	L ₁ FIISDd ₁	0.000000	-0.016	[0.98700]
	S&P500DR	0.026733	0.723	[0.46977]
	S&PVOLD	-0.250113	-2.651	[0.00803]
	SINGADR	0.234926	5.633	[0.00000]
	BRAZIDR	-0.007261	-0.328	[0.74328]
	D ₂	-0.001037	-0.842	[0.39985]
	EXINDd ₁	-0.009386	-1.755	[0.07931]
	L ₁ EXINDd ₁	0.003405	0.708	[0.47905]
	<i>AR(1)</i>	<i>-0.062000</i>	<i>-0.444</i>	<i>[0.65686]</i>
	<i>LB (Q), before</i>	<i>Q(10)=36.86</i>		<i>.00006</i>
	<i>Breusch-Pagan test</i>	<i>476.603635</i>		<i>0.00000</i>
	<i>Jarque-Bera</i>	<i>2159.837434</i>		<i>0.00000</i>

Because of not finding satisfactory result from the above model, we constructed a model taking the first difference of the variables. The difference denotes change in the variables. The result is tabulated in the table-8.

Table -8: Regression Result

Dep. Var.	Ind. Var.	Par. Estimate	t-Value	P- Value
NSEDRd ₁	CONS	0.000211	0.486	[0.62714]
	L ₁ NSEDRd ₁	-0.260602	-1.453	[0.14626]
	FIIPDd ₁	0.000000	-0.374	[0.70853]
	L ₁ FIIPDd ₁	0.000000	-1.310	[0.19029]
	FIISDd ₁	0.000000	1.468	[0.14208]
	L ₁ FIISDd ₁	0.000001	1.970	[0.04888]
	S&P500DRd ₁	0.012176	0.333	[0.73913]
	S&PVOLDd ₁	0.179088	0.722	[0.47038]
	SINGADRd ₁	0.034728	0.866	[0.38629]
	BRAZIDRd ₁	-0.013787	-0.666	[0.50517]
	D ₂	-0.000732	-0.850	[0.39541]
	EXINDd ₁	0.005230	0.888	[0.37479]
	L ₁ EXINDd ₁	0.016355	2.584	[0.00976]
	<i>AR(1)</i>	<i>-0.278262</i>	<i>-1.574</i>	<i>[0.11544]</i>

	<i>LB (Q), before</i>	<i>Q(10)=293.74</i>		<i>0.00000</i>
	<i>Breusch-Pagan test</i>	<i>156.548638</i>		<i>0.00000</i>
	<i>Jarque-Bera</i>	<i>4832.476079</i>		<i>0.00000</i>

It becomes clear from the table-8 that changes in purchasing of FIIs (FIIPDd₁) are anyhow significant for the change in the stock market return. More purchasing creates more return in the stock market but the sales behaviour is not significant in this model also. Whether the others factors concerned, the one day before return in the USA stock market (L₁S&P500DRd₁), as well as Singapore and Brazil (SINGADRd₁ and L₁BRAZILd₁) are the significant determinant of the stock market in India. The exchange rate is also a significant factor affecting the stock market return.

GARCH Model (test of informational Impact)

$$\begin{aligned} \text{BSEDR}_t &= a + b_1 \text{BSEDR}_{t-1} + b_2 U_{t-1} + U_t \\ \text{Variance (h}_t) &= d + r_1 (U_{t-1})^2 + r_2 h_{t-1} \end{aligned}$$

Table -9: GARCH result

Parameters	Par. Estimate	t-value	[p-value]
L ₁ NSEDR	0.057435	0.210	[0.83403]
CONS	0.000609	1.427	[0.15357]
AR(1)	0.002799	0.020	[0.98373]
d	0.000155	23.458	[0.00000]
r ₁	0.134925	4.166	[0.00003]
r ₂	0.295983	8.104	[0.00000]

In the Table-9 the GARCH Model result has been shown. GARCH (1,1) model is used to test the informational effect on the Indian stock market which gives the significant result. The GARCH effect is significant which indicates that the Indian stock market has informational effect of the good news and bad news. When there is good news that share prices will go up the foreign investors purchase the securities and reverse is also applied.

Conclusion

The study sought to analyse whether FIIs investment determines or is determined by the stock market performance in India using. The important result of this analysis is that the foreign investment is determined by stock market returns. But whether the behavior of foreign investment is concern, there is different finding about purchase and sales behaviour. FII purchase is not a major factor for stock market performance in India, but FII sale has significant Impact effect of the stock market volatility. The FIIs are no doubt increasingly dominant in the stock market. The domestic investors and domestic companies remain not so dominant. There is therefore the fear of sudden outflows of the foreign capital and this may even trigger

a third stock market scam as most regulatory changes are being done only as a follow up of an adverse event.

Overall, The FIIs purchases/sales were sensitive for the risk in the stock market, market reforms in Indian stock market and return in the home (US) stock market. The Selling activities of FIIs are strongly significant for the volatility in the stock market. So it can be concluded according to the findings that the FIIs are not going to be keeping on investing in the Indian stock market for a long term. This means there is not stability in the investment decision of FIIs in the Indian stock market. They are looking towards short term profits. We should be aware of this type investment as it could trigger of the financial crisis.

The liberalisation and modernisation of the stock market is now being a major factor. The share of investment of home investors is increasing over time in the Indian stock market. But the sensitiveness of the stock market return towards the informational impact is a sign that the events happening all over the world are affecting the stock market return. This type results show the instability of the stock market. First it is needed to control the volatility of the stock market. The government of India is trying their best to attract the FIIs to invest in the Indian stock market securities; similarly they should be careful of the future risk of the foreign capital outflows.

The emerging economies of Asia (TIGER) and some economies of Latin America adopted the financial globalization very fast and they were guide for the other developing countries. But all those countries have had to pass through financial crisis. The reason was greater dependence on the multinational companies and short-term investment. India is also following the emerging economies although it has cautiously not allowed hedge funds to operate. It should be cautioned that too much foreign portfolio investment damages the power of the domestic companies, especially when foreign investor begins to hold large stakes as non-promoting shareholders. In this context, the market regulator has an important role in an integrated financial market.

References

1. Chandrasekhar, C. P. and Ghosh, Jayati. (2005). The FII Fest in India's Stock Markets. *Business Standard*. Feb 4.
2. Chidambaram, P. (2006). We will Continue to Attract FIIs. *Business Line*. Jan 01.
3. Coondoo, Dipankor. and Mukharjee, Paramita. (2004). Volatility of FII in India. *ICRA Bulletin Money and Financ*. Oct-March.
4. Gujrati, Damodar N. (2004). Basic Econometrics. New Delhi : *Tata McGraw-Hill Publishing Company Limited*. New Delhi.

5. Hergis, Kent (2002). Forms of Foreign Investment Liberalization and Risk in Emerging Stock Markets. *The Journal of Financial Research*. vol. XXV (1). Spring. 19-38.
6. http://www.federalreserve.gov/releases/H15/data/Monthly/H15_AAA_NA.txt.
7. Indian securities market review (2003). *National Stock Market of India Limite. www.nseindia.com*. Volume V.
8. Karmaker, Madhusudan. (2005). Modeling Conditional Volatility of the Indian Stock Market. *Vikalpa*. Vol 30. No 3. July-Sep.
9. Kumar, S. S. S. (2001). Does The Indian Stock Market Play to The Tune of FII Investments: An Empirical Investigation. *The ICAFI Journal of Applied Finance*. Vol. 7 (3). July. 36-44.
10. Lohade, Nikhil. (2004). Can an 'FIIs Only' Rally Last?. *Business Standard*. December13.
11. Mukharjee, Paramita. Bose, Suchismiyta and Coondoo, D. (2002). Foreign Institutional Investment in Indian Equity Market: An Analysis of Daily Flows During January1999-May2002. *ICRA Bulletin Money and Finance*. April-sep.
12. Pal, Parthapratim. (1998). Foreign Portfolio Investment in Indian Equity Market. *Economic and Political Weekly*. Vol. XXXIII (11). March 14. 589-599.
13. Prusty, Sadananda. (2004). Economic Reforms and Financial Market Integration A co integrated analysis for India. *The ICAFI Journal of Applied Finance* : April. 5-27.
14. Rai, Kulwant. and Bhanumurthy, N. R. (2004). Determinants of Foreign Institutional Investment in India: the Role of Return. Risk and Inflation. *The Developing Economies Journal*. Vol. XLII (4). December. 479-93.
15. Sen, Swapan. (1996). The Role of Foreign Capital in Indias Securities Market Boom. *Finance India* : Vol. x (3). 573-584.
16. Shah, Nishid. (2004). Market on a Roll FIIs Take Huge Exposure. *Financial Express* : December 05.
17. Sharma, Lakshmi. (2005). Determinants of FIIs Investment. *NSENEWS National Stock Exchange in India*. January.
18. Subramanian, K. (2006). The FII 'Shock' to Stock Market. *The Hindu Business Line*. Jan 14.
19. www.moneycontrol.com retrieved on 10/04/2015.
20. Zora, Parwini and Kumara, Kranti. (2006). Gyration of Indian Stock Market Point To Future Economic Instability. 11 July. *World Socialist Web*.

Understanding Contours of Conflict

Dr. Nisheeth Rai¹

Introduction

Information and research are important assets of today's knowledge society. It is important to understand conflict because it sometimes helps to avoid it and keep peace. It may help to make clear of involvement in other people's conflicts when this can be done without endangering vital national interests. It may also help to overcome conflict that sometimes happens with dictators seeking to divert internal discontent by unleashing external aggression. Last but not least, understanding conflict through objective data, logical reasoning and appropriate frameworks, may help to see the world as it is, and not through the distorting glasses of utopia or propaganda slogans.

Conflict, with its manifold contours is, or rather should be, a privileged field of investigation for anthropologist. It is therefore somewhat surprising that, with few exceptions, anthropologist seem to have preferred to leave it to political scientists, sociologists and strategistsⁱ. It is an omnipresent process, as no society, at least above a certain level of complexity, has ever been entirely free from it. Great attention has been paid in the literature to conflict in industrial societies, but traditional ones are by no means free from itⁱⁱ. Moreover, conflict, both internal i.e. between ruling group and opposition or governed group within a given social and cultural system and external i.e. between two or more cultural and social systems, each led by its own leader is basically a struggle for the control of wealth, power and prestige. This struggle may unfold in controlled fashion, i.e. within a structural framework, or in uncontrolled fashion. In the latter case the structural framework itself is at stake.

Conflict can also be regarded as a quest for order, as the goal of both parties is invariably that of establishing order in their own termsⁱⁱⁱ. The approach followed here is that of factor analysis, which lends itself very well to the contours of complex processes and makes it possible to achieve the high level of simplification which is a necessary precondition for the achievement of a suitable level of generality.

Contours of Conflict

Given a ruling group or leader and an opposition group that upholds or claims to be upholding the interests of the underprivileged, conflict is likely to arise between the two groups. A leader is defined here in the broadest possible terms. In the case of ethnic conflicts an opposition group can even be the majority of the population. Of course such a group, far from being simple, is highly structured and many inner group leaders like political, economic, cultural, etc are present within it. There may also be a secret inner group leaders eg the Mafia, etc., though secrets do not hold forever. Due to the intimate nature of power, a supreme inner group, wield with ultimate power,

¹ Assistant Professor, Department of Anthropology, Mahatma Gandhi Antarrashtriya Hindi University, Wardha (Maharashtra). E-mail- nisheeth.ra1@gmail.com. Mob.no. 09545200077

must exist within any given socio-cultural system, and this kind of group is invariably political. Such groups are sometimes mere parasitic pressure groups whose main ability lies in promoting repression, threats and fears.

A social and cultural imbalance exists between the privileged group and the rest of the population. Hence a pressure for change is likely to arise, thereby causing the ruling group to establish its privilege. This is likely to increase the imbalance. On the other hand, the imbalance causes social pathologies to come about and, if a closed ruling group brink is passed i.e. if the ruling group isolates itself wishing to protect its own identity; or, alternatively, if the leaders become isolated as the rest of the population does not wish to mingle with it, for instance due to religious or cultural differences a growing population imbalance may set in to the disadvantage of the ruling group.

Different sets of conditions may lead the way to conflict according to whether the social and cultural system is a traditional Tribal and Rural society (Fig 1) or has experienced the onset of an industrial revolution i.e. a urban society (Fig 2) or is already a highly developed metro society (Fig 3). In these various cases, different socio-cultural attitudes impose upon fertility, so that the unequal growth of dominant and sub-dominant sections of the population may have a socio-cultural component like urban/rural and rural/tribal dichotomy. The sub-dominant group, though lacking political power, may be richer than the rest of the population and the oppressed group may actually grow more slowly than the dominant one.

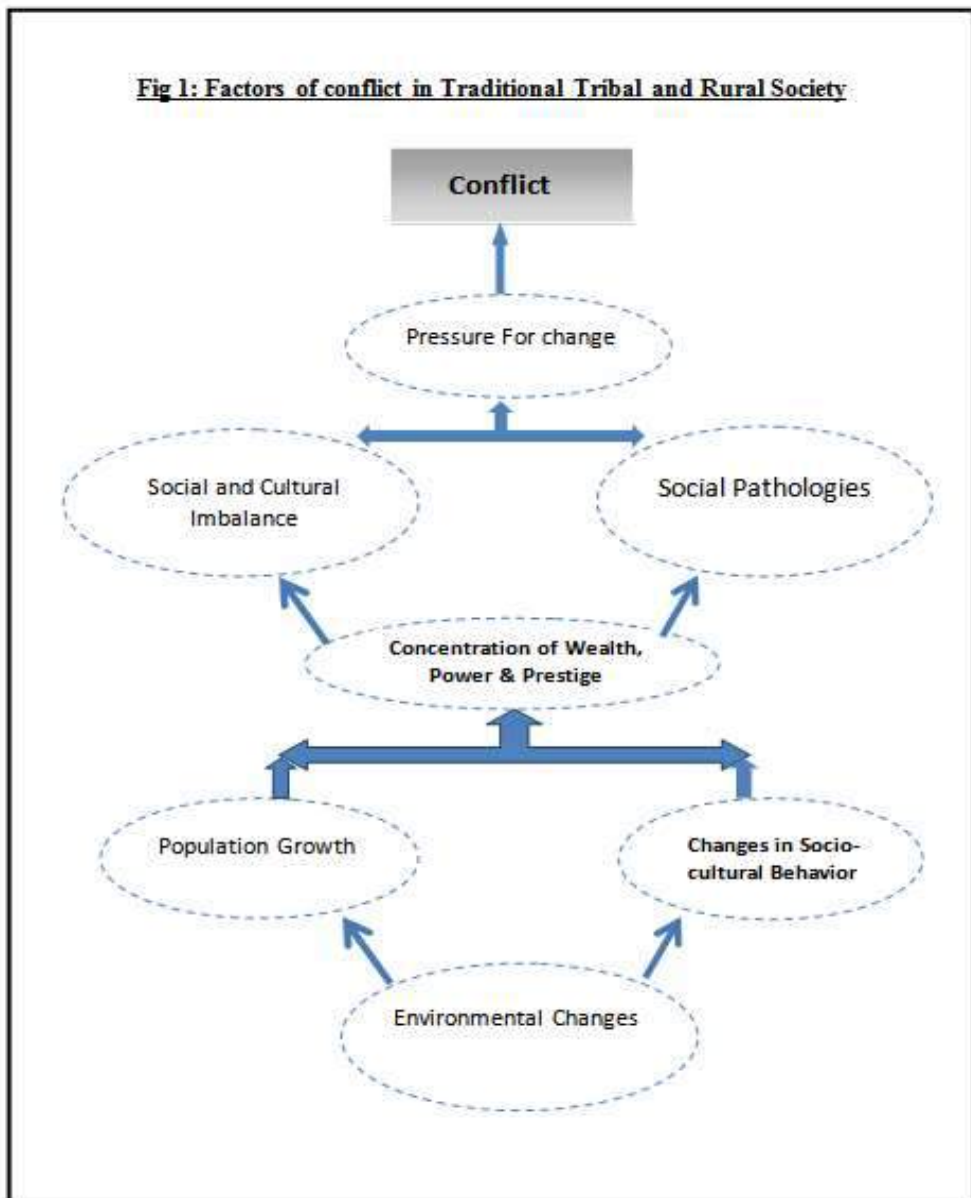
If the conflict process will be different according to the relative strength of the ruling and governed group structure of the cultural system, which may be shared by the ruling and opposition group and the rest of the population, or may be divided.

A further key variable which has a bearing on the outcomes of conflict is the relative strength of the ruling and opposition group. If the ruling group is comparatively weak (Fig 4), and a critical factor in weakening it may be precisely the growing population imbalance, it is faced sooner or later by structural change which may take either a revolutionary or an evolutionary path according to whether a closed or an open ruling group strategy is followed. This is clearly the case in India, where the present traditional rural and tribal society are likely to be strongly modified in the near future due to the ongoing reform process where the change is likely to be imposed.

If the ruling group is comparatively strong (Fig 5), instead, a number of options are open to it, ranging from physical uprooting of the "disturbing" opposing group like Operation Blue Star, to neutralisation (with the formation of a non-integrated system in the case of internal conflict, such as with rampant apartheid in South Africa since 1948 up to about 1980)^{iv}, or with an unbalanced compromise solution after an external conflict like in Iraq. The ruling group, however, may find it expedient or morally just to open itself partially or totally. One should not entirely rule out purely moral and ideological factors, though economic or political expediency will often play a key role in such processes. As a result, cooperation or a

compromise solution may arise, leading perhaps, in due course, to an integrated system or to an overall acceptance of the requests of the opposition group. A clear example of such integration took place in the India, whose ruling groups were certainly strong enough to resist demands from scheduled caste/tribe people, had they chosen to do so. However the disruption of delicate socio-economic mechanisms caused by the unrest and the impact of mass media reporting with the negative effects on the country's image abroad, added perhaps to the realisation of the futility of the denial of fundamental rights on grounds of caste, led to the passing of strong untouchability laws, sometimes even introducing actual counter-discrimination, such as in the case of reservation in employment which enabled scheduled caste/tribe people with lower qualifications to obtain jobs.

Fig 1: Factors of conflict in Traditional Tribal and Rural Society



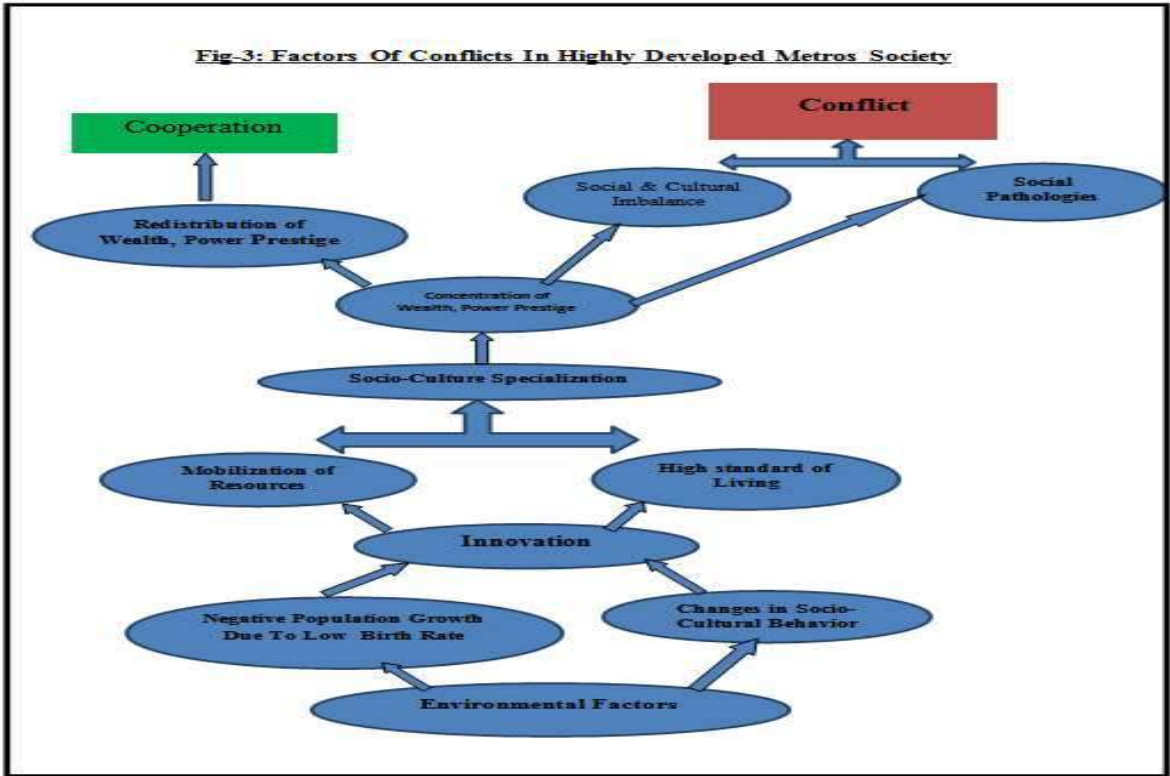
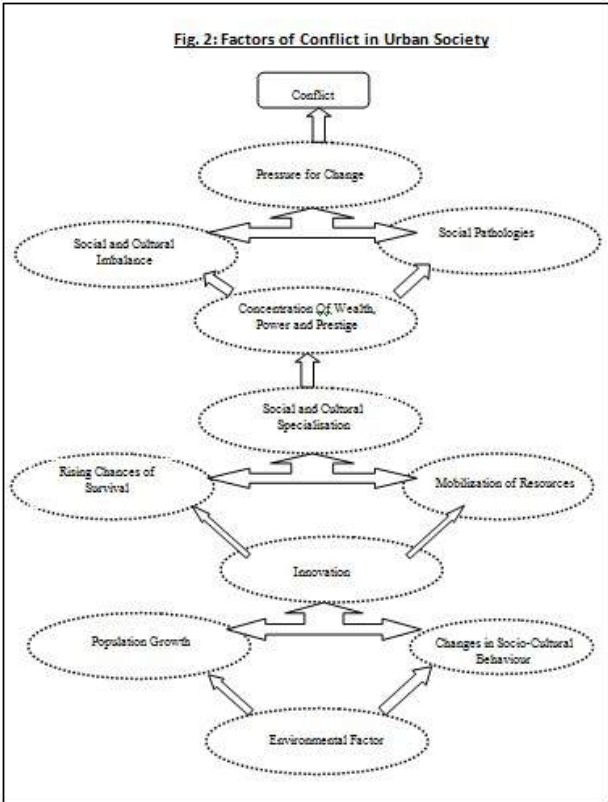
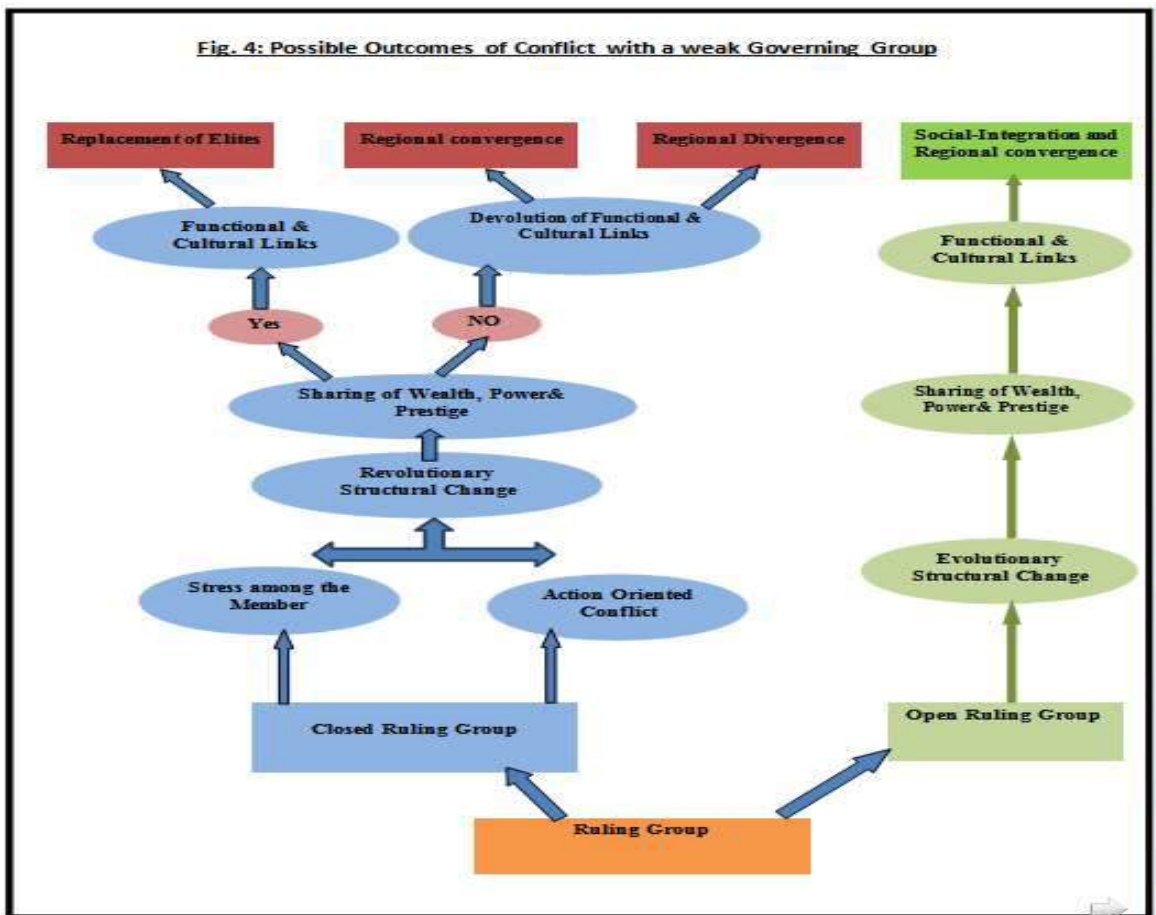


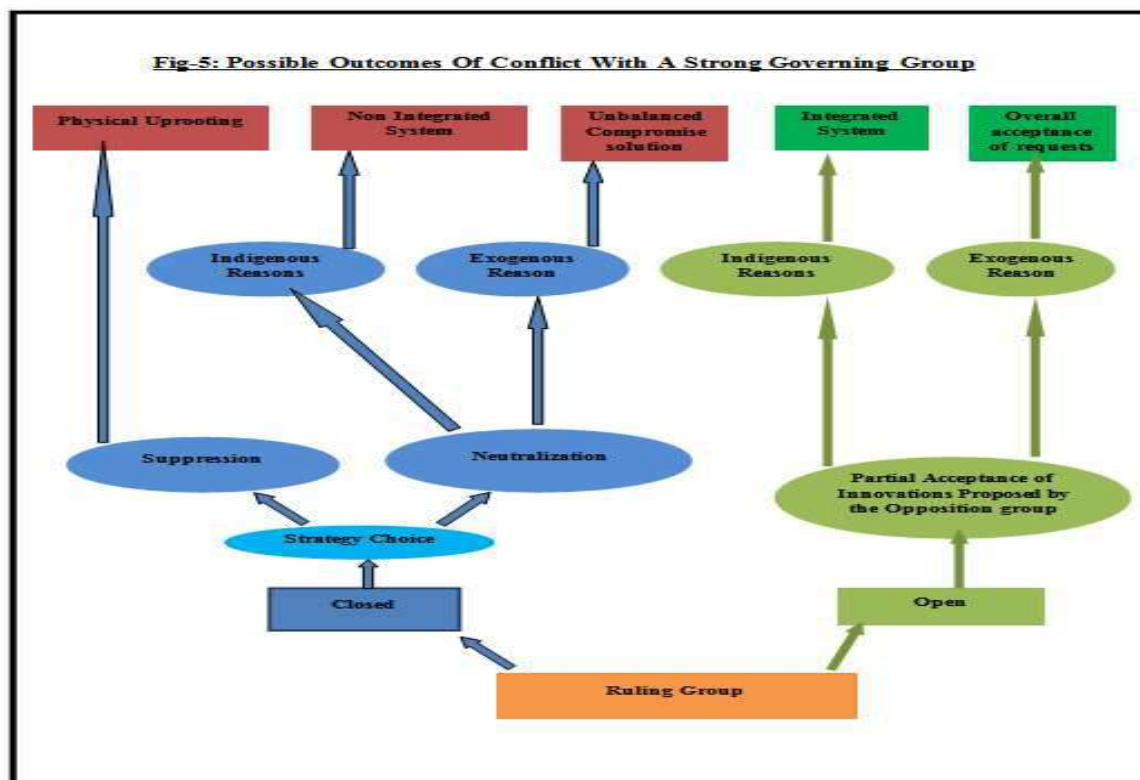
Fig. 4: Possible Outcomes of Conflict with a weak Governing Group



A case in which a stronger ruling group accepts the requests of a weaker one in external conflict may occur on idealistic grounds, or when the stronger party wishes to boost its own international image, or when the economic costs of holding a position are regarded as excessive eg the decolonisation of many Pacific islands was definitely not brought about by irresistible pressures from the colonised or from outside but due to financial considerations alone. Ruling groups of western democracies are likely to respond positively to demands from opposition group without being actually forced to do so, whereas authoritarian regimes, especially if based on a long-standing tradition of oriental despotism^v.

The roots of oriental despotism are explored in depth by Wittfogel^{vi} (1957), who was for a long time harshly criticised by marxian scholars on ideological rather than scientific grounds. The main criticism that can be leveled at Wittfogel is instead a too close reliance on basically materialistic environmental (hydraulic) determinants for the origin of despotic control. Although these are certainly relevant, other causes, such as religious ones, cannot be ruled out. A most interesting theory is advanced by Heichelheim^{vii} (1979), who regards the global development process as the result of

an interaction between two basic types of socio- economic organisation: an authoritarian one based on centralised control which arose in the bronze age (Wittfogel's oriental despotism), and a more open one based upon the invention of currency, the market economy and a more democratic and participatory way of life which emerged in the isthmian region of Greece (Corinth, Aegina, Attica, etc.) in the iron age, around the 6th century BC (Popper's open society^{viii}). Interaction and conflict, between these two broad families of social organisations and ways of life are, according to Heichelheim, still visible nowadays.



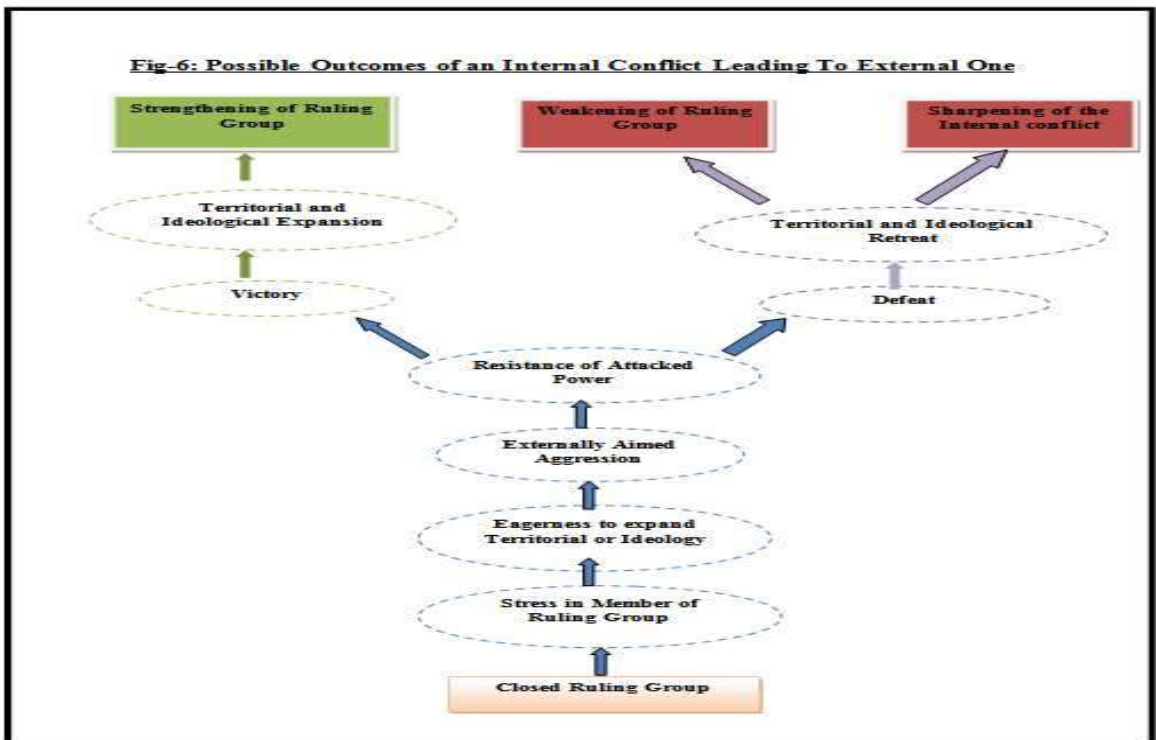
One must beware of too sweeping generalisations, as in fact the market economy is a necessary condition for liberty and democracy but not a sufficient one in itself. Moreover the two "families" are admittedly fairly diversified. All these do not exclude the existence of an overall differentiation and indeed opposition between two models of political culture: one based upon centralised and bureaucratic management of power, and the other grounded upon individual values.

Competition between these two models often took a violent form, the earliest known case being the Persian Wars of ancient history. Open societies upholding individual values were not particularly stronger in this competition, rather otherwise, as centralised power enabled the building of strong empires, from which the city-states of the early open societies had considerable difficulties in defending themselves. However, in time the balance tended to shift in favour of the more individualistic societies: openness to individual values meant also openness to achievement, to initiative, to innovation. Such societies were therefore more dynamic.

It was no chance if the industrial revolution took place first in countries with a long standing tradition of individual values and openness to innovation. This gave these societies an indisputable lead on the world scene, and also made them targets both of the envy from other less successful societies and of criticism from within by disgruntled "intellectuals".

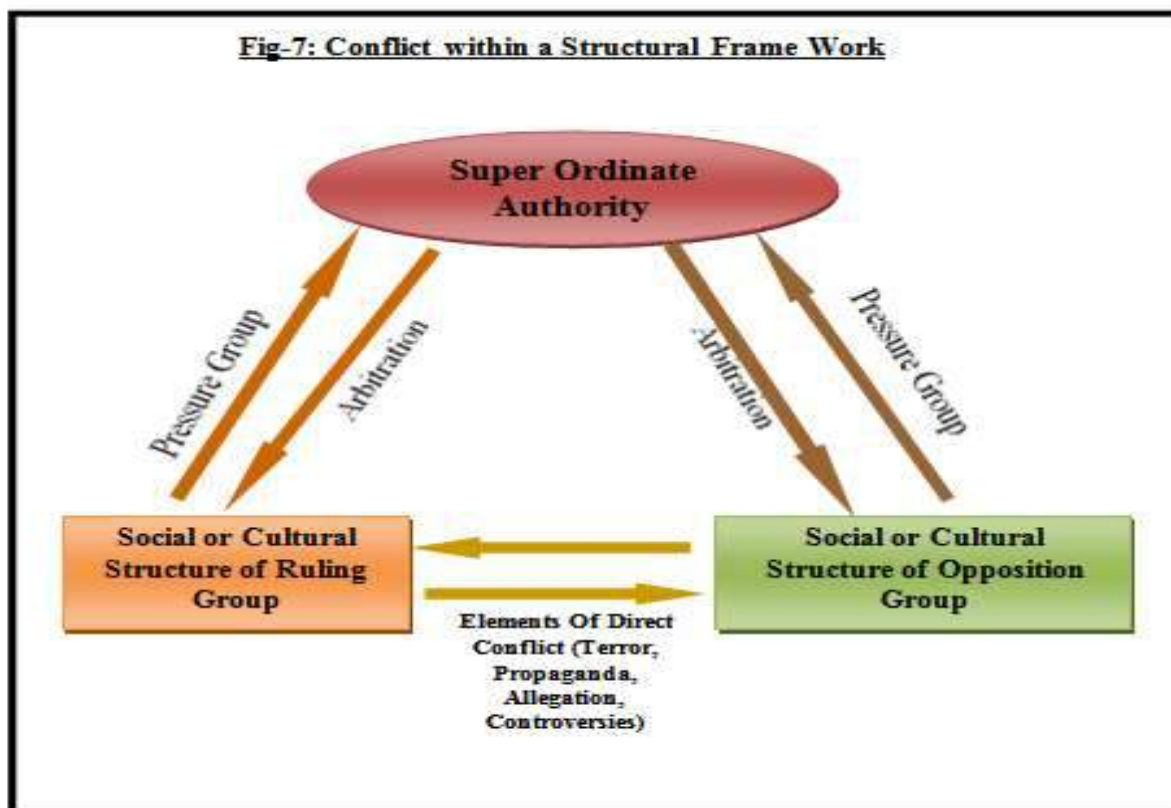
Static societies often have dictatorial regimes, experience less serious problems of internal conflict, being structurally less complex, but are comparatively weaker in competition or external conflict with dynamic societies. These, instead, require complicated social engineering to deal with internal tensions mainly brought about by rising expectations, but are comparatively stronger in a struggle against static societies. It must be borne in mind, of course, that in the real world no such thing as a purely static or a purely dynamic society exists: real societies may be ordered along a continuum between the two ideal extremes.

Internal conflict leading to an external one (Fig 6) usually occurs when a dictatorial ruling group do activities to divert attention from internal tensions by waging war and thereby appealing to patriotism, or by seeking to upset foreign countries through intelligence and terror attacks as done by USA in Iraq or the military regime of Argentina, with its thousands of unprovoked attack to the Falklands^{ix}.



In the cases considered so far, the contours show a perspective in which a vast disruption of law and order is likely to occur. The victorious group imposes its own rules and reorganises society and culture according to its own interests, ideas and capabilities. In other cases, however, disruption is less dramatic, since conflict

unfolds, as noted at the outset, within a structural framework which the contending parties have neither the wish nor the strength to break. We have then a controlled conflict^x. To frame theoretically this kind of conflict process is far less easy than the case of an out and out conflict, and this is the reason why the relevant contour (Fig 7) looks rather like a black box. Ironically, it is more complicated kind of conflict process, in which society behave in functionalist fashion and appears to be simpler. In fact the contour is but a broad indication that conflict unfolds through contrasting pressure groups, while it is left to empirical investigation, in the various case studies, to identify the opposing groups and opposition group (often more than two, and interlocking with each other), clarify details and provide a basis for more complex contour.



Conflict, both internal and external, often appears as a Centre-Periphery struggle, such as between a peripheral region and the ruling group in the capital city or between a colony and the rulers of the mother country. The stages of development also have a bearing on conflict: preindustrial, industrial and postindustrial stages have different social and cultural organisations, which the contours of Fig 1, 2 and 3 seek, although imperfectly, to highlight. In particular, it should be borne in mind that a traditional tribal/rural society is not necessarily a static one, and that there are more than one preindustrial stage, more than one industrial and perhaps more than one postindustrial.

Conclusion

It could be argued that the general applicability of the theoretical approach presented here is impaired by the fact that a new contours seems to be proposed for

each different conflict process. Caution has to be exercised in applying these conflict contours in general and in particular level of functional integration and political dependency must be carefully assessed before attempting to set the scale of analysis.

Even taking all possible care, however, it would still be unwise to hope covering all possible conflicts within a simple all-encompassing contour. And it would be imprudent, in particular, to expect to be able to treat conflict processes by means of factor analysis in a totally quantitative fashion. Demographic variables are quantifiable, and so are variables relating to social pathologies and levels of integration of the economy, but there is no way whereby the degree of openness of a ruling group, or the dynamism of a society, could be quantified, except by turning qualitative assessments into point scores: as this can be done only in an extremely subjective fashion, it should be avoided. Several other variables are not satisfactorily quantifiable. The upshot is that quantification can only be partial and the mix of qualitative and quantitative variables should be empirically set in each case study according to the nature of the variables involved and the availability of data. If case studies will be managed carefully and the theoretically framework will be kept sufficiently flexible, leaving space for all necessary additions and modifications, it can hardly be doubted that anthropology will have a valuable contribution to make in understanding the contours of conflict processes.

Endnotes

ⁱ Dahrendorf, R. (1959). Class and class conflict in industrial society. Stanford Cal : Stanford University Press.

ⁱⁱ Ibid.

ⁱⁱⁱ Bell, D. (1962). The end of ideology: on the exhaustion of political ideas in the Fifties. New York : Collier. 2nd ed.

^{iv} Simon, D. (1989). Crisis and change in South Africa: implications for the apartheid city. Transactions of the Institute of British Geographers 14. 2. 189-206.

^v Feierabend, I. K. (1962). Expansionist and isolationist tendencies of totalitarian political systems : a theoretical note. Journal of Politics 24. 733-742.

^{vi} Wittfogel, K. A. (1957). Oriental despotism: a comparative study of total power. New Haven : Yale University Press.

^{vii} Heichelheim, F. M. (1964). An Ancient Economic History. 5 vols. Netherlands.: A.W. Sijthoff.

^{viii} Popper, K. R. (1963). The open society and its enemies. 2 vols. London : Routledge & Kegan Paul.

^{ix} Hasting, M. Jenkins, S. (1983). The battle for the Falklands. London - Sydney : Pan Books.

^x Simmel, G. (1956). Conflict and the web of group affiliations. Glencoe : Free Press.

A Brief Survey Of The History Of Buddhism And Pali

Studies In Japan

Prof. Siddharth Singh¹

Salient features of the History of Buddhism in Japan:

Buddhism was introduced to Japan from Korea in 6th Century A.D. according to Nihon Shoki or Nihongi, first official history of Japan. In 538 A.D. the king of Paekche, a kingdom in Korea, sent his envoy to present a Buddhist image and scroll of sutras to the Imperial Court of Emperor Kinmei. This was the first introduction of Buddhism into this country. During that time Japanese Society was by and large tribal in its character, much backward compared to those of China and Korea. A few people knew reading, writing and technologies directly involved with daily life. However, with the introduction of Buddhism a great change came in the life of Japanese people, and within a few centuries the country was transformed into a highly civilized nation, which was keen to act in every sphere of cultural life.

It is doubtful if the Japanese were aware of philosophical contents of Buddhism at the time of its introduction. The First Japanese to become aware of this aspect of religion was Prince Shotoku. He wrote commentaries on Srimaddevi Sutra, Vimalakirtinirdesh Sutra, and Saddharmapundarika Sutra, besides delivering lectures on these sutras. Of the numerous temples build by him, the Horyu Gakumonji(607 A.D.), known at present as Horyuji, is of special interest as he conceived it as a centre of Buddhist learning. The book Horyuji Garan Engi Narabi Ruki Shizaicho of seven forty seven mentions studies on Vinaya school, Sanron School and Yuishiki school. This was probably one of the earliest attempts to understand Buddhist metaphysics in Japan.

The tradition of Buddhist scholarship was further strengthened by the monks who returned from China. Prince Shotoku initiated the tradition of sending student- monks to China together with the embassies to study various aspects of Buddhism. These student-monks studied in the famous monasteries of Tendai and Godai, the leading centres of

¹ Professor, Department of Pali and Buddhist Studies, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, U.P., India E mail:ssinghbhu@gmail.com

learning in China. One of the early monks to study in China was Dosho who studied under Hiuen Tsang. He was also the first Japanese to popularize the practice of cremation in Japan. The tradition of scholarship, established by these learned monks, found its culmination in the establishment of the Tendai Monastery of Enryakuji, which became the foremost centre of learning for the subsequent centuries only to be rivaled by the monastery of Koyasan. Centuries later a Christian missionary Francis Xavier wrote that each of these was frequented by about three thousand and five hundred students.

Through Buddhism certain Indian elements also found their way into Japanese literature, especially folk literature. A large number of tales on Indian theme, predominantly Buddhist, were popular among Japanese masses. A major collection of these can be found in the Tenjiku, which means India, section of Konjaku Monogatari, a collection of folk tales of Japan supposed to be compiled during the eleventh century. By far the most interesting story here is the story of Rishyashringa, which has also been immortalized in the form of Noh Drama. Here the ascetic is described to have one horn on his head. Another interesting story is that of Nagarjuna and his two friends discovering the medicine of invisibility. These three friends violated the rules of the palace and entered in the section of royal ladies in invisible state. Nagarjuna's friends were caught and cut down to pieces by the palace guards; luckily Nagarjuna could escape by clinging to a pillar. This tragedy brought about a change in his mind. He renounced the world and entered the Buddhist monastic order. The story of Monkey and the Crocodile of Vanarinda Jataka survives even in today's Japan in slightly modified popular version. Most of the stories of this section are taken from the Jatakas or other Buddhist texts. The third section of Konjaku Monogatari is a collection of Japanese folk tales. Here the folk tale related to the birth of Prince Shotoku, generally considered to be the founder of Buddhism in Japan, is very much similar to the birth of Siddharth Gautam. The greatest epic of Japan Heike Monogatari starts with the line "The tolling of bells of the Jetavana Vihar echoes the transitoriness of this world."

If we talk in the terms of religious contributions, many Hindu gods and goddesses traveled to Japan together with Buddhism. Shingon or Tantric Buddhism was instrumental in popularizing these Hindu gods and goddesses in Japan. The three deities are still widely known among the Japanese masses are Brahma, Indra and Saraswati, under the names Bonten, Taishaku and Bentensama respectively. Idols of these deities in standing posture were set up in various temples of Nara period as early as the middle of

the eight century. Of the three deities, Saraswati was probably the most popular as her shrines are still to be found all over Japan. She is usually shown nude without any dress. There are even older idols of Shitenno, the four divine guardian deities Dhritarastra, Virupaksha, Virudhaka and Vaisravana, in the temples. Pictures of many deities were drawn during the ninth and subsequent centuries under Shingon Tantric inspiration. In these pictures Indra is shown seated on a white elephant, Kartika on a peacock and so on. The Japanese knew that Brahma was the giver of the Sanskrit language. They also knew that Sachi was the wife of Indra.

Japanese Buddhism is usually classified as a branch of Mahayana, for Japanese Buddhism, especially in its present form, obviously quite different from Theravada. Yet it must be remembered that in Japan, elements not only of Mahayana but also of Theravada can be found.

But study of Pali Buddhism began very late and is comparatively new thing in Japan. Hereafter; an effort is being made to throw the light on the history of Pali studies in Japan.

Outlines of the History of Pali Studies in the Japan:

The first effort to begin study of Indian Buddhism by any Japanese scholar was made by Nanjo Bunyu (1849-1927) who first introduced Sanskrit into Japan and laid the foundation of Indian Buddhist studies in Japan. On the suggestion of F. Max Muller, he studied Sanskrit under A.A. Macdonell, one of Muller's students. Nanjo returned to Japan with M. A. degree in 1884 and the following year he began to teach Sanskrit at the University of Tokyo. Nanjo's most significant contribution to Sanskrit and Buddhist studies was A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhists Tripitaka, the sacred canon of the Buddhists in China and Japan (Oxford, 1883), which was considered as only sources to the Chinese version of the Buddhist Tripitaka for European and American scholars who do not read Asian languages. His work here includes publications, with H. Kern, of the text of the Saddharmapundarika Sutra (Saint Petersburg, 1908-1912), the Lankavatara Sutra (Kyoto, 1923), and the Suvarnaprabhasa Sutra (Kyoto 1931), with Izumi Hokei.

The interest towards Pali Buddhism in the Japan was first shown the priests of Jodo Shinshu who went to the countries like Thailand, Sri Lanka around 1890 in the Meiji period to have better understanding of Theravada Buddhism. But since they were more inclined to make connections with leading monks and monasteries than giving any

significant contribution to the Pali literature, the study of Pali Buddhism could not be started in the Japan. It was about 1900 and nearly seventy years later than in Europe that the study of the Pali texts began in Japan. During that time the mutual relation between the Chinese and the Pali texts was a subject of great interest to Pali scholars engaged in research. The popular opinion was that there was not a single Chinese text translated from Pali, outside the extant Chinese ‘Tripitaka. The scholar Takakusu Junjiro held the opposite view, and said that the Shan chien-lu-pi-p’o-so was a Chinese translation of the Samantapasadika, the commentary to the Vinaya (J.Takakusu, A Pali Chrestomathy, Tokyo, 1900). Earlier, in 1883, Nanjo Bunyu had tried to compare the Pali texts, such as the Vinaya Pitaka, Dhammapada, the Four Nikayas, Milinda-panha and so on, with their counterparts in Chinese (Nanjo Bunyu, Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, Oxford, 1883). Takakusu had proved that the seven books of the Pali Abhidhamma were quite different from the seven Chinese translations of the Abhidharma of the Sarvastivadins(J.Takakusu, Abhidharma Literature of the Sarvastivadins: JPTS., 1905).

On the initiative of Takakusu, Pali studies in Japan began with a comparative research between the Pali and the Chinese texts. Born in Hiroshima Prefecture on 17 May 1866, Takakusu was educated from 1884 to 1889 in a school run by the Nishi-Honganji. In 1890 he began studying Sanskrit and Sanskrit literature under F.Max Muller at Oxford, where he received his B.A. degree in 1894. He studied Pali, Tibetan, Mongolian, Indian philosophy, and other related subjects at the German universities of Kiel, Berlin, and Leipzig. During his stay in London Takakusu translated into English the Kuan wu-liang-shou ching, under the reconstructed Sanskrit title Amitayurdhyanasutra (Oxford, 1894), and I-tsing’s records of his travels to India, A Record of the Buddhist Religion as Practiced in India and the Malay Archipelago[A.D. 671-69] by I-tsing (Oxford, 1896). He also edited the Pali text of the Samantapasadika in collaboration with Nagai Makoto and Mizuno Kogen (London, 1924-1938). Through these works he made a remarkable contribution to the international advancement of Indian and Buddhist studies by introducing Chinese sources that were otherwise not accessible to Western indologists. Takakusu also devoted himself to collecting and editing various kinds of research materials found in Japan and else where. His efforts in this direction resulted in publication of the Upanishaddo zensho (Tokyo, 1922-1924), the Nanden daizokyo (Tokyo, 1935-1941), and the Taisho shinshu daizokyo (1924-1934).

The Japanese scholars who followed him engaged themselves in researches in the field of early Buddhism, Hinayana Buddhism and historical studies on the development of the Buddhist texts, etc. Masaharu Anesaki indicated the correspondence between the Sagathavagga and a part of the Samyuktagama of the Chinese translation (M. Anesaki, *Le Sagatha-vagga du Samyutta-nikaya et ses versions chinoises*, Museon, 1905). In 1905, he also dealt with the relation between the Suttanipata and the I-tsu-ching (M. Anesaki, *The Suttanipata in Chinese*: JPTS, 1907) and published *The Four Agamas in Chinese* (Tokyo, 1908), making a detailed comparison between the five Nikayas and the four Chinese Agamas. K. Watanabe published his article entitled *A Chinese Collection of Itivuttaka*, in JPTS in 1907. In 1913 B. Shiio dealt with the relation between the Abhidhamma Pitaka and the Chinese Abhidharma works of the Sarvastivadins and the She-lifu-a-p'i-t' an-lun (*Sariputrabhidharmasastra*) in the *Shukyokai* (X, 3). In 1919, M. Nagai clarified the intimate connection between the Chinese Vimuttimagga and the Visuddhimagga (M. Nagai, *The Vimutti-magga*: JPTS., 1919). Later, young scholars, such as R. Higata, B. Watanabe and others, continued their researches in this field. Their results have been published in the footnotes of the *Taisho-shinshu-daizokyo* and other publications. In regard to Japanese translation of the Pali texts, S. Techibana, who had studied in Ceylon, has, since 1902, published many of them. They have been compiled in the *Kokuyaku-daizokyo*. Takakusu, as editor-in-chief, completed in 1941 the whole translation of the Pali Tipitaka, including some important texts that fall outside the Tipitaka, in 65 volumes under the title *Nandendaizokyo*. This work, which marked the culmination of his activities, kept him occupied for six years with the combined efforts of the whole field of Pali studies in Japan. Chizen Akanuma, born in 1884, was another great pioneer in the field of Pali Buddhist studies in modern Japan. As a professor of Otani University in Kyoto, he specialized in Pali Buddhism and produced many publications to enrich the Pali studies in Japan. Two of his many publications *The Comparative Catalogue of Chinese agamas and Pali Nikayas* and *A dictionary of Indian Buddhist proper Names* need special mention. He also translated many portions of the Pali texts in Japanese in his work entitled *Agon-no-bukkyo*.

The works produced by above mentioned scholars and some others created an atmosphere to obtain deeper understanding of the Buddha's teachings in its original form i.e. through Pali texts, which attracted some very efficient and brilliant scholars towards it. The scholars like Hajime Nakamura, Akira Hirakawa, Egaku Mayeda and many others

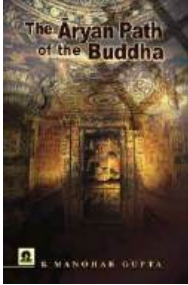
Siddharth Singh

took this responsibility to raise the level of study of Indian Buddhism in Japan. Fortunately, this heritage is being led by modern scholars also and Japanese scholarship is still showing its excellence world over giving new dimensions to the study of Pali Buddhism.

Book Review

The *Āryan* Path of the Buddha

Ravi Shankar Singh¹



Title: The Aryan Path of the Buddha

Editor: K. Manohar Gupta Year of Publication : 2005

Publisher: Sundep Prakashan Post Box 2647,
6191/1, Dev Nagar, Karol Bagh,
New Delhi-110005 (India)

ISBN: 81-7574-156-2

No. of Pages: 512

Price: 795

The reconciliation of the intrinsic and the extrinsic facets of the existence, revealed and the obscure have always excited the scholarly imagination. It is this integrationist quest which has propelled the creative yacht of K. Manohar Gupta towards negotiating the course, which is aptly, termed as the 'Aryan Path of the Buddha'. It has been pointed out that the Buddha's prime effort lies in striking a fine balance between the truth and the reality, which was a far cry in the Vedic age. Closely on the heels of the Vedic period, the Buddha arose in the world. In this unfulfilled quest as the background, the Buddha emerged as innovator as well as reformer and openly declared the truth and such truth is suffering (*dukkha*).

The author, in the present case, attempts a paradigmatic transformation in the conception of the teachings of the Buddha by associating the term 'Aryan' to the Buddhist path. He owes this line of investigation to Havel's text titled The History of Aryan rule in India, where his likening of the eightfold path of Aryan villages to the noble eightfold path of the Buddha served as a source of inspiration for the author. Simultaneously attempting to lend alternative meanings such as highways or river and sideways or riverbeds to middle and extreme paths respectively, this pioneering study has opened gates into a fresh area.

This voluminous text, beginning with a preface outlining the motto and underlying themes of study, is divisible into six chapters, further equipped with eleven appendices, bibliography and index as well. In the profoundly written introductory chapter, the dynamic microcosm and macrocosm of the cycle of world

¹ Ravi Shankar Singh, Assistant Professor, Dr.B.A.K. Centre for Buddhist Studies, Mahatma Gandhi Antarrashtriya Hindi Vishwavidyalaya, Wardha, Maharashtra, India.

continuum is dwelt upon. It is this state of dispassion, leading to wisdom which is said to have reached the pinnacle of the truth.

The Vedic principle that is capable of upholding (dhr) has its counterparts in Buddhist concepts of condition (*Paccaya*) or relation (*Paṭṭhāna*) that give rise to the manifestation of continuity. An analytical study of *dhamma* reveals three characteristics of world-impermanence (*Anicca*), suffering (*Dukkha*) and substance-less-ness (*Anatta*).

If the word '*Dhamma*' was to be reworked out by the Buddha through his subtle teachings, it is by calling his teachings as noble (*Ariya*), he laid foundation for reestablishing the ancient tradition. The significance of *Majjhima Nikāya* further becomes entwined with primacy accorded to *Majjhimā paṭipadā*. The *Dhamma* is subtle and abstract and by resorting to compare the path to a path that one normally treads, master laid a foundation to transform the otherwise abstract *Dhamma* into a lively one. And, herein lays the beauty of the Aryan path, which has been further delineated in this chapter.

The second chapter, titled '*The significance of Ariya*' works out the etymological origin of the word '*Ariya*', drawing from its Sanskrit word '*Ariya*' by means of the phonetic alternatives. Thereupon, it briefly wades through historiographical terrains to investigate the significance of the term from the historical vantage points. Undoubtedly, the Aryan-culture based Brahmanism served as a backdrop to the arrival of the Buddha, whereupon the words used in the then religious circles generally acquired different meanings. In fact, the master attempted to restore the words to their lost glory. In Vedic aspect, the word means a noble person. In the Buddhist circles, thus the word gained supreme ascendancy, due to which one finds numerous compound words in Pāli texts formed from this word. The word '*Ariya*' was meant to emulate an example for the society to follow the norm. To an *Ariya*, all life is suffering and eradication of these is the summum bonum of life.

Subsequently, the third chapter titled as 'the Ariyan Eightfold Path' first traces the Vedic antecedents and then reveals as to how the advent of the Buddha obscured the divine light of Vedic revelation. For instance, the conversation between Brahmin youth *Vāseṭṭha* and the Buddha exhibited the hollowness of the claim that ancient road to Brahma was known to them. The Buddha insisted on the '*Ariya*' to demonstrate simple living. The author points out the close nexus between the description of lost city of the Buddha and the village plan followed by Aryans. The latter is the path and former is the destination. This path leads to the knowledge (*Bodhi*) of dependent origination (*Patīccasamuppāda*). The Buddha, through various parables has illustrated the merits of eightfold path, as noble path, comprising of

Right views (*Sammāditthi*), Right thoughts (*Sammāsaṅkappo*), Right speech (*Sammavācā*), Right Actions (*Sammākammanto*), Right livelihood (*Sammājīvo*), Right Effort (*Sammāvayamo*), Right mindfulness (*Sammāsatī*) 86 Right concentration (*Sammāsamādhi*). Then, these have been compared with the *Ariyan* village model which is truly exemplary.

Furthermore, the fourth chapter sheds a great deal of light on the wheel of *Dhamma*, which has been considered by the Buddha as ‘Āryadharma’ - a noble teaching. The word ‘*Dhamma*’ is neither the exclusive domain of the Buddhists nor is the invention of the Buddha. It has been viewed in perspective of the etymological background, its juxtaposition with *rta* as expounded in *RgVeda* and *Upanisads* & parallels in post-*Upanisadic* literature. But, with the advent of Buddha, the word ‘*Dhamma*’ underwent a sea of change. It is alternatively viewed as prospective, as in important pillar of Buddhism, Buddhaghosa's four-fold classification of ‘*Dhamma*’, the import of ‘*Dhamma*’ in *Majjhima Nikāya* as well as the diverse interpretations of the term in diverse contexts. Further, it's discussed as a wheel, as an integral part of the compound-word *Dhammacakka*, which is both progressive (*Anuloma*) and regressive (*Patiloma*). In this way, *Dhamma* though seen as both worldly and unworldly is beyond time (*Akālika*).

More interestingly, the fifth chapter titled 'Proving through similes (*Upama*) and possibility (*Thānam*) focuses on the methodology through which the blessed one taught the *Dhamma* that is difficult and subtle. It is in this context that the *Suttapiṭaka* is replete with similes and parables that are frequently used for expounding *Dhamma*. Many instances from *Majjhima Nikāya* have been adduced to by the author. The similes act as a resort for resolving the subtleties. The Buddha through the use of similes invented a novel method to explain the complexities of the path to reach *Nibbāna*, the final beatitude and calm that quenches the entire thirst of the world and existence.

This exercise of comparison through the similes is further enriched by the Buddha with the method of explaining through showing a possibility (*Thānam*) or otherwise of a situation in a given set of circumstances. Here, through the elimination of all impossibilities, no room for speculation is ensured. In this way, these two features of similes & possibilities are indispensably needed for a person to attain wisdom.

Finally, the sixth and the last chapter, christened ‘The Middle Path, Devoid of Extremes’ vividly illustrates the importance of the middle path i.e. *Majjhima Paṭipadā*. It is worthwhile to note that the *Magga* denotes the progressive motion, while *Paṭipadā* indicates the steps left behind. So, *Paṭipadā* denotes effort and *Magga*

denotes the progress towards the goal or rather attainment 'The Buddha's middle path' Shuns both the extremes i.e. one extreme of sense indulgence (*Kāmasukhallikanuyoga*) and the other extreme of severe penance (*Atthakilamathanuyoga*). Herein, the ten discourses of *Majjhima Nikāya* stress on the middle path that sets aside the extremes by means of expunging (*Sallekha*), so that progress on the path is ensured by means of gradual purification assuring the blissful life in this present time itself.

Thereafter, several other sections from the same text have been taken up, which support the emphasis of this teaching (*Dhamma*) as well as discipline (*Vinaya*) by comparing with views and paths of other religious schools of heretics and others. This middle path is synonym of *Dhamma* and this *Dhamma* is the embodiment of the Buddha himself. It further enables the opening of the spiritual path endowed with wisdom that straight away leads to the goal of liberation.

In addition to these, the text is also endowed with a set of Appendices, dwelling upon graphical details of Aryan village, *Dhammanagara* or Buddha's spiritual city, tables of *Ariya & Dhamma*, and concepts of dependent arising and four noble truths. It also contains a bibliography and index in the end. Thus, enriched with all these attributes, this book is a fine contribution to the realm of Buddhist philosophy from a novel perspective and is indispensable for the specialists and lay readers alike.

संस्कृति का लोक पक्ष

शैलेन्द्र कुमार शुक्ल¹

जीवन की सार्थक सत्ता जब मूल्यों का सृजन करने लगती है तब संस्कृति का जन्म होता है। इस प्रकार संस्कृति का प्रश्न मनुष्यता से जुड़ा हुआ है। लेकिन यह ध्यान रहे, शिष्टता मनुष्यता का पर्याय नहीं होती। जिस प्रकार आधुनिक परिधान धारण कर लेने से व्यक्ति आधुनिक नहीं हो जाता, उसी प्रकार शिष्ट आचरण वाला व्यक्ति यह जरूरी नहीं कि वह मानवीय गुणों वाला भी हो। गुणों के अभाव में मनुष्यता को भी खतरा है और मनुष्यता के बिना संस्कृति की कल्पना निर्मूल सिद्ध होती है। इस प्रकार 'संस्कृति' मानवीय जीवन का व्याकरण है।

संस्कृति स्वाभाविक जीवन के उन्मूलन को एक व्यापक व्यवस्था प्रदान करती है। शेष श्रृष्टि के साथ मनुष्य का रागात्मक संबंध संस्कृति की पहली और महत्वपूर्ण विशेषता है जिसमें जीवन के आदिम राग संग्रहीत रहते हैं। संस्कृति के दो केंद्रीय तत्व हैं—परंपरा और विज्ञान। ये दोनों आपस में विरोधी हैं। संस्कृति इन्हीं विरुद्धों का सामंजस्य है। अंग्रेजी में संस्कृति के लिए कल्चर (culture) शब्द का व्यवहार होता है। विद्वान इसे cultivation (कृषि—कर्म) से जोड़ कर देखते हैं। जिस प्रकार अच्छी फसल के पीछे सफल कृषि—कर्म की भूमिका होती है उसी प्रकार मनुष्यों में भी मानवता की भावना को सुदृढ़ बनाने के लिए जो प्रक्रिया या प्रणाली अपनाई जाती है उसे संस्कृति कह सकते हैं।

संस्कृति का जन्म जिस लोक में हुआ था, वैदिक काल तक आते-आते वह दो भागों में विभाजित हो गया। इस प्रकार संस्कृति के बाह्य में लोक और शास्त्र का द्वंद पैदा हो गया। संस्कृति की दो धाराएँ शिष्ट संस्कृति और लोक संस्कृति अलग-अलग प्रवाहित होने लगीं। लेकिन इन दोनों में सतत संघर्ष बना रहा, जिसे आज अच्छी तरह से देखा जा सकता है। शिष्ट संस्कृति का आधार लोक संस्कृति ही है, लेकिन शिष्टता और भव्यता का गुमान किस तरह अप्राकृतिक हो जाता है, शिष्ट संस्कृति इसका प्रमाण है। जिस प्रकार बौद्धिकता का अतिरेक व्यक्ति को अभिजन बनाता है या उसे सहज नहीं रहने देता, उसी प्रकार आभिजात्य वर्ग व्यावहारिकता से पल्ला झाड़ कर सिद्धांतों के पथ पर चल पड़ता है और बहुत जल्द अपने को अलगा लेता है। वह इतनी व्यस्तता

¹ शोध—छात्र, हिंदी एवं तुलनात्मक साहित्य विभाग, म.गां.अं.हिंदी विश्वविद्यालय,वर्धा (महाराष्ट्र)

मो. — 07057467780, ईमेल— shailendrashuklahcu@gmail.com

में जीता है कि उसे यह याद करने के लिए अवकाश ही नहीं मिलता कि सिद्धांतों का जन्म व्यवहार से हुआ है। अभिजात्य वर्ग की संस्कृति का आधार वेद और शास्त्र है। इन्हीं को वह प्रमाण मानता है। प्रमाण मानने का पूर्वग्रह इसमें इतना प्रबल होता है कि वेद का जन्म लोक से ही हुआ, वह नहीं मान पाता। वह सिद्धांतों से बौद्धिकता के साथ भोग-विलास किया करता है। लेकिन इस वर्ग की भौतिक विलासिता का मूलाधार लोक ही है और बौद्धिक या आध्यात्मिक विलासिता का आधार भी लोक।

अभिजात्य वर्ग यह मानता है कि संस्कृति का जन्म शास्त्र से हुआ है। उनके अनुसार शास्त्रोक्त समाज ही सांस्कृतिक है। संस्कृतिवाद का मुद्दा इन्हीं की मानसिकता की उपज है। डॉ. नामवर सिंह लिखते हैं—“संस्कृतिवाद एक ऐसी विचारधारा है जो जीवन की सारी समस्याओं को समेट कर संस्कृति की समस्या बना देती है क्योंकि उसके अनुसार जीवन कि तमाम समस्याएँ सिर्फ संस्कृति की समस्याएँ हैं। किन्तु संस्कृतिवाद की विचारधारा यहीं नहीं रुकती। इसके बाद वह संस्कृति की अवधारणा को भी संकुचित करती है। इस विचारधारा में अमूर्तन की विशेष भूमिका होती है। संस्कृति एक जीते-जागते क्रिया व्यापार की तरह कुछ अमूर्त मूल्यों की तालिका बन कर रह जाती है, देश-काल से परे कुछ ऐसी विशेषताएँ जो सार्वभौम और शाश्वत हैं। संस्कृतिवाद की संस्कृति ऐसी अनूठी वस्तु है जिसे किसी मानव समाज ने नहीं बनाया, बल्कि जो मानव समाज को बनाती है। संस्कृतिवाद की विचारधारा के प्रभाव को नष्ट करने के लिए संस्कृति के इस रहस्यवाद और अमूर्तन का विरोध आवश्यक है।”¹ कहने का आशय यह है कि जिसे अभिजन वर्ग संस्कृति कहता है उसके मानदंड खोखले हैं, उसमें बनावटीपन है।

डॉ. नामवर सिंह आगे लिखते हैं कि “संस्कृति के अमूर्तन का विरोध जरूरी है किन्तु उसकी सापेक्ष स्वायत्तता को नकारना गलत है।”² यहाँ संस्कृति की सापेक्ष स्वायत्तता का तात्पर्य राष्ट्रीय चेतना से है जिसका निर्माण लोक-संस्कृति से होता है और वास्तविकता यह है कि लोक-संस्कृति ही भारतीय राष्ट्रीयता है। लोक-संस्कृति के जो केंद्रीय तत्व हैं— परंपरा और विज्ञान, इन्हीं के आधार पर प्रत्येक देश अपनी अलग पहचान रखता है। परंपरा में रीति-रिवाज, लोक-विश्वास, लोक-आदर्श, लोक-कलाएं, लोक-गीत, लोक-नृत्य, आदि आते हैं और विज्ञान में लोक-व्यवहार, लोक-ज्ञान, लोक-मन, लोक-विवेक, लोक-चेतना और लोक-मत आते हैं। इन्हीं के आधार पर लोक-संस्कृति का पोषण होता है। लोक-संस्कृति अतीत के सुंदर और सहज को सहेज कर परंपरा में रखती है, उसे मरने नहीं देती। लेकिन रूढ़ियों और अंधविश्वासों का

लोक—ज्ञान से, लोक विवेक से, लोक—चेतना से तथा लोक—मत द्वारा पुनर्मूल्यांकन ही नहीं करती, खंडन भी करती है। लोक—संस्कृति इसीलिए मनुष्यता की शृंखलाबद्ध इकाई है जिसमें नवीनतम जुड़ता जाता है और यह आत्मसात कर लेती है परंतु भ्रष्ट नहीं होती।

लोक—संस्कृति का जीवन महोत्सव विविध रंगों में बिखरा पड़ा है, उसे संग्रहीत कर व्यापक अध्ययन की आज आवश्यकता है। लोक—संस्कृति को जानने के लिए लोक—साहित्य का अध्ययन अति आवश्यक है। यह लोक—साहित्य मातृभाषाओं में बिखरा पड़ा है जिसकी उपेक्षा हिंदी में आज भी भरपूर है। महापंडित राहुल सांस्कृत्यायन अपने लेख 'मातृभाषाओं का महत्व' में बहुत महत्वपूर्ण बात कहते हैं —“देश के पुनर्निर्माण तथा हमारी आर्थिक और सामाजिक समस्याओं को शीघ्रता से हल करने के लिए मातृभाषाओं का कितना महत्व है, अभी इसकी तरफ हमारे भाग्य विधताओं का ध्यान बिलकुल गया ही नहीं है। कितनी ही औंधी खोपड़ियाँ तो यह स्वीकार करने को तैयार ही नहीं कि मारवाड़ी, मेवड़ी, हरियानी, बुन्देली, भोजपुरी, मगही, कुमाऊँनी, गढ़वाली, आदि भाषाएँ भी अपना आस्तित्व रखती हैं। करोड़—करोड़ तक आदमियों द्वारा बोली जाने वाली भाषाओं को कितने ही लोग 'बोली' कहकर छुट्टी ले लेना चाहते हैं और इसे समझने की आवश्यकता नहीं महसूस करते कि ये जीवित भाषाएँ हैं और अपने क्षेत्र में जनता के अंतस्तल तक को छूने के लिए उनका सहारा लेना आवश्यक है। अवधी, ब्रज या मैथिली को तुलसीदास, सूरदास और विद्यापति के कारण भुलाया नहीं जा सकता किन्तु मालवी, मगही, आदि का कोई लिखित साहित्य नहीं मिलता, इसलिए उनके आस्तित्व को स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं समझी जाती।”³ यहाँ राहुल जी ने यह प्रमाणित किया है कि भारतीय संस्कृति का साहित्य लोक की अपनी भाषाओं यानी मातृभाषाओं में बिखरा है। कहा गया है कि भाषा भावों की अनुगामिनी होती है और यह भी कहा गया है कि 'संसकीरति है कूप जल भाखा बहता नीर'। लेकिन संस्कृत भी तो भाषा है यह कूप जल क्यों? क्योंकि संस्कृत एक शिष्ट और लोक से कटे हुये सीमित समुदाय की भाषा है और संस्कृत के बारे में विद्वानों का यहाँ तक मानना है कि यह कभी किसी जन की मातृभाषा रही ही नहीं, तो लोक के समस्त भावों का अनुगमन इसमें नहीं हो सकता। इसलिए संस्कृत लोक भाषा नहीं है और संस्कृत—साहित्य को लोक—साहित्य की श्रेणी में नहीं रखा जा सकता। जिस प्रकार लोक के साधारण जन को डराने—धमकाने, पांडित्य का आतंक जमाने के लिए और शासन करने के लिए पहले संस्कृत का प्रयोग किया जाता था। उसी प्रकार आगे अरबी—फ़ारसी का तथा आज भी अंग्रेजी इसी पद को सुशोभित कर रही है। लोक इन भाषाओं से डरता भी रहा है और विद्रोह भी करता रहा है। इस अध्ययन के बाद हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि ये भाषाएँ शासक वर्ग की भाषाएँ हैं। इन भाषाओं में

लोक—दृष्टि और लोक—चेतना का अभाव है। इसलिए इनके साहित्य में जिस संस्कृति का निर्माण दिखाया गया है वह लोक—संस्कृति नहीं है और जो लोक की संस्कृति नहीं है उसे राष्ट्र की संस्कृति भी नहीं कहा जा सकता।

लोक—संस्कृति किसी शास्त्र या सिद्धान्त से नहीं जन्मी वह लोक—तत्वों की संरचना है। हरिशंकर परसाई अपने एक लेख में लिखते हैं— “मेरी माँ अनपढ़ थीं। वह संस्कृति शब्द भी नहीं जानती थीं। वह शाम को आरती के बाद हाथ जोड़ कर भगवान से प्रार्थना करती थीं— हे भगवान ! सबको भलो करियो और तिनके पीछे हमारा भलो करियो। तब तो नहीं, पर उम्र आने पर सोचने—बिचारने लायक होने पर मैंने सोचा, मेरी माँ के मन में यह भावना कैसे आई कि सबका भला करने के भगवान हमारा भला करे। सबका भला पहले और हमारा भला बाद में। यह भावना कहाँ से उस अनपढ़ में आई ? प्राणी स्वार्थी होता है। वह अपना भला और सुख पहले देखता है। मगर मेरी माँ अपने भले से पहले दूसरों के भले की कामना करती है। यह सहज चित्तवृत्ति उसमें कहाँ से आई ? क्या यह सैद्धांतिक अध्ययन से आई, ग्रन्थों से आई, प्रवचनों से आई, सितार से आई, तबले से आई, संगीत से आई ? नहीं इधर कहीं से नहीं आई। मेरी माँ की तरह असंख्य स्त्रियाँ अपने भले से पहले दूसरों के भले की कामना करती हैं, यह लोक भावना है जो लोक—संस्कृति से आई।”⁴ यह लोक संस्कृति की स्वाभाविकता है जिस पर शिष्टता के सिद्धांतों के मानदंड लागू नहीं होते।

ऊंचे तबके के लोग जिस शिष्ट सभ्यता को संस्कृति कहा करते हैं वह असल में भारतीय संस्कृति नहीं है। वह लोक—संस्कृति का विकृत आर्थिक और राजनीतिक रूप है। सामंतवादी संस्कृति और पूंजीवादी संस्कृति इसी का प्रमाण हैं। ये लोग लोक संस्कृति का दोहन करते हैं। जिस तरह भारत में अंग्रेज सस्ते दामों में कच्चा माल लेते थे और अपने यहाँ थोड़ा कशीदा कर या पैकिंग करके इसी देश में महंगे दामों में बेचते थे। यानी वस्तुओं के बाजारीकरण तक ही नहीं, जीवन मूल्यों का बाजारीकरण किस तरह होता है, देश को आज़ादी मिलने के बाद भी आज का समय इस बात की गवाही देता है। यह वर्ग संस्कृति का बाजारीकरण कर के इसे खत्म कर देना चाहता है, क्योंकि लोक में सामूहिक ऊर्जा का स्रोत है और लोक—चेतना से उच्च वर्ग को सदैव खतरा रहता है। इस लिए यह वर्ग लोक—संस्कृति पर तरह—तरह से आक्रमण करता रहता है। यह बात ‘कम्यूनिस्ट मेनिफेस्टो’ में कार्ल मार्क्स ने भी कही थी। डॉ. रामविलास शर्मा ने इसे स्पष्ट करते हुये लिखा है कि—“गण समाजों की सभ्यता और संस्कृति के अनेक उपकरण ऐसे हैं जो पूंजीवादी जतियों की ही नहीं समाजवादी जतियों का भी अंग बनी हुई हैं।

संसार में जो भाषाएँ बोली जाती हैं उनके मूल उपकरण गण समाजों वाले युग की देन है। शोषित वर्ग सहज ही जनतंत्र के जो रूप अपनाते हैं वे गण समाजों की देन हैं। शोषक वर्गों ने इन रूपों का नाश करने का प्रयत्न बार-बार किया, उन्हें अपने हित में इस्तेमाल करके वे उन्हें विकृत बनाते रहे हैं। शोषित वर्गों ने उनके सहारे अपना संघर्ष चलाया है और उसमें नए प्राण प्रतिष्ठित किए हैं। संस्कृति के सबसे मूल्यवान तत्व वे हैं जो शोषक वर्ग के हितों का विरोध करते हैं और शोषित वर्ग की रक्षा में सहायक सिद्ध होते हैं। ये तत्व शोषित वर्ग को धरोहर के रूप में वर्गहीन आदिम समाजों से प्राप्त होते हैं।⁵

निष्कर्षतः हम कह सकते हैं कि अभिजन वर्ग ने जिस संस्कृति का निर्माण किया, वह लोक संस्कृति के दोहन की प्रणाली है। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल इसी को व्यंग्यात्मक लहजे में विलायती उत्थान कहते थे। लोक-संस्कृति को यदि इस विनष्टकारी दौर से बचाने की कोशिश न की गई तो भारत की राष्ट्रीयता पर एक प्रश्न-चिह्न लग जाएगा।

संदर्भ—

1. सिंह, नामवर. (2007). वाद-विवाद-संवाद. नई दिल्ली : राजकमल प्रकाशन. पृ.47.
2. वहीं. पृ. 47.
3. चौहान, शिवदान सिंह. (1953). आलोचना. दिल्ली : पृ. 116.
4. रविरंजन, (2003). लोकप्रिय कविता का समाजशास्त्र. हैदराबाद : मिलिंद प्रकाशन. पृ. 46.
5. शर्मा, रामविलास. (2007). मार्क्स और पिछड़े हुये समाज. नई दिल्ली : राजकमल प्रकाशन. पृ. 43.

धोबिया लोक कला में सार्वभौमिकरण, आधुनिकीकरण और जनजाति-जाति-सांतत्य के लक्षणों का मानवशास्त्रीय अन्वेषण

शिव कुमार¹

प्रस्तावना –

कला का क्षेत्र बहुत व्यापक है और इसमें लोगों के मत भी भिन्न-भिन्न हैं। 'कला' संस्कृत भाषा की 'कल' धातु से बनी है जिसका तात्पर्य सुंदरता, मंत्रमुग्धकारक, प्रसन्न करने वाली इत्यादि है। अर्थात् जो मन या चित्त को प्रसन्न करे वही कला है। कला की अभिव्यक्ति कैसे और क्यों होती है? यह भी एक मनोवैज्ञानिक पहलू है। "अभिव्यक्ति मानसिक अनुभूतियों के कारण उत्पन्न होने वाले भावों द्वारा साकार हो उठती है। ये भाव जब बाह्य जगत के रूप संस्कार को देखकर उत्पन्न होते हैं और अपनी प्रतिभा के कारण जब वे साकार रूप में प्रकट हो जाते हैं, तब 'कला' या 'अभिव्यक्ति' का रूप ही सम्मुख उपस्थित हो जाता है" (तिवारी, भोलानाथ.2003)। कला या अभिव्यक्ति अनेक प्रयोजनों द्वारा प्रकट होती है जिसका उद्देश्य मानव मन को सम्मोहित करना होता है। कला में एक प्रमुख बात यह भी होता है कि कला को प्रस्तुत या बनाने वाला जिसे कलाकार कहते हैं, उस विशिष्ट कार्य में दक्ष एवं निपूण होता है। उसकी दक्षता और प्रतिभा ही कला का द्योतक होता है और कला व कलाकार की वास्तविक पहचान एवं परिभाषा होती है।

कला की गणना अथवा प्रकार के संबंध में भी बड़े मतभेद हैं। जैसे— 'कामसूत्र' में 64 प्रकार की कलाओं का वर्णन मिलता है, जैन ग्रन्थों में 72 कलाओं का वर्णन है। प्रसिद्ध कश्मीरी पंडित ने तो अपनी पुस्तक "कला विकास" में कलाओं के सबसे अधिक प्रकार बताए हैं। इन्होंने 64 जन उपयोगी कलाओं, 64 सुनारों द्वारा सोना बनाने की कलाएं, वेश्यावृत्ति से संबंधित 64 कलाएं, 10 भेषज कलाएं, कायस्थों द्वारा प्रयोग 10 कलाओं इत्यादि का वर्णन मिलाता है। परंतु सम्पूर्ण कला वस्तुतः दो भागों में विभक्त हो सकती है।

- 1— उपयोगी कला
- 2— ललित कला

¹ पी-एच.डी. शोधार्थी, मानवविज्ञान विभाग, म. गां. अं. हिंदी विश्वविद्यालय, वर्धा (महाराष्ट्र),

मो.— 09807119455, Email- shiv.anthro@gmail.com

ललित कला से तात्पर्य है — वे कलाएं जिनकी सुंदरता, मौलिकता, सजीवता से दर्शक या श्रोता मंत्रमुग्ध हो जाता है। जैसे— वस्तु कला, मूर्तिकला, चित्रकला, संगीत कला एवं काव्यकला इत्यादि।

उपयोगी कला से तात्पर्य जन साधारण के उपयोग में प्रयुक्त होने वाली कलाएं। खाने—पीने, पहनने—ओढ़ने, रहने—बैठने, आन—जाने, कमाने—खाने इत्यादि की सुविधाओं के लिए जिन आवश्यकताओं की पूर्ति की जाती है, वे ही उपयोगी कला होती हैं।

प्रस्तुत शोध पत्र का संबंध भी इन्हीं उपयोगी कलाओं से है जो विभिन्न रूपों और प्रकारों से जन साधारण द्वारा अभिव्यक्त किया जाता है एवं समाज में जनजागरण, जनसंचार व अभिज्ञान को फैलाता आ रहा है। इन्हीं कलाओं में 'लोक कला' भी प्रमुख स्थान रखता है। लोक कला पर विचार करने से पहले यह भी जानना आवश्यक है कि 'लोक' क्या है?

'लोक' शब्द का अर्थ 'जनपद' या 'ग्राम्य' नहीं है बल्कि गाँवों एवं कस्बों में फैली हुई वो समस्त जनता है, जिसके व्यवहार—ज्ञान का आधार पोथियाँ नहीं है, ये लोग नगर में परिष्कृत रूप सम्पन्न तथा सुसंस्कृत समझे जाने वाले लोगों की अपेक्षा अधिक सरल तथा अकृत्रिम जीवन के अभ्यस्त होते हैं तथा परिष्कृत रुचि वाले लोगों की समूची विलासिता एवं सुकुमारता को जीवित रखने के लिए जो भी वस्तुएँ आवश्यक होती है, उन्हें उत्पन्न करते हैं। लोक का सीधा संबंध उस जन साधारण लोगों से है जो सरल और साधारण जीवन बिताते चले आ रहे हैं। इन्हीं लोगों (जाति एवं जनजाति) द्वारा पीढ़ी दर पीढ़ी चली आ रही पारंपरिक कलाओं को ही 'लोक कला' कि संज्ञा दी जाती है। लोक कला जनगण के उस स्तर की काव्यात्मक, संगीतात्मक और चित्रात्मक गतिविधियाँ हैं, जो अशिक्षित है और जिसका शहरीकरण व औद्योगीकरण नहीं हुआ है। लोक कला में उत्पादक और उपभोक्ता को अलग कर पाना मुश्किल कार्य होता है एवं उनके बीच सीमा रेखा हमेशा तरल रहती है।

लोक कला का संबंध देशज संस्कृति के लोगों से होता है जो सामान्यतः गाँवों एवं कस्बों में साधारण जीवन बिताते हैं। जीवन निर्वाह करते समय अपने सामान्य जीवन की आप—बीती, कठिनाइयों, विश्वासों, प्रथाओं, संस्कृति तथा क्रिया—कलापों को अपने मनोरंजन एवं अपनी पहचान के रूप में याद करते हैं। इन्हीं यादों को विभिन्न क्रियाओं एवं प्रतिक्रियाओं के माध्यम से एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी में परंपरा के रूप में बताते तथा सीखते हैं। जन साधारण द्वारा पारंपरिक

कला के रूप में मनाये जाने वाले समस्त मानव व्यवहारों को ही लोक कला कहा जाता है। यह लोक कला उस जन समुदाय के अभिज्ञान (पहचान), सांस्कृतिक प्रतिरूप तथा मनोरंजन का माध्यम होता है।

भारतीय दृष्टिकोण से लोक कला की अपनी पहचान और विविधता देखने को मिलती है। समाज के वे लोग जो सामान्य जीवन का निर्वाह करते हैं तथा अपने मनोभावों को अपनी पहचान के रूप में पीढ़ी दर पीढ़ी हस्तांतरित भी करते हैं। इसी को हम लोक कला का दर्जा देते हैं। इसी क्रम में एक महत्वपूर्ण कला का नाम आता है जो विशेषीकृत है, जिसे हम 'आदिवासी कला' के नाम से जानते हैं। परंतु यह जान लेना अतिआवश्यक है कि 'लोक कला' तथा 'आदिवासी कला' में पर्याप्त भिन्नता और विविधता होती है। आदिवासी कला का संबंध उस समुदाय से होता है जो किसी निश्चित भू-भाग में रहता है, एक विशेष भाषा बोलता है तथा जिसका समाज समतावादी है। अर्थात् वह कला जो आदिवासियों द्वारा निर्मित या प्रदर्शित किया जाता है, उसे आदिवासी कला की संज्ञा देते हैं। इसके साथ यह एक कटु सत्य रहा है कि आदिवासियों के लिए कभी भी 'लोक' या 'लोक कला' शब्द का प्रयोग नहीं किया गया था, बल्कि लोक व लोक कला शब्द का प्रयोग एक ऐसे जन समूह के लिए शुरू होता है जो सामान्यतः गाँव व कस्बों में रहते हुए आदिवासियों से भिन्न जीवन बिताता रहा है। कहने का अर्थ यह है कि आदिवासियों को 'लोक' शब्द से दूर रखा गया था और रखा जाता भी रहा है। उन्हें संवैधानिक नाम 'जनजाति' से ही पूरे देश में जाना जाता है। इसी कारण इनके द्वारा प्रदर्शित कलाओं को 'जनजातीय कला' कहा जाता है।

जहाँ तक इस शोध पत्र की बात है इसमें पूर्वाञ्चल (उत्तर-प्रदेश) की एक प्रमुख लोक कला "धोबिया लोक कला" का विश्लेषणात्मक अध्ययन किया गया है। धोबिया लोक कला एक प्रकार की जातिगत लोक कला है क्योंकि यह एक विशेष जाति 'धोबी' से संबंधित है। धोबी जाति के लोग लगभग पूरे देश में मिलते हैं और उनके नामों में भिन्नता भी देखने को मिलती है। धोबी जाति सामान्यतः कपड़े धोने का कार्य करती थी, इस कारणवश इसे 'धोबी' अथवा 'धोने वाला' नाम मिला। अपने सामाजिक-सांस्कृतिक और आर्थिक व्यवस्था एवं अपने जीवन की कठिनाईयों को गीत, संगीत, नृत्य, कथा, विश्वास, मिथकों एवं मुहावरों-लोकोक्तियों के माध्यम से समाज के सामने प्रदर्शित करते थे। इनका यह व्यवहार कला के रूप में धीरे-धीरे उस जाति विशेष की पहचान बन गयी और उनकी कला 'लोक कला' में परिवर्तित हो गई। वर्तमान समय में धोबिया लोक कला में विभिन्न प्रकार देखने को

मिलते हैं। जैसे— धोबिया गीत, धोबिया संगीत, धोबिया नृत्य, धोबिया कथा, धोबिया विश्वास, धोबिया वाद्य—यंत्र, धोबिया वस्त्र, धोबिया गहने एवं मिथक इत्यादि।

धोबिया लोक कला की उत्पत्ति एवं रूपों का अध्ययन करने से पता चलता है कि धोबिया लोक कला विभिन्न रूपों में आदिवासी कला के साथ समानता प्रदर्शित करता है। ध्यान देने वाली बात यह है कि धोबिया लोक कला तथा आदिवासी कला में समानता और विभिन्नता किस प्रकार की है? क्योंकि धोबिया लोक कला के विभिन्न रूपों में आदिवासी कला के समान रूप देखने को मिलते हैं। अब हमारे सामने प्रश्न यह उठता है कि धोबिया लोक कला तथा आदिवासी कला में समानता क्यों है व किन-किन रूपों में है? दूसरा प्रश्न यह भी है कि इस लोक कला का सार्वभौमिकरण किस प्रकार हुआ है? चूँकि जब कोई कला किसी दूसरे समाज या समुदाय द्वारा अपनायी जाती है तो उसमें पारिस्थितिकी व समय के अनुरूप परिवर्तन भी होता है। यह भी जानने का प्रयास किया गया है कि वर्तमान समय में इस लोक कला पर आधुनिकता का क्या प्रभाव पड़ा है?

धोबिया लोक कला की विवेचना—

धोबिया लोक कला के विभिन्न रूपों का विस्तृत वर्णन प्रस्तुत किया जा रहा है जिसमें आदिवासी कला से समानता और भिन्नता को विशेष ध्यान दिया गया है। लोक कलाकार तरह-तरह के गीतों एवं गाथाओं को तैयार करके लोगों का मनोरंजन करते हैं तथा अपनी संस्कृति के संबंध में जानकारी प्रदान कराते हैं। लोक कलाकार विशेष अवसरों पर जैसे— पर्व—त्यौहार, शादी—विवाह, जन्म—मृत्यु इत्यादि पर विशेष प्रकार की नाटक—नौटंकी करके भी लोगों का मनोरंजन करते हैं। लोक कलाओं के माध्यम से एक पूरे जन समुदाय की अभिज्ञानता, निरंतरता एवं सांस्कृतिक परिवर्तन को समझने में सहायता मिलती है। यह लोक कला अति प्राचीन लोक कला है क्योंकि इसकी उत्पत्ति तब से मानी जाती है जब से धोबी जाति का उद्भव हुआ है। प्रारम्भ में इनके मनोरंजन के साधन सीमित और सरल थे। इस जाति के लोगों का आदिवासी वर्ग तथा अपने से उच्च वर्ग के लोगों (पिछड़ी जाति एवं सामान्य वर्ग) से संबंध होता रहा है। क्योंकि उच्च वर्ग के लोगों के कपड़ों को धोने के कारण भी इनको समाज में सम्मान मिलता रहा है। इसी प्रकार धोबी जाति आदिवासी वर्गों से भी लगातार संपर्क में रहती थी, जिससे उन्हें आदिवासियों की संस्कृति को पास से देखने का मौका मिला था। जिसका परिणाम यह हुआ कि धोबी जाति के लोगों को अपना खाली समय और दिन भर के थकान व मनोभावों को आदिवासियों की तरह कला के रूप में प्रस्तुत करने का रास्ता

सुझा होगा, क्योंकि कोई भी व्यक्ति अपने दिन-भर की परेशानियों एवं थकानों इत्यादि को सायंकाल के खाली समय में अपने पास-पड़ोसियों के साथ बांटना चाहता था। इस प्रकार इनका यह प्रदर्शन धीरे-धीरे लोक कला का रूप लेता चला गया चूँकि यह समुदाय आदिवासी नहीं था और न ही आदिवासी के कोई गुण थे। इसलिए समाज के प्रबुद्ध वर्ग ने इन समूहों के लिए 'लोक' तथा इनकी कला को 'लोक कला' से सुशोभित किया। प्राचीन काल में इस कला को मनोरंजन और अपनी पहचान के रूप में सम्मान मिला जिसमें प्रस्थिति और भूमिका का प्रमुख स्थान था। परंतु धीरे-धीरे इस कला में भी परिवर्तन हुआ जिसमें व्यवसायीकरण ने प्रमुख भूमिका निभाई।

अतः धोबिया लोक कला की विवेचना तथा विश्लेषण करना अतिआवश्यक हो जाता है, जिसमें आदिवासी कला तथा आधुनिकता प्रमुख आधार है। आदिवासियों में व्याप्त विभिन्न अभिनय कलाओं के माध्यम से धोबिया लोक कला के रूपों का विश्लेषणात्मक विवेचना प्रस्तुत किया जा रहा है, जो निम्नलिखित है—

(1) धोबिया लोक गीत :

लोक गीत लोक साहित्य का प्रमुख अंग है। सामूहिक जीवन के अवचेतन मन की अभिव्यक्ति जिसके माध्यम से की जाती है उसे लोक गीत कहते हैं। जन सामान्य के हर्ष-विषाद, उमंग-उत्साह, हास-परिहास, आशा-निराशा, सपनों और आकांक्षाओं को लोक गीतों के माध्यम से सुना जा सकता है। सहानुभूति के स्तर पर इनका पूर्णरूपेण अनुभव किया जा सकता है। लोक गीतों का अस्तित्व तब तक जीवित रहेगा जब तक मानव का अस्तित्व विद्यमान है। (परमार, श्याम. 2003)

धोबिया लोक गीत इन्हीं परम्पराओं पर आधारित एक शैली है जो धोबी जाति के मनोभावों को अभिव्यक्त करती है। जिस प्रकार आदिवासी गीत आदिवासीय समाज के विभिन्न पक्षों को लेकर गाये जाते हैं, ठीक उसी प्रकार धोबिया गीत भी निम्नलिखित पक्षों पर तैयार किए जाते हैं और गाये जाते हैं। जैसे— पर्व-त्यौहार के गीत, अतिथि सत्कार के गीत, कपड़े धोते समय के गीत, समूह गीत, भूत-प्रेत संबंधी गीत, पति-पत्नी संबंधी गीत, प्रेमी-प्रेमिका गीत, हँसी-मजाक के गीत, पशु संबंधी गीत, श्रमिकों के गीत, मौसम संबंधी गीत, जीवन की विभिन्न अवस्थाओं संबंधी गीत, नाटक-नौटंकी गीत इत्यादि।

धोबिया गीतों के प्रकार में समय के साथ परिवर्तन भी देखने को मिलता है। जिस प्रकार आदिवासी गीत मुख्यतः पुजा-पाठ, संस्कार, जादू-टोना, भूत-प्रेत, हास-परिहास, खेल-कूद, मनोरंजन तथा जीवन की विभिन्नता पर आधारित होते

हैं। ठीक उसी प्रकार धोबिया गीत भी निर्मित होते हैं। अंतर सिर्फ इतना होता है कि निर्माता तथा गाने की शैली पर समय के साथ विभिन्न परिवर्तनकारी कारकों का प्रभाव पड़ता रहा है। जैसे— आधुनिकता तथा व्यवसायीकरण के कारण गीतों के धुनों, संरचना, शैली आदि पर फिल्मी गीतों का प्रभाव।

(2) धोबिया नृत्य :

नृत्य की परंपरा आदिम युग से चली आ रही है। जब से आदिमानव ने अपने भावों को अंग-संचालन द्वारा प्रकट करने का प्रयास किया, तभी से नृत्य कला का सूत्रपात हुआ। भाषा के विकास से पूर्व आदिम मानव ने अपने भावों को व्यक्त करने के लिए सांकेतिक भाषा का उपयोग करता था। तब से नृत्य शैली का प्रादुर्भाव माना जाता है। वर्तमान में यह सुसज्जित और जटिल हो गया है। इसी क्रम में धोबिया लोक नृत्य को भी रखा जा सकता है, जिसे स्थानीय बोली में धोबिया नाच कहा जाता है। धोबिया कलाकार विशेष रूप से समाज में विशेष स्थान प्राप्त करता है, जो विभिन्न गीतों के आधार पर प्रतिक्रिया तथा अंग संचालन करके मनोरंजन करता है। यह आम तौर पर हास्यप्रद होता है परंतु कभी-कभी समाज के अति सूक्ष्मग्राही पक्षों पर भी अपने नृत्यों के माध्यम से समाज के सामने रखते हैं।

जहाँ तक आदिवासी नृत्य की बात है, इसमें भी नर्तकियाँ और नर्तक मोहक वेश-भूषा से सज्जा करके नृत्य करते हैं। चेहरे पर विभिन्न प्रकार के सौंदर्ययुक्त पदार्थों का सेवन करते हैं। ठीक उसी प्रकार धोबिया लोक कलाकार (नर्तक/नर्तकियाँ) भी अपने शरीर को सौंदर्ययुक्त पदार्थों से सजाते हैं और विभिन्न प्रकार के वस्त्रों को धारण करके नृत्य करते हैं। आधुनिकता के इस युग में बाजार में उपलब्ध विभिन्न सौंदर्ययुक्त पदार्थों को कलाकारों द्वारा खूब पसंद किया जाता है। इसका एक प्रमुख कारण यह भी है कि कलाकार जितने आकर्षक होंगे, लोगों में देखने की रुचि उतना ही अधिक रहती है।

(3) धोबिया वाद्य-यंत्र :

किसी भी कला की रोचकता तभी बनी रहती है जब उसमें लोक वाद्य यंत्रों का प्रयोग होता है। वाद्य यंत्र अर्थात् बजने वाली वस्तुएं जिनसे निकलने वाली ध्वनि दर्शकों को लुभाती है। धोबिया लोक कला के प्रदर्शन में लोक वाद्य-यंत्रों का प्रमुख स्थान होता है। इन वाद्य-यंत्रों की प्रमुख विशेषता यह है कि सभी वाद्य-यंत्र देशज लोगों द्वारा तैयार किया जाता है। कलाकारों द्वारा प्रयोग किये जाने वाले वाद्य-यंत्रों का अपना एक सामाजिक महत्व होता है और उनके संबंध में कोई न कोई मिथक अथवा सामान्य कहानियाँ होती हैं जैसा आदिवासी वाद्य-यंत्रों में भी

देखने को मिलता है। धोबिया वाद्य-यंत्रों में प्रमुख मृदंग (ढोलक), कसावर (पीतल का बर्तन तथा लकड़ी), छड़ (लोहे का बना), हरमुनिया, तुरही इत्यादि हैं। आधुनिकता के कारण अब बांसुरी एवं इलेक्ट्रिक वाद्य-यंत्र भी प्रयोग किए जा रहे हैं।

(4) धोबिया वस्त्र एवं आभूषण :

धोबिया लोक कलाकार इस कला को प्रदर्शित करने से पहले अपने शरीर को विभिन्न देशज वस्त्रों तथा आभूषणों से सजाते हैं। जो विशाल जन समुह (देखने वाले) के आकर्षण का केंद्र होता है। विशेष प्रकार के वस्त्रों में कुर्ती तथा घाघरा होता है जिसे लोक कलाकारों द्वारा स्वयं तैयार किया जाता है। घाघरे में चमकीले वस्तुओं का प्रयोग होता है। कुर्ती पर अनेकों रंग के छोटे-छोटे चकत्ते लगाए जाते हैं। घाघरा सामान्यतः लाल रंग का होता है जिससे वह दर्शकों की नजरों से दूर नहीं हो पता। इसके साथ ही साथ कमर में छोटी-छोटी घंटियों की माला भी पहनते हैं। आभूषण के रूप पीतल तथा देखावटी हार, कंगन, नथुनी, कान-बालि, पायल, अँगूठी इत्यादि को धारण करते हैं।

(5) लोक मिथक तथा लोक कथाएँ :

जनजातीय मिथक तथा कथाएँ देवी-देवताओं, उत्पत्ति, भूत-प्रेत, राजा-रानी, पशु-पक्षी, पेड़-पौधे, नदी-पहाड़, पृथ्वी-समुद्र, गोत्र, टोटम, वंश, परिवार एवं समाज के नायक-नायिका इत्यादि से संबंधित होता है। जो कहानियों तथा विश्वासों के रूप में आगे बढ़ती जाती है। ठीक उसी प्रकार धोबिया मिथक, कथाएँ एवं विश्वास भी कहानियों, गीतों व कविताओं के माध्यम से समाज में व्याप्त हैं। जैसे- धोबी जाति के उत्पत्ति से संबंधित मिथक, व्यवसाय से संबंधित मिथक, पशुओं (विशेष रूप से गधा), नदियों, तालाबों इत्यादि से संबंधित मिथक इसके अलावा लोक नायकों (बलदेव धोबी, गिरधारी धोबी इत्यादि) से संबंधित मिथक एवं कहानियाँ भी प्रचलित है जिसे गीतों के माध्यम से प्रस्तुत करते हैं। जो लोक कथाओं एवं गाथाओं के माध्यम से एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी में हस्तांतरित होती रहती है। जैसे-

- 1) सिंधु घाटी सभ्यता के वारिस के रूप में धोबी जाति का मिथक।
- 2) धोबी जाति का कोरवा जनजाति (छ.ग.) से संबंधित मिथक का प्रचलन।

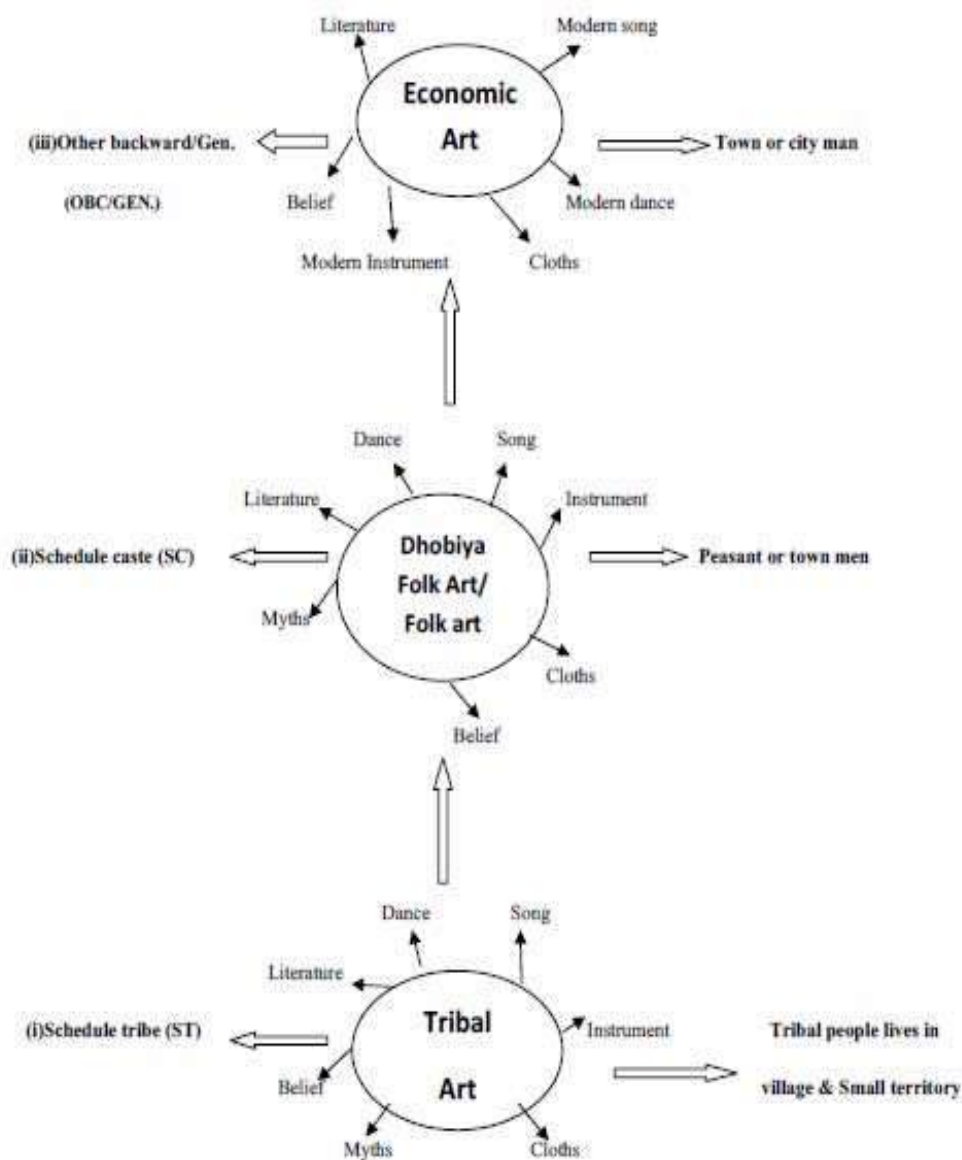
इस प्रकार देखा जा सकता है कि धोबिया लोक कला के विभिन्न रूप हैं। यह लोक कला आदिवासी कला के विभिन्न रूपों से समानता रखती है तथा जन

साधारण के समक्ष अपने मनोभावों की अभिव्यक्ति अपनी पहचान के रूप में करता है। इसका अपना इतिहास है जो धोबी जाति की पहचान व संस्कृति का द्योतक है। परंतु आधुनिकता के दौर में जैसे सभी संस्कृतियाँ प्रभावित हुई हैं वैसे ही यह लोक कला भी परिवर्तित होती चली आ रही है। धोबिया लोक कला अब किसी जाति विशेष की कला नहीं रही बल्कि यह विभिन्न जाति के लोगों द्वारा भी प्रदर्शित किया जा रहा है। जिसके कारण यह लोक कला जातिगत लोक कला की विशेषता से अलग हो गयी है। इसका प्रमुख कारण व्यवसायीकरण है, जिसे विभिन्न लोगों (जातियों जैसे— SC, OBC, GEN.) ने लाभ कमाने के लिए उसके पारंपरिक रूपों में आधुनिक परिवर्तन करके अपना बना लिया है और उसे अत्यधिक मोहक एवं आकर्षक बनाकर प्रदर्शित कर रहे हैं।

मैक्कम मैरिएट के अनुसार "जब लघु परंपरा के तत्व जैसे— संस्कार, पूजा—पाठ, कलाएँ, प्रथाएँ आदि ऊपर की ओर बढ़ते हैं अर्थात् फैलाव विस्तृत होता जाता है और जब यह बृहत् परंपरा के स्तर तक पहुँच जाता है साथ में उनके मूल स्वरूप में परिवर्तन हो जाता है तो इस प्रक्रिया को सार्वभौमिकरण कहते हैं। इसी प्रक्रिया के अंतर्गत लघु समूह या समूह के कुछ विशिष्ट सांस्कृतिक तत्व महान परंपरा के सांस्कृतिक तत्वों के साथ मिलकर उसके अभिन्न अंग बन जाते हैं।

धोबिया लोक कला धोबी जाति की पारंपरिक लोक कला है। परंतु धोबिया लोक कला के विभिन्न रूपों (जैसे— गीत, संगीत, नृत्य, वस्त्र, वाद्य—यंत्र, विश्वास, मिथक, कथाएँ इत्यादि) में आदिवासी कला के विभिन्न रूपों के बीच समानता देखा जा सकता है। जैसे— गीतों के निर्माण में, नृत्य के प्रारूपों में, वाद्य यंत्रों के प्रयोग में, वस्त्रों के प्रयोग में एवं लोक साहित्यों के रूप में इत्यादि। (चित्रानुसार)

आदिवासी कलाएँ जैसे— गीत, नृत्य, वाद्य—यंत्र, वस्त्र, विश्वास, मिथक, कथाएँ, लोकोत्तियाँ, मुहावरे, साहित्य इत्यादि का संबंध आदिवासी समूह से होता है, जो एक विशेष भौगोलिक क्षेत्र में रहता है तथा उनका समाज समतावादी होता है। आदिवासी कलाओं में सरलता का स्वरूप प्रदर्शित होता है। अपनी संस्कृति, परम्पराओं, विश्वासों, मूल्यों, समस्याओं, आवश्यकताओं तथा प्रकार्यों को कला के रूपों में प्रदर्शित करते रहे हैं। जिसका प्रमुख उद्देश्य अपनी पहचान बनाए रखना तथा मनोरंजन करना था। धीरे—धीरे बाह्य समाज ने इनकी संस्कृति को जानने के लिए इनके जीवन में हस्तक्षेप किया और इनके सामाजिक—सांस्कृतिक जीवन के कुछ महत्वपूर्ण पहलुओं को अपनाने लगे। आदिवासियों की कलाओं में सरसता व सरलता होने के कारण बाह्य समाज के लोगों द्वारा अपनाने में मदद ली और जल्द



Process of Modernization & Universalization of Folk art

ही अपना लिया। चूँकि जाति व्यवस्था में जातिगत व्यवसाय का प्रमुख स्थान रहा है जिसने आदिवासी कला को सीखने में प्रमुख भूमिका निभाई। दिन भर के थकान, चिंताओं, कठिनाइयों और मनोभावों को आदिवासियों के समान अभिव्यक्त करने का मौका मिला। इसमें अंतर सिर्फ इतना रहा कि वह अभिव्यक्ति उनकी स्वयं की थी। आदिवासियों द्वारा प्रदर्शित कला अब ग्रामीण तथा श्रमिक वर्ग के लोगों द्वारा अपनाया गया, लेकिन उसके स्वरूप को थोड़ा परिवर्तन करके। श्रमिक वर्ग के

लोगों ने भी अपने जीवन की समस्याओं, आवश्यकताओं, प्रकार्यों, सुख-दुख इत्यादि मनोभावों को कला के माध्यम से प्रदर्शित किया। जिससे यह लाभ हुआ कि उन्हें अपने जीवन की परेशानियों एवं थकान को बहलाने का मौका मिला। इसके साथ ही साथ समाज के अन्य लोगों को अपने मनोभावों को समझने का मौका मिला। यह व्यवहार (कला) धीरे-धीरे ग्रामीण तथा श्रमिक वर्ग की पहचान बन गयी और समाज के प्रबुद्ध वर्ग ने इस व्यवहार को जो कला के रूप जाना जाता था उसे आदिवासी कला से थोड़ा भिन्न पाया। इसलिए इसे एक अलग नाम लोक की "लोक कला" दिया। अब यह जनजातीय समाज से जातीय समाज, जनजाति से जाति तथा आदिवासी कला से लोक कला एवं आर्थिक कला का हिस्सा बन गया।

वर्तमान समय में धोबिया लोक कला आधुनिकता एवं व्यवसायीकरण के कारण आर्थिक कला के रूप में भोजपुर क्षेत्र (उत्तर-प्रदेश का पूर्वाञ्चल) में प्रचलन में है। अब यह लोक कला केवल धोबी जाति कि नहीं रह गयी है। इसे अन्य जातियों जैसे— अनुसूचित जाति (चमार, पासी, खट्टिक) अन्य पिछड़ा वर्ग (बिंद, यादव, लोहार, पटेल), तथा सवर्ण जाति के लोगों द्वारा सीखा और प्रदर्शित किया जा रहा है। अर्थात् लघु कला के तत्त्व विभिन्न रूपों में उच्च (वृहत) कला के रूपों में ऊपर की ओर बढ़ रहे हैं। कलाएं अनुसूचित जनजाति (आदिवासी) से अनुसूचित जाति (धोबी जाति) और फिर पिछड़ी जाति (यादव, बिंद जाति) एवं सवर्ण जातिओं द्वारा अपनाया जा रहा है। जो सार्वभौमिकरण का उत्कृष्ट उदाहरण प्रस्तुत करता है। इस प्रकार देखा जा सकता है कि धोबिया लोक कला वर्तमान में व्यवसायिक कला के रूप में महान परंपरा का अंग बन गया है।

जाति-जनजाति-सांतत्य :

डॉ० मजूमदार (1958) का मानना है कि जनजाति-जाति सांतत्य के परिणाम स्वरूप प्रारम्भिक काल से ही जनजाति से जाति के रूप में शांत परिवर्तन सम्पन्न होते रहे हैं। यह परिवर्तन अनेक कारणों से संभव हुए। वर्तमान में अधिकांश निम्न या बहिर्गत जातियाँ पहले जनजातियाँ ही थीं। समय-समय पर जाति तथा जनजाति में परिवर्तन होता रहता है, जिसका परिणाम यह होता है कि कुछ जातियाँ, जनजातियों के रूप में दिखती हैं, तो कुछ जनजातियाँ, जाति का लक्षण प्रदर्शित करती हैं। इसी प्रकार धोबी जाति भी लोक कला के माध्यम से जनजातियों के समान लक्षण प्रदर्शित कर रही है, जो जाति-जनजाति-सांतत्य की अवधारणा को सत्यापित करती है। धोबी जाति द्वारा जाति-जनजाति-सांतत्य को प्रदर्शित करने वाले लक्षण निम्नलिखित हैं—

1. जिस प्रकार आदिवासी का संबंध विशेष भौगोलिक क्षेत्र से होता है। ठीक उसी प्रकार धोबी जाति का भी एक विशेष भौगोलिक क्षेत्र जैसे— तालाबों या नदियों से विशेष संबंध होता है। इसका प्रमुख कारण यह माना जाता है कि इन्हें कपड़े धोने के लिए एक बहुत बड़े जलाशय की आवश्यकता होती है, जो ग्रामीण क्षेत्र के पास स्थित तालाबों या नदियों से पूर्ण होती है। धोबी जाति की लगभग सम्पूर्ण आर्थिक स्थिति इसी कार्य पर निर्भर होने के कारण इनका विशेष भौगोलिक क्षेत्र से संबंध अति घनिष्ठ होता है।
2. धोबियों का समाज आदिवासियों की तरह ही समतावादी है, जिसमें किसी प्रकार का सामाजिक स्तरीकरण देखने को नहीं मिलता है।
3. इनके समाज में लोक कलाकारों को विशेष प्रास्थिति प्राप्त होती है जो उस प्रास्थिति के अनुरूप विशेष भूमिका अदा करते हैं, जिस प्रकार आदिवासी समाज के मुखिया का होता है।
4. धोबी समाज में सभी लोगों का एक समान पेशा होना जरूरी नहीं है।
5. जाति की उत्पत्ति श्रम-विभाजन तथा व्यवसायिक आधार पर होती है। धोबी जाति के व्यावसायिक उत्पत्ति से संबंध के साथ ही साथ धोबी जाति की उत्पत्ति से संबन्धित मिथक भी मिलते हैं। जैसे— इनका संबंध कोरवा जनजाति (छ.ग.) से माना जाता है, जो बाद में धोबी जाति में परिवर्तित हो जाती है।

निष्कर्ष —

आज जिसे 'लोक कला' कहा जाता है, वह 18वीं सदी से पहले अस्तित्व में नहीं थी बल्कि वह अपना अस्तित्व तलाश रही थी। लोक कला की स्वतंत्रता, मूल्यवत्ता और विष्णुता का कितना भी समर्थन क्यों न किया जाये, लेकिन एक अन्य सवाल अवश्य उत्पन्न होता है। — क्या लोक कला का कोई अपना इतिहास है? अथवा यह कुछ सामान्य तथ्यों से ही अपना बचाव करता रहेगा। कहने का तात्पर्य यह है कि भारत भूमि अनेकों लोक कलाओं से परिपूर्ण रही है। परंतु ऐसी कोई भी लोक कला नहीं है, जो आधुनिकता के प्रभाव से बच सकी हो। आधुनिकता तथा पूंजीवाद ने धोबिया लोक कला को भी नहीं छोड़ा है। व्यवसायीकरण ने धोबिया लोक कला की मूल कलाओं एवं कलाकारों को समाप्त करने का काम किया है, जिससे इनके अस्तित्व का खतरा बढ़ा है। इस लोक कला का ऐसा कोई भी पक्ष नहीं है जहाँ आधुनिकता ने अपने पैर नहीं रखे हैं।

क्या यह कहा जा सकता है कि अब लोक कलाएं नहीं रह गई हैं? क्योंकि 'लोक' कहे जाने योग्य कोई वस्तु बची ही नहीं। दरअसल पश्चिमी एवं विशेषकर एंग्लो-सैक्सन देशों के लिए यह सही बात है, क्योंकि इन देशों में न केवल औद्योगिक नगरों के जन समूह बल्कि खेती में लगे हुए लोगों में भी उन लोगों के समान कुछ दिखाई नहीं देता जिन्होंने पहले लोक कला को जीवित रखा था।

सुझाव —

हीगेल के साथ-साथ डॉ. श्याम सुंदर दास ने भी किसी कला की श्रेष्ठता का आधार सामग्री की मूर्तता या अमूर्तता माना है। चाहे वह ललित कला हो या उपयोगी कला के रूप में 'लोक कला'। प्रत्येक लोक कला की श्रेष्ठता का आधार भी पृथक-पृथक होता है। कोई भी लोक कला अपने विशिष्ट रूपों, प्रमाणों, भावों, लावण्यों, सादृश्यों आदि गुणों के कारण विशिष्टता और श्रेष्ठता को प्राप्त करता है। लोक कला का विशेष संबंध लोक कलाकारों से होता है। क्योंकि किसी भी लोक कला में एक कलाकार की मनोभावनाओं समावेश होता है, जो उसकी अभिज्ञानता का द्योतक होता है। यदि किसी लोक कला को वास्तव में संरक्षित तथा परिष्कृत करना है तो सबसे पहले लोक कलाकारों के अस्तित्व को बचाना होगा। धोबिया लोक कला से संबंधित सुझाव निम्नलिखित हैं—

- 1— लोक कलाकारों के नवबोध, नवरुचि तथा नई शैलीगत उद्भावना के लिए कोई प्रशिक्षण नहीं है, जिससे वे आज भी हजारों साल पुरानी प्रणाली के आधार पर लोक कला का प्रदर्शन कर रहे हैं। इसके लिए जरूरी है कि इन्हीं लोक कलाकारों को नवीन शैली में प्रशिक्षित किया जाय जिससे उन्हें स्वयं की पहचान बनाने का मौका विश्व स्तर पर प्राप्त हो सके।
- 2— धोबिया लोक कला के विभिन्न स्वरूपों को विश्व की आधुनिक कलाओं के बराबर सम्मान मिले।
- 3— यहाँ पर हमें केवल एक लोक कला के संबंध में नहीं अपितु सम्पूर्ण लोक संस्कृति (लोक नाट्य, लोक नृत्य, लोक कला, लोक विश्वास, लोक संगीत, लोक गीत इत्यादि) के संदर्भ में सोचना होगा।
- 4— उत्तर-प्रदेश के पूर्वाञ्चल क्षेत्र (जैसे— मिर्जापुर, गाजीपुर, चंदौली, बलिया जिले इत्यादि) की विभिन्न लोक कलाओं को संग्रहीत करके उसके समाप्त होने के कारणों का पता लगाना तथा प्रोत्साहित करना होगा।

5— लोक कलाकारों के भुखमरी तथा अस्तित्व को बचाना होगा। उनके द्वारा प्रदर्शित कलाओं को प्रशिक्षित करके पीढ़ी दर पीढ़ी हस्तांतरण का माध्यम बनाना होगा।

संदर्भ ग्रंथ सूची —

- वर्मा, महेंद्र. (2006). भारतीय चित्रकला की परंपरा. दिल्ली : भारतीय कला प्रकाशन.
- हाऊजर, अर्नाल्ड. (2008). कला का इतिहास दर्शन. दिल्ली : ग्रंथ शिल्पी प्रकाशन.
- दास, भगवान एवं सिंह, सतनाम. (2011). धोबी समाज का संक्षिप्त इतिहास. दिल्ली : सम्यक प्रकाशन.
- वियोगी, नवल. (2001). भारत की आदिवासी नाग सभ्यता. दिल्ली : सम्यक प्रकाशन.
- वियोगी, नवल. (2001). चमार जाति का गौरवशाली इतिहास. दिल्ली : सम्यक प्रकाशन.
- त्रिपाठी, सूर्यकांत. (2013). लोक का अवलोकन. दिल्ली : आर्य प्रकाशन.
- शुक्ल, हीरा लाल. (2012). आदिवासी संस्कृति संगीत एवं नृत्य. दिल्ली : बी. आर. रिथम प्रकाशन.
- पाण्डेय, गया. (2007). भारतीय जनजातीय संस्कृति. नई दिल्ली : कांसेप्ट पब्लिशिंग कंपनी.
- त्रिपाठी, वशिष्ठ नारायण. (2011). भारतीय लोकनाट्य. दिल्ली : वाणी प्रकाशन.
- नंबूदिरीपाद, ई. एस. एस. (2002). कला साहित्य और संस्कृति. दिल्ली : वाणी प्रकाशन.
- मुखर्जी, रवींद्र. नाथ. (2009). सामाजिक शोध व सांख्यिकी. दिल्ली : विवेक प्रकाशन.
- श्रीवास्तव, ए. आर. एन. (2001). सामाजिक मानवविज्ञान. दिल्ली : सम्यक प्रकाशन.
- दइया, पीयूष. (2002). लोक. उदयपुर : भारतीय लोक कला मण्डल.
- दास, भगवान एवं सिंह, सतनाम. (2011). धोबी समाज का संक्षिप्त इतिहास. दिल्ली : सम्यक प्रकाशन.
- उप्रेती, हरिश्चंद्र. (2000). भारतीय जनजातियाँ: संरचना एवं विकास. जयपुर : राजस्थान हिंदी ग्रंथ अकादमी.

‘पनिका जनजाति’ एक सामान्य परिचय : उत्तर प्रदेश के सोनभद्र जिले के विशेष सन्दर्भ में

पवन कुमार पाण्डेय¹

मानव की जिज्ञासा ही सृजन को जन्म देती है मानव जीवन में स्थायित्व की अवधारणा ने सभ्यता एवं संस्कृति का विकास किया। प्रत्येक समाज अपनी पारिस्थितिकी एवं पर्यावरण के अनुरूप मूल्यों, कला, प्रथा, नियम, कानून, परम्परा, इत्यादि को जन्म देता है। पनिका जनजाति भी ऐसा एक मानव समूह है जो अपनी सांस्कृतिक विशेषताओं के कारण निरन्तर बनी हुई है।

उत्तर प्रदेश के सोनभद्र में लगभग 16 जनजातियाँ निवास करती हैं। पनिका को 2003 में जनजाति में सम्मिलित किया गया। उत्तर-प्रदेश में इनकी संख्या 15059 (जनगणना, 1991) है। पनिका जनजाति सोन नदी के आस-पास के क्षेत्रों में रहती है। बंगाल में इन्हें “पान, पनवा, पौर, पाव, चिक, बराक, महतों, खासी तथा टन्टी” कहा जाता है। सोनभद्र में इन्हें पनिका, पनिकिया, और कोटवार कहा जाता है। सामान्यतः पनिका शब्द ‘पनिक’ से लिया गया है। जिसका अर्थ ‘धनुष खींचने वाला’ होता है। इसका प्रयोग जुलाहे लोग कपड़ा खींच कर बुनने में करते हैं। ‘कर्नल डाल्टन’ हिन्दू या आर्यों से इनका क्रम दर्शाते हैं (भारत के लोग, 1990)। यद्यपि इनकी उत्पत्ति ‘द्रविड़’ से मानी जाती है। इसकी संभावना है कि आर्यों की बस्ती बसी तो इनको पराजित या दबा दिया गया (ट्राइब एण्ड कास्ट, 1963)।

उत्पत्ति :- पनिका जनजाति को कोटवार भी कहा जाता है। कोटवार शब्द ‘कोतवाल’ से बना हुआ है जिसका अर्थ ‘दुर्ग का रक्षक’ है। पनिका जनजाति की उत्पत्ति पानी से हुई। ये भगवान के साथ स्वर्ग में रहते थे। ये पानी ढोने का काम करते थे। एक दिन भगवान ने इन्हें आग लेने के लिए भेजा। आग खोजते-खोजते उस स्थान पर गया, जहाँ पर मझवार जाति के लोग मांस खा रहे थे तथा उसने भी मांस खा लिया तब भगवान ने क्रोधित होकर पीठ पर पैर से मारा, सारा मांस मुख से बाहर निकल गया और इन्हें स्वर्ग से नीचे धरती पर फेंक दिया।

सोनभद्र के पनिका मध्य प्रदेश के सिंगरौली जिले से आकर बसे हैं। कुछ लोगों के अनुसार पहले ये लोग पंडित थे और पंडित के साथ बैठते और पूजा

¹ एम.ए., एम.फिल. मानवविज्ञान, इ.वी.वी. इलाहाबाद.

करते थे, परन्तु बाद में इन्होंने बैठना तथा पूजा करना छोड़ दिया और तब से ये पंडित से नीचे हो गये।

गोत्रों की उत्पत्ति :- पनिका जनजाति के विभिन्न गोत्र होते हैं। जैसे—गैंगोर, कमरिया, पनरिया, परवार, रथिया, सुनैनी, वीरगत। अपने नाम के आगे पनिका लिखते हैं। जैसे :- कन्हैयालाल पनिका।

पहले मुख्य रूप से पाँच गोत्र थे। बाद में चलकर विभिन्न गोत्रों की उत्पत्ति हुई। गोत्र की उत्पत्ति की कहानी निम्नलिखित है :-

राम आधार चौबे के पास एक लड़की थी। राम आधार चौबे भगवान शंकर के पुजारी थे। मन्दिर में प्रतिदिन सुबह—शाम पूजा—पाठ किया करते थे। एक बार कहीं दूर रिश्तेदार के पास गये और अपनी लड़की से बोलकर गये कि तुम शंकर जी की पूजा करना। वह लड़की मन्दिर में गयी और पूजा करने लगी, तभी भगवान शंकर अचानक प्रकट हुए और उसे आशीर्वाद दिया कि तुमको एक पुत्र की प्राप्ति होगी। तब लड़की परेशान होकर बोली कि प्रभु मैं अभी कुंवारी हूँ मेरी बड़ी बदनामी होगी आप अपना आशीर्वाद बदल दीजिए। तब शिव जी ने कहा कि हमारा वरदान बदल नहीं सकता, परन्तु तुम्हें लड़का होगा और किसी को पता नहीं चलेगा। इसके बाद 12 बजे रात को लड़का पैदा हुआ। लड़की ने कठौती में रखकर लड़के को नदी में छोड़ दिया, इसका पता किसी को नहीं हुआ।

वह लड़का बहते हुए एक किनारे पर लगा। वहाँ उपस्थित एक मल्लाह उठाकर अपने घर लाया तथा उसका नाम 'दुख्खी' रख दिया। जब लड़का बड़ा हो गया तो मल्लाह ने लड़के की शादी करने की सोची परन्तु कोई शादी को तैयार नहीं हुआ। सभी लोग कहते थे कि पता नहीं किस बिरादरी का है जब कोई शादी करने के लिए तैयार नहीं हुआ तो लड़के ने अपने मन से एक यादव की लड़की को रख लिया। दुख्खी को पाँच लड़के हुए। जब ये लड़के बड़े हुए तो दुख्खी इनकी शादी के लिए चिन्तित हुआ। शादी करने को कोई तैयार नहीं था। अतः लड़कों की भी शादी नहीं हुई। फिर पाँचों एक साथ शादी खोजने निकल पड़े।

उन्हें रास्ते में दुर्गा माता मिली जो छोटी बच्ची के रूप में थी। उन्होंने पूछा कहाँ जा रहे हो, पाँचों ने कहा हम सब शादी लगाने जा रहे हैं। दुर्गा जी बोली हमको भी साथ ले लो, मैं तुम्हारी मदद करूँगी। इनको कंधे पर बैठाकर सभी आगे चल दिये। ये लोग एक राजा के राज्य में पहुँचे तो पता चला कि राजा की पाँच लड़कियाँ हैं तो सब लोग राजा के पास पहुँचे और बोले कि हम लोग शादी खोजने निकले हैं और आपकी पाँच लड़कियाँ हैं तथा हम भी पाँच हैं। अतः हम

लोग आपकी लड़कियों से शादी करना चाहते हैं। तब राजा ने पूछा कि किस बिरादरी के हो तब उन्होंने अपने मन से कहा कि हम ‘पनिका’ हैं। राजा बोले ये कौन सी जाति है, हम इस जाति को नहीं जानते। हम अपनी लड़कियों की तुमसे शादी नहीं करेंगे। बात बढ़ते-बढ़ते लड़ाई होने लगी। दुर्गा माता ने सभी लोगों को काट दिया। कोई भी सैनिक शेष नहीं बचा। केवल राजा रानी और पाँचों लड़कियाँ बची। पाँचों ने अपनी-अपनी शादी कर लिया। राजा-रानी को दण्ड स्वरूप घर छोड़ना पड़ा। राजा रानी जब जा रहे थे तो रास्ते में उन्हें काली माता मिली। उन्होंने पूछा कि आप लोग कहाँ जा रहे हो तो राजा ने बताया कि मेरे घर में पनिका बदमाश घुसे हैं और मेरी लड़कियों से जबरदस्ती शादी कर लिए हैं। काली माता ने कहा कि घर चलिए हम उनको भगाते हैं और फिर राजा रानी वहाँ गये। तब काली माता बोली कि कहाँ हैं सब। तब पहला लड़का घर से निकला तो उन्होंने पूछा कि कौन हो तुम ? तो उसने कहा कि मैं ‘पनिका’ हूँ। फिर काली माता ने झपट्टामार कर पेट में डाल लिया। उसका एक बेटा भी था। फिर दूसरा निकला तब काली माता ने पूछा कि कौन हो तुम ? तो उसने कहा कि मैं ‘गायकवाल’ हूँ। फिर काली माता ने कहा कि जल्दी भाग जाओ मुझे केवल पनिका चाहिए। तीसरा निकला तो वह बोला मैं ‘टडिया’ हूँ। काली माता ने उसे भी भगा दिया। चौथा निकला तो उसने ‘सोनवानी’ बताया। तब उसको भी भगा दिया। सबसे छोटा अपने आप को ‘बजरा’ बताया। बड़े वाले का लड़का अन्त में निकला तो उसने बताया कि मैं ‘सरियवा’ हूँ। उसको भी छोड़ दिया। वे यह जानकर और क्रोधित हो गयी कि सबने मुझसे झूठ बोला है। अतः श्राप दे दिया कि तुम्हारी स्थिति हमेशा दयनीय बनी रहेगी। अतः इस प्रकार गायकवाल, टडिया, सोनवानी, सरियवा, बजरा गोत्र हुए। इनके अलावा भी बहुत से गोत्र हैं जैसे— पड़वार, दूधकौरा, पनरिया, कुम्हरिया, नरिया, करैता, गोन, टिकरवा, पाड़ा, सौरकुरा, मुर्गाचुन्नर इत्यादि सोनवानी, रठिया, टडिया को उच्च गोत्र का माना जाता है।

परिवार और नातेदारी :- एकल परिवार होता है। सम्पत्ति और सामाजिक स्थिति में अन्तर इनके विवाह में बाधा नहीं पहुँचाती है, परन्तु व्यवसाय अगर निचला हो जैसे जूता बनाना अर्थात् चमड़े का कार्य करना हो तो विवाह में बाधा होती है।

इनकी जनजाति परिषद को ‘कुटुम्बयाक या कबिलदारी’ कहा जाता है। सम्मानित व्यक्ति को यह दर्जा प्राप्त होता है। ज्यादातर सबसे बड़े व्यक्ति की बात परिवार में मानी जाती है।

शादी के नियम :- विवाह हिन्दू धर्म के अनुसार होता है। ममेरे-फुफेरे भाई-बहनों में शादी नहीं होती है। विधवा और विधुर की सगाई होती है। देवर विवाह भी होता

है। अपने गोत्र में शादी नहीं होती है। अपने से बाहर के गोत्रों में शादी होती है। दहेज का प्रचलन आजकल है। अपनी स्थिति के अनुसार दहेज दिया जाता है। लड़की अपने घर से शादी में कलछुल, पहसुल जरूर लाती है। बहुपत्नी प्रथा का प्रचलन नहीं है। शादी के बाद लड़का अपना अलग घर बना कर रहता है। तलाक का भी प्रचलन है। गाँव के लोगों को बुलाकर पति-पत्नी सम्बन्ध खत्म मान लिया जाता है, तथा अलग रहने की छूट दे दी जाती है। भारतीय कानून के अनुसार बच्चे को गोद ले सकते हैं। लड़के की शादी में गाँव की मिट्टी भी जाती है। कसेहड़ा (हण्डा) को भी ले जाते हैं। लकड़ी से बने दूल्हा देव की पूजा शादी में की जाती है। शादी पंडित के द्वारा होती है। द्वारपूजा के समय चौक गोलाकार बनाया जाता है तथा चारों तरफ केले की पत्ती गाड़ दी जाती है। द्वारपूजा के समय मूसर, मथनी से परछन किया जाता है। हरीश पर पाँच बार हल्दी लगाई जाती है और इसके बाद सिन्दूर लगाया जाता है। माँडों पर आम का पत्ता मूँज की रस्सी से बांधकर चारो तरफ घेर दिया जाता है, इसे 'बनवार' कहते हैं। लड़की की शादी में वर के घर से 'मटमंगरा' के लिए एक पॉव तेल आता है। तिलक पिता और भाई चढ़ाते हैं। लकड़ी का बना सुग्गा जीजा (लोकना) अपने घर से बनवाकर ले आता है। लावा परछने की प्रक्रिया को 'छैरी' कहा जाता है माँड़व के बीच वाले बांस को 'कल्याणी' कहा जाता है कल्याणी के ऊपर हल्दी से रंगा झण्डा लगाते हैं तथा सिद्ध के पेड़ की लकड़ी भी कल्याणी के साथ गाड़ दी जाती है और इसे एक साल तक गड़ा रहने दिया जाता है। कल्याणी वाले गड्ढे में पैसा, हल्दी तथा सुपारी पंडित के द्वारा डलवाया जाता है जो लड़की अपने हाथ से डालती है। शादी में सबसे पहले पूर्वजों की पूजा की जाती है फिर अन्य किसी की पूजा की जाती है बुआ, बहन का योगदान सभी कामों में होता है। जजमानी की प्रथा मौजूद है। दुल्हन जब वर के घर आती है तो सबसे पहले ग्राम देवता 'घनश्याम बाबा' के चौरा पर जाता है। बैगा पूजा करके वर-वधू को आर्शीवाद देता है। तब गाड़ी द्वार पर पहुंचती है। लड़की के साथ उसकी दादी, नानी या माँ आती हैं जो दो दिन तक रहती हैं। कोहवर उत्तर या पूर्व की ओर दिवाल पर बना होता है। परछन के बाद वर-वधू गाड़ी से माँ के आंचल पर उतरते हैं। फिर 'कोहवर' में जाते हैं। वर-वधू का हवन के पश्चात पैर धोया जाता है। इसके बाद दूसरे दिन कथा होती है। बारात आने के उपरान्त लड़की के घर से लाई तथा बताशा सौगात के रूप में आता है जो सभी को बाँट दिया जाता है।

धर्म :- ये लोग पूर्णतः हिन्दू हैं। कुछ पनिका निरंकारी हो गये हैं। ये भूत-प्रेत में यकीन करते हैं। इनकी मान्यता के अनुसार महुआ, पीपल, बरगद पर भूत-प्रेत रहते हैं। ये मुर्गा, बकरा, इत्यादि की बलि भी देते हैं। अपने कुछ धर्म क्रिया में 'ब्राम्हण'

को सम्मिलित करते हैं तथा कुछ पूजा में ‘बैगा’ को सम्मिलित किया जाता है। यह ओझा होता है जो भूत-प्रेत संबंधी बाधा, विवाह तथा त्यौहारों में भी पूजा करता है। बैगा का सहायक ‘बरुआ’ होता है। ये होली, दीपावली, दशहरा, नागपंचमी इत्यादि त्यौहार मनाते हैं। ये भगवान शंकर तथा विष्णु जी की पूजा करते हैं। शीतला माता तथा दूल्हा देव की पूजा भी करते हैं। पूर्वजों की पूजा भी जाती है। होलिका में आग पंडित लोग लगाते हैं। इसके पहले पूजा बैगा करता है। बैगा ज्यादातर खरवार जाति के होते हैं।

विभिन्न प्रकार के अन्धविश्वास :- शिक्षा की कमी के कारण पनिका जनजाति में अन्धविश्वास विद्यमान है। ऐसा कहते हैं कि पहाड़ों पर ‘बगम्बर’ नामक भूत रहता है जो कभी-कभी दोपहर में पत्थर फेकता है। सोनभद्र में पहाड़ों को भी कई नामों से पुकारा जाता है। जैसे— डंगवा पहाड़ी, करमकन्हिया पहाड़ी, टोड़वा पहाड़ी, जीरही पहाड़ी, लमलोडिया पहाड़, डोलिहवा पहाड़, लोहवा देव पहाड़। इसमें सबसे बड़ी पहाड़ी ‘डंगवा पहाड़ी’ तथा छोटी पहाड़ी ‘करमकन्हिया’ है।

जन्म उत्सव :- बच्चे का जन्म चारपाई पर होता है। चमाईन बुलायी जाती है। अस्पतालों में भी बच्चे का जन्म होने लगा है। नाड़ा चमाईन काटती है। महिला को दो दिन तक खाना नहीं दिया जाता है। दूध में हल्दी और गुड़ मिलाकर दिया जाता है। तीसरे दिन से चावल और दाल दिया जाता है। छठवें दिन ‘छठी’ और बारहवें दिन ‘बरही’ उत्सव मनाया जाता है। इसके बाद औरत स्वच्छ और दुबारा घर का काम प्रारम्भ करती है। पति तीन-चार महीने तक सम्बन्ध स्थापित नहीं करता है।

मृत्यु संस्कार :- अविवाहित बच्चे तथा महामारी से मरने वालों को दफनाया जाता है। छोटे बच्चों की ‘तिरात्री’ की जाती है, बाकी सबको जला दिया जाता है। मृत्यु के 12वें दिन बाद दाग लेने वाला व्यक्ति सिर पर पगड़ी बाँधकर आंगन में बैठता है, इसके बाद होम और पूजा होती है। फिर चादर (चाली) लेकर बैठता है, चादर में लोग पैसा, कपड़ा इत्यादि वस्तुएं डालते हैं। इसमें सभी रिश्तेदार तथा आस-पास के लोग भी सम्मिलित होते हैं। इसे ‘द्वादसा’ कहा जाता है। दाग देने वाला व्यक्ति अपने साथ पानी से भरा लोटा हमेशा रखता है और जहाँ बैठता है, वहाँ पानी गिराकर बैठता है। महिलाओं का ब्रम्हभोज नौ दिन में तथा पुरुषों का दस दिन में होता है। दाग देने वाला व्यक्ति दक्षिण दिशा में चूल्हा बनाकर मरे हुए व्यक्ति को चढ़ाकर भोजन करता है।

सामाजिक प्रथाएँ :- कहीं-कहीं गोदना गोदवाने की प्रथा है। माँझी लोग गोदना गोदते हैं। पनिका जनजाति में महिलाओं की शादी के बाद गोदना गोदवाना

अनिवार्य होता था। बिना गोदना के सास-ससुर वधू के हाथ का पानी नहीं पीते हैं तथा ऐसी दृढ़ मान्यता है कि अगले जन्म में मुसलमान की बीबी बनेगी। इनकी यह दृढ़ मान्यता है कि बुरी नजर होती है जिसका उपचार विविध ताबीज़ पहनकर करते हैं। ताबीज़ को केवल एक बार बाँधा जाता है। छोटे बच्चों को नजर से बचाव के लिये काजल लगाया जाता है। ज्यादातर ताबीज़ मुस्लिम से मोहर्रम तथा रोजा में बनवाया जाता है।

ये गाय को लक्ष्मी जैसा सम्मान देते हैं। इसे धन की देवी मानते हैं तथा इसके मांस को नहीं खाते हैं। यदि किसी का मांस बनता है तो पहले आदमी खाते हैं फिर औरतें खाती हैं। ये लोग शराब और तम्बाकू का उपयोग करते हैं। शराब महुए से बनायी जाती है। महुआ का भी अनेक नाम है जैसे— दोपेड़ी, तीन गुड़ाही, गरियारी, तीराही, टेड़ी इत्यादि। ये चमार या धरकार को नहीं छूते हैं। विवाह में बुआ तथा लोकना (जीजा) का बहुत महत्व होता है। भाई की बीबी के साथ परिहास सम्बन्ध होता है। नाती अपने नाना-नानी के साथ परिहास कर सकता है। मामा अपने भाँजे का पैर छूते हैं तथा इसकी पत्नी का मामा नहीं छूते हैं।

व्यवसाय :- पनिका में कहीं-कहीं चौकीदारी आज भी विद्यमान है, ये लोग मजदूरी का काम करते हैं। पनिका जनजाति के पास खेती कम है। ये पत्थर इत्यादि तोड़कर अपना जीवन निर्वाह करते हैं। सोनभद्र में तेन्दु के पत्ते का बण्डल बनाकर गोदामों में ले जाकर बेचते हैं। पहले इनको टोकन दिया जाता है फिर टोकन देने पर पैसा मिलता है। इनकी सामाजिक स्थिति बहुत निम्न होती है।

अतः यह कहा जा सकता है कि वैश्वीकरण के युग में पनिका जनजाति आज भी अपने मूल्यों, कला, प्रथा, नियम, कानून, परम्परा इत्यादि के साथ संघर्ष करते हुए अपने अस्तित्व को बचाये हुए है।

ग्रन्थ सूची

- (i) हट्टन, जे. एच. (1963). कास्ट इन इंडिया. लन्दन : ऑक्सफोर्ड युनिवर्सिटी प्रेस.
- (ii) त्रिपाठी, केसरी. नन्दन. (2011). उत्तर प्रदेश. इलाहाबाद : बौद्धिक प्रकाशन.
- (iii) श्रीवास्तव, ए. आर. एन. (2006). सामाजिक मानवविज्ञान. इलाहाबाद : शेखर प्रकाशन.
- (iv) श्रीवास्तव, ए. आर. एन. (1997). जनजातिय भारत. इलाहाबाद : के. के. पब्लिकेशन.
- (v) भारत के लोग. (1990). भारतीय मानव सर्वेक्षण विभाग (शोध रिपोर्ट). नई दिल्ली : भारत सरकार.

सभ्यता का संकट और उसका समाधान

अभिषेक त्रिपाठी¹

भूमिका —

सभ्यता वह आचार संहिता है जो मनुष्य को कर्तव्य का मार्ग दिखाती है। कर्तव्य व नैतिकता का पालन करना ही सभ्यता का पर्यायवाची है। नैतिकता के पालन का अर्थ है, अपने मन व कामनाओं पर प्रभुत्व पा लेना। ऐसा करने पर व्यक्ति स्वयं को जान पाता है। भारतीय सभ्यता की प्रवृत्ति नैतिकता को उच्चता प्रदान करने की है। गांधी जी एक ऐसी सभ्यता के समर्थक थे, जो विज्ञान व तकनीक का इस्तेमाल तो करे किन्तु मानव के हित के लिए न की कुछ धनी पूँजीपतियों के लोभ को संतुष्ट करने के लिए। गांधीजी को आधुनिक वैज्ञानिक दृष्टिकोण पथभ्रष्ट सा लगता था। जब आधुनिक दृष्टिकोण प्रकृति पर नियंत्रण का दंभ भरता था तब गांधी जी एक ऐसे वैज्ञानिक दृष्टिकोण को बढ़ावा देते थे जो विनम्र हो, जो प्रकृति पर नियंत्रण के सपने न देखे और जो प्रकृति से केवल उतना ही ले जितने की आवश्यकता हो। ऐसी सोच गांधी जी के मन में आधुनिकता वाली सभ्यता के कारण आई। आधुनिक सभ्यता का दोहन; मनुष्य के चारित्रिक दोहन एवं मनुष्य के मशीनीकरण पर जोर देती है। यदि मनुष्य अपने लोभ की पूर्ति के लिए प्रकृति का शोषण बंद कर दे तो इस धरती पर सभी के लिए पर्याप्त साधन है। गांधी जी वैज्ञानिक दृष्टिकोण की तार्किकता के पक्ष में थे किन्तु तभी जब वह नैतिक मूल्यों द्वारा मार्गदर्शन प्राप्त किया हुआ हो। गांधी जी कहते हैं, भारत में जहाँ आधुनिक सभ्यता नहीं पहुँची है, अब भी वहाँ की व्यवस्थाएं संतुलित एवं सम्पन्न हैं। भारतीय सभ्यता की प्रवृत्ति नैतिकता को उन्नत करना है जबकि पाश्चात्य सभ्यता की प्रवृत्ति अनैतिकता को प्रचार करना है। वास्तविक सभ्यता का आधार प्रेम की शक्ति है, "इस शक्ति के अस्तित्व के अभाव में सारा संसार अदृश्य हो जाएगा।"

गांधी जी का प्रमुख उद्देश्य आधुनिक सभ्यता की भर्त्सना मात्र नहीं करना था अपितु सही संदर्भों में सभ्यता की रूप रेखा प्रस्तुत करना, समीक्षा करना और इसकी प्राप्ति का एक वैकल्पिक मार्ग सुझाना भी था। इसी के अनुरूप आपने तर्क देते हुए कहा कि आज, "सभ्यता की सही परख इस तथ्य से होगी की क्या इसमें रहने वाले लोग शारीरिक (भौतिक) कल्याण को अपना उद्देश्य बनाते हैं ? "उत्पादन बहुलता, स्तरीकरण, मानव मशीनीकरण (रोबोटिज्म), शहरीकरण अधिक से अधिक

¹ पी-एच.डी. शोधार्थी, डायस्पोरा अध्ययन विभाग, म.गां.अं. हिंदी विश्वविद्यालय, वर्धा (महाराष्ट्र), मो. — 09405510301, Email - abhisheksocio1991@gmail.com

प्राप्त करने की कृतिम इच्छा में समर्थित मांगों की गति और अधिकता ये सब आधुनिक सभ्यता के चिन्ह (प्रतीक) हैं। गांधी जी ने तर्क दिया “यदि मैं मौज मस्ती वाले कार्यों के विरुद्ध बोलता हूँ और पुरुषों और नारियों को साधारण जीवन अपनाने को कहता हूँ जिसका प्रतीक चरखा है तो मैं ऐसा इसलिए कहता हूँ कि मुझे ज्ञात है कि बुद्धिमत्तापूर्ण ढंग से सादगी की ओर लौटे बिना एक पशु से भी निम्नतर (पतनशील) जीवन से बच पाना मुश्किल होगा। गांधी जी ने बार-बार यह कहा कि मैं मशीनरी (कलपुर्जों) के विरुद्ध नहीं हूँ बल्कि मशीनरी को पाने की ललक के विरुद्ध हूँ। व्यावहारिक आदर्शवादी गांधी जी ने मशीनरी का महत्व स्वीकार किया और कहा “इसे रहना चाहिए”। आप मशीन में ऐसे सभी सुधारों से संबंधित सुझावों का स्वागत करते थे जो लाखों लोगों के बोझ को हल्का कर सके। गांधी जी ने ‘आधुनिक सभ्यता’ पर टिप्पणी करते हुए उसे एक रोग कि संज्ञा दी जिसका इलाज होना चाहिए। आप ‘पूर्व आधुनिक भारतीय सभ्यता’ को बीसवीं सदी की ‘आधुनिक सभ्यता’ से भी अधिक आधुनिक मानते थे क्योंकि उसमें आधुनिकता के रोग का इलाज छिपा था।

उद्देश्य —

भारत की आधुनिक सभ्यता किस प्रकार के संकट के प्रभाव में है और गांधी द्वारा दिए गए इसके समाधान के उपाय क्या हैं; इसका पता लगाना और उसका वैचारिक विश्लेषण करना।

शोध प्राविधि —

प्रस्तुत शोध व्याख्यात्मक प्रकार का है। तथ्यों के लिए प्रकाशित शोध ग्रंथों का उपयोग किया गया है। इसमें तथ्यों की विवेचना करते हुए उनके वैचारिक विश्लेषण को व्याख्यायित करने की कोशिश की गयी है।

परिणाम एवं विवेचन —

आप शारीरिक कल्याण को जीवन का मुख्य ध्येय मानने वालों में नहीं थे। अतः भौतिक प्रगति, जो कि आधुनिकता का मूल समझी जाती है, जीवन का अंतिम ध्येय नहीं हो सकती है। इसी प्रकार वैज्ञानिक व तकनीकी प्रगति के विध्वंशकारक नकारात्मक पक्ष की अनदेखी आधुनिक सभ्यता के स्वरूप में खतरनाक हो सकती है। गांधी जी आधुनिक सभ्यता के साथ चलने वाली संस्थाओं की आलोचना करते हुए; संसद, रेल यातायात, वकीलों, डाक्टरों, मशीनों व शिक्षा व्यवस्था का विशेष रूप से नाम लिया। यह निश्चय ही हमारा दुर्भाग्य है कि गांधी जी के चेतावनियों के बावजूद हमने ब्रिटिश सरकार को तो उखाड़ फेंका किन्तु ब्रिटिश सभ्यता को

संस्थाओं के रूप में हृदय से लगाए रखा रेलगाड़ी गति का प्रतीक थी। उनसे हमारी गतिशीलता बढ़ी, शहरों की संख्या बढ़ी और वे अधिकाधिक शोषक होते गए। ग्राम निर्धन होते गए व मानवीय पक्ष जिसे भारतीय सभ्यता की आत्मा माना जाता था, आधुनिक सभ्यता की आश्चर्यचकित कर देने वाली दुनिया में कहीं खो गयी। आप न तो रेल व्यवस्था के विरुद्ध थे न ही गति के। एक निर्माणकारी योजना द्वारा लोगों को करीब लाकर आप इन दोनों दुष्प्रभावों को कम करना चाहते थे। यदि लोगों का जीवन स्तर बेहतर होगा, आत्म-शासन को बल मिलेगा और सहयोग के कार्यों में लोगों को संलग्न करने वाली संस्थाओं को यदि बल मिलेगा तो भारतीय सभ्यता की आवश्यक आधार की स्थापना हो सकेगी। बिना किसी अंतराल के पिछले 5 हजार वर्षों में भारतीय सभ्यता के ज्यों के त्यों बने रहने पर आधुनिकता के पक्षधर आश्चर्यचकित थे जबकि इसकी अन्य समकालीन सभ्यताएँ विनष्ट हो चुकी हैं। ऐसा इस कारण संभव हुआ कि भारत ने आत्मसंयम के मूलभूत सत्य को समझ लिया था और यही सभ्यता के रूप में स्वराज का शाश्वत अर्थ है। गांधी जी स्वराज का अर्थ स्व-आत्म, राज-नियंत्रण-स्वराज रूप में करते थे। इसी के माध्यम से भारत ने आध्यात्मिक आनंद विज्ञान पर अपना आधिपत्य स्थापित किया था। गांधी जी की सलाह थी यदि भारत को आधुनिक सभ्यता के आघात से बचना है तो उसे भारतीय संस्कृति के पुराने श्रोतों की ओर लौटना होगा। गांधी जी ने भारतीय सभ्यता और दर्शन के अर्थशास्त्र में इन अभिधारणाओं का पुनर्वैधीकरण पाया जो गला-काट प्रतियोगिता के बजाय पारस्परिक सहयोग पर आधारित है, आवश्यकताओं के व्यर्थ आधिक्य के बजाय यह सादा जीवन उच्च विचार की अवधारणा पर आधारित है। गांधी जी ने चाह (ललक) और आवश्यकता को समानार्थी रूप में प्रयुक्त किया। उनका चाहत (चाह,ललक) का दर्शन सीमा रूपी शर्तों में बंधा है अर्थात् इसकी एक निर्धारित सीमा है। आपने बताना चाहा कि 'सभ्यता' कुछ निश्चित संदर्भों में आधिक्य भावना से नहीं बल्कि जानबूझकर स्वेच्छा से आवश्यकताओं (चाह) में लाए जाने वाली कमी से बनती हैं। मात्र यही अवधारणा आनंद और संतोष को बढ़ाती है तथा सेवा करने की क्षमता में भी वृद्धि करती है। गांधी जी एक दूसरा ही परिदृश्य प्रस्तुत करते हैं। वे आधुनिक सभ्यता में अंतर्निहित विश्वदृष्टि और केंद्रीय मान्यता के परे चले जाते हैं और इन्हें पूरी तरह खारिज कर देते हैं। इसके परे जाते हुये वे आधुनिक सभ्यता के जीवित केंद्र के स्थान पर अपने चिंतन के मूल में विद्यमान वांछित समाज को लाना चाहते हैं। उनकी समीक्षा पूर्ण है। इनका आधुनिक सभ्यता का बहिष्कार निर्णायक है। इसी कारण इनकी आधुनिक सभ्यता कि निंदा निष्कपट, कठोर तथा उद्दिग्ग्न करने वाली है। गांधी जी के नैतिक परिदृश्य को उनकी विश्वदृष्टि से अलग हटकर नहीं समझा जा सकता।

वैश्विक मूल्यों संबंधी मान्यता उनमें बहुत गहराई से समाहित हुई है। आप कहते हैं कि सभ्यता संस्कृति की पारस्परिक सीमाओं को काटती है। गांधी जी पाश्चात्य संस्कृति के विरुद्ध नहीं थे, आधुनिकता के विरुद्ध थे।

निष्कर्ष —

आधुनिक सभ्यता के जिस पक्ष की गांधी जी निंदा करते हैं। वह बाहरी दिखावा है, जो पाश्चात्य जीवन में उद्योगवाद के अधिपत्य के बाद आया। मनुष्य और प्रकृति, नियंत्रित छलपूर्ण ढंग से नियोजित एवं प्रयोग की वस्तु मात्र रह गए हैं। भौतिक जगत को आध्यात्मिक महत्व एवं मूल्य से वंचित रूप में देखा जाने लगा है। यह उनकी परिवर्तन-विश्वदृष्टि का ही परिणाम था जिस कारण उन्होंने आधुनिक सभ्यता को “शैतानी” (सभ्यता) कहा। गांधी जी की दृष्टि में यह ऐसी सभ्यता थी जो मानव को उसकी पूर्णता में नहीं देखती जिसमें मानव संसार का केंद्र था। मानव की स्वतः विकास क्षमता और मानव स्वभाव की बुनियादी अच्छाई पर उनका अगाध विश्वास था। आप ने अपने निजी शैली में मानवता को चेतावनी देते हुए कहा “सभ्यता कोई असाध्य बीमारी नहीं है।”

मानव समाज आमूल पुनर्नुकूलन में सक्षम है। मानव स्वभाव (प्रकृति) एक विकासशील सत्ता है, जो परिवर्तनक्षम है। गांधी जी सभ्यता को शिक्षा के द्वारा चरित्रार्थ करते हुए कहते हैं — चरित्र निर्माण (शिक्षा में) प्रथम स्थान होना चाहिए और यही प्रारम्भिक शिक्षा है। प्रारम्भिक शिक्षा पर खड़ी इमारत अधिक समय तक टिकी रहेगी। आप आगे कहते हैं कि उस इंसान ने उदारवादी शिक्षा प्राप्त की है जिसके शरीर को युवावस्था में ऐसा प्रशिक्षण मिल गया है कि वह उसकी इच्छा (सभ्यता) का पालक है और एक यंत्र की भाँति वह सभी कार्य आराम और प्रसन्नता से करता है जिनकी उसमें क्षमता है, जिसकी बुद्धि स्पष्ट व शांत है। एक युक्ति संगत इंजन की भाँति जिसके सभी भाग बराबर क्षमता वाले व सुचारु रूप में चलने वाले हैं। जिसके मस्तिष्क में प्रकृति के मूल सत्य का ज्ञान भरा है। जिसकी कामनाएँ एक शक्तिशाली इच्छाशक्ति द्वारा संचालित होने के लिए प्रशिक्षित हैं। एक मृदुचित्त सेवकों की भाँति जो सब प्रकार की कुटिलताओं से घृणा करता व औरों को अपना सा ज्ञान सम्मान करता है क्योंकि वह प्रकृति के साथ तारतम्य बैठाया हुआ (व्यक्ति) है। वह प्रकृति को सर्वोत्तम बना देगा व प्रकृति उसे।

सच्ची सभ्यता— सभ्यता वह आचार संहिता है जो मनुष्य को कर्तव्य का मार्ग दिखाती है। कर्तव्य का पालन व नैतिकता का पालन करता है। भारतीय सभ्यता की प्रवृत्ति नैतिकता को उच्चता प्रदान करने की है। प्रत्येक भारत प्रेमी को यह

शोभा देता है कि वह भारत की प्राचीन सभ्यता से इसी प्रकार चिपका रहे जैसे एक शिशु अपनी माँ की छाती से।

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची—

- एन्ड्रयूस, सी. एफ.(1931). संपा. महात्मा एट वर्क. लंदन : जार्ज एलिन एंड अनविन.
- ब्रोक, पी. दी. (1983). महात्मा एंड मदर इंडिया. अहमदाबाद : नवजीवन पब्लिशिंग प्रेश.
- दिवाकर, आर. आर. (1963). गांधीज़ बेसिक आइडियास एंड सम माडर्न प्रोब्लम्स. बंबई.
- खन्ना, एस. (1985). गांधी एंड दी गुड लाइफ. दिल्ली : गांधी पीस फाउंडेशन.
- गर्ग, एस. सी. (2005). गांधी और समकालीन विश्व पर जागरूकता कार्यक्रम. इग्नू दिल्ली.

गांधी की दृष्टि में विकास और न्यासिता : वैचारिक विप्लेषण

श्रीकांत जायसवाल¹

प्रस्तावना

वर्तमान परिदृश्य में विकास अपने गुणों में; जीवन-स्तर के अति-भौतिकता एवं उपभोगवादिता, संग्रहणशीलता, विलासिता, मूल्यहीनता, शहरीकरण, पाश्चात्तीयकरण की अंधी दौड़ को समावेशित कर स्वयं उन्हीं में अर्थात् उन्हीं के द्वारा परिलक्षित होने वाली हो गई है। इस प्रकार यदि कहा जाय तो विकास की आधारशिला उत्पादन, वितरण एवं उपभोग रहा है। दूसरे शब्दों में मानव की प्राथमिकता उत्पादन, वितरण और विनिमय रहा है; इस प्रकार अर्थव्यवस्था का प्रमुख उद्देश्य लोगों का कल्याण, वृद्धि और विकास है। विकास का यह संपूर्ण कार्यक्रम आर्थिक-वैचारिकी और सैद्धांतिकी के ढाँचे में ही क्रियान्वित होता है और गांधी ने अपने आर्थिक विचारों व सिद्धांतों को एक आदर्श अहिंसक, शोषणमुक्त मानवतावादी तथा समतावादी समाज के साँचों में ढाला। एक विकसित समाज की यह आदर्श व्यवस्था उनके जीवन के मौलिक दर्शन को परिभाषित करती थी। वह अर्थव्यवस्था, जिसके सहारे विकास अपनी ऊँचाईयों तय करता है; को नैतिकता से जोड़ना चाहते थे। नैतिक मूल्यों को अस्वीकार करने वाले अर्थतन्त्र का कोई मूल्य नहीं है। अर्थव्यवस्था के अंदर अहिंसक नियमों को समाहित करने का स्पष्ट अर्थ है की अंतर्राष्ट्रीय व्यापार व वाणिज्य को नियंत्रित करने वाले तत्वों में नैतिक मूल्यों की भूमिका सर्वोपरि होनी चाहिए। महात्मा गांधी ने आर्थिक दर्शन के सबसे महत्वपूर्ण और विवादित प्रश्न यानि निजी संपत्ति का अधिकार, के हिंसात्मक एवं अराजकतात्मक मार्क्सवादी हल तथा शोषक, प्रतिस्पर्धी एवं अराजक प्रवृत्ति के पूँजीवादी समाधान को खारिज कर दिया। गांधी जी के लिए संपत्तिगत संबंधों का महत्व काफी मायने रखता था। इसी उद्देश्य हेतु उन्होंने न्यासिता का सिद्धांत समाज के सामने रखा जो पूँजीवादी व अराजकतावादी समाधानों के बीच का एक न्यायोचित व सर्वस्वीकार्य समाधान था।

उनके अपने शब्दों में, "न्यासिता का मेरा सिद्धांत कोई काम चलाऊ चीज नहीं है बस मैं इस बात पर दृढ़ हूँ कि यह अन्य सिद्धांतों के साथ-साथ अपनी पहचान को दुरुस्त रख सकेगा और भविष्य में उसे और मजबूत व चिरस्थायी करेगा। इस दर्शन में धर्म की शक्ति निहित है। "न्यासिता का यह सिद्धांत भारतीय

¹ पी-एच.डी. शोधार्थी, डायस्पोरा अध्ययन विभाग, म. गां. अं. हिंदी विश्वविद्यालय, वर्धा (महाराष्ट्र), मो.— 09405510817 / 08574114062, Email- shrikant2187@gmail.com

दर्शन के धार्मिक व नैतिक तत्वों से पूर्णतया परिपूर्ण है।”

गांधी ने संपत्ति को दो भागों में बांटा है, प्रकृति का उपहार और सामाजिक जीवन का उत्पाद। प्रकृति के उपहार में सम्मिलित है भूमि, खाने तथा अन्य प्राकृतिक संसाधन, जबकि सामाजिक जीवन के उत्पाद के अंतर्गत मानव द्वारा अर्जित धन को शामिल किया गया है। जिस प्रकार ये प्राकृतिक संसाधन किसी व्यक्ति विशेष द्वारा निर्मित नहीं हैं और न ही प्रकृति द्वारा किसी व्यक्ति या समूह विशेष के लिए निर्मित, ठीक उसी प्रकार एक पूंजीपति बेहिसाब धन व उद्योगों का सृजन अकेले न कर अन्य लोगों के सहयोग व समर्थन से करता है। इसलिए इस संपत्ति में उन अन्य (गरीब) लोगों का भी हक बनता है। किसी को भी अपनी जरूरत से अधिक संपत्ति को अर्जित करने का अधिकार नहीं है। विशेषकर उस परिस्थिति में जब लाखों-करोड़ों लोगों की बुनियादी आवश्यकताएँ भी पूरी नहीं हो पा रही हो।

उद्देश्य

गांधी द्वारा दिए गए न्यासिता (Trustship) के सिद्धांत का आधुनिक पूंजीवादी विकास में प्रासंगिकता का वैचारिक विश्लेषण करना।

शोध प्राविधि

प्रस्तुत शोध में गुणात्मक शोध प्राविधि का प्रयोग किया गया है। तथ्यों के लिए विषयाधारित प्रकाशित ग्रंथों का उपयोग किया गया है। यह शोध का व्याख्यात्मक प्रकार है। इसमें तथ्यों की विवेचना करते हुए उनके वैचारिक विश्लेषण को व्याख्यायित किया गया है।

परिणाम एवं विवेचन

प्रसिद्ध अर्थशास्त्री जे.डी. सेठी के अनुसार न्यासिता के सिद्धांत का मूल आधार सत्य, अहिंसा, शारीरिक श्रम व अपरिग्रह पर टिका था। गांधी के लिए ‘सत्य ही ईश्वर’ यह कथन सर्वव्यापी और सर्वअंतर्वेशित है। उनके अनुसार, “एक अहिंसक समाज शोषण विहीन समाज होता है जहाँ सबकी आवाज का महत्व होता है और सबका हित प्रासंगिक होता है। लेकिन एक अहिंसक समाज के निर्माण के लिए विकास (आर्थिक) की समता पहली शर्त है। संसाधनों के समान वितरण को सुनिश्चित कर आर्थिक समता की बुनियाद रखी जा सकती है। प्रत्येक को उसकी

योग्यता के अनुसार तथा प्रत्येक को उसकी जरूरत के अनुसार के सिद्धान्त पर आधारित शारीरिक श्रम करना चाहिए। जब प्रत्येक व्यक्ति श्रम करता है तथा अपने श्रम का न्यासी बनता है तो फिर धनी या गरीब की प्रासंगिकता समाप्त हो जाती है। अपरिग्रह एक उत्कृष्ट व पावन विचार है। अपरिग्रह का अर्थ भौतिक चीजों पर निर्भरता का नहीं होना है। यह किसी भी तरह की निजी संपत्ति का पूर्ण निषेध करता है जो कि उग्र कम्युनिस्टी विचारों से अधिक क्रांतिकारी है। यह प्रकृति का आधारभूत नियम है कि उसके पास हमारी जरूरत को पूरा करने के लिए पर्याप्त संसाधन हैं लेकिन भोगवादी मानसिकता को तुष्ट करने के लिए वह अपर्याप्त है।” पूर्ण अपरिग्रह एक अमूर्त कल्पना है। यह अपनी पूर्णता में अप्राप्य है। इसलिए उन्होंने स्वामित्व नहीं तो स्वामित्वता तथा यदि धन नहीं तो धन का लालच छोड़ने की बात कही। धनी अपने धन को सामुदायिक सम्पत्ति मानकर उसकी हिफाजत कर सकता है और उसे अपने पास रख सकता है। वह धन के उस आधिक्य का न्यासी बनकर उसका उपयोग सामाजिक कल्याण के लिए करता है। अपरिग्रह मानव को प्रत्येक चीज को खुला रखने का संदेश देता है। न्यासिता में छुपाव की कोई गुंजाईश नहीं होती है। आवश्यकता से अधिक किसी की भी सम्पत्ति न्यास को समर्पित हो जाती है और वह प्रत्येक की जरूरत को पूरा करने के ध्येय में सुनिश्चित हो जाती है।

न्यासिता का बुनियादी तत्व जो निम्नवत हैं स्वयं में एक व्यवस्थित विकास की व्यवस्था को समेटे हुए है –

1. न्यासिता, वर्तमान पूंजीवादी व्यवस्था के एक समतामूलक सामाजिक व्यवस्था में परिवर्तन के लिए आवश्यक संसाधनों व श्रोतों को मुहैया कराता है। यह पूंजीवादी व्यवस्था को किसी भी तरह कोना उपलब्ध नहीं कराता वरन उसके बजाय यह पूंजीपति वर्गों को अपने आपको बदलने का एक मौका उपलब्ध कराता है। यह मानवीय प्रकृति में व्याप्त भलमनसाहत में श्रद्धा पर आधारित है।
2. यह संपत्ति के निजी मालिकाना हक को स्वीकृत नहीं करता है, हाँ यदि समाज अपने कल्याण हेतु ऐसा करने की स्वीकृति प्रदान करता है तो वह स्वीकृत हो सकती है।
3. यह स्वामित्व व संपत्ति के उपयोग के वैधानिक नियमन को अस्वीकार नहीं करता।

4. जो राज्य-नियमित न्यासिता के अंतर्गत आता है वहाँ कोई व्यक्ति अपने निजी स्वार्थ या सामाजिक हित के विरुद्ध अपनी सम्पत्ति का इस्तेमाल करने के लिए स्वतंत्र नहीं होगा ।
5. जिस तरह समुचित जीवन स्तर के लिए न्यूनतम आय की बात की जाती है उसी तरह महत्तम आय को भी निश्चित किया जाना चाहिए। न्यूनतम और महत्तम आय के बीच एक साम्य व न्यायसंगत अन्तर होना चाहिए ताकि समतामूलक समाज की स्थापना का मार्ग प्रशस्त हो ।
6. गांधीवादी आर्थिक व्यवस्था के अंतर्गत उत्पादन का लक्ष्य सामाजिक आवश्यकता की पूर्ति होगी न की व्यक्तिगत लालसा या लोभ का पोषण ।

इस तरह गाँधी ने व्यक्ति व समाज के सर्वांगपूर्ण विकास हेतु न्यासिता का एक व्यावहारिक व यथार्थवादी समाधान सुझाया। न्यासिता की अवधारणा में एक साथ कई अर्थ निहित हैं, यह एक ऐसा विचार है जो मानव को समूची मानवता के साथ समन्वित व सहृदयी करता है। जी.एस. श्राफ के अनुसार, “न्यासिता एक विचार है, एक सोच है। इसके विचार की पुष्टि स्वयं के अंदर से होती है। यह स्वतः स्फूर्त होता है।” यह स्वयं धन के सामाजीकरण का एक तरीका है। न्यासिता किसी पूंजीपति या स्वार्थी नौकरशाह के लिए एक चयन मात्र नहीं है। यह उद्योगों के सामाजिक स्वप्रबंधन का एक आंदोलन है। एक आंदोलन के रूप में इसका ध्येय सामाजिक, आर्थिक व राजनीतिक व्यवस्था को दुरुस्त करना होता है। व्यक्तिगत स्तर पर यह मानव को भीतर से मजबूत व आस्वस्त, अन्तर-व्यक्तिगत स्तर पर यह व्यक्तियों के बीच संबंध को सुमधुर व सुव्यवस्थित करता है। एक संस्था के रूप में इसका उद्देश्य एक सर्व उद्देश्य की पूर्ति होता है। गाँधी न्यासिता को एक वैधानिक संस्था के रूप में ढालने को तैयार थे। इसके लिए धनिकों के हृदय परिवर्तन हेतु सत्य और अहिंसात्मक प्रयासों के साथ नैतिक, मानसिक, शारीरिक, आध्यात्मिक विकास में अवरोधक तथा अधःपतन व असामाजिक प्रवृत्ति को प्रेरित करने वाली सेवाओं और सामानों का अनुत्पादन का प्रबंध करना चाहिए। इसमें आधुनिक तकनीक व प्रौद्योगिकी के लिए समुचित स्थान होना चाहिए। परंतु यह प्राकृतिक साहचर्य तथा पर्यावरणीय संतुलन को सुसाध्य करने वाला होना चाहिए, इसके अलावा इसमें आने वाली पीढ़ियों के हितों का संरक्षण सुनिश्चित होना चाहिए। इस प्रकार यह एक सिद्धांत, आदर्श, विश्वास, संस्था, विचार, आंदोलन, उपाय आदि अर्थों को स्वयं में निहित करता है। इसके साथ ही यह न्यासी से कुछ अपेक्षाओं को भी रखता है अर्थात् न्यासी के अंदर कुछ विशिष्ट गुणों का होना भी आवश्यक है,

न्यासी वह होता है जो आत्म-विवेक से प्रेरित होकर स्वतः अपने द्वारा अर्जित संपत्ति या धन का ग्रहण, संरक्षण व उपयोग कल्याणकारी कार्यों के लिए करने की जिम्मेवारी उठाता है। वह हमेशा नैतिकता का एक श्रेष्ठ उदाहरण होता है। न्यासी का जनता के सिवा कोई उत्तराधिकारी नहीं होता।

न्यासिता के सिद्धांत के आलोचकों ने इसे साधारण तथा कामचलाऊ चीज माना। इसे धन-कुबेरों की दानशीलता का प्रदर्शन करने का तंत्र भी कहा गया। इसकी आलोचना मुख्यतः इस आधार पर की गई कि इसमें सामाजिक परिवर्तन को सुनिश्चित करने वाले ठोस कारकों का अभाव है। मार्क्सवादियों व अन्य विचारकों द्वारा इस अवधारणा का विरोध इसलिए किया गया कि इसमें धनहीन व धनवान के बीच की खाई में बँटा समाज, जो कि पूँजीवाद का मौलिक रूप है, की निरंतरता कायम रहने की बात कही गई है। बल्कि यह स्वयं की प्रकृति में जन-आंदोलन व वार्ता की साथ-साथ चलने वाली कार्यवाही को प्रस्तुत करने वाला है। इस कारण यह एक तुष्टकारी नीति का दर्शन कराती है। यह स्वभाव में कुछ ज्यादा ही आदर्शवादी व नैतिक स्वरूप की उदारता का प्रदर्शक व उसकी आशा पर आधारित है।

निष्कर्ष

निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि न्यासिता के सिद्धांत की मुख्य व्यवस्था काफी व्यापक व गहरे अर्थों वाली है इसलिए उसका बोध आसान नहीं है। इस सिद्धांत की मुख्य समस्या यह है कि या तो इस सिद्धांत की आलोचना की गई है या उसका महिमामंडन किया गया है। लेकिन इसका व्यावहारिक प्रयोग कही नहीं हुआ। गाँधी ने आशा व्यक्त की थी कि सांविधिक न्यासिता भारत का विश्व को उपहार होगा लेकिन अब तक इस नैतिक जिम्मेदारी का पूर्ण होना बाकी है। वर्तमान समय में भारत के लिए इसकी प्रासंगिकता और अधिक बढ़ गई है। हमने अपने यहाँ विकास के लिए मिश्रित अर्थव्यवस्था का मॉडल अपनाया है। जिसमें वृहद सार्वजनिक व निजी दोनों उद्योगों का मिश्रण है। लेकिन संसाधनों का वितरण दोषपूर्ण है और वह कृषि के बजाय उद्योगों की तरफ अधिक झुका हुआ है। इस तरह विशाल व वृहद औद्योगिक फर्म देश की अर्थव्यवस्था के वृहत्तर भाग को नियंत्रित करते हैं। न्यासिता आर्थिक शक्ति एवं विकास के संकेन्द्रण को कम करने के लिए एक प्रभावी वैकल्पिक तंत्र को मुहैया कराता है। इसके माध्यम से प्रत्येक व्यक्ति अपने आपको अपने तथा दूसरों के न्यासी के रूप में स्थापित कर समाज की जरूरतों को पूरा करने में अपना अमूल्य योगदान देकर विकास की सर्वव्यापता को

सुनिश्चित कर सकता है। यह व्यक्तिगत और सामाजिक दोनों स्तर पर पाये जाने वाले भिन्नताओं और प्रतिकूलताओं का शमन कर सबके विकास का मार्ग प्रशस्त कर सकता है। यह मानवता की आधुनिक समस्याओं का निराकरण करने वाला प्रभावी, व्यवहारिक, बेदाग व सक्षम विकल्प साबित हो सकता है। इस प्रकार यह विकास की असमानता द्वारा पल्लवित अनैकानेक समस्याओं के समाधान का साधन सिद्ध हो सकता है। गांधी ने न्यासिता के अपने सिद्धांत के माध्यम से सहमतिवादी एवं सहयोगवादी समाजवाद की परिकल्पना की। उनके द्वारा आय की न्यूनतम व महत्तम सीमा का निर्धारण एवं न्यूनतम और महत्तम आय के बीच एक साम्य व न्याय संगत अन्तर आज के दौर में काफी प्रासंगिक है। वर्तमान में आय का अंतर; भूख और आश्रय के पूरक संसाधनों के मूल्यों के अंतर से कहीं बढ़ा है। इसके माध्यम से समाज में बढ़ रहे अमीरी—गरीबी के अंतर को नियंत्रित कर समतामूलक समाज की ओर अग्रसर हुआ जा सकता है।

संदर्भ ग्रंथ

1. यंग इंडिया. (1921, अक्टू. 13). पृ. 325.
2. हरिजन. (1947, फरवरी 23). पृ. 39.
3. हरिजन. (1939, दिसंबर 16). पृ. 376.
4. दांतवाला, एम.एल. (1988). ट्रस्टीशिप इट्स वेल्थू इंप्लीकेशन्स (वाल्यूम नं. 7, 8 और 9). गांधी मार्ग.
5. वर्मा, रविन्द्र. (1985). गांधीज थ्योरी ऑफ ट्रस्टीशिप, एन एसे इन अंडरस्टैंडिंग (वाल्यूम 7). गांधी मार्ग.
6. इंदिरा, सुरिनेनी. (1991). गांधीयन डॉक्ट्रिन ऑफ ट्रस्टीशिप. नई दिल्ली : डिस्कवरी.
7. हरिजन. (1939, अप्रैल 22).

कामशास्त्रीय ग्रंथों में प्रतिपादित संतानोत्पत्ति एवं संतति निग्रह विधि

डॉ. श्रीनारायण सिंह¹

भारतीय परंपरा में मूलतः सोलह संस्कारों की प्रसिद्धि है, लेकिन वात्स्यायन ने स्पष्ट रूप से विवाह का ही उल्लेख किया है। विवाह के बाद समागम, सन्तान कामना तक की चर्चा वेश्यापुत्री हेतु भी किया है, लेकिन गर्भाधान आदि संस्कार का उल्लेख नहीं किया है।

‘कामसूत्रम्’ के उत्तरवर्ती ग्रंथों में गर्भाधान का प्रसंग प्राप्त होता है। उनमें गर्भाधान की विधि, गर्भ न रहे उसका उपचार तथा गर्भपतन से रक्षा विषयक उपचार बताए गए हैं। वात्स्यायन ने समागमकाल प्रदोष, रात्रि एवं अन्धकार को उचित माना है। समागम से गर्भधारण हो तो ठीक है, लेकिन अगर गर्भाधान नहीं होता है तो गर्हस्थ सुख का अभाव हो सकता है। क्योंकि—

अपुत्रको नैव सुखं हि मन्यते न चापि लोकेस्थिरतामियर्ति सः॥

निराश्रिताः यान्ति समागतास्ततः पितामहाद्याः पितरो जलैषिणः॥²

अतः सांसारिक सुख हेतु गर्भाधान एवं जन्म अनिवार्य है। स्त्री बन्ध्या है तो केलिकुतूहलम्, रतिरहस्यम्, अनंगरंगादि में गर्भधारणोपायों का उल्लेख प्राप्त होता है, लेकिन गर्भाधान कब हो? जिस तरह वात्स्यायन ‘कामसूत्रम्’ में विवाह तिथि, मुहूर्त, नक्षत्र, दिशादि की शुभता के आधार पर तय करने की बात करते हैं, तथैव ‘केलिकुतूहल’ में गर्भाधान हेतु भी समय कथन किया गया है—

‘शुभे सुलग्ने सुदिने रतं चरेद् येतः सुतो नैव भवेदबुद्धिमान्।

भविष्यतीत्यत्र न चास्ति संशयः सुतप्रदं चेति समीरितं बुधैः॥³

यहाँ बन्ध्या को भी पुत्रोत्पन्न कराने हेतु आयुर्वेदिकौषधि तथा मन्त्रोलेख है— यथा

‘ ऊँ नमः सृष्टिकृत साध्यासाधने वद—वद स्वाहा।’

¹ असि. प्रोफेसर, म. गां. अं. हिंदी विश्वविद्यालय, वर्धा (महाराष्ट्र), भारत

² पण्डित, दीक्षित. प्रसाद, मथुरा. (2008). केलिकुतूहलम्. वाराणसी : कृष्ण दास एकेडमी. श्लोक — 9/2.

³ पण्डित, दीक्षित. प्रसाद, मथुरा. (2008). केलिकुतूहलम्. वाराणसी : कृष्ण दास एकेडमी. श्लोक — 9/23.

‘रतिकल्लोलिनी’ में गर्भाधान विषयक आचार्य सामराज का मतोल्लेख करते हुए कहा गया है कि —

1. मूसली के पत्तों को पीस कर, जिसने ऋतु काल (मासिक धर्म के समय) तीन दिन पी लिया, तो यह योग कमललोचना को अवश्य गर्भधारण करवाता है, इसमें सन्देह नहीं।
2. बीजपुर के फल में पैदा हुए बीजों को गाय के दूध में पकाकर, पीसकर ऋतुकाल में तीन दिन पीना गर्भधारण करवाता है।
3. मासिक धर्म के समय तीन दिन तक पुत्राग को गाय के घी के साथ यदि वन्ध्या भी सेवन करे तो वह गर्भधारण करती है।
4. लक्ष्मणा और नीलकण्ठ की शिखा दोनों को समभाग लेकर गाय के दूध के साथ तीन दिन तक यदि स्त्री सेवन करे तो वह अवश्य गर्भधारण करती है। कहा जाता है—

**लक्ष्मणा पुत्रजननी वस्तगन्धाकृतिर्भवेत् ।
कथिता पुत्रदा वश्या, लक्ष्मणा मुनि पुंगवैः ।⁴**

लेकिन लक्ष्मणा की जड़ को कब उखाड़ कर लाया जाय, इसका विधान ‘पंचसायक’ में ज्योतिरीश्वर करते हुए कहते हैं— लक्ष्मणा की जड़ पुष्य नक्षत्र में उखाड़ कर लाना चाहिए।⁵ लक्ष्मणा की जड़ का उल्लेख प्रायः सभी कामशास्त्रियों ने किया है। बिजौरा नीबू की जड़ (कहीं—कहीं बीज का उल्लेख भी प्राप्त होता है) को, लक्ष्मणा, नागकेशर, चाँदी, सोने और ताम्बे की भस्म को शहद के साथ मासिक धर्म के तीन दिन बाद चाटने से गर्भाशय पूर्णरूप से शुद्ध हो जाता है और गर्भधारण में सहायता मिलती है। अदरक, काली मिर्च, कटेरी, पीपल और केसर को गाय के घी में पीने से वन्ध्या भी पुत्र प्राप्त करती है।⁶ लगभग सभी कामशास्त्रीय ग्रन्थों में उक्त विधान ही मिलते—जुलते प्राप्त होते हैं।

बौद्ध भिक्षु पद्मश्री ने पुत्र प्राप्ति हेतु औषधि के साथ—साथ मणि तथा मंत्र का भी उल्लेख किया है—

4. दीक्षित, रति कल्लोलिनी. (2008). सामराज. वाराणसी : कृष्णदास ग्रन्थ माला. श्लोक— 18/184.

5. ज्योतिरीश्वर, (2008). पञ्चसायक. वाराणसी : कृष्णदास ग्रन्थ माला. श्लोक 4/45—50.

6. त्रिपाठी, रामसागर. (2004). कल्याणमल अनंर. चौखम्भा सुरभारती. वाराणसी : श्लोक 6/6—68.

**‘तदौषधं पिवेत्कान्ता तारापूजापुरःसरम् ।
कान्तया सहितौ रात्रौ पुत्रार्थी विधिमुच्चरेत् ।।**

स्त्रीपुरुष पुत्र की कामना से मिलें, जब वायु सूर्य मार्ग से बह रहा हो (अर्थात् नाक से श्वास दाहिने नथुने से चल रहा हो) उस समय पत्नी की योनि की पुत्रि नाड़ी को संचालित कर बाद में सम्भोग क्रिया प्रारम्भ करें। करबीर के पुष्पों से वर देने वाली आर्यातारा देवी की पूजा करें। तीनों सन्ध्याओं में पूजा करके 700 बार यह मंत्र जपे— “ॐ जम्भे मोहय स्वाहा” इस मंत्र के जप को पाँच शिक्षाओं— आसन, पूजा, जप, प्राणायाम और मुद्रा में परायण होकर मास पर्यन्त जपे। वह कुलदीपक पुत्र प्राप्त करता है। इसमें संदेह नहीं। साथ ही पुष्य नक्षत्र में उखाड़ कर लायी हुई लक्ष्मणा की जड़ को कन्या पीसे और घी दूध के साथ पान करे तो वह पुत्र प्राप्त करती है।

इसके अतिरिक्त ‘पुत्रोत्पत्ति हेतु’ पद्मश्री ने अनेक मंत्र बताए हैं, जैसे— पुत्र की इच्छा वाला जातक— ‘फल मूल का भोजन करे, तीनों सन्ध्याओं में पार्वती और परमेश्वर की पूजा करे तब इस मंत्र का जप करे—

‘ॐ नमो भगवते महेश्वराय प्रजाजननाय स्वाहा।’ तथा परस्त्री गमन, मांस मद~यादि का त्याग, मिथ्यावादन, उपहास करना, अभिमान, क्रोधादि का परित्याग कर दे। उक्त मंत्र का जप करे। पुत्रोपलब्धि होगी।’

अगर गर्भपात हो जाता हो तो उसके निवारणार्थ भी उपाय बताए गए हैं। मथुरा प्रसाद दीक्षित कहते हैं— (क) आँवला, भारंगी, धमासा मुलेठी— इनका चीनी के साथ अवलेह बना कर ग्रहण करने से गर्भपात नहीं होता। (ख) त्रिकुटा सोंठि, पीपर (मंग), काली मिर्च, आँवला हरे, बहेड़ा, लौंग, कूठ, इन्द्रजव, धाई के फूल— इनका बराबर मात्रा में क्वाथ बना कर पीने से गर्भपात रुकता है।⁸ गर्भ धारणोपरान्त प्रसव को सरल बनाने की विधि बताते हुए पं० कोक्कोक कहते हैं— (क) चिरचिटा की सुन्दर पुच्छ मंजरी और उसकी जड़ को पुष्य नक्षत्र और रविवार के दिन उखाड़ कर कमर में बाँधने और उसके (चूर्ण या अर्क) को पीने से सरलता से स्त्री प्रसव करती है। (ख) गुंजार (विषलता या रत्ती) की जड़ के सात टुकड़े सात धागों के सहारे कमर में बाँधने

7. त्रिपाठी, रामसागर. पद्मश्री. (2004). नागरसर्वस्व, चौखम्भा सुरभारती. वाराणसी : श्लोक.-38 / 1.-14.

8. पण्डित, दीक्षित. प्रसाद, मथुरा. (2008). केलिकुतूहलम्. वाराणसी : कृष्ण दास एकेडमी. श्लोक - 15 / 46.-48.

पर कठिन गर्भ (गर्भ में बच्चा टेढ़ा होने या अधिक दर्द होने पर) वाली स्त्री भी सुखपूर्वक आराम से प्रसव करती है। (ग) श्वेत बला की जड़ को लाल धागों के सहारे कमर में बाँधने से जेर निकल जाती है, अथवा कड़वी तोमड़ी की जड़ पीसकर उसका लेप स्त्री के पैरों से योनि तक लगाने से मलपात (खरई) सरलता से सम्पन्न हो जाता है।⁹ कल्याणमल्ल के अनुसार— विजौरा और महुआ के चूर्ण को शहद और घी से मिलाकर पीने से सुखमय प्रसव होता है। उपर 'रतिरहस्यम्' में बताए गए उपाय (ख) के विषय में कल्याणमल्ल कहते हैं— 'गुजा (धुंधची—चिरमिटी) को सहज प्रसव हेतु रविवार को नीले सूत से कमर और सिर में बाँधना चाहिए।

'अनंगरंग' में एक सहजप्रसव का मंत्र भी प्राप्त होता है। 'जय मन्मथ मथ मथ वहिः लिं बालस्योदरं मुंच मुंच लघु लघु स्वाहा।' इस मंत्र से जल को अभिमंत्रित कर (21 बार मंत्र पढ़ कर फूँके हुए) जल को पिलाने से मंत्रराज के प्रभाव से स्त्री शीघ्रपूर्वक प्रसव करती है।¹⁰

गर्भपातन— किन स्त्रियों को गर्भधारण नहीं करना चाहिए इसका भी उल्लेख प्राप्त होता है।

'प्रौढ़ा कुमारी विधवा रतिप्रिया प्रवासिनी प्रोषितभर्तृकांगना।'

कुमारी, विधवा, परित्यक्ता जिनका पति बहुत दिनों से विदेश में हो, आदि स्त्रियाँ अगर गर्भधारण कर लें तो लोक निन्दा होती है।¹¹ उक्त प्रकार की स्त्रियाँ अगर गर्भ धारण कर ले तो निम्नलिखित उपायों से गर्भस्राव हो जाता है (अगर विधवादि स्त्रियों को बार—बार इस समस्या से छुटकारा चाहिए तो बन्ध्याकरण विधि का भी उल्लेख आचार्यों ने किया है)। चित्रक वृक्ष की जड़, हरिद्रा या वला भोटा या जयन्ति की जड़ का चूर्ण चावल के पानी के साथ पीने से गर्भनाश होता है। अमला, सालता की जड़, काले सुरमा के चूर्ण को मासिक धर्म होने पर ठण्डे पानी के साथ पी जाने से गर्भ चालन होता है। ऋतुकाल में नागरमोथा या केसर का बीज या चम्पा की जड़ या बीज पीपली

9. शर्मा, रमाकान्त. (2002). कोकुकृत रतिरहस्यम्. वाराणसी : 15/70—74.

10. त्रिपाठी, रामसागर. (2004). कल्याणमल अनंर. चौखम्भा सुरभारती. वाराणसी : श्लोक — 6/73—76.

11. पण्डित, दीक्षित. प्रसाद, मथुरा. (2008). केलिकुतूहलम्. वाराणसी : कृष्ण दास एकेडमी. श्लोक 15/8—21.

के साथ चूर्ण बनाकर सेवन करने से गर्भ निरोध होता है।¹²

इस प्रकार गर्भाधान, गर्भपात, गर्भाधान निषेध के साथ-साथ मात्र स्त्री संतान ही होती हो तो नाल परिवर्तन का भी उल्लेख प्राप्त होता है। पुत्र प्राप्ति हेतु औषधियों (गर्भाधान गर्भनिरोधक, गर्भपात विषयक) का उल्लेख तो रतिरहस्य, पंचसायक अनंगरंग में प्राप्त होता है, लेकिन नाल परिवर्तन का विवेचन मात्र 'केलिकुतूहल' में ही प्राप्त होता है।

'केतिकुतूहलम्' में 'अथनाल परावृत्तिं वक्ष्ये येन सुतार्थिनी। कन्या न जनयेन्नूनं सुतं सूते सुतप्रिया॥'¹³ इस विधि में ज्योतिष, आयुर्वेद तन्त्र प्रयोग से पुत्रप्राप्ति विधि का उल्लेख है तथा भाँग के बीज को निश्चित अवधि के अन्तराल से सेवनविधि द्वारा गर्भस्थापनोपरान्त नाल परिवर्तनोल्लेख है।

नाल परिवर्तन— नाल परिवर्तन का स्वरूप बताते हुए मथुरा प्रसाद दीक्षित कहते हैं—

अथ नाल परावृत्तिं वक्ष्यं येन सुतार्थिनी।¹⁴

कन्यां न जनयेन्नूनं सूते सुतप्रिया॥

अर्थात् नाल परिवर्तन का तात्पर्य यह है कि जिस स्त्री को सदा कन्या ही होती है, उसके नाल का परिवर्तन कर देना, जिससे उसे निश्चित रूप से पुत्र ही हो, कन्या नहीं। इस नाल परिवर्तन की विधि का उल्लेख करते हुए 'केलिकुतूहल' में कहा गया है कि—

'किसी महीने के कृष्णपक्ष की पंचमी तिथि की रात्रि के समय चन्द्रोदय हो जाने पर शतावर की जड़ लावे (अगर यह जमीन पर न मिले तो बनिये के यहाँ से ही ले लें), पुत्रवती स्त्री के हाथ से जल डालकर पिसवायें। नग्न होकर पूर्वाभिमुखी बैठ कर उस पिसी हुई शतावर को अपने हाथों से तिलक करें। अवशिष्ट उस शतावर को एक वर्णवाली गौ की दूध के साथ पकाई हुई पायस (खीर) से उसे नगनावस्था में उत्तराभिमुखी होकर खा लें। इस प्रकार तीन दिन बराबर करें, ऐसा करने से नालपरिवृत्ति निश्चित रूप से होती है।

12. शर्मा, रमाकान्त. (2002). कोक्कोककृत रतिरहस्यम्. चौखम्बा संस्कृत सीरीज. वाराणसी : श्लोक 15/60-62,

13. पण्डित, दीक्षित. प्रसाद, मथुरा. (2008). केलिकुतूहलम्. वाराणसी : कृष्ण दास एकेडमी. श्लोक 15/56

14. पण्डित, दीक्षित. प्रसाद, मथुरा. (2008). केलिकुतूहलम्. वाराणसी : कृष्ण दास एकेडमी. श्लोक 15/57.-64.

प्रतिदिन शतावर एक तोले से डेढ़ तोले के मध्य में लेना चाहिए और खीर एक वर्ण वाली गौ के दूध से ही बनावें।

नालपरिवृत्ति के अन्य उपाय भी हैं, जैसे— गर्भाधान होने के दो महीना बाद (महीना का अर्थ मासिक धर्म से लिया जाता है) इकसठवें, बासठवें, तिरसठवे, दिन भाँग के एक—एक माशा बीज खायें। इस प्रकार केवल तीन ही दिन बीज लेना चाहिए, फिर इकासिवें, बयासिवें, तिरासिवें दिन पूर्वोक्त प्रक्रियानुसार तीन माशा भाँग के बीज दें, इससे उसकी नाल प्रवृत्ति होने से इच्छित संतान को ही उत्पन्न करती है। उक्त उपाय किसी अनुभवी व्यक्ति या चिकित्सक की देख-रेख में किया जाय तो सफलता प्राप्त हो सकती है।

प्रेमचन्द्र के 'सेवासदन' उपन्यास में मानवशास्त्रीय तत्व : नारी विमर्श के विशेष परिप्रेक्ष्य में एक साहित्यिक एवं मानवशास्त्रीय विश्लेषण''

संजय कुमार द्विवेदी¹

प्रस्तावना—

मानवशास्त्रीय एवं **समाजशास्त्रीय** दृष्टिकोण से महिलाएं (नारी) एक श्रेणी (कटेगरी) को इंगित करती हैं। एक श्रेणी के रूप में भारतीय समाज में महिलाओं को एक वंचित अस्तित्वहीन और अबला नारी (वीकर सेन्स) के रूप में देखा जाता है। महिलाओं की पहचान एक अधीनस्थ प्रास्थिति (डिपेन्डेंट स्टेट्स) के रूप में की जाती है। यह विचित्र सी बात लगती है कि भारत में, जहाँ देवियों की पूजा की जाती है, महिलाओं को स्वतंत्र व्यक्तित्व और प्रास्थिति से वंचित रखा गया है। यह प्रवृत्ति हमारे सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक व राजनीतिक ढांचे में दृढ़तापूर्वक समायी हुई है।

मनु संहिता में कहा गया है कि महिलाओं को कभी स्वतंत्र नहीं होना चाहिए, बाल्यकाल में उस पर पिता का नियंत्रण होता है, यौवन काल में पति का, बुढ़ापे में पुत्र का संरक्षण होता है। (मनुस्मृति, धर्मशास्त्र, 1X:3)

महिलाओं की अस्मिता, आजादी, संसाधनों तक पहुँचने के अवसर इत्यादि परिवार की जाति और वर्ग प्रस्थिति द्वारा निर्धारित होती है। इनकी सामाजिक व आर्थिक प्रस्थिति परिवार से ही निर्धारित होती है। वैवाहिक प्रस्थिति और प्रजनन शक्ति से महिलाओं की पहचान होती है। स्वतंत्रता, व्यक्तिवाद और पहचान सीमित और दबी हुई रहती है। महिलाओं को जेन्डर जस्टिस या पुरुष के साथ समानता प्राप्त नहीं है, जब महिला ने अपने आपको एक व्यक्ति के रूप में पहचान बनाना प्रारम्भ किया तो उन्हें अनेक कठिनाईयों का सामना करना पड़ता है।

नारी दशा चित्रण के अनेक सन्दर्भ मिलते हैं लेकिन यदि हम हिन्दी साहित्य पर दृष्टिपात करें तो हमें नारी की स्थिति का एक समग्र इतिहास मिलता है। चूँकि साहित्य समाज का दर्पण होता है, इसलिए नारी ने भी साहित्य में अभीष्ट स्थान प्राप्त किया है। एक बात और महत्वपूर्ण है कि दर्पण जहाँ केवल हमारा प्रतिबिम्ब दिखाता है, वहीं साहित्य प्रतिबिम्ब बनने के कारण के साथ समाधान तक पहुँचता है।

¹ शोध छात्र. मानव विज्ञान विभाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद.

भारतीय सामाजिक संरचना में स्त्री और पुरुष को एक रथ के दो पहिये की भाँति स्वीकार किया गया है। किसी भी एक पक्ष में असंतुलन समाज की सम्पूर्ण संरचना तथा संगठन में सामाजिक-सांस्कृतिक विकृति को जन्म देता है। वर्तमान समय में भारतीय समाज में नारी विमर्श एक सामाजिक मुद्दा है जिसके कार्य-कारण सम्बन्धों का विश्लेषण सामाजिक मानवशास्त्रियों के लिए एक चुनौती है।

अध्ययन का उद्देश्य एवं महत्व—

समाज मानवीय अन्तःक्रियाओं का मूर्तरूप है और अन्तःक्रियायें संवेदना के रूप में प्रत्येक व्यक्ति एवं संस्कृति में परिलक्षित होती हैं। साहित्यकार स्थान, काल वातावरण के परिप्रेक्ष्य में सम्बन्धित सांस्कृतिक मूल्यों, परंपराओं, प्रथाओं, नियम, कानून कला इत्यादि का आनुभाविक निरूपण करता है। यह निरूपण मानवीय गुणों यथा—प्रेम, राग—द्वेष, कलह, द्वन्द, सहयोग, संघर्ष, स्वार्थ, समर्पण, त्याग सुख—दुख इत्यादि के रूप में चरित्र—चित्रण के माध्यम से प्रकट होता है, जिससे समाज को अपने मूल अस्तित्व को बनाये रखने, विकृतियों की पहचान एवं उससे निजात पाने में सहायता मिलती है। साहित्यकार अपने साहित्य के माध्यम से लोक मंगल का मार्ग प्रशस्त करता है, जो संस्कृति संरक्षण का मूल तत्व है।

उपरोक्त तथ्यों को प्रेमचन्द्र के सेवासदन उपन्यास से उद्घाटित करना, नारी विमर्श के परिवेश को चिन्हित करना तथा वर्तमान के परिप्रेक्ष्य में उसका मूल्यांकन करना ही शोधार्थी का मूल उद्देश्य है। जो अध्ययन के महत्व को भी रेखांकित करता है।

अध्ययन की पद्धति—

शोधार्थी ने मूलतः द्वितीयक स्रोतों यथा उपन्यास पत्रिका, समीक्षा के माध्यम से पुस्तकालय कार्य के द्वारा तथ्यों का संकलन किया है। चूँकि एक मानवशास्त्रीय अध्ययन की सत्यता प्राथमिक तथ्य संकलन के विश्लेषण से भी सम्बन्धित होता है, इस दृष्टि से शोधार्थी ने हिन्दी साहित्य के जानकारों एवं सामान्य जागरूक जनमानस को चयनित करके साक्षात्कार विधा के माध्यम से तथ्यों का संकलन किया है।

अध्ययन विषय का क्षेत्र—

शोधार्थी के अध्ययन विषय का क्षेत्र हिन्दी साहित्य के आदर्शोन्मुखी यथार्थवादी कथाकार प्रेमचन्द्र का सेवासदन उपन्यास है जो 20वीं शताब्दी के प्रारम्भिक दशकों की उत्तर भारतीय सामाजिक-सांस्कृतिक विशेषताओं को

प्रतिबिम्बित करता है। इस उपन्यास में लेखक ने उत्तर भारतीय नारी के जीवन चक्र को केन्द्रीय विषय बनाया है, और इसके माध्यम से उसने भारतीय सांस्कृतिक परिवेश, कुप्रथा, कुरीतियों का उद्घाटन एवं भारतीय संस्कृति के मूल तत्वों का परिष्करण किया है।

सेवासदन उपन्यास को लेखक ने नवंबर 1916 में लिखना प्रारम्भ किया। यह उपन्यास सबसे पहले उर्दू भाषा में 'बाजार-ए-हुस्न' के नाम से लिखा गया जिसका बाद में हिन्दी भाषा में अनुवाद किया गया और दिसम्बर 1918 में 'सेवासदन' के नाम से हिन्दी पुस्तक एजेंसी कलकत्ता से प्रकाशित हुआ। 'बाजार-ए-हुस्न' का प्रकाशन 1919 में लाहौर से दो भागों में हुआ। जिसकी पुष्टि प्रेमचन्द्र द्वारा 'दया नारायण निगम' को 8 अगस्त 1917 को लिखे गये पत्र से होती है।

अध्ययन की सीमा—

एक साहित्यकार पर अपने परिवेश तथा सामाजीकरण का गहरा प्रभाव होता है। सम्पूर्ण भारतीय समाज के स्त्री जीवन चरित्र को चित्रित करने में लेखक की वस्तुनिष्ठता अवश्य प्रभावित हुई होगी। सेवासदन उपन्यास में लेखक ने स्त्री की जिस दशा को दर्शाया है, और जो कारण चिन्हित किये हैं, वह सत्य के करीब अवश्य है, परन्तु पूर्ण सत्य है, शोधार्थी नहीं कह सकता। क्योंकि रचनाकार अपनी सृजनात्मक शक्ति के द्वारा काल्पनिक परिवेश बनाकर उसे मूर्त रूप देता है। यही शोधार्थी के अध्ययन की सीमा है।

सेवासदन उपन्यास का सारांश—

उपन्यास में लेखक ने उत्तर भारत के बनारस शहर तथा उसके पास के अमोला और मुगलसराय के ग्रामीण क्षेत्र का सामाजिक —सांस्कृतिक चित्रण किया है। उपन्यास का प्रारम्भ निम्न शब्दों से होता है— ***“पश्चाताप के कड़ुए फल कभी न कभी सभी को चखने पड़ते हैं, लेकिन और लोग बुराईयों पर पछताते हैं, दरोगा कृष्णचन्द्र अपनी भलाईयों पर पछता रहे थे”।***

कृष्णचन्द्र बनारस शहर में दरोगा है और अपनी दो पुत्रियों सुमन और शांता तथा पत्नी के साथ वहीं रहते हैं। पुत्रियों को अच्छी शिक्षा दी। सुमन के लिए वर की तलाश में वे समाज में जाते हैं तो निराश होते हैं क्योंकि विवाह के लिए दहेज की माँग थी। उसके लिए उन्होंने 3000रु० घूस लिया, पकड़े गये, पाँच साल की सजा हो गई। पत्नी बच्चों के साथ अपने भाई के घर चली गयी। सुमन के मामा

उमानाथ ने दोहाजू वर से उसका विवाह कर दिया और बनारस शहर में रहने लगी।

सुमन के घर के सामने भोली नाम की वैश्या रहती थी, जिसके पास समाज के प्रतिष्ठित लोग मन बहलाने आते थे। भोली के ऐश्वर्य से सुमन को ईर्ष्या होती थी। पड़ोस में पद्मसिंह शर्मा अपनी पत्नी सुभद्रा के साथ रहते थे। सुमन उनके घर अक्सर समय बिताने जाया करती थी। इस बात को लेकर सुमन का पति गजानन्द अक्सर उससे झगड़ता था। एक दिन शर्मा जी के घर भोली का मुजरा हुआ, जिस कारण सुमन को अपने घर पहुँचने में देर हो गई, पति से झगड़ा हुआ सुमन को घर से निकाल दिया। सुमन ने पद्मसिंह के घर शरण ली लेकिन लोकलाज के कारण शर्मा जी ने भी सुमन को नहीं रखा वह लाचार होकर भोली की शरण में जाती है और गाना गाकर अपना जीवन यापन करने लगी।

पद्मसिंह शर्मा के बड़े भाई मदन सिंह पत्नी भामा तथा पुत्र सदन के साथ गाँव में रहते हैं जो कृषक हैं। सदन अपने चाचा के पास बनारस आता है, अचानक एक दिन दाल मण्डी में सुमन को देखकर आकर्षित हो जाता है और वह सुमन से स्नेह करने लगता है। सुमन भी सदन से प्रेम करने लगती है। सुमन को प्रभावित करने के लिए सदन अपनी चाची के कंगन चोरी करके सुमन को उपहार में देता है।

सुमन का पति ग्लानि के कारण सन्यासी होकर जनसेवा में लग जाता है। विट्ठलदास विधवा आश्रम के अध्यक्ष हैं और म्यून्सिपालिटी बोर्ड के सदस्य भी। इन्होंने शर्मा जी को सुमन की स्थिति का जिम्मेदार ठहराया है। सुमन के मामा उमानाथ ने शांता का विवाह सदन से तय किया। बारात अमोला पहुँची और द्वारचार के बाद किसी ने बताया कि शांता सुमनबाई की बहन है तो शादी टूट गयी। कृष्णचन्द्र भी जेल से आ चुके थे उन्होंने ग्लानि के कारण गंगा में डूब कर अपनी जान दे दी।

शर्मा जी और विट्ठलदास ने वैश्या मुक्ती के लिए जन समर्थन तैयार करना प्रारम्भ किया, बोर्ड में प्रस्ताव पास नहीं हुआ लेकिन सुमन को निकालने में सफल रहे और दालमण्डी से निकालकर गुप्त तरीके से विधवा आश्रम में रखा। कुछ दिन बाद शांता शर्मा जी के पास पत्र लिखती है कि यदि 7 दिन में मुझे नहीं ले गये तो मैं आत्महत्या कर लूँगी क्योंकि मैंने मन से सदन को अपना पति मान लिया है। शर्मा जी शांता को लाकर सुमन के साथ रहते हैं। जब आश्रम में यह पता चलता है कि ये सुमनबाई है तो दोनों को आश्रम छोड़ना पड़ता है।

सदन नौका का व्यापार करने लगा जिससे अच्छी कमायी होने लगी। सुमन के समझाने पर सदन ने अपने माता पिता का विरोध करके शांता से विवाह कर लिया और तीनों गंगा किनारे घर बनाकर कर रहने लगे। धीरे-धीरे शांता सुमन से ईर्ष्या करने लगी। कुछ समय बाद शांता को लड़का हुआ मदन सिंह प्रसन्न हुए और छुट्टी के दिन पत्नी सहित सदन के घर आते हैं। सुमन की बुराई करते हैं जिसे सुनकर सुमन वहाँ से अंधेरी रात में चली जाती है और ईश्वर से प्रार्थना करती है कि उसका मार्ग दर्शन करें। तभी उसने एक साधू को लालटेन लिये हुए देखा। उसका पीछा करते हुए वह एक कुटी में पहुँच गई जहाँ वही साधु सो रहा था, जगा कर पूछा तो वह गजानन्द निकला। उसने सुमन को सेवासदन आश्रम का मार्ग बताया जहाँ सुमन असहाय, गरीब अनाथ बच्चों की सेवा करने लगी और सुखी पूर्वक जीवन यापन करने लगी।

उपन्यास में सामाजिक तत्व—

प्रत्येक समाज अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु अन्तःक्रिया करता है जिसके लिए आधारभूत संस्थाओं का निर्माण करता है। जिसमें विवाह, परिवार एवं नातेदारी का विशेष महत्व है। समाज अपनी परिस्थितियों एवं तकनीकी के अनुरूप सामाजिक मूल्य, विश्वास, परंपराओं इत्यादि का सृजन करता है, जो अन्य समाज की तुलना में समानता तथा भिन्नता को अभित्यक्त करती है। जिसमें मानव स्वभाव की संवेदना की विशिष्ट छाप परिलक्षित होती है। साहित्यकार उपन्यास के माध्यम से मानव स्वभाव की संवेदना का सामाजिक मानकों के अनुरूप चित्रण करता है। सेवासदन से लेखक ने अपने समकालीन सामाजिक मूल्यों का उद्घाटन किया है।

परिवार के स्वरूप को संरचनात्मक आधार पर लेखक ने तीन प्रकार से दिखाया है जैसे दरोगाजी का एकल परिवार, उमानाथ का विस्तारित परिवार तथा पद्मसिंह का संयुक्त परिवार।

विवाह संस्था का वर्णन करते हुए लेखक ने उत्तर भारतीय शहरी तथा ग्रामीण मानसिकता का यथार्थ वर्णन किया है। सुमन की माँ बचपन में ही विवाह के पक्ष में थी लेकिन पिता आधुनिक विचार के थे जो ऐसा नहीं चाहते थे। उस समय जिसके पास जितनी ऊँची डिग्री थी वह उतना ही ज्यादा दहेज की माँग करता था। जो विवाह और सतीत्व के नाम पर कुप्रथा का प्रचलन है। विवाह में वर्ण और राशि सबसे आवश्यक तत्व थी, एकल विवाह तथा बहुविवाह का स्वरूप भी दिखायी पड़ता है। जो वर्तमान समय में भी भारतीय विवाह प्रणाली की विशेषता है।

दहेज के प्रति शहरी लोगों की मानसिकता का वर्णन करते हुए लेखक पात्र से कहलाता है कि—

“दरोगा जी, मैंने लड़के को पाला है, सहस्रों रूपयें उसकी पढ़ाई में खर्च किया है, आप की लड़की को इससे उतना ही लाभ होगा जितना मेरे लड़के को, तो आप ही न्याय कीजिए कि यह सारा भार मैं अकेले कैसे उठा सकता हूँ।”

ग्रामीण मानसिकता का वर्णन प्रेमचन्द्र ने हास्यरूप में इस तरह किया है—

“ज्यो ही वह किसी गाँव में पहुँचते, वहाँ हलचल मच जाती, युवक गठरियों से वह कपड़े निकालते हैं, जिन्हें वह बरातों में पहना करते थे, अंगूठियाँ और मोहन माला मँगनी माँगकर पहन लेते। माताएँ अपने बालकों को नहला धुलाकर आँखों में काजल लगा देती और धुले हुए कपड़े पहनाकर खेलनें को भेजती। विवाह के इच्छुक बूढ़े, नाईयों से मूँछ कटवाने और पके हुए बाल चुनवाने लगते। गाँव के नाई और कहार खेत से बुला लिये जाते, कोई अपना बड़प्पन दिखाने के लिए उनसे पैर दबवाता, कोई धोती छनवाता। जबतक उमानाथ वहाँ रहते, स्त्रियाँ घरों से न निकलती, कोई अपने हाथ से पानी न भरतीं, कोई खेत में न जातीं।”

गाँवों की यह मानसिकता सामंती कुप्रथाओं और मध्य—कालीन संस्कारों का परिणाम है। जहाँ जागीरदारों, जमींदारों, और महंतों की नकल करते हुए किसान मेहनती कामों को छिपाना चाहते हैं, क्योंकि मेहनत करने वालों को मेहनत का फल नहीं मिलता क्योंकि वह स्वतंत्र नहीं हैं। वह फल प्रतिष्ठित लोग पाते हैं, इसलिए लोग मंगनी की चीजों से कुछ घड़ी के लिए इज्जतदार बनना चाहते हैं। वह प्रवृत्ति आज भी भारतीय गाँवों के संस्कारों में व्याप्त है।

इस प्रकार प्रेमचन्द्र ने अपने उपन्यास में भारतीय सामाजिक मूल्य, प्रथा पर व्यापक प्रकाश डाला है साथ ही समाज में व्याप्त सामंती और रूढ़िवादी तत्वों, कुप्रथा के रूप में दहेज, वेश्यावृत्ति का चित्रण किया है। साथ ही हिन्दू मुस्लिमवाद के कारण साम्प्रदायिकता की समस्या को भी उठाया है, जो वर्तमान समय में भी भारतीय सामाजिक संरचना एवं संगठन को प्रभावित किये हुए है, जिसकी मुक्ति के लिए अनवरत प्रयास जारी है।

रक्त सम्बन्ध एवं विवाह सम्बन्ध से जुड़े लोग और उनसे सम्बन्धित अधिकार, कर्तव्य और सुविधा की व्यवस्था नातेदारी प्रणाली का निर्माण करती है। सेवासदन में लेखक ने भारतीय नातेदारी व्यवस्था पर व्यापक प्रकाश डाला है। यथा—

दरोगा जी के जेल जाने पर पत्नी बच्चों के साथ मायके जाती है उमानाथ जिम्मेदारी उठाते हैं। सुमन के लिए दोहाजू वर की तलाश की और अपनी बहन को समझाते हुए कहते हैं कि *“शहर में कोई बुढ़ा तो होता नहीं। जवान लड़के होते हैं और बुढ़े जवान, उनकी जवानी सदाबहार होती है। वहीं हँसी दिल्लगी, वही तेल फुलेल का शौक। लोग जवान ही रह जाते हैं और जवान ही मर जाते हैं”*।

दूसरी तरफ मदन सिंह और शर्मा जी भाई-भाई का सम्बन्ध एवं कर्तव्यबोध, सदन का चाचा-चाची के प्रति कर्तव्य और अधिकार का वर्णन, पद्मसिंह का सदन के प्रति लगाव और सम्पत्ति पर अधिकार का प्रसंग, सदन के पुत्र जन्म पर छुट्टी, उत्सव के लिए घरवालों का वहाँ जाना इत्यादि प्रसंग भारतीय नातेदारी प्रणाली के स्वरूप को अपने यथार्थ रूप में व्यक्त करते हैं।

उपन्यास में आर्थिक तत्व—

प्रत्येक मानव समाज अपनी आधारभूत आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए एक आर्थिक प्रणाली का निर्माण करता है जिसका प्रभाव मानव की सम्पूर्ण जीवन शैली पर पड़ता है। सामाजिक मानक आर्थिक घटकों द्वारा नियंत्रित होते हैं जो समय-समय पर नये मूल्यों को जन्म देते हैं।

सेवासदन में लेखक ने ग्रामीण तथा शहरी जीवन का चित्रण किया है। जहाँ ग्रामीण अर्थव्यवस्था में कृषि जीवन की दासता, चैतू किसान के रूप में व्यक्त किया है, वहीं शहरी जीवन में पेशेवर उद्योग जहाँ जमींदार, महाजन, व्यापारी वैद्य, वकील, ठेकेदार इत्यादि को अर्थव्यवस्था के केन्द्र में रखा है।

सामान्य जनमानस को अर्थ से तंग दिखाया है, जिस कारण लोगों की जीवनशैली में उतार-चढ़ाव परिलक्षित होता है। उदाहरण स्वरूप सुमन का विवाह गरीब लड़के से होता है और परिस्थिति वश वह वेश्यावृत्ति की ओर चली जाती है। लेखक ने अर्थव्यवस्था के माध्यम से विदेशी व्यापार पर प्रकाश डाला है। जिसको नैतिक आचरण पर आधारित परिवेश दिया गया है। जैसे वेश्यावृत्ति को खत्म करने के प्रश्न पर म्यूनिसिपैलिटी के हिन्दू तथा मुस्लिम सदस्यों के बीच चर्चा होती है प्रभाकर राव कहते हैं कि—

“अगर थोड़ी सी आर्थिक हानि से एक कुप्रथा का सुधार हो रहा हो तो वह हानि प्रसन्नता से उठा लेनी चाहिए। आप लोग जानते हैं कि हमारी गवर्नमेंट को चीन देश से अफीम का व्यापार करने में कितना लाभ था। 8 करोड़ से कुछ अधिक ही होगा। पर चीन में अफीम खाने की कुप्रथा मिटाने के लिए सरकार ने इतनी भीषण हानि उठाने में जरा भी आगा-पीछा नहीं किया।”

सदन जब तक परिवार पर निर्भर था वह अपने विवाह पर निर्णय नहीं ले पा रहा था जैसे ही उसने नाव का व्यापार प्रारम्भ किया धन आया आत्मनिर्भर हुआ और शांता से विवाह कर लेता है। यह प्रसंग वर्तमान भारतीय सामाजिक-आर्थिक व्यवस्था में परिलक्षित होता है।

उपन्यास में राजनीतिक तत्व—

राजनीतिक प्रणाली समाज में निर्णय लेने तथा उसके क्रियान्वयन की व्यवस्था है, जो सम्पूर्ण समाज एवं संस्कृति को प्रभावित करती है और उसकी दशा तथा दिशा का निर्धारण करती है।

उपन्यास में लेखक ने क्षेत्रीय राजनीतिक निर्णयन का चित्रण किया है जिसके केन्द्र में वेश्यावृत्ति जैसी मानवीय समस्या है जिसके अन्तर्गत म्युनिसिपैलिटी बोर्ड के माध्यम से निर्णय को प्रभावी बनाने का प्रयास किया है। बोर्ड में कुल 18 सदस्य हैं जो हिन्दू मुस्लिम समुदाय के प्रतिष्ठित लोग हैं साधारण मनुष्य का कोई स्थान नहीं है।

पद्मसिंह शर्मा द्वारा बोर्ड में प्रस्ताव रखा गया।

- *वेश्याओं को शहर से हटाकर बस्ती से दूर रखा जाय।*
- *उन्हें शहर के मुख्य सैर करने के स्थानों और पार्कों में आने का निषेध किया जाय।*
- *वेश्याओं का नाच कराने के लिए एक भारी टैक्स लगाया जाय और ऐसे जलसे किसी हालत में खुले स्थानों में न हो।*

प्रस्ताव पास नहीं हो पाया।

उक्त प्रसंग के माध्यम से लेखक ने लोकतांत्रिक मूल्यों में जनाधार की झलक दिखाई है और बोर्ड के सदस्यों के माध्यम से स्वार्थ और भ्रष्टाचार में लिप्त राजनेताओं की मानसिकता से परिचय कराया है।

उपन्यास में धार्मिक तत्व—

श्रद्धा और भय के भाव धर्म उद्भव के मूल तत्व हैं जो सम्पूर्ण विश्व में व्याप्त धर्मों में समान रूप से पाया जाता है। अन्तर केवल अभिव्यक्ति के आचरण में है जिस कारण धर्म की प्रवृत्ति भिन्न दिखाई देती है।

सुमन धार्मिक प्रवृत्ति की महिला है। वह पूजा पाठ में विश्वास करती है। ईश्वर में उसकी अगाध श्रद्धा है। वह चाहे अपने घर में रही हो, पति के घर में या

दालमण्डी में, विधवाश्रम या सेवासदन में, रामचरित मानस का पाठ भजन व कीर्तन उसके आचरण से नहीं हटा। लेखक ने प्रोफेसर दत्त के माध्यम से धार्मिक सद्भाव को भी दिखाया है। उदाहरण स्वरूप— *थियोसोफिस्ट होना कोई गाली नहीं है। मैं थियोसोफिस्ट हूँ और इसे सारा शहर जानता है। यह हमारे ही समाज के उद्योग का फल है कि आज अमेरिका, जर्मनी, रूस इत्यादि देशों में आपको राम और कृष्ण के भक्त और गीता, उपनिषद आदि सद्ग्रन्थों के प्रेमी दिखाई देने लगे हैं। हमारे समाज में हिन्दू जाति का गौरव बढ़ा दिया है। जो अपनी अकर्मण्यता के कारण कई शताब्दियों से छोड़ बैठी थी। यह हमारी परम कृतघ्नता होगी अगर हम उन लोगों का यश न स्वीकार करें जिन्होंने अपने दीपक से हमारे अन्धकार को दूर करके हमें वह रत्न दिखा दिया है, जिसे देखने का हमें सामर्थ्य न था। यह दीपक ब्लावटेस्की का हो या आल्फ्रेड का या किसी अन्य पुरुष का हमें इससे कोई प्रयोजन नहीं। जिसने हमारा अन्धकार मिटाया हो उसका अनुग्रहीत होना हमारा कर्तव्य है अगर आप इसे गुलामी कहते हैं तो यह आपका अन्याय है।”*

सदन के माध्यम से लेखक ने आत्मा पर विश्वास को दिखाया है जिसे भय की जैविक प्रवृत्ति से जोड़ा गया है। जब सदन अपने गाँव से चाचा के घर से बनारस चुपके से रात में भाग कर जाता है तो गाँव के रास्ते में पीपल का एक वृक्ष है जिसमें दैवी शक्ति के वास की मान्यता है। जब वह वहाँ पहुँचता है तो रामचरितमानस तथा चालीसा की चौपाई पढ़ता है और भय पर विजय पाने के लिए वृक्ष को हाथों से दबाता है और आगे बढ़ जाता है।

चूँकि धर्म व्यापक मनोवृत्ति है जो मानव के समस्त पक्षों को प्रत्यक्ष एवं परोक्ष रूप से प्रभावित करता है। लेखक ने इसी कारण गजानन्द को संन्यासी के रूप में उपस्थित करके नारी समस्या का समाधान सेवासदन के रूप में किया है। इस प्रकार लेखक ने उपन्यास में धार्मिक तत्वों का यथार्थ चित्रण किया है जो भारतीय समाज की आधारभूत व्यवस्था है।

उपन्यास में भाषायी तत्व—

भाषा संस्कृति की वाहिका है। मूल मानवीय संवेदना अपनी भाषा के माध्यम से ही अभिव्यक्त होती है। लेखक ने उपन्यास में इस समस्या पर भी विचार किया है, उदाहरण स्वरूप—

डाक्टर साहब— *अंग्रेजी तो हमारी लिंगुआफ्रैंका (सार्वदेशिक भाषा) हो रही है।*

कुंअर साहब— उसे आप ही लोगों ने तो यह गौरव प्रदान कर रखा है। फारस और काबुल के मूर्ख सिपाही और हिन्दू व्यापारियों के समागम से उर्दू जैसी भाषा का प्रादुर्भाव हो गया। अगर हमारे देश के भिन्न भिन्न प्रांतों के विद्वजन परस्पर अपनी ही भाषा में सम्भाषण करते तो अब तक कभी एक सार्वदेशिक भाषा बन गई होती। जब तक आप जैसे विद्वान लोग अंग्रेजी के भक्त बने रहेंगे, कभी एक सार्वदेशिक भाषा का जन्म न होगा, मगर यह काम कष्ट साध्य है, इसे कौन करे। यहाँ तो लोगों को अंग्रेजी जैसी समुन्नत भाषा मिल गई बस उसी के हाथों बिक गये। मेरी समझ में नहीं आता कि अंग्रेजी भाषा के बोलने और लिखने में लोग क्यों अपना गौरव समझते हैं। मैंने भी अंग्रेजी पढ़ी है। दो साल विलायत रह आया हूँ और आपके कितने ही अंग्रेजी के धुरन्धर पण्डितों से अच्छी अंग्रेजी लिख और बोल सकता हूँ पर मुझे उससे ऐसी हीं घृणा होती है जैसी किसी अंग्रेज के उतारे कपड़े पहनने से।”

उक्त प्रसंग के माध्यम से लेखक ने “संजाति समस्या” की ओर दृष्टिपात किया है। वर्तमान समय में भी भारतीय समाज में अपनी स्थानीय भाषा को लेकर ऐसी समस्या बनी हुई है। भारत में भाषा के आधार पर नये राज्यों का निर्माण संजातीय प्रवृत्ति का द्योतक है।

निष्कर्ष—

नारी—विमर्श के क्षेत्र में हिन्दी साहित्य में प्रेमचन्द ने अपनी कहानियों एवं उपन्यासों के माध्यम से क्रान्तिकारी परिवर्तन किये। इस सन्दर्भ में उनके उपन्यासों सेवासदन, निर्मला, गोदान एवं मंगलसूत्र का महत्वपूर्ण स्थान है। यद्यपि सेवासदन के माध्यम से उन्होंने तत्कालीन समाज की नारी को केन्द्र में रखकर अनेक समस्याएँ एवं समाधान बताये हैं। सेवासदन में सुमन के माध्यम से वे वेश्यावृत्ति एवं दहेज प्रथा पर विशेषरूप से दृष्टिपात करते हैं और व्यापक सामाजिक—आर्थिक सन्दर्भ में उसका विश्लेषण करते हैं और नारी मुक्ति के प्रश्न से जोड़कर देखते हुए बताते हैं कि आर्थिक सशक्तिकरण के बिना इस समस्या का समाधान नहीं किया जा सकता है।

सुमन को उगते हुए नारीत्व का प्रतीक बनाकर उसके जरिए एक साथ हिन्दू और मुस्लिम साम्प्रदायिकता पर प्रहार किया गया है। प्रेमचंद ने इसमें गजाधर के हृदय परिवर्तन और सेवासदन की स्थापना के जरिए वेश्या समस्या का हल निकाला है। इसमें नारी समस्या के साथ धर्मद्रोही, महन्त और चैतू किसान के माध्यम से सामंत, किसान और पूँजीपति के संघर्ष को दिखाया है।

सेवासदन तात्कालिक सामाजिक, आर्थिक राजनैतिक समस्याओं के जिन सन्दर्भों को उठाती हैं वे सन्दर्भ सार्वदेशिक एवं सर्वकालिक हैं। वास्तव में सेवासदन उपन्यास में लेखक ने स्त्री विमर्श के आदर्शवाद को प्रक्षेपित किया है। अभाव से उपजी समस्याओं की मूल तह तक जाने का प्रयास किया है और समाज को एक नैतिक संदेश दिया है।

लेखक ने समाज के प्रत्येक उस वर्ग को सेवासदन के माध्यम से चित्रित, उत्तरदायी एवं दोषी दिखाने का प्रयास किया है जो नारी को परतंत्र बनाने के लिए उत्तरदायी है। प्रेमचन्द्र ने मनोविज्ञान के माध्यम से सेवासदन के चरित्रों की सूक्ष्म मनःस्थितियों के परिवर्तन को भव्यता से रेखांकित किया है। सेवासदन शीर्षक अपने आप में गहरे अर्थ को समेटे हुए है जो 'सेवा का घर' जिसका पूर्ण उत्तरदायित्व नारी पर होता है, को चित्रित करने का प्रयास किया है।

वास्तव में प्रेमचन्द्र ने सेवासदन को तात्कालिक भारतीय नारी जिसकी स्थिति में सुधारों को लेकर राष्ट्रवादी आंदोलन एवं स्वयं गांधी जी भी संलग्न थे, उपन्यास के माध्यम से सामान्य जनता तक पहुँचाया है।

सेवासदन के माध्यम से प्रेमचन्द्र ने नारी प्रकृति के जिन मानवशास्त्रीय मूल्यों जैसे— दया, नैतिकता, त्याग, आदर्श, दृढ़ता, संयम, विनम्रता, समर्पण तथा सरल भावनाओं के पुँज को अभिव्यक्ति दी है, वह मानवशास्त्र में विचारणीय व चिंतनीय सन्दर्भ है। सेवासदन से ज्ञात होता है कि प्रेमचन्द्र हिन्दी साहित्य के ही नहीं वरन मानवशास्त्र के गहरे विद्वान थे।

सेवासदन के माध्यम से प्रेमचन्द्र ने नारी विमर्श का एक नया सामाजिक मानवशास्त्रीय चिंतन पेश किया है। जिसमें एक स्त्री की बदलती हुई प्रास्थिति एवं भूमिका को घटना के रूप में उद्घाटित किया है। उन्होंने नारी को मानवशास्त्रीय सन्दर्भों से व्यापक रूप से जोड़ते हुए उसकी मुक्ति के प्रश्न को सर्वकालिक व प्रासंगिक बना दिया जिससे साहित्यिक मानवशास्त्रीय प्रवृत्ति का जन्म होता है।

संदर्भ

- प्रेमचंद.(2005).सेवासदन.नई दिल्ली:नेशनल बुक ट्रस्ट.(पुनर्मुद्रण).

खादी का ऐतिहासिक और वैचारिक संदर्भ

पंकज कुमार सिंह¹

आज 'खादी' गांधीजी के नाम से जाना जाता है, लेकिन वैदिक काल से ही 'खादी' भारतीय सभ्यता की जड़ों में समाहित थी। कपास की खेती, सूत की कटाई और बुनाई; ये तिनों चीजें विश्व-सभ्यता को भारत की देन हैं। दुनिया में सबसे पहले इसी देश में 'सूत' काता गया और वस्त्र बुना गया। सूत कातना और कपड़ा बुनना यहां का उतना ही प्राचीन उद्योग है, जितना कि स्वयं हिंदुस्तान की सभ्यता। अंतर मात्र इतना है कि गांधीजी ने वस्त्र का नाम खादी दिया। 'खादी' पार्सियन शब्द है जिसका अर्थ है – "सौभाग्यम"। यूँ तो वस्त्र में विचार वैदिक काल से ही समाहित थी, किंतु बाद में वस्त्र से विचार का लोप होता गया। अद्योगिकक्रांति ने तो विचार को खत्म ही कर दिया था।

यदि हम भारत के इतिहास पर दृष्टिपात करें तो पाते हैं कि वैदिक काल में माता अपने पुत्र के लिए वस्त्र तैयार करती थीं और साथ ही साथ सुविचारों और सत्कर्मों का उपदेश भी देती थीं; इस आशय के मंत्र इस प्रकार हैं –

"वितन्वते धियो अस्मा अपांसि वस्त्रा पुत्राय मातरो वयन्ति ।। (ऋग्वेद 5/47/6)

(अन्वयार्थ)(1) मातरः पुत्राय वस्त्रा वयन्ति – मातायें अपने पुत्र के लिए कपड़े बुनती हैं और

(2) अस्मै धियः अपांसि वि तन्वते— इस बच्चे के लिए सुविचारों और सत्कर्मों का उपदेश देती हैं (सातवड़ेकर, 1978, पृ. 58)।"

ऋग्वेद में ही काव्य से सुविचार फैलाने की तुलना जुलाहे के वस्त्र के साथ की गई है, वह भी यहां देखने योग्य है। उमा उ नूनं तदिदर्थयेते वितंवाथे धियो वस्त्रऽपसेव ।। (ऋग्वेद-10/106/1) अर्थात् आप दोनों सचमुच वही चाहते हैं, आप स्तोत्र अथवा सुविचार की काव्य फैलाते हैं, जैसे जुलाहे वस्त्र फैलाते हैं(सातवड़ेकर, 1978)।

रामायणकाल में सिर्फ रेशमी वस्त्र पहनने का ही रिवाज था। सीता ने जिस समय नवोद्गा के रूप में दशरथ के राजमहल में प्रवेश किया था उस समय वह रेशमी वस्त्र पहने हुए थी और दशरथ की रानियों ने रेशमी वस्त्र पहन कर ही उसका स्वागत किया था। यह तो हुई राजघरानों के स्त्री-पुरुषों की बात। यहां यह संदेह होना स्वाभाविक है कि साधारण लोगों की पोशाक रेशमी न होती होगी; लेकिन अयोध्याकाण्ड के वर्णन से यह स्पष्ट दिखाई देता है कि उस समय साधारण दासी की साड़ी तक रेशमी ही थी। महाभारत काल में रूई के बारीक वस्त्रों के लिए तमिल देश प्रसिद्ध हुआ था। उसामें यह उल्लेख है कि राजसूय यज्ञ के समय चोल व पाण्ड्य राजाओं ने रूई के बारीक वस्त्र भेंट किये थे (मेहता, 1946)।

¹ शोधार्थी, अहिंसा एवं शांति अध्ययन विभाग, महात्मा गांधी अंतरराष्ट्रीय हिंदी विश्वविद्यालय, वर्धा.
E-mail : gandhikhadi@gmail.com

बौद्ध साहित्य में काशी के वस्त्रों का गुणगान किया गया है। “भगवान बुद्ध अंगुत्तरनिकाय में कहते हैं— भिक्षुओ ! काशी का नया वस्त्र भी सुंदर होता है, चिकना होता है, कुछ समय काम में लिया हुआ भी काशी का वस्त्र सुंदर होता है, पुराना काशी का वस्त्र भी सुंदर होता है, रत्न काशी के पुराने वस्त्र में भी या तो लपेटे जाते हैं या सुगंधित पतों में रहे जाते हैं। इससे स्पष्ट होता है कि तत्कालीन समाज में ‘काशी’ वस्त्रों के उद्योगों का केंद्र बनी हुई थी। काशी वस्त्र उद्योग में प्रमुख थी इस संबंध में भगवान बुद्ध स्वयं कहते हैं— भिक्षुओं! जब मैं सुकुमार था तो मेरी पगड़ी, निवसन (पहनने का वस्त्र), उत्तरासंग (चादर) काशी के ही होते थे (सिंह, 1996, पृ 154)।”

मौर्य काल में ऊनी वस्त्र सोलह प्रकार के होते थे। उनमें पलंगपोश (तालिच्छाका), अंगरखे (बाराबाण), पतलून (संपुटिका), पड़दे (लम्बार), दुपट्टे (प्रच्छापट्ट) तथा गलीचे (सत्तल) आदि का समावेश होता था। वहीं कौटिल्य—अर्थशास्त्र में उसकी सूक्ष्म जानकारी दी गई है। बुनाई के काम पर नियुक्त अधिकारी को ‘सूत्राध्यक्ष’ कहा जाता था। ऊन कातने तथा वृक्षों की छाल, घास, रामबाण आदि के तंतु निकालने और रूई का सूत कातने का काम अक्सर विधवाओं, जुर्माना देने में असमर्थ अपराधिनी स्त्रियों, जोगिनियों, देवदासियों, वृद्धावस्था को प्राप्त राजदासियों तथा वेश्याओं से करवा लिया जाता था। उन्हें उनके काम की सुघड़ता और परिमाण के अनुसार उसका वेतन दिया जाता था। इन सब मजदूर—वर्ग पर सूत्राध्यक्ष की कड़ी नजर रहती थी। कौटिल्य—अर्थशास्त्र में स्पष्ट लिखा है,

**“ऊर्णावल्ककार्पासतूलशणक्षौमाणि च विधवान्यन्गाकन्या
प्रव्रजितादण्डाप्रतिकारिणीभीरुपाजीवामातृकाभिर्वृद्धराजदासीभिर्युपरतोपस्थानदेवदासीभिश्च
कर्तयेत्।”**

अर्थात् ऊन, बल्क, कपास, सेंमल, सन और जूट आदि को कतवाने के लिए विधवाओं, अंगहीन स्त्रियों, कन्याओं, सन्यासिनों, सजायापता स्त्रियों, वेश्याओं की खालाओं, बूढ़ी दासियों और मंदिर की दासियों को नियुक्त करना चाहिए (गैरोला, 2000, पृ. 192)।”

नवीं सदी के आरंभ में ‘सुलेमान’ नाम का एक मुसलमान व्यापारी हिंदुस्तान में आया था। उसने यहां के वस्त्रों के संदर्भ में लिखा है कि “इस देश में रूई के वस्त्र इतने बारीक और कौशल के साथ तैयार किए जाते हैं कि उस वस्त्र का बुना हुआ एक चोंगा मुहर की अंगूठी में होकर निकल सकता है (मेहता, 1946, पृ.18)।”

चरखे के बारे में आज से सात सौ साल पहले अमीर खुसरों ने जो चार पंक्तियाँ काव्य में लिखी हैं, वे हमारा ध्यान आकर्षित करती हैं:

“एक पुरुष बहुत गुनचरा, लेटा जागे सोये खड़ा
उलटा होकर डाले बेल, यह देखो करतार का खेल”(शाह, 2002, पृ. 29)

15वीं शताब्दी में कबीरदास कहते हैं, “चरखा जिनि जरे। कातौंगी हजरी का सूत नणद के भाइया की सौं।। (दास, 2010, पृ. 120)” अर्थात् मेरा चरखा न जले। मैं स्वामी की सौगंध

खाकर कहता हूं कि मैं उत्तम सूत काटूंगा। गौरतलब है कि कबीर दास बुनकर थे, इनका एक पद आज भी बहुत प्रचलन में है:

“झीनी-झीनी बीनी चदरिया।

काहै कै ताना काहे कै भरनी, कौन तार से बीनी चदरिया

इंगला-पिंगला ताना भरनी, सुसमन तार से बीनी चदरिया

आठ कँवल दल चरखा डोलै, पांच तत्त्व गुनी तीनी चदरिया

साईं को सियत मास दस लागै, ठोक ठोक के बीनी चदरिया

सो चादर सुर-नर-मुनि ओढ़िन, ओढ़ि के मैली कीनी चदरिया

दास कबीर जतन से ओढ़िन, ज्यों की त्यों धर दीनी चदरिया (द्विवेदी, 1990, पृ. 133)”

जहां तक वस्त्र की बारीकी का सवाल है वह इससे भी अनुमान लगाया जा सकता है कि जब “औरंगजेब की लड़की शाहजादी जेबुन्निसा एक समय इतना बारीक वस्त्र पहने हुई थी कि उसमें उसका शरीर नंगा-सा दिखाई देता था। लड़की को ऐसी स्थिति में देखकर औरंगजेब उस पर सख्त नाराज हुआ। इस पर उसने जबाब दिया, “जहांपनाह! मैं अपने जिस्म पर सात कपड़े पहने हुए हूं (मेहता, 1946, पृ. 19)।” इतना महीन सूत इस देश में काता जाता था और इतने महीन थान बनते थे कि दियासलाई के बक्से में सारा थान आ जाता था। यह मनगढ़ंत कहानी नहीं है, इतिहास इसका साक्षी है। अंग्रेजों ने यहां आकर हमारे देश के ऐसे अनेक छोटे-मोटे हस्तोद्योग नष्ट किये और देश को परावलंबी बनाया।

बंगाल का वर्णन करते हुए लार्ड मैकाले कहते हैं, “लंदन और पेरिस की स्त्रियाँ बंगाल के करघों पर तैयार होने वाले कोमल वस्त्रों से विभूषित थीं (मेहता, 1946, पृ. 13)।” इन सस्ती और सुन्दर छीटों और मलमल के तेजी से लोकप्रिय होने के कारण सत्रहवीं सदी के अंत में इंग्लैण्ड का ऊन और रेशम का व्यवसाय बैठ गया। इस कारण उसने सन् 1700 और 1721 में पार्लियामेंट में कानून पास करवा कर, हिंदुस्तान के छपे हुए और रंगीन माल पर जबर्दस्त चुंगी लगवाई और इस प्रकार माल की आयात बंद करवाई (मेहता, 1946)।

बाद में ईस्ट इण्डिया कंपनी के नौकरों ने जनता पर अत्याचार कर, जुलाहों को सता कर और नवाबों को लूट कर अपनी तोंद भरी। कंपनी के जो नौकरशाह जुलाहों से अपना माल जल्द देने के लिए तकाजा करने जाते थे, उन पर कितना जुल्म होता था, इस संबंध में पार्लियामेंटरी कमेटी के सामने गवाही देते हुए सर थॉमस मनरो कहते हैं, “कंपनी के नौकर ‘वीर महाल’ जिले में मुखिया जुलाहों को इकट्ठे करते थे और जब तक वे जुलाहे इस आशय के इकरारनामे पर दस्तखत अथवा उन पर अपनी स्वीकृति नहीं कर देते थे कि ‘हम सिर्फ कंपनी को ही अपना माल बेचेंगे’ तब तक उन्हें हवालात में बन्द रखा जाता था। जो जुलाहा ‘साई’ अथवा पेशगी ले लेता था, वह शायद ही कभी अपनी जिम्मेदारी से बरी हो सकता था। उससे माल तैयार करवा लेने के लिए एक चपरासी उसके घर पर धरना देकर बैठ जाता था और अगर वह माल तैयार करने में देर कर देता था तो अदालत से वह सजा पाता था। चपरासी के

धरना देकर बैठने के दिन से ही जुलाहे को उसे एक आना रोज तलवाना देना पड़ता था। इसके सिवा चपरासी के पास एक मजबूत लट्ट रहता था। जुलाहे को कई बार उसका भी प्रसाद मिलता रहता था। जुलाहों पर जुर्माना होने पर उसकी वसूली के लिए उनके बर्तन तक जब्त कर लिये जाते थे। इस तरह गांव के सब जुलाहों को कंपनी के कारखाने में गुलामी करनी पड़ती थी (मेहता, 1946, पृ. 31)।”

ब्रिटिश मजदूर दल के सुप्रसिद्ध नेता मि. रेमजे मेकडॉनल्ड अपनी ‘हिंदुस्तान की जागृति’ नामक पुस्तक में लिखते हैं, “देहात में घूमने पर ऐसे शरीर दिखाई पड़ते हैं, जो दिन-रात के परिश्रम से चकनाचूर हो गए हैं और जो भूखे पेट मंदिर में खिन्न बदन होकर परमेश्वर की उपासना करते हैं(मेहता, 1946, पृ. 67)।” बेचारे धर्म-भीरु लोग! भगवान का नहीं तो किसका आश्रय लेंगे? अनाज में से कंकर की तरह निकाले हुए अधनंगे-भूखे लोग गांव-गांव में सर्वत्र दिखाई पड़ते थे। उनके पास मवेशी या ढोर-डंगर न होने के कारण आजीविका का कोई साधन नहीं था। कुदाली से खोदी हुई थोड़ी-सी जमीन के सिवा उनकी जीविका का और कोई साधन नहीं था। उन्हें 2 सेर के भाव का बिल्कुल हलका अनाज अथवा डेढ़ या दो आने रोज की दैनिक मजदूरी मिलती और यह नगण्य मजदूरी भी पूरे वर्ष भर नहीं मिलती। क्षुधा-पीड़ित और बहुधा वस्त्र-विहीन स्थिति में ये लोग सर्दी के दिनों में चोरों और पशुओं से अपनी खेती की रक्षा करके किस तरह जी रहे थे, यह एक सतत आश्चर्य ही है। भारत की दरिद्रता चरम सीमा पर थी।

खादी का पुनर्जन्म —

गांधीजी यंग इंडिया में लिखते हैं, “1908 की बात है। मैं लंदन में था। चरखे का खयाल मुझे पहली बार वहीं आया। मैं वहाँ दक्षिण अफ्रीका से एक शिष्ट-मण्डल लेकर गया हुआ था। वहाँ मेरा अनेक उत्साही विद्यार्थियों और दूसरे हिंदुस्तानियों से गहारा संपर्क हुआ। भारत की दशा के बारे में हमारी कई बार लंबी बातचीत हुई और मैंने पलभर में समझ लिया कि चरखे के बिना स्वराज्य नहीं होगा। मैंने तुरंत जान लिया कि सबको कातना पड़ेगा, परंतु उस समय मुझे करघे और चरखे का फर्क मालूम नहीं था और ‘हिंद स्वराज्य में’ मैंने चरखे के अर्थ में करघा शब्द का प्रयोग किया है (गांधी, 1928)।”... सन् 1915 में दक्षिण अफ्रीका से हिंदुस्तान वापस आया, तब भी मैंने चरखे के दर्शन नहीं किये थे (गांधी, 1957, पृ. 442)।” फिर भी हिंद स्वराज्य में उन्होंने लिखा, “मैंचेस्टर ने हमें जो नुकसान पहुंचाया है, उसकी तो कोई हद ही नहीं है। हिंदुस्तान से कारीगरी जो करीब-करीब खतम हो गई, वह मैंचेस्टर का ही काम है।

लेकिन मैं भूलता हूं मैंचेस्टर को दोष कैसे दिया जा सकता है? हमने उसके कपड़े पहने तभी तो उसने कपड़े बनाये। बंगाल में कपड़े की मीलें नहीं हैं, इसलिए लोगों ने अपना असली धंधा फिर से हाथ में ले लिया। बंगाल बम्बई की मिलों को बढ़ावा देता है वह ठीक ही है; लेकिन अगर बंगाल ने तमाम मशीनों से परहेज किया होता, उनका बायकाट (बहिष्कार) किया होता, तो और अच्छा होता।

बंबई की मिलों में जो मजदूर काम करते हैं, वे गुलाम बन गए हैं। जो औरतें उनमें काम करती हैं, उनकी हालत देखकर कोई भी काँप उठेगा। जब मिलों की वर्षा नहीं हुई थी तब वे औरतें भूखों नहीं मरती थीं। मिल-मालिकों की ओर हम नफरत की निगाह से नहीं देख सकते। हमें उनपर दया करनी चाहिए। वे यकायक मिलें छोड़ दें यह तो मुमकिन नहीं है; लेकिन हम उनसे ऐसी विनती कर सकते हैं कि वे अपने इस साहस को बढ़ायें नहीं। अगर वे देश का भला करना चाहें तो खुद अपना काम धीरे-धीरे कम कर सकते हैं। वे खुद पुराने, प्रौढ़, पवित्र चरखे देश के हजारों घरों में दाखिल कर सकते हैं और लोगों का बुना हुआ कपड़ा लेकर उसे बेच सकते हैं (गांधी, 1909, पृ. 93-95)। इसका अर्थ यह है कि 'हिन्द स्वराज्य' लिखने से पहले गांधीजी के मन में खादी और चरखे की उपयोगिता का भान हो चुका था, लेकिन चरखे से उनका रू-ब-रू नहीं हो पाया था। जब उन्होंने साबरमती आश्रम की स्थापना की और उसमें श्रम आधारित जीवन जीने की शुरुआत की तब आश्रम में उनके साथ लगभग 20-22 कार्यकर्ता रहते थे। उसी में श्रम आधारित जीवन के लिए उन्हें वस्त्र स्वावलम्बन की आवश्यकता महसूस हुई। यह वस्त्र स्वावलम्बन ही गांधीजी को खादी उत्पादन की ओर ले जाता है।

वे लिखते हैं, "मैं पहले पहल 1915 में बुनकर बना ... और फिर कातने वाला। मैंने इन्हीं हाथों से विदेशी और हमारी मिलों का सूत दोने बुने हैं। अपने करघे पर बैठा मैं कपड़ा बुन रहा था; बुनते-बुनते अपने मन में सोचने लगा कि जब इस प्रकार का कपड़ा स्वयं बुनने के लिए मिलें काफी संगठित हो जाएंगी तब मेरा क्या हाल होगा और हजारों-लाखों बुनकरों का क्या होगा ? और जब मैं यह सोच रहा था तब मुझे देहात की अपनी लाखों भूखों मरने वाली बहनों की याद आयी और मैं उनके दुर्भाग्य का विचार करने लगा। मैं उदास और बेचौन हो गया और अपने साथियों सहित मैं ऐसी किसी कातने वाली की खोज में लग गया जो हमें हाथ-कताई सिखा दे। मैं यह भी पता लगाने लगा कि कोई एक गांव भी ऐसा है या नहीं, जहाँ मुझे अब भी हाथ-कताई होती देखने को मिल सके। मुझे उस वक्त इस बात का कुछ भी ज्ञान नहीं था कि पंजाब में कुछ बहनें अब भी कातती हैं, लेकिन जब मुझ पर धीरे-धीरे निराशा छा रही थी, तब मैंने गुजरात की एक वीर विधवा का आश्रय लिया। वे 'अछूतों' की सेवा का काम करती थीं। मैंने अपने इस गहरे दुःख में उन महिला को शरीक किया और उनके सुपुर्द यह काम किया कि वे गुजरात में स्थान स्थान पर घूमें और तब तक चौन ना ले जब तक उन बहनों का पता न लगा लें, जिनके हाथों में अभी तक हाथ-कताई की कला जीवित है। उन्होंने यह पता लगाया कि गुजरात में बीजापुर में कुछ मुसलमान बहने हैं जो कातने को तैयार हैं अगर उनको सूत उनके घर जाकर ले लिया जाय। उसी क्षण से वह महान पुनरुद्धार आरंभ हो गया, जो इस समय भारत के पंद्रह हजार से अधिक गांवों में फैला हुआ है। इस खोज के बाद ही मैंने निश्चय किया कि जिस आश्रम का मैं संचालक हूँ उसमें विदेशी या मिल के सूत का एक धागा भी नहीं बुना जाएगा (गांधी, 1927)।"

इससे स्पष्ट होता है कि आश्रम की स्थापना के बाद से ही खादी और चरखे विषयक गांधीजी के प्रयोग शुरू हो जाते हैं। आश्रम के खुलते ही उसमें करघा शुरू किया, करघा शुरू

करने में भी गांधीजी को बड़ी मुश्किल का सामना करना पड़ा था, क्योंकि आश्रम में सब कलम चलाने वाले या व्यापार जानने वाले लोग इकट्ठा हुए थे। काठियावाड़ा और पालनपुर से करघा मिला और एक सिखानेवाला आया। उसने अपना पूरा हुनर नहीं बताया किंतु मगनलाल गांधी बुनने की कला को पूरी तरह से समझ ली और फिर आश्रम में एक के बाद एक नये-नये बुनने वाले तैयार हुए।

बुनकर तैयार होने के बाद गांधीजी को हस्त निर्मित कपड़े पहनने की आशा जगी। वे कहते हैं, “हमें तो अब अपने कपड़े तैयार करके पहनने थे, इसलिए आश्रमवासियों ने मिल के कपड़े पहनना बंद किया और यह निश्चय किया कि वे हथकरघे पर देशी मिल के सूत का बुना हुआ कपड़ा पहनेंगे। ऐसा करने से हमें बहुत कुछ सीखने को मिला। हिंदुस्तान के बुनकरों के जीवन की, उनकी आमदनी की, सूत प्राप्त करने में होने वाली उनकी कठिनाई की, इसमें वे किस प्रकार ठगे जाते थे और आखिर किस प्रकार दिन पर दिन कर्जदार होते जाते थे। इस सब की जानकारी हमें मिली (गांधी, 1957, पृ. 442)।” आश्रमवासी स्वयं सारा कपड़ा तुरंत बुन सकने की स्थिति में नहीं थे। इसलिए बाहरी बुनकरों से बुनवा लेते। बुनकर विलायती सूत का ही अच्छा कपड़ा बुनते थे। देशी मीले महीन सूत कातती नहीं थी। “बड़े प्रयत्न के बाद कुछ बुनकर हाथ लगे, जिन्होंने देशी सूत का कपड़ा बुन देने की मेहरबानी की। इन बुनकरों को आश्रम के तरफ से यह गारण्टी देनी पड़ी थी कि देशी सूत का बुना हुआ कपड़ा खरीद लिया जाएगा (गांधी, 1957, पृ. 443)।” इस प्रकार गांधीजी ने हाथ का बुना हुआ कपड़ा पहना, किंतु वे अभी भी पूर्ण रूप से संतुष्ट नहीं हुए थे। सूत आखिर मिल से लेना पड़ रहा था। मिल चाहे देशी हो या विदेशी, पराधीनता तो बनी रही। यह सब देख कर गांधीजी हाथ से कातने के लिए अधीर हो उठे।

यह सौभाग्य ही था कि सन् 1917 में गांधीजी को महासाहसी विधवा बहन गंगाबाई मिलीं। गांधीजी अपने आत्मकथा में भी लिखते हैं, “अपना दुःख मैंने उनके सामने रखा और दमयंती जिस प्रकार नल की खोज में भटकी थी, उसी प्रकार चरखे की खोज में भटने की प्रतिज्ञा करके उन्होंने मेरा बोझ हल्का कर दिया।

गुजरात में अच्छी तरह भटक चुकने के बाद गायकवाड़ के बीजापुर गांव में गंगा बहन को चरखा मिला। वहाँ बहुत से कुटुंबों के पास चरखा था, जिसे उन्होंने छत पर डाल दिया था, पर यदि कोई उनका सूत खरीद ले और उन्हें पूनी मुहैया करा दे तो वे कातने को तैयार थे (गांधी, 1957, पृ. 444)।” प्रारंभ में मिल से पूनी लेनी पड़ती किंतु बाद में गांधीजी को लगा कि आखिर मिल के भरोसे कब तक रहा जाएगा, इसे मशीन से मुक्त करना चाहिए तब भाई यशवंत प्रसाद देसाई ने रूई की गाँठें देने का जिम्मा लिया। गंगा बहन ने काम एक दम बढ़ा दिया। बुनकरों को लाकर बसाया और कता हुआ सूत बुनवाना शुरू किया, इसके बाद बीजापुर की खादी मशहूर हो गयी।

अपने आत्मकथा में गांधीजी लिखते हैं, “अब मैं केवल खादीमय बनने के लिए अधीर हो उठा। मेरी धोती देशी मिल के कपड़े की थी। बीजापुर में और आश्रम में जो खादी बनती थी,

वह बहुत मोटी और 30 इंच अर्ज की होती थी। मैंने गंगाबहन को चेतावनी दी कि अगर वे एक महीने के अंदर 45 इंच अर्जवाली खादी की धोती तैयार करके न देंगी, तो मुझे मोटी खादी की घुटनों तक की धोती पहनकर अपना काम चलाना पड़ेगा। गंगाबहन अकुलायीं। मुदत कम मालूम हुई, पर वे हारी नहीं। उन्होंने एक महीने के अंदर मेरे लिए 50 इंच अर्ज का धोती जोड़ा मुहैया कर दिया और मेरा दारिद्र्य मिटाया (गांधी, 1957, पृ. 445)।”

सन् 1920 तक खादी का यह काम गांधीजी के आश्रम तक ही सीमित रहा। 1921 में, देशभर में राष्ट्रीय शिक्षण के विद्यापीठ, विद्यालय तथा आश्रम कायम हुए। इन सब शिक्षण संस्थाओं ने अपने-अपने विद्यार्थियों को खादी की शिक्षा दी। इस प्रकार शिक्षा प्राप्त नवजवानों ने देशभर में खादी का संदेश फैलाया। “1923 में कोकोनाडा कांग्रेस ने ‘अखिल भारतीय खदर बोर्ड’ की स्थापना की, और उसके जिम्मे खादी का सारा काम दिया गया। इसके पहले देशभर में कांग्रेस कमेटियों द्वारा जो खादी का काम चल रहा था, उन सब की जिम्मेदारी खादी बोर्ड पर आई (मजुमदार, 1950, पृ. 6)।”

दूसरे ही साल गांधीजी जेल से मुक्त हुए। उन्होंने देखा कि खादी बोर्ड, कांग्रेस की एक समिति जैसा होने के कारण उसकी दृष्टि स्पष्ट होना संभव नहीं हैं। कांग्रेस केवल राजकीय आजादी का ही काम कर सकती है। अतः गांधीजी की सलाह के अनुसार अखिल भारतीय कांग्रेस ने अपनी 23 सितंबर 1925 की बैठक में ‘अखिल भारत चरखा संघ’ की स्थापना की।

‘अखिल भारत चरखा संघ’ की स्थापना से खादी की प्रगति में एक निश्चित बल मिला और उसने तेजी से कदम आगे बढ़ाना शुरू किया। उस वक्त देश में निराशा छाई हुई थी। गांधीजी लोगों के बीच में रहकर उसमें शक्ति संचार का काम करने लगे (मजुमदार, 1950, पृ. 6-7)। चरखा संघ व खादी के तीन काल-विभाग हो सकते हैं :-

- (1) 1924 से 1934 तक—खादी प्रसार काल।
- (2) 1935 से 1944 तक निर्वाह वेतन काल।
- (3) 1945 से अजादी तक—नवसंस्करण काल।

खादी प्रसार काल में “खादी के कार्य का विशेष लक्ष्य रहा कि सस्ती से सस्ती खादी बनायी जाय और इस सस्तेपन से खादी की बिक्री को बढ़ाया जाए (मजुमदार, 1950, पृ. 8)।” इसके लिए अखिल भारत चरखा संघ की कार्यकारिणी ने यह निश्चित किया कि “जो शोधक नीचे लिखी शर्तों के मुताबिक चरखा या कातने और धुनने का एक संयुक्त यंत्र तैयार कर देंगे, उसे एक लाख रुपये या 7700 पौंड का इनाम दिया जाएगा :-

1. चरखा हल्का, आसानी से ले जाने योग्य और ऐसा होना चाहिए जो भारतवर्ष की देहाती झोपड़ों में हाथ या पैर की मदद से सहज ही चलाया जा सके।
2. चरखा बिना अधिक परिश्रम के लगातार 8 घंटों तक एक स्त्री द्वारा चलाने योग्य होना चाहिए।

3. चरखे में हाथ की बनी चूनी का इस्तेमाल हो सकना चाहिए या चरखे के साथ धुनने का साधन भी होना चाहिए।
4. लगातार आठ घंटे तक काम करने पर चरखे से 12 से 20 अंक का 16000 गज सूत कतना चाहिए।
5. यंत्र ऐसा होना चाहिए कि वह अधिक से अधिक रुपये 140 की कीमत में भारत में ही तैयार हो सके।
6. यंत्र की बनावट पक्की और मजबूत होनी चाहिए और समय-समय पर घिसे हुए पुर्जों की मरम्मत कराते रहने से 20 वर्षों तक बिना रुकावट के काम देने वाला होना चाहिए। मरम्मत में ज्यादा खर्च लगाने की जरूरत न रहे और हर साल मशीन की कीमत के 5 फीसदी से ज्यादा खर्च मरम्मत में ना हो (गांधी, 1929)।” इस प्रतियोगिता में विविध प्रकार के चरखे शामिल हुए, किंतु कोई कारगर नहीं हुआ। आजादी के बाद एकाम्बरनाथ ने चार तकुए वाला लकड़ी का चरखा बनाया जो ‘अम्बर चरखा’ के नाम से प्रसिद्ध हुआ।

आज उसी अम्बर चरखे को विकसित कर 12 तकुए तक बनाया गया है और लकड़ी के जगह लोहा का ढांचा कर दिया गया है, जिसे ‘न्यू मॉडल चरखा’ नाम दिया गया है। ‘सौर चरखे’ में भी न्यू मॉडल चरखे को विकसित किया गया है, जिसमें हाथ के स्थान पर सौर ऊर्जा का प्रयोग होता है।

निर्वाह वेतन काल में मजदूरों को भरण-पोषण के लिए कम से कम 3 आने मजदूरी निर्धारित की गई। इससे पहले 2 आने मजदूरी मिलती थी। गांधीजी चार गुना मजदूरी करना चाहते थे, किंतु चरखा संघ का सामर्थ्य नहीं था। इसलिए एक आना ही मजदूरी बढ़ सकी। गौरतलब है कि खादी को सस्ता करने के प्रयास में सबसे अधिक नुकसान मजदूरों को हुआ “अतः गांधीजी ने सस्ती खादी बनाने की नीति का विरोध किया और ‘निर्वाह मजदूरी का सिद्धांत’ खादी पर लागू करने का नया विचार चरखा संघ के सामने रखा (मजुमदार, 1950, पृ. 9)।”

नवसंस्करण काल में गांधीजी ने समझ लिया कि अब समय आ गया है कि जब खादी कार्य के असली मकसद की ओर कदम रखना है। इसलिए 1944 में, जेल से छूटने पर, गांधीजी ने चरखा-संघ के कार्य की बुनियाद ही बदल डाली। चरखा अहिंसक समाज-रचना का प्रतीक निश्चित हो गया। 1 सितंबर 1944 में हुई चरखा-संघ की सभा में उन्होंने जो सुझाव संघ के सामने विचारार्थ रखे वे निम्नलिखित हैं :

“1. चरखे की कल्पना की जड़ देहात है और चरखा-संघ की कामना पूर्ति उसके देहात में विभक्त होने में है। इस ध्येय को खयाल में रखते हुए चरखा-संघ की यह सभा इस निर्णय पर आती है कि कार्य की प्रणाली में निम्नलिखित परिवर्तन किये जाए :

(अ) जितने कार्यकर्ता तैयार हों और जिनको संघ पसंद करे, वे देहातों में जाय।

(आ) बिक्री भंडार और उत्पत्ति केंद्र मर्यादित किये जाएं।

(इ) जो शिक्षालय हैं उन्हें विस्तृत रूप दिया जाय और अभ्यास-क्रम बढ़ाया जाय।

(ई) जो सूबा या जिला स्वतंत्र और स्वावलंबी होना चाहे, उसे यदि संघ स्वीकार करे तो, स्वतंत्रता दी जाय।

2. चरखा-संघ, ग्राम-उद्योग-संघ और हिंदुस्तानी तालीमी-संघ की एक स्थायी समिति नियत हो, जो नई पद्धति के अनुकूल आवश्यक सूचना निकाला करे। तीनों संस्थाएं समझें कि उन पर पूर्ण अहिंसा को प्रकट करना निर्भर है। इसके संपूर्ण विकास में पूर्ण स्वराज छिपा है।

तीनों संस्थाओं का ज्ञान ऐसा होना चाहिए कि सारा राजकारण उन पर अवलंबित रहे न कि वे प्रचलित राजकारण पर अवलंबित रहें। यह स्वयं-सिद्ध लगना चाहिए।

इसका निचोड़ यह माना जाय कि इन तीनों संस्थाओं के कार्यकर्ता स्थितप्रज्ञ-से होने चाहिए। अगर यह संभव न हो तो हमारी कार्य रेखा बदलनी चाहिए। हमारा आदर्श नीचे जाना चाहिए। आज हमारी हालत विचित्र-सी मालूम होती है (मेहता, 1946, पृ. 229-230)।" स्वास्थ्य अच्छा न होने के कारण और समयाभाव के कारण उस पर थोड़ी चर्चा हुई। बाद में कृष्णदास जाजू ने गांधीजी से इन सिद्धांतों को व्यावहारिक रूप देने के विषय में चर्चा की।

इससे स्पष्ट होता है कि गांधीजी खादी को न केवल आर्थिक स्वावलम्बन का साधन बनाना चाहते थे अपितु अहिंसा का प्रतीक भी बनाना चाहते थे। नवसंस्करण काल में तो वे खादी के अहिंसक पक्ष पर अधिक जोर देते हैं। उन्होंने कहा "खादी का एक युग समाप्त हो गया। खादी ने गरीबों के लाभ के लिए कुछ करके दिखा दिया। अब हमें यह दिखाना होगा कि गरीब स्वावलंबी कैसे बन सकते हैं, खादी अहिंसा का प्रतीक कैसे बन सकती है। यही हमारा असली काम है। इसमें हमें अपनी श्रद्धा का प्रत्यक्ष प्रमाण देना होगा (गांधी, 1957, पृ. 197)।"

गांधी-दृष्टि में "खादी का मतलब है, देश के सभी लोगों की आर्थिक स्वतंत्रता और समानता का आरंभ।.... हमें इस बात का दृढ़ संकल्प करना चाहिए कि हम अपने जीवन की सभी जरूरतों को हिंदुस्तान की बनी चीजों से और उनमें भी हमारे गांव में रहने वाली आम जनता की मेहनत और अक्ल से बनी चीजों के जरिए पूरा करेंगे आज हिंदुस्तान के सात लाख गांवों को चूर-चूर कर और बर्बाद करके हिंदुस्तान के और ग्रेट ब्रिटेन के जो दस-पांच शहर माला-माल हो रहे हैं, उनके बदले हमारे सात लाख गांव स्वावलंबी और स्वयंपूर्ण बनें और अपनी राजी-खुशी से हिंदुस्तान के शहरों और बाहर की दुनिया के लिए इस तरह उपयोगी बनें कि दोनों पक्षों को फायदा पहुंचे।

मेरे विचार में खादी हिंदुस्तान की समस्त जनता की एकता की, उसकी आर्थिक स्वतंत्रता और समांता की प्रतीक है और इसलिए जवाहरलाल के काव्यमय शब्दों कहूं तो वह 'हिंदुस्तानकी आजादी की पोशाक है।' फिर खादी-वृत्ति का अर्थ है, जीवन के लिए जरूरी चीजों की उत्पत्ति और उनके बँटवारे का विकेंद्रीकरण। इसलिए अब तक जो सिद्धांत बना है,

वह यह है कि हर एक गांव को अपनी जरूरत की सब चीजें खुद पैदा कर लेनी चाहिए और शहरों की जरूरतें पूरी करने के लिए कुछ अधिक उत्पत्ति करनी चाहिए (गांधी, 1946, पृ. 19)।”

गांधीजी भारत में चरखा चूल्हे की तरह सर्वव्यापी बनाना चाहते थे। उनका कहना था, “भारत को यदि कोई मुफ्त में पकाकर खाना दिया करे, तो जिस प्रकार उसके चूल्हे उखाड़ फेंकना अनुचित है, उसी प्रकार चरखे को धता (बुरा) बता देना लाभदायक नहीं हुआ। चूल्हे में कितना बखेड़ा है। घर-घर चूल्हा और घर-घर आग, कितना अनर्थ है। हर गृहिणी को सुबह हुई कि धुआँ खाना पड़ता है, कितना अत्याचार है। ऐसी मनमोहक दलीलों के भूलावे में आकर यदि चूल्हे को उखाड़ फेंके और हर गांव में लोग भोजनालयों में ही भोजन करें तो? तो भारत के बच्चों को दर-दर भटकना पड़ेगा, इसमें जरा भी संदेह नहीं। चूल्हे का नाश पूरी तरह तो अनर्थशास्त्र है। उसे तो शास्त्र का नाम देना भी शोभा नहीं देता (दीक्षित, 2010, पृ. 23)।”

आज हमने चरखे को नष्ट करके भूख और व्यभिचार को अपने घर न्यौत दिया है। जिस प्रकार चूल्हे को हटाना मानों मौत को बुलाना है। बेरोजगारी दिन प्रतिदिन बढ़ती जा रही है। यदि हम चरखे की पुनः स्थापना करें तो हमारे खंडहवत् टूटे-फूटे घर फिर से दमक उठेंगे।

गांधीजी की दृष्टि बहुत व्यापक थी। उनका कहना था, “चरखे से भारत का संकट दूर होगा, भूखों को रोटी मिलेगी, स्त्रियों की लाज बचेगी, काहिलों की सुस्ती मिटेगी, स्वराज्यवादियों को स्वराज्य मिलेगा और संयम पालने वालों को सहायता मिलेगी। जब यह पवित्र भाव चरखे के साथ जुड़ जाएगा तब जाकर सूत पर भगवान नाचने लगेंगे और मेरे बुजुर्ग मित्र को चरखा चलाते हुए भगवान के भी दर्शन होंगे। जैसी जिसकी भावना होती है, उसे वैसा ही फल मिलता है (गांधी, 1924)।”

हर इंसान का पहला फर्ज अपने पड़ोसी के प्रति है। इसमें परदेशी के प्रति द्वेष नहीं और स्वदेशी के लिए पक्षपात नहीं। शरीरधारी की सेवा करने की शक्ति की मर्यादा होती है। वह अपने पड़ोसी के लिए भी मुश्किल से फर्ज पूरा कर पाता है। अगर पड़ोसी के प्रति सब अपना धर्म ठीक-ठीक पालन कर सकें तो दुनिया में कोई मदद के बिना दुःख न पाए। इसलिए यह कहा जा सकता है कि मनुष्य पड़ोसी की सेवा करके दुनिया की सेवा करता है। असल में तो इस स्वदेशी में अपने-पराए का भेद ही नहीं। पड़ोसी के प्रति धर्म पालन करने का अर्थ है, जगत के प्रति धर्म पालन और किसी तरह दुनिया की सेवा हो ही नहीं सकती। जिसके ख्याल में सारा जगत ही कुटुंब है, उसमें अपनी जगह पर रहकर भी सबकी सेवा करने की शक्ति होनी चाहिए। वह तो पड़ोसी की सेवा के जरिए ही हो सकती है (उपाध्याय, 1995)।

कई साम्यवादी विचारकों ने गांधीजी के खादी-आंदोलन की आलोचना भी की है। वे मानते हैं कि किसान को जो खाली समय मिलता है, वह मजदूर के लिए आवश्यक है, क्योंकि वह आठ महीने लगातार कमर-तोड़ मेहनत करता है। लेकिन गांधीजी कहते हैं कि वह चरखा तो खाली समय में चला ही सकता है, क्योंकि चरखे से मानसिक शक्ति भी मिलती है और किसान अपने समय का उपयोग भी कर सकेगा। वे कहते हैं कि इस खाली समय का उपयोग

राष्ट्र के लिए होना चाहिए। औद्योगीकरण और पश्चिम की भौतिक सभ्यता के बारे में गांधीजी की दृष्टि को (तथाकथित) आधुनिक लोग स्वीकार नहीं करते। इलाहाबाद के 'लीडर' अखबार ने लिखा है कि गांधीजी की खादी, मिल के सूत या मिल में बने कपड़े के स्थान पर हाथकते कपड़े की स्थापना, विकास की अवधारणा को पीछे की ओर ले जाएगी (दीक्षित, 2010)।

पश्चिमी समझ वाले लोग गांधीजी के खादी विचार को विज्ञान विरोधी मानते हैं, जबकि कपास उत्पादन से लेकर कपड़ा बनाने तक की सारी प्रक्रिया वैज्ञानिक है। गांधीजी तो यह भी मानते थे कि केवल खादी का कपड़ा पहनने से ही सब कुछ नहीं होगा, बल्कि उसके साथ-साथ हमें अपने आचार और विचार में भी वैज्ञानिकता लानी पड़ेगी। खादी का विज्ञान कोई प्रयोगशाला का विज्ञान नहीं है बल्कि यह प्रायोगिक विज्ञान है और समाज में समरसता लाने का विज्ञान है। इस समरसतापरक विज्ञान में केवल वैज्ञानिक और पढ़े-लिखे लोग ही शामिल नहीं हो सकते, बल्कि अनपढ़ लोग भी इसमें अपनी भूमिका निभा सकते हैं। खादी की तकनीक कोई कचरा पैदा नहीं करता और न ही पर्यावरण का नुकसान पहुंचाता है बल्कि कचरामुक्त उत्पादन और सहज उपभोग पर आधारित होता है। खादी की खपत, उसके उत्पत्ति स्थल से जितनी नजदीक हो सके, उतनी होनी चाहिए। खादी का मूल तत्त्व यह है कि प्रत्येक गांव अपने भोजन, वस्त्र की आवश्यकताओं में स्वावलंबी बन जाये, यह तभी संभव होगा जब कातने वाले करीबन हर गांव में कपास उगायेंगे। साथ-ही-साथ गांधीजी का एक सूत्र वाक्य को भी आत्मसाथ करेंगे, वह है : "कातो, समझ बूझ कर कातो; काते वे खदर पहनें, पहने वे जरूर कातें। 'समझ बूझ कर' के मानी (मतलब) है कि चर्खा यानी कताई अहिंसा का प्रतीक है। गौर करो, प्रत्यक्ष होगा। कातने के मानी हैं, कपास खेत से चुनना, बिनौले बेलन से निकालना, रूई तुनना, पूनी बनाना, सूत मनमाना अंक का निकालना, और दुबटा कर परेतना (गांधी, 1945)" यह समझ स्वतंत्रता सेनानियों को थी, किंतु समय के साथ कम होती गई। गांधीजी यहां तक कहते थे कि जिस तरह चरखा आज भारत को सुख-शांति दे रहा है, शायद कल वह दुनिया को भी दे, क्योंकि वह अधिकतम लोगों की अधिकतम भलाई करता है। सबको विकास के लिए समान अवसर मिलना चाहिए। अवसर मिले तो प्रत्येक व्यक्ति के आध्यात्मिक विकास की एक जैसी संभावना है। चरखा इसी भावना का प्रतीक है।

गांधीजी ने खादी विचार को आधारभूत रूप दिया और चरखा संघ के माध्यम से उसे क्रियान्वित करने का प्रयास किया। चरखा संघ ने 1950-51 ई0 तक खादी को वैचारिक आधार पर लाभ-हानि रहित शुद्ध उद्योग व्यापार रूप में चलाने का प्रयास किया, हालांकि उस समय भी विचार और व्यवहार में दूरी रहती थी, लेकिन यहां कहा जा सकता है कि सैद्धान्तिक लक्ष्य की ओर बढ़ने का प्रयास निष्ठापूर्वक किया जाता था। चरखा संघ के समय विचार व्यवहार के बीच की दूरी का एक उदाहरण लिया जा सकता है। गांधीजी ने खादी काम में लगे कामगरों को जीवन-निर्वाह के लायक पारिश्रमिक देने की बात कही और प्रति कत्तीन दैनिक 8 आने पारिश्रमिक मिले, इस पर जोर दिया। परंतु उस समय तक विकसित खादी उत्पादन साधनों-यंत्रों की उत्पादन क्षमता, खादी की कीमत तथा अन्य बातों को ध्यान में रखकर उतना पारिश्रमिक देना संभव नहीं हो सका। शायद उन्हीं बातों को ध्यान में रखकर गांधीजी ने अधिक

विकसित साधनों के विकास पर जोर दिया। यहां यह बात स्मरणीय है कि उन दिनों खादी केंद्र सभी प्रकार के रचनात्मक कार्यक्रमों, समाज सेवा तथा नयी समाज रचना के केंद्र के रूप में कार्य करते थे – उन दिनों खादी आश्रम राष्ट्रीय राजनैतिक कार्यक्रमों के केंद्र बिंदु, तथा प्रकाश स्तम्भ भी था। बहुत बार खादी के कार्यकर्ता खादी आश्रमों को बन्द करके राजनैतिक आंदोलन में भी जुट जाते थे और जेल भी चले जाते थे। इसके अतिरिक्त खादी कार्यकर्ताओं में गांधीजी के साथ प्रत्यक्ष संपर्क, वैचारिक प्रेरणा एवं निष्ठा भी थी।

गांधीजी के बाद के पिछले 6 दशकों की यात्रा में विचार एवं व्यवहार दोनों के स्तरों में काफी अंतर आ गया है। इस अंतर को कई स्तरों पर देखा जा सकता है। चरखा संघ या यूँ कहें आजादी के पूर्व की खादी सरकारी सहायता से मुक्त थी। इसका कार्य जन-आधारित और सीमित था। जो लोग खादी कार्य कर रहे थे, वे इस कार्य के साथ पूर्णतः विचार और निष्ठा के स्तर पर जुड़े थे। आजादी के बाद आखिरकार संसद के एक अधिनियम के जरिये अप्रैल 1957 में 'खादी और ग्रामोद्योग आयोग' अस्तित्व में आया जो सरकार की सहायता से खादी कार्य के भौतिक (आर्थिक) विकास पर जोर दिया और सरकारी सहायता प्राप्त कर व्यापारिक पक्ष को मजबूत किया जाने लगा। परिणामस्वरूप बड़ी संख्या में नये लोग इस काम में आये और संस्थाओं की संख्या भी तेजी से बढ़ी। उदाहरण के तौर पर वर्ष 2010-11 में खादी का उत्पादन 673.01 करोड़ और बिक्री 917.26 करोड़ का हुआ, जिसमें 10.15 लाख लोगों को रोजगार मिला (सूक्ष्म, लघु..., 2011-12)। 37 चरखा संघ ने खादी-कार्य के पीछे जिन कारणों का उल्लेख किया था, वे आज भी कायम हैं। आज भी खादी महिला और बुजुर्ग पुरुषों के लिए उपयुक्त कार्य है। खादी-कार्य की सबसे महत्वपूर्ण बात यह है कि वह महिलाओं और बुजुर्गों को उनके घर में ही कार्य देता है। आठ तकुये के न्यू मॉडल चरखे पर वे तन्मयता से काम करके महिलायें 90 से 120 रुपये और पुरुष साधारण करघे पर 200 रुपये प्रतिदिन कमा लेते हैं। यह कार्य घर को संभालते हुए, अपने घरों में ही बैठकर कर होता है। इससे परिवार के आय में बड़ा योगदान मिलता है। बाहर कुछ दिन के लिए अधिक मजदूरी मिले, इससे अच्छा यह है कि उन्हें गांव-घर में ही नियमित काम मिल जाए, चाहे फिर मजदूरी कुछ कम ही क्यों न मिले। महिलाओं को घर में काम मिलने पर (1) बच्चों की देखभाल सुविधापूर्वक कर लेती हैं। (2) घर का आवश्यक कार्य कर लेती हैं और (3) उनकी शारीरिक रचना के अनुकूल उन्हें हल्का काम मिलता है।

हालांकि इस कार्य के साथ विचार शिक्षण की योजनाएँ भी चली तथा चरखा संघ, सर्वसेवा संघ, गांधी स्मारक निधि, कस्तूरबा स्मारक ट्रस्ट तथा खादी ग्रामोद्योग कमीशन ने विचार शिक्षण तथा तकनीकी शिक्षण के कार्य हाथ में लिये। हजारों कार्यकर्ताओं को अल्पकालीन एवं दीर्घकालीन प्रशिक्षण दिया गया, फिर भी यह स्वीकार करना चाहिए कि इन प्रशिक्षणों के बावजूद खादी का भौतिक पक्ष अधिक प्रभावी होता गया। इस कार्य में लगे प्रमुख व्यक्तियों एवं कार्यकर्ताओं की मुख्य शक्ति खादी के भौतिक विकास में ही लगने लगी। चाहते हुए भी विचार निष्ठा का पक्ष मजबूत नहीं हो पाया, वह क्रमशः कमजोर होता गया। खादी कार्य का भौतिक विकास इतनी तेजी से हुआ कि बाद में सबको विचार शिक्षण का प्रशिक्षण देना भी

संभव नहीं हो सका। विचार कमजोर होने के बावजूद आधार तो आज भी गांधी-विचार ही है। आवश्यकता इस बात की है कि इसे पुनर्स्थापित करने का प्रयास किया जाए।

संदर्भ ग्रंथ

- उपाध्याय, पं. रा. (1995). *गांधी विचार यात्रा*. नई दिल्ली: भारतीय प्रकाशन संस्थान.
- गांधी, मो. क. (13-10-1927). यंग इंडिया. द्वारा प्रभु, आर. के. व राव, यू. आर. (1994). महात्मा गांधी के विचार. इंडिया: नेशनल बुक ट्रस्ट.
- गांधी, मो. क. (1909/2006). *हिन्द स्वराज्य*. वाराणसी: सर्व सेवा संघ प्रकाशन.
- गांधी, मो. क. (1957). *सत्य के प्रयोग*. अहमदाबाद: नवजीवन प्रकाशन मंदिर.
- गांधी, मो. क. (20-9-1928). यंग इंडिया. द्वारा प्रभु, आर. के. व राव, यू. आर. (1994). महात्मा गांधी के विचार. इंडिया: नेशनल बुक ट्रस्ट.
- गांधी, मो. क. (1957). *खादी क्यों और कैसे?* (जे. सी. कुमारप्पा, सं.) अहमदाबाद: नवजीवन प्रकाशन मंदिर.
- गांधी, मो. क. (24-07-1929). यंग इंडिया. द्वारा प्रभु, आर. के. व राव, यू. आर. (1994). महात्मा गांधी के विचार. इंडिया: नेशनल बुक ट्रस्ट.
- गांधी, मो. क. (26-06-1924). *नवजीवन*, गुजराती समाचार पत्र, अहमदाबाद.
- गांधी, मो. क. (28-3-1945). सेवाग्राम. द्वारा प्रभु, आर. के. व राव, यू. आर. (1994). महात्मा गांधी के विचार. इंडिया: नेशनल बुक ट्रस्ट.
- गांधी, मो. क. (1946). *रचनात्मक कार्यक्रम उसका रहस्य और स्थान*. अहमदाबाद: नवजीवन प्रकाशन मंदिर.
- गैरोला, वा. (सं.). (2000). *कौटिलीयम् अर्थशास्त्रम्*. वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन.
- दास, श्या. सुं. (सं.). (2010). *कबीर ग्रंथावली*. इलाहाबाद: लोकभारती प्रकाशन.
- दीक्षित, प्र. (2010). *खादी एक ऐतिहासिक समग्र दृष्टि*. सेवाग्राम: गांधी सेवा संघ.
- द्विवेदी, ह. प्र. (1990). *कबीर*. नई दिल्ली: राजकमल प्रकाशन.
- मजुमदार, धी. (1950). *बापु की खादी*. सेवाग्राम: अखिल भारत चरखा संघ.
- मेहता, श्री. बा. (1946). *खादी-मीमांसा*. नई दिल्ली: सस्ता साहित्यमण्डल.
- शाह, द. ला. (2002). *रचनात्मक कार्यक्रम : वर्तमान संदर्भ में*. वाराणसी: सर्व सेवा संघ-प्रकाशन.
- सातवड़ेकर, श्री. दा. (1978). *वेद में चर्खा*. सातारा: सातवलेकर औंध.
- सिंह, प. (1996). *बौद्ध साहित्य में भारतीय समाज*. दिल्ली: मोतीलाल बनारसीदास.
- सुक्ष्म, लघु और मध्यम उद्यम मंत्रालय भारत सरकार. (2011-12). *वार्षिक रिपोर्ट*, नई दिल्ली.

शिक्षा में गांधी-चिंतन की आवश्यकता

डॉ. मनोज कुमार राय¹

आज के जीवन की सबसे विस्मयकारी विडंबना यह है कि हमने शिक्षा को पाठशाला, विद्यालय या विश्वविद्यालय में निश्चित पाठ्यचर्या के आधार पर दिए जाने वाले प्रशिक्षण तक ही सीमित कर दिया है। इससे छात्र को विषय का ज्ञान तो आंशिक रूप से प्राप्त हो जाता है पर वह जीवन के ज्ञान से सर्वथा रिक्त होता है। इसलिए जब वह जीवन के जटिल व्यावहारिक क्षेत्र की अग्नि परीक्षा के बीच गुजरता है तो आधुनिक भौतिकता के चकाचौंध से दिग्भ्रमित होकर उसी के माया-जाल में उलझ जाता है। यहीं उलझाव उसे मनुष्यता के गौरवान्वित आसन से गिराकर स्वार्थ-केन्द्रित अहं का पुतला बना देता है। यह गुलामी उसे आँख पर पट्टी बाँध कर बेतहाशा भरमाती और नचाती है। पिछली सदी में नीत्शे ने कहा था, भगवान मर गया है। आज की स्थिति में हर व्यक्ति अपने में सचाई से महसूस कर रहा है कि आदमी का दम निरन्तर घुट रहा है उसमें निहित इंसानियत मर रही है। उत्पादन और उपभोग के दरेर में पिचक कर वह अपना असली रूप खो चुका है। इससे वह अपने से ही अलग नहीं हुआ है समाज से भी सरोकार खो बैठा है। यह बिलगाव और बेगानगी बेतहाशा बढ़ती जा रही है। इसने आदमियत के सारे आदर्शों को निगल लिया है। अरस्तू ने बहुत पहले कहा था, जब मनुष्य पूर्ण होता है तो वह जीवधारियों का मुकुट-मणि माना जाता है, लेकिन जब वह अपूर्ण होता है, न्याय और नियम से रिक्त होता है तो वह सबसे निकृष्ट हेय और त्याज्य बन जाता है। लोग पतन की इस स्थिति से परिचित हैं और इससे मुक्त होने के लिए प्रयत्न भी कर रहे हैं पर दुर्भाग्य यह है कि वह सही रूप में कार्यान्वित न हो सकने के कारण सार्थक नहीं सिद्ध हो रहा है।

बीसवीं सदी के एक प्रमुख दार्शनिक बर्ट्रण्डो रसेल ने लिखा है, शिक्षा और उसकी उपयोगिता पर विचार करने के पूर्व हमारे लिए यह आवश्यक है कि हम पहले इस बात पर विचार कर लें कि हम उसके माध्यम से किस तरह के व्यक्ति को पैदा करना चाहते हैं। उनका यह परामर्श आज की स्थिति में सार्थक और ग्राह्य है। आज के जीवन की विडंबना यह है कि उसका सब ताम-झाम तो हमारे सम्मुख है, पर उसका उद्देश्य ही पूरी तरह विलुप्त हो गयी है। उसके तंत्र को

¹असि. प्रोफेसर, विकास एवं शांति अध्ययन विभाग, म. गां. अं. हिंदी विश्वविद्यालय, वर्धा (महाराष्ट्र), भारत

बनाए रखने में हम अपनी सारी शक्ति लगा दे रहे हैं, पर उसकी विधायक चेतना निरन्तर मुमूर्ष होती जा रही है। इस असंगति की स्थिति में मानव मूल्य की समस्या बार-बार उभड़ कर हमारे सामने आती है। हम उसके महत्व से परिचित भी होते हैं पर सदसंकल्प के अभाव में उसके आह्वान को त्याग बैठते हैं। वास्तव में हमें इस असंगति से उपर उठना आवश्यक है। इस सन्दर्भ में प्रमुख विचारक इमानुएल काण्ट के परामर्श को याद रखना चाहिए, शिक्षा के सिद्धान्त का भविष्य बड़ा गौरवपूर्ण और भव्य है। अगर हम इसे पलक झपकते ही न प्राप्त कर सकें तो निराश होने की जरूरत नहीं है। हमें इस आदर्श को बिना सोचे समझे काल्पनिक और दुरुसाध्य मान का त्याग नहीं देना चाहिए। हमें अपने प्रयत्न से उसे जीवन में उतारने के लिए तत्पर रहना चाहिए। इसमें कोई शक नहीं कि जीवन में जो कुछ सार्थक और मूल्यवान है, उसी की दीक्षा का साधन शिक्षा है। शिक्षित होने का मतलब वहीं अर्थ में मनुष्य होना है। इसी को अपने ढंग से पल्लवित करते हुए साजिदा जैदी ने कहा है, सही अर्थों में शिक्षित वह है जो बौद्धिक गवेषणाओं में उल्लास का अनुभव करता है, जो सौन्दर्य के प्रति जागरुक रहता है, शालीनता का आदर करता है, वासना की संकीर्ण सीमाओं से उन्मुक्त होता है, न्याय और स्वतंत्रता को मान्यता देता है और जीवन और जगत की विस्मयकारी रहस्य की गहनता से जाँच करता है। यह जीवन स्पहन्दयनपूर्ण यथार्थ का खजाना है। शिक्षित व्यक्ति के लिये यह उबाऊ और निष्क्रिय दिनचर्या नहीं है अपितु विस्मय और कौतुक, सामान और शालीनता का प्रेरणास्रोत है। उसे इब विश्व में सामंजस्य, सन्तुलन और दिव्य अन्तयरुसंगीत का दर्शन होता है, जो इसके नक्षत्रों और परमाणुओं में उपस्थित है। इसी को प्लेटो ने संक्षेप में शरीर और आत्मा में हर संभव सौन्दर्य और संपूर्णता की संज्ञा दी है और विवेकानन्द ने मनुष्य में जो संपूर्णता अदृश्य रूप से विद्यमान है उसके प्रत्यक्षीकरण का साधन कहा है। जिस तरह मूर्तिकार पत्थर से सुन्दर मूर्ति का निर्माण करता उसी तरह शिक्षा अनगढ़ व्यक्तित्व को सुघड़, शालीन और आकर्षक बना देती है। इसीलिए होरेस मैन ने इसे 'प्रजातंत्री किलेबन्दी' कहा है।

मनोवैज्ञानिक दार्शनिक, शिक्षाविद और समाजशास्त्री, सभी अपने-अपने ढंग से इसके महत्व को प्रतिपादित किए हैं। सारे प्रयत्नों के बावजूद शिक्षा अंगद का पाँव बनी हुई है। यह अदूरदर्शिता और भ्रष्टाचार के ऐसे जाल में फँस चुकी है कि उससे बाहर निकलने का रास्ता ही नहीं मिल रहा है। स्वतंत्र भारत में कई शिक्षा-आयोग बैठायें गए, पर ढाक के तीन पात की कहावत ही चरितार्थ हुई। त्रुटि सिद्धान्त में नहीं सिद्धान्त के क्रियान्वयन में है। इसका संकेत करते हुए शिक्षा के विकास को लेकर अन्तर्राष्ट्रीय आयोग ने लिखा है, आज शिक्षा के सुधार को हमें

खण्डों में कार्यान्वित करने की जरूरत नहीं है। हमें वैसा करते समय उस की समग्रता और प्रक्रिया को भी ध्यान में रखना जरूरी है। इस बात के बोध के लिए कि हमें उसके घटकों का आपस में किस तरह संयुक्त करना है हमें उसकी अखण्डता पर भी दृष्टि रखनी चाहिए। यथा स्थान उसी रपट में पुनः लिखा गया है 'भारत' में ब्राह्मणों द्वारा संचालित विश्वविद्यालय अपने तरह के पहले विद्या केन्द्र थे जहाँ उन्होंने शिक्षा के ऐसे आदर्श को प्रस्तुत किया था जिसमें दर्शन और धर्म के साथ, गणित इतिहास, ज्योतिष, विधिशास्त्र और अर्थशास्त्र की शिक्षा दी जाती थी। वे तो 'सा विद्या या विमुक्तये' को मान्यता प्रदान करते थे। वैसे तो शिक्षा के क्षेत्र में कई तरह की बातें समाने आई हैं, पर इधर 'मूल्य केन्द्रित शिक्षा' की अवधारणा पर विशेष बल दिया जा रहा है। इसके माध्यम से इस विषय पर गंभीरता से सोचने और समस्या का समाधान खोजने का प्रयास किया गया है। इस तरह की शिक्षा में मानवीय मूल्यों की स्थापना का प्रयास किया गया है। इसे नैतिक शिक्षा, नैतिक और आध्यात्मिक शिक्षा मूल्य-केन्द्रित-शिक्षा, सामाजिक-सांस्कृतिक और नैतिक उत्थान परक शिक्षा का नाम दिया गया है। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि शिक्षाविद आज उसी ओर सोचने के लिए तत्पर हो रहे हैं जिसका प्रतिपादन गांधी ने अपने शिक्षा-विवेचन में किया था।

गांधी को लेकर उनके जीवन में ही विवाद नहीं था उनके जाने के पश्चात भी वह किसी न किसी रूप में बना रहा है। किसी ने उन्हें 'करोड़ों मूक लोगों की आवाज कहा' तो किसी ने उन्हें 'संपूर्ण मानवता के अन्तरात्मा के मुखर प्रवक्ता' की संज्ञा दी। कुछ अन्य लोगों ने उनके विचारों का विरोध भी किया और उसे अव्यावहारिक और असंगत बतलाया। कहने की आवश्यकता नहीं कि हर संगति असंगति के समाहार का ही प्रतिफलन हुआ करती है। व्यक्ति की बुद्धि जब समाधान के तह तक नहीं जा पाती तो वह शंकाग्रस्त हो जाती है। गांधी के प्रति उठाई गई अधिकांश शंकाएं इसी कोटि में आती हैं। ए.एफ. वेण्डरबर्ग के शब्दों में हम कह सकते हैं, 'विगत कई शताब्दियों में वे ऐसे एकाकी अविस्मरणीय व्यक्ति थे जिन्होंने मानव चरित्र को अमर बनाया है और शालीनता और सहज सत्य को राज्य से अधिक शक्तिशाली स्वरूप प्रदान किया है। इस दृष्टि से वे देश में चलने वाले पुनरुत्थानवादी आन्दोलन की अंतिम कड़ी थे। हर पुनरुत्थानवादी मूल्यवादी होता है। उसका मूल्य परंपरा और प्रयोग के जटिल द्वंद्व से उपलब्ध होता है। आरंभ में चित्र के रेखांकन के रूप में प्रस्तुत होता है, पर द्रष्टा अपने प्रयोग द्वारा ज्यों-ज्यों रंग भर कर उसे मूर्तिमान करता जाता है त्यों-त्यों वह सहृदय-संवेद्य और ग्राह्य बनता जाता है। गांधी अखण्डतावादी या यों कहें कि समग्रतावादी चिंतक थे।

उन्होंने जीवन को पूर्णता प्रदान करने के प्रयास में उसके हर पक्ष का एक आदर्श ढाँचा तैयार किया था और उसे अपने ढंग से मूर्तिमान बनाया था। छोटे से जीवन की परिधि में इतने व्यापक चित्रफलक को ग्रहण करना उनकी असामान्य सामर्थ्य का सूचक था। कुछ रेखा-चित्रों के रंग समयाभाव के कारण उतने चटकीले रूप में सामने नहीं आ सके जितने चटकीले रूप में उन्हें आना चाहिए था। आवश्यकता तो थी कि उनकी परंपरा का कोई स्वप्नद्रष्टा विचारक उसे सजा संवार कर सामने लाया होता, पर यह संभव नहीं हो सका। कोई गांधीवादी इस चुनौती का सामना नहीं कर पाया। हर महापुरुष अपने चिंतन की परंपरा में नहीं जीता, उसके पुनरुन्नयन में जीता है जो विवेकपूर्ण पुनर्गवेषणा का विषय होता है। आज पिष्टपेषण की नहीं विवेकपूर्ण पुनराख्यान की आवश्यकता है।

समग्रतावादी चिन्तक की सबसे बड़ी विशेषता यह होती है कि उसके किसी भी पक्ष विशेष के विवेचन में उसका समग्र चिंतन सामने उपस्थित हो जाता है। गांधी की शिक्षा विषयक अवधारणा इसका अपवाद नहीं है। इस पर गवेषणापूर्ण ढंग से विचार करने के पूर्व संपूर्ण गांधी वांगमय का आलोड़न और मंथन आवश्यक है। यह कार्य श्रमसाध्य ही नहीं अर्थ-साध्य भी है। आज देश के हो समक्ष नहीं, शिक्षा के समक्ष भी मूल्यहीन चरित्रहीनता का संकट उपस्थित हैं। शिक्षा अपने उद्देश्य से च्युत हो गई है। बड़े बाबुओं की जमात पैदा हो रही है जो अर्थ लोलुप और भ्रष्ट है। शिक्षा केवल शिक्षा केंद्रों तक सीमित नहीं होती। उसका कार्य क्षेत्र तो संपूर्ण जीवन होता है। आज की शिक्षा जीवन-निर्माणक शिल्पियों को पैदा करने की जगह जीवन के कुत्सित व्यापारियों को प्रोत्साहन प्रदान कर रही है। गांधीवादी शिक्षा की अवधारणा ही इससे मुक्ति का एक मात्र स्थान है। इसके सही रूप में संपादन से न केवल शिक्षा को नई दिशा मिलेगी अपितु उससे सांस्कृतिक पुनरुत्थान के सूत्र भी उपलब्ध हो सकेंगे।

धार्मिक भाषा की समस्याएँ

सुचिता अर्पन¹

तत्त्वमीमांसा ज्ञानमीमांसा, सौन्दर्यशास्त्र आदि की ही भाँति धर्मदर्शन भी दर्शनशास्त्र की एक बहुत महत्त्वपूर्ण विधा है जिसके अंतर्गत धर्म तथा उससे संबंधित सभी समस्याओं का विस्तृत एवं तर्कसंगत विवेचन किया जाता है। बीसवीं शताब्दी में दर्शन ने एक नया मोड़ लिया जब यह माना जाने लगा कि सभी तत्त्वमीमांसीय समस्याएँ भाषा के विश्लेषण से संबंधित हैं अर्थात् समकालीन दर्शन में भाषा-विश्लेषण ही दर्शन का केन्द्र बिन्दु बन गया, इसलिए दर्शन की समकालीन प्रवृत्तियों का धर्म-दर्शन पर असर पड़ना स्वाभाविक है। समकालीन धर्मदर्शन का लक्ष्य ईश्वर के अस्तित्व या आत्मा की अमरता को प्रमाणित करना नहीं है अपितु धर्म में प्रयुक्त प्रत्ययों का विश्लेषण करना है ताकि उनका अर्थ स्पष्ट हो सके अर्थात् धार्मिक भाषा के स्वरूप का निर्धारण समकालीन धर्म-दर्शन की एक प्रमुख समस्या है।

धार्मिक भाषा का निर्माण धार्मिक वाक्यों अथवा धार्मिक प्रकथनों से होता है। जिन वाक्यों अथवा कथनों के आधार पर धर्मपरायण व्यक्ति अपनी आस्था एवं भावनाओं को अभिव्यक्त करता है उन्हें ही धार्मिक भाषा कहा जाता है। उदाहरण स्वरूप—ईश्वर विश्व का रचयिता है, 'हम सब ईश्वर की संताने हैं' 'ईश्वर प्रेममय है आदि धार्मिक कथन हैं। धार्मिक भाषा के स्वरूप को समझने हेतु 'धर्म' की परिभाषा समझना आवश्यक है परन्तु विभिन्न दार्शनिकों द्वारा धर्म की परिभाषा अलग-अलग हैं।

फिर भी सामान्य रूप से स्वीकृत धर्म मनुष्य की वह आस्थामूलक समर्पणयुक्त विशेष अभिवृत्ति है जो सभी दृष्टियों से उच्चतम समझी जानी वाली किसी सत्ता या शक्ति में श्रद्धापूर्ण विश्वास के परिणाम स्वरूप उत्पन्न होती है। तथा जिस भाषा के माध्यम से मनुष्य की यह विशेष अभिवृत्ति व्यक्त होती है उसे ही 'धार्मिक भाषा' कहा जा सकता है। परन्तु यह उल्लेखनीय है कि केवल उपास्य सत्ता से संबंधित होने से ही कोई कथन धार्मिक कथन नहीं बन जाता बल्कि इसके लिए उस उच्चतर सत्ता में श्रद्धापूर्ण विश्वास आवश्यक हैं। जब कोई दार्शनिक ईश्वर अस्तित्व सिद्धि के लिए तर्क प्रस्तुत करता है तब उसका कथन दार्शनिक कथन होता है न कि धार्मिक कथन। स्पष्ट है कि उपास्य के प्रति भक्त

¹ शोध-छात्रा, दर्शन एवं धर्म विभाग, का0हि0वि0वि0, वाराणसी

के श्रद्धापूर्ण उद्गारों को अभिव्यक्त करने वाली भाषा ही 'धार्मिक भाषा' है।

जॉन हिक के अनुसार धर्म— दर्शन में की जाने वाली भाषा की चर्चा का संबंध दो मुख्य समस्याओं से रहता है— इसमें से पहली समस्या धार्मिक सन्दर्भ में वर्णनात्मक पदों के विशेष अर्थ की है। इस समस्या की चर्चा मध्ययुगीन विचारकों द्वारा की गयी थी और आज भी इसका अन्वेषण समकालीन दार्शनिक विधि का इस्तेमाल करते हुए किया जा रहा है। दूसरी समस्या समकालीन विश्लेषणात्मक दर्शन से जुड़ी हुई है। इसका संबंध धार्मिक भाषा के मौलिक स्वरूप या कार्य के निर्धारण से है। हिक द्वारा धार्मिक भाषा के विशिष्ट स्वरूप को स्वीकार किया गया है। साधारण भाषा या आम बोल—चाल में तथा धार्मिक भाषा में कई पदों का प्रयोग विशेष अर्थ में किया जाता है। उदाहरण के तौर पर, जब यह कहा जाता है कि "ईश्वर ने ऐसा कहा....." तो उस समय इसका यह अर्थ नहीं होता है कि ईश्वर का कोई शरीर और मुँह है, जिसके जरिए उसने उस ढंग से कुछ "कहा" जिस ढंग से साधारण रूप से इंसान कुछ कहते हैं। यहाँ पर "कहा" शब्द का प्रयोग आम बोलचाल से कुछ अलग हट पर किया गया है।

मध्ययुगीन ईसाई धर्मशास्त्री अक्वाइनस के अनुसार जब 'शुभ' जैसे किसी शब्द का ईश्वर के संदर्भ में इस्तेमाल किया जाता है, तो वह बिल्कुल उसी अर्थ में नहीं किया जाता जिस अर्थ में उसका इस्तेमाल आम बोलचाल में होता है तथा न ही आम बोलचाल से बिल्कुल ही अलग तथा असम्बद्ध अर्थ में किया जाता है। अक्वाइनस के अनुसार धार्मिक सन्दर्भ में "शुभ" शब्द का इस्तेमाल न तो एकार्थक रूप में किया जाता है। न अनेकार्थक रूप में बल्कि यह इस्तेमाल एक सादृश्य के रूप में किया जाता है। इसी प्रकार पाल तीलिख भी मानते हैं कि धार्मिक भाषा में शब्दों और विशेषणों का प्रयोग बिल्कुल शाब्दिक अर्थ में नहीं किया जाता है। तीलिख के अनुसार धार्मिक भाषा का स्वरूप प्रतीकात्मक होता है।

विट्गिन्सटाइन द्वारा धार्मिक भाषा और साधारण भाषा के बीच भेद किया गया है जिसे डी0जेड फिलिप्स, गिलबर्ट, राइल, नॉवल स्मिथ आदि भी स्वीकार करते हैं। विट्गिन्सटाइन ने अपनी पुस्तक 'फिलॉसफिकल इन्वेस्टीगेशन' में 'उपयोग सिद्धान्त' को प्रस्तुत किया है जिसके अनुसार सभी प्रसंगों के लिए भाषा के अर्थ—निरूपण के लिए कोई एक कसौटी निश्चित नहीं की जा सकती है। इस सिद्धान्त के अनुसार किसी शब्द या अर्थ के कथन को जानने के लिए किसी विशेष प्रसंग में उसके उपयोग को समझना आवश्यक है। डी0जेड0 फिलिप्स के अनुसार धर्म—भाषा को साधारण भाषा का कसौटी पर कस करके अर्थ हीन या निरर्थक

बकवास कहना उचित नहीं है। उनके अनुसार धार्मिक भाषा अनूठी और विलक्षण भाषा है और इसी रूप में एकदम भिन्न वाक्य विन्यास है। इस प्रकार विट्गिन्सटाइन तथा फिलिप्स के अनुसार धार्मिक भाषा के अपने ही पृथक् तथा स्वतंत्र नियम हैं और इसकी सार्थकता का निर्णय धार्मिक जीवन-पद्धति के अंतर्गत इसके उपयोग के आधार पर ही किया जाना चाहिए। इस रूप में धार्मिक भाषा को इन्होंने न ही संज्ञानात्मक स्वीकार किया है और न ही संवेगात्मक।

धार्मिक कथनों को स्पष्ट करने के अर्थ में समकालीन विश्लेषणात्मक धर्मदर्शन के अन्तर्गत जिन सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया है वे दो मुख्य वर्ग में विभाजित है —

संज्ञानात्मक सिद्धान्त तथा असंज्ञानात्मक सिद्धान्त :

संज्ञानात्मक सिद्धान्तों के अनुसार धार्मिक कथन तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक है — अर्थात् उनके द्वारा हमें ईश्वर, आत्मा के विषय में कुछ तथ्यों का ज्ञान प्राप्त होता है। इनका विचार है कि धार्मिक कथनों के संज्ञानात्मक होने के कारण ही इन कथनों की सत्यता के विषय में सार्थक विवाद अथवा मतभेद हो सकता है और होता है। असंज्ञानवादियों के अनुसार धार्मिक कथन द्वारा ऐसी कोई सूचना नहीं दी जा रही जिसे सत्य या असत्य कहा जा सके। ए०जे० एयर जैसे तर्कीय प्रत्यक्षवादियों के अनुसार किसी तथ्य सम्बन्धी तर्कवाक्य को शाब्दिक अर्थ में सार्थक तभी माना जा सकता है, जब इन्द्रियानुभव द्वारा उसका सत्यापन संभव है। एयर के अनुसार ईश्वर को यदि अनुभव का विषय नहीं है तो "ईश्वर" एक तत्त्वमीमांसीय पद बन जाता है और "ईश्वर का अस्तित्व है" एक तत्त्वमीमांसीय वाक्य, जिसके सत्य या असत्य होने का कोई प्रश्न ही नहीं उठता है अर्थात् यह शाब्दिक दृष्टि से निरर्थक होते हैं। एयर, फ्ल्यू ब्रेथवेट, हेयर, हैब्सर्न आदि दार्शनिक असंज्ञानात्मक सिद्धान्तों का समर्थन करते हैं।

उपर्युक्त बातों से स्पष्ट है कि धार्मिक भाषा के स्वरूप का निर्धारण अत्यन्त जटिल विषय है। विभिन्न दार्शनिकों का मत भिन्न-भिन्न हैं। यदि धार्मिक भाषा को संज्ञानात्मक माना जाय तो इसका अर्थ हुआ कि धार्मिक भाषा को संज्ञानात्मक माना जाय तो इसका अर्थ हुआ कि धार्मिक वाक्यों की सत्यता की जाँच की जा सकती है और धार्मिक भाषा का स्वरूप विज्ञान की भाषा जैसी ही है, किन्तु यदि धार्मिक भाषा को असंज्ञानात्मक माना जाए तो प्रश्न उठेगा कि धार्मिक भाषा का स्वरूप और कार्य क्या है? असंज्ञानवादियों में धार्मिक भाषा के स्वरूप और कार्य के बारे में अलग-अलग सिद्धान्त प्रस्तुत किए हैं।

सिर्फ यह कह देने से कि धार्मिक भाषा साधारण भाषा से अलग है अथवा धार्मिक भाषा विशिष्ट भाषा है, से समस्या का समाधान नहीं होता। यदि संज्ञानात्मक है तो फिर किस प्रकार से ईश्वरीय संबंधी कथन को वैध दिखाया जा सकेगा तथा यदि असंज्ञानात्मक है तो फिर अंतिम रूप से इसका स्वरूप क्या है?, इसका प्रश्न सामने आता है। वास्तविकता तो यह है कि धार्मिक भाषा काफी जटिल है। इसमें सिर्फ एक ही किस्म के वाक्य नहीं पाए जाते हैं। धार्मिक भाषा में धन्यवाद, प्रेरणा, ऐतिहासिक तथ्य, घटनाओं का विरण, मूल्यांकन, नैतिक मापदण्ड, आदेश, प्रश्न आदि शामिल रहते हैं। इस दृष्टि से इसे आम बोलचाल की भाषा जैसा कहा जा सकता है, क्योंकि आम बोलचाल की भाषा में भी विभिन्न किस्म के वाक्य होते हैं। दूसरी ओर वैज्ञानिक भाषा में मुख्यतः वर्णनात्मक वाक्य ही रहते हैं। साथ ही धार्मिक भाषा में कई ऐसे वाक्य पाए जाते हैं, जिसके सत्य या असत्य होने का प्रश्न ही नहीं उठता है।

उदाहरण के तौर पर, 'हे परमेश्वर! मेरे पापों को क्षमा करें'। इस संदर्भ में इसे असंज्ञानात्मक कहा जाएगा। असंज्ञानवादियों का विचार है कि धार्मिक कथन हमें किसी प्रकार के तथ्यों का बोध नहीं कराते, अपितु वे हमारी भावनाओं अथवा संवेगों को व्यक्त और जागृत करते हैं। इसी कारण इन कथनों को भावनात्मक अथवा संवेगात्मक ही माना जा सकता है, तथ्यात्मक नहीं। किसी प्रकार का तथ्यात्मक ज्ञान प्रदान न करने तथा भावनात्मक अभिव्यक्तियां मात्र होने के कारण ये धार्मिक कथन संवेगात्मक वाक्यों की भाँति न सत्य होते हैं और न मिथ्या। हमारे जीवन में इन कथनों का वही महत्व है जो संवेगात्मक वाक्यों, आदेशों, प्रचारात्मक वाक्यों अथवा उपदेशों का होता है।

पुनः धर्मशास्त्रीय कथनों का इस्तेमाल स्वयं धार्मिक लोगों द्वारा संज्ञानात्मक रूप में ही किया जाता है। वास्तविकता यह है कि धार्मिक लोग अपने धर्म की बुनियादी मान्यताओं को सत्य मानते हैं और उनका व्यवहार इसी विश्वास के इर्द-गिर्द केन्द्रित रहता है। धार्मिक कथन बाह्य आचरण के अतिरिक्त धर्मपरायण व्यक्ति के आंतरिक जीवन को भी प्रेरित करते हैं। इस प्रकार यदि किसी धार्मिक व्यक्ति को यह कहा जाए कि ईश्वर संबंधी ये विश्वास केवल उनकी भावनाओं की अभिव्यक्ति है तो वह व्यक्ति इसे अपने धर्म की आलोचना मानेगा, न कि तथ्य।

समकालीन दर्शन विश्लेषण तथा तार्कीय प्रत्यक्षवाद से प्रेरित है। साथ ही आज का वर्तमान युग सैद्धान्तिक कम, अपितु व्यावहारिक ज्यादा है। वह अपने भावनात्मक तुष्टि तथा शक्ति के रूप में धार्मिक भाषा की अहमियत को स्वीकार कर सकता है, किन्तु तर्कीय दृष्टि से यह निरर्थक विषय माना जाएगा।

धार्मिक भाषा की अनेकार्थकता, विशिष्टता तथा धार्मिक व्यक्ति का श्रद्धायुक्त विश्वास इसे जटिल बनाते हैं। इतना तो अवश्य स्पष्ट है कि यह साधारण भाषा से पूर्णतः समान नहीं और न ही वैज्ञानिक भाषा से। साथ ही न इसे संज्ञानात्मक ही सिद्ध किया जा सकता है और न ही असंज्ञानात्मक ही सिद्ध किया जा सकता है। धार्मिक भाषा की समस्या उन लोगों पर बोझ है जो धार्मिक भाषा की सार्थकता अर्थात् उपास्य सत्ता पर विश्वास करते हैं।

विश्लेषणवादियों के अनुसार यह भाषा के दुरुपोग का परिणाम है तथा दर्शन का कार्य केवल भाषा का विश्लेषण कर इसका अर्थ स्पष्ट करना है। इस प्रकार समकालीन दृष्टिकोण से धार्मिक भाषा को निरर्थक नहीं समझा जा सकता, किन्तु इसका महत्व केवल संवेगात्मक दृष्टि से ही माना जा सकता है, क्योंकि अनुभवातीत सत्ता जिसके विषय में धार्मिक भाषा का उपयोग किया जाता है, उसे किसी भी प्रकार से सिद्ध नहीं किया जा सकता, अर्थात् धार्मिक भाषा की सत्यता का निर्धारण संभव नहीं।

किसान संघर्षों की ऐतिहासिक जमीन

धीरेंद्र कुमार राय¹

किसानों का इतिहास उतना ही पुराना है जितना इस देश का किसान। किसान इस देश के आधार स्तंभ रहे हैं। किसानों ने देश के प्रत्येक संघर्ष में अपना महत्वपूर्ण योगदान दिया। भारतीय मुक्ति संग्राम में भी किसानों की भूमिका सर्वप्रमुख रही। राष्ट्रीय आंदोलन के दौरान भारत को कृषि प्रधान देश तो बार-बार घोषित किया गया पर उनके वास्तविक हितों की परवाह कर उसे संघर्ष का मुद्दा कम ही बनाया गया। यदि कुछ अपवादों को छोड़ दिया जाय तो हजारों वर्षों से किसान शासक वर्ग के शोषण का शिकार बनते आए हैं। ब्रिटिश शासन में किसानों के शोषण का स्वरूप और विकराल हो गया था। अंग्रेजों ने भारत में किसानों को न सिर्फ अपनी आय का मुख्य आधार बनाया बल्कि जमींदारों का एक ऐसा परजीवी वर्ग पैदा कर दिया जिसने किसानों को लूटकर अपना और अंग्रेजी सरकार की तिजोरी मजबूत करने में पूरी ईमानदारी दिखाई। और तो और पूंजीवादी, अभिजात्य और तथाकाथित बुद्धिजीवी इतिहासकारों और लेखकों ने भी हमेशा यह साबित करने की कोशिश की कि किसान असंगठित, अशिक्षित और नीरीह हैं। वह तमाम विकृतियों, परंपराओं और रूठियों में जकड़े हुए हैं। किसानों के दम पर देश तरक्की नहीं कर सकता है और वही देश का विकास संभव है। सदियों से लोगों में किसानों के प्रति यह धारणा फैलाई जाती रही। बावजूद इसके किसान संघर्षों की समूची पृष्ठभूमि टटोली जाए तो देश में हुए कुछ संगठित किसान संघर्षों ने यह जरूर सबित किया कि इन लाख कर्मियों व विद्वानों की अवधारणाओं के बावजूद वे अपने-अपने हितों के जागरूक भी हैं और लड़ना भी जानते हैं। राष्ट्रीय मुक्ति संग्राम साहित कई मौकों पर किसानों ने सबित भी किया है।

किसान संघर्ष के इतिहास पर थोड़ी नजर डाली जाए तो सन 1778 से 1922 तक अधिकांश जनजातियों के विद्रोह हुए जिन्होंने सरकार की भू-नीतियों एवं साम्राज्यावादी नीतियों का विरोध किया। हालांकि इन विद्रोहों को अंग्रेजों ने बड़ी चतुराई से खत्म किया। और कुछ विद्रोह कुचल दिए गए लेकिन किसान संघर्षों की यहां से जो जमीन तैयार हुई उसने राष्ट्रीय मुक्ति की इमारत खड़ी की। कृषक आंदोलन के इतिहास में इन विद्रोहों की महत्वपूर्ण भूमिका है जिसमें मोपला, मालावार, बिहार, बंगाल, बोगरा, पिंडारी, खेड़ा विद्रोह, पहड़िया, चुआरी आंदोलन,

¹ शोध छात्र, महात्मा गांधी अंतरराष्ट्रीय हिंदी विश्वविद्यालय, वर्धा

कोया विद्रोह, भीलों का संघर्ष, मुंडा विद्रोह, किसान विद्रोह संधाल विद्रोह, ताना भगत आंदोलन आदि तमाम संघर्ष उल्लेखनीय हैं। इन संघर्षों की बदौलत यथासमय स्वतः स्फूर्त अंदरूनी संघटन के तत्व भी विकसित हुए। फलस्वरूप शाक्तिशाली स्थनीय नेतृत्व और किसान नायकों का जन्म हुआ, जिसने अंग्रेजी शोषण, दमन के खिलाफ संघर्ष की न सिर्फ दास्तान लिखी बल्कि आज भी उनके कबीलों में उन्हें याद किया और पूजा जाता है।

19वीं शताब्दी के समूचे दौर में भारत के ग्रामीण अंचलों में किसानों के संघर्ष लगातार जारी रहे। 1765 से 1857 के बीच करीब तीन हजार बगावत के झंडे बुलंद हुए। ये सलाह किसान आंदोलन व उनके संघर्षशील इतिहास को मजबूती प्रदान करते हैं। इतिहास गवाह है कि भारतीय किसानों ने अपने हितों के लिए हथियार बंद लड़ाई लड़ने तक से भी परहेज नहीं किया। 1857 की जंग इसका सबसे बड़ा प्रमाण है। दरअसल यह लड़ाई किसानों और मजदूरों के बच्चों ही लड़ रहे थे। लेकिन 1857 के बाद किसानों की बहुत दूर्दशा हुई। इसी दौर में किसानों को कई भयंकर अकाल का भी सामना करना पड़ा जिसमें लाखों किसान बुरी तरह प्रभावित हुए हमारे यहां खेती की परंपरा कितनी समृद्ध थी और आर्थिक आधार पर हम खेती पर कितने अश्रित थे इसका प्रमाण इस तथ्य से मिलता है। सन 1980 के अकाल आयोग ने लिखा कि भारतीय जनता की गरीबी और अभाव के दिनों में आसन्न खतरों की जड़ में जो दुर्भाग्यपूर्ण परिस्थिति है, उसका एकमात्र कारण यह है कि कृषि यहां की जनता का एकमात्र व्यवसाय है। इस दौर में सरकार ने कृषकों को अपनी नीतियों का शिकार बनाया। इन बुरे हालातों में किसानों पर अंग्रेजी शासन का कहर जमकर बरसा। किसान समस्या भारत की सबसे बड़ी समस्या बनकर सामने आयी। इन समस्याओं ने कृषक उपद्रव को जन्म दिया। फलस्वरूप किसानों ने संगठित होकर साम्राज्यवदी शासन के विरुद्ध मोर्चा खोल दिया। कहीं कहीं शांतिपूर्ण तो कहीं सशस्त्र विद्रोह होने लगे। सरकार और सरकारी नीतियों के विरुद्ध खुले संघर्ष होने लगे। पुरे हिंदुस्तान में छिट-पुट व संगठित किसान आंदोलन को 1936 में एक मंच मिल गया। इसी साल किसान सभा का गठन हुआ। ब्रिटिश सरकार के बूते की बात अब न रही कि इसे रोका जा सके। आंदोलन और उग्र होने लगे। इसी उग्रता के कारण महात्मा गांधी ने अपना असहयोग आंदोलन वापस ले लिया। गांधी के इस निर्णय का कांग्रेस के युवा नेताओं और किसानों ने जमकर विरोध किया। किसान और कांग्रेस के बीच मतभेद स्वाभाविक था। पूरे देश में स्वतंत्र किसान संगठन बनने लगे। अखिल भारतीय स्तर पर किसान संगठन की भी नींव रखी गई। 11 अप्रैल 1936 को लखनऊ में स्वामी

सहजानंद सरस्वती के नेतृत्व में अखिल भारतीय किसान सभा का पहला राष्ट्रीय सम्मेलन हुआ। इस सम्मेलन में स्वामी सहजानंद के अध्यक्षीय उद्बोधन ने सबों को अंदर तक झकझोर दिया। यहां से किसानों की जो बात निकली उसका व्यापक असर हुआ। राष्ट्रीय स्तर पर इसका फैलाव बहुत तेजी से हुआ। पूरे देशभर में किसान झंडे, डंडे के साथ सड़को पर निकल आए। जमींदारी और अंग्रेजी हुकूमत के खिलाफ जंग और तेज हो गई। हालांकि किसानों की इस जमींदार विरोधी लहर का कांग्रेस ने काफी विरोध किया। उनका यह भी मानना था कि कांग्रेस खुद एक किसान संगठन है। यह शुरू से ही किसानों के मांगों को उठाती रही है अतः अनावश्यक किसान सभा और संगठन की कोई आवश्यकता नहीं है। अब तक किसानों को लेकर कांग्रेस की छद्म राजनीति का खुलासा हो चुका था। किसान कांग्रेस की नीतियों और कार्यक्रम से कटने लगे थे। उन्हें सहजानंद के रूप में एक नेतृत्व मिल गया था। अब जैसे-जैसे किसान संघर्ष तेज होते गए किसान और कांग्रेस के बीच की खाई और गहराती गई। दरअसल गांधी के एक वक्तव्य ने आग में घी डालने का काम किया “हमारा विरोध और राष्ट्रीय संघर्ष केवल अंग्रेजों के खिलाफ है। जमींदारी के खिलाफ नहीं। किसान सभा जो जमींदारों के खिलाफ लड़ती है और जमींदारी प्रथा समाप्त करने की मांग करती है, यह राष्ट्र विरोधी काम है।”

लेकिन किसान सभा अब तक किसानों का एक विश्वासनीय मंच बन चुका था। इन बढ़ते आंदोलनों के परिणाम स्वरूप किसान सभा ने लगानबंदी का नाम देकर किसानों के संघर्ष का आह्वान किया। कांग्रेस ने इसमें खुलकर जमींदारों का साथ दिया। कांग्रेस के जमींदार प्रेम के बर्क्स महापंडित राहुल सांकृत्यायन की अध्यक्षता में हाजीपुर में एक बड़ा किसान सम्मेलन हुआ बिहार की जनता ने पूरी ताकत व एकजुटता दिखाई। राष्ट्रहित की भावना से लबरेज हर किसान कुर्बान होने को तैयार था। कर्ज, लगान, बेदखली, जमींदारी उन्मूलन जैसे महत्वपूर्ण सवालों के केंद्र में रखकर सरकार को किसान चौतरफा घेरने लगे थे। और कांग्रेस इस घेरे को तोड़ना चाहती थी। लेकिन ये कोई मामूली प्रश्न नहीं थे इन प्रश्नों के समाधान के लिए हर किसान मर-मिटने को तैयार था।

40 के दशक में देश में अनेक हिस्सों में किसान संघर्षों की धाक जमने लगी थी। अब किसान संगठित थे। 1942 में गांधी के करो या मरो नारे या अंग्रेजों के खिलाफ अभियान में किसानों ने बड़ी संख्या में हिस्सा लिया। 1936 से 47 तक किसानों ने अंग्रेजी हुकूमत व दमन के खिलाफ जमकर लड़ाई लड़ी। वास्तव में

हिंदुस्तान में पहले महायुद्ध के पश्चात विश्वव्यापी आर्थिक संकट के एक दशक में किसानों का असंतोष बहुत उग्र होने लगा था। खेती के हालात पहले से ही खराब थे और आर्थिक संकट ने तो उसे धो ही डाला। अंग्रेज सरकार भी किसानों पर रहम करने की बजाय महाजनों और लगानखोरी का फंदा और कसती जा रही थी। कई किसान अपनी जमीन से बेदखल किये जा रहे थे। ये तमाम कारण हिंदुस्तान के सभी हिस्से में हो रहे छिटपुट किसान आंदोलन को न सिर्फ संगठित कर रहे थे बल्कि राष्ट्रीय जन उभार की दिशा की ओर ले जा रहे थे। इतिहास के पन्नों को विधिवत पलटा जाए तो 1917 से 1947 तक के बीच साम्राज्यवाद विरोध के लिए किसानों ने वर्गीय और राष्ट्रीय दोनों सवाल का साझा जवाब दिया। राष्ट्रीय आंदोलन और किसान आंदोलन जब-जब संभावित और एकीकृत हुए साम्राज्यवाद विरोधी चेतना का प्रसार और इसकी मारक क्षमता कई गुना ज्यादा बढ़ गई। गौरतलब है कि इस तमाम राष्ट्रीय संघर्षों के दौरान किसानों ने अपने वर्गीय मुद्दे को स्थानीय स्तर पर केंद्रीय मुद्दा बना दिया। और साथ ही राष्ट्रीय आंदोलन को जनआंदोलन का रूप देने में महत्वपूर्ण भूमिका अदा की।

GUIDELINES FOR AUTHORS,

The Equanimist...A peer reviewed Journal

1. Submissions

Authors should send all submissions and resubmissions to **theequanimist@gmail.com**

Some articles are dealt with by the editor immediately, but most are read by outside referees. For submissions that are sent to referees, we try to complete the evaluation process within three months. As a general rule, **The Equanimist** operates a double-blind peer review process in which the reviewer's name is withheld from the author and the author's name is withheld from the reviewer. Reviewers may at their own discretion opt to reveal their name to the author in their review, but our standard policy is for both identities to remain concealed. Absolute technical requirements in the first round are: ample line spacing throughout (1.5 or double), an abstract, adequate documentation using the author-date citation system and an alphabetical reference list, and a word count on the front page (include all elements in the word count). Regular articles are restricted to an absolute maximum of 10,000 words, including all elements (title page, abstract, notes, references, tables, biographical statement, etc.).

2. Types of articles

In addition to Regular Articles, **The Equanimist** publishes the Viewpoint column with research-based policy articles, Review Essays, Book Review and Special Data Features.

3. The manuscript

The final version of the manuscript should contain, in this order:

- (a) title page with name(s) of the author(s), affiliation
- (b) abstract
- (c) main text
- (d) list of references
- (e) biographical statement(s)
- (f) tables and figures in separate documents
- (g) notes (either footnotes or endnotes are acceptable)

Authors must check the final version of their manuscripts against these notes before sending it to us.

The text should be left justified, with an ample left margin. Avoid hyphenation. Throughout the manuscripts, set line spacing to 1.5 or double.

The final manuscript should be submitted in MS Word for Windows.

4. Language

The Equanimist is a Bilingual Journal, i.e. English and हिन्दी. The main objective of an academic journal is to communicate clearly with an international audience. Elegance in style is a secondary aim: the basic criterion should be clarity of expression. We allow UK as well as US spelling, as long as there is consistency within the article. You are welcome to indicate on the front page whether you prefer UK or US spelling. For UK spelling we use -ize [standardize, normalize] but -yse [analyse, paralyse]. For US spelling, -ize/-yse are the standard [civilize/analyze]. Note also that with US standard we use the serial comma (red, white, and blue). We encourage gender-neutral language wherever possible. Numbers higher than ten should be expressed as figures (e.g. five, eight, ten, but 21, 99, 100); the % sign is used rather than the word 'percent' (0.3%, 3%, 30%). Underlining (for italics) should be used sparingly. Commonly used non-English expressions, like ad hoc and raison d'être, should not be italicized.

5. The abstract

The abstract should be in the range of 200–300 words. For very short articles, a shorter abstract may suffice. The abstract is an important part of the article. It should summarize the actual content of the article, rather than merely relate what subject the article deals with. It is more important to state an interesting finding than to detail the kind of data used: instead of 'the hypothesis was tested', the outcome of the test should be stated. Abstracts should be written in the present tense and in the third person (This article deals with...) or passive (... is discussed and rejected). Please consider carefully what terms to include in order to increase the visibility of the abstract in electronic searches.

6. Title and headings

The main title of the article should appear at the top of pg. 1, followed by the author's name and institutional affiliation. The title should be short, but informative. All sections of the article (including the introduction) should have principal subheads. The sections are not numbered. This makes it all the more important to distinguish between levels of subheads in the manuscripts – preferably by typographical means.

7. Notes

Notes should be used only where substantive information is conveyed to the reader. Mere literature references should normally not necessitate separate notes; see the section on references below. Notes are numbered with Arabic numerals. Authors should insert notes by using the footnote/endnote function in MS Word.

8. Tables

Each Table should be self-explanatory as far as possible. The heading should be fairly brief, but additional explanatory material may be added in notes which will appear immediately below the Table. Such notes should be clearly set off from the rest of the text. The table should be numbered with a Roman numeral, and printed on a separate page.

9. Figures

The same comments apply, except that Figures are numbered with Arabic numerals. Figure headings are also placed below the Figure. Example: Figure 1.

10. References

References should be in a separate alphabetical list; they should not be incorporated in the notes. Use the APA form of reference for

11. Biographical statement

The biosketch in **The Equanimist** appears immediately after the references. It should be brief and include year of birth, highest academic degree, year achieved, where obtained, position and current institutional affiliation. In addition authors may indicate their present main research interest or recent (co-)authored or edited books as well as other institutional affiliations which have occupied a major portion of their professional lives. But we are not asking for a complete CV.

12. Proofs and reprints

Author's proofs will be e-mailed directly from the publishers, in pdf format. If the article is co-authored, the proofs will normally be sent to the author who submitted the manuscripts. (corresponding author). If the e-mail address of the corresponding author is likely to change within the next 6–9 months, it is in the author's own interest (as well as ours) to inform us: editor's queries, proofs and pdf reprints will be sent to this e-mail address. All authors (corresponding authors and their co-authors) will receive one PDF copy of their article by email.

13. Copyright

The responsibility for not violating copyright in the quotations of a published article rests with the author(s). It is not necessary to obtain permission for a brief quote from an academic article or book. However, with a long quote or a Figure or a Table, written permission must be obtained. The author must consult the original source to find out whether the copyright is held by the author, the journal or the publisher, and contact the appropriate person or institution. In the event that reprinting requires a fee, we must have written confirmation that the author is prepared to cover the expense. With literary quotations, conditions are much stricter. Even a single verse from a poem may require permission.



Forthcoming Issue...

Of the many social challenges in India, Naxalism is important one. Naxalism was initially a peasant revolt for judicious share in crop and land holdings. However, in recent scenario it has become the major challenge for India, directly relating to its strategic, political and socio-economic policies. Our next issue (July-September) will be on the Naxalism covering its historical background, Role of media and N.G.O.s in understanding it, various dimensions involving state and naxalism and the scope and future of Naxalite movement. Hope that this issue will provide a holistic and equanimist view on naxalism...