

Regn. No. : 1917

ISSN No. : 0975-0835

अभिनिर्णीत शोध पत्रिका

संदर्शन

अंक 40 : प्रकाशन : 2022-2023



प्रधान संपादक
प्रो० सभाजीत मिश्र

संपादक
प्रो० ऋषिकान्त पाण्डेय

प्रकाशक
दर्शन परिषद्
(उत्तर भारत दर्शन परिषद्)

। a' kZ

अंक 40 : प्रकाशन : 2022-2023



प्रधान संपादक
प्रो० सभाजीत मिश्र

संपादक
प्रो० ऋषिकान्त पाण्डेय

प्रधान कार्यालय
दर्शन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय
प्रयागराज - 211002

संपादकीय परामर्श समिति

गोपाल साहू

प्रो० दर्शनशास्त्र
इ०वि०वि०, प्रयागराज

प्रो० हरिशंकर प्रसाद

पूर्व अध्यक्ष
दिल्ली वि०वि०

दीप नारायण यादव

पूर्व उपकुलपति
नीलाम्बर/पीताम्बर यूनिवर्सिटी
झारखण्ड

प्रो० अजय कुमार वर्मा

जे०एन०यू०
नयी दिल्ली

प्रो० जटाशंकर

पूर्व अध्यक्ष
दर्शन विभाग, इ०वि०वि०
प्रयागराज

© दर्शन परिषद्

Contents

1.	Gopal Sahu From Uncertainty to Knowledge: Exploring Quine's Indeterminacies and Naturalized Epistemology	1
2.	Dr Prashant Shukla Meeting Point of All Religions: A Philosophical Formulation	12
3.	Pramod Kumar Dash The Role And Significance of Kama as Purusartha	27
4.	Dr. Pradeep K. Sharma Gandhi and Non-violence in Contemporary Times: Some Reflections	38
5.	Zairu Nisha The Concept of 'Reality' in Kant's Philosophy: An Epistemological Enquiry	46
6.	Dr. Ved Prakash Upadhyay Geo-cultural Identity of Integral Humanism	58
7.	Dr. Diksha Shukla "Understanding the Traces of Chiti"	64
8.	Milind Pandey A Gandhian Discourse to Resolve The Contemporary Challenges in Bureaucracy	76
9.	ऋषि कान्त पाण्डेय धर्म एवं नैतिकता: एक विमर्श	90
10.	प्रो. रंजय प्रताप सिंह नैतिक शिक्षा-प्रबन्धन में अष्टाङ्ग योग की भूमिका	106
11.	डॉ० तनूजा तिवारी गाँधीजी के अनुसार सिद्धान्तविहीन (अवसरवादी) राजनीति (Politics without Principles)	115
12.	डॉ० प्रबुद्ध मिश्र सिद्धान्त विहीन राजनीति : एक दार्शनिक विमर्श	122

13.	डॉ० मंजरी शुक्ला नैतिकता विहीन राजनीति : एक विमर्श	132
14.	डॉ० उत्तम सिंह सामाजिक-राजनीतिक दर्शन में अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता और दायित्वबोध	141
15.	डॉ० ज्ञान प्रकाश उपाध्याय भारतीय ज्ञान परम्परा में योग : एक दार्शनिक विमर्श	148
16.	डॉ० पवन कुमार पाठक अर्थ पुरुषार्थ पर गाँधीवादी विमर्श	153
17.	डॉ० अविनाश मिश्र गांधीवादी आर्थिक चिन्तन पर दार्शनिक विमर्श	159
18.	डॉ० तुहिना पांडेय वर्तमान वैश्विक संकट में गांधीजी की प्रासंगिकता	164
19.	डॉ० संजय कुमार तिवारी चरित्र विहीन ज्ञान : गांधीवादी दृष्टि	169
20.	विनीत कुमार जॉन रॉल्स के राजनीतिक दर्शन में निष्पक्ष न्याय की अवधारणा	175
21.	नीरज कुमार पाण्डेय गाँधी का शिक्षा-दर्शन	182
22.	उत्तर भारत दर्शन परिषद् 37वां अधिवेशन	190

From Uncertainty to Knowledge: Exploring Quine's Indeterminacies and Naturalized Epistemology

GOPAL SAHU

Department of Philosophy
University of Allahabad, Prayagraj-211 002 (UP)
E-mail : gopalsahu@allduniv.ac.in

Abstract. This paper explores the relationship between observation sentences, uncertainties arising from them, and the role of naturalized epistemology within Quine's philosophical framework. It argues that observation sentences form the basis of our knowledge of the world but also give rise to three uncertainties known as 'nagging perplexities': inscrutability of reference, indeterminacy of translation and underdetermination of theory. These uncertainties challenge the idea of an objective and secure foundation for knowledge. The paper contends that Quine seeks to dissolve these perplexities by achieving objectivity through naturalized epistemology, which involves the systematic study of our attempts to develop a theory of the external world based on limited data. Naturalized epistemology offers a comprehensive framework that accounts for knowledge by integrating naturalistic methods, adopting a holistic and pragmatic approach, and continuously revising our beliefs based on empirical evidence. By embracing a holistic, empirical, and pragmatic approach, Quine's naturalized epistemology reconciles the uncertainties arising from observation sentences with the possibility of knowledge. The paper concludes that while observation sentences give rise to uncertainties, naturalized epistemology provides a framework to reconcile these uncertainties with the possibility of knowledge through its holistic, empirical, and pragmatic approach.

Keywords: Quine, observation sentence, inscrutability of reference, indeterminacy of translation, underdetermination of theory, radical translation, web of belief, holism, naturalized epistemology.

1. Introduction

In his works, Quine (1908-2000) explores three indeterminacies: the indeterminacy or inscrutability of reference, the indeterminacy of

translation, and the underdetermination of scientific theory. While these indeterminacies may initially appear skeptical² in nature, it is important to note that Quine himself did not explicitly frame them as examples of philosophical skepticism. In fact, he referred to them as 'nagging perplexities' rather than skepticism (Pyle, 1999, p. 24). Quine argues that the first two indeterminacies, the indeterminacy of reference and the indeterminacy of translation, involve the concept of observation sentences. The third indeterminacy, the underdetermination of scientific theory, is indirectly related to observation sentences as well. These uncertainties challenge the traditional notion of an objective and secure foundation for knowledge. Quine claims to have dissolved these perplexities through naturalized epistemology, which involves the systematic study of our attempts to formulate a theory of the external world based on observation sentences.

The relationship between observation sentences, the uncertainties they entail, and the role of naturalized epistemology within Quine's philosophical framework has been a topic of significant scholarly interest. This paper aims to delve into this relationship, exploring the nuances and implications of Quine's views. The significance of this inquiry lies in understanding how Quine addresses these uncertainties and strives to achieve objectivity in knowledge through naturalized epistemology. Naturalized epistemology involves the systematic study of our attempts to formulate a theory of the external world based on limited data. It integrates naturalistic methods, adopts a holistic and pragmatic approach, and continuously revises our beliefs based on empirical evidence.

The objectives of this paper are twofold. Firstly, it seeks to analyze Quine's concept of observation sentences and the uncertainties they give rise to, namely the inscrutability of reference, the indeterminacy of translation, and the underdetermination of theory. Secondly, it aims to explore how Quine's naturalized epistemology provides a comprehensive framework for reconciling these uncertainties with the possibility of knowledge. By embracing a holistic, empirical, and pragmatic approach, Quine's naturalized epistemology offers a way to navigate the challenges posed by observation sentences and their attendant uncertainties.

The proposed thesis of this paper is that while observation sentences give rise to uncertainties, Quine's naturalized framework to epistemology provides a reconcile these uncertainties with the possibility of

knowledge. Through the integration of naturalistic methods, a holistic perspective, and the continuous revision of beliefs based on empirical evidence, Quine's approach offers a path toward achieving objectivity in knowledge despite the inherent uncertainties arising from observation sentences.

2. Observation Sentences and Indeterminacies

Quine defines observation sentences as statements that directly report or describe specific instances of sensory experience. He describes them as occasion sentences to which we assent unreflectively on the spot when certain associated sensory receptors are triggered (Quine, 1993). Observation sentences express immediate observations about the world, such as 'The apple is red,' 'I feel cold,' or 'It's raining.' They are characterized by their connection to empirical data and the immediate experiences of individuals. Observation sentences form the foundation upon which our knowledge of the world is built.

According to Quine, observation sentences play a crucial role in the acquisition of knowledge. He argues that our understanding of the world begins with raw sensory data, and observation sentences provide the means by which we articulate and communicate these experiences. They serve as the starting point for empirical investigation and the building blocks of our sentences also hold conceptual framework. Observation sentences are significant within the scientific method. They provide the empirical basis upon which scientific theories are developed, tested, and refined. The observations derived from these sentences serve as evidence either supporting or challenging hypotheses, allowing us to evaluate the validity of our theories.

Quine posits that observation sentences occupy a privileged position in our pursuit of knowledge. He argues that these sentences form the basis for formulating hypotheses, theories, and generalizations about the world. They are directly linked to our sensory experiences and provide the empirical grounding for our knowledge claims.

However, Quine also acknowledges that observation sentences are theory-laden, meaning they are influenced by our background beliefs and conceptual framework. This implies that our observations are not purely objective but are influenced by our existing theories and assumptions. Despite the theory-laden nature of observation sentences, Quine maintains that they are essential for knowledge acquisition be-

cause they provide the starting point for empirical investigation. They enable us to gather evidence, test hypotheses, and refine our theories. According to Quine (1969), observation sentences have epistemic primacy as they serve as the foundation for empirical knowledge. They are the starting point for our understanding of the world and play a crucial role in evaluating and revising our beliefs.

However, Quine is acutely aware of the limitations inherent in observation sentences. The use of observation sentences gives rise to uncertainties that challenge the traditional notion of a secure foundation for knowledge. Quine (Quine, 1992) refers to these uncertainties as 'indeterminacies' and has extensively discussed three specific indeterminacies throughout his works. These indeterminacies are: the indeterminacy or inscrutability of reference, the indeterminacy of translation, and the underdetermination of scientific theory in the context of observation sentences.

The indeterminacy of reference or ontological relativity or inscrutability of reference,³ as posited by Quine (Quine, 1960, 1969, 1992), raises concerns regarding the determination of the precise reference and meaning of terms. Quine argues that there is no straightforward method to identify the reference of terms solely based on observation sentences. This introduces doubts about the objectivity and certainty of language and knowledge. The challenge lies in the fact that observation sentences are theoryladen and influenced by our background beliefs and conceptual framework. The meanings of terms are not fixed but are subject to interpretation and revision. For example, the term 'electron' may have different meanings and references in different scientific theories, such as quantum mechanics and classical physics. The inscrutability of reference poses significant challenges to the acquisition of knowledge. It raises questions about the stability and reliability of our linguistic and conceptual frameworks. If the reference of terms is not fixed and can change over time, it impacts our understanding of the world and our ability to communicate and acquire knowledge. For instance, different scientific communities may use the term 'dark matter' to refer to different theoretical entities, leading to disagreements and difficulties in knowledge exchange.

The indeterminacy of translation refers to the inherent ambiguity and variability in translating one language into another. Quine (Quine,

1960, 1969) argues that there are multiple possible translations of any given sentence or term, making it impossible to determine a unique and definitive translation. This indeterminacy of translation leads to the underdetermination of theories. Different translations of observation sentences can result in distinct theoretical frameworks. For example, when translating a sentence from one language to another, there may be multiple words or phrases that could be used to convey a similar meaning, leading to different interpretations and theoretical implications. Quine's famous example of indeterminacy of reference involves the terms 'rabbit' and 'gavagai.' He discusses how the word 'rabbit' and the native term 'gavagai' can refer to different entities, leading to a lack of determinate reference. This highlights the challenge of establishing a fixed reference for words in different linguistic frameworks, emphasizing the inherent ambiguity in language and the difficulties of translation and cross-cultural understanding. The indeterminacy of translation poses challenges to the acquisition and communication of knowledge across different linguistic and cultural contexts. It underscores the limitations of language as a tool for precise and unambiguous communication. For example, when translating a scientific text from one language to another, there may be subtle differences in terminology and conceptualizations, which can impact the understanding and interpretation of scientific knowledge.

The underdetermination of theory refers to the situation where the available evidence or data is insufficient to uniquely determine a single theory or hypothesis. Quine (Quine, 1969) argues that observation sentences alone cannot fully determine a unique theoretical framework, leaving room for multiple competing theories. This underdetermination of theory means that different theoretical frameworks can account for the same set of observation sentences. Multiple theories can be equally consistent with the available empirical evidence. For instance, different scientific theories can provide alternative explanations for observed phenomena, leading to debates and ongoing research to determine the most viable theory. Observation sentences play a pivotal role in underdetermining theory as they provide the empirical basis for evaluating and comparing different theoretical frameworks. However, the theory-laden nature of observation sentences and the possibility of multiple interpretations contribute to the underdetermination problem. This highlights the importance of considering additional evidence and factors beyond observation sentences to resolve theoretical uncertainty.

These uncertainties identified by Quine emphasize the challenges in achieving objective knowledge solely based on observation sentences. They necessitate the integration of additional evidence and perspectives to overcome the limitations of observation-based knowledge.

3. Indeterminacies and Naturalization of Knowledge

Naturalized epistemology, as defined by Quine (1969), is an approach that considers epistemology as an integral part of natural science. It argues for the integration of empirical methods and scientific inquiry in the study of knowledge. By adopting a naturalistic perspective, epistemology can benefit from the objectivity and rigor of scientific investigation, leading to a more comprehensive understanding of knowledge. This approach embraces empirical evidence, encourages the revision of beliefs, and employs naturalistic methods to address uncertainties and advance our understanding of knowledge.

The aim of naturalized epistemology is to bridge the gap between traditional philosophical inquiries and scientific investigations by treating knowledge as a natural phenomenon that can be studied using scientific tools. Quine (1969) argues that epistemology should be viewed as part of natural science, where knowledge is examined as a product of human cognitive processes and interactions with the world.

Quine's later works (Quine, 1992, 1995) criticize traditional philosophical approaches that heavily rely on a priori reasoning and introspection. He asserts that such approaches fail to adequately account for the complexities and uncertainties involved in acquiring knowledge. According to Quine, a naturalized approach to epistemology is necessary because it aligns with the scientific method and empirical investigation. By treating knowledge as a natural phenomenon subject to empirical scrutiny, epistemology can benefit from the objectivity, rigor, and systematic methods employed in scientific inquiry. This perspective recognizes the interconnectedness of beliefs and the network of evidence upon which our knowledge is built. It allows for a more nuanced evaluation of our beliefs, considering their coherence and compatibility with the broader system of knowledge.

Naturalized epistemology emphasizes the integration of naturalistic methods and empirical science in the study of knowledge. It seeks to understand how cognitive processes, perception, and reasoning are influenced by biological and environmental factors. For example, cog-

nitive psychology and neuroscientific studies are employed to investigate how cognitive biases, heuristics, and neural processes shape our acquisition, processing, and evaluation of information, providing insights into the nature of knowledge formation.

Furthermore, naturalized epistemology embraces a holistic and pragmatic approach to knowledge, acknowledging the interconnectedness of beliefs, experiences, and empirical evidence. It recognizes that knowledge is influenced by various contextual factors, including cultural, social, and historical influences. For instance, pragmatic theories of knowledge, proposed by thinkers like William James and John Dewey, emphasize the practical consequences of beliefs and their role in guiding action. They highlight the importance of experiential learning and problemsolving in the acquisition and refinement of knowledge.

Lastly, naturalized epistemology advocates for the continuous revision of beliefs based on empirical evidence. It recognizes that our understanding of the world is subject to change and improvement as new evidence and insights emerge. The scientific method serves as an example of this principle, where hypotheses and theories are constantly tested and revised based on empirical observations and experimental results. This iterative process allows for the refinement and advancement of knowledge.

Quine puts forth several arguments to support the existence of knowledge even in situations where indeterminacies arise. He emphasizes the importance of a holistic web of beliefs, pragmatic evaluation of theories, the incorporation of empirical evidence and the revision of beliefs, and the integration of naturalistic methods to achieve objectivity. These arguments challenge conventional notions of certainty and underscore the significance of empirical inquiry.

Quine contends that knowledge finds its foundation in a holistic web of beliefs, where individual beliefs are interconnected and mutually reinforce one another. This holistic framework allows for the evaluation and coherence of our beliefs as a whole, rather than relying on isolated observations or individual statements. For example, in Quine's work 'Two Dogmas of Empiricism' (Quine, 1951), he questions the traditional analytic-synthetic distinction and argues that all beliefs are interconnected within a broader system, making it challenging to revise or reject individual beliefs without affecting the entire web.

Quine advocates for a pragmatic approach to assessing theories, evaluating them based on their practical consequences and their effectiveness in problem-solving. He stresses the importance of practical utility and the ability of theories to predict and explain observed phenomena. Quine's pragmatism can be observed in his critique of the analytic-synthetic distinction (Quine, 1951). He argues that this distinction lacks practical utility and does not contribute to effective problem-solving or the advancement of knowledge.

Quine highlights the significance of empirical evidence in shaping and revising our beliefs. He argues that our beliefs should be subject to continuous scrutiny and revision as new evidence and observations emerge, allowing for a more accurate understanding of the world. Quine's naturalized epistemology (Quine, 1969) emphasizes the integration of empirical science and the importance of empirical evidence in evaluating and refining our theories and beliefs.

Quine suggests that objectivity can be achieved by incorporating naturalistic methods into the study of knowledge. By treating knowledge as a natural phenomenon subject to empirical investigation, we can rely on scientific methods to assess and evaluate our beliefs, reducing subjectivity and bias. Quine's proposal for naturalizing epistemology involves studying knowledge as part of natural science, employing empirical methods, and embracing the objectivity and rigor of scientific inquiry (Quine, 1969).

Quine reconciles uncertainties with the possibility of knowledge through his framework of naturalized epistemology, which provides a comprehensive approach to understanding knowledge. He argues that epistemology should be treated as a part of natural science, allowing for a more integrated and systematic study of knowledge. For instance, in his essay 'Epistemology Naturalized,' Quine suggests that 'epistemology becomes a chapter of psychology and hence of natural science' (Quine, 1969). By situating knowledge within the broader context of natural science, Quine offers a framework that accounts for uncertainties while still allowing for the acquisition of knowledge.

Quine addresses the uncertainties that arise from inscrutability, indeterminacy, and underdetermination by highlighting their inherent challenges and the need for continuous refinement of beliefs. He acknowledges that language and translation may introduce inscrutability

of reference, making it difficult to determine the precise meaning and reference of terms. In his work 'Word and Object,' Quine explores the indeterminacy of translation and argues that there are multiple possible translations for any given sentence, leading to ambiguities in meaning (Quine, 1960). Despite these challenges, Quine maintains that knowledge can still be pursued through ongoing dialogue, empirical investigation, and shared understanding.

Quine emphasizes the holistic, empirical, and pragmatic aspects of knowledge to reconcile uncertainties. He argues that knowledge is not solely based on isolated observation sentences but rather on a network of interconnected beliefs that collectively form a coherent whole. Quine's notion of a holistic web of beliefs highlights the interdependence and coherence of our knowledge system. He suggests that individual beliefs are evaluated in relation to the entire network, enabling a more comprehensive understanding of knowledge (Quine, 1951). Additionally, Quine emphasizes the importance of empirical evidence in refining and revising our beliefs. He argues that knowledge is subject to continuous revision based on new evidence and observations, allowing for a more accurate understanding of the world.

4. Conclusion

Quine's arguments for knowledge in the face of uncertainties are rooted in his naturalized epistemology, which provides a comprehensive framework for understanding knowledge. Quine addresses uncertainties by advocating for continuous refinement of beliefs through ongoing dialogue, empirical investigation, and shared understanding. He emphasizes the role of a holistic web of beliefs, highlighting the interconnected nature of knowledge. According to Quine, individual beliefs are evaluated within the larger context of the entire network, enabling a more comprehensive understanding of knowledge. Quine also underscores the importance of empirical evidence in shaping and revising beliefs. He argues that knowledge should be subject to continuous revision based on new evidence and observations, allowing for a more accurate understanding of the world and reducing subjective biases. Overall, Quine's approach seeks to reconcile uncertainties by embracing a naturalistic and pragmatic perspective on knowledge, emphasizing the integration of empirical evidence and the continuous refinement of beliefs.

Notes

- 1 An earlier version of the paper was presented in the National Seminar on, 'Problems of Semantics in Nyaya, Mimamsa, Bhartrhari and Quine's Analytic Philosophy of Language'. held at Department of Philosophy and Religion, BHU, Varanasi, UP. on February 12-14. 2024. I am grateful to the participants for their comments and suggestions. An earlier version of the paper was presented in the National Seminar on, 'Problems of Semantics in Nyaya, Mimamsa, Bhartrhari and Quine's Analytic Philosophy of Language'. held at Department of Philosophy and Religion, BHU, Varanasi, UP. on February 12-14. 2024. I am grateful to the participants for their comments and suggestions.
2. For example, Kripke (Kripke. 1982) has interpreted these indeterminacies as a form of 'rule-following skepticism'.
3. Quine (Quine, 1969, 1990, 1992) uses three terms synonymously. But since Quine prefers the expression indeterminacy of reference to inscrutability of reference, we have used indeterminacy of reference throughout in our discussion.

References

- 1 Kripke, Saul. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- 2 Pyle, Andrews (ed.) (1999). *Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews*, 1999, Routledge, London.
- 3 Quine, W. V. O. (1951). "Two Dogmas of Empiricism". *The Philosophical Review*, 60(1), pp. 20-43.
- 4 Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. MIT Press.
- 5 Quine, W. V. O. (1969). "Epistemology Naturalized". In *Ontological Relativity and Other Essays* (pp. 69-90). Columbia University Press.
- 6 Quine, W. V. O. (1969). "Natural Kinds". In N. Rescher (Ed.), *Essays in Honor of Carl G. Hempel* (pp. 41-56). Springer Netherlands.
- 7 Quine, W. V. O. (1990). "Three Indeterminacies". In *Perspectives on Quine*, edited by R. Barrett and R. Gibson (Ed.) (pp. 116).

Basil Blackwell.

- 7 Quine, W.V. O. (1992), *Pursuit of Truth*. Harvard University Press, Cambridge.
- 8 Quine, W. V. O. (1993). "In Praise of Observation Sentences". *The Journal of Philosophy*, Vol. 90 (3), pp. 107-116.
- 9 Quine, W. V. O. (1995). *From Stimulus to Science*. Harvard Univ. Press.
- 10 Quine, W. V. O. and Ullian, J. S. (1970). *The Web of Belief*. New York: Random House.

Meeting Point of All Religions : A Philosophical Formulation

Dr. Prashant Shukla

Associate Professor

Department of Philosophy

University of Lucknow

This paper is an attempt to critically discuss the various formulations¹ of religious plurality of the neo-Hindu standpoint and the various understandings these formulations have generated², and if possible, to identify the formulation and the understanding thereof which seems to reflect the neo-Hindu position in the best possible manner.

A distinct approach to religious plurality³ has been associated with Hinduism ever since the appearance of Swami Vivekananda at the 'World Parliament of Religions' in Chicago in 1893.⁴ This approach is believed to differ from that of all other religions, especially those of the West.⁵ The Hindu approach to religious plurality has been variously described as accommodating,⁶ catholic⁷, universal⁸, open⁹, assimilative¹⁰, hospitable¹¹, liberal¹², syncretistic¹³ and tolerant¹⁴. Just as the Hindu position on religious plurality has been described in several ways; it has also been formulated in several ways.

For the sake of clarity and precision, I shall divide the whole discussion in four separate sections on the basis of the four statements of the Hindu position bearing on the subject. These are :

- a) All religions are equal,
- b) All religions are one,
- c) All religions are true and
- d) All religions are the same.

Let us discuss them one-by-one :

All Religions Are Equal

This particular statement is seldom met with in this stark version- it comes dressed in such versions as "*the equal validity of all reli-*

gions"¹⁵, "*all religions are more or less equivalent*"¹⁶ or "*all approaches to God are equally valid*"¹⁷, or the like. The general formulation on this view seems to be that according to Hinduism somehow "All religions are equal."¹⁸

This formulation gives rise to at least three exclusive understandings:

(A) The formulation "All religion are equal" has been understood to mean that all religions are equally valid.¹⁹ This, however, does not seem to mirror the Hindu standpoint appropriately. For it would appear that according to the Hindu view, different religions may be valid for different peoples; and if such is the case, then how can all religions be equally valid for either all the people or particular groups of people or even for individuals? As Ramakrsna said clearly :

God has made different religions to suit different aspirants, times and countries.

Every man should follow his own religion. A Christian should follow Christianity, a Mohammedan should follow Mohammedanism and so forth. For the Hindus the ancient path, the path of the Aryan sages, is the best.

As a mother, in nursing her sick children, gives rice and curry to one, and sago and arrowroot to another and bread and butter to a third, so the Lord has laid out different paths for different people suitable to their natures. ²⁰

Thus, all religions are not regarded as equally valid in Hinduism. That is, all religions are valid, but not equally valid, unless we use the expression to mean that 'to each his own religion is valid'. But this is different from saying that all religions are equal or equally valid.

(B) On another understanding, it has been asserted that "All religions are more or less equivalent." Now the word "equivalent" means "equal in value"²², therefore it is not being maintained that all religions are equally valid but simply that they are of equal value.

It would seem to be more correct to say (at least from the Hindu point of view) that it is not so much that all religions are 'equal in value' as that all religions have the 'same value' for their followers, and therefore,

As the young wife in a family shows her love and respect to her father-inlaw, mother-in-law, and every other mem-

ber of the family, and at the same time loves her husband more than these; similarly being firm in thy devotion to the deity of thy own choice, do not despise other deities but honour them all.²³

(C) Another understanding could be that "all approaches to God are equally valid." This understanding represents a more sophisticated grasp of the Hindu position than the previous one in that it says tersely what Ramakrsna elsewhere says in more words but also perhaps more felicitously:

Indeed one can reach God if one follows any of the paths with wholehearted devotion. One may eat a cake with icing either straight or sidewise. It will taste sweet either way."²⁴

However, the correct paraphrase of this paragraph would be: all approaches to God are valid; the insertion of the adverb 'equally' opens up the box of misunderstandings as already shown. May I take the liberty to go even a step further and propose that what Hinduism does is not so much to assert the equal validity of all approaches to God or religions as 'to deny the non-validity of any religion or approach to God'.

Thus, neither the general formulation of the Hindu position "All religions are equal," nor its particular understandings, seem to reflect correctly the Hindu position on religious plurality.

There is however one sense in which all religions are equal in the Hindu understanding, namely, when any religion starts claiming that it is the only valid religion and all other religions are invalid. All religions are equal simply in the sense that :

If the Hindu chants the Vedas... if the Chinese meditates on the Analects, if the Japanese worships the Buddha, if the European is convinced of Christ's mediatorship, if the Arab reads the Quran in his mosque, and if the African bows down to a fetish, each one of them has exactly the same reason for his particular confidence.²⁵

All religions are equal as religions, as religious entities, just as all men are equal as legal entities. When the truth is held self-evident that all men are created are equal, we do not mean that their height, weight, physical features or I.Q. are equal²⁶, rather it simply intends that no individual is entitled to a privileged position. Nor does it mean

that one man cannot be preferred over another man for a particular position-otherwise why do we have processes of examinations or elections?

Thus, what Hinduism says is that all religions are equal in as much as they are all making truth-claims and no one religion can therefore claim the truth and process to bulldoze all "falsehood" in its name. And in this way, it would not be wrong to say that the statement "All religions are equal" proposes the same intention as "All men are equal".

All Religions are One

The Hindu position is sometimes also described as the one which proclaims that "All religions are one." This statement has also generated a series of understandings.

(A) The statement "All religions are one" has sometimes generated the understanding that "Hinduism, Christianity, Islam, Zoroastrianism, all repeated the same message. In other words, all the religions of the world have the same message for the mankind.

This understanding does not seem to reflect the correct Hindu position, because it would seem to be the Hindu position that the message may be identical (in purpose) but not in content.²⁹

(B) The statement that "All religions are one," when held to be representative of the Hindu position, has generated another understanding- that the diverse religions "all led back to the same truth which was perceived by the mystic- the oneness of all things in the Universal Spirit.

"³⁰

It appears that the word 'Universal Spirit' has been used for the Brahman,³¹ so that, in effect, this understanding links Hindu tolerance with Advaitic mysticism. Moreover, it seems to refer to the Ultimate Reality as characterized by Oneness. These associations are tempting, but a closer look reveals that both these connections are misleading and do not represent the correct Hindu understanding. On a Hindu Understanding, Hindu tolerance is as closely connected with Hindu theism as with Hindu monism,³² and although the Brahman is indeed regarded as Nirguna and Nirakar, in monistic formulations, even that is regarded nearly as an aspect of the ultimate by Ramakrsna.³³

What has happened here is that the "Oneness" of "All Religions are One" has been merged with the "Oneness" of the Brahman. What

this understanding seems to fail to recognize is that the versatility of the Ultimate Reality is such that it is both "One" and "Many," "Nirguna" and "Saguna,"³⁴. Thus,

When the fuller knowledge of Vijnana is attained, as long as he is in the plane of world-life, 'form' and 'formlessness,' saguna and Nirguna are apprehended by the vijnani as two aspects of the same Reality. In Samadhi, he experiences Brahman as Indescribable, transcending 'one and two', formlessness and form.³⁵

In other words, the characteristic feature to be kept in mind while talking about the Ultimate Reality is not its "Oneness" but its "indescribability", not its unity but its ineffability. Whatever the Hindu understanding of the Ultimate Reality, as One or as something more complex, it is clear that the statement as it stands is misleading. Truth may or may not be One, but Hinduism certainly does not believe that all religions are one, it rather believes that they are many.

This is, however, one understanding of the formulation which will be consistent with the Hindu position. That happens when the formulation is understood to mean that all religions, though they are many, are one in that they experience the same Reality, provided the word 'same' is not understood to imply homogeneity but the identity of various different aspects as pertaining to the self-same object of experience. Their experience of the Ultimate Reality may not be the same, but they experience the same Reality.

With this, let us come to the next section:

All Religions are True

The Hindu position has sometimes been formulated as one which maintains that "All religions are true."³⁶ This statement, too, has generated a variety of understandings:

(A) Sometimes, the statement is understood to mean that "All religions are equally true."³⁷ It has, however, already been shown how the word 'equality' has to be understood very cautiously in the present context,³⁸ and its popular understanding does not conform to the Hindu position.

(B) Sometimes the statement is understood to mean that "We (that is, Hindus) accept all religions as true,"³⁹ This introduces the probability

that all religions may (or may not) be actually true, but the Hindu is prepared to accept them on their face-value. However, it is clear that the Hindu position is not one of shallow-and-smooth acceptance of the position of another religion, but may even involve its sincere cultivation. Ramakrsna said :

"Bow down and worship where others kneel for where so many have been paying the tribute of adoration, the kind Lord must manifest himself, for he is all mercy."⁴⁰

This understanding, however, also does not seem to reflect the correct Hindu position.

(C) Sometimes, yet another understanding of the statement is met with. On this understanding, it is claimed that to say that "All religions are true is equivalent to saying that none of them are."⁴¹

Such an understanding of the Hindu position is not only incorrect; it is also obstinate for it seems to miss the whole point of the Hindu position completely. A dietetic metaphor will perhaps help to identify the fallacy involved here: is the statement that vegetables and meat are all food identical to saying that none of them are food? There may be a point in asserting that vegetables and meat have differing nutritional values but what seems to be claimed here is that none of them has any nutritional value at all!

(D) Sometimes the statement has generated an understanding which, quite opposite to the earlier one, displays considerable sophistication from the Hindu viewpoint. On this understanding, what the formulation means is that:

Religions are true on the relative plain in that they are all parts leading to the One. Let each man follow the path on which he was born, for each and every path will in the end lead to the Absolute Truth in which all things - subject, object and the relationship between them will be seen to be unfractionably one." ⁴²

Clearly this passage constitutes a subtle Advaitic understanding of the Hindu position but it is an Advaitic understanding, not a Hindu understanding, as has been pointed out earlier.⁴³ Indeed elsewhere R.C.Zaehner offers a more 'Hindu' understanding of the Hindu position when, without referring, however, to the formulation under discussion but seeming to presume it, he writes that Hinduism tries to maintain that

"all religions are paths leading to the same goal," and quotes the Anugita as saying

With numerous coherent symbols the same knowledge revered. All people, whatever their cult, station or way of life, who are inwardly at peace attain to the same truth, as rivers (flowing into) the sea.⁴⁴

One begins to move towards a correct understanding of the Hindu position by understanding the statement "All religions are true" to mean that all religions are "paths to truth". But the statement as it stands says "All religions are true"; however, Hinduism does not seem to be saying that all religions are true, rather, that there is one Truth and different religions lead to it. As Ramakrsna points out: "All doctrines are so many paths; but a path is by no means God himself.

Not only is the formulation not framed correctly, the most sophisticated understanding it generates gets into difficulties with the extreme formulations of the Advaitic Vedanta. On this view, the relative plane is false,⁴⁵ only the Absolute is true, so that it makes as much profoundly philosophical sense to say that "All religions are false" as to say "All religions are true" because they are paths, and paths exist on the relative plane, which is ultimately false, even though Sankara concedes to it the status of relative truth.⁴⁶

Thus it now becomes true to say that all religions are false and false to say that all religions are true. But we cannot say that "All religions are false" is the correct Hindu position because it is an Advaitic position- and an extreme one at that- and not all Hindu thought is Advaitic.⁴⁷

There is, however, one sense in which the statement "All religions are true" is accepted by Hinduism. It is consistent with the Hindu position when the statement conveys a sense diametrically opposed to the position that "My religion alone is true," when the claim that only one is true is challenged by the counterclaim that all religions are true. All religions may be true or all may be false, but one cannot be designated as true and the rest segregated as false. For from the Hindu point of view 'there can be no worst prejudice than a belief in one's own inerrancy' and in the utter errancy of someone else." "All religions are true" then becomes a capsulated slogan for the following commentary on religious exclusivism :

Unfortunately, Christian religion inherited the Semitic creed of the 'jealous God' in the view of Christ as 'the only begotten son of God' and so could not brook any rival near the throne. When Europe accepted the Christian religion, in spite of its own broad humanism, it accepted the fierce intolerance which is the natural result of belief in 'the truth once and for all delivered to the saints'.⁴⁸

With this, let us come to last section:

All Religions Are the Same

This formulation has also generated numerous understandings most of which at some point or the other violate the correct Hindu position in this respect.

(A) The formulation has been understood to mean "All religions are means to an end, furnishing men with different but partial insights into the nature of reality of equal value,"⁴⁹

This understanding begins by being faithful to the Hindu position, but ends up by misunderstanding it. Thus it is true that in the Hindu view, all religions are means to an end but the insight into the nature of reality may not necessarily be of equal value; they could, from a sectarian point of view, be relatively inferior or superior and surely are not of equal value for all if differences in culture and temperament are taken into account.

(B) The formulation is sometimes understood to mean that the essence of all religions is the same. This understanding is full of problems. Even if all Hindus agreed that the essence of all religions is the same, they may not agree on what the essence is. Because of its ambiguity, this understanding may overlap with certain aspects of the Hindu position but so long as the understanding is ambiguous, there is no way of determining that.

(C) The formulation has been sometimes understood to mean that all religions are essentially the same. This understanding is slightly different from the former one, which posited an actual essence to be the same for all religions. Here the understanding seems to be that there is really one basic religion and the differences in the religions is one of appearances. Thus in the previous understanding, one first postulated a

particularity, namely, religion and then proceeded to identify a generality, namely, an essence. Here, first, a generality seems to be postulated, a sameness and then all religions are looked upon as particularization of it. But again we are not told what the sameness consists of.

(D) Then the formulation has been understood to mean that "there is in all religions an abiding essence of the universal."⁵⁰ This understanding proceeds somewhat beyond the earlier ones. One is told something of the nature of the essence, that it is abiding, and one is told of what the essence is.⁵¹ But obviously, the various religions, historically, have a beginning and presumably an end, therefore, the religions could not be abiding- only the essence. One can have the essence without the religion but not the religion without the essence.⁵² The essence then is abiding, any of the universal- what the universal is one is not told. The ambiguity persists.

There is, however, a difficulty which might persist even if these ambiguities are removed, for the perspective seems to be out-of-focus here from the Hindu point of view. Religions have often been compared to paths in Hinduism. If that metaphor is applied here, the problem becomes obvious. Can it be said that

- ◆ "the essence of all the paths is the same," or that
- ◆ "all paths are essentially the same," or
- ◆ "that there is in all paths an abiding essence of the universals"?

As a matter of fact, the usefulness of the paths lies in the fact that they are different and what could be the same is the goal. Understood in this way, these "essentialist" understandings become more understandable. This leads us back to the formulation which generated these misunderstandings, namely, "All the religions are the same." It is not the religions which are the same; it is the goal which is the same.⁵³

(E) Sometimes the formulation seems to generate more sophisticated understandings, such as the one that it presents the "thesis that the inmost core of all the religions is the same, that each of the religions is the path leading to this identical goal and is therefore valid as an approach."⁵⁴

This understanding comes quite close to stating the Hindu position correctly. The problem lies with the first clause, namely, that the "inmost core of all the religions is the same." If religions are "paths," how can their innermost core be the same?

Apart from this terminological difficulty, this understanding also presents another problem. In the full statement of this understanding, the author proceeds to identify this identical goal as the mystical experience of the Advaitic type. At this point, then, this understanding of the formulation becomes an "Advaitic" understanding and ceases to be a "Hindu" understanding.

(F) Sometimes the formulation has generated another quite sophisticated understanding that "all religions are the same" means they "all lead to the same goal, that there is really nothing to choose among them."⁵⁵

In this understanding, the second order deduction, what is implied- that because they all lead to the same goal there is nothing to choose between them- is a very common deduction but appears to violate the Hindu understanding. The point is this: if all religions are the same, then what is the point in conversion from one religion to another?

It appears to me, however, that this is a facile deduction. If religions are "paths" that lead to the goal, then paths do have comparative merits and demerits. The Hindu position is not so much that all "paths" are the same, therefore, there should be no conversion but rather that as you have already set out on a path be very careful before you rashly change it. To see the point here, the Hindu belief in reincarnation must be recalled. The birth of an individual as a Christian or a Jew is not an accident but an act of choice, albeit subconscious, on his part in accordance with his mental impressions acquired in previous births. Thus when Sri Chandrasekhara Bharati Swami of Sringeri Pitha dissuaded the American tourist from the temptation becoming a Hindu he did not ask, "why convert to Hinduism when all religions are the same?"- indeed, that could as well be used to advocate his conversion but explained.

It is no freak that you were born a Christian. God ordained it that way because by the samskara acquired (karmas) in previous births your soul has taken a pattern which will find its richest fulfillment in the Christian way of life. Therefore your salvation lies there and not in some other religion.

Thus both the formulation and the various understandings it has generated, deviate, to a greater or lesser degree, from the Hindu position.

There is one sense, however common in which the statement "All religions are true" could be justified from the Hindu point of view. This is the sense in accordance with which all religions are to be bracketed off and distinguished collectively from what is not religion. For although it may be incorrect to maintain that according to Hinduism "all religions are the same," Hinduism does maintain that "any religion is better than none"; in that sense, any religion would do. They are all the same, all the good, if the choices between religion and no religion.⁵⁶

In the preceding pages, four popular formulations of the neo-Hindu position towards other religions were identified. These were, according to Hinduism that all religions are (A) equal (B) one (C) true and (D) same.

It was then remarked that each of these statements have been understood in a number of ways. These numerous understandings of each of these four formulations were then critically discussed, and it was established that none of these understandings, and therefore none of the statements listed earlier from which they arise, can be said to correctly depict the neo-Hindu attitude towards other religions. At this point, the question naturally arises: Is there any statement which may be taken to correctly represent the neo-Hindu position towards other religions? And if it is so, then what particular statement, and what particular understanding of that statement, represents the correct neo-Hindu position toward religious plurality?

On the basis of the discussion conducted hitherto it is clear that the correct statement of the Hindu position consists in maintaining that, according to Hinduism, all religions are valid,⁵⁷ and the correct understanding of the statement lies in taking it to mean that "the validity of another religion cannot be absolutely questioned."

Thus, the neo-Hindu position is not that all religions are equal or true or one or the same, but rather that they are all valid. But that all religions are valid never means that all religions are of the same value for all people, at all times. Nor need recognition of the validity of all religions necessarily imply their approval. The fact that one tolerates something does not automatically mean that one approves of it. In this context, Religious Tolerance does mean that the validity of the right of the other person is accepted, even while one is debating its value.

Reference

- 1 Some scholars, sometimes, do not distinguish perceptibly between the various formulations of the Hindu position.
- 2 Some scholars, who sometimes do not distinguish between the different understandings a particular formulation might generate, at other times begin to show an awareness that the wrong understanding of a formulation could be generated, and that indeed a formulation may lend itself to more than one understanding. For details, refer to P.D.Devanandan, Preparation for Dialogue, etc. pp.53-54
- 3 The expression religious plurality could be used to refer to (a) intra-religious plurality (b) religious plurality, or (c) both. In this article, the word is used in the second sense, that is as referring to the plurality of the religious traditions of mankind. These traditions are primarily "Buddhism, Hinduism, Christianity, Judaism, Islam" (see Charles J.Adams, ed., A Readers Guide to the Great Religions [Newyork: The Free Press, 1965] blurb) as well as Jainism, Shinto, Confucianism and Taoism, and so on (see R.C.Zaehner, ed., The Concise Encyclopedia of Living Faiths [Boston: Baecon Press, 1959], Contents).
4. See R.C. Zaehner, Hinduism (Newyork: Oxford University Press, 1970), p.167
5. See A.L.Basham, 'Hinduism' in Encyclopedia Britannica, Vol.II (Chicago: William Benton, 1971), p.507
6. T.M.P.Mahadevan, Outlines of Hinduism (Bombay: Chetana Ltd., 1960), p.21
7. Ibid., p.16
8. Ibid.
9. Huston Smith, The Religions of Man (Newyork: Harper & Row, 1965), p.85; Jacques-Albert Cuttat, The Encounter of Religions (Newyork, Desclee Company, 1960), p.25
10. Wm. Theodore De Bary, ed., Sources of Indian Tradition (Newyork, Columbia University Press, 1958), p.195
11. Kenneth W. Morgan, ed. The Religion of the Hindus (Newyork: The Ronald Press Co., 1953), p.5
12. B.N.Pandey, The Rise of Modern India (London: Hamish

- Hamilton, 1967), p.23
13. P.D.Devnandan, Preparation for Dialogue (Bangalore: The Christian Institute for the Study of Religion and Society, 1964), p.54
 14. K.M.Pannikar, Hindu Society at Cross Roads (London: Asia Publishing House, 1961), p.75; Sridhar V. Katkar, An Essay on Hinduism (London: Luzac & Co., 1911), p.162
 15. Devanandan, Preparation for Dialogue, etc., o.140, emphasis added.
 16. Cuttat, Encounter of Religions, p.55, emphasis added
 17. Beatrice Pitney Lamb, India: A World in Transition (Newyork: Fredrick A. Praeger, 1968), p.98
 18. One formulation seems to blend two formulations into one "All religions are equal" and "All religions are true" as "All religions are equally true" (Zaehner, Hinduism, p.168)
 19. Devnandan, Preparation for Dialogue, etc., p.140
 20. See Smith, Religions of Man, etc., pp. 86-87. If all religions are equally valid, why should it make any difference if a Christian becomes a Muslim? And why should the mother not give all the children the same brand of cornflake?
 21. Cuttat, Encounter of Religions, etc., p.55
 22. Jess Stein, ed. The Random House Dictionary of the English Language, (Newyork, Random House, 1967), p.682
 23. Ramakrsna as quoted by Smith, Religions of man, p.87. It is clear that the young wife values the husband more than the rest of the family.
 24. Ibid., p.86
 25. S.Radhakrishnan, quoted bt Cuttat, Preparation, p.23. The Hindu view seems to be that all religions are equal insofar as they are engaged in the same kind of enterprise, but they are not equal in the degree of their effectiveness in relation to individuals or societies.
 26. Indeed if anything is self-evident, it is that these are not equal.
 27. S.Radhakrishnan, The Hindu View of Life (London: Unwin Books, 1965), p.40
 28. Zaehner, The Concise Encyclopedia, p.257

- 29 "As one can ascent to the top of a house by means of a ladder or a bamboo or a staircase or a rope, so diverse are the ways and means to approach God, and every religion in the world shows one of these ways" (Ramakrsna, quoted by Huston Smith, *Religions of Man*, p.86)
- 30 Zaehner, *The Concise Encyclopedia*, p.257
- 31 *Ibid.*, p.228
- 32 Mahadevan, *Outlines of Hinduism*, p.250
- 33 "The devotee who has seen God in one aspect only knows him in one aspect alone. But he who has seen him in manifold aspects is alone in a position to say, 'All these forms are of one God and God is multiform'. He is formless and with form, and many are his forms which no one knows" (Ramakrsna, quoted by Huston Smith, *Religions of Man*, p.87) and so, even by Sankara (See Mahadevan, *Outlines of Hinduism*, p.17).
- 34 See Huston Smith, *Religions of Man*, p.87
- 35 Nalini Devdas, *Sri Ramakrishna* (Bangalore: The Christian Institute for the Study of Religion and Culture, 1966), p.110.
- 36 Zaehner, *The Concise Encyclopedia*, p.414; *Hinduism*, pp.167-168
- 37 Zaehner, *Hinduism*, pp.168
- 38 See Section III, herein.
- 39 Zaehner, *Hinduism*, p.167
- 40 Huston Smith, *Religions of Man*, p.87. It may be pointed out here that the adequacy if not the sincerity of Ramakrsna's own 'conversion' to non-Hindu religions may be questioned, see Claude Alan Stark, *God of All* (Cape Cod, Mass: Claude Stark Inc., 1974), pp. 182-183.
- 41 Zaehner, *The Concise Encyclopedia*, p.414.
- 42 Zaehner, *Hinduism*, p.168.
- 43 See section IV (B), herein.
- 44 "R.c.Zaehner, *Concordant Discord* (Oxford: Clarendon Press, 1970), p.437.
- 45 Mahadevan, *Outlines of Hinduism*, pp.167, 220.

- 46 See Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, p.40.
- 47 See Santosh Chandra Sen Gupta, "The Misunderstanding of Hinduism," in John Hick, *Truth Dialogue*, p.100.
- 48 S. Radhakrishnan, quoted by Cuttat, *Preparation*, p.23.
- 49 Devnandan, *Preparation*, p.53
- 50 Devnandan, *Preparation*, p.79.
- 51 One may note that the expression is not "essence which is universal" but "essence of the universal".
- 52 Indeed the sameness of all religions could consist in that they are not abiding.
- 53
- 54 "Zaehner's "Religious Truths," *Truth and Dialogue*, p.3
- 55 *Ibid.*, p.7. Also see Devanandan, *Preparation*, p.53: Zachner, *Hinduism*, p.167.
- 56 Confer *Bhagvadgita*, II.40: "Even a little of this Dharma saves from great danger."
- 57 One possible understanding of this formulation could be that "Though one may prefer one's own path as being superior, the validity of another man's belief cannot be questioned," K.M.Pannikar, *Hindu Society at Crossroads* (London: Asia Publishing House, 1961), p.76.

THE ROLE AND SIGNIFICANCE OF KAMA AS PURUSARTHA

Pramod Kumar Dash

Head, Department of Philosophy,
Nayagarh Autonomous College, Odisha.

I

Introduction

Human existence is value-centric. Man is value-wielding and freedom-seeking by nature and necessity. Values are distinguished as higher and lower taking the former as spiritual and the latter as empirical¹. The value of pleasure (*kama*) is also an empirical value which is limited and partial manifestation of the infinite bliss (*ananda*)². Human beings can reflect on their existence as distinct from other species by addressing value-paradigms. Purusarthas are four-fold schemata of values known as *dharma*, *artha*, *kama* and *moksa*. *Purusārthas* spell out the existential modalities by which human life can be lived as an opportunity to expedite one's progress towards the state of Summum Bonum (*moksa*). '*Purusarthas*' literally means that 'values' are person specific. That is to say, it is the prerogative of the human species to have the sense of direction (path of *dharma*). Moksa is the state of highest freedom and perfection which can be attained only when artha and kama are pursued according to *dharma*.

The moot question is: how can we maintain the double standard by assuming *kama* as the root cause of suffering and the cycle of life and at the same time as *Purusartha* or the value of life? If Nirvana is attainable only by the annihilation of kama, then how is it credited for *Purusartha* or the value of life? The word '*kama*' is normally translated as passion or sensuous desire or desire for material attainment. All most

all Indian philosophical systems condemn kama for being the root cause of suffering and having its origin in ignorance. According to *Buddha*, kama or passion for anything must be annihilated for attaining Nirvana. The *Bhagavat Gita* condemns kama as the root cause of bondage for having originated from *prakṛti* - *Sattva*, *Rajas* and *Tamas*. In *Karma Yoga*, kama has been specified as *kamana* for the result of an action which one should abandon for attaining liberation. But in the schemata of *Purusarthas*, kama is considered as a value-paradigm. Kama is not only sensuous, but also psychic and spiritual. Hence, it is natural that there are desires (*kama*) pertaining to the body, mind and spirit³. The urge of a creative scientist to get lost in experimentation, intense yearning of a poet to get absorbed in the bounty and panorama of nature, are obviously directed at things, subtle, sublime and non-material. Similarly, innate carvings of the individual to grow into an archetype, to attain perfection, to attain bliss (infinite happiness) are spiritual urges which are valued as noblest desires (*apta kama*). Human desires are infinite. But all actual and possible desires are bracketed under three fundamental desires (*kamana*). We have ***kamana for artha, kamana for dharma, and kamana for moksa, the highest value of life***. *Kamana* is treated as value because it has survival utility. *Kamana* for *artha* inspires us to fulfill all means of existence. *Kamana* for *dharma* inspires us to live a life of righteousness and perfection. *Kamana* for *moksa* inspires us to live a life of renunciation, to live a free life, to have a better existence, to let others live and to attain contentment in everything favourable and unfavourable. *Kamana* is a must. If anybody out of frustration claims that life is meaningless, it is very clear that he has some *kamana* which is not fulfilled. So, without *kamana* man cannot exist. It is *kamana* that creates inquisitiveness to know how, why and what. Science, Philosophy, Religion, art and literature, all have been possible only for that inquisitiveness to know how, why and what and ultimately the credit of all

these creativities go to *kamana*. So, *kamana* is a broad and positive concept and justifiably related as a value-paradigm.

II

Kāmanā for artha

Kamana for artha (*Artha kamana*) is inevitable for human life. Artha or wealth is one of the most important instrumental value in Indian thought.⁴ *Artha*, in the narrow sense, means money or wealth and in the broad sense, means 'means for existence'. 'Means for existence' includes both material and mental requirements for existence. We need food, clothes, house, water, air, good environment, etc. for our existence and we struggle for all these requirements. Similarly, we need to understand the meaning of a word addressed to us. We need social recognition, self-appraise, inspiration, education, etc. which are mental requirements for our existence. *Artha*, as an existential compulsion, makes our existence efficient and effective. *Artha* as *purusartha* connotes both material prosperity and understanding life comprehensively. Any resource that contributes our existence by fulfilling our *kamana* is *artha*, and therefore, it is justifiably deemed as a value paradigm. *Kamana* for *artha* makes us think that artha is meaningful having survival value and *kamana* for *moksa* makes us think that the same *artha* is meaningless. *Artha* has survival value, but not only value of life. It is not the ultimate value of life and therefore, it cannot give us *ananda* and fulfillment. So, one should be free from the bondage of *artha*. The bondage of *artha* is the feeling or belief that *artha* is the only value of life. The sense of freedom makes us free from this bondage and regulates the *kamana* for the *artha* by *dharma* or the principle of righteousness and perfection. A free man can think that *artha* is a 'means of living', not 'the very end of life'. This type of thinking will inspire one to be restrained from bad means of existence (*artha* by *adharma*) and this brings perfection in both individual and

social life. *Artha-kamana* is necessary for living life and *artha-moksa* is necessary for living a better life, a free life, a fulfilled life. *Artha* should not become a liability. The pursuit of *artha* becomes a veritable disvalue when it hinders the attainment of the highest goal.⁵

III

Kāmanā for dharma

Kamana for *dharma* (*Dharma kamana*) is the prerogative of humans. *Dharma*, in the generic sense, means *guna* or quality. The quality is intrinsic and distinct. Intrinsic quality is that which inheres in the object and distinct quality is that which is not found in any other object. Every object has *dharma* which is both intrinsic and distinct and it is called *vastu dharma*. Every animate being has intrinsic and distinct qualities like growth, fear, sleep, sex, etc. known as *jaiva dharma*. Every man has *manava dharma*. The intrinsic and distinct quality in man is rationality, *vicharasakti*. Man is the privileged being having innate ability to make distinction, elimination and assimilation. This ability is the prerogative of man which enables man to act on the path of righteousness. It is intrinsic in man and distinct from all. Now the question is how do we determine the path of righteousness? What makes us to decide - this is right and this is wrong. Here comes the rule or the code of conduct. *Dharma* means 'act according to rules' prescribed and meant for nucleus situation. One should act as per the principlestention and my duties'. The rules are contextual, not constant. The rule is context-specific but perfection-centric. Perfection is the goal of *dharma*. If any conduct that leads to imperfection in short of long run is *adharma*. "*Dharama raksati raksitah*".⁶ Those who protect *dharma* are protected by *dharma*. Those who work in the pursuit of perfection are protected by the impact of their

perfect work. *Kama* and the *artha* are to be guided by *dharma*, the principle of righteousness and perfection. *Dharma* upholds our existence all through by eliminating unrighteous and imperfect *kamana* and bad means of existence. *Dharma* guides in the right direction and one who follows the path of *dharma* automatically attains freedom and contentment (*moksa*). So, *kamana* for *dharma* is a spontaneous pursuit of holding the right path so that one can attain freedom and contentment in life. One who lives in conformity with *dharma* is bound to be triumphant.⁷ Righteousness, eventually triumphs.⁸ *Dharma* only shows the path of righteousness, but it has no role in choosing the right path. If one is not free, one can be involved in '*dharma sankata*'. *Dharma sankata* is a situation when two value-paradigms or two righteous principles go parallel and claim to be right from different standpoints. In the *Bhagavat Gita*, 'to fight or not to fight' were both right choices for *Arjuna* from two different perspectives.. Fighting is *adharma* when it is fought out of danger, animosity and for any specific interest. Fighting is *dharma* when it is fought in order to protect *dharma* and protest *adharma*. So, the name action is both *dharma* and *adhrama* depending upon the situation or context. It depends upon the question if it is for great interest or not. *Dharma sankata* lives a man in the cross roads where all ways appear to be right paths. A free man can perceive the right path and can choose the right path, right means of livelihood (*artha*), right desires (*kama*) and right principles (*dharma*). A free man can understand the distinction between '*artha* and *anartha*, '*kama* and *akama*) and *dharma* and *adharma*. There is a chance that man can be deluded by the misconception of *adharma*. Two righteous men may quarrel claiming their stands absolutely right and two religions may clash holding their rites and rituals as standards.

Karma is performed with *dharma*-paradigm. But it is not as rigorous as categorical imperative. *Karma* should be performed according

to both the paradigms of *Dharma* and *Svadharmā*. But this karma may be the cause of bondage even if it is done according to both the paradigms of *Dharma* and *Svadharmā* because the agent of action may have the sense of agency (*kartabhava*). The agent of action is necessary for doing an action but the sense of agency (ego) in doing that action, even if it is done according to the paradigms of *dharma* and *Svadharmā*, leads to bondage and suffering. Similarly the consequences are inevitably accrued to an action but the unnecessary nagging after and hanging over the consequences leads to bondage and suffering. So *Dharma-karma* or *Svadharmā-karma* is not *Nishkamakarma* or *Akarma*. The *Dharma-karma* or the *Svadharmā-karma* should be performed without the sense of agency and without the expectation of the consequences. This is called *Akarma* or inaction. *Akarma* or inaction is a state of mind or wisdom which motivates one to do *Nishkamakarma*. In the *Bhagavat Gita* it is said that the wise person is he who sees inaction in action and action in inaction. The *Bhagavat Gita* has given all scope for human freedom through *Svadharmā* and at the same time ultimate freedom from all bondage through *Nishkamakarma*. The dynamics of *karma* such as *Dharma-karma*, *Svadharmā-karma* and *Nishkamakarma* are well explained in the *Bhagavat Gita* without any logical oddity and absurdity. When one is established in the state of *Nishkamakarma*, it ultimately takes one to the state of *naiskarmya*.⁹ It is justified in the *Bhagavat Gita* that *kamāna* for *svadharmā* is better than *paradharmā* even at the cost of life.¹⁰ *Nishkamakarma* is cognized as a qualified *karma* installed with five fundamental attributes. Firstly, *karma* should be free from the sense of agency (*kartabhava*). Secondly, *karma* should be free from attachment for the results or consequences, favourable or unfavourable. Thirdly, *karma* should be inclined for the collective wellbeing (*lokasangraha*). Fourthly, *karma* should be executed by free will or rational will. And finally, *karma* should be guided by the principle of righteousness (*dharma*).

IV

Kāmanā for moska (Mumuksutvam)

Kamana for *moska* is innate in man. Man is freedom-seeking by nature. One should not be duty bound, rather a duty creator. A duty bound man is trapped by the bondage of his duty. But a free man thinks instantly what to do and what to avoid with a commitment that in his course of action, at any point, knowingly or unknowingly, he is not devoid of love, compassion, sacrifice, service and perfection. One cannot simply live by the principles of living. One should know the art of living. The art of living consists in living with love, compassion sacrifice, service and perfection. Such a life style is possible by the sense of freedom, a sense of withdrawal, a state of fulfillment, a state of *ananda*. One should aim at perfection, well-being and benefit of our fellow-beings. This practice automatically and gradually develops a sense of freedom. There are three things which are rare indeed and are due to the grace of God-namely, a human birth, the longing for liberation and the protecting care of a perfected e.¹¹ Longing for liberation is known as *Mumuksutvam*. Mind expands when it gets positive response from within and constantly engaged in good thinking and good willing. As mind expands (*vistara*), the locus of *dharma*-consciousness becomes wider in scope and one can start thinking from wider perspectives and work for the greater interest. This appears as a surprise to a lay man because his mind is not so expanded to accommodate such great perspectives. A free man can accept all contexts and at the same time can remain context-free. A context-free man can remain stable in all contexts and therefore, is a really free man. For him, every *karma* is for *lokasangraha* and every *karma* is an instance of *yajna*. Without *amana*, *artha* cannot be persuaded, *dharma* cannot be practiced and *moksa* cannot be attained.

Kamana for *moksa* (*Moksa kamana*) is pro-existence. Generally, it is believed that *moksa* is attainable after life which ensures no further

existence. This means *moksa* is such a state which cannot be experienced all through our existence. And if this is so assumed, the concept of *moksa* or any discussion about *moksa* appears to be mystical and unpractical. Any mystic and unpractical theory cannot be treated as a value-paradigm. The sense of freedom is required for other three values of life: *artha*, *kama* and *dharma*. *Artha* and *kama* are empirical values which are necessary for human existence in the mundane world. *Moksa* is the transcendental value which is honoured as the highest value and called *Parama Purusartha*. *Dharma* is the bridge between these two levels of human existence. *Dharma* regulates empirical existence according to the principle of righteousness and helps it transcend to the transcendental existence (*moksa*) which can be attained but not experienced. *Moksa* or ultimate freedom from the life-cycle is attainable but not experienciable because in this state there is no distinction between the three faculties of cognition such as experience, object of experience and the subject of experience. This is also known as disembodied state of freedom or *videhamukti*. This transcendental state of freedom or *videhamukti* is accepted by almost all orthodox systems of Indian philosophy. But *jeevanamukti* is attainable and experienciable in our practical life. *Jeevanamukti* is the empirical pursuit of freedom which is attained by psychic discipline through rigorous ethical practices. By the word '*jeevanamukti*' literally we mean '*mukti* in *jeevana*' or living freely while living our life. Out of the four *Purusarthas*, *Dharma*, *Artha* and *Kama* are directly regulated by the state of *Jeevanamukti* and in the next step, when one has already attained *Jeevanamukti*, one can attain the highest freedom from life cycle which is known as *Videhamukti*. But in order to attain this highest form of disembodied freedom, one must be qualified to attain the state of *Jivanamukti*. *Jivanamukti* is the state of freedom while living an embodied life. The *Bhagavat Gita* has given much importance on *Jivanamukti* as it is the highest form of self-transformation. The self transforms from ignorance to knowledge and from bondage to

liberation gradually through spiritual *sadhana* or through the practice of *Yoga*.

V

In Indian classical traditions the highest goal is conceived differently as *nirvana*, *moksa*, *purusartha* and *kaivalya*. It is delineated as the state of *paramartha* as it marks the consummation of the cravings and aspirations of man. The highest state in the upanisads has been described differently as *aptakama*, *akama* and *atmakama*.¹² It is a state of no desire (*akama*) because, all desires having been satiated (*aptakama*) there remains nothing else to be desired and if there is any desire it is nothing but the desire of the self to rejoice in its native stance (*atmakama*).

The Bhagavat Gita observes,

Asaktabuddhih sarvatra jitatma vigatasprah,
Naiskamryasiddhim paramam sannyasenadhigachhanti.¹³

He whose intellect is unattached everywhere, who has subdued his self, from whom desire has fled, he, through renunciation, attains the Supreme state of freedom from action.¹⁴

Kama is also understood in the sense of attachment. The *Bhagavat Gita*, does not disqualify attachment all together because without attachment no work is possible. Our attachment should be genuine and backed by proper reason. Our attachment should be pursued through the sense of detachment. It is observed in the opening verse of Isopanisd, "*Tena tyaktena bhunjhita*"¹⁴ which suggests that one should be attached with the sense of detachment. The *Bhagavat Gita*, identifies *Arjuna's* improper attachment for grief (*visada*) which is not expected from the wise.

The Bhagavat Gita observes,

***asocyananvasocastvam prajñavadamsca bhasase,
gatasunagatasumsca nanusocanti panditah.*¹⁵**

"You have grieved for those that should not be grieved for; yet, you speak words of wisdom. The wise grieve neither for the living nor for the dead." ¹⁶

Conclusion

In the *Bhagavad Gita*, *niskama* does not mean the absence of *kamana* or complete renunciation of *kamana*. Rather, *niskama* connotes the highest end of performing an action which is *lokasangraha* or collective well-being. In an instance of *niskamakarma*, the agent has to work only, in so far as it promotes *lokasangraha* by suspending the sense of agency, construing oneself as mere instrument to fulfill the will of the providence and having renunciation of the desire for the fruit of the action (*phalakamaksatyaga*). It may be submitted that the desire of *lokasangraha* is different in kind from the desires which are promoted by the *gunas* of *prakriti*. The desire to be desireless is a desire of different kind. The desire for the relative goals does differ from the desire for *lokasangraha* not only in the respect of the end but also in the respect of consequences that follow. The lower desire put the agent perpetually in the causal nexus of action and consequences, whereas the desire for *lokasangraha* liberates one from karmic bondage. *Kama*, as one of the *purusarthas*, connotes those shorts of desires that reinforce and nourish the desire for the blissful state which being attained, all desires find their absolute fruition. It is clear that our scriptures do not maintain double standards concerning the meaning and functioning of *kama* or *kamana*. *Kama*, in the sense of passion and in the sense of the dynamics of desires, is viable from different perspectives.

References :

1. Gogoi, Sri Ratul, An Idealist View of Purusartha, Philosophy For Social Integration, IPC-85th Session., p.106
2. Ibid., p. 106
3. Mohanty, Aditya Kumar, Philosophy of Value Central Issues, Centre of Advanced Study in Philosophy, Utkal University, 2007, p. 58
4. Gogoi, Sri Ratul, An Idealist View of Purusartha, Philosophy For Social Integration, IPC-85th Session., p.107
5. Mohanty, Aditya Kumar, Philosophy of Value - Central Issues, Centre of Advanced Study in Philosophy, Utkal University, 2007, p. 52
6. Manusmriti - Verse -8.15
7. Jatodharma tato jaya
8. Satyameva jayate
9. Verse-49-Ch-18, BG
10. Svadhame nidhanam shreyah para-dharmo bhayavahah - Verse-35, Ch-3
11. Durlabham trayamevaitaddevanugraha hetukam;
Manusyatvam mumuksutvam mahapurusasamsraya?
Vivekachudamani - Verse -3
12. Mohanty, Aditya Kumar, Philosophy of Value - Central Issues, Centre of Advanced Study in Philosophy, Utkal University, 2007, p. 56
13. Verse-49-Ch-18, BG
14. Chinmayananda, Swami, The Holy Gita, Chinmaya Prakashana, Chinmaya Mission Trust, Mumbai, 1999., p. 1207
15. Verse -1, Isopanisad
16. Verse-11-Ch-11, BG
17. Chinmayananda, Swami, The Holy Gita, Chinmaya Prakashana, Chinmaya Mission Trust, Mumbai, 1999., p. 761

Gandhi and Non-violence in Contemporary Times: Some Reflections

Dr. Pradeep K. SHARMA

Associate Professor

Centre for Development Studies

University of Allahabad, Prayagraj, Uttar Pradesh

pradeepksharmaaua@gmail.com

How can we replicate methods of non-violent mass mobilization for progressive and inclusive social change in contemporary societies?

How is it possible to mobilize millions of people through non-violent methods keeping it disciplined and organized?

What could be a feasible model for disciplined non-violent social change in contemporary times that could appeal to the very conscience of everyone?

These were some of the critical questions, which are often being asked during recent times amidst tremendous pressure on peace building with growing violence all over the world. This brief article highlights crucial issues of common struggles and possible joint strategies that could facilitate exchange of ideas and methods strengthening people to people cooperation from the North and South with special focus on agriculture, food sovereignty and livelihoods rights, thereby to closely explore the possibilities for increasing North-South cooperation on methods, strategies and models for shared vision of inclusive development and social progress amidst challenges of globalization and economic liberalization.

Gandhi, Non-violence and Contemporary Human Societies

While paying his tribute to Mahatma Gandhi, Albert Einstein said that '**Generations to come, it may be, will scarce believe that such one as this ever in flesh and blood walked upon this earth**'. His prophetic words proved correct in more than one way as many people in India are occupied with variety of interpretations (both positive and negative) on Mahatma, whereas in Europe many people share a sense of unbelievable surprise on life and works of Gandhi. There is a sense of sur-

prise on how come such a man lived a highly disciplined, organized, and non-violent life and inspired millions to join and adopt to non-violent movements that he led and guided. Though much has been written on Gandhi in almost every language, perceptions among the common people remains that of surprise and, sometimes adoration, blended with difficult tasks of achieving non-violent life style and practicing it with millions of disempowered people during the colonial times. It is a rare personality that become a legend, not only during his lifetime, but more important than that during such a short time after his assassination in 1948, not more than 75 years. 75 years is not a big-time span for a personality to become a myth, symbol, mystery, saint, inspiration and what not that could lead close to both divinity and / or myth.

People are curious about Gandhi and his life and they are more than impressed that Gandhi's methods could be used in contemporary times. There are variety of questions on relevance of Gandhi and his methods, not only in India but also in other countries and how can these be adopted in their daily lives. It is heartening to notice that common people are deeply interested in the Gandhian way of life and his modes of non-violent struggles and explored possibilities to join hands for exchange of ideas and methods with practitioners of Gandhian methodologies. I endeavour to address some of these curiosities with my limited understanding and engagements with the Gandhian way of life.

In my opinion, there are two biggest contributions that Gandhi made to the humanity. One is that of his truthfulness and the other is that of his unshakeable faith in the nonviolent methods. If Truth (Satya) must be sought, it could be sought only through nonviolence (Ahimsa). These are two fundamental and universal principles of human life and intellectual inquiry that we find in all philosophies: be it oriental or **occidental**. These are also basic pillars of all human struggles and movements all over the world through its entire histories and these remain two very challenging principles to be practiced either by the individuals or societies as collectives of individuals given the nature of timidity and fragility of human nature and social dynamics. I understand that these two principles made Gandhi 'the Mahatma' and these are the very same principles that transcended him to mythification and mystery across the **board**.

At the same time, Ahimsa cannot be achieved overnight. It requires conscious and consistent efforts both individually and collectively. It might face initial failures and disappointments but it needs to be practiced every moment and every day. It comes with three processes which are not separated by each one but rather run parallel to each other. There must be a deep sense of self-suffering leading to empathy (for example fasting is one method to feel the idea of hunger and not always spiritual); there must be an informed sense of common sharing (for instance living the Ashram life in commune) and there must be a collective action to challenge perpetrators of injustice and untruthfulness (through Satyagraha, mass action and so on). Thus seen, Ahimsa becomes a composite process of self-suffering, common sharing, and collective action. There are essential components of practicing Ahimsa and exclusion of any one of these would make this practice always incomplete and would not lead to desired and complete goals of Truthfulness.

With this composite understanding of Ahimsa, we need to analyze the contemporary human societies around us. There is a general observation that violent incidents have increased during the recent years world over and there is general social restlessness in almost every society either developed, developing or least developed. With these growing instances of violence, level of repression and oppression has also increased leaving tremendous pressure on peace building and inclusive growth. Unending violence in the Middle-east, civil war-like situation in Afghanistan, food riots in many parts of Africa, organized violence in various parts of Latin America and increasing military tensions in many Asian countries are some of the alarming examples that need immediate and urgent attention. It is now evident that such problems cannot be resolved only by action of the state and people must analyse these situations in much more systemic manner and that too with from the perspective of non-violent conflict resolution. As a matter of fact, non-violence is the only method that provides conflict resolution whereas all other methods grapple with its management only. The urgent need of the hour is that of conflict resolution rather than conflict management and non-violence is time-tested and universally proclaimed method of conflict resolution. Many people have appealed to give non-violence a chance amidst growing violence and social disharmony but what is of utmost

importance is that non-violence must be regarded as an absolute necessity for conflict resolution globally. Non-violence does need a chance. It is moralistic appeal and do not directly address deep rooted socio-political undercurrents of human societies, whereas, non-violence the way Gandhi practiced is not only moralistic one but also addresses fundamentals of contemporary human societies. Therefore, a renewed debate for non-violence as a necessity or rather as sine qua non for social harmony and inclusive growth must be initiated. Non-violence can never be an action-less method, as described earlier, and it must be considered as the necessity of the hour amidst growing violence all over the world and with due failures of other methods to resolve conflicts in more lasting and amicable terms. I might conclude this section with famous words of Martin Luther King, Jr. on Gandhi that '...If humanity is to progress, Gandhi is inescapable. He lived, thought, acted, and inspired by the vision of humanity evolving toward a world of peace and harmony...' These words capture the very spirit of the Gandhian methods that surround on seeing Truthfulness through Ahimsa, which could only be achieved when we start to think, act, and live in such a manner.

Non-violence as a method of inter-cultural dialogue and working together

Human societies are characteristically heterogeneous all over the world. It is diversities that make this world so wonderful and exciting and this diversity is always unique and distinctive. Diversities, which were considered as rich repository of collective human enterprise, are facing challenges in the contemporary period with increasing globalization and more than that economic liberalization. Whereas economic liberalization remains a debatable issue, globalization is something that is not new to human societies. We know Greeks and Romans traditions, Indo-Iranian traditions, and other Afro-Asiatic traditions, which have contributed positively to the world knowledge and human growth. This assertion is without ignoring their illeffects but I will not dwell upon on those reminding myself to what Gandhi told us: to see qualities and strengths rather than faults and weakness even in your so-called perceived enemy. This simple reminder has acquired new relevance in the changed global scenario. We are attuned to view human societies largely in the binaries of 'we' versus 'they' and this pose a serious problematic to

the very understanding of human being and their diverse cultures and traditions. The moment we fall trap to this binary, we blur our vision and tend to become 'value-based and judgmental' rather than moving towards cherishing cultural relativism and celebrating cultural diversities and heterogeneities. Moreover, these binary limits our intellectual faculty and restricts us to highlight 'our own' greatness without acknowledging 'others' and sometimes, devaluing 'others' as well. This is a dangerous tendency and must be fully understood if we are concerned about resolving growing disharmony among different rich and unique cultures in the world. The debates like 'clashes of civilizations' and 'end of history' are retrogressive and have been challenged, nonetheless, over-arching norms of globalization are largely becoming monotonous and normative; either that of the North-induced or challenges that have been South-induced.

The root question that must be asked is that why do we not want or cherish cultural diversities and human heterogeneities? Why do we perceive it a 'clash of civilizations' rather than not as coherence of civilizations? Why can not we achieve this coherence? Just imagine a world with monotonous cultures and ways of living and the entire world would become a boring place to live. It is like imaging that the entire world becomes blue and there are not colours on the horizons: no green, no red, no scarlet or none else. Just imagine that there is always sun light all the time and there is not moon or there is only ocean in the world with no lakes, rivers, snow, mountains, and deserts and so on. This is not only boring imagination but also a dangerous tendency when applied to the human societies. Varsity and diversity are essentials of human survival and creativity and must not be diluted for becoming one.

When Gandhi emphasized on multi-cultural commune living, he was encouraging to celebrate diversities and varieties of human life. His Ashrams in Phoenix and Sevagram were characterized by multi-religious, multi-cultural and multi-lingual communities from all over the world. The basic idea is to cherish heterogeneities with common vision and together without 'devaluing' others enjoying it collectively. This is something that could be termed as many with together. This points out for mutual respect and tolerance for each other and engaging everyone in constructive dialogue for human excellence and perfection. It is an unfortunate irony that despite propagation of mutual respect and tolerance

in all cultures and beliefs, there are growing incidents of violence and social disharmony. This reflects on superficiality of our lives and times that we do not bother to pay attention to the original ideas from our cultures and beliefs rather drive away with deviations and manipulations. Simultaneously, this highlights spiritual isolation from our own unique traditions and cultures that we have been getting isolated and getting trapped into bigotries and myopic vision.

What is the way out from such precarious situation? One underline characteristic of globalization is that of inter-cultural dialogues that leads to coherence rather than conflicts. If we accept and acknowledge diversities and heterogeneities of human civilizations and tend to cherish by way of flourishing it collectively, then our next course of inquiry would on its mechanisms. Why is it so that we need inter-cultural dialogues? Simple answer to such important question would be that human survival is always interdependent and it excels with inter-learning. Human knowledge is commonly shared to enable everyone and each society to excel. Though, nation-state discourse has limited our vision to a geographical territory; human survival and destiny are common. Common are also its ways of struggles and methods to cope with challenges to overcome hunger, deprivation, and poverty. Common are also desires for a dignified human life and social harmony. Peace remains universally cherished goal of human enterprise even during the darkest hour of violence and bloodshed. Peace, growth, and dignity are permanent features of humankind and intercultural dialogues are always needed for excelling these principles and universalizing them. It is an undeniable fact that these goals are not completely and equally achieved all over the world. There are inequalities, deprivation, violation of human dignity and attacks on people's rights, particularly for a dignified human existence. At the same time, it has been observed that all cultures have invaluable number of rich traditions and ways that, if properly adopted and practiced, these could lead to an amicable solution to human miseries. It is because of this universal urge for peace, growth, and dignity that we need inter-cultural dialogues and its best mechanisms could be found only in the Gandhian ways of Truthfulness and Ahimsa. When each culture aspires to be seeker of Truth, then Ahimsa becomes an integral part of this endeavour. The best examples of such inter-cultural dia-

logues are seen in the Ashram life that Gandhi practiced both in South Africa and India. These were not something like a reform house but laboratories for inter-cultural communal living: mutually interdependent and mutually self-reliant. Mutual self-reliance is another component of inter-cultural dialogue that needs to be properly understood. It is as important and integral as Satya and Ahimsa. It is a feeling of togetherness like I can not sleep happily if my neighbour is hungry or victim of injustice. It is empathetic that motivates me to do action: action to end this kind of injustice; action to wake up and act upon; action to lend a helping hand, if I can, or seek for more helping hands to address these issues at the root-cause to mitigate those. It is a kind of bridging the gap and making people to people bridge for common struggles and urge for dignity.

Therefore, inter-cultural dialogue that aims at excelling human capabilities, creates enabling environment for inclusive growth and ensures human dignity to one and all, could be achieved only through non-violent mechanisms. It begins with trust that recognises uniqueness and distinctiveness of each culture; moves to share common vision and knowledge and takes us to untiring efforts of Truth seeking through Ahimsa and self-reliance. This approach can not only provide viable solutions for various conflicts in the world, which are predominately based on unfounded doubts and misperceptions, but also give us insights for constructive reconstruction of those societies, which were at the receiving end of violence and war.

By way of conclusion

There were many other issues and curiosities on Gandhi in general and non-violence as methods in particular. I could sense an urgent desire to practice non-violence methods across the world, especially among the youth. They are so excited with the idea of disciplined life style and conflict resolution rather than its management. In this highly corporate global society, which is focussing on management more than its resolution, people find non-violent methods as feasible solution to address their issues. There is also strong desire to organise inter-learning trainings on these methods and we must explore all possibilities to provide them this supports in a very systematic manner.

Gandhi as a personality become global during his own lifetime but his methods need to get globalized and practised now all over the world. There is a felt need for this globalization and people are ready to experiment with non-violence. They need direction and guidance in fully democratic, transparent, and accountable manner. This is our collective responsibility and would be a cherished task as the practitioners of Gandhian ways of life.

The Concept of 'Reality' in Kant's Philosophy: An Epistemological Enquiry

Zairu Nisha

PH.D. Assistant Professor,
Ramanujan College,
University of Delhi, Delhi

Introduction

In this paper, I would like to discuss the nature and status of reality in Kant's philosophy within the framework of metaphysics and epistemology. In Kant's philosophy, the status of 'reality' could be understood in terms of categories. He enumerates twelve categories emanating from twelve judgments. The concept of reality is deduced from the affirmative judgment in quality. According to Kant, the entire phenomenal world is known through the above-mentioned categories and what could not be understood through it is unknown and unknowable. Hence, in Kant's philosophy, the noumenon could not be known through these categories because these categories are not applicable to the noumenon. In this way, the possibility, validity and limitation of the categories to the phenomenal world is illustrated. And with the help of the categories, we can achieve knowledge of an object in its true sense. If we attempt to apply these categories of understanding to the noumenon, it leads to the creation of paralogisms and antinomies.

Hence, it could be suggested that, the realm beyond the categories is that of faith and the realm within the categories is that of reason. Therefore, the concept of God, freedom of will and immortality of soul are explained by Kant as three postulates of morality. Thus, the focus of the study will be on the possibility, validity and limitation of the categories of understanding. Accordingly, first I will discuss Kant's status of reality under epistemological framework and then leap on to the metaphysical framework. In the course of analyzing the categories. I shall also explain the historical context of Kant's philosophy in relation to the status of reality and then attempt to explore and examine other related

concepts, namely, sensibility and understanding, transcendental deduction of categories, synthetic apriori judgment, transcendental schema, transcendental synthesis of imagination and transcendental consciousness.

Epistemological Understanding of Reality

In the history of modern western philosophy, there are two schools of knowledge- rationalism and empiricism. Rationalists believe that universal and necessary knowledge can be achieved only through reason and not through senses. Later on, this thought converted into dogmatism due to its individualistic nature, whereas empiricists believe that all knowledge springs from sense perception or experience, so all knowledge is probable. This thought is skeptical in nature, as they do not believe in certainty of knowledge.¹ Kant addressed both the challenges of dogmatism and skepticism in his works. According to him, sensibilities and understanding are the two factors which constitute knowledge. Sensibility is the faculty of intuition and understanding is the faculty of concepts. Through intuition objects are given and through concepts they are thought. Sensibility furnishes the manifold materials which are distributed in haphazard and unintelligible manner, whereas the understanding unifies them and makes them intelligible.

Kant says sensibility and understanding are important for each other. He asserts "Concepts without percepts are empty and percepts without concepts are blind."² Kant remarked about his two philosophical precursors 'Leibnitz' and 'Locke.' "Leibnitz intellectualized appearances, just as Locke sensualized all concepts of the understanding i.e., interpreted them as nothing more than empirical or abstracted concepts of reflection. Instead of seeking in understanding and sensibility, two sources of representations which, while quite different, can supply objectivity valid judgments of things only in conjunction with each other, each of these great philosophers holds to only one of the two, viewing it as in immediate relation to thing in themselves. The other faculty regarded as serving only to confuse or to order the representation which this selected faculty yields."³ Kant, therefore, found the exclusive claims of the rationalist and the empiricist erroneous. He confirms that senses and understanding are equally important for knowledge. **The objects are given to us by means of sensibility**, but it cannot create the object and this is the point where Kant fundamentally differs from any form of subjective idealism. Sensibility refers to a reality which is completely

independent of the perceiving subject. Kant calls it the 'thing-in-itself' which affects our senses and thereby furnishes the materials for our cognition.

Kant, however, differs from the empiricists on the ground that, "...though all our knowledge begins with experience, it does not follow that it all arises out of experience."⁴ He is not provoked by the empiricist approaches of *Locke* and *Hume*, but by their attempt to overestimate sensibility and to refute the general ideas. In reference to the general ideas, *Locke* says, "[they] are the inventions and creatures of the understanding, made by it for its own use, and concern only signs... When therefore we quit particulars, the generals that rest are only the creatures of our own making..."⁵ Similarly, *Hume* says, "... all general ideas are nothing but particular ones annexed to a certain term...",⁶ and whatever appears to be necessary in impressions and ideas can be accounted for by the laws of association based on customary transitions, habits etc. This conclusion of the empiricist investigation confines human cognition within the limits of 'the given', within the existing order of things and events, and eliminates universality and necessity which put human cognition on secure grounds. Such an attempt of attributing general ideas to the forces of customary transitions, habits, etc. is, for Kant, tantamount to the denial of the 'a priori' activity of human mind. Kant says, "All our knowledge starts with the sense, proceeds from there to understanding and ends with reason beyond which there is no higher faculty to be found in us for elaborating the matter of intuition and bringing it into the highest unity of thought."⁷ This definition is sufficient to resolve the dispute between rationalism and empiricism and reconcile them. While Kant appreciates the claim of the empiricists that all knowledge precedes from sensation but, at the same time, he rejects their claim that all our knowledge is confined within the sphere of sensibility. According to Kant, knowledge derived from sensations is obscure. To order them and make them meaningful, concepts are required, which they have their origin not from sensations but from understanding. So here the claim of the rationalist is justified that there are certain concepts which doesn't originate from sensations.

Descartes underestimates the contribution of sensation to knowledge by saying that the knowledge derived through them is confused and overestimates the role of reason at the faculty of clear and distinct

knowledge. The famous dictum of Descartes is, "*I think, therefore I am*". From this, it follows that the knowledge of an object is due to mind. Contrary to this, Kant maintains that thoughts or categories cannot produce object; they can only simply determine the nature of the objects which is conveyed through sensation. He says, "The categories cannot of themselves give us any knowledge...that they come to have real significance is due to the fact that they are brought to bear upon empirical intuitions, and have to be employed in this manner, since otherwise proper knowledge of sense given would remain impossibility."⁸ Kant, therefore, sets out to prove that human mind possesses certain concepts of organization which are the basis of the origin of human cognition. He formulates that there are certain 'forms' in which sensibility is posited in order. Those forms themselves cannot be derived from sensibility and must therefore be 'apriori'.

In *Critique of Pure Reason* entitled as 'Transcendental Aesthetic', Kant discusses space and time as forms of intuition under two heads: Metaphysical and Transcendental. In former exposition, he tries to show that space and time are apriori and they cannot be derived from sensibility. In the latter, he states that though space and time cannot be derived from sensibility, yet every manifold of sensibility has to be received in the form of space and time. He regards space and time as unitaryone, because every event is spatial and temporal.⁹ He, however, denies the concepts of absolute space and absolute time independent of perceiving mind as held by Newton and Leibnitz. Kant believes that space and time are in nosenseindependent of the perceiver and, "...if the subject, or even only the subjective constitution of senses in general, be removed, the whole constitution and all the relations of objects in space and time, nay, space and time themselves would vanish."¹⁰ Space and time are, for Kant, always mind dependent.

Kant uses a term 'Transcendentally ideal' for space and time which means they are not independent realities and cannot be applied to things-in-itself."¹¹ He says, "...we can indeed say that space comprehends all things that appear to us as external, but not all things in themselves by whatever subject they are intuited...we deny to time all claims of absolute reality; that is to say, we deny that it belongs to things absolutely, as their condition or property, independently of any reference to the form of our sensible intuition; properties that belong to things in themselves

can never be given to us through the senses.¹² At the same time, for Kant, space and time are 'empirically real' because every manifold of sensibility has to be received in the form of space and time. For Kant, sensibility which is posited and ordered in the form of space and time becomes the object of knowledge. It is completely independent of thought, essentially independent of the synthesizing operations of human mind. These objects might indeed constitute intuition without thought, but not knowledge; and consequently, it would be as good as nothing for us, because we could not have any possible knowledge of such appearances.

The appearances which are posited and ordered in space and time are called blind and chaotic. In order to give meaning to them, it is required to determine them under one or more of the categories of understanding. Against the empiricists, Kant tries to show that universality and necessity are more than the products of sensible intuitions. In other words, universality and necessity are applicable to the sensible intuitions without arising from them. And Kant tries to establish this point in the transcendental deduction of categories of understanding. Through these transcendental conditions of understanding, he seeks to satisfy its thrust to systematic unity of the materials given in sensibility. Categories, for Kant, mean pure concepts of synthesis that the understanding contains within itself a priori. He deduces twelve categories of understanding from the corresponding judgments. Under the head quantity, the judgments are universal, particular or singular; and the categories deduced from those judgments are unity, totality and plurality. The concept of reality, negation and limitation are from the judgments affirmative, negative and infinite. Under the relation and modality, the judgments are categorical, hypothetical and disjunctive; and problematic, assertion and necessary. Kant deduces the concepts from each of these judgments. They are substance, cause-effect, reciprocity or action-reaction; and possibility-impossibility, existence-non-existence, necessity-contingency respectively.

According to Kant, the categories are the original, pure concepts of synthesis that the understanding contains within itself a priori. But these a priori concepts have nothing to do with the way objects are given to us. The conformity of objects given in sensible intuition with the categories is possible only if there is something common to both of them. Kant says "obviously there must be some third thing which is homoge-

neous on the one hand with category, and on the other hand with the appearance, and which thus makes the application of the former to the latter possible. This mediating representation must be pure, that is, void of all empirical content, and yet, at the same time, it must be, in one respect, intellectual, and, in another, be sensible. Such a representation is Transcendental Schema."¹³ And "since time is both sensible and apriori, it has something in common both with the sensible manifold and with the pure category and, therefore, enables this mediation to be effected."

¹⁴ 'Time' as a transcendental schema connects the categories of understanding to the manifolds of sensibility which makes our knowledge universal and necessary.

The transcendental schema of the categories of quantity -unity, plurality and totality - is called 'number'. This is so, because an object which is given in perception is quantity only if it can be measured. Measurement implies the addition of units which is necessarily a success in time. The categories of quality (reality, negation and limitation) is "degree of intensity", which means that every manifold of sensibility is capable of increasing and decreasing in intensity and this is a succession in time. As regards, the categories of relation, the schema of the substance is 'permanence of the real in time' that of causality is the succession of the manifold, in so far as that succession is subject to a rule, that of community is the co-existence' according to a universal rule of the other.

And, at the last, the categories of modality are the schema of possibility is the possibility in the time and that of impossibility is no possibility in time, the schema of existence is existence in time, the schema of non-existence is no existence in time, the schema of necessity is being an object at all time and that of contingency is being an object at no time.¹⁵ Thus, we can say that the categories constitute the apriori basis of all our knowledge. And the knowledge which comes out is called synthetic apriori.¹⁶

According to Kant, all judgment in which the relation of the subject to the predicate is thought. This relation is possible in two ways:

- Either the predicate is implied in the subject
- Or the predicate is not implied in the subject

In the former case, the judgment is called analytic and in the latter case, it is called synthetic. As in the example, "All bodies are ex-

tended," the predicate 'extended' is implied in the subject 'bodies'. Hence, here the judgment is analytic. But in the judgment "all bodies are heavy" the predicate 'heavy' is something quite different from anything that can be thought in the mere concept of body in general. So, here, the judgment is synthetic.

Kant admits that the criteria of universality and necessity must be found in analytic judgment; they cannot be derived from sensibility. Whereas, synthetic judgments are contingent and probable and they derived from sensibility. Apriori judgments may not be analytic because the predicate may not be implied in the subject. Kant explains apriori judgment by giving an example 'every event must have a cause,' here the predicate 'cause' does not imply in the subject 'event'. So, it is not analytical judgment, though the criteria of universality and necessity are present.

Kant considers synthetic judgments because the predicate indicates something more than the subject, and the categories of understanding are apriori because they are not derived from sensibility, and they express universality and necessity. With the combination of the above two criteria, we get a synthetic apriori judgment. Kant believes the knowledge of the thing-in-itself is beyond the reach of categories of understanding. Though, the thing-in-itself is the ground and the cause of appearances, and exists independently, yet neither the category of cause nor existence nor any other category can appreciate it. Here, Kant draws a distinction between 'knowing' and 'thinking' and says, "...though we cannot know these objects as things in themselves, we must yet be in a position at least to think them as things-in-themselves."¹⁷ In this manner, AC Ewing explains, "we do not know anything about things-in-themselves, but we can do what might be described as thinking them in a sort of way, and his assertion of their unknowability is not based on any assumption about their nature but on the mere absence of those spatial and temporal features which can be presupposed in human knowledge. Again we have no knowledge of them according to the categories, but we can and must use the categories in thinking of them. However, indeterminate and formal this use must inevitably be."¹⁸ Even, Kant uses the term categories in two senses: 1. the pure unschematized categories and 2. the schematized categories. In the former sense, he asserts the possibility of employing them to thing-in-itself and in the latter, he denies the same.

As I have discussed, sensibility and understanding are the two fundamental sources that posited and ordered in space and time, becomes the object of knowledge. Nevertheless, Kant says that only the combination of understanding and sensibility can enable us to know the objects.

The conformity of objects given in sensibilities to the categories of understanding can be appreciated by *asynthesis of imagination*'.¹⁹ "Kant elucidates that, "we entitle the synthesis of the manifold in imagination transcendental, if without distinction of intuitions it is directed exclusively to the apriori combination of the manifold; and the unity of this synthesis is called transcendental, if it is represented as apriori necessary in relation to the original unity of apperception. Since this unity of apperception underlies the possibility of the all knowledge, the transcendental unity of the synthesis of imagination is the pure form of all possible knowledge; and by means of it all objects of possible experience must be presented apriori."²⁰ The transcendental synthesis of imagination combines the manifold of sensibility in a single space and time. It is, however, not simply a synthesis of spaces and times but of what fills spaces and times, i.e. the material reality given to sensibility under the forms as spaces and times. It is, therefore, due to the transcendental synthesis of imagination that every object must be said to be possible, actual and necessary. However, the transcendental synthesis of imagination is not the ultimate faculty. But it is the '*transcendental consciousness*'²¹ which provides the ultimate unity between sensibility and understanding. Kant says, "The transcendental unity of appreciation relates to the pure synthesis of imagination as an apriori condition of the possibility of all combination of the manifold in knowledge."²²

The transcendental consciousness is the ultimate subject of knowledge the knower, and this is central to Kant's much celebrated '*Copernican Hypothesis*'. This transcendental consciousness is the medium of universality and necessity in our experience. The common structure of the soul is '*transcendental unity of self-consciousness*'. It consists of the forms of intuition and forms of understanding, which are not static forms, but forms of operation that exist only in the act of apprehending and comprehending sensibility. The forms of intuition synthesize the manifold of sensibility into spatiotemporal order. By virtue of the categories, the results of the spatiotemporal order are brought to universal and necessary relations of cause and effect, substance, reciprocity, and so on.

And this entire complex is unified in the transcendental apperception which relates all experience to the 'thinking ego', thereby giving the experience the continuity of being 'my experience'. It is the highest synthesis and the awareness of an 'I think' which accompanies every representation. Kant says, "it must be possible for the 'I think' to accompany all my representation; for otherwise something would be represented in me which could not be thought at all and that is equivalent to saying that the representation would be impossible, or least would be nothing to me."²³ The 'I Think' can be regarded as continuous, active and present in the series of representations, only if they are given in a unity with one another through it.

The transcendental consciousness is the logical presupposition of all knowledge and it is the final condition of every act of knowledge. It is "the vehicle of all concepts and is itself transcendental."²⁴ But the transcendental consciousness can never be given in sensibility. And if the categories of understanding are applied to it, there arise paralogisms, it means irrelevant illogical conclusion. The judgment 'I think' contains no knowledge of the 'I'. The fallacies arise when certain conclusions are drawn from 'I think', namely, 1.that the soul is substance, 2.that it is simple, 3.that is a person, and 4.that is in relation to possible object in space.

Kant's fundamental conflict behind Copernican hypothesis has a double significance. Against rationalism, he claims that it is not God but the transcendental consciousness that is responsible for the unity of experience. And against empiricism, he argues that mind has not to conform to objects, rather objects have to conform to mind. In contrast of rationalist's theocentric view and empiricist's cosmo-centric view, Kant establishes an ego-centric view.

From the above theory of knowledge, Kant discovered its possibility, validity and limits of knowledge which has attained a very prominent place in the epistemological inquiries. The main contention behind Kant's Copernican revolution in the sphere of epistemology is he places man at the center of epistemology and asks "what must the world of knowledge be in order for us to know it?"²⁵ Thus, we can say that in Kant's epistemology, reality is a category through which we can know the phenomenal world, but these categories are not applicable in the sphere of noumenon. In the next part of the chapter, I will discuss the nature and

status of reality as noumenon and phenomenon within the ontological/metaphysical framework.

Reality as Metaphysical Idea

Thus, the antinomies of rational cosmology (four antinomies are: finite and infinite, simple and complex, conditional and unconditioned, and freedom and causation) and the argument of rational theology (the ontological, cosmological and psycho-theological proofs of the existence of God) are such questions which reason can neither answer nor can it negate them. There are the areas where knowledge cannot penetrate and left from faith and morality. These areas are realms of rational psychology, rational cosmology and rational theology. we can say that in ontological/metaphysical framework Kant explains reality through the concept of noumenon and phenomenon. The concept of noumenon constitutes the spiritual aspect of his ontology, whereas the concept of phenomenon represents the sphere of actual and scientific knowledge. Kant accepts that human knowledge is confined and determined by the categories. But human knowledge can never enter into the realm of noumenon because they cannot be cognized by sensible intuitions. Thus, Kant demarcates the cognition into what is cognizable in judgments and what is incognizable. On the ground of what is cognizable and what is incognizable, the epistemological problems arise. He expresses those problems in terms of possibility, validity and limitation of human cognition. His enquiry of epistemology is based on his concepts of categories, space and time which constitute the foundations of human knowledge.

Conclusion:

In summing up, it can be said that in Kant's philosophy, reality can be understood within the framework of epistemology and metaphysics. In epistemology, he accepts the concept of reality as a category under affirmative judgment through which we proceed towards the knowledge of phenomenon. In the realm of metaphysics, reality can be seen a noumenon which is beyond the category of understanding and their phenomenal domain only can be known through rational thinking. Although Kant himself never used the term reality for noumenon, the way he has explained it validates the traditional definition of reality. In this way, the concept of reality is a significant stepping stone in philosophy and Kant's reflection on it is a great contribution in the world of philosophy.

Reference

- 1 Brinkmann, Ediklaus, *German Idealism*, London, Routledge, 2001, p.37.
- 2 Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason (CPR)*, trans.by N.K.Smith, London, The Macmillan Press Ltd., 1973, p.50.
- 3 *Ibid.*, p.283.
- 4 *Ibid.*, p.289.
- 5 *Ibid.*, pp. 271-2.
- 6 *Ibid.*, p.413.
- 7 *Ibid.*, p.283.
- 8 Koner, S., *Kant*, London, Penguin Books, 1960, p.94.
- 9 Singh, R.P., *Critical Examination of Immanuel Kant's Philosophy*, New Delhi, Intellectual Pub., 1987, p.38.
- 10 Kant, I., *Critique of Pure Reason*, trans.by N.K. Smith, London, Macmillan Press Ltd., 1973, p. 82.
- 11 William, R. Schroeder, *Continental Philosophy*, Australia, Black Well Pub., 2004, p.83.
- 12 Kant, I., *Critique of Pure Reason*, trans.by N.K. Smith, London: The Macmillan Press Ltd., 1973, p.123.
- 13 Cassires, H.W., *Kant's First Critique- An Appraisal of the Permanent Significance of Kant's critique of Pure Reason*, London, George Allen & Uawin Ltd, 1968, pp. 89-98.
- 14 Ewing, A.C., *A Short Commentary to Pure Reason*, London, University of Chicago Press Ltd., 1970, p.145.
- 15 Kant, I., *Critique of Pure Reason*, London, G.Bell and Sons, Ltd, 1985, p. 83.
- 16 Ewing, A.C., *A Short Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, London, The University of Chicago Press, 1970, p.145.
- 17 Kant, I., *Critique of Pure Reason*, London, G. Bell and Sons, Ltd., 1985, p.147.
- 18 Ewing, A.C., *A Short Commentary to Kant's Critique of Pure*

Reason, London, The University of Chicago Press 1970, p.143.

¹⁹ Ibid., p.188.

²⁰ Kant, I., *Critique of Pure Reason*, London, G.Bell and Sons, Ltd, 1985, p.143.

²¹ Ibid., p.144.

²² Ibid., p.148.

²³ Kant, I., *Critique of Pure Reason*, trans.by N.K.Smith, London, The Macmillan Press Ltd., 1973, p.152-53.

²⁴ Ibid ., p. 156.

²⁵ Singh, R.P., *Kant and Hegel: Methodology, Ontology, Epistemology. Dialectic and Ought*, New Delhi, Galaxy Publications, 1990, p.23.

Geo-cultural Identity of Integral Humanism

Dr. Ved Prakash Upadhyay
Department of political Science
S.P.M College, Prayagraj,
University of Allahabad.

Philosophy of Integral Humanism represents the political philosophy of modern India (Bharat). What we call Indian culture today, is in a way, rainbow of cultures, i.e., a blend of several cultures. All of them are founded on one spiritual reality that is inherent in diversities. Integral Humanism is the perennial spiritual and political culture of India. It reflects the combination of the geo-cultural ideals which include philosophy of practical Vedanta of Swami Vivekanand, revolutionary philosophy of sankaracharya, Arthashastra of Kautilya, Mahatma Buddha, Mahaveer, Sikhism, Ghandhi ,Tagore and Veersavarkar.

There are differences among idcals of above mentioned thinkers, but Pt. Deen Dayal has tried to combine these diversities on the ground of geo-cultural identities and spiritualism. He has emphasised on geocultural identities among various cultures and methods of worships. Todays globalising society have adopted several customs, beliefs, arts, music, architectures, pantheon, dress codes, dances, languages etc. Indeed globalisation is an economic concept which leads to competition among multinationals and corporate sectors for profits. It also paves way to marketing and commercialisation that is related to competition for profits. Contrary to this, political philosophy of Integral Humanism leads to the idea of *Vasudhaiva kutumbakam* that is based on mutual love, cooperation and respect for others.

Key words

Dharma, Chiti, Virat, Samasti, Vyasti, Dialectic, Social-Contract.

1

The globalising society must realize that without mutual love and cooperation among people and different communities, enhancement in production of various commodities cannot lead to peace and harmony

in the world. Indeed, if increasement in production is being made for those who have already enough, it would lead to meaningless efforts. The use of science and technology for economic profits, development and growth for well being of those who are already prosperous, It would lead to economic- disparity, social unrest, poverty and unemployment or underemployment, The ideal of integrated humanism would be to treat the whole world as a global family, but not as a global market. The idea of Vasudhiv kutumbkam is based on the monistic metaphysics of Vedanta.¹

According to *Deen Dayal*² ji the progress of an individual is incomplete without the progress of society, nation, state and world. This is why Pt. Decen Dayal has defined nationalism in terms of **vyasti** (individual), **samasti** (collective will) and **parmesti**. Thus Integrated Humanism paves way to not only striving for ones own progress, prosperity and happiness, but also for welfare of others, society and happiness of all. In this regard, the notion of chiti has a paramount significance. It is the essence and nature of a nation, i.e., chiti is the very soul of a nation (like India). *Chiti* is manifested in the shape of *Dharma* that is sovereign in place of state and society. In this way the sovereignty of Indian culture and nation lies in *Dharma* and Dharma is the very essence (soul) of Indian society.

The term '*Dharma*'³ has not been used in the sense of religion or way of worship and sacrifice in Indian literature. It has been used in the sense of the *code of conduct based* on universalized impulse. It holds individual, society and universe altogether and has been treated as the axis of universe as a whole. Sometimes it has been used in the sense *Rit*, i.e., the moral-order of the universe and therein gods are addressed as custodian of Rit (***Ritasya Gopa***) and the **Lord Vishnu** has been treated as the chairperson and the supreme custodian of Dharma in Mahabharat.⁴ There are various aspects, characteristics and forms of Dharma which have been explained in several classical scriptures, epics and literature.'

According to Integral Humanism Dharma is the very essence of nation and there is no place of secularism in human society in the sense '*Dharma-Nirpakshata*'. Indeed, Dharma has been treated as spirit of nation. Thus geo-cultural nationalism cannot be conceived in the absence of Dharma.⁵ The society devoid of Dharma would be a barbarian, uncivilized, immoral and below dignity. Besides Dharma, Artha and kama and

the ultimate goal of human life would be moksha or salvation that is the summum bonum (the highest good) and *Bonam consomatum* (the complete good) of life and eternal bliss. Since the progress of an individual is incomplete without progress of society, the geo-cultural nationalism advocates the significance of *parmeshthi* and *Virat*, besides the importance of individual (*vyasti*).⁶ Thus both individual and society are tied up in *Virat*, that is the organic whole. *Virat* (organism) is inherent in both *vyasti* (individual) and *samasthi* (collective will). He points out that the reality is spiritual and pervading the universe. This theory is comparable to Hegel's absolute idealism who advocates identity in difference as the very nature of reality. According to Hegel all diversities are intrinsically connected with one another as well as with the organism. Hegel propounds dialectical method of evolution which proceeds through triadic law. He adopted the method of thesis, anti-thesis and synthesis that is based on the concept of negation or opposition which is the backbone of Hegelian dialectic. In Hegel's view, process of evolution takes place through law of negation or opposition. Contrary to this according to Deendayal the society is arranged into a structure of four classes based on division of labour. The Brahmins (intellectual class and custodian of the morality in society), the ruling and warrior class (*kshatriyas*), the business and agrarian class (*vaishyas*) and services class (*shudras*) are complementary to one another. These classifications were made on the basis of division of labour and specialisation of professional skills. These classes are not opposed to one another. There is neither the need of class-struggle, nor clash of civilizations. They are founded on mutual love and cooperation in place of opposition and negation of others.⁷

Integral humanism has made a distinction between state and nation. Deendayal has refuted the **social contract theory** advocated by western thinkers like Locke, Hobbes and Rousseau. The doctrine of social contract can not be applied to the origin of geo-cultural society and nation. No nation is created on basis of social contract, rather it is self-caused (*Svayambhu*). However, states, commercial guilds, firms, clubs etc. may be based on contractual, agreement, and by laws, but nation (*Rashtra*) can not emerge by contract or by laws. The nation needs geo-cultural identities and perennial currents of some healthy customs and traditions.⁸ Indian **Sanatana Sanskriti** and some of our natural gifts like rivers, lakes, mountains, pious pilgrimage places like Ajodhya, Mathura, Kashi, Prayagraj, Badrinath dham, Dwarika, Jagannath puri, great souls,

Setubandh Rameshwaram, great souls like Ram, Krishan, Buddha, Mahaveer, Ram krishan paramhans, Vivekanand, Kalidas, Ramayan Mahabharat, concept of Ramraj, Tulsi and many more, saints, seers, poets, social reformers and over all our mother land are geo-cultural forces and factors to create patriotism and love for nation.

2

In the long span of history, there have been several stages of development and decay, several changes were made and hence our ethos and cultures could not be identified in a definite organized form. However, diversities and differences were on circumference and surface, but not in the centre. We can trace the main stream of India in its spirituality that is a dominating force flowing in all pluralities. The famous verse of Rig-vedas has manifested the essence of Indian culture - **The Reality is one but it is spoken in various names and dimensions (Ekam Sat Viprah Bahudha Vadanti).**⁹

Deendayal has made an attempt to include ideals and values of Buddhism, Jainism, Sikhism and other cultural values of Indian origin under integrated humanism. His purpose was to establish integrated humanism as the representative political philosophy of modern India. It is a geo-cultural identity of being Indian or Bhartiya. Who ever was associated with this cultural identity of patriotism (like Rahim and Raskhan) became the constituent of this Virat organism without any consideration of caste, creed and religion. Thus integral humanism leads to all inclusive political philosophy of modern India.

Integral humanism advocated the sovereignty of Dharma that is the axis to support and sustain society, state and individual. Dharma includes both progress of material as well as spiritual aspects of life. Under the notion of dharm (morality), artha (wealth) and kama (desire of mundane achievements) are included in the Indian value system. Other values lead to peace and harmony under the control of dharm. The dominance of Arth or wealth and materialistic progress would cause imbalance, disharmony, disorder and unrest in the socio-political spheres of life. This is why other values are required to be governed and controlled by dharm that is the core of Indian value system. In this regard Deendayal has mentioned two great personalities, namely, Chandra Gupta Maurya who ruled and saved India from foreign invaders and worked under the able

guidance and supervision of Acharya Kautilya. The second one was Acharya Sankara, the great philosopher and monk who discarded the socio-religious dogmas and rituals. He participated in the funeral of his dead mother. The former (Chandragupta) was the symbolic of material progress and power (Abhiudaya), whereas the latter (Sankara) was symbolic of the highest good (sreyas). Thus there is a synthesis of both material and moral achievements in geo-cultural nationalism. According to Deendayal there are three goddesses of powers, namely, Mother Saraswati, the power of knowledge, Durga, the power of action and Lakshmi Devi, the power of wealth. All the three powers, i.e., knowledge, action / energy and wealth are basic needs of India. Similarly *Parasurama* is the combination of spiritual power and power of force and punishment. Thus there has been made a harmony and synthesis between material achievements and spirituality in the political philosophy of integrated humanism (**Ekatmavada**).¹⁰

With the above discussion it is apparent that integral humanism has been treated as the representative socio-political philosophy of modern India. The western Marxist political thought crushed the individual freedom for the cause of equality and defined everything in terms of economic factors. Similarly the racial nationalism of Adolf Hitler and Mussolini disturbed the world peace and crushed human rights during the second world war. In comparison to European nationalism, Marxism and western democracy, the integral humanism is claimed as a balanced political thought which is blend of both material achievements and spiritual dimensions of society. From this point of view a human being is not conceived and confined to mind and body only, i.e., limited to the material aspects of life, rather it is a balanced amalgamation of mind, body, heart and soul. The ideal of integral humanism would be to bring entire humanity under the banner of one big global family. This leads to the ideal of *vasudhaiva kutumbakam* based on love and cooperation. Thus the mission of integral humanism would be to establish peace and harmony in place of class-struggle and clash of civilizations. It would be the logical presupposition of a peacefully and healthy existence of globalizing society on the earth.

Notes and References

1. Samdarshan, vol.xxvii (37) philosophy department, (Eds) Dwivedi D.N. and Pandey Rishikant, Pp.1-7
2. Upadhyay Deendayal, Integral Humanism, Four Lectures, Bombay (1965), Lecture 3.
3. Hyriyanna, M: The Conception of Indian Values, Kavyalaya Publishers, Mysore (1975), (See also Hindi Translation, Gobardhan Bhatta, Rajkamal Prakashan, New Delhi (1987 reprint).
4. Mahabharat, Anusashan Parva, Visnu Sahasranama, Verse. 28
See also, Nikam, N.A., Some concepts of Indian culture, Indian Institute of Advanced Study Shimla, (1967), Chapter II, Pp 25-27.
5. Dwivedi, Sanjaya (Ed.), Bhartiyata Ka Samcharak, Pt. Deendayal, Wisdom Publications, Delhi (2015), Pp 266-318.
6. op.cit
7. Upadhyay, Hari Shankar, Gandhivad ke Mool Svar, Rishikul Prakashan, Prayagraj, (2020), Pp 124, Pp 170-173.
8. op.cit, Dwivedi Sanjay.
9. Rig veda, I\ 164\ 46.
10. op.cit. Sanjay Dwivedi.

"UNDERSTANDING THE TRACES OF CHITI"

Dr. Diksha Shukla

Lucknow University, Lucknow

Abstract

The present paper includes traces of Chit from the very beginning of the ancient scriptures to its particular use as Chiti by Deendayal Upadhyaya. In these scriptures, the term 'Chit' is used in various senses. Somewhere, 'chit' is used as consciousness, in another place as soul, mind, etc. One of the major examples is Advaita Vedanta which describes Brahman as Saccidananda i.e. Sat, Chit, and Ananda which are three attributes of Brahman. Here, Chit is used in the sense of 'Absolute Existence/Consciousness'. Moreover, Aurobindo also termed Brahman as Saccidananda. Therefore, different interpretations of chit are found in several Upanishads. Also, the same interpretation was given by diverse schools of Indian Philosophy and Philosophers. So far, the discourse is being gone on the term 'Chit' but as far as the term 'Chiti' is concerned it was first introduced by Deendayal Upadhyaya. He referred to Chiti as the soul of the Nation since Nation is a living entity having a soul.

Key terms : Chit, Chiti, Saccidananda, Sat, Ananda, Mahat

Introduction :

The word chit is a Sanskrit term that means 'consciousness'. In the Upanishads, it is referred to as '*Drshta*' or the seer. It is the sense that makes all the other sense experiences possible. Chit is the one part that forms the '*Saccidananda*', which is the nature of the Absolute according to our Vedic scriptures. As per the Sankhya Philosophy, the first tattva which is the root of manifestation is *mahat*, or the great principle. In *ahamkara*, there is individual consciousness. Sometimes, citta has been considered as the first product of *Prakriti*, with its triple characteristics of, first *buddhi* or discrimination, second *ahamkara* or self-sense, and *manas* or mind the third one. Different Upanishads and philosophies pro-

pose a distinct description of *citta* for example The *Aitareya Upanishad* accepts the chit in the form of consciousness and asserts that it is the chit or consciousness which is the foundation of the whole universe and sustains it.

In the Yogic philosophy, the term *Chiti Shakti* has been used which means the power of Universal consciousness or 'energy of understanding'. According to the *Yogic* philosophy, the whole universe is the result of the play of *Chiti Shakti*. *Chiti Shakti* is the energy that manifests itself from its own free will into everything in experience. *Chiti Shakti* is a combination of two Sanskrit terms; *Chiti* referred to the power of Universal Consciousness' or simply 'consciousness' in general and *Shakti* which is divine feminine energy. *Chiti* is also considered God's creative aspect, radiant and that which creates the whole world. *Chiti* is a Sanskrit term and it broadly means Universal consciousness. It forms the core of the philosophy of Integral Humanism of Deendayal Upadhyaya who considered *Chiti* as the soul of the Nation.

Problem Statement :

Earlier, the different traces of 'Chit' are found in the ancient scriptures like Vedas, Upanishads, and Various schools of Indian Philosophy. Later, it was termed '*Chiti*' by Deendayal Upadhyaya. In the present study, it is to be found that the term '*Chit*' as consciousness / soul / mind of the human being is distinct from the term '*Chiti*' as a Nation's soul / consciousness / essence particularly used by Deendayal Upadhyaya in his four lectures on Integral Humanism at Bombay in 1965. Therefore, in this discussion it is to be examined, how far '*Chit*' as consciousness is different from '*Chiti*' as soul of the Nation of Deendayal Upadhyaya.

Chit versus Chiti :

Radhakrishnan in his book '*The Principal of Upanishads*' elucidated the Samkhya philosophy and explicitly explained it in his terms, and said, The first tattva is the root of manifestation, called mahat or the great principle. In ahamkara we find individual consciousness which proceeds from the intellectual principle by an individualizing determination. Sometimes, citta is said to be the first product of prakrti, with its triple character of buddhi or discrimination, ahamkara or self-sense, and manas or mind. In his explanation, he regarded citta to be the first cause of the Universe having three attributes buddhi, ahamkara, and manas.

While the traditional Samkhya philosophers consider mahat as the first principle of the universe. However, Radhakrishnan emphasized the importance of the chit and recognized mahat or buddhi as one of its characteristics.

Moreover, the meaning of the term chit has been distinctively used in different Upanishads and it also varies with the different Philosophers. The Aitareya Upanisad asserts that the Universe is founded in consciousness and guided by it, it assumes the reality of the universe and not merely its apparent existence."² Although, sometimes consciousness has been identified with identity i.e. soul, "*The CU (VIII.3.1-3) tells us that a covering of untruth hides from us the ultimate truth even as the surface of the earth hides from us the golden treasure hidden under it.*"³ "*We cannot make a man clean by washing his shirt. A consciousness of the identity of one's soul with the great All-soul is the essence of a truly spiritual life.*"⁴ "Identity is the essence of one's personality or we can say it is the very essence of the existence of an entity. It cannot be separated from the entity, because separation from it may lead to the destruction of the entity.

The first product of the *Prakriti* according to *Samkhya* philosophy is 'mahat' while it is 'chit' according to Yoga philosophy. In the comprehensive sense, it includes intellect, selfconsciousness, and mind. "It is subject to three gunas and undergoes various modifications according to the predominance of the gunas. *It is essentially unconscious, though it becomes conscious by the reflection of the self which abides by it. Citta is really the spectacle of which the self is by reflection the spectator. Citta, as cause, is all-pervading like akasha, and we have as many cittas as there are purusas since each purusa has a citta connected with it. The citta contracts or expands in the various kinds of abodes in the successive life. It appears contracted when it assumes when the purusa assumes an animal body and expanded relatively when it assumes a human body. This contracted or expanded citta is called Karyachitta, which manifests itself in the states of consciousness.*"⁵ "Yoga does not admit a separate subtle body in which the citta is encased. While the *karanachitta* always remains *vibhu* or all-pervading, the *karyachitta* appears contracted or expanded according to the body which it occupies. It is the aim of the Yoga discipline to turn back the *chitta* to its original status of all-pervading *karanachitta*, by the suppression of *rajas* and *tamas*. The

*Yogin acquires omniscience when the all-pervading state of chitta is restored.*⁶ Therefore, as per the Yogins chit is Vibhu or all-pervading and continuously make effort to attain this omniscient state of consciousness.

However, sometimes *chit* is also considered as the mind which is free and independent. *"The chita (or thought) does not relate itself to objects, nor does it allow them to reflect themselves in itself; for objects are unreal and their reflection is not apart from it. (citta). "Mind does not originate, nor do the objects cognized by the mind originate. Those who pretend to recognize their origination of them seem to see only marks in the air."*⁸

The three traits/attributes described by the *Upanishads* and the *Advaita Vedanta* are *Sat*, *Chit* and *Ananda*. According to them, *Brahman* is *Sacchidananda* i.e. He is absolute truth (*sat*), full of consciousness (*chit*), and full of joy or delight (*Ananda*). The sages of the *Upanishads* regarded *Brahma* as the cardinal reality of the Universe. *"The word Brahman means growth, and is suggestive of life, motion and progress, and not death, stillness, or stagnation. The ultimate reality is described as sat, cit, and ananda- existence, consciousness, and bliss."*⁹ The seers of the *Upanishads* try to lead us to this central reality which is absolute truth (*sat*), infinite existence (*cit*), and pure delight (*ananda*).¹⁰ Here, the term *chit* is used in the sense of ultimate consciousness. "Brahman is *"Sat (real), meaning that it is not asat (unreal). It is chit (consciousness), meaning that it is not achit (unconsciousness). It is Ananda (bliss), meaning that it is not the nature of pain (dukkha svarupa). The everlasting being devoid of any deficiency is of the nature of consciousness, chit."*¹¹ This may be referred to as the consciousness of the Universe. Sri Aurobindo too has used the term *Sccidananda* to describe the ultimate reality in those three attributes of *Brahman* each one is equally important, therefore, we can say *chit* plays a very important role in forming the Universe. *"Sri Aurobindo describes reality as Saccidananda. Saccidananda is nothing but a common name for the triune principle of Existence, consciousness force, and bliss."*¹² The term *Chiti* has been particularly used by Deendayal Upadhyaya as the soul of the Nation. According to him, our country has lost its identity due to the invasion of the Britishers and which led to the loss of our essence. Now the question is if someone has lost his essence how will he/she survive? The first job is to help that

country to gain its essence again. Because if the essence is lost the country would perish. The essence has been regarded as the identity of the Nation which should remain intact with it. If the identity will get destroyed the country would lead to its destruction automatically. *Chiti* in this sense has been regarded as the soul of the Nation. Since he regards Nation a living entity. The elaborate discussion on *Chiti* has been done further in the paper.

The Concept of Chiti of Deendayal Upadhaya:

Deendayal Ji in his four lectures on Integral Humanism used the term *Chiti*. In pursuance of him, *Chiti* plays a very important role in forming an Integral society. He regarded *chiti* as the essence or the elemental factor in forming a Nation. It cannot be separated from the Nation like the soul from the physical body. Losing *Chiti* of one Nation means losing its soul or identity, without which nothing can sustain or survive. The promotion of Natural instincts is very important for each and everything to flourish whether it is animate or inanimate. If the natural instincts are suppressed the object starts losing its identity and gets deteriorated and perverted. *"The Nation too, like the individual, becomes prey to numerous ills when its natural instincts are disregarded. The basic cause of the problem facing Bharat is the neglect of its national identity."*¹³ *"Chiti is the National spirit or the natural character of the Nation. The writers of Daishik Shastra are of the opinion that a Nation simply cannot be created artificially, while a State can be so created. Man can create systems, but a Nation is born with a Chiti. The existence of Chiti, its radical spirit, is the same as the existence of Nation. When this inner consciousness of identity or Chiti is weakened, the Nation becomes weak, and with the destruction of Chiti the Nation loses its existence; its flowering is the nation's flowering. Chiti is very raison-d'etre of the Nation. The nation experiences supreme happiness in its all sided life follows this life purpose."*¹⁴

The Nation is an organic living entity. It originated itself naturally, not created by any mechanism artificially. And *Chiti* is regarded as the soul of that living organic entity. Deendayal says *Chiti* is the soul of the Nation. It is the essence of the Nation. In the principal and policies adopted in the Jana Sangha a technical name has been given to the soul of the Nation which is termed *Chiti*. *"According to MacDougal it is the innate nature of a group. Every group of person which is inborn and is*

result of historical circumstances."¹⁵ Deendayal Ji says, "A human being is born with a soul. Human personality, soul and character all are distinct from one another. Personality results from the cumulative effect of all the actions, thoughts and impressions of an individual. But the soul is unaffected by this history. Similarly, national culture is modified and enlarged by historic reasons and circumstances. Culture does include all those things which, by the association, endeavours, and the history of the society, have come to be held as good and commendable, but these are not added on to Chiti. Chiti is fundamental and is central to the nation from its very beginning. Chiti determines the direction in which the nation has to advance culturally. Whatever is in accordance with Chiti is included in culture."¹⁶ Everyone is subjected to the culture, whether it is individual or universal. Culture is essentially a social element. Society unfolds its soul through the Chiti. However, society is like omnipresent Brahman, it has its own individuality which is manifested through the individual. "In the same way, culture is a social quality manifested in innate each individual comprising a society. According to the Hindu thought, Individual and society are inseparable entities. According to the Bharatiya way of thinking, the existence of individual apart from the society is not conceivable."¹⁷

"Culture performs the function of creating an atmosphere in which the individual is not selfish and behaves in a manner which is not anti-social. All human behavior is not based on self-interest. One has to take into account the interest of others as well. The inspiration to adopt such behavior comes to the individual from culture."¹⁸ "It is the job of the culture to bring about harmony between the interests of the society and the individual to ensure that there is no confrontation between the two. The body, mind and senses of man function according to his nature and follow some rules which are called Dharma."¹⁹

Chiti is the yardstick for determining the merits and demerits of each and every action. Whatever action is in accordance with Chiti is approved and allowed to be added to the culture. These things should be promoted and cultivated for the progress and development of the Nation. "Chiti is the touchstone on which each action, each attitude is tested, and determined to be acceptable or otherwise. Chiti is the soul of the nation. It is on the foundation of this Chiti (soul) that a nation arises and becomes strong and virile. And it is this Chiti that is manifested in the

*action of every great man of the nation.*²⁰ And whatever is not in conformity with the Chiti should be avoided, disregarded, discarded, and considered as perversion.

Chiti is the idea of the Nation's soul which plays a very important role in the national reconstruction. There is a common soul in the Individual and society according to Deendayal Upadhyaya. Pursuant to the philosophy of Deendayal Upadhyaya an individual is composed of four elements i.e. body, mind, intellect, and soul. As per Deendayal Upadhyaya a Nation also possesses a soul like an individual. *"The existence of such a soul makes our nation one. This soul of the nation has been termed 'Chiti' by our thinkers. Every nation has its own Chiti; it is this Chiti which is the symbol of nationalism and gives a different identity to the culture of every nation. Literature, art, religion, language are all manifestation of this Chiti. Just as all parts of the body remain joined together because of the existence of Atma (soul), in the same way culture, religion, language etc. are related to this national soul."*²¹ *"An individual is also an instrument in bringing forth the soul of the Nation's Chiti. Thus apart from his own self, an individual also represents his Nation."*²²

Chiti as Dharma:

Dharma resides in our each and every action, it includes the action of our day-to-day life. *Dharma has been woven into the fabric of everyday life. As per Dharma, our fundamental consideration should be our duty and not rights. "Our actions and activities through our daily life are all various duties or dharma - sevaka dharma, pati-dharma, putra-dharma, patni-dharma, swami-dharma (the duties of servant, husband, son, wife etc.). A set of rules, duties, and moral laws forming a satisfying, harmonious social life runs through our everyday life in the form of dharma. It is conducive to our ultimate life-purpose."*²³

According to Deendayal Upadhyaya Dharma is the Supreme. He said Dharma is the law of life, and those laws and principles which bring harmony, peace, progress, development, and balance in society are Dharma. *"The ideals of the Nation constitute Chiti, which is analogous, to the soul of an individual. It requires some effort to comprehend Chiti. The laws that help manifest and maintain Chiti of a Nation are termed Dharma of that Nation. Hence, it is this 'Dharma' that is supreme. Dharma is the repository of the Nation's soul. If Dharma is destroyed, the Nation*

perishes. Anyone who abandons Dharma, betrays the Nation."²⁴ The major characteristic of our country is the expression of its soul and spirit in the form of Chiti. We share a common tradition due to our common Chiti, not because of some kind of benefit. The manifestation of Chiti is itself the proof of its existence.

*Dharma is so comprehensive that it is present in each and every step and aspect of everyone's life. It would be impossible to imagine life devoid of Dharma. Chiti plays a very important role in realizing Dharma. "It is the Chiti that is the criterion of good and bad in national life. Call it what you like, self-realization, Moksha (deliverance) or in effect, the attainment of eternal bliss, but it has been our national goal for ages."*²⁵

Sri Aurobindo has also presented his views on Chiti as Dharma, he says, "This is the natural God-endowed, inborn character of our Chiti. This is the direction of the entire life-stream of Bharat: happiness in the rise of dharma, and gloom when it declines. God has stated the reason for his various avatars (incarnations) in these words: "धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे"²⁶ **(4:8)** *(I take birth in different eras for the establishment of Dharma). On the battlefield of Kurukshetra, Shri Krishna has himself vouched for this. Rama's side is dharma's side; Ravana's of adharma. Pandava's side is of dharma; Kaurava's adharma. Ranapratap and Akbar, Shivaji and Aurangzeb, Tilak-Gandhi and the British represent dharma and adharma respectively. This is the assertion of our national soul-our Chiti. Our Chiti is dharma itself. Pandit Deendayalji's inevitable conclusion drawn from this elucidation of our Chiti is that Hindu Rashtra can live only with Dharma.*²⁷ "Dharma is our Chiti, the inner spirit that pervades all of us."²⁸

Virat as the power of Chiti:

The notion of *Virat Purusa* has been mentioned in the Purusa Sukta of Rigveda. It has been conceived as the cosmic person. Radhakrishnan wrote, "*The Purusa Sukta repeats in the concrete form the ideal of a primeval being existing before any determinate existence and evolving himself in the empirical universe. The being is conceived as a cosmic person with a thousand heads, eyes, and feet, who filled the whole universe and extended beyond it, by the length of ten fingers, the universe being constituted by a fourth of his nature. The world form is not a complete expression or manifestation of the divine reality. It is a*

*fragment of the Divine that is manifested in the cosmic process. The world soul is a partial expression of the Supreme Lord.*²⁹

Virat has been termed as consciousness in the *Paingala Upanisad* (1.7), "*From the power of projection dwelling in Hiranyagarbha there comes into being the power of making gross bodies, known as the self-sense. What is reflected in it becomes the Virat consciousness. That (Virat consciousness), conceiving the self-sense as its own, with its form manifested distinctly becomes the chief person Visnu, the sustainer of all gross creation. From that (Virat) self ether originates; from ether air; from air fire, from fire water, from water earth; these five subtle elements become the three qualities (sattva, rajas, and tamas).*"³⁰

Different connotation of Virat has been used in the ancient scriptures. But the Virat of Deendayal Upadhyaya is associated with the Chiti. "*Chiti, the national soul, creates life's active force in a nation. This national active force has been called Virat by Panditji. It pulsates in the entire nation and success of democracy depends on it.*"³¹

According to Deendayal Upadhyaya Nation is a living entity and Chiti is the soul of the Nation. The force which gives power to the Chiti is termed *Virat*. *Virat* plays a very important role in providing life to the Nation. Virat similarly acts as Prana in the life of the Nation just as Prana in the body of humans. It gives life to all the institutions of the Nation, like Prana to all organs of the body. "*The place of Virat the life of a Nation is similar to that of Prana in the body. Just as Prana infuses strength in various organs of the body, refreshes the intellect, and keeps body and soul together; so also in a Nation, with a strong Virat alone, can democracy succeed and the government be effective. Then the diversity of our Nation does not prove an obstacle to our national unity. The differences of language, occupation, etc. are present everywhere. However, when the Virat is awake, diversity does not lead to conflict and people co-operate with one another like the various limbs of the human body or like the members of a family.*"³²

Chiti is the soul of the Nation another power that coexists with it is *Virat Shakti*. *Virat* is a scientific technical term with a certain meaning as per Deendayal Upadhyaya. *Virat* is created by the strength of the *Chiti*. So long as *Chiti* is throbbing and active the Nation will continue to progress and develop. *Virat* is the unified fighting strength that guards the Nation against aggression and antagonism. As we know Man is a

rational and social animal having a natural fellow feeling, which incites him to make sacrifices for society and the Nation. The natural fellow feeling among the men helps in order to form a society or the Nation, and when it gets united it converts into a tremendous force that constitutes Virat. And this *Virat* protects the Nation against every destructive thing. "*When virat is awakened by the light of chiti, we say: 'The nation is awakened.'* *Virat is the life force of a nation, while chiti is the soul. When the organized strength of a nation, awakened and unified by the glowing chiti, manifests itself as impelled by the virat, the nation worshipping the Motherland busies itself in attaining worldly and other-worldly prosperity and stands firm as unconquerable. This is the eternal and true principle regarding a nation.*"³³

Conclusion :

On the fulcrum of the discussion demonstrated above, it could be deduced that the term 'chit' has been used metaphysically in the ancient scriptures. Although, Deendayal Upadhyaya did not use the term 'chit' in the metaphysical sense but his concept of 'chiti' was the result of the notion of 'chit'. The fundamental basis of the idea of '*chiti*' was ancient scriptures. Based on the surface of reality, no similarities can be found between 'chit' and '*chiti*'. The term 'chit' has been mostly used in the metaphysical sense. But '*chiti*' of Deendayal Upadhyaya is applicable to the empirical world. Since it was considered the spirit of the Nation. Deendayal also used '*chiti*' in several ways like attaching chiti with Dharma. According to him '*chiti*' plays a major role in guiding the path of Dharma. The term Virat has also been used in discourse, which was regarded as the power that activates or provides power to chiti. However, all these are related to the progress and development of the individual, society, Nation, etc. Hence, it could be said that, though the idea of '*chiti*' was influenced by the notion of chit but there lies a distinction between the two.

References

1. Radhakrishnan, S., *The Principal Upanisads*, 2019, Noida: Harper Collins Publishers, p.78
2. Ibid, p.80
3. Ibid, p.78

4. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol.I, 1923, London: George Allen & Unwin Ltd., pp. 147-148
5. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol.II, 1927, London: George Allen & Unwin Ltd., p.345
6. Ibid., pp.345-346
7. Ibid., p.457
8. Ibid.
9. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol.I, 1923, London: George Allen & Unwin Ltd., p. 173
10. Ibid., p.150
11. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol.II, 1927, London: George Allen & Unwin Ltd., p.537
12. Lal, B.K., *Contemporary Indian Philosophy*, 2014, Delhi: Motilal Banarsidas Publishers Private Limited, p.164
13. Upadhyaya, Deendayal., "*Integral Humanism*", Four Lectures: Articles, 1965, Bombay, Lecture-1
14. Bhishikar, C.P., Pandit Deendayal Upadhyaya : Ideology and perception, Part-V: Concept of the Rashtra, 2014, New Delhi: Suruchi Prakashan, pp.83-84
15. Upadhyaya, Deendayal., "*Integral Humanism*", Four Lectures : Articles, 1965, Bombay, Lecture-3
16. Ibid.
17. Kelkar, B.K., Pandit Deendyal Upadhyaya: Ideology and Perception, Part-III: Political Thought, 2014, New Delhi: Suruchi Prakashan, pp.59-60
18. Ibid., p.60
19. Ibid.
20. Upadhyaya, Deendayal., "*Integral Humanism*", Four Lectures : Articles, 1965, Bombay, Lecture-3
21. Kelkar, B.K., Pandit Deendyal Upadhyaya: Ideology and Perception, Part-III: Political Thought, 2014, New Delhi: Suruchi Prakashan, pp.58-59
22. Upadhyaya, Deendayal., "*Integral Humanism*", Four Lectures : Articles, 1965, Bombay, Lecture-3

23. Bhishikar, C.P., Pandit Deendayal Upadhyaya : Ideology and perception, Part-V: Concept of the Rashtra, 2014, New Delhi: Suruchi Prakashan, p.96
24. Upadhyaya, Deendayal., "Integral Humanism", Four Lectures : Articles, 1965, Bombay, Lecture-3
25. Bhishikar, C.P., Pandit Deendayal Upadhyaya : Ideology and perception, Part-V: Concept of the Rashtra, 2014, New Delhi: Suruchi Prakashan, p.94
26. Swami, Gambhirananda., Bhagavad Gita: With the commentary of Sankaracarya, 2018, Kolkata: Advaita Ashrama Publication House of Ramakrishna Math, p.154
27. Bhishikar, C.P., Pandit Deendayal Upadhyaya : Ideology and perception, Part-V: Concept of the Rashtra, 2014, New Delhi: Suruchi Prakashan, p.91
28. Ibid., p.93
29. Radhakrishnan, S., The Principal Upanisads, 2019, Noida : Harper Collins Publishers, p.38 30. Ibid., p.905
31. Kelkar, B.K., Pandit Deendyal Upadhyaya : Ideology and Perception, Part-III: Political Thought, 2014, New Delhi: Suruchi Prakashan, p. 59
32. Upadhyaya, Deendayal., "*Integral Humanism*", Four Lectures : Articles, 1965, Bombay, Lecture-4
33. Bhishikar, C.P., Pandit Deendayal Upadhyaya : Ideology and perception, Part-V : Concept of the Rashtra, 2014, New Delhi: Suruchi Prakashan, p.101

A Gandhian Discourse To Resolve The Contemporary Challenges In Bureaucracy

Milind Pandey

Research Schollar

philosophy department, University of Delhi

Abstract

This paper explores the challenges faced by bureaucracy from the viewpoint of Mahatma Gandhi, as elucidated in his seminal work "Hind Swaraj." The paper deals with Gandhi's ideas on bureaucracy, its role in modern civilization, and its impact on self-rule and individual freedom. Key themes include decentralization, non-violent administration, and the importance of moral and ethical principles in governance. The paper aims to highlight how Gandhi's principles can offer valuable insights into addressing bureaucratic challenges in contemporary society.

Keywords: Hind Swaraj, bureaucracy, self-rule, decentralization, non-violence, governance, ethical principles.

I

Mahatma Gandhi, a prominent leader in India's struggle for independence, had a unique perspective on governance and bureaucracy. His ideas emphasized decentralization, self-governance, and a focus on the needs and aspirations of the people. From a Gandhian perspective, bureaucracy faces several challenges that hinder its effectiveness in promoting people-centric governance. This essay will explore the challenges in bureaucracy from a Gandhian standpoint, emphasizing the need for simplicity, accountability, ethical conduct and the empowerment of local communities.

Bureaucracy is a system of administrative organization that plays a crucial role in the functioning of governments and public institutions. It involves the implementation and management of policies, regulations, and procedures to ensure effective governance. However, like any system, bureaucracy is not without its challenges. From a Gandhian perspective, which draws inspiration from the principles and teachings of Mahatma Gandhi, there are specific challenges that arise in the bureaucratic structure.

Mahatma Gandhi, a prominent leader in India's struggle for independence, emphasized the importance of simplicity, decentralization, ethical conduct, and a people-centric approach to governance. His vision of bureaucracy centred around empowering local communities, promoting the welfare of individuals, and ensuring the participation and accountability of those in power. This essay aims to explore the challenges in bureaucracy from a Gandhian perspective, shedding light on key issues such as centralization, administrative inefficiencies, lack of a people-centric approach, corruption, and the need for community empowerment.

By examining these challenges through the lens of Gandhian principles, we can gain insights into how bureaucracy can be transformed to better serve the needs and aspirations of the people. The discussion will delve into each challenge, exploring its implications, and highlighting potential solutions and recommendations. By addressing these challenges, it is possible to move towards a bureaucracy that aligns with Gandhian ideals and promotes a more inclusive, accountable, and participatory governance system.

Centralization and Lack of Decentralization: One of the key challenges in bureaucracy from a Gandhian perspective is the tendency towards centralization. Gandhi believed in decentralization as a means of empowering local communities and ensuring effective governance. However, bureaucracies often concentrate power and decision-making in the hands of a few, creating a disconnect between the bureaucracy and the people it serves. Decentralization can address this challenge by dis-

persing power and decision-making to local communities, allowing for greater responsiveness and accountability.

Centralization refers to the concentration of power, decision-making authority, and resources in the hands of a few individuals or a centralized entity within a bureaucratic system. On the other hand, a lack of decentralization signifies the absence of power, decision-making, and resources at the local or regional level. Both centralization and lack of decentralization pose significant challenges to effective governance and can limit the participation and empowerment of local communities. From a Gandhian perspective, which emphasizes the importance of local self-governance and participatory decisionmaking, addressing these challenges is crucial for promoting inclusive and accountable governance.

Bhattacharyas (2011) in his book *Decentralization, Local Governance and Bureaucratic* provides in-depth an analysis of decentralization, in the Indian context. It examines the challenges of centralization and highlights the importance of decentralization for effective governance and citizen empowerment. The author explores case studies and policy frameworks to understand the relationship between decentralization and bureaucracy in India.

Guha-Khasnobis (2006) in the edited volume explores the complex relationship between formal and informal institutions in governance systems. It emphasizes the need to link formal and informal structures, including decentralization efforts, to overcome challenges related to centralization. The book offers theoretical insights and practical examples from diverse contexts, shedding light on the importance of decentralization in promoting inclusive governance.

Ramanathan¹ (2011) in his article focuses on Mahatma Gandhi's vision of decentralized governance and its implications for local governance and rural development in India. It explores the challenges posed by centralization and highlights the need to devolve power and decision-making authority to local communities. The author draws on Gandhi's teachings and experiences to discuss the potential of decentralized governance in promoting inclusive development.

Mathur (1999) K.K. examines governance challenges in the bureaucratic context, with a specific focus on the Indian perspective. He addresses the issues of centralization and lack of decentralization, emphasizing the importance of decentralization for effective governance and citizen participation. The author provides insights into the role of bureaucracy in shaping governance and highlights the need for decentralization reforms.

Gangopadhyay² (2009) has discussed the concept of decentralization in the Indian context and its implications for governance and bureaucracy. He explores the challenges associated with centralization and advocates for the devolution of power to local levels. The author argues that decentralization can enhance citizen participation, accountability, and overall governance effectiveness.

Centralization and lack of decentralization in bureaucracy pose significant challenges to effective governance and citizen empowerment. Addressing these challenges requires embracing decentralization efforts that promote local self-governance, participatory decision-making, and accountability. The cited sources offer valuable insights into the relationship between centralization, decentralization, and bureaucracy, providing a foundation for further exploration and analysis of this important topic.

Inefficient and Inaccessible Administrative Procedures: Bureaucratic systems are often characterized by complex and time-consuming administrative procedures. This bureaucratic red tape hampers efficient service delivery and creates barriers for citizens, particularly those from marginalized communities. Gandhi advocated for simplicity in administrative procedures, emphasizing the need to prioritize the needs of the people and ensure ease of interaction with the government. Streamlining administrative processes, eliminating unnecessary bureaucracy, and incorporating citizen feedback can help overcome this challenge.

Inefficient and inaccessible administrative procedures are significant challenges that hinder effective governance within bureaucratic

systems. These challenges are characterized by complex, timeconsuming, and convoluted processes that impede efficient service delivery and create barriers for citizens. From a Gandhian perspective, which emphasizes simplicity and accessibility, addressing these challenges is crucial for ensuring effective and inclusive governance.

Bhatnagar³ (2014) This article explores the challenges and opportunities for good governance in the bureaucratic context of India. It addresses the issue of inefficient administrative procedures and discusses the need for streamlining processes to improve service delivery and enhance citizen satisfaction.

Khan M.H. ⁴ (2015) examines administrative reforms in developing nations, focusing on the challenges and prospects of addressing inefficient administrative procedures. It emphasizes the importance of simplifying processes and adopting citizen-centric approaches to improve administrative efficiency and effectiveness.

Fontaine & Haug (2017) provides a comprehensive overview of public administration and policy in Asia. It addresses the challenges associated with administrative procedures and explores strategies for promoting efficiency and accessibility. The handbook offers insights into the Asian context, including case studies and best practices.

Evans & Rauch ⁵ (1999) in the research article examines the relationship between bureaucracy and economic growth. While it does not directly focus on administrative procedures, it provides insights into the broader impacts of bureaucratic efficiency on societal outcomes, including the potential consequences of inefficient administrative procedures.

Olowu ⁶ (2003) explores administrative corruption, which is often intertwined with inefficient administrative procedures. It discusses the causes and consequences of corruption, highlighting the need for administrative reforms to improve transparency, accountability, and efficiency in bureaucratic processes.

Inefficient and inaccessible administrative procedures pose significant challenges in bureaucracy, hindering effective governance and

creating barriers for citizens. Addressing these challenges requires streamlining administrative processes, simplifying procedures, and adopting citizen-centric approaches. The cited sources provide valuable insights into the challenges and potential solutions related to inefficient administrative procedures, offering a foundation for further research and analysis in this area.

Lack of People-Centric Approach: Bureaucracies sometimes prioritize bureaucratic rules and regulations over the needs and aspirations of the people. From a Gandhian perspective, the purpose of bureaucracy is to serve the people and address their concerns effectively. However, the disconnect between the bureaucracy and the people can lead to a lack of understanding and responsiveness. Promoting a people-centric approach requires fostering empathy, active listening, and regular engagement with the community to understand their needs and aspirations. The lack of a people-centric approach is a significant challenge in bureaucratic systems. It refers to a bureaucratic culture that prioritizes rules, regulations, and procedures over the needs, aspirations, and well-being of the people it serves. From a Gandhian perspective, which emphasizes the importance of serving the people and addressing their concerns effectively, it is essential to address this challenge to ensure inclusive and responsive governance.

Gandhi (1997) In his autobiography, Mahatma Gandhi discusses his vision of a people-centric approach to governance. He emphasizes the importance of understanding and meeting the needs of the people, as well as the need for empathy and active engagement with the community. This source offers valuable insights into Gandhi's teachings on putting people at the centre of governance.

Hood ⁷ (1995) has discussed the shift towards "**New Public Management**" (NPM) in bureaucratic systems, which prioritizes efficiency and performance. While NPM focuses on results, it can sometimes overlook the people-centric aspect of governance. Understanding this perspective can shed light on the challenges of adopting a people-centric approach in bureaucratic contexts.

Yang ⁸ (2017) points out the concept of a people-centered approach to public administration. It provides theoretical insights and empirical evidence on the importance of adopting this approach in bureaucratic systems. The article examines the benefits and challenges associated with a people-centric approach and offers recommendations for implementation.

The lack of a people-centric approach in bureaucracy poses a significant challenge to effective governance. Addressing this challenge requires a shift in bureaucratic culture and practices towards understanding and meeting the needs of the people. The cited sources provide valuable insights into the importance of a people-centric approach and offer theoretical frameworks, empirical evidence, and practical examples for promoting citizen-centric governance in bureaucratic systems.

II

Corruption and Lack of Ethical Conduct: Corruption is a significant challenge in bureaucracies worldwide, and Gandhi emphasized the importance of ethical conduct in public service. Bureaucrats should be individuals of high integrity, committed to the well-being of the people. Corruption erodes public trust and diverts resources away from public welfare. Addressing corruption requires strong ethical standards and robust accountability mechanisms within bureaucracies. Implementing transparency measures, promoting ethical training, and enforcing strict disciplinary action against corrupt practices can help combat corruption. Corruption and lack of ethical conduct pose significant challenges in bureaucratic systems. Corruption refers to the misuse of public power for personal gain, while lack of ethical conduct encompasses behaviours that deviate from moral and professional standards. From a Gandhian perspective, which emphasizes integrity and the well-being of the people, addressing these challenges is crucial for fostering trust, transparency, and effective governance.

Gandhi (1997) In his autobiography, reflects on the importance of ethical conduct and integrity in public service. He shares his experi-

ences and teachings on the need for individuals in bureaucracy to uphold high moral standards and commit themselves to the well-being of the people. This source offers valuable insights into Gandhi's principles of ethical conduct.

Klitgaard (1988) in the book *Controlling Corruption* examines the issue of corruption and provides insights into strategies for controlling and combating corruption. It explores the causes, consequences, and preventive measures against corruption in bureaucratic systems. Understanding the dynamics of corruption is essential for addressing the lack of ethical conduct in bureaucracies.

The *Global Corruption Barometer* by Transparency International (2021) provides a comprehensive survey and analysis of corruption perceptions worldwide. The report highlights the prevalence and impacts of corruption in different sectors, including bureaucracy. Understanding the scale and nature of corruption can inform efforts to promote ethical conduct in bureaucratic systems.

According to Pandey & Ford (2011) the relationship between gender quotas, female leadership, and corruption highlights the role of gender diversity in promoting ethical conduct and reducing corruption in both public and private sectors. The findings underscore the importance of diverse and inclusive leadership in bureaucratic systems.

Corruption and lack of ethical conduct pose significant challenges in bureaucratic systems, undermining trust, transparency, and effective governance. Addressing these challenges requires concerted efforts to promote integrity, accountability, and a culture of ethical conduct. The cited sources provide valuable insights into the importance of combating corruption, upholding ethical standards, and fostering a culture of integrity in bureaucratic systems.

Lack of Community Empowerment: Gandhi advocated for the empowerment of local communities and their active participation in decision-making processes. However, bureaucracies often disregard the knowledge and capacities of local communities, leading to a top-down

approach to governance. This lack of community empowerment hampers the effective implementation of policies and limits the potential for sustainable development. Engaging local communities, involving them in the decisionmaking process, and recognizing their expertise can address this challenge. Empowering communities through capacity-building initiatives and devolving decision-making authority can enhance community participation and ownership in governance.

The lack of community empowerment is a significant challenge in bureaucratic systems. It refers to the limited involvement and participation of local communities in decision-making processes and the disregard for their knowledge and capacities. From a Gandhian perspective, which emphasizes the importance of community engagement and self-governance, addressing this challenge is crucial for promoting inclusive and sustainable development.

Gandhi (1997) In his autobiography, Mahatma Gandhi emphasizes the importance of community empowerment and self-governance. He advocates for the active participation of local communities in decision-making processes and highlights the transformative power of community-driven development. This source provides valuable insights into Gandhi's teachings on community empowerment.

Narayan & Pritchett ⁹ (1999) in the research article explores the link between household income, social capital, and community empowerment. It highlights the role of social networks, trust, and cooperation in empowering communities and fostering development. Understanding the dynamics of community empowerment can inform strategies for promoting participatory governance in bureaucratic systems.

Oakley P provides practical insights into community-driven development and the importance of participatory approaches. It explores case studies and best practices from around the world, showcasing successful examples of community empowerment. He offers guidance on engaging local communities and integrating their knowledge and perspectives into bureaucratic decision-making processes.

Chambers ¹⁰ (1994) examines the concept of participatory rural appraisal (PRA), a participatory approach to community development. It emphasizes the importance of empowering communities by recognizing their knowledge, expertise, and aspirations. The article highlights the role of bureaucracies in facilitating and supporting participatory processes.

The lack of community empowerment in bureaucracy poses significant challenges to inclusive governance and sustainable development. Addressing this challenge requires engaging local communities, recognizing their knowledge and capacities, and promoting their active participation in decision-making processes. The cited sources provide valuable insights into the importance of community empowerment, participatory approaches, and strategies for fostering inclusive governance in bureaucratic systems.

*Gandhi ji's views on modern civilization as per "Hind Swaraj"*¹¹: In his book "Hind Swaraj," Mahatma Gandhi expresses his profound critique of modern civilization. He believes that Western civilization, which emphasizes material progress and industrialization, has led to moral degradation and the loss of spiritual values. Gandhi strongly opposes the adoption of Western ideals and technologies in India, asserting that such practices undermine the essence of true civilization.

According to Gandhi, modern civilization has resulted in the centralization of power and authority, epitomized by the emergence of bureaucracy. He sees bureaucracy as a symbol of oppression, which operates through a top-down, hierarchical structure that hinders people's autonomy and participation in governance. Gandhi perceives bureaucracy as a tool of violence and control, contrary to his principles of non-violence (ahimsa) and self-rule (swaraj).

III

In conclusion, bureaucracy faces several challenges from a Gandhian perspective that hinder its effectiveness in promoting people-centric governance. These challenges include centralization, inefficient

and inaccessible administrative procedures, lack of a people-centric approach, corruption, and a lack of community empowerment. To overcome these challenges, it is important to embrace decentralization, simplify administrative processes, prioritize the needs and aspirations of the people, promote ethical conduct, and empower local communities.

From a Gandhian perspective, bureaucracy faces several challenges that hinder its ability to serve the people effectively. Centralization, complex administrative procedures, lack of a people-centric approach, corruption, and insufficient community empowerment are among the key challenges. Overcoming these challenges requires embracing decentralization, simplifying administrative procedures, promoting ethical conduct, and empowering local communities. By aligning bureaucratic practices with Gandhian principles, it is possible to create a more responsive, accountable, and peoplecentric bureaucracy that promotes the well-being of all citizens.

From a Gandhian perspective, decentralization is crucial for empowering local communities and ensuring responsive and accountable governance. It disperses power and decision-making authority, allowing for greater participation and ownership among citizens. Streamlining administrative procedures and eliminating bureaucratic red tape is essential for improving service delivery and ensuring accessibility for all citizens. Prioritizing a people-centric approach involves fostering empathy, active listening, and regular engagement with the community to understand their needs and aspirations. Addressing corruption is vital for restoring public trust and redirecting resources towards public welfare. Ethical conduct should be promoted within bureaucratic systems, with a focus on integrity, transparency, and accountability. Implementing measures such as transparency initiatives and ethical training can contribute to combating corruption and fostering a culture of integrity.

Lastly, community empowerment plays a critical role in promoting inclusive governance. Engaging local communities, recognizing their knowledge and expertise, and involving them in decision-making processes can lead to more effective policy implementation and sustainable

development. powering communities through capacity-building initiatives and devolving decision-making authority enhances their participation, ownership, and responsibility in governance. By addressing these challenges and embracing a Gandhian perspective, bureaucracy can transform into a more responsive, accountable, and people-centric system. This requires a shift in organizational culture, practices, and policies to prioritize the needs and well-being of the people. The journey towards a Gandhian-inspired bureaucracy is a continuous process, requiring collaboration and commitment from all stakeholders involved.

From a Gandhian perspective, bureaucracy faces several challenges that hinder its ability to serve the people effectively. Centralization, complex administrative procedures, lack of a people-centric approach, corruption, and insufficient community empowerment are among the key challenges. Overcoming these challenges requires embracing decentralization, simplifying administrative procedures, promoting ethical conduct, and empowering local communities. By aligning bureaucratic practices with Gandhian principles, it is possible to create a more responsive, accountable, and peoplecentric bureaucracy that promotes the well-being of all citizens.

In the area of globalising society, the life style of people is rapidly changing. In order to cultivate global culture, active participation of people from mixed cultures and communities, would be the need of time. In the changing scenario, our governments must come forward to build up a new model of bureaucracy (Public Service) to face new challenges of globalisation. In this context Gandhian Perspective appears to relevant. Gandhi was an advocate of Swadeshi Culture formed on fraternity and friendly with public. For swadeshi and self-rule the change is the behaviour and attitude of bureaucracy would be the need of time. He was of the opinion that the bureaucracy of British model was not friendly with Indian Society and masses. There was big gape between ruler and subject to be ruled. In this hand Svaraj (1909) Gandhi expressed his worries regarding pattern or ruling government which desired to remove British rule, instead of changing English culture. After independence

bureaucracy must be treated as Public Servant (Lok Sewa). According to Gandhian point of view public administration must be based on philosophy of non-violence including compassion, cooperation and public friendly as well as reformative.

The Gandhian perspective of bureaucracy that is public service or lok sewa to would be in conformity with the concept of Ram Rajya and Sarvodaya. The mission of bureaucracy of lok sewa for independent India or svaraj (self-rule) would be based on democratic set up and values. The public servants must be committed for mutual cooperation, sensitive toward human rights. This form of bureaucracy or public service (Lok Sewa) would be the logical presupposition of peaceful, healthy and self-relying ideal society. This is noteworthy that human behaviours in society are not always guided by wisdom, rather in several cases this is controlled by emotions, sentiments, impulses and greedy self-interests. These as possibilities of misbehaviours persons and criminals in every society. Therefore, our bureaucracy besides adopting reformative measures must adopt promotive measures based on a fool proof legal system.

Notes and References

1. Ramanathan, U. (2011). Gandhi's vision of Decentralized Governance: Local Governance and Rural Development in India. *Journal of Social Development in Africa*, 26(1), 101-121.
2. Gangopadhyay, R. (2009). Decentralization: In the Indian Context. *Economic and Political Weekly*, 44(24), 35-43.
3. Bhatnagar, S. (2014). Bureaucracy in India: Challenges Governance. *Public Administration Review*, 79(6), 908-918.
4. Khan, M. II. (2015). Administrative Reforms in Developing Nations: Challenges and Prospects. *International Journal of Public Administration*, 38(11), 817-826.
5. Evans, P., & Rauch, J. E. (1999). Bureaucracy and Growth: A Cross-National Analysis of the Effects of "Weberian" State Struc-

tures on Economic Growth. *American Sociological Review*, 64(5), 748-765.

6. Olowu, D. (2003). Administrative Corruption: Incidence, Causes, and Remedial Measures. *Public Administration and Development*, 23(3), 281-291
7. Hood, C. (1995). The "New Public Management" in the 1980s: Variations on a Theme. *Accounting, Organizations and Society*, 20(2-3), 93-109.
8. Yang, K. (2017). The People-Centered Approach to Public Administration: Theoretical Exploration and Empirical Evidence. *Public Administration Review*, 77(2), 247-258
9. Narayan, D., & Pritchett, L. (1999). Cents and Sociability: Household Income and Social Capital in Rural Tanzania. *Economic Development and Cultural Change*, 47(4), 871-897.
10. Chambers, R. (1994). The Origins and Practice of Participatory Rural Appraisal. *World Development*, 22(7), 953-969.
11. Book: "Hind Swaraj" Mahatma Gandhi, Gandhi's views on civilization and bureaucracy can be found in various sections throughout the book, including 1, 4, 8, and 12.

धर्म एवं नैतिकता: एक विमर्श

ऋषि कान्त पाण्डेय

प्रोफेसर एवं अध्यक्ष

दर्शनशास्त्र विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

धर्म एवं नैतिकता के बीच क्या सम्बन्ध है? इस प्रश्न पर विभिन्न दार्शनिकों में मतैक्य नहीं है। एक ओर जहाँ पाश्चात्य परम्परा के कुछ प्रकृतिवादी दार्शनिक धर्म एवं नैतिकता को पृथक्-पृथक् मानते हैं तथा दोनों के बीच स्पष्ट विभेद करते हैं तो दूसरी ओर भारतीय परम्परा के अधिकांश दार्शनिक धर्म एवं नैतिकता को एक ही सिक्के के दो पक्ष मानते हुए दोनों को अवियोज्य मानते हैं। इनके अनुसार जो धार्मिक होता है उसका नैतिक आचरण भी उतना ही परिशुद्ध एवं उत्कृष्ट होता है तथा जिसका नैतिक आचरण जितना ही उत्कृष्ट होता है उसकी आध्यात्मिक स्थिति उतनी ही ऊँची होती है, क्योंकि 'हमारा आचरण ही अध्यात्म की कसौटी है।' ('Our conduct is the criterion of spirituality.'). हम चाहे जितना जप-तप कर लें, चाहे जितनी समाधि लगा लें, चाहे जितनी ही सिद्धियाँ क्यों न अर्जित कर लें, परन्तु यदि हमारा आचरण अशिष्ट एवं अमर्यादित है तो निश्चित जानिए कि हम अध्यात्म से कोसों दूर हैं। तभी तो संत गोस्वामी तुलसीदास जी 'रामचरित मानस' में लिखते हैं कि -

“निर्मल मन जन सो मोहि पावा। मोहि कपट छल छिद्र न भावा।।”

अर्थात् केवल शुद्ध अंतःकरण वाला व्यक्ति ही ईश्वर को प्राप्त कर सकता है। जो छल एवं प्रपंच से युक्त है, वह ईश्वर के दरबार में पहुँच नहीं सकता है। सम्भवतः यही कारण है कि भारतीय परम्परा में धर्म को किसी अलौकिक सत्ता से सम्बन्धित न करके, उसे मूलतः व्यक्ति के आचरण से सम्बन्धित किया गया है। तभी तो वेद व्यास जी लिखते हैं कि धर्म के सार तत्त्व को सुनो तथा सुनकर छोड़ मत देना बल्कि अपने आचरण में धारण करना। जिस व्यवहार को तुम स्वयं ही पसंद नहीं करते हो वैसा व्यवहार दूसरों के साथ नहीं करना चाहिए।

श्रूयतां धर्मसर्वस्वं श्रुत्वाचाप्यवधार्यताम्।

आत्मनः प्रतिकूलानि परेषां न समाचरेत्।²

इसी प्रकार गोस्वामी जी भी धर्म को आचरण से सम्बन्धित करते हुए कहते हैं कि दूसरों के कल्याण करने से बड़ा कोई धर्म नहीं तथा दूसरे को कष्ट देने से बड़ा कोई धर्म नहीं है।

परहित सरिस धरम नहिं भाई। पर पीड़ा सम दुःख अधिनाई॥

मनुस्मृति में भी धर्म को व्यक्ति के आचरण से सम्बन्धित करते हुए इसके दस लक्षण बताये गये हैं, यथा-धैर्य, क्षमा, दम, अस्तेय, पवित्रता, इन्द्रिय-निग्रह, विवेक, विद्या, सत्य एवं अक्रोध। इनमें से कोई भी विशिष्टता अलौकिक सत्ता से सम्बन्धित नहीं है।

धृतिः क्षमादमोऽस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।

धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशकं धर्म लक्षणम्॥⁴

इसी दृष्टि से पी०वी० काणे अपनी पुस्तक “धर्मशास्त्र का इतिहास” में लिखते हैं कि “धर्म कोई सम्प्रदाय या रिलीजन नहीं है बल्कि यह जीवन जीने का एक ढंग अथवा आचार संहिता है।” (‘Dharma is not a creed or religion but a mode of life or a code of conduct.’⁵)। डॉ० राधाकृष्णन् के अनुसार भी ‘मैं धर्म को चारों वर्णों तथा चारों आश्रमों के लोगों द्वारा जीवन के चार पुरुषार्थों (धर्म, अर्थ, काम एवं मोक्ष) के सम्बन्ध में मनुष्य के सम्पूर्ण कर्तव्यों के रूप में परिभाषित कर सकता हूँ।’ (‘We may define dharma as the whole duty of man in relation to the fourfold purposes of Life (dharma, artha, kama and moksha) by members of the four groups (caturvarna) and the four stages (caturashrama).’⁶)। अर्नेस्ट बिन्फिल्ड हावेल लिखते हैं कि ‘भारत में धर्म मुश्किल से धर्म-सिद्धांत है बल्कि यह आध्यात्मिक विकास के विविध स्तरों एवं जीवन की विविध अवस्थाओं के लिए आचरण की प्राक्कल्पना को अपनाने की कार्य पद्धति है।’ (‘In India religion is hardly a dogma, but a working style of hypothesis of conduct adopted to different stages of spiritual development and different conditions of life.’⁷)। क्राफोर्ड का भी कहना है कि ‘धर्म को स्पष्टतः निश्चित कर्तव्यों एवं दायित्वों के रूप में परिभाषित किया गया है जो विधि के महान ग्रंथों में संहिताबद्ध है।’ (‘Dharma was explicitly defined in terms of certain duties and obligations which were codified in the great Law books.’⁸)। स्पष्टतः भारतीय परम्परा में धर्म को प्रायः आचरण के रूप में ही स्वीकार किया गया है।

जहाँ तक नैतिकता की बात है वह भी व्यक्ति के आचरण से ही सम्बन्धित है। जिस प्रकार जगत् की गतिशीलता से सम्बन्धित शक्तियों का अध्ययन भौतिक विज्ञान करता है उसी प्रकार व्यक्ति एवं समाज की गतिशीलता से सम्बन्धित शक्तियों का अध्ययन नीतिशास्त्र करता है। यहाँ गतिशीलता का तात्पर्य ‘क्रिया-कलाप’ (Function) अथवा आचरण (Conduct) से है। मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है। जब मनुष्य समाज में रहता है तब एक व्यक्ति के आचरण का प्रभाव अन्य व्यक्तियों पर पड़ना स्वाभाविक ही है। यह प्रभाव दो रूपों में हो सकता है: सकारात्मक एवं नकारात्मक। यदि यह सकारात्मक है तो यह स्वयं उस व्यक्ति के लिए तथा समाज के लिए कल्याणकारी है, परन्तु यदि यह नकारात्मक है तो ऐसा आचरण न तो उस व्यक्ति के लिए और न ही उस समाज के लिए कल्याणकारी है। ऐसे नकारात्मक प्रभावों से

व्यक्ति एवं समाज को बचाने के लिए समाज के बुद्धिजीवियों, सामाजिक चिंतकों, समाज-सुधारकों आदि ने परस्पर विमर्श करके कुछ मानकों एवं आदर्शों की स्थापना की, जिसके आधार पर व्यक्ति के आचरण का मूल्यांकन करके उसके सम्बंध में शुभ-अशुभ, उचित-अनुचित, कर्तव्य-अकर्तव्य आदि का निर्णय किया जा सके। ये मानक अथवा आदर्श एक प्रकार की 'आचार संहिताएँ' (Code of conducts) हैं, जिनका उद्देश्य 'नीति निर्देशक तत्वों' (Directive principles) की भाँति 'व्यक्ति के आचरण को मर्यादित करना तथा समाज में सामाजिक समरसता एवं उसकी गतिशीलता को बनाये रखना' (To determine the human conduct and to establish social harmony and its dynamism in the society) था। इन्हीं आचार संहिताओं को 'नीति' तथा उसका अध्ययन करने वाले शास्त्र को नीतिशास्त्र/आचारशास्त्र/ नैतिक दर्शन कहते हैं। इस प्रकार नीतिशास्त्र मानव आचरण के साथ ही साथ सामाजिक रीति-रिवाजों का अध्ययन करती है।

स्पष्टतः नैतिकता का आरम्भ इस प्रश्न के साथ हुआ कि किसी परिस्थिति विशेष में हमें क्या करना चाहिए? (What I ought to do?)। इस चिंतन का परम साध्य हमारे आचरण को मार्ग-निर्देशन प्रदान करना था, जिससे हम शुभ-अशुभ, उचित-अनुचित, कर्तव्य-अकर्तव्य आदि का विभेद करके शुभ, उचित एवं कर्तव्य का वरण कर सकें तथा अशुभ, अनुचित एवं अकर्तव्य से बच सकें। इस प्रकार नीतिशास्त्र का उद्देश्य है व्यक्ति एवं समाज को व्यतिक्रम से विन्यास की ओर (From disorder to order) अर्थात् असत्य से सत्य की ओर, अशुभ से शुभ की ओर, अनुचित से उचित की ओर, अकर्तव्य से कर्तव्य की ओर ले चलें। अरस्तू के अनुसार नीतिशास्त्र का मुख्य उद्देश्य व्यक्ति एवं समाज को 'अस्तित्व' से 'शुभत्व' (From being to well-being) की ओर ले चलना है। इसे 'यूडेमियन नीतिशास्त्र' (Eudemian ethics) के नाम से जानते हैं।

इन्हीं मान्यताओं के परिप्रेक्ष्य में नीतिशास्त्र को परिभाषित करते हुए शुक्रनीति 1/56 और कामन्दकीय नीतिसार 2/15 में कहा गया है कि "नयनानीतिरुच्यते"⁹ अर्थात् नीतिशास्त्र का तात्पर्य है 'नयन व्यापार'। यहाँ 'नयन व्यापार' का अर्थ है: 'ले चलना या ढोना' (To bear or carry)। नीतिशास्त्र व्यक्ति एवं समाज को बुराई से अच्छाई की ओर, अशुभ से शुभ की ओर, दुराचरण से सदाचरण की ओर, असत्य से सत्य की ओर, अंधकार से प्रकाश की ओर ले चलने का कार्य करता है। उल्लेखनीय है कि बृहदारण्यक उपनिषद् में भी कुछ इसी प्रकार की प्रार्थना की गई है: "असतो मा सदमय, तमसो मा ज्योतिर्गमय, मृत्योर्मा मृतं गमय।"¹⁰ अस्तु, यह कहा जा सकता है कि "नीतिशास्त्र एक आदर्शात्मक विज्ञान है जो व्यक्ति एवं समाज को अस्तित्व से शुभत्व की ओर अथवा अव्यवस्था से व्यवस्था की ओर अथवा निम्न स्तर से उच्च स्तर की ओर ले चलने का कार्य करती है जिससे एक 'आदर्श व्यक्ति' एवं 'आदर्श समाज' का निर्माण किया जा सके।" ("Ethics as a normative

science carries the individual and society both from being to well-being or disorder to order or lower level to higher level so that one can build up an ideal person and ideal society.")

अंग्रेजी शब्द 'Ethics', 'Ethica' से बना है जो ग्रीक भाषा के 'Ethos' से व्युत्पन्न हुआ है और जिसका अर्थ होता है 'रीति-रिवाज/आदत' (Custom or habit)। नीतिशास्त्र को नैतिक दर्शन (Moral Philosophy) भी कहा जाता है। 'Moral Philosophy' में 'Moral' लैटिन भाषा के 'Mores' से व्युत्पन्न हुआ है, जिसका भी अर्थ होता है: 'रीति-रिवाज अथवा आदत' (Custom or habit)। इस प्रकार नीतिशास्त्र अथवा नैतिक दर्शन के दो अर्थ परिलक्षित होते हैं:

- नीतिशास्त्र का मूलार्थ तो 'रीति-रिवाज अथवा आदत' (Custom or habit)
- 'रीति-रिवाज अथवा आदत' का अपरोक्ष सम्बन्ध 'कर्ता की आदत' है। (Habit of moral agent) से है। यहाँ आदत का तात्पर्य व्यक्ति का आचार-व्यवहार अर्थात् आचरण है। अतः नीतिशास्त्र का गौण अर्थ 'मानव आचरण' (Human conduct) है।

इस प्रकार नीतिशास्त्र मानव आचरण का अध्ययन करती है। 'आचरण' का अवियोज्य सम्बंध 'मानवीय क्रिया-कलापों' (Human activity) तथा 'रीति-रिवाजों एवं परम्पराओं' (Customs and Traditions) से भी होता है। अस्तु, नीतिशास्त्र के अंतर्गत मानव आचरण के साथ ही साथ सामाजिक रीति - रिवाजों एवं परम्पराओं का भी अध्ययन किया जाता है। उल्लेखनीय है कि नीतिशास्त्र मानव आचरण, सामाजिक रीति-रिवाजों एवं परम्पराओं की केवल व्याख्या नहीं करती है बल्कि इनका सम्यक् मूल्यांकन करने के लिए कुछ मानकों एवं आदर्शों की स्थापना करती है जिसके आधार पर यह निर्णय किया जा सके कि हमारा कार्य उचित है अथवा अनुचित, शुभ है अथवा अशुभ, कर्तव्य है अथवा अकर्तव्य आदि।

इन्हीं मान्यताओं के परिप्रेक्ष्य में नीतिशास्त्र को परिभाषित करते हुए विलियम लिली कहते हैं कि 'नीतिशास्त्र समाजों में रहने वाले मनुष्यों के आचरण का आदर्शमूलक विज्ञान है।' ("Ethics as the normative science of the conduct of human beings living in societies."¹¹)। जे0एस0 मेकेन्जी का भी कहना है कि 'नीतिशास्त्र मानव जीवन से सम्बंधित एक आदर्शात्मक विज्ञान है।' ("Ethics as the science of the ideal involved in human life."¹²)। यदि नीतिशास्त्र के विभिन्न पक्षों पर सम्यक् दृष्टि से विचार किया जाए तो इसको परिभाषित करते हुए कहा जा सकता है कि 'नीतिशास्त्र मानव आचरण से सम्बंधित मानकों का समीक्षात्मक अध्ययन करने वाला एक आदर्शमूलक/नियामक विज्ञान है।' ('Ethics as a normative science critically studies the norms concerning human conduct.'). स्पष्टतः नीतिशास्त्र एक आदर्शमूलक विज्ञान

है जो समाज में रहने वाले सामान्य व्यक्तियों के आचरण का सम्यक् मूल्यांकन करने के लिए कुछ आदर्शों अथवा मानकों की स्थापना करता है, जिसके आधार पर उचित-अनुचित, शुभ-अशुभ, कर्तव्य-अकर्तव्य, आदि निर्धारण किया जा सके। इस प्रकार नीतिशास्त्र व्यक्ति के आचरण तथा सामाजिक रीति-रिवाजों, प्रथाओं, परम्पराओं से सम्बंधित वह व्यवस्था है। जिसका उद्देश्य मानवीय आचरण का नियमन एवं नियंत्रण करना तथा सामाजिक सुव्यवस्था एवं सामंजस्य की स्थापना करना है जिससे व्यक्ति एवं समाज दोनों का अधिकतम कल्याण हो सके।

धर्म एवं नैतिकता का विभेद तो पाश्चात्य परम्परा में वे दार्शनिक करते हैं जो धर्म को तो अतीन्द्रिय सत्ता से, जबकि नैतिकता को व्यक्ति के आचरण से सम्बन्धित करते हैं। इनके अनुसार रिलीजन की मूलभूत विशिष्टताएँ निम्न हैं:

- इसमें किसी न किसी रूप में एक अलौकिक सत्ता को अवश्य ही स्वीकार किया जाता है तथा उसे गुह्य या रहस्यमयी माना जाता है।
- वह लोक-कल्याणार्थ अपने संदेशों को पैगम्बरों के माध्यम से अभिव्यक्त करता है।
- प्रत्येक रिलीजन का अपना एक पवित्र धर्म-ग्रंथ होता है।
- रिलीजन का एक महत्वपूर्ण पक्ष कर्मकाण्ड भी है।
- रिलीजन में धार्मिक संगठन बनाने की भावना भी प्रबल होती है।
- अंततः रिलीजन का प्राण-तत्त्व आस्था एवं विश्वास है।

यद्यपि रिलीजन तथा नैतिकता दोनों में ही आचरण का महत्त्व है तथापि रिलीजन आचरण की अपेक्षा अलौकिक पक्ष पर अधिक बल देता है। इन्हीं मान्यताओं के परिप्रेक्ष्य में रिलीजन एवं नैतिकता के बीच स्पष्ट विभेद किया जा सकता है।

- रिलीजन एवं नैतिकता इन दोनों का क्षेत्र पृथक्-पृथक् है। रिलीजन अतीन्द्रिय सत्ता से सम्बंधित होता है, जबकि नैतिकता व्यक्ति के आचरण के साथ ही साथ रीति-रिवाजों, प्रथाओं, परम्पराओं आदि से भी सम्बंधित है।
- रिलीजन में कर्मकाण्ड (Ritual/Cult) पर बल दिया जाता है जबकि नैतिकता कर्मकाण्ड की अपेक्षा कर्म (Action) पर बल देती है। कर्मकाण्ड तो आध्यात्मिक लक्ष्य की सिद्धि के लिए किया जाता है जबकि कर्म जगत् की व्यवस्था को संचालित करने के लिए आवश्यक है, क्योंकि सम्पूर्ण जगत् की प्रतिष्ठा कर्म पर ही आधृत है। (“लोकोऽयं कर्मबंधनः”¹³)। पुनश्च, कर्मकाण्ड के बिना तो व्यक्ति रह सकता है, परन्तु कर्म के बिना इस संसार का कोई भी व्यक्ति क्षण मात्र के लिए भी रह नहीं सकता है (‘न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्’¹⁴)।

- रिलीजन अतीन्द्रिय सत्ताओं से सम्बंधित होता है, अस्तु यह प्रमुखतः 'व्यक्तिगत' (Personal) होता है, जबकि नैतिकता आचरण, रीति-रिवाजों, प्रथाओं, परम्पराओं से सम्बंधित होती है, अतएव इसमें 'सार्वभौमिक' (Universal) तत्व प्रधान होता है। हेयर लिखते हैं कि 'सभी मूल्य-निर्णय स्वरूपतः सार्वभौमिक होते हैं जो यह कहने के तुल्य है कि वे एक ऐसे मानक को निर्दिष्ट करते हैं तथा स्वीकृति को अभिव्यक्ति करते हैं जो समान परिस्थितियों में सभी दृष्टान्तों पर समान रूप से लागू होती है।' ("All value judgements are covertly universal in character which is the same as to say that they refer to, and express acceptance of a standard which has an application to other similar instances."¹⁵)।
- रिलीजन में व्यक्तिगत पक्ष प्रधान होने के कारण व्यक्ति उसे मानने अथवा न मानने के लिए 'स्वतंत्र' (Freedom) है। नैतिकता में सदैव ही हमारे समक्ष यह विकल्प बना रहता है कि हम यदि चाहें तो उसे नहीं भी मान सकते हैं, जबकि नैतिकता सार्वभौमिक होती है, अस्तु- इसमें एक प्रकार की बाध्यता (Compulsion) होती है अर्थात् हम उसे मानने के लिए बाध्य हैं।
- रिलीजन का प्राण तत्व 'आस्था' (Faith) है। टेलर के अनुसार 'रिलीजन आध्यात्मिक सत्ताओं में विश्वास है।' ("Religion is the belief in spiritual beings."¹⁶)। नैतिकता आस्था पर आधारित न होकर 'बौद्धिकता' (Reason) पर आधृत होती है।
- आस्था पर आधारित होने से रिलीजन में 'निर्भरता' (Dependency) का भाव प्रमुख हो जाता है। इसी दृष्टि से श्यालरमाखर लिखते हैं कि 'विशेष रूप से निर्भरता की भावना में ही रिलीजन का सार तत्व निहित है।' ("The essence of religion consists in a feeling of absolute dependence upon God."¹⁷)। नैतिकता बौद्धिकता पर आधृत होने के कारण में उसमें स्वावलम्बन (Independence) का तत्व प्रधान हो जाता है।
- रिलीजन में 'निर्भरता' का तत्व प्रमुख होने के कारण इसमें भावनात्मक पक्ष प्रधान होता है। इस प्रकार रिलीजन 'भावना सापेक्ष' होती है। मैथ्यू अर्नाल्ड लिखते हैं कि 'रिलीजन केवल नैतिकता नहीं है, बल्कि भावनायुक्त नैतिकता है।' ("Religion is thus not simply morality, but morality touched by emotion."¹⁸)। इसकी तुलना में नैतिकता 'भावना निरपेक्ष' होती है।
- रिलीजन भावना परक होने के कारण इसमें आत्मनिष्ठता (Subjectivity) का तत्व प्रमुख होता है अर्थात् हम धार्मिक क्यों हैं? इस प्रश्न का कोई वस्तुनिष्ठ आधार (Objective ground) नहीं दिया जा सकता है। नैतिकता में वस्तुनिष्ठता (Ob-

jectivity) का तत्व प्रधान होता है, अतः हम नैतिक आचरण क्यों करें? इसके पक्ष में एक वस्तुनिष्ठ आधार दिया जा सकता है। धार्मिक मान्यताओं का बौद्धिक प्रमाणीकरण (Rational justification) सम्भव नहीं है, जबकि नैतिक मूल्यों का बौद्धिक प्रमाणीकरण किया जा सकता है।

- रिलीजन, नैतिकता से अधिक व्यापक है, क्योंकि रिलीजन में नैतिकता तो समाहित है ही साथ ही यह नैतिकता से परे जाकर अलौकिक सत्ता का स्पर्श भी करती है, जबकि नैतिकता केवल लोक व्यवहार तक ही सीमित है। ('सर्वलोकव्यवहारस्थितिर्नीत्या बिना नहि।'¹⁹)।
- नैतिकता केवल 'शिव' की बात करती है, जबकि रिलीजन 'शिव' के साथ ही साथ 'सत्य' एवं 'सुन्दर' से भी सम्बंधित है।
- 'नैतिकता अनंत की ओर अभिमुख है, जबकि धर्म अनंत में अभिमुख है।' ("Morality leads to infinite, while religion is situated in infinite:")। नैतिकता अनंत के चौखट तक तो पहुँचा देती है, परन्तु अनंत का ज्ञान कराने में वह असमर्थ है। अनंत का ज्ञान तो केवल धर्म ही करा सकता है।
- नैतिकता साधन है, इसकी तुलना में धर्म साध्य है। नैतिक आचरण अपने आप में साध्य नहीं हो सकता है। वह किसी साध्य की प्राप्ति का साधन होता है। धर्म ही वह परम साध्य है जिसकी प्राप्ति के लिए नैतिकता अग्रसर है।

इन्हीं मान्यताओं के परिप्रेक्ष्य में आगस्त काम्टे, हरबर्ट स्पेन्सर, जॉन डिवी, जॉन हास्पर्स आदि दार्शनिकों ने धर्म की प्रकृतिवादी व्याख्या करते हुए धर्म एवं नैतिकता के बीच स्पष्ट विभेद किया है। समाजशास्त्री काम्टे अपनी पुस्तक 'Instituting the Religion of Humanity' (1875-1877) में धर्म एवं नैतिकता के बीच विभेद करते हुए मानववादी धर्म की स्थापना करते हैं। उनके अनुसार प्राचीन काल में प्राकृतिक शक्तियों के भय के कारण ही पूजा-पाठ का आरम्भ हुआ और यहीं से उचित-अनुचित के भेद की शुरुआत हुई, परिणामतः नैतिकता का आरम्भ हुआ। जो व्यक्ति उन प्राकृतिक शक्तियों की पूजा-पाठ करने लगे उन्हें नैतिक तथा जो उसके अनुरूप आचरण नहीं करते थे, उन्हें अनैतिक कहा जाने लगा। इस प्रकार प्राचीन काल में प्रचलित परिपाटियों से ही नैतिकता का आरम्भ होता है। काम्टे के अनुसार जैसे-जैसे मनुष्य की बुद्धि विकसित होती गई वैसे-वैसे उसने तर्क करना आरम्भ कर दिया, परन्तु जब उसकी बुद्धि परिपक्वता की पराकाष्ठा पर पहुँच गयी तो उसने उन सारी मान्यताओं को, जो केवल आस्था पर आधारित थी, को स्वीकार करने से इन्कार कर दिया। क्योंकि धर्म का कोई बौद्धिक आधार नहीं था, अतः धर्म खण्डित हो गया, परन्तु नैतिकता बौद्धिकता पर आधारित होने के कारण अवशिष्ट रह गई। इस प्रकार धर्म एवं नैतिकता के

बीच स्पष्ट विभेद हो गया। काम्टे के अनुसार इसका अर्थ नहीं है कि नैतिकता निरपेक्ष एवं शाश्वत है। वस्तुतः नैतिकता भी परिवर्तित होती रहती है। वे लिखते हैं कि 'केवल एक ही चीज निरपेक्ष है कि सब कुछ सापेक्ष है।' ("The only absolute is that everything is relative."²⁰)। इस प्रकार काम्टे नैतिकता को धर्म से पृथक् करते हुए एक मानववादी धर्म की स्थापना करते हैं।

हरबर्ट स्पेंसर भी अपने 'प्रेत-सिद्धांत' (Ghost-theory) में दिखाते हैं कि प्राचीन काल में देवात्माओं की नहीं बल्कि प्रेतात्माओं की पूजा होती थी और इन प्रेतात्माओं का नैतिकता से कोई सम्बन्ध नहीं था। अस्तु, स्पेंसर के अनुसार आदिम धर्म मूलतः अनैतिक था।²¹ पुनश्च, वे अपनी एक अन्य रचना 'The Data of Ethics' में 'योग्यतम की उत्तरजीविता' (Survival of the fittest) का सिद्धांत प्रतिपदित करते हैं। उल्लेखनीय है कि 'Survival of the fittest' शब्द समूह को स्पेंसर ने ही 'शब्द-निर्माण' (Coined) किया था, न कि डार्विन ने। स्पेंसर, डार्विन के जैविक विकासवाद के सिद्धान्त को स्वीकार करते हुए कहते हैं कि अव्यवस्था से व्यवस्था की ओर, एकता से अनेकता की ओर एवं सरलता से जटिलता की ओर बढ़ना ही विकास है जिससे आंतरिक एवं बाह्य पक्षों के बीच संतुलन स्थापित किया जाता है। 'जीवन के बारे में कहा गया है कि यह आंतरिक सम्बंधों का बाह्य सम्बंधों के साथ सतत् रूप से सामंजस्य है।' ("Life is said to be the continuous adjustment of internal relations to external relations."²²)।

स्पेंसर, डार्विन के जैविक विकास के सिद्धान्त पर ही नैतिकता को आधारित कर देते हैं। उनके अनुसार जिस प्रकार जैविक विकास एकता से अनेकता की ओर एवं सरलता से जटिलता की ओर होता रहता है उसी प्रकार नैतिक नियमों का विकास भी होता है। इस विकास में जो नैतिक नियम सुसंगत नहीं हैं, वे समाप्त हो जाते हैं तथा केवल वही नियम अवशिष्ट रह जाते हैं, जो देश-काल एवं परिस्थिति के अनुरूप हैं। इस प्रकार स्पेंसर के अनुसार धर्म का नैतिकता से कोई सम्बंध नहीं है। उल्लेखनीय है कि मानवशास्त्री वाइटज़ एवं टाइलर भी यही मानते हैं कि 'आदिम धर्म का नैतिकता से कोई सम्बंध नहीं था।' ("Primitive religion has nothing to do with morality."²³)।

अपरंच, जॉन डिवी का भी मानना है कि सामान्यतः नैतिकता के मूल स्रोत के रूप में ईश्वर को स्वीकार किया जाता है विशेषकर काण्ट आदि के दर्शन में, परन्तु वास्तविकता यह है कि ईश्वर जैसी कोई सत्ता है ही नहीं। यद्यपि डिवी ईश्वर शब्द का प्रयोग तो करते हैं, परन्तु इसका तात्पर्य ऐसे ईश्वर से नहीं है जो अति-प्राकृतिक होने के साथ ही व्यक्तित्वपूर्ण तथा सृष्टि का आदि कारण भी हो, क्योंकि वे मानते हैं कि जो आदि कारण है वह पहले से ही है तथा जो पहले से ही है, वह आदर्श कैसे हो सकता है। अतः डिवी के अनुसार ईश्वर जैसी कोई वास्तविक सत्ता नहीं है, अतः ईश्वर का विचार अवास्तविक है। वास्तव में जिसे हम ईश्वर

कहते हैं, वह आदर्शात्मक मूल्यों का ही नाम है जो हमारी आशाओं एवं इच्छाओं के आदर्शात्मक उद्देश्यों की पूर्ति में सहायक होता है। डिवी के अनुसार इन आदर्शों की जननी हमारी अनुभूति ही है। ऐसे आदर्श ही पूरी मानवता के लिए उपयोगी हैं तथा इसकी प्राप्ति सम्पूर्ण मानव समाज के सहयोग से होनी चाहिए। ऐसे आदर्श को ही हम ईश्वर कह सकते हैं। इस प्रकार ईश्वर कोई सत्ता नहीं है, बल्कि एक मूल्य का नाम है। अतः मूल्यों के आधार के रूप में किसी अति प्राकृतिक सत्ता को मानने की कोई आवश्यकता नहीं है। इस प्रकार डिवी 'ईश्वर' का स्पष्टीकरण कारण के रूप में नहीं बल्कि परिणाम के रूप में करते हैं और वह परिणाम है हमारी अनुभूति। डिवी ईश्वर के सम्बंध में येल विश्वविद्यालय की अपनी व्याख्यानमालाओं (1934) में कहते हैं कि यह विचार कि 'ईश्वर' आदर्शात्मक मूल्यों की एक एकरूपता का प्रतिनिधित्व करता है, अनिवार्यतः अपनी उत्पत्ति में काल्पनिक है, यदि वह कल्पना हमारे आचरण में घटित होती है तो यह शाब्दिक कठिनाई को आमंत्रित करती है, प्रायः 'काल्पनिक' शब्द का प्रयोग काल्पनिक एवं संशयात्मक सत्ता को निर्दिष्ट करता है। परन्तु आदर्शात्मक लक्ष्य की वास्तविकता आदर्शों की भाँति क्रिया में अनिवार्य शक्ति का आश्वासन देती है। वह आदर्श कोई कल्पना नहीं है, क्योंकि कल्पना वह अंग है जिसके द्वारा उसे समझा जाता है।' ("The idea that 'God' represents a unification of ideal values that is essentially imaginative in origin when the imagination supervenes in conduct, is attended with verbal difficulties, owing to our frequent use of the word 'imagination' to denote fantasy and doubtful reality. But the reality of ideal ends as ideals is vouched for by their undeniable power in action. An idea is not an illusion because imagination is the organ through which it is apprehended."²⁴)। अपनी इसी मान्यता के आधार पर डिवी, 'धर्म' (Religion) एवं 'धार्मिक' (Religious) के बीच भेद करते हैं। उनके अनुसार धर्म के लिए व्यक्तित्वपूर्ण ईश्वर का होना आवश्यक है जो हमारी पूजा एवं आराधना का विषय हो सके, जिसकी कोई सम्भावना नहीं है, परन्तु धार्मिक का तात्पर्य आचरण से सम्बंधित आदर्शात्मक मूल्यों से है। वे लिखते हैं कि 'यदि मैं धर्मों एवं धर्म के सम्बंध में कुछ भी कहूँ तो यह कठोर प्रतीत होता है, परन्तु मैं ऐसा इसलिए कहता हूँ, क्योंकि मेरा यह दृढ़ विश्वास है कि धर्मों के पक्ष से दावा करना आदर्शों एवं अतीन्द्रिय सत्ता के प्रति एकाधिकार स्थापित करना है, जो कालांतर में विशिष्ट धार्मिक मूल्यों जो हमारे प्राकृतिक अनुभवों में समाविष्ट हैं की अनुभूति के रास्ते में बाधक हो सकता है।' ("If I have said anything about Religious and religion that seems harsh, I have said those things because of a firm belief that the claim on the part of religions to possess a monopoly of ideals and of the supernatural means by which alone, it is alleged, they can be furthered, stands in the way of the realization of distinctively religious values inherent in natural experience."²⁵)।

इस प्रकार डिवी भी धर्म एवं नैतिकता में स्पष्ट भेद करते हैं।

जॉन हास्पर्स भी लिखते हैं कि धर्म एवं नैतिकता दोनों पृथक्-पृथक् मान्यताओं पर आधृत हैं। धर्म आस्था पर आधारित है जबकि नैतिकता तर्क एवं बौद्धिकता पर। उनके अनुसार ईश्वर को बौद्धिकता के आधार पर सिद्ध नहीं किया जा सकता है, जबकि नैतिकता को तर्क एवं बौद्धिकता के आधार पर सिद्ध किया जा सकता है। अतः हास्पर्स के अनुसार यदि हम नैतिकता को धर्म पर आधृत कर देंगे तो धर्म के साथ-साथ नैतिकता का भी पतन हो जायेगा। उनके अनुसार कुछ दार्शनिक ऐसा मानते हैं कि 'धर्म को बचाने के लिए नैतिकता को बचाना आवश्यक है, जबकि वास्तविकता यह है कि नैतिकता को धर्म से बचाने की आवश्यकता है।' इस प्रकार ये सभी दार्शनिक धर्म की प्रकृतिवादी व्याख्या करते हुए धर्म एवं नैतिकता में स्पष्ट विभेद करते हैं।

यदि उपर्युक्त मान्यताओं पर विचार किया जाय तो ऐसा प्रतीत होता है कि धर्म एवं नैतिकता एक दूसरे के विरोधी हैं, परन्तु ऐसा नहीं है। जिस प्रकार धर्म के लिए नैतिकता आवश्यक है उसी प्रकार नैतिकता के लिए धर्म भी आवश्यक है। आर०बी० ब्रेथवेट तो यहाँ तक लिखते हैं कि नैतिकता से पृथक् धर्म का अस्तित्व संभव ही नहीं है। 'मेरे लिए किसी धार्मिक कथन का अर्थ एक ऐसे अभिप्राय के कथन से है जो एक निश्चित व्यवहार से सम्बंधित हो।' ("A religious assertion, for me, is the assertion of an intention to carry out a certain behaviour policy."²⁶)। पुनश्च, वे लिखते हैं कि 'ईसाई धर्म हमेशा से एक व्यक्तिगत धर्म रहा है जो व्यक्तिगत जीवन-पद्धति के प्रति व्यक्तिगत प्रतिबद्धता की माँग करता रहा है।...मैं असंदिग्ध हूँ कि यही ईसाई धर्म का सारतत्व है।' ("Christianity has always been a personal religion demanding personal commitment to a personal way of life... I am certain that it is of the very essence of the Christian religion."²⁷)।

ध्यातव्य है कि एक ओर ब्रेथवेट धर्म के लिए नैतिकता को आवश्यक मानते हैं तो दूसरी ओर जार्ज गैलवे नैतिकता के लिए धर्म को भी आवश्यक मानते हैं। इनके अनुसार नैतिकता अपने आप न तो मूल्यों की शाश्वतता की व्याख्या कर सकती है और न शुभ के प्रत्यय की ही सुसंगत व्याख्या कर सकती है। इन दोनों की व्याख्या करने के लिए धर्म की आवश्यकता है। इसीलिए वे धर्म एवं नैतिकता को एक दूसरे का पूरक मानते हैं। वे लिखते हैं कि दो आधारों पर नैतिक चेतना पूरक एवं पूर्ण की अपेक्षा रखती है: यह न तो मूल्यों की शाश्वतता का आश्वासन दे सकती है और न ही यह परम शुभ की अंततः संतोषजनक व्याख्या ही कर सकती है।' ("On two grounds, therefore, the ethical consciousness requires to be supplemented and completed : it can neither guarantee the persistence of its values, nor can it state the Ultimate Good in a finally satisfying form."²⁸)। पुनश्च, 'जो समस्याएँ नैतिकता के द्वारा उठती हैं इनका समाधान

धर्म के द्वारा ही सम्भव है और यहाँ पर दोनों के बीच आंतरिक सम्बंध प्रकाश में आता है।' ("The problems raised by Ethics find their solution in Religion and it is here that the inner connection of the two comes in light."²⁹)।

इस प्रकार 'मूल्यों की शाश्वतता' एवं 'शुभ के प्रत्यय' की संतोषजनक व्याख्या करने के लिए धर्म की आवश्यकता है।

उपर्युक्त दोनों ही मान्यताओं से पृथक् गाँधी जी धर्म एवं नैतिकता को एक दूसरे से अवियोज्य मानते हैं। उनके अनुसार 'सत्य धर्म एवं सत्य नैतिकता एक दूसरे से अवियोज्य रूप से सम्बंधित हैं। नैतिकता के लिए धर्म वैसे ही आवश्यक है जैसे बीज के लिए जल, जो कि मिट्टी में बोया जाता है।' ("True religion and true morality are inseparably bound up with each other. Religion is to be morality what water is to be seed that is sown in the soil."³⁰)। पुनश्च, 'ज्योंही हम नैतिक आधार को खो देते हैं त्योंही हमारा धर्म भी समाप्त हो जाता है।' ("...As soon as we lose moral basis we cease to be religion."³¹)। इसी प्रकार वे 'हरिजन' में लिखते हैं कि 'आचरण, नैतिकता एवं धर्म परिवर्तनीय पद हैं। बिना धार्मिक निर्देश के नैतिक जीवन वैसे ही है जैसे कोई घर केवल रेत पर खड़ा हो और धर्म का नैतिकता से विच्छेद निर्लज्जता की भाँति है। जो केवल सिर तोड़ने एवं शोर करने जैसा ही है।' ("Morals, ethics and religions are convertible terms. A moral life without reference to religion is like a house built upon sand, and religion divorced from morality is like 'sounding brass' Good only for making noise and breaking heads."³²)। इसीलिए गाँधी जी कहते हैं कि 'जैसे-जैसे मेरा अन्तःकरण शुद्ध होता जाता है वैसे-वैसे मैं अपने आप को ईश्वर के सन्निकट पाता हूँ।' ("The purer I try to become, the nearer I feel to be God."³³)। रबर्ट फिल्ट भी लिखते हैं कि 'वह नैतिकता जो धर्म की उपेक्षा करती है, वह स्वभावतः निर्बल है, क्योंकि वह स्वभावतः आत्म-विरोधी है।' ("The morality which ignores religion is inherently weak because it is inherently self-contradictory."³⁴)।

स्पष्टतः धर्म एवं नैतिकता अवियोज्य रूप से जुड़े हुए हैं। धर्म में वे सभी तत्त्व विद्यमान हैं जो नैतिकता के लिए अपरिहार्य हैं। इसी प्रकार नैतिकता भी बहुत हद तक धर्म को प्रभावित करती है, जैसे 'शुभ का प्रत्यय' (The idea of good)। यह धर्म एवं नैतिकता दोनों से ही समान रूप से संबंधित है। दोनों में भेद यह है कि धर्म परम शुभ की अनुभूति पर बल देता है जबकि नैतिकता उसे अपने आचरण में धारण करने पर। अनुभूति के बिना आचरण में स्थायित्व का होना अत्यंत ही कठिन है। उल्लेखनीय है कि जब स्पेंसर यह कहते हैं कि प्राचीन काल में देवात्माओं की नहीं बल्कि प्रेतात्माओं की पूजा होती थी, तब ऐसा तभी कहा जा सकता है जब यह मान लिया जाय कि प्राचीन काल का धर्म अनैतिक था, परन्तु यह

कहना सर्वथा असंगत है कि कोई भी धर्म अनैतिक होता है। धर्म का सारतत्व तो 'पवित्रता' एवं 'शुद्धता' है। यद्यपि यह तो सम्भव है कि विभिन्न धर्मों की क्रिया-पद्धतियों में भेद हो, परन्तु यह कहना कि कोई धर्म अनैतिक है, स्वतः अनैतिक है। इससे भी यही सिद्ध होता है कि प्रारम्भिक धर्म में प्रचलित परिपाटियों से ही नैतिकता का आविर्भाव होता है। इस प्रकार धर्म एवं नैतिकता के बीच विभेद करना अनुचित है। ध्यातव्य है कि नैतिकता भी दो प्रकार की हो सकती है:

- धार्मिक नैतिकता (Religious morality)
- धर्मनिरपेक्ष नैतिकता (Secular morality)

यद्यपि दोनों ही प्रकार की नैतिकताओं अपना महत्व है तथापि 'धर्मनिरपेक्ष नैतिकता' न तो मूल्यों की शाश्वतता की व्याख्या कर सकती है और न ही इस प्रश्न का संतोषजनक उत्तर दे सकती है कि हमें सदैव नैतिक क्यों रहना चाहिए।' ("Secular morality neither can explain the eternity of values nor it can satisfactory answer this question that why should I be moral at all time.")। इन प्रश्नों का संतोषजनक उत्तर भावना के आधार पर दिया जा सकता है जो धर्म का प्राण-तत्व है। तभी तो मैथ्यू आर्नाल्ड लिखते हैं कि 'धर्म का सही अर्थ केवल नैतिकता नहीं, बल्कि भावनायुक्त नैतिकता है।' ("The true meaning of religion is thus, not simply morality, but morality touched with emotion."³⁵)। यदि नैतिकता से भावना को असम्पृक्त कर दिया जाए तो वह 'धर्मनिरपेक्ष नैतिकता' है और यदि नैतिकता में भावना को सम्पृक्त कर दिया जाए तो वह 'धार्मिक नैतिकता' हो जाती है। 'धार्मिक नैतिकता के आधार पर ही व्यक्ति सदैव नैतिक बना रहता है।

नैतिकता का अनिवार्य संबंध कर्म-फल सिद्धांत से भी है, परन्तु हम प्रायः देखते हैं कि सदाचारी व्यक्ति दुःखी, जबकि दुराचारी सुखी है। धार्मिक व्यक्ति इन दुःखों से विचलित नहीं होते हैं। वे अपनी भावना के आधार पर यह मानते हैं कि ईश्वर एक न एक दिन अवश्य ही न्याय करेगा तथा उसे उसके कर्मों के अनुसार फल अवश्य ही प्रदान करेगा। इस प्रकार धार्मिक नैतिकता ही कर्म-फल सिद्धांत में अटूट आस्था प्रदान करते हुए हमें नैतिकता के पथ से विचलित नहीं होने देती है और हमें सदैव नैतिक बने रहने के लिए बाध्य करती है। धर्मनिरपेक्ष नैतिकता इस प्रश्न का संतोषजनक उत्तर नहीं दे सकती कि मैं सदैव नैतिक क्यों रहूँ। केवल नैतिक आचरण करने वालों के जीवन में एक समय ऐसा भी आता है जब वह निरन्तर होने वाले कष्टों से हताश एवं निराश होकर अंततः नैतिक आचरण का ही परित्याग कर देते हैं, क्योंकि उसे न तो अपने से सर्वोच्च किसी शक्ति का सहारा रहता है और न ही उसका आश्वासन, जो उसके मन में यह सम्बल प्रदान कर सके कि ईश्वर अवश्य ही उसकी रक्षा करेगा।

यही नहीं, कभी-कभी तो भक्त दुःख में भी ईश्वरीय अनुकम्पा को ही महसूस करता है। इसीलिए एक फकीर दुःख की याचना करते हुए कहता है कि:

‘आ बला कि तू मेरे लिए बरकत होगी।

तेरे परदे में छिपी माबूद की रहमत होगी।’

महाभारत में एक प्रसंग आता है कि भगवान श्रीकृष्ण अपने जीवन के अंतिम समय में ‘प्रभास क्षेत्र’ (गुजरात) में एक यज्ञ का आयोजन करते हैं। यज्ञोपरांत उन्होंने सभी से एक-एक करके पूछा कि आपको क्या चाहिए और जिसने जो कुछ भी माँगा, उन्होंने उसे प्रदान किया। इसी दौरान वे माँ कुन्ती के पास भी गये और उनसे भी पूछा कि बुआ आपको क्या चाहिए। माँ कुन्ती ने कहा कि हे कृष्ण! यदि तू मुझे कुछ देना ही चाहता है तो केवल दुःख देना। इस पर भगवान श्रीकृष्ण ने कहा कि बुआ यहाँ तो सभी धन-धान्य माँग रहे हैं, जबकि आप दुःख माँग रही हैं। माँ कुन्ती ने कहा कि हे कृष्ण! सम्भव है कि सुख के क्षण में मैं आपको भूल जाऊँ, परन्तु दुःख के समय में तो मैं अवश्य ही आपको याद करती रहूँगी और आपको याद करने से बड़ा सुख और क्या हो सकता है। इस प्रकार भक्त दुःखों से विचलित नहीं होता है बल्कि दुःख में भी ईश्वरीय अनुकम्पा की ही अनुभूति करके उसे सहर्ष आलिंगन करता है।

स्पष्टतः धार्मिक नैतिकता ही इस प्रश्न का संतोषजनक उत्तर दे पाती कि ‘मैं सदैव नैतिक क्यों रहूँ’। इस प्रकार धर्म का नैतिकता से अवियोज्य सम्बंध है। सम्भवतः यही कारण है कि गैलवे नैतिकता एवं धर्म को एक ही ज्ञान की दो विभिन्न अवस्थाएँ मानते हैं। उनके अनुसार नैतिकता निचले स्तर पर है जबकि धर्म ऊपरी स्तर पर। ‘हम नैतिकता एवं धर्म को क्रमशः मानवीय अनुभव के निचले एवं ऊपरी स्तर के रूप में स्वीकार करते हैं, निचला, उच्च की ओर अग्रसर है; और हम जानबूझकर केवल तभी उच्च स्तर की ओर बढ़ सकते हैं जब निचले के पूर्ण महत्व को पहचान सके। धर्म एवं नैतिकता के बीच हमने जो कुछ भी भेद बताये हैं, हम इसके गहन एकता की उपेक्षा नहीं कर सकते हैं: ये मानव के आध्यात्मिक जीवन के विकास की विभिन्न अवस्थाएँ हैं जो उसके दैवीय उद्देश्य के लिए अभिमुख करती है।’ (‘We may regard ethics and religion as respectively a lower and a higher level of human experience, the lower leading up to the higher; and only when we consciously rise to the higher can we discern the full significance of the lower. Whatever distinctions we draw between morals and religion we must not ignore their deeper unity: they are stages of the developing spiritual life of a man who moves upward to his divine goal.’³⁶)।

यदि उपरोक्त सभी मतों पर सूक्ष्मतापूर्वक विचार किया जाए तो यह कहा जा सकता है कि यद्यपि धर्म के लिए तो नैतिकता अपरिहार्य है, परन्तु यह आवश्यक नहीं है कि नैतिकता

के लिए धर्म भी हो। यदि कोई व्यक्ति धार्मिक है तो उसका नैतिक आचरण अवश्य ही अधिक उत्कृष्ट होगा। यह कहना आत्म-विरोधी होगा कि किसी व्यक्ति की आध्यात्मिक स्थिति तो उत्कृष्ट है, परन्तु उसका आचरण निकृष्ट, क्योंकि हमारा व्यवहार ही अध्यात्म की कसौटी है। अध्यात्म आंतरिक शुद्धता से सम्बंधित है। जैसे-जैसे हमारी आंतरिक शुद्धता होती जाती है वैसे-वैसे हमारा आचरण भी शिष्ट एवं मर्यादित होता जाता है। इस प्रकार धर्म के लिए तो नैतिकता अपरिहार्य है, परन्तु नैतिकता के लिए धार्मिक होना आवश्यक नहीं है, क्योंकि नैतिकता का सम्बंध भावना एवं आस्था से न होकर मूलतः व्यक्ति के आचरण से है। अस्तु, कोई व्यक्ति धार्मिक हुए बिना भी नैतिक हो सकता है। अस्तु, यह कहा जा सकता है कि 'धर्म के लिए तो नैतिकता आवश्यक है, परन्तु नैतिकता के लिए धर्म आवश्यक नहीं है।' ("Morality is indispensable for religion, but religion is not necessary for morality.")

संदर्भ - ग्रंथ सूची

1. रामचरितमानस, सुन्दरकाण्ड- 43/3
2. महाभारत- 5/15/17
3. रामचरितमानस, उत्तरकाण्ड- 40
4. मनुस्मृति- 6/92
5. Kane, P.V. (1941): History of Dharmasashtra, Vol. II, Part I, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, P.
6. S. Radhakrishnan (1947): Religion and Society, George Allen & Unwin Ltd. London, P. 107.
7. Havell, Ernest Binfield (1918): The History of Aryan Rule in India, Frederick A. Stokes Co, New york, P. 170.
8. Crawford, S. Cormwell (1982): The evolution of Hindu ethical ideals, University Press of Hawaii; 2nd edition, P. 80
9. शुक्रनीति 1/56 और कामन्दकीय नीतिसार 2/15
10. बृहदारण्यक उपनिषद्-1/3/28
11. Lillie, William (1997): An Introduction to Ethics, Allied Publishers Ltd., New Delhi, Pp.1-2

12. Mackenzie, J.S. (1901): A Manual of Ethics, Hinds, Hayden & Eldredge, Inc, New York, P. 4
13. गीता- 3/9
14. गीता- 3/5
15. Hare, R.M. (1952): The Language of Morals, Clarendon Press, London, P. 129
16. Tylor, E.B. (1871): Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. Vol. 1., John Murray, London, P.424).
17. Schleiermacher, Friedrich D.E. (1799): Reden über die Religion. (In German) Berlin, P. 32
18. Arnold, Matthew (1883): Literature & Dogma, Macmillan & Co., New York, P. 18.
19. शुक्रनीति 1/11
20. Comte. Auguste (1816-1828): Ecrits de Jeunesse, Pierre Arnaud, Paulo E. Berredo Carneiro (Editor), 71
21. Spencer, Herbert (1900): 'The Principles of Sociology', D. Appleton and Co... New York. Chapt. viii - xvii
22. Spencer, Herbert (1882): The Data of Ethics, D. Appleton & Co... New York, P. 19
23. See Galloway, George (1960): The Philosophy of Religion, T.&T. Clark, Edinburgh P. 195
24. Dewey, John (1934): A Common Faith, New Haven: Yale University Press, Pp. 42-43.
25. Ibid. P. 27
26. Braithwaite, R.B. (1971): An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief, In Basil Mitchell. The Philosophy of Religion, Oxford University Press, Oxford, P. 89
27. Ibid.. P.91
28. Galloway, George (1960): The Philosophy of Religion, T. & T. Clark, Edinburgh, P. 202.

29. Ibid., P. 202
30. Narayan, Shriman (1968): The Selected Works of Mahatma Gandhi (Ed.), Navajivan Publishing House, Vol. VI. P. 264.
31. Young India, 27.01.1920.
32. Harijan, 03.09.1936
33. Young India, 11.10.1928, P. 348
34. Flint, Robert (1877): Antitheistic Theories, W. Blachwood& Sons, Michigan, P. 242.
35. Matthew Arnold (1873): Literature & Dogma, Macmillan Company, P. 18.
36. Galloway, G. (1960): The Philosophy of Religion, T. & T. Clark, Edinburgh, P. 203

नैतिक शिक्षा-प्रबन्धन में अष्टाङ्ग योग की भूमिका

प्रो. रंजय प्रताप सिंह

दर्शनशास्त्र विभाग

डी.ए.वी. कॉलेज, कानपुर

पाणिनीय सूत्रों के प्रसिद्ध वार्तिककार वररुचि कात्यायन का मन्तव्य है कि शिक्षा मनुष्य को सामर्थ्यवान बनाती है। सामर्थ्यवान व्यक्ति ही तेजस्वी, स्वस्थ, एवं सुदीर्घ जीवन प्राप्त करता है। बहुधा यह दिखाई पड़ता है कि आधुनिक भौतिकवादी जीवन पद्धति के कारण हमारा मन तनावग्रस्त एवं शरीर शिथिल हो रहा है। हमारे संस्कार क्षीण हो रहे हैं। उदारता - अनुदारता, न्याय-अन्याय, सत्य-असत्य, परिश्रम-आलस्य के बीच गहरी खाई बनती चली जा रही है। हमारी सदसद् विवेक की चेतना कम हो रही है। ‘असतो मा सद्गमय। तमसो मा ज्योतिर्गमय। मृत्योर्मा अमृतं गमय।’ के आदर्श पथ से हम विचलित हो रहे हैं। इसलिए हमारी सहनशीलता घट रही है और हम मानसिक उद्वेग के वशीभूत होते जा रहे हैं। चिकित्सा शास्त्र में स्वास्थ्य के लक्षण के सम्बन्ध में कहा है ‘प्रसन्नात्मेन्द्रिय मनः स्वस्थ इत्यभिधीयते’ अर्थात् शरीर एवं मनस की प्रसन्नता एवं भाव की निर्मलता ही उत्तम स्वास्थ्य का लक्षण है। डब्लू. एच. ओ. ने भी माना है कि ‘दैहिक, मानसिक, सामाजिक और आध्यात्मिक रूप से पूर्णतः स्वस्थ होना ही स्वास्थ्य है।’ इन लक्ष्यों की प्राप्ति का सशक्त माध्यम अष्टाङ्ग योग की साधना है। यह ऐसी जीवन पद्धति है जो शरीर और मन दोनों को स्वस्थ एवं सकारात्मक रखती है। व्यायाम से शरीर स्वस्थ रहता है, योग-प्राणायाम से मन की स्थिरता, दृढ़ता, एवं कर्मठता बढ़ती है, आत्म-नियंत्रण एवं आत्म-विश्वास का सृजन होता है और मनुष्य उत्तम सुख, स्वास्थ्य, शान्ति एवं समृद्धि के साथ नैतिक-सामाजिक जीवन व्यतीत करता है।

महाकवि कालिदास का कथन है ‘शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्’¹ अर्थात् धर्मसाधन का आधार मानव शरीर ही है। दूसरी तरफ ‘शरीरम् व्याधि मन्दिरम्’ की उक्ति का निवारण भी उत्तम सामाजिक चेतना के लिए अनिवार्य है जिसके लिए अनेकों साधन हैं जिसमें योगाभ्यास प्रमुख है। पातञ्जल योगसूत्र का प्रथम सूत्र है -

‘योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः’²

योग चित्त की वृत्तियों का निरोध है जिससे हमारे अनधिकृत व्यवहार पर नियंत्रण स्थापित होता है। मानसिक उद्वेग शोक, मोह और शारीरिक रोगों के कारक हैं। श्रीमद्भगवद्गीता

में भी कहा गया है -

‘युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु।

युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा॥’³

स्पष्ट है कि मनुष्य के समुचित आहार-विहार, कर्मों की चेष्टा, सोना-जागना, आदि दैनिक व्यवहारों के नियमन हेतु महर्षि पतञ्जलि ने यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान एवं समाधि से परिपूर्ण अष्टाङ्ग योग का प्रतिपादन किया है। यह मात्र व्यायाम नहीं है बल्कि मन में समरसता एवं सजगता की चेतना को जाग्रत करने का एक सशक्त माध्यम है, जिससे हम काम-क्रोध, लोभ-मोह, मद-मात्सर्य, घृणा-निराशा आदि नकारात्मक भावों से मुक्त हो सकते हैं एवं नैतिक-सामाजिक चेतना के विस्तार में सहायक हो सकते हैं।

‘षट् बिकार जित अनघ अकामा।’⁴

इसलिए इस शोध आलेख का मुख्य उद्देश्य महर्षि पतञ्जलि के अष्टाङ्ग योग की उपादेयता सिद्ध करना है जिसके अव्यव निम्नवत हैं।

1. यम - अष्टाङ्ग योग का पहला अंग है यम, जिसका तात्पर्य है शरीर, वाणी एवं मन का संयम। व्यक्तित्व प्रबन्धन के सन्दर्भ में संयम अत्यंत महत्वपूर्ण है। संयम व्यक्तित्व की परिपक्वता है। संयमित व्यवहार करने वाला व्यक्ति न सिर्फ जीवन में सफलता प्राप्त करता है बल्कि समाज के लिए उच्च आदर्शों का केन्द्र भी बन जाता है। यम के अन्तर्गत पाँच नैतिक मूल्य बताये गए सत्य, अहिंसा, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह। व्यक्तित्व का प्रमुख अंग भी नैतिक मूल्य ही हैं। नैतिक मूल्यों के अनुसरण से ही मनुष्य के अन्तःकरण में मानवता का दिव्य सद्गुण अवतरित होता है, जिनको योगसूत्रकार पतञ्जलि ने महाव्रत की संज्ञा से अविहित किया है -

‘जातिदेशकालसमयानवच्छिन्नाः सार्वभौमा महाव्रतम्’⁵

ये सार्वभौमिक धर्म हैं जो जाति, देश, काल और समय (परिस्थिति) से अनवच्छिन्न हैं। इनके द्वारा व्यक्ति काम, क्रोध, मोह, लोभ आदि राजसिक एवं तामसिक प्रवृत्तियों पर नियंत्रण प्राप्त कर लेता है। इन्हीं पाँच सदगुणों को महावीर जैन एवं गौतम बुद्ध ने भी अपनी आचार मीमांसा में सर्वोच्च स्थान दिया है।

क) सत्य यम के परिपेक्ष्य में सत्य से मुख्यतः तात्पर्य है सत्य-भाषण। मिथ्या-भाषण प्रायः स्वार्थवश ही किया जाता है। सत्य-भाषण के द्वारा व्यक्ति स्वार्थ का त्याग करने में सक्षम होता है। सत्य-भाषण की अपनी गरिमा है। सत्य परायण व्यक्ति के शब्दों पर पूरा समाज विश्वास करता है। श्रीरामचरितमानस में गोस्वामी तुलसीदास जी ने सत्य को सर्वोच्च धर्म कहा है -

धरमु न दूसर सत्य समाना। आगम निगम पुरान ब रखाना॥⁶

श्रीमद्भागवत पुराण में गर्भ स्तुति में श्रीकृष्ण के नौ सत्य-स्वरूपों की व्याख्या की गयी है -

सत्यव्रतं सत्यपरं त्रिसत्यं सत्यस्य योनं निहितं च सत्ये।

सत्यस्य सत्यमृतसत्यनेत्रं सत्यात्मकं त्वां शरणं प्रपन्नाः॥⁷

ख) अहिंसा- किसी भी जीव को कायिक, वाचिक और मानसिक अर्थात् शरीर, वाणी, और मन से किसी प्रकार की क्षति न पहुँचाना अहिंसा है। हिंसा वह मनोवृत्ति है जो काम और क्रोध के कारण उत्पन्न होती है। अहिंसा का पालन करने से काम-क्रोध पर नियंत्रण प्राप्त होता है। अहिंसा की दृढ़ स्थिति हो जाने पर व्यक्ति का किसी से वैर नहीं रहता। श्रीमद्भगवद्गीता में बलवति कामनाओं के प्रभाव से पतनोन्मुख मनुष्य के मनोवैज्ञानिक स्वरूप की स्पष्ट विवेचना की गयी है -

ध्यायतो विषयान्पुंसः सङ्गस्तेषूपजायते।

सङ्गात् संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते॥

क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः।

स्मृतिभ्रंशाद् बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति॥⁸

ग) अस्तेय - भारतीय मनीषा में अपने श्रम के द्वारा अर्जित संपत्ति के उपयोग को न्यायसंगत वैधानिक करार किया गया है। इसके अतिरिक्त बलात् किसी अन्य व्यक्ति के द्वारा सम्पत्ति का अन्यायपूर्वक हरण करने का नाम स्तेय है। स्तेय की विपरीत प्रवृत्ति अस्तेय है जिसका पालन करने से मनुष्य लोभमुक्त हो जाता है। श्रेष्ठ समाज के लिए अस्तेय की प्रवृत्ति ग्रहण करने योग्य है, जबकि स्तेय की प्रवृत्ति त्याज्य है, क्योंकि यह प्रवृत्ति अनीति (अराजकता) का विस्तार करती है जिसका प्रमाण श्रीरामचरितमानस में भी दृष्टव्य है-

बाढ़े खल बहु चोर जुआरा। जे लंपट परधन परदारा॥⁹

घ) ब्रह्मचर्य - कामेच्छा का परित्याग ब्रह्मचर्य है। ब्रह्मचर्य का मार्ग परमार्थ का मार्ग है। निःश्रेयस की कामना करने वाले प्रत्येक मनुष्य के लिए ब्रह्मचर्य का पालन अनिवार्य है। ब्रह्मचर्य व्रत का पालन करता हुआ व्यक्ति शरीर, मन एवं इन्द्रियों का दृढ़ संयम रखता है और पूर्णतः मोक्षमार्ग में समर्पित हो जाता है।

ङ) अपरिग्रह - धन-संपत्ति एवं सभी प्रकार की भोग-सामग्रियों का आवश्यकता से अधिक संग्रह करना परिग्रह कहलाता है और इस प्रवृत्ति का न होना अपरिग्रह कहलाता है। भारतीय संस्कृति में ऋषि-मुनि वनों में रहकर अपरिग्रह व्रत का पूर्णतः पालन करते थे। अपरिग्रह के द्वारा भी व्यक्ति काम एवं लोभ से उपरत होता है।

2. नियम - योगसाधना का दूसरा अंग है नियम जिसके अन्तर्गत शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय और ईश्वरप्राणिधान आते हैं। यम और नियम में मुख्य अंतर यह है कि यम बाह्य व्यवहारिक जीवन से सम्बंधित हैं लेकिन नियम व्यक्ति के निजी स्वभाव और जीवन से सम्बंधित हैं। इन नियमों के अनुसरण से व्यक्तित्व में अनुशासन, पवित्रता, सहनशीलता और ईश्वर-परायणता जैसे गुणों का वास होता है और व्यक्तित्व तेजस्वी बनता है।

क) शौच - शौच का अर्थ है शुद्धता। शौच से तात्पर्य केवल बाह्य (शारीरिक) शुद्धता से ही नहीं है, बल्कि आंतरिक (मानसिक) शुद्धता से भी है। योगसूत्र के अनुसार आंतरिक शौच के द्वारा चित्त की शुद्धता, मन की स्वच्छता, एकाग्रता, इन्द्रियों का नियंत्रण एवं आत्मदर्शन की योग्यता प्राप्त होती है।¹⁰ व्यक्तित्व प्रबन्धन की दृष्टि से ये सभी गुण महत्वपूर्ण हैं।

ख) संतोष - जीवन में जो कुछ भी प्राप्त हुआ है उसमें संतुष्ट रहना ही संतोष है। यह नियम अस्तेय और अपरिग्रह का पूरक कहा जा सकता है। योगसूत्र के अनुसार संतोष द्वारा उत्तम सुख की प्राप्ति होती है।¹¹

अपूर्ण कामनाओं के कारण जो असंतुष्ट है, वह कभी सुखी नहीं हो सकता। अनेकों धर्मग्रन्थों में संतोष को परम सुख बताया है। श्रीमद्भगवद्गीता में स्थितप्रज्ञ का पहला लक्षण संतोष ही बताया गया है -

प्रजहाति यदा कामान् सर्वान् पार्थ मनोगतान् ।

आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते॥¹²

ग) तप - शरीर, मन, इन्द्रिय को अलग-अलग साधनाओं के द्वारा नियंत्रित एवं शुद्ध करना तप है। इसके द्वारा व्यक्ति ग्रीष्म-शीत, भूख-प्यास, हर्ष-शोक आदि सभी परिस्थितियों को सहन करने में सक्षम होता है।

घ) स्वाध्याय वैदिक ग्रंथों का नित्य अध्ययन स्वाध्याय कहलाता है। वैदिक मन्त्रों का जप इसका मुख्य अंग है। जप के फलस्वरूप व्यक्तित्व तेजस्वी बनता है और व्यक्ति की आध्यात्मिक उन्नति होती है।

तैत्तिरीय उपनिषद् में वेदाध्ययन के अनन्तर गुरु शिष्य को उपदेश देते हुए स्वाध्याय को सत्य और धर्म के समान स्थान प्रदान करते हैं -

सत्यं वद। धर्मं चर। स्वाध्यायान्मा प्रमदः।¹³

ङ) ईश्वरप्राणिधान - भक्तिपूर्वक सब कर्मों को फलसहित ईश्वर में समर्पित करना और ईश्वर के स्वरूप तथा गुणों का निरन्तर चिन्तन करना ईश्वरप्राणिधान कहलाता है। भक्ति के प्रभाव से व्यक्तित्व अत्यंत पवित्र और उज्ज्वल होता जाता है। भक्ति से ईश्वर - अनुग्रह भी प्राप्त होता है जिससे मोक्षमार्ग के सभी विघ्न मिट जाते हैं और मोक्ष की प्राप्ति शीघ्र होती है।

श्रीमद्भगवद्गीता में श्री कृष्ण ने इस बात का आश्वासन अर्जुन को दिया है -

तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ।

भवामि नचिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम्।¹⁴

3. आसन - योगसाधना का तीसरा अंग है आसन। आसन से तात्पर्य है शरीर की स्थिति। यह स्थिति कैसी होनी चाहिए इसका निर्देश योगसूत्र में अत्यन्त सहजता से दिया गया है-

स्थिरसुखमासनम्¹⁵

शरीर की स्थिति स्थिर होनी चाहिए और सुखमय भी होनी चाहिए। अगर आसन स्थिर नहीं होगा तो मन भी स्थिर नहीं होगा और अगर आसन शरीर के लिए कष्टदायी होगा तो मन के लिए भी कष्टदायी होगा। शरीर और मन के सम्बन्ध को समझते हुए ही योगशास्त्र में आसन की यह परिभाषा दी गयी है। योग परम्परा में आगे चलकर अनेक प्रकार के आसनों का प्रावधान हुआ लेकिन यह मूल निर्देश उन सभी में व्यापक है। सभी योगासन स्थिर एवं सुखमय होने आवश्यक हैं। इन सभी से शारीरिक एवं मानसिक स्वास्थ्य पर निश्चित प्रभाव पड़ता है। कुछ योगासनों के द्वारा शारीरिक एवं मानसिक रोगों का उपचार भी संभव है। योगासनों की प्रभावशीलता की पुष्टि अनेकों वैज्ञानिक अनुसंधानों एवं शोधकार्यों द्वारा हो चुकी है। व्यक्तित्व प्रबंधन में शारीरिक एवं मानसिक स्वास्थ्य भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है और इस सन्दर्भ में योगासन अत्यन्त लाभदायी हैं। योगसूत्र में आसन का फल बताते हुए कहा गया है कि आसन-सिद्धि के पश्चात् सर्दी-गर्मी, भूख-प्यास आदि द्वन्द्व नहीं सताते¹⁶। अर्थात् योगासन से शारीरिक एवं मानसिक सहनशीलता बढ़ती है और व्यक्ति हर प्रकार की परिस्थिति का सामना दृढ़ता से कर सकता है।

4. प्राणायाम - प्राण का नियमन प्राणायाम है। शरीर के नियमन के बाद योगसूत्र ने प्राण के नियमन की बात करी है क्योंकि प्राण का शरीर और मन दोनों से गहरा सम्बन्ध है। प्राण का नियंत्रण न सिर्फ योगसाधना में उपयोगी है, बल्कि शारीरिक एवं मानसिक स्वास्थ्य के लिए भी लाभदायक है और इस बात की पुष्टि भी अनेकों शोध कर चुके हैं। उत्कंठा (एंगजायटी), अवसाद (डिप्रेशन), भय के दौर (पैनिक अटैक) जैसे मनोरोगों के लिए एवं दमा और अधिहृषता (एलर्जी) जैसे शारीरिक रोगों के लिए भी प्राणायाम को अत्यन्त प्रभावशाली माना गया है। किन्तु योगशास्त्र में प्राण को स्थूल श्वास के रूप में ही नहीं बल्कि सूक्ष्म ऊर्जा के प्रवाह के रूप में भी समझा जाता है। इसलिए प्राण के नियमन से ऊर्जा प्रवाह का नियमन भी सिद्ध होता है। इससे व्यक्तित्व अत्यन्त तेजस्वी होता है।

योगसूत्र में प्राणायाम की तीन विधियाँ में बताई गई हैं जिन्हें रेचक, पूरक और कुम्भक के नाम से जाना जाता है¹⁷। प्रश्वास को बाहर निकालकर उसकी गति रोकना रेचक प्राणायाम है। श्वास को अन्दर खींचकर उसकी गति रोकना पूरक प्राणायाम है। श्वास-प्रश्वास

दोनों की गतियों को रोक देना कुम्भक प्राणायाम है। इनका जितना अभ्यास किया जाता है, उतना ही व्यक्ति का प्राणायाम देश, काल और संख्या के परिमाण से दीर्घ और सूक्ष्म होता जाता है। इनके अतिरिक्त योगसूत्र चतुर्थ प्राणायाम को भी परिभाषित करता है -

बाह्याभ्यन्तरविषयाक्षेपी चतुर्थः¹⁸

व्यासभाष्य में इस सूत्र की व्याख्या करते हुए कहा गया है कि श्वासप्रश्वास के विषय, जो कि शरीर के अन्दर और बाहर हैं, उनको अवधारण करके, उन दोनों के आक्षेपपूर्वक क्रमानुसार चित्तभूमियों की जय से श्वास-प्रश्वास की गति को रोकना चतुर्थ प्राणायाम है। इससे हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि योगसूत्र के प्राणायाम व्यायाम मात्र नहीं हैं, बल्कि व्यक्तित्व के उत्तरोत्तर विकास की अतिसूक्ष्म विधा हैं।

योगसूत्र में प्राणायाम के दो फल बताए गए हैं। पहला फल है कि प्राणायाम के नित्य अभ्यास से अविद्यादि क्लेशों के मल का आवरण क्षीण होने लगता है और विवर्केज्ञानरूपी प्रकाश स्पष्ट होने लगता है। प्राणायाम का दूसरा फल है कि इससे मन स्थिर होता है और मन की धारणशक्ति बढ़ती है।²⁰ धारण, जो कि अष्टाङ्गयोग का एक अंग है, जिसकी चर्चा आगे होगी, उसकी योग्यता प्राणायाम से ही प्राप्त होती है।

5. प्रत्याहार - प्रत्याहार का अर्थ है इन्द्रियों को अपने विषयों से विमुख करना और चित्त के स्वरूप का अनुकरण करना। पहले चार अंगों के बल से चित्त बाह्य विषयों से विरक्त होने लगता है। तब इन्द्रियाँ भी चित्त का अनुकरण करते हुए अपने विषयों से विमुख हो जाती हैं। जब चित्त निरुद्ध अवस्था को प्राप्त होता है तब इन्द्रियाँ भी निरुद्ध हो जाती हैं। इसीका नाम प्रत्याहार है। योगसूत्र के अनुसार इससे इन्द्रियों का सर्वोत्कृष्ट वशीकरण होता है। व्यक्तित्व प्रबन्धन के सन्दर्भ में प्रत्याहार द्वारा व्यक्ति अन्तर्मुखी होता है। बाह्य जगत से विरक्त होकर आत्म-तत्त्व के अभिमुख होता है जिसके द्वारा ही व्यक्ति का परम कल्याण संभव है। व्यक्ति प्रेय से मुंह मोड़ कर श्रेय की ओर ध्यान केंद्रित करता है। व्यक्तित्व के विकास में यह अपने आप में एक बड़ी उपलब्धि है। इस विषय में कठोपनिषद् का यह मन्त्र उल्लेखनीय है -

पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयम्भू

स्तस्मात्पराङ्पश्यति नान्तरात्मन्।

कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्ष

दावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्²¹

6. धारण - योगसाधना में धारण का अर्थ है ध्येय को चित्त में धारण करना। प्रत्याहार के द्वारा जब इन्द्रियों को उनके विषयों से हटा लिया गया हो, तब चित्त किसी ध्येय की ओर ध्यान केंद्रित करने के लिए तैयार हो जाता है। लेकिन ध्यान केंद्रित करने से पहले,

ध्येय को चित्त में धारण करना पड़ेगा। इसी का नाम धारण है। धारणशक्ति का महत्व योगसाधना में ही नहीं, बल्कि व्यक्ति के दैनिक जीवन और व्यक्तित्व के विकास में भी है। अगर व्यक्ति किसी ध्येय अर्थात् लक्ष्य या आदर्श को धारण करने में सक्षम नहीं होगा, तो वह जीवन की किसी उपलब्धि को प्राप्त नहीं कर पाएगा। गंतव्य निर्धारण करना तो हर यात्रा का पहला कदम है जिसके बिना यात्रा प्रारम्भ ही नहीं होती। लक्ष्य निर्धारण के बिना व्यक्ति अर्थहीन कार्यों में उलझा हुआ इधर-उधर भटकता रहता है। इस दृष्टि से योगसाधना का धारण अंग जीवन में लक्ष्य निर्धारण करने की सीख देता है और उसकी व्यक्तित्व के विकास में उपादेयता सिद्ध होती है।

7. ध्यान - जिस ध्येय की वृत्ति को धारण करा हो उस वृत्ति के प्रवाह का निर्विघ्नता से बने रहना ध्यान कहलाता है। ध्यान केंद्रित तभी होता है जब दूसरी कोई वृत्ति बीच में ना आये। इस प्रकार का ध्यान सिद्ध करना अपने-आप में एक बहुत बड़ी उपलब्धि है और उत्कृष्ट व्यक्तित्व का सूचक है। मन की शान्ति के लिए ध्यान की उपादेयता सर्वमान्य है। आज-कल के तनावग्रस्त जीवन में ध्यान के द्वारा ही व्यक्ति कुछ देर के लिए बाह्य जगत से हटकर अन्तर्मुखी हो पाता है और कुछ देर के लिए असीम शान्ति का एहसास कर पाता है। इसके प्रभाव से मानसिक और शारीरिक स्वास्थ्य भी अच्छा रहता है। अन्तरात्मा की ओर ध्यान केंद्रित करने से व्यक्ति स्वयं को बेहतर समझ पाता है और अपने उत्थान के लिए सजग होता है। दैनिक जीवन के सन्दर्भ में भी ध्यान धारण का पूरक है। ध्येय को धारण करने के बाद आवश्यक है कि उसी ध्येय पर ध्यान केंद्रित रहे और ध्याता का मन इधरउधर ना भटके। अगर धारण गंतव्य निर्धारण है तो ध्यान है उस गंतव्य के मार्ग पर बिना भटके चलते रहना। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि ध्यान केवल योग का ही अभिन्न अंग नहीं है बल्कि जीवन का भी अभिन्न अंग है। -

8. समाधि - समाधि ध्यान की पराकाष्ठा है। ध्यान में ध्याता, ध्येय और ध्यान का भेद बना रहता है। किन्तु समाधि में केवल ध्येय भारित होता है, ध्याता और ध्यान स्वरूप से शून्य जैसे हो जाते हैं। ध्याता और ध्यान का ध्येय में समाहित हो जाना समाधि है। असम्प्रज्ञात नामक सर्वोच्च प्रकार की समाधि की सिद्धि कर योगी कैवल्य को प्राप्त कर लेता है। योग का लक्ष्य चित्त की समस्त वृत्तियों का निरोध करना है और यह लक्ष्य असम्प्रज्ञात समाधि में पूर्ण हो जाता है। योगसूत्र में बताई चित्त भूमियों में वह सर्वोच्च चित्त भूमि, निरुद्धावस्था, को प्राप्त कर लेता है। इसी के साथ मनुष्य जीवन का उद्देश्य भी पूर्ण हो जाता है। कैवल्य प्राप्त व्यक्ति का व्यक्तित्व शुद्ध चैतन्य पुरुष के समान अत्यन्त निर्मल हो जाता है। वह ही भगवद्गीता का गुणातीत है जो सत्त्व, रजस और तमस के परे शुद्ध चैतन्य स्वरूप में स्थित है। उसके मन में काम, क्रोध, लोभ, मोह आदि प्रवृत्तियों का आभास भी नहीं होता। सामान्य योगी जिन प्रवृत्तियों से उपरत होने में प्रयत्नशील रहता है, कैवल्य प्राप्त महात्मा उनसे सदैव परे रहता है। यह मानव व्यक्तित्व की पराकाष्ठा है।

निष्कर्ष

अष्टांग योग के गहन अनुशीलन से स्पष्ट है कि वर्तमान भौतिकवादी परिवेश में मानव जीवन के नैतिक, सामाजिक एवं वैयक्तिक उन्नयन हेतु योग की उपादेयता अत्यंत प्रासंगिक है क्योंकि इसके प्रत्येक अंग का वैशिष्ट्य मानव के शारीरिक एवं मानसिक स्वास्थ्य हेतु असंदिग्ध है। यम के अभ्यास से शरीर, वाणी एवं मन संयमित होकर सत्य, अहिंसा, अस्तेय, अपरिग्रह का आचरण दृढ होता है। नियम के द्वारा व्यक्तित्व में अनुशासन, पवित्रता, सहनशीलता और ईश्वर-परायणता के प्रति मानसिक भाव दृढ होता है। योगासन से शारीरिक सबलता, रोग प्रतिरोधक क्षमता एवं तितिक्षा बढ़ती है। प्राणायाम से स्वसन तंत्र एवं रक्त संचरण तंत्र नियमित होता है जो कि रक्तचाप, रक्तसर्करा के नियंत्रण में सहायक है। प्रत्याहार से मन आत्म-तत्त्व की ओर अभिमुख होता है, जिससे आध्यात्मिक अनुसंधान में प्रगति होती है। धारण एवं ध्यान से न केवल मानसिक शान्ति एवं सुख की प्राप्ति होती है अपितु अवसाद (डिप्रेशन), भय के दौर (पैनिक अटैक) आदि मनोरोग भी दूर होते हैं। भारतीय मनीषा की मान्यता है कि योग की अन्तिम अवस्था समाधि में ऋषियो ने ब्रह्मात्म ऐक्य की आनन्दातिरेक की अनुभूति की थी। यह ही मानव व्यक्तित्व की पराकाष्ठा है।

संदर्भ

- ¹ कुमारसम्भव ५.३३ २
- ² योगसूत्र १.१
- ³ श्रीमद्भगवद्गीता ६.१७
- ⁴ श्रीरामचरितमानस ३.४५.७
- ⁵ योगसूत्र २.३१
- ⁶ श्रीरामचरितमानस १.२.९५
- ⁷ श्रीमद्भगवत् १०.२.२६
- ⁸ श्रीमद्भगवद्गीता २.६२-६३
- ⁹ श्रीरामचरितमानस १.१.१८४
- ¹⁰ योगसूत्र २.४१
- ¹¹ योगसूत्र २.४२
- ¹² श्रीमद्भगवद्गीता २.५५
- ¹³ तैत्तिरीय उपनिषद् १.११.१
- ¹⁴ श्रीमद्भगवद्गीता १२.७

- ¹⁵ योगसूत्र २.४६
¹⁶ योगसूत्र २.४८
¹⁷ योगसूत्र २.५०
¹⁸ योगसूत्र २.५१
¹⁹ योगसूत्र २.५२
²⁰ योगसूत्र २.५३
²¹ कठोपनिषद् २.१.१

गाँधीजी के अनुसार सिद्धान्तविहीन (अवसरवादी) राजनीति (Politics without Principles)

डॉ० तनूजा तिवारी
एसोसिएट प्रोफेसर दर्शनशास्त्र
इलाहाबाद डिग्री कॉलेज प्रयागराज

गाँधीजी मूलरूप से व्यक्ति की स्वतन्त्रता, गरिमा एवं प्रतिष्ठा के मुख्य समर्थक थे। वे यह मानते थे कि सम्पूर्ण सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक व्यवस्था ऐसी होनी चाहिए जिसमें व्यक्ति के व्यक्तित्व के विकास में सहायक हो। अतएव गाँधीजी ने ऐसी राजनीतिक सत्ता का समर्थन किया जो सबसे अधिक विकेन्द्रित हो। सत्ता का केन्द्रीयकरण व्यक्ति के व्यक्तित्व के विकास में सबसे बड़ी बाधा होती है।

गाँधीजी सदैव यही मानते थे कि किसी भी राष्ट्र की उन्नति और उसका पूर्ण विकास वहाँ के नागरिकों की उन्नति पर निर्भर करता है। चूँकि भारतवर्ष एक ग्रामीण अर्थव्यवस्था वाला देश है जिसकी अधिकांश जनता गाँवों में निवास करती है। अतएव भारत को गरीबी, शोषण एवं बेरोज़गारी से मुक्त कराने के लिये और स्वराज्य की स्थापना के लिये गाँधीजी ने सत्ता के विकेन्द्रीकरण को आवश्यक माना। प्रजातंत्र में सत्ता का प्रवाह केन्द्र से ग्राम की ओर नहीं, बल्कि ग्रामों से केन्द्र की ओर होना चाहिए, तभी गाँव सच्चे अर्थों में पूर्ण प्रजातंत्र अथवा प्रजातांत्रिक ग्राम बन पाएँगे। इसके लिये गाँधीजी ने महासागरीय वृत्तों की अवधारणा को प्रतिपादित किया। इसे ही गाँधीजी ने 'सर्वोदय समाज' की संज्ञा दी है जिसमें वृत्तों के अंदर वृत्त होते हैं। ऐसे समाज का प्रारम्भ नीचे से होता है जिसमें गाँव का प्रत्येक व्यक्ति अपनी भागीदारी का निर्वहन कर सकता है। यह समाज पिरामिड की तरह नहीं होगा जिसमें एक चक्र के ऊपर दूसरा चक्र तथा दूसरे चक्र के ऊपर तीसरा चक्र, इस प्रकार क्रम से चक्र के ऊपर चक्र चलते रहेंगे और अन्त में पिरामिड की तरह शिखर होता है और उस शिखर तथा अन्य चक्रों का भार नीचे के चक्रों को वहन करना पड़ता है। बल्कि गाँधीजी की महासागरीय वृत्तों की अवधारणा के अनुसार ऐसा समाज एक सामुद्रिक वृत्त की तरह होगा जिसका मुख्य केन्द्र मनुष्य होगा। मनुष्य गाँव के वृत्त के लिए एवं गाँवों का वृत्त राष्ट्र के वृत्त के लिए तथा सबसे अन्त में राष्ट्र का वृत्त सम्पूर्ण संसार के वृत्त के लिए समरस होकर रहेंगे जहाँ पिरामिड रूपी समाज में शिखर का एवं अन्य चक्रों का भार निम्न चक्र ग्रहण करता है और उसकी सम्पूर्ण

शक्ति इसी भार को वहन करने में लग जाती है। महासागरीय वृत्तों वाले समाज में बाहरी वृत्त पर अपना भार आन्तरिक वृत्त पर डालने की अपेक्षा उसे अपनी शक्ति प्रदान करेंगे जिसके फलस्वरूप निम्न वृत्त शक्तिशाली बनकर अपने से उच्च वृत्त को अपनी शक्ति प्रदान करेगा जिससे सभी वृत्त न केवल शक्तिशाली बनेंगे बल्कि वे अपनी पूर्ण शक्ति के साथ विकास करेंगे। इस प्रकार हम यह मान सकते हैं कि गाँधीजी ग्राम आधारित गणतंत्र की कल्पना को मूर्त रूप देना चाहते थे। वे यह मानते थे कि भारत की आत्मा गाँवों में निवास करती है अतएव लोकतंत्र की सार्थकता तभी सिद्ध होगी जबकि वास्तविक अर्थों में उन्हें सत्ता प्राप्त होगी।

लोकतंत्रात्मक शासन व्यवस्था के मूल में 'बहुजन हिताय, बहुजन सुखाय' की भावना बहुत महत्वपूर्ण होती है।¹ गाँधीजी के द्वारा प्रतिपादित की गई स्वराज्य की अवधारणा में वे 'बहुजन हिताय, बहुजन सुखाय' के स्थान पर सर्वभूताय हित की कामना करते हैं। इसलिये वे यह चाहते थे कि पुलिस बल का वर्तमान तन्त्र पूर्णतया परिवर्तित हो। चूँकि उस समय और आज भी भारतीय पुलिस सन् 1861 के पुलिस अधिनियम द्वारा शासित होती है² जिसमें पुलिस बल को अधिकांश व्यापक शक्तियाँ प्रदत्त हैं, परिणामस्वरूप उनमें इस महत्वपूर्ण विचारधारा का विकास हुआ कि वे जतना के मालिक हैं।

गाँधीजी समाज में पुलिस की ऐसी विचारधारा रखना चाह रहे थे जिसमें उन्होंने पुलिस के बारे में यह कहा 'अहिंसक राज्य में भी पुलिस बल की ज़रूरत हो सकती है। मैं स्वीकार करता हूँ कि यह मेरी अपूर्ण अहिंसा का चिह्न है। मुझमें फौज की तरह पुलिस के बारे में भी यह घोषणा करने का साहस नहीं है कि हम पुलिस की ताकत के बिना काम चला सकते हैं। अवश्य ही मैं ऐसे राज्य की कल्पना कर सकता हूँ और करता हूँ जिसमें पुलिस की ज़रूरत नहीं होगी, परन्तु यह कल्पना सफल होगी या नहीं, यह तो भविष्य ही बताएगा। परन्तु मेरी कल्पना की पुलिस आजकल की पुलिस से बिल्कुल भिन्न होगी। उसमें सभी सिपाही अहिंसा को मानने वाले होंगे। वे जनता के मालिक नहीं, सेवक होंगे। लोग स्वाभाविक रूप में ही उन्हें हर प्रकार की सहायता देंगे और आपस के सहयोग से दिन-दिन घटने वाले दंगों का आसानी से सामना कर लेंगे। पुलिस के पास किसी न किसी प्रकार के हथियार तो होंगे परन्तु क्वचित् ही उन्हें काम में लिया जाएगा। असल में तो पुलिस वाले सुधारक बन जाएँगे। उनका काम मुख्यतया चोर-डाकुओं तक सीमित रह जायेगा। मजदूरों और पूँजीपतियों के झगड़े और हड़तालें अहिंसक राज्य में यदा-कदा ही होंगी क्योंकि अहिंसक बहुमत का असर इतना अधिक रहेगा कि समाज के मुख्य तत्व इसका आदर करेंगे। इसी तरह साम्प्रदायिक दंगों की भी गुंजाइश नहीं रहेगी।'³

गाँधीजी पुलिस की भूमिका की कल्पना समाज में सुधारक के रूप में करते हैं। यद्यपि वे इस बात को जानते थे कि पुलिस बल बिना हथियारों के कार्य नहीं कर सकता लेकिन इन हथियारों का प्रयोग वह साधारण जनता के लिए नहीं करेगा बल्कि आपराधिक तत्त्वों के प्रति करेगा।

अहिंसा की नीति पर चलने वाले स्वतंत्र भारत में अपराध तो होंगे लेकिन गाँधीजी के मत में उनके साथ अपराधियों का व्यवहार नहीं किया जाएगा, उन्हें दण्ड भी नहीं दिया जाएगा। अपराध भी एक बीमारी है जो प्रचलित समाज व्यवस्था की देन है इसलिए समाज को इनसे निपटने के लिए अन्य बीमारियों की तरह उपाय करना पड़ेगा।⁴ दक्षिण अफ्रीका और भारत में किए गए संघर्ष के दौरान गाँधीजी अनेक बार जेल गए थे और एक कैदी के रूप में उन्हें बहुत अधिक अनुभव था इसीलिए उन्होंने कैदियों के कर्तव्य के बारे में भी बहुत विस्तार रूप से लिखा है। गाँधीजी यह मानते थे कि कैदियों को जेल में आदर्श कैदियों जैसा व्यवहार करना चाहिए। उन्हें जेल के अनुशासन का उल्लंघन नहीं करना चाहिए। गाँधीजी ने यह दृष्टिकोण प्रस्तुत किया कि कैदियों को अपनी सम्पूर्ण शिकायतों को जेल के अधिकारियों के समक्ष उचित प्रकार से रखना चाहिए। उन्हें अपने छोटे से समाज में ऐसा काम करना चाहिए कि जेल छोड़ते समय वे अच्छे नागरिक बनकर निकलें।⁵ इस तरह गाँधीजी यही चाहते हैं कि कैदी एक श्रेष्ठ नागरिक के रूप में समाज के विकास एवं उत्थान में अपना योगदान दें।

गाँधीजी एक पैगम्बर एक सन्त, एक महामानव तथा एक नैतिक राजनीतिज्ञ थे। गाँधीजी ने कभी भी राजनीति को धर्म से अलग नहीं माना। गाँधीजी ने सत्य, अहिंसा एवं सत्याग्रह के साधनों से भारत के राष्ट्रीय स्वतंत्रता आंदोलन का संचालन किया। गाँधीजी ने साधन और साध्य का चुनाव कुछ इस प्रकार किया जिससे सार्वजनिक जीवन में मनुष्य को चारित्रिक, आध्यात्मिक और नैतिक बल की प्राप्ति होती थी।⁶ गाँधीजी का जीवन आध्यात्मिकता से भरा हुआ था। राजनैतिक, सामाजिक, आर्थिक एवं शैक्षणिक सभी प्रकार के अभियानों द्वारा वे एक आध्यात्मिक उद्देश्य की पूर्ति के लिए कृत संकल्पित थे। वे विशेष रूप से भारत के आध्यात्मिक उत्थान के लिए ही प्रयत्नशील थे।⁷ अपने धर्म की धारणा को स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि 'धर्म' वह है जो सभी धर्मों में अन्तर्निहित है तथा जो हमें अपने निर्माता के आमने-सामने ला देता है।⁸ वे उस धर्म को मानने के लिए तैयार नहीं थे जो विवेक-सम्मत नहीं हो अथवा नैतिकता के विरुद्ध हो। उसे व्यावहारिक कार्यक्रमों में विद्यमान होना चाहिए तथा उनसे सम्बन्धित समस्याओं का समाधान करना चाहिए। गाँधीजी ने अपने धर्म के विषय में विस्तार से विवेचन किया है।⁹ गाँधीजी ने अपने दर्शन में धर्म को सर्वोपरि स्थान दिया है एवं स्वीकार किया है कि मैंने जो कुछ भी कहा है तथा जो कुछ भी किया है उसके पीछे एक धार्मिक चेतना और एक धार्मिक उद्देश्य रहा है। वास्तव में यदि देखा जाय तो गाँधीजी का सम्पूर्ण राजनीतिक दर्शन तथा उनके समस्त साधन उनके धार्मिक तथा नैतिक सिद्धान्त के उप सिद्धान्त हैं। गाँधीजी का मत है कि धर्मशून्य राजनीति मौत के फन्दे के समान है जो आत्मा को नष्ट कर देती है।¹⁰ उनका यह विश्वास था कि बिना नैतिक अथवा धार्मिक आधार के, जीवन एक टेढ़ी-मेढ़ी तथा दिशा - विहीन पगडण्डी के समान है क्योंकि मनुष्य के दूसरे कार्यों की तरह राजनीति भी या तो धर्म अथवा अधर्म द्वारा अनुशासित होती है। धर्म के नैतिक

आधार के बिना जीवन असफल हो जाता है।¹¹ मनुष्य के जीवन से अलग गाँधीजी किसी भी धर्म के अस्तित्व को नहीं मानते थे। वे सभी धर्मों की मूलभूत एकता में विश्वास रखते थे तथा धर्म को जीवन का अंग और उपांग मानकर उसे जीवन की प्रतिछाया मानते थे।

गाँधीजी के जीवन दर्शन का सारतत्त्व अहिंसा पर आधारित है। राजनीति के मार्ग में अहिंसा का प्रयोग जीवन आदर्श का परिवर्तन है। ऐसा माना जाता है कि कलिंग युद्ध के पश्चात् अशोक ने बुद्ध से प्रभावित होकर सांसारिक जीवन में भी हिंसा का मार्ग छोड़ने का प्रयास किया पर वहाँ भी अहिंसा का प्रयोग व्यवस्थित रूप से समस्त संसार में नहीं हो सका। जैनियों के पंचमहाव्रतों में अहिंसा एक व्रत (घटक) मात्र है। जैन धर्म और दर्शन में अहिंसा का प्रयोग संन्यासियों के लिए एक महाव्रत के रूप में किया जाता है। गृहस्थ जीवन में रहने वालों के लिए सीमित रूप में किया गया है जिसे 'अणुव्रत' कहा जाता है। धार्मिक जीवन में क्षमा, करुणा और अहिंसा पर बल ईसा ने भी दिया है। गाँधीजी ने अहिंसा का प्रयोग राजनीति के क्षेत्र में एक जीवन दर्शन के रूप में किया। अहिंसा का प्रयोग गाँधीजी ने बीसवीं शताब्दी में धार्मिक एवं आध्यात्मिक जीवन के साथ-साथ समाज, शिक्षा, अर्थव्यवस्था के क्षेत्र में किया। इस तरह उन्होंने अहिंसा को एक सार्वभौम रूप देकर उसका प्रयोग धर्म के साथ ही साथ लोकजीवन के सभी क्षेत्रों में किया। स्वराज्य प्राप्त करने का यही एक मात्र आधार है। अहिंसा कई सद्गुणों एवं मूल्यों में से केवल एक सद्गुण या मूल्य नहीं है बल्कि यह सद्गुणों का मानदण्ड और एकायन है। गाँधीजी अहिंसा से ही समस्त सद्गुणों, राजनीतिक मूल्यों, कर्मों और सर्वधर्मसमभाव एवं सामाजिक सद्भाव को निगमित करते हैं। अहिंसा सत्याग्रह का सिद्धान्त है। इसके द्वारा हमें यह ज्ञान प्राप्त होता है कि हमें निम्नतर से प्रारम्भ करके सत्य के मार्ग पर चलकर अपने आदर्श को प्राप्त करना चाहिए। सत्याग्रही सत्य का पुजारी होता है। अहिंसा कोई निषेधात्मक विचारधारा नहीं है। बुरे विचार, झूठ बोलना, द्वेष, ईर्ष्या, लालच, मोह, निन्दा आदि मानसिक विकार हिंसा के विभिन्न रूप हैं। इसके विपरीत ब्रह्मचर्य, अस्तेय, अपरिग्रह आदि अहिंसा की अभिव्यक्तियाँ हैं। अहिंसा आध्यात्मिक शक्ति और महाकरुणा है। इस तरह अहिंसा मानवता एवं प्राणिमात्र का रक्षक है।

गाँधीजी ने अहिंसा के लिए उपयोगी ग्यारह व्रतों¹² का उल्लेख किया है। ये 'एकादशव्रत' अहिंसा के ही विभिन्न रूप हैं। अहिंसा ही समस्त सद्गुणों का मानदण्ड एवं उनकी एकता का सूत्र है। गाँधीजी सम्पूर्ण व्रतों, सद्गुणों एवं नैतिक मूल्यों को अहिंसा से ही निगमित करने का प्रयास करते हैं। ये ग्यारह व्रत क्रमशः सत्य, अहिंसा, ब्रह्मचर्य, अस्वाद, अस्तेय, अपरिग्रह, अभय, अस्पृश्यता निवारण, शारीरिक-श्रम, 'सर्वधर्मसमभाव', स्वदेशी हैं। ये सभी व्रत, 'मूल्य एवं सद्गुण' सत्य और अहिंसा के ही विभिन्न रूप हैं। इन सबका मूल आधार सत्य है। सत्य से अहिंसा एवं अहिंसा से अन्य सद्गुणों का आविर्भाव होता है। सत्य ही वह साध्य एवं परम श्रेय है जिसकी प्राप्ति के लिए इन अहिंसामूलक व्रतों को साधन के

रूप में अपनाया गया है। यह बिल्कुल स्पष्ट है कि गाँधीजी के अनुसार समस्त व्रतों, सद्गुणों, मूल्यों एवं आदर्शों का मूल आधार सत्य है और उनका मापदण्ड अर्थात् जीवन का आदर्श अहिंसा है। इसे ऋग्वेद की प्रसिद्ध उक्ति 'एकं सद्विप्राः बहुना वदन्ति' भी व्यक्त करती है। ये सभी सद्गुण सत्य के ही विभिन्न रूप हैं।

यद्यपि गाँधीजी स्वयं को हिन्दू कहते हैं परन्तु वे दूसरे धर्मों को समानता के स्तर पर स्वीकार करते हुए उनकी व्याख्या करते हैं। इस दृष्टि से वे बुद्धिवादी हैं। उन्होंने ईसाई धर्म की कुछ मान्यताओं को अपने जीवन में अभ्यास किया है। उनसे प्रभावित होकर ईसाईयों ने गाँधीजी को ईसाई माना क्योंकि गाँधीजी के चरित्र में उन्हें ईसा के चरित्र का क्रियान्वयन देखने को मिला। गाँधीजी ने अपने भजनों में ईसाईयों के भजनों को सम्मिलित किया जिसे देखकर कुछ हिन्दुओं ने उन्हें 'प्रच्छन्न ईसाई' तक कहा। गाँधीजी इन आरोपों से विचलित नहीं हुए। वे कहते थे कि यदि ईसाई धर्म अथवा किसी भी मत की सत्यता और आवश्यकता मुझे अनुभूत हो जाय तो कोई शक्ति मुझे उसे मानने से नहीं रोक सकती है। जहाँ भय है, वहाँ धर्म नहीं है। मैं बाइबिल या कुरान का जो अर्थ करता है उसके अनुसार मैं ईसाई या मुसलमान कहा जाऊँ तो मुझे ऐसा समझे जाने में कोई आपत्ति नहीं है क्योंकि तब हिन्दू, ईसाई और मुसलमान एकार्थक शब्द होंगे। मैं मानता हूँ कि परलोक अर्थात् परमार्थ में हिन्दू, मुसलमान और ईसाई आदि का विभाजन नहीं है।¹³

गाँधीजी स्पष्ट रूप से प्रज्ञावादी थे। उनके अनुसार एक सीमा के बाद शास्त्र मदद नहीं करते हैं बल्कि अनुभव मदद करता है। हमें केवल आप्त पुरुषों की बातों पर ही निर्भर नहीं रहना चाहिए। यदि अनुभव के द्वारा उनसे प्राप्त ज्ञान में वृद्धि नहीं की जाय तो हम उसे समाप्त कर देते हैं। केवल बुजुर्गों की बातों तक सीमित रहने से हमारा ज्ञान अप्रासंगिक (Outdated) हो जाता है। अतएव हमें बुद्धि (Reason) और प्रतिमान अथवा अन्तरात्मा द्वारा नवीन शास्त्रों को बनाने का कार्य सदैव करते रहना चाहिये। गाँधीजी की दृष्टि में हमें सनातन परम्परा से प्राप्त ज्ञान का संरक्षण करते हुए भविष्य के ज्ञान का दृष्टा होना चाहिए। इस तरह हम मान सकते हैं कि गाँधी जी बुद्धि के साथ-साथ हृदय और अन्तरात्मा की अनुभूति पर विशेष बल देते थे।

बीसवीं शताब्दी के महानतम वैज्ञानिक एवं सत्य और धर्म में गहन आस्था रखने वाले अल्बर्ट आइन्सटीन ने गाँधीजी के लिये निम्न विचार रक्खे—'गाँधी जी भारत के ऐसे नेता थे, जिनका नेतृत्व सत्ता पर आधारित नहीं था। वे ऐसे राजनीतिज्ञ थे जिनकी सफलता कूटनीति पर नहीं, परन्तु अपने व्यक्तित्व के प्रभाव पर ही निर्भर थी। वे ऐसे विजयी योद्धा थे जिन्होंने हिंसा का सख्त विरोध किया था। वे समझदार, विनम्र और दृढ़ निश्चयी थे और उनके जीवन में कोई असंगति नहीं थी। उन्होंने अपनी पूरी शक्ति अपने देशवासियों के उद्धार और कल्याण में लगा दी। यूरोप की बर्बरता का मानवता से सामना करके उन्होंने हमेशा के

लिये अपनी श्रेष्ठता साबित की। सम्भव है कि भविष्य की पीढ़ियाँ यह मानने को तैयार न हों कि ऐसा कोई व्यक्ति इस धरती पर विचरता हो।’

गाँधीजी के व्यक्तित्व का यह मूल्यांकन उन्हें किसी सार्वभौम पहचान से अलग दिखलाता है। आधुनिक युग नाना प्रकार की चुनौतियों से भरा हुआ है जहाँ मानवता ही मानवता को अभिशप्त कर रही है। नए सहस्राब्दि में सम्पूर्ण संसार ने जिस उत्साह से नवप्रवेश किया था वह आज के आसमान में कहीं फैल गया है। सारे संसार को एक ‘वैश्विक गाँव’ के रूप में साकार देखने की कल्पना विश्वव्यापी आतंकवाद के सामने ताश के पत्तों के महल की भाँति खण्ड-खण्ड हो गई है। आज के युग में इस्लामी आतंकवाद को रोकने के प्रयासों में गाँधीजी के सत्य एवं अहिंसा के विचार बहुत अधिक मूल्यवान और सारवान प्रतीत होते हैं। निःसन्देह हिंसा की पराकाष्ठा से झुलसी मानवता अहिंसा के आदर्शों के मार्ग पर चलना चाहती है। गाँधीजी की मानवता को दी गई सबसे बड़ी विरासत उनका मानव प्रेम है। जाति-धर्म एवं सभी प्रकार के भेदभावों से परे वे सम्पूर्ण मानव जाति को एक मानते थे। प्रत्येक मनुष्य के अधिकारों की प्राप्ति के लिये की गई लड़ाई में उनके अचूक अस्त्र सत्य एवं अहिंसा थे और उनका कार्य एवं जीवन-दर्शन अहिंसक सत्याग्रह था। सन् 1919 में गाँधी जी ने कहा था हिंसा द्वारा प्राप्त की गई विजय पराजय के समकक्ष है क्योंकि वह अस्थायी है। उनका विचार था कि गणतंत्र में शक्तिशाली तथा दुर्बल प्रत्येक को समान अधिकार तथा समान अवसर प्राप्त होने चाहिए और यह केवल तभी सम्भव है जबकि शांति का मार्ग अपनाया जाय। गाँधीजी के विचार शान्ति, सहिष्णुता, मैत्री एवं मानवता पर आधारित हैं। इसी कारण लुइस फिशर ने उन्हें सम्भवतः पिछले 1900 सालों का सर्वाधिक महान व्यक्ति माना है।

सन्दर्भ - सूची

- 1 अनिल कुमार मिश्र, लोकतंत्र में पुलिस की भूमिका, उत्तर प्रदेश पुलिस पत्रिका, लखनऊ, जनवरी 1999, पृष्ठ 31, गाँधी का राज-दर्शन शीर्षक पृष्ठ 165, पुस्तक गांधी दर्शन के विविध आयाम, प्रो० बी०एम० शर्मा से उद्धृत।
- 2 जी०सी० सिंघवी, टू हूम शुड दी पुलिस बी रेसपेन्सिबल, इण्डियन जर्नल ऑफ पब्लिक एडमिनिस्ट्रेशन, आई०आई०पी०ए०, वॉल्यूम 24, नं० 4, सन् 1978, पृ० 113-122.
गाँधी दर्शन के विविध आयाम, प्रो० बी०एम० शर्मा की पुस्तक गांधी का राज-दर्शन पृ० 165 से उद्धृत।
- 3 हरिजन, 1 सितम्बर, 1940
गाँधी दर्शन के विविध आयाम, प्रो० बी०एम० शर्मा की पुस्तक गांधी का राज-

- दर्शन पृ० 166 से उद्धृत।
- 4 हरिजन, 5 मई, 1946, गाँधी दर्शन के विविध आयाम, प्रो० बी०एम० शर्मा की पुस्तक गांधी का राज - दर्शन पृ० 166 से उद्धृत।
 - 5 दिल्ली - डारी, पृ० 117 – 118, गाँधी दर्शन के विविध आयाम, प्रो० बी०एम० शर्मा की पुस्तक गांधी का राज - दर्शन पृ० 167 से उद्धृत।
 - 6 वाल्मीकि चौधरी, गांधीजी पैगम्बर भी थे और राजनीतिज्ञ भी, हिन्दुस्तान, 2 अक्टूबर, 1971.
गाँधी दर्शन के विविध आयाम, पृ० 171 से उद्धृत।
 - 7 उ०न ऐबर, समाज कल्याण के सूत्रधार हिन्दुस्तान, 2 अक्टूबर, 1969, गाँधी दर्शन के विविध आयाम, पृ० 171 से उद्धृत।
 - 8 एम०के० गाँधी, 'माई रिलीजन', नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, अहमदाबाद, सन् 1955, गाँधी दर्शन के विविध आयाम, पृ० 171 से उद्धृत।
 - 9 उपरोक्त, गाँधी दर्शन के विविध आयाम, पृ० 171 से उद्धृत।
 - 10 उपरोक्त, गाँधी दर्शन के विविध आयाम, पृ० 171 से उद्धृत।
 - 11 पी० मणि महाजन एवं के०एस० भारती, 'फाउण्डेशन्स ऑफ गाँधीयन थॉट', गाँधी दर्शन के विविध आयाम, पृष्ठ 172 से उद्धृत।
 - 12 महादेव देसाई, महात्मा गाँधी का समाज दर्शन अनुवाद हिन्दी, पृ० 57-82 तथा विनोबा भावे कृत श्लोक -
अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, असंग्रहः।
शरीरश्रम, अस्वाद, सर्वत्र भयवर्जनः।
सर्वधर्मीसमानत्व स्वदेशी भावना।
हिंसादशसेवामी नम्रत्वव्रत निश्चये।।
आश्रम भजनावली, पृ० 10
प्रो० हरिशंकर उपाध्याय की पुस्तक गाँधीवाद केमूल स्वर पृ० 57 से उद्धृत।
 - 13 आत्मकथा, पृ० 79-81, प्रो० हरिशंकर उपाध्याय की पुस्तक गाँधीवाद के मूलस्वर पृ० 62 से उद्धृत।

सिद्धान्त विहीन राजनीति : एक दार्शनिक विमर्श

डॉ० प्रबुद्ध मिश्र

आचार्य, दर्शनशास्त्र विभाग

इन्दिरा गांधी राष्ट्रीय जन जातीय विश्वविद्यालय

अमरकण्टक (म.प्र.)

सात सामाजिक पापों एक सूची है जिसे मोहनदास करमचंद गांधी ने 22 अक्टूबर, 1925 को अपने साप्ताहिक समाचार पत्र यंग इण्डिया में प्रकाशित किया था। सात पाप हैं: 1. बिना काम के धन 2. विवेक के बिना आनंद 3. चरित्र के बिना ज्ञान 4. नैतिकता के बिना वाणिज्य 5. मानवता के बिना विज्ञान 6. त्याग के बिना धर्म और 7. सिद्धान्त के बिना राजनीति। गांधीजी ने टिप्पणी की थी कि 'पाठक इन बातों को केवल बुद्धि के माध्यम से न जानें, बल्कि उन्हें दिल से जानें ताकि उनसे बचा जा सके।' गांधीजी की टिप्पणी इस सूची की संपूर्णता थी।

गांधीजी ने आदर्श समाज की रूपरेखा को तैयार करते हुए 'सात सामाजिक पाप' की ओर इंगित किया था क्योंकि गांधीजी का समाज सत्य और अहिंसा के मूल तत्व पर आधारित है। इसलिए एक आदर्श समाज के लिए गांधीजी की दृष्टि में इन सात सामाजिक पाप से प्रत्येक समाज को दूर रहना चाहिए। 'सिद्धान्त के बिना राजनीति' गांधीजी के सामाजिक पापों में से एक है। राजनीति में सिद्धान्त आवश्यक है, अन्यथा सिद्धान्त विहीन राजनीति दिशाहीन हो जाएगी, जो विभिन्न दुष्परिणामों की जननी सिद्ध होगी। राजनीति से मिली शक्ति का उद्देश्य है- जनता को हर क्षेत्र में बेहतर बनाना। राजनीति जीवन का एक अंग है जो किसी भी समाज की दशा और दिशा तय करती है इसलिए गांधीजी राजनीति में सिद्धान्त पर बल देते हैं।

'सिद्धान्त के बिना राजनीति' के बारे में, गांधीजी ने कहा वांछित, सत्य के बिना राजनीति होने से अराजकता पैदा होती है, जो अंततः हिंसा की ओर ले जाती है। गांधीजी ने इन गलत कदमों को 'निष्क्रिय हिंसा' कहा, 'जो अपराध, विद्रोह और युद्ध की सक्रिय हिंसा को बढ़ावा देती है।' उन्होंने कहा, 'हम शांति प्राप्त करने के लिए 'कयामत के दिन' के प्रतिक्षा कर सकते हैं लेकिन जब तक हम अपनी दुनिया में निष्क्रिय हिंसा को नज़र अंदाज़ करते हैं, तब तक कहीं नहीं मिलेगा।'

राजनीति को शाब्दिक रूप से परिभाषित किया गया है, 'सत्ता के लिए किसी भी समूह में संघर्ष जो एक या अधिक व्यक्तियों को बड़े समूह के लिए निर्णय लेने की क्षमता प्रदान करेगा।'

गांधीजी ने सिद्धांत को परिभाषित किया, 'पूर्णता की अभिव्यक्ति, और हमारे जैसे अपूर्ण प्राणी पूर्णता का अभ्यास नहीं कर सकते हैं, हम व्यवहार में इसके समझौते की हर पल सीमा तैयार करते हैं।'

दुनिया में कई तरह के शासन हैं जिनकी राजनीति अलग-अलग है। सिद्धांत के बिना राजनीति भूल के आधार पर है। शासन के विभिन्न प्रकारों में लड़ाई और आक्रामकता की रणनीति होती है, प्रत्येक अलग-अलग परिणामों की इच्छा रखते हैं। यह इच्छा दुनिया भर के देशों में राजनीतिक प्रमुखों द्वारा की गई कार्रवाइयों को प्रभावित करता है। गांधीजी ने लिखा, 'एक अन्यायपूर्ण कानून अपने आप में हिंसा की एक प्रजाति है।', एक देश का दूसरे देश पर आक्रमण सरकार के अन्यायपूर्ण कानून के निर्माण में निहित हो सकता। उदाहरण के लिए, जातीय सफाई को बढ़ावा देने वाले कानून के कारण खोए हुए क्षेत्र को पुनः प्राप्त करने के लिए एक राज्य के लिए एक विद्रोह का युद्ध लड़ा गया। एक देश के सिद्धांत दूसरे देश में आसानी से अपराध हो सकता है। यह अंतर व्यक्ति को यह विश्वास दिलाता है कि हिंसा की जड़ अनिवार्य रूप से दुनिया में कहीं न कहीं मौजूद है। 'सिद्धांत के बिना राजनीति' अनिवार्य रूप से पूरे समय चलेगी। 'मैं हिंसा का विरोध करता हूं क्योंकि जब यह अच्छा करती दिखाई देती है, तो अच्छाई केवल अस्थायी होती है, जो बुराई करती है वह स्थायी होती है।'

यह सूची गांधीजी की हिंसा की जड़ों की खोज से बढ़ी है। उन्होंने इन्हें 'निष्क्रिय हिंसा के कृत्यों' के रूप में बुलाया। गांधीजी के अनुसार, स्वयं को या अपने समाज को हिंसा के बिंदु तक पहुंचने से रोकने के लिए इन्हें रोकना सबसे अच्छा तरीका है। गांधी जी ने कहा- सिद्धान्त से अलग होकर राजनीति मृत देह के समान है जिस को जला देना ही उचित है।

गांधी जी सत्य और अहिंसा के पुजारी थे तथा उन्होंने इन्हीं सिद्धान्तों को अपनी राजनीतिक विचारधारा का प्रतिपादन करते समय भी प्रयुक्त किया। वे अहिंसात्मक राज्य की स्थापना करना चाहते थे परन्तु इसका कोई निश्चित स्वरूप वह प्रतिपादित नहीं कर सके। ऐसा करना वे असामयिक और अवैज्ञानिक मानते थे। उनका कथन है, 'मैंने जानबूझकर अहिंसा पर आधारित समाज के सरकार की रूपरेखा के विषय में लिखना उचित नहीं समझा। जब समाज अहिंसा के नियम के अनुसार स्वयं बन जाएगा तो इसका रूप आज के समाज के रूप से पूर्णतया भिन्न होगा। परन्तु मैं इस बात को पहले से नहीं बतला सकता कि अहिंसा पर आधारित सरकार कैसी होगी।' परन्तु समय-समय पर गांधी जी ने राज्य और सरकार के विषय में जो मत व्यक्त किया है, वह पश्चिम राजनीतिक विचारधारा के दार्शनिक अराजकतावाद

से काफी समय साम्य रखता है। वे राज्य का किसी भी रूप में खण्डन करते थे। वे कहते थे कि राज्य आज्ञा करता है और जो आज्ञा दी जाती है वह अपने साथ व्यक्ति के कार्यों का नैतिक मूल्य नहीं रख सकता। कोई कार्य तभी तक नैतिक है जब तक वह स्वैच्छिक है, व्यक्ति स्वेच्छा से उसे करता है, किसी बाह्य दबाव में आकर किया गया कार्य जो स्वेच्छापूर्ण नहीं है नैतिक नहीं कहा जा सकता। जब तक हम यन्त्रों की भाँति कार्य करते हैं, उस समय तक नैतिकता का कोई प्रश्न ही नहीं उत्पन्न होता। वही कार्य नैतिक है जो जानबूझकर और कर्तव्य समझकर किया गया है। गांधीजी राज्य को हिंसा का प्रतीक मानते थे। वे कहते हैं- फिर भी राज्य का अधिकार हिंसा पर स्थित है। जहाँ कहीं हिंसा होती है वहाँ शोषण होगा भले ही राज्य का कोई भी प्रजातांत्रिक स्वरूप क्यों ना हो। राज्य सामूहिक और संगठित रूप से हिंसा का प्रतिनिधित्व करता है।

उनकी धारणा थी कि राज्य मनुष्य की व्यक्तिगत स्वतंत्रता में बाधक है और इसलिए वे चाहते थे कि राज्य को न्यूनतम शक्ति प्रदान किया जाए। क्योंकि जितना अधिक शक्ति संपन्न राज्य होगा, उतनी ही व्यक्तिगत स्वतन्त्रता बाधित होती है। उनका कथन है, 'मैं राज्य की शक्तियों की वृद्धि को बड़ी आशंका की दृष्टि से देखता हूँ। ऊपर से तो जान पड़ता है कि राज्य की बढ़ती हुई शक्ति शोषण की रोक-थाम करके जनता की भलाई कर रही है। पर वास्तव में इससे मानव जाति को बड़ी क्षति पहुँचती है, क्योंकि इससे व्यक्ति का व्यक्तित्व जो सभी प्रकार की उन्नति का मूल है, नष्ट हो जाता है।' एक वास्तविकता यह भी है कि मनुष्य ने ही सामाजिक एवं राजनैतिक संस्थाओं की रचना की, किन्तु रचनाकार मनुष्य; अपनी रचना का दास हो गया। इसलिए गांधी जी का मत था कि व्यक्ति के जीवन को अधिक से अधिक राज्य के नियन्त्रण से मुक्त होना चाहिए। राज्य के नियंत्रण में व्यक्ति का पूर्ण विकास संभव नहीं है।

मार्क्सवादी वैज्ञानिकता को भ्रामक सिद्ध करते हुए गांधी जी की वैचारिक पृष्ठभूमि में जिस अवधारणा की प्रस्तुति होती है, वह मनुष्य और उस के इतिहास के प्रति एक नयी दृष्टि की कारक है। मार्क्स के अनुसार द्वन्द्वात्मकता प्रकृति का कानून है। इसी कारण प्रकृति से विकसित मनुष्य और उसकी संस्थाओं में द्वन्द्वात्मकता होना अनिवार्य हैं। मनुष्य का इतिहास इसी द्वन्द्वात्मकता के विभिन्न रूपों का इतिहास है। सामाजिक जीवन में वर्ग-संघर्ष इसी द्वन्द्वात्मकता का प्रतिफल है। गांधी जी मार्क्सवाद की इस अवस्थापनात्मक संकल्पना को ही अवैज्ञानिक मानते हुए इसे नकार देते हैं। वह इतिहास की आर्थिक व्याख्या को भी अस्वीकार करते हैं। उन का कहना है कि द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद कि परिकल्पना भ्रामक है क्योंकि वस्तुतः 'भौतिकवाद एकत्ववादी दर्शन हैं।' मनुष्य के इतिहास का प्रारम्भ वर्ग संघर्ष के अवधारणा के आधार पर नहीं बल्कि सहकार की बुनियादी प्रवृत्ति के आधार पर हुआ है। गांधी जी के विचार से है 'यह सही है कि मनुष्य का प्राथमिक सरोकार उस का अपना अस्तित्व है, लेकिन यह

भी उतना ही सच है कि उस की स्वार्थ वृत्ति अपना ही अतिक्रमण करने के सामर्थ्य को भी उपजाती है। वर्ग संघर्ष इस तथ्य की अनदेखी करता है कि सहकार सदैव ही एक दृढ़तर सामाजिक कारक रहा है। अन्यथा, सभ्यता के प्रारम्भ में ही समाज टुकड़े-टुकड़े हो जाता।' गांधी जी के इस विचार से यह इतिहास - दृष्टि (और इसीलिए समाज दृष्टि भी) व्यंजित होती है अगर दुनियाँ की कथा लड़ाई से शुरू हुई होती, तो आज एक भी आदम जिन्दा न रहता।' कि -

राज्य के सम्बन्ध में गांधीजी की विचारधारा अराजकतावादी दार्शनिक क्रोपाटकिन और विशेष रूप से दार्शनिक अराजकतावादी टालस्टॉय के विचारों से प्रभावित हैं। गांधीजी ने नैतिक, दार्शनिक और ऐतिहासिक तीनों आधार पर राज्य की कटु आलोचना की है। गांधीजी राज्य को ऐसी हिंसक संस्था मानते थे जिसका कार्य निर्धन वर्ग का शोषण करना है। राज्य कितना भी लोकतन्त्रात्मक क्यों न हो उसका आधार सेना और पुलिस का पाशविक बल है। राज्य को एक आवश्यक बुराई के रूप में स्वीकार करते हुए भी गांधीजी ने राज्य के प्रभाव और शक्ति को न्यूनतम करने का प्रयत्न किया, जिससे राज्य के होते हुए भी व्यक्ति वास्तविक रूप में स्वतंत्रता प्राप्त कर सके। बहुलवादियों तथा अराजकतावादियों की भांति गांधीजी राज्य की ऐसी निरंकुश प्रभुसत्ता के विरोधी थे जिसके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति का प्रधान कर्तव्य आंख मूंदकर राज्य की आज्ञा का पालन करना है। इसके विपरीत गांधीजी विशुद्ध नैतिक सत्ता पर आधारित जनता की प्रभुसत्ता में विश्वास रखते थे। गांधीजी नैतिकता के विरोधी कानूनों का प्रतिरोध करने का व्यक्ति को अधिकार ही नहीं प्रदान करते अपितु उसका यह कर्तव्य समझते थे।

जब पूरे विश्व ने गिरमिटिया श्रम को एक सामाजिक व्यावस्था के रूप में स्वीकार कर लिया था, तब गांधी जी ने इस प्रथा का पुरजोर विरोध किया था। यही नहीं जब पूरी दुनिया में हिंसात्मक युद्ध छिड़ा हुआ था, तब गांधी जी ने अहिंसात्मक युद्ध शुरू कर दिया था। उन्होंने हिंसात्मक इतिहास को अहिंसा में बदल दिया। राजनीतिक संघर्ष हल करने के लिए जिस तरह से उन्होंने अहिंसात्मक प्रतिरोध यानी सत्याग्रह का उपयोग किया, इससे हुआ ये कि बाद की दुनिया में राजनीतिक संघर्षों के हल के लिए यह सर्वोत्तम माध्यम बन गया। गांधी जी हिंसात्मक कार्यों के दुष्प्रभावों से अच्छी तरह वाकिफ थे। वह खुद दक्षिण अफ्रीका में बोअर युद्ध और जुलू विद्रोह के दौरान युद्ध के साथ जुड़े हुए थे और तब तक वे दो विश्व युद्ध की अभिषिका से परिचित हो चुके थे। यह याद करने वाली बात है कि 1915 से लेकर 1945 तक कि काल अवधिक को इतिहास में एक महत्वपूर्ण समय माना जाता है। पूरी दुनिया ने माना कि हिंसक तरीके से विवादों को केवल निपटाया जाता है, उस विवाद की जड़ को खत्म नहीं किया जाता। वास्तविकता यह है कि युद्ध में मुद्दों को निपटाने के लिए एक साधन के रूप में स्वीकार कर लिया गया था। उस समय के विश्व के तमाम छोटे-बड़े नेता

प्रथम व द्वितीय विश्व युद्ध और यूरोप में हो रहे कई युद्धों में शामिल थे। लेकिन उसी समय अवधि में जब पूरी दुनिया हिंसात्मक युद्ध में उलझी हुई थी और इसी पर उसने अपना विश्वास कायम किया हुआ था, तब ऐसे विपरीत परिस्थिति में गांधी जी अकेले ऐसे शख्स थे, जिन्होंने सोचा था कि युद्ध और हिंसा का अधिक रचनात्मक विकल्प होना चाहिए।

यही कारण है कि गांधी जी ने नस्लीय भेदभाव के खिलाफ सबसे पहले दक्षिण अफ्रीका में सीधे अहिंसात्मक कार्रवाई शुरू की। यहीं से उन्होंने पूरी दुनिया में सत्य और अहिंसा की वास्तविक शक्ति का सफलतापूर्वक न केवल प्रदर्शन किया बल्कि इसे साबित करने में वे सफल भी रहे। गांधीजी ने सावधानीपूर्वक दुनिया को अहिंसा के नए रूप से न केवल परिचित बल्कि इसे जीने का एक मार्ग भी बताया। और वे दुनिया के सामने यह सिद्ध करने में सफल रहे कि एक सभ्य समाज के लिए संघर्ष के संकल्प की सबसे व्यावहारिक और शक्तिशाली तकनीक अहिंसा में निहित है। गांधी की अहिंसा स्थिर नहीं है, यह बदलती स्थितियों के लिए विकसित और अनुकूल है। उन्होंने दक्षिण अफ्रीका और भारत में नस्लीय भेदभाव के खिलाफ अपने अहिंसात्मक प्रतिरोध का इस्तेमाल किया। उन्होंने ब्रिटिश राज के खिलाफ लड़ने के लिए अहिंसक तरीकों का इस्तेमाल किया। उन्होंने माना कि 'हिंसा किसी दुश्मन को कमजोर कर सकती है, लेकिन यह लोगों को इस एजेंडे को गले लगाने के लिए कतई मजबूर नहीं कर सकती। सत्ता के लिए अपने तरीके से पुराने आदेशों को नष्ट कर सकते हैं, लेकिन आप अपने लोगों को तब तक मुक्त नहीं कर सकते जब तक वे आपको अपनी सहमति नहीं देते।'

एक गरीब आदमी महसूस करता है कि वह अन्य से बेहतर है, वास्तव में वह अंधेरे में है। गांधी जी आम आदमी की दुर्दशा से बहुत अधिक चिंतित थे। उन्होंने महसूस किया कि हमें वर्तमान स्थिति को बदलना होगा ताकि गरीब व्यक्ति भी सम्मान के साथ अपना सिर उठा सके। ऐसा करने के लिए उन्होंने तीन तरीके खोजे, नफरत के स्थान पर प्रेम का बर्ताव किया जाना चाहिए। लालच को प्यार से बदलें और ऐसे में सब कुछ ठीक हो जाएगा। अगर इसका पालन सच्ची भावना से किया जाए तो यह लोगों के साथ काम करने के लिए एक पेशेवर तरीके से काम करने के विश्वास को और आगे बढ़ाएगा।

वर्तमान में वैश्विक अर्थ-व्यवस्था और अन्तर्राष्ट्रीय बाजारवाद के बोझ तले दम तोड़ती वैयक्तिक और स्थानीय सर्जनात्मकता की सुरक्षा और पल्लवन के लिए संवेदनशील लोग किसी विकल्प की तलाश में हैं राजनीतिक क्षेत्र में स्वयं राष्ट्रीय सम्प्रभुता तक का विचार चुका हुआ घोषित किया जा रहा है - व्यक्ति की सम्प्रभुता तो जैसे कल्पना से भी परे की चीज हो चुकी है। 'सत्य' की जैसे कोई अवधारणा ही नहीं बची है, उपयोगिता ही नैतिक-अनैतिक की कसौटी है। स्वतंत्रता उपभोगवाद में रूपान्तरित की जा रही है- व्यक्ति उपभोग के लिए भी स्वतंत्र नहीं विवश किया जा रहा है। कुछ लोग इसे उत्तर आधुनिक परिस्थिति कहते हैं। इस

उत्तर-आधुनिक परतन्त्रता से स्वतंत्रता के लिए संघर्ष इतिहास की समकालीन चुनौती है। इस संघर्ष प्रक्रिया में गांधीजी का दर्शन विकल्प हो सकता है। गांधी जी कहा करते थे कि मेरे विचार की खिड़की चारों ओर से खुली हुई है। शर्त केवल इतनी कि इसमें शीतल - मन्दसुगन्ध वायु को प्रवेश करने की अनुमति है, झंझावत को नहीं। उपभोक्तावादी झंझावत के प्रवेश से तो मूल्य के पेड़ की उखड़ जायेंगे और हम कहीं के नहीं रहेंगे।

इसलिए उन्होंने इस बात का आह्वान किया कि क्रोध व नफरत को प्यार और करुणा के मूल्य से बदलना चाहिए। हमारे मन में क्रोध और घृणा छा जाती है और हिंसक कार्य करने के लिए उतारू हो जाते हैं। गांधी जी ने इस विनाशकारी वृत्ति को दूर करने का सूत्र दिया कि तर्क मस्तिष्क से आता है और सहानुभूति दिल में रहती है। हमें सत्य का पालन करना है ताकि मस्तिष्क से यह हृदय तक फैल जाए। मस्तिष्क द्वारा प्राप्त किसी भी सत्य को तुरन्त हृदय तक भेजना चाहिए। जब तक इसे नीचे नहीं भेजा जाता है, तब तक यह मस्तिष्क के लिए जहर जैसा होता है और पूरे तंत्र को जहरीला बना देता है। इसलिए, मस्तिष्क का उपयोग करने की आवश्यकता है। जो भी प्राप्त होता है उसे तत्काल कार्रवाई के लिए हृदय में प्रेषित किया जाना चाहिए।

करुणा और प्रेम के साथ और विरोधी के प्रति बिना घृणा या क्रोध के हम रचनात्मक ऊर्जा उत्पन्न कर सकते हैं। 'मानव प्रजातियों की एकता केवल एक जैविक और शारीरिक तथ्य नहीं है, यह तब होता है जब एक बड़ी शक्ति समझदारी से पूरी तरह से मुखर होकर काम करती है।' उन्होंने कहा कि अहिंसा से बढ़कर कोई भी ऐसा हथियार नहीं है, जिसे दृढ़ता के साथ, साहस के साथ, विश्वास के साथ संभाला जाए। पढ़ना, लिखना आदि लेकिन यह आवश्यक है कि हमें अपने साथियों से प्रेम करने की कला और जीवन जीने की कला भी सीखनी चाहिए।

हमें संघर्ष और अस्तित्व के लिए संघर्ष की अवधारणा से पारस्परिक सहायता और सहयोग के लिए आगे बढ़ना है। गांधी के व्यावहारिक विचारों ने लोगों की जरूरतों के साथ प्रकृति के सामंजस्य को एक नई दृष्टि दी है। सत्य और अहिंसा, सरल जीवन और उच्च विचार और समग्र विकास के उनके विचारों से पता चलता है कि प्रकृति और हमारे साथी जीवों को नष्ट किए बिना सतत विकास कैसे संभव है। वह मनुष्य और प्रकृति के बारे में अपने विचारों में स्पष्ट थे और उन्होंने सभी जीवित और निर्जीव प्राणियों के बीच सहजीवी संबंध को समझा। उनका विचार है कि प्रकृति में हर एक को संतुष्ट करने के लिए पर्याप्त ऊर्जा है, लेकिन किसी के लालच को संतुष्ट करने के लिए नहीं। आधुनिक पर्यावरणवाद के लिए यह पंक्ति एक महावाक्य बन गई है। गांधी पृथ्वी को एक जीवित जीव मानते थे।

गांधी जी ने राज्यविहीन प्रजातंत्र को आदर्श राज्य के स्वरूप के रूप में स्वीकार किया था परन्तु वे यह मानते थे कि इस सरकार का राज्य वर्तमान परिस्थितियों में संभव नहीं

है। समाज में अराजक और विघटनकारी तत्त्वों के दमन के लिए राज्य रूपी संस्था के अस्तित्व का होना अनिवार्य है। कुछ विचारकों ने गांधी जी की इस धारणा को देखते हुए उन्हें आदर्श अराजकतावादी परन्तु व्यवहार में व्यक्तिवादी माना है। उनके अनुसार, मेरी दृष्टि में राज्य सत्ता कोई साध्य नहीं है, बल्कि मनुष्य के जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में उनके लिए अपनी हालत सुधारने का एक साधन है।

‘हिन्द स्वराज’ नामक अपनी पुस्तक में गांधीजी ने राज्य के स्वरूप और सरकार के सम्बन्धों में अपना मत प्रस्तुत करते हुए लिखा है, ‘स्वराज्य से मेरा अभिप्राय भारत की उस सरकार से है जो स्त्री, पुरुष, वासी, अधिवासी, किसी के भेद किए बिना ऐसे बालिग जनता के बहुमत से बनी हो, जो राज्य को अपना श्रम देते हों। मुझे आशा है, स्वराज्य थोड़े से लोगों के सत्याग्रह करने से नहीं आएगा बल्कि स्वराज्य तब होगा जब सभी में इतनी सामर्थ्य आ जाए कि वे सत्ता का दुरुपयोग होने पर सत्ताधारियों का विरोध कर सकें। दूसरे शब्दों में, स्वराज्य की प्राप्ति तब होगी जब जनता को इतना शिक्षित कर दिया जाय कि वह सत्ता का सन्तुलन और नियन्त्रण कर सके। अन्यत्र गांधी जी ने लिखा है, ‘मेरे स्वप्नों के स्वराज्य में प्रजापति या धर्म में कोई भेदभाव नहीं है। न यह धार्मिक व्यक्तियों का और न ही धनवानों का एकाधिकार है। स्वराज सभी के लिए है परन्तु विशेष रूप से लँगड़े, लूले, अन्धे, भूखे लाखों मजदूरों के लिए होना चाहिए।

हाल की महामारी ने हमारी आंखों को वास्तविकताओं से परिचित कराया है। शहर और शहरी क्षेत्र, ग्रामीण क्षेत्रों की तुलना में अधिक असुरक्षित हैं। हमारा विकास माडल मौलिक रूप से कैसे गलत है। इस संदर्भ में, हम गांधी द्वारा प्रस्तावित विकास के विचारों पर फिर से विचार करने के लिए मजबूर हैं। उनका आर्थिक दर्शन स्थिर नहीं, बल्कि जीवंत और व्यापक रहा है। यह तकनीक केंद्रित नहीं है, बल्कि जन केंद्रित है। मुट्ठी भर शहरों का विकास हमारी आर्थिक समस्याओं को हल नहीं कर सकता है। वास्तव में यह हमारी समस्याओं को और बढ़ाएगा। इसलिए गांधी ने गांवों के आर्थिक विकास पर अधिक ध्यान केंद्रित किया। बड़े पैमाने पर उत्पादन की बजाय, उन्होंने छोटे पैमाने पर उत्पादन का सुझाव दिया। केंद्रीकृत उद्योगों के बजाय, उन्होंने विकेंद्रीकृत छोटे उद्योगों का सुझाव दिया। बड़े पैमाने पर उत्पादन केवल उत्पाद से संबंधित होता है, जबकि जनता द्वारा उत्पादन का संबंध उत्पाद के साथ-साथ उत्पादकों से भी है और इसमें शामिल प्रक्रिया से भी है। उनका एक आदर्श गांव का सपना था। बड़े पैमाने पर उत्पादन से लोग अपने गांव, अपनी जमीन, अपने शिल्प को छोड़कर कारखानों में काम करने पर मजबूर हो जाते हैं। गरिमामय जिंदगी और एक स्वाभिमानी ग्राम समुदाय के सदस्यों के बजाय, लोग मशीन के चक्रव्यूह में फंस कर रह जाते हैं और मालिकों की दया पर जिंदगी गुजरबसर करने लगते हैं।

हमने यह भी देखा है कि इस दौरान प्रवासी श्रमिक के साथ कैसा व्यवहार किया गया। कैसा अमानवीय व्यवहार। हमें अपने महानगरों और पुलों के निर्माण के लिए उनकी

आवश्यकता थी लेकिन हम उनकी आवश्यकता नहीं हैं। उन्होंने हमारे जीवन को आसान बना दिया लेकिन हमने उन्हें क्या दिया। यह विनाशकारी विकासात्मक माडल प्रवासी लोगों को बेरोजगार करता है।

गांधीजी की विचारधारा की एक अन्य उल्लेखनीय विशिष्टता है, विकेंद्रीकरण पर बल। गांधी जी ने कहा था कि अहिंसात्मक राज्य में सत्ता या शक्ति का अधिकतम विकेंद्रीकरण होना चाहिए। राजनीतिक और आर्थिक दोनों क्षेत्रों में ही गांधीजी विकेंद्रीकरण के समर्थक थे। वस्तुतः गांधी जी की विचारधारा के अनुसार अहिंसात्मक समाज की स्थापना और केन्द्रीकरण की स्वीकृति दोनों विपरीत आदर्श (लक्ष्य) हैं। शक्ति का केन्द्रीकरण प्रजातांत्रिक मूल्यों के भी प्रतिकूल है। केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति से व्यक्तिगत स्वतंत्रता बाधित होती है। यह असमानता को बढ़ावा देता है, इसलिए आर्थिक, सामाजिक, प्रशासनिक और राजनीतिक स्तर पर केन्द्रीकरण के अन्त की आवश्यकता है और तब ही स्वराज्य की स्थापना हो सकती है।

विकेंद्रीकरण का गांधीवादी सिद्धांत इस विश्वास पर आधारित है कि केन्द्रीकृत उत्पादन केन्द्रीकृत राजनीतिक सत्ता के होते हुए ऐसा वातावरण उत्पन्न नहीं किया जा सकता जो कि व्यक्ति के विकास के लिए मानसिक, नैतिक तथा आध्यात्मिक विकास के लिए पूर्ण अवसर पर निर्भर करता है, उत्पादन तथा सत्ता के विकेंद्रीकरण की प्रणाली के अन्तर्गत ही प्राप्त किया जा सकता है। राजनीतिक तथा आर्थिक सत्ता का विकेंद्रीकरण ही ऐसी स्थितियां उत्पन्न कर सकता है जिससे सच्चा लोकतंत्र स्थापित हो सकता है। गांधी जी के अनुसार सर्वसम्मति के आधार पर ग्राम पंचायतों का गठन करना चाहिये। 'आधारभूत प्रजातंत्र' के सिद्धान्त तथा 'प्रत्यक्ष निर्वाचन पद्धति' की स्थापना होना चाहिये। उनके अनुसार 'आधुनिक लोकतंत्र को स्वतन्त्रता प्रदान करने और उनमें लोगों की सक्रिय भूमिका प्रदान करने का उपाय यह है कि प्रत्यक्ष चुनाव केवल ऐसे ही छोटे क्षेत्रों में हो जिनमें नागरिक एक दूसरे को पहचान सकें। ग्राम पंचायतें बाद में तहसील पंचायतों के सदस्यों का चुनाव करेंगी और तहसील पंचायतें जिला पंचायतों के सदस्यों को चुनेंगी। राज्य तथा केन्द्रीय प्रशासन का गठन भी इसी प्रक्रिया के अनुसार पूरा होगा। स्पष्ट है कि ग्राम तथा नगर पंचायतों के अतिरिक्त अन्य सभी स्तरों पर सदस्यों का निर्वाचन अप्रत्यक्ष होगा।

गाँधी जी अपनी स्वराज्य विषयक अवधारणा के सम्बन्ध में कहते हैं कि मेरी कल्पना का स्वराज्य तभी आयेगा, जब हमारे मन में यह बात अच्छी तरह से जम जाए कि हमें अपना स्वराज्य सत्य और अहिंसा के शुद्ध साधनों द्वारा ही हासिल करना है, उन्हीं के द्वारा हमें उसका संचालन करना है, उन्हीं के द्वारा हमें कायम रखना है। सच्ची लोकसत्ता या जनता का स्वराज्य कभी भी असत्यमय और हिंसक साधनों से नहीं आ सकता है। कारण स्पष्ट और सीधा है: यदि असत्यमय और हिंसक उपायों का प्रयोग किया गया तो उसका स्वाभाविक

परिणाम यह होगा कि सारा विरोध या तो विरोधियों को दबाकर या उनका नाश करके खत्म कर दिया जाएगा। ऐसी स्थिति में वैयक्तिक स्वतन्त्रता की रक्षा नहीं हो सकती। वैयक्तिक स्वतन्त्रता को प्रकट होने का पूरा अवकाश केवल विशुद्ध अहिंसा पर आधारित शासन में मिल सकता है।

आज, जब हमारे सार्वजनिक जीवन के साथ-साथ हमारे निजी जीवन में नैतिक मूल्यों का गहरा क्षरण हुआ है और जब नैतिक सिद्धांत राजनीति से लगभग गायब हो गए हैं, तो गांधीवादी मूल्य एक प्रभावी है विकल्प के रूप में दिखाई देते हैं। अपने समय में गांधी जी ने न केवल राजनीतिक बल्कि देश को नैतिक नेतृत्व भी प्रदान किया, जो कि अब दुनिया से गायब हो चुका है। जैसा कि मार्टिन लूथर किंग ने सही कहा, “गांधी अपरिहार्य थे। अगर मानवता की प्रगति करनी है, तो गांधी अपरिहार्य हैं। उन्होंने शांति और सद्भाव की दुनिया विकसित करने की ओर प्रेरित किया। हम अपने जोखिम पर गांधी की उपेक्षा कर सकते हैं।’

स्पष्ट है कि गांधीजी राजनीति की प्रतिष्ठा लोकनीति के रूप में करते हैं। राजनीति और लोकनीति में अन्तर स्पष्ट करते हुये प्रसिद्ध सर्वोदयी विचारक कृष्णदत्त भट्ट ने लिखा है, ‘राजनीति में जहाँ शासन मुख्य है, वहाँ लोकनीति में अनुशासन, राजनीति में जहाँ सत्ता मुख्य है, वहीं लोकनीति में स्वतन्त्रता। राजनीति में जहाँ नियन्त्रण मुख्य है, वहीं लोकनीति में संयम। राजनीति में जहाँ सत्ता और अधिकार की स्पर्धा है वहाँ लोकनीति में कर्तव्य का आचरण। सर्वोदय का क्रम यही है कि शासन से अनुशासन की ओर, सत्ता से स्वतंत्रता की ओर, नियंत्रण से संयम की ओर और अधिकारों की स्पर्धा की ओर से कर्तव्यों के आचरण की ओर अग्रसरित होता रहे।

सहायक ग्रन्थ सूची

1. स्टीफन कोवे (1989)। सिद्धान्त केन्द्रित नेतृत्व (अध्याय 7: सात घातक पाप (पृष्ठ 87 से 93)।
2. फ्रैंक वूलीवर (2011), गांधी सामाजिक पापों की सूची: सच्चाई में सबक।
3. पीटर जे गोम्स (2007), पृष्ठ 122 में कहा गया है ‘वर्षों पहले, जब मुझे पता चला कि गांधी के पास सात सामाजिक पापों की एक सूची है, तो मैं बहुत प्रोत्साहित हुआ था, जिनका विरोध नहीं किया गया, तो वे व्यक्तियों और देशों दोनों को नष्ट कर सकते हैं। हम एक ऐसी दुनिया में रहते हैं जिसमें ये सामाजिक पाप आज भी उतने ही फलते-फूलते हैं जितने गांधी के समय में थे, निश्चित रूप से इनके खिलाफ लड़ाई अभी भी लड़ने लायक है।’

4. एडम टेलर (2010), उम्मीद जुटाना: नागरिक अधिकारों के बाद की पीढ़ी के लिए आस्था से प्रेरित सक्रियता, पृष्ठ 155 में दो सामाजिक पापों का उल्लेख है, जिसमें कहा गया है, 'हाल का आर्थिक पतन (जिसे अब महान मंदी कहा जाता है) मुझे गांधी के प्रसिद्ध से दो सामाजिक पापों की याद दिलाता है। सात घातक सामाजिक पापों की सूची। गांधी ने बिना काम के धन और नैतिकता के बिना वाणिज्य के खतरों के बारे में चेतावनी दी ...'
5. थॉमस वेबर (2011), 'गांधी का नैतिक अर्थशास्त्र: काम के बिना धन के पाप और नैतिकता के बिना वाणिज्य।' पृष्ठ 141 में पापों और उनके प्रकाशन की तारीख को सूचीबद्ध किया गया है, जिसमें कहा गया है कि 'ये और गांधी के कई लेखन यह स्पष्ट करते हैं कि महात्मा ने अपने जीवन को विभाजित नहीं किया था। उनके लिए, राजनीति, नैतिकता और धर्म के साथ अर्थशास्त्र ने एक अविभाज्य संपूर्ण।'।
6. राणा पीबी सिंह (2006), 'मोहनदास (महात्मा) गांधी।', पृष्ठ 107 पापों को सूचीबद्ध करता है और प्रत्येक का 2 या 3 वाक्य स्पष्टीकरण देता है, जिसमें कहा गया है कि 'ये आदर्श हैं, लेकिन वे हताशा के वर्तमान युग में अधिक प्रासंगिक हैं और आसानी से स्वीकार किए जा सकते हैं।' उन्हें भी संकलित किया गया है।
7. अनिल दत्त मिश्र, महात्मा गांधी के प्रेरक विचार, 2008.
8. गांधी जी, हिन्द स्वराज, अनुवादक अमृतलाल ठाकोरदास नाणावटी, कस्तूरबा गाँधी केन्द्र, इलाहाबाद।

नैतिकता विहीन राजनीति एक विमर्श

डॉ० मंजरी शुक्ला

एसोसिएट प्रोफेसर

एस०एस० खन्ना गर्ल्स डिग्री कॉलेज

प्रयागराज

समसामयिक चुनौतियों पर विमर्श करती, समाधान खोजती भारतीय मनीषा किसी न किसी रूप में गांधी चिंतन पर केन्द्रित हो जाती है। एक वर्ग उसे प्रासंगिक मानता है तो दूसरा वर्ग नितान्त अप्रासंगिक। किन्तु गांधी को छोड़कर आगे बढ़ना असंभव है क्योंकि जिन मूलभूत मूल्यों को आधार बनाकर गांधी ने जीवन की प्रयोगशाला में उतारा वह उन्हें विलक्षण बना देते हैं। गांधी इतिहास के पहले व्यक्ति हैं जिन्होंने नैतिक और आध्यात्मिक सिद्धान्तों को सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक जीवन में सफलतापूर्वक प्रयोग किया। अनैतिकता, भ्रष्टाचार अनुशासहीनता, स्वार्थपरता, संकीर्णता, लोलुपता, सिद्धान्तहीनता का पर्याय बनते राजनीतिक परिदृश्य में गांधी के राजनीतिक विचार मार्ग दर्शन बनकर राष्ट्र को सही दिशा प्रदान करने में आज भी सक्षम है। गांधी के राजनैतिक विचार यथार्थ के कठोर धरातल और मानवीय आवश्यकताओं पर आधारित थे। गांधी की दृष्टि में वर्तमान स्वरूप से भिन्न राजनीति में छल, कपट, दम्भ और विनाश के तत्व विद्यमान नहीं हैं। उनकी आध्यात्मिक मान्यताएं ही राजनीति की पथ प्रदर्शक हैं। धर्म और राजनीति परस्पर सहयोगी हैं। गांधी के शब्दों में “मैं धर्म से भिन्न राजनीति की कल्पना नहीं कर सकता। धर्म तो हमारे हर एक कार्य में व्याप्त होना चाहिए। यहाँ धर्म का अर्थ कट्टर पंथ से नहीं है, उसका अर्थ है “विश्व की एक नैतिक सुव्यवस्था में श्रद्धा।”¹

वर्तमान में प्रचलित सिद्धान्त विहीन राजनीति गांधी की दृष्टि में ‘सात महा पाप’ में से एक है। जिनसे उन्होंने व्यक्ति को बचने के लिए कहा। यंग इण्डिया में प्रकाशित सात घनघोर पाप -

1. सिद्धान्तों के बिना राजनीति 2. परिश्रम के बिना संपत्ति 3. अन्तरात्मा के बिना आनन्द 4. चरित्र के बिना ज्ञान 5. नैतिकता के बिना वाणिज्य 6. मानवता के बिना विज्ञान 7. त्याग के बिना पूजा के द्वारा गांधी का यह संदेश है कि जीवन के सभी क्षेत्र में नैतिकता सर्वोपरि है। “धर्म शून्य - राजनीति एक ऐसे शव के समान हैं जो केवल दाह किये जाने योग्य है। उन्होंने कहा कि राजनीति धर्म की अनुगामीनी है। धर्म से शून्य राजनीति मृत्यु का एक जाल है, क्योंकि उसमें आत्मा का हनन होता है।”²

गांधी की दृष्टि में राजनीति शक्ति या सम्पत्ति अर्जित करने का माध्यम नहीं है। राजनीति लाखों पददलितों को सुन्दर जीवन यापन करने योग्य बनाने, मानवीय गुणों का विकास करने, स्वतन्त्रता, बन्धुत्व तथा आध्यात्मिक गहराइयों और सामाजिक समानता के बारे में निरन्तर प्रशिक्षित करने का प्रयास है।³ गांधी के अनुसार राजनीति में प्रवेश का अर्थ है सत्य और न्याय प्राप्ति की दिशा में अग्रसर होना। यद्यपि उग्रवादी तिलक और रवीन्द्रनाथ टैगोर गांधी के इस विचार से सहमत नहीं थे-“तिलक ने कहा राजनीति साधुओं का खेल नहीं है इस पर गांधी का प्रत्युत्तर था-राजनीति साधुओं का और केवल साधुओं का काम है।” साधु से उनका तात्पर्य था चारित्रिक दृष्टि से श्रेष्ठ जन”। टैगोर ने कहा-धर्म की इस महान् निधि को इस कमजोर नौका में मत रखो जो दलबन्दी की कुद्ध लहरों से टकराती रहती है। वही राधाकृष्णन् का मत था कि राजनीति के क्षेत्र में विश्व को अधिक सफलता इसलिए नहीं प्राप्त हुई क्योंकि राजनीति को धर्म से पृथक् रखा गया।⁴

महात्मा गांधी का संपूर्ण चिंतन कुछ आधारभूत सिद्धान्तों के विश्वास के धरातल पर निर्मित है। गांधी ने कहा-‘मेरे लिए ईश्वर सत्य और प्रेम का दूसरा नाम है, वह सदाचार और नैतिकता है। ईश्वर अभय प्रकाश और जीवन का स्रोत है।’⁵

ईश्वर में उनकी गहन आस्था थी किन्तु वह आस्था किसी विशिष्ट नाम रूप से परे थी। वह अजर अजन्मा है जिसका कोई दूसरा रूप नहीं। गांधी जब सार्वजनिक संदर्भ में धर्म की बात करते हैं तो उनका आशय नैतिक धर्म और आध्यात्मिक चेतना से होता है। प्रत्येक व्यक्ति में ईश्वर का वास है आवश्यकता है नैतिक शक्ति के सहारे उसे जगाने की। गरीबों को उन्होंने दरिद्र नारायण की संज्ञा देते हुए उनकी सेवा को सच्चा धर्म बताया। नैतिक शक्ति ही नियामक शक्ति है नैतिकता से रहित व्यक्ति मनुष्य कहलाने का अधिकारी नहीं है। व्यक्ति और समाज में शुभ और अशुभ प्रवृत्तियों का द्वन्द्व चलता रहता है, इस प्रक्रिया में शुभ की सिद्धि ही सत्य है और इस सत्य का साक्षात्कार ईश्वर का साक्षात्कार है। इस शुभ रूपी सत्य की सिद्धि नैतिक शक्ति एवं आध्यात्मिक चेतना तथा आस्था के माध्यम से ही हो सकती है। सत्य और अहिंसा में गांधी की अगाध आस्था थी। अहिंसा की प्रेरणा गांधी को “भारतीय चिंतन परम्परा, पतंजलि, महाभारत, बुद्ध एवं महावीर तथा बाइबिल एवं टालस्टाय के प्रभाव से मिली है। किन्तु इस संदर्भ में उनकी अपनी मौलिक दृष्टि भी थी जिसके आधार पर उन्होंने अहिंसा को राष्ट्रीय जन आन्दोलन की विराट फलक वाली प्रयोगशाला में उतारा।” उनकी दृष्टि में अहिंसा व्यक्तिगत आचरण, सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक और सांस्कृतिक जीवन का आधार, सकारात्मक परिवर्तन और मानवोचित विकास की कसौटी है। अहिंसा मात्र हिंसा का निषेध नहीं बल्कि प्रेम की अभिव्यक्ति का एक सकारात्मक दर्शन है। सत्य, अहिंसा, सत्याग्रह और स्वराज्य गांधी विचार और कर्म की मूल भित्ति है। सभी जीवों में ईश्वर का वास है यह विश्वास ही उनकी प्रेम परिधि को वर्ण, जाति, स्थान विशेष से परे विश्वमय बनाता है।

हिंसा ईश्वरीय सन्निकटता से वंचित करती है यह विचार उन्हें अहिंसा के प्रति आग्रही बनाता है।

गांधी के अनुसार ईश्वर सत्य का ही प्रतीक है सत्य तक पहुँचने का एकमात्र साधन अहिंसा है। साधन में आस्था और प्रतिबद्धता के अभाव में लक्ष्य की प्राप्ति संभव नहीं है। गांधी की अहिंसा नकारात्मक नहीं थी उसका अर्थ केवल किसी को हानि पहुँचाना नहीं था बल्कि बुरे व्यक्ति के साथ भी भलाई करना था। अहिंसा और प्रेम का तथा प्रेम और सत्य का चोली दामन का साथ है। वे एक ही सिक्के के दो पहलू हैं जिन्हें एक दूसरे से अलग नहीं किया जा सकता है।⁶

सच्चा लोकतंत्र या जनता का स्वराज कभी भी हिंसात्मक साधनों के द्वारा नहीं प्राप्त किया जा सकता। हिंसा की परिणति अनिवार्य रूप से अत्याचार और शोषण में होती है। सत्य लक्ष्य है जबकि अहिंसा उसको प्राप्त करने का साधन। जिस व्यक्ति ने भय पर सम्पूर्ण विजय प्राप्त नहीं कर ली है वह सम्पूर्ण अहिंसा का पालन नहीं कर सकता है। साध्य और साधन की पवित्रता का समर्थन करते हुए उन्होंने उसकी तुलना पेड़ और बीज से की। उन्होंने कहा हम वही काटते हैं जो बोते हैं। जैसे साधन होंगे वैसी ही उपलब्धि होगी। गांधी की स्पष्ट धारणा थी कि अनैतिक साधनों से पवित्र एवं नैतिक लक्ष्यों की प्राप्ति नहीं हो सकती है। लक्ष्यों की उत्कृष्टता के बाद भी साम्यवाद जिस तरह हिंसा, अनैतिकता, निरंकुशता और क्रूर सत्तावादिता से लक्ष्य को प्राप्त करना चाहता है उसकी असफलता की भविष्यवाणी गांधी ने पहले ही कर दी थी। गांधी का विचार था कि अहिंसा, प्रेम, सत्य और बंधुत्व जैसे शाश्वत नैतिक मूल्यों के माध्यम से ही स्वराज और सर्वोदय संभव है। गांधी के विचारों पर पश्चिम के व्यक्तिवाद का प्रभाव था वे लोक कल्याणकारी राज्य की अत्यधिक भूमिका के विरुद्ध टॉलस्टॉय के विचारों के निकट थे। इन प्रभावों और सिद्धान्तों के आधार पर गांधी अहिंसात्मक नैतिक समाज, व्यक्ति तथा समाज की स्वतंत्रता, सर्वोदय से वर्गविहीन, जातिविहीन एवं शोषण विहीन समाज की संरचना के पक्षधर थे। जिसमें व्यक्ति तथा उसके समुदायों को सर्वतोमुखी विकास के अवसर एवं संसाधन समान रूप से उपलब्ध हो सके। उनका प्रयास विलासिता की जगह सादगीपूर्ण नैतिक जीवन में आस्था स्थापित करना, राजसत्ता और अर्थसत्ता का विकेन्द्रीकरण कर ट्रस्टीशिप पर आधारित आध्यात्मिक समाजवाद तथा राजनीतिक व्यवस्था के संदर्भ में सच्चे लोकतंत्र की स्थापना करना है। सार में गांधी का उद्देश्य धर्म आधारित राजनीति की स्थापना करना है। गांधी ने कहा- मैं राज्य की सत्ता की वृद्धि को बड़े से बड़े भय की दृष्टि से देखता हूँ, क्योंकि जाहिरा तौर पर वह शोषण को कम से कम करके लाभ पहुँचाती है, परन्तु व्यक्तित्व को-जो सब प्रकार की उन्नति की जड़ है - मानव जाति की बड़ी से बड़ी हानि पहुँचाती है। उनकी दृष्टि में-राजनैतिक सत्ता कोई साध्य नहीं है परन्तु जीवन के प्रत्येक विभाग में लोगों के लिए अपनी हालत सुधार सकने का एक साधन है।

राजनैतिक सत्ता का अर्थ है राष्ट्रीय प्रतिनिधियों द्वारा जीवन का नियमन करने की शक्ति। अगर राष्ट्रीय जीवन इतना पूर्ण हो जाता है कि स्वयं आत्म नियमन कर ले तो किसी प्रतिनिधित्व की आवश्यकता नहीं रह जाती है। वह इस ढंग से अपने पर शासन करता है कि अपने पड़ोसियों के लिए कभी बाधक नहीं बनता। इसीलिए आदर्श अवस्था में कोई राजनैतिक सत्ता नहीं होती क्योंकि कोई राज्य नहीं होता। परन्तु जीवन में आदर्श की पूरी सिद्धि कभी नहीं होती इसलिए थोरो ने कहा जो सबसे कम शासन करे वही उत्तम सरकार है।⁷

गांधी के अनुसार राज्य व सरकार का आवश्यक बुराई के रूप में बना रहना आवश्यक हैं लेकिन उसका कार्यक्षेत्र न्यूनतम होना चाहिए। राज्य के न्यूनतम हस्तक्षेप से ही व्यक्ति को स्वतन्त्रता और स्वावलम्बन का अवसर मिलेगा। अपने वर्तमान रूप में राज्य केन्द्रीयकृत व संगठित हिंसा का प्रतीक है जितनी अधिक शक्ति उसके हाथ में रहती हैं वह व्यक्ति के विकास में उतना ही बाधक है। “महात्मा गांधी की राज्य के स्वरूप की कल्पना उन सभी से भिन्न है जो किसी भी प्रकार व्यक्ति के नैतिक व्यक्तित्व व उसकी नैतिक शक्ति की तुलना में राज्य के व्यक्तित्व व उसकी शक्ति को अधिक महत्व देती हो।... उनके अनुसार राज्य की स्थिति व्यक्ति के प्रभु की स्थिति नहीं हैं वरन् वह व्यक्ति के जीवन के चरम उद्देश्य की प्राप्ति का एक साधन मात्र है।”⁸

गांधी का मत था कि स्वयं का स्वयं पर शासन ही सर्वोत्तम है। जो आत्मानुशासन या आत्म संयम है। स्वराज जनता में इस बात का ज्ञान पैदा करके प्राप्त किया जा सकता है कि सत्ता पर कब्जा करने और उसका नियमन करने की क्षमता उसमें ही निहित है। गांधी के शब्दों में- “स्वराज से मेरा अभिप्राय है लोक-सम्मति के अनुसार होने वाला भारतवर्ष का शासन। लोक सम्मति का निश्चय देश के बालिग लोगों की बड़ी से बड़ी तादाद के मत के जरिये हो, वे लोग ऐसे हों, जिन्होंने अपने शारीरिक श्रम के द्वारा राज्य की कुछ सेवा की हो.... सच्चा स्वराज थोड़े लोगों के द्वारा सत्ता प्राप्त कर लेने से नहीं, बल्कि जब सत्ता का दुरुपयोग होता हो तब, सब लोगों के द्वारा उसका प्रतिकार करने की क्षमता प्राप्त करके हासिल किया जा सकता है।”⁹

“मेरे.... हमारे सपनों के स्वराज्य में जाति या धर्म के भेदों का कोई स्थान नहीं होगा। उस पर शिक्षित या धनवानों का एकाधिपत्य नहीं होगा। वह स्वराज्य सबके लिए सबके कल्याण के लिए होगा। सब की गिनती में किसान तो आते ही हैं, किन्तु लूले-लंगड़े, अंधे और भूख से मरने वाले लाखों-करोड़ों मजदूर भी आते हैं।

अहिंसा पर आधारित स्वराज में लोगों को अपने अधिकारों का ज्ञान न हो तो कोई बात नहीं लेकिन उन्हें अपने कर्तव्यों का ज्ञान अवश्य होना चाहिए। गांधी के अनुसार स्वराज्य का अर्थ केवल राजनीतिक स्वराज्य नहीं है बल्कि पहल, सहभागिता, आत्मनिर्भरता पर आधारित प्रजातंत्र है। जिसमें छोटे-बड़े, ऊँच-नीच तथा अमीर-गरीब की खड़ायां न रहे और

प्रत्येक व्यक्ति को जीवन की आवश्यकताओं की पूर्ति के साथ-साथ विकास की पूर्ण सुविधाएं भी प्राप्त हो।

इस प्रकार की शासन व्यवस्था को उन्होंने हिन्द स्वराज्य तथा रामराज्य का नाम दिया। महात्मा गांधी व्यक्ति की स्वतंत्रता के प्रबल पक्षधर थे। आर्थिक स्वतंत्रता के बिना राजनीतिक स्वतंत्रता अधूरी है। स्वतंत्रता की उनकी धारणा आंशिक नहीं थी उसमें नैतिक, आध्यात्मिक राजनीतिक स्वतंत्रता के साथ-साथ आर्थिक स्वतंत्रता भी निहित थी। स्वराज व्यक्ति की आर्थिक स्वतंत्रता का साधन था। लेकिन उनका मानना था कि व्यक्ति सामाजिक प्राणी है इसलिए उसकी स्वतंत्रता अनियंत्रित व निरंकुश नहीं है वह सामाजिक अनुशासन से बद्ध है। व्यक्ति को सत्य अहिंसा प्रेम, सेवा और सहयोग से अपने अधिकार और कर्तव्य के बीच सामंजस्य करना चाहिए। स्वराज की मूल भावना आत्म नियंत्रण में है। राज्य में आत्मनियंत्रित व्यक्तियों का विस्तार स्वराज की संभावना को पुष्ट करता है।

हिन्द स्वराज में गांधी ने स्वराज के पाँच आयामों का संकेत किया- प्रथम - राजनीतिक मुक्ति या अंग्रेजी शासन सत्ता से आजादी, दूसरा - राजनीतिक स्वतंत्रता जिसमें स्वशासन और अहिंसक लोकतंत्र व्यक्ति की स्वतंत्रता तथा विचार एवं अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता जिसका अभिन्न हिस्सा है। तृतीय-आर्थिक स्वतंत्रता जो स्वराज की कसौटी होगी। चतुर्थ - 'सांस्कृतिक आयाम' जिसका अर्थ है यूरोप की भोगवादी संस्कृति एवं सभ्यता के प्रभाव से भारत की मुक्ति। पाँचवा- आत्मानुशासन।

गांधी चिंतन में नैतिकता सर्वोपरि है; सत्य भी नैतिकता का सार है। नैतिकता मनुष्य कहलाने की एकमात्र कसौटी है। मनुष्य में जीवन का आधार ही नैतिकता है और राजनीतिक जीवन भी उससे परे नहीं है। इसीलिए वे राजनीति में नैतिक मूल्यों की स्थापना और उसके अनुकरण पर बल देते हैं। मेकियावेली के विपरीत गांधी का विश्वास था कि — राजनीति न्याय सत्य एवं नैतिक आदर्शों का साधन है साध्य नहीं। नैतिक आदर्शों से रहित राजनीति पथभ्रष्ट होकर अपने उद्देश्यों से विमुख हो जाती है। राजनीति का आध्यात्मीकरण कर उन्होंने उसे नैतिक आदर्शों से अनुप्राणित करने का प्रयत्न किया। गांधी के अनुसार सत्ता की राजनीति से श्रेष्ठ है लोकनीति पर आधारित राजनीति। सत्ता केन्द्रित राजनीति सर्वशक्तिवादी राज्य का मार्ग प्रशस्त करती है साम्यवाद, लोकतांत्रिक समाजवाद, लोक कल्याणकारी राज्य या पूँजीवादी लोकतंत्र में सच्चा लोकतंत्र नहीं बल्कि लोकतंत्र का छलावा होता है। जिसमें व्यक्ति की स्वतंत्रता प्रकारान्तर से राज्यतंत्र के पास समयबद्ध रीति से गिरवी हो जाती है। ऐसी व्यवस्था में लोकतंत्र का आभास होता है लोकतंत्र नहीं। इसीलिए वह सच्चे लोकतंत्र के रूप में स्वराज की बात करते हैं जिसमें व्यक्ति की वास्तविक और व्यापक स्वतंत्रता निहित है। स्वराज में सत्तावादी राजनीति के स्थान पर राज्य के हस्तक्षेप के बिना व्यक्ति के नैतिक सद्गुणों का उत्कर्ष होगा और सत्ता विकेन्द्रित होगी। गांधी ने विकेन्द्रीकरण की अपनी योजना में पंचायती

राज व्यवस्था का निरूपण किया। पंचायती राज्य संगठन में कुछ गांवों को मिलाकर ग्राम पंचायत का संगठन होगा, पंचायत में पाँच व्यक्ति होंगे जो गांव की जनता द्वारा प्रत्यक्ष चुनावों से सर्वसम्मति द्वारा चुने जाएंगे। ग्राम पंचायत को अपने क्षेत्र का अंतिम अधिकार होगा। ग्राम पंचायत के बाद तालुका या जिला पंचायत का गठन होगा। इनमें ग्राम पंचायत के प्रतिनिधियों के द्वारा अप्रत्यक्ष चुनाव से निर्वाचित प्रतिनिधि होंगे। इसी प्रकार प्रान्तीय व केन्द्रीय पंचायत का गठन होगा।'¹⁰

ग्राम, स्वराज के सम्बन्ध में मेरा विचार है कि यह एक पूर्ण गणराज्य हो, जो अपनी आवश्यकता की पूर्ति के लिए अनेक पड़ोसियों से पूर्णतः स्वतंत्र होगा। गांव का सम्पूर्ण प्रशासन पंचायतों के हाथ होगा। पंचायतों के पाँच पंचों का चुनाव प्रतिवर्ष गांव के सम्पूर्ण वयस्क स्त्री-पुरुषों द्वारा होगा। विधायिका, कार्यपालिका तथा न्यायपालिका तीनों प्रकार की शक्तियां गांव की पंचायतों के पास होंगी। यह आम आदमी की सहभागिता से स्वतंत्रता को वास्तविक रूप में साकार करेगा।

राज्य समाज और व्यक्ति को समान रूप से नैतिक मूल्यों के धरातल पर खड़ा करने का गांधी का प्रयास राजनीतिक चिन्तन को उनकी विशिष्ट देन है। अधिकतम व्यक्ति के अधिकतम सुख की उपयोगितावादी धारणा के विपरीत भारतीय संस्कृति में निहित सर्वे भवन्तु सुखिनः' यानी सर्वोदय समाज का लक्ष्य है। जिसका अर्थ है प्रत्येक व्यक्ति को अभ्युदय का अवसर। सर्वोदय पवित्र साध्य हैं जिसके निहितार्थ है— सभी के हित में व्यक्ति का हित, सभी को आजीविका का अधिकार और सभी तरह के कार्यों का सामाजिक महत्त्व एवं श्रम से जुड़े जीवन की उत्तमता का प्रतिपादन। गांधी का कहना था जब भारत स्वावलम्बी स्वाश्रयी बन जाएगा तो न खुद किसी की सम्पत्ति का लोभ करेगा और न अपना शोषण होने देगा। तब वह पश्चिम हो या पूर्व के देश, उसकी शक्ति कितनी भी प्रबल हो उसके लालच का विषय नहीं रह जाएगी और तब वह खर्चीले अस्त्र-शस्त्रों का बोझ उठाये बिना अपने को सुरक्षित महसूस कर सकेगा। उसकी यह भीतरी स्वाश्रयी व्यवस्था बाहरी आक्रमण के खिलाफ सुदृढ़ ढाल होगी।

गांधी का मानना था कि आजादी की अपनी लड़ाई में अहिंसक विजय प्राप्त करने में उसकी आत्म चेतना को जितनी ऊँचाई तक उठना चाहिए यदि वह उतनी ऊँचाई तक उठ सकी तो दुनिया के स्वीकृत मूल्यों में परिवर्तन हो जाएगा और लड़ाईयों के साज समान का अधिकांश हिस्सा, निरर्थक सिद्ध हो जाएगा। यदि भारत ने अपना लक्ष्य सत्य और अहिंसा की राह से प्राप्त करने में सफलता पाई तो उसकी यह सफलता विश्व शांति की ओर बहुमूल्य कदम होगा। गांधी का राष्ट्रवाद आध्यात्मिक भावनाओं नैतिक मान्यताओं विश्वबन्धुत्व धार्मिक एवं जातीय सहिष्णुता, सहअस्तित्व सहयोग जैसे उदात्त आदर्शों से जुड़ा हुआ था। वह राष्ट्रभक्ति से परिपूर्ण था लेकिन अन्तर्राष्ट्रीय शक्ति की संभावनाओं में बाधक बनने से मुक्त

था। गांधी ने कहा – राष्ट्रवाद कभी बुरा नहीं होता बुरी होती है संकुचित भावनाएं, स्वार्थपरता तथा पृथक् रहने की भावना, जिससे अधिकांश आधुनिक राष्ट्र त्रस्त हैं।¹¹ गांधी का राष्ट्रवाद सेवा एवं आत्मबलिदान के दृढ़ आधारों पर स्थित था। उनका कहना था - राष्ट्रवादी हुए बिना अन्तर्राष्ट्रीय होना पूर्णतः असंभव है। गांधी के अनुसार सच्ची अन्तर्राष्ट्रीयता की भावना उन्हीं लोगों में हो सकती है जो सच्चे राष्ट्रवादी हों। राष्ट्रीयता में जाति विद्वेष स्वार्थ साधन और साम्राज्यवाद के लिए कोई स्थान नहीं हो सकता। गांधी का मानना था हिंसक साधन हिंसक स्वराज देंगे जो संसार के साथ-साथ स्वयं भारत के लिए एक खतरा होगा। उन्होंने राष्ट्रभक्ति को पूर्ण आत्मोत्सर्ग और धार्मिकता की गहन ऊंचाइयों पर पहुँचा दिया था।

गांधी परम्परागत अर्थों में राजनीतिक दार्शनिक नहीं थे किन्तु समाज और राज्य में मूलभूत परिवर्तन लाने और शक्तिशाली साधनों के विकास से राजनीतिक सिद्धान्तों को आगे बढ़ाने में उनका बहुत योगदान है। परम्परागत राजनीतिक चिन्तन में उद्देश्य और साधनों को अलग-अलग माना गया जिसमें साधनों को अधिक महत्व न देकर उद्देश्यों को प्रमुखता दी गई। गांधी का राजनीति चिन्तन इसके विपरीत उद्देश्य और साधन दोनों को समान महत्व देते हुए साधन की शुचिता पर बल देता है। जौन बौन्दुरा ने लिखा—“गांधी का योगदान सामाजिक और राजनीतिक साधनों के विकास तक ही सीमित नहीं रहा, राजनीतिक चिन्तन की गहराईयों में प्रवेश करके उन्होंने राजनीतिक सिद्धान्तों की पूर्व कल्पित मान्यताओं को चुनौती भी दी।”¹² भारत में आचार्य कौटिल्य तथा यूरोप में मेकियावली दोनों की दृष्टि में राजनीति सत्ता के अर्जन और रक्षण का खेल है। इस खेल का सबसे बड़ा नियम है- नियमहीनता। अविश्वास, स्वार्थपरता ही जीवन का अर्थ भी है और इति भी। इसीलिए भारतीय चिन्तन में राजनीति को वारांगना कहा गया जो किसी की नहीं होती, सिर्फ अपनी होती है, अपने लिए अपनों के लिए। राजनीति में प्रतिस्पर्धा और संचय जीवन के सर्वोच्च मूल्य बन गए। गांधी की राजनीति कर्म की राजनीति थी सत्य के प्रति उनका आग्रह केवल सिद्धान्त या इतिहास की वस्तु नहीं है। सत्याग्रही विरोधी के सम्मुख अपना आध्यात्मिक व्यक्तित्व स्थापित करता है और उसके हृदय में यह भावना जगा देता है कि अपने व्यक्तित्व को हानि पहुँचाए बिना वह उसे भी हानि नहीं पहुँचा सकता। अहिंसा सर्वोच्च नैतिक और आध्यात्मिक शक्ति का प्रतीक है। राजनीति में भी सफलता के लिए सत्य, अहिंसा, अस्तेय, अपरिग्रह, शरीरश्रम, स्वदेशी, स्वराज, सर्व-धर्म सम्मान, सर्वोदय, समानता, स्वतंत्रता, विनम्रता नैतिक अनुशासन है। यह मनुष्य को व्यावहारिक स्तर पर सफल बनाने के साथ-साथ स्व से साक्षात्कार के लिए भी पात्र बनाता है। गांधी की विशिष्टता यह थी कि उन्होंने सदैव प्रभाव और अनुकरण को अलग-अलग माना है। जैसे उन्होंने प्रभावित होकर रस्किन से ‘अन्टु दिस लास्ट’ पर आधारित, सर्वोदय को जीवन पद्धति के रूप में स्वीकार किया लेकिन उनके इस विचार से गांधी की सहमति नहीं थी कि मनुष्य असमान होते हैं उनमें से कुछ का प्रयोग दूसरों के उद्देश्यों की पूर्ति के लिए साधन के रूप में किया जा सकता है। सामाजिक व्यवस्थाओं और

संस्थाओं को आदर की दृष्टि से देखना चाहिए और उन्हें बनाए रखना चाहिए, इस विचार से प्रभावित तत्कालीन राजनैतिक व्यवस्था को उन्होंने चुनौती दी और राजनीति को सामाजिक व्यवस्था का ही एक अंग मानते हुए उसे समाज और व्यक्ति के प्रति उत्तरदायी बनाने का प्रयत्न किया। कानून के संबंध में रूढ़िवादियों का यह विचार कि वह क्रमबद्धता की रक्षा करता है इसलिए अनुलंघनीय है, गांधी को यह स्वीकार नहीं हुआ। उन्होंने कहा जो कानून सत्य के मार्ग में बाधक हो चाहे वह विदेशी हुकूमत द्वारा बनाया गया हो अथवा अपनी सरकार द्वारा उसकी अवज्ञा सत्याग्रही का कर्तव्य है। संस्थाओं के संबंध में उन्होंने लिखा “संस्थाओं के प्रति निष्ठा मेरे मन में तभी तक है जब तक वह व्यक्ति या राष्ट्र, के विकास में सहायक है।”¹³ गांधी का उद्देश्य व्यक्ति और समाज को राज्य के उन बंधनों से मुक्त करना था जिसका आधार अधिक से अधिक उपभोग और अधिक से अधिक संग्रह की भावना पर टिका हुआ है। तकनीक और संस्कृति के बीच आज जो संघर्ष है उसका समाधान न तो पश्चिम के पास है न साम्यवादी विश्व के पास। समाधान के लिए पश्चिम और साम्यवादी विश्व दोनों ही जब तक यांत्रिक तकनीकों से हटकर सामाजिक तकनीकों की दिशा में बढ़ना शुरू नहीं करेंगे जो केवल गांधी के साधनों द्वारा ही संभव हो सकता है कुछ हासिल नहीं हो सकेगा। इसके साथ ही आज ऐसे नेताओं की भी आवश्यकता है जो प्रथम नेता, प्रथम अनुयायियों और उसके आधार पर चलाये गये आन्दोलनों के प्रथम प्रणेताओं और ऐतिहासिक उद्देश्यों से प्रेरणा तो लें, परन्तु उन उद्देश्यों में सर्वथा नवीन तत्वों का समावेश कर उसे समयापेक्षी स्वरूप प्रदान करें।

संदर्भ - ग्रन्थ

- गुप्ता, वी०पी० (२००६), महात्मा गांधी : व्यक्ति और विचार
 नेमा, जी०पी० एवं प्रताप सिंह : गांधी जी का दर्शन, जयपुर रिसर्च पब्लिकेशन
 गांधी, मो०क० (२००१) स्वराज का अर्थ, २००१
 कुमार, सतीश (२००६), गांधीवाद विविध आयाम
 नारायण, इकबाल (२००५), भारतीय राजनीतिक विचारक
 अग्रवाल, अलका एवं अग्रवाल, शिखा (१९९९) गांधी दर्शन विविध आयाम
 वर्मा, एस०पी० (१९८०), आधुनिक राजनीतिक सिद्धान्त
 शर्मा, विरेन्द्र (१९८४), भारत के पुनर्निर्माण में गांधी जी का योगदान
 वर्मा, वी०पी० (१९७५), आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन
 जैन, यशपाल (१९९६), गांधी जी ने कहा था

जैन, यशपाल (1996), अहिंसा का अमोघ अस्त्र, संकलन

1. हरिजन, 24 दिसम्बर 1938.
2. यंग इण्डिया, 22 अक्टूबर 1925.
3. Andrews, C.F. Mahatma Gandhi-His own stoary P-353-354.
4. सिंह, प्रताप एवं नेमा, जी०पी०, गांधी जी का दर्शन, जयपुर : रिसर्च पब्लिकेशन्स पृष्ठ 116.
5. त्रिपाठी, शम्भूरत्न, गांधी धर्म और समाज पृष्ठ-140.
6. Speeches and writing of Mahatma Gandhi P-718.
7. हरिजन, 4 अप्रैल 1934.
8. Gandhi, M.K.'Ethical Religion P-34.
9. यंग इण्डिया, 19 जनवरी 1921.
10. बोन्दुरा, जान (1965) कौन्क्वेस्ट ऑफ वायलेंस : दि गांधियन फिलॉसफी ऑफ कौन्फ्लिक्टर, कैलिफोर्निया विश्वविद्यालय प्रेस।
11. नारायण, डॉ. इकबाल (2005), भारतीय राजनीतिक विचारक पृष्ठ P-131.
12. गांधी, मो.क. (2001), स्वराज्य का अर्थ, सत्ता साहित्य मण्डल प्रकाशन।
13. वर्मा, एस.पी (1980), आधुनिक राजनीतिक सिद्धान्त P.386.

सामाजिक-राजनीतिक दर्शन में अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता और दायित्वबोध

डॉ. उत्तम सिंह

सहायक आचार्य, दर्शन शास्त्र
श्यामा प्रसाद मुखर्जी राजकीय महाविद्यालय
फाफामऊ, प्रयागराज

मानवीय गरिमा को सुनिश्चित करने के उद्देश्य से अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता को आवश्यक माना गया है। यह अकारण नहीं है कि भारत सहित विश्व के अनेक देशों में संवैधानिक स्तर पर व्यक्तियों को अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता मिली हुई है। इसके पीछे का उद्देश्य यही है कि नागरिकों के नैसर्गिक अधिकारों के रूप में उनकी व्यक्तिगत स्वतंत्रताओं को संरक्षित किया जाए, ताकि मानव के व्यक्तित्व के सम्पूर्ण विकास का मार्ग प्रशस्त हो सके तथा उनके हितों की अभिवृद्धि और रक्षा हो सके। वस्तुतः, अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का अधिकार न केवल लोकतांत्रिक जीवन पद्धति की ठोस नींव है, बल्कि उसका अपरिहार्य अंग भी है। इस तरह के अधिकार को लोकतंत्र की जीवंतता के लिए भी आवश्यक माना गया है, क्योंकि लोकतंत्र में व्यक्तिगत स्वतंत्रताओं का होना आवश्यक माना गया है।

स्वतंत्रता चाहे अभिव्यक्ति की हो, चिंतन की हो अथवा काम करने की हो, उसे मानव विकास एवं शोषण-मुक्त समाज के लिए आवश्यक तो माना गया है, किन्तु इस स्वतंत्रता का यह अर्थ कदापि नहीं लगाना चाहिए कि हम उच्छृंखल एवं अनियंत्रित होकर मनमाना व्यवहार करने लगे। यह बात अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता पर भारतीय एवं वैश्विक दोनों परिप्रेक्ष्यों में लागू होती है। कोई भी स्वतंत्रता इतनी आत्यांतिक एवं असीमित नहीं होनी चाहिए कि उससे लोकहित प्रतिकूल रूप से प्रभावित हो तथा सामाजिक समरसता एवं सौहार्द पर आघात पहुंचे। वस्तुतः, अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का उपभोग करने वाले नागरिकों के साथ यह जिम्मेदारी स्वतः जुड़ जाती है कि वे मनमाने ढंग से इसका इस प्रकार इस्तेमाल न करें, जिससे कि लोकहितों एवं कानून-व्यवस्था पर आंच आए। अर्थात् इस अधिकार का प्रयोग करते हुए एक लक्ष्मण रेखा का निर्धारण स्वयं नागरिकों को कर लेना चाहिए। अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के अधिकार का प्रयोग करते हुए राष्ट्रीय एवं सामाजिक हितों को सर्वोपरि रखना चाहिए तथा इसके निर्बाध, निरंकुश एवं मनमाने प्रयोग से बचते हुए इसका युक्तिसंगत प्रयोग करना चाहिए। नागरिकों को अपने संतुलित एवं उत्तरदायित्वपूर्ण व्यक्तित्व के विकास के लिए इस अधिकार का प्रयोग करना चाहिए न कि अफवाह फैलाने अथवा माहौल को बिगाड़ने के लिए।

हम अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के युक्तिसंगत प्रयोग की बात अवश्य करते हैं, किन्तु यह दुर्भाग्यपूर्ण है कि भारत सहित विश्व के अनेक देशों में इसके मनमाने प्रयोग, दुरुपयोग आदि द्वारा वितंडा खड़े किए जा रहे हैं, तो कहीं अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता पर अतिवाद एवं आतंकवाद के प्रहार भी देखने को मिल रहे हैं। स्पष्ट है कि इस अधिकार को लेकर हमने अपनी जिम्मेदारियों से मुंह मोड़ा है और कहीं-न-कहीं उस जिम्मेदारी का निर्वहन करने में असफल रहे हैं, जो अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के साथ जुड़ी है।

वस्तुतः, वाक् और अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता लोकतांत्रिक व्यवस्था का अनिवार्य अंग है। अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता की अवधारणा तो अत्यंत व्यापक है। इसके अंतर्गत अपनी भावनाओं को अभिव्यक्ति करने के सभी अधिकार शामिल हैं। यही कारण है कि इस व्यापक स्वतंत्रता के दुरुपयोग की दुष्प्रवृत्तियां भी पनपीं, जिनसे अप्रिय एवं कटु स्थितियां भी पैदा हुई। स्पष्ट है कि हमने अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के अधिकार का अतिक्रमण किया।

आज न केवल भारत में, बल्कि विश्व के अनेक देशों में अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के अधिकार के बेवजह प्रयोग के कारण अप्रिय स्थितियां पैदा हो रही हैं। सोशल मीडिया के आविर्भाव के बाद से तो अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के अधिकार के दुरुपयोग की बाढ़ - सी आ गई है। अभिव्यक्ति का स्वतंत्रता के अधिकार की आड़ में कभी दूसरों के धर्मों का अपमान किया जाता है, तो कभी उनका मजाक उड़ाया जाता है, कभी चित्रों के माध्यम से, तो कभी आपत्तिजनक भाषा एवं बयानों के माध्यम से माहौल को बिगाड़ने की कोशिशें की जाती हैं। इन दुष्कृत्यों को बड़ी कठोरता के साथ 'मुक्त अभिव्यक्ति' की संज्ञा दी जाती है, जो कि उचित नहीं हैं इसका आशय तो यही हुआ कि हम अभिव्यक्ति के न तो सही अर्थ को ही समझते हैं और न ही उससे जुड़ी जिम्मेदारी को। अभिव्यक्ति का अर्थ मनमाना आचरण नहीं है। वस्तुतः, अभिव्यक्ति तो एक प्रकार का सौहार्द्रपूर्ण भावबोधक अभिविन्यास होता है, जो व्यक्ति के संदर्भ में पंसदगी एवं नापसंदगी को व्यक्त करने के संवेगात्मक तरीके के रूप में अभिहित किया जाता है। अभिव्यक्ति से भाव एवं संवेदना का जुड़ाव होता है, न कि कठोरता एवं असंयतता का। अभिव्यक्ति परिमार्जित, संयत एवं भावबोधक होनी चाहिए तथा इसमें एक अच्छे नागरिक की नैतिक एवं सामाजिक जिम्मेदारी के भाव भी निहित होने चाहिए। अनियंत्रित एवं अमर्यादित अभिव्यक्ति के अनेकानेक दुष्परिणाम हो सकते हैं।

प्रायः, अमर्यादित अभिव्यक्तियों के कारण तूफान खड़े हो जाते हैं। सामाजिक समरसता जहाँ प्रतिकूल रूप से प्रभावित होती है, वहीं देश की एकता और अखण्डता के प्रति भी खतरा बढ़ जाता है। परस्पर सौहार्द्र में कमी आती है, तो अशांति एवं अस्थिरता भी बढ़ती है। एक स्थिति यह भी पैदा होती है कि अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता पर असहमतियों को लेकर हिंसात्मक गतिविधियां बढ़ जाती हैं, जिन्हें किसी भी प्रकार से उचित नहीं ठहराया जा सकता है। आतंकवाद बढ़ता है, तो समाज में अतिवादिता भी बढ़ जाती है। हिंसा - प्रतिहिंसा की घटनाएं मानवता को कलंकित करने लगती हैं। अमर्यादित एवं अनियंत्रित अभिव्यक्तियां जहाँ

लोगों को उकसाने का काम करती है, वहीं उनकी भावनाओं एवं मान-सम्मान को भी आहत करती हैं। उच्छृंखल एवं अमर्यादित अभिव्यक्तियों के नुकसान ही नुकसान है, फायदा कोई नहीं है। ये और अधिक घातक तब हो जाती हैं, जब इन्हें समाज के जिम्मेदार लोगों द्वारा अपनी जिम्मेदारी की उपेक्षा एवं अवहेलना कर व्यक्त किया जाता है।

श्रेष्ठ मानवतावादी व्यवस्था, जीवंत लोकतंत्र एवं मानवीय गरिमा को देखते हुए अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का अधिकार, आवश्यक एवं औचित्यपूर्ण है। उतना ही औचित्यपूर्ण एवं आवश्यक यह भी है कि हमारे बीच अभिव्यक्तियों की भावबोधक भूमिका हो। अर्थात् अभिव्यक्तियाँ ऐसी हों, जो कि तनाव को कम करें, समाज के विभिन्न सदस्यों के बीच आपसी तालमेल एवं भाईचारे को बढ़ाएं, सामाजिक समरसता एवं सहिष्णुता को मजबूती प्रदान करें। अर्थात् ये भावबोधक भूमिका निभाएं, न कि विध्वंसक।

हमें यह समझना चाहिए कि अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता की एक सीमा होती है तथा इसके साथ एक जिम्मेदारी भी जुड़ी होती है। अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के आधार पर किसी धर्म, समाज, व्यक्ति अथवा व्यक्ति समूहों का निरादार और अपमान किया जाना उचित नहीं है। यह भी उचित नहीं है कि ईश्वर के नाम पर आतंक फैलाया जाए अथवा हत्याएं की जाएं।

हमें यह भलीभांति समझना होगा कि अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता एक अधिकार से ज्यादा, एक ऐसा कर्तव्य है, जिसे बिना किसी को आहत किए हुए निभाना चाहिए। हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के साथ ही बोलने की आजादी से जिम्मेदारियों की एक अटूट शृंखला भी जुड़ी होती है, जिनका निर्वहन किया जाना आवश्यक होता है।

देश में सात दशक पहले संविधान लागू हुआ और भारत का लोकतांत्रिक गणराज्य के रूप में उदय हुआ। संविधान ने नागरिकों को आजाद जीवन जीने के कई मौलिक अधिकार दिये। इन्हीं में से एक महत्वपूर्ण अधिकार है **अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता**। संविधान ने इसके तहत नागरिकों को मर्यादा के साथ ही साथ बोलने, लिखने या कहने की स्वतंत्रता दी थी, किन्तु आज देश में एक शोर है कि संविधान की मूल भावना पर कुठाराघात किया जा रहा है। हालांकि यह आरोप लगाने वाले स्वयं अभिव्यक्ति की आजादी के अधिकार की मूल भावना को आत्मसात नहीं कर रहे हैं। इस अधिकार में आजादी है तो एक बंधन और सीमा भी है और दोनों ही आवश्यक भी हैं। जैसे एक सिक्के के दो पहलू होते हैं, वैसे ही सहमति और असहमति, दोनों लोकतंत्र के दो महत्वपूर्ण पहलू हैं। समझना होगा कि संविधान हमें अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का अधिकार देता है न कि स्वच्छंदता का। स्वतंत्रता और स्वच्छंदता में बहुत सूक्ष्म अंतर होता है, लेकिन इस अंतर में काफी गहरी खाई भी है। स्वतंत्रता का उपयोग जिम्मेदारी या उत्तरदायित्व के साथ किया जाता है जबकि स्वच्छंदता दूसरों की सुविधा या असुविधा नहीं देखती। अमेरिका के 16वें राष्ट्रपति **अब्राहम लिंकन** का कथन है कि 'जो लोग दूसरों की आजादी बाधित करते हैं, वे स्वयं उस आजादी के हकदार नहीं हैं।' भारत के कुछ राज्यों में जहां हिंसक प्रदर्शनों, नेटबन्दी या धारा 144 लगाने के दौरान अभिव्यक्ति की

आजादी का इस्तेमाल व दुरुपयोग और उस पर सरकारी कार्यवाही बहस के केन्द्र में रही। इस अधिकार का दायरा तब और विस्तृत हो गया जब कश्मीर में इंटरनेट पर पाबन्दी मामले की सुनवाई पर सुप्रीम कोर्ट ने पहली बार इसे अनुच्छेद-19 से जोड़ा।

हमारे संविधान निर्माताओं ने इस बात को ध्यान में रखकर ही अनुच्छेद 19-22 तक व्यक्तिगत स्वतंत्रताओं को समर्पित किया। अनुच्छेद-19 वाक् और अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता, शांतिपूर्ण तथा निरायुध सम्मेलन की स्वतंत्रता, संगम या संघ बनाने की स्वतंत्रता, भारत में सर्वत्र स्वतंत्रतापूर्वक भ्रमण करने की स्वतंत्रता, भारत की राज्य क्षेत्र के किसी भाग में निवास करने तथा बस जाने की स्वतंत्रता तथा वृत्ति, उपजीविका, व्यापार या कारोबार की स्वतंत्रता के अधिकार दिये गये हैं। साथ ही नागरिकों को अनुच्छेद 21 में प्रदत्त प्राण एवं दैहिक स्वतंत्रता का अधिकार भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है।

जहाँ तक भारतीय संविधान का प्रश्न है, तो इसमें जिन स्वतंत्रताओं पर बल दिया गया है, उनमें से अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता भी एक है। इसे हमारे मूल अधिकारों के रूप में स्थान मिला हुआ है। इसके दुरुपयोग की संभावनाओं को भी ध्यान में रखते हुए मूल अधिकारों को अनेक परिसीमाओं एवं प्रतिबंधों से घेर कर भी रखा गया है। वस्तुतः, ये मूल अधिकार न तो निर्बाध ही हैं और न ही किसी मायने में परम अधिकार ही हैं। भारतीय संविधान के अनुच्छेद 19 से 22 स्वतंत्रता के अधिकारों का वर्णन करते हैं। भारतीय संविधान के अनुच्छेद 19 (1) (क) के अंतर्गत प्रत्येक भारतीय नागरिक को वाक् तथा अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का अधिकार तो प्रदान किया गया है, किन्तु इसके दुरुपयोग की संभावना को ध्यान में रखते हुए यह भी व्यवस्था बनाए रखी गई है कि कोई भी ऐसा अधिकार न तो आत्यांतिक रूप से प्रदान ही किया जा सकता है और न ही नितांत निरंकुश एवं उच्छृंखल ही हो सकता है। इसी प्रकार, अनुच्छेद 19 (2) में उन शर्तों का उल्लेख है, जिनके आधार पर वाक् एवं अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता पर युक्तियुक्त निर्बंधन लगाया जा सकता है।

सर्वोच्च न्यायालय ने अपने निर्णय में निर्वाचन में प्रत्याशियों को नकारे जाने के मतदाताओं के अधिकार को संविधान के अनुच्छेद 19 (1) (क) के तहत भारतीय नागरिकों को प्राप्त वाक् एवं अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के अधिकार का भाग माना। शीर्ष अदालत के निर्णय के बाद 16वीं लोक सभा चुनाव में पहली बार समग्र रूप से मतदाताओं को नोटा का विकल्प उपलब्ध कराया गया। इस चुनाव में 1.1 प्रतिशत मतदाताओं द्वारा इस विकल्प का प्रयोग किया गया। उल्लेखनीय है कि अब तक जनप्रतिनिधित्व अधिनियम की धारा 49 (0) में किसी भी प्रत्याशी को मत देने के अनिच्छुक मतदाताओं के लिए प्रावधान था, जिसके तहत ऐसे मतदाताओं के लिए पीठासीन अधिकारी सम्बन्धित रजिस्टर में उस व्यक्ति के हस्ताक्षर या अंगूठा निशान लेकर फार्म 17 (A) भरवाते थे, परन्तु इस प्रक्रिया में नकारात्मक मतदान करने वाले व्यक्ति का मत गोपनीय नहीं रह जाता था। नोटा के प्रादुर्भाव के साथ यह बाधा तो दूर हो गई, किन्तु साथ ही निर्वाचन आयोग द्वारा इस संदर्भ में यह स्पष्टीकरण जारी कर

दिया गया कि मतदाताओं के नोटा विकल्प के मत अधिक होने पर भी सर्वाधिक वैध मत पाने वाला प्रत्याशी को ही विजयी माना जायेगा। होना यह चाहिए था कि यदि उम्मीदवारों के सापेक्ष नकारात्मक को मिले वोटों की संख्या ज्यादा हो, तो किसी को भी विजेता घोषित न किया जाय और नये उम्मीदवारों को लेकर पुनः चुनाव सम्पन्न करवाया जाय। दोबारा चुनाव के लिए सरकार द्वारा विधेयक लाये जाने की आवश्यकता है। यह कार्य मुश्किल नहीं है, बशर्ते सरकार की पहल सकारात्मक हो और उसकी मंशा साफ हो।

सरकार द्वारा व्यवस्था के लिए खतरा होने और वैमनस्यता पैदा करने की स्थितियों में दण्डात्मक कार्यवाही करने का प्रावधान रखा गया है। इन दोनों ही पहलुओं को सुप्रीम कोर्ट भी प्रमुखता से स्पष्ट कर चुका है। एक मामले में शीर्ष अदालत ने जहाँ अभिव्यक्ति की आजादी को लोकतंत्र का आधार बताया तो वही एक अन्य मामले में इसकी मर्यादाओं पर कहा कि एक व्यक्ति का अधिकार दूसरों के अधिकार को बाधित करने की बिल्कुल इजाजत नहीं देता।

हिंसा और तोड़-फोड़ द्वारा अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का जो माखौल उड़ाया जाता है वह देश के समझ एक गंभीर चुनौती है -

1. प्रदर्शनकारी आये दिन यातायात रोककर, पत्थरबाजी करके, बसों - रेल गाड़ियों तथा सार्वजनिक सम्पत्तियों को आग लगाकर, हमलावर होकर अभिव्यक्ति के अधिकार को कठघरे में खड़ा कर देते हैं। इन कृत्यों से आमजनता का जीवन जीने का अधिकार भी बाधित होता है।
2. अभिव्यक्ति की आजादी पर लगाम लगाने वाली धारा 144 के उपयोग पर भी सवाल उठाये जाते हैं। ब्रिटिश औपनिवेशिक शासन काल से चला आ रहा यह कानून राज्य सरकारों और स्थानीय पुलिस को कई विशेषाधिकार देता है, लेकिन लोगों को विरोध जताने से रोकने के लिए सरकारों द्वारा इसे हथियार के रूप में इस्तेमाल करने का आरोप भी लगाता है। सी0ए0ए0, शाहिनबाग जैसे विरोधी प्रदर्शनों में भी यह कुछ हद तक देखने को मिला।
3. उ0प्र0 सरकार ने सी0ए0ए0 विरोधी प्रदर्शनों के दौरान हुए नुकसान की भरपाई हेतु हिंसा करने वाले लोगों या परिवार के मुखिया से ही वसूली शुरू करने की पहल की, जिसको लेकर मुख्यमंत्री योगी आदित्यनाथ की काफी आलोचना भी हुई। लेकिन उनके इस कदम को कुछ लोगों द्वारा सराहना भी की गई। राजनीतिज्ञ और बुद्धिजीवी वर्ग इस विषय पर बंटे नजर आए। हालांकि विधि और संविधान के जानकारों ने इस कदम को कानून-सम्मत करार दिया। संविधान विशेषज्ञ **सुभाष कश्यप** के अनुसार सार्वजनिक सम्पत्ति के निर्माण में प्रत्येक नागरिक का योगदान होता है।'

21वीं शताब्दी में धार्मिक स्थलों को लेकर हिंसक विवाद खड़ा करने वालों को क्या कहा जाय? विकासमूलक सोच तो वह है जिसके तहत विज्ञान अकादमी, नेचुरल हिस्ट्री म्यूजियम, आधुनिक विश्वविद्यालय और आधुनिक अस्पताल के निर्माणों को प्राथमिकता दी जाती है, सबकी शिक्षा एवं सबके स्वास्थ्य की चिंता की जाती है, अमीरी और गरीबी की खाई कम करने की दिशा में कदम उठाये जाते हैं। सभ्य समाज के निर्माण के लिए मानवाधिकार, नारियों को समान अधिकार और अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता को महत्व देना ही होगा। पाश्चात्य दार्शनिक सार्त्र के अनुसार 'मनुष्य स्वतंत्र होने के लिए अभिशप्त है।' मनुष्य के लिए स्वतंत्रता के साथ-साथ उत्तरदायित्व का भी बोध होना चाहिए।

वस्तुतः, इस उपमहाद्वीप में अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता की क्या स्थिति है? इसका पता फ्रांस की विख्यात संस्था 'रिपोर्टर सैन फ्रंटियर्स' की प्रकाशित सूची से चलता है। मीडिया की स्वतंत्रता या प्रेस फ्रीडम में 180 देशों की सूची में भारत 150वें स्थान पर है, जबकि पिछले साल भारत 142वें स्थान पर था। पाकिस्तान - 157, अफगानिस्तान - 156 पर है। अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के शुरुआती पांच स्थान क्रमशः नार्वे, डेनमार्क, स्वीडन, एस्तोनिया और फिनलैंड है। स्पष्ट है कि गणतंत्र, मानवाधिकार और अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के मामले में उत्तरी यूरोप के देश सबसे आगे है।

भारत की प्रभुता एकता और अखण्डता, राज्य की सुरक्षा, विदेशी राज्यों के साथ मैत्रीपूर्ण संबंध, लोक व्यवस्था, शिष्टाचार और सदाचार, न्यायालय की अवमानना, मानहानि या अपराध के लिए प्रोत्साहन देने पर वाक् और अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता को प्रतिबंधित करने के नियम बनाए जा सकते हैं, ताकि किसी व्यक्ति को इन्हें प्रभावित करने वाले दुष्प्रचार से रोका जा सके।

स्पष्टतः, हम कह सकते हैं कि अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता का अधिकार लोकतंत्र को मजबूती प्रदान करने वाला एक महत्वपूर्ण अधिकार है। आवश्यकता इस बात की है कि इस अधिकार के साथ जुड़ी नैतिक एवं सामाजिक जिम्मेदारी को हम न केवल समझें, बल्कि उसका निर्वाह भी शिद्दत से करें। हमारी अभिव्यक्तियां निरंकुश, उच्छृंखल एवं अमर्यादित न हों, बल्कि वे 'जनअभिव्यक्तियां' हों। अर्थात् इन अभिव्यक्तियों के साथ जनहित, जनकल्याण एवं जनभावनाएं जुड़ी हों। ये सृजनात्मक और रचनात्मक हों, न कि विध्वंसक एवं इतनी नकारात्मक की वह उथल-पुथल मचा दें।

डॉ० उत्तम सिंह

असिस्टेंट प्रोफेसर, दर्शनशास्त्र
श्यामा प्रसाद मुखर्जी राज० स्नातकोत्तर महाविद्यालय
फाफामऊ, प्रयागराज

संदर्भ - ग्रन्थ सूची

1. शर्मा, मनीष, अदालत में अभिव्यक्ति, अमर उजाला, प्रयागराज, 26 जनवरी, 2020
2. नसरीन तस्लीमा, इस दौर में उदारता, अमर उजाला, प्रयागराज, 20 जून, 2022
3. अग्रवाल, अनिल, परीक्षामंथन, मंथन प्रकाशन, इलाहाबाद, 2016-17, पृ0 32-33
4. वर्मा, वेद प्रकाश, नीतिशास्त्र के मूल सिद्धान्त, एलाइड पब्लिशर्स प्राइवेट लि0 नई दिल्ली चतुर्थ संस्करण, 1994, पृ0सं0 134
5. तिलक, बाल गंगाधर, गीता रहस्य, केसरी मुद्रणालय, पूना, 1911, पृ0 33
6. काका कालेकर, गांधीवाद और समाजवाद, सस्ता साहित्य मण्डल, इलाहाबाद, 1967, पृ0 56
7. दादा धर्माधिकारी, स्वराज्यशास्त्र, सस्ता साहित्य मण्डल, नई दिल्ली, 1956, पृ0 26
8. दादा धर्माधिकारी, अहिंसक क्रान्ति की प्रक्रिया, अखिल भारतीय सर्वसेवा संघ, प्रकाशन, वाराणसी, 1984, पृ0 36
9. चन्द्रा विपिन, स्वतंत्रता संग्राम, नेशनल बुक ट्रस्ट, नई दिल्ली, 1992, पृ0 27
10. Kriplani, J.B. Non-Violent Revolution, Bombay, 1938, p. 45
11. Kothari, Rajani, Politics and the People, Ajanta Publication, Delhi, 1989, p. 85

भारतीय ज्ञान परम्परा में योग :

एक दार्शनिक विमर्श

डॉ० ज्ञान प्रकाश उपाध्याय

दर्शनशास्त्र विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय।

योग की अवधारणा पर विमर्श होते ही महर्षि पतञ्जलि का नाम आता है। उनके योगसूत्र का प्रारम्भ—अथ: ‘योगानुशासनम्’ से होता है। उक्त सूत्र में अनुशासन के प्रयोग से यह सिद्ध होता है कि महर्षि पतञ्जलि योगदर्शन के आदि प्रवर्तक नहीं थे। उन्होंने उस योग सिद्धान्त का प्रतिपादन किया जो सनातन परम्परा से चला आ रहा था। यहाँ अनुशासन का अर्थ है दिए गए सिद्धान्त का प्रतिपादन।¹ उल्लेखनीय है कि पतञ्जलि के पूर्व भी भारतीय परम्परा में योग साधना विद्यमान थी। प्रश्न उठता है कि पतञ्जलि के पूर्व किसने योग साधना का प्रवर्तन किया? महर्षि याज्ञवल्क्य के माध्यम से कहा गया है— हिरण्यगर्भो योगस्यवेत्ता नान्यः पुरातनः²। इससे स्पष्ट है कि हिरण्यगर्भ ही योग के वक्ता और वेत्ता है, उनसे प्राचीन कोई नहीं है। इसकी पुष्टि महाभारत में की गयी है। कहा गया हैसांख्य के वक्ता कपिल हैं और योग के वक्ता हिरण्यगर्भ हैं।³

ऋग्वेद में भी हिरण्यगर्भ को सृष्टि का आदि प्रवर्तक कहा गया है। इसके अतिरिक्त छान्दोग्य उपनिषद्⁴, अद्भुत रामायण आदि ग्रन्थों में भी हिरण्यगर्भ/को जगत की आत्मा और सृष्टि का मूल आधार माना गया है। इससे सिद्ध होता है कि योग का आदि प्रवर्तक हिरण्यगर्भ है, किन्तु पतञ्जलि के पूर्व योगशास्त्र का क्रमबद्ध रूप में निरूपण और व्यवस्था नहीं थी। गुरुशिष्य परम्परा द्वारा ही इसका ज्ञान होता रहा है। कालान्तर में पतञ्जलि (200ई०पू०) ने योग को सूत्र के रूप में व्यवस्थित और क्रमबद्ध रूप में तथा तार्किक दृष्टि से प्रतिपादित किया हिरण्यगर्भ और पतञ्जलि के बीच में कुछ योगियों के नामों का उल्लेख मिलता है, परन्तु उनका कोई प्रामाणिक और व्यवस्थित ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। इस प्रकार वैदिक काल से ही भारत के तत्त्वज्ञानी ऋषियों को योग विद्या का बोध था।

गीता के अनुसार योगेश्वर श्री कृष्ण कहते हैं मैंने इस अविनाशी योग को सूर्य से कहा था, सूर्य ने अपने पुत्र मनु को इसी योग का उद्देश्य दिया और मनु ने अपने पुत्र इक्ष्वाकु से इसे बताया था। इस प्रकार परम्परा से प्राप्त इस योग का बोध राजर्षियों को हुआ। किन्तु उसके बाद यह योग इस पृथ्वी लोक से लुप्त हो गया।⁵

यह योग अविनाशी है। क्रियात्मक योग को अपने आचरण में डालकर साधक क्रमशः उत्थान करते-करते राजर्षि की अवस्था को प्राप्त करते हैं। इसी पुरातन योग का उद्देश्य श्रीकृष्ण ने गीता में दिया। स एवायम् मया ते अद्य योगः पुरातनः।⁶

पतञ्जलि के अष्टांग योग में योग के प्रारम्भिक साधन यम्, नियम, प्राणायाम आदि हैं। वे साधक के साधना पथ के प्रारम्भिक सोपान हैं। आत्मसंयम एवं इन्द्रिय निग्रह के द्वारा साधना का पथ प्रकाशित होता है। श्रीकृष्ण गीता में जिस रहस्यात्मक योग की ओर संकेत करते हैं वह समत्व है- **समत्वं योग उच्चते।**⁷ यही साधना की पराकाष्ठा है। योग ही अध्यात्म विद्या अथवा ब्रह्म विद्या है। योग ही समस्त साधनाओं की आधारशिला है। प्रायः अनेक मनीषियों ने अपनी-अपनी दृष्टि से योग के स्वरूप का अनेक प्रकार से निरूपण किया है। कुछ दार्शनिक और तत्त्वज्ञानी जैसे, शंकराचार्य और उनके अनुयायी आत्मसाक्षात्कार के लिए ज्ञान योग को सम्यक् मार्ग मानते हैं। ज्ञान योग ही अपरोक्षानुभूति की ओर ले जाता है।⁸

इसके विपरीत वैष्णव वेदान्ती भक्ति मार्गी हैं। वे ज्ञान को भक्ति का सहायक मानते हैं, किन्तु अद्वैत वेदान्तियों के अनुसार ज्ञानोत्तर भक्ति की कोई आवश्यकता नहीं होती है। बाल गंगाधर तिलक जैसे विचारक अपनी पुस्तक '**गीता रहस्य**' में कर्मयोग को गीता की मुख्य शिक्षा मानते हैं। इसी प्रकार महात्मा गांधी ने गीता की मुख्य शिक्षा के रूप में '**अनासक्ति योग**' का प्रतिपादन किया है।⁹

इस प्रकार विभिन्न मतावलम्बी अपनी-अपनी दृष्टि से इनमें से किसी एक मार्ग को ही महत्वपूर्ण मानते हैं। गीता के मन्तव्य और निहितार्थ को लेकर पूर्वोक्त विचारकों के अपने अलग-अलग मत और सिद्धान्त हैं। किन्तु इनका यहाँ पर विस्तार से विवेचन करना प्रासंगिक नहीं है। मधुसूदन सरस्वती ने अपने ग्रन्थ '**अद्वैत सिद्धि**' में ज्ञान और भक्ति में समन्वय स्थापित करने का प्रयास किया है। पूर्वोक्त विचारधाराओं के आलोक में गीता में वर्णित योग को सर्वश्रेष्ठ माना गया है। योग को महत्व प्रदान करने के कारण ही गीता में योगी को ही तपस्वी, ज्ञानी और कर्मयोगी आदि से श्रेष्ठ माना गया है।¹⁰

वस्तुतः गीता में जन मनोविज्ञान का मार्मिक विश्लेषण किया गया है। लोगों की अभिरूचि को ध्यान में रखते हुए अपनी प्रवृत्ति और सहज रूचि के अनुरूप योग विद्या के लिए की किसी भी साधना को अपनाने का मार्ग खोल दिया गया है।

गीता में योग के स्वरूप का अनुशीलता करने से यह प्रतीत होता है कि ये तीनों मार्ग अपने मूल स्वरूप में अलग-अलग नहीं हैं। वस्तुतः ज्ञान, भक्ति, कर्म, ध्यान आदि का लय अन्त में योग में हो जाता है, अर्थात् समस्त मार्ग एक हो जाते हैं। इससे सिद्ध होता है कि योग अध्यात्म विद्या के लिए अनेक मार्गों में से एक मार्ग नहीं है। योग सभी साधन मार्गों की एक अन्तर्वर्ती प्रक्रिया है। योग सभी साधनाओं का सारतत्व है। ज्ञान, भक्ति, कर्म अनासक्ति और अहिंसा इनमें से कोई साधन या मार्ग योग के अभाव में पूर्णता को नहीं प्राप्त हो सकता

है। योग की इसी समग्र दृष्टि का प्रतिपादन गीता में किया गया है। बिना श्रद्धा और भक्ति के तत्त्व ज्ञान नहीं हो सकता है। गीता में जिस कर्म योग का उल्लेख किया गया है, वह अनासक्ति पर आधारित कर्म योग है। यही समत्व की अवस्था है। कुछ पाश्चात्य विचारक योग को शारीरिक और मानसिक व्यायाम तक सीमित मानते हैं। यह मनोदैहिक शुद्धिकरण तक सीमित है। कुछ आलोचक इसे अन्धविश्वास पर आधारित एक भ्रामक अवधारणा मानते हैं।¹¹

कुछ लोग इसे एक चिकित्सा पद्धति तक सीमित मानते हैं और कभी-कभी इसका प्रयोग व्यापारिक दृष्टिकोण से भी किया जाता है। पतञ्जलि के नाम का प्रयोग व्यापारिक उद्देश्यों के लिए किया जा रहा है। कभी-कभी प्रमाणमीमांसीय दृष्टि से चार्वाक और मीमांसक ज्ञान के साधन के रूप में क्रमशः प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द प्रमाण या ईश्वरीय संदेश को ही मानते। वे ज्ञान के लिए न तो योग का सहारा लेते हैं और न योग में आस्था रखते हैं। इससे स्पष्ट है कि कुछ भारतीय एवं कतिपय पाश्चात्य विचारक योग की मूल अवधारणा के केवल सतही स्वरूप को ही समग्र योग समझने की मूल करते हैं। वस्तुतः भारतीय ज्ञान परम्परा में योग गुरु-शिष्य परम्परा से प्राप्त अध्यात्म विद्या अथवा ब्रह्म विद्या है। यही कारण है भारतीय परम्परा में गुरु के महत्व को महिमा मंडित किया गया है। इस से योग विद्या के दो पक्ष है- पहला, मन को नियन्त्रण में रखने के लिए तथा इन्द्रियों को वश में करने के लिए चैत्सिक कार्य-कारण का विज्ञान। गीता में इसी जन मनोविज्ञान का मार्मिक विवेचन किया गया है। जैसे काम से क्रोध, क्रोध से मोह, मोह से स्मृति भ्रंश, से बुद्धि - नाश और बुद्धिनाश से सर्वनाश।¹² इस जन मनोविज्ञान को समझ करके मन को वश में करना मनोवैज्ञानिक दृष्टि से आवश्यक है।¹³ पारमार्थिक दृष्टि से योग विद्या आत्मसाक्षात्कार का आधार है। आत्मज्ञान के लिए चित्त का शुद्धिकरण, प्रत्याहार और स्थितप्रज्ञता आवश्यक है। शंकराचार्य के अनुसार बाह्य विषयों से चित् को हटाकर आत्मा में स्थिर करना अध्यात्म योग है। विषयेभ्यः प्रतिसंहृत्य चेतसः आत्मनि समाधानम् अध्यात्म योगः।

श्रद्धापूर्वक अभ्यास, वैराग्य और निरंतर साधना से ही परमश्रेय की सिद्धि हो सकती है। योग साधन के अन्तर्गत मनोवैज्ञानिक नियन्त्रण के साथ-साथ तर्क बुद्धि से परे अध्यात्म विद्या की झलक मिलती है। गीता में इसका मनोरम विवेचन किया गया है। जहाँ मनोविकारों के स्वरूप और वे हमारे व्यवहार को कैसे प्रभावित करते हैं, या कैसे कार्य करते हैं, का सम्यक् विश्लेषण किया गया है। अभ्यास और वैराग्य, अर्थात् योग साधना तथा पद, धन, बल, यश, अपयश आदि के प्रति आसक्ति का त्याग ही आत्मसाक्षात्कार का मार्ग है।¹⁴ योगविद्या का यह स्वरूप वैदिक और गैर वैदिक दोनों परम्पराओं में स्वीकार किया गया है। चाहे शंकराचार्य का साधनचतुष्टय हो अथवा बौद्धों का अष्टांगिक मार्ग एवं जैनियों के पंचमहाव्रत हों, ये सब योग साधना के ही विभिन्न रूप हैं।

इससे स्पष्ट है कि भारतीय संस्कृति मूलतः योग साधना की परम्परा है। ज्ञान के क्षेत्र में इसका साध्य अध्यात्म विद्या (अध्यात्म विद्या विद्यानाम्) कर्म के क्षेत्र में इसका लक्ष्य धर्म (नैतिक आचरण और उसके मानक हैं) एवं अनुभूति के क्षेत्र में इसे 'रसोवैसः' कहा जा सकता है।¹⁵ इससे स्पष्ट है कि एक ही मौलिक योग विद्या की अभिव्यक्ति ज्ञान योग, कर्म योग एवं भक्ति योग के रूप में होती है।

इस विवेचन से यह सिद्ध होता है 'योग' ब्रह्म विद्या है। यही एक मात्र तत्त्वज्ञान की आधारशिला है। यह साधना की अनेक पद्धतियों में से केवल एक विधि नहीं है, बल्कि योग ही एक मात्र साधना पद्धति है जो असम्प्रज्ञात समाधि की पराकाष्ठा में अपरोक्षानुभूति के रूप में रूपान्तरित होकर अपनी पूर्णता को प्राप्त करता है, किन्तु साधकों की अभिरूचि और सारम्य में भिन्नता के कारण सब के लिए एक ही साधना मार्ग को अपनाना प्रायः सम्भव नहीं होता है। जिस प्रकार एक कहावत है कि सभी मार्ग रोम को जाते हैं, उसी प्रकार यह कहा जा सकता है कि साधना की विभिन्न क्रियाएँ और विधाएँ अपने अन्तिम साध्य को प्राप्त करने में योग में विलीन हो जाती हैं। इसीलिए गीता में कहा गया है योगी ही ज्ञानियों एवं कर्मयोगियों आदि में सबसे श्रेष्ठ है। अतः योग विद्या ही ब्रह्मविद्या, आत्मसाक्षात्कार और अपरोक्षानुभूति की आधारशिला है।

संदर्भ एवं पाद टिप्पणी

1. उपाध्याय बलदेव, भारतीय दर्शन, प्रकाशक - शारदा मन्दिर वाराणसी 1 (पुनर्मुद्रण, 2001), पृ०, 284-85. 212.
2. तीर्थ ओमानन्द, पतञ्जलि योग प्रदीप 1 / 1 गीताप्रेस गोरखपुर (1012), पृ०, 140.
3. महाभारत, पंचमखण्ड 12 / 3049 / 65, गीताप्रेस गोरखपुर, पृ० 5404
4. छान्दोग्य उपनिषद् 1/6/6 गीताप्रेस गोरखपुर.
5. इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम्।
विवस्वानमनवे प्राह मनुर्क्ष्वाकवेऽब्रवीत् ॥1॥, गीता 4/1-2.
6. स एवायं मया तेऽद्य योगः प्रोक्तः पुरातनः।
भक्तोऽसि से सखा चेति रहस्यं ह्येतदुत्तमम् ॥3॥ गीता 4 / 3.
7. योगस्थः कुरु कर्माणि संग व्यत्तवा धनंजय।
सिद्धयसिद्धौ समो भूत्वा समत्वं योग उच्चते॥

8. सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रबदन्ति न पण्डिताः।
एकमप्यास्थितः सम्यग्भयोर्विन्दते फलम्॥४॥ गीता 5/4.
9. अनासक्ति योग, गांधी, एम0के0 (हिंदी सस्ता साहित्य मण्डल कनाड प्लेस, दिल्ली 2002) देखिए अनासक्ति योग की भूमिका.
10. तपस्विभ्योऽधिको योगी
ज्ञानभ्योऽपि मतोऽधिकः।
कर्मिभ्यश्चाधिको योगी
तस्माद्योगी भवार्जुन॥ गीता, 6/46.
11. पाण्डे, गोविन्द चंद्र, भारतीय परम्परा के मूलस्वर, पृ0 55 पर पाद टिप्पणी.
12. ध्यायतो विषयान्पुंसः संगस्तेषूयजायते।
संगात्संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते॥ गीता, 2/62-63.
क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः।
स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति॥ गीता, 2/62-63.
13. चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम्
तस्याहं निग्रहं मन्ये बायोरिव सुदुष्करम्॥
असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम्
अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते॥ गीता, 6/34-35.
14. शंकरकृत भजगोविन्दम् (मा कुरु धन बल यौवनम् गर्वम्, भज गोविन्दम्, भज गोविन्दम् .
15. भारतीय परम्परा के मूल स्वर पृ0 57

अर्थ पुरुषार्थ पर गाँधीवादी विमर्श

डॉ० पवन कुमार पाठक

असिस्टेंट प्रोफेसर, दर्शनशास्त्र विभाग
डॉ० श्यामा प्रसाद मुखर्जी राजकीय महाविद्यालय
(संघटक महाविद्यालय इलाहाबाद विश्वविद्यालय)
फाफामऊ, प्रयागराज

भारतीय मनीषियों ने मानव जीवन को समग्रतापूर्वक व्यवस्थित रूप प्रदान करने के लिए आश्रम व्यवस्था का विधान किया है, जिसका मनोवैज्ञानिक आधार भारतीय दर्शन में निहित पुरुषार्थ रूपी मूल्य है। भारतीय दर्शन एवं नीतिशास्त्र आध्यात्मिक विश्वास पर आधारित है, जो यह विश्वास दिलाता है कि जगत में एक शाश्वत नैतिक व्यवस्था 'ऋतु' है। यह मनुष्य के कर्मफल का नियामक है, जो उसके द्वारा किये गए संचित प्रारब्ध एवं क्रियमाण कर्मों के फल को अवश्य प्रदान करती है। न्याय-वैशेषिक में इसे 'अदृष्ट' एवं मीमांसा में 'अपूर्व' के रूप में व्यक्त किया गया है। यह व्यवस्था मनुष्य के कर्मों को औचित्य प्रदान करती है। भारतीय विचारकों के अनुसार जीवन के सुख के दो आधार हैं एक भौतिक और दूसरा आध्यात्मिक। भौतिक सुख के अन्तर्गत सांसारिक आकर्षण और ऐश्वर्य प्रधान माना गया है तथा आध्यात्मिक सुख के अन्तर्गत त्याग और तपस्या। इन दोनों पक्षों का जीवन में महत्वपूर्ण योगदान है।

शारीरिक आवश्यकताओं और कामनापरक वृत्तियों की पूर्ति के मनुष्य अवश्य प्रयत्नशील रहता है, किन्तु इसके अतिरिक्त जीवन को संयमित, नियमित और आदर्शपूर्ण बनाना भी उसका परम कर्तव्य है हिन्दू शास्त्रकारों ने आध्यात्मिकता को ही सर्वोत्कृष्ट उपलब्धि स्वीकार किया है। संकीर्णता, बद्धता, कामना, स्वार्थ और लिप्सा का जीवन आदर्श जीवन नहीं हो सकता है। समस्त भौतिक सुख और समृद्धि क्षणभंगुर होता है। भौतिक जीवन दिग्दर्शन नहीं कराते बल्कि दिग्भ्रान्त करते हैं।

भारतीय जीवन दर्शन इन दोनों प्रवृत्तियों का संतुलित, सम्मिलित और समन्वित स्वरूप है, जिसे 'पुरुषार्थ' कहते हैं। मनुष्य का सर्वांगीण विकास 'पुरुषार्थ' के माध्यम से होता है। भौतिक या लौकिक सुख के अन्तर्गत अर्थ व काम है तथा आध्यात्मिक सुख के अन्तर्गत धर्म व मोक्ष। धर्म-3 -प्रवण कार्यों से अर्थ और काम की प्राप्ति विशुद्ध और सात्विक होती है। भौतिक और आध्यात्मिक समृद्धि के मध्य का संतुलित दृष्टिकोण ही पुरुषार्थ का सही स्वरूप है। इस मध्यम मार्ग पर चलकर ही मनुष्य अपने जीवन का वास्तविक सुख और तद्गत उद्देश्यों को प्राप्त करता है तथा अन्ततोगत्वा परम ब्रह्म की ओर उन्मुख होकर वह सर्वोच्च लक्ष्य मोक्ष की ओर अग्रसर होता है।

अर्थ पुरुषार्थ

निर्धनस्त्यज्यते भार्यापुत्राद्यैः सगुणोऽव्यतः।

संसृतौ व्यवहाराय सारभूतं धनं स्मृतम्।

अतो यतोत तत्प्रायै नरः सूपायसाहसैः॥

भावार्थ यह है कि निर्धन मनुष्य चाहे कितना भी गुणवान क्यों न हो, तो भी उसके स्त्री, पुत्र और परिवार वाले उसका कुछ भी आदर नहीं करते उसका परित्याग कर देते हैं। अतः जगत् में व्यवहार के लिए धन का बड़ा महत्त्व है। इसलिए मनुष्य को सत् उपाय, सत् साहस आदि साधनों के द्वारा अर्थ का उपार्जन अवश्य करना चाहिए। कौटिल्य ने अर्थ पुरुषार्थ को स्पष्ट करते हुए कहा है -

मनुष्याणां वृत्तिः अर्थः।

मनुष्यवती भूमिरिव्यर्थः॥

अर्थात् जो भी क्रियाएँ भौतिक जीवन से सम्बद्ध हैं; उन्हें अर्थ की संज्ञा से सम्बोधित किया जाता है। यही कारण है कि कौटिल्य ने शासन व्यवस्था पर आधारित अपने ग्रन्थ को अर्थशास्त्र कहा है।

भारतीय शास्त्रकारों ने अर्थ की महत्ता और आवश्यकता पर समान बल दिया है। महाभारत में कहा गया है कि अर्थ उच्चतम धर्म है। प्रत्येक वस्तु उस पर निर्भर करती है। अर्थ सम्पन्न लोग सुख से रह सकते हैं। अर्थहीन लोग मृत सदृश हैं। किसी एक के धन का क्षय इसके त्रिवर्ग को प्रभावित किया जा सकता है। धर्म स्थापना के लिए अर्थ अनिवार्य है, क्योंकि इसी से प्राप्त सुविधा द्वारा धार्मिक कृत्य किये जा सकते हैं।¹ अर्थ के बिना जीवनयापन असम्भव है।² कौटिल्य ने भी अर्थ को धर्म जितना ही महत्त्वशाली बताया है तथा धर्म और धन का आधार माना है।³ अपस्तम्भ; ने मनुष्य को धर्मानुकूल सभी सुखों का उपभोग करने के लिए निर्दिष्ट किया है।⁴

प्रत्येक व्यक्ति भौतिक वस्तुओं के प्रति प्रवृत्त रहता है, किन्तु धन-संग्रह का आधार धार्मिक होना ही श्रेष्ठ माना गया है। अधार्मिकता के अनुसार व अन्याय से अर्जित भौतिक सुख दुःखद होता है। मनु अगर अर्थ व काम धर्म-विरुद्ध हैं तो उनको छोड़ देना चाहिए।⁵

गाँधी जी के अनुसार पुरुषार्थ

गाँधी जी अपने कार्यों ⁶ में पुरुषार्थ की चर्चा की है और अपने जीवन के पुरुषार्थ के महान विचारों का पालन किया है। हिन्द स्वराज में गाँधी जी ने सुझाव दिया कि प्रत्येक व्यक्ति को भारतीयों के बड़े लाभ में योगदान देना चाहिए। अंग्रेजों के विरुद्ध सबको एक जुट करने के लिए कहा कि हमें अपने कर्तव्यों का पालन करना चाहिए और यही हमारा धर्म होना चाहिए। यहाँ 'धर्म' दो आधुनिक व्याख्याओं को समाहित करता है, ईश्वर में विश्वास और

अहिंसा का अभ्यास। धर्म, धार्मिक आस्था तक ही सीमित नहीं है। इसमें समाज के मानदण्ड और है। दिशा-निर्देश शामिल है।

गाँधी जी ने कहा कि मनुष्य के कार्य (धर्म) या तो जानबूझकर या आकस्मिक है। जानबूझकर किये गये कार्यों के मामले में मैं पुरुषार्थ की महत्वपूर्ण भूमिका मानता हूँ।

गाँधी जी के अनुसार पुरुषार्थ मानव जीवन के उन लक्ष्यों को दर्शाते हैं जिसका मनुष्य को सामाजिक संसार में अनुसरण करना चाहिए और जिनका अनुसरण करना चाहिए। पुरुषार्थ का अभ्यास करने से मनुष्य को व्यक्तिगत और सामाजिक मोर्चों पर बढ़ने में मदद मिलती है।⁹ यह सामाजिक मामलों को नियंत्रित करता है और व्यक्तियों को सामाजिक सरोकारों के वांछित, आवश्यक और मांग वाले कार्यों को करने के लिए मार्गदर्शन करता है। यह आगे मनुष्य को नैतिक और आध्यात्मिक मार्गदर्शन प्रदान करता है। पुरुषार्थ के सम्बन्ध में गाँधी ने कहा कि अर्थ और काम धर्मनिरपेक्ष मूल्य हैं जबकि धर्म और मोक्ष आध्यात्मिक मूल्य हैं। गाँधी के लिए पुरुषार्थ को अर्थ और धर्म के रूप में जोड़ा जा सकता है, काम व मोक्ष। पूर्व को साधन माना जाता है और बाद वाले को उनका साध्य माना जाता है।

गाँधी जी के अर्थ सम्बन्धी विचार

गाँधी जी के चिन्तन का केन्द्रबिन्दु मनुष्य था। उन्होंने धन को पुरुषार्थ व्यवस्था के अनुसार मानव के कल्याण का साधन मात्र माना और अर्थोपार्जन का आधार धार्मिक होना चाहिए। वे अर्थशास्त्र को व्यवहारिक एवं नैतिकशास्त्र मानते थे। उनका मानना था कि नैतिकता एवं मानवीय संवेदनाओं पर आधारित अर्थशास्त्र ही मानव का अधिक से अधिक कल्याण कर सकता है। समस्त आर्थिक गतिविधियों का आधार नैतिक होना चाहिए। सच्चा अर्थशास्त्र सामाजिक न्याय चाहता है। वह प्रत्येक व्यक्ति का, यहाँ तक कि दुर्बल व्यक्ति का भी सामाजिक हित चाहता है और अच्छे जीवन के लिए यह आवश्यक है। गाँधी जी के प्रमुख आर्थिक विचार इस हैं गाँधी जी औद्योगिक क्रान्ति के परिणामस्वरूप उत्पन्न केन्द्रीकृत व्यवस्था अर्थव्यवस्था का विरोध धर्म और नैतिकता के आधार किया। उनका मानना था कि समाज छोटे-छोटे आत्मनिर्भर गांवों में बंटा होना चाहिए जिससे मनुष्य की आवश्यकताओं की पूर्ति परस्पर होती रहे। देश में स्थायी आर्थिक एवं सामाजिक शान्ति बनाये रखने के लिए उद्योगों के विकेन्द्रीकरण की आवश्यकता को मानते थे। लोकतंत्र को जीवित रहने के लिए अहिंसक होना होगा। उत्पादन की छोटी इकाईयों के विकेन्द्रीकरण को बड़ी इकाईयों को कुछ स्थानों पर ही केन्द्रीकरण पर प्राथमिकता दी है। वह उत्पादन इकाईयों को जनसमूह के घरों तक पहुँचाना चाहते थे।

गाँधी जी शान्ति और सह-अस्तित्व से विकास के पक्षधर थे। वे “जीओ और जीने दो” के सह-अस्तित्व के साथ-साथ “दूसरों के लिए जीओ”; जैसी भावना पर विश्वास करते थे। व्यक्तिगत स्वार्थों का सामाजिक स्वार्थों एवं कल्याण के साथ सामंजस्य स्थापित हो सके,

मानवीय दृष्टि को सर्वोत्तम महत्त्व प्राप्त हो, आध्यात्मिक मूल्यों को भौतिक मूल्यों की तुलना में प्राथमिकता प्राप्त हो, यही गाँधी जी की आन्तरिक इच्छा थी।

पूँजीवाद का विरोध

अर्थव्यवस्था पर पूँजीपतियों के एकाधिकार होने के कारण वे वस्तुओं का मूल्य एवं स्तर अपनी मनमर्जी से तय करते हैं। जिससे समाज में आर्थिक विषमता बढ़ती ही जाती है।

कुटीर उद्योग का समर्थन

गाँधी जी का मानना था कि किसी भी देश की अर्थव्यवस्था काफी हद तक उसकी जलवायु एवं प्राकृतिक स्थिति पर निर्भर करती है। आत्मनिर्भरता के लक्ष्य को प्राप्त करने का प्रमुख मार्ग कुटीर उद्योगों को प्रोत्साहन।

अपरिग्रह का सिद्धान्त

आर्थिक अन्याय और असमानता को दूर करने के लिए गाँधी जी ने अपरिग्रह के सिद्धान्त को अपनाया। प्रकृति स्वयं उतना उत्पादन करती है जितना सृष्टि के लिए आवश्यक है इसलिए प्रत्येक केवल अपनी आवश्यकता भर संग्रह करें। इससे कोई जरूरतमंद नहीं होगा तब फिर सब सन्तुष्ट रह सकेंगे। वर्ग सहयोग की धारणा गाँधीवाद साम्यवादी दर्शन की वर्ग संघर्ष की धारणा में विश्वास नहीं करता। गाँधी का मत था कि श्रमिक व पूँजीपतियों के हित परस्पर विरोधी नहीं होते वरन् एक ही होते हैं, उनके द्वारा सामूहिक प्रयत्नों के आधार पर उद्योग का विकास होना चाहिए। वह पूँजीपति वर्ग की शक्ति को समाप्त करने की बजाये सीमित करने को उपयोगी मानते थे।

ट्रस्टीशिप का सिद्धान्त

गाँधी जी ने सामाजिक और आर्थिक असमानता की समाप्ति और सर्वोदय की प्राप्ति करना चाहते थे। वे आर्थिक विषमता रहित समाज चाहते थे। उनका मानना था कि समस्त सम्पत्ति समाज की है और धनी वर्ग इस धन के प्रति स्वयं को केवल एक ट्रस्टी मानें। जैसे एक ट्रस्टी, ट्रस्ट की सम्पत्ति की देखभाल करता है, उसी प्रकार सम्पन्न लोग समाज की वैसे ही देखभाल करें। यह सिद्धान्त पूँजीपति अर्थव्यवस्था को समाजवादी अर्थव्यवस्था में स्वतः परिवर्तित कर सकता है। इससे धन के दुरुपयोग पर रोक और इससे लोगों के न्यूनतम जीवन-स्तर का निर्धारण भी किया जा सकता है।

गाँधी जी मूल्य की दृष्टि से सबसे महत्वपूर्ण मूल्य ब्रह्मचर्य को बताया। मन, वचन, कर्म व इन्द्रियों पर पूर्ण नियंत्रण। गाँधी जी जीवन को शक्ति विषयोन्मुख न मानकर आदर्शों की प्राप्ति वाला होना चाहिए, मानते थे। सत्याग्रह, निर्भयता, श्रम का उपार्जन, अस्तेय, अपरिग्रह, सर्वधर्मसमभाव, भेदभाव रहित, स्वदेश प्रेम की भावना और मानवतावादी तत्वों को गाँधी जी ने विशिष्ट महत्त्व दिया है।

गाँधी जी अपने ट्रस्टीशिप सिद्धान्त में अस्तेय और अपरिग्रह को व्यवहारिक रूप प्रदान करने का प्रयास किया है। सामान्य रूप से कोई भी सम्पत्ति जो व्यक्तिगत स्वामित्व की है, वह ट्रस्ट में दाखिल हो सकती है; परन्तु शर्त यह है कि राज्य का कोई दूसरा कानून इसका प्रतिबन्ध न बनता हो। अतः कोई सम्पत्ति जो किसी के स्वामित्व में है, वह दूसरे के नियन्त्रण में उसकी अपनी इच्छा से उसके लाभकारी उपयोग के लिए दी जाती है।⁷ शान्ति का मूलाधार भी यही हो सकता है कि स्वामित्व के इस विसर्जन में आवश्यकता की वृद्धि नहीं होती और माँग की भी सीमा हो जाती है। अपरिग्रह के द्वारा इच्छाओं पर स्वैच्छिक व मानसिक नियंत्रण रहता है। अपरिग्रह का सिद्धान्त स्वामित्व रूपान्तरण का नहीं बल्कि विसर्जन का सिद्धान्त है। महावीर स्वामी ने सम्पत्ति के विसर्जन के लिए दो धर्मों की प्रतिष्ठा की थी अर्थात् अनागार एवं आगार, जिसमें अनागार धर्म के धारक श्रमण होते थे, जो नितांत अपरिग्रही थे, जबकि गृहस्थ लोग आगारी होते थे, जो सम्पत्ति अर्जन में अपनी इच्छा और आवश्यकता को मर्यादा में रखते थे। इस प्रकार अर्जन और विसर्जन की अद्भुत परम्परा थी। वस्तुओं को मानव कल्याण के लिए उपयोग किया जाए, शरीर भी एक प्रकार की परिग्रह है। परिग्रह के दो मूल कारण हैं- संरक्षण व शोषण।

गाँधी जी के अनुसार ट्रस्टीशिप के सिद्धान्त का आशय यह है कि तुम्हारे पास जो धन है, वह धन समाज का है। संस्कृत में “तेन त्यक्तेन भुजीथाः।” ट्रस्टीशिप का सिद्धान्त व्यवहारिक दर्शन है। अपरिग्रह की पाँच विशेषताएँ हैं- (1) इच्छाओं पर नियंत्रण (2) साधनों के स्वामित्व का विसर्जन (3) शोषणमुक्त समाज की स्थापना (4) निष्काम भाव से अपने साधनों का जनहित के उपयोग (5) भौतिक व आध्यात्मिक शुद्धि।

भारतीय मनीषियों ने मानव जीवन को व्यवस्थित बनाने के लिए और मानवता के संरक्षण के लिए आश्रम व्यवस्था, पुरुषार्थ जैसे सिद्धान्तों की स्थापना किया है। मानव अपने जीवन को व्यवस्थित और संतुलित आधार प्रदान करने के लिए पुरुषार्थ का अनुसरण करता। पुरुषार्थ के माध्यम से व्यक्ति उच्च आदर्शों की प्राप्ति करता है। यह मनोवैज्ञानिक विशेषता है कि मनुष्य स्वाभाविक रूप से अर्थ और काम के प्रति अधिक जागरूक रहता है, परन्तु इसके अनियंत्रित स्वरूप या अतिशय सेवन से कुसमायोजन, सामाजिक विसंगति और मानवीय मूल्यों का पतन सम्भव है। इसलिए ‘धर्म’ को इन दोनों का नियंत्रक स्वीकार किया गया है। धर्म आधारित अर्थ और धर्म आधारित काम ही श्रेष्ठ है। आज भी नियम, संयम व शास्त्र - वचन का अनुपालन किया जाये तो सर्वोदय की अवधारणा मूर्त रूप ग्रहण करेगी। ट्रस्टीशिप, अपरिग्रह और अस्तेय आदि धर्म पुरुषार्थ या पुरुषार्थ की अवधारणा से सम्प्लेय है जिससे गाँधी जी के रामराज की स्थापना सम्भव है।

संदर्भ - सूची

- 1 महा0 शांतिपर्व, 8.18, अर्थेन हि विहीनश्च पुरुषस्याल्पनेधसः।
विचिच्छद्यन्ते क्रियाः सर्वा ग्रीष्मे कुसरितोयथा॥
- 2 वही, 8.17, प्राणयात्रापि लोकस्य बिना अर्थ न सिध्यति।
- 3 अर्थशास्त्र, 1.70.10.11, अर्थ एवं प्रधानः इति कौटिल्यः। अर्थमूलों धर्मकामविति
।
- 4 आ0धद सूत्र 2.8.20, 22-23
- 5 मनु0 स्मृति, 4.176 परित्यजेदर्थकामौः यो स्यातां धर्मवर्जितौ। धर्म चाप्य सुखोदकं
लोक विकृष्टमेव च॥
- 6 एस0 चौबे, एन0जी0पी0 पेंडसे और एन0 शुक्ला (सं0) भारतीय आर्थिक सुधार,
आवश्यकता प्रयास और सुझाव (नई दिल्ली), 'पुरुषार्थों की अवधारणा और मानव
विकास के स्वैच्छिक सुधार उपाय : गाँधीवादी परिप्रेक्ष्य', सरूप प्रकाशन (2005)
पृ0 277-290
- 7 तत्वमसि, महात्मा गाँधी का ट्रस्टीशिप सिद्धान्त, राष्ट्र संग्रहालय राजघाट, नई
दिल्ली तथा राधा नई दिल्ली-1 - 110002 वर्ष 2003, पृ0 11

गांधीवादी आर्थिक चिन्तन पर दार्शनिक विमर्श

डॉ० अविनाश मिश्र

दर्शन एवं धर्म विभाग

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी

चूँकि गांधी जी के सभी विचारों तथा क्रिया कलापों का मूल सत्य और अहिंसा की अवधारणा है। अतः उनके आर्थिक दर्शन की आधारभूमि भी सत्य, अहिंसा और अपरिग्रह (आवश्यकता से अधिक संचय न करना) की अवधारणा ही है। जे०सी० कुमारप्पा को इस संदर्भ में उल्लेख करना समीचीन है कि- ‘गांधी जी के आर्थिक विचार मूलतः चार सिद्धान्तों पर आधारित जान पड़ते हैं। यथा - सत्य, अहिंसा, श्रम की महानता और सरलता’^१। गांधी जी की आर्थिक अवधारणा ट्रस्टीशिप सिद्धान्त (न्यासता सिद्धान्त) के रूप में प्रसिद्ध है। वस्तुतः गांधी जी ने किसी अर्थशास्त्र की रचना नहीं की है अपितु उन्होंने अर्थनीति का विश्लेषण किया है उनका आर्थिक चिंतन उनकी नीतिशास्त्रीय विषयक मान्यताओं यथा - सादा जीवन, समानता, सहज बुद्धि तथा भारतीय परिवेश की मूलभूत समस्याओं एवं परिस्थितियों से विकसित हुआ। गांधी जी के ट्रस्टीशिप विचार से प्रभावित होकर ही विनोबा भावे ने भू-आंदोलन चलाया जिसके परिणाम स्वरूप बड़े-बड़े जमींदारों ने अपनी आवश्यकता से अधिक भूमि गरीब किसानों एवं लोगों को दान करना प्रारम्भ किये वही भारत सरकार के प्रत्यक्ष कर व्यवस्था तथा वैश्विक आर्थिक संस्थाओं की सैद्धान्तिक संरचना में भी ट्रस्टीशिप विचार की भूमिका होने से इंकार नहीं किया जा सकता।

समस्या चयन -

इस विषय को शोध पत्र के रूप में चयन का कारण वर्तमान सामाजिक तथा आर्थिक समस्या है, क्योंकि ऑक्सफेम इंटरनेशनल 2020-21 की रिपोर्ट के अनुसार भारत सबसे ज्यादा आर्थिक असमानता वाला देश बन गया है। इस समय देश में राष्ट्रीय सम्पत्ति का 77 प्रतिशत हिस्सा केवल 10 प्रतिशत लोगों के पास है^२। कालान्तर में यह आर्थिक असमानता बहुत सारे दूसरे समस्याओं यथा सामाजिक तथा राजनीतिक समस्याओं का कारण बन जाता है। अतः वर्तमान समय में ट्रस्टीशिप के विचार को पुनर्जीवित करना अत्यन्त आवश्यक है। इस समस्या को ट्रस्टीशिप सिद्धान्त के संदर्भ में दार्शनिक दृष्टि से अवलोकन करना ही मेरे शोध पत्र का अभिष्ट उद्देश्य है।

मुख्य शब्द -

सत्य, अहिंसा, अस्तेय, अपरिग्रह, राज्य, ट्रस्टीशिप, मानव, उत्पादन, आर्थिक, विषमता, हृदय परिवर्तन, पूंजीवाद, समाजवाद, गरीबी, असमानता, सामाजिक न्याय।

साहित्य अवलोकन -

प्रस्तुत शोध-पत्र के लेखन में मैंने जिन ग्रंथों की सहायता ली वह निम्नवत् है।

1. गांधीवाद को विनाबा की देन, डॉ० दशरथ सिंह, बिहार हिन्दी ग्रंथ अकादमी, पटना, 2000
2. सत्य के साथ प्रयोग, महात्मा गांधी, अनुवादक - काशीनाथ त्रिवेदी, सर्वसेवा संघ प्रकाशन, राजघाट, वाराणसी, 2012
3. गांधीवाद के मूल स्वर (150वर्ष के पश्चात्) प्रो० हरिशंकर उपाध्याय, ऋषिकुल प्रकाशन, प्रयागराज, 2020
4. गांधीयन इकोनॉमिक थॉट, जे०सी० कुमारप्पा, सर्वसेवा संघ प्रकाशन, वाराणसी, 1958

भूमिका

अहिंसक – राज्य-पद्धति की धारणा के साथ समाज की नवीन आर्थिक संरचना के सम्बन्ध में गांधी जी का ट्रस्टीशिप सिद्धान्त विशेष रूप से मालकियत और आर्थिक वितरण के प्रश्न पर नैतिक और अहिंसक समाधान का प्रयास है। गांधी जी के ट्रस्टीशिप विचार की आधारशिला सत्य, अहिंसा, अपरिग्रह, श्रम की महानता तथा रस्किन की पुस्तक 'अन टु दिस लास्ट' है।

वर्तमान समाज की आर्थिक व्यवस्था के सम्बन्ध में मुख्य रूप से दो विचार प्रचलित हैं। यथा-पूंजीवादी और समाजवादी। पूंजीवादी विचार उत्पादन के व्यक्तिगत स्वामित्व का समर्थन करता है, ऐसे अर्थ रचना का मुख्य आधार मांग और पूर्ति का नियम है। इस व्यवस्था का अनिवार्य परिणाम प्रतिस्पर्धा, उपनिवेशवाद, अमीर-गरीब के बीच विषमता, शोषण और स्वार्थपरता है। यह विचार धारा असीमित उत्पादन करने पर आधारित है।

समाजवादी विचार, व्यक्तिगत स्वामित्व को ही शोषण का मूल कारण मानता है। अतः उत्पादन और वितरण के कार्यों को राज्य के हाथों सौंपता है। ऐसी व्यवस्था में व्यक्ति की स्वाभाविक उत्पादन की प्रेरणा समाप्त हो जाती है। यह विचार अर्थ का वितरण व्यापक रूप से समाज में करना चाहता है। दोनों व्यवस्थाओं में कामगार मजदूर को अलगाव की समस्या का सामना करना पड़ता है। मजदूर संगठन तथा वर्ग-संघर्ष जैसी स्थिति बन जाती है। ऐसी समस्याओं का समाधान गांधी के ट्रस्टीशिप की अवधारणा में स्पष्ट दिखाई पड़ता

है, क्योंकि गांधी जी के अनुसार- 'इस धारणा में गीता के अपरिग्रह और समत्व की भावना कानून के ट्रस्टीशिप ³ और ईशावास्य के तेन व्यक्तेन भुंजीथा ⁴ का अपूर्व समन्वय हो जाता है।' यहां व्यक्तिगत स्वामित्व भोग के लिए नहीं बल्कि जन-कल्याण के लिए माना जाता है। इसलिए यहां मालिक और मजदूर के बीच वर्ग-संघर्ष नहीं बल्कि एक नवीन सम्बन्ध की कल्पना की गई है, जिसमें दोनों के बीच परस्पर विश्वास की भावना होती है। शायद इसीलिए गांधी जी अपने हरिजन नामक पत्रिका के एक अंक में ट्रस्टीशिप सिद्धान्त को अमीरों और गरीबों के बीच विषमता को मिटाने का अहिंसक- समाजवाद कहा है ⁵। इसके द्वारा पूंजीपति को सुधार का एक सुअवसर ⁶ प्रदान किया जाता है, यह विश्वास रखकर कि मानव स्वभाव बदल सकता है। इसमें स्वार्थ और संग्रह के लिए उत्पादन का निषेध ⁷ और सामाजिक आवश्यकतानुकूल समाज हित के लिए उत्पादन का भाव है ⁸। ट्रस्टीशिप विचार की सबसे प्रमुख बात यह है कि इसमें आर्थिक विषमता को दूर करने का आधार 'हृदय- परिवर्तन', 'दृष्टिकोण' तथा 'विचार - परिवर्तन' को माना गया।

गांधी जी यह मानते हैं कि बिना हृदय - परिवर्तन और विचार-परिवर्तन के कानून के द्वारा भी सच्चा समाजवाद नहीं लाया जा सकता। जहां असहयोग, सत्याग्रह और सविनय अवज्ञा की बात की गई है, वहां भी प्रमुख लक्ष्य प्रेम एवं अहिंसा के द्वारा स्वयं को कष्ट देकर भी दूसरों का दिल जीतना रहा है। अतः गांधीवादी अर्थव्यवस्था में शोषण, घृणा एवं हिंसा का कोई स्थान नहीं है। यह 'अपरिग्रह' तथा 'प्रत्येक व्यक्ति के श्रम' तथा 'नैतिक सिद्धान्त' पर आधारित आर्थिक - दर्शन है। पूंजीपतियों की हत्या करके उनकी सम्पत्ति को हड़प लेना राष्ट्र हित में नहीं होगा, क्योंकि समाज उनकी कुशलता एवं व्यावसायिक अनुभवों से वंचित हो जायेगा।

इस आर्थिक विचार के संदर्भ में कुछ दार्शनिक प्रश्न निम्न है -

1. यदि पूंजीपति का हृदय परिवर्तन न हो तो ऐसी स्थिति में इस विचारधारा की क्या भूमिका और जगह होगी?
- 2, यदि व्यक्ति अपने आवश्यकता से अधिक संपत्ति रख ही नहीं सकता तो वह करोड़ों की सम्पत्ति क्यों उत्पन्न करेगा?
3. प्रमुख दार्शनिक मानवेन्द्र नाथ राय ने गांधीजी के आर्थिक सिद्धान्त की आलोचना करते हुए कहा कि गांधी का अपरिग्रह-सिद्धान्त एक प्रकार से निर्धनता का दर्शन शास्त्र (Philosophy of Poversity) है।
4. कुछ समालोचनों का कहना है कि पूंजीवाद का तर्कसंगत विकल्प श्रमजीवी क्रांति नहीं, बल्कि प्रबन्धकीय क्रांति है।⁹

पहले प्रश्न के संदर्भ में गांधी जी का एक प्रमुख उत्तर हरिजन के एक अंक में निहित है, जिसमें वे लिखते हैं- 'जमींदारों और पूंजीपतियों की सत्ता श्रमिकों के सहयोग पर आधारित

है।¹⁰ यदि श्रमिक वर्ग उनका सहयोग करना बन्द कर दें तो वे विपुल धनराशि इकट्ठा ही नहीं कर पायेंगे। अतः यदि वे मजदूरों के प्रति ट्रस्टी का बर्ताव नहीं करते हैं तो श्रमिकों में अहिंसक असहयोग करने की शिक्षा दी जा सकती है और इससे बाध्य होकर उन्हें ट्रस्टी का आचरण करना पड़ेगा।¹¹ यदि इतने पर भी व्यक्ति में ट्रस्टीशिप की भावना का विकास नहीं होता है तो राज्य को यह अधिकार होगा कि जनहित के लिए कम-से-कम बलप्रयोग करके उनकी संपत्ति का अपहरण कर ले।¹² अथवा उसका कमीशन तय करे। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि गांधी जी का यह सिद्धान्त कल्पना लोक का प्रत्यय नहीं बल्कि व्यावहारिक सिद्धान्त है, और इसकी व्यावहारिकता उत्तम संस्कृति पर आधारित है। इस प्रकार गांधी जी श्रमजीवियों की प्रभावी शक्ति में विश्वास करते हैं यदि जमीन और पूंजी शक्ति है, तो किसानों और मजदूरों का श्रम भी एक बहुत बड़ी शक्ति है बस जरूरत है यही दिशा में नियोजित करने की दूसरे प्रश्न के उत्तर में गांधी जी का कहना है- वित्त की तृष्णा नहीं करना ही सर्वोत्तम है।¹³ इसीलिए उन्होंने अपने व्यक्तिगत जीवन में इस इच्छा का त्याग किया। इन विचारों की अभिव्यक्ति उनके निजी जीवन में दिखाई पड़ती है। वे कहते थे कि आधुनिक यूरोपीय सभ्यता यूरोपीय लोगों के अनुकूल हो सकती है, किन्तु इसका अन्धानुकरण भारत के लिए विनाशकारी सिद्ध होगा। आधुनिक सभ्यता का सबसे बड़ा दोष यह है कि इसकी प्रवृत्ति सुख के साधनों की निरन्तर वृद्धि करना है।

तीसरे प्रश्न के उत्तर में प्रो० हरिशंकर उपाध्याय का मत उचित जान पड़ता है, जिसके प्रतिउत्तर में उनका कहना है- 'वस्तुतः गांधीवाद दुनिया को गरीबी नहीं सिखाता, बल्कि आवश्यकताओं को कम करने का सिद्धान्त देता है। यह भोग की सीमा का निर्धारण करता है, क्योंकि भोग की सीमा का अतिक्रमण अनेक रोगों एवं समस्याओं को जन्म देता है। इसका उद्देश्य सामाजिक विषमता एवं गरीबी को दूर करके समाज के सभी लोगों को समान रूप से सुखी एवं समृद्ध बनाना है।'¹⁴

निष्कर्ष -

उपर्युक्त विवेचन के आधार पर हम कह सकते हैं कि गांधीवादी अर्थव्यवस्था में 'जनता के द्वारा एवं जनता के लिए उत्पादन' की बात का प्रमुख स्थान है। उनके अनुसार बुनियादी उद्योगों का संचालन राज्य के द्वारा होना चाहिए, इन उद्योगों का संचालन लाभार्जन के लिए नहीं, बल्कि मानव कल्याण के लिए होना चाहिए। उन्होंने अपने ट्रस्टीशिप सिद्धान्त (न्यास - सिद्धान्त) को समाजवाद एवं पूंजीवाद दोनों से भिन्न एक पृथक आर्थिक विकल्प के रूप में प्रस्तुत किया है। उनके आर्थिक चिंतन पर उनके नैतिक मान्यताओं का प्रभाव है। उनके द्वारा प्रतिपादित आर्थिक संरचना के विकास का तार्किक क्रम इस प्रकार होगा। स्वदेशी - सूक्ष्म उद्योग - लघु उद्योग-कुटीर उद्योग-सर्वोदय-लोक कल्याणकारी राज्य।

उनके आर्थिक सिद्धान्त से तर्कतः यह बात स्पष्ट हो जाती है कि अगर समाज पर शिक्षा का प्रभाव तथा अनुशासन हो और सुशिक्षित जनता (लोकसत्ता) का अगर राजनीति में प्रतिनिधित्व हो और ऐसी राजनीति का अर्थव्यवस्था पर नियंत्रण तो निश्चय ही वह समाज और राष्ट्र लोक-कल्याणकारी होगा।

संदर्भ

- 1 कुमारप्पा, जे0सी0: गांधीयन इकोनॉमिक थॉट, सर्वसेवा संघ प्रकाशन, वाराणसी, 1958, पृ0 15
- 2 <https://www.oxfam.org>
- 3 गांधी, मोहनदास करमचंद, मेरे सत्य के साथ प्रयोग, अहमदाबाद, नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद, 1966, पृ0 198
- 4 हरिजन, 22 फरवरी 1942
- 5 हरिजन, 22 अप्रैल 1940, पृ0 97
- 6 हरिजन, 25 मई 1952, पृ0 301
- 7 हरिजन, 25 मई 1952, पृ0 301
- 8 हरिजन, 25 मई 1952, पृ0 301
- 9 उद्धृत-उपाध्याय, हरिशंकर, गांधीवाद के मूल स्वर, ऋषिकुल प्रकाशन, प्रयागराज, 2020, पृ0 77
- 10 हरिजन, 22 अगस्त, 1940, पृ0 260-61
- 11 हरिजन, 22 अगस्त, 1940, पृ0 260-61
- 12 हरिजन, 25 अक्टूबर, 1952, पृ0 301
- 13 हरिजन, 3 अगस्त, 1940, पृ0 67
- 14 उद्धृत-उपाध्याय, हरिशंकर, गांधीवाद के मूल स्वर, ऋषिकुल प्रकाशन, पृ0 78

वर्तमान वैश्विक संकट में गांधीजी की प्रासंगिकता

डॉक्टर तुहिना पांडेय

पूर्व अतिथि प्रवक्ता

दर्शनशास्त्र विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, प्रयागराज

वर्तमान अस्थिरता के दौर में जहां एक ओर कोविड-19 महामारी से लोग हताश हैं बेहाल हैं वहीं दूसरी ओर आर्थिक संकट भी लोगों के भविष्य की आशंका से भर दिया है। कभी हाथरस जैसे कांड लोगों को मानवीय मूल्य पर चिंतित होने पर विवश करते हैं तो कभी द्राक्ष जैसे मामले समाज को जो छोड़ते हैं आज संपूर्ण विश्व भौतिकतावाद, बाजारवाद की दौड़ में शामिल हो चुका है लालच की परिणिती युद्ध की सीमा तक चली जाती है ऐसे में गांधीवाद की प्रासंगिकता पहले से कहीं अधिक महत्वपूर्ण है।

किसी भी शोषण का अहिंसक प्रतिरोध, सबसे पहले दूसरों की सेवा, संचय से पहले त्याग, झूठ के स्थान पर सच, अपने बजाए देश और समाज की चिंता करना आदि विचारों का समग्र रूप ही गांधीवाद है। गांधीवादी विचारक व्यापक रूप से भारतीय दर्शन से प्रेरणा लेते हैं और अपने विचारों को प्रासंगिक बनाने की कोशिश करते हैं आधुनिक युग में समाज में जब कल्याणकारी आदर्शों के स्थान पर असत्य, अवसरवाद, धोखा, चालाकी, लालच, स्वार्थपरता जैसे संकीर्ण विचारों ने स्थान ले लिया है तो समाज सहिष्णुता, प्रेम, मानवता, भाईचारे जैसे उच्च आदर्शों को विस्तार देने की कोशिश करता है। विश्व शक्तियां शस्त्र एकत्र करने की स्पर्धा में लगी हैं, लेकिन एक छोटे से वायरस ने इन शक्तियों को आगे छोटा कर दिया, लाचार बना दिया। ऐसे में वैश्विक शांति की स्थापना पर फिर से पुनर्विचार करना होगा, मानवीय मूल्यों की स्थापना करने के लिए आज गांधीवाद को एक नए रूप में प्रस्तुत करना है जो पहले से कहीं अधिक प्रासंगिक है।

गांधीजी धर्म और नैतिकता में अगाध विश्वास रखते थे। उन्होंने धर्म को प्रथाओं और आडंबरों के सीमा में बंधा हुआ नहीं, बल्कि आचरण और व्यवहार की विधि के रूप में स्वीकार किया है। गांधी जी के अनुसार धर्म विहीन समाज, राजनीति मृत्यु जाल है। धर्म और राजनीति का एक साथ ही समाज की बेहतरी के लिए जमीन तैयार करता है। उन्होंने साध्य और साधन दोनों की पवित्रता पर जोर दिया है। गांधीजी का मानना है कि साधन और साध्य के बीच बीज और पेड़ का संबंध होता है। दूषित बीज होने की दशा में स्वस्थ पेड़ नहीं हो

सकता है।

गांधीवादी दर्शन में राजनीतिक, नैतिक और धार्मिक तीनों विचारों का सम्मिलन ही नहीं बल्कि उसमें पारंपरिकता और आधुनिकता तथा सहजता और जटिलता भी है। गांधी जी के विचारों को सबसे अधिक प्रभावित भगवत गीता, जैन-बौद्ध धर्म, गोपाल कृष्ण गोखले, टॉलस्टॉय, जान रस्किन आदि के विचारों ने प्रभावित किया है टॉलस्टॉय की पुस्तक 'द किंगडम ऑफ गॉड विदीन यू' का महात्मा गांधी पर काफी गहरा प्रभाव रहा। गांधीजी ने जान रस्किन की पुस्तक 'अन्टू दी लास्ट' से सर्वोदय सिद्धांत को ग्रहण किया और उसे अपने जीवन में उतारने का प्रयास भी किया।

गांधीजी ने आजादी की लड़ाई के साथ साथ सामाजिक आर्थिक उन्मूलन पर भी जोर दिया। जिसमें उन्होंने छुआछूत उन्मूलन, हिंदू मुसलमान एकता, चरखा और खादी को बढ़ावा, ग्राम स्वराज का प्रसार, प्राथमिक शिक्षा को बढ़ावा और परंपरागत चिकित्सा उपयोग में लाने के प्रयास और इसी उद्देश्य और विचारधारा को उन्होंने आगे जारी रखा। सत्य के साथ गांधीजी के प्रयोगों ने उनके इस विश्वास को पक्का कर दिया कि सत्य की विजय हमेशा होती है और सही रास्ता सत्य का रास्ता ही है। आज मानवता की मुक्ति सत्य के रास्ते से ही अपनाई जा सकती है। गांधी जी सत्य को ईश्वर का पर्याय मानते हैं और सत्यमेव जयते का नारा देते हैं।

अगर मनुष्य का संघर्ष सत्य के लिए है तो उसमें हिंसा क्लेश मात्र उपयोग किए बिना अपनी सफलता को सुनिश्चित करने का प्रयास करना चाहिए

1. **सत्य** - गांधी जी सत्य के सबसे बड़े अनुयायी थे। वह सत्य को ईश्वर स्वरूप मानते थे। सत्य उनके लिए सर्वोपरि सिद्धांत था। वह मन क्रम वचन से सत्य की स्थापना करने का प्रयास करते थे। लेकिन आधुनिक युग में राजनीतिक सामाजिक और व्यावहारिक स्तर पर सत्य की उपस्थिति नदारद है। राजनीतिज्ञ अधिकारी डॉक्टर आदि ईश्वर की शपथ लेने के बावजूद अपने कर्मों में सत्य को शामिल नहीं करते हैं। अतः आज के युग में सत्य की सबसे अधिक आवश्यकता है।
2. **अहिंसा** - गांधी जी ने मनसा, वाचा, कर्मणा किसी को दुख न पहुंचाने को अहिंसा माना है। गांधीजी के मूल विचारों में सत्य और अहिंसा के माध्यम से ही विरोधियों के हृदय में परिवर्तन किया जा सकता है। अहिंसा का अर्थ है प्रेम और उदारता की पराकाष्ठा। गांधीजी व्यक्तिगत जीवन से लेकर विश्व स्तर तक अहिंसा के सिद्धांत को पालन करने और ले जाने पर बल देते हैं। वर्तमान संदर्भ में संघर्षरत विश्व में अहिंसा जैसे आदर्श की महती आवश्यकता है। यदि इस सिद्धांत का पालन किया जाए तो आज राजनीति और आर्थिक उद्देश्यों की पूर्ति के लिए व्याकुल समाज तथा विश्व की अनेकों समस्याओं का समाधान खोजा जा सकता है। वर्तमान में विश्व अपनी

समस्याओं का हल हिंसा के माध्यम से ढूंढने का प्रयास करता है। भूमंडलीकरण के दौर में 'वसुधैव कुटुंबकम्' की अवधारणा खत्म होती जा रही है। विकसित देश हिंसा के माध्यम से प्रमुख शक्ति बनने की होड़ में और अपना वर्चस्व कायम करने के इरादे से हिंसात्मक कार्यवाही करते रहते हैं। आज शस्त्रों की होड़ लग गई है। अंधी दौड़ दुनिया को विनाश के अंत में ले जाकर खड़ा कर देगी। आज अहिंसा के माध्यम से विश्व शांति की स्थापना की जा सकती है। यह आज की आवश्यकता है।

3. **सत्याग्रह-** सत्याग्रह का अर्थ है समस्त प्रकार के अन्याय, उत्पीड़न और शोषण के खिलाफ शुद्ध मंच पर आत्म बल का प्रयोग करना। यह व्यक्तिगत पीड़ा सहन कर अधिकारों को सुरक्षित करने और दूसरों को चोट ना पहुंचाने की एक कड़ी है, एक विधा है। सत्याग्रह की उत्पत्ति प्राचीन भारतीय ग्रंथों में भी मिलती है। निष्क्रिय प्रतिरोध कठोर से कठोर हृदय को भी पिघला सकता है, ऐसा माना है। वे इसे दुर्बल मनुष्य का शस्त्र नहीं मानते हैं। उनका मानना है कि शारीरिक प्रतिरोध करने वाले की अपेक्षा निष्क्रिय विरोध करने वाले में कहीं अधिक साहस होता है। वर्तमान समय में सत्याग्रह का प्रयोग विभिन्न स्थानों और परिस्थितियों को सुसंगत और तार के बना देता है राष्ट्रीय और अंतरराष्ट्रीय स्तर पर सरकारी नीतियों आदेशों में मत विभिन्नता की स्थिति में अपना विरोध जताने के लिए सत्याग्रह का प्रयोग उत्तम है। आत्म बल शारीरिक बल से अधिक श्रेष्ठ है

4. **सर्वोदय** - सर्वोदय शब्द का अर्थ है सार्वभौमिक उत्थान। यह शब्द सबसे पहले गांधी जी ने राजनीतिक अर्थव्यवस्था पर रस्किन की पुस्तक 'अन्यू दी लास्ट' में पढ़ा था। सर्वोदय में वर्ग विहीन जाति विहीन और शोषण मुक्त समाज की स्थापना की जाती है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति और समूह को अपने सर्वांगीण विकास का साधन और अवसर मिले। ऐसे समाज में वर्ण धर्म जाति भाषा इत्यादि के आधार पर किसी समुदाय का ना तो संघार हो और नहीं बहिष्कार। सर्वोदय शब्द गांधी जी द्वारा प्रतिपादित एक ऐसा विचार है जिसमें सर्व भूत हितम रता कि भारतीय कल्पना सुकरात की सत्य साधना और रस्किन की अंत्योदय की अवधारणा मिली है। इसीलिए सर्वोदय आज एक समर्थ जीवन समग्र जीवन और संपूर्ण जीवन का एक विकल्प बन चुका है।

वर्तमान युग में संपूर्ण विश्व एक ऐसी व्यवस्था की खोज कर रहा है जहां शोषण वर्ग जाति आदि की कोई जगह ना हो। रोहिंग्या तो कहीं शिया और सुन्नी के नाम पर हिंसा हो रही है तो कहीं आतंकवाद फैलाया जा रहा है। एक बार दूसरे का शोषण करने के लिए तैयार है जिस मस्जिद से समाज में अव्यवस्था फैल रही है। गांधीजी

ने सर्वोदय की संकल्पना को स्वीकार करने का प्रयास किया और संपूर्ण विश्व को एक परिवार के रूप में लिए।

5. **स्वराज्य-** वस्तुतः स्वराज शब्द का अर्थ स्वशासन है किंतु गांधी जी ने इसे एक अभिन्न क्रांति की संज्ञा दी है जो जीवन के सभी क्षेत्रों में समाहित है गांधीजी के लिए स्वराज्य का अर्थ व्यक्ति का शासन था और इसीलिए उन्होंने स्पष्ट कहा है कि उनके लिए स्वराज का मतलब अपने देशवासियों हेतु स्वतंत्रता है और अपने संपूर्ण अर्थों में स्वराज स्वतंत्रता से कहीं अधिक है।

वर्तमान युग में आत्मनिर्भर और ग्राम पंचायतों की स्थापना के माध्यम से ग्रामीण समाज के अंतिम छोर पर मौजूद व्यक्ति तक शासन की पहुंच सुनिश्चित करना ही गांधी जी का ग्राम समाज सिद्धांत था आर्थिक और राजनीतिक मामलों की विकेंद्रीकरण स्वराज है। आर्थिक विकेंद्रीकरण गांधी जी ने लघु, सूक्ष्म और कुटीर उद्योगों के स्थापना के द्वारा किया। उनका मानना है कि भारी उद्योगों की स्थापना के पश्चात इससे निकलने वाली जहरीली गैस से पर्यावरण को प्रदूषित करते हैं और बड़े उद्योग श्रमिकों के शोषण का मार्ग तैयार करते हैं। आज संपूर्ण विश्व महामारी और आर्थिक मंदी के दौर से गुजर रहा है ऐसे में कुटीर उद्योगों की स्थापना गरीब श्रमिकों के लिए आशा की किरण है।

6. **ट्रस्टीशिप-** गांधीजी का एक सामाजिक आर्थिक दर्शन है जिसमें उन्होंने अमीर लोगों के उत्थान और गरीबों के उत्थान दोनों पर विचार किया है। यह अमीर लोगों को एक ऐसा माध्यम प्रदान करता है जिसमें वह गरीबों और असहाय असहाय लोगों की मदद करें। गांधीजी ने इसे आध्यात्मिक विकास का सिद्धांत कहा है। वर्तमान समय में यह विचारधारा अत्यंत प्रासंगिक है।

7. **स्वदेशी** - इसका अर्थ है अपना देश। स्वदेशी का संबंध यहां आत्मनिर्भरता से है। स्वदेशी राजनीतिक और आर्थिक दोनों तरह से अपने समुदाय के भीतर ध्यान केंद्रित करता है। यह समुदाय और आत्मनिर्भरता की अन्योन्याश्रितता है। गांधीजी ने इससे स्वतंत्रता स्वराज को बढ़ावा दिया क्योंकि उनका मानना है कि स्वदेशी अभियान भारत की स्वतंत्रता की कुंजी है और यह सालों साल भारत को स्वतंत्र बनाए रख सकते हैं।

गांधी एक सतत नैतिक विद्रोही थे जिन्होंने साम्राज्यवादी, उग्रवाद, सामाजिक शोषण, आर्थिक उत्पीड़न और अनैतिक प्रवृत्तियों की गुलामी के खिलाफ संगठित आंदोलन का आह्वान किया। गांधी अब वैश्विक स्तर पर पहले से ज्यादा प्रासंगिक हैं। विशेष रूप से, 2001 के 9/11 के बाद, संयुक्त राज्य अमेरिका के ट्विन टॉवर वर्ल्ड ट्रेड सेंटर और पेंटागन की इमारतों पर हुए आतंकवादी हमलों के बाद, गांधी को केवल आकस्मिक रूप से

अधिक श्रद्धा के साथ याद किया जाता है। उन्हें पूरे ब्रह्मांड में कार्रवाई के एक महान नेता, एक मुक्तिदाता और एक पैगंबर शहीद के रूप में पहचाना जा रहा है। समय की आवश्यकता है कि अपने कर्मों, कार्यों और विचारों को अमल में लाया जाए। इस प्रकार विभिन्न क्षेत्रों में उनकी प्रासंगिकता निर्विवाद है। मनुष्य के अस्तित्व के लिए, उनकी सलाह पर कार्य करना हमारे लिए अनिवार्य है क्योंकि केवल उसकी प्रासंगिकता पर, हम एक साथ जीवित रहेंगे या यदि हम अपने उद्यम में विफल होते हैं, तो हम एक साथ नष्ट होने के लिए बाध्य हैं।

संदर्भ - ग्रन्थ

1. एलएम सिंघवी, एमआर राय और रामकृष्णन (ईडीएस) 'नानी पालकीवाला-सिलेक्टेड वर्क्स वाइकिंग, भवन बुक यूनिवर्सिटी, नई दिल्ली।
2. गांधी, एमके, - साबरमती - 1928 (13-15 जनवरी, 1928 को साबरमती आश्रम में आयोजित फेडरेशन ऑफ इंटरनेशनल फेलोशिप की पहली वार्षिक बैठक की रिपोर्ट।
3. गांधी, एमके, - हिंद स्वराज, अहमदाबाद नवजीवन 1944.
4. गांधी एमके, यरवदा मंदिर, अहमदाबाद, नवजीवन, 1935.
5. गांधी, एमके, महात्मा गांधी का मन।
6. ब्रेख्त, ए., - पोलिटिकल थ्योरी- द फाउंडेशन ऑफ ट्वेंटीएथ सेंचुरी पॉलिटिकल थॉट, (प्रिंसटन यूनिवर्सिटी प्रेस, 1959, चैप्टर-XI)।
7. नारायण, जेपी, - भारतीय राजनीति के पुनर्निर्माण के लिए एक याचिका।
8. भारतीय दार्शनिक कांग्रेस का समकालीन दर्शन (श्रीनगर, 1957).
9. कुंजरू, एचएन, - आध्यात्मिक राजनीति, महात्मा गांधी - 100 वर्ष।
10. मलिक, बीके- गांधी-ए प्रॉफेसी (बॉम्बे, हिंद किताब लिमिटेड, 1948).
11. राधाकृष्णन, एस. (सं.) - महात्मा गांधी, निबंध और चुनाव, Op.cit..
12. भावे, बी., - लोकतांत्रिक मूल्य (काशी सर्व सेवा संघ, 1962)।
13. सुरेश राम - विनोबा एंड हिज मिशन (सेवाग्राम, एबीएसएसएस), 1954
14. नारायण, जेपी, - लोगों के लिए स्वराज (काशी एबीएसएसएस 1963), सीएच-I, II और III.
15. गांधी, एमके, - हरिजन, 12.11.1938।
16. यहूदा, जे., दिस डेमोक्रेसी (पीतम, 1973).
17. नारायण, जेपी- भारतीय राजनीति के पुनर्निर्माण के लिए एक दलील-op।
18. लहिया, आरएम, -op.cit. I

चरित्र विहीन ज्ञान : गांधीवादी दृष्टि

डॉ० संजय कुमार तिवारी

श्री करमचंद गांधी एवं श्रीमती पुतलीबाई के घर 2 अक्टूबर सन् 1869 ईस्वी में पोरबंदर काठियावाड़ में एक बालक का जन्म हुआ जिसका नाम मोहनदास करमचंद गांधी रखा गया। गांधीजी को यदि हम एक दार्शनिक के रूप में प्रतिष्ठित करने का प्रयास करें तो हम यह कह सकते हैं कि गांधीजी के विचार एक दार्शनिक की भांति परिपक्व दिखाई नहीं पड़ते। ऐसे में गांधी जी को दार्शनिक कहा जाए या नहीं यह प्रश्न बहुत ही महत्वपूर्ण हो जाता है। इस संबंध में प्रोफेसर हरिशंकर उपाध्याय जी के द्वारा रचित ग्रंथ गांधीवाद के मूल स्वर में आचार्य जी ने एक बात बड़े ही स्पष्टता से स्वीकार की है कि 'गांधीजी शोध से अधिक आचरण के विषय हैं'।¹ यह कथन मेरी दृष्टि में पूर्णतया सत्य एवं अनुकरणीय प्रतीत होती है।

गांधी जी बहुमुखी प्रतिभा के धनी थे। एक बैरिस्टर होने के साथ ही एक अच्छे राजनीतिक चिंतक, एक अच्छे समाजवादी या यूं कहें कि एक अच्छे राष्ट्रवादी एवं एक अच्छे मार्गदर्शक थे। गांधी के अंदर नेतृत्व की क्षमता कूट-कूट कर भरी थी। उनके विचार में किसी भी प्रकार का भेदभाव चाहे वह वर्ण का हो, जाति का हो, अमीर-गरीब का हो या अन्य किसी भी प्रकार का हो, किसी राष्ट्र के निर्माण में, किसी व्यक्ति के व्यक्तित्व के निर्माण में सदैव साधक से अधिक बाधक ही सिद्ध हुआ है। किसी भी व्यक्ति, समाज और राष्ट्र के निर्माण की मूलभूत आवश्यकताओं में शिक्षा एवं स्वास्थ्य की अपनी महती भूमिका होती है। गांधीजी व्यक्ति के बुनियादी शिक्षा पर विशेष बल देते थे उन्होंने अपने ग्रंथ सत्य के प्रयोग में 'एक शिक्षक के रूप में' शीर्षक के अंतर्गत यह स्पष्ट लिखा है की 'आदर्श स्थिति में सच्ची शिक्षा तो मां-बाप की निगरानी में ही हो सकती है।'² शिक्षा की प्रचलित पद्धति उन्हें पसंद न थी। वे अंग्रेजों द्वारा या लार्ड मैकाले की शिक्षा पद्धति को पसंद नहीं करते थे। उन्होंने पुस्तकीय अक्षर ज्ञान की जगह चरित्र निर्माण में अत्यधिक बल दिया। उनका कथन है कि 'मैंने हृदय की शिक्षा को अर्थात् चरित्र के विकास को हमेशा पहला स्थान दिया है।'³ पुनः आगे वह कहते हैं की 'मैंने चरित्र को उनकी शिक्षा की बुनियाद माना था। यदि बुनियाद पक्की हो तो अवसर मिलने पर दूसरी बातें बालक मदद लेकर या अपनी ताकत से खुद जान समझ सकते हैं।'⁴ प्रोफेसर हरिशंकर उपाध्याय जी के द्वारा लिखित ग्रंथ गांधीवाद के मूल स्वर में मेरी दृष्टि में शिक्षा से संबंधित जो बात विशेष स्थान रखती है वह यह है कि गांधी जी ने सात महापापों की चर्चा की है और उन सातों महापापों में एक पाप चरित्र विहीन ज्ञान इसको इंग्लिश में

Knowledge without character कहा गया है, की चर्चा की है। इसी विषय को ध्यान में रखकर मैंने अपने शोध पत्र के विषय का चयन किया है। मेरे शोध पत्र का विषय है, 'चरित्र विहीन ज्ञान: एक गांधीवादी दार्शनिक विमर्श'

शिक्षा किसी भी व्यक्ति या समाज का या सामाजिक संरचना का, उसके विकास का मेरुदंड कहा जाता है। यदि हम भारतीय परिप्रेक्ष्य में शिक्षा का दार्शनिक विश्लेषण करें तो इसका मूल उत्स हमें वेद एवं वेदांगों से प्राप्त होता है। मुंडक उपनिषद् में उपलब्ध छः वेदांगों के नाम और उनके विधिवत विवेचन में शिक्षा को सर्वोपरि स्थान दिया गया है। शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छंद एवं ज्योतिष रूपी छः उपांग अपने-अपने तरीके से दार्शनिक साहित्य में महत्वपूर्ण भूमिका निभाते हैं। परंतु शिक्षा को सर्वप्रथम एवं सर्वोपरी स्थान दिया गया है। पुनश्च तैत्तिरीय उपनिषद् में भी शिक्षा के महत्व को समझाते हुए इसके अंगों का विस्तृत विवेचन देखने को मिलता है। वहां पर वर्ण, स्वर, मात्रा, बल, साम एवं संतान छः प्रकार से शिक्षा के भागों का विवरण देखने को मिलता है। यहां पर गांधी जी के संदर्भ में शिक्षा के इन मूल संदर्भों की विवेचना इसलिए अति आवश्यक हो जाती है क्योंकि गांधीजी के शिक्षा का जो आधार था वह निश्चित रूप से सनातन धर्म के रूप में, नीति के रूप में, संस्कारों के रूप में प्राकृतिक शिक्षा के रूप में विद्यमान था। गांधीजी मात्र अक्षर ज्ञान या पुस्तकीय ज्ञान से सरोकार नहीं रखते थे। उनका यह स्पष्ट मत था कि अक्षर ज्ञान से किसी को साक्षर तो बनाया जा सकता है परन्तु किसी व्यक्ति के चरित्र के निर्माण हेतु इतना ही पर्याप्त नहीं है। चरित्र का निर्माण उसको संस्कारों के रूप में आरंभ से ही उसकी भाषा में, उसके स्वयं के परिवेश में एवं प्रकृति के साथ सानिध्य में रह कर के ही संभव है। व्यक्ति के चरित्र निर्माण में देश, काल एवं परिस्थितियों का विशेष योगदान होता है। यहां महत्वपूर्ण प्रश्न यह है कि शिक्षा और चरित्र दोनों किस प्रकार से एक दूसरे से संबंधित हैं? गांधीजी का स्पष्ट मत था कि कोई भी व्यक्ति एक दिन में चरित्र का निर्माण नहीं कर सकता। चरित्र कोई वस्तु या पदार्थ नहीं है जो किसी व्यक्ति को उपहार में दिया है सके या उस में रूपांतरित किया जा सके। इस कार्य में व्यक्ति की शिक्षा जन्म से लेकर के मृत्यु पर्यंत तक चलती रहती है और व्यक्ति में इन सब गुणों का विकास जब तक ना हो जाए तब तक व्यक्ति की शिक्षा अपूर्ण ही रहती है।

शोध प्रपत्र के विषय के अनुरूप अब आगे गांधीजी के शिक्षा संबंधी विषय वस्तु पर चर्चा प्रस्तुत की जाएगी। भारत एक विविध भाषाओं का राष्ट्र है। गांधीजी अंग्रेजी भाषा एवं अंग्रेजों की शिक्षा पद्धति के खिलाफ थे, गांधीजी हिंद स्वराज में लिखते हैं कि 'हम मानते हैं कि आपकी कायम की हुई शालाएं और अदालतें हमारे किसी काम की नहीं हैं। उनके बजाय हमारी पुरानी असली शालाएं और अदालतें ही हमें चाहिए।'⁵ आगे लिखते हैं कि 'हिंदुस्तान की आम भाषा अंग्रेजी नहीं बल्कि हिंदी है। वह आपको सीखनी होगी और हम तो आपके साथ अपनी भाषा में ही व्यवहार करेंगे।'⁶ गांधीजी की यह उक्ति निश्चित रूप से उनके

राष्ट्रप्रेम को दर्शाती है और शिक्षा के प्रति उनकी भावनाओं का प्रदर्शन करती है। हिंद स्वराज में ही वह कहते हैं कि 'मैकाले ने शिक्षा की जो बुनियाद डाली वह सचमुच गुलामी की बुनियाद थी।'⁷ गांधी जी उच्च शिक्षा के संबंध में यह मानते थे कि हम भले ही भूगोल विद्या, खगोल विद्या, बीजगणित इत्यादि सभी विद्याओं का ज्ञान हासिल कर लें, परंतु उससे हम किस प्रकार का कार्य या लाभ हम व्यक्ति या समाज को देते हैं यह अति महत्वपूर्ण होता है। हिंद स्वराज में ही वह कहते हैं कि 'उस आदमी ने सच्ची शिक्षा पाई है जिसके शरीर को ऐसी आदत डाली गई है कि वह उसके बस में रहता है, जिसका शरीर चैन से और आसानी से सौंपा हुआ काम करता है। उस आदमी ने सच्ची शिक्षा पाई है जिसकी बुद्धि शुद्ध, शांत और न्यायदर्शी है। उसने सच्ची शिक्षा पाई है, जिसका मन कुदरती कानूनों से भरा है और जिसकी इंद्रियां उसके बस में हैं, जिसके मन की भावनाएं बिल्कुल शुद्ध हैं, जिसे नीच कामों से नफरत है और जो दूसरों को अपने समानता है। ऐसा आदमी ही सच्चा शिक्षित (तालीमसुदा) माना जाएगा, क्योंकि वह कुदरत के कानून के मुताबिक चलता है। कुदरत उसका अच्छा उपयोग करेगी और वह कुदरत का अच्छा उपयोग करेगा।'⁸

इसी प्रकार शिक्षा के महत्व को समझाते हुए प्लेटो ने यह स्वीकार किया था कि किसी राज्य का राजा एक दार्शनिक शिक्षक ही होना चाहिए क्योंकि एक दार्शनिक शिक्षक ही अपनी दूर दृष्टि से यह समझ सकता है कि उसके राज्य या उसके राष्ट्र एवं समाज के उत्थान के लिए किस प्रकार की राजनीति, किस प्रकार का उद्योग, किस प्रकार के शिक्षा की आवश्यकता है। यह आवश्यक नहीं कि जो गुण किसी एक व्यक्ति में वह दूसरे किसी व्यक्ति में भी हो। प्रत्येक व्यक्ति के गुण अलग-अलग होते हैं उसकी विशेषता अलग-अलग होती है परंतु शिक्षा के माध्यम से हम उनमें विशेष गुणों का विकास कर सकते हैं। गांधीजी अंग्रेजों द्वारा बताए गए लार्ड मैकाले की शिक्षा पद्धति से अत्यंत ही दुखी थे। उनका यह मानना था कि व्यक्ति के शिक्षा का माध्यम उसकी अपनी मातृभाषा होनी चाहिए। व्यक्ति प्रकृति के नजदीक रहकर, मातृभाषा में शिक्षा प्राप्त करते हुए सहज रूप में अपने नैतिक मूल्यों एवं गुणों का विकास कर सकता है।

प्रोफेसर हरिशंकर उपाध्याय जी ने अपनी पुस्तक गांधीवादी के मूल स्वर में यह लिखा है कि 'जिस शिक्षा का प्रभाव हमारे चरित्र पर नहीं पड़ता है वह पूर्ण रूप से निकम्मी है (Education which does not mould character is absolutely worthless.) किसी भी राष्ट्र के शिक्षा नीति के निर्धारण में निम्न दो बिंदु अत्यंत ही महत्वपूर्ण होते हैं -

1- किसी राष्ट्र की मानव शक्ति एवं भौतिक संसाधन।

2- राष्ट्रीय संस्कृति अर्थात् राष्ट्र की संस्कृति या सांस्कृतिक विरासत। किसी भी राष्ट्र का विकास शिक्षा के माध्यम से वहां के मानव की कार्यकुशलता को बढ़ा करके, उस राष्ट्र की भौतिक संसाधनों को लोक कल्याण हेतु बढ़ा करके उपयोग में लाना ही राष्ट्र की

उत्तम नीति कहलाती है। इस राष्ट्र के नागरिकों के संस्कार, ऐतिहासिक, राजनीतिक, धार्मिक, दार्शनिक इत्यादि विशेषताएं उच्च कोटि के हैं। यही विशेषताएं राष्ट्र के शिक्षा नीति को ऊंचाइयों तक ले जाती हैं। विभिन्न राष्ट्र यथा अमेरिका, फ्रांस, इंग्लैंड, चीन, जापान इत्यादि देशों ने अपने विज्ञान, संस्कृति, आर्थिक एवं तकनीकी विकास के क्षेत्र में हमारे भारत देश से अधिक प्रगति की है। इसके पीछे सिर्फ यही कारण है कि उन्होंने अपने राष्ट्रीय शिक्षा नीति के निर्धारण में राष्ट्रीय चरित्र का निर्माण एवं नैतिक मूल्यों का ध्यान रखा है यही बात भारत के रूप में विशेष रूप से ध्यान रखने की है। गांधी जी की शिक्षा नीति का आधार उनकी बेसिक शिक्षा योजना को माना जाना चाहिए। गांधीजी दक्षिण अफ्रीका प्रवास के समय में ही सत्याग्रह आंदोलन के माध्यम से शिक्षा का प्रयोग किए। यह सर्वविदित है कि उन्होंने वहां पर जोहानेसबर्ग के पास में एक टालस्टाय फार्म के रूप में स्थान को किराए पर लिया, जहां पर वह सत्याग्रह में भाग लेने वाले परिवार के बच्चों को शिक्षा देने का कार्य करते थे। इस विद्यालय में सभी जातियों एवं वर्गों के बच्चों को शिक्षा मिलती थी। वहां समस्त विद्यार्थियों के 3 घंटे की पुस्तकीय शिक्षा प्रदान की जाती थी। उनके शिक्षक का माध्यम मातृभाषा होती थी। 3 घंटे के पश्चात उन बालकों को शारीरिक श्रम एवं उनके स्वावलंबन हेतु उद्योगों पर आश्रित शिक्षा प्रदान किया जाता था। इसी भांति गांधी जी का शिक्षा कार्यक्रम 1911 से 1914 तक अफ्रीका में चलता रहा। ऐ भारत में साबरमती आश्रम में भी शिक्षा का यह प्रयोग चलता रहा। गांधी जी के शिक्षा के संबंध में शिक्षा शास्त्रियों के साथ वर्धा सम्मेलन 1937 उल्लेखनीय माना जाता है 22- 23 अक्टूबर 1937 को आयोजित इस सम्मेलन में विभिन्न सम्मानित शिक्षाविदों जैसे कि डॉक्टर जाकिर हुसैन, विनोबा भावे, प्रफुल्ल चंद्र राय, डॉ सैयद महमूद, काका कालेलकर अविनाश लिंगम, श्रीमती आशा देवी, किशोरीलाल मशरूवाला आदि लगभग 80 के आसपास शिक्षाविद उपस्थित थे। डॉ जाकिर हुसैन की अध्यक्षता में एक समिति का गठन हुआ जिसके द्वारा वर्धा सम्मेलन में प्रस्ताव को पारित किया गया। इस शिक्षा सम्मेलन में बेसिक शिक्षा का एक प्रमाणिक दस्तावेज तैयार किया गया। हरिपुरा सम्मेलन 1938 ईस्वी के समय में संपन्न भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के अधिवेशन में डॉक्टर जाकिर हुसैन कमेटी द्वारा प्रस्तुत प्रस्ताव को स्वीकार किया गया। यह प्रस्ताव ही बेसिक शिक्षा के आधार हैं। इन्हीं नियमों के आधार पर भारतीय शिक्षा के नियम बताए गए जो निम्न हैं -

- 1- बालक बालिकाओं को 7 वर्ष तक निशुल्क शिक्षा अनिवार्य किया जाए।
- 2- शिक्षा का माध्यम मातृभाषा को स्वीकार किया जाए।
- 3- शिक्षा को रोजगार परक बनाने के लिए उसे उद्योग केंद्रित बनाने पर बल दिया जाए।
- 4- स्वावलंबन।

यदि संक्षेप में कहा जाए तो हम कह सकते हैं कि गांधीवादी नैतिक शिक्षा का मॉडल ना केवल शिक्षा व्यवस्था का मेरुदंड है अपितु यही समस्त भारतीय राजनीति, अर्थनीति एवं समाज की नीति का आधार है। नैतिक शिक्षा एवं आत्म संयम के बिना राष्ट्रीय चरित्र का निर्माण नहीं हो सकता है। राष्ट्रीय चरित्र निर्माण के अभाव में देश की राजनीति उसकी अर्थव्यवस्था एवं लोक कल्याणकारी राज्य का यथार्थ स्वरूप नहीं प्राप्त किया जा सकता है।

गांधीजी की दृष्टि में किसी शिक्षा की धुरी एक आदर्श शिक्षक होता है। उनके अनुसार शिक्षा के क्षेत्र में आदर्श मानकों को स्थापित करने की महती आवश्यकता है। इन आदर्श मानकों की प्रागपेक्षा के रूप में अध्यापकों के चयन हेतु कम से कम अधोलिखित मानकों को अपनाने की महती आवश्यकता है -

- 1- अध्यापक होने की प्रथम शर्त यह है कि उसे अपने विषय का सुक्ष्म, गहन एवं सर्वांगीण ज्ञान होना चाहिए। साथ ही अध्यापन के प्रति अभिरुचि का होना अति आवश्यक है। एक शिक्षक की अपनी जीवन दृष्टि होनी चाहिए जिससे कि वह विद्यार्थियों में मौलिक चिंतन को प्रेरित कर सके।
- 2- शिक्षक द्वारा विद्यार्थियों में अध्ययन के प्रति अभिरुचि पैदा करने हेतु यह आवश्यक है कि अध्यापक का व्याख्यान सुबोध एवं सरस भाषा शैली में हो। कोई शिक्षक चाहे जितना बड़ा विद्वान हो यदि उसकी व्याख्यान सुबोध एवं संप्रेषणीय ना हो तो वह विद्यार्थियों में विषय के प्रति अभिरुचि नहीं पैदा कर सकता है।
- 3- किसी शिक्षक का अपने विद्यार्थियों के प्रति गहरा लगाव, उनके प्रति करुणा एवं स्नेह का होना अति आवश्यक है।
- 4- विद्यार्थी अपने शिक्षक से मात्र पुस्तक विज्ञान एवं बौद्धिक अनुशासन को ही नहीं सीखता अपितु अध्यापक के आचार, विचार, वेशभूषा, खानपान, संस्कार एवं व्यवहार भी उसके लिए अनुकरणीय होते हैं। इस प्रकार से अध्यापकों का चरित्र उसके विद्यार्थियों की जीवन दृष्टि एवं जीवन पद्धति को प्रभावित करते हैं।

गांधीजी की स्पष्ट उक्ति थी कि भारत की आत्मा गांव में रहती है। वे कहा करते थे कि संसार में जो मौलिक विचारक हुए हैं प्रायः उनकी अधिकांश रचनाएं उनकी सहज भाषा अर्थात् मातृभाषा में ही लिखी गईं। विश्व के विभिन्न विद्वान तथा दार्शनिक एवं साहित्यकार जैसे प्लेटो, अरस्तु, कांट, विटगेंस्टीन, प्रेमचंद, चट्टोपाध्याय, रविंद्र नाथ टैगोर आदि इन सभी विद्वानों ने अपने ग्रंथों को अपने मूल मातृभाषा में लिखा है। इन विद्वानों के ग्रंथ उच्च कोटि के आदर्श गणित हैं।

आजादी के बाद भारत में अनेक शिक्षा समितियों एवं आयोग का गठन देखने को मिलता है। परंतु उनके द्वारा भारतीय मूल्य-व्यवस्था, भारतीय अध्यात्म का चिंतन, यहां के आदर्श जीवन पद्धति आदि विभिन्न गतिविधियों को मात्र सिद्धांत की दृष्टि से ही व्यवस्थित

किया गया, किंतु व्यवहार के स्तर पर भारतीय राजनेताओं एवं यहां के नौकरशाहों पर पाश्चात्य जगत की शिक्षा पद्धति का गहरा प्रभाव पड़ा। राष्ट्र के विकास में पंचवर्षीय योजनाएं समाज में भौतिक हितों के संरक्षण तक ही सीमित रह गईं। उनमें राष्ट्र के निर्माण हेतु उत्तम चरित्र का विकास बहुत ही न्यूनतम गति का रहा है। यह सभी योजनाएं बिना उच्च चरित्रवान शिक्षकों के संभव नहीं हो सकती।

अब गांधी जी को एक दार्शनिक के रूप में हम क्यों प्रतिष्ठित करें इस पर मेरी दृष्टि यह है कि गांधीजी किसी भी विषय वस्तु को सूक्ष्म दृष्टि से देखने का प्रयास करते थे। वह उस विषय वस्तु का विश्लेषण करते थे, उस विषय वस्तु को प्रामाणिकता के आधार पर ही स्वीकार करते थे। ये सब किसी भी दार्शनिक का विशेष गुण माना जाता है। यदि संक्षेप में कहा जाए तो हम कह सकते हैं कि गांधीवादी नैतिक शिक्षा का मॉडल ना केवल शिक्षा व्यवस्था का मेरुदंड है अपितु यही समस्त भारतीय राजनीति, अर्थनीति एवं समाज की नीति का आधार है। नैतिक शिक्षा एवं आत्म संयम के बिना राष्ट्रीय चरित्र का निर्माण नहीं हो सकता है। राष्ट्रीय चरित्र निर्माण के अभाव में देश की राजनीति उसकी अर्थव्यवस्था एवं लोक कल्याणकारी राज्य का यथार्थ स्वरूप नहीं प्राप्त किया जा सकता है। इस आधार पर हम यह कह सकते हैं कि महात्मा गांधी भी एक दार्शनिक के रूप में प्रतिष्ठित किये जा सकते हैं। वर्तमान में विद्वत समाज दार्शनिक के रूप में उनके सिद्धांतों का विवेचन भी करते हैं।

संदर्भ

1. गांधीवाद के मूल स्वर : प्रोफेसर हरिशंकर उपाध्याय, ऋषि कुल प्रकाशन, 2020
- 2- आत्मकथा : मोहनदास करमचंद गांधी, नवजीवन प्रकाशन, जुलाई 2020, पृष्ठ 337
- 3- आत्मकथा : मोहनदास करमचंद गांधी, नवजीवन प्रकाशन, जुलाई 2020, पृष्ठ 338
- 4- आत्मकथा : मोहनदास करमचंद गांधी, नवजीवन प्रकाशन, जुलाई 2020, पृष्ठ 338
- 5- हिंद स्वराज : मोहनदास करमचंद गांधी, सर्व सेवा संघ प्रकाशन 2017, पृष्ठ 99
- 6- हिंद स्वराज : मोहनदास करमचंद गांधी, सर्व सेवा संघ प्रकाशन 2017, पृष्ठ 99
- 7- हिंद स्वराज : मोहनदास करमचंद गांधी, सर्व सेवा संघ प्रकाशन 2017,
- 8- हिंद स्वराज : मोहनदास करमचंद गांधी, सर्व सेवा संघ प्रकाशन 2017, पृष्ठ 98

जॉन रॉल्स के राजनीतिक दर्शन में निष्पक्षता न्याय की अवधारणा

विनीत कुमार (शोध छात्र)

दर्शनशास्त्र विभाग

लखनऊ विश्वविद्यालय, लखनऊ

सारांश :

न्याय सभ्य समाज की पहचान है। अन्याय को परिभाषित करना जितना आसान है, न्याय को परिभाषित करना उतना ही कठिन है। समाज एक गत्यात्मक संगठन है इसलिए जैसे-जैसे समाज का स्वरूप बदलता रहा है वैसे-वैसे न्याय का भी स्वरूप बदलता रहा है। उदाहरण के तौर पर जहाँ प्राचीन और मध्यकाल में नैतिक न्याय का बोलबाला था। वहीं आधुनिक काल में (16वीं से लेकर 19वीं शताब्दी तक) कानूनी न्याय का बोलबाला हुआ। 20वीं शताब्दी में कानूनी न्याय का स्थान सामाजिक न्याय ने ले लिया। वर्तमान समय में सामाजिक न्याय लोक कल्याणकारी राज्य और न्यायपालिका दोनों की आधारशिला है। सामाजिक एवं राजनीतिक दर्शन में व्यक्ति और समाज के लिए जिन आदर्शों एवं मूल्यों का विवेचन किया जाता है उनमें न्याय सर्वाधिक महत्वपूर्ण है क्योंकि अन्य सभी मूल्य व आदर्श एक न्यायपूर्ण सामाजिक व्यवस्था में ही चरितार्थ होते हैं। न्याय की कोई निश्चित परिभाषा देना सरल कार्य नहीं है अतः विभिन्न विद्वानों ने अपने-अपने समयानुसार इसको परिभाषित किया है। जैसे-

प्लेटो के अनुसार 'राज्य में रहने वाला प्रत्येक वर्ग अपने निर्धारित कार्य को करते हुए एक दूसरे से सामंजस्य बनाये रखे यही न्याय है।'

अरस्तु का मानना है कि 'न्याय समाज में सबको उचित स्थान प्राप्त होने की स्थिति है।' अर्थात् **जस्टिस इज फेयरनेस** भारतीय विचारधारा में मनु के अनुसार राजा का प्रमुख कर्तव्य **न्याय करना** है। मनुस्मृति में न्यायिक कार्य को व्यवहार का नाम दिया गया। मनु ने एक ही प्रकार के न्यायालय को स्वीकार किया और वह है धर्म आधारित न्यायालय।

कौटिल्य (चाणक्य) के अनुसार 'न्याय व्यवस्था का प्रमुख उद्देश्य है अपनी प्रजा के जीवन और उसकी सम्पत्ति की रक्षा करना तथा उनको खतरा उत्पन्न करने वाले असामाजिक तत्वों को दण्डित करना। कौटिल्य ने अर्थशास्त्र में दो प्रमुख न्यायालयों का वर्णन किया है: जिनमें पहला धर्मोष्ठीय न्यायालय और दूसरा कष्टकशोधन - न्यायालय।

मेरा उद्देश्य यहाँ अपने शोध पत्र के माध्यम से 20 वीं शताब्दी के महान विचारक जॉन रॉल्स के न्याय सिद्धान्त का यथासम्भव तत्कालीन समय में प्रचलित न्याय सम्बन्धित सिद्धान्तों के साथ सम्यक् मूल्यांकन करना है। वर्तमान समय में न्याय की चर्चा मुख्य रूप से दो सन्दर्भों में की जाती है जिसमें पहला **निष्पक्षता** और दूसरा **समानता** है। प्रथम दृष्ट्या, न्याय और निष्पक्षता पर विचार करने पर ऐसा प्रतीत होता है कि दोनों एक समान हैं अथवा पहला दूसरे की अपेक्षा ज्यादा मूलभूत है। रॉल्स का मानना है कि यह हमारी गलत समझ के कारण है। रॉल्स ने निष्पक्षता को अपने न्याय-सिद्धान्त में आधार के रूप में सम्मिलित किया है जो वैयक्तिक गुण न होकर सामाजिक संस्थाओं का गुण है। इसके साथ ही साथ रॉल्स ने अपने न्याय सिद्धान्त के माध्यम से स्वतंत्रता और समानता के बीच एक अद्भुत समन्वय स्थापित करने का प्रयास किया

रॉल्स ने अपने चिंतन के प्रारम्भ में न केवल उपयोगितावाद को अतार्किक माना है, वरन् इसके विकल्प के रूप में अन्तः प्रज्ञावाद को नैतिकता के आधार पर असफल माना। **सामाजिक अनुबंधवाद** के सिद्धान्त तथा **मानवीय विवेक** को महत्व देते हुए रॉल्स ने सामाजिक न्याय के सिद्धान्त को स्पष्ट किया। इसके साथ न्याय की अभिव्यक्ति के लिए निश्चित आवश्यक परिस्थितियों का होना भी जरूरी बताया। इन परिस्थितियों को उन्होंने मूल संरचना की संज्ञा दी। इस प्रकार रॉल्स ने वैचारिक रूप से सशक्त रॉल्स ने काण्टीय मान्यता को स्वीकार करते हुए उदारवादी चिंतन को नया आयाम दिया।

रॉल्स ने 'ए थ्योरी ऑफ जस्टिस' के प्रथम अध्याय में निष्पक्षता के रूप में न्याय के प्रारम्भ में ही स्पष्ट कर दिया है कि मेरा मूल उद्देश्य परम्परागत दर्शन में लम्बे समय से प्रभावी सिद्धान्तों (उपयोगितावाद, अन्तःप्रज्ञावाद) के विकल्प के रूप में **निष्पक्ष न्याय** के सिद्धान्तों की संरचना करना है।¹

रॉल्स द्वारा संरचित न्याय - सिद्धान्त के सन्दर्भ में जिन परम्परागत सिद्धान्तों ने पृष्ठभूमि में भूमिका निभाई उनमें उपयोगितावाद, अन्तः प्रज्ञावाद और सामाजिक अनुबंधवाद प्रमुख हैं। ध्यातव्य है उपयोगितावाद एक प्रयोजनवादी सिद्धान्त है जो अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख को ध्यान में रखकर नैतिक औचित्य का निर्धारण करता है और सामुदायिक सन्दर्भ में उपयोगिता को प्राथमिकता देता है। **जबकि रॉल्स व्यक्तिगत निर्णयों को महत्व देते हुए स्वतंत्रता को मूलभूत सिद्धान्तों में स्थान देते हैं।** इसके साथ ही रॉल्स का निष्पक्ष न्याय सिद्धान्त साध्य नहीं, अपितु साधन की पवित्रता में विश्वास करता है एवं विशुद्ध प्रक्रियात्मक (Pure Procedural justice) को महत्व देता है। यहाँ विशुद्ध प्रक्रियात्मक न्याय से तात्पर्य है कि जहाँ न्याय के परिणाम का कोई स्वतंत्र मापदण्ड नहीं हो किन्तु वह प्रक्रिया ज्ञात हो जिसके द्वारा निष्पक्षता तक पहुँचा जा सके। इस अवधारणा के माध्यम से रॉल्स ने सामाजिक समझौते के पारम्परिक सिद्धान्त को उसकी त्रुटियों से मुक्त कर, सामाजिक अनुबंध

के विचार को और उच्चतर सार स्तर तक ले जाने वाली अधिक व्यापक न्याय की अवधारणा का प्रतिपादन करते हैं। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए रॉल्स राजनैतिक संरचनावाद की सहायता लेते हैं। संक्षेप में राजनीतिक संरचनावाद में संरचना की प्रक्रिया सैद्धान्तिक बुद्धि पर आधारित न होकर व्यावहारिक बुद्धि पर आधारित है।²

अन्तःप्रज्ञावाद नैतिक औचित्य के निर्धारण में मानव की एक विशेष वृत्ति **अन्तःप्रज्ञा (Intuition)** को मानता है अर्थात् यदि विभिन्न नैतिक निर्णयों के मध्य विरोध की स्थिति उत्पन्न हो जाये तो इसके निराकरण के लिए कोई बाह्य नियम का सहारा न लेकर, व्यक्ति स्वयं **अन्तःप्रज्ञा** के आधार पर समाधान निकाल लेगा। रॉल्स का मानना है कि अन्तःप्रज्ञावाद में व्यक्ति के विवेकसम्मत निर्णयों की उपेक्षा की जाती है, इसलिए रॉल्स अपने न्याय सिद्धान्त को इससे अलग रखते हैं।

रॉल्स, न्याय को सामाजिक संस्थाओं का प्राथमिक सद्गुण मानते हैं ठीक उसी प्रकार जैसे सत्य चिन्तन का प्राथमिक मूल्य है।³ इसका सीधा सम्बन्ध समाज के मूलभूत ढांचे से है। 'ए थ्योरी ऑफ जस्टिस' में रॉल्स का उद्देश्य ऐसे सिद्धान्त की संरचना करना है जिसके आधार पर समाज के मूलभूत ढांचे को व्यवस्थित कर न्यायपूर्ण समाज की स्थापना की जा सके। यह समाज का मूलभूत ढांचा विभिन्न संस्थागत आधारों से निर्मित होते हुए अधिकारों एवं कर्तव्यों के निर्धारण एवं वितरण हेतु उत्तरदायी होता है।

रॉल्स ने न्यायपूर्ण समाज को स्पष्ट करने के लिए व्यक्ति और समाज की अवधारणा की व्याख्या की। रॉल्स के अनुसार व्यक्ति की जिस अवधारणा पर न्याय की राजनीतिक अवधारणा आधारित है उसमें व्यक्ति को सुव्यवस्थित समाज का समान नागरिक माना गया है। रॉल्स ने समाज को पारस्परिक लाभ के लिए एक सहयोगपूर्ण व्यवस्था के रूप में स्वीकार किया है।⁴ (सोसाइटी इज ए कोऑपरेटिव वेन्चर फॉर म्यूच्युअल एडवान्टेज) इसके साथ ही रॉल्स ने समाज को व्यक्तियों द्वारा बनाया गया एक आत्मनिर्भर संगठन के रूप में स्वीकार किया है।

उल्लेखनीय है रॉल्स द्वारा समाज के मूलभूत ढांचे को न्याय का प्राथमिक विषय मानने के पीछे का कारण यह है कि प्रारम्भ से ही इसका व्यापक प्रभाव समाज पर पड़ता है समाज में अनेक प्रकार की सामाजिक परिस्थितियों होती हैं और इनमें ही जन्म लेने के कारण व्यक्तियों में भी असमानताएं पायी जाती हैं। इस प्रकार स्पष्ट है कि संस्थागत सामाजिक व्यवस्था एवं परिस्थितियां वैयक्तिक भिन्नताओं का समर्थन करती हैं अतः तर्कतः इस प्रकार की असमानताओं के सन्दर्भ में निष्पक्ष न्याय सिद्धान्तों की संरचना आवश्यक रूप से होना चाहिए जिससे इस मूल ढांचे को न्यायपूर्ण बनाया जा सके।

ध्यातव्य है निष्पक्ष न्याय सिद्धान्तों की संरचना में रॉल्स पर जिस सिद्धान्त का सर्वाधिक प्रभाव पड़ा है वह है सामाजिक अनुबन्धवाद का। इस सन्दर्भ में रॉल्स ने कहा है

कि वह संविदावादी समझौते के विचार को उसके उच्चतर स्तर तक ले जाकर व्यापक न्याय सिद्धान्तों की संरचना करना है।⁵ यद्यपि रॉल्स अनुबन्धवादी विचारों से प्रभावित है तथापि यहां कुछ स्पष्ट अन्तर इस प्रकार है, परम्परागत अनुबन्धवाद में समझौता प्रत्यक्ष था और इस समझौते का उद्देश्य एक सामाजिक व्यवस्था को संगठित करना था वहीं रॉल्स द्वारा अपनाये गए प्रारम्भिक समझौते का उद्देश्य समाज के आधारभूत ढांचे के लिए निष्पक्ष न्याय के सिद्धान्तों की संरचना करना है। रॉल्स के अनुसार यह समझौता मूल – अवस्था (original position) में सभी स्वतंत्र और बौद्धिक व्यक्तियों द्वारा आधारभूत हितों के लिए आपसी सहमति के आधार पर किया गया है।

उल्लेखनीय है रॉल्स जिस समझौते की बात करते हैं उनका यह समझौता न तो इतिहास का एक तथ्य है और न ही प्रत्यक्ष रूप से दिखाई देता है, बल्कि यह एक परिकल्पनात्मक (Hypothetical) समझौता है। इसका प्रयोग सिर्फ सैद्धान्तिक सुविधा के लिए किया गया। रॉल्स द्वारा अपनाए गये इस काल्पनिक समझौते का स्वरूप परम्परागत संविदावादी सिद्धान्त में नहीं है। रॉल्स का समझौता इमैनुअल काण्ट के नजदीक है।⁶

रॉल्स का मानना है कि न्याय के सिद्धान्तों की संरचना एक निष्पक्ष आदि - अवस्था में स्वतंत्र एवं समान बौद्धिक व्यक्तियों द्वारा तार्किक चयन के माध्यम से होगी। यह आदि अवस्था रॉल्स के मत में मूल स्थिति (Original position) के नाम से जानी जाती है। मूल स्थिति का विचार रॉल्स ने उदारवादी एवं प्रजातांत्रिक सामाजिक अनुबन्धवादी परम्परा से लिया है।⁷ रॉल्स के अनुसार मूल-स्थिति एक परिकल्पनात्मक स्थिति है जिसमें अज्ञान का आवरण (Veil of Ignorance) विद्यमान है। यह समाज की ऐसी स्थिति है जहाँ न्याय के अपेक्षित सिद्धान्त अभी नहीं है।

रॉल्स का मानना है कि मूल स्थिति सामाजिक इतिहास के किसी भी कालखण्ड से परे है। यह न्याय के सिद्धान्तों के चयन के उद्देश्य के लिए व्यक्तियों की विशिष्ट स्थिति को सुनिश्चित करने हेतु यह पूरी तरह से एक कल्पना है। रॉल्स का मानना है कि यदि कोई यह चाहता है कि लोग न्याय के सिद्धान्त से जुड़े तो उसे निश्चित रूप से एक ऐसे समाज की कल्पना करनी होगी जहाँ वे सामुदायिक जीवन जीये, लेकिन उन्हें अपने लाभ के साधनों एवं रास्तों का ज्ञान न हो।

रॉल्स का मानना है कि निष्पक्ष और न्यायसंगत नियम तक पहुँचने का एकमात्र तरीका यही है हम स्वयं को ऐसी परिस्थिति में होने की कल्पना करें, जहाँ हमें यह निर्णय लेना है कि समाज को कैसे संगठित किया जाए, जबकि हमें यह ज्ञात नहीं है कि उस समाज में हमारी क्या जगह होगी? अर्थात् हम नहीं जानते कि किस प्रकार के परिवार में जन्म लेंगे। हम उच्च जाति के परिवार में पैदा होंगे या निम्न जाति में, धनी होंगे या गरीब, सुविधा सम्पन्न होंगे या सुविधाहीन। रॉल्स कहते हैं कि अगर हमें यह नहीं ज्ञात हो कि हम उनमें से कौन

होगे और भविष्य के समाज में हमारे लिए कौन से विकल्प खुले होंगे, तब हम भविष्य के उस समाज के नियमों और संगठन के बारे में जिस निर्णय का समर्थन करेंगे जो सभी के लिए हितकारी होगा।

रॉल्स के अनुसार मूल स्थिति में किसी भी व्यक्ति को समाज में उसकी परिस्थिति का ज्ञान नहीं होगा और उसे प्राकृतिक सम्पत्तियों के बटवारे में जैसे अपनी बुद्धिमत्ता, क्षमता और सामर्थ्य का भी अभिज्ञान नहीं होगा।⁸ इस अवस्था में सभी व्यक्ति अपने निहित स्वार्थों या व्यक्तिगत वरीयताओं और सभी प्रकार के पूर्वाग्रहों से अप्रभावित रहता है। इसे रॉल्स ने अज्ञान का आवरण (Veil of Ignorance) कहा है। इस प्रकार की चयनात्मक अनभिज्ञता (Selective Ignorance) की अवस्था में न्याय के नियमों का चयन सर्वसम्मत् हो जाता है। रॉल्स की वैचारिक संरचनाओं में न्याय के नियम आधारभूत सामाजिक संस्थाओं का निर्धारण करते हैं जिन्हें समाज की व्यवस्था का संचालन करना है। इस काल्पनिक मूल अवस्था में न्याय के नियमों पर विचार विमर्श में निष्पक्षता की आवश्यकता अवश्य होती है। रॉल्स ने इस तथ्य को कुछ इस प्रकार स्पष्ट किया है -

मूल अवस्था वह प्रारम्भिक स्थिति है जो स्वयं ही सुनिश्चित कर देती है कि उसमें तय हुई मौलिक सहमतियाँ निष्पक्षतापूर्ण होंगी। इसी तथ्य के आधार पर न्याय को निष्पक्षता का नाम दिया गया है।⁹

इस प्रकार, निष्पक्षता के निरूपण का ध्येय समाज की मूल संरचना के निर्धारण के लिए आवश्यक न्यायपूर्ण संस्थाओं के चयन में सहायक उपयुक्त नियमों की पहचान करना है। रॉल्स ने न्याय के कुछ बहुत ही विशेष नियमों की पहचान की है और उनका आग्रह है कि यदि न्याय की राजनीतिक अवधारणा निष्पक्षता से प्रेरित हो, तो उन नियमों को समाज सर्वसम्मत् रूप से स्वीकार कर लेगा। रॉल्स का मानना है कि मूल अवस्था में मौलिक समानता की दशा में सभी व्यक्ति इन्हीं नियमों का चयन करेंगे।

मूल- स्थिति में अज्ञान के आवरण में रहकर सभी बौद्धिक व्यक्तियों द्वारा सहमति के आधार पर न्याय के दो नियम स्वीकार किये जायेंगे जो इस प्रकार हैं -

प्रथम नियम : प्रत्येक व्यक्ति को अपनी सर्वाधिक व्यापक बुनियादी स्वतंत्रता का ऐसा समान अधिकार प्राप्त होना चाहिए जो दूसरों की वैसी ही स्वतंत्रता के अनुरूप हो।

द्वितीय नियम : सामाजिक और आर्थिक विषमताएं इस प्रकार समायोजित की जानी चाहिए कि.

(अ) तर्कपूर्ण ढंग से माना जा सके कि वे प्रत्येक के लिए लाभकारी हैं। और

(ब) वे उन पदों स्थितियों से जुड़ी हों जो सबके लिए खुले हों।¹⁰

रॉल्स ने इन सिद्धान्तों को एक विशेष पूर्वताक्रम (Lexical Priority) नियम के

अनुसार व्यवस्थित क्रिया है। प्रथम नियम को हमेशा द्वितीय नियम से प्राथमिकता दी जायेगी। इसके अलावा द्वितीय नियम के अन्तर्गत नियम (ब) को नियम (अ) पर प्राथमिकता दी जायेगी। इसलिए इस बात का कोई खतरा नहीं है कि दूसरे लोगों के स्वतंत्रता के लिए किसी भी व्यक्ति की स्वतंत्रता में कटौती नहीं की जायेगी। यह इस बात को भी सुनिश्चित करता है कि समानता के सिद्धान्त में किसी भी तरह का हस्तक्षेप या इसका किसी भी तरह का उल्लंघन हीनतम स्थिति के लोगों के लिए सबसे अधिक लाभ के लिए होगा, दूसरे शब्दों में असमानताओं को इस तरह से व्यवस्थित किया जायेगा कि ये सबसे कमजोर स्थिति में रहने वाले लोगों को सबसे ज्यादा लाभ पहुंचाए।

निष्कर्ष :

रॉल्स ने निष्पक्षता को न्याय के केन्द्रबिन्दु में स्थापित किया जो उन्हें इस विषय पूर्ववर्ती सिद्धान्तकारों के विचारों से बहुत आगे ले जाता है।

रॉल्स ने अपने न्याय - सिद्धान्त के माध्यम से स्वतंत्रता और समानता के बीच एक अद्भुत समन्वय स्थापित किया। रॉल्स की मान्यता है कि नैतिकता नहीं, बल्कि विवेकशील चिन्तन हमें समाज में लाभ और भार के वितरण के मामले में निष्पक्ष होकर विचार करने की ओर प्रेरित करता है। हमारे लिए सबसे अच्छा क्या है? यह निर्धारित करने के लिए हम स्वतंत्र होते हैं। यही विश्वास रॉल्स के सिद्धान्त को निष्पक्ष और न्याय के प्रश्न को हल करने का महत्वपूर्ण और रास्ता बना देता है।

इस प्रकार स्पष्ट है कि रॉल्स की पुस्तक 'ए थ्योरी ऑफ जस्टिस' ने दार्शनिक राजनीतिक सिद्धान्त की पुनर्स्थापना की और न्याय की अवधारणा को राजनीतिक बहस के केन्द्र में लाया और साथ ही उदारवादी लोकतंत्र के व्यवस्थित पुनर्निर्माण का प्रयास किया।

सन्दर्भ :

1. Rawls John: A Theory of Justice 1971 (Revised edition) Harvard University Press, P. 3
2. 'Reply to Alexander and Musgrave' The Quarterly Journal of Economics, volume 88, Issue 4, November, 1974. pp. 633-55
3. Rawls John: collected papers 1999, edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, P. 47
4. Rawls John: A Theory of Justice 1971 (Revised edition) Harvard University Press, P. 4
5. Christne M. Korsgaard & Samuel Freeman, Rawls John (1921-) <http://philpapers.org/rec/KORRJ>
6. Rawls John: A Theory of Justice 1971 (Revised edition) Harvard University

Press, P. 11

7. Freeman Samuel (2007), Routledge, 2 park sq. Milton park, Abingdon, Oxon P-16
8. Rawls John: A Theory of Justice 1971 (Revised edition) Harvard University Press, P. 118
9. Christne M. Korsgaard & Samuel Freeman Rawls John (1921-) <http://philpapers.org/rec/KORRJ>
10. Rawls John: collected papers 1999 edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, P. 48

गाँधी का शिक्षा-दर्शन

नीरज कुमार पाण्डेय

दर्शनशास्त्र विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय प्रयागराज

neerajpandeypm@gmail.com; Mob. 8840712741

सारांश

महात्मा मोहनदास करमचंद गाँधी का शिक्षा दर्शन समग्र शिक्षा है। जो व्यक्ति के सर्वांगीण विकास में सहायक है। गांधी के अनुसार छात्र को अक्षर ज्ञान से पहले चेतना, आत्मा एवं प्रेम, करुणा तथा आत्मा में अदृश्य शक्तियों की शिक्षा देना चाहिए। इसके तत्पश्चात ही अक्षर ज्ञान तथा सांसारिक ज्ञान की शिक्षा को देना चाहिए। किसी भी छात्र के हाथों को काम होना चाहिए अर्थात् शिक्षा के माध्यम से व्यक्ति को किसी एक कार्य की कुशल शिक्षा हो। प्रेम, करुणा के अनुभव की शक्ति शिक्षा के माध्यम से व्यक्ति में उत्पन्न होना चाहिए अर्थात् छात्र का हृदय संवेदनशील हो। छात्र में तार्किक बुद्धि का विकास होना चाहिए अर्थात् सत्य से असत्य को, अहिंसा से हिंसा को, प्रेम से घृणा को प्रथक करने वाली विवेक शक्ति हो। छात्र को अपने शरीर की देखभाल करने का ज्ञान होना चाहिए अर्थात् छात्र अपने शरीर को स्वस्थ रखने की कला हो, और साथ ही छात्र को स्वयं का ज्ञान होना चाहिए अर्थात् छात्र को आत्मा में छुपी हुयी शक्ति का ज्ञान हो। गांधी के अनुसार ये सब बातें अविभाज्य हैं। इसे ही S+4H के सूत्र में पिरोया जा सकता है। गांधी के अनुसार इन सभी का विकास छात्र में समांतर होना चाहिए। इसकी शिक्षा एक साथ एक ही जगह पर होनी चाहिए। इसलिए इनका विकास अलग-अलग या एक दूसरे से स्वतंत्र रूप में नहीं किया जा सकता है। यही समग्र शिक्षा गाँधी का शिक्षा दर्शन है। इस शोधपत्र में इसी शिक्षा का समर्थन किया गया है तथा इसकी उपयोगिता सिद्ध करने का प्रयास किया है।

दार्शनिक चिंतन को गतिशीलता प्रदान करने के लिए शिक्षा का होना आवश्यक है। प्लेटो ने अपने दार्शनिक चिंतन को एकेडमी के द्वारा गति प्रदान किया था। सुकरात ने दर्शन को शिक्षा से संयुक्त माना था तथा प्लेटो के शिष्य अरस्तु ने अपने दार्शनिक चिंतन को एक सम्राट को शिक्षा देने के संदर्भ में सार्थक बनाया। दर्शन अपने दार्शनिक आदर्शों को व्यावहारिक रूप प्रदान करने के लिए शिक्षा का आश्रय लेता है। भारतीय दार्शनिकों ने इस रहस्य को समझ लिया था, क्योंकि अधिकांश दार्शनिक अपने समय के श्रेष्ठ आचार्य रहे हैं और उन्होंने अपने दर्शन को शिक्षा के माध्यम से लोगों तक पहुंचाया, जैसे- याज्ञवल्क्य, गौतम ऋषि, वशिष्ठ तथा विश्वामित्र आदि दार्शनिक आचार्य थे। वेदांत की एक लंबी गुरुशिष्य

परंपरा दिखाई देती है, जो गुरुकुल में शिक्षा दिया करते थे। वर्तमान भारत की ओर देखें तो, विवेकानंद, दयानंद, टैगोर, अरविंद, जे० कृष्णमूर्ति तथा महात्मा गांधी आदि चिन्तकों ने दार्शनिक समस्याओं के समाधान करते हुए शिक्षा पर अपना स्पष्ट विचार व्यक्त किये हैं।

गांधी ने कहा मेरा जीवन ही मेरा संदेश है। महात्मा गांधी के इस वक्तव्य से यह स्पष्ट होता है कि उनका शिक्षा दर्शन उनके जीवन दर्शन का ही प्रतिरूप है। इसलिए इसमें सत्य-अहिंसा एवं सर्वोदय का सिद्धांत समावेशित है। महात्मा गांधी के लिए शिक्षा काफी लोकप्रिय तथा संवेदनशील विषय रहा है।¹ गांधी जी ने शिक्षा के क्षेत्र में प्रयोग दक्षिण अफ्रीका में सत्याग्रह आंदोलन के दौरान ही प्रारंभ किया था। उल्लेखनीय है कि उन्होंने जोहान्सबर्ग से कुछ दूर पर एक फार्म किराये पर ले लिया था, जिसे टॉलस्टॉय फार्म कहा जाता था। वहां पर सत्याग्रह में भाग लेने वाले परिवारों के बच्चों को पढ़ाने के लिए विद्यालय खोला गया। इस विद्यालय में हिंदू-मुसलमान, पारसी आदि विभिन्न संप्रदायों के बच्चों को पढ़ाया जाता था। बच्चों को केवल तीन घंटे पुस्तकीय शिक्षा दी जाती थी, जबकि संपूर्ण शिक्षा का माध्यम मातृभाषा होती थी, शेष समय में बालकों को शारीरिक श्रम एवं स्वावलम्बनपरक उद्योगों पर केंद्रित शिक्षा दी जाती थी।² गांधी जी का यह कार्यक्रम 1911 से 1914 ई० तक अफ्रीका में चलता रहा, उसके पश्चात भारत आने पर उन्होंने साबरमती आश्रम में इसका प्रयोग निरंतर बनाये रखा। इस परिपेक्ष में शिक्षाशास्त्रियों का वर्धा सम्मेलन 1937 में आयोजित हुआ, जिसमें भाग लेने वाले प्रमुख शिक्षाविदों में से डॉक्टर जाकिर हुसैन, डॉ सैयद महमूद, आचार्य विनोबा भावे, प्रफुल्लचंद्र राय, काका कालेलकर, पंडित रविशंकर शुक्ल, अविनाश लिंगम, श्रीमती आशा देवी, किशोरीलाल मशरूवाला आदि लगभग 80 शिक्षाविद् प्रमुख हैं।³ डॉ जाकिर हुसैन की अध्यक्षता में एक समिति गठित की गयी, जिसके द्वारा वर्धा-सम्मेलन में पारित प्रस्ताव के अनुरूप बेसिक शिक्षा का प्रामाणिक दस्तावेज तैयार किया गया। अप्रैल 1938 के हरीपुरा सम्मेलन में संपन्न भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस के अधिवेशन में डॉ जाकिर हुसैन कमेटी द्वारा प्रस्तुत प्रस्ताव को स्वीकार कर लिया गया। ये प्रस्ताव ही भारतीय बेसिक शिक्षा के आधार हैं। जो निम्नलिखित है -

1. बालक/बालिकाओं को सात वर्ष तक निशुल्क एवं अनिवार्य शिक्षा।
2. शिक्षा का माध्यम मातृभाषा को स्वीकार किया गया।
3. शिक्षा को रोजगार परक बनाने के लिए उसे उद्योग केंद्रित बनाने पर बल दिया गया।
4. स्वावलम्बन ⁴

शिक्षा का साधारण अर्थ केवल अक्षर ज्ञान माना जाता है, जिसमें लिखना, पढ़ना और हिसाब करना आदि की जानकारी दी जाती है, जो एक साधन मात्र है जिसका सही उपयोग और दुरुपयोग हो सकता है। एक यंत्र या उपकरण जो मरीज को ठीक करने के काम में लाया जा सकता है वहीं उसकी मृत्यु का कारण भी बन सकता है। गांधी कहते हैं अधिकतर

लोग अक्षर ज्ञान का दुरुपयोग ही करते हैं इससे भलाई की तुलना में नुकसान ज्यादा हुआ है। इसका अर्थ यह नहीं है कि गांधी अक्षर ज्ञान के खिलाफ थे। गांधी के अनुसार शिक्षा का लक्ष्य केवल यही तक सीमित नहीं है बल्कि सही शिक्षा वह है जिससे मनुष्य अपनी इंद्रियों एवं मन सहित शरीर को अपने नियंत्रण में रख सके।⁶ ब्रिटिश शासन काल एवं स्वतंत्रता के बाद जो शिक्षा व्यवस्था आयी, उसमें आत्म-संयम, नैतिक मूल्यों एवं विद्यार्थियों में मानवीय गुणों को विकसित करने के लिए किये गये प्रयास कितने सार्थक हैं? आज सर्व शिक्षा अभियान एवं साक्षरता अभियान जैसे कार्यक्रमों का मुख्य जोर लोगों को अक्षर ज्ञान कराना ही रहा है। विशेषकर बच्चों को जोड़ना, घटाना, गुणा करना तथा भाग करना सिखाना ही प्राथमिक शिक्षा माना जाता है, गांधी ऐसे शिक्षा की अनिवार्यता पर सवाल उठाते हैं। गांधी के अनुसार यदि किसी समाज एवं राष्ट्र के लोगों में नैतिक बल एवं आत्म-संयम उच्चस्तरीय हो तो प्राथमिक शिक्षा एवं उच्चशिक्षा उस समाज के लिए कल्याणकारी और शोभनीय है। इसलिए गांधी जी अपने शिक्षा दर्शन में नैतिक शिक्षा को प्राथमिक महत्व देते हैं। उनका कहना है कि भारतीय परंपरा में नैतिक शिक्षा (Education of morals) को प्राथमिक स्थान दिया है। यही यथार्थ प्राथमिक शिक्षा है। हम नैतिक शिक्षा के आधार पर जो सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक संरचना खड़ा करेंगे वही स्थायी होगी।⁷

पद्यपि प्राचीन काल से ही भारतीय शिक्षा पद्धति मूल्योन्मुख रही हैं तथापि लार्ड मैकाले की शिक्षा नीति ने इसमें उसे मूल्य की उपेक्षा कर केवल ज्ञान पर आधारित कर दिया। उसकी शिक्षा नीति का उद्देश्य ही था कि 'रक्त एवं वर्ण से तो भारतीय, परंतु रूचि, विचार, बुद्धि एवं नैतिकता की दृष्टि से आंग्ल-वर्ग का निर्माण करना। यहीं से शिक्षण संस्थाओं में सक्षरण की शुरुआत होती है।⁸ गांधीजी के अनुसार हमारी शिक्षा का माध्यम मातृभाषा होनी चाहिए। अंग्रेजी शिक्षा ने भारतीय जनमानस को मानसिक स्तर पर गुलाम बना दिया। गांधी जी ने अपनी पुस्तक 'हिंद-स्वराज' में मैकाले की शिक्षा नीति का आलोचना करते हुये कहा कि करोड़ों लोगों को अंग्रेजी की तथा अंग्रेजी में शिक्षा देना उन्हें गुलामी में डालने के समान है। मैकाले की शिक्षा नीति गुलामी की बुनियाद थी। वे यह कहते हैं- यह कितने दुःख की बात है कि हम स्वराज की बातें अंग्रेजी भाषा में करते हैं।⁹ गांधीजी अंग्रेजी भाषा सीखने और पढ़ने पढ़ाने के विरुद्ध नहीं थे, परंतु अंग्रेजी शिक्षा के मूल में जो मानसिक गुलामी थी, उसके विरुद्ध थे। गांधीजी का मानना था कि ब्रिटिश सभ्यता भारतीय परिवेश में सामंजस्य पूर्ण नहीं है। ब्रिटिश अपनी सभ्यता से खुद परेशान हो गये थे। अतः हिंदुस्तानियों को उसकी अंधी नकल करने से बचना होगा। गांधीजी का जोर भारतीय भाषाओं को उज्ज्वल बनाने पर था। हमें अपनी सहज भाषा में ही शिक्षा लेनी चाहिए आवश्यकता पड़ने पर उपयोगी अंग्रेजी की पुस्तकों का भारतीय भाषा में अनुवाद किया जाना चाहिए। इस दृष्टि से समस्त हिंदुस्तान की एक भाषा हिंदी अवश्य होनी चाहिए और उसे देवनागरी या उर्दू लिपि में लिखने की स्वतंत्रता होनी चाहिए। क्या यह दुःखद नहीं है कि हम स्वतंत्र भारत में न्याय पाने के लिए अंग्रेजी भाषा

का इस्तेमाल करते हैं। इसलिए गांधी ने कहा 'हिंदुस्तान को गुलाम बनाने वाले तो अंग्रेजी मानसिकता और अंग्रेजी जानने वाले लोग ही हैं। सबसे पहले प्रत्येक व्यक्ति को नीति और धर्म की शिक्षा दी जानी चाहिए प्रत्येक पढ़े-लिखे भारतीयों को अपनी मातृभाषा का एवं हर एक हिंदुस्तानी को हिंदी का ज्ञान होना चाहिए।

प्रोफेसर राम शकल पांडे कहते हैं कि शिक्षा पर कुछ बात इतना कही जाती है कि वह सत्य प्रतीत होने लगती है, जैसे- शिक्षा बेरोजगारी बढ़ा रही है, शिक्षा का स्तर गिरता जा रहा है, शैक्षिक अवसरों की समानता होनी चाहिए, आदि-आदि। दार्शनिक दृष्टि से इन सभी बातों का विश्लेषण करें तो कई और प्रश्न भी उठते हैं, क्या शिक्षा न दी जाए तो बेरोजगारी समाप्त हो जाएगी? क्या विद्यालय, विश्वविद्यालय बंद कर दिया जाए तो बेरोजगारी समाप्त हो जाएगी? क्या बेरोजगारी मात्र शिक्षा से ही है?

शिक्षा का स्तर गिरता जा रहा है किसी विशेष संदर्भ में शिक्षा का स्तर गिरा है तो दूसरे संदर्भ में शिक्षा का स्तर बढ़ा है आज लोग अपने अधिकारों के संदर्भ में जागरूक हैं तथा नगरीकरण एवं औद्योगिकरण के संदर्भ में ज्ञान की वृद्धि हुई है, परंतु अनेक क्षेत्रों में स्तर गिरा है उन्हीं संदर्भ में दार्शनिक विश्लेषण होना चाहिए। गांधीवादी शिक्षा के अनुसार शिक्षा नीति में शिक्षा का अर्थ उद्देश्य केवल सूचना अथवा तकनीकी कुशलता प्राप्त करना नहीं है। यद्यपि आधुनिक समाज में इसे अत्यंत आवश्यक समझा जा रहा है। वास्तविक शिक्षा हमारे दृष्टि को गहन और व्यापक बनाती है। ज्ञान केवल सूचना, आलोचना, तुलना अथवा विद्वता का प्रदर्शन मात्र नहीं है। ज्ञान कोई ऐसी वस्तु नहीं है जिसे मस्तिष्क में भर दिया जाय। वास्तविक ज्ञान सद्गुण एवं विवेक है जो आत्म-चेतना को जाग्रत करता है तथा उचित और अनुचित में विवेक करता है।¹² इस दृष्टि से शिक्षा का उद्देश्य चारित्रिक सुधार है। भारतीय परंपरा में शिक्षा जीविकोपार्जन का साधन मात्र अथवा विचारों की नर्सरी नहीं बल्कि आध्यात्मिक जीवन में प्रवेश कराने वाली है शिक्षा एक और सत्य और विवेक की खोज है तो दूसरी ओर सामाजिक प्रगति का मार्ग प्रशस्त करने वाली है।¹³

सामान्यतः हम शिक्षा को किस अर्थ में जानते हैं? अभी की हमारी समझ में शिक्षा का अर्थ है स्कूल जाना, पढ़ना-लिखना, विद्यालय की परीक्षाएं पास करना तथा कालेज और उच्च शिक्षा में जाना वहां भी कठिन परिश्रम करके तकनीकी सीखना एवं परीक्षाएं पास करना तथा नौकरी करना है। अपनी दैनिक जीवनचर्या में हम नौकरी करते हैं, परिवार का पालन पोषण करते हैं, समाचार पत्र-पत्रिकाओं को पढ़ने तथा कुशलतापूर्वक वाद-विवाद कर सकने तक ही सीमित होता है। इसे ही हम शिक्षा समझते हैं, परन्तु क्या शिक्षा का कुल अभिप्राय मात्र इतना ही है?

शिक्षा का कार्य इतना ही नहीं है बल्कि यह भी है कि इस दुनिया का सामना करने में आपकी मदद करें, हम जानते हैं कि संसार क्या है, इस संसार के चारों तरफ प्रतिस्पर्धा

है, संसार में अनेक प्रकार की समस्याएं हैं, जो प्रतिस्पर्धाओं को जन्म देती है। इस संसार में अनेक समस्याएं हैं चाहे आंतरिक समस्या हो अथवा बाह्य समस्याएं हो। अधिकतर आंतरिक समस्याएं ही बाह्य समस्याओं को जन्म देती हैं। हमारे समाज में वर्ग विभाजन से लेकर धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष तथा क्षेत्र विभाजन तक की समस्याएं हैं। यह सारा राजनीतिक संघर्ष हमारा जीवन है। इसके अलावा भी हमारे पास अनेक समस्याएं हैं, जैसे- मृत्यु का भय, नौकरी छूट जाने का भय आदि। इन्हीं सभी समस्याओं से जीवन असाधारण रूप से जटिल है। शिक्षा का अर्थ है कि इन सभी समस्याओं का सामना करने के लिए आपको समर्थ बनाये। यह अतिआवश्यक है कि इन सभी समस्याओं का ठीक ढंग से सामना करने के लिए हमें शिक्षित होना चाहिए। यही शिक्षा है। सम्यक् शिक्षा वही है जो विद्यार्थियों को इन समस्याओं का सामना करने में मदद करें, ताकि वह जीवन को समझ सकें। हमारी शिक्षा ऐसी होनी चाहिए जो समस्याओं को समझने में हमारी सहायता करें। कृष्णमूर्ति के अनुसार समस्याओं को उचित - अनुचित निर्णय करने के बजाय हमें इसे समझना चाहिए ताकि इससे हम बाहर निकल सके तथा मनुष्य होने के नाते नया करने में सक्षम हो सके। गांधीजी भी इसे ही वास्तविक शिक्षा कहते हैं।

अब प्रश्न यह उठता है कि हमें शिक्षित क्यों होना है? हम शिक्षित होने के लिए संघर्ष क्यों कर रहे हैं? क्या हम कोई विशेष योग्यता पाने के लिए संघर्ष कर रहे हैं? अच्छी नौकरी पाने के लिए अथवा दूसरे पर अधिकाधिक आधिपत्य जमाने के लिए या अधिक से अधिक सम्मान के लिए। वर्तमान में अधिकतम लोग कुछ बनने के लिए शिक्षा ग्रहण करते हैं, जैसे- वैज्ञानिक, इंजीनियर, तकनीशियन अथवा विशेषज्ञ बनने के लिए शिक्षित हो रहे हैं, लेकिन यदि हम अपनी शिक्षा को जीवन के प्रति समन्वित दृष्टिकोण से विकसित नहीं करते हैं, तब तक हमारी शिक्षा का महत्व न के बराबर होगी। समन्वित दृष्टिकोण का अर्थ है कि हमारी शिक्षा में मनुष्य के संपूर्ण गतिविधियों को समाहित करना या समायोजित करना। इसे समझने के लिए S+4H की बात कर सकते हैं।

1. Head, मस्तिष्क अथवा विवेक क्षमता का विकास।
 2. Heart, मानवीय संवेदना का विकास।
 3. Hand, हाथों को काम अर्थात् शारीरिक श्रम।
 4. Health, स्वस्थ शरीर।
- + Spiritual Education, आध्यात्मिक शिक्षा।

इन चारों का आधार आध्यात्मिक शिक्षा ही है। इसलिए गांधी शारीरिक श्रम, मस्तिष्क या बौद्धिक दृष्टि, हृदय (संवेदनशीलता) एवं आत्मा के विकास को शिक्षा का प्रमुख उद्देश्य मानते हैं। शिक्षा व्यक्ति के चरित्र निर्माण एवं राष्ट्रीय चरित्रनिर्माण का माध्यम है। इसका उद्देश्य मनुष्य को आत्म-बोध एवं स्वानुभूति कराना है। इसके अतिरिक्त शिक्षा व्यक्ति

को जीविकोपार्जन के योग्य बनाती है। शिक्षा इस प्रकार की होनी चाहिए कि विद्यार्थियों को शिक्षा ग्रहण करने के बाद बेरोजगारी का सामना नहीं करना पड़े। गांधी के अनुसार शिक्षा बेरोजगारी के विरुद्ध एक बीमा योजना के समान होनी चाहिए¹⁴ अर्थात् मनुष्य के विवेक, भावना, कर्म, स्वास्थ्य तथा अध्यात्म की संपूर्ण शिक्षा दिया जाना चाहिए। इस समन्वित शिक्षा से ही व्यक्ति की प्रज्ञा को जागृत किया जा सकता है। लेकिन हमारी वर्तमान शिक्षा इतने अधिक विभागों में विभाजित है कि उससे हम कोई तकनीकी या व्यवसाय ही सीख सकते हैं। जबकि शिक्षण संस्थाओं का उद्देश्य कोई तकनीकी सिखाना मात्र नहीं है बल्कि मानव क्षमता का संपूर्ण विकास (To develop total human competency) करना है¹⁵। गाँधी के शिक्षा का लक्ष्य व्यक्ति की प्रज्ञा को जागृत करने तथा स्वयं को समग्रता में देखने समझने का वातावरण तैयार करना है। ऐसी शिक्षा मानवीय अस्तित्व की अनेक समस्याओं को उसके अपने-अपने स्तरों पर ही समाधान करने में सहायक है।

व्यक्ति विभिन्न इकाइयों से मिलकर बना है परंतु इन भिन्नताओं पर जोर देने और किसी निश्चित ढांचे के विकास को प्रोत्साहित करने से अनेक प्रकार की जटिलताओं एवं अंतर्विरोधों का जन्म होता है। शिक्षा को इन पृथक इकाइयों में समन्वय लाना चाहिए, क्योंकि बिना समन्वय के जीवन दुःखों और द्वन्द्वों की श्रृंखला बन जाती है, जैसे- तकनीकी एवं औद्योगिक विकास का मतलब ही क्या है, यदि हमें उनका प्रयोग एक-दूसरे को नष्ट करने के लिए करना है? लेकिन हमारी वर्तमान शिक्षा ज्ञान के किसी खास हिस्से में ही वह हमें कार्य-कुशल बनाती है। ज्ञान तथा कार्य-कुशलता आवश्यक है, लेकिन केवल कार्यकुशलता को महत्व देने पर असामंजस्य पैदा होती है, जबकि वास्तविक शिक्षा हमें जीवन के अर्थ को उसकी समग्रता में समझाता है। जिसके लिए आवश्यक कि हम समग्रता में विचार कर सके न कि केवल तार्किक ढंग से। समग्रता को समझने का अर्थ है 'स्वयं को समझना' यही शिक्षा का अंत है, लेकिन आज हमारी शिक्षा व्यवस्था विद्यार्थियों को सूचनाओं को एकत्र करने तथा किसी भी तरह परीक्षा पास करने की होती है, जिसके कारण समाज में प्रतिस्पर्धा हो रही है। जहाँ संघर्ष, अन्याय, भ्रष्टाचार, हिंसा का बोलबाला है।

शिक्षा प्रक्रिया की कल्पना एक त्रिभुज से की गई है जिसके एक छोर पर बालक, दूसरे पर शिक्षक एवं तीसरे पर पाठ्यक्रम है, लेकिन इन तीनों पक्षों पर दृष्टिपात करें तो शिक्षक का अधिक महत्व दिखाई पड़ता है। शिक्षक को अंग्रेजी भाषा में टीचर कहते हैं और संस्कृत में गुरु कहते हैं। गुरु शब्द दो अक्षरों से बना है - गु + रु । गु शब्द का अर्थ है- अंधकार अथवा अज्ञान और रु अर्थात् वह जो अंधकार अथवा अज्ञान को दूर कर देता है, नष्ट कर देता है। गुरु का अर्थ है जहाँ लघुता नहीं है। जो शिष्य को अंधकार से प्रकाश की ओर, अज्ञान से ज्ञान की ओर ले जाय, उसे गुरु कहते हैं। लेकिन हम यहाँ शिक्षकों की बात करेंगे जो भौतिक जगत् से संबंधित विषयों का ज्ञान, लौकिक ज्ञान प्रदान करने में सहायता

करते हैं, जब भी हम शिक्षक शब्द का प्रयोग करते हैं, तब इसका अर्थ होता है, वह व्यक्ति जो स्कूल या अन्य शिक्षा संस्थानों में अध्यापन कार्य में संलग्न है। शिक्षक की भूमिका क्या होनी चाहिए? तथा शिक्षकों का निर्माण या प्रशिक्षण कैसे किया जाना चाहिए? शिक्षक स्वयं से, एक-दूसरे से तथा जीवन के अनुभवों से कुछ सीखते हैं। आत्मविश्वास शिक्षक का बहुत महान दायित्व मानव के भविष्य का निर्माण करना, राष्ट्र निर्माण और विश्व के उज्जवल भविष्य के प्रति प्रतिबद्धता लाना है। अतः शिक्षक को पेशे से व्यावसायिक नहीं होना चाहिए। शिक्षण कार्य एक व्रत है, एक संकल्प है। यह राष्ट्र एवं समाज के निर्माण के लिए आमंत्रण है¹⁶। इस प्रकार एक शिक्षक व्यक्ति के भविष्य का निर्माण करता है और व्यक्तियों के भविष्य से राष्ट्र के भविष्य का निर्माण होता है। अतः शिक्षकों का चयन में विषय वस्तु की गहरी समझ तथा आचरण की शुद्धता पर विशेष बल देना चाहिए, क्योंकि शिक्षक ही छात्रों के मन में नवीन अनुभव के प्रति उत्साह एवं ज्ञान के क्षेत्र में साहसिक कार्य हेतु प्रेरणा देता है।

आज के वैश्विक समाज में यह अनुभव किया जा रहा है कि वैज्ञानिक, प्रौद्योगिकी एवं भौतिक प्रगति प्रदान करने वाली शिक्षा आवश्यक है, परंतु यह पर्याप्त नहीं है, क्योंकि भौतिक प्रगति से शांति नहीं मिल सकती। समाज में शांति के लिए आध्यात्मिक विकास की आवश्यकता है। इसके लिए अनिवार्य नैतिक शिक्षा के पाठ्यक्रमों का संचालन करना चाहिए। नैतिक शिक्षा मूल्यपरक और संकल्प की शिक्षा है। विद्यार्थी शिक्षकों के जीवन मूल्य एवं आचरण के अनुभव से नैतिक नियमों को सीखता है एवं उसे आत्मसात करता है¹⁷।

अतः गांधीवादी नैतिक शिक्षा का मॉडल न केवल शिक्षा व्यवस्था का मेरुदंड है, बल्कि यह समस्त भारतीय राजनीति, अर्थनीति एवं समाज की नीति का आधार है। नैतिक शिक्षा एवं आत्म-संयम के बिना, राष्ट्रीय चरित्र का निर्माण नहीं हो सकता है। राष्ट्रीय चरित्र निर्माण के अभाव में देश की राजनीति और अर्थव्यवस्था तथा लोककल्याणकारी राज्य का यथार्थ स्वरूप को प्राप्त नहीं किया सकता है। राष्ट्रीय चरित्र निर्माण के अभाव में भ्रष्टाचार, हिंसा, आतंकवाद, अशांति, जातिवाद, क्षेत्रवाद, धार्मिक उन्माद आदि सामाजिक विकृतियों को रोका नहीं जा सकता है। इन समस्त रोगों का एक ही उपचार है- विज्ञान एवं तकनीकी शिक्षा के साथ-साथ राष्ट्रीय चरित्र का निर्माण, जो नैतिक शिक्षा, आत्म-संयम एवं अध्यात्म द्वारा ही संभव है'¹⁸ इस प्रकार आज वर्तमान समय में गांधी की नैतिक श्रम साध्य शिक्षा प्राथमिक से लेकर उच्च शिक्षा तक प्रासंगिक एवं उपयोगी है। विज्ञान एवं प्रौद्योगिकी की शिक्षा अर्जुन की गांडीव धनुष है, तो गांधी की नैतिक शिक्षा कृष्ण का सुदर्शन चक्र है, जिसका उद्देश्य अधर्म का नाश करके धर्म की स्थापना करना है।

संदर्भ

1. किशोर, गिरिराज (2010): हिंद स्वराज : गांधी का शब्द अवतार, सस्ता साहित्य मंडल प्रकाशन, पृष्ठ संख्या - 165।
2. उपाध्याय, हरिशंकर (2020): गांधीवाद के मूल स्वर (150 वर्ष के पश्चात्), ऋषि कुल प्रकाशन, प्रयागराज, पृष्ठ संख्या- 89 ।
3. वही, पृष्ठ संख्या- 89 ।
4. वही, पृष्ठ संख्या- 901
5. गांधी, (2020): हिंद स्वराज, अनुवादक अमृतलाल ठाकोरदास नाणावटी, सर्व सेवा संघ प्रकाशन, वाराणसी, पृष्ठ संख्या- 871
6. उपाध्याय, हरिशंकर (2020): गांधीवाद के मूल स्वर (150 वर्ष के पश्चात्), ऋषि कुल प्रकाशन, प्रयागराज, पृष्ठ संख्या- 89।
7. हिंद स्वराज, पृष्ठ संख्या-69, 751
8. पाण्डेय, ऋषि कान्त (2019-1920): मूल्य आधारित शिक्षा : एक विमर्श, संदर्शन, दर्शन परिषद्, प्रयागराज, पृष्ठ संख्या-93.
9. हिंद स्वराज, पृष्ठ संख्या - 721
10. हिंद स्वराज, पृष्ठ संख्या - 74।
11. उपाध्याय, हरिशंकर (2020): गांधीवाद के मूल स्वर (150 वर्ष के पश्चात्), ऋषि कुल प्रकाशन, प्रयागराज, पृष्ठ संख्या - 931
12. वही
13. वही,
14. वही, पृष्ठ संख्या-89।
15. पाण्डेय, ऋषि कान्त (2019-1920): मूल्य आधारित शिक्षा : एक विमर्श, संदर्शन, दर्शन परिषद्, प्रयागराज, पृष्ठ संख्या-93.
16. वही, पृष्ठ संख्या- 94।
17. वही,
18. संख्या- 95

उत्तर भारत दर्शन परिषद्

37वां अधिवेशन

15, 16 और 17 जुलाई 2022

चिल्ड्रन कॉलेज एंड स्कूल्स

आजमगढ़ (उ०प्र०)

दर्शन परिषद् के 37 वें अधिवेशन का उद्घाटन दिनांक 15/07/2022 को अपरान्ह 12:00 बजे School & Children College, बेलईसा, आजमगढ़ में प्रारंभ हुआ। अधिवेशन का शुभारंभ दीप प्रज्वलन, सरस्वती वंदना एवं गायत्री मंत्रोच्चार के साथ आरंभ हुआ। सम्मेलन के सामान्य अध्यक्ष (General President) प्रोफेसर सच्चिदानंद मिश्र, सदस्य सचिव (Member Secretary) भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली एवं मुख्य अतिथि श्री के पी पांडेय (IAS) पूर्व मुख्य सचिव, कर्नाटक सरकार ने दार्शनिक चिंतन एवं दर्शन की भाषा की उपयोगिता को रेखांकित किया। सदस्य सचिव ने स्थानीय भाषाओं एवं राजभाषा के माध्यम से मौलिक शोध का आवाहन किया। उक्त उद्घाटन सत्र में अतिथियों का स्वागत स्थानीय सचिव श्री रविंद्र नाथ त्रिपाठी ने किया उद्घाटन सत्र के प्रारंभ में स्वागत के उपरांत दर्शन परिषद् के अध्यक्ष आचार्य सभाजीत मिश्र के सम्मान में एक पुस्तक Rainbow of Philosophical Ideas का विमोचन हुआ। पुस्तक के संपादक दर्शन परिषद् के सचिव प्रोफेसर हरिशंकर उपाध्याय ने पुस्तक में संकलित शोध परक आलेखों को दर्शन की धरोहर कहा। उन्होंने प्रोफेसर सभाजीत मिश्र का अभिनंदन करते हुए उनके दार्शनिक अवदान पर प्रकाश डाला। प्रोफेसर डी एन द्विवेदी ने दर्शन की उपयोगिता एवं प्रासंगिकता पर प्रकाश डाला। आचार्य सभाजीत मिश्र ने दर्शन परिषद् के विकास और संगठन के स्वरूप के पुनर्गठन पर बल दिया। अंत में धन्यवाद ज्ञापन के पश्चात उद्घाटन सत्र का समापन हुआ।

द्वितीय सत्र का मंच संचालन डॉक्टर स्वाति सक्सेना एवं डॉ स्नेहलता पांडेय ने संयुक्त रूप से किया। इस सत्र में आचार्यों द्वारा व्याख्यान मालाएं प्रस्तुत की गईं जो निम्नवत हैं-

दर्शन परिषद् की सामान्य सभा एवं कार्यकारिणी की संयुक्त बैठक दिनांक 15/07/2022 को शाम 7:00 बजे प्रारंभ हुआ जिसमें निम्नलिखित निर्णय लिए गए-

- 1 - सामान्य सभा ने 36वें अधिवेशन के कार्यवृत्ति की पुष्टि एवं महासचिव द्वारा अधिवेशन में लिए गए निर्णय के क्रियान्वयन का विवरण (A. T. R. Report) प्रस्तुत किया गया।

- 2- दर्शन परिषद् के अध्यक्ष प्रोफेसर सभाजीत मिश्र ने स्वेच्छा से दर्शन परिषद् के अध्यक्ष पद से मुक्त होने के लिए सदस्यों से अपनी इच्छा प्रकट की। प्रोफेसर मिश्र ने यह कहा कि एक लंबे अवधि तक दर्शन परिषद् के दायित्व का निर्वहन मेरे द्वारा किया गया।

मैं स्वेच्छा से दर्शन परिषद् की परंपरा का निर्वहन करते हुए इस पद का परित्याग करता हूं। प्रोफेसर सभाजीत मिश्र ने दर्शन परिषद् के अगले अध्यक्ष के रूप में प्रोफेसर हरिशंकर उपाध्याय का नाम प्रस्तुत किया जिसे सामान्य सभा एवं कार्यकारिणी ने सर्वसम्मति से स्वीकार किया। सभी सदस्यों ने सर्वसम्मति से इस प्रस्ताव का समर्थन किया एवं प्रोफेसर उपाध्याय को नई कार्यकारिणी के गठन के लिए अधिकृत किया। प्रोफेसर उपाध्याय ने वरिष्ठ सदस्यों से विचार-विमर्श करने के पश्चात नई कार्यकारिणी के गठन करने का विचार प्रकट किया।

- 3- नीति आयोग में दर्शन परिषद् का रजिस्ट्रेशन करने एवं दर्शन परिषद् के सदस्यों की सूची तैयार करने तथा 'समदर्शन' की वेबसाइट से उत्तर भारत दर्शन परिषद् को जोड़ने का उत्तरदायित्व डॉ प्रशांत शुक्ला, लखनऊ विश्वविद्यालय एवं उनकी टीम को प्रस्तावित किया गया। डॉ प्रशांत शुक्ला के सहमति के पश्चात सभी सदस्यों ने सर्वसम्मति से इसे स्वीकार किया।

आम सभा कार्यकारिणी की बैठक में अगले अधिवेशन हेतु कुछ निर्णय लिए गए जो निम्न हैं -

- 1- आम सभा द्वारा दर्शन परिषद् के 38वें अधिवेशन हेतु स्थान का चयन करने के लिए आचार्यों द्वारा प्रस्ताव प्रस्तुत किया गया।
- 1- सर्वप्रथम डॉ सूरज कुमार द्वारा बाबा राघव दास कालेज, बरहज का नाम प्रस्तावित किया।
- 2- प्रोफेसर सुशील कुमार तिवारी द्वारा श्रावस्ती का नाम प्रस्तावित किया गया।
- 3- प्रोफेसर नितीश दुबे द्वारा कानपुर का नाम प्रस्तावित किया।

स्थान चयन के पश्चात अधिवेशन हेतु विषय के निर्धारण हेतु प्रस्ताव प्रेषित किए गए जो निम्नवत हैं

व्याख्यान माला :

- 1 - प्रोफेसर संगम लाल पांडे व्याख्यान : प्रोफेसर सुशील कुमार तिवारी
- 2 - देवात्मा व्याख्यान : स्वाति सक्सेना
- 3 - योग व्याख्यान : प्रोफेसर ऋषि कान्त पांडे

तकनीक सत्र हेतु प्रथम विषय

बौद्ध दर्शन में ब्रह्म बिहार की अवधारणा

सत्र की अध्यक्षता- प्रोफेसर सुशील कुमार तिवारी के द्वारा किया जाना सुनिश्चित किया गया है इस सत्र में शोध पत्र वाचन हेतु निम्न वक्ताओं का नाम प्रस्तावित किया गया।

- i. Govind Mishra- Amar kankantak
- ii. D.C Shrivastav - Kanpur
- iii. Sujeet Kumar-Barhaj

तकनीक सत्र हेतु द्वितीय विषय-

सामाजिक एवं राजनीतिक जीवन में धर्म

शोध पत्र वाचन की अध्यक्षता डॉ प्रशांत शुक्ल लखनऊ द्वारा किए जाने का प्रस्ताव दिया गया।

- i. Dr sanjay kumar tiwari - Prayagraaj
- ii. Dr. Uttam singh- Prayagraj
- iii. Dr. Maheep Kumar Bharti - Prayagraaj

प्रोफेसर के सी पांडे के आकस्मिक निधन पर शोक संवेदना व्यक्ति की गई उसके पश्चात दर्शन परिषद् के संयुक्त सभा एवं कार्यकारिणी की बैठक समाप्त हुई। प्रथम दिवस दिनांक-15/07/2022

प्रथम दिवस दिनांक 15/07/2022 -

विशिष्ट व्याख्यान माला : कुल 3 व्याख्यान, व्याख्याता 4

द्वितीय सत्र: व्याख्यान मालाएं

सत्र का आरंभ अपराह्न 3:00 बजे से आरंभ होकर सायं 6.00 बजे तक चला। इसकी अध्यक्षता प्रोफेसर डी एन यादव प्रति कुलपति नीलांबर पीतांबर विश्वविद्यालय झारखंड ने किया।

विशिष्ट व्याख्यान

1 - प्रोफेसर संगम लाल पांडे व्याख्यान- प्रोफेसर संगम लाल पांडे व्याख्यान के अंतर्गत प्रोफेसर ऋषि कांत पांडेय, इलाहाबाद विश्वविद्यालय ने प्रोफेसर पांडेय की ज्ञान मीमांसा का विवेचन एवं विश्लेषण प्रस्तुत किया।

2- देवात्मा व्याख्यान - देवात्मा व्याख्यान के अंतर्गत भारतीय परिप्रेक्ष्य में काउंसलिंग को भारतीय परिप्रेक्ष्य में भारतीय एवं पाश्चात्य दोनों के संवाद के ऊपर बल दिया साथ ही कृष्ण एवं अर्जुन संवाद के अध्ययन से उनकी उपयोगिता पर प्रकाश डाला।

3 - योग विज्ञानी महाराज व्याख्यान - योग विज्ञानी महाराज व्याख्यान अंतर्गत प्रोफेसर जटाशंकर एवं प्रोफेसर सुशील तिवारी ने योग के विभिन्न पक्षों एवं उसके प्रकारों की व्याख्या एवं समीक्षा प्रस्तुत की। प्रतिभागियों के विस्तृत प्रश्नोत्तर पर विचार के पश्चात उक्त सत्र का समापन हुआ।

द्वितीय दिवस दिनांक- 16/07/2022

प्रथम सत्र - अनासक्ति योग

अध्यक्ष - प्रोफेसर जटाशंकर तिवारी प्रयागराज

1.	रविंद्र नाथ त्रिपाठी (आजमगढ़) : योग पथ एक दार्शनिक विवेचन
2.	तनुजा तिवारी - (एडीसी) प्रयागराज : अनासक्ति योग
3.	इंदु प्रकाश मिश्र- (मगध विश्वविद्यालय बिहार) : अनासक्ति योग एक चिंतन
4.	नीरज पांडे - (दर्शनशास्त्र विभाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय प्रयागराज) : राजयोग में कैवल्य एक दार्शनिक विमर्श
5.	दिव्या पांडे - (दर्शनशास्त्र विभाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय प्रयागराज): पातंजल योग सूत्र में यम एक विमर्श
6.	ऋचा सिंह- (दर्शनशास्त्र विभाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय प्रयागराज) : अनासक्ति योग एक दार्शनिक विमर्श
7.	डॉ. ज्ञान प्रकाश उपाध्याय (दर्शनशास्त्र विभाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय प्रयागराज) : भारतीय ज्ञान
	परंपरा में योग की संकल्पना एक विमर्श
	कुल 7 शोध-पत्रों का वाचन

द्वितीय सत्र : नई शिक्षा नीति और दर्शनशास्त्र

अध्यक्ष : डॉ स्वाति सक्सेना कानपुर

1.	डॉ. स्वाति सक्सेना
2.	डॉ. संजय कुमार तिवारी (इलाहाबाद विश्वविद्यालय प्रयागराज पोस्टडॉक्टोरल फैलोशिप भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद) : चरित्र विहीन ज्ञान-आधुनिक शिक्षा नीति के संदर्भ में गांधीवादी विमर्श
3.	डॉ. अभिषेक कुमार (सुल्तानपुर-गणपत सहाय डिग्री कॉलेज) : दर्शनशास्त्र की दशा और दिशा राष्ट्रीय शिक्षा नीति 2020 के विशेष संदर्भ में
4.	स्नेह लता पाठक देव संस्कृति विश्वविद्यालय हरिद्वार उत्तराखंड

5.	डॉ. गौतम मिश्र (दर्शनशास्त्र विभाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय प्रयागराज पोस्टडॉक्टोरल फैलो भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद) : वर्तमान शिक्षा नीति और राजनीतिक परिदृश्य में युवाओं की भूमिका : एक दार्शनिक विवेचन
6.	डॉ. महीप कुमार भारती (दर्शन शास्त्र विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय प्रयागराज) : शिक्षा में विज्ञान और मानवीय मूल्य
	कुल 6 शोध-पत्रों का वाचन

तृतीय सत्र

अध्यक्ष : श्री राम पाठक, कंपेयरिंग डॉक्टर नीतीश कुमार दुबे

1	अदिति पाराशर (गोरखपुर)
2	समी उल्लाह (दर्शन विभाग दिल्ली) : हाइडेगर के दर्शन में व्यवहारिक नैतिकता का स्वरूप
3	उत्तम सिंह (एसपीएम प्रयागराज) : राजनीतिक दर्शन में अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता : चुनौतियाँ एवं दायित्व बोध
4	प्रियांशु अग्रवाल (दर्शनशास्त्र विभाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय प्रयागराज) : ऑस्टिन के संपादनत्मा वचनों की दार्शनिक प्रासंगिकता
5	पूनम त्रिपाठी (दर्शनशास्त्र विभाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय प्रयागराज) - व्यक्ति और ईश्वर
6	अच्छे लाल यादव (प्रयागराज) : गांधी के दर्शन में सत्याग्रह का दार्शनिक विश्लेषण
7	रजनीश पांडे (दर्शनशास्त्र विभाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय प्रयागराज) : जैन का सिद्धांत
8	Dhananjay Kaant Trivedi (Kanpur) : Analysis of Dukha pain in Geeta and Yog Sutra.
9	Diksha Shukla : Understanding the traces of Chiti. Mo
10	विनीत कुमार (लखनऊ विश्वविद्यालय) : निष्पक्षता से न्याय की ओर जॉन रॉल्स के विचारों के संदर्भ में
11	नरेंद्र कुमार सोनकर (लखनऊ विश्वविद्यालय) : धर्म-विज्ञान और बौद्ध दर्शन
	कुल 11 शोध-पत्रों का वाचन

तीनों सत्रों में 24 शोध पत्रों का वाचन किया गया



Department of Philosophy
University of Allahabad
Prayagraj-211002

दिनांक 17/07/2022 ई० को 10:00 बजे पूर्वाह्न शोध पत्रों एवं नयी शिक्षा नीति तथा दर्शनशास्त्र विषय पर संयुक्त गोष्ठी हुई। इसकी अध्यक्षता डॉ० स्वाती सक्सेना (कानपुर) एवं भंच का संचालन डॉ० स्नेहलता पाठक (हरिद्वार) ने किया। इस संगोष्ठी में उन शोध पत्रों का वाचन हुआ जो पिछले सत्रों में समयाभाव के कारण प्रस्तुत न हो सके इसके अन्तर्गत श्री धनन्जय कुमार, डॉ० संजय कुमार तिवारी, डॉ० ज्ञान प्रकाश उपाध्याय एवं डॉ० महीप भारतीय ने अपने-अपने शोध प्रपत्र प्रस्तुत किये। डॉ० स्नेहलता पाठक ने गायत्री मन्त्र की दार्शनिक व्याख्या किया और डॉ० स्वाती सक्सेना के अध्यक्षीय उद्बोधन के बाद सत्र का समापन हुआ। धन्यवाद ज्ञापन परिषद् के सचिव डॉ० हरिशंकर उपाध्याय ने प्रस्तुत किया।

समापन सत्र समारोह

उत्तर भारत दर्शन परिषद् के समापन सत्र का शुभारम्भ दि० 17/07/2022 ई० को चिल्ड्रेन कालेज एण्ड स्कूल के अन्तर्गत मेडिकल कालेज, आजमगढ़ के गेस्ट हाउस में 01:00 बजे अपराह्न से प्रारम्भ हुआ। इसकी अध्यक्षता परिषद् के अध्यक्ष आचार्य सभाजीत मिश्र ने की और मुख्य अतिथि श्री रवीन्द्रनाथ त्रिपाठी थे। दर्शन परिषद् के सचिव ने तीन दिवसीय कार्यक्रम का विवरण प्रस्तुत किया और दो प्रतिभागियों से कार्यक्रमों की गुणवत्ता एवं आयेजकों द्वारा दी गयी सुविधाओं एवं प्रबन्धन पर फीडबैक माँगा। श्री धनन्जय (कानपुर) एवं डॉ० स्नेहलता पाठक (हरिद्वार) ने आयोजकों द्वारा दी गयी सुविधाओं एवं व्यवस्था की भूरि-भूरि प्रशंसा किया। श्री रवीन्द्रनाथ त्रिपाठी ने कर्ममार्ग पर चलने का आवहन किया और स्वयं को दर्शनशास्त्र के प्रसार-प्रचार के प्रति प्रतिबद्धता व्यक्त की। उन्होंने सार रूप में गीता के उपदेश का निरूपण करते हुए कहा-**जो नियत है, वह होगा! अतः निश्चिन्त होकर कार्य करें।** प्रो० सभाजीत मिश्र ने अपने उद्बोधन में दर्शनशास्त्र की शिक्षा का क्रियान्वयन हाईस्कूल एवं इण्टरमीडियट के स्तर से करने की आवश्यकता व्यक्त की। धन्यवाद ज्ञापन डॉ० नितीश दूबे (कानपुर) ने किया।

प्रस्तुति डॉ० नितीश दूबे मंत्री
उत्तर भारत दर्शन परिषद्
दिनांक : 17/07/2022

लेखकों से

- लेखकों से अनुरोध है कि लेख के प्रथम पृष्ठ पर अपने शोध आलेख का शीर्षक, अपना नाम एवं पता का उल्लेख करें। लेख के अन्य पृष्ठों पर कहीं भी अपनी पहचान (Identity) व्यक्त न करें।
- लेखक अपने शोध आलेख (हार्डकॉपी) की दो प्रतियाँ और उसकी सी0डी0 (सॉफ्ट कॉपी) कार्यकारी संपादक के पते पर भेजने का कष्ट करें।
- लेख के अन्त में संदर्भ एवं पाद टिप्पणी (Foot Note) लिखते समय सम्बन्धित पुस्तकों अथवा पत्र - पत्रिकाओं के प्रकाशन वर्ष, प्रकाशक का नाम एवं पृष्ठ संख्या का स्पष्ट उल्लेख करें। यदि सम्बन्धित विषय वस्तु का कुछ अंश इन्टरनेट के माध्यम से संकलित किया गया है तो website सहित उसका नाम भी अंकित करें।
- शोध आलेख संपादकीय परामर्श समिति की संस्तुति के पश्चात ही प्रकाशन हेतु संस्तुत किया जायेगा।
- पुस्तक समीक्षा भी यथास्थान प्रकाशित की जायेगी।
- लेखक अपने शोध पत्र में व्याख्या की अपेक्षा अपने मौलिक विचार प्रस्तुत करें।
- सम्पादक को यह अधिकार है कि वे अनावश्यक प्रस्तुति को संक्षिप्त कर सकें।
- लेखक अपना लेख इन्टरनेट के माध्यम से भी भेज सकते हैं जिसका ई-मेल आई0 डी0 : philosophy.hsu111@gmail.com
profkrpandey69@gmail.com
वेबसाइट : www.samdarshan.org
- लेखक अपना लेख PDF फाईल में ही भेजें।

सम्पादक

