

JOURNAL OF HISTORICAL RESEARCH

Vols. 56-57

ISSN 0022-1562

2018-2019



**University Department of History
Ranchi University**

JOURNAL OF HISTORICAL RESEARCH

University Department of History, Ranchi University

ISSN 0022-1562

REFEREED JOURNAL

Editor

Prof (Dr.) D. N. Ojha

University Prof. & Head, University Department of History,
Ranchi University, Ranchi.

Editorial Board

Prof. (Dr.) I. K. Choudhary

Dr. Kamala Gupta

Dr. Diwakar Minz

Dr. K. K. Thakur

Dr. Basudeo Singh

Dr. Geeta Ojha

Dr. Sujata Singh

Dr. Arti Mehta

Dr. Raj Kumar

Office Staff

Sri. Ravindra Kumar Choudhary

Sri. Subhas Mahli

Ms. Sushila Runda

Ms. Sanjho Oraon

JHR **JOURNAL** **OF** **HISTORICAL RESEARCH**

Vols. 56-57

ISSN 0022-1562

2018-2019



University Department of History
Ranchi University

2018-2019

From Editor's Pen

It is a matter of great pride for the University Department of History, Ranchi University, that it is bringing out its 56th-57th volume of the Journal of Historical Research. This Journal is one of the few Refereed Journal which can claim regularity and continuity. The Department of History has withstood all difficulties and overcome all the problems in bringing out this journal since its inception in 1958. It has achieved an appreciable amount of success in promoting Historical researches at National and Inter-national levels. The thirty four assorted articles which go to form the contents of this combined volume represent variety of interests in Indian history and also beyond them history at large. This time, a number of young scholars have contributed papers based on the research in emerging areas of history. The articles reflect the original ideas, opinions, thoughts and beliefs of the author that will encourage social thinking and enlighten the humanistic practices. We hope that the readers will enjoy the papers published in this journal and give their valuable suggestions.

The University Department of History is highly appreciable to our Vice-chancellor Prof. (Dr.) Ramesh Kumar Pandey for encouraging research activities. We are also grateful to our Pro Vice-Chancellor Prof. (Dr.) Kamini Kumar for her deliberations to improve the academic activities of the university.

It would have been very difficult to publish the current combined issue of the Journal without the sincere and devoted co-operation of the Faculty Members, JRF, SRF scholars and the office-staff. At every stage in the publication of this issue of journal the role of Dr. K. K. Thakur, Associate Professor in the Department of History, is praiseworthy. I would like to express my deep sense of gratitude to all.



Prof. (Dr.) D. N. Ojha

University Professor & Head

*The views and opinions
expressed in this journal are
author's own and the facts
reported by them have been
verified to the extent possible.*

-Editor

CONTENTS

1. Little Known Tribal Leaders of Tamar 1819-1821
Prof. (Dr.) D. N. Ojha 1-9
2. अंतर-अनुशासनिक अध्ययन की अवधारणा
डॉ. गीता ओझा 10-21
3. The Presidential Address of Maulana Azad at
Ramgarh Congress, 1940
Dr. Sujata Singh 22-34
4. Situating Gautam Buddha in our Lives :
A discussion on direct and practical method of Buddhism
Dr. Arti Mehta 35-45
5. The Civil Disobedience Movement in Ranchi District:
A Historical perspective (1930-1934)
Dr. Abha Xalxo 46-50
6. विनायक दामोदर सावरकर: एक राष्ट्र-एक जीवन
डॉ. राजकुमार 51-56
7. लोहिया और भाषा नीति
मोहित कुमार लाल 57-62
8. झारखंड की जनजातीय महिलाएँ और मानवाधिकार :
भारतीय संविधान की परिधि में
डॉ. रोज उराँव 63-65
9. British India And Tibet
Dr. Reena Nand 66-70
10. Baji Rao and His Debt Ridden Finances (1720-1740 A.D.)
Dr. Nupur Roy 71-80

11. पलामू में 1857 का विद्रोह एवं चैरो-भोगता गठबंधन
दिग्विजय कुमार 81-85
12. An overview of the periodic markets in
The Kolhan Government Estate: A review
Aatish Ranjan 86-95
13. भारत का विभाजन तथा देशी राज्यों का एकीकरण
गौरी शंकर प्रजापती 96-100
14. वैदिक युग में मानव अधिकार की अवधारणा
अजिताब चन्दन 101-107
15. भारत की 'लुक ईस्ट' पॉलिसी तथा असियान
गोपाल कुमार साहु 108-115
16. झारखण्ड के प्रमुख वाद्ययंत्र: मांदर एवं ढोल
मनीषा कुमारी 116-125
17. सिंहभूम का जंगल आंदोलन : जनजातीय उपद्रव या
पर्यावरण संरक्षण की माँग (1978-81 ई.)
रिया कुमारी गुप्ता 126-133
18. A Study of Plants in Vedas with Special Reference to Soma
Dr. Biprendra Nath Shahdeo 134-140
19. जनजातीय धार्मिक अनुष्ठानों, पर्व एवं संस्कारों में दलित
डॉ. हन्ना माईल 141-170
20. झारखंड राज्य के गठन में सहायक राजनीतिक पार्टियों का अध्ययन
(1973-2000 ई.)
स्मिता तिग्गा 171-178
21. पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा : झारखण्ड के निर्माण के एक आधार स्तम्भ
सीमा तलान 179-185
22. सुशासन की भारतीय अवधारणा : एक ऐतिहासिक अध्ययन
प्रिया कुमारी 186-194

23. प्राचीन भारतीय समाज में वर्ण व्यवस्था की भूमिका
ममता कुमारी 195-198
24. The Economic Life of the People in Vedic Age
Shanti Serophina Tudu 199-206
25. वैदिक काल में अग्नि एवं यज्ञ : एक पर्यावरणीय वैज्ञानिक विमर्श
संगीता कुमारी 207-214
26. बौद्ध धर्म के प्रचार-प्रसार में मगध की नारियों का योगदान
नीलम रानी 215-222
27. सिखों में राजनीतिक संचेतना का विकास
डॉ. राज भूषण उपाध्याय 223-227
28. झारखण्ड की जनजातीय महिलाओं के आर्थिक विकास
में सरकारी व गैर सरकारी संगठनों का योगदान
रेखा कुमारी 228-237
29. झारखंड में ब्रिटिश शासन-व्यवस्था में परिवर्तन : एक संक्षिप्त इतिहास
बिजय पिंगुवा 238-246
30. गुलबदन बेगम एवं फारसी साहित्य : एक अध्ययन
गीता कुमारी 247-251
31. झारखण्ड के बिरहोर जनजाति के खाद्यान्न एवं कुपोषण
डॉ. संजय प्रमाणिक 252-256
32. भारत में तुर्क-अफगान स्थापत्य कला का उद्भव एवं विकास
सगुफा आफरीन 257-260
33. सारनाथ की बौद्ध कला : एक संक्षिप्त अध्ययन
रूबी कुमारी 261-268
34. प्राचीन भारत में शूद्रों की सामाजिक, आर्थिक,
धार्मिक एवं राजनीतिक स्थिति
हेमराज कुमार कुशवाहा 269-278

Little Known Tribal Leaders of Tamar 1819-1821

Prof. (Dr.) D. N. Ojha*

When the East India Company's administration, after the grant of Diwani to it in 1765, had become busy in extending and consolidating its authority over Chotanagpur region, it had to face constant opposition from the inhabitants of Tamar during the closing years of 18th and the earlier part of 19th century. Due to the movement of the Company's troops through their area very often, the people of Tamar had developed a feeling that the Company's administration was hostile to them. So, they had adopted a very defiant attitude towards it and used to be referred to by the officials of the Company's administration as criminals, docoits and thieves .

A disturbance had begun in Tamar in 1819, which was mainly led by two leaders viz Rudan Munda and Kunta Munda, who belonged to the Munda tribe of this area. The insurgents, four to five thousands in number, armed with matchlocks, bows and arrows, had began their violent activities by attacking, plundering and setting on fire, a number of villages of that area. They completely defied the authority of Raja of Tamar, who, though technically a vassal of the Maharaja of Chotanagpur, had become a tool in the hands of the officials of the Company's administration. The people of Tamar had not been able to reconcile themselves to the control of English Company's administration for armed help, against the trouble makers. The Governor-General in council of the Company's administration, being exercised through their Raja (Raja of Tamar).

Finding the situation going out of his control, the Raja of Tamar had to decide to request the Company's administration for armed help against the trouble makers. The Governor-General in Council decided to depute, French, then the Magistrate of Ramgarh district, for holding an enquiry for finding out the real causes behind the outbreak of troubles in Tamar area. But as this officer had to be away from Ramgarh, so it decided to depute Colvin, then the Magistrate of the adjoining district of Jungle Mahals to act as a Joint Magistrate in Tamar along with a detachment of the Company's troops. Colvin was instructed to do

* University Prof. & Head, University Department of History, Ranchi University, Ranchi

two things. In the first place, he was to try to find out the real causes of the outbreak of troubles in Tamar, and secondly to make efforts for apprehending the two leaders of this anti-English company movement-Rudan and Kunta Munda, who had already created terror in that area for the Company's administration.

Besides, deputing Colvin as a joint Magistrate in Tamar, the Company's administration also decided to depute Roughsedge, Commandant of Ramgarh Battalion, an experienced military officer, having a long record of service in Chotanagpur area to carry out operations against the insurgents in Tamar along with Colvin. But even then, the insurgents under the inspiring leadership of Rudan and Kunta Munda continued their anti-English activities. Though, these two leaders and their followers were forced to leave the plain area, owing to the operations carried against them by the superior armed forces of the Company's administration, yet they continued their struggle after taking shelter in the hills and the adjoining forests. Owing to their activities, Colvin was forced to write to the Chief Secretary of the Company's administration at Calcutta about the necessity of the apprehension of Rudan and Kunta as soon as possible. As he wrote "Ruadun and Coonta however still continue to observe the same line of conduct they have all along exhibited and have not designed to offer the slightest excuse in the extenuation of their offence and I must once more repeat the opinion I have frequently expressed of the expediency of enforcing their appearance before me by a recourse to coercive measures."¹ About the role of Rudan and Kunta, he further added "In the meantime the proofs against them as having been the chief instigators and most conspicuous actors in all the outrages which have been committed, are so strong and positive, that unless the grievances they may adduce should be of the most flagrant and oppressive nature, I should conceive it my duty to recommend their being brought to punishment."²

Towards the end of his letter Colvin, try to put emphasis on the necessity of the arrest of Rudan and Kunta in order to enable him to re-establish peace and tranquillity in Tamar area and observed "The example is moreover particularly called for with a view to the maintenance of authority in the Pergunnah. The same spirit of insubordination pervades the whole of the Moondas and Mankeys without exception and Roodan and Coonta are not more inclined to resist the constituted authorities than are others showed. They perceive that by holding like those persons they have it in their power to obtain their object, the evil consequences would soon be apparent and the success of my endeavour to establish tranquility rendered futile and of no avail.

The two valiant tribal leaders of Tamar- Rundan and Kunta continued to evade from being captured by Colvin and his forces, as a result of which, the latter became desperate and again wrote to the Chief Secretary to the Company's administration at Calcutta, a few days later, about his plan for capturing those two leaders and its failure "My intention to attempt the seizure of Roodan and Coonta with the detachment under Lt. Bullow had failed owing to the failure on the part of "the Raja's followers to whom was entrusted the duty of guarding the Hills and preventing the insurgents from finding the security in the Jungles has not been such as I had every reason to expect the route taken by Lt. Bullow his approach was discovered Hill to Hill and a fire commenced upon them from the surrounding jungles to which the whole of the Insurgents had fled for concealment. It was expected that they would have been dislodged by the exertions of Men appointed for the purpose by the Raja but not the least assistance was derived from them and the united party of sepoys being insufficient of itself to effect their expulsion while they were at the same time exposed to fire of the Insurgents from the surrounding eminence, the grand object was defeated some persons were perceived running into the jungles and Lt. Bullow caused it to be proclaimed that anyone who should lay down their arms would be spared and kindly treated, but the intimation was unattended to and an immediate fire commenced upon his party." The situation being very difficult, Colvin observed that he had asked Roughsedge for immediate assistance and he was unable to obtain any assistance from the Mankis and Mundas of the neighbouring areas as all of them except one Laxman Singh, "were secretly inclined to the principal insurgents." ³

Colvin again wrote to the Chief Secretary at Calcutta giving him an outline of his plan for capturing Runda and Kunta and informed the former that he had also asked one of his Indian officers, to proclaim "as publicly as possible that any who will throw down their arms will be received by him and meet with every consideration from me and those who may have been led to participate in the disturbances by a blind obedience to the will of Roadan and Contra will be leaving them and repairing to me, find me disposed to view their past conduct in the most favourable light."⁴

On the very next day Colvin forwarded a letter which he had received from Roughsedge of Ramgarh Battalion, in connection with the apprehension of Roadan and Kunta and requested the Chief Secretary to submit it for the consideration of the Governor General in Council, Calcutta. He also enclosed the original letter from Roughsedge and a copy of his reply to that officer, along his letter to the Chief Secretary.

In his letter, Roughsedge had written to Colvin, "I have the honour to receive your Despatch.... calling for my assistance in the apprehension of Roadan and Coonta whose adherents you state to be about three hundred.... I take this opportunity of submitting through you to the consideration of government that Roadan and Coonta have been from the beginning acting on the offensive in Tomar, and were I think.... by a consciousness of the great extent of their culpability and a consequent belief, both of their own and their advisers that their Pardon was out of the question, and the infallible result of their surrendering themselves would be, their committal for Trial before the Court of Circuit." Besides giving the above reason, for the continued defiance of the authority of the East India Company's administration by Rudan and Kunta, Roughsedge also informed Colvin about the following interesting revelation about them (Rudan and Kunta). "During the late rainy season I addressed several letters to Roadan and Coonta warning them of the consequences of their lawless conduct, in one Parwana, I ordered them to set at liberty two individuals that had nabbed and confined-it so happened that they had released them before my letters arrived, and they stated to that effect in their reply; the accompanying copy of my letter, to the Magistrate of Ramgarh relates to this circumstance, and their offensive language I have slightly noticed, was used by Roadan and Coonta." "They said they defied the power of government in their Hills and Defiles and that our failure at Delhi, Burtpore and Nypavl might have taught us that we were not invincible." "I merely mention this to show their tone".

Towards the end of his fairly long letter to Colvin, Roughsedge, frankly listed the number of difficulties which, according to him, were likely to be faced, in accomplishing the task of apprehension of Rudan and Kunta, who were determined in defying the authority of the Company's government. He also expressed his apprehension that the local Zamindars were sure to extend their help and protecting to the two valiant fighters against the Company's authority. While concluding his letter Roughsedge observed "advancing however to the term of your requisition to the obstinate Contumacy of Roadan and Coonta, in action whom nearly Thirty Persons have now been killed or wounded and specially to the necessity of speedily doing away the impression which the last failure is calculated to make on the Tomar Border Zamindars, I shall consider it my duty to spare no efforts to accomplish the object of your requisition." Roughsedge also assured Colvin that he would try to take action for apprehending of Rudan and Kunta as soon as possible and promised to keep Colvin posted with the latest developments.

Little Known Tribal Leaders of Tamar 1819-1821

But on receipt of the above letter from Roughsedge, Colvin requested the former not to take immediate action against the two rebel leaders and requested Roughsedge to make arrangements for sealing their possible routes of escape from their place of concealment. For reasons best known to him, Colvin requested Roughsedge to make a public announcement “ that any person now adhering to Roadan and Coonta who will lay down their arms and repair to you, or direct to my camp, within a period of three days from your arrival at Sonapet will find me disposed to pay every consideration to their individual cases.” Towards the end of his letter, he informed Roughsedge that he (Colvin) was apprehending that a number of local chiefs and revenue contractors would be extending their support to Rudan and Kunta. ⁶

The Chief Secretary to the Company’s administration at Calcutta, informed Colvin “His lordship in council has perceived with regret from your letter of the 26th ultimo, that the measures adopted for the seizure of Roadan and Coonta have failed of success, and that several of the Sepoys Employed, have been wounded on that occasion.”

The persevering refusal of Roadan and Coonta to attend you and their open resistance to public authority, “coupled with the insufficiency of your own means to secure the persons of these offenders, rendered the application which you in consequence made to Major Roughsedge was proper. you will judge whether your further continuance in Tomar is likely to be productive of material public benefit. if the advance state of the season should expose your health and that of the persons with you. You will return to Bankoorah or such other place within the limits of your own jurisdiction as you may judge proper apprising Major Roughsedge of intentions and furnishing him with any aid in your power towards the successful accomplishment of his efforts to seize Roadan and Coonta and their principal adherents.”⁷

Acting according to the above instructions, Colvin decided to leave Tamar and proceeded to Bankura, then the headquarters of Zila Jungal Mahals, on 20th March, 1820 and advised Roughsedge to proceed to Sambalpur, where the latter had an important work to attend. Inayatullah, Jamadar of Ramgarh Battalion, deployed for operations in Tamar area, was also advised to return to his headquarters at Hazaribagh alongwith his detachment.

Ultimately after sometime, one of the two valiant tribal leaders of Tamar was apprehended due to the help rendered to the Company’s administration by Kunwar Bikram Singh of Seraikella. Roughsedge informed Colvin about the arrest of Rudan

and asked the latter whether he (Roughsedge) should forward the prisoner Rudan to Bankura or Chatra.⁸

On 7th August, 1820, Colvin wrote to the Chief Secretary at Calcutta narrating the following account of the arrest of Rudan Munda of Tamar, "A case of Burglary having occurred in Barabhoom in which two persons were apprehended and forwarded to me by the Darogah of that place, and it appearing that they had it in their power to give me information which might lead to the seizure of both Roadan and Coonta. I took upon myself to promise them impunity for the crime they had been guilty of, if by their assistance I should be enabled to obtain that desirable object and they were induced, to make known to me the village in which those individuals were residing and of offered to ensure their apprehension which they stated could be effected without difficulty. I accordingly forwarded one of them to the Darogah of Barrabhoom with orders to take the necessary steps for securing their persons, at the same time enclosing a letter to Kunwar Kartick Singh (a relation of Kunwar Bikram Singh) in one of whose villages they had concealed themselves, requesting him to afford any assistance which might be required.

"The prisoners had however in the mofassil implicated as their accomplice in the Burglary a person residing in this village.... and the Darogah having applied to Kunwar Bikram Singh to lay hold of this individual, it was in seeking him that Roadan was unexpectedly discovered by the Kunwar's party, before my orders had reached the Darogah.

On the circumstances of Roadan's capture I received intimation somedays ago from the latter but I thought it unnecessary to trouble government on the subject, until I could report, at the same time the result of the step I had taken and whether or not, the person I had sent for the purpose, had been able to effect the seizure of Coonta also, I likewise looked daily for Roadan's arrival here as Major Roughsedge's orders to the several Zamindars had been to forward him, if secured, to Bancoorch and I was desirous at once acquainting you with his seizure and of his being in safe custody.

I have received no further accounts from Barrabhoom and I fear that the surprise of Roadan will have occasioned Coonta to seek immediate safety in Night, but that he will speedily be laid hold of, I think then can be hardly be a doubt and in the meantime it is satisfactory to learn in guilt is so already."

In reply to major Roughsedge "I shall request that Roadan may be forwarded to the acting magistrate of Ramghur, the records of the case being in that court."⁹

Roadan Munda was imprisoned, but died in confinement. With the exit of Rudan from the political scene of Tamar and the flight of his associate Kunta from that area, peace had returned to Tamar for the time being. Very soon news reached to the Company's officials that Kunta, who had successfully evaded from being captured by them, had taken shelter in Singhbhum area and was busy in making preparations for creating fresh troubles in Tamar. Colvin, in his letter to the Chief Secretary to the Company's administration at Calcutta, informed the latter that a number of incidents of burning and looting have been reported from the territories of the Raja of Singhbhum and the chief of Kharsawan and observed "I have today information which leads me to believe that the fugitive Coonta is one of the party and that finally an attempt may be made by them on the tranquillity of the Purgunnah Tamar." Colvin informed the Chief Secretary that he had been able to gather this information from a 'Barkandaz' in the Company's service, who had recently been to that area. According to the information gathered by the side Barkandaz, Kunta, who was at that time staying with some Larka (warlike) Kols of Singhbhum area had "sent an arrow from village to village through the Purgunnah with a message purporting that those who were inclined to side with him should forward it to the next village but those who on the contrary intended to oppose him should break the arrow in which they might expect to be shortly attacked by him." In his letter to the Chief Secretary, Colvin expressed the view that, it was his duty to inform the Company's authorities about the possibility of the outbreak of fesh trouble in Tamar area, as Kunta Munda, had been able to secure the help of the Larka Kols of Singhbhum area."¹⁰ A copy of his letter addressed to the Chief Secretary, was forwarded by Colvin to the Magistrate of Ramgarh, for information and needful.

The Magistrate of Ramgarh, on receipt of the copy of Colvin's letter to the Chief Secretary, lost no time in verifying the information provided by the letter and became convinced that Kunta Munda was likely to create a difficult situation for the Company's administration in Tamar with the help of the rebel leader's new allies-the LarakaKols of Singhbhum. So he wrote to the Chief Secretary to the Company's administration at Calcutta that "he (the Magistrate of Ramgarh) has written to Roughsedge, who was at that time conducting operations gainst the LarkaKols of Singhbhum "to suggest the expediency of his detaching a military force into that Purgunnah (Tamar) for the defense of the Frontier, in the event of there being real grounds for believing that an attack is meditated or of his receiving information of an incursion actually taking place."

On receipt of the above request of the Magistrate of Ramgarh, for deployment of an army detachment in Tamar area, for preventing any attack by Kunta Munda with the help of the Larka Kols of Singhbhum, Roughsedge assured the Company's authorities at Calcutta, that as he had effectively suppressed the LarkaKols, so he did not think that here was any possibility of their effectively helping the rebel leader of Tamar in his projected attack on that place. But in the meantime, the Raja of Tamar, fearing a possible attack by Kunta Munda on his territories, tried to prevail upon the Company's administration for taking fresh steps for the apprehension of Kunta Munda. He also procured a person, who claimed to possess information regarding the hideout of Kunta Munda in Dhalbhum. This person was forwarded to Roughsedge, who was still busy with the operations against the Larka Kols in Singhbhum. Roughsedge at once sent a *parwana* to the Raja of Ghatsila (Dhalbhum) and requested the Magistrate of Midnapur, for the arrest of Kunta Munda, then hiding in Dhalbhum area. Kunta Munda was arrested¹² and sent to Midnapur from where he was forwarded to Chatra, then the headquarters of Ramgarh district. Kunta was imprisoned but it was alleged that he had committed suicide in prison. Thus ended the opposition by two tribal leaders in Tamar against the authority of the East India Company.

A critical and impartial study of the materials available relating to the anti English Company activities of these two valiant tribal leaders of early 19th century Ranchi district leads us to a number of interesting and revealing conclusions. It should be noted that all available information about these two leaders are to be found in the official records of the East India Company's administration, which was hostile to them and had tried to suppress and misinterpret the real causes of the anti-English activities of them. The officials of the East India Company had made efforts to belittle the significance of the rebellion led by Rudan and Kunta Munda, by branding it as a mere quarrel between the Raj of Tamar and some of his subjects, particularly the revenue farmers.

A neutral assessment of the activities of Rudan and Kunta Munda reveals that these two little known tribal leaders of Tamar area had the courage and conviction to throw an open challenge to the authority of the East India Company's administration and had continued it till the end, though they had no resources at their command and had no chance of attaining success against the superior military might of the alien trading Company. Both of them were captured by Company's administration by adopting dubious means i.e. with the help of local collaborators, when all military action, had failed to capture them.

Thus, two very little known fighters for freedom of Tamar, Ranchi district had to pay the extreme penalty for taking up arms against a foreign administration during the early part of 19th century.

References :

1. Chief Secretary to the Company's government at Calcutta to Colvin, Joint Magistrate, Zila Jungal Mahals, dated 26th November, 1819, Proceedings of Governor General in Council, dated 18th December 1819, (West Bengal Archives, Calcutta).
2. Colvin to the Chief Secretary, Calcutta, dated 14th February 1820- Judicial (Criminal) Consultations dated 25th February, 1820.
3. Colvin to the Chief Secretary, Calcutta, dated 26th February, 1820- Judicial (Criminal) Consultations dated 10th March, 1820.
4. Colvin to the Chief Secretary, Calcutta, dated 28th February, 1820- Judicial (Criminal) Consultations dated 10th March, 1820.
5. Roughsedge to Colvin dated 27th February, 1820- Judicial (Criminal) consultations dated 10th March, 1820.
6. Colvin to Roughsedge dated 27th February, 1820- Judicial (Criminal) consultations dated 10th March, 1820.
7. Chief Secretary to Colvin dated 10th March, 1820- Judicial (Criminal) consultations, dated 10th March, 1820.
8. Roughsedge to Colvin dated 26th July, 1820- Judicial (Criminal) consultations dated 18th August, 1820.
9. Colvin to the Chief Secretary dated 18th August 1820- Judicial (Criminal) Consultations, 18th August, 1820.
10. Colvin to the Chief Secretary dated 6th March, 1821- Judicial (Criminal) Consultations, 18th August, 1820.
11. Smith, Magistrate of Ramgarh to the Chief Secretary, dated 14th March, 1821- Judicial (Criminal) consultations dated 24th March, 1821.
12. Roughsedge to Cuthbert, Mgistrate of Ramgarh, dated 25th July, 1821 Proceedings Governor General in Council dated, 21st August, 182- A disturbance of 1819 in Tamar Area.



अंतर-अनुशासनिक अध्ययन की अवधारणा

डॉ. गीता ओझा*

अंतर-अनुशासनिक अध्ययन का तात्पर्य वैसे अध्ययन से है जिसमें विद्या के एक से अधिक शाखाओं का पारस्परिक प्रभाव और सम्बद्ध विद्या शाखा के नियमों एवं सिद्धान्त के आधार पर पहचान की जाती है। इसलिये स्वाभाविक ही है की इन विषयों का अध्ययन इनके मूल सिद्धान्तों के अतिरिक्त अन्य विषयों के कोणों से भी करना जरूरी हो जाता है। अंतर अनुशासनिक अध्ययन अंग्रेजी भाषा के इंटरडिसिप्लनरी स्टडी का हिन्दी पर्याय है। लेकिन अनुशासन की तुलना में 'डिसिप्लिन' के लिये 'विद्या', शब्द का प्रयोग अधिक संगत प्रतीत होता है।¹ इसलिये 'इंटरडिसिप्लनरी स्टडी' का हिन्दी पर्याय 'अन्तरविद्यावर्ती' अध्ययन माना है। डॉ. फादर कामिल बुल्के ने भी अपने अंग्रेजी-हिन्दी शब्दकोश में 'डिसिप्लिन के लिये 'विद्या' शब्द ही दिया है। 'वर्ती (वर्तिन) वर्तनशीलता या व्याप्ति का द्योतक है। इस प्रकार अन्तर विद्यावर्ती शब्द अपने अभिप्रेत अर्थ के सम्प्रेषण में पूर्णतः समर्थ हैं।²

Discipline शब्द लैटिन के 'Disciplina' शब्द बना है जिसका तात्पर्य है वह आदेश जो एक को उसने शिक्षक का पथ प्रदर्शक द्वारा दिया जाता है। इस शब्द से आदेश पाने वाले तथा आदेश देने वाले दोनों के मानसिक स्तर एवं बौद्धिक क्षमता के अन्तर का भी पता चलता है। celestial - खगोलीय (दिव्य) यह शब्द Discipline प्रारंभिक चर्चा में दिव्य लोगों में तथा दान प्राप्त करना प्रारंभ करने वाले लोगों में अन्तर दिखाने के लिये भी प्रयोग किया जाता था। अतः यह शब्द Discipline से व्यक्ति के ज्ञान की शक्ति का भी पता चलता है। समकालीन दृष्टिकोण से, अनुशासन और विषयों को दो क्षेत्रों में लागू किया जा सकता है, पहला, आदेश और नियंत्रण बनाये रखने के उपाय के रूप में – उदाहरण के लिये, विद्वानों या छात्रों के साथ सैनिकों के साथ भी और दूसरी बात ज्ञान को विभाजित और वर्गीकृत करने के लिये। इस तरह इसके कई अर्थ निर्गत किये जाते हैं जैसे ज्ञान का आदान-प्रदान, विशेष का ज्ञान प्राप्त करना या ज्ञान के क्षेत्र में आपस में बंटवारा या फिर कानून व्यवस्था बनाए रखना इत्यादि।

किसी भी विषय को स्वतंत्र अनुशासन के रूप में मान्यता मिलने के लिए उस विषय की अपनी प्रविधि, अपने संप्रत्यय, अपनी संकल्पनाएँ, अपनी विषय वस्तु एवं अपने सिद्धान्तों का होना आवश्यक है। सामाजिक घटनायें विविध पक्षीय एवं बहु-कारकीय होती हैं जिनका अध्ययन एक विषय विशेष के समझ के परे होता है। सामाजिक घटनाओं के इस जटिलता के कारण विभिन्न

*एसोसिएट प्रोफेसर, इतिहास विभाग, रॉंची विश्वविद्यालय, रॉंची

अनुशासनों के विशेषज्ञ मिलकर किसी एक विषय या समस्या के बारे में कोई शोध कार्य करते हैं तब इस प्रकार का शोध अंतर-अनुशासनिक शोध कहलाता है।

पिछले कुछ वर्षों में विज्ञान तथा सामाजिक विज्ञान स्वतंत्र रूप से निर्मित होकर स्थिर हो गये हैं। पहले दर्शनशास्त्र श्रेष्ठ माना जाता था, किन्तु धीरे-धीरे विज्ञान का विकास होता गया। विज्ञान में बुद्धिनिष्ठता को एक महत्वपूर्ण मूल्य माना गया और इस तरह 'वैज्ञानिक पद्धति' का निर्माण हुआ। अठारहवीं शदी तक आते-आते विकासमान वैज्ञानिक विषयों को प्राकृतिक दर्शन (नैचरल फिलसफी) कहा जाता था।³ इस विकास का ज्ञान क्षेत्र पर मूलभूत एवं गहरा परिणाम हो गया। यह स्पष्ट हो गया कि विज्ञान नए ज्ञान का आविष्कार करता है, नव-निर्मित करता है। यह सब एक प्रकार के अनुशासन का फल है। इस दृष्टि से आज सत्य की प्राप्ति के लिये प्रत्येक ज्ञान क्षेत्र अथवा विषय को अपने अनुशासन का पालन करना चाहिए। अतः प्रत्येक क्षेत्र में प्रत्यक्ष ज्ञानसंचय के स्थान पर वह संचय जिस अनुशासन अथवा 'डिसिप्लिन' के प्रयोग के कारण उपलब्ध हो, उस अनुशासन को ज्ञानघर में अपार महत्व प्राप्त हो गया। यह महत्व इतना बढ़ गया कि ज्ञान क्षेत्र, ज्ञान क्षेत्र न रहकर 'डिसिप्लिन' बन गया। अपने-अपने क्षेत्र के ज्ञान, शोध, सिद्धांत आदि की चर्चा में अनुशासन (डिसिप्लिन) नाम्नी अवधारणा को विशेष महत्व प्राप्त हो गया। विभिन्न विषय, विषय-विशेष के नाम की अपेक्षा डिसिप्लिन अथवा अनुशासन के नाम से पहचाने जाने लगे। अध्येता के लिये अपने-अपने क्षेत्र का ज्ञान संचय, तत्त्वधन महत्वपूर्ण नहीं रहा, उसका स्थान जिस अनुशासन अर्थात् डिसिप्लिन के प्रयोग से उनका संचय हो गया उस अनुशासन ने ग्रहण कर लिया।⁴

जब तक ज्ञानक्षेत्र विशेष का ज्ञान सीमित था तब तक ज्ञान केन्द्रित उचित थी, किन्तु आज ज्ञानक्षेत्र इतने विकसित हो गये हैं कि विषय-विशेष के किसी छोटे से अंग का ज्ञान प्राप्त करना भी साधारण अध्येता की सीमा से बाहर हो गया है। इस स्थिति में ज्ञान क्षेत्र संचय केन्द्रितता की अपेक्षा ज्ञानानुशासन को महत्व प्राप्त होगा अनिर्वाय ही है। अतः अब विभिन्न ज्ञान क्षेत्र तथा शास्त्र 'डिसिप्लिन' अथवा अनुशासन के रूप में पहचाने जाते हैं, इस दृष्टि से उनका अध्ययन किया जाता है।

इस प्रक्रिया का एक और पहलू है। शोध क्षेत्र के विकास के साथ-साथ प्रत्येक क्षेत्र में अनेक उपविषय पैदा होते हैं तथा उनका स्वतंत्र रूप में विकास होने लगता है। अतः उन उपविषयों के छात्र उसके विशेषज्ञ बन जाते हैं। इस तरह वह सघन शोध करके नये ज्ञान को प्रकाश में लाता है। इस प्रक्रिया में वह विशिष्ट अनुशासन अथवा 'डिसिप्लिन' का भी निर्माण करता है। विविध क्षेत्रीय विशेषता अथवा अनुशासन के कारण ही अंतर-अनुशासन संबद्धता का प्रश्न उपस्थित हो गया है। इससे ज्ञान का तो विकास होता है पर उसका जीवन से संबंध समाप्त हो जायेगा। इस

प्रत्यक्ष अनुभव के कारण अनुशासन—विशेष के स्थान पर विभिन्न संबद्ध अनुशासनों के परस्पर अंतः संबंधों की अनिवार्यता प्राप्त हो गई है।

विभिन्न विषयों के शोधकर्ताओं के कार्य अपने-अपने क्षेत्र की विशेषताओं के आलोक में आवंटित होते हैं, किन्तु वे सहयोग एवं समन्वयपरवत्ता की आधारभूत आवश्यकताओं द्वारा आपस में जुड़े हुए भी होते हैं। अंतर—अनुशासनिक अध्ययन प्रश्नों के उत्तर खोजने की एक प्रक्रिया है, समस्या समाधान की प्रणाली है या बहुत अधिक जटिल या विस्तृत विषय को संबोधित करने की शैली है जो एक अनुशासनक के द्वारा पूर्ण रूप से संबोधित हो पाना संभव नहीं हो पाता है और अनुशासन से परिपेक्ष और अंतर्दृष्टि को समन्वित कर व्यापक परिपेक्ष की रचना करता है।⁵

अतः किसी शोध दल या व्यक्तिगत स्तर पर किये जाने वाली शोध की वह प्रणाली जो दो या दो से अधिक अनुशासनों या किसी विशेष ज्ञान के अंशों या भागों के आधारभूत समझ को विकसित करने के लिये या समस्याओं के समाधान के लिये, जिसका समाधान एक विषय शोध क्षेत्र से परे है—से संबंधित सूचनाओं, आंकड़ों, तकनीकों, परिपेक्षों, अवधारणाओं का समन्वय करता है, को अन्तर अनुशासनिक शोध कहा जाता है।

यह अवधारणा एक उदाहरण से स्पष्ट होगी। तीस—पैंतीस वर्ष पूर्व अमरीका की टेनेसी वैली परियोजना इस संदर्भ में विशेष चर्चित हो गई। टेनेसी एक सौ पच्चीस मील लंबी, छोटी—सी किन्तु बाढ़ से उत्पात मचाने वाली नदी है। इस प्रश्न पर नियंत्रण करने हेतु तत्कालीन अमेरिकी सरकार ने विभिन्न क्षेत्रों के विशेषज्ञों की समितियाँ नियुक्त की। इनमें कुछ भूस्तर वैज्ञानिक थे, कुछ जल प्रवाहतक थे, कुछ अर्थशास्त्री, कुछ वनस्पति—प्राणी वैज्ञानिक तो कुछ स्वास्थ्य विशेषज्ञ थे। इन विभिन्न विशेषज्ञ समितियों ने स्वतंत्र रूप से सर्वेक्षण करके अपने-अपने निष्कर्ष प्रस्तुत किये। उनके कुछ निष्कर्ष परस्पर एक दूसरे के विरुद्ध थे। जैसे उस क्षेत्र में मलेरिया निर्मूलन के लिये वृक्ष काटे जाए, तो बाढ़ रोकने के लिये वृक्ष—संवर्धन किया जाए, अतः प्रत्यक्ष प्रकृति के स्वरूप की समस्या खड़ी हो गई। फलतः विशेषज्ञता—प्रधान ज्ञान की सीमाएँ स्पष्ट हो गई तथा परस्पर संबद्धता की आवश्यकता का निर्माण हुआ। इससे ज्ञान के क्षेत्र में अंतर—अनुशासन संबद्धता के महत्व प्राप्त हुआ और ज्ञान के क्षेत्र में अंतर—अनुशासन संबद्धता का विचार उत्पन्न हुआ है।⁶

अंतर—अनुशासनिक अध्ययन के संदर्भ में 'क्लीन और नेवेल' नामक विद्वान का कहना है, "अंतर अनुशासनिक अध्ययन प्रश्नों के उत्तर देने की प्रक्रिया है, समस्या समाधान की एक प्रणाली या बहुत विस्तृत या जटिल विषय को संबोधित करने की शैली है जो एक अनुशासन के द्वारा पूर्ण रूप में संबोधित नहीं हो पाते तथा साथ ही यह अनुशासनों से प्राप्त परिप्रेक्ष्यों की रचना करता है"। विलियम नेवेल का कहना है 'अंतर अनुशासनिक अध्ययन दो भागों की वैसी प्रक्रिया है जिसमें पहला, बहुत क्षीण रूप में दूसरे अनुशासनों से अंतर्दृष्टि प्राप्त किया जाता है और दूसरा

किसी जटिल प्रघटना की वृहद समझ के लिये उपस्थित अनुशासनों की अंतर्दृष्टियों का समन्वय किया जाता है।⁷ 'वेरोनिका बोइक्स मेनसीला' जर्नल में कहा गया है, "अंतर अनुशासनिक अध्ययन ज्ञान को समन्वित करके और सोचने की वैसी पद्धति है, जिन्हें दो या दो से अधिक अनुशासनों से प्राप्त किये गये हो, जिनका उद्देश्य होता है संज्ञानात्मक प्रगति को प्राप्त करना। उदाहरण के लिये किसी धरना का वर्णन, समस्या का समाधान, किसी वस्तु का निर्माण या नए प्रश्नों को उठाना जिसे किसी एक विषय के माध्यम से नहीं प्राप्त किया जा सकता है।"

'द नेशनल एकेडमी ऑफ साइन्स, इंजीनयरिंग एण्ड मेडिसीन' से प्रकाशित रिसर्च जर्नल में कहा गया है, "अंतर अनुशासनिक शोध, किसी शोध दल या व्यक्तिगत स्तर पर किये जाने वाले शोध की वह पद्धति है जिसमें दो या दो से अधिक अनुशासनों या किसी विशेष ज्ञान के भागों या अंशों के आधारभूत समझ को विकसित करने के लिये या समस्याओं के समाधान के लिये जिनका समाधान किसी एक अनुशासन के शोध के अभ्यास से परे है, से संबंधित सूचनाओं, आंकड़ों, तकनीको, उपकरणों, परिप्रेक्ष्यों अवधारणाओं को समन्वित किया जाता है।"

टी.क्लेविन लिबरल आर्ट इन्स्टीच्युशन द्वारा प्रकाशित जर्नल के अनुसार, अंतर अनुशासनिक अध्ययन पाठ्यक्रम को तैयार करने और प्रशिक्षण की एक ऐसी विधि है जिसके तहत फ़ैकल्टी व्यक्तिगत या दल के रूप में विद्यार्थियों की क्षमता को विकसित करने जैसे मुद्दों की समझ व्यापक करने, समस्याओं के समाधान हेतु नए उपागमों के निर्माण तथा समस्या समाधान की दिशा में जो एक अनुशासन या प्रशिक्षण क्षेत्र से बाहर हों, के लिये दो या दो से अधिक अधिक अनुशासनों की सूचनाओं, आंकड़ों, तकनीकों, उपकरणों, सिद्धांतों की पहचान व मूल्यांकन करती हैं।

इन सभी परिभाषाओं को समन्वित करके अंतर अनुशासनिक अध्ययन जैसे प्रश्नों के उत्तर देने की प्रक्रिया, जटिल विषयों को समझने की पद्धति, समस्या समाधान की पद्धति है जिसका समाधान एक से अधिक अनुशासन की समझ से संभव होता है तथा एक से अधिक अनुशासनों पर निर्भर रह कर भी उनके अंतर्दृष्टियों का समन्वय इस लक्ष्य को ध्यान में रखकर किया जाय कि वृहद समझ की प्ररचना हो सके।"

सामान्य ढंग से अनुशासन और अंतर अनुशासन अध्ययन में विवेक करने पर हम पाते हैं कि एक अनुशासन में किसी निश्चित विषय के ज्ञान का भाग प्राप्त होता है जबकि अंतर अनुशासनिक अध्ययन में विभिन्न विषयों के समन्वय से ज्ञान की निर्मित होती है। जैसा की समवाय के अर्थ से स्पष्ट होता है पाठ्य-वस्तु को बोधगम्य बनाने के लिये समवाय की आवश्यकता होती है। ज्ञान अखण्ड या अविभाज्य होता है केवल सुविधा की दृष्टि से उसे विषयों के रूप में विभाजित कर दिया गया है। अतः यह स्वाभाविक है कि ज्ञान की अखण्डता की रक्षा हेतु ज्ञानार्जन की प्रक्रिया

भी ऐसी होनी चाहिये जिसमें सुविधा की दृष्टि से विभाजित ज्ञान के ये विभिन्न अंग अथवा विषय मात्र संकुचित पृथक विभाजन न बनकर रह जाये बल्कि एक विषय को समझने के लिये अन्य संबंध विषयों को सहज सहसंबंध स्थापित किया जाये।⁹ अंतविद्यावर्ती शोध के अंतर्गत शोधार्थी जिस विद्या-शाखा के आधार पर शोध करना चाहता है, उसके लिये पहले अध्ययन-भूमि या सिद्धांत पक्ष की तैयारी के रूप में उस विद्या-शाखा का अध्ययन करता है।⁹ उदाहरण के लिये यदि कोई शोधार्थी 'महाभारत' का मनोवैज्ञानिक अध्ययन करना चाहता है तो उसे पहले 'मनोविज्ञान' विषय का अध्ययन करना होगा। इस अध्ययन की भी शोध-कृतिगत शर्तें होती हैं। कहने का तात्पर्य यह कि शोधार्थी को मनोविज्ञान के जिस रूप की महाभारत में निर्वहन की जानकारी है और वह समझता है कि उस दिशा में शोध किया जा सकता है तो उसे मनोविज्ञान का अध्ययन उसी आधार पर करना होगा। "ऐसा विषयगत अध्ययन रचनागत बोध की अनुरूपता में किया जाता है जिसके आधार पर शोध का सिद्धांत पक्ष निर्मित होता है। इसी सिद्धांत-पक्ष को हम अध्ययन का ढांचा या साँचा कह सकते हैं जो कि कृति पर लागू होता है।"¹⁰

औचित्य

अन्तरविद्यावर्ती शोध आधुनिक युग की आवश्यकता है। इसका कारण यह है कि ज्ञान अखंड भले ही हो लेकिन उसकी प्रतीति और प्राप्ति के मार्ग अनेक हैं। इन मार्गों को हम विविध विद्याओं के रूप में जानते हैं। प्राचीन काल में ज्ञान को ब्रम्ह के समान समग्र एवं अखंड माना जाता था और उसका स्वरूप संश्लिष्ट था। वेद इसका प्रमाण है। ज्ञान का विभाजन दर्शन, विज्ञान आदि संकायों में नहीं किया जाता था। कौटिल्य के 'अर्थशास्त्र' में हमें राजनीतिक और सामाजिक पहलू संश्लिष्ट रूप में प्राप्त होते हैं। गैलिलियो से पूर्व दर्शन और विज्ञान को एक ही समझा जाता था। उस समय दर्शन को मीमांसा-दर्शन (स्पेकुलेटिव फिलासफी) और विज्ञान को व्यावहारिक दर्शन (प्रैक्टिकल फिलॉसफी) के नामों से जाना जाता था। प्लेटों के ग्रन्थ रिपब्लिक में भी ज्ञान की अखंडता का ही प्रतिपादन किया गया है।

ऐसी संकल्पना है कि प्रारंभ में एक या दो अनुशासन ही थे उसके उपरान्त उन्हीं अनुशासनों में से अनेक अनुशासनों का निर्माण होता गया, किसी अनुशासन के निर्माण की प्रक्रिया काफी जटिल एवं धीमी होती है, जब किसी अनुशासन विशेष के एक क्षेत्र की लोकप्रियता एवं समाज में उसकी प्रासंगिकता बढ़ती जाती है जिसके परिणाम स्वरूप उस क्षेत्र के अपने सिद्धांत, अवधारणायें प्रविधि एवं संभावनाएं भी बढ़ती जाती हैं, जिसके फलस्वरूप उस विषय का वह क्षेत्र स्वतंत्र अनुशासन के रूप में अध्ययन किया जाने लगता है।¹¹

अंतर-अनुशासनिक अध्ययन को एक विषय के रूप में भले ही मान्यता 20वीं-21वीं सदी में मिली है परंतु अंतर-अनुशासनिक अध्यायों का इतिहास अति प्राचीन है प्रारंभ से ही देखा जाये

तो प्लेटो, सुकरात, अरस्तू, एवं हिप्पोक्रेट्स का योगदान लगभग सभी अनुशासनों के लिये अविस्मरणीय है, उपरोक्त विद्वानों को दर्जन भर विषय के जनक के रूप में जाना जाता है, जिससे पता चलता है कि अन्तर-अनुशासनिक अध्ययन प्रारंभ से ही होते रहे हैं।

इसके बाद विशेषतया का युग आया और ज्ञान बंट गया। आधुनिक युग तक आकर ज्ञान का रूप विशिष्ट हो गया है। अलग-अलग हो गया इसी यानी विशिष्ट रूप के अधीन दर्शन, साहित्य और विज्ञान तथा उसकी अनेक विधा-शाखाएँ स्वतंत्र होते हुए भी परस्पर पूर्णतया निरपेक्ष नहीं हैं क्योंकि ज्ञान का आत्यंतिक विभाजन नहीं किया जा सकता है।¹² ज्ञान की शाखाएं स्वतंत्र होते हुए भी दूसरे से पूर्णतः अलग नहीं हैं क्योंकि विधा की प्रत्येक शाखा जीवन को समझने का ही भोग प्रदान करती है। इसलिये उसका प्रभाव एक दूसरे पर पड़ता है। अतः उत्तर आधुनिक युग में विद्वानों ने महसूस किया कि ज्ञान का शुद्ध स्वरूप तभी स्थिर हो सकता है जब उसकी एक से अधिक शाखाओं के बीच में अंतर संबंधों का अध्ययन किया जायें। इसके अलावा कोई भी विषय अपने विकास की गति में अपनी-अपनी प्रगति के लिये नए अनुशासनों की निर्मित करते रहते हैं। इसलिए वर्तमान समय में अंतर आधुनिक अध्ययन का जो स्वरूप विकसित हुआ है वह तीन-चार दशक ही पुराना है लेकिन इसकी लोकप्रियता और उपयोगिता इसके नए-नए आयाम विकसित कराते जा रहे हैं। शुद्ध विज्ञान का आधार पूर्णतः बौद्धिक होता है इसलिये उसमें कम लेकिन मानविकी विषयों में अंतर अनुशासनिक अध्ययन की अधिक आवश्यकता होती है। अनुर्पयुक्त विज्ञान की शाखाओं में भी अंतर अनुशासनिक अध्ययन की अधिक उपयोगिता होती है।¹³

विषय विशेष के स्वरूप पर उनके अनुशासन का स्वरूप निर्भर करता है। विज्ञान प्रधानतः प्रयोगनिविष्ट है। अतः उसकी डिसिप्लिन उस पर निर्भर करती है।

नव विकसित सामाजिक विज्ञानों ने आधुनिक शोध साधनों का प्रयोग करके अपना अनुशासन स्वरूप निश्चत किया है। मनोविज्ञान तथा शिक्षाशास्त्र ने अपने विषय की प्रकृति के अनुरूप प्रयोग व्यवस्था तथा उस पर आधारित अनुशासन प्रचलित किया है। कतिपय विषयों ने सांख्यिकी तथा उसकी अवधारणाओं का अवलम्बन किया है। स्पष्ट है कि विज्ञानोत्तर युग के विषय पद्धति-सापेक्ष है, उनकी अनुशासन प्रधानता सहज स्पष्ट होती है। पर विज्ञान पूर्वकाल से ही मानव की ज्ञान सेवा निरंतर चल रही है। इस संदर्भ में दर्शनशास्त्र, साहित्य, इतिहास, मिथकशास्त्र, धर्म आदि शाखाएं उल्लेखनीय है।

वर्तमान में प्रचलित अनुशासनों को मुख्य तीन भागों में बांटा गया है :-

1. विज्ञान – इसमें यह जानने की प्रयास किया जाता है कि विश्व कैसे बना है तथा विश्व की संरचना किस प्रकार के जटिल संजाल पर अंतर-निर्भर है। साथ ही यह तंत्र उसके व्यवहार

की चर्चा भी करता है। जैसे – भौतिक विज्ञान, जीव-विज्ञान, रसायन विज्ञान, कृषि विज्ञान, अभियांत्रिकी, प्रयुक्त (Applied) विज्ञान इत्यादि।

2. सामाजिक विज्ञान – यह मानव संसार की व्याख्या एवं वर्णन करते हुए अनुमान लगता है तथा उसमें सुधार की वकालत करता है – जैसे मनोविज्ञान, विधि, समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र, इतिहास इत्यादि।
3. मानविकी – मानव अभिलाषा को अभिव्यक्त करता है उसका निर्वचन मनुष्य की उपलब्धियों एवं अनुभव की बात करता है साथ ही किसी लिखे पाठ, कलाकृति एवं संस्कृतिक व्यवहार के अर्थों को उद्घाटित करता है उदाहरण – कला, साहित्य, इतिहास, दर्शन, नाटक, संगीत इत्यादि है।

सामान्य ढंग से अनुशासन और अंतर अनुशासन अध्ययन में विभेद करने पर हम पाते हैं कि एक अनुशासन में किसी निश्चित विषय के ज्ञान का भाग प्राप्त होता है जबकि अंतर अनुशासनिक अध्ययन में विभिन्न विषयों के समन्वय (Integration) से ज्ञान की निर्मित होता है।

	स्थापित अनुशासन	अंतर-अनुशासन
I	किसी निश्चित विषय के ज्ञान का अंश होने का दावा करता है।	विषयों के समन्वय से निर्मित ज्ञान तथा उस ज्ञान निर्माण की प्रक्रिया का, जो विषयों से आगे बढ़े हुए है का दावा करता है।
II	ज्ञान प्राप्त करने की विधि तथा उस ज्ञान को अनुशासित करने के सिद्धांत का दावा करता है।	अनुशासन की प्रविधि का प्रयोग परन्तु साथ ही अन्तर-अनुशासन में ज्ञान प्राप्त करने की स्वयं की विधि का दावा करता है।
III	अपने अनुशासनिक क्षेत्र से संबंधित अवधारणायें, ज्ञान, सिद्धांत के सृजन की ओर अग्रसरित होता है।	संज्ञानात्मक प्रगति, विस्तृत समझ, नये अर्थ के साथ के साथ नये ज्ञान का सृजन।
IV	मान्यता प्राप्त कोर्स, मूल (Core) तथा पाठ्यक्रम से संपन्न होता है।	अस्पष्टता या अंतर-अनुशासनिक विषय के पाठ्यक्रम बनने की शुरुआत
V	विषय विशेषताओं का अपना समुदाय	विषय विशेषज्ञों को समुदाय बनने की प्रक्रिया
VI	यह स्वयं नियंत्रित होते हैं तथा अपने ज्ञान क्षेत्र को स्वयं नियंत्रित करने की इच्छा भी रखते हैं।	यह श्रोत सामग्री के लिये बहुतायत में दूसरे अनुशासनों पर निर्भर होते हैं।

VII	अपने अनुशासन में अलग-अलग पाठ्यक्रमों जैसे बी.ए., एम.ए., एम.फिल, पीएच.डी. के माध्यम से भविष्य के लिये विषय विशेषज्ञों को तैयार किया गया है तथा प्रक्रिया जारी है। ¹⁴	अंतर-अनुशासनिक अध्ययन में विशेषज्ञों को तैयार करने की शुरुआत है।
-----	--	--

क्लीन (2005) का मानना है कि सभी प्रकार के अंतर-अनुशासनिक अध्ययन समान होते हैं, परंतु विविध प्रकार के शोध प्रस्तावों तथा उनके उद्देश्यों को पूरा करने के लिये विविध अनुशासन का प्रयोग तथा उनकी भूमिका अलग-अलग होती हैं। इस आधार पर अंतर-अनुशासनिक अंतरदृष्टि के मुख्यतः दो स्वरूप उभरते हैं।

1. **यांत्रिक अंतर** – अनुशासनिक यह समस्या द्वारा संचालित होता है। यह व्यवहारवादी या उपयोगितावादी उपागम है जो शोध या समस्या के प्रायोगिक समाधान पर लक्षित होता है। इसमें अनुशासन की उपलब्ध अंतर्दृष्टि का समन्वय अनिवार्य होता है।
2. **अलोचनात्मक अंतर** – अनुशासनिक यह समाज द्वारा संचालित होता है। यह ज्ञान मीमांसा तथा राजनैतिक महत्व से संबंधित मुद्दों को उठाते हुए ज्ञान के प्रभावी संरचना तथा शिक्षा के बदलाव के लिये प्रश्न खड़ा करते हैं और अपनी सीमाओं का अतिक्रमण का परिवर्तन की ओर प्रवृत्त होते हैं, ताकि उपलब्ध सांस्कृतिक वस्तुओं में संबंधात्मक व्यवहार निर्मित हो सके।

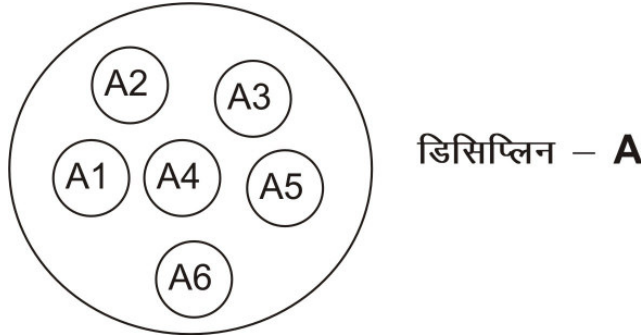
अंतर-अनुशासनिक अध्ययन में कुछ विशिष्ट कार्य किये जाते हैं दो विभिन्न ज्ञान का एकीकरण किया जाता है, उनके अंतर-विरोधों को पहचान कर उनका निराकरण किया जाता है। समस्या का सम्पूर्णता से अध्ययन करना और उसका सामान्यीकरण एवं समवयीकरण किया जाता है। इस तरह विषयों का कभी पूर्ण समन्वय और कभी आंशिक समन्वय होता है।¹⁵ इस तरह समन्वय वह प्रक्रिया है जिसमें एक विषय के अंतर्गत अन्य विषयों को इस प्रकार समाहित कर पढ़ाया जाये कि सभी विषयों को समान प्रधानता मिल सके।¹⁶

अंतर-अनुशासनिक अध्ययन के प्रकारों के बारे में विभिन्न विद्वानों में मतभेद है। अमेरिका में समाज वैज्ञानिकों का एक बड़ा समूह इस बात की वकालत करता है कि अंतर-अनुशासनिक अध्ययन को विभिन्न भागों में विभाजित करना उचित नहीं है। यदि ऐसा हल करते हैं तो अंतर-अनुशासनिक अध्ययन जिस उद्देश्य को लेकर पल्लवित एवं पुष्पित हो रहा है वह नहीं रहेगा।

अंतर-अनुशासनिक अध्ययन को प्रमुख रूप से निम्न भागों में विभाजित किया जा सकता है।

I. इंट्रा डिसिप्लिन अध्ययन -

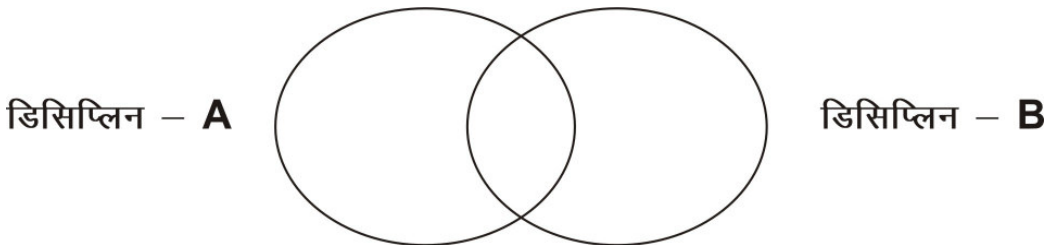
भीतरी अनुशासन इंच डिसिप्लिन अध्ययन के केन्द्र में मानव व्यवहार या मानव व्यवहार का प्रकटीकरण होता है, जब किसी एक अनुशासन विशेष के ही किसी क्षेत्रकी अवधारणाओं, सिद्धान्तों एवं प्रविधियों का समन्वय कर किसी समस्या का समाधान किया जाता है तो ऐसी अध्ययन को इंच-डिसिप्लिन अध्ययन के अंतर्गत रखते हैं।



यहां डिसिप्लिन A मुख्य (Core) डिसिप्लिन है। और उप डिसिप्लिन (Sub) है। A1, A2, A3, A4, A5, A6 इत्यादि।

II. इंटर डिसिप्लिन अध्ययन -

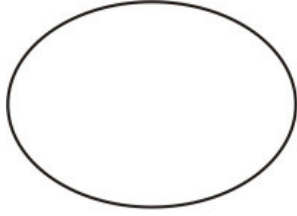
व्यवस्थित रूप से प्रयास कर विभिन्न अनुशासनिक प्ररिपेक्ष्यों के समाकलन द्वारा एव वैकल्पिक परिपेक्ष के रूप में एकीकृत या घनीभूत (Coherent) विश्लेषणात्मक रूपरेखा का निर्माण कर किसी मुद्दे को विवेचित किया जाता है।



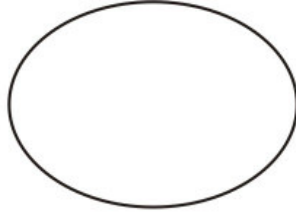
III. मल्टी-डिसिप्लिन अध्ययन -

व्यवस्थित रूप से अनुशासनिक परिपेक्षों को समाकलित करने का प्रयास किये बिना किसी

मुद्दे को विभिन्न पश्चक परिप्रेक्षों से विवेचित किया जाता है। किसी एक घटना को अलग-अलग लोग अपने-अपने ज्ञानानुशासन परम्परा की विधियों से देखने का प्रयास करते हैं।



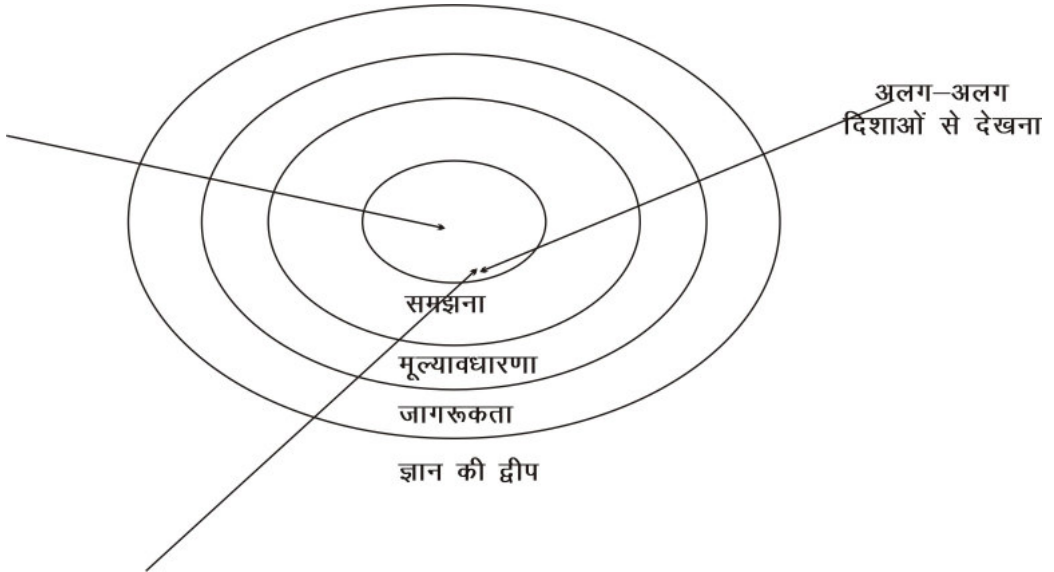
डिसिप्लिन—A



डिसिप्लिन—B

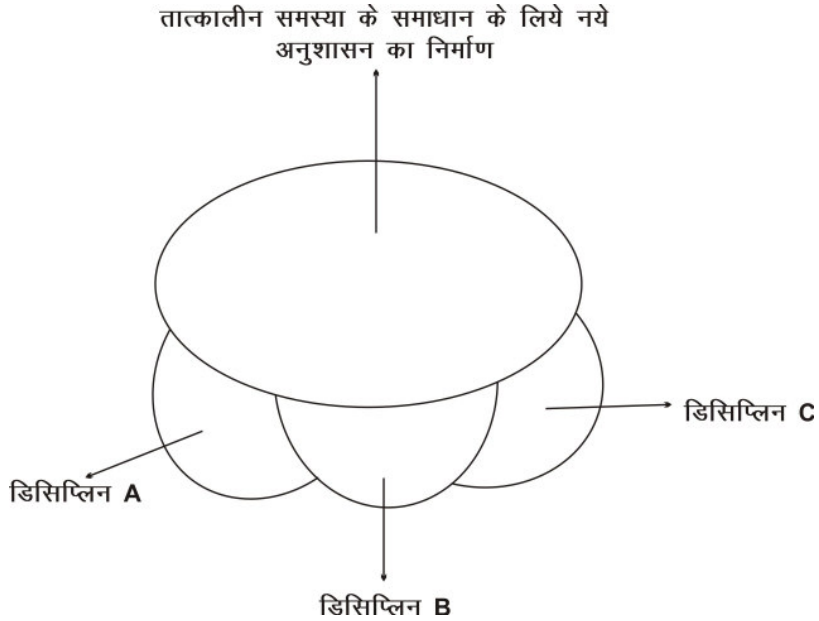
IV. क्रॉस-डिसिप्लिन अध्ययन :

इनमें किसी अनुशासनिक विषय-वस्तु से संबंधित माने जाने वाले मुद्दे का परिक्षण अन्य किसी अनुशासनिक विधि से किया जाता है, अर्थात् जब किसी एक अनुशासन के शोध परिणाम को दूसरे अनुशासन के विशेषज्ञ उसकी वैधता की जांच करता है तो इसे क्रॉस-डिसिप्लिन अध्ययन कहा जाता है। जैसे किसी भौतिक विज्ञानी द्वारा संगीत का अध्ययन एवं विवेचन, धार्मिक रूप से तुलसी के महत्व को विज्ञान के द्वारा वैध बताना आदि।



V. ट्रांस-डिसिप्लिन अध्ययन -

जब विभिन्न अनुशासनों के समन्वय से समस्या का समाधान नहीं होता है उस परिस्थिति में इस विधि का प्रयोग किया जाता है, जब दो या दो से अधिक अनुशासन आपस में समन्वय करके एक नये विषय ढांचे का निर्माण करके समस्या का समाधान करते हैं तो ऐसी विधि को ट्रांस-डिसिप्लिन अध्ययन विधि कहते हैं।¹⁷



निष्कर्ष :

अंतर अनुशासनिक तकनीक के संदर्भ में विद्वान 'यंग ब्लड' का कहना है कि "अंतर अनुशासनिक तकनीक की नींव भविष्य में खोज और शोध का नेतृत्व करेंगे"। वर्तमान समय में अंतर अनुशासनिक अध्ययन की उपलब्धियों को देखकर यह बात सत्य ही प्रतीत होती है। प्रदर्शनकारी कलाओं के संदर्भ में विचार करें तो यह स्पष्ट होता है कि अंतर अनुशासनिक अध्ययन रचना की परिपूर्णता और ओजस्वी होने की संभावना को कई गुना बढ़ा देता है। ऐसा नहीं है कि इस अध्ययन पद्धति की खामियां नहीं हैं। सबसे बड़ी खामी है, अंतर अनुशासनिक अध्ययन को बढ़ावा मिलने से किसी भी अनुशासन की मूल सिद्धांतों का विकास बाधित होता है। लेकिन हानि की अपेक्षा लाभ अधिक होने से यह कहना कतई अतिशयोक्ति नहीं होगी कि ज्ञानार्जन के क्षेत्र में भविष्य अंतर अनुशासनिक अध्ययन का ही है।

संदर्भ सूची

1. सिंहल, बैजनाथ : **शोध स्वरूप एवं मानक व्यावहारिक कार्यविधि**, 2016, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 34
2. वर्मा, हरिशचन्द्र : **शोध प्रविधि, 2006**, हरियाणा साहित्य अकादमी, पंचकुला, उद्धृत www.काव्येषनाटकं.रम्यं.शनिवार, 7 मई 2016, पृ. 1
3. संत, दुर्गादास काशीनाथ : **शोध विज्ञान कोश, 1996**, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, पृ. 54
4. वही, पृ. सं. 55
5. तिवारी, महेश कुमार : **अंतर-अनुशासनिक अध्ययन की अवधारणा एवं शोध की संभावना**, <https://www.academia.edu.P.1>
6. www.काव्येषनाटकं.रम्यकृकृ.मोहनस्टडीब्लॉग, अन्तर अनुशासनिक अध्ययन का तात्पर्य **एवं अवधारणा**, शनिवार 7 मई 2016
7. वही
8. पॉंचाल, एच.सी. एवं बघेला, एच.एस. : **इतिहास के सिद्धान्त एवं पद्धतियां, रिसर्च पब्लिकेशन्स**, नई दिल्ली, प्रकाशन, 1984, पृ. 266
9. सिंहल, बैजनाथ : **शोध स्वरूप एवं मानव व्यावहारिक कार्य विधि**, पूर्वोद्धृत, पृ. 34
10. वही, पृ. सं. 35
11. तिवारी, महेश कुमार : पूर्वोद्धृत पृ. 5
12. सिंहल, वैधनाथ : पूर्वोद्धृत पृ. 35
13. तिवारी, महेश कुमार : पूर्वोद्धृत पृ. 3
14. तिवारी, महेश कुमार : पूर्वोद्धृत पृ. 5
15. तिवारी, महेश कुमार : पूर्वोद्धृत पृ. 6
16. पंचाल, एच. सी. एवं बघेला, एच. एस. : पूर्वोद्धृत पृ. 267-268
17. तिवारी, महेश कुमार, : पूर्वोद्धृत पृ. 7-9



The Presidential Address of Maulana Azad at Ramgarh Congress, 1940

Dr. Sujata Singh*

The 53rd general session of Congress was held at Ramgarh in 1940. After the two consecutive sessions at Haripura and Tripuri the attention of the entire nation was focused on the forthcoming annual session of the Congress. It saw Azad become the president of Congress second time. He successfully carried on this responsibility for more than six years. He exhibited the qualities of a great leader, negotiator and freedom fighter. He led the Congress during very trying times and negotiated through Cripps, Wavell and Cabinet Plan.¹ The importance of his presidential address in 1940 at Ramgarh lies in the fact that with his speech he tried to prepare the country for the task lying ahead and drew the attention of the nation to real questions of the day. His address, no wonder, had generated a lot of reactions. Even now the address remains a memorable speech throwing valuable light not only on the inner strength of his character, but, it reveals the complexities of contemporary politics as well.

The presidential address of Maulana Abul Kalam Azad, in fact, is being regarded a historical document having immense political value in various ways.² It has been called 'a powerful political testament'.³ The issues and the exhaustive treatment given to them, the definition and interpretation of nationalism⁴, the nature of course of action planned ahead for the congress men, the consistency of Indian politics, particularly, relating to the minority problem with all its dimensions were discussed at length. It was so perfectly translated from Urdu to English by Jawaharlal Nehru that Azad himself had considered it better than the original address.⁵ The true spirit of speech was captured with exact felicity and accuracy of phrase due to Nehru's 'first rate intellect' and 'exceptional talents'.⁶ Nonetheless, the translated version is said to lack the 'characteristic voice and inflection' normally associated with Azad's own prose.⁷ According to Aizaz "the exact relationship between Azad's and Nehru's voices, as these voices are embedded in the texture of the Urdu prose of this Address, is far from clear" in the translated version.⁸

* Associate Professor, PG Department of History, Ranchi University, Ranchi

The Presidential Address of Maulana Azad at Ramgarh Congress, 1940

However, more important is the reflections of ideological shifts that was quite prominent in the address, became subject of scrutiny for researchers lately. Swift turns in his mode of thought can also be evidenced. It is quite visible through his life up to his famous address at Ramgarh.⁹ It persisted till last. The nationalist historiography celebrates his strong and constant opposition to the idea of separatism and communalism. He never hesitated to bring forth the issues that were creating a lot of concerns among the top nationalist echelon at that point of time. Ramgarh Congress was the culmination of various ideological conflicts going along simultaneously with the mainstream struggle. At the annual session of the League, which was convened immediately after at Lahore, Jinnah had particularly reacted to the speeches delivered by Gandhi and Rajendra Prasad at Ramgarh?¹⁰ Although Jinnah did not mention Azad's name but his arguments clearly demonstrated that he was reacting to Azad's ideas. The ideas expressed in Azad's address were even called un-Islamic by Fazlul Haq.¹¹ Sahjanand, the prominent peasant leader of Bihar, commented that the civil disobedience Movement mentioned in his speech at Ramgarh Congress was only a *chal* (trick) of Congress. There was nothing new in it.¹²

A lot has been written about the political ideas and the role played by Azad during the last phase of Freedom Movement. In fact the concept of composite nationality, as a typical feature of India's liberation struggle, the cultural assimilation, social intermingling between Hindu and Muslim were the subjects quite admired by the nationalist writers. Even now a historical need is still there to assess the growth, progress and even the survival of such composite tendencies in the critical contemporary situations. In this context the address of Azad at the beginning of six years of his presidentship at Ramgarh not only reflects his earlier beliefs and convictions but it still stands relevant. At the same time, it raises certain doubts. How strong was his belief in the concept of composite nationalism; was there any change in it since the days of *Al-Hilal*; what the nature of his nationalist politics was; what its significance was in the regional perspectives etc.

The life and Philosophy of Maulana remains a very popular subject with scholars who were working as biographers. *Abul Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography* by I.H.Douglas, *Maulana Azad* by V.N.Datta, *Islam and Indian Nationalism* by Mushirul Hasan(ed.) and *Maulana Abul Kalam Azad : A Biographical Memoire* by Mahadeo Desai are some very important works in this area of study. In fact, for scholars working in nationalist as well as Muslim politics during the twentieth century, he continues to be a popular subject. Similarly, the present subject was given due space in the regional historiography. The present subject

has been discussed in the context of analyzing the contemporary national politics. In the regional writings however the emphasis have been more on preparations being made for the session i.e. *Life and Times of Maulana Azad* by S.P.Sinha, *Freedom Movement in Bihar* by K.K.Datta , *Bihar Through The Ages* by R.R.Diwakar. The contemporary national-regional leaders have also given a detailed account of these preparations i.e. *Autography* by Rajendra Prasad and *Mere Sansmaran* by Anugrah Narayan Sinha. Recently the ideology of Azad has again been in discussion. Apart from his original writings the speeches delivered by him on different occasions are being considered a great source of historiography. **notes** Aijaj Ahmad, Shafi Quraishi and Ayesha Jalal have, particularly, given his speech at Ramgarh special attention in this regard. In their work Ramgarh oration has been considered a turning point in his 'mode of thought' and approach to certain vital national issues. The present paper intends to evaluate his address at Ramgarh by situating it in the contemporary situation with regional contexts in view. **It has been divided into two sections - one to discuss the regional contexts and the second to examine the speech in the national perspective.**

Becoming the president of Indian National Congress at that point of time was full of apprehension and responsibilities. Maulana writes, "There was a sense of expectancy and fear. Against this uncertain and threatening background, the question of the Congress President ship assumed a new importance"¹³ He was asked to take the responsibility the year before as well. But conditions were different this year. According to him declining the request of Gandhi ji would have been failing in his duty during such challenging times. This also shows Gandhi's confidence in Azad's leadership. Since Civil Disobedience had become inevitable¹⁴, Azad did not want to escape this great responsibility the country had been asking for.¹⁵ He had already shown his inclination to contest the election in February 1940 at Lahore.

On the other hand the Second World War had started. India had to take tough decisions in the light of war resolutions, taken during the previous Congress sessions since 1936. **Notes** But the major issue was under what capacity. The formality of even consulting the central legislature was not followed by the British Imperial power before enforcing war on India. On the contrary, the League had started taking hard position for a separate homeland after the elections of 1937.

The name of Sardar Patel, Jawahar Lal, Rajendra Prasad and Azad had come up for the discussion on a suitable candidature. While Patel was found to be 'brutally frank', and Jawaharlal unwilling to take the charge because of growing 'disgusting state of affairs' within the Congress,¹⁶ Rajendra Prasad had desired to keep himself free to make arrangements for the Ramgarh Congress.¹⁷ In fact, he was quite

popular in this region as he had done substantial groundwork in this part of colonial Jharkhand.¹⁸ So, known for a quite temperament and balanced approach Azad, who had also not been keeping well, was requested to run for Presidential Election. In addition to that he had strong influence over the Muslims of this region since his internment days (1916-20) at Ranchi.¹⁹ Actually according to official sources Muslims had refused to celebrate peace after the First World War because of his influence.²⁰ Moreover, even at the 52nd Congress general session held at Tripuri, Maulana had to deputize for Netaji due to ill health of Subhash Chandra Bose, the president elect.²¹ Nevertheless, socialist leaders like Jai Prakash Narain believed that being Mahatma Gandhi's nominee was enough to vote for Azad.²² Under circumstances selecting a place for the session was also as difficult a task as electing a president.

Section I

The Nationalist Politics and the Regional perspectives

The selection of place for holding the general session of Congress in itself was a difficult task. Moreover, it had also become a challenge as the Muslim League had been contemplating to hold its annual session at the same time and at a good place with elaborate preparations. Lahore was their choice.²³ So deciding a suitable place was given due consideration. The truth was among various other places i.e. Sonapur, Rajgrih, and Phulwarishariph, Ramgarh was the last choice. Situating on the bank of Damodar River in the mountainous strip of Chotanagpur region the name of Ramgarh was ultimately finalized for various other reasons. The people of Chotanagpur had always wanted this region, having a healthy climate, to be given a chance to organize a general session of Congress. It had a healthy climate too. Rajendra Prasad expected the session to be a unique one in the annals of the Congress.²⁴ The regional leadership was determined to make it a success as the annual Congress sessions were becoming an uncertain affairs during the war period.²⁵ The preparation could start only from 1939. Every district contributed. The fund raised from all over Bihar was more than the fixed quota.²⁶

No doubt, the local response to the session was impressive. The regional historiography called the session a landmark.²⁷ The session equally became remarkable for active participation of women volunteers. Some of the prominent women leaders attending the session were Kumari Tara Patwardhan, Kumari Indunmati Junaj, Kumari Premakantak, Shrimati Sarla Devi, Shrimati Bheoza Bhatavarekar.²⁸ Ladies from the middle class families of Bihar also attended the session and worked as volunteers i.e. Sail Kumari Devi, Sharda Devi, Shanti Ojha,

Janak Dulari Devi and Miss Prema Ben²⁹ Official reports were chiefly watchful about adivasi presence considering their long history of resistance.³⁰ Particularly, Tanabhagats volunteered in considerable numbers.³¹ They presented a sum of Rs. four hundred to Gandhi. Even Theble Oraon, the leader of newly constituted Sanatan Adivasi Mahasabha(1939) attended the session along with his followers. The Raja of Ramgarh, in fact, was subjected to inconsiderate ill treatment by the British Government because he took keen interest in making it a success.³²

Remarkably, the Muslim participation became quite visible by the presence of Momins.³³ They were supposed to be the largest Muslim community in Chotanagpur who considered League as the representative of upper caste Muslims only.³⁴ Their impressive participation, at the same time, might have caused due to Azad. Most of them had become the followers of Congress under his influence³⁵ It is noteworthy that the colonial records recognize participation of *momins* in the *Hul* (1855-56) of Santal Pargana as well. **ref** The Muslim public, in fact; only a few months back had refused to listen to Rajapirpur, a Muslim League leader anything against Azad in public meetings at Itki and Ranchi in 1939.³⁶ The Ahrar Party and Momins condemned some of the Bihari Muslims who had attended the League's annual session and on their return had organized a meeting at Chapra in the support of Pakistan Resolution.³⁷

Holding a session in this region became more important due to other reasons as well. The nearby district of Ranchi had become the recruiting ground for aboriginals and men on the eve of Second World War.³⁸ Both men and women were being recruited as combatants and nurses respectively. Women joined the Women Auxiliary Corps. Even the Bihar Regiment was mostly joined by people from Chotanagpur. Jaipal Singh the prominent local leader of Adivasi Mahasabha was even motivating them to take advantage of the economic opportunities presented by war like situation by working as labors in labour companies.³⁹ British and allied forces were being trained and camped there since this place was close to the 'eastern theatre of war'.⁴⁰ Their presence somewhat had 'diverted the popular attention from the objective of national freedom'.⁴¹ Even prisoners of war from Germany and Italy were being kept here.⁴² The very place where Congress session was held, later on, it was also used for the same purpose.

In regional context the political situation was, in fact, quite disquieting. The disgusting treatment to tribal plantation labourers, who were now returning homes, was making tribal vary agitated during the Second World War.⁴³ Moreover, there was a separatist movement going on under the leadership of Jaipal Singh of Adivasi Mahasabha in the region.⁴⁴ It had the dominant support of tribal Christian. The

The Presidential Address of Maulana Azad at Ramgarh Congress, 1940

Muslim League supported this demand for a separate province. They called it Adivasistan. So, the issue had already been politicized at national level.⁴⁵ It certainly would have alienated the adivasis from the Congress. In fact, Congress was against any kind of sub movements that might have weakened the mainstream freedom struggle.⁴⁶ The notable victory of Adivasi Mahasabha in District Board elections was proof of growing popularity of its separatist demand in the region. It was also becoming matter of concern for the Congress. There was anti Congress propaganda by the Adivasi Mahasabha. The third annual conference of Adivasi Mahasabha had taken place just before the Ramgarh Congress on 15th March. Jaipal Singh met Subhash Chandra Bose at Ramgarh who was holding a parallel conference just prior to the Congress session. Replying on his separatist demand Subhash advised Jaipal Singh not to affect the mainstream freedom Movement with a separatist agenda at that time.⁴⁷

However, the Congress still enjoyed the support of a section of tribals like Tanabhat. They were hardcore supporter of Gandhi since the Non-Cooperation movement. In addition, the non-Christian adivasi were also being tried to be wooed over by iconizing Birsa.⁴⁸ Supposedly Congress was trying to win over them. The main gate at Ramgarh was named after Birsa and literature related to his life and achievements were published and displayed at the exhibition organized there. No doubt, regionalism, nationalism, imperialism and communalism had come to a decisive phase by this time. Crucial decisions relating to regional as well as national issues were waiting to be resolved.

The Ideological Conflict within the Congress and the Election

In addition, there was prevailing a situation of intense ideological conflict and a debate erupted within the Congress on the so called soft approach of Congress. While during a discussion with Gandhi, Linlithgo gathered that Gandhi was quite worried about the exhibition of extreme leftist opinion of Congress under Subhash at impending Ramgarh Congress,⁴⁹ Nehru, on the other hand was opposed to the very idea of even initiating Civil Disobedience at war time that might have added to England's difficulties.⁵⁰ In fact Azad had to strongly defend the 'Ramgarh decision' of launching Satyagrah to Nehru later on in a letter dated 25th May when Azad came to know about Nehru's opinion.⁵¹

Ramgarh also witnessed ascend of Forward Block under the leadership of Subhash Chandra Bose and Radical Democratic Party under M.N.Roy.⁵² A parallel anti - compromise conference (19th March) was being organized by this group of Indian nationalists. They were having radical political views regarding the position of Congress against any effort to come to compromise with the imperial British

Government. A blistering attack on the indecisive nature of the existing leadership was made.⁵³ Peasant leaders of Bihar like Swami Sahjanand Saraswati, Dhanraj Sharma and Sheel Bhadra Yaji took important part in organizing it.⁵⁴ Sahjanand was, in fact, put to jail for three years for his fierce speech.⁵⁵ Contrary to Azad's view, asking the nation to have absolute faith in Gandhi's leadership, Sahjanand considered it an accident for the nation to depend on the leadership of one such individual in its war of independence.⁵⁶ It was, however claimed by them to be a greater success than the Congress.⁵⁷

Nonetheless, Maulana Abul Kalam Azad was elected the president of Indian National Congress with overwhelming majority against M.N.Roy. He secured 1864 votes as against 183⁵⁸ and made his memorable presidential address. In fact the Intelligence Bureau had reported a weak presence of delegates of Congress left elected to Ramgarh session.⁵⁹ The candidature of Maulana was equally considered to be an 'acid test of Congress delegate's nationalism, their faith in Hindu-Muslim unity and their courage to entrust the destinies of the nation to a Muslim leader at a time of unprecedented crises.⁶⁰ So, at Ramgarh the ideology of Congress party as well as nationalist secular politics of Maulana both were at test.

No wonder, the pre Ramgarh period was particularly surcharged with political fervor. Gandhi who had ceased to be even four *anna* member of the Congress since 1934 was entrusted with the leadership of the party only four month back. In spite of several attempts through twenties and early thirties, the communal problem, in the words of Gandhi, had become 'problem of problems' by now.⁶¹ Although for Nehru it was still a minor problem till 1939.⁶² In fact Jinnah had written to Bose in 1938 that there should not be any Muslim in the Committee appointed by the Congress to talk on Hindu Muslim unity. The League considered itself to be the only representative of Muslims and the power struggle was among the British, the Hindus, the Muslims and the princesses. He told Durga Das, "That is all that I seek."⁶³ In fact, when Gandhi had tried to take Azad along with him to talk to Jinnah on the issue directly, he had even refused to talk.⁶⁴ The communiqué issued after Jinnah's meeting with the viceroy on 6th February had already demonstrated government's eagerness to safeguard the all minority's interests in India.⁶⁵ Gandhi immediately sensed the urgency of countering the British move for securing League's support in war efforts in their meeting with Jinnah on 13th March. So, he agreed to the pressing requests of Azad and Nehru to attend the Congress after a gap of six years.⁶⁶

Since 1936 the INC had already taken a position at its Lucknow session. Accordingly, the Congress Ministries had resigned. Now the entire Indian nation was eagerly waiting for the annual Congress session going to be held at Ramgarh.

Section II

The Address

When the candidature of Azad for the post of president of Indian National Congress became clear apprehensions and speculations were started being made. Particularly, the speech delivered immediately after by Jinnah at Lahore seems to be a word to word reply to issues raised by Azad. First of all he bitterly remarked on his very selection, "they have now added insult to injury by selecting that showboy,"⁶⁷ Such bitter utterances were part of League's attack on the nationalist politics of Congress to defend its position of being the sole representative of Muslims in India.⁶⁸ Their fear was real. The labor MP Lord Sorensen, one of the members of British parliamentary delegation to India in 1946, gathered this impression when he noticed scholarly Azad being Congress President at the time of their tour.⁶⁹ So, his selection in fact, was very annoying for the League. It was regarded as a counter weight to the League's claim to be the sole representative of the Muslim opinion and considered the move against the hope for Pakistan. He released a statement on 12th April 1940 and bitterly expressed that, "there was nothing Islamic in Ram Garh's meeting; except President Abul Kalam Azad, who was elected by the four members of the working committee".⁷⁰ However, there was a considerable reaction in the English print media. A summary of his address was published at London in *The Times* and *Daily Telegraph* papers.⁷¹ The leading Indian English papers like *Leader* published the entire speech.⁷²

There are two very important observations made by Jawaharlal Nehru immediately before and after the address. Nehru had praised Maulana's rationality and keen mind in a letter to his daughter Indira Nehru only a few days prior to the session. According to him Maulana could easily see through 'vague ideas'.⁷³ He, in fact, expressed a pleasant surprise over Maulana's religious back ground and education and yet being so rational regarding certain things. Nehru got quite impressed with the speech and translated it into English.⁷⁴ Although, his perception did not change much after having heard Azad's views as president, he also observed in his letter to Menon that 'the address was not only written in Urdu, but, if I may say so, it has the Urdu mind behind it'.⁷⁵ It also reminded Nehru of rationalists of late eighteenth or early nineteenth century like French Encyclopaedists of eighteenth century.

Mahadeo Desai examined the style and manner of speech which was characteristic of Maulana only. He did not touch the topic other than the most vital ones and gave it an exhaustive treatment. 'Not a paragraph in it was

superfluous and no words wasted.⁷⁶ Datta calls it 'eloquent' and 'forceful'. D.G. Tendulkar considers the address 'a piece of magnificent eloquence'.⁷⁷ Both national and international issues were dealt with competence. Azad, in fact, had made it clear in the very beginning of his speech that India could not remain in political isolation even if presently she was in the state of subjugation. A vigilant eye on International developments and having an independent opinion about them was crucial for her now. Fascism, Nazism and British imperialism were equally condemnable. He appreciated the strategic change in Congress viewpoint in this regard from 1936. He concentrated on two equally grave issues. In the first part of address while his concerns were political one, the second part tackled the minority apprehensions.

It is believed that Maulana's arguments were more apt to appeal to a particular group, the Muslims of India, who were urgently needed to be taken into confidence. "He had in effect addressed the Muslims of India.....might also be appreciated in Islamic countries."⁷⁸ If we take this observation in view Maulana was trying to influence the world opinion or to be more specific he was trying to take into confidence the extending Muslim population in the country as well. The press tribute paid to him after his passing away shows his global approach.⁷⁹ He emphatically said, "I venture to address the world from this platform".⁸⁰ He, in fact, had continued to enjoy influence over them till last.⁸¹

References

1. Mishra, Ratneshwar : *Maulana Abul Kalam Azad as Congress President*, in C. P. Sinha(ed.) *Life and Times of Maulana Abul Kalam Azad*, Centenary Publication, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1993 p. 154; also in R. S. Sharma, *Makers of Modern India*, ICHR, reprint, New Delhi, 1974 p. 82,
2. Abdul kavi Dasnavi, *Abul Kalam Azad*, Janaki Prasad Sharma (trn.), Sahitya Akadami, New Delhi, 2014(5th edn.), p. 61
3. Ahmad, Aijaj, *Azad's Career: Roads Taken and not Taken in Mushirul Hasan* (ed.), *Islam and Indian Nationalism*, Manohar, New Delhi, 2001, p.10
4. Datta, V.N. , *Maulana Azad*, Manohar, New Delhi, 1990, p. 154
5. Ibid
6. Azad to Nehru, 27 March 1940, A bunch of old letters, Letter No., 300, pp. 424-25 as cited in Datta, op.cit., p.154
7. Ibid, p. 172
8. Ibid, p. 10

The Presidential Address of Maulana Azad at Ramgarh Congress, 1940

9. Ramgarh is situated in Jharkhand state at a distance of about sixty km from the capital city Ranchi.
10. *Jinnah's Presidential Address –Lahore 1940*, in Mushirul Hasan(ed.), *India's Participation Process, Strategy and Mobilization*, OUP, New Delhi, 2001, pp 48-53
11. Shukla, P. K. : *National Movement, Communalism and Shaping of Modern Indian Education: with special reference to Maulana Azad*, Key note address at National seminar, Ranchi (Bero) on 30-31 May, 2013
12. Sharan Sharma, Raghav, (ed.), *Swami Sahjanand Saraswati Rachnavali*, Vol. VI, Prakashan Sansthan, New Delhi, 2003, p.235
13. Maulana Abul Kalam Azad, *India Wins Freedom*, Orient Longman, Hyderabad, 1989(reprint), p. 29
14. By February 1940 it had become clear that pursuing negotiations with the Govt. were now fruitless and Congress must have a definite programme before the impending Ramgarh session.
15. Mahadeo Desai, op. cit., p. 110 ; also in Abul Kalam Azad, *Hamari Azadi*, Muhammad Mujib(trn.), Orient Longman(3rd edn.), New Delhi, 1976, p. 67
16. Jawaharlal Nehru, *An Autobiography*, Penguin, New Delhi, 2004, pp 630-31
17. Rajendra Prasad, *Autobiography*, Penguin Books, New Delhi, 2010, p. 466
18. Choudhary, Indra Kumar, *Dr. Rajendra Prasad : in Colonial Jharkhand*, Prajna-Bharti, Vol. XVI, The Journal of K.P.Jayaswal Research Institute, K.P.Jayaswal Institute, Patna, 2013, p. 137
19. Minault, Gail, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, OUP, Delhi, 1982, p. 153
20. Fortnightly Report of Bihar and Orissa for the second half of December 1919, Home Department(political) File no. 45/December/1919, NAI
21. Rajendra Prasad, *Autobiography*, op. cit., p. 464
22. Singh, S.B. , *Maulana Abul Kalam Azad as Congress President*, C.P.Sinha(ed.) *Life and Times of Maulana Abul Kalam Azad*, Centenary Publication, K.P.Jayaswal Research Institute, Patna,1993, p. 247
23. Inamul Haq Kausar, *Pakistan Resolution and the Role of Press*, Journal of the Pakistan Historical Society, Volume XXXIX, JULY 1991, Part III, Pakistan Historical Society, Karachi, p.223
24. *Autobiography*, op. cit., pp 466-467
25. *Ibid*, p. 481; Anugrah Narayan Singh, *Mere Sansmaran*, 4th edn., Bihar Rajya Abhilekhagar, Patna, 2012, pp.257-58

26. Ambastha, G.S.P., *Freedom Movement and Role of Congress Leaders*, Classical Publishing, New Delhi, 1995, pp. 326-27
27. Datta, k.k., *History of Freedom Movement in Bihar*; G.S.P.Ambashtha, *Freedom Movement and Role of Congress Leaders*; R.R.Dwakar, *Bihar through the Ages*.
28. Datta, K.K., *History of Freedom Movement in Bihar*, op.cit., p. 376
29. G.S.P.Ambastha, op.cit. , p. 327
30. *Political proceedings of Home Department of the Government of India, 18/03/1940 (NAI)*
31. A large number of Tana Bhagat under Lalo Bhagat, Yetma Bhagat, Soma Bhagat, Biswamitra Bhagat, Khabia Bhagat attended the session. They came from Bishanpur, Chandwa, Kuru, Gaghra, Opa and Mandar. They had to cover this distance to Ramgarh on foot. They were assured by Gandhi that all trials and tribulations would be over once Swaraj was attained., S.P.Sinha, *Conflict and Tension in Tribal Society*, New Delhi, 1993, p. 262; Sushil Rahgarhia *The Tribal Soldiers of Mahatma Gandhi*, Satyam Publishing House, 2010, New Delhi, p. 181
32. Balbir Dutt, *Kahani Jharkhand Andolan Ki*, Crown Publication, Ranchi, 2005, pp. 1-2
33. Rana, L.N., *Jharkhand : Aspects of Freedom Struggle and Constitution Making*, K.K.Publications, Allahabad, 2010, p. 21
34. One of the members of the parliamentary delegation to India did not find the League a representative body of all sections of Indian Muslims. The Momins, the syeds in Sind, Khudai Khidmatgars in the NWFP and the followers of Fazlul Haq in Bengal had kept distance from the league. Philips, C.H. (ed.), *The Partition of India*, George Allen and Unwin, 1970, p. 542
35. Choudhury, Indra Kumar, *Maulana Abul Kalam Azad Evam Jharkhand : Ek Sarvechan*, Khuda Baksh Library Journal, No. 147, January-March, 2007, pp. 116-17
36. Qamar, Jamshed, *Maulana Azad Kayame Ranchi (Urdu)*, Pataudi House, New Delhi, 1994, p. **53as cited in**
37. Diwakar, R.R., *Bihar Through The Ages*, OUP, New Delhi, 1958, p. 666
38. Virottam, B., *Jharkhand : Itihas Evam Sanskriti*, Bihar Hindi Granth Akadami, Patna, 2004, p. 371
39. Rana, L.N., op.cit., p. 160
40. India was needed as a military base, recruiting ground, a supplier of ammunition and war materials by the British defence planners. B.R.Tomlinson, *The Indian National Congress and the Raj*, Macmillan, London, 1976, p. 141
41. Kumar, N., *Bihar District Gazetteer Ranchi*, Government of Bihar, Patna, 1970, p.

The Presidential Address of Maulana Azad at Ramgarh Congress, 1940

- 78; B. Virrottam, op. cit., p. 371
42. B.Virottam, op. cit., p. 371
 43. Areeparampil, Mathew, *Struggle for Swaraj*, Tribal Research and Training Centre, Chaibasa, 2002, p. 229
 44. The demand of Adivasi Mahaasabha(1938) was to create a separate province comprising adivasi areas of Bihar, Bengal and Orissa. In regional politics separatist movement had become a force by now.
 45. Sinha, S.P., *Conflict and Tension in Tribal Society*, Concept Publishing, New Delhi, 1993, pp. 289-92
 46. Dutt,Balbir, op. cit. , pp. 27-28
 47. Sinha, Anuj, Shoshan, *Sangharsh aur Shahadat*, Prabhat Papebacks, New Delhi, 2013, p. 32
 48. Birsa was the local adivasi hero who had fought British some forty years ago. Eulogizing him as anti British and thereon highlighting anti British sentiments of local non-Christian tribal was taken as against Adivasi Mahasabha.
 49. Johnnes H.Voigt, *Co-operation or Confrontation? War and Congress Politics 1939-42*, in D.A.Low (ed.),*Congress and the Raj*, OUP, New Delhi, 2004, p. 355
 50. Patil,V.T., *Nehru and the Freedom Movement*, Sterling Publications, New Delhi, 1977, pp. 117-18
 51. Datta,V.N., *Maulana Azad*, op.cit., p. 163
 52. Roychoudhury,P.C., *Hazaribagh District Gazetteer*, Secretariat Press, Patna, 1957, p. 79
 53. Bose,Sugata, *His majesty's Opponent*, Penguin Books, New Delhi, 2011, pp. 173-74
 54. Diwakar,R.R., op.cit., p. 665
 55. Saraswati, Sahjanand, p. 576 as cited in Kaushal Kishor Sharma, Prabhakar Prasad Singh & Ranjan Kumar (eds.), *Peasant Struggles in Bihar,1831-1992*, Janaki Prakashan, Patna, 1994, p. 120
 56. Sharan Sharma, Raghav, (ed.), *Swami Sahjanand Saraswati Rachnavali*, Vol. VI, Prakashan Sansthan, New Delhi, p. 235
 57. Bose, Subhash Chandra, *The Indian Struggle 1920-42*, Netaji Research Bureau, Asia Publishing House, Calcutta, 1964, p. 343
 58. Datta,V.N., op.cit., p. 154
 59. I.B. Memo no. 38/Cong/40 of 15.4.40 in G.O.I. Home Department (Political) 4/4/40 (NAI) as cited in Tomlinson op.cit., p.148

60. Desai, Mahadeo, op. cit., p. 110
61. Hasan, Mushirul (ed.), *Muslim and the Congress*, New Delhi, 1979, p. 266
62. Datta, V.N. and B.E.Cleghor(eds.), *A Nationalist Muslim and Indian Politics: Being the selected correspondence of the late Dr. Syed Mahmud*, Macmillan, New Delhi, 1974, p. 187
63. Das, Durga, *From Curzon to Nehru & After*, Rupa & Co., Calcutta, 1975, pp. 194-95
64. Singh, Ayodhya, *Bharat ka Mukti Sangram*, MacMillan, New Delhi, 1977, p. 696
65. Rajendra Prasad, *India Divided* (3rd edn.), Hind Kitab's Ltd., Bombay, 1947, p. 156
66. Das, Durga, op.cit. ,p. 193
67. Ibid
68. Venktachar, G.S., *1937-47 in Retrospect*, in C.H.Philip(ed.), op.cit., p. 485
69. Lord Sorensen, *Parliamentary delegation to India*, Ibid, p. 536
70. *Journal of the Pakistan Historical Society*, Volume xxxix, JULY 1991, Part III, *Pakistan Historical Study*, Karachi, p. 229
71. Desai, Mahadeo, op.cit., p. 111
72. *Leader*, March 21, 1940
73. *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, Volume XII, *Jawaharlal Nehru Memorial Fund*, , New Delhi, 1984, p. 447, 11 March 1940
74. Hasan, Mushirul (ed.), *Islam and Indian Nationalism*, op. cit., p. 10
75. S.B., Singh, *Maulana Abul Kalam Azad as Congress President*, in C.P.Sinha(ed.) *Life and Times of Maulana Abul Kalam Azad*, op.cit., p. 254
76. Desai, Mahadeo, op. cit. , pp. 110-111
77. Tendulkar, D.G., *Mahatma*, op. cit., p. 325
78. Singh, S.B., *Maulana Abul Kalam Azad as the Congress President*, in C.P.Sinha (ed.), op.cit., p. 255
79. Singh, Sujata, *Maulana Abul Kalam Azad as Reflected in Foreign Media*, *Khuda Bakhsh Library Journal*, No. 172, April-June, *Khuda Bakhsh Oriental Public Library*, Patna, 2013, p. 18
80. *Azad's Presidential Address-Ramgarh*, Mushirul Hasan(ed.), *India's Participation, Process, Strategy and Mobilization*, op. cit. , p. 61
81. Roy Chaudhury, P.C., *Gandhi and His Contemporaries*, Sterling Publishers, New Delhi, 1972, p. 3

Situating Gautam Buddha in our Lives :

A discussion on direct and practical method of Buddhism

Dr. Arti Mehta*

Summary

Buddha set himself to find the answer to the essential and unavoidable sufferings of humanity, no less than that of the entire universe. His solutions advocate the most direct and practical methods. Unlike his preceding thinkers and philosophers, he did not confine it to himself or to the elite class he himself belonged to. But what makes Gautam, the Buddha (the Enlightened) and what keeps him out of self indulged, self centered, paranoid and so called intellectual class of the sixth century B C was that whatever he did, he did for the entire humanity. The truth found by him was for the whole of mankind rather than for himself alone. Like a true leader of his time, he resolved to find a way to heal the suffering humankind.

Keywords- Atta, dipo, bhav

Introduction

Buddhism addressed to the essential misery and unease as part and parcel of the material world and tried to lead people to resort to a spiritual journey to attain supreme bliss.¹ The most striking feature of Buddhism, the ideology founded by him, is its practical tendency. He could also have indulged and spent his whole life in speculative analysis considering himself a spiritual philosopher as it was the order of the day before and during his time. Like many inquisitive thinkers, he also sought to penetrate into origin of things, spending years in discussion with the learned and scholarly mendicants in deep penetration into the origin of sufferings and ways to their removal for six years of life in severe austerity. During the Vedic period, there were mendicants who resorted to 'Tapas' (severe austerity) enduring all hardships meditating over these issues. They were scholars par excellence, great philosophers who later became founders of different schools of thoughts but most of them sank to obscurity for, either they were not confident about their findings

* Associate Professor, University Department of History, Ranchi University, Ranchi

or they were reluctant to share it with all classes of people for the fear of losing their classes' eminence. So, none could attain the height Gautam Buddha did when it came the matter of popularity and rationality of their teachings.

Buddha's direct discourse with general people of all sections, use of common language instead of Sanskrit which was the language of learned and educated elite class, were not the measures leaders of other religious sects adept in. His teaching still has very forceful and healing impact on a large number of people across the world who can take their lives to the new heights of mental peace and permanent bliss. The very first aim of any philosophy contained in a particular school of thought even if it does not aim at founding of new religion, is to serve the humanity. If a philosopher is satisfied to understand and to serve himself alone, the truth he has discovered is of less importance.² The question that took Buddha to sacrifice everything that he had, his heavenly abode, his royal lineage and a loving family, to adopt a life of severe austerity was not his alone but of the entire humanity.³ It was how to relieve it from sufferings, first among the Four Noble Truths of Gautam Buddha

Now, we would discuss manifold contribution Gautam Buddha made to the world. Let us start with the situation in the foreground, before coming of the Buddha, one of the True Makers of New World order.

The Foreground of Buddhism

An internal churning of the ideas as a result of rise of various religious sects started with the soul theory of the Upanishads was so strong that it was bound to manifest into a religious movement. All these sects had different sets of interpretation of this soul theory. They were wandering among people to render answers to questions arising into the minds of people during that one of the greatest transitory ages of the history i.e. what is salvation, how to attain it, among many paths of salvation which one is the best? Added to these questions, there was the issue of the social discord as a result of a selfish interpretation of the Vedic Varnashrama Dharma which was putting a large section of people into humiliation, neglect and alienation.

A study into history of the world has given the idea that the details of socio-religious and socio-economic condition of the Later Vedic phase in India in sixth century B C, have great similarity with the beliefs held, not only at the same time in the other centers of civilization in China, Persia, Egypt, Italy and Greece- but also among the savages of now and then.⁴ Four early civilizations on the river banks of the Nile and the Euphrates, the Ganges and the Yellow River were the

cradles of earliest real and progressive civilizations of world which evolved and flourished through thousands of years. Most of the people of that age did not dream of rejecting the existing soul theories. These theories were interpreted, reinterpreted by the various sects of thinkers but no any large or general view either of ethics or of philosophy or of religion was established.⁵ Then it was almost suddenly and simultaneously and inevitably independent, in about the same century in each of these four centers of earliest civilizations, though widely separated geographically, took a leap forward in speculative thought of a new birth in ethics, of a religion of conscience threatening to take place of the existing heavily ritualistic customs. This shows how the mankind is connected eternally even after living thousands of miles apart. Was it merely a cosmic coincidence or an eternal relation in which all great ancient civilizations were connected with each other and still are they?

In an age when there were no temples, no images, the mode of paying respect to God was mainly offering sacrifices of different nature. The sacrificial performances were highly complicated and expensive. This might have led to find a way to obtain the desired result without any sacrifice. Thus the second method to attain salvation was discovered known as *Tapas*- finding answers by deep meditation and practicing severe austerity and bodily self mortification into the solitude of deep forest.

The free flow of ideas ushered with the second method to reach to God, did not stop there only. It was until just before Buddhism, hypothesis of one primeval soul started. This soul was regarded as the 'Universal Soul', the Highest soul, the *Pormatmon* from whom all the other Gods and souls have proceeded. This was the most path breaking and revolutionary approach that changed the whole concept about the Creator, the God and the Creation, the human, God being part of our soul. The souls inside men were held in to be identical with God, the only original and true reality and the Gods have grown out of it. All these thoughts led to reach some conclusions. They are as follows, firstly, there is one truth i. e. the soul (individual) is in true sense, the maker of his own fate. Secondly, man can achieve and attain his goal purely through his own efforts. Thirdly, any religious rite, custom or divine intervention has no role in achieving one's goal.

This daring interpretation of soul theory which upheld man over everything, became a subject of hot discussion among the thinkers of sixth century B C and it also gave rise to several schools of religious thoughts. After ritualistic (Karma) and austere (Tapas) methods to reach to God, this method purely based on knowledge and realization of man's own self and capabilities was later called the *Gyaan Marg*

to attain salvation, the best way so far known to man. As it has been admitted in the Vedic literature, this fresh view on spiritual attainment was indeed of non Brahmanic origin bringing the end of all speculation on the basis of soul theory. So, it is evident that so much was going on in the minds of some rational, thoughtful, sensitive and humanistic persons of that time, other than what was being taught by the priests. Other than heavily ritualistic religion and its discriminatory nature, there certainly was a widespread feeling in all such matters, of courtesy and liberality.⁶ They laid seeds of complete and unquestioned freedom both of thoughts and expression in Gautam Buddha's time and were nurtured by the noble effects of his highly acceptable, humanistic and practical teachings.

Buddha as Social Reformer

Buddha's cult does not concern with the private destiny of the individual, but something much wider, the whole realm of our conscious. This inevitably entails a concern with social and political matters, and these receive a large share of attention in the teaching of the Buddha, as it is represented in the Pali texts. An attempt to understand Buddhism apart from its social dimensions is futile.⁷ Gautam Buddha was the greatest advocate of basic equality of all human beings irrespective of his origin and never approved of the prevailing nature of caste system like several other trends of his time. Foundation of a religious sect, teaching, preaching and propagating of one's view on matters of general well being of humanity was so far a prerogative of priestly class. Other three classes especially, the vaisyas and sudras were not allowed to do so. The Vaisya were attracted to Buddhism because it appealed to them temperamentally since they believed in peaceful pursuits and non violence. Their efforts and contribution to propagate the principles of this sect was significant.⁸ A large number of men and women of this community joined Gautam Buddha's sect in cities of north India.

The condition of Sudras in Buddha's time was miserable who were treated inhumanely. Buddha not only allowed them to join the Samgha, he did not mind taking food at the hands of a smith, Chunda. One of his favourite disciples, Upali was a sudra from Kapilvastu.⁹ A large number of men and women from the two most neglected castes of the sixth century B C joined Buddha's sect to learn, study and propagate his religion and philosophy, a right they were denied in other sects. Buddha knew that all men are equal in sufferings, so they ought also to be equal in deliverance.

He endeavored to teach them to free themselves from diseases, old age and death, and all beings are exposed to these necessary evils. He taught them his

findings and philosophy as he thought like others, they too had right to be enlightened and free themselves. When it comes to any amount of misery, Buddha perceives no social distinction between a slave and a king's son.¹⁰ Buddha's efforts to suppress the social evils and abuses revolutionized the society. An attempt to understand Buddhism apart from its social dimensions is futile.

Buddha's Faith almost entirely eliminated Brahmanical rituals at least in its early pure form while popular cult of tree worship a funerary tumulus were accepted. The coming of the Buddha's religion also caused into several humanitarian and social reforms especially education of people. Buddhist monasteries accelerated education in the company of the learned teachers. Buddhist monasteries were open to people of all classes, castes and creeds tending to be more democratic than the existing Brahmanic education which was restricted only for the top few.¹¹

Women in Buddhist Order

One of the largest sections of society was also facing similar treatment as the lowest section of the society in the Brahmanic society i.e. the women. But Buddha after some hesitation, allowed them to join the Samgha and attain high rank in it. It has been suggested that the Buddhist society was not so trying in case of women, as in the Brahmanical society. Unmarried woman was more acceptable in Buddhist society tending to be less concerned with finding husband and consequently less subservient.¹² As evident from several inscriptions at Sanchi, women became nuns and made donations to establish the sect at Sanchi.¹³ The Buddhist monasteries contributed remarkably in enhancing the status of women and their education. Acceptance of nuns (bhikshuni) in the Buddhist Sangha was a revolutionary step. More so as it was against the norms of Brahmanic orthodoxy which had all set to clamp various limitations on their activities by this time.¹⁴

The Buddhist Samgha provided them a great platform where they could spend all their time in intellectual and spiritual activities, seeking knowledge and learning of Buddhist principles and other abstruse matters. They participated in discussions, composed literary works in praise of Buddha and his teachings. The sources reveal that they enjoyed honourable place in Buddhist order and many had travelled abroad to preach the Faith. Some of them were also recognized as the leaders of the sect who propagated the Faith.ⁿ Thus the entry of women into the Buddhist order certainly brought a great and innovative change in the position of women where they were offered intellectual and spiritual attainment for centuries.¹⁵

It is believed that the rise of Mahayan sect led to the beginning of worship of Shakti cult which can be called as a continuity of worship of Mother Goddess of the earliest India. Hieun Tsang has mentioned goddesses Tara, Harita etc. Statues of several goddesses have been found in the Buddhist sites of Nalanda, Saarnath and Raghurampur. In the Buddhist literature of Mahayana cult, many Goddesses have been mentioned, such as Bageshwari, Mahapratisaar, Vajravarahi, Prajnaparmita, Marichi etc.¹⁶

Among a number of restrictions on activities of women in Brahmanical order, acceptance of courtesans and ganikas was also forbidden in educational or spiritual mission. But Buddhist order accepted them too in its fold like any other class of women.¹⁷ Dn jha It is often believed that Buddha was in favour of women attaining Arhatship, the highest distinction assigned in Buddhism.¹⁸ while in the Brahmanic order by the sixth century B C, they were denied the last of the four ashramas, the sanyas.

Buddha as a Sensitive Genius and Leader

Buddha's true glory lies in his boundless charity for the humankind. Buddha does not stop after his enlightenment, he neither thinks of his own individual salvation, he seeks above all, to save the entire humanity from the pangs of sufferings by showing them the infallible road to cessation of sufferings. Like his preceding thinkers and philosophers, he could also have indulged himself in speculative analysis or after finding the way to salvation either he could have confined it to himself or only to the class he himself belonged. But what makes Buddha one among the true makers of this new world order is his concern and tireless efforts till the end of his life, for the well being, happiness and freedom of the entire humanity.

Like a true leader of all times, he does not redeem mankind by offering himself as a sublime victim, he only proposes to instruct them by his teachings and examples. He leads them to the path from which there is no straying and guides them to peace.¹⁹ He worked tirelessly to relieve the world of its sufferings. Will today's so called leaders realize their responsibility the way he did? For relieving humanity from essential sufferings, Buddha pronounced Four Noble Truths no one can escape. The truth even after we do not want to hear, it sets us free for sure. Unenlightenment and unawareness of the true nature of universe cause us sufferings. But we can transcend our earthly woes by shaking off the shackles of materialism and other sensual indulgences and seek enlightenment.²⁰

The Middle Path, Best Way to attain Peace and Freedom

Among the several of Buddha's teachings and instructions adherence to Middle Path is considered the best way to attain peace, happiness and freedom in life. Lalit Vistara, a Sinhalese work keeps descriptive account of what Buddha said in his first discourse at Saarnath. In this discourse Gautam Buddha laid stress on the necessity of adherence to the Middle Path. Against the existing two extremes of religious beliefs of sixth century B C in the form of unrestricted individualistic way of vedic religion and preposterous ascetic punishment of the body of the Jain precepts, Buddha's religion stood between the two extremes.²¹ Eight Principles or parts (angas) are found in all schools of Buddhism. They are as follows,

1. Right Belief 2. Right Aims 3. Right speech 4. Right Action 5. Right Means of Livelihood 6. Right Endeavour 7. Right Mindfulness 8. Right Meditation

This path is called the "Noble Eight fold Path" and by doing so many right things one can attain desired peace of mind and permanent bliss that a person seeks all through his life. The Eight fold Path leads to a virtuous life which is the outcome of Four Fundamental Truths which are as follows, Suffering, the Cause of Suffering, the Cessation of suffering and the Path which leads to the cessation of suffering. At the end of his first discourse, Buddha does not miss to state that he had arrived at these convictions, not by study of the Vedas, nor from the teachings of others but by the light of reason and intuition alone.²² Buddha's noble Eightfold Path is declared to be the Middle Path which avoids the two extremes. Chain of causation, Pratitya Samudpad, yet another precious precept of Buddhism lies in between the extremes of two philosophies. As per this philosophy, soul is neither permanent nor impermanent but subject to change according to the rule of cause an effect when there is a cause, there is bound to have its effects.²³

Buddha's second declaration was even more revolutionary in the sense that it put direct challenge to the fundamental basis of the powerful Brahmanic society. He came forward to say without presumption or error that "his law was a law of grace for all'. Buddha was against Brahmin's claiming for the Vedas for everything they instructed. In support of his stand, he claimed that he had directly experienced- the truth, he taught while the Brahmins, he argued relied on mere tradition and authority. They had not seen the Gods they called upon. So, he argued that the true Brahmin was not the one born into a priestly class but the person who followed virtues and self control.²⁴ All through his life he endeavors to teach them to free themselves from disease, old age and death. As all beings are exposed to these necessary evils, they all have a right to his teachings which is to enlighten them

and to free them. Further he believed that in the presence of same amount of misery, he perceives no social distinction. Facing such situation, a slave for him is as great as a king's son. He was set to suppress the abuses and the evils of the society which had alienated a large section of society in the name of their so called low origin.

Buddha's great elevation and large-mindedness has made a large part of the world, his admirer.²⁵

Buddhism has been characterized by its unfailing gentleness in persuading people to adopt the principles of its religion. Not a single evidence has indicated any nature of compulsion employed either by Buddha himself or any of his disciples to join the sect.²⁶

Buddha, the Earliest Preceptor of Human Rights

Discussing on different kinds of severe inequalities in India, Amartya Sen suggests that they create extremely oppressive social system, where those at the bottom of these multiple levels of disadvantage, live in condition of extreme disempowerment.²⁷ Though Buddha recognized social distinction for the routine working of social order, he nowhere advocated exploiting these divisions to the point of rejecting the point that all human beings are equal. He was often asked about the relative purity of the four castes, to which he invariably replied that all castes were equally pure and none is greater or purer than the other²⁸. Buddhist doctrine was in favour of equality of all before the law. Offence should be the sole basis of punishing the guilty, if brought to the law. Justice should be delivered without any concession to immunities or privileges relating to his caste.²⁹

As against the chief characteristic of caste discrimination and distinction within the Hindu social order, Buddhist tradition came in striking contrast with liberal and humane approach in different social aspects, be it education, politics or justice. It always advocated the unqualified supremacy of moral law over politics.³⁰ One of the most remarkable feature of Buddhist order was its adherence to tribal principles of equality and democracy and the absence of private property. Tribal model was adopted even in following the procedure of entry into the order.³¹ Suggesting on the question of future of Lichchhavi Republic, the Buddha said that it would prosper as long as members of their Assembly met frequently, showed reverence to age, experience, ability, transacted the state business in concord and harmony and did not develop selfish parties, engaged in unending wrangling for their narrow and selfish ends.³² So much to learn for India's present day politicians from this. One of the chief elements of teachings of Buddha is practicing

friendliness with all fellow beings. It leads to several types of benefits to the person practicing it, mental, divine and spiritual peace is the foremost one.³³

Conclusion

Buddhist doctrine even though could be deeply influenced by Upanishadic principles of self realization and self enlightenment and that it could never be harmonized with orthodoxy of that time, it always fostered and developed by heterodox sects. The posthumous effects of the Buddha's doctrine in any yardstick to evaluate, the enormous impact of that, there is no other religion as Buddhism. Buddha clearly stands as the greatest man India has ever produced.³⁴ The enormous effects of Buddhism is still being felt by the world in general and by the people of its fold in particular. As in case of China where powerful and indispensable role of Buddhist monasteries in the economic development of China in sixth century A D, is still remembered.³⁵

As against the age of social evils and abuses, Gautam Buddha came as a breath of fresh air, as the savior of the very fabrics of Indian society, for the general well being and upliftment of all the people. India's ancient past presents a glorious picture of human success over mighty natural forces on one side, on the other, the perpetuation of social inequality finds its roots here which has marred otherwise a very noble and an ideal picture of early India. Buddhist doctrine came as an attempt to reassert people's faith on more egalitarian approach and rational thinking of tribal and casteless social order of Rigvedic India.³⁶ His tireless efforts to enhance the mental, moral and spiritual status and strength of people in the face of essential sufferings of life, truly make him one among the makers of new world whose teachings have the power to relieve the world of its miseries. It has often played major factor for historical closeness of countries like India and China. Buddhism has also played a major role in initiating the movement of people and ideas between the two countries leading to an intellectual interaction over the centuries.³⁷ The reasoning and rationality of Gautam Buddha, the agnostic champion of the path of knowledge along with the writers of Lokayat school in India in the sixth century B C echoes in the critical writings of the leading authors of the European Enlightenment.³⁸ Buddhism enhanced and enriched the Indian culture greatly. It also helped in developing a distinctive viewpoint about life in Indian people.³⁹ The study of the basics of Buddhism in the context of today's socio-political realities around the world will only open new avenues for further and more understanding of it.⁴⁰ Among a number of contribution made by India to the world, Buddha's teachings are unquestionably, the best.

References

1. Chaturvedi, Neekee : *Evolution of Buddhism in Rajsthan*. Proceeding of Indian History Congress. 73rd session. Delhi. 2013. P.
2. Saint Hilaire, J Barthelemy : *The Buddha and His Religion*. Varanasi. 1862 pp.146-47
3. Ibid. p. 147
4. Davids, T.W. Rhys : *Buddhist India*, Indological Book House, Varanasi, 1973, p. 107
5. Ibid. p. 107
6. Ibid. p. 117
7. Ling, Trevor : *The Buddha, Buddhist Civilization in India and Ceylone*, Makers of New Worlds series, London, 1974, P.122
8. Pahadiya, S. M. : *Buddhism in Malwa*, New Delhi, 1976, P. 64
9. Ibid. p.68
10. Saint Hilaire, J. Barthelemy : Op.cit. 149
11. Thapar, Romila : *A History of India*, Vol. 1, Penguin Books, New Delhi. 1966, pp. 66-67
12. Thapar, Romila : *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford University Press, New Delhi, 2005, P. 86
13. Pahadiya, S. M. : Op.cit. p. 68
14. Thapar, Romila : *A History of India*, vol. 1, Op. cit. p. 67
15. Mehta, Arti : *Education of Women in Buddhist Order*, Prajna Bharati. Journal of K P Jayaswal Research Institute, Vol. IX. Patna. 1999, p. 54-55
16. Tyagi, MP & Rastogi : *Bhartiya Itihaas me Mahilayen*, Sanjeev Prakashan, Meerut, 2005, P. 27
17. Jha, DN : *Ancient India-An Introductory Outline*, Manohar Publishers. New Delhi. 1997 p. 38
18. Dixit, Shalini : *Position of wife in Early Buddhism*, Indian Hisory Congress. Proceeding of 62nd session, Kolkata, P.80
19. Saint Hilaire, J. Barthelemy : Op,cit. 148 14.T. W. Rhys Davids, P. 48
20. Mannion, James : *Essential Philosophy*. Adams Media Corporation, Massachusets, 2005, p. 168
21. Kosambi, Meera (ed) D D Kosambi : *The Essential Writings*, Permanent Black. Ranikhet, 2010, P. 273
22. Davids, T W Rhys : Op. cit. p. 48

23. Kosambi, Meera (ed) D D Kosambi : The Essential Writings, Op cit P.273
24. Smart, Ninian : *The World's Religions*, Cambridge, 1998, P. 63
25. Saint Hilaire, J. Barthelemy : Op.cit pp. 148-149
26. Ibid. p. 149
27. Dreze, Jean & Sen Amartya : *An Uncertain Glory, India and its Contradictions*, Penguin Books, London, 2014, p. 213
28. Thapar, Romila : *Ancient India Social History Some Interpretations*, Sangam Books, London, 1996, P.29
29. Ibid. 29
30. Ibid. p.29
31. Bhattacharya, N N : *Ancient Indian Rituals and their Social Contents*, Manohar Publishers, New Delhi, 2005, P. 151
32. Sharma, R S : *Rethinking India's Past*, Oxford University Press, New.Delhi, 2009, P. 267
33. Singh, Mahavir Prasad 'Madhav' : *Bhagwan Buddha aur Unake Vichar*, Kartik Prakashan. Delhi, 2014, p. 77
34. Basham, A L : *The Wonder that was India*, Picador, London, 2004, P. 258
35. Kosambi, D D : *The Culture and Civilization of Ancient India an Historical Outline*, Vikas Publishing House, New Delhi, 2004, P. 96
36. Sharma, R S : *Rethinking India's Past*, Op cit.
37. Sen, Amartya : *The Argumentative Indian*, Penguin Books, London, 2005, p.164
38. Sen, Amartya : *The Idea of Justice*, Penguin Books, London, 2009, pp. XIV-XV Preface
39. Gaurav, Prashant : *Prachin Bharat*, Rajkamal Prakashan, New Delhi, 2013, P.165
40. Cantwell, Cathy : *Buddhism, the basics*, Routledge, London p.176



The Civil Disobedience Movement in Ranchi District : A Historical perspective (1930-1934)

Dr. Abha Xalxo*

Introduction

The civil disobedience movement was a turning point in the history of freedom movement in India. The Civil disobedience movement under the leadership of Mahatma Gandhi was inaugurated in April 1930. By the end of 1929 there was an irresistible demand for independence from all corners of country. With the inauguration of the civil disobedience movement under the leadership of Mahatma Gandhi, the year 1930 proved to be one of the most eventful years. There was considerable awakening in Jharkhand. The working committee of Indian National Congress met at Ahmedabad on February 15, 1930 and passed a momentous resolution to launch Civil Disobedience movement for attainment of the goal of Independence. It authorised Mahatma Gandhi to start the movement.¹

Civil Disobedience movement in Ranchi District

On 26th January, 1930 Independence day was celebrated in Ranchi. On the Independence Day a large procession including many Tana Bhagats and the students of all local institutions started at 02:00 P.M. and the president of Local Congress committee P.C. Mitra hoisted the national flag near the Sadar Hospital amidst shouts of Bande Matram and Bharat Mata Ki Jai. A meeting was held on January 28, 1930 at Silli by P.N. Bose the local station master who was a resident of Jhalda. Several other meetings were held at Ranchi and its neighbourhood during the months of February and March 1930.²

These meetings were addressed by many leaders besides the local leaders of Ranchi, Men like Niwaran Chandra Das Gupta, Atul Chandra Ghosh, Ramchandra Adhikari of Desh Bandhu press of Purulia, Mathura Prasad of Sadaqat Ashram at

* Associate Professor,

Deptt. of History Ranchi Women's College, Ranchi University, Ranchi, Jharkhand

The Civil Disobedience Movement in Ranchi District : A Historical perspective (1930-1934)

Patna and Dwarkanath Sharma of Muzaffarpur. They asked the audience including many Tana Bhagats under the leadership of Bhuka Bhagat, to be prepared to fight for Independence. They were also asked to be bold enough to observe the Civil Disobedience movement. In the meantime P.C. Mitra returned to Ranchi after attending the congress meeting at Ahmedabad, where he had met Mahatma Gandhi in connection with the Civil Disobedience movement and soon after coming back to Ranchi, he addressed a meeting at Ranchi at 8 A.M. on March 30, 1930 and explained to the programme of the Satyagrah.³

In Ranchi District it was observed by making salt out of Rerhamati (Salt Earth). A meeting largely attended by Tana Bhagats of Ranchi, Palamau and Hazaribagh districts was held at Chutia near Ranchi on 08th April 1930 under the presidentship of Nagar Mal Modi. Atul Chandra Ghosh, P.C. Mishra, Deokinandan Lal, Khitish Chandra Bose and Anand Mohan Lahiri also addressed the meeting. Similar meetings were held at Khunti (10 and 13 April), Silli (13 April), Ranchi (15 and 19 April). Deoki Nandan Lal was arrested for denouncing the government acts and inviting the people to join him in manufacturing Salt in a public Speech at Ranchi on 15th April 1930.⁴

To protest the arrest of Jawaharlal Nehru, hartal was observed at Ranchi and Bundu on 15th and 16th April 1930 respectively. A meeting of the lawyers presided over by S. C. Banerjee on 3rd May 1930 at Ranchi Bar library decided to wear court dress made up of swadesi cloth preferably Khaddar as far as practicable. A resolution to this effect was moved by Asim Kumar Roy Choudhary and Seconded by Maulavi Syed Mohiuddin.⁵

Mahatma Gandhi was arrested on 04th May 1930 in the Karadi Camp, three miles from Dandi. He was taken to Yervada Central Jail. His arrested created a storm all over the country marked by Hartal and Strikes. In Jharkhand, at Purulia (Now in West Bengal) Ranchi, Dhanbad, Hazaribagh, Dumka, Madhupur, and other places hartals processions and strikes were successfully organized with active participation of students. At Ranchi P.C. Mitra and Nagarmal Modi were arrested on 12th May 1930 for their provocative speeches against the government. On the same day a meeting was attended by about six hundred persons was held to protest their arrest. Deoki Nandan Lal who addressed the meeting was also arrested and all political meetings and processions were banned at Ranchi. On 31st May 1930, Ravindra Chandra and Ramdhani Dubey were arrested for picketing near a liquar shop. Despite the ban on 2nd June about 40 Tana Bhagats took out an unlicensed

procession in Ranchi town. Eight of them were arrested and prosecuted. In Rural area, a leading congress worker Mahadeo Sonar of Mandar was arrested and sent to prison in May 1930.⁶

In Ranchi district the picketing gained momentum in Ranchi Sadar, Bundu, Kuru, Bero, Lohardaga, Silli and Mandar. Syed Ali Ahmed Rizvi of Patna while addressing a Friday prayer in a mosque at Ranchi on 20th June 1930 asked the Muslims to devote themselves to yarn spinning and constructive work. A Hartal was organized in Ranchi to protest the arrest of Rajendra Prasad on 05th July 1930. The Government resorted to repressive measures and during June and July 1930 arrested prominent local leaders. They were convicted to various terms of imprisonment. In September 1930 the Swadesi week was observed at Ranchi in which the Adivasis, both males and females enthusiastically participated in "Charkha" and "Takli" competitions. The Ranchi district Congress committee observed 16th November 1930 as "Jawahar Day" by holding a meeting in congress office at Chutia in Ranchi to mark the birthday of Jawaharlal Nehru who was then in Jail.⁷ On 20th November 1930, Janki Sahu dressed in Khaddar accompanied by Murlidhar Shastri of Hisar (Punjab) addressed a small gathering near the Sadar hospital at Ranchi. He appealed to the audience to wake up and join the fight for freedom. Both of them were taken to custody. They were shouting Inqlab Zindabad and other slogans.

Mahatma Gandhi came back from London disappointed on 28th December 1931. The CWC met at Bombay from 29th December 1931 to 01st January 1932. It called upon the nation to resume Civil Disobedience Movement, including non-payment of taxes, in a strictly non-violent manner. Now the congress had to take up the thread of Civil Disobedience movement where it had left it.⁸ To smash the fresh movement, the government arrested Mahatma Gandhi on 04th January 1932 and sent to Yervada Central Jail. The government also arrested other important national leaders and passed a large number of ordinances covering almost all activities of Indian life. A New features of the ordinances this time was that parents and guardians to be punished for the offences of the wards. Despite the most ferocious repression the Civil Disobedience movement continued till it was suspended by Gandhiji on 7th April 1934. The Indian National Congress and other Nationalist associations were declared unlawful.⁹

In Jharkhand Civil disobedience was started again. Tarun Sangh of Ranchi was also declared a unlawful association. However, one of its member Pratul

The Civil Disobedience Movement in Ranchi District : A Historical perspective (1930-1934)

Chandra Mitra began house to house picketing to boycott the foreign goods. Independence Day was celebrated at Ranchi on 26th January 1932. Two Tana Bhagats moved in the court compound and in the bazaar with congress flags on 23rd July 1932. On 27th July 1932 Nagarmal Modi was arrested on the same day Khwaja Nasiruddin and Bulu Saw found propagating the boycott of British Good and liquor were arrested. Jugal Kishore a fifteen years old brother of Janki Sahu, his mother Indira Devi and Sister Tara entered the Court of Sadar Sub divisional officer and shouted national slogans. They were taken to Kotwali Police where they were warned and released in the evening. However, Jugal Kishore along with Shiv Narayan Sahu took out a procession from the bazaar and proceeded to Marwaritola reading out Congress propaganda. They were cane charged by the Police.¹⁰

Janki Sahu's sister, Tara made almost daily attempt to picket a shop in Upper Bazar. She was taken to Kotwali Police Station on 27th July 1932 and was released after warning. It was suspected that Indira Devi, mother of Janki Sahu, was trying to wake up the women folk of Tana Bhagats and take out demonstration. She was arrested and sentenced to one year's rigorous imprisonment. She went to Bhagalpur Jail with her one and half year old daughter Saraswati. Yugal Kishore was also arrested and sentenced to six months rigorous imprisonment as he was picketing a shop in the town on 1st September 1932. Tana Bhagats of village Karkat and neighbouring villages under Mandar Police Station gathered at Karkat with Congress Flag and wanted to hold a meeting there. Three of the leading Tana Bhagats were arrested and prosecuted. Janki Sahu was also arrested and convicted on 01st September 1932.¹¹ Thus the Ranchi district became the centre of Civil disobedience movement.

Conclusion

In response to the suspension of the movement, the government of Bihar and Orissa issued a notification on 09th June 1934 cancelling their notification of 04th January 1932, which had declared associations and combinations formed in pursuance of Civil Disobedience to be unlawful associations. The Government also decided to release the congress ashrams and buildings which were still in possession of the government. Thus the people of Jharkhand responded enthusiastically to the call to stage Civil Disobedience Movement given by the congress party. Barring the loyalists, all section of Society Advasis and Sadans participated in the movement. This resulted in widening of the Social base of the Congress which became more popular in Jharkhand.

References

1. Mishra, S. : *History of Freedom Movement In Chotanagpur (1885-1947)*, 1990, KPJR Institute, Patna, P-152.
2. Ibid, P-23.
3. Ibid, P-24.
4. Rana, L. N. : *Jharkhand, Aspect of Freedom Straggle and Constitution making*, 2010, K.K. Publication, Allahabad, P-20.op. cit., P-116.
5. Ibid, P-117.
6. Mishra, S. : op. cit., P-27-28
7. Ibid, P-29-30
8. Diwakar, R.R. : *Bihar through the ages*, 1959, Orient Longman, New Delhi, P-663
9. Rana, L. N. : op. cit., P-125
10. Ibid
11. Ibid, P-125-126



विनायक दामोदर सावरकरः एक राष्ट्र-एक जीवन

डॉ. राज कुमार*

भारतीय स्वतंत्रता संग्राम के इतिहास में विनायक दामोदर सावरकर को देश भक्त क्रांतिकारियों के मुकुटमणि माना जाता है। इनका जन्म 28 मई, 1893 को नासिक जिलान्तर्गत भांगूर ग्राम में एक चितपावन ब्राह्मण परिवार में हुआ। इनके पिता दामोदर पंत सावरकर एवं माता राधाबाई के तीन बेटों एवं एक बेटी कुल चार संतानों में से एक सावरकर थे। सावरकर की प्रारंभिक शिक्षा गाँव में हुई और बी०ए० इन्होंने नासिक से उत्तीर्ण किया।¹

विनायक दामोदर सावरकर आजीवन लोकमान्य गंगाधर तिलक से प्रभावित रहे। नासिक में विद्याध्ययन के समय लोकमान्य तिलक के लेखों व अंग्रेजों के अत्याचारों के समाचारों ने छात्र सावरकर के हृदय में विद्रोह के अंकुर उत्पन्न कर दिये। अपनी कुलदेवी अष्टभुजी माता दुर्गा की प्रतिमा के सम्मुख उन्होंने प्रतिज्ञा ली— 'देश की स्वाधीनता के लिए अंतिम क्षणों तक सशस्त्र क्रांति का झण्डा लेकर जुझता रहूँगा।'²

07 अक्टूबर, 1905 की तिथि सावरकर के आरंभिक राजनैतिक जीवन में मील का पत्थर साबित हुआ। लोकमान्य तिलक की अध्यक्षता में पूना में आयोजित एक सार्वजनिक समारोह में सबसे पहला भारतीय युवा सावरकर ने विदेशी वस्त्रों की होली जलाकर विदेशी वस्तुओं का बहिष्कार का शुभारम्भ किया। परिणामस्वरूप वे किसी सरकारी मान्यताप्राप्त कॉलेज से निष्कासित किये जाने वाले प्रथम भारतीय बन गए। उसके बाद उच्चाध्ययन के लिए वे लंदन के लिए प्रस्थान कर गये।

साम्राज्यवादी अंग्रेजों के गढ़ लंदन में जाने से पूर्व 1899 में भारतीय स्वतंत्रता को समर्पित गोपनीय संगठन 'मित्र मेला' या फ्रेन्ड्स यूनियन जो 1904 में अभिनव भारत के नाम से जाना गया। इस संगठन को बनाने की प्रेरणा उन्होंने इटली के मैजिनी तथा रूस के गुप्त संगठनों से प्राप्त किया था। लोकमान्य तिलक के सिफारिश पर सावरकर को लंदन में पढ़ाई के लिए पंडित श्यामा जी कृष्ण वर्मा छात्रवृत्ति के लिए चुन लिया गया। छात्रवृत्ति के आवेदन में आवेदक को अपने जीवन के लक्ष्यों के विषय में कुछ पंक्तियाँ लिखनी थी। सावरकर ने लिखा— मेरी नजर में स्वाधीनता और स्वतंत्रता किसी भी राष्ट्र की जान होती है। श्रीमान् जी बचपन से लेकर

*सहायक प्रोफेसर, विश्वविद्यालय इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

युवावस्था के इस क्षण तक मेरे जीवन का एकमात्र उद्देश्य, जिसका मैंने रात-दिन सपना देखा है, वह है अपने देश की खोई हुई स्वतंत्रता को पुनः प्राप्त करना।³

लंदन पहुँचने पर सावरकर ने 'फ्री इंडिया सोसाईटी' नामक संस्था का गठन किया। उस समय ब्रिटेन में एक परम्परा प्रचलित थी, जिसके तहत हर वर्ष 01 मई के दिन 1857 के विद्रोह में ब्रिटेन को मिली जीत के रूप में समारोह किया जाता था। इसके प्रत्युत्तर में सावरकर ने 1857 के नायकों और शहीदों को याद करते हुए 10 मई, 1907 के दिन इस महान विद्रोह की 50वीं वर्षगांठ मनाने का फैसला किया, जिसमें भारतीय विद्यार्थियों तथा अन्य भारतीयों ने भाग लिया। सभी ने अपने सीने पर काला बिल्ला लगाए और उपवास किया।⁴

सावरकर ने 24 वर्ष की आयु में ही 1857 का स्वातंत्र्य समर' नामक पुस्तक मराठी में लिखी, जिसे छपने से पहले ही प्रतिबंधित कर दिया गया।⁵ इस पुस्तक के माध्यम से सावरकर ने पहली बार लोगों का ध्यान झांसी की रानी, मंगल पांडे, तॉत्या टोपे जैसे क्रांतिकारियों के नामों की तरफ दिलवाया। हिन्दू-मुस्लिम संबंधों के संदर्भ में कुछ रोचक उदाहरणों को प्रस्तुत करते हुए सावरकर ने लिखा— हिंदुओं और मुसलमानों के बीच कड़वाहट को अतीत में दफन कर देना चाहिए। उनका वर्तमान संबंध शासक और प्रजा तथा विदेशी और मूल निवासी का न होकर केवल भाई-भाई का है, जिसमें केवल धर्म का अंतर है। वे दोनों हिन्दुस्तान की मिट्टी की संतान हैं। उनके केवल नाम ही भिन्न हैं, किन्तु वे सब एक ही माँ की संतान हैं, क्योंकि भारत दोनों की ही माता है, इसलिए वे सगे भाईयों की तरह थे।⁶ इसी पुस्तक में वे लिखते हैं कि 'सही मायने में बहादुरशाह जफर को भारत की गद्दी पर बैठाना कोई पुनः बहाली करना नहीं था, बल्कि यह इस बात की स्पष्ट घोषणा थी कि हिन्दुओं और मुसलमानों के बीच लंबे समय से चल रहा युद्ध समाप्त हो चुका था, तानाशाही का अंत हो गया था और इस देश की मिट्टी के लोग अपना शासक चुनने के लिए एक बार फिर स्वतंत्र थे।'⁷

सावरकर से प्रभावित होकर मदन लाल ढींगरा ने सर कर्जन वायली, सक्लेटरी ऑफ स्टेट, इंडिया के सहायक की हत्या करके प्रतिशोध लिया। ढींगरा ने हत्या के समय कहा कि 'स्वतंत्रता का युद्ध तबतक जारी रहेगा, जब तक अंग्रेज और हिन्दू नस्लें रहेगी।' कर्जन वायली की हत्या के लिये मदनलाल ढींगरा को पिस्तौल सावरकर ने ही उपलब्ध करायी थी।⁸

गाँधी और सावरकर के बीच वैचारिक मतभेद जीवनपर्यंत तक रहे। बावजूद भारत की स्वतंत्रता के बिन्दू पर उनमें मतैक्य था। गाँधी जी को 1909 में लंदन में आयोजित दशहरा उत्सव को सम्बोधित करने के लिये बुलाया गया था। मंच पर सावरकर भी मौजूद थे। गाँधी ने अपने वक्तव्य में कहा कि उन्हें सावरकर के साथ बैठने और मंच साझा करने पर विशेष गर्व की अनुभूति हो रही है।⁹

अभिनव भारत व फ्री इंडिया सोसाईटी का अभियान जोरों पर था। 13 नवम्बर, 1909 को अहमदबाद में वायसराय लार्ड मिन्टो पर जानलेवा हमला मोहनलाल पाड्या द्वारा किया गया। 21 दिसम्बर, 1909 को अनन्त कान्हेर ने नासिक के कलेक्टर ए0एम0टी0 जैक्सन को गोली मार दी। अँग्रेजी सरकार ने जैक्सन हत्याकाण्ड के दौरान अभिनव भारत की संलिप्तता को सिद्ध कर दी। सावरकर को लंदन के विक्टोरिया स्टेशन पर गिरफ्तार कर लिया गया। सावरकर को जंजीरों में बाँधकर जहाज द्वारा भारत लाया जा रहा था। सावरकर फ्रांस के मार्सेल्स बन्दरगाह के निकट समुद्र में कूद पड़े। अँग्रेजी फौज ने सावरकर को समुद्र में कुदते ही गोलियाँ बरसानी शुरू कर दी। सावरकर गोलियों के बौछार से बचते-बचाते सुदूर फ्रांस के तट पर जा पहुँचे। अभिनव भारत की योजना थी कि वहाँ से उनके दो साथी मैडम कामा और अय्यर द्वारा सावरकर को ले लिया जायेगा। परन्तु दुर्भाग्यवश उन दोनों को पहुँचने में विलंब हो गयी। सावरकर पुनः अंग्रेजी सैनिकों द्वारा पकड़ लिये गये। दिनांक 22 जुलाई, 1910 को भारत लाकर सावरकर के उपर मुकदमा चला। दिनांक 23 दिसम्बर, 1910 को सावरकर को आजीवन निर्वासन के साथ-साथ उनकी सारी सम्पत्ति जब्त कर लिये जाने की सजा सुनाई गई। कुछ अन्य आरोपों के सिलसिले में जिसमें यह आरोप भी शामिल था कि सावरकर ने ही वह पिस्तौल कान्हेरे तक पहुँचाई थी, जिससे जैक्सन का कत्ल हुआ था। सावरकर को 30 जनवरी, 1911 को दूसरी बार आजीवन कारावास की सजा सुनाई गयी। पर, यह आरोप अंत तक साबित नहीं हो सका था।¹⁰

एक बार सजा तय हो जाने के बाद सावरकर ने अपना सबसे अधिक मनपसंद काम लेखन, फिर से शुरू कर दिया। सजा होने के बाद उनकी सबसे पहली रचना एक कविता थी, जिसे उन्होंने सिखों के दसवें गुरु गोविन्द सिंह जी के जीवन, बलिदान और साहस के प्रति समर्पित किया था।

द ट्रिब्यून' ने पूरे मुकदमें की विस्तार से पड़ताल की और सावरकर के भारत में कदम रखने के दिन से लेकर अंडमान में निर्वासन तक की पूरी घटनाओं पर अनेक सम्पादकीय लिखे। इसने सजा को लेकर बयान दिया दी गई कि 'सजाएँ दुखद रूप से अत्यंत कठोर हैं।'¹¹ कुछ दिनों के बाद दूसरी बार आजीवन निर्वासन की सजा पर बयान देते हुए कहा— 'अदालत उनकी किसी प्रत्यक्ष भूमिका को साबित करने में असमर्थ रही, यहाँ तक कि यह भी साबित नहीं कर पाई कि उन्होंने रिवाल्वर मुहैया करवाया था।'¹¹ स्पष्टतः ब्रिटिश सरकार द्वारा सावरकर को दी गई सजा में उनके शासन के विरुद्ध एक हिंसक विद्रोह की संभावना नजर आ रही थी। डोंगरी जेल से सावरकर को पहले वाईकुला फिर थाणे जेल और मद्रास के रास्ते अंडमान के सेल्यूलर जेल तक की यात्रा में हजारों लोग उनकी एक झलक पाने के लिए स्टेशन पर इकट्ठे हो गए थे। 27 जून, 1911 को सावरकर को जंजीरों में जकड़कर एस0एस0 महाराजा नामक जहाज से पार्ट ब्लेयर ले जाया गया।¹²

सावरकर की कालजयी रचना माई ट्रांसपोर्टेशन फॉर लाईफ में अंडमान की सेल्यूलर जेल की कठोर यातना को लिखा जो 1927 में एक पुस्तक के रूप में छपी। सेल्यूलर जेल में भी अंग्रेजों के फुट डालो-राज करो की नीति का खुलासा सावरकर ने अपनी पुस्तक में किया है कि किस प्रकार हिन्दू कैदियों के मन में डर बैठाने के लिए जेल के अधिकारियों द्वारा विशेष रूप से मुस्लिम वार्डनों को रखा जाता था। वे लिखते हैं कि अनेक प्रकार के कुचक्र तथा डरा-धमकाकर धर्म परिवर्तन के लिए मजबूर किया जाता था- 'चौदह साल की जेल के अनुभव से मैं यह बात किसी डर और पक्षपात के बिना दावे के साथ कह सकता हूँ कि इस कारावास रूपी मस्जिद में एक साल में जितने हिन्दुओं को इस्लाम धर्म में परिवर्तित किया जाता है, उतने तो शायद दिल्ली या बॉम्बे की जामा मस्जिद में भी नहीं किए जाते।'¹³

सावरकर अंडमान में प्रवास के दौरान दो क्रांतिकारी कार्य किये। प्रथम कैदियों के बीच अंतरजातीय भोजन का आयोजन और कैदी विशेषकर नौजवान कैदियों को शिक्षित करने संबंधी कार्य। अंडमान जेल में सावरकर जैसे कैदियों को साल में दो पत्र लिखने और प्राप्त करने की अनुमति थी। सावरकर समझते थे कि ये पत्र न केवल अपने परिवार के साथ विचारों को साझा करने, बल्कि अन्य महत्वपूर्ण मुद्दों पर भी लिखने के अच्छे अवसर थे। एक सच्चे राष्ट्रवादी के रूप में सावरकर के राष्ट्रीय मुद्दों पर गहरी समझ का परिचायक है।

पार्ट ब्लेयर से 02 मई, 1921 को सावरकर को रिहाई का आदेश दिया गया। वे वहाँ से रत्नागिरि जेल भेज दिये गये। सावरकर ने अपनी सर्वप्रमुख पुस्तक 'हिन्दुत्व' यहीं पर लिखी। जिसमें उन्होंने हिन्दुत्व को परिभाषित इस प्रकार से किया- **'आ सिन्धू-सिन्धू पर्यन्ता यस्य भारत भूमिकाः। पितृभूः पुण्यभूश्चैव सवै हिन्दू रितिस्मृतः।।** अर्थात् हिमालय से लेकर समुद्र पर्यन्त फैले सम्पूर्ण भारत भूमि को जो अपनी पितृभूमि और पुण्यभूमि मानता है, वह सभी हिन्दू है।' सावरकर की जेल यात्रा जारी रही।¹⁴

10 मई, 1937 को उन्हें वास्तविक रूप से स्वतंत्र किया गया। इस प्रकार सावरकर 27 वर्षों से भी अधिक समय तक राजनैतिक बंदी के रूप में रहे। 1942 में हिन्दू महासभा का 24वाँ अधिवेशन में सावरकर ने कहा- हम स्वराज चाहते हैं, पर उस स्वराज का मतलब ऐसा हिन्दुस्तानी स्वराज होना चाहिए, जिसमें हिन्दुओं, मुसलमानों और बाकी सभी नागरिकों की समान जिम्मेदारियाँ, समान कर्तव्य और समान अधिकार हो। ऐसा स्वराज कदापि सहन नहीं करेंगे कि कोई विशेष समुदाय धर्म के आधार पर अपने आप को केन्द्रीय सरकार से अलग करे।¹⁵

महात्मा गाँधी से सावरकर का पूरे जीवन काल में दो बार मुलाकात हुई। प्रथम लंदन में, जिसका उल्लेख उपर किया जा चुका है और दुसरी बार 18 साल के बाद रत्नागिरि जेल में। मार्च, 1927 को गाँधी जी, कस्तूरबा के साथ सावरकर से मिले। यह एक सद्भावना मुलाकात थी। गाँधी

जी ने सावरकर के साथ अपने मुलाकात पर यह टिप्पणी की— हमारा लक्ष्य आखिरकार एक है, हम दोनों ही हिन्दुवाद और हिन्दुस्तान की शान के लिए संघर्षरत हैं।¹⁶ हालांकि यह उन दोनों की अंतिम मुलाकात साबित हुई। दुर्भाग्य है कि गाँधी जी की हत्या में सावरकर का नाम जोड़ा गया, जिसमें वे अदालत द्वारा निरपराध घोषित किये गये। सावरकर के वकील भोपतकर ने अपनी पुस्तक में लिखा है कि अदालत में चल रहे मामलों में कानूनी सहायता उन्हें डॉ. अम्बेदकर से मिली।¹⁷

1962 में भारत पर चीन के हमले से सावरकर को गहरा धक्का लगा था। डॉ. अम्बेदकर की भांति ही सावरकर उन लोगों में थे जो काफी समय से इस दुर्घटना की भविष्यवाणी कर रहे थे। चीनी हमले की खबर मिलने पर वे एक घंटे तक रोते रहे।¹⁸

26 फरवरी, 1966 को सुबह 11 बजे सावरकर का निधन हो गया। सावरकर ने संभवतः 1964 में अपनी वसीयत लिखी थी। उनके निधन के पश्चात् द ट्रिब्यून ने सावरकर की वसीयत का कुछ अंश छापा, जिसमें उन्होंने निर्देश दिया था कि लोग उनकी मृत्यु का शोक मनाने के लिए न तो अपना काम—धंधा बंद करे, न हड़ताल करें, न ही लोगों को किसी भी प्रकार की असुविधा होने दें। उनका दाह संस्कार विद्युत शवदाह गृह में बिना किसी कर्मकाण्ड के किया जाय। ज्यादा हो तो कुछ वैदिक मंत्रों का उच्चारण किया जा सकता है। शव को साधारण तरीके से मोटर द्वारा दाह संस्कार के लिए ले जाया जाए। सावरकर ने यह भी निर्देश दिया कि कोई पिंडदान न किया जाय। उनकी मृत्यु पर शवयात्रा में लगभग दो लाख लोग शामिल हुए। सावरकर को देश—विदेश के अनेक विभूतियों ने श्रद्धांजली दी। इंदिरा गाँधी ने श्रद्धांजली अर्पित करते हुए कहा कि— 'उनके निधन ने समकालीन भारत की एक महान विभूति को हम सब के मध्य से हटा दिया.... देशभक्ति और साहस का दूसरा नाम..... उत्कृष्ट क्रांतिकारिता के सांचे में ढला..... असंख्य लोगों ने उनसे प्रेरणा प्राप्त की।'¹⁹

ऑर्गेनाइजर ने लिखा— विनायक दामोदर सावरकर अब नहीं रहे, एक असाधारण व्यक्ति गुजर गया है.... चिलचिलाती धूप और रात के बावजूद भी हजारों लोग खड़े रहे, जीवन के अनेकों क्षेत्रों से एक लाख से अधिक लोगों ने शवयात्रा में भाग लिया। विडंबना यह रही एक भी मंत्री शामिल नहीं था। राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ ने बॉम्बे सेंट्रल स्टेशन के पास आयोजित एक औपचारिक कार्यक्रम में 'जनता का भारत रत्न' अमर रहे' के गगन भेदी नारों के साथ उन्हें अंतिम प्रणाम दिया।²⁰

निष्कर्षत

संक्षिप्त में मात्र इतना कहना ही अशेष होगा कि विनायक दामोदर सावरकर भारत के प्रथम नागरिक थे, जिन्हें अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय हेग में मुकदमा चला। प्रथम क्रांतिकारी थे, जिन्हें ब्रिटिश सरकार द्वारा दो बार आजन्म कारावास की सजा सुनाई गयी। प्रथम साहित्यकार थे, जिन्हें लेखनी एवं कागज से वंचित किया गया। सावरकर ने अंडमान जेल की दीवारों पर कीलों,

पत्थर, ईंटों और काँटा और यहाँ तक कि अपने नाखूनों से विपुल साहित्य का सृजन किया। साथ ही ऐसी सहस्रत्रों पंक्तियों को वर्षों तक कंठस्थ कर सहबंदियों द्वारा देशवासियों तक पहुँचाया। सावरकर प्रथम भारतीय लेखक थे, जिनकी पुस्तकें मुद्रित व प्रकाशित होने से पूर्व ही दो-दो सरकारों ने जब्त की। यह कालजयी साहित्यकार ने अंडमान एवं रत्नागिरि की कालकोठरी में रहकर कमला, गोमांतक, हिन्दुत्व, विरहोच्छवास, हिन्दूपदपादशाही, उत्तर क्रिया, संयस्त खड़ग आदि अनेक ग्रंथ व आलेख लिखें। नेताजी सुभाष चन्द्र बोस ने उन्हीं से प्रेरणा लेकर आजाद हिन्द फौज की स्थापना की।

संदर्भ सूची

1. तंवर, रघुवेंद्र : **विनायक दामोदर सावरकर**, प्रभात प्रकाशन, नई दिल्ली, 2916, पृ0 22,
2. वही, पृ0 32
3. वही, पृ0 95
4. कीर धनन्जय, **वीर सावरकर** : बांबे, 1966, आमुख।
5. द ट्रिब्यून, 05 फरवरी, 1966।
6. द ट्रिब्यून, 27 फरवरी, 1966।
7. कीर, वीर सावरकर : पृ0 38।
8. सिलेक्टेड वर्क्स ऑफ वीर सावरकर, भाग-1, **द इंडियन वार ऑफ इंडिपेंडेंस: 1857**, अभिशेख प्रकाशन, (चंडीगढ़ 2007),।
9. वही, पृ0 72।
10. वही, पृ0 274।
11. द ट्रिब्यून, 27 फरवरी, 1966।
12. गुप्ता, चित्रा : **बैरिस्टर सावरकर**, पृ0 135, उद्धृत कीर।
13. द ट्रिब्यून, 24 जुलाई, 1910।
14. द ट्रिब्यून, 01 फरवरी, 1911।
15. सावरकर : **माई ट्रांसपोर्टेशन फॉर लाईफ**, पृ0 59।
16. वही, पृ0 266।
17. सावरकर : **हिन्दुत्व**, हिन्दी साहित्य सदन, नई दिल्ली, पृ0 112।
18. सावरकर : **हिन्दू राष्ट्रीय दर्शन**, सिलेक्टेड वर्क्स ऑफ वीर सावरकर, पृ0 264।
19. कीर, वीर सावरकर : पृ0 177।
20. मालगांवकर, मनोहर : **द मैन हू किल्लेड गाँधी**, मैक्मिलन प्रकाशन, लंदन, पृ0 284।
21. कीर, वीर सावरकर : पृ0 528।
22. द ट्रिब्यून, 27 फरवरी, 1966।
23. द ऑर्गेनाइजर, 06 मार्च, 1966।

लोहिया और भाषा नीति

मोहित कुमार लाल*

भारत जैसे बहुभाषी राष्ट्र में इसकी भाषा नीति का मूल्यांकन अनिवार्य है। यहाँ संविधान के आठवीं अनुसूची में 22 भाषाओं को मान्यता दी गई है। इसी प्रकार अनेक भाषा-भाषी समूह अपनी भाषा को संवैधानिक मान्यता दिलाना चाहते हैं। संविधान सभा में भी भाषा के विषय में गंभीर चिंतन हुआ था। अंतिम निर्णय यह हुआ कि 15 वर्ष तक अंग्रेजी ही राजकीय भाषा रहेगी। तत्पश्चात् हिन्दी को राजकीय भाषा के रूप में स्वीकार किया जायेगा। किन्तु यह शुभ दिन आज तक नहीं आया। आज भी हिन्दी अंग्रेजी की चेरी बनी हुई है जबकि हम हिन्दी को सम्मान दिलाने के लिए संयुक्त राष्ट्र संघ में प्रयास करते हैं और इसे संयुक्त राष्ट्र संघ की अधिकृत भाषा बनाना चाहते हैं। वर्तमान में 11वीं हिन्दी अंतरराष्ट्रीय सम्मेलन जो मौरिसस में आयोजित हुआ। हिन्दी को विश्व पटल पर लाने का आह्वान किया गया। डॉ. लोहिया उन राजनेताओं में हैं जिन्होंने सभी विषयों पर चिंतन कर अपने विचार दिये। उन्होंने भाषा के विषय में भी गंभीर मंथन किया था। वे हिन्दी और भारतीय भाषाओं को विकसित करने के लिए कुछ सुझाव दिये थे। वर्तमान संदर्भ में जब हम हिन्दी को विश्व भाषा बनाना चाहते हैं जबकि यह भारत की ही राजकीय भाषा नहीं बन सकी है। इसी आलोक में यह लेख लिखने की प्रेरणा मिली है जिसमें डॉ. लोहिया के भाषा संबंधी विचारों का मूल्यांकन किया गया है।

प्रस्तुत आलेख को तैयार करने के पूर्व राममनोहर लोहिया रचनावली खण्ड-8 का अध्ययन किया गया जिसमें राममनोहर लोहिया द्वारा भाषा पर लिखे गये लेखों का संकलन है। इसका संपादन मस्तराम कपूर ने किया है। इसी प्रकार मस्तराम कपूर द्वारा संपादित स्मरण लोहिया का भी अध्ययन किया गया जिसमें विशेष कर तीन लेख डॉ. लोहिया के भाषा संबंधी विषय पर हैं। ये हैं भारतीय भाषाएँ और डॉ० लोहिया— जिसमें कौशलेंद्र प्रपन्न ने लिखा है। इसी प्रकार दूसरा लेख राजाराम कोडपड़े ने लिखा है जिसका विषय है भाषा— समस्या लोहिया के विचार, तीसरा लेख नंदकिशोर आचार्य ने लिखा है, विषय है डॉ. लोहिया और हिन्दी साहित्य इसी प्रकार भारत के शासक नामक पुस्तक का अध्ययन किया गया है जिसमें डॉ. राममनोहर लोहिया द्वारा लिखे लेखों का संग्रह है जिसका संपादन समाजवाद की दशा—दिशा और लोहिया जीवन—दर्शन का अध्ययन किया गया। इन पुस्तकों के आधार पर राममनोहर लोहिया के भाषा संबंधी दृष्टिकोण का अध्ययन किया गया।

*सहायक प्राध्यापक, इतिहास विभाग, सुरज सिंह मेमोरियल कॉलेज, राँची विश्वविद्यालय, राँची ।

भारत में स्वतंत्रता के समय से यह विवाद निरंतर राजनीतिक परिदृश्य में चलाया जा रहा है कि भारत की भाषा नीति क्या होगी। यह संविधान सभा में भी इस विषय पर गंभीर चिंतन हुआ था। अंतोगत्वा यह निर्णय हुआ कि राष्ट्र भाषा हिन्दी होगी किन्तु अगले 15 वर्ष तक अंग्रेजी सरकारी भाषा रहेगी। यह आशा की गई थी कि 15 वर्ष में हिन्दी विकसित हो जायेगी और अंग्रेजी का स्थान ले लेगी। वस्तुतः राजनीतिक नेतृत्व के एक वर्ग को यह विश्वास था कि बहुभाषीय भारतीय राष्ट्र में अंग्रेजी संपर्क भाषा है। भारत को एक राष्ट्र बनाने में इसकी महत्वपूर्ण भूमिका है। डॉ. लोहिया प्रारंभ से ही इस विचार से सहमत नहीं थे। उनका विचार था कि अंग्रेजी को तत्काल समाप्त कर भारतीय भाषाओं को सम्मान देना चाहिए। उन्होंने लिखा है कि “अंग्रेजी एक विदेशी भाषा है और राष्ट्रीय स्वाभिमान को चोट पहुँचाती है, यह बात इस बात की तुलना में मामूली है कि आर्थिक प्रगति में वह बाधक है, गैरबराबरी को बढ़ावा देती है और अंग्रेजी का इस्तेमाल अल्पसंख्यक के शासन का हथियार बनता है। किन्तु खास करके अहिंदी – क्षेत्रों में, यह बात उल्टे ढंग से कही जाती है और इससे जनता को बरगलाने में सफलता मिली है।¹ डॉ. लोहिया का कथन था कि भारत में एकता के लिए अंग्रेजी भाषा अनिवार्य नहीं है। यह केवल 1% पढ़े-लिखों की भाषा है। 99% लोग भारतीय भाषा (मातृभाषा) बोलते और समझते हैं। अतः इन भाषाओं को विकसित करना अनिवार्य है।

डॉ. लोहिया ने यह भी कहा था कि अंग्रेजी भाषा में लोकतंत्र संभव नहीं है क्योंकि अंग्रेजी एक सामंती भाषा है। केवल “हिन्दुस्तान में अंग्रेजी बोलने वाले चालीस से पचास लाख लोग हैं और समझने तथा वेशभूषा वाले पचास से सत्तर लाख लोग होंगे। कुल मिलाकर एक प्रतिशत लोग ऐसे हैं, जो अंग्रेजी जानते हैं। जिस भाषा को देश के 99 प्रतिशत लोग नहीं समझते, उसमें देश का सारा कामकाल करनेवाला हमारा ही देश है।² वस्तुतः डॉ. लोहिया का विचार था कि हिन्दी और अंग्रेजी को लेकर संविधान सभा में जो झगड़ा हुआ वह झगड़ा ही गलत तथ्यों पर आधारित था। भारत में वास्तविक झगड़ा अंग्रेजी और भारतीय भाषाओं का है। इसे राजनेता गलत स्वरूप में प्रस्तुत करते हैं। उन्होंने कहा था कि “हिन्दी और हिन्दीतर के झगड़े के संबंध में उन्होंने स्पष्ट कहा कि असली झगड़ा तो अंग्रेजी और देशी भाषाओं का है, न कि हिन्दी और हिन्दीतर भाषाओं का। यह नकली और जहरीला झगड़ा ‘अंग्रेजी और देशी भाषाओं के झगड़े’ पर पर्दा डालने के लिए कुछ मुट्ठी भर अंग्रेजी समर्थकों ने अपने स्वार्थ के लिए खड़ा किया है।³

डॉ. लोहिया का विचार था कि भारतीय अपना सारा समय विदेशी भाषा सीखने में लगा देते हैं जिससे उनके कौशल का विकास नहीं होता। छात्रों को अपना ध्यान भाषा सीखने के स्थान पर उनका ज्ञान प्राप्त करने में लगाना चाहिए। भारत में विद्यता का प्रतीक अंग्रेजी भाषा बन गई है। अंग्रेजी भाषा बोलने वाले सम्मान के पात्र हो गए हैं। यह एक दुर्भाग्य पूर्ण स्थिति है जिससे हमें बचना चाहिए। वे इसे गुलाम प्रवृत्ति का प्रतीक मानते हैं। उन्होंने कहा था “मैं

चाहूँगा कि हिन्दुस्तान के साधारण लोग अपने अंग्रेजी के अज्ञान पर न लजाएँ बल्कि घमण्ड करें। इस सामंती भाषा को उन्हीं के लिए छोड़ दें, जिनके माँ-बाप अगर शरीर से नहीं, तो आत्मा से अंग्रेज रहे हों।⁴

डॉ. लोहिया ने सरकार की शिक्षा नीति की आलोचना की है। उन्होंने भारतीय छात्रों की असफलता के पीछे सरकारी नीति को उत्तरदायी माना है। भारत में अंग्रेजी को अनिवार्य विषय के रूप में पढ़ाया जाता है, जिससे छात्र परेशान रहते हैं उन्होंने कहा था कि “ये पाँच लाख दूसरे सभी विषयों में पास होते हैं पर सिर्फ एक में फेल हो जाते हैं। उन्हें क्यों अंग्रेजी लाजमी तौर पर पढ़ाई जाए और फिर क्यों वे असफलता का कलंक भुगतें? शिक्षा का मतलब होता है कि उन्हें आवश्यक ज्ञान दिया जाए, न कि उन्हें विदेशी भाषा पढ़ाकर हैरान किया जाए, जिसे सीख पाना उनके लिए प्रायः असंभव है।”⁵

डॉ. लोहिया का विचार था कि भारत चीन की अपेक्षा आर्थिक रूप से पिछड़ गया है जबकि दोनों ने लगभग एक ही समय में अपना विकास यात्रा प्रारंभ की। भारत 15 अगस्त 1947 में स्वतंत्र हुआ जबकि साम्यवादी चीन 1949 में अस्तित्व में आया। चीन ने विकास हेतु अपनी मातृ भाषा चीनी को अपनाया जबकि भारत में तकनीक और कौशल की भाषा अंग्रेजी ही रही। लोहिया ने कहा था “चीन के मुकाबले में हिन्दुस्तान की दयनीय अवस्था और लज्जाप्रद स्थिति कई कारणों से है, जिनमें से भाषा कोई कम मुख्य कारण नहीं है। उद्योग, ज्ञान-विज्ञान, हुनर आदि में हिन्दुस्तान से चीन कहीं ज्यादा बढ़ा है, क्योंकि उसने मातृभाषा या लोकभाषा को माध्यम बनाया। हमारे अपने देश में अल्पमत द्वारा शासन और शोषण की भाषा अंग्रेजी के इस्तेमाल से ज्ञान-विज्ञान और उद्योगीकरण सिकुड़ गया है।”⁶ डॉ. लोहिया अंग्रेजी की तुलना गुप्त ज्ञान से करते हैं। उनका विचार था कि प्रजातंत्र में लोकभाषा ही राज्य भाषा होनी चाहिए क्योंकि जनता का शासन जनता की भाषा में ही न्याय संगत है। शासक वही बोलें जो शासित समझ सकें। उन्होंने कहा कि “अंग्रेजी को हटाये बिना समाजवाद, जनतंत्र और ईमानदारी का पहला कदम भी असंभव है। चालीस करोड़ हिन्दुस्तानियों के लिए तीस लाख लोगों की अंग्रेजी एक गुप्त विद्या है। जैसे टोना-टोटका या भूत झाड़ने के मंत्र इत्यादि। गुप्त विद्याओं से किसी भी देश का नाश हुआ करता है।”⁷

डॉ. लोहिया की स्पष्ट मान्यता थी कि राजनीतिक स्वतंत्रता के साथ-साथ मानसिक रूप से भी राष्ट्र को स्वतंत्र होना चाहिए। देश की शिक्षा प्रणाली मातृ भाषा में ही पल्लवीत और पुष्पित होगी। उनकी मान्यता थी कि भाषा को विदेशी शासन के प्रभाव से मुक्ति मिलनी चाहिए “उनका यह भी दृढ़ मत था कि लंबे समय से औपनिवेशिक संस्कृति और वैचारिक गुलामी में रहने वाले भारत की अपनी स्वायत्तता, अपनी भाषा की पहचान को सोच-समझकर स्थापित करने में

ही हो सकती है।⁸ डॉ. लोहिया ने स्पष्ट किया था कि उनका संघर्ष हिन्दी को स्थापित करने के लिए नहीं है वरन् भारत की सभी भाषाओं को विकसित करना है। इनके बीच सामिप्य स्थापित करने इन्हें विकसित करना है। अंग्रेजी के प्रभाव में सभी भारतीय भाषायें अविकसित अवस्था में रह जायेगी क्योंकि भारत में यह आम धारणा बना दी गई है कि अंग्रेजी ही ज्ञान-विज्ञान की भाषा है।

इसी कारण राममनोहर लोहिया ने विचार दिया था कि यदि इसको एक ऐतिहासिक सांस्कृतिक परिप्रेक्ष्य में देखा जाए तो ऐसा प्रतीत होता है कि भारतीय भाषाओं के लिए लोहिया एक विशिष्ट एजेंडा तैयार कर रहे थे और अंग्रेजी हटाओ आंदोलन उसका एक हिस्सा मात्र ही था। भाषा के विषय पर लोहिया का कार्य मूलतः भारतीय भाषाओं को एक-दूसरे के निकट समृद्ध बनाने का प्रयास था। यह उनके एक वृहत्त स्वप्न का अभिन्न अंग था जिसमें वह भाषाओं की समृद्धि द्वारा मनुष्य जाति की समृद्धि की परिकल्पना करते थे।⁹

डॉ. लोहिया इस बात के समर्थन में थे कि भाषा जीवंत और सरस होनी चाहिए। प्रत्येक भाषा में शब्द-कोष विकसित होना चाहिए। वे चाहते थे कि हम अपनी भाषाओं को समृद्ध करें और अंग्रेजी के समक्ष लाएँ।

हिन्दी को ज्ञान-विज्ञान की भाषा बनाने हेतु हिन्दी भाषियों को प्रयास करना होगा। इस संदर्भ में उन्होंने लिखा है कि "हिन्दी ऐसी हो कि उसमें सब तरह की बुद्धियाँ खिल सकें। भाषा सटीक हो, रंगीन हो, अलग-अलग मतलब को बता सके अर्थात् परिभाषिक हो और ठेठ, जारेदार तथा रोचक हो। संपन्न भाषा के और कोई मतलब नहीं होते। किसी भाषा में कितने विषय की कितनी किताबें हैं, यह एक गौण अथवा संदर्भ का सवाल है। अगर हिन्दी सभी विषयों के लिए सटीक और रंगीन बन जाए तो लाख या पचास हजार किताबों के लिखने या अनुवाद करने में क्या देर लगती है।"¹⁰

डॉ. लोहिया हिन्दी को राष्ट्र भाषा बनाने के साथ गैर-हिन्दी भाषा-भाषियों के हितों की भी चिंता करते थे। हिन्दी को गैर हिन्दी क्षेत्रों में ग्रहण योग्य बनाने हेतु उन्होंने प्रस्ताव रखा था कि "10 साल तक केन्द्रीय सरकार की नौकरियाँ हिन्दी भाषी लोगों के लिए बंद कर दी जाए। बंगाली, मराठी, तमिल, आदि लोग ही इन नौकरियों में लिए जाएँ। हिन्दी के लिए हिन्दी भाषा बोलने वालों को इतना त्याग करना चाहिए। लोग कहते हैं कि इस तरह आप हिन्दी वाले को मारते हैं। मैं कहता हूँ कि इस देश को केवल बीस हजार हिन्दी भाषी जो सरकारी नौकरियाँ ढुंढते हैं के लिए चलाना है या चालीस करोड़ के लिए। हिन्दी वाले इस गैर बराबरी का मुकाबला नहीं करेंगे इसका मुझे काफी विश्वास है।"¹¹

डॉ. लोहिया हिन्दी को राष्ट्र भाषा के रूप में प्रतिष्ठित करने के साथ-साथ अन्य भारतीय

भाषाओं को भी प्रतिष्ठित करने के पक्ष में थे। उनका विश्वास था कि मातृभाषा में ही प्राथमिक शिक्षा दी जानी चाहिए। इस हेतु उन्होंने एक भाषा नीति का प्रस्ताव रखा था। “लोहिया का पहला सरोकार अंग्रेजी-वर्चस्व के अभेद किले पर हमला करना है। लोहिया मानते हैं कि हिन्दी की हिमायत वही कर सकता है जो उसकी बराबरी में अंग्रेजी को न लाए, बल्कि हिन्दुस्तान कि दूसरी भाषाओं की बात करे। इसलिए लोहिया बार-बार साफ करते चलते हैं कि मैं सिर्फ हिन्दी कि नहीं, बल्कि भारतीय भाषाओं कि बात कर रहा हूँ। भारतीय भाषाओं को बचाने के लिए लोहिया कुछ सूत्र सुझाते है। मसलन, केन्द्र व राज्य सरकार आपस में हिन्दी व स्थानीय भाषा में पत्रव्यवहार करें। स्कूल, कॉलेज स्तर पर बी.ए., एम.ए. की पढ़ाई का माध्यम हिन्दी व मातृभाषाएँ हो और यदि कोई अंग्रेजी को चुनने पर जोर देता है तो साफ इनकार किया जाए। शिक्षा में माध्यम को लेकर गाँधी जी की धारणा भी यही रही है कि बच्चों को शिक्षा उनकी मातृभाषा में ही दी जाए। वर्धा सम्मेलन में गाँधी ने स्पष्ट कहा था कि तालिम हमारी अपनी मातृभाषा में मिलना चाहिए।”¹²

वस्तुतः डॉ. राममनोहर लोहिया एक सच्चे अर्थों में स्वतन्त्रता सेनानी थे। वे राजनीतिक ही नहीं सांस्कृतिक, समाजीक और आर्थिक क्षेत्र में भी स्वतन्त्रता के पक्षधर थे। अतः एक विदेशी भाषा को सरकारी भाषा बनाने कि नीति उन्हें गुलाम प्रवृत्ति का परिचायक प्रतीत होती थी। अतः वे हिन्दी और भारतीय भाषाओं को विकसित कर अंग्रेजी का स्थान दिलाने के पक्ष में थे। अपनी भाषा ही अपने राष्ट्र को स्वाभिमान प्रदान कर सकती है इस नीति से भारतीय छात्र-छात्राओं का समय और परिश्रम भी बचेगा, क्योंकि उनका अधिकांश समय विदेशी भाषा सीखने में लग जाता है। डॉ. राममनोहर लोहिया कि भाषा नीति राष्ट्र हित में थी जिसका अनुपालन अभी तक संभव नहीं हो सका है।

संदर्भ सूची

1. लोहिया, राममनोहर : **हिंदी-अंग्रेजी, राममनोहर लोहिया रचनावली खंड-8**, मस्तराम कपूर (सं.) अनामिका पब्लिशर्स एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स (प्रा०) लि०, नई दिल्ली, 2008 पृष्ठ संख्या-373
2. सिंह, डॉ. रामसागर : **समाजवाद की दशा-दिशा और लोहिया जीवन-दर्शन**, वाणी प्रकाशन, नयी दिल्ली, 20099 पृष्ठ संख्या-152
3. वही, पृष्ठ संख्या- 150-151
4. लोहिया, राममनोहर : **सामन्ती भाषा में लोकराज असंभव**, ओंकार शरद (सं.) भारत के शासक, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद नयी दिल्ली पटना, 2010 पृष्ठ संख्या- 127
5. लोहिया, राममनोहर : **वर्णमाला, भाषा और शिक्षा, राममनोहर लोहिया. रचनावली खंड-8**, पूर्वोद्धृत, पृष्ठ संख्या-20

6. लोहिया, राममनोहर : **मातृभाषा में बोलें, ओंकार शरद (सं.), भारत के शासक**, पूर्वोद्धृत, पृष्ठ संख्या-122
7. लोहिया, राममनोहर : **उत्तर प्रदेश में हिन्दी, राममनोहर लोहिया रचनावली, खण्ड-8**, पूर्वोद्धृत, पृष्ठ संख्या-393
8. टोलपड़ी, राजाराम : **भाषा-समस्या : लोहिया के विचार, मस्तराम कपूर (सं०), स्मरण लोहिया**, अनामिका पब्लिशर्स एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स, नई दिल्ली 2014 पृष्ठ संख्या- 323
9. वही, पृष्ठ संख्या- 329
10. लोहिया, राममनोहर : **हिन्दी क्या है ? राममनोहर लोहिया रचनावली खण्ड-8**, पूर्वोद्धृत, पृष्ठ संख्या- 379
11. लोहिया, राममनोहर : **हिन्दी बनाम अंग्रेजी, राममनोहर लोहिया रचनावली खण्ड-8**, पूर्वोद्धृत, पृष्ठ संख्या- 401
12. प्रपन्न कौशलेंद्र : **भारतीय भाषाएँ और डॉ० लोहिया, स्मरण लोहिया**, पूर्वोद्धृत, पृष्ठ संख्या- 286

झारखंड की जनजातीय महिलाएँ और मानवाधिकार : भारतीय संविधान की परिधि में

डॉ. रोज उराँव*

भारतीय संविधान अपने उद्देश्यिका में ही भारत के नागरिकों को सामाजिक, आर्थिक तथा राजनैतिक न्याय उपलब्ध कराने का संकल्प व्यक्त करता है। भारतीय संविधान के अंतर्गत अनुसूचित जनजातियों की सुरक्षा एवं विकास के लिये अनेक प्रावधान हैं। संविधान के अनुच्छेद 15(4), 16(4), 19(5), 23, 29, 46, 164, 330, 332, 334, 335, 338, 339, 339(1) में इसका उल्लेख किया गया है।¹ संविधान के भाग 16 के अनुच्छेद 330 से लेकर 342 में अनुसूचित जातियों, अनुसूचित जनजातियों, अन्य पिछड़े वर्गों तथा आंग्ल भारतीय समुदाय के संबंध में विशेष प्रावधान का वर्णन है जिससे सामाजिक व आर्थिक रूप से पिछड़ा वर्ग उन्नति कर विकास की मुख्य धारा में शामिल हो सके।

संविधान के भाग 19 के अनुच्छेद 366 के उपखंड 24 तथा 25 के अन्तर्गत अनुसूचित जाति एवं अनुसूचित जनजातियों को परिभाषित किया गया है और यह परिभाषा राष्ट्रपति द्वारा किसी विशेष राज्य या क्षेत्र के राज्यपाल से विमर्श कर बनाई गई जाति नामक सूची के आधार पर परिभाषित होती है जिसका वर्णन अनुच्छेद 341 (अनुसूचित जाति) और अनुच्छेद 342 (अनुसूचित जनजाति) में संदर्भित है।² इन्हीं सूचियों में जिनका नाम है वही अनुसूचित जाति और अनुसूचित जनजाति माने जाते हैं और जिन्हें संविधान के द्वारा विशेष सुविधाएँ मिली हुई हैं।

भारतीय संविधान में प्रत्येक मनुष्य को व्यक्तिगत विशेष अधिकार दिए गये हैं। उन अधिकारों को मानवाधिकार कहा जाता है। ये वैसे अधिकार हैं जो प्रत्येक मनुष्य को जन्म से ही स्वतः प्राप्त हो जाते हैं और उसके जीवन काल में बरकरार रहते हैं। “मानवाधिकार” से तात्पर्य ऐसे अधिकारों से है जो व्यक्ति के जीवन, स्वतंत्रता, समता एवं महत्ता से सम्बद्ध हैं और संविधान द्वारा या अन्तर्राष्ट्रीय अभिसमय द्वारा प्रत्याभूत किए गए हैं तथा भारतीय न्यायालय द्वारा प्रवर्तनीय हैं।³ मानव अधिकार, मानवजीवन और उसके सर्वांगीण विकास के लिए बेहद जरूरी है।

भारतीय संविधान में आदिवासियों को राष्ट्रपति के विशेष संरक्षण में रखा गया है परन्तु विडम्बना यह है कि आज आदिवासी ही सबसे ज्यादा शक्तिहीन, भूमिहीन, बेघर वंचित, दलित और गरीब हैं। संवैधानिक प्रावधानों और संरक्षणों के बावजूद उनके मानवाधिकार का हनन लगातार बढ़ता ही जा रहा है। आधुनिक विकास योजनाओं के निष्पादन के क्रम में सबसे ज्यादा

*सहायक प्रोफेसर, रामगढ़ महाविद्यालय, रामगढ़, झारखण्ड

आदिवासियों का ही आशियाना उजाड़ा गया है। बड़े बांध हों या कल-कारखाने इनकी बुनियाद आदिवासियों के रिहायसी इलाकों और जंगलों पर ही रखी गई है। छोटानागपुर, उड़ीसा और छत्तीसगढ़ की बात करें तो भिलाई, बोकारो तथा राऊरकेला इत्यादि स्थानों में इस्पात कल कारखाने आदिवासियों की ही जमीन पर बने हैं। बड़े पैमाने पर उनका विस्थापन हुआ है। शहरीकरण के प्रभाव से ग्रामीण इलाके कंक्रीट के जंगल में परिवर्तित हो रहे हैं। प्राकृतिक वातावरण में रहने वाले ग्रामीण अब शहरीकरण की मार से कुपोषित, वंचित और फटेहाल जिंदगी गुजर बसर कर रहे हैं। आधुनिक विकास की इन विसंगतियों के बीच इन परिस्थितियों पर गम्भीरता और ईमानदारी से पुनर्विचार करने की जरूरत है। वैश्वीकरण के मौजूदा दौर में आदिवासी जीवन पर पड़ने वाले कुप्रभाव के कारण उनके मानवाधिकार पर चौरतफा हमला हुआ है।

भारतीय संविधान में अनुसूचित जाति और जनजातियों के संरक्षण एवं संवर्द्धन के लिए बनाये गये मजबूत प्रावधानों के बावजूद आज झारखंड में जनजातीय मानवाधिकारों का उल्लंघन दिन प्रतिदिन बढ़ता ही जा रहा है। डायन प्रथा, घरेलू हिंसा, छेड़छाड़, बलात्कार, अपहरण आदि के कारण आज जनजातीय महिलाएँ त्रस्त हैं। अनुसूचित जनजातियों की महिलाओं का व्यापक स्तर पर उत्पीड़न हुआ है।⁴ अमानवीय कृत्य डायन प्रथा को रोकने के लिए बिहार सरकार द्वारा डायन प्रथा प्रतिषेध अधिनियम 1999 लागू किया गया⁵ परंतु आज भी डायन घोषित कर प्रताड़ना जारी है। आदिवासियों के धर्म, रीति-रिवाज, भाषा, संस्कृति और पहचान पर भी लगातार हमले जारी हैं। भारतीय संविधान के अनुच्छेद-350 (क) में स्पष्ट निर्देश है कि प्रत्येक राज्य और उस राज्य के अंतर्गत आने वाले प्रत्येक स्थानीय भाषायी अल्पसंख्यक समूहों के बच्चों को उनकी ही मातृभाषा में शिक्षा देने का प्रावधान है किन्तु आज आदिवासी बच्चों की उनकी अपनी भाषा में शिक्षा देने की समुचित व्यवस्था नहीं हो पाई है।

आज जनजातीय भाषाओं को बचाने की मुहिम चलाई जा रही है। बावजूद इसके जनजातीय एवं क्षेत्रीय भाषाओं पर गहरे संकट के बादल मंडरा रहे हैं। भाषा के साथ जनजातीय समुदाय की संस्कृति, पहचान, इतिहास और आत्मविश्वास जुड़े होते हैं, जो अब संकट में हैं। संवैधानिक सुरक्षा एवं सरकारी तथा गैर सरकारी प्रयासों के बावजूद झारखंड के जनजातीय महिलाओं की स्थिति बहुत अच्छी नहीं है। घरेलू नौकरानी के रूप में काम करती जनजातीय महिलायें शारीरिक और मानसिक रूप से शोषित हो रही हैं। रोजगार की तलाश में पलायन करने के कारण बाहर भी इनका शोषण हो रहा है। विगत कुछ वर्षों से मानव व्यापार जैसी समस्या भी उभर कर आयी है, जिसमें दलाल इन्हें सुनहरे सपने दिखाकर अंधेरे के गर्त में धकेल रहे हैं। असंगठित क्षेत्र जैसे ईट भट्टा में और भवन निर्माण कार्य में काम करने वाली जनजातीय महिलाओं को मजदूरी के नाम में वाज़िब मेहनताना भी नहीं मिलता। झारखंड की जनजातीय महिलाओं के अधिकांश कार्य निःशुल्क महत्वहीन तथा अदृश्य होते हैं।⁶

घर और खेतों में इनके द्वारा किया जाने वाला कार्य श्रम की उस श्रेणी में नहीं माना जाता जिसमें शुल्क का भुगतान हो। संविधान के तहत अवसर की समानता के अनुसार महिलाओं के

झारखंड की जनजातीय महिलाएँ और मानवाधिकार : भारतीय संविधान की परिधि में

लिए कार्य क्षेत्र के नए अवसर भी प्राप्त हुए जो पहले पुरुषों के अधिकार क्षेत्र में आते थे परंतु इसके साथ ही महिलाओं के मानवाधिकार हनन के कुछ नए दरवाजे भी खुले जैसे कार्यस्थल पर यौन शोषण, असंगठित क्षेत्रों में पुरुषों के समान वेतन न मिलना, घर और बाहर दोहरी जिम्मेदारी निभाने पर भी परिवार का साथ न मिलना और मानसिक व शारीरिक रूप से प्रताड़ित किया जाना। जनजातीय महिलाएँ इससे ज्यादा प्रभावित हुई हैं। भारतीय संविधान के भाग 3 के अनुच्छेद 32 "संवैधानिक उपचारों का अधिकार" द्वारा मौलिक अधिकारों के उल्लंघन होने पर भारतीय नागरिक न्यायालय की शरण लेकर अपने मानव एवं मौलिक अधिकारों की रक्षा एवं उपयोग कर सकते हैं।¹⁷ इसके बावजूद अशिक्षा, गरीबी व जानकारी के अभाव के कारण जनजातीय महिलाएँ अपने अधिकारों के हनन पर विरोध का स्वर बुलंद नहीं कर पाती है।

अशिक्षा, अंधविश्वास, गरीबी तथा कुपोषण की शिकार झारखंड की जनजातीय महिलाओं की स्थिति सुधारने के लिए आज प्रशासनिक ढांचे में बुनियादी परिवर्तन की जरूरत है। मौजूदा कानूनी प्रावधानों एवं नीतियों की समीक्षा करके उनमें सकारात्मक बदलाव लाने की भी जरूरत है। मनुष्य होने के नाते इन्हें भी अपने व्यक्तित्व के विकास करने एवं गरिमापूर्ण जीवन व्यतीत करने का पूरा अधिकार है। इन्हें इनके मानवाधिकार जो भारतीय संविधान, या अन्तर्राष्ट्रीय अभिसमय द्वारा प्रत्याभूत किए गए हैं तथा भारतीय न्यायालय द्वारा प्रवर्तनीय है कि जानकारी देकर अपने अधिकारों के प्रति जागरूक किया जा सकता है। अतः मानवाधिकार को एक पाठ्य विषय के रूप में स्थान देकर सभी विद्यालयों, महाविद्यालयों एवं विश्वविद्यालयों में अध्यापन की आवश्यकता है ताकि आदिवासियों में अपने अधिकारों के प्रति सजग चेतना का विकास हो सके। तभी भारतीय संविधान की विभिन्न धाराओं और अनुच्छेदों की मर्यादा बनी रहेगी और झारखंड की सरल स्वभाव वाली जनजातीय महिलाओं का भी सर्वांगीण विकास संभव हो सकेगा।

संदर्भ सूची

1. तिकी, प्रभाकर : प्रभात प्रकाशन, दिल्ली, 2019, पृष्ठ 53
2. शर्मा, ब्रजकिशोर : **भारत का संविधान, भारत सरकार विधि न्याय और कंपनी कार्य मंत्रालय**, विधायी विभाग, राजभाषा खंड, दिल्ली, 1991, पृष्ठ 95
3. राय, डी. : **मानव अधिकार संरक्षण अधिनियम**, हिन्द पब्लिशिंग हाउस, इलाहाबाद, 2008, पृष्ठ 14
4. कुमारी, सोनी : **झारखंड में महिला उत्पीड़न समस्या एवं समाधान**, जानकी प्रकाशन, पटना, 2017 पृष्ठ 181
5. सहाय, पाण्डेय संजय : **अनुसूचित जाति और अनुसूचित जनजाति (अत्याचार निवारण) अधिनियम 1989**, प्रीतम लॉ हाउस प्रा. लि. पटना, 2019, पृष्ठ 56
6. वर्मा, उमेश कुमार : **झारखंड का जनजातीय समाज**, सुबोध ग्रंथमाला, राँची, 2009, पृष्ठ 151
7. कश्यप, अंजली : **भारतीय संविधान एवं मानव अधिकार**, शताक्षी प्रकाशन, रायपुर, 2014, पृष्ठ 147

British India And Tibet

Dr. Reena Nand*

No other land frontier in the world is as strong as the great Himalayas where lies the earstwhile mountain kingdom Tibet. From time immemorial, Tibet has been a significant factor in the political development of India, for it is a key to the safety and security of India's north-eastern frontier. Situated well inside the mountain ramparts, this Himalayan state provides a safety valve against invasion from Central Asia. This is why Tibet has always excited the curiosity and attention of the rulers of India whether they were Britishers or Indians. When the British consolidated their power in this sub-continent, they also realised the importance of securing a stable frontier on India's Himalayan borders. The British, therefore, had to evolve a definite policy towards Himalayan kingdoms lying on India's north-eastern corner especially Tibet as a buffer state.

This safety valve on India's Himalayan borders does not, however, exist now because of Chinese occupation of Tibet which forced the Dalai Lama to flee away from the land of his birth and faith. All these happened after the Britishers left India in 1947 and we became the masters of our destiny. This naturally suggests that while British India had a sound and successful Tibetan policy, our approach was somewhat defective as an independent nation. This article attempts to study and interpret British relations with Tibet during the period from the days of the East India Company to the British India till 1905.

British India's relation with Tibet began during the days of East India Company when they focused to open the 'Forbidden Land' of the Lamas to British Trade. As early as March, 1768, the Court of Directors in London had instructed their Agents in India to assess the prospects of British trade in Tibet.¹ Unlike the earlier British pursuance of purely commercial interests, we notice a shift in their approach in the eighties of the 19th century when they did cultivate some political motives too. For example, Warren Hastings, sent two missions to Tibet in later part of 18th century, while the sole motive to open a mutual and equal communication of trade between India and Tibet. Even with change of administration in 1858 from

* Assistant Professor, Dept. of Political Science, Dr. Shayama Pd. Mukerjee University, Ranchi, Jharkhand

the Company to the Crown, the dominant note of British rule in this country was still economic exploitation and commercial gain. But, three decades later when Colman Macaulay was sent as head of a Mission to Tibet, the British hoped to achieve definite political influence in Central Asia by gaining access to the Holy city of the Dalai Lama who were revered and respected throughout the Buddhist world. This is evident from the pages of his Memorandum submitted to Randolph Churchill, the then Secretary of State for India, wherein Macaulay had confided: "Our political influence in Central Asia would receive an enormous accession if, all misunderstanding and jealousy being removed, a British envoy and the Chinese Imperial Commissioner were to meet at the court of the Dalai Lama on cordial terms as the representatives of the great Empires of Asia in alliance"².

But once the British Government had consolidated their power in India, they were increasingly faced with the problem of safeguarding the long land frontier of this sub-continent. This necessity actually drew the British continually nearer to the snowy Himalayas which stood not only as a great frontier guard on India's northern borders but also as a dividing line between the British empire of India and the Chinese Central Asia. But this great mountain wall in itself was not so vital and important to the security of British India as were the four Himalayan kingdoms – Nepal, Sikkim, Bhutan and Tibet. The British could not afford to neglect these strategically located hill states and more so when they are in a position to provide India "a barrier of unparalleled strength"³ against foreign Invasion from Central Asia.

While Sikkim, Bhutan and Nepal lay on the Indian side of the Himalaya, Tibet was on the other side. Naturally, British India was not expected to have the same policy towards all the four Himalayan kingdoms which had not only locational differences, but had also no common political heritage and background. The British established the principle of non-recognition of foreign rights over the states lying on Indian side but they allowed Tibet to continue with the fiction of Chinese suzerainty over her. This concession to Peking was not out of any British love for the Manchu rule but for their understanding that Tibet under the suzerainty of weak Chinese would not be a source of danger to the safety and security of British India.

It would not be out of place to discuss the impression of Tibet towards the British in nineteenth century. Lhasa had all along shown hostility towards the British largely due to inherent suspicion of their activities in India. In 1816, the British through the 'Treaty of Sugauli'⁴ extended their influence in Nepal and at the same time acquired the Himalayan Districts of Kumaon and Garhwal. The

group of hill states from Tehri to the borders of Ladakh also passed into British hands. A few years later, in 1935, the British acquired the picturesque site of Darjeeling from the Raja of Sikkim. In 1946, Lahul and Spiti were detached from Ladakh and brought under British control. Later on, Ladakh, which lay on the west of Tibet, itself came indirectly under British influence. The undivided supremacy of the British in Sikkim to the total exclusion of all other powers including that of Tibet was recognised in 1890. Thus, what had been in the beginning a simple question of opening a trade mart and regularising the Anglo-Tibetan commercial interests turned into a political issue that resulted into demarcation of Sikkim-Tibet frontier as laid down in the Anglo-Chinese Convention of 1890 in which Tibet was not a signatory. Tibetans got alarmed at the rapid extension of British power in and around the Himalayan kingdoms. British rulers in India sensing the reaction of Tibet, deliberately refrained to show political interest in Tibet, more so after forcible expulsion of Tibetans from Sikkim territory. Now, the only alternative before the Indian Government was to go in for commercial contracts with Tibet.⁵

The Anglo-Chinese Convention 1890 had reserved three subjects for future consideration and settlement – the question of Anglo-Tibetan Trade, the problem of communication between the Indian Government and the ‘Authorities in Tibet’ and lastly, the grazing rights of the Tibetan in Sikkim.⁶ Since, the British had accepted Peking’s suzerainty over Lhasa, the negotiations for the settlement of the ‘Reserved Articles’ were resumed afterwards between Government of India and China. Tibet did not participate in it. British India’s Tibetan policy under Lansdowne and Elgin from 1890 to 1898 was mainly directed towards establishing trade links with Tibet.

The change in the office of viceroyalty, from Elgin to Curzon, was marked by a distinct approach towards Tibet. While Elgin moved slowly, cautiously and in a conciliatory and compromising spirit in Tibet, Curzon unfolded his Tibetan policy with force and extreme rapidity accepting the suggestions of the frontier officials and the Bengal Government. There are three main reasons behind Curzon’s aggressive policy towards Tibet. Firstly, Curzon, a man of high ambition and extraordinary energy, had passionate craving to see British Indian Empire ‘strengthened and secured from all sides’⁷. Curzon regarded India as the strongest pillar of British India in Asia. Secondly, the continued defiance of Peking’s authority by the Tibetans and ‘the defeat of the Chinese at the hands of Japan in 1895’⁸ had exposed the myth of Chinese suzerainty over Tibet. Curzon soon realised that the old method of dealing with Tibet through the intermediary China was ‘unproductive and

inglorious⁹. Lastly, the factor which contributed most the shifting of British stand on the Tibetan issue was reported Russian intrigues at Lhasa. In the beginning of the twentieth century, news reached Calcutta that missions were being exchanged between Lhasa and St. Petersburg that a secret deal had been struck between Russia and China whereby Tibet came under the protectorate of Russia.¹⁰

Contrary to Curzon belief that Chinese Amban¹¹ as an intermediary is a farce, he first of all sought the help of the Chinese Amban for resolving outstanding disputes between British India and Tibet. This moderate approach was resorted by Curzon to arrive at peaceful and amicable solution taking them in confidence. The failure to receive any positive response from the Chinese Amban confirmed Curzon's earlier conviction that solution of the Tibetan question lay in direct dealings with the Lhasa authorities. In July 1900, Curzon wrote his first letter directly addressed to the God king of Tibet. But Tibetan authorities refused to receive the letter. The Viceroy did not lose hope and turned his eyes to the Bhutan Vakil, Kaji U-gyen who was soon to visit Lhasa to deliver some animals to Dalai Lama's private zoo. He was entrusted with the responsibility to hand over Curzon's letter to the Tibetan Pontiff secretly.¹² This attempt also could not bear fruit. While Curzon was unsuccessfully trying to establish contact with Dalai Lama, emergence of Russia on the Tibetan scene changed the whole course. He knew fully well that even if Tibet was in Russian hands, it would not pose a serious military threat to British India, but it would certainly have most adverse effects on the other Himalayan Kingdoms, i.e., Sikkim, Bhutan and Nepal. He, therefore, thought of adopting a strong and vigorous policy towards Tibet.

Two stages can be noticed in Curzon's Tibetan policy. In the first stage, he attempted to solve the Tibetan problem through diplomacy and by establishing direct contact with the God king of Tibet. When this move failed, Curzon embarked upon a course of military action and violence that marked the second stage. Apparently, it would seem that a mission to Lhasa was proposed by the British Indian Government in view of the reported rumour of Russian intervention in Tibet. This was no doubt the immediate pretext but the sense of personal insult which the rejection of Viceroy's letters by Dalai Lama caused in the mind of Curzon also contributed much in shaping his adventurist endeavour.

After several military engagements with the Tibetans, Young husband was appointed to lead the Mission to Tibet and he reached Lhasa in 1904. Dalai Lama fled away at the approach of this British Mission. Young husband, however succeeded in concluding a treaty with Ti-Rimpoche, the Regent, and the members of the Tibetan National Assembly. The British Indian Government achieved all

their major objectives in Tibet through this Treaty. The British succeeded in establishing direct contact with the Tibetans and in extending their influence in Lhasa to the exclusion of all Foreign Powers. Thus, they removed all threats to the integrity of Tibet which was vital to the security of India's north-eastern frontiers. It is, however, interesting to note that while there was so much talk of Russian intrigue in Tibet, but no such evidence has been found in the official records preserved in the National Archives of India.

References and End Notes :

1. Sarcar, S. C. : *Bengal Past and Present*, Calcutta, 1931, pp 124-125
2. Nand, Bidya : *British India and Tibet*, Oxford & IBH Publishing Co., New Delhi, 1975, p.2
3. Bell, C. : '*The North Eastern Frontier of India*', Journal of the Central Asian Society, Vol. VII, 1930, p.221
4. The treaty of Sugauli was concluded between the East India Company and Nepal in March 1816 following the defeat of Nepalese in Anglo-Gurkha war.
5. Richardson, H. E. : *Tibet and its History*, Oxford, 1962, pp. 73-74
6. Articles 4, 5, 6 of the Anglo-Chinese Convention of 1890, Foreign Proceedings, March 1890, nos. 218-247
7. Fraser, Lovart : *India Under Curzon and After*, London, 1911, p.8
8. Vinacke, H. M. : *A History of the Far East in Modern Times*, New York, 1950, pp.146-150
9. Viceroy to Secretary of State, March 30, 1899, Tibet Papers (cd. 1920), no. 26, pp. 74-75
10. Das, Taraknath : *British Expansion in Tibet*, Calcutta, 1927, p.52
11. The high Chinese official residing in Lhasa
12. Nand, Bidya : op.cit., p.43



Baji Rao and His Debt Ridden Finances (1720-1740 A.D.)

Dr. Nupur Roy*

Abstract

Baji Rao is remembered as one of the most capable war generals of India. Marathas were able to achieve new heights of political success during his Peshwaship (1720-40). It is said that even a mention of his name was enough to bring shiver to his enemies, be it Mughal or other powers. Though a great fighter and successful leader, Peshwa had a lacuna in his otherwise brilliant military career, which was his financial condition. Baji Rao died sunken in huge piles of debt which he could not repay during his life time. This paper is an attempt to explore the cause and effect of pathetic state of economic affairs during his regime. It also attempts to prove that deficit state of Deccan coupled with jagirdari crisis created impossible conditions for Baji Rao. In a way socio-economic and structural conditions between 1720 and 1740 were more of the malefactor than the person himself.

Keywords: *Baji Rao, Economy, Deficit, Debt, Deccan.*

Introduction

Maratha contest for independent state has been painted in different colours by various scholars. Some consider it as a mere mercenary culture and a bid for survival of small Maratha bands. The Marathas, as active participants in this military economy evolved a military culture that was responsive to market forces. It probably began with small Maratha warrior bands that had a societal predisposition to organizational adaptability and military survival.¹ Here Cooper does not give any credit to Marathas other than being mercenaries fighting for money. On the other hand there are scholars who consider them as Deccan's patriots fighting for swarajya. Deccan of seventeenth century was theatre of ceaseless fighting, plunder and famine. Then came a stage when was nothing to be looted or captured. It was during these turbulent times that Baji Rao was sworn in as new Peshwa by Shahu Raja in 1720. Ambitious and energetic Peshwa deployed a vast

* Faculty, Department of History, Worker' College, Jamshedpur, Jharkhand

army to beat his enemies. In his twenty years of career, Baji Rao never lost a battle except one on the financial front, as he got himself under massive debt. The modest effort of this paper is to explore those causes inherent in basic structural economy responsible for his indebted condition. Used appropriately, strategic debt is not a waste of money, but rather, an opportunity to increase the likelihood you will be able to accomplish your goals in the short, medium, and long term.² This paper will explore and analyse economic crisis in medieval India and its impact on Peshwa Baji Rao's financial bearing.

History of the Maratha Economy since Times of Shivaji (1627-1680 A.D.)

The western edge of the Deccan plateau is subject to a low and uncertain rainfall, cultivation is poor and precarious, and it is only along the narrow margins of the few rivers that the peasant is assured of a good return for his labour.³ Maharashtra as a state seems to have emerged with the rise of the Satvahana power in the centuries before the Christian era. The early farming communities lived in small self-sufficient villages and their mixed economy was based on subsistence agriculture, stock raising and hunting-fishing.⁴

The initial rise of the Maratha power under Shivaji had depended entirely on the possession and control of some two hundred forts; and the unwalled Peshwa cities grew under the shelter of hill forts which still remained the only military strongholds.⁵ Besides land revenue, Chauth and Sardeshmukhi were also the source of income of the empire.⁶ It was suggested that a promising cultivator should be given money to equip himself for agricultural operations and that this money should be recovered in easy instalments and according to the convenience of the cultivator.⁷

Cultivators who had deserted their villages were convinced to return. The past arrears of such persons were written off, and their present rents were fixed after considering each case on its merit.⁸ Thus the source of revenue were, broadly speaking, land revenue from the cbali lands, the mokas-bab and gadapatti, the inam villages given by various chiefs such as the Nawabs of Savanur, the Deshpande of Nagnur, the Desai of Gadag, the Saranjams of the Patwardhans, the Zakat dues, deskat dues, dues from garden lands and the like.⁹ All the principal Mahratta officers had, as a further means of preserving intercourse and union, particular claims assigned to them on portions of revenue, or on whole villages in the districts of each other.¹⁰

The Konkan possessed many flourishing trading centres during the period of Shivaji. Chaul, Dabhol, Kalyan, Bhivandi, Vengurla, Pen, etc. have been frequently

referred to as prosperous commercial and industrial centres in the Factory Records of the East India Company.¹¹ Thus Shivaji actively encouraged not only agriculture but trade and commerce also in his kingdom. Unfortunately in next 20 years, Maratha economy was in such a miserable condition that Baji Rao Peshwa had to live and die under its enormous debt pressure.

Baji Rao and His Inheritance

By the end of seventeenth century the state that Shivaji had created ceased to exist. The Mughals controlled almost all of the major forts in Maharashtra and much of the countryside. They had begun assigning land in jagir grants for the maintenance of troops, as they had done in the conquered areas of Bijapur and Golconda.¹² Surplus revenues from the new provinces would flow northward to enrich treasuries in Delhi and Agra. Instead, the reverse occurred. Aurangzeb remained in the Deccan, year after year, fighting an endless war and hoping to reverse a descending spiral of public order and imperial power in that region.¹³

It was under such hostile conditions that Baji Rao was born in August 1700. After death of his father Balaji Vishwanath, Baji Rao was awarded Peshwaship in 1720 by Shahu Raja. The new Peshwa proved to be a great military genius. Unfortunately he had to live under grave financial strain and debt. This pressure is quite evident from those letters which he wrote to his brother Chimaji Appa and Swami Brahmanand. In a letter to Chimaji Appa, Baji Rao writes 'Do what is essential to earn money and pay off debts.'¹⁴ The Peshwa was also strapped for funds. Explaining that a salary of five rupess has to be paid in the Konkan against three on the plateau, the Peshwa wrote to Purandare, "I cannot take debts to run the campaign. If the master provides funds, I will stake my life to gain success in the campaign."¹⁵

Baji Rao writes in one of his letters 'I have repaid from who I borrowed. I will repay. But the debts have drowned me. It was better to lose my life instead.'¹⁶ He died at a young age of 39. "He died as he had lived", says Sir Richard Temple, "in camp, under canvas among his men, and he is remembered to this day among Marathas as the fighting Peshwa or the incarnation of Hindu Energy."¹⁷ What could possibly cause such financial despair and urgency for a person who had won maximum number of wars for Maratha Empire? Different authors have provided different notions for this ironical circumstance. This paper would evaluate some of these concepts to examine whether one of these were true or not.

Government expenditures include spending on goods, services and transfers at the federal, state, and local levels. The difference between spending and taxes is the government deficit or surplus.¹⁸ Baji Rao did not have a positive financial

status. Actually it was a bad one and gradually he landed himself in such a nasty debt trap from which more he tried to extricate himself more in went deeper in the trap.

Grant Duff who was earliest to compile and write on this subject concludes that Bajji Rao was under huge burden of debts because he wanted to outbid the Nizam to get the best soldiers of the Deccan to join him. Bajee Rao owing to the vast army he had kept up, both to secure his conquests, and to overcome his rivals, had become greatly involved in debts.¹⁹ There are two counter arguments against this statement of Duff: one is that Peshwa mostly fought wars which were not direct but adopted tactics to surround the enemy, cut off the supplies and starve them. The strategy of cutting off supplies and swift movement had crushed the Nizam's far superior artillery. Secondly during his 20 years of career as Peshwa, Bajirao was constantly fighting not only with Nizam but also with Mughals, Siddis or various semi-independent states. So it is not just the Nizam but a mix of all his campaigns which probably got him indebted. The first and foremost goal of Bajji Rao was to consolidate the Maratha empire and biggest enemy in his path was none other than the astute Nizam-ul-mulk who was Mughal viceroy of Deccan but later on carved out a separate state for himself, though he never gave up the pretence of acceptance of Mughal suzerainty in his life.

Though in the beginning years of 1720s, Nizam ostensibly held diplomatic channels open with Bajji Rao but in reality he never left his cunning designs over Marathas. It is necessary to look into some of the major interactions between Bajji Rao and Nizam to understand opinion of Duff on this subject. On 4 January 1721, the two giants, Bajji Rao I and Nizam-ul-Mulk, came face to face with each other at Chikhalthan, and held a diplomatic meeting with a view to arriving at some understanding between them. The youthful Peshwa dared to meet his political adversary in the Mughal army camp itself, undauntedly and to the great bewilderment of the Nizam.²⁰ On 18 May 1724, Nizam-ul-Mulk himself sought a meeting with the Peshwa Bajji Rao I at Nalcha, near Dhar, both 'pofessed friendship without revealing their real intentions.'²¹ However inevitable bloody encounters were awaited between the two in coming years. The Nizam-ul-mulk-Bajji Rao confrontation in 1727-28 occupied the entire territory of Maharashtra, Khandesh, and parts of Gujrat.²² Nizam attacked Pune to surprise Marathas but Bajji Rao surprised Nizam by raiding latter's territory along Godavari tract. The Nizam retreated to his own dominions and confronted the Peshwa's vast army in battle array in the hilly tract of Palkhed, situated at a distance of about 32 kms from Aurangabad near the Godavari.²³

Baji Rao and His Debt Ridden Finances (1720-1740 A.D.)

Pissurlencar reveals that the strife between the Marathas and the Portuguese in Bassein began during the reign of this king (Sahu). The Marathas began to demand a number of concessions from the Portuguese, but the latter only gave way on some. Treaties, big and small, were made and violations led to revised and new versions.²⁴ In 1723 a Maratha invasion of Portuguese Bassein led to temporary peace in 1724 and 1728. Whatever brief respite came from the 1728 armistice was soon put into disarray by a series of incursions and counter-incursions by the Marathas, as well as the Portuguese. ²⁵ Battle of 1737-39 ended with victory of Vasai by Marathas and declaration of Peace thereafter.

On 30 March, about eight thousand Mughal troops commanded by Mir Hasan Khan led an attack on the Maratha camp but were repulsed with heavy losses.²⁶ Baji Rao's northern campaign left Mughals totally terrified and Peshwa returned home jubilantly.

Table: Major Battles of Baji Rao (1720-40)

Place	Year	Adversary of Baji Rao	Winner	Was War Indemnity Paid(Y/N)
Palkhed	1727-28	Nizam-ul-mulk	Baji Rao	N
Deogarh	1729	Gond king Chand Sultan	Baji Rao	Y
Bundelkhand	1729	Muhammad Khan Bangash	Baji Rao	Y
Dabhoi	1731	Trimbak Rao, Nizam	Baji Rao	N
Konkan	1733	Siddis	Baji Rao	N
Delhi Campaign	1737	Mughals	Baji Rao	N
Siege of Bhopal	1737	Nizam-ul-mulk	Baji Rao	N

Source: Compiled from Data Provided by James Grant Duff in His Book *A History of the Mahrathas*

So, Peshwa Baji Rao was constantly in war, not just with Nizam but virtually all the major powers of North-Western India. He put all his resources at stake for these wars and won each of them with his military acumen. So the argument of Grant Duff cannot be refuted completely. Truly Baji Rao must have needed funds for such extensive battles especially those bloody ones fought with Nizam. Though Baji Rao won each of them, peace treaty was hardly ever honoured by Nizam.

Like in 1732 several clauses were put forward by Bajji Rao. Most of these clauses were never accepted by the Nizam.²⁷ Again in 1737 after siege of Bhopal, Bajji Rao gave a crushing defeat to Nizam. Besides Malwa he also agreed to try and get fifty lakh rupees for Bajji Rao from the Emperor, a promise never fulfilled.²⁸

It is worth to mention that Bajji Rao had kept huge armies, with best horses and guns and considered the largest and best in whole of Hindustan.²⁹ Peshwa did not get sufficient financial assistance from Shahu who according to Nizam had a comfortable going. Raja Shahu receives large collection of chauth and sardeshmukhi from the imperial Deccan.³⁰

General Economic Condition and Jagirdari Crisis: Problem at the Grass Root Level

The discussion in above pages is primarily concentrated on Bajji Rao and his dismal debt ridden finances as head of Maratha army. However we have to remember that Maratha kingdom as such was not totally cut off from rest of the country, rather they were one of those semi-autonomous states which existed during Mughal India. Therefore it becomes imperative to look at the bigger picture to evaluate Mughal Economy from 1680 to 1740. Mughal India had more or less stabilized as Shahjahan ascended the throne in 1628 but then clouds of jagirdari crisis forced him to take some harsh measures against jagir distribution. In the second place, the king, as proprietor of the land, makes over a certain quantity to military men, as an equivalent for their pay; and this grant is called jah-ghir, or, as in Turkey, timar, the word jah-ghir signifying the spot from which to draw, or the place of salary.³¹

Under Shah Jahan, a five-month jagir became fairly normal, thus impairing the efficiency of the cavalry. The reduced number of sawars weakened the ability and willingness of the Mughal faujdars to give adequate support to the jagirdars in the task of collecting their share of land revenue.³² Aurangzeb's attempt to introduce into the Deccan the system of administration which had been developed by the Mughals in north India and his efforts to induct Deccani nobles and Maratha sardars in the nobility after 1687 deepened the agrarian crisis. The person thus put in possession of the land, whether as timariots, governors, or contractors, have an authority almost absolute over the peasantry, and nearly as much over the artisans and merchants of the towns and villages within their district; and nothing can be imagined more cruel and oppressive than the manner in which it is exercised.³³ While trade and industry, including foreign trade continued to expand in India during the reign of Aurangzeb, agriculture seems to have stagnated in

large areas, leading to a growing crisis of financial resources, and pressure on a section of the cultivators.³⁴

As the ground is seldom tilled otherwise than by compulsion, and as no person is found willing and able to repair the ditches and canals for the conveyance of water, it happens that the whole country is badly cultivated, and a great part rendered unproductive from the want of irrigation.³⁵

Some Other Roots of Economic Strain

The uncertainty of rains, constant warfare, lack of credit facilities, burden of taxation and many other factors contributed towards the backwardness of agriculture and the agriculturists.³⁶ To aggravate the situation, Deccan was constantly the theatre of incessant wars among various parties like: Mughals, Marathas, Nizam and other Deccani states. It is become a proverbial saying, that the Deccan is the bread and support of the soldiers of Hindostan.³⁷ While Baji Rao was constantly in debt, many working under his command, succeeded in amassing huge wealth. Under Baji Rao he had distinguished himself both in arms and in business and had been appointed by that Peswa diwan to Ranoji Sindia. While the latter remained poor, Ramchandra Malhar Shenvi amassed a large fortune.³⁸

Fort maintenance was another major costly liability for Peshwa: "It is evident that these forts, if kept up, must be extremely expensive, both in garrisons, provisions, and repairs; and if merely abandoned by us, would be liable to be occupied by insurgents or hill banditti, and being almost all exceedingly strong might require a regular army to reduce them...."³⁹ Shivaji's policy of plunder and Aurangzeb's insatiable thrust for Deccani land dried up resources of Deccan. Maharashtra was not a rich region, and state depended on fluctuating source of revenue like Chauth, Sardeshmukhi.⁴⁰ It was this legacy which Baji Rao inherited: a famished peasantry and ruined state.

Another theory which can explain perpetual indebtedness of Baji Rao can be understood from the perspective of Yadunath Sarkar. According to him it was lack of business administration which was responsible for their broken state of finances. He writes "The chief defect of the Marathas, which has disastrously reacted on their political history, is their lack of business capacity. This race has produced no great banker, trader, captain of industry, or even commissariat or contractor. Hence, on the economic side, in the broadest sense of the term, the Maratha administration was very weak.⁴¹ Thus, when Peshwa Baji Rao died in 1740, he left a debt of Rs 14.5 lakh which had been taken from thirty mahajanas @ at Re 1/- to Rs 2^{1/2} per cent!⁴²

Actually the remarkable thing about the statement "one has to pay one's debts" is that even according to standard economic theory, it isn't true. A lender is supposed to accept a certain degree of risk.⁴³ Bajji Rao took his share of risks and so did his lenders!

Conclusion

Bajji Rao did not have to die with immense amount of loan if his chief adversary Nizam-ul-Mulk had paid the promised war indemnity. Also due to deficit state of Deccan and Jagirdari crisis Bajji Rao could not acquire that kind of earnings from stipulated land area as well. It is not expenses which got him indebted but lack of income from dried up state of Deccan.

References

1. Cooper, Randoff G.S. : *The Anglo-Maratha Campaigns and the Contest for India: The Struggle for Control of the South Asian Military Economy*, Cambridge Press, U.K., 2003, P.16
2. Anderson, Thomas J. : *The Value of Debt in Building Wealth*, Wiley, New Jersey, 2017, P. 14
3. Sarkar, Yadunath : *Shivaji and his times*, Orient Blackswan Publishers, New De lhi,1952, P.2.
4. Kosambi, Meera : 'Colonial Urban Transformation in Maharashtra', in *Region, Nationality and Religion*, (ed.) Kulkarni, A.R. and Wagle, N.K. Popular Prakashan, Mumbai, 1999, P.42
5. Ibid., P.33
6. Nayak, Ganeswar : 'Socio-Cultural and Economic History of Medieval India,' DDCE/ M.A HIST./Paper-22, PP.217-218
7. Kulkarni, A.R. : *Studies in Maratha History*, Diamond publication, Pune, 2008, P.16-17
8. Ibid.
9. Chitnis, K. N. : *Glimpses of Maratha Socio-Economic History*, Atlantic Publishers, New Delhi, 1994, P.35
10. Grant, Duff James : *A History of the Mahrattas*, First published 1826, P.461
11. Kulkarni, A.R. : Op. Cit., PP.18-19

Baji Rao and His Debt Ridden Finances (1720-1740 A.D.)

12. Stewart Gordon : *The Marathas (1600-1818)*, Part 2, Volume 4, Cambridge University Press, New York, 1993, P.98
13. Richards, John F. : *The New Cambridge History of India (The Mughal Empire)*, Cambridge University Press, UK, 1995, P.225
14. Sardesai, G.S. : *Selections Peshwa Daftar*, Vol. 13.23, 1933
15. Kulkarni, Uday S. : *The Era of Baji Rao*, Multa Mutha Publishers, Pune, 2017, P.173
16. Parasnis DB, Brahmendra swami charitra and patravvyavahar, letter 30, 1900
17. Edward James Rep; son, Burn, Sir Richard : *The Cambridge History of India*, Volume 3, P.407
18. Samuelson, Paul A : *Economics*, Tata Mc Graw-Hill Education, New Delhi, 2010, P.379
19. Grant, Duff James : Op. Cit., P.528
20. Mehta, Jaswant Lal : *Advanced Study in the History of Modern India (1707-1813)*, New Dawn Press, New Delhi, 2005, P.93
21. Ibid, P.95
22. Kulkarni, Uday S. : Op. Cit., P.102
23. Ibid., PP.96-97
24. *Portuguese Studies Review*, Vol.16, No.2, edited by PSR, ISSN-1057-1515, Sim Yong Huei, 'War and Diplomacy in the Estads da India (1707-50)', Baywolf Press, 2008, PP.52-53
25. Ibid., PP.53-54
26. Mehta, Jaswant Lal : Op. Cit., PP.116-117
27. Kulkarni, Uday S. : Op. Cit., P.163
28. Ibid., P.256
29. Srinath, Menon : *Significant Battles of Indian History*, 2016, P.39
30. Kulkarni, Uday S. : Op. Cit., P.114
31. Ibid.
32. Chandra, Satish : *Essays On Medieval Indian History*, Oxford Press, New Delhi, 2003, PP. 133-134

Journal of Historical Research

33. Bernier, Francois : *Travels in the Mogul Empire (A.D. 1656-1668)*, Oxford University Press, 1916, P.225
34. Chandra, Satish : Op. Cit.
35. Bernier, Francois : Op. Cit, PP.226-227
36. Kulkarni, A. R. : Op. Cit., P.14
37. Bernier, Francois : Op. Cit, P.215
38. Kincaid, Charles : *A History of the Maratha People*, Oxford University Press, New Delhi, 2015, P.317
39. Kosambi, Meera : 'Colonial Urban Transformation in Maharashtra', in *Region, Nationality and Religion*, Op. Cit., PP.33-34 6201499806
40. Nayak, Ganeswar : Op. Cit., P.237
41. Sarkar, Yadunath : Op. Cit., P.10
42. Chandra, Satish : Op. Cit., P.96
43. Graeber, David : *Debt: The First 5000 Years*, Penguin Books, P.4



पलामू में 1857 का विद्रोह एवं चेरो-भोगता गठबंधन

दिग्विजय कुमार*

परिचय

झारखण्ड के पश्चिमोत्तर दिशा में अवस्थित पलामू का गौरवमयी इतिहास रहा है। पलामू चिरकाल काल तक स्वतंत्र रहा। इस भू-भाग के प्राचीन जनजातियों में कोल, कोरवा, बिरजिया, परहिया, उराँव, मुंडा, महर्ष या माल, रकशेल-खरवार-चेरो आदि का वर्णन मिलता है।¹ पलामू में विधिपूर्वक शासन प्रणाली की शुरुआत चेरो-युग से शुरू होता है जब 1613 ई0 में भगवन्त राय (1613-1630ई0) के शासन की शुरुआत होती है। जो पलामू में चेरो राज्य का संस्थापक थे।² इस समय केंद्र में जहांगीर का शासनकाल था।

पलामू की एक अन्य जनजाति 'खरवार' का वीरतापूर्ण इतिहास रहा है। कहा जाता है कि जब भगवन्त राय ने पलामू में राज्य की स्थापना हेतु संघर्ष किया था तो इनका साथ खरवारों ने ही दिया था। चेरो 'बारह हजार' कहलाते थे तो खरवार '18 हजार'। अतः इससे पता चलता है कि चेरो की संख्या खरवारों से कम थी।³ फिर भी राज्य की स्थापना चेरो ने की। इन दोनों जातियों में घनिष्टता चिरकाल से थी। पलामू आने के पूर्व चेरो भोजपुर पर और खरवार रोहतास पर शासन करते थे। पलामू के इतिहास के अध्ययन से पता चलता है कि चेरो और खरवार में भाईचारे का संबंध था। इसकी पुष्टि इससे भी होती है कि पलामू विजय के बाद पलामू के पश्चिमोत्तर तथा पूर्वी भाग पर चेरो राज्य करते थे और दक्षिणी एवं पूर्वी भाग पर खरवार।⁴ 1857 के विद्रोह को भलीभाँति समझने के पहले हमें पलामू की भौगोलिक स्थिति, सैन्य दृष्टिकोण से इसके महत्व एवं पलामू में चेरो राज्य एवं शासकों को समझना होगा।

भौगोलिक दृष्टि से पलामू का उत्तरी भाग रोहतास एवं औरंगाबाद जिलों को छुता था, पूर्वी भाग गया, चतरा एवं रांची से सटा हुआ था। इसका पश्चिमी भाग गढ़वा एवं छत्तीसगढ़ के सरगुजा के साथ जुड़ा हुआ था, तथा दक्षिणी भाग गुमला एवं लोहरदगा से सटा हुआ था। सैनिक दृष्टिकोण से इसकी अवस्थिति एक रणनीतिक महत्व को स्थापित करती थी, क्योंकि झारखण्ड में पलामू के पश्चिमोत्तर भाग से हो प्रवेश किया जा सकता था।⁵ अतः सैन्य दृष्टिकोण से इसकी महत्वपूर्ण स्थिति थी।

* UGC Senior Research Fellow, University Dept. of History, Ranchi University, Ranchi

चेरो शासको के अंतर्गत 1613 से लेकर 1771 तक पलामू एक स्वतंत्र राज्य के रूप में स्थापित रहा। जबकि 1771 से लेकर 1813 तक यह एक करद राज्य के रूप में अंग्रेजों को कर देता रहा।⁶ परन्तु जैसे ही मौका मिलता वह कर देना बंद कर देते। लेकिन 1813 ई० में पलामू जब नीलाम हो गया तब चुड़ामन राय को राजा के पद से हटा दिया गया एवं 300 मासिक पेंशन याप्ता बना दिया गया। अतः 1813 में चेरो शासन का अंत हो गया।⁷ परिणामस्वरूप चेरो में असंतोष व्याप्त हो गया जो समय-समय पर विद्रोहों के रूप में सामने आता रहा। जैसे – 1817 का विद्रोह, 1832 का कोल विद्रोह, 1857 का विद्रोह आदि।⁸

1819 से पलामू पर कंपनी का प्रत्यक्ष शासन स्थापित हुआ। चेरो सत्ता को पहले ही समाप्त कर दिया गया था। कंपनी के प्रत्यक्ष शासन में आने से खरवारों को भी जमीन से बेदखल कर दिया गया एवं इनके जागीरों को भी छीनने की कोशिश हुई। परिणामतः खरवार भी अंग्रेजों से असंतुष्ट थे। ऐसी स्थिति में चेरो और खरवारों ने मिलकर असंतोष को विद्रोह के रूप में समय-समय पर व्यक्त करते रहे। लेकिन इस विरोध की पराकाष्ठा का नाम था –1857 का विद्रोह।⁹

सिवाय कुछ क्षेत्रों को छोड़कर 1857 के विद्रोह का देशव्यापी असर हुआ था। इस विद्रोह के आग से झारखंड भी अछूता नहीं रहा था। झारखंड के हजारीबाग तथा रांची में विद्रोह की पलामू में प्रतिक्रिया अनिवार्य थी। पलामू के निवासियों विशेषकर सभी जनजातियों ने खुलकर इसमें भाग लिया। अंग्रेजी सत्ता को उखाड़ फेंकने के लिए उन्हें स्वाभावतः इससे बेहतर विकल्प और अवसर शायद ही भविष्य में मिलता। परन्तु इस विद्रोह में दो जनजातियों चेरो एवं खरवारों की ऐतिहासिक भूमिका को नजरअंदाज नहीं किया जा सकता। पलामू में इस आंदोलन के प्रमुख नेता नीलांबर एवं पीताम्बर नामक दो भाई थे, जो खरवारों की भोगता शाखा के बड़े पराक्रमी, धीर, वीर, गंभीर तथा देशभक्ति के ओज से अभिभूत थे।¹⁰ इनके पिता भी बड़े पराक्रमी पलामू के जमींदार थे, जिनसे ब्रिटिश कंपनी सरकार की मुठभेड़ हो चुकी थी। इस घराने के जागीरदारों को ब्रिटिश सरकार ने पलामू में दो जगहों पर जागीरें दी थी। एक जागीर सरगुजा की सीमा पर थी तो दूसरी जागीर चेरो और सनेया में कोयला नदी के तट पर थी।

1857 में ब्रिटिश राज्य के विरुद्ध रामगढ़ बटालियन ने एक विद्रोह जारी किया। उस समय पीताम्बर शाही रांची में मौजूद थे।¹¹ उन्हें ऐसा लगा कि इस विद्रोह से अंग्रेजी सत्ता को उखाड़ फेंका जा सकता है। उन्होंने अपने भाई नीलाम्बर शाही से विचार किया और असंतुष्ट चेरो सरदारों के साथ गठबंधन बनाकर सबसे पहले अंग्रेजों के भक्त रंका और चैनपुर तथा लेस्लीगंज के चेरो जागीरदारों को सहसा एक साथ धावा बोलकर नष्ट करने की योजना बनाई। 21 अक्टूबर 1857 को इनपर चढ़ाई हुई। उधर इन जगहों के ठकुराई भी इन गतिविधियों से सावधान थे। अतः चैनपुर एवं रंका में भोगतों की हार हुई, लेकिन अंग्रेजों के सबडिवीजन लेस्लीगंज को भोगतो ने काफी क्षति पहुँचाई, घर जला दिए, दफ्तारों को आग के हवाले कर दिया गया, लूटे हुए एवं अनेक लोग मारे

गए। जिले का जूनियर सहायक ग्रेहम को चैनपुर गढ़ में भागकर जान बचानी पड़ी।¹² भोगता वीरों की इस विजय ने सारे पलामू को सशस्त्र ब्रिटिश से लोहा लेने के लिए खड़ा कर दिया। वस्तुतः यह जीत संगठनात्मक जीत थी जो भोगता एवं चरो वीरों को आगे के संघर्ष के लिए प्रोत्साहित करती रही। नवम्बर के अंत होते-होते भोगतों का पूरा कब्जा पलामू किले पर हो गया।¹³

इधर भोजपुर में बाबू कुँवर सिंह ने अंग्रेजों को पस्त कर रखा था। भोजपुर में कुँवर सिंह की विजय से पलामू में भी विद्रोहियों को मानसिक प्रोत्साहन मिलता था। उधर रीवां राज्य के सिंधरौली के सामंत ने भी नीलांबर की सहायता में सरगुजा पर चढ़ाई कर दी थी।¹⁴

ऐसी परिस्थिति में 21 जनवरी को डाल्टन रांची से मनका पहुँचा, जहां ग्रेहम भी डाल्टन से पश्चिम की तरफ से आकर मिला (लेस्लीगंज की घटना के बाद चैनपुर गढ़ में भागकर जान बचाया था)। उत्तर से देव के राजा की फौज भी आ पहुँची। इस संयुक्त फौज का उद्देश्य पलामू किला को मुक्त कराना था। अतः सम्मिलित सेनाओं ने तीनों ओर से गढ़ पर चढ़ाई की। भोगता भाग निकले। लेकिन अंग्रेजों को जो सामाग्री मिली उसमें कपड़े के बंडल में कुँवर सिंह का एक पत्र मिला जिसमें लिखा था कि "अति शीघ्र मेरी सहायता प्राप्त होगी।"¹⁵ लेकिन सहायता पूर्व ही पलामू गढ़ पर अंग्रेजों का कब्जा हो गया। इससे ऐसा प्रतीत होता है कि भोगता बंधुओं एवं चरो नेताओं ने विद्रोह में वाह्य सहायता प्राप्त करने की कोशिश की थी।

डाल्टन ने फरवरी, 1958 में सभी जागीरदारों को परवाना दिया कि वे सभी लेस्लीगंज पहुँचे। अनेक जागीरदार आए पर चरो राजवंश के प्रधान भवानी वक्स नहीं आए। वह भोगतों की सहायता के लिए तैयारी कर रहे थे। वस्तुतः डाल्टन की यह तैयारी नीलाम्बर एवं पीताम्बर को चेमू एवं सनेया गढ़ों पर आक्रमण करने के निमित्त हो रहा था। इसी बीच डाल्टन ने भवानी वक्स को अपनी ओर कर लिया।¹⁶ डाल्टन अपनी सेना को दो भागों में विभक्त किया। एक टुकड़ी ठकुराई किशुन दयाल सिंह के नेतृत्व में शाहपुर पहुँची और दूसरी टुकड़ी को स्वयं डाल्टन ने नेतृत्व दिया और टुंगड़ी घाट पहुँचा, जहां नीलाम्बर की फौज हरनामांड लूट रही थी। सम्मिलित सेना के पहुँचने पर भोक्तों को भागना पड़ा और लूट का माल ग्रेहम के हाथ लगा। भोगतों के चेमू एवं सनेया जागीर के सारे गाँव को डाल्टन ने जला दिया, लेकिन नीलाम्बर पीताम्बर का कुछ भी पता नहीं चल सका। वस्तुतः पलामू की जनता की अनुरक्ति अपने इन वीरों के प्रति प्राणों से भी ज्यादा थी। इस बीच मार्च, 1858 के अंत में डाल्टन बीमार हो रांची लौट गये तथा घोषित किया कि भोगता वीरों से अब कोई भय नहीं है। परन्तु नीलाम्बर और पीताम्बर का अन्ततः क्या हुआ यह ठीक – ठीक ज्ञात नहीं है। ऐसा लगता है कि भोगता बंधु अन्ततः पकड़े गये और उन्हें फासी दी गई।¹⁷ किन्तु पी० सी० राय चौधरी ने पलामू गजेटियर में उल्लेख किया है कि भोगता बंधुओं ने या तो आत्मसमर्पण किया या पकड़े गये।¹⁸ ऐसी स्थिति में चरो-भोगता गठबंधन फरवरी, 1859 तक छिन्न-भिन्न हो चुका था और पलामू में स्थिति सामान्य हो चुकी थी। यद्यपि

विद्रोह की यदा-कदा घटनाएं 1859 के अन्त तक होते रहे थे।¹⁹ परन्तु प्रश्न यह उठता है कि आखिर चेतो-भोगता गठबंधन क्यों विफल हो गया। इस पर निकट दृष्टिपात करने से इन सारे प्रश्नों के जवाब आसानी से मिल जाते हैं। जिसे निम्नलिखित बिन्दुओं के अन्तर्गत समझा जा सकता है।²⁰

चेतो-भोगता गठबंधन की विफलता के कारण

- (1) चेतो-भोगता गठबंधन में कुशल नेतृत्व का अभाव दिखता है। वस्तुतः ये कुशल संगठनकर्त्ता थे ना की नेतृत्वकर्त्ता।
- (2) भोगतो के सैन्य संगठन में सवारों की कमी थी। इस अभाव के कारण एक जगह से दूसरी जगह जाकर सैन्य सहायता देना असम्भव था, जबकि अंग्रेजों के साथ घुड़सवार एवं पैदल दोनों सैनिक पर्याप्त संख्या में थे।
- (3) भोगता वीर थे लेकिन जमकर लड़ना नहीं जानते थे। इनकी युद्ध पद्धति गुरिल्ला पद्धति थी, जिसमें ये माहिर थे। लेकिन आमने-सामने के युद्ध में ये बुरी तरह धाराशायी होते थे।
- (4) किसी भी संघर्ष में सफलता के लिए यह आवश्यक था कि गुप्तचर व्यवस्था दुरुस्त हो, जिससे विरोधी पक्ष की गतिविधियों की सही-सही जानकारी मिल सके। लेकिन ऐसा प्रतीत होता है कि भोगतो के पास ऐसी किसी व्यवस्था का अभाव था।
- (5) पर्याप्त मात्रा में सैनिकों का अभाव एवं रसद, गोले-बारूद एवं बंदूकों की कमी भी एक बड़ा अभाव साबित हुआ।
- (6) विद्रोह के अग्रिम पंक्ति के नेताओं की गिरफ्तारी या पकड़े जाने पर या फांसी होने पर द्वितीय पंक्ति एवं बाद के नेतृत्व का अभाव परिलक्षित होता है।

परिणाम एवं निष्कर्ष

यद्यपि विद्रोह असफल हो गया लेकिन इसके परिणाम पलामू के शासन-प्रशासन में मूलभूत परिवर्तन की ओर इशारा करते हैं। 1853 में पलामू एक अलग सबडिविजन बना था जिसका मुख्यालय कोरंडा था। 1862 में डालटेनगंज एक अलग सबडिविजन बना। 1892 ई0 में पलामू एक पूर्ण जिला बना जो डिप्टी कमिश्नर द्वारा शासित होता था इसके अन्तर्गत चार परगने पलामू, टोरी, जपला और बेलौंजा थे। उपर्युक्त गठन से शासन प्रशासन में सुविधा हुई एवं आम जनता सुविधाओं को पहुँचाना आसान हुआ। समय के साथ पुनः इस जिले में कई बार विभाजन हुआ। वस्तुतः इस विद्रोह ने लोगों के मानस पटल पर स्वतंत्रता की छवि को उकेरा जो भविष्य में 90 वर्षों के बाद पुर्ण स्वतंत्रता के रूप में हासिल हुआ। इसने लोगों को शोषण के विरुद्ध आवाज उठाने के लिए प्रेरित किया।

संदर्भ सूची

1. मैले, एल० एस० एस० ओ' : **बंगाल डिसट्रिक गजेटियर्स-पलामू**, द बंगाल सेक्रेटेरियट बुक डिपो, कलकत्ता, 1907, पृ० - 46.
2. मैले, एल० एस० एस० ओ' : **बिहार एवं उड़िसा डिसट्रिक गजेटियर्स-पलामू**, सुपरिटेण्डेंट गर्वमेंट प्रिंटिंग, बिहार एवं उड़िसा, 1926, पृ० - 22.
3. डाल्टन, ई० टी० : **डिसक्रिपटिव इथनोलॉजी ऑफ बंगाल**, ऑफिस ऑफ द सुपरिटेण्डेंट ऑफ गर्वमेंट प्रिंटिंग, कलकत्ता, 1872, पृ०-127.
4. भट्ट, एस० सी० : **द डिसट्रिक गजेटियर्स ऑफ झारखण्ड**, ज्ञान पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली, 2002, पृ० - 226.
5. वही, पृ०- 225.
6. चौधरी, पी० सी० राय : **बिहार डिसट्रिक गजेटियर्स-पलामू**, पटना, 1961, पृ०-63.
7. वही, पृ० - 64.
8. पाण्डेय, रामदीन : **पलामू का इतिहास**, बेनी माधव प्रेस, रांची, 1977, पृ० - 115.
9. वही, पृ० -121.
10. बीरोत्तम, बी० : **झारखंड इतिहास एवं संस्कृति**, बिहार हिन्दी ग्रंथ अकादमी, पटना, 2013, पृ०-298.
11. मैले, एल० एस० एस० ओ' : **बिहार एवं उड़िसा डिसट्रिक गजेटियर्स-पलामू**, सुपरिटेण्डेंट गर्वमेंट प्रिंटिंग, बिहार एवं उड़िसा, 1926, पृ० - 36.
12. मैले, एल० एस० एस० ओ' : **बंगाल डिसट्रिक गजेटियर्स-पलामू**, द बंगाल सेक्रेटेरियट बुक डिपो, कलकत्ता, 1907, पृ० -31.
13. पाण्डेय, रामदीन : **पलामू का इतिहास**, बेनी माधव प्रेस, रांची, 1977, पृ० -124.
14. वही, पृ० - 125.
15. भट्ट, एस० सी० : **द डिसट्रिक गजेटियर्स ऑफ झारखण्ड**, ज्ञान पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली, 2002, पृ० -229.
16. चौधरी, पी० सी० राय : **बिहार डिसट्रिक गजेटियर्स-पलामू**, पटना, 1961, पृ०-81.
17. मैले, एल० एस० एस० ओ' : **बंगाल डिसट्रिक गजेटियर्स-पलामू**, द बंगाल सेक्रेटेरियट बुक डिपो, कलकत्ता, 1907, पृ० -33.
18. चौधरी, पी० सी० राय : **बिहार डिसट्रिक गजेटियर्स-पलामू**, पटना, 1961, पृ०-81
19. चौधरी, एस० वी० राय : **सिविल रिवेलियन इन द इंडियन म्यूटिनिज**, 1857-59, पृ०-188.
20. पाण्डेय, रामदीन : **पलामू का इतिहास**, बेनी माधव प्रेस, रांची, 1977, पृ० - 126

An overview of the periodic markets in the Kolhan Government Estate: A review

Aatish Ranjan*

Introduction

Periodic markets or weekly *Haats* being one of the important elements in the rural trade network is also often considered to be the lowest rung of market in the hierarchy of the marketing system¹. It is considered a place of termination point of goods for trade. The nature of trade conducted here is mostly of retail type which is often unsophisticated and the market mechanism in operation here appears to be archaic. It is postulated that the periodic markets are traditional and spontaneous channel of marketing which is of great antiquity². The origin of periodic markets may be explained in terms of the needs of producers, the traditional organization of time and comparative advantages³. The maintenance of the production schedule had been the most prominent feature of the rural life and in order to not disturb this schedule the activity of buying and selling had been limited to one or two days per week. In later stages such temporal pattern were also ordained by civil or religious authorities⁴. In colonial India we have examples zamindars or *nawabs* founding, developing and controlling the markets and also setting up competitive markets pitched against each other⁵. However in the case of Kolhan Government Estate the founding of periodic markets was a kind of colonial intervention meant to serve the colonial needs. In this paper an effort has been made to explain the motives of the colonial power in establishing the periodic markets in The Kolhan Government Estate and how the spatial distribution of markets was instrumental in developing the trade network in the concerned area of study.

The Establishment Of The Kolhan Government Estate

The Kolhan Government Estate situated in the erstwhile district of Singhbhum⁶, corresponding the present subdivision of Sadar Chaibasa and Jagannathpur⁷, was a Non-Regulation Area established in 1837 by the East India Company and it was incorporated into The South West Frontier Agency, which also comprised of

* UGC Senior Research Fellow, University Department of History, Ranchi University, Ranchi

Manbhum, Lohardaga and Hazaribagh Division⁸, in the same year. The Agency was an area which was out of the jurisdiction of the Regulations and the rules of criminal and civil justice operational in other areas. It was headed by an officer styled as The Agent of The Governor General, while Principal Assistants to The Agent were placed in the charge of the Division⁹. Thus, The Kolhan Government Estate was an area where the Company Government established their direct rule over an inhabiting Ho Adivasis, who were long perceived to be unruly, undependable and militant tribe and it was hoped that through their enterprise they would be turned into a peace loving, law abiding peasant community which would form an "Ideal foundation for the British Colonial domination in India"¹⁰. The Kolhan Government Estate initially consisted of 26 *Pirs* and 622 villages¹¹. However these *pirs* were divided into police tracts where 3 *pirs* were put into the jurisdiction of Chakradharpur police station and remaining were put into Kolhan Thana¹². The idea behind the establishment of Kolhan Government Estate was coined by Thomas Wilkinson, the protégé of Thomas Munro, who advocated a personal form of government where the relationship between the ruler and the ruled is based upon paternalism and personal rule. In pursuit of this end the colonial authorities from the beginning tried to build upon two inherently contradictory notion of "regional particularism on the one end and Universalist principles"¹³ on the other end. The first was established through notion of isolation¹⁴ where the Kolhan and its dominant Ho *Adivasi* community was isolated from other parts of the country whereas the second was established through facilitating infiltration of Western ideas and institutions by developing means of communication, introducing exotic revenue system, establishing educational institutions, introducing market economy system and above all establishing a western administration system. Through these steps the colonial authorities sought to gradually consolidating their foothold in every inch of the Bengal territory however their methods and ideologiesto establish their hegemony varies within few miles. Nevertheless, the colonial authorities enacted special legislations for the safeguard of this particular region and its indigenous subjects but also opened the gates for the infiltration of outsiders so that the, so called, modern ideas could be infiltrated among these Arcadian Ho adivasis. It can be also said that it was the beginning of the *PaxBritannica* policy where white man had taken upon themselves with the burden to civilize the so called savage and barbarous people.

The Introduction Of Periodic Market

This policy brought about the introduction of various novel and peculiar institutions and establishments into the now called Kolhan Government Estate.

One such institution was the establishment of periodical markets or locally called “*haat*” in the Kolhan Government Estate. The introduction of periodical market was a novelty in this area because we hear of fairs or “*mela*” in the area where congregation of people takes place but prior to the Colonial rule there was no mention of periodical or weekly *haats* in and around the area. There can be two reasons ascribed for such conspicuous absence of *haat* in this area. Firstly, one of the distinct features of the Ho village community was that it consists of dominant Ho *adivasi* population which is interspersed with regular distribution of functional caste groups¹⁵. These functional castes were ascribed to provide necessary services to the Ho *adivasis* which were, otherwise, not performed by the latter. These classes of people were invited by the Ho inhabitant of the village where they were allotted land in the village, though the cultivation was strictly checked, to provide services necessary to village in lieu of payment by measure of rice. When Kolhan was annexed by British in 1837 the total Ho population was 60366 and that of other castes was 8662 or 14% of the tribal population¹⁶. The primary service castes of village were Tanti (weavers), Goalas (cowherds), Kamars (blacksmiths), Tamarias (traders), Gonds (traders), Kumhars (potters), Kurmis (labourers), Ghansis (musicians) and Doms (basket weavers). Secondly, the feudatory states in the vicinity of Kolhan also did not made any effort to disturb the prototype village economic arrangements due to their own political ideology. *Hermann Kulke* had argued that the princely states of East India (Orissa region) had established authority and acceptance through twin process of vertical and horizontal legitimation. Horizontal legitimation was achieved through creating exotic genealogies with the aid of the Brahmins and building colossal temples for worship. Similarly vertical legitimation was established through appropriation of various tribal customs and cult within the ritual code of royal family¹⁷. Thus the feudal chiefs did not find it appropriate to disturb the then existing economic structure of the region. Nevertheless rudimentary trade was carried by banyas of Manoharpur and Chakradharpur. They passed through the region, halting on fixed dates and at fixed periods at different places¹⁸. They traded in articles such as tamarind, tussar cocoon, hides, lac, timber and jungle grass.

With the establishment of Kolhan Government Estate Thomas Wilkinson, The Political Agent on the South West Frontier, directed Tickell, Assistant Political Agent in Chaibasa, to establish periodical market or weekly *haat* in Chaibasa and to encourage traders from outside to settle in Kolhan. It was believed that by inducing upon the Ho *adivasis* to attend weekly markets they would become more

An overview of the periodic markets in The Kolhan Government Estate: A review

civilized throughout contact with the “Sipahis and other Hindus”¹⁹. Thus, the first periodical market or *haat* was established in Chaibasa in 1837 and by 1898 the number of Weekly Markets held all over the estate was numbering 26²⁰. Later by the Resettlement of 1913-1918 the total number of Weekly Markets or *haats* numbered 37²¹. The lists of markets are mentioned in table 1.1.

Sl. No.	Name of Thana	Name of Pir	Name of village where Market is held	Days on which market is held
1.	Chakradharpur	Kuldiha	Kuria	Tuesday
2.	Do	Kainua	Sarjamhatu	Sunday
3.	Do	Gulkera	Puslata	Monday
4.	Kolhan	Ajodhya	Purnia	Monday
5.	Do	Rajbasa	Sarda	Tuesday
6.	Do	Chiru	Chiru	Saturday
7.	Do	Thai	Tantnagar	Thursday
8.	Do	Do	Serengbil	Monday
9.	Do	Do	Kathbari	Wednesday
10.	Do	Do	KheriaTangar	Saturday
11.	Do	Bharbharia	Bharbharia	Friday
12.	Do	Lagra	Bara Lagra	Tuesday
13.	Do	Lalgarh	Kharbandh	Thursday
14.	Do	Do	Andhari	Sunday
15.	Do	Alua	Dhobadhobin	Saturday
16.	Do	Do	Kurposi	Wednesday
17.	Do	Do	Manjhgaon	Friday
18.	Do	Do	Angarpada	Sunday
19.	Do	Bor	Gamhariya	Monday
20.	Do	Do	Dumuria	Sunday
21.	Do	Do	Khaerpal	Tuesday
22.	Do	Do	Mundi	Friday
23.	Do	Do	Jayantgarh	Saturday

24.	Do	Do	Bhangaon	Friday
25.	Do	Do	GoreaDuba	Wednesday
26.	Do	Do	Karanja	Friday
27.	Do	Gumra	Gura	Sunday
28.	Do	Do	Asura	Friday
29.	Do	Do	Jorapokor	Saturday
30.	Do	Do	Jhaikpani	Wednesday
31.	Do	Do	Chaibasa	Tuesday
32.	Do	Barkela	Barkela	Saturday
33.	Do	Rengra	Tonto	Saturday
34.	Do	Bantaria	Jaganathpur	Thursday
35.	Do	Do	Jetea	Tuesday
36.	Do	Kotgarh	Kotgarh	Sunday
37.	Do	Saranda	Duia	Sunday

Table:1.1

Source: Tuckey A.D, Final Report on the Resettlement of the Kolhan Government Estate. (1913-1918).

The most important market is Chaibasa followed by Jointgarh (now in Orissa), Jagarnathpur, Tontonagar, Kathbari and Nagra market²². However it is very interesting to note that the most of the above-mentioned *Haats* lies in the ancient salt trading route. Earlier the Ho travelled all the way to Puri²³, in Orissa, to purchase salt. The Kolhan area was supplied with salt from the kypara golah in Cuttack²⁴. It is also interesting that Cuttack which was far away was given preference for trade rather than Balasore which was nearby. The reason for choosing the alternate trade route was arbitrary exaction by Mayurbhanj raja. It was due to the heavy toll taxes charged by the Mayurbhanj raja and its feudatories that the route through their territories were avoided and since the Raja of Keonjhar levy very reasonable toll tax and forbidden the rajas of tributary estate from levying duties on the merchandise passing through their territories, thus, making the trade route through his territory very busy and thriving.

During Ricketts, Member of Board of Revenue Government of Bengal, few days visit there he witnessed thousands of bullocks passed through with salt and

the *beoparis* did not suffer any kind of molestation throughout Keonjhar²⁵. Now if we follow the trade route from Orissa then Jaintgarh (Jointgarh) is one of the entry points in Kolhan from south. It is situated in the banks of river Baitarni and is 36 miles south of Chaibasa²⁶. Every Saturday a *haat* takes place here and merchants from Keonjhar and Mayurbhanj visit here to sell grains and oilseeds whereas merchants from Chaibasa comes to purchase their products²⁷. This market is also famous for its cattle market.

Similarly if we follow the south-west route from Orissa then en-route we find Jamda which is 44 miles from Chaibasa by road. It is also connected by rail from Chaibasa. Therefore it is a major export zone for Iron Ore, manganese, timber and other forest products. Due to these business opportunities many non-aboriginals has infiltrated into this place. Nevertheless, a *haat* is held here every Wednesday and rice, oilseed, forest fruits and fowls are mainly sold here. Around the middle of the 20th century 800 people regularly assembled at this *haat*²⁸. Proceeding further we find Jagannathpur. It is named after Jagannath Singh, a former raja of Porhat who built a mud Fort here²⁹. Every Thursday a *haat* is held here and it is a center of local trade in grain, oilseed, cocoon, lac and clothes³⁰. However there is a third route of entry from Orissa, that is through Benisagar Here lies a frontier villose Majhgaon.

It is about 40 miles South of Chaibasa. It is mostly populated by aboriginals, Gaur, Tantis and Muhammedan. Every Friday though a small weekly *Haat* is held here³¹ but being a bordering juncture this small market also plays a crucial role in area's economy. Now all the three trade routes from Orissa, be it from Gua, Jamda, Jagannathpur or from Jaintgarh or from Benisagar, Majhgaon they all converge at one point, known as, Hatgamaria. It lays 20 miles from south and is a straight route to Chaibasa. Every week on Monday a *haat* is held here and it is one of the biggest *haat* of the district³². It is an important trade center for china-clay³³. Similarly, in the south east of Chaibasa, Kathbari was a major *haat* for the first fifty years of the Kolhan Government Estate as it was located in the outpost of the Kolhan Government Estate. However in the later years it was replaced by Bharbharia haat, which lies 28 miles South – East of Chaibasa by road via Kokcho and Kathbari³⁴.

Every week on Friday a market is held here rice, paddy, oil seeds, cocoon, fruits and fowls are often sold here. Even the Kolhan officers also held their camp courts in inspection bungalow on *haat* days³⁵. Finally the most important market is held at Chaibasa³⁶. In the second half of the 19th century the average attendance was about four to five thousand people³⁷, however later by 20th century its

attendance rose to about ten thousand people³⁸. Being the major trade center for Kolhan rice, oilseed, tamarind, tassar cocoon, lac, hides, timber and *sabai grass* were exported from here. Rice was exported to Gaya, Madhupur and Ranchi whereas Oilseeds were sent to Raniganj, Burdwan and Calcutta; timber and tamarind fruit were mostly exported to Calcutta.

However lac was exported mainly to Bankura, Purulia, Raniganj and Sonmukhi³⁹. Kolhan being the best and largest producer of cocoons, a large number of weavers and merchants from Bhagalpur, Patna, Birbhum, Hazaribagh, Bankura, Murshidabad, Bilaspur, Sambalpur visit the Chaibasa *haat* to purchase tassar cocoon⁴⁰. The principal article which were imported into Kolhan were fine variety of rice, wheat, gram, pulses and sugar, tobacco, cotton piece goods, salt, kerosene oil and brass utensils. The grain trade was entirely carried out by non-resident outsiders⁴¹. The opening of the Bengal Nagpur Railway in 1899⁴² further gave impetus to the trade in the region which encouraged merchants like Marwaris and Bengalis to set up large godowns at Chakulia (Dhalbhum) which was only 113 miles from Calcutta⁴³.

This further encouraged the merchant and their agents to procure rice from interior of Kolhan. Such tug-of-war of demand and supply for rice led to an increase in an area of cultivation in Kolhan. Finally paddy would be sold in the local *haat* at a price which only the outsider dealer could afford to give⁴⁴. In 1873 the estimated value of the merchandise bought at the Chaibasa *haat* amounted to Rs. 1, 43,825, while that of items sold amounted to Rs. 69,105⁴⁵

Conclusion

The establishment of the periodic markets in Kolhan Government Estate was one of the many instruments of hegemony imposed by the colonial power to establish them as a sovereign power in the region. The Ho *adivasis*, who, prior to the establishment of the colonial government were the unconquered race of the region at last gave way to the colonial rule. The policy, however, adopted by the colonial rule was not autocratic but was of benevolent despotism. In pursuance of this policy periodic markets were established in kolhan. One of the major objectives of the establishment of periodic markets was acculturation of these naïve people of the region through market economy where the interaction with the outside world will eliminate their suspicion of the Dikus (a pejorative term for outsiders). Nevertheless, it cannot be denied that the colonial intervention was a sudden break from the past and its repercussions were not always constructive. The arcadian

adivasi society was not quite ready for these novel changes and was ultimately confined to the lowest spectrum of the market system. Similarly the development of the market system in the interiors of the region brought about the development of means of communication and connected the hitherto unknown race but it also opened the doors for exploitation, both of human as well as natural resources, reaching into the hinterlands. The colonial intervention though brought the region under civilization but ultimately destroyed the arcadian inhabitant's own civilization, thus leaving a trail of suspicion and distrust in the minds of the Ho *adivasis*. The situation would have been better if a scope of self-determination had been provided to the Ho *adivasis* and the enterprise of market economy would have been initiated by the inhabitant themselves.

References :

1. Yang, Anand A. : *Bazaar India: Markets, Society, and the Colonial State in Bihar*. Berkeley: University of California Press, c1998 1998. P.185.
2. Wanmali, Sudhir : "*The Regulated and Periodic Markets and Rural Development in India.*" *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 5, no. 4, 1980, pp. 466-486. JSTOR, www.jstor.org/stable/622023.
3. Bromley R. Jetal : "The Rationale of Periodic Markets." *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 65, no. 4, 1975, pp. 530-537. JSTOR, www.jstor.org/stable/2562420.
4. Ibid
5. Yang, Anand A. : *Bazaar India: Markets, Society and the Colonial State in Bihar*. Berkeley: University of California Press, c1998 1998. P.199
6. Tuckey, A. D. : *Final Report on the Resettlement of the Kolhan Government Estate in the District of Singhbhum, 1913-18*, Patna Superintendent, Government Printing, 1920. p.1.
7. <https://chaibasa.nic.in/subdivision-blocks/>
8. Reid, J. : *Final Report on the Survey and Settlement Operations in the District of Ranchi of the year 1902-10*, (Calcutta, 1912) Para.54, p.27.
9. Ibid. para.54, p.27.
10. Gupta, Sanjukta Das : (2017). *A homeland for 'tribal' subjects Revisiting British colonial experimentations in the Kolhan Government Estate*. Subjects, Citizens and Law: Colonial and independent India, Publisher: Routledge, p.102.
11. Sen, A. K. : *Representing Tribe*, Concept publishing Company 2011, p.15.

12. Tuckey, A. D : *Final Report on the Resettlement of the Kolhan Government Estate in the District of Singhbhum,1913-18*, Patna Superintendent, Government Printing,1920 p.1.
13. Gupta, Sanjukta Das : (2017). *A homeland for 'tribal' subjects Revisiting British colonial experimentations in the Kolhan Government Estate* Subjects, Citizens and Law: Colonial and independent India, Publisher: Routledge, p.103.
14. Sen, A. K. : *Representing Tribe*, Concept publishing Company 2011, p.34.
15. Gupta, Sanjukta Das : *Adivasi and the Raj (socio-economic Transition of the Hos 1820-1932)*, Orient Blackswan 2011,p.33.
16. Tickell "*Memoir on the Hodisum*" Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol.XI Part II, 1840, p.700.
17. Gupta, Sanjukta Das : (2017). *A homeland for 'tribal' subjects Revisiting British colonial experimentations in the Kolhan Government Estate*. Subjects, Citizens and Law: Colonial and independent India, Publisher: Routledge, p.104.
18. Annual Report Chotanagpur Division, No. 2458, 13 October 1873, Selections from Divisional and District Annual Administration Report 1872-73 p.552.
19. Sen, A.K. : *From Village Elder To British Judges*, Orient Blackswan Pvt. Ltd.2012, Pg.42.
20. Craven, J.A. : *Final Report on the Settlement of the Kolhan Government Estate in District Singhbhum of the Year 1897*, Calcutta: Bengal Secretariat Press, 1898, p.13.
21. Tuckey, A.D. : *Final Report on the Resettlement of the Kolhan Government Estate in the District of Singhbhum,1913-18*, Patna Superintendent, Government Printing, 1920 p.3.
22. Craven, J.A. : *Final Report on the Settlement of the Kolhan Government Estate in District Singhbhum of the Year 1897*, Calcutta: Bengal Secretariat Press, 1898, para49. p.14.
23. Tickell "*Memoir on the Hodisum*" Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. XI Part II, 1840, p.805.
24. Ricketts, H. : *Report on the District of Singboom*. Selections from the Records of the Bengal Government No. xvi. Calcutta. 1854 para.149 p.104.
25. Ibid para.150,p.104
26. Chaudhury, P.C Roy : *Bihar District Gazetteers: Singhbhum*, Patna: Superintendent Secretariat Press, 1958.p.483.
27. O'Malley, L.S.S : *Bengal District Gazetteers Singhbhum, Saraikela and Kharsawan*, The Bengal Secretariat Book Depot, (Calcutta, 1912), p.216.

An overview of the periodic markets in The Kolhan Government Estate: A review

28. Chaudhury, P.C Roy : *Bihar District Gazetteers: Singhbhum*, Patna: Superintendent Secretariat Press, 1958.p.434.
29. Ibid.pp.432-33.
30. O'Malley, L.S.S: *Bengal District Gazetteers Singhbhum, Saraikela and Kharsawan*, The Bengal Secretariat Book Depot, (Calcutta,1912), p.157.
31. Chaudhury, P.C Roy : *Bihar District Gazetteers: Singhbhum*, Patna: Superintendent Secretariat Press, 1958.p.436.
32. Ibid.p482.
33. Ibid.p196.
34. Ibid.p421.
35. Ibid.p421.
36. Craven, J.A : *Final Report on the Settlement of the Kolhan Government Estate in District Singhbhum of the Year 1897*, Calcutta: Bengal Secretariat Press, 1898, para 49.p.14.
37. Ibid.p.14.
38. Chaudhury, P. C Roy : *Bihar District Gazetteers: Singhbhum*, Patna: Superintendent Secretariat Press, 1958. p.196.
39. J.A Craven to the Deputy Commissioner, Singhbhum, on the 15th june, 1897, para 56-58 p15 as cited in Sahu, M. *The Kolhan under British Rule*, New Diamond Press, Calcutta, 1985, Pg.238.
40. O'Malley, L.S.S: *Bengal District Gazetteers Singhbhum, Saraikela and Kharsawan*, The Bengal Secretariat Book Depot, (Calcutta,1912) ,p.153.
41. Gupta, Sanjukta Das : (2009). *Accessing Nature: Agrarian Change, Forest Laws and their Impact on an Adivasi Economy in Colonial India*. Conservation and Society. 7. 10.4103/0972-4923.65170. p.234.
42. O'Malley, L.S.S: *Bengal District Gazetteers Singhbhum, Saraikela and Kharsawan*, The Bengal Secretariat Book Depot, (Calcutta, 1912), p.160.
43. Gupta, Sanjukta Das : (2009). *Accessing Nature: Agrarian Change, Forest Laws and their Impact on an Adivasi Economy in Colonial India*. Conservation and Society. 7. 10.4103/0972-4923.65170. p.234.
44. Ibid.p235.
45. Annual Report Chotanagpur Division, No. 2458, 13 October 1873. p.523.



भारत का विभाजन तथा देशी राज्यों का एकीकरण

गौरी शंकर प्रजापती*

भारत में ब्रिटिश शासन का अंतिम समय बड़ी विकट समस्या का सामना कर रहा था। कांग्रेस और मुस्लिम लीग के बीच बढ़ती दूरी ने तत्कालीन वाइसराय को अनेक प्रकार की परेशानियों में डाल दिया था। प्रत्यक्ष रूप से ब्रिटिश सरकार कांग्रेस का समर्थन तो कर रही थी परन्तु अप्रत्यक्ष रूप से मोहम्मद अली जिन्ना के पाकिस्तान की मांग को भी समर्थन दे रही थी। वास्तव में भारत के भविष्य के बारे में ब्रिटिश सरकार निर्णय लेने में स्वयं असमर्थ लग रही थी। ब्रिटिश सरकार द्वारा मुस्लिम लीग और कांग्रेस के बीच समझौता कराने के अनेक प्रयास किए गए परन्तु ये प्रयास पूरे विश्वास के साथ नहीं किए गए थे। अतः भारत के विभाजन की बात कांग्रेस को भी स्वीकार करना पड़ा। भारत के विभाजन के बाद भारत में 562 देशी राज्यों को एक सुत्र में बांधना मुख्य समस्या थी।

मुहम्मद अली जिन्ना ने 25 फरवरी 1940 को मुस्लिम लीग कौंसिल की बैठक में यह घोषणा की कि मुसलमान अंग्रेजों और कांग्रेस किसी के शासन के अधीन नहीं रहना चाहते और वे स्वतंत्र होना चाहते हैं। 22 मार्च 1940 को लीग के लाहौर वार्षिक अधिवेशन में उन्होंने कहा कि प्रांतीय स्वायत्तता ने यह सिद्ध कर दिया है कि भविष्य में भी मुसलमानों को हिन्दू बहुमत के अधीन शासित होना पड़ेगा। उन्होंने यह भी घोषणा की कि किसी भी दृष्टिकोण से मुसलमान अल्पसंख्यक नहीं वरन 'राष्ट्र' है और राष्ट्र के लिए एक भौगोलिक क्षेत्र, राज्य और स्वदेश आवश्यक है। इसी अधिवेशन में प्रसिद्ध 'पाकिस्तान प्रस्ताव' पारित किया गया, जिसका मुख्य आधार यह था कि भारत के लिए कोई संविधान मुसलमानों को उस समय तक स्वीकार्य नहीं होगा, जिसमें भारत के पूर्व और पश्चिम के मुस्लिम बहुल क्षेत्रों को एक स्वतंत्र और सार्वभौम राज्य के रूप में स्वीकार न किया गया हो।¹

द्वितीय विश्व युद्ध के काल में ब्रिटेन की स्थिति खराब थी और वह युद्ध में भारत का सहयोग चाहती थी। 1942 के भारत छोड़ो आन्दोलन ने यह स्पष्ट कर दिया था कि द्वितीय विश्व युद्ध की समाप्ति तक भारत पर ब्रिटेन का शासन अपने अंतिम चरण में होगा; क्योंकि ब्रिटेन भारत पर अधिक दिनों तक शासन करने की स्थिति में नहीं था।

*यू0जी0सी0 सीनियर रिसर्च फेलो इतिहास विभाग, रॉची विश्वविद्यालय, रॉची

मार्च 1946 में इंग्लैण्ड द्वारा मुसलिम लीग और कांग्रेस के परस्पर बढ़ते विरोध और युद्धोपरांत परिस्थितियों की संविधानिक जटिलता के समाधान के लिए एक कैबिनेट मिशन भेजा गया। वस्तुतः ब्रिटेन द्वारा भारत की राजनीतिक समस्या का हल ढूँढ़ने का यह अंतिम प्रयास था। कैबिनेट मिशन के सदस्य सर स्टैफर्ड क्रिप्स, सर ए०पी० एलेक्जेंडर और भारत सचिव लॉर्ड पेथिक लॉरेंस थे। 24 मार्च 1946 को मिशन भारत आया और आगले तीन महीने भारत में रहकर सत्ता हस्तांतरण के आयामों पर वार्तालाप करता रहा।²

मुस्लिम लीग किसी भी तरह सत्ता प्राप्त करना चाहती थी और इसके लिए वह किसी भी हद तक जा सकती थी। 16 अगस्त 1946 को 'प्रत्यक्ष कार्यवाही दिवस' मनाने का आयोजन किया गया। इसके साथ ही पूरे भारत में दंगे प्रारंभ हो गए। कलकत्ता, बिहार, संयुक्त प्रांत, पंजाब सभी स्थानों पर दंगे भड़क चुके थे। इसी बीच ब्रिटेन की सरकार ने भी भारत को स्वतंत्र करने की घोषणा कर दी। 18 जुलाई 1947 को ब्रिटिश पार्लियामेंट द्वारा पारित इंडियन इंडिपेंडेंस एक्ट द्वारा दो स्वतंत्र राष्ट्रों का निर्माण हुआ।

देशी राज्यों और ब्रिटिश सरकार के बीच 'ब्रिटिश क्राउन' एक कड़ी का काम कर रहा है। लेकिन अंग्रेजों के भारत छोड़ते ही 'सर्वोच्चता की समाप्ति' के कारण देशी राज्यों के ऊपर कोई नियंत्रण नहीं रहा जाता और वे स्वतंत्र रूप में व्यवहार कर सकते थे। भारत के देशी राज्यों को इंडियन इंडिपेंडेंस एक्ट के द्वारा सर्वोच्चसत्ता के सभी उत्तरदायित्व से मुक्त कर दिया गया था। अब देशी राज्य अपने अपने को स्वतंत्र मान लिए थे। इसी बीच वाइसराय लार्ड माउन्टबैटन ने जून 1947 को देशी राज्यों के परेशानियों के संबंध में बातचीत के लिए पंडित नेहरू, सरदार पटेल और आचार्य कृपलानी को (कांग्रेस की ओर से), जिन्ना, लियाकत अली खान और सरदार निशतार को (मुस्लिम लीग की ओर से) और सरदार बलदेव सिंह को (सिक्खों की ओर से) बातचीत के लिए बुलाया।³

देशी राज्यों के साथ विलय और समझौता पर बातचीत का कार्य लार्ड माउंटबैटन के द्वारा किया जा रहा था, जो उस समय 'क्राउन' की ओर से नियुक्त किए गए थे। 25 जुलाई 1947 को माउंटबैटन ने 'चैम्बर्स ऑफ प्रिंसेस' की एक विशेष बैठक बुलाई। इस बैठक में राज्यों के रक्षा, विदेश संबंध और संचार पर विशेष बल दिया गया। राज्यों को यह आश्वासन दिया गया कि राज्यों के ऊपर कोई वित्तीय भार नहीं डाला जाएगा और उनके आंतरिक संप्रभुता का अतिक्रमण नहीं किया जाएगा।⁴

जब सत्ता हस्तांतरण पर बातचीत होने लगी तो रियासतों की समस्या उठ खड़ी हुई। अंग्रेजी हुकूमत ने इन रियासतों को स्वाधीनता का दर्जा देकर बड़ी पेचीदा समस्या खड़ी कर दी थी। बल्लभ भाई पटेल ने बड़ी समझदारी और सुझबूझ से इस समस्या को सुलझा लिया। ज्यादातर रियासतों ने कूटनीतिक प्रयासों, सैन्यबल व जनांदोलन के खौफ से हथियार डाल दिये और भारत

में मिलना कबूल कर लिया था। राजाओं ने विलय दस्तावेज (इंस्ट्रूमेंट ऑफ ऐक्सेशन) पर दस्तखत कर दिये थे। पर कुछ रियासतों, जैसे द्रावणकोर, जूनागढ़, कश्मीर और हैदराबाद, अंतिम दम तक कोशिश करती रहीं कि उनकी स्वाधीनता व संप्रभुता बरकरार रहे।⁵

जूनागढ़, कश्मीर और हैदराबाद, का विलय 15 अगस्त 1947 के बाद किया गया। जूनागढ़ का नवाब पाकिस्तान के साथ समझौता करने के पक्ष में था जबकि जूनागढ़ की 81% जनता मुस्लिम नहीं थी। 5 सितम्बर 1947 को भारतीय सेना ने जूनागढ़ की घेराबंदी कर दी। जूनागढ़ का नवाब पाकिस्तान भाग गया। पाकिस्तान ने भारतीय सेना के कारण जूनागढ़ में जनमत संग्रह नहीं कराने की मांग की। कुछ समय बाद जूनागढ़ में जनमत संग्रह कराया गया। बहुमत के साथ भारतीय संघ में जूनागढ़ का विलय करा लिया गया।⁶

कश्मीर की अधिकांश जनता 76% मुस्लिम थी, परन्तु राजा हिन्दू था। कश्मीर का राजा भारत के पक्ष में विलय पर सहमति बना ही रहा था कि कबीले के रूप में पाकिस्तान की ओर से कश्मीर में आक्रमण कर एक बड़े हिस्से पर कब्जा कर लिया गया। 26 अक्टूबर को राजा ने भारत के पक्ष में विलय पर सहमति दे दी। अगले दिन भारतीय सेना कश्मीर में भेजी गयी और कश्मीर पर भारत का अधिकार हो गया।⁷

हैदराबाद में भारतीय सेना ने प्रत्यक्ष सैन्य कार्रवाई की। सितम्बर 1948 में यह साफ हो गया कि निजाम को भारत में विलय के लिए समझा-बुझाकर राजी नहीं किया जा सकता। 13 सितम्बर 1948 को भारतीय सेना हैदराबाद रियासत में घुस गई और 18 सितम्बर को निजाम ने आत्मसमर्पण कर दिया। इस तरह भारतीय संघ के एकीकरण की प्रक्रिया पूरी हो गई। रियासत की जनता ने भारतीय सेना का जबरदस्त स्वागत किया क्योंकि उसे निजाम और रजाकारों के अत्याचार से मुक्ति मिली थी।⁸

देशी राज्यों के एकीकरण में कुछ समस्याएँ भी आ रही थी क्योंकि छोटे देशी राज्यों का विलय बड़े देशी राज्यों के साथ कर दिया जा रहा था। छोटे देशी राज्य अपनी क्षेत्रीय अखण्डता और भाषाई पहचान खोना नहीं चाहते थे। अनेक छोटे राज्यों ने इस प्रकार के विलय का विरोध किया।

बिहार प्रांत के अन्तर्गत छोटानागपुर के कमिश्नर के अधीन दो करदता देशी रियासतों सरायकेला और खरसावाँ को उड़ीसा प्रांत में मिलाये जाने के विरोध में सरायकेला और खरसावाँ में विशाल जनसभाओं का आयोजन किया गया था। इन दो सामंती रियासतों को उड़ीसा में मिलने की कार्रवाई केन्द्रीय गृह मंत्रालय के उस नीतिगत फ़ैसले के अन्तर्गत की गई थी जिसमें छोटी-छोटी अव्यवहार्य रियासतों को भारतीय संघ में विलय के समय आस-पास की छोटी रियासतों के संघ या पड़ोसी प्रांतों में मिलना तय किया गया था। इन दोनों देशी रियासतों के अधिसंख्य लोगों ने, जिसमें अधिकांश आदिवासी और कुर्मी थे, इसका डटकर विरोध किया और इस विलय को चुनौती दी।⁹

भारी विरोध और संघर्ष के बाद लोगों की मेहनत रंग लायी। भारत सरकार के गृह मंत्रालय के अन्तर्गत रियासती विभाग के इस बात का एहसास होने पर कि सरायकेला और खरसावाँ, दोनों रियासतें उड़ीसा की रियासतें नहीं हैं और छोटानागपुर की रियासतें हैं, अपना आदेश वापस ले लिया। इस प्रकार ये रियासतें 1 जनवरी 1948 से 18 मई 1948 तक कुल 139 दिन उड़ीसा के तहत रही। इन्हें एक सबडिवीजन के रूप में सिंहभूम जिले के साथ जोड़ दिया गया। बाद में 27 जुलाई 1949 को भारत सरकार की एक अधिसूचना के जरिये इस विलय की पुष्टि कर दी गयी।¹⁰

26 जनवरी 1950 को भारत का संविधान लागू हुआ। इसके साथ ही भारतीय संघ में शामिल देशी राज्यों को चार भागों में बांट दिया गया। भाग 'ए' में आसाम, बिहार, बाम्बे, केन्द्रीय प्रांत, मद्रास, उड़ीसा, पंजाब आदि थे। भाग 'बी' में हैदराबाद, कश्मीर, मैसूर, राजस्थान तथा सौराष्ट्र आदि राज्य थे। भाग 'सी' में भोपाल, हिमाचल प्रदेश, त्रिपुरा, विलासपुर आदि रियासत थे। अंडमान और निकोबार को चौथे भाग में रखा गया था, जिसे राज्य नहीं माना गया था।¹¹

स्वतंत्र भारत में देशी राज्यों के राजाओं को एक निश्चित राशि वार्षिक प्रदान की जाती थी। यह राशि उनके निजी खर्च, विवाह, पारिवारिक संबंधों के लिए दी जाती थी यथा—ग्वालियर को 25 लाख रू०, इन्दौर को 15 लाख रू०, पटियाला को 17 लाख रू०, बड़ोदा को 26.5 लाख रू०, जयपुर को 18 लाख रू०, जोधपुर को 17.5 लाख रू०, बीकानेर को 17 लाख रू०, ट्रावणकोर को 18 लाख रू०, भोपाल को 11 लाख रू०, मैसूर को 26 लाख रू० और हैदराबाद को 50 लाख रू० (हैदराबाद करेंसी में) भारत सरकार द्वारा दिये जाते थे। ये राशि उन्हें प्रिवी पर्स के रूप में दी जाती थी।¹²

देशी राज्यों के राजाओं को प्रिवी पर्स के अलावे भी कई लाभ प्राप्त होते थे। निजी सम्पत्ति के मामले में राजाओं को कुछ नियम मानने होते थे। अधिकांश मामलों का समाधान न्यायिक मध्यस्था के द्वारा किया जाता था। अधिकतर राज्यों में राजा के निजी सम्पत्ति और राज्य की सम्पत्ति के बीच अंतर स्पष्ट करना कठिन था।¹³

देशी राज्यों के एकीकरण का अंतिम दौर भाषाई आधार पर राज्यों का एकीकरण था। भारत के प्रधानमंत्री जवाहर लाल नेहरू ने 22 दिसम्बर 1953 को पार्लियामेंट में एक भाषण दिया कि एक कमीशन राज्यों के भाषाई एकीकरण के लिए नियुक्त किया जाएगा। 29 दिसम्बर 1953 को स्टेट्स रिआरगनाइजेशन कमीशन की नियुक्ति की गई। इस कमीशन की सिफारिश के आधार पर 1 नवम्बर 1956 को भाषाई प्रांत अस्तित्व में आये।¹⁴

देशी शासकों को दिये जाने वाले प्रिवी पर्स को समाप्त करना आवश्यक था, क्योंकि लोकतंत्र के लिए ये व्यवहारिक नहीं थे। इंदिरा गाँधी के काल में 1971 में देशी राजाओं को दिये जाने वाले प्रिवी पर्स को समाप्त कर दिया गया।¹⁵

भारत के विभाजन के कारण भारत की क्षेत्रीय अखण्डता को एक बड़ा खतरा था। 562 देशी राज्यों को एक भारतीय संघ में शामिल करना आसान काम नहीं था। परन्तु सरदार वल्लभ भाई पटले ने अपने साहस और बुद्धिमता से इस कठिन कार्य को पूरा कर दिखाया। अधिकतर देशी रियासतों ने भी वफादार रहकर देशभक्ति का परिचय दिया। देशी राजाओं की वफादारी के कारण ही भारतीय संघ का एकीकरण संभव हो पाया। देशी राज्यों का राजनैतिक और सैन्य एकीकरण भी आवश्यक था। भाषाई आधार पर एकीकरण किया जाना इसलिए भी आवश्यक था क्योंकि भारत में अनेक भाषाओं के लोग रहते थे।

संदर्भ सूची

1. शुक्ल, आर.एल.,(सम्पा), **आधुनिक भारत का इतिहास**, हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, 2006, पृ0 719
2. वही, पृ0 721
3. व्हाईट पेपर ऑन इंडियन स्टेट्स, द मैनेजर गवर्नमेंट ऑफ इंडिया प्रेस, नई दिल्ली, 1948, पृ0 12
4. वही पृ0 13–14.
5. चन्द्र, विपिन, **भारत का स्वतंत्रता संघर्ष**, हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, 1990, पृ0 291
6. सिवियर, एड्रियन, **डाक्यूमेंट एण्ड स्पीचेस ऑन द इंडियन प्रिंसली स्टेट्स** (वाल्यूम- 1), वी0आर0, पब्लिशिंग को० दिल्ली, 1985, पृ0 47
7. वही, पृ0 48
8. चन्द्र, विपिन, पूर्वोद्धृत, पृ0 297
9. दत्त, बलबीर, **कहानी झारखण्ड आन्दोलन की**, क्राउन पब्लिकेशन्स, राँची, 2005, पृ0 40
10. वही, पृ0 42
11. मेनन, वी0पी0, **द स्टोरी ऑफ द इन्टिग्रेशन ऑफ द इंडियन स्टेट्स**, ओरियंट लॉगमैस, कलकत्ता, 1956, पृ0 470
12. वही, पृ0 478
13. वही, पृ0 479–480
14. पाटिल, एस0 एच0, **द कांग्रेस पार्टी एण्ड प्रिंसली स्टेट्स**, हिमालय पब्लिशिंग हाउस, बाम्बे, 1981, पृ0 160
15. सिवियर, एड्रियन, पूर्वोद्धृत, पृ0 50

वैदिक युग में मानव अधिकार की अवधारणा

अजिताब चन्दन*

परिचय

मानव अधिकार वह मौलिक एवं असंक्रमणीय अधिकार हैं जिनके आभाव में मनुष्य जीवन की कल्पना नहीं की जा सकती है। इनका अभिप्राय मौलिक अधिकारों एवं स्वतंत्रता से हैं, जिसके हकदार सभी मानव समान रूप से हैं। इनका संबंध जहाँ सीधे-सीधे प्रकृति से है, वहीं दूसरी ओर ये हमारी मानव प्रकृति में भी अन्तर्निहित हैं। यह अधिकार सार्वभौमिक रूप से हर मनुष्य को सिर्फ मनुष्य होने के नाते प्राप्त होना चाहिए, चाहे वह किसी भी राष्ट्र, प्रजाति नस्ल धर्म या लिंग का हो। ये अधिकार हमारे जीवन की स्वतंत्रता, समानता तथा प्रतिष्ठा से जुड़े हुए हैं। इनके आभाव में कोई व्यक्ति अपने गुणों, ज्ञान, प्रतिभा तथा अन्तर्विवेक का विकास नहीं कर सकता और न ही उसकी भौतिक और अध्यात्मिक आकाक्षाएँ पूरी हो पाएंगी।

इन अधिकारों के अंतर्गत जीवन, स्वतंत्रता एवं समानता का अधिकार, व्यक्तिगत सुरक्षा का अधिकार, शिक्षा, सम्पत्ति एवं भोजन का अधिकार, विवाह एवं परिवार का अधिकार, भेद-भाव से स्वतंत्रता विचारधारा की स्वतंत्रता, अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता आदि शामिल हैं।

जान लॉक ने इसे परिभाषित करते हुए कहा है कि जीवन, स्वतंत्रता और संपत्ति का अधिकार मानव को जन्म से ही प्रकृति द्वारा प्रदान किए गए हैं। रूसो और हॉब्स भी इनके प्रकृति प्रदत्त होने का समर्थन करते हैं। वर्तमान परिप्रेक्ष्य में इसे परिभाषित करते हुए कहा जा सकता है कि सरकार द्वारा प्रदत्त वैसे अधिकार जिसमें सभी नागरिकों को समानता, स्वतंत्रता एवं गरिमापूर्ण जीवन जीने के समान अवसर उपलब्ध हो मानवधिकार कहलाते हैं।

वैदिक काल का समय 1500 ई० पू० से 600 ई० पू० तक माना जाता है। इस समय राजनैतिक, सामाजिक, धार्मिक और आर्थिक व्यवस्थाओं के अंतर्गत कई ऐसे विधानों का प्रचलन किया गया था, जो स्वतः मानव अधिकारों की अभिरक्षा से प्रेरित थे। तत्कालीन समय के सभी क्षेत्रों पर धर्म का प्रभाव था, और धर्म का उद्देश्य समाज में संतुलन रखना है। यह संतुलन तभी रह सकता है जब मनुष्य प्राणिमात्र को ईश्वर की सृष्टि समझकर समानता का व्यवहार करे।¹ ऋग्वेद के अंतिम सूक्त से धर्म के स्वरूप पर कुछ प्रकाश पड़ता है। इसके अनुसार सभी मनुष्यों को मिलकर चलना चाहिए, सबको ज्ञानी बनना चाहिए और सबको अपना कर्तव्य करना चाहिए।²

*नेट.जे.आर.एफ इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

इस सूक्त में पक्षपात रहित होकर सभी को साथ लेकर चलने के बात की जा रही है। जो समानता और भातृत्व के भाव को स्पष्ट दर्शाते हैं। इसी प्रकार यजुर्वेद के चालीसवें अध्याय के पहले मंत्र के अनुसार 'इस पृथ्वी पर जो भी वस्तु उपलब्ध है वह ईश्वर द्वारा प्रदत्त है इसलिए मनुष्य को ईश्वर द्वारा जितना मिला है उसी का उपयोग करना चाहिए किसी अन्य व्यक्ति के धन का लालच नहीं करना चाहिए।³ महाभारत के शांतिपर्व के अनुसार मन, कर्म और वचन से किसी भी प्राणी को ठेस नहीं पहुँचानी चाहिए और उनके प्रति सादिच्छा और दान की भावना रखनी चाहिए यही सनातन धर्म है।⁴ प्रिय मित्र और अप्रिय शत्रु के लिए भी समान भाव रखना चाहिए। शांति पर्व में समता को सत्य का ही रूप माना गया है।⁵

वैदिक काल में भारत में एक यज्ञ प्रधान संस्कृति थी। ऋग्वेद के दसवें मंडल के 45वें सूक्त से पता चलता है यज्ञ करने का अधिकार सभी को प्राप्त था।⁶ इसके संकेत 'पञ्चजना' शब्द से मिलता है। निरुक्तकारों ने इसे चारों वर्णों सहित निषाद बताया है। इस प्रकार वैदिक ऋषियों ने सभी वर्णों को यज्ञ करने का अधिकार प्रदान किया और किसी को इससे वंचित नहीं किया।

शासन के क्षेत्र में भी वैदिक राजा निरंकुश नहीं थे। उनपर जनप्रिय अथवा अर्द्ध जनप्रिय सभाओं का नियंत्रण था।⁷ जनमानस का प्रभाव सदा उसकी शक्तियों को नियंत्रित रखता था। हमें कई ऐसे साक्ष्य मिलते हैं। जिससे जनता के राजनैतिक अधिकारों को पता चलता है। ऐतरेय ब्राह्मण में असुरों पर विजय प्राप्त करने के लिए देवताओं के बीच राजा के चुनाव का जिक्र है।⁸ जिसमें देवताओं ने प्रजापति के नेतृत्व में आपसी सहमति से इन्द्र को राजा चुना। देव समाज का यह निर्वाचन पूर्व वैदिक काल के जनजातीय समाज में व्याप्त ऐसी ही प्रथा का घोटक माना जा सकता है।⁹

ऋग्वैदिक काल में विधि निर्माण के क्षेत्र में भी राजा के अधिकार सीमित थे। संभवतः यह कार्य एक लोकप्रिय संस्था 'विदथ' के द्वारा होता था। जो जनजातीय मामलों के विनियम के लिए विधि और नियम बनाती थी।¹⁰ ऋग्वेद और अथर्ववेद को मिलाकर कम से कम सात ऐसे उल्लेख मिले हैं जिनसे न केवल विदथ में स्त्रियों की उपस्थिति बल्कि वाद विवाद में उनके भाग लेने की चर्चा है।¹¹

इस समय राज्य की उत्पत्ति एक अनुबंध सिद्धांत के अनुसार हुई थी। जो स्वतः परिवार एवं संपत्ति जैसी संस्थाओं की रक्षा से अभिप्रेरित थी।¹²

उत्तर वैदिक काल में भी हमें दो अन्य जनप्रिय संस्थाओं सभा और समिति का उल्लेख मिलता है, जो राजा के अधिकार को सीमित एवं जनता के अधिकार को सुरक्षित करते थे। अथर्ववेद की एक ऋचा के अनुसार राजा स्वयं प्रजापति की दो पुत्रियों से स्वयं पर कृपा बनाए रखने की प्रार्थना करता है।¹³ यदि राजा स्वयं ऐसी प्रार्थना करता है तो स्पष्ट है कि वह इन

जनसभाओं की उपेक्षा नहीं कर सकता था। सभा में प्रार्थना करने का मुख्य उद्देश्य आपसी सहयोग और तालमेल रहा होगा।¹⁴ सभा राष्ट्रीय न्यायालय का भी कार्य करती थी।¹⁵ जिसने अवश्य ही लोगों के न्यायिक अधिकारों को सुरक्षा प्रदान की होगी।

इसी प्रकार समिति एक ऐसी जनसभा थी जिसे राजा के निर्वाचन और पुर्ननिर्वाचन का अधिकार था। सामान्य लोग और महिलाएँ भी इसमें शामिल होती थी इन्हें यहाँ वाद-विवाद का अवसर समान रूप से प्राप्त था। अनेक उल्लेखों से स्पष्ट है कि समिति एक जनप्रिय, अत्याधिक अधिकारों से संपन्न महत्वपूर्ण संस्था की।¹⁶ इन राजनैतिक अधिकारों के साथ आर्य जनों के राष्ट्र के प्रति कुछ कर्तव्य भी थे। अथर्ववेद में कहा गया है कि राष्ट्र के सभी निवासी राष्ट्र के निज बनकर रहें अर्थात् राष्ट्र के हित में अपना हित समझे और राष्ट्र के अहित में अपना अहित समझें।¹⁷ वस्तुतः जब एक राष्ट्र मजबूत होता है तभी वह जनता के अधिकारों को सुरक्षित रखने में समर्थ होता है।

वैदिक कालीन समाज सर्वोदय एवं सर्वकल्याण की भावना पर आधारित था। जिसमें सभी को प्रतिष्ठा और सामान अधिकार प्राप्त थे। आर्य लोग जन और विश में बटें थें ये इकाइयाँ भाइचारे के सिद्धांत पर आधारित थी।¹⁸ यजुर्वेद के एक सूक्त स्पष्ट होता है कि कैसे एक व्यक्ति सभी प्राणियों को मित्रवत देखने की अभिलाषा करता है और सभी प्राणी उसे भी मित्र समझे यह प्रार्थना करता है।¹⁹

ऋग्वैदिक समाज में बाह्यण और वैश्यों की स्थिति समाज में आम जनों से उँची न थी। समाज के सभी सदस्यों की स्थिति समान थी।²⁰ सभी को एक ही परिवार के रूप में स्वीकार किया गया था जिसका प्रमाण शास्त्रों में वर्णित 'वसुधैव कुटुम्बकम्' जैसे शब्द स्वतः ही दे देते हैं। ऋग्वेद में भी कहा गया है "एकैव मानुषिजाति" अर्थात् संपूर्ण मानवता एक ही जाति है। वस्तुतः मानवता भारतीय समाज की मौलिक संकल्पना रही है। हमारे चारों वेद मानवीय मूल्यों से परिपूर्ण हैं। अथर्ववेद के अनुसार सभी मनुष्यों का जल, अन्न और प्राकृतिक संसाधनों पर समान अधिकार है।²¹

इस समय सभी के लिए अहिंसा और करुणा की भावना रखने को एवं सभी के प्रति ईर्ष्या एवं द्वेष से मुक्ति का संदेश दिया गया है। ऋग्वेद में रुद्र से प्रार्थना की गई है कि वह सभी मनुष्यों पर दया करे और किसी की भी हिंसा न करें।²² ऋग्वेद के ही एक अन्य सूक्त में कहा गया है कि "जो कभी किसी पर हिंसा नहीं करता उसपर भी कभी हिंसा नहीं होती और वह मधुर फलों को ग्रहण करते हुए सुख को प्राप्त करता है।²³ तात्पर्य यह है कि अहिंसाप्रिय मानव को जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में सुख और समृद्धि प्राप्त हो जाते हैं और स्वतः ही सबके जीवन के अधिकार सुरक्षित हो जाते हैं। ऋग्वैदिक समाज इसी प्रकार के जीवन दर्शन को आदर्श स्वरूप

ग्रहण करता था। वस्तुतः वेदों में प्रार्थना की गई है कि वे किसी भी मनुष्य की हिंसा न करें।²⁴ सभी मनुष्य हर प्रकार से एक दुसरे की रक्षा करें।²⁵ ऋग्वेद में सभी मनुष्य को परमपिता की संतान के रूप में स्वीकार किया गया है।²⁶ अर्थात् 'जाति' लिंग स्थान, आदि के आधार पर कोई भेद नहीं किया गया है।

ऋग्वेद और अथर्ववेद में वर्णित समाज में गहरे वर्णभेद का आभाव था। उत्तर वैदिक काल में जो वर्णव्यवस्था आयी भी यदि उसका गहराई से अनुशीलन किया जाए तो पता चलता है कि यह व्यवस्था व्यक्ति के गुण धर्म स्वभाव और क्षमता पर आधारित था। संक्षेप में कहे तो जो व्यक्ति बौद्धिक दृष्टि से उन्नत और नैतिक दृष्टि से उत्कृष्ट था, वह समाज का मस्तिष्क यानी ब्राह्मण कहा गया। जो व्यक्ति बलशाली, न्यायप्रिय और समाज की रक्षा करने में सक्षम था उसे समाज का भूजा यानी क्षत्रिय कहा गया। जो कृषि कर्म व्यापार और धनोपार्जन में रत था उसे वैश्य और जो अन्य वर्णों के सहयोग एवं सहायता तक सीमित था उसे शूद्र कहा गया। जिसका आधार जन्म न होकर व्यक्ति की योग्यता और रूची थी। आर्यों के अन्तर्गत सभी व्यक्तियों की समाजिक स्थिति समान थी सबको एक ही विश का अंग माना जाता था।²⁷

वैदिककालीन समाज में चारों वर्णों में सामंजस्य एवं सदभाव था। उँच-नीच छोटे-बड़े, स्पृश्य-अस्पृश्य आदि के भाव सर्वदा नहीं थे। रामशरण शर्मा ने भी ऋग्वैदिक समाज को एक समतामूलक समाज स्वीकार किया है।²⁸ जहाँ सभी को समानता का अधिकार प्राप्त था उदाहरणस्वरूप प्रत्येक व्यक्ति के लिए एक ही वैरदेय प्राप्त करने का अधिकार था।²⁹ चाहे वह किसी भी वर्ण का हो,। चारों वर्णों को शिक्षा का अधिकार प्राप्त था।³⁰ यजुर्वेद में बिना किसी भेद भाव के चारों वर्णों के सुख समृद्धि एवं तेजस्विता की प्रार्थना की गई है।³¹

वैदिक काल में आर्थिक क्षेत्र के अन्तर्गत भी जनता को कई प्रकार के अधिकार प्राप्त थे। भूमि पर व्यक्ति का अधिकार स्वीकार किया जाता था। उर्वरासा, उर्वरापति, क्षेत्रक, क्षेत्रपति जैसे शब्द भूमि पर व्यक्ति के स्वामित्व का भान कराते हैं।³²

इस समय सभी व्यक्तियों को अपने रूचि के हिसाब से व्यवसाय चुनने की स्वतंत्रता प्राप्त थी। ऋग्वेद के नौवे मण्डल में एक व्यक्ति कहता है, मैं कवि हूँ, मेरे पिता भिषक है, मेरी माँ आटा पिसती है।³³ अर्थात् मनोनुकूल पेशा चुनने का अधिकार था। इस समय कई प्रकार के शिल्पी वर्ग व्यवसायों में लिप्त थे और सम्मानपूर्वक अपना कार्य करते थे और उन्हें किसी तरह से हीन नहीं समझा जाता था।³⁴ वस्तुतः वैदिक चिन्तन में मानव की श्रेष्ठता और महत्ता को स्पष्ट स्वीकार किया गया है। उसे विश्वात्मा के अत्यधिक निकट माना गया है। इसलिए ऋग्वेद में "महादेवों मर्त्यानाविवेश" अर्थात् "महादेव मर्त्यों में प्रविष्ट हुआ" जैसे वाक्यों का उद्घोष है। ऐसी स्थिति में मानव को देवत्व के रूप में अभिव्यक्त किया गया तथा उसमें देव के तत्व निहित माने गए।³⁵

वैदिक ऋचाओं से ज्ञात होता है कि महिलाओं को इस काल में गौरवपूर्ण स्थान प्राप्त था। उनकी अवस्था पुरुषों के समान थी। वे अपना मनोनुकुल आत्म विकास और उत्थान कर सकती थी।³⁶ उन्हें विवाह, शिक्षा, सम्पत्ति आदि में अधिकार प्राप्त थे।³⁷ वे वैदिक साहित्य का अध्ययन कर सकती थी, साथ ही वे देवताओं की उपासना के लिए यज्ञ कर सकती थी।³⁸ उनकी शिक्षा का पूरा ध्यान रखा जाता था, यह इस बात से स्पष्ट है कि ऋग्वेद के अनेक ऋचाएँ की रचना लोपामुद्रा, विश्वारा, सिक्ता निवावरी और घोषा जैसी विदुषीयों ने की थी।³⁹ वैदिक युगीन शिक्षा के क्षेत्र में उसका स्थान पुरुषों के समकक्ष था।⁴⁰ वे बिना किसी प्रतिबंध के समाजित गतिविधियों में सम्मिलित होती थी, और स्वच्छन्दता पूर्वक विचरन करती थी। सभी दृष्टियों से वह पुरुषों को समान थी। उसके अधिकार किसी भी प्रकार पुरुषों से कम नहीं थे।⁴¹ समाजिक, धार्मिक समारोहों में वह निर्विरोध सम्मिलित होती तथा सम्मानपूर्वक आदर प्राप्त करती थी।⁴² उसे दार्शनिक सभाओं में वाद विवाद एवं अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता प्राप्त थी। याज्ञवल्क्य की पत्नी मैत्रेय अपने पति के साथ दार्शनिक वाद-विवाद में भाग लेती है।⁴³ गार्गी और आत्रेयी भी वैदिक सिद्धान्तों से भली भाँती परिचित थी। ऋग्वेद से ही विदित होता है कि महिला ऋषि वाच अपने में देवत्व का अनुभूति करती है और अभिव्यक्त करती है कि “मैं समस्त संसार की सम्राज्ञी हूँ और सम्पूर्ण सम्पत्ति की दात्री हूँ, मैं सत्य को जानती हूँ, और पूज्यों में प्रथम हूँ देवताओं ने मुझे विभिन्न लोकों में अधिष्ठित किया है। इसलिए मेरे अनेक निवास हैं और मैं अनेक प्राणियों में विद्वमान हूँ।”⁴⁴

इस समय महिलाएँ स्वयं अपने लिए वर ढूँढती थी।⁴⁵ वेद में नारी के वैवाहिक संबंध के विषय में कहा गया है कि युवक-युवती के विवाह का आधार प्रेम होना चाहिए। सुयोग्य ब्रह्मचारी और ब्रह्मचारिणी समागम के योग्य होकर एक दूसरे की इच्छा करने वाले से विवाह करें। पत्नी अपने योग्य पति को प्रसन्तापूर्वक वरण करके उससे उत्साहपूर्वक विवाह करे।⁴⁶ अतः वैदिक काल में वैवाहिक मामले में स्त्रीयों को पूर्ण स्वतंत्रता प्राप्त थी। वैदिक साहित्य से स्पष्ट है कि परिवार में पत्नी की बहुत प्रतिष्ठा थी।⁴⁷ ऋग्वेद के एक मंत्र में तो स्त्री को परिवार में ब्रह्म के समकक्ष कहा गया है।⁴⁸ सामाजिक एवं धार्मिक कृत्यों में उसकी स्थिति पति के समकक्ष थी।⁴⁹

इस युग में स्त्री का सम्पत्ति में अधिकार स्वीकार किया जाता था।⁵⁰ ऋग्वेद में अपाला का अपने पिता की भूमि के संबंध में जो सन्दर्भ मिलता है वह उसके स्वामित्व को स्पष्ट करता है।⁵¹ राजनैतिक क्षेत्र में भी महिलाओं के अधिकार पुरुषों के सदृश्य ही थे। तैत्तिरिय ब्राह्मण में बारह रत्नियों की एक सूची दी गई है उनमें से तीन महिलाएँ हैं। (महिषी, वावाता और परिवृक्ति) अतः राजा के निर्वाचन में जिन लोगों के मत और समर्थन को महत्व दिया जाता था उनमें एक चौथाई महिलाएँ थी।⁵² ऋग्वैदिक कालीन सबसे प्राचीन संस्था विदथ में भी महिलाओं को भाग लेने, वाद-विवाद करने और अपने विचारों को अभिव्यक्त करने की स्वतंत्रता थी।⁵³

सभा और समीति में भी उनके भाग लेने की चर्चा है। ऋग्वेद में स्त्री को 'सभावती' अर्थात् सभा में जाने योग्य कहा गया है।⁶⁴ जो समाज में उनकी महत्ता एवं प्रतिष्ठा को स्पष्ट करती है।

उपसंहार

निष्कर्षतः कहा जा सकता है कि वैदिक कालीन समाज एक आर्दश समाज था, जिसमें सभी व्यक्तियों को स्वतंत्रता, समानता एवं गरिमापूर्ण जीवन जीने के अधिकार प्राप्त थे। सभी के लिए अवसर की समानता थी, और समाज आपसी एकता और बंधुत्व पर आधारित था। समाज सभी मानव के अधिकारों का संरक्षक था। ऋग्वेद में कहीं भी सामाजिक विभेद के साक्ष्य नहीं प्राप्त होते, वर्णों का विभाजन भी कर्मणा था। किसी भी वर्ग को किसी कार्य विशेष के लिए निषिद्ध नहीं किया गया था। सभी की समाज में समान महत्ता स्वीकार की गई थी। वैदिककालीन समाज में स्त्री और पुरुष में किसी प्रकार का विभेद नहीं था। उन्हें शिक्षा, का अधिकार, सम्पत्ति का अधिकार, धार्मिक और सामाजिक सभाओं में भाग लेने का अधिकार एवं मनोनुकूल वर चुनने का अधिकार प्राप्त था और अभिव्यक्ति की पूर्ण स्वतंत्रता प्राप्त थी। ऋग्वैदिक ऋषियों की प्रार्थनाएँ सार्वभौमिक, सार्वकालीन और विश्वबन्धुत्व की उदात्त भावनाओं से भरी हुई हैं। ऋग्वैदिक मन्त्रों में मानवमात्र के लिए सौहार्द, मित्रता, समानता, संगठन और सहयोग की भावनाएँ पायी जाती हैं। वैदिक समाज समानता का पोषक था, जहाँ सभी को समान अधिकार प्राप्त थे। इसी सन्दर्भ में न्यायमूर्ति कृष्ण अय्यर का कथन है कि "समानता, सहयोग और सहकारिता के सिद्धान्त के जनक वेदों में, मानवधिकार की अवधारणा स्पष्ट रूप से देखी जा सकती है।"

संदर्भ सूची

1. प्रकाश, ओम : **प्राचीन भारत का सामाजिक एवं आर्थिक इतिहास**, विश्व प्रकाशन, नई दिल्ली, 1997, पृ0-3
2. वही, पृ0-3
3. वही, पृ0-4
4. महाभारत, शान्तिपर्व 162/21, रामनारायण दत्त शास्त्री, गीता प्रेस गोरखपुर, 2018 पृ0-498
5. महाभारत, शान्तिपर्व, 162/9, वही, पृ0 - 497
6. ऋग्वेद 10/45/6, **वेदांत तीर्थ**, मनोज पब्लिकेशन, दिल्ली, 2012 पृ0-304
7. वाशम, ए. एल : **अदभूत भारत (अनुदित)**, शिवलाल अग्रवाल एण्ड कम्पनी, आगरा, 1995 पृ0-70
8. शर्मा, रामशरण : **प्राचीन भारत में राजनैतिक विचार एवं संस्थाएँ**, राजकमल प्रकाशन, पटना 2014, पृ0-78
9. वही, पृ0-79
10. वही, पृ0 सं0-94, 95

11. वही, पृ0-92
12. वहीं पृ0 सं0-86
13. कुमार, अशोक : **वैदिक शासन व्यवस्था**, प्राच्य प्रकाशन, पटना, 2006 पृ0-58
14. शर्मा, रामशरण : पूर्वोद्धृत, पृ0-113
15. जायसवाल, काशीप्रसाद : **हिंदु पॉलिटी**, द इंडियन प्रेस, इलाहाबाद, 1984, पृ0 - 25
16. शर्मा, रामशरण : पूर्वोद्धृत, पृ0-114, 118
17. शरण, परमात्मा : **प्राचीन भारत में राजनीतिक विचार एवं संस्थाएँ**, मीनाक्षी प्रकाशन मेरठ, 2011, पृ0 सं0-495
18. प्रकाश, ओम : पूर्वोद्धृत पृ0 सं0-17
19. यजुर्वेद, 36/18, श्री राम शर्मा, युग निर्माण योजना, मथुरा, 2005, पृ0-3
20. प्रकाश, ओम : पूर्वोद्धृत, पृ0-17
21. अथर्ववेद 3/30, श्री राम शर्मा, युग निर्माण योजना, मथुरा, 2005, पृ0-35
22. ऋग्वेद 1/114/10, वेदांत तीर्थ, पूर्वोद्धृत, पृ0-243
23. ऋग्वेद 10/146/5, वेदांत तीर्थ, पूर्वोद्धृत, पृ0 - 530
24. यजुर्वेद 16/3 पूर्वोद्धृत, पृ0 -1
25. ऋग्वेद 6/75/14, श्रीराम शर्मा, युग निर्माण योजना, मथुरा, 2005, पृ0-103
26. ऋग्वेद 10/13/5, वेदांत तीर्थ, पूर्वोद्धृत पृ0-232
27. विधालंकार, सत्यकेतु : **प्राचीन भारत का धार्मिक, समाजिक और आर्थिक जीवन**, श्री सरस्वती सदन दिल्ली, 2017 पृ0 - 163,165
28. शर्मा, रामशरण : **शूद्रों का प्राचीन इतिहास**, राजकमल प्रकाशन, पटना, 2017 पृ0 सं0-28
29. वही, पृ0-28
30. यजुर्वेद 26/2, पूर्वोद्धृत पृ0-1
31. यजुर्वेद 18/48, पूर्वोद्धृत, पृ0 - 9
32. मिश्र, जयशंकर : **प्राचीन भारत का सामाजिक इतिहास**, बिहार हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, पटना, 2013 पृ0-527
33. ऋग्वेद 9.112.3 वेदांत तीर्थ, पूर्वोद्धृत, पृ0-206
34. शर्मा, रामशरण : **शूद्रों का प्राचीन इतिहास**, राजकमल प्रकाशन, पटना, 2017 पृ0-29
35. मिश्र, जयशंकर : पूर्वोद्धृत, पृ0-588
36. वही, पृ0-362
37. वही, पृ0 362
38. प्रकाश, ओम : पूर्वोद्धृत, पृ0 135
39. वही, पृ0-134

40. मिश्र, जयशंकर : पूर्वोद्धृत, पृ0-365
41. वही, पृ0-365
42. वही, पृ0-365
43. प्रकाश, ओम : पूर्वोद्धृत, पृ0-134
44. मिश्र, जयशंकर : पूर्वोद्धृत, पृ0-589
45. प्रकाश, ओम : पूर्वोद्धृत, पृ0-135
46. ऋग्वेद, 10/40/11 वेदांत तीर्थ, पूर्वोद्धृत पृ0-294
47. प्रकाश, ओम : पूर्वोद्धृत पृ0 135
48. मिश्र, रामजीत : **वैदिक संहिता में निहित मानवधिकार के स्रोत**, वेदविधा जुलाई -दिसम्बर 2015, अंक-26 पृ0-162
49. प्रकाश, ओम : पूर्वोद्धृत पृ0-135
50. मिश्र, जयशंकर : पूर्वोद्धृत, पृ0-371
51. वही, पृ0-527
52. शर्मा, रामशरण : **प्राचीन भारत में राजनीतिक विचार एवं संस्थाएं**, पूर्वोद्धृत, पृ0-94
53. वही, पृ0-92
54. वही, पृ0-109

भारत की 'लुक ईस्ट' पॉलिसी तथा आसियान

गोपाल कुमार साहु*

सारांश

आसियान (ASEAN-Association of Southeast Asean Nation) जिसका हिन्दी दक्षिण पूर्वी एशियाई राष्ट्र संघ जिसकी स्थापना 8 अगस्त, 1967 को थाइलैण्ड की राजधानी बैंकॉक में हुई थी, जिसके संस्थापक सदस्य इण्डोनेशिया, मलेशिया, थाईलैंड, फिलीपीन्स और सिंगापुर बाद में इस संगठन का विस्तार किया गया। वर्ष 1984 में ब्रुनेई, 1995 में वियतनाम, 1997 में लाओस और म्यांमार तथा 1999 में कम्बोडिया ने आसियान की सदस्यता ग्रहण की। इस प्रकार वर्तमान में आसियान में दस सदस्य राष्ट्र हैं। आज से 28 वर्ष पूर्व 1991 में भारत ने आसियान देशों के साथ सम्बन्धों को नया आयाम देने के लिए 'पूरब की ओर देखो' नीति (लुक ईस्ट पॉलिसी) को आरम्भ किया। पिछले दो दशकों में आसियान-भारत संबंधों ने कई मुकाम हासिल किये हैं। भारत अपनी विदेश नीति में 'लुक ईस्ट पॉलिसी' का पहला पड़ाव पार करते हुए 'एक्ट ईस्ट पॉलिसी' में प्रवेश कर चुका है। 'एक्ट ईस्ट पॉलिसी' स्वतंत्रता के बाद की सबसे सफल विदेश नीति की अवधारणा बन गयी है। वर्ष 1992 में भारत आसियान का 'आंशिक वार्ताकार' पार्टनर और 1996 में 'पूर्ण वार्ताकार' राष्ट्र बना।

भारत 2005 में पूर्व एशिया सम्मेलन में शामिल हुआ। दोनों पक्षों ने 2012 में सामरिक सहयोग समझौते पर हस्ताक्षर किया। अब आसियान और भारत सिर्फ सामारिक सहयोगी ही नहीं हैं; बल्कि उन्होंने आपसी व्यापार को भी कई गुणा बढ़ाया है। आसियान के दस देश और उसके छह सहयोगी चीन, जपान, दक्षिण कोरिया, ऑस्ट्रेलिया, न्यूजीलैंड और भारत एक क्षेत्रीय मुक्त व्यापार समझौते को हकीकत बनाने के दिशा में मिल कर काम कर रहे हैं। भारत के चीन समेत अन्य देशों के साथ आगे बढ़ने से इस समझौते की सफलता इस क्षेत्र में आपसी सहयोग को सफल बनायेगी।

भारत की 'लुक ईस्ट' पॉलिसी तथा आसियान

भारत सरकार द्वारा 90 के दशक के प्रारंभ में अपनाई गई वह नीति जिसके तहत भारत की विदेश नीति में भारत के पूर्वी तथा दक्षिण-पूर्वी पड़ोसी देशों के साथ सम्बन्धों को अधिक मजबूत करने पर जोर दिया गया है। इस नीति के तहत इस तथ्य को ध्यान में रखा गया है

*नेट, जे.आर.एफ., इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

कि भारत के सम्बन्ध इन पूर्वी तथा दक्षिण-पूर्वी देशों से ऐतिहासिक काल से रहा है तथा भारत इस क्षेत्र के देशों में सांस्कृतिक, व्यापारिक तथा वाणिज्यिक सम्बन्ध हमेशा से मजबूत करते रहा है।¹ 'पूर्व की ओर देखो' नीति का मुख्य आधार आर्थिक संबंध है तथा 1991 में तत्कालीन भारतीय प्रधानमंत्री पी.वी. नरसिम्हा राव ने इस नीति की रूप रेखा तैयार कर यह कोशिश की थी कि भारत को अपने आर्थिक विकास के लिए कैसे अधिक विकसित देशों का सहारा मिल सकता है।²

इसके अलावा भारत को 'पूर्व की ओर देखो' नीति को लागू करने का यह भी कारण था कि शीतयुद्ध की समाप्ति के बाद इस क्षेत्र में भी राष्ट्रों के बाह्य व आन्तरिक सम्बन्धों में नए मापदण्डों का समावेश हुआ। इस क्षेत्र के देशों ने आसियान के नेतृत्व में क्षेत्रीय स्तर पर आपसी सहयोग व विकास की प्रक्रिया को नया बल प्रदान किया। साथ ही कई देशों ने आर्थिक उदारीकरण व वैश्विक व्यापार के आधार पर आर्थिक विकास की नई उपलब्धियाँ हासिल कीं।³ जापान पहले से ही इस क्षेत्र का एक विकसित देश था तथा उसे विश्व की एक आर्थिक शक्ति के रूप में मान्यता प्राप्त थी। इस क्षेत्र के चार अन्य देशों—सिंगापुर, ताईवान, दक्षिण कोरिया तथा हांगकॉंग ने 1980-90 के दशक में अभूतपूर्व आर्थिक विकास का प्रदर्शन किया तथा इन देशों को इसी कारण 'एशियन टाइगर्स' के नाम से जाना जाता है।⁴ संक्षेप में शीतयुद्ध की समाप्ति के समय पूर्वी एशिया और दक्षिण पूर्वी एशिया आर्थिक और औद्योगिक रूप से एशिया के अन्य क्षेत्रों की तुलना में अधिक विकासशील थे। इस पृष्ठभूमि में भारत भी अपने तीव्र आर्थिक विकास व व्यापारिक हितों के लिए इस क्षेत्र की ओर आकर्षित हुआ।⁵ शीतयुद्ध की विवशताओं से मुक्ति तथा आर्थिक आवश्यकताओं ने भारत को इस क्षेत्र के प्रति एक नई नीति 'पूरब की ओर देखो' की नीति के रूप में सामने आई। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि भारत की यह नीति भारत तथा इस क्षेत्र के देशों दोनों के लिए लाभकारी सिद्ध हुई है। इस कारण इस क्षेत्र के देशों में भारत को अपने व्यापारिक व आर्थिक हितों की पूर्ति का अवसर प्राप्त हुआ, वहीं इस क्षेत्र के देशों को भारत जैसे बड़े बाजार व उसकी उन्नत तकनीकी उपलब्धताओं का लाभ प्राप्त हुआ।⁶

1991 में 'पूरब की ओर देखो' की नीति को अपनाने के बाद 1992 में ही भारत को आसियान में 'आंशिक वार्ताकार' के रूप में शामिल किया गया। इस भागीदारी के साथ ही आसियान के साथ हमारे संबंधों का और विकास हुआ। भागीदार बनने की यह प्रक्रिया उसी समय सम्पन्न हुई जब हमारे देश में आर्थिक सुधार प्रक्रियाओं का शुभारंभ किया जा रहा था। इन घटनाक्रमों से हमने आसियान के साथ अपनी 'लूक ईस्ट पॉलिसी' को नया स्वरूप प्रदान किया। हमारे दक्षिण-पूर्व एवं पूर्व एशियाई पड़ोसी देशों के साथ सभ्यता मूलक सम्बन्धों को नवीकृत करना और दक्षिण-पूर्व एवं पूर्व एशिया के साथ एकीकृत होने की आवश्यकता इस नीति के अनिवार्य घटक

थे।⁷ अपने संबंधों को आगे बढ़ाने के लिए 1996 में भारत को आसियान 'पूर्ण वार्ताकार राष्ट्र' का दर्जा प्रदान कर दिया गया।⁸ व्यापार के साथ साथ सामरिक दृष्टिकोण से बनाए गए 'आसियान क्षेत्रीय मंच' (ए. आर. एफ.) का भी जुलाई 1996 में भारत को सदस्य बना लिया गया। तब से भारत दक्षिण पूर्व से बनने वाले व्यापारिक रिश्तों के प्रति संवेदनशील है। चूंकी इसके 'पूर्ण वार्ताकार सहयोगी' ऑस्ट्रेलिया, चीन, कनाडा, यूरोपियन यूनियन, न्यूजीलैंड, दक्षिण कोरिया, जापान, रूस और अमेरिका भी है।⁹ इसलिए भारत के द्वारा आसियान देशों के साथ अधिकतम व्यापारिक मैत्री जरूरी है। भारत का प्रयास है कि आसियान में चीन, जापान और कोरिया के साथ नया संतुलन बनाकर आगे बढ़ाया जाए। यकीनन आसियान के करीब आने में चीन, जापान और कोरिया की गति भारत से काफी तेज हैं।¹⁰ चूंकि आसियान और भारत दोनों ही एक-दूसरे में रूचि दिखा रहे हैं, इसलिए व्यापार तेजी से बढ़ रही है और संबंध को ओर मजबूत करने के लिए इसी वर्ष एशियान-भारत 'संयुक्त सहयोग परिषद्' की स्थापना की गई जिसका उद्देश्य दोनों के मध्य सहयोग के क्षेत्रों व उपायों का पता लगाना था। इसी वर्ष दोनों पक्षों के व्यापारिक समूहों के मध्य सहयोग के लिए 'एशियान-भारत व्यवसाय परिषद्' की स्थापना की गई। दोनों ने पारस्परिक सहयोग के तीन क्षेत्रों विकास, विज्ञान एवं तकनीक तथा व्यापार एवं निवेश में सहयोग को बढ़ावा देने के लिए तीन अलग-अलग कार्यदलों का गठन किया।¹¹ इस समय भारत के प्रति आसियान के आकर्षण का प्रमुख कारण यह था कि आसियान के देश आर्थिक संकट के दौर से गुजर रहे थे तथा उन्हें भारत में उपलब्ध बड़ा बाजार तकनीकी क्षमता तथा भारत की निरन्तर आर्थिक प्रगति आपसी सहयोग के लिए प्रेरित कर रही थी।¹²

2001 में दोनों ने आपसी सहयोग को उच्च स्तर पर गति प्रदान करने के लिए नियमित वार्षिक शिखर सम्मलेन के आयोजन का निर्णय लिया। इसके परिणामस्वरूप वर्ष 2002 में कम्बोडिया के शहर नामपेन्ह में प्रथम भारत-आसियान शिखर सम्मेलन का आयोजन किया गया।¹³ तब से यह सम्मेलन प्रतिवर्ष आयोजित होता है और भारत-आसियान का 16वां शिखर सम्मेलन 2018 में सिगांपुर में आयोजित हुआ और 17वां भारत-आसियान शिखर सम्मेलन 2019 थाइलैण्ड के बैंकॉक में प्रस्तावित है। इसके अलावा आसियान का शिखर सम्मेलन वर्ष में दो बार आयोजित होता है जिसमें भारत के राष्ट्राध्यक्ष भी शामिल होते हैं। अब तक आसियान का 33 शिखर सम्मेलन हो चुका है और 34वां शिखर सम्मेलन बैंकॉक में प्रस्तावित है।¹⁴

जब से हमारे माननीय प्रधानमंत्री श्री नरेन्द्र मोदी ने मई, 2014 में सत्ता संभाली है, तब से उनकी अधिकांश विदेश यात्राएं पूरब के देशों की हुई है।¹⁵ नवंबर, 2014 में म्यांमार में भारत-आसियान शिखर बैठक एवं पूर्वी शिखर बैठक में प्रधानमंत्री जी की उपस्थिति ने हमारी विदेश नीति में 'लुक ईस्ट पॉलिसी' तथा सुरक्षा नीति के परिप्रेक्ष्यों में एशिया-प्रशांत की केन्द्रीय भूमिका को स्पष्ट रूप से प्रदर्शित है।¹⁶ इन शिखर बैठकों में प्रधानमंत्री जी ने रेखांकित

किया कि उनकी सरकार भारत की अब तक की 'पूरब की ओर देखो नीति' को पूरी प्राथमिकता एवं गति के साथ अग्रसर हुई है। उन्होंने भारत की 'पूरब की ओर देखो नीति' के केन्द्र में आसियान को रखा तथा एशियाई संबंध हमारे सपने का केन्द्र बताया तथा कहा कि युवा संस्था परन्तु पुरानी सभ्यता के रूप में भारत और आसियान महान साझेदार है।¹⁷

आज एशिया-प्रशांत विश्व के सबसे तेजी से प्रगति करने वाले क्षेत्रों में से एक है¹⁸ तथा राजनीतिक, सुरक्षा, आर्थिक एवं जनाकिकीय दृष्टि से अद्वितीय गति का प्रदर्शन कर रहा है। यह सही मायने में 21वीं शताब्दी में विश्व के गुरुत्वाकर्षण के आर्थिक एवं भू-राजनीतिक केन्द्र के रूप में उभरा है।

इस सच्चाई को आकार देने वाली जो प्रमुख रुझानें हैं उनमें से कुछ इस प्रकार हैं। एशिया में अनेक नई महाशक्तियों का उत्थान विशेष रूप से चीन, संयुक्त राज्य की फिर से संतुलन स्थापित करने या "एशिया को ध्रुवी बनाने" की रणनीति और क्षेत्रीय आर्थिक और सामरिक वास्तुशिल्प जो बहुपक्षवाद की वर्तमान रुझानों के साथ अपने आपको परिभाषित करने का प्रयास कर रहा है।¹⁹ घरेलू मजबूतियों एवं राष्ट्रीय हितों पर दृढ़ता के साथ आधारित होने के बावजूद भारत की 'पूरब की ओर देखो नीति' ने हमारे परिवेशों में इन महत्वपूर्ण परिवर्तनों के अनुसार अपने आप को अनुकूलित किया है।

आर्थिक सहयोग के क्षेत्र में मुख्य रूप से व्यापार व निवेश से सम्बन्धित सहयोग को शामिल किया जाता है। गत दो दशकों में दोनों के मध्य व्यापार में अभूतपूर्व वृद्धि हुई है। 1990 में दोनों के मध्य कुल व्यापार 22.2 मिलियन डॉलर था, जोकि 2009 में बढ़कर 40 मिलियन डॉलर हो गया है तथा पुनः वर्ष 2017-18 में भारत और आसियान के बीच का व्यापार 81.33 अरब डॉलर के बराबर हो गया, जो भारत में कुल व्यापार का 10.58% भाग था।²⁰

व्यापार के क्षेत्र में दोनों के मध्य सहयोग की महत्वपूर्ण उपलब्धि दोनों पक्षों द्वारा भारत-आसियान मुक्त व्यापार समझौते पर हस्ताक्षर किया जाना है। इस समझौते में दोनों पक्षों ने व्यापार की जाने वाली 4000 वस्तुओं पर व्यापार शुल्क की न्यूनतम स्तर पर करने का फैसला लिया है।²¹

आसियान के साथ भारत के सहयोग का एक उभरता हुआ पहलू सुरक्षा सम्बन्धी मामलों में सहयोग है। आसियान द्वारा इस क्षेत्र में सुरक्षा सम्बन्धी मुद्दों पर विचार-विमर्श हेतु 1994 में 'आसियान क्षेत्रीय मंच' की स्थापना की गई थी। वर्तमान में आसियान क्षेत्र में सुरक्षा की मुख्य समस्याएं मलक्का की खाड़ी में समुद्री डकैतियों की बढ़ती घटनाएं हाथियारों और नशीली दवाओं की तस्करी तथा समुद्री मांगों की सुरक्षा व आतंकवाद है। इन क्षेत्रों में भारत और आसियान के मध्य सहयोग की सम्भावनाएँ मौजूद है।²²

हाल ही में प्रधानमंत्री नरेन्द्र मोदी ने इंडोनेशिया मलेशिया और सिंगापुर का दौरा किया।²³ ये तीनों देश दक्षिण-पूर्वी एशियाई देशों के संगठन आसियान के प्रमुख देश हैं। लिहाजा इस दौरे को मोदी सरकार की 'लुक ईस्ट पॉलिसी' के तहत आसियान देशों से संबंध बढ़ाने का हिस्सा ही माना गया। इस दौरे में प्रधानमंत्री मोदी ने तीनों देशों के राष्ट्र प्रमुखों के साथ नवाचार, प्रौद्योगिकी, सुरक्षा समेत साझा हित के विभिन्न मुद्दों में साथ-साथ आसियान में भारत की आर्थिक भागीदारी बढ़ाने के बारे में भी चर्चा की। इस दौरे के दौरान तीनों देशों के साथ कारोबार, परिवहन, समुद्री सुरक्षा एवं सांस्कृतिक सहयोग के मुद्दों पर व्यापक सहमति बनी है।

एक ऐसे दौर में जब अंतरराष्ट्रीय बाजार में कच्चे तेल की बढ़ती कीमतों के कारण देश की आर्थिक मुश्किलें नजर आ रही हैं, तब निर्यात बढ़ाने और विदेशी निवेश आकर्षित करने के मद्देनजर भी यह दौरा उपयोगी रहा है। इस साल गणतंत्र दिवस समारोह में 10 आसियान देशों के राष्ट्र प्रमुखों को मुख्य अतिथि के तौर पर आमंत्रित करते हुए भारत ने आसियान देशों के बीच आर्थिक-व्यापारिक संबंधों की नई डगर निर्मित की।²⁴ उल्लेखनीय है कि आसियान संगठन के 10 देशों की कुल आबादी 64 करोड़ से अधिक है। इन देशों का मौजूदा संयुक्त सफल घरेलू उत्पाद (जीडीपी) करीब 2.8 लाख करोड़ डॉलर है। इसके अलावा आसियान देशों की एक हजार अरब डॉलर से अधिक की वार्षिक क्षेत्रीय आय तथा 100 अरब डॉलर से अधिक का प्रत्यक्ष विदेशी निवेश (एफडीआई) मुक्त व्यापार क्षेत्र के परिप्रेक्ष्य के महत्वपूर्ण हैं।²⁵

इस तरह हम कह सकते हैं कि भारत की 'लुक ईस्ट पॉलिसी' में आसियान की महत्वपूर्ण भूमिका है, भारत की इस पॉलिसी से भारत को ही नहीं, आसियान राष्ट्रों का भी विकास काफी हो रहा है, इस प्रकार हम कह सकते हैं कि भारत की लुक ईस्ट पॉलिसी काफी हद तक सफल रही है और आज के संदर्भ में काफी प्रासंगिक भी है।

निष्कर्ष

'लुक ईस्ट पॉलिसी' या 'पूर्व की ओर देखो नीति' पूर्व एशियाई क्षेत्र में मजबूती प्रदान करने वाली नीति है। इस नीति के तहत भारत का प्रयास इस क्षेत्र में चीन के बढ़ते प्रभाव को काटना है। दूसरे शब्दों में 'लुक ईस्ट पॉलिसी' दक्षिण पूर्वी एशियाई देशों के साथ व्यापक आर्थिक और सामरिक संबंधों को विकसित करने का प्रयास है, ताकि इस क्षेत्र में क्षेत्रीय शक्ति के रूप में खुद को स्थापित किया जा सके। इसकी शुरुआत 1991 में हुई और इसे प्रधानमंत्री पी.वी. नरसिम्हा राव के शासन काल में विकसित और लागू किया गया। हालांकि बाद की अटल बिहारी बाजपेयी और मनमोहन सिंह और अब मोदी सरकार ने भी इसे कड़ाई से अपनाया। भारत के सामरिक समीकरणों में आसियान अच्छा-खासा महत्व रखता है। आसियान भारत के लिए पूर्वी एशिया की ओर खुलता मार्ग है जिसमें म्यांमार, भारत और इसके पूर्वी पड़ोसियों के बीच पुल की

तरह है। वर्ष 2017 में वार्ता सहयोगी के रूप में भारत ने आसियान के साथ 25 वर्ष पूरे कर लिये हैं। चीन ने जिस तरह से भारत के पड़ोसी देशों बांगलादेश, पाकिस्तान, श्रीलंका, नेपाल आदि में अपना दखल बढ़ाया है, उसी तरह भारत को भी अपना दखल दक्षिण-पूर्वी एशियाई देशों में बढ़ाने की जरूरत है। दक्षिण पूर्व एशियाई देशों के साथ भारत के राजनैतिक, आर्थिक, सामरिक और सांस्कृतिक संबंध अब बहुत मजबूत हो चुके हैं।

भारत की 'पूरब की देखो नीति' जो पिछले दो दशकों में विकसित हुई है, सफल रही हैं। इस नीति के संबंध में पहले यह आरोप लगाया जाता था कि इसके तहत कोई कार्रवाई नहीं होती है, केवल बात की जाती है, परन्तु आज हमें इस क्षेत्र के अधिकांश देशों द्वारा ठोस एवं विश्वसनीय साथी के रूप में देखा जाता है। हमारे विदेशी व्यापार का 50 प्रतिशत से अधिक भाग पूरब की ओर जाता है तथा हम मजबूती से इस क्षेत्र में अपने द्विपक्षीय एवं बहुपक्षीय संबंधों में राजनीतिक एवं सैन्य अंतर्वस्तु शामिल कर रहे हैं। निरंतर बदलते विश्व के सर्वाधिक गतिशील क्षेत्र में हम यह सुनिश्चित करने के लिए अपने प्रयासों को निरंतर अंशांकित कर रहे हैं कि एक अनुकूल बाहरी परिवेश का सृजन हो जो भारत के विकास, प्रगति एवं सुरक्षा में सहायक की भूमिका निभाए।

भारत और आसियान के संबंधों की सफलता और मजबूत संबंध का पता इस बात से भी चलता है, जब भारत ने आसियान राष्ट्र के प्रमुखों को दिल्ली आमंत्रित किया और सभी राष्ट्राध्यक्षों ने दिल्ली में उपस्थित होकर अपने संबंधों को पक्का मोहर लगाया। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि जो भारत के द्वारा 1991 में 'लूक ईस्ट पॉलिसी' की शुरुआत की गई थी वह सफलता की ओर बढ़ रही है और आसियान से संबंध को मजबूत बनाने में महत्वपूर्ण भूमिका निभा रही है, जिससे भारत और आसियान राष्ट्रों को काफी फायदा हो रहा है और भारत के व्यापार में काफी विकास हो रहा है।

संदर्भ सूची

1. दत्त, वी.पी. : **बदलती दुनिया में भारत की विदेश नीति**, दिल्ली विश्वविद्यालय, न्यू दिल्ली, 2009, पृ. 299
2. पंत, पुष्पेश : **21वीं शताब्दी में अन्तर्राष्ट्रीय संबंध**, मैकग्राहिल पब्लिकेशन, दिल्ली, 2015, पृ. VII. 54
3. सेन, रविन्द्र : **चाईना एण्ड आसियान**, मैनयुस्क्रिप्ट पब्लिकेशन, इंडिया, कोलकता, 2002, पृ. 30
4. होकिप, थोंखोलाल : **इंडियाज लूक ईस्ट पॉलिसी एण्ड द नोर्थइस्ट**, सेज, पब्लिकेशन, नई दिल्ली, 2015, पृ. 33
5. वाजपाई, कांति प्रसाद : **इंडिया आसियान विजन फोर पाटनशिप एण्ड प्रॉस्पेक्टि**, शिक्षा पब्लिकेशन, न्यू दिल्ली, 2014, पृ. 59

6. रघुरामापत्रुनी, राधा : *इंडियाज ट्रेड विथ द आसियान*, अभिजीत पब्लिकेशन, न्यू दिल्ली, 2012, पृ. 125
7. चक्रवर्ती, त्रिदीब एण्ड मोहर : *एक्सपेन्डिंग होरिजॉन ऑफ इन्डियान साउथेस्ट एसिया पॉलिसी*, के. डब्लू. पब्लिशर्स, न्यू दिल्ली, 2018, पृ. 29
8. किशन, थिंगनाम : *लुक इष्ट पॉलिसी एण्ड इंडियान नोर्थइस्ट*, कांसेप्ट पब्लिसिंग कॉपनी, न्यू दिल्ली, 2009, पृ. 32
9. http://www.asean.org/?static_post 1996
10. मिश्रा, राजेश : *भारतीय विदेश नीति भूमंडलीकरण के दौर में*, ओरियंट ब्लैकस्वॉन, हैदराबाद, 2018, पृ. 136
11. मट्टू, अमिताभ : *इंडिया एड आसियान*, मनोहर पब्लिकेशन, न्यू दिल्ली, 2001, पृ. 106
12. नन्दा, प्रकाश : *रिडिस्कवरिंग एशिया एवोलूशन ऑफ इंडियाज लुक ईस्ट पॉलिसी*, लांसर पब्लिकेशन, न्यू दिल्ली, 2003, पृ. 464
13. वाजपेयी, अरुणोदय : *प्रतियोगिता दर्शन*, उपकार, दिल्ली, जनवरी, 2018, पृ. 34
14. राव, पी.वी : *इंडिया एण्ड आसियान पार्टनर एण्ड समिट*, के.डब्लू. पब्लिकेशन, न्यू दिल्ली, 2008, पृ. 89
15. नासकर, इशानी : *एक्ट इस्ट पॉलिसी एण्ड इन्डियाज कल्चरल डिप्लोमेसी विथ आसियान*, के. डब्लू. पब्लिशर्स, न्यू दिल्ली, 2017, पृ. 31
16. वार्षिक रिपोर्ट : 2014–2015, दक्षिण-पूर्व एशिया और प्रशांत, विदेश मंत्रालय, भारत सरकार, न्यू दिल्ली, 2015, पृ. VII
17. नासकर, इशानी : पूर्वोद्धृत, पृ. 41
18. सिंह, ब्रिजेश्वर : *इन्डो-आसियान कनेक्टिविटी*, शिप्रा पब्लिकेशन, न्यू दिल्ली, 2014, पृ. 183
19. वार्षिक रिपोर्ट : 2014–2015 पूर्व-एशिया, विदेश मंत्रालय, भारत सरकार, नई दिल्ली, 2015, पृ. IX
20. <https://www-ssgcp-com.cdn.amp>
21. दहिया, रूमेल : *इंडिया आसियान शापिंग द पोस्ट-2015 एजेन्डा*, पेन्टागॉव प्रेस, न्यू दिल्ली, 2015, पृ. 133
22. दे, प्रवीर : *आसियान इंडिया डीपेनिंग इकोनोमिक पार्टनशिप इन मेकॉग रीजन*, आर.आई.एस. पब्लिकेशन, न्यू दिल्ली, 2014, पृ. 231
23. India Tv Hindi Desk 29 May 2018, 10:08
24. The Hindu, English, 27 January 2018, Delhi.
25. <https://www.focus-economics-com/Region/Asean>

झारखण्ड के प्रमुख वाद्ययंत्र: मांदर एवं ढोल

मनीषा कुमारी*

प्रारंभिक काल से संगीत में वाद्यों का विशेष महत्व रहा है। अजन्ता, एलोरा और एलिफेण्टा की चित्रकारी व मोहनजोदड़ों के भग्नावशेष में तथा वेद, उपनिषद् आदि ग्रंथों में विभिन्न प्रकार के वाद्ययंत्रों का प्रयोग हुआ है। भगवान शंकर का प्रिय वाद्ययंत्र डमरू और भगवती सरस्वती का प्रिय वाद्य वीणा मानी गयी है। इससे वाद्ययंत्रों की प्राचीनता का पता चलता है। भारतीय वाद्ययंत्रों को चार प्रमुख भागों में विभाजित किया जा सकता है। तत्, सुधिर, अवनद्ध तथा घन। यह विभाजन 'संगीत-रत्नाकर' पर आधारित है।

तत् सुधिर अवनद्ध एवं घन।

वाद्यतन्त्री ततं वाद्यं सुधिरमतम।

चर्मावनद्धवदनमवनद्ध तु वाद्यते।

धनोमूर्तिः सार्श्वभधाताद्वधते यंत्र तदधनम्।'

तत् वाद्य – तत् वाद्य वे है जिनमें तारों द्वारा स्वरों की उत्पत्ति होती है। वाद्य में लगे हुए तारों पर जब प्रहार किया जाता है, तब उसके तार आन्दोलित होते हैं, जिससे ध्वनि निकलती है। तत् वाद्य को दो भागों में बाँटा जा सकता है— तत् और वितत्।

तत् वाद्य – तत् वाद्य वे हैं जिनके तारों पर आँगुलियों एवं मिजराब द्वारा प्रहार किया जाता है। जैसे—तानपूरा, वीणा, सितार, सरोद आदि। वीणा को तत् वाद्य की जननी मानी जाती है।

वितत् वाद्य –वितत् वाद्य वे है, जो गज अथवा कमानी द्वारा बजाये जाते हैं। जैसे—सारंगी, इसराज, बेला, आदि।

सुधिर वाद्य – जिन वाद्यों में वायु के प्रवेश से स्वरों की उत्पत्ति होती है, वो सुधिर वाद्य कहलाते हैं। इन वाद्यों में वायु मुँह के द्वारा पहुँचायी जाती है। जैसे— बाँसुरी, शहनाई, क्लेरोनट, बीन आदि। धौंकनी द्वारा भी इन वाद्यों में वायु प्रवेश कराई जाती है। जैसे हारमोनियम।

अवनद्ध वाद्य – जिन वाद्यों में खिंचे हुए चमड़े या कपड़े पर प्रहार करने से ध्वनि उपलब्ध होती है, वे अवनद्ध वाद्य कहलाते हैं। इन्हें ताल—वाद्य भी कहा जाता है। अवनद्ध वाद्यों में मृदंग, तबला, पखावज, नगाड़ा, डमरू, ढोलक आदि आते हैं।^१

इसी प्रकार झारखण्ड के वाद्ययंत्रों को भी उपर्युक्त चार भागों में विभाजित किया गया है।

*शोधार्थी, स्नातकोत्तर इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

झारखण्ड की संस्कृति में प्रचलित सबसे महत्वपूर्ण वाद्ययंत्रों में से मांदर और ढोल है जिनका प्रयोग आदिकाल से ही विभिन्न नामों के रूप में होता आ रहा है।

मांदर

मांदर का शाब्दिक अर्थ है—मृदंग का एक भेद और मृदंग ढोलकी की तरह एक बाजा मुरज होता है। इस प्रकार मांदर, मृदंग, मुरज एक ही प्रकार के वाद्य है। मांदर की प्राचीनता बहुत पुरानी है। नटराज शंकर का डमरू सबसे प्राचीन अवनद्ध वाद्य है, उसी के आधार पर मृदंग की उत्पत्ति हुई। मृदंग की प्राचीनता का प्रमाण ऋग्वेद से मिलता है। इसमें वीणा, मृदंग, वंशी और डमरू का वर्णन आया है। पुरातन काल में मृदंग को पुष्कर वाद्यों की श्रेणी में प्रथम वाद्य कहा जाता था जिसका वर्णन भरत-मत के ग्रंथों में मिलता है। पुष्कर वाद्य देवताओं को बहुत प्रिय था। इसकी ताल के साथ-साथ उनका नृत्य हुआ करता था। इसका प्रमाण अनेक प्राचीन मूर्तियों तथा चित्रों द्वारा मिलता है।

पखावज, मुरज और मर्दल, ये नाम भी मृदंग के ही हैं। इस प्रकार के विभिन्न नाम और उनकी आकृतियों का वर्णन ग्रंथों में मिलता है। मृदंग का विशेष प्रचार दक्षिण भारत में रहा जिसे वहाँ 'मृदंगम्' कहा जाता है। कुछ समय बाद उत्तर भारत के संगीतज्ञों ने 'मृदंग' से मिलता-जुलता वाद्य बनाकर उसका नाम 'पखावज' (पक्ष वाद्य) रखा दिया। पखावज पर उनके कठिन तालों का प्रयोग हुआ करता था। लेकिन जब से तबले का आविष्कार हुआ, मृदंग का प्रचार उत्तर भारत में कम हो गया है।³

ऐतिहासिक दृष्टि से मृदंग, मांदर, मुरज आदि का उल्लेख वैदिक साहित्य में प्राप्त नहीं होता। फिर भी जिस प्रकार मांदर, मृदंग आदि का नाम वाल्मीकि रामायण में प्रयुक्त हुआ है उससे यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि रामायणकाल से अनेक वर्षों पूर्व इन वाद्यों का प्रचार हो चुका था। रामायण के अध्ययन से यह पता चलता है कि उस समय अवनद्ध वाद्यों में मांदर, मृदंग का सर्वाधिक प्रचार था।

मांदर का उल्लेख अनेक प्राचीन साहित्यिक ग्रंथों में मृदंग के रूप में हुआ है। महाभारत में भी मृदंग के नाम उपलब्ध है। कालिदास के साहित्य में मर्दल, मुरज तथा मृदंग इन तीनों का वर्णन विभिन्न जगहों पर हुआ है। महर्षि भरत ने अपनी पुस्तक नाट्यशास्त्र में मृदंग का उल्लेख किया है—

**निगदन्ति मृदङ्गं तं मर्दलं मुरजतया।
प्रोक्तं मृदङ्ग शब्देन मुनिना पुष्कर त्रयम्।⁴**

अभिनव गुप्त ने भी मुरज को मृदंग का पर्याय बताया है। महर्षि भरत ने 34वें अध्याय में

लिखा है— सुख प्रदान करने वाली मांगलिक होने के कारण इसे मृदंग कहते हैं। मुलायम मिट्टी से बनी हुई होने के कारण इसे मुरज कहते हैं। शारंगदेव ने भी इसे मृदंग का पर्याय माना है।

वैदिक संस्कृत ग्रंथों के पूर्व प्राकृत भाषा प्रचलित थी जिसे संस्कारित कर संस्कृति की कठिनाईयों ने प्रकृति की ओर भाषा का विकास हुआ। नागपुरी भी प्राकृत के ही एक क्षेत्रीय रूप झारखण्डी प्राकृत (अर्द्ध मागधी) में जो मांदर, मांदल आया है इसी लोक भाषा के शब्द बाद में मृदंग बन गए। लालमणि मिश्र का कहना है कि मृदंग का यह नाम प्राकृत भाषा की देन है।

**“मांदर किनलो दादा, जनी किनल नियर लागेला।
मांदर फूटलो दादा, जनी मोरल तरी लागेला।”⁵**

अर्थात् मांदर खरीदने पर पत्नी खरीद लाने का सुख मिलता है, (कन्या मूल्य देने के कारण)। मांदर फूटने पर पत्नी के मर जाने जैसा दुःख होता है। इस प्रकार इस गीत से यह पता चलता है कि झारखण्ड के जनजातीय समाज में मांदर बहुत महत्वपूर्ण वाद्ययंत्र है। प्रायः हर समुदाय का मांदर अपने विशिष्ट स्वरूप में होता है। सबकी बनावट में अंतर भी दृष्टिगत होते हैं जिसके कारण झारखण्ड को संगीत के पक्ष से मांदर देश कहा जाता है। झारखण्डी संगीत—संसार से मांदर, नगाड़े, बांसुरी गीतों के प्राण कहे गए हैं। इनके बिना झारखण्डी संगीत का आनन्द अधुरा है।

नागपुरी में एक पहेली कही जाती है—

**काठ कर घोड़ा, लोहा कर सींग।
माइर दे मृदंग, बाजे धातिंग तिग।।**

अर्थात् ढेकी। यहां ढेकी की “ढेकुर चा” की आवाज को मृदंग के धातिंग तिग ध्वनि से बताया गया है और यह ध्वनि धातिंग तिग यहां की ताल या ध्वनि है। इस तरह इससे मृदंग और मांदर की निकटता का पता चलता है। नागपुरी में मृदंग का प्रयोग न कर मांदर का उपयोग किया जाता है।⁶

मांदर पूरे झारखण्ड का सर्वप्रिय वाद्य है और इसकी ताल इसकी गूँज लोगों को दिवाना बना देती हैं। अखरा से मांदर की आह्वान ताल बजा कर किया जाता है। झारखण्ड में शायद ही ऐसा कोई घर हो चाहे वो सदान का हो या आदिवासी का, जहाँ मांदर खूँटी पर टंगा न हो। मांदर अखरा की शान है। इसके बिना अखरा जागता नहीं। अखरा को जगाने के लिए मांदर की ताल को बजाया जाता है। मांदर का जादू अखरा में ही देखने को मिलती है जब मांदर वादक (मंदरिका) झूम—झूम कर मांदर बजाता है।

**“जने जने मांदर बाजे। चले हो तने तने जाब।
छउवा पुता भेबैं डाँवा डोल।”**

अर्थात् जहाँ-जहाँ मांदर बजता है चलो प्रिय वहाँ-वहाँ चलें। बच्चे भले ही डाँवा डोल हो जाएँ हृदय डाँवाडोल न हो। इस प्रकार जब मांदर बजता है तो लोगों के तन-मन को झंकृत कर देता है।⁷

झारखण्ड का मांदर पूरब में मृदंग और पश्चिम में पखावज के रूप में परिवर्तित हो गया। पखावज भी मांदर के नजदीक का वाद्य यंत्र है। तभी वसंत लिखित संगीत विशारद कहा है—पखावज, मुरज और मर्दल ये नाम भी मृदंग के ही हैं। इसके अलावा मृदंग का विशेष प्रचार दक्षिण भारत में रहा। कुछ समय बाद उत्तर भारत के संगीतज्ञों ने मृदंग का मिलता-जुलता प्रकार बनाकर इसका नाम पखावज कर लिया। इस संबंध में कृष्ण दास के पद देखे जा सकते हैं 'गिड़िगिड़िताँ धिताँ धिताँ मन्दिलरा बाजै', इस तरह संगीत रत्नाकार में वर्णित मर्दल से ही मादल और मन्दिलरा शब्द बनें।

मांदर से मिलते-जुलते वाद्य है मृदंग, मुरज, मर्दल, मंदिलरा, मादल। मांदर की उत्पत्ति के बारे में कहा जा सकता है कि झारखण्ड का मांदर तो आदिवासी सदान अर्थात् पुराने निवासियों का लोकप्रिय वाद्य रहा है। आगे चलकर विकसित सभ्यता आर्य समाज ने इस लोकवाद्य मांदर को उपर्युक्त रूपों में विकसित किया। मांदर की उत्पत्ति का इतिहास तो झारखण्ड में भी अज्ञात है। यह इतिहास के अज्ञात काल से बजता और लोगों को रिझाता आ रहा है।⁸

ऐसा कहा जाता है कि जहां आज मुड़मा मेला लगता है, इतिहास के किसी अज्ञात काल में मुड़मा इलाके में मुंडाओं का विस्तार था। बाद में उराँव यहां आए। दोनों नृत्य-संगीत-वाद्य के अनन्य प्रेमी थे। दोनों समूहों में एक शर्त पर सात दिन सात रात मुड़मा अखरा में जतरा का नाच-गान-बजान चलता रहा। दोनों में कोई नहीं हारा। अंत में निर्णायकों ने उराँवों को मांदर की कोमल, मधुर, मदिर ध्वनि के कारण विजय घोषित किया। शर्त के अनुसार पराजित समूह मुड़मा इलाका छोड़कर अन्यत्र चला जायेगा और विजेता इस इलाके में बस जाएगा। लेकिन उराँवों के निवेदन पर कुछ पहान मुंडा रह गए। आज भी इस इलाके के अनेक गांवों का नाम मुंडारी भाषा का है।

यहाँ के ऐतिहासिक लोक गीतों में मांदर की महता बताने के अनेक गीत हैं। एक तो शिशु के जन्म लेने पर मांदर बजाने की परंपरा है। मांदर बजाकर गांव को सूचित किया जाता है कि गांव में अखरा और मांदर का एक और कलाकार आ गया और वह अपना गान अभी से शुरू कर दिया है। बेटे के जन्म पर घुम-घुमकर मांदर बजाया जाता है। बेटे के जन्म लेने पर मांदर का श्रृंगार कर बजाया जाता है।

**बेटी जन्म दियाले गे आयो
घुमरी घुमरी मांदर बजाए रे**

**सपरी सपरी मांदर बजाए
बेटी जे जनमाले आयो
अखरा के सोहान करै रे१**

झारखण्ड में मांदर का इतिहास अज्ञात होते हुए भी रोचक हैं। मांदर का लोकवाद्य जब शिष्ट वाद्य बना तो इसके अनेक रूप हो गए। लेकिन इनकी उत्पत्ति के पीछे मांदर की बुनियाद ही है।

झारखण्ड के विभिन्न जाति समूह के गीत एवं नश्य में बजाये जाने वाले मांदर :-

1. **जशपुरिया मांदर** – यह मांदर नागपुरी गीतों में उपयोग किया जाता है।
2. **कुडुख अथवा गुमला मांदर** – उराँव गीतों में गुमला मांदर बजाया जाता है, लेकिन कभी-कभी जशपुरिया मांदर के स्थान पर नागपुरी गीत में भी यह मांदर उपयोग में आता है।
3. **संथाल मांदर** – संथाल गीत का सर्वश्रेष्ठ मांदर होता है। संथाली मांदर में दूसरे गीतों का सामंजस्य नहीं होता है।
4. **हो मांदर** – हो गीतों में बजाये जाने वाले मांदर।
5. **मुचि (कुरमाली) मांदर** – इसे कुरमाली और खोरठा गीतों में बजाया जाता है। इस मांदर का बोल गुमला मांदर के बोल से मिलता-जुलता है।
6. **खड़िया मांदर** – इसे खड़िया गीतों में बजाया जाता है। खड़िया मांदर नागपुरी अथवा जशपुरिया मांदर से थोड़ा सा भिन्न है। दोनों के बोल समान रूप से मिलते-जुलते हैं।

ये मांदर विभिन्न जातियों में भिन्न-भिन्न आकार के हैं। सदानों का जशपुरिया मांदर लम्बा होता है। मोटाई भाग पर थोड़ा अंदर उभार होता है जिससे फीते सटे होते हैं। वहीं छोटा खड़िया मांदर होता है जिसके उभार में फीते सटे नहीं होते हैं। उराँव मांदर के तुंग भाग एक इंच लगभग अंदर धँसे होते हैं जबकि बाकि सभी मांदर में समतल पर ही चमड़े मढ़े होते हैं। मुंडाओं के मांदर उराँव मांदर से थोड़ा छोटा होता है और 'हो' मांदर इससे भी छोटा होता है। कुरमाली, पंचपरगनिया व खोरठा मांदर की लंबाई बहुत कम होती है लेकिन गोलाई बड़ी होती है। इन तीनों की आकृति भी लगभग समान होती है।¹⁰

मांदर झारखण्ड का सर्वाधिक लोकप्रिय वाद्ययंत्र है। इसे लोग पत्नी के समान मानते हैं। इसे राजवाद्य भी कहा जाता है। झारखण्ड की प्रायः सभी जातियों का अपना-अपना मांदर होता है। बस इसकी आकृति और आकार में विभिन्नता देखने को मिलती है। इसके निर्माण

में प्रयोग की गई खोल मिट्टी, लकड़ी; लोहा या अल्युमिनियम के चादरों से निर्मित किया जाता है। प्रारंभ में इसके निर्माण में मिट्टी या लकड़ी का बना खोल का ही प्रयोग किया जाता था। मिट्टी से बने होने के कारण यह ढोलक से भी अधिक भारी होता था। ढोलक की तरह इसका खोल एक तरफ पतला तथा दूसरी ओर चौड़ा बनाया जाता है। इस खोल पर पतला चमड़ा मढ़ा जाता है। चमड़े में सबसे उपयुक्त हनुमान बंदर के चमड़े को माना जाता है। लेकिन अब इसकी अनुपलब्धता के कारण बकरी के चमड़े का प्रयोग किया जाने लगा है।

इस लेप के निर्माण में काली मिट्टी और पके हुए चावल (भात) की लाई का प्रयोग किया जाता है। इस लेप को चार से पाँच बार मांदर के दोनों तरफ लगाया जाता है जिससे इसे मजबूती मिल सके। तुंग भाग के प्रत्येक परत को पत्थर की सहायता से घिस कर चिकना किया जाता है।

इसके छोटे मुँह की तरफ जिसे चना या तुंग कहा जाता है; महीन बारीक एवं पतली और चिकनी लेप लगाया जाता है। मांदर के दूसरी तरफ चौड़े भाग पर जिसे डिसना या गद कहा जाता है, मोटा और खुरदरा लेप लगाया जाता है।

मांदर के दोनो तरफ लगे चमड़े को अच्छी प्रकार से कसने के लिए फीता का प्रयोग किया जाता है। यह फीता भी चमड़ा का बना होता है। इस फीते को लगभग आधा से एक इंच की दूरी पर मोटी बाधी से खींचा जाता है। मांदर को सभी तरफ से फीते की सहायता से कसा जाता है। मोटी बाधी के नीचे दोनों कोरों पर गद्दा एवं ऊँचा उठाने के लिए आधा इंच मोटी रस्सी लगाई जाती है। बड़े मुँह की तरफ पुआल की रस्सी और छोटे मुँह की तरफ चमड़े की रस्सी का रिंग बनाकर इसे अच्छी प्रकार से गोलाई में लगाया जाता है। इसे टांगने के लिए चमड़ा से बना टंगना का प्रयोग किया जाता है। मांदर को आकर्षित एवं सुंदर दिखने के लिए रंगों की सहायता से रंगा भी जाता है।

मांदर के निर्माण में लगाए गए मिट्टी के खोल को बनाने के लिए कुम्हार जाति के लोग बहुत ही सावधानी पूर्वक बनाते हैं। यह इतना लंबा होता है कि कुम्हार इसे एक बार में नहीं बना सकते हैं। इसे बनाने के लिए सबसे पहले खोल के आधे भाग का निर्माण किया जाता है। कुम्हार मांदर के चौड़े भाग का लगभग एक से डेढ़ फीट की लंबाई में निर्मित करता है। वह इसे फिर धूप में सूखने के लिए छोड़ देता है। जब यह हल्का सूख जाता है तब इस पर बने हुए मांदर का ऊपरी हिस्सा अच्छी प्रकार से रख दिया जाता है। यह दोनों भाग अलग-अलग न दिखे इसके लिए वह गेरूआ गिली मिट्टी का प्रयोग कर बीच की दरार को भर देता है। अब इसे अच्छी प्रकार से सूखा दिया जाता है। इस मिट्टी का प्रयोग मांदर के आंतरिक भाग के लिए किया जाता है। इसके बाह्य भाग को पोतनी मिट्टी (चूना मिट्टी) से लेप लगाया जाता है।¹¹

ढोल

झारखण्डी लोक संगीत में लम्बे समय से प्रचलित और लगातार अपना महत्वपूर्ण स्थान बनाए रखनेवाला यदि कोई वाद्ययंत्र है तो वह है— ढोल। अखरा हो या मेला, जतरा की रौनक, शादी का माहौल हो या सामाजिक उत्सव ढोल की थाप अवश्य सुनाई पड़ती है। प्राचीन काल से आज तक यह हमारे बीच मौजूद है।

ढोल का प्राचीन नाम पटह है। इसका उल्लेख हमें सर्वप्रथम नाट्यशास्त्र में प्राप्त होता है। पुराने समय से ही अवनद्ध वाद्यों मृदंग के बाद यदि कोई वाद्य प्रचार में रहा है तो वह है पटह। किसी—किसी संगीत शास्त्रों में मृदंग से अधिक विस्तारपूर्वक वर्णन पटह का किया गया है। पं० लालमणि मिश्र के अनुसार पटह शास्त्रीय एवं लोक दोनों ही संगीत शैलियों में प्रचलित रहा है। वाल्मीकि रामायण के अतिरिक्त सभी पौराणिक ग्रंथों तथा संस्कृत नाटकों में यत्र—तत्र पटह का नामोल्लेख मिलता है। मानसोल्लास, भरत भाष्य, संगीत रत्नाकर, संगीतोपनिषद, सारोद्धार इत्यादि में संगीत ग्रंथों, में पटह का विस्तृत वर्णन मिलता है। इन ग्रंथों में पटह के दो भेद बताए गए हैं— मार्गी तथा देसी। उनके निर्माण विधि तथा वादन विधि का विस्तृत विवरण इन ग्रंथों में मिलता है।¹²

मार्गी पटह की तरह ही झारखण्ड के सिंहभूम, धनबाद, उड़ीसा के मयूरभंज, पश्चिम बंगाल के पुरुलिया, बांकुड़ा, मेदिनीपूर इलाके में देखने को मिलती है। इस ढोल को नोसी ढोल कहते हैं। कहीं—कहीं तो इसे डोभाली ढोल के नाम से जाना जाता है। देशी पटह का वर्णन भी इसी प्रकार का मिलता है लेकिन इसके प्रादेशिक भेद भी हो सकते हैं।

पटह के वादन विधि के वर्णन में सोलह अक्षर बताए गए हैं। इनमें से 'क' वर्ग के चार, ट वर्ग के पांच, त वर्ग के पांच तथा र, व, व अक्षर हैं।

क वर्ग — किर किर ता, किर किरता
खेरे ता खेर खेर ता
गीन ता, गीन ता, गीन ता

च वर्ग— झीन, झीन, झीन

ट वर्ग — टेरे टेरे टेरे
टेउर टेउर टेउर

त वर्ग — ता ता नेता तेर खेट ता
धिया धिया

संगीत परिजात के समय यानी सत्रहवीं शताब्दी तक आते—आते यह वाद्य पूरी तरह संगीत

जगत में अपनी पैठ बना चुका था तथा इसका नवीन नामकरण ढोलक भी प्रसिद्ध हो गया। ढोल व ढोलक दोनों का आकार लगभग एक जैसा बेलनाकार है। लेकिन ढोल आकार में बड़ा होता है और ढोलक छोटी होती है। शायद यहीं भेद दिखाने के लिए बड़े वाद्य को ढोल और छोटी होने के कारण स्त्रीलिंग बनाकर दूसरे वाद्य को ढोलक या ढोलकी कहा जाता है। कारण जो भी रहा हों लेकिन यह सत्य है कि जैसी लोकप्रियता व जिस तरह का प्रचार ढोलक का रहा है वैसा ढोलक का नहीं।

ढोल के प्रकार

झारखण्ड जैसे रसिक प्रदेश में स्थान विशेष अनेक प्रकार के ढोल देखने को मिलते हैं। इस प्रदेश के उबड़-खाबड़, ऊँच-नीच, पहाड़-टोंकरी में बसे जनजातीय एवं सदान समुदाय के ढोल में थोड़ा बहुत अन्तर पाया जाता है। साथ ही खूँटी मरंगहादा जैसे पहाड़ के ऊपर बसे लोगों के ढोल और बहरागोड़ा जैसे समतल स्थानों में बसे लोगों के ढोल में थोड़ा बहुत अंतर दिखाई पड़ता है। झारखण्ड में अनेक प्रकार के ढोल पाये जाते हैं –

- i) **डांडी ढोल** – इस प्रकार के ढोल पूरे प्रदेश में पाये जाते हैं। प्रारंभिक काल में यहाँ बसे लोगों ने जब ढोल का आविष्कार किया तब इसका रूप यही रहा होगा। सीत लकड़ी का खोली जैसे-तैसे बनाकर छाते थे और बजाकर आनंद उठाते थे। ऐसे ही ढोल से अखरा गूँज उठता था। इस प्रकार के ढोल में कम्पन्न कम होता है। ऐसे ढोलकी आवाज 3 किमी. तक गूँजता रहता था। इसके आकार छोटे, बड़े मध्यम तीनों प्रकार के होते हैं। जैसे-जैसे मनुष्य सभ्य होते गये। ढोल के स्वरूप में परिवर्तन होता गया। ढोल का बायां मुख का व्यास तथा दाहिना मुख का व्यास 9 इंच होता है।
- ii) **कुंदरीफरीया ढोल** –ऐसे ढोल राँची के पूर्वी क्षेत्र में बसे मुण्ड कुर्मी जाति के लोगों के यहाँ पाये जाते हैं। डांडी ढोल से यह ढोल देखने में सुंदर लगता है। यहाँ के लोगों ने वन कुंदरी फल के आकार का ढोल का निर्माण किया। इसी कारण इसे कुंदरी फरिया ढोल कहा जाता है। इस ढोल का दाहिना मुख का व्यास 9 इंच, बायां मुख का व्यास 10 इंच होता है तथा बीच वाला भाग थोड़ा उभरा हुआ होता है। बीच वाला भाग 32''33''34''32'' गोलाई होता है। इसकी आवाज भी डांडी ढोल से मधुर होता है।
- iii) **मेला ढोल** – इस प्रकार के ढोल मुण्डा, कुर्मी, भूमिज, लोहार, घासी जाति के घरों में पाये जाते हैं। ऐसे ढोल के लिए बुण्डू, तमाड़, सिल्ली, पूर्वी सिंहभूम, पश्चिमी सिंहभूम इलाका प्रमुख है। कुंदरी फरिया ढोल के समकालीन ही इस प्रकार के ढोल का निर्माण हुआ है। वर्तमान समय में कुंदरीफरिया और मेला ढोल का उपयोग होता है।

यह ढोल कुंदरी फरिया ढोल के आकार से अलग होता है। इसकी लम्बाई 18 इंच से 23 इंच तक होता है। दाहिने मुख का व्यास 10 से 13 इंच तथा बायां मुख का व्यास 11 से 14 इंच तक होता है। इसकी गोलाई 50 इंच तक होती है।

iv) नोखी ढोल—यह छऊ नृत्य के समय बजने वाला ढोल है। मार्गी पटह की तरह ही झारखण्ड के सिंहभूम धनबाद, उड़ीसा के मयूरभंज, पश्चिम बंगाल पुरुलिया, बांकुड़ा, मेदिनीपुर इलाके में देखने को मिलता है। कहीं-कहीं इसे डोमाली ढोल के नाम से भी जाना जाता है। इस ढोल की लम्बाई 21 से 24 इंच तथा बायें मुख का व्यास इंच तथा दायाँ मुख का व्यास भी 8 इंच होता है, जिसे सबसे अच्छा ढोल माना गया है। बायें मुख में बांस की हंसुली के ऊपर फटे कपड़े लपेटकर इसके बाये भाग के चमड़े को दाहिने मुख के चमड़े से थोड़ा सा भिन्न किया जाता है। इसके लिए गाय, हनुमान आदि का चमड़ा सर्वोत्तम माना गया है। इसके दाहिने मुख में $1\frac{1}{4}$ इंच लोहे के बने रिंगनुमा हंसुली में चमड़ा मढ़ा जाता है। मयूर भंज (उड़ीसा), सरायकेला, सिंहभूम (झारखण्ड) इलाकों में ढोल का बीच वाला भाग ज्यादा उभरा हुआ रहता है। इसका उभरा हुआ भाग 47'' 54'', 60'' तक देखा गया है। पूजा, ऋतु उत्सव आदि में इसे बजाया जाता है।¹³

झारखण्ड की कुरमाली समाज में ढोल की लम्बाई के लिए एक कहावत प्रचलित है—“छातीक नावे ढाक, आदि मुड़ेक नापे ढोल”। यहाँ के लोग रस्सी द्वारा सिर को नापते हैं और उसी नाप से ढोल की लम्बाई होती है। रस्सी द्वारा छाती नापने के बाद उसी नाप से ढाँक की लम्बाई रखते हैं। ऐसे नाप वाले ढोल, ढाँक सर्वोत्तम माना गया है। कभी-कभी लकड़ी के अभाव में ढोल की लम्बाई कम भी हो जाती है।

झारखण्ड में प्रायः ढोल की खोली मुण्डा, कुर्मी, लोहार, घासी जाति के लोग बनाते हैं। इसके निर्माण का अंतिम रूप घासी, महली, मोची ही देते हैं। ढोल बनाने का सबसे बड़ा केंद्र खूँटी अनुमंडल में पीड़ोहातु नामक ग्राम है। यहाँ के घासी जाति के लोग उन्नत ढोल बनाने के लिए प्रसिद्ध हैं।

इन लोगों का बनाया हुआ ढोल देश-विदेशों में भी प्रसिद्ध है। इसके अलावा झारखण्ड के विभिन्न क्षेत्रों में भी ढोल का निर्माण होता है। पं० बंगाल के पुरुलिया जिला के अंतर्गत झालदा, चाना, बलरामपुर, बागमुंडी में अच्छे किस्म के ढोल बनाये जाते हैं। उड़ीसा के मयूरभंज जिला के अंतर्गत बहड़दा, कुड़ता, आंवलाजुड़ी जैसे स्थानों में भी अच्छे ढोल बनाये जाते हैं। राँची जिला के काँके प्रखण्ड स्थित ग्राम बनहोरा में भी उत्कृष्ट किस्म के ढोल निर्मित होते हैं।¹⁴

इस प्रकार झारखण्ड के लोकसंगीत में वाद्ययंत्रों की बहुत महत्वपूर्ण भूमिका है और इन वाद्ययंत्रों में मांदर की महत्ता सर्वश्रेष्ठ है। मांदर की उपस्थिति झारखण्ड के सभी जनजातीय घरों

में मिलती है। मांदर रसिकों का प्रिय आभूषण है। इसकी सर्वश्रेष्ठता झारखण्ड के लोकगीतों और लोकनृत्यों में बहुत ही उत्साहित रूप में नजर आती है। मांदर के साथ-साथ ढोल भी झारखण्ड के लोगों के बीच बहुत लोकप्रिय है। ये सभी जनजातीय लोगों के घरों में देखने को मिलता है तथा सभी रीति-रिवाजों और त्योहारों में इसका प्रयोग किया जाता है।

संदर्भ सूची

1. मिश्र, लालमणि : **भारतीय संगीत वाद्य**, भारतीय ज्ञानपीठ, नई दिल्ली, 2002, पृ0 सं0-42
2. कपूर, मंगला : **संगीत मांगल्य**, लुमिनियस बुक्स, वाराणसी, उ. प्र., 2013, पृ0 सं0-146,147
3. सिंह, ठाकुर जयदेव : **भारतीय संगीत का इतिहास**, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, उ. प्र., 2016, पृ0 सं0-249
4. मनकान, गुरमीत सिंह : **उत्तर भारतीय संगीत**, महामाया पब्लिशिंग हाऊस, नई दिल्ली, 2006, पृ0 सं0-188,189
5. 'गिरिराज', गिरिधारी राम गौड़ू : **झारखण्ड का लोकसंगीत**, झारखण्ड झरोखा, राँची, 2015, पृ0 सं0-100,101
6. नायक, मनपूरन : **नागपुरी लोकगीत और मांदर के ताल**, झारखण्ड झरोखा, राँची, 2016, पृ0 सं0-22,23
7. अंक, वाद्य वादन : **संगीत कार्यालय**, हाथरस, 1975, पृ0 सं0-9
8. वसंत : **संगीत विसारद**, संगीत कार्यालय, हाथरस, उ0 प्र0, 2015, पृ0 सं0-93,92
9. उराँव, डॉ. हरि (सं.) : **सखुआ**, जनजातीय एवं क्षेत्रीय महोत्सव कला, संस्कृति, खेलकूद एवं युवा कार्य विभाग, 2008, पृ0 सं0-50,51
10. डुंगडुंग, जोवाकिम : **खड़िया, मुण्डा और उरांव संस्कृति का तुलनात्मक अध्ययन**, झारखंड झरोखा, राँची, 2014, पृ0 सं0-83,84
11. पाल, रणेद्र सुधीर (सं0) : **झारखंड इनसाइक्लोपिडिया : हुलगुलानों की प्रतिध्वनियां**, वाणी प्रकाशन, 2008, खंड 4, पृ0 सं0-453
12. गुप्ता, रशिम : **भारतीय संगीत एवं अनुनाद**, अनुभव पब्लिशिंग हाऊस, इलाहाबाद, 2013, पृ0 सं0-123,124
13. संताली वाद्ययंत्रों की विविधता : **आदिवासी साप्ताहिक**, झारखंड सरकार, अंक 123, सितम्बर 2017, पृ0 सं0-3
14. झुनुर : **झारखंड जनजातीय महोत्सव 2001**, ट्राइबल कल्चरल सोसाइटी और आस्था, त जमशेदपुर, पृ0 सं0-15,16

सिंहभूम का जंगल आंदोलन

जनजातीय उपद्रव या पर्यावरण संरक्षण की माँग (1978-81 ई.)

रिया कुमारी गुप्ता*

झारखंड में जल, जंगल और जमीन के मुद्दे को लेकर लगातार आंदोलन चल रहे हैं। इन आंदोलनों में सिंहभूम के जंगल आंदोलन का ऐतिहासिक महत्व है। 1980 के दशक में जब अलग राज्य को लेकर राजनीति तेज हो गई थी,¹ इसी दरम्यान सिंहभूम के सारंडा क्षेत्र के विश्वविख्यात जंगल में 'जंगल आंदोलन' आग की तरह फैल गई। इस आंदोलन के दौरान आदिवासियों ने सिंहभूम के जंगल में लगाए गए सागौन के पेड़ों को काट डाला और सारंडा सहित सिंहभूम के वन भूमि पर अपना कब्जा कर लिया।² इस दौरान कई हिंसक गतिविधियाँ और गोलीकांड भी हुए। बाद में इसकी कमान झारखंड आंदोलन के नेताओं के हाथों चली गई और इसका विलय झारखंड आंदोलन के साथ कर दिया गया। 15 दिसंबर, 2006 को "आदिवासी वनाधिकार बिल" लोकसभा से पास किया गया जो इस आंदोलन के शहीदों को श्रद्धांजली की तरह थी।

विभिन्न इतिहासकारों ने इस आंदोलन के कारणों और स्वरूप का विश्लेषण अलग-अलग तरह से किया है। पति (2007) का मानना है सरकार की वन नीति से आदिवासियों के पुराने विशेषाधिकार खतरे में पड़ने से इस आंदोलन की पृष्ठभूमि तैयार हुई थी।³ दास (2008) का तर्क है कि वन क्षेत्र के आसपास रहने वाले आदिवासियों के गरीबी और बेरोजगारी ने उन्हें वन की कीमती लकड़ियों को काटने के लिए उकसाया था।⁴ अरिपरम्पिल (1992) मानते हैं कि कई अवसरों पर इस आंदोलन ने हिंसक रूप धारण कर लिया था। इसी कारण सरकार द्वारा उन्हें उग्रवादी घोषित कर उनपर बहुत अधिक अत्याचार किया गया।⁵ सेन (2018) के अनुसार जंगल आंदोलन ने वन पर राज्य के नियंत्रण को चुनौती देते हुए उसपर अपने परंपरागत अधिकारों का दावा किया।⁶ गुहा और गाडगिल (2018) इस आंदोलन को पारिस्थितिक शोषण से जोड़कर देखते हैं। उनके अनुसार "इस आंदोलन का नारा था, 'साल मतलब झारखंड, सागवान मतलब बिहार' जो इस क्षेत्र के आर्थिक और पारिस्थितिक शोषण के बीच जुड़ाव को स्पष्ट करता है।"⁷ इसी प्रकार दामोदरन (2005) का कहना है आदिवासियों द्वारा जंगल जैसे प्राकृतिक संसाधनों पर अपने परंपरागत अधिकारों की माँग वैश्विक पर्यावरण संकट से बहुत गहराई से जुड़ा हुआ है।⁸

*यूजीसी नेट जेआरएफ, इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय

स्पष्ट है, दामोदरन (2005) एवं गुहा और गाडगिल (2018) द्वारा किए गए अध्ययनों के अतिरिक्त वर्तमान समय में पत्रकारिता और शैक्षणिक दोनों दृष्टियों से किए गए अध्ययनों में इस आंदोलन का वर्णन या तो उग्रवादी आंदोलन या कृषक आंदोलन या अपनी संस्कृति और अस्मिता की रक्षा के लिए आदिवासियों द्वारा किए जा रहे आंदोलन के रूप में मिलता है, परंतु इस तरह की व्याख्या इसके कारणों और स्वरूप को पूरी तरह स्पष्ट नहीं कर पाते। प्रस्तुत आलेख इस परिकल्पना पर आधारित है कि आजादी के बाद अपनाया गया विकास का मॉडल से उत्पन्न पर्यावरणीय विनाश और प्रकृति से जुड़े आदिवासियों के अस्तित्व पर आए संकट ने ही इस आंदोलन की रूपरेखा तैयार की। इस आंदोलन के दौरान जैव विविधता के संरक्षण का मुद्दा उठाया गया। इस तरह से इस आंदोलन को भारत और विश्व में हो रहे पर्यावरण संरक्षण से संबंधित विभिन्न आंदोलनों का एक हिस्सा माना जा सकता है।

यहाँ यह प्रश्न उठ सकते हैं कि पर्यावरण के संरक्षक आदिवासी पेड़ों को क्यों काट रहे थे और पेड़ काटने की घटना को पर्यावरण संरक्षण से कैसे जोड़ा जा सकता है। परंतु, यदि आंदोलन की पृष्ठभूमि और कारणों का गहराई से विश्लेषण किया जाए तो इस आंदोलन का पर्यावरण सुरक्षा से जुड़ा पक्ष पूर्णतः स्पष्ट हो जाएगा, जो झारखंड अलग राज्य की राजनीति में उलझने के कारण लोगों के नजरों से दूर रही।

इस आलेख के पहले भाग में सिंहभूम के जंगल आंदोलन के ऐतिहासिक पृष्ठभूमि, इसके कारणों और उसमें उठाए गए मुद्दे की चर्चा करते हुए इस आंदोलन के दौरान हुए प्रमुख घटनाओं का वर्णन प्रस्तुत किया गया है और इसके दूसरे भाग में उन कारणों की चर्चा की गई है जिसके फलस्वरूप इस आंदोलन के पारिस्थितिक आधार पूर्णतः स्पष्ट नहीं हो पा रहा था।

सिंहभूम का जंगल आंदोलन : उत्पत्ति एवं विकास

विश्व बैंक के सहयोग से बिहार सरकार ने जब 1976 में सिंहभूम के वन क्षेत्रों खासकर कोल्हान, पोराहाट और सारंडा में बिहार वन विकास निगम खोला तब से निगम और आदिवासियों के बीच टकराव की स्थिति उत्पन्न हो गई जिसने बाद में आंदोलन का रूप ले लिया।⁹ चिपको आंदोलन के समान ही यह आंदोलन भी वनों के वाणिज्यिक हित के लिए उपयोग करने के सरकारी नीति के विरोध में हुआ।¹⁰ हालांकि झारखंड आंदोलन में विलय और सरकार द्वारा इस आंदोलन के दमन के लिए उठाए गए कदमों ने इस आंदोलन के स्वरूप को चिपको आंदोलन के समान अहिंसक नहीं रहने दिया।

झारखंड की जनजातियां प्रारंभ से ही पर्यावरण को पहुँचाई जा रही क्षति के विरुद्ध आवाज उठा रही है परंतु उनके द्वारा किए जा रहे विरोध को ब्रिटिश काल में स्वतंत्रता संघर्ष तो स्वतंत्रता

प्राप्ति के बाद झारखंड आंदोलन के साथ जोड़ दिया गया और आंदोलनकारियों के मुख्य माँग को कभी न्याय नहीं मिल पाया। आजादी के बाद झारखंड में बड़े पैमाने पर हुई पर्यावरणीय विनाश और इसके विरुद्ध हुए आंदोलन की पृष्ठभूमि औपनिवेशिक काल में ही तैयार हो गई थी। सिंहभूम के जंगल आंदोलन के विशेष संदर्भ में इसे स्पष्ट करने के लिए ऐतिहासिक प्रसंगों पर नजर डालना आवश्यक है।

झारखंड राज्य के दक्षिण-पश्चिम भाग में सिंहभूम जिला फैला हुआ है। यहाँ के पूरी आबादी का 44.1 प्रतिशत भाग आदिवासियों का है। 2001 के जनगणना के अनुसार संथाल, मुण्डा, हो, खरवार, लोहरा, भूमिज और खड़िया यहाँ की प्रमुख जनजाति है।¹¹ यह क्षेत्र अपने घने जंगल के लिए प्रसिद्ध है। दलमा, पोरहाट और सारंडा के जंगल अपने प्राकृतिक छटा के लिए ही नहीं बल्कि कीमती लकड़ियों के लिए भी जानी जाती है।¹² यहाँ के जनजातियों का इन जंगलों के साथ अत्यधिक जुड़ाव है। उनका जीवन और उनकी आजीविका उपलब्ध वन संसाधनों पर ही निर्भर है।¹³ यहाँ के शासक भी अपनी सुरक्षा के उद्देश्य से इन जंगलों के संरक्षण पर विशेष जोर देते थे।¹⁴

अंग्रेजों के आगमन के बाद सिंहभूम के घने जंगलों के सिकुड़ने का सिलसिला प्रारंभ हुआ। उन्होंने वैज्ञानिक वन प्रबंधन भारत में लागू किया, जिसका तात्पर्य व्यवस्थित वृक्षारोपण और इमारती लकड़ियों का दीर्घकालीन उत्पादन है,¹⁵ जो स्थानीय समुदायों का वनों में प्रवेश पर रोक लगाता है। परंतु, उन्होंने उपयोगितावादी विचारधारा से प्रभावित होकर केवल सागौन और साल जैसे मूल्यवान पेड़ों के संरक्षण को ही बढ़ावा दिया।¹⁶ छोटानागपुर के जंगलों को 1878 के अधिनियम के अनुसार वर्गीकृत किया गया। सारंडा वन के 199,740 एकड़ क्षेत्र को आरक्षित वन, जहाँ सभी प्रकार की गतिविधियां प्रतिबंधित थी, की श्रेणी में और पोरहाट के जंगल को स्थानीय लोगों के अधिकारों के सुरक्षा के नाम पर संरक्षित वन की श्रेणी में रखा था।¹⁷ परंतु वे एक तरफ वन संरक्षण के नाम पर आदिवासियों द्वारा वनों की कटाई पर रोक लगा रहे थे और दूसरी तरफ खनन, रेलवे और सड़क मार्ग का निर्माण, कृषि आदि कार्यों के लिए सिंहभूम क्षेत्र के वनों की अंधाधुंध कटाई जारी थी। 1895 से 1898 के बीच सिंहभूम क्षेत्र के लगभग 20,921 पेड़ों को काटकर 807,627 रेलवे स्लीपरों का निर्माण किया गया।¹⁸ उनकी नीतियों ने छोटानागपुर क्षेत्र के आदिवासियों का जीवन ही संकट में डाल दिया और 1897 में यह क्षेत्र अकाल के चपेट में आ गया।¹⁹ सरकार की वन नीति ही 1890 के दशक में हुए बिरसा आंदोलन का प्रमुख कारण बना।²⁰

आजादी के बाद भी वन प्रबंधन की ब्रिटिश व्यवस्था की निरंतरता बरकरार रही।²¹ वाणिज्यिक और औद्योगिक हितों को ध्यान में रखकर वन नीति की रूपरेखा तैयार की गई। दोनों ही परिस्थिति

में वन नीति का सफल कार्यान्वयन वन की विविधता की समाप्ति और वन में रहने वाले समुदाय और उनकी आजीविका की कीमत पर ही हो सकता था।²² यही कारण है कि स्वतंत्रता प्राप्ति के बाद भी जंगल में रहने वाले आदिवासी सरकार के खिलाफ लगातार आंदोलित हैं।

1973 में केंदु पत्ते और 1976 में सखुआ के बीज का वाणिज्यिक महत्व को देखते हुए सरकार ने उनका राष्ट्रीयकरण करने का निर्णय लिया। 1978 में लघु वनोत्पादों का पूरा व्यापार अपने हाथों में ले लिया जिससे आदिवासियों का जीवन और उनकी आजीविका खतरे में पड़ गई। इन परिवर्तनों से बाहरी ठेकेदारों के हाथों में काफी शक्ति आ गई।²³ 1976 में राष्ट्रीय कृषि आयोग ने सुझाव दिया कि उद्योगों के आवश्यकताओं के अनुसार वन परियोजनाओं का निर्धारण किया जाना चाहिए।²⁴ राष्ट्रीय कृषि आयोग ने आदिवासियों के वन आधारित आजीविका की उपेक्षा करते हुए किसी भी कीमत पर वनों का व्यवसायीकरण करने की वकालत की। आयोग ने आदिवासियों के अधिकारों को पूर्णतः नकार दिया था जैसा कि इसके रिपोर्ट में कहा गया – ग्रामीणों द्वारा मुफ्त में वन उत्पादनों का प्रयोग और वन पर उनके अधिकार वनों के विनाश के लिए उत्तरदायी है। वे वनों के सुरक्षा में बहुत अधिक सहयोग भी नहीं करते। अतः इसमें आदिवासियों के वनाधिकार पर प्रतिबंध लगाने की वकालत की गई।²⁵ इस सुझाव के अनुसार बिहार स्टेट फॉरेस्ट डेवलपमेंट कॉरपोरेशन का गठन किया गया और पश्चिमी सिंहभूम जिले के सारंडा और पौराहाट के वन सहित लगभग 192,000 हेक्टेयर वन को काटकर सागवान और यूक्लिप्टस के पेड़ लगाने हेतु वन विभाग को लीज पर दे दिया गया। बिहार सरकार के इस निर्णय से स्थानीय लोगों और वन विभाग के बीच मनमुटाव की स्थिति उत्पन्न हो गई, जो सिंहभूम के जंगल आंदोलन का तात्कालिक कारण बना।

बिहार वन विकास निगम के निर्णय का विरोध अहिंसात्मक और लोकतांत्रिक तरीके से²⁶ प्रदर्शन, सभा, जुलूस आदि का आयोजन कर के आदिवासियों द्वारा किया जा रहा था। 2 अक्टूबर, 1978 को गांधी जयंती के दिन सेरेंगदा हाट मैदान में एक विशाल जनसभा का आयोजन कर आंदोलन का बिगुल फूँका गया। साल और फलदार वृक्षों के जगह सागवान लगाने के विरोध का स्वर पूरे वन क्षेत्र में उठने लगा। जगह-जगह नर्सरी में लगाए गए सागवान के पौधों को ग्रामीण उखाड़ फेंकने लगे और सागवान के पेड़ों की कटाई होने लगी।²⁷ पुलिस ने आंदोलन को कुचलने के लिए 3 नवंबर को गोइलकेरा साप्ताहिक बाजार में आदिवासियों पर लाठीचार्ज की।²⁸ 6 नवंबर को ईचाहातु ग्राम में एक जनसभा आयोजित की गई। इस समय प्रशासनिक पदाधिकारी सशस्त्र पुलिस जवानों के साथ आए। लोगों को डराने के लिए पहले उन्होंने हवाई फायर किए और फिर बिना चेतावनी दिए गोलियां दागनी शुरू कर दी। सरकारी आतंक के कारण सिंहभूम जिले में विद्रोह की भयानक स्थिति उत्पन्न हो गई। सामान्य जनजीवन अस्त-व्यस्त हो गया। 25 नवंबर, 1978 को पुलिस ने सेरेंगदा गाँव में 12 राउंड फायरिंग की।²⁹ इस घटना के बाद आंदोलन का

नेतृत्व एन. ई. होरो की पार्टी संयुक्त मोर्चा के हाथ में चली गई और इसका विलय झारखंड आंदोलन के साथ कर दिया गया। कुछ समय बाद झारखंड मुक्ति मोर्चा के सदस्य देवेन्द्र मांझी को इस आंदोलन का नेता चुना गया। उनके नेतृत्व में आंदोलन पूरे सिंहभूम क्षेत्र में फैल गया। साराह जेवित और स्टुअर्ट कॉरब्रिज के अनुसार इस प्रकार एक पर्यावरणीय संघर्ष क्षेत्रीय संघर्ष के साथ जुड़ गया।³⁰

8 सितंबर को गुआ बाजार मैदान में स्थानीय माँग को लेकर झारखंड मुक्ति मोर्चा के नेतृत्व में विशाल जनसभा का आयोजन किया गया था। इस अवसर पर पुलिस और आंदोलनकारियों में झड़प हो गई। आंदोलनकारियों ने बीएमपी जवानों पर कुल्हाड़ी और तीर से हमला किया जिसमें पुलिस के चार जवान मारे गए। जवाब में पुलिस ने फायरिंग की जिसमें तीन आंदोलनकारी मारे गए। कुछ घायल आदिवासियों के अस्पताल से बाहर दीवार से सटाकर लाइन से खड़ा कर 8 आदिवासियों को गोलियों से भून डाला।³¹ इस घटना के बाद भी पुलिस का दमन समाप्त नहीं हुआ। 24 नवंबर, 1980 को बाइपी गाँव में और 25 नवंबर 1981 को सरजोमहातु गाँव में पुलिस ने फायरिंग की। इस तरह आंदोलन ने हिंसक रूप ले लिया। पुलिस दमन के कारण यह आंदोलन धीरे-धीरे कमजोर पड़ता गया। ऐसे संघर्ष से बचने के लिए सरकार ने 1988 और 2006 में अधिनियम पारित कर वनों पर निर्भर आदिवासियों को वनों के उपयोग का कानूनी अधिकार दिया, जो इस आंदोलन की एक महत्वपूर्ण उपलब्धि की तरह थी।

पर्यावरण संरक्षण से जुड़ी चिंताएं

सिंहभूम का जंगल आंदोलन वर्तमान समय में विकराल होती पर्यावरण और पारिस्थितिक संकट के विरुद्ध स्थानीय लोगों की प्रतिक्रिया थी, परंतु आंदोलन के स्वरूप को देखते हुए एकबारगी ऐसा कहना मुश्किल प्रतीत होता है। सरकार वनों के वाणिज्यीकरण की जिस नीति को अपना रही है, वह निश्चित रूप से वनों की विविधता को समाप्त कर पारिस्थितिक संकट की ओर ले जा रहा है।³² इसके विरोध में वनों से समृद्ध क्षेत्रों में वनों पर निर्भर लोगों द्वारा सरकार के खिलाफ आंदोलन चलाए जा रहे हैं।³³ चिपको आंदोलन ऐसे आंदोलनों में सर्वाधिक प्रसिद्ध आंदोलन है।³⁴ पेड़ों को बचाने के लिए उससे चिपकने का आंदोलन झारखंड में विरोधस्वरूप पेड़ काटने की घटना के सर्वथा विपरित है। यही कारण है कि इस आंदोलन को पर्यावरण संरक्षण आंदोलन के रूप में बहुत अधिक पहचान नहीं मिल पाई है।

परंतु सिंहभूम के जंगल आंदोलन का उदय जिस सामाजिक और ऐतिहासिक परिस्थिति में हुई है और इस आंदोलन के दौरान जिस मुद्दे को उठाया गया था, उसका गहराई से विश्लेषण करने से स्पष्ट होता है कि इस आंदोलन को जनजातीय उपद्रव या उग्रवादी आंदोलन मात्र कह देना इस आंदोलन के साथ अन्याय होगा।

सागौन के पेड़ों की रोपाई के बाद आदिवासियों के लिए उस जंगल का कोई उपयोग नहीं रह गया था। इसलिए विरोध के लिए उन्होंने सागौन के पेड़ों को काटने और भूमि को कृषि योग्य बनाने का तरीका अपनाया ताकि वह भूमि उनके कुछ तो काम आ सके। इतना ही नहीं झारखंड में विस्थापन और दमन का एक लंबा इतिहास रहा है।³⁵ इसने यहाँ की जनजातियों को स्वभावतः उग्र बना दिया है। इसी घटना को देखें तो आदिवासियों के विरोध के वास्तविक कारणों की समीक्षा किए बिना और उनसे विचार-विमर्श किए बिना ही सरकार ने तुरंत पुलिस दमन का सहारा लेकर आंदोलन को कुचलना चाहा। गुआ गोलीकांड की तुलना कई इतिहासकारों ने जालियांवाला बाग हत्याकांड से की है।³⁶ इस आंदोलन को नेतृत्व देने वाले कुछ नेता आदिवासियों के असंतोष की आड़ में अपना राजनीतिक स्वार्थ सिद्ध करना चाह रहे थे। उन्होंने पुलिस के अत्याचारों से पीड़ित आदिवासियों पर ध्यान नहीं दिया और चुनाव को देखते हुए आंदोलन को छोड़कर अन्य दलों से जुड़ गए।³⁷ ऐसे नेताओं के कारण आम लोगों के नजर में आंदोलन का विकृत स्वरूप सामने आया।

इस प्रकार, इस आंदोलन की कुछ कमजोरियों की वजह से आंदोलन के दौरान उठाए गए मुद्दे की अनदेखी नहीं की जा सकती। निश्चित रूप से इस आंदोलन ने आदिवासियों और जंगल के अंतर्संबंधों को प्रदर्शित किया है। इसमें सरकार की वनों की वाणिज्यीकरण करने की पहल के खिलाफ आवाज उठाकर जैव विविधता के संरक्षण के मुद्दे को उठाया गया है। इस तरह से सिंहभूम के जंगल आंदोलन को भारत और विश्व में जैव विविधता के संरक्षण के लिए स्थानीय लोगों द्वारा किए जा रहे आंदोलनों के इतिहास का एक अध्याय माना जा सकता है।

संदर्भ सूची

1. बीरोत्तम, बी० : **झारखंड : इतिहास एवं संस्कृति**, बिहार हिंदी ग्रंथ अकादमी, पटना, 2016, पृ०- 400
2. महतो, शैलेंद : **झारखंड की समरगाथा**, दानिश बुक्स, दिल्ली, 2015, पृ०- 369
3. पति, चितरंजन कुमार : **“जंगल कटाई आंदोलन, 1978 एण्ड सिंहभूम”**, चितरंजन कुमार पति (सं०), **फॉरेस्ट गर्वनमेंट एण्ड ट्राइब्स** में उपलब्ध, कॉन्सेप्ट पब्लिशिंग कंपनी, नई दिल्ली, 2005, पृ०- 89-100
4. दास, आशीष कुमार : **“ट्राइबल अनरेस्ट एण्ड फॉरेस्ट मूवमेंट इन झारखंड”**, गौतम कुमार बेरा (सं०), **द अनरेस्ट एक्सले** : **इथनो-सोशल मूवमेंट इन ईस्टर्न इंडिया** में उपलब्ध, मित्तल पब्लिकेशन, नई दिल्ली, 2008, पृ०- 88-92
5. डुंगडुंग, ग्लैडसन : **मिशन सारंडा : ए वार फॉर नेचुरल रिसोर्सेज इन इंडिया**, देशज प्रकाशन, राँची 2015, पृ०-84
6. सेन, अशोक कुमार : **इंडिजिनीटी, लैंडस्केप एण्ड हिस्ट्री : आदिवासी सेल्फ-फैशनिंग इन इंडिया**, रूले, न्यूयॉर्क, 2018, पृ०- 194
7. गाडगिल, माधव और गुहा, रामचंद्र : **यह दरकती जमीन : भारत का पारिस्थितिक इतिहास**, अनु०

- कमल नयन चौबे, ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, नई दिल्ली, पृ०- 211
8. दामोदरन, विनीता : **“इंडिजीनस फॉरेस्ट : राइट, डिस्कॉर्सेस एण्ड रेजिस्टेंट इन छोटानागपुर, 1860-2002,”** कैडरलॉफ और शिवरामकृष्णन् (सं०), **इकॉलोजिकल नेशनलिज्म : नेचर, लाइवलीहुड एण्ड आइडेंटिटी इन साउथ एशिया** में उपलब्ध, परमानेंट ब्लैक, दिल्ली, 2005, पृ०- 143
 9. तिलिन, लुईस : **रिमैपिंग इंडिया : न्यू स्टेट एण्ड दियर पॉलिटिकल ऑरिजीन्स**, हर्स्ट एण्ड कंपनी, लंदन, 2013, पृ०- 76
 10. ओमवेद, गैल : **इकॉलोजी एण्ड सोशल मूवमेंट्स, इकॉनोमिक एण्ड पॉलिटिकल वीकली, भाग-19**, सं०- 44, 1984, पृ०-1865
 11. झारखंड डाटा हाइलाइट : द शेड्यूल्ड ट्राइब्स, जनगणना 2001, ऑफिस ऑफ रजिस्ट्रार जनरल, इंडिया, पृ०-1
 12. पति, चितरंजन कुमार : पूर्वोद्धृत, पृ०- 89
 13. त्रिपाठी, प्रकाश : **ट्राइब एण्ड फॉरेस्ट : ए क्रिटिकल एप्रेजल ऑफ ट्राइबल फॉरेस्ट राइट इन इंडिया**, रिसर्च जर्नल ऑफ सोशल साइंस एण्ड मैनेजमेंट, भाग-6, सं०-6, अक्टूबर, 2016, पृ०- 1
 14. दामोदरन, विनीता : **इन्वायरमेंट, इथिनिसिटी एण्ड हिस्ट्री इन छोटानागपुर, इंडिया, 1850-1970**, द व्हाइट हाउस प्रेस, कैंब्रिज, 1997, पृ०- 280
 15. ब्रयांट, रेमंड : **द पॉलिटिकल इकॉलोजी ऑफ फॉरेस्ट्री इन बर्मा**, यूनिवर्सिटी ऑफ हवाई प्रेस, होनालुलु, 1997, पृ०- 18
 16. युव, रिचार्ड : **ग्रीन इम्पीरियलिज्म : कॉलोनियल एक्सपेंशन, ट्राॅपिकल आइलैंड इडेंस एण्ड द ओरिजीन ऑफ इन्वायरमेंटलिज्म 1600-1860**, कैंब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस, यूके, 1997 पृ०- 405-406,
 17. दामोदरन, विनीता : **“कस्टमरी राइट्स एण्ड रेजिस्टेंस इन द फॉरेस्ट ऑफ सिंहभूम”**, डेनियल जे० राइक्रॉफ्ट और संगीता दासगुप्ता (सं०), **द पॉलिटिक्स ऑफ बिलॉगिंग इन इंडिया : बिकमिंग आदिवासी** में उपलब्ध, रूले, न्यूयॉर्क, 2011, पृ०-109
 18. गुप्ता, संयुक्ता दास : **आदिवासी एण्ड द राज : सोशियो-इकॉनोमिक ट्रांजिशन ऑफ द होज, 1820-1932**, ऑरियण्ट ब्लैकस्वान, नई दिल्ली, 2011, पृ०- 174
 19. दामोदरन, विनीता : **फेमाइन इन ए फॉरेस्ट ट्रेक्ट : इकॉलोजिकल चेंज एण्ड द काउज ऑफ द 1897 फेमाइन इन छोटानागपुर, नॉदर्न इंडिया**, इन्वायरमेंट एण्ड हिस्ट्री 1, सं०- 2, 1995, पृ०- 133
 20. मैक्फर्सन, जे. सी. : फाइनल रिपोर्ट ऑन द ऑपरेशंस फॉर द प्रिपरेशंस ऑफ ए रिकॉर्ड ऑफ राइट्स इन परगना पोरहाट डिस्ट्रिक्ट सिंहभूम, 1905-1907, विनीता दामोदरन, कस्टमरी राइट्स एण्ड रेजिस्टेंस इन द फॉरेस्ट ऑफ सिंहभूम, पूर्वोद्धृत में उद्धृत, पृ०-111
 21. जेवित, साराह : **पॉलिटिकल इकॉलोजी ऑफ झारखंड कंपिलक्ट**, एशिया पेशिफिक व्यूप्वायंट, भाग-49, सं०-6, अप्रैल, 2008, पृ०- 73,
 22. गुहा, रामचंद्र : **फॉरेस्ट्री इन ब्रिटिश एण्ड पोस्ट ब्रिटिश इण्डिया**, इंदिरा मुंशी (सं), **द आदिवासी क्वेश्चन : इश्यूज ऑफ लैंड फॉरेस्ट एण्ड लाइवलीहुड** में उपलब्ध, आरियंट ब्लैकस्वान, नई दिल्ली, 2012 में, पृ०- 5
 23. डुंगडुंग, ग्लैडसन : पूर्वोद्धृत, राँची, 2015, पृ०- 69

24. टेलस, फॉरेस्ट : डाउन टू अर्थ, 29 फरवरी, 1996, <https://www.downtoearth.org.in/indepth/forest-tales-25443>
25. कुलकर्णी, शरद : **टुवार्ड्स ए सोशल फॉरेस्ट पॉलिसी**, इकॉनोमिक एण्ड पॉलिटिकल वीकली, भाग-18, सं०-6, 05 फरवरी, 1983, पृ०- 193
26. सिंहभूम : **एक्सपलोइटेशन, प्रोटेस्ट एण्ड रिप्रेशन**, इकॉनोमिक एण्ड पॉलिटिकल वीकली, भाग-14, सं-12, पृ०-940
27. महतो, शैलेंद्र : पूर्वोद्धृत, पृ०-373
28. मुखौटी, गोविंदा : **रिप्रेशन इन सिंहभूम, पीपल'स यूनियन फॉर सिविल लिबर्टीज एण्ड डेमोक्रेटिक राइट्स**, नई दिल्ली, 25 मार्च, 1979, पृ०-7
29. बेहेरा दीपक कुमार और फेर, जॉर्ज : **कटेंपररी सोसाइटी : ट्राइबल स्टडीज**, भाग-7, कंसेप्ट पब्लिशिंग कंपनी, नई दिल्ली, 2008, पृ०-220
30. कॉरब्रिज, स्टुअर्ट और जेवित, साराह : **“फ्रॉम फॉरेस्ट स्ट्रगल टू फॉरेस्ट सिटीजन्स? जॉइंट फॉरेस्ट मैनेजमेंट इन द अनक्वायट वुड्स ऑफ इंडिया'ज झारखंड”**, कॉरब्रिज, स्टुअर्ट, जेवित, साराह और कुमार, संजय (सं०) : **झारखंड : इन्वायरनमेंट, डेवलपमेंट एण्ड इथिनिसिटी** में उपलब्ध, ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, नई दिल्ली, 2004, पृ०-91
31. देवाले, सुसान बी० : **डिस्कॉर्स ऑफ इथिनिसिटी : द आदिवासी ऑफ झारखंड**, प्रोक्वेस्ट, अन अर्ब, 2017
32. एम० पी० सिंह, जे० के० सिंह, रीना मोहांका और एस० बी० शाह (सं०), **फॉरेस्ट इन्वायरमेंट एण्ड बायोडाइवर्सिटी**, दया पब्लिशिंग हाऊस, दिल्ली, 2007, पृ०- 404-410
33. मुखौटी, गोविंद : **वन की लड़ाई, पीपुल्स यूनियन फॉर डेमोक्रेटिक राइट्स**, नई दिल्ली, अप्रैल, 1982, पृ०- 16-27
34. गुप्ता, वी० एस० : **थर्ड रिवॉल्यूशन इन इंडियन पर्सपेक्टिव : कटेंपररी इश्यूज एण्ड थीम्स इन कम्यूनिकेशन**, कंसेप्ट पब्लिशिंग कंपनी, नई दिल्ली, 1995, पृ०- 147
35. महली, सामू : **डिस्प्लेसमेंट ऑफ ट्राइबल्स एण्ड इट्स इंपैक्ट ऑन दियर सोशाइटी एण्ड कल्चर इन झारखंड**, **जर्नल ऑफ सोशल साइंसेज एण्ड ह्यूमनिटीज रिसर्च**, भाग- 3, अंक- 1, जनवरी, 2018, पृ०- 1
36. नरेन, अरविंद : **रिप्लेक्शंस ऑन द यूज ऑफ फाटल फोर्स बाइ इंडियन स्टेट : कॉलोनियल एण्ड पोस्ट कॉलोनियल लीगलीटिज**, ओम प्रकाश द्विवेदी और वी० जी० जूली राजन (सं०), **ह्यूमन राइट्स इन पोस्ट कॉलोनियल इंडिया** में उपलब्ध, रूले, न्यूयॉर्क, 2016, पृ०- 151-159
37. सुंदी, ललिता : **असर्सन ऑफ आइडेंटिटी ओवर जल, जंगल एण्ड जमीन इन सिंहभूम, 1947-2007**, आशा मिश्रा और चितरंजन कुमार पति (सं०), **ट्राइबल मुवमेंट इन झारखंड, 1857-2007** में उपलब्ध, कंसेप्ट पब्लिशिंग कंपनी, नई दिल्ली, 2010 पृ०- 192

A Study of Plants in Vedas with Special Reference to Soma

Dr. Biprendra Nath Shahdeo*

The Vedic Aryans had made remarkable attempts to explore the uses and importance of plants. The features and specialties of the vegetation found around their habitation were carefully observed. Vedic hymns suggest that the Aryans had taken keen interest in exploring the utility of plants. The regions of the availability of various types of plants are mentioned in the Vedas besides the seasons of their growth. The outer appearance of the plants and trees are depicted by specific words. In such descriptions the underground portion of the plant was called Mula, aerial portion was called Tula or Vistara and the Skanda meant the main stem. Vanaspati actually meant lord or master of forest, i.e. (वन-+पति). It indicates the large trees with many branches and a well grown stem. *Rigveda* is a unique composition of history of human literature. A hymn from the *Rigveda* has been dedicated to the goddess of the forest and wilderness- *Aranyani* (अरण्यानी). It has been stated that she stays alone in the wilderness of forest. Timid creatures like deer move fearlessly due to her grace. She is mentioned as kind and generous and punishes any intruder.¹ Different tree species mentioned in the Vedas can be cited to understand the importance of flora. Wood of the *Asvattha* and *Shami* were used in various religious rituals. Lotus was especially important for the aesthetic beauty. At the same time it was regarded divine and auspicious.²

In Vedic age people mainly used to consume the cultivated crops. They also utilized parts of the plants for various other purposes like food for the cattle, fuel-wood, timber, herbs etc. The bark, leaves, fruits and other parts of plants were used for satisfying various needs. The use of trees as timber is so common in modern days also. It appears that hard wood trees were used for making chariots and ploughs at this remote period of time. The qualities of such wood like their hardness, durability and ant proof qualities made them a good choice. Sometimes, there are mentions of mythical plants in the Vedas. However, the identification of such plants seems to be difficult. These are mixed with plants which exist in the present time. One such mention is about *Kushtha* plant which is told to be grown in the third heaven along with *Aswattha*.³

* TGT in History, Jawahar Vidya Mandir, Shyamali, Ranchi, Jharkhand

Besides other uses the Aryans widely used the vegetation for medicinal purposes i.e. herbs. The Ayurvedic system of healing is derived from *Vaidik* literature. The treatment was based on nature, especially on plant and mineral based remedies. It appears that the drugs were of two types, Vanaspati and Osadhi. Vanaspati was usually applied for big trees and Osadhi was used for shrubs and herbs. There are mentions available about the extraordinary uses of the herbs by the Aryans. *Rigveda* mentions about the rejuvenation of the old *Chyavana Rishi* into a youthful man. To cure from the old age is almost impossible even in the modern age of science but it was accomplished during Vedic age.⁴ Such instance of medical superiority depicts the excellence of the Vedic Aryans. Other plants and trees like *Apamarga*, *Asvattha*, *khadir*, *Palasha*, *Bilva* possessing medicinal virtues, were also associated with curing ailments besides herbs, climbers, grasses etc. The Aryans were living a natural life so it is not surprising that they used various types of plants for medicinal purposes.

In addition to the medicinal value supernatural factors were also assigned to the plants. These beliefs were often used in the treatment of diseases. Herbal therapy and divine factors were regarded as essential to heal. *Ashwini kumars* were two well-known deities, regarded as the divine physicians. People had a good knowledge about healing qualities of natural components. The Leaves, roots, seeds, and sometimes the whole plant were used to heal the diseases. The *Atharvaveda* mentions so many plants in this regard. One such example comes in the use of *Apamarga*. It was useful in cough, piles, itching and abdominal pain. Another flora, *Asvattha* could heal punctured wounds and deeply pierced wounds caused by some arrow or missile.⁵ *Bilva* plant has been compared with Might. It is told to be strong and thorny which could bring strength. (*Atharvaveda*, 136.13) *Darbha* is mentioned to be useful as an antidote for snake poison besides being used for sacrificial purposes. (*Atharvaveda*, 43.2) Assigning medicinal qualities to *Guggulu*, the Veda says that it could kill germs, cures diseases, injuries and also curse. (*Atharvaveda*, 38.1 & 2) *Khadira* was also useful in wound healing. (*Atharvaveda*, 5.5) *Pippali* was used for the purpose of curing leprosy, diabetes, boils and wounds (*Atharvaveda*, 6.109) The plant of *Punarnava* was also used as a herb. (*Atharvaveda*, 8.7) *Arjun*, which is still used as a source of various medicines in *Ayurveda*, was widely used for medicinal purposes during Vedic age. (*Atharvaveda*, 4.37)

Besides referred to have great healing virtues some of the plants have been given immense importance for their wide ranging uses. *Soma* was one such plant mentioned in the Vedas. The early references of *Soma* are found in *Rigveda*. The first hymn of the First *Mandala*, in *Rigveda* mentions it to be a divine and sacred plant. It had miraculous properties, which enlightened the worshipper and the

person who drank its juice.⁶ *Soma* was stated in *Veda* to be a creeper, it grows over fences and could relieve a man from his ailment joint by joint. (*Atharvaveda*, 1.20, 5.3.7, 8.7.20) *Soma* was a juice of the fibers of this plant which was offered as a sacrifice. One can understand the importance of *Soma* by citing that *Rigveda*, which consists of 10 *Mandalas* or books, has 10552 numbers of hymns, out of which 1028 verses are on *Soma*.⁷

The *Ninth Mandala* of the *Rigveda* assigns *Soma* to be the 'food of the Gods'. Some is mystically identified with the qualities of moon also.⁸ The *Upanishadic* literature regards *Soma* as the moon and her rays as the juice. However, it appears to be difficult to associate this identification of the moon with *Soma*.⁹ *Rigveda* mentions marvelous observations about the use of *Soma*. It was used for conferring immortality on Gods and Men. *Indra* has been mentioned to have used *Soma*. This drink is said to have dropped from heaven and works to awaken the thoughts and emotions.

We may observe that the *Soma* plant corresponds to *Haoma* which comes in the mentions of *Avesta*. It appears to have played the same role in the worship and sacrifice by the followers of *Avesta* which the Vedic Aryans performed during the sacrifices rituals.¹⁰ We may find the observation on *Soma* in *Bhagvatgita* also. It says that those who are devoted to the three wisdoms *Dharma*, *Artha*, and *Kama*, they drink *Soma* become similar and pray for paradise. It reveals the wide acceptance of the use and utility of *Soma* during the ancient past.¹¹

It appears that the cult of *Soma* sacrifice started in the north mountainous regions from where it spread to the south-eastwards with the spread of the Aryan race. It is quite clear that more quantity of *Soma* plant was needed for consumption with increasing Aryan settlements. And therefore they had to bring more *Soma* plants from the mountains, which was highly inconvenient because of the distance involved. It therefore appears that the real *Soma* plant could have been substituted by other plants which also yielded same quality of beverage.¹² *Adara* was possibly one such plant which was prescribed as a substitute for *Soma*. In the *Satapatha Brahmana* it is called *Putika* or *Putiki*. The juice from the plant was pressed with elaborated rituals.¹³ However; it is difficult to identify this plant. It appears that by mixing with other ingredients it was fermented to make the intoxicating beverage. There were rituals involved during the time of using *Soma* in sacrifices. *Pravargya* appears to be a special ritual performed in the sacrifice.¹⁴ The juice which was prepared was called *Sukra*, *Suchi* or *Suddaha*. The filtered juice was put into jars, i.e., *kalasa* or vats called *drona*. The *Soma* mixture could be of three different kinds. When mixed with milk, it was called *Go*; by mixing with sour milk it was called

dadhi and it was called *yava* when it was combined with barley. *Soma* rasa was pressed three times a day, in the morning, mid-day and in the evening.¹⁵ The drink nourished the people and provided a joyous intoxication. The beverage was supposed to purify the drinker, give health and immortality, destroy his enemies and pave the entry of the drinker to heaven. The intoxicating was probably due to the inherent divinity of the plant.¹⁶

The *Rigveda* narrates that the *Soma* plant was brought from the high mountains by the bird called *Syena* or *Suparn* i.e. a bird with beautiful feathers. There is an important hymn in the Ninth *mandala* (9.77.2). It shows that *Soma* was so much guarded and it was not easy to obtain. *Soma* was also called *parvatiivrdh*, or mountain grown (*Rigveda*, 9.46.1). It appears that there were two methods of extracting the juice from the *Soma* stalks (*Rigveda*, 9.72.2). One could use mortar (*ulukhala*) and pestle (*mantha*) for processing the plant (*Rigveda*, 1.28.3). The *Rgveda* makes a sharp distinction between those who could press *Soma* and those who did not. (*Rigveda*, 8.14.15) Those who could do it were praised. It could grant good husbands to maidens (*Rigveda*, 8.80). The *Soma* drink enabled the poetic drinker to compose a hymn, and therefore, *Soma* is very frequently called a *Kavi* or poet. *Soma* could prevent the sleep also. It is stated that *Indra* is awake, because he has drunk *Soma* (*Rigveda*, 8.92.33).

Somaras was a popular beverage of Vedic age however, we are not certain about the ingredients used to prepare this drink. There are many theories given about its composition. In the year 1968 Wasson published his findings about *Soma*. He assigned that a particular variety of mushroom called *Amanita muscaria* is the *Soma*. According to Wasson, there were number of tribes living in Central Asia and many such tribes are still living within this region and using a mushroom, called *Amanita muscaria* for preparing an invigorating drink.¹⁷ However, the researchers have no uniformity of opinions about his findings.

Some scholars try to associate the *Soma* with *Ephedra*. It probably grew in Pamir region in abundance and extended till Hindukush. It has been mentioned that the early Aryans traded for this flora in return of cows.¹⁸ There are some attempts made to identify the *Soma* by the archaeological explorations also. Evidence of the use of *Ephedra* has been uncovered in the *Murghab* delta in southern Turkmenistan. Archaeologists unearthed a rectangular complex in this place. There was another rectangle inside it. In this rectangle a fortress was discovered with thick walls. One of the rooms inside the fortress was plastered white with gypsum. Some special brick platforms were also found into which vessels have been sunk. Chemical analysis has revealed that the organic material from inside these vessels

contains microscopic twigs of *Ephedra* as well as poppy. It seems that the purpose of the apparatus was to prepare a sacred drink.¹⁹

In another description it is mentioned that the Greek-Russian archaeologist Sarianidi found a palace, of about the size of a football field in 2003 at Gonour Tape. According to him this was probably a lost civilization from where the Aryans had migrated to Bactria in north of Afghanistan. In this site, fortified mud-brick enclosure, and shrine were found with fire altars in which remains of sacrificed horses were observed. It probably indicates about the *Asvamedh -yajna*. The remains of chariot were also recovered. Besides these, a pounding-hole and a big boiler were also found in which the ingredients of *Soma* drink were probably pounded. According to Prof. Sarianidi, the remains of the ingredients were the *Ephedra*, *Cannabis* and *Poppy*, which were used for preparing the *Soma* or *Homa* drink.²⁰

Such archaeological evidence indicates that the Aryans had some connection with Central Asia. One group of the Aryans probably moved towards India crossing the Hindukush and reached Sindh. Probably, Indus civilization of Mohenjo-Daro was in existence at that time and possibly they fought with them and pushed them away towards south and settled down by the side of the river Indus and then, simultaneously moved towards east to the Ganga-Jumna.

The first mention of *Soma* in English appeared in 1784 in the translation of the *Bhagavad Gita* by Charles Wilkins. He says that *Soma* was a creeper, the juice of which was drunk at the conclusion of a sacrifice. An attempt was made by Sir William Jones to identify *Soma*. He proposed that *Soma* was associated with mountainous areas. Max Muller, on the basis of his studies on old *Ayurvedic* verse described *Soma* as a black creeper which was sour in taste. According to him it was leafless and yielded milk. Viewing the antiquity and complexity of opinions the identification of *Soma*, only on the basis of the verses of *Rigveda* seems to be a difficult task.²¹

We may sum up that *Rgvedic Soma* was a plant which probably grew in the mountainous region. The juice of this plant was extracted by pressing the stalk. It was energizing, and invigorating. The *Brahmna* texts preserve the memory of the original *Soma*, and also prescribe various substitutes which ranging as they do from grasses to trees.

Further, we may find the consciousness amongst the Vedic Aryans for protecting and preserving the plant diversities. There could be various means by which this conservation was ensured. Certain magical powers were assigned to some of the plant species. There is no certainty whether these plants truly possessed

such powers or not, what is important for us is that such beliefs and faiths helped to save them from exploitation. Attaching such magical virtues to plant species saved them from human exploitation. We may observe that Goddess *Aranyani* warns of too much exploitation and intrusion.²²It also stresses that planting a tree worth more than producing children. It is because a tree never fails to serve with its cool shade, flowers and fruits. During the Vedic period many plant species were associated with certain divinities or religious customs. This method had also helped in protecting plant species from exploitation. The quiet and peaceful atmosphere of the forests provided ideal surrounding to pursue spiritual practice for the saints. They endeavored to seek their union with god in such surroundings. Therefore, no plants or creatures could be harmed in their presence. Trees were worshiped for their association with gods they were believed to have divine powers. We can still find the Indian culture giving immense importance to the vegetation like Tulsi, Pipal, Neem etc.

Therefore, the plants were considered holy and people pay reverence to them. The Vedic Aryans were associated to the plants and trees in different ways. Some of the plants were given immense importance. We may observe the continuation of such tradition in modern days also.

References

1. Rigveda, 10.146.3
2. Rigveda, 10.16.13
3. Macdonell, A. and Keith A. : **Vedic Index of Names and Subjects**, Vol-I, John Murray, London, 1912, p. 175
4. Rigveda, 1.116.10
जुजुरुषो नासत्योत वरिं प्रमुञ्चतं द्रापिमिव च्यवानात् ।
प्रातिरतं जहितस्यायुर्दम्नादित्पतिमकृणुतं कनीनाम् ॥
5. Atharvaveda, 4.18., 3.6., 4.37
6. Rigveda, 1.2.1
वायवा याहि दर्शतेमे सोमा अरंकृताः । तेषां पाहि श्रुधी हवम् ॥
In this hymn, prayer is made to 'Vâyu' to accept the same and listen to the prayer.
7. Shah, N. C. : '**Soma, an Enigmatic, Mysterious Plant of the Vedic Aryas: An Appraisal**,' in Indian Journal of History of Science, (2015) p. 28
8. Majumdar, R. C. : **The Vedic Age**, George Allen & Unwin, London, 1952, p. 375 Also, Rele, V.G. : **The Vedic Gods as Figures of Biology**, Bombay, 1931, p. 116

9. Rele, V.G. : *ibid.*, p. 117
10. Gupta, Shakti M. : **Plants Myth and Traditions in India**, Munshiram Manoharlal, New Delhi, 2001, p. 71
11. Bhagvatgita, Geeta Press, Gorakhpur, 9.20
12. Gupta, Shakti M. : *op.cit.*, p. 72
13. Macdonell, A. and Keith, A. : *op.cit.*, Vol.II, p. 11
14. Mahabharata, Vol. XIII, Aswamedha Parva,
कृत्वा प्रवर्ग्ये धर्माख्यं यथावद् द्विजसत्तमाः ।
चक्रुस्ते विधिवद् राजस्तथैवाभिषवं द्विजाः ॥
15. Majumdar, R. C. : *op.cit.*, pp. 364, 374-75
16. Kochhar, Rajesh : 'The Rigvedic Soma Plant,' in, **Medicine and Life Sciences in India**, Centre for studies in Civilization, New Delhi, 2001, p. 725
17. *Ibid.*, p. 734
18. Kashikar, C.G. : **Identification of Soma**, Tilak Maharashtra Vidyapeeth, Pune, 1990, pp. 25-26
19. Kochhar, Rajesh : *op.cit.*, p. 736
20. Shah, N. C. : *op.cit.*, pp. 28-29
21. Macdonell, A. and Keith A. : *op.cit.*, Vol. II, p. 475, Also, Kochhar, Rajesh : *op.cit.*, p. 730
22. Rigveda, 10.146, *op.cit.*



जनजातीय धार्मिक अनुष्ठानों, पर्व एवं संस्कारों में दलित

डॉ. हन्ना माईल*

जनजातीय पर्व-त्यौहार एवं धार्मिक अनुष्ठान

जनजातीय लोग धर्म-भिरू होते हैं। अपने देवी-देवताओं के प्रति इनके मन में अगाध भक्ति है। इनका विश्वास है कि अपने देवी-देवताओं का यदि हम ठीक ढंग से पूजा नहीं करेंगे तो हम पर किसी तरह की प्राकृतिक विपदा आ सकती है, इसलिए निश्चित समय में ये पूजा करते हैं, पहले से जो बलि देते आ रहे हैं, उसका बलि देते हैं, जैसे – सुअर, मुर्गा या बकरी इत्यादि के साथ-साथ तपन (चावल का बना नशीली द्रव्य पदार्थ) डाला जाता है। जनजातीय लोग प्रकृतिवादी होते हैं और उपदानों के अलावा बहुत से भूत-प्रेतों तथा पूर्वजों की पूजा करते हैं। समय-समय पर इनकी पूजा-अर्चना नहीं करने से हानि होती है, इसलिए वे हानिकारक भूतों से बहुत ही डरते हैं। ये अपने पूर्वजों से भी काफी डरा करते हैं और उन्हें खुश रखने के लिए हर धार्मिक अवसर तथा महत्वपूर्ण अवसरों में इनकी पूजा की जाती है और बलि दी जाती है। ऐसा विश्वास किया जाता है कि मरने के बाद मृत आत्माएँ उनकी आवश्यकताओं की पूर्ति करती हैं। इसलिए इनकी भी पूजा हर अवसर पर की जाती है। जनजातियों के कुछ देवी-देवता ऐसे भी हैं जो गाँव की रखवाली करते हैं, कुछ समाज की रखवाली करते हैं तथा खेती एवं पशुधन की सुरक्षा करते हैं, कुछ किसी गोत्र विशेष की देखभाल करते हैं, इन देवी-देवताओं को खुश रखने के लिए पूजा-अर्चना करने के समय पशुओं की बलि देते हैं। इन देवी-देवताओं के लिए उपासना की विभिन्न विधियाँ एवं विधान हैं। जनजातियों के लिए सभी स्थान धार्मिक हैं, क्योंकि ये स्थल जीवात्माओं के लिए निवास स्थल होते हैं। इन स्थलों को विभिन्न नामों से पुकारते हैं। समय-समय पर इन जीवात्माओं की पूजा-पाठ करना, इनका प्रमुख कर्तव्य है, ताकि गाँव में किसी भी तरह की प्राकृतिक आपदायें न फैले। बोंगाबाद भी धर्म का एक आधार है। जनजातियों का मानना है कि प्रकृति के अंतर्गत आने वाली वस्तुओं में जीवात्माएँ हैं, लेकिन इनमें एक समान शक्ति नहीं होती है, कुछ तो अधिक शक्तिशाली होते हैं तथा कुछ की शक्तियाँ तुलनात्मक रूप से कमजोर होती हैं, इसलिए इनके सर्वोच्च देवता हैं “सिंगबोंगा”। यह सर्वत्र विराजमान है, अनिश्चित तथा शक्तिहीन है। यह कोई भी रूप ले सकता है। यही शक्ति पशु-पक्षी को जीवन

*शोध छात्रा, स्नातकोत्तर इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

देती है, वर्षा देती है, आंधी, बाढ़, ठंडक, गर्मी आदि इसी शक्ति के द्योतक है। यह कल्याणकारी कार्यों को प्रोत्साहित करता है तथा बुराईयों को नष्ट करता है। जनजातियों के धार्मिक विश्वासों में पूर्वजों की पूजा का महत्वपूर्ण स्थान है। ऐसा प्रचलित विश्वास है कि पूर्वज इनके वास्तविक जीवन में क्रियाशील हैं, इनके साथ ही साथ यह विश्वास करते हैं कि मृतक की आत्मा पूर्वजों की जीवात्माओं में मिल जाती है। सभी पूर्वजों की आत्माओं की एक श्रेणी होती है, इसलिए इनकी विधिवत् पूजा की जाती है तथा मृतक का दाह संस्कार करते समय सावधानी बरती जाती है, ताकि कोई भी क्रिया अधूरी नहीं रह जाय।¹

इसके अतिरिक्त जनजातीय धार्मिक तथा जादुई क्रियाओं पर पूरा विश्वास करते हैं, इसलिए किसी विपत्ति के समय में किसी बीमार पड़ने पर पशु की बीमारी या गुम हो जाने, भाथी वगैरह की त्रुटि आदि में वे किसी देव-भूत का स्मरण करते हैं और उसके नाम लेकर कहते हैं "तुम मेरे दुःख तथा तकलीफ को देख रहे हो, मेरे दुःख को दूर करो, दुःख दूर होते ही समय पर तुम्हारी भोग की सामग्री हाजिर हो जायेगी।" इसी तरह की मनौती मांगकर अपने कर्तव्यों से छुटकारा पाते हैं।

जनजातियों में धार्मिक कार्य सम्पन्न करने वाला व्यक्ति अर्थात् पूजा- पाठ तथा बलि चढ़ाने का कार्य करने वाला आदिवासी दलित बैगा 'पाहान' नाया कहलाता है। जनजातियों के जीवनचक्र में धार्मिक पहलू काफी महत्वपूर्ण है, इसलिए धार्मिक कार्य सुचारू रूपेण कराने के लिए प्रत्येक जनजातीय गाँव में कम से कम एक "पाहान/नाया" अवश्य होता है। यह अपने समाज का प्रतिष्ठित और सम्मानित व्यक्ति होता है। "पाहान" का पद वंशानुक्रमिक होता है। यह दैविक शक्तियों से युक्त रहता है तथा प्रत्येक पूजा में कई देवी-देवताओं से युक्त रहता है तथा प्रत्येक पूजा व बलि में उसका प्रमुख हिस्सा उसे मिलता है। जनजातियों में कई देवी- देवताओं में विश्वास करते हैं कि इन देवी-देवताओं की एक शृंखला होती है, कुछ देवता गाँव की रक्षा करते हैं तो कुछ खेतों की रखवाली करते हैं, कुछ श्रेणी के, देवता घर, मवेशी सम्पत्ति आदि की रक्षा करते हैं। जनजातियों में बलि धर्म का प्रमुख अंग है, प्रायः अनेक अवसरों पर धार्मिक क्रियाओं का सम्पन्न करने के लिए बलि चढ़ाई जाती है। किसी देवी-देवता को प्रसन्न करना हो या किसी अधर्म का प्रायश्चित्त करना हो तो बलि चढ़ाई जाती है। अगर जनजातियों में लोगों में जेल की सजा काटे हुए व्यक्ति को अशुद्ध माना जाता है, इसलिए जेल से छूटने पर इन्हें शुद्ध होने के लिए बलि दिए हुए सफेद मुर्गे का रक्त चढ़ाना पड़ता है। भूत-प्रेतों या रहस्यमयी शक्ति के कामों से बचने के लिए बलि देने की प्रथा तो जोरों पर है, जब किसी नदी-तालाब में दुर्घटनाएँ अधिक होने लगती हैं तो वहाँ बलि चढ़ाई जाती है।²

पाहान या नाया

सामाजिक कल्याण के लिए गाँव स्तर पर की जाने वाली पूजा पाहान या नाया के द्वारा

सम्पन्न होता है। पाहान या नाया आदिवासी—दलित बैगा जाति का होता है। यह पद जीवनकाल तक बना रहता है। इसके जीविकोपार्जन हेतु सार्वजनिक जनजातियों के द्वारा खेती लायक जमीन दी जाती है। इसके साथ ही साथ इसे पारिश्रमिक के अधिकार प्राप्त है। पूजा करना जनजातीय परिवार के लिए समय—समय पर आवश्यक होता है, इसलिए पाहान की आवश्यकता हर जनजातीय परिवार को होती है, इसलिए पाहान सामाजिक व्यक्ति होते हैं। इसके भी कुछ कार्य तथा कर्त्तव्य होते हैं।

पाहान के कार्य

पाहान जनजातीय गाँव का मुख्य व्यक्ति होता है, इसलिए सभी लोग इसकी इज्जत करते हैं, सभी धार्मिक तथा सामाजिक कार्य के लिए कम से कम इसकी अनुमति अवश्य ली जाती है। हरेक देव—भूत की पूजा यथासंभव निश्चित तिथि पर पाहान ही करवाता है। यह स्वप्न के द्वारा या अन्य किसी अनुभवी तरीके से पता लगाते रहता है कि निश्चित तिथि को भेंट देने के बावजूद कौन—से देवभूत अप्रसन्न है। इस बात की चर्चा जनजातीय गाँव वालों से करता है। गाँव वालों को प्रसन्न करने का उपाय भी बतलाता है। धार्मिक स्थलों की स्वच्छता के साधनों की व्यवस्था करना तथा उन स्थानों की मर्यादा की रक्षा करना, पाहान सबसे मुख्य कार्य है। देव—भूत के लिए बलि, भोग, हवन आदि की व्यवस्था करता है, इसके लिए गाँव के प्रत्येक परिवार से चंदा लेता है। धार्मिक उत्सव का सफलतापूर्वक आयोजन करने के लिए ग्रामीणों से भरपूर सहायता लेता है। गाँव में परिवारों की संख्या कम होती है, इसलिए हर सदस्य एक—दूसरे के बारे में अच्छी तरह से परिचित रहते हैं, फिर भी पाहान की कुछ विशेष ही भूमिका होती है। ऐसे प्रत्येक परिवार के सुख—दुख का ध्यान रखना पड़ता है। यदि किसी के घर में बीमारी फैल गयी है तो उसे बीमारी के कारणों का पता लगाना पड़ता है और कारणों को संबंधित परिवार के सदस्यों को बता देता है तथा उसे दुःखों को दूर करने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाता है। वह जड़ी—बूटियों का भी ज्ञाता होता है, इसलिए इनके द्वारा बीमारी को ठीक करता है। साँप, बिच्छू आदि के काटने पर सहयोगी गुनियों तथा मतरियों के द्वारा उसे ठीक करने की भरपूर कोशिश करता है। किसी व्यक्ति को भूत लग जाय तो उसे दूर करता है या किसी के घर में भूत प्रेत का उपद्रव हो रहा है तो, उसे भी ठीक करता है। यदि गाँव में महामारी या पशुओं की बीमारी फैल जाये तो उस समय वह काफी सजग रहता है और बड़े बुजुर्गों से विचार—विमर्श करता है तथा देव—भूत को प्रसन्न करके उन्हें शांत करता है।³

पाहान को इतने सारे कार्य करने के लिए तथा उसके परिवार वालों का भरण—पोषण होने के लिए सामूहिक लोगों के द्वारा उसे कुछ जमीन दी जाती है, इसके अलावा बीच—बीच में उसे सामूहिक तथा व्यक्तिगत रूप से कुछ न कुछ मिलता रहता है। बकरा तथा मुर्गे की जो बलि दी

जाती है। इनमेंसे एक हिस्सा पाहान को दिया जाता है। इसके अतिरिक्त पाहान पर्व त्यौहारों और संस्कार-अनुष्ठानों का आयोजन करके सामाजिक रीति-रिवाज का निर्वाह करता है तथा गाँव में भाईचारा और शांति व्यवस्था सुनिश्चित करता है।

पूजा-पाठ करने की विधि

देवी-देवताओं का पूजन कोई व्यक्ति करता है तो उसमें व्यक्तिगत कल्याण की भावना होती है, किन्तु सार्वजनिक कल्याण के लिए "पाहान" की पूजा करता है। पूजा करने की तिथि या दिन निश्चित हो जाने के एक दिन या किसी-किसी पूजा में कई दिन पूर्व से ही पाहान संचय से रहता है और दूसरे दिन अर्थात् पूजा में कई दिन पूर्व से ही पाहान संचय से रहता है और दूसरे दिन अर्थात् पूजा के दिन स्नान करके धार्मिक स्थल पर जाता है। धार्मिक स्थल की लिपाई करता है, पत्थर या अन्य किसी प्रतीक के ऊपर सिन्दूर लगाता है तथा जल की कुछ बूँद छिंटता है, पतरी की बगल में रखी हुई आग पर धूप का हवन देता है। इसके बाद तपान को दोने में ढालकर उसे आग से चारों ओर डालता है। अब बलि देने वाले प्राणी को पानी से स्नान कराता है। उसके सींग में या माथा में सिन्दूर लगाता है। एक दोने या पत्तल में थोड़ा अरवा चावल लेकर उसे पानी में धोता है तथा इसी चावल से पशु को चराता है। यदि बलि दी जाने वाली पशु या पक्षी पहले की मनौती हो तो संबंधित देवी-देवता को सम्बोधित करते हुए कहता है कि "दोहाय" देव-भूत तुमने मेरी बात सुन ली थी और मुझे कष्ट से मुक्ति दिलायी है, इसलिए तुम्हारा भोग हाजिर कर रहा हूँ, तुम इसे सहर्ष स्वीकार करो, यदि किसी भी प्रकार की गलती हुई तो माफ कर देना। संबंधित देव-भूत के लिए वांछित रंग का ही पशु चढ़ाया जाता है, बलि देने के क्रम में चराया जाने वाला पशु तुरंत ही चावल खाने लगता है, तो समझा जाता है कि देवभूत अर्जित की जाने वाली वस्तु से काफी प्रसन्न है, परन्तु यदि चावल खाने में आना-कानी करता है तो लोग उदास हो जाते हैं और तरह-तरह की बातें सोचने पर मजबूर हो जाते हैं। पशु को काटने के पहले तक चावल का कुछ न कुछ दाना खिला ही देना पड़ता है। यदि पाहान के द्वारा बलि दी जाती है तो उसे पशु का माथा मिलता है, पर यदि मुर्गा हो तो उसे पूरा मुर्गा मिलता है। साथ में उसे पीने के लिए एक पट या एक बोटल दारु भी मिलता है।

आषाढ़ी की पूजा

जनजातीय प्रकृति की पूजा करते हैं। यह आषाढ़ महीना में होता है। खेती के पहले अपने-अपने घर में सफेद मुर्गी एवं काला मुर्गा के साथ-साथ 'हड़िया' (गैर आदिवासी कुम्हार का प्रवेश हुआ) भी चढ़ाया जाता है। यह एक तरह के घरेलू पूजा है जो कि सबके घर में किया जाता है और इसके पीछे जनजातियों का यह विश्वास है कि इससे हमारा खेती अधिक होगा

या प्राकृतिक विपदा नहीं आयेगी।⁴

मड़ई देवता की पूजा

मड़ई प्रायः प्रत्येक गाँव के बीच में होता है। यह खूटा गाड़कर प्रायः फूस से छारा होता है। बीच के दो खूटा ऊँचे होते हैं और दोनों तरफ के दो-दो खूटे बीच वाले से छोटे होते हैं, जिसके ऊपर फूस ढककर छार दिया जाता है। मड़ई के बीच में तीन साल की लकड़ी की करीब 2.5 फीट लम्बा लकड़ी छील धालकर आदिवासी-दलित बैगा बनाता है और गाड़ देता है, इसमें सभी गाँव वाले मिलकर तीन वर्ष में एक भेड़ा, एक सफेद बकरा, एक काला बकरा एवं पांच मुर्गे जमा करते हैं, जिसको बैगा (पाहान) पूजा करता है, पूजा करने के बाद इनके माँस को सभी मिलकर खाते-पीते एवं आनन्द मनाते हैं। मड़ई देवता इन्हें प्राकृतिक आपदाओं से बचाते हैं, ऐसा जनजातियों का विश्वास है।

बघौत की पूजा

यह पूजा एक प्रकार का प्रेत पूजा है। इनके बीच ऐसा विश्वास है कि बघौत उठा देने से जिसे वह चाहे परेशान करता है या जानमाल की भी क्षति पहुँचाता है व बाघ का दूसरा रूप है, इसका पूजा काला मुर्गा या काला बकरा की बलि 'पाहान' देकर साल में एक बार अगहन पुस महीना में करता है। बलि के साथ-साथ 'हड़िया' (मिट्टी के बर्तन में बनाता है, उसी समय गैर-आदिवासी दलित कुम्हार का प्रवेश हुआ) भी चढ़ाया जाता है। पूजा करने के बाद माँस को सभी कोई मिलजुलकर खाते-पीते हैं।

दरहा की पूजा

दरहा भी एक प्रकार का प्रेत है। जनजातियों का विश्वास है कि वह नाराज हो जाने से जनजातीय गाँव में किसी तरह का जानमाल को नुकसान पहुँचाता है, इसकी पूजा गाँव के बाहर पाहान कराता है, जिसको सारे गाँव वाले मिलकर करते हैं। दरहा पूरे गाँव का रखवाली करता है। इसकी पूजा आषाढ़ सावन महीना में किया जाता है। पूजा के बाद इसके मांस को पूरे गाँव वाले मिलकर खाते एवं शराब पीते हैं।

अग्नि देवता की पूजा

अग्नि को भी एक देवता के रूप में मानते हैं, जिससे अपना भोजन पकाते एवं ठंड में अपना रखवाली करते हैं। यह पूजा वैशाख माह के अंदर बैगा/पाहान द्वारा धुम-धाम से धूपदीप जलाकर किया जाता है।

परचांडो की पूजा

इसकी पूजा माघ महिने में किसी भी दिन की जाती है। इसकी पूजा करने के लिए आंगन में प्रतिवर्ष सफेद मुर्गे की बलि पाहान करता है तथा फूली दारु का तपावन डालता है, इसका माँस सभी जनजातीय लोग खाते हैं। इसकी पूजा करने से घर की सम्पत्ति में वृद्धि होती है, इसकी पूजा नहीं करने पर यह बौखला (गुस्सा) जाता है और घर की सम्पत्ति को तहस-नहस कर देता है। इसके अलावा जनजातियों में पूजा किये जाने वालों में से 'मारागढ़ा', 'दुबईसनिया', 'बूढ़ा-बूढ़ी', 'सतवहनी', 'रंगाचारी', 'दिशाचारी' आदि भूत की भी महत्वपूर्ण है। इन्हें समय-समय पर पूजते रहना जरूरी है। मारागढ़ा के लिए किसी भी रंग का मुर्गा, दुबईसनिया के लिए रंगिया मुर्गा, बुढ़ा-बूढ़ी के लिए किसी भी मुर्गा या चेंगना सातबहनी के लिए गोला बकरा तथा गुड़ आदि की बलि 'पाहान' करता है। बुढ़ा-बूढ़ी को कुल देवता भी कहते हैं जो 'पुरवा भूत' होते हैं।⁵

कसमरिया (घर के बाहर के देवभूत की पूजा)

इसका निवास स्थान गाँव के बगल में ही स्थित साल का वृक्ष है, जो एक धार्मिक स्थल भी है, इसे एक प्रकार का "सरना स्थल" कहा जाता है। कसमरिया भूत जिस स्थान में रहता है, उस स्थल को कसमरिया कहते हैं। इसकी पूजा साल में आषाढ़ और माघ महीने के किसी भी दिन सार्वजनिक रूप से की जाती है। इसकी पूजा करने के लिए गाँव वाले बैठक कहते हैं, जिसमें पाहान (नाया) भी उपस्थित रहता है। बैठक में तिथि निर्धारित की जाती है कि माघ में की जाने वाली पूजा पर विशेष ध्यान दिया जाता है, क्योंकि इस महीने में कई भेड़ों की बलि दी जाती है, जबकि आषाढ़ महीना में एक लाल मुर्गा की बलि दी जाती है। पूजा के दिन पाहान बहुत ही संयत से रहता है और आवश्यक पूजा-पाठ करने के बाद कहता है कि दोहाय कसमरिया हंसुआ टांगा बेइय के हामिन हाजिर कइर रहल ही।

कसमारिया के नाम दी गई बलि एवं तपावन को सिर्फ पुरुष ही ग्रहण करते हैं। इसके लिए मांस को उसी स्थान में बनाया जाता है। मांस को बनाने का काम भी पुरुष ही करते हैं। खा-पीकर बर्तन को एक ही जगह धोते हैं। इसके लिए एक गड्ढा खोदा जाता है। इसी गड्ढे में हड्डी, जूठा पत्तल एवं बर्तन, धोया हुआ पानी डालते हैं, उसी काम हो जाने के बाद गड्ढे की मिट्टी से ढक दिया जाता है। इस मांस को यदि कोई भी स्त्री या लड़की खा जाती है तो उसको बाल-बच्चा नहीं होता है। कसमरिया की पूजा सामूहिक के अलावा व्यक्तिगत पूजा सामूहिक के अलावा व्यक्तिगत पूजा किसी भी दिन की जाती है। किसी भी विपत्ति में वहाँ जाकर तपावन डालकर अपनी विपत्ति को हरने के लिए आह्वाहन करते हैं और अपने दुःख को दूर करते हैं। यह देव-भूत पूरे जनजातीय समाज को सुरक्षा प्रदान करता है।

दुवर सिनी की पूजा

यह कुंवारी देवी है, जो कुंवारी माता के नाम से ज्यादा प्रसिद्ध है। यह समाज हित के लिए हर समय चिंतित रहती है, परन्तु नियम का उल्लंघन करने पर हानि भी पहुँचती है। पहले इस देवी की पूजा में 'पोकाइन' (कुंवारी गाय) की बलि दी जाती है। कुछ वर्ष पूर्व इसे बंद कर दिया गया। इसके बदले अब सफेद रंग की 'पाठी' (कुंवारी बकरी) या सफुद चेंगना (जो अण्डा नहीं दी है) या दोनों की बलि दी जाने लगी है। इस पूजा में तपावन (दारु) नहीं ढाला जाता है। पूजा गाँव के 'बैगा' (पाहान) के द्वारा की जाती है। वह सभी धार्मिक कार्य को सम्पन्न करता है। इस देवी की पूजा आषाढ़ महीने में कृष्ण पक्ष के किसी भी दिन की जाती है। इस पूजा के बाद ही धान, रोपा शुरु हो जाता है। पूजा के दिन लोग वहां एकत्रित होते हैं, वहीं मुँह धोते हैं तथा स्नान करने के बाद बलि दिये गये पाठी को वहीं पर बनाते हैं। मांस बन जाने के बाद सभी लोग बांट-बांट कर खाते हैं। इस पूजा में लगभग दिन भर का समय लग जाता है। 'पाहान' (बैगा) मांस को बनाकर सबसे पहले खाता है तथा बाद में अन्य लोग खाते हैं। मांस को बनाकर यहीं पर समाप्त कर दिया जाता है तथा सभी बर्तन को वहीं धोकर घर लाया जाता है।⁶

गाँव देवी की पूजा

यह प्रत्येक गाँव में गाँव देवी का होना जरूरी समझा जाता है, क्योंकि वह पूरे गाँव की रक्षा करता है। यह किसी भी स्थिति में लोगों को हानि नहीं करता है। इसलिए वह रात को गाँव का चक्कर लगाने के क्रम में बड़ी-सी लाठी लिए रहता है, जिसे ठोक-ठोक कर चलाता है। गाँव में इसकी स्थापना गाँव के परिचय और मुख्य सड़क पर है, यानि गाँव देवी पूरक की ओर है। जनजातीय लोगों का कहना है कि रात को गाँव का चक्कर लगाने के क्रम में गाँव देवी किसी घर के दरवाजे को खुला पाता है तो उसे बंद कर देता है तथा विचित्र आवाज करके लोगों को आवाज कर देता है और चेतावनी भी दे देता है। इसकी पूजा करने की कोई भी निश्चित तिथि नहीं है। किसी भी दिन "पाहान" (बैगा) के द्वारा पूजा की जाती है, जिस किसी की मनौती पूरी हो जाती है, वह पाहन को मुर्गा-दारु तथा अन्य सामग्री देता है। पाहान नहा-धोकर जाता है और आवश्यक विधि-विधान करने के बाद कमर में रखे हुए विशेष प्रकार के चाकू (जो लोहार जाति देते हैं) से मुर्गे को बलि दे देता है। मुर्गे को काटते ही उसे फड़फड़ाने के लिए छोड़ दिया जाता है। मुर्गा जितनी देर फड़फड़ात है, उसे उतना ही अच्छा समझा जाता है तथा उसका खून उतना ही ज्यादा दूर फैलता है।

जनजातीय गाँव में इसकी स्थापना काले पत्थर से की जाती है। पत्थर लम्बा तथा चपटा और ऊपर में थोड़ी गोलाई लिए हुए है तथा पत्थर का आधा हिस्सा जमीन के अंदर गड़ा हुआ रहता है। यह पूरे जनजातीय गाँव के लोगों के लिए आदरणीय और पूजनीय देवता है।

बांधा गोसांय की पूजा

बांध गोसांय की स्थापना गांव देवी से और भी आगे पश्चिम की ओर की जाती है। यहाँ ज्यादा जगह उपलब्ध है। बांध गोसांय भूतों का नेता है। इनके नेतृत्व में भूतों की बैठक होती है। महीने में यदा-कदा इलाके के सारे भूत इस जगह एकत्रित होते हैं और अपनी-अपनी समस्याओं को रखते हैं। कोई भी हानिकारक भूत गांव में घुसने की इच्छा जाहिर करता है, तो उसे घुसने की कोई अनुमति नहीं दी जाती है। भूतों की बैंक के समय रास्ते को घेरकर गांव देवी बैठी रहती है तथा उन भूतों के क्रिया-कलापों पर नजर रखता है। इसकी पूजा पाहान (बैगा) के द्वारा किसी भी दिन की जाती है। यह जनजातीय लोगों की रक्षा करता है। इसकी स्थापना जिस जगह है, उस जगह के खेतों में अन्य जगहों की तुलना में अच्छी फसल होती है, इसलिए प्रतिवर्ष धान काटने के बाद प्रत्येक खेत का मालिक अपनी-अपनी सुविधानुसार पाहान के द्वारा मुर्गे की बलि देते हैं।¹⁷

दसवारी की पूजा

साधारणतः इसकी स्थापना गाँव के उत्तर दिशा की ओर की जाती है। उत्तर दिशा की ओर से आने वाली विपत्तियों को रोकना इस भूत का काम है। इसकी पूजा-अर्चना समय-समय पर की जाती है। कोई जनजातीय व्यक्ति इस दिशा में विपत्ति से बच जाता है, तो वह इसके नाम मुर्गा देने का वादा करता है और पाहान के द्वारा किसी भी समय हाजिर करता है।

नदी के भूत का पूजा

जनजातियों को जंगल तथा पहाड़ जाने के क्रम में कई खतरनाक पहाड़ी नदियों का सामना करना पड़ता है, इसलिए इन नदियों को भी पूजा करना जरूरी है। जनजातीय क्षेत्र के आसपास दरहागढ़ा, भुदीहरहा, भावागढ़ा, बभनदरहा, पांडेदरहा आदि पहाड़ी नदी है। इन नदियों के भूत काफी खतरनाक तथा प्रचलित है। वैसे प्रायः अधिकांश क्षेत्रों में पहाड़ी नदियों का नाम लगभग एक ही जैसा होता है।

इन भूतों को समय-समय चढ़ावा देते रहने से किसी भी प्रकार का डर नहीं रहता है तथा लोग बेहिचक नदी-नाला पार करते हैं। इनकी पूजा पाहान के द्वारा की जाती है। व्यक्तिगत रूप से मनौती मांगने पर व्यक्ति स्वयं चिंतित रहता है और चढ़ावा प्राप्त कर लेने में समर्थ हो जाने के बाद पाहान से पूजा करवाता है।

खजूरी मुंडी की पूजा

इसकी स्थापना जंगल के किसी खजूर के पेड़ में की जाती है। इसकी भी पूजा साल में एक

बार की जाती है। इसके लिए काला बकरा या लाल मुर्गा दिया जाता है, वैसे इसकी पूजा करने में कमी रहती है तो जब कोई व्यक्ति जंगल के रास्ते से भयभीत होकर घर लौटता है, तब वे डर जाते हैं और इसके नाम पर मुर्गा या बकरा चढ़ाते हैं। इसकी पूजा पाहान/बैगा के द्वारा की जाती है, इसकी पूजा नहीं करने पर वह अपना रूप दिखाने लगता है और क्रोधित हो जाता है, इसका कहना है कि मैं सालभर लोगों की सेवा करता हूँ, तो क्या वे मुझे साल में एक बार भी भोजन नहीं देंगे। इसी कारण वह हानि करना प्रारंभ कर देता है, जब इसकी पूजा कर दी जाती है तो वह शांत हो जाता है।^९

जनजातीय त्यौहारों में दलितों की भूमिका

सभी पर्व, जनजातीय धार्मिक-अनुष्ठान, पर्व-त्यौहार या पूजा-पाठ में पहले के नियम को नहीं छोड़ते हैं, उसी के अनुरूप मनाते आ रहे हैं। जहाँ पाहान द्वारा पूजा करना है। जैसे-सरहुल पूजा, सरना पूजा या करम पूजा में बैगा/पाहान के द्वारा किया जाता है, दूसरा व्यक्ति नहीं करता है। जनजातियों का विश्वास है कि अगर दूसरा व्यक्ति करेगा तो करने वाला व्यक्ति के ऊपर या पूरे जनजातीय गाँव के लोगों के ऊपर विपत्ति आती है। इसका लगाव धरती और जंगल से अभी भी बहुत अधिक है, इसलिए इनकी पूजा बहुत भक्ति से करते हैं। सरहुल पूजा धरती की पूजा है, इसके अलावे खेती करने के पहले घर की पूजा करते हैं एवं फसल हो जाने पर पहले धरती की पूजा करते हैं एवं फसल हो जाने पर पहले धरती माता को चढ़ाते हैं। जनजातीय अपने-अपने देव-पीतर को चढ़ाते हैं, तब स्वयं खाते हैं। जनजातियों का इन पर भी इनका विश्वास है, अगर हमलोग ऐसा नहीं करेंगे तो धरती माँ हमलोगों से नाराज हो जाएगी और अगला साल हमारा पैदावार कम होगा। लेकिन इनके मन में अपने धर्म के प्रति बहुत श्रद्धा एवं भक्ति है। जनजातीय लोग किसी भी पूजा में बैगा/पाहान के द्वारा बलि देना बहुत ही आवश्यक समझते हैं और साथ-साथ हर पूजा में हड़िया भी अवश्य चढ़ाते हैं। वे अपने देव-पीतर के नाम से भी हड़िया चढ़ाते हैं। जनजातियों का मानना है कि इनका देवता जहाँ भी जाते हैं, इनको साथ देते हैं और आने वाले मुसीबत में बचाते हैं। जनजातीय के लोग मृतात्माओं की भी पूजा करते हैं, ताकि मृतात्मा इनके किसी तरह का नुकसान नहीं पहुँचाये या परेशान नहीं करें। जनजातीय लोग बहुत धार्मिक विचार के होते हैं, उनके जीवन में सरना का बहुत बड़ा स्थान है। प्रत्येक जनजातीय गाँव में इनकी आबादी पूरी है। जनजातियों का अपना सरना स्थल है। वे सरहुल के मौके पर पूजा-पाठ करते हैं, लेकिन जिस गाँव में इनकी आबादी दो-चार घर है। वैसे जनजातीय गाँव में इनका अपना सरना नहीं सामूहिक सरना में ही बैगा इनकी पूजा करता है।^९

पर्व-त्यौहार जनजातियों के महत्वपूर्ण अंग है, सामाजिक अनुष्ठानिक और धार्मिक विश्वासों की अभिव्यक्ति के रूप में इन्हें परम्पराओं से जुड़ा हुआ माना जाता है। जनजातियों के सभी

पर्व-विक्रम संवत् के हिसाब से पड़ने वाले महीनों और तिथियों के अनुसार आयोजित किए जाते हैं। मुख्यतः ऋतुओं, खेतों की बुआई और फसलों के पकाने पर उनकी कटाई के बाद विविध कार्य प्रसंगों से इनका स्पष्ट संबंध होता है। जनजातीय लोगों की सबसे बड़ी यही विशेषता है कि यहाँ के लोगों की चाल ही नृत्य है और बातचीत करना ही गीत है। प्रायः कोई भी ऐसा पर्व और त्यौहार नहीं है, जो नृत्य ज्ञान से भरपूर न हो। जनजातीय लोगों में लगभग सारे वर्ष ही कोई न कोई पर्व मनाया जाता है। जनजातियों के सारे पर्व-त्यौहार प्रकृति के साथ उनके गहरे जुड़ाव को दर्शाते हैं। गीत-संगीत और नृत्य जनजातियों की जीवन में मूलधारा है। ढोल-नगाड़े और मांदर की स्वर-लहरियों में थिरकते निर्मल हृदय जनजातीय मानव और प्रकृति के बीच अंतरंग संबंधों की जीवंत तस्वीर प्रस्तुत करते हैं।

जनजातीय पर्व-त्यौहार सामूहिक होते हैं, गाँव के बैजा ही सभी लोगों की ओर से ब्रत रखता है, पूजा-अर्चना वहीं कराता है। आयोजित नृत्य-संगीत में सभी लोग भाग लेते हैं। सभी पर्वों के लिए वहीं निर्धारित तिथियाँ करता है, किन्तु प्रत्येक जनजातीय गाँव अपनी सुविधा के अनुसार इन विधियों में परिवर्तन करता है। जनजातीय वर्ष आषाढ़ से प्रारंभ होता है, अतः इनके पूर्व-त्यौहार भी इसी माह से शुरु होता है। सभी पर्व-त्यौहार में भी पहले के नियम को नहीं छोड़ते हैं, उसी के अनुरूप मनाते हैं, जहाँ बैगा द्वारा पूजा करना है। जनजातियों का विश्वास है कि अगर दूसरा व्यक्ति करेगा तो करने वाला व्यक्ति के ऊपर या पूरे गाँव के लोगों के ऊपर विपत्ति आती है, इसलिए इनका पूजा बहुत भक्ति से करते हैं, सरहुल पर्व धरती का पर्व है।¹⁰

अखाड़ा

इनके जीवन में अखाड़ा का भी बहुत बड़ा स्थान है। प्रत्येक जनजातीय गाँव में अखाड़ा होता है, अगर छोटा गाँव है तो अखाड़ा गाँव के बीच में होता है। यहाँ जनजातीय नाच-गान करते हैं। कोई भी पर्व-त्यौहार के अवसर पर जनजातीय अखाड़ा में विशेष रूप से नाच-गान होता है। इनके मनोरंजन का साधन नाच-गान है। दिन भर का काम से थके होने के बावजूद भी नाच-गान में शामिल होकर अपना दुःख-दर्द थोड़ी देर के लिए भूल जाते हैं।

जनजातियों का पर्व-त्यौहार (राजय, करम पूजा, भादो एकादशी)

यह पर्व भादो महिना (वर्षा ऋतु) में भाद्र मास के शुक्ल पक्ष के एकादशी के रात को मनाया जाता है। यह जनजातियों का एक महत्वपूर्ण त्यौहार है। हालांकि सुदूर जंगल-झाड़, पहाड़-पर्वतों के निकट के जनजातीय गाँव में भादो महीने की शुरुआत होते ही खेतों में काम कर घर लौटने के बाद शाम को गाजे-बाजे (उसी समय दलित जाति घासी का प्रवेश हुआ) के साथ हर्ष-उल्लास के साथ भाई, बहन, बड़े बुजुर्ग, माँ-बाप, बेटा-बेटी आने वाले करम की तैयारी में

नाचते-गाते हैं। आनन्द मनाते हैं, जिसमें अलग-अलग के टोले-मुहल्ले के सदस्य भी नाच-गान में शामिल होते हैं। इस पर्व को लोग बहुत ही धूमधाम से मनाते हैं। यह पर्व धान रोपनी के कठिन परिश्रम और कटनी के दिनों की परेशानियों मध्य अवकाश काल का सूचक है, जिसे एक तरह से अधिक उत्पादन के निमित्त पकती हुई फसल के लिए किया जाने वाला पर्व है। करमा भाई-बहन के प्यार का प्रतीक पर्व है। इस त्यौहार में बहुत सारे विश्वास और मान्यताएँ जुड़ी हुई हैं। एक बार धर्म के ऊपर कर्म की विजय की खुशी को बतलाता है, जिससे धर्म की अपेक्षा कर्म की महत्ता बढ़ती है, तो दूसरी तरफ संतान की प्राप्ति के लिए करम देवता की पूजा पारम्परिक ढंग से करते हैं। यह कई वर्षों तक करते हैं। 'करमयतीन' (एक-दूसरे से सहिया जोड़ने वाली) अपनी पूजा की 'पाली' (उसी समय गैर-आदिवासी दलित कसेरा का प्रवेश हुआ) में एक बड़ा सा हस्त-पुस्त खीरा रखती है। उसे थोड़ी देर के लिए अपनी आंचल में रखती है और सुन्दर तथा सुडौल बेटा की कामना करम देवता से करती है। इसके बाद खीरा को कादो फूल तथा अन्य घासपात के बीच छिपा देती है। इस तरह से करमोत्सव के पीछे कई मान्यताएँ हैं, इनमें सबसे प्रमुख है कि "भाई का सुख-सुविधा तथा सम्पत्ति के लिए वहन द्वारा करमा पर्व किया जाता है। इसे मनाने के लिए बहन अपनी ससुराल में साल भर इंतजार करती है और मायके आने की आस लगाये रहती है।"

करम के सात दिन, पांच दिन या तीन दिन पहले सभी करमयतीन एकत्रित होकर गीत गाती हुई गांव के आसपास के किसी नदी-नाला के किनारे जाती है। वहाँ पर स्नान करती है और नया-नया डाल तथा बांस की टोकरी (उसी समय दलित जाति दूरी का प्रवेश हुआ) में बालू उठाकर लाती है। इस बलि में विभिन्न प्रकार के बीच यथा धान, गेहूँ, मकई, जौ, चना, उरद, कुरथी आदि को धोकर गाड़ देती है, जिसे 'जावा उठाना' कहते हैं। अब इस डाल को सुरक्षित रखने के लिए कुछ करमयतीन का चुनाव किया जाता है। इन चुने हुए करमयतीन को डलचतीन कहते हैं। डाला को गांव के पाहान के यहाँ या फिर डलचतीन के यहाँ रखते हैं। इसे प्रतिदिन सुबह तथा शाम को 'अखाड़ा' में या किसी के आंगन में निकालते हैं, इसके चारो तरफ करमयतीन घेरा बनाकर गीत गाते हुए नाचती है और जावा को जगाती है। इस संबंध में विभिन्न प्रकार के लोग-गीत गाते हैं। जावा उठाने के दिन से ही जगाने के लिए जिस जगह डाला को रखते हैं। उसी जगह घी का दिया (उसी समय गैर-आदिवासी दलित, कुम्हार जाति का प्रवेश हुआ) जलाया जाता है। जावा उठाने के दिन से ही करमयतीन बहुत ही निष्ठा और संयम से रहती है तथा करम देवता के नाम से ध्यानमग्न हो जाती है। इस अवधि में वे जूठा भोजन, तीखा, अम्ल (खट्टा), माँस, मछली नहीं खाती है। यदि खाने-पीने में तथा संयम बरतने में गड़बड़ी होती है तो जावा सुन्दर नहीं उगता है। चार-पांच दिन के बाद डाला में डाले हुए बीज अंकुर कर तीन-चार इंच तक बढ़ जाता है। चूँकि जावा को ज्यादातर अंधकार में ही रखते हैं, इसलिए उनका रंग पीलापन लिए हुए रहता है, इसे

‘जावा फूल’ कहते हैं। जावा उठाने के दिन से ही गांव के पाहान करम डाली की खोज करता रहता है, ताकि करम के दिन लाने में देर न हो। इस दिन पाहान और कुंवारी लड़की स्नान करके घर से निकलते हैं और एक ही करम पेड़ की तीन डालियाँ काटकर लाते हैं और गाँव के सीमा पर रख देते हैं। डाली को लाने का इंतजार गांव के लोग करते हैं। जब डाली आ जाती है, तब गांव के लड़के जिसमें ज्यादातर करमयतीन के भाई होते हैं। ‘ढोल-नगाड़ा’ बजाते हुए तथा नाचते-गाते अखाड़ा में ले आते हैं और सीधा डाली को लाकर गाड़ देते हैं। इसके बाद पाहान गांव में हांक दे देता है कि “करम डाहर गाड़ दिया गया है। सभी करमयतीन आकर पूजा-अर्चना कर लें। करमा के दिन सभी करमयतीन उपवास करती है और दिन में कई बार जावा को निकाल कर जागती है। इस दिन जावा जगाने में और भी उमंग देखा जाता है। उपवास में रहने के बावजूद भी उन्हें भूख का अनुभव नहीं होता है। जावा उठाने के दिन से ही करमयतीन तथा उनकी सहयोगीगण गलफुसी घास से विभिन्न प्रकार के हार बनाती है, इसी हार से करम डाइर को सजाती है।

करम डाइर में चढ़ाने के लिए कादो फूल का विशेष महत्व है। कादो फूल वास्तव में फूल नहीं है। बल्कि एक प्रकार का कीचड़ में उगने वाला पौधा है, जिसमें फूल नहीं होता है। इसकी पत्तियाँ सूख जाने के बाद भी काफी दिनों तक सुगंधित रहती है। इसकी पत्तियाँ सूख जाने के बाद भी काफी दिनों तक सुगंधित रहती है। रात 7-8 बजे सभी करमयतीन अपनी-अपनी थाली (उसमी समय गैर- आदिवासी दलित ‘कसेरा’ का प्रवेश हुआ) में पूजा का सामान लेकर करम डाइर के चारों ओर गोलबन्द होकर बैठ जाती है। अपनी-अपनी थाली के सामने घी का दिया (उसी समय गैर आदिवासी दलित ‘कुम्हार’ का प्रवेश हुआ) जलाती है, तो ऐसा लगता है जैसे आसमान के सारे तने जमीन में अंकुर चना, उरद, जौ, गेहूँ, मकई एवं गुड़ होता है। डंठल लगा हुआ खीरा मुख्य सामग्री है, पूजा के प्रसाद को अंकोरी-बटोरी कहते हैं।¹²

बैगा/पाहान मुख्य करम की डाली में सात पुआ रोटी टांग देता है और चावल ‘हड़िया’ (कुम्हार गैर-आदिवासी दलित देते हैं) एवं रंगुवा (लाल) मुर्गा की बलि देकर पूजा किया जाता है। इसमें कुंवारी लड़कियाँ उपवास रहती है, करमा और धरमा दो भाईयों की अखाड़ा में जहाँ करम गाड़ा होता है, पूजा करती है। वहाँ बैगा द्वारा पूजा कराया जाता है। पूजा सम्पन्न होने के बाद पाहान या गांव के बुजुर्ग व्यक्ति के द्वारा होती है। पूजा के दौरान पाहान के द्वारा करम पर्व में छिपी करमा और धरमा दो भाईयों की कहानी बताई जाती है, जो सारगर्भिता है, उपदेश मूलक है। पूजा के दौरान करमयतीन से पूछा जाता है कि क्या कर रही है। इस पर वे कहती हैं “आपन करम भईयाक धरम” इसे कई बार दुहराया जाता है। अंत में करमयतीन फूल छीटकर पूजा करती है। ‘अकौरी-बटौरी को करम के पत्तों में बांधती है और पूजा समाप्त होते ही प्रसाद बांटा जाता है। तत्पश्चात् करमयतीन उपवास तोड़ती है, पूजा करने के बाद रात भर खा-पीकर खूब नाच-गान अखाड़ा में होता है और खुशियाँ मनाती है। निःसंदेह करम की कहानी उपदेशों से ओत-प्रोत है,

जिसमें कार्य एवं धर्म के योग से विकास करने की झलक है। यह पर्व भाई-बहन का पर्व है। इस दिन प्रायः प्रत्येक परिवार के लोग अपने-अपने खेतों में भेलवा की डाली, केन्दु का डाली, करम की डाली तथा सखुआ की डाली गाड़ते हैं। भेलवे की पत्तियाँ एवं डाली फसल में लगने वाले कीड़ों से रक्षा करती है। खेतों में डालियों को गाड़ना कर्म करने का प्रतीक है तथा पेड़ों की रक्षा करते हुए पर्यावरण की रक्षा का प्रतीक है। खेतों में इन डालियों को गाड़ने की क्रिया को 'इन्द गाड़ना' कहते हैं। इससे हर खेत को एक बार देखने का मौका भी सुनिश्चित रहता है।

सामूहिक नृत्य का कार्यक्रम रात भर चलते रहता है तथा दूसरे को बासी परना कहते हैं। इस दिन सुबह सात-आठ बजे के बाद कुंवारा लड़का और करमयतीन गड़े हुए करम डाली को उखाड़कर अपनी-अपनी थाली में जावा फूल को रखकर अपने भाई के कान में जावा फूल को खोंस देती है और कहती है 'आपन धरम भइयाक करम' अर्थात् बहन कहती है मेरा जो धर्म और कर्तव्य है वह मैंने कर लिया – भाई के लिए करम राजा (देवता) से सुख-सम्पत्ति मांग ली, अब तो इसे पूरा करना भाई के कर्म और कर्तव्य पर निर्भर करता है। इस पर भाई अपनी सामर्थ के अनुसार बहन को उपहार देता है। खौछा (आंचल) में रखे हुए खीरा को करमयतीन के पिता या चाचा खाते हैं, क्योंकि खीरा करमयतीन का बेटा स्वरूप होता है तथा भाई की ओर से सुरक्षा सुनिश्चित करवा लेती है। इस दिन भर खा-पीकर मस्त रहते हैं। यह पर्व खासकर कुंवारी लड़कियों का पर्व है, इसमें सभी को नया वस्त्र पहनते हैं। अगर सभी का न हो सके तो कुंवारी लड़कियों का तो होना ही चाहिए। इसके साथ ही यह पर्व भाई-बहन के बीच शुभ प्यार और अलौकिक प्यार से संबंधित होता है, भाई-बहन के वियोग, सुख-दुख, मायके के प्रति लड़की का मोह, ममता आदि से संबंधित भरे पड़े रहते हैं।¹³

सोहराय (कार्तिक अमावस्या) पर्व/पूजा

कार्तिक में पशुओं की पूजा की जाती है। इसे कार्तिक महीना के अमावस्या के सोलहवें दिन में मनाया जाता है, इसलिए इसे सोहराय कहा जाता है। सोहराय का अर्थ है सोहराहना अर्थात् फल-फूलों एवं अन्न-धन से लदा हुआ। इस पर्व के दिन फसल पकने, मवेशियों की सुरक्षा, परिवार में खुशहाली तथा सभी प्रकार के प्राप्त कृपा करने के लिए देव-भूत को धन्यवाद देते हैं। इस त्यौहार में मनुष्य और उसके मवेशियों के बीच पनपे हुए प्यार को स्पष्ट रूप से देखा जाता है। इस दिन के लिए मवेशी बहुत ही बेसब्री से इंतजार करते हैं। इसलिए इस त्यौहार को 'गोहाल पूजा' भी कहते हैं।

इस त्यौहार में मवेशियों को चराने वाला 'गोरखिया' को भी वैसा ही मान-सम्मान एवं आदर-सत्कार दिया जाता है। गोरखिया को नये वस्त्र पहनाकर मवेशियों के समान उसे भी

अइरपन तथा सिन्दूर से सजाया जाता है। चूँकि व्यक्ति मवेशियों को ठीक से देखभाल करता है तथा अधिकांश समय उन्हीं के साथ व्यतीत करता है। इसलिए उनके दुःख-दर्द को ज्यादा समझता है। कहीं-कहीं तो उनके बीच पाये जाने वाले प्रेम के कारण ही हम देखते हैं कि गोरखिया के मना करने पर मवेशी वह काम नहीं करता है। यहाँ तक कि खाने के लिए भी मना कर देता है तो मवेशी खाना भी नहीं खाता है। गोरविया को जितना अधिक मान-सम्मान दिया जाता है, वह उतना ही अधिक लगन से मवेशियों को चराता है। मवेशियों को चराने के लिए उपयुक्त जगह की तलाशी करते रहता है और वहाँ ले जाकर मवेशियों को चराता है, वह सोचता है कि मवेशियों को चराने के लिए ठीक जगह नहीं ले जायेंगे तो मवेशी भूखे रह जायेंगे, जिसकी पूरी जिम्मेवारी मुझ पर होगी। मवेशी मुझे ही दोष देंगे। गांव के सारे गोरखिया इस त्यौहार के लिए मवेशियों के समान ही बेसब्री से इंतजार करते हैं तथा अश्विन महीना से ही दिन गिनने लगते हैं। अश्विन महीना समाप्त होते ही सबों का ध्यान सोहराय पर्व की ओर केन्द्रित होत है। सोहराय के गीत, झूमर स्वतः फूट पड़ते हैं। मवेशियों के दुःख-दर्द को ध्यान में रखा जाता है। गोहाल की मरम्मत विशेष रूप से की जाती है। गोहाल के फर्श को समतल करने के लिए कंक्रीट वाली मिट्टी की व्यवस्था शुरू कर दी जाती है। कार्तिक माह के आरंभ में गांव में गोहाल में डाला जा रहा है। गोहाल में मिट्टी भरने के बाद उसे मिट्टी से चारों तरफ ऊपर-नीचे पोताई करके साफ-सुथरा करते हैं। इसके अतिरिक्त ये अपने घरों की लिपाई-पोताई एवं साफ-सुथरा करते हैं। यह लक्ष्मी का पर्व भी है।

पूजा के दिन महिलाएँ तथा पुरुष काफी व्यस्त रहते हैं। महिलाएँ गोहाल तथा घर-आंगन को गोबर से लीपती है, घर के बाहरी-भीतरी दीवारों को अइरपन तथा सिन्दूर से विभिन्न आकृतियाँ बनाती हुई सजाती हैं। गोहाल के फर्श को अइरपन से चौक लेपती है तथा दरवाजे के बाहर थोड़ा-सा गोबर में बहियारी घास खोंस देती है, चूँकि यह घास ताकतवर होता है, इसलिए ऐसा विश्वास किया जाता है कि यह घास गोहाल में रोगी-बीमारी नहीं घुसने देंगे, जिससे पशु निरोग तथा स्वस्थ रहेंगे। कहीं-कहीं घर में तथा गोहाल के छत पर अरंडी का पत्ता खोंसते हैं। घर-आंगन की लिपाई-पोताई करने के बाद स्त्रियाँ स्नान करती हैं, अपने-अपने मवेशियों के खिलाने के विशेष प्रकार का पकवान बनाने में व्यस्त रहते हैं। इस पकवान को 'पखेड़' कहते हैं, इसे बनाने के लिए ज्यादा मात्रा में चावल लिया जाता है तथा थोड़ा-थोड़ा मकई कोहरी, उरद कोहरी, अरहर कोहरी, बरई कोहरी, महुआ कोहरी, बाजरा कोहरी, घंघरी कोहरी, ओल आदि मिलाये जाते हैं। इन सबों को मिलाकर भात जैसा ही आग में पकाया जाता है। इसे बनाने के लिए बर्तन में पानी की मात्रा इतनी दी जाती है कि ताकि पूरा पानी उसी में सोख लिया जाय और सारे अन्न पक जाये। पुरुष कृषि के उपकरणों को जेगरिया या तालाब में ले जाकर अच्छी तरह से धोकर लाते हैं तथा उसे आंगन के किसी कोने में रख देते

हैं। इसके साथ ही घर के दूसरे सामानों को भी धोया जाता है। सामानों को धोने के बाद पुरुष स्नान करके शुद्ध होते हैं।

दिन के 10 बजे के बाद घर का बड़ा सदस्य किसी 'थाली' में पूजा के सामानों को लेकर गोहाल जाता है। वहाँ पर लकड़ी का एक खूँटा गाड़ा हुआ रहता है या उसी दिन गाड़ा जाता है। इस खूँटे को पानी से धोकर उस पर अइरपन, सिन्दूर के द्वारा सजाया जाता है। अमावस्या के दिन रात भर खाना-पीना करके बाद में नाच-गान किया जाता है। अमावस्या के दूसरे दिन जिसको सोहराय कहा जाता है, गाय-बैल के सिंग में तेल लगाये गये तेल तथा सिन्दूर की चमक देखने लायक होती है। गाय-बैल को सुबह ही सिंग में तेल लगाकर चराने ले जाते हैं।¹⁴

मवेशियों को 'सुसज्जित करने के लिए प्रत्येक मवेशी के गले में फूल की मालाओं को पहनाया जाता है। मालाएँ जल्द ही नष्ट कर दी जाय, इसके लिए सभी लोग विशेष ध्यान देते हैं। मवेशियों को सुसज्जित करके घर के सदस्य उन्हें भोजन करने के लिए आमंत्रित करते हैं। उनके मुँह को धो देते हैं। इसके लिए घर के ढूढी या पीड़ा/पींटगी (बैठने के लिए बनाये गये ऊँचे स्थान में) केला का पत्ता बिछा देते हैं। इन्हीं पत्तों में पखेऊ को परोसते हैं। उन्हें उस दिन बहुत आदर-सत्कार के साथ भोजन कराते हैं। भोजन करते वक्त यदि कोई मवेशी खाना नहीं खाता है तो समझा जाता है कि अमूल बैल या गाय नाराज है। उसे अवश्य ही कोई दुखी किया होगा। इसके लिए परिवार के सभी सदस्य उससे माफी मांगते हैं और एक-एक करके उसे खिलाने का प्रयत्न करते हैं। मवेशियों को खिलाने के बाद उनका मुँह धो दिया जाता है। इसी बीच घर की महिला एक खपरा में आग लेकर अपने मवेशियों को एक-एक कर निगछती हैं, इसके लिए बांये हाथ में थोड़ी-सी लोटनी सरसों लेकर मवेशी के माथा से लेकर शरीर के पीछे तक कुछ दाने ले जाती है और हाथ में लोटनी को आग में डाल देती है। निगछें गए खपरी और आग को रास्ते में उल्टा करके पटक देती है। इसके बाद घर के मवेशियों को गोंठ या अड़वारी की ओर जाने देती है और प्रत्येक गाय-बैल को 'हड़िया' बनाकर थोड़ा-थोड़ा पिलाते हैं, क्योंकि जनजातियों का मानना है कि जानवर सालभर इनके कृषि कार्य में सहयोग देते हैं। इसलिए इनको भी हड़िया बनाकर साल में कम से कम एक बार पिलाना जरूरी है। जानवरों को खिलाने के बाद सब कोई मिल-जुलकर खाते-पीते एवं नाचते-गाते हैं और घर के सदस्य अपने उपवास को तोड़ते हैं। इसके लिए सबसे पहले पखेऊ खाते हैं। उसके बाद ही कुछ अन्य भोज्य पदार्थ खाते हैं।

डायर लगाना

डायर लगाने के लिए अड़वारी या गोठवाइर को गोरविया अपने कुछ सदस्यों के साथ अड़वारी में मौजूद रहता है। एक सुअर को किसी लकड़ी के एक छोटे मोढ़े में बांधकर रखा जाता है तथा इस मोढ़े में लगी रस्सी एक ओर लम्बी रहती है, जिसे सहयोग पकड़कर इधर-उधर

खींचते रहते हैं। वातावरण को रंगीन बनाने के लिए 'ढोल नगाड़ों' के साथ नाचते रहते हैं। अब गाय को बछड़ा सहित सुअर के पास लाते हैं और बछड़े को सूअर से सटा देते हैं, जिसके कारण सूअर दर्द के मारे जोर-जोर से चिल्लाता है। इसे और जोर-जोर से चिल्लाने के लिए 'ढोल-नगाड़ा' को भी जोर-जोर से बजाया जाता है। इस प्रकार के मिश्रव आवाज से गाय अपने बछड़े को बचाने के लिए अपने सिंग से सूअर को मारने लगती है, किसी-किसी गाय में इससे कुछ असर नहीं होता है और वह दूसरी ओर भागने लगती है। लेकिन जो गाय सूअर को ज्यादा मारती है, उस पर लोग खुश होते हैं और लम्बी रस्सी की सहायता से सुअर को आगे-पीछे करते हैं, ताकि गाय और क्रोधित हो जाए और सिंगों के अलावा उछल-कूद कर अपने पैरों से ही उसे कुचले। ज्यों-ज्यों गाय ज्यादा देरी तक सूअर को मारती है, उन-उन गायों के मालिकों को पहचान लिया जाता है। ताकि उन मालिकों के यहाँ से धोती, गमछा, दारु, चावल तथा नगद मिले। इसके लिए गोरखिया मवेशी के मालिक से बहुत ही शान के साथ कहता है कि आपकी अमूल गाय बहुत देर तक डायर लगी है। गाय के बाद भैंसों को लाया जाता है, भैंस जब उग्र हो जाती है, इसे और भी अच्छा मानते हैं।

गायों तथा भैंसों के द्वारा सूअर को मारना तथा अपने बच्चों की रक्षा करने की प्रक्रिया को 'डायर लगन' कहते हैं। डायर लगने के बाद यदि सूअर नहीं मरा रहता है तो उसे मार डाला जाता है और रात में उसे बनाकर खाते तथा पीते हैं। सारा जनजातीय गाँव गीत, झूमर, बाजा-गाजा से गूँजता रहता है। रात होते ही पाहान, गौरखिया, औरतम, मर्द बाजा -गाजा के साथ झूमते-नाचते हुए प्रत्येक घर जाते हैं। प्रत्येक घर में उन्हें पखेऊ प्रसाद के रूप में देते हैं तथा खाने-पीने की अन्य चीजें भी दी जाती है, जिस घर की गाय या भैंस ज्यादा देर तक डायर लगी रहती है, उस घर में वे नाचते-गाते ही रहते हैं, जब तक कि घर का मालिक या मालकिन आकर यह नहीं स्वीकार करती है कि अभी घर में धोती नहीं है। बाद में बाजार से खरीदकर देंगे, तब तक वे किसी की बात नहीं सुनते और अपनी खुशी को जाहिर करते हुए नाचते-गाते रहते हैं।¹⁵

इस दिन रात को घर, आंगन, गोहाल, खलिहान, गोबरडिगा, कुंआ, बारी, धार्मिक स्थल आदि जगहों में दीया जलाया जाता है। गोहाल, घर आदि कुछ जगहों के लिए जलाये जाने वाले दीये बड़े होते हैं, जिससे ज्यादा तेल डाला जाता है। एक ही बार तेल डालने का अर्थ है रातभर जलता रहे और चारो ओर प्रकाशित होता है। तेल जल्दी समाप्त न हो, इसके लिए दीया में थोड़ा उरद डाला जाता है। घर में दीया जलाने एवं अरंडी पत्ता खोंसने का अर्थ है कि घर गोहाल में किसी तरह की विपत्ति प्रवेश न कर सके। कहीं-कहीं सोहराय की तीन तोड़ में तीन दिन तक मनाया जाता है।

गोठ पूजा, गोहाल पूजा एवं सोहराय पूजा

गोठ पूजा/कच्चा दिपावली (प्रथम दिन) – इस दिन गांव के सभी मवेशियों को गोठवाइर या अडवारी में जाकर दिया जाता है। पुजारी एक लोटा में पानी भरता है, उसमें एक मुठा सुरगुजा का फूल डाल देते हैं। इस लोटे को एक जगह रख देता है। लोटा के सामने एक मुर्गी के अण्डे को रखा जाता है। इस अण्डे को अइरपन, सिन्दूर तथा काजल से सजाया जाता है तथा कुछ मंत्रोच्चारण करते हैं। इसके बाद गोठ में जमा सभी मवेशियों को उसी ओर दौड़ा दिया जाता है, जहाँ पर लाटा रखा गया है। लोटे में रखे हुए फूल को खाने के लिए मवेशी उस ओर आकर्षित होते हैं, जो मवेशी सबसे पहले खाता है, उसे पहचान लिया जाता है। मवेशी के मालिक को कहते हैं कि आपका अमूक मेवशी डायर लगा है, इसके साथ ही साथ पाहान गोरखिया तथा अन्य सहयोगी नाचते-गाते हैं तथा उसके यहाँ सभी लोग मिलकर खाते हैं।

राजय खरवज करम पूजा/पर्व – यह पर्व अगहन और पूस महीना के अन्दर मनाया जाता है। यह पर्व पाहान द्वारा सिमानी तौर से दिन देकर मनाया जाता है, इसलिए सभी जनजातीय गाँव में एक दिन नहीं होकर अलग-अलग दिन में मनाया जाता है। जिस दिन मनाने की तिथि तय होती है, उसके एक दिन पहले नेम मनाते हैं। इस दिन शिकार करने गांव के पुरुष लोग जंगल जाते हैं तथा मछली पकड़ते हैं। तालाब या नदी जाते हैं, उस दिन पेड़ की कोई डाली या दत्तवन नहीं तोड़ा जाता है। रात में 'बैगा/पाहान' अपने सहायकों बसेरा और धावक के साथ मिलकर सबके घर में नया घड़ा और लोटा में पानी लेकर थोड़ा-थोड़ा छिड़क देते हैं, जिसको आशीष पानी के नाम से जाना जाता है और रात में ही खेत जाकर केकड़ा द्वारा कोड़ा हुआ मिट्टी लाकर महादेव और पार्वती की मूर्ति बनाते हैं और रात में ही सरना में ले जाकर पूजा कर अखाड़ा में सूप में उठाकर लाते हैं। महादेव और पार्वती की मूर्ति सूप में रखा होता है और पांच-छः गांव के लड़का-लड़की सभी मिल-जुलकर रात भर खूब अखड़ा में नाच-गान करते हैं। यह पर्व सिमानी तौर पर होता है, इसलिए दूसरे-दूसरे गांव के लोग भी आकर गांव में नाच-गान करते रहते हैं। तब अपने-अपने घर वापस लौट जाते हैं। पाहान/बैगा फिर अपने सहयोगियों के साथ मिलकर सबके घर में शाम में चार बजे करीब आशीष पानी छिंटते हैं तो इसके बाद यह पर्व/पूजा समाप्त हो जाता है।¹⁶

सरहुल पर्व/पूजा – जनजातीय इस त्यौहार को सबसे मुख्य त्यौहार के रूप में मनाते हैं। यह अलग बात है कि ज्यादातर जनजातीय इसे अपनी-अपनी सुविधाओं के अनुसार मानते हैं। यह पर्व बैशाख या जेठ महिना के बीच में बनाया जाता है। सरहुल के दिन पाहान (जो आदिवासी-दलित बैगा जाति का है) सरना में पूजा करता है। सरहुल के तीन-चार दिन पहले से ही गांव के पुरुष लोग शिकार खेलने जंगल में जाते हैं एवं नदी-नालों में मछली पकड़ने चले

जाते हैं और पूजा के दिन कच्चा लकड़ी, पतई, दत्तवन इत्यादि तोड़ना सख्त मना होता है, अगर कोई तोड़ता है तो उसे जुर्माना लिया जाता है।

पूजा के दिन प्रत्येक परिवार के मुख्य पुरुष लोग सरना स्थल में जाते हैं। पाहान 9 पैला पूजन सामग्री एवं सखुआ फूल के साथ आता है। पूजा-अर्चना के समय वह पूर्वजों को पुकारता है और जनजातीय समाज के प्रतिनिधि के रूप में आराधना करते हैं और कहता है – “हे पूर्वजदेव आज हमलोगों का एक वर्ष बीत गया। इस वर्ष भी हमलोगों को प्रेम भाव एवं सौहार्दपूर्ण वातावरण में रहने दें, हमारी कार्यक्षमता एवं कुशलता में किसी भी प्रकार की कमी न आवें, हमारे पशुधन में वृद्धि हो, उचित वर्षा हो।

सरहुल पूजा/पर्व का विधि-विधान तीन चरणों में पूरा होता है -

1. रूसा या बांगुरी (निरविसरा)
2. सरना पूजा या
3. फूल खोंसी।

रूसा या बांगुरी (निरविसरा) – चैत मास समाप्त होने के पूर्व तक गाँव के लोग पाहान की उपस्थिति में एक बैठक का आयोजन करते हैं और सरहुल मनाने की तिथि तय करते हैं। बैठक में चन्दा करने की व्यवस्था की जाती है। पर पाहान के द्वारा ही दिन ठहराया जाता है – जैसे-तृतीय, पंचमी, सप्तमी। इस तरह से अलग-अलग गांव का सरहुल अलग-अलग दिन में होता है। निर्धारित तिथि के एक दिन पूर्व गांव का ‘गोइइत’ (आदिवासी-दलित जाति) या चौकीदार संध्या के बाद गांव में हांक भरता (सूचित करता) है कि अमूक तिथि से रूसा मनाया जायेगा। उस दिन कृषि से संबंधी सभी कार्य बंद रहेंगे। जमीन में किसी भी तरह की खुदाई और जोत-कोड़ नहीं होनी चाहिए।

सरना पूजा – रूसा के दूसरे दिन प्रत्येक घर का जो मुख्य पुरुष होता है, सरना (पूजा स्थल) में जाते हैं। पूजा स्थल जिसे ‘सरना’ कहते हैं। पांच, सात, ग्यारह, सखुआ या शाल के पेड़ होते हैं। अन्य वृक्ष भी यहाँ पर होते हैं, लेकिन सखुआ वृक्ष प्रधान होता है। यहाँ पर पाहान के द्वारा सखुआ फूल की पूजा की जाती है। इसमें बीच वाला पेड़ के नीचे सर्वप्रथम पाहान अपने पूर्वजों की याद में काला बकरा, पांच मुर्गा, तीन मुर्गी और दो छोटा सूअर की बलि देते हैं और शाल वृक्ष के चारों तरफ एक सौ एकावन (151) बार सादा अरवा धागा लपेटते हैं और पूजा करते हैं। औरतें बाद में ‘हड़िया’, सीधा चावल, तेल, नमक आदि लेकर (पूजा स्थल) सरना में आती है। पाहान अपने रीति-रिवाज के अनुसार पूजा-पाठ करके गुंदली को शाल पेड़ के नीचे शीश झुकाकर सिर के ऊपर से पीछे की ओर औरतों को अन्न-प्रसाद के

रूप में देता है, जिसे औरतें घर के सभी सदस्यों को प्रसाद के रूप में खिलाती हैं और सखुआ फूल धारण करते हैं।

फूल खोंसी – सरहुल पूजा/पर्व के दूसरे दिन पाहान नये सूप में साल वृक्ष के मंजर यानि फूल देकर अपनी पत्नी के साथ गाते-बजाते गांव के प्रायः सभी परिवार के घर-दरवाजे पर साल का मंजर खोंस देता है। इस क्रम में प्रत्येक घर की महिलाएँ पाहान और पहनाईन को आदर के साथ उसके पांव धोती है और उस पानी को पवित्र मानकर अपने घर के 'छप्पर' पर फेंक देती है। इससे उसका घर पवित्र हो जाता है तथा घर के सभी प्राणी अचानक आने वाली विपत्ति से मुक्त हो जाते हैं। इसके बाद पहनाईन को तेल-सिन्दूर लगा उसे नहला देते हैं। उसके बाद सरहुल नाच-गान के लिए गांव वाले सभी लड़का-लड़कियों को छूट दिया जाता है और शाम को पाहान/बैगा पुनः सबके घर में नया घड़ा में पानी लेकर आशीष पानी छिड़कती है।

जनजातीय संस्कारों में दलित – जनजातियों में कृषि की शुरुआत हुई और वैवाहिक, पारिवारिक जीवन तथा सामाजिक रीति-रिवाज भी शुरु हुआ। विवाह ज्यादातर फसलों की कटाई के बाद ही शुरु होता है, क्योंकि उस समय भोजन और हड़िया उपलब्ध हो जाता है।

जन्म संस्कार – जनजातियों के घर में बच्चे के जन्म से ही जीवन चक्र प्रारंभ होता है। जन्म के समय उसकी "नार (नाल) को उसी समय (आदिवासी दलित जाति-घासी का प्रवेश हुआ) काटती है और काटकर ऐसी जगह में गाड़ (दबा) देती है, कि जहाँ पर किसी की नजर न पड़े या तो घर के ही भीतर गाड़ देती है। प्रसव से एक माह पूर्व लाल तथा सफेद मुर्गी की बलि दी जाती है कि प्रसव पीड़ारहित हो। बलि से पहले गांव का आदिवासी-दलित, बैगा "पाहान" सभी देवी-देवताओं तथा भूत-प्रेतों का आह्वान करता है। इस पर भी यदि प्रसव में कठिनाई होती है तो सर्वप्रथम बैगा ही देवी-देवताओं, भूत-प्रेतों को मन्त्रोच्चार द्वारा प्रसन्न करने का प्रयास करता है। यदि किसी देवता विशेष के नाम का आह्वान करने पर बच्चा जन्म ले लेता है तो उस देवता के नाम से मुर्गा की बलि दी जाती है। सभी प्रयास व्यर्थ हो जाने पर समझा जाता है कि गर्भवती का किसी पर पुरुष से सम्पर्क रहा होगा और आदिवासी दलित-चमार की पत्नी 'चमाईन' (उसी समय चमार जाति का प्रवेश हुआ) कुछ पुरुषों का नाम लेकर गर्भवती के शरीर पर चावल के दाने छिड़कती है। जिस पुरुष का नाम लेने पर बच्चा जन्म ले लेता है। समझा जाता है कि पुरुष बच्चे का जैविकीय पिता है।¹⁷

प्रसव सेविका को सहयोग करने के बदले में जनजातीय लोग इस दिन चावल तथा कुछ पैसा देकर सहयोग करते हैं। इसके अलावे कुछ आदिवासी दलित जाति की महिलाएँ (बनजारा) किसी जनजातीय घर में बच्चे के जन्म लेने पर दरवाजे पर या आंगन में गाना-गाती और नाचते-बजाते हैं, इसके बदले इनको भी काफी उपहार नेग के रूप में मिलता है।

नामकरण (छठियार) संस्कार

अशौच (अशुद्ध) छः दिनों तक रहता है। उसके बाद नामकरण या छठियार (छठी) संस्कार मनाया जाता है। या तो बच्चे की माँ बाहर निकलने लायक हो जाती है, तब अगर जनजातियाँ परिवार में पुत्र का जन्म होता है, तो पांचवे दिन तथा कन्या के जन्म होने पर तीसरे दिन छठियार मनाया जाता है। छठी के अर्थात् आठवें दिन अशौच (अशुद्ध) समाप्त हो जाता है। उसी दिन नामकरण या छठियार मनाया जाता है। उस दिन गोबर से सारा घर लीपा-पोता जाता है। गाँव में मांझी तथा कुटुम्ब सहित सभी गांव के लोग आमंत्रित किये जाते हैं, तभी (गैर-आदिवासी, दलित, नाई उसी समय का प्रवेश हुआ) सभी आमंत्रित लोगों के बाल, दाढ़ी तथा नाखून कटवाते हैं। बच्चे को और उसकी माँ का नाखून और केस काटा जाता है। बच्चे के काटे केस को दोना में रखा जाता है। सबों को एकत्रित होने पर बच्चे को आंगन में सुलाकर जटंगी तेल की मालिश की जाती है। हल्दी-तेल लगाकर उसे स्नान कराया जाता है। तदुपरान्त बच्चे की माता को स्नान कराया जाता है। छठी तक बच्चे को काम करने वाली दलित महिला चमार की पत्नी चमाईन ही नहलाती है एवं माँ की सेवा करती है।¹⁸

“काला घड़ा” (उसी समय गैर-आदिवासी दलित कुम्हार का प्रवेश हुआ) और चटाई उसके साथ होता है तथा अन्य स्त्रियाँ प्रसूति के कपड़े लेकर चलाती है, चटाई जला दी जाती है और काला घड़ा को तोड़ दिया जाता है। नदी पहुँचाने पर प्रसूति के कपड़े (उसी समय आदिवासी-दलित जाति घासी जाति का प्रवेश हुआ) से धुलवाया जाता है और सभी जनजातीय स्त्रियाँ स्नान करती हैं। बच्चे के केस फेंक दिये जाते हैं। बच्चे की माता को घर पर ही नहलाया जाता है। फिर अंदिग के भीतर पितरों की पूजा की जाती है। सिंग-बोंगा को मिट्टी के ‘घड़ा’ (उसी समय गैर-आदिवासी दलित कुम्हार का प्रवेश हुआ) में हड़िया तथा सफेद मुर्गा चढ़ाते हैं। बच्चे की माँ एवं पिता को नवीन वस्त्र पहनाये जाते हैं। आमंत्रित सभी लोगों को हड़िया पिलाया जाता है। नवें दिन पितरों को मुर्गा एवं हड़िया चढ़ाकर पूजा की जाती है। फिर बच्चे की माँ पूर्वजों से आशीर्वाद के रूप में उसे पैसे मिलते हैं। महिलाओं में तेल-सिन्दूर (उसी समय गैर-आदिवासी दलित बनिया का प्रवेश हुआ) वितरण के बाद सभी आमंत्रित लोग भोजन करते हैं।

उसी दिन बच्चे का नामकरण या छठियार भी होता है। इस दिन ‘पाहान’ (उसी समय गैर-आदिवासी दलित जाति बैगा का प्रवेश हुआ)। दादा-परदादा का नाम उच्चारण कर धन के दाने को या चावल का एक दाना छोड़ता है, जिसके नाम पर पानी भरे ‘बर्तन’ (उसी समय गैर-आदिवासी दलित कसेरा का प्रवेश हुआ) में दाने आपस में दो तैरते हुए चावल पानी में सट जाता है, वही नाम रखा जाता है। प्रायः जन्म का दिन भी रखा जाता है और अंत में ‘शराब’ (उसी समय गैर-आदिवासी दलित कुम्हार का प्रवेश हुआ) मुर्गे और रानू में मिलाकर बच्चे की माता

एवं आदिवासी दलित जाति घासी को भी खिलाया जाता है। इसके बाद आमंत्रित सभी लोग अपने-अपने घर वापस लौट जाते हैं। उसी दिन दलित जाति घासी को इस अवसर पर सहयोग करने के बदलते में साड़ी, धान तथा उपहार स्वरूप भेंट दिया जाता है।¹⁹

चामबंधी संस्कार

यदि किसी जनजातीय माता-पिता के बच्चे जन्म लेते ही मर जाते हैं, तो नवजात शिशु के गले में 'चमड़े' (उसी समय गैर-आदिवासी दलित चमार का प्रवेश हुआ) छटे या नामकरण (छठियार) के दिन बांध देता है तथा इससे प्रत्येक 'सोहराय पर्व' के दिन इस 'चामटोक' को बदल दिया जाता है। ऐसा तब तक होता है, जब तक कि वह बच्चा युवा होकर विवाह न कर लेता है।²⁰

शुद्धिकरण संस्कार

बच्चे के जन्म के तीन मास अर्थात् कुछ ही दिनों के भीतर शुद्धिकरण समारोह होता है। इस दिन बच्चे को नया वस्त्र पहनाकर माता उसे गोद में लेकर चावल-हल्दी के साथ पूजा करती है। पति उसे कुछ पैसा देता है। उधर आदिवासी दलित 'बैगा/पाहान' दो लाल मुर्गे की बलि चढ़ाकर उन्हें अपने घर ले जाता है। इसके साथ ही गाँव वालों को 'हड़िया' (मिट्टी के बर्तन में बनाते हैं, उसी समय गैर-आदिवासी दलित कुम्हार का प्रवेश हुआ) बांटता है।

बचपन का दूसरा प्रमुख संस्कार कर्णभेद (कानछेदी) अर्थात् तुतुरतुकई

प्रायः यह संस्कार जन्म के बाद अगहन (नवम्बर) महीने में होता है। 'कानछेदी' (उसी समय गैर-आदिवासी 'मलार' जाति का प्रवेश हुआ) के बाद ही जनजातीय अपना समाज में प्रवेश करता है। यह साधारण दो से पांच वर्ष की आयु के बीच सम्पन्न होता है। बिना कानछेदन के विवाह वर्जित है। यह इतना भी अनिवार्य संस्कार है के बिना कानछेद के बच्चा मर जाता है तो मृत्यु के बाद श्मशान ले जाने से पहले कानछेद किया जाता है।²¹ इसके अतिरिक्त महिलाएँ कान में कनौसी और नाक में नथुनी पहनाने के लिए छिदवाते हैं। इसमें साखी प्रमुख भाग लेती है। वह अपने साथ उपहार के रूप में चावल, दाल, नमक, सरसो का तेल, हड़िया, बकरा और वस्त्र लाता है। माँ उसे गोद में लेकर बैठती है और कुछ विधि के बाद बच्चे के दोनों कानों में (उसी समय गैर-आदिवासी दलित मलार का प्रवेश हुआ) मलार की पत्नी मलहोरिन ताम्बे की कनौसी अथवा चाँदी की सूई से छेद करती है, किन्तु नाक में दाहिनी और केवल एक ही छेद करती है। इसके बाद काला मुर्गा चढ़ाया जाता है। यही दलित जाति मलहोरिन को चावल का चूर्ण और 'हड़िया' (उसी समय गैर-आदिवासी दलित मलार का प्रवेश हुआ) मलार की पत्नी मलहोरिन ताम्बे की कनौसी अथवा चाँदी की सूई से छेद करती है। इसके बाद काला मुर्गा चढ़ाया जाता है। यही

दलित जाति मलहोरिन को चावल का चूर्ण और 'हंडिया' (उसी समय गैर-आदिवासी दलित कुम्हार का प्रवेश हुआ) देते हैं। इसके बाद देवता खूंट हंकार बोंगा को चढ़ाते हैं। बच्चे की आयु एवं स्वास्थ्य के लिए सिंग-बोंगा से प्रार्थना की जाती है।

गोदना/खोदा

जनजातीय के लिए गोदना बहुत ही अनिवार्य है। लड़कियों को 5-6 वर्ष की उम्र में ही गोदना गोद दिया जाता है। उराँव तथा खड़िया जनजातीय के लड़कियों को ललाट पर तीन धारियाँ और कनपटी पर गोदना गोदा जाता है, लेकिन कहीं-कहीं जनजातियों को दो धारियाँ ही गोदा जाता है। इसके अतिरिक्त जनजातीय महिलाएँ 'मलहोरिन' (गोधारिन) से शरीर का सौंदर्य बढ़ने के लिए गोदना गोदवाती है। दो वर्ष की आयु में गोदना गोदवाती है। गोदना कभी भी पूर्णवृत्त नहीं होता है। एक जगह अवश्य ही खुला रहता है। जनजातियों के लिए गोदना गुदवाना पवित्र मानते हैं। इसलिए जनजातीय स्त्रियों के लिए यह सामाजिक प्रतिष्ठा का विषय होता है। इसलिए जनजातीय जहाँ कहीं भी रखते हैं, उनके इर्द-गिर्द में 'मलहोरिन' जाति घुमते नजर आते हैं। स्त्रियाँ इससे स्थायी गहना समझती है। उनका कहना है कि मरने के बाद शरीर के सभी आभूषणों को निकाला दिया जाता है, लेकिन गोदना ही एक ऐसे आभूषण है, जिससे कोई नहीं निकाल सकता है और वह मृत्यु के बाद भी साथ-साथ रहता है। ऐसी धारणा महिलाओं में है।¹²

गैर आदिवासी-दलित जाति 'मलहोरिन' या 'गोधारिन' जनजातीय गांव में वैसे समय में घुमी है, जिस समय सभी जनजातियों के घर में थोड़ा-थोड़ा अन्न रहता है या तो प्रत्येक वर्ष जाड़े के प्रारंभ में अर्थात् धान की फसल काट लेने के बाद। 'मलहोरिन' गोदना गोदने के लिए प्रत्येक जनजातीय गांव में घुमा करती है और मलहोरिन जनजातीय गांव में किसी एक जगह पर बैठ जाती है और गोदना गोदने का काम करने लगती है। इसी बीच मलहोरिन आने की बात पूरे जनजातीय गांव में फैल जाता है और देखते ही देखते जनजातियों की भीड़ ज्यादा जमा हो जाती है। जनजातीय महिलाएँ पैरों के अंगुठे से लेकर छोटी अंगुली के पीछे एड़ी तक के एक छोर से दूसरे छोर तक गालों, टुड्डियों, कपालों, कनपट्टियों आदि स्थानों पर गोदना गोदवाती है।

इसके अतिरिक्त जनजातियों बाउग, घेघा और गठजोर आदि बीमार होने पर गोदना गुदवा लेने से रोग दूर हो जाता है। इसका प्रचलन अभी भी जनजातीय गांव में बरकरार है। जहाँ-जहाँ जोड़ है, वहीं पर गोदना गोदवाया जाता है, ताकि जीवन भर बाउग या गठिया बीमारी न हो सके। एक दशक पूर्व तक गोदना गोदवाना लगभग सभी जनजातियों के लिए अनिवार्य था और कुछ दशक पहले तक बिना गोदना की कन्या का विवाह होना कठिन था। मलहोरिन गोदना गोदने के लिए निश्चित रूप देने के लिए बिन्दुओं, वक्र रेखाओं, सीधी रेखाओं, तारे, पशु-पक्षी, पेड़-पौधे,

फूल आदि की आकृतियाँ प्रयोग में लाती है। प्रतिदिन काम में आने वाली चीजें और अक्सर दिखाई पड़ने वाली बिच्छु, नदी, अग्नि, चन्द्र, सूर्य, तारे अधिक पाये जाते हैं। पर अपना गोत्र चिह्न को गुदवाना सर्वथा वर्जित समझते हैं, क्योंकि गोत्र चिह्न हमेशा पवित्र माना जाता है।²³

इसके बदले 'मलहोरिन' गोदना गोदने वाली को एक पैला चावल मिलता है, लेकिन बीमारी के मामलों में अधिक चावल मिलता है। इसके अतिरिक्त इनको एक-दो रुपये तथा सेर चावल पारिश्रमिक के रूप में मिलता है।

युवा काल का प्रमुख संस्कार विवाह

विवाह जीवन का सबसे महत्वपूर्ण संस्कार है। जनजातीय समाज में विवाह की कोई आयु निश्चित नहीं होती है। जब लड़के कमाने, खाने तथा लड़कियाँ घर-गृहस्थी संभालने के योग्य हो जाती है, तब विवाह के योग्य समझा जाता है। विवाह का प्रारंभिक रस्म लड़के की ओर से होता है। इसलिए लड़की की तलाश होने लगता है। लड़के के योग्य लड़की का पता लगते ही लड़के के माता-पिता, अभिभावक या अगुवा को लड़की के माता-पिता के पास भेजते हैं। अगुवा सबसे पहले लड़की के माता-पिता के पास जाता है। बातचीत शुरू होता है – अगुवा शादी/विवाह के लिए अपने तरफ से लड़का का सिफारिश करता है कि आमुख गाँव के अमुख लड़का के लिए आपकी लड़की की शादी के लिए प्रस्ताव रखता है। तब लड़की का माता-पिता आपस में विचार कर जैसे उनको जाँचता है, स्वीकृति देते हैं, तो आठ-दस दिन के अन्दर 'अगुवा' को लौटकर आने के लिए कहते हैं और निश्चित तिथि को 'अगुवा' अपने और साथियों के साथ दो हड़िया (जो मिट्टी घड़ा में बनता है) अपने साथ लेकर लड़की वाले के यहाँ जाते हैं। 'अगुवा' का लड़की के यहाँ पहुँचने पर विशेष सेवा-सत्कार किया जाता है। सबसे पहले कोई जनजातीय स्त्री कांसा का लोटा और बर्तन में पानी लेकर बाहर आती है और उनके पैरों को धोती है।

पैर के धोए हुए पानी को घर के 'छप्पर/खपड़ा' (मिट्टी का बर्तन) पर छिड़का जाता है, क्योंकि वह शकून लेकर आया हुआ होता है। 'अगुवा' के लिए बैठने के लिए चटाई बिछाती है, फिर इसके सामने हड़िया जो चावल या महुआ का बना होता है। इसके साथ कुछ चखना भूजा हुआ चना तथा मिर्च लाये जाते हैं, जिसे अगुवा तथा घर के कुछ सदस्य मिलकर पीते हैं, तब अंत में खान-पान का दौर चलता है। जनजातीय समाज के विवाह में यह रीति-रिवाज है कि वर-कन्या दोनों को हड़िया आम के पत्ते में दोनों स्वयं एक-एक दोना में हड़िया पीते हैं और आधी एक-दूसरे को पिलाते हैं। इस समारोह को कन्या का पति की किल्ली में शामिल होना समझा जाता है।

इसी प्रकार जल्द ही किसी दिन लड़की का पिता या अभिभावक अपने कुछ रिश्तेदारों के साथ लड़के के घर पर जाते हैं। यहाँ पर भी मेहमानों का विशेष सेवा-सत्कार किया जाता है।

तब किसी स्त्री के द्वारा एक-एक करके उनके पैरों को 'कांसा लोटा और बर्तन में धोया जाता है।' मेहमानों को आने-जाने का अर्थ है कि शादी की प्रक्रिया में संतोष प्रगति है। इसलिए मेहमानों की सेवा विशेष रूप से की जाती है। कुछ ही देर में हड़िया या दारू (जो मिट्टी के बर्तन में बनता है) पिलाई जाती है, जिससे उपस्थिति सभी लोग मिल-जुलकर पीते हैं और विवाह की बातों की चर्चा होने लगती है। इसी बीच लड़की वाले लड़के को देखते हैं। दोनों की स्वीकृति मिल जाने के बाद लड़का का पिता लड़की के पिता से वधू-धन की बात करता है। लड़की का पिता सहमत हो जाता है, तो वधू-मूल्य निर्धारित सामाजिक-आर्थिक स्थिति के अनुसार ही निर्धारित होता है। वधू-मूल्य तथा मिलने वाले पशुओं (गाय, बकरा) की संख्या ठीक होने पर विवाह की तिथि निश्चित की जाती है। विवाह में वधू को दो काठ चावल (दो मन चावल) या तीन खंड 'साड़ी' (उसी समय आदिवासी दलित स्वांसी का प्रवेश हुआ) एक कन्या साड़ी, एक माँ साड़ी तथा दादी के लिए दी जाती है। इसके अलावे एक साला धोती, मामा धोती, सादू धोती और देवता के नाम पर मंगला साड़ी देना पड़ता है। विवाह के पूर्व ही वधू-मूल्य दे दिया जाता है। वधू-मूल्य देने पर ही विवाह तय हो जाती है, तो लड़का पक्ष की ओर से लड़की बांधने के लिए एक तिथि निर्धारित की जाती है। इस दिन लड़का पक्ष के लोग गाँव जाकर 'गांव बंधनी' करते हैं, फिर पनहरा (पितरों) को पानी देना होता है। इस दिन लड़का पक्ष के लोग लड़की के यहाँ आते हैं और लड़की बांधने के लिए पीले रंग का पूरा सेट कपड़ा लाते हैं। आपस में खान-पान चलता है। लड़की बांधने के क्रम में नाच-गान, गीत-झूमर, नागड़, ढोल तथा मांदर (उसी समय आदिवासी दलित जाति घासी का प्रवेश हुआ) से होता है।

लड़की बांधने के बाद लड़का को भी बांधा जाता है। इसके लिए भी एक निश्चित तिथि तय की जाती है। इसी दिन लड़की पक्ष वाले लड़का के यहाँ आते हैं। लड़का के लिए धोती, गमछा, गंजी और कमीज लाते हैं। आंगन में चटाई बिछा दी जाती है, जिसमें मेहमान तथा समाज के लोग बैठते हैं। बीच में लड़के को बैठाया जाता है और इन कपड़ों को लड़की के पिता (बाप) या अन्य कोई अभिभावक द्वारा लड़के को दिया जाता है। इसी दिन गाँव का 'पाहान' (जो आदिवासी दलित बैगा जाति है) के द्वारा मुर्गे की बलि दी जाती है, ताकि हानिकारक देव-भूत खुश रहे और आने वाली लड़की को इस घर में खुशी-खुशी आने दे। यहाँ पर भी अतिथियों का सेवा-सत्कार किया जाता है। नाच-गान, मांदर, ढोल और नगाड़ा होता है। फिर खान-पान होता है। विवाह साधारण फसलों की कटाई के बाद ही सम्पन्न होता है, क्योंकि उस समय भोजन तथा हड़िया के लिए चावल उपलब्ध हो जाता है। विवाह तय होने पर विवाह का समय निश्चित किया जाता है और उसी निश्चित तिथि के अनुसार अगला कार्यक्रम चलता है। विवाह की तिथि का निर्धारण दोनों पक्षों की सुविधा को देखकर ही किया जाता है। विवाह तय करने के लिए अगुवा अपने और साथियों के साथ दो हड़िया अपने साथ लेकर लड़की वालों के यहाँ जाते हैं। उस दिन लड़की वाला अपने

हित-कुटुम्ब को बुलाता है और शाम को सभी अपने अमुख गांव के अमुख लड़का से अपनी लड़की की विवाह होने के लिए अपनी स्वीकृति देते हैं, तब अगुवा उस हड़िया को वहाँ पर उपस्थिति सभी के बीच लोटा में लेकर दोनों को बांटता तथा साथ में नमक-मिर्च भी देता है और अगर चखना रहता है, तो सभी के बीच बांटते हैं और खाते-पीते हैं। रात में सोने के बाद सुबह में लड़की का पिता विवाह का दिन तय करता है। विवाह अपने औकात के मुताबिक तीन महीना, छः महीना या साल भर के बाद भी तय होती है, किन्तु विवाह ज्यादातर फसलों की कटाई के बाद ही सम्पन्न होता है, क्योंकि उस समय भोजन और हड़िया उपलब्ध हो जाता है। विवाह तय होने पर विवाह का समय निश्चित किया जाता है और उसी निश्चित तिथि के अनुसार अगला कार्यक्रम चलता है। विवाह की तिथि का निर्धारण दोनों पक्षों की सुविधा को देखकर ही किया जाता है।

विवाह के लिए निर्धारित तिथि को दूल्हा अपने हित परिवार, रिश्तेदारों तथा अगुवा के साथ पांच हड़िया के बर्तन में बनाता है और बारह पसेरी अनाज जो करीब बहत्तर सेर होता है, दो सूअर दो बाजा (ढाँक), छः रुपये लेकर लड़की वालों के यहाँ जाता है। लड़की वाले घर के रास्ते में ही बारातियों का इंतजार करते हैं। बारातियों के आ जाने पर उनका स्वागत नाच-गाकर, मांदर, ढोल और नगाड़ा से करते हैं और इनके स्वागत के लिए 'कांसा का लोटा और बर्तन' में जल, आम की पत्तेदार टहनी को रखे रहते हैं। इन्हें वे शुभ माना जाता है। नाश्ता-पानी होने के बाद ही वर-पक्ष को अपने घर लाया जाता है। वर पक्ष वाले वधू के लिए पीले रंग का पूरा सेट कपड़ा तथा पीतल का तीन फारा चूड़ियाँ लाते हैं, कहीं-कहीं एक ही चूड़ी रहती है। वधू इन कपड़ों तथा चूड़ियों को पहनती है। दो फार चूड़ियाँ (उसी समय गैर आदिवासी दलित मुस्लिम का प्रवेश हुआ)। किसी एक हाथ में तथा बाकी चूड़ी दूसरा हाथ में पहनती है और लड़की के लिए साड़ी, जाकिट वगैरह देते हैं। इसके अतिरिक्त लड़की की माँ के लिए एक साड़ी देते हैं, जिसे मायसारी कहते हैं। इसको पहनाने के बाद लड़की को विवाह (मड़वा) में लाया जाता है। मड़वा, बांस तथा आम के पत्तों से बना रहता है और जलायुक्त कलश रखा रहता है। मड़वा में कन्या को वर के बायीं ओर बैठाते हैं तथा दोनों का मुंह पूरब की ओर होता है। विवाह के समय लड़का-लड़की दोनों को माथा में तेल डालते हैं और बाल कंधी (जो बांस का बना होता है, उसी समय आदिवासी दलित तुरी का प्रवेश हुआ) से झाड़ देते हैं। विवाह अपने ही पाहन द्वारा ही कराया जाता है। यहाँ पर बैगा या पाहान द्वारा कुछ मंत्रों का उच्चारण किया जाता है और अपनी परम्परागत चाकू (उसी समय आदिवासी दलित लोहार का प्रवेश हुआ) से देव-भूतों के नाम से मुर्गा, सूअर या बकरे की बलि दी जाती है। मड़वा में सिन्दूर दान होता है। सिन्दूरदान ही विवाह का प्रमुख संस्कार होता है। वधू दाहिने हाथ के अंगुलियों से वर के माथे पर तीन बार सिन्दूर लगाता है। यही क्रिया वर के द्वारा दुहरायी जाती है और यही विवाह का सारा रस्म पूरा होता है।

इसके बाद अगली विधि समधी भेंट होती है। कन्या के माता-पिता 'हड़िया' में बनाता है।

उनको लेकर जालोन जनमास पहुँचते हैं, वहीं पर वर पक्ष की ओर से हड़िया तैयार रहता है। जोहर (बंदगी) के बाद दोनों समधी हड़िया पीते हैं। साथ-साथ मांदर, ढोल और नगाड़ा नाचते-गाते हैं। इसके बाद खाने-पीने का दौर शुरु होता है। वर नमक देता है। वर-कन्या गांव के मानकी, मुण्डा अथवा पाहन के बगल में बैठती है। पुरुषों के खा लेने के बाद औरतों की बारी आती है और अंत में सभी की उपस्थिति में कन्या के पिता को सौंप दी जाती है। वर कन्या के लोगों को प्रणाम करता है। इसके बाद हड़िया पीने का दौर शुरु होता है। धूमधाम से लोग हड़िया पीकर मांदर, ढोल और नगाड़ा से रात-भर, खान-पान एवं नाच-गान होता रहता है। यह सिलसिला सुबह तक होता है।

सुबह होते ही दुल्हन की विदाई होती है तथा दुल्हा अपने बारातियों के साथ घर वापस आ जाता है। शादी के एक-दो दिन के बाद चुमावन होता है, जिसमें गांव के बड़े-बूढ़े वर-वधू को आशीर्वाद देने आते हैं। इस अवसर पर वर-वधू दोनों मिलकर सबों के पांव धोते हैं। इस क्रम में लोग उन्हें कुछ भेंट देते हैं। लड़के के यहाँ पाहन के द्वारा मुर्गे की बलि दी जाती है, ताकि नव-दम्पति का जीवन सुखमय तथा हंसी-खुशी के साथ बीते। विवाह के एक दो या सप्ताह को माता-पिता या भाई अपने घर ले आते हैं, जिसको बहुरता कहते हैं। पुनः वर-वधु दोनों दो घड़ा में हड़िया और सखुआ पता में पोटम (पोतली) में रोटी संदेश के रूप में लड़की के यहाँ लेकर आते हैं। रोटी को अपने सभी हित परिवार के बीच में टुकड़ा कर प्रसाद के रूप में देते हैं। इसके बाद लाया हुआ हड़िया और लड़की की तरफ से भी हड़िया निकालकर सभी कोई खूब खाते-पीते एवं आनंद करते हैं। फिर वर-वधू वापस वधु के यहाँ वापस चले जाते हैं और वहाँ पर नव-दम्पति का जीवन सुखमय तथा हंसी-खुशी के साथ बिताते हैं। शादी (विवाह) की पूरी प्रक्रिया पाहन के द्वारा किये गये मंत्रोच्चारण एवं पूजा विधान के बाद समाप्त हो जाता है, पर जनजातीय समाज में इधर एक-दो दशक (गैर आदिवासी, दलित, ब्राह्मण, नाई और ठाकुर का प्रवेश हुआ) के द्वारा भी विवाह कराते आ रहे हैं, लेकिन सारे विधि-विधान जनजातीय विधि के अनुसार ही होते हैं।

जनजातियाँ विवाह में आदिवासी दलित और गैर-आदिवासी दलितों की अहम भूमिका रहती है। उन्हें बांस के समान दलित तुरी जाति और मिट्टी के बर्तन गैर-आदिवासी दलित कुम्हार तथा कांसे का बर्तन कसेरा और ढोल-नगाड़ा दलित जाति घासी बजाते हैं। जनजातियाँ इस सहयोग के बदले धान, चावल, सब्जी और अन्य खाद्य सामग्री देते हैं, लेकिन अभी तो नगद पैसा ही दिया जाता है।

मृत्यु संस्कार (अंत्येष्टि)

यह जनजातियों का अंतिम संस्कार है। इनके बीच किसी के मृत्यु हो जाने पर जलाने और

गाड़ने दोनों तरह की परम्परा होती है, लेकिन अधिक जनजातीय लोग गाड़ते हैं। जबकि किसी जनजाति की मृत्यु हो जाती है तो अगर रात है तो रात में ही सभी हित परिवार के यहाँ समाचार देने के लिए भेज देते हैं। उनके बीच समाचार या संदेश आदिवासी—दलित गोड़ाईत जाति का प्रवेश हुआ, ही भेजे जाते हैं और उनके नाम पर मिलजुकर शोक करते हैं। बांस की पतरी (जो उनको आदिवासी दलित तुरी देते हैं) बनाकर इसमें मुर्दों को उठाकर श्मशान ले जाते हैं। मुर्दों को ले जाते वक्त मृत व्यक्ति का बेटा या पोता टूटे हुए बांस की टोकरी या सूप में भुजा हुआ लोटरी और धान को ले जाते हैं, उनको मुर्दों के किनारे चारों ओर उक्त चीजों को गिरा देते हैं। श्मशान गांव के बाहर कोई एकाध कि.मी. की दूरी पर होता है। मुर्दों को वहीं पर दफनाने के लिए अपने जाति के लोग उत्तर दिशा या पूरब की ओर कमर भर गड्ढा 'कुदली' से गड्ढा खोदकर मुर्दों को नीचे गड्ढे में लिटा देते हैं। इसके बाद एक-एक करके हाथ से थोड़ा-थोड़ा गड्ढा में मिट्टी डालते हैं। गड्ढा खोदने के क्रम में जितनी मिट्टी निकलता है, उसे मुर्दों के ऊपर ही रखते हैं। जिससे गड्ढे की सतह जमीन से उठ जाती है। मिट्टी के ढेर के ऊपर कटीली झाड़ियों से ढककर उसके ऊपर बड़े-बड़े पत्थर रख देते हैं, ताकि मुर्दों को कोई जानवर निकाल न सके।

इसके बाद उसके सिरहाने पर पांच मिट्टी का दीया जलाकर रख देते हैं और पांच प्रकार का अनाज उसके नाम पर वहाँ थोड़ा-थोड़ा रख देते हैं। यदि कोई जनजातीय बच्चा 'कानछेद या कर्णभेद' से पहले मरता है तो उसे श्मशान में दफनाया जाता है, किन्तु कान छेदन के बाद जिनकी आर्थिक स्थिति अच्छी होती है। वे जनजाति मुर्दों को जलाते हैं। उसके लिए श्मशान में लकड़ी जमाकर चिता बनाया जाता है और उसके ऊपर लाश को रख दिया जाता है, जैसे पिता के मरने पर उसका लड़का या पत्नी के मरने पर उसका पति चिता पर लाश को चढ़ाने के बाद पांच बार पुआल पर अग्नि देता है। इस तरह से लाश के जल जाने पर पानी डालकर आग को बुझा दिया जाता है और अधजले लकड़ियों को वहाँ से हटा दिया जाता है, तब उसके सबसे नजदीकी लोग अपने गोतिया के लोग अस्थि का एक माथा का एक, दाहिनी हाथ का एक, सीने का एक, कान का और दोनों पैर का एक-एक अस्थि (हड्डियाँ) चुनकर एक नया "मिट्टी का बर्तन" में रखते हैं और इन हड्डियों को सफेद रंग के नये कपड़ों में सिक्के के साथ बांध दिया जाता है। उसी दिन अपने-अपने संगोत्रीय स्थानों 'हरगोड़ी' में गाड़ देते हैं। वह स्थान प्रायः रास्ता के किनारे होता है। अस्थि को गाड़ने के पहले उसके नाम से काला मुर्गा की बलि पाहन देकर अस्थि पर उसका खून गिरा (चुवा/टपका) देता है, जिससे उसके आत्मा को शांति मिलती है। अस्थि को गड्ढा खोदकर गाड़ देने के बाद उसके ऊपर एक बड़ा पत्थर रख दिया जाता है। उसके बाद मुर्गों के धड़ को घर ले जाकर खा जाते हैं।

मुर्दों को दफनाने या जलाने के बाद लौटते वक्त सभी लोग नदी या तालाब में स्नान कर घर वापस लौट जाते हैं। मृत व्यक्ति के घर के दरवाजों में मिट्टी का 'खपरी' पर आग तथा बगल

में दोना पर लोटनी या सरसों रखी रहती है। इसके साथ ही मिट्टी का 'घड़ा' में पानी रखा रहता है। व्यक्ति पानी से पैर धोते हैं, लोटनी और सरसों को आग में डालकर उससे निकला हुआ धुआँ को अपने शरीर पर लगाते हैं। इस क्रिया से वे लोग शुद्ध होते हैं और घर के अंदर जाते हैं। पर बच्चे की मृत्यु होने पर घर में 3 दिर का तथा बड़ों की मृत्यु होने पर 10 दिन का छूत मनाते हैं। इस बीच हर रोज शाम को 7 बजे के आसपास मृत आत्मा के लिए अलग-अलग दोना में खाना और पानी पहुँचाते हैं। खाना पहुँचाने का काम अग्निमुखिया करता है। इसके साथ कई और व्यक्ति भी रहते हैं। इसी बीच हल्दी, तेल, साग, मांस, मछली नहीं खाते हैं। तीसरे दिन स्नान करके तेल को छूते हैं। इसके बाद से तेल खाना तथा लगाना शुरु करते हैं, जितने भी इस संस्कार (मृत्यु) में आये दूर-दराज से आये मेहमान लोग खा-पीकर वापस लौट जाते हैं।

मृत्यु के दस दिन के बाद दशकर्म (दशनहानी) करते हैं। खाना बनाने वाला सारी मिट्टी के बर्तन को घर के बाहर फेंक दिया जाता है। मृतक परिवार के लोग तथा सारे संबंधी नदी या तालाब के किनारे जाकर अपना-अपना माथा तथा दाढ़ी (उसी समय गैर आदिवासी दलित नाई का प्रवेश हुआ) और सामूहिक स्नान करते हैं। स्त्रियाँ भी उसी नदी या तालाब में जाकर नाई से पैरों के नाखून कटवाती है और अपना-अपना हाथ-पैर धोती है। उसके बाद घर वापस लौट जाती है। मृत व्यक्ति के दरवाजे पर एक डुभा (उसी समय गैर आदिवासी दलित कसेरा का प्रवेश हुआ) में पानी रहता है और उसमें जीवित मछली रख देते हैं। सामूहिक स्नान करने के बाद घुसते वक्त इसी पानी में छूकर लोग शुद्ध होते हैं। मछली नहीं मिलने पर एक 'लोटा' में हड़िया, तीन दोना चावल और रंगुवा मुर्गा 'पूजा' कर उसका खून दरवाजा में एक छोर से दूसरे छोर तक टपका (गिरा) देता है। इसे जनजातियाँ लोग पार करते हैं।

दसवें दिन छोटे-छोटे कई तरह के नियमों का पालन करते हैं, जिससे कांध-काठी उतारना, मृत व्यक्ति के नाम पर रंगिया लाल मुर्गा, सुअर या बकरे की बलि देना, छांहकार ढुकाना आदि मुख्य है।

कांधा-काठी उतरना

इस रीति-रिवाज में किसी बंद कमरे में 'लोहे का फाल' को आग में ताप करते रहती है। कांध-काठी उतारने वाला व्यक्ति उस कमरे के बाहर दरवाजा के पास से पूछता है कि 'लंकागढ़ कुशल' इसके जवाब में महिलाएँ उस ताप लोहे की फाफाल को पानी से भरे बर्तन में अचानक तेजी से डूबा देती है, जिससे एक प्रकार की आवाज उठती है तथा उस जवाब में महिलाएँ कहती हैं कि "लंकागढ़ कुशल"। इस प्रकार कांध-काठी उतारने वाले चारों व्यक्तियों के अलावे और कई व्यक्ति के द्वारा पूछा जाता है। अंत में जो व्यक्ति पूछता है वह लौटते समय दरवाजे को पीछे से लात मारकर खोलता हुआ आगे बढ़ जाता है।

बलि देना

इस रीति-रिवाज में मृत आत्मा की शांति हेतु रंगिया मुर्गा, सूअर या कभी-कभी बकरे की बलि दी जाती है। बलि देते समय यह कहा जाता है कि तौर नाम से 'छुदका छोड़ रहल दियऊ' बलि देने के बाद खून को इधर-उधर छिड़का देते हैं तथा विशेष कर नया 'हांड़ी (घड़ा) में खून छिड़का दिया जाता है। फिर उसी घड़ा में भोजन बनाता है। बलि देने का काम परिवार का मुखिया चाहे तो किसी और से भी करवा सकते हैं, जो अपने वंश का हो। इस काम को गांव का पाहन भी करवाता है।

छाहड़र दुकाना

इस रीति-रिवाज में कहीं-कहीं इसके लिए मैदान में एक गड्ढा भी खोदा जाता है। इसी जगह में परिवार का मुखिया या अन्य कोई पैतृक संबंधी या पाहन रंगिया (लाल) मुर्गा या सूअर काटता है। पांच, चोंच तथा मांस के कई टुकड़े उस गड्ढे में डाल देते हैं। इसके साथ ही साथ लोहे के कुछ टुकड़े भी डाल देते हैं। इस क्रिया को करने के बाद वे मृत-आत्मा को पुकारते हैं और अन्य मृत आत्माओं के साथ मिल जाने का अनुरोध करते हैं। अब गड्ढे को ढक दिया जाता है तथा ऊपर में एक गोलाकार पत्थर गाड़ देते हैं। इसी बीच में मांस को पकाया जाता है और सभी लोग पकाये हुए मांस को खाते हैं। हंडिया जो मिट्टी के बर्तन में बनता है, उन्हें गैर-आदिवासी, दलित, कुम्हार देते हैं।

अब लोग समझ जाते हैं कि मृत आत्मा इस जगह में आकर अपने कुल खानदान की अन्य मृत आत्माओं की दुनिया में वापस आ गयी है। दशकर्म का अंत रात को सामूहिक भोज के द्वारा किया जाता है। इस दिन घर में मृत-आत्मा की शांति के लिए भात या मुर्गे या सूअर का मांस बनाया जाता है और इसके नाम पर थोड़ा-थोड़ा गिराया जाता है। सबसे पहले अग्निमुखिया को खाने के लिए दिया जाता है। इसे एक ही बार में पूरा खाना खाने के लिए दिया जाता है। इसके बाद सारे लोग खाते हैं, अगर पांच महीने से ऊपर की गर्भवती या प्रसव में मरी महिला को गांव की सीमा के बाहर दफनाया जाता है, क्योंकि ऐसी महिला की आत्मा बार-बार घर के इर्द-गिर्द घूमती रहती है और किसी भी समय हानि पहुंचा सकती है। इससे बचने के लिए मृत महिला को कब्र में सुलाने के बाद हाथों और पैरों में कीलें ठोक दिया जाता है या तो उसके पैरों के नाखून काट दिये जाते हैं, जिससे उसकी आत्मा बाहर न आ सके। इसके बाद दिन एक-एक करके सारे संबंधी वापस चले जाते हैं तथा घरेलू कामकाज सामान्य ढंग से करने लगते हैं।

अतः इस संसार में सहयोग करने वाले गैर-आदिवासी एवं आदिवासी दलितों को धान,

चावल, सब्जी और अनेक खाद्य सामग्री को सहयोग के रूप में देते हैं, किन्तु आज के युग में अधिकतर कार्य करने के लिए गैर-आदिवासी दलितों को नगद/पैसा दिया जाता है।

संदर्भ सूची

1. उत्प्रेती, हरिश्चन्द्र : **भारतीय जनजातीय संरचना एवं विकास**, रावत पब्लिकेशन्स, जयपुर, 2002. पृ.184
2. हावेल, ई० ए० : **मैन इन द प्रिमिटिव वर्ल्ड**, हॉर्पर एण्ड रॉ, न्यूयार्क, 1949. पृ. 405
3. मजुमदार एण्ड मदन : **इंट्रोडक्शन टू सोशल एन्थ्रोपोलॉजी**, ऑरेंट लो ग मैन, बम्बई, 1913. पृ. 24
4. टायलर, एडवर्ड : **प्रिमिटिव कल्चर**, ऑरेंट लो ग मैन, बम्बई, 1913. पृ. 424
5. फ्रेजर, सर जैम्स : **दि गोल्डन ब्राउ**, हॉर्पर एण्ड रॉ, न्यूयार्क, 1950. पृ. 429
6. वही। पृ. 430
7. साहु, चतुर्भुज : **झारखण्ड की जनजातीय**, के०के० पब्लिकेशन्स, इलाहाबाद, 2007. पृ. 62
8. मैलिनोवस्की, बी० : **मैजिक साइन्स एण्ड रिलिजन एण्ड अदर एसेज**, हॉर्पर एण्ड रॉ, 1984. पृ. 24
9. दुबे, श्यामचरण : **मानव और संस्कृति**, विकास पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली, 1993. पृ. 137
10. निगुणे, बसन्त : **लोक संस्कृति**, सागर पब्लिशिंग हाउस, भोपाल, 1996. पृ. 73
11. मैलिनोवस्की, बी० : **मैजिक साइन्स एण्ड रिलिजन एण्ड अदर एसेज**, हॉर्पर एण्ड रॉ, 1984. पृ.40
12. चातक, गोविन्द : **गढ़वाली लोकगीत : एक अध्ययन**, आर्या पब्लिकेशन, दिल्ली, 2003. पृ. 40
13. वही। पृ. 49
14. चातक, गोविन्द : **गढ़वाली लोकगीत : एक अध्ययन**, आर्या पब्लिकेशन, दिल्ली, 2003. पृ. 48
15. सिन्हा, कौशल किशोर प्रसाद : **हिन्दी साहित्य का इतिहास**, जानकी प्रकाशन, पटना, 1998. पृ. 88
16. दुबे, श्यामचरण : **मानव और संस्कृति**, विकास पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली, 1993. पृ. 137
17. फर्थ, रेमण्डल : **ह्यूमन टाइम्स**, मैकमिलन, लन्दन, न्यूयार्क, 1958. पृ. 6
18. उत्प्रेती, हरिश्चन्द्र : **भारतीय जनजातीय : संरचना एवं विकास**, रावत पब्लिकेशन जयपुर, 2000. पृ. 188
19. फ्रेजर, सर जेम्स : **दि गोल्डन बो**, न्यूयार्क, 1950. पृ. 465
20. विश्वास, पी०सी० : **संथाल्स ऑफ दि संताल परगना**, डी०के० प्रकाशन, दिल्ली, 1950. पृ. 88
21. एल्विन, बैरियर : **दि फिलॉसफी फॉर नेफा**, विकास पब्लिशिंग हाउस, दिल्ली, 1959. पृ. 2010
22. गुप्ता, प्रेमशीला : **शिव की उपासना से गहरी नींद भी**, हिन्दुस्तान पब्लिशिंग, राँची, 2004. पृ. 3
23. पाठक, सुशील माधव : **विश्व की प्राचीन सभ्यताओं का इतिहास**, हिन्दी ग्रंथ अकादमी, पटना, 1994. पृ. 424

झारखंड राज्य के गठन में सहायक राजनीतिक पार्टियों का अध्ययन (1973-2000 ई.)

स्मिता तिग्गा*

झारखंड आंदोलन की ऐतिहासिकता को लेकर सामान्यतया यह कहा जा सकता है कि यह आंदोलन 50 वर्ष पुराना है। इसके पीछे मान्यता यह है कि झारखंड नाम से एक राजनीतिक पार्टी के रूप में इसका इतिहास 1950 ई० से शुरू होता है। इसके पहले झारखंड पार्टी का नाम आदिवासी महासभा (1938-1950) और इसके भी पहले छोटानागपुर उन्नति समाज था।¹ किंतु सच तो यह है कि बिहार से छोटा नागपुर के पृथकीकरण का आंदोलन उसी दिन शुरू हो गया, जिस दिन बंगाल से अलग होकर पृथक बिहार उड़ीसा प्रांत की स्थापना हुई। 19वीं शताब्दी के अंत तक बाह्यशक्तियों के विरुद्ध यहां की जनजातियों के विभिन्न संघर्षों से भी पृथकवाद को प्रेरणा मिली। इसके अतिरिक्त इतिहासकारों एवं मानव शास्त्रियों की रचनाओं ने भी जनजातियों को अपने इतिहास एवं संस्कृति पर गौरव करने की प्रेरणा दी।² दूसरे शब्दों में इस आंदोलन को क्षेत्र की संस्कृति को व्यापक संदर्भ में मान्यता दिलाने का प्रयास कहा जा सकता है।³ वस्तुतः छोटानागपुर के पृथकतावादी आंदोलन को आर्थिक समस्याओं का राजनीतिक विस्फोट कहा जाना चाहिए।⁴ यह आंदोलन “आदिवासियों के बेहतरीन शोषण का स्वाभाविक” परिणाम था।⁵ वस्तुतः झारखंड खनिज पदार्थों से संपन्न प्रदेश होने का खामियाजा भी इस क्षेत्र के आदिवासियों को भुगतना पड़ा। यहां पहली बार 1856 ई० में कोयला खनन प्रारम्भ हुआ तथा टाटा आयरन एंड स्टील कंपनी की स्थापना 1907 ई० में जमशेदपुर में की गई। केंद्र में चाहे जिस पार्टी की सरकार रही हो उसने हमेशा इस क्षेत्र के दोहन का सिलसिला चलाता रहा, जिसके कारण आदिवासियों ने जल, जंगल, जमीन बचाने के लिए संगठित होना प्रारंभ किया।

अलग झारखण्ड राज्य का निर्माण वर्षों तक चलने वाली राजनीतिक एवं सांस्कृतिक चेतना से युक्त संघर्ष का प्रतिफल है जिसमें झारखंड आंदोलन की शुरुआत 20वीं शताब्दी में की गई जिसकी पहल 1912 ई० में हजारीबाग के जे० बारथोलमन डियाज द्वारा विद्यार्थियों की समस्याओं को लेकर एक संस्था की स्थापना की गई थी। किंतु इस संगठन को केवल विद्यार्थियों की समस्याओं के समाधान तक ही सीमित न रखकर इसे संपूर्ण छोटानागपुर के आदिवासियों के सामाजिक तथा आर्थिक कल्याण का साधन बनाया।⁶ 1939 ई० के पश्चात ‘छोटानागपुर

*शोधार्थी, इतिहास विभाग, रॉची विश्वविद्यालय, रॉची

पृथकतावादी आंदोलन' में विशेष प्रगति देखने को मिली तथा एक नए युग का सूत्रपात हुआ। इस काल में 'छोटानागपुर आदिवासी महासभा' का नेतृत्व जयपाल सिंह (मारंग गोमके) ने संभाला। उनके नेतृत्व में 1939 ई० में जिला बोर्ड के चुनावों में महासभा ने 'सिंहभूम' व 'राँची' में विजय प्राप्त की। जयपाल सिंह के नेतृत्व में आदिवासी महासभा ने राँची में डिग्री कॉलेज खोलने तथा प्रशासन में आदिवासियों की भागीदारी की मांग की। कांग्रेस ने भी आंदोलन को लोकतांत्रिक बताया, किंतु आंदोलन के विरोध में भी सरकार की प्रेरणा से कतिपय आदिवासी संगठन स्थापित किए गए उदाहरणार्थ 'छोटानागपुर प्रोटेक्शन लीग' एवं 'सनातन आदिवासी महासभा'। इन संगठनों का उद्देश्य छोटानागपुर के पृथकतावादी आंदोलन को सशक्त बनाने से रोकना था। परंतु कांग्रेस के प्रमुख नेता आदिवासियों को राष्ट्रीय आंदोलन की मुख्यधारा से जोड़ने के नाम पर उन्हें पृथक आंदोलन से अलग रखना चाहते थे। जस्टिन रिचर्ड ने 'यूनाइटेड झारखंड पार्टी' की स्थापना की, जिसमें आदिवासी एवं गैर आदिवासी दोनों का स्वागत था। कालांतर में गैर आदिवासियों को संतुष्ट करने के लिए आदिवासी महासभा का नाम झारखंड पार्टी रखा गया।

1963 ई० में तत्कालिन प्रधानमंत्री जवाहर लाल नेहरू ने "झारखण्ड पार्टी का कांग्रेस पार्टी में विलय" कर जयपाल सिंह को कैबिनेट मंत्री बना दिया। "संभवतः 1963 ई० में झारखण्ड पार्टी के कांग्रेस पार्टी में विलयन में पत्नी जहाँनारा जयपाल सिंह का काफी बड़ा हाथ था"।¹⁹ इस विलय का कई नेताओं ने विरोध किया और प्रमुख रूप से एन० ई० होरो एवं बागुन सुमराई ने झारखण्ड आंदोलन को जिन्दा रखा। 1972 ई० तक स्थिति यहाँ तक पहुँच गई कि झारखण्ड पार्टी को एक सीट हासिल हुआ। इसी स्थिति में धनबाद जिला के नेता विनोद बिहारी महतो, ए० के० राँय और शिबू सोरेन के नेतृत्व में पृथक राज्य की मांग को लेकर संघर्ष करने के लिए 4 फरवरी 1973 ई० को शिबू सोरेन ने अपनी राजनीतिक पार्टी झारखंड मुक्ति मोर्चा, (झामुमो) की स्थापना किए। उस दिन धनबाद के पोलो मैदान में हजारों आदिवासी इकट्ठे हुए झामुमो ने अपने चार लक्ष्य निर्धारित किए:-

1. महाजनी प्रथा के विरुद्ध संघर्ष।
2. विस्थापितों का पुनर्वास व कारखानों में आदिवासियों की बहाली के लिए संघर्ष।
3. वन कानून के विरोध में जंगल कटाई के लिए आंदोलन।
4. अलग झारखंड प्रांत के लिए आंदोलन।

शिबू सोरेन का मानना था कि झारखंड में जो कारखाने खोले गए उनसे झारखंड की जनता को कोई लाभ नहीं मिला। इसके अनुसार आदिवासियों को मिला अपमान, तिरस्कार, दर-दर की ठोकरें, दारू की भट्टी, भांग, गांजा, वेश्याओ के मोहल्ले, बीमारियां, गरीबी, भूख, घूसखोरी, सरकारी

मशीनरी, चोर, गुंडे और लुटेरे।⁹ जे० पी० आंदोलन के दरमयान जब जय प्रकाश नारायण ने अपने जोशीले भाषण में छोटे-छोटे राज्यों की, स्थापना की वकालत की और बाद में भारत के गृह मंत्री चौधरी चरण सिंह ने राज्यों के पुनर्गठन संबंधी आश्वासन दिया तो झारखण्ड मुक्ति मोर्चा का युद्धकारी आंदोलन प्रारंभ हो गया।

प्रारंभ में शिबू सोरेन और विनोद बाबू का यह आंदोलन धनबाद, हजारीबाग और गिरिडीह तक ही सीमित था। 1978 ई० में शिबू सोरेन संथाल परगना गए और वहाँ भी आदिवासियों की भूमि को महाजनों, साहुकारों के चंगुल से मुक्त कराया। शिबू सोरेन और विनोद बिहारी महतो ने महसूस किया कि अगल झारखण्ड राज्य की लड़ाई तभी सफल होगी जब पूरे झारखण्ड में उनका संगठन मजबूत होगा। उन दिनों संथाल परगना में शिबू सोरेन गिरिडीह, धनबाद, में विनोद बिहारी महतो हजारीबाग में टेकलाल महतो आंदोलन की अगुवाई कर रहे थे। लेकिन 1977 ई० के चुनाव में जनता पार्टी से समर्थन लेने के कारण कई नेता बागुन सुमराई से अलग हो गए थे। इस बीच 1978 ई० में एन० ई० होरो कोल्हान गए। वहाँ उन्होंने 15 अगस्त से सीधी कार्यवाही की घोषणा कर दी। कोल्हान में जंगल आंदोलन शुरू हो गया। देवेन्द्र मांझी एवं शैलेन्द्र महतो, मछुआ गागराई, सूला पूर्ति, लाल सिंह मुंडा, भुनेश्वर महतो, बहादुर उराँव जंगल आंदोलन में कुद पड़े यह आंदोलन पोड़ाहाट से सारंडा तक फैल गया। आंदोलनकारियों के उग्र तेवर को देखते हुए बिहार सरकार ने पूरे कोल्हान में भारी संख्या में पुलिस बल तैनात कर दिया। आंदोलनकारी पुलिस को गांव में आने-जाने से रोकने के लिए जगह-जगह पेड़ काटकर रोड जाम कर देते थे। इसी दौरान पुलिस और आंदोलनकारी आमने सामने हो गए थे।

6 नवंबर 1978 ई० को पुलिस ने ईचाहातु में फायरिंग की, जिसमें महेश्वर जामदा मारे गए। कोल्हान में पुलिस फायरिंग-जुल्म की बातें आम हो गई थी। इस बीच 8 सितंबर 1980 ई० को गुवा में गोली कांड हुआ। पुलिस ने अस्पताल परिसर में एक लाईन में खड़ाकर आदिवासियों को भुन दिया गया। इस घटना ने कोल्हान में झारखण्ड आंदोलन को और तेज कर दिया। इसके बाद सिंहभूम में झारखण्ड मुक्ति मोर्चा मजबूत हुआ और शिबू सोरेन संथाल परगना को अपना कार्य क्षेत्र बना चुके थे। "1980 ई० मध्यावधि विधान सभा चुनाव में झारखण्ड मुक्ति मोर्चा ने श्री शिबू सोरेन के नेतृत्व में भारी समर्थन हासिल किया"¹⁰ और दुमका में पहले सांसद बने। इसी बीच विनोद बाबू विवाद के कारण जेएमएम से अलग हो गए। 1984 ई० में शिबू सोरेन ने विनोद बाबू की जगह निर्मल महतो को जेएमएम का केन्द्रीय अध्यक्ष बनाया एवं खुद महासचिव के पद पर बने रहे।

नए अध्यक्ष निर्मल महतो ने महसूस किया कि सिर्फ जेएमएम के बल पर झारखंड राज्य पाना मुश्किल होगा, इसके लिए उग्र आंदोलन की जरूरत पड़ सकती है। इसलिए बेहतर होगा कि झारखंड मुक्ति मोर्चा का एक छात्र संगठन बने। "आजसू का गठन, 22 जून 1986 ई० को

जमशेदपुर में डॉक्टर राम दयाल मुंडा की अध्यक्षता में बैठक हुआ इसका विधिवत गठन झारग्राम की बैठक में हुई, जिसमें प्रभाकर तिकी अध्यक्ष, सुरेश मिश्रा महामंत्री तथा प्रवीण उरांव को झारखंड क्षेत्र के सभी विश्वविद्यालय के महामंत्री चुने गए।¹¹

आजसू पार्टी का प्रथम सम्मेलन "27 एवं 28 दिसम्बर 1986 ई०" को आजसू का प्रथम महाअधिवेशन पश्चिम बंगाल के झारग्राम में संपन्न हुआ। उक्त सम्मेलन में मुख्य अतिथि "ऑल आसाम ट्राईबल स्टूडेंट यूनियन" के अध्यक्ष रनोज पेगु थे। झाड़ग्राम के सम्मेलन में "ऑल झारखंड स्टूडेंट यूनियन" को झारखंड मुक्ति मोर्चा से अलग छात्र संगठन घोषित करते हुए संविधान पारित हुआ।¹² जनवरी 1987 ई० को खरसावां शहीद दिवस के दिन आजसू नेताओं ने अपने केंद्रीय महा अधिवेशन में निर्णय लिया था कि खरसावां के शहीदों को श्रद्धांजलि देते हुए और उनकी शहादत की लौ से झारखण्ड की लड़ाई की ज्वाला को प्रज्वलित करने के उद्देश्य से इस दिन अपने शैक्षणिक प्रमाणपत्र को जलाया जाए, किंतु उसकी जगह फोटो कॉपी को जलाया गया था। इसके पीछे कार्यकर्ताओं का उद्देश्य सरकार का ध्यान आकर्षित करना था। जून 1987 ई० में झारखण्ड सम्मेलन रामगढ़ में हुआ, जिसमें एक संगठन के प्रतिनिधियों ने भाग लिया और 25 सदस्य दल ने तत्कालीन राष्ट्रपति ज्ञानी जैल सिंह को चार राज्य के 21 जिलों को मिलाकर अलग राज्य निर्माण का स्मरण पत्र दिया। बी० पी० केसरी को इसका संयोजक बनाया गया।

द्वितीय महाअधिवेशन 22 अप्रैल 1989 ई० को झारखंड समिति ने 31 जनवरी को कोलकाता में रैली आयोजित की जिसमें लगभग 50,000 झारखंडियों ने भाग लिया। 1 मार्च को झारखंड समन्वय समिति ने समूचे झारखंड क्षेत्र में आर्थिक नाकेबंदी की। आजसू का 72 घंटे का झारखंड बंद पूरी तरह सफल रहा। इस बीच 8 अगस्त 1987 ई० को निर्मल महतो की हत्या हो गई उस समय वे जेएमएम के केंद्रीय अध्यक्ष थे। पहली बार आजसू ने अपनी ताकत का परिचय दिया। पूरे राज्य में अभूतपूर्व बंदी और हिंसा का असर दिखा। इस घटना के बाद झारखंड आंदोलन ने जो गति पकड़ी उसने केंद्र को वार्ता के लिए मजबूर कर दिया। 1988 ई० में इस आंदोलन को और बल तब मिला जब पहली बार आगरा के महाअधिवेशन में भारतीय जनता पार्टी ने अलग वनांचल राज्य का समर्थन कर दिया। वनांचल के पक्ष में इंदर सिंह नामधारी ने पुरजोर तर्क रखा। मुरली मनोहर जोशी ने भी मजबूती से उसका साथ दिया।

भाजपा ने 1 मई 1988 ई० को राँची में वनांचल राज्य के लिए एक बड़ी सभा कर यह संकेत दिया कि वह अलग राज्य की पक्षधर है। इससे पहले भाजपा के इंदर सिंह नामधारी, रमेश सिंह निजी स्तर पर अलग राज्य का समर्थन करते थे।¹³ इधर आजसू लगातार ताकतवर होती जा रही थी। बंद के दौरान राजस्थान से आ रही ट्रक जिसे बरियातू में बंद समर्थकों ने जला दिया, राँची

नगर और सिंहभूम जिले के विभिन्न स्थानों पर तोड़फोड़ और आगजनी की घटनाओं को अंजाम देने के कारण 11 छात्राओं को गिरफ्तार किया गया। बिरसा कृषि विश्वविद्यालय में आदिवासी और गैर आदिवासियों के बीच मारपीट हो जाने के कारण वहाँ पुलिस बल तैनात कर दिया गया। बानो रेलवे स्टेशन मालगाड़ी के 11 डिब्बे पटरी से उलट गए जिसके कारण हावड़ा मुंबई मेन लाइन पर रेलगाड़ियों का आवागमन बंद हो गया। 20 से 22 बंद समर्थक युवक कोकपाड़ा रेलवे स्टेशन पर रिवाल्वर से लैस होकर पहुंचे तथा स्टेशन अधीक्षक बी० के० दत्ता को रिवाल्वर दिखाकर रेलवे सिग्नल बंद करवा दिया एवं उन्हें बाहर निकालकर स्टेशन को आग लगा दिया। साथ ही रात झींकपानी ए०सी०सी० कारखाने के सामने एवं पावरोटी कारखाने में आग लगाने की समाचार मिली, जमशेदपुर आए 3 छात्रों की जमकर पिटाई की गई जिसमें एक की मृत्यु हो गई।¹⁴ गृह मंत्री बूटा सिंह ने आजसू को वार्ता के लिए 15-16 मई 1989 ई० को दिल्ली बुलाया सूर्य सिंह, प्रभाकर तिकी, देवशरण भगत, हरि शंकर महतो और आनंद गिद्ध गृह मंत्री के साथ हुई वार्ता में भाग लिया। 4 दिनों के बाद बूटा सिंह राँची आए और फिर यह बयान दे दिया कि अलग झारखंड का सवाल ही नहीं उठाया है। इससे साफ हो गया कि केंद्र ने एक चाल खेलकर झारखंड आंदोलन को तोड़ने और अलग दिशा देने के लिए आजसू के नेताओं से वार्ता की थी। इस बीच बी० एस० लाली की अध्यक्षता में केंद्र ने झारखंड मसले पर एक कमेटी का गठन किया। इस कमेटी ने झारखंड के पक्ष में अपनी अनुशंसा की।

5 जनवरी 1990 ई० के तृतीय महाधिवेशन डॉ रामदयाल मुंडा के द्वारा उद्घाटन महाधिवेशन 3 दिन तक चला। विनोद कुमार भगत अध्यक्ष चुने गए। महाधिवेशन में सैय्यद शहाबुद्दीन ने जयप्रकाश तथा लोहिया के सिद्धांत के अनुसार छोटे राज्यों का पुनर्गठन के लागू के आधार पर झारखंड अलग राज्य का समर्थन किया।¹⁵ बिहार के तत्कालीन मुख्यमंत्री सत्येंद्र नारायण सिंह ने तो अखबार में विज्ञापन देकर आंदोलनकारियों को वार्ता के लिए आमंत्रित किया। आजसू पर लगातार हिंसक और उग्र आंदोलन का आरोप लगता रहा। पर इसी आजसू का कुछ बदला चेहरा 1990 ई० में देखने को मिला। आजसू के कार्यकर्ताओं ने झारखंड एकता पदयात्रा निकाली। 15 दिनों में 600 किलोमीटर की पदयात्रा की और गांव-गांव को आंदोलन से जोड़ने का काम किया था। 14 अप्रैल 1990 ई० को पद यात्रा का समापन राँची में हुआ था। इसी बीच झारखंड मुक्ति मोर्चा का आंदोलन तेज हो गया था। झारखंड राज्य की मांग गूंज रही थी इसका फायदा 1989 और 1991 ई० के लोकसभा चुनाव में जेएमएम को मिला। 1991 ई० में तो जेएमएम के 6 सदस्य चुने गए।

कांग्रेस के कई नेताओं में शिबू सोरेन के काफी नजदीकी संबंध रहे इनमें से एक थे ज्ञानेंद्र। खुद ज्ञानेंद्र अलग राज्य के समर्थक थे। ज्ञानेंद्र एक ऐसा व्यक्ति था जिन्होंने झारखंड की मांग को कांग्रेस की राजनीतिक मान्यता दिलाने की दिशा में सराहनीय साहस प्रतिबद्धता एवं ईमानदारी प्रदर्शित की। कांग्रेस पार्टी में इनका महत्वपूर्ण स्थान था। 1969 ई० में उन्होंने बिहार युवा कांग्रेस

के महासचिव पद तथा 1980 ई० में राँची विधायक बने। इसके अलावा बिहार विधान परिषद के सदस्य भी रहे। 1996 ई० में राज्यसभा के सदस्य बने¹⁶ उन्होंने 31 जुलाई 1991 ई० को अलग झारखंड राज्य के लिए राँची के मोराबादी मैदान में उस समय बड़ी सभा की थी जब कोई बड़ा कांग्रेसी नेता अलग राज्य की मांग करने से हिचकिचाता था। अलग झारखंड के मुद्दे पर 1989 ई० में जब हिंसा हो रही थी तब आजसू को तत्कालीन गृह मंत्री बूटा सिंह ने वार्ता के लिए दिल्ली बुलाया था। गृह मंत्री ने 2 दिसंबर 1991 ई० को लोकसभा में घोषणा कर दी कि केंद्र झारखंड अलग राज्य के गठन के विरोध में नहीं है, पर उनकी मजबूरी भी है। जब तक बिहार, उड़ीसा, पश्चिम बंगाल और मध्य प्रदेश की सरकार अनुशंसा नहीं करती है, झारखंड राज्य का गठन नहीं किया जा सकता। सबसे ज्यादा हंगामा तब हुआ जब केंद्रीय गृह मंत्री एसपी चौहान ने 8 सितंबर 1992 ई० को पुणे में एक पत्रकार सम्मेलन में घोषणा की कि झारखंड की समस्या का समाधान अलग झारखंड राज्य अथवा केंद्र शासित प्रदेश के गठन से ही संभव होगा।¹⁷

गृह मंत्री के बयान के बाद धीरे-धीरे कांग्रेस का मन डोले लगा। इस बयान से झारखंड अलग राज्य का रास्ता सीधे धीरे-धीरे साफ दिखने लगा झारखंड अलग राज्य मसले को लेकर केंद्र सरकार और बिहार के मुख्यमंत्री श्री लालू प्रसाद यादव किसी तरह का सहयोग करने के पक्ष में नहीं थे। उन्होंने कहा कि झारखंड “मेरी लाश पर बनेगा”¹⁸ झारखंड अलग राज्य की मांग के प्रति सताधारियों की बेरुखी को देखते हुए झारखंड नामधारी पार्टी ने तय किया कि एक सर्वदलीय संघर्ष समिति बनाकर आंदोलन को तेज किया जाए। इस प्रयास से झारखंड मुक्ति मोर्चा, ऑल झारखंड स्टूडेंट यूनियन, झारखंड पीपुल्स पार्टी और कई सामाजिक सांस्कृतिक संगठन शामिल हुए। इसके अलावा कांग्रेस और जनता दल के कई नेता भी व्यक्तिगत स्तर पर इस प्रयास से जुड़े। बैठकों के दौर के बाद फरवरी 1993 ई० के दूसरे सप्ताह में सर्वदलीय झारखंड राज्य संघर्ष समिति का गठन किया गया। बैठक में झारखंड की आवाज को केंद्र सरकार तक पहुंचाने के लिए 11 मार्च को राँची में एक सर्वदलीय सभा 15 मार्च को झारखंड बंद और 16 मार्च से अनिश्चितकालीन आर्थिक नाकेबंदी की घोषणा की गई।

11 मार्च 1993 ई० को मोराबादी मैदान में डॉ० रामदयाल मुंडा की अध्यक्षता में सर्वदलीय झारखंड राज्य संघर्ष समिति की एक विशाल जनसभा हुई। सर्वदलीय झारखंड राज्य संघर्ष समिति में शामिल दल अपना-अपना झंडा बैनर लेकर जुलूस की शकल में सभा स्थल पर पहुंचे। सभा में वक्ताओं ने केंद्र सरकार को चेतावनी देते हुए कहा कि सरकार के अपेक्षा पूर्ण रवैये ने हमें आर्थिक नाकेबंदी के जरिए आंदोलन को तेज करने के लिए बाध्य किया। झामुमो और आजसू के नेताओं ने कहा कि प्रस्तावित झारखंड बंद आर्थिक नाकेबंदी के दौरान उत्पादन और वस्तुओं की आवाजाही को पूरी तरह ठप करने की योजना बना ली गई। इस दौरान आंदोलन उग्र रूप भी ले सकता है इसकी पूरी जिम्मेवारी केंद्र सरकार को होगी। आंदोलन तभी रोका जाएगा जब

सरकार अलग झारखंड राज्य को स्वीकार कर लेगी। 15 मार्च को बंद पूर्णतः सफल रहा और धारा 144 लागू की गई साथ ही जे० पी० पी० के नेता प्रवीण कुमार उरांव ने आरोप लगाए कि गिरफ्तार आंदोलनकारियों को जेल में यातनाएं दी जा रही है। आर्थिक नाकेबंदी 16 मार्च से 20 अप्रैल तक चली। करोड़ों का नुकसान हुआ। हाईकोर्ट के आदेश पर गिरफ्तार झारखण्डी नेताओं को रिहा की गई।

प्रधानमंत्री पी० वी० नरसिंह राव ने झारखंड मुक्ति मोर्चा की लोक संसद में भाग लेने के लिए स्वतंत्र दिवस के ठीक 1 दिन बाद 16 अगस्त 1994 ई० को कांग्रेस के सीनियर नेता राजेश पायलट को रॉची भेजा। लालू प्रसाद अगर एक माह के भीतर परिषद का गठन नहीं करते हैं तो केंद्र अपने अधिकार का प्रयोग कर परिषद का गठन कर देगी। कांग्रेस की ओर से एक बड़ी पहल थी इसके कुछ माह पहले जेएमएम ने राव की सरकार को बचाया था। इस घटना के 3 साल बाद 6 अगस्त 1995 ई० को झारखंड क्षेत्र स्वशासी परिषद का गठन किया गया और शिबू सोरेन इसके अध्यक्ष बनाए गए। 9 अगस्त 1995 ई० को शिबू सोरेन ने जैक के अध्यक्ष पद की शपथ ले ली थी। अलग राज्य के निर्माण की दिशा में यह पहला कदम था। 1999 ई० में 20 दिसंबर को दिल्ली की सड़कों पर झारखंड अलग राज्य की मांग को लेकर झारखंड मुक्ति मोर्चा ने जुलूस निकाला और प्रधानमंत्री अटल बिहारी वाजपेयी (भाजपा) को ज्ञापन सौंपा। वाजपेयी ने अलग राज्य का आश्वासन दिया। लालू प्रसाद से कांग्रेस ने झारखंड प्रांत की बात मनवा ली। 25 अप्रैल 2000 ई० को बिहार सरकार ने विधानसभा में केंद्र सरकार की ओर से आए झारखंड विधायक का अनुमोदन कर दिया। 2 अगस्त 2000 ई० को इसे लोकसभा ने पास कर दिया और 11 अगस्त को राज्यसभा ने। इस तरह 15 नवंबर 2000 ई० को झारखंड आंदोलनकारियों का सपना साकार हो गया।¹⁹ लोकसभा से झारखंड विधेयक पारित होने के वक्त शिबू सोरेन एनडीए के साथ थे उन्हें भरोसा था कि झारखंड का पहला मुख्यमंत्री उन्हें बनाया जाएगा, पर भाजपा तैयार नहीं थी बिरसा जयंती (15 नवंबर 2000 ई०) की रात 12:00 बजे भारतीय जनता पार्टी के नेता बाबूलाल मरांडी ने राज्य के पहले मुख्यमंत्री के रूप में शपथ ग्रहण ली।

15 नवंबर 2000 ई० को झारखंड अस्तित्व में आया। झारखंड पार्टी के पतन के बाद यह झारखंड मुक्ति मोर्चा था जिसने झारखण्ड आंदोलन को एक नियमित नेतृत्व प्रदान किया था और इसे हर तरफ से जीवित रखने का प्रयास किया था। हालांकि झारखंड का गठन किसी एक पार्टी या नेता संघर्ष का परिणाम नहीं था। समय-समय पर कई दलों और नेताओं ने इसमें इंधन डाला। इनके कार्यों को अनदेखा नहीं किया जा सकता है। इस प्रकार 'झारखंड पृथकवादी आंदोलन' अंत में अपने लक्ष्य की प्राप्ति में सफल हुआ किंतु पृथक राज्य के अस्तित्व में आने पर भी यहां के निवासियों के सामाजिक व आर्थिक विकास का सपना पूरा नहीं हो सका है। राजनीतिक एवं प्रशासनिक मामलों में भी आम सहमति का अभाव है। प्रशासनिक भ्रष्टाचार ने

राज्य के विकास के मार्ग को अवरुद्ध कर दिया है। राज्य में निर्धनता, बेरोजगारी, विद्युत वा संचार साधनों का अभाव जैसे समस्याएं बनी हुई हैं। ऐसे में पृथक झारखंड राज्य की स्थापना का सपना वस्तुतः साकार होता दिखाई नहीं देता है। आवश्यक है कि व्यवहारिक दृष्टिकोण अपनाते हुए समस्याओं के समाधान की यथोचित प्रयास किए जाएं।

संदर्भ सूची

1. मुंडा, रामदयाल : **आदिवासी अस्तित्व और झारखंडी अस्मिता के सवाल**, प्रकाशन: दरियागंज नई दिल्ली 2004 पृष्ठ संख्या 79.
2. अहमद, जियाउद्दीन : **बिहार के आदिवासी**, पृष्ठ संख्या 174.
3. राँची एक्सप्रेस, 20 अक्टूबर 1984.
4. प्रसाद, नवीन चंद्र : **छोटानागपुर में अलगाववादी आंदोलन (गुमला 1978)**, पृष्ठ संख्या 3.
5. हिंदुस्तान टाइम्स, 14 अप्रैल 1978.
6. विरोत्तम, बी० : **झारखंड: इतिहास एवं संस्कृति**, बिहार हिंदी ग्रंथ अकादमी, पटना 2001, पृष्ठ संख्या 378.
7. माजिद, इलियास : **झारखंड आंदोलन और झारखंड गोमके होरो साहेब**, झारखंड प्रेस चर्च रोड राँची झारखंड 2013, पृष्ठ संख्या 162
8. विरोत्तम, बी० : पूर्वोद्भूत, पृष्ठ संख्या 385
9. सोरेन, शिबू : **झारखंड राज्य का सवाल**, एस० नारायण (संपादक) झारखंड मूवमेंट: ओरिजिन एंड इवोल्यूशन, इंटर इंडिया पब्लिकेशन, नई दिल्ली, 1992, पृष्ठ संख्या 24
10. माजिद, इलियास : पृष्ठ संख्या 167
11. अनुज, भुनेश्वर : **अतीत के दर्पण में झारखंड**, नॉवेल्टी आर्ट प्रेस मेन रोड राँची पृष्ठ संख्या 212
12. महतो, शैलेंद्र : **झारखंड की समर गाथा**, दानिश बुक, दिल्ली, 2015, पृष्ठ संख्या 459
13. राँची एक्सप्रेस, 2 मई 1988 पृष्ठ 1
14. राँची एक्सप्रेस, 22 अप्रैल 1989 पृष्ठ 1
15. माजिद, इलियास : पृष्ठ संख्या 169
16. महतो, शैलेंद्र : पृष्ठ संख्या 559
17. अनुज, भुनेश्वर : पृष्ठ संख्या 213
18. दत्त, बलबीर : **कहानी झारखंड आंदोलन**, क्रॉउन पब्लिकेशन ,राँची, 2005, पृष्ठ संख्या 347
19. मीणा, केदार प्रसाद : **आदिवासी विद्रोह**, अनुज्ञा बुक, दिल्ली ,2018, पृष्ठ संख्या 133

पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा : झारखण्ड के निर्माण के एक आधार स्तम्भ

सीमा तलान*

भारत का 28 वाँ राज्य झारखण्ड अनोखा एवं अद्वितीय राज्य है। जंगल—झाड़, खनिज सम्पदा सम्पन्न, धन—धान्य से पूर्ण अपनी हरियाली लिये झारखण्ड विविधताओं का राज्य है। न सिर्फ प्राकृतिक विविधता बल्कि कला संस्कृति, खेल, भाषा—भाषी, जाति जनजाति के अनेकों रूप खुद में समेटे हुए झारखण्ड अपनी अलग पहचान बनाये हुए है। यहाँ जन्म लेने वाले ऐसे विभूतियों की लम्बी फेहरिस्त है जिनके नाम न सिर्फ राज्य बल्कि देश, काल और सीमा को पार कर वैश्विक पटल पर झारखण्ड की पहचान करा रहे हैं। अपूर्व शौर्य से पूर्ण स्वतंत्रता सेनानी बिरसा मुण्डा, वीर बुधु भगत, सिद्धु कान्हू, चाँद भैरव कला संस्कृति में मुकुन्द नायक, रामदयाल मुण्डा, खेल जगत में जयपाल सिंह मुण्डा, विमल लकड़ा, सुमराय टेटे, सामाजिक एवं राजनीतिक क्षेत्र में बंदी उराँव, जुएल लकड़ा, बोनिफेस लकड़ा, टेबले उराँव, पॉल दयाल, इग्नेस बेक, थियोडोर सुरीन आदि कई ऐसे नामों का कतार है जिनके अमिट योगदान से झारखण्ड गौरन्वित हुआ है। इतिहास के पन्नों में धूमिल आज के युवा वर्गों के बीच अपरिचित लेकिन बहुमुखी प्रतिभा के धनी पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा का नाम उन प्रतिभावानों में है जिन्होंने झारखण्ड के निर्माण में प्रारम्भिक भूमिका अदा की है। सामाजिक क्षेत्र में पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा के योगदान के कारण 1963 ई० में भारत सरकार ने उन्हें देश का तीसरा सर्वोच्च नागरिक पुरस्कार पद्मश्री से सम्मानित किया गया इन्होंने राष्ट्रपति राधा कृष्णन के हाथों पद्मश्री की पुरस्कार प्राप्त की।¹

झारखण्ड के वीर सपूत पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा का जन्म 13 सितम्बर 1894 ई० को राँची जिला के मुरगु नामक गाँव में हुआ था।² उसके पिता मसीह प्रकाश लकड़ा ईसाई धर्म के प्रचारक थे। माता करुणा तिकी एक घरेलू महिला थी। पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा का जन्म एक धार्मिक परिवार में हुआ था। बचपन में जुएल लकड़ा गाँव के बच्चों के साथ बकरी चराया करते थे। एक ग्रामीण परिवार में जन्मे पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा मुरगु में ही प्राथमिक शिक्षा प्राप्त की। इसके बाद उन्होंने लोहरदगा के मिशन बोर्डिंग स्कूल में शिक्षा प्राप्त की। 1910 ई० में गोस्सनर उच्च विद्यालय में दाखिला लिया। 1914 ई० में मैट्रिक की परीक्षा पास की। मैट्रिक पास करने के बाद उन्हें एक शिक्षक की नौकरी मिल गयी। उन्होंने राजगंगपुर में यू०पी० स्कूल

*शोधार्थी, इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

राजगंगपुर में एक प्राध्यापक बहाल हुए। आर्थिक स्थिति अच्छी नहीं होते हुए भी वे नौकरी से संतुष्ट नहीं थे उसे शिक्षा से काफी लगाव था नौकरी करते हुए उन्होने उच्च शिक्षा के लिए धन जमा किया। 20 वीं शताब्दी के प्रारम्भिक वर्षों में ऐसा उदाहरण एक बेमिसाल है। क्योंकि जिस समय लोगों का शिक्षा पर आकर्षण काफी कम था उस समय पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा नौकरी करते हुए शिक्षा पर रुचि रखते थे। उन्होने बी०ए० की पढ़ाई के लिए नौकरी तक छोड़ दी। 1915 ई० में उन्होने कलकत्ता में संत पौल्स महाविद्यालय में दाखिला लिया। 1920 ई० में उन्होने बी०ए० पास किया। एक ग्रामीण परिवार में जन्मे जुएल लकड़ा विदेश में उच्च शिक्षा प्राप्त की। उन्होने 1923 ई० में उच्च शिक्षा के लिए शिकागो, यू०एस०ए० गये।³ नोर्थ वेस्टर्न यूनिवर्सिटी इवन्सटन इलियानिस से उन्हें दो डिग्रियाँ प्राप्त हुई। बेचलर इन डिविनिटी बी०डी० और मास्टर ऑफ सेकरेड थियोलोजी। 1953 ई० में पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा को काठ बीरी (पीएच०डी०) की उपाधि प्राप्त हुई। पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा कई महत्वपूर्ण पदों पर प्रतिष्ठित हुए।

झारखण्ड के निर्माण के प्रारम्भिक चरण में पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा की भूमिका

15 नवम्बर 2000 ई० भारतीय इतिहास का वह पल जब भारत का 28 वाँ राज्य झारखण्ड का निर्माण हुआ 1912 में निर्मित बिहार राज्य को बाँट कर झारखण्ड का जन्म हुआ। 18 जिलों से बना झारखण्ड का निर्माण लगभग सौ वर्षों की लम्बी संघर्ष एवं कड़ी मेहनत का परिणाम है। झारखण्ड के निर्माण में यहाँ के मूल आदिवासियों का प्रत्यक्ष एवं अप्रत्यक्ष योगदान रहा है। यहाँ के विभिन्न संगठनों ने अपना सहयोग एवं नेतृत्व प्रदान किया। सर्वप्रथम पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा के प्रयास से छोटानागपुर 'उन्नति समाज' का निर्माण हुआ। उन्नति समाज एक पहला ऐसा संगठन था जिसमें सिर्फ आदिवासी ही शामिल हो सकते थे। उन्नति समाज से एकता की भावना आयी। हालांकि इस संगठन का उद्देश्य था तत्कालीन समस्याओं का समाधान करना। समाज में सुधार लाकर समाज समाज की उन्नति करना था। लेकिन छोटानागपुर उन्नति समाज एक आधार एवं मंच था जिसमें पहली बार झारखण्ड के समाज सुधार की विचार धारा आदिवासियों में पनपी। बन्दी उराँव, टेबले उराँव जुएल लकड़ा प्रारम्भिक आधार स्तम्भ थे जिन्होने छोटानागपुर उन्नति समाज की नींव डाली और समाज सुधार का बीड़ा अपने कंधों पर लिया। बिना किसी आर्थिक सहयोग एवं मदद के उन्होंने कार्य प्रारम्भ किया।

जिस प्रकार भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन के इतिहास में भारतीय जनता स्थानीय या क्षेत्रीय स्तर पर संगठित हुए फिर राष्ट्रीय स्तर पर भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस का निर्माण हुआ और उसके नेतृत्व में राष्ट्रीय आंदोलन का संचालन हुआ उसी प्रकार छोटानागपुर उन्नति समाज स्थानीय स्तर पर प्रारम्भिक संगठन था जिसकी नींव पर अन्य संगठनों का निर्माण होता गया। अन्ततः

अखिल झारखण्ड पार्टी का निर्माण हुआ, जिसके नेतृत्व में झारखण्ड राज्य का निर्माण हुआ।

झारखण्ड की स्वायत्तता का आन्दोलन मुख्यतः आदिवासियों द्वारा शुरू किया गया आन्दोलन था। उसका प्रारम्भिक स्वरूप जातीय था। 1920 ई० के बाद छिटपुट और अलग-अलग विद्रोहों के बदले अब यदि एक संगठित एवं स्थायी आन्दोलन बनने लगा। आन्दोलन के संगठन में, नेतृत्व में बदलाव आता गया। आन्दोलन जातीय स्वरूप से बदलकर झारखण्ड के प्रान्तीय आन्दोलन का रूप ले लिया।

झारखण्ड के निर्माण में प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष ब्रिटिश शासन की भी भूमिका थी। ब्रिटिश भारत में एक व्यापारी के रूप में आये। वे ब्रिटिश ईस्ट इण्डिया कम्पनी में माध्यम से व्यापार करते थे। प्रारम्भ में वे द० भारत में व्यापारिक एकाधिकार स्थापित किये। इसके बाद वे भारतीय राजनीति में दिलचस्पी लेने लगे। उस समय बंगाल भारत का एक समृद्ध एवं सम्पन्न प्रांत था। उसकी समृद्धता विदेशियों के लिए आकर्षण का केन्द्र था। बस यहीं से शोषण की प्रक्रिया प्रारम्भ हुई। ब्रिटिश व्यापारी पलासी युद्ध और बक्सर युद्ध में जीत दर्ज कर बंगाल पर राजनीतिक अधिकार स्थापित किये। 1769 ई० में ब्रिटिश ईस्ट इण्डिया कम्पनी को बंगाल, बिहार और उड़ीसा को दीवानी प्राप्त हुई। 1793 ई० में लार्ड कार्नवालिस ने भूमि का स्थायी बन्दोबस्त कर किसानों को भूमि से वंचित कर दिया और जमीन्दारों को भूमि का स्वामित्व प्रदान किया। किसान जमीन्दारों के शोषण के शिकार हुए। यहाँ के आदिवासी दोहरा शोषण के शिकार हुए। एक तरफ ब्रिटिश ईस्ट इण्डिया कम्पनी आदिवासियों का राजनीतिक एवं आर्थिक शोषण कर रही थी तो दूसरी तरफ जमीन्दारों के द्वारा शोषण किया जा रहा था। इसी परिदृश्य में ऐतिहासिक आन्दोलन की पृष्ठभूमि तैयार होने लगी। शोषण के खिलाफ आवाज उठने लगी। अधिकार एवं हक की मांग हुई। यह आन्दोलन आदिवासियों के बदतर शोषण का स्वभाविक परिणाम था।¹⁴ 1912 ई० में बंगाल से बिहार और उड़िसा राज्य को पृथक कर दिया गया। लेकिन यहाँ के आदिवासियों की आवाज थमी नहीं। अपने अधिकार एवं हक की आवाज बुलन्द होने लगी। आदिवासियों में एकजूटता कायम होने लगी। उनका संगठन एवं मंच बना। 1915 ई० में छोटानागपुर उन्नति समाज का निर्माण हुआ। सरकारी रूप से 1920 ई० में छोटानागपुर उन्नति समाज अस्तित्व में आयी। इसके निर्माण में बंदी उराँव, टेबले उराँव, जुलियस लकड़ा, पॉल दयाल, जुएल लकड़ा का नाम है।¹⁵

छोटानागपुर उन्नति समाज झारखण्ड के निर्माण का एक आधार स्तम्भ था जिसकी नींव पर एक-एक संगठन बनते चले गये। पहले छोटानागपुर उन्नति समाज, किसान सभा, छोटानागपुर कैथोलिक सभा, छोटानागपुर आदिवासी महासभा, सनातन आदिवासी महासभा, यूनाइटेड झारखण्ड पार्टी, झारखण्ड पार्टी आदि संगठन बनते गये। नये-नये नेतृत्व मिलते गया। आन्दोलन का स्वरूप बदलते हुए विकराल होता गया। झारखण्ड पार्टी के नेतृत्व में अलग झारखण्ड राज्य का स्वप्न साकार हुआ।

छोटानागपुर उन्नति समाज का गठन

बहुत सारे शिक्षित और राजनीति से प्रेरित आदिवासी युवक संगठित होने लगे ताकि अपने भाईयों का उत्थान कर सकें। जुलाई 1920 ई० में आदिवासी समुदाय के विभिन्न नेता जुएल लकड़ा के नेतृत्व में राँची में मिले और उन्होंने छोटानागपुर उन्नति समाज का गठन किया। छोटानागपुर के आदिवासियों के शोषण के खिलाफ लोकतांत्रिक ढंग से पहली संवैधानिक लड़ाई शुरू हुई। यह झारखण्ड राज्य की निर्माण की अप्रत्यक्ष रूप से शुरुवात थी। भविष्य से अनभिज्ञ आदिवासी छोटानागपुर उन्नति समाज से जुड़े। जिनका उद्देश्य था (क) छोटानागपुर को वर्तमान पिछड़ी हालत से उपर उठाना (ख) आदिवासियों के सामाजिक, धार्मिक दशा में सुधार लाना। उन्नति समाज के नेता शिक्षित एवं जागरूक थे। वे शांतिपूर्ण ढंग से कार्य करना चाहते थे।

पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा ने झारखण्ड के आदिवासियों को जागरूक किया। उन्होंने 'आदिवासी' नामक पत्रिका का प्रकाशन शुरू किया। जिस प्रकार भारतीय स्वतंत्रता संग्राम के समय बंकिम चन्द्र चटर्जी की 'आनन्द मठ' सोये हुए भारतीयों में नया जोश भर दिया उसी प्रकार 'आदिवासी' पत्रिका से आदिवासियों में नवचेतना आयी। यह आदिवासियों की पहली पत्रिका थी। पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा ने अपनी आवाज ब्रिटिश शासकों और तत्कालीन बिहार, बंगाल की प्रान्तीय सरकार, अधिकारियों, राजनीतिज्ञों एवं आम जनता तक पहुँचाने के लिए आदिवासी पत्रिका का प्रकाशन शुरू किया। इस पत्रिका में न केवल राजनीतिक तौर पर बल्कि बौद्धिक एवं सांस्कृतिक तौर पर भी आदिवासियों की राजनीतिक मांग को सैद्धान्तिक रूप से स्थापित किया। साथ ही भारतीय समाज और राजनीति में आदिवासी पद को प्रतिष्ठित किया।⁶ झारखण्ड को पिछड़ी स्थिति से उठाना तथा आदिवासियों के लिए नौकरी, राजकीय सेवाओं तथा प्रतिनिधि सभाओं में आरक्षण की मांग की गयी। और बिहार से अलग होकर बंगाल अथवा उड़िसा के साथ झारखण्ड के लिए एक अलग राज्य का दर्जा दिये जाने की बात कही जाती थी। एक अलग झारखण्ड की मांग यहाँ के आदिवासियों द्वारा छोटानागपुर उन्नति समाज के मंच से औपचारिक तौर पर प्रथम बार उस समय किया गया जब 1928 ई० में साइमन कमीशन भारत आया और इस क्षेत्र का दौरा किया था। उन्नति समाज के ही विशप वान ह्यूक और जोएल लकड़ा की अगुवाई में साइमन कमीशन को इस आशय का मांग पत्र दिया गया कि "यहाँ के आदिवासियों को विशेष सुविधा दी जाय तथा इसके लिए एक अलग प्रशासी ईकाई का सृजन किया जाय।"⁷ छोटानागपुर उन्नति समाज बनने के उद्देश्य कुछ सफल रहा क्योंकि अंग्रेजी हुकूमत के विरुद्ध एक राजनीतिक आंदोलन का सूत्रपात हुआ। छोटानागपुर उन्नति समाज के इस प्रयास से अंग्रेजी सरकार (साइमन कमीशन) ने 1930 ई० में छोटानागपुर के पाँच जिलों राँची, पलामू, हजारीबाग, मानभूम, सिंहभूम और संथाल परगना जिला को मिलाकर एक आंशिक रूप से अलग क्षेत्र घोषित किया था। यह सफलता का प्रथम चरण था।

किसान सभा :- छोटानागपुर उन्नति समाज में कुछ मतभेद हो गये। कुछ नेता समाज के सभी वर्ग के लोगों को शामिल करना चाहते थे जबकि कुछ शहरी और मध्यम वर्ग का तरफदारी कर रहे थे। ऐसी स्थिति में पॉल दयाल और टेबले उराँव छोटानागपुर उन्नति समाज से अलग हो गये वे अपना संगठन बनाये। 1931 ई० में किसान सभा का निर्माण हुआ। किसान सभा के नेताओं का विचार काफी क्रांतिकारी था। वे अपने उद्देश्यों की पूर्ति के लिए उग्र कार्य पर विश्वास करते थे। किसान सभा का स्वरूप इंडियन नेशनल काँग्रेस के उग्रवादी विचारधारा से मिलता-जुलता था।

छोटानागपुर कैथोलिक सभा :- विद्यार्थी सभा, छोटानागपुर उन्नति समाज और किसान सभा के नेता एंग्लिकन लूथरन तथा कुछ गैर ईसाई आदिवासी थे। इसमें कैथोलिकों को शामिल नहीं किया गया। फलस्वरूप कैथोलिको ने छोटानागपुर के आर्च बिशप के सहयोग से इग्नेस बेक और बेनिफेस लकड़ा ने छोटानागपुर कैथोलिक सभा की स्थापना की। छोटानागपुर कैथोलिक सभा का मुख्यालय राँची में रखा गया। इसके अध्यक्ष बेनिफेस लकड़ा और प्रथम सचिव इग्नेस बेक हुए। इग्नेस बेक के अनुसार आदिवासियों का उद्धार तभी संभव होता जब तीनों संगठनों में एकता होती और आदिवासियों की उन्नति के लिए एक पृथक राज्य की स्थापना की जाती। इसके बाद उन्नति समाज, कैथोलिक सभा और किसान सभा को सम्मिलित कर एक मजबूत एवं स्थायी पार्टी का निर्माण किया और इसे छोटानागपुर आदिवासी महासभा का नाम दिया गया।^{१०}

छोटानागपुर आदिवासी महासभा :- 1939 ई० से झारखण्ड के निर्माण के इतिहास में एक नये युग की शुरुआत हुई। एक नया संगठन एक नया नेतृत्व एवं नये उद्देश्य की शुरुआत हुई। 1938-39 ई० में इग्नेस बेक के प्रयास से छोटानागपुर आदिवासी महासभा की स्थापना हुई। इसकी बैठक राँची के हिन्दपीढ़ी में हुई। साहसी, कुशाग्र बुद्धि एवं वाकपटु व्यक्तित्व वाले जयपाल सिंह को छोटानागपुर आदिवासी महासभा का अध्यक्ष बनाया गया। जयपाल सिंह के नेतृत्व में छोटानागपुर आदिवासी महासभा एक विशाल राजनीतिक मंच बन गया।^{११} महासभा का उद्देश्य छोटानागपुर और संथाल परगना को मिलाकर एक अलग प्रान्त का निर्माण करना था। छोटानागपुर आदिवासी महासभा सिर्फ विश्वासन नहीं बल्कि बिहार से अलग अस्तित्व प्राप्त को लक्ष्य बनाया। प्रारंभ में महासभा काफी संकुचित था। केवल आदिवासी ही इसके सदस्य हो सकते थे बाद में गैर आदिवासी भी इसके सदस्य बनने लगे। इससे आदिवासी महासभा लोकप्रिय हो गया।

झारखण्ड पार्टी :- 1950 ई० के बाद से आदिवासी महासभा में बदलाव आया। अब आदिवासी महासभा झारखण्ड पार्टी के रूप में परिवर्तित हो गयी। 1950 ई० के बाद से झारखण्ड पार्टी एक राजनीतिक पार्टी के रूप में कार्य करने लगी। जिस छोटानागपुर उन्नति समाज की स्थापना में पद्मश्री रेवरेंड लकड़ा की सराहनीय भूमिका थी वह छोटानागपुर उन्नति समाज में परिवर्तन होता गया। समाज सुधार के उद्देश्य से जिस संस्था का निर्माण किया गया वह संस्था

का उद्देश्य पृथक झारखण्ड की मांग बन गयी। यहाँ के आदिवासियों का विचार था कि भारत की सबसे बड़ी संस्था भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेस में शामिल होकर आंदोलन को मजबूत आधार प्राप्त हो सकता है। अतः दोनों दलों के बीच 20 जून 1963 ई० को काँग्रेस और झारखण्ड का विलय हो गया लेकिन विलय के बाद झारखण्ड पार्टी में मतभेद उत्पन्न हो गया। 1963-68 ई० के बीच कई दलों का निर्माण हुआ। बिरसा सेवा दल, क्रांतिकारी मोर्चा, छोटानागपुर परिषद का निर्माण हुआ। बिरसा सेवा दल सबसे महत्वपूर्ण दल था। इसमें वामपंथी और उग्रवादी विचारधारा अधिक प्रभावशाली होने लगा। 1967-69 ई० के दौरान झारखण्ड आंदोलन का स्वरूप में बदलाव आया।

प्रथम चरण में आदिवासी तीर-धनुष और अन्य परम्परागत हथियारों से लैस आंदोलन में सक्रिय रूप से भाग लिये।

द्वितीय चरण में वामपंथी विचारधारा अधिक प्रभावशाली थी। 1969-80 ई० के बीच झारखण्ड आंदोलन कमजोर पड़ गया था। अन्य दलों की असफलता के बाद एक नये दल का उदय हुआ।

झारखण्ड मुक्ति मोर्चा :- 1973 ई० में झारखण्ड मुक्ति मोर्चा का गठन हुआ। इसके मुख्य नेता शिबू सोरेन और विनोद बिहारी महतो थे। उन्होंने समाज में फैली हुई बुराईयों के विरुद्ध आवाज उठाया। महाजनी प्रथा, शराब बन्दी, सामुहिक खेती और आदिवासी शिक्षा का अभियान चलाया। इससे जनजातीय समाज में एक नयी आशा जगी। झारखण्ड आंदोलन अपने लक्ष्य की ओर बढ़ने लगी। झारखण्ड लालखण्ड का नारा बुलन्द हुआ। झारखण्ड में विरोध, प्रदर्शन, बन्दी से आंदोलन और अधिक उग्र रूप ले लिया। भूतपूर्व प्रधानमंत्री इन्दिरा गाँधी ने झारखण्ड में आपात काल लगा दिया। शिबू सोरेन और विनोद बिहारी महतो को गिरफ्तार कर लिया गया। उनकी गिरफ्तारी से झारखण्ड आंदोलन शिथिल पड़ गया।

1976-77 ई० के बीच अलग झारखण्ड राज्य के निर्माण के लिए एकजुट प्रयास किया गया। झारखण्ड पार्टी, झारखण्ड मुक्ति मोर्चा, सी०पी० आई आदि दलों ने एक संयुक्त मोर्चा बनाया। उनका नारा था "खून दो हम आजादी देंगे"। झारखण्ड मुक्ति मोर्चा के महासचिव शिबू सोरेन और मार्क्सवादी समन्वय समिति के सांसद पी०के० राय के नेतृत्व में बिहार की राजधानी में आदिवासियों का विशाल जुलूस निकाला गया। पृथक राज्य अब केन्द्र सरकार के एजेन्डा में शामिल हो गया। पृथक झारखण्ड में पश्चिम बंगाल, बिहार, उड़िसा और मध्य प्रदेश के जिलों को शामिल किया गया। आर्थिक नाकेबंदी, हिंसक प्रदर्शन, बन्दी आदि का दौर चलने लगा। 1994 ई० में केन्द्र सरकार, बिहार सरकार और झारखण्ड के आंदोलनकारियों के बीच त्रिपक्षीय वार्ता हुई। इसी के परिणाम 9 अगस्त 1995 ई० को झारखण्ड क्षेत्र स्वशासी परिषद जैक का निर्माण हुआ। 1998 ई० में केन्द्र में भाजपा गठबंधन की सरकार बनी। भाजपा सरकार ने वनांचल राज्य से संबंधित बिहार राज्य पुनर्गठन विधेयक बिहार सरकार को भेजा।

बिहार के मुख्यमंत्री बिहार के बँटवारा के पक्ष में नहीं थे। लेकिन वे झारखण्ड के निर्माण का विरोध भी नहीं करना चाहते थे क्योंकि झारखण्ड मुक्ति मोर्चा का उसे समर्थन प्राप्त था। वे झारखण्ड राज्य के निर्माण के मामला को केन्द्र के अधिकार में मानते थे। बाद में बिहार के मुख्यमंत्री लालू प्रसाद यादव झारखण्ड के निर्माण के प्रबल विरोधी थे। उनका कहना था कि बिहार का विभाजन उनकी लाश पर होगा। 1999 ई० में केन्द्र में राष्ट्रीय जनतांत्रिक गठबंधन सरकार बनी। नयी सरकार ने अलग राज्य के विधेयक का प्रारूप तैयार किया। 2000 ई० में आम चुनाव में लालू प्रसाद यादव को कम सीटें मिली लालू प्रसाद यादव को सरकार बनाने के लिए काँग्रेस का समर्थन लेना पड़ा। काँग्रेस ने अलग राज्य के गठन और सत्ता में भागीदारी की शर्त पर सरकार गठन में मदद की। लालू प्रसाद यादव को झारखण्ड के निर्माण में सहमति देनी पड़ी। बिहार के 18 जिलों को अलग करने संबंधी झारखण्ड राज्य के प्रस्ताव को अगस्त 2000 ई० में लोकसभा ने स्वीकृत कर दिया।¹⁰ परिणामतः 15 नवम्बर 2000 ई० को भारत का 28वाँ राज्य झारखण्ड अस्तित्व में आया।

पद्मश्री रेवरेंड जुएल लकड़ा एक शिक्षित जागरूक आदिवासी व्यक्तित्व है। उनमें ईमानदारी, सच्चाई, उदारता, सरलता, मेहनत एवं लगन, मदद भावना भरी हुई थी। वे आदिवासियों की स्थिति को देखकर उनमें बदलाव लाना चाहते थे उनका उत्थान करना चाहते थे इसी के परिणाम स्वरूप उन्नति समाज का निर्माण हुआ। यह पहला प्रयास था इसी प्रयास ने अलग झारखण्ड राज्य का आधार स्तम्भ बना अलग झारखण्ड राज्य का निर्माण संभव हुआ।

संदर्भ सूची

1. घरबन्धु मासिक पत्रिका, जी०ई०एल०, मिशन प्रेस, राँची, 2008 पृ०-08
2. घरबन्धु मासिक पत्रिका, जी०ई०एल०, मिशन प्रेस, राँची, 2008 पृ०-08
3. घरबन्धु मासिक पत्रिका, जी०ई०एल०, मिशन प्रेस, राँची, 2008 पृ०-08
4. हिन्दुस्तान टाइम्स, 14 अप्रैल 1987
5. वीरोत्तम, वी० : **झारखण्ड : इतिहास एवं संस्कृति**, बिहार हिन्दी अकादमी, पटना, 2004, पृ०-385
6. NET www.bhaskar.com
7. हरिवंश : **झारखण्ड दिसुम मुक्तिगाथा और सृजन के सपने**, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, 2009, पृ०-50
8. विद्यार्थी, एल०पी० : **द डायनामिक्स ऑफ ट्राइबल लीडरशिप इन बिहार**, किताब महल पब्लिकेशन्स, इलाहाबाद, 1971, पृ०-89
9. सिंह, सुनील कुमार : **झारखण्ड परिदृश्य**, क्राउन पब्लिकेशन्स, राँची, 2009, पृ०-65
10. वीरोत्तम, वी० : **झारखण्ड : इतिहास एवं संस्कृति**, बिहार हिन्दी अकादमी, पटना, 2004, पृ०-401

सुशासन की भारतीय अवधारणा : एक ऐतिहासिक अध्ययन

प्रिया कुमारी*

‘सुशासन’ का अभिप्राय नागरिकों को अच्छे कानून और नीतियों के माध्यम से आर्थिक आजादी, शांति और अन्य सुरक्षा उपायों आदि को उपलब्ध कराना है।

सुशासन का अर्थ है, बेहतर सरकार, अच्छी सरकार और अच्छा शासन। सुशासन की खोज प्राचीनकाल से हो रही है। पाश्चात्य विचारकों में प्लेटो, हॉब्स, लॉक, रुसो, पेनी, मार्क्स आदि तथा भारतीय विचारकों में कौटिल्य, मनु, शुक्र, गांधी और अंबेडकर आदि के अलावा अनेक विद्वानों ने प्रत्यक्ष रूप से समाज एवं राज्य के प्रबंध या उसको शासित करने के सिद्धांत में अपना अमूल्य योगदान दिया।

भारतीय संविधान में नागरिकों को कुछ मुलभूत अधिकार दिये हैं, इनमें राज्य के नीति निर्देशक तत्व का भी उल्लेख किया गया है। निश्चित ही ‘सुशासन’ का अभिप्राय नागरिकों के मूल अधिकारों को गारंटी तथा नीति निर्देशक तत्व के स्वरूप में सरकार का विभिन्न नीतियों का जनहित में संपूर्ण कार्यान्वयन है।

सुशासन के लिए यह आवश्यक है कि शासन—व्यवस्था का उद्देश्य और आदर्श जनता का हित साधन और उन्नति होना चाहिए और यह तभी अच्छी तरह हो सकता है, जब शासन—शक्ति सर्वसाधारण जनता के हाथ में रहे।¹

सरल शब्दों में सुशासन का अभिप्राय देश से संबंधित मामलों का सभी स्तरों पर प्रभावशाली प्रबंधन, भौगोलिक अखंडता की गारंटी तथा सभी नागरिकों के कल्याण एवं सुरक्षा को सुनिश्चित करना है। दूसरे अन्य विद्वानों के लिए सुशासन का मतलब है कानून के उपस्थिति, मानवीय अधिकारों की सुरक्षा, ईमानदार योग्य सरकार, जवाबदेही, पारदर्शिता तथा खुलेपन की व्यापक उपस्थिति।

सुशासन जन सेवकों से जिम्मेवार होने की अपेक्षा रखता है। इनके कार्यकलापों में जनसेवा का लक्ष्य व्यापक रूप से सुनिश्चित होना चाहिए। सुशासन के लिए समाज के सभी छोटे—बड़े इकाईयों का प्रभावी, समानता, उत्तरदायी कार्यकुशलता होना चाहिए। इन जरूरतों का उल्लेख

*शोधार्थी, इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

सदियों पहले के ग्रंथों में वर्णित है। “सुशासन के लिए योग्य मंत्रियों का होना बहुत आवश्यक था, जो प्रांतों के लिए योग्य मंत्री परिषद् नियुक्त करते थे।”²

सुशासन हमेशा से राजनीतिक विचारकों, शिक्षाविदों का आदर्श विचार रहा है। किसी भी समाज में नागरिकों की बुनियादी चिंता होती है एक सुशासन देने वाली सरकार। इसके लिए सरकार की विभिन्न प्रणालियों को कुशल, प्रभावी आर्थिक एवं नैतिक रूप से न्यायोचित होना चाहिए। सुशासन की यह खोज लंबे समय से जारी है। सुशासन एक ऐसी प्रक्रिया है, जिसके द्वारा कोई भी सरकार सामाजिक व आर्थिक संसाधनों के लिए शक्ति का प्रयोग करती है। अर्थात् सुशासन के अंतर्गत यह देखा जाता है कि किसी राजनीतिक सत्ता के द्वारा किस प्रकार निर्णय लिए जाते हैं और उसका क्रियान्वयन कहाँ तक प्रभावी है। सुशासन एक बहुआयामी प्रक्रिया है, क्योंकि शासन करने की प्रक्रिया में केवल सरकार के अंग ही भाग नहीं लेते, बल्कि विभिन्न अंग भाग लेते हैं और सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक परिवेश पर उसका प्रभाव पड़ता है। इन प्रभावों का विश्लेषण किए बिना शासन प्रक्रिया को समझना मुश्किल है।

जिन राजनीतिक संस्थाओं को लोग पश्चिम की देन समझने के अभ्यस्त हैं, वे बहुत पहले भारत में ही फली-फूली थी।³ इसका स्पष्ट प्रमाण ‘कौटिलीय अर्थशास्त्र’ है। सुशासन किसी भी देश अथवा राज्य के लिए आवश्यक शर्त है। इसलिए प्राचीन भारतीय मनीषियों ने भी इसके महत्व को समझा और प्रारंभिक काल से ही सुशासन के लिए प्रयास किये।

एस०के० अयंगर के शब्दों में “प्राचीन भारत में प्रचलित शासन प्रणाली उन आदर्शों के बहुत निकट पहुँची दिखाई देती है, जिन्हें साकार करने के प्रयत्न में आधुनिक लोकतंत्र आज भी जुटा हुआ है।”⁴

प्राचीनकाल में देश का शासन गैर जिम्मेदार नहीं था, लोकमत और उसकी अभिव्यक्ति के स्वीकृत माध्यम विद्यमान थे, शासक करीब-करीब सभी मामलों में लोकमत का आदर करते थे, लोकमत का इतना प्रभाव था कि दुष्ट प्रकृति के या दुर्बल शासक को कभी-कभी सिंहासन त्यागना पड़ता था।⁵

सुशासन के लिए समाज के सभी छोटे-बड़े इकाइयों को प्रभावी, समानता, उत्तरदायी कार्य कुशल होना चाहिए। इन जरूरतों का उल्लेख सदियों पहले के ग्रंथों में मिलता है। प्राचीन भारतीय ग्रंथों ऋग्वेद, अथर्ववेद, महाभारत, अर्थशास्त्र आदि में सुशासन तथा मानवाधिकार को परिभाषित करने वाले मंत्र और उद्धरण प्राप्त होते हैं। प्राचीन भारत के विचारकों ने शासन के चार महत्वपूर्ण लक्ष्य निर्धारित किये थे – शांति, सुव्यवस्था, सुरक्षा और न्याय। अर्थात् शासन का प्रमुख लक्ष्य प्रजा का बहुमुखी उन्नति करना था। प्रारंभ में उपनिषदों आदि में मानव जीवन के समुन्नत विकास के लिए अर्थ, धर्म, काम और मोक्ष की अनिवार्यता पर बल दिया गया था। धर्म

का वास्तविक अभिप्राय 'सदाचार' ही था, जिससे राज्य और नागरिक सदा ही उन्नति के पथ पर अग्रसर होते रहे। अर्थात् प्राचीन समय में राज्य का स्वरूप लोक कल्याणकारी था।⁶

महाभारत में इसका स्पष्ट वर्णन आता है –

“न वै राज्यं न राजाऽसीन च दण्डो न दाण्डिकः।

धर्मणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम्।।”

अर्थात् पहले न कोई राजा था, न राज्य था, न दण्ड और न दण्ड देने वाला, समस्त प्रजा धर्म के द्वारा ही एक-दूसरे की रक्षा करती थी।⁷

'महाभारत' के अनुसार प्रारंभ में समाज में सुशासन था। लोगों में लोभ, मद, मोह, मत्सर, ईर्ष्या, चोरी, लूट जैसे अवगुण नहीं थे, बाद में चलकर लोगों पर मोह छा गया। वेदों का नाश होने लगा, धर्म भी नष्ट हो गया।

प्राचीन भारत में सुशासन का विस्तृत वर्णन 'कौटिल्य अर्थशास्त्र' में मिलता है। ये सभी बातें जो 'अर्थशास्त्र' में वर्णित हैं। ये सुशासन के आवश्यक तत्व हैं, जिस शासन में इनकी कमी होगी, वो शासन सुशासन नहीं होगा।

अर्थशास्त्र के अनुसार धर्म द्वारा शासित राज्य में दण्ड की जो व्यवस्था थी, वो सभी के लिए समान थी। जिससे सभी वर्णों को समान लाभ प्राप्त हुआ। 'अर्थशास्त्र' राजनेताओं के लिए दिशा निर्देशक ग्रंथ है। सुशासन की इस कार्य का महत्व भारतीय समाज में अभी भी है।

कौटिल्य के अर्थशास्त्र में हमें कल्याणकारी राज्य का व्यापक विचार मिलता है। कौटिल्य के अनुसार अर्थशास्त्र एक निरंतर प्रक्रिया है। वे अर्थशास्त्र को धर्म से भिन्न मानते हैं और उनके अनुसार राज्य का एकमात्र उद्देश्य जनकल्याण होना चाहिए। वे अर्थशास्त्र को विद्वानों द्वारा लिखित सभी प्राचीन पुस्तकों का संग्रह मानते हैं।

कौटिल्य से पूर्व भी राज्य का स्वरूप लोक कल्याणकारी था। राज्य के इस कल्याणकारी स्वरूप की अवधारणा रामायण, महाभारत, पुराणों आदि में स्पष्ट रूप से मिलती है। यहाँ तक भी कहा गया है कि यदि किसी राजा के राज्य में प्रजा को दुःख भोगना पड़ा तो वह राजा नरकगामी होती है।⁸ अर्थात् प्राचीन भारत का प्रथम और अंतिम लक्ष्य प्रजा का पालन करना ही होता था।

कौटिल्य के 'अर्थशास्त्र' में 'सुशासन' के लिए हर तरह के निर्देश दिये गये हैं। राजा का कर्तव्य चरित्र तथा कार्यों पर कौटिल्य ने पूर्ण रूप से नियंत्रण रखने को कहा है। राजा को सर्वोत्तम बनाने के लिए अर्थशास्त्र में निर्देश भी दिये हैं।

“प्रजा सुखे सुखं राज्ञः प्रजानां च हिते हितम्।

नात्मप्रिय हितं राज्ञः प्रजानां तु प्रियं हितम्।।”

अर्थात् प्रजा के सुख में राजा का सुख और प्रजा के हित में राजा का हित है। अपने आप को अच्छे लगने वाले कार्यों को करने में राजा का हित नहीं है, बल्कि उसका हित तो प्रजा को अच्छे लगने वाले कार्यों के संपादन करने में है।¹⁰ एन०सी० बंदोपाध्याय के अनुसार ‘कौटिल्य’ एक सच्चे राष्ट्रीय राजा की कल्पना करता है। ऐसे राजा को जो राष्ट्रीय रीति-नीति और भाषा में अपने अस्तित्व को भी विलीन कर दे।¹¹

‘अर्थशास्त्र’ में राजा प्रजा को सेवक माना गया और उसकी शक्ति का स्रोत भी जनता रही। अतएव राजा ‘धर्मप्रवर्तक’ होते हुए भी जनता की नैतिकता में न तो हस्तक्षेप करता है, न उसका निर्देशन। धर्मसूत्रों के बाद अर्थशास्त्र में संप्रभुता का नया रूप आया, जिसमें सभी भाग ले रहे थे और साथ ही राज्य जनकल्याण एवं न्यायिक प्रशासन के रूप में अनेक ऐसे कार्य अपने हाथ में ले रहा था जो कभी सामाजिक और आर्थिक संस्थाओं एवं जनजातियों की सभाओं से संपन्न हो रहे थे।¹²

कौटिल्य ने राजा या राज्य के जिन कार्यों का उल्लेख किया है, वे लोक-कल्याणकारी राज्य के कार्य के अंतर्गत आते हैं। यह इस बात का संकेत करता है कि उस समय भी कल्याणकारी राज्य का स्वरूप था।¹³ राजा के कल्याणकारी कार्यों के अंतर्गत अनेक कार्य आते हैं – प्राकृतिक आपदाओं से प्रजा की रक्षा करना, स्त्रियों, पीड़ितों को संरक्षण देना, विद्वानों का सम्मान करना, राज्य में अस्पताओं, धर्मशालाओं का निर्माण करना, विधवा, बीमार, अनाथों को संरक्षण देना, विद्यार्थियों को सहायता देना, न्याय करना, देश की रक्षा का प्रयत्न करना आदि आते हैं।¹⁴

कौटिल्य ने राज्य के कार्यक्षेत्र को न केवल राजनीतिक क्षेत्र तक सीमित रखा, वरन् उसे सामाजिक, आर्थिक व धार्मिक क्षेत्रों तक विस्तृत कर दिया है। राज्य को मात्र कानून-व्यवस्था लागू करने वाला यंत्र नहीं माना। वरन् उसे सामाजिक-आर्थिक उत्थान का एक महत्वपूर्ण उपकरण के रूप में चित्रित किया है। कौटिल्य का राज्य मात्र एक आरक्षी नहीं था, बल्कि एक चिकित्सक और एक समाज सुधारक भी था, वह लोगों के अंतःकरण और दूरदर्शिता का भी प्रतीक था तथा उसका संबंध लोगों के सदाचार और सद्प्रवृत्तियों से भी था।¹⁵

कौटिल्य की शासन पद्धति का स्वरूप सुशासन था, जिसके व्यवहार से भारतवासी उस समय इतने सुखी, संतुष्ट और संपन्न थे, जिसके फलस्वरूप यहाँ चारों ओर सुव्यवस्था और शांति के साथ देश में समृद्धि भी थी। कौटिल्य की शासन पद्धति के नियमों का इस समय भी देश के अनुसार

संशोधित करके उपयोगी बना सकते हैं, क्योंकि जनता का सुख और संतोष ही राज्य का सबसे बड़ा बल है।¹⁶ कौटिल्य ने एक व्यापक दृष्टिकोण के सहारे प्राचीन परम्पराओं और समकालीन परिस्थितियों को समझने का प्रयास किया तथा इसकी एक विशिष्ट समीक्षा भी प्रस्तुत की है।

कौटिल्य ने आर्थिक गतिविधियों पर राज्य को नियंत्रण स्थापित करने को कहा है, इसका उद्देश्य निश्चित रूप से राज्य और प्रजा जनो के हित में कृषि और औद्योगिक क्षेत्र की अनियमितताओं के उत्पातों को रोकना है।¹⁷ जिससे भ्रष्टाचार को रोका जा सके, निश्चित रूप से यह सुशासन को दर्शाता है। कौटिल्य ने शिल्पियों, व्यापारियों और अन्य राज्य के कर्मचारियों पर दृष्टि रखने का निर्देश दिया है, जिससे वे जनता का शोषण न कर सकें और अपराधी तय होने पर सजा का निर्देश दिया है। कौटिल्य के अनुसार प्रजा के धन पर अमात्यों की कुदृष्टि रहती है। इसलिए ईमानदार लोगों को अर्थ मंत्री बनाया जाय, वरना भ्रष्टाचार को बढ़ावा मिलेगा और सुशासन स्थापित नहीं होगा।¹⁸

अर्थशास्त्र में कहीं भी धर्म का उदाहरण प्राप्त नहीं होता है। कौटिल्य ने परंपरा का अंधप्रवाह स्वीकार नहीं किया। वे राजनीतिशास्त्र के सैद्धांतिक पक्ष के स्थान पर उसके व्यवहारिक पक्ष पर बल देते हैं। अतएव 'अर्थ' को जीवन का आधार माना और दण्डनीति की परिभाषा पर भौतिक शक्तियों का प्रभाव स्वीकार किया। इस प्रकार अर्थशास्त्र का संक्षिप्त रूप हुआ "जन उपलब्धियों के लिए सरकार का विज्ञान।"¹⁹

भंडारकर के अनुसार 'अर्थशास्त्र' में सामाजिक अनुबंध नहीं, सरकार का अनुबंध है, जिसमें राजा एवं उसकी प्रजा का विवेचन है।²⁰ कौटिल्य राजा को लौकिक तथा पारलौकिक कल्याण का प्रतीक मानते हैं। कौटिल्य ने राज्य को केवल नागरिकों की आंतरिक एवं बाह्य सुरक्षा का काम ही नहीं सौंपा है, वरन् व्यक्ति के जीवन के पूर्ण विकास के लिए राज्य को आवश्यक माना है।²¹

उनके अनुसार राजा को प्रजा के हितों को अपना पावन व्रत समझ कर उसको संपादित करना चाहिए। उसके कार्यों में प्रजा के द्वारा संपादित होने वाले कार्य का भी उत्तरदायित्व सम्मिलित हो जाता है। उसको प्रजा के पारस्परिक मतभेदों को शांत करने, दान देने, प्रजा पालन की सम्यक् व्यवस्था करने, अपने शत्रु-मित्र से यथावत् व्यवहार करने आदि की विभिन्न प्रक्रियाएँ उचित रूपेण संपादित करने चाहिए।

श्यामलाल पाण्डेय के अनुसार चाणक्य जब प्रजाहित की बात करते हैं तो उनका आशय यह है कि राजा को प्रजा के सुख में अपना सुख और प्रजा के दुःख में अपना दुख समझना चाहिए। राजा को कोई ऐसा कार्य नहीं करना चाहिए जो उसके स्वयं के हित के लिए हो या स्वयं के स्वार्थ की भावना से ओत-प्रोत हो। प्रजा का प्रिय होना तथा उनके लिए कल्याणकारी कार्य करना यही राजा के मुख्य कार्य होने चाहिए।²² तभी सुशासन की स्थापना होगी।

राजा को अपने राज्य में भ्रमण भी करना चाहिए, जिससे कि उसको इस बात का ज्ञान हो सके कि उसके अधिकारियों ने प्रजा को कहीं अनुचित ढंग से सताया तो नहीं है। राजा को सदैव अपनी प्रजा का पक्ष लेना चाहिए। यदि किसी पदाधिकारी का विरोध सामान्य जनता के द्वारा किया जाता है तो राजा को चाहिए कि वह उसको पदच्युत कर दे। जिससे भ्रष्टाचार को बढ़ावा न मिले। राजा को अपनी प्रजा के मध्य एकता को स्थापित करने का प्रयास करें।²³ जिससे प्रजा में सामंजस्य बना रहे। लोक कल्याणकारी राज्य का नामकरण चाहे कितना ही आधुनिक हो, पर इसकी मूल मान्यता पर्याप्त प्राचीन है। महाभारत तथा अग्निपुराण में इससे संबंधित विचार प्रकट किये गये हैं। 'अरस्तु' ने भी इसका उल्लेख किया है। 'राब्सन' की मान्यता है कि कल्याणकारी राज्य का सिद्धांत मानव जाति के जितना ही पुरातन है। 'केंट' के अनुसार यह एक ऐसा राज्य है जो व्यापक रूप से समाज-सेवाएँ प्रदान करता है। इसका मुख्य उद्देश्य नागरिकों को सुरक्षा प्रदान करना है।²⁴

कौटिल्य का राज्य प्रजा जनो के लिए 'पालने से कब्र तक' सभी प्रकार के कार्यों का संपादन करता है। उसके राज्य के कार्य बहुआयामी होने के साथ-साथ सकारात्मक है।²⁵

एक शासक और शासन की महत्ता की कसौटी है, जन-कल्याण के लिए कार्य। कौटिल्य का राजा बाहरी शत्रुओं के लिए कठोर था, परंतु सामान्य जनता के लिए सर्वथा कल्याणकर था।²⁶

लोक कल्याण की साधना के इस महान कर्तव्य के पालन की दृष्टि से कौटिल्य ने राजा के अधिकारों के विषय में यह प्रतिपादित किया है कि वे अनियंत्रित असीमित तथा निरंकुश नहीं होने चाहिए। उन्होंने राजा तथा राजपद के अधिकारों को लोक कल्याण के महान कर्तव्य के अधीन कर दिया है।²⁷

कौटिल्य ने राजा को प्रजा के साथ उसी प्रकार व्यवहार करने को कहा है जैसा पिता को पुत्र के साथ करना चाहिए। पिता अपने पुत्र को शिक्षा के द्वारा गुणवान बनाता है और पीछे उसे अपना मित्र और संपत्तिदाता मानता है। पिता का कर्तव्य पुत्रों को स्वस्थ, धनवान, धनी और सुखी बनाते हुए उसकी निरंतर उन्नति करता रहे।²⁸

'अर्थशास्त्र' में वर्णित शासन व्यवस्था तथा राजा के कर्तव्यों का अध्ययन करने से यह प्रमाणित हो जाता है कि 'सुशासन' के विचार से प्राचीन काल के भारतीय परिचित थे एवं प्राचीन भारत में सुशासन स्थापित था। भारत में स्वतंत्र संघर्ष के दौरान स्वराज्य और सुशासन एक-दूसरे के पर्याय बन गए। हाल के समय में शासन के मुद्दे ने शोधकर्ताओं, नीति-निर्माताओं और संपूर्ण अंतर्राष्ट्रीय समुदाय का ध्यान अपनी ओर आकर्षित किया है।

सुशासन की अवधारणा चौदहवीं शताब्दी से व्यवहार हो रही है। हाल के समय में सुशासन को प्रजातांत्रिक ढाँचे में समर्थ और प्रभावी रूप से जोड़ा गया है।

महात्मा गांधी के विचारों में सुशासन की साफ झलक मिलती है, वे राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक कार्यों में अंतर नहीं करते थे। उनका मानना था कि मनुष्य के सभी कार्य एवं समस्याएँ मूल रूप से नैतिक हैं और उनका समाधान भी नैतिक उपायों से ही संभव है, वे व्यक्ति को राजसत्ता का पालन करने का तभी तक निर्देश देते हैं, जब तक उनकी चेतना इसे नैतिक माने। वे 'रामराज्य' की अवधारणा के समर्थक थे।²⁹

वर्तमान की यह स्थिति है कि मनुष्य को मनुष्यता का बोध कराने के लिए हर संभव प्रयास किये जा रहे हैं। इसी परिप्रेक्ष्य में मानवाधिकार की चर्चा हो रही है। मानवाधिकार वे अधिकार हैं जो मनुष्य को मनुष्य होने की वजह से मिलते हैं, वर्तमान में पूंजीवाद, बाजारवाद, सामाजिक कुरीतियाँ, जातिप्रथा, बाल विवाह, अशिक्षा, गरीबी आदि मानवाधिकार के हनन के प्रमुख कारण रहे हैं। इसलिए समय-समय पर समाज सुधारकों और सरकार द्वारा इसे रोकने का भरपूर प्रयास किया गया। किंतु प्रशासन द्वारा ही लगातार मानवाधिकारों का उल्लंघन हो रहा है। ऐसे में वह "सुशासन के लक्ष्य तक नहीं पहुँच सकता है।"³⁰

सुशासन की स्थापना के लिए अनिवार्य तत्व हैं –

(1) भागीदारी, (2) कानून का शासन, (3) पारदर्शिता, (4) संवेदनशीलता, (5) सर्वसम्मति, (6) समता, (7) प्रभाविता व सक्षमता, (8) उत्तरदायित्व।

प्रशासन में इन तत्वों की स्थापना के फलस्वरूप सुशासन को लाया जा सकता है।

देश में वर्तमान सरकार ने कुछ वर्ष पूर्व (25 नवम्बर, 2014) को 25 दिसम्बर के दिन "सुशासन दिवस" मनाने की घोषणा की। इस दिन को मनाये जाने का उद्देश्य देश में मौजूदा प्रशासन को प्रतिबद्ध करना और लोगों को इसका ज्ञान प्रदान कराना। इसका एक अन्य उद्देश्य में अच्छा और प्रभावी शासन लाने के लिए अच्छे और प्रभावी नियमों को लागू करना भी है। ताकि सुशासन के जरिये लोगों की और देश की प्रगति हो सके।³¹

इसका उद्देश्य लोगों को प्रशासन के समीप लाना भी है, ताकि वे सुशासन की प्रक्रिया में भाग लेकर अपना योगदान दे सकें। सुशासन दिवस के द्वारा हर व्यक्ति के मन में हर कमजोर व्यक्ति के लिए जो अपने अधिकार और तरक्की के अवसर प्राप्त करने में असमर्थ है, उसके लिए बेहतर दृष्टिकोण उत्पन्न करने का प्रयास किया जाता है।

इस तरह से कहा जा सकता है कि हर व्यक्ति को उन्नति के लिए समान अवसर प्रदान करना शक्ति का समान विभाजन और सबको समान अधिकार ही सुशासन है। साथ ही शक्तिशाली और शक्तिहीन का पारस्परिक सहयोग भी एक तरह का सुशासन है।³²

संदर्भ सूची

1. केला, भगवान दास *"कौटिल्य की शासन पद्धति"*, हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, संवत्-1998, पृष्ठ सं०-15.
2. सिंह, ओम प्रकाश *"प्राचीन भारतीय प्रशासनिक एवं वैधानिक संस्थाएँ"*, भारत भारती प्रकाशन, जौनपुर, पृष्ठ सं०-93.
3. मजुमदार, आर०सी० *"कारपोरेट लाइफ इन एंशिंट इंडिया"*, फिरमा के०एल० मुखोपाध्याय, कोलकाता, वर्ष-1920, पृष्ठ सं०- 122.
4. शर्मा, आर०एस० *"प्राचीन भारत में राजनीतिक विचार एवं संस्थाएँ"* राजकमल प्रकाशन प्रा०लि०, नई दिल्ली, वर्ष-1990, पृष्ठ सं०-24.
5. वही, पृष्ठ-24.
6. सिंह, अनीता *"सुशासन का लक्ष्य, मानवाधिकार और पत्रिकाएँ"* डब्ल्यू डब्ल्यू डब्ल्यू डॉट रचनाकार डॉट ऑर्ग
7. "महाभारत शांतिपर्व" रामनारायण दत्त, शास्त्री पांडेय 'राम', गीताप्रेस, गोरखपुर, अध्याय-59, श्लोक-14.
8. "कौटिल्य का अर्थशास्त्र" समीक्षात्मक अध्ययन (भारतीय अर्थशास्त्र के परिप्रेक्ष्य में), उमाशंकर प्रसाद श्रीवास्तव, प्रकाशन संस्थान, नई दिल्ली, 1988, पृष्ठ सं०-20.
9. सिंह, अनीता *"सुशासन का लक्ष्य, मानवाधिकार और पत्रिकाएँ"* पूर्वोद्धृत
10. "कौटिलीयम् अर्थशास्त्रम्" जे० जॉली, मोतीलाल बनारसीदास, द पंजाब संस्कृत बुक डिपो, लाहौर, वर्ष-1923, अधिकरण-19, अध्याय-1.
11. शर्मा, आर० एस० *"प्राचीन भारत में राजनीतिक विचार एवं संस्थाएँ"* पूर्वोद्धृत, पृष्ठ सं०-23.
12. प्रसाद, मणिशंकर *"कौटिल्य के राजनीतिक एवं सामाजिक विचार"*, मोती लाल बनारसीदास, दिल्ली, 1998, पृष्ठ सं०- 166-170.
13. कांगले, आर० पी० *"द कौटिल्या अर्थशास्त्रा"*, भाग-3, मोतीलाल बनारसी दास, वाराणसी, वर्ष-1965, पृ० सं०-119.
14. प्रसाद, मणिशंकर *"कौटिल्य के राजनीतिक एवं सामाजिक विचार"* पूर्वोद्धृत, पृष्ठ सं०-36.
15. चौधरी, आर० के० *"कौटिल्य आइडिया एण्ड इंस्टीट्यूशन"*, पृष्ठ सं०-194.
16. केला, भगवान दास *"कौटिल्य की शासन पद्धति"*, पूर्वोद्धृत, पृष्ठ सं०-9.
17. प्रसाद, मणिशंकर *"कौटिल्य के राजनीतिक एवं सामाजिक विचार"* पूर्वोद्धृत, पृष्ठ सं०-147.

18. गैरोला, वाचस्पति **“कौटिलीयम् अर्थशास्त्रम्”**, चौखम्बा विद्या भवन, वाराणसी, 1984, अधिकरण-4, अध्याय 1-2.
19. त्रिपाठी, हरिहरनाथ **“प्राचीन भारत में राज्य और न्यायपालिका”**, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1965, पृष्ठ सं० 21-22.
20. वही, पृष्ठ-23.
21. शर्मा, हरिशचंद्र **“प्राचीन भारतीय राजनीतिक विचार एवं संस्थाएँ”**, कॉलेज बुक डिपो, जयपुर, पृष्ठ सं०-84-85.
22. त्यागी, महाबीर सिंह **“हिन्दू राज्य शास्त्र”** संजीव प्रकाशन, मेरठ, चतुर्थ संस्करण, पृष्ठ सं०-100.
23. वही, पृष्ठ-100.
24. शर्मा, हरिशचंद्र **“प्राचीन भारतीय राजनीतिक विचार एवं संस्थाएँ”** पूर्वोद्धृत, पृष्ठ सं०-256.
25. प्रसाद, मणिशंकर **“कौटिल्य के राजनीतिक एवं सामाजिक विचार”** पूर्वोद्धृत, पृष्ठ सं०-196.
26. गोयल, श्री राम **“नंद-मौर्य साम्राज्य का इतिहास”**, कुसुमांजलि प्रकाशन, मेरठ, वर्ष-1932, पृष्ठ सं०-166.
27. कुमार, राजेन्द्र **“कौटिल्य (चाणक्य) की राज्य व्यवस्था का परवर्ती युग पर प्रभाव तथा वर्तमान में उपयोगिता”** शोध-प्रबंध, बुंदेलखंड विश्वविद्यालय, झाँसी, 2008, पृष्ठ सं०-354.
28. केला, भगवान दास **“कौटिल्य की शासन पद्धति”**, पूर्वोद्धृत, पृष्ठ सं०-262.
29. सिंह, महेश प्रसाद **“गांधी के सपनों का भारत”**, ज्ञान गंगा, दिल्ली, वर्ष- 2009, पृष्ठ सं०-18.
30. सिंह, अनीता **“सुशासन का लक्ष्य मानवाधिकार और पत्रिकाएँ”** पूर्वोद्धृत
31. डब्ल्यू डब्ल्यू डब्ल्यू डॉट दीपावली डॉट को डॉट इन (26 अक्टूबर, 2018)सुशासन दिवस का 2008 का महत्व।
32. वही।

प्राचीन भारतीय समाज में वर्ण व्यवस्था की भूमिका

ममता कुमारी*

ऋग्वैदिक समाज रक्त संबंध पर आधारित था तथा इस पर कबीलाई तत्त्वों का प्रभाव देखा जा सकता है। वर्ण व्यवस्था का भारतीय समाज में महत्वपूर्ण स्थान है जो ऋग्वैदिक काल से वर्तमान काल तक सामाजिक व्यवस्था के रूप में विद्यमान है। इस व्यवस्था के अन्तर्गत भारतीय समाज का वर्णों में विभाजन किया गया था।¹ प्रारंभ में वर्ण व्यवस्था का आधार रंग-भेद या प्रजातीय धारणा ही थी, परन्तु उत्तर वैदिक काल के परवर्ती युग तक यह व्यवस्था ऊँच-नीच और रूढ़िगत भावनाओं के कारण जटिल होती गयी।

वर्ण व्यवस्था की उत्पत्ति :- वर्ण व्यवस्था का उद्भव कैसे और किन परिस्थिति में हुआ यह विचारणीय है। संभवतः वर्ण-व्यवस्था का विकास इतिहास के कार्मिक घटनाओं के साथ हुआ और इसके पूर्ण विकास में शताब्दियाँ लगी होंगी। समाज में इस व्यवस्था की उत्पत्ति के संबंध में अनेक सिद्धान्त प्रतिस्थापित हैं।

दैवी या परम्परागत सिद्धान्त :- प्राचीन धर्मशास्त्रों में वर्णों की उत्पत्ति दैवी मानी गयी है और उनके विभाजन को आदरपूर्वक पवित्र माना गया है। इस सिद्धान्त के अनुसार वर्णों की उत्पत्ति दैवीय या ईश्वरकृत है। ऋग्वेद के पुरुष सुक्त में वर्ण संबंधी उत्पत्ति का विवरण इसका मूल कहा गया है। इसके वर्णन के अनुसार वर्णों की उत्पत्ति विराट् पुरुष से हुई थी। विराट् पुरुष अर्थात् ब्रह्मा के मुख से ब्राह्मण, बाहु से क्षत्रीय, उरु से वैश्य तथा पद से शुद्र उत्पन्न हुए।² इस उदाहरण से यह प्रकट होता है कि समाज का चार भागों में विभाजन अत्यन्त प्राचीन है।

गुण का सिद्धान्त :- वर्ण व्यवस्था की उत्पत्ति के मूल में गुणों को भी अभिव्यक्ति मानी गयी। इसके आधार पर यह प्रकट किया गया है कि मनुष्य अपने गुणों से महान् होता है, न कि अपने वंश अथवा परिवार से। ये गुण कई प्रकार के माने गये हैं। गीता में तीन प्रकार के गुणों का उल्लेख है – यथा सत्व, रज और तम। सत्व गुण सुख का, रजस गुण कर्म का और तम गुण अज्ञान का द्योतक माना गया है। इन्हीं गुणों से मनुष्य का विकास होता है। सत्व गुण ब्राह्मण माना गया जिसमें रजो गुण था वह क्षत्रिय जिसमें रजस तथा तमस् दोनों गुणों का मिश्रण था वह वैश्य तथा जिसमें तमोगुण था वह शुद्र माना गया।³ अतः वर्णव्यवस्था की उत्पत्ति का यह गुणात्मक सिद्धान्त माना जाता है। मनु ने भी तीन प्रकार के गुणों का उल्लेख किया है, यथा तमोगुण प्रतिकूल ज्ञान से युक्त था।⁴

*शोधार्थी, इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

त्वचा के रंग से संबंधित सिद्धान्त :- वर्ण का अभिप्राय रंग से भी होता है। ऋग्वैदिक युग में आर्य और अनार्य वर्णों की पृथकता त्वचा के रंगों से भी था। अतः वर्ण का रंग अर्थ तत्कालीन युग में सर्वाधिक प्रयुक्त था।⁵ ब्रह्मा ने ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शुद्र की उत्पत्ति की जिनका रंग क्रमशः श्वेता, लोहित, पीत और असित (कृष्णवर्ण) थे।⁶

कर्म और धर्म संबंधी सिद्धान्त :- सामाजिक व्यवस्था में कर्म तथा धर्म का सिद्धान्त महत्वपूर्ण है। विभिन्न वर्गों के अलग-अलग कर्म निर्धारित थे और कर्मों के आधार पर वर्णों का वर्गीकरण हुआ। वैदिक युग के अत्यंत प्रारंभिक काल में जो लोग विद्या, शिक्षा, तप, यज्ञ आदि में लगे थे उन्हें ब्राह्मण वर्ग के अंतर्गत रखा गया। जो वर्ग शासन संचालन और राज्य व्यवस्था में योग देता रहा तथा जिसका प्रधान कर्म देश की रक्षा, प्रशासन आदि था क्षत्रिय वर्ण से संबंधित किया गया। पशुपालन, कृषि और व्यापार जिनका कर्म था वे वैश्य वर्ण के हुए। बौद्धग्रंथ मज्झिम निकाय में भी कहा गया है— दास आर्य हो सकता है और आर्य दास।⁷ इस कथन से भी स्पष्ट होता है कि कर्म से भी कोई व्यक्ति दास हो सकता था और कर्म से भी आर्य। महाभारत में उल्लेखित है कि सर्वप्रथम ब्राह्मण ही समाज में था बाद में अपने कर्मों के कारण समाज के कई वर्ण हो गये।⁸

जन्म से संबंधित उत्पत्ति का सिद्धान्त :- ब्राह्मण परिवार में उत्पन्न व्यक्ति अयोग्य और अज्ञानी होकर भी ब्राह्मण है और पूज्यनीय भी माना गया और चारों वर्णों में 'श्रेष्ठ' भी।⁹ उदाहरण स्वरूप उत्तरवैदिक काल में विश्वामित्र जन्म से क्षत्रिय थे परन्तु उनमें सभी ब्राह्मणोचित गुण विद्यमान थे फिर भी उन्हें ब्राह्मण नहीं कहा गया। इस प्रकार विश्वामित्र कर्म से ब्राह्मण होकर भी जन्म से क्षत्रिय होने के कारण क्षत्रिय कहलाये। इससे स्पष्ट है कि वर्ण व्यवस्था जन्म पर आधारित थी।¹⁰

प्राचीन भारतीय समाज के प्रारंभिक काल में वर्ण शब्द का प्रयोग ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शुद्र के लिए नहीं होता था। यह केवल ऋग्वैदिक कालीन आर्य एवं दस्युओं के दो परस्पर विरोधी दलों के लिए प्रयुक्त होता था। यद्यपि ऋग्वेद में अनेक स्थलों पर ब्राह्मण क्षत्रिय शब्दों का प्रयोग हुआ है लेकिन आज की तरह वर्ण व्यवस्था का उल्लेख नहीं है। ऋग्वेद की पुरुष सुक्त को छोड़कर कहीं भी वैश्य और शुद्र का प्रयोग नहीं मिलता है। बाद के ब्राह्मण उपनिषद् आदि में तो स्पष्ट रूप से वर्ण व्यवस्था की परिपाटी चल पड़ी। जैसे ऐतरेय ब्राह्मण में सोम को ब्राह्मणों को राजन् कहा गया है और क्षत्रिय को न्यायविरुद्ध।

राज्य के उदय में वर्णों की भूमिका का महत्व मुख्यतया जीवन निर्वाह के साधन जुट जाने पर लोगों को चार वर्णों में विभाजित किया गया। ब्राह्मणों का कर्म पूजा-प्रार्थना, क्षत्रियों का युद्ध, वैश्यों का उत्पादन तथा शुद्रों का शारीरिक श्रम निश्चित हुआ। जाहिर है यह विभाजन

पूजा-प्रार्थना और युद्ध करने वालों के पक्ष में था और उत्पादकों के सजग वर्गों के विरोध की आशंका बराबर बनी रहती थी।¹¹ इसलिए वायु पुराण में यह कहा गया है कि वर्णों के कर्त्तव्य तो नियत कर दिए गए लेकिन इन्होंने इन्हें पूरा नहीं किया और ये एक दूसरे का विरोध करने लगे।¹² इस बात की ओर ध्यान जाने पर ब्रह्मा ने क्षत्रियों के दंड और युद्ध का कर्म नियत किया। उसी ग्रंथ में राज्य की उत्पत्ति का ऐसा ही विवरण देते हुए कहा गया है कि ब्रह्मा ने वर्णाश्रम स्थापित किया और वे एक-दूसरे से झगड़ने लगे। अतः वे मनु के पास गए जिसने प्रियव्रत और उतानपाद नामक प्रथम दो राजाओं को उत्पन्न किया। तब से राजा दण्डाधारी होने लगे।¹³ इस पौराणिक दृष्टि के अनुसार विभिन्न वर्गों के आपसी संघर्ष को रोकने के लिए राज्य का उदय हुआ। स्पष्टतया इसमें आधुनिक विचारधारा के इस सिद्धान्त का पूर्वाभाष मिलता है कि वर्ग संघर्षों को रोकने की आवश्यकता के फलस्वरूप राज्य का अस्तित्व कायम हुआ।¹⁴

इस प्रकार प्राचीन भारत के प्रारंभिक समाज में वर्ण व्यवस्था का आधार कर्म था। कर्म में परिवर्तन के साथ वर्ण में भी परिवर्तन हो जाता अर्थात् वर्ण विभाजन पेशे से संबंधित था। ऋग्वेद में एक स्थल पर एक बालक के कथन का उल्लेख है जिसमें वह कहता है कि “मैं एक कवि हूँ, मेरे पिता चिकित्सक तथा माता अनाज पिसती हैं” अर्थात् इस काल में एक ही परिवार के लोग विभिन्न वर्णों से संबंधित कार्यों को करते थे। हम देखते हैं कि इस काल में पर्याप्त सामाजिक गतिशीलता विद्यमान थी।

उत्तर वैदिक काल में चतुर्थ व्यवस्था पूरी तरह स्थापित हो गई। इस काल में वर्ण व्यवस्था को व्यापक प्रोत्साहन मिला अर्थात् इस काल में ऋग्वैदिक काल की सामाजिक गतिशीलता बाधित होने लगी। वर्ण व्यवस्था में सर्वश्रेष्ठ स्थान ब्राह्मणों का था। ब्राह्मणों ने यज्ञ की पद्धति के माध्यम से अपने को स्थापित किया। ब्राह्मणों के बाद क्षत्रियों का स्थान। ‘क्षत्रिय’ का अर्थ है ‘क्षेत्र पर नियंत्रण करने वाला’। लौह शास्त्रों के होने से युद्धों को प्रोत्साहन मिला, जिससे क्षत्रियों की स्थिति सुदृढ़ हुई। तीसरा वर्ण वैश्यों का था जो एक मात्र करदाता समूह था। इसे ‘अनस्य बालिकर्त्ता’ कहा गया है। उपर्युक्त तीनों वर्णों को द्विज को स्तर प्राप्त हुआ। इनसे पृथक वर्ण क्रम में सबसे नीचले स्तर पर शुद्र थे। शुद्रों की सामाजिक स्थिति निम्न थी। इनका दायित्व था ऊपर के तीनों वर्णों की सेवा करना। फिर भी शुद्रों को अछुत की स्थिति प्राप्त नहीं थी उन्हें राजा राज्यभिषेक में भी भाग लेने का अधिकार था।

वस्तुतः छठी सदी ई०पू० में व्यापक आर्थिक अधिशेष ने सामाजिक प्रतिस्पर्धा को प्रोत्साहित किया। उत्पादन अधिशेष पर नियंत्रण स्थापित करने के लिए ब्राह्मणों एवं क्षत्रियों के बीच प्रतिस्पर्धा प्रारंभ हो गई थी। इस काल में जनजातीय समाज पूरी तरह वर्ण विभाजित समाज में तब्दील हो गया था तथा वर्णक्रम में उच्च स्थान प्राप्त करने का अर्थ था। उपलब्ध उत्पादन

अधिशेष पर व्यापक दावा प्रस्तुत करना। यही वजह है कि क्षत्रिय वर्ण भी उच्च सामाजिक दर्जा प्राप्त करने के लिए ब्राह्मणों के साथ प्रतिस्पर्धा प्रारंभ कर दी। यह महज संयोग नहीं हो सकता कि आरंभिक उपनिषदों विदेहो की भूमि पर रची गयी जो स्वयं क्षत्रिय थे। कुछ क्षत्रियों ने ब्राह्मणों के शैक्षणिक एकाधिकार को चुनौती देते हुए दार्शनिक राजा का स्तर ग्रहण किया। पाली ग्रंथ में हमें नये प्रकार का वर्णक्रम देखने को मिलता है खत्तिय-वामन-बेस्स-सुद। दूसरी तरफ वैश्य वर्ण का समर्थन भी विरोधी पंथों को प्राप्त हुआ। वे एक मात्र उत्पादक एवं करदाता वर्ण थे फिर भी उनका स्थान निम्न था। यही वजह है कि वैश्य वर्ण भी तत्कालिक वर्ण व्यवस्था से विक्षुब्ध था। इस तरह वर्ण व्यवस्था धीरे-धीरे जटिल होता गया परन्तु इसको चुनौती देने के लिए अनेक पंथों का निर्माण हुआ। इसके अतिरिक्त कर्म एवं पूर्णजन्म की अवधारणा का संबंध तात्कालीन आर्थिक एवं सामाजिक परिवर्तन से था। वस्तुतः कर्म एवं पूर्णजन्म की अवधारणा तत्कालीन समाज को स्थायित्व देने के लिए लायी गयी थी।

संदर्भ सूची

1. सेनार्ट, इमार्शल : **कास्ट इन इंडिया**, लंदन, मेथुन 1930, पृ0सं0- 46
2. ऋग्वेद संहिता : सं0 मैक्समूलर, सायण भाष्य सहित, चौखाम्बा, संस्कृत सीरीज ऑफिस, वाराणसी, 1966, 10/90/12
3. मनुस्मृति : चौखाम्बा संस्कृत सीरीज ऑफिस, वाराणसी, 1952, XII- 26
4. उपरिवत् XII- 27
5. धुर्ये, डॉ. जी. एस. : '**कास्ट एण्ड क्लास इन इंडिया**, बम्बई, 1950, पृ0- 40
6. महाभारत शान्तिपर्व, चित्रशाला प्रेस, पूना, 1932, 188/5
7. मज्झिम निकाय, राहुल सांस्कृत्यायन एवं भिक्षु धर्मरक्षित महाबोधिसभा सारनाथ, वाराणसी, 1951, पृ0- 93
8. महाभारत 'शांतिपर्व' उपरिवत्- 188/10
9. ब्राह्मण्ड पुराण, वेक्टेस्वर प्रेस, बंबई 1913, 2/7/133
10. आपस्तवं धर्मसूत्र, संपा0 जी0 बुलर, बंबई, 1932, 1/1/1/5
11. शर्मा, रामशरण : **प्राचीन भारत में राजनीतिक विचार एवं संस्थाएँ**, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली 2013, पृ0- 67
12. वायुपुराण, संपा रा0 ला0 मित्र 2 खण्ड, बि0ई0 कलकत्ता, 1880, I, VIII, 155-60
13. वायुपुराण उपरिवत् I 57, 55-58
14. एंजेल्स, एफ0 : **दि ऑरिजिन ऑफ फैमिली**, प्राइवेट प्रोपर्टी एण्ड दि स्टेट, मास्को 1948, पृ0- 244

The Economic Life of the People in Vedic Age

Shanti Serophina Tudu*

Abstract

The Rig-Vedic Aryans were mostly scattered in villages. The word nagara (city) does not occur in the hymns. We find indeed mention of purs which were occasionally of considerable size and were sometimes made of stone (asmamayi) or of iron (ayasi). Some were furnished with a hundred walls (satabhuji). But the purs were in all probability rather ramparts or forts than cities, and served as places of refuge, particularly in autumn, as is suggested by the epithet Saradi applied to them in some passages. It is significant that, unlike the later texts, the Rig-Veda makes no clear mention of individual cities like Asandivat or Kampila. Regarding the organisation of the village we have a few details. There was an official styled the Gramani who looked after the affairs of the village, both civil and military. We have also reference to a functionary called Vrajapati who may have been identical with the Gramani, and who led to battle the various Kulapas or heads of families.

Keywords : *Rigveda, agriculture, cattle, trade, crops, irrigation*

Introduction

Earlier to Vedic age, human beings were nomadic and used to live a life of wandered. But life's basic necessities made him settle down which was due to the emergence of family concept. Tired of wandering life, man got an idea of staying at one place of permanence and this was necessitated as he had to provide security to his family- wife and children. With the emergence of the concept of family life, man started feeling the dire requirement that is to say, food, shelter and clothing- means to eat, to cover him and a nest or house to live in. Thus he started searching for a fit place with facility of making arrangements for eating as well as to cover himself with clothes to have decent living. The more permanent settling down of the tribe led to a change of occupation. From tending herds of cattle they took to agriculture, particularly when, with the use of iron, the clearing of land became a less arduous task.¹ Information on agricultural practices in the Vedic literature is mostly sporadic, not in the form of narrative account. Agriculture embraces, two fold activities raising of crops involving a number of practices, and domestication of animals.

* Research Scholar, University Department of History, Ranchi University, Ranchi

The Vedic Aryans pursued pastoralism and agriculture as the mainstay of their livelihood. According to Max Muller, the term Arya, derived from the root, ar, to stir, i.e., stirring of soil by means of stick or plough, shows Aryans were cultivators before separation as Indo-Iranian and Indo-Aryan. The Vedic Aryans for their existence on Indian soil had to fight against many obstacles. Appeasement of natural phenomena in form of anthropomorphic deities for existence and prosperity made them close to nature and natural objects.² Reference in the Rig Veda shows that agriculture was the main industry of the Aryans. It was the principal occupation of the village folk. They ploughed the fields by means of a pair of oxen bound to the yoke. There were heavy ploughs which required twenty four oxen to draw them. Cultivated fields were known as Urvara or Khestra. Water was led into them by means of irrigation canals. They knew the use of manure. There are copious hymns devoted to ploughing, in which the Vedic Aryans invoked the blessings of their Gods for plenty of crops, rains and welfare of their cattle. Barley and wheat were the principal produce of the field, but oilseeds and cottons were also cultivated. Rice was perhaps not extensively grown.

During the later Vedic age, agriculture continued to be one of the principal occupations of the people. It was considerably improved and the varieties of crops raised were many, including rice, barley, wheat, oilseeds etc. Considerable improvement was also effected in agricultural implements and sometimes as many as twenty four bullocks were yoked to a plough. Much land was brought under cultivation. The fertile plains, cultivated by the people, yielded two harvests a year. But the cultivator was not free from trouble. His cultivation generally suffered from moles and other creatures. There is a reference in an Upanishad passage about hailstorms or swarms of locusts that sadly affected the land of the Kurus and compelled many people to migrate. Though the people, including even men of wealth, still lived in village, yet the amenities of city life were no longer unknown. We find in certain villages that the peasant proprietors, working in their own fields, were being replaced by a class of land lords who secured possession of entire villages. Transfer of land, however did not meet popular approval during this age and allotments could only be made with the consent of clansmen.

Analysis of related data on agriculture contained in the Vedic texts shows three prominent phases. The early phase shows struggle for fertile field. The twin god Dyava-Prithvi is extolled for snatching fertile fields from the Dasyus or non-Aryans and granting them to the Aryan people.³ Agricultural pursuits were thus not very easy for the Vedic Aryans at the early stage. Prayers to different Godheads for copious rain and other favourable conditions congenial for raising of food crops (anna) and animal resources is frequent in the Rigvedic Mantras. Agriculture occupied such an important place that Surya was conceived as having three bonds in three Lokas. His bond in water, i.e., habitable world, explained by commentator Sayana are tillage, rain and seed.⁴ Thus in this hymn Vedic ideas on three essentials of Krsi

(agriculture) is presented through this imagery of Surya in form of Asva. A very few grain-crops are mentioned in the Rigveda. Yava (barley) is one among them. Obviously this shows the particular settlement area of the people at that time was favourable for cultivation of yava. Divinity was imposed on every condition of nature. The entire agricultural operations were given a spiritual domination. This is found in the idea of Ksetrapati, presiding deity of agriculture, indicating either Rudra or Agni, supervising all the agricultural activities.⁵ The second phase from the Yajurvedic period when eastward movement of the Vedic people started, shows advancement in crop production. Yajurvedic texts mention a number of food grain crops and other crops. Extollation of nature and other elements found ritualistic application. So also come black rites in forms of charms for protection of field crops and cattle from harmful elements or natural phenomena as well as for their prosperity during Atharvedic period. All these things were culminated in the development of ideas about spirit of agriculture and vegetation and guardians of furrow. The agricultural spirits were specially propitiated and worshipped at the time of sowing of seed, reaping and storing in threshold.⁶ A tinge of magic practice is explicit in the third stage, i.e., in the Sutra period. Agriculture in the Vedic period was thus a religious-social activity with all its ancillary aspects from soil to weather forecasts.

The rearing of cattle and other domestic animals was not less important than agriculture. Cattle breeding were an important means of living. Cows were held in great respect. The wealth and prosperity of the Aryans depended upon the possession of a large number of cows. Herds of cattle were daily led to the pastures by the gopas (cowherd). Among other domesticated animals were the draught ox, the horse, the dog, the goat, the ass and the sheep. The ewes of the land of Gandhara were famous for their wool. A primitive kind of irrigation came early into use. Animal husbandry or domestication of animals though developed widely with the flourish of cultivation of crops, its beginning is traced in prehistoric period of Mesolithic and Neolithic sites in India. For three reasons animal husbandry was encouraged as part of agricultural practises: for carrying loads (as beast of burden), for protecting agricultural produce, and for productive values needed either for agricultural operations as manures or as supplement to food from cultivated crops. The Vedic-chalcolithic period was pre-eminently a period of cattle-culture. The other domestic animals, specified in the Yajurveda are, horse, mule, ass, sheep and goat.⁷ The Rigveda concentrates on cattle, horse, sheep and goat. Dog is also mentioned in this text as a draught animal. Breeding, rearing and tending as different components of domestication of animals are discussed in the Vedic texts. Different breed of cattle was identified by particular marking on the ears given by the cattle-breeders. These markings also helped in the selection of suitable partners for mating.⁸

People in general were familiar with the different breeds of cattle. They had their

respective requirements in agricultural economy. Among them two were prominent: milch cattle (dhenu) and draught breed (anadvan).⁹ The other required breeds were those that had early maturity and mating capacity. The Yajurveda recognizes a particular breed which attained physical maturity at the age of five.¹⁰ The later Vedic age shows proficiency in producing particular cattle breed attaining mating capacity at the age of three or four.¹¹ The wild ancestors of domesticated cattle were known as gaura and gayal.¹² Breeding was also practised with regards to other domestic species. Breeds were known on the basis of breeding regions. Horses of Indus, and Sarasvati were highly esteemed and so was also the sheep of Gandharva-breed which had high food producing capacity.¹³ Nourishment of cattle by feeding green grass, water and barley is recommended in the Rigveda for increase of milk-yield.¹⁴ Proper penning in two types of pen, open pasture (gostha) and cow stall (gosala) and three regular occasions of pasturing were performed for the welfare of cattle property. Utilization of animal power in agriculture are evident in the following practises:¹⁵ (i) ploughing by oxen and sheep, (ii) transportation of agricultural produce by carts drawn by oxen, stallions, rams and dogs, (iii) carrying water to field, and (iv) use of animal manures consisting of blood of cows and cow dung. The Iron Age or the period of the later Vedic texts gave much incentive to cattle breeding. Raising of stud bulls by special feed consisting of salt and other substances is mentioned.¹⁶ Cattle breeding became a religious rite. Not only much attention was devoted to the breeding, rearing and tending of domestic animals, cattle disease was given proper attention and generally cured by the application of a medicinal plant, sahadevi¹⁷ (a variety a *Sida cordifolia* with yellow flowers). In agriculture cow dung as manuring substance and clarified butter and honey as fertilizing substance for seeds in pre-sowing treatment are notable. The extensive use of honey for this purpose implies bee-culture.¹⁸

Agriculture led to trade. With the clearing of the land eastwards along the Ganges Valley, the river becomes a natural high way of trade, the numerous settlements on its bank acting as markets.¹⁹ The more wealthy landowners, who could afford to employ others to cultivate their land, were the potential traders, since they had both leisure and capital. Thus the trading community arose from an originally landowning section of society. To start with, trade was restricted to local areas, and the Aryans probably did not venture very far afield: yet there are references in the Rigveda to ships and sea voyages, which could not have been entirely imaginary. The west-Asian maritime centres along the Persian Gulf may have attempted to retain as much of the Indian trade from the time of the Harappa people as was possible, although more than likely this trade was restricted to the coastal areas and probably did not make an impact on the Aryan economy. The less advanced technology of the Aryans had a restrictive influence and tended to confine the possibilities of trade to local areas. Barter was the common practise in trade, the cow being the unit of value in large scale transaction, which further limited the geographical reach of a particular trader.²⁰ The nishka is also mentioned as

a measure of value. Later it came to be the name of a gold, but at this stage it may have merely a measure of gold.

The Vedic Aryans were not indifferent to trade and industry. Besides trade with foreign countries or alien tribes, there must have been brisk inland trade. Commerce was largely controlled by the people called *Pani*. They were probably non-Aryans and famous for their niggardliness. Trade probably was carried on by barter. The standard unit of the value was cow, but necklet of gold (*nishka*) was also used as means of exchange. No gold coins of old indigenous type have been yet discovered in India. But it seems certain that the transition to the use of coined money was clearly prepared by the *nishka*, which came to have a definite weight, though not the hall mark of state treasury. There is also in the Rigveda, in an enumeration of gifts, reference to the golden *mana* which was probably a kind of weight-unit.

The later Vedic period saw the rise of diverse arts and crafts. We hear of smiths and smelters, who certainly had something to do with iron working from about 10,000 BC. The vedic people might have used the copper mines of Khetri in Rajasthan, but in any event, copper was one of the first metals to be used by them. Copper objects are found in Painted Greyware sites. They were used principally for war and hunting and also for ornaments. Weaving was confined to women but practised on a wide scale. Leather work, pottery and carpentry made great progress. Both Vedic texts and excavation indicate the cultivation of specialized crafts. Jewellers are also mentioned in later Vedic texts, and they possibly catered to the needs of the affluent section of the society.²¹

The simple arts of a civilized life were practised by the Aryans of the Rigveda. There were weavers of wool and cotton together with the workers in the subsidiary industries of dyeing and embroidery. The wood-worker, the metal-worker, the tanner and the potter may also be mentioned in this list. The wood-worker not only made chariots, wagons, houses and boats but carved work of finer type, such as, artistic cups. The metal-worker designed all types of weapons, implements and ornaments from various types of metals including gold and the mysterious *ayas*. It was said that *ayas* was either copper or bronze or iron. The art of tanning and the use of hide were well-known. The tanner made water-casks, thongs, bowstrings, reins and hand guards for the protection of the archers. Spinning and weaving was done by men as well as women. The latter displayed their skill in sewing and the plaiting of mats from grass and reeds. The potter also served the people by his art. Those who practised these professions were not looked down upon as inferiors. The chief means of transport by land were chariots (*ratha*) and wagons, the former generally drawn by horses and the latter by oxen. Riding on horseback was also in vogue. Roads were haunted by highwayman (*taskara, stena*) and forests were infested by wild animals. But travelling was fairly common. It was a question of debate whether marine navigation was practised in the Rigvedic Age. The identification of the Vedic *mana*, a weighing unit, with the

Babylonian weighing unit-manah, makes us conclude that there was a very close intercourse between Vedic India and distant lands beyond seas.²²

The Aryans knew well the art of architecture and sculpture. There are many references to mansions supported by a thousand columns and provided with a thousand doors. There were stone castles and structures with a hundred walls. Allusions to images of *Indra* point out, according to some scholars, the beginning of sculpture. The science of medicine had also made some advances. It had distinguished a large number of diseases. But the physician (*bhishak*) was still a fiend-slayer and a healer of diseases. Herbs, plants and drugs were discovered by the physicians of the age to cure various diseases. But people practised charms and spells also. They considered them as efficacious as the herb or drugs. Prayers for long life were frequently offered. The story that when the leg of *Vispata* was cut off in a battle it was replaced with the iron one indicates some progress in surgery. Some definite progress was made in astronomy, and certain stars had already been observed and named. Industries had increased with leaps and bounds and were greatly specialized. The variety of industrial occupation was remarkable. There are many references about hunters, fishermen, ploughmen, domestic servants, field servants, cooks, basket-makers, rope-makers, fire-rangers, chariot-makers, bow-makers, carpenters, tanners, hide-dressers or furriers, washermens, dryers, weavers, barbers, potters, smiths, musicians, merchants, money-lenders and others.²³ Women mostly participated in industrial pursuits as makers of embroidered garments, workers in thorns, dryers, makers of baskets, etc. A class of hereditary merchants (*Vanija*) came into being. The use of silver was increased and various types of ornaments were made out of it. There were inland trade with the *Kiratas* inhabiting the mountains. They exchanged the herbs, which they dug up on the high ridges, for clothes, mattresses and skins. Reference to ganas or corporations and the sreshthins or eldermen indicate that merchants were probably organized into guilds.

The house (*harmya*) was large enough to contain not only a large family, but also pens for cattle and sheep, and evidently had many rooms with a special place for the Grahapatha fire which was kept continuously burning. Houses apparently were generally built of wood as in the Rigvedic period. The *Dhandhani* (treasure-house) mentioned in the *Taittiriya Aranyakas* was probably a special type of room or house. The Atharvaveda mentions *Patninam Sadan* or a part of the house known as women's apartment. A seat with a pillow or cushion or coverlet, a bed and a couch were among the articles of furniture mentioned. As regards means of transport there were wagons (*anas*) drawn by oxen, chariots (*rathas*) for war and sports, and a plough vehicle (*vi-path*) used for bad tracks. Riding of horses and elephants was in use. The Rigveda devotes two complete hymns in praise of the horse. Almost all the Vedic gods are associated with it, and this in particular applies to *Indra* and his companions, the *Maruts*. Though the people frequently pray for *paja* (children) and

pasu (cattle), they also specifically ask for horses, sometimes as many as a thousand.²⁴ Ships and boats were plying in rivers and seas. They were popular mode of transport.

Conclusion

Economy in the Vedic period was sustained by a combination of pastoralism and agriculture. There are references, in the Rigveda, to the levelling of fields, seed processing, and storage of grains in large jars. War bounty was also a major source of wealth.²⁵ Economic exchanges were conducted by gift giving, particularly to kings (bali) and priests (dana), and barter using cattle as a unit of currency. The transition of Vedic society from semi-nomadic life to settled agriculture in the later trade and competition for resources. There are also references to boats and oceans. Book x of the Rigveda refers to both eastern and western oceans. Individual property ownership did not exist and clans as a whole enjoyed rights over lands and herds.

References

1. Thapar, Romila : *"A History of India- Volume 1"*, Penguin Book Ltd, England, 1966, p-35
2. Muller, Max : *"Biographies of words"* in *"The Earliest Aryan Civilization"*, Collected Works, Vol.X, p-134-135
3. Rigveda, : IV.38.1
4. Ibid, I.163.4
5. Ibid, IV.57.1-8
6. Keith, A.B. : *"The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads"*, Harvard Oriental Series, Vol.31. (Reprint) Motilal Banarasidas, 1970, Vol I, pp-186-188.
7. Samhita, Maitrayani : i.5.10; Rigveda, viii.46.28.
8. Rigveda, x.62.7.
9. Samhita, Taittiri : iv.3.5.1 (the terms pacmhavam and pacmhuhi); Maitrayani Samhita, iii.4.2.
10. Samhita, Maitrayani : iv.2.1, 9, 14
11. VarahaSrauta-Sutra xxvi.32.10
12. Rigveda, i.16.5
13. Vedic Index, Vol. I, p-43
14. Rigveda, x.102, 10; x.27.8

Journal of Historical Research

15. Ibid, iv.57.4,8
16. Kausika Sutra, 20.25
17. Atharvaveda, vi. 6.6-6 (vi.29.4-6)
18. Kausika Sutra, xxiv 2
19. Thapar, Romila : Op-cit, p-35
20. Ibid, p-36
21. Sharma, R.S. : "*India's Ancient Past*", Oxford University Press, New Delhi, 2005, pp-120-121
22. Majumdar, R.C., Raychaudhuri, H.C. & Datta, Kalikinkar, : "*An Advanced History of India*", Macmillan Publishers, United Kingdom, 1946, p-53
23. Taittiriya Brahmana, III.4
24. Sharma, R.S. : Op-cit, p-95
25. Singh, Upinder : "*A History of Ancient and Early Medieval India: from the Stone Age to the 12th century*", Pearson India Education Service Pvt. Ltd., Uttar Pradesh, 2009, p-191

ॐ

वैदिक काल में अग्नि एवं यज्ञ : एक पर्यावरणीय वैज्ञानिक विमर्श

संगीता कुमारी*

“ॐ धो शान्तिरन्तरिक्षः शान्तिः, पृथ्वी शान्तिरापः शान्तिः, रोषधयः शान्तिः।
वन्स्पतयः शान्तिविश्वे देवाः, शान्तिब्रह्म शान्तिः, सर्वःशान्तिः, शान्तिरेव शान्तिः,
सामा शान्तिरोधी॥ ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः” (यजु.३६.१७)

पर्यावरण एक व्यापक शब्द है। इसके अंतर्गत सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड की पूरी भौतिक, रासायनिक एवं जैविक कारकों की एक सम्पूर्ण समष्टिगत इकाई कार्य करती है, जो किसी जीवधारी अथवा पारितंत्रिय आबादी को प्रभावित करते हैं तथा उनके रूप, जीवन एवं जीविता को तय करते हैं। यानि सूक्ष्म जीवाणु से लेकर कीड़े-मौकोड़े, जीव-जंतु, पर्वत – पहाड़, नदी, हवा, जलवायु, सूर्य किरण इत्यादि सभी इसके महत्वपूर्ण भाग हैं कितना रोमांचपूर्ण है उपरोक्त यजुर्वेद से उद्धृत यह शान्तिपाठ का श्लोक जो प्राचीन भारतीय विद्वतजनो के पर्यावरणीय वैज्ञानिक संकल्पना को एक विहंगम पटल पर प्रस्तुत करते हैं। तथा जो वास्तविक पर्यावरण संतुलन का अर्थ विश्व को बताते हैं कि कैसे धुलोक से लेकर पृथ्वी के सभी जैविक – अजैविक यानि अदृश्य आकाश (धुलोक), नक्षत्र दृश्य आकाश, पृथ्वी एवं उसके सभी घटक—जल, ऑषधि, वनस्पति एवं सम्पूर्ण संसाधन (देव) एवं ज्ञान – संतुलन के बीच संतुलन रहे तभी व्यक्ति व विश्व में संतुलन कायम रह सकता है।¹ आज पर्यावरण संतुलन का मुद्दा विश्व का सर्वाधिक महत्वपूर्ण मुद्दा है आज के समय की यह ज्वलंत मांग बन चुकी है की, हम पर्यावरण का सही एवं सारगर्भित अर्थ समझे परन्तु भारत के सन्दर्भ में सर्वाधिक महत्वपूर्ण बात यह है कि – इस सारगर्भित ज्ञान का एक विपुल इतिहास इसके प्राचीन गर्भ में समाया हुआ है, जिसे आज वापस आत्मसात करने की आवश्यकता है। ज्ञातव्य हो की प्राचीन भारतीय वैदिक कालीन संस्कृति पर्यावरणीय ज्ञान एवं विमर्श का एक ऐसा अतुलनीय भंडार है, जिसे हम जितना समझते हैं, प्राकृतिक सानिध्य एवं समीपता से उनकी वैज्ञानिक संकल्पना हमें उतनी ही आश्चर्यचकित कर देती है यद्यपि वैदिक कालीन ज्ञान पर्यावरणीय सन्दर्भों से भरा पड़ा है परन्तु यहाँ हम वैदिक काल में अग्नि एवं यज्ञ की संकल्पना एवं इसके पर्यावरणीय वैज्ञानिक विमर्श पर ही ध्यान केन्द्रित करेंगे।

*शोधार्थी, इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

अग्नि एवं यज्ञ के वैज्ञानिक विमर्श :

वैदिक काल में अग्नि एवं यज्ञ का इतिहास वास्तव में विचार विमर्श हेतु एक उर्वरक पर्यावरणीय मसला है, कि कबसे सभ्यताएं उस समय विशेष – जब तथाकथित, विज्ञान एवं वैज्ञानिक विमर्श की उतनी उन्नति नहीं हुई थी – लोग विज्ञान, प्रकृति तथा पर्यावरण सुरक्षा का इतना गहरा संज्ञान रखते थे तथा उसके संरक्षण हेतु प्रतिबद्ध भी थे। उस समय उनके द्वारा अपनाई गई वो सभी विधियाँ चाहे वो, आध्यात्मिक हो या, भौतिक या फिर व्यवहारिक, आज सभी अत्यंत ही वैज्ञानिक व सारगर्भित जान पड़ती हैं। यह समझना बड़ा रुचिकर होगा की वैदिक काल में यज्ञ एवं अग्नि की इतनी प्राथमिकता किस मुद्दे के मद्देनजर होगी? ज्ञातव्य हो की आज जब हम यज्ञ हवन, की बातें करते हैं तो कुछ लोग कहते हैं कि – यह मात्र धार्मिक ढकोसला व धन की बर्बादी से अधिक कुछ नहीं है, तथा इससे निकलने वाला धुआं तो स्वयं ही प्रदूषणकारी होगा परन्तु वास्तविकता इससे बिलकुल विपरीत है। कल्पना कीजिये, यदि यज्ञ मंडप से कार्बनडाईऑक्साइड असीमित गति से निकलती होती, तो ऐसी दमघोटू तथा प्रदूषणकारी अवस्था में वहां किसका बैठना संभव होता? तथा विज्ञान के नियम के अनुसार कोई भी पदार्थ कभी नष्ट नहीं होता अपितु उसका मात्र रूप बदल जाता है यथा – बर्फ का जल में बदल जाना, जल का वाष्प में बदल कर उड़ जाना परन्तु रूप बदलने का अर्थ नष्ट होना नहीं बल्कि अवस्था परिवर्तन हैं अर्थात् यज्ञ में डाले गए पदार्थ सूक्ष्म होकर आकाश में पहुंच जाते हैं तथा यज्ञ में पड़ी पौष्टिक, सुगन्धित और रोगनाशक औषधियों की हवन सामग्री पर्यावरण की शुद्धि करती हैं।²

वैदिककाल एवं अग्नि की संकल्पना :

यदि वैज्ञानिक रूप से अग्नि की परिभाषा दी जाये तो हम कहेंगे – आग दहनशील पदार्थों का तीव्र ऑक्सीकरण है, जिससे ऊष्मा, प्रकाश एवं अन्य कई रासायनिक प्रतिकारक उत्पाद, यथा – कार्बनडाईऑक्साइड एवं जल उत्तपन्न होते हैं³। प्रश्न उठता की वो अग्नि जो नाम मात्र से ही रोमांच पैदा करती है एवं अत्यंत ही खतरनाक मानी जाती है, सम्पूर्ण वैदिक काल ही इसी अग्नि एवं अग्निहोत्र से पूर्णतः ओत – प्रोत कैसे है इसका उत्तर अग्नि के साइंस की सीमित परिभाषा से कहीं परे तथा विभिन्न आयामों वाला है।

पञ्चमहाभूत तत्व :

जैसा की हम जानते हैं भारतीय दर्शन में पञ्चमहाभूतों को सभी पदार्थों का मूल माना यही गया है। ये हैं – आकाश (Space), वायु (quark), अग्नि (Energy), जल (Force), तथा पृथ्वी (Matter)। इन सभी को पञ्चमहाभूत कहा गया है, जिनसे सृष्टि का प्रत्येक पदार्थ

निर्मित है यदि हम पूरे ब्रह्माण्ड में अग्नि की व्यापकता देखे तो यही अग्नि अन्तरिक्ष में विद्युत के रूप में, धुलोक-आकाश में सूर्य के रूप में, पृथ्वी पर स्वयं अग्नि रूप में उपस्थित है – तो फिर यही अग्नि कहीं पञ्चमहाभूतों के एक महत्वपूर्ण अंग बन कर स्वयं मनुष्य में भी अन्तर्निहित है⁴ यही कारण है की वैदिककालीन संस्कृति इस गहन गूढ़ ज्ञान को आत्मसात करते हुए सम्पूर्ण वैदिक काल में न इसको केवल महत्ता देती है बल्कि संसार के सर्वाधिक प्राचीन, दैविकृत ग्रन्थ ऋग्वेद के प्रथम मंडल में एक सौ इक्यान्वे (191) सूक्त तथा एक हज़ार नौ सौ छिहत्तर (1,976) मंत्र को समेकित कर कुल 200 बार अग्नि का जिक्र किया गया है जो निःसंदेह कौतोहुल पैदा करता है⁵ इसकी महत्ता के मद्देनज़र ही ऋग्वेद के पहले मन्त्र की शुरुआत ही अग्नि की स्तुति से होती है यथा –

“ॐ अग्निमीले पुरोहित यज्ञस्य देवमृत्विजम
होतारं रत्नधातम ॥१॥”

लगभग हर मन्त्र में याज्ञक अग्नि से विनती करता है की वो उसके लिए पीड़क न हो तथा हे अग्नि तेरी मित्रता हमारे लिए हानिकारक न हो व तेरा सानिध्य निर्भयकारी एवं शक्तिसंपन्न हो⁶। इसी प्रकार एक अन्य उदाहरण देखें— “अग्नेसुनवे पिता इव न स्वस्तके आसचस्व।” अर्थात् अग्नि पिता के सामान कल्याणकारी है। इस प्रकार वैदिककालीन अग्नि की संकल्पना वर्तमान समय की अग्नि की संकल्पना से कहीं विशाल है। इसे यहाँ देव, पिता, मित्र, पुरोहित, ऊर्जा इत्यादि के रूप में स्वीकारा गया है तथा इसे ज्वाला व धूमकेतु (जिसके रूप में धुआं है) कहा गया है। यह देवताओं का मुख है जहाँ सभी हवियों का समर्पण अग्निमुख में किया जाता है, जिसके कारण इसे हव्यवहाना भी कहते हैं⁷। इसके साथ ही यह पावक यानि अशुद्धियों को दूर करने वाला भी है। कहते हैं कि – अग्नि अपने दाहकतागुण से वातावरण में उपस्थित कीटाणुओंको नष्ट करती है वेदों में इसी कारण इसे पावक, अमीवचातन, पावकशोचिष, सपत्नदम्भन विशेषणों में विशेषित करके इसकी शोधकता को प्रदर्शित किया गयी है।⁸

यज्ञ की संकल्पना :

यद्यपि यज्ञ का अर्थ योग है जो, सत्य परिचय तथा परमात्मा के अभिन्न ज्ञान व अनुभव से जुड़ा है अर्थात् – यज्ञ एक पूर्णता का नाम है। परन्तु इसका सम्बन्ध अग्नि एवं घी के प्रतीकात्मक प्रयोग में पारंपरिक रूचि के कारण भोजन बनाने से भी है तथा आयुर्वेद व औषधि-विज्ञान द्वारा वायुशोधन तथा अग्नि के प्रभाव से होने वाले धुओं के विभिन्न गुणों के कारण भी इसका अन्य अर्थ निकलता है, जो की पर्यावरणीय दृष्टि से सर्वाधिक महत्वपूर्ण विषय है।⁹

यज्ञ के प्रकार :

यज्ञ दो प्रकार के होते हैं श्रोत व स्मार्त वेदों में श्रोत यज्ञ की अत्यंत महिमा है ये कई प्रकार के हैं, परन्तु इनमें पर्यावरणीय दृष्टि से महत्वपूर्ण यज्ञ हैं:

- 1 विश्व शांति महायज्ञ : शुक्ल यजुर्वेद के 36 अध्याय के सम्पूर्ण मंत्रों द्वारा इसमें आहुति होती है, जिसमें सवा लाख (123000) आहुति, 21 या 31 विद्वान तथा 15 मन हवन सामग्री लगती है जो 9 या 4 दिन तक चलता है।
- 2 पर्जन्य यज्ञ: यह वर्षा के लिए है जिसमें 3 लाख 20000 या फिर 1 लाख 60 हजार आहुतियाँ, 31 मन हवन सामग्री, 31 विद्वान सम्मिलित होते थे एवं यह यज्ञ 11 दिन तक चलता है।
- 3 अतिवृष्टि रोकने हेतु यज्ञ – इसमें अनेक गुप्तमंत्रों द्वारा जल में 108 बार आहुतियाँ दी जाती हैं इसके अलावा गो-यज्ञ, राजसूय, सोम, अश्वमेध, एकाह यज्ञ इत्यादि अन्य कई महत्वपूर्ण यज्ञ थे¹⁰।

यज्ञ हवन सामग्री सूची :

वैदिककाल में यज्ञ द्वारा उपयोगरत हवन सामग्रियों की लम्बी सूची तो हमारे अन्दर, उस समय के वैज्ञानिक एवं पर्यावरणीय ज्ञान के बारे में जानने की जिज्ञासा को और ज्यादा बाढ़ा देता है, की कैसे लोगों के बीच प्रकृति के उत्पादों, वनस्पति, पेड़, पौधों को लेकर तथा मनुष्य एवं जीव – जंतु पर उसके प्रभाव तथा साथ ही पर्यावरण पर उसके प्रभाव के बारे में इतना गूढ़ ज्ञान था। यथा कुछ सामग्रियां इस प्रकार थीं –

पुष्टिकारक – यथा घृत, दुग्ध, कंद, मखाना, अन्न, चावल, जौ, गेहूं, उरद, आदि

मिष्ठ – शक्कर, शहद, छुहारा, किशमिश, दाख, आदि

रोगनाशक – गिलोय, ब्राह्मी, शंखपुष्पी, मुलहठी, सोंठ, तुलसी आदि अन्य कई महत्वपूर्ण जड़ीबुटीयों का उपयोग हवन में किया जाता था¹¹।

हवन सामग्रियों द्वारा यज्ञ चिकित्सा :

यज्ञ के बारे में एक मिथ्या धारणा है की यज्ञ में अर्पित बहुमूल्य सामग्री व्यर्थ चली जाती है। परन्तु विज्ञान के नियम के अनुसार पदार्थ कभी नष्ट नहीं होता अपितु उसका मात्र रूप बदलता रहता है, जैसे बर्फ का जल में, फिर जल का वाष्प में बदलना इत्यादि वैदिककालीन मनीषी विज्ञान के इस नियम को बखूबी समझते हुए हवन करते थे तथा यज्ञ – अग्नि में

वो सामग्रियां सूक्ष्म होकर पृथ्वी, आकाश, अन्तरिक्ष में जाकर अपना प्रभाव दिखाती थी – जिससे सम्पूर्ण जगत, मनुष्य, जीव-जंतु, वनस्पति सभी प्रभावित होते थे इन सामग्रियों की विशेषता कुछ इस प्रकार की थी – (क) हवन में शक्कर जलने से बुखार न होना (ख) हवन में मुनक्का जलने से टाइफाइड ज्वर के कीटाणु का नष्ट हो जाना (ग) गूगल, गिलोय, तुलसी, अतीस, जायफल, चिरायते के फल सामग्री में मिलकर यज्ञ से मलेरिया ज्वर का दूर होना (घ) इसी प्रकार घी जलने से चेचक के कीटाणुओं का मर जाते थे। इसके अलावा ज्वर दूर करने में आम की लकड़ियों को जलाना इत्यादि अनेको उदाहरण है जिससे यज्ञ की प्रासंगिकता पता चलती है।¹²

यज्ञीय विज्ञान एवं पर्यावरणीय उपचार :

यज्ञ द्वारा वायु शुद्धिकरण : शुद्ध वायु जीवन हेतु सर्वाधिक महत्वपूर्ण है, इसके लिए ऋग्वेद में कहा गया है – यद् दौ वात ते गृहंमृतस्य निधिद्विरत ततो नो देहि जीवसे अर्थात् इस वायु के गृह में जो यह अमरत्व की धरोहर स्थापित है, वह हमारे जीवन हेतु आवश्यक है। शुद्ध वायु कई रोगों हेतु ओषधि का काम करते हैं – आ त्वागम शन्तातीभिरयो अरिष्टतातीभि¹³ दक्षंते भाद्रमाभार्ष परा यक्ष्मं सुवामी ते यानि शुद्ध वायु तपेदिक रोग हेतु ओषधि रूप है। कहते हैं मंत्रों में अनेक शक्ति के स्रोत दबे हुए हैं, जिस प्रकार अमुक स्वर-विन्यास सयुक्त शब्दों की रचना करने से अनेक राग-रागिनियाँ बजती हैं और उनका प्रभाव सुनने वालों पर विभिन्न प्रकार का होता है, उसी प्रकार मंत्रोच्चारण से भी एक विशिष्ट प्रकार की ध्वनि-तरंगें निकलती हैं और उनका भारी प्रभाव विश्वव्यापी प्रकृति पर, सूक्ष्म-जगत पर तथा प्राणियों के स्थूल तथा सूक्ष्म शरीरों पर पड़ता है। यज्ञ के द्वारा जो शक्तिशाली तत्व वायुमंडल में फैलाये जाते हैं, उनसे हवा में घूमते असंख्य रोग कीटाणु सहज ही नष्ट हो जाते हैं। इस प्रकार डी.डी.टी, फिनायल आदि छिडकने, बिमारियों से बचाव करने वाली दवाएँ या सुइयाँ लेने से भी कहीं ज्यादा कारगर उपाय यज्ञ है क्योंकि दवाओं में तो सीमित स्थान एवं सीमित व्यक्ति को ही बीमारियों से बचाने की शक्ति है, परन्तु यज्ञ की वायु तो सर्वत्र ही पहुँचती है एवं प्रयत्न न कर पाने वाले निरीह प्राणियों की भी सुरक्षा करती है – यानि मनुष्य के अतिरिक्त पशु-पक्षियों, कीटाणुओं एवं वृक्ष-वनस्पतियों के आरोग्य की भी यज्ञ से रक्षा होती है। तथा विधिवत् किये गए यज्ञ तो इतने प्रभावशाली हैं की इसके द्वारा – मानसिक दोषों – दुर्गुणों का निष्कासन एवं सदभावों का अभिवर्धन भी संभव हो जाता है काम, क्रोध, लोभ, मोह, मद, मद्सर, आवेश, संशय, आदि मानसिक उद्वेग की चिकित्सा हेतु यज्ञ एक विश्वस्त पद्धति है। शरीर के असाध्य रोगों तक का निवारण इससे संभव है।¹⁴

जल शुद्धिकरण :

“पञ्चस्वन्तु पुरुष आविवेश तान्यंत पुरुषे अर्पितानी”।।1।।

अर्थात् हमारे हमारे वैदिक ऋषियों को संज्ञान था की पृथ्वी, जल अग्नि, अन्तरिक्ष तथा वायु नामक इन पञ्च तत्वों से ही मनुष्य का शरीर भी निर्मित है अतः इनके दूषित होने का सीधा असर मानव जीवन पर पड़ेगा। चूँकि जल भी इसी पञ्चतत्व का एक महत्वपूर्ण अंग है, अतः इसकी महत्ता के मद्देनजर स्वच्छ जल की चर्चा सर्वत्र वैदिक काल में मिलती है तथा इसे आपो देवता कहते हुए इसे जीवन का आधार माना गया है¹⁵। अथर्ववेद में पृथ्वी पर शुद्धपेयजल के सर्वदा उपलब्धि हेतु ईश्वर से कामना करते हुए कहा गया है –शुद्धान आपस्तान्चे क्षरन्तुयो नः सेदूरप्रिय तनी दहमः। पवित्रेण पृथ्वी मोतपुनामि।।2।। इसी प्रकार ग्वेद में जल की महत्ता देखते हुए एक सम्पूर्ण नदी सूक्त की व्यवस्था की गई है।

ज्ञातव्य हो की जल शुद्धिकरण हेतु वैदिककाल में यज्ञ एक महत्वपूर्ण प्रक्रिया थी यज्ञ में पड़ने वाली जल शुद्धिकारक ओषधियाँ धीरे – धीरे सम्पूर्ण वायु में फैल कर वापस जल में मिल जाती तथा जल में उपस्थित कृमियो, बैक्टीरिया, अशुद्धियों को नष्ट करके जल को रोगमुक्त एवं स्वास्थ्यवर्धक बना देती थी¹⁶

कृषि हेतु वर्षा, उर्वरक खाद एवं प्राकृतिक चक्र संतुलन:

वैदिककाल में यज्ञ प्रक्रिया का एक अन्य महत्वपूर्ण उद्घरण प्राकृतिक चक्र संतुलन भी है, जहाँ माना जाता था की यज्ञ प्रक्रिया द्वारा वातावरण में ऑक्सीजन एवं कार्बनडाइऑक्साइड का सही संतुलन संभव है। वहीं यज्ञाग्नि से उत्पन्न धूम बादल बनाने हेतु सहायक है जिससे वर्षा होती है 4 ऋग्वेद कहता है – “य ईडखयान्ति पर्वतान तिरः समुद्रवर्णवम। मरुदाभिरम आ गहि “।।7।।” यानि हे अग्नि मेघो को एक स्थान से दूजे स्थान पर ले जाने वाले, शांत समुद्र में ज्वार पैदा करने वाले, पर्वतके सामान विशाल मरुदगनो के साथ तू इस यज्ञ में आगमन कर¹⁷। इसी प्रकार विभिन्न पुष्टिकारक खाद एवं ओषधियाँ जब वापस मिट्टी में मिल जाती थी तो, वही पेड़-पौधो, वनस्पतियों, एवं कृषि कार्य हेतु उर्वरक खाद का काम करती जिससे स्वस्थ वनस्पति एवं खाधात्रो का उगना संभव हो जाता था।¹⁸

कृमियो का नाश :

अथर्वेद में पर्यावरण को रोगकारी बनाने वाले कृमियो के उपचार हेतु कृमि-जम्भन सूक्त’ का जिक्र है। जिसमे कहा गया है की – “दृष्टमदृष्टमत्रिहमयो कुरुमत्रीहम अल्गंडून्त्सर्वगछुलुनान क्रिमिन वयसा जम्भयामसि।।2।।” अर्थात् आँखों से दिखाई देने वाले एवं न दिखने वाले कीटों

को हम विनष्ट करते हैं इन्हें वाया वाणी –मंत्र शक्ति अथवा वय से बनी औषधि द्वारा विनष्ट करते हैं इसी प्रकार एक अन्य उद्धरण देखे –उद्धान्नादित्यः क्रिमीन हन्तु निम्रोचन हन्तु रश्मिभिः ये अन्तःकृमियो गवि ।।1।। अर्थात् उदित एवं अस्त होते सूर्यदेव अपनी किरणों के द्वारा पृथ्वी पर रहने वाले सभी कीटाणुओं को नष्ट कर दें इसके अलावा एक स्थान पर उद्धृत है – अत्रिवद वः कृमियोहन्मि कन्वाज्जमदग्निवत अगस्त्य्यास्य ब्रह्मा सं पिनस्यहं क्रिमिन ।।3।। अर्थात् हम अत्रि, कण्व और जमदग्नि ऋषि के सदृश मंत्र शक्ति से तुम्हें मारते हैं तथा अगस्त ऋषि के मंत्र से तुम्हें पीस डालते हैं ।¹⁹

निष्कर्ष :

अतः निष्कर्ष है कि वैदिककाल में अग्नि एवं यज्ञ की सर्वत्र उपस्थिति मात्र इसके आध्यात्मिक परिप्रेक्ष्य से ही नहीं थी बल्कि इसका पर्यावरणीय आयाम विभिन्न तात्कालिक वैज्ञानिक संकल्पनाओं के मद्देनजर सबसे महत्वपूर्ण दृष्टिगत होता है। जिसका ज्ञान काफी उर्वरक एवं महत्वपूर्ण है संसार को ऋग्वेद का यह पर्यावरणीय सन्देश है कि – कोई भी राष्ट्र यदि अपना भौतिक एवं आध्यात्मिक विकास चाहता है तो उसे सर्वप्रथम ब्रह्माण्ड को संचालित करने वाले ऋत एवं सत्य नामक प्रकृति के नियम तथा संसाधनों की रक्षा को अपना प्रधान धर्म मानना होगा – “तानी धर्माणी प्रथमान्यासन ।।”²⁰ अतः पृथ्वी हमारी है तो प्रकृति को बचाने का जिम्मा भी हमारा है, इस ज्ञान से प्राचीन भारत का पर्यावरणीय इतिहास आंतरिक स्तर तक ओत –प्रोत है।

संदर्भ सूची

1. यजुर्वेद संहिता, आचार्य, शर्मा श्री राम पं वेदमूर्ति तपोनिष्ठ, युगनिर्माण, योजना गायत्री तपोभूमि, मथुरा, 2005, पृ. 4.12
2. यज्ञ करने के पीछे न केवल आध्यात्मिक बल्कि वैज्ञानिक लाभ भी, <https://punjabkesri.in.2017>
3. आग, <http://hi.m.wikipeddia.org>
4. यजुर्वेद, पूर्वोद्धृत, पृ. 3.1
5. ऋग्वेद, आचार्य, वेदांत तीर्थ, मनोज पब्लिकेशन, दिल्ली, 2018, पृ. 6
6. वही, पृ. 21
7. नारायण, सत्य, अग्नि देवता की महत्ता एवं मंत्र, hindi.speakingtree.in, 2016
8. रॉय, दीपिका, वेदों में पर्यावरणीय अध्ययन, सेकेण्ड वर्ल्ड कोंग्रेस ऑन वैदिक साइंस, 2007
9. यज्ञ, <https://hi.m.wikipedia.org>

10. यज्ञ के प्रकार, यज्ञ का ज्ञान विज्ञानं, गायत्री परिवार, <https://literature.awgp.org./book/yagya-ka-vigyan/v1.7>
11. वैदिक यज्ञ चिकित्सा, वैदिक प्रेस, <http://www.vedikpress.com>, 2017
12. वही, <http://www.vedikpress.com>, 2017
13. वेद कथांक, खेमका, राधेश्याम, गीता प्रेस, पृ. 379
14. यज्ञ, पूर्वोद्धृत
15. बिसारिया, पुनीत, वेदों में पर्यावरण एवं जल संरक्षण, प्रवक्ता डॉटकॉम, <https://www.pravakta.com>, 2010
16. यजुर्वेद, पूर्वोद्धृत, पृ. 6.4–6.5
17. ग्वेद, पूर्वोद्धृत, पृ. 383–385
18. यज्ञ, पूर्वोद्धृत
19. अथर्ववेद संहिता, आचार्य, शर्मा श्रीराम पं वेदमूर्ति तपोनिष्ठ, युग निर्माण योजना, गायत्री तपो भूमि, मथुरा, 2005, पृ. 24–26
20. वैदिक पर्यावरण चिंतन के संरक्षण से ही संभव है विश्व की सुरक्षा, वैदिक ट्रुथ ब्लॉग स्पॉट डॉट कोम, <http://vedictruth.blogspot.com>, 2017
21. मिश्रा, सुनीता : यज्ञ और पर्यावरण, इंडिया हिंदी वाटर पोर्टल, <https://hindi.waterportal.org>, 2014
22. त्यागी, अमर नाथ इंजी : वैदिक वांग्मय और पर्यावरण संस्कृति, इंडिया वाटर पोर्टल, <https://hindi.indiawaterportal.org>, 2014.

बौद्ध धर्म के प्रचार-प्रसार में मगध की नारियों का योगदान

नीलम रानी*

छठी शताब्दी ई०पू० में मगध सबसे अधिक शक्तिशाली राज्य था। मगध ने भारत में प्रथम साम्राज्य स्थापित करने में सफलता प्राप्त की। बिंबिसार जो कि हर्यक वंश का था, उसके शासनकाल में मगध ने काफी उन्नति की। बिंबिसार बुद्ध का समकालीन था।¹ तत्कालीन समाज में बौद्ध धर्म का व्यापक प्रभाव था। बौद्ध साहित्य से ज्ञात होता है कि बौद्ध धर्म को धर्म, शिक्षा एवं कला आदि विभिन्न क्षेत्रों में मगध साम्राज्य का योगदान काफी महत्वपूर्ण रहा है।²

बौद्धधर्म के प्रचार-प्रसार में न केवल मगध के राजाओं और आम जनों ने अपना योगदान दिया, बल्कि मगध की नारियों ने भी इसमें अपनी महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। बौद्धधर्म के उत्थान में मगध की नारियों ने जो अपना योगदान दिया वह अविस्मरणीय है। महाप्रजापति गौतमी के संघ में प्रवेश के पश्चात् मगध पुत्रियों ने भगवान बुद्ध के धर्मोपदेश का यशोगान भिक्षुणी बनकर विभिन्न स्थानों पर किया।³ बौद्ध धर्म के प्रचार-प्रसार में मगध की जिन नारियों ने महत्वपूर्ण योगदान दिया उनमें धर्मदिन्ना, भद्राकपिलायनी, शुक्ला, क्षेमा (खेमा), शुभा, भद्राकुण्डलकेशा, शुभा द्वितीय, चापा, सोमा, चाला, उपचाला, शिशुपचाला, चित्रा, आदि का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। मौर्यवंशीय सम्राट अशोक की पुत्री संघमित्रा बौद्ध धर्म के प्रचार-प्रसार के लिए श्रीलंका गई थी।⁴

बौद्ध धर्म का प्रचार-प्रसार करनेवाली मगध की नारियों में धर्मदिन्ना का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। धर्मदिन्ना राजगृह निवासी एक वैश्य सेठ की पुत्री थी। वह उच्च कोटि की विदुषी व सदाचारिणी बौद्ध भिक्षुणी थी। वह सम्राट बिंबिसार के मित्र विशाख की सहधर्मिणी थी।⁵ विशाख स्वयं एक महान भिक्षुक थे। विशाख बुद्ध के उपासक थे, किन्तु धर्मदिन्ना की उनमें इस प्रकार की कोई आस्था नहीं थी। विशाख बलपूर्वक अपनी पत्नी के मन में भक्तिभावना उत्पन्न करना नहीं चाहते थे।

धर्मदिन्ना भी आगे चलकर भिक्षुक पति विशाख की तरह ही संसार का त्याग कर भिक्षुणी संघ में जाकर दीक्षित हो गयी। उसने भोग-विलास के जीवन को टुकरा दिया और भिक्षुणी-व्रत के कठोर नियमों का पालन करने में जुट गयी। उसने कठोर तपस्या व साधना के बल पर

*शोधार्थी, स्नातकोत्तर इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

तत्वज्ञान को प्राप्त किया। वह बौद्धधर्मकथा की सुप्रसिद्ध कथावाचिका भी थी। संघ में शामिल होने के बाद ही वह निरंतर धर्म-प्रचार के कार्यों में लगी रही। अपने सुंदर व्याख्यान के द्वारा वह श्रोताओं के चित्त को सहज ही धर्म की ओर आकृष्ट कर देती थी। जन-समाज में धर्म-प्रचार का काम उसने बड़ी योग्यता से संपादित किया।⁶

भगवान बुद्ध ने उसे भिक्षुणी-संघ में मुख्य स्थान प्रदान किया।⁷ उसने बड़ी बुद्धिमत्ता-योग्यता व साधना समेत कर्मठता के बल पर बौद्ध धर्म को काफी प्रसिद्धि दिलाई। थेरीगाथा में धर्मदिन्ना की उपदेशात्मक रचनाएँ संग्रहित व उल्लिखित हैं जो काफी लोक कल्याणी हैं। थेरीगाथा में उसने उपदेश देते हुए कहा है कि – “जब मनुष्य के मन में सर्वोच्च शांति की इच्छा पैदा हो जाती है, तब फिर चित्त में वासना नहीं रह जाती और आत्मा उच्च मार्ग की ओर अग्रसर होने लगता है।”⁸ धर्मदिन्ना का यह ज्ञानोपदेश उसके महान भिक्षुणी होने को सिद्ध करता है।

भद्रा कापिला भी बौद्ध धर्म की एक प्रमुख भिक्षुणी थी। वह काफी समृद्धशाली व सुसंपन्न घर की कन्या थी। भद्रा का बाल्यकाल अति वैभव में बीता। वयः प्राप्त होने पर उसका ब्याह काश्यप नाम के एक धनवान युवक के साथ हुआ। काश्यप और भद्रा दोनों विद्या, रूप, गुण और शील में एक-दूसरे के अनुरूप थे।⁹

थेरीगाथा में यह उल्लिखित है कि पति काश्यप के भिक्षुक बनने के बाद पतिव्रता भद्रा भी बौद्ध भिक्षुणी बन बौद्ध धर्म की प्रचारिका बन गयी। भद्रा ने प्रव्रज्या लेकर धर्म-साधना प्रारंभ की और कुछ ही वर्षों में उसे उपसंपदा प्राप्त हुई और उसने अर्हत्-पद प्राप्त किया। महात्मा बुद्ध के बाद जिस प्रकार महाकाश्यप भिक्षु संघ के नेता हुए, उसी प्रकार भद्रा ने भी गौतमी के बाद भिक्षुणी संघ में ऊँचा स्थान प्राप्त किया। भगवान बुद्ध के परिनिर्वाण के पश्चात् महाकाश्यप ने राजगृह में पाँच सौ बौद्ध भिक्षुओं की एक महासभा करके बौद्ध-शासन को नियमबद्ध कर उसे ग्रंथरूप प्रदान किया। उसमें भिक्षुणी भद्रा का भारी योगदान था।¹⁰

भद्रा की धर्मसाधना उच्च-कोटि की थी। उसने कठोर धर्म-साधना के बल पर पूर्वजन्म की स्मृति प्राप्त की। अपनी सारी आयु उसने लोक-सेवा, स्त्री-समाज की सेवा तथा लोगों में धर्म-भावना को जागृत करने में लगा दी। वह बौद्धयुगीन सर्वश्रेष्ठ बौद्ध भिक्षुणी नारी थी। भद्रा के उपदेश थेरीगाथा में संग्रहित व उल्लिखित हैं।

थेरीगाथा के अनुसार उसने ‘बौद्ध भिक्षुणी संघ’ की अन्य सदस्या को उपदेश देते हुए कहा कि— “काश्यप के साथ मैंने भी त्रयी-विद्या प्राप्त की है, मृत्यु पर विजय प्राप्त कर लिया है, जीवन को मारने वाली सेना को पराजित कर दिया है। इसलिए संसार में मेरा यह अंतिम जन्म है। संसार में दुःख ही दुःख है— यह बात अच्छी तरह समझकर हम दोनों (काश्यप-भद्रा) ने प्रव्रज्या ली और उसके बाद अर्हत् बनकर, इन्द्रियों का दमन कर व शांति प्राप्त कर हम निवृत्त हो गये हैं।”¹¹ भद्रा

का यह ज्ञानोपदेश प्रमाणित करता है कि वह उच्चकोटि की बौद्ध भिक्षुणी थी। अपने समय की वह सर्वश्रेष्ठ सन्यासिनी थी। उसने समाज को जिस धर्माचरण के साँचे में ढाला, आज दो हजार वर्षों से अधिक समय बीत जाने पर भी उसका प्रभाव हमारे सामाजिक जीवन में अवशिष्ट है।¹²

महाप्रज्ञावती खेमा भी बौद्ध धर्म की एक प्रमुख भिक्षुणी थी। वह बिंबिसार की सबसे छोटी एवं प्यारी पत्नी थी।¹³ बौद्ध धर्मग्रंथ में यह भी वर्णित है कि राजा बिंबिसार की यह हार्दिक इच्छा थी कि रानी खेमा भी वेणु उपवन जाकर तथागत का दर्शन कर धर्मोपदेश ग्रहण करें। किन्तु उसे अपने सौंदर्य का अत्यंत अभिमान था, और भगवान बुद्ध की सौंदर्य में कोई रुचि नहीं थी, साथ ही वे सौंदर्य की अनेकों बुराईयाँ बतलाते थे। अतएव वह भगवान के पास जाने में संकोच करती थी।¹⁴

अन्ततोगत्वा वह भगवान बुद्ध से मिली और उनकी कृपा से खेमा के रूप का अभिमान चकनाचूर हो गया। सांसारिक प्रपंच उसे तुच्छ लगने लगे और अंततः उसने तथागत के चरणों का आश्रय लिया। वह तीव्र बुद्धिवाली और विदूषी तो थी ही, अहंकार का पर्दा हट जाने से उसको ज्ञानमार्ग में प्रवेश करते देर न लगी। भगवान तथागत का आश्रय मिलते ही उसकी जीवनधारा बदल गयी। और उसने विधिपूर्वक प्रव्रज्या ग्रहण की और कुछ ही दिनों में भिक्षुणी-संघ में एक अच्छा स्थान प्राप्त कर लिया।¹⁵

सन्यासिनी होने के बाद भी खेमा के असाधारण रूप-लावण्य के कारण उसे कुमार्ग में प्रेरित करने के लिए पापियों ने बहुत उपाय किये, परन्तु वह सत्यव्रता नारी किसी प्रकार के प्रलोभनों में नहीं फँसी और आजीवन बौद्ध धर्म का प्रचार-प्रसार करते हुए शुद्ध ब्रह्माचर्ययुक्त पूर्ण सात्विक जीवन व्यतीत कर इस धराधाम का परित्याग किया। भगवान बुद्ध ने खेमा के गुणों पर प्रसन्न होकर उसे 'महाप्रज्ञावती' की उपाधि प्रदान की थी।¹⁶

खेमा के धर्मोपदेश पद रचना थेरीगाथा में उल्लिखित हैं। एक स्थान पर यह कहती है कि—
“जैसे मकड़ी अपने ही तैयार किये हुए जाल में फँसती है, वैसे ही भ्रम के वश में पड़कर ऐहिक सुख में लिप्त रहने वाले लोग जन्म-मरण के चक्कर में फँसते हैं। परन्तु भद्राकुण्डलकेशा निर्लिप्त लोग इस प्रवाह को पार करके प्रव्रज्या के द्वारा तृष्णा से होनेवाले दुःख का नाश करते हैं।”¹⁷ थेरीगाथा में उद्बोधित खेमा का यह वक्तव्य प्रमाणित करता है कि वह एक प्रमुख विदुषी भिक्षुणी थीं।

राजगृह के एक बड़े सेठ की दुलारी बेटी थी। विवाह योग्य होने पर वह एक चोर सुत्थक पर आसक्त हो गई और उस चोर से उसका विवाह हो गया। किंतु अपने पति के विश्वासघात के कारण भद्राकुण्डलकेशा ने उसे पहाड़ के नीचे धक्का दे दिया जिससे उसकी मृत्यु हो गई और पतिहंता बनकर वह अनागरिक हो गई।¹⁸ इसके पश्चात् वह निगंठनाथ पुत्र के धर्म में दीक्षित हो गई। जैन धर्म में रहते हुए इसने विभिन्न शास्त्रों का अध्ययन किया और अल्पकाल में ही एक प्रसिद्ध विदूषी हो गई।

उस समय के प्रचलित कई पंथों का उसने गहन ज्ञान प्राप्त किया। शास्त्रों का अध्ययन कर वह शास्त्रार्थ में प्रवीण हो गई। उसने अनेक ज्ञानियों को शास्त्रार्थ में पराजित किया। एक दिन एक आश्रम में भद्रा का साक्षात्कार धर्म सेनापति सारिपुत्र से हो गया। दोनों एक-दूसरे की विद्वता की प्रसिद्धि से अवगत थे। दोनों में शास्त्रार्थ छिड़ गया।¹⁹

सारिपुत्र ने अपने ज्ञान-तूणीर से केवल एक तीर निकाला— “अच्छा भद्रे! बताओं तो एक वस्तु क्या है?” भद्रे ने ऐसे प्रश्न पर कभी विचार नहीं किया था। वह पहले ही प्रहार से आहत हो गयी। वह सारिपुत्र के चरणों में गिर पड़ी और कहा— मुझे अपनी शरण में ले लो प्रभु! सारिपुत्र ने कहा कि मेरी शरण में क्या आओगी, मेरे शास्ता बुद्ध की शरण में जाओ। गृध्रकूट पर्वत पर आकर भद्रा ने भगवान बुद्ध के दर्शन किये। वहाँ इसने प्रव्रज्या ली और भिक्षुणी संघ में प्रविष्ट हो गई। इसकी विद्वता के संबंध में तो कुछ कहना ही नहीं था। बौद्ध जगत में उसकी प्रतिष्ठा थेरी भद्रा कुंडलकेशा के रूप में है। यह बौद्ध धर्म की महाउपदेशिका हुई। इसने अंग, मगध, वज्जि, काशी और कोसल प्रदेशों में घूम-घूमकर 50 वर्षों तक बौद्ध धर्म का प्रचार किया था।²⁰

शुभा भी बुद्धकालीन एक प्रमुख भिक्षुणी थी। शुभा राजगृह निवासी एक सुवर्णकार कन्या थी।²¹ शरीर की सुंदरता के कारण उसका नाम ‘शुभा’ पड़ा था। शुभा पर महात्मा बुद्ध के धर्मोपदेश का अत्यंत गहरा असर पड़ा। कई दिनों के धर्म श्रवण से इसका चित्त स्त्रोतापन्न फल में प्रतिष्ठित हो गया। इसके पश्चात् वह महाप्रजापति गौतमी के पास चली गई। इसने विधिवत गौतमी से प्रव्रज्या ग्रहण की। संघ में अन्य कई भिक्षुणियों से इसका धर्म ज्ञान बहुत ऊँचा था। इसने कई स्थानों पर घूम-घूमकर बौद्ध धर्म का प्रचार-प्रसार किया। यह जहाँ भी उपदेश करती थी सांसारिक भोगों एवं दुःखों की धज्जियाँ उड़ाकर छोड़ देती थी।²²

शुक्ला थेरीगाथा की 34वीं भिक्षुणी थी। इसका जन्म राजगृह के उच्च कुल में हुआ था। इसने धर्मदिन्ना से बौद्ध शासन की शिक्षा ली थी। बौद्ध धर्म में दीक्षित होने के पश्चात् जब यह धर्मोपदेश करती थी तो इसके शब्द और वाक्य अत्यंत मधुर और ओजपूर्ण होते थे। इसके मधुर और ओजपूर्ण भाषाओं के संबंध में लिखा गया है कि— वर्षों के निर्मल जल की तरह इसकी वाणी रूपी जीवन सुधार को ज्ञानार्जन करने वाली प्यासे पथिकों की तरह पान करते हैं।²³ यह एक महत्वपूर्ण भिक्षुणी थी, जिसने बौद्ध धर्म के प्रचार-प्रसार के कार्य में अपना विशिष्ट योगदान दिया।

चापा भी एक प्रसिद्ध भिक्षुणी सिद्ध हुई। चापा का पिता बहेलियों का सरदार था। इसका विवाह बुद्ध के पूर्व परिचित उपक नामक सन्यासी से हुआ था। तत्कालीन समय में पति के भिक्षु बन जाने पर पत्नी के लिए यही विकल्प रह जाता था कि या तो वह आजीवन वियोग की अग्नि में जलती रहे, असहाय अवस्था में कष्ट झेलती रहे अथवा भिक्षुणी बनकर मानसिक शांति लाभ करे और अपने पति को भिक्षु रूप में ही सही, आँखों से देखकर संतोष कर ले।²⁴ पति के

भिक्षु होने पर चापा भी अपनी संतान को उसके पितामह के संरक्षण में छोड़कर पतिपथगामिनी हो गयी। यह भी एक प्रसिद्ध भिक्षुणी हुई, जिसकी गाथा थेरीगाथा में संगृहीत है।²⁵

शुभा द्वितीय का जन्म राजगृह में हुआ था। यह एक धनाढ्य ब्राह्मण की कन्या थी। महात्मा बुद्ध के उपदेशों को सुनते-सुनते इसका मन धर्म भावना की ओर झुका। इसने महाप्रजापति गौतमी से प्रव्रज्या ली। बौद्ध धर्म में इसकी अटूट आस्था थी। इसकी धर्म में अटूट निष्ठा को जानकर ज्ञान में अधिक उन्नति करने के लिए एक विशेष ध्यान का इसे उपदेश किया था। इस ध्यान का विशिष्ट आचरण करके इसने योग और ज्ञान मार्ग में परम उन्नति की थी। और विभिन्न स्थानों पर इस ज्ञान का प्रचार-प्रसार करने में अपना महत्वपूर्ण योगदान दिया।²⁶

चाला, उपचाला, शिशुपचाला ये तीनों सगी बहनें थीं। इनका जन्म मगध के नालक ग्राम में हुआ था। ये धर्म सेनापति सारिपुत्र की बहनें थीं।²⁷ सारिपुत्र की बहनें होने के बावजूद भी तीनों बहनों का अपना-अपना व्यक्तित्व होने के कारण ही इन तीनों बहनों को बुद्धवचन पालित्रिपिटक में इतना बड़ा स्थान मिला है और व्यवस्थावाद के विरुद्ध क्रांतिकारिणी के रूप में खुब प्रसिद्धि है। सारिपुत्र के द्वारा बौद्धधर्म ग्रहण कर लेने पर इन्होंने सोचा कि जिस धर्म को मेरे भाई ने ग्रहण किया है, वह धर्म निश्चय ही महान होगा। अतः इन्होंने भी अपने भाई का अनुगमन किया और बौद्ध धर्म में प्रव्रजित हो गईं। और धर्म के उपदेशों को विभिन्न स्थानों पर लोगों को भी दिया, जिससे वे भी लाभान्वित हो सके।²⁸

सोमा का जन्म राजगृह में हुआ था। यह मगध सम्राट बिंबिसार के ब्राह्मण पुरोहित की पुत्री थी। इसने तपस्या और ज्ञान के द्वारा युवावस्था में ही अपनी सभी विषय-वासनाओं का दमन कर लिया था। सांसारिक माया-मोह के प्रति इसके मन में विरक्ति थी और धर्म में प्रव्रजित होने की इच्छा अत्यंत बलवती हो गई थी।²⁹ अंततः धर्म में दीक्षित होकर इसने बौद्ध धर्म के प्रचार-प्रसार में अपना महत्वपूर्ण योगदान दिया।

चित्रा राजगृह के अत्यंत वैभवशाली गृहपति की कन्या थी। बौद्ध धर्म के प्रति आकृष्ट होकर इसने महाप्रजापति गौतमी से प्रव्रज्या ली। बाद में वह रोगग्रस्त हो गई और शरीर जर्जर हो गया था। छड़ी का सहारा लेकर वह गृध्रकूट पर्वत³⁰ पर साधना करने गईं। पर्वत पर चढ़ते समय इसका चीवर गिर गया और भिक्षा-पात्र हाथ से छूटकर गिरा और टूट गया। फिर भी उसने हिम्मत नहीं हारी और निरंतर आगे बढ़ती ही गईं। गृध्रकूट पर्वत पर पहुँचकर इसने अवधूत-व्रत की साधना आरंभ की और अंत में इसने ज्ञान प्राप्त कर अर्हत्-पद का लाभ किया।

संघमित्रा का नाम बौद्ध धर्म का प्रचार-प्रसार करनेवाली महिलाओं में विशेष रूप से लिया जाता है। संघमित्रा सुप्रसिद्ध दिग्विजयी सम्राट अशोक महान् की पुत्री थी।³¹ सम्राट अशोक का पुत्र महेन्द्र धर्म-प्रचार के लिए सिंहलद्वीप भेजा गया था। वहाँ उसने स्त्रियों को धर्म की शिक्षा

देने के लिए तथा स्त्रियों में धर्मप्रचार करने के लिए एक शिक्षिता और धर्मशीला भिक्षुणी की अत्यंत आवश्यकता का अनुभव करते हुए अपनी बहन संघमित्रा को सिंहलद्वीप बुलाया और पुण्यशीला संघमित्रा ने धर्म प्रचार के लिए सिंहलद्वीप प्रस्थान किया।³²

भारतीय इतिहास में यह पहला अवसर था, जब एक महामहिमशाली सम्राट की कन्या ने सुन्दर-दीक्षा तथा धर्मानुष्ठान के द्वारा जीवन की पूर्णता को प्राप्त कर दूरदेश की नारियों को अज्ञानान्धकार से मुक्त करने के लिए देश से प्रयाण किया।³³ संघमित्रा जब सिंहल में पहुँची तो उसकी तेजस्विनी मुखमुद्रा, तपस्विनी का वेष तथा अपूर्व धर्मभावना देखकर वहाँ के स्त्री-पुरुष स्तब्ध रह गये। संघमित्रा ने वहाँ एक भिक्षुणी संघ स्थापित किया और अपने भाई महेन्द्र के साथ उसने सिंहलद्वीप के घर-घर में बौद्ध धर्म की वह अमर ज्योति जगायी, जिसके प्रकाश में आज ढाई हजार, वर्ष बीतने पर भी सिंहल निवासी नर-नारी अपनी जीवन-यात्रा व्यतीत करते हैं, तथा भगवान तथागत, उनके उपदिष्ट धर्म और संघ की शरण में जयघोष करते हैं।³⁴

महावंश नामक बौद्ध ग्रंथ में संघमित्रा का उल्लेख मिलता है। इसमें लिखा गया है कि— 'संघमित्रा ने पूर्ण ज्ञान प्राप्त किया था। सिंहल में रहते समय धर्म की उन्नति के लिए उसने बहुतेरे पुण्यकार्य किये थे। सम्राट अशोक को इतिहासकारों ने 'महान्' पदवी से विभूषित किया। किंतु देवी संघमित्रा की महत्ता उससे कहीं बड़ी थी, सिंहल का इतिहास इसका साक्षी है। देवी संघमित्रा के पवित्र और उन्नत जीवन का स्मरण करके आज भी हमारा सिर श्रद्धा से झुक जाता है।³⁵

इस प्रकार इस पवित्र भारत देश में एक से बढ़कर एक आदर्श-जीवन-यापन करनेवाली नारियाँ हुई हैं, जिन्होंने अपने तापसिक और भिक्षुणी जीवन को व्यतीत करते हुए समाज के लोगों के लिए ज्ञान का संचार किया।³⁶ किंतु मगध की इन नारियों ने अपनी विषय वासनाओं का पूर्णतः परित्याग कर लोगों के बीच जो धर्मोपदेश किया और बौद्ध धर्म के प्रचार-प्रसार में अपना महत्वपूर्ण योगदान दिया, वह अविस्मरणीय है।

संदर्भ सूची

1. दुबे, राजदेव एवं द्विवेदी, मनीष कुमार : **बौद्ध साहित्य का सांस्कृतिक विमर्श**, कला एवं धर्म शोध-संस्थान, वाराणसी, 2013, पृ0-78
2. आंबेडकर भीमराव रामजी, कौसल्यायन भदन्त आनन्द (अनु.) : **भगवान बुद्ध और उनका धर्म**, बुद्धभूमि प्रकाशन, नागपुर, 1997, पृ0-371
3. दिनकर, रामधारी सिंह : **संस्कृति के चार अध्याय**, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, 2013, पृ0-134
4. शर्मा, कालूराम एवं व्यास, प्रकाश : **प्राचीन भारत का राजनैतिक एवं सांस्कृतिक इतिहास**, पंचशील प्रकाशन, जयपुर, 1998, पृ0 -191

बौद्ध धर्म के प्रचार-प्रसार में मगध की नारियों का योगदान

5. गुप्ता, सरोज कुमार : **भारतीय नारी कल आज और कल**, प्रकाशन संस्थान, नई दिल्ली, 2012, पृ0-127
6. नरसु, पी0 लक्ष्मी : **बौद्ध धर्म और नारी**, सम्यक प्रकाशन, नई दिल्ली, 2017, पृ0-29
7. त्रिपाठी, हवलदार सहृदय : **बौद्धधर्म और बिहार**, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद, पटना, 1960, पृ0-138-139
8. हॉर्नर, आई0 बी0 : **वूमेन अंडर प्रीमीटिव बुद्धिज्म**, जॉर्ज रूटलेज एंड सन्स, लंदन, 1930, पृ0-181-183
9. जगदीसकस्सपो, भिक्खु : **विनयपिटक पाचित्तियपालि**, बिहाराजकीयेन पालिपकासनमण्डलेन पकासिता, बिहार, 1958, पृ0-375-376
10. कर्दम, जयप्रकाश : **बौद्ध धर्म के आधार-स्तंभ** अतिश प्रकाशन, दिल्ली, 2000, पृ0-30-31
11. डेविड्स, रीज : **सेक्रेड राइटिंग्स ऑफ द बुद्धिष्ट**, कोस्मो पब्लिकेशन्स, नई दिल्ली, 1986, पृ0-47-49
12. चूरण बिमला : **लॉ वूमेन इन बुद्धिष्ट लिटरेचर**, डब्ल्यू. ई0 बास्टेन एंड को., सेलॉन, 1927, पृ0-114-115
13. बौद्धाचार्य, शांति स्वरूप बौद्ध, **महाप्रज्ञावती खेमा**, सम्यक प्रकाशन, नई दिल्ली, 2010, पृ0-34-35
14. दूबे, सुरेन्द्रनाथ : **प्रारंभिक बौद्ध परंपरा में नारी**, रावत पब्लिकेशन्स, नई दिल्ली, 1998, पृ0-86-87
15. सिंह, बी0 एन0 : **बौद्ध धर्म एवं दर्शन**, आशा प्रकाशन, वाराणसी, 1986, पृ0-150
16. परुथी, आर0 के0 एवं राम, एस0 : **बुद्धिज्म एंड सोशल वैल्यू**, कॉमनवेल्थ पब्लिशर्स, नई दिल्ली, 2011, पृ0-27-28
17. हेकर, हेलमुठ : **बुद्धिष्ट वूमेन एट द टाइम ऑफ द बुद्धा**, बुद्धिष्ट पब्लिकेशन्स सोसाईटी, कैंडी, 1994, पृ0-15-21
18. बौद्धाचार्य, शांति स्वरूप बौद्ध : **भद्रा कुण्डल केसा**, सम्यक प्रकाशन, नई दिल्ली, 2013, पृ0-21
19. तिवारी, रीमा : **भगवान बुद्ध**, गंगोत्री पब्लिकेशन्स, लखनऊ, 2007, पृ0-99
20. हॉर्नर, आई0 बी0 : **वूमेन इन अर्ली बुद्धिष्ट लिटरेचर**, बुद्धिष्ट पब्लिकेशन सोसाईटी, श्रीलंका, 1982, पृ0-16
21. धर्मवीर : **थेरीगाथा की स्त्रियाँ और डॉ. अम्बेडकर**, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, 2012, पृ0-102
22. आर्य, धनवन्ती : **आदर्श बौद्ध महिलाएँ**, सम्यक प्रकाशन, नई दिल्ली, 2010, पृ0-45
23. उपाध्याय, भरत सिंह : **थेरीगाथा**, गौतम बुक सेंटर, दिल्ली, 2010, पृ0-37-38
24. कीर्ति, विमल : **थेरीगाथा**, सम्यक प्रकाशन, नई दिल्ली, 2011, पृ0-68-69
25. पिपलायन, मधुकर : **बौद्ध महिलाओं के प्रेरणा प्रसंग**, सम्यक प्रकाशन, नई दिल्ली, 2013, पृ0-37
26. तालिम, मीना : **लाइफ ऑफ वूमेन इन बुद्धिष्ट लिटरेचर**, बुद्धिष्ट वर्ल्ड प्रेस, दिल्ली, 2015, पृ0-199
27. उपाध्याय, भरत सिंह : **बुद्ध और बौद्ध साधक**, सस्ता साहित्य मण्डल प्रकाशन, नई दिल्ली, 2016, पृ0-49
28. भागवत, एन0 के0 : **थेरीगाथा**, बांबे यूनिवर्सिटी पब्लिकेशन्स, बॉम्बे, 1956, पृ0-59-61

29. जगदीसकरसपो, भिक्खु : **सुत्तपिटके, संयुत्तनिकायपालि**, बिहारराजकीयेन पालिपकासनमण्डलेन पकासिता, बिहार, 1959, पृ0-128-129
30. चौधरी, संघमित्रा : **बुद्ध-धर्म के सामाजिक आयाम**, सम्यक प्रकाशन, नई दिल्ली, 2011, पृ0-233
31. थापर, रोमिला : **अशोक और मौर्य साम्राज्य का पतन**, ग्रंथ शिल्पी प्राइवेट लिमिटेड, नई दिल्ली, 1997, पृ0-23
32. पाण्डेय, अजय कुमार : **बौद्ध संस्कृति का वैश्विक प्रभाव**, एकेडेमिक बुक हाउस, भोपाल, 2011, पृ0-119
33. उपाध्याय, भरत सिंह : **बोधिवृक्ष की छाया में**, सस्ता साहित्य मण्डल प्रकाशन, नई दिल्ली, 2017, पृ0-110-111
34. मालवीय, मदनमोहन : **भारत के स्त्री -रत्न (तीसरा भाग)**, हिन्दुस्तान टाइम्स प्रेस दिल्ली, 1935, पृ0-297-298
35. कौसल्यायन, भदन्त आनन्द (अनु.) : **महावंश**, हिन्दी साहित्य-सम्मेलन, प्रयाग, 1942, पृ0-96-97
36. भट्ट, जयश्री एस0 : **समाज कल्याण, नारी दीक्षा संस्कृति**, अर्जुन पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली, 2003, पृ0-22-23

सिखों में राजनीतिक संचेतना का विकास

डॉ. राज भूषण उपाध्याय*

सिखों में राजनीतिक संचेतना का विकास मुगलों के काल में देखने को मिलता है। सिखों का मुख्य वास स्थान पंजाब है। यह क्षेत्र प्राचीन काल से ही बाहरी आक्रमणकारियों के हमले का सामना करते रहा। इसी कारण पंजाब में कई मिश्रित जातियों, धर्मों, भाषाओं एवं संस्कृतियों का सम्मिश्रण देखने को मिलता है। इन्हीं विभिन्नताओं के बीच से सिख धर्म एवं पंजाबी भाषा का विकास हुआ।

भारत का मुख्य प्रवेश द्वारा होने के कारण पंजाब लगातार लड़ाई का मैदान और आक्रमणकारियों का पहला शिकार होता रहा। ये हमलावर ज्यादातर इस क्षेत्रों में वसते गये और स्थानीय महिलाओं के साथ मिलकर घर बसाये। इस तरह यहाँ अनेक विजेता – नस्लों का रक्त मिश्रित होते गया। रक्त और बोलियों के इस मिश्रण से पंजाबी लोगों और उनकी भाषा का जन्म हुआ।¹

पंजाबी चेतना के विकास का मुख्य कारण था – ‘भाषाओं की भीड़ में से विकसित हुई एक साँझी बोली’। यद्यपि पंजाबी लोग हिन्दू और मुसलमान धर्मों में विभक्त थे, लेकिन दोनों धर्मों में मैत्रीपूर्ण संबंधों की पुनर्स्थापना के प्रयास हमेशा होते रहा। इन लोगों में ‘जियो और दूसरों को भी जीने दो’ की भावना बढ़ने लगी। गुरुनानक और इनके उत्तराधिकारियों पर यह दायित्व आन पड़ा था कि किस प्रकार से सहिष्णुता की भावना को बनाए रखा जाए तथा पंजाबी राष्ट्रीयता के रूप में इसे कैसे साकार किया जाए।

पंजाबी राष्ट्रीयता की भावना सबसे पहले माँझा में प्रकट हुई, क्योंकि ये लोग इस धरती से गहरे जुड़े हुए थे। मध्य मैदानी इलाकों में ‘जाट’² कृषक वर्ग पंजाबी राष्ट्रीयता के मेरुदंड माने जाते थे। जाट लोग जन्म से ही मेहनती और जुझारू थे। ये हमेशा युद्ध के लिए तैयार रहते थे। उन्होंने कमर में तलवार बाँध कर खेती करना शुरू किया।

गुरुनानक द्वारा चलाए गए नए सिख धर्म का पंजाब के लोगों पर धीरे-धीरे प्रभाव पड़ने लगा। चूँकि गुरुनानक जो भी कहना चाहते थे, पंजाबी में कहते थे, इसलिए पंजाब के लोगों में ही उनके संदेश काफी प्रचलित होने लगे। पंजाब में इनके ‘सबद’ गाए जाने लगे। गुरुनानक के ‘सबद’ दलित हिन्दुओं को खास तौर से आकर्षित करती थी। गुरुनानक ने समाज में प्रचलित कुप्रथाओं को चुनौतियाँ दीं। उन्हें पूरा विश्वास था कि लोग उनकी बातों को समझेंगे, अगर उन्हें यह बात बिना गुस्से के, व्यंग्य के अथवा बिना मखौल उड़ाए कही जाए। उनका सबसे बड़ा सहारा

*पोस्ट डॉक्टरल फेलो, इतिहास विभाग, पटना विश्वविद्यालय, पटना

उनकी विनोदप्रियता थी। गुरुनानक ने जातिप्रथा को तोड़ने के लिए कई व्यवहारिक कदम उठाए। अपने सभी केंद्रों में 'गुरु का लंगर'³ की शुरुआत की तथा अपने अनुयायियों को प्रेरित किया कि जाति-पाँति भूलकर वे सब इकट्ठे मिलकर खाएँ।

गुरुनानक ने अपने जीवन काल में ही लहना को दूसरे गुरु के रूप में अपना उत्तराधिकारी घोषित किया। लहना को गुरुनानक ने अंगद नाम दिया था। गुरु अंगद शारीरिक चुस्ती-दुरुस्ती के हिमायती थे। उन्होंने अपने अनुयायियों को आदेश दिया कि वे सुबह की प्रार्थना के बाद कसरत करें और प्रतियोगी खेलों में हिस्सा लें। उन्होंने एक ऐसी परंपरा की शुरुआत की, जिसके चलते उनके उत्तराधिकारियों के लिए अपने शिष्यों में से हृष्ट-पुष्ट की एक फौज तैयार करना आसान हो गया। गुरु अंगद ने 'भल्ला' उपजाति के खत्री शिष्य अमर दास को तीसरे गुरु के रूप में निर्वाचित किया।

गुरु अमर दास 'लंगर' को सिख पंथ की एक अनिवार्य संस्था के रूप में मान्यता दिलाई। उन्होंने बैशाख महीने की पहली तारीख को सिखों की सलाना सभा के लिए निश्चित किया। उन्होंने जन्म और मृत्यु के साथ जुड़े कर्मकांड बदल डाले। गुरु अमर दास ने संस्कृत के श्लोकों के पाठ के बदले गुरुओं के 'सबदों' को गाए जाने पर बल दिया। उन्होंने पर्दा-प्रथा के समूल नाश के लिए कदम उठाए, एक पत्नीत्व की वकालत की, अंतर्जातीय विवाहों को प्रोत्साहन दिया, विद्यवाओं के पुनः विवाह का बीड़ा उठाया तथा सती प्रथा को पुरी तरह प्रतिबंधित कर दिया।

गुरु अमर दास ने अपने जमाई रामदास को अपना उत्तराधिकारी चुना। गुरु रामदास ने अकबर द्वारा अपनी पत्नी को दी गई जमीन पर एक तालाब खुदवाया। इसी तालाब के आस-पास शहर बसने लगा तथा बाद में यह शहर सिखों की धार्मिक राजधानी अमृतसर कहलाई।⁴ उन्होंने अन्य गुरुओं की तरह 'सबदों' की रचना की जो बाद में 'पवित्र ग्रंथ साहिब' में संकलित हुए।

गुरु रामदास ने अपने छोटे बेटे अर्जुनमल को अपना उत्तराधिकारी घोषित किया। गुरु अर्जुन ने सबसे पहले हरिमंदिर बनवाया जिसकी नींव का पत्थर रखने के लिए लाहौर के मुस्लिम संत मियाँ मीर को निमंत्रित किया। इसमें चारों तरफ प्रवेश द्वारा बनवाया गया। ये स्थापत्य की एक नई विशेषता थी। इसके अलावे यह नए पंथ 'सिख' के सिद्धांतों के भी संकेत चिह्न थे। उनके समय में ही 'गुरु ग्रंथ साहिब'⁵ के संकलन का कार्य पूर्ण हुआ। गुरु ग्रंथ साहिब को औपचारिक रूप से अमृतसर के स्वर्ण मंदिर में प्रतिष्ठित किया गया। भाई बुद्ध को स्वर्ण मंदिर में गुरु ग्रंथ साहिब का प्रथम ग्रंथी नियुक्त किया गया। उनके काल में ही गुरु को 'सच्चा पादशाह' यानि असली बादशाह कहा जाने लगा। खुसरो की मदद के आरोप में मुगल बादशाह जहाँगीर ने इन्हें गिरफ्तार करवाया। गुरु को कैदी के रूप में कापफी यातनाएँ दी गईं जिसके कारण उनकी मृत्यु हो गई।

गुरु अर्जुन के बाद इनके ग्यारह वर्षीय पुत्र हरगोविंद अगला गुरु बने। यहीं से सिखों में

शस्त्र उठाने की प्रक्रिया प्रारंभ होती है। इसके साथ ही सिखों के राजनीतिक उत्थान की शुरुआत भी यहीं से होती है। बालक हरगोविंद ने कमर में दो तलवारें लटकाकर अपने पिता का स्थान ग्रहण किया। एक तलवार अध्यात्मिक शक्ति के प्रतीक स्वरूप और दूसरी सांसारिक कर्म के लिए। गुरु हरगोविंद ने कहा "मेरी तलवार की पेटी ही मेरी सुमरनी मालाद्ध होगी और अपनी पगड़ी में मैं राजत्व का प्रतीक पहनूँगा।"⁶

गुरु हरगोविंद ने सिखों को स्पष्ट कह दिया कि अब से वे पैसे के मुकाबले शस्त्रों और घोड़ों की भेंट ज्यादा खुशी से स्वीकार करेंगे। उन्होंने सैनिकों के एक समूह को प्रशिक्षित किया और सामरिक अभ्यासों तथा आखेट में अपना ज्यादा समय बिताने लगे। गुरु हरगोविंद ने अमृतसर में एक छोटा सा 'लौहगढ़' बनवाया। हरिमंदिर साबिह के दूसरी तरफ उन्होंने अकाल तख्त बनवाया। यहाँ शांति के लिए भजन गाने के बजाए एकत्रित जनसमूह को वीर रस से भरी गीत सुनाया जाता था। यहाँ धर्मिक तर्क-वितर्कों के बजाए सैन्य-विजयों की योजनाओं पर वाद-विवाद होता था। गुरु हरगोविंद ने सिख धर्म की एक शांतिपूर्ण सहजीवन की अवधारणा को अपने धर्म की रक्षा के लिए शस्त्र उठाने की जरूरत की घोषणा में बदल दिया। उनके इस कार्य को लोगों का समर्थन भी मिला। गुरु हरगोविंद का कई बार मुगल सेना के साथ मुढ़भेड़ भी हुई। अंततः उन्होंने अपना मुख्यालय कीरतपुर बना लिया। यहीं 1644 ई. में इनकी मृत्यु हो गई।

गुरु हरगोविंद ने अपने जीवन में ही अपने बेटे गुरदित्त के बेटे हरराय को सातवें गुरु के रूप में अपना उत्तराधिकारी नियुक्त कर दिया था। गुरु हरराय एक शांतिप्रिय व्यक्ति थे। उन्होंने जीव हिंसा का परित्याग किया। उन्होंने कहा कि "हम टूटे मंदिर, मस्जिद तो फिर से बना सकते हैं, पर टूटा दिल जोड़ नहीं सकते।"⁷ ये जीवन भर गुरु नानक की बताई प्रार्थना-पद्धति वाली जीवन शैली जीते रहे।

गुरु हरराय ने अपने पाँच वर्षीय बेटे हरि किशुन को अपना उत्तराधिकारी घोषित किया। मुगल बादशाह औरंगजेब ने उन्हें दिल्ली बुलाया जहाँ चेचक की बीमारी से इनकी मृत्यु हो गई। मरने से पहले गुरु हरि किशुन ने अगले गुरु के बारे में कहा कि वह बकाला गाँव के 'बाबा बकाले' होंगे। बाबा बकाले इनके चाचा तेगबहादूर थे।

गुरु हरि किशुन के बाद तेगबहादुर ने गुरु की पदवी संभाली। अपने परिजनों से तंग आकर ये आसाम जाने लगे। रास्ते में पटना में इनकी पत्नी को प्रसव पीड़ा होने लगा। यहीं 26 दिसंबर 1666 ई. को एक पुत्र का जन्म हुआ जिसका नाम गोविंद राय पड़ा। मुगल फरमान द्वारा गुरु तेगबहादूर को दिल्ली बुलाया गया जहाँ इनकी हत्या कर दी गई।⁸

गुरु तेगबहादूर के बाद गुरु गोविंद सिंह सिखों के गुरु बने। उन्होंने अपने अनुयायियों से कहा कि वे घोड़ों और शस्त्रों की भेंट स्वीकार करेंगे। उन्होंने हस्त-पुष्ट पुरुषों का अधिक स्वागत किया।

गुरु गोविंद सिंह ने सिख धर्म में व्यापक परिवर्तन किया। उन्होंने सन् 1699 ई.में अपने अनुयायियों को पहली वैशाखी पर्व के अवसर पर आनंदपुर में बिना केश और दाढ़ी काटे आने का संदेश दिया।⁹ यहाँ जूटे लोगों में से पाँच व्यक्ति को बलि के लिए बुलाया तथा इन्हें 'पंज पियारे' की संज्ञा दी। उन्होंने कहा कि ये पाँचों इस नए संप्रदाय के केंद्र बिंदू होंगे। नया संप्रदाय था 'खालसा'।¹⁰

खालसा की स्थापना के साथ ही गुरु गोविंद ने 'गुरु ग्रंथ साहिब' को ही वास्तविक गुरु की संज्ञा दी। इसके साथ ही किसी व्यक्ति को गुरु बनाने की परंपरा खत्म कर दिया गया। खालसा के लिए पाँच निशान भी बताए गए – केश, कड़ा, कंधा, कच्छा तथा कृपाण। चूँकि खालसा के सभी निशान 'क' से शुरू होते हैं, अतः इन्हें पाँच 'ककार' या 'कक्के' भी कहते हैं।

पाँच सिखों को खालसा में दीक्षित करने के बाद गुरु गोविंद ने उन्हें कहा कि अब ये गुरु कों भी दीक्षित करके अपने भाईचारे में सम्मिलित करें। अब गुरु भी खालसा से श्रेष्ठ नहीं रहे। गुरु गोविंद सिंह ने गुरु के अस्तित्व को खालसा में तिरोहित कर दिया। इस प्रकार उन्होंने गुरु की परंपरा को 'ग्रंथ साहिब' के अमरत्व और 'खालसा पंथ' की निरंतरता में अवस्थित कर गुरु को एक स्थायी और टिकाऊ चरित्र दिया। उन्होंने सिखों को एक नई तरह के अभिवादन के साथ शुभकामना दी – "वाहे गुरु जी का खालसा, वाहे गुरु जी की फतेह।"

गुरु गोविंद सिंह जीवन भर मुगलों से लड़ते रहे। उन्होंने जट्टपुरा गाँव से औरंगजेब को लिखा "मैं तुम्हारे घोड़ों के खुरों के नीचे आग लगा दूँगा। तुम्हें पंजाब का पानी ऐसे ही नहीं पीने दूँगा।"¹¹ उन्होंने अपने बेटों की शहादत पर कहा कि "कुछेक चिनगारियों को बुझने से क्या हासिल कर लोगे, जब तुमने आग बड़ी लगा रखी हो।"¹²

औरंगजेब की मृत्यु के बाद मुगलों के उत्तराधिकारी की लड़ाई में गुरु गोविंद सिंह ने बहादुर शाह का साथ दिया। बहादुर शाह अपने भाई के बगावत को दबाने के लिए दक्षिण भारत गया। गुरु गोविंद सिंह भी दक्षिण भारत की ओर गए। गोदवरी नदी के किनारे नांदेड़ में अपना डेरा डाला। यहीं दो पठानों ने उन पर जानलेवा हमला कर दिया। 7 अक्टूबर 1708 ई.को इनकी मृत्यु हो गई। मृत्यु के समय गुरु गोविंद सिंह ने अपने अनुयायियों से कहा कि उनके साथ ही गुरु परंपरा का अंत हो गया और अब से सिख 'ग्रंथ साहिब' को ही अपने दसों गुरुओं का प्रतीक स्वरूप तथा चिरंतन मार्गदर्शक मानेंगे।

वास्तव में गुरु अर्जुन की फाँसी के बाद उनके अनुयायियों में सहानुभूति की लहर आई और वे संगठित होने लगे। उनके मन में विश्वास हो गया कि मुस्लिम शासकों के आतातायी व्यवहार को संगठित होकर ही रोका जा सकता है।

जाति प्रथा को तोड़ने, अस्पृश्यता मिटाने एवं समाज में समरसता लाने के ख्याल से गुरु नानक ने ही गुरु का लंगर की शुरुआत की जिसे गुरु अमरदास ने अनिवार्य संस्था के रूप में

विकसित की। इससे समाज में एकजुटता आई जो गुरु तेगबहादुर और गुरु गोविंद सिंह – जैसे लड़ाके गुरुओं ने सिखों को बहादूरी के रास्ते पर लाये।

दूसरे गुरु अंगद ने अपने अनुयायियों को शारीरिक चुस्ती के लिए व्यायाम और सस्त्र चलाने का मंत्रा दिया। वे काफी दूरदर्शी थे और उनका अनुमान सही निकला। बाद में मुस्लिम शासकों के जबरदस्ती से बचने के लिए गुरु अंगद का मंत्रा काम आया। इसके कारण गुरु गोविंद सिंह के काल में युद्धाभ्यास एवं युद्ध कला की सीख दी जाने लगी। इस तरह अब उनके अनुयायी एक संगठित सामरिक जाति के रूप में उभरने लगे और उनमें राजनीतिक चेतना का विकास होने लगा।

जब गुरु गोविंद सिंह के दो बेटे अजीत सिंह एवं जुआर सिंह औरंगजेब समर्थित विलासपुर के राजा से लड़ाई करते शहीद हुए और उनके दो बच्चे नौ साल के बाबा जोराबर सिंह एवं सात साल के बाबा फतेह सिंह को औरंगजेब ने फाँसी दी तो सिख सम्प्रदाय के लोग और संगठित हुए। गुरु गोविंद सिंह द्वारा कड़ा, कच्छा, केश, कृपाण एवं कंधा का उपयोग कर उन्होंने सिखों को एक सामरिक कौम बना दिया। इस तरह सिखों में राजनीतिक चेतना आई जिससे उन्होंने बाद में अपनी राजनीतिक प्रभुत्व कायम किया।

गुरु गोविंद सिंह ने ही आनंदपुर साहिब में खालसा संप्रदाय की स्थापना की तथा गुरु ग्रंथ के उपदेशों को ही अनुपालन की शिक्षा दी और गुरु के पद को समाप्त किया। इससे सिखों में एकजुटता और बढी एवं आपसी विवाद समाप्त हो गए। लिखित गुरु ग्रंथ भविष्य के लिए सिखों का पवित्रा ग्रंथ हुआ जिसके निर्देश पर उन्होंने अपने को संगठित किया।

संदर्भ सूची

1. सिंह, खुशवंत : **सिखों का इतिहास**, किताब घर, नई दिल्ली, 2009, भाग1, पृ.28.
2. कनिंघम : **हिस्ट्री ऑफ द सिख**, लंदन, द्वितीय संस्करण, 1853, परिशिष्ट-1.
3. सिंह, खुशवंत : पूर्वोद्धृत, पृ. 55.
4. **अमृतसर गजेटियर** : 1883, पृ. 4.
5. सिंह, खुशवंत : पूर्वोद्धृत, पृ. 70.
6. मैकॉलिफ : **दि सिख रिलीजन**, IV लंदन, पृ. 2.
7. सिंह, खुशवंत : पूर्वोद्धृत, पृ.-81.
8. दिल्ली के चाँदनी चौक में, गुरु के मृत्युदंड के स्थान पर 'शीशगंज गुरुद्वारा' है। संसद भवन के बगल में रिकाबगंज गुरुद्वारे में इनकी अंत्येष्टि की गई थी। आनंदपुर साहिब में जिस जगह गुरु के शीश की अंत्येष्टि की गई, वह स्थान भी 'शीशगंज' ही कहलाता है।
9. सिंह, तेजा और सिंह, गंडा : **शार्ट हिस्ट्री ऑफ सिक्ख**, ओरियंट लॉंगमैन, नई दिल्ली, 1950, पृ. 69.
10. सिंह, खुशवंत : पूर्वोद्धृत, पृ. 93.
11. जफरनामा : ओरियंट लॉंगमैन, नई दिल्ली, 1988, पृ. 115.
12. जफरनामा : वही पृ.118.

झारखण्ड की जनजातीय महिलाओं के आर्थिक विकास में सरकारी व गैर सरकारी संगठनों का योगदान

रेखा कुमारी*

जनजातीय महिलाओं के आर्थिक विकास के लिए केन्द्र सरकार द्वारा अनेक कार्यक्रमों का संचालन किया गया है। महिलाएँ न केवल आधी आबादी का प्रतिनिधित्व करती हैं, अपितु शेष आधी आबादी की वृद्धि एवं विकास में महत्वपूर्ण योगदान देती हैं। निःसंदेह मानव विकास में महिलाएँ एक महत्वपूर्ण घटक हैं। अनुसूचित जनजातियों के आर्थिक विकास में महत्वपूर्ण भूमिका निभाने के लिए स्थापित राष्ट्रीय अनुसूचित जनजाति वित्त एवं विकास निगम ने 10 अप्रैल 2002 को अपनी स्थापना की पहली वर्षगाँठ के अवसर पर अनुसूचित जनजाति की महिलाओं के विकास की ओर अधिक ध्यान देने के लिए एक नई आदिवासी महिला सशक्तिकरण योजना आरंभ की है। इस योजना में जनजातियों की महिलाओं के आर्थिक विकास हेतु रियायती दर पर वित्तीय सहायता प्रदान की जाती है।¹

जनजातीय ग्रामीण महिलाएँ शैक्षणिक, सामाजिक रूप से काफी पिछड़ी हुई हैं तथा उन्हे वित्तीय संस्थाओं, प्रशिक्षण एवं प्रसार तकनीकों का ज्ञान नहीं है, जिसके फलस्वरूप सरकार की विभिन्न विकास योजनाओं का उन्हे अपेक्षित लाभ नहीं मिला है। अतः उनके सर्वांगीण विकास के लिए ग्रामीण विकास के लिए विकास मंत्रालय सहित केन्द्र सरकार के विभिन्न मंत्रालयों द्वारा चलाई जाने वाले कार्यक्रम की जानकारी 1992 के 73वें तथा 79वें संविधान संशोधन द्वारा ग्रामीण एवं शहरी क्षेत्रों में जनजातीय महिलाओं के लिए आरक्षण की व्यवस्था की गई है, यह जनजातीय महिला विकास की दिशा में एक महत्वपूर्ण कदम है:—

डवाकर समूह में जनजातीय महिलाओं को कार्यकुशल बनाने के लिए नई योजना में विशेष प्रावधान किये गए हैं तथा हथकरघा निगम, खादी एवं ग्रामीण विकास उद्योग राज्य एम्पोरियम, ग्रामीण तकनीकी संस्थानों एवं राष्ट्रीय लघु उद्योग विकास निगम जैसी संस्थानों के माध्यम से व्यवस्था की गई है।

- ग्रामीण क्षेत्र में महिलाओं व बच्चों का विकास
- इंदिरा विकास योजना
- जवाहर रोजगार योजना

*शोधार्थी, इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

झारखण्ड की जनजातीय महिलाओं के आर्थिक विकास में सरकारी व गैर सरकारी संगठनों का योगदान

- स्वर्ण जयंती ग्राम स्वरोजगार योजना— इस योजना का मुख्य उद्देश्य ग्रामीण क्षेत्रों में लघु उद्योगों की स्थापना करना है।
- राष्ट्रीय सामाजिक सहायता कार्यक्रम — इसकी शुरुआत 1995 में की गई, महिला समृद्धि योजना, राष्ट्रीय महिला कोष — इसके द्वारा गैर सरकारी संगठनों के माध्यम से जनजातीय महिलाओं के आर्थिक विकास हेतु ऋण प्रदान किया जाता है।

नौवीं योजना में इनका विस्तार 28 राज्यों तथा केन्द्रशासित प्रदेशों में किया गया है। इसके तहत झारखण्ड के जनजातीय महिलाओं को नई-नई तकनीकों एवं कृषि उपकरणों के प्रयोग की जानकारी देकर कृषि कार्य में लगी हुई महिलाओं के जीवन स्तर में सुधार किया जाता है।

ग्रामीण विकास मंत्रालय, भारत सरकार द्वारा प्रायोजित जनजातीय भूमि का राँची तथा दुमका में हस्तान्तरण, इंटरनेशनल फंड फार एग्रीकल्चरल डेवलपमेंट द्वारा सामाजिक आर्थिक अध्ययन के इंडियन इंटरनेशनल ऐजेन्सी द्वारा प्रायोजित झारखण्ड में आयोजित किया गया है।¹²

पाँचवीं पंचवर्षीय योजना के अंतर्गत झारखण्ड जनजातीय महिलाओं को राष्ट्र की मुख्य धारा में समाविष्ट करने के लिए जनजातीय उपयोजना विशिष्ट केन्द्रीय सहायता, आदिम जनजातियों के लिए विशेष कार्यक्रम तथा माडा योजना प्रारंभ किए गए। इन योजनाओं का मुख्य उद्देश्य कल्याणकारी योजनाओं को त्वारित करना, वित्तीय संसाधनों को बढ़ाना, महत्वपूर्ण योजनाओं को अंगीकार करना इत्यादि है। इस प्रकार ग्रामीण विकास एवं ग्रामीण क्षेत्रों के महिलाओं के विकास के लिए केन्द्र सरकार द्वारा अनेक कार्यक्रम का संचालन विगत 50 वर्षों से किया जा रहा है। उन कार्यक्रमों की संक्षिप्त रूपरेखा प्रस्तुत करना यहाँ समीचीन लगता है। जिसका विवरण निम्नलिखित रूप से प्रस्तुत किया जा रहा है:— I.R.D.P, JRY, NRY, NREP, RLEGP, EAS आदि को 2005 में मनरेगा में सम्मिलित किया गया है। इन्हीं योजनाओं के तहत झारखण्ड में जनजातीय महिलाओं का भी उत्थान कर आर्थिक विकास में उन्हें भागीदारी बनाने का अवसर प्रदान किये गए हैं।¹³

योजनान्तर्गत आर्थिक सहायता :- इस योजना के अंतर्गत प्रत्येक समूह को चक्रीय राशि के रूप में वर्ष 1994-95 तक 15000/- रुपये प्रदान किए जाते थे, जिसे 1995-96 से बढ़ाकर 25,000/- रुपये कर दिया गया। उनके अलावा प्रत्येक समूह को योजना के आरंभ से ही 200/- रुपये यात्रा व्यय दिया जाता है। यह चक्रीय राशि 100 प्रतिशत अनुमानित राशि होती है जिसका 50 प्रतिशत केन्द्र सरकार और 50 प्रतिशत राज्य सरकार वहन करती है।

आदिवासी महिला सशक्तिकरण योजना :- वर्ष 2002-03 ई. के प्रारंभ में की गई इस योजना में अनुसूचित जनजाति की अत्यंत गरीब महिलाओं को कोई काम धंधा प्रारंभ करने हेतु चार प्रतिशत सालाना ब्याज पर 50,000 रुपये तक ऋण उपलब्ध कराया जाता है ताकि महिलाएँ अपनी आमदनी बढ़ा सकें।

नए अनुसूचित जनजाति वित्त एवं विकास निगम की स्थापना :- दिनांक 10 अप्रैल 2001 ई. से अनुसूचित जनजातियों के लिए आर्थिक दृष्टि से सक्षम परियोजनाओं को वित्त देने के लिए इस शीर्ष संस्थान का गठन किया गया है।

स्वयंसेवी संगठनों को सहायता :- अनेक स्वयंसेवी संगठन भी जनजातीय विकास हेतु महत्वपूर्ण प्रयास कर रहे हैं। इन संगठनों में अनेक अखिल भारतीय स्तर के संगठन हैं। उनमें जनजातियों के बीच रहकर कार्य करने वाले प्रमुख गैर सरकारी संगठन है। जिनको सरकार द्वारा इस कार्य हेतु अनुदान उपलब्ध कराया जाता है।⁴

ट्राइफेड :- यह एक केन्द्रीय क्षेत्र परियोजना है जिसके अंतर्गत जनजातीय विकास एवं कल्याण कार्यक्रम के लिए शत प्रतिशत अनुदान जनजातीय मामलों के मंत्रालय द्वारा दिया जाता है। ट्राइफेड की स्थापना 1987 में की गई थी उसके उद्देश्य निम्नलिखित हैं – जनजातीय लोगों के लिए उच्च कमाई को सुरक्षित करना तथा रोजगार अवसरों का सृजन करना।

- जनजातियों के मध्य पारस्परिक बाजार बलों के प्रति जागरूकता उत्पन्न करना ताकि वे अपने आय के प्रति आशान्वित हो।
- जनजातीय उत्पादों के लिए पारिश्रमिक एवं सुनिश्चित बाजार की व्यवस्था करना तथा जहां कहीं भी आवश्यक हो वहाँ मूल्य समर्थन व्यापार की जिम्मेवारी लेना।
- जनजातीय उत्पादों के संकलन एवं विपणन में लगे हुए राज्य स्तर जनजातीय एवं वन संगठनों को विपणन एवं वित्तीय सहायता प्रदान करना।
- जनजातीय उत्पादों की गुणवत्ता के उन्नयन को बढ़ावा देना ताकि इकाई मूल्य को अधिकतम किया जा सके।
- जनजातीय उत्पादों को निर्यात करना।
- जनजातीय उत्पादों के संगठन एवं संकलन वन उपजों के वैज्ञानिक उपयोग, प्रसंस्करण, भंडारण तथा परिवहन के लिए सेवा व्यवस्था स्थापित करना।

ट्राइफेड व्यापार एवं समर्थन मूल्य :- ट्राइफेड जनजातियों द्वारा उत्पादित वन पदार्थों एवं कृषि उत्पादों को अपनी निम्नलिखित एजेंसियों के माध्यम से प्राप्त करती है :-

- जनजातीय विकास सहकारी निगम
- तेलबीज सहकारी उत्पादक संघ
- विपणन संघ
- जिला सहकारी विपणन समिति
- क्षेत्रीय तेलबीज सहकारी संघ

झारखण्ड की जनजातीय महिलाओं के आर्थिक विकास में सरकारी व गैर सरकारी संगठनों का योगदान

- जिला सहकारी विपणन समिति
- लैम्पस
- वन उपज समिति/वन संरक्षण समिति/प्राथमिक स्तर सहकारी समिति
- वन विभाग
- बाजार क्षेत्रा द्वारा नियमित लाइसेंसधरी बाजार कार्यकर्ता
- आर0 के0 मिशन एवं होमिपाल एसोसिएशन

सामाजिक आर्थिक कार्यक्रम :- इसके अंतर्गत स्वैच्छिक संगठनों को वित्तीय सहायता दी जाती है। जिससे वे विभिन्न प्रकार की आमदनी पैदा करने वाली गतिविधियाँ चला सकें।

जागरूकता कार्यक्रम :- केन्द्रीय समाज कल्याण बोर्ड इसका मुख्य उद्देश्य विभिन्न सामाजिक मुद्दों पर ग्रामीण और निर्धन महिलाओं के बीच जागृति पैदा करना है जिससे वे परिवार और समाज में अपना उपयुक्त स्थान बना सकें।

स्वशक्ति परियोजना :- यह परियोजना जो पहले ग्रामीण महिलाओं का विकास और अधिकार योजना कहलाती थी को केन्द्र द्वारा प्रायोजित परियोजना के रूप में है इस योजना के उद्देश्य हैं -

1. महिलाओं को आत्म निर्भर बनाना।
2. महिलाओं की आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए मदद देना।
3. महिलाओं के बेहतर जीवन स्तर के लिए कार्य करना।
4. आमदनी अर्जित करने वाले कार्यों में महिलाओं को शामिल करना।

इंदिरा महिला योजना :- यह योजना का उद्देश्य ग्रामीण क्षेत्रों तथा झोपड़-पट्टी में रहने वाली महिलाओं में जागरूकता कैसे पैदा करना चाहिए इसके लिए सेल्फ हेल्प ग्रुप बनाने का प्रयास करना।

गैर-सरकारी एजेंसियाँ समस्याओं की जानकारी और विकास योजनाएँ:- सरकार विकास को वहीं से देखती है, जहाँ वह है। उपर और बीच में, गैर-सरकारी संस्थाएँ जनता के अधिक निकट होने के कारण उसको दूसरे सिरे से देखती हैं। नीचे और चारों ओर बाहरी सतह में गैर-सरकारी संस्थाएँ यह देखती हैं कि सरकारी संगठनों के काम करने में त्रुटियाँ हैं। इसलिए वे संस्थाएँ लोगों की मदद करने के लिए उत्सुक हैं।

गैर-सरकारी संस्थाओं के प्रकार:- सरकार की योजनाओं को सफलता पूर्वक चलाने में गैर-सरकारी संस्थानों का महत्वपूर्ण योगदान है। वे समस्याओं और चलायी गयी योजनाओं

की जानकारी गैर-सरकारी संस्थाओं के दृष्टिकोण में बहुत अंतर दिखाई पड़ा है। एक छोर में ऐसी संस्थाएँ जो मात्रा व्यक्तिगत सहायता पर विश्वास करती हैं और दूसरी छोर में वे हैं जो राजनैतिक कार्य एवं सरकार तथा समाज की अन्य व्यवस्थाओं पर दबाव का समर्थन करती हैं। जितना ही अधिक कोई योजना कल्याण उन्मुख है या सरकार प्रयास की पूर्ति करती है, उतना ही अधिक सरकार ऐसी योजनाओं को मानती है और तंग करती है। यहाँ तक कि खुले हाथ उनका स्वागत करती है और उनकी मदद करती है।⁶

कोई गैर सरकारी संस्था जितना ही अधिक वर्तमान कार्य व्यवस्थाओं के कार्यकलापों पर सवाल करने के लिए लोगों को सिखाती है। ऐसी संस्थाएँ जो सरकार की वितरण व्यवस्था को विकल्प प्रदान करती हैं। वे चाहे औपचारिक शिक्षा के रूप में हो या स्वास्थ्य अथवा कृषि विकास, लघु सिंचाई और शिल्प प्रशिक्षण के रूप में हो।⁶

- (क) गैर सरकारी संस्थाएँ सरकारी वितरण व्यवस्था की विकल्प या पूरक सेवाएँ देती हैं। कभी-कभी सरकार का सहयोग करती हैं। संस्थाएँ जो ग्रामीण इलाकों का विकास भार उठाने के लिए उद्योगों के द्वारा प्रवर्तित हैं – जैसे एच0 ई0 सी0 मेकन, कृषि ग्राम विकास केन्द्र, उषा मार्टिन बैंक, ए0 सी0 सी0 खलारी, सेन्द्रल कोल फील्ड्स।
- (ख) व्यावसायिक संस्थाएँ या तकनीकी परिवर्तन चाहने वाली संस्थाएँ – जैसे विकास भारती विशुनपुर सामुदायिक वन विद्या के लिए राँची संकाय, स्वावलम्बन, लमखाना ककारिया, बहुउद्देशीय फार्म विकास संस्था।
- (ग) संस्थाएँ जो मिशन आदर्श पर आधारित हैं जैसे रामकृष्ण मिशन और दिव्यायन, आदिम जाति सेवा मण्डल, वनवासी सेवा केन्द्र गुमला और लोहरदगा या लुथरन वर्ल्ड सर्विस अभी राँची जिले से हटा लिया गया है। जैसे-सी0 ए0 एस0 ए0, वाई0 एम0 सी0 ए0, विकास मंत्री, गांधी शांति प्रतिष्ठान केन्द्र।

झारखण्ड में राज्य सरकार द्वारा निर्धारित कल्याणकारी नीतियाँ भी जनजातियों के आर्थिक विकास में सहायक सिद्ध हुई हैं। जनजातिय किसान, कृषक सहकारी समितियों से उन्नत बीज तथा रासायनिक खाद प्राप्त करने लगे हैं। समय-समय पर प्रखण्ड स्तर के कर्मचारियों तथा स्वयं सेवी संस्थाओं द्वारा उन्हें वैज्ञानिक तरीके से खेती करने की प्रवधियाँ भी बतायी जाती हैं। वन मजदूर सहकारी समितियाँ भी बतायी जाती हैं। वन मजदूर सहकारी समितियाँ भी वन्य उत्पादन के क्षेत्रा में नया आयाम खोल रही हैं। वन विकास निगम की स्थापना से वनों की समृद्धि के साथ-साथ जनजातिया महिलाओं के लिए रोजगार के अवसर भी बढ़ें हैं। सरकार के द्वारा संचालित अन्न भंडार, ग्रामीण बैंक, लाह तथा तसर केन्द्र उराँव जनजातियों के आर्थिक प्रगति की दिशा में सक्रिय भूमिका निभा रहे हैं।⁷

झारखण्ड की जनजातीय महिलाओं के आर्थिक विकास में सरकारी व गैर सरकारी संगठनों का योगदान

सरकार द्वारा चलाये जाने वाले समेकित जनजातिय विकास योजनाएँ, लघु सिचाई योजनाएँ, स्वयं सहायता समूह, राष्ट्रीय ग्रामीण गारंटी अधिनियम तथा अन्य कल्याणकारी योजनाएँ आर्थिक विकास के लिए प्रयत्नशील हैं। बहुउद्देशीय जनजातीय सहकारी समितियाँ तथा ग्रामीण बैंक उनके आर्थिक विकास के लिए कर्ज देते हैं। जिसके कारण महाजनों द्वारा उनके शोषण में कुछ अंश तक कमी आयी है। भूमि बंधक अधिनियमों को लागू कर दिये जाने के कारण झारखण्ड की उरांव जनजातीय छात्रों को छात्रावृत्ति देकर तथा उच्चतर शिक्षा में उनके लिए आरक्षण लागू कर उन्हें शिक्षा के क्षेत्र में आगे बढ़ाने का प्रयास किया जा रहा है। ताकि वे शिक्षा के जरिए भविष्य में अपना स्वरोजगार के लिए सक्षम हो सकें।⁸

ग्रामीण विकास के लिए उठाए गए कदमों का सामाजिक बदलाव पर प्रभाव :- भारत को गाँवों को देश कहा जाता है। उसकी आत्मा गाँवों में बसती है। अतः भारत का विकास तभी संभव है तब गाँवों का विकास हो। गाँवों के विकास के लिए सरकार समय-समय पर अनेक योजनाएँ चलाती रहती है। ग्रामीण क्षेत्रों में विकास के लिए वर्ष 2014-15 में जहाँ 11437 करोड़ रुपये आबंटित किए गए थे। वहीं वर्ष 2012-13 में बढ़कर 52,000 करोड़ और वर्ष 2013-14 में 59,310 करोड़ रुपये रखा गया था जिसमें 58,630.15 करोड़ की राशि ग्रामीण विकास क्षेत्रों के लिए जारी की गई थी। सरकार द्वारा चलाई गयी योजनाओं का भारत के गाँवों पर क्या असर पड़ा। उसका विश्लेषण निम्न बिन्दुओं के आधार पर किया गया है -

सरकार की प्रमुख योजनाएँ व उसका बदलते गांव पर प्रभाव :-

- महात्मा गाँधी राष्ट्रीय ग्रामीण रोजगार गारंटी अधिनियम (मनरेगा)
- राष्ट्रीय आजीविका मिशन
- इंदिरा आवास योजना
- प्रधानमंत्री ग्रामीण सड़क योजना
- राष्ट्रीय सामाजिक सहायता कार्यक्रम
- समेकित वाटरशेड प्रबंधन कार्यक्रम

मनरेगा :- मनरेगा ने भारतीय ग्रामीण समाज की आर्थिक व सामाजिक स्थिति में जबरदस्त बदलाव किया है। 2006 में जब यह कार्यक्रम शुरू किया गया था तब शायद ही किसी ने सोचा होगा कि इसका भारतीय ग्रामीण समाज पर इतना व्यापक असर पड़ेगा। ग्रामीण विकास मंत्रालय की वर्ष 2013-14 की रिपोर्ट में बताया गया है कि वर्ष 2006 से लेकर अब तक 1,63,754.41 करोड़ रुपये की राशि कामगार परिवारों को मजदूरी के रूप में दी गई है। अर्थात् इतने बड़े पैमाने पर अर्थ ग्रामीण के पास गया है। इसी रिपोर्ट में यह भी बताया गया है कि अब तक 1,66,745 करोड़ श्रम दिवसों के रोजगारों का सृजन हुआ है। वर्ष 2008 से हर वर्ष औसतन 5

करोड़ ग्रामीण परिवारों को मजदूरी रोजगार प्राप्त हुआ है। 31 मार्च 2014 तक अनुसूचित जातियों और अनुसूचित जनजातियों की भागीदारी 48 फीसदी रही है। इसका मतलब हुआ कि आर्थिक व सामाजिक रूप से पिछड़ी उन जातियों के पास आर्थिक मदद पहुँची है। चौंकाने वाली तथ्य यह है कि कुल सृजित श्रम दिवस में 48 प्रतिशत की भागीदारी महिलाएँ रही है जिसे महिला सशक्तिकरण की दिशा में एक सशक्त बिन्दु माना जा सकता है। इस योजना के शुरु होने से लेकर अब तक 266 लाख कार्य शुरु किए गए हैं। उसका प्रभाव झारखण्ड में भी स्पष्ट दिखाई पड़ता है।

राष्ट्रीय ग्रामीण आजीविका मिशन :- आबंटन व कवरेज की दृष्टि से राष्ट्रीय ग्रामीण आजीविका मिशन ग्रामीण विकास मंत्रालय का दूसरा सबसे बड़ा कार्यक्रम है। मार्च 2014 तक 27 राज्यों एवं संघ राज्य क्षेत्र के एन0 आर0 एल0 एम0 स्थापित हो चुके हैं। इस योजना को विकलांग व्यक्तियों बुजुर्गों अत्यधिक कमजोर जनजातीय समूहों बंधुआ मजदूरों अनैतिक मानव व्यापार पीड़ितों जैसे समाज में सर्वाधिक उपेक्षित व कमजोर समुदायों तक के लिए लोगों को लाभ पहुँचाया है। ग्रामीण विकास मंत्रालय का 2013-14 की वार्षिक रिपोर्ट में बताया गया है कि आजीविका की सहायता से लगभग 1.58 लाख युवाओं ने अपने उद्यम स्थापित कर लिया है। 24.5 लाख महिला किसानों को भी सहायता प्राप्त हुई है।

कौशल विकास :- कौशल विकास योजना के अंतर्गत सरकार ने ग्रामीण युवाओं की व्यावसायिक आकांक्षाओं को पूर्ण करने का कार्य किया है। आजीविका कौशल राष्ट्रीय ग्रामीण आजीविका मिशन आजीविका का एक प्रमुख घटक है। इसका उद्देश्य ग्रामीण गरीब युवाओं व कौशल विकास करके उन्हें न्यूनतम मजदूरी या उससे अधिक दरों पर नियमित मासिक मजदूरी वाले रोजगार दिलाना है। वर्ष 2013-14 में 05 लाख ग्रामीण युवाओं व युवतियों के लिए कौशल विकास का लक्ष्य निर्धारित किया गया था जिनमें से मार्च 2014 तक 20,84,843 युवाओं को प्रशिक्षित किया गया और 139076 को रोजगार दिलाया गया।

सामाजिक प्रभाव :- कौशल विकास योजना ने जहाँ गाँवों के युवाओं में एक उत्साह का संचार किया वहीं आर्थिक रूप से उन्हें मजबूत भी किया है। उनकी गुणवत्ता को परिष्कृत कर राष्ट्रीय उत्पादकता को बढ़ाने में मदद की है।

प्रधानमंत्री ग्राम सड़क योजना :- भारत सरकार ने गरीबी उपशमन कार्यसमिति के अंतर्गत केन्द्रीय प्रायोजित योजना के रूप में 25 दिसम्बर, 2000 को प्रधानमंत्री ग्राम सड़क योजना की शुरुआत की थी। इस कार्यक्रम का मुख्य उद्देश्य कोर नेटवर्क में शामिल तथा सड़क मार्गों ने न जुड़े 500 तथा उससे अधिक जनसंख्या वाले सभी पात्र गाँवों को बारहमासी सड़कों को जोड़ना था। जनजातीय क्षेत्रों तथा पिछड़े जिले में 250 तथा उससे अधिक बसावटों को सड़क से जोड़ने का उद्देश्य रखा गया।

झारखण्ड की जनजातीय महिलाओं के आर्थिक विकास में सरकारी व गैर सरकारी संगठनों का योगदान

सामाजिक प्रभाव :- सरकार द्वारा कराए गए शोध से यह बात सामने आयी है कि मुख्य सड़क से जुड़े गांवों में व्यापार से जुड़ी जनसंख्या का प्रतिशत इजाफा हुआ है। इतना ही नहीं इसका स्वास्थ्य सेवा उपयोग पर भी सकारात्मक असर पड़ा है। वहीं दूसरी तरफ मुख्य सड़क से जुड़े स्थानों में औसत मासिक परिवार की आय में प्रतिवर्ष 12 फीसदी की वृद्धि हुई है। जबकि जहाँ पर सड़कों से जुड़ाव नहीं है वहाँ पर औसत वृद्धि दर पर 04 फीसदी है। उपरोक्त बातों से स्पष्ट होता है कि गांवों तक सड़क की पहुँच ने ग्रामीण भारत के साथ झारखण्ड राज्य को भी सामाजिक व आर्थिक रूप से मजबूत किया है।

इंदिरा गांधी आवास योजना :- इस योजना का मुख्य उद्देश्य था कि गरीबों से जुड़ रही ग्रामीण जनता को रहने के लिए आवास की व्यवस्था की जा सकें। यह आश्रय तथा आधारभूत सेवाओं की उपलब्धता व्यक्ति के शारीरिक मनोवैज्ञानिक सामाजिक और आर्थिक कल्याण के लिए बेहद जरूरी है। इसका सामाजिक प्रभाव मकान केवल आश्रय और निवास स्थान नहीं होता बल्कि यह एक ऐसी संपत्ति है, जिससे आजीविका के साधन उपलब्ध होते हैं।

राष्ट्रीय सामाजिक सहायता कार्यक्रम (N.S.P.) :- इस कार्यक्रम का उद्देश्य मुख्य जीविकोपार्जन की मृत्यु होने की दशा में उसके बी0 पी0 एल0 परिवार को तथा माँ बनने वाली महिलाओं को सामाजिक सहायता का लाभ प्रदान करना है। इस योजना में अब इंदिरा गांधी राष्ट्रीय वृद्धावस्था पेंशन योजना, इंदिरा गांधी राष्ट्रीय विधवा पेंशन योजना, इंदिरा गांधी राष्ट्रीय विकलांगता पेंशन योजना, राष्ट्रीय परिवार लाभ योजना तथा अन्नपूर्णा शामिल है। वर्ष 2013-14 में (NSP) की विभिन्न योजनाओं के अंतर्गत 9,112.46 करोड़ रुपये निर्गत किए गए जिसमें झारखण्ड राज्य को भी इसका लाभ मिला है।

वाटरशेड विकास :- भारत एक कृषि प्रधान देश है जहाँ की जमीनों को कृषिजनित बनाए रखने अथवा जिन जमीनों की उर्वरा शक्ति नष्ट हो गई है। उसे बचाने के लिए ग्रामीण विकास मंत्रालय का भूमि संसाधन विभाग वाटरशेड आधार पर तीन दीर्घकालिक वाटरशेड बंजर भूमि-विकास कार्यक्रम अर्थात् समेकित बंजर भूमि विकास कार्यक्रम अर्थात् बंजर भूमि विकास कार्यक्रम IWDP सूखा प्रवण क्षेत्र कार्यक्रम तथा मरुभूमि विकास कार्यक्रम DDAP तथा मरुभूमि विकास कार्यक्रम DDP चला रहा है। उससे उत्पादन योग्य भूमि की रक्षा में सहयोग मिला है जिसका प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष प्रभाव हमारे समाज पर पड़ा है।

आर्थिक स्थिति :- सन् 2013 में अंतर्राष्ट्रीय परामर्श व प्रबंधन फर्म बूज एवं कंपनी ने “थर्ड विलियन इंडेक्स” नामक रिपोर्ट जारी की। रिपोर्टों के आर्थिक सशक्तिकरण को लेकर किए गए सर्वेक्षण सूची में भारत को 128 मूलकों में 115वां स्थान मिला है। रिपोर्ट में कहा गया है कि भारतीय अर्थव्यवस्था ने अपने देश की महिलाओं के लिए असीम संभावनाएँ पैदा की है, इसके

बावजूद महिलाओं का एक बड़ा हिस्सा सांस्कृतिक परंपराओं, लिंग-भेद व संसाधनों के अभाव में अपनी क्षमता का पूरा उपयोग नहीं कर पा रहा है। देश के आर्थिक विकास में महिलाओं की साझेदारी की महता पर बल देते हुए वर्ष 2011 के इंदिरा गांधी शांति पुरस्कार प्रदान करते समय भारत के वर्तमान राष्ट्रपति प्रणब मुखर्जी ने कहा था कि राष्ट्र के आर्थिक गतिविधियों में महिलाओं को उचित भागीदारी के बिना सामाजिक प्रगति की अपेक्षा रखना बेमानी होगा। जहां-जहां महिलाओं की व्यापार व कॉरपोरेट जगत में अहम भागीदारी रही है। संयुक्त राष्ट्र के एक सर्वेक्षण के मुताबिक वहाँ करीब 53 प्रतिशत अधिक लाभांश और करीब 24 प्रतिशत अधिक बिक्री पाई गई है। लेकिन चंद महिलाओं को ऊँचे पद तथा सुदृढ़ स्थिति में देखकर हम उन अशिक्षित और शोषित महिलाओं को नजरअंदाज नहीं कर सकते जो आज भी अपने मौलिक अधिकारों के लिए संघर्षरत हैं।

श्रम शक्ति में महिलाओं की भागीदारी :- महिलाएँ आर्थिक विकास में महत्वपूर्ण भूमिका तो निभाती हैं लेकिन उनके काम का सही मूल्यांकन नहीं किया जाता है। राष्ट्रीय आंकड़ा संग्रहण एजेंसियाँ भी इस तथ्य को स्वीकार करती हैं कि श्रमिकों के रूप में महिलाओं की भागीदारी को लेकर एक गंभीर न्यूनानुमान है।⁹

राष्ट्रीय नमूना सर्वेक्षण संगठन :-राष्ट्रीय नमूना सर्वेक्षण संगठन की 2011 की रिपोर्ट के अनुसार लगभग 20 फीसदी शहरी महिलाएँ घरेलू सहायिका सफाई कर्मचारी विक्रेता, फेरी वाले एवं दुकानों के सेल्सगर्ल के रूप में काम करती हैं वहीं 43 फीसदी महिलाएँ स्वनियोजित कार्य करती हैं जबकि इतनी ही महिलाएँ मासिक वेतन पर काम करती हैं। एक अन्य रिपोर्ट के अनुसार भारत में 48 फीसदी महिलाएँ स्वरोजगार किसान हैं और डेयरी उद्योग में लगभग 75 लाख महिलाएँ काम कर रही हैं। साल 2011 में ग्रामीण क्षेत्रों में महिला श्रम की भागीदारी पर 30.7 प्रतिशत थी वहीं शहरी क्षेत्रों में 11.88 प्रतिशत थी। वर्तमान में निजी क्षेत्रा कंपनियों में कुल वर्कफोर्स की 24.5 फीसदी भागीदारी महिलाओं की है।

समाज में महिलाओं की स्थिति में सुधार लाए जाने के लिए अभी भी अनेक प्रयास करने की आवश्यकता है। आर्थिक क्षेत्र में महिलाएँ अभी आत्मनिर्भर हुई हैं पर अभी मंजिल दूर है। इस तथ्य से इंकार नहीं किया जा सकता है कि सरकार के तमाम प्रयासों, उनके अनेक योजनाएँ व गैर सरकारी संगठन की भूमिका ने महिलाओं की सामाजिक व आर्थिक स्थिति को पहले से बहुत बेहतर स्थिति में पहुँचाया है लेकिन अब नए-नए कानून बनाने से अधिक यह सुनिश्चित करने की आवश्यकता है कि जैसे उपलब्ध-कानूनों का सही क्रियान्वयन किए जाए ताकि अपने संवैधानिक अधिकारों का लाभ शहरों में रह रही उच्च शिक्षा प्राप्त महिलाओं के साथ ही ग्रामीण क्षेत्रों की जनजातीय महिलाओं भी उठा सकें जो संविधान द्वारा प्रदान किए गए मौलिक अधिकारों से भी वंचित हैं।¹⁰

संदर्भ सूची

1. सेतिया, सुभाष : **महिला जागृति और सशक्तिकरण** (विकास के दो राहे पर खड़ी जनजातीय महिला ।) सम्पादक-डॉ० सवालिय बिहारी वर्मा, प्रकाशक-अविष्कार पब्लिशिंग डिस्ट्रीब्यूटर्स, जयपुर, 2005, पृ.सं.-217.
2. सिंह, अमर कुमार : **जोहार झारखण्ड, सम्पादक-हरिवंश**, प्रकाशक-राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, पटना, 2002, पृ.सं.-109.
3. कुमार, उमेश : **आदिवासी महिलाओं का शैक्षणिक एवं सामाजिक आर्थिक अध्ययन**, प्रकाशक-क्लासिकल पब्लिशिंग कम्पनी, नई दिल्ली, 2007, पृ.सं.-93-94.
4. पाण्डेय, गया : **भारतीय जनजातीय संस्कृति**, कंसेप्ट पब्लिशिंग कंपनी, नई दिल्ली, 2007, पृ.सं.-458, 459.
5. दोषी, शम्भूलाल : **भारतीय सामाजिक व्यवस्था**, प्रकाशन-नेशनल पब्लिशिंग हाउस, जयपुर, नई दिल्ली, द्वितीय संस्करण 2014, पृ.सं.-327, 328.
6. रिपोर्ट, छोटानागपुर सर्वे (द्वितीय) राँची महाधर्मप्रांत के सामाजिक-आर्थिक सर्वे की रिपोर्ट (लीवन्स शताब्दी स्मारिका) प्रकाशक-जेवियर समाज सेवा संस्थान, पोस्ट बॉक्स-07, पुरुलिया रोड़, राँची, भारत । प्रस्तुतकर्ता-ख्रीस्तोफर लकड़ा, वर्ष-1990, पृ.सं.-27-28.
7. रिपोर्ट, वही, पृ.सं.-27-28.
8. कुमारी, आशा : **वैश्वीकरण का भारतीय जनजातियों पर प्रभाव** - विकल्प प्रकाशन, 2015. दिल्ली, पृ.सं.-127-128.
9. कुरुक्षेत्र (मासिक पत्रिका) - ग्रामीण विकास को समर्पित, प्रधान संपादक-दीपिका कच्छप/ललिता खुराना, कमरा नं.-655, प्रकाशन विभाग, सूचना और प्रसारण मंत्रालय, सूचना भवन-सी.जी.ओ. कम्प्लेक्स लोधी रोड़, नई दिल्ली, अंक-02, वर्ष-दिसम्बर 2015, पृ.सं.-08, 09 एवं 10.
10. कुरुक्षेत्र (मासिक पत्रिका) - संपादक-ललिता खुराना, अंक-03, वर्ष-जनवरी, 2016, पृ.सं.-43.

झारखंड में ब्रिटिश शासन-व्यवस्था में परिवर्तन : एक संक्षिप्त इतिहास

बिजय पिंगुवा*

भूमिका

अंग्रेजों के झारखंड में प्रवेश (1767–1837 ई०) के साथ ही क्षेत्र के प्रशासकीय इतिहास में नए युग का आरंभ हुआ। अंग्रेज ने शुरू में कोल्हान क्षेत्र को छोड़कर शेष संपूर्ण प्रदेश पर अधिकार कर लिया, लेकिन दक्षिण बिहार में मजबूत पकड़ न होने के कारण झारखंड को प्रत्यक्ष नियंत्रण में नहीं ला पाए। झारखंड के विभिन्न भागों में अप्रत्यक्ष शासन चलाना उनकी मजबूरी बन गई। छोटानागपुर क्षेत्र में कंपनी सरकार की **सैन्य कप्तान जैकब कैमक मिलिट्री कलेक्टर** के रूप में इस प्रदेश की देख-भाल करने लगा। सन् 1773 ई० में झारखंड क्षेत्र के प्रशासन पर कड़ी नजर रखने के लिए इसे पटना काउंसिल के नियंत्रण से अलग कर बंगाल प्रेसिडेंसी के अधीन किया गया। 1793 ई० में स्थापित जमींदारी प्रथा का झारखंड में हानिकारक प्रभाव धीरे-धीरे पारंपरिक भूमि व्यवस्था के लिए विनाशकारी साबित हुआ जिसने अनेक विद्रोहों को जन्म दिया। झारखंड इतिहास में 1831–32 ई० का कोल विद्रोह ऐसा जबरदस्त विद्रोह था, जिसने ब्रिटिश शासन के नींव को पूरी तरह हिला कर रख दिया था। इस विद्रोह ने झारखंड में ब्रिटिश शासन-व्यवस्था में भारी परिवर्तन करवाये। यहां से ब्रिटिश शासन ने आदिवासियों के पारंपरिक व्यवस्था को धीरे-धीरे कानूनी रूप देना शुरू किया। भारतीय इतिहास में इस प्रकार की प्रशासनिक व्यवस्था को प्रथमतः शुरू करवाने का श्रेय **'हो या लड़ाका कोल'** आदिवासियों को जाता है।

1833 ई. का रेग्युलेशन XIII

इस रेग्युलेशन के माध्यम से उपद्रव ग्रस्त आदिवासी बहुल क्षेत्रों को सीधा प्रशासनिक नियंत्रण में लाने और आदिवासियों को ब्रिटिश शासन व्यवस्था से जोड़ने का प्रथम प्रयास था। छोटानागपुर खास को भूतपूर्व रामगढ़ जिला प्रशासन से अलग कर जंगल महाल और ट्रिब्यूट्री महाल के साथ संगठित कर नन-रेग्युलेशन प्रांत, दक्षिण-पश्चिम सीमांत एजेंसी बनाया गया। नए क्षेत्राधिकार में तीन अधीनस्थ प्रभाग को गठित किया गया। पहला प्रभाग हजारीबाग के

*नेट शोधार्थी, इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्याय, राँची

अंतर्गत रामगढ़, केंडी, कोडरमा, खरकाडीहा और कुंडू को रखा गया। दूसरे प्रभाग में लोहरदग्गा के अंतर्गत छोटानागपुर और इसके अधीनस्थ प्रदेश तथा पलामू को रखा गया। तीसरे प्रभाग के अंतर्गत धालभूम और जंगल महाल के परगनों को शामिल कर पूर्व में कसई नदी तक सीमा बनाई गई।¹ इस रेगुलेशन से एजेंसी का प्रशासन विधिवत बनाए जाने तक चलता रहा। वस्तुतः एजेंसी 1834 में बनी और छोटानागपुर इस एजेंसी का भाग बना। इस प्रांत के गवर्नर-जनरल के एजेंट (विलकिंसन) के सीधे नियंत्रण में रखा गया। एजेंसी का मुख्यालय किशुनपुर (राँची) में बना।²

विलकिंसन ने नागरिक न्याय में परिवर्तन कर आवश्यक बिंदु को रखा जिसमें— (i) विवादित भूमि को ग्राम सभा के पंचायत में फैसला करना और मुख्य रूप से ऐसे व्यक्तिगत गवाह को सुनना जो अदालत में पेश किया जा सकता था। (ii) इस प्रांत के प्रभारी अधिकारी के द्वारा उन सभी आदेशों को दिक् (गैर-आदिवासी) मध्यस्थों के बजाय, सीधे उस क्षेत्र के पीर या ग्राम-प्रधान के प्रशासन को निर्देशित किया गया। अगर विवाद का निपटारा ग्राम-सभा में नहीं होता था तो ऐसी स्थिति में सिविल मुकदमे के लिए अदालत शुल्क भुगतान कर कोल्हान अधीक्षक के पास आवेदन करना होता था।³

इस रेगुलेशन से एजेंट को **सदर निजामत** वाली शक्तियां मिली और मृत्यु दंड देने का अधिकार मिला। साथ ही एजेंट को बंगाल के गवर्नर से सभी मामलों में फैसला देने और 14 वर्ष से अधिक समय के लिए कठोर कारावास की सजा देने का अधिकार दिया गया।⁴

कोल्हान एजेंट के सहायकों को अपने अधिकार क्षेत्र की सीमा के अंदर अपराध और दुष्कर्म से संबंधित मामलों में शिकायतों, सूचनाओं और आरोपों को प्राप्त करने तथा उनकी जांच करने के लिए कुछ कानूनी अधिकार दिया गया। सहायक को 50 रुपये तक का जुर्मान लगाने और दो साल तक सजा देने का अधिकार दिया गया, लेकिन इसे एजेंट के संशोधन के अधीन रखा गया।⁵

मानकियों को अपने अधिकार क्षेत्र में होने वाले अपराधों और दुष्कर्मों से संबंधित मामलों में शिकायतकर्ताओं, सूचनाओं और आरोपों को प्राप्त करने के लिए पहल करने, जांच करने तथा सुलह को बढ़ावा देने का अधिकार मिला। लेकिन इन्हें सजा देने का अधिकार नहीं दिया गया।⁶ यदि इस तरह की शिकायतें पहले सहायक से की जाती थी तो वह अपनी मर्जी से उन्हें मानकी के पास भेज देता था।⁷ शिकायतकर्ता सहायक को सभी शिकायत या आरोपों को या तो मौखिक या लिखित रूप में दे सकता था। दक्षिण-पश्चिम सीमांत एजेंसी की स्थापना के बाद अपराध नियंत्रण के लिए विशेष उपाय किए गए थे। एजेंट अर्द्धवार्षिक पुलिस रिपोर्ट सदर निजामत अदालत को भेजता था और आवश्यक निर्देश प्राप्त करता था। नियम-कानून बनाए रखने की दिशा में कप्तान एच0 आउसले, जे0सी0 हेनिंग्टन तथा टी0 सिम्पसन के कार्यों की सरकार द्वारा विशेष सराहना की गई थी।⁸

समय बीतने के साथ आदिवासियों पर शोषण और अत्याचार बढ़ता गया। रिकॉर्ड ऑफ राइट्स के अभाव में बाहरी लोगों को आदिवासी क्षेत्र में जमीन कब्जा करने के लिए सक्षम बनाता रहा। इस प्रकार, 1834 ई० में शुरू की गई प्रशासनिक व्यवस्था के परिवर्तन से आदिवासियों को कोई लाभ नहीं मिला। वास्तव में, इस व्यवस्था ने जमींदारों को मजबूत किया, इसलिए डाल्टन ने लिखा कि “दक्षिण-पश्चिम सीमांत एजेंसी के प्रशासनिक कार्यकाल के दौरान रैयतों का मालिकाना हक में सबसे बड़ी गड़बड़ी हुई।”⁹

1837 ई० का विलकिंसन रूल

फरवरी 1837 ई० के मध्य में सिंहभूम पर अंग्रेजों की निर्णायक जीत पूर्ण हुई। जिस समय पोरहाट, सरायकेला और खरसावाँ गवर्नर-जनरल के राजनीतिक एजेंट के अधीन था। अब ढालभूम को मिदनापुर का हिस्सा बनाया गया। सम्मिलित रूप से नए प्रशासनिक प्रांत को कोल्हान नाम से जाना गया।¹⁰ सन् 1837 ई० में सिंहभूम एजेंसी का चौथा जिला बना।¹¹ नए कोल्हान प्रांत में प्रशासन के अंतर्गत सरायकेला और खरसावाँ को मिलाकर हो लोगों के कुल 20 पीर थे। सिंहभूम के सभी जिलों के साथ नवगठित कोल्हान को गैर-विनियमन प्रांतों के तहत दक्षिण-पश्चिम सीमांत एजेंसी में शामिल किया गया। इस गैर-विनियमन प्रांत के कोलों को संयम में रखने और नागरिक कर्तव्य के तहत उन्हें मौके पर न्याय दिलाने के लिए एक सैन्य अधिकारी **लेफ्टिनेंट टिकेल** को गवर्नर जनरल के एजेंट का सहायक नियुक्त किया गया।¹² अब कोल्हान प्रांत में रेग्युलेशन के साथ हो लोगों की प्रचलित परंपरागत नियम को कानूनी रूप देकर लागू किया गया। 6 जून 1837 ई० को पत्रांक सं०-615 के द्वारा सरकार ने नियमों को मंजूरी दी, जिसे **विलकिंसन रूल या मुंडा-मानकी** पद्धति का नाम दिया गया।¹³

विलकिंसन नियम के तहत अंग्रेजों ने पीरों एवं गांवों के शासन के लिए सहायक के रूप में मानकियों और मुंडाओं को रखा। उसने अपने सहायक को लोगों के साथ या मान्यता प्राप्त नेताओं के माध्यम से सीधे संवाद करने की सलाह दी।¹⁴ मानकी और मुंडा को पीर और गांव के पुलिस अधिकार दिए गए। विलकिंसन ने सहायक को चेतावनी दी कि “सभी चोरों और लुटेरों और अपराधियों को मानकी और उनके सहायक के द्वारा गिरफ्तार किया जाना चाहिए। सभी लोगों को अपराधियों को पकड़वाने में मदद करनी चाहिए, ऐसा नहीं करने पर उन पर कार्रवाई होगी।”¹⁵ इस प्रचलित प्रक्रिया में मुंडाओं को गांव में होने वाले किसी भी अपराध की सूचना मानकी को देना और, या तो मानकी या मुंडा या फिर दोनों को चाईबासा में सहायक को सूचित करना होता था। शिकायतकर्ता का बयान सहायक द्वारा लिखित या मौखिक रूप से लिया जाता था। मानकी और मुंडा को जाँच में सहायता देने के लिए चपरासी को दुभाषिये के रूप में प्रतिनियुक्त किया गया। विरल और कठिन मामलों में, विशेष रूप से प्रशिक्षित कोल/हो को

मानकियों और मुंडाओं की सहायता के लिए भेजा जाता था, लेकिन ऐसे मामले में विदेशियों (दिकुओं) को दूर रखा जाता था।¹⁶

मानकियों और मुंडाओं को अपने पीरों तथा गाँवों में रास्ते को खुला रखने, सभी यात्रियों की सुरक्षा का ध्यान रखने और खोई हुई संपत्ति के लिए भी उत्तरदाई बनाया गया।¹⁷ यद्यपि पीर के मानकियों को अपराधियों के खिलाफ शिकायतें प्राप्त करने, उनकी जांच करने और सुलह को बढ़ावा देने के लिए अधिकृत किया गया। एजेंट के सहायक साधारण शिकायत की जांच और समझौता करने के लिए मानकियों के पास अग्रप्रेषित करता था।¹⁸ तत्पश्चात् सभी आरोपी व्यक्तियों को पकड़ना और उन्हें चाईबासा में सहायक के पास भेजना होता था। इस प्रकार मानकी पीर का मुख्य पुलिस अधिकारी और मुंडा उसके अधीनस्थ अधिकारी थे। इस स्वदेशी पुलिस प्रणाली ने अच्छी तरह से कार्य किया। इस व्यवस्था से हो लोगों के बीच मुख्य रूप से नैतिक सद्गुणों को बढ़ावा दिया गया।¹⁹

किसी भी प्रशासनिक इकाई को चलाने के लिए उसके पास नियमित और सुव्यवस्थित राजस्व-प्रणाली का होना आवश्यक है। सन् 1837 ई0 में कोल्हान 72 सालों में पहली बार ब्रिटिश शासन के अधीन हुआ, तो हो लोगों का आकलन उनकी जोतों के अनुसार किया गया। मूल्यांकन के आधार पर 8 आना वार्षिक प्रति हल या हाल-मवेशी था, जो व्यवहारिक रूप से प्रत्येक कृषक को हल-मवेशी के प्रत्येक जोड़े के लिए उस राशि का भुगतान करना पड़ता था।²⁰ गांव के मुंडा को रैयतों से निर्धारित कर (8 आना) को वसूलने और सहायक को इस राशि का सीधा भुगतान या उनके पीर के मानकी के माध्यम से करने का निर्देश दिया गया था।²¹ प्रत्येक गांव के मानकियों और मुंडाओं को किराए के एक हिस्से को राजस्व संग्रह करने और पुलिस कर्तव्य का निर्वहन करने के बदले में परिश्रम के रूप में लेने की अनुमति दी गई थी। यह 1/10 और 1/6 हिस्से पर तय किया गया था। लेखापाल को उनके द्वारा वसूले गए किराए के हिसाब से 2% का भुगतान किया जाता था। प्रत्येक रैयत का नाम और उसे जो किराया देना था उसे मुख्यालय के रजिस्टर में दर्ज किया जाता था। प्रत्येक व्यक्ति को उसी आधार पर हर साल वार्षिक रूप से पट्टा दिया जाता था। आगे के वर्षों में मानकियों और मुंडाओं ने इन अधिकारों का अत्याधिक दुरुपयोग किया।²² विलकिंसन रूल आज भी कोल्हान प्रमण्डल में हो आदिवासियों को कानूनी सुरक्षा प्रदान करता है।

कुछ अधिकारियों की रिपोर्ट में उस अन्याय पर भी प्रकाश डाला गया जो चल रहे थे। **डेविडसन रिपोर्ट (1839 ई0)** में सरकारी अफसरों को भूमि समस्या सुलझाने और व्यवस्थित ढंग से राजस्व की वसूली का जिक्र किया गया। कृषि समस्याओं को सुलझाने में सरकार की असफलताओं का कारण बताया कि सरकारी अफसर एक-दूसरे से मिल-जुल कर काम नहीं करते थे। प्रत्येक अफसर समस्या को अपनी ही नजर से देखता था और अपने अनुसार सिफारिश करता था। इस रिपोर्ट में ठेकेदारों से 20 वर्षों के लिए बंदोबस्त की बात कही गई। प्रत्येक गांव

से सालाना कम-से-कम भू-राजस्व का हिसाब कर सबसे ज्यादा रकम देने वाले ठेकेदारों से बंदोबस्त करने का उल्लेख किया।²³ **मेजर हेनिंग्टन के रिपोर्ट (1853 ई0)** में भी इसी तरह की बातों का उल्लेख किया गया। **हेनरी रिकेट्स के रिपोर्ट (1854 ई0)** में रिकॉर्ड ऑफ राईट्स तैयार करने और जमीनदारी पुलिस प्रथा को समाप्त करने की बात कही गई।²⁴

छोटानागपुर कमिश्नरी का गठन (1854 ई.)

हेनरी रिकेट्स की 1854 ई0 की रिपोर्ट के फलस्वरूप 1854 ई0 का अधिनियम- XX के द्वारा दक्षिण-पश्चिम सीमांत एजेंसी को समाप्त कर नॉन-रेग्युलेशन डिवीजन का रूप देकर एक कमिश्नर के अधीन कर दिया गया। बंगाल के गवर्नर-जनरल का एजेंट इस डिवीजन का कमिश्नर बनाया गया। प्रशासनिक कार्य के लिए सामान्य दीवानी और राजस्व अदालत खोले गये। कमिश्नर के अधीन लोहरदगा, हजारीबाग, मानभूम और सिंहभूम जिला, सरगुजा, जशपुर कोरेया, चंगभाकर, उदयपुर, गंगपुर और बोनाई करद (ट्रिब्यूटी) राज्य थे। इस नए कमिश्नरी का नाम चुटियानागपुर (छोटानागपुर) रखा गया।²⁵

संथाल परगना का गठन (1855 ई.)

संथाल विद्रोह के दमन के बाद संथाल बहुल क्षेत्रों की शासन - व्यवस्था में महत्वपूर्ण परिवर्तन किए गए। 'एशले ईडेन' द्वारा संथालों की शिकायतों की जांच की गई। परिणामतः, 22 दिसंबर, 1855 ई0 का अधिनियम XXXVII के द्वारा दामिन-कोह क्षेत्र के चारों ओर एक नया गैर-विनियमन जिला बनाया गया, जिसे संथाल परगना कहा गया। संथाल परगना को भागलपुर के आयुक्त के सीधे नियंत्रण में रखा गया।²⁶

यूल के नियम (1856 ई.)

सन् 1856 ई0 में संथाल परगना के पहले उपायुक्त **एशले ईडेन** ने पुलिस नियमों का मसौदा तैयार किया, जो भागलपुर के तत्कालीन आयुक्त '**जॉर्ज यूल**' के नाम पर रखा गया। यूल नियम के तहत परगनैत (कई गांव के प्रमुख) को प्रमुख पुलिस अधिकारी तथा पर्यवेक्षण की शक्ति दिया गया और मांझी (गाँव का मुखिया) को ग्रामीण पुलिस अधिकार दिया गया। इनकी सहायता के लिए देशमांझी, चौकिदार और गोडैत को रखा गया। उन्होंने ब्याज की दर को 25% तक सीमित कर दिया। संथालों को साहूकारों और जमींदारों के चंगुल से बचाने के लिए कई कदम उठाए गए। इस गैर-विनियमन प्रणाली में संथालों और सहायक आयुक्त के बीच कोई मध्यस्थ नहीं रहा। ईडेन और यूल के जाने के बाद 1863 ई0 में महाधिवक्ता के फैसले के कारण विनियमन प्रणाली में पतन शुरू हो गया, जो संथालों के लिए हानिकारक साबित हुआ।²⁷

1859 ई. का दीवानी कानून संहिता

बंगाल में रेंट एक्ट 1859 ई० लागू किया गया 1859 ई० के दीवानी कानून से न्यायिक क्षेत्र में क्रांति सी आ गई। इस कानून की धारा VIII को सिंहभूम जिला के ढालभूम क्षेत्र तक बढ़ाया गया था। विलकिंसन ने सिंहभूम के शेष भाग को नागरिक नियमों के द्वारा निर्देशित और राजनीतिक विभाग से प्रशासित किया गया था। इसमें मुख्य या सहायक आयुक्त या उपायुक्त के यहाँ अपील की जा सकती थी, न कि न्यायिक आयुक्त और उच्च न्यायालय में।¹⁸ इस धारा में सबसे उल्लेखनीय बात यह थी कि जमीन की बिक्री के लिए सामान्य नियम, कर्ज के लिए या किराया के बकाया के रूप में इस क्षेत्र के लिए अनुपयुक्त माना गया। विलकिंसन द्वारा प्रस्तावित नियम ने प्रदान किया कि **“एजेंटों के मंजूरी के बिना कोई वंशानुगत या चल संपत्ति का किसी भी बिक्री या हस्तांतरण पर रोक लगा दिया गया था।”** यह नियम प्रायः बिक्री के लिए और कुछ हद तक हस्तांतरण के लिए लागू किया गया था।¹⁹ इस प्रकार विलकिंसन के कल्याणकारी शासन ने लंबे समय तक आदिवासी लोगों के संपत्ति के अधिकारों की रक्षा की।

1869 ई० का छोटानागपुर टेन्चुर्स अधिनियम (धारा ii)

सरदार आंदोलन (1858-1895 ई०) इतना भयावह था कि सरकार को 1858 ई० में लाला लोकनाथ शाही, एक स्थानीय जमींदार और उप-सहायक आयुक्त के द्वारा भुईंहरी जमीन का परीक्षण और पहचान कर रिकॉर्ड में दर्ज करने का काम सौंपा। इन्होंने अगस्त 1860 और 1862 ई० के बीच 429 गांव का रजिस्टर पूरा कर लिया। लेकिन अन्य 143 गांव की जांच उनकी मृत्यु के कारण छोड़ दी गई।²⁰ यद्यपि आदिवासियों और इसाई मिशनरियों ने इसमें जमींदारों के पक्ष लिए जाने की आलोचना की। यह आधा अधूरा सर्वेक्षण दिक् उत्पीड़न की समस्या को कम नहीं किया और आदिवासियों में भूमि अलगाव की समस्या बनी रही। इस सर्वेक्षण से पता चला कि बाहर से आए जमींदारों और महाजनों ने किस हद तक भुईंहर इलाके का अतिक्रमण किया था। इसके कारण मझियस (जमींदारों की जमीन) और राजाओं की भूमि में वृद्धि हुई और आदिवासियों के अधीन भुईंहरी क्षेत्र सिकुड़ता चला गया।²¹

सर्वेक्षण का सबसे मूर्त परिणाम बंगाल परिषद द्वारा 26 जुलाई 1869 ई० को **छोटानागपुर टेन्चुर्स अधिनियम (धारा ii)** पारित किया गया, जो भुईंहरी भूमि की समस्या को सुलझाने के लिए बनाया गया था। इस अधिनियम के माध्यम से विशेष आयुक्त को सटीक रजिस्टर तैयार करने के लिए नियुक्त किया गया। जिसमें भुईंहरी और मझियस भूमि की सूची शामिल की गई। इस अधिनियम के तहत **भुईंहरी या मझियस भूमि में गलत तरीके से बेदखल किए गए उत्तराधिकारियों को अपनी भूमि पर दखल मिला।**²² भूमि सर्वेक्षण का कार्य 1 अप्रैल 1869

से 31 मार्च 1880 तक चलता रहा तथा 35 परगना में कुल 2482 गांव में काम हुआ। कई भुईहर ने अपने दावे दर्ज कराये। सभी 13,473 दावों का निपटारा किया गया। 69 खंडों के रजिस्ट्रों को तैयार किया गया, जिसमें 13,720 पृष्ठ थे, जो विशेषाधिकार प्राप्त कार्यकाल के तहत भूमि दर्ज की गई। राजहंस अर्थात् साधारण रैयत एवं मुंडाओं के खूंटकट्टीदार भूमि सर्वेक्षण कार्य नहीं कराया गया।³³ अतः मुंडा और अन्य जाति भूमि राइट्स ऑफ रिकॉर्ड खोते चले गए।

छोटानापुर काश्तकारी अधिनियम (1908 ई.)

ब्रिटिश सरकार ने बिरसा आंदोलन के दमन के तुरंत बाद आदिवासियों की स्थिति को सुधारने के लिए लिस्ट और जॉन रीड (1902–1910 ई0) के अधीन छोटानापुर के 1846 वर्ग मील मुंडा भूमि का सर्वेक्षण और बंदोबस्ती की कार्रवाई कराई गई। इनके सर्वे रिपोर्ट में अंग्रेजी प्रशासन—तंत्र, जमींदार और चर्च की मिलीभगत का पर्दाफाश हुआ। साथ ही, महाजनी प्रथा को भी जिम्मेदार ठहराया गया। परिणामतः गरीब आदिवासियों को न्याय दिलाने के लिए प्रशासन का विभाग उनके बीच लाया गया। तदनुसार, 1902 ई0 में गुमला और 1930 में खुँटी अनुमंडल की स्थापना की गई। पूरे छोटानागपुर में भूमि की बंदोबस्ती की गई। 1903 ई0 का बंगाल एक्ट—V के द्वारा छोटानागपुर लैंडलॉर्ड एंड टिनेंट प्रोसीडियोर एक्ट— 1879 तथा छोटानागपुर कम्युटेशन एक्ट—1897 में संशोधन कर 11 नवंबर 1908 ई0 को छोटानागपुर काश्तकारी अधिनियम लागू किया गया। जिसमें पितृसत्तात्मक को अपनाते हुए पुश्तैनी भूमि—प्रणाली **खूंटकट्टी** अधिकारों को मान्यता दी गई। अब उपायुक्त जनजातियों के संरक्षक बने। उनके आदेश के बिना भूमि की बिक्री और हस्तांतरण पर रोक लगा दी गई।³⁴ आज भी मुंडा आदिवासी जमीन की मालगुजारी परंपरागत मुण्डाओं के मार्फत से सरकारी खजाने में जमा कराते हैं।

निष्कर्ष

झारखंड क्षेत्र में ब्रिटिश शासन—व्यवस्था में परिवर्तन मूल्यतः आर्थिक था। अंग्रेज अपने स्थापना काल से ही दक्षिण बिहार के कोल्हान क्षेत्र में राजस्व व्यवस्था और जमींदार प्रथा के माध्यम से प्रत्यक्ष नियंत्रण में लाने के लिए निरंतर हस्तक्षेप करते रहे। बाह्य हस्तक्षेप से असहज आदिवासियों ने विद्रोह का सहारा लिया। विद्रोह के परिणामस्वरूप अशांत कोल्हान क्षेत्र को सीधा प्रशासनिक नियंत्रण में लाया गया। आदिवासियों की पारंपरिक भूमि व्यवस्था का समावेश कर इन्हें कुछ कानूनी अधिकार देने के साथ ब्रिटिश शासन व्यवस्था से जोड़ा गया। जब कभी भी विद्रोह होते थे तो अंग्रेज प्रशासनिक व्यवस्था में परिवर्तन करते थे। इसी क्रम में आदिवासियों के भूमि संबंधी रिकॉर्ड ऑफ राइट्स को तैयार किया गया और कुछ महत्वपूर्ण कानून बनाए गए। इन्हीं कानूनों में से छोटानागपुर काश्तकारी अधिनियम, कोल्हान में मुंडा—मानकी शासन व्यवस्था

और संधाल परगना काश्तकारी अधिनियम आज भी झारखंड प्रदेश के आदिवासियों को कानूनी सुरक्षा प्रदान करता है।

संक्षिप्त नाम

1. जी० जी० ए० एस० डब्ल्यू० एफ० डी० – गवर्नर जनरल एजेंट साउथ-वेस्ट फ्रंटिया डिस्पैच
2. सी० आर० आर० पी० एस० – सेंट्रल रिकॉर्ड रूम, पटना सेक्रेटेरियट
3. बी० सी० – बोर्ड'स कलेक्शन्स

संदर्भ सूची

1. डब्ल्यू० डेन्ट का सरकार को, 6 सितंबर, 1833, पारा – 8 बी० सी०, 1502/58891
2. रॉय, शरत चंद्र : **मैन इन इंडिया**, जिल्द- 2, नं० – 4, पृ०-281-284
3. मजूमदार, डी० एन० : **द अफेयर्स ऑफ ए ट्राईबल : ए स्टडी ऑफ ट्राइबल डायनॉमिक्स**, यूनिवर्सल पब्लिकेशन, लखनऊ, 1950, पृ० – 288-289
4. रूल्स फॉर द एडमिनिस्ट्रेशन जस्टिस इन द कोल्हान ऑफ सिंहभूम एंड बामनघाटी अंडर द पी० ए० ऑफ साउथ-वेस्ट फ्रंटियर, पारा-1, जी० जी० ए० एस० डब्ल्यू० एफ० डी०, मई 13, 1837 टू दिसंबर 1, 1840 (सी० आर० आर० पी० एस०)
5. वही, पारा – 2
6. वही, पारा – 4
7. वही, पारा –5
8. हजारीबाग कलेक्टर द्वारा प्राप्त पत्र, जिल्द-32, (1944-45), नं० – 26, पत्रांक दिनांक 8 मई, 1844 और संलग्नक
9. फिडेलिस, डी० सा० : **क्राइसिस इन छोटानापुर**, रेडिम्पटोरिस्ट पब्लिकेशन, बंगलोर, 1975, पृ० –55
10. हंटर, डब्ल्यू० डब्ल्यू० : **स्टैटिकल अकाउंट ऑफ बंगाल**, वॉल्यूम – xvii, टुबनेर एंड कंपनी, लंदन, 1877, पृ०-74
11. रॉय, शरत चंद्र : पूर्वोद्धृत, पृ०-281-284
12. गवर्नमेंट ऑफ बंगाल, जुडिशल डिपार्टमेंट टू द कोर्ट ऑफ डायरेक्टर्स, पारा-8, मार्च 1, 1838
13. तिवारी, लल्लन : **इश्यू इन इंडियन पॉलिटिक्स**, मित्रल पब्लिकेशंस, न्यू दिल्ली, 1995, पृ०-152-153
14. कै० विलकिंसन टू ले० टिकेल, पारा- 23, मई 13, 1837 जी० जी० ए० एस० डब्ल्यू० एफ० डी०, मई 13, 1837 टू दिसंबर 1, 1840 (सी० आर० आर० पी० एस०)
15. वही, पारा- 8
16. हंटर, डब्ल्यू० डब्ल्यू० : **ए स्टैटिकल अकाउंट ऑफ बंगाल**, पूर्वोक्त, पृ०-112
17. कै० विलकिंसन टू ले० टिकेल, पारा – 8, पूर्वोद्धृत
18. हेनरी रिकेट्स रिपोर्ट ऑन द डिस्ट्रिक्ट ऑफ सिंहभूम, भाईड सिलेक्शन फ्रॉम द रिकॉर्ड्स ऑफ द बंगाल गवर्नमेंट, नं० – xvi, 1854, पृ० – 63
19. हंटर, डब्ल्यू० डब्ल्यू० : **ए स्टैटिकल अकाउंट ऑफ बंगाल**, पूर्वोक्त, पृ०-119

20. ओ'मॉली, एल० एस० एस० : **बंगाल डिस्ट्रिक्ट गैजेटियर्स** : सिंहभूम, सरायकेला एण्ड खरसावाँ, लोगोस प्रेस, न्यू दिल्ली, 1810, पृ० -119
21. कै० विलकिंसन टू ले० टिकेल, पारा- 30, पूर्वोद्धृत
22. हंटर, डब्ल्यू० डब्ल्यू० : **ए स्टैटिकल अकाउंट ऑफ बंगाल**, पूर्वोद्धृत, पृ०-87-88
23. मिसलेनियस डिस्पैच बुक (एजेंट ऑफिस) नं० - 247, डेविडसन का आउसले को पत्र, 29 अगस्त, 1839
24. मैथ्यू, एस० जे० : **अरीपरमिल स्ट्रगल फॉर स्वराज : ए हिस्ट्री ऑफ आदिवासी मूवमेंट इन झारखंड**, टी० आर० टी० सी०, चाईबासा, 2002, पृ०-115
25. अरीपरमिल, एस० जे० मैथ्यू : अबुवः राज (स्वराज के लिए झारखंड का संघर्ष), टी० आर० टी० सी०, चाईबासा, 2000, पृ० - 49
26. हंटर, डब्ल्यू० डब्ल्यू० : **द एनल्स रुरल ऑफ बंगाल**, स्मिथ एल्डर एंड कंपनी, लंदन, 1868, पृ०-230-235
27. अरीपरमिल, एस० जे० मैथ्यू : **स्ट्रगल फॉर स्वराज**, पूर्वोद्धृत, पृ०- 161-162
28. सिंह सी० पी० : **द हो ट्राइब ऑफ सिंहभूम**, क्लासिकल पब्लिकेशन एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स, न्यू दिल्ली, 1978, पृ० - 143
29. मेमोरेंडम, नॉन रेग्युलेशन प्रोविसेस अंडर द लेफिटनेंट गवर्नर ऑफ बंगाल, 1859, पृ० - 9-10
30. सिन्हा, एस० पी० : **कॉन्फिलक्ट एंड टेंशन इन ट्राईबल सोसायटी**, कॉन्सेप्ट पब्लिशिंग कंपनी, न्यू दिल्ली, 1993, पृ० - 234
31. रॉय, एस० सी० : **द मुंडा एंड देयर कंट्री**, सिटी बुक हाउस, कलकत्ता, 1912, पृ० - 153-154
32. सिन्हा, एस० पी० : पूर्वोद्धृत पृ० - 75
33. रॉय, एस० सी० : पूर्वोद्धृत, पृ० - 155
34. जे० रीड, फाइनल रिपोर्ट ऑन द सर्वे एंड सेटेलमेंट ऑपरेशंस इन डिस्ट्रिक्ट ऑफ रांची, 1902-1910, बंगाल सेक्रेटेरिएट बुक डिपॉट, कलकत्ता, 1912, पृ० -47-48

गुलबदन बेगम एवं फारसी साहित्य : एक अध्ययन

गीता कुमारी*

गुलबदन बेगम मुगल सम्राट बाबर की पुत्री थी। उसका जन्म सन् 1523 ई० में हुआ था, अपनी प्रारंभिक शिक्षा माहम अनगा के निरीक्षण में प्राप्त की थी। गुलबदन बेगम के अनुसार उन्होंने अकबर के कहने पर बाबर और हुमायूँ के संबंध में जो कुछ याद था, लिखी थी। इस प्रकार हुमायूँनामा तीन भागों में है एक में बाबर का और दूसरे में हुमायूँ तथा तीसरे भाग में अकबर के जीवन एवं उनके अभियानों की जानकारी प्राप्त होती है।¹ हुमायूँनामा फारसी भाषा में लिखा गया है, किन्तु उसमें तुर्की शब्दों का भी प्रयोग किया गया है।²

मध्यकालीन भारत में मुस्लिम महिलाओं के बीच शिक्षा व्यापक पैमाने पर प्रचलित नहीं थी लेकिन फिर भी इस काल में विदुषी महिलाओं की कमी नहीं है। उनके अनुदान से शिक्षा साहित्य और कला में अभूतपूर्व प्रगति हुई है। मुगल काल में फारसी भाषा में अनेक महत्वपूर्ण ऐतिहासिक ग्रंथ लिखे गये, जिनमें गुलबदन बेगम का हुमायूँनामा एक विश्वसनीय पुस्तक है।³ गुलबदन बेगम के हुमायूँनामा से ही हमें पता चलता है, कि उस समय की मुगल महिलाएँ फारसी साहित्य में पारंगत होती थीं।⁴

गुलबदन बेगम के हुमायूँनामा से ही हमें यह जानकारी प्राप्त होती है, कि माहम के काबुल से लौटने के बाद बाबर जर अफशां बाग की सैर करने गया था, वहाँ एक बज्खाना था। उसे देखकर बाबर ने कहा, "मेरा हृदय सल्तनत एवं बादशाही से भर गया है। जर अफशां बाग में एकान्तवास ग्रहण करना चाहता हूँ।" इसी बीच माहम बेगम एवं सभी पुत्रों एवं पुत्रियों ने रोना तथा विलाप करना प्रारंभ कर दिया। और कहा कि "ईश्वर आपको वर्षों तक बादशाही की मसनद पर आरूढ और अगणित 'करनो' तक अपनी रक्षा में रखे और सभी पुत्र आपके चरणों में वृद्धावस्था को प्राप्त हों।"⁵

गुलबदन बेगम हुमायूँनामा में लिखती हैं कि बाबर अपने पुत्र हुमायूँ से बहुत स्नेह रखता था। एक बार हुमायूँ बहुत बीमार हो गया, आगरा में हुमायूँ की चिकित्सा प्रमुख हकीमों द्वारा हुई लेकिन उसकी बीमारी ठीक नहीं हो रही थी। उसी समय एक प्रमुख संत मीर अबू बका ने पुरातन परंपराओं के अनुसार यह परामर्श दिया कि यदि सबसे बहुमूल्य वस्तु दान कर दी जाए तो

*शोधार्थी, इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

राजकुमार अच्छा हो सकता है। बाबर ने कहा कि वह स्वयं अपने पुत्र की सबसे बहुमूल्य वस्तु है और उसने हुमायूँ के लिए अपने आप को बलिदान करने की घोषणा की। गुलबदन बेगम के अनुसार बाबर उसी दिन बीमार पड़ गया और हुमायूँ को कुछ आराम मिला।⁶

हुमायूँ के भारत निर्वासन के समय की घटनाओं की जानकारी भी हमें गुलबदन बेगम के हुमायूँनामा से ही प्राप्त होता है। गुलबदन बेगम लिखती हैं कि हुमायूँ ने खानजादा बेगम को कामरान के पास भाईयो में पारस्परिक सहयोग स्थापित करने के लिए उसको समझाने के उद्देश्य से कन्धार भेजा। कामरान ने इच्छा प्रकट की कि उसके नाम से खुतबा पढ़ा जाए। इस पर हिन्दाल उसका विरोध किया तथा कहा कि "बाबर ने अपने जीवन काल में हुमायूँ बादशाह को स्वयं पादशाही प्रदान की थी और अपना उत्तराधिकारी बनाया था। इस वर्णन से स्पष्ट है कि मुगल परिवार में यह सर्वविदित था कि बाबर ने हुमायूँ को अपना उत्तराधिकारी मनोनीत किया था।'⁷

गुलबदन बेगम के हुमायूँनामा से ही हमें हुमायूँ के ग्वालियर अभियान की जानकारी प्राप्त होती है। गुलबदन बेगम लिखती हैं, कि आगरा में हुमायूँ ने माहम बेगम से प्रार्थना की कि आजकल मेरा दिल नहीं लगता, यदि आपका आदेश हो तो आपके साथ ग्वालियर के लिए रवाना हो जाऊंगा।⁸

अपने आनंद के कुछ पल हुमायूँ हरम कि महिलाओं के साथ गुजारता था, उनके बारे में गुलबदन बेगम हुमायूँनामा में लिखती हैं, कि रविवार के दिन बादशाह नदी के उस पार जाता था वहाँ हरम की सभी प्रमुख स्त्रियां खेमों में रहती थी। वह जिस खेमों में जाता था वहाँ स्त्रियां उसको चारों ओर से घेरे रहती थी इस तरह हुमायूँ वह समय आनंद से बीताता था। इस जलसे में बादशाह की प्रमुख बेगमों का महत्व कम को जाता था। एक बार हुमायूँ की सबसे प्रमुख बेगम बेगा बेगम ने इसका विरोध किया। प्रारंभ में हुमायूँ इससे बहुत दुखी तथा नाराज हुआ, किन्तु बाद में उसने सभी प्रमुख बेगमों को इकट्ठा कर समझाया कि इस तरह के जलसे अधिक उम्र की स्त्रियों को प्रशन्न करने के लिए करता था। इसके पश्चात् उसने अपनी बेगमों से एक लिखित वचन लिया कि वे इससे सन्तुष्ट हैं। सभी बेगमों ने मजबूर होकर उसपर हस्ताक्षर कर दिये।⁹

हुमायूँनामा की जीवनीकार गुलबदन के विवरण से ही हमें हमीदा बानो बेगम और हुमायूँ के संबंध की जानकारी प्राप्त होती है; क्योंकि गुलबदन बेगम न केवल बानो बेगम की ननद हुई, अपितु जीवनपर्यन्त हमीदा बानो की दोस्त व हमराज भी रहीं। गुलबदन बेगम के वर्णन के अनुसार जैसे ही बादशाह की नजर हमीदा पर पहली बार पड़ी, हुमायूँ का अपने दिल और जज्बात पर कोई नियंत्रण नहीं रहा। वे विवश होकर तपाक से पूछ बैठे 'ये कौन है?' जवाब शालीनता से हमीदा बानो बेगम ने ही दिया। मीर बाबा दोस्त की बेटी। वही हमीदा बानो का भाई मुअज्जम भी खडा था। हुमायूँ ने उसे देखकर बात उछाली 'शीघ्र ही यह मेरा अपना खास रिश्तेदार होगा।'

दूसरे दिन सबेरे जब हुमायूँ अपनी माँ के पास पहुँचा तब लगभग याचक के भाव से उसने अर्ज किया: 'मीर बाबा दोस्त या शेख अली अहमद जामी तो हमारे संबंधी ही हैं, अतः यह ठीक ही रहेगा, यदि आप मेरी शादी उनकी बेटी से करवा दें?' दिलदार बेगम को काटो तो खुन नहीं, सारी जिम्मेवारी उनकी थी – एक तरफ हिन्दुस्तान का बादशाह था तो दूसरी तरफ हमीदा बानो जो उसके 'हरम' में रहने के कारण उसकी जिम्मेदारी थी। दिलदार बेगम एक बेहद परिष्कृत, संयमी एवं अनुभवी महिला थीं। वे शांत थी, क्योंकि उनका ममतामयी हृदय गवाह नहीं कर रहा था कि कैसे किसी की नन्हीं-सी जान को एक अधेड से व्यक्ति के साथ रिश्ते की डोर में बांधने का वादा कर दें, जिनका अपना कोई ठिकाना न हो। लेकिन दिलदार बेगम को अपने बेटे पर तरस आने लगा और अंततः जब संरक्षिका-रूपी माँ ही समझाये तो चौदह-वर्षीय आश्रित बिटिया कब तक न पसीजे? फिर हमीदा बानो बेगम और गुलबदन बेगम का तो चौबीसों घण्टों का साथ रहता था, वह हुमायूँ के लाड-दुलार की बातें करती रहीं और न जाने कब उसके बादशाह और पराजय-निर्वासन तक की त्रासदी भरी कहानी सुनाकर उसकी संवेदनाओं को उकसा दिया। और इस प्रकार तख्त-ताजविहीन बादशाह अंततः कामयाब रहा, हमीदा बानो के साथ कुर किस्मत और इतिहास के जीवन के उत्तरार्द्ध ने न्याय किया। वह भारत के सबसे प्रसिद्ध मुगल बादशाह जलालुद्दीन मुहम्मद अकबर की माँ हुई। इस प्रकार हम देखते हैं कि हमीदा बानो बेगम एवं मुगल बादशाह अकबर के जीवन की जानकारी भी हमें एक मात्र गुलबदन बेगम के हुमायूँनामा से ही प्राप्त होता है।¹⁰

हुमायूँनामा से हमें हुमायूँ के कुछ अभियानों की भी जानकारी प्राप्त होती है। शेर ख़ाँ से संधि वार्ता की विफलता के बाद हुमायूँ मनेर से बंगाल की तरफ रवाना हुआ उसने अपनी सेना को दो भागों में विभाजित किया। मुईद बेग, तरदी बेग, जहाँगीर कुली इत्यादि के नेतृत्व में 30000 अश्वरोहियों का अग्रणी दल के सात कोस पीछे चला। कुछ सेना जल मार्ग से तथा कुछ स्थल मार्ग से चली। पटना तक हुमायूँ उसी मार्ग से गया जिस मार्ग से बाबर ने अफगानों के विरुद्ध अभियान किया था। इस मार्ग की यात्रा करने तक मुगलो की सेना गंगा के निकट थी और साथ ही बंगाल पर आक्रमण करने का यह काफी सरल मार्ग था। पटना में सम्राट के कुछ सहायकों ने वर्षा ऋतु के समाप्त होने तक अभियान स्थगित होने का परामर्श दिया। सुल्तान मोहम्मद ने इसका विरोध किया। उसने हुमायूँ को समझाया की ऐसा करने से अफगान बंगाल में अधिक शक्तिशाली हो जाएंगे। हुमायूँ को यह राय ठीक मालूम हुई तथा उसने कासिम हुसेन सुल्तान को पटना का गर्वनर नियुक्त किया।¹¹ और मुगल का सेना को आगे बढ़ने की आज्ञा दी। जिस समय हुमायूँ पटना के निकट था शेर ख़ाँ निकट के एक गाँव में रुका हुआ था मुईद बेग के जासूसों ने इसकी सूचना अपने सेनानायको को दी। मुईद बेग को यह पता नहीं था कि शेर ख़ाँ की सेना बहुत कम है। उसे ऐसा भय हुआ कि शेर ख़ाँ मुगल सेना पर आक्रमण करने वाला है।

उसने हुमायू से परामर्श करना उचित समझा उसने तत्काल सम्राट को इसकी सूचना दी। हुमायू ने आज्ञा दिया कि सत्य का पता लगाया जाए। दूसरे दिन पता चला कि शेर खॉ उस गाँव को छोड़ कर कहीं और चला गया। शेर खॉ को मार्ग में सईफ खॉ मिला जो अपना परिवार रोहतास पहुँचाने जा रहा था। मुगलों के समीप होने के कारण शेर खॉ ने उसे भागने को कहा। किंतु यह जानकर कि अफगान नेता के प्राण खतरे में हैं, सईफ खॉ ने अपना परिवार रोहतास पहुँचाने का उत्तरदायित्व शेर खॉ को सौंपा और स्वयं गूगारघर में मुगलो को रोकने के लिए तैयार हो गया। दूसरे दिन मुगलों ने शेर खॉ का पीछा किया। कुछ मिल आगे बढ़ने पर उन्होंने देखा कि सईफ खॉ अपने भईयों के साथ गूगारघर के मार्ग पर खड़ा था। युद्ध हुआ जो दोपहर तक चलता रहा और मुगल विजयी हुए।

इसके बाद हुमायू आगे बढ़ा और गौड़ को अपने अधीन कर लिया। अफगानों ने गौड़ छोड़ते समय उसे नष्ट कर दिया था तथा बहुत से आदमी मारे गए थे। बहुत सी लाशें पड़ी थीं जिनका अंतिम संस्कार करने वाला कोई नहीं था। हुमायू ने लाशें हटवाकर उनका अंतिम संस्कार कराया तथा नगर की सफाई करायी। शासन के लिए बंगाल कई भागों में विभाजित कर हुमायू ने अपने अमीरों को वहाँ पर नियुक्त कर दिया। इसके बाद हुमायू ने गौड़ का नाम बदलकर जन्नताबाद कर दिया।¹²

हुमायू का शेर खॉ के साथ चौसा का युद्ध एक निर्णायक युद्ध था। इस युद्ध में हुमायू पूर्ण रूप से पराजित हुआ और उसकी सेना नष्ट हो गई। इस युद्ध में कुछ अमीर मारे गये। प्रमुख मृत अमीरों में मौलाना मुहम्मद परगारी, मौलाना कासीम अली सद्र, थट्टा के मौलाना जलाल भी थे इसके अतिरिक्त लगभग आठ हजार मुगल सेना भी मारी गई।

कई स्त्रियाँ भी इस युद्ध में या तो डूब कर मर गईं या उनका पता नहीं चल पाया। गुलबदन बेगम ने इनमें से कुछ स्त्रियों का नाम दिया है। हुमायू की दो पत्नियाँ – तथा हुमायू की प्रमुख बेगम बेगा बेगम की पुत्री आकिका तथा सुल्तान हुसैन बैकरा की पुत्री आयशा बेगम इनमें प्रमुख थीं। इन खोयी हुई स्त्रियों के अतिरिक्त शेर खॉ ने हुमायू की प्रमुख पत्नी बेगा बेगम को बंदी बना लिया। लेकिन शेर खॉ ने युद्ध के समय भी बेगा बेगम की रक्षा का प्रबंध किया तथा उसने हुक्म जारी किया कि कहीं भी मुगल स्त्रियों अथवा बच्चों को न मारा जाय और जो मिलें उन्हें बेगा बेगम के खेमे में भेज दिया जाए।¹³ गुलबदन बेगम बताती है कि चौसा के युद्ध में अकिका बीबी जब गायब हो गई थीं तो हुमायू को बहुत पछतावा हुआ कि उसने उसकी हत्या क्यों नहीं कर दी। हिंदाल इससे भयभीत हुआ कि कहीं हुमायू स्त्रियों की हत्या न कर दे। उसने कहा कि वह अपने प्राण रहते उनकी रक्षा करेगा। उसने अपनी माता तथा प्रमुख स्त्रियों को अपने साथ कर लिया तथा सतर्कता के साथ अपनी जागीर अलवर की तरफ रवाना हुआ।¹⁴

निष्कर्ष

इस प्रकार मुगलकाल में बाबर और हुमायूँ के जीवन, युद्धों और विजयों की जानकारी का एकमात्र विश्वसनिय ग्रंथ हुमायूँनामा ही है, जिससे हम उनके जीवन के वृत्तांतों को समझ सकते हैं और मध्यकालीन भारत के इतिहास को जानने और समझने में हमें सहयोग प्राप्त होता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि मध्यकालीन भारत में फारसी साहित्य की प्रमुख लेखिका गुलबदन बेगम का हुमायूँनामा भारत के इतिहास को जानने और समझने का एक मात्र विश्वसनिय ग्रंथ है।

संदर्भ सूची

1. खुराना, के० एल० : **मध्यकालीन भारतीय संस्कृति**, लक्ष्मी नारायण आग्रवाल हॉस्पिटल रोड आगरा 1999 पृष्ठ संख्या-3
2. गुप्ता, कमला : **भारतीय नारी प्रारंभ से 2000ई० तक**, जानकी प्रकाशन, पटना, 2012, पृष्ठ संख्या 7-8
3. बेबरिज : **हुमायूँनामा**, पृष्ठ 3
4. चौबे, झारखण्डे, श्रीवास्तव डा० कन्हैया लाल : **मध्यकालीन भारतीय समाज और संस्कृति**, उत्तर प्रदेश, हिन्दी संस्थान, लखनऊ, 1979, पृष्ठ संख्या 534
5. वही-535
6. श्रीवास्तव, हरिशंकर : **मुगल सम्राट हुमायूँ**, श्रीराम मेहरा एण्ड कम्पनी, आगरा, पृष्ठ संख्या-47
7. वही-पृष्ठ संख्या 30-31
8. वही-पृष्ठ संख्या 49
9. बेबरिज, **हुमायूँनामा**, पृष्ठ संख्या 115
10. चतुर्वेदी, हेरम्ब : **दास्तान मुगल महिलाओं की**, लोकभारती प्रकाशन पहली मंजिल, दरबारी बिल्डिंग, महात्मा गांधी मार्ग, इलाहाबाद-1, 2013, पृष्ठ संख्या 84, 85, 89
11. गुलबदन : **हुमायूँनामा**, बेबरिज, पृष्ठ संख्या 135
12. वही पृष्ठ संख्या 134
13. वही पृष्ठ संख्या 238
14. वही पृष्ठ संख्या 143

झारखण्ड के बिरहोर जनजाति के खाद्यान्न एवं कुपोषण

डॉ. संजय प्रमाणिक*

झारखण्ड प्रदेश में विलुप्तप्राय बिरहोर जाति के लोग कृषि कार्य बहुत कम ही करते हैं।¹ इस राज्य में 2,92,359 से अधिक आदिम जनजाति निवास करते हैं।² जिनमें बिरहोर जनजाति की आबादी 10,000/- के आस-पास है।³ जिनका निवास स्थान मुख्यतः राँची, हजारीबाग, गुमला, सिंहभूम (पूर्वी, पश्चिमी) पलामू, दुमका, चतरा इत्यादि जिलों के कुछ भागों में छिट-पुट पाए जाते हैं। अधिकांश बिरहोर “लूट लाओ, कूट खाओ” की जिंदगी जीते हैं फिर भी कुछ बिरहोर कृषि को अपनी आजीविका का साधन बनाते हैं। खेती-बारी के कार्यों को बढ़ाने का आधार हल-बैल हुआ करता है। हल (लोहे की फाली) बिरहोर जनजाति के लोगों के जीविकोपार्जन का साधन है। ये लोग उन्नत कृषि नहीं कर पाते हैं जो पुरानी व्यवस्था थी उसी के आधार पर कृषि करते आ रहे हैं। इसके पीछे प्रमुख कारण, अशिक्षा, गरीबी, अंधविश्वास, सिंचाई की सुविधा का अभाव, रासायनिक खाद्य का अभाव, प्राकृतिक वर्षा पर निर्भरता, उन्नत बीज का अभाव, वैज्ञानिक खेती का अभाव इत्यादि के चलते उन्नत कृषि नहीं कर पाते हैं। साथ ही कृषि भूमि उतनी नहीं है जो वैज्ञानिक तरीके से खेती करके अपना और अपने परिवार का भरण-पोषण कर सके। जून से अगस्त तक गोड़ा धान, मकई, महुवा, उरद, सुरगुजा, गगई, कुरथी, अरहर, गोनदली, साग-सब्जी तथा रस्सी सनई ढैचा इत्यादि खेती एवं काम करते हैं। सितम्बर से नवम्बर तक आलू और जांघी औरते खजूर का पत्ता जमा करती है और उनका चटाई बनाती है।⁴

विलुप्तप्राय: बिरहोर जनजाति के कल्याण हेतु झारखण्ड सरकार ने अनेकों कदम वर्तमान समय में उठाया है। ताकि उनकी बदहली जीवन में परिवर्तन आ सके। “समेकित जनजाति विकास अभिकरण” कल्याण विभाग झारखण्ड सरकार ने स्थापित करके एक नयी पहल शुरू की है। इसके तहत आदिम जनजातियों के विकास के लिए कई सारी योजना एवं प्रशिक्षण की व्यवस्था की गयी है। बिरहोर समुदाय में कृषि, पशुपालन, स्वास्थ्य, आवास, पीने का पानी, शिक्षा एवं रोजगार से संबंधित कई नये पहलुओं पर जोर दे रही है।

कृषि और पशुपालन के क्षेत्र में बिरहोर समुदाय उतना उन्नत नहीं कर सका, कृषि के क्षेत्र में वही पुरानी व्यवस्था के द्वारा खेती करते आ रहे हैं परन्तु वनबंधु कल्याण योजना के तहत,

*शोध छात्र, स्नातकोत्तर इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

झारखण्ड के बिरहोर जनजाति के खाद्यान्न एवं कुपोषण

मुर्गीपालन, सुअरपालन, बत्तखपालन, मत्स्यपालन, मशरूम की खेती आदि का प्रशिक्षण देकर उनकी आय में बढ़ोत्तरी की जा सकती है। इसी उद्देश्य से राज्य सरकार ने यह कदम उठाया है।⁵ साथ ही छह करोड़ के बजट 2017-18 के तहत 70 हजार परिवार को आदिम जनजाति खाद्यान्न सुरक्षा योजना (पी.टी.जी. डाकिया योजना) का शुभारंभ 3 अप्रैल 2017 को हुआ।⁶

इसके तहत बिरहोर जनजाति को अंत्योदय कार्ड (B.P.L) बनकर प्रति बिरहोर परिवार को 35-35 किलो चावल दिया जा रहा है। प्रतिमाह इसके लाभान्वित में बुढ़मू प्रखण्ड के आठ परिवार के बीच डाकिया योजना के तहत आपूर्ति विभाग द्वारा चावल का वितरण किया है जिनके नाम चारो बिरहोर, मंगरा बिरहोर, शिबलाल बिरहोर, सोमरा बिरहोर, सूकर बिरहोर, सूरज बिरहोर, सुरेश बिरहोर व वायांग बिरहोर आदि शामिल है।⁷

राज्य सरकार विलुप्तप्रायः बिरहोर जाति के खाद्यान्न और पोषण के तहत कुल 70 हजार आदिम जनजाति परिवार को चिन्हित किया 2017-18 में जिसका प्रत्यक्ष लाभ उपलब्ध कराया है। राज्य के 24 जिलों में इस योजना की शुरुआत हो चुकी है। पहले इस समुदायों को लाभ नहीं मिल पा रहा था। इसलिए डाकिया योजना द्वारा सीधे उनके घरों तक अनाज पहुँचा दिया जा रहा है। खाद्यान्न के लिए पैकेट का निर्माण राष्ट्रीय ग्रामीण आजीविका मिशन के सरवी मण्डल द्वारा बनाया जायेगा जिससे बिरहोर महिलाओं की ज्यादा-से-ज्यादा काम एवं रोजगार सृजन होगा और अपनी आय में बढ़ोत्तरी होगी।⁸

बिरहोर जनजाति विलुप्तप्राय के स्थिति में पहुँचा जा रहा है। क्योंकि कुपोषण के मामले में मध्यप्रदेश के बाद झारखण्ड द्वितीय स्थान पूरे भारत में है। यहाँ 56.5% कुपोषित से पीड़ित है। नेशनल फैमिली हेल्थ सर्वे 2015-16 ने जारी किया है यह आंकड़ा जिनमें बोकारो, खूँटी, पूर्वी सिंहभूम और दुमका यहाँ 40% से अधिक बच्चों के सामने कुपोषण के शिकार होने का खतरा बना हुआ है। अन्य जिलों में स्थितियाँ निम्नवत् है:-

बोकारो	—	43.8%	राँची	—	27.02%
पूर्वी सिंहभूम	—	40.6%	खूँटी	—	43.00%
धनबाद	—	28.01%	सरायकेला	—	24.2%
चाईबासा	—	37.5%	सिमडेगा	—	36.65%
देवघर	—	23.8%	गुमला	—	32.00%
रामगढ़	—	30.00%	लोहरदगा	—	30.07%
लातेहार	—	29.00%	पलाम	—	24.07%
गढ़वा	—	31.03%	चतरा	—	30.06%

कोडरमा	—	20.3%	गिरिडीह	—	23.6%
जामताड़ा	—	29.8%	दुमका	—	41.4%
गोड्डा	—	24.8%	साहेबगंज	—	24.6%
पाकुड़	—	24.2%	हजारीबाग	—	24.4%

इस राज्य में कुपोषण के मामले बच्चों पर सीधा असर डालता है। इन बच्चों का वजन उनकी लंबाई के अनुपात में काफी कम है। NHFS-4 के आँकड़ों के अनुसार राज्य के नौ जिलों में 30.40% बच्चों के कुपोषण के शिकार होने का खतरा है। इनमें धनबाद का ग्रामीण क्षेत्र चाईबासा, रामगढ़, सिमडेगा, गुमला, लोहरदगा, गढ़वा और चतरा जिले शामिल हैं। पूरे राज्य में कोडरमा ही एकमात्र ऐसा जिला है जहाँ के 20.3% बच्चों में किसी भी समय कुपोषण का शिकार होने का खतरा बना हुआ है।⁹

विलुप्तप्रायः बिरहोर जनजाति के लोगों के बीच खाने-पीने रहन-सहन, स्वास्थ्य, शिक्षा, कपड़ा, शुद्ध पीने का पानी, बिजली इत्यादि घोर अभाव है, जिससे इस प्रदेश में कुपोषण एक बड़ी समस्या है। खासकर बच्चों के लिए यह जानलेवा साबित हो रहा है, नेशनल फैमिली हेल्थ सर्वे 2015-16 की रिपोर्ट के अनुसार झारखण्ड राज्य के 24 जिलों का सर्वे यही साबित करता है कि झारखण्ड में 56.5 प्रतिशत इसका शिकार है।

इस राज्य में पाँच लाख बच्चे अति कुपोषित हैं। यह अति जानलेवा रिपोर्ट है इस कुपोषण के चलते झारखण्ड में हर वर्ष 46 हजार बच्चों की मौत हो जाती है।

इसका प्रमुख कारणों में कुपोषण के अलावा बच्चों की मौत मातृ व शिशु सुरक्षा कार्यक्रम का बेहतर क्रियान्वयन न होने, संस्थागत प्रसव की कमी, कुल प्रजनन दर अधिक होने, सौ प्रतिशत टीकाकरण न होना तथा नवजात की देखभाल में कमी से होती है, गर्भवती माताओं की उचित देखभाल न होने से भी नवजात कुपोषित पैदा होता है।¹⁰ एक बिरहोर गर्भवती महिला का जो खाना होना चाहिए वह निम्न है :-

DIET OF A PREGNANT BIRHORE WOMEN'S

1. GRAINS	-	350gm
2. PULSE	-	50gm
3. GREEN VEGETABLE	-	225gm
4. FRUIT	-	100gm
5. MILK	-	750gm

झारखण्ड के बिरहोर जनजाति के खाद्यान्न एवं कुपोषण

6. FAT AND OIL	- 50gm
7. SUGAR	- 50gm
8. FISH AND MUTTON	- 50gm
9. EGG	- One Egg Daily
10. GROUNDNUT	- 40gm ¹¹

बिरहोर महिलाओं को सरकारी तंत्र से कोई लाभ नहीं मिल पाता, आंगनबाड़ी जैसे संस्था जो राज्य में कुल 38,432 है जहाँ पर गर्भवती महिलाओं, बच्चों, किशोरियों को पोषाहार उपलब्ध कराया जाता है। इन केन्द्रों को पोषाहार के लिए मिलने वाली धन राशि की बंदरबांट होती है। वर्तमान सरकार ने कुपोषण से मुक्ति के लिए कई प्रयास किये जा रहे हैं। जैसे राज्यभर के 38,432 आंगनबाड़ी केन्द्र 100 मॉडल आंगनबाड़ी केन्द्र बनाने के लिए कार्यक्रम तय किये हैं। इस केन्द्र पर 6 वर्ष तक के बच्चों को पोषाहार उपलब्ध कराया जाता है। दूसरा नियमित टीकाकरण नवजात के लिए नियमित टीकाकरण का कार्यक्रम पंचायत गाँव स्तर पर दिया जा रहा है। जिनमें टीकाकरण टी.बी., डिप्थीरिया, कुकुर खांसी, टेटनस, पोलियो, खसरा व हेपेटाइटिस-बी जैसे गंभीर बीमारियों के लिए दिया जा रहा है। तीसरा बिरहोर बच्चों को विशेष खुराक जैसे विटामिन-ए दी जाती है। चौथा, सहिया कार्यकर्ता प्रशिक्षण के तहत घर में नवजात की बेहतर देखभाल के लिए राज्य सरकार ने इसके लिए सहियाओं (ग्रामीण स्वास्थ्य कर्मी महिला) को प्रशिक्षित किया है करीब 40 हजार सहिया है—वही बच्चों में बीमारियों की पहचान के लिए 20 हजार कार्यकर्ताओं व 16 हजार आंगनबाड़ी कार्यकर्ताओं को प्रशिक्षित किया गया है। पंचम राज्य सरकार ने कुपोषित बच्चों की पहचान तथा उन्हें पोषाहार सहित दवाएँ व विटामिन उपलब्ध कराने तथा उनके अभिभावकों की जागरूकता के लिए प्रदेश भर में 10,927 पोषण सखियों की नियुक्ति होनी है छठा एम.टी.सी. सेंटर में अति कुपोषित बच्चों के लिए राज्य सरकार ने विभिन्न अस्पतालों तथा स्वास्थ्य केन्द्रों में कुपोषण उपचार केन्द्र की स्थापना की है यहाँ कुपोषित बच्चों को रखकर उनका विशेष ख्याल रखा जा रहा है।¹²

निष्कर्षत : के आधार पर यह कहा जा सकता है कि झारखण्ड में विलुप्तप्रायः बिरहोर जनजाति में खाद्यान्न एवं कुपोषण तक बड़ी चुनौती है ये लोग खाने के लिए कुछ भी कर जाते हैं। भूख की लड़ाई में पूरी जिंदगी जीर्ण-जीर्ण जीवन जीने के लिए मजबूर है जंगलों से कन्दमूल एकत्रित कर जीवन व्यतीत करने वाले लोग हैं कभी इस जंगल तो कभी उस जंगल जहाँ कन्द-मूल शिकार मिला वही बस गये। इसी तरह इनका जीवन गुजर रहा है। कभी मधु संग्रह, तो कभी रस्सी-चटाई, औषधि, बकरा-बकरी बेचकर अपना और अपने परिवार का जीवन यापन कर रहे हैं।

भारत की आजादी हुए 70 साल हो गये तब भी इन लोगों में कुपोषण, खाद्यान्न, अशिक्षा, निर्धनता, नशाखोरी, स्वच्छ जल की दुर्लभता, जटिल, अंधविश्वास, स्वास्थ्य, आवास, कपड़ा इत्यादि के कारण वे अनेक बीमारियों से ग्रसित जैसे यक्ष्मा, कुष्ठ, पीलिया, मलेरिया, कालाजार, एनिमिया, घेंघा, चर्मरोग और सबसे गंभीर कुपोषण से ग्रसित है, वर्तमान झारखण्ड सरकार के महती प्रयासों दृढ़ इच्छा शक्ति से इन लोगों के लिए कई योजना एवं कार्यक्रमों और गैर सरकारी संस्थाओं के प्रयासों से इन लोगों को लाभ मिल रहा है तो इन लोगों की स्थिति में सुधार देखा जा रहा है। निश्चय ही वर्तमान झारखण्ड सरकार ने इन लोगों के उत्थान में लगी हुई है जो एक शुभ संकेत है।

संदर्भ सूची

1. शर्मा, विमला चरण : **“झारखण्ड की जनजातियाँ”**, क्राउन पब्लिकेशन, राँची 2006, पृ.सं. 98–100
2. प्रभात खबर, राँची से प्रकाशित 15 जनवरी 2015 का अंक।
3. सेंसर रिपोर्ट 2011 दिल्ली पृ. 78
4. विमला चरण शर्मा, पूर्वोद्धृत पृ. II, IX, XI, XII
5. प्रभात खबर, 06 मार्च 2017 का अंक।
6. प्रभात खबर, 04 अप्रैल 2017 का अंक।
7. प्रभात खबर 26 अप्रैल 2017 का अंक।
8. प्रभात खबर 04 अप्रैल 2017 का अंक।
9. प्रभात खबर 30 मार्च 2017 का अंक।
10. प्रभात खबर 25 जुलाई 2017 का अंक।
11. साहु, चतुर्भुज : **“बिरहोर ट्राइब”** सौरूप एण्ड सन्स अन्जारी रोड दरियागंज, नयी दिल्ली 1995 पृ. 85–86
12. प्रभात खबर, 25 जुलाई 2015 का अंक।

भारत में तुर्क-अफगान स्थापत्य कला का उद्भव एवं विकास

सगुफा आफरीन*

परिचय

मध्यकाल में भारतीय स्थापत्य कला का विकास वस्तुतः हिन्दू और मुस्लिम दोनों जातियों की सम्मिलित प्रतिभा के कारण हुआ। कुछ विद्वानों ने मध्यकाली स्थापत्य कला शैली को पठान, समानी अथवा इस्लामिक शैली के नाम से पुकारा है, जो युक्तिसंगत नहीं है। वस्तुतः इस शैली को इंडों इस्लामिक शैली की संज्ञा से विभूषित करना ही उपयुक्त होगा क्योंकि इसमें हम भारतीय तथा इस्लामिक दोनों शैलियों का सुंदर समन्वय पाते हैं।¹

भारत वर्ष में जब इस्लाम का प्रवेश हुआ, इस्लाम के अनुयायी इस शैली को भी अपने साथ लाये परन्तु कुछ कारणों से इस शैली का स्वतंत्र विकास नहीं हो पाया। दूसरे शब्द में मुसलमानों को भारत में प्रचलित प्राचीन भारतीय स्थापत्य शैलियों से सामंजस्य कर निर्माण कार्य करने पड़े। भारत में पहले से ही कहीं अधिक उन्नत ब्राह्मण, जैन, बौद्ध स्थापत्य शैलियाँ प्रचलित थीं² जिस शैली को हम इंडों इस्लामी शैली के नाम से जानते हैं वह वास्तव में भारतीय एवं इस्लामिक शैलियों का सम्मिश्रण ही है।³

इस समन्वय के फलस्वरूप एक सामान्य मुस्लिम स्थापत्य शैली के विकास हुआ। उस पर ईरानी शैली का गहरा प्रभाव था। इस शैली को सरासैनिक या इस्लामी कला भी कहा गया है।⁴ इसमें ईरान की जो विशिष्टताएँ सम्मिलित थीं, उनमें नोकदार तिपहिया मेहराब (Transverse Vault), मेहराबी डाटडार छते (Transverse Vault) भवनों की तुर्क-स्थापत्य शैली की विशेषताएँ थीं— मेहराब, गुम्बद, मीनारें और डाटदार मेहराबी छते।⁵ इस तथ्य से यह स्पष्ट हो जाता है कि तुर्क युद्ध क्षेत्र में चाहें जितने बर्बर हों, वे कला-प्रेमी भी थे और उनमें निर्माण कार्य कराने की रुचि भी थी।

ईश्वरी प्रसाद लिखते हैं, “भारत में अपना शासन स्थापित करने वाले तुर्क-अफगान बर्बर योद्धा मात्र न थे। उनकी युद्ध प्रणाली अवश्य हृदयहीन थी और वे अपने शत्रुओं के वध में जैसी नृशंसता प्रदर्शित करते थे, वह इतिहास में समानता नहीं रखती परन्तु कला और संस्कृति के भी

*शोध छात्रा, स्नातकोत्तर इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

उनके अपने आदर्श थे और कुतुबुद्दीन तथा अलाउद्दीन जैसे निर्दयी योद्धा भवन-निर्माण में उतनी ही रुचि रखते थे जितनी मानव जाति के संहार में।⁶

तुर्कों के आगमन के पूर्व भारत में हिन्दू स्थापत्य शैली का स्वरूप

तुर्कों के आगमन के पूर्व भारत में समृद्ध स्थापत्य शैली का विकास हो चुका था। इस स्थापत्य शैली को शहतीरी शिल्पकला (Trabeate) कहा जाता था।⁷ यह धन्नी-टोड़ा (बीम ब्रेकेट) के आधार पर निर्मित थी। इस हिन्दू स्थापत्य शैली की विशेषताएँ थी— पटी हुई छतें, आगे निकले ब्रेकेट (Corbel Bracket), शिखर धोड़ियों पर आधारित मेहराब (Arches built on Centilever Principle), चौड़े छज्जे (Corbelling), अन्तर्गथन (Dovetailing) और छोटे-छोटे गोल और वर्गाकार स्तम्भ।⁸ मंदिर स्थापत्य शैली में अलंकरण प्रचुर मात्रा में होता था। अलंकरण योजना में मानव आकृतियाँ, पशु-पक्षी, पुष्प, पल्लव आदि का अंकन किया जाता था।

हिन्दू शिल्पकर इस्लामिक शैली से अंजान थे और अपनी परम्पराओं के अनुसार भवन निर्माण में दक्ष थे लेकिन उन्हें तुर्क विजेताओं के विचारों तथा आवश्यकताओं के अनुसार भवनों का निर्माण करना पड़ा। फिर भी जिन भवनों का निर्माण उन्होंने किया, उन पर हिन्दू शैली का गहरा प्रभाव था। उन्होंने इन भवनों का परम्परागत शैली के अनुसार निर्माण किया और हिन्दू अलंकरण शैली को अपनाया।⁹ प्रारंभिक तुर्क स्थापत्य शैली पर हिन्दू स्थापत्य शैली के प्रभाव का दूसरा कारण यह था कि तुर्क विजेताओं ने भवन निर्माण में उस सामग्री का प्रयोग किया था जो उन्होंने हिन्दू और जैन मंदिरों को गिरा कर प्राप्त की थी।¹⁰ इस प्रकार प्रारंभ से ही हिन्दू और मुस्लिम स्थापत्य शैलियों में समन्वय स्थापित होना आरम्भ हुआ जो परिस्थितियों की बाध्यता के कारण था।

तुर्क अफगान स्थापत्य कला का उद्भव एवं विकास

शुरूआती दौर में तुर्क अफगान स्थापत्य शैली और हिन्दू स्थापत्य शैलियों में जो समन्वय आरम्भ हुआ, उसके अन्य कारण भी थे। सर जॉन मार्शल लिखते हैं, "हिन्दू मंदिर और मुस्लिम मस्जिद की मिलती-जुलती बात यह थी कि दोनों ही में एक खुला आँगन होता था जिसमें चारों ओर खम्भेदार कमरें होते थे। इस योजना पर निर्मित मंदिरों की आसानी से मस्जिद के रूप में परिवर्तित किया जा सकता था। इसलिए विजेताओं ने सर्वप्रथम उनका इसी कार्य के लिये उपयोग किया और आधारभूत विशेषता, जिसने दोनों शैलियों के बीच कड़ी का कार्य किया, वह थी हिन्दू और इस्लामी दोनों ही कलाएँ सजावट में प्रधान थी।"¹¹ दोनों शैलियों की इन समानताओं के कारण समन्वय प्रक्रिया स्वाभाविक गति से मुगल काल तक चलती रही जिसके फलस्वरूप इण्डो-इस्लामिक शैली का विकास हुआ। तुर्कों ने हिन्दू इमारतों की मजबूती और सौंदर्य योजनाओं को भी स्वीकार किया। फर्गुसन आदि विद्वानों ने इस नवीन इण्डो-इस्लामिक शैली को

इण्डो-सारसेनिक कहा है।¹² अनेक विद्वान इस नाम को स्वीकार नहीं करते क्योंकि सारसेनिक शब्द अरबों के लिये प्रयुक्त होता है और भारत में मुस्लिम शासन के संस्थापक तुर्क थे। सर जॉन मार्शल ने इसे इण्डो-इस्लामिक शैली कहा है। उनका कहना है कि हिन्दू और मुस्लिम दोनों के विरोधी आदर्श थे, जैसे- हिन्दूओं में मूर्ति पूजा थी और मुसलमान इसके विरोधी थे हिन्दू सजावट पसन्द करते थे और मुसलमान सादगी पसंद करते थे।¹³ इन विरोध आदर्शों के सम्मिश्रण से इस शैली का जन्म हुआ था। ताराचन्द लिखते हैं कि "मुस्लिम कला की सरलता तथा कर्कशता कम होने लगी और साथ ही हिन्दू कला की बाहुल्य-शक्ति पर प्रतिरोध लगा गया। शिल्प कौशल, अलंकरण की बहुलता तथा सामान्य पुनर्रचना हिन्दू रही किन्तु सीधे-सादे गुम्बद तथा दीवारों, विशाल आंगन तथा डाटदार छतें मुसलमानों की लायी हुई विशेषताएँ थी।"¹⁴

तुर्क-अफगान और हिन्दू स्थापत्य शैलियों के समन्वय के बारे में हेनरी शार्प ने लिखा है, इस्लाम की एकेश्वरवादी कट्टरता की "अभिव्यक्ति सपाट गुम्बदों की सरलता, नोकदार मेहराबों की सरल प्रतीकात्मकता और मीनारों के पतलेपन में हुई है।"¹⁵ धीरे-धीरे इस्लामिक कला पर हिन्दू स्थापत्य शैली का प्रभाव पड़ा जिससे गुम्बद की सरल कर्कशता का स्थान कलश ने ले लिया।

निष्कर्ष

इस प्रकार इण्डो-इस्लामिक शैली का समन्वय मुगल काल तक चलता रहा मुस्लिम शासकों ने हिन्दू स्थापत्य की विशालता, वैभव तथा दृढता को अपनाया। दूसरी ओर मुस्लिम शैली में विशाल गुम्बदों का प्रयोग किया जाता था जो भारतीय वास्तुविदों को ज्ञात नहीं था। हिन्दू शैली के अलंकरण को लिया गया और मंदिरों के कलश तथा शिखरों का अनुकरण मस्जिदों के गुम्बद को बनाने में किया गया। इस समन्वय से जिस शैली का विकास हुआ था, वह एक नवीन शैली थी। इस शैली की विशेषता यह थी कि इसमें विस्तृत आँगन होता था, मीनारों को कलापूर्ण ढंग से बनाया जाता था, कहीं-कहीं रंगीन पत्थरों का प्रयोग किया जाता था। इस शैली में पत्थरों पर चपटी खुदाई की गई और उसमें जड़ाई का काम किया गया। त्रिज्यादार डाटों, डाटदार छतों और विशाल गुम्बदों का निर्माण किया जाता था। इस संबंध में रामधारीसिंह दिनकर लिखते हैं कि "हिन्दू वास्तु का प्रभाव आकार की विराटता के कारण पड़ता है, मुस्लिम वास्तु का तफसीली बारीकी के कारण। एक में शक्ति की शोभा है, दूसरे में सौंदर्य का सम्मोहन। हिन्दू निर्माताओं में राग था, उद्वेग और उद्दामता थी तथा उनकी उर्वरता का स्त्रोत कभी सूखता नहीं था। मुस्लिम निर्माताओं में रूचि थी, कला से आनन्द लेने की उमंग थी और उद्दामता को वें नियंत्रण में रख सकते थे। हिन्दू मंदिरों की दीवारों पर इतनी रचनाकारी कर देते थे कि सारा मंदिर ही मूर्ति कला का उदाहरण बन जाता था। दीवारों को सजाने का चाव मुसलमानों को भी था, किन्तु इस चाव को उन्होंने ज्यामिति के अनुपात में लता और पुष्पों के खचन से पूरा किया।" इस प्रकार दोनों

शैलियों में अंतर होते हुये भी उनमें समन्वय हुआ और समन्वय प्रक्रिया मुगल काल तक चलती रही। इसके फलस्वरूप जिसका इण्डो-इस्लामिक शैली का विकास हुआ, उसमें दोनों शैलियों के गुण सम्मिलित थे।

संदर्भ सूची

1. वर्मा, हरीशचन्द्र : **मध्यकालीन भारत : भाग-2 (1540-1761)**, हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, 2014
2. स्मिथ, विलसन ए. : **ए हिस्ट्री ऑफ लाइन आर्ट इन इंडिया एण्ड सियोचोन**, ऑक्लोर्ड एट द ग्रेडोन प्रेस, 1930
3. श्रीवास्तव, आर्शीवादी लाल : **मुगलकालीन भारत 1526-1803**, शिवलाल अग्रवाल कम्पनी, आगरा, 1964
4. महाजन, विद्याधर : **मध्यकालीन भारत (1000ई. से 1763ई तक)**, एस. एण्ड कम्पनी लिमिटेड, नई दिल्ली 2002
5. ब्राउन, पर्सी : **इंडियन आर्किटेक्चर (इस्लामी पिरियड)**, डी.वी. तारपोरिवेला सन्स एण्ड कम्पनी प्राइवेट लिमिटेड, बाम्बे, 1973
6. ताराचन्द्र : **इन्फ्लुइंज ऑफ इस्लाम इंडियन कल्चर**, इलाहाबाद, 1936
7. फर्गुसन, जेम्स : **हिस्ट्री ऑफ इण्डियन एण्ड ईस्टरन आर्किटेक्चर वोल्यूम-II**, रिवाइज्ड वार्ड जे. बर्गस एण्ड स्पार्स, लंदन, 1910
8. चंद्रा, सतीश : **हिस्ट्री ऑफ मिडेवल इण्डिया (800-1700)**, ओरिएंट बैल्स्वान प्राइवेट लिमिटेड, नई दिल्ली, 2012
9. देसाई, जैय्यदउद्दीन : **इण्डो-इस्लामिक आर्किटेक्चर**
10. दिनकर, रामधारी सिंह : **संस्कृति के चार अध्याय**, साहित्य अकादमी नई दिल्ली, दिल्ली, 1656
11. प्रसाद डॉ० ईश्वरी : **हिस्ट्री ऑफ मिडेवल इंडिया**, (इलाहाबाद, 1998), पृ. 520
12. सिंह, मीरा : **मिडेवल हिस्ट्री ऑफ इंडिया**, विकास पब्लिकेशन हाउस प्राइवेट लिमिटेड, नई दिल्ली, 1978
13. झा पी० एन० : **आस्पेक्ट ऑफ मिडेवल इंडियन सोसायटी एण्ड कल्चर**, बी. आर. पब्लिशिंग कॉरपोरेशन, दिल्ली, 1978, पृ.सं.-135
14. पण्डेय ए. बी. : **सोसायटी एण्ड गर्वनमेन्ट इन मिडेवल इंडिया**, सेन्ट्रल बुक डिपो, इलाहाबाद, 1965, पृ. -257
15. रॉय चौधरी एस. सी. : **सोसल कल्चलर एण्ड इकोनामीक हिस्ट्री ऑफ इंडिया (मिडेवल इंडिया)**, सुरजीत पब्लिकेशन, दिल्ली।

सारनाथ की बौद्ध कला :

एक संक्षिप्त अध्ययन

रूबी कुमारी*

बौद्ध धर्म के प्राचीनतम तीर्थ स्थलों में से एक प्रमुख तीर्थ स्थल सारनाथ है। सारनाथ उत्तर प्रदेश की वाराणसी नगर पालिका के अंतर्गत आता है तथा कैंट रेलवे स्टेशन से किलोमीटर की दूरी पर स्थित है। पक्की सड़क द्वारा आसानी से सारनाथ पहुँचा जा सकता है। यहाँ का रेलवे स्टेशन, पुरातात्विक स्थल सारनाथ से पूर्व दिशा में अत्यंत समीप स्थित है तथा सुविधापूर्वक यह दूरी पैदल तय की जा सकती है। महापरिनिर्वाण सुत्त के अंतर्गत सारनाथ को चार तीर्थ स्थलों में रखा गया है। जहाँ प्रत्येक बौद्ध का आना आवश्यक है। गौतम बुद्ध ने बोधगया में ज्ञान प्राप्ति के बाद पहली बार वाराणसी के उत्तर में स्थित सारनाथ में ज्ञानोपदेश प्रदान किया था। सारनाथ का प्राचीन नाम ऋषिपत्तन मृगदाव था। सद्धर्मपुण्डरीक एवं महावस्तु में सारनाथ का नाम क्रमशः ऋषिपत्तन मशगदाव तथा ऋषिवदन मृगदाव मिलता है।¹ महावस्तु के अनुसार यहाँ पर ऋषियों ने निर्वाण प्राप्ति के बाद शरीर त्यागा था। इसी कारण इस स्थल का नाम ऋषिपतन पड़ा।² ऋषिपत्तन मृगदाव का नाम बुद्ध काल से लेकर 12वीं शताब्दी तक प्रचलित रहा। मध्यकालीन अभिलेखों में इस स्थान का नाम धर्मचक्र अथवा सदधर्म चक्रप्रवर्तन विहार मिलता है। आधुनिक नाम सारंगनाथ मृगों के नाम से लिया गया प्रतीत होता है। सारनाथ संभवतः सारंगनाथ का ही बिगड़ा हुआ रूप है।

सारनाथ का इतिहास बुद्ध के सारनाथ आगमन से शुरू होता है। छठी शताब्दी ई.पू. में बुद्ध ने ज्ञान प्राप्त करने के बाद सारनाथ के मृगदाव में पांच भिक्षुओं को उपदेश दिया था, जो बौद्ध साहित्य में धर्मचक्र प्रवर्तन के नाम से जाना जाता है। ऋषिपत्तन मृगदाव में ही बुद्ध ने पहला बौद्ध संघ की स्थापना की थी।³ यहाँ के संग्रहालय एवं पुरातात्विक स्थलों को देखने से ज्ञात होता है कि यहाँ पर लगभग सभी धर्मों का विकास हुआ था। यह स्थल धर्म के साथ-साथ कला का भी केंद्र बन गया तथा इसका क्रम पूर्व-मध्यकाल तक चलता रहा। कलाकृतियों के आधार पर देखा जाए तो सारनाथ में सबसे अधिक बौद्ध कला का विकास हुआ है। बौद्ध कला के अंतर्गत यहाँ पर बौद्ध कला से संबंधित विभिन्न कालों का स्थापत्य कला, जिसमें स्मारक, विहार, स्तूप, चैत्य गृह, बौद्ध मंदिर और मूर्ति कला जिसमें बोधिसत्व उनके जीवन दृश्य एवं बुद्ध की विभिन्न मुद्रा में प्राप्त मूर्तियों का वर्णन करेंगे।

*शोधार्थी, स्नातकोत्तर इतिहास विभाग, राँची विश्वविद्यालय, राँची

स्थापत्य कला

भारत के स्थापत्य कला की जड़े यहां के इतिहास, दर्शन एवं संस्कृति में निहित है। बौद्ध स्थापत्य कला के प्रमुख अंग स्तूप, स्तंभ, चैत्य गृह एवं विहार हैं जिसमें स्तूप, विहार, मन्दिर, द्वार स्तंभ, शिलालेख, प्रस्तर खण्ड, वेदिकाएँ, आसन, स्थापत्य-वास्तु, तक्षण भास्कर्य आदि के विभिन्न आदर्श एवं प्रतीक अवशेष प्राप्त हैं।

भारतीय कला में सबसे प्राचीन कला के रूप में स्तूपों को मान्यता मिली है। दिव्यवदान से स्पष्ट होता है कि स्तूप, बुद्ध या उनके शिष्य के शरीर के अवशेषों पर निर्मित अंडाकार स्मारक होता था।⁴ इसके निर्माण का आरंभ प्रायः बुद्ध के पश्चात् ही माना जाता है। सारनाथ में मुख्यतः चार स्तूप प्राप्त हुए हैं— धर्मराजिक स्तूप, धामेख स्तूप, चौखंडी स्तूप एवं मनौती स्तूप। सारनाथ में स्तूप मूलतः मौर्यकालीन हैं, लेकिन समय-समय पर जीर्णोद्धार होता रहा है। जिस स्थान पर महात्मा बुद्ध ने प्रथम बार धर्मोपदेश दिया था, वहां पर महान मौर्य सम्राट अशोक ने धर्मराजिका स्तूप का निर्माण कराया था। सन् 1794 ई. में काशी के राजा चेतसिंह के दीवान जगत सिंह ने इमारती समान के लिए धर्मराजिका स्तूप को खुदवाया था। इसी दौरान स्तूप के गर्भ से पत्थर की गोल पेटी में रखी हुई हरे रंग की मंजूषा मिली थी, जो संभवतः बुद्ध के अवशेष थे। इस मंजूषा पेटी को वरुणा नदी में विसर्जित कर दिया गया था। ब्रिटिश अधिकारी डंकन ने इस स्तूप के उत्खनन का विवरण एशियाटिक रिसर्च में प्रकाशित किया।⁵ इसके बाद धर्मराजिका स्तूप की खुदाई सन 1815 ई. में मैकैन्जी द्वारा कराई गई थी।⁶ 1907-08 ई. में मार्शल द्वारा इस स्तूप का दोबारा उत्खनन कराया गया। इसमें सर्वप्रथम परिवर्द्धन कुषाणकाल में हुआ। दूसरी बार 5वीं - 6ठी शताब्दी में इसका विस्तार हुआ।⁷ तीसरी बार स्तूप का विस्तार 7वीं शताब्दी में हुआ, जब प्रदक्षिणापथ को भरकर पाट दिया गया और स्तूप की उठी हुई कुर्सी तक चढ़ने के लिए चार एकाशमक सीढ़ियाँ चारों ओर बना दी गईं। अगले दो विस्तार 9वीं - 11वीं शताब्दी में हुए और स्तूप का अंतिम व छटा विस्तार 12वीं शताब्दी में हुआ, जब कुमारदेवी ने महाविहार बनवाया था।

धामेख स्तूप मूलतः मौर्यकाल में ही स्थापित हुआ था तथा गुप्तकाल में इसका जीर्णोद्धार हुआ। एलेक्जेंडर कनिंघम ने सन 1835 ई. में यहां पर वैज्ञानिक ढंग से उत्खनन प्रारंभ किया। इस स्तूप पर एक लेखांकित पट्टिका मिली है, जिस पर सातवीं शताब्दी ई. का एक लेख अंकित था।⁸ धामेख स्तूप ठोस बेलनाकार बुर्ज की भांति है, जिसका व्यास 28.5 मीटर तथा ऊंचाई 33.53 मीटर है। प्रस्तर का प्रत्येक स्तर लोहे के कीलों से जुड़ा है। इसकी मेधि के ऊपर ईंटों की बेलनाकार आकृति है। मेधि की आधी ऊंचाई पर आठ आले बने हैं, जिनमें संभवतः प्रतिमाएँ स्थापित की गई थीं। इसके ठीक नीचे चौड़ी अलंकृत पट्टिका है, जिसमें ज्यामितीय एवं पुष्पीय अलंकरणों के साथ पक्षियों एवं मानवीय आकृतियों को बेहतर ढंग से समावेशित किया गया है।

स्तूप के शिलापट्टों पर 'देवदुष्य' की सजावट की गई है, जो गुप्तकालीन शिल्पियों के द्वारा की गई प्रतीत होता है। कनिंघम ने इसे लंबवत उत्खनन किया था और 91.4 सेंटीमीटर की गहराई पर उन्हें एक शिलापट्ट प्राप्त हुआ था, जिस पर छठी अथवा 7वीं शताब्दी ई. की लिपि में बौद्ध मंत्र उत्कीर्ण किये गए थे।

सारनाथ से 200 मीटर दक्षिण-पश्चिम दिशा में चौखंडी स्तूप ऊँचा ईंटों का एक बड़ा टीला है। यह बड़ा स्तूप था, किंतु अब अष्टकोण बुर्ज के साथ 84 फुट ऊंचा है।⁹ इस बुर्ज का निर्माण टोडरमल के पुत्र गोवर्धन ने राजा की आज्ञा से सन् 1588 ई. में बनवाया था। सारनाथ से मिले फारसी लेख से स्पष्ट होता है कि हुमायूँ ने इस पवित्र स्थान पर एक दिन विश्राम किया था।¹⁰ यह स्तूप मूलतः गुप्तकालीन है, क्योंकि उत्खनन में गुप्तकाल की ईंटे प्रकाश में आई हैं। सन् 1835 ई. में कनिंघम ने अष्टकोण गृह के बीच में खुदाई की थी, जिससे उन्हें कलात्मक सामग्री प्राप्त हुई। यह स्तूप जो तीन भूमियों का बाहरी दीवार है, उसमें मूर्तियों को स्थापित करने हेतु आले बने थे। इस स्तूप के मूल भाग की ऊँचाई 52' X 8" है। इस स्तूप से गुप्तशैली में धर्मचक्र प्रवर्तन मुद्रा में बैठी हुई गौतम बुद्ध की प्रतिमा मिली थी।

बुद्ध के महापरिनिर्वाण के पश्चात् बौद्ध धर्मनुयायियों ने मनौती स्तूपों का निर्माण आरंभ किया था। उत्तर भारत के अनेक स्थलों से यह प्राप्त हुआ है। मनौती स्तूप के खंडित भाग सारनाथ में अभी भी है। इस स्तूप में से कुछ पर लगभग 9-12वीं शताब्दी के लेख अंकित हैं। इन स्तूपों की ऊँचाई एक जैसी नहीं है, छोटे-बड़े दोनों ही रूप में देखे जा सकते हैं। मनौती स्तूप संभवतः पूजा की दृष्टि से बनाए जाते थे। इन स्तूपों में बुद्ध की सभी प्रमुख मुद्राओं की मूर्तियाँ मिलती हैं। सारनाथ में इस प्रकार के स्तूप अनुमानतः गुप्तकाल से ही बनने प्रारंभ हुए होंगे। ह्वेन सांग ने भी ऐसे स्तूपों को देखा था और अपने विवरण में उल्लेख किया है कि सारनाथ में छोटे-छोटे स्तूप भी बहुत थे। सारनाथ प्रांगण के पूर्व भाग में दो पंक्तियों में निर्मित 32 छोटे स्तूपों के अवशेष हैं।

धर्मराजिका स्तूप के चारों तरफ एकाशम वेदिका लगायी गयी थी जो मौर्यकालीन प्रतीत होता है। यह चुनार के बुलआदार पत्थर को काट कर बनाई गयी थी। मूलगंध कूटी के पास से चैत्य के नजदीक सन् 1904-05 ई0 में ओर्टल को यह वेदिका मिली थी। इस वेदिका की लम्बाई 264 से.मी. तथा 156 से.मी ऊँचाई थी। इसकी चमक शीशे की तरह है और सारनाथ में सुरक्षित है। यह वेदिका पहले धर्मराजिका स्तूप की चोटी पर लगाई गई थी, इस पर सर्वास्तवादी आचार्यों का लेख भी खुदा है जो संभवत तीसरे-चौथी शताब्दी ई0 का माना गया है। सारनाथ की वेदिका पर दायकों का नाम उत्कीर्ण है। शुंगकाल की वेष्टनी जो उत्खनन में प्राप्त हुआ है उस पर अलंकृत त्रिरत्न, बोधिवृक्ष, पुष्पमाला, धर्मचक्र, छत्र इत्यादि देखने को मिलता है। इस वेदिका के कुछ खम्भे भी स्थानीय संग्रहालय में सुरक्षित हैं।

सारनाथ से मौर्य काल का चैत्यावशेष प्राप्त हुआ है पर ऐसे अवशेष की संख्या कम है। ये चैत्यगृह मौर्यकाल से लेकर गुप्तकाल तक विरजमान रहें, इसके बाद ये धीरे-धीरे ध्वस्त हो गये। इस चैत्य के मध्य भाग से पत्थर का शिक्षापात्र, मण्मूर्तियाँ आदि मिली है। कुछ खण्डित चैत्य भी प्राप्त हुए हैं जो संभवतः गुप्तकाल के हैं।

धर्मराजिका स्तूप से लगभग 20 फूट दूर एक मंदिर के भग्नावशेष हैं। प्राचीन काल में इस मंदिर का नाम मूलगंधकुटी थी। बुद्ध जिस कुटी में निवास करते थे उसे ही संभवतः मूलगंध कुटी कहा जाता था। इस मंदिर पर चौथी पांचवी शताब्दी का एक लेख उत्कीर्ण है, जिसपर 'गन्धकुटयामप्रदीप' अंकित है। स्पष्टतः इस लेख के आधार पर अनुमान होता है कि इसका नाम मूलगंधकुटी रहा होगा। इसका जीर्णोद्धार समय-समय पर होता रहा है। दयाराम साहनी के अनुसार इस मंदिर की ऊँचाई बोधगया मंदिर के सर्दृश्य रहा होगा। इस मंदिर का निर्माण या पुनर्निर्माण गुप्त काल में हुआ था। मंदिर के पूर्व सीढियों से सटा एक सभा कक्ष है जो मध्यकालीन है। मार्शल को यहां से महत्वपूर्ण मूर्तियाँ प्राप्त हुई थी। मुख्य मंदिर से ही बुद्ध के महत्वपूर्ण जीवन की घटनाएँ उत्कीर्ण प्राप्त हुई जिसकी शैली गुप्तकालीन है। दूसरी भूमिस्पर्श मुद्रा में बुद्ध की मूर्ति सभाकक्ष में जाने वाले सोपान के नीचे सतह से 6' नीचे से मिली इस पर बोद्ध गाथा 'ये धर्मा हेतु प्रभवा' अंकित है। इस मंदिर के स्थापत्य शैली के अध्ययनों परान्त पुरातत्व वेताओं ने सुनिश्चित किया है कि यह मंदिर गुप्तकाल में विशाल स्वरूप धारण किया होगा, किन्तु इसके निर्माता कौन थे, इसका साक्ष्य अभी तक प्राप्त नहीं हो सका है।

सारनाथ से कई बौद्ध विहार के अवशेष प्राप्त हुए हैं। विहार बौद्ध भिक्षुओं के निवास के लिए होता था, इसे मठ भी कह सकते हैं। यहाँ के उत्खनन में अभी तक सात विहार प्रकाश में आये हैं। विहार संख्या-I भवनों के संकुल के मध्य में स्थित है। इसके पश्चिमी भाग में पक्के फर्श का खुला आंगन है और शेष तीन ओर कमरों की पंक्तियाँ थी। भिक्षुओं के रहने के सभी कमरे एवं कोठे अब ध्वस्त हो गये हैं। इस महाविहार की पहचान प्रायः धर्मचक्र जिन विहार, के रूप में की गई है जिसका उल्लेख गहड़वाल शासक गोविन्द चन्द्र की रानी कुमारदेवी के अभिलेख में किया गया है।¹¹ इस महाविहार को इन्होंने ही 12वीं सदी ई0 के आरंभ में बनवाया था। बिहार संख्या-II आरंभिक गुप्तकालीन है। पश्चिम की ओर इसमें 9 छोटे-छोटे कमरे के अवशेष प्राप्त हुए हैं। बिहार संख्या-III में ईटों से निर्मित आंगन में भूमिगत नालियाँ पायी गयी है। इसके स्तंभों पर उकरी गई कारीगरी की शैली से ज्ञात होता है कि यह विहार परवर्ती कुषाणकाल में निर्मित हुआ था। बिहार संख्या-IV का अभी तक कुछ भाग ही उत्खनित किया गया है। त्रिशुल से एक असुर का वध करते हुए शिव की मध्यकालीन प्रतिमा इस विहार के पूर्व की ओर स्थित कोष्ठकों के उपर मिली थी कुमार देवी का देवनागरी लिपि में लिखा गया शिलालेख जिसमें उनके द्वारा बिहार निर्माण का उल्लेख है इसी स्थान पर मिला था। बिहार संख्या-V का उत्खनन मेजर किट्टो

द्वारा किया गया था। यह एक चतुश्शाल संधाराम का उदाहरण है। इनकी संरचनाओं से गुप्तकाल एवं परवर्ती कालों में निर्मित बिहारों की एक सामान्य रूपरेखा उभरकर सामने आती हैं। इनमें एक कोष्ठक से 9वीं शताब्दी ई० की एक मृण मुद्रा प्राप्त हुई थी जिसपर बौद्ध मंत्र अंकित है। बिहार संख्या—VI से अधिक संख्या में खरल और लोढ़े आदि मिलने के आधार पर किसी समय में यह अस्पताल रहा होगा ऐसा माना गया है। इनका निर्माण 8वीं—9वीं शताब्दी ई० में किया गया था तथा यह गुप्तकालीन अवशेषों पर निर्मित था। बिहार संख्या—VII पूर्व मध्यकाल की पुरानी संरचनाओं पर निर्मित है। बरामदे के स्तंभों की स्थिति से ज्ञात होता है कि इसका और बिहार संख्या—V का विनाश आग द्वारा हुआ था।

मूर्तिकला

सारनाथ की मूर्तिकला की प्राचीनता यहाँ के उत्खन्न में प्राप्त मूर्तियों से ज्ञात होता है। इस कला का आरंभ स्पष्टतः मौर्य काल से हुआ होगा। मौर्य काल के पूर्व की कला के अवशेष अभी तक प्राप्त नहीं हैं। सारनाथ से जो बौद्ध मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं, सारनाथ संग्रहालय में मौजूद हैं। यहाँ से मथूरा एवं सारनाथ कला शैली में मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं। विभिन्न काल के संदर्भ में यहाँ के मूर्तिकला को देखा जा सकता है।

भारतीय विद्वानों की दृष्टि में सारनाथ में जो कला का विकास हुआ उसे मौर्यकाल से माना गया है। सारनाथ से एक सिंह स्तंभ प्राप्त हुआ है जो मौर्यकाल का है।¹² उस पर खुदे लेखों के आधार उसे अशोक के द्वारा बनवाया गया माना जाता है। अशोक द्वारा निर्मित यह सिंह शीर्ष स्तम्भ सन 1904—05 के उत्खन्न में ओर्टक को प्राप्त हुआ। यह खण्डित अवस्था में उन्हें प्राप्त हुआ था। स्तम्भ का सिंह शीर्ष स्थानीय संग्रहालय के मुख्य कक्ष में सुरक्षित है, जो किसी समय 50 फुट ऊँचे स्तम्भ के सिरे पर रखा हुआ था।¹³ कुछ अन्य स्तम्भावशेष उत्खनित स्थल पर ही हैं। इसके नीचे का भाग अभी भी जमीन के गर्भ में है। यह अपने मूल स्थान के अंदर सुरक्षित है। यह स्तम्भ चुनार के बुलआ पत्थर के एक बड़े टुकड़े को काट कर बनाया गया है। इसके मस्तक पर एक चक्र बना हुआ था जो धम्मचक्क प्रवर्तन का प्रतिनिधित्व करता है।¹⁴ इस स्तम्भ के शीर्ष पर चार सटे हुए सिंहों की मूर्ति है (ऊँचाई 3 फुट 9 इंच)।¹⁵ चारों सिंहों के मुख विपरीत दिशाओं में हैं। किन्तु पीठ परस्पर इस प्रकार सटी हुई है मानों एक ही हैं। इस शीर्ष भाग की ऊँचाई छः फीट से अधिक है। सिंहों को उल्टे कमल पर स्थित वश्ताकार आसन पर खड़ी मुद्रा में प्रदर्शित किया गया है। आसन पर प्रत्येक सिंह के नीचे चक्र है और एक—एक चक्र के बाद क्रमशः अश्व, सिंह, वश्शभ तथा गज की मूर्तियाँ उत्कीर्ण हैं। चक्र की तीलियों की संख्या 32 है। इस शीर्ष में उत्कीर्ण उल्टे कमल की आकृति में कमल की पंखुडियों को दो—दो लहरदार लकीरों से दर्शाया गया है। कमल शीर्ष और आसन के मध्य एक अनलंकृत पाषाण स्थित है।¹⁶ ह्वेन सांग

अपने विवरण में इस स्तम्भ का वर्णन करता है। उसके अनुसार यह विशेष रूप से 'जेड' की भांति चिकना था तथा इससे निरन्तर भास्कर कान्ति प्रस्फुटित होती थी।

शुंगकाल की प्रमुख कलाकृतियों में तीन स्तम्भों वाली वेदिका, जो विभिन्न पवित्र प्रतीकों यथा बोधिवृक्ष, धर्मचक्र, त्रिरत्न, स्तूप आदि से अलंकृत है, महत्वपूर्ण है। प्रथम सदी ई. पू में निर्मित एक स्तम्भ का शीर्ष जिसमें पार्श्व भाग में मूर्तियाँ एवं पंजक उत्कीर्ण है उल्लेखनीय है इसके एक ओर सवारयुक्त एक धार्मिक अश्व तथा दूसरी तरफ महावत युक्त गज अंकित है।

कुषाण कालीन मूर्तिकला का विकास कनिष्क के काल में सबसे अधिक हुआ है। कनिष्क के काल में बुद्ध की मूर्तियों का विकास स्थल मथुरा था। इस शैली की प्रारंभिक मूर्तियों में सारनाथ से प्राप्त मूर्तियाँ उल्लेखनीय हैं। सारनाथ उल्लेखन से ओर्टल को बोधिसत्व की प्रतिमा तथा लेखयुक्त शिलापट्ट प्राप्त है। इस लेख में यह बात अंकित है कि यह बोधिसत्व मूर्ति महाराज कनिष्क के शासन के तीसरे वर्ष हेमन्त के तीसरे महीने के बाईसवें दिन पुष्पबुद्धि के साथी भिक्षुबल द्वारा क्षत्रयष्टि त्रिपिटकधारी बुद्धमित्र और क्षत्रप वनस्फर एवं खरपल्लण की सहायता से सारनाथ में प्रतिष्ठापित की गयी थी। मूर्ति पर खुदे लेख की लिपि से इसकी तिथि एवं दाता का नाम स्पष्ट होता है। इस मूर्ति की ऊँचाई 9 फीट 5 इंच है। यह मथुरा के लाल पत्थर से निर्मित है। कुषाण काल की बोधिसत्व प्रतिमा जिसकी लम्बाई 6 फीट एवं चौड़ाई 2 फीट 5 इंच है तथा अभय मुद्रा में खड़ी है सारनाथ से एक दूसरी ऐसी ही प्रतिमा प्राप्त है जिसकी माप 7 फीट 6.5 इंच ऊँची है। इसके मस्तक के पीछे एक बड़ा प्रभामंडल था जिसका चिन्ह अभी तक विद्यमान है। कनिष्क के समय में जो कला संबंधीत कार्य आरंभ हुआ वह बाद में भी प्रचलित रहा।

गुप्त काल की मथुरा एवं सारनाथ शैली की जो मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं उनमें खड़ी एवं बैठी हुई दोनों ही प्रकार की प्रतिमाएँ हैं। खड़ी मूर्तियाँ वरद एवं अभय मुद्रा की हैं। यहाँ से प्राप्त बुद्ध की अभय मुद्रा की मूर्ति में बुद्ध का अन्तरवासक कमर पर वस्त्र से बंध एवं कंधों पर संघाटी से ढका हुआ दिखाया गया है। इसके वस्त्र पारदर्शी हैं। यह मूर्ति लाल रंग की है। भारतीय संग्रहालय में अभय मुद्रा की एक मूर्ति में बुद्ध दान (उत्सर्ग) के भाव में हैं तथा भिक्षु चीवर पहने हैं। इसके दोनों ओर परिचालक और प्रभामण्डल के दोनों विद्याधरों की मूर्तियाँ बनी हैं। इसी प्रकार की अन्य गुप्तकालीन प्रतिमाएँ संग्रहालय में प्रदर्शित हैं।¹⁷ सारनाथ से वरद मुद्रा में भी अनेक मूर्तियाँ प्राप्त हैं। लक्षणानुसार मूर्ति का दाहिना हाथ नीचे की ओर और करतल सम्मुख दिखाया गया है। एक वरदमुद्रा की मूर्ति पांचवी शताब्दी के आस-पास का मिला है जिसके आसन पर प्राकृत भाषा में एक बौद्ध मंत्र खुदा है। सारनाथ से प्राप्त कई मूर्तियों में बुद्ध को बैठा हुआ दिखाया गया है। ध्यान मुद्रा भूमिस्पर्श मुद्रा, धर्मचक्र प्रवर्तन मुद्रा आदि में बुद्ध को आसन पर बैठा हुआ दिखाया गया है। ध्यान मुद्रा दाहिना हाथ बाएँ पर रखे हुए तथा एक पैर दूसरे पैर पर रखकर पालथी मारकर बैठी होती थी। इस मुद्रा को पदमासन मुद्रा भी कहते हैं। भूमिस्पर्शमुद्रा

में दाहिना हाथ भूमि को स्पर्श करते हुए तथा बाएं हाथ पर्यडक्बद्ध पैरों के ऊपर होता है। इस मुद्रा का दुसरा नाम ब्रजासन है। धर्मचक्रप्रवर्तन मुद्रा में बुद्ध के दाहिने हाथ का अंगूठा और कनिष्का बायें हाथ की माध्यमिका को स्पर्श करती है। इस मुद्रा में सारनाथ संग्रहालय में कई मूर्तियाँ हैं।

बोधिसत्व बुद्ध के अनेक रूपों को कहा गया है बोधिसत्व के प्रमुख रूपों में मैत्रेय मंजुश्री, और अवलोकितेश्वर माने गये हैं। मैत्रेय बोधिसत्व भावी बुद्धमाने जाते हैं। बोधिसत्वों में केवल ये ही हीनयान और महायान दोनों ही सम्प्रदायों में मान्य हैं। सारनाथ से भी मैत्रेय की प्रतिमा प्राप्त हुई है। इस मूर्ति के शरीर का ऊपरी भाग नंगा है। अधोभाग में पहने वस्त्र की गांठ नाभी के नीचे स्पष्ट रूप से प्रदर्शित है। इस प्रतिमा में आभूषणों का सर्वथा अभाव दिखाई पड़ता है। इसमें आलंकृत प्रभामण्डल भी बना है जो सारनाथ शैली के विशिष्ट गुण है। मंजुश्री प्रतिमा का समय लगभग 5वीं सदी ई. के आस पास माना जाता है यह महायान सम्प्रदाय के अत्यन्त प्रतिष्ठित देवता है। सारनाथ से प्राप्त देवता बोधिसत्व मंजुश्री की मूर्ति जिसका मस्तक धड़ से अलग पाया गया है। अवलोकितेश्वर बोधिसत्व सबसे प्रसिद्ध बौद्ध देवताओं में प्रतिष्ठित माने गये हैं। सारनाथ कला में इनकी प्रतिमाएं प्राप्त होती हैं। इनके मस्तक पर ध्यानी बुद्ध अमिताभ की प्रतिमूर्ति अंकित है। सारनाथ से अभी तक जो भी अवलोकितेश्वर की प्रतिमाएं प्राप्त हुई हैं वे बड़ी और छोटी दोनों प्रकार की हैं। सारनाथ से ध्यान मुद्रा में बैठे अवलोकितेश्वर नीलकण्ठ की प्रतिमा प्राप्त है जिसमें गुप्तकालीन कला के लक्षण दिखते हैं।

सारनाथ के उत्खनन से पूर्व मध्यकाल की जो कुछ कलाकृतियाँ मिली हैं उसके आधार पर यही कहा जा सकता है कि बौद्ध धर्म का इस काल में निश्चित ही हास हुआ है पूर्व मध्यकालीन शासकों में पाल वंश और गढवाल वंश के शासकों ने सारनाथ में मूर्तियों के निर्माण में विशेष रुचि ली। पूर्व मध्यकाल में सारनाथ से बौद्ध मूर्तियों का बाहुल्य दृष्टिगत होता है। इस युग की ऐसी मूर्तियाँ प्राप्त हैं जो तथागत के मानव निरूपण की अपेक्षा बोधिसत्व, मंजुश्री, अवलोकितेश्वर, तारा आदि की हैं। इसके अतिरिक्त मैत्रेय, वज्रपाणि, सिद्धैकवीर और खर्षण की मूर्तियाँ प्राप्त हैं। उत्तरकाल में ब्रजयान का प्रभाव दिखाई पड़ता है। इसकी मुख्य मूर्तियों में शडक्षरी, लोकेश्वर, मारीची, जम्भल, हारीति, खदिखाणी तारा, मंजुवर, श्वेत तारा आदि उल्लेखनीय हैं। सारनाथ से कुछ महत्वपूर्ण बौद्ध देवी जैसे—तारा, अपराजिता, वसुधारा, मारीची आदि की भी मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं।

उपरोक्त विवरणों के आधार पर यह स्पष्ट है कि सारनाथ बौद्ध कला की जानकारी के लिए एक महत्वपूर्ण स्थान है जहां से बौद्ध कला, दर्शन एवं धर्म की अच्छी जानकारी प्राप्त होती है। इसके अतिरिक्त यहां से प्राचीन भारत के विभिन्न कालों के अभिलेखिये साक्ष्य प्राप्त हुए हैं जिससे विभिन्न कालों में हुए कला के विकास की जानकारी मिलती है। इस प्रकार हम देखते हैं कि सारनाथ में मौर्यकाल से लेकर पूर्व मध्यकाल तक स्थापत्य एवं मूर्ति का निर्माण एवं पुनः निर्माण

इतिहास के चरणों की भांति ही क्रमशः होता रहा है। अतः सारनाथ कला एवं इतिहास के अध्ययन के लिए महत्वपूर्ण क्षेत्र है।

संदर्भ सूची

1. पाण्डेय, ओम प्रकाश : **सारनाथ की कला**, भारती प्रकाशन, वाराणसी, 2000, पृ0-2
2. महावस्तु (सं0-ई. सेनर्ट), भाग-1 पेरिस 1882, पृ0-359
3. विनयपिटक (सं0-हरमन ओल्डेनबर्ग), भाग-1, महावग्ग, पृ0-16
4. दिव्यावदान (सं0- ई0वी0 कावेल), कैम्ब्रिज, 1886, पृ0-15
5. एशियाटिक रिसर्चेज, भाग-V, पृ0-131
6. **भारतीय पुरातत्व सर्वेक्षण**, वार्षिक रिपोर्ट, 1903-4, पृ0-212
7. मुजमदार, बी. : **ए गाईड टू सारनाथ**, पिलिग्रिम्स पब्लिशिंग, वाराणसी, 2007, पृ0-47
8. भट्टाचार्य, बी.सी. : **द हिस्ट्री ऑफ सारनाथ ऑर द करडल ऑफ बुद्धिज्म**, पिलिग्रिम बुक प्राईवेट लिमिटेड, दिल्ली, 1999, पृ0-147
9. उपाध्याय, वासुदेव : **प्राचीन भारतीय स्तूप, गुहा एवं मंदिर**, बिहार हिन्दी ग्रंथ अकादमी, पटना, 2008 पृ0-83
10. भट्टाचार्य, बी.सी. : **द हिस्ट्री ऑफ सारनाथ ऑर द करडल ऑफ बुद्धिज्म**, पिलिग्रिम बुक प्राईवेट लिमिटेड, दिल्ली, 1999, पृ0-142
11. वही, पृ0-139
12. भारतीय पुरातत्व सर्वेक्षण, वार्षिक रिपोर्ट, 1904-5, पृ0-68
13. अग्रवाल, वासुदेव शरण : **भारतीय कला**, पृथ्वी प्रकाशन, वाराणसी, 1966, पृ0-111
14. राय, उदय नारायण : **भारतीय कला**, लोकभारतीय प्रकाशन, इलाहाबाद, 2006, पृ0-91
15. अग्रवाल, पृथ्वी कुमार : **प्राचीन भारतीय कला एवं वास्तु**, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, 2007, पृ0-110
16. श्रीवास्तव, वृजभूषण : **प्राचीन भारतीय प्रतिमा-विज्ञान एवं मूर्तिकला**, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी, 2007, पृ0-253
17. मणि, बुद्ध रश्मि : **सारनाथ-पुरातत्व, कला एवं स्थापत्य**, भारतीय पुरातत्व सर्वेक्षण, नई दिल्ली, 2010, पृ0-67

प्राचीन भारत में शूद्रों की सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक एवं राजनीतिक स्थिति

हेमराज कुमार कुशवाहा*

प्राचीन भारत की सामाजिक व्यवस्था का आधुनिक अध्ययन ईस्ट इंडिया कंपनी के प्रयासों से आरंभ हुआ। कंपनी एक विदेशी जाति की व्यवस्थाओं से परिचित हुए बिना उस पर शासन नहीं कर सकती थी। भारत के आरंभिक सामाजिक इतिहास की दृष्टि से जिन आंग्ल रचनाओं का कुछ महत्व है उनमें से एक है: **अ कोड ऑफ जेंट्ल लाज (1776)**, जिसकी भूमिका में बताया गया है कि 'भारत के व्यापार और बंगाल में स्थानीय सत्ता की स्थापना' के लाभ तभी कायम रह सकते हैं जब 'उस देश की उन मौलिक व्यवस्थाओं को अपना लिया जाए जो विजेताओं के कानूनों और हितों के प्रतिकूल नहीं है।' मनुस्मृति के अनुवाद की भूमिका (1794) में आधुनिक भारतीय विद्या (इंडोलोजी) के जन्मदाता सर विलियम जॉंस ने लिखा है कि यदि इस नीति का अनुसरण किया जाए तो '**करोड़ों हिन्दू प्रजा**' का '**सुनिर्दिष्ट श्रम**' ब्रिटेन की श्रीवृद्धि में सहायक होगा। चार वर्ष बाद इन स्रोतों के आधार पर **कोलब्रुक** ने '**एन्युमरेशन ऑफ इंडियन क्लासेज**' पर निबंधन लिखा। उसके अनुसार भारत का सामाजिक वर्गीकरण अत्यंत महत्वपूर्ण, विशिष्ट संव्यवस्था है। उसके शीघ्र ही बाद अपनी पुस्तक **दि हिस्ट्री ऑफ इंडिया (1818)** में **मिल** ने वर्ण व्यवस्था का विवरण प्रस्तुत करने के लिए इन स्रोतों का उपयोग किया। शूद्रों की अशक्ताओं की चर्चा करते हुए वे इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि हिंदुओं में जातिजन्य पराधीनता की विभीषिका किसी भी अन्य समाज की अपेक्षा अधिक विनाशात्मक थी। उसने यह भी कहा कि हिन्दू समाज की यह वीभत्सता अभी भी बनी हुई है। किंतु इन्हीं स्रोतों के आधार पर **एलफिस्टन (1841)** का निष्कर्ष था कि '**शूद्रों की स्थिति**' कुछ प्राचीन गणराज्यों के लोकदासों की स्थिति से अच्छी थी। उसका ख्याल था कि शूद्र मध्ययुग के कृषि दासों या अन्य पराश्रित वर्गों से, जिनसे हम परिचित हैं, अच्छी हालत में तो अवश्य थे।

चूँकि शूद्र श्रमिक वर्ग के थे, अतः इस पुस्तक में उनकी माली हालत और उच्च वर्ग के लोगों के साथ उनके आर्थिक और सामाजिक संबंधों का स्वरूप निश्चित करने पर विशेष ध्यान रखा गया है। स्वाभाविक रूप से इसमें दासों की स्थिति का भी अध्ययन करना पड़ा है, क्योंकि शूद्रों को उनके सदृश माना जाता था। अछूतों को सिद्धांततः शूद्रों की कोटि में रखा गया है और यही कारण है कि उनकी उत्पत्ति और स्थिति की भी चर्चा विस्तारपूर्वक की गई है।

*स्नातकोत्तर इतिहास विभाग, रॉची विश्वविद्यालय, रॉची

प्राचीन काल में शूद्रों की स्थिति

1847 ई0 में 'रौथ' ने संकेत किया था कि शूद्र आर्यों के समाज से बाहर के रहे होंगे। उस समय से सामान्यतया यह विचारधारा चली आ रही है कि ब्राह्मणकालीन समाज का चौथा वर्ण मुख्यतया आर्यतर लोगों का था जिनकी वैसी स्थिति आर्य विजेताओं ने बना रखी थी। यूरोप के गौरांग और एशिया तथा अफ्रीका के गौरांगेतर लोगों के बीच हुए संघर्ष से साम्य के आधार पर इस विचारधारा की पुष्टि की जाती रही है।

ऋग्वैदिक काल (लगभग 1500 ई0पू0 से 1000 ई0 पू0 तक)

यदि दास और दस्यु दोनों आर्यतर भाषा बोलनेवाले भारत के मूल निवासी हों, तो उपर्युक्त विचारधारा के पक्ष में ऋग्वेद से प्रमाण प्रस्तुत करना संभव है। इस ग्रंथ के अनेक सूक्तों में, जिन्हें **अथर्ववेद** में भी दुहराया गया है, आर्यों के देवता इंद्र को दासों के विजेता के रूप में चित्रित किया गया है। ऐसा प्रतीत होता है कि ये दास मनुष्य ही रहे होंगे। वेदों में कहा गया है कि इंद्र ने अधम दास वर्ण को गुफाओं में रहने को बाध्य कर दिया था। विश्व-नियंत की हैसियत से दासों को पराधीन बनाने का भार उनके ऊपर है और उनसे यह भी अनुरोध किया जाता है कि वे इन दासों का विनाश करने के लिए तैयार रहें। ऋग्वैदिक स्तुतियों में बार-बार इंद्र से अनुरोध किया गया है कि वे दास जनजाति (विशु) का विध्वंस करें। इंद्र के बारे में यह भी कहा गया है कि उसने दस्युओं को सभी अच्छे गुणों से वंचित रखा है और दासों को अपने वश में किया है।

उत्तर वैदिक काल (लगभग 1000 ई0 पू0 से 600 ई0 पू0 पूर्व)

वेदों में दासों की अपेक्षा दस्युओं के विनाश और उन्हें पराधीन बनाने की चर्चा अधिक है। कहा गया है कि दस्युओं को मारकर इंद्र ने आर्य वर्ण की रक्षा की है। स्तुतियों में उससे अनुरोध किया गया है कि वह दस्युओं से युद्ध करे ताकि आर्यों की शक्ति बढ़ सके। महत्व की बात है कि दस्युओं की हत्या की चर्चा कम से कम बारह जगहों पर हुई है जिनमें से अधिकांश हत्याएँ इंद्र के द्वारा भी बताई गई हैं। इसके विपरीत यद्यपि दासों और यज्ञविमुख दस्युओं के बीच अंतर करें। अनिंद्र (इंद्र को न माननेवाला) शब्द का प्रयोग भी कई स्थलों पर किया गया है और अनुमानतः इससे दस्युओं, दासों और संभवतः कुछ भिन्न मतावलंबी आर्यों का बोध होता है। आर्यों के कथनानुसार दस्यु तिलस्मी जादू करते थे। ऐसा मत **अथर्ववेद** में विशेष रूप से व्यक्त किया गया है। उनके कारण ही **अथर्ववेद** में दस्युओं को दुष्टात्मा के रूप में चित्रित किया गया है। **अथर्ववेद** में कहा गया है कि ईश्वर के निंदक दस्युओं को बलिवेदी पर चढ़ा दिया जाना चाहिए। ऐसा विश्वास था कि दस्यु विश्वासघाती होते हैं, वे आर्यों की तरह धर्म-कर्म नहीं करते और उनमें मानवता नहीं होती।

“प्राचीन भारत में शूद्रों की सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक एवं राजनीतिक स्थिति”

आर्यों और दस्युओं के रहन-सहन में जो अंतर है, उससे आर्यों के व्रत, जिसका अर्थ सामान्यतया जीवन का सुनिश्चित ढंग होता है, के प्रति दस्युओं की क्या दृष्टि थी इसका पता चलता है। यदि व्रत और व्रात, जिसका अर्थ जनजातीय दल या समूह होता है, के बीच संबंध स्थापित करना संभव हो तो यह कहा जा सकता है कि व्रत शब्द का अर्थ जनजातीय कानून या प्रथा है। दस्युओं को साधारणतः अव्रत और अन्यव्रत कहा गया है। अपव्रत शब्द का प्रयोग दो स्थलों पर हुआ है जो प्रायः दस्युओं और भिन्न मत रखनेवाले आर्यों के लिए है। ध्यान देने की बात है कि दासों के लिए इस प्रकार के विशेषणों का प्रयोग नहीं हुआ है जिससे मालूम होता है कि वे दस्युओं की अपेक्षा आर्यों के तौर-तरीके अधिक पसंद करते हैं।

उत्तर वैदिक काल (लगभग 1000 ई. पू. से 600 ई0 पू0 तक)

ऐसा लगता है कि आर्यों और उनके शत्रुओं में रंग का अंतर था। आर्य, जो मानव (मनुषी प्रजा) कहे जाते थे और अग्नि वैश्वानर की पूजा करते थे, कभी-कभी काले रंगवाले मनुष्यों (असिक्नीविशः) की बस्तियों में आग लगा देते थे और वे लोग संघर्ष किए बिना ही अपना सर्वस्व छोड़कर भाग खड़े होते थे। आर्य देवता सोम को काले वर्ण के लोगों का हिंसक कहा गया है, जो दस्यु होते थे। इंद्र को भी काले रंग के राक्षसों (त्वचमसिक्नीम) से संघर्ष करना पड़ा था और एक स्थल पर उन्हें पचास काले वर्णवालों (कृष्ण) की हत्या का रेय दिया गया है, जिन्हें सायण काले वर्ण का राक्षस मानते हैं। इंद्र का असुरों की काला चमड़ी उधेड़ते हुए भी चित्रण किया गया है। इंद्र का एक वीरतापूर्ण कार्य, जिसका कुछ ऐतिहासिक आधार हो सकता है, कृष्ण नामक यौद्धा के साथ उनका युद्ध है कहा जाता है कि जब कृष्ण ने अपनी दस हजार सेना के साथ अंशुमती या यमुना पर खेमा गिराया तब इंद्र ने मरुतों (आर्यविश) को संगठित किया और पुरोहित देव वृहस्पति साथ युद्ध में अधिक रक्तपात हुआ।

मौर्य काल (लगभग 322 ई0 पू0 से 187 ई0 पू0 तक)

ऋग्वेद में आर्य शब्द का प्रयोग छत्तीस बार हुआ है जिनमें से नौ स्थलों पर बताया गया है कि खुद आर्यों में भी आपसी मतभेद थे। शत्रु आर्यों की दस्युओं के साथ एक स्थल पर चर्चा है और पाँच स्थलों पर दासों के साथ, जिससे यह पता चलता है कि आर्यों के एक समूह से दस्युओं की अपेक्षा दासों का संबंध अच्छा था। आर्यों के अपने आपसी संघर्ष में दास संभवतः आर्यों के मित्र और सहयोगी थे। इसलिए आर्यों के समाज का जनजातीय आधार धीरे-धीरे क्षीण होने लगा और आर्यों तथा दासों के विलयन की क्रिया को बल मिला। **दास कौन थे?** साधारणतः दासों और दस्युओं को एक मान लिया जाता है। किंतु दस्युहत्या शब्द के प्रयोग तो हैं, पर दासहत्या शब्द का प्रयोग नहीं मिलता। आर्यों के अंतर्जातीय युद्धों में दासों की सहायता सेना

के रूप में दिखाया गया है अपव्रत, अन्यव्रत, आदि के रूप में उनका वर्णन नहीं किया गया है और सबसे बढ़कर तो यह कि एक सीथियन जनजाति— ईरानी देह से उनको अभिन्न दिखाया गया है। इन सब तथ्यों से दासों और दस्युओं का अंतर स्पष्ट है। दस्युओं और वैदिक आर्यों में समानता की बात बहुत ही कम आती है। इसके विपरीत, दास संभवतः उन मिश्रित भारतीय आर्यों के अग्रिम दस्ते थे जो उसी समय भारत आए जब कस्साईट बेबीलोनिया पहुँचे थे। पुरातात्विकों का अनुमान है कि उत्तर फारस से भारत की ओर लोगों का प्रस्थान या तो निरंतर होता रहा अथवा उनका ऋग्वेद में इसी तरह की अन्य ऋचाएँ भी आई हैं।

अथर्ववेद के आरंभिक भाग में शूद्र को जनजाति माना गया है। इस आशय का निष्कर्ष इससे उपलब्ध तीसरे प्रसंग से भी निकाला जा सकता है जिसमें तक्मन् ज्वर से कहा गया है कि वह मुजवंतों, बल्लिहकों और महावृषों के साथ—साथ कुलटा शूद्र महिलाओं को भी ग्रसित करे। मालूम है कि ये सभी जन उत्तरपूर्व भारत के निवासी थे। जहाँ शूद्र जनजाति आभीरों के साथ रहती थी।

महाभारत में अमीरों के साथ शूद्रों की चर्चा बार—बार नजाति के रूप में हुई है, जिससे ई०पू० दसवीं शताब्दी की परंपराओं का आभास मिलता है। इस महाकाव्य में शूद्र कुल का उल्लेख क्षत्रिय और वैश्य कुल के साथ हुआ है, और शूद्र जनजाति का वर्णन आभीरों, दरदों, तुखारों, पहलवों आदि के साथ हुआ है, तथा कुल एवं जाति के बीच स्पष्ट भेद दिखाया गया है।

दूसरा प्रश्न यह है कि शूद्र आर्य थे या आर्य—आगमन से पहले की जनजाति थे और यदि वे आर्य थे तो भारत में किस समय आए। **शूद्र जनजाति के मानवजातीय वर्गीकरण (एथनोलॉजिकल क्लासीफिकेशन)** के विषय में परस्पर—विरोधी विचार व्यक्त किए गए हैं। पहले यह माना जाता था कि पहले—पहल जो आर्य आए उनमें से कुछ शूद्र जनजाति के थे, बाद में यह माना जाने लगा कि शूद्र आर्यपूर्व जनों की एक शाखा थे, किंतु दोनों विचारों में से किसी के भी पक्ष में कोई सबल प्रमाण नहीं है। उपलब्ध तथ्यों के आधार पर सोचा जा सकता है कि शूद्र जनजाति का आर्यों के साथ कुछ सादृश्य था। शूद्रों की चर्चा हमेशा आभीरों के साथ हुई है, जो आर्यों की एक बोली आभीरी बोलते थे। ब्राह्मणकाल में शूद्र कार्य की भाषा समझने में असमर्थ थे, जिससे परोक्ष रूप में सिद्ध होता है कि वे आर्यों की भाषा जानते थे। इतना ही नहीं, शूद्र को आर्य—पूर्व लोगों यथा द्रविड़ पुलिंद, शबर आदि की सूची में कभी शामिल नहीं किया गया है। उन्हें बराबर उत्तर—पश्चिम का निवास माना गया है, जहाँ आगे चलकर मुख्यतः आर्य ही निवास करते थे। आभीर और शूद्र **सरस्वती नदी** के निकट रहते थे। कहा जाता है कि इन लोगों के प्रति बैर—भाव के कारण सरस्वती मरुभूमि में विलीन हो गई। ये संदर्भ महत्वपूर्ण हैं, क्योंकि दृषद्वती के साथ सरस्वती उस प्रदेश की एक सीमा स्थित करती थी जो आर्य—देश कहलाता था। ऊपर 'देह' शब्द का हवाला दिया जा चुका है, जो भारतीय 'दास' शब्द का ईरानी

पर्याय है, किंतु शूद्र के लिए ऐसा तादात्म्य स्थापना कठिन है। यह सुझाव दिया जा सकता है कि ‘कुद्रोस’ शब्द का समानार्थक है। उनयन नहीं होने के कारण आर्य शूद्र में परिवर्तित हो गए थे, बल्कि आर्थिक और सामाजिक विषमताओं के चलते वे इस अद्योगति में पहुँचे थे।

शूद्र वर्ण के उद्भव के विषय में इस अध्याय का सारांश यह है कि आंतरिक और बाहरी संघर्षों के कारण आर्य या आर्य-पूर्व लोगों की स्थिति ऐसी हो गई है। चूँकि संघर्ष मुख्यतया मवेशी के स्वामित्व को लेकर और बाद में भूमि को लेकर होता था, अतः जिनसे ये वस्तुएँ छीन ली जाती थीं और जो अशक्त हो जाते थे, वे नए समाज में चतुर्थ वर्ण कहलाने लगते थे। फिर जिन परिवारों के पास इतने अधिक मवेशी हो गए और इतनी अधिक मजिन हो गई कि वे स्वयं सँभाल नहीं पाते थे, तो उन्हें मजदूरों की आवश्यकता हुई और वैदिककाल के अंत में ये शूद्र कहलाने लगे।

प्राचीनकाल में शूद्रों की सामाजिक स्थिति

कर्मकांडी साहित्य से शूद्रों की सामाजिक स्थिति की कुछ जानकारी मिल सकती है। **यजुर्वेद** के एक परिच्छेद में कहा गया है कि वैश्य और शूद्र से पहले बताई गई है जिसके परिणामस्वरूप शूद्र को समाज में सबसे हीन स्थान मिला। किंतु वैश्य और शूद्र को एक ही सामाजिक कोटि में रखने की प्रवृत्ति कुछ कर्मकांडों में लक्षित होती है, क्योंकि वे बताते हैं कि वैश्य शूद्र महिला का तथा शूद्र वैश्य महिला का पति बन सकता है। व्यंग्यपूर्ण भाषा में कहा गया है कि शूद्र महिला का आर्य पति अपनी उन्नति की बात नहीं सोचता, क्योंकि ऐसे विवाह से उसे चिरकाल तक दरिद्र बने रहना ही है। टीकाकारों ने अर्य शब्द का अर्थ वैश्य किया है, जिससे वैश्य और शूद्र महला के बीच विवाह का प्रमाण मिलता है, किंतु **वैदिक इंडैक्स** के लेखक इन प्रसंगों को आर्य और शूद्र के अवैध संबंध का दृष्टांत मानते हैं। अधिकांश मामलों में पाठ आर्य हैं, अतः टीकाकारों ने जो अर्थ लगाया है, वह सही मालूम होता है। जे इगलिंग ने भी शतपथ ब्राह्मण के अनुवाद में अर्य पाठ को ही ग्रहण किया है, और इसका रूपांतर वैश्य के रूप में किया है। किंतु यह भी संभव है कि मूल पाठ में ही, नई परिस्थितियों के अनुमूल, उस वक्त कुछ परिवर्तन कर दिए गए होंगे जब उच्च वर्ण और शूद्र के बीच विवाह संबंध को बुरा समझा जाने लगा होगा। इस उपधारणा के आधार पर कहा जा सकता है कि औय, औय शूद्र अथवा बाद में शूद्र वर्ण में शामिल किए गए लोगों के बीच निर्बाध रूप से विवाह-संबंध स्थापित हो सकते थे। बाद में इस तरह का संबंध दो निम्न वर्णों तक ही सिमटकर रह गया।

ब्राह्मण ग्रंथों से पता चलता है कि ब्राह्मण और क्षत्रिय दोनों निम्न वर्णों के साथ-जिनमें शूद्र भी आ जाते हैं- अंतर्जातीय विवाह कर सकते थे, जैसा कि वत्स और कवष के दृष्टांत से स्पष्ट है। वत्स को उसका भाई मेघातिथि शूद्र-पुत्र कहता था, जिससे प्रकट होता है कि प्रायः इस शब्द का प्रयोग अपमानजनक शब्द के रूप में नहीं होता था। कहा जाता है कि वत्स ने आग पर

निरापद चलकर अपना ब्राह्मणत्व प्रमाणित किया और इस प्रकार इसे कलंक को मिटाया। यह बताता है कि किसी व्यक्ति की सामाजिक मर्यादा उसके वंश से नहीं, बल्कि उसकी योग्यता से निर्धारित होती थी। कवष एलूष का जन्म दासी से हुआ था और यह दृष्टांत संदिग्ध मालूम पड़ता है। साधारण का विचार है कि उसके लिए दास्या: पुत्र: का प्रयोग अपशब्द के रूप में हुआ है। यदि हम ऋषि दीघतमस् की माँ उशिज के बारे में बृहदृदेवता में दिए गए विवरण को अंगीकार करें तो पंचविंश ब्राह्मण में हमें इस दासी कन्का अशिज के विधिसम्मत विवाह का दृष्टांत मिलेगा। पौराणिक अनुश्रुतियों से विदित होता है कि काक्षीवत् जो ब्रह्मवादिन् था, उसे शूद्रयोनि का कहा गया है। ऐतरेय ब्राह्मण के लेखक **महीदास** के बारे में बताया गया है कि वह शूद्र था। इस तथ्य के समर्थन में कोई प्रमाण नहीं मिलता, जब तक कि उसके उपाधिनाम 'ऐतरेय' का अर्थ यह न किया जाए कि वह 'इतरा' का पुत्र था, जिसका अर्थ होता है **भ्रष्ट नीच** या **बहिष्कृत** कि वह क्षेम का वंशज था और प्रायः इसके संबंध में यह विशेषण अपशब्द के रूप में प्रयुक्त हुआ है। **भविष्य पुराण** में लगभग एक दर्जन ऐसे ऋषियों के नाम गिनाए गए हैं, जिनकी माँ शूद्र वर्ण की किसी न किसी शाखा की थी। मामूली हेरफेर के साथ यह सूची कई अन्य **पुराणों और महाभारत** में भी आई है। इससे पता चलता है कि व्यास का जन्म मछुआईन से, पराशर का श्वपाक महिला से, कपिंजलाद का चंडाल महिला से, **वसिष्ठ का गणिका** से और **मुनिश्रेष्ठ मदनपाल का मल्लाहिन** से हुआ था।

प्राचीनकाल में शूद्रों की आर्थिक स्थिति

वैदिक काल के बाद शूद्रों का वर्णन मुख्यतः अनुचर वर्ग के रूप में हुआ है, इसलिए उत्तरवैदिक काल में उनकी स्थिति का अध्ययन आरंभ करने में उनकी आर्थिक दशा पर ध्यान देना होगा। एक आरंभिक प्रसंग में कहा गया है कि शूद्रों के पास मवेशी होते थे, जिन्हें उच्च वर्ण के लोग यज्ञ के लिए पकड़ ले जाते थे। इस तथ्य की पुष्टि पूर्ववर्ती ब्राह्मणग्रंथ के एक अन्य ऐसे प्रसंग से होती है जिसमें बताया गया है कि शूद्र का जन्म उस समाज में हुआ जहाँ ईश्वर का अस्तित्व नहीं माना जाता था और यज्ञ का आयोजन भी नहीं होता था परंतु उसके पास बहुत से मवेशी रहते थे (बहुपशुः)। संभव है कि यहाँ उन शूद्रों का उल्लेख है जिनके बीच आर्य धर्म का प्रचार नहीं हुआ था और जिनके पशुधन पर यज्ञ करने वालों की आँख लगी रहती थी।

किंतु धारणा कि शूद्र श्रमिक वर्ग के थे, कई अन्य प्रसंगों पर भी आधारित है। पुरुषमेध यज्ञ में ब्राह्मण को, राजन्य राजय को, वैश्य मरुत (कृषक—समुदाय) को और शूद्र तप (शारीरिक श्रम) को बलिचढ़ाया जाना चाहिए यह समझा जाता था कि श्रमसाध्य कार्य करने वाले हैं। यज्ञ में बलि दिए जानेवाले लोगों की सूची में चारो वर्णों के पश्चात विभिन्न प्रकार के पशेवर लोगों का स्थान आता है यथा, स्थनिर्माता, बड़ई, कुंभकार, लोहार, सर्राफ, चरवाहा, गोड़ेरिया, किसान, मद्यनिर्माता,

मछुआ और शिकार। इन्हें वैश्य अथवा शूद्रों की कोटि में रखा जा सकता है। निषाद, किरात, पर्णक, पौलकस और बँद संभवतया शूद्र समझे जाते थे। इस सूची से पता चलता है कि शिल्पों की संख्या बढ़ गई थी और लोग मानने लगे थे कि विभिन्न प्रकार के शिल्पी और मजदूर शूद्र थे। ऐसा लगता है कि शिल्पी जनजातीय सामाजिक इकाइयों के अभिन्न अंग थे। कुछ शिल्पी राजकीय आवश्यकताओं की पूर्ति करते थे और अन्नरुन कृषक समाज का काम चलाते थे।

प्राचीन काल में शूद्रों की धार्मिक स्थिति

कलियुग के वर्णन जो ब्राह्मणों द्वारा शिकायत और भविष्यवाणी के रूप में किया गया है, केवल कपोलकल्पना कहकर टाला नहीं जा सकता। उससे ब्राह्मणों की उस दयनीय स्थिति का आभास मिलता है, जो ग्रीकों, शकों और कुषाणों के कार्यकलापों का परिणाम थी। संभव है, उनके आक्रमणों के कारण शूद्रों की स्थिति में परिवर्तन हुआ हो और वे उठ खड़े हुए हों। उनमें पहले से ही असंतोष उबल रहा था। स्वभावतया वे ब्राह्मणों के दुश्मन हो गए, क्योंकि उन्होंने उनके प्रति विभेदमूलक नियम बनाए थे। यह सामाजिक उथल-पुथल कब तक और देश के किस भाग में होती रही, इसका निर्धारण करना आँकड़ों के अभाव में कठिन है। किंतु जान पड़ता है कि अपधर्मी शूद्र राजाओं के प्रति ब्राह्मणों के विष्णु ने अपनी जाति की परस्त्री का संग करने पर उत्तम कोटि के दंड का और निम्नतर जाति की परस्त्री का संग करने पर मध्यम कोटि के दंड का विधान किया है।

इस काल के विधिग्रंथों में विभिन्न वर्णों के वध के लिए प्रतिकार का भिन्न-भिन्न मानदंड विहित नहीं किया गया है। फिर भी विष्णु ने हत्या के पाप के लिए प्रायश्चित्त के भिन्न-भिन्न मानदंड विहित किए हैं। जैसे, ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य या शूद्र की हत्या के पाप की शुद्धि के लिए क्रमशः 12, 9 और 3 वर्ष महाव्रत नामक तप करना है इसका कोई पत्राण तो नहीं मिलता है कि ऐसे प्रायश्चित्त वस्तुतः कराए जाते थे, किंतु इससे प्रकट होता है कि चारों वर्णों के जीवन का आपेक्षितक महत्व क्या था। परंतु विष्णु और याज्ञवल्क्य क्षत्रिय वैश्य या शूद्र के वध को चतुर्थ कोटि का अपराध (उपपातक) मानते हैं। और विष्णु के अनुसार अपराधी को चांद्रयण या पराक नामक व्रत या गोमेध यज्ञ करना चाहिए। इस तरह के उपबंध से शूद्र, वैश्य और क्षत्रिय एक कोटि में आते हैं और ब्राह्मण को उन सबों से विशिष्ट स्थान मिलता है। शांतिपर्व के एक हस्तलेख में पाए जानेवाले एक संदर्भ से भी यह चित्तवृत्ति लक्षित होती है। इसमें कहा गया है कि यदि कोई क्षत्रिय, वैश्य या शूद्र ब्रह्महत्या करे तो या तो उसकी आँखें निकाल ली जाएँ या उसे मार दिया जाए, किंतु यदि कोई ब्राह्मण ऐसा अपराध करे तो देश से निष्कासित कर दिया जाए।

लेकिन इसमें संदेह नहीं कि गुप्त काल में शूद्रों के धार्मिक अधिकारों में वृद्धि हुई और

कई कर्मानुष्ठानों के विषय में उन्हें तीनों उच्च वर्णों की समकक्षता मिली। ऐसा मत व्यक्त किया गया है कि शूद्रों के आध्यात्मिक उत्थान के पीछे ब्राह्मणों का स्वार्थ काम कर रहा था, क्योंकि वे चाहते थे कि अधिक से अधिक लोग ब्राह्मणीय कर्मों का अनुष्ठान करें। किंतु पूर्वकाल में भी तो ब्राह्मणों का ऐसा स्वार्थ रहा होगा, जबकि ऐसी प्रवृत्ति का आभास बहुत कम मिलता है। वास्तव में शूद्रों के धार्मिक अधिकारों में वृद्धि उनकी भौतिक स्थिति में भी परिवर्तन के कारण हुई।

प्राचीन काल में शूद्रों की राजनीतिक स्थिति

इस काल के राजनैतिक जीवन में भी शूद्रों की भूमिका उनकी स्थिति के अनुकूल महत्वपूर्ण ही जान पड़ती है। भारतीय आर्यों की राज्यव्यवस्था की निर्माणावस्था में उन्हीं राज-काज में हाथ बँटाने का पर्याप्त अवसर मिला। ध्यान देने की बात यह है कि उन्हें राज्य के लगभग एक दर्जन उच्च कर्मचारियों के उन्नत निकाय में स्थान प्राप्त था, जिन्हें अवसर पर राजा उनकी खोज करते थे।

यद्यपि परवर्ती वैदिक काल में 'विश्व' का शिल्पी वर्ग शूद्र की स्थिति में पहुँच गया था, फिर भी ऐसा कोई प्रमाण नहीं मिलता जिससे सिद्ध हो सके कि वे जिन शिल्पों या कृषिकर्मों से लगे हुए थे, उनसे लोग घृणा करते थे। जहाँ तक कृषि का संबंध है, लोगों के मन में निश्चित भावना थी कि इस कार्य में सहायता दी जाए और इसमें संलग्न रहने वालों को प्रोत्साहन तथा सम्मान मिले। इसके लिए वे कई प्रकार के घरेलू कर्मकांड और तंत्र-मंत्र करते थे। जहाँ तक शिल्प का प्रश्न है, चमड़े के काम के प्रति भी घृणा के प्रमाण नहीं मिलते। इससे यह आभास मिलता है कि कोई भी कार्य अपने स्वरूप के कारण अपवित्र नहीं माना जाता था और यही धारणा बाद में भी चलती रहीं। श्रौतसूत्र में एक विशेष प्रकार का अनुष्ठान शिल्प कहलाता है, जिसका अर्थ हस्तकौशल भी है। परवर्ती वैदिक काल में शारीरिक श्रम के प्रति घृणा का अभाव था। इसकी तुलना ग्रीस में हुए समानांतर विकास से की जा सकती है, जहाँ हेसियोद से लेकर सुकरात तक (800 ई. पू. से करीब-करीब 400 ई.पू. तक) जनभावना शारीरिक श्रम के पक्ष में थी। परवर्ती वैदिक काल में शारीरिक श्रम के प्रति निष्ठा संभवतः पुराने सीधे-सादे समाज से चली आ रही थी, जिसमें राजा भी खेत जोतने के काम में हाथ बँटाता था। राजा जनक के हल चलाने की कथा प्रसिद्ध है।

जायसवाल ने रत्नार्पण समारोह (रंतहवीषि) को महान संवैधानिक परिवर्तन माना है, क्योंकि शूद्र की जो विजित गुलाम थे, राजा बनने वाला व्यक्ति पूजा करता था। इसका अर्थ यह हुआ कि विजित आर्यपूर्व जनों को आर्यों की राज्यव्यवस्था में जान-बूझकर ऊँचा दर्जा दिया गया था। धातुकर्म और रथनिर्माण में उनकी नैपुण्यजन्य अपरिहार्यता के कारण भी प्राचीन समाज में उनका महत्व बढ़ गया होगा। इतना ही नहीं, यह भी असंभव नहीं कि इन शूद्र रत्निनों के कारण शूद्र वर्ण के अन्य वर्णों को भी परोक्ष रूप से महत्व मिल गया होगा।

निष्कर्ष

आरंभिक काल से लेकर लगभग पाँच सौ ई० तक शूद्रों की स्थिति में हुए परिवर्तन के प्रमुख चरणों का विवरण मोटे तौर पर ही प्रस्तुत किया जा सकता है। आर्यों और अनायों के पराजित और बेदखल कर दिए की शूद्र बना दिए गए और विजेता उसे अपनी सामुहिक संपत्ति मानने लगे। तमाम आर्थिक, राजनीतिक एवं कानूनी और सामाजिक तथा धार्मिक अशक्तियाँ उन पर लाद दी गईं।

मौर्योत्तर काल में शूद्रों की स्थिति में परिवर्तन हुए। इस काल में शूद्रों ने कुछ धार्मिक और नागरिक अधिकार प्राप्त किए और कई दृष्टियों से वे वैश्यों के समकक्ष बन गए।

गुप्तकाल से पहले की शूद्र समुदाय की पराधीन हैसियत और दयनीय स्थिति के बावजूद शूद्रों के विद्रोह का कोई प्रमाण शायद ही मिलता है। परंतु मौर्योत्तर काल में इनमें घोर ब्राह्मणविरोधी कार्यकलापों के प्रसंग मिलते हैं। किंतु प्राचीन भारतीय समाज में शूद्रों की आपेक्षिक शांतिप्रियता को स्पष्ट करने के लिए कुछ अन्य कारण भी बताएँ जा सकते हैं। भारत में मुद्रामुलक अर्थव्यवस्था उस हद तक विकसित नहीं हुई थी जिस हद तक वह ग्रीस और रोम में थी। बौद्ध, जैन, शैव और वैष्णव इन सुधारवादी धार्मिक आंदोलनों में कर्मफलवाद पर ब्राह्मणिक समाज व्यवस्था का सैद्धांतिक आधार था।

आरंभिक अवस्था में इन आंदोलन का प्रमुख लक्षण थी, बालक्रम से विलीन हो गईं और वे अपने को वर्णाश्रम व्यवस्था का अभिन्न अंग मानने लगे। इस प्रकार इन सारे तथ्यों के संयुक्त प्रयास से शूद्र अपेक्षाकृत शांत बने रहे और उनके पराधीनता स्थाई बन गईं। आज के इस युग हम शूद्र को शूद्र समस्या जानना चाहिए ताकि इस परिवर्तन युग में निम्न वर्गों का सही अर्थ निकाला जा सके।

गुप्तकाल में शूद्रों की स्थिति में जो आर्थिक, राजनीतिक—सहविधिक, सामाजिक और धार्मिक परिवर्तन हुए, वे उक्त समुदाय की बदलती हुई सामाजिक स्थिति के सूचक हैं।

संदर्भ सूची

1. शर्मा, रामशरण : **शूद्रों का प्राचीन इतिहास**, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, 1992, पृ० संख्या—14—16
2. अम्बेडकर, भीम राव : **शूद्रों की खोज**, गौतम प्रकाशन, पृ० संख्या—113—114
3. भंडाकर, आर० जी० : **केलेक्टेड वर्क्स**, ii पृ० संख्या—498
4. सरस्वती, स्वामी दयानन्द : **‘सत्यार्थ प्रकाश’ चतुर्थ समुल्लास**, पृ० 83—92, 113, 122
5. अंबेडकर, भीम राव : पूर्वोद्धृत, 114

6. शर्मा, रामशरण : पूर्वोद्धृत, पृ० सं०-16
7. काणे, पी० वी० : **धर्मशास्त्र का इतिहास**, भाग-1 भंडारकर रिसर्च संस्थान, पुना-1968
8. प्रकाश, ओम : **प्राचीन भारत या सामाजिक एवं आर्थिक इतिहास**, विश्व प्रकाशन न्यू एस इन्टरनेशनल प्रा०लि०, नई दिल्ली-1991।
9. भट्टाचार्य, वी० एस० : **दि स्टैट्स ऑफ शूद्र, इन एनसिएंट इंडिया**, विश्वभारती क्वार्टरली, नई दिल्ली-1992
10. सहाय, शिव स्वरूप : **प्राचीन भारत का सामाजिक एवं आर्थिक इतिहास**, मोतीलाल वाराणसी दास, पटना, 1998
11. मिश्र, जयशंकर : **प्राचीन भारत का सामाजिक इतिहास**, बिहार हिन्दी ग्रंथ अकादमी प्रेमचन्द्र मार्ग राजेन्द्र नगर, पटना 1974
12. पुसलकर, आर० सी० एवं मजुमदार ए० डी० : **दी हिस्ट्री एण्ड कल्चर ऑफ द इंडियन पीपल**, प्रथम भाग- I, वैदिक ऐज, मुम्बई, प्रकाशन तिथि - 1951
13. महाजन, विद्याधर : **प्राचीन भारत का इतिहास**, न्यू फ्रेण्डस कॉलोनी, नई दिल्ली, आठवाँ संस्करण, 1984
14. सहाय, विष्णु : **प्राचीन भारत**, आगरा
15. पाण्डेय, विपिन बिहारी : **सिन्ध, प्राचीन भारत का इतिहास**, प्रकाशन चन्द्र, सुबोध ग्रंथ माला, पटना, प्रकाशन तिथि-1998
16. त्रिपाठी, रमा शंकर : **प्राचीन भारत का इतिहास**, नेहरू प्रकाश जैन, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, संस्करण-1971
17. झा एंड श्रीमाली : **प्राचीन भारत का इतिहास**, हिन्दीमाध्यम कार्यान्वयन निर्देशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय-2016
18. श्रीवास्तव, के० सी० : **प्राचीन भारत का इतिहास तथा संस्कृति**, यूनायटेड बुक, दिल्ली-2018