'પૂર્ણસત્ય' તથા 'અમારો બાપ અને અમે' આત્મકથા - એક તુલનાત્મક અભ્યાસ.

પ્રા. ડૉ હિમ્મત ભાલોડિયા
આસિ. પ્રોફેસર, ગુજરાતી વિભાગ,
સરકારી વિનયન કોલેજ,
ગાંધીનગર.

ભારતીય સાહિત્યક્ષેત્રે દલિત સાહિત્ય એ આગવું સ્થાન પ્રાપ્ત કર્યુ છે. આજે ભારતની કોઇપણ ભાષાનું સાહિત્ય જોઇએ તો તેમાં દલિત સાહિત્ય એક અલગ ઓળખ ધરાવે છે. દલિત સાહિત્ય કૃતિઓમાં કવિતા, વાર્તા, નવલકથા, જીવનચરિત્ર અને આત્મચરિત્ર જેવા વિવિધ પ્રકારનાં સાહિત્ય સ્વરૂપો સર્જાવા લાગ્યા છે. જો કે તેમાં કવિતા, વાર્તા, નવલકથાનો વિકાસ તો ઘણો થયો છે, પણ જીવનચરિત્રો કે આત્મચરિત્રો ખૂબ ઓછા મળે છે. છતાં જેટલા મળે છે તેમાં નિખાલસતાથી અને સત્યનિષ્ઠાથી પ્રત્યક્ષ અનુભવ અને નકકર વાસ્તવિકતાનું આલેખન કરવાનો પ્રયાસ થયેલો જોઇ શકાય છે. દલિત સમાજમાં જન્મેલી વ્યકિતને પોતાને થયેલા જાત અનુભવોનું સચ્ચાઇપૂર્ણ આલેખન કરવું તે દલિત સાહિત્યકૃતિનો મુખ્ય ગુણ છે. તેથી કહેવાતા સભ્યસમાજ કે સવર્ણ સમાજ તરફથી દલિતોને થયેલા અત્યાચાર, દમન, શોષણ, અન્યાય વગેરેનું આલેખન અને તેની સામેનો આક્રોશ કે બંડ દલિત સાહિત્યકૃતિઓમાં વિશેષ અનુભવાય છે. છતાં કેટલીક સાહિત્યકૃતિઓ એવી છે કે જેમાં બંડ અને આક્રોશ હોવા છતાં આપણને શુધ્ધ કલાત્મકતાનાં દર્શન કરાવે છે. આવી સર્જનાત્મકતા કે કલાત્મકતાનાં દર્શન કરાવતી કૃતિઓમાં ગુજરાતી દલિત સાહિત્યની પૂર્ણસત્ય' અને મરાઠી દલિત સાહિત્યની 'આમચા બાપ આન્ આમ્હી' કૃતિઓનો અંશતઃ સમાવેશ કરી શકાય.

'આમચા બાપ આન્ આમ્હી' નરેન્દ્ર જાધવની મરાઠી સાહિત્યકૃતિની પ્રથમ આવૃત્તિ ૨જી ડિસેમ્બર ૧૯૯૩નાં રોજ પ્રકાશિત થતાં તે જ દિવસે તેનાં લોકાર્પણ સમારંભમાં તેની ૧૦૦૦ પ્રત તો તત્કાળ પુરી થઇ જાય છે. તે પછીનાં ૧૧ મહિનામાં ચાર વખત આ કૃતિનું પુનઃ મુદ્રણ કરવામાં આવે છે. તેની બધી મળીને કુલ ૫૦૦૦ પ્રત છપાઇ અને વેચાઇ, તે તેની લોકચાહના અને લોકપ્રિયતાની દ્યોતક છે.

નરેન્દ્ર જાધવ કોઇ મોટા ગજાનાં સર્જક કે લેખક નથી. જો કે લેખક થવાની એમને તીવ્ર ઇચ્છા હતી પણ સરકારી અધિકારી બન્યા પછી કામકાજમાં વ્યસ્ત રહેવાને કારણે લેખન કે સર્જનકાર્ય શકય બન્યું નહી. પરંતુ પિતાજીએ લખેલી આત્મકથા વાંચતા તેને સંપાદિત કરવી એવી એમને અભિપ્સા થઇ આવેલી. પિતાજીએ લખેલી આત્મકથાની ભાષા થોડી સુધારી એને મઠારી અને સાથે સાથે કુટુંબનાં અન્ય વ્યકિતઓ પાસે પિતાજી વિશે અને સૌ સભ્યોનાં પોતાનાં વિશેનાં અનુભવો લખાવી ‘આમચા બાપ આન્ આમ્હી’ નામે આ કૃતિને પ્રકાશિત કરી.

આ પુસ્તકનાં સર્જન પાછળ લેખકનાં મત પ્રમાણે લગભગ વીસેક વર્ષનો સમયગાળો વીત્યો છે. ત્રણ ભાગમાં વહેંચાયેલી આ કૃતિમાં ‘દાદાની આત્મકથા’માં દાદાનું ૧૯૫૦નાં વર્ષ સુધીનું સંઘર્ષમય જીવન આલેખાયું છે. ૧૯૫૦ પછી દાદાનાં જીવન વિશે લેખકે કુટુંબનાં આપ્તજનો પાસેથી હકીકતો અને માહિતી મેળવી તેને સંપાદિત કરી છે. આમ, કુટુંબની જુદી જુદી વ્યકિતઓનાં સ્વકથનમાંથી સાકાર થતી આ એક સામુહિક સર્જનકૃતિ છે.

ગુજરાતી દલિત સાહિત્યક્ષેત્રે વાર્તા, નિબંધ અને નવલકથાઓ લખી બી. કેશરશિવમે ઘણી પ્રસિધ્ધિ મેળવી છે. ‘રાતી રાયણની રતાશ’, ‘જન્મ દિવસ’, ‘પલ્લવીનો માળો’, ‘લક્ષ્મી’, ‘અધુરું ત્રાંગુ’ અને ‘રૂપા’ જેવા વાર્તાસંગ્રહો, ‘ગાય-જો-ડેરો’ નામે નિબંધસંગ્રહ, તેમજ ‘શૂળ’ તથા ‘મૂળ અને ધૂળ’ જેવી નવલકથાઓ તેમની પાસેથી પ્રાપ્ત થાય છે. કિશોરવયથી વાર્તાઓ લખતા રહેલા આ વાર્તાકારની વાર્તાઓ આજસુધીમાં અનેક પારિતોષિકો મેળવી ખૂબ પ્રખ્યાતી પામી છે. નવલકથાઓ પણ એટલી જ શ્રેષ્ઠ સાબિત થઇ છે. એમની વાર્તા, નવલકથા કે નિબંધ કંઇ પણ તપાસીએ તો તેમાંથી આપણને એમનાં જાત અનુભવો કે સ્વાનુભૂતિનો રણકો અવશ્ય સંભળાય. દલિત સમાજનાં લોકોની યાતનાઓ, એમને થયેલા અન્યાય, એમની પર થતા અત્યાચારો, એમનું થતું શોષણ, એમને આપવામાં આવતી પીડા, દુ:ખ-દર્દ વગેરેને કારણે આવી અન્યાયી અને અત્યાચારી વ્યવસ્થાનાં પ્રતિકારરૂપે દલિતોમાં પ્રગટતો આક્રોશ, ગુસ્સો, બંડ કે વેદના-વ્યથા બી. કેશરશિવમનાં સાહિત્ય સર્જનમાં સુપેરે પ્રગટે છે. બી. કેશરશિવમે વાર્તા, નિબંધ અને નવલકથા ઉપરાંત ‘પૂર્ણસત્ય’ નામે આત્મકથા પણ લખી છે. ‘પૂર્ણસત્ય’નાં બે ભાગમાં શૈશવથી માંડીને પ્રૌઢાવસ્થા સુધી પોતાને થયેલા જાત અનુભવોને એમણે સુરેખ રીતે મૂકી આપ્યા છે. સત્યનિષ્ઠા, નિખાલસતા અને નિરપેક્ષભાવે ‘પૂર્ણસત્ય’નું આલેખન કર્યું છે.

'પૂર્ણસત્ય'નાં માધ્યમ દ્વારા માત્ર એમણે જ નહીં પણ સમસ્ત દલિત સમાજે અનુભવેલું 'નગ્ન સત્ય' કે 'કડવું સત્ય'નું વરવું ચિત્ર તેમણે 'પૂર્ણસત્ય'માં નિરૂપ્યું છે.

'પૂર્ણસત્ય' એ બી. એસ. જાદવની ગુજરાતીમાં લખાયેલી આત્મકથા છે, તો 'આમચા બાપ આન્ આમ્હી' એન. ડી. જાધવની મરાઠીમાં સર્જાયેલી સ્મરણકથા છે. ગુજરાતી અને મરાઠી એમ બન્ને જાદવ બંધુઓ પાસેથી પ્રાપ્ત થતી આ બન્ને ભાષાની કૃતિઓ પોતપોતાની રીતે સ્વતંત્ર મહત્વ ધરાવે છે. બી. એસ. જાદવ એટલે બી. કેશરશિવમ્ અને એન. ડી. જાધવ એટલે નરેન્દ્ર જાધવ. નરેન્દ્ર જાધવની 'આમચા બાપ આન્ આમ્હી'નો ગુજરાતી અનુવાદ આપણને 'અમારો બાપ અને અમે' ઇ. સ. ૨૦૦૨માં કિશોર ગૌડ પાસેથી ઉપલબ્ધ થયો તે પ્રશંસાને પાત્ર છે.

'પૂર્ણસત્ય'ને પૂર્ણતઃ આત્મકથા કહી શકાય, જયારે 'અમારો બાપ અને અમે' માં આત્મકથાનું સ્વરૂપ સંપૂર્ણતઃ જળવાયુ નથી. એનાં ત્રણ ભાગો જુદા જુદા સ્વરૂપે લખાયેલાં છે. પ્રથમ ભાગ 'અમારો બાપ' જીવનચરિત્રનાં રૂપે લખાયો છે, પરંતુ તે પણ માત્ર એક વ્યકિત દ્વારા લખાયો નથી. દાદા એટલે કે બાપનું જીવનચરિત્ર ઘરનાં આપ્તજનો દ્વારા લખાયેલું 'સમુહસર્જન' છે. લેખકે એનું સંપાદન કર્યુ છે. બીજા ભાગમાં 'દાદાની આત્મકથા' મૂકવામાં આવી છે. આથી બીજા ભાગને આત્મકથા તરીકે ચોકકસ સ્વીકારી શકાય. પરંતુ તે પણ લેખકની આત્મકથા નથી. એ તો દાદાની આત્મકથા છે. લેખક નરેન્દ્ર જાધવનાં આત્મકથારૂપી પ્રકરણ તો આપણને પહેલાં ભાગમાં પહેલું પ્રકરણ 'હું અને મારો બાપ' તેમજ છેલ્લાં ત્રીજા ભાગનું છેલ્લું પ્રકરણ 'હું ડૉ. નરેન્દ્ર જાધવ'માં પ્રાપ્ત થાય છે. આમ, આ બન્ને પ્રકરણોમાં લેખકની પોતાની નાનકડી આત્મકથા આપણને સાંપડે છે. પહેલાં પ્રકરણનાં ૨૦ પાનામાં લેખકે પોતાની શૈક્ષણિક પ્રવૃત્તિઓ તેમજ પિતાજી સાથેનાં પ્રસંગોની વિવિધ સ્મૃતિઓ કંડારી છે, તો છેલ્લા પ્રકરણનાં ૪૬ પાનામાં પોતાની શૈક્ષણિક ઉપરાંત વ્યવસાયિક કારકીર્દિનું આલેખન કર્યું છે. આ સિવાયનાં બાકીનાં ભાગને સ્મરણોરૂપી સંપાદન માત્ર માની શકાય.

'પૂર્ણસત્ય' એ સ્મૃતિકથા નિમિત્તે લખાયેલી આત્મકથા છે. 'પૂર્ણસત્ય'માં સંપૂર્ણ સત્ય હકીકતો અને નકકર વાસ્તવિકતાનું આલેખન કરવાનો પ્રયાસ થયો છે. આત્મકથાકારે પૂરી હિંમત બતાવીને નિખાલસતા અને સત્યનિષ્ઠાથી આ સ્મૃતિકથાનું નિરૂપણ કર્યુ છે. અહીં તેમણે પોતાનાં જીવનમાં અનુભવેલી હીનતા, કઠોરતા, અવહેલના, શોષણતા વગેરેને અતિશયોકિત વિના આલેખી છે. મહાભારતમાં કર્ણને 'દાસીપુત્ર' હોવાને કારણે જે મુસીબતોનો સામનો કરવો પડયો

હતો તેનાથી પણ અનેક ગણી મૂશ્કેલીઓ આ સર્જકને દલિતસમાજમાં જન્મ લઇને વેઠવી પડી છે. એટલે કે દલિત, અસ્પૃશ્ય કે 'દાસસમાજ'માં જન્મ લઇ જે અપરાધભાવ અનુભવ્યો છે, તેનું જીવંત આલેખન 'પૂર્ણસત્ય' માં જોઇ શકાય છે.

'અમારો બાપ અને અમે' પુસ્તકનાં લેખક માત્ર નરેન્દ્ર જાધવ જ નથી, પણ આખો પરિવાર છે. પોતાનાં પરિવારનાં સમગ્ર સભ્યો દ્વારા લખાયેલું આ પુસ્તક 'એક સમુહ સર્જન છે.' તેથી આ પુસ્તકમાં માત્ર નરેન્દ્ર જાધવનાં જ જાત અનુભવો આલેખાયા નથી, પણ સમસ્ત પરિવારની સ્મૃતિઓ અભિવ્યકત થઇ છે. શરૂઆતની આવૃત્તિઓમાં બા અને બહેનની વ્યવસ્થિત જાણકારી પ્રાપ્ત થતી ન હતી. એટલે પછીની આવૃત્તિમાં બાનાં શબ્દચિત્ર રૂપે 'માતોસરી' અને બહેન દ્વારા લખાયેલું દાદાનું વ્યકિતચિત્ર 'મારા દાદા'ને સ્થાન આપવામાં આવ્યું. આમ, આ પુસ્તકમાં આપણને ચારેય ભાઇઓ, બહેન અને દાદા દ્વારા લખાયેલું લખાણ મળે છે. એક જ પુસ્તકનાં ત્રણ ભાગમાં લખાયેલી આ કૃતિ આપણને ક્રમશ: જીવનકથા, આત્મકથા અને સ્મરણકથા એમ ત્રિવિધ સ્વરૂપે પ્રાપ્ત થાય છે.

'પૂર્ણસત્ય'માં જેવું દલિત સમાજની પીડા, શોષણ, સહનશીલતા અને સંઘર્ષનું આલેખન થયું છે, તેવું 'અમારો બાપ અને અમે'માં દેખાતું નથી. આ કૃતિ કરતાં 'પૂર્ણસત્ય' માં દલિત સમાજની નકકર વાસ્તવિકતા અને કડવી કારૂ•યતા વિશેષ ઉભરી આવે છે. તત્કાલીન સમયે જોવાં મળતાં સવર્ણ-દલિત વચ્ચેનાં ભેદભાવો જેવાં કે, દલિતોનું અલગ મંદિર હોય, દલિતોનાં અલગ બ્રાહ્મણ હોય, દલિતોની અલગ હોટલ હોય, દલિતોની અલગ હોળી હોય અને દલિતોનો અલગ પાણીનો કુવો પણ હોય - એટલું જ નહીં ચોમાસાનાં વરસાદમાં દલિતનાં ઘરનું પાણી પણ સવર્ણો પોતાનાં ઘર આગળથી જવા દેતાં નહીં. સવર્ણોનાં ઘર આગળથી નીકળતી એક જ પાઇપલાઇનમાંથી આવતું પાણી દલિતોનાં ઘર સુધી પહોંચતા અસ્પૃશ્ય ગણાતું. પરંતુ દલિતોએ ખોદેલા વીરડામાંથી સવર્ણો રાત્રે પાણી ચોરી જાય ત્યારે એમને અસ્પૃશ્યતા નડતી નથી. આ તે કેવો વિરોધાભાસ ? બસમાં પણ દલિતોને સાથે બેસવા દેવામાં આવતા નહીં - વગેરે બાબતો દલિતો માટે શાપરૂપી હતી. તેનું લેખકે જીવંત અને તાદ્રશ્ય આલેખન કર્યું છે.

'પૂર્ણસત્ય'માં લેખકે પોતાનાં બાલ અનુભવોને નિખાલસ અને નિર્ભય રીતે આલેખ્યા છે. જેમ કે, બાળપણમાં રમકડાં તરીકે ઢોરની ખરીઓ, હાડકાં કે શિંગડાનો ઉપયોગ કરવો, હોળીમાં ગટરનાં કાદવથી, કલાડીની મેશથી કે ઢોરનાં છાણથી રમવું, ભવાઇનાં વેશ ભજવવા, મીલમાં

કોલસા કે રાખોડી સાથે તેમજ સ્મશાનમાં માણસની ખોપરીનાં ટુકડા કે હાડકાં દ્વારા રમવું, કાલા ફોલવા જવું, સીમમાં લાકડા વીણવા જવું, બોનમિલમાં દુર્ગંધ મારતાં કે કીડાથી ખદબદતાં હાડકાં કે શીંગડા ટ્રકમાં ભરવા-ઠાલવવા, રાતનાં પથારીમાં કુતરાનું ભેગું સુઇ જવું, પથારીમાં મુતરી જવું, માથે ઇંઢોણી મૂકી દેગડી લઇ કૂવેથી પાણી ભરી લાવવું, ઉતરાયણ પર પતંગ ઉડાડવા, કુતરીનું કરડવું, ડાકણ-ભૂતથી બીકવું, પોતાની સાથે બનેલો શારીરિક શોષણનાં પ્રયાસનો બનાવ, બ્રહ્મચર્યમીમાસાં - આદિ પ્રસંગોને લેખકે ખૂબ જ સંયમથી- સાવધાનીથી છતાં નિખાલસતા અને નિડરતાથી નિરૂપ્યા છે. લેખકને મેટ્રિક સુધીમાં થયેલાં જાત અનુભવો વાંચતા તેમની સત્યનિષ્ઠા અને પ્રમાણિકતાનાં આપણને દર્શન થાય છે. જીવનમાં અનુભવેલી કટુતા, વિષમતા અને કલુષિતાનું ‘કડવું સત્ય’ એટલે જ આ ‘પૂર્ણસત્ય’. લેખકે અહીં જે હકીકતો કે માહિતીઓનો ચિતાર આપ્યો છે તે જ દર્શાવે છે કે તે ‘પૂર્ણસત્ય’ જ હશે. તેમણે નિડરતા, નિખાલસતા અને નિ:સંકોચપણે જીવનની કેટલીક બાબતોને આલેખી જીવનનાં એક ‘નગ્ન સત્ય’ને ઉજાગર કર્યું છે. રમણ પાઠકનાં શબ્દોમાં કહીએ તો લેખકનું આ ‘પોતાની જ જાંઘ ઉઘાડી કરવાનું દુ:સાહસ છે.’ (પૃ. ૬)

‘અમારો બાપ અને અમે’નાં લેખકને દલિત સમાજમાં જન્મ લેવાનો કે ઉછરવાનો કોઇ છોછ નથી. બલ્કે પોતાની વાસ્તવિકતાને સ્વીકારી એમાં આપબળે આગળ વધવાની હાકલ કરે છે. તેઓ કહે છે “’ગળામાં કુલડી અને કમરે સાવરણી’- આ સ્વરૂપની અમાનુષી જાતિયતા નષ્ટ થઇ હોવા છતાં તેને કારણે જાતિયતાની વિષવેલ આપણે સમૂળી દાટી દીધી છે એવું માનવુ મુર્ખતા છે. એકાદ વ્યકિત માટેનો આપણો પૂર્વગ્રહ આજેય તે વ્યકિતની જાતિને આધારે નકકી થાય છે એ નકારવું શકય છે કે ? ..... પરંતુ જવલંત ઇચ્છા શકિત હોય, યોગ્ય તક ઉપલબ્ધ હોય અને તેને કઠોર પ્રયત્નનો સાથ હોય તો સેંકડો દલિતો મારા કરતાંય સારી કાર્યસિદ્ધિ પ્રાપ્ત કરી શકે એમ મારી પ્રામાણિક ધારણા છે. દલિતેતર અને દલિત, બન્ને એ આ વાસ્તવિકતા લક્ષ્યમાં લેવાની આજે નિતાંત આવશ્યકતા છે.” (પૃ. ૧૭૭-૧૭૮) આ ઉપરાંત દાદાએ પોતાની આત્મકથામાં કયાંય સવર્ણોએ દલિતોનું શોષણ કર્યુ હોય, અત્યાચાર કર્યો હોય એવું આલેખન કર્યુ નથી. તેમણે ઘણીવાર ગામનો ઉલ્લેખ કર્યો છે પણ ગામમાં એમને કેવા ખરાબ કામો કરવા પડતા, સવર્ણો તરફથી કેવા શોષણનો ભોગ બનવું પડતું વગેરે બાબતો છુપાવી લાગે છે. મુંબઇ આવ્યા પછી લગ્ન થાય છે ત્યારે ગામડેથી ભાઇ માધવરાવનાં સમાચાર મળે છે કે ગામનું કામ અને વેઠ તમારે ભાગે આવ્યા છે. સમાચાર મળતા ગામ ડે જાય છે. ત્રણ મહિના રહી વેઠ કરે

છે. પણ કેવા પ્રકારની વેઠ કરે છે એ દર્શાવ્યું નથી. તેઓ લખે છે 'પછી અમે ધણી - બાયડી ત્રણ મહિના ગામે ગયા, વેઠ કરી, હાથમાં લાકડી લઇને મેં તે કામ કર્યું.' (પૃ. ૯૫) અહીં કયુ કામ કર્યું તે પણ દર્શાવ્યું નથી. આત્મકથાની શરૂઆતમાં જણાવ્યું છે કે 'તે વખતે અમે મજુરી કરીએ, ખેતરમાં કામ કરીને અને પસાયતાનું કામ કરીને જેમ તેમ નભી રહ્યા હતા. પસાયતાનાં કામો એટલે ગામમાં રોટલા માંગવા, લોકોને ચોરામાં બોલાવી લાવવા, ઢોરનાં ડબા સંભાળવા, મૈયતનાં સંદેશા પહોંચાડવા, સરકારી અધિકારીઓની સેવા કરવી.' (પૃ. ૫૬) આ સિવાય સમાજ તરફથી જે શોષણનાં ભોગ બનવું પડયું હોય એવા કોઇ કામોનો નિર્દેશ એમણે કર્યો નથી.

જાતિ-પાતિને લઇને ઊભી થયેલી સમસ્યાનું નિરૂપણ દાદાની આત્મકથાનાં અંતિમ ભાગમાં જોવા મળે છે. કિંગ જોર હાઇસ્કૂલ અને છબિલદાસ હાઇસ્કૂલમાં દલિત જ્ઞાતિને લીધે પ્રવેશ મળતો નથી. પરંતુ છબિલદાસ હાઇસ્કૂલમાં દાદા ઉપવાસ પર ઉતરતા ત્યાં તેમનાં દિકરાને અવશ્ય પ્રવેશ મળી જાય છે. 'અમે આમ ઘડાયા' પ્રકરણમાં તત્કાલીન પરિસ્થિતિનો થોડો અણસાર પ્રાપ્ત થાય છે. જેમકે, દલિત સમાજનાં લોકોએ ઘરમાંથી નીકળતી વખતે ચંપલ હાથમાં લઇ ગામ બહાર નીકળી ગયા પછી જ પગમાં પહેરવાની પ્રથા હતી. બીજું કે, દલિતો માટે દૂર ગંદા કપ રાખવામાં આવતાં તેમાં જ ચા આપવામાં આવતી. પણ તેમનાં કુંટુબનાં કોઇ સભ્ય સાથે આવું કાંઇ બન્યું હોય તેનો કોઇ ઉલ્લેખ મળતો નથી. જો કે 'હું ડોકટર નરેન્દ્ર જાધવ' પ્રકરણમાં લેખકે છેલ્લે બે-એક પ્રસંગમાં 'શિડયુલ કાસ્ટ' અંગે સમાજનો જાતિય ભેદભાવ હજુ કેટલો ટકેલો છે, તેનો નિર્દેશ માત્ર કર્યો છે. આ ઉપરાંત બે-એક પ્રસંગ એવા પણ આલેખ્યા છે કે જેમાં એમને દલિત હોવાને કારણે ઘણું સહન કરવું પડયું છે. જેમ કે, ૧૯૭૦માં જે. ડી. જાધવનાં પત્નીને પતિ કલેકટર હોવા છતાં પરભણીનાં કાતનેશ્વર મંદિરમાં પ્રવેશવા દીધા ન હતા. તેમજ વકતૃત્વ સ્પર્ધામાં નરેન્દ્રને મળેલું પહેલું પારિતોષિક સન્માનપૂર્વક સમારંભમાં ન આપતાં કેન્ટીનમાં જઇને આપે છે. આ પુસ્તકમાં સાહજિકતા, સ્વાભાવિકતા, સાચુકલાઇ, નિર્ભયતા - બધું જ છે, છતાં કંઇક ખૂટતું હોઇ તેવો ભાસ થયા વિના નથી રહેતો. કારણ કે દાદાએ જીવનમાં અનેક પ્રકારનાં સંઘર્ષોનો સામનો કર્યો હશે, પણ તેમનાં લખાણમાં કે તેમનાં વિશેનાં લખાણમાં એવા કોઇ પ્રકારનો કરૂણ સુર સાંભળવા મળતો નથી, કે જે આપણને 'પૂર્ણસત્ય'માં સંભળાય છે. 'અમારો બાપ અને અમે'નાં લેખકને દલિત હોવાનો કે દલિતપણાંનો કોઇ વધારે રંજ નથી. તેઓ ખુમારી અને સ્વાભિમાનથી જીવન જીવે છે. જયારે 'પૂર્ણસત્ય'નાં લેખક તો

દલિત સમાજમાં જન્મવું એને બહું મોટો અભિશાપ માને છે. દલિત હોવાને કારણે કેટલું બધું સહેવું પડયું છે, એનું એમને મોટું દુઃખ છે.

જો કે માત્ર ભારતમાં જ જાતિવાદ છે અને એનો ભોગ માત્ર દલિતોએ જ બનવું પડયું છે એવું નથી. પરંતુ ઘણી એવી જાતિઓ છે જેમને જાતિવાદનો શિકાર થવું પડયું છે. બહારનાં દેશોમાય વંશવાદનું વટવૃક્ષ ફુલ્યુફાલ્યું છે, એનું ઉત્તમ ઉદાહરણ 'અમારો બાપ અને અમે'નાં લેખકને અમેરિકાની ઇન્ડિયાનાં યુનિવર્સિટીમાં પીએચ.ડી.નાં સંશોધન સમયે થયેલા ખરાબ અનુભવને ગણી શકાય. પ્રબંધ સમિતિનાં પ્રાધ્યાપક કુરસ્ટનબર્ગ લેખક માટે જે શબ્દો વાપરે છે તે જોઇએ તો "નરેન સાચ્ચે જ ભારતીય છે કે ? મને કયારેક લાગે છે, તેનામાં કયાંક અરબી રકતનું મિશ્રણ થયું હોવું જોઇએ......નરેન એ એકાદ 'સ્ટેલિયન' જેવો છે" (પૃ. ૨૦૭) જો કે આવું સાંભળીને લેખકની 'સહનશકિતની પરાકાષ્ઠા' આવી જાય છે. તેઓ કહે છે "આજ સુધી જાતિ અને વર્ણને કારણે ભારતીય સમાજ વ્યવસ્થાએ મને એનો ભોગ બનવાની ફરજ પાડી હતી અને હવે અમેરિકન યુનિર્વસિટીમાં વંશવાદનો ઘા મારી પર થયો હતો. હું સળગી ઉઠયો." (પૃ. ૨૦૭)

'પૂર્ણસત્ય'નાં 'મા' પ્રકરણ અને 'અમારો બાપ અને અમે'નાં 'માતોસરી' પ્રકરણની તુલના કરીએ તો 'માતોસરી' કરતાં 'મા' વધારે ચડિયાતું લાગે. કારણ કે લેખકની બાલ્યાવસ્થાથી સારસંભાળ, લાડપ્રેમ અને સંસ્કારમાં જે ફાળો 'મા'નો છે, તે 'માતોસરી'નો નથી. 'માતોસરી'માં નિરૂપાયેલું માનું પાત્ર સામાન્ય લાગે જયારે 'મા'માં આલેખાયેલું માનું પાત્ર વિશેષ દીપી ઉઠતું દેખાય છે. આ ઉપરાંત 'અમારો બાપ અને અમે'નાં પિતાજી પોતાનાં બાળકોને વ્યવસ્થિત પ્રેરણાં, પ્રોત્સાહન અને માર્ગદર્શન પુરું પાડનાર આદર્શ પિતાજી છે. બાળકોનાં ભવિષ્યની ચિંતા કરનાર, બાળકોનાં શિક્ષણ માટે સંઘર્ષ કરનાર, બાળકોને મહાન વ્યકિત બનાવવાની મથામણ કરનાર અને બાળકોમાં મહાપુરુષની આશા સેવનાર એક વિશિષ્ટ વ્યકિત છે. જયારે 'પૂર્ણસત્ય'માં આવતાં પિતાજી પ્રેમાળ, નિખાલસ, મિલનસાર અને મહેનતકશ માણસ છે. તેઓ પોતાની પરિસ્થિતિ અનુસાર કુંટુબનું ભરણપોષણ કરવામાં વ્યસ્ત રહેતા હોઇ બાળકનાં શિક્ષણ કે ભાવી પ્રત્યે થોડા બેદરકાર રહે તે સ્વાભાવિક છે. 'અમારો બાપ અને અમે'માં દાદાએ પોતાનાં દિકરાઓને નિર્ભયતાનાં, પ્રામાણિકતાનાં, સ્વાભિમાનનાં અને સંઘર્ષનાં પાઠ ભણાવ્યા હોવાથી તેમનાં ચારેય દિકરાઓ સારી એવી કાર્યસિદ્ધિ મેળવી ઉચ્ચ પદો પર પહોંચે છે. મોટા જનાર્દન જાધવ ૧૯૬૩માં આઇ.એ.એસ. થાય છે. સુધાકર જાધવ દુબઇમાં 'ગલ્ફએર' વિમાન

કંપનીમાં નોકરી મેળવે છે. દિનેશ જાધવ મુંબઇ મહાનગરપાલિકામાં વોર્ડ ઓફિસર બને છે. અને સૌથી નાનાં નરેન્દ્ર જાધવ ભારત સરકારની 'નેશનલ સ્કોલરશીપ' મેળવી અમેરિકા જઇ ૧૯૮૬માં અર્થશાસ્ત્ર વિષયમાં પીએચ.ડી.ની પદવી હાંસીલ કરે છે અને ભારત આવી રીઝર્વ બેંકનાં અધિકારી બને છે. જો કે 'પૂર્ણસત્ય'નાં લેખક પણ મામલતદાર, નિયામક અને નાયબ સચિવ સુધીનાં પદોએ પહોંચે છે પણ તે આપ બળે. એમાં પિતાજીનું કોઇ વધારે યોગદાન રહ્યું હોઇ તેવું આપણને જાણવા મળતું નથી.

'અમારો બાપ અને અમે' પુસ્તકમાં ઘણી જગ્યાએ એવો ઉલ્લેખ આવે છે કે દાદા કયારેય ગુસ્સે થતા નહીં કે ગાળા-ગાળી કરતા નહીં. તેનાં વિરોધમાં ઘણીવાર એવું પણ લખાયું છે કે દાદા ગુસ્સે થાય ત્યારે બધાની બોલતી બંધ થઇ જાય. 'માતોસરી' પ્રકરણમાં જ 'ધી વીક'નાં અંગ્રેજી પત્રકાર સાથેની વાતચીતમાં દાદાનાં સ્વભાવ-ગુણ વિશે પૂછવામાં આવે છે ત્યારે લેખકનાં માતૃશ્રી કહે છે,

'મને એ જ ગમતું કે કયારેય દારૂ નહોતો પીધો, કયારેય ગાળા-ગાળી કરી ન હતી. વિશેષ કહું તો મારા પર કયારેય હાથ નહોતો ઉપાડયો.' (પૃ. ૫૨) અહીં દારૂ નહોતા પીતા કે મારામારી કરતાં ન હતાં તે વાત બરાબર છે પણ ગાળા-ગાળી તો અવશ્ય થતી જ. એની સાબિતી આપણને આજ પ્રકરણમાં આજ વાતની અગાઉનાં બે ફકરાઓમાં 'સોનું, તુ તો ગધાડી જ રહી'માં મળે છે. આની સામે 'પૂર્ણસત્ય'માં લેખકનાં પિતાજી તો દારૂ પણ પીતા, ગાળા-ગાળી પણ કરતાં અને માને મારતાં પણ ખરા - એવી કબૂલાત લેખકે કરી છે.

આ બન્ને કૃતિમાં સામ્યતા એ છે કે બન્ને કૃતિનાં લેખકો દલિત સમાજનાં એક સામાન્ય કુટંબમાંથી આવે છે. એમનો જન્મ અને ઉછેર સામાન્ય ગરીબ કુંટુબમાં થયો છે. પરંતુ ડૉ. બાબાસાહેબ આંબેડકરની વિચારસરણીને અનુસરી બાબસાહેબને જ પોતાનાં જીવનનું ધ્યેય માની, જીવનનાં લક્ષ્ય સામે બાબસાહેબને જ રાખી બન્ને કૃતિનાં લેખકો જીવનમાં સંઘર્ષ કરી શિક્ષણ મેળવે છે અને આગળ વધે છે. 'અમારો બાપ અને અમે'માં ડૉ બાબાસાહેબ આંબેડકરની વિચારસરણીને જીવનમાં ઉતારી જીવનને સાર્થક બનાવનાર દાદા ધાર્મિક રીતે નાસ્તિક હતાં પણ ડૉ. આંબેડકરનાં વિચારો પ્રત્યે તો પૂર્ણ આસ્તિક હતા. લેખક નરેન્દ્ર જાધવ પણ પોતાનાં પિતાની જેમ ડૉ. આંબેડકરની વિચારસરણીને પૂર્ણપણે વરેલા હતા. ડૉ. આંબેડકરે જે માર્ગ ચીંધ્યો તેનું અનુસરણ કરનારા હતા. એટલે જ તેઓ કહે છે 'અમારા બા-બાપુએ અમને જન્મ

જરૂર આપ્યો પણ માણસ તરીકે જીવવાનો હકક જો કોઇએ મેળવી આપ્યો હોય તો તે ડૉ. બાબસાહેબ આંબેડકરે.' (પૃ.૨૦૯) 'પૂર્ણસત્ય'નાં લેખક પણ સપૂર્ણ રીતે બાબાસાહેબનાં વિચારોને અનુસરનારા છે. અને તેથી જ આ બન્ને કૃતિની વિકાસ ગતિ સામાન્યમાંથી અસામાન્ય તરફની બની રહે છે.

'અમારો બાપ અને અમે'માં લેખકે અને તેમનાં કુટુંબનાં સભ્યોએ જે કષ્ટો સહન કર્યા છે, જે સંઘર્ષનો સામનો કર્યો છે અને જે દુ:ખ - દર્દો વેઠયા છે અને એમાંથી જે રીતે સિધ્ધિનાં સોપાનો સર કર્યા છે, તેની સફળ કહાની રજુ કરી છે. નાસિક જિલ્લાનાં નિફાડ તાલુકાનાં ઓઝર ગામથી માંડીને મુંબઇ જેવી મોહમાયી નગરીનાં વાલકેશ્વરનાં વિસ્તાર સુધીની એમની કરમ કથની અને સિધ્ધિયાત્રા અહીં આલેખાઇ છે. તો 'પૂર્ણસત્ય'માં પણ લેખકે વિના સંકોચે પોતે અનુભવેલી આપવીતીઓને આત્મકથનરૂપે મૂકી આપી છે. આત્મકથન દ્વારા થતું આત્મદર્શન કે આત્મપરિક્ષણ અહીં વિશેષ અનુભવાય છે.

'અમારો બાપ અને અમે' માં દાદાનાં આત્મકથાનાત્મક લખાણમાં કયાંય આડંબર કે દંભ દેખાતો નથી. પરંતુ દાદા વિશે લખાયેલા કે ઘરનાં સભ્યોએ પોતાનાં વિશે લખેલા સ્મરણાત્મક લખાણોમાં થોડે અંશે ઔપચારિકતા અવશ્ય જોવા મળે છે. 'પૂર્ણસત્ય'માંથી પસાર થતાં આપણને કયાંક લેખકનો આક્રોશ કે અહંકાર પ્રગટ થતો અનુભવાય. અને એ સ્વાભાવિક પણ છે. કારણ કે 'જોડી કયાં ડંખે છે, એ તો પહેરનાર જ જાણે.' સમાજનાં અન્યાય અને શોષણ સામે આક્રોશ સ્વરૂપે કોઇ સર્જક અવાજ ઉઠાવે તો એમાં ખોટું પણ શું છે ? આ કૃતિમાં લેખક થોડી આત્મપ્રશંસામાં કે આત્મલાઘામાં સરી જતાં માલુમ પડે છે. જેમ કે, ભાગ -૨ માં જે સ્થળ વિષયક માહિતીનાં પ્રસંગો છે, તેમાં તેમનું 'હું પણું' કયારેક દેખાય આવે છે. જો કે કેટલાક પ્રસંગોનાં આલેખનમાં લેખકે વિવેક અને સંયમ જાળવવાનો અવશ્ય પ્રયાસ કર્યો છે એ એક સર્જકની ગણીએ તો સર્જકની પણ સાહિત્યની તો મર્યાદા છે જ.

'પૂર્ણસત્ય'નાં બે ભાગ જોતાં તેનો પ્રથમ ભાગ આપણને વધારે રસાત્મક અને સર્જનાત્મક લાગે. તે ભાષાની દ્રષ્ટિએ સાદી, સીધી, સરળ અને રસળતી શૈલીમાં લખાયેલો છે. જયારે બીજા ભાગમાં ઔપચારિકતા વિશેષ ભાસે છે. તેમાં સર્જક સરકારી અધિકારી બની ગયા પછી સમાજ

સુધારાનાં જે કાર્યો કરે છે, તેનો આલેખ આપતાં જણાય છે. પહેલાં ભાગમાં લેખક સર્જક તરીકે ઉપસી આવે છે. તો બીજા ભાગનાં સર્જક એ સુધારક વધારે લાગે છે.

'પૂર્ણસત્ય'માં આપણને જે રસાત્મકતા અને સર્જનાત્મકતાનો ભાવ અનુભવવા મળે છે, તેવો 'અમારો બાપ અને અમે' કૃતિમાં જોવા મળતો નથી. તેમાં માત્ર જીવનનનાં લેખાજોખાનો એક નરવો ચિતાર આપ્યો હોય તેવું જણાય છે. 'અમારો બાપ અને અમે' કૃતિ જુદા જુદા ટુકડા ભેગા કરીને એકસુત્રે બાંધી રચાયેલી એક સ્મરણકથા છે, જયારે 'પૂર્ણસત્ય' એ એક સુસંયોજીત આત્મકથા છે. 'અમારો બાપ અને અમે' જુદી જુદી વ્યકિતઓ દ્વારા થયેલું એક 'સમૂહસર્જન' છે. તો –'પૂર્ણસત્ય' એ એક જ વ્યકિત દ્વારા અભિવ્યકત થયેલું આત્મનિવેદન છે.

<u>સંદર્ભ ગ્રંથ</u>

(૧) 'આમચા બાપ આન્ આમ્હી' (મૂળ મરાઠી પુસ્તક) - નરેન્દ્ર જાધવ - ૧૯૯૩

(૨) 'અમારો બાપ અને અમે' (ગુજરાતી અનુવાદ) - કિશોર ગૌડ – ૨૦૦૨

(૩) 'પૂર્ણ સત્ય' – (ગુજરાતી કૃતિ) – બી. કેશરશિવમ્ - ૨૦૦૧

Knowledge Consortium of Gujarat
Department of Higher Education - Government of Gujarat
Journal of Humanity
ISSN: 2279-0233

Year-2 | Continuous issue-10 | January-February 2014

ભાષા અને બોલી

આધુનિક માનવીનાં વિકાસમાં સૌથી મોટું પ્રેરક બળ હોય તો તે છે ભાષા. એટલે કે, આધુનિક યુગમાં જ્ઞાન-વિજ્ઞાને ભાષા સાથે કદમ મિલાવી પોતાની પ્રગતિ સાધી છે. ભાષા વિના માનવીનો વિકાસ શક્ય જ નથી. એવું નથી કે માત્ર આધુનિક યુગનાં વિકાસ માટે જ ભાષા જરૂરી બની છે, પણ પ્રાચીન કાળથી માંડીને આજ સુધીના લાંબા સમય પટ પર નજર નાંખીએ તો જણાશે કે માનવજીવનનો તેમજ તેનાં સમાજ અને સંસ્કૃતિનો વિકાસ ભાષાને કારણે જ શક્ય બન્યો છે. કલ્પના કરીએ કે જો આપણી પાસે ભાષાનું સમર્થ સાધન જ ન હોય તો આપણી પરિસ્થિતિ શું થાય ? ભાષાએ માનવીનાં રોજિંદા જીવનવ્યવહારમાં અને જીવનપ્રવાહમાં વણાઇ ચૂકી છે. માનવીનો એકબીજા સાથેનો કોઇપણ બાબતને લગતો રોજબરોજનો વિનિમય સૌથી વધારે ભાષા દ્વારા જ થાય છે. વિશ્વનાં દરેક સમાજ અને સંસ્કૃતિનાં વિકાસમાં ભાષા એક મૂલ્યવાન પ્રેરણા સ્ત્રોત છે. ભાષા એ માનવ-મગજની ઉપજ છે. માનવી પોતાનો વ્યક્તિ તરીકેનો વિકાસ ભાષાનાં માધ્યમ દ્વારા જ કરે છે. એટલું જ નહીં સમગ્ર માનવ સમાજનો વિકાસ ભાષાને કારણે જ શક્ય બન્યો છે. માનવ સમાજની સઘળી પ્રવૃત્તિઓ ભાષા ઉપર આધારિત છે. આથી એટલે સુધી કહી શકાય કે જ્યારથી માનવસમાજ અસ્તિત્વમાં આવ્યો ત્યારથી ભાષા પણ અસ્તિત્વમાં આવી હશે. માણસને જ્યારેથી પોતાનાં સ્વ વિશેનું થોડું ઘણું ભાન થવા લાગ્યું ત્યારથી ભાષાનું જ્ઞાન પણ થવા લાગ્યું હશે. માણસને પોતાનાં સ્વનું ભાન થતાં તેણે એક પ્રકારની જિજ્ઞાસાથી પ્રેરાઇને જગત વિશે જાણકારી મેળવવાનો પ્રયત્ન કર્યો. ત્યારથી તેમાં ભાષાનાં મૂળ પડેલાં છે.

માનવજીવનનાં વિકાસમાં ભાષા અત્યંત મહત્વની છે. કારણ કે ભાષા દ્વારા માનવી પોતાનાં ભાવો, વિચારો, ઇચ્છાઓ, લાગણીઓ આદિને અભિવ્યક્ત કરે છે. દરેક માણસ પોતાનાં માનવસહજ ભાવોને બીજાની સમક્ષ અભિવ્યિક્તિ આપે છે અને બીજાનાં ભાવોને ગ્રહણ કરે છે. ભાષા દ્વારા આપણે આપણાં વિચારોને સારી રીતે પ્રગટ કરી શકીએ છીએ અને બીજાનાં વિચારોને સમજી શકીએ છીએ. ભાષાનાં માધ્યમ દ્વારા માનવી આવા ભાવોનાં આદાન-પ્રદાનની પ્રક્રિયા કરે છે. એટલા માટે જ માનવજીવનમાં ભાષાની સદા અપેક્ષા રહે છે.

ભાષાને સમાજ સાથે ગાઢ નાતો છે. સમાજ વિના ભાષાની અને ભાષા વિના સમાજની કલ્પના કરવી અશક્ય છે. માનવી સમાજમાં રહીને જ ભાષા પ્રાપ્ત કરે છે. સમાજ પાસેથી જ ભાષા શીખે છે. એટલે કે ભાષાની ઉત્પત્તિ પણ સમાજમાં થાય છે અને ભાષાનો વિકાસ પણ સમાજમાં થાય છે. ભાષા એ ન તો કોઇ આકસ્મિક વસ્તુ છે, કે ન તો એ કોઇની પૈતૃક સંપત્તિ છે. ભાષા એ કોઇ એક વ્યક્તિ દ્વારા નિર્માતી નથી કે ન તો એની પર કોઇ એક વ્યક્તિ હક, દાવો કે અધિકાર જમાવી શકે છે. ભાષા તો સંપૂર્ણ સમાજની સંપત્તિ છે. એ તો માત્ર માનવીય અનુકરણ દ્વારા શીખવાની વસ્તુ છે અને માનવી તેને અનુકરણ દ્વારા જ પ્રાપ્ત કરે છે.

ભાષા આકસ્મિક રીતે આવડી જતી નથી કે સહજ સ્વાભાવિક રીતે પ્રાપ્ત થઇ જતી નથી. એને શીખવા માટે પ્રયત્ન કરવો પડે છે. એને સમાજ પાસેથી મેળવવી પડે છે. મનુષ્ય જે સમાજમાં કે વાતાવરણમાં રહે છે, તેની જ ભાષા પોતાની બુદ્ધિશક્તિને આધારે શીખે છે. તે કોઇ એક ભાષા શીખીને જન્મતો નથી. પરંતુ જન્મ્યા પછી જ્યારથી ઉચ્ચારણ કરતાં શીખે ત્યારથી તે જે સમાજમાં રહે છે તેની જ ભાષા બોલવા પ્રયાસ કરે છે. જો કોઇ એક ભાષા બોલતાં પ્રદેશમાં રહેતી વ્યક્તિ કોઇ બીજી ભાષા બોલતા પ્રદેશમાં જઇને રહેવા લાગે તો તે તેની ભાષા બોલતા શીખી લે છે. એટલે કે મનુષ્ય પોતાનાં વાતાવરણને અનુકુળ એક અથવા અનેક ભાષા શીખે છે. દા.ત. વૈદિક સમયમાં ભારતની ભાષા સંસ્કૃત હતી. ત્યારપછી તેમાંથી પાલિ-પ્રાકૃત આવી, તે પછી માગધી, શૌરસેની અને અપભ્રંશ ભાષાઓ ઉદ્‌ભવી. આ બધી ભાષાઓ દરેક સમયે માણસે અપનાવી છે. એટલું જ નહીં જ્યારે મુસલમાનો ભારતમાં આવ્યા ત્યારે તેમની ફારસી ભાષાને ભારતીયોએ અપનાવી, અંગ્રેજો આવ્યા તો તેમની અંગ્રેજી ભાષા પણ અપનાવી અને મુસલમાનો તેમજ અંગ્રેજોને પણ કેટલીય ભારતીય ભાષાઓ શીખવી પડી. કારણ કે તેઓ પણ ભારતીય સમાજનું એક અંગ બની ગયા હતા. આમ, ભાષાએ અર્જિત સંપત્તિ છે, તેનું અર્જન કરવું પડે છે.

માનવીએ સારી અને સુઘડ રીતે પોતાનો જીવનવ્યવહાર ચલાવવા ભાષાનો આવિષ્કાર કર્યો છે. તેથી ભાષા માનવજીવન સાથે ઘનિષ્ઠ સંબંધ ધરાવે છે. સમાજમાં દરેક વર્ગનાં લોકો ભાષાનાં માધ્યમથી કોઇને કોઇ રીતે પોત-પોતાનાં જીવનવ્યવહાર ચલાવે છે. માનવી

પોતાની આવશ્યકતા અનુસાર ભાષાનો આવિષ્કાર કરે છે. એટલે કે એને જ્યારે જરૂર પડે ત્યારે જ નવા આવિષ્કૃત પદાર્થો, વસ્તુઓ કે વ્યક્તિઓ માટે નવા શબ્દોની રચના કરે છે અને એને ભાષામાં સ્થાન આપે છે. તેથી દિન-પ્રતિ દિન કેટલાય નવા શબ્દો ભાષામાં ઉમેરાયા કરે છે.

દરેક ભાષા જનસંપર્કનાં અસરકારક સાધન તરીકે, સંદેશાવ્યવહારનાં માધ્યમ તરીકે, અભિવ્યક્તિ અને અવગમનનાં સાધન તરીકે તેમજ જ્ઞાન-વિજ્ઞાનનાં માધ્યમ તરીકે પૂરતી સક્ષમ હોય છે. સમાજ અને સંસ્કૃતિ સામે ઊભા થતાં અવનવા પડકારોને ઝીલવાની અને તેનો પ્રતિકાર કરવાની અદમ્ય શક્તિ ભાષામાં હોય છે. વૈશ્વિક સ્તરે સાંસ્કૃતિક આદાન-પ્રદાન માટે ભાષા સમર્થ સાધન છે. ભાષાનાં માધ્યમથી જ લોકોનો રોજિંદો જીવનવ્યવહાર ચાલે છે. તેથી કોઇપણ ભાષાને અસમર્થ, ઉતરતી કે હલકી કક્ષાની ગણી શકાય નહીં. કોઇપણ ભાષાની અવગણના થાય તે ચલાવી લેવાઇ નહીં. દરેક ભાષામાં અભિવ્યક્તિ અને અવગમનની પૂર્ણ સક્ષમતા હોય છે.

કોઇપણ ભાષા મુખ્યત્વે ચાર પ્રકારનાં કૌશલ્ય દ્વારા પ્રત્યક્ષ થાય છે. (૧) શ્રવણ, (૨) કથન, (૩) લેખન, (૪) પઠન. આ ચારેય કૌશલ્ય જે વ્યક્તિએ હસ્તગત કર્યા હોય તે ભાષાને સારી રીતે પામી શકી હોય તેમ કહી શકાય. આનો અર્થ એવો નથી કે જેને આ ચાર કૌશલ્યમાંથી એકાદ-બેનું જ્ઞાન નથી તેની પાસે ભાષાજ્ઞાન નથી જ. પણ એકાદ-બે કૌશલ્ય જેણે પ્રાપ્ત કર્યા હોય તેને પણ સારી એવી ભાષા સમજ તો હોય જ છે. પરંતુ જેણે ચારેય કૌશલ્યોને પોતાનામાં સમાવી લીધા હોય તે ભાષાજ્ઞાનથી સારો એવો વાકેફ હોય એમ તો ચોક્કસ કહી શકાય.

માણસનાં કાન સારા હોય તો તે સૌ પ્રથમ સાંભળવાનું કાર્ય કરે છે. માણસ સાંભળીને ભાષા બોલવાનું શીખે છે. જો એ સારી રીતે સાંભળી શકતો હશે તો જ ભાષા બોલવાનું શીખી શકે છે. એટલે કે કોઇક બોલે છે તેનાં ધ્વનિઓને સાંભળીને તે ગ્રહણ કરે છે અને પછી અનુકરણ દ્વારા તેને બોલવાનો-શીખવાનો પ્રયત્ન કરે છે. આથી, શ્રવણ કૌશલ્યનો વિકાસ એ સૌ પહેલા આવે. ત્યારપછી મનુષ્ય ભાષાનાં માધ્યમથી મૌખિક રીતે પોતાનાં ભાવોનું આદાન-પ્રદાન કરે છે. લિખિતરૂપ તો એને પછી પ્રાપ્ત થાય છે. લિખિત ભાષાની અપેક્ષા એ ઉચ્ચરિત ભાષા વધારે શક્તિશાળી હોય છે. કારણ કે તેમાં આવતાં ધ્વનિઓનાં આરોહ-અવરોહ, હ્રસ્વ-દીર્ઘ ઉચ્ચારણ, સ્વરભાર, પ્લુતિ વગેરે દ્વારા જે રીતે ભાવોને વ્યક્ત કરી શકાય છે તે રીતે લિખિત ભાષામાં રજૂ કરી શકાતા નથી. આથી જ ઉચ્ચરિત ભાષા લિખિત ભાષા કરતાં વધારે મહત્વ ધરાવે છે. બીજું કે ઉચ્ચરિત રૂપને કારણે જ સૌ પહેલાં ભાષામાં પરિવર્તન આવે છે. નવા નવા ધ્વનિઓ કે શબ્દોનું આગમન પણ ઉચ્ચરિત ભાષાને કારણે જ શક્ય બને છે. લિખિત ભાષા તો આવા પરિવર્તનોનું એક પ્રકારનું અનુકરણ માત્ર છે.

પ્રાદેશિક ભાષામાં થતી અભિવ્યક્તિક્ષમતા અન્ય ભાષાઓને મુકાબલે સૌથી શ્રેષ્ઠ અને વધુ વિશ્વાસપૂર્ણ હોય છે. જે તે પ્રદેશની પ્રજાનાં જીવનમાં નૂતન પરિવર્તન લાવવા અને તેનો સર્વાંગી વિકાસ સાધવામાં પ્રાદેશિક ભાષા મહત્વનો ભાગ ભજવે છે. પ્રાદેશિક ભાષાનું સામર્થ્ય જેટલું સમૃદ્ધ તેટલી તે પ્રજાની વિકાસશીલતા વધારે ગતિમાન. પ્રાદેશિક ભાષાઓ માનવસભ્યતાનો અને માનવસંસ્કૃતિનો અમૂલ્ય વારસો છે. પ્રાદેશિક ભાષાનો વિકાસ થવાથી રાષ્ટ્રીય એકતા જોખમાશે એવો ભય વ્યર્થ છે. વૈશ્વિક સંસ્કૃતિનો વિકાસ આવી પ્રાદેશિક ભાષાઓનાં વિકાસને કારણે જ શક્ય બન્યો છે. ભારતીય સંસ્કૃતિમાં વૈદિક કાળથી માંડીને આજ સુધીનો ભારતનો ઇતિહાસ તપાસીએ તો માલુમ પડશે કે વિવિધ પ્રાદેશિક ભાષાઓનાં પરસ્પર વિનિમયને કારણે ભારતીય સંસ્કૃતિએ વિશ્વની શ્રેષ્ઠ સંસ્કૃતિમાં સ્થાન પ્રાપ્ત કર્યું છે. પ્રાચીન ભારતથી માંડીને આજ સુધીનાં સમયપટ પર દ્રષ્ટિપાત કરીએ તો જણાય કે, તેમાં સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, પાલી, માગધી, અર્ધમાગધી, શૌરસેની, અપભ્રંશ, ઉર્દૂ, ફારસી, અરબી અને આજની વિવિધ ભારતીય પ્રાદેશિક ભાષાઓનો સમયાંતરે વિકાસ થતો રહયો છે. આ પરથી એમ પણ જણાય છે કે ભાષા સતત પરિવર્તનશીલ છે. એમાં સતત પરિવર્તન થયા જ કરે છે. આ પરિવર્તન ઝડપી નહિં પણ એટલું ધીમું હોય છે કે તેમાં થતાં ફેરફારોનો આપણને જલ્દી ખ્યાલ આવતો નથી. એ તો એની ફેર તપાસ કરીએ ત્યારે ખબર પડે કે ભાષામાં આટલું મોટું પરિવર્તન થઇ ગયું હશે ?

જેવી રીતે ભારતમાં અનેક પ્રાદેશિક માન્ય ભાષાઓ છે તેવી રીતે તેની અનેક વિવિધ પેટા લોકબોલીઓ કે લોકભાષાઓ પણ છે. દરેક પ્રદેશમાં દરેક લોકબોલી પોતાનું આગવું ગરિમાપૂર્ણ સ્થાન ધરાવે છે. આ લોકબોલીઓ કે લોકભાષાઓની અવગણના કે માનહાનિ કરી શકાય નહીં, તેને ધૃતકારી શકાય નહીં કે તેનાં ગૌરવને હણી શકાય નહીં. એને પણ પોતાનું આગવું માન-સન્માન છે, ગૌરવ છે, ગરિમા છે. જગતની વિશાળ આમજનતા પોતાની આવી આગવી લોકબોલીમાં કે લોકભાષામાં જ પોતાનો વધારે પડતો આદાન-પ્રદાનનો વાગ્-વ્યવહાર કરે છે. વિવિધરંગી બોલીઓ દ્વારા જ દરેક પ્રજાએ પોતાનો વિકાસ સાધ્યો છે. લોકબોલીઓ દ્વારા જ દરેક પ્રજાનાં આચાર-વિચાર, વાણી, સંસ્કાર અને સભ્યતાનો એકબીજાની સાથે સાંસ્કૃતિક સમન્વય થયો છે. લોકબોલીઓ દ્વારા જ લોકઘડતરનું શ્રેષ્ઠ કાર્ય સિદ્ધ થયું છે. લોકબોલીઓનાં સાંસ્કૃતિક વિનિમય દ્વારા ભારતીય ભાષાઓનું ઘડતર શક્ય બન્યું છે, એનું મજબૂત કાઠુ બંધાયુ છે. પ્રાદેશિક લોકબોલીઓમાં દરેક પ્રજાનું સંસ્કારજીવન રજૂ થાય છે. ભારતનાં હજારો લોકોનો રોજબરોજનો જીવનવ્યવહાર આવી પ્રાદેશિક

લોકબોલીઓ દ્વારા જ ચાલે છે. તેથી તેને અસમર્થ, અશિષ્ટ કે અયોગ્ય ન ગણી શકાય. ભારતીય સમાજ અને સંસ્કૃતિનાં અતીતમાં, વર્તમાનમાં અને ભાષા વિકાસમાં આવી પ્રાદેશિક લોકબોલીઓનો મૂલ્યવાન ફાળો છે.

લોકબોલીઓ આમજનતાની લોકજીભે જીવે છે. એણે લોકોનાં હ્રદયમાં પોતાનું મજબૂત સ્થાન પ્રાપ્ત કરી લીધું છે. આવી લોકબોલીઓનો વધારે પડતો વિકાસ થશે તો જ આમવર્ગ અને ભદ્રવર્ગ વચ્ચેનાં અંતરમાં ઘટાડો થશે.

આજનાં વિજ્ઞાન અને ટેકનોલોજીનાં યુગમાં ભાષાશિક્ષણની પધ્ધતિઓમાં મોટું પરિવર્તન આવી રહયું છે. દ્રશ્ય-શ્રાવ્ય સાધનોનો ભરપૂર ઉપયોગ કરી ભાષાઓને વૈજ્ઞાનિક ઢબે શીખવા-શીખવવાનો પ્રયાસ થઇ રહયો છે. માતૃભાષાનાં જ્ઞાન સાથે રાષ્ટ્રીય ભાષા અને અન્ય આંતરરાષ્ટ્રીય ભાષાઓનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત થવા લાગ્યું છે. વિદેશી ભાષાઓની જાણકારી મેળવી શકાય તેવી પધ્ધતિઓ વિકસાવાઇ રહી છે. એટલું જ નહીં દરેક પ્રકારનાં વિજ્ઞાનો, શાસ્ત્રો અને ટેકનોલોજીનો અભ્યાસ ભાષા દ્વારા જ કરી શકાય છે. ભાષા વિના તેનો ઉપયોગ અને જાણકારી અધૂરા બની રહે છે.

****

પ્રા. ડૉ હિમ્મત ભાલોડિયા
આસિ. પ્રોફેસર, ગુજરાતી વિભાગ,
સરકારી વિનયન કોલેજ, ગાંધીનગર.

Copyright © 2012 - 2016 KCG. All Rights Reserved. | Powered By : Knowledge Consortium of Gujarat

Knowledge Consortium of Gujarat
Department of Higher Education - Government of Gujarat
Journal of Humanity
ISSN: 2279-0233

Year-2 | Continuous issue-11 | March-April 2014

આપની યાદી – કલાપીના કાવ્યો

('આપની યાદી' – કલાપીના કાવ્યો, સં.હરિકૃષ્ણ પાઠક, ગુજરાત સાહિત્ય અકાદમી, દ્વિ.આ.૧૯૯૯)

સૌરાષ્ટ્રનાં લાઠી રાજ્યનાં રાજકુમાર એવા સુરસિંહજી તખ્તસિંહજી ગોહિલ 'કલાપી'નો જન્મ ૨૬મી જાન્યુઆરી, ૧૮૭૪નાં દિવસે માતા રામબાની કૂખે થયો હતો. બાળ કલાપી ભણવામાં તેજસ્વી અને સ્વભાવે ઉદાર હતા. રાજકોટની રાજકુમાર કૉલેજમાં થોડો સમય અભ્યાસ કરી, આંખની તકલીફને કારણે અધવચ્ચે અભ્યાસ છોડી લાઠી પરત આવી ગયા. પંદર વર્ષની ઉમંરે પોતાનાથી સાત વર્ષ મોટા રમાબા અને બે વર્ષ મોટા આનંદીબા સાથે લગ્ન કરે છે. નાની ઉંમરે જ કલાપીના લગ્ન અને નાની ઉંમરે જ રાજ્યનો વહીવટ ચલાવવાની જવાબદારી આવી પડતાં કલાપી બન્નેમાંથી એકેયને યોગ્ય ન્યાય આપી શક્તા નથી. એમાંય લગ્ન સમયે રમાબાની સાથે આવેલી દાસી મોંઘી એટલે કે, શોભનાનાં પ્રેમમાં કલાપી પડે છે, પણ રમાબાની સ્ત્રી સહજ ઇર્ષાને કારણે કલાપી પ્રેમમાં ઠરીઠામ થતા નથી. વિરહ વ્યાકુલ તેમનું હૃદય સતત પ્રેમનાં મિલનની તડપન અનુભવ્યા કરે છે. પરંતું આખરે એમાં એમને નિરાશા જ સાંપડે છે. અને એટલે જ પ્રેમભગ્ન હૃદયની આહટમાંથી જ તેમનાં ઊર્મિશીલ દિલની કાવ્યવાણી પ્રગટે છે. કલાપીએ વિરહભાવને આલેખતા અનેક કાવ્યો લખ્યા છે. જેનો સંગ્રહ 'કલાપીનો કેકારવ'માં થવા પામ્યો છે. એમને અનેક કવિમિત્રો પણ હતા, તેમની પાસેથી પ્રેરણા મેળવીને પણ કેટલાક કાવ્યો લખ્યા છે.

'કલાપીનો કેકારવ' કાવ્યસંગ્રહમાંથી હરિકૃષ્ણ પાઠકે કેટલાક કાવ્યો પસંદ કરી 'આપની યાદી' નામનો નાનકડો કાવ્યસંગ્રહ પ્રગટ કર્યો છે. આ સંગ્રહ ખાસ તો કલાપીનાં જન્મની સવા શતાબ્દિ નિમિત્તે પ્રકાશિત કરવામાં આવ્યો હોવાથી ખૂબ જ નજીવી કિંમતે એટલે કે ૨૦ રૂપિયામાં જ પ્રાપ્ય બને છે. ગુજરાત સાહિત્ય અકાદમી, ગાંધીનગર દ્વારા પ્રકાશિત આ સંગ્રહની પ્રથમ આવૃત્તિ જાન્યુ. ૧૯૯૯માં પ્રગટ થઇ હતી પરંતું તેની બધી જ નકલો છ મહિનામાં જ ખૂટી જતાં બીજી સંવર્ધિત આવૃત્તિ જુલાઇ ૧૯૯૯માં પ્રકાશિત કરવામાં આવી. એટલે કે આ સંગ્રહની બે હજાર નકલો તો માત્ર છ એક મહિનામાં જ વેચાઇ જતાં એનાં ઉપરથી જ આપણને માલુમ પડે છે કે, કલાપી લોકોમાં કેટલા લોકપ્રિય હતા. ખૂબ જ નાનકડા આ પુસ્તકનાં મુખપૃષ્ઠ પર છોગાળા ફેટામાં અને કોટમાં સજ્જ રાજવી કલાપીની છબિ કંડારવામાં આવી છે.

ખાસ તો આ પુસ્તકને પ્રકાશિત કરવાનો હેતુ એ છે કે, એક તો કલાપી જન જન સુધી પહોંચે અને બીજું કે, કલાપીની સવાસોમી જન્મજયંતીને એ નિમિત્તે યાદ કરી શકાય. પુન:મુદ્રિત કરેલી આ આવૃત્તિમાં પ્રથમ આવૃત્તિ દરમ્યાન મળેલા સૂચનોને ધ્યાનમાં લઇ સંપાદકે કેટલીક અન્ય કૃતિઓને પણ ઉમેરી આપી છે. અત્યંત સારા કાવ્યો, સ્વચ્છ અક્ષરો, ટકાઉ પાનાઓ અને આકર્ષક મુખપૃષ્ઠ ધરાવતું આ પુસ્તક અવશ્ય વાચકોને ગમી જાય તેવું અને આનંદની લહેર કરાવે તેવું છે, એમાં શંકાને કોઇ જ સ્થાન નથી.

કવિ કાન્તે કલાપીને 'સુરતાની વાડીનાં મીઠા મોરલા' કહી 'કલાપીને ઉદબોધન' નામનું જે કાવ્ય લખ્યું હતું તેને આ સંગ્રહમાં સૌપ્રથમ સંપાદકે સ્થાન આપ્યું છે. અને સાચે જ કવિ કાન્તનાં કહેવા મુજબ કલાપી 'સુરતાની વાડીનાં મીઠા અને મોંઘા મોરલા' જ છે. કારણ કે હંમેશા ગુજરાતી કવિતા જગતમાં એમનો ટહુકાર સંભળાયા જ કરે છે. આથી જ આ સંગ્રહની પ્રસ્તાવના રૂપે સંપાદકે લખેલા લેખનું નામ પણ 'બે'ક ટહુકા કલાપીના' એવું રાખ્યું છે.

કલાપીએ કવિતા ક્ષેત્રે ગઝલ જેવા સ્વરૂપનાં કેટલાક ઊર્મિકાવ્યો લખ્યા છે. તેમણે આપેલા ગઝલ સ્વરૂપનાં આવા કાવ્યો ગુજરાતી સમાજમાં ખૂબ જ લોકપ્રિય અને પ્રચલિત બન્યા છે. કલાપીના કાવ્યોની કેટલીય પંક્તિઓ આજેય લોકોનાં હોઠે અને હૈયે ઝૂલતી જોવા મળે છે. એમાંય યુવાન હૈયાઓની લાગણીઓને તો કલાપીએ સુમધુર રીતે વ્યક્ત કરી છે. એટલે કલાપીને 'યુવાનોનાં કવિ' એવું બિરુદ પણ પ્રાપ્ત થયું છે. યુવાનોની સંવેદનાને સ્પર્શે એવા કાવ્યોમાં 'આપની યાદી', 'સનમને', 'સનમની શોધ', 'આપની રહમ', 'તમારી રાહ' આદિનો સમાવેશ કરી શકાય.

કલાપી મૂળે તો 'ઇશ્કે મિજાજી' અને 'ઇશ્કે હકીકી'નાં ભાવને પ્રગટ કરનારા કવિ છે. તેમણે પોતાનાં કાવ્યોમાં આશિક અને માશૂકની

ભાવનાને ધ્વન્યાત્મક રીતે પ્રગટ કરી છે. આથી જ એમનાં કેટલાક કાવ્યો વાંચતાં આપણને એમ થાય છે કે, આ કાવ્ય પ્રણયભાવનાને ઉદ્દેશીને લખાયું હશે કે ઇશ્વરપ્રેમને અનુલક્ષીને લખાયું હશે ? બન્ને ભાવો એમાં સુપેરે વ્યક્ત થાય છે. જેમકે, 'આપની યાદી' જ કાવ્ય લઇએ.

"જ્યાં જ્યાં નજર મારી ઠરે, યાદી ભરી ત્યાં આપની,
આંસું મહીંયે આંખથી યાદી ઝરે છે આપની"

ગઝલનાં સ્વરૂપમાં લખાયેલાં આ કાવ્યમાં આ પંક્તિઓ વાંચતાં આપણે કયો ભાવ અનુભવીએ છીએ ?
કે પછી ....

"પેદા થયો છું ઢૂંઢવા તુંને સનમ !
ઉંમર ગુજારી ઢૂંઢતાં તુંને સનમ !"

આવા કાવ્યોને સ્થૂળ નજરે જોઇએ તો પ્રિયાને ઉદ્દેશીને લખાયા હોય તેમ અવશ્ય લાગે, પરંતું જો સૂક્ષ્મ દ્દષ્ટિથી નિહાળીએ તો જણાય કે એમાં કવિની ઇશ્વરની ખોજ તરફની ગતિ છે. 'સનમને' એટલે કે પોતાનાં પ્રિય પાત્રને ઉદ્દેશીને લખાયેલાં ઘણા કાવ્યો છે. જેમાં કલાપીની વિરહની વ્યથા અને વેદના અનુભવવા મળે છે. જેમકે,

"યારી ગુલામી શું કરૂ તારી સનમ !
ગાલે ચૂંમુ કે પ્હાનીએ તુને સનમ !"

કે પછી

"તારા બહુ ઉપકાર, રસીલી ! તારા બહુ ઉપકાર
તું ઉરનો ધબકાર, રસીલી ! તું અશ્રુની ધાર."
"ના આંસુંથી, ના ઝુલ્મથી, ના વસ્લથી, ના બન્ધથી,
દિલ જે ઉઠ્યું રોકાય ના એ વાત છોડો કેદની"

કલાપીએ ઘણા ખંડકાવ્યો પણ આપ્યા છે. કવિ કાન્તની મિત્રતાને કારણે તેમની પાસેથી ખંડકાવ્યો લખવાની પ્રેરણા મેળવી છે. એમનાં ઉત્તમ ખંડકાવ્યો કહી શકાય તેમાં 'ગ્રામમાતા', 'બિલ્વમંગલ', 'વીણાનો મૃગ', 'સારસીને', ગણાવી શકાય. આ ખંડકાવ્યોમાં કલાપીએ જુદા જુદા છંદોનો પ્રયોગ પણ કર્યો છે. જેમકે,

"ઊગે છે સુરખી ભરી રવિ મૃદુ હેમંતનો પૂર્વમાં." (શાર્દૂલવિક્રિડિત)
"કમલવત ગણીને બાલનાં ગાલ રાતા,
રવિ નીજ કર તેની ઉપરે ફેરવે છે." (માલીની)
"ધીમે ઊઠી શિથિલ કરને નેત્રની પાસ રાખી" (મંદાક્રાન્તા)
"રસહીન ધરા થૈ છે, દયાહીન થયો નૃપ,
નહિં તો ના બને આવું, બોલી માતા ફરી રડી." (અનુષ્ટુપ)
"એ હું જ છું નૃપ, મને કર માફ બાઇ,
એ હું જ છું નૃપ, મને કર માફ ઇશ"(વસંતતિલકા)

કલાપીને છંદનું સારું એવું જ્ઞાન અને ભાન હતું. એટલે જ તેમની મોટાભાગની કવિતાઓ છંદોબદ્ધ છે. છંદનાં બંધારણને ખૂબ જ સભાનતાથી સાચવવાનો પ્રયાસ કરે છે, પરંતુ કયાંક ભાવ તૂટતો અનુભવાય તો છંદમાં એને ઢાળવાનો મોહ જતો કરી ભાવને સાચવી રાખે છે.

કાવ્યનાં વિષય, વર્ણનો, છંદ, શૈલી આદિમાં લાલિત્ય અને નજાકત અનુભવવા મળે છે. તેમના વર્ણનોમાં રસ, મસ્તી, તલસાટ અને તરવરાટ જોવા મળે છે, તો કાવ્ય વિષયમાં વિવિધતા રહેલી છે. કાવ્યનાં છંદ અને શૈલીમાં કલા કસબ અને કલ્પનારીતિનાં દર્શન થાય છે. તેમણે પ્રણય, પ્રકૃતિ અને પ્રભુભક્તિને કાવ્યનો વિષય બનાવી વાસ્તવિકતાનો પડઘો પાડવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. કાવ્યની પશ્ચાદભૂમા રહીને વાસ્તવિક જગતનું આલેખન કર્યું છે. એમનાં કાવ્યોમાં વિષાદ અને કરુણ મનોદશાનું નિરૂપણ વિશેષ થયેલું જણાય છે. આથી જ તેમના ઘણા કાવ્યો કલાની સુરેખતાને કે કલાનાં સામર્થ્યને પ્રગટ કરી શકતા નથી.

આ સંગ્રહમાં કલાપીનાં ખંડકાવ્યો, ગઝલ અને બીજા અન્ય કાવ્યો મળીને કુલ-૪૩ કાવ્યોને એકત્રિત કરી પ્રકાશિત કરવામાં આવ્યા છે. અને અંતે કલાપીના જીવનની મુખ્ય ઘટનાઓ તેમજ કલાપીના હસ્તાક્ષરમાં લખાયેલું 'નવો સૈકો' નામનું કાવ્ય પણ મૂકવામાં આવ્યું છે.

'આપની યાદી'ની સંવર્ધિત આવૃત્તિને વાચકો અને ભાવકો સમક્ષ મૂકતાં ગુજરાત સાહિત્ય અકાદમીના તત્કાલીન મહામાત્ર દલપત પઢિયારે આનંદની લાગણી વ્યક્ત કરી આ પુસ્તકનાં પ્રકાશનને ઉમળકાભેર વધાવી લેવાનું આહવાન કર્યું છે.

કાવ્યસંગ્રહનાં અંતિમ પૃષ્ઠ પર 'આપની યાદી' વિશે ગુજરાત સાહિત્ય અકાદમીનાં તત્કાલીન અધ્યક્ષ ભોળાભાઇ પટેલે પોતાનો સંક્ષિપ્ત અભિપ્રાય પણ વ્યક્ત કર્યો છે. તેમાં તેઓ કહે છે, ...
"આપણા સાહિત્યમાં કવિ કલાપી એક લેજન્ડ બની ગયા છે, તેમાં આ રાજવી કવિનું એમનાં હ્રદયને મથિત કરી ગયેલું પ્રણયજીવન અને માત્ર ૨૭ વર્ષની વયે થયેલ એમનું કરુણ અવસાન જેટલા કારણભૂત છે, એથી વધારે કારણભૂતછે એમની કવિતા."
સાચે જ, કલાપીમાં રસ ધરાવનાર વિદ્યાર્થીઓને અને વાંચકોએ નજીવી કિંમતે ઉપલબ્ધ થતું આપની યાદી પુસ્તક વસાવવા જેવું છે.

****

ડૉ.હિમ્મત ભાલોડિયા,
આસિ. પ્રોફેસર, (ગુજરાતી)
સરકારી વિનયન કૉલેજ,
સેકટર-૧૫, ગાંધીનગર.

Copyright © 2012 - 2016 KCG. All Rights Reserved. | Powered By : Knowledge Consortium of Gujarat

Knowledge Consortium of Gujarat
Department of Higher Education , Government of Gujarat
JOURNAL OF MULTI-DISCIPLINARY
ISSN : 2279-0268

Continuous issue-8 | January-June 2014

भारतीय नारी के बारे मे स्वामी विवेकानंद के विचार

"स्मृति आदि लिखकर, नियम-नीति से आबद्ध करके, इस देश के पुरुषो ने स्त्रियो को एकदम बच्चा पैदा करने की मशीन बना डाला है।"[1] स्वामी विवेकानंद के कहे गये शब्द सुनने मे तो बहोत अच्छे लगते है । हिन्दु नारी इसे सुनते ही उसकी वाग्जाल मे आ सक्ती है । लेकिन इन्हे पता नहीं कि स्वामी विवेकानंद के इस वाक्यो मे कथनी और करनी का अन्तर है । स्वामी विवेकानंद ने विधवा विवाह के बारे मे एक जगह कहा है कि, "आज घर घर इतनी अधिक विधवाए पाई जाने का मूल कारण बाल विवाह ही है, यदि बाल विवाहो कि संख्या घट जाए, तो विधवाओ की संख्या भी स्वयंमेव घट जाएगी।"[2] जब की ऐसा कहकर स्वामीजीने विधवाविवाह की समस्या का कोई समाधान नहीं बताया। विधवा की समस्या का समाधान पुनर्विवाह ही है। स्वामीजी इस बात को टाल रहे है और कहते है, "हमे बाल विवाह निराकरण, विधवाविवाह आदि सुधारो के संबंध मे अभी माथापच्ची नहीं करनी चाहिए।"[3] विवेकानंद ऐसा कहकर अपनी बात से मुकर जाते है। पहले बालविवाह निराकरण की बात करते है बाद मे उसमे अभी न पडने की सलाह भी देते है। शायद इस बात से भिन्न होने का कारण एक ये भी हो सक्ता है कि उनकी विचारधारा ही ऐसी थी। जैसे कि वो कहते है, "आर्यकन्याओ का विवाह जीवन मे एक ही बार होता है, और वे कभी संकल्प च्युत नहीं होती।"[4] यही वाक्य से हमे पता चलता है कि स्वामीजी कि विचारधारा विधवाओ के बारे मे क्या थी ?

स्वामी विवेकानंद ने विधवा के बारे मे समाधान भी कैसा विचित्र ढंग से बताया है। इसके लिए उन्होने दो बाते रखी है। (1) विधवा विवाह निम्न श्रेणी के लोगो मे प्रचलित है। (2) उच्च वर्णोमे साधारणत पुरुषो की अपेक्षा स्त्रियो की संख्या अधिक है, इसलिए विधवा पुनर्विवाह नहीं होता।

यहाँ स्वामीजी की पहली बात तो सही है, लेकिन दुसरी बात का समर्थन करते हुए कहते है कि, "यदि प्रत्येक कन्या का विवाह करना हो तो प्रत्येक के लिए पति प्राप्त करना असंभव सा ही है। फिर एक ही स्त्री को एक के बाद दुसरा, इस प्रकार अनेक पति कैसे मिल सक्ते है ? इसलिए समाज ने यह नियम कर दिया है कि, जो स्त्री एकबार पति प्राप्त कर चूकी है उसे दुसरी बार प्राप्त करने का अधिकार नहीं होगा। क्योंकि यदि वह ऐसा करे, तो एक अन्य कुमारी को बिना पति के ही रहना होगा।"[5]

स्वामीजीने जो दुसरी बात स्वर्णो मे पुरुषो के मुकाबले स्त्रियो की संख्या अधिक होने की बताई वो इस तरह हजम नहीं होती। क्योंकि उस समय या उससे पहले कन्या शिशु हत्या का प्रमाण सबसे ज्यादा उच्च वर्णो मे होता था। वो ही लोग बच्ची को जन्मते ही मार डालते थे। धर्मवीरजी के अनुसार कन्या शिशु हत्या का उल्लेख हमे 1789 मे सर जोनाथन डंकन[6] के लेख मे मिलता है। उनके हिसाब से राजपूतो मे कन्या शिशुओ की हत्या कई पीढियो से चलती आ रही है। दुसरा उल्लेख 1836 मे आजमगढ जिल्ले के अफसर थोमसन[7] के लेख मे मिलता है। उनके मुताबिक दस हजार राजपूत बिरादरी मे एक भी परिवार मे पुत्री नहीं थी। ये प्रथा सबसे ज्यादा चौहान राजपूत परिवारो मे प्रचलीत थी। तीसरा उल्लेख 1846 की जलंधर-दोआब[8] की जनगणना का है। जिसमे 2000 बेदी परिवारो मे एक भी लडकी नहीं मीली। चौथा उल्लेख मेजर वॉकरने[9] 1807 मे लिखे लेख मे मिलता है, कि गूजरात मे जाडेजा परिवार मे कन्या शिशु हत्या की प्रथा सबसे ज्यादा प्रचलित थी।

यदि स्वामी विवेकानंद के उपरोक्त तर्क को माना जाए तो हम ये कह सक्ते है कि, सबसे पहले उच्च वर्ण के कहलानेवाले ये राजपूत जातियो मे विधवा विवाह का प्रचलन शुरु हो जाना चाहिए था। क्योंकि उनके यहाँ स्त्रियो की संख्या पुरुषो की तुलना मे कम थी। वैसा तो वो लोग कर नहीं सक्ते थे। क्योकि समाज के जड बन्धनो मे बंधे थे। विधवा विवाह नहीं कर सक्ते थे पर विधवा की साथ छूपा संबंध रख सक्ते थे, या तो निम्न वर्ग की स्त्रियो को रखेल रख सक्ते थे।

दुसरा तर्क ये भी हम कर सक्ते है कि, उस समय पुरुष विधुर होता था तो कुंवारी कन्या से विवाह कर सक्ता था। पर स्त्री विधवा होती थी तो कुंवारे पुरुष के साथ तो नहीं पर विधुर पुरुष के साथ भी विवाह नहीं कर सक्ती थी।

यहाँ स्वामीजी को यह कहना चाहिए था कि विधुर पुरुष कुँवारी कन्या से विवाह नहीं कर सक्ता। वह अवैध और अपराध है। लेकिन स्वामीजी विधवा और विवाह के बारे मे क्या बोले ? वो तो खुद सन्यासी थे, इसलिए लोगो को अपनी तरह संन्यासी बनाना चाहते थे। वो कहते है, "बात यह है कि हिन्दु धर्म के अनुसार समाज संस्था का अंतिम आदर्श सन्यास ही है। इस सर्वोत्तम एवं पवित्रतम आदर्श की तुलना मे विवाह निम्न कोटि की चीज है।"[10]

इतना ही नहीं उससे भी आगे चलकर कहते है, "हमारा धर्म शिक्षा देता है कि विवाह बूरी चीज है और वह कमजोरो के लिए है। यथार्थ मे धार्मिक स्त्री या पुरुष तो कभी विवाह ही नहीं करेगा। धार्मिक स्त्री कहती है, परमात्मा ने मूझे अधिक अच्छा अवसर दिया है। अत मूझे अब विवाह करने की क्या जरूरत है ? मै बस ईश्वर की पूजा-अर्चना करूं, किसी पुरुष से प्रेम करने की क्या जरूरत है ?"[11]

ऐसा नजरिया है स्वामी विवेकानंद का भारतीय नारी के बारे मे । वो तो भारतीय नारी को पाश्चात्य नारी की तुलना मे पति के पदचिह्नो पर चलनेवाली आदर्श नारी समझते है। वो पाश्चात्य और भारतीय नारी की तुलना करते हुए कहते है, "पाश्चात्य देश नारी मे बहुधा नारीत्व का सर्वथा अभाव दिखा। वे पुरुषो से होड लेने मे तल्लीन है। वे यान चलाती है, कार्यालयो मे कलम घिसती है। उच्च शिक्षा प्राप्त करती है। और सभी प्रकार के धंधे करती है। केवल भारतीय स्त्री मे ही नारी सुलभ लज्जा देखकर ह्रदय आनंदित होता है।"[12]

अब स्वामीजी के इस वाक्य को कहाँ और कैसे हम मान ले ? पाश्चात्य नारी अपने परिवार के लिए कमाती है तो उसमे उसका क्या कसूर ? कमाने से क्या वो निर्लज हो गई ? कमाती तो हमारे यहाँ निम्न वर्ग की नारीयाँ भी। तो क्या वो निर्लज हो गई ? अरे ! निर्लज तो वो होती है, जो घर मे से बाहर पाँव न रखते हुये भी कुछ ऐसा काम करती है।

स्वामी विवेकानंद ने आदर्श भारतीय नारी के उदाहरण के लिए सीताजी को चूना है। "भगवती सीताजी को पद पद पर यातनाए और कष्ट प्राप्त होते है। परंतुं उसके श्रीमुख से भगवान श्रीरामचन्द्र के प्रति एक भी कठोर शब्द नहीं निकलता, सब विपत्तिओ और कष्टो का वे कर्तव्य-बुद्धि से स्वागत करती है, और उसे भली भाँती निभाती है। उन्हे भयंकर अन्यायपूर्वक वन मे निर्वासित कर दिया जाता है। परंतुं उसके कारण उनके ह्रदय मे कटुता का लवलेश भी नहीं, यहीं सच्चा भारतीय आदर्श है।"[13]

संदर्भ सूचि

1. भारतीय नारी, स्वामी विवेकानंद, 1997 (हिन्दी संस्करण – अनुवादक – श्री इन्द्रदेवसिंह आर्य) रामकृष्ण मठ, नागपुर, सोलहवा संस्करण, पृ.13
2. भारतीय नारी, पृ.28
3. भारतीय नारी, पृ.28
4. भारतीय नारी, पृ.9
5. भारतीय नारी, पृ.30
6. स्त्री के लिए जगह, सं. राज किशोर, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली, प्र.आ.1994, पृ.104-05
7. स्त्री के लिए जगह, पृ.105
8. स्त्री के लिए जगह, पृ.106
9. स्त्री के लिए जगह, पृ.107
10. भारतीय नारी, पृ.24
11. भारतीय नारी, पृ.70
12. भारतीय नारी, पृ.46
13. भारतीय नारी, पृ.2-3

****

प्रा.डॉ.हिम्मत भालोडिया
आसि.प्रोफेसर, गुजराती,
सरकारी विनयन कॉलेज,
सेकरट-15, गांधीनगर

PREVIOUS | INDEX | NEXT

Copyright © 2012 - 2015 KCG. All Rights Reserved. | Powered By : Prof. Hasmukh Patel

Home | Archive | Advisory Committee | Contact us

Knowledge Consortium of Gujarat
Department of Higher Education , Government of Gujarat
JOURNAL OF MULTI-DISCIPLINARY
ISSN : 2279-0268

Continuous issue-8 | January- June 2014

Index

- Public Interest Litigation as a tool of Social Justice with special reference to Jail Administration- Dr.Anand Kumar Tripathi
- An Analytical studyon Judicial Review of Awards of Arbitration in India - Mr. Gaurang A. Thaker
- Uniform Civil Code in India : Situation of 2013 - Gora N. Trivedi
- Automation and Networking of M.J.Public Library, Ahmedabad - Mr. Gunjan R. Patani
- Lean Accounting - An Emerging Concept - Dr Gurudutta P Japee & Dr Bhavesh A Lakhani
- HAZARDOUS WASTE MANAGEMENT ANALYSIS : AN ENVIRONMENTAL VIEWPOINT OF INDIAN GOVERNANCE - Kaushalraj M. Upadhyaya
- પર્યાવરણ અને વિકાસ - પ્રા. પ્રજ્ઞા એ. ગાંધી
- भारतीय नारी के बारे मे स्वामी विवेकानंद के विचार - प्रा.डॉ.हिम्मत भालोडिया
- Direct Tax Code- Dr.P.R.Patel
- WATER RESOURCES MANAGEMENT AND ECONOMIC DEVELOPMENT - Ramaben J. Shah
- INFRASTRUCTURE DEVELOPMENT AS A KEY ELEMENT FOR SUSTAINABLE DEVELOPMENT - Ravi Kant
- NEED OF RESEARCH FOR EMPOWERING INDIA THROUGH ICT - Dr. Satish Patel

Copyright © 2012 - 2015 KCG. All Rights Reserved. | Powered By : Knowledge Consortium of Gujarat

Home | Archive | Advisory Board | Contact us

Knowledge Consortium of Gujarat
Department of Higher Education , Government of Gujarat
JOURNAL OF HUMANITY
ISSN : 2279-0233

Year-2 | Issue-2 | Continuous issue-8 | September-October 2013

પન્નાલાલ પટેલની જાનપદી નવલકથાઓ

પન્નાલાલ પટેલનુ ગુજરાતી સાહિત્યમાં પદાર્પણ થયુ ત્યારે ગુજરાતમાં જ નહીં સમસ્ત ભારતમાં ગાંધીજીનો વ્યાપક પ્રભાવ પ્રસરેલા હતો. છતાં પન્નાલાલનુ સમગ્ર સર્જન જોતાં માલુમ પડશે કે એમના કવિતા, કથા કે વાર્તા સર્જનમાં કયાંય ગાંધીજીનો પ્રભાવ જોવા મળતો નથી. એમનુ સર્જન ગાંધીપ્રભાવથી હમેશાં મુક્ત રહ્યું છે. જો કે ગાંધીજીએ પ્રબોધેલા ગ્રામજીવનનું આલેખન અને જે તે પ્રદેશમાં બોલાતી લોકબોલીનું નિરૂપણને પન્નાલાલે અપનાવ્યું છે, પરંતું એમ કહી શકાય કે એ તો એમણે જોયેલાં જાણેલાં અને જીવેલાં અનુભવની અમૂલ્ય મૂડી છે. એમણે જીવનનાં પ્રત્યક્ષ અનુભવમાંથી ગ્રહણ કરેલો આ એક અનોખો ખજાનો છે.

ગુજરાતનાં ઉત્તર છેડાનાં ઇશાનિયા ખૂણામાં વસતા આખા સમાજને, એ સમાજનાં લોકજીવનને, એ લોકોનાં વ્યવહારિક જીવનને, એમનાં સામાજિક, આર્થિક, ધાર્મિક રીતરિવાજોને, એમની મૂંઝવણો-મથામણોને, વેદના-વિટંબણાઓને પન્નાલાલે પોતાની કથા – વાર્તાઓમાં સુપેરે સ્થાન આપ્યું છે.

પન્નાલાલ પટેલે લેખનની શરૂઆત આમ તો ટૂંકીવાર્તાથી કરી હતી પરંતુ તે પછી બહુ થોડા સમયમાં એઓ ઉમાશંકર જોષી, સુન્દરમ્, ઝવેરચંદ મેઘાણી, જયંતિ દલાલ અને રા.વિ.પાઠકનાં પ્રોત્સાહન અને માર્ગદર્શનને કારણે નવલકથા લેખન તરફ આગળ વધે છે. તળપદા લોકજીવનની પાશ્રાદભૂમાં રચાયેલી લઘુ નવલ 'વળામણા'ને જયંતિ દલાલે 'ગતિ'માં છાપી. આ લઘુનવલને વાચતા જ એ ઝવેરચંદ મેઘાણીને ગમી ગઇ એટલે મેઘાણીએ 'ફૂલછાબ' માટે ભેટ પુસ્તક લખી આપવા પન્નાલાલને જણાવ્યું. ત્યારપછી પન્નાલાલે આશરે વીસ બાવીસ દિવસમાં જ 'મળેલા જીવ' નવલકથા લખીને મોકલાવી, જેની મેઘાણીએ પ્રોત્સાહક પ્રસ્તાવના લખી પન્નાલાલની સર્જકશક્તિને બિરદાવી. આ પછી તો પન્નાલાલ પટેલે પોતાના આયુષ્યના લગભગ ૪૭ વર્ષ સુધી સાહિત્યલેખનની કામગીરી કરી છે. આટલા લાંબા સમયગાળામાં એમણે ૨૬ વાર્તાસંગ્રહો, ૫૬ નવલકથાઓ, ૬ જેટલા એકાંકી-નાટકો, ૧૫ જેટલા બાળ-કિશોર સાહિત્યનાં પુસ્તકો તેમજ અન્ય પ્રકીર્ણ પ્રકારનાં પુસ્તકો આપ્યા છે.

પન્નાલાલ પટેલે લખેલી ૫૬ નવલકથામાંથી ૧૮ નવલકથા તો ગ્રામપ્રદેશનાં તળપદા લોકજીવનને આલેખતી જાનપદી નવલકથાઓ જ છે. એમની જાનપદી નવલકથાઓમાં 'વળામણા' (૧૯૪૦), 'મળેલા જીવ' (૧૯૪૧), 'માનવીની ભવાઇ' (૧૯૪૭), ભાંગ્યાનાં ભેરુ (૧૯૫૭) અને 'ઘમ્મર વલોણું' ભાગ ૧-૨ (૧૯૬૮) 'ભીરુ સાથી' (૧૯૪૩) 'પાછલે બારણે' (૧૯૪૭), 'ના છૂટકે' (૧૯૫૫), 'ફકીરો' (૧૯૫૫), 'મનખાવતાર' (૧૯૬૧), 'કરોળિયાનું જાળુ' (૧૯૬૩), 'મીણ માટીનાં માનવી' (૧૯૬૬), 'કંકું' (૧૯૭૦), 'અજવાળી રાત અમાસ'ની આદિને ગણાવી શકાય.

'વળામણા' લઘુનવલમાં કુટુંબના જ સભ્યોનાં તિરસ્કારનો ભોગ બનતી, પ્રણયમાં નિષ્ફળ જતી અને મનોર મુખી જેવા લોભીને હાથે વેચાવા તૈયાર થતી મુગ્ધ નાયિકા ઝમકુની વ્યથા કથા આલેખાઇ છે. કથાની સાથે સહાયક કથાનકોમાં મનોરદા અને અંબા સુથારણનાં આડા સંબંધની કથા, ઝમકું અને બ્રાહ્મણ તલાટીની પ્રણયકથા અને મનોરદાની મૃત્યુ પામેલી પુત્રી નાથીની કથા 'વળામણા'ના કથાનકનાં વિકાસમાં મદદરૂપ બને છે. કથાને અંતે મનોરદાને ઝમકુની નિર્દોષ આંખોમાં પોતાની મૃત પુત્રી નાથીનાં દર્શન થાય છે અને મનોરદાનુ હ્રદયપરિવર્તન થાય છે. ગામની સામે પડીનેય તેઓ ઝમકુનાં લગ્ન અંબાનાં દીકરા મોતીની સાથે કરાવે છે. એટલું જ નહીં પોતાની મૃત દીકરી નાથીનું સાચી ગજિયાણીનું કાપડું, ગુલાબનાં ગોટાવાળું ગવન અને મોગરાનાં ફુલોવાળો ઘાઘરો પહેરાવી ઝમકુનું કન્યાદાન કરી પુત્રીપ્રેમનાં વાત્સલ્યભાવથી પ્રેરાઇ સ્વગૃહેથી વાજતે ગાજતે ઝમકુંનાં વળામણા કરે છે.

અહી લેખકે મનોરદાના પૂર્વજીવનને દલાલરૂપે અને ઉત્તરજીવનને પિતારૂપે – એમ બે જુદાં જ પાસાઓ દ્વારા પ્રસ્તુત કર્યુ છે. ઝમકુંમાં નાના બાળક જેવી નિર્દોષતા મૂકી છે. તો અન્ય પાત્રો કથાના વિકાસમાં સહાયક બને છે. અહીં આલેખાયેલા પાત્રોનાં ચરિત્રચિત્રણમાં લેખકે ગ્રામપ્રદેશના પરિવેશને જીવંત કર્યો છે. પાત્રોના મુખે મૂકાયેલ બોલીનાં સંવાદોમાં ગ્રામજીવનની લઢણનાં, આરોહ-અવરોહનાં અવશ્ય દર્શન થાય છે. 'મળેલા જીવ' નવલકથા ઉત્તર ગુજરાતનાં ગ્રામપ્રદેશની ધરતીનું ધાવણ ધાવીને ઉછરેલી નવલકથા છે. આ નવલકથામાં ઉત્તર ગુજરાતનો સમગ્ર ઇશાનિયો ખંડ ફૂટી ફૂટીને ઊભરી આવ્યો છે. કાનજી અને જીવીની પ્રેમકથા નિમિત્તે અહીં ગ્રામપ્રદેશનું વાતાવરણ અને અહીંનો પ્રાદેશિક પરિવેશ ભરપૂર રીતે પ્રસ્તુત થયા છે. એટલે જ ઝવેરચંદ મેઘાણીએ કહ્યું છે, "બહુશ્રુતપણું, બહોળી અનુભવસૃષ્ટિ, પહોળી વિદ્વતા, એ બધાને નવસર્જનમાં અનિવાર્ય સ્થાન છે પણ એનાં કરતાંય વધુ અપેક્ષા છે હું જેને વારંવાર મારા પોતાના ઘડેલા શબ્દોમાં 'ધરતીનું ધાવણ' કહી ઓળખાવું છું તે આદ્યબળની. આ વાર્તાનાં મુખ્ય પાત્રો જીવી અને કાનજી એ બળમાંથી ઊઠયા છે." ('મળેલા જીવ', પુનમુદ્રણ – ૨૦૦૮, પૃ.૧૧)

ઉઘડિયા ગામનાં આંજણા પાટીદાર-પટેલ કોમના યુવક કાનજી અને જોગીપરા ગામની વાળંદ-ઘાંયજા જ્ઞાતીની યુવતી જીવીનાં જીવ મળતા જે કૃતિની કથા લખાઇ તે છે મળેલા જીવ. મળેલા જીવની કથાનો પ્રારંભ શ્રાવણ મહિનામાં ભરાતા જન્માષ્ટીના મેળાથી થાય છે

અને કારતક મહિનાની પૂર્ણિમાએ ભરાયેલા મેળાથી કથા પૂર્ણ થાય છે. આટલા ઓછા સમયપટમાં સર્જાયેલી ઘટના કૃતિના વિશાળ પટમાં વિસ્તરી રહે છે. આંતરજ્ઞાતીય સામાજિક નીતિનિયમોનાં બંધનોને કારણે કાનજી અને જીવીનાં લગ્ન થઇ શકતા નથી, તેથી ભલે પરણ્યા નહીં પણ પોતાની આંખ સામે તો જીવી રહેશે ને એમ વિચારી જીવીનાં લગ્ન કાનજી પોતાના જ ગામનાં વાળંદ ધૂળા સાથે કરાવે છે. ધૂળાનો સ્વભાવ વહેમી અને શંકાશીલ હોવાને લીધે એ કાનજી પર આળ લગાવે છે. કાનજી જીવાને દુખી નહીં કરવા ગામ છોડીને જતો રહે છે, છતાં જીવીની જીંદગીને ધૂળો દર્દભરી-દુખભરી બનાવી નાખે છે. આવી દોજખ ભરી જીંદગીથી કંટાળી જીવી ઝેરવાળો રોટલો બનાવી ખાઇ જવા વિચારે છે. અકસ્માતે આ રોટલો ધૂળો ખાઇ જાય છે અને મૃત્યુ પામે છે. ધૂળાના મોતનું નિમિત્ત ગામલોકો જીવીને માને છે. આવો અસહ્ય આરોપ પોતાનાં પર લાગવાથી જીવી સૂધબૂધ ખોઇ ગાંડા જેવી બની જાય છે. ગાંડપણનાં નિવારણ માટે ભગત અને ગામલોકો જીવીને મેળામાં લઇ જાય છે. નવલકથાને અંતે મેળામાં કાનજી આવી મોટરમાં બેસાડી ગાંડી જીવીને લઇ જાય છે. આમ, અહીં કાનજી અને જીવીનાં ખરા અર્થમાં જીવ મળે છે અને સાચા પ્રેમનો વિજય થાય છે.

'મળેલા જીવ'ની કથામાં પન્નાલાલ પટેલે ઉત્તર ગુજરાતનાં ઇશાનિયા ખૂણાનાં એક આખા જનપદનું રંગદર્શી વર્ણન કર્યું છે. અહીનાં મેળા, ઉત્સવો, માન્યતાઓ, રિવાજો, ગાણા-ભજનો, રૂઢિપ્રયોગો-કહેવતો, ઋતુઓ, પ્રકૃતિચિત્રો વગેરેનાં આલેખનમાં ઇશાનિયા ખૂણાનાં સમસ્ત પ્રાદેશિક પરિવેશનું દર્શન થાય છે. આથી જ ઝવેરચંદ મેઘાણી એ લખ્યું છે કે, "મળેલા જીવની વાણી ને વિચારસૃષ્ટિ એક નવતર બળ છે, માત્ર ચોપડી નથી." (મળેલા જીવ, પુનમુદ્રણ – ૨૦૦૮, પૃ.૧૦)

પન્નાલાલ પટેલની જ્ઞાનપીઠ એવોર્ડ વિજેતા કૃતિ 'માનવીની ભવાઇ' એ માત્ર બે વ્યક્તિની પ્રણયકથા કે પ્રેમીયુગલની પ્રેમકથા જ નથી, પણ ઇશાનિયા ખંડની સમસ્ત માનવજાતની જીવનકથા છે. કાળુ-રાજુની પ્રણયકથા નિમિત્તે લખાયેલી ગુજરાત-રાજસ્થાનનાં સરહદી વિસ્તારની જાનપદી નવલકથા છે. કથાનો નાયક કાળુ, કથાનાયિકા રાજુ, એમનો પ્રેમસંબંધ, એમનાં સગાસંબંધીઓ, એમનાં કાવાદાવા, એમનાં રાગ-દ્વેષ-ઇર્ષ્યા વગેરે પન્નાલાલની સર્જકતા અને જાત અનુભવને લીધે જીવંત રૂપે પ્રસ્તુત થયા છે. નાનપણમાં થયેલો કાળુ-રાજુનો વિવાહ કાકી માલી ડોશીની કપટલીલાને કારણે તૂટી જાય છે. ત્યારપછી કાળુના લગ્ન ભલી સાથે અને રાજુનાં લગ્ન ઘાળજી સાથે થાય છે, પણ તેઓ એકબીજાનાં સંસારજીવનમાં સુખી બનતા નથી. માલી કાકીને લીધે કાળુ અને રાજુ ભત્રીજા જમાઇ અને કાકી સાસુ જેવા નવા સંબંધે બંધાય છે. આ જ માલી કાકી જયારે મૃત્યુ પામે છે ત્યારે એમના નગ્ન દેહ પર કાળુ પોતાનુ ફાળિયું ઓઢાડી પોતાની સોનાની વીંટીમાંથી એક કટકો કાપી માલી ડોશીનાં મુખમાં મૂકી અંતિમ સંસ્કાર કરે છે. કથાનાં આરંભના દસ પ્રકરણોમાં કાળુ-રાજુની પ્રણયકથા અને એ નિમિત્તે ઉદભવતી સમસ્યાઓ-મુશ્કેલીઓનું આલેખન થયુ છે, તો પછીનાં બાર પ્રકરણમાં છપ્પનિયો દુકાળ અને એની ભયાનકતા, ભૂખ્યા ગામલોકોની કરુણતા, મહાજનની મદદભાવના અને અંતે વરસાદ વરસતા થતું કાળુ-રાજુનું ઉત્કંઠ મિલન વગેરે સૂક્ષ્મ રીતે નિરૂપાયા છે.

'માનવીની ભવાઇ' નવલકથામા આવતાં પ્રકરણોનું નામકરણ પણ પન્નાલાલ પટેલે જાનપદી નવલકથાના કથાવસ્તુ અનુસાર જ કર્યુ જણાય છે. દરેક પ્રકરણ કથાના હાર્દને સૂક્ષ્મ રીતે પ્રગટ કરે છે. જેમકે, 'ઝાકળિયામાં', 'પરથમીનો પોઠી', 'જીવ્યામર્યાના જુહાર', 'ભૂખી ભૂતાવળ', 'ખાંડણિયામાં માથા રામ', 'ઉજ્જડ આભલે અમી', 'માનવીની ભવાઇ'.... વગેરે. 'માનવીની ભવાઇ'મા આવતાં વિધવિધ ભાતનાં અને સ્વભાવના પાત્રો માનવજીવનની અને માનવમનની સૂક્ષ્મ ભાવનાઓને અને સંવેદનાઓને રજૂ કરે છે. માનવીનાં સદ્-અસદ્ ભાવોનું પ્રતિનિધિત્વ કરે છે. કાળુ, રાજુ, રૂપા, વાલો, માલી કાકી, ફૂલી ડોશી, ભલી, રણછોડ, નાનિયો, ઘાળજી, પેથા પટેલ, કોદર, કાસમ, વેચાત, નાથો, પરમો, ખોડી, રૂખી, સુંદરજી શેઠ વગેરે પાત્રો એમની સ્વભાવગત લાક્ષણિકતાઓને કારણે જુદા જ તરી આવે છે. લેખકે અહીં એમનાં વટ-વેર, સ્નેહ-ઇર્ષ્યા, સ્વમાન-અપમાન, હર્ષ-શોક આદિનું પરિસ્થિતિગત વર્ણન કર્યું છે.

'માનવીની ભવાઇ' નવલકથા પૂર્વાર્ધ અને ઉતરાર્ધ એમ બે ભાગમા વહેંચાઇ જતી જોવા મળે છે. પૂર્વાર્ધમાં કાળુ-રાજુની પ્રણયકથા નિમિત્તે માનવજીવનની સમસ્યાઓ, અનિષ્ટતાઓ અને આકાંક્ષાઓ તો ઉતરાર્ધમાં છપ્પનિયા દુષ્કાળની ભીષણતા, વિનાશલીલા અને લોકજીવનની કરુણતા નિરૂપાઇ છે. એટલે એમ કહી શકાય કે, પૂર્વાર્ધમા માનવસર્જિત આપત્તિઓનું તો ઉતરાર્ધમાં કુદરતનિર્મિત વિપત્તિઓનું પન્નાલાલે જીવંત અને હૃદયસ્પર્શી આલેખન કર્યુ છે. અહીં લેખકે માનવી માનવી વચ્ચેનો તેમજ માનવી અને કુદરત વચ્ચેનો સંઘર્ષ સુરેખ રીતે આલેખ્યો છે.

આ નવલકથામાં લેખકે એ સમયનાં સમાજનું, લોકજીવનનું, એમની બોલી, એ લોકોનો પહેરવેશ, રીતરિવાજો, રહેણીકરણી, મેળા-ઉત્સવો, ખેતી-પશુપાલન, લગ્ન-મરણ આદિમાં ઇશાનિયા જનપદનાં દર્શન કરાવ્યા છે. નવલકથાનાં કથાવસ્તુ, એના પાત્રનિરૂપણ, પ્રસંગાલેખન, પ્રકૃતિચિત્રણ, સંવાદકલા અને સંઘર્ષનિરૂપણમાં લેખકે આખા ઇશાનિયા પ્રદેશને પ્રગટ કર્યો છે, એ દૃષ્ટિએ 'માનવીની ભવાઇ' નવલકથા સાચા અર્થમાં જાનપદી નવલકથા બની રહે છે.

પન્નાલાલ પટેલે 'માનવીની ભવાઇ'ની કાળુ રાજુની કથાને 'ભાંગ્યાનાં ભેરુ' (૧૯૫૭) અને 'ઘમ્મર વલોણું' ભાગ ૧-૨ (૧૯૬૮) એમ બે ભાગમાં આગળ વિસ્તારી છે. અહીં લેખકે કાળુ રાજુનાં આયુષ્યનાં અંત સુધીની ત્રણ પેઢીની કથા દ્વારા મહાકથાનું આયોજન કર્યુ છે. જો કે કલાદૃષ્ટિએ 'માનવીની ભવાઇ' જેવી ક્ષમતા આ નવલકથાઓમાં સાબિત થતી નથી. 'ભાંગ્યાનાં ભેરુ'ની કથામાં દુષ્કાળમાં વેર વિખેર થઇ ગયેલા ગામને ફરી નવેસરથી વસાવવાની કાળુની મહામહેનત, દુષ્કાળની અસરમાંથી મુક્ત થતાં લોકો, ભીલોની લૂંટફાટ, લોકોની ભૂખી ભૂતાવળ, ભૂખ્યા લોકો પર ગોળીઓ છોડતા જમાદાર, ગોળીનું નિશાન બનતાં કોદરનું મૃત્યુ, રાજુનાં પતિ ઘાળજીનું મૃત્યુ, નાનિયાની દુષ્ટતા, ગોરા ખ્રિસ્તી લોકોનું આગમન, નાગા બાવાનું આગમન, દુષ્કાળમાં ભૂખ મટાડવા પરપુરુષનો સહવાસ કરતી અને પછી ઘરે પરત ફરતી નાનાની પત્ની ખોડી અને કાળુની પત્ની ભલીનો સ્વીકાર, પરપુરુષ દ્વારા સગર્ભા બનેલી ભલી, ભલીથી થયેલા પુત્ર પ્રતાપનો જન્મ, પ્રતાપના લગ્ન, પ્રતાપનું ગુમ થઇ જવું, ભલીનું નાનાને બારણે માથા પછાડીને મરવું, નાનાની ગળે ફાંસો ખાઇને આત્મહત્યા, પૌઢ વયે કાળુ-રાજુનું મિલન વગેરે ઘટનાઓ-પ્રસંગોનું લેખકે અસરકારક આલેખન કર્યું છે.

'ઘમ્મર વલોણું'માં લેખકે કાળુ-રાજુની અવેજીમાં પ્રતાપ-ચંપાને પ્રયોજી બે પેઢી દ્વારા નવલકથાની વિકાસયાત્રા આલેખી છે. લેખકે 'માનવીની ભવાઇ'મા પ્રેમસંબંધ હોવા છતાં એક થવા જે બળવો કાળુ-રાજુ ન કરી શક્યા તે કામ 'ઘમ્મર વલોણું'માં પ્રતાપ-ચંપાનાં

બળવાખોર પાત્ર દ્વારા પૂર્ણ કર્યું છે. ચંપા નાતનાં પંચાતિયા અને ભાઇ- માતાની નારાજગી હોવા છતાં એમની વિરુદ્ધમા જઇ પહેલી સગાઇ તોડી પોતાનાથી નાની ઉંમરનાં પ્રતાપ સાથે લગ્ન કરે છે. પ્રતાપના સુંદરી નામની નટડી પ્રત્યેના લગાવની ચંપાને જાણ થતાં આત્મહત્યા કરવા પ્રેરાય છે, ત્યાં વિચાર પરિવર્તન થતાં પરત ફરતાં પ્રતાપ એને આવકારી ભેટી પડે છે. જે સમાચાર સાંભળી કાળુ-રાજુ શાંતિ-નિરાંતનો શ્વાસ લે છે. 'ઘમ્મર વલોણું' વિશે સુંદરમે કહેલું 'વલોણું સારું થયું છે, પણ માખણ હજુ આવ્યું નથી'- વિધાન જ કૃતિનાં હાર્દનો પરિચય કરાવી દે છે. લેખકે છેલ્લે તાણી તૂસીને લંબાવેલા પ્રકરણોમાં કલાત્મક ગતિ મંદ પડી ગઇ છે ને કૃત્રિમ વ્યાપાર વધી ગયો છે. અંતનાં છેલ્લા પાંચ પ્રકરણમાં કાળુ-રાજુની જાત્રા, કાળુ-રાજુનું મૃત્યુ, કાળુના પુત્ર પ્રતાપનુ પ્રધાનપણું, પ્રતાપની સ્વૈચ્છિક નિવૃત્તિ અને પોતાનાં માદરે વતનની પ્રવૃત્તિ આદિ વાત અહી ઉતાવળે વ્યક્ત કરાઇ છે. લેખક થોડો સમય અરવિંદ આશ્રમ પૉંડિચેરીમાં ગાળીને આવ્યા હોવાથી અહીં છેલ્લા પ્રકરણ અમૃત સફર અને ઊર્ધ્વગમનમાં અરવિંદ દર્શનનો પ્રભાવ અનુભવાય છે.

'પાછલે બારણે' નવલકથામાં લેખકે દેશી રજવાડાના રાજકારણ, ખટપટ અને કપટતાને આલેખ્યા છે. બે જોડિયા પુત્રો-અમરસિંહ અને હિંમતસિંહ-નો પ્રેમ પ્રાપ્ત કરવા વલખા મારતી માતા-કુંવરબાઇ-ની માતૃભાવના અને વાત્સલ્ય પ્રેમ અહી સુરેખ રીતે રજૂ થયા છે. અમરસિંહને રાજયનાં હિત માટે દત્તક આપ્યા પછી પણ માની મમતામાં ખોટ-ઓટ આવતી નથી. એક દીકરો સારું શિક્ષણ મેળવી લોકહિતનાં કાર્યો કરે છે, તો બીજો દીકરો રાજહિત ખાતર લોકોનું શોષણ કરે છે, લોકો પર દમન ગુજારે છે. કથાને અંતે અમરસિંહને સાચી હકીકત માલૂમ પડતાં માતાનાં મૃત્યુ સમયે પાછલે બારણેથી પ્રવેશ કરી નનામીને કાંધ આપી પુત્રધર્મનું ઋણ અદા કરે છે.

બહારવટિયા એવા રતના અને દલાનાં સંતાનો એવા રૂમાલ અને દરિયાવની પ્રણયકથાનું આલેખન 'ના છૂટકે ' નવલકથામાં થયું છે. આ કથા બે પ્રેમીપાત્રોની પ્રણયકથાની સાથે શોષણ સામે થતા સત્યાગ્રહની કથા પણ છે. દરિયાવનો બાપ દલો દરિયાવને મશૂર સાથે તો રૂમાલનો બાપ રતનો રૂમાલને રામલી સાથે પરણવા સમજાવે છે. પણ રૂમાલ અને દરિયાવ બન્ને એકમેકને અપાર ચાહે છે. વનવાસી કૉમ એવી ડામોર-કટારાઓ પર જાગીરદારો દ્વારા થતું શોષણ, અન્યાય, અત્યાચારનું જીવંત અને વાસ્તવિક ચિત્ર પ્રગટ થયું છે. અહીં રૂમાલ અને દરિયાવનો પ્રેમસંબંધ, બન્નેને છૂટા પાડવા મશૂર મુખી અને રામલીનું છળકપટ, દલા દ્વારા બહારવટાનો ત્યાગ અને ગાંધીજીના અહિંસા અને સત્યાગ્રહનો સ્વીકાર, રૂમાલના લગ્નનાં દિવસે જ રત્નાનુ મૃત્યુ, દલાને થયેલી જેલની સજા, કાવતરાથી રામલી સાથે થતાં રૂમાલના લગ્ન, રૂમાલનુ અફીણી બનવું, માંદા પડવું, બિમાર થવું, રૂમાલને વળગાડ કાઢવા ગોરા ભૂવાનો કર્મકાંડ, ભૂવાને શીશો મારવા બદલ જેલની સજા પામતો રૂમાલ, જેલમાં દલા સાથે રૂમાલનું મિલન, દલાનો જેલવાસ પૂરો થતાં બેતાલીસ ગામનાં લોકો દ્વારા થતું સામૈયું, મશૂરના સ્વભાવમાં પરિવર્તન, ઠાકોરની ગોળીથી થતું દલાનું મૃત્યુ, રૂમાલ દ્વારા થતું ઠાકોરનું ખૂન, રાજ્યની પોલીસ દ્વારા થતી લોકોની હેરાનગતિ વગેરે ઘટનાઓના આલેખન દ્વારા લેખકે કથાવસ્તુનો વિકાસ સાધ્યો છે. આ નવલકથામાં બહાદુર બહારવટિયા, સ્વાર્થી રાજકારણીઓ, સેવાપ્રવૃત લોકસેવકો અને આરણ્યક ગોપજીવન ગાળતા આદિવાસીઓના પાત્રાલેખનમાં, એમનાં રીતરિવાજોમાં અને એમના ભાવસંચલનોનાં નિરૂપણમા લેખકે ગ્રામપ્રદેશનાં વાતાવરણને જીવંત કર્યુ છે.

ગામડાં ગામમાં જોવા મળતી પ્રણયકથાનું આલેખન 'ફકીરો'માં થયું છે. નકામા, નફ્ફટ અને નાલાયક ફકીરાને મતાદારની બીજી પત્ની કાશી સાથે પ્રેમ થઇ જતાં જે પરિવર્તન આવે છે એની કથા રજૂ થઇ છે. સાવકીમાની ઇર્ષાનો ભોગ બનતી દીકરીનો સુખી સંસાર કેવો વેરણછેરણ થઇ જાય છે એનું હૃદયદ્રાવક નિરૂપણ 'મનખાવતાર'માં જોવા મળે છે. 'કરોળિયાનું જાળું'માં નાનાભાઇની પરણિતા સાથે મોટાભાઇના લગ્ન થતાં જે પરિસ્થિતિ ઉત્પન્ન થાય છે એનું સંઘર્ષમય ચિત્રણ પ્રસ્તુત કર્યું છે. 'મીણ માટીના માનવી'માં ફૂદી અને રમતી નામની બે સ્ત્રીઓ સાથેનાં કચરા નામના પુરુષના અનૈતિક પ્રેમસંબંધની-પ્રણયત્રિકોણની કથા આલેખવામાં આવી છે. લેખકે પોતાના જીવન પરથી લખેલી ચરિત્રાત્મક 'કંકું' વાર્તાને વિસ્તારી તેના પરથી 'કંકું' નવલકથા લખી હતી. એમાં વિધવા કંકું સંજોગોવસાત વિજાતીય આકર્ષણ અનુભવતા જે વિષમ પરિસ્થિતિ પેદા થાય છે એનું નિરૂપણ થયું છે.

પન્નાલાલ પટેલે એમની નવલકથાઓમાં ઉતર ગુજરાતનાં ઇશાનિયા ખૂણામાં બોલાતી લોકબોલીને એના લોકલહેકાઓમાં અને આરોહ-અવરોહયુક્ત લઢણમાં રજૂ કરી છે. એમની નવલકથાઓમાં વપરાયેલા પ્રાદેશિક બોલીગત શબ્દો એ પ્રદેશનાં આખા જાનપદી વાતાવરણનો પ્રત્યક્ષ પરિચય કરાવે છે. કહેવતો, રૂઢિપ્રયોગો, અલંકારો, લોકોક્તિઓ, વાક્યરચનાઓ તેમજ દેશી પારંપરિત શબ્દો બળકટ અને અસરકારક રીતે વપરાયા છે. લેખકે એમની નવલકથાઓમાં જે તે પ્રદેશમાં ગવાતા લોકગીતોને અને સ્વરચિત ગીતોને પણ સ્થાન આપ્યું છે. જુદા જુદા રાગમાં, જુદા જુદા લહેકામાં અને જુદી જુદી લઢણમાં ગવાયેલા ભાવવાહી ગીતો, દુહાઓ, સાખીઓ, મુક્તકો વાચકના મન અને હૃદયને ભાવોર્મિથી ભરી દે છે. કથન, વર્ણન અને સંવાદ જે તે પાત્ર, પ્રંસગ અને પરિસ્થિતિને અનુરૂપ પ્રગટ થયા છે. આમ, ગ્રામીણ પરિવેશનું આલેખન અને પ્રાદેશિક લોકબોલીનો વિનિયોગ એ એમની જાનપદી નવલકથાઓની મુખ્ય વિશેષતા બની રહે છે.

****

ડૉ. હિમ્મત ભાલોડિયા
અધ્યક્ષ, ગુજરાતી વિભાગ,
સરકારી આર્ટસ કોલેજ,
ગાધીનગર

Copyright © 2012 - 2014 KCG. All Rights Reserved. | Powered By : Prof. Hasmukh Patel

'ખાવુલા, પીવુલા, નાચુલા'ના ભાવોની સબળ અભિવ્યક્તિ એટલે ડાંગી લોકસાહિત્ય

- ડૉ. હિમ્મત ભાલોડિયા

ગુજરાતના ઉત્તર-પૂર્વથી દક્ષિણ છેડા સુધીની ભૂપટ્ટીમાં અનેક પ્રકારની આદિવાસી પ્રજા વસે છે. તેમાંય મહારાષ્ટ્ર રાજ્યને અડીને આવેલા ગુજરાતના દક્ષિણ છેડે વસતા ડાંગી આદિવાસીઓની તો રહેણીકરણી, રીત-રિવાજ, લોકભાત અને લોકબોલી અન્ય આદિવાસી પ્રજા કરતાં ભિન્ન જ લાગે. માત્ર લોકસાહિત્યની જ વાત કરીએ તો, ડાંગના અભણ અને અબુધ લાગતા આદિવાસીઓ પાસે અગ્રંથસ્થ એવું વિપુલ કંઠસ્થ સાહિત્ય સચવાઈને પડેલું છે. તેમાં ગ્રંથોના ગ્રંથો ભરી શકાય તેટલી સામગ્રી ઉપલબ્ધ છે. આ આદિવાસીઓ પોતાનાં મૌલિક લોકસાહિત્યને જાણીમાણીને જ જીવનનો સાચો આનંદ પ્રાપ્ત કરે છે. એમના લોકસાહિત્યમાં અનેક પ્રકારનાં ગીતો, કથાઓ, કહેવતો, ઉખાણાઓ આદિની સુમધુર સુવાસ પથરાયેલી પડી છે. જીવનના સારાનરસા પ્રસંગો, ઘટનાઓ, ઉત્સવો, તહેવારોમાં આવા લોકસાહિત્યનો રસથાળ માણવા મળે છે. ઢોલ, ઢાક, પાવો, પાવરી, માદળ, થાળી વગેરેના સંગીતના તાલે અને લોકગીતોની લહેરે આદિવાસી પ્રજા આનંદની રસલહાણ લૂંટે છે.

ડાંગી બોલી પોતાનું એક આગવું મહત્ત્વ ધરાવે છે. તેણે પોતાના વિસ્તારમાં ભાષા તરીકે અગત્યનો દરજ્જો પ્રાપ્ત કર્યો છે. ડાંગના આદિવાસી લોકો પોતાની વાતચીતનો રોજિંદો વ્યવહાર ડાંગી ભાષામાં જ કરે છે. ડાંગી ભાષા આમ તો મરાઠી ભાષાને વધારે મળતી આવે છે. છતાં તેને મરાઠી ભાષાનો એક ભાગ તો ન જ કહી શકાય. ડાંગી બોલી પોતાના ક્ષેત્ર પૂરતી સ્વતંત્ર ભાષાનું સ્થાન ધરાવે છે. તેમાં ગુજરાતી ભાષાના સ્વરો અને વ્યંજનો છે, છતાં તેનું શબ્દભંડોળ પોતાનું આગવું જ છે. જોકે ડાંગી બોલીનું શબ્દભંડોળ બહુ વિશાળ અને વ્યાપક નથી. તેમાં એક શબ્દ માટે અનેક અર્થોવાળા કે પર્યાયવાળા શબ્દો વધારે ઉપલબ્ધ નથી. ક્યારેક તો ગુજરાતી ભાષાના અનેક સમાનાર્થી શબ્દો માટે ડાંગી બોલીમાંથી એક જ શબ્દ પ્રાપ્ત થાય છે. ડાંગી બોલીમાં ભીલ, કુંકણા, વારલી અને માવચી લોકોની શબ્દ ઉચ્ચારણ પ્રક્રિયા અને બોલવામાં લહેકાની લઢણ ભિન્ન ભિન્ન અનુભવાય છે. ડાંગના પૂર્વ અને દક્ષિણ છેડાના ભાગમાં મરાઠી ભાષાની અસર તેમજ ઉત્તર અને પશ્ચિમ ભાગ ગુજરાતના નવસારી, વલસાડ અને સુરત જિલ્લા સાથે જોડાયેલા હોવાથી તે વિસ્તારમાં ગુજરાતી ભાષાની અસર વર્તાય છે. પરંતુ ડાંગનાં અંદરના ભાગોમાં તો તેની સ્થાનિક ડાંગી બોલી જ વધારે બોલાય છે. ગુજરાતના અન્ય આદિવાસી વિસ્તારોમાં જેટલું લોકસાહિત્યનું સંશોધન થયું છે, તેટલું હજુ ડાંગના

લોકસાહિત્યનું સંશોધન થયું નથી. જોકે હવે તેની થોડી શરૂઆત થઈ છે, જે પ્રશંસનીય બાબત ગણી શકાય.

ડાંગી આદિવાસીઓના લોકસાહિત્યમાં વિવિધ ઉત્સવો-તહેવારોમાં ગવાતાં લોકગીતો, લગ્નપ્રસંગે ગવાતાં લગ્નગીતો, નૃત્ય કરતાં ગવાતાં નૃત્યગીતો, પોતાનાં દેવ-દેવીઓની આરાધના માટે ગવાતાં ભજન-કીર્તન, યથાયોગ્ય સમયે બોલાતી કહેવતો અને ઉખાણાઓ તેમજ વિવિધ લોકકથાઓનો સમાવેશ થાય છે. ડાંગી આદિવાસીઓ હોળી, અખાત્રીજ અને દિવાળી જેવા તહેવારોમાં અનેક પ્રકારનાં ગીતો ગાય છે. દિવાળી વખતે ગવાતાં ગીતોને ડાંગી ભાષામાં 'ઢિંઢવાળી' કહેવાય છે. ભગવાન શ્રીકૃષ્ણના સાથીદારો-ગોવાળિયાઓ તેમની સાથે ઢોર ચરાવતા અને ખૂબ જ મોજ મસ્તીથી અને ખુશાલીથી ગીતો ગાતા, તેથી ડાંગનાં ગોવાળિયાઓ પણ દિવાળીના પવિત્ર તહેવાર નિમિત્તે વાઘબારસથી દિવાળીના તહેવાર સુધી ગાયો એટલે કે પોતાનાં પશુધનની તથા અન્નદેવતાની સ્તુતિ કરતાં ગીતો ગાય છે. જેને તેઓ 'ઢિંઢવાળી' તરીકે ઓળખાવે છે. આઠ-દસના સમૂહમાં ગોવાળિયાઓ સાંજથી માંડીને સવાર સુધી દીવો લઈને આજુબાજુનાં ગામોમાં ફરે છે અને આ 'ઢિંઢવાળી'માં ગાયોના દેહના જુદાજુદા ભાગોનાં વર્ણનોનાં તેમજ પશુધનની સ્તુતિનાં ગીતો ગાય છે.

ડાંગી આદિવાસીઓ લગ્નના જુદા જુદા પ્રસંગે જે લગ્નગીતો ગાય છે, તેને ડાંગી ભાષામાં 'ઢવળગાન' કહેવાય છે. ડાંગી આદિવાસી સ્ત્રીઓ લગ્નપ્રસંગના મુહૂર્તના દિવસથી માંડી લગ્નનું આણું થાય ત્યાં સુધીની દરેક વિધિમાં 'ઢવળગાન' ગાય છે. લગ્નની દરેક વિધિમાં 'ઢવળગાન' ગાઈને બહેનો લગ્નના પ્રસંગો અને વિધિને પૂર્ણ કરે છે. ઢવળગાન આદિવાસી સંસ્કૃતિમાં રહેલા લગ્નના મહત્ત્વને ઉજાગર કરે છે.

વિવિધ ધાર્મિક - સામાજિક પ્રસંગો જેવા કે, ડુંગરદેવની પૂજા, મૃત્યુ પામેલા પિતૃઓની પીઢી ઘડવામાં, વાઘદેવ, નાગદેવ, સૂર્યદેવ અને ગામદેવ આદિની સ્થાપના કરવાની હોય ત્યારે, પાકની રોપણી સમયે અને પાક તૈયાર થઈ જાય ત્યારે તેમજ મૃત્યુ સમયે માણસને રાતવાસો રાખવાનો હોય ત્યારે જુદા જુદા પ્રકારનાં ગીતો, કથા-વાર્તા ગવાય છે. કેટલાંક ગીતો તો ખૂબ ટૂંકાં ટૂંકાં હોય છે, તો કેટલીક કથા-વાર્તાઓ આખી રાત ચાલે એટલી લાંબી હોય છે. જેમ કે, થાળી કથા કે ઢાકા પર ગાવામાં આવતી વિધિઓ આખી રાત સુધી ચાલતી હોય છે. આમ, ડાંગી લોકસાહિત્ય એ આદિવાસી સંસ્કૃતિની અનોખી પરંપરાનો ઉત્તમ વારસો છે.

ડાંગ જિલ્લામાંથી મળતી લોકકથાઓમાં સામાન્ય રીતે સામાજિક લોકકથાઓ, ઐતિહાસિક દંતકથાઓ, પશુ-પક્ષીઓની લોકકથાઓ, નદી કે સરોવરની લોકકથાઓ, ઉપદેશાત્મક, બોધપ્રધાન કે મનોરંજનાત્મક લોકકથાઓ, બાળકથાઓ,

ભૂતપ્રેત કે કામણ-ટૂમણનો કે અંધશ્રદ્ધાને લગતી લોકકથાઓનો સમાવેશ થાય છે. પ્રકૃતિના સાંનિધ્યમાં વસતા ડાંગી આદિવાસીઓનાં દેવદેવીઓ પણ પ્રકૃતિમાંથી જ પ્રગટ થયેલાં છે. તેથી પ્રાકૃતિક દેવતાઓ જેવા કે, સૂર્યદેવ, ચંદ્રદેવ, ડુંગરદેવ, વાઘદેવ, નાગદેવ આદિ પાત્રો એમની કથાનાં મુખ્ય પાત્રો હોય છે. જંગલી વાતાવરણમાં રહેવાને કારણે બધી અંધશ્રદ્ધાઓ કે વિચિત્ર ધાર્મિક માન્યતાઓ તેમની કથાઓમાં વણાઈ જાય છે, તો ચમત્કારિક કે અદ્ભુત રસિક પ્રસંગોનું આલેખન પણ તેમની કથાઓમાં થાય છે. વશીકરણ, તાંત્રિકવિદ્યા અને મેલીવિદ્યામાં ડાંગી આદિવાસીઓ ઘણો વિશ્વાસ ધરાવે છે. તેથી પશુઓને માનવ બનતાં અને માનવીને પશુ બનતાં એઓ આસાનીથી કલ્પી શકે છે. જીવતી સ્ત્રીને ડાકણ કે ચૂડેલ માની બેસે છે, તો પુરુષોને જીવતા શેતાન કે દેવ પણ સમજે છે. આવી બધી વિગતો તેમની કથા-વાર્તાઓમાં સુપેરે ગૂંથાઈને પ્રગટ થાય છે. જોકે આવી બધી આપદા-વિપદા કે સંકટોમાંથી ઉગારનાર પરમતત્ત્વ પરમેશ્વરને તેઓ શ્રેષ્ઠ માને છે. એટલે કથા-વાર્તાને અંતે તેમાં બોધ કે ઉપદેશ પણ અવશ્ય આવે છે, આમ, ડાંગી લોકકથાઓ પોતાનું એક અલગ જ પ્રાદેશિક મહત્ત્વ ધરાવે છે.

આમ, ડાંગી લોકસાહિત્યમાં લોકગીતો, લગ્નગીતો, ભજન-કીર્તન, ઉત્સવગીતો, નૃત્યગીતો, બાળગીતો, ઉખાણાં અને કહેવતોનો સમાવેશ થાય છે, જેનાં એક એક ઉદાહરણ જોઈએ :

લોકગીત

આંબાવાડી ફૂલવાડી વ ચાલ બાયકો ડાંગમાં
સાડી લઈ તુલા રંગમાં ચાલ બાયકો ડાંગમાં
આંબાવાડી ફૂલવાડી વ ચાલ બાયકો ડાંગમાં
ફૂલા લયાત તુલા રંગમાં ચાલ બાયકો ડાંગમાં
આંબાવાડી ફૂલવાડી વ ચાલ બાયકો ડાંગમાં
ડગલી લઈ તુલા રંગમાં ચાલ બાયકો ડાંગમાં
આંબાવાડી ફૂલવાડી વ ચાલ બાયકો ડાંગમાં
ફડકી લઈ તુલા રંગમાં ચાલ બાયકો ડાંગમાં
આંબાવાડી ફૂલવાડી વ ચાલ બાયકો ડાંગમાં
ઝુળકે લઈ તુલા રંગમાં ચાલ બાયકો ડાંગમાં
આંબાવાડી ફૂલવાડી વ ચાલ બાયકો ડાંગમાં
બાંગડે લઈ તુલા રંગમાં ચાલ બાયકો ડાંગમાં
આંબાવાડી ફૂલવાડી વ ચાલ બાયકો ડાંગમાં

હીરાબેન દેવરામભાઈ ગાવિત, ઉંમર-૩૫ વર્ષ, ગામ - આહવા, તા. આહવા, જિ. ડાંગ

લગ્નગીત

સાત તાલાચી રચલી માડી વ
તેમા કોડીલા રાજાચી રાની વ
બસા બસા રે ગુના ચા બાપુ રે
મીત જાઉં રે સાસરી વાડયાલા
બસા બસા રે ગુના ચી માઇ વ
મીત જાઉં રે સાસરી વાડયાલા
બસા બસા રે ગુના ચા ભાઉ રે
મીત જાઉં રે સાસરી વાડયાલા
બસા બસા રે ગુના ચી બહિન વ
મીત જાઉં રે સાસરી વાડયાલા
બસા બસા રે ગુના ચા મામા રે
મીત જાઉં રે સાસરી વાડયાલા
બસા બસા રે ગુના ચી મામી વ
મીત જાઉં રે સાસરી વાડયાલા
સાત તાલાચી રચલી માડી વ

કમલાબેન કે. બાગુલ, ઉંમર-૨૬ વર્ષ,
ગામ - બદીના ગાવઠા, પો. નકટયા હનવંત, તા. આહવા, જિ. ડાંગ

ભજન-કીર્તન

યે દુનેની મયે માલા સોહુલા પડીલ
ભગવાન શંકરને ચરણમાં જાવલા પડીલ
યે દુનેની દારુ તાડી સોહુલા પડીલ
ભગવાન શંકરને ચરણમાં જાવલા પડીલ
યે દુનેની ઈડી કાડી સોહુલા પડીલ
ભગવાન શંકરને ચરણમાં જાવલા પડીલ
યે દુનેના નેમ માલા સોહુલા પડીલ
ભગવાન શંકરને ચરણમાં જાવલા પડીલ
યે દુનેના વેટ કામ સોહુલા પડીલ
ભગવાન શંકરને ચરણમાં જાવલા પડીલ
યે દુનેના સુખ માલા સોહુલા પડીલ
ભગવાન શંકરને વાટલા જાવલા પડીલ

બુધ્યાભાઈ પવાર, ઉંમર-૪૦ વર્ષ,
ગામ-જામલાપાડા, પો.ગાઢવી, તા. આહવા, જિ. ડાંગ

ઉત્સવગીત

કૌનચે મહિને આલીવ હોળીબાઈ
કૌનચે મહિને આલી
ફાગુન મહિને આલીવ હોળીબાઈ
ફાગુન મહિને આલી
કાય કાય ભેટ લેસીવ હોળીબાઈ
કાય કાય ભેટ લેસી
નારિયેળ ભેટ લેસીવ હોળીબાઈ
નારિયેળ ભેટ લેસી
ખજુર ભેટ લેસીવ હોળીબાઈ
ખજુર ભેટ લેસી
કાય કાય ભેટ લેસીવ હોળીબાઈ
કાય કાય ભેટ લેસી
સુમનબેન આર. દળવી, ઉંમર-૩૫ વર્ષ,
ગામ-ગૌર્યા, પો.ચીકટિયા, તા. આહવા જિ. ડાંગ.

ઉખાણા

ચાર ભાવુસ ઉભા અન ચાર ભાવુસ નીજત. - ખાટલા
ભુજેલ કોમડી ખાદુન ખાદે હિંડ. - કુરાડ
કાળી કેકડ ધવળા વકીર કાડ. - ઘરઠી, ઘંટી
બારીક પોસા રાજાલા રડવ. - કાંદા
બારીક વાટકીમાં બત્રીસ દેવા. - દાંત
નીળી ગાય ચરત જાહા ધવળા બઈલ બિસત જાહા. - વાળકા
તુ આયર મા યેહે. - ઢેકુન

કહેવતો

આની ચિઠી ચાલના ઉડી.
ઘરમાં આસબા અન બાહેર કુસળા.
તુનેમાં ભણતર આહા પન ગણતર ની આહા.
આંદળા કર ગોઠી અન બીહરા જા ઉઠી.
પાની પુડ પાળ બાંધુલા.
માંજરનાં ગુ માંજર જ વાનહ.
રાજા બોલત દલહાલ.
સુમનબેન આર. દળવી, ઉંમર-૩૫ વર્ષ,
ગામ-ગૌર્યા, પો.ચીકટિયા, તા. આહવા, જિ. ડાંગ

ડૉ. ચિનુ મોદીને 'ખારાં ઝરણ' કવિતાસંગ્રહ માટે સાહિત્ય અકાદમી એવૉર્ડ-૨૦૧૩

– અશોક ચાવડા 'બેદિલ'

લ્યો, પલાંઠી વાળીને બેઠાં છીએ;
શ્વાસ રોકી રાખીને બેઠાં છીએ.
હોઈએ, બેહદ ખુશીમાં હોઈએ,
આંસુ ઊંડા દાટીને બેઠાં છીએ.

વરસોથી ગઝલની ડેલીએ ઉઘાડી આંખે, આંસુઓ દાટીને, પલાંઠી વાળીને બેઠેલા ચિનુ મોદીને 'ખારાં ઝરણ' ગઝલસંગ્રહ માટે હાલમાં જ સાહિત્ય અકાદમી, દિલ્હીનો વર્ષ-૨૦૧૩ માટેનો સાહિત્ય અકાદમી એવૉર્ડ પ્રાપ્ત થયો છે તે વરસોથી ઉપેક્ષિત રહેલા ગઝલ સ્વરૂપને મળેલી એક વિશિષ્ટ ઉપલબ્ધિ છે. અલબત્ત, આ સિદ્ધિ માટે ડૉ. ચિનુ મોદીએ સતત રાહ જોવી પડી છે તે પણ એક વાસ્તવિકતા છે. સાહિત્ય અકાદમી એવૉર્ડ-૨૦૧૩ના સ્વીકાર વખતે તેમણે જ પોતાની કેફિયતમાં કહ્યું હતું કે '૧૯૮૦થી આ એવૉર્ડ મારી પ્રતીક્ષા કરતો આવ્યો છે અને મને કોઈને પ્રતીક્ષા કરાવવી ગમતી નથી.' આમ, ગુજરાતી સાહિત્યમાં સાહિત્ય અકાદમી એવૉર્ડ મેળવનાર ડૉ. ચિનુ મોદી ૫૪મા સાહિત્યકાર છે અને કવિતા માટે આ એવૉર્ડ મેળવનાર ૧૨મા કવિ છે.

એક સર્વાંગી સાહિત્યકાર તરીકે ડૉ. ચિનુ મોદી 'ઈર્શાદ'ને કોઈ પરિચયની જરૂરિયાત નથી એટલી વિપુલ માત્રામાં અને પોંખાયેલું તેમનું સર્જનકાર્ય છે. સાહિત્ય ક્ષેત્રે ગઝલ, ગીત, અછાંદસ, આખ્યાન, ખંડકાવ્ય, દીર્ઘ કાવ્ય, સૉનેટ, મુક્તક-રુબાઈ જેવાં પદ્યસ્વરૂપો ઉપરાંત ટૂંકી વાર્તા, લઘુનવલ, નવલકથા, એકાંકી-અનેકાંકી જેવાં ગદ્યસ્વરૂપોમાં પોતાની સર્જનાત્મકતાનો સંસ્પર્શ કરનાર ચિનુ મોદીએ રેડિયો, ટી.વી. ડોક્યુમેન્ટરી તેમજ અખબારી લેખનમાં પણ પોતાનો કસબ દેખાડ્યો છે. એટલું જ નહીં, ટી.વી. સિરિયલ અને દસ્તાવેજી ફિલ્મોનું પણ નિર્માણ અને દિગ્દર્શન કર્યું છે.

૩૦ સપ્ટેમ્બર, ૧૯૩૯માં જન્મેલા ચિનુ મોદી પાસેથી તેમની ઉંમરના પ્રમાણમાં ૭૪થી વધારે પુસ્તકો મળ્યાં છે, જેમાં ૨૯ કાવ્યસંગ્રહો, ૮ વાર્તાસંગ્રહો, ૧૭ નવલકથા, ૨ લઘુનવલ, ૧૨ નાટકો, ૭ એકાંકીસંગ્રહો, ૪ વિવેચનસંગ્રહો, ૧ નિબંધસંગ્રહ, ૧૫ સંપાદનો અને ૧ અનુવાદસંગ્રહ મુખ્ય છે, તો કેટલાંક પુસ્તકો હાલ પ્રકાશનના અંતિમ તબક્કામાં છે.

'દેર આયે, દુરસ્ત આયે' એમ વાત જો ચિનુ મોદી ગઝલકારની જ કરીએ તો ગઝલની રજૂઆત વખતે જેમ 'ઈર્શાદ' કહીને ગઝલકારનો જુસ્સો વધારવામાં આવે છે તેમ ગુજરાતી ગઝલની વાત નીકળે એટલે 'ઈર્શાદ' તખલ્લુસથી ગુજરાતી ગઝલને નખશિખ ગુજરાતીપણું આપનાર ચિનુ મોદીને અવશ્ય યાદ કરવા જ પડે.

SHABDASAR : REGD No. : GUJ GUJ / 2000 / 5876
Under Postal Regd No. : GUJ / 434 / 2012-2014
Permitted to Post at GNRSTG on 5th E.M.

ધ્રુજતા હાથે
તારા નામની દોણી
ઊંચકી ત્યારે
ભીંજાયાં આંસુ
લીમડાડાળે કાગ
કા... કા... કરતા
નેવાં નળિયે વાસ
ખાલી ઊભા આવાસ !

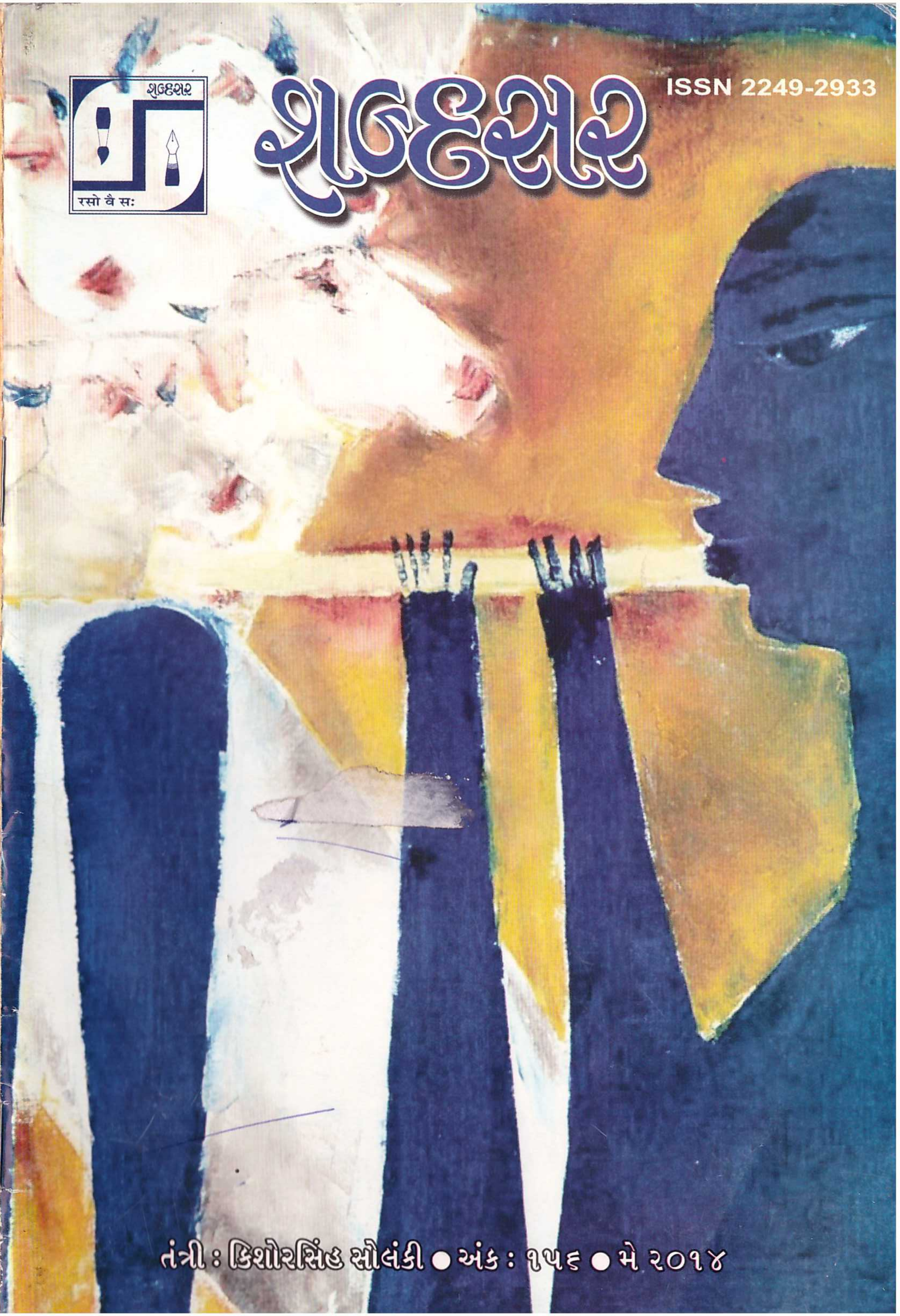
— કિશોરસિંહ સોલંકી

સૌજન્ય : જીસકૉલ : ૨જો માળ, મૃદુલ ટાવર, આશ્રમરોડ, અમદાવાદ- ૩૮૦ ૦૦૯

શબ્દસર

ISSN 2249-2933

રસો વૈ સઃ



તંત્રી : કિશોરસિંહ સોલંકી ● અંક : ૧૫૬ ● મે ૨૦૧૪

આનુપૂર્વી

- પદ્મપુરસ્કૃત સારસ્વતો : ગુજરાતની અસ્મિતા : ઋચા બ્રહ્મભટ્ટ ૩
- ઊતર્યું એક પંખી : અનુ. કવિતા પટેલ ૬
- ગીત : રાધિકા પટેલ ૬
- ગઝલ : ગૌરાંગ ઠાકર ૭
- ગઝલ : રિષભ મહેતા ૭
- તેજનું તરણું : ગાયત્રી ભટ્ટ ૮
- ધારેધાર છું : જિજ્ઞા ત્રિવેદી ૮
- ગઝલ : આબિદ ભટ્ટ ૯
- ઢાળ (મૉનો ઈમેજ) : ડૉ. હર્ષદેવ માધવ ૯
- રંગપર્વની ગઝલ : ઋષિરાજ જાની ૧૦
- એક ખાલી ગ્લાસ : દીવાન ઠાકોર ૧૧
- લાશ : સાગર શાહ ૧૬
- રોલ નંબર એઈટી થ્રી : (શિક્ષણના સંઘેડા ઉપર ઘાટ) : મણિલાલ હ. પટેલ ૨૧
- વિદ્યાકરરચિત સુભાષિતરત્નકોશ : વિજય પંડ્યા ૨૮
- આદિયોસ૧ ગેબોર ! પૃથ્વી ટકશે ત્યાં સુધી તમે શબ્દદેહે જીવશો : ડૉ. રૂપાલી બર્ક ૩૧
- 'નૈચરલ શુગરની સ્વીટ' સહજીવન સાથે અસ્તિત્વની સંતાકૂકડીની વાર્તા : પારુલ કંદર્પ દેસાઈ ૩૪
- લઘુનવલ : સૈદ્ધાંતિક ભૂમિકા : ડૉ. ભાવેશ જેઠવા ૩૯
- 'ખાવુલા, પીવુલા, નાચુલા'ના ભાવોની સબળ અભિવ્યક્તિ એટલે ડાંગી લોકસાહિત્ય : ડૉ. હિમ્મત ભાલોડિયા ૪૨
- ડૉ. ચિનુ મોદીની 'ખારાં ઝરણ' કવિતાસંગ્રહ માટે સાહિત્ય અકાદમી એવૉર્ડ - ૨૦૧૩ : અશોક ચાવડા 'બેદિલ' ૪૭
- 'ધ બુકસેલર ઑફ કાબુલ' : જીવીશ બની શકે તો એકલાં પુસ્તકોથી : પ્રા. વૈભવ કોઠારી ૫૫
- શબ્દસની 'શબ્દાભિષેક' સંધ્યા : અહેવાલ : રાજવી ઓઝા ૬૨
- **આ અંકના શબ્દધર** ૬૪

સંપાદકીય

પદ્મપુરસ્કૃત સારસ્વતો : ગુજરાતની અસ્મિતા

ઈ.સ. ૨૦૧૪ના પદ્મપુરસ્કારોની ઘોષણા જાન્યુઆરી મહિનામાં થઈ. ગુજરાતને મળેલા સાત પદ્મપુરસ્કારોમાં ત્રણ દિગ્ગજ વિદ્યાપુરુષોને અભિવંદના કરવાનો ક્રમ આ અંકમાં ઉપલબ્ધ થયો. ભારત સરકાર દ્વારા પદ્મભૂષણથી સન્માનિત સ્વ. શ્રી ધીરુભાઈ ઠાકર અને શ્રી ગુલામ મહોમ્મદ શેખ તથા પદ્મશ્રીથી શ્રી ગણેશદેવી એમ ત્રણ વિદ્યાપુરુષો ગુજરાતની અસ્મિતાની સાચી ઓળખ છે. શિક્ષણના વ્યાપારીકરણની સાથે આદર્શ શિક્ષકની ઓળખ પ્રશ્નાર્થ બની ચૂકી છે ત્યારે આવા ત્રણ સારસ્વતોનાં જીવન-કવનનો ઉલ્લેખ કરતાં આશા બંધાય છે - શિક્ષકની ઓળખ અંગે અને ગુજરાતની અસ્મિતા પ્રત્યે.

લગભગ એક સદી સુધી ભારતથી લઈ ૩-જી ટેક્નોલૉજીવાળી ભારતને પળેપળ શ્વસનાર બ્રિટિશરો અને ગાંધીને ગુજરાતી ભાષામાં ઢાળનાર, ગુજરાતી સાહિત્યની વૈશ્વિક ઘટનાઓને ગુજરાતી ભાષામાં ઢાળનાર, ગુજરાતી મધ્યકાલીન તથા અર્વાચીન ઈતિહાસને એકસૂત્રે બાંધનાર ડૉ. ધીરુભાઈ ઠાકરનું ગુજરાત હરહંમેશ ઋણી રહેશે. શ્રી ધીરુભાઈના અંતેવાસી સહકાર્યકર ડૉ. કુમારપાળ દેસાઈ માટે ધીરુભાઈ ''સારસ્વત સાધનાનો પ્રકાશ'' છે. મોડાસાની ગ્રામીણ ભૂમિ પર ઉચ્ચશિક્ષણ માટે આદર્શરૂપ શિક્ષણ-સંકુલનું સર્જન કર્યું. આ તે સમય હતો કે જ્યારે 'શબ્દસર'ના તંત્રી ડૉ. કિશોરસિંહ સોલંકીનું અધ્યાપન કાર્ય શ્રી ધીરુભાઈની નિશ્રામાં શરૂ થયું. જે ઉંમરે અધ્યાપકો નિવૃત્ત થતા હોય છે તે ઉંમરે ધીરુભાઈએ 'વિશ્વકોશ'નું સ્વપ્ન જોયું. આ સ્વપ્નને સાકાર કરવા યુવાનોને શરમાવે તેવા જોમથી ઉત્સાહભેર પ્રવૃત્ત થતા ગયા. ૧૯૪૨ના સ્વાતંત્ર્ય સંગ્રામ દરમિયાન ઈજાગ્રસ્ત થયેલા ધીરુભાઈમાં ગાંધીવાદી વિચારધારા અને સ્વયંશિસ્ત કાયમ રહ્યાં. 'વિશ્વકોશ'ના વિસ્તૃત અને અગાધ કાર્ય સાથે ધીરુભાઈનું પોતાનું કાર્ય પણ સાથોસાથ ચાલતું. ૨૦૦૯માં પાબ્લો નેરુદાના ''Memoirs''નો અનુવાદ શરૂ કર્યો, ''ગાંધીજી અને પાંચ સાક્ષરો'' પુસ્તકો ૨૦૧૧ અને ૨૦૧૨માં વાચકો સમક્ષ મૂક્યાં. શ્રી કુમારપાળભાઈ કહે છે કે ધીરુભાઈએ 'વિશ્વકોશ'ના લલિતકલા કેન્દ્ર માટે દસ લાખ રૂપિયાનું દાન આપ્યું ત્યારે તેમણે પૂછ્યું કે ''આનું નામ 'ડૉ. ધીરુભાઈ ઠાકર લલિતકલા કેન્દ્ર' રાખીશું ?'' ત્યારે એમણે કહ્યું, ''ના, આનું નામ તો 'વિશ્વકોશ લલિતકલા કેન્દ્ર' જ રાખવું.'' આવા નિઃસ્પૃહ, નિર્મોહી સાહિત્યકાર, શિક્ષણવિદ્દ, ઈતિહાસકાર અને 'વિશ્વકોશ'ને ગુજરાતને ચરણે ધરનાર શ્રી ધીરુભાઈને શ્રદ્ધા-સુમન અર્પણ કરતાં 'શબ્દસર' ગૌરવ અનુભવે છે.

ગુજરાતી સાહિત્યમાં પરંપરાઓને ભેદીને પોતાની કંડારેલી કેડી પર ચાલનાર લેખક શ્રી સુરેશ જોશી જેમને 'સવ્યસાચી' કહે છે તે શ્રી ગુલામ મહોમ્મદ શેખને

ISSN 0976-5794 Vidyapith

વિદ્યાપીઠ

ત્રૈમાસિક : વર્ષ ૫૫ : અંક ૧ : જાન્યુઆરી – માર્ચ : ૨૦૧૭

તંત્રી

અનામિકભાઈ શાહ

સંપાદકો

ધ્વનિલ પારેખ, અમરેન્દ્ર પાંડે, જિતેન્દ્ર ઢેબરિયા

છૂટક નકલ : રૂ. ૬૦-૦૦ વાર્ષિક લવાજમ : રૂ. ૨૦૦-૦૦

Scanned by CamScanner

વિદ્યાપીઠ

અનુક્રમણિકા

દૃષ્ટિબિંદુ

૧. गांधी विचार विफल नहीं हुआ, विफल हम हुए है
– राज्यपाल श्री ओ.पी. कोहली ૩

૨. ગ્રામસેવા કેન્દ્ર દેથલીના કેટલાક કેળવણીલક્ષી વિશિષ્ટ પ્રયોગો
– વિપિન મકવાણા ૧૩

અન્વેષણ

૧. વાર્તાકાર પન્નાલાલ પટેલ : કોઠાસૂઝના કલાકાર – ભાવેશ જેઠવા ૨૨

૨. રાજેન્દ્ર શાહનાં ધ્વનિ કાવ્યો – હિમ્મત ભાલોડિયા ૨૮

૩. ઉમાશંકર જોશીની વિવેચનયાત્રા – બિપિન આશર ૩૫

૪. સંશોધક ઉમાશંકર જોશી – મનીષા દવે ૪૫

૫. શ્રી રઘુવીર ચૌધરીનાં દીર્ઘનાટકો – ઋષિકેશ રાવલ ૬૩

પુસ્તકસમીક્ષા

૧. વિદ્યા વધે એવી આશે – નીતિનકુમાર ઢાઢોદરા ૭૧

Scanned by CamScanner

Vidyapith (ISSN 0976-5794) Vol. 1 (2017): Pages 28-34

અન્વેષણ

રાજેન્દ્ર શાહના 'ધ્વનિ'કાવ્યો

- હિમ્મત ભાલોડિયા[૧]

રાજેન્દ્ર શાહ મુખ્યત્વે કવિ છે. ૧૯૩૦ પછીથી જાગેલો રાષ્ટ્રભક્તિનો જુવાળ, નાનાલાલ, કાન્ત અને કલાપી તેમ જ ઠાકોર જેવા કવિઓ વિશેનો કાવ્યાભ્યાસ તેમ જ 'કુમાર' સામયિક દ્વારા જાણીતા કવિઓની કવિતાઓએ એમનામાં કવિત્વશક્તિનાં બીજનું આરોપણ કર્યું. એમણે સુંદરમ્, ઉમાશંકર, નાનાલાલ, કાન્ત અને શ્રીધરાણીના કાવ્યસંસ્કારોનું સિંચન કર્યું છે. પ્રાસસાધના, છંદસાધના અને શબ્દકોશનો અભ્યાસ તેમ જ બુધ કાવ્યસભાને કારણે તેમની કવિતા કેળવણી વિકસીત થતી ગઈ. રવીન્દ્રનાથ ટાગોર, વિદ્યાપતિ, કાલિદાસ, જયદેવ, નઝરુલ ઈસ્લામ, વ્રજમાધુરીનાં પદો અને અંગ્રેજી કવિતાનાં અભ્યાસને લીધે તેમ જ તેમના પ્રભાવને કારણે તેમનામાં સૌંદર્યમંડિત કાવ્યરચનાઓ આવિર્ભાવ થવા લાગ્યો. તત્ત્વજ્ઞાન એમના રસનો મુખ્ય વિષય હતો, આથી ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન અને પાશ્ચાત્ય તત્વમીમાંસાની સાધનાને લીધે સ્વસ્થ, સંસ્કારી અને સૌંદર્યલક્ષી કાવ્યશૈલી એમની કવિતામાં પ્રગટતી જણાય છે.

રાજેન્દ્ર શાહ પાસેથી આપણને 'ધ્વનિ'(૧૯૫૧), 'આંદોલન'(૧૯૫૧), 'શ્રુતિ'(૧૯૫૭), 'મોરપીંછ'(૧૯૬૦), 'શાંત કોલાહલ'(૧૯૬૨), 'ચિત્રણા'(૧૯૬૭), 'ક્ષણ જે ચિરંતન'(૧૯૬૮), 'વિષાદને સાદ'(૧૯૬૮), 'મધ્યમા'(૧૯૭૭), 'ઉદગીતિ'(૧૯૭૮), 'ઇક્ષણા'(૧૯૭૯), 'પત્રલેખા'(૧૯૮૧), 'પ્રસંગ સપ્તક'(૧૯૮૨), 'પંચપર્વા'(૧૯૮૩), 'કિંજલ્કિની' (૧૯૮૩), 'વિભાવન'(૧૯૮૩), 'દ્વા સુપર્ણા'(૧૯૮૩), 'આંબે આવ્યા મોર'(૧૯૮૫), 'નિલાંજના'(૧૯૮૯), 'રૂમઝૂમ'(૧૯૮૯) 'આરણ્યક'(૧૯૯૨), 'અમોને મળી પવનની પાંખ'(૧૯૯૫), 'વિરલ માધુરી'(૧૯૯૮), 'સ્મૃતિ-સંવેદના'(૧૯૯૮), 'હા....હું સાક્ષી છું' (૨૦૦૩) જેવા લગભગ ત્રીસેક કાવ્યસંગ્રહ પ્રાપ્ત થાય છે. તેમના 'ધ્વનિ' કાવ્યસંગ્રહથી માંડીને 'દ્વા સુપર્ણા' સુધીનાં કુલ કાવ્યોનો સંગ્રહ 'સંકલિત કવિતા' નામે પ્રકાશિત થયેલો છે. તો 'નિરુદ્દેશે' નામે સંગ્રહમાં સુરેશ દલાલે એમના ચૂંટેલાં કાવ્યો સંપાદિત કરી સંગ્રહ પ્રગટ કર્યો છે.

---

[૧] મદદનીશ અધ્યાપક, ગુજરાતી વિભાગ, સરકારી વિનયન કોલેજ, ગાંધીનગર.

Scanned by CamScanner

એમની આ અવિરત કાવ્યસેવા માટે એમને કુમારચંદ્રક, રણજિતરામ સુવર્ણચંદ્રક, નાનાલાલ પારિતોષિક, સાહિત્ય અકાદમી પારિતોષિક, મુંબઈ સરકાર પારિતોષિક, નર્મદચંદ્રક, ભારતીય ભાષા-પરિષદ એવોર્ડ, ધનજી-કાનજી સુવર્ણચંદ્રક તેમ જ 'આદ્યકવિ નરસિંહ મહેતા પુરસ્કાર' અને ૨૦૦૨નો 'ભારતીય જ્ઞાનપીઠ પુરસ્કાર' પ્રાપ્ત થયા છે.

ગાંધીયુગ અને અનુગાંધીયુગનાં સંધિસ્થાને ઊભેલી ગુજરાતી કવિતાનાં પ્રમુખ બે અવાજો તરીકે રાજેન્દ્ર શાહ અને નિરંજન ભગતને ઓળખાવી શકાય. રાજેન્દ્ર શાહનો પ્રથમ અને ઉત્તમ કાવ્યસંગ્રહ 'ધ્વનિ' એ નવતર કવિતાનો દિશાસૂચક કાવ્યગ્રંથ ગણાય છે. જેને નિરંજન ભગતે 'સંગ્રહની પ્રસ્તાવનારૂપ કાવ્ય' ગણાવ્યું છે તે 'નિરુદ્દેશે' કાવ્ય નવતર કવિતાની લાક્ષણિકતાઓનો પરિચય આપતું કાવ્ય છે. આ કાવ્યને કારણે કવિની કાવ્યપદાર્થ વિશે વિકસેલી કાવ્યસમજનો પણ પરિચય થાય છે. કાવ્યનાં આરંભે જ કવિ સ્પષ્ટ કરે છે કે, પોતાનું સંસારનું આ ભ્રમણ નિરુદ્દેશે છે.

નિરુદ્દેશે
સંસારે મુજ મુગ્ધ ભ્રમણ........
પંથ નહિં કોઈ લીધ, ભરું ડગ, ત્યાં જ રચું મુજ કેડી,
તેજ છાયા તણે લોક, પ્રસન્ન- વીણા પર પૂરવી છેડી,
એક આનંદનાં સાગરને જલ જાય સરી મુજ બેડી,
હું જ રહું વિલસી સહુ સંગને, હું જ રહું અવશેષે.

અહીં કવિએ સંપૂર્ણ સ્વસ્થતાથી પોતાની મુગ્ધ અનુભૂતિઓને કાવ્યમાં કંડારવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. પોતાની સૂક્ષ્મ અનુભૂતિઓને સર્વાત્મભાવે પૂર્ણપણે અભિવ્યક્ત કરવા કવિએ 'હું' થી કાવ્યની પૂર્ણાહૂતિ કરી છે.

રાજેન્દ્ર શાહ પ્રધાનપણે ગીત અને સોનેટનાં કવિ છે. છતાં ઘણાં અછાંદસ કાવ્યો પણ તેમની કાવ્યમૂડી બની રહ્યા છે. રાજેન્દ્ર શાહનાં ગીતો અને સોનેટ વિશે ઘણું લખાયું છે. તેઓ શ્રેષ્ઠ ગીતકવિ અને ઉત્તમ સોનેટકાર છે એમાં કોઈ બે મત નથી. અહીં આપણે તેમનાં 'ધ્વનિ' કાવ્યસંગ્રહનાં છાંદસ અને અછાંદસ કાવ્યોને જ ધ્યાનમાં રાખી તેની ચર્ચા કરીએ.

એમની કાવ્યસમૃદ્ધિમાં અનેક પ્રકૃતિકાવ્યો, પ્રણયકાવ્યો અને પ્રભુભક્તિને લગતા કે તત્ત્વચિંતનને લગતાં કાવ્યો સચવાયને પડ્યાં છે. પ્રકૃતિકાવ્યોમાં ગ્રામજીવન કે કૃષિજીવનની સાથે જોડાયેલી વાસ્તવિક પરિસ્થતિ સજીવતા ધારણ કરતી જણાય છે. જેમકે, 'શ્રાવણી મધ્યાહને' કાવ્યમાં ...

ભારો ઉતારી શિરથી પથને વિસામે
નાનેરું ગામ શ્રમથી વિરમ્યું લગાર

પ્રકૃતિવર્ણનને લગતાં કાવ્યોમાં પ્રકૃતિનું તાદૃશ અને હૂબહૂ ચિત્ર ઉપસાવવામાં રાજેન્દ્ર શાહની કવિત્વશક્તિ ખીલી ઉઠે છે.

Scanned by CamScanner

સીમ, ખેતર, શેઢો, બળદ, લણણી-વાવણી, તળાવ, આવળ-બાવળ-બોરડી વગેરે પ્રકૃતિ તત્ત્વોનું આલેખન ગ્રામજીવનને સજીવતા બક્ષે છે.

પ્રકૃતિનું નિતાન્ત નિતર્યું રૂપ આપણને 'શ્રાવણી સંધિકાએ' જેવા નાનકડા કાવ્યમાં પ્રગટતું જોવા મળે છે. જુઓ આ રહ્યું આ રૂપ .....

વ્હાલી, આજે શ્રાવણી સંધિકાએ
ગગન સજલ મેઘે આછું આછું છવાયું !
ધીરે ધીરે વર્ષતી ઝરમરોએ
સુભગ તનુ ધરાનું શોભતું સ્નેહન્હાયું
ભર્ગના કરથી ત્યારે ભાસ્કરે સપ્તરંગનાં
પુષ્પોની માળ આરોપી મુગ્ધ એ બેઉ કંઠમાં.
વિનય નત શિરે એ શાં ઊભાં આત્મમગ્ન,
પૃથ્વી ને મેઘ ! કેવું શિવ કર સહુંને રે હતું બ્રાહ્મલગ્ન.

કવિની કેટલી અદ્ભૂત કલ્પના છે ? નાનકડી પંક્તિઓમાં વિશાળ ભાવભરી પ્રકૃતિનાં તમામ પાસાને એકસાથે અભિવ્યક્ત કરવાનો પ્રશંસનીય પ્રયાસ કર્યો છે.

રાજેન્દ્ર શાહનાં પ્રણયકાવ્યોમાં પ્રણયની મુગ્ધ ચારુતા, વિષમતા, રસસભરતા, આલ્હાદકતા, કટુતા, વિરહતા, મિલનતા વગેરેનું ભાવવાહી આલેખન થયું છે. વિરહ અને મિલનનો ભાવ એકસાથે વ્યક્ત કરતા કવિ કહે છે,

"તું દૂર તો .... પંખી વિનાના નીડની ત્યાં જિંદગી શી ?
તું નિકટ તો ..... ખોયું તેથી કૈ અધિકતર પ્રાપ્ત થાતાં રે કમી શી ?"

કવિએ 'હું છું ગયો ખોવાઈ' કાવ્યમાં કેટલાક કાવ્યમય વિધાનો જ એવાં કર્યાં છે કે તેમાંથી બંને પક્ષનાં સૂક્ષ્મ પ્રણય ભાવો સ્ફૂરિત થાય છે. જેમકે,

હું છું ગયો ખોવાઈ હે તારી મહિં
ને તેં મને ધારી લીધો છે નેણથી યે નિભૃત ......
હું તો મને બેઠો ગુમાવી તું મહીં. ....
મેં તો મને શોધી લીધો તારી મહીં. ......"

અને અંતે કવિ કહે છે,

"જ્યારે તેં મને લીધો જ છે તારો કરી :
તો સર્વદા હે
સંમુદાભર માહરી સાંનિધ્યમાં રે'જે ઠરી.

માત્ર ચાર જ પંક્તિનાં કાવ્ય 'વાણી અને સૂર'માં પ્રણયનાં એકાત્મભાવનું આલેખન આહ્લાદક રીતે કર્યું છે.

તું છો મારે હ્રદય વસતા ભાવની મુગ્ધ વાણી
તું વાણીને મધુર સ્વરની મીંડ દેનાર સૂર
એવા હૈયા-મેળથી આપણા રે
સુની તે સૌ દિશાઓ સભર ભરી જતી રાગિણી કો પ્રફુલ્લ.

Scanned by CamScanner

'વય સંધિકાલ' કાવ્યમાં કવિએ પ્રિયાનાં વય સંધિકાળે અર્ધ વિકસીત રૂપ-રંગને નિરખતા મન મૂર્છિત બની જવાની વાત કરી છે. કિશોરાવસ્થા છોડી યૌવનાવસ્થામાં પ્રવેશવાની ગતિ અને એ સમયે થતું પરિવર્તન કવિને સંમોહિત કરી દે છે. કવિ કહે છે.

તું ન કલિ, નહિ ફૂલ દલ દલ ફૂલ્લ ......
પ્રિય ! તું તો અર્ધવિકસિત છો મુકુલ.

રાજેન્દ્ર શાહના આ કાવ્યમાં આવતો 'મૃણાલ' શબ્દ સાંભળી આપણને સુરેશ જોશીના 'મૃણાલકાવ્યો'ની યાદ આવી જાય. જેમ કે,

જલના સુનીલ નીચોલની આછી લ્હેર મહીં
સોહે તું મૃણાલ,
પ્રાણનો મધુપ મારો તારી ચહુ ઓર ભમે
આનંદ ગુંજન કરી સાંજ ને સકાલ.

'હે પ્રેમ પાગલ !' કાવ્યમાં કવિએ પ્રિયતમાનાં બાહ્ય સૌંદર્ય કરતાં આંતરિક સૌંદર્યને વિશેષ મહત્ત્વ આપ્યું છે. કોઈપણ શણગાર સજ્યા વિના સ્વયંમેવ સુંદરતા પ્રકાશી રહે તો પછી શૃંગાર સજવાની શી જરૂર? બાહ્ય સૌંદર્યને સજવા પહેરાતા આભૂષણો આંતરિક સૌંદર્યને પ્રગટ થવામાં અંતરાય ઊભો કરે છે. જેમ કે,

સિંગાર તારે વળિ ધારવાં શાં ?
તારે કશાં નૈનનમાંહિ કાજલ !
હે પ્રેમ પાગલ !
અમૂર્ત જે, જે સ્વયંમેવ સુંદર,
એ જો પ્રકાશે તવ હાદકિરા
પયોધરે, ને સતરંગિની પ્રભા
શી અંગ અંગે વિલસી રહેલ છે !

'અશ્રુ હે !' કાવ્યમાં કવિએ આંસુને પ્રિયાની પાંપણથી નિતરતા સૌંદર્ય સાથે સરખાવ્યું છે. કવિના મતે અશ્રુ એ 'પ્રેમનો નિશ્વાસ' છે. એના સ્પર્શમાત્રથી આંખની સાથે હૃદય પણ ભીનું થાય છે. આંસુને કારણે હૃદયનો ભાર હળવો થાય છે અને હૃદયનાં ઉંડાણમાં શાંતિ છવાઈ જાય છે. કવિ કહે છે,

અશ્રુ હે !
કોઈ સુકોમલ પદ્મદલ પર જલતુષાર સમું ઠર્યું,
મારી પ્રિયાની પાંપણે સૌંદર્ય તું નીતર્યું નર્યું.

રાજેન્દ્રની પ્રણયકવિતામાં રીસામણા-મનામણાને પણ સ્થાન છે. પ્રિયપાત્રનું રીસાઈ જવું અને બીજાપાત્ર દ્વારા મનાવવાની ક્રિયા થતા વળી પાછું માની જવું. રીસામણા-મનામણાને કારણે પ્રેમસંબંધ વધારે ગાઢ બને છે. બન્ને પાત્રો એકબીજાની ભાવનાને સમજતા થાય છે. કવિએ આ ભાવ-પ્રેમને 'એ ય સ-રસ' કાવ્યમા સચોટ રજૂ કર્યો છે. કેટલી

Scanned by CamScanner

સ્વાભાવિક અને વાસ્તવિક શરૂઆત છે કાવ્યની ? જુઓ ......

હવે તો કૈ બોલો !
અબોલા કૈ ખોલો !
નજર થકી યે સાવ અળગાં
બનીને રે'શો ક્યાં લગી ?
સ્વજન જાણે નહીં સગાં
અને કાવ્યને અંતે માની જવાની ક્રિયા તો જુઓ ...
કહેતા; પ્રેમીએ દૃઢ શી લીધ આલિંગન મહીં,
ત્યહીં ઢીલાં ગાત્રે વિફલ છૂટવાને મથી રહી
વદતી સહસા એ 'બસ, બસ' !
પછી હોઠે મૂંગા, ઉર ભળી રહ્યાં એ ય સ-રસ.

રાજેન્દ્ર શાહ સૌંદર્યનાં ઉપાસક છે, તેથી જ તેમની કવિતામાં પ્રકૃતિ, પ્રણય અને ચિંતન એકમેકમાં ઘોળાઈને-એકાકાર થઈને પ્રગટતા અનુભવાય છે. તેમ છતાં તેમણે ઘણાં કાવ્યો શુદ્ધ પ્રકૃતિપ્રેમનાં, પ્રણયનાં અને ચિંતનના પણ લખ્યાં છે.

'શેષ અભિસાર' કાવ્યને નિરંજન ભગતે મૃત્યુનાં મિલનનું કાવ્ય કહ્યું છે. એમના મતે "'શેષ અભિસાર'નો ક્રમ કવિએ રચ્યો છે એમાં પણ પેલા જન્મ-મૃત્યુનો મેળો થયો છે."(ધ્વનિ-પૃ.૧૨૮) આ કાવ્યમાં પ્રગટતી મૃત્યુની રહસ્યમય આકૃતિ, મૃત્યુ પ્રત્યેની લાગણી, મૃત્યુનાં મિલનની ઉત્કંઠા વગેરે દ્વારા કવિએ જીવનનાં અનુભવનું રહસ્યમય દર્શન કરાવ્યું છે. ડૉ.ધીરુ પરીખ કહે છે તેમ આ કાવ્યમાં કવિએ "મૃત્યુ સંમુખ ખડી વ્યક્તિનાં હૃદયઔદાર્ય, મનોમુક્તિ અને સાર્વત્રિક દૃષ્ટિઔદાર્યનું પણ દર્શન કરાવી કવિએ સર્જક અને ચિંતકનું બેવડું લક્ષ્ય સિદ્ધ કર્યું છે." (ધ્વનિ – પૃ.૧૪૨)

'રહ:મિલન અભિલાષ' એ પરમતત્ત્વ સાથેનાં એકાંત મિલનની ઈચ્છા વ્યક્ત કરતું કાવ્ય છે. અહીં કવિએ પરતત્ત્વને પામવા પ્રભુને પ્રેમિકારૂપે અને પોતાને પ્રિયતમ તરીકે રજૂ કરી સૂફીવાદી ભક્તિભાવ પ્રગટ કર્યો છે. આ કાવ્યમાં જે દૃષ્ટાંતો આપવામાં આવ્યાં છે તે કવિની વિશાળ કલ્પનાશક્તિ અને અનુભવગમ્યતાની અભિવ્યક્તિનો પરિચય કરાવે છે. કવિએ મહાન હિમાલય પરની ભવ્ય શિવમૂર્તિ, કૃષ્ણ , હાફિઝ, દક્ષિણ અમેરિકાની એમેઝોન નદી, કાંગો નામની આફ્રિકાની તોફાની નદી, એટલાન્ટિક મહાસાગર, પ્રશાંત મહાસાગર, ધ્રુવપ્રદેશો, ઇટાલિયન કવિ દાન્તેએ યૌવનાવસ્થામાં જેનાં દર્શન કરેલા તે સ્વપ્નસુંદરી બિએટ્રીસ વગેરેનાં દૃષ્ટાંતો અને સંદર્ભો રચી કાવ્યને વિશાળતા અને ભવ્યતા બક્ષી છે.

'ને એ જ તું ?' કાવ્યમાં કવિએ શરૂઆતની પંક્તિઓથી જ પ્રકૃતિ, પ્રણય અને ચિંતનનો ત્રિવેણી સંગમ રચી દીધો છે. જેમ કે,

એ તું જ ? જેની
હથેલી તો નાગરવેલ કેરા

Scanned by CamScanner

કોળેલ કોઈ નવ પર્ણ જેવી
સ્પર્શી હતી શીતલ લાલિમા ભરી,
ને એ જ તું ? –
જે કાંટાળો લહું આ શતશત શૂલથી વીંધનારો થુવેર!"

જ્યારે કાવ્યની અંતિમ પંક્તિઓમાં તો ચિંતનની સ્પષ્ટ આભા ઊતરી આવી છે.

"એ જ તું ? જેની
દગો સુધા વર્ષતી પૂર્ણચંદ્રની
અંધારને યે મળી જેની શુભ્રતા,
સમષ્ટિને અંતર, ગૂઢ સંમુદા
ને એ જ તું ?–
જે વિદ્યુત્ શી અજંપે ભ્રમણ મહીં કરે સર્વ કૈં ભસ્મસાત?!

'ધ્વનિ'નાં કાવ્યોનો અર્થનિર્દેશ કરતા નિરંજન ભગતે આ 'ને એ જ તું ?' કાવ્યમાં કૌંસમાં આવતી પંક્તિ (ગુંજરતો વહ્યો ધ્વનિ તરંગ-આવૃત અનંત શાંતિમાં) વિશે લખ્યું છે કે, "આ પંક્તિઓ કવિએ કૌંસમાં એટલે કે, કાનમાં કહીં છે અને છે પણ એમ જ કહેવા જેવી. ધ્વનિ એટલે આ સંગ્રહનો અંત તો અનંત શાંતિમાં શમવાનો છે...... આ એક જ પંક્તિથી આ કવિની સમગ્ર શબ્દશક્તિનો ક્યાસ કાઢી શકાય. કારણકે, આ પંક્તિમાં કવિએ શબ્દોનો પૂરો કસ કાઢ્યો છે. ..... સમસ્ત આધુનિક કવિતામાં શબ્દની શક્તિનો આવો પરિચય, શબ્દનાં સૌંદર્યની આવી પરખ, શબ્દનાં સંગીતની આવી સૂક્ષ્મ સમજ વિરલ છે. શબ્દનાં ધ્વનિ-સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મ બન્ને-ની આ સૂઝ આ સંગ્રહનું નામ સાર્થક કરે છે. આ પંક્તિમાં અર્થ અને વાણીનો પૂર્ણ યોગ થયો છે." (પૃ.૧૨૧-૧૨૨, ધ્વનિ)

'હૃદય હે !' કાવ્યમાં પ્રગટતા ચિંતનના ભાવ થકી આ કાવ્ય પૂર્ણપણે ચિંતનોર્મિકાવ્ય બની રહે છે. ત્યાગની ભાવના દ્વારા પામવાની અને શૂન્યમાંથી પૂર્ણતાનું સર્જન કરવાનું આહ્વાન કવિએ આ કાવ્યમાં આપ્યું છે. જેમકે,

તું રિક્ત થૈ સભર થા
ત્યજીને તું પામ.
ને શૂન્ય થૈ
હૃદય હે !....
તું પૂર્ણમાહિ રમ પૂર્ણથી હે પ્રપૂર્ણ !

'સ્વપ્ન-જાગૃતિ' કાવ્યમાં કવિએ પ્રકૃતિને ચિંતનમાં ઘોળીને પ્રવાહિત કરી છે. સ્વપ્નસૃષ્ટિ સમ આ જીવન છે અને જીવનમાં ચોગમ અંધકાર ફેલાયેલો છે. સર્વત્ર શાન્તિ વ્યાપેલી છે. મનુષ્ય નાહકનો ચિંતિત રહ્યા કરે છે. એકલો જ આવ્યો છે ને એકલો જ જવાનો છે. પોતાના અંધકારમય જીવનમાં પ્રકાશ ફેલાવવાનું કામ ખુદ મનુષ્યએ જ કરવાનું છે. પોતાનાં સંસારનું પુનઃસર્જન કરી પોતે જ પોતાને અવશેષમાંથી શ્રેષ્ઠ બનાવવાનો છે.

Scanned by CamScanner

મનુષ્ય પોતે જ પોતાના જીવનમાં આવતા અંધકાર અને પ્રકાશનાં ઉભયની અનુભૂતિનો સાક્ષી છે. કવિ કહે છે,

શાન્તિ છે સર્વત્ર શાન્તિ નિતાન્ત, ને
મન માહરું ય પ્રશાન્ત છે.
પડખું ફરી પાપણ જરા ઢાળી રહું છું, ત્યહિ તો
નિર્ભાન્ત હું
મુજને જ કોઈ સૃષ્ટિમાં હે અવર નિરખું મ્હાલતો.

રાજેન્દ્ર શાહે 'ધ્વનિ' કાવ્યસંગ્રહમાં કેટલાંક કાવ્યો નાટ્યાત્મક સંવાદોરૂપે લખેલા છે. જેમાં 'શેષ-અભિસાર', 'એક ફૂલ એવું', 'પ્રેમનાં મંત્રનું કૈક ગુંજન', 'માયાવિની', 'પ્રાસાનુપ્રાસ'ને ગણાવી શકાય. જેમકે, 'પ્રેમનાં મંત્રનું કૈક ગુંજન'માં ....

પુ. : મારી હતી લૂંટ-
સ્ત્રી. : મારે અમીઘૂંટ-
પુ. : મેં તો લીધી લ્હાણ
સ્ત્રી. : કે તેં દીધું દાન ?
પુ. : પ્રિય ! કર્મને અનુસરે ફલ
સ્ત્રી. : નહીં નિયતિન

તેમણે ૧૪ જેટલાં સંવાદકાવ્યો લખ્યાં છે પરંતુ આ સંવાદકાવ્યોના સંવાદો ક્રિયાવેગનાં અભાવને કારણે નાટ્યાત્મક બની શક્યા નથી. તેમ છતાં કેટલાક સંવાદો આસ્વાદ્ય બની રહે છે.

૧૯૮૩માં પ્રગટ થયેલા એમના કાવ્યસંગ્રહ 'પંચપર્વા'માં તેઓએ ૯૬ જેટલી ગઝલો પ્રકાશિત કરી છે. ગઝલોમાં રદીફ-કાફિયાનું આયોજન ઉત્તમ હોવા છતાં ભાવ-ભાષા અને યોગ્ય લયનાં અભાવને કારણે ગઝલો ઉચ્ચ સ્થાન પ્રાપ્ત કરી શકી નથી. આ ઉપરાંત તેમણે હાઇકુ, ખાયણાં, સંબોધન કાવ્યો, પત્રકાવ્યો અને બાળકાવ્યો પણ લખ્યાં છે. જો કે ગીતો અને સૉનેટ છંદ-લયની સિદ્ધિ, ભાવ-ભાષાની ભંગિમા, કાલ્પનિક ચિત્રાત્મકતા અને ઊંડાણયુક્ત જીવનચિંતનને કારણે જેટલા ઉત્તમ બન્યા છે, તેટલી સિદ્ધિ બીજા અન્ય કાવ્યસ્વરૂપોને પ્રાપ્ત થઈ નથી.

રાજેન્દ્રની છાંદસ અને અછાંદસ કવિતામાં પ્રગટતું શબ્દોનું સૌંદર્ય, શબ્દોનું અર્થગાંભીર્ય અને શબ્દોનું લયલાલિત્ય કવિતાને નિતનવું કાવ્યસૌંદર્ય બક્ષે છે.

આમ, રાજેન્દ્રની કવિતાએ છંદ-અલંકારનું નાવીન્ય, શબ્દશક્તિ અને કલ્પનાવૈભવનું આકર્ષક આયોજન, કલ્પન-પ્રતીકની સંયોજના, અનુભૂતિ અને અભિવ્યક્તિની તાજગી, જીવનદર્શન કે જીવનચિંતનની ગહનતા અને ગંભીરતા, લય અને ભાષાની મધુરતાને લીધે ગુજરાતી કવિતામાં નોખું-અનોખું સ્થાન પ્રાપ્ત કર્યું છે.

Scanned by CamScanner

Reg. E /1260 / 2-7-2010
ISSN : 2321 – 4708

Special Issue

Research Review

The Acedemic Research Issue

The Referred International Journal
Year : 1 ISSUE-13 May-2014

Editor
Dr. A. H. GOR
Dr. K. D. RATHOD

Index

Research Review – The Academic Research Issue The Refereed International Journal
ISSN: 2321 - 4708 May – 2014 Year – 1 Issue – 13

Sr. No	Title and Author	Page No
1	Indian Philosophy ***By Pinki Das***	1
2	Study Of Applied Statistics For Holistic Living ***By DR. Naimesh R. Desai***	4
3	Role of Yoga in stress management among Football player ***By Dr. Suryaveer Singh Solanki & Dr. Preeti Kachhava***	7
4	HRD Practices in Power Sectors ***By Dr. M. P. Maheta***	11
5	Social Support and Depression amongworking and non- working women ***By Desai Rahul B.***	19
6	Holistic approach in Indian Literatur In Indian English Literature With special reference to the Feministic Novels ***By Mrs. Usha Bhatt***	26
7	Dishonor Of Cheques In Aspect Of Negotiable Instruments Act – 1881 ***By*** Dr. ***Anand H. Chauhan***	31
8	Exercise, Diet & Nutrition ***By Asso. Prof .Mohanbhai. A. Patel***	35
9	A Glimpse at the Major Characters of Voices in the City ***By Sagar Sureshbhai Vyas***	39
10	એક નજર ગુજરાતના બેકારો પર સંશોધક : ડૉ. જૈન ધરતી એમ.	43
11	**માનવ વિકાસ આંક સંશોધક : *ડૉ.એલ.એમ.કંઝારિયા***	46
12	वैश्विकरण, मानव अधिकार और डेरी उद्योग સંશોધક : ***डॉ. केशवभाई जे. गोती***	50
13	જીવનની કવિતા : સિદ્ધાર્થ સંશોધક : ડો. ભાવેશ એમ. જેઠવા અને ડો. પંકજ કે. ઠાકર	58
14	સંપૂર્ણ સર્વગ્રાહિ શિક્ષણનો ટકાઉ વિચાર : પ્રકલ્પ પદ્ધતિ સંશોધક : શ્રી ચંદ્રકાંતભાઈ કે. પટેલ અને શ્રી દિનેશ આર. પટેલ	61
15	Embodiment of Marital Adjustment in "The Gift of the Magi ***By Dr.Nanda M. Jadeja***	66
16	Participation of Women in local politics in India ***By Dr. Anupama Ujwal***	68
17	આપણું શિક્ષણ આશાનું કિરણ સંશોધક : પ્રો.એમ.જે.રાવલ અને પ્રો.ડો.જે.એસ.વાલા	70
18	સીતા - એક ભારતીય આદર્શ સન્નારી સંશોધક : ડૉ.બી.જી. પટેલ	75
19	पर्यावरण-प्रदूषण-समस्यायाः वैदिकं समाधानम् ***संशोधक*: *धरा ए. महेता***	80
20	ભારતીય ગ્રામ પરિવેશનાં ઉત્તમ આલેખક : પન્નાલાલ અને પ્રેમચંદ	84

	સંશોધક : પ્રા. ડૉ. હિમ્મત ભાલોડિયા
21	Yoga and Stress Management : A Holistic Way of Harmony in Life! *By Prof Rameshbhai Devrajbhai Chaudhary*
22	मानवीय अंतरात्मा का मानचित्र संशोधक : **प्रो. दिनेश के. भोया**
23	मानवी जीवन में आध्यात्मिकता संशोधक : **डॉ. कुसुमबेन वी. गावीत**
24	Chanakya's Thoughts On Education *By Maheta Rupal Ashokbhai*
25	Women Social Movement in India- Reconceptualization *By Kusum R. Chotaliya*
26	ब्रह्मसूत्र-बादरायण व्यास ***संशोधक : भट्ट पायल जयकांतभाई***
27	આર્યુવેદમાં નિરોગી રહેવાની પદ્ધતિ સંશોધક : ડૉ. કશ્યપ એમ. ત્રિવેદી
28	कौटिलीय अर्थशास्त्र में मंत्रशक्ति ***संशोधक : जगदिशभाई***
29	माघे सन्ति त्रयो गुणा: ***संशोधक : राजगोर कुलदीप कमलेशभाई***
30	वेदाः अपौरुषेय ***संशोधक : पंड्या तुषार अेच.***
31	Corporate Governance In India Evolution And Challenges *By Dr. Amitkumar. N. Ratnotar*
32	Growth And Development Of Co-Operative Banks In India *By Dr. Shailja C. Tiwari & Prof. Bhavik Swadiya*

Research Review – The Academic Research Issue ISSN : 2321- 4708
The Refereed International Journal May 2014, Year -1 (13)

ભારતીય ગ્રામ પરિવેશનાં ઉત્તમ આલેખક : પન્નાલાલ અને પ્રેમચંદ

પ્રા.ડૉ.હિમ્મત ભાલોડિયા
આસી.પ્રોફેસર, ગુજરાતી,
સરકારી વિનયન કૉલેજ,
ગાંધીનગર.

ભારતીય સાહિત્ય કવિતા, નવલિકા, નવલકથા, નાટક, નિબંધ, આત્મકથા, જીવનકથા, વિવેચન, સંપાદન જેવા અનેક પ્રકારનાં લખાણોથી ભર્યુ ભાદર્યુ છે. ભારતીય સાહિત્યનો આ અખૂટ સાહિત્યિક ખજાનો એને અન્ય દેશોના સાહિત્યની સાથે કદમથી કદમ મીલાવવામાં ખૂબ સહાયક અને ઉપકારક નીવડ્યો છે. ભારતની વિવિધ ભાષાઓમા સર્જાયેલા ભારતીય સાહિત્યનાં ઉત્તમ સર્જકોમા પ્રેમંચદજી, ભારતેન્દુ, ફણિશ્વરનાથ રેણુ, શરદચંદ્ર ચટોપાધ્યાય રવીન્દ્રનાથ ટાગોર, પન્નાલાલ પટેલ, ઉમાશંકર જોષી, કનૈયાલાલ મુનશી વગેરે અનેકને ગણાવી શકાય. આ સર્જકોએ દેશની સામાજિક, ધાર્મિક, આર્થિક, રાજકીય, નૈતિક સમસ્યાઓ અને કુરિવાજોને ખૂબ નજીકથી નિહાળ્યા છે અને એટલે જ એને પોતાનાં સર્જનનું માધ્યમ બનાવીને સાહિત્યિક નવસર્જન દ્વારા લોકો સમક્ષ મૂકવાનો સન્નિષ્ઠ પ્રયાસ કર્યો છે.

ગુજરાતી સાહિત્યમાં પન્નાલાલ પટેલનું અને હિન્દી સાહિત્યમાં મુન્શી પ્રેમચંદનું પ્રદાન ખૂબ જ મહત્વનું અને અનેરૂ છે. આ બન્ને સર્જકોએ પોતપોતાનાં સાહિત્ય સર્જનમાં ગાંમડાનાં જિવાતા જીવનને, તેના ધબકારને અને તેની તળપદી સંસ્કૃતિને ઉજાગર કરવાનો નક્કર પ્રયાસ કર્યો છે. ભારતીય સમાજનાં રીતરીવાજો, તેની સંસ્કૃતિ, સભ્યતા અને સંસ્કારો તેમજ માનવ સંવેદનોને આલેખી ગ્રામ પરિવેશની સચ્ચાઇની અનુભૂતિ કરાવી છે. એમની કૃતિઓમાં ધરતી સાથે જેનાં મૂળ જોડાયેલા છે એવા ધરતીપુત્રોનો જીવનસંઘર્ષ વાસ્તવિક રૂપે કલાઘાટ પામ્યો છે. આથી જ હિન્દી સાહિત્યક્ષેત્રે પ્રેમચંદજીનું અને ગુજરાતી સાહિત્યક્ષેત્રે પન્નાલાલ પટેલનું પ્રદાન અત્યંત મહત્વનું અને ઉચ્ચ કોટિનું બની રહે છે.

➤ <u>પન્નાલાલ પટેલ</u>

ગુજરાતી સાહિત્યમાં ગુજરાતનાં તળપદનું એટલે કે ગુજરાતી ગ્રામપ્રદેશનું તાદૃશ જીવંત ચિત્ર નિહાળવું હોય તો પન્નાલાલ પટેલની કૃતિઓનો આસ્વાદ કરવો પડે. પન્નાલાલ પટેલે પોતાની કૃતિઓમાં નક્કર વાસ્તવિક જીવનનાં અનુભવને પોતાની સર્જનશક્તિ દ્વારા સુપેરે આલેખ્યો છે. તેમની કૃતિઓમાંથી આપણને ગાંમડાંનાં જિવાતા જીવનનો ધબકાર સંભળાય છે.

જીવન પરિચય

પન્નાલાલ પટેલનો જન્મ સાબરકાંઠાની સરહદે અને અત્યારે રાજસ્થાનનાં ડુંગરપુરમાં આ માંડલી ગામે ૧૯૧૨માં થયો હતો. તેમના પિતાનું નામ નાનશા પટેલ અને માતાનું નામ હિરાબા પિતા માંડલી જેવા નાનકડા ગામમાં ખેડૂતનો વ્યવસાય કરતા. પન્નાલાલે પોતાનું શિક્ષણ માં મેઘરજ અને ઇડર જેવા સ્થળોએથી લીધું. ઇડરમાં અંગ્રેજી ચાર ચોપડીનો અભ્યાસ કર્યા આર્થિક મુશ્કેલીને કારણે ભણવાનું છોડી દેવું પડ્યું. પન્નાલાલે આજીવિકા રળવા માટે જુદી જગ્યાએ નોકરીઓ કરી. જેના લીધે તેમને જાતભાતનાં લોકોનો અનુભવ અને પરિચય થયો. ર તેમનામાં મનુષ્યને પારખવાની શક્તિ, માણસની આંતરિક સમસ્યાઓ અને મુશ્કેલીઓ જાણ તાકાત તેમજ માણસની લાગણીઓ અને સંવેદનોને સમજવાનું બળ પ્રાપ્ત થયા. જે પાછ તેમના સાહિત્ય સર્જનને ખૂબ જ ઉપકારક નિવડ્યા છે. ગુજરાતી સાહિત્યનાં ઉત્તમ સાહિત્ય સ એવા પન્નાલાલનું અવસાન ૭૭ વર્ષની ઉંમરે ૧૯૮૯માં થયું હતું.

સર્જનવિશેષ

પન્નાલાલે શરૂઆતમાં કેટલીક કવિતાઓ અને એકાદ વાર્તા લખીને સુંદર બતાવેલી તો સુંદરમે કવિતા અને વાર્તાઓ વાંચી પન્નાલાલમાં કવિતા કરતાં વાર્તા લખવાની શ વિશેષ છે, એમ કહી વાર્તાસર્જન માટે પ્રોત્સાહિત કર્યા. મિત્ર ઉમાશંકર જોશીએ પણ લખવાની પ્ર અને પ્રોત્સાહન પૂરુ પાડ્યું. રા.વિ.પાઠકે 'પ્રસ્થાન'માં તેમની 'સુખદુખનાં સાથી' વાર્તા છાપી. જ દલાલે તેમની 'વળામણા' નામે લઘુનવલ પ્રકાશિત કરી. આમ, ધીમે ધીમે પન્નાલાલ પટેલ સ તરીકે ગુજરાતી સાહિત્ય જગતમાં પ્રતિષ્ઠિત થયા.

પન્નાલાલ પાસેથી 'વળામણા'(૧૯૪૦), 'મળેલા જીવ'(૧૯૪૧), સાથી'(૧૯૪૩), 'માનવીની ભવાઇ'(૧૯૪૭), 'ભાંગ્યાનાં ભેરૂ'(૧૯૫૭), 'ઘમ્મર વલોણું' ભાગ ૨(૧૯૬૮), 'પાછલે બારણે'(૧૯૪૭), 'ના છૂટકે'(૧૯૫૫), 'ફકીરો'(૧૯૫૫), 'મનખાવતાર'(૧૯ 'કરોળિયાનું જાળું'(૧૯૬૩), 'મીણ માટીના માનવી'(૧૯૬૬), 'કંકું'(૧૯૭૦) જેવી જાન નવલકથાઓ મળીને કુલ ૫૬ જેટલી નવલકથાઓ પ્રાપ્ત થઇ છે. 'સુખ દુખનાં સાથી', 'પાનેત રંગ', 'વાત્રકને કાંઠે', 'મનનાં મોરલા', 'ચીતરેલી દીવાલો', 'વટનો કટકો' જેવા લગભગ ૨૬ જે વાર્તાસંગ્રહો, 'જમાઇરાજ', 'વૈતરણીને કાંઠે', 'ઢોલિયા સાગ સીસમ'નાં જેવા નવ એકાંકી તે નાટ્યસંગ્રહો, ઉપરાંત 'જિંદગી સંજીવની'(૧૯૮૭) નાં સાત ભાગમાં આત્મકથા, 'અલપઝલપ' સંસ્મરણો અને અન્ય પ્રકીર્ણ કૃતિઓ મળીને કુલ ૧૧૫ જેટલા પુસ્તકો મળ્યા છે.

પન્નાલાલ પટેલને ૧૯૫૦મા રણજિતરામ સુવર્ણચંદ્રક અને ૧૯૮૫માં ભારત જ્ઞાનપીઠ દ્વારા પુરસ્કૃત કરવામાં આવ્યા છે.

ગ્રામ પરિવેશનું આલેખન

ગુજરાતી સાહિત્યક્ષેત્રે પન્નાલાલ પટેલે પોતાની મૌલિક અને આગવી સર્જનશક્તિને કારણે અલગ અને ઉત્તમ સ્થાન પ્રાપ્ત કર્યું છે. ઉત્તર ગુજરાતનાં ઇશાન ખૂણાનાં આખા સમાજને, એ સમાજનાં લોકજીવનને, એ લોકોનાં રોજબરોજનાં વ્યવહારિક જીવનને, એમની મુશ્કેલીઓ, મૂંઝવણો અને મથામણોને તેમજ વેદના, સંવેદના અને વિટંબણાઓને પન્નાલાલે પોતાની કૃતિઓમાં આગવું સ્થાન આપ્યું છે. 'વળામણા', 'મળેલા જીવ', 'માનવીની ભવાઇ', 'ભાંગ્યાનાં ભેરૂ', 'ઘમ્મર વલોણું' જેવી જાનપદી નવલકથાઓમાં ગ્રામપ્રદેશનાં પરિવેશને જીવંત કર્યો છે. આ નવલકથાઓનાં પાત્રોની મુખે બોલાતા સંવાદોમાં ગ્રામજીવનની લય-લઢણ, આરોહ-અવરોહ અને પ્રાદેશિકતાની સુવાસ આવે છે.

'વળામણા' નવલકથામાં મનોરદા અને ઝમકું જેવા પાત્રો દ્વારા ગામડાંનાં રીતરિવાજો અને માન્યતાનો ખ્યાલ આવે છે. 'મળેલા જીવ'માં કાનજી અને જીવીની પ્રેમકથા નિમિત્તે સર્જકે ગ્રામપ્રદેશનું વાતાવરણ અને પ્રાદેશિક પરિવેશને સુપેરે રજૂ કરી આખા જનપદનાં દર્શન કરાવ્યા છે. 'માનવીની ભવાઇ' નવલકથામાં માત્ર કાળુ અને રાજુની પ્રણયકથા જ નિરુપી નથી પણ એની સાથે એમના સગાસંબંધીઓ, એમના કાવાદાવા, છળકપટ, રાગ-દ્વેષ વગેરેનું આલેખન કર્યું છે. અહીં આવતું છપ્પનિયા દુકાળ અને એની ભયાનકતાનું ચિત્રણ તેમજ ભૂખ્યા ગામલોકોની કરૂણતા દ્વારા ગ્રામજીવનની સમસ્યા અને મુશ્કેલીઓનું સૂક્ષ્મ આલેખન થયું છે. 'માનવીની ભવાઇ'થી આગળ વધતી આ નવલકથા 'ભાંગ્યાનાં ભેરૂ' અને 'ઘમ્મર વલોણુ' સુધી આગળ વિસ્તરે છે. જેમા લોકજીવનની દારૂણતા અને ગ્રામપ્રદેશની વિક્ષુણતા ચિત્રાત્મક રીતે નિરૂપાયા છે. આ ઉપરાંત 'ફકીરો', 'કરોળિયાનું જાળું', 'મીણ માટીનાં માનવી' અને 'કંકું' જેવી નવલકથાઓમાં મેળા, ગીતો, ખેતરો, ઉત્સવો-પ્રસંગો વગેરેમાં ધબકતા ગ્રામપ્રદેશનાં લોકજીવનનું હ્રદયદ્રાવક આલેખન થયું છે.

એમની નવલકથાઓનાં પાત્રો, પ્રસંગો અને પરિસ્થિતિનાં આલેખનમાં નિરૂપાતા માનવસંવેદનો જે તે ગ્રામપ્રદેશના-જનપદનાં દર્શન કરાવે છે. એમની નવલકથાઓનાં લોકજીવન, તેમની બોલી, પહેરવેશ, રીતરિવાજો, ખાનપાન અને ઉત્સવો વાસ્તવિક અને સ્વાભાવિક રૂપે રજૂ થયા છે. તેમાં ગામડાંનાં જીવનની મંગલતા અને કરૂણતાનો દ્વન્દ્વ અનુભવાય છે. કુદરત અને માનવી વચ્ચેના તેમજ માનવી અને માનવી વચ્ચેનાં ઘર્ષણ-સંઘર્ષનું વેધક ચિત્ર પ્રગટ થાય છે. આમ, એમની કૃતિઓમા ગ્રામપ્રદેશનાં સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મ ભાવો-સંવેદનો સર્જકની કલમે સબળ આલેખન પામ્યા છે.

પન્નાલાલ પટેલની વાર્તાઓમાં પણ ગ્રામપ્રદેશનાં જિવાતા જીવનનો રણકાર સંભળાય છે. પાત્રનાં અંતરંગ સંવેદનો કે મનોગત ભાવજગતના નિરૂપણમાં સર્જકની સર્જકતા ખીલી

ઉઠે છે. વાર્તાઓમાં આવતું કથાવસ્તું, પ્રસંગનિરૂપણ, સજીવ પાત્રાલેખન, વેધક અને માર્મિક સંવ પન્નાલાલની જાનપદી સર્જક તરીકેની સર્જકશક્તિનો પરિચય કરાવે છે.

એમની વાર્તાઓ અને નવલકથાઓમાં ગ્રામપ્રદેશની બોલાતી બોલીમાંથી પ્રા થતાં રૂઢિપ્રયોગો, કહેવતો, અલંકારો, લોકોક્તિઓ અને ભાવવાહી લોકગીતો ગ્રામીણ પરિવેશ સાક્ષાત આપણી સામે પ્રત્યક્ષ કરે છે. પન્નાલાલ પટેલની વાર્તાઓ અને નવલકથાઓમાં જે મળતી લોકબોલીમાં વપરાયેલા પ્રાદેશિક બોલીગત શબ્દો એ પ્રદેશના સમગ્ર ગ્રામપ્રદેશ વાતાવરણનો અનુભવ કરાવે છે. આથી પન્નાલાલ પટેલ સાચા અર્થમાં એક શ્રેષ્ઠ જાનપદી સર્જક એમ ચોક્કસ કહી શકાય.

➢ <u>પ્રેમચંદ</u>

'મુન્શી પ્રેમચંદ' અને 'નવાબરાય'ના નામથી ઓળખીતા થયેલા ધનપતરા શ્રીવાસ્તવની ગણના મૂળ તો હિન્દી અને ઉર્દૂ સાહિત્યનાં ઉત્તમ લેખકોમાં એક શ્રેષ્ઠ સર્જક ત થાય છે. તેમણે અનેક ઉપન્યાસો (નવલકથાઓ)નું સર્જન કર્યું હોવાથી બંગાળી ભાષાનાં સુપ્રસિ સાહિત્યકાર શરતચંદ્ર ચટોપાધ્યાયે પ્રેમચંદજીને 'ઉપન્યાસ સમ્રાટ'નું બિરુદ આપ્યું છે. પ્રેમચંદ પહેલા ધનપતરાયના નામથી જ લખતા હતા પરંતુ ઉર્દૂમાં પ્રગટ થતા 'જમાના' સામાયિક સંપાદક મુન્શી દયાનારાયણ નિગમે એમને 'પ્રેમચંદ' નામ ધારણ કરી લખવાની સલાહ અ ત્યારપછી તેઓ પ્રેમચંદ નામથી જ લખતા રહ્યા.

જીવન પરિચય

મુન્શી પ્રેમચંદનો જન્મ ઉત્તરપ્રદેશનાં વારાણસી શહેર પાસે આવેલા લમ ગામમાં ૩૧મી જુલાઇ ૧૮૮૦માં થયો હતો. તેમનાં પિતાનું નામ અજાયબલાલ મુન્શી અને માત નામ આનંદીદેવી હતું. તેમનું પ્રારંભિક શિક્ષણ લમહી ગામમાં જ થયું. ત્યાનાં એક મૌલવી પાસે તેઓ ઉર્દૂ અને ફારસી વાંચવાનું શિખ્યા. નાનપણમાં માતાનું મૃત્યુ થતા પિતાજીએ બીજા લગ્ન ક જેથી સાવકી માતાનો ત્રાસ પ્રેમચંદજીને સહન કરવો પડેલો. પ્રેમચંદજીએ પણ પોતાનાં જીવનમાં વાર લગ્ન કરેલા. પ્રેમચંદનો ઉછેર ખૂબ જ ગરીબ-નિર્ધન કુટુંબમા થયો હતો. પિતાજી ટપ ખાતામાં નોકરી કરતા પરંતુ એટલાથી ઘરનું ભરણ-પોષણ સારી રીતે થઇ શકતું ન હ પ્રેમચંદજીનું વ્યક્તિત્વ ખૂબ જ સરળ, સૌમ્ય અને ઉદાર હતું. તેમનું અવસાન ૮ ઓકટો. ૧૯૩ રોજ જલોદરનાં રોગથી થયું હતું.

સર્જનવિશેષ

હિન્દી સાહિત્યનાં પ્રમુખ બે સ્વરૂપ એવા વાર્તા અને નવલકથા (ઉપન્યાસ) સૌથી શ્રેષ્ઠ અને ઉત્તમ પ્રદાન કરનાર મુન્શી પ્રેમચંદ છે. તેઓ હિન્દી સાહિત્ય જગતનાં એક પ્રવર્તક છે. આથી જ હિન્દી સાહિત્યના આ સમયગાળાને 'પ્રેમચંદયુગ' તરીકે પણ ઓળખવામાં અ

છે. તેમનાં સમયથી જ કથા સાહિત્યમાં યથાર્થ બોધની પ્રસ્તુતિની સાથે સાથે એક નવી પરંપરાની શરૂઆત થઇ. મુન્શી પ્રેમચંદ પાસેથી આપણને 'સેવાસદન'(૧૯૧૬), 'પ્રેમાશ્રમ'(૧૯૨૨), 'નિર્મલા'(૧૯૨૩), 'રંગભૂમિ'(૧૯૨૪), 'કાયાકલ્પ'(૧૯૨૬), 'ગબન'(૧૯૩૧), 'કર્મભૂમિ'(૧૯૩૨), 'ગોદાન'(૧૯૩૨), 'મંગલસૂત્ર'(૧૯૩૬-અપૂર્ણ), 'વરદાન', 'પ્રતિજ્ઞા' જેવા ૧૫ ઉપન્યાસો પ્રાપ્ત થાય છે, તો 'શોજે વતન', 'સપ્ત સરોજ', 'સપ્ત સુમન', 'નમક કા દારોગા', 'પ્રેમ પચ્ચીસી', 'પ્રેમ પ્રસૂન', 'પ્રેમ દ્વદશી', 'પ્રેમ પ્રતિભા', 'પ્રેમ તિથિ', 'પ્રેમ, ચતુર્થી', 'પ્રેમ પ્રતિજ્ઞા', 'પ્રેમ પંચમી', 'પંચ ફૂલ', 'પંચ પ્રસૂન', 'પ્રેરણા', 'સમરયાત્રા', 'નવજીવન' વગેરે વાર્તાસંગ્રહો પણ મળ્યા છે, તેમના લગભગ ૨૧ જેટલા વાર્તાસંગ્રહોમાં ૩૦૦ જેટલી વાર્તાઓ સ્થાન પામી છે. વર્તમાન સમયમાં પ્રેમચંદની લગભગ બધી વાર્તાઓને 'માન સરોવર' નામનાં ગ્રથનાં આઠ ભાગોમાં પ્રકાશિત કરવામાં આવી છે, તેમજ 'સંગ્રામ'(૧૯૨૩), 'કરબલા'(૧૯૨૪) અને 'પ્રેમ કી વેદી'(૧૯૩૩) જેવા ત્રણ નાટકો પણ લખ્યા છે. આ ઉપરાંત તેમણે ૧૦ અનુવાદો, ૭ બાલ પુસ્તકો તેમજ કેટલાક જીવનચરિત્રો, વિવેચન લેખો અને સંપાદનો પણ આપ્યા છે.

૧૯૨૦માં મહાત્મા ગાંધીજી દ્વારા ચલાવવામાં આવેલા અસહકારનાં આંદોલનથી પ્રભાવિત થઇને પોતાની સરકારી નોકરી છોડી સંપાદન કાર્યનો આરંભ કર્યો. એમણે 'મર્યાદા', 'હંસ', 'જાગરણ' અને 'માધુરી' જેવા પ્રતિષ્ઠિત સામાયિકોનું સંપાદનકાર્ય સંભાળ્યું છે. જીવનનાં અંતિમ સમયમાં તેઓ ફિલ્મક્ષેત્રે કામ કરવા મુંબઇ આવેલા પરંતુ અસ્વસ્થ તબિયતને કારણે પરત ફરવું પડેલું.

ગ્રામ પરિવેશના આલેખક

પ્રેમચંદજી હિન્દી સાહિત્યનાં બહુમુખી પ્રતિભા ધરાવનાર સાહિત્યકાર હતા. એમણે પોતાની શરૂઆતની વાર્તાઓમાં ભારતીય સ્વાધિનતા સંગ્રામને અનુલક્ષી સ્વતંત્રતા આંદોલનને વિષય બનાવ્યો છે. તેમની પહેલી વાર્તા 'દુનિયા કે સબસે અણમોલ રત્ન'માં માતૃભૂમિનું ઋણ અદા કરવાની વાત થઇ છે, તો તેમનાં પહેલા વાર્તાસંગ્રહ 'શોજે વતન'(૧૯૦૮)ની ભૂમિકામાં પણ બંગભંગની ચળવળ કેન્દ્રસ્થાને છે.

પ્રેમચંદજી એ પોતાના સર્જનમાં વાસ્તવને મહત્વનું સ્થાન આપ્યું છે. શરૂઆતની તેમની રચનાઓ વાસ્તવવાદ અને આદર્શવાદનાં રંગે રંગાયેલી જોવા મળે છે. પરંતુ તેમની 'ગોદાન' જેવી શ્રેષ્ઠ કૃતિમાં તો વિશુદ્ધ યથાર્થ એટલે કે, જેને આપણે નગ્ન યથાર્થ કે નક્કર વાસ્તવ કહી શકીએ તે પ્રગટ થયો છે. પોતાની વાર્તાઓ અને ઉપન્યાસોમાં વાસ્તવવાદને જે રીતે એમણે આલેખ્યો છે, તે એમનાં ઉપન્યાસોને અને વાર્તાઓને સીધા સામાજિક સંદર્ભોની સાથે જોડી આપે છે. તેમણે યથાર્થને સાહિત્યમાં સ્થાન આપી સામાજિક વાસ્તવને ભાવકો સુધી પહોચાડવાનો ભગીરથ પ્રયત્ન કરી સાહિત્યને સમાજનાં દર્પણ તરીકે પ્રસ્થાપિત કર્યું છે. પોતાની રચનાઓમાં સમાજની

સમસ્યાઓનું નિરૂપણ કરી માણસની માનવતાને ખોળવાનો અને માનવીય મૂલ્યોને સ્થાપિ કરવાનો પ્રશંસનીય પ્રયાસ કર્યો છે.

પ્રેમચંદજીએ જીવનવિકાસનો ઘણોખરો સમય ગામડાંમાં જ ગુજાર્યો. એમ ગ્રામજીવનથી ઘણો લગાવ હતો. તેઓ ગામડાંમાં જ રહેવાનું અને સદાય ગામડાંનો જ પોશ પહેરવાનું પસંદ કરતા. તેમને ગામડાંનાં લોકો પ્રત્યે અપાર પ્રેમ અને સહાનુભૂતિ હતી. આમ તેમ ગ્રામજીવનનો અને ગ્રામ પરિવેશનો પ્રત્યક્ષ અનુભવ હોવાથી તેમના ઉપન્યાસોમાં ગ્રામજીવન અ ગ્રામ પરિવેશનું આબેહૂબ આલેખન થતું જોવા મળે છે. તેમણે કૃતિઓમાં ભ્રષ્ટાચાર, ગરીબી, શોષ જમીનદારી, વ્યાજખોરી, સાંપ્રદાયિકતા વગેરે વિષયોનું યથાર્થ આલેખન કર્યું છે. એમની ઘણીખ રચનાઓ ગરીબ, પીડીત, શોષિત વર્ગની વાત કરે છે. 'ગબન', 'ગોદાન', 'નિર્મલા', 'કર્મભૂમિ 'સેવાસદન' આદિ રચનાઓમાં સામાન્ય માણસની ભાવનાઓ, પરિસ્થિતિઓ અને સમસ્યાઓ માર્મિક આલેખન થયું છે.

જન સામાન્યમાંથી પ્રગટતી એમની રચનાઓ સમાજની સમસ્યાઓ અ સામાજિક સંઘર્ષનો આલેખ પામી જીવનનાં નક્કર વાસ્તવને પ્રસ્તુત કરે છે. પ્રેમચંદ સાધાર માણસનાં દુખ દર્દને સામાન્ય માણસની ભાષામાં જ ઉજાગર કરે છે. એમની રચનાઓ માણસ પ્રતિકૂળ પરિસ્થિતિઓ સામે લડવાની અને પોતાનાં જીવનવિકાસ મોટે સંઘર્ષ કરવાની પ્રેરણા આ છે. માણસનાં મનમાં જીવનવિકાસનો વિશ્વાસ પેદા કરે છે. મનુષ્ય જીવનમાં ગમે તેટલી મુશ્કેલી આવે, સમસ્યાઓ આવે, ભલે માણસ ગરીબ હોય, એની પાસે પૈસા ન હોય પરંતુ એકવાર જો આગળ વધવાનો દ્રઢ નિર્ણય કરી લે તો એની આગેકૂચને કોઇ રોકી શકતું નથી. આ વાતની સા માટે આપણે 'રંગભૂમિ' ઉપન્યાસનો આ સંવાદ લઇ શકીએ.

પોતાની ઝૂંપડી સળગી જતાં ભત્રીજો મીઠુઆ સુરદાસને કહે છે.....

દાદા ! હવે આપણે ક્યાં રહીશું ?

સૂરદાસ – બીજું ઘર બનાવીશું

મીઠુઆ – અને કોઇ ફરી આગ લગાવી દે તો ?

સૂરદાસ - તો ફરી બનાવીશું

મીઠુઆ - અને કોઇ હજાર વાર સળગાવી દે તો ?

સૂરદાસ – તો આપણે હજાર વાર બનાવીશું.

પ્રેમચંદનાં કથા સાહિત્યની ભાષામાં ભારતદેશની માટીની ખુશ્બુ આવે છે. એમ કથા સાહિત્યની ભાષા ભારતીય સંસ્કારો, સભ્યતા અને સંસ્કૃતિની ભીનાશથી સુગંધિત-સુવાસિત તેમની રચનાઓની ભાષા ગામડાંના ખેડૂતો અને શહેરના મજૂરો રોજબરોજ બોલચાલમાં લે તેવી પ્રેમચંદની સર્જન કૃતિઓની ભાષામાં સમાજનાં નીચલા વર્ગ એવા અશિક્ષિત, ખેડૂત, મજૂર તેમ

ગામાડિયા લોકો દ્વારા બોલાતી ભાષાનાં શબ્દોનો તેમજ ભાષિક રૂપોનો ખૂબ ઉપયોગ થયો છે. એમની 'નિર્મલા', 'રંગભૂમિ', 'કર્મભૂમિ', 'ગબન', 'ગોદાન' જેવી નવલકથાઓમાં તેમજ ઘણીખરી વાર્તાઓમાં સામાન્ય માણસનાં મુખે બોલાતી ભાષા સ્થાન પામી છે. જેના કારણે જન સામાન્યની બોલચાલની ભાષાને એક નવી ઓળખ પ્રાપ્ત થઇ છે.

આમ, ગુજરાતી સાહિત્યમાં પન્નાલાલ અને હિન્દી સાહિત્ય સર્જન ક્ષેત્રે પ્રેમચંદ ગ્રામ પરિવેશનાં આલેખનમાં મોખરાનું સ્થાન ધરાવે છે. બન્નેએ પોતાના સાહિત્યમાં ભારતનાં ગામડાંમાં જિવાતા જીવનને નિરૂપવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. આથી જ ભારતીય સાહિત્યમાં બન્નેનું પ્રદાન અત્યંત આવશ્યક અને અગત્યનું માનવામાં આવે છે.

SAHITYASETU
ISSN: 2249-2372
Year-4, Issue-5, Continuous issue-23, September-October 2014

અનુક્રમણિકા

પદ્ય

- બે કાવ્યો : જગદીશ ગૂર્જર
- ઝંખા : પન્ના ત્રિવેદી
- 'मैं कुछ बेहतर ढूँढ़ रहा हूँ' : દીપક રાવલ
- 'Some Translated Poems' : Dr Parmod Kumar

વાર્તાવારિધિ

- કાયદાનો ન્યાય : લે. રામમોહનરાય દેસાઇ

નામ સ્મરણ

- યુ. આર. અનંતમૂર્તિ વિશે : ડૉ. મનોજ માહ્યાવંશી

આસ્વાદ-સમીક્ષાલેખ

- 'અમે અહીંથી નહીં જઈએ' વિશે : હરેશ પ્રજાપતિ
- સ્મરણના 'દાહ'માં ઓગળી જતું મરણ : પ્રીતિ ધામેલિયા
- ઉમાશંકર જોશીનું પ્રત્યક્ષ વિવેચન : પ્રા.ડૉ.હિમ્મત ભાલોડિયા
- 'જલાવરણ' વાર્તાસંગ્રહની વાર્તાઓમાં ઘટના નિરૂપણ : પ્રા. સંસ્કૃતિ હ. પરમાર
- સંસ્કૃત સાહિત્યમાં ધ્વનિપ્રદુષણના દુષ્પ્રભાવોના સંકેતો : સોનિયા બી. પટેલ
- Moral and Ethical issues in The Scarlet Letter : Dr. Narendra K. Patel & Shreya Vyas
- Romantic Ideology in William Wordsworth's Poetry : Sukhwinder Kaur
- Indian Diaspora in Manju Kapur's Novel The Immigrant : Yatin Teraiya
- Fantasy and Reality: Issues in Translating Children's Literature : Dr. Amit R. Prajapati

Copyright © 2011- 2015. All Rights Reserved - sahityasetu.co.in Website designed and maintenaned by: Prof. Hasmukh Patel

SAHITYASETU
ISSN: 2249-2372
Year-4, Issue-5, Continuous issue-23, September-October 2014

ઉમાશંકર જોશીનુ પ્રત્યક્ષ વિવેચન

ગાંધીયુગે ગુજરાતી સાહિત્યને સુન્દરમ્-ઉમાશંકર જેવા સમર્થ સર્જક-વિવેચકો આપ્યા છે. સુન્દરમે ‘અર્વાચીન કવિતા’(૧૯૪૬), ‘અવલોકના’(૧૯૬૫) અને ‘સાહિત્યચિંતન’(૧૯૭૮) જેવા માત્ર ત્રણેક વિવેચન સંગ્રહો દ્વારા સિદ્ધાંત અને પ્રત્યક્ષ વિવેચનક્ષેત્રે માતબર વિવેચન કાર્ય કર્યું છે. એમના ‘ચિદંબરા’, ‘સમર્ચના’, અને ‘સા વિદ્યા’ જેવા ગદ્યગ્રંથોમાં જુદા જુદા અનુભવોનાં, અલગ-અલગ સમયનાં અને વિવિધ વિષયનાં કેટલાક સારા ગદ્યલેખો અને અનુવાદિત કૃતિઓનાં લેખો સમાવિષ્ઠ થયા છે, તો ઉમાશંકર જોશીએ લગભગ દશેક વિવેચનસંગ્રહોમાં પોતાનાં વિવેચનકાર્યનું વિશદ્ અને વ્યાપક ખેડાણ કર્યું છે. તેઓ એક ઉત્તમ સર્જકની સાથે શ્રેષ્ઠ વિવેચક પણ છે. એમની પાસેથી આપણને ‘અખો : એક અધ્યયન’ (૧૯૪૧), ‘સમસંવેદન’ (૧૯૪૮), ‘અભિરૂચિ’ (૧૯૫૯), ‘શૈલી અને સ્વરૂપ’ (૧૯૬૦), ‘નિરીક્ષા’ (૧૯૬૦), ‘કવિની સાધના’(૧૯૬૧), ‘શ્રી અને સૌરભ’(૧૯૬૩), ‘કવિની શ્રદ્ધા’(૧૯૭૨), ‘શબ્દની શક્તિ’(૧૯૮૨) અને ‘સર્જક પ્રતિભા’ ભાગ ૧-૨(૧૯૯૪) જેવા મૂલ્યવાન વિવેચનગ્રંથો મળી રહે છે.

ઉમાશંકર જોશી માત્ર કવિ જ નહીં વિવેચક પણ છે. એમણે કવિતા, વાર્તા, એકાંકી, નિબંધ, નવલકથા, સંશોધન, સંપાદન અને અનુવાદ જેવા સાહિત્ય સ્વરૂપોની સાથે સાથે વિવેચનનું ક્ષેત્ર પણ અપનાવ્યું છે. એમણે સર્જનની સાથે વિવેચનની પ્રવૃતિ પણ સતત ચાલુ રાખી છે. એમની પાસેથી આપણને સૈદ્ધાંતિક અને પ્રત્યક્ષ એમ બન્ને પ્રકારની વિવેચન વિચારણાનો લાભ મળ્યો છે. એમના ઉપરોક્ત વિવેચનગ્રંથોમાંથી ઘણામાં આપણને કર્તાલક્ષી, કેટલાકમાં કૃતિલક્ષી અને કેટલાકમાં સ્વરૂપલક્ષી વિવેચના પ્રાપ્ત થાય છે. એમણે સિદ્ધાંત વિવેચનનો કોઇ સ્વતંત્ર ગ્રંથ આપ્યો નથી, પરંતું એમની વિવેચન વિચારણામાંથી પ્રગટ થતી સાહિત્યતત્વો પ્રત્યેની ઊંડી સૂઝ-સમજમાંથી સિદ્ધાંતચર્ચા અલગ તરી આવતી જણાય છે. એમનાં સિદ્ધાંતચર્ચાનાં લેખોમાં કાવ્યસર્જનપ્રક્રિયા કે કાવ્યસર્જન વ્યાપારની ચર્ચા વધારે થયેલી જણાય છે. તેમના ‘નિરીક્ષા’, ‘સમસંવેદન’, ‘કવિની સાધના’, ‘કવિની શ્રદ્ધા’, ‘શ્રી અને સૌરભ’, ‘શૈલી અને સ્વરૂપ’ તેમજ ‘સર્જક પ્રતિભા’ ભાગ ૧-૨ જેવા વિવેચનગ્રંથોમાંથી કર્તાલક્ષી, કૃતિલક્ષી અને સ્વરૂપલક્ષી વિવેચનલેખો મળી આવે છે. ‘નિરીક્ષા’માં તેમણે કવિઓ અવે કૃતિઓ ઉપર લખેલા લેખો પ્રગટ કર્યા છે. તેમાં શરૂઆતમાં કવિઓ અને કાવ્યકૃતિઓ વિશેનાં લેખો છે, તો છેલ્લે નવલકથા વિષયક લેખો છે. આ બધા જ લેખો પ્રસ્તાવના રૂપે, પુરોવચન રૂપે, પ્રવેશક રૂપે, સંપાદકીય રૂપે કે આમુખ રૂપે, રેડિયો વાર્તાલાપ રૂપે કે વ્યાખ્યાન રૂપે લખાયેલા છે. ‘શૈલી અને સ્વરૂપ’ ગ્રંથમાં ‘શૈલી’ નામે સૈદ્ધાંતિક લેખ આપ્યો તે ઉપરાંત નિબંધ, એકાંકી, નાટક, ટૂંકીવાર્તા, લોકસાહિત્ય, પદ, મુક્તક, સોનેટ, ઊર્મિકાવ્ય જેવા ગદ્ય-પદ્ય સ્વરૂપો વિષયક લેખો લખ્યા છે. તો બાકીનાં લેખો ‘૧૯૩૧ પછીની ગુજરાતી કવિતાનું રેખાદર્શન’ રજૂ કરતાં લેખો છે. અહીં પણ ‘નિરીક્ષા’ની જેમ સ્પષ્ટ બે ભાગ પડી જતાં જોવા મળે છે. જેમાં એક સાહિત્ય સ્વરૂપો વિષયક વિભાગ અને બીજો ગુજરાતી કવિતા વિષયક વિભાગ. ‘કવિની સાધના’માં કર્તાલક્ષી, કૃતિલક્ષી અને તાત્વિક ચર્ચાને લગતા લેખો છે. જેમાં ‘મંત્રકવિતા : શ્રી અરવિંદની કાવ્યભાવના, વર્ડઝવર્થનો કાવ્યવિચાર, કવિતાશિક્ષક બળવંતરાય, વિશ્વમાનવનો ઉદગાતા અને અર્નેસ્ટ હેમિંગ્વે જેવા કર્તાલક્ષી, કવિની સાધના, વાસ્તવવાદ, પદ્યાનુવાદની સમસ્યા, વિવેચનની સાધના જેવા તાત્વિક ચર્ચાનાં અને ‘સરસ્વતીચંદ્ર’માં ‘ચિરંજીવ શૃગ ઉપરની પંચરાત્રી’ જેવા કૃતિલક્ષી લેખો સમાયેલા છે. આ

ઉપરાંત ‘સર્જકપ્રતિભા’ ભા.૧ અને ૨માં સર્જકલક્ષી અને કૃતિલક્ષી લેખો સંગ્રહાયા છે. ઉમાશંકર જોશીનાં અવસાન પછી વિવેચન વિષયક લેખોને - સ્વાતિ જોશી કહે છે તેમ – જુદાં જુદાં વિભાગોમાં વહેંચી નાખવામાં આવ્યા છે. સ્વાતિ જોશીએ સર્જકપ્રતિભા-૨નાં સંપાદકીય લેખમાં જણાવ્યું છે, “વિવેચનનાં આ લખાણોનાં ત્રણ વિભાગો કર્યા છે. જુદા જુદા લેખકોની શબ્દસૃષ્ટિ અને લાક્ષણિકતાનો પરિચય કરાવતાં લેખો, કૃતિને કેન્દ્રમાં રાખીને લખાયેલા લેખો અને સાહિત્ય અને કલાનાં સૈદ્ધાંતિક અને બીજા પ્રશ્નોની ચર્ચા કરતાં લેખો. લેખકો વિશેનાં લેખોનાં બે પુસ્તકો સર્જકપ્રતિભા-૧ અને સર્જકપ્રતિભા-૨ પ્રગટ થાય છે. કૃતિ આસ્વાદનું પુસ્તક ‘કાવ્યાનુશીલન’ અને સૈદ્ધાંતિક લેખનું પુસ્તક ‘કવિતા વિવેક’ હવે પછી પ્રગટ થશે.

‘સર્જકપ્રતિભા-૧’માં નરસિંહ મહેતા, અખો અને પ્રેમાનંદના જીવન અને સાહિત્યનાં વિસ્તૃત પરિચય કરાવતા અભ્યાસ લેખો છે. ‘સર્જકપ્રતિભા-૨’માં છેલ્લા લગભગ સવાસો વરસનાં ગાળાનાં ગુજરાતી લેખકો તેમજ અન્ય ભારતીય લેખકો વિશેનાં લખાણો અને રશિયન લેખક મેક્સિમ ગોર્કી પર ૧૯૩૬માં લખેલો લેખ સંગ્રહિત કર્યા છે.[1]

‘નિરીક્ષા’માં તેઓ ‘અખો : એક પ્રશ્નોત્તરી’ લેખમાં ઉત્તર મધ્યકાળથી જ સાચી ગુજરાતી કૃતિઓ રચાવાની શરુ થઇ, તે પહેલાં ગુજરાતી-મારવાડી સંમિશ્રિત કૃતિઓ રચાતી એટલે એ સહિયારું સાહિત્ય હતું. પરંતું ઉત્તર મધ્યકાળથી ગુજરાતીનું આગવું સાહિત્ય અસ્તિત્વમાં આવ્યું તેમ માને છે. અખાએ સુંદર એવા કૃષ્ણભક્તિના પદો આપ્યા છે. એટલે અખાના પદોમાં કૃષ્ણભક્તિની નહીં પણ એ સમયનાં કૃષ્ણભક્તોની વગોવણી જોવા મળે છે. ‘ગુરુ કીધા મેં ગોકુળનાથ’વાળા પદમાં અખાએ ગોકુળનાથને નહીં પણ પોતાની લઘુતાને છતી કરી છે. તેનામાં તો પહેલેથી જ પ્રેમલક્ષણાભક્તિનાં સંસ્કારો પડેલા છે અને આથી જ તેઓ કહે છે, “કૃષ્ણભક્તિ અખાના હ્રદયમાં એકવાર અંકુરિત થયા પછી સદા પલ્લવિત થતી રહી છે. અને એનું એક સુંદર ફળ એની પરિણીત, પ્રજ્ઞાની કૃતિ- ‘અખેગીતા’-માં નિત્ય રાસનારાયણનો, દેખતા ભક્તનાં, આપણા સાહિત્યમાં અનુપમ કહીં શકાય તેવા વર્ણનરૂપે મળે છે.[2] એટલું જ નહીં, શંકરાચાર્યનાં તત્વજ્ઞાનમાં વિશદ્ સમજ પ્રાપ્ત કરનાર અને એને પચાવનાર એવા સમન્વયદર્શી અખાને તેઓ જ્ઞાની કે કવિ તરીકે નહીં પણ અનુભવી તરીકે માને છે.

‘મ્હારા સોનેટ’નાં સંપાદકીય લેખમાં તેઓ બળવંતરાયને એક ઉત્તમ સોનેટકાર તરીકે ઓળખાવી તેમનાં સોનેટને છ વિભાગમાં (૧) કવિતા (૨)પ્રેમ (૩)મિત્રતા (૪)બુઝગી, મૃત્યુ, શ્રદ્ધા (૫)ઇતિહાસદ્દષ્ટિ, સમાજદર્શન, પ્રકૃતિચિંતન (૬)સંસારની દુ:ખમયતા. અહીંના પહેલા ત્રણ પ્રકારનાં સોનેટને આત્મલક્ષી અને પછીનાં ત્રણ પ્રકારનાં સોનેટને પરલક્ષી સ્વરૂપનાં ગણાવ્યા છે. આ વિભાગોમાં રહેલી અંગત અને બિનંગત ઊર્મિઓની અભિવ્યક્તિને આધારે તેઓ બળવંતરાયને ઉત્તમ કવિ, ઇતિહાસકાર, બુદ્ધિવાદી, અજ્ઞેયવાદી, ઓપન માઇન્ડ, કટ્ટર યથાર્થદર્શી, સદવ્યવહારવાદી અને રહસ્યવાદી તરીકે ઓળખાવે છે.

પ્રહલાદ પારેખના કાવ્યસંગ્રહ ‘બારીબહાર’નાં પુરોવચનરૂપી લેખ ‘આંતરદર્શન’માં તેમણે નવીનતમ કવિઓમાં પ્રહલાદ પારેખની કવિતાને સવિશેષ સૌંદર્યાભિમુખ કહી છે. માનવીનાં આંતરિક મનોભાવો જેવા કે, વેદના, નિરાશા, પ્રેમ, આનંદ વગેરેને વાચા આપી છે. આમ, માનવહ્રદયનાં ગૂઢ મનોભાવોને કાવ્યનો વિષય બનાવ્યો હોવાથી ઉમાશંકર જોશીને તેમની કવિતાઓમાં ‘નીતરાં પાણી’નો ગુણ જોવા મળે છે. એટલું જ નહીં પ્રહલાદ પારેખની કવિતાઓને તેઓ ‘આંખ, કાન અને નાકની કવિતા’ કહીં તેને અનુલક્ષી ઇન્દ્રિય સંવેદનાનાં વિવિધ દ્દષ્ટાંતો પણ તેમાંથી આપે છે. રમણિક અરાલવાળાનાં કાવ્યસંગ્રહ ‘પ્રતીક્ષા’નું પુરેવચન લખતા અરાલવાળાને તેઓ ‘અલ્પશિક્ષિત કવિ’ની સાથે સાથે ‘નમ્ર અભ્યાસી’ અને ‘જ્ઞાનપિપાસુ’ તરીકે ઓળખાવે છે.

‘કોડિયા’ નામે કૃષ્ણલાલ શ્રીધરાણીના કાવ્યસંગ્રહની નવી સંસ્કારાયેલી આવૃત્તિનો પ્રવેશક લખતી વેળાએ તેમણે કવિતામાં રહેલા ત્રણ લક્ષણોને આપણી સમક્ષ મૂકી આપ્યા છે. જેમાં (૧) કમનીય રસોજ્જવલ પદાવલિ એટલે કે ઇન્દ્રિયગ્રાહ્યતા (૨) બુલંદ ભાવનામયતા (૩) જીવન વાસ્તવની સહજ પકડ – આ ત્રણેય લક્ષણોને આધારે શ્રીધરાણીના કવિતાસર્જનનો પાયો મજબૂત બન્યો છે. રાજેન્દ્ર શાહે ‘ધ્વનિ’ કાવ્યસંગ્રહમાં વિવિધ વિષયો અને સાહિત્યપ્રકારો આલેખી તેમાં પરંપરિત છંદોનો ઉપયોગ કર્યો

છે. રવીન્દ્રનાથની અસરને કારણે બંગાળી ગીતોનો લય તેમજ આપણા તળપદા ઢાળો કે લોકગીતોનો લય પણ તેમણે અપનાવ્યો છે. આ ઉપરાંત હિન્દી, વ્રજ, બંગાળી અને સંસ્કૃતની તત્સમ શબ્દાવલિ પણ તેમના કાવ્યોમાં વધારે પડતી છે, જે સામાન્ય ભાવકને કવિતા માણવામાં ખૂંચે તેવી છે, એમ ઉમાશંકરનુ માનવું છે. 'દીપનિર્વાણ' નવલકથામાં તેમને દર્શકની ભાષાની સંસ્કારિતા, શૈલીમાં સુશ્લિષ્ટતા, પાત્રોનાં સૂક્ષ્મ મનોભાવો અને પ્રંસગોની કલાગૂંથણીમાં દર્શકની સિદ્ધહસ્ત નવલકથાકાર તરીકેની પ્રતિભાશક્તિનાં દર્શન થાય છે. પન્નાલાલની 'માનવીની ભવાઇ'માં તેમને ગ્રામબોલીનાં શબ્દો વધારે દેખાયા છે, જે તેને ખૂબ જ જીવંતતા અર્પે છે. પરંતું આ નવલકથામાં પન્નાલાલે કરેલા વર્ણનોમાં તેમને સંયમ અને સમતુલા જળવાયેલા દેખાતા નથી. એટલે જ તેઓ કહી ઉઠે છે – "'માનવીની ભવાઇ' જેવા ભાષાનું ધન વધારનારા 'સરસ્વતીચંદ્ર' પછીનાં એક મહત્વનાં કલાગ્રંથનો શબ્દદેહ તો નખશિખ સુઘડ હોવો જોઇએ.[3]

સર્જકપ્રતિભા-૧ અને ૨માં જુદા જુદા સર્જકોનાં સર્જન વિશે કે તેમની સર્જકતા વિશે ઉમાશંકર જોશીએ નિરૂપણ કર્યું છે. અહીં કર્તાલક્ષી લેખોમાં નરસિંહ, અખો, પ્રેમાનંદ ઉપરાંત કવિ બળવંતરાય, કલાપી, ન્હાનાલાલ, કાકાસાહેબ અને ત્રિભુવન વ્યાસની સર્જકતાનો આલેખ આપ્યો છે. નરસિંહ મહેતાના પ્રકરણમાં મધ્યકાલીન ભક્તિ આંદોલન, નરસિંહનો સમય, તેની આત્મકથનાત્મક કૃતિઓ, આખ્યાનાત્મક કૃતિઓ, નરસિંહની કવિ તરીકેની વિશેષતા અને મર્યાદાઓનું વિવેકપૂર્ણ નિરૂપણ કર્યું છે. નરસિંહ મહેતાને 'આદિકવિ'નું બિરુદ આપતાં જણાવે છે કે, "નરસિંહ ગુજરાતી ભાષાનો 'આદિકવિ' ઇતિહાસદૃષ્ટિએ નથી, પણ નરસિંહમાં ગુજરાતી ભાષાને એનો પ્રથમ મુખ્ય અવાજ સાંપડે છે. કોઇ ભાષા જેને લીધે સાહિત્યની ભાષા બને છે – સાહિત્ય ધરાવતી ભાષાનું ગૌરવ પામે એવો એક વીર્યવંત સર્જકનો એ અવાજ છે. એ અર્થમાં નરસિંહ ગુજરાતીનો 'આદિકવિ' જરૂર છે.[4] તો અખાના પ્રકરણમાં અખાને જ્ઞાનમાર્ગી કવિતાનું શિખર સર કરનાર બતાવી 'સેમીનલ પોએટ' એવા 'વીર્યવંત કવિ' અખાની કબીર સાથે તુલના કરે છે. આ પ્રકરણમાં તેમણે અખાને તત્વજ્ઞ કવિ, ઉપમા કવિ, હસતો કવિ જેવા માનવંતા બિરુદો આપી તેના તત્વજ્ઞાન, ભાષાજ્ઞાન અને હાસ્યગાનને તપાસવાનો પ્રયાસ કર્યો છે.

સર્જકપ્રતિભા-૨માં તેઓ કવિ બળવંતરાય લેખમાં તેમને ગદ્યકાર અને વિવેચક તરીકે તપાસવાનો ઉપક્રમ ધરાવે છે. ગુજરાતી ગદ્યથી બળવંતરાયનું ગદ્ય તેમને તદ્દન અલગ લાગ્યું છે. એટલે જ તેઓ કહે છે, "ગુજરાતી ભાષા બળુકી ભાષા છે, એનો પરચો ક્યાંય મળતો હોય તો અખાની કવિતામાં, બળવંતરાયના ગદ્યમાં અને સરદાર વલ્લભભાઇના ભાષણોમાં.[5] 'કવિરાજા' કલાપીની કવિતા એમના પ્રણયત્રિકોણ પ્રકરણનાં કારણે વધારે ઉવેખાય છે તેમ તેઓ માને છે. તો સંખ્યાની અને ગુણવત્તાની દૃષ્ટિએ વિપુલ અને વૈવિધ્યપૂર્ણ સર્જન કરનાર ન્હાનાલાલની કવિતાઓ તેમને ક્યારેક કિલષ્ટતા કે દુર્બોધતાવાળી ભાસી છે. ન્હાનાલાલના સર્જનની અનેક લાક્ષાણિક્તાઓ ઉપરાંત એક મહત્વનું લક્ષણ તે તેમાં આવતી વૈશ્વિકતા, વિભૂતા, ભવ્યતા કે બૃહદતા ઉમાશંકર જોશીને આકર્ષી ગઇ છે.

કાલિદાસ વિષયક લેખમા તેઓ કાલદાસને 'ભારતનાં રાષ્ટ્રકવિ', 'અઠંગ ભારતપ્રવાસી' અને 'ભારતીય સંસ્કૃતિ'નાં કવિ કહે છે. 'આપણો કાવ્યવારસો' લેખમાં વ્યાસ, વાલ્મીકિ કે કાલિદાસ જેવા પ્રાચીન મહાકવિઓ અને તેમની સર્જકતા તપાસવાની સાથે સાથે અર્વાચીનયુગનાં મહાન કવિ એવા રવીન્દ્રનાથ ટાગોરની સર્જકતાને પણ મૂલવે છે. 'જ્યોતિર્મય શબ્દ' લેખમાં તે ટાગોર, શ્રી અરવિંદ અને ગાંધીજીની વાણીની મહામૂલી સામગ્રી આપણને સાંભળવા મળી છે તે બદલ આપણી માનવજાતને ધન્યભાગી માને છે. આ ઉપરાંત શરદબાબુ અને મેક્સિમ ગોર્કી જેવા સર્જકોની જીવનરેખા અને સર્જકતા ઉપર પણ તેમણે પ્રકાશ પાડ્યો છે.

'શૈલી અને સ્વરૂપ' પુસ્તકમાં એમણે નિબંધ, એકાંકી, ટૂંકીવાર્તા, નાટક, મુક્તક, સોનેટ, ઊર્મિકાવ્ય અને વિવેચન જેવા સાહિત્ય સ્વરૂપોની વિશેષતાઓ અને મર્યાદાઓ ટાંકી બતાવી છે. અહીં તેમણે એક સ્વરૂપની સાથે બીજા અન્ય સ્વરૂપની તુલના પણ કરી છે. ઉમાશંકર જોશી ટૂંકીવાર્તાની ખૂબ નાનકડી વ્યાખ્યા કરતાં જણાવે છે કે, 'ટૂંકીવાર્તા એટલે અનુભૂતિકણ'. ટૂંકીવાર્તાને તેઓ ઊર્મિકાવ્ય અને લલિત નિબંધની સહોદર માને છે. 'અર્વાચીન ઊર્મિકાવ્ય' નામના લેખમાં ઉમાશંકર જોશીએ ઊર્મિકાવ્યની ચારેક

બાબતો પર વિશેષ ભાર આપ્યો છે. (૧)ઊર્મિકાવ્ય સિવાય પણ કવિતા હોય શકે (૨) ઊર્મિકાવ્ય માત્ર વિદેશી સાહિત્ય સ્વરૂપ નથી (૩) ઊર્મિકાવ્ય માત્ર ગેય જ ન હોય તેનું પઠન પણ થઇ શકે (૪) ઊર્મિકાવ્યનું અતીત અને ભવિષ્ય પણ હોઇ શકે છે. તેમણે પદોને ઊર્મિકાવ્યો તરીકે જ ઓળખાવ્યા છે. તેમના મતે દરેક કાવ્યોમાં ઊર્મિ તો હોય જ છે. એટલે કે, ખંડકાવ્ય, આખ્યાનકાવ્ય કે મહાકાવ્યમાં પણ ઊર્મિનું તત્વ રહેલું હોય છે. પરંતુ ઊર્મિકાવ્યમાં ઊર્મિનું તત્વ વિશેષ હોય છે. આનો અર્થ એ નથી કરતાં કે, ઊર્મિકાવ્યમાં વિચાર કે ચિંતનને કોઇ સ્થાન નથી. વિચાર કે ચિંતન પણ એમાં વિષય બનીને આવે છે.

આમ, ઉમાશંકર જોશી સિદ્ધાંત અને પ્રત્યક્ષ બન્ને પ્રકારનાં વિવેચનમાં સતત વિહરતા-વિચરતા રહ્યા છે. તો એમ પણ માને છે કે, વિવેચકનું મુખ્ય કાર્ય તો ખરેખર સાહિત્ય વિવેચનનું છે. કારણકે પ્રત્યક્ષ વિવેચન દ્વારા જ વિવેચકની સિદ્ધાંતો વિશેની સૂઝ-સમજનો ખ્યાલ આવી જાય છે. વિવેચનને શ્રેષ્ઠ અને સારું બનાવવા માત્ર સિદ્ધાંતચર્ચા અનિવાર્ય નથી, પણ પ્રત્યક્ષ વિવેચનેય એટલું જ જરૂરી છે અને એના વડે જ સાચા વિવેચકની યોગ્ય મૂલવણી થાય છે. તેઓ વિવેચનને કલા તરીકે નહીં પણ શાસ્ત્ર તરીકે ઘટાવે છે. તેમજ વિવેચનને સર્જન સમોવડિયું હોવાના દાવાનું નિરસન કરે છે. પ્રત્યક્ષ વિવેચનને તેઓ સિદ્ધાંતચર્ચા કરતાં અલગ પ્રવૃત્તિ માની 'વિવેચન એટલે આસ્વાદમૂલક અવબોધકથા' અને સિદ્ધાંતચર્ચા એટલે 'સાહિત્યવિદ્યાનાં નહિ પણ તત્વજ્ઞાનનાં પ્રદેશનો વિષય' ગણાવે છે.

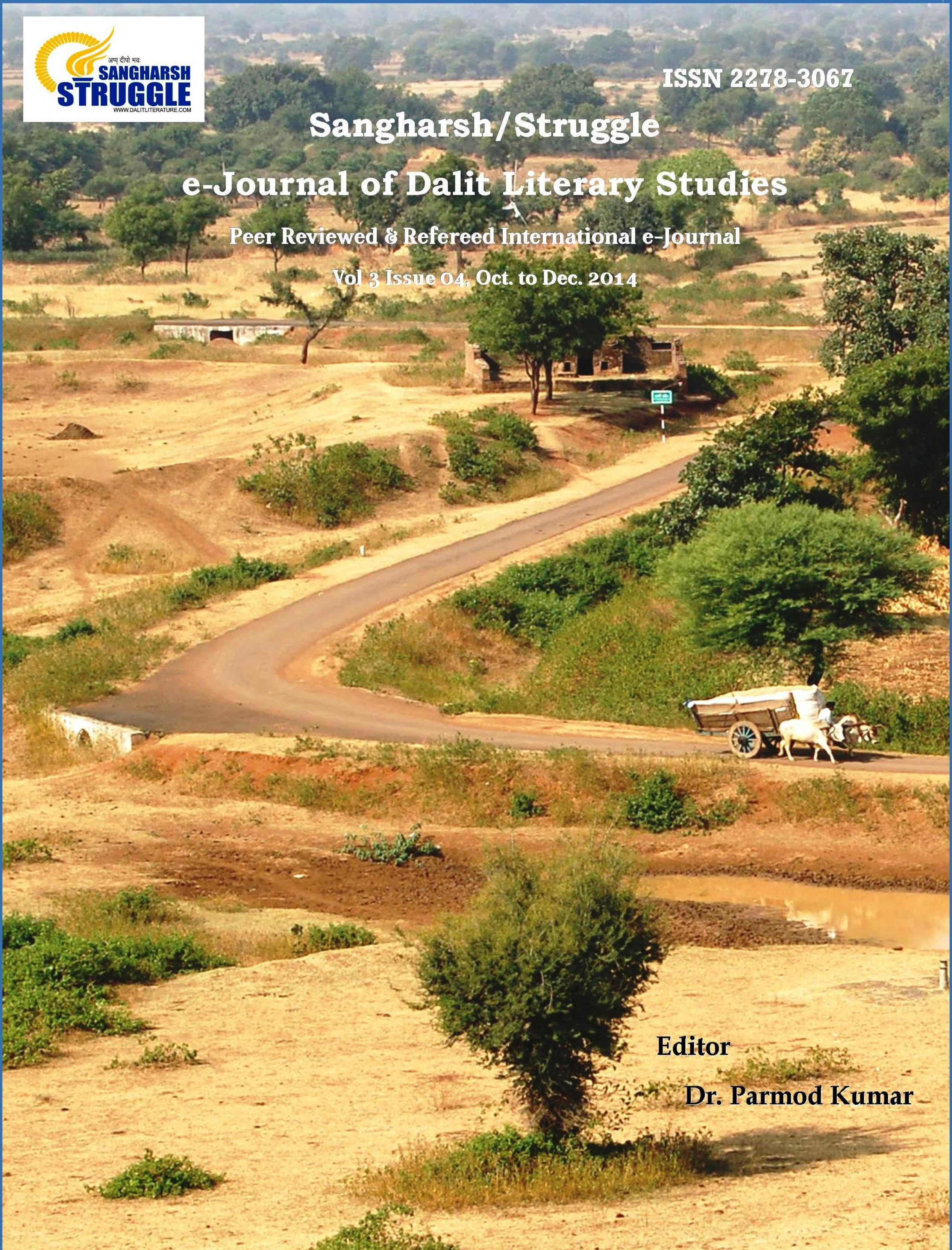
પાદટીપ

1. સર્જકપ્રતિભા ભાગ-૨, ઉમાશંકર જોશી, પ્ર.આ.૧૯૯૪, પૃ-૧
2. નિરીક્ષા, ઉમાંશંકર જોશી, પુન ૧૯૯૩, પૃ.૯
3. નિરીક્ષા, ઉમાંશંકર જોશી, પુન ૧૯૯૩, પૃ.૧૯૬
4. સર્જકપ્રતિભા ભાગ-૧, ઉમાશંકર જોશી, પ્ર.આ.૧૯૯૪, પૃ.૧
5. સર્જકપ્રતિભા ભાગ-૨, ઉમાશંકર જોશી, પ્ર.આ.૧૯૯૪, પૃ-૧

****

પ્રા.ડૉ.હિમ્મત ભાલોડિયા
આસિ.પ્રોફેસર, ગુજરાતી,
સરકારી વિનયન કૉલેજ,
સેકટર-૧૫, ગાંધીનગર

Home || Editorial Board || Archive || Submission Guide || Feedback || Contact us
Copyright © 2011- 2015. All Rights Reserved - sahityasetu.co.in Website designed and maintenaned by: Prof. Hasmukh Patel



ISSN 2278-3067

Sangharsh/Struggle

e-Journal of Dalit Literary Studies

Peer Reviewed & Refereed International e-Journal

Vol 3 Issue 04, Oct. to Dec. 2014

Editor

Dr. Parmod Kumar

|| अत्त दीपो भव ||

|| SANGHARSH /STRUGGLE ||

E-JOURNAL OF DALIT LITERARY STUDIES

(Peer Reviewed & Refereed International e-Journal)

Vol 03 Issue 04, Oct. to Dec., 2014

Issn : 2278-3067

www.dalitsahitya.com
http://eklavyapublication.in & http://sangharsh.open-journal.com
Mo. 09408110030

Editor

Dr. Parmod Kumar

Associate Editors

Dr. Haresh Parmar
Dr. Shivdatta Wavalkar
Dr. Rekha Kurre
Dr. Pravin Kumar

Co-Editors

Dr. Saroj Mahananda
Niroj Kumar Sethi
Dr. Dalip Chavda
Dr. Bharat Bheda
Sunil Abhiman Awachar
Dr. Anamika Yadav
Dr. Asmita Sharma
Dr. Namita Satyen
Smita Mishra

Sangharsh International Publication, New Delhi

Editorial Board:

- Prof. Vimal Thorat, Ret. Professor Hindi, School of Humanities, IGNOU, New Delhi E-mail: thorat_vimal@yahoo.com
- Prof. Prasad Brahmbhatt, Ret.-Director, ASC-UGC, Gujarat Uni., Ahmedabad
- Dr. Jitendra Kumar Srivastava, Assosiate Professor in Hindi, School of Humanities, IGNOU, New Delhi. E-mail: jitendra82003@gmail.com
- Dr. Ramchandra, Assistant Professor Hindi, J.N.U., New Delhi E-mail: ramchandra.jnu@gmail.com
- Prof. Narender Kumar, Dr B. R. Ambedkar University, Lucknow, U.P E-mail: narenderanju@gmail.com
- Prof. Heinz Werner Wesler, Uppsala University Sweden
- Dr. Visier Sanyu, Melbourne University, Melbourne, Australia E-mail: nokpao@gmail.com
- Dr. Visier Sanuyu (University of Melbourne Australia)
- Dr. Mansukh Gaijan, Head, Deptt. of English, Samaldas Arts College, Bhavnagar University, Bhavnagar (Gujarat),E-mail : gaijanmb@yahoo.co.in
- Dr. Devendra Kumar, Assistant Professor, R.L.A. College (Evening), University of Delhi, Delhi E-mail: tanwar_deven@yahoo.com
- Dr. Parmod Kumar, Assistant Professor in English, School of Humanities, IGNOU, New Delhi. E-mail: parmod.mehra@gmail.com
- Dr. M. N. Vaghela, Head Of Hindi Department Dr. Virambhai Rajabhai Mahila College opp. Khichadi Mg road, Porbandar – 360575 (Gujarat)

Advisory Board :

- Prof. Sukhadeo Thorat
- Prof. Chouthiram Yadav
- Harish Manglam
- Omprakash Valmiki
- Lakshman Gaikwad
- Chandra Shrimali
- Vahru Sonvane

|| SANGHARSH /STRUGGLE ||

Editorial Voice

Welcome and Introduction

Dear Readers and Patrons

Welcoming you to yet another issue of our Sangharsh does not come easy.

When you are reading your favourite journal, The whole country is dumbstruck over "India's Daughter," the BBC's documentary about the infamous gang rape and murder of a student in Delhi in 2012 which is banned by an Indian court because the excerpts "appear to encourage and incite violence against women" _This whole episode coincides with International Women's day when everyone is talking about women safety but remains inconclusive on this.

The film shows intimate conversations with the parents and a close friend, as well as family photographs of the victim as a child and their accounts of her charitable personality and career ambitions. It opens with an eerie reconstruction of the fatal night in December 2012 when the 23-year-old physiotherapy student boarded a bus with her male companion at a major intersection in South Delhi. The focus then switches to the large scale street protests that swept the country in the wake of the incident.

The documentary opens all of us to some major issues. In one scene, an Indian justice describes how she has been unable to make sense of such a horrific attack. In another, a former Delhi minister places the blame on a society that puts girls and women second to men from the moment they are born -- one where patriarchal practices become ingrained in children from an early age.

One of the lawyers who represented the attackers is seen in the film saying that he would burn his own daughter alive if she behaved dishonorably. Another defense lawyer for the men is seen gesturing with his hands as he describes women as flowers who must be protected by men, "diamonds" who face inevitable assault if they end up in the wrong places.

The documentary, made by a woman who is herself a rape survivor, has surprisingly been criticised by the government and women's activists, including some who were at the forefront of the widespread public protests after the rape and murder of a young Indian girl in December 2012. The banning of the film (because of shocking interviews with one of the rapists and his lawyer, who in effect argued that the woman had asked for it by resisting and being in public places at 9pm) has been justified on the grounds that it provides a platform for the most appalling and regressive views, and amounts to an incitement of violence against women.

Your Journal strongly believes that we should express more concerns about the safety of women than the international image of the country. We should hardly be bothered that the documentary will present India in a bad light rather than showcase its achievements and new government. Shoving unpleasant truths under the carpet has never helped any government. At the same time, some of the arguments against the film are more thoughtful and must be taken seriously. Kavita Krishnan who was also

interviewed for this documentary has pointed out that there should be restraint in airing the film while the legal appeal is pending, so it does not affect the case.

It is high time to realize that trying to hide this, or prevent others from knowing about it, is far off from a solution. Also, we need to confront this head on collectively, precisely because this extreme form of patriarchy is so pervasive. Knowing our enemy – within and without – means facing all this, no matter how repulsive it may appear, because only then can we ever hope to change it.

Even after Justice Verma Panel Report, The gruesome violence against Indian Women has not stopped. However the media attention seems to have shifted after the 'Nirbhaya' episode. Rapes happening on Dalit and Adivasis have largely gone undocumented and even the makers of India's daughters have not signaled at that otherwise this could have easily been called Daughters of India. We cannot afford to take our eyes off the real issues and situations. We remain firm in our understanding and commitment that there has to be zero tolerance against all kinds of violence against women. All daughters of India are equal and deserve all care and respect from Indian society.

Dr. Parmod Kumar
Editor in Sangharsh/Struggle
Email : parmod.mehra@gmail.com

| | SANGHARSH /STRUGGLE | |

E-JOURNAL OF DALIT LITERARY STUDIES

Objective

Sangharsh/ Struggle offers to fill the gray areas and address the huge gap in the current day literary discussion and debate (that hide entire sections of our literary and artistic culture), through an alternative perspective, analyzing the Dalit Literature and Culture in its myriad facets and that too on a large scale and in an international context. This literary e-journal seeks to serve the primary objective of initiating an alternative perspective in literary studies and criticism and create space for the voices and opinions which have largely been ignored and overlooked. The journal will encourage and publishes both creative and critical writing and offers a wide range of research based articles on poetry, short fiction, essays and also includes conversations with writers, book reviews and the like. Dalit literature is written in more than seventeen languages but we have opted to focus more on English, Hindi, Marathi and Gujarati

Send submissions via e-mail using the following Subject Line:

editorsangharsh@gmail.com
parmod.mehra@gmail.com
hareshgujarati@gmail.com
Mo. 09408110030 (Dr. Haresh Parmar)

This website is a collaborative effort and a substantial literary and cultural platform. For any query, please feel free to write to below address.

Correspondence Address:

Dr. Parmod Kumar
191, Sector-19 B,
Pocket B, Near OPG School,
DDA MS Flats, Sanskriti Apartments
Dwarka, New Delhi-110075
Mobile: +91-9818209985

Send us your creative writings

Thank you

Table of Contents

- Editorial Voice ____ III

English

1. *Sangati* & *Kocharethi*: A Crusade for Human Rights
   Pratyush Vatsala ____ 01-08
2. Womanism in the writings of Alice Walker
   Dr. N. V. Sangvikar ____ 09-14
3. Dalit suffering and Revolt in Literature : Comparative Study of Hindi and Punjabi Literature
   Dr. Rajinder Kumar Sen ____ 15-23
4. Politics of (Re) conversion: Dalits the Only Targets
   Bijender Singh ____ 24-30
5. Qualitative Views of the Stakeholder : A Study of the Low Cost Housing in Surat
   Mr. Rajesh R. Desai ____ 31-35
6. Woman : In Her Present And Past
   Dr. Dharitri R. Gohel ____ 36-40
1. Preservation of Roots in Ngugi Wa Thiong'o
   Manju Singh ____ 41-45
2. Dalit Woman Oppression : An Unsolved Issue in India after 67 Years of Freedom
   Ishrat Jahan ____ 46-49
3. Ambedkarist, Dalit Autobiographies : Indian National Discourse and Identity
   Navnath B. Sonwane ____ 50-55
4. Baby Kamble's *The Prisons We Broke* As A Feminist Document
   Ms Khushboo Gokani ____ 56-60
5. Dalit Diaspora and Caste Discrimination
   Sontosh Kumar Banjare, Anshuman Rana & Mohit Ram Chelak ____ 61-64
6. Marginalised Denotified-Nomadic Tribes: Autobiographies as layers of Identity and Resistance
   Kalidas Shinde ____ 65-72
7. Satisfied employees? good or not!!!!
   Sejal Parmar G. ____ 73-77
8. Rehabilitation of Displaced RABARI Maldhari Tribe Affected Due to GIR NTIONAL PARK SCHEME-A Study
   Dr. M. V. Sondarva ____ 78-85
9. Review of BBC film 'India's Daughter'
   Dr. Leo Rebello ____ 86-89
10. Family Relationship and Social Behavior in Student
    Chavda Hasmukh M. and Yogesh A. Jogsan ____ 90-99
11. Gender Differences on Occupational Stress, Ways of Coping and Anxiety Among College Teachers
    Mr. Mahesh Vaniya and Dr. Yogesh A. Jogsan ____ 100-109

12. Job Involvement and Job Satisfaction in Vidhyasahayak and Permenent Teacher
Antala Mital M. and Yogesh A. Jogsan 110-116
13. Problem and Self-actualization in Female Students
Mahesh B. Chauhan and Yogesh A. Jogsan 117-125

Hindi

14. प्रेमचंद और 'कफन' : सर्जना एवं संवेदना के विविध आयाम
डॉ. राम चंद्र 126-137
15. नवजागरण के दलित प्रश्न : ज्योतिबा फुले और प्रेमचंद की दृष्टि का तुलनात्मक अध्ययन
प्रो. अजमेर सिंह काजल 138-149
16. समाज में हाशिए पर खड़ी दलित स्त्री
वसंत कुमार 150-151
17. महादेवी का रचना संसार और स्त्रीत्व की भावना
डॉ. एम. एन. वाघेला 152-154
18. परम्परा और आधुनिकता का अन्त:संबंध
डॉ. विजय पाल 155-165
19. तसलीमा नसरीन का काव्य संग्रह "यह दु:ख :यह जीवन" में नारी- भावना
भरत वी. भेडा 166-170
20. वर्ण व्यवस्था विरोधी और निर्गुण संत कवि
विशेष कुमार राय 171-173
21. डॉ. बालाशौरि रेड्डी के उपन्यासों में नारी विमर्श
तरुणा दाधीच 174-176
22. कुंकणा जनजाति में प्रचलित लोक-कथाओं में अभिव्यक्त सामाजिक-सांस्कृतिक जीवन संदर्भ
जयंतिलाल बी.बारीस 177-180
23. मीडिया में नारी विज्ञापन
पवन कुमार मीणा 181-183
24. मीडिया में दलित यथार्थ
अजीत कुमार 184-187
25. वर्चस्ववादी मानसिकता और कार्यस्थलों पर नर्सों का यौन शोषण
अस्मिता राजुरकर 188-191
26. जनजातीय समुदायों का सामाजिक परिवर्तन एवं विकास के आयाम
मनोज कुमार चौधरी 192-199
27. दलित साहित्य विमर्श : एक स्वदेशी अवधारणा
मनोज कुमार 200-202
28. डॉ. अम्बेडकर के चिन्तन में राष्ट्र-निर्माण
सुनीता देवी 203-205
29. दलित अस्मिता का आईना *नरककुंड में बास* उपन्यास
प्रा. खावडु अनिल के. 206-208
30. शाकुन्तल शाकुन्तल में दर्शित पात्रों का मनोवैज्ञानिक निरुपण
मकवाणा गौरी केशुभाई 209-211

Gujarati

31. અખાના ભક્તિ-જ્ઞાન-વૈરાગ્ય વિષયક પદો
પ્રા.ડૉ.હિમ્મત ભાલોડિયા 212-216
32. ઝાંસીની વિરાંગના ઝલકારીબાઇ
દિલીપ કુમાર ચાવડા 217-221
33. ગુજરાતી દલિત સાહિત્યનો ઉદ્ભવ
અરુણા મકવાણા 222-225
34. અ-વૈદિક દર્શનોમાં મોક્ષનો ખ્યાલ
દેવમુરારી જયદિપ હસમુખભાઈ 226-228
35. જામનગરની સફાઈ વ્યવસ્થા સંબંધી લોકમત પર એક નજર
અંસારી રીઝવાના રુસ્તમ અલી 229-235
36. સ્ત્રી જીવનની વાસ્તવિક્તા અભિવ્યક્ત કરતી કૃતિ *अनसुनी चीखें*
હરેશ પરમાર 236-242

Literature Corner

37. A Story of a Poor Boy
Miss. Morve Roshan K. 243-246
38. नारी की घोषणा
डॉ. माधुरी एच. शुक्ला 247

Sangati & *Kocharethi*: A Crusade for Human Rights

Pratyush Vatsala[1]

Abstract

Bama's Sangati has its unique identity among subaltern writings as it created a stir in the Dalit feminist writing while Narayan's Kocharethi carves a niche being the first novel written by a tribal about a tribal community. Both these literary jewels were originally written in Tamil and Malayalam respectively. These two translations come from two different worlds but, with common struggles for human rights both give us a third eye view of the bitter realities confronted by the subalterns. Both resound and reverberate with the voices of protests and sounds of silence. The translation brings the two great sagas of the subalterns in the main stream with all its power and strength.

Thus, the two subaltern narratives manifest distinct, but, similar consciousness for human rights. One is a strong uproar of voice, which threatens the society to hear its heart-rending bellows, while, the other is a silent voice of one's ideology, pangs and sufferings. Though not exiting an uproar, their voice is rather more subtle, but no way be mistaken as dumb. It addresses the question of acculturation and education, which promises equality and liberty. The writer portrays their struggles from possession to disposession of land and culture, which is the mark of identity of the tribals, to the challenges of preserving their myths, rituals, social custom and beliefs. Gender is translated to a different notion with the power of a strong individual who stands undeterred through all the hardships.

Dalits in our country were denied human rights. Men or women, Dalits had no right except their right to service to the upper caste. Bama and Narayan not only narrate the story of their tribe but they emerge as the crusaders for the cause of human rights for Dalits. They carve out a bypass if not allowed to enjoy their human rights. The paper will be a modest attempt to mark the human right consciousness of Bama and Narayan reflected in their undaunted resolve to bring dignity to their people.

Human Rights are the "inalienable rights" of the human family and form the foundation of freedom, justice and peace in the world. Humanity, as it has witnessed two world wars and stands shattered and battered by the developmental forces expresses itself through the UDHR, containing thirty articles ensuring the life, freedom, security, movement and above all dignity and respect of man. To quote few articles from UDHR;

[1] Pratyush Vatsala
Associate Professor, DBS (PG) College, Dehradun

Dr. Pratyush Vatsala, Associate Professor & Head, Dept of English at DBS PG College Dehradun with more than 23 years' teaching and research experience has presented many papers at National and International Conferences. Her area of studies includes Indian English Literature, Indian Poetics, Translation and Women Studies.

Article 1. All human beings are born free and equal in dignity and rights.They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.
Article 3. Everyone has the right to life, liberty and security of person.
Article 4. No one shall be held in slavery or servitude; slavery and the slave trade shall be prohibited in all their forms.
Article 5. No one shall be subjected to torture or to cruel, inhuman or degrading treatment or punishment.

A life of dignity is a human right, no matter where he or she lives or believes in or to which sex, race or religion he or she belongs to. But, the marginalized sections, not only in India rather everywhere in the world exist and suffer the denial of their human rights by the hegemonic attitude of the colonizers. As colonial subjects they suffer violence, oppression, humiliation, restricted access to resources and inhuman treatment compelling them to rebel ultimately.

Sangati by Bama has powerful stories of a series of memorable protagonists. *Sangati* means news, events, happenings and the book is one of interconnected anecdotes....These individual stories, anecdotes memories of personal experiences are narrated in the first person...(xvi) Bama's Paatti depicts the situation of women in a Dalit community answering the query of her grandmother. The woman in *Sangati* is very much conscious of her human rights violation. She cries, "It is we who must uphold our rights. We must stand up for ourselves and declare that we too are human beings like everyone else. If we believe that someone else is going to come and uplift us, then we are doomed to remain where we are, forever." (66) *Sangati* opens up with an expression. "If the third is a girl to behold, your courtyard will fill with gold" (Sangati 3). The grandmother rejoiced, and the mother said that there is no difference between a girl and a boy at birth, but as the girl grew she could see the difference in upbringing which was gender-biased. The image of a woman in the writings of Bama is that of one who has not only a realization of her individual dignity and sense of equality with man but also in her physical and psychological needs she wants a similar treatment. Women depicted through her women characters deliver babies in the field and question. "If you are born into this world, it is best you were born a man. Born as a woman what good do we get?" (Sangati 6). Bama's women represent a different oppositional model where the subaltern women do experience physical horror and domestic violence, but they retaliate. The women are bold and defiant. In one of the stories of domestic violence, **Rakkamma** fights back word to word and casually lifts up her sari, which brings an end to the fight. "It is I who am beaten to death every day. If I hadn't shamed him like this, he would surely have split my skull in two, the horrible man" (Sangati 62). Bama's neighbour **Kaaliamma** also fights for her choice and wins her husband Chinnappan and soon becomes the voice of the voiceless. Her husband also took her savings for drinking alcohol like any other man of Dalit community but she fights back and comments, "When these men go to upper caste streets, they became like dogs, totally voiceless." **Sevathi** like other Dalit women worked during pregnancy. The child was denied proper breast feeding due to long hours of work. Many Dalit women died of child-birth as there were no nurses and doctors in the community and uppercaste doctors did not visit

them. **Mariamma** is another girl who was dragged inside and molested by Kumarswami after she returned from her search for firewood. However she escaped with the help of her fellow women. But Kumarawami Ayya charged her of having illicit relationship with her cousin Manikkam and both were punished by the Panchayat without verifying the truth. Bama observed all this as a child and decided to lead the struggle as far as she could. "The position of women is both pitiful and of humiliation, really. In the fields they have to escape from upper caste men's molestations. At church they must lick the priest's shoes and be his slaves while he threatens them with the tales of God, Heaven and Hell"(35). **Thaayi** is a fair skinned Dalit woman beaten by her husband everyday. Since she is the most beautiful woman of her community she is taken as a prostitute. Bama's mother says "It is as you become a slave from the very day you are married. That's why all the men scold their wives and keep them under control"(43). **Maikkanni** (Seyarani) is an undernourished eleven years old fair girl who works in match factory and farm land to manage her family deserted by her father. In the factory she was beaten up for throwing two labels and often assaulted by other co-workers being herself a paraya. **Rendupalli** wants Dalit girls to go to school like upper caste girls. But **Saletha** expresses her pain that educated Dalit women do not mix with fellow civilians except Dr. Ambedkar, "They won't mix with us anymore; it's like water and oil".(119)

The mystical relation of worship and surrender for family honour and female chastity is overturned. *Sangati* women in a way break the ordeal again. They devote themselves to the family honour as long as they can, to an extent but beyond; they break the shackles and walk out free without regrets. Remarriage and Widow Marriages are practiced against the religious values. "If a man dies, there is no rule that says, his wife must immediately go into a white sari nor that she must behave in such and such manner…. Some women marry a second time after the death of a husband. That is quite normal for us" (Sangati 90).

There is a rising consciousness of civil and political rights. Dalit men were asked to vote as their masters commanded and women followed their men. The political awareness was rising but it posed greater difficulties. As Bama sound in the words of Bhakkiyam, "Now, in recent years, there is the whiff of Ambedkar-talk blowing right through our street.... "Our boys are going around everywhere talking about Ambedkar. But it really only causes troubles for us...."(103). The women of her community can't speak in public and if they dare so they are condemned. "A girl who has little education and has progressed somewhat, is not allowed to seek a like-minded man, and certainly not marry anyone of her choice"(109). The girls of her community are denied their right to education. She understands that education is empowerment and says,

Everywhere you look, you see blows and beatings; shame and humiliation. If we had a little schooling at least, we could live with more awareness. When they humiliate us we do get furious and frustrated...because we have not been to school or learnt anything, we go about like slaves all our lives, from the day we are born till the day we die as if we were blind, even though we have eyes.(118)

Bama asks her community to follow a few things to put an end to the suffering women. She asks them to treat both "boys and girls alike, showing no difference between them as they grow into adults." Girls too must be given freedom and make

them realize their strength. Then she is sure that a day will come when men and women will live as one, with no difference between them; with equal rights. Then injustices, violence and inequalities will come to an end. Bama, although is spiteful of the patriarchal society but her men in *Sangati* are often dealt with remorse and pain on account of their subjugation due to caste and class. She wonders and questions,

"Where all that violence against women was because there was nowhere else for them to exert their male pride or to show off their authority. All that suppressed anger was vented when they came home and beat up their wives to a pulp. Even though they are male, because they are Dalits, they have to be like dogs with their tails rolled up when they are in the fields, dealing with their landlords…."(Sangati 65).

Attacks on the patriarchal society within or outside are made whenever overdue not only the upper elites but also her own Dalit, patriarchal community is laughed upon, if needed. Bama in a way through *Sangati* tries to pacify the whole tribe of women who was indeed drained out of existence, being used as an instrument, so long. Time has come when they have to raise their voices and roar their hearts out to be counted in the mainstream. Bama creates women who are crusaders for human rights. Vellaiyamma, represents the first revolutionary woman in Bama's life who sold her wedding ring to feed her family. Sebasthiamma Mariamma, Susaiamma, Arokkyam, Rakkamma, Kalliamma, Maikkani, Bhakkiyan and Rendupalli all these women struggle throughout their lives for the cause. Bama has seen the victims of marginalization yet she prefers and celebrates the struggle of these strong spirited women who fight back even after their husbands leave them. Bama advocates for equal freedom to establish a just society.

Parallel to this notion but with a difference comes *Kocharethi*, a seminal piece in Malayalam literature. It is the first novel, a recipient of the prestigious Kerala Sahitya Akademi Award, translated by Catherine thankamma after ten years of its original writing is a powerful saga of loss and gains, both personal and collective about his community and its experiences written by a tribal. He speaks about the Malayarayar tribe which inhabits the Western Ghats; the borders of the districts of central Kerala. The novel is more of a chronicle of a community. It tells the story spanning a life of a female tribal woman. The title *Kocharethi* itself means arethi woman (arayar is the male in the tribe). Through the life of a tribal woman, history of personal narrative captures the essence of tribal history to the changing patterns of the world. The novel portrays not only a community life but also a tribal woman life. It gives us a chance to see her identity through a woman's place in a tribal community. Narayan, ignoring his male identity has used female character to voice his tribal hopes and desires as he is aware of the towering and dominating power of women.

Narayan's first Novel *Kocharethi*, *Kocharethi* maps the story of the displaced and expelled Malayarayar tribe, in the highly stratified society of Kerala. The writer portrays their struggles from possession to disposession of land and culture, which is the mark of identity of the tribals, to the challenges of preserving their myths, rituals, social custom and beliefs. Through *Kocharethi*, Narayan talks about the Araya tribes who are proud and independent. They are not bound by the shackles of caste and class. They are honest, self-reliant and hardworking people with an innate dignity who somehow have been forgotten by man and God alike. Unless they assert their presence, they won't be

seen or heard. The novel is an articulation of the value system and distinctive way of life of tribals. The weapon of writing has been used to avenge humiliation and degradation of the tribals, who were once the sons of God, but were subjected to marginalization and degradation today. Thus, like *Sangati, Kocharethi* too, after translation becomes a mouthpiece of its own tribe, telling the untold stories of subjugation and exploitation.

Kocharethi plays on the life and family of a female tribal Kunjipennu. Through her life, not only the history of a tribal community is portrayed but also the harsh truth of a female tribal is unravelled underlining the whole suffering of a tribal woman and characteristics of tribal life. As a narrative, *Kocharethi* tells the history of a tribe through a woman protagonist whose importance lies in the novel as that of a strong woman who keeps the family, as well as, the history of community intact. Bama's *Sangati* doesn't give us a historic record, though, through a number of women characters, she picks the stories of her own life's experiences, each narrating a heroic deed. The stories lay scattered like beads, whichever you choose, is precious. Narayan's women in *Kocharethi* are strong and robust yet not out-spoken. He has kept them within the feminine lineage. The women are portrayed possessing a strong individual and sexual identity. They are aware of their individual feminine power which they use for healthy family ties. His women refuse to be confined to sexually defined roles and dream of a better place of prosperity and security through their life-struggle. Kunjepennu, whose life is depicted in the novel is one such women who dreams of a happy and prosperous family (both on psychological and material terms) and struggles throughout her life to reach her ultimate goal. The novel travels with Kunjepennu to her hut, her fields, her family and her community with all their pros and cons.

Readers are intertwined with the life of Kunjepennu. They stay with her everywhere, all the time. They sing, laugh, cry and even sleep in her hut with her. With her smile, they are happy and with her woes, they cry. With such power of Narayan's narration, the power of a woman is interplayed in the novel. Kunjepennu's love, her loss, struggles, ignorance, her subjugation and her success tell us of the story of every woman. It comes out of the confines of a tribal woman to a broader prospect of universal identity of a woman.

Kocharethi transports us to a community of tribals who are strong and daring yet honest and hardworking. "Arayars are not cheat; they are hardworking lot. But they lack knowledge and experience. They're God fearing too. Bend them but do not break them. They can be terrible, I warn you" (Kocharethi 117). Narayan carefully and slowly sews us with the everyday life of tribal community. We move together with the history of the tribal Arayars and become a part of it. The reader finds oneself transformed and goes through the history of transition of a nation and a community together. In Kocharethi, the tribal community with its customs, tradition, taboos and ethics is commented with anecdotes of stories and myths. It shows the strength of a tribe which appears to be extorted by various forces of nature and human alike, but after each blow stands upright with new zeal and enthusiasm to welcome life with all its fragility. Fire consumes the whole village of Arayar, excluding few huts and devours everything including the dear son of Kunjepennu and Kochuraman (the lead characters). "Realizing that life would pass her by if she continued to sit around mourning Kunjipennu

followed" (Kocharethi 69). Lack of rain, bitter harvest and various other forms of destruction lay in the life but they overcome this entire plight with laugh and smiles. Clan's norms and culture which passes down from generation to generation is equally dealt with in the novel. The traditions and customs, the family taboos, like marriages within the family, birth and death cannot be flouted. *Kocharethi* also highlight the strong bond between man and woman relationship. It projects women not as objects of sexual pleasure but a life-partner based not only on equality but also on moral and human grounds. Kunjepennu and Kochuraman, Paapi and Kunjadichan, Velan Kochu, Kautha and Kotha's marital relation exemplify the height of understanding and trust.

Kocharethi is also filled with the dreams of the subalterns and in a way addresses the question of acculturation and education, which promises equality and liberty. Kunjenne's daughter seeks education with a dream of government job, which will secure her life, (the woman stepping out from the threshold in search of her independent life). The new woman of *Kocharethi* is conscious of her individual identity but at the same time forgets her roots, i.e. the tribe. She forgets her tribal identity or tries to forget as it culminated into a person unworthy of this world. Parvathy, Kunjepennu's daughter once educated, gets a job and leaves the family to stay alone in the city and earns for herself. She sends little money to her parents and spends mainly on herself to look presentable in the fake society.

"What do you expect me to do …go to office everyday wearing the same skirt? Employees are expected to come to office elegantly dressed. Others change their clothes everyday. I wear a sari for two days.

How many saris do you have?

At the most a dozen. Why?" (Kocharethi 188).

Another concept which Narayan conveys may stir a heated discussion as it places an argument in favour of tribals having an upper hand in terms of identity. The novel gives us certain notion of pollution as beef eating is a taboo for the Arayar tribals. During the course of the novel the tribal's are again identified as better off than the Dalits. But it is an undeniable truth that the Dalits and Tribals both are considered outside the societal setup, labeled as untouchables. They stand on the similar platform by the name of subjugation, discrimination, marginalization and other forms of exploitation by the so-called higher elites, pushing them to confine to the position of subalterns. Narayan tells through stories that the Arayar are untouchable but enjoy certain freedom such as drawing water from the well and sitting on the veranda, thus better stratified with their placement in the hierarchical strata. Their adaptation to success and failures is aptly shown in the novel where Kunjepennu, the older clan can't adapt well and runs away from the hospital, in order to save her husband in the name of operation. Parvathy, on the other hand represents the new era of the tribal woman. She tries to find a grip in the society through education but fails utterly as she could not help her parents with her new weapon of education and economic security.

The women of *Kocharethi* are truly made of a different mettle. It is an analysis of women's position in the various aspects of tribal life i.e. social, cultural economic, political and the changes which have come about during the course of time. The figure of the silent subaltern dominates the novel, contrary to the model of 'silent subaltern' of

Spivak. Kunjepennu is a victim of exploitation, but she knows the power of her silence to restore peace and order. She can articulate her own voice and resist her annihilation. She particularly undergoes the turmoil but not at the cost of her husband's life as she loves her husband dearly. She slips away from the hospital in the end of the novel leaving the readers bewildered but, herself quite satisfied. Similar resistance is shown by her on building her own house and her own family with her husband Kochuraman, after the fire.

Again, honour and chasity are equally dramatized but with a different reference. Here the family honour is the first and foremost which ultimately depends on the conduct of women under the guardianship of the man. But the woman's choice is given due consideration. Thus, Kocharaman (the husband) can be admired on the grounds of giving due respect to women in his life. Domestic violence is confined and unquestionable. The Araya women do not shout or fight back but consider it a part of their life, which is practiced to tame and control them unlike *Sangati* where women not only retaliate but roar to silence the opposition.

The nationalistic movement of democracy left the tribals bewildered. The simple Arayar to whom their tribal values and ethics count more than their life are confused during the transitional period where their identity was translated on new grounds. They doubt a new kind of treachery when they are told that they can enter the temples due to the nationalistic freedom movement. On one hand, they are pushed by the extortionists who take undue advantage of their simplicity; on the other, they are encountered with the new insights and fervor of the new nation. Education, religious conversions, nationalistic movements appear to be together, their friend and foe. They were only acquainted with the king regarding the land (the life and blood of tribal) but as the history moves, with new encroaches, namely the overseer, DFO, new reign of Prime Minister and others, the tribal were besieged and cheated. These subalterns, as Narayan's novel says are growing and gradually treading the paths of empowerment. Aashan, another character is a silver lining, who through education tries to dispel the darkness in the life of the tribals. He corrects them and advices whenever the tribals need him."Child, its not Kallani, It is Kalyani". Similarly it is not Paruthi but Parvathi. What's Narenangutty's name? Narayanankutty. Do you understand?" (Kocharethi 145). This translation of the distorted names into the correct ones characterizes the beginning of a new day.

Thus, the two subaltern narratives interplay two distinct, but similar consciousnesses. One is a strong uproar of voice, which threatens the society to hear its heart-rending bellows, while, the other is a silent voice of one's ideology, pangs and sufferings. Though not exiting an uproar, their voice is rather more subtle, but no way be mistaken as dumb. The translation brings the two great sagas of the subalterns in the main stream with all its power and strength..

Here, *Kocharethi*_by Narayan is a novel which denotes a tribe with its dispersed moments and fragments and depicts the plight of a native subaltern caught in the hegemony of hierarchy, dominant nationality and cultural interpretation. *Kocharethi* doesn't gather only the tribal testimonies of life but also murmurs the instances of the third world, the world of subaltern women. The women here are aware of their strength

and their weaknesses. They know well how to voice and strengthen themselves. They are portrayed possessing a strong individual and sexual identity. Sexuality and sensualities are rather voiced in a different way. It is not an act of immorality or subjugation but a tool, pure and chaste which is used to recoup their identity in the patriarchal society, as well as, to maintain an orderly relation. It is not only the violence which makes noise is heard; silence is also voiced, speaks of something (moreover, retaliation) and this unheard message of silence is duly found in the psychology of the tribals in *Kocharethi* collectively.

Whether it is Bama's women or Narayan's, both are subjected to similar exploitation keeping aside innate qualities of one, being outspoken and the other more gentle. R.G Jadhav says, "Woman folk in India are a vast dalit world itself. All higher and lower caste and classes have held their woman folk in Dalitdom. Woman in India is a pan Indian Dalitness"(38). Thus, be it tribal or the dalit, both are subjected to inequality, insecurity, injustice and exploitation and open up to freedom through subjugation only.

Thus, *Sangati* and *Kocharethi*, two subaltern narratives, one from Tamil and one from Malayalam, manifest distinct, but, similar consciousness for human rights. One is a strong uproar of voice, which threatens the society to hear its heart-rending bellows, while, the other is a silent voice of one's ideology, pangs and sufferings. Though not exiting an uproar, their voice is rather more subtle, but no way be mistaken as dumb. It addresses the question of acculturation and education, which promises equality, liberty and human dignity.

Works Cited:

"Kocharethi: The Araya Woman". Narayan. Trans. Catherine Thankamma. Oxford: New Delhi, 2011.

Philips, Susan.U.. "Language and Social Equality." Allesandro Duranti. *A Companion to Linguistic* Anthropology. Blackwell: 2005.

"Sangati". Bama. Trans. Laxmi Holmstrom. Oxford: New Delhi, 2005.

Womanism in the writings of Alice Walker

Dr. N. V. Sangvikar[1]

The word womanism was adapted by Alice Walker entitled *In Search of Our Mother's* ***Garden: -Womanist-Frose.-Walker*** **used this-word-to** describe `the-perspective and experiences of "women of color".Although most Womanist scholarship centres on the African American woman's experiences, other non-white theorists identify themselves with this term.

"Womanist theology is a prophetic voice concerned about the well-being of the entire African American community, male and female, adults and children. Womanist theology attempts to help black women see, affirm, and have confidence in the importance of their experiences and faith for determining the character of the Christian religion in the African American community. Womanist theology challenges all oppressive forces impeding black women's struggle for survival and for the development of a positive, productive quality of life conducive to women's and the family's freedom and well-being. Womanist theology opposes all oppression based on race, sex, class, sexual preference, physical ability, and caste". I

Womanism is not only a theoretical concept, but is also created through lived experiences. Following the rape and subsequent suicide of several black women at Union Theological f1School, the response of black men and white women was largely indifferent in this context. Womanism became a movement, not just a term - it was considered that womanism was essential for the survival of black women in academia.

Womanism is a term most commonly used in the context of academic theological studies. Some authors use womanism and black feminism almost interchangeably, as they have much overlaping and shareing heroines and foremothers. Other experts make a distinction based on the prioritization of men. Both black and white feminists are primarily concerned with women, in contrast to women's roles in what they consider as male-centred society. Womanists are black women who are, in a traditional communal sense, concerned very much with both black women and black men. Men are a higher priority to womanists than to feminists.
"White" feminism (as it is sometimes referred to by Womanists) is also called upon to remember that black women (and all women of minority race/ethnicity and/or low socio-economic status) were ignored and silenced by "white" feminism through its second wave. This ironic idea given feminism's huge debt to black activists and public figures.

Alice Walker was born on February 9, 1944, in a small rural town of Eatonton, Georgia. She was the eighth and last child of Willie Lee Walker and Minnie Tallulah Grant, two sharecroppers. Walker's parents' experiences with the oppressive sharecropping system and the racism of the American South deeply influenced Walker's

[1] Dr. N. V. Sangvikar

Dept. of Communication & Journilasm. University of Pune

writing and life's work. When Walker was eight, one of her brothers accidentally shot her, permanently blinding her in one eye. Ashamed of her facial disfigurement, Walker isolated herself from other children, reading and writing to pass the time.

In 1961, on a scholarship for disabled students, Walker enrolled in Spelman College in Atlanta, where she became active in the African-American civil rights movement. Two years later, Walker transferred to Sarah Lawrence College in New York and eventually traveled to Uganda as an exchange student. When she returned for her senior class, Walker was shocked to learn that she was pregnant, and, afraid of her parents' reaction, she thought of suicide. However, a classmate helped Walker to have obtained a safe abortion, and she graduated from Sarah Lawrence in 1965. At this time, Walker composed two early landmark pieces: "To Hell with Dying," her first published short story, and *Once: Poems,* her first volume of poetry.

Walker continued her involvement with the civil rights movement after graduation, working as a volunteer on black voter registration drives in Georgia and Mississippi in 1965 and 1966. In 1967, Walker married Melvyn Leventhal, a Jewish civil rights lawyer, with whom she had one daughter before the two divorced in the mid-1970s. Walker's second novel, *Meridian,* explored the controversial issue of sexism in the civil rights movement.

Walker has declared that she is a womanist writer. She defines the term `Womanist' in her anthology *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist prose* (1983).She has elaborately discussed what she means by the term. The issues of Womanist consciousness are closely related to the experiences of black American women. She believes that race and gender play an important role in determining and destroying the life of African-American women. Many significant African-American women writers such as Harriet Willson, Harriet Jocobs,Zora Neale Hurston have described the double plight of the black women in their writings. In the late Twentieth century some importance writers like, Toni Morrison have also described the issues of poverty, slavery, plight and exploitation in their works.

Objectives of the research article

This article aims to shed a new light on the complex nature of Alice Walker's novels. Her unique way of showing racism, sexism, black feminism, her epistemological view, her inexpressive methodology in womanism, and her way to bridge the communicational gaps is really remarkable.

All in all, distinguishes her style, from those other than Afro-American novelists, and marks her success in understanding the complicated problems of the society even better than other writers..

Black feminism argues that sexism, class oppression, and racism are inextricably bound together. Forms of feminism that strive to overcome sexism and class oppression but ignore race can discriminate against many people, including women, through racial bias.

Alice Walker and other Womanists point out that black woman experienced a different and more intense kind of oppression from that of white women. They point out the emergence of Black feminism after earlier movements led by white middle-class

women whom they regard as having largely ignored oppression based on race and class. Black feminists contend that the liberation of black women entails freedom for all people, since it would require the end of racism, sexism, and class oppression. There is a long-standing and important alliance between postcolonial feminists, which overlaps with transnational feminism and third-world feminism, and black feminists. Both have struggled for recognition, not only from men in their own culture, but also from Western feminists.

Black women faced the same issues as white women; however, they had to face issues of diversity on top of inequality. Black feminist organizations emerged during the 1970s and faced many difficulties from both the culture. These women also fought against suppression from the larger movements in which many of its members came from. Black feminist organizations had to overcome three different challenges that no other feminist organization had to face. The first challenge these women faced was to prove to other black women that feminism was not only for white women. They also had to demand that white womenshare power with them and affirm diversity and fight the misogynist tendencies of Black Nationalism With all the challenges these women had to face many activists referred to black feminists as war weary warriors.

Alice Walker's famous Pulitzer Prize winning novel entitled, The *Color* ***Purple*** is analysed. This novel also chronicles the life of a black girl, Celie ,who is sexually, physically and emotionally exploited and abused by her step-father and husband. She is subjected to poverty, illiteracy and physical and mental harassment. Thus the novel presents Celie as a victim not only of the dominant white culture but also of the patriarchal black culture. She is a victim of race as well as gender. However, she hates her condition and transcends her plight through self-awareness. Celie's journey towards self-awareness and self-reliance is told in the form of letters. These letters are addressed first to God and then to her sister, Nettie. Celie suffers from self-scorn. But at the end she learns to love herself. She is now also able to like and love other black men as well as women. She becomes aware of

the womanist tradition of self-reliance and self-esteem through her mental, emotional as well as physical relationship with Shug Avery, her husband's mistress. C elie embodies the writer's hope of a new generation of black women. Walker also displays her womanist consciousness through Celie's relationship with Shug and her delineation of the exploitation of the black community in Africa by the white Imperialis contemporary American society in *meridian*

The novel *Meridian* is analyzed with a view to explore the issues of black women's life in contemporary American society .Focusing on the life of a young black female growing up during the Civil Rights Movement, the novel

systematically presents the rejection, exploitation, victimization, and frustration of American black women. The experiences of Mrs. Hill, Meridian, Louvinie and Lynne provide Walker with ample opportunities to highlight the complications, confusions, and disappointments in the lives of American black women. These women suffer due to their gender. They are victims of their biology. Their marriages, pregnancies, and motherhood cause much pain and force them to sacrifice their individuality .However; the plight of Mrs. Hill, Meridian, and Louvinie is much more pitiable as they are the

victims not only of the gender but also of the race. Meridian, like many other women in Alice Walker's fictional world, manifests a strong desire to get rid of her secondary and lower status as a black female fulfilling the conventional roles of daughter, wife, and even mother .She passes through many tests and trails, establishes a much matured relationship with Lynne, and commits fully to the cause of Civil Rights Movement. She deliberately avoids the role of biological mother. But she tries to be the mother of the whole black community by seeking justice and dignity for them .She has now come to a much more matured understanding not only the problems of black women but also of the black community as a whole.

It is an ambitious and multi-narrative novel containing the interleaved stories of: Arvedyda, a musician in search of his past; Carlotta, his Latin American wife who lives in exile from hers; Suwelo, a black professor of American history who realises that his generation of men have failed women; Fanny, his ex-wife about to meet her father for the first time; and Lissie a vibrant creature with a thousand pasts.

A Visionary cast of characters weave together their past and present in brilliantly intricate tapestry of tales .Together, they tell the story of the dispossessed and displaced, of peoples whose history is ancient and whose future is yet to come .Theirs is the story of how legends come to be made .The richness of The Temple of My Familiar is amazing, overwhelming. A hundred themes and subjects spin through it, dozens of characters like Dostoyevsky's characters, relentlessly raising the great moral questions and pushing one another toward self-knowledge, honesty, and engagement. The Temple of My Familiar is like a long dream. It has the magic, the freedom, the beauty and the horror of dreams.

In *Now Is the Time to Open Your Heart,* Alice Walker has created a work that ranks among her other achievements: It is a story of a woman's spiritual adventure that becomes a passage through time, a quest for self, and a collision with love. Kate has always been a wanderer. A well-published author, married many times, she has lived a life rich with explorations of the natural world and the human soul. Kate lived a life full of adventure. Now, at her fifty-seven, she leaves her lover, Yolo, to embark on a new excursion, one that begins on the Colorado River, proceeds through the past, and flows, inexorably, into the future. As Yolo begins his own parallel voyage, Kate encounters celibates and lovers, shamans and snakes, memories of family disaster and marital discord, and emerges at a place where nothing remains but love.

Now Is the Time to Open Your Heart is Alice Walker's most surprising achievement. It is told with the accessible style and deep feeling.This collection of essays is a unique celebration of women's stories and spirituality through the ages. Alice Walker traces the umbilical thread linking women writers through history-from her discovery of Zora Neale Hurston and her collections of black folklore, to the worker of Jean Toomer, Buchi Emecheta and Flannery O'Connor. She also looks back at the highs and lows of the civil rights movement, her early political development, and the place of women's traditions in art.

Coining the expression `womanist prose', these are essays that value women's culture and strength, the handing one of the creative spark from one generation to another.

Her delight in life, her exuberant love of anecdote and friendship shine through....she is uniquely herself, as a writer of moving and transforming stories'

In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose (1983) is composed of thirty six separate pieces written by Alice Walker. The combination of essays, articles, reviews, statements, and speeches were all written between 1966 and 1982 (Walker xvii). Many of the Pieces within this collection are based on her understanding of "womanist" theory. Walker defines "womanist" in the beginning of the collection:

1. From womanish. (Opp. of "girlish," i.e., frivolous, irresponsible, not serious.) A black
feminist or feminist of color. From the black folk expression of mother to female children, "You acting womanish," i.e., like a woman.

2. Also: A woman who loves other women, sexually and/or nonsexual. Appreciates and prefers women's culture, women's emotional flexibility, and women's strength. Sometimes loves individual men, sexually and/or nonsexual. Committed to survival and wholeness of entire people, male and female. Not a separatist, except periodically, for health.

3. In the *Third Life of Grange Copeland,* Alice Walker tells the story of Grange Copeland, a man who lives a life full of degradation and oppression, and accepts it as a natural state. However, because of some extraordinary changes he made in his life, he is able to break out of the rut of socially and personally accepted oppression, and changes his life for the better. Walker's message, shown through the progression of Grange's thoughts and actions, is that it is possible for men **to** lift themselves out of their constraints, to make a change so drastic that they become seemingly different people.

Grange Copeland is a black tenant farmer who is forced to leave his land and family in search of a better future. He heads north but discovers that the racism and poverty he experienced in the south are, in fact is everywhere. When he returns to Georgia years later he finds that his son Brownfield has been imprisoned for the murder of his wife. But hope comes in the form of the third generation for, as the guardian of the couple's youngest daughter, Grange Copeland glimpses a chance for both spiritual and social freedom.

This part of research sums up the arguments made in the earlier discussion. The issue of women's victimization and problematic life is very important aspect in Alice Walker novels. She has made a significant contribution to the body of black women literature with her womanist style and approach to the issue of black community. She has been continually writing about the predicament of black women. She has her own pretty style for telling the dream like story of women and how they search for their identity and knowing themselves. There is no doubt that Alice Walker's novels are one of the most controversial literary works, so lots of modem critics try to get closer to womanist approach for debate and find some delicate elements in them.

Work cited:

1. Walker, Alice, *In Search of Our Mothers' Gardens* (Phoenix, 2005), ISBN 9780753819609

2.Burns, Stewart. 2006. Living for the Revolution: Black Feminist Organizations, 1968-1980, Journal of American History 93: 296-29

3.Weathers, Mary Ann. An Argument For Black Women's Liberation As a Revolutionary Force, No More Fun and Games: A Journal of Female Liberation', Cambridge, Mass, by Cell 16 vol. 1, no. 2 (Feb 1969)

4.Black Woman's Manifesto (English)

5. Echols, Alice. Daring to Be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975, University of Minnesota Press, 1990, ISBN 0816617872, p291,p383

Sangharsh/Struggle : e-Journal of Dalit Literary Studies

(Peer Reviewed & Refereed International e-Journal)

Issn : 2278-3067

http://dalitsahitya.com/e-journals

Theme : Dalit, Tribal,Woman (Resisting Marginalisation Caused by Class, Caste and Gender)

SeJDLS is a Scholarly scientific e-journal that publishes original research papers in the of Arts, Social Science, Commerce, Environment, Human Right etc.. It aims to contribute to the world of research by publishing peer reviewed research and review articles, experimental studies, letter to the editors, book reviews as well as news of **Literature, Communication & Soft Skills, Education, Law, Arts, Commerce, Economics & Social Science etc.**

Call for Papers Jan. to March 2015

Submission Last Date : 20 March, 2015

Languge : Multy-Languge (Preefer English, Hindi, Gujarati, Marathi)

- **संघर्ष के मेम्बर बन कर आप आर्थिक सहयोग भी कर सकते है, जिससे संघर्ष टीम रचनात्मक कार्य कर सके.**

All correspondence should be addressed to the Editor

Email: editorsangharsh@gmail.com

Mo. 09408110030

Dalit suffering and Revolt in Literature
Comparative Study of Hindi and Punjabi Literature

Dr. Rajinder Kumar Sen[1]

Literature is a powerful tool to reveal the issues of society and raise the voice of people against various social evils. In India people are variously exploited in the name of caste, color and creed. Gender based bias and Caste based discrimination are the big issues in contemporary Indian society. The present paper is related with the suffering and remonstration of Dalits in Literature.

Dalit word had started very earlier from the Marathi literature for depressed classes. Before Hindi literature it had its origin in Marathi literature. After 1970 it is prominently discussed in Indian literature.

The Dalits (also known as Untouchables, *Harijans,* or Scheduled Castes) have historically been poor, deprived of basic human rights, and treated as social inferiors in India. They still face economic, social, cultural, and political discrimination in the name of caste.[2]

"In the context of traditional Hindu society, Dalits' status has often been historically associated with occupations regarded as ritually impure, such as involving butchering, removal of rubbish, removal of waste and leatherwork. Dalits work as manual labourers, cleaning latrines and sewers, and clearing away rubbish. Engaging in these activities was considered to be polluting to the individual, and this pollution was considered contagious. As a result, Dalits were commonly segregated, and banned from full participation in Hindu social life."[3]

Dalits are also known by many names like, *Harijans,* Untouchables, Scheduled Castes, Marginalised and Depressed. They are economically, socially, culturally and politically discriminated by the upper caste in the society. In India Dalits are suffering from the violation of Human Rights. Dalits in India are socially segregated; poor and deprived from the basic human rights. The basic reason behind this situation is the caste system of India. "In the early *Rig Vedic* period the society was divided into four '*Varnas*', i.e. *Brahmin*, *Kashatriya*, *Vashiya* and *Shudras*. The Rig Veda provided the basis for this Varna nomenclature."[4] Earlier this caste system was on the basis of work but later it

[1] Dr. Rajinder Kumar Sen
Assistant Professor, Centre for Comparative Literature, Central University of Punjab, Bathinda

[2] Kethineni, Sesha. Humiston, Gail Diane. *Dalits,* the "Oppressed people" of India: How are Their, Economic, and Human Right Addressed?" *War Crimes, Genocide, & Crimes against Humanity.* p.100

[3] Trilok Sharma, *Dalit and Human Rights*, p. 6

[4] The *Purusha Sukta* in *Rig Veda* says, 'the *Brahmin* came from the mouth, the *Kashtriyas* from the arms, the *Vaishya* from the thigh and the *Shudra* from the feet of the Brahma.' The constitution of society prescribed by the *Purusha Shukta* is known as 'Chatuvarnya', cited in infranote 11 at 5

became focused on birth. Now in our society a person is Brahmin, Kashatriya, Vaishy or Shudra by his birth. It leads to discrimination with *Shudras* because of their work. These *Shudras* are the Dalits who were physically and mentally exploited in Indian caste system. The Government of India has provided various safeguards to ensure equality and promotion for Dalits. For the protection of Human Rights of Dalits in India various constitutional provisions are there to empower the Dalits. "The Indian Constitution, in its Bill of Rights, guarantees all citizens basic civil and political rights and fundamental freedoms. In addition, the Constitution has special provisions prohibiting discrimination based on caste. These provisions are found under the Right to Equality (Articles 15, 16, and 17), the Right Against Exploitation (Article 23), Cultural and Educational Rights (Article 29:2), and prohibition against disenfranchisement in elections based on one's religion, race, caste or sex (Article 325)."[1]

Centuries of discrimination and suppression have been expressed in Dalit Literature. Dalit Literature and Dalit concerns in Literature gave voice the Dalits to oppose all kind of oppression and exploitation. "It has been pointed out that Dalit Literature is considered to be a unique genre of modern Indian Literature, for now untouchables themselves using the traditionally denied weapon of literacy, are exposing the conditions under which they have lived, as well as directly rebelling against the Hindu institution weapon of literacy, are exposing the conditions under which they have lived, as well as directly rebelling against the Hindu institution which has brought to them their perpetual subordination in the varna order. This is the main thrust of Dalit Literature."[2] As a conscious writer Valmiki is very much concerned about the issues he is writing about and the readers he is addressing. He is convinced that only by raising caste-related issues he will be able to start a discussion on the plight of Dalits at a national level.[3]

In Hindi and Punjabi Literature there are healthy traditions for Dalits concerns. Many writers from Hindi and Punjabi literature have contributed in Dalit Literature. Phanishwar Nath renu's *Maila Anchal*, Nagarjuna's *Balchanma*, Shiv Prashad Singh's *Alag Alag Vaitrani*, Om Prakash Valmiki's *Joothan*, Mohandass Nemishrai' *Muktiparva*, S.R. Harnot's *Hidimbh*, Rakesh Kumar Singh's *Pathar par kohra*, Subhash pant's *Pahad chor,* Jagdish Chandra's *Dharti Dhan Na Apna* and *Nark Kund Mein Baas* and many other writers have raised the issue of dalit exploitation in their writings. In these Novels Dalits are treated like animals and are facing considerable discrimination by the people of upper castes. In Punjabi literature there is a long tradition of Dalit writings. The writings of Balbir Madhopuri, Sant Ram Udasi, Siri Ram Arsh, Sulakhan Mit, Gurmeet Kalarmajri, Madan Vira, Manjit Kadar, Bhagwan Dhilon, Buta Singh Ashant, Manmohan, Mohan Tyagi, Mohan Matialvi, Jaipal, Iqbal Gharu, Harnek Kaler, Sadhu Singh Shudrak, Gursewak Lambi are related with Dalit issues.

The comparative study of Hindi and Punjabi literature will comparatively reveal the violation of Dalits' Human Rights by upper caste people in India. Dalits are

---

1 Kethineni & Humiston, *War Crimes, Genocide, & Crimes against Humanity,* Volume 4 (2010): 99-140

2 Raj Kumar, *Dalit Personal Narratives*, p.146-147

3 Raj Kumar, *Dalit Personal Narratives*, p.197

untouchables for upper caste person, they are born to serve upper caste people, they have no respect before upper caste persons and there women are the property of their masters. All these issued are raised in both literatures. This comparative study will also expand the area of Dalit Discourse.

In Indian society a person is known by his/her caste. After asking name people ask about his/her caste. One can't escape from this situation. In *Maila Anchal* Dr. Prashant faces this situation, He goes to Mariganj village and after knowing his name people ask him about his caste.

As soon as they ask your name, the next they ask is your caste. Caste is an important matter. Those who do not believe in casteism too have a caste. It is not enough to reply that you are a Hindu. How can a city person keep his caste in fact. But in Village one cannot do without one's caste. [1]

The question of access to water by Untouchables continues to be a source of discord and sometimes violent conflict. [2]

In his poetry collections Valmiki tries to show the picture of caste discrimination in society. Through his poetry, he has raised his voice for the rights of Dalit people.

Chahe to mujhe bhi maar dalo
Vaise he jaise maar dala ek pyase ko
Jisne koshish ki thi
Ek anjulee jal peene ki
Us talaab kaa pani
Jise pee sakte hai kutte-billi
Gaaye-bhains
Nahi pee sakta ek Dalit[3]

(You can kill me like the same as the thirsty person who tried to drink water from the pond from where animals can drink but Dalits are not allowed).

Valmiki's poetry deals with the issues of discrimination and exploitation of the Dalits. He has been inspiring the Dalits not to bear this discrimination with close eyes and to stand against it.

Dalits are insulted by upper caste people publically. They are considered untouchables by upper caste people. Dalits can't touch water and are not allowed to enter in temples. If they are seen by Brahmins during prayers they are scolded.

If the Brahmins watch them while praying, they would curse them abundantly. If they touch the water, it would become unholy. If they touch the idols, they are deemed criminals likely to be punished. [4]

"Even after 60 years of constitutional and legal protection and state support, there is still wide gap of social discrimination against Dalits in many parts of our country…Our Government, however, is not very sincere to ensure the equality of all sections of our society and is not taking all necessary steps to help in the social,

---

1 Phanishwar Nath Renu, *Maila Anchal* p. 48-49
2 Oliver Mendelohn & Marika Vicziany, *The Untouchables*, p.49
3 Sandhu, Joginder Kumar.*Dalit Chetna ke Sandarbh Mein kathakar OmPrakash Valmiki*. P. 81
4 S.R. Harnot, *Hidimbha* p.38

educational and economic empowerment of Dalits. Implementation of constitutional safeguards and special legal provision to protect and promote Dalit human right is very tardy." [1]

Having sexual relation with Dalit woman by upper caste person is acceptable in upper society but marriage with Dalit woman is not permitted. In the Novel *Pani ke Pracheer* the character is from upper caste Hindu family. He does marry with a Dalit girl. People criticized him for his this task. They boycott baijnath for this.

People could not decide how to answer. Whatever else this Baiju does, could be excused, but what about the chamarin he has kept. A Chamarin- god help him- he must be eating and drinking food cooked by her. What a heinous sin it is for a Brahmin to touch food cooked by a chamarin. [2]

Ambedkar's commitment to defining intercaste marriage as Hindu marriages instead of as civil marriages registered under the special Marriage Act, is significant. He envisioned that by breaking the association of women with the reproduction of caste community, intercaste marriages would annihilate caste distinctions. [3]

Mainu pyar kardiye
Par kujaat kuridye
Saade sake murde vi
Ek tha te nahi jalaounde [4]

(My beloved you know very well that we have a caste difference and there is not even common cremation place of Dalits with upper castes.)

Due to this caste discrimination and untouchability, there is no social acceptance of inter caste marriages in Indian society.

Je nivi jaat da munda te uchi jaat di kudi
Syane hoyie ishq na karye je chahde ha bhala
Bina azadi bhukhe man de bharde nahin khala
Mukho japde ram ram te bagal ch rakhde chhuri
Do dil na ho jaan ekthe net panchyat judi
Unjh he jeen na dende papi jape ishq bla[5]

(A boy from lower caste and a girl from upper caste should not love if they want to live peacefully. Upper caste persons have double slandered towards Dalits. They are very cruel to Dalits so Love is also a miserable condition for Dalits.)

The reasons for widespread practice of untouchability, discrimination and atrocities as well as violent reaction by the higher castes are to be found in their continuing belief and faith in the sanctity of the institution of caste and in untouchability. The traditional Hindu social order continues to govern the thought process and behaviour of the large majority of Hindus in rural areas. [6] Mohan Bau in

---

[1] P.C. Sinha, *Human Rights and Indian Constitution*, p. 71
[2] Ramdarsha Mishra, *Paani ke Pracheer* p. 52
[3] Anupma Rao, *DALITS and the Politics of modern India*, p.233
[4] Lal Singh Dil, *Naaglok*, p.64
[5] Lal Singh Dil, *Naaglok*, p.196
[6] S.M. Pattanaik, *Burning Issues of Human Rights*, p. 157

Pahad Chor novel is also discriminates when he refuses to take tea in the house of sabra (chamar).

Mohan Bau was perplexed. He had called him a good friend and will have to face the consequences now. Tea in a cobbler's house! You are a high caste Brahmin of Bhardwaj Gotra, Don't shame your caste Mohan Bau. You won't even find a place in hell. You are caught between your traditions on the one hand and a coin to be used in the village time and again on the other. [1]

There are widespread reports of Untouchability continuing to be practiced in teashops in various parts of India; clearly this problem is more likely to occur in villages or small towns where the identity of customers will be known. [2] In the story *Salaam* tea man refuses to give tea and uses abuses words for Dalits like, *yhan chure-chamaro ko mare dukan main to chai na milti* (12).

The tradition of Joothan is also very common amongst the Dalits which literally means scraps of food left on a plate, destined for the garbage or for the family pet in a middle-class urban home. It is related to the word "*jootha*," which means polluted and such scraps are characterized as "*joothan*" only if someone else eats them. India's untouchables have been forced to accept and eat "*joothan*" for their subsistence for centuries.

In our region, people from lower castes ate the joothan (left levers) of the higher caste people. In my childhood, I have eaten joothan many times. Infact the best foods that I have tasted were in the form of joothan of my masters. [3]

Omprakash Valmiki's Autobiography *Joothan* also describes this tradition and the fate of Dalits. In the book review of *Joothan Dr. Ratan Bhattacharjee* says "As a document of the long silenced and long denied sufferings of the Dalits, ***Joothan*** is not only a contribution to the archives of Dalit history, but a manifesto for the revolutionary transformation of society and human consciousness. Valmiki was born into the Chuhra caste (aka *Bhangi*) whose ordained job it was to sweep the roads, clean the cattle barns, get shift off the floor, dispose of dead animals, work the fields during harvests, and perform other physical labour for upper caste people, including the Tyagi Brahmins who called out not by their names but as '*ou chuhre*' or '*abey chuhre*' which reflects disdain and hate. They could touch cows and even stray dogs, but not the *Chuhra* people who were forced to live outside the village reserved for upper caste people." [4]

Dalits are forced to work without money and as per the demand of upper caste. In the novel *Dharti Dhan Na Apna* Nand Singh is a chamar. He made a shoe for Ghuddam Choudhary. After some time when he demanded for his labour, he was beaten by Ghuddam Choudhary.

Ghuddam Chaudhary took off his shoe and started striking. The interesting part is that the shoe was made by Nand Singh himself and he had not even received the wages

---

[1] Subhash Pant, *Pahad Chor* p. 27
[2] Quoted Desai 1976:255-6, Oliver Mendelohn & Marika Vicziany, *The Untouchables*, p.50
[3] Nagarjuna, *Balchanma* p.18-19
[4] Dr. Ratan Bhattacharjee, *An Untouchable's Narrative of An Untouchable's Life, Book review, Omprakash Valmiki's Joothan.*

for making shoe. He claimed down quickly after receiving a beating like the bursting of a soap bubble.[1]

The upper caste people don't allow Dalits to argue with them. In *Alag Alag Vaitarni* when Dalits demand their rights they are insulted.

Uncle, he cannot be tackled like this. As they say: the elders by talk and chamar by blows. Once struck by a few blows, he will forget his arrogance.[2]

"SC women are the most vulnerable and face untouchability, discrimination and violence much more than their male counterparts. The position of Dalit women in the society is reflected by the nature and number of atrocities committed on her. Being a Dalit woman, abuse is used to remind her of her caste and keep her oppressed…Dalit women also face violence when they try to access rights and entitlements provided by the constitution and the government. In addition to facing discrimination and untouchability in accessing welfare schemes, women from Dalit community also faces sexual and other kinds of physical violence."[3] In the novel *Dharti Dhan Na Apna* Lachho, a dalit girl goes to the house of her master to bring some flour. But her master Hardev singh rapes her and she returns empty handed.

Lachho was surprised to hear this and started thinking while kneading the flour that her mother borrowed the flour from the house, Amru sold the pan to brought flour as well as jaggery. But she lost everything and remained empty handed. Tears rolled down her eyes and fell in the kneaded flour.[4]

Upper caste women were prominently regulated. What happened, however, to Dalit and lower caste women who were not governed by ritually prescribed forms of social death and corporal violence? By what mechanisms were they disciplined? Dalit and lower caste women have long suffered sexual violence as caste exploitation and forced sexual labor.[5] In *Jangal Jahan Shuru Hota Hai* wife of Fekhan, a dalit is a victim of gang rape by Pandey and his brothers. She complaints in panchayat against them but the surpanch refused her appeal saying that upper caste person can never rape a dalit lady.

The Panchayat decided unanimous that Pandey or his high caste born relatives would never do such an act with low caste women such as Phekan bahu.[6]

"The upper caste would not touch us. They would never eat with us. But they were always ready to fornicate. For 'doing it' our women were not untouchable… Ever after licking the private parts of Satnami women, they would not lose their purity."[7] Eminent Punjabi poet Sant Raam Udasi explore such type of sexual exploitation in his poem:

Jithe haar mann layi chavan ne
Jithe koonj gher layi kaavan ne

---

[1] Jagdihs Chandra, *Dharti Dhan Na Apna* p.169
[2] Shivprashad Singh, *Alag Alag Vaitrani* p.174
[3] Violence Against Dalit (Scheduled Caste) Women in India, All India Dalit Mahila Adhikar Manch (AIDMAM), New Delhi, India.
[4] Jagdish Chandra, *Dharti Dhan Na Apna* p.103
[5] Anupma Rao, *Dalits and the Politics of modern India*, p.233-234)
[6] Sanjeev, *Jangal Jahan Shuru Hota Hai p.* 92
[7] Quoted in Anupma Rao, *Dalits and the Politics of modern India*, p.243

Jithe an viahiya hi maavan ne
Jithe dheean hoke lendiyan asmaan jadere

(Where there is no expectation from life, where girls are raped and become mother without marriage, where the griefs of daughters are bigger than the sky)

There is another issue related with the students from the Dalits community. They are not allowed to enter in school. They are demoralized by the teachers from upper caste and Dalits students are discriminated by the students of upper castes. In the novel *Muktiparva* the teachers from Brahmin caste are spreading the position of caste system in the minds of the student. When Kartara pleads to give the admission to his son that time Pandey sir shows his actual face of Brahmins,

First you people have impure the temples and now you will impure the schools[1]. As Dalit students tried to enter schools at the turn of the twentieth century, equal right to education was converted into the right to segregated education for untouchable students: caste restrictions were respected due to fear of boycott by upper caste Hindu students." [2]

Dalits were not allowed to get education. Even the person who was willing to offer their services to educate Dalits were also ill-treated and insulted in society.

Whoever teaches even a single letter to the low caste people, loses his knowledge. And those who teach shudras the whole religious book, find their ancestors leaning the heaven to dwell in hell. [3]

Dalits are humiliated because of their Identity. So Dalits want to hide their Identity or modify their Identity. Dalits avoid using their surname as upper castes Hindu use. In *Changiya Rukh*, the author documents the inner turmoil to which Dalits are reduced whenever they have to conceal their caste identity. We observe instances of how, sometimes, the Dalit people themselves internalize the view of caste-Hindu society and develop a feeling of inferiority. Simultaneously, Balbir reveals how he was so upset with his Hindu-sounding surname that he dropped it and instead took up the name of his birthplace Madhopur. By expunging one identity, and taking on another, he succeeds in rejecting an entire history of oppression.[4] Atarjeet's short story "Bichho" is also related with the crisis of Dalit Identity. Inderjeet Singh left his 'Jullad' surname as Dalit Identity and uses surname 'Kataria' which is of upper caste. Another person uses the surname of Chopra. "There was one thing common in Chopra and Kataria that both have removed the dust of their castes from them and adopted Chopra and Kataria surname of upper castes." [5] About the suffering of Dalit people Gursewak Lambi depicts in his poem:

Our story of suffering is very long
We never enjoyed a moment of relief
No one asked us about our grief

---

[1] Mohandass Nemishrai, *Muktiparva*, p.104
[2] Anupma Rao, *DALITS and the Politics of modern India*, p.73
[3] Nagarjuna, *Balchanma* p.115
[4] Ravi Bhushan, Balbir Madhopuri' *Changiya Rukh* A Critique of Dalit Identity and Politics.
http://www.apnaorg.com/articles/language-india-1/
[5] Atarjeet Singh, *Bichhoo, Dalit Kahani Sanchayan (edited)by* Ramnika Gupta, p.345

We are the sons of soil, and no one helped us [1]

Dalit revolt can be seen in the form of rejection. In the novel Dharti Dhan Na Apna, Kali is said to work without money by the upper caste people of village. But he refused to work without money. His master scolds him for his demand. He reacts on his scolding.

"I won't work without money." Kali picked up the basket, "Even I knew how to curse, chaudhary. Watch your tounge. We sell our labour, not our honour. Everyone has mothers and sisters in their houses. You are proud of your land… We have heard a lot from you but enough is enough. We are also humans, not stones." [2]

The most severe conflict of a routine kind that now involves Untouchables is over land. This phenomenon is a comparatively new development, predominantly confined to the last two decades. Sometimes the dispute is over ownership of land; more often it is over the level of wages paid to Untouchables for working the land.[3]

In *Alag Alag Vaitarni* Dalits also revolt against the thakurs of the village. They refuse to slavery and demand money for their work. They also recognize their importance in social order.

Everybody is liable to honour/respect sir. Whether it is a chamar or a thakur. We work for you and take wages in return. It is our need that we work for you. It is also your need that you employ us. That does not make us your slaves. [4]

In the same way Punjabi poet Gursewak Lambi compare Dalit with Seed and expresses Dalit consciousness in a constructive manner.

Main beej haan
Dabboge ugg aavanga
(I am a seed you will suppress me, I will grow) [5]

"Clearly violence against Untouchables is not a new phenomenon, despite the silence of the historical record. Their vulnerability arose partly from their utter dependence on their masters: it defies belief to think that a slave, for example, was always free from the physical wrath of a brutish master." [6]

To sum up we can say that Dalits are insulted publically, they get low wage for their labour, socially discriminated, Dalit women are physically as well as sexually exploited, and Dalits are struggling with the question of their Identity. "The Dalit community, in spite of being the largest population group in the villages and cites, are often confined to their slums and pattis. The everyday caste-based humiliation they face at the hands of the upper castes has always negatively implicated their self-esteem. Even the literature and employed Dalits are victims of various types of caste-based discrimination, despite residing in the cities." [7] Dalit Literature gives voice to the downtrodden for their rights. "What Dalit Literatures and Non-Dalit Literatures lack in

---

[1] Gursewak lambi, *Main beej haan* p.51
[2] Jagdish Chandra, *Dharti Dhan Na Apna* p 235
[3] Oliver Mendelohn & Marika Vicziany, *The Untouchables*, p.53
[4] Singh Shivprashad Singh, *Alag Alag Vaitrani* p.257
[5] Gursewak lambi, *Main beej haan* p.44
[6] Oliver Mendelohn & Marika Vicziany, *The Untouchables*, p.45-46
[7] Badri Narayan, *The Making of the Dalit Public in North India*, P.112

them is the evaluation of real state of affairs of truth by writing only on the basis of information. They have much to be desired in the domain of Dalit writers' empirical realization." [1] Comparative Study of Hindi and Punjabi Literature disclose the fact the Dalits are fighting for getting their Human Rights everywhere in India. Although they are facing these problems and discrimination yet they are full of motivation and energy. Dalit Literature not only depicts the life of Dalits but it also guide this marginal section for further lead.

कहानी प्रतियोगिता २०१५

कहानी प्रतियोगिता २०१५ के लिए
हमारी वेबसाइट देखे एवं हिस्सा ले
...ओरों को भी जोड़े
ज्यादा जानकारी के लिए हमसें सम्पर्क
करें

09408110030
www.dalitsahitya.com/event

[1] C.D. Naik, *Thoughts and Philosophy of Doctor B.R. Ambedkar,* P.387

Politics of (Re) conversion: Dalits the Only Targets

Bijender Singh*

Life is difficult if you happen to be poor… community, as the poorest of the poor struggling for daily survival, doesn't need spelling out.

—**Bama (79)**

The present paper focuses on the recent activities of (re)conversion by Hindu fundamentalist organisations such as Vishwa Hindu Parishad, Rashtriya Sawam Sevak Sangh etc. But the fundamental questions such programmes pose are: whom these programmes are run for? What for? What is the need to run such programmes? Who are the (re)converts? Why Hindus convert to other religions? And, would a convert reconvert? The organizers of such programmes call it 'Ghar Vapsi', is it really ghar vapsi or something else? Would reconvert feel homelike atmosphere in the religious structure one had converted from to other religion? Is it meant only for ex-untouchables or for the caste Hindus converts too? Why Dalits have been targeted and caste Hindus converts not for reconversion? The paper is an attempt to investigate and analyse the politics of conversion/reconversion.

Key words: Conversion, Reconversion, Dalits, Ghar Vapsi, Caste, Hindu.

The issue of Hindu fundamentalists' reconversion programmes of the converts, converted long ago, under missionary programmes or the false pretentions of the other religions, is most serious one. Saffron's 'attempts for forced conversions or under allurements, the government of Prime Minister Narendra Modi's proposal for a national legislation against conversion (India Tomorrow)' along with many Hindu fundamentalists with uniform ideology call it '*Ghar Vapsi*[1]' (homecoming) programme rather than reconversion programme. First, it is very necessary to understand why the programmes such as '*Ghar Vapsi*' are being run? Second, what for? And third, who are reconverted? The conversion to Islam bears several connotations out of which the forceful tyranny of Muslim emperors is in centre. In Islam, various Hindu castes got converted i.e. high as well as low. So far as conversion to Christianity is concerned there are numerous evidences that people were motivated to convert. But question arise why does one convert to other religion, if intentionally? Moreover, which religions do people convert from? The answers testify unmistakably that people in most of the cases converts from Hindu to other religions such as Islam, Buddhism, Christianity, Sikh and Jain rather than vice versa. They convert to these religions, in most of the caste, to escape the irrationality and the stigma of caste system which is the unique and exclusive ideology of Hindu religion which privileges *Brahmins*, *Kshatriya* and, *Vaish* but exploits

* Bijender Singh
Assistant Professor, Dept. of English, Indira Gandhi University, Meerpur (Rewari) Haryana-123401

[1] Coming back to Home

Shudras and outcastes[1]. But, does conversion to other religion like Islam, Buddhism and, Christianity mitigates caste system? Louis Dumont in his book *Homo Hierarchicus*, answer partially that caste in non-Hindu societies is "weakened or incomplete, but not lacking altogether" (210). Dumont does not deny the existence of caste system in other religion rather evidences their existence. He argues that one is therefore led to see the caste system as an Indian institution having its full coherence and vitality in the Hindu environment, but continuing its existence, in more or less attenuated forms, in groups adhering to other religions. […] A non-Hindu group cannot be regarded as independent of the environment in which it is set, as really constituting a society by itself, however strongly its own values push it in this direction (210). Chris Fuller, in his study of Syrian Christians in Kerala, distinguishes between theological values expounded in sacred texts and the "wider set of ideas about society and the world […] held by ordinary people" (66). Fuller expounds indifferently the difference of theory and praxis in relation to religious practices in India irrespective of religion. This asymmetry of theory and praxis produces various discriminations among the society. In this connection, Sengupta argues how different sources such the state, the church, the high caste Hindus, high caste Christians and larger Indian society induce social exclusion of Dalits through practice and threat of social ostracism, economic boycotts and, even physical violence in order to maintain the exclusion of Dalit Christians based on the collective social identity. Whereas Lionel Caplan analysed basing his study in history of conversion in India two kind of conversion—mass and individual—has sustained the caste system in Christianity. The people from the lower caste converted at mass level to escape the stigma of caste and upper caste converted individually who were unaffected of proselytising of Christian missionaries (217). Moreover, missionaries converted Brahmins, such as Narayan Vaman Tilak, a great intellectual baptized in 1895, first who are supposed, to be imitated, to accelerate the conversion to Christianity at a faster rate, in India. Therefore, singular, more than mass converts, continued to follow certain traditional norms and practices of hierarchy and endogamy, despite the fact that they adopted a new religion. Caplan points to the fact that mass conversion of castes enabled the converts to retain their purity through endogamous marriages (217). For example, in Tamil Nadu converts from the Nadar caste preferred to marry only Nadar Christians. Drawing on Hardgrave's study of the Nadars of Tamil Nadu, Caplan adds that the Nadar Christians preferred marital links with Hindu Nadars rather than with Christians belonging to other groups (217). It is obvious from the study of scholars like Dumont, Caplan and, Fuller that caste exists among other converts in other religions but the palpable reason for this is the conversion of Hindu society to other religions which infected all religions, locations by their constant contact. Kelekar commission observes that even change of religion does not change caste. While Evidently, Pillai Commision, has found that the degrees of segregation of new converts from scheduled caste is almost as high as before his conversion. However, the life of ex-untouchable in other

[1] Outcaste are the people who are out of Hindu fold which consists of mainly Brahmin, Kshatriya, Vaishya and, Shudra. Those are live at outskirt of the locality and are out of fold are outcastes or untouchables.

religion is not as inhumane as it was in Hindu fold and moreover, practice of untouchability in religions other than Hindu is the result of mobilization of Hindus in these religions not the very religions. But the fundamental question is that why the re-conversion happens only of the-then Dalits, not mainstream converts? What caste Hindu religion would assign the re-converts who are brought back to Hindu religion? And, does Ghar Vapsi (homecoming) really make them feel the homelike atmosphere? Would caste Hindus being exchange their 'roti and beti' (bread and daughter) with reconverts? Would reconverts get jobs immediately after this reconversion programmes? Would their economy improve as compared to before? And, most fundamental question is that why these Hindu fundamentalist run such as programmes?

The answers to these questions cannot be truly got from the people who are involved in this programme. But, this is evidently sure that Hindu fundamentalist fears the minority prone conditions in absence of their *Ghar Vapsi* programme for which they have led such programmes. Only Dalits are soft target under this programme leaving aside the Brahmins and other upper castes converts who got converted themselves or by Christian missionaries. This is sheer the politics of Brahmanic ideologues to let the Brahmins and other upper caste live a happy desired life. Moreover, Brahmanical supremacy exists till Dalits are in Hindu fold. As soon as the Hindu fold becomes devoid of Dalits the Brahmanic supremacy would cease to exist. Thus, these reconversion programmes are only maintenance of Brahmanical supremacy rather than any relief to the new reconverts. Evidently, silence of Hindu Religious and cultural leaders over the temple-entry atrocities and other atrocities on Dalits is actually the approval of such crimes to maintain stringent caste system. Brahmanic supremacy is the only reason for Dalits being the only target for such reconversions that openly overleaps the mainstream converts such as the Muslims leaders in BJP which have recently been invited for conversion. The organisers of programmes such as '*Ghar Vapsi*' very aptly defends saying that people are converted into Hindu fold only if one desires. But again, such programmes are under suspicion as why the organisers get the consent for such re-conversion of only Dalits, not of mainstream converts. Media has stripped naked that it was done with promises and allurements. It is because these mainstreamed powerful people would never serve this Brahminic system and proves to be useless for Hindus. Moreover, if the reconversion is self initiated then why fundamentalists have hawked to see very Christmas festive (NBT 24/12/2014). In almost all the news papers, the Hindu fundamentalist leaders have continually announced reconvert's caste would be same caste which one had converted from. This is, undoubtedly, an attempt to provide runway to Brahmanic caste system again in the era of globalisation, open market, information technology and in 21st century.

So far as the homelike atmosphere to the reconverts is concerned it could never come true in Hindu fold. The Hindu scripture, plainly, manifests '*Atithi Devo Bhav*[1]' but Hindus never treated Dalits even equal to human being. Contrary to it, Hindus concern more for animals; such as *neelgay* which is supposed from cow family, only for the reason, it could not be killed though it endanger the lives and crops of the people; rather

[1] Guest is god

than Dalits who can be stripped openly in daylight, killed brutally, and gang-raped. Likewise, the communal riots in Trilokpuri, Delhi in October 2014 and burning of St. Sebatian Church, Dilshad Garden Delhi, on 2nd December 2014, is typically an attack on the minority communities. Besides, in most cases, this *Ghar Vapsi* programmes are meant unambiguously only for Christians and Muslims while the converts of Sikhs, Jains and, Buddhist no one talks of.

The Neo-Buddhist continues to be the prey of social ostracism, segregation and, discrimination. In spite of being a minority community wholly converted from Hindu religion, Buddhist has never been a talk of the (re)conversion day. Even after being non-Hindus, they are kept at the outskirt of the Hindu habitation not allowed to procure even the free gift of water such as water from the main bodies meant for Hindus. Baby Kamble, in her autobiography *The Prisons We Broke* uncovers the heart rending situations they undergo in society only because of the Hindus who treats Buddhist as untouchable deliberately though they have converted to other religion long ago. She asserts that 'I decided to begin my struggle through my writing (135)'. What she had struggled against is, of course, the religion that had sunk the Mahar (Neo-Buddhist) to the level of animals.

Though, religions other than Hindu do not practise caste system, at least in principles, yet the Dalit-believers of these religions remained untouchable as earlier. Baba Saheb Ambedkar long ago had theorised that main reason of untouchability is the Hindu scripture that prescribes the norms of untouchability. Follow up of such heinous practices, Dumont calls it continuous hierarchy. That is to say, those who are the victim of the ideology of purity-pollution notion also participate in it. This is the reason, that internalisation of caste leads the dominated treat a body of upper caste with utmost sacredness. While acceptance of purity-pollution by Dalits tends to sustain asymmetry of cultural relationship between the Castes, argues Gopal Guru (164-65). And this internalisation of ideology of purity pollution compels Dalits to keep their body folded, fearful of touching the sacred body of upper caste.

The case of the Mahars, whose profession is weaving baskets from bamboo, in Konkan region is not different from the Mahar who do scavenging and other menial jobs. They too are too treated in the same way the Mahars who are in scavenging profession. Teachers behave indifferently towards Dalits students. Till date, the literacy ratio of the Dalit children compared to main stream population is very low. Only difference Konkani Mahars had other Mahars had was that their houses were situated in the middle of the village. Urmila Pawar finds this geographical centrality of Mahars as the 'caged centrality'. She says, 'The community was haunted by a sense of perpetual insecurity, fearing that it could be attacked from all four sides in time of conflict. That is why amongst our people there was always a tendency to shrink within ourselves like a tortoise and to proceed slowly. The pace picked up radically after the conversion to Buddhism (xi)'. Urmila Pawar in her autobiography lays bare the practices of Hindus how they have enslaved Dalits culturally, economically and, socially. They easily do not get jobs in private organisations. Likewise, Omprakash Valmiki in his autobiography *Joothan* says that "caste follows one right up to one's death" (78). Like Raj Gautaman's Siluvai finds that he is helpless when people around him use his caste position as a

weapon to suppress and punish him. He finds on his appointment as demonstrator that, 'It was evident that caste spreads like the all-powerful god in all the places' (396). Protagonist Gautaman's novel Siluvai finds that 'he is helpless when people around him use his caste position as a weapon to suppress and punish him. Both at St. Mary's Boarding School in Madurai and at St. Xavier's College, Palayamkottai, Siluvai continues to face insults and abuses on account of his perceived caste inferiority. Students, predominantly Christian, are as conscious of their caste identity as other Indian students, and sideline those who do not belong to their caste. Dalit students face the worst discrimination' (Geetha 326). While Bama, a Catholic convert, states that 'they (upper-caste Christian converts) kept themselves to their part of the village and we stayed in ours. We only went to their side if we had work to do there' (7).

Of course, the converts face discrimination same as Dalits because they have to live among the Hindus. But, the question whether *Ghar Vapsi* of converts elevates their status and make them feel homelike atmosphere, is well answered by Bama, catholic convert nun, who leaves the convent. She lost job she had within convent as Maths Mistress. She feels afraid of everyone and of everything as she leaves convent. Everything and every person play as enemy. It is not easy to be accommodated in the new religion even. The real dilemma one faces when one finds oneself in the criss-cross of problems such as association, acceptability, jobs, status, respect and dignity in the new religion. If one has to accept the same religion one had left what the benefit is to reconvert. The problems such as getting into the new religion and survive is too severe as Bama says that the real dilemma was the challenge of finding a job in such a society where the caste matter more than qualification. She could only attempt to look through the papers and answering job advertisements. Bama had realized during her job search that job can be secured only if one does have a good caste, good economy, or power. Bama reveals:

'I didn't get that job. Why? Because I am a Dalit. It was a school that is governed and run by the Nadar. It seems they only appoint Nadar women…. So it seems that Nadar schools only admit Nadars, and Naicker schools only admit Naickers. And then, Aiyar schools will only teach Aiyar children. If it is all like this, even heaven knows where all the Dalit children can go and break their heads. I don't know if there is any such thing as a Dalit school…. it is a real dilemma where and how I can find a job and survive (118-19)'.

In Bama's case authorities behave evidently with a sense of nepotism, casteism, colonialism and, even sadism who had been enjoying the torments of the others.

Bama articulates vociferously the kind of domination such as caste, class, gender and religion Dalits undergo in the various institutions. Religion does not bestow freedom to Dalits and women in particular. Likewise, Raj Gautaman's Siluvai undergoes the same as he does not get the job, which is given to a Vellala Christian – the Principal's caste (Geetha 327) for the reason that he did not belong to Principal's community.

The very name of home is reminder of comforts, rights, respect and, privileges one enjoys in. Coming back to home is the only place one comes and pines to come at any time after disposing of the outside duties in one's life. But, leaving one religions is not for disposal of any duty rather an intended move. This move is more crucial and stringent in one's life but one does only when one is fed up of that home. Likewise all

the conversion had happened because of the various ill practices of one's earlier religion. One leaves home forever when one does not enjoys homelike atmosphere in one's own home. Now the questions arises if the fundamentalist groups which run programmes like *Ghar Vapsi* guarantee homelike atmosphere in the same religion one had left years ago? The answer is of course in negation. Neither does the reconverts ever have had homelike atmosphere nor do these groups guarantee. Bama remained, after leaving convent, in constant insecurities in life for shelter, job, respect, acceptance etc. Bama says, 'I was scared, too. I didn't know where I should go or what I should do, once I left the convent (129)'.

Bama's desire 'to stay on the train, travelling on and on forever (134)' is the apprehensions in the new world she was eager to enter. Her escape from convent in train is like Munoo who was 'thankful to be in a moving thing (Anand 55)' after the Sham Nagar episode. Her intention to getting off is due to confusion of relativity and non-relativity to her birth place and convent. Her consideration of birth place as her own but with missing links which forces her keep boarding the train in an attempt to escape both the world; her given world and chosen world that both traumatises Bama for security of a shelter, job, and food and no security at all. This relativity and sense of possession forces one to go happily to a place one intends. This is why all the passenger on train had slept deep except Bama who 'went on crying soundlessly (133)' only for the fear of waking the others. Likewise, Dalits, though they are being reconverted, are in a state of suspension to belong the either world.

To conclude, Dalits, the only targets, are being reconverted leaving the-then upper caste converts to live and enjoy life wherever and whenever they like. These attempts are only to ensure the Hindu religion a majority rather than any sensitivity for the converts. The assignment of caste to reconverts, without any thought to the fact that because of the caste system these people had once left Hindu religion, is the same one converted from, which ensures again the supremacy of Brahminic system. However, without any contemplation over the trauma they would undergo post-reconversion the fundamentalists assume their duty till (re)conversion. Moreover, the term *'Ghar Vapsi'* sneers itself as there is in real senses neither any homelike atmosphere nor welcome. In addition to it, Fundamentalist are bothered mainly for increasing population of Muslims therefore these, undoubtedly, want to increase population; which is very evident from the statement of Shakshi Maharaj, Member of Parliament, who urged Hindus to produce at least four kids to stop Muslims from overtaking Hindus in population in recent future. In addition to it, the most serious happening is the proposal of Anti-Conversion Bill in parliament which would be an assurance to Hindus their supremacy and strength over minorities, Dalits and Tribals; and Dalitdom warrant for these marginal people.

Work Cited:

Alam,63 Mumtaz. 'Ghar Wapsi unconstitutional, Conversion constitutional right'. India Tomorrow. 21/12/2014. 16:10. http://www.indiatomorrow.net/eng/ghar-wapsi-unconstitutional-conversion-constitutional-right-

Anand, Mulk Raj. *Coolie.* New Delhi: Penguin Books India, 1993. Print.

Baby Kamble .*The Prisons We Broke*. Tr. Maya Pandit. Chennai: Orient Longman, 2008. 158-70. Print.

Bama: Karukku. Tr. Lakshmi Holstrom. 2000. New Delhi: OUP, 2012. Print.

Caplan, Lionel. 'Caste and Castelessness among South Indian Christians'. *Contributions to Indian Sociology* 14.2 (1980): 213–38.
Dumont, Louis. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications.* Delhi: OUP, 1988. Print.
Fuller, Chris. 'Kerala Christians and the Caste System'. *Man* 11 (1976): 53–70. Print.
Geetha, K.A. Representation and Resistance: Strategies in Bama's Karukku and Raj Gautaman's Siluvai Raj Sarithiram. Journal of Post Colonial Writings. 47:3, 2011. 320-329. Online.
Guru, Gopal. 'Afterword'. *The Prisons We Broke*. Baby Kamble. Tr. Maya Pandit. Chennai: Orient Longman, 2008. 158-70. Print.
Maharaj Sakshi. The Hindu. 7 January 2015. http://www.thehindu.com/news/national/sakshi-stokes-another-controversy-asks-hindus-to-have-4-kids/article6763837.ece
Nav Bharat Times. 24/12/14.
Pawar, Urmila. *The Weave of My Life.*Tr. Maya Pandit. . Kolkata: Stree, 2003/2008. Print.
Sengupta, Nirmal. 'Caste as an Agrarian Phenomenon in Twentieth Century Bihar'. *Agrarian Relation in India.* Eds. N.A. Das and V. Nilakant. New Delhi: Manohar, 1979. 83-93. Print.
Valmiki, Omprakash. *Joothan*. Tr. A.P. Mukherjee. Samya: Kolkata, 2007. Print.

सूचना

मित्रो, आप सभी को ज्ञात होगा कि सुप्रसिद्ध बौद्ध एवं अम्बेडकरवादी चिंतक, मुर्दहिया एवं मणिकर्णिका के लेखक, प्रगतिशील विचारों के धनी, अंतर्राष्ट्रीय विषयों के मर्मज्ञ, जे एन यू के प्रोफेसर आदरणीय डॉ. तुलसीराम की संघर्षमयी जीवन-यात्रा 13-02-2015 को सुबह 6 बजे थम गई. एशियन इंस्टिट्यूट ऑफ मेडिकल साइंस, फरीदाबाद के हॉस्पिटल में उनका परिनिर्वाण हो गया. डॉ. तुलसीराम के संघर्षमयी जीवन की स्मृति में समतापरक समाज के सपने को साकार करने हेतु ई-जर्नल, संघर्ष / struggle, जनवरी-मार्च 2015 अंक के लिए उनके सामाजिक और अकादमिक योगदान के विविध चिंतन पर केंद्रित आलेख आमंत्रित हैं. आलेख शीघ्र ही भेजे.

Email : editorsangharsh@gmail.com Mo. 09408110030
Web. : www.dalitsahitya.com
सामाजिक परिवर्तन एवं विकास केंद्र, नई दिल्ली

Sangharsh/Struggle : e-Journal of Dalit Literary Studies (Issn : 2278-3067)

Qualitative Views of the Stakeholder
A Study of the Low Cost Housing in Surat

Mr. Rajesh R. Desai[1]

Abstract
There are three basic need of human being like food, clothing, and house. Housing is considered as one of the basic need of the human being. As per the statistics of the housing of government of India, the total housing requirement during 11th five year plan period would be 26.53 million dwelling units. Among this, 99% housing shortage pertains to Economically Weaker Sections and Lower Income Group of people. After 1951, the deficit trend has started and is continuing with an escalating magnitude, inspite of necessary steps taken by central, state and local government. If suitable measures are not taken, this gap will again increase and further the housing problem. Providing low cost housing is a serious challenge to the central and state government, builders, contractors, micro housing financial institutions, housing banks etc. the government is taking various steps to reduce this problem by implementing various low cost housing scheme like the Jawaharlal Nehru National Urban Renewal Mission (JNNURM), Rajiv AwasYojana (RAY), MukhyamantriAmrutamAwasYojana, Two Million Housing Program (2MHP) etc. This paper mainly focuses on qualitative views of the stakeholder of low cost housing towards governments and private sector.

Keywords: Low Cost Housing, Stakeholder, Qualitative Views

[1] Introduction
According to the report of Mckinsey Global Institute (Shirish et al..,2010), India's urban population grew from 290 million reported in 2001 census to 340 million in 2008, and Mckinsey Global Institute (MGI) projects that it could soar further to 590 million by 2030. The demand for housing increases due to rapid growth of population. Like other developing country, India too is presently passing through a phase of acute housing shortage. About 15.2% of India's urban population lives in slums. The census records of India exhibits that there was no deficit-housing problem in India till the first half of the century. In 1901, there were 55.8 million houses for 54 million households showing a surplus of 1.8 million houses. This surplus situation continued till 1941. It was only after 1951; the deficit trend has started and is continuing with an escalating magnitude. In 1971, total number of households was 100.4 million and the number of houses was 90.7 million. Showing a deficit of 9.7 million. The housing shortage in 1991 was about 31 million units. The housing shortage during 2001 was 41 million. The estimated housing stock requirement in the country by 2021 is about 77 million in urban areas and 63 million in rural areas. (Source: National Urban Housing & Habitant Policy, 2007). Housing shortage is mainly due to the exponential growth of population, rapid urbanization and inadequate addition to the existing housing stock. A majority of the urban cities of India have seen urban poverty and slum expansion which exist even with all development efforts. A typical characteristic of our urban cities is that fashionable bungalows exist on one side of the city and slums on other side. At present India needs to build many million homes at the right location with affordable prices and adequate quality, especially for EWS and LIG class of people.

[1] Mr. Rajesh R. Desai
Assistant Professor, Ambaba Commerce College, MIBM& DICA-Surat

There are various policies/schemes of the government in this direction. A major scheme is Jawaharlal Nehru National Urban Renewable Mission (JNNURM) that is being implemented by the local urban government. It is now seven year and a review of its implementation becomes imperatives their views of the administrators and the beneficiaries related to its implementation thus needs to be researched upon further, certain private companies also are operating in the sector. Hence the view of the officials of these companies as well as the consumers could give an idea about the facilities being provides under the Jawaharlal Nehru National Urban Renewable Mission (JNNURM) by the Surat Municipal Corporation (SMC) and that by the private sector companies. This paper mainly focus onQualitative views of the various stakeholders like administer governments, builders, contractors, and Micro Housing Financial Institution for low cost housing towards policy of private and government sectors. Some of the authors in the past tried to found out various views towards low cost housing as follows:

Josen Alex's study (1991) attempts to analyze the attitudes of the people towards low cost housing. In this he also deals with housing situations and problems and analyses cost reduction aspects of low cost houses.

Thomas Paulose (1988) gives a picture of housing policies and programmes in Kerala. They have been formulated mainly on the basis of the policies and programmes in the respective five year plans, with modification to suit the physical, social and economic conditions. Emphasis has been given to improve the quality of life of the weaker sections of the society.

Somik V. Lall, Ajay Suri and UweDeichmann (2005) investigate residential mobility among slum-dwellers in Bhopal, India. One in five households succeeds in leaving a slum settlement and a major determinant is the ability to save on a regular basis. Due to limited outreach of institutional housing finance, most slum-dwellers rely solely on household savings for purchasing a house. These findings underscore the urgent need to improve savings instruments for slum-dwellers and to down market housing finance to reach the poorest residents of rapidly growing cities in developing countries.

According to Austin M. (2003) there are conflicting interests of developer, public contractor, and those that will actually live in the affordable housing. This means that the different concepts of housing are very important for determining the overall value of the affordable housing unit. He found that the public-private partnerships and particularly the use of nonprofit agencies as intermediaries for development, driven alongside welfare reform, increased the role of nonprofits and decreased the role of the federal government in service provision.

Bruce Ferguson (2012) considers why most households in Latin America and the Caribbean remain unserved by traditional housing finance systems and how micro-finance potentially offers a key to help the low/moderate-income majority to meet their shelter needs. The characteristics of micro-finance include small loan size for incremental upgrading of an existing dwelling or a new core unit, short repayment period, small or no subsidy, creative underwriting adapted to the conditions and prospects faced by low/moderate-income, technical assistance in documentation and building, and - sometimes - alternate forms of title as collateral. The article presents the work of the Bolivian NGO PROA as a successful case of micro-finance and draws lessons about the possible expansion of micro-finance in Africa, Asia and Latin America.

[2] Objectives of the Study

1) To knows views of the various stakeholders towards low cost housing
2) How government and private sector implements policy of low cost housing

[3] Methodology

Quantitative approach has been adopted and the research design- exploratory as well as descriptive. Under the qualitative approach in depth interviews were conducted of the officials of the Surat Municipal Corporation, the developer company and the company providing micro finance for housing,

In depth interviews were conducted of the officials Surat Municipal Corporation to elicit their views related to various aspects of low cost housing and slum up gradation. Initially information was sought related to the budgetary provisions for different schemesthe decision makers and the factors considered when allocating funds, and the utilization of the funds. Views were elicited related to the demand and supply situation, challenges faced, public private partnership, and choice of location for implementing the projects, the responsibility for construction whether borne by SMC or given on contract, the criteria for choosing the parties for construction and terms and conditions under the contract. The aspects related to the beneficiaries like the different segments catered to and the procedure for choosing the beneficiaries, the payment terms, costs to be incurred by them and the facilities provided to them were also covered. Respondents were asked about the additional efforts made to increase the accessibility of low cost housing. Responses were sought related to slum development by the SMC. The issues covered were type of ownership, slum policy and the management of data related to slum development.

In depth interviews were conducted of the private sector developer in the private sector as well as MHFC to elicit their views related to various aspects of target and low cost housing schemes. Initially information was sought related to developer of low cost housing the communication tools used and the way to approach beneficiaries. Views were elicited related to loan facilities, tie up with any other company, target of land, challenges faced by the developer in selecting land, incentives from the government and allocation of houses to beneficiaries. Views were also sought related to the tie up of MHFC,various schemes of MHFC, demand and supply situation, challenges faced, public private partnership, choice of location for implementing the projects, master plan prepared by MHFC,other sources and body to provide fund to MHFC,number of site selection & reasons, identification and sort of relationship with potential builder by MHFC. The aspects related to the beneficiaries like the different segments catered to and target the beneficiaries, loan term period, interest rate, documentation required, term & condition, various cost charged from beneficiaries and disbursement of loan by beneficiaries.

[4] Qualitative Views of the Stakeholders

The major conclusions relate to the views of officials of Surat Municipal Corporation (SMC) and private sector developer and micro finance company

4.1) Views of the Officials of Surat Municipal Corporation

In the budgetary provision, After Detail Project Report (DPR) sanctioned by the Central Sanctioning and Monitoring Committee, as per Jawaharlal Nehru National Urban Renewal Mission Scheme (JNNURM)-Basic Service to Urban Poor (BSUP) norms, 50% of sanctioned project cost shall be shared by the government of India, 20% of sanctioned project cost shall be shared by the government of Gujarat, and 30% of cost plus additional cost due to tender premium, steel-bar, and cement cost differences, land cost etc. shall be borne by the Surat Municipal Corporation and beneficiaries of the project in the ratio of allocation (18% beneficiaries and 12% local bodies).The Central Sanctioning and Monitoring Committee (CSMC) is the decision maker for allocation of the resources for different schemes. Allocation is done according to the norms decided

by Central Sanctioning and Monitoring Committee (CSMC). For e.g. they do not allocate fund for school project, because it does not fall within their criteria. It provides fund only for slum dwelling.

The number of slum dwellers is increasing. Presently there are 100,000 slum dwellers. In order to reach the target of zero slums additional 43, 000 houses are required, leading to more demand than supply.

Land cost is not financed under the Jawaharlal Nehru National Urban Renewal Mission Scheme (JNNURM)-Basic Service to Urban Poor (BSUP). As such efforts are made to procure land. The major efforts in this direction are: reservation of land, purchase and transfer of Government Land / Excess land under Urban Land Ceiling Act (ULCRA).

There are three types of schemes for housing at Rs. 25,000, Rs.30, 000 and at Rs.35, 000**.** As per the policy the houses will be allotted to the beneficiaries. Equated Monthly Installment (EMI) is for a period of 10 years. For beneficiaries' contribution the Surat Municipal Corporation (SMC) has negotiated with banks / financial institutions to get loan on the name of beneficiaries. 10 % rebate on beneficiary share is offered for full payment within 1(One) year of possession. A family having more than 8 family members and more than 1(One) married son is eligible to get additional house at premium. Economically Weaker Section (EWS)/Lower Income Group (LIG) beneficiaries can be enabled to access loans under the Interest Subsidy Scheme for Housing the Urban Poor (ISHUP), which provides 5% interest subsidy on loans up to Rs.1, 00,000.

Under Slum Development the target are: flood affected slums, slums affecting development of the city, and the remaining houses after giving priority to the above mentioned are allotted to the urban poor after inviting applications throughnewspaper advertisements.

The major challenges faced by the officials Surat Municipal Corporation (SMC) while slum dwelling work is related to the slum dwellers, land and politics. There is resistance on the part of the people to shift houses and they may approach the courts, bring political pressure, and may attack the officials. There is land scarcity and the prices of land are high. Allocation of funds for the Scheme depends on the political relationships between the ruling parties at the Centre and the State.

The various infrastructure facilities are provided to the beneficiaries like Internal: plumbing, sanitation, electrification, U.G and O.H., tank with pump. External: Roads, drainage, streetlight, storm drains, water supply network.Social: Anganwadi, U.C.D. centre, Multi utility centre, Playground, Shops, Garden, and Hawkers space, Vegetable market.

The strategies adopted by the Surat Municipal Corporation (SMC) are slum redevelopment, slum relocation/rehabilitation and slum up gradation. All types of tenure models conceived till date would broadly fall under the following categories: Property Rights (Ownership), Usage Rights (including tenuary), and Community ownership.

***4.2)* Views of the Officials of Micro Housing Finance Corporation (MHFC) and Private Developer of Low Cost Housing**

The targets under the low cost housing scheme are: Economically Weaker Sections, Low Income Group, and those who stays on rent The Micro Housing Finance Corporation (MHFC) has two schemes for low cost housing, one for the Economically Weaker Sections (EWS) and one for the Low Income Group (LIG). These are the segments that may not have income proof and minimum documents required for getting the loan The major challenges faced by the company when handling the buyer are that

the prospect may have insufficient documents, the income or salary is low, and may stay in rental premises. The other challenges are that it is difficult to explain schemes to them as they may be illiterates, there could be a language barrier and may find the interest rate high.

The major terms and conditions are: one time application fee of Rs 300 is charged, one time processing fee at the rate of 1.4% of the loan is charged, a sanction of up to 80 to 85% of the total housing amount is sanctioned as loan, a down payment of 20% of the total housing cost is to be paid, loan is provided for a maximum of 15 years and the documents are to be mortgaged with the company up to the last EMI is paid.

Basically, we are target land for low cost housing scheme where low income group of peopleliving and land available surrounding area at affordable price. Land should be cleared forresidential purpose not for industrial purpose. Land should not be under litigation andencroachment.

Some of the reasons for the choice of the location are: these are places where the target lives; it is where the companies are located where the target works. The facilities provided to the buyers are 24 hours water facility, R.C.C. roads, street lights, main gate, and compound wall, garden, and lift facilities.

There are basically two schemes ofMicro Housing Finance Corporation Limited for low cost housing to Economically Weaker Section (EWS) and Low Income Group (LIG). Loan is provided for a maximum period of 15 years. Floating interest rate 0.5% increase OR 0.5% decrease. Firstly, 50% loan amount of total cost of housing for 5 years at 12%, for 10 years at 12.5%, for 15 years at 13%. Secondly, 65% to 85% loan amount of total cost of housing for 5 years at 13%, for 10 years at 13.5%, for 15 years at 14%.

The suggestions for increasing the accessibility of micro finance (loans) to the target include reduction in interest rate, marketing campaigns and tie up with NGOs to create awareness about the schemes.

Future Areas Of Research

The future areas of research include:

a) An exhaustive study comparing the implementation of the low cost housing schemes by various local governments (Municipal Corporations) could be conducted

b) Slum resettlement projects of various Municipal Corporations could be researched upon

References:

1. B.L.Rajput (2012), *"Affordable Housing for Urban Poor in India: Prospects and Challenges"* The IUP Journal of Infrastructure, Vol. X, No.1, 2012, pp.26-29.

2. ShirishS,IreenaV,Richard D et al.(2010), *"India's Urban Awakening: Building Inclusive Cities, Sustaining Economic Growth"*, Report by Mckinsey Global Institute, April.

3. National Urban and Habitant Policy (2007), Ministry of Housing and Urban Poverty Alleviation, Government of India, New Delhi.

4.Josen A1ex.M (1991) "*Low cost housing - Technology evaluation and attitudinal survey*",M.B.A. project report, school of management studies CUSAT. p. 37.

5. Thomas Paulose(1988) "*Public housing*': Housing in Kerala M.A. Muttilib, Akbar Alikhan Regional Centre for urban and environment studies, Hyderabad, Sterling Publishers. p. 129.

6. Somik V. Lall, Ajay Suri and UweDeichmann (2006),*"Household Savings and Residential Mobility in Informal Settlements in Bhopal, India"* Urban Studies, Vol. 43, No. 7, pp 1025–1039.

7. Austin M. (2003), Available at (http://www.customwritten.com/Writing /affordable-housing-public-private-partnerships.html

8. Bruce Ferguson (2012),*"Micro-finance of housing: a key to housing the low or moderate-income majority?"*vol. 11 no. 1, pp185-200.

9. http://www.suratmunicipal.gov.in/slumupgradation/EWS.aspx?SrNo=605005305405005406505405

Woman : In Her Present And Past

Dr. Dharitri R. Gohel[1]

Woman is source of life and energy, woman can create life, woman can maintain life woman can destroy life. The idea of all the three Gods of Hindu religion-Brahma, Vishnu, Mahesh- is combined in a form called woman. They are obviously different than Man in their physical build up and mental faculties. Woman is stronger mentally than man, it is proved fact, when some unfavorable circumstances arise woman can handle it in a better way than man. They are equally intellectual like man and that's why in the present time most of the corporate are headed by women executives. Women have proved that they are equal to man in all aspects, they can join army, police force, Air Force; they can head business houses, bank and what not. But unfortunately there are still large number of people living on this earth with their orthodox mindset and cannot accept this fact. They have their out dated mentality '*woman must not cross threshold of the house*' nor they are giving chance to woman for education. Therefore most of the part of Indian continent is backward in many aspects. Still the purpose of life for woman is getting good husband or anyhow getting married, brought up children and thus get settled in life. Those women who are lucky enough to get higher education and are financially independent, some of them are focused and doing well in their workplace and performing their household duties satisfactorily, while some are rich enough to misuse newly achieved freedom in the body of woman.

Woman has very vital role to play in the society. She has to carry lot many responsibilities, as a mother, daughter, sister-in-law, and daughter-in-law. If she is truly educated and performs her role with honesty and full responsibility she can definitely create a family, a society and a world where everyone would love to live. She can create a secured world, because if a mother is continuously keeping watch in the development of a son and if she is educated she can prevent negative development in his son's personality. Ultimately sole owner of the house is a woman, is she is educated, again emphasize is on education. Education plays very important role everywhere. But real situation is different here I have taken two stories of two different authors of different languages Begali and Gujarati, they are Rabindranath Tagore and Dhoomketu. The first story describes problems woman is facing and the other story describes solution.

Since time immemorial women are being suppressed, tortured and treated as *the other* under the veil of 'goddess of tolerance' and 'Devi of house'. And the sad thing is that women have happily accepted those big tags given by the patriarchal society and have adjusted with the prevailing social environment. Very few women try to raise their voice against the violence, against inequality, against so called reputation related crimes. **I am not against man patriarchy only I am against patriarchy in any form it can be mother-in-law or it can be daughter-in-law too. I am taking Tagore's story** *A Wife's letter as a base to put forward my point.*

[1] Dr. Dharitri R. Gohel
Assistant Professor, English Government Engineering College, Modasa

Tagore's *A Wife's letter* gives a voice to the burning desire of a woman named Mrinal (also called Mejo-Bou) to be treated as a human being. She marries at very young age. She observes discriminations at her in-law house. She fights for her rights as a woman and finally decides to leave her husband and prefers to live like Meerabai. The entire story echoes the same thought which Mary Wollstonecraft pleads in her novel, *A Vindication of Rights of Woman*. Mary says:

I plead for my sex-not for myself. Independence I have long considered as the grand blessing of life, the basis of every virtue – and independence I will ever secure by contracting my wants, though I were to live on a barren heath. (Wollstonecraft 1)

Mary Wollstonecraft's idea of Independence and Ceiling on Desires can similarly be found in the character of Mejo-Bou. The purpose behind quoting a novel published in the year 1792 is – the idea projected in this novel 223 years back is still relevant. As if one of the present writers is voicing out present condition of a woman. Woman is still confined to a body; still she is fighting to be considered as human being. Tagore have accurately questioned the set traditions through the character of Mejo-Bou. Tagore is very satirical and has a sharp whipping tongue in voicing out woman's inner cry. Mejo-Bou is not ready to accept established illogical traditions. She favours only what she thinks to be right as a dignified and intellectual woman. Mejo-Bou questions the tradition of showing a girl as a decorative piece to the in-laws before marriage and the tragedy is that people have happily accepted it as a traditional festival. She is quite extraordinary in comparison to those women who accept life as beasts of burden and who look upon husbands as gods. The writer has very truly but dramatically cited the following dialogue to state the higher position of a husband in comparison to a wife. When Bindu, asks a universal question "Why do I have to be married?" and her Didi replies,

You must realize, Bindu dear, a husband is a woman's shelter,
her protector, her salvation, her everything. (http:// www.parabaas.com)

As if woman cannot live without husband! Woman existence is dependable on man only. How ridiculous? Woman can definitely live a good life without man if she financially independent and properly educated. The entire story of *A Wife's Letter* is just like a river of thoughts where one after another the ebb and the flow goes on. It talks about three women, Mejo-Bou, an unconventional woman, Bindu, a victim of society and Didi (Jethani: sister-in-law). Of the three, Didi willingly crushes her-self just to show and prove herself to be an obedient *bahu* (daughter-in-law). The in-laws appreciate the woman who never retort back. In fact woman is expected to be dumb and obedient like an animal and if she shows some ability she is insulted by making her remember proverbs like,

The wisdom of a woman lies in her knee.
(Gujarati proverb)

Each and every line of the story frees woman from her traditional bondages. Freedom does not mean going out of purity but to preserve one's pure self. In this story we are taken in to the recesses of a suffering woman's heart and we see her reactions in an intimate fashion. The woman mind which speaks through the mouth of Mejo-Bou is an incredible truth.

Another outstanding characteristic of the character of Mejo-Bou is- *being a wife she thinks, that also unconventionally*. Though the title of the story gives an indication of a social tag called wife but the story is the story of a wife discovering her real self. The story is amazing in voicing out a woman's inner cry. The story delineates a radical approach of its protagonist as well as the writer himself. The path breaking radicalism is voiced in the beginning of the story:

To Thine Auspicious Lotus-Feet:

Today we have been married fifteen years, yet not until today have I written you a letter. I've always been close by your side. You've heard many things from me. And so have I from you, but we haven't had space enough to write a letter. (www.parabaas.com)

Mejo-Bou was not a submissive girl. She liked to think and she was behaving accordingly. She crosses the confines of her married life. The story encompasses Mejo-Bou's girlhood, wifehood as well as motherhood. She questions almost every inhuman condition where a woman endures.

Wasn't it a matter to be regretted, that I had to go through all this humiliation just because I was a woman? Shut up like a thief, even trying to learn was considered an offense.

(www.parabaas.com)

Her yearning to taste freedom is intensified by the presence of two suppressed female figures - her sister-in-law and Bindu. Mejo-Bou's sister-in-law is an epitome of an ideal Hindu wife. When her sister-in-law's orphan sister Bindu harassed by her cousin came to her for shelter she could not accept her in spite of her deep willingness as she wanted to be considered as an ideal wife. And that is why Mejo-Bou says:

She lacked the courage to show her love openly, from the heart, to her orphaned sister. She is an obedient wife. (www.parabaas.com)

Bindu causes an initial stir in Mejo-Bou's heart. The way Bindu was being treated in her house was unbearable for Mejo-Bou. She protests and protects Bindu from all maltreatments. Mrinal's real self is enkindled by Bindu's suicide. (Bindu was compelled to marry an insane. She, a fearful woman, could not bear the insanity of her husband and thus that forceful marriage resulted into the suicide of a helpless woman called Bindu.) Mejo-Bou interpreted Bindu's suicide as freedom from bodily imprisonment as Bindu willingly discards her body to achieve freedom. The extension of the interpretation of the action is - a woman can not attain freedom of life till she is confined in her bodily existence. Bindu was craving to live but social people existing around her forced her to marry an insane the reason being she was an orphan and marriage is mandatory in the society, and husband is an inevitable element (*avashyak*) in the social life of a woman though in whatever form he is. People commented that it had become a kind of fashion for women to set fire to their clothes and kill themselves. Mejo-Bou's sarcasm directed towards the society lies in her cautionary comment:

You all said, such dramatics! May be. But shouldn't we ask why the dramatics take place only with Bengali women's sarees and not with the so-brave Bengali men's duhtis?.

(www.parabaas.com)

In interpreting Bindu's self-immolation, a similar realization preoccupies Mejo-Bou as she speaks of Bindu with a deeper admiration: *"There she is infinite."* (www.parabaas.com) Mejo Bou pronounces her judgment in the following words:

But I will never again return to your house at number 27, Makhan Baral Lane. I have seen Bindu. I have learnt what it means to be a woman in this domestic world. I need no more of it. (www.parabaas.com)

Mejo-Bou chooses a life that would be her own. Instead of searching security within the confines of four walls, Mejo-Bou tends to justify her position in the vast cosmos. Her self-realization is complete with the declaration:

How trivial this daily life's journey; how trivial all its fixed rules, its fixed ways, its fixed phrases of rote, all its fixed defeats.. (www.parabaas.com)

Finally, it is this realization that obliterates the obscurity of her identity. The shell of *Mejo-Bou* sloughs off leaving Mrinal, radiant with the knowledge of self-discovery:

And to preserve, after all, is to be saved. I too will be saved. I am saved. (www.parabaas.com)

The story concludes with Mrinal's resolution to undertake a new journey. But will that journey secure complete freedom from social boundaries?

The story is a gist of a woman's life right from the moment she is shown to the would-be in-laws as a piece of entertainment to her role as a wife; her experience of delivery room; her treatment by in-laws and finally woman's strong and free self. The process and speed of the character's thoughts are very compact and interwoven appropriately. The development of character inside the story is ultimate.

The purpose of citing the story does not mean not to face family responsibility and escape from everything. The story gives a clear idea of curbed freedom. Woman is safe as a wife or as a saint. No other option is left for a woman to live alone. Can't we create a society where each one of us can live beautiful life with all our responsibility social and individual? Now the other story provides with an example of better life of man and woman.

In the story *Jivanprabhat by* Dhoomketu, a Gujarati writer has presented a situation in which the entire earth had sunk into water due to continuous heavy rain and cyclone. The entire mankind got submerged into it except one man and a woman. However, they independently exist on different islands. The man is enjoying the beauty of nature in his loneliness. But as soon as he sees that there is a woman on an island next to his, he tries hard to reach there and after certain failures he finally reaches there. After reaching there a short conversation takes place between the two which is as follows:

'Are you married?'

That woman laughed. She didn't reply.

Ashamed of his question that man sits quietly but his mind experiences turmoil. He thinks- From where would she belong?

From which country is she? What would her caste? – Because these questions were used to be the main questions of the life which he had lived and the other things were subordinate to it.

'O stranger woman! From where do you come here?' He spoke ultimately.

The woman answered: 'Entire earth had sunk, from where I have come, I don't know.'

'Do you remember your caste?'

That woman replied with smile: 'O young man! What do you want to say exactly! If all the things which you wanted are there in me then what do you want to say? Tell me frankly.'

After apocalypse also that man was living with an idea that the set tradition of the life must be preserved… He asked politely:

'O beautiful woman! I love you!'

That beautiful woman became little firm and said: 'O stranger!
Tell me again what do you want?'
'I want to love you, I love you. I want to marry you- but tell me your caste.
The woman said: 'are you marrying for the nation or caste or love? O stranger, you don't seem like a lover. You are a chauvinist. And I - I am a woman; I want to marry a man and love, not a chauvinist. Go, go from here! I don't belong to that country where one falls in love after asking caste.'
'Ok, tell me your name at least.'
'Go man, go! You are not a lover. You are a man who is in search of a house on rent. I believe in nameless love. I don't have any name. The only name I have is- Woman.
The moment he heard the word 'Woman' he stopped and certain nameless music drew him towards that woman and he tried to hold the hand of that woman. But that woman vigorously takes back her hand and stood aside:
'What did you think?'
'O nameless woman! Even I don't have any caste or region.
You are a woman, I am a man; and something is attracting me towards you.'
With sweet welcoming smile that woman gives her hand to support that man and that man moves further with her support. (Dhoomketu 120-121)

Translation mine Life is an interval between birth and death. Individuals have to decide to eithervmake their life a treasure house of unforgettable sweet moments or misery. Caste, religion, regions are the boundaries framed by man but the necessity of togetherness is so natural that man should accept the discipline of nature and live joyfully instead of creating problems for himself or others.

Thus, both the stories prove that woman and man together make a beautiful life if they accept each other and respect each other.

Preservation of Roots in Ngugi Wa Thiong'o

Manju Singh[1]

Introduction

Ngugi's contribution to resistance writing and postcolonial theorising has generated a considerable body of critical responses worldwide. And yet, such is the seismic impact of Ngugi's creative and intellectual output that his works persist in generating original insights at every instance of re-reading. My aim in this thesis will be to create an opportunity to partake in the remarkable body of work of this stalwart figure, which undoubtedly has played a significant role in directing the trajectory of much postcolonial theorising not only from Africa, but also other non-western locations.

NgugiwaThiong'o is one of Africa's most prolific intellectual-activists. A versatile novelist, playwright, essayist, journalist, film maker and academic, Ngugi has inspired an entire generation of Indian postcolonial scholars by his undeterred commitment to the processes of cultural and linguistic decolonisation; his consistent interrogation of the ambivalent position of the postcolonial writer-in-English; his persistent call for a radical reinterpretation of Kenyan 'nationalist' history; and his insistence on the power of the story as a weapon against multiple structures of oppression. Ngugi has led the way in questioning of the epistemological criteria of Western scholarship, and has been ruthless in his interrogation of the pressures of international capital and neo-colonial forces on cultural formations within the third-world milieu.

Review of Literature

Ngugi's entire oeuvre is the outcome of his participation in the larger social-political processes of the Kenyan nation state. As John Updike points out: "In his crowded, and eventful life, Ngugi has enacted for all to see the paradigmatic trials and quandaries of a contemporary African writer, caught in sometimes implacable political, social, racial and linguistic currents" (1). "My writing is really an attempt," admits Ngugi in the preface to *Secret Lives*, "to understand myself and my situation in society and history." Indeed, the underlying focus of all of Ngugi's work has been the critical interrogation of the painful psychological consequences of colonial cultural depreciation; continued neo-imperial economic exploitation; and the cancerous growth of African parasitic elitism. In this context, a brief review of his academic and literary career will help to conceptualise his work as part of a larger collective post-colonial movement towards self-discovery, and self-recovery.

David Cook and Michael Okenimkpe (1983) trace the evolution of Ngugi's thought in three phrases which run parallel to important stage-posts in his literary career; the early period until his undergraduate studies at Makerere, Uganda; the intermediate

[1] Manju Singh
House No. - 659. Sector - 9A. Gurgaon (HR)
Manju Singh, teaching English at Zakir Husain Evening College, Delhi University. She is working as an Assistant Professor in the Dept. Of English.

phase at Leeds University; and the third phase of post-colonial disillusionment. While adopting this chronological framework, it is, however important to take cognisance of Maughan Brown's warning of Cook and Okenimkpe for their tendency to read Ngugi's writing in terms to "an essentially unchanging continuum of ideas." Indeed, as Brown points out, "There has been an epistemological break in the movement from one to another rather than a simple matter of intensification" (287). A survey of Ngugi's academic and literary career will help to discern where and how such epistemological shifts have occurred in response to the neo-colonial complexities in the African context. What emerges is a fourth stage of post-1980s, wherein Ngugi insists on the transformability of existing conditions through the revolutionary imperative. At the heart of the polemics of Ngugi's work is the insistence on the narrative as a potential instrument for the regeneration of positive socio-cultural and political values.

Without doubt, NgugiwaThiong'o been the most celebrated disciple of the duo of Karl Marx and Frantz Fanon in African literary and political thought. That no serious essay on the Marxist tradition in African critical writing, arguments about the language of African literature, the dynamics of orature in African literature or the essential rhythm of connectedness between African and African diaspora writings can dispense with the seminal if sometimes controversial contributions by NgugiwaThiong'o is an indication that Ngugi has arrived. Our quintessential activist and polemicist has in combining the urbaneness of an Arnold Kettle who taught him at Leeds, Raymond Williams of the late 1960s and intellectual warrior garb of a Fanon and Amilcar Cabral has earned a deserving place in the world of scholarship in the humanities and social sciences. Respite the forcefulness and partisanship of his arguments, or the facts that as with some of his Mau Mau centered novels he seems to be writing and re-writing the same essays as various modified versions tend to suggest, Ngugi is at home with persistent arguments in the criticism of African and African diaspora literature. His open identification with an Afro centric viewpoint endears him to his readerships who do not often mind his predominantly doctrinaire orientations. As a quintessential intellectual warrior of a Mau Mau sensibility he is without doubt apprised of what he would refer to as 'the role of the scholar in the development of African Literature'.

The Problem

Ngugi was still a schoolboy when the Mau Mau guerrilla warfare between the Land freedom Army and the Kenyan colonial government began in the 1950s. Maya Jaggi describes how Ngugi's family paid dearly during the struggle. His deaf and mute brother was shot dead during the State of Emergency, and his mother was held in solitary confinement for three months after his older brother joined the resistance movement (2). Nagugi himself witnessed the murder of humanity in his childhood. The Mau-Mau struggle gradually develops into an important symbol "around which the allegorisation of Kenyan history is built and given shape" (Ogude 156) in almost all of Ngugi's fictional works. According to Cook and Okenimkpe, Ngugi's guilt at his own inability to participate in this bitter struggle for independence from colonial rule, in all probability, manifests itself repeatedly at a subconscious level of his creative consciousness (3).

The Argument

Notwithstanding arguments on Ngugi's critique of the nation state and representations of counter-hegemonic possibilities, almost all scholars of Ngugi acknowledge the role played by this veteran writer in setting the norms for social and ethical commitment viz. the responsibility of the intellectual class towards a more just and classless (albeit Utopian) society. Ngugi has won worldwide respect for his remarkable courage in asserting the right to freedom of expression. He continues to inspire by his assertive optimism in the potential of art to transform our contemporary economic and political environment "into a world that measures human progress in terms of the quality of human life" (Ngugi 1999: 339).

Ngugi points at a major dysfunction of the presentation of the past in a world under imperialist clutches. Thus, notwithstanding the remarkable way the exemplary African artist has humanized his past, Ngugi still contends that "in a capitalist society, the past has a romantic glamour: gazing at it, witness Wordsworth, and D.H. Lawrence, or more recently Yukio Mishima of Japan, is often a means of escaping the present" (46). The major task of the African writer, from Ngugi's perspective, is to maintain rhythm and continuity with the aspect of the past that gave vent to "the anti-colonial struggle". In his argument, "by diving into himself, deep into the collective unconscious of his people, he can seek the root, the trend, in the revolutionary struggle" (46). No doubt, this is what Ngugi has done in his recreations of the past in the novels *Petals of Blood* and *Matigari*and the co-authored plays, *The Trial of Dedan Kimathi* and *I Will Marry When I Want*. The overall philosophy is to demonstrate that in Kenya as with the rest of Africa, "autocracy has always met with popular opposition, repression with resistance, reactionary violence with revolutionary heroism" (qtd. in Akpuda 47).

Ngugi's main concern is the welfare of his countrymen and his novels are based on his humanitarian concerns against oppressive tendencies of the colonizers. *Weep Not Child* is about dispossession of entire people from their ancestral land. Part one of the novel deals with education of Njoroge. The second half is about anti-colonist protest and there is strike for higher wages.

The River Between is based on Mau Mau Rebellion. It is about unhappy romance between Christians and Non-Christians. The river is symbolic of the void between the Whites and the blacks. *A Grain of Wheat* weaves several stories together during the state of emergency in Kenya's struggle for Independence. *Devil on the Cross* is about social exploitation and deals with the story of a woman who migrates from a small town and her boss and later corrupt businessman exploits her.

Conclusion

Ngugi's contribution to resistance writing and postcolonial theorising has generated a considerable body of critical responses worldwide. And yet, such is the seismic impact of Ngugi's creative and intellectual output that his works persist in generating original insights at every instance of re-reading. Present thesis is largely intended to offer an Indian readership the opportunity to partake in the remarkable body of work of this stalwart figure, who undoubtedly has played a significant role in directing the trajectory

of much postcolonial theorising not only from Africa, but also other non-western locations.

NgugiwaThiong'o presents the need to have unity among different cultures. There is a total contrast between the Africans and the Europeans in his novel *The River Between.* The African practice of circumcision, which in colonialist discourse is often cited to substantiate African savagery and primitiveness, is similarly situated in a specific socio-politico-religious context that makes simplistic dismissals impossible.

While Ngugi's echoing of Christian imagery possesses a mimetic logic, it also functions counter-discursively to show that that the perception of traditional rites and customs as "pagan" and "sinful" is a colonialist privilege. His use of reiterative language captures the manner in which all that was antithetical to Christianity was perceived as "pagan" and "sinful" in colonialist discourse. A few minutes later, Nyambura's shocked response to her sister Muthoni's desire to be circumcised repeats Christian wisdom. It is obvious that perception of the traditional rite as barbaric is a consequence of her being "wise in the ways of the white people" (28). Her indoctrination, we are told, is courtesy of her father "who has been teaching [them] what he learnt at Siriana" (28). There is also the familiar invocation to Christian authority: "Jesus told us it was wrong and sinful" (29). Muthoni's obstinate defense of the "pagan rite" can, therefore, be interpreted as the work of the "devil." "Perhaps Satan had gone into Muthoni" (29).

A Grain of Wheat (1967; rev. 1986) is a transitional work in more than one sense. Firstly, the novel portrays a society in transition. It portrays the history of colonialism and the opposition of the Kenya Land and Freedom Army (Mau Mau) to colonial rule while also representing the beginning of the new national society. It dissects one community, that of Thabai, to show people's anticipation of freedom and independence (*Uhuru naKazi*) and their expectations of a new Kenya, but also their fears that their expectations may not be met.

The noveldevelops an embryonic form of communal consciousness through the narrator's direct address to the novel's readers, and through its engagement with both the recent and remote past. The narration around two key events, the race to the train and the race at the Uhuru celebrations will be analysed to show how Ngugi delineates a society in transition through representing the ghosts of the past in the present. My analysis of some of the changes Ngugi made in the revised edition of the novel will lead to the question of whether readers can offer interpretations of the text which go against the authorial 'grain'.

Petals of Blood is one such African novel which imaginatively confronts Africa's neocolonial contradictions in a manner that is meant to heighten the level of consciousness of its consumers so that such an audience is roused into taking action against their conditions of oppression, and their oppressors. Thus our conception of "conscientization" is in tandem with Paulo Freire's, which is described as "learning to perceive social, political and economic contradictions and to take action against the oppressive elements of reality" (15).

Thus the fictionalization of Africa's neocolonial contradictions - the riotous social struggles all over the continent, the dehumanization of the vast majority of its peoples; and its technological backwardness in a world that has been exploring outer space for

decades, could be read as the writer's attempt to come to grips with Africa's contradictions. Consequently, the depiction of these contradictions reveals the level of the writer's sociopolitical consciousness. A fictive work which delineates in graphic images the real causes of Africa's acute contradictions can therefore be said to have a high 'conscientization potential', since it would be aimed at making its audience understand the true nature of its oppressed conditions. Ngugi's most ideological children's fiction is to be found in his stories featuring the adventures of a child hero, Njamba Nene. These are *Njamba Nene and the Flying Bus*, and*Njamba Nene's Pistol*.

Njamba Nene and the Flying Bus is strategically set in Kenya of the 1950s, a time of turbulence. This is the time when the colonial regime is finding it increasingly difficult to control a restive population which is demanding self-rule. Armed resistance is at its peak and. so is colonial determination to crush it. But unlike in *Njamba Nene's Pistol*, the child hero is not immediately placed within the actual fighting, although a glimpse of this is presented to the reader towards the end of the story. Instead, Njamba Nene is presented as a pupil in Tie and Tie African Primary School (TAPS). This too is a tactical move by the writer, for it is in the colonial schools that Western values and their denigrating ideas of the "others" are inculcated and justified. Indeed, TAPS was founded by a white settler for the purpose of developing Africans who would think like Europeans and hold the same views about the world as they held.

Thus, Ngugi wants total freedom from colonial rule so that his own culture gets the freedom to flourish. Thus, there is humanitarian concern in the novels of Ngugi.

References

Awkward, Michael. *Negotiating Difference*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Bruck, Peter, and Wolfgang Karrer, eds. *The Afro-American Novel Since 1960*. Amsterdam: B.R. Gruner Publishing Company, 1992.

Gates, Henry Louis, ed. *NgugiwaThiong'o: Past and Present*. New York: Amistad, 2003.

Gordon, Lewis R. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New York: Routledge, 1995.

Hemenway, Robert, ed. *The Black Novelist*. Ohio: Charles E. Merrill, 1970.

Howells, William Dean. "Review of Majors and Minors." *W.D. Howells as Critic*. Ed. Edwin H. Cady. London: Routledge and Kegan Paul, 1993.

Hume, David. "Of National Characters." *The Slave's Narrative*. Eds. Charles T. Davis and Henry Louis Gates, Jr. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Kant, Immanuel. "Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime." *The Slave's Narrative*. Eds. Charles T. Davis and Henry Louis Gates, Jr. Oxford: Oxford University Press, 1985.

NagugiwaThiang'o. *Weep Not, Child*. Nairobi: Heinemann Books, 1964.

---. *The River Between*. Nairobi: Heinemann Books, 1965.

---. *Petals of Blood*. London: Heinemann Books, 1977.

---.*A Grain of Wheat*. Oxford: Heinemann Books, 1986.

---. *Matigari*Oxford: Heinemann Books, 1987.

Sawicki, Jana. *Nagugi as a Reformist*. New York: Routledge, 2005.

Wonchu, Kamathi. *Nagugi and the Colonial Oppression*. London: Sage Books, 2003.

Dalit Woman Oppression
An Unsolved Issue in India after 67 Years of Freedom

Ishrat Jahan[1]

Abstract:
The present paper focuses on Dalit Woman Oppression: An Unsolved Issue In India after 67 years of Independence with some case study as evidence. Violence shatters hopes of women for justice and thereby reinforces their excluded socio-economic and political status and subjugation. In Modern times, females, who are the victims of Rape, mostly belong to Dalit Community. Dalit women are threatened by rape as part of collective violence by the higher castes. Sometimes sexual assault and rape of Dalit women and girls also occur within their own communitiy. Oppression and rape of women could be a way to compensate for their own lack of power in society. The Devadasi system of temple prostitution is the most extreme form of exploitation of Dalit women. Dalit girls are forced to prostitution. Dalit women are victims of social, religious and cultural practices like Devdasis and Jogins. This article is based on "Bathani Tola Massacre Case" of Patna, Bihar, Northern Part of India where most of women lost their families. It can be a valuable study from new perspective and would be helpful to understand them. In Marxist perspective each oppressed social group should organize separately to liberate itself. The spirit of liberation should come from withn; Dalits liberating Dalits, women liberating women, and so on.

Keywords: Oppression, Devadasi System, liberation, Dalit Community, Marxism, Bathani Tola Massacre Case.

Introduction:
This paper my aims to focus on unsolved riddle of Dalit women security, after 67 Years of freedom of India. In India Dalit women are affected by Caste system in social, religious and economical ways. The present paper will focus to highlight a harsh reality of suppression, struggle and torture Dalit women face every day of their miserable lives in modern times. The misfortune of Dalit women is not only due to their poverty, economical status, or lack of education, but it is a direct result of the severe exploitation and suppression by the upper classes, which is legitimized by the Hindu religious scriptures (Agarwal : 1999). Some women are quite aware of this horrified truth and they also had tried to put it to an end, so that upcoming generation will not suffer as they have suffered, but this caste system is legitimized by Hindu religious scripture itself and is handed from generation to generation. This kind of division is based on religious books as *Manusmriti, Atharva Vedas, Vishnu Smriti*, and many others and strictly

[1] Ishrat Jahan
M.Phil. Scholar, Department of English, Maulana Azad National Urdu University, Hyderabad

complied by the Brahmans which is a highest caste on that division. That time equality in Man and Woman was so far existent.

What is Oppression?

Before going forward, I would like to throw light on Oppression. The question is how do we look at the significance of Oppression in modern period especially in the aspect of woman. **Oppression** is a kind of superior authority or power which does something in immoral, illegal, cruel or unjust manner with inferior people. Oppressive behavior can be a mental or physical torture, by causing troubles, adverse conditions on people, and anxiety and inflicting physical or mental harm.

In literary terms, it can be also defined as Marxist theory where Dalit Women, being untouchable, are oppressed by upper class society as superior. After so many years of freedom, women face a triple kind of Oppression as burden. First is Caste, second is Class and third is Gender. From ancient times, woman has always been inferior. She was inferior not only in learning and knowledge but also present everywhere in every walk of life. Because of patriarchal order and gender discrimination, women in general and Dalit women in particular face violence from their own community and even from members in family and neighbourhood. Gender inequality sanctified by religious and cultural norms subordinate women to face discrimination and violence. Dalit women face gender based violence from within their home to public places at the hands of their family members and non family members. In contravention of both national laws and international human rights standards that prohibit any physical, sexual or psychological violence against women.

Dalit women also face violence when they try to access rights and entitlements which are provided by the constitution and the government. Women from Dalit community also face sexual and other kinds of physical violence when in addition to facing discrimination and untouchability in accessing welfare schemes. In spite of the space (reservation) given to them at panchayat (village) level their participation is dismal in the local governance. Dalit women face direct impediment rights from the time of filing nominations right up to announcement of the election results, including: caste and sexually-based verbal abuse; harassment, threats or physical assaults; property destruction; restrictions on freedom of movement; and illegal and fraudulent voting practices. The recent years have seen a rising violence against Dalit human rights defenders, and Dalit women activists are all the more vulnerable in this scenario as the violence against them takes the shape and form of sexual violence-rape, gang rape, being paraded naked etc.

Violence against Dalits is the outcome of thousands of years of subjugation due to the existence of the caste system. But the situation of Dalit women becomes more vulnerable due to the intersection of caste with gender. There are several cases of rape of Dalit girls and women being handled by Navsarjan in the past few years and are being highlighted in the media, but in how many cases is the criminal justice system ensuring that the accused are punished under the law?

A case of sexual trafficking of a Dalit girl who was kidnapped from the primary school in Bavla and sold off at many places is going on in the Ahmedabad Sessions court

for more than one year, but due to weak criminal justice system, the survivor is still awaiting justice. Another case of gang rape of a Dalit girl who was studying in the 12th grade in a high school in Limbdi town is pending in the Limbdi Sessions court. The rape survivor has sent an application to the state legal department for appointment of Nainaben Bhatt as special public prosecutor, but the state is denying appointing her without giving any valid reasons. The recent cases of gang rape and trafficking of young Dalit girls and women set off alarm bells to the vulnerable position of Dalit women in the state. Ultimately the question to the state is, "Is there an effective criminal justice system in place to ensure safety and dignity of the Dalit community and Dalit women especially"?

The time has come when Dalit women should be recognised as a distinct social group rather than classifying them under the general women or Dalit category. Accordingly the state should evolve and implement a specific focus and programmes on Dalit women's rights within the broader framework of the Dalit and women's empowerment agenda. The Gujarat High Court today upheld life imprisonment of five out of six teachers for repeatedly raping a 19-year-old Dalit girl student of their college in Patna.

Bathani Tola massacre:

There are many cases to understand and to give reference but for this paper, the focus is on the case of "Bathani Tola massacre" for the Dalit Women oppression reference. Bathani Tola is a typical case of open class war which, though rising at grassroots, is defined by the parameters of political struggle at the top, a typical case where caste as well as communal antagonisms -- the two major social parameters of contemporary Indian society -- are blended within the framework of class struggle. Kanshi Ram as well as Ram Vilas Paswan, the two self-appointed spokesmen of the dalits, didn't feel it necessary to even condemn the incident. VP Singh, the foremost votary of dalit empowerment, who found enough time and energy to visit Ramesh Kini's family in Mumbai, maintained mysterious silence over the entire episode.

No Muslim leader worth the name cared to visit the spot despite the fact that the Ranvir Sena is a frontal organisation of the BJP, that a considerable section of the victims belong to the Muslim community, that the immediate issue was the liberation of the Kabristan and Karbala lands and that the massacre had a strong communal overtone . It is no accident that the revolutionary Left and the communal fascist forces of the extreme Right stand face-to-face in a headlong battle in this class war which has engulfed the entire district of Bhojpur and is fast spreading to other parts of Bihar. Neither is it incidental that with the outbreak of open class war the centrist and social-democratic forces have turned impotent often adopting a neutral position that only goes to benefit the predators. There was also the problem of caste and communalism discrimination of the post-modernist agenda. If the 25 years of the history of Bhojpuri is any guide, the struggle has never stopped half-way here. The rural poor, compared to their position 25 years ago, have snatched socio-economic gains and have advanced politically to a considerable extent. No Bathani Tola is going to make them surrender even a small bit of

their gains. The battle, therefore, goes on and shall continue till the last vestige of feudalism is ultimately razed to the ground.

On 15 July, Bathani Tola massacre survivors attended and addressed a Convention called by the Citizens for Justice for Bathani Tola. The Convention was held at Speaker's Hall, Constitution Club, on 15 July, from 12 noon – 6 pm. Students from Ara's dalit hostels, which were attacked by Ranveer Sena supporters this month following the killing of Brahmeshwar Singh, also spoke at the Convention. A documentary film on the Bathani Tola massacre was also released at the 15 July Convention. .The acquittal of all the accused in the Bathani massacre case has come about in an overall climate of state patronage and protection for the feudal private army, Ran veer Sena.

The erstwhile Laloo Yadav regime too failed to arrest Brahmeshwar Singh, the chief of the Ranveer Sena, and after Bathani too, the Sena committed several massacres including the huge Laxmanpur Bathe massacre in 1998.

All the 26 accused in the 1997 case of Laxmanpur Bathe massacre, in which 58 Dalits were killed allegedly by members of the Ranvir Sena, a militia of upper cast Bhumihar landlords. This is reviewed by others as "**Shameful**". But the Communist Party of India (Marxist-Leninist) said the acquittals "are shameful." In a statement, general secretary Deepankar Bhattacharya, said: "Chief Minister Nitish Kumar has to answer about his promise to give justice to the victims of massacres. Former President K.R. Narayanan had termed the Bathe massacre 'a national shame". This shows that how the politics was also involved and how they were treated by society that time?

So, the question remains as to when the Dalit women would get free from all such oppressions and live a life of freedom and enjoy the riches of satisfied joyous independence.

References:

- Agarwal, S. 1999. *Genocide of women in Hinduism*. Sudrastan Books. Jabalpur. India. Available online: http://www.dalitstan.org/books/.
- News Archives. http://www.ambedkar.org.
- The National Commission for Scheduled Castes and Scheduled Tribes, Government of India.

For Case study:

- http://sanhati.com/articles/8030/
- http://www.thehindu.com/news/cities/Madurai/dalit-women-victims-of-many-forms-of-oppression/article4481267.ece
- http://www.anti-caste.org/2012/04/bathani-tola-ravnir-sena-dalit-massacre.html
- http://www.thehindu.com/news/national/other-states/patna-high-court-acquits-all-26-in-dalit-massacre-case/article5218083.ece

Ambedkarist, Dalit Autobiographies Indian National Discourse and Identity

Navnath B. Sonwane[1]

Abstract :

In this nation, have modernism and postcolonial discourse, an emerged in literature and translation studies. I am going to focus on translation and comparative study is important ambedkarism and Buddhism. This writings have a historiographical evidence for conflict and demand for justice. Mahatma Phule and Dr. Ambedkar is important founder of writing for demand right and write for development. After, Ambedkar has changing social cultural, political structure in this national policy. But those live in rural and urban area scheduled caste and weaker people. They are live in un-employment, illiteracy and search for food. It is guilt for central government and state social welfare policy in first two decade.

In 1956s is a year Dalit converted to Buddhism. But, these people live in poor life and growth for injustice and exploitation for this group. Dalit writer has background of conflict against injustice and motivation, inspiration for ideas Ambedkar. In Marathi Dalit writing in established college of Dr. Ambedkar, was an inspiration in dalit identity and social change as the way of literature. Hindi and other regional languages demand for equality and freedom telling reality in literary discourse. In 1920 to, 1956 this thirty-six year is a literature was writing for Dalit consciousness and self-respect for humanity. Buddhism has accepted for equality, goodwill and freedom. Dalit and Ambedkarism has an emerged in 1980s started writing for criticism of caste base society. An Autobiography of Hindi in Literature J*oothan: A Dalit's life written* by Valmiki, and *Government Brahmana,* written by Arvind Malagatti, autobiography writer telling individual experience, social reality and injustice for life, development policy has a false of this nation. *Joothan: A Dalit life* is an example of Uttar Pradesh scheduled caste life and poor economic conditions and reformative views of family costumes. Arvind Malagatti is belonging to Mala caste and he telling reality of college day love affair for upper caste girl. After his love image is going on Dalit youth changes radical social structure. But, these Brahmin girls demand the communication for her love letters and Omprakash Valmiki telling real love experience in similarity with Brahmin girl. Ambedkarism is a national discourse of good live after education and courage of Dalit life. '*Chura*' and 'mala' is the examples in dalit caste of north India and south India Dalit autobiography is a motivation of Marathi writing as a encourage of empowerment. Government Brahmana is grandmothers live in the evaluated of high caste dominant. Dalit woman as name Amma in the riverbank used of stone in dalit and non-dalit took struggle of live in confidently and fight for her equality in woman interest.

[1] Navnath B Sonwane
Scholar, School for Language, Literature, Cultural Studies, Central University of Gujarat, Gandhinagar, 382030

In ambedkarism is going on converted to demand for equality, going away on Buddhism Valmiki, Laxman Gaikwad, Laxman Mane, Bama, *Karukku*, Arvind Malagatti, and other regional Dalit writers are going on the thought of ambedkarism. It is a called for going and focus on national identity with discourse of nationality and demand for equality. Autobiography is a symbol of Dalit consciousness and empowerment.

Key words: Dalit, Ambedkarism, Woe, Empowerment, life, Love. Nation, Identity, Thought, Structure.

Introduction: In Indian Ambedkarist movements beginning a extensive history. It is a presented of self-respect and demand of founder in 18th 19th century. The Indian reformation is a beginning for some person gives us good message or proposal for change in this British raj, in technical and social reformations a few name and organization as involved in her debt.Rajaram Mohan Ray and Mahatma Phule, these two People work does not forget in reformation movement. Dalit and *Ashprashya* is bad ritual spread in whole India. Dalit and education policy is a chief role and good work in literary evidence for history of Dalit. After Mahatma Phule, the Dalit consciousness was a going on the back foot, but the Dalit conscious in motivated in the literary field. An argument and moral ethics was a need of modern time.

The **Dalit bravery** is an example of end Peshwai in pune, this is a cursed and exploited in Dalit life. Here I am not only used in term of Dalit only Ashprashya, or Shudra, but, it is a symbol of large population in colonial India means British Empire. The history of mahar regiment is bravery of the symbol. Kings Shivaji was a selected his guards in 17th century. I am focusing the evidence of bravery in the historic evidence in *Encyclopedia of dalits in India: literature volume-11* edited by Sanjay Paswan and others. In his words:

"The cancellation of mahar recruitment in the late nineteenth century as the British learned more and more on martial races brought the first mahar protests, Gopal Baba Walngkar 's petition for reinstatement. The return of mahar s to the army came in an impressive way during world war-2nd when mahar machine regiment formedin1942 at Kampti near Nagpur, and later three battalions in the year at Belgaum, Kampti and Nowshera." (Quoted by Paswan, Thorat, 68).

In the bravery is a symbol of transform on the way of historical evidences in self-respects and evaluate in the petitions is a radical, and conflict against inhuman behavior. Dr. Ambedkar has stress on the motivation of his community for awareness with the minds. The need is the proud and victory they are shared history of Dalit victory in the symbol of Mahar. This community is fight against the Peshwai and defeat the Peshwai Empire. In Paswan words:

"The cap of mahar regiment when it was founded bore the word "Koregoan" and showed a symbol of a pillar. The final battle of the British with the Maratha Capital of pune, in1818.in commemoration of that historic event, pillar was erected, and the name of those who died in the battle engraved upon it. Many of those names end in *nak*, designation of a mahar. There is no agreement on the meaning of suffix *nak,* some drive form naik (Leader) others believe derivation of nag(the people of Naga). Either

definition is satisfactory to the Mahar's; either support of origins distinction and militancy."(Paswan, 68)

A study of Ambedkarist ideology is an emerged in new literary school entitled for term word "Dalit". It is historical use in Sanskrit words meaning in English dictionary as *depressed* and *broken down*. The writer Arjun Dangle is composed his book happening essays, Poisoned Bread, in his words:

"Initially the discussion centered around Buddhist (or mahar) youths led the movement…… Dalit not a caste but a realization and is related to the experiences, joy and sorrows and struggle those lowest stratum of society. " (Dangle, liii)

Dalit is a traditionally weak, neglected group in live a Shudra and Ati-Shudra life. The symbols of humiliated large group in cultural and social norms pressed on name of religion and god. Which is a indicated by conspiracy of bramanical policy. The term uses a need for Ambedkarism in demand for human rights. He is a scholar of social-political and anthropological study for the depress class in India. The Maker of Indian constitution and take the fundamental right in Indian constitution. Ambedkar's writing and speeches a symbol of his social thought for nation, law and society without caste and class. Dr. Pantawane writes word Dalit in different angle, in his words:

"What is Dalit? To me, Dalit is not a caste. Dalit is a symbol of change and revolution. The Dalit believes in humanism…. He represents the exploited men in his country…Dalitness is essentially a means towards achieving a sense of cultural identity. The inferiority complex based on to be Dalit has now disappeared."(Pantawane, 1986:79) In contrast was gone in second generation used in term the Dalit. But, Ambedkar and his thought always change for development and rebuilt and maker of *social revolution* in the life's of Depress Class and former Untouchable. He argues:

"As for myself I think it is safe to proceed on the views that know the philosophy of any movement or any institution one must study the revolution which the movement or the institution has undergone, the revolution is a lamp which illuminates philosophy. Religion is not exception to this rule."(Ambedkar, 7)

Above citation is I will use in the Dalit revolution for the writings of the demand of equality and social rights. After, Ambedkar was a support of revolution in human rights in pictured in need of writing in the favor of rights and the lamps brightness. Dalit writing in poetry and jalsa is mobilization and motivation of the Ambedkar thought. The movement in any branch the need of high and radical reformation in achieving rights.

Ambedkar was always addressed women and student a central share in rebuilt of social change in Indian society. I continue Ambedkar's thought for women and Dalit enlightenments. In his words:

The Mahar Women of Kamathipura are a shame to the community. Unless you are prepared to change your ways we shall have nothing to do with you, and we shall have no use for you. There are only two ways open to you: either you remain where you are and continue to be despised and shunned or you give up your disgusting profession and come with us. …you will ask me how you are to make your living. There are hundreds of ways of doing it. " (Times of India 17 June 1936 in cited by Rao, 66)

Ambedkar is always given us a women and weaker sector live in respect and honors in private and public life. You are forget you are past but you are changing in your present life in making of good performance in high-class in western and fallow idea if radical thought.

The concepts have speech in his writings in his books. 1916 to 1956s this forty years life's, he gives his society with rights and respect in practice of demand equality and law. Dalit life is a need for always create new phenomenon for the historical glory and honor. He was search a theory of *chaturvarna* and caste creation of Brahmanism mind and then, rejects a caste in an Indo-Aryan conspiracy. Eleanor Zelliots write her articles "Dalit literature and language and identity." In her words:

"In contrast "Dalit "blinds together suffer violence those who still suffer violent oppression with those who are the educated spokesmen for a new and just society." (Zelliots, 453)

The writing and identity is a need for known as a name of Ambedkar. The legacy and supreme works has done in his life. But, Dalit words is used in the political strategy and false identity in contemporary writing in Marathi literature is a chief guilt and Daya Pawar and P.E Sonkamble, Both are a write in her experiences and problems in the narrative sketches but it's a tradition with include a Brahmin history's. That is why ? Zelliots writes above citation has an analysis of blind and suffer in life of after freedom in the decade of 1970s and 1980s in Ambedkarist follower of the people and known as name Dalit'. The Ambedkarist thoughts are a sense of large and broad. But, *Dalit* words are historical evidence agony and plight of roots of peoples in Shudra which are a large group of native and live happy with brotherhood. Dalit community is particular limitation. Who were Shudra? In his book as evidence in untochabilty and Chaturvarna, create a caste only politics of European Brahmin. However, after Ambedkar Brahmin literary writer support written and motivated Dalit experience in an autobiographical notion. The need of Ambedkar thought in society, law and nationality has does not fallow in the Indian administrator and politician in that time.

Dalit and Ambedkarist identity is a same but Ambedkar do not write in his life experience in narrative or autobiographical. He has only prepared idea of new theory for re-construct without caste and class society.

In Sharmista Rege argues her essay in *Caste and Gender: the Violence Against Women in India*. In book Dalit Women in India: Issues and Perspective. In her words:

''The contradiction between the state's explicitly stated commitment to the annihilation of caste and up gradation of women and the increasing violence against women and the lower caste's is legitimized through the maintenance of caste and gender as separate issues on the political agenda, precisely because of the important link between the two. The 'real inte-rests' of women must be conceptualized from the perspective of the marginalized; in this case the case of the Dalit women." (Jogdand, 19)
Rege write her analyzed the view of women marginality is an articulated in social study of ambiguity of male dominant society. The need for women is a need of powerful for society. Traditional minded legitimacy as s problem in women in India. Rape, injustice and powerless is a tools used for Hindu minded tendency in social. The first attack on the Dalit women as a live in psychological in marginal as in caste hierarchy in crushed in

the violence and margin. Dalit autobiography is a fallow a theory in women injustice presented in *Government Brahman* and T*he Outcaste* in struggle for food to honor and costumes in speaking of women character like Amma and Mai. Both women characters are a discourse of identity and talking against male dominant in social picture.

In Bama's 'Karukku' is a novel written by first Dalit Christian experience in the Dalit life in Tamil Nadu state on the Dalit identity. In Sivanarayanan words: " *Karukku* as a narrative with, its own trajectories of place and history and a first personal narrator with her particular stories, destabilizes the modes of universalization and determinacy of larger Dalit laboratory projects." (Sivanarayanan, 135) The term Dalit in Tamil language *Karukku* is a large people in called as 'broken people'. He won critical acclaim as a novel that place of '*Dalit subjectivity,' (136)* in the concept of national problem in Indian society.

Ambedkarist movement is going on the way of self-respects in the captured the common person's rights. Autobiographical narrative is forgetting the thought of radical, reformative thoughts. I am cited in citation the Ambedkar how many person in fallow in his and her life. He was a radical critic of Indian society and social costumes. Uma chakraverty argues that the momentous for modern "practices in dalit Buddhist practice".(Rao, 22). Buddhism is a routine in human life give us respect and equality after few day latter in Maharashtra growth injustice, against converted people the social term used in the dalit, but Ambedkar refused in Hinduism and his any term to reject with the point of view. Ambedkar is social reformer in the take respect and right for former dalit after constitutional rights. Known, asthe scheduled caste and tribes? However, autobiographic writer have forget a thought for spread in society. Caste is social and political divisions in Indian society, Varna and jati has a historical reference. Who are produce in the structure? It is social conspiracy against native people they are brave and moral, but Brahmin are a create caste name of god and superstition in this nation. Need of annihilate caste structure in his book and he was draft bill of Hindu code as a freedom of women. Her right in choose a life living loving in select other caste husband the relation of choose free mind as "caste purity and the control women sexuality."(Rao, 23) Aanupama cotes the Ambedkar words:

There are many Castes, which allow inter-dinning. But' it is a common experience that inter-dinning has not succeeded in killing the spirit of caste and consciousness of caste. I am convinced that the real remedy is inter-marriage caste. Fusion of blood alone can create the feeling of being kith and kin and unless this felling of kinship, of being kindred, become s paramount the separatist feeling – the felling of being aliens –created by Caste will not vanish. Among the Hindus inter- marriage must necessarily be factor of greater force in social life than it need be in the life of non-Hindus. Where society is already well –knit by other ties, marriage as an ordinary incidence of life…..the real remedy for breaking caste is inter-marriage. Nothing else will serve as the solvent of Caste. (Quoted by Rao, 23)

Ambedkar recognize of need between caste and it is genetics for the construct new modern society. The need is the controlled the caste's source in the relationship. The source has end of hierarchy as aim of the untouchability. In life, accept inter-caste marriage is a choice of personal interest. They would have accepted of quality of person.

Reality in capable person have a acceptably by male and female for the life behavior in conclude the caste. Later, he was draft in *Hindu code Bill*. Caste rejection is involved in the probability of low and "order include civil marriage s registered under the special marriage act."(Rao, 23)

Autobiographical discourse is a Ambedkarist identity as a heart of dalit autobiography.

Bibliography

Ambedkar, B, R. (2010) *Philosophy of Hinduism*. New Delhi: Critical Quest.

Bama. *Karukku*. (2012).Trans. Lakshmi Holmstrom. New Delhi: Oxford University Press.

Omprakash Valmiki (2003*). Joothan: A Dalits life.* Trans. Arun Prabha Mukharjee. Kolkata: Samya Publication.

Limbale, Sharankumar (2003). *The Outcaste: Akkarmashi*. Trans. Santosh Bhoomkar. New Delhi: Oxford University Press.

Dangle, Arjun, ed. (2009) *Poisoned Bread*. Introduction. New Delhi: Oorient Blackswan Private limited.

Ed. Paswan, Sanjay. Pramanshi, Jaideva*. (2002) Encyclopedia of Dalits in India: Literature,* Volume 11.Delhi: Kapaz Publication.

Jogdand, Prahlad. G. (1995) *Dalit women in India: issues and perspective*. New Delhi: Gyan publication house.1995.p-19

Rao, Anupama. (2010). *The Caste Question: Dalit's and the Politics of Modern India*. New Delhi: the University of California Press.P

Rao, Anupama. (2003). Issues in Contemporary Indian Feminism; G*ender and Caste*. New Delhi: Women Unlimited. p-22, 23

Eleanor, Zelliots, "Dalit literature, language, and identity." Ed. Kachru, Braj B, Yamuna Kachru, S. N. Sridhar. *Language in South Asia.*New York: Cambridge University Press.2008

Sivanaryanan, Anushiya. 'Tamil Dalit literature and Bama's Karukku' *e*d. Iyer, Nalini. Bonnie Zare. *Other Tongues: Rethinking the Language Debates in India.*

Baby Kamble's *The Prisons We Broke* As A Feminist Document

Ms Khushboo Gokani[1]

Since ages women have found literary representation in various religious scriptures, epics, myths, etc but unfortunately there is hardly any writing which can claim to capture the essence of a woman as a potent individual entity. In most of the ancient writings and the like be it of the Occident or the Orient nations, the primary agenda has been poetics systematically achieved through the glorification of a woman's beauty. Later a few male litterateurs like Mill made an attempt to voice women's concern, yet there was a void. It was felt that only a woman can convincingly portray what her lot undergoes, which is much like saying: the wearer better knows where a shoe pinches. With the passage of time, names of women writers like George Eliot, Mary Shelley, Charlotte Bronte and others began to surface but their writings were published under pseudonyms because of the tight leash of patriarchy. It was only with the Third Wave Feminism that women were seen marching confidently in every walk of life, raising their issues and demanding satisfactory solutions. The situation, however, was relatively grim in the Eastern nations like India.

It is more of a truism that Indian society is a patriarchal society in which women were denied even the basic rights. After the Independence, the waves of change began to sweep across the nation, creating an impact primarily in the lives of upper class women. Women like Sarojini Naidu, Kamala Das and others had one saving grace i.e. education; hence they were able to make their presence felt by means of their writings. If one moved down the social ladder, one could witness women, especially Dalit women withering into nothingness. For ages altogether they were subjected to beastly treatment, even worse. It was only when Jotirao Phule and later Dr. Ambedkar endeavoured to ameliorate the social status of Dalit women that they started thinking of themselves as living beings. Both these thinkers taught Dalit women that they have to educate themselves if they want a better life. Consequently, Dalit women took a vow of overcoming every hurdle which might surface in the path of their being educated. The young girls, even women started going to school and as they became familiar with the alphabet they wrote slogans while participating actively in the Dalit Movement spearheaded by Dr. Ambedkar and composed poems but autobiography became a favourite genre with the majority of them as it has been the most convenient mode of self-expression. One such valiant attempt was made by Baby Kamble (1929-2012) fondly known as Babytai whose life narrative *Jina Amucha* (*The Prisons We Broke*) is considered to be the first autobiography by a Dalit woman, not only in Marathi but in any other Indian language. The present paper attempts to examine Baby Kamble's portrayal of the 'triple marginalisation' of her Dalit sisters because of their gender, caste and poverty and

[1] Ms Khushboo Gokani
Research Scholar, DEI, Agra (U.P.)

more importantly of their valorous combat to break free from this imposed marginalised state.

In *The Prisons We Broke* a reader can witness a radical feminist in Baby Kamble in a sense that she very objectively discusses the status of Dalit women. Her memoir is not only a sociological treatise but also a "Dalit feminist critique of patriarchy." (Kamble,xv) She vividly presents how the male chauvinistic rule book of the society and the lethal practice of caste system conspire against women. Moreover, she doesn't spare a frontal attack on the vitiated mentality of such women as derive sadistic pleasure from the grief of other women, those who instigate men to 'keep their women under control', and also those who have internalized patriarchy and accepted their subordinate stature instead of fighting for a better tomorrow.

Kamble says that the life of the women in her community was miserable be it the grown up women or very young girls. The tasks and division of labour among women of different age groups were clearly demarcated. When everybody in the home was fast asleep, the women powdered the grain for the day. Their work began with the break of the dawn when they went empty stomach to collect firewood to be sold in the market while the young girls were sent to fetch water from the stream. After the back breaking work of the entire day, when they came back home in the evening, they asked each other for food but hardly anybody had anything to share. With their throats parched dry and hunger gnawing at them, they went to the author's grandmother who used to provide food to these women. Babytai reminiscences, "Our house used to be a storehouse of food as there was no one else to eat except for my aaji and me…Anyone who did not have food came to my aaji. She was a very kind soul. The women would keep their bundles of firewood at home and come to our house one by one. Aaji would bring out the dried bhakris and hand them over to the women...the women ate the bhakris...Belching contentedly, they returned home. " (Kamble, 52)

The autobiography is interspersed with the incidents of unending misery, physical and mental violence that the women and especially the young girls of Mahar community were subjected to. Baby Kamble focuses intensely and deliberately on the malpractice of child marriage as she wants to highlight the agony that fell on the part of the young girl who was taken in as a bride at the tender age of eight or ten. She aptly remarks, "The other world had bound us with chains of slavery. But we too were human beings. And we too desired to dominate, to wield power. But who would let us do that? So we made our arrangements to find slaves- our very own daughters-in-law! If nobody else, then we could at least enslave them." (Kamble, 87) Further, the author says that the *bidaai* ceremony was not as painful to the bride's housemate as it was for her because in absence of any means of transport, she had to cover the distance to her husband's house on foot and this marked the beginning of her hard life as a daughter-in-law and the end of her carefree childhood. She was a bride till the *grihpravesh* rituals were performed and after that a load of responsibilities of household chores was thrust upon her. Without any aid from any of the women in the house, the little girl was pushed into the kitchen and when she failed to cook properly "her sasu would examine the kneaded flour and slap the girl on the face with the unbaked bhakris, pinch her cheeks" (Kamble, 94) and would shout aloud to gather the entire maharwada just to humiliate the young bride,

'"Attyabai, come and see what's happening here... look at the bhakris this slut has prepared...Oh well, what can one expect of this daughter of a dunce?'" (Kamble, 94)

The real ordeal usually began after the young daughter-in-law came of age i.e. attainted puberty. The sasu would keep a hawk eye on the young couple. The elder women of the community would take their charge as the undaunted masters. On the one hand, they cautioned the sasu of losing her son to his wife and on the other, they poured poison in the ears of the young husband saying, '"Watch her, you fool! Look how she goes out all the time! That Sirangya follows her to the river and whistles at her. Keep her under your thumb. Otherwise you will be disgraced in the public."' (Kamble, 96) The husband fell an easy prey to such illogical remarks and would beat his wife to pulp. Being helpless and with no one to fall back on, the life of these women was a long series of incessant labour, violence and agony.

The life of such young pregnant girls was marked by even greater pain and suffering as they neither had any professional medical assistance nor was there any food to satiate their hunger. The author expresses her sympathy towards these young girls stating, "Our women offer their entire lives to the service of mother earth. But when they themselves become mothers, what do they get? After having given birth to their children, they have to tie up their bellies and lie down helplessly." (Kamble, 57) One out of every ten women died in childbirth because of the "mishandling by the midwife, wounds inflicted by the onlookers' nails, ever-gnawing hunger, infected wounds with pus oozing out [and] hot water baths" (Kamble, 60) as did their newborns. Many women died of tetanus after childbirth. Yet, women continued to give birth to children as this was the only way to have two or three surviving children.

Baby Kamble makes a scathing remark on the inhuman practice of wife battering which unfortunately, till the present times, continues to be blot on the Hindu society because here a woman is but an "appendage to her husband." (Sinha, 47) The author's purpose is not to win sympathy for her sisters; she rather wants to inform the readers about the immense physical and mental violence which had became a canker for the women of her community. Kamble's observation is also backed by Dr. Sinha who says, "...wife battering is perhaps the most pervasive and age old method of subjugating women... It is the commonest form of violence towards women in marital life." (Sinha, 67) The fate of Babytai was no different from that of the other women of the community as she was also a victim of domestic violence. Kamble not only condemns such a cowardly act on the part of such men as put the marital vows to shame but she is also extremely critical of such women, sasus in particular, who instigated their sons. The father-in-law also adds fuel to the fire by relating the 'deeds of valour' of his distant relatives to his son saying, '"Do you know about that Aaja of yours?..., he was a real hero among men! Once his wife smiled at his cousin. Finished! He lured her with sweet words, took her to a field and just axed her down. Cut her into pieces then and there!... Such is your lineage, remember!... You must chop off your wife's nose and present it to her brother and father."' (Kamble, 100-101)

Kamble, thus, brings into picture the women with their disfigured noses as also with broken backs and heads simply to exemplify the level to which the people of her community have stooped down to punish their daughters-in-law for trying to escape the

torture at home. While some women put a good face upon this hellish life, there were others who chose to retaliate by running in the night when the family members were asleep. Dr. Sinha points out, "It is amazing that until the latter part of the past century, women were bound by the law to stay with their husbands; hence, brutally they were treated by them even in a country like UK. If they ran away, their husbands had every right to drag them again, and if need be to lock them up to prevent their future escape." (Sinha, 67) The women of the Maharwada were comparatively more unfortunate than their western counterparts. Risking her life the poor tortured girl reached her natal home followed like a fox either by her husband, sasra or brother-in-law. All the men then, including her own father and brothers, would beat her shamelessly and when she was dragged back home, the life there was no less than a nightmare as, "Her in-laws would take a huge square piece of wood-weighing around five kilos-to the carpenter to have stocks made for her. The carpenter would drill a hole in the wood, big enough for her foot to go through... She was forced to work with this device around her leg." (Kamble, 99) When the poor girl could not endure it anymore she tried to run away even with this block. The block, thus, became a leper patch, a symbol of odium and shame.

Babytai holds Dr. Ambedkar responsible for bringing back the spark to the lives of the Mahar women who have hitherto been treated as worse than beasts of burden. She recalls with enthusiasm that whenever Babasaheb addressed the masses, his prime focus was on making the women realize their potential as a potent force in bringing about a radical transformation. To make the underdogs capable of throwing down the gauntlet to the higher castes, Dr. Ambedkar devised a few strategies, and one was to educate them. He stated in unmistaken terms, '"From now onwards you have to follow a different path. You must educate your children. Divorce your children from god. Teach them good things. Send them to school.'" (Kamble, 64) Education, however, demanded a heavy price from the Mahar children. The author recalls an incident from her school life where her dialogue with the upper caste girls turned into a bitter Ambedkar versus Gandhi battle. The *savarna* girls indulged in making offensive comments about Ambedkar stating, '"It's really too much, that filthy Mahar educated himself! Ambedkar is so vain! Who does he think he is?'" (Kamble, 110) The Mahar girls retaliated saying, '"Our Ambedkar looks like a sahib. You know why your Gandhi is toothless? Because our Ambedkar kicked him in his teeth!'" (ibid) by highlighting such incidents Kamble has shot two birds with a single stone. She has successfully brought to the fore that even young minds nurtured the ill feeling of casteism against the Mahars. More importantly, she wants the readers to realise the evil design of the high caste people who purposely provoke Mahars fearing that by following Ambedkar's ideals they might carve a niche for themselves.

The Prisons We Broke is, thus, not a mere cinematographic presentation of the life Kamble has lived and experienced; it rather brings alive many shades of a woman's personality. Baby Kamble through her autobiography makes it obvious that women are resilient not by choice but by force. This community which has been sidelined and subjugated for ages altogether, is capable of breaking free from the stereotypical moulds they have been forcibly cast into. The courage of the Dalit women who have woken up

ISSN : 2278-3067
Oct to Dec., 2014
Vol. 03, Issue 04

from the deep slumber of indifference, apathy and subjugation may be celebrated in the beautiful words of Carroll:

The Empowered Woman, she moves through the world
with a sense of confidence and grace.
Her once reckless spirit now tempered by wisdom.
Quietly, yet firmly, she speaks her truth without doubt or hesitation
and the life she leads is of her own creation.

References

Kamble, Baby. *The Prisons We Broke*. Trans. Maya Pandit. Orient Blackswan, New Delhi: 2009. Print.

Sinha, Niroj. Women and Violence. Vikas Publishing House, New Delhi:1989. Print.

Dalit Diaspora and Caste Discrimination

Sontosh Kumar Banjare,
Anshuman Rana and Mohit Ram Chelak

Introduction:

The term Diaspora has emerged as the new area of interest to the researchers, the sole purpose of which was to highlight the Indian diasporic history, which occurred among various colonies, during the British Raj in India. At that period, Indian people were displaced forcefully in various sugar cane plantations along with some industrial areas by the colonial dictators, which was infact a five-year contract based. They were constrained to go because the Indian peoples were suffering from the unemployment problem and belonged to the poor categories, mostly the tribal and *Dalits,* albeit the Upper Caste peoples also migrated but they were least in number. Therefore, this study is basically based on the *Dalit* Diaspora and the caste discrimination during the colonial and as well as the present scenario.

An Account of Dalit Diaspora:

During the colonial period, Indian labours were basically from the lower caste indigenous categories, which came from various parts of India. There were a handful number of upper caste people, who migrated. Bhana (1986) has traced that the caste and religion for Calcutta indentured Indian in 1860 to 1893, in this duration; the number of *Dalit* emigrants was 17,089 in Natal. That was much more higher than the other Hindu dominant castes. Sinha (2006) has described that approximately 80 percent of the labours in the Caribbean colonies were the Hindu castes. However, the Brahmins were only 11-15 percent, and the other low caste peoples were mainly agricultural based untouchables, there number was high. Lal (2006) has cited, during the indentured period, among the total Indian population Upper Castes were 60 percent, Muslim were 15 percent and other lower and menial castes were also represented, mainly the *Chamar* and tribes were 25%. According to Tinker (1974:59), the emigration from Madras did not reached the record total for the year 1900, though the annual embarkation remained high: e.g. 294,919 in 1906 and 284,431 in 1907. In 1906, those leaving of Burma (152,207) outnumbered those going to nearby Ceylon (145,571). Many of these Tamil immigrants were Untouchables; the 1911 Census (these were the largest Untouchable group). Hence, we can determine that the maximum majority of emigrants comprised of Untouchables and tribal population .So, now their third generation off springs are residing in those countries.

Caste Discrimination in International Diasporic Context:

Discrimination has taken stands from time immemorial and has been challenged by the protesters, be of whatever kind, is unacceptable and was legislated by all possible means. The attitude of separateness, superiority has always been present in the society. The poor people, especially of low castes were regarded as polluted outcastes of the society. There have been protests against this kind of discrimination, which have been

casting vicious effects on the caste system. For a Good society or community, every caste should be concerned to live with solidarity and must cherish same status mentioned in their Constitution.

More than 300 million people Worldwide are those who suffer from caste based discrimination and caste like practices linked to untouchability, a hidden apartheid of segregation, exclusion and exploitation. There has been discrimination on the basis of work and descent. Caste discrimination has been seen in countries like Africa, Senegal, Nigeria, Japan and the UK. The Caste system has existed for more than 3000 years, when it was grouped into 4 distinct classes (Varnas). At the top of which were the *Brahmins*, who decided what is right and what is wrong in the matters of religion and society. Second where the *Kshatriyas* who were treated as soldiers and administrators. Then came the *Vaishyas* the artisans or the commercial castes, and finally the *Sudras*, the farmers or the peasants, they have said to emerged from the Mouth of *Brahma* (Brahmin), arms (Kshatriyas), thighs (Vaishayas) and feet (Sudras). Beneath these 4 major castes there had been a fifth group who didn't have any caste, they were considered as 'Dalits' the 'Untouchables', or the 'Outcastes'.

The term *Dalit* was drawn from the Marathi language, which literally means 'crushed or broken', but more generally, *Dalit* is translated as 'oppressed people'[1]. The term evolved in South Asia out of various struggle and liberation movements fighting against untouchability and caste based discrimination. These movements chose the name because it could bring them together under a common ideological room. The term *Dalits* therefore refer to the people of South Asia who were outside of this hierarchical caste system, and therefore deemed outcastes. Regarded as the most marginalized group in the society, they were and still are considered polluted and assigned the occupations deemed too defiling for other caste to do so, such as manual scavenging, sweeping, disposing of the corpse, digging graves, etc. Born into his or her caste, a *Dalit* could not hope to escape their low social status or be ever employed in a more lucrative or socially respectable occupation.

There was a boom in the migration process in early 80's , Indian people belonging to various Cultures, beliefs, skills, knowledge levels, ethnicity, socio-economic status or political backgrounds were migrating. A large number of them were from rural background with strong kinship networks, which help them, to get attached to their community. The feeling of closeness kept them alive in the established parts of the World. In other words, these people were able to maintain their 'pride'. Their distinct identity helped them in maintaining solidarity among themselves. They practiced their norms and cultural core values, and got roots attached to their homelands, the Hindus became Vegetarians, Muslims left alcohol, and Sikhs grew their hairs and tied turbans. Mosques, *Gurudwaras* and temples were established in no time to preserve the cultural identity by the Upper Classes. In the race the Outcastes or the *Dalits* were left behind, in the matter of social integration, they were treated outsiders in their own community, they were kept away from religious celebrations, they were made to think that they are of lower caste. *Dalits* started feeling inferiority complex; their social identity and

[1] www.hrw.org/reports/2001/globalcaste/caste0801-03.htm

acceptance was questionable. Caste affected communities felt severe difficulties while living in different parts of the world.

The question arised 'what we are- What position do we occupy in this society? *Dalit* in a Hindu community living abroad can be traced just by mentioning his caste no requirement of name was needed to be mentioned in searching him. *Dalits* were considered good for nothing; this type of caste discrimination has shadowed its evil eclipse over the Hindu religion. Wherever the Hindus went the devil of caste discrimination followed. *Dalit* even were not allowed to enter the religious institutions for worshipping the holy deities.

The Caste discrimination destroys the dignity of a *Dalit*, it establishes separatism between social groups. According to Prof. Jain (1993:16-17), "The caste was increasingly an aspect of culture rather than of social stratification per se…" Prof Jain cites an example of Trinidad, where the residence of lower caste is restricted; a Trinidadian priest will not eat in the home of low caste. People have different utensils in which they serve food to the people of lower castes. The place of caste in a plural society, therefore, is similar to that inside the home community. Just, it provides an idiom for differences of power and status between the Indians, so it can provide and idiom for such differences when they extend outside the community.

Conclusion:

In the present scenario caste, discrimination still prevails. In a recent article by Palash Ghosh (2013), entitled "*Indian Caste System Imported To Britain? Dalits Say Yes, Upper Caste Hindus Say No*", it has explored the varieties of discrimination problems in Britain. Approximately 400,000 *Dalits*, are facing discrimination on an everyday basis by the Upper Castes. This is not only one instance to describe it, but there are numerous other examples where the dominant Upper Caste people who are staying abroad, exploit the rights, which will be protested until this problem reaches a final conclusion.

Reference:

Bates, C. and Carter, M. (1993), " Tribal and Indentured Migrants in Colonial India: Modes of Recruitment and forms of Incorporation", Robb, P. (eds.) *Dalit Movement and the Meaning of Labour in India*,. Delhi: Oxford University Press.

Bhana, S. (1986), "A Historiography of the Indentured Indian in Natal: Review and Prospects", U. Bissoondoyal and S.B.C. Servansing (eds.) *Indian Labour Immigration*, Moka: Mahatma Gandhi Institute Press. .

Ghosh, P. (2013), "Indian Caste System Imported To Britain? Dalits Say Yes, Upper Caste Hindus Say No", [Online: web] Accessed on 27 Aug. 2014 URL: http://www.ibtimes.com/indian-caste-system-imported-britain-dalits-say-yes-upper- caste-hindus-say-no-1343069

Jain, R. K. (1993), *Indian Communities Abroad: Themes and Literature*, New Delhi: Manohar Publishers.

Kumar, V. (2004), "Understanding Dalit Diaspora", *Economic and Political Weekly*, Vol. 39, No. 1 (Jan. 3-9,), pp. 114-116. [Online: web] URL: http://www.jstor.org/stable/4414473

Lal, B. V. (2006), "Fiji", Brij, V. Lal (eds.) *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*, London: Oxford University Press.

Mahimaidass, S. L. and Dr. Nidhi Sadana (2006), "No Escape Caste Discrimination in the UK", Dalit Solidarity Network UK Report, July 2006 (Research Report) [Online: web] Accessed on 27 Aug. 2014 URL: http://www.irr.org.uk/pdf/No_escape.doc

Mohan, S. J. (2009), "E.V. Ramasamy's Non-Brahaman Compradorism Crushed Buddhist Movement? [Online: web] Accessed on 27 Aug. 2014 URL: http://dalitabroad.blogspot.in/

Sinha, V. (2006), "Religious Traditions in the Diaspora", Brij, V. Lal (eds.) *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*, London: Oxford University Press.

Thorat, S. K. and Umakant (2004), *Caste race and discrimination, Discourses in International Context*, New Delhi: Rawat Publication

Tinker, H. (1974), *A New System of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas 1830-1920*, London: Oxford University Press.

Internet Sources:

www.dalit.org

www.hrw.org/reports/2001/globalcaste/caste0801-03.htm

Marginalised Denotified-Nomadic Tribes
Autobiographies as layers of Identity and Resistance

Kalidas Shinde[1]

Abstract:
The Denotified-Nomadic Tribes (DNTs) are aboriginal people, have been striving for their rights, dignity and livelihood historically to contemporary India. The Maharashtra State which is considered one of the progressive states in the country has pathetic conditions of DNTs communities, they are denial of even basic services such as health, education, water, sanitation, lack of permanent settlement, public distribution system over and above hostility of general population and bureaucracy which make them highly vulnerable, powerlessness, deprived, exploited and marginalised. The present study explores the process, forms, and factors of marginalisation perceived or experienced by denotified nomadic tribes writers in their autobiographical works in area of Maharashtra state.

The Denotified and Nomadic Tribes autobiographical literature survey done through, which are the writings are available on DNT/NT's. The autobiographical works has contributed as an a reflections and presentations of Denotified and Nomadic tribes marginalisation. The autobiographies are written in 'Marathi' language. The autobiographical novels literature has available on insiders perspectives of DNT/NT's. The autobiographical novels mainly contributed by Laxman Gaikwad: *"Uchalya"*(The Branded)- talk about marginalisation of '*Takari Bhamata*' Denotified Tribes from Maharashtra. Secondly Bhaskar Bhosale an a insider from *Pardhi* community, he brought the issues of marginalisation of Pardhi tribes in his autobiography named *"Daina"*. Third autobiographical novel is written by Dadasaheb More, he is belongs to Nomadic *Gondhali* community, he thrown lights on how, what, why his community became marginalised in his autobiography*"Gabal"*. Fourth autobiographical novel of Laxman Mane, he came from Kaikadi, Denotified tribes of Maharashtra, he captured the incidences of atrocities, discriminations and his life experiences about their marginalisation within communities and out side of the community. He wrote autobiographical novel '*Upara*'. Fifth autobiographical novel written by Kishor Shantabai Kale, *"Kolhatyache Por"*- it is talk about '*Kolhati*' Nomadic Community of Maharashtra. He brought issues and their cultural practices of folk dance as well as social, economic and political marginalisation by mainstream society. He is very upset with the caste system and social practices is living with without name of father. His autobiographical novel also brought the issues and marginalisation of nomadic entertainers. Sixth autobiographical novel '*Birad*' written by Ashok Pawar, he belongs to '*Beldar*' nomadic community, he brought issues of social stigma, criminalization process of marginalised community, also thrown lights on the caste panchayat (traditional council) making them vulnerable and more marginalisation in process of self dignity.

[1] Kalidas Shinde
Ph.D. Scholar, Tata Institute of Social Sciences, Mumbai

These are milestone autobiographical novel not only contributed in the dalit literature but precisely focused on issues and plights of people who lives with marginalised life situations. The life experiences of survival, struggles, lack of dignity and without constitutional safeguards and no recognition as citizen of India. The rigid caste system of Hindus has forced them into misconceptions, misinterpretations as outside of scheduled tribes status. The one community belong to them identifying with different castes status in all over India, there is no fixed identity. They are identified with SC,ST,OBC and Denotified-Nomadic Tribes(Maharashtra)in India. The Hinduism and Hindu culture is mainly affecting on their development, due to that they have remained with more religious services kind of occupation in India. The Hindu culture has only glorification of their nomadic cultures, tradition, knowledge, arts. Due to that they have been marginalised in process of development, education and so on. In this paper I have focused on their marginalisation in day to day life. Therefore the DNT/NT's activist cum autobiographers also engaged in the practical work, they did of different types of resistance through the Political movement, conversion, fighting for rights, education, educational facilities, housing schemes, enrolments on children of DNT/NT's in Ashram schools, fighting for Human rights (Case of the Pardhi tribes namely Pinya Hari Kale-1998)etc.

Autobiographical works has analysed the context of their life experiences pertaining to marginalization, consequently leading to forced marginalisation. The autobiographical literature data has analysed with the research method of content analysis. The content analysis will capture the different time context, differences and similarities and uniqueness of autobiographical data. The data has analysed with help of identifying themes, similarities and differences within cross analysis. Further, the themes which would be emerged out of text data and make to a web of proposition towards building theory in contextual. Finally, the data has analysed, interpreted and presented in the form of paper.

"No Native Place. No birth date.
No House or Farm.
No Caste, either.
That is how I was born.
In an Uchalya Community,
at Dhengaon in Taluka Latur "(Maharashtra)

Laxman Gaikwad
(DNT's Sahitya Akademy award Winner writer)

Introduction

We have countless number of castes and sub castes, linguistic groups, religious cults and sects. The SC and ST, OBC- under privileged section of the society. There are few more castes and tribes which are not included in the above mentioned categories. These groups were mostly wandering in nature and don't have permanent residences. They are identified differently in different states in India. Some of these tribes are categorized as 'nomadic tribes' whereas some others as 'De-notified tribes'. All these tribes are collectively known as De-notified and Nomadic Tribes (DNTs).India estimated nomadic

population-60 million (between 7-10% of the population) (National Convention, 2005 in Kritili & Dyer, 2009). According to the chairperson of Denotified-nomadic tribes, Semi-nomadic tribes commission, Balkrishna Sidram Renke- 11 crore (a crore is 10 million) Denotified, Nomadic and Semi-Nomadic people in India. They have no address, no landholdings, no citizenship and no dignified existence in all over India as well as in state of Maharashtra.

Dalit Literature

The word dalit means burst, split, scattered, dispersed, broken, torn asunder, destroyed, crushed. It was first used coined by Dr. B. R. Ambedkar. It was taken up by the dalit authors, Dalit Panther Movement and is now commonly used by rights activists (Desai in et al Nubile,2003). Therefore the dalit word used by members of the scheduled caste defines themselves, and it denotes a condition of being underprivileged and deprived of basic rights and refers to people who are suppressed on grounds of their lower birth. The term accepted in the social and political discourse of Maharashtra. In the 1980 the term dalit included nomadic tribes, ex-criminal tribes, Muslims, Christians Backward classes etc. all literary production by or on them was critically evaluated in the Maharashtra as dalit literature. Other states also adopted the dalit term in their literature, the deprived classes literature has got name as dalit literature(Singh,2010). The writers Daya Pawar(*Balut*), Namdev Dhasal(*Golpitha*), Baburao Bagul(*Jenva mi Jat Chorali Hoti and* '*Maran Swasta Hot Ahe*'), Sharankumar Limbale (*Akkarmashi* (Outcaste), Shankar Rao Kharat (*Taral Antaral*) also Raja Dhale, Uttam Kamble, Gangaram Pantavane, Ravsaheb Kasabe, Arun Kamble, Eknath Awad, Sharad Gaikwad, Arjun Dangale, Urmila Pawar, Bebitai Kamble, and autobiographical narratives of nomadic authors-Laxman Gaikwad (*Uchalya*), Laxman Mane (*Upara*), Bhaskar Bhosale (*Daina*), Gulab Waghamode (*Ranbhairi*), Motiraj Rathod, Dadasaheb More (*Gabal*), Santosh Pawar (*Chorata*), Ashok Pawar (*Birad*) have enriched not only the dalit literature in Maharashtra as well as in India and so on. The dalit writings are narratives of trauma, pain, resistance, protest and social change. Dalit texts document the sufferings of and atrocities committed upon a large section of the population. The writing proceeds from a lived experiences of poverty, violence, rejection also reveals the oppressive structure, corruption and continuing indifferences in society (Nayar, 2008).

Denotified-Nomadic writers and their contribution in Dalit Literature:

The DNT's writings has created awareness about the marginalised sections of society known as Denotified-Nomadic Tribes in Maharashtra. The autobiographical narratives of DNT's insider writers has reflected upon their marginal voices, social system, caste systems, tribes culture, community upbringings, traditional folk-lore's and practices, rituals, patterns, violence, harassment by police and society, atrocities, humiliation, struggles, challenges, migration, nomadic lifestyles experiences and life experiences, history, historical memories, conflicts, livelihood challenges, issue of the affiliation in religion-conversion, human_rights_and issues of women, child, elders and so on. Due to nomadic writings dalit literatures has enriched at global level. The narratives of nomadic writers brings the local stories rooted in the village as well as in urban space.

To understand the nature, context, perspectives and extent of the dalit writings. They have used diverse forms of fiction and autobiography, dalit writers like Omprakash Valmiki, Bama, Laxman Gaikwad and Laxman Mane reveals how caste prejudices, economic exploitation and social injustices continue to oppress millions of so-called independent Indians. The Police brutality, political manipulation, and administrative indifference have ensured that independent India continues to treat the 'lower' castes as 'marginal's. For example the Laxman Gaikwad Uchalya(The Branded) in 1988 describes the persistent harassment of his caste by policemen. The reason it that they have been classified as the legacy of the British empire, which had first passed the Criminal Tribes Act(CTA),in 1871(Nayar,2008).The daily movements are closely restricted by mainstream society. If they wear clean dress , they are looked as with suspicious mind, that mean do not have rights to enjoy freedom of life. The autobiographical narratives helped us to understand the hardships in DNT's life suppressed through their literature.

Autobiographical Narratives(Literature) of Denotified-Nomadic Tribes

Nomadic tribes are known for their simple economic lives, unique socio-cultural practices and rich culture. The community ties, identity and feeling of belonging are very strong among them. Their socio-economic and cultural life has been documented by first generation learners of these communities. Opportunities for education was beyond the reach of these groups before Independence, and even after that it took several decades for the communities to avail of the benefits of education. Thus, it was only by the mid seventies that the first generation learners emerged among different nomadic tribes. They started to pen down their struggle and sufferings mainly in regional languages. The nomadic tribes in Maharashtra produced a good number of writers who wrote their autobiographies, reflecting on their socio-economic and cultural life, and their problems and sufferings.

Gabaal (which can be translated into English as rudimentary belonging of a poor family) by Dadasaheb More (1983) is the first autobiographical novel in Marathi authored by a person from a DNT. More, who belongs to the nomadic Gondhali community, brings forth the struggle and suffering of the community by narrating experiences from his own life. His book highlights the difficulties of nomadic tribes in getting education. The cynicism of the teacher in school who asks More father what is the need of education for beggars, is the first major road block in the empowerment of the nomadic community. It also throws light on the sacrifices and difficulties required for the pursuing education. More waiting for a bus from his village to get his food box and getting disappointed on not getting it deeply touches the issue of hunger and starvation among these communities. Apart from illustrating the struggle in getting education, More work also narrates the issues of deprivation that the nomadic groups undergo. Instances of villagers treating nomadic tribes as thieves and beating them up for unnecessary reasons are given. For example, More himself being beaten for hitting a villager dog while begging, and farmers beating the More community members for stealing coconuts from their fields shows the severity of social exclusion of the nomadic tribes. Elderly community members dying in the course of their wandering without any

medical care and community difficulty in cremating the dead body opens the eyes of civilised society to the plight of the nomadic tribes.

Uchalya by Laxman Gaikwad (1987)also published in English as *The Branded* is another important autobiographical novel. Gaikwad, who hails from an ex-criminal tribe narrates the issues of harassment and exclusion of his community. He says, was born in a vagabond family with no home, no land to plough, not even a caste to call my own. Gaikwad boldly talks about how the community has adopted different tactics of stealing. But he says that the aptness and cunningness of the community is out of struggle to survive and not accumulate wealth and become rich like members of civilized society. There are several incidences of police suspecting and arresting members of the community, and the members bribing the police to avoid being arrested gives an idea about the human rights violation of the ex-criminal tribes. An interesting aspect this work, is the depiction of an unsuccessful effort by Gaikwad to contest election to represent the community in mainstream politics. This throws light on the fact that members of the nomadic community have little or no chance to emerge as leaders in our society.

Upara, an autobiographical novel by Laxman Mane, who hails from the nomadic community of Kaikadi (basket weavers) reflects upon the most complex issues of social mobility of nomadic tribes. The initial part of the autobiography gives an account of the stigma attached to basket and broom making, and its exclusion. The author brings out the fact the women of the community deliberately wear dirty clothes and do not comb their hair properly just to protect themselves from the sexual assault from the males of the landed community. It highlights the nature of insecurity of the women and children of the nomadic community. It traces a life full of strife of Mane who is the first one ever to go to a school in his community, his maturing into a politically aware social worker, and his inter-caste marriage that evokes a lot of uproar and agony for both the communities and reveals the horrible paradoxes of the caste system. The autobiography ends on the note of despair: he very caste brand that I had been trying to wipe off had now become even more deep and permanent In one sense, this work throws more sociological insights on the issues of inter-caste marriage and religious conversion among the nomadic tribes. The social boycott of Mane by his own caste panchayat for marrying an upper caste woman brings forth very effectively the interface of tradition and modernity among nomadic communities.

Kolhatyache Por is an important autobiographical novel by Kishor Shantabai Kale, who belongs to the nomadic *Kolhati* community, which is known for its women dancers. Among all the nomadic communities, the Kolhati nomadic group is most stigmatised and the women of the group are sexually exploited by rich landlords and leaders in the rural Maharashtra. This work by Kishor is known for its bold approach and courage in revealing his identity as the son of dancer who was a keep of the landlord. This is the narrative of life a child who spent his entire childhood as a rejected child even from his own mother. Despite such humiliation and rejection and social stigma, the author is going to school and getting an education and working for motivating his community to lead a dignified life are quite inspiring. He reflected more of the personal victimization

and de-humanization in the particular community where children carry only the name of their mothers.

Birad is an autobiographical novel by Ashok Pawar named after his own nomadic community Beldar. The author discusses the plight of a youth from the nomadic community who, despite getting an education with lot of struggle, was unable to get job and in turn was forced to join his community members to commit robbery for a livelihood. This work raises the issue of the failure of education in empowering nomadic communities, as measures of affirmative action are beyond their reach. The work also brings forth the issues of rape and sexual assault of nomadic women by the police. The community is discriminated by mainstream society to the extent that the Beldar community language is not considered as a language at all and they are accused of using vulgar words. This work is successful in explaining the dilemma of first generation educated youths among the nomadic communities. Since they lack social and cultural capital, they remain unemployed despite being educated. As a result of technological up gradation, job opportunities in the unorganised sector have also declined forcing the nomadic community to indulge in robbery and theft as their only source of livelihood (Pawar, 2008).

Bhaskar Bhosale non-matriculate youth from the ex-criminal Pardhi tribe as penned down his life experiences in an autobiographical novel *Daina*. The Pardhi tribe is considered as the most notorious for gang robberies by the police. Members of this community are still treated as anti-social elements and are suspected and arrested for any robbery in the locality where they stay. *Daina* is the first work of its kind on the Pardhis. The author, who himself was immensely tortured and harassed by the Maharashtra police, narrates the pain and agony of the Pardhi youths. He expresses his anguish on both landlords and the judicial system and holds them responsible for his tribes exclusion from society. The work brings forth the fact that the Pardhi tribe are treated worse than animals and nobody entertains them for work and or any social interaction. This has further alienated the community and made them develop strong ethnocentric feelings. He elaborated his experiences of crime, dacoit, theft, and quarrels and fights within the community over the distribution and sharing of the booty from robberies. He feel that the community has been so de-humanised that nobody in the community knows what dignity and morals are. The suffocating system where they are suspected for every crime has reduced the community to this level. The author journey around Pune district in Maharashtra and his decision to become a bonded labour to the landlord to avoid frequent arrests and harassment by the police are quite insightful (Bhosale, 2003).

Chorata is another important autobiographical novel on the life of the Pardhi tribe by Santosh Pawar. This novel touches upon the feminist approach as it explores the exploitation of the women of the community from both within and outside. He brings forth evil practices in the community such as selling of its women. The book also reflects upon the acute poverty and distress of the community (Pawar, 2008).

Raanbhairi by Gulab Waghmode is an autobiographical novel on the nomadic community called Vaidu, which is known for its traditional occupation as experts in Ayurveda. It is the first work on the Vaidu community. The author narrates the history

of his community and the way they were revered by society because of their expertise in Ayurveda. But he feels that the community has lost ground as Ayurveda importance has declined considerably. The community is also highly stigmatized because of their food habits as they are known for eating pigs, cats, etc. This work focuses more on the socio-economic and cultural changes that the community has been undergoing. As their traditional herbal trade has declined, the women folk of the community have started petty businesses of selling cheap stationery by wandering from a village to village. This, in turn, has put the women at the risk of sexual exploitation by the villagers and there are cases of women from this community being involved in sex work. Some women folk even beg to support their families. The community men usually still practice as traditional Ayurveda doctors, though it does not bring in enough earnings. Some of them have also started repairing household utensils in exchange of food (Waghmode, 1988).

Almost all these autobiographical novels talk about the pain and suffering of nomadic tribes as a result of the modernisation. Government policies and plans are still not addressing the problem of displacement of the nomadic tribes from their traditional sources of livelihood. The process of globalisation and rapid industrialization has further marginalised these communities. The modern changes have adversely affected their community life and the community youth are increasingly becoming alcoholics and the women have become the victims of sexual exploitation.

Issues and concerns of DNT's

The Laxman Gaikwad writer has played an role of social activists in human rights concerns to Pardhi community in 1998.He is got appointed as a member of National Human Rights Commission, New Delhi. He brought legal justice in the case of Pardhi tribes men Pinya Hari Kale, the incidence was happened in the Dhoki Police station of Usmanabad district of Maharashtra. He made an pressure on police as well as state for to have fresh post mortem of Pinya. Then fresh post mortem were conducted and investigated the Pinya Hari Kale killed in police custody. The family of Pinya have availed government help in cash and land. This is not only last but least case in Maharashtra, in present situation also there are few atrocities happening to these nomadic tribes.

Laxman Gaikwad tells us vividly about such family centered exploitation of dalit women, there is need to closely look into conditions of women belonging to nomadic tribes. Their situation is intensely critical and often at time bordening on crises of survival conditions of women Kaikadis, Kanjarbhat, Vaidu, Kunchi Korava etc. need to be comprehensively documented. They are living at the margin of existence. Perpetually moving from place to place and often harasses by village chieftains and the police. Indeed their struggle for survival defines our sociological imagination (Jagdand, 1995).

Conclusion

Since centuries the nomadic communities have been rejected their existence in mainstream society. Historically these indigenous tribe have been stigmatized by the British. The stigma as born criminal is main hurdle in their self dignity as human being.

They are forced to live out side of mainstream as well as development process by the state, mainstream society. They have lost the traditional occupations, hunting and entertainment in present context. Changing ecosystem forcing them to migrate from rural to urban for need of survival. The DNT's literature has tried to presents the plights, issues, problems and atrocities and exploitation of communities. Their is need of include these marginalised community in all sphere of development initiatives of government. The DNT's should get modern better skills to lead life as citizen of India. Their dignity and diversity, culture should be respected. They should be bring in mainstream of society in education, jobs and better civilized life. Almost all these autobiographical novels talk about the pain and suffering of nomadic tribes as a result of the modernisation. Government policies and plans are still not addressing the problem of displacement of the nomadic tribes from their traditional sources of livelihood. The process of globalisation and rapid industrialization has further marginalised these communities. The modern changes have adversely affected their community life and the community youth are increasingly becoming alcoholics and the women have become the victims of sexual exploitation. Nomadic communities that remain undocumented in literature. Research should help refine our understanding about the distinct cultural traits, differences and commonalities among nomadic tribes of Maharashtra.

References

Bhosale, Bhaskar(Marathi). 2003. '*Daina'*. Pune: Rhrudhi Publication.

Gaikwad, Laxman(Marathi). 1987. '*Uchalya'* Pune: Shrividya Prakashan.

Jogdand.P.G.1995.Dalit Women: Issues and Perspectives. Gyan Publishing House, New Delhi.

Kale, Kishor *(Marathi). 1998 Kolhatyache Por.* Mumbai: Granthali Publication.

More, Dadasaheb (Marathi)1983. Gabal (Marathi), Pune: Shrividya Prakashan.

Mane.Laxman.1980.*Upara*(Marathi).Granthali, Mumbai.

Mane, Laxman (Marathi).1997. *Vimuktayan: Maharashtratil Vimukta Jamati Ek Chikitsak Abhyas* , Mumbai: Yashwantrao Chavan Pratishthan.

Nayar.P.K.2008.*Post-colinial Literature: An Introduction*. Pearson Longman, New Delhi.

Nubile.C.2003.*The Danger of Gender: Caste, class and Gender in contemporary Indian women writings*. Sarup& Sans, New Delhi.

Pawar, Ashok(Marathi). 2008 'B*irad'* (M) Pune: Dilipraj Publication.

Pawar, Santosh (Marathi).2005. '*Chorata'*. Satara: Adivasi Pardhi Samaj-Vikas Sanstha.

Singh.Y.2010.*Social Sciences: Communication, Anthropology, and Sociology*. Centre for studies in Civilization, New Delhi.

Waghmode, Gulab(Marathi).1986. '*Raanbhairi'*. Pune: Vanashri Prakashan.

Satisfied employees? good or not!!!!

Sejal Parmar G.[1]

Abstract

It is always believed that the job performance of the employees affects the total performance of any organization. There are some negative rather grey side of high job satisfaction. The purpose of this paper is to discuss on the concept of job satisfaction and how job satisfaction can make impact on the performance of employees in an organization. The positive and negative effects of Job satisfaction is discussed in the paper.

Key words: Job satisfaction, job performance,`

Introduction:

Organizational goal of high priority has also been attainment of high level of performance through

Productivity and efficiency. In other to attain that, there is a need for achieving high level of performance advancement of an Organization. Satisfied worker leads to more and increased job performance. That is why every organization tries to create a conducive and satisfied work force to operate the well being of the organization. There is confusion and debate among of employee attitudes and job satisfaction even at a time when employees are increasingly important for organizational success and competitiveness. As indicated indirectly in a study of HR professionals (Rynes, Colbert, and Brown, 2002), the major practitioner knowledge gaps in this area are;

- *The causes of employee attitudes*
- *The results of positive or negative job satisfaction*
- *How to measure and influence employee attitudes.*

What is job satisfaction?

There have been so many definitions of Job satisfaction by different scholars. However the definition used most is that of Locke (1976), who defined Job satisfaction as a positive emotional state resulting from the appraisal of one's job or job experiences. Job satisfaction is as a result of employee's view of how well their job provides those things which are viewed as important. It is generally recognized in the organizational behavior field that job satisfaction is the most important and frequently studied attitude (Mitchell and Lasan, 1987). Ayeni and Popoola (2007) pointed out that Luthan (1998) posited that there are three important dimensions of job satisfaction:

[1] Sejal Parmar G.
Ph.D. (Pursuing, GSET (Com.) GSET (Edu.), Researcher Scholar & Asst.Teacher in Govt. Higher Scondary School.

- *Job satisfaction is an emotional response to a job situation. As such it cannot be seen, it can only be inferred.*
- *Job satisfaction is often determined by how well outcome meet or exceed expectations. For instance, if organization participants feel that they are working much harder than others in the department but are receiving fewer rewards they will have a negative attitudes towards the work, the boss and or coworkers. On the other hand, if they feel they are being treated very well and are being paid equitably, they are likely to have positive attitudes towards the job.*
- *Job satisfaction represents several related attitudes which are most important characteristics of job about which people have effective response. These to Luthans are: the work itself, pay promotion opportunities, supervision and coworkers.*

Job Satisfaction and Job Performance :

Job satisfaction has been a big discussion in any organization.It is always believed that Job satisfaction directly affects performance of employee. Since 1970s, the idea that satisfied employees are more productive has been held, even though the proof has been difficult to be obtained. Due to this fact, Lawler and Porter (1976) concentrated on a research ***"that an employee's job performance affects her job satisfaction".*** Interestingly, studies have found proof that job satisfaction has a significant effect on job performance. For example, Christen, Cryler and Soberman (2005) found a significant positive effect of job performance on job satisfaction. It was noted that a positive effect of job performance on job satisfaction also has important implications for a firm that wants to motivate employees. Increased job satisfaction can also increase the job performance of employees. Reduced turnover and less absenteeism (the result of higher job satisfaction) can be lessened. Cummings (1970) identified three major points concerning the relationship between job satisfaction and performance. Satisfaction causes performance, performance causes satisfaction and rewards cause both performance and satisfaction. Pushpakumari (2008) supported all these three views through research. He quoted in the research, Mirvis and Lawler (1977) produced conclusive findings about the relationship between job satisfaction and performance. Also, Pushpakumari in the research pointed that Korhanauser and Sharp (1976) have conducted more than thirty six studies to identify the relationship between satisfaction in industrial sector, for which many of the studies have found that a positive relationship existed between job satisfaction and performance. Katzel, Barret and Porker (1952) pointed out that job satisfaction was associated with neither turnover nor with quality production. Poter and Lowler (1969) suggested that satisfaction will affect a worker's effort, arguing that increased satisfaction from performance possibly helps to increase expectation of performance leading to rewards. Ayemi and Popoola (2007) found in their study that correlation exists between perceived motivation, job satisfaction and commitment, although correlation between motivation and commitment was negative.

The Effects of Job Satisfaction on Performance of Organization

Confirmation indicated that satisfaction of employees is emphatically and reliably identified with prosperity. There is a critical connections between occupation satisfaction and life satisfaction. Studies have indicated that occupation satisfaction joins

with representative inspiration to impact certain behavioral examples. Eventually a satisfied worker will prompt a satisfied client. It is the representatives who take the brand picture of the organization. High job satisfaction may lead to;

Higher the productivity
Reduction in turnover
Improvement in attendance
Diminished mis-chances Lower unionization

There is a saying ***"a happy worker is a productive worker"*** **(Tyson Burke)**. Work Satisfaction prompts expanded benefit. A representative who performs well in his employment gets both inalienable and outward remunerates which will lead his satisfaction. A poor entertainer will more awful about his clumsiness and will accept less remunerates. He will be less satisfied by his work experience. High representative turnover is of respectable essentialness for the businesses in light of the fact that it disturbs ordinary operations, causes confidence issues for the individuals who stick on and builds the expense included in selecting and preparing substitutions. So the head for minimizing the turnover ought to make the representative feel satisfied on their occupations. There is correlation between satisfaction and absence. Workers who are dissatisfied are more likely to take "mental health" days i.e. days off due to illness or personal business or sometimes for nothing. Abdulraheman in his study noted that absenteeism increases when satisfaction decreases. Employees who feel that their work is important tend to clock in regular attendance. Poor safety practices are a negative consequence of low satisfaction level. When people are discouraged about their jobs, company and supervisors, they are more liable to experience accidents. Reason for such accidents is that discouragement may take one's attention away from the task at hand. Job stress is the body's response to any job related factor that threatens to disturb the person's equilibrium. Prolonged stress can cause the employee serious ailments such as heart disease, ulcer, blurred vision, back pain, dermatitis, and muscle aches. Chronic Job Dissatisfaction is a powerful source of Job stress. An employee trapped in a dissatisfying job may withdraw by such means as high absenteeism and tardiness or the employee may quit.Moreover, Work dissatisfaction is the basic driver for unionization. Work Dissatisfaction with wages, Job security, accidental favorable circumstances, chances for progression and solution by chief are reasons that make laborers join unions. An interchange estimation is that Job Dissatisfaction can have an impact on the slant to make a move inside the union, for instance, reporting grievances or striking.

Negative Effects of Job Satisfaction on Employees

Every coin has two sides. The impacts of low occupation satisfaction could be extensive and this issue is of sympathy toward little entrepreneurs and also expansive organizations. In the event that representatives are not content with their occupations, a few regions of their work are influenced and their conduct can additionally influence different workers. In a study of "Worldwide Archives of Occupational and Environmental Health" found that specialists who report low employment satisfaction accomplished a few different issues at act as a reaction.

- **Adverse effect on overall Performance**

Overall performance of any organization can be adversely affected by high level of satisfaction of less number of employees. At the point when one worker is hopeless doing their employment, the greater part of alternate representatives they come into contact with are going to be influenced by their disposition. In the event that they see somebody who is so clearly hopeless, it will start to shade how they see their own particular occupations. Negative demeanor can spread through a work environment like rapidly spreading conflagration and, in the event that they are not enhanced, the general assurance of the representatives will take a sharp decrease.

- **Less Productivity**

Productivity Low employment satisfaction together with low worker resolve prompts an absence of profit in an association. When somebody is miserable, they don't center well and they don't give careful consideration to their errands. They discover many different things to do that do make them euphoric, at the same time disregarding the occupation they ought to be doing. At the point when one part of a group shows low gainfulness, it is regular for different parts of the group to feel disappointed therefore, and their profit will start to decrease too. It is an endless loop that is very basic.

- **High rate of employee Turnover**

Low employment satisfaction likewise makes high turnover rates with workers. At some point or another, the representative is going to stop with the goal that they can discover an occupation they really appreciate doing. Numerous commercial ventures, for example, nourishment administration experience the ill effects of high turnover rates and the failure to hold qualified laborers. It is dependent upon little entrepreneurs and administrators to figure out how to expand work satisfaction, especially in troublesome commercial enterprises in which the employments are extreme and the pay is low.

Conclusion

From the above exchange, the accompanying conclusions have been suffocated which could give some understanding to supervisors to enhance the level of occupation satisfaction of his/her workers. There is s significant impact of job satisfaction on performance of employees in any organization, that can be positive and negative both. Positive effect leads to low turnover .while it can adversely affect the overall performance of any organization too.

References

Ayeni C.O. and Popoola S.O. (2007). ***Work Motivation, Job satisfaction and Organizational Commitment of Library Personnel in Academic and Research Libraries in Oyo State, Nigeria.*** Library Philosophy and Practice, 2007, ISSN 1522-0222.

Christen M. and Soberman D. (2005). ***Job satisfaction, job performance and effort: A Re-Examination.*** Working paper series.

Cummings. K. (1970) Job satisfaction and Performance. ***Journal of Social Psychology.*** 141(5) 541-563.

Katzell, A., Barret, C. and Porker (1952) Motivation and Labor Turnover, Illinois.

Luthans F. (1998) Organizational Behaviour. 8th edition. Boston: Irwin Mc-Graw Hill.

Locke, E.A and Lathan G.P (1990) Theory of goal Setting and task performance. Prentice Hall

Pp. 248-250.

Mitchel, T.R. and Lason , J.R (1987). People in Organizational Psychologies. 41(4), 160-170.

Moynihan, D.P and Pandey S.K (2007). ***Finding workable levers over work motivation: comparing job satisfaction, job involvement and organizational commitment,*** Administration and

society, 39 (7): 803-832.

Porter. L. W. and Lawler E. E. (1974) ‗The effect of Performance on Job Satisfaction'. In Pushpakumari Paper.

Porter, Lyman W. and Edward E, Lawler (1986), ***Managerial Attitudes and Performance.***

Homewood, IL: Irwin.

Timothy A.J and Ryan K. Job Satisfaction, Subjective of Well being at work

भारतीय दलित साहित्य की प्रमुख पत्रिका
'दलित अस्मिता'
संपा. विमल थोरात

सदस्यता के लिए संपर्क करें
हरेश परमार
09408110030

Rehabilitation of Displaced RABARI Maldhari Tribe Affected Due to GIR NTIONAL PARK SCHEME-A Study

Dr. M. V. Sondarva[1]

1. Introduction

India is country having a vast variety of communities. It possesses a unique combination of various cultural, social, regional, religious and linguistic Varieties. Yet a harmony and integration is seen among all them. This is note worthy aspect of our country, A multiple variety is found among the tribal's of India. They have a distinct social economic order and culture. In terms of culture, the tribal of India seem to be culturally different as compared to the common rural or urban population. They lead a primitive life. We know them as tribal people. There are about 450 scheduled tribes residing in various states of the country. After Africa, India is the second highest number of tribal population (about 8.08 percent to total population)In Gujarat, too, there is a fairly big tribal population, Gujarat holds fifth rank in tribal population with preceding M.P., Maharashtra, Orissa and Bihar States. Gujarat has 29 such tribes having a population of 61.62 (1991 census) lake which comes to 14.92 percent of the total population of Gujarat. Chaudhari, Gamit, Dhodiya, Bhil, Charan, Bharwad, Rabari etc. are some of the major tribes. There are five tribes listed as primitive tribal groups in the state i.e. Kotwalias, Kathodi, Kolghas, Padhar & Siddi. All these are mainly inhabited in eight districts of Gujarat Viz. Dangs, Valsad, Surat, Bharuch, Vadodara, Dahod & Godhra (PMs), Sabarkantha and Banaskantha. Apart from these, they are also found in districts like kutch, Junagadh, Surendranagar and Ahmedabad of course in rather a smaller number and little groups. They mainly reside in hilly and vast forest areas of the state. So these areas have Beckman integrated part of their cultural and social life. But now a days, due to social, natural and environmental changes like dwindling forests, destruction of birds, animals and beasts, decreasing of income from forest Produces, agriculture and animal husbandry, neglect ion of local people's right, over forest land rules of protected forest etc. due to these tribal people leading a forest life have to face so many problems.After independence various kind of development schemes have been lauched for betterment of tribals in Gujarat and India, Goverment and officials of concerned departments are trying their best to overcome the aspects which hindering successful execution of these schemes. Curiously enough the remedial measures have produced new problemse,g, compulsory dis6placement of native commmunities as a part of implementation of developmental schemes for irrigation by constructing a big Dams such as Sardar Sarovar and Abhayaranya etc. Thus the development on one side has created inconvenience of migration for the inhabitants of these areas, on the other rehabilitation of out see created a big problem.

Here "Gir Forest" a protected forest for lions,is famous all over India,Dr.Paul joslin a foreign naturalist scholar dwelt in this forest for some times for his study. He noted

[1] Dr. M. V. Sondarva
Shree V. M. Sakariya Mahila Arts College, Botad (Gujarat)

that the cowherds (Bharwad-Rabari) engaged in animal breeding and living in cluster of forest huts are an impediment to the natural environment for lions. This led to the emergence of the above scheme in 1972.

These victims of scheme have been provided benefits of rehabilitation in new place and other benefits due to them as per the developmental scheme. The affected tribals are mainly Rabaris, Bharwad and Charans. The direct impact of migration is clearly seen on their socio-economical and cultural life. The effect due to this change have created certain other problems too.

The lives of Rabaris, Bharwads and Charans residing in the forest have been affected due to protected NATIONAL PARK Schemes. Though government has acquired new land for their rehabilitation, offerd them newly built residences and all possible community and public facilities, some short coming and limitations have remained pending which are yet to be removed. So the researcher has decided to take up the Subect **"Rehabilitation of Displaced Rabari Maldhari Tribe Affected due to Gir National park Scheme" and to study all the relevant aspects deeply and throughly.**

Summary, conclusion and Suggestions:

The establishement of the sanctuary was in the year 1965 covering 1265 sq. kilo meter areas. Later on in 1975-76 147.11 sq. kilo meter has increased and thus entire sanctuary a together cover the total areas of 1412.11 kilo meter. Among this sanctuary area the National park was built in the area of 254 sq.kilometer and from this park area the total 554 Maldharis (Rabari) Were Shitted. They were shifted to new differnt places, and given them same benefits which was mentioned in the scheme.

Basic Facilities in the New Colonies

The four inhabitaded colonies coverd under the study did not have the facility of Post office, Bank, PCO, Health centre, Pacca roads, Grocery shops, Veterniary Dispensary, Flour Mill, Milkdairy. All the colonies (Chotila, Bhanduri, Jalandar and Gadakia) have panchayat house hold all these colonies were covered and administrated under the neighbouring village.

Finding of the Study:-

(a) Social life:-

All sample families(200) covered under the study belong to the Rabari community, and all were included in the list of tribal community in the state.

Out of total 200 families 69.50 percent were living in Joint family whereas 30.50 percent were living in Nuclear family.

The sex wise distribution shows that out of total member, 53.36 were males and 46.64 were females.

The classification of age wise member of the family under study shows that outof total population 12.67 were in the age group of 0 to 5 years, 11.38 percent were in the age group of 6 to 10, 7.16 percent were in the age group of 11 to 15 years, 12.67 percent were in the age group of 16 to 20 years, 25.86 percent were in the age group of 21 to 35 years, 23.96 percent were in the age group of 36 to 55 years and 6.29 percent were in the age group of above 55 years of age.

The gotra wise classification of families shows that out of total 200 families 16 percent were belong to Chavda, 14 percent Karmata, 10 percent Dhama, 14 percent Kodiatar, 6 percent Musal, 17,50 percent Khambla, 13 percent Galchar, 1 percensHun, 4.50 percent Katara and 4 percent were of Bhlt gotra(clan) families.

All the familier formerlys living in gir forest in their original place they were not celebrating the birthday of thir offprings. While here in new colony out of 200, eleven families were celebrating birth day of their sons & daughters.

Marital status classification of the survyed families shows that out of total number of person 59.19 percent were unmarried whereas 41.81 percent were married. Among male populaion un married were 62.68 percent and among female 53.04 percent were unmarried. Among male 35.70 percent and among female 43.82 percent were married respectively. There were 2.7 percent widow, 1.6 percent widower and 1.1 percent divorced population.

All surryed families where living in Gir forest, marriages of their sons and daughter arranged at the age of Learly childhood. But now days in new settlement the marriage age of 33.46 percent girls were 11 to 15 years, and 26.84 percent boys marriage taken place at the age of 16 to 20 years. During field study it was found that the 14.57 percentage of boys and 18.82 percent girls were married at the age of 21 to 25 years. Similarlly at the age of 26 years, the 7.09 percent girls and 12.55 percent boys were married. This was one of the major change occured in their society after shiftting to colonies.

In original place(residence) generally the bethrol and marriage were taken place during the childhood period and the selection of the bridge & bridgeroom was also decided according to the wishes of parents. During our study it was found that 2 percent were married according to their own wishes while 98 percent were married acccordig to their parents wishes.

(b) **Material & economic change:**

In this studyh tried to study that is there any change has taken place in their way of life due to rehabilitation and resettlement or not.

In their original settlement the house of the affected families were made of mud, leaves, grass, wooden strips and desi tiiles. Thus the house were made out of indigenous material. But in new settlement collonies the Government has given houses to all affected families. Which is Stone wall plastered houses covered with manglori tiles During study it was found that out of total 200 survyed families 5.5 percent having puccahouse, 78 percent having kaccha house and 16.50 percent were grass hut. All katccha house were given by government to affected families. Very few well to do families have built pucca house by their own. Out of 200 families 8 percent having house with one room facility. Very few house were pucca, 78 percent house were having manglori tiles.

In original settlement the affected families do not have electricity, Tap, Latrine & Bathroom in the house. They were taking bath either in river, tank or in open place, For latrine they go out side very far from house In new settlement colony out of total 200 suruyed families 59 percent families were having electricity in the house, 5.5 percent having tap in the house, 2 percent having latrine 9.5 percent having separate Bathroom.

In new colonies 2 percent families having facility of latrine 9.5 percent having Bathroom, and 100 percent families having a hatchet. There was a facility of public wells and public Taps in the new colony.

Formerly in suruyed Rabari families a very few house hold articles were found such as earthen and copper vessles and Quilt only. After shifting in new colonies their life style has been completly changed and they were using new luxurious goods. Out of total 200 survyed families 62 percent possess a Radio tap, 35 percent have T.V., 56 percent having celling fan, 3 percent families having telephone, 75 percent having wrist watch, 69 percent have wall watch, 26 percent have table chair, 68 percent having wooden cup board, 23 percent having cooker, 42 percent were using stove, 76 percent families having cycles, 16 percent families possess a motor cycle and bike and all families have been using steel, copper,, vessels.

The main occupation of the Maldhari Rabari in their original place was cattle breeding. They earn their income from selling of milk and milk products. Sometimes they also sell forest products too. But after transfer to the new colonies, their main occupation has changed. They now cultivate the land; because the state government has given a piece of land to each migrated household. In new colonies, they do not have a grazing land, so they have left up their original cattle breeding occupation. Out of total surveyed households, 56% households were engaged in cattle breeding. 26% were doing agriculture. 9% were engaged as agricultural labourers. 1% are engaged as casual labourers. 4% in trade and commerce and 6% in service.

In original place, not a single household own an agricultural land. Whereas in the new colonies, each household had been given eight acres of land by the State Government. Out of the total 200 surveyed households, 89% have owned land, 12% did not possess agricultural land. Out of the total cultivators, 24% holding land upto 1 to 2 acres, whereas 11% holding land upto 2 to 4 acres. 15% holding land upto 4 to 6 acres, and 43% were holding land upto 6 to 8 acres of land, and 7% household possess more than 8 acres of land.

Data collected from the fields regarding different types of implements and machineries. From the agricultural households of total 177 households, 73% households had bullock cart, 6% had camel cart. During the field study, it is found that a few enterprising farmers have attempted to introduce irrigation for certain crops by means of mechanical pumps and electric motor. 19% farmers possess electric motors, 51% possess oil engine, 62% had wooden plough, and 44% had iron plough.

During the study the opinions have been taken form the farmers regarding agricultural land which has been given to them by the state Government. Out of the total, only 16% households were satisfied with the land, whereas 84% were not satisfied. They complained that the land which was given to them was rocky, undulating, unfertile and unirrigated.

The surveyed "Maldhari Rabari" households were possessing a good number of cattle at their original place, whereas after shifting to the new colonies, number of cattles were decreased. The number of cattles were decreased because that in new colonies, there was no facility of grazing place and scarcity of fodder. They did not raised fodder in the land, also because the government has not given them irrigated land. In the

original place, each household possessed a good number of buffaloes. In colonies, the number of buffaloes has decreased, and the number of bullocks has increased substantially, because now most of the households were engaged in agricultural pursuit.

In the original place, during the time of illness of cattle, they preferred household treatment, or go to the *Bhagat* or *Bhuva* of the village for treatment. But after coming to the new colony, due to education as well as in coming of the contact of the new community, they go to the veterinary hospital for treatment.

In original place, there was no scarcity of fodder for the cattles. Here are they are facing acute scarcity of fodder. Out of the total respondents, 92% were facing difficulties. Here they are also facing difficulty of marketing the milk.

All surveyed (200 households) have possessed 1 or 2 buffaloes. 16% households are selling milk and milk products house-to-house in neighboring villages, 10% kept only for household consumption and 74% were selling to the milk co-operative society of the village.

The main occupation of the **"Rabari Maldhari"** at their new place was cattle breeding. Besides this, they were mostly engaged in forest labor work. But in new colonies, there is no forest area. So their income has declined. Moreover the land which had been given to them, is not fertile, so their agricultural income is also not sufficient. But in the new colony, they were getting labor work, but their pattern of labor has changed compared to the original place. Here they were getting lab our work very easily at a higher rate. Even though the economic condition of some household were not good compared to the original place.

In original place they were deriving major income from cattle-breeding occupation as well as from forest labor work. But in new colonies their pattern of income has changed. Now they were getting income from agriculture, agricultural lab our, casual lab our, and from rope making household industry.

Besides cultivation of land and agricultural lab our, some families were engaged in trade and commerce & services. The major means of livelihood of these households is not only agriculture. They also depend on other occupations. Looking to the pattern of household income, out of the total annual household income, 39% were from agriculture, 12% from services, 4% from agricultural lab our, and 1% each from casual lab our and household industry.

Looking to the consumption pattern, it shows that out of the total household expenditure, 43% on food items, 13% on social ceremonies, 14% on religious rites, 3% on education, 11% on traveling, 10% on health, and 6% on fuel.

Out of the total 200 surveyed households, 34% were indebted while 66% were not indebted, Colony wise data of indebted families shows that out of the total indebted families, 72% were from Chotilividi,12% from Banduri, 11% from Jalandar and 6% were from Gadakia colonies. The pattern of sources of borrowing shows that out of the total borrowing, 28% was borrowed from relatives, 18% from co-operative societies, 27% from money lenders, 13% from bank, and 14% from land development bank. Relatives and money lenders which belong to non institutional agencies claimed a larger share (55%). Whereas co-operative sector claimed a 45% share. The pattern of use of the borrowed loans shows that out of the total borrowing, major loans were borrowed for production

purposes, (purchase of cattle's 36%, agriculture 20%, and for the improvement of land 8%). The loans borrowed for the purpose of celebrating social and religious events, and for the treatment in illness were 16% and 11% respectively.

During the study, it has been found that some households had more income than the household expenses. So they were saving and lend the money to the community members on interest. Of the total families, 28% were saving the income. Of the total saved, 7% were deposited in the bank, 26% in the post office, and 7% deposited as fixed amount in the bank.

(C) Religious Life:

The **"Rabari Maldhari"** belongs to the Hindu community. They are the followers of the *Mataji*. They have faith in *Mataji,* and worship her. In their *Mataji* temple, there is no Brahmin worshiper. In *Mataji* temple, worshipers belong to their own community known as "BHUA". Before bethrol ceremony, marriage, purchase of bullock, or during illness in the family, they approach to the Bhua for guidance and treatment.

Rabari Maldhari believes in witch and evil spirits. For removing evil spirits, they keep a pledge, religious vow. Out of the total 200 households, 89% believe in ghosts, witch and evil spirits. Out of the 200 households, during illness, 57% were taking household treatment, 41% Natural treatment, 70% get treatment of P.H.C. and 68% private treatment. Though they have faith in allopathic treatment for ordinary illness.

(d) Education:

Education is one of the most critical inputs for the development of the disadvantaged sections of the community. It opens out to them, the door of rapid social change. It equips them with knowledge and skills to diversify their occupations, facilitate social mobility and enhances their efforts to attain a better quality of life. It is for these reasons that education has been one of the prime concerns of the State Government, and Voluntary agencies in respect of such tribal community living in remote forest areas. Regarding the education of the surveyed households, it is found that compared to their original place, in the new colonies, education has increased among them substantially. In original place, education was less among surveyed households compared to new colonies. Education has increased among them because new schools were started. People are now conscious about education. Due to the contact of the persons of the new community, awareness regarding education has increased.

Out of the total population of the total surveyed households of all colonies, 80% were illiterate, 18% educated up to primary level, 2% up to middle, higher middle level only. Out of the total population of school going children, 84.12% were taking education in primary schools,13.86% in middle schools. Upper secondary and graduate level, there were 1% only.

Recommendations:

This study brought out many interesting observations which lead to some useful recommendations for the better life of the **"Rabari Maldhari" of the Junagadh district.** The recommendations are as under:

1. Before introducing any development scheme by the state government for these people, it should reach to the people properly. Before introducing any scheme,

their suggestions should be taken into consideration, because it affects them directly.

2. For getting the benefits of the scheme, the procedure should be simple and easy, so that maximum people can get the benefit and other people do not get undue advantage of the scheme. Apart from this, the government officials must be transparent in implementation of the scheme.
3. Generally the rural people are rigid, and because of the bias, the expected result may not come, and the scheme may not be successful. For the implementation of the scheme, local leaders NGOs, workers and spiritual leaders of the community should be involved and through their participation, the scheme should be implemented.
4. The rehabilitation colony should be administered separately and it should not be involved with adjoining village Panchayats. There should be a separate Panchayat for the colony. For betterment of the people, infrastructure, facilities of the colony and village should be increased.
5. This tribal community has it's own culture. Before planning any development programs for them, their cultural values and traditions should be respected and taken into account.
6. After rehabilitation, the main occupation of the out sees are agriculture and animal husbandry. So for the development of cattle breeding, the facilities of fodder should be increased through digging wells. So there should not be a scarcity of fodder.
7. For marketing their milk and milk products, milk co-operative societies should be started in the colony itself.
8. In summer and draught periods, there is acute scarcity of water and fodder. So for increasing fodder and grass production, check dam, tank, wells should be constructed.
9. There is no co-operative structure developed in the colony. So it should be developed for the benefit of the people.
10. There is a scarcity of fodder in summer season as well in draught period. So that the establishment of fodder depot should be started.
11. For cattle treatment, there should be veterinary dispensary right in the colony or near the village.
12. For development of cattle breeding business, a proper policy should be framed out for these people.
13. In order to get the proper price of milk, milk products, and agricultural products, and to remove them from the clutches of the money lenders, milk co-operative societies and other societies should be started in their colonies. Due to the wandering life, the **"Rabari Maldhari"** are isolated from the society, and because of this, their male folk are mostly ignorant and illiterate. In original place, the educational facilities were very
14. Due to the wandering life, the **"Rabari Maldhari"** are isolated from the society, and because of this, their male folk are mostly ignorant and illiterate. In original place, the educational facilities were very meager, and they were not aware of education.

In new colonies, through adult education, showing cinema, performing play and *Bhavai*, educational awareness and the value of education should be created among them.

15. For economic development of the female population, the classes of sewing, embroidery should be started and train them in this pursuits.
16. For limited size of family and family welfare program, people should be educated through the participation of local leaders, health workers, and local leaders of the community.
17. The people of this areas are mostly illiterate and do not know about their rights and duties. They must be educated for their rights towards the government and administration, and should be made aware about different laws. While educating them in this field, they should be kept away form the bad politics of the country.
18. These people believe in ghosts, witch and evil spirits. Religious leaders should come forward and try to persuade them from such practices.
19. The youth organization of the community should be started so they can discuss their community problems in the meeting and try to solve their problems. Apart from this, *Youth Mandal* may work as a catalyst agent between the community and the government.

The above suggestions are made for the betterment of their life. But care should be taken while framing any programmed for them, because their cultural feeling should not be hurt at all. While framing any programmers for them, their cultural values should be taken into account.

Reference :

1. Arjun patel – visthapitona purvasvat angeni rashtriyaniti-centre for social studies surat 1997
2. Ashok shrimali and chandrasinh mahida – girna maldhari vipdana vanma – setu shanstha ahmedabad 1996
3. M n shrinivas – bharatnu gram jivan – r r shethni company mumbai 1967
4. Umriben desai – samajik manv shashtra – rachana prakashan ahmedabad 1976
5. Govt. Of gujarat – gir abhayaran yojna – mahiti khatu gandhinagar 1972-73
6. Chunibhai bhatt – maldharipothi – gujarat rajya gandhinagar 1974
7. Malkan and parikh – rabari bharvad vikas na panthe – navbharat sahityamandir ahmedabad 1998
8. Dhirajlal gajjar- gir nu jangal – harihar pustkalay tower road surat 1967
9. Dulerai mataliya – gopal darshan bhag-1, 5 – gujarat gopal sahakari sangh ahmedabad 1970
10. Pushpaben mehta – khadkhutya – parag prakashan surendranagar 1985
11. Navalbhai shah – rabari bharvad punarvasn yojna – mulayankan samitino aheval –shasan mudralay rajkot 1963
12. Praful trivedi – abhayaranni am janta par thati asar –janpath sashta ahmedabad 1995
13. Sundarlal bahuguna – janmate van – setu sastha ahemdabad 1995
14. Dr. Vidhyut joshi - narmada yojna punarvasvat na prashno –gujarat khet vikas parishad ahmedabad 1983

Review of BBC film 'India's Daughter'

Dr. Leo Rebello

Myself, my wife Kashmira - teacher, and my actor son Robin saw the BBC documentary on 5th March, before it was blocked. We are of the firm opinion that there is nothing objectionable in the film, like there was nothing objectionable in PK, and still so much hoo-ha was made.

As an author of 50 books, medico-social worker, educator, holistic development expert, globe trotter, Justice of Peace for nearly two decades and censor board member for two years (20 years ago) it is my considered opinion that banning a book/film/play is succumbing to obscurantist elements of the society who make too much noise and take the law in their hands.

India's Daughter, produced and directed by Leslee Udwin, done with the help of Jyoti's parents Asha and Badri Singh, is a responsible film, edited deftly by Anuradha Singh, maintaining high standard of broadcasting. It should be watched by everyone, discussed and find ways and means to tackle growing menace of atrocities against women.

"There are 250 odd rapists/murderers sitting in the parliament. Why their cases are not fast tracked", demands shrill Adv. AP Singh, whose other opinion is that he will not hesitate to burn his daughter or sister on his farm house by pouring petrol on her in the presence of his family members, if they were to go out after 7.00 PM. It is this time of mindset which have the effect of jolting the public opinion. On this no protestor has raised objection. We feel that Bar Council of India should take action against Adv. SP Singh for this inflammatory sentence and others who run to court to ban films on flimsiest of grounds should file criminal cases against the said advocate under the Indian Penal Code. Barring such reactionary opinions to which media highlights, overall Indian society is very liberal.

Nirbhaya has NOT been insulted in the film at all. On the contrary, she silently emerges as a modern day *Jhansi Ki Rani* and the pain of her parents is felt by the viewer. When Jyoti's father says poignantly, "Our condition is like that of a bird whose wings have been cut", it pierces the heart. Or when **Justice Leila Sheth** gives an example that out of 10,000 fetuses aborted 9999 were that of the girl child, it makes us wonder what are we doing. If this girl child killing continues at such an alarming rate, a time will come again that 5 *Pandavas* will have to marry one *Draupadi*. Don't forget that *Mahabharat* is not a mythology, buta recorded history.

The film has many Plusses and Some Minuses.

* Nirbhaya's parents have brought out, in a 'son-stroke mentality society' how they were proud of their daughter and did everything to meet her ambition of becoming a doctor. This is an example which the gender-discriminating society should note.

* The film brings out the abysmal conditions of slums of Delhi as also the abject poverty in Indian villages which makes a child (the juvenile rapist) run from home at the

age of 11 and work for Rs.300/- as a bus cleaner. While some mindless activists shout hoarsely that he should also be tried like an adult and given death sentence. **The said juvenile convict will come out of Jail in December 2015 and I strongly feel that he should be protected.** Otherwise, the so-called Moral Police will kill him and call it "Honour Killing". Satendra, Jyoti's tutor, articulates well. The film underlines that we need to work on solutions.

* **Akshay Thakur's wife Puneeta Devi, avers that her husband cannot do such a thing.** She adds:

"I and my small child too will have to end our lives if Akshay is given death sentence". It is heart-rending to hear that. Hence, I do not agree with Nirbhaya's mother Asha (Hope) Singh when she equates "*insaf*" with "*phansi*" (justice = death). Asha must show Jyoti's maturity of forgiveness -- she had forgiven a boy who had run away with her purse and while the policeman who apprehended that boy was beating the child, Jyoti had intervened, got the boy food, shoes and clothes.

* Convict Mukesh has rightly emphasised that Death Sentence for Rape will mean that the rapists now will also kill the raped women. **Statistics of crime of last three years will prove this is indeed happening.** Hence, stringent laws like death sentence should not be there on the statute books and we cannot give justice on the basis of insane public opinion.

* **The Film has interviewed legal luminaries, like Leila Sheth,** who was the first woman Judge of the Delhi High Court, who retired as the first woman Chief Justice of the Himachal Pradesh High Court and who was therefore appointed as one of the Members of the Rape Review Committee. The salient feature of that copious report should have been shown, instead of giving so much footage to one Maria Mishra connected with Oxford. We do not want Oxford analysis of Indian situation. Maria should rather concentrate on how children are taken away from parents and grand parents in UK by the Social Service and how those children face atrocities in Children's Homes. My friend Maggie Tuttle is working on that and her pleas are very disturbing. BBC should also focus on what is happening in its own backyard.

* **After the film is shot, full footage need NOT be submitted.** Only what is shown is to be judged. Why should you see the rejected material? Why should the present Govt waste its time and resources in finding out who gave the permission, why etc. What we need to discuss is the film already shown and now seen by the millions already whether it is damaging or helpful. And it cannot be done without seeing the film based on some protests highlighted by the TRP seeking media.

* **It is agreed that disease is not the rape or rapist, disease is the mindset of the patriarchal society.**

How are you going to correct the cancer without understanding that cancer is a degenerative disease and chemotherapy (itself carcinogenic) is not the answer? The answer lies in Holistic Healing, as also our development paradigm lies not in

Sustainable Development, but in Holistic Development and humane laws, transparent justice, no corruption in justice delivery, etc.

* **Soni Sori, who stood for Parliament elections as an AAP candidate, has gone through similar or worse ordeal and that too at the hands of the Police and Jail authorities.** *Soni Sori ko Nyay Do* was one of the slogans and placard seen in the film. She is alive to tell her story. But she was not interviewed by the BBC and NDTV team, even though the film says that in India a woman is raped every 20 minutes.

Can we support that assertion with statistics of other countries too?

* Similarly, regular rapes happening on_Adivasis and labeling them as Maoists and transporting them like goats or pigs, hands and legs tied to bamboos by the men in uniform, are worst human rights violations (I do not know what NHRC has done in that regard) which should have been documented and then the film could have been titled **Daughters of India** instead of focusing on a single daughter of India.

* In Nirbhaya's case the worst thing that happened was that the Police dealt with our children with brutal lathi charge, tear gas, water cannons, etc. That itself was blatantly brutal. What happened to that enquiry? It is citizens right to meet at India Gate or go to meet the President of India - the Supreme Commander in whose name all decisions are taken and warrants are signed.

* **The then Home Minister Sushil Kumar Shinde, Peon-turned-Sub Inspector-turned Politician,was not fit to be the Home Minister just as the present Home Minister Rajnath Singh too in misfit.**

* If I was the President of India, as an elder statesman, I would have ordered the Home Minister to allow the students to assemble on the Rashtrapati Bhavan lawns peacefully. I would have received their petition, heard the country's youth and addressed them, given them snacks and assured them that they need not come out on the streets. And the tension would not have spread to over a month, **spoiling the name of Delhi as the Rape Capital of the World, when it is not.**

* Ranting public opinion (like bus owner should also be hanged) cannot be the basis for making stringent laws, and death penalty for rapists is not the right prescription. If Mukesh (driver) says that he did not leave the steering wheel, then death sentence awarded to him for raping and torturing Jyoti is not proper. Convict has also a right to express his opinion especially if he has not been represented properly.

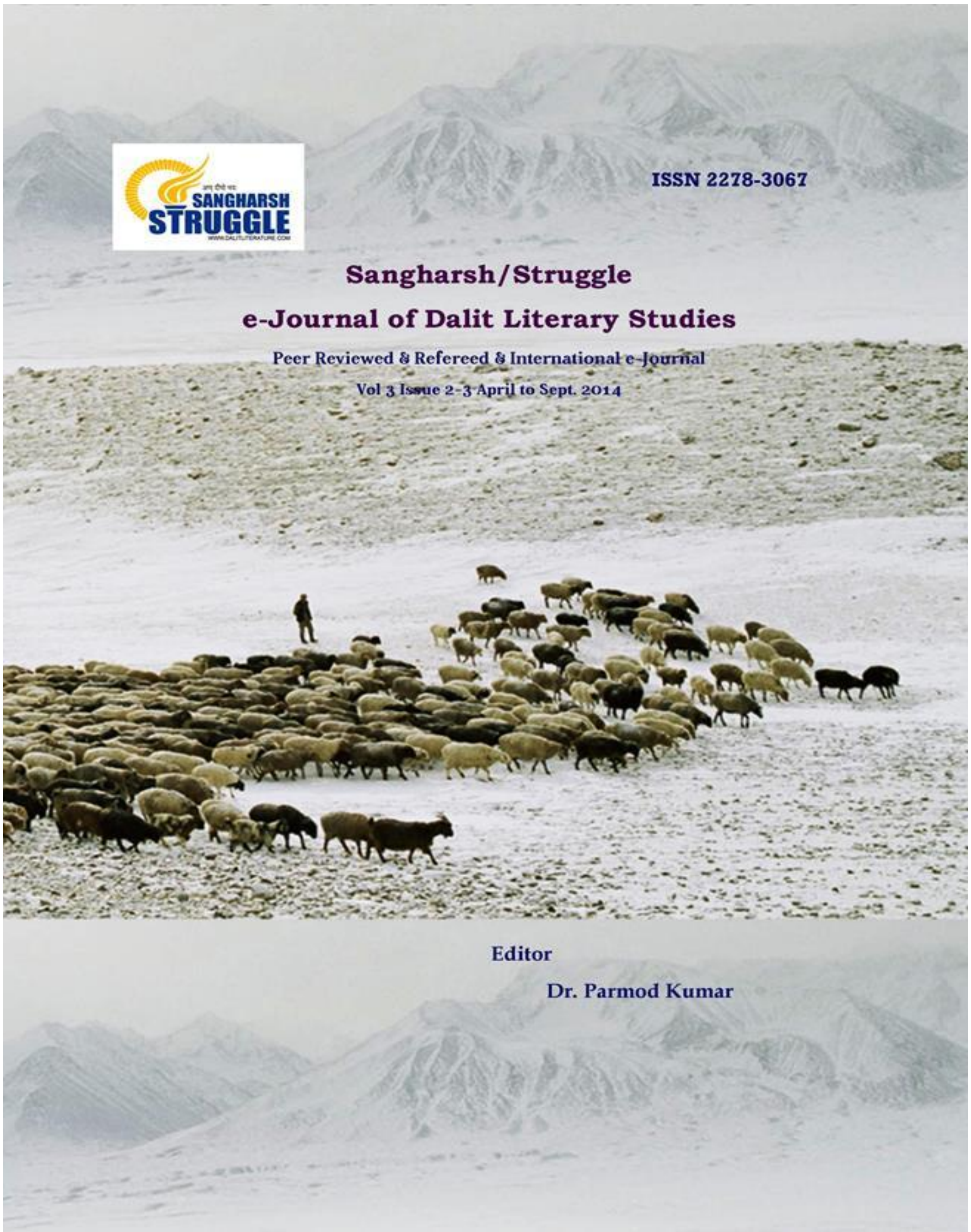
* **Barring minor oversights, this film gives balanced and all-round views and no case is made out to ban it.** This is an empowering film and hence it should be allowed to be aired on 8th March, the International Women's Day, not only on NDTV, but in all theatres too. **After that there can be discussion; not argument.**

* Having served as an Advisory Committee Member of Central Board of Film Certification for 2 years

(20 years ago), I learnt that "Before certifying a film we should see the full film first, then discuss, and then the producer should be heard for the cuts suggested or the

appropriate certificate that the Examining Committee has decided to given". Read the Cinematographic Act and Rules made there under. All those demonstrators, police registering flimsy complaints and magistrates hearing such petitions to ban the films should be heavily penalised. And lakhs of cases will automatically be reduced.

* **Our considered opinion is that India's Daughter should NOT be banned,** as MP Anu Aga said in the Rajya Sabha and MP Javed Akhtar thundered saying "the comment of convict Mahesh reflects the attitude of Rapists in high position", we need to work on that front. So, we need to bring change in perceptions and this film helps to a large extent in that direction. **Soch Badlo, Sabh Kuch Badal Jayega as I said to the BJP/RSS activists in 2012 in Delhi.**



Family Relationship and Social Behavior in Student

Chavda Hasmukh M. & Yogesh A. Jogsan[1]

Abstract

The main purpose of this research was to find out the study of family relationship and social behavior in students. For these Total 60 urban and rural students (30 urban; 30 rural) were taken as a sample. The research tool for family relationship was measured by David Alka translated into Gujarati by Dr. Yogesh A. Jogsan. While the tools for social behavior Merrell, K.W. translated into Gujarati by Dr. Yogesh A. Jogsan. Here t-test applied to check the significant difference of family relationship and social behavior in urban and rural students. Result revealed that significant difference in family relationship of urban and rural students. There is not significant difference in social behavior of urban and rural students.

Key words: family relationship, social behavior

Family relationship and Social Behavior in Student

The classic of the effects of early institutionalization saw the ability to make deep relationship as particularly endangered. The authors of these studies (Bowlby, 1951; Goldfarb, 1945) focused on maternal deprivation as the salient aspect of institutional care leading to this effect. Goldfarb (1944) found that children with early institutional experience were more often emotionally withdrawn in early adolescence, even after years in a foster family, than children who had been in families throughout. He saw their incapacity for deep human relationship as related to their early years when "strong anchors to specific adults were not established".

A follow-up study of institutional children has allowed us to look at some of these questions in detail. Our companion article (Hodges & Tizard, 1989) describes the background of the study, detail of the group studied, and reports the finding about IQ and adjustment, while here we shall consider family and non-family and social relationships.

The children in our study spent their early years in residential nurseries. Because a large number of staff cared for them, and because there was an explicit policy against allowing too strong an attachment to develop between children and the nurses who looked after them, the children's attachment behavior was very unusual .At the age of 2, they seemed to be attached to a large number of adults .that is, they would run to be picked up when anyone familiar entered the room, and cry when they left. At the same time, they were more fearful of strangers than a home reared comparison group (Tizard

[1] Chavda hasmukh m. & Dr. yogesh a. Jogsan
Department of Psychology, Saurashtra University, Rajkot-360005 (Gujarat, India)

& Tizard, 1971). By the age of 4, 70% of those still in institutional care were said by the staff "not to care deeply about anyone" (Tizard & Rees, 1975). However, this did not make the nursery children incapable of forming deep attachments to parents once placed in families, although whether they did so depended in part on the family setting which they entered. The great majority of adopted children, who went to parents who had very much wanted a child and who put a lot of time and energy into building up a relational, formed strong attachments. This was true, though of relatively fewer of the children restored to biological parents. Their parents were often ambivalent about having the child back and also more often had other children, and material difficulties, competing for their attention.

Family is the environment where the children learned to use their faculties and understand and cope with the physical world. It is a time when they don't bother with trivial things, such as the family relationship, because they know they are the kingpin of their family. It is the place, where they learn how family relationships work, by observing their parents, grandparents, siblings and rest of the family members deal with each other. They enjoy meeting them on family vacations and family reunions and exchanging Family reunion gifts with them. Healthy family relationships, Home coziness, love of the dearest people, understanding and care... everybody needs in this life.

In the family we get education, learn lifetime values and obtain strength needed to become personalities. When we grow, we learn to respect people who live close to us. We observe our parents and then we either follow their example or choose our own path in life. Hence family relationships start showering their colors of family members.

An ordinary family consists of two parents and a child or several kids. Meantime, there are many incomplete families with only one parent who combines work with the household chores and upbringing of children and has little time for himself or herself. In spite of this it is a good opportunity for children to learn something about life and to keep themselves from making the same mistakes in future.

According to statistical data families with children are happier than the couples who don't hurry to have posterity. In big families elder kids assist their parents in bringing up of their younger brothers and sisters which helps to develop responsibility, kindness, tolerance, sympathy, ability to consider other people's needs, respectful attitude to others...

It's necessary for the today's society to understand the importance of having healthy family relationships. Neither successful career nor financial stability brings as much happiness as our closest people do. Moreover, it is easier to achieve professional success for those who are happy with their private life.

In the adolescence period, equilibrium of physical, mental and social forces is lost with the result that the individual has to make new adjustments with his own self, with the family and with the society at large. But very few studies are available on the role family relationship play in the adolescent's life in making adjustment. Al-Yagon, Michal (2009) examined how vulnerability and protective factors at the individual level (child's disabilities; patterns of attachment), and at the family level (fathers'/mothers' affect), help explain differences in socio-emotional and behavioral adjustment among children

aged 8-12 years with co morbid learning disability (LD) and attention deficit hyperactivity disorder (ADHD) or with typical development. Participants were 118 father-mother-child triads: 59 couples and children with co morbid LD/ADHD and 59 couples with typically developing children. Preliminary analyses indicated significant group differences on all children's measures and on fathers' and mothers' affect measures. As hypothesized, findings showed the contribution of parents' positive and negative affect to children's adjustment, with differences for fathers' versus mothers' affect. Discussion focuses on understanding the unique value of fathers' and mothers' affect on children's well-adjusted functioning. Simpkins, Sandra D. et al (2009) identified unique clusters of parenting behaviors based on parents' school involvement, community involvement, rule-setting, and cognitive stimulation with data from the Panel Study of Income Dynamics-Child Development Supplement. In early (n = 668) and middle adolescence (n = 634), parents who provided high cognitive stimulation (i.e., cognitive enrichment parents) or engaged in all parenting behaviors (i.e., engaged parents) had the highest family income, parent education, and percentage of European Americans. Adolescents of cognitive enrichment or engaged parents often evidenced the highest academic and social adjustment. Adolescents whose parents set a large number of rules (i.e., "Rule setters") or were also heavily involved in the community (i.e., the "Managers" cluster) had the lowest adjustment. Dwairy, Marwan; Achoui, Mustafa (2010) conducted a study on 'Adolescents-Family Connectedness: A First Cross- Cultural Research on Parenting and Psychological Adjustment of Children' he found that Connectedness between children and their family is a major factor that distinguishes between collective and individualistic cultures. The "Multigenerational Interconnectedness Scale", measuring adolescents-family connectedness was administered to adolescents in nine western and eastern countries. The findings show that connectedness in eastern countries was higher than that in western ones. Female adolescents were more connected to their families than males. Connectedness was higher among families with a higher economic level and where the parents had more education. Financial and functional connectedness was associated with adolescents' better mental health, whereas emotional connectedness (or dependency) was associated with psychological disorders. The association between connectedness and psychological disorders was not the same across countries. Roosa, Mark W.(2010) examined a stress process model in which stressful life events and association with delinquent peers mediated the relationship of neighborhood disadvantage to Mexican American early adolescent's mental health .The authors also proposed that child gender, child generation, and neighborhood informal social control would moderate the relationship of neighborhood disadvantage to children's experiences of stressful life events. With data from 738 Mexican American early adolescents, results generally provided support for the theoretical model although the relationships of neighborhood disadvantage to stressful life events and adjustment were weaker than expected. Additional research is needed to corroborate these results and determine why neighborhood disadvantage may have different relationships to adjustment for Mexican American early adolescents than for others. Hazen, Andrea L.(2009) identified profiles of maltreatment experiences in a sample of high-risk adolescents and investigated the relationship between the

derived profiles and psychological adjustment. Participants are 1,131 youth between the ages of 12 and 18 years involved with publicly funded mental health and social services. Information on physical, sexual, and emotional maltreatment and psychological symptoms are obtained in interviews with adolescents and their primary caregivers. Findings highlight the need for agencies to identify and provide appropriate intervention for youth who experience multiple types of maltreatment.

In the instantaneous technological world social networks is racing top. There is a rapid growth in the social network with hundreds and thousands of users. The king sized data growing by the social media is to indentified the collective behavior of the user. The social media network with huge number of users, extracted huge social dimension cannot even be held in the memory, which is having large computational problem. This paper gives a new approach with edge-clustering algorithm, to obtain distributed social dimensions. We designed to identify the collective behavior of the users in the social media. The grouping of similar users into a single cluster in the network is done by understanding the individual user behavior over the network. Social network is a group of different type of cluster. Groups are designed based o the user behavior in the real world network will progress high. Irrelevant data of the users group can come down in the social network. The relevant information is been sent to the appropriate group of users. This framework suffuses extracting social dimensions that represent the latent affiliations associated with users, and then applying supervised learning to determine which dimensions are informative for predicting the behavior. the above mentioned framework has n number of advantages, especially for those who use large scale networks, paving the way for the study of collective behavior un many real-world applications, (1) social media such as my space, twitter, blog catalog YouTube and flicker making user connect with each other anytime and anywhere. The prolific and expanded use of social media has turned online interactions into a viral pare of human experience. The large population actively involved in social media also provides great opportunities for business. concomitant with the opportunities for indicates by the rocketing at online traffic in social media are the challenges for user/customer profiling, accurate user matching at many individual domains, recommendation as well as effective advertising are the best example .There are many task in currently advertising are the best example. there are many task in currently advertising in social media is been encountered in social media is been encountered in social media is been encountered .A recent study made a clear point from the research IDC suggested that just 57% of all users of social net-works clicked on an ad in the last year, and only 11% of those clicks lead to a extent, with which the processor speed will increased. Classification of network data, with different million of users can be handled affectively. The graphical view of the user is been generated accurately.

Objectives

The main objectives of study were as under:

1. To measure the healthy family relationship in urban and rural students.
2. To measure the poor family relationship in urban and rural students.
3. To measure the family relationship in urban and rural students.

4. To measure the same aged relationship in urban and rural student.
5. To measure the self management in urban and rural students.
6. To measure the educational behavior in urban and rural students.

Null-Hypothesis

To related objectives of this study null-hypothesis were as under:

1. There is no significant difference in healthy family relationship of urban and rural students.
2. There is no significant difference in poor family relationship of urban and rural students.
3. There is no significant difference in family relationship of urban and rural students.
4. There is no significant difference in same aged relationship of urban and rural students.
5. There is no significant difference in self management of urban and rural students.
6. There is no significant difference in educational behavior of urban and rural students.

Method

Participants

According to the purpose of present study total 60 samples has been selected. There were 30 urban students and 30 rural students were taken as a sample from different area in Rajkot district.

Instruments

For this purpose the following test tool were considered with their reliability, validity and objectivity mentioned in their respective manuals. In present study two inventory used in research.

1. Family Relationship Scale:

The scale was developed by David alka (1997). Total 40 statements in this scale, parting in two relation, good relation and poor relation. In good relation 2, 1, 0, marks award for always, sometimes and never. In poor relation 0, 1, 2, marks award for always, sometimes and never. Reliability coefficient of the scale was determined by half-split method and test-retest method with interval of one month and the coefficient correlation was fond 0.72 and 0.76 respectively. Validity coefficient was determined by correlated with family relationship scale constructed by Dr. G. Tiwari (Agra) and correlation coefficient was found 0.52.

2. Social behavior scale:

To check the social behavior scale was used. It is developed by Merell, k. w. and translated into Guajarati by Dr Yogesh a. jogsan. This scale has two sub-factors which are as under: (a) social competence (b) antisocial behavior. In present study used social competence. The scale consisted of 32 items each was to be related on three pint scale. The social competence scale is composed of the peer relations (14 item) self-management (10 item) and academic behavior (8 item) sub scales. The rest-retest reliability of whole test was 0.83 and validity 0.76 and 0.79 established by author.

Procedure

The testing was done on a group of urban and rural students. The whole procedure of fill the inventory was explained to them fully and clearly. The instructions given on the questionnaire were explained to them. It was also made clear to them that their scores would be kept secret. It was cheeked that none of the subjects left any questions unanswered of that no subject encircled both the answers given against question.

Research Design

The aim of present research was to a study of family relationship and social behavior in student. For these total 60 urban and rural students were taken as a sample. Here to measure family relationship, Alka David's family relationship scale was used (1997), to check social behavior in Merrell, K. W. social behavior scale was used. To check the difference between groups, t-test was used. The result and discussion of study is as under.

Result &Discussion

The mean objective of present study was to study of family relationship and social behavior in student. In it statistical't' method was used. Result discussion of present study is as under.

Insert table-1

According to table-1 the result obtained on the basic area of healthy family relationship reveals significant difference in urban and rural students.

In healthy family relationship rural received high mean score 34.77 as compare urban 32.03 (table-1). There has mean difference was 2.74. The 't' value was 2.19 (table-1) there was 0.05 level significant difference of urban and rural students in healthy family relationship. So we can't that say first hypothesis was not accepted. Evidence of research finding given by Doshi dhara and yogesh A. Jogson (2013). Conducted studies in family relationship and stress in students. Result was not same as present study. There for we can say that present finding are not supported by Doshi dhara and Yogesh A. Jogson (2013).

Insert table-2

According to table-2 the result obtained on the basic area of poor family relationship reveals not significant difference in urban and rural students.

In educational behavior rural received high mean score 30.20 as compare urban 27.46 (table-2). There has mean difference was 2.74. The 't' value was 1.50 (table-2). There was not significant deference of urban and rural student in poor family relationship. So we can't say that second hypothesis was accepted. Evidence of research finding given by Gunjan Bhatia (2012). Conducted studies of family relationship in relation to emotional intelligence of the students of secondary level. There for we can say that present finding are not supported by Gunjan Bhatia (2012).

Insert table-3

According to table-3 the result obtained on the basic area of family relationship reveals not significant difference in urban and rural students.

In family relationship rural students received high mean score 64.97 as compare urban students 59.50 (table-3). There has mean difference was 5.47. The 't' value was 1.86 (table-3). There was no significant difference of urban and rural student in family relationship. so we can't say that third hypothesis was accepted.

Insert table-4

According to table-4 the result obtained on the basic area of same aged relationship reveals not significant difference in urban and rural student.

In same aged relationship rural received high mean score 33.77 as compare urban 32.37 (table-4). There has mean difference was 1.40. The 't' value was 0.88 (table-4). There was no significant difference of urban and rural student in same aged relationship. so we can say that forth hypothesis was accepted.

Insert table-5

According to table-5 the result obtained on the basic area of self management reveals not significant difference in urban and rural student.

In self management rural received high mean score 23.20 as compare urban 23.07 (table-5). There has mean difference was 0.13. The 't' value was 0.08 (table-5). There was no significant difference of urban and rural student in self management. So we can say that fifth hypothesis was accepted.

Insert table-6

According to table-6 the result obtained on the basic area of educational behavior reveals no significant difference in urban and rural students.

In educational behavior rural received high mean score 19.07 as compare urban 17.93 (table-6) there has mean difference was 1.14. The't' value was 1.04 (table-6). There was no significant deference of urban and rural student in educational behavior. so we can't say that six hypothesis was accepted.

Conclusion

There were significant differences in healthy family relationship of urban and rural students. There were not significant differences in week family relationship of urban and rural students. There were not significant differences in family relationship of urban and rural students. There were not significant differences in same aged relationship of urban and rural students. There were not significant differences in self management of urban and rural students. There were not significant differences in educational behavior of urban and rural students.

Limitation

In the research work taken sample was not achieved with concentration on particular area. The study was restricted to only students. There for other person in not affected with the result. The present research includes 60 samples. So generalization of the result

might be unfelt here. No other mental except questionnaires had been adopted in the present research work for the collection of information. In sample selection this random method was followed. The present research in only a part of the study, thus generalization should not be consummated, the scientific in not approached in the selection of sample. The conclusions of the present research are significant so one aspect the limitation reveals that both family relationship and social behavior are internal aspect of a person's personality and character. There for in this practical world all people's taken differently and act differently. So it is inevitably complicated task to determine the proportion of family relationship and social behavior in person's character.

Suggestion

Endeavour can be executed to analyze move them 60 data of sample with efficacy to attain better results. For the accumulation of information, variegated methods except questionnaires can be adopted. Selection of sample can be accomplished with the intake of different people from different state and district to ascertain their family relationship and social behavior. To crown the research work, other method of selecting sample can be appropriated.

References

- AIEF. 1997: *Survey of International Students Studying in Australia*, Canberra: Australian
- Bowlby J. 1951: maternal care and mental health. Government Publishing Service.
- *Dwairy*,Marwan 2010: Parental Acceptance-Rejection: A third Cross-Cultural Research on Parenting and Psychological Adjustment of Children, *Journal of Child and Family Studies,* v19 n1 pp 23-29 .
- Goldfarb W. 1944: the effects of early institutional care on adolescent personality, journal of experimental education 12, 106-129.
- Goldfard W. 1945: effects of psychological derivation in infancy and subsequent stimulation, American journal of psychiatry 102, 18-33.
- Hodges J., Tizard B. 1989: IQ and behavior adjustment of ex-institution adolescent. Journal of child psychology and psychiatry 30, 63-75.
- Roosa, Mark W.et al.2010: Neighborhood Disadvantage, Stressful Life Events, and Adjustment among Mexican American Early Adolescents, Journal of Early Adolescence, v30 n4 p567-592
- Tizard B., J.Rees 1975: The effect of early institutional rearing on the behavior problems and affection relationship of four-year-old children. Journal of child psychology and psychiatry 16, 61-73.
- Tizard J., Tizard B. 1971: the organs of human social relation. 147-163.

Result Table

Table-1. Showing mean, S.D. and t-value of healthy family relation in students.

Sr.No.	Sample Groups	N	Mean	SD	t
1	Rural	30	34.77	3.70	2.19*
2	Urban	30	32.03	5.70	

*P < 0.05

** P < 0.01

NS= Not Significant

Table-2. Showing mean, S.D. and t-value of week family relation in students.

Sr.No.	Sample Groups	N	Mean	SD	t
1	Rural	30	30.20	5.54	1.50 NS
2	Urban	30	27.46	8.41	

*P < 0.05

** P < 0.01

NS= Not Significant

Table-3. Showing mean, S.D. and t-value of family relation in students.

Sr.No.	Sample Groups	N	Mean	SD	t
1	Rural	30	64.97	7.89	1.86 NS
2	Urban	30	59.50	13.51	

*P < 0.05

** P < 0.01

NS= Not Significant

Table-4. Showing mean, SD, and t-value of same aged relation in students.

Sr.No.	Sample Groups	N	Mean	SD	t
1	Rural	30	33.77	5. 43	0.88 NS
2	Urban	30	32.37	6.87	

*P < 0.05

** P < 0.01

NS= Not Significant

Table-5. Showing mean, SD, and t-value of Self management in students.

Sr.No.	Sample Groups	N	Mean	SD	t
1	Rural	30	23.20	4.22	0.08 NS
2	Urban	30	23.07	7.59	

*P < 0.05

** P < 0.01

NS= Not Significant

Table-6. Showing mean, SD, and t-value of educational behavior in students.

Sr.No.	Sample Groups	N	Mean	SD	t
1	Rural	30	19.07	3.78	1.04 NS
2	Urban	30	17.93	4.27	

*P < 0.05

** P < 0.01

NS= Not Significant

Gender Differences on Occupational Stress, Ways of Coping and Anxiety Among College Teachers

***Mr. Mahesh Vaniya & **Dr. Yogesh A. Jogsan[1]**

Abstract:
The present investigation attempted to study the Occupational Stress, Ways of Coping and Anxiety in 200 college teachers (100 males and 100 females) within the age range of 35-45 years from colleges in and around rajkot. These teachers were administered Occupational Stress index by Srivastva and Singh (1984) State-Trait Anxiety Inventory by Speilberger et al.(1970) andWays of Coping Questionnaire by Lazarus and Folkman(1998).t-ratios were used to study the differences. Results indicated that significant differences emerged between male and female college teachers on Self control (t=2.47,f<m), Seeking social support(t=3.79,f>m) and State Anxiety(t=2.20,f>m).

Key word: occupational stress, ways of coping and anxiety.

Gender Differences on Occupational Stress, Ways of Coping and Anxiety Among College Teachers

Introduction

Gender plays an important role in personality and behaviour. In our society, males and females have never enjoyed equal status. Gender differences occur due to cultural norms and role behaviour. The widespread agreement that there are substantive differences in health among males and females in health underlies genetic, biological, social, cultural and above all developmental explanations.

Health protecting/health compromising behaviours are significantly related with stress and coping. Reviews of stress literature has revealed evidences of gender related behavioural, physiological and neuro-endocronological differences in stress and coping.(Taylor, et al.,2003).

Women are supposed to be very emotional, while men are supposed to be tough and unemotional. Because of the differences in the way men and women are brought up, they have different strengths and weaknesses with respect to stress and anxiety.

According to Bala (2007), a big chunk and volume of the educated female work-force in India are teachers who have opted for ‘teaching’ as their profession not because this is what they had always wanted, aspired and aimed for, but more so because of other social, cultural, economic and family considerations. Choice of teaching as a profession by females is- likely to meet least resistance from the family, husbands and important others.

[1] *Mr. Mahesh Vaniya & **Dr. Yogesh A. Jogsan
Department of Psychology, Saurashtra University, Rajkot-360005

There is a general common perception that teaching is the most noble and suitable profession for women because it not only helps to satisfy their need for employment, occupation and job satisfaction; for acquiring a respectable enough social status and pay-package, but also for providing sufficient time, space and freedom to do justice to all her roles viz teacher, mother, house keeper, wife etc. all together with ease and equanimity. It is not seen as a work area threatening the harmony and peace of normal, conventional family-life and hence a permissible ground for women to tread upon if she so desires.

Stress, Anxiety and Coping

Stress is an essential component in human life. According to Lazarus (1966) stress exists when the demands on the person are person are perceived as taxing or exceeding the persons' adjustment capacity. Individual employees have multiple roles and those often make conflicting demands and expectations. Work schedule, work orientation, marriage, children and spouse, employment patterns all produce pressures to participate extensively in the work role or family role. The potential for conflict and stress increases as most workers struggle with demands of balancing work place responsibilities and duties at home.(Muchinsky,2000).

Abel and Sewell (1999) used transactional model to define stress, this model emphasized that stress depends on individual's cognitive appraisal of events and circumstances at work and the perception of one's ability to cope with it. The experience of stress is due to perception of demands and inability to meet this demand, and finally threat teacher's mental or physical wellbeing.

According to Britannica Concise Encyclopaedia: Anxiety is a feeling of dread, fear or apprehension. Marked by physiological signs such as sweating, tension and increased pulse, by doubt concerning the reality and nature of the perceived threat, and by self-doubt about one's capacity to cope with it.

Too much stress in our lives can result in higher levels of anxiety. Anxiety is also a perfectly normal response to threat and in some situations that are really threatening it can be helpful in preparing us for action. Some degree of anxiety can improve our performance in certain situations such as job interviews, taking exams, sporting events, or even helping us to pay our bills on time. However, if anxiety occurs too often and for no apparent reason, or if it begins to interfere with our life, then it has become a problem. (South West Yorkshire Mental Health NHS Trust)

According to Speilberger's (1972) "State and trait anxiety are analogous in certain respects to kinetic and potential energy. State anxiety, like kinetic energy, refers to a palpable reaction or process taking place at a given time and level of intensity. Trait anxiety, like potential energy, refers to individual differences in reactions. Potential energy refers to differences in the amount of kinetic energy associated with a particular physical object, which may be released if triggered by an appropriate force. Trait anxiety implies differences between people in the disposition to respond to stressful situations with varying amounts of State anxiety.

Coping is a continuous cognitive and behavioural process of overcoming stress and stressful consequences of external forces (Mohan, 2003). According to Weiten and Lloyd (2003), coping refers to active efforts to master, reduce or tolerate the demands

created by stress. A given situation is appraised as stressful only when one lacks the resources to deal with it. People cope with stress in many ways.

Where effective coping helps to maintain equilibrium, ineffective coping leads to maladjustment and disease. Hence the ways of coping one employs has a significant role to play in combating stress (Lazarus, 1984).

The term coping is viewed as a stabilizing factor that helps individuals maintain psychological adaptation during stressful periods (Billing and Moss, 1984, Folkmanand Lazarus, 1985). At a general level, coping has been broadly defined as, 'any efforts at stress management" (Folkman and Lazarus, 1988).

Reglin and Reitzammer (2008) opined that, teachers regardless of what level they teach are exposed to high levels of stress.

Blasé (1982) found that when the teacher's coping resources were insufficient to overcome the effects of stressors, it resulted in residual stress. Teachers with high perceived coping resources, both internal (e.g., self-efficacy) and external (e.g., school resources), perceived fewer barriers and difficulties (potential stressors) for achieving learning objectives, and as a consequence they were less affected by stress and burnout.
Reese (2004) stated that around the world, the increasing numbers of teachers reported serious work-related stress. Coping with job-related stress was a significant predictor of both subjective well-being and its components; the positive affect and the negative affect. Teachers who had trouble in coping with stressors at the workplace also were found to have low levels of subjective well-being and life satisfaction and high level of negative effects.

Betrot (2006) investigated the relationships among teacher occupational stressors, self-efficacy, coping resources, and burnout in a sample of 247 Spanish secondary school teachers. Teachers reported that when their pedagogical practice in the school setting was being interfered with or hindered by a set of factors from the multiple contexts involved in students' learning, problems of burnout occurred. In addition, results also revealed that teachers with a high level of self-efficacy and more coping resources reported suffering less stress and burnout than teachers with a low level of self-efficacy and fewer coping resources, and vice versa.

Davis (2007) conducted research on teaching anxiety with college teachers—especially psychology teachers, accounting educators, psychology and family life teachers, and librarians respectively. Self-report-style questionnaire to college psychology teachers in the United States, including 51 professors, 31 associate professors, and 20 assistant professors was used. Eighty-seven percent of the psychology teachers experienced teaching anxiety. Concerning the intensity and frequency of teaching anxiety, 65% of them underwent huge anxiety, "from definitely unpleasant to severe or extreme" Davis (2007) briefly summarized the differences between triggers depending on school levels as follows: "For elementary/secondary teachers, causes of anxiety ranged from class size, classroom management, and possible student violence to self-efficiency concerns regarding student assessment, administrative support, and salary issues.

Tamres et al. (2002) conducted a meta analysis of research into gender differences in coping. Women were found to report using all coping behaviors more often than men.

Men reported engaging in more absolute levels of coping than women. In contrast, studies investigating relative coping showed that men were more likely to use problem-focused coping (relative to their use of emotion- or avoidance focused strategies), whereas women were more likely to seek emotional support (in preference to using problem-focused or avoidant strategies). Tamres et al., (2002) concluded that gender differences in coping may be due to appraisal rather than to preferred coping strategies.

Research Aims

1. To measure the Occupational Stress among male and female teachers.
2. To measure the Confrontive Coping among male and female teachers.
3. To measure the Distancing among male and female teachers.
4. To measure the Self Control among male and female teachers.
5. To measure the Seeking Social Support among male and female teachers.
6. To measure the Accepting Responsibility among male and female teachers.
7. To measure the Escape Avoidance among male and female teachers.
8. To measure the Planful Problem Solving among male and female teachers.
9. To measure the Positive Reappraisal among male and female teachers.
10. To measure the State Anxiety among male and female teachers.
11. To measure the Trait Anxiety among male and female teachers.

Hypothesis

1. There is no significant difference between male and female Teachers in Occupational Stress.
2. There is no significant difference between male and female Teachers in Confrontive Coping.
3. There is no significant difference between male and female Teachers in Distancing.
4. There is no significant difference between male and female Teachers in Self Control.
5. There is no significant difference between male and female Teachers in Seeking Social Support.
6. There is no significant difference between male and female Teachers in Accepting Responsibility.
7. There is no significant difference between male and female Teachers in Escape Avoidance.
8. There is no significant difference between male and female Teachers in Planful Problem Solving.
9. There is no significant difference between male and female Teachers in Positive Reappraisal.
10. There is no significant difference between male and female Teachers in State Anxiety.
11. There is no significant difference between male and female Teachers in Trait Anxiety.

Method

The main aim of the present investigation was to study gender differences among college teachers on Occupational stress, Anxiety and Ways of Coping.For this purpose, 200 college teachers (100 males and 100 females) in the age range of 35-45 years were taken. Male and female groups of teachers were compared onOccupational Stress Index,State-Trait Anxiety Inventory and Ways of Coping Questionnaire.

Occupational Stress Index devised by Srivastva and Singh (1984) was used to assess Occupational Stress of the college teachers.The reliability index ascertained by split-half method and Cronbach's alpha coefficient for the scale as a whole were found to be .93 and .90 respectively. The reliability indices of the 12 subscales computed by split-half method varies from 0.45 to 0.84

Scores on the eight coping styles viz Confrontive Coping, Seeking Social Support, Planful Problem Solving, Self-Control, Distancing, Positive Reappraisal, Accepting Responsibility and Escape Avoidance were measured by using Ways of Coping questionnaire devised by Folkman and Lazarus (1988).The alpha co-efficient for the Ways of Coping scales are quite variable ranging from 0.61 to 0.79.

State-Trait Anxiety Inventory by Speilberger et al. (1983) was used to assess Anxiety levels of the teachersTest-Retest reliability coefficient State-Trait Anxiety Inventory has been reported to be 0.33. On an average, alpha coefficient for State-Trait Anxiety Inventory has been reported to be -90. The test has adequate content, concurrent and constructs validity.

Scoring and Statistical Analysis

Scoring for all the given tests was done as per the instructions provided in the scoring manuals of the tests. The scores were then subjected to various statistical treatments and analysis. Descriptive Statistics, t-tests and Regression Analysis were carried out to analyze the data as per the objectives of the study.

Results

t-ratios were calculated to find out the significance of differences comparing male and female teachers. The comparison revealed the following t-ratios to be significant: Female teachers scored higher than male teachers on Self Control ($t=2.47$ $p<.05$); Seeking Social Support ($t=3.79$ $p<.01$) and State Anxiety ($t=2.20$ $p<.05$).Means, Standard Deviations and t-ratios Comparing Male and Female Teachers. The results are shown in table-1 and graphically represented in figure 1 and 2.

Table 1.Means, Standard Deviations and t-ratios comparing male and Female Teachers (n=200)

S. No.	Names of the variables	Male Teachers (n=100)		Female Teachers (n=100)		t-ratios
1	Occupational Stress	110.64	14.85	109.12	17.11	.75
2	Confrontive Coping	7.13	3.70	7.20	3.51	.15
3	Distancing	6.44	3.43	7.28	3.49	1.91
4	Self Control	7.49	3.79	8.72	4.06	2.47
5	Seeking Social Support	7.18	4.07	9.11	3.95	3.79
6	Accepting Responsibility	4.95	2.37	4.85	2.62	.33
7	Escape Avoidance	6.93	4.28	7.70	4.23	1.42
8	Planful Problem Solving	9.60	3.28	9.18	3.14	1.02
9	Positive Reappraisal	10.89	3.69	11.62	4.14	1.46
10	State Anxiety	81.10	11.42	84.17	10.51	2.20
11	Trait Anxiety	64.58	8.99	66.62	8.83	1.81

Note:

t-value significant at 0.05 level = 1.97

t-value significant at 0.01 level = 2.60

Figure-1: Showing Mean Scores of Male and Female Teachers on Occupational Stress, State and Trait Anxiety

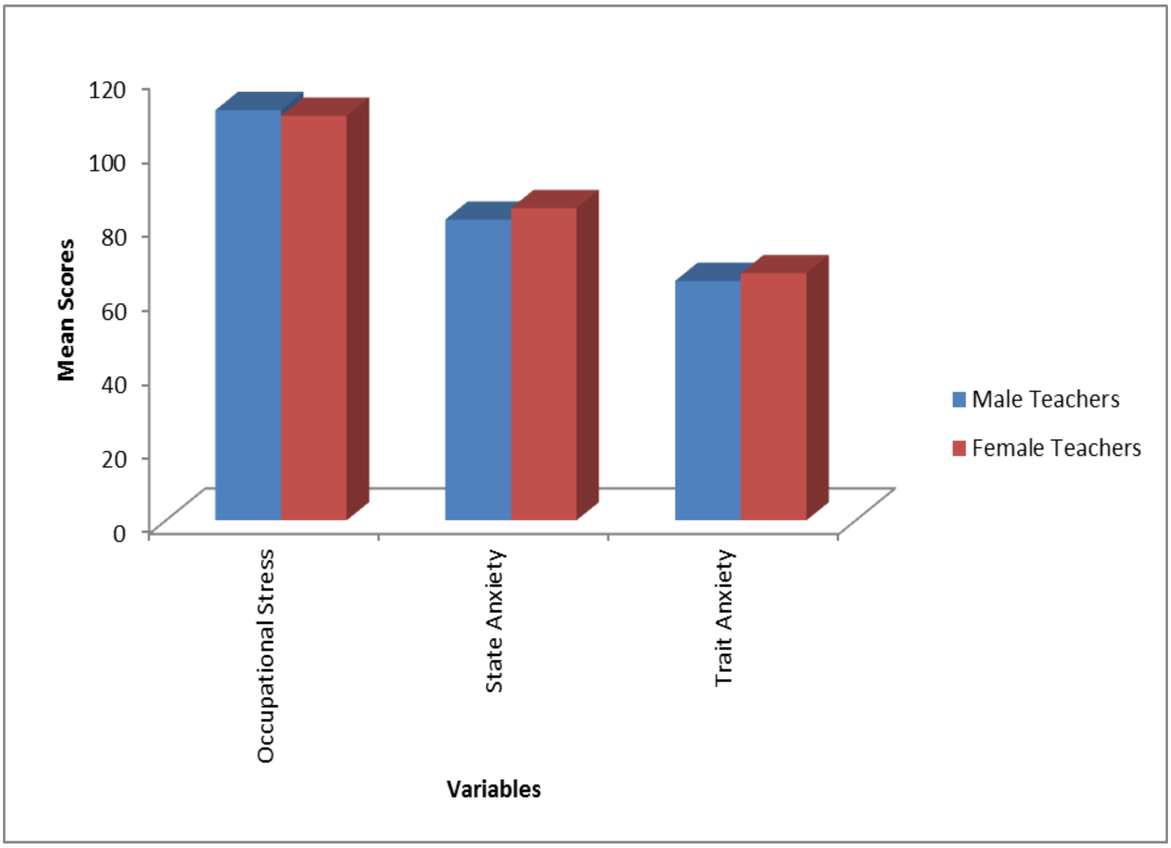
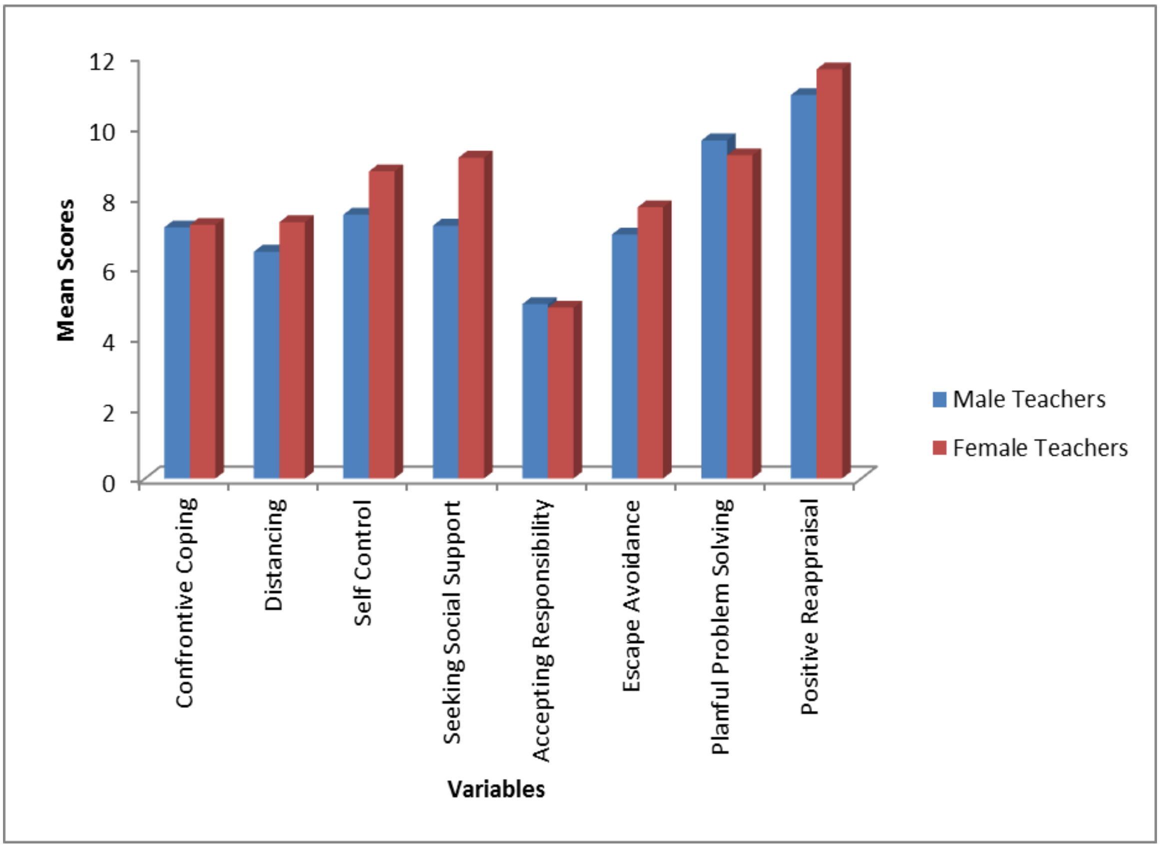


Figure-2: Showing Mean Scores of Male and Female Teachers on Ways of Coping



The findings of the present study are in line with a number of earlier researches depicting that the appropriate Ways of Coping reduced the Occupational Stress and Anxiety among college teachers.

According to Baum and Grunberg (1991) men and women exhibit a number of different physiological reactions to stress. Women tend to have higher heart rates and sympathetic nervous system tone. Men tend to exhibit stronger blood pressure and hormone reactivity during and immediately after stress.

According to Burke and Greenglass (1993) the relationship between social support and stress in the teaching profession indicated that teachers with high levels of social support enjoyed better physical and mental health.Bruke et al. (1996).

Cenkseven (2004) found that coping with stressful life events was an important predictor of subjective well-being. In terms of these findings, it can be said that teachers' abilities in coping effectively with bad and stressful events at the workplace may lead them to have higher level of subjective well-being.

Matthews and Falconer (2000, 2002)in their study reported that correlations between Neuroticism and task-related worry and distress were mediated by use of emotion-focused coping strategies such as self-criticism. Matthews, et al. (2002) also showed that a dispositional emotion-focused coping scale, referring to coping with work activities, correlated at about .40 with distress and worry in an occupational sample.

Baggley et al. (2005) reported that individuals high on Neuroticism were prone to experiencing negative emotions such as depression, anxiety, or anger and were impulsive and self-conscious. Neuroticism had been found to be related to the use of coping strategies that were typically related to poorer outcomes such as an increase in distress or increased anger and depression on subsequent days. Those higher on Neuroticism were found to use more passive or emotion focused strategies such as escape avoidance, self-blame, wishful thinking, and relaxation, as well as interpersonally antagonistic means of coping such as hostile reactions, catharsis (venting of negative emotions), confrontive coping or interpersonal withdrawal

Singh and Singh (2010) studied the role of coping style in the relationship between stress and health outcomes. The sample comprised of 210 managers from different private sector organizations in India. Data were collected by using occupational stress index, the general health questionnaire and coping scale. Results indicated that role overload, role ambiguity, role conflict and coping significantly affected the health of managers. The results of moderated regression analyses showed that coping significantly moderated the relationship between role overload and health as well as role ambiguity and health. They also found that all types of role stresses were significantly and negatively correlated to the health status whereas coping was significantly and positively correlated with the health of managers. The results of stepwise regression analysis indicated that only coping and role conflict emerged as a strong predictor in explaining the health of individual.

Female teachers made efforts to regulate their feelings under stress i.e they would use behavioural ways of coping with stress as self-control and resigned acceptance and emotional discharge with praying and meditating whereas male teachers reported using cognitive avoidance or denial as drinking, smoking, unhealthy eating patterns and

ignored the problemto cope with stress. Some of them also reported using alternative rewards (sex and masturbation).

Social support reduced stress, relaxed mental intensity and improved social ability to adapt through social relationships which includes family members, relatives, peer, organizations and communities in the mental and physical support. Female teachers when confronted by stressors tended to respond by turning to their children and providing caring, as well as seeking out contact and support from others.

Women were more likely to develop depressive or anxiety disorders when overwhelmed with stress while men may be prone to developing substance abuse problems or physical illnesses.

No significant differences between genders were reported on Occupational Stress and Trait anxiety.

Thus a combination of biological predispositions and physical differences act upon by social expectations and the strong socialisation pressures of society, men tend to develop psychologically masculine traits, behaviours and abilities whereas women tend to develop feminine ones. However in the changing socio cultural scenario where males and females own equal responsibilities of household as well as economic management, traditional gender role orientation and ideas about femininity and masculinity limit or restrict ones' abilities and skills there by reducing coping resources.

References:

Abel, M. H. and Sewell, J. (1999). Stress and Burnout in Rural and Urban Secondary School Teachers. *The Journal of Educational Research*, 92 (5), 287-293.

Baggley, D. L., Preece, M. and DeLongis, A. (2005). Coping with interpersonal stress: Role of Big Five traits. *Journal of Personality*, 73, (5), 1141-1180.

Betoret, F.D.(2006). Stressors, Self-Efficacy, Coping Resources, and Burnout among Secondary School Teachers in Spain. *Educational Psychology* ,26(4), 519–539

Billings,A.G. and Moos, R.H. (1981). The role of coping responses and social resources in attenuating the stress of life events. *Journal of Behavioral Medicine, 4*, 139–157.

Blase, J. J. (1982). A social-psychological grounded theory of teacher stress and burnout. *Educational Administration Quarterly, 18,* 93–113.

Britannica Concise Encyclopedia (1994): *American Psychiatric Association* .

Burke, R. J., and Greenglass, E. (1995). A longitudinal study of psychological burnout in teachers. *Human Relations,* 48(2), 187–202.

Burke, R. J., Greenglass, E. R. and Schwarzer, R. (1996). Predicting teacher burnout over time: Effects of work stress, social support, and self-doubts on burnout and its consequences. *Anxiety, Stress and Coping: An International Jou*rnal, 9, 261-275.

Davis, K. D. (2007). The academic librarian instructor: A study of teacher anxiety. *College and Undergraduate Libraries,* 14, 77-101.

Folkman, S. and Lazarus, R. S. (1988). *Manual for the Ways of Coping Questionnaire*. Palo Alto, CA: Consulting Psychological Press.

Lazarus, R. S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. New York:Springer.

Matthews, G., and Falconer, S. (2000). Individual differences in taskinduced stress in customer service personnel. In *Proceedings of the Human Factors and Ergonomics*

Society 44th Annual Meeting (pp. 145–148). Santa Monica, CA: Human Factors and Ergonomics Society.

Matthews, G., and Falconer, S. (2002). Personality, coping, and task-induced stress in customer service personnel. In *Proceedings of the Human Factors and Ergonomics Society 46th Annual Meeting* (pp. 963–967).

Santa Monica, CA: Human Factors and Ergonomics Society

Mohan, J. (2003). *Stress among Refugees*. Global Health Research Forum. Geneva

Muchinsky,P.M(2009) *Psychology Applied to Work*. 9th Edition.

Reese, R. (2004). The bottom line: Strategies for reducing teacher stress-and protecting your investment in new teachers. *American School Board Journal*, *August 2004*, 26-27.

Reglin, G. and Reitzammer, A. (2008). A dealing with stress. *Teachers Education*.,118 (4), 590-597.

Singh, A.P. and Singh, S. (2010). Role of coping in stress- health relationship. *Journal of Indian Health Psychology*,4(2),45-53.

Spielberger, C. D. (1972). *Anxiety, Current trends in Theory and Research*. New York: Academic.

Spielberger, C. D., Jacobs, G., Russell, S. and Crane, R. S. (1983). Assessment of anger: The State-Trait Scale. In J. N. Butcher and C. D. Spielberger (Eds.), *Advances in personality assessment. (*2) , 161-189. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Srivastva, A. K. and Singh, A. P. (1984). *Occupational Stress Index.* Department of Psychology: Banaras Hindu University, Varanasi. (Personal Communication,1984).

Lazarus, R.S.(1966).*Psychological stress and coping process.* Mc graw Hill, New York.

Tamres, L.K., Janicki, D.and Helgeson, V.S.(2002).Sex differences in coping behaviour: A meta-analytic review and an examination of relative coping. *Personality and Social Psychology Review*,6,2-30.

Taylor, S.E.(1999). *Health Psychology*.4th edition. New York Mc Graw Hill Company.

Weiten, W.and Lloyd, M.A.(2003). Psychology Applied to Modern life: adjustment in the 21st century. 7th ed.USA Wadsworth.

Job Involvement and Job Satisfaction in Vidhyasahayak and Permenent Teacher

***Antala Mital M. and ** Yogesh A. Jogsan[1]**

Abstract

The main purpose of this research was to find out the mean difference between Vidhyasahayak and Permenent Teacher. The total 60 teachers as a variation belonging to Vidhyasahayak and Permenent Teacher were taken. The research tool for job Involvement Scale was measured by Ledhal and Kejnar(1965) and tool for job Satisfaction scale were used which made by Breyfield Rathi(1951). Here t-test was applied to check the significant in Job involvement and Job satisfaction between Vidhyasahayak and Permenent Teacher. To check the relation between Vidhyasahayak and Permenent Teacher correlation method is used. The study revealed that there was significant difference between Vidhyasahayak and Permenent Teacher in Job satisfaction. There was significant difference between Vidhyasahayak and Permenent Teacher in job involvement. While the correlation between job involvement and job satisfaction reveals -0.25 negative correlations.

Keywords: job involvement and job satisfaction.

Job Involvement and Job Satisfaction in Vidhyasahayak and Permenent Teacher

Job involvement has been variously defined. It is the degree to which one is actively participating in one's job and the degree of importance of one's job to one's self-image (Lawler & Hall, 1970). It refers to the extent to which a worker identifies psychologically with his/her job (Akpan, Ekpiken & Okon, 2007). Therefore, job involvement is one's motivational orientation to the job. Low level of job involvement is regrettably occasioned by poor conditions of service under which lecturers are serving. Denga (1996) posits that individuals whose needs, goals and aspirations are thwarted by the organization develop feelings of low self- worth, become apathetic, uninterested, frustrated and tend to withhold self-commitment to the work. Thus, the way the resources of any organization is managed can influence workers' feelings and interest toward their job and hence, their level of job involvement.

The term "job involvement" recently introduced into the field of organizational behavioral sciences is defined as consideration of one's work as the representative of one's character, and refers to a degree to which a person believes his job to represent his personality, and his occupational efficiency to account for his prestige and credit. Job involvement signifies a degree to which the person gets involved in his work with

[1] *Antala Mital M. and ** Dr. Yogesh A. Jogsan
Department of Psychology, Saurashtra University, Rajkot-360 005 (Gujarat - India)

fixation, conformity and loyalty, and to which he tries to do his best for the fulfillment of the previously accepted occupational goals. In their model, Boon and Kurtz demonstrated that the empowerment of employees, group work, and apprenticeships are ways to increase the JI level. The term empowerment refers to a process in which employees are given the authority to make decisions associated with their own work, without being externally meddled with. This leads to a higher sense of responsibility toward the key objectives and guidelines of the organization. This way, the intellectual powers of employees are activated toward the resolution of organizational issues, which in turn leads to an increase in their problem solving capacity affecting their ability to deal with problems in their personal lives. It is believed that the recognition of the role and position of any organization depends upon the information and instructions offered to its employees.

Job Involvement is individual's psychological identification or commitment to his/her job. By referring to the studies of Elloy, Flynn (1995), job involved persons are those who actively participate in job. Job involved teacher is he/she for whom work is a very important part of life and as one who is affected by responsibilities of his whole job situation, the work itself, his co-workers, the school etc.

A major issue in the present day education is the question of what constitutes good and effective teaching. Many researchers like have laid foundation and emphasized on importance of teacher competence. A few studies show that authoritarian teachers are more effective. Pointed out that obtaining capable teachers is obligation of educational system. If competent teachers having high commitment could be obtained, the likelihood of attaining desirable educational outcome is substantial. Examined locus of control and job involvement in relation to the job satisfaction of the teachers which showed clearly that job involvement influenced job satisfaction of teachers and a significant relationship existed between job involvement and job satisfaction of teachers. Examined the influence of age on job satisfaction, job involvement, organizational commitment and mental health of employees. It was reported that different age groups did not differ significantly with respect to job satisfaction and organizational commitment. Age was found to have a significant influence on the job satisfaction. Also, mental Health status was significantly influenced but age of the employees that is the age groups showed a higher mean score as compared to the lower groups.

The curiosity on the part of the researcher to find out the various variables affecting job involvement was the basis for selecting the problem. To discover how these characteristics actual affect teaching is not only interesting but also much needed. From the foregone discussion, the present study not only adds to the research gaps pertaining to the study on job involvement of teachers but also it becomes useful in selecting effective and competent teachers. The present study is also useful to improve the job involvement of secondary school teachers by a process of feedback that can be developed based on the results of the study. Thus, in turn, it will have far-reaching implications for improving the standard of teaching.

Job satisfaction is probably the most studied form of work-related SWB at this point in time. Locke (1969) defined job satisfaction as a “pleasurable emotional state resulting from the appraisal of job. Employees who are satisfied with their jobs

experience high pleasure, but may have limited energy or aspirations (Grebner, Semmer & Elfering, 2005). For instance, employees in this low activation - high pleasure quadrant may recognize that their job is not ideal, but realize that it could be worse. It is important to distinguish between overall measures of job satisfaction that reflect an affective evaluation of the job, and facet-specific measures of job satisfaction that reflect a more cognitive evaluation of being satisfied with individual facets of the job. Overall job satisfaction is often assessed with a single item. For instance, Kunin (1955) developed an outline of faces that range from unhappy to happy. Later versions have varied the number of faces, as well as gender (Dunham & Herman, 1975). More recently, asexual smiley faces are used. Single item assessments often boil down to questions like "all things considered, how satisfied are you with your job in general?" As such, overall job satisfaction is closely related to the experience of satisfaction as a positive emotion in the workplace.

The impact of a job on a worker's life may, for example, include whether the job is stressful, or how workers may perceive their own work/life balance. Similar aspects of job quality can also be measured in terms of job satisfaction, as expressed by the employees themselves. However, job satisfaction also carries the further meaning of whether employees are themselves happy with the quality of their jobs. The impact of a job on a worker's life comprises both the impact that occurs while the worker is at work, and the impact on the worker away from work. They were also more likely to agree that they miss out on family activities due to work, or to agree that their family time was less enjoyable and more pressured because of work The issue of work satisfaction has been examined by various theoretical and empirical economic studies. Long notes that fundamental questions underlying such empirical analyses relate to whether satisfaction ratings are comparable across individuals and whet the ratings can be meaningfully interpreted.

A further question relates to how satisfaction variables may be useful in the present analysis of part time jobs. Job satisfaction itself has been included as an indicator of job quality, although some studies make the distinction between job quality and satisfaction. For the purposes of this section, job satisfaction is treated as giving some subjective indication of job quality. This imperfect indicator reflects the extent to which workers' various needs and wants are fulfilled by their jobs. Put simply, people want different things from their jobs.

Narayanaswamy, M. & Shalini Rao (2014) a study of job involvement of secondary school teachers in mandya disruct. In addition, result indicates that the study revealed the significant difference job involvement of vidhyasahayak and permanent school teachers.

Mehdipour, Seyede, Saemi, Rayegan (2012) A study of relationship between the quality of working life and job satisfaction of education teachers. In addition, result indicates that the study revealed the significant difference job satisfaction of vidhyasahayak and permanent school teachers

Problem

Job Involvement and Job Satisfaction in Vidhyasahayak and Permenent Teacher

Objectives:

The main objectives of study were as under.

1. To measure mean difference of job involvement among vidhyasahayak and permanent Teacher.
2. To measure mean difference of job satisfaction among vidhyasahayak and permanent Teacher.
3. To measure the co-relation between job Involvement and job Satisfaction. Hypothesis:

To related objectives of this null hypothesis were as under.

1. There is no significant difference in job involvement among vidhyasahayak and permanent teacher.
2. There is no significant difference in job satisfaction among vidhyasahayak and permanent teacher.
3. There is no significant co-relation between job involvement and job satisfaction.

Method

Participants

The participants of the present investigation consists 60 teachers. Out of the 60 teachers, 30 are vidhyasahayak teachers and 30 are permanent teachers. They are studying as teachers in different schools of Rajkot city. The subject was selected through random sampling technique.

Research design

The present research aims to job involvement and job satisfaction in vidhyasahayak and permanent teachers. For these total 60 teachers were taken as a participant. To check the difference between groups t-test was used and to check relation Karl Pearson correlation method was used. The result and discussion of study is as under.

Instruments

Following tool were used for data collection:

(1) Job involvement scale (Ledhal & Kejnar)

The scale was developed by Ledhal & Kejnar (1965). The scale consists of 20 item with 4 alternative response varying from 'completely agree' to 'completely disagree', each to be rated on 4 point scale. The maximum and minimum score obtained in the scale are 80 and 20 respectively. There reliability and validity are higher.

(2) Job satisfaction scale (Breyfield Roth)

The scale was developed by Breyfield Rothi. This scale translated by Parikh into gujarati. The scale consists of 19 item with 5 alternative response varying from 'completely agree' to 'completely disagree', each to be rated on 5 point scale. The maximum and minimum score obtained in the scale are 95 and 19 respectively. There reliability and validity are higher.

Procedure

The testing was done on a group of teachers. The whole procedure of fill the inventory was explained to them fully and clearly. The instruction given on the inventory was explained to them. It was also made clear to them that their scores would be kept secret. It was checked that none of the subjects left any questions unanswered or that no subject encircled both the answers given against a question.

Result & discussion

The main objectives present study of job involvement and job satisfaction in vidhyasahayak and permanent teachers. A result discussion is under:

Insert Table-1

According to table no-1 indicates the Vidhyasahayak School teachers received low mean scores 57.86 as compared permanent school teachers 60.73. The standard deviation score of Vidhyasahayak School teachers received 2.34 and permanent school teachers received 6.24. The t-value was 2.31 significant at 0.05 levels. Permanent school teachers were more job involvement compared Vidhyasahayak School teachers. So we can say that first hypothesis was not accepted. This is conformity with the findings of Narayanaswamy, M. & Shalini Rao (2014).

.

According to table no-2 indicates the Vidhyasahayak School teachers received high mean score 47.93 as compared Permanent school teachers 42.56. The standard deviation score of Vidhyasahayak School teachers received 4.81 and Permanent school teachers received 5.22. The t-value was 4.00 significant at 0.1 levels. Vidhyasahayak School teachers were more job satisfaction compared Permanent school teachers. So we can say that second hypothesis was not accepted. This is conformity with the findings of Mehdipour, Seyede, Saemi, Rayegan (2012)

Insert Table-3

According to table no-3 the results obtained negative co-relation between job involvement and job satisfaction. It was -0.25 negative co-relations between job involvement and job satisfaction. It means job involvement decrease job satisfaction increase and job satisfaction increase job involvement decrease.

Conclusion

We can conclude by data analysis as follows;

There were significant differences between the mean scores of two groups in job involvement. There was significant difference between the mean scores of two groups in job satisfaction. The co-relation between job involvement and job satisfaction is -0.25 which is negative correlations. It means job involvement decrease job satisfaction increase and job satisfaction increase job involvement decrease.

Limitation and future research

This study had several limitations that can be addressed by future research. Firsts, the participants consist only of vidhyasahayak and permanent teachers of the different school in Rajkot city. So, it is not representative of all vidhyasahayak and permanent teachers. Hence, a more representative participant might yield different result; for example, a participant from different school of Gujarat might show significant interaction effects of areas.

Suggestions

Endeavour can be executed to analyze move them 60 data of sample with efficacy to attain better results. For the accumulation of information, variegated methods except questionnaires can be adopted. Selection of sample can be accomplished with the intake of different people from different state and district to ascertain their job involvement and job satisfaction. To crown the research work, other method of selecting sample can be appropriated.

References

Akpan, C. P., Ekpiken, W. E. &Okon C.E. (2007): Incentive management and job involvement among teachers in technical schools in Cross River State. *Nigerian Journal of Educational Administration and Planning*.7 (2), 97-106

Breyfield, A.S. Rathi (1951): An index of job satisfaction, journal of applied psychology. Pp. 307-11

Carmeli A. (2005): Exploring determinants of job involvement, an empirical test among senior executives. Int J Manpower, 26 (5): 457 -472.

Chughtai (2008): Impact of Job Involvement on Role Job performance and organizational citizenship behaviour.http//www.ibam.com//

Denga, D. I. (1996): *Human Engineering for high productivity in industrial and other work Organizations.* Calabar, Nigeria; Rapid educational publishers.

Dunham, R. B., and J. B. Herman (1975): "Development of a Female Faces Scale For Measuring Job Satisfaction," Journal of Applied Psycliology, Vol. 60, 629-631.

Elloy, Everett Flynn, (1995): Study of Job Involvement - http/www.cpa.ca/cjb

Grebner, S., Semmer, N. K., & Elfering, A. (2005): Working conditions and three types of well-being: A longitudinal study with self-report and rating data. Journal of Occupational health Psychology, 31-43.

Kunin, T. (1955): The construction of a new type of attitude measure. Personnel Psychology, 58, 281,342

Lawler, E. E. III & Hall, D. T. (1970): Relationship of job characteristics to job involvement, satisfaction and intrinsic motivation .*Journal of Applied Psychology*, 54 (4), 305-312.

Locke, E. A. (1969). What is job satisfaction? Organizational Behavior and Human Performance, 4, 309-336.

Mehdipour, Seyede, Saemi, Rayegan (2012): A study of relationship between the quality of working life and job satisfaction of education teachers. Studies in physical culture and tourism. Vol.19, no.4, pp.185-190

Narayanaswamy, M. & Shalini Rao (2014): A study of job involvement of secondary school teachers in mandya disruct. IJEPR, Vol.3, Iss.2, pp.50-53

Sonnentag S, Kruel U. (2006): Psychological detachment from work during off -job time. The role of job stressors, job involvement, and recovery related self -efficacy. EJWOP, 2006; 15: 197 -217

Result table

Table-1

Showing means, S.D. and t-value of job involvement among vidhyasahayak and permanent school teachers

Sr. No.	Variable	N	Mean	SD	t	Sig.
1	Vidhyasahayak School teachers	30	57.86	2.34	2.31	0.05
2.	Permanent school teachers	30	60.73	6.24		

Sig. Level 0.05 = 2.00
0.01 = 2.66

Table-2

Showing means, S.D. and t-value of job satisfaction among vidhyasahayak and permanent school teachers

Sr. No.	Variable	N	Mean	SD	t	Sig.
1	Vidhyasahayak School teachers	30	47.93	4.81	4.00	0.01
2.	Permanent school teachers	30	42.56	5.22		

Sig. Level 0.05 = 2.00
0.01 = 2.66

Table-3

Showing the Correlation between job involvement and job satisfaction

Sr. No.	Variable	N	Mean	r
1	Job involvement	60	59.30	-0.25
2.	Job satisfaction	60	45.25	

Problem and Self-actualization in Female Students

Mahesh B. Chauhan and Yogesh A. Jogsan[1]

Abstract
The main purpose of this research was to find out the study of problem and self-actualization in female students. For these Total 80 hosteller and non-hosteller female students (40 hosteller; 40 non-hosteller) were taken as a sample. The research tool for student problem was measured by Dr. T.P. Vaidh translated into Gujarati by Dr. Yogesh A. Jogsan. While the tools for self-actualization scale K. N. Sharma translated into Gujarati by Dr. Yogesh A. Jogsan. Here t-test applied to check the significant difference of problem and self-actualization in female students. Check relation Karl-Pearson correlation was used. Result revealed that not significant difference in problem of hosteller and non-hosteller female students. There is not significant difference in self-actualization of hosteller and non-hosteller female students. While the co-relation between problem and self-actualization reveals -0.14 negative correlations.

Key Words: Problem, Self-actualization

Problem and Self-actualization in Female Students

The increasing population of school going adolescents in Nigeria has revealed a variety of problems which contemporary Nigerian higher institutions are forced to bear. These problems are diverse and complex because of the students' cultural and home backgrounds, age differences, inequality of educational opportunity, sex differences and instability of government policies, which do not allow for regular growth and development of the educational system. These problems could be analyzed into (a) Personal or psychological problems (b) academic problems and (c) vocational problems.
Among the observable personal problems of Nigerian adolescents, particularly those in secondary schools are unhappiness, annoyance and anger, inability to meet needs, inability to get aspirations into fruition, anxiety neurosis, excessive frustration, lack of knowledge and information and partial or total failure. Also Common among the secondary school students are educational or academic problems such as poor study habits, poor memory, poor performance, lack of interest in the school and fear to disclose their problems to teachers while vocational problems border on poor job motivation, low productivity, tardiness, unskillfulness, poor capacity for work and lack of information.

Though these problems are inherent among the Nigerian school going adolescents, it seems that no attempts had been made to focus on the most recurring problems

[1] Mahesh B. Chauhan & Dr. Yogesh A. Jogsan
Department of Psychology, Saurashtra University, Rajkot – 360 005 (Gujarat, India)

among these students. This study is intended to fill that gap. It also aims at (a) Assisting in an inquiry into the possible causes of poor academic performance or other learning difficulties, and (b) providing a basis for discussion in a counseling interview.

Abraham Maslow (1943) built a hierarchical pyramid relationship for human needs. At the base are basic physical needs like food and shelter. At the top is self-actualization. Self-actualization refers to the desire for self-fulfillment, namely, to the tendency for them to become actualized in what they are potentially. This tendency might be phrased as the desire to become more and more what one is, to become everything that one is capable of becoming. Self-actualization is at the top of Maslow's hierarchy of needs - becoming '"fully human"...maturity or self-actualization - and is considered a part of the humanistic approach to personality. Humanistic psychology is one of several methods used in psychology for studying, understanding, and evaluating personality (Gleitman, at al, 1969).

Some argue that once these needs are met, an individual is primed for self-actualization. Others maintain that there are two more phases an individual must progress through before self-actualization can take place. These include "the cognitive needs", where a person will desire knowledge and an understanding of the world around them, and "the aesthetic needs" which include a need for "symmetry, order, and beauty". Once all these needs have been satisfied, the final stage of Maslow's hierarchy - self actualization - can take place (Frank, 1970). Personality is defined as the enduring personal characteristics of individuals. Although some psychologists frown on the premise, commonly used explanation for personality development is the psychodynamic approach. The term ambit describes any theory that emphasizes the constant change and development of the individual.(Santrock,,2002).

Eurelings-Bontekoe *et al.* (1994) compared homesick military conscripts with groups of normal controls and conscripts with different psychiatric symptoms. They reported the following characteristics of homesick military conscripts: (i) high levels of rigidity, summarization, and introversion, (ii) low levels of dominance and self-esteem, (iii) a high need for social support together with a lack of adequate social Skills, and (iv) from an early age onwards, homesick experiences, serious problems with separation from parents, a strong emotional bond with parents, fewer of shorter holidays and stays without parents or alone, and avoidance of dating and going out. Rigidity proved to be the best predictor of homesickness. Moreover, it was shown that homesick conscripts prefer to maintain their old habits. They were strongly attached to a very regular life, tending to avoid, as much as possible, new situations that require psychological adaptation.

According to Maslow, an individual is ready to act upon the growth needs if and only if the deficiency needs are met. Maslow's initial conceptualization included only one growth need self-actualization. Self-actualized people are characterized by: 1) being problem-focused; 2) incorporating an ongoing freshness of appreciation of life; 3) a concern about personal growth; and 4) the ability to have peak experiences. Maslow later differentiated the growth need of self-actualization, specifically identifying two of the first growth needs as part of the more general level of self-actualization (Maslow & Lowery, 1998).

Norwood (1999) proposed that Maslow's hierarchy can be used to describe the kinds of information individual's seek at different levels of development. For example, individuals at the lowest level seek coping information in order to meet their basic needs. Information that is not directly connected to helping a person meet his or her needs in a very short time span is simply left unattended. Individuals at the safety level need helping information. They seek to be assisted in seeing how they can be safe and secure. Enlightening information is sought by individuals seeking to meet their belongingness needs. Quite often this can be found in books or other materials on relationship development. Empowering information is sought by people at the esteem level. They are looking for information on how their egos can be developed. Finally, people in the growth levels of cognitive, aesthetic, and self actualization seek edifying information. While Norwood does not specifically address the level of transcendence, I believe it is safe to say that individuals at this stage would seek information on how to connect to something beyond them or to how others could be edified. (Huitt, 2007).

Review Of Related Literature

(A) Student problem:

In a study carried out among 253 students in Ife, and environs concerning the pattern of students' problems, Makinde found that 85.4% of the students in the sample regarded financial and economic problems as the *most* serious problems they had while 72.7% of the students mentioned family and domestic problems as being for them most serious.
Educational or academic problems came next with 63.4% of the respondents seeing it as their most serious problems at school. The percentage of students that had psychological and social adjustment problems was, 61.3%. Strayer (1949), in his study of 2000 junior and senior high school pupils in the District of Columbia schools, observed that heading the list of students' problems were the areas of social and emotional problems including such specifics *as* friendships, boy-girl relationship, parent and sibling difficulties as well as educational problems, poor relationship with teachers, time budgeting and scheduling of courses. None of the pupils was, observed to mention pocket money or scholarship needs of which Nigerian students may be particular. The same observation goes for Strang's study (1957) of the responses of 1124 New York City adolescents. The concentrated chief concern of the student ranked from: boy-girl relationship (33.4%), followed by a feeling of increasing dependence and *self-* direction (27.6%). Other concerns were vocation or future (26.4%), social relationship& (25.6%), marriage and raising family (23.1%), problems of sibling relationships (14.9%) and dissatisfaction with school experiences (12.9%).

All the above studies show that the concerns of adolescents in the U.S.A. may be different from the problems of Nigerian students. However, the problems of finance is very well expressed by Okonji (1970) who himself was a high school student at the time he observed that the pattern of problems revealed by the sample he studied showed that graduate counselors going out for practicum must be stocked with a lot of information to solve financial and economic problems of students. With the background provided by the literature, this study intends to find out whether the pattern of problems in the

Western World and Nigeria are the same and whether the same approaches for solution could be recommended.

(B) Self-actualization:

Macleod (2007) in "simply psychology" describes Rogers's (psychologist of eminence) conception of self-actualization as "that for a person to grow", they need an environment that provides them with genuineness (openness and self-disclosure), acceptance (being seen with unconditional positive regard), and empathy (being listened to and understood).Without these, relationships and healthy personalities will not develop as they should, much like a tree will not grow without sunlight and water .Rogers believed that every person can achieve their goals, wishes and desires in life. When, or rather if they did so, *self actualization took place".*

According to Derek.S, (2008), Abraham Maslow's ways to self actualize includes: "If you look into yourself and are honest, you will also take responsibility. Taking responsibility is self-actualizing and experience things fully, vividly, and selflessly. Throw yourself into the experiencing of something: concentrate on it fully, let it totally absorb you".

Hull, Jeanne-Anne, "Cardinal Scholar", (2011), carried out a study with the purpose to investigate the relationship between the self-actualization of certain selected teachers and their concern for their students as perceived by the students. The objective also includes, examining the relationship of age and years of teaching experience of the teachers and their levels of self-actualization. The third purpose was to determine whether the teachers being studied differed significantly in their self-actualizing levels from other adult groups.

Ross. W, in article on "personality development" describes self actualization as ongoing process of fully developing personal potential. According to him, "Self actualization is not restricted to high-profile, high-achieving individuals; you don't have to be famous to self actualize. Self-actualizes feel safe, calm, accepted, loved, loving and alive". Study conducted on Faculty Self-actualization was based on "Maslow's notion of self actualization which guided the construction of the personal indices of self democratiness, support, tolerance, and trust". Trust according to the research was the only personal variable significantly and consistently related to success and satisfaction.

OBJECTIVES

The main objectives of study were as under:

1. To measure the problem in hosteller and non-hosteller female students.
2. To measure the self-actualization in hosteller and non-hosteller female students.
3. To measure the co-relation between problem and self-actualization.

NULL-HYPOTHESIS

To related objectives of this study null-hypothesis were as under:

1. There is no significant difference in problem of hosteller and non-hosteller female students.
2. There is no significant difference in self-actualization of hosteller and non-hosteller female students.

3. There is no significant co-relation between problem and self-actualization.

Method

TOOLS

For this purpose the following test tools were considered with their reliability, validity and objectivity mentioned in their respective manuals. In present study two inventory used in research.

(A)Student Problem:

Student problem scale developed by Dr. T.P. Vaidh. This scale has total 60 sentences which measured in problems among students. This is 3 point scale. This scale sentence measured in different at 3 dimensions' among students.

Dimentions	Sentences
1 School	1,4,7,10,13,16,19,22,25,28,31,34, 37,40,43,46,49,52,55,58. = 20 Sentences
2 Personal	2,5,8,11,14,17,20,23,26,29,32,35 ,38,41,44,47,50,53,56,59.= 20 Sentences
3 Family	3,6,9,12,15,18,21,24,27,30,33,36, 39,42,45,48,51,54,57,60.= 20 Sentences

Reliability of the scale:

There were 200 high school students ware taken as sample at the student problems reliability at the scale. Which as under.

Area at problem	Split-half	Test-retest (2 marks gap)	Level at cont.
School problem	0.63	0.68	0.01
Personal problem	0.72	0.69	0.01
Family problem	0.66	0.71	0.01

Validity of the scale:

To compare the two inventory Retore Mithles Varma and Joshi with Pandy in the scale validity which as under.

Scale	School	Areas Personal	Family
Youth Problem Inventory	0.512	0.466	0.567
Problem Checklist Joshi & Pandy	0.618	0.521	0.612

Here result show the Shigh score is many problems in students or low score is few problems in student of this studies.

(B)K.N. Sharma's self-actualization scale (2000):

Self-actualization scale prepared by K.N. Sharma. This scale contains 75 statements this is 3 point scale. And their reliability and validity are higher.

PROCEDURE

The testing was done on a group of hosteller and non-hosteller female students. The whole procedure of fill the inventory was explained to them fully and clearly. The instructions given on the questionnaire were explained to them. It was also made clear to them their scores would be kept secret. It was checked that none of the subjects left any questions unanswered or that no subject encircled both the answers given against question.

Samples

According to the purpose of present study total 80 samples has been selected. There were 40 hosteller female students and 40 non-hosteller female students were taken as a sample from different area in Rajkot city (Gujarat).

Research Design

The aim of present research was to a study of problem and self-actualization in female students. Here to measure problem in the student problem scale was used. This was made by K.N. Sharma. Check self-actualization in them, K.N. Sharma's self-actualization scale was used. To check the difference between groups t-test was used and to check relation Karl Pearson correlation method was used. The result and discussion of study is as under.

Result Discussion

The main objective of present study was to study of problem and self-actualization in hosteller and non-hosteller female students. In it statistical't' method was used and to check correlation method was used. Result discussion of present study as under.

Insert Table-1

According to Table-1 the result obtained on the basic area of problem reveals not significant difference in hosteller and non-hosteller female students.

In problem hosteller female student received high mean score 101 as the compare non-hosteller female students 94.15. There has mean difference was 6.85. The standard deviation score of hosteller female student received 16.96 and non-hosteller female students received 22.44. The t-value was 1.54 (table-1). There was not significant difference of hosteller and non-hosteller female students in problem. So we can say that first hypothesis was accepted. Evidence of research finding given by S.A. Adediran (1997). Conducted A survey of the pattern of students problem in undo state secondary schools. Result was not same as present study. Therefore we can say that present finding are not supported by S.A. Adediran (1997).

Insert Table-2

According to Table-2 the result obtained on the basic area of self-actualization reveals not significant difference in hosteller and non-hosteller female students.
In self-actualization non-hosteller female student received high mean score 176.58 as the compare hosteller female students 172.07. There has mean difference was 4.51. The standard deviation score of hosteller female student received 19.13 and non-hosteller female students received 16.05. The t-value was 1.14 (table-2). There was not significant difference of hosteller and non-hosteller female students in self-actualization. So we can say that second hypothesis was accepted. Evidence of research finding given by Vegada nishant and yogesh jogsan (2013). Conducted studies of self-actualization and emotional stability in adolescents. Result was same as present study. Therefore we can say that present finding are supported by Vegada nishant and yogesh jogsan (2013).

Insert Table-3

According to Table-3 the result obtained that negative correlation between problem and self-actualization. The -0.14 negative correlation between problem and self-actualization. It means problem increase self-actualization decreases and problem decrease self-actualization increases.

Conclusion

There were not significant differences in problem of hosteller and non-hosteller female students. There were not significant differences in self-actualization of hosteller and non-hosteller female students. There were -0.14 negative correlations are seen between problem and self-actualization.

Limitation

In the research work taken sample was not achieved with concentration on particular area. The study was restricted to only female students. There for other person in not affected with the result. The present research includes 80 samples. So generalization of the result might be unfelt here. No other mental except questionnaires had been adopted in the present research work for the collection of information. In sample selection this random method was followed. The present research in only a part of the study, thus generalization should not be consummated, the scientific in not approached in the selection of sample. The conclusions of the present research are significant so one aspect the limitation reveals that both problem and self-actualization are internal aspect of a person's personality and character. There for in this practical world all people's taken differently and act differently. So it is inevitably complicated task to determine the proportion of problem and self-actualization in person's character.

SUGGESTION

Endeavour can be executed to analyze move them 80 data of sample with efficacy to attain better results. For the accumulation of information, variegated methods except questionnaires can be adopted. Selection of sample can be accomplished with the intake of different people from different state and district to ascertain their problem and self-

actualization. To crown the research work, other method of selecting sample can be appropriated.

Refferences

- Adediran,S.A. 1997: A survey of the pattern of students problem in undo state secondary schools.
- Derek,S. 2008: A biography wood stick overlook press, p.p. 8-9
- Eurelings-Bontekoe, E. H. M., Vingerhoets, A. J. J. M., & Fontijn, A. 1994: Personality and behavioral antecedents of homesickness. Personality and Individual Differences, 16, 229-235
- Frank G. 1970: The Third Force: The Psychology of Abraham Maslow. New York, p. 25
- Gleitman ,Henry; Fridlund, Alan J. and Reisberg 1969:Daniel. Psychology. 6th ed. New York: Norton & Company, 2004 and Abraham M. H. The Psychology of Science. Gateway Edition 1.95 ed. Chicago: Henry Regnery Company.
- Huitt, W. 2007: Maslow's hierarchy of needs. Educational Psychology Interactive. Valdosta, GA: Valdosta State University
- Hull.A.J 2011: http://cardinalscholar.bsu.edu/handle/handle/176952
- Maclead 2007: Pationce versus decisiveness in decision making, university of Veda, reno.
- Makinde O.D. 1999: Extending the utility of perturbation series to problems of laminar flow in a porous and a diverging toed. Journal of Australian math. Soc. Series B. vol.41, 118-128.
- Maslow, A. H. 1943: A Theory of Human Motivation, Psychological Review 50, 370-96)
- Maslow, A., & Lowery, R. 1998: Toward a psychology of being (3rd ed.). New York: Wiley & Sons.
- Norwood, G. 1999: Maslow’s hierarchy of needs as a guide for living, journal of humanistic psychology, 21, 69-72.
- *Okonji,* B. 1970: Problems of Secondary School Leavers. Careers Vol. 2. NO.3.
- Santrock, John W. 2002: A topical approach to lifespan development (illustrated ed.), McGraw-Hill, ISBN 978-0-07-243599-3.
- Santrock, John W. 2002: A topical approach to lifespan development (illustrated ed.), McGraw-Hill, ISBN 978-0-07-243599-3.
- Sharma, K.N. 2000: self-actualization inventory (SEAF) Lukhnow, ankur psychology agency.
- Strangs, R. 1957: *How adolescent views himself.* New York *McGraw-Hill,* Book Co. Inc.
- Strayer, G.D. *1949: The report of a survey of the public schools of the district of Columbia Washington:* Government *Printing Offices.*
- Suresh,B. and Asim, K. 2011: The impact of maun of vag indriyas on self actualization. Indian journal of ancient medicine and yoga,vol.4,p.p.3-4.
- Vegada, N. and Jogsan A. 2013: Self-actualization and emotional stability in adolescents.

RESULT TABLE

Table – 1: Showing the mean, S.D. and t-value of problem in female students. (N=80)

Sr.No.	Sample Groups	N	Mean	SD	t
1	Hosteller	40	101	16.96	1.54 NS
2	Non-hosteller	40	94.15	22.44	

*P < 0.05

** P < 0.01

NS= Not Significant

Table – 2: Showing the mean, S.D. and t-value of self-actualization in female students. (N=80)

Sr.No.	Sample groups	N	Mean	SD	t
1	Hosteller	40	172.07	19.13	1.14 NS
2	Non-hosteller	40	176.58	16.05	

*P < 0.05

** P < 0.01

NS= Not Significant

Table – 3: Showing the Correlation between problem and self-actualization. (N=80)

Sr.No.	Variables	N	Mean	r
1	Problem	80	97.58	-0.14
2	Self-actualization	80	174.33	

प्रेमचंद और 'कफन'
सर्जना एवं संवेदना के विविध आयाम

डॉ. राम चंद्र*

(1)

प्रेमचंद की 'कफन' कहानी विगत दो–ढाई दशकों में विवादास्पद कहानी के रूप में सबसे ज्यादा चर्चित रही है। यह कहानी एक भिन्न नजरिए से परंपरागत साहित्यिक मानदंडों को प्रश्नांकित करते हुए परिचर्चा के केन्द्र में तब आई थी, जब 21–22 अक्टूबर, 1993 ई. को नागपुर में 'फुले–अंबेडकरवादी लेखक संघ' की ओर से आयोजित दो दिवसीय 'हिन्दी दलित लेखक साहित्य सम्मेलन' में सम्मेलनाध्यक्ष ओमप्रकाश वाल्मीकि ने अपने अध्यक्षीय वक्तव्य में 'हिंदी साहित्य में दलित चेतना और प्रेमचंद' पर उद्‌गार व्यक्त करते हुए कहा था, "हिंदी साहित्य में छिटपुट दलित चेतना दिखाई पड़ती है, वह भी प्रगतिवाद के समय। प्रयोगवाद, नई कविता, नई कहानी, अकविता, नवगीत, अकहानी आदि की कोई भी रचना उठाकर देखिए; कहीं भी दलितों पर होने वाले अत्याचार, शोषण, दमन का जिक्र तक नहीं मिलेगा। जनवादी साहित्यकार वर्गभेद की चिंता से तो दुखी हैं, वर्णभेद उनकी दृष्टि और संवेदना से बाहर की चीज है। अफ्रीका के रंगभेद पर सैकड़ों कविताएं मिल जाएंगी हिंदी में। लेकिन दलितों की पीड़ा, जातिभेद की विभीषिका से वे तटस्थ हैं। उनके प्रति उनमें कोई संवेदना नहीं है।"[1] ओमप्रकाश वाल्मीकि का उक्त उद्‌गार हिंदी आलोचना जगत को उतना उद्वेलित नहीं किया, जितना वक्तव्य के अगले वाक्यों से तीखी प्रतिक्रियाएं हुईं। उसी सम्मेलन में संबोधित करते हुए वे आगे कहते हैं, "प्रेमचंद ने दलित चेतना की कई महत्वपूर्ण कहानियां लिखी हैं, 'सद्‌गति', 'ठाकुर का कुआं', 'दूध का दाम' आदि। लेकिन अंतिम दौर की कहानी 'कफन' तक आते–आते वे गांधीवादी आदर्शों, सामंती मूल्यों, वर्ण–व्यवस्था के पक्षधर दिखाई पड़ते हैं। एक अन्तर्द्वन्द्व है उनकी रचनाओं में– एक ओर दलितों से सहानुभूति, दूसरी ओर वर्णव्यवस्था में विश्वास।"[2]

ओमप्रकाश वाल्मीकि द्वारा प्रेमचंद और उनकी 'कफन' कहानी पर की गई इस टिप्पणी ने तीखी प्रतिक्रियाओं को जन्म दिया। तब से लेकर अभी तक संदर्भवश बहस के केन्द्र में उक्त कहानी का जिक्र हो ही रहा है। पक्ष–प्रतिपक्ष बना हुआ है। 'प्रेमचंद और दलित विवाद'[3] तथा 'कफनः एक पुनःपाठ'[4] जैसी पुस्तकों के संपादन–संयोजन से हिंदी के पाठकों, शोधार्थियों, लेखकों और आलोचकों के मध्य प्रेमचंद और दलित चेतना संबंधी बहसें–परिचर्चाएं अनवरत जारी हैं। इन बहसों के मूल में क्या है? इसकी पड़ताल करने से पूर्व प्रसंगवश पक्षधर' पत्रिका के वर्ष 02 (2009), अंक–08 में प्रकाशित ओमप्रकाश वाल्मीकि का आलेख 'प्रेमचंद की कहानी 'कफन': एक पुनर्मूल्यांकन' पर विचार करना युक्तिसंगत है। लगभग डेढ़–दशक में ओमप्रकाश वाल्मीकि की वैचारिकी में क्या परिवर्तन आया, इसलिए यह विचारणीय है। उक्त आलेख में 'कफन' के संदर्भ में ओमप्रकाश वाल्मीकि लिखते हैं, "तब से लेकर आज तक लगभग 73–74 वर्ष के लम्बे समयकाल में यह हिंदी की सर्वकालिक श्रेष्ठ कहानी के तौर पर जानी जाती रही है। इतना ही नहीं इसे दलित पक्षधरता की कहानी कहकर सिर्फ प्रचारित ही नहीं किया गया बल्कि पाठ्यक्रमों में भी इस कहानी

* डॉ. राम चंद्र
एसोसिएट प्रोफेसर, भारतीय भाषा केन्द्र, भाषा, साहित्य एवं संस्कृति अध्ययन संस्थान, जे.एन.यू. नई दिल्ली–67

[1] अंगुत्तर (त्रैमासिक पत्रिका), सं. विमल कीर्ति, के. सी. मेश्राम, अंक : एक, अक्टूबर–दिसम्बर 1993, नागपुर (महाराष्ट्र), पृ. 16
[2] वही, पृ. 16
[3] प्रेमचंद और दलित विवाद, सं. सुधीर प्रताप सिंह, श्री नटराज प्रकाशन, दिल्ली, 2013
[4] कफनःएक पुनःपाठ, सं. पल्लव, लोकभारती प्रकाशन, इलाहाबाद, 2014

को भाव विभोर होकर पढ़ाया जाता रहा है। यह वह समय था जब हिंदी में कुछ खास प्रवृत्ति और संस्कारों के लेखकों, आलोचकों का साहित्य में वर्चस्व बना हुआ था। लेकिन गत शताब्दी में दलित साहित्य के उद्‌भव के साथ ही इस कहानी की संवेदनशीलता और श्रेष्ठता पर सवाल उठने लगे थे। क्योंकि पारंपरिक स्थापित साहित्य जो कि अपने आरंभिक दौर से ही सनातनी मूल्यों का ध्वजवाहक रहा है, के अनुसार यह कहानी कलात्मक और संवेदनशील हो सकती है। लेकिन जब दलित चेतना और अस्मिता के साथ इसे जोड़कर देखने के प्रयास किए जाते हैं, तब आशय की पर्तें उघड़ने लगती हैं। क्योंकि समूचे भारतीय समाज में हजारों साल से शूद्र, अंत्यज, अस्पृश्यों, डोम, चांडाल आदि के प्रति घृणा की भावना को आदर्श रूप में नैसर्गिकता के साथ स्वीकार किया जाता रहा है। जिसके कारण एक दलित की छवि नकारात्मकता के साथ साहित्य में चित्रित होती रही है। एक हिंदू की दृष्टि में आज भी एक दलित नकारा, निकम्मा, कामचोर, असभ्य, स्वार्थी, चोर, अमानवीय आदि होता है और यह कहानी इन तमाम तत्वों के साथ एक दलित को इसी रूप में चित्रित करती है। यानी हिंदू समाज में मौजूद पूर्वाग्रहों को और ज्यादा सुदृढ़ करती है। लेकिन जब इन मापदंडों पर एक दलित इस कहानी को पढ़ता है तो उसे यह कहानी वैसी ही नहीं लगती जैसी नामवर सिंह, परमानंद श्रीवास्तव, काशीनाथ सिंह, विश्वनाथ त्रिपाठी, राजेन्द्र यादव, पी. एन. सिंह, डॉ. बच्चन सिंह आदि को लगती है।"[1]

इस तथ्य पर विचार किया जाना समीचीन है कि ओमप्रकाश वाल्मीकि की इस अवधारणा की पृष्ठभूमि में वह कौन–सी वैचारिकी है, जिसके आधार पर उनका यह मानस बना होगा। वर्ष 2013 में प्रकाशित उनकी आलोचनात्मक पुस्तक 'दलित साहित्य : अनुभव, संघर्ष एवं यथार्थ' में प्रेमचंद और 'कफन' संबंधी लेखन के अध्ययन से ज्ञात होता है कि इस मानस की निर्मिति में दलित विमर्श और उसकी वैचारिकी मुख्य कारक हैं। गांधी और डॉ. अंबेडकर के मध्य जो मुख्य ऐतिहासिक द्वन्द्व है, उसी आलोक में ओमप्रकाश वाल्मीकि ने प्रेमचंद की राजनैतिक पक्षधरता के माध्यम से उनकी सर्जना और संवेदना को प्रश्नांकित किया है; जिसके केन्द्र में है 'पूना–पैक्ट'। दलित विमर्श और ओमप्रकाश वाल्मीकि के लिए यहाँ यह महत्त्वपूर्ण हो जाता है कि प्रेमचंद, गांधी के साथ खड़े थे या अंबेडकर के। वाल्मीकि प्रेमचंद को साहित्य और राजनीति में अलगाकर नहीं देखना चाहते, अपितु प्रेमचंद को वे मुकम्मल दलित पक्षधरता के साथ खड़े होने की अपेक्षा और आकांक्षा के साथ देखना चाहते होंगे। ओमप्रकाश वाल्मीकि के इस कथन से उक्त सोच पुष्ट होती जान पड़ती है, "24 सितम्बर 1934 को गांधी जी का आमरण अनशन टूटा। जो समझौता हुआ, उसे 'पूना पैक्ट' के नाम से जाना जाता है। इस समझौते पर दलितों की ओर से डॉ. अंबेडकर और कुन्हन राजा ने तथा हिन्दुओं की ओर से मदन मोहन मालवीय व अन्य हिंदू नेताओं ने दस्तखत किए थे, इस घटना पर प्रेमचंद 26 सितम्बर, 1932 के जागरण में लिखते हैं"[2]– "शत्रु ने लक्ष्य भी उसी स्थान पर किया था, जो सबसे कमजोर है, लेकिन गांधी की तपस्या ने पासा पलट दिया, जो न जाने कितनी दैवी शक्ति लेकर सामने आ खड़ी हुई। देखते–ही–देखते हवा बदल गई और शत्रुओं से घिरी हुई राष्ट्रीयता अपने मोर्चे से निकलकर साम्प्रदायिकता का संहार कर रही है। पूना में उसने पहली विजय पाई।..."[3]

ओमप्रकाश वाल्मीकि जैसे साहित्यकार और आलोचक ही नहीं बल्कि अधिकांशतः दलित विमर्शकारों ने पृथक निर्वाचन संबंधी गांधी और डॉ. अंबेडकर के विवाद तथा पूना पैक्ट के संदर्भ में हिंदी के गैर दलित लेखकों एवं आलोचकों की भूमिकाओं को केन्द्र में रखकर अपनी पक्षधरता को रेखांकित किया है। यह अवधारणा सही है या गलत? इस संदर्भ में तात्कालिक कोई मूल्यपरक निर्णय देने की बजाय, प्रेमचंद और ओमप्रकाश वाल्मीकि के काल और परिवेश को केन्द्र में रखकर विचार करना अपेक्षित है। प्रेमचंद जिस युग में लिख रहे थे, वह गुलामी का दौर था। प्रेमचंद घोषित रूप से हिंदू धर्म और परंपरा से मुक्त नहीं थे। उन्होंने अपनी अस्मिता, सोच और वैचारिकी के भीतर ही लक्ष्य संधान के लिए साहित्य को माध्यम बनाया होगा। तात्कालिक रूप से गांधी और प्रेमचंद के लिए हिंदू–व्यवस्था के हजारों साल के उत्पीड़न, हिंसा,

[1] पक्षधर (त्रैमासिक पत्रिका), सं. विनोद तिवारी, वर्ष–03, अंक–08, 2009, पृ. 85

[2] ओमप्रकाश वाल्मीकि, दलित साहित्यः अनुभव संघर्ष एवं यथार्थ, राधाकृष्ण प्रकाशन, नई दिल्ली, 2013, पृ. 132

[3] उद्धृत, वही, पृ. 132

अन्याय और घृणा आदि से मुक्ति, प्राथमिक नहीं रही होगी। तब डॉ. अंबेडकर और आज ओमप्रकाश वाल्मीकि जैसे साहित्यकारों के लिए हिंदू–व्यवस्था की हजारों साल की अन्याय और असमानतापरक प्रणाली एवं तंत्र से मुक्ति का लक्ष्य भी प्रमुख रहा है। 20 नवम्बर 1930 को गोलमेज सम्मेलन, लंदन में सभापति को सम्बोधित करते हुए डॉ. अंबेडकर ने कहा था, "यह सर्वविदित है कि जिस व्यक्ति के पास सत्ता होती है, वह उस व्यक्ति की अपेक्षा अधिक ताकतवर होता है जिसके पास यह नहीं होती है। हम सभी जानते हैं कि जिनके पास सत्ता होती है, वे उनके पक्ष में यह सत्ता छोड़ने के लिए कभी तैयार नहीं होते, जो सत्ता के बाहर होते हैं। अतः हमें आशा नहीं है कि हमारी सामाजिक समस्या का समाधान होगा। आज हम जिन्हें सत्ता एवं सम्मान के सिंहासन पर आरुढ़ करने के लिए सहायता कर रहे हैं, उन्हें हटाने के लिए हमें एक और क्रांति करनी होगी, तभी सत्ता हमारे हाथों में आ सकेगी।"[1] यह चिंता और संभावना व्यक्त करते हुए उसी सम्मेलन में दो टूक शब्दों में डॉ. अंबेडकर ने कहा था, "हम जानते हैं कि राजनीतिक सत्ता अंग्रेजों के हाथ से निकलकर ऐसे लोगों के हाथों में जा रही है, जिनका हमारे जीवन पर अत्यधिक आर्थिक–सामाजिक और धार्मिक प्रभुत्व है। हम चाहते हैं कि सत्ता का हस्तांतरण हो, चाहे स्वराज का विचार अतीत में हम पर किए गए जुल्म, अत्याचार और अन्याय की याद दिलाता हो। और हो सकता है कि स्वराज प्राप्ति के पश्चात् हमें पुनः उन जुल्मों और अत्याचारों का शिकार होना पड़े।"[2]

डॉ. अंबेडकर के उक्त उद्‌गारों से विदेशी उपनिवेशवाद और आंतरिक उपनिवेशवाद की उनकी दोहरी लड़ाई और पीड़ा को समझा जा सकता है। फुले और डॉ. अंबेडकर दोहरे उपनिवेशवाद से मुक्ति की भी राह तलाश रहे थे, जिससे समतापरक समुन्नत भारत का निर्माण हो सके। यही टीस दलित विमर्श के भीतर गूंजती रहती है। असमानता, अपमान, अन्याय और घृणा से उपजा आक्रोश, वेदना का सर्जनात्मक रूप लेकर दलित साहित्य आंदोलन की सार्थकता को पुष्ट करता है। ऐसा नहीं माना जा सकता कि गांधी और प्रेमचंद इस दोहरी औपनिवेशिक स्थिति से अनभिज्ञ थे, परंतु उनकी पहली प्राथमिकता विदेशी उपनिवेशवाद से मुक्ति की थी। इस संवेदनात्मक और भुक्तभोगी अंतराल को समझे बगैर न तो गांधी और डॉ. अंबेडकर को समझा जा सकता है और न ही प्रेमचंद और ओमप्रकाश वाल्मीकि को। आजादी के सातवें दशक में भी हिंसा, घृणा, अन्याय, अत्याचार से भारत मुक्त नहीं हो सका है और यह सब कुछ हिंदू–व्यवस्था के भीतर जाति और लिंग के आधार पर हो रहा है। इसके बावजूद भुक्तभोगी समाज हिंसा और आत्महत्या की बजाय श्रम और विविध साहित्यिक–सामाजिक–सांस्कृतिक आदोलनों के माध्यम से मुक्ति का रास्ता तलाश रहा है। 'कफन' पर अपनी स्वतंत्र राय व्यक्त करते हुए ओमप्रकाश वाल्मीकि प्रेमचंद साहित्य के महत्व को रेखांकित करते हैं, उन्हें खारिज नहीं करते। उनका मानना है कि, "इसमें कोई दो राय नहीं कि प्रेमचंद ने दलित विमर्श को अपने साहित्य का अंग बनाया। समय–काल की दृष्टि से भी उनका पक्ष उचित हो सकता है लेकिन प्रेमचंद जैसे महान कथाकार की सामाजिक संवेदना का फलक अन्यों से तो अलग होने की अपेक्षा रखता है। प्रेमचंद किसान–मजदूर के पक्ष में जिस शिद्‌दत से अपनी संवेदना और सरोकारों को अभिव्यक्ति दे रहे थे, वहां दलितों के पक्ष को जानना भी तो आवश्यक था। एक दलित के पक्ष को जानने के लिए 'वर्ण' से उपजी अमानुषिकता को पहचान पाना क्या प्रेमचंद के लिए मुश्किल था? लगभग तीन सौ कहानियों में मात्र दो कहानियां ही ऐसी हैं, जिनमें दलित पीड़ा को सही अभिव्यक्ति मिल पाई है– 'ठाकुर का कुआं', और 'दूध का दाम'।"[3] प्रेमचंद जैसे बड़े कथाकार से ओमप्रकाश वाल्मीकि सरीखे लेखकों द्वारा की गई उम्मीदें उचित ही हैं, क्योंकि इन उम्मीदों को विस्तार देने के लिए प्रेमचंद की विरासत का विकास न हो पाना दलित विमर्शकारों को ज्यादा खटकता है; संभवतः इसीलिए दलित लेखन की ओर से तीखी टिप्पणियां भी आती रही हैं। उन टिप्पणियों और सवालों को जवाबदेही और जिम्मेदारी के साथ परम्परागत हिंदी लेखन में नहीं सुना गया। उन दलित प्रश्नों की पृष्ठभूमि को दलित विमर्श की वैचारिकी के नजरिए से नहीं देखने की वजह से गैर दलित प्रतिक्रियाएं तीखी होती चली गईं। होना तो यह चाहिए था कि जिनके पास परंपरागत रूप से शिक्षा और साहित्य का

---

[1] डॉ. अंबेडकर, संपूर्ण वाड्.मय, खंड–5, समाज कल्याण मंत्रालय, भारत सरकार, दिल्ली, 1994, पृ. 19

[2] वही, पृ. 18–19

[3] ओमप्रकाश वाल्मीकि, दलित साहित्य : अनुभव संघर्ष और यथार्थ, राधाकृष्ण प्रकाशन, नई दिल्ली, 2013, पृ. 136

कौशल रहा है, उन्हें संयत होकर दलित प्रश्नों का हल ढूंढ़ना चाहिए था। जुलाई–सितम्बर 1997 के नया पथ के स्वतंत्रता विशेषांक में 'दलित साहित्य का आंदोलन और हिंदी क्षेत्र' नामक लेख में मार्क्सवादी आलोचक डॉ. शिव कुमार मिश्र लिखते हैं कि ''बहरहाल जिनके हाथ में इस पूरी सदी तक लिखने की कलम रही, जो वह सब कुछ लिख सकने के काबिल थे और जिसके लिखे जाने की जरूरत भी थी, वे जो नहीं कर सके, उसे करने के लिए अंततः स्वयं दलितों को ही लेखनी उठानी पड़ी। परिणामतः महाराष्ट्र में दलित साहित्य आंदोलन का जन्म हुआ, गुजरात में उसकी अनुगूंजे सुनाई पड़ीं और आज हिंदी में भी उसकी सुगबुगाहट शुरू हो गई है। इस सारी हलचल और सुगबुगाहट के पीछे दलित लेखक ही हैं।''[1] यह उद्धरण स्थापित हिन्दी साहित्य और आलोचना की सीमाओं का रेखांकन करते हुए जिम्मेदारी और जवाबदेही का एहसास भी कराता है।

यह सही है कि नजरिया और साहित्यिक बोध भिन्न होने के कारण 'कफन' दलित और गैर दलित वैचारिकी में बंटी हुई है। इन तल्खियों और दूरियों की वजह क्या है? जिससे 'कफन' के दलित पक्ष को न सुना जा रहा और न ही उस दृष्टि पर विचार किया जा रहा है? मुद्दा वर्ग बनाम वर्ण का है या कुछ और? इसमें कोई रणनीति है या सिर्फ नकार या आरोपण? इन प्रश्नों के मूल में पैठने की कोशिशें अभी तक क्यों नहीं हुईं? क्या 'चमार' और 'ठाकुर' (जमींदार) के बीच का फर्क सिर्फ आर्थिक कारणों से और वर्गीय प्रश्न हो सकता है? चमार बाप–बेटे को अमानवीयता की सीमा के पार ले जाने का अर्थ क्या है? इन्हीं प्रश्नों की खोज करते हुए दलित और गैर दलित आलोचकों–विमर्शकारों की भी सर्जना और संवेदना की पड़ताल करना समीचीन है।

(2)

'कफन' और दलित साहित्य संबंधी दलित–गैर दलित विमर्शकारों की उन टिप्पणियों, आलोचनाओं और प्रतिक्रियाओं पर प्रकाश डालना उचित है जिन पर अभी तक गौर नहीं किया गया है। 18 जनवरी सन् 1997 को 'राष्ट्रीय सहारा' के 'हस्तक्षेप' परिशिष्ट में डॉ. तुलसीराम और समाजशास्त्री डॉ. नन्दू राम के विचार उल्लेखनीय हैं। डॉ. तुलसीराम जी के विचार हैं, ''जहां तक आधुनिक दलित साहित्य का सवाल है, उसके जनक डॉ. बाबा साहेब आंबेडकर हैं। यद्यपि डॉ. आंबेडकर कोई कवि या उपन्यासकार नहीं थे, किंतु बुद्ध के बाद वह पहले व्यक्ति थे, जिन्होंने वर्ण–व्यवस्था को समूल उखाड़–फेंकने के लिए अपना संपूर्ण जीवन लगा दिया था। रूस की अक्टूबर क्रांति के बाद लगभग 50 वर्षों तक भारत में दलित समस्या पर लिखने वाले अनेक साहित्यकार गैर दलित थे, जिनमें राहुल सांकृत्यायन तथा मुंशी प्रेमचंद प्रमुख थे। राहुल को छोड़कर अन्य साहित्यकारों ने दलित समस्या को उजागर करने की कोशिश में दलितों का रोना गिड़गिड़ाना तो अवश्य दिखाया है, किंतु वैदिक व्यवस्था से उनका कोई विरोध नहीं है। इस संदर्भ में राहुल सांकृत्यायन का साहित्य, दलित साहित्य का हिस्सा है, यद्यपि वह भी ब्राह्मण थे। प्रेमचंद दलित समस्या पर सर्वाधिक लिखने वालों में से एक थे, किंतु 'कफन' जैसी कहानी में दलित चरित्र का जिस तरह से उन्होंने लुम्पेनाइजेशन (लफंगीकरण) किया है, वह उनकी महान प्रतिभा पर धब्बा लगाने का काम करता है।''[2]

यद्यपि डॉ. तुलसीराम का उक्त वक्तव्य 'कफन' को केंद्र में रखकर नहीं व्यक्त किया गया है। दलित साहित्य को व्यापक अर्थ में समझने के परिप्रेक्ष्य में दलित आंदोलन के परिणामस्वरूप 'दलित एसर्शन और संस्कृतिकरण' पर विचार करते हुए प्रसंगवश प्रेमचंद के 'कफन' पर भी डॉ. तुलसीराम जी ने राय व्यक्त की होगी। चूंकि उस समय हिंदी में प्रेमचंद और 'कफन' पर बहसें हो रही थीं, इसलिए उनकी स्वाभाविक टिप्पणी भी गौरतलब है। 'राष्ट्रीय सहारा' के 'हस्तक्षेप' के उसी अंक में जे.एन.यू. के सामाजिक विज्ञान संस्थान तथा डॉ. अंबेडकर चेयर के प्रोफेसर और समाजशास्त्री डॉ. नंदू राम जी ने भी दलित साहित्य पर विचार करते हुए कहा है, ''साहित्य में तो दलितों या कहें कि गैर–ब्राह्मणों का विशेष योगदान रहा है, चाहे वह विषय वस्तु (आब्जेक्ट) के ही रूप में ही क्यों न रहा हो। उदाहरण ताराशंकर बंदोपाध्याय के बंगला उपन्यास 'गणदेवता' की नायिका दलित है। मुल्कराज आनंद के अंग्रेजी उपन्यास अनटचेबुल (अछूत) का

[1] डॉ. शिव कुमार मिश्र, नया पथ, जुलाई–सितम्बर, 1997, पृ. 95
[2] डॉ. तुलसीराम, 'एसर्शन' या 'संस्कृतिकरण' जैसे शब्दजालों के आगे की बात (लेख), 'राष्ट्रीय सहारा' (हस्तक्षेप) दिल्ली, 18 जनवरी 1997, पृ. 1

नायक अका या फिर प्रेमचंद की कहानी 'कफन' के पात्र घीसू–माधव को लिया जा सकता है। हिंदी के दलित साहित्य के संदर्भ में खूब बहसें हो रही हैं लेकिन सवाल है कि 'कफन' को कोई दलित कहानीकार लिखता तो उसमें पात्रों का रूप क्या ऐसा ही होता जैसा प्रेमचंद ने दिखाया है? दलित घीसू–माधव को विषय वस्तु के बजाय कर्त्ता के रूप में चित्रित करता। शायद यही कारण है कि मराठी से बढ़कर हिंदी में अपने जीवन की समस्याओं और अनुभूतियों के चित्रण के लिए दलित साहित्यकारों ने कलम उठायी है।''[1] उसी लेख में दलित साहित्य के समाजशास्त्र को स्पष्ट करते हुए डॉ. नंदू राम आगे कहते हैं, ''दलित साहित्य पर गम्भीरता से विचार करने पर पता चलता है कि जिन्हें दलितों से सहानुभूति नहीं है वे दलित साहित्य को मात्र 'विद्रोह का साहित्य' मानते हैं तथा वे उसकी रचनात्मकता के सकारात्मक पक्ष पर बात ही नहीं करते। यह सही है कि दलित साहित्य में वर्ण व्यवस्था पर आधारित सामाजिक शोषण के खिलाफ विद्रोह है, लेकिन दलित साहित्य को दो और अर्थों में भी समझना होगा। एक यह कि इस साहित्य ने पूरे समाज खासकर 'हिंदू सामाजिक व्यवस्था' के खिलाफ विद्रोह किया है, क्योंकि इसने उसका सदियों से शोषण किया है। आज का जागरूक दलित समाज एवं उसका लेखक गैर दलित साहित्य को इसलिए अपना नहीं मानता क्योंकि इसने कुल मिलाकर हिंदू व्यवस्था का प्राचीन तरीके से समर्थन किया है। इसी कारण साहित्य में व्यवस्था के खिलाफ विद्रोह की भावना, अपेक्षाकृत दलित साहित्य में अधिक मुखरित है, क्योंकि दलित स्थापित समाज एवं साहित्य दोनों को नकारता है तथा बराबरी की भावना पर आधारित एक नई व्यवस्था की स्थापना की जोरदार आवाज में मांग करता है।''[2]

डॉ. तुलसीराम और डॉ. नंदू राम के वक्तव्यों से मुख्य रूप से तीन तथ्य उभरते हैं– पहला, गैर दलित साहियकारों की महत्वपूर्ण भूमिकाएं, दूसरा परंपरागत या स्थापित साहित्य द्वारा असमान हिन्दू सामाजिक व्यवस्था के प्रति आलोचनात्मक भाव में कमी या उदासीनता तथा तीसरा, गैर दलित साहित्यकारों द्वारा दलित पात्रों का सहानुभूतिपरक या अयथार्थपरक चित्रण। इन तथ्यों से यह जाहिर होता है कि दलित विमर्शकार गैरदलित बुद्धिजीवियों, साहित्यकारों के योगदान को रेखांकित करते हुए उनकी भूमिकाओं को बहुत सम्मान से याद करते हैं, परन्तु साथ ही वे शिनाख्त भी करते हैं कि अधिकांशतः गैर दलित साहित्यकार या बुद्धिजीवी हिन्दू व्यवस्था के वर्ण–जातिवादी स्वरूप को समाप्त करने हेतु बुनियादी पहल नहीं करते, बल्कि उस प्राचीन तरीके का समर्थन करते हैं। ये विचार निराधार नहीं हैं। स्वयं प्रेमचन्द सरीखे संवेदनशील लेखक भी 19 सितम्बर 1932 को 'महान तप', शीर्षक के अंतर्गत गांधी के आमरण अनशन के संदर्भ में वर्ण–व्यवस्था के प्राचीन स्वरूप में ही शूद्रों के बारे में सोचते हैं, ''हमारी आंखें खुल जाती हैं और हम देखते हैं कि जब राष्ट्र ही न रहा तो स्वराज कहां, जब संस्कृति ही न रही, तो हमारा अस्तित्व ही कहां। भारतीय राष्ट्र का आदर्श मानव शरीर है जिसके मुंह, हाथ, उदर और पांव ये चार अंग हैं। इनमें से किसी एक अंग के विच्छेद हो जाने से देह अपंग या निर्जीव हो जाएगी। हमारे शूद्र भाई इस देह रूपी राष्ट्र के पांव ही कट जाएं, तो देह की क्या गति होगी? इस अंग विच्छेद की थोड़ी बहुत पीड़ा प्रत्येक व्यक्ति को हुई। लेकिन वह हृदय, जो सारे भारत की चेतना का केंद्र है इसी पीड़ा से विकल हो उठा।''[3]

दलित साहित्य के पक्षकार प्रेमचंद के इन विचारों को गांधी जी के वर्ण–व्यवस्था संबंधी सनातनी विचारों से अनुप्राणित और प्रभावित मानते हैं। 'यंग इंडिया',[4] और 'हरिजन',[5] पत्र में हिंदू व्यवस्था को मजबूती देने वाले वर्ण नियम को गांधी जी न्यूटन के गुरूत्वाकर्षण नियम की तरह शाश्वत नियम बताते हुए वर्ण–व्यवस्था को आध्यात्मिक रंग देते हैं। वे समाज सुधार की दृष्टि से अछूतोद्धार आंदोलन को संचालित करने की प्रेरणा और प्रोत्साहन देते हैं। यह हिन्दू समाज के भीतर व्याप्त ऊंच–नीच के भाव को देखने का प्राचीन तरीका ही है, जिसे दलित चिंतक, विचारक और विमर्शकार अस्वीकार करते हैं। वे जाति–व्यवस्था में परिवर्तन चाहते हैं, सुधार नहीं। इन्ही कारणों से दलित साहित्य आंदोलन के अंतर्गत गांधी और प्रेमचंद

[1] नंदू राम, दलित साहित्य का समाजशास्त्र (लेख), राष्ट्रीय सहारा (हस्तक्षेप), दिल्ली, 18 जनवरी, 1997, पृ. 3
[2] वही, 1997, पृ. 3
[3] प्रेमचंद, विविध प्रसंग, सं. अमृत राय, हंस प्रकाशन, इलाहाबाद, 1980, पृ. 438
[4] यंग इंडिया, अक्टूबर–20, नवम्बर–12, 24 सन् 1927 के अंक दृष्टव्य
[5] हरिजन, मार्च–4, 1933 और सितम्बर 1934 के अंक दृष्टव्य

के प्रति धारणा बदल जाती है। प्रेमचंद, गांधी के अछूतोद्धार आंदोलन और पृथक निर्वाचन के खिलाफ आमरण अनशन के प्रबल समर्थक थे, इसीलिए दलित लेखक–आलोचक प्रेमचंद को गांधीवादी विचारधारा का पक्षकार मानते हुए उनकी दलित संवेदना को प्रश्नांकित करते हैं। यह सारी बातें अपनी जगह सही हैं, परंतु गुलामी के दौर में गैर दलित लेखकों–विचारकों से इससे अधिक की अपेक्षा करना सही है या गलत? यह विचारणीय है। क्योंकि आजादी के बाद भी जाति व्यवस्था के खिलाफ कोई सुनियोजित आंदोलन या लेखन गैर दलित समाज की ओर से नहीं किया जा सका। वर्चस्व और शोषण के खिलाफ कोई राष्ट्रीय आंदोलन दिखाई देता है तो वह अंबेडकरवादी विचारधारा के अंतर्गत दलित आंदोलन के रूप में ही सक्रिय है। मार्क्सवादी–प्रगतिशील आंदोलनों में भी जाति के कारण विभेदकारी हिन्दू सामाजिक व्यवस्था के खिलाफ कोई मुहिम न होने के कारण भी दलित आंदोलन के सांस्कृतिक सवालों से संवाद न हो सका। 1947 में सोवियत यूनियन की कम्युनिस्ट पार्टी द्वारा भारत की कम्युनिस्ट पार्टी को दी गई जो सलाह थी, उनमें से एक महत्वपूर्ण सलाह जातिगत भेदभाव एवं जाति प्रथा के अवशेषों के उन्मूलन के संघर्ष के विषय में भी थी। सोवियत संघ कम्युनिस्ट पार्टी के विदेशी सलाहकार कामरेड ज्दानोव ने कामरेड डांगे को सलाह देते हुए कहा था, ''हमें ऐसा लगता है कि जाति प्रथा के अवशेषों को समूल नष्ट किए बिना आगे बढ़ना असंभव है क्योंकि जाति प्रथा महेनतकशों में वर्गीय पहचान को बाधित करती है और इसे पुरातन अतीत में धकेलने का काम करती है। हमारे विचार में यह बहुत प्रतिक्रियावादी अवशेष है और भारतीय कम्युनिस्टों के लिए सबसे बड़ी बाधा की तरह है। लेकिन कम्युनिस्ट पार्टी को इन अवशेषों के समूल नाश के लिए हर संभव प्रयास करना चाहिए। यद्यपि हमें पता है कि इसे निकट भविष्य में हासिल करना मुश्किल है।''[1]

कॉमरेड ज्दानोव की सलाह के अनुरूप भारत की कम्युनिस्ट पार्टी का मसौदा क्यों नहीं बन पाया? उनकी सलाह पर ठीक से व्यावहारिक धरातल पर काम क्यों नहीं हुआ? यह प्रश्न दलित–बहुजन आंदोलन का मुख्य सवाल है। यद्यपि भारत की आजादी, विभाजन की त्रासदी के साथ मिली थी। हिन्दू–मुस्लिम सांप्रदायिक दंगों ने शायद एजेंडा ही बदल दिया हो– ऐसा माना जा सकता, परंतु 67 साल की भारत की आजादी के बाद भी आंतरिक उपनिवेशवाद से भारत मुक्त क्यों नही हो सका? यह प्रश्न तो कोई भी मुक्तिकामी आंदोलन और भुक्त भोगियों द्वारा पूछना प्रासंगिक रहेगा ही। साम्यवाद–समाजवाद का सपना दिखाने वाला आंदोलन विगत 8 दशकों में क्या परिवर्तन ला सका है? इससे भी दलित विमर्शकारों के मंतव्य और सोच पर प्रभाव पड़ा होगा– इस बात से इंकार नहीं किया जा सकता। आतंकवाद, साम्राज्यवाद और सांप्रदायिकता के भीतर ही वर्ण–जाति भेद से मुक्ति का सपना साकार होना था, तो भी वह क्यों नहीं साकार हो सका? संभवतः दलित साहित्य आंदोलन के इन्हीं प्रश्नों के प्रतिक्रियास्वरूप प्रगतिशील लेखकों, आलोचकों के मन में शुरूआती दिनों में दलित विमर्श और राजनीति के प्रति नकार का भाव पैदा किया होगा। इसीलिए प्रेमचंद साहित्य के आलोक में दलित संवेदना के प्रश्नों पर तीखी प्रतिक्रियाओं ने जन्म लिया होगा। खासकर 'कफन' कहानी के परिप्रेक्ष्य में वर्ण बनाम वर्ग का प्रश्न ही मुख्य विवाद की वजह है। कहानी के शुरू में ही 'चमारों का कुनबा था और सारे गांव में बदनाम।'[2] कहना और पूरी कहानी में वर्ण–जाति भेदभाव और छुआछूत का न दिखना या इससे संबंधित किसी प्रश्न का पैदा न होगा ही दलित विमर्शकारों के मन में सवाल पैदा करता है। उनका मानना है कि यदि 'कफन' कहानी गरीबी और श्रम के उचित मूल्य न मिल पाने के कारण आर्थिक विषमता पर आधारित कहानी है तो ऐसी अमानवीयता चमारों के अलावा किसी भी जाति के भीतर भी हो सकती थी। इसीलिए दलित लेखक–आलोचक इसे दलित चेतना की कहानी मनवाने से नाराज होते हैं। दलित साहित्य के अंतर्गत 'दलित' और 'दलित चेतना' के अर्थ के भीतर रिरियाहट, दया, नियति और काहिली का नकार है। दलित पक्षकारों का मुख्य विरोध 'कफन' कहानी को 'दलित चेतना' की कहानी साबित किए जाने को लेकर है। 'कफन' के अमानवीकरण के रूप में प्रस्तुत किए जाने संबंधी मस्तराम कपूर और मुद्राराक्षस के वक्तव्य भी संदर्भवश उल्लेखनीय हैं। मस्तराम कपूर का मानना है, ''हिंदी में दलित साहित्य प्रचुर मात्रा में होने का दावा कई लोगों ने किया है किंतु घूम

[1] कम्युनिस्ट बुलेटिन, सं. लाल बहादुर सिंह, जे. चितंबरनाथन, राजेश सचान, कम्युनिस्ट कोआर्डिनेशन टीम का प्रकाशन, अक्टूबर 2010, वर्ष–1 अंक–1,मुगलसराय, चंदौली, पृ. 6–7

[2] प्रेमचंद, 'कफन' (कहानी), प्रेमचंदः प्रतिनिधि कहानियां, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, 2005, पृ. 132

फिरकर प्रेमचंद की 'कफन' और 'सद्‌गति' कहानियों को ही उदाहरण के रूप में आमतौर पर पेश किया जाता है। इसमें 'कफन' कहानी तो निश्चय ही दलित विरोधी है। इस कहानी में आर्थिक विषमता के कुपरिणामों को दिखाया गया है इसलिए प्रगतिशीलों की दृष्टि में यह क्रांतिकारी कहानी है और वे इसे दलित चेतना की कहानी भी कहते हैं। किन्तु आर्थिक विषमता का कुपरिणाम दलित वर्गों के पाशवीकरण में ही क्यों दिखाया गया, ब्राह्मण–क्षत्रिय भी तो गरीबी में अधम, नीच हो सकते हैं। आखिर विश्वामित्र ने कुत्ते का मांस खाया ही था। यह कहानी प्रगतिशीलता की कसौटी पर भी खरी नहीं उतरती। प्रगतिशील दृष्टि शोषित पात्र को पशु के स्तर तक नहीं गिराती, वह सर्वहारा का लुम्पीकरण नहीं करती । अतः यह कहानी प्रेमचंद की प्रगतिशीलता की नहीं, प्रगतिशीलता से उनके मोहभंग की कहानी है।''[1] इन्हीं विचारों को पुष्ट करते हुए मुद्राराक्षस कहते हैं,'' प्रेमचंद ने अपनी रचनाओं में शूद्र जाति के अनेक चरित्रों को लिया है और उनकी अनेक दर्दनाक गाथाएं कही हैं। यह अलग बात है कि 'कफन' तक पहुंचकर उन्होंने उनके प्रति जरूरत से ज्यादा अनुकंपा कर दी है। डॉ. रामविलास शर्मा के अनुसार 'दरिद्र शूद्र ही नहीं, ब्राह्मण भी होता है' क्या स्थिति बनती अगर कफन के पैसे से दारू और पूड़ी खाने–पीने वाले शूद्र नहीं, ब्राह्मण बाप–बेटे होते ? यह स्थिति प्रेमचंद को स्वीकार नहीं हो सकती थी। बहू के कफन की दारू वे ब्राह्मण बाप को नहीं पिला सकते थे, क्योंकि प्रेमचंद की मानसिकता के अनुरूप हिदू दो तरह के रहे हैं। शूद्र पवित्र सवर्ण और अशुद्ध गंदे शूद्र।''[2]

दरअसल सारा मुद्दा 'कफन' के दलित पात्रों के चरित्रांकन का है, जो दलित साहित्य के पक्षकारों, आलोचकों को स्वीकार्य नहीं है और दूसरा 'कफन' को दलित चेतना की कहानी साबित करने का है। दलित पक्षकारों की दृष्टि में अंबेडकरवादी वैचारिकी के भीतर जिस दलित चेतना की पृष्ठभूमि तैयार हुई है या उसकी निर्मिति हुई, उस संदर्भ में 'कफन' कहानी संभवतः खरी नहीं उतरती। डॉ. राजेन्द्र कुमार ने दलित चेतना के संदर्भ में ठीक ही कहा है, ''दलित चेतना मूलतः वर्ण–व्यवस्था के तहत जारी प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष दमन के प्रतिरोध और प्रतिकार की चेतना है। प्रतिरोध का आशय है– उस यथास्थितिवादी व्यवस्था को आदर्श मानने से इन्कार करना, जो सामाजिक–सांस्कृतिक और आर्थिक स्तर पर मानवीय गरिमा के भौतिक विकास के अवसरों को सबके लिए सुलभ नहीं होने देना चाहती। और प्रतिकार का आशय है– सदियों के सामाजिक अपमान और उत्पीड़न को अपनी नियति मानने से इंकार करते हुए अपने सामूहिक 'स्व' के पक्ष में अपनी लड़ाई संगठित होते हुए खुद अपने बूते लड़ सकने की क्षमता अर्जित करना।''[3] 'दलित चेतना' के आशय को 'कफन' कहानी पर फिट करके यदि देखा जाए तो दलित पक्षकारों की टिप्पणियां पूर्णतः गलत नहीं हैं। जहां तक चरित्रांकन का प्रश्न है तो यह दलित विमर्शकारों को शायद स्वीकार्य इसलिए नहीं है, क्योंकि सदियों से दलितों को घृणित, निरीह और दया के पात्र के रूप में प्रस्तुत किया गया है और 'कफन' कहानी में तो संवेदनहीन व्यक्ति और समाज का चरित्रांकन है। इसीलिए मात्र 'कफन' को ही दलित लेखकों–आलोचकों ने निशाना बनाया है। जबकि प्रेमचंद की दलित विषयक अन्य कहानी के बारे में ऐसी धारणा नहीं है। संभवतः गैर दलित लेखकों–आलोचकों द्वारा 'कफन' कहानी को दलित चेतना की सर्वोत्कृष्ट कहानी मानने–मनवाने की जिद्द ने संभवतः दलित पक्षकारों को तीखी प्रतिक्रिया के लिए उकसाया है। हालांकि यह दो तरफा भी है– दलित पक्षकरों की तीखी प्रतिक्रियाओं–टिप्पणियों ने भी गैरदलित आलोचकों को प्रतिक्रियावादी बनाया है। परंतु इससे हुआ क्या? इससे साहित्य का सकारात्मक विकास होने में बाधा ही उत्पन्न हो रही है। भुक्तभोगियों के पक्ष को सुनने का धैर्य भी होना चाहिए। सदियों से दुत्कार और प्रताड़ना के प्रतिकार के भाव को भी सुनने का बोध विकसित करने से साहित्य और समाज दोनों का भला होगा। इससे प्रेमचंद साहित्य को नए परिप्रेक्ष्य और संदर्भ में देखने की दृष्टि का विकास भी होगा। ओमप्रकाश वाल्मीकि प्रेमचंद के बारे में अपने पक्ष को स्पष्ट करते हुए कहते हैं,'' ऐसे अनेक हिंदी आलोचक हैं, जो दलित लेखकों पर यह आरोप लगाते हैं कि वे प्रेमचंद के विरोध में खड़े हैं। यह आरोप सही नहीं है। क्या अपने पूर्व साहित्यकारों और उनकी रचनाओं का पुनर्पाठ या

---

[1] मस्तराम कपूर, दलित साहित्यः दिशा, दृष्टि और विचार (लेख), शिखर की ओर, सं. एन सिंह, श्री माता प्रसाद अभिनंदन ग्रंथ समिति, दिल्ली, 1997, पृ. 344

[2] मुद्राराक्षस, प्रेमचंद पुनर्पाठ क्यों नहीं? राष्ट्रीय सहारा, 8 अगस्त 2004

[3] राजेन्द्र कुमार, दलित साहित्य की अवधारणा और प्रेमचंद, सं. सदानंद शाही, प्रेमचंद साहित्य सस्थान, गोरखपुर, पृ. 159

पुनर्मूल्यांकन करना उन साहित्यकारों का विरोध करना होता है? क्या किसी भी रचना को एक ही दृष्टिकोण से देखा जाना चाहिए? यदि ऐसा होता है तो समझ लीजिए कि हम साहित्य के विकास की बात नहीं कर रहे हैं।''[1] वाल्मीकि जी का अंततः मानना है कि,'' दलित लेखक और दलित साहित्य न प्रेमचंद के खिलाफ हैं और न प्रेमचंद को खरिज करता है। बल्कि प्रेमचंद को एक ऐसा रचनाकार मानते हैं जिसने किसान मजदूर का पक्ष लिया। और अपने लेखन से हिंदी साहित्य को एक नई दिशा दी।''[2]

प्रेमचंद की सर्जना और संवेदना की मुकम्मल समझ रखने वाला ही उनके कृतित्व के प्रति इतना अर्थपूर्ण वक्तव्य दे सकता है। ओमप्रकाश वाल्मीकि की आलोचना दृष्टि इसी मायने में अन्यों से भिन्न है। वे तथ्यात्मक ढंग से प्रेमचंद की लेखकीय प्रतिबद्धता पर प्रश्न करते हैं। प्रेमचंद की साहित्यिक यात्रा के विविध मोड़ हैं, वे परिवर्तनशील और प्रगतिगामी हैं। ओमप्रकाश वाल्मीकि प्रेमचंद साहित्य के विविध आयाम से भली–भांति वाकिफ थे और प्रेमचंद की वैचारिक यात्रा से भी। उन्हें पता था कि प्रेमचंद को किसी एक वैचारिक खांचे में बांधा नहीं जा सकता। 'महान तप' नामक शीर्षक से एक दूसरे लेख में 15 मई, 1933 को प्रेमचंद ने जो उद्‌गार व्यक्त किया है, वह उल्लेखनीय है, ''यह ऊंच–नीच छोटे–बड़े का भेद हिदू–जीवन के रोम–रोम में व्याप्त हो गया है। हम यह किसी तरह नहीं भूल सकते हैं कि हम शर्मा हैं, या वर्मा, सिन्हा हैं या चौधरी, दूबे हैं या तिवारी, चौबे हैं या पाण्डे, दीक्षित हैं या उपाध्याय। हम आदमी पीछे हैं, चौबे या तिवारी पहले। और यह प्रथा कुछ इतनी भ्रष्ट हो गई है, कि आज जो निरक्षर भटटाचार्य हैं, वह भी अपने को चतुर्वेदी या त्रिवेदी लिखने में जरा भी संकोच नहीं करता।''[3] इस तरह के सामाजिक पहचान के अहंकार की आलोचना करते हुए प्रेमचंद आगे कहते हैं, ''कुलीनता के इस अहंकार को हमें अपने अंदर से निकाल डालना होगा। तभी हम सम–भाव से एक दूसरे को देख सकेंगे। ऐसे अल्लों से हमारे भेद–भाव को उत्तेजना मिलती है। त्रिवेदी–त्रिवेदी एक हो जाते हैं, चौबे–चौबे एक, कपूर– कपूर एक, कायस्थ–कायस्थ एक। इस भेदभाव से ऊंच–नीच की श्रेणियां बनी हुई हैं। कोई पहले डंडे पर, कोई सबसे ऊपर, पर हैं सब उसी एक अहंकार–सूत्र में बंधे हुए। समाज संगठन ही इसी भेद रचना से हुआ है।''[4] प्रेमचंद अपने लेखन में वैचारिक ढंग से हिंदू व्यवस्था के छद्‌म की मजम्मत करते हैं। वे 'क्या हम वास्तव में राष्ट्रवादी हैं? के संदर्भ में लिखते हैं, ''हम कहते हैं कि अगर हममें इतनी शक्ति होती, जो हम अपना सारा जीवन हिन्दू जाति को पुरोहितों, पुजारियों, पंडों और धर्मोपजीवी कीटाणुओं से मुक्त कराने में अर्पण कर देते। हिन्दू जाति का सबसे घृणित कोढ़, सबसे लज्जाजनक कलंक यही टकेपंथी दल है, जो एक विशाल जोंक की भांति उसका खून चूस रहा है, और हमारी राष्ट्रीयता के मार्ग में यही सबसे बड़ी बाधा है।''[5]

प्रेमचंद की दलित विषयक कहानियों के मूल में यही संवेदना घनीभूत है। भले ही इसकी पृष्ठभूमि में गांधी के अछूतोद्धार आंन्दोलन और गांधी–अंबेडकर के बीच पूना पैक्ट का संदर्भ रहा हो, लेकिन प्रेमचंद इन प्रश्नों को राष्ट्रीयता के आलोक में इसे सर्जनात्मक स्वरूप दे रहे थे। इसीलिए प्रेमचंद की सर्जनात्मक संवदेना के परिप्रेक्ष्य में किसी एक कहानी पर सवाल उठाया जा सकता है, परंतु बतौर एक लेखक के रूप में उनकी संवदेना पर सवाल उठाना तत्कालीन संदर्भों में तर्कसंगत नहीं लगता। दलित चेतना पर आधारित प्रेमचंद की कहानियों पर डॉ. अम्बेडकर के सामाजिक–सांस्कृतिक आंदोलन का भी प्रभाव और दबाव रहा होगा। 'ठाकुर का कुआं' और 'दूध का दाम' के दलित प्रश्नों को इस संदर्भ में देखा जा सकता है। इस संदर्भ में प्रेमचंद के सर्जनात्मक विकास और संवेदनात्मक स्वरूप को परखा जाना चाहिए। इसलिए दलित साहित्य आंदोलन के परिप्रेक्ष्य में प्रेमचंद का महत्व और बढ़ जाता है। दलित लेखन और आलोचन में यह स्पष्ट है कि वहां प्रेमचंद का संपूर्णता में नकार या विरोध नहीं है, अपितु किसी खास रचना के खास बिन्दुओं पर एतराज है और वह भी गैर दलित प्रतिक्रियाओं के कारण ज्यादा है।

---

[1] ओमप्रकाश वाल्मीकि, दलित साहित्यः अनुभव, संघर्ष एवं यथार्थ, राधाकृष्ण प्रकाशन, नई दिल्ली, 2013, पृ.126
[2] वही, पृ.127
[3] प्रेमचंद, विविध प्रसंग, भाग–2, सं. अमृत राय, हंस प्रकाशन, इलाहाबाद, 1980, पृ. 464
[4] वही, पृ. 464
[5] वही, पृ. 471

(3)

प्रेमचंद के साहित्यिक सरोकारों के विवेचन के उपरांत 'कफन' की सर्जनात्मक और उसके संवेदनात्मक पहलू पर यदि आलोचनात्मक ढंग से विचार किया जाए तो इसके कुछ भिन्न अर्थ भी खुलते हैं। कहानी में शुरू से अंत तक घनीभूत वेदना को जो कलात्मक अभिव्यक्ति मिली है वह प्रेमचंद की अन्य कहानियों से भिन्न अर्थ देती है। प्रेमचंद इस कहानी में व्यंग्य और व्यंजना के माध्यम से असमान सामाजिक–आर्थिक व्यवस्था के कारण मनुष्य और समाज के अमानवीय होने की संभावनाओं का संत्रास रचते हैं। यद्यपि दलित आलोचकों का यह पक्ष कुछ पल के लिए सही हो सकता है कि प्रेमचंद द्वारा 'चमारों का कुनबा था और सारे गांव में बदनाम' उक्ति का विस्तार या परिप्रेक्ष्य इस कहानी में फलीभूत नहीं होता। उनका कहना यह भी सही लग सकता है कि भूखमरी की स्थिति में दलित समुदाय का व्यक्ति इतना अमानवनीय या पाशविक नहीं हो सकता है। इस बात से भी कुछ हद तक सहमत हुआ जा सकता है कि गरीबी और भूखमरी की हालत में भी श्रमिक–मजदूर वर्ग के लोग इस सीमा तक 'लफंगई' नहीं कर सकते, वह भी तब, जबकि 'खानदान में व्यवस्था की नींव डालने वाली एक औरत पिसाई करके या घास छीलकर सेर भर आटे का इंतजाम करके बेगैरतों के पेट की भूख मिटाती रही हो।'[1] निश्चित तौर पर यह विचारणीय प्रश्न होना चाहिए कि आखिरकार घीसू–माधव को 'चमार' की पहचान देकर प्रेमचंद ने क्या कहना या साबित करना चाहा है? इस संदर्भ में ओमप्रकाश वाल्मीकि हस्तक्षेप करते हैं, ''कहानी के प्रारम्भ में ही प्रेमचंद लिखते हैं– 'चमारों का कुनबा है', यहां यह सवाल भी स्वाभाविक रुप से उठता है कि जब 'कुनबा' है तो बुधिया के प्रसव के समय कुनबे की स्त्रियाँ कहां चली गईं। बुधिया को प्रेमचंद अकेला क्यों कर देते हैं। जबकि दलितों में यह सम्भव ही नहीं है कि कुनबे की कोई स्त्री प्रसव–वेदना के समय नितान्त अकेली हो। लेकिन मृत्यु के बाद कुनबे की स्त्रियों की प्रतिक्रिया से प्रेमचंद पाठकों को परिचित कराना नहीं भूलते हैं–'गाँव की नम्र दिल स्त्रियाँ आकर लाश देखती और उसकी बेबसी पर दो बूँद आँसू गिराकर चली जाती थीं।' जिस कहानी की संरचना में गाँव, कुनबा, असंवेदनशीलता का नमूना बनकर उभरता है, कहाँ प्रेमचंद का यह लिखना–'जमींदार साहब दयालु थे। मगर घीसू पर दया करना काले कम्बल पर रंग चढ़ाना था।' यानि सीधा–सीधा अर्थ यह हुआ कि घीसू–माधव का ही सारा दोष था। सामाजिक व्यवस्था की कोई भूमिका या कोई प्रभाव वहां दिखायी नहीं देता। यदि प्रेमचंद ऐसा न करते तो ऐसी कलात्मक कहानी बनती कैसे?''[2] भारतीय सामाजिक संरचना के माध्यम से अपनी बातों को पुष्ट करने हेतु वाल्मीकि जी आगे लिखते हैं, ''चमारों का कुनबा' कहने की जरूरत प्रेमचंद जैसे युगीन कथाकार को क्यों पड़ी। सिर्फ यह भी कह सकते थे कि घीसू–माधव का कुनबा था। लेकिन प्रेमचंद 'चमार' जातिवाचक संज्ञा जोड़ते हैं। तो जरूर उन्हें इसकी जरूरत महसूस हुई होगी। कहानी के चितेरे प्रेमचंद किसी भी अनावश्यक शब्द का इस्तेमाल क्यों करेंगे। क्या आलोचकों के सामने कभी यह प्रश्न आया? भारतीय समाज व्यवस्था में समाज, परिवार, कुनबे ही नहीं साहित्यकार भी बंटे हुए हैं। जो एक सच्चाई है। जिससे चाहे जितना भागने की कोशिश करें, लेकिन जो वास्तविकता है उसे अनदेखा कर देने से उसका अस्तित्व मिट नहीं सकता। भारतीय समाज का आधार जाति पर टिका हुआ है। गत सत्तर वर्षों में इस कहानी के साथ भी यही हुआ है।''[3]

ओमप्रकाश वाल्मीकि अपने उक्त वक्तव्यों में प्रश्न करते हैं कि 'बुधिया को प्रेमचंद अकेला क्यों कर देते हैं। जबकि दलितों में यह सम्भव ही नहीं है कि कुनबे की कोई स्त्री प्रसव–वेदना के समय नितांत अकेली हो।' यद्यपि बुधिया के प्रसव वेदना के क्षण में इस अकेलेपन और घीसू–माधव की उपेक्षा के आधार पर ही 'प्रेमचंदः सामन्त का मुंशी' में डॉ. धर्मवीर ने बुधिया के गर्भ को जमींदार का बताकर असंवेदनशीलता या अमानवीयता को उचित ठहराया है। इस कुपाठ या परिकल्पित सिद्धांत पर मंतव्य देना यहां प्रासंगिक नहीं है। यदि प्रासंगिक है तो वह है ओमप्रकाश वाल्मीकि की 'शवयात्रा' कहानी। यह 'चमारों का गाँव और उसमें एक 'बल्हार परिवार' की त्रासदी की कहानी है, जिसमें बल्हार परिवार और उनकी तरक्की के प्रति

[1] प्रेमचंदः प्रतिनिधि कहानियाँ, राजकमल पेपरबैक्स, नई दिल्ली, 2005, पृ., 132

[2] दलित साहित्य : अनुभव, संघर्ष एवं यथार्थ, पृ., 112

[3] वही, पृ., 112

ईर्ष्या, असहयोग, घृणा और असंवेदनशीलता का व्यवहार चमारों द्वारा किया जाता है। सुरजा बल्हार का बेटा कल्लन हाई स्कूल करके तकनीकी प्रशिक्षण के बाद रेलवे में फिटर हो गया था। कल्लन की नौकरी के बाद उसकी शादी और चमारों के व्यवहार का एक प्रसंग 'शवयात्रा' में दृष्टव्य है, ''उसे पढ़ी–लिखी पत्नी मिली थी, जिसके कारण उसके रहन–सहन में फर्क आ गया था। उसके जीवन का ढर्रा ही बदल गया था। ...गाँव वह यदा–कदा ही आता था। लेकिन जब भी वह गाँव आता, चमार उसे अजीब सी नजरों से देखते थे। कल्लू से कल्लन हो जाने को वे स्वीकार नहीं कर पा रहे थे। उनकी दृष्टि में वह अभी भी बल्हार ही था, समाज व्यवस्था में सबसे नीचे यानी अछूतों में भी अछूत।''[1] इस कहानी में कल्लन का दिल्ली से अपनी पत्नी–बच्चों के साथ गाँव आना और पिता की इच्छा को पूरा करने के लिए ईंट का पक्का मकान बनवाने की कोशिश में नाकाम होना। उसी दौरान दस वर्षीय बेटी सलोनी का तेज बुखार के कारण तबीयत का बिगड़ना, ऐसी हालत में गाँव के डॉक्टर द्वारा इलाज करने से मना करना, गाँव के सम्पन्न चमारों द्वारा सलोनी के इलाज हेतु शहर ले जाने के लिए बैलगाड़ी न देना, ऐसी हालत में सलोनी का मर जाना, कल्लन के परिवार को ढाढ़स बंधाने के लिए गाँव के किसी का न आना, दाह–संस्कार के लिए चमारों की ओर से मदद न मिलना, चमारों के श्मशान में बल्हारों को मुर्दे फूँकने की इजाजत न मिलना और चमारों की अंबेडकरवादी सामाजिक संस्थाओं का असहयोग आदि इस कहानी के असंवेदनशील प्रसंग हैं। यह कहानी जाति–भेद के अभ्यांतरीकरण और अन्तर्विरोधों की परतों को बड़ी बारीकी से खोलती है। परन्तु चमार समुदाय के भीतर इतनी घनीभूत असंवेदनशीलता और अमानवीय व्यवहार का कारक कौन है? वह कौन–सी व्यवस्था और मनोवृत्ति है जिसने समाज के निचले पायदान पर धकेल दिए गए समाजों में भी आपस में इतनी घृणा, असहयोग और असंवेदनशीलता का भाव भर दिया है? 'शवयात्रा' में इसकी कोई झलक नहीं मिलती है, जबकि 'कफन' में शोषणपरक व्यवस्था के सामंती और पितृसत्तात्मक स्वरूप काफी हद तक दृष्टिगत होते हैं। वैसे समकालीन संदर्भों में बदलते हुए सामाजिक–आर्थिक रिश्तों के बीच मनुष्य के स्वभाव व व्यवहार में हो रही तब्दीलियों और बढ़ती संवेदनशून्यता से इनकार भी नहीं किया जा सकता। यह संवेदनशून्यता आधुनिक संदर्भों में आज भी व्यापक स्तर पर देखी और महसूस की जा सकती है। ऐसी संवेदनहीनता किसी भी समाज में संभावित है।

'शवयात्रा' कहानी पर टिप्पणी करते हुए डॉ. तेज सिंह लिखते हैं, ''ओमप्रकाश वाल्मीकि की 'शवयात्रा' दलित लेखकों में सर्वाधिक चर्चित और विवादास्पद कहानी रही है। ओमप्रकाश वाल्मीकि ने कई वर्ष पहले प्रेमचंद की 'कफन' कहानी को दलित विरोधी कहकर कटु आलोचना की थी और वे रातों–रात हिंदी साहित्य में चर्चित हो गए। जिस साहित्यिक मानदंड के आधार पर यानी दलित चेतना के आधार पर उन्होंने 'कफन' को दलित विरोधी कहानी कहा था क्या उसी मानदंड के आधार पर 'शवयात्रा' को दलित चेतना विरोधी कहानी नहीं ठहराया जा सकता है? निश्चित ही यह दलित चेतना विरोधी कहानी मानी जानी चाहिए, क्योंकि वाल्मीकि जी ने इस कहानी की शुरुआत नकारात्मक दृष्टिकोण से की है। मानो अछूतों में अछूत बल्हार जाति का कल्लन ही चमारों का सबसे बड़ा दुश्मन है। यह सही है कि दलित जातियों में भी जातिगत भेदभाव व्याप्त है पर यह समाज का मुख्य अन्तर्विरोध नहीं है बल्कि गौण अन्तर्विरोध है, जिसे सामाजिक परिवर्तन की प्रक्रिया में धीरे–धीरे खत्म किया जा सकता है। दलित जातियों का मुख्य दुश्मन उसके अपने समुदाय के लोग नहीं बल्कि ब्राह्मणवाद और सामंतवाद है जिसके खिलाफ ओमप्रकाश वाल्मीकि सहित सभी दलित साहित्यकार एकजुट होकर लड़ रहे हैं। कहानी लिखकर दलित समाज के जातिगत भेदभाव को और बढ़ाने का ही काम कर रहे हैं। उन्होंने कहानी का विकास ऐसे प्रसंगों और स्थितियों के आधार पर किया जिससे लगता है कि बल्हार जाति के सबसे बड़े दुश्मन चमार ही हैं।''[2] डॉ. तेजसिंह ने 'शवयात्रा' के माध्यम से सर्जना और संवेदना का जो प्रश्न उठाया है, वह उल्लेखनीय इसलिए है कि इससे दलित आलोचना की सीमाएं और विकास का भान होता है। ऐसे संवाद दलित साहित्य आलोचना की परिपक्वता की झलक देते हैं।

[1] ओमप्रकाश वाल्मीकि घुसपैठिये (कहानी संग्रह), राधाकृष्ण प्रकाशन 2003, पृ. 36
[2] दलित साहित्य 1999, संपादक–जयप्रकाश कर्दम, नई दिल्ली, पृ. 299–300

ओमप्रकाश वाल्मीकि द्वारा 'कफन' कहानी की संवेदना पर उठाया गया सवाल 'शवयात्रा' की सर्जना के परिप्रेक्ष्य में देखना स्वाभाविक परिणति है। आलोचक यदि लेखक भी हो तो सर्जना और संवेदना का प्रश्न और भी महत्वपूर्ण हो जाता है। 'कफन' में जमीदार के माध्यम से सामंती और घीसू–माधव के माध्यम से पितृसत्तात्मक मूल्यों की जकड़न को दर्शाया गया है। जो आलोचक बुधिया के गर्भ पर संदेह करते हैं, वे घीसू–माधव की काहिली के कारकों को उतना तवज्जो नहीं देते हैं। जिस बुधिया ने खानदान में व्यवस्था की नींव डाली थी, उस बुधिया के प्रति उसके अपनों के बेदर्दी और बेपरवाही का कारक सिर्फ जमींदार नहीं है, बल्कि उन दो पुरूषों के भीतर बैठा सामंती और पितृसत्तामक मूल्य को क्या कारक नहीं माना जाना चाहिए? भले ही संपूर्णता में इसकी मुख्य कारक सामंती और ब्राह्मणवादी व्यवस्था क्यों न हो? दलित समाज के सामुदायिक रहन–सहन और उनकी संवेदनाओं के आलोक में यह कहानी मात्र उस समाज की तात्कालिक निष्ठुरता पर चोट नहीं करती वरन् विषमतापरक समाज के बने रहने के कुपरिणामों की संभावनाओं का लोक रचती है। 1936 में प्रकाशित 'कफन' कहानी का इतने लंबे अंतराल के बाद पुनःपाठ करते हुए क्या यह नहीं कहा जा सकता कि भारतीय समाज अभी सामाजिक–आर्थिक विषमताओं से मुक्त नहीं हो सका है? प्रेमचंद एक प्रयोगधर्मी लेखक थे। समय के साथ बदलते परिदृश्य और मनोभावों को रचते हुए वे निरंतर गतिशील रहने वाले रचनाकार थे। 1936 में अस्वस्थता के कारण प्रेमचंद को अपना जीवन छोटा लगने लगा होगा। संभवतः प्रगतिशील विचारधारा के उभार से जाति से वर्ग बनने के प्रयोग की संभावनाओं की तलाश में वे 'कफन' जैसी सर्जना तक पहुंचे होंगे। जीवन के अंतिम क्षणों में रची गई इस सर्जना और संवेदना के प्रायोगिक निहितार्थ हैं। यह सिर्फ एक समाज के 'डिह्यूमनाइज' होने की कहानी नहीं है, अपितु सम्पूर्ण समाज पर व्यंग्य करने की कलात्मक अभिव्यक्ति है 'कफन'। कहानी के अंतिम हिस्से में मधुशाला में खड़े होकर घीसू–माधव द्वारा यह गाने लगना ''ठगिनी क्यों नैना झमकावै! ठगिनी!''[1] और नशे में मदमस्त होकर वहीं गिर पड़ना, समूचे भारत की सामाजिक–आर्थिक विषमता की विडम्बना को दर्शाता हैं। मायावी जीवन और संसार की नश्वरता के बोध को प्रतिपादित करते घीसू–माधव प्रेमचंद के अमर पात्र बन जाते हैं। ऐसी वैषम्य परिस्थिति के मूल में कौन है? प्रश्न यह है।

प्रेमचंद की कहानी में कबीर के पद का आना सामान्य घटना नहीं है। जनमानस में व्याप्त उक्त भजन थोड़े–बहुत शब्दांतर के साथ आज भी मौजूद है और वह बहुत ही अर्थपूर्ण है। इसमें सच्चाई के निकट ले जाने वाले गूढ़ अर्थ निहित हैं। इतनी सारगर्भित पंक्ति को घीसू–माधव से गवाना कहानी को विशिष्ट रूप प्रदान करता है। 'कबीर पारख संस्थान, इलाहाबाद' के संस्थापक संत अभिलाष दास जी ने 'कहत कबीरः सटीक कबीर भजनावली' नामक पुस्तक में इस भजन को थोड़े शब्दांतर के साथ संकलित करके भावार्थ भी बताया है, जिसके व्यापक संदर्भों और अर्थों को गुनना चाहिए। उक्त संग्रह से उद्धृत पद निम्नवत हैः

''ठगनी क्या नैना चमकावै।।
कद्दू काट मृदंग बनाया, निब्बू काट मजीरा।
पाँच तोरई मंगल गावैं, नाचै बालम खीरा।।1।।
रूपा पहिर के रूप दिखावै, सोना पहिर तरसावै।
गले डाल मोतियन की माला, तीन लोक भरमावै।।2।।
भैंस पद्मिनी आशिक चूहा, मेंढक ताल लगावै।
चोला पहिर के गदहा नाचै, ऊँट विष्णु पद गावै।।3।।
आम डार चढ़ि कछुआ तोड़े, गिलहरि चुन चुन लावे।
कहैं कबीर सुनो भाई साधो, बगुला भोग लगावै।।4।।''[2]

इन पंक्तियों में माया के विविध रूपों को मन की अविद्या बताते हुए इसके जाल में पड़कर भटक रहे जीवों को सावधान करते हुए कबीर कहते हैं कि हे! ठगिनी माया तू अपनी आँखें क्या चमका रही है। कबीर तेरे फंदे में नहीं पड़ सकता। झूठ, फरेब, छद्म, इन्द्रियों के विचलन, भ्रम और मोह के जितने भी

---

[1] प्रेमचंदः प्रतिनिधि कहानियां, राजकमल पेपरबैक्स, नई दिल्ली, 2005, पृ. 139

[2] कहत कबीर, अभिलाष दास, कबीर पारख संस्थान, इलाहाबाद, तीसरा संस्करण, 2003, पृ. 111–112

उपादान हो सकते हैं, कबीर उस भेद को खोलते और करारा व्यंग्य करते हुए जीवन की सच्चाइयों से पूरे समाज को साक्षात्कार कराते हैं। इस नश्वर संसार में जहां कोई भी सर्वदा जिंदा रहने वाला नहीं है, इस निरर्थकता का बोध प्रेमचंद 'कफन' के पात्रों से कराते हैं। क्षणभंगुर जीवन में माया–मोह, भोग–विलास टिकने वाला नहीं है। सताने वाला भी एक न एक दिन खत्म हो जाएगा। इसलिए कबीर की बानी को गाते हुए घीसू–माधव सामान्य चरित्र से विशिष्ट चरित्र में तब्दील हो जाते हैं। 'बुझे हुए अलाव'[1] के सामने चुपचाप बैठे हुए बाप–बेटे और 'अंधकार में लय'[2] सारा गाँव चेतना–शून्य और मृतप्राय–सा क्यों हो गया है? इन्हीं प्रश्नों की तलाश में प्रेमचंद की सर्जना और संवेदना 'कफन' तक पहुँची होगी। विषमतापरक समाज का एक विकृत और अमानवीय समाज में तब्दील होने की पीड़ा एवं चिन्ता की यह कहानी बन जाती है। 'फटे चिथड़ों से अपनी नग्नता को ढाँके हुए' जीवन जीने वाले केवल घीसू–माधव नहीं हैं, अपितु असमानता और अन्यायपरक व्यवस्था को बनाए रखने वालों के चिथड़े और नग्नता को दिखाना भी इस कहानी का मंतव्य है। यही इस कहानी की कलात्मक खूबी है। इसी तरह दलित वर्ग के अंतर्विरोधों को रेखांकित करती 'शवयात्रा' भी एक मार्मिक कहानी है, जो सामाजिक स्तरीकरण–विभेदीकरण के विकृत स्वरूप को दर्शाती है। 'शवयात्रा' दलित आंदोलन के आत्ममंथन की कहानी है।

'कफन' को दलित चेतना की कहानी मनवाने की बजाय इसे दलित जीवन संदर्भों की कहानी कहने से विवाद सुलझ सकता है। दरअसल 'दलित चेतना' शब्द दलित साहित्य की अम्बेडकरवादी वैचारिकी के भीतर निर्मित हुआ है। हिंदी के आलोचकों को दलित चेतना की वैचारिक पृष्ठभूमि की पड़ताल करनी चाहिए, तभी इस परिप्रेक्ष्य में अपना मत स्थिर करना चाहिए। 'कफन' दलित चेतना से भिन्न एक साहित्यिक अभिव्यक्ति है। शिल्प, संवाद और शैली के आधार पर इसकी कलात्मक प्रस्तुति के वैशिष्ट्य को भी ध्यान में रखना चाहिए, सिर्फ यथार्थ या अतियथार्थ सर्जनात्मक संवेदना को बाधित भी करता है। 'कफन' को मात्र विचारधारा की कसौटी पर नहीं परखा जाना चाहिए, बल्कि समग्रता में इसका विवेचन करना चाहिए। इस कहानी की व्यापकता को समझते हुए ही दस साल पहले के अपने वक्तव्यों पर पुनर्विचार करते हुए कंवल भारती 'दलित–विमर्शः एक पुनर्पाठ' के अंतर्गत लिखते हैं, ''क्या प्रेमचंद वास्तव में दलित विरोधी थे? दस साल पहले उनकी 'कफन' कहानी को लेकर मैं इसी धारणा का हो गया था। पर, जैसे–जैसे मैं उनकी अन्य कहानियां, उपन्यास और लेख पढ़ता गया, मैं अपनी धारणा से बाहर आने लगा। मैंने अनुभव किया कि 1936 तक के काल–खंड में प्रेमचंद अकेले लेखक हैं, जिनसे साहित्य में दलित विमर्श की शुरूआत होती है।''[3] दलित विमर्शकारों के इन तमाम वक्तव्यों को उद्धृत करने का मतंव्य यह है कि दलित साहित्य आंदोलन के पक्षकारों की वक्त के साथ धारणाएं बदली हैं। दरअसल शुरूआती धारणाओं के जन्म की पृष्ठभूमि में दलित साहित्य के प्रति गैर दलित आलोचकों का नकारात्मक नजरिया और नकार का भाव रहा है। जैसे–जैसे दलित लेखन के प्रति सकारात्मक सोच बनने लगी, वैसे–वैसे दलित विमर्शकारों की सोच और धारणा में भी परिवर्तन आया। आज स्थितियां काफी बदली हैं। दलित विमर्श और आंदोलन के प्रश्नों के प्रति संजीदगी बढ़ी है और यह किसी भी मुक्तिकामी आंदोलन के साथ होना एक स्वाभाविक स्थिति होती है। इसीलिए 'कफन' की व्याख्या या पुनर्पाठ किया जाना भी एक स्वाभाविक प्रक्रिया है। इस प्रक्रिया से प्रेमचंद और उनके साहित्य का महत्व और बढ़ा ही है। इसीलिए उनका लेखन अभी भी प्रासंगिक बना हुआ है, परन्तु सामाजिक–आर्थिक विषमता की यह लेखकीय 'प्रासंगिकता' कब तक समाप्त होगी? साहित्य और समाज के सामने यह सबसे बड़ी चुनौती है।

[1] प्रेमचंदः प्रतिनिधि कहानियां, राजकमल पेपरबैक्स, नई दिल्ली, 2005, पृ. 131

[2] वही, पृ. 131

[3] कथाक्रम, जुलाई–सितम्बर 2005, उद्धृत–प्रेमचंद और दलित विवाद, सं. सुधीर प्रताप सिंह, श्री नटराज प्रकाशन, दिल्ली, 2013, पृ. 68

नवजागरण के दलित प्रश्न
ज्योतिबा फुले और प्रेमचंद की दृष्टि का तुलनात्मक अध्ययन

प्रो. अजमेर सिंह काजल[1]

शोषण और अन्याय पर आधारित वर्ण व्यवस्था की अनैतिक संस्कृति के विरुद्ध बौद्धिकता और सामाजिक न्याय की विचारधारा ने 19 वीं शताब्दी में नवजागरण को जन्म दिया। ये मूल्य किसी धर्म, सम्प्रदाय, जाति एवं क्षेत्र तक सीमित नहीं थे, इनका विस्तार राष्ट्रीय और अंतरराष्ट्रीय स्तर तक था, लेकिन क्षेत्रीय प्रभाव के कारण इनकी गति एक समान नहीं थी। नवजागरण के मौलिक चिंतन में सांस्कृतिक परम्परा का मूल्यांकन, साम्राज्यवाद, सामंतवाद का विरोध, अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता की पक्षधरता, सत्ता के लोकतांत्रीकरण के प्रश्न, दलितों, आदिवासियों, अल्पसंख्यकों और स्त्रियों के हक में अधिकार चेतना और उनमें शिक्षा का प्रसार, मानवीय गरिमा को महत्व, अंधविश्वासों के विरुद्ध लोकजागरण इत्यादि महत्वपूर्ण मुद्दे शामिल थे। भेदभाव हिंदुत्वी विचारधारा की मूलभूत विशेषता है। हम एक तरफ वर्ण व्यवस्था, जाति व्यवस्था मानते हैं, इनके प्रतिमानों के अनुसार जीवनयापन करते हैं तो दूसरी तरफ नवजागरण के अग्रदूत भी बनने का नाटक करते हैं। भारतीय नवजागरण में अंग्रेजी शिक्षा और पश्चिमी ज्ञान का महत्वपूर्ण योगदान है। देशी ज्ञान से नवजागरण की परिस्थितियां नहीं बनीं, यदि ऐसा होना होता तो पहले ही हो गया होता। दूसरों के उजले कपड़ों को देखकर अपने कपड़े गंदे लगने लगते हैं और दूसरों के ज्ञान और विचार को बेहतर स्थिति में पाकर ईर्ष्या करना कमजोरी का प्रतीक है। यदि हमारे पास पश्चिम से बेहतर ज्ञान था तो फिर उसे प्रमाणित करना चाहिए था। नवजागरण का जन्म अंग्रेजी शिक्षा, वैज्ञानिक ज्ञान, औद्योगिकरण, सामाजिक नैतिकता, बौद्धिकता, मानवीय समता, स्वतंत्रता, बंधुता, न्याय, प्रतिनिधित्व जैसे प्रश्नों पर सम्यक दृष्टि से हुआ है।

सांस्कृतिक कूपमंडूकता, अशिक्षा, अन्याय, सामंती शोषण, देवालयों के व्याभिचार इत्यादि हिंदुत्व के सनातनी मूल्य हैं। अन्याय पर आधारित स्थापित व्यवस्था ने नवजागरण के नाम पर धर्म–संस्कृति के जागरण पर अधिक जोर दिया है और समाज को अपने नियंत्रण में रखने के लिए इसकी अनेक व्याख्याएं की हैं। उन्हें भय था कहीं वंचित समुदायों के लोग धर्मांतरण न कर लें। चाहे ब्रह्म समाज हो, आर्य समाज या इसी तरह के अन्य शुद्धतावादी आंदोलन, इन सबकी निगाह में सदियों से बैल बनाकर रखे गए वे शूद्र–अतिशूद्र थे जिन्हें सदियों से वैचारिक और शारीरिक रूप से पीट–पीटकर अधमरा किया हुआ था। इसी दौरान ज्योतिबा फुले ने उच्च जातीय हिंदुओं द्वारा शूद्रों–अतिशूद्रों के शास्त्र आधारित शोषण पर सवाल उठाते हुए ऐतिहासिक अन्याय का हिसाब मांगा जिससे सांस्कृतिक संघर्ष का जन्म हुआ। यहां ज्योतिबा फुले एक तरफ व्यवस्था परिवर्तन की मांग के साथ 'सत्यशोधक समाज' का आंदोलन चलाते हैं तो तो दूसरी तरफ स्वामी दयानंद यथास्थिति के समर्थन में कुछ सुधार के साथ आर्य समाज के माध्यम से सामने आते हैं। इन दोनों दृष्टियों में दिन–रात का अंतर है। हिंदी साहित्य में भारतीय नवजागरण के प्रथम रचनाकार के रूप में भारतेंदु हरिश्चंद्र को याद किया जाता है। देखने की बात यह है कि भारतेंदु के लिए हिंदू जागरण ही नवजागरण है और इसे ही वे राष्ट्रीय जागरण कह रहे हैं। अन्य वंचित तबकों में उठ रही चेतना से उनका कोई लेना–देना नहीं था। यदि वे मानवीय शोषण को देखने की कोशिश करते तो निश्चित रूप से वे हिंदू जागरण से आगे बढ़ते और धर्म, अंधविश्वास और अन्याय के विरुद्ध सवाल उठाते, जैसा उनके समकालीन ज्योतिबा फुले धड़ल्ले से कर रहे थे। भारत का वर्तमान राजनीतिक स्वरूप ब्रिटिश सत्ता ने निर्मित किया था। भारत किसी एक धर्म, जाति, भाषा का नहीं, अपितु यहां कई धर्मों, जातियों, भाषाओं के लोग रहते हैं। बहुलता ही इसकी पहचान है।

डॉ. विमल कीर्ति के अनुसार नवजागरण आंदोलन का सूत्रपात बंगाल में सन 1828 में राजा राम मोहन राय द्वारा 'ब्रह्म समाज' की स्थापना से हुआ। पंजाब और उत्तरी भारत में स्वामी दयानंद सरस्वती ने आर्य समाज का आंदोलन चलाया, लेकिन उनकी सोच ज्योतिराव फुले की तरह बुनियादी समाज परिर्वतनकारी नहीं थी। वे व्यवस्था परिवर्तन नहीं चाहते थे बल्कि हिन्दू धर्म

[1] प्रो. अजमेर सिंह काजल
महर्षि दयानंद विश्वविद्यालय, रोहतक

और समाज में कुछ सुधार की बात करते थे। इनके सोच और कार्य की कई मर्यादाएं थीं। राजा राममोहन राय भी अपने को सती प्रथा आदि पारिवारिक सवालों से आगे नहीं ले जा सके। उनका समाज सुधार का आंदोलन सामान्य–जनों, किसानों, आदिवासियों, दलितों, पिछड़ों की मुक्ति का आंदोलन कभी नहीं बन पाया। वह केवल शहरी लोगों, खासतौर पर उच्चवर्णीय लोगों तक ही सीमित रहा। लेकिन जब हम ज्योतिबा फुले के बारे में सोचते हैं, तो हमें उनका कार्य और चिंतनधारा इन सबसे अलग दिखाई देती है। उन्होंने अपने कार्य और चिंतन की शुरुआत ही धर्मसंस्था की आलोचना से शुरू की और फिर इसके खिलाफ व्यापक नवजागरण अभियान चलाया।'[1] रामविलास शर्मा नवजागरण को राष्ट्रीय आवश्यकता मानते हुए कहते हैं–'वैज्ञानिक शिक्षा से भारत तभी लाभ उठा सकता है जब वह अपनी पुरानी समाज व्यवस्था बदले, अपने अंधविश्वासों और रूढ़ियों से स्वयं को मुक्त करे। जब तक भारतीय समाज में पुरानी वर्ण–व्यवस्था, जाति बिरादरी का भेदभाव, छुआछूत आदि कुरीतियां बनी हुई हैं, तब तक भारत प्रगतिशील आधुनिक राष्ट्र नहीं बन सकता। वैज्ञानिक शिक्षा राष्ट्रीय आवश्यकता है; समाज की व्यवस्था बदलना, अंधविश्वास और रूढ़ियों को समाप्त करना यह भी राष्ट्रीय आवश्यकता है।'[2] वे पुनः कहते हैं–''किसी देश या उसके प्रदेश के सामाजिक–सांस्कृतिक आंदोलन को हम नव–जागरण कहते हैं। इसमें सामाजिक कुरीतियों को दूर करने के प्रयत्न शामिल हैं। शूद्रों और स्त्रियों की स्थिति को बदलने के प्रयत्न नवजागरण के अंग हैं। धार्मिक सुधार, अंधविश्वासों के विरुद्ध प्रचार नवजागरण के अतंर्गत हैं ही।......किसी संप्रदाय तक नवजागरण को सीमित किया जाए तो वह जातीय गठन और विकास में बाधक होगा। राजा राममोहन राय और सर सैयद अहमद खां के नवजागरण हिन्दुओं और मुसलमानों तक सीमित थे, इस हद तक वे बंगाली और हिन्दी जातियों के विकास में बाधक थे।'[3] रोहिणी अग्रवाल नवजागरण पर लिखती हैं–''हिन्दी, हिन्द, हिन्दू धर्म, हिन्दू स्त्री पर केंन्द्रित हिन्दी नवजागरण तमाम स्खलनों एवं अंतर्विरोधों के बावजूद दो दृष्टियों से खासा महत्वपूर्ण है। एक, हिन्दुत्व की प्रतिष्ठा के नाम पर वह साम्प्रदायिक ताकतों को उभारने वाली असहिष्णु हिंसक मनोवृत्ति का पोषण करता है। दूसरे, चूंकि इस काल का समाज सुधारक, लेखक, बुद्धिजीवी स्वयं कुलीन परिवार अथवा मध्यवर्ग से संबंद्ध रहा है, अतः वह मध्यवर्गीय स्त्री को ही आदर्श स्त्री की रूढ़ छवि में बांधता है। उसके वैचारिक परिदृश्य में रोज़ कुंआ खोद कर प्यास बुझाने वाली निम्न वर्गीय स्त्री का कोई अस्तित्व नहीं।'[4]

हालांकि बात पेचीदा है, मगर यह सत्य है कि दलितों और स्त्रियों के लिए मुक्तिमार्ग पहले व्यापार ने और फिर अंग्रेजों ने ही खोले।...बहरहाल डॉ. अंबेडकर के इस कथन में एक पीड़ादायक सच्चाई है कि 'अंग्रेज देर से आए और जल्दी चले गए।' सच्चाई इसमें भी है कि सारा स्वतंत्रता संग्राम या राष्ट्रीयता सिर्फ ऊंचे वर्गों और वर्णों का अपना मामला था–यह न स्त्रियों को मुक्त करता है, न दलितों को...उन्हें सिर्फ आश्वासन देता है कि पहले देश स्वतंत्र हो जाए फिर तुम्हारी भी सुनेंगे।'[5] इसी जमाने में स्वामी अछूतानंद उत्तर प्रदेश में जनजागरण कर रहे थे तो मंगूराम पंजाब में आदि हिंदू आंदोलन चलाकर अछूतों को अपनी ऐतिहासिक पहचान के साथ संगठित करने और वर्णवाद, जातिवाद, अंधविश्वासों के विरुद्ध सामाजिक न्याय और चेतना के हक में अभियान चला रहे थे। हिंदू कॉफ्रेंस में स्वामी अछूतानंद अपने भाषण की शुरुआत निम्नलिखित पंक्तियों से करते हैं–

'शूद्रो गुलाम रहते, सदियां गुजर गई हैं। जुल्मों सितम को सहते, सदियां गुजर गई हैं।
अब तो जरा विचारो, सदियां गुजर गई हैं। अपनी दशा सुधारो, सदियां गुजर गई हैं।'[6]

ज्योतिबा फुले (1827–1890) ने तत्कालीन समाज में व्याप्त मानवीय भेदभाव और अज्ञानता के विरुद्ध विशेषकर महाराष्ट्र में शिक्षा के माध्यम से अनेक कार्य किए हैं। इनकी चार प्रमुख रचनाओं में उनमें 'तृतीय रत्न'–1855, 'ब्राह्मणों की चालाकी'–1869 'गुलामगिरी'–1873, और 'अछूतों की कैफियत' को लिया जा सकता है। ज्योतिबा फुले ने कुरीतियों और धर्मांधता पर पर कड़े प्रहार किए। वे कहते हैं कि स्त्री और पुरुष में किसी भी प्रकार का भेदभाव किए बिना सबको समान शिक्षा का अवसर प्रदान किया जाना चाहिए। वे साफ शब्दों में कहते हैं कि जो वेदों की प्रशंसा करते हैं, उनको बुद्धिहीन पशुओं में भेज देना चाहिए।'[7] उनके लेखन में न्याय–अन्याय की धाराओं पर लम्बी बहसें और कारण स्पष्ट रूप से उभर कर आते हैं। वे धर्म के नाम पर कायम जड़ताओं और विचारहीनता पर प्रहार करते हैं। ब्राह्मणशाही की स्थापना करने वाली सांस्कृतिक विरासत में मौजूद अन्याय को मिटाने हेतु वे अंग्रेजी ज्ञान की शरण में जाने का आह्वान करते हैं। 'ब्राह्मणों की चालाकी' नामक रचना की प्रस्तावना में ज्योतिबा फुले लिखते हैं–'हमारी जाग्रत अंग्रेज सरकार को अपनी सारी प्रजा के

इस बहुत ही उपेक्षित वर्ग को शिक्षित करना चाहिए और उनकी आंखों की नींद समाप्त कर देनी चाहिए। उनको ब्राह्मण–पुरोहितशाही की दासता से मुक्त करना चाहिए।'[8] इसी रचना में एक अभंग में वे कहते हैं–'ज्ञानहीन शूद्र लज्जाहीन हुआ, जूते उठाए ब्राह्मणों के।'[9]

'गुलामगीरी' ज्योतिबा फुले की एक सशक्त रचना है। इसमें 16 परिच्छेद हैं और यहां ऐतिहासिक–सांस्कृतिक, आर्थिक और ज्ञान संबंधी मसलों पर घोंडीराव और जोतिराव का संवाद चलता है। यह पुस्तक अफ्रीकी मूल के अमेरिकी लोगों की गुलामी को समाप्त करने का आंदोलन चलाने वाले लोगों को समर्पित है। फुले चाहते थे कि भारतीय समाज के शूद्र–अतिशूद्र (बहुजन) लोगों की ऐतिहासिक गुलामी का अंत करने के लिए सभी न्यायप्रिय लोगों को सामने आना होगा, धर्म के बंधन और जड़ताओं को खंडित करना होगा। वे हिन्दू धर्म के गुलामों की आज़ादी का मसला अंतरराष्ट्रीय स्तर पर उठाते हैं। अमेरिकी गुलाम अपने मालिक का स्पर्श पा सकते थे, लेकिन भारतीय गुलामों का मालिक यदि इनका स्पर्श भी कर लेता था तो उसे शुद्धिकरण की निश्चित प्रक्रिया से गुजरता होता था। 'गुलामगीरी' की प्रस्तावना में वे लिखते हैं–'आज के शुद्रादि–अतिशूद्रों के दिल और दिमाग अपने पूर्वजों की दास्तायें सुनकर पीड़ित होते होंगे, इसमें कुछ भी आश्चर्य नहीं होना चाहिए, क्योंकि हम जिनके वंश में पैदा हुए हैं, जिनसे हमारा खून का रिश्ता है, उनकी पीड़ा से पीड़ित होना स्वाभाविक है। किसी समय ब्राह्मणों की राजसत्ता में हमारे पूर्वजों पर जो भी कुछ ज्यादतियां हुईं, उनकी याद आते ही हमारा मन घबराकर थरथराते लगता है।'[10] यहां व्यक्तियों की महिमा उनके अच्छे कार्यों से नहीं, बल्कि जातीय पहचान से होती रही है जिससे नवजागरण की आवाज पर भी स्थापित सामाजिक व्यवस्था ने कब्जा कर लिया।

ज्योतिबा फुले ब्राह्मणशाही के जाल में फंसे समाज में चेतना का प्रवाह करने का प्रयास करते हैं। इस चेतना के लिए वे अंग्रेजी राजसत्ता का शुक्रिया अदा करते हुए कहते हैं–'ये लोग अंग्रेजों के इन उपकरों को कभी भूलेंगे नहीं। उन्होंने इन्हें आज सैंकड़ों साल से भली आ रही ब्राह्मणशाही की गुलामी की फौलादी जंजीरों को तोड़ करके मुक्ति की राह दिखाई है। उन्होंने इनके बीबी बच्चों को सुख के दिन दिखाए हैं। यदि वे यहां न आते तो ब्राह्मणों ने, ब्राह्मणशाही ने इन्हें कभी सम्मान और स्वतंत्रता की जिंदगी न गुजारने दी होती।'[11] वे मानते हैं कि वैदिक और बौद्ध धम्म के मध्य चले लम्बे वैचारिक संघर्ष का स्वरूप बदलकर हिंसक हो गया था। बुद्ध ने व्यक्ति और समाज के विकास के लिए बौद्धिकता और भौतिकता का जो ज्ञान दिया था उसे खारिज और बेदखल करने के लिए अनेक षड्यंत्र किए गए।

सांस्कृतिक पांखड़ों से आमजन को चेतन करते हुए शिक्षा, अधिकार और अवसर की सुगमता के लिए सरकार को गंभीरता से सोचना और बंदोबस्त करने की मांग करते हैं। फुले सामाजिक अन्याय पर रोक लगाने के लिए सरकार को कड़े निर्णय करने की आवश्यकता याद दिलाते हुए सभी समुदायों को नौकरियों में प्रतिनिधित्व देने के प्रश्न उठाते हुए कहते हैं–'जब तक उन अंग्रेज लोगों की सत्ता इस देश में हैं, तब तक हम सभी शूद्र लोगों को कितनी जल्दी हो सके उतनी जल्दी ब्राह्मण–पण्डित–पुरोहितों की परम्परागत (धार्मिक–सामाजिक–सांस्कृतिक) गुलामी से मुक्त होना चाहिए और इसी में हम सभी की बुद्धिमानी है।'[12] वे 19 अक्तूबर 1882 को हंटर शिक्षा कमीशन के सामने लड़कियों की प्राथमिक शिक्षा का विस्तार करने के लिए अधिक उदारवादी तौर–तरीकों से मदद करने का निवेदन करते हैं।'[13] वे पुरुष–स्त्री के मध्य लैंगिक भेदभाव, जातीय भेदभाव और गुलामी के व्यवहारों का खंडन करते हैं 'धर्मशास्त्रों की वजह से सभी अछूतों को छूना पाप समझा गया। इसकी वजह से स्वाभाविक रूप से उन बेचारों को शूद्र सदस्यों की तरह सभी लोगों में मिल जुलकर अमीर होने की सुविधा कहां उपलब्ध हो सकती है। उनको आज भी गधों पर बोझ लादकर अपना अपने परिवार को पालना पड़ रहा है।'[14] यह कितना बड़ा आश्चर्य और अन्याय है कि सरकार को गर्भपात और भ्रूणहत्या करने वाली ब्राह्मण विधवा स्त्रियों की अपेक्षा चोरी–डकैती करने वाले मातंग–महार लोग ज्यादा दोषी दिखाई देते हैं। दूसरी बात यह है कि ब्राह्मणों की काम कम और बकवास ज्यादा रहती है।'[15] ज्ञान सत्ता से अन्य सत्ताएं हासिल की जा सकती हैं। इतिहास बताता है कि दलित–बहुजन ज्ञान सत्ता से दूर रखे गए इसलिए वे किसी भी क्षेत्र में अपना प्रतिनिधित्व नहीं ले पाए। ब्रिटिश शासन काल में स्कूलों के दरवाजे सभी के लिए खोल दिए गए। ज्योतिबा फुले और सावित्री बाई फुले ने लड़कियों और दलितों के लिए पाठशालाएं चलाईं जिससे ज्ञान सत्ता पर कायम विशेषाधिकार टूटने प्रारम्भ हुए। वे कहते हैं–

'मनु जलकर खाक हो गया जब अंग्रेज आया। ज्ञान रूपी माँ ने। हमको दूध पिलाया।।
अब तो तुम भी पीछे न आओ। भाइयो, पूरी तरह जला के खाक कर दो। मनुवाद को।।
हम शिक्षा पाते ही पाएंगे वह सुख। पढ़ लो मेरा लेख। जोती कहे।।'[16]

पाखंडवाद ने सामाजिक सांस्कृतिक विकास पर गंभीर चोट की है। यहां शातिर किस्म के बहुत थोड़े लोगों ने अधिक लोगों को मूर्ख बनाकर उन्हें, भाग्य, भगवान, भविष्य, जन्मफल, कर्मफल, जप, पूजा–भेंट के चक्कर में डालकर अपना स्वार्थ सिद्ध किया। संस्कृति के नाम पर समाज को नए–नए पाखंडों और धोखेबाजियों के जो वस्त्र पहनाए जाते रहे हैं जिन्हें समझना सरल नहीं। शिक्षा के अभाव में अज्ञानता का ढ़ेर बढ़ता चला गया। शूद्र किसानों की स्थिति को पशुओं से भी बदत्तर थी। बहुजन समाज की दुर्गति के लिए विद्याहीनता को जिम्मेदार मानते हुए वे कहते हैं –

'विद्या बिन मति, मति बिन नीति गई, नीति बिन गति गई, गति बिन धन गया,
धन बिन शूद्र दलित हुए, इतना घोर अनर्थ अविद्या से हुआ।'[17]

सामाजिक वर्चस्व का एक बड़ा कारण विद्या पर एक वर्ण और जाति का एकाधिकार होना था और इसी एकाधिकार से इन्हें जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में आवश्यकता से अधिक प्रतिनिधित्व मिला, जिससे अन्य समुदाय, जातियाँ पिछडती चली गईं। वे कहते है–''मुझे मेरे स्वाभाविक और सही मानवी अधिकार समझ में आते ही मैंने उस जेलखाने के नकली मुख्य ब्रह्म दरवाजे के किवाड़ों को लात मारी और उस जेलखाने से बाहर निकल आया....वे चार प्रतिज्ञाएं करते है। एक, धर्मग्रंथों का निषेध। दो, व्यक्ति को नीच समझने वालों को नीच आचरण का मौका ही न देना। तीन, गुलामी का जीवन त्यागने वालों के साथ अपने परिवार की तरह व्यवहार करना चाहे वे किसी भी देश के हों। चार, वे ब्राह्मणों की गुलामी से मुक्ति चाहने वाले लोगों का आह्वान करते हैं कि वे अपना नाम, पता, पत्र के द्वारा भेज दें, मुझे ताकत मिलेगी और शुक्रगुजार रहूंगा।'[18]

'तृतीय रत्न' नामक नाटक में फुले ने जोशी के पाखंडी आचरण को खोलकर दिखाया है। जो एक बहुजन दम्पति को उसकी अजन्मी संतान के भविष्य को लेकर पाखंडों में फंसाकर उसका शोषण करते हैं। 'अछूतों की कैफियत' नामक रचना में अछूतों की सामाजिक सांस्कृतिक, आर्थिक और राजनीतिक स्थितियों पर विमर्श है। इनकी ऐसी हालत क्यों हुई? इसके लिए कौन जिम्मेदार है? इनको व्यक्ति की पहचान कैसे मिलेगी इत्यादि पक्षों पर बातचीत है। भयंकर सामाजिक सांस्कृतिक उत्पीड़न और आर्थिक प्रतिबंधों ने इन्हें दयनीय स्थिति में पहुंचा दिया था कि मेहनताना प्राप्त करने के लिए भीख मांगने जैसी तकलीफ उठानी पड़ती हैं। दलितों की हालत पर दलित पात्रों की टिप्पणी देखिए–'जितने भी गंन्दे और बुरे काम हैं, वे सभी हमारे हिस्से में आ गए। कहा गया हम लोगों को शूद्रों के काम से कुछ सहायता करनी चाहिए। इमें गाँव–मोहल्लों की गलियाँ, पाखाने और लोगों के बरामदे, सायबान आदि बुहार करके साफ रखना चाहिए।'[19]

दलित हिन्दुओं के अंग नहीं, इनकी स्वतंत्र पहचान है, लेकिन ऐतिहासिक धालमेल की प्रक्रिया में इन्हें हिन्दुओं का हिस्सा बनाकर पेश किया गया। आक्रमणकारी और सत्ता स्थापित करने वाले इन्हें हिन्दू जानते रहे, पर हिन्दू इन्हें अपने से दूर रखते रहे। मुस्लिम शासकों ने हिंदुओं के भेदभावी रिवाजों पर चुप्पी बनाए रखी। अछूत अछूत ही क्यों रहें? इन्हें इस कलंक से मुक्ति कौन और कैसे देगा? इन प्रश्नों पर विचार करते हुए 'महार और मातंग' पात्र अपनी मानवीय पहचान, समान हक और ज्ञान हासिल करने संबंधी बाधाओं पर सवाल उठाते हैं। मुस्लिम और मराठा राज की तुलना करते हुए वे कहते है–'मुस्लिम राज में हमारी स्थिति का जो स्वरूप था उससे भी भयंकर और दुर्बल स्थिति मराठा लोगों के राज्य में थी, यह कहने में कोई झिझक नहीं होनी चाहिए।'[20] अपनी स्थिति को अभिव्यक्त करते हुए महार या मातंग पुनः कहते हैं–''गांव के बाहर झोपड़ी बनाकर रहना और सरकारी बोझ–बेगार ले जाने का काम भी हमारे जिम्मे था। अहाहा! क्या थी हमारी हालत! एक तरह से हम लोग पशु ही थे। हम लोगों को गांव के अन्दर रहने की इजाजत नहीं थी।'[21] एक वर्ग ओर जाति के लोग बिना कार्य किए सम्मान पाते हैं और उन्हें भीख मांगने पर सम्मान के साथ दान–दक्षिणा देकर भोजन करवाया जाता है। एक से बेगारी और दूसरे को काम किए बिना सम्मान क्यों? उन्होंने माना है कि ज्ञानहीनता, प्रशासनिक निर्णयों संबंधी अज्ञानता और राजनीतिक दखल के अभाव में कमजोर वर्ग की सुनने वाले कोई नहीं हैं। इसलिए वे ज्ञान चेतना के निर्माण हेतु अधिक से अधिक विद्यालय खोलने की मांग करते हैं। संस्कृति के नाम पर एक जाति के वर्चस्व का विरोध करते हुए बेगारी समाप्त करने और

अपनी मनमर्जी के काम–धंधे अपनाने पर लगी रोक हटाने की मांग करते हैं। वे धार्मिक जड़ताओं को न्याय और समता के रास्ते में बड़ी बाधाओं के रूप में देखते हैं। उनके लेखन और आंदोलन का अंतिम लक्ष्य भारतीय समाज और प्रशासन को न्यायपरक और भेदभावमुक्त बनाने के लिए जन जागरण करना था जिसमें वे सफल रहे।

ब्रिटिश सत्ता की प्रतिनिधि रानी साहिबा द्वारा अछूतों से उनके धर्म के बारे में पूछने पर 'महार या मातंग' उन्हें अन्याय से बचाने का निवेदन कहते है–'हम लोगों को हिन्दू की संज्ञा दी गई और हम लोग हिन्दू धर्म के अनुसार बर्ताव करते है....लेकिन हम लोगों को अन्य हिन्दुओं के साथ किसी के प्रकार के संबंध स्थापित करने की इजाजत नहीं है। मतलब हम लोगों को अन्य हिन्दुओं जैसे कोई अधिकार प्राप्त नहीं है। फिर हम हिन्दू कैसे हो सकते हैं?...यहां जब से आपकी न्यायपूर्ण राजसत्ता कायम हुई तब से हम लोगों को धर्म के संबंध में और अपने व्यवहार–बर्ताव में हिन्दू धर्म में रहने की वजह से जिस प्रकार की मुसीबतें बर्दाशत करनी पड़ती थीं यदि आगे भी हम लोग हिन्दू धर्म में रहें तो लगता है फिर से वही स्थिति आने की संभावना है।'[22] ज्योतिबा फुले ब्रिटिश सत्ता द्वारा दलित–पिछड़े लोगों के हितार्थ किए गए कार्यों को याद करते हुए कहते है–''हम लोगों को अहसानमंद होकर यह कबूल करना चाहिए कि अंग्रेज सरकार की वजह से ही आज हम लोग पेशवाओं की गुलामी से मुक्त हुए हैं और मराठाओं के राज्य में हमारी जो स्थिति थी उससे आज हमारी स्थिति अच्छी है।....धर्मांधता की वजह से, धर्म के पागलपन से तो हमारा पूरा सत्यानाश ही हुआ है। हम लोगों को हमारे भाइयों से कोई सहायता नहीं मिलती, इसके पीछे का कारण धर्म का पागलपन है। अन्य देश भाईयों को एक–दूसरे की मदद करनी चाहिए, यह उनका धर्म है। लेकिन हम लोगों को उनकी कोई सहायता नहीं मिलती, बल्कि वे लोग हमारे नुकसान का और दुःख का कारण बनते हैं।'[23] साहूकारों के आर्थिक शोषण की मार वंचित समुदायों पर अधिक पडती है। साहूकार के शोषण का एक उदाहरण देखिए–''बारह आना उधार लेने पर एक रुपया कागज में लिखा जाता है। उस एक रुपये की प्रतिमास चार आना ब्याज दर होगी, यह लिख करके देना पड़ता है।'[24]

विद्यालय प्रवेश के राजकीय आदेश के बावजूद पंडित दलित बच्चों को अलग बैठाते हैं, दंडित करते हैं जिससे अधिकतर विद्यार्थी स्कूल जाना बंद कर देते हैं। इसके लिए हिंदुओं की धार्मिकता जिम्मेदार है। ''क्या इसी को हम लोग भाई चारा कह सकते हैं? इससे हमारे बच्चों की पढ़ाई नहीं होगी बल्कि उनका और हमारा बहुत बड़ा नुकसान होगा।....हमारे काम को नीच समझा गया। हम लोग दूसरा धंधा कर नहीं सकते। जिस तरह हमारे अन्य कामों में धर्म पत्थर की तरह रुकावट बना हुआ है, उसी तरह वह हमारे धंधे में भी रोड़ा बनकर खड़ा है। यदि हम लोग किसी के पास कुछ काम सीखने की इच्छा लेकर गए भी तो बताया जाता है कि 'तू महार या मातंग (अछूत) है, तुझे कौन सिखाएगा? तुम लोग अपना जातीय धंधा करके ही पेट पालो। धंधा–रोजगार की यही स्थिति है।'[25] ज्ञानहीनता के कारण इन्हें चारों ओर अपमान, हिंसा का सामना करना पड़ा है। प्रशासनिक निर्णयों संबंधी अज्ञानता पर वे रानी साहिबा से कहते हैं–''हम लोगों को राजनीतिक बातों का ज्ञान नहीं है और राजनीति में हमारा कोई दखल नहीं है। इतना ही नहीं, राजनीतिक बातों के संबंध में छोटी–बड़ी बातें भी मालूम नहीं हैं।'[26]

ज्योतिबा फुले ने नवजागरण की दृष्टि से अनेक प्रश्न उठाए हैं। वे समाज को खंड–खंड करने वाली वर्ण–धर्म और जातिवाद संबंधी शोषण के लिए हिंदुत्व को जिम्मेदार ठहराते हैं। फुले दलितों, पिछड़ों और स्त्रियों की शिक्षा के लिए अभियान चलाते हैं और सामाजिक और सरकारी सहयोग से अनेक विद्यालयों की स्थापना करने और करवाने में सफल रहते हैं। वे ब्राह्मणवाद की विचारधारा को सामाजिक विकास, समता, बंधुता, न्याय और बौद्धिकता के मार्ग में सबसे बड़ी बाधा के रूप में देखते हैं। वे स्पष्ट कहते हैं कि भाग्य, भगवान और भविष्य की मानसिकता ने समाज को बहुत अधिक नुकसान किया है, इसलिए अब अंगेजी शिक्षा व्यवस्था को अपनाकर समाज को ज्ञानसत्ता से जोडने का सुनहरा अवसर आया है। उनकी दृष्टि में वेद–शास्त्रों में ज्ञान होना तो दूर ये इसके निकट भी नहीं हैं। फुले चाहते हैं कि भारतीय समाज पश्चिमी ज्ञान और बंधुता पर आधारित समतामूलक आचरण को अपनाकर सभ्य बने। कुल मिलाकर कहें तो इनके पास दलितों, बहुजनों, स्त्रियों सहित समाज के विकास के अनेक फार्मूले हैं। यहां देख रहे हैं कि फुले जिस बेबाकी से समाज, धर्म और भेदभावों को प्रश्रय देने वाली मनु व्यवस्था पर अपने विचार रखते हैं, दलित–बहुजन के प्रति वैसे विचार उनके समकालीनों के अगल–बगल भी नहीं हैं। वे 'तृतीय रत्न', 'ब्राह्मणों की चालाकी' 'गुलामगिरी' और 'अछूतों की कैफियत' नामक महत्वपूर्ण रचनाएं

लिखकर देश–दुनिया के सामने सार्वभौमिक न्याय के प्रश्न खड़े करते हैं, जिनसे हमें मालूत होता है कि वे नवजागरण के मुद्दों से गहरे तक जुड़े हुए थे।

मुंशी प्रेमचंद (30 जुलाई 1880–8 अक्तूबर 1936) प्रमुख हिन्दी कथाकार के रूप में जाने जाते हैं। हंसराज रहबर के अनुसार प्रेमचंद ने बीसवीं सदी के शुरू में लिखना शुरू किया और जीवनपर्यंत लिखते रहे। अपने छतीस वर्ष के साहित्यिक जीवन में उन्होंने एक दर्जन उपन्यास और तीन सौ के लगभग कहानियां लिखीं।...निस्संदेह प्रेमचंद पहले लेखक थे जिन्होंने इस उद्देश्य से अपने साहित्य की रचना की कि उसे पढ़कर देश की जनता गुलामी से नफरत करना सीखे और ब्रिटिश साम्राज्य के विरुद्ध अपनी आजादी की लड़ाई को तेज करें।'[27] यह ऐसा दौर था जब स्वतंत्रता आंदोलन के समानांतर मानवीय गरिमा, सामाजिक न्याय और भागीदारी संबंधी बाबा साहेब डॉ. अम्बेडकर का आंदोलन सामने आ चुका था। इन प्रारम्भिक आंदोलनों में सार्वजनिक वस्तुओं के सामूहिक प्रयोग पर उच्च जातीय हिंदुओं के एकाधिकार का विरोध था, जिसमें बाद में राजनीतिक प्रतिनिधित्व की मांग भी जुड़ गई थी। इन आंदोलनों का मकसद मंदिर प्रवेश या पानी की प्राप्ति तक सीमित नहीं था, अपितु भेदभाव के विरुद्ध न्याय की मांग और मानवाधिकारों को प्रतिष्ठित करना था। दलितों के मानवीय अधिकारों के लिए उठे आंदोलनों से हिंदी पट्टी के अधिकतर रचनाकार या तो इनसे अनजान थे या इस प्रभाव से बचकर निकल जाते हैं। उन्होंने जड़ संस्कृति के अन्यायों के विरुद्ध चेतना पैदा करने हेतु अपना फर्ज अदा नहीं किया। यदि कहीं लिखा भी तो इस दृष्टि में यथास्थितिवाद या सहानुभूति ही देखने को मिली।

यदि साहित्य समाज का दर्पण है तो फिर इस दर्पण में दलित समाज में चेतना हेतु चल रहे आंदोलनों की अभिव्यक्ति क्यों नहीं हुई? यहां तक कि प्रेमचंद की कहानियों में चेतना के ऐसे स्वर नदारद हैं। दलितों के राजनीतिक प्रतिनिधित्व को लेकर डॉ. अबेडकर और गांधी जी के मध्य 1932 में हुआ विवाद, 24 सितंबर 1932 को पूना पैक्ट से रूप में सुलझा था। इससे पूर्व गांधी जी जहां दलितों को हिंदू बनाकर रखने का अभियान चलाते हैं तो डॉ. अंबेडकर उन्हें हिंदुओं से भिन्न समुदाय के रूप में चिहिनत करते हुए उनके अलग अधिकारों के लिए संघर्ष करते हैं और उन्हें प्राप्त करते हैं। गांधी जी इसके विरुद्ध आमरण अनशन करते हैं और दलित की स्वतंत्र पहचान को खंडित करने की योजना में सफल होते हैं। हिंदी क्षेत्र के प्रमुख रचनाकार प्रेमचंद अंबेडकर के न्यायपूर्ण संघर्ष के पक्ष में एक शब्द नहीं लिखते, लेकिन गांधी जी के समर्थन में कलम तोड़ देते हैं। वे अंबेडकर के अभियान को सांप्रदायिक कहते हैं। 26 अक्तूबर 1932 के जागरण में वे लिखते है–'शत्रु ने लक्ष्य भी उसी स्थान पर किया जो सबसे कमजोर है, लेकिन गांधी की तपस्या ने पासा पलट दिया और न जाने कितनी दैवी शक्ति सामने आ खड़ी हुई। देखते–देखते हवा बदल गई और शत्रुओं से घिरी हुई राष्ट्रीयता अपने मोर्चे से निकलकर सांप्रदायिकता का संहार कर रही है। पूना में उसने पहली विजय पाई।'[28]

प्रेमचंद गांधी भक्ति में इतने लीन हो गए थे कि उन्हें दलितों का ऐतिहासिक शोषण भी दिखाई नहीं दिया। यदि कहीं दिखाई दिया तो उसको सामाजिक न्याय के संघर्ष के रूप में अभिव्यक्त करने की अपेक्षा कहानियों के अधिकतर चरित्रों को बेहद अपमानजनक ढ़ंग से पेश किया। मानां कि उनकी पहचान को गरियाना तत्कालीन समाज में प्रचलित था, लेकिन इनके पात्रों में इस घृणा के विरुद्ध संघर्ष की हिम्मत पैदा न होना बड़ी कमजोरी का प्रतीक है। प्रेमचंद जुलाई 1933 में 'तुलसी स्मृति तिथि कैसे मनाएं' नामक लेख में कहते हैं कि उन्होंने हिंदू सभ्यता और संस्कृति की बड़ी रक्षा की है। हिंदू धर्म और हिंदू समाज उनके उपकार भार से कभी मुक्त नहीं हो सकता। इसलिए हिंदू जाति का प्रतिनिधित्व करने वाली हिंदू महासभा का भी कर्तव्य है कि वह इस दिशा में अपनी कुछ शक्ति लगावे।'[29] यहां यह तो मालूम हो रहा है कि प्रेमचंद हिंदू धर्म और संस्कृति की रक्षा में स्वयं तो लगे ही हैं, धर्म–प्रचारक की भांति हिंदुओं की संस्थाओं को भी कर्तव्य याद दिलाने की चूक नहीं करते।

मुंशी प्रेमचंद की कहानियों में नवजागरण के प्रश्नों को तलाश करने के लिए उनकी उन पांच कहानियों का उल्लेख लिया जा रहा है जो हिंदी के विभिन्न पाठ्यक्रमों का हिस्सा रही हैं। इन उत्तरोतर कहानियों के नाम हैं–'मंदिर' (1927), 'सद्गति' (1931), 'ठाकुर का कुंआ' (1932) 'दूध का दाम' (1934) और 'कफन' (1936)। इन कहानियों में भारतीय नवजागरण के उन मूल्यों के प्रति राय तलाशने का प्रयास किया गया है जिनसे समाज में वर्ण–धर्म की जकड़न, धांधलियों और जातिवाद के विरुद्ध मानवीय गरिमा और न्याय के स्वर प्रस्फुटित हुए।

'मंदिर' कहानी की मुख्य पात्र सुखिया दलित विधवा है। उसके जीवन का सहारा उसका बेटा जियावन है, जो बीमार पड़ा है। वह उसे साथ लिए–लिए घास खोदती, घास बेचने बाजार जाती। आर्थिक अभाव तो जैसे–तैसे काट लिए जाते हैं, लेकिन संतान और परिवार का दुख काटते नहीं कटता और समाज का दुख तो किसी–किसी को लगता है। कहानी अंधविश्वास पर प्रहार करने की अपेक्षा उसके यथावत् रूप को स्वीकृति देती है। वे बच्चे को घास खोदने की खुरपी देने की बजाए उसे शिक्षा के

दरवाजे तक पहुंचाने की वकालत करते तो उसमें नवजागरण दिखाई देता। इस समय तक स्कूलों में दरवाजे सभी के लिए खोले जा चुके थे। प्रेमचंद सपने के माध्यम से शोषण और अंधविश्वास का बीजारोपण करते हैं। यदि सुखिया को सपने में पति द्वारा मंदिर जाने का संदेश न दिलवाते तो उसका इतना शोषण नहीं होता। वह अंधविश्वास में डूबकर पति के कहे अनुसार मंदिर के दरवाजे तक जाती है। अच्छा होता यदि प्रेमचंद कहानी में उसे किसी डाक्टर या वैद्य के पास पहुंचाते और इस कार्य में उसके चांदी के आभूषण भी गिरवी रखवा देते, लेकिन कहानी में ये आभूषण मंदिर जाने और पूजा–पाठ पर गिरवी रखवा कर उसकी चेतना को बंद करने का यत्न हुआ है। पूजा से बीमार व्यक्ति का रोग ठीक नहीं हो सकता। रोगमुक्ति के लिए व्यक्ति को पूजा की नहीं, ज्ञाननिर्मित इलाज की आवश्यकता है। रचनाकार का दायित्व है कि वह मानवीय विकास की प्रवृत्ति को पहचाने और समाज को बताए, लेकिन प्रेमचंद ऐसा करने की अपेक्षा सुखिया को शोषण के लिए तैयार करते हैं। कहानी में मानवीय समता, स्त्री और दलित गरिमा कदम–कदम पर खंडित हुई है।

कहानीकार बालक को 'छतरी बंस' कहकर स्त्रीत्व पर हमला करते हैं। रचनाकार यदि अन्याय, अंधविश्वास, अपमान, हिंसा की मार झेलने वाली स्त्री को संघर्ष के लिए तैयार करते तो उनमें नवजागरण के मूल्य दिखाई देते। सुखिया को ज्ञान मार्ग पर ले जाने की बजाए अविवेकी, अंधआचरण के प्रति श्रद्धावनत करना लेखक की पिछड़ी सोच का प्रतीक है। कहानी की ये अंतिम पंक्तियां सभ्य समाज निर्माण में कानून की भूमिका का विरोध करता है और न्याय के लिए ईश्वर पर विश्वास करने का समर्थन करता है। वे अन्याय की शिकार स्त्री को संघर्ष के लिए तैयार करने की अपेक्षा देवताओं के नाम पर कायम जुल्मों के पक्ष में खड़ा कर देते हैं, जबकि नवजागरण की विचारधारा इसकी विरोधी है। बालक की मौत पर घायल ममता चिखते–चिल्लाते हुए कहती है–'तुम सबके सब हत्यारे हो, निपट हत्यारे हो। डरो मत, मैं थाना–पुलिस नहीं जाऊंगी। मेरा न्याय भगवान करेंगे, अब उन्हीं के दरबार में फरियाद करूंगी।....इतनी देर में सारा गांव जमा हो गया। सुखिया ने एक बार फिर बालक के मुंह की तरफ देखा। मुंह से निकला–हाय मेरे लाल! फिर वह मूर्च्छित होकर गिर पड़ी। प्राण निकल गए। बच्चे के लिए प्राण दे दिए। माता, तू धन्य है। तुझ–जैसी निष्ठा, तुझ–जैसी श्रद्धा, तुझ–जैसा विश्वास देवताओं को भी दुर्लभ है!'[30] यदि कोई किसी की व्यक्तिगत गरिमा पर हमला करता है या बालक की हत्या कर देता है तो पीड़ित पक्ष न्याय हेतु पुलिस या न्यायालय की शरण लेता है। यदि सुखिया बालक की हत्या के बाद पुलिस में जाती तो उसका चरित्र अधिक उज्ज्वल होता। लेकिन अचरज की बात है कि कहानी घोषणा करती है कि मेरा न्याय भगवान करेंगे। यह भगवान के नाम पर कायम अन्याय को समर्थन है। प्रेमचंद शोषण का प्रतिकार करने की अपेक्षा सुखिया को वर्ण–व्यवस्था के समर्थन में खड़ा करते हैं। यह नवजागरण के मूल्यों के उलट है।

'सद्गति' कहानी संवेदनहीनता की हद है। पंडित दिनभर भूखे व्यक्ति दुखी से काम लेता है, फटकार लगाता है, उसकी पहचान को अपमानित करता है। 'नीच के घर में खाने को हुआ और उसकी आंख बदली।' वह लकड़ी फाड़ते–फाड़ते बेदम होकर गिर पड़ा और प्राण निकल गए। सहज मानवीय संवेदना का अंत तो उस समय देखने को मिलता है जब वह उसे छूने की अपेक्षा चमरवाड़े में जाकर मुर्दा उठाने को कहता है। दुखी की पत्नी और पुत्री कई अन्य महिलाएं के साथ चिखती–चिल्लाती लाश तक आईं। हिंदुओं के लिए तो चमार को छूना भी पाप था। वे यहां दलित महिलाओं के स्वजन की मौत पर रोने को मनहूस कहते हैं। कहानी पीड़ित महिलाओं की मानसिक स्थिति का मजाक उड़ाते हुए उन्हें चुड़ैल कहती है। 'इन डाईनों के खोपड़ी चाट डाली। सभों का गला भी नहीं पकता।...पंडित जी ने एक रस्सी निकाली। उसका फंदा बनाकर मुरदे के पैर में डाला और फंदे को खींचकर कस दिया। अभी कुछ–कुछ धुंधलका था। पंडित जी ने रस्सी पकड़कर लाश को घसीटाना शुरू किया और गांव के बाहर घसीट ले आए। वहां से आकर तुरंत स्नान किया, दुर्गापाठ किया और घर में गंगाजल छिड़की। उधर दुखी की लाश को खेत–में–गीदड़ और गिद्ध, कुत्ते और कौए नोच रहे थे। यही जीवन पर्यंत की भक्ति, सेवा और निष्ठा का पुरस्कार था।'[31]

यह सहज मानवीय सरोकार है कि मृत व्यक्ति की देह का धार्मिक रीति–रिवाजानुसार अंतिम संस्कार कर दिया जाता है। प्रेमचंद दलित से जी–तोड़ बेगार करवाते हैं और बेगारी करते–करते मर जाने पर उसे पशुओं से भी बुरी तरह घसीटकर गांव से बाहर फिंकवाते हैं। गांवों में पशु की मौत पर भी उसको सम्मान से दफनाया जाता है। उसे खुले में नहीं फेंका जाता, लेकिन लेखक के लिए दलित पशु से भी गए–गुजरे हैं। नवजागरण मनुष्य को संवेदनशील बनाकर उसे मानवीय सरोकारों से जोड़ता है। यह कहानी दुखी को परिस्थितियों के हवाले छोड़कर कहीं पर भी चेतना का निर्माण नहीं करती, बल्कि मानवीयता के उलट है। कहानी का शीर्षक किस सद्गति की मांग करता है। बेगारी करते–करते जीवन समाप्त हो गया, प्राण निकल गए, शव के पैरों में रस्सी उलझाकर पशुओं से भी बुरी तरह घसीट कर गांव के बाहर फैंके जाने का आचरण किसको सद्गति दे रहा है? हिंदू शास्त्र कहते हैं कि दलित समाज के प्रति बेरहमी से पेश

आना चाहिए। प्रेमचंद ऐसा ही कर रहे हैं। दलित चरित्रों के प्रति वे शास्त्रीय मानसिकता से पेश आते हैं। 'सद्गति' यानी दलित समाज की अच्छी स्थिति। दलित समाज कभी नहीं चाहेगा कि उसकी ऐसी गति हो। वर्ण व्यवस्था में श्रमहीन लोग सम्मान पाते हैं और श्रमशील लोगों को घसीटा जाता है। प्रेमचंद बीच–बीच में वर्ण व्यवस्था का गुणगान करते दिखाई पड़ते हैं। यदि वे नवजागरण के मूल्यों के आधार पर साहित्य रचते तो उनकी कहानियों में मानवीय गरिमा का ऐसा मजाक नहीं उड़ाया जाता, ऐसा विभत्स चित्रण नहीं होता। कहानी में भूखे व्यक्ति को दो–चार रोटी खिलाने की अपेक्षा उसकी हैसियत का मजाक उड़ाया जाना क्रूरता का परिचायक है। सभी जगह देखते हैं कि मृतक के परिवार, भाईचारे और गांव के लोग अंतिम संस्कार होने तक लाश को अकेला नहीं छोड़ते। उसकी याद में गमगीन रहते हैं, सुरक्षा करते है, लेकिन मुंशी प्रेमचंद दुखी के शव को बेहद अपमानजनक और आपत्तिजनक ढ़ंग से पेश करते हैं। कहानी मृत व्यक्ति के अनादर की सीमाओं का भी अतिक्रमण करती है।

नवजागरण और वर्ण व्यवस्था एक–दूसरे के विरोधी हैं। 'ठाकुर का कुंआ'[32] कहानी की नायक 'गंगी' बीमार पति जोखू को ठाकुर के कुंए से ताजा पानी पिलाने का प्रयास करती है। गंगी प्रश्न करती है कि हम नीच क्यों हैं? और ये लोग ऊंच क्यों हैं? इसलिए कि ये लोग गले में तागा डाल लेते हैं? यहां तो जितने हैं, एक–से–एक छंटे हुए हैं? चोरी ये करें, जाल–फरेब ये करें, झूठे मुकद्दमें ये करें। मिलावटखोरी करने वाले साहू, गडरिए की भेड़ चुराकर मारकर खा जाने वाले ठाकुर, जुआ खेलने वाले पंडित और महिलाओं के दुराचरण करने वाले कभी भी ऊंचे नहीं हो सकते, लेकिन वर्ण व्यवस्था गुण–अवगुण से नहीं, जन्मजात चलती है। उसे बेगार करने से मना करने वाले महंगू की पिटाई याद आने लगती है। यहां वर्ण व्यवस्था को कर्म के अनुसार कहने वालों की औकात दिखती है कि वे किस तरह निकृष्ट कार्य करने के बावजूद व्यवस्था के शीर्ष पर कायम हैं। नवजागरण की दृष्टि से कहानी में चेतना और अधिकार के लिए कोई संघर्ष नहीं है। गंगी कुंए से पानी भरने जाती है, ठाकुर के द्वार खुलने पर रस्सी और घड़े को वहीं छोड़कर भागने लगती है? इतना डर क्यों? प्रेमचंद को इस डर से मुक्ति का रास्ता बनाना चाहिए था। ऐसा उस समय के समाज में हो रहा था। प्रेमचंद के समकालीन डॉ. अम्बेडकर 1927 में महाड़ का जल सत्याग्रह कर चुके थे। इस कहानी लेखन से 70 वर्ष पूर्व ज्योतिबा फुले अपने तालाब को दलितों के उपयोग के लिए खोल चुके थे। प्रेमचंद इसे पानी के अधिकार की कहानी बनाते तो नवजागरण के निकट होते। असल में, प्रेमचंद अंबेडकर के आंदोलन का कहीं भी समर्थन नहीं करते। वे अछूतों को थोड़ी रियायत देने के पक्षधर तो थे, पर उनका नेतृत्व और संघर्ष उन्हें स्वीकार नहीं था। गंगी क्यों भागी जा रही है? इस डर को निकालने के प्रयास में कहानी आगे बढ़नी चाहिए थी, लेकिन यह डर, डर ही बना रहा। मुंशी प्रेमचंद के पास इसका कोई जवाब नहीं हैं कि दलितों को गंदे व्यवसाय करने, जूठन खाने और गंदा पानी क्यों पीना पड़ रहा है? कहानी न्याय और अन्याय के लिए संघर्ष का बीजारोपण करवाने की अपेक्षा दलित पात्रों को संघर्ष पर जाने से रोकती ही नहीं, नियंत्रित करती है।

'दूध का दाम' 1934 में प्रकाशित हुई। गांव के जमींदार के यहां तीन लड़कियों के बाद लड़के के जन्म पर उनकी पत्नी का दूध न उतरने पर दलित महिला 'भूंगी' अपने बच्चे का प्राकृतिक हक मारकर एक वर्ष तक जमींदार के बालक को स्तनपान करवाती है। दलित स्त्री द्वारा सवर्ण बालक को दुग्धपान करवाने से धर्म बिगड़ने की बात कहकर मोटेराम शास्त्री जमींदार से प्रायश्चित करवाने को कहते हैं तो महेशनाथ उन्हें एकबारगी फटकारते तो हैं, लेकिन वे कहीं पर भी न्याय के पक्ष में खड़े नहीं होते। कहानी दलितों के प्रति सवर्णों की वादाखिलाफी और नाटकबाजी का उद्घाटन करती है। ज्यों ही काम निकला, सारे वायदे हवा। जमींदारनी मंगल से छुआछूत करती है और उसे गालियां देते हुए द्वार से भगा देती हैं। व्यक्ति और समाज परिवर्तनशील हैं, लेकिन यहां प्रेमचंद वर्ण व्यवस्था का पुरजोर समर्थन करते देखे जा सकते हैं। जमींदार जब भूगीं से बातचीत करता है तो उसके दलितों के प्रति जातीय दुर्भावना संबंधी विचार सामने आते हैं–'दुनिया में और चाहे जो कुछ हो जाए, भंगी भंगी ही रहेंगे। उन्हें आदमी बनाना कठिन है।'[33] हद तो उस वक्त हो जाती है कि जब वे भंगियों को इंसान मानने से ही मना कर देते हैं। कहानी में दूध का दाम अपमानित होकर, जूठन खाकर मिल रहा है। मंगल को कुत्ते के संग रहते, खाते–पीते दिखाया गया है। दलित समाज को भोला–भाला बनकर रहने की अपेक्षा दुनियादारी की कुटिल चालों को समझने के प्रयास करने चाहिएं। प्रेम के बदले में प्रेम तो ठीक है, लेकिन दुष्टता के बदले में भी प्रेम का प्रयास व्यक्ति की कमजोरी माना जाता है। कहानी जचकी कार्य काने वाली दलित महिला द्वारा जमींदार के बालक को दुग्धपान करवाने की स्थिति से संकेत करती है कि जातीय बंधन तोड़ने चाहिएं, लेकिन अपना दूध पिलाकर जमींदार के बालक का जीवन बचाने वाली स्त्री के बालक और उसकी जाति को बार–बार जमींदार के परिवार और उसके नौकरों द्वारा अपमानित किया जाना बदलाव का मार्ग रोके खड़ा है। कहानी सारगर्भित बदलाव का मुद्दा उठाने के बावजूद सामाजिक जड़ता को तोड़ने में विफल रहती है। सामाजिक सच्चाई तो यह है कि बालक के संबंधियों या पारिवारिक महिलाओं में से ही बालक को कोई

स्तनपान करवाती है। प्रेमचंद यहां सच्चाई के विरुद्ध नया प्रसंग उठाकर दलित पक्ष के सम्मान की बखियां उधेड़ डालते हैं।

'कफन' 1936 में प्रकाशित प्रेमचंद की सबसे विवादित कहानी है। इस कहानी में दलित बाप–बेटे के चरित्र को अत्यधिक असामाजिक, संवेदनहीन, सरोकारहीन और अप्राकृतिक बनाया गया है। संसार में ऐसा व्यक्ति या परिवार नहीं हो सकता, जिसकी स्त्री प्रसव वेदना में तड़पे और वह उसके मरने की कामना इसलिए करे ताकि आराम से सो सके। यही संवेदनहीनता कहानी की सबसे बड़ी कमजोरी और अवगुण है। 'चमारों का कुनबा था और सारे गांव में बदनाम। घीसू एक दिन काम करता तो तीन दिन आराम करता। माधव इतना कामचोर था कि आध घंटे काम करता तो घंटे–भर चीलम पीता। इसलिए उन्हें कहीं मजदूरी नहीं मिलती थी।'[34] बेगारी सहित कई तरह का शोषण झेलने वाले दलित कामचोर कैसे हो सकते हैं? संतान के जन्म की हालत में पति माधव को आवश्यक सामान की चिंता होती है, पर घीसू भगवान भरोसे रहते हैं। कहानी कहती हैं–''सब कुछ आ जाएगा। भगवान दे तो! जो लोग अभी एक पैसा नहीं दे रहे थे वे ही कल बुलाकर रुपए देंगे। मेरे नौ लड़के हुए घर में कभी कुछ न था, मगर भगवान ने किस न किसी तरह बेड़ा पार ही लगाया है।'[35] अंधविश्वास पर चोट, अन्याय के विरुद्ध लोकजागरण, पीड़ित के प्रति संवेदना रखना, अधिकार देना नवजागरण के मूल्य हैं, लेकिन कहानी प्रसव वेदना में तड़प रही बुधिया की अपेक्षा ठाकुर की बारात में पचास पूड़ियां खाने के चटकारे पेश करते हैं। यह दलित और स्त्री विरोधी कहानी है।

लेखक जमींदार को दयालु और कामकाजी दलितों को निष्ठुर, नालायक कहते हैं। एक व्यक्ति बुरा हो सकता है, लेकिन सभी लोग बुरे नहीं हो सकते। बुधिया की मौत के बाद कफन और चिता की लकड़ी के लिए भीख मांगकर पांच रुपए जुटाने के बाद पिता–पुत्र का बहानेबाजी करते–करते मधुशाला में पहुंचना घोर अनैतिकता का परिचायक है। ''पियक्कड़ों की आंखें इनकी ओर लगी हुई थी और यह दोनों अपने दिल में मस्त गाए जाते थे। फिर दोनों नाचने लगे। उछले भी, कूदे भी। गिरे भी, मटके भी। भाव भी बताए, अभिनय भी किए। और आखिर नशे में मदमस्त होकर वहीं गिर पड़े।'[36] लेखक लोक व्यवहार को पूर्णतः दरकिनार करते हुए बाप–बेटे को बाज़ार में शराब पीते, मछलियां और पूड़िया खाते पेश करते हैं। गांव में कफन और लकड़ी के लिए भीख मांगने की जरूरत नहीं रहती, लोग स्वयं ही अंतिम संस्कार को पूरा करवाते हैं। 'कफन' के अनुसार दलित समाज नीच, नालायक, निकम्मा तो है ही, उसमें पारिवारिक और दाम्पत्य संबंधों के प्रति अविश्वासनीय भी है। कहानी में व्यक्ति के निकृष्ट, अविश्वसनीय चित्रण के साथ–साथ नकारात्मक संदेश है।

रचनाकार ने जीवन के जिन पक्षों को उद्घाटित किया है, उनमें कहीं न कहीं सामाजिक सच्चाई तो हो सकती है, लकिन चेतना कहीं दिखाई नहीं देती। साहित्य केवल सामाजिक सच्चाई का रोपण नहीं हैं, इसमें सामाजिक मार्ग दर्शन और चेतना का प्रवाह होना चाहिए। सामाजिक विभत्स चारों ओर दिखाई दे रहे हैं, लेकिन समसामयिक और बेहतर मानवीय मूल्यों की तलाश करते हुए रचनाकार को पीछे भी जाना पड़े तो उसे चले जाना चाहिए। हमें देखना होगा कि जब हिंदी पट्टी में प्रेमचंद के समकालीन स्वामी अछूतानंद नवजागरण के प्रश्नों के लिए संघर्ष कर सकते हैं तो प्रेमचंद क्यों नहीं? वे तो स्वामी अछूतानंद से बड़े लेखक थे। प्रेमचंद कहीं पर भी वर्ण व्यवस्था, जाति व्यवस्था और भाग्यवाद और दैवीय चमत्कारों का तिरस्कार नहीं करते, बल्कि उनकी अधिकतर रचनाओं में तथाकथित ईश्वरीय शक्ति के इन्हीं औजारों को सम्मानित किया गया है। वे खुलकर चेतना और न्याय के पक्ष में आने से कतराते हैं। यह डर क्यों है और किसका है?

राजेंद्र यादव के अनुसार 'मैं भी उन महान और दिग्गज रचनाकारों की कालजयी रचनाओं को उतनी ही श्रद्धा और प्रशंसा से देखता हूं जितना कोई भी प्राध्यापक देखता है। मगर सवाल तो उठा ही सकता हूं कि अगर होरी या धीसू–माधव अपनी कहानियां खुद लिखते तो क्या उनके रूप यही होते? यह भी हमें नहीं भूलना चाहिए। अपनी सारी सद्भावना, सरोकार और सहानुभूति के साथ प्रेमचंद भी उसी वर्ग के थे जिस वर्ग के उनके पाठक या समीक्षक। एक ने लिखा, दूसरे ने सराहा और तीसरे ने उसे कालजयी सिद्ध कर दिया।'[37] ओमप्रकाश वाल्मीकि प्रेमचंद की कहानियों पर लिखते हैं–'प्रेमचंद की कहानी 'ठाकुर का कुंआ', 'सदगति', 'दूध का दाम' और अमृतलाल नागर के उपन्यास 'नाच्यौ बहुत गोपाल' की संवेदना क्या एक जैसी है? यथास्थिति बनाए रखने के लिए उनकी आंतरिक छटपटाहट ठंडी कर दी जाती है। संवेदनाओं के स्तर पर झकझोर देने वाली रचनाओं में दलितों की त्रासद स्थिति, समग्रता बोध, शोषण, दमन को पुख्ता करने वाले 'आदर्शों' के कारण प्रतिकार की बेचैनी, उग्रता, बदलाव की आकांक्षा, सहानुभूति से परिपूर्ण इस साहित्य में दिखाई क्यों नहीं पड़ती। क्यों खो जाती है वह झटपटाहट जो बदलाव को जन्म देती है? सामाजिक विषमता, परस्पर लूट–खसोट, सत्ता के गलियारों की चमचागिरी, भ्रष्टाचार, शिक्षा–संस्थाओं की धांधलियों से बचकर कब तक कन्नी काटते रहेंगे? हिंदी रचनाकार सीधे–सीधे

समस्याओं से जूझने के बजाय क्यों जरूरी समझते हैं 'कला' के मुखौटे पहनना? हिंदी समीक्षा इन स्थितियों को रेखांकित करने की बजाय इनमें सहयोग देती है, इसलिए राष्ट्रीय समस्याओं पर हिंदी लेखक लगभग मौन धारण किए रहते हैं, कुछ अपवादों को छोड़कर। ये अपवाद भी वह हैं जो मुख्य धारा से बाहर हैं।'[38] 'प्रेमचंद साहित्य में न दलित नेतृत्व है, न दलित चरित्र। इनकी रचनाओं के कथानक धर्मशास्त्रों के सूक्तों से ऊपर नहीं उठ पाए हैं। शास्त्र, जो अपने अंतस में पूर्वाग्रह समाए होने के कारण शूद्रों के लिये ''शस्त्र'' से भी ज्यादा मारक साबित हुए हैं। प्रेमचंद की कलम ''शास्त्र बनाम शस्त्र'' के गिर्द घूमती है।'[39] राजनीतिक लोकतंत्र के 65 वर्ष बीत जाने के बाद दलितों को मानवीय गरिमा और सामाजिक सम्मान नहीं मिल पाया है। व्यवस्था के भेदभावों के प्रति इनकी शिकायतें कायम हैं। हां, इनके स्वरूप में इतना परिवर्तन तो देखा जा सकता है कि प्रत्यक्ष हिंसा की अपेक्षा मानसिक हिंसा बढ़ रही है। ''आजाद भारत में अछूत ज्यादा से ज्यादा 'अर्ध नागरिक' भर हैं और नागरिक समाज की रचना–प्रक्रिया के दौरान अछूत होने की कलंकित पहचान समग्र समाज में विलीन नहीं हो पायी है। अछूत आज भी समाज से बहिष्कृत हैं।'[40]

आज भी संपूर्ण देश में इनके प्रति हो रहे अत्याचारों का बड़ा कारण, कानून व्यवस्था लागू करने वाली मशीनरी की मानसिकता में व्याप्त अन्याय और भेदभाव का जीता–जागता उदाहरण है। भारतीय राज्य का संगठनात्मक ढ़ांचा और न्यायिक व्यवस्था इन्हें न्याय देने से बचती है। इनकी अस्मिताओं पर प्रतिवर्ष हजारों की संख्या में हमले होते हैं, मानवाधिकारों को रौंदा जाता है, लेकिन वर्तमान सामाजिक, संस्कृतिक और राजनीतिक परिस्थितियों में इन्हें न्याय मिलना कठिन डगर बनी हुई है। पिछले वर्षों के दौरान आए न्यायपालिका के निर्णय इसे सिद्ध करने के लिए काफी हैं। न्यायालयों द्वारा अपने निर्णयों में यहां तक कह दिया गया है कि जब सवर्ण पुरुष दलित स्त्री को छू ही नहीं सकता तो उससे बलात्कार करने की बात कैसे मानी जा सकती है? उन्हें संदेह का लाभ देकर बरी कर दिया जाता है। ऐसी स्थिति में दलित महिलाएं जीवन को अपमान–अभिशाप मानकर ढोती रहती हैं या आत्महत्याएं कर लेती हैं। वैसे भी न्यायपालिका निर्णय देती है, न्याय नहीं। निर्णय देते वक्त किसी से न्याय हो जाए तो ठीक है नहीं हो तो आगे का रास्ता खुला है। न्याय व्यवस्था में व्याप्त भ्रष्टाचार के कारण न्याय मिलता टेढ़ी खीर है। दिल्ली में दामिनी गैंगरेप पर दिल्ली की सड़कों पर गुस्सा उतर आता है, लेकिन इसी दौरान दिल्ली के आसपास सैंकड़ों दलित महिलाओं से गैंगरेप होते हैं तो लोग इस अन्याय के विरुद्ध सड़कों पर उतरकर आंदोलनकारियों का जरा भी साथ नहीं देते और इन पर लिखने के लिए मीडिया की कलम की तो स्याही ही सूख जाती है। इन सबके बावजूद दलित समाज में राजनीतिक चेतना निरंतर उभर रही है जो उनकी चेतना, अस्मिता और अस्तित्व के लिए आवश्यक है, क्योंकि देश का स्थापित नेतृत्व और प्रशासन इनके वोट तो हासिल कर लेता है, लेकिन दनके प्रति होने वाले जुल्मों के विरुद्ध कार्रवाई करने से हिचकिचाता है। तब वह न्याय का पक्षधर बनने की बजाए, सवर्ण मानसिकता से काम करता है।

ज्योतिबा फुले और मुंशी प्रेमचंद के साहित्य को नवजागरण की दृष्टि से तुलना करने पर कई प्रश्न उभरते हैं। ज्योतिबा फुले के साहित्य में ऐतिहासिकता के नजरिए से तत्कालीन समाज के व्यवहारों पर गंभीर चिंतन हुआ है। वे समाज को खंड–खंड करने वाली वर्ण–धर्म और जातिवाद संबंधी शोषण के लिए हिंदुत्व को जिम्मेदार ठहराते हैं। फुले दलितों, पिछड़ों और स्त्रियों की शिक्षा के लिए अभियान चलाते हैं और सामाजिक और सरकारी सहयोग से अनेक विद्यालयों की स्थापना करने और करवाने में सफल रहते हैं। वे ब्राह्मणवाद की विचारधारा को सामाजिक विकास, समता, बंधुता, न्याय और बौद्धिकता के मार्ग में सबसे बड़ी बाधा के रूप में देखते हैं। वे स्पष्ट कहते हैं कि भाग्य, भगवान और भविष्य ने समाज को बहुत अधिक नुकसान किया है, इसलिए अब अंगेजी शिक्षा व्यवस्था को अपनाकर समाज को ज्ञानसत्ता से जोडने का सुनहरा अवसर आया है। उनकी दृष्टि में वेद–शास्त्रों में ज्ञान होना तो दूर ये इसके निकट भी नहीं हैं। फुले चाहते हैं कि भारतीय समाज पश्चिमी ज्ञान और बंधुता पर आधारित समतामूलक आचरण को अपनाकर सभ्य बने। कुल मिलाकर कहें तो इनके पास दलितों, बहुजनों, स्त्रियों सहित समाज के विकास के अनेक फार्मूले हैं। प्रेमचंद की संदर्भित कहानियों में मानवीय सरोकारों की भारी कमी है और वहीं वे भाग्य, भगवान, भविष्य और दैवीय शक्तियों पर बहुत विश्वास करते हैं जो उनके लेखन में बार–बार उभरती हैं। यही अंध ताकतें नवजागरण के मूलभूत मूल्यों की विरोधी हैं। अंतिम पंक्ति मे जोड़कर रखे गए शोषित समाज के विकास का उनके पास कोई महत्वपूर्ण फार्मूला नहीं है। दलित समाज पर लिखी प्रेमचंद की कहानियां सदियों से सांस्कृतिक श्रेष्ठता के नाम पर इनमें रचाए–बसाए भय का प्रतिरोध नहीं करती, बल्कि उसे संरक्षण देती हैं जिससे लोकजागरण की चेतना के निर्माण में अनेक अवरोध पैदा होते हैं। यदि कहा जाए कि प्रेमचंद की संदर्भित कहानियां वर्ण व्यवस्था के मूल की पक्षधर बनकर उभरती हैं तो कोई अतिशयोक्ति न होगी।

प्रेमचंद की उपरोक्त कहानियों में दलित समाज के कामकाजी चरित्र एवं संस्कारों को लांछित करते हुए इन्हें मूलभूत मानवीय सम्मान से भी वंचित किया गया है। यह कहकर प्रेमचंद को इस आरोप से मुक्त नहीं किया जा सकता कि उस समय का समाज ऐसा ही था। यहां देख रहे हैं कि फुले जिस बेबाकी से समाज, धर्म और भेदभावों को प्रश्रय देने वाली मनु व्यवस्था पर अपने विचार रखते हैं, दलित–बहुजन के प्रति वैसे विचार प्रेमचंद के अगल–बगल भी नहीं हैं। वे 'तृतीय रत्न', 'ब्राह्मणों की चालाकी' 'गुलामगिरी' और 'अछूतों की कैफियत' नामक महत्वपूर्ण संदर्भित रचनाएं लिखकर देश–दुनिया के सामने सार्वभौमिक न्याय के प्रश्न खड़े करते हैं, जिनसे हमें मालूत होता है कि वे नवजागरण के मुद्दों से गहरे तक जुड़े हुए थे। प्रेमचंद के समकालीन बाबा साहेब अंबेडकर शिक्षा, न्याय और प्रतिनिधित्व के प्रश्नों पर निरंतर लिख रहे थे और आंदोलन चला रहे थे। यहां तक कि उनके आंदोलन गांधी जी के एकतरफी आजादी के आंदोलन को वैचारिक समग्रता प्रदान कर रहे थे। उत्तर प्रदेश में स्वामी अछूतानंद और पंजाब से मंगूराम मंगोवालिया सामाजिक चेतना, प्रतिनिधित्व और न्याय के अभियान चला रहे थे, लेकिन प्रेमचंद की कहानियों इन अभियानों के मुद्दों से एक विशेष दूरी बनाकर रखती हैं। अतः कह सकते हैं कि भारतीय नवजागरण के दलित प्रश्नों की दृष्टि से ज्योतिबा फुले के लेखन में प्रेमचंद की कहानियों से अधिक व्यापकता और समग्रता मौजूद है।

संदर्भः

1 विमलकीर्ति,महात्मा ज्योतिबा फुले रचनावली, खंड–1,आमुख से,राधाकृष्ण प्रकाशन दिल्ली, पेपरबेक संस्क.2002

2 रामविलाश शर्मा, महावीर प्रसाद द्विवेदी और हिंदी नवजागरण, पृ. 54, राजकमल प्रकाशन 2008

3 शंभुनाथ, राष्ट्रीय पुनर्जागरण और रामविलास शर्मा, पृ. 142, नयी किताब, दिल्ली, 2013

4 रोहिणी अग्रवाल, भारतीय नवजागरणः स्त्री प्रश्न और हिन्दी साहित्य, बहुवचन–अंक 23, अक्तू–दिस .2009, पृ. 209, अंतरराष्ट्रीय हिन्दी विश्वविद्यालय,वर्धा

5 हंस विशेषांक–सत्ता विमर्श और दलित, अगस्त 2004, पृ. 4–5, नई दिल्ली

6 रजत रानी 'मीनू', हिंदी दलित कथा साहित्य, अवधारणाएं और विधाएं, पृ. 39,अनामिका पब्लिशर्स दिल्ली, 2010

7 विमलकीर्ति,महात्मा ज्योतिबा फुले रचनावली, खंड–1,आमुख से

8 वही, पृ. 95

9 वही, पृ. 119

10 वही, पृ. 141

11 वही, पृ. 145

12 वही, पृ. 214

13 वही, पृ. 285

14 वही, पृ. 218

15 वही, पृ. 223

16 वही, पृ. 236

17 ज्योतिराव फुले, गुलामगीरी (अनुवादक विमल कीर्ति) आवरण पृष्ठ, सम्यक प्रकाशन दिल्ली, 2006

18 विमलकीर्ति, महात्मा ज्योतिबा फुले रचनावली खंड–1, पृ. 228

19 विमलकीर्ति, ज्योतिबा फुले रचनावली खंड–2, पृ. 291

20 वही, पृ. 295

21 वही, पृ. 297

22 वही पृ. 300–301

23 वही, पृ. 305

24 वही, पृ. 306

25 वही, पृ. 306

26 वही, पृ. 307

27 हंसराज रहबर, प्रेमचंदः जीवन कला और कृतित्व, पृ. 163, 1962

28 ओमप्रकाश वाल्मीकि, दलित साहित्य का सौंदर्य शास्त्र, पृ. 67, राधाकृष्ण प्रकाशन दिल्ली, छात्र संस्करण, 2014

29 रत्न कुमार सांभरिया, मुंशी प्रेमचंद और दलित समाज, पृ. 22, अनामिका पब्लिशर्स, नई दिल्ली, 2011

30 वही, पृ. 71 (मूल कहानियां)

31 वही, पृ. 151

32 वही, पृ. 157

33 वही, पृ. 165

34 वही, पृ. 181

35 वही, पृ. 181

36 वही, पृ. 187

37 हंस विशेषांक–सत्ता विमर्श और दलित, अगस्त 2004, पृ. 7

38 ओमप्रकाश वाल्मीकि, दलित साहित्य का सौंदर्य शास्त्र, पृ. 106

39 रत्न कुमार सांभरिया, मुंशी प्रेमचंद और दलित समाज, पृ. 21

40 अभय कुमार दुबे, आधुनिकता के आईने में दलित, पृ. 22, वाणी प्रकाशन नई दिल्ली, 2004

समाज में हाशिए पर खड़ी दलित स्त्री

वसंत कुमार[1]

हाल के वर्षों में, दलित महिलाओं की समस्याएँ बहस के केन्द्र में आ गई हैं। दलित महिलाओं की कुछ समस्याएँ ऐसी हैं जो आम महिलाओं की समस्याओं से अलग नहीं, किन्तु दूसरी ओर कुछ समस्याएँ ऐसी हैं जो केवल उनकी ही हैं और इसलिए है क्योंकि वे दलित हैं।[1] सन् 1930 एवं 1931 में गोलमेज कान्फ्रेंस में भी दलितों की समस्या, अधिकार और कर्त्तव्य एक मुख्य बिन्दु बन कर उभरा था। स्वाधीनता मिली। इसकी किरण दूर से दलितों को अवष्य दिखाई दी परन्तु उसकी गर्मी का एहसास उन्हें नहीं हो सका। इने–गिने भाग्यषाली लोगों को छोड़कर अधिसंख्य लोग आज भी गरीबी की रेखा के नीचे दबे पड़े हैं। जिसका सबसे ज्यादा खामियाजा दलित वर्ग के महिलाओं को भुगतना पड़ता है और वह असहनीय वातावरण में रहने के लिए उम्र भर मजबूर होती है।[2] और सच तो यह है कि अन्य महिलाओं की तुलना में दलित महिलाओं की समस्याएँ न केवल ज्यादा है बल्कि दारूण भी है। क्योंकि दलित भारतीय समाज का सबसे ज्यादा उत्पीड़क तबका है, शैक्षिक स्तर पर, समाजिक स्तर पर सभी दृष्टियों से दलित महिला सीढ़ी की सबसे निचली पायदान पर है जहाँ गरीबी, अषिक्षा, जातिगत भेद–भाव के अलावा अनेक प्रकार से शोषण उसकी नियति बना दी गई है।[3] स्वतंत्रता से पूर्व भारत मे दलित स्त्रियों को जेवर पहनने या पीतल के बर्तनों के उपयोग की भी छूट नहीं थी।[4]

हिन्दू समाज में कुछ ऐसे भी सामाजिक और धार्मिक रीति–रिवाज है, जिनका षिकार दलित महिलाओं को बनना पड़ा है। देवदासी और जोगिनी प्रथा ही रीति–रिवाज है। यह धर्म के नाम पर वेष्यावृति करवाने का धार्मिक षड्यंत्र है। अनुसूचित जाति और जनजाति आयोग की 28वीं रिपोर्ट के अनुसार आंध्र प्रदेष के निजामाबाद जिले में ही 10,000 जोगिनें हैं, जनवरी 1987 के अंत तक किए गए सर्वे के अनुसार आंध्रप्रदेष के 12 जिलों में 15,000 जोगिनें पाई गई जिनमें 80 प्रतिषत से ज्यादा दलित हैं, धार्मिक रूढ़ियों के दबाव के कारण इन अभागी लड़कियों की शादी गाँव के देवता के साथ कर दी जाती है और बाद में गाँव के उच्च जाति के जमींदार और धनाढ्य लोग इन्हें हवस के साधन के रूप में इस्तेमाल करते हैं। 'दैवीय विवाह' की प्रथा का आंरभ इन लोगों ने अपनी हवस की खातिर किया है। मान्यता प्राप्त वेष्यावृति की यह प्रथा तेलंगाना के सुदूर इलाके में फैली हुई है और साथ लगे कर्नाटक में भी देवदासी प्रथा के रूप में प्रचलित है। पष्चिमी महाराष्ट्र में भी देवदासी प्रथा का चलन है। भारतीय स्वतंत्रता के 65 वर्षों के बाद भी देवदासी जैसी प्रथा का कायम रहना देष ही नहीं सम्पूर्ण मानवता के लिए शर्म की बात है। संवैधानिक कानून, सरकारी योजनाएँ और स्वयंसेवी संस्थाएँ तक, धर्म के कारण अबाधित रूप से चली आ रही इस प्रथा को खत्म करने मे असमर्थ हैं।[5] दूसरी महत्वपूर्ण समस्या जिसका सामना दलित स्त्री को करना पड़ता है वह है लगातार हिंसा और नृषंसता को सहना। नृषंसता शब्द कानून की किताब में परिभाषित नहीं है इसलिए सरकार इसकी जगह 'दलितों पर अत्याचार' शब्द का प्रयोग करती है। 'नृषंसता' के बारे में गृह मंत्रालय ने आँकड़े एकत्र करक चार वर्गों में बाँटा है– हत्या, गहरी चोट पहुँचाना, आगजनी तथा बलात्कार।

अध्ययनों से पता चलता है कि दलित महिलाएँ सभी तरह की नृषंसता की षिकार होती है, लेकिन बलात्कार के केस इनमें सबसे अधिक हैं। क्योंकि दलित महिलाओं को मजदूरी के लिए उच्च जातिओं पर निर्भर रहना पड़ता है। इसी कारण से भी इन्हें भोग की दृष्टि से देखा जाता है। आर्थिक दृष्टि से निर्भरता और सामाजिक सुरक्षा के अभाव में दलित स्त्री उच्च जाति के लोगों की कामवासना का षिकार अधिक होती हैं।[6] राजनीतिक दृष्टि से भी नजर डाले तो देष के राजनीतिक संगठन में भी दलित महिलाओं की हिस्सेदारी नगण्य है। अपवाद में एक लोकसभा अध्यक्ष मीरा कुमार है लेकिन वो भी षिक्षित और सम्पन्न

[1] वसंत कुमार
अध्यापक–नारी शिक्षा विभाग, मगध विश्वविद्यालय, बोधगया (बिहार),

वर्ग से आती हैं न कि दलित परिस्थिति से। अतः इससे भारत की दलित महिला को कोई लेना–देना नहीं है।[7] अगर मीडिया में विमर्ष की बात की जाएं तो वहाँ भी दलित वर्ग की प्रतिनिधित्व को मीडिया सराहना की नजर से नहीं देख पाती हैं। उदाहरण के रूप में हम उत्तर प्रदेष की पूर्व मुख्यमंत्री और मीडिया के संबंध को देख सकते है। मीडिया ने मायावती को कभी भी मित्रता से नहीं लिया। मीडिया इस संदर्भ में अपने कर्तव्य निर्वाह में बहुत दूर तक सवर्णवादी नजरिए का कायल रहा है। इसके बहुत सारे प्रमाण दिए जा सकते हैं।[8]

इसी संदर्भ में दलित चिंतक चन्द्रभान प्रसाद ने अपने एक लेख में शोध करके बताया था कि मीडिया के भीतर दलितवर्गी कर्मियों की संख्या न के बराबर है। उसी का नतीजा है कि दलित मसलों के प्रति वहाँ उचित संवेदनषीलता का अभाव नजर आता है।[9]

अतः समाज के बुद्धिजीवियों को अपनी मानसिकता में बदलाव लाना होगा। उसे एक स्त्री के रूप में देखना होगा न कि दलित और शोषित वर्ग के रूप में तभी दलित स्त्री को बेहतर कार्य अवसर दिया जा सकता है और एक मानव होने के अधिकार की भी पूर्ति की जा सकती है।

संदर्भ सूची

1. विमल थोरात, दलित साहित्य का स्त्रीवादी स्वर, अनामिका पब्लिषर्स एवं डिस्ट्रीब्यूटर्स, नई दिल्ली, संस्करण 2010, पृ–94
2. जियालाल आर्य, दलित कहाँ जाएँ, प्रकाषन संस्थान, नई दिल्ली, संस्करण 2005, पृ०–36
3. विमल थोरात, दलित साहित्य का स्त्रीवादी स्वर, अनामिका पब्लिषर्स एवं डिस्ट्रीब्यूटर्स, नई दिल्ली, संस्करण 2010, पृ–94
4. डॉ गोपा जोषी, भारत में स्त्री असमानता एक विमर्ष, हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेषालय, दिल्ली विष्वविद्यालय, पृ०–123
5. वही, पृ०–95
6. वही, पृ०–96
7. वही, पृ०–97
8. सुधीष पचौरी, हाषिए पर दलित विमर्ष, वाणी प्रकाषन, नई दिल्ली, संस्करण 2009, 20 मई 2007 समाचार पत्रों, पृ–205
9. वही, पृ०–206

महादेवी का रचना संसार और स्त्रीत्व की भावना

डॉ. एम. एन. वाघेला[1]

ज्ञानपीठ पुरस्कृत महादेवी वर्मा हिन्दी साहित्य की एक संवेदनशील लेखिका है । उनका रचना संसार बृहद तथा व्यापक है । हिन्दी साहित्य में उनकी रचनाओं का अपना अलग रंग-ढंग है । आप समझिए कि जहां वेदना, करूणा और पीडा निदर्शन हो वहाँ महादेवी की रचनाओं का स्वर गूंजायमान । डॉ. मिश्रजी के अनुसार ''कुछ आलोचकों द्वारा उनके काव्य पर व्यक्तिगत जीवन में मिलें दुःख की छाया या छाप का आरोप लगाना सर्वथा बेमानी है । क्योंकि कवयित्री की करूणा एकदम व्यक्तिगत करूणा कदापि नहीं है । उसकें रूदन में विश्व के समस्त नारी वर्ग, परमात्मा के तादात्म्य की अभिलाषी निःस्वार्थ आत्मा का सम्पूर्ण व्यक्तिगत समाहित अंतमुक्ति है । उनकी पीडा इस प्रकार विश्व की पीडा है ।''

हिन्दी की सरस्वती महादेवी का जन्म होली के दिन २६ मार्च १९०७ को फरूखाबाद, उत्तर प्रदेश में हुआ और निधन ११ सितम्बर, १९८७ को प्रयाग में । भारतीय स्त्री की उदारता, करूणा, सात्विकता, आधुनिक बौद्धिकला, गम्भीरता और सरलता उनके व्यक्तित्व में समाविष्ट थी । उनके व्यक्तित्व और कृतित्व का आकलन करनेवालों ने उन्हें असाधारण प्रतिमा की धनी मानते हुए साहित्य की समाज्ञी 'हिन्दी के विशाल मंदिर की वाणापाणि', 'शारदा की प्रतिमा' इत्यादि विशेषणों से अभिहित किया है । उनकी प्रमुख काव्य रचनाओं मे - 'नीहार', 'रश्मि', 'नीरजा', ' सान्ध्यगीत', 'यामा', 'दीपशिखा', 'सप्तपर्णा', 'सन्धिनी', आदि तथा गद्य सृजन में रेखाचित्रों के अन्तर्गत 'अतीत के चलचित्र', 'स्मृति की रेखाएँ ', 'पथ के साथी', 'मेरा परिवार' आदि । निबन्ध आलोचना के तहत 'श्रृंखला की कडियाँ', 'विवेचनात्मक गद्य', 'क्षणदा' साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबन्ध 'संकल्पिता' । इसके अलावा महादेवीजी के विविध संकलनों में - 'स्मारिका', ' स्मृतिचित्र', 'सम्भाषणा', 'संचयन', 'द्रष्टिबोध' तथा उन्हों ने बंगाल के अकाल के समय ' बंगदर्शन' एवम् चीन के आक्रमण के समय 'हिमालय' का सम्पादन भी किया । साथ ही साथ वे अच्छी पत्रकार और चित्रकार भी रही है । प्रयाग विश्वविद्यालय की प्राचार्य रहते हुए 'चाँद' का संपादन भी किया और हिन्दी प्रचार-प्रसार के लिए प्रयाग में ही 'साहित्यकार संसद' की स्थापना भी की । यही उनका स्त्रीत्व धन है जो हिन्दी जगत पर उन्हों ने बेशुमार लुटाया ।

महादेवी का काव्य संसार वेदना में जन्म लेता है और करूणा में आवास पाता है । दुःख उनके काव्य का प्राणाधार है । उनके एक गीत की तो टेक ही यह हैः ''मैं नीर-भरी दुःख की बदली । जीवन उनके निकट वेदना करूणा का संगम है । विरह का जलजात जीवन, विरह का जलजात । वेदना में जन्म, करूणा में मिला आवास ।'' महादेवी जी दुःख को ऐसा काव्य मानती है जो सारे संसार को एक सूत्र में बाँधें रखने की क्षमता रखता है । वे स्वयं कहती है -

मेरे छोटे जीवन में देना न तृप्ति का कण-भर,
रहने दो प्यासी आँखे भरती करूणा के सागर ।

ये पंक्तियाँ महादेवीजी के स्त्रीत्व संघर्ष को दर्शाती है । अपने प्रारंभिक जीवन में ही उन्हें बालविवाह का शीकार बनना पडा था । अपने माँ-बाप की पहली संतान थी । रूढिग्रस्त भारतीय

---

[1] डॉ. एम. एन. वाघेला

(अध्यक्षः हिन्दी विभाग),डॉ. विरमभाई राजाभाई गोढाणीया महिला महाविद्यालय, पोरबन्दर ।

समाज में आज भी प्रथम कन्या का अवतरण सुखद नहीं माता जाता । पिता गोविन्द प्रसाद ने अपनी बेटी को महादेवी नाम देकर स्त्रीत्व के प्रति अपना आदरभाव व्यक्त किया । पढाया-लिखाया फिर भी रूढिग्रस्त समाज के आगे विवश होकर बेटी की उम्र विवाह की न होते हुए भी विवाह के बंधन में बाँध दिया । इस समय महादेवी की उम्र केवल नौ साल की थी । कोई भी महादेवीजी की इस स्थिति का बचाव नहीं कर सकता । रूढिग्रस्त ससुर ने उनकी पढाई पर जबरन रौक लगा दी । पर विधि का विधान ही समझिए कि साल भर के बाद ससुर का निधन हो गया । महादेवी के लिए शिक्षा के द्वार खुल गए । उन्हे ऊँच शिक्षा प्राप्त करवाने में उनके पिता की भूमिका बहुत बडी रही । साथ ही साथ विवाह के बंधन से वे सदैव मुक्त हो गई । उनकी गद्य रचनाएँ और निबंधो में इसी सन्दर्भ में पीडामय स्त्रीत्व दर्शन भरा पडा है । वैवाहिक जीवन अस्वीकार करने के मूल में भारतीय नारी की युग-युगों से चली आयी वह दयनीय दशा थी, जिसका वर्णन अपने सामाजिक निबन्धों में आपने बार-बार आक्रोश और क्षोमपूर्ण शब्दों में किया है । इस सन्दर्भ में अधिकतर स्त्रियाँ नकार की दिशा में गर्त हो जाती है । पर महादेवीजी ने अपनी ऊर्जा को 'हकार' की दिशा में मोडा और जीवन की व्यापकता के चहु द्वार खोल दिए । उनके नारीत्व का स्पर्श पाते ही सृजनशीलता में भी नवप्राण संचित होने लगे । आपका व्यक्तित्व और कृतित्व हिन्दी जगत के लिए दिनोदिन जिज्ञासामूलक बनता गया । आपने अपने स्त्रीत्व भाव के ममत्व को प्राणीजगत से लेकर मानवीय जगत तक समग्र सृष्टि के कण-कण में देखने का प्रयत्न किया । आप देवि ही नहीं महादेवी बनकर उपस्थित हुई । आपने न केवल अपने नारीत्व को प्रतिष्ठित किया बल्कि वर्तमान अनुगूंज नारी सशक्तिकरण के अभियान में अपना अपूर्व योगदान किया । पुरूष प्रधान समाज व्यवस्था पर वे अपनी तीखी प्रतिक्रिया व्यक्त करती हुई अपनी रचना 'अतीत के चलचित्र' पृ. ४४ पर कहती है - 'पुरूष भी विचित्र है । वह अपने छोटे से छोटे सुख के लिए स्त्री को बडा से बडा दुःख दे सकता है और ऐसी निश्चिन्तता के, मानो वह स्त्री को उसका प्राप्य भी दे रहा है । सभी कर्तव्यों को वह चीनी के ढँकी कुनैन के समान मीठे-मीठे रूप में ही चाहता है । जैसे ही कटुता का आभास मिला कि उसकी पहली प्रवृत्ति सब कुछ जहाँ-का-तहाँ पटक कर भाग खडे होने की होती है ।' महादेवी का मानना है कि युगों से पुरूष स्त्री को उसकी शक्ति के लिए नहीं, सहनशक्ति के लिए ही दंड देता आ रहा है । लेखिका न केवल नारी वर्ग पर अपनी कोरी सहानुभूति व्यक्त करती है बल्कि पुरूषवर्ग की भाँति ही उन्हों ने नारी समाज को भी फटकार लगायी है ।

महादेवी को आधुनिक मीरा कह देने से उनकी आघ्यात्मिकता तक हमारी द्रष्टि सीमित हो जाती है । वह केवल रहस्यावाहिनी कवचित्री नहीं है बल्कि सामाजिक द्रष्टि से नारी उत्थान में महादेवीजी का खूब योगदान रहा हे ।

किसी विद्यवा-आश्रम में पशु के समान निलाम पर चढकर कभी बीकी, कभी ऊँची बोली पर बिके, अन्यथा एक-एक बूंद विष पीकर धीरे-धीरे प्राण दे । इससे महादेवी के तटस्थ द्रष्टिकोण का हमें परिचय मिलता है । नारी जीवन की सार्थकता के सम्बन्ध में भी उन्होंने अपने विचार व्यक्त किए हैं । नारी के उग्र स्वभाव की व्याख्या करते समय लेखिका ने अपने क्रांतिकारी विचारों को प्रकट किया है । समाज में नारी की भूमिका पर अपने विचार व्यक्त करते हुए वे उसकी मर्यादा और मूल्यों की चर्चा करते हुए कहती है कि - ''समाज में स्त्री मर्यादा का जो मूल्य निश्चित कर दिया है, केवल वही उसकी गुरूता का मापदण्ड नहीं । स्त्री की आत्मा में उसकी मर्यादा की जो सीमा अंकित रहती है वह समाज के मूल्य से बहुत अधिक गुरू और निश्चित है, इसी से संसार भर का समर्थन पाकर, जीवन का सौदा करनेवाली नारी के हृदय में भी सतीत्व जीवित रह सकता है ।'' समाज में नारी जीवन की सार्थकता पर महादेवीजी लिखती है कि 'स्त्री में माँ का रूप ही सत्य, वात्सल्य ही

शिव, और ममता ही सुन्दर है । जब वह इन विशेषताओं के साथ पुरूष के जीवन में प्रतिष्ठित होती है, तब उसका रिक्तस्थान भर लेना असम्भव नहीं तो कठिन अवश्य हो जाता है ।'

'श्रृंखला की कडियाँ' में महादेवी जी ने भारतीय नारी आज कैसी उपेक्षिता है उसका सक्षम चित्रण किया है । वर्तमान भारतीय समाज में भी नारी की दयनीय स्थिति का आकलन करती हुई लेखिका कहती है कि –

'इस समय तो भारतीय पुरूष जैसे अपने मनोरंजन के लिए रंग-बिरंगे पक्षी पाल लेता है, उपयोग के लिए गाय या धोडा पाल लेता है, उसी प्रकार स्त्री को भी पालता है । अपने पालित पशु-पक्षियों के समान ही यह उसके शरीर और मन पर अपना अधिकार समझता है । हमारे समाज के पुरूष के विवेकहीन जीवन का सजीव चित्र देखना हो तो विवाह के समय गुलाब सी खिली हुई स्वस्थ बालिका को पाँच वर्ष बाद देखिए । उस समय असमय प्रौढ हुई, दूर्बल संतानो की रोगिणी पीली माता में कौन सी रूला देने वाली करूणा न मिलेगी ।'

महादेवी के कथन में वक्रता दिखाई देती है । उसमें उनकी आन्तरिक भाव-व्यंजना प्रकट होती है । अपने स्त्रीत्व भाव को स्पर्श करनेवाली उनकी काव्य पीडा गद्य-सर्जन में भी करूणा चित्कार कर उठती है । यही कारण है कि उनकी गद्यात्मक रचनाओं में स्थान-स्थान पर ह्रदय की आहे और सिसकियाँ सुनाइ देती है । नारी के प्रति समाज की कठोर द्रष्टि की बजाय उन्होंने प्रेम पूर्वक व्यवहार का समर्थन किया है । नारी के विवश और पराधीन रूप के लिए लेखिका पुरूष समाज को जिम्मेदार ठहराती है । वे मानती है कि नारी श्रद्धा, विश्वास और प्रेम की सुन्दर प्रतिमा है । ममता और वात्सल्य की देवी है । उनका मान-सम्मान और आदर करना हमारा सामाजिक एवं नैतिक कर्तव्य है । साथ ही साथ वह चेतावनी भी देती है कि – 'स्त्री के जीवन के तार-तार को जिसने तोडकर उलझा डाला है, उसके अणु-अणु को जिसने निर्जीव बना दिया है, उसके सोने के संसार को जो धूल के मोल लेती रही है, पुरूष की वही लालसा आज की नारी के लिए विश्वसनीय मार्गदर्शिका न बन सकेगी । वास्तव में स्त्रीत्व भावना को लेकर महादेवीजी का साहित्य संभावनाओं भंडार है । जिस प्रकार समन्दर की गहराई में गोताखोर को मोती मिल ही जाता है, उसी प्रकार साहित्यिक अनुसंधित्सुओं को महादेवीजी के रचना संसार की उपलब्धि होगी । एक स्त्री लेखिका के रूप में भी महादेवीजी का रचना संसार हमें व्यापक पृष्ठभूमि प्रदान करता है । हमें यह पूर्ण विश्वास है कि आनेवाले भविष्य में भी नारी उत्थान के अभियान में गुणात्मक परिवर्तन लाने में आपके साहित्य की बडी भूमिका रहेगी ।

सन्दर्भ ग्रन्थ :

१. आधुन्कि हिन्दी काव्य-सरिता, डॉ. उमेशचन्द्र मिश्र, 'शिव'
२. हिन्दी के निर्माता : कुमुद शर्मा
३. अतीत के चलचित्र : महादेवी वर्मा
४. स्मृति की रेखाएँ : महादेवी वर्मा
५. महादेवी के रेखाचित्र : वेदवती रानी
६. छायावाद की काव्य-प्रवृत्तियाँ एवं महादेवी वर्मा – प्रा. हरजीभाई वाधेला
७. महादेवी : नया मूल्यांकन, डॉ. गणपति गुप्त

परम्परा और आधुनिकता का अन्त:संबंध

डॉ. विजय पाल[1]

परम्परा

आज हमारे यहाँ साहित्य, कला, विज्ञान, खान-पान यहाँ तक कि जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में परम्परा को विशेष महत्व मिलने लगा है और जो क्षेत्र जितना परम्परा से जोड़कर अपने को तैयार करता है, जीवन में उतरता है उतना ही उसका आधार सुदृढ़ माना जाता है |

साहित्य में परम्परा उन सभी लोक सम्मतियों, साहित्यिक प्रयोग विधियों तथा अभिव्यक्ति के साधनों को व्यक्त करती है जो किसी लेखक को विरासत में प्राप्त होते हैं | वह उन्हें उत्तराधिकार के रूप में पाता है | जब कोई लेखक अपने पहेले से प्रचलित शिल्प, कला और रीतियों का पूरा ज्ञान प्राप्त कर लेता है और उस पूर्ण ज्ञान के आधार पर ही उसे विकसित करता है आगे बढ़ाता है तो यह माना जाता है कि वह परम्परा से पूरी तरह परिचित है | "लेखक अतीत पर प्रभुत्व बनाये रखने के क्रियात्मक परिवर्तन में जिससे उसे आधुनिक संदर्भ में देखा जा सके तथा अतीत में प्राप्त उपलब्धियों और समाधानों कि भाँती वर्तमान समस्याओं का समाधान किया जा सके तो श्रेष्ठ परम्परावादी कि संज्ञा प्राप्त करता है |[1]

"व्युत्पत्तीय द्रष्टि से आंग्लभाषा का 'ट्रेंडिशन' शब्द 'ट्रेंडर' शब्द से बना है | जिसका अर्थ है - संचरण या हस्तांतरण | 'ट्रेंडिशन' का संस्कृत पर्यायवाची शब्द 'परम्परा' है | जिसका अर्थ 'एतिह' अर्थात् विरासत में प्राप्त होना है | इसकी उत्पत्ति इतिहास में है | अतः परम्परा शब्द से उन सभी बातों का बोध होता है जिनका उद्गम स्मृतियों, ऋषि-मुनियों के आप्त वाक्यों अथवा पौराणिक नायकों द्वारा प्रदत्त ज्ञान से होता है | वास्तव में पीढ़ी-दर-पीढ़ी हस्तांतरित होने के कारण उनमें यह विश्वास जन्म जाता है कि ये मूल्यवान है | समाज में एकता एवं सांस्कृतिक सुद्रढ़ता के निर्मायिक तत्व के रूप में यह विश्वास पनपता जाता है |[2]

कोशगत अर्थ –

समाजशास्त्र विश्वकोश में परम्परा शब्द का विश्लेषण करते हुए कहा गया है कि "परम्परा परिपाटियों का पुंज है जो कुछ व्यवहार संबंधी मानदंडों एवं मूल्यों को इस आधार पर अपनाए जाने या सम्पन्न किये जाने पर बल देती है कि इनका वास्तविक या काल्पनिक भूत के साथ तारतम्य है | बहुधा इन परम्पराओं के साथ व्यापक रूप से स्वीकृत कर्मकाण्ड या प्रतीकात्मक व्यवहार के अन्य स्वरूप जुड़े होते है |"[3]

अमेरिकन इनसाइक्लोपीडिया 'ट्रेंडिशन' को मौखिक सूचनाओं , विश्वासों तथा जानी-पहचानी चीजों का ऐसा स्वरूप मानता है जिन्हें प्रत्येक पीढ़ी अपनी आगे आने वाली पीढ़ी को सोंप जाति है | ऐतिहासिक दृष्टिकोण से प्रत्येक भूतकाल आने वाले वर्तमान को कुछ मौखिक व्यवहार देकर जाता है | इस प्रकार पौराणिकता और परम्परा के बीच कोई स्पष्ट रेखा खींच पाना बड़ा ही मुश्किल है |[4]

इनसाइक्लोपीडिया ऑफ सोशल साइंसेज में परम्परा और उसके साहित्यिक महत्व को समझाते हुए कहा गया है – "यदि परम्परा को उसके साहित्यियक भाव में ग्रहण किया जाये तो वह सोंपने का एक ऐसा व्यवहार है जिसमें प्रत्येक युग अपने सामाजिक जीवन के सभी तत्व अतिरिक्त उन तत्वों के जो उसकी अपनी उपज होते हैं अपने पूर्व के युग से ग्रहण करता है अथवा उधार लेता है | किसी भी समाज विस्तार कि प्रक्रिया में वे सभी तत्व

---

[1] डॉ.विजय पाल
सहायक प्रोफेसर, दयाल सिंह कोलेज, नई दिल्ली

देखे जा सकते हैं जिनके अतिरिक्त भी अन्य तत्व वह युग परम्परा से ग्रहण करता है और जो उसे तत्कालीन समाज कि देन होती है |"[5]

डॉ.हरदेव बाहरी के अनुसार परम्परा- अनुश्रुति, रीति, रस्म रिवाज, दैवी, सिद्धांत, किंवदन्ती, ईसा कि मौखिक शिक्षा, हदीस, पारम्परिक सम्प्रदाय, कला सिद्धांत, आदि है | Oxford English Dictionary में इसे मुख्यतः 'सौंपने' Encyclopedia of Religious and Ethics में 'धरोहर', Encyclopedia of Britanica में 'वह रीति-रिवाज तथा प्रयत्न जो किसी संस्कृति, सभ्यता या समाज, वर्ग को, उसके विचारों को सातत्य देने के अर्थ में प्रयुक्त किया जाता है | जबकि साहित्यिक क्षेत्र में इसे पीढ़ी गत पीढ़ी दाय के रूप में परिभाषित किया गया है |

लेकिन व्युत्पित व कोशगत अर्थ से हम, परम्परा से क्या अभिप्राय है, को समझ न सकेंगे | परम्परा को इस प्रकार समझना उसको बाहर से छूने के समान ही है | अत: यदि हम परम्परा को सम्पूर्ण रूप में समझना चाहते हैं तो परम्परा के संबंध में विभिन्न विद्वानों के मतों को जानना भी अपेक्षित होगा |[6]

हमारे यहाँ कोशगत अर्थ के अतिरिक्त भी परम्परा शब्द को प्राय: विद्वानों ने अनेक प्रकार से समझाने कि कोशिश कि है | हजारीप्रसाद द्विवेदी परम्परा को जीवन्त प्रक्रिया मानते हुए कहते हैं, परम्परा का शब्दार्थ है, एक का दूसरे को, दूसरे का तीसरे को दिया जाने वाला क्रम | वह अतीत समानार्थक नहीं है | परम्परा जीवंत प्रक्रिया है | जो अपने परिवेश के संग्रह, त्याग कि आवश्यकताओं के अनुरूप निरन्तर क्रियाशील रहती हैं |[7]

आर.एच. मोहरम ऐतिहासिक तत्व पर बल देते हैं | "परम्परा वह प्रवृति है जो युगों से गुजरती हुई अपने विभिन्न ऐतिहासिक तत्वों को साथ लेकर एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी को मिलती रहती है |'[8]

रामकुमार वर्मा – परम्पराएँ हमारे सामने जातीय संस्कृति का अनुपम चित्र उपस्थित करती हैं.....हमारी परम्पराएँ जीवन की कितनी गहराई से उठती हैं और उनके निर्माण में कितनी जातीय संगठन कि भावना होती है | उन्हीं विचारों से पोषित होकर हमारे नायको या नायिकाओं ने एक ऐसे आचरण का परिचय दिया है जो समय की अवहेलना करते हुए सर्वयुगीन हो गया है |[9]

सत्येन्द्र-प्रयोग जब बहुग्राह्य हो उठता है और काल क्रम में दीर्घ इतिहास खड़ा कर लेता है तो वही परम्पराबद्ध हो जाता है |[10]

मोहन राकेश – मेरे विचार से परम्परा के दो रूपों में देखा जाना चाहिए | जीवन कि परम्परा और रचना कि परम्परा | जीवन कि परम्परा ज्यादा महत्वपूर्ण है इसलिए परम्परा के विकास कि बात जीवन के संदर्भ में देखी और समझी जानी चाहिए, केवल साहित्य के संदर्भ में नहीं | सच बात तो यह है कि रचनाधर्मी व्यक्ति जीवन की परम्परा से हटकर केवल बाहरी प्रभावों के वृत में सशक्त और तत्वपूर्ण रचना कर ही नहीं सकता |[11]

इस प्रकार स्पष्ट है कि अपने पूर्वजों, साहित्यकारों और अतीत से स्थानांतरित व अर्जित मूल्यों, पद्धतियों, विधियों आदि का पालन करना परम्परा है चूँकि अतीत से हटकर या सर्वथा स्वतंत्र होकर चलना किसी मानव या कलाकार के लिए संभव नहीं है | अतीत में जाना प्रत्येक व्यक्ति के लिये वांछनीय हो जाता है पर अतीत का अंधानुकरण करना नहीं बल्कि अतीत से विकासमान और उपयोगी तत्वों को ग्रहण करना परम्परा है | साथ ही अतीत का वर्तमान से संबंध हो | उसमें एक तारतम्यता होनी चाहिए | अतीत को परम्परा में परिवर्तित करने के लिए उसका गहन विश्लेषण और आत्मसात करना आवश्यक है क्योंकि "परम्परा कम से कम कवि के लिए कोई ऐसी पोटली बांधकर रखी हुई चीज नहीं है, जिसे वह उठाकर सिर पर लादकर चल निकले....परम्परा का कवि के लिए कोई अर्थ नहीं जब तक वह उसे ठोंक बजाकर, तोड़-मरोड़कर, देखकर आत्मसात नहीं कर लेता ।"[12]

आत्मसात तत्त्व के महत्व को समझाते हुए द्विवेदी जी कहते है - "ऊपर से एसा लगता है कि परम्परा अब तक के सभी आचार-विचारों का एक जमाव है । सभी पुरानी बातें परम्परा कह दी जाती है जबकी सत्य यह है कि परम्परा एक गतिशील प्रक्रिया की देन है । हमने अपनी पिछली पीढ़ी से जो कुछ प्राप्त किया है । वह समूचे अतीत की पूंजीभूत विचारराशी नहीं है । उसमें भी नवीनता की छाप अवश्य अंकित की गई है और भी आने वाली नई बातें जोड़ दी जाती हैं । पुराणी पीढ़ी आने वाली नई पीढ़ी को हू-ब-हू वही प्रदान नहीं करती जो उसने अपनी पूर्ववर्ती पीढ़ी से प्राप्त किया था । कुछ न कुछ परिवर्तन या परिवर्धन होता रहता है । यही निरन्तर चलने

वाली प्रक्रिया ही परम्परा है ।[13] पाश्चात्य विद्वान टी.एस.इलियट भी अतीत के महत्व को स्वीकार करते हैं - कोई भी कलाकार अपने आप में सर्वथा पूर्ण नहीं होता है। प्राचीन युग के कवि या कलाकारों के संबंध से ही उसके गुण या गौरव की सराहना की जाती है। उसकी स्वतंत्रता या निरपेक्षता का कोई मूल्य नहीं होता, समान या असमान बातों में पुराने कवियों के साथ तुलना करने से ही विशेषत्व प्रकट होता है। लेकिन साथ ही वह यह भी चेतावनी देते हैं कि परम्परा का वंशानुकरण नहीं हो सकता और यदि आप उसे चाहते हैं तो महान प्रयास के द्वारा अर्जित करें। अतीत का विचार शून्य अनुकरण अधिक से अधिक 'पीरियड पीसीज' का निर्माण कर सकता है जो सत्व के रूप में वर्तमान से सम्बद्ध नहीं है। इसी से वह वस्तुत: भूत से भी असम्बद्ध है, उसमें केवल अतीत का बाह्य साम्य मात्र है।....परम्परा से आन्तरिक साम्य लाने के लिए वर्तमान लेखक को अपने सक्रिय प्रयत्नों द्वारा अतीत पर अधिकार करना होगा....उसे वर्तमान समस्याओं को अतीत की उपलब्धियों तथा समाधानों के सतत्त्यों से सुलझाना होगा।[14]

इलियट अपनी उपरोक्त परिभाषा में एन्य बातों के अतिरिक्त अतीत से वर्तमान की संबद्धता पर भी जोर देते है। अज्ञेय का भी मानना है कि परम्परा की एक विकसित परिभाषा वर्तमान के साथ अतीत की सम्बद्धता और तारतम्य का नाम है।.....निरि गतानुगतिका से कला की परम्परा की रक्षा कदापि नहीं होती, क्योंकि जो केवल आवृत्ति है वह नूतन नहीं है नूतनता के चमत्कार के बिना वह कला ही नहीं है। [15]

परम्परा में एक गति, विकासात्मकता, परिवर्तनशीलता और प्रयोगशीलता होती है। प्रयोग की प्रेरणा परम्परा से ही मिलती है। यदि परम्परा में विकास की शक्ति नहीं, गति नहीं तो वह अधिक दिनों तक जीवित नहीं रह सकती, प्रयोगहीनता निर्जीव परम्परा का लक्षण है। परम्परा का प्रवाह सतत् गतिशील है। इसके बीना वह निश्चल, स्थिर व जड़ है। विकासशील जीवन में पुरातन प्रवृत्तियाँ भी परीवर्तित होती रहती है। स्वस्थ परम्परा सदैव विकासोन्मुख रहती है। कोई भी पुरातन वस्तु अथवा स्थिति अक्षुण नहीं है, क्योंकि जीवन की कोई विशेष स्थिति विशेष परिस्थिति का परिणाम होती है। वह सदैव एक सी नहीं रह सकती।"[16]

लक्ष्मीकांत वर्मा अपने विचार प्रस्तुत करते हुए प्रयोगशीलता की महत्ता पर विशेष बल देते हैं, और मानते हैं कि परम्परा एवं प्रयोग में अच्छेद है तथा वे एक दुसरे के पूरक हैं। प्रत्येक प्रयोग कुछ काल के अनंतर परम्परा बन जाता है तथा प्रत्येक परम्परा में से नए प्रयोगों की सृष्टि होती है। जिस परम्परा में आगे बढ़ने की प्रेरणा नहीं होती वह उतनी ही निरर्थक है जितना कि वह प्रयोग जो नई परम्पराएँ स्थापित करने में असमर्थ होता है।[17]

अज्ञेय तो लक्ष्मीकांत वर्मा और इलियट से भी आगे बढ़कर कवि के लिए परम्परा से संबंध रखने और उसमें कुछ नया जोड़ने और परिवर्तन करने को कवि की मुक्ति से जोड़ते हैं और एक दर्शन की स्थापना करते है। वे कहते हैं- "कवि इसलिए मुक्त है कि वह परम्परा को बदलता चलता है - चल सकता है। यानि वह परम्परा से नहीं केवल पुरानी परम्परा से मुक्त हो सकता है, परम्परा को नित नया रूप देते रहकर। और जब तक वह यों परम्परा में कुछ जोड़ता चलता है, तब तक वह नया होता चलता है और मुक्त होता चलता है।"[18]

विद्यानिवास मिश्र भी स्पष्ट करते हैं, "परम्परा को स्वीकार करने का अर्थ बंधन नहीं, अनुशासन का स्वेच्छा से वरण हैं, विध्यात्मक उदारता के लिए अपनी समस्त हत्याओं का समर्पण है। इसीलिए वह इतिहास से बड़ी है और हमारे लिए तो अपरिहार्य है, वही हमारी शक्ति है। परम्परा अपने को ही काटकर-तोड़कर आगे बढ़ती है, इसलिए कि वह निरंतर मनुष्य को अनुशासित रखते हुए भी स्वाधीनता के नये-नये आयामों में प्रतिष्ठित करती चलती है। परम्परा बंधन नहीं है, वह मनुष्य की मुक्ति (अपने लिए ही नहीं, सबके लिए मुक्ति) कि निरंतर तलाश है।"[19]

वस्तुत: परम्परा को एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी सांस्कृतिक दाय के रूप में प्राप्त करती है। परम्परा का स्वरूप उसकी संरचना की अपेक्षा उस पीढ़ी के प्रयोक्ताओं, कवि व्यक्तित्वों या साहित्यकारों पर भी निर्भर करता है कि वे उसे किस रूप में ग्रहण करते हैं। इसलिए परम्परा के संबंध में अमृतराय का यह समाधन उचित ठहरता है कि परम्परा साहसपूर्ण प्रयोग से प्रारम्भ होती है। अत: वह उपेक्षणीय वस्तु नहीं है परन्तु उसके उतने ही अंश को हमें छोड देना है जो आज अनुपयोगी और मृत हो चुके हैं। परम्परा को हमें सजीव रूप में ही ग्रहण करना है।[20]

परम्परा के एक अन्य रूप को सर जॉर्ज हैमिल्टन ने महासरिता के रूपक से समझाने का प्रयास किया है- "हम एक महानदी की अनेकानेक धाराओं की कल्पना करें जिनमें से कुछ एक दूसरी से जा मिल बहती है। इस प्रकार एक उलझा हुआ जटिल जाल सा निर्मित करती है। उनमें से कुछ कतिपय काल के लिए अदृश्य हो जाती है और भूगर्भ में बहती रहती है, ये लुप्त सी प्रतीत होती है परन्तु कुछ काल के उपरांत पुन: प्रकट हो जाती है और उनके ऐसे-ऐसे सम्मिश्रण होते हैं जैसे पहले भी नहिं देखे गये। कुछ धाराएँ एक दूसरे के विरोध में बहती दृष्टिगोचर होती है और वे सभी एकमात्र विस्तृतधारा के रूप में नहीं बह सकती। हाँ अधिक यह हो सकता है कि कुछ स्वल्प या दीर्घकाल के लिए प्राय: एक प्रमुख धारा में मिल जाए परन्तु उस धारा की अवस्था भी सतत् एक सी नहीं रह पाती क्योंकि कभी-कभी यह प्रमुख धारा मंद-मंद मंथर गति से बहेगी तो कभी उद्दाम वेग से बह चलेगी"[21] परम्परा को आस्थापरक दृष्टि के परिप्रेक्ष्य में देखा जाता है। परम्परा के प्रति आस्था रखना अच्छी बात है लेकिन जब यह आस्था अंधविश्वास का रूप धारण कर लेती है तो परम्परा के स्वस्थ स्वरूप को कलंकित करने लगती है। इससे परम्परा का विकास नहीं हो पाता, उसे गति नहीं मिल पाती। वह रूढि में परिवर्तित हो जाती है और अंत में मृत्यु को प्राप्त होती है तथा उसके प्रति आस्था समाप्त हो जाती है इसलिए उसको सकारात्मक रूप में ग्रहण करके युगानुरूप उसका विकास करते रहना चाहिए जिससे कि वह जीवंत बनी रहे। "परम्परा के विरूद्ध हमारा कोई विद्रोह हो सकता है तो यही कि हम अपने को परम्परा के आगे जोड़ दें।.....व्यक्तित्व का उत्सर्ग उस का विनाश नहीं है, क्योंकि उसके द्वारा वह उस परम्परा को परिवर्धित कर रहा है, जिस पर वह निछावर है।"[22]

अपरिवर्तनशीलता भी परम्परा का एक अन्य तत्व माना जाता है। कहा जाता है कि वह प्रत्येक परिवर्तन का विरोध करती है लेकिन यह परम्परा का वास्तविक तत्व नहीं है। परिवर्तन और गतिशीलता परम्परा का अनिवार्य गुण है। "इतिहास के अन्दर हम दो सिद्धांतों को काम करते देखते हैं। एक तो सातत्य का सिद्धांत है और दूसरा परिवर्तन का। ये दोनों सिद्धांत परस्पर विरोधी से लगते हैं परन्तु ये विरोधी हैं नहीं। सातत्य के भीतर भी परिवर्तन का अंश है। इसी प्रकार परिवर्तन भी अपने भीतर सातत्य का कुछ अंश लिये रहता है....इस दृष्टि से देखने पर स्वयं परिवर्तन एक एसी प्रक्रिया है, जो परम्परा के आवरण में लगातार चलती रहती है। बाहर से अचल दिखने वाली परम्परा भी यदि जड़ता और मृत्यु का पूरा शिकार नहीं बन गई, तो धीरे-धीरे वह भी परिवर्तित होती जाती है।"[23] परम्परावादी दृष्टि के केन्द्र में ईश्वर तत्व की प्रतिष्ठा भी की जाती है। उस ईश्वर तत्व को मानवतावादी दृष्टिकोण से देखा जाना चाहिए न कि मानवेतर दृष्टिकोण से। इसका उदाहरण आधुनिक काल के साहित्य में देखा जा सकता है जिसमें कवियों ने राम और कृष्ण के पारम्परिक चरित्र को मानवेतर भूमि से उतार कर मानवीय पृष्ठभूमि में प्रस्तुत करने का प्रयास किया है।

कई बार ऐसा होता है कि जब परम्परा प्रेमी व्यक्ति संस्कृति को पूर्वजों से प्राप्त करता है तो वह उस पर इतना अधिक निर्भर हो जाता है कि अपने कर्म, पुरूषार्थ पर विश्वास न करके सफलता या असफलता के लिए नियति को उत्तरदायी मानने लगता है। वह असफलता से बाहर निकलने का प्रयास न करके धर्म की व्याख्या नियतिवादी दृष्टिकोण से करता है। यद्यपि हमारी धार्मिक पुस्तकों में कहीं कुछ ऐसा मिल जाता है जिससे हमारा नियतिवादी दृष्टिकोण साफ झलझने लगता है और जब हम ऐसा मानने लगते हैं तो हम संघर्ष, विकास या परिवर्तनशीलता के प्रति उदासीन हो जाते हैं। इसी प्रकार अतीत का भावुक मूल्यांकन, आदर्श प्रेरित जीवन विधान और अवैज्ञानिक दृष्टि से बचना होगा, जिन्हें कि परम्परा के तत्व माना जाता है। ये परम्परा के घटक तत्व अवश्य है लेकिन ये समग्र परम्परा नहीं है। परम्परा इनसे भी आगे है। ये तो परम्परा का केवल अंशमात्र है जिन्हें कि परस्परानिष्ठ व अतीत जीवी परम्परा की दुहाई देकर थोपना चाहते हैं और केवल इनका संकुचित अर्थ लेते हैं।

परम्परा और रूढ़ि

जीवंत, समयानुसार परिवर्तनशील, अतीत से चलकर वर्तमान और भविष्य में भी विकासमान मूल्यों का ऐसा समूह जो हमें अपने पूर्वजों से प्राप्त हुआ है, परम्परा कहलाता है। लेकिन "कुछ परम्पराएँ युगान्तर में अपनी

उपयोगता खो बैठती है, उनका शव साहित्य के लिए भारस्वरूप हो जाता है। फिर भी परम्परा के कुछ अंध भक्त उन्हें ढोते रहते हैं। इन्हें मृत परम्परा या रूढ़ि कहते हैं। इनसे सर्वथा भिन्न दूसरे प्रकार की परम्पराएं हैं, वे जिनमें युगानुरूप विकास होता रहता है। ये परम्पराएँ प्रयोगों का वरण करे अपनी साहित्यिक उपादेयता को बनाए रखती हैं। इन्हें विकासोन्मुखी परम्परा कहते हैं।[24] परम्पराएँ जीवन रूपी वृक्ष की वे टेहनियाँ या पत्ते हैं जो हमेशा हरे-भरे रहते हैं और वृक्ष को जीवन देते हैं। उसे आगे बढ़ाते हैं, समर्थ बनाते हैं। वृक्ष उन टहनियों व पत्तों से ही प्राणवान रहकर संकट व विपरीत परिस्थितियों का सामना आसानी पूर्वक कर लेता है तथा अडिग बना रहता है। जबकि रूढ़ि इस वृक्ष के वे सूखे पत्ते व टहनियाँ हैं जो टूट कर नीचे गिर जाते हैं और अगर नहीं गिरते हैं तथा वृक्ष के साथ लगे रहते हैं तो वृक्ष को कलंकित करते हैं।

इलियट भी परम्परा को जीवित शरीर के समान मानते हैं। जब तक परम्परा जीवित रहती है वह अपने रूप को सतत् नवीनीकृत करती रहती है, किन्तु मृत परम्परा का कोई भी शक्ति फिर से जीवित नहीं कर सकती है। जाति के जीवन से पृथक, परम्परा का कोई अस्तित्व नहीं है, परम्परा का संबंध संस्कृति से है जो जीवन को जीने योग्य बनाती है। काल के प्रवाह के मध्य अपने को पूनर्नवीकृत करने वाली जीवनदायिनी शक्ति के रूप में देखी गई संस्कृति ही परम्परा है।

इस प्रकार स्पष्ट है कि परम्परा से प्रगति के प्रोत्साहन का आभास होता है और रूढ़ि से स्थिरता का। जो परम्परा किसी नये को प्रोत्साहित नहीं कर सकती वह कोई परम्परा नहीं है। वह रूढ़ि जब परम्परा समय के साथ चलने में असमर्थ हो तो वह रूढ़ि बनकर विकासपथ को अवरूद्ध करती है। पतनशील परम्परा ही रूढ़ि होती है। परम्परा का कर्मकाण्ड की परिपाटी के रूप में जब अंधानुकरण किया जाता है, रीति के रूप में ग्रहण करके उसे अंगीकार किया जाता है तब वह रूढ़ि का रूप धारण कर लेती है।

अतीत का अंधानुकरण परम्परा नहीं कहा जा सकता। परम्परा वही है जो विवेक सम्मत हो, जो आगे आने वाली पीढ़ि को समृद्ध करता हो। अपने पूर्वजों से, अतीत से या इतिहास से प्राप्त वे रीतियाँ-जो नयी पीढ़ि की अपूर्णताओं का भरण नहीं करती वे रूढ़िमात्र हैं जो कि किसी जाति के विकास के लिए नितांत असंगत है। रूढ़ि की कोई तार्किक संगति भी नहीं होती। जबकि परम्परा एक विकासशील प्रक्रिया है जिसकी सार्थक व्याख्या की जा सकती है, जो संभावना युक्त होती हैं।

आधुनिकता

अपने समसामयिक सन्दर्भों के प्रति सजग और विकासशील दृष्टि रखते हुए जब कोई साहित्यकार सृजनात्मक कार्य करता है तो वह आधुनिकता से युक्त साहित्य कहलाता है। इतिहास बोध और भविष्य को ध्यान में रखकर विवेक और मति से विकसित तार्किक दृष्टिकोण ही आधुनिकता-बोध है।

कोशगत अर्थ

समाजशास्त्र विश्वकोश में आधुनिकता को परिभाषित करते हुए कहा गया है- "बुद्धिवाद (रैश्नलिज्म) और उपयोगितावाद के दर्शन पर आधारित सोचने-समझने के एक ऐसे ढंग को आधुनिकता कहते हैं जिसमें प्रगति की आकांक्षा, विकास की आशा और परिवर्तन के अनुरूप अपने आपको ढालने का भाव निहित होता है। तार्किक अभिवृति, परानुभूति, वैज्ञानिक विश्वदृष्टि, सार्वभौमिक दृष्टिकोण इसके विशेष गुण हैं।[25] Encyclopedia of Britanica में आधुनिकता को एक नवीन ईश्वरपरक धर्म, वैज्ञानिक संश्लेषण की प्राप्ति की अभिलाषा और प्रयास का श्रेष्ठ विवरण माना हैं।[26]

हिन्दी साहित्य कोश में सजगता पर ध्यान देते हुए कहा गया है कि अपने वर्तमान के प्रति तीव्रतम सजगता आधुनिकता का केन्द्रीय तत्व है। मुल्य के रूप में विभाजित आधुनिकता इतिहास की प्रक्रिया का अद्यतन चरण है। सृष्टि के विकास की आधारभूत स्थितियों का यदि परीक्षण किया जाए तो इस संचरण का क्रम-परिवर्तन-विकास-आधुनिकता के रूप में दिखाई देगा। आरम्भिक स्थिति में पदार्थ एक रूप से दूसरे रूप में

परिवर्तित भर होते हैं। अगले चरण में यह निरपेक्ष परिवर्तन मूल्यपरक विकास के रूप में परिणत हो जाता है और अंत में आधुनिकता की स्थिति में यह परिवर्तन सजग और इसलिए संकल्प साध्य बन जाता है।[27]

विद्वानों के अनुसार -अज्ञेय आधुनिकता को काल बोध, समय सापेक्षता और परिवर्तन में देखते हैं- "आधुनिकता नये काल बोध पर आधारित एक दृष्टि है- नएपन और परिवर्तन को न केवल स्वीकार करना चाहिए, बल्कि अनिवार्य मानना चाहिए। आधुनिकता परिवर्तन के प्रति अनुकूलता और लगातार उसका प्रयत्न हैं। लेकिन इसके साथ ही वह केवल क्षणिक नए के मोह में भी नहीं पड़ेगी-काल के साथ नया संबंध अविवेकी आलोचनाबुद्धि रहित नहीं होगा। और यह परिवर्तन मूल्य दृष्टि में होगा, सामाजिक संस्थान में होगा, आत्मदर्शन में होगा- और दूसरों के साथ संबंधो की परिकल्पना के बदलाव के कारण संप्रेषण की हर विधा और प्रक्रिया का परिवर्तन भी होगा।"[28]

रामस्वरूप चतुर्वेदी आधुनिकता को विकासशील स्थिति से जोड़ते हैं- आधुनिकता एक जड़ स्थिति न होकर विकास की स्थिति है। उसकी प्रकृति सदैव गत्यात्मक रहती है। नवीन परिस्थितियों के संदर्भ में अपने आपका संस्कार करना ही आधुनिकता है। संस्कार करने की यह स्वचेतन प्रक्रिया आरोपित न होकर सहज स्वाभाविक होती है। आधुनिकता की स्थिति में बाह्य प्रभावों का भी मिश्रण रहता है परन्तु यह मिश्रण सजग होते हुए भी ऐतिहासिक परिस्थितियों के अनुकूल अधिक होता है। आधुनिकता संस्कृति की ग्रहणशीलता, विकासोन्मुखता की परिचालक है, इसीलीए यह समूची जीवन व्यवस्था को परिभाषित करती है, उसके विशेष खण्ड को नहीं।[29]

दिनकर ने आधुनिकता- बोध से अभिप्राय एक दृष्टि लिया, "हमारा ख्याल है कि सहित्य में साधारणत: जिसे आधुनिकता-बोध कहा जाता, वह कोई शाश्वत मूल्य नहीं है। मूल्य शायद वह है ही नहीं। मूल्यों के विघटन से उत्पन्न वह एक दृष्टि है, जिसमें घबराहट, निराशा, शंका, त्रास और असुरक्षा के भाव हैं। अतएव आधुनिक भावबोध की सारी व्याप्तियाँ ऐसी नहीं हैं जो आँख मूँदकर स्वीकार कर ली जाएँ।"[30]

इस प्रकार विभिन्न विद्वानों के मतों और कोशों की परिभाषा को देखने के बाद आधुनिकता के विषय में विभिन्न धारणाएँ स्पष्ट होती हैं जिनका विश्लेषण यहाँ अपेक्षित है। आधुनिकता शब्द की व्युत्पत्ति संस्कृत के 'अधुना' शब्द से हुई है। जिसका अर्थ अभी, इन दिनों या आजकल है। इस शब्द का आशय समकालीन बोध और समसामयिक सन्दर्भों, समस्याओं, प्रश्नों व चिंताओं के प्रति एक सजग दृष्टि है। "आधुनिक वह है जो जानता है कि कौन से तर्क प्रासंगिक हैं और कौन से अप्रासंगिक। कौन से तत्व अतीत हो चुके हैं और कौन हमारी समसामयिकता से जुड़ते हैं।"[31] फ्रेजर का भी मानना है कि "आधुनिकता से मेरा तात्पर्य उन लेखकों से है जिन्होंने विस्तार से अपने समय को वाणी दी है।" [32] लेकिन समकालीन या सामयिक होने का आशय ही आधुनिकता नहीं है क्योंकि यदि प्रत्येक वर्तमान वस्तु आधुनिक कही जाए तो बैलगाड़ी भी आधुनिक कहलाएगी और हवाई जहाज तथा रॉकेटयान भी। ग्रामीण और आदिवासी भी आधुनिक होगा और शहरी भी। वास्तव में आधुनिकता का क्षेत्र व्यापक है और समसामयिकता का संकुचित।

समसामयिक होना अतीत से कटना भी नहीं है। वास्तव में अतीत से कटना या अतीत का विरोध आधुनिकता नहीं है। नि:संदेह आधुनिकता प्रगति की सूचना देती है तथा नए परिवेश को स्वीकार करके चलती है पर अतीत से एकदम अलग करके आधुनिकता को समझा नहीं जा सकता। "अतीत की सापेक्षता में आधुनिकता को देखने से उसकी मौलिकताएँ कभी मिट नहीं सकती। अत: आधुनिकता का वास्तविक अर्थ विगत सांस्कृतिक मूल्यों को अपने अन्दर समेटकर मानव की वर्तमान स्थिति और उसके भविष्य विषयक दायित्व की सक्रियता और चेतनता को स्वीकार करना है। आज के संघर्षगामी जीवन में मनुष्य की संवेदना कुछ दूसरे और नये ढंग से अनुभव कर रही है। अनुभूति और संवेदना का यह नयापन आधुनिकता का ही अंग है।"[33] जगदीश गुप्त का भी मानना है कि "आधुनिकता मेरे निकट पुरातन को गाली देना नहीं है, वरन सार ग्राहिणी तत्व दृष्टि के साथ सांस्कृतिक स्मृद्धि को आत्मसात करते हुए मानव की वर्तमान नियति एवं उसके भावी विकास के प्रति दायित्व का विशिष्ट एवं सक्रिय अनुभव करना है।"[34]

स्पष्ट है कि आधुनिकता का वरण करने के लिए इतिहास-बोध आवश्यक है । क्योंकि आधुनिकता-बोध वर्तमान के प्रति जागरूकता है और वर्तमान के प्रति जागरूक होने के लिए गत-अनागत की जानकारी आवश्यक है । जिस प्रकार यथार्थ-बोध समसामयिक का, वर्तमान का स्रोत होता है उस प्रकार इतिहास आधुनिकता का स्रोत है । "आधुनिक-बोध भी पता लगाता है कि जो प्राचीनतम है, उसमें सार्थक नवीनतम क्या है ।"[35] अत: "आधुनिकता भावबोध जहाँ देशकाल की सापेक्षता में उत्पन्न होता है, वहीं वह अपनी समग्रता में अपने प्राचीन को भी पुनर्मुल्यांकित करता है ।[36]

आधुनिकता बीते हुए को वर्तमान के माध्यम से भविष्य से जोड़ती है । हालांकि यह भी सत्य है कि जिस प्रकार सम्पूर्ण अतीत वर्तमान में सार्थकता प्राप्त नहीं कर सकता उसी प्रकार सम्पूर्ण वर्तमान भी भविष्य में सार्थक नहीं हो सकता । लेकिन "विकासशील संस्कृति के तत्वों के अनुरूप अपने आपको परिष्कृत करते चलना ही आधुनिकता का प्रथम लक्षण है । इस दृष्टि से वह एक गत्यात्मक सत्य है और भविष्य में प्रक्षिप्त दृष्टि है । प्रत्येक युग में आधुनिकता के सूचक उपकरण भिन्न-भिन्न रहे हैं । जो पहले आधुनिक था वह आज नहीं है और जो इस समय आधुनिक है, वह शायद आगे न रह सके । दृष्टि में आधुनिकता का यह विकास भविष्य की संभावनाओं को ध्यान में रखकर होता है । इसलिए समसामयिक और आधुनिकता में बराबर अन्तर बना रहता है । पूरा का पूरा समाज आधुनिक नहीं हो पाता कुछ अग्रणी संवेदना वाले भविष्य दृष्टा ही आधुनिकता की ओर उन्मुख होते हैं ।"[37]

जब रघुवंश कहते हैं कि आधुनिकता मूल्यों पर रूकती नहीं, उनसे बंधती नहीं, बल्कि वह निरन्तर मूल्यबोध की सर्जनशीलता है तो उनका आशय भी आधुनिकता के भविष्योन्मुखी रूप पर प्रकाश डालना ही है । साथ ही इससे यह भी स्पष्ट होता है कि आधुनिकता में एक गति है । वह कोई स्थिर वस्तु नहीं है । जो रूक गया वह आधुनिक नहीं । अज्ञेय का भी मानना है- "आधुनिकता एक अनगढ़ चीज है । वह एक सिद्ध स्थिति नहीं, प्रक्रिया है । संस्कारवान होने की प्रक्रिया को ही मैं आधुनिकता मानता हूँ जो संस्कारी हो चुका है और अब स्थिर है, वह आधुनिक नहीं है ।"[38] अत: आधुनिकता एक प्रक्रिया है जिसमें नैतिकता और सौन्दर्यबोध की तरह कोई शाश्वत मूल्य नहीं है । वह व्यक्ति की मानसिकता, आचरण, व्यवहार और उसके जीवन के विकास क्रम से अधिक जुड़ी है । यह प्रक्रिया है- अंधविश्वासों, रूढ़ीयों और दकियानूसी विचारों से मुक्त होने की यह जीवन को उसके सही विचारों में जीने की एक गतिशील पद्धति है । यह पद्धति उन मूल्यों के विपरीत है जो मानवीय यथार्थ से अर्जित नहीं किए गए । चूंकि उसमें नित्य गत्यात्मकता है । अत: उसका कोई निश्चित आकार नहीं है, उसक अपना कोई संप्रदाय नहीं है । वह स्थापित सिद्धांतो का खण्डन करती है । वह हर मतवाद को अस्वीकार करती है यहां तक की आधुनिकतावाद को भी क्योंकि किसी मतवाद की मान्यताओं को अपरीक्षित रूप में स्वीकार करने में वह सन्देह करती है और परीक्षण के पश्चात भी उसकी अखण्ड परिभाषा तृप्त नहीं होती । वास्तव में वह एक विवेकपूर्ण जीवन दृष्टि है जिसकी संचेतन प्रक्रिया जीवन के सभी अंगो का संस्कार करती है । आधुनिकता एक वैज्ञानिक दृष्टिकोण है । इस दृष्टिकोण में अविश्रांत बौद्धिक जिज्ञासा, परम्परागत विश्वासों-मान्यताओं में सन्देह करने की स्वतंत्रता, निरीक्षण, परीक्षण की आत्मसाक्ष्य विधि से विचारों तथा मान्यताओं का स्वीकार, चिंतन की स्वतंत्रता, नवीन ज्ञान का स्वागत और उपलब्ध ज्ञान को पुन: शोधित करने की स्वतंत्रता आदि का समावेश है । आधुनिकता मानव केन्द्रित दृष्टिकोण है । मनुष्य के कल्याण के लिए जिन मूल्यों की स्थापना होती है वे आधुनिक कहे जाएंगे । विधवा पुनर्विवाह, सती प्रथा का विरोध और नारी शिक्षा आदि सिद्धांत इसलिए आधुनिकता के अन्तर्गत आते हैं कि उनका उद्देश्य मानव जाति विशेषकर स्त्री का कल्याण करना है । आधुनिकता वह है जो मानव की आवश्यकताओं के अनुसार परिवर्तित होती रहे । इसीलिए रघुवीर सहाय ने लिखा है- आधुनिकता क्या है, सिवाय इसके कि वह मनुष्य के मूल अधिकार के लिए संघर्ष का परिणाम है – वह संघर्ष जो कि है तो सतत, लेकिन जो हमेशा देश और पद्धति के बदलाव और फैलाव के कारण अपन रूप बढ़ाता और बदलता रहता है ।[39]

आधुनिकता को एक कालवाचक शब्द भी माना गया है जिसमें मानव के इतिहास के एक काल विशेष का बोध होता है जो 19वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में आरम्भ हुआ और अब तक विकासमान है । सर्वप्रथम रामचन्द्र

शुक्ल ने हिन्दी साहित्य के इतिहास के काल विभाजन में वर्तमान काल को आधुनिक काल नाम दिया। तब वह आधुनिक एक कालवाचक विशेषण ही था। आधुनिकता का यही अर्थ सामान्यत: लोगों में स्वीकृत है। पर इस अर्थ में वही साहित्य आधुनिक कहलायेगा जो इस समयावधि में रचा गया है। जबकि वास्तव में ऐसा नहीं होना चाहिए। आचार्य शुक्ल जब इसे आधुनिक काल कहते हैं तो वह साहित्य की प्रवृत्तियों और विशेषताओं को ध्यान में रखते हैं तथा पूर्व साहित्य से भिन्न विशेषताओं के काल को अलग नाम देते हैं। इसी संदर्भ में यह आधुनिक काल है।

सामान्य शब्दावली में आधुनिकता अतीत से भिन्न या नये का वाचन होता है। रूढ़ीयों के विरूद्ध विद्रोह और नवजीवन के विकास के लिए प्रयोग के प्रति आग्रह यहाँ अनिवार्य है। लेकिन आज नयेपन की धारणागत संज्ञा के रूप में जिस आधुनिकता को हम स्वीकार करते हैं वह इतनी तीव्र गति से संचालित होती है कि एक पीढ़ी बिताते-बिताते यह आधुनिकता रूढ़ी एवं बासी लगने लगती है। इसलिए वर्तमान के अतीत हो जाने पर जो वर्तमान रहता है वही आधुनिक है। कबीर भी इसी अर्थ में आधुनिक हैं।

आधुनिकता बनाम आधुनिकतावाद

आधुनिकतावाद 20वीं शताब्दी का पश्चिम का एक कला आन्दोलन है जो मार्क्सवादी चिंतन और सौन्दर्यशास्त्र के विरोध में खड़ा है। यह अपनी प्रकृति एवं प्रभाव में रोमांटिसिज्म की तरह अन्तर्राष्ट्रीय है "जो 20वीं शताब्दी के आरम्भिक दशकों में यूरोप तथा अमेरिका के कुछ प्रमुख कवियों तथा लेखकों की कृतियों में पाया गया है- एजरापाउंड, टी.एस. इलियट तथा कथा साहित्य में जेम्स ज्वाइस, ब्रूस्ट और काफ्का इत्यादि।"[40]

वैज्ञानिक चेतना के बिना आधुनिकता की कल्पना ही नहीं की जा सकती है। वैज्ञानिक विचारों से आधुनिक चेतना का घनिष्ठ संबंध है। वैज्ञानिक अविष्कारों ने सृष्टि के संबंध में परम्परागत धार्मिक मान्यताओं को खण्डित किया। फलस्वरूप ईश्वर और परलोक संबंधी मान्यताएं संदिग्ध हो गई। आधुनिकतावाद एक प्रकार का विज्ञान विरोधी या कम से कम वैज्ञानिक प्रगति के प्रति शंका व्यक्त करने वाला दर्शन रहा है, जो प्रकारांतर से पूरे औद्योगिक तथा तकनीकी विकास को अस्वीकार करता है। वैज्ञानिक विचारों के कारण मनुष्य के भीतर जन्म लेने वाली धार्मिक अनास्था को पुन: धार्मिक विश्वासों से जोड़ने का प्रयास करता है अर्थात् आधुनिकतावाद एक प्रकार से वैज्ञानिक मान्यताओं से हटकर पुन: धार्मिक आस्थाओं के क्षेत्र में लौट जाने का वैचारिक अभियान है। इसका सबसे अच्छा उदाहरण इलियट की प्रसिद्ध कविता 'वेस्ट लेण्ड' है। इस कविता में कवि ने प्रथम महायुद्ध के बाद के आधुनिक इंग्लैण्ड के सामाजिक जीवन की टूटन या निराशा को व्यक्त करने का प्रयास किया है। परन्तु इस पूरी अव्यवस्था या टूटन या निराशा से मुक्ति का कोई उपाय लेखक के पास नहीं है।[41]

इस प्रकार सृजन के क्षेत्र में समकालीन वास्तविकताओं की अभिव्यक्ति के रूप में आधुनिकतावाद निराशा, अंधकार, आत्मनिर्वासन और बिखराव के प्रसंगो को प्रस्तुत करता है। एम.बरबरी ने भी लिखा है – "आधुनिकतावादी कला, प्रयोग के माध्यम से स्वच्छंदतावादी शिल्प, सौन्दर्य चेतना और मूल्यों को छोड़कर संकट के ऐसे परिवेश में प्रवेश करती है जहाँ मिथक संरचना और संगठन के परम्परागत संदर्भ ध्वस्त हो गये हैं।"[42]

आधुनिकता एक सकारात्मक या विधेयात्मक अवधारणा है जबकि आधुनिकतावाद नकारात्मक व निराशावादी अभिप्राय का सूचक। आधुनिकता में काव्य चेतना इतिहास, परम्परा, परिवेश, समाज और व्यक्ति के संश्लिष्ट रूप से ही अपना आधार पाती है जबकि आधुनिकतावाद में व्यक्ति अपनी समस्त पारम्परिता से कटकर अकेला रह जाता है। आधुनिकतावाद में काव्य चेतना का आधार व्यक्ति की निजता और आभ्यांतरिकता है। पहले जहां इतिहासबोध मिलता है दूसरे में क्षणबोध। आधुनिकतावाद व्यक्ति की परिभाषा संवादहिनता में देखता है। वह नकारात्मक पक्षों को ही व्यक्ति की नियति मान लेता है। इसी कारण आधुनिकतावाद में संत्रास, अकेलापन और निराशा के क्षण की अभिव्यक्ति मिलती है। हिन्दी में जैनेन्द्र, धर्मवीर भारती, डॉ.देवराज में यह स्पष्ट देखा जा सकता है।

परम्परा और आधुनिकता का अंत:संबंध

ऊपर से देखने पर परम्परा और आधुनिकता परस्पर विरोधी प्रतीत होते हैं। सामान्यत: परम्परा को रूढ़ी अथवा स्थिर या अपरिवर्तनशील माना जाता है जबकि आधुनिकता को नया, परिवर्तनशील, गति और विकासात्मक गुणों से युक्त माना जाता है। परन्तु परम्परा और आधुनिकता का यह कथित विरोध वास्तविक नहीं है। बल्कि दोनों एक दूसरे के पूरक हैं। दोनों का संबंध चोली-दामन का संबंध है। परम्परा और आधुनिकता के परस्पर संबंध को समझाने के लिए हजारी प्रसाद द्विवेदी संस्कृत-वाक्य का सहारा लेते हैं, 'चलत्येकेन पादेन तिष्ठत्येधेन'। इन्होंने कहा कि एक बुद्धिमान आदमी एक पैर से खड़ा रहता है और दूसरे से चलता है। यह केवल व्यक्ति सत्य नहीं है। सामाजिक संदर्भ में भी यही बात सत्य है खड़ा पैर परम्परा है और चलता पैर आधुनिकता। अत: परम्परा पर तो आपको आश्रित रहना ही पड़ेगा क्योंकि आप चलेंगे तो आपका एक पैर कहीं न कहीं खड़ा होना चाहिए, बिल्कुल उड़कर जाना संभव नहीं।[43]

हम देखते हैं कि समय के साथ बहुत सी चीजें अपना अर्थ खो देती हैं। लेकिन उन्हें समयानुसार पुन: अर्थवान बनाना आवश्यक हो जाता है। यह आवश्यकता ही परम्परा और वर्तमान तथा आधुनिकता को संबंद्ध करती है। बिना वर्तमान संवेदना के हम न तो परम्परा को समझ सकते हैं और न उससे अपने को जोड़ सकते हैं। जो वर्तमान से विच्छिन्न और असम्बद्ध है वह मरा हुआ अतीत है और जो वर्तमान अतीत से जुड़ा हुआ नहीं है वह जड़ रहित और आधारहीन है। इसलिए उसकी कोई उपयोगिता नहीं।

आधुनिकता परम्परा की सबसे नवीन कड़ी है। उसे परम्परा की निरन्तरता से पृथक करना अनुचित है। किसी भी जाति का विकास और उपलब्धियाँ तीत से विच्छिन्न होकर नहीं बल्कि अतीत और वर्तमान के संघात का स्वाभाविक परिणाम है। उसके जीवन के शाश्वत मूल्य नहीं बदलते उन मूल्यों के ऊपरी आवरण परिवर्तित हो जाते हैं। आधुनिकता समूची जीवन प्रक्रिया में आमूलचूल परिवर्तन नहीं करती बल्कि उसे नवीन दिशा की ओर विकासोन्मुख कर देती हैं। इस प्रकार हमारे युगीन संदर्भी के अनुसार परिवर्तित होकर, प्रासंगिक बनकर परम्परा भी आधुनिकता का अंग बनती है। परम्परा किस प्रकार आधुनिकता का अंग बन जाती है। इसकी पुष्टि के लिए निराला का उदाहरण दिया जा सकता है। निराला 'राम की शक्ति पूजा' में राम को परम्परा से लेकर उन्हें 'आधुनिक राम' के रूप में चित्रित करते हैं। राम उनके यहाँ मानवेतर राम नहीं बल्कि आधुनिक युग के मानव हैं जो पराजय से दु:खी होते हैं और रोते हैं लेकिन संघर्षरत रहने पर विजयी होते हैं। इस प्रकार हम पाते हैं कि निराला के यहां परम्परा कोई बोझ नहीं बल्कि प्रेरणा का एक अद्भुत स्रोत हैं। यहां परम्परा और आधुनिकता दोनों एक दूसरे को गति और आलोक देते हैं।

जो आज आधुनिक है वह कल परम्परा बन जाता है इसलिए जब कोई नया साहित्य आता है, वह परम्परागत साहित्य से भिन्न प्रतीत होता है और 'आधुनिक साहित्य' की संज्ञा से विभूषित किया जाता है। लेकिन हम देखते हैं कि कुछ ही दिनों के बाद वह भी परम्परा का अंग बनने के लिए अभिशप्त हो जाता है, जिस प्रकार 'आगे उठा हुआ पैर' कुछ समय के बाद 'बाद का पैर' हो जाता है। परम्परा के ही स्वस्थ तत्व व्यक्ति को सांस्कृतिक गरिमा प्रदान करते हैं तथा उसके जड़ मूल्यों के प्रति विद्रोह ही आधुनिकता को जन्म देता है। "विकास के क्रम में मनुष्य केवल कर्म की दृष्टि से ही नहीं, अपने दर्शन, चिंतन, आस्था की दृष्टि से भी किसी ऐसी परम्परा की सुनहरी कड़ी है जिसका एक छोर अतीत में और दूसरा भविष्य में अलक्ष्य रहता है। इस क्रमबद्धता के अभाव में मानव का मूल्यात्मक परिचय संभव नहीं। प्रत्येक मानव या मनव समूह विशेष परिस्थितियों में विकास पाता है और उसकी जीवन पद्धति और मूल्यात्मक मान्यताएँ कुछ परम्परित और कुछ स्वार्जित होती है।"[44] जब रूढ़ीयाँ या जड़ तत्व परम्परा के विकास को अवरूद्ध करने लगते है तब उनमें और बदलती जीवन दृष्टि में संघर्ष होता है और आधुनिकता इसी संघर्ष का परिणाम है।

अत: कहा जा सकता है कि परम्परा और आधुनिकता दोनों का ग्रहण इतिहास को आत्मसात करके ही किया जा सकता है। आधुनिकता परम्परा का विरोध नहीं है और परम्परा भी न मरा हुआ अतीत और न अतीत का अंधानुकरण। "परम्परा उषा की तरह 'पुराणि युवती' है। हर सूर्योदय में वह नई होती है। हर दुपहरी में

प्रखर होती है, हर संध्या में ध्यान मग्न होती है, हर चांदनी में स्वप्नदृष्टि होती है। वह बिना मरे नया जन्म लेती है।"[45] उसका नया जन्म ही आज की आधुनिकता है।

निष्कर्ष- स्पष्ट है कि परम्परा रीति-रिवाज, संस्कार, आस्था, दक्षता, कहावतें, दीर्घकालीन सार्वजनिक मान्यताओं का वह रूप है जिनमें हस्तांतरण, संचरण, गत्यात्मकता और जीवंतता के तत्व होते हैं। परम्परा के ग्रहण के लिए कठिन परिश्रम और इतिहास को आत्मसात करना आवश्यक है। परम्परा अतीत, वर्तमान और भविष्य में समय सापेक्ष, संगत और सार्थक रूप में विद्यमान रहती है। समयानुसार परम्परा आधुनिकता और आधुनिकता परम्परा में परिवर्तित होती रहती है।

आधुनिकता-बोध मानव केन्द्रित, समय सापेक्ष परिवर्तन, संस्कार और मूल्य बोध की सृजनशीलता है। इतिहास और परम्परा से जुड़कर ही इसका अस्तित्व बना रहता है। यथार्थ, विवेक, मति तथा वैज्ञानिक दृष्टिकोण के द्वारा निरीक्षण, परीक्षण और विश्लेषण करना ही आधुनिकता-बोध है न कि परम्परा से विद्रोह और नवीन का अंधानुकरण।

परम्परा और आधुनिकता में अविच्छिन संबंध है। एक के बिना दूसरा आधारहीन है। लेकिन सापेक्ष और परिवर्तनशील परम्परा ही आधुनिकता का आधार हो सकती है।

संदर्भ

1. Dictionary of World Literature; Edited Josep T. Shipley, p.411
2. समाजशास्त्र विश्वकोश-हरिकृष्णरावत, पृ.411
3. वही. पृ.411
4. Vol. 26, p.754
5. Vol. 15, p.65
6. वृहत अंग्रेजी शब्दकोश, पृ.1544
7. हजारीप्रसाद द्विवेदी ग्रंथावली, भाग-9, पृ.358
8. Tradition and Experiment by 10 writers "Oxford University Press, p.411 प्रसाद का नाट्य साहित्य : परम्परा एवं प्रयोग- डॉ.हरीन्द्र, पृ.4 से उद्धरित
9. साहित्यशास्त्र पृ.102
10. परम्परा और प्रयोग दर्शन(भूमिका) सत्येन्द्र, आधुनिक काव्य में परम्परा और प्रयोग-डॉ.गोपाल दत्त शास्वत
11. साहित्य और संस्कृति, पृ.131
12. दूसरा सप्तक (भूमिका) –अज्ञेय, पृ.6-7
13. परम्परा बनाम आधुनिकता, पृ.13
14. Select Prose, p.23
15. त्रिशंकु, पृ.35
16. After Strange gods-T.S. Elliot, p.18-19
17. नई कविता के प्रतिमान, पृ.122
18. भवंती, पृ.22
19. परम्परा बंधन नहीं, पृ.15

20. आलोचना अंक-33 (सम्पादकीय), पृ.25
21. 'Tha Tale Article' as quoted by Hardward sergent in 'Tradition in the making of Modern Poetry, p.3, प्रसाद का नाट्य साहित्य : परम्परा एवं प्रयोग-डॉ.हरीन्द्र से उद्धरित
22. त्रिशंकु-अज्ञेय, पृ.39
23. संस्कृत के चार अध्याय-दिनकर, जवाहरलाल नेहरू द्वारा लिखित भूमिका से उद्धरित
24. प्रसाद का नाट्य साहित्य : परम्परा और प्रयोग, डॉ.हरीन्द्र, पृ.16
25. समाजशास्त्र विश्वकोश-हरिकृष्ण रावत, पृ.237
26. Encyclopedia of Britanica, Vol.15.
27. सं.धीरेन्द्र वर्मा, पृ.87
28. केन्द्र और परिधि, पृ.229
29. हिन्दी नवलेखन, पृ.13
30. शुद्ध कविता की खोज, पृ.216
31. आलोचना (सं. नन्द दुलारे वाजपेयी) अंक-25, जनवरी 1959, पृ.259 से उद्धरित
32. नयी कविता के धरातल-डॉ.हरिचरण शर्मा, पृ.19-20
33. नई कविता, अंक-7, पृ.64
34. आधुनिकता-बोध और आध्दुनिकीकरण-रमेश कुन्तल मेघ, पृ.14
35. नये प्रतिमान पुराने निकष-लक्ष्मीकांत वर्मा, पृ.15
36. हिन्दी नवलेखन-राम स्वरूप चतुर्वेदी, पृ.226
37. आधुनिक काव्यबोध और परम्परा(लेख), पृ.13
38. आधुनिक भारतीय संदर्भ में, सर्जन और सम्प्रेषण, (सं.) अज्ञेय, पृ.35
39. हजारीप्रसाद द्विवेदी के उपन्यास और आधुनिक चेतना, मंजू तंवर, पृ.30
40. वही. पृ.31
41. Modernism, Editor Malcalm Brabury and James Mcfarlane, p.23
42. साप्ताहिक हिन्दुस्तान-हजारीप्रसाद द्विवेदी, 17 जून, 1979, पृ.35
43. परम्परा का मूल्यांकन-रामथ्वलास शर्मा, पृ.35
44. परम्परा बंधन नही-विद्यानिवास मिश्र, पृ.11
45. वही

तसलीमा नसरीन का काव्य संग्रह "यह दु:ख :यह जीवन" में नारी- भावना

भरत वी. भेडा[1]

तसलीमा नसरीन बांगला देश की निर्भीक एवं साहसी लेखिका है | यूँ कहे तो गलत नहीं होगा कि उन्होंने धार्मिक कट्टरता का विरोध करते हुए,नारी स्वातंत्र्य की पूँकार लगाकर धर्म के ठेकेदार के सामने एक 'आर्यन–लेडी ' के रूप में अपने आप को प्रस्थापित किया हैं | नसरीनजी ने अपनाये हुए रास्तें मानों मानव जाति से नारी जाति की मुक्ति की मुहीम हैं | जो न जाने अनादिकाल से आधीनता की शिकार होती आयी है | नारी मनुष्यों की दुनिया में रहने के बजाय पुरुषों की दुनिया में अधिक रही हैं | उनका साहित्य पुरे विश्व की दमित-शोषित नारी का मुखातिब होता है| सच्च मानों तो उनके साहित्य में नारी वेदना, करुणा, तड़प और घुटनभरी जिन्दगी का लेखा-जोखा प्रस्तुत किया है |

१९९६ में प्रकाशित "यह दुःख:यह जीवन कविता" काव्य संग्रह धर्म,सम्प्रदाय शास्त्र,इतिहास,परम्परा और रूढ़िबंधनों का विरोध करता है | शम्पा भट्टाचार्य ने हिंदी में इसे अनूदित किया है| कुल मिलाकर ९६ कविताएँ इसमें संकलित हैं |इनमें से११कविता 'कम्पन' नामक है | नारी संबंधी कविताओं की संख्या सबसे ज्यादा है | नारी के विविध रूपों का, अन्यायों का, अत्याचारों का, शोषण का मार्मिक चित्रण इसमें है| वह गृहकारा की बन्दिनी बनकर कितनी दयनीय है| उसकी करुणा कथा यथार्थ शैली में चित्रित करके नारी को अन्याय के प्रति आवाज उठाने की चुनौती यहाँ तसलीमाजी देती हैं | नारी सौंदर्य का बाहय वर्णन करते हुए,उन्होंने नारी को प्रेयसी के रूप में, माता के रूप में, पत्नी के रूप में,बेटी के रूप में,वेश्या के रूप में अपना कर्तव्य निभाती है, यह स्पष्ट किया है | साथ ही नारी सिर्फ भोग्या का सशक्त रूप नहीं, बल्कि समयानुसार उनमें शक्ति अदम्य रूप भी है| जो उनको देवत्व के पद पर आरूढ़ कर सकते है |

तसलीमा ने नारी शक्ति सृजन की कामना व्यक्त की है| आज के भूमण्डलीकरण युग में दुनिया की प्रत्येक थियरी को खुरेद्कर जाना एवं समजा जाता है| विशेषत:मनुष्य के विभिन्न अंग-उपांगों को सूक्ष्मता से प्रस्तुत किया जाता हैं| आज का वैज्ञानिक युग प्रत्येक क्षेत्र में समानता का अधिकार चाहता है,सिर्फ नारी जागरण की आवश्यकता है| नारी के पास एक तेजोमय आत्मभाव होता है लेकिन उससे वह अपरिचित होती है| उसका सामान्य रूप वासनायुक्त समझा जाता है और उसका शोषण किया जाता है, जिनको आजतक पुरुषों की गुलाम समजा जाता था| विशेषतौर पर भोग्या बनकर जीवनभर नियति को कोसना पड़ता है| नारी चेतना की मूर्ति तसलीमा उसे धिक्कारती है और नारी को सजग बनने की प्रेरणा देती -

"बाजारी औरत से कहती हूँ जिन्दा रहो
एयर कंडिशंड कमरे में जेवरों से लदी-फदी
दुखियारी औरत से कहती हूँ जिन्दा रहो|
औरत तुम जिन्दा रहो,बची रहो|" (१)

पम्परागत नियमों को अपनाकर नारी को अपने अस्तित्व को बरक़रार रखना चाहिए| क्योंकि नारी जीवित रहेंगी,तभी तो निषेधों को विध्वंश कर पाएगी| इसीलिए जीवित रहकर ही चार दीवारों की कैद से आजाद हो सकती हैं| क्योंकि नारी शोषण के हथकण्डों का प्रारंभ घर से लेकर ही होता है| जिसका अंत दुनिया के किसी भी कोने में नहीं हैं| आज नारी घर की दहलीज से लेकर आफ़िस की चेम्बर तक कहीं भी सुरक्षित नहीं

[1] डॉ. भरत वी. भेडा
श्री डी. के. वी. आट्र्स एवं सायन्स कॉलेज, जामनगर, गुजरात |

हैं,आये दिन वक्त बे वक्त शोषण का शिकार होती है| हा चाहे वह शारीरिक या मानसिक | यहाँ औरत को इन्सान बनकर रहने का संदेश दिया है| नारी शोषण का करुणाजनक चित्रण बीभत्सपूर्ण है |

"नोंचा खसोटा शरीर लेकर वह
दरवाजे पर खड़ी हो जाय तो क्या उसकी शोकातुर माँ
स्नेह और सेवा भाव से स्पर्श करेगी?"(२)

प्रस्तुत पंक्तियों में नारी की सबसे ज्यादा अवहेलना उनके परिवार के सदस्यों के द्वारा होती हैं| जब शारीरिक तौर पर बलत्कृत होती है,तब उनका परिवार सामाजिक बदनामी या सामाजिक जवाबदेही के चलते उनसे किसी भी प्रकार रिश्ता नहीं रखते हैं| नारी को सहानुभूति खुद की माँ से भी नहीं मिलती हैं| प्रस्तुत पंक्तियों में लेखिका भी यही निर्देश करना चाहती है कि विपदा के समय में एक नारी क्या दूसरी नारी के लिए खड़ी हो पायेगी? क्या उनकी हमदर्द बन पाएगी? "दुखियारी लड़की",'गौरी नहीं रहीं', 'कहानी', ७मार्च १९७१', 'पिता, पति, पुत्र', 'पराधीनता', 'नूरजहाँ', 'प्ले ब्वाय', 'कीड़े मकौडों की कहानी', 'लड़कीपन' आदि कविता में नारी शोषण का चित्रण किया है|

"यह सब चखने और दातों से काट खाने के लिए
मर्दों का झुंड औरत पाते ही कुरेदने लगता है"(३)

पुरुष रूपी भेडियें नारी को नोंच-नोंच कर खाने या शोषित करने के लिए हर हंमेशा तत्पर रहते हैं| क्योंकि उनकी दृष्टि में नारी एक भोग की चीज या वस्तु मात्र रह गयी है| जिसको जब चाहा भोग और फैंक दिया|

मानव जीवन को सार्थक और सृजनशील बनाने के लिए प्रेम की आवश्यकता होती है| चूँकी प्रेम ही संसार का अमर तत्व है| साथ ही सार्थक एवं सनातन सत्य है| प्रेम के कारण ही मानव जीवन की कल्पना की जा सकती है| प्रेम ही सत्यम, शिवम और सुन्दरम का मिलाप करवा सकता है| हा मनुष्य के प्रेम का बँटवारा अवश्य होता है; कहीं पर बहन के लिए, तो कहीं पर माता-पिता के लिए, तो भाई-दोस्तों के लिए | स्त्री-पुरुष का प्रेम एक परिपूर्ण संकल्पना है, यह प्रेम भाव निर्मल एवं साधनामय माना जाता है| प्रेम तत्व का फल सरल एवं सार्वजानिक है| जिनको प्राप्त करनेवाला अहम् रहित होता है| हरिऔध जी ने 'प्रिय प्रवास में कहा है- "जब नारी प्रीति के साथ ह्रदय में भक्ति रखती है तभी वह भाग्यवती कहलाती है| वह ह्रदय ह्रदय नहीं,जो पूर्ण रूप से प्रियतम को समर्पित न हुआ हो|" प्रेम उदात, गहरा एवं ईश्वर के समान है| उक्त विचारधारा की पुष्टि तसलीमा जी ने निम्न पंक्तियों के माध्यम से व्यक्त की है –

"साठ साल के युवक
अगर प्यार करना चाहो तो करो
प्यार में
कोई उम्र नहीं मानती"|(४)

वैसे भी प्यार के लिए कोई निश्चित समय या उम्र की पाबंदी नहीं होती है| वह तो कोई भी उम्र में और किसी भी समय होता है| बस उनको महसूस करने का जज्बा होना चाहिए | तभी हम ईश्वर के साथ तादतम्य स्थापित कर सकते है| क्योंकि नदी की धाराओं को संमदर में मिलाना तय है| बस उसी प्रकार मनुष्य के ह्रदय में पड़ा प्रेम तत्व भी अपने समय एवं परिस्थितियों में विलीन हो जाता हैं| 'कत्यई किताब,प्यार की कोई उम्र नहीं, तुम अगर आओं, अंतर, अवगाहन, दीर्ध पथ पर जाऊँगी, पानी में तैरना, कंपन, फूस की लड़की, झुकाव, चाह, समारोह, उघान सुंदरी, चाहत आदि कविताओं में नारी का प्रेयसी रूप उज्जवल बन गया हैं|

मूलतः तसलीमा नसरीन एक विद्रोह कवयित्री है, उनके काव्यों में परम्परगत रिवाजों एवं नियमों के खिलाफ एक सशक्त विरोध का स्वर मुखरित होता हुआ दिखाई पड़ता हैं| क्योंकि उनका कार्य नदी की उलटी धारा को तैरना है, जो परम्परागत मूल्य तथा निषेधों के पूर्णत: विलोम हैं| नारी को दुनिया की उच्चतम शिखरों की महारानी के रूप में प्रस्थापित करना चाहती है| जैसे बेजिझक कविता में वह कहती है -

"एक नदी अपनी धारा रोककर

इंतजार में खड़ी है,
मैं उसके तैरुगी
जब कि मैं ठीक से तैरना नहीं जानती|"(५)

प्रस्तुत काव्य संग्रह में विद्रोह नारी का रूप भी ओजपूर्ण गुणों से युक्त है| अन्याय के प्रति विद्रोह उचित गुण समझा जाता है| अगर विरोध नहीं किया जाता है,तो अन्याय करनेवाला जितना दोषी होता है| उससे ज्यादा दोषी सहनेवाला होता है| इसी कारण नारी सभ्यता की दृष्टि से यह विद्रोह वास्तविक ही है| पुरुषों की गलतियाँ स्पष्ट करके गंभीरतापूर्वक उनका मुकाबला करने की क्षमता भी उसमें हैं| जहाँ नारी का ममतामयी चरित्र की कल्पना तसलीमा जी करती है,तो दूसरी ओर वह रणचंडी का मुखौटा भी ओढ़ने का प्रयास भी करती है| वह हर समय अन्याय के खिलाफ विरोध दर्ज करने की हिदायत भी देती है, नहीं के अन्याय को सहने की | नसरीनजी ने 'प्रेरित नारी' कविता में कहा है कि -

"हम हैं प्रकृति की प्रेरित नारियाँ
प्रकृति नारी को पुरुष के अधीन नहीं रखती
हम है प्रकृति की भेजी हुई स्त्रियाँ
प्रकृति स्त्री को स्वर्ग में पुरुषों के पैरों तले नहीं रखती |
समान अधिकार,समता भाव को भी वह चाहती है"(६)

मूलतः अर्धनारीश्वर की विचारधारा को स्थापित करने का मंसूबा कवि चाहता है| संसार चक्र के दो पहिए क्रमशः स्त्री और पुरुष है| वैसे भी स्त्री तो प्रकृति है और प्रकृति के कारण ही संसार चक्र पूर्ण है| उपरोक्त पंक्तियों में एक बात की पुष्टि कवयित्री ने की है कि स्त्री पुरुष की गुलाम न होकर, उसके समान है| पुरुषों के पैरों की जूती न होकर, उनके ह्रदय की रानी हो सकती है| समान अधिकार की चाहना उनका मूलभूत हक्क है| एक प्रकार से मातृसत्तात्मक समाज की परिकल्पना भी कवि ने उक्त पंक्तियों में की है| क्योंकि आखिरत: नारियों को प्रकृति ने भेजा हैं और प्रकृति की परिपाटी में भेदाभेदवाली विचारधारा कायम नहीं हैं |

'१५०० बंगाल' कविता में नारी चार दीवारी में बंद रहना नहीं चाहती हैं| वह धर्म के निषेधों में बंध कर अपनी स्वतंत्रता भी गवाना नहीं चाहती है| साथ ही अपनी कोख पर खुद का एकाधिकार की पुष्टि करके,उनकी स्वाधीनता खोना नहीं चाहती| उन्हें अपनी कोख की फलश्रुति का ज्ञान है| नारी की कोख शूरा एवं विद्वानों को जन्म देगी; जो समाज के दूषण को परिष्कृत करेगें| वह महान आत्माओं को जगाना चाहती है| साथ ही लड़की के जन्म की चाह भी उसे है| जैसे -

"निश्चित ही वह मांग सकती है समान उत्तराधिकार
निश्चित ही वह मांग सकती है शिक्षा,स्वास्थ्य,सम्मान
निश्चित ही वह मांग सकती है कोख की स्वाधीनता लड़की का जन्म"(७)

आधुनिक युग में पूरा विश्व सफलता के आसमान पर सफर कर रहा है| सभी क्षेत्रों में मनुष्य अपना दबदबा कायम करता जा रहा है| मनुष्य-मनुष्य के बीच का फासला खत्म होता जा रहा है| मानव मंगल ग्रह पर निवास करने की सोच रहा है| तो फिर नारी को लेकर मानव मन में इतनी रुग्णता क्यों? क्या नारी एक उपभोग की वस्तु ही बन कर रह गयी है? क्या उनको पुरुषों की भाँति पढ़ना नहीं चाहिए? उनको भी इस पृथ्वी पर अपना अस्तित्व को बचाने के लिए जद्दोजहद करनी पड़ती है| तो फिर उनको समान अधिकार प्राप्त होना चाहिए| दूसरे के बच्चे को अपनी कोख में पालकर भी उनके पीछे अपना नाम नहीं लगा सकती है| नारी कोख पर खुद का ही अधिकार होना चाहिए | चाहे वह बेटा पैदा करे या बेटी| इनकी पूर्णतया स्वत्रंता नारी को होनी चाहिए,प्रस्तुत बात को चरितार्थ तसलीमाजी ने उक्त पंक्तियों में किया हैं |

तसलीमा का दृष्टिकोण कोरा भावात्मक नहीं है| क्योंकि उसमें सारतत्व समाया हुआ हैं| उन्होंने ने नारी जागरण का शंख बजाया है| उसमें त्याग सेवा नहीं है तो अपने अधिकारों पर अधिकार स्थापित करने की क्षमता है| मानसिक रूप से विकृत पुरुषों ने उसे केवल वासना का शिकार बनवाया है| इसे अवहेलित करते हुए स्त्री अंतर्जगत का उच्चतम विकास तसलीमाजी चाहती है| उक्त मुद्दें को प्रमाणित करते हुए 'महादेवी वर्मा कहती है

कि-"पुरुष की कभी न बुझानेवाली वासनाग्नि में हँसते-हँसते अपने जीवन को तिल-तिल जलानेवाली इन रमणियों को मनुष्य जाति ने कभी दो बूँद आँसू पाने का अधिकार श्री नहीं समझा"|(८)पुरुष की वासना की वेदी पर धीरतम बलिदान देनेवाली नारियों को समाज ने वेश्या की उपाधि से नवाजा है| समाज से तिरस्कृत इन नारियों की व्यथा-गाथा को नसरीनजी ने 'पुरुषोत्तम' कविता में व्यक्त किया है| जैसे-

"लालची लोगों की जीभ से टपक रही है लार
देख –देखकर औरत के नितम्ब
दबोच लेने की चाह जग रही है मन में
गुस्से से कुढ़ते हैं न मिलने पर"(९)

नर की फितरत उस ललचाई कुत्ते की भाँति है,जो हड्डी को देखकर उसे चबाने के लिए उतावला होता है| पुरुष नारी देह को देखकर भूखे भेडियें की तरह नोंचनें को तत्पर रहता हैं| न तो उसमें प्यार दृष्टव्य होता है,नहीं उनकी समर्पण भावना | पुरुष ने हमेशा नारी को वासना की दृष्टि से ही देखा है| स्त्री उनके प्रति इतनी विनम्र क्यों? नारी को पुरुष को दोगली एवं सियासती सोच से बचना चाहिए| यही बात को "नींद उड़नेवाली" कविता में कवयित्री ने रखी है,साथ ही सजग बनने की हिदायत भी दी है|

"उनके बारे में कभी मत सोचो,
वे मनुष्य नहीं,पुरुष हैं ?
औरत तुम जिन्दा रहो,बची रहो|" (१०)

नसरीनजी कहना चाहती है कि पुरुषों से किसी भी प्रकार की अपेक्षा नहीं रखनी चाहिए| वह नारी के महत्वपूर्ण जीवन को समझना नहीं चाहते हैं| वह मनुष्य नहीं है,वह पुरुष प्रधान समाज व्यवस्था के मुखौटे है| जिस में इंसानियता मरी हुई है, साथ ही निर्दय नारी भस्मासुर है| 'चाबुक' कविता में पुरुष शोषण का मार्मिक चित्रण किया गया है| जैसे-

"तुम्हारी लगाम खींचकर पुरुष चाबुक मार रहे हैं पीठ पर
औरत क्या तु निस्पंद हो? बुध्धिहीन,गूँगी?
एक अद्‌भुत बकरी?
या फिर मछली जैसी, बिना रीढ़ की कोई चीज?"(११)

नारी मूलतः त्याग की मूर्ति है, जो अत्याचार को सहते हुए भी पुरुषों के प्रति समर्पित रहती हैं| पुरुष चाहे कितने भी अमानुषिक अत्याचारों के हथकण्डें क्यों न अपनाये, किन्तु नारी सदैव सहनशील एवं समर्पित की देवी बनकर ही रहेंगी| क्या इस नश्वर क्षणभंग जीवन में पुरुष स्त्री को प्यार नहीं दे पायेगा? जो स्त्री चाहती है |

तसलीमा नसरीन की अतिजागरुकता का परिचय तब मिलता,जो एड्स जैसे गंभीर बीमारी के प्रति बिना बे-झिझक बात को प्रस्तुत करती है| व्यवसाय के तौर पर चिकित्सिक होने के कारण उक्त बीमारी के दुष्परिणाम से आवगत है| इसीलिए वह नारियों को जानलेवा गंदकी के प्रति जागरूकता लाना चाहती है| वह एक संवेदनशील, सजग, चिकित्सक नारी हैं | जैसे-

"मर्दों के बिगड़े मिजाज के जाल में फँसकर
औरत जलती हैं गहरे शोक में
नहीं,चुंबन नहीं अभी, चलो पहले जाँच लें
कहीं खून में 'एड्स' का 'वाइरस' तो नहीं?(१२)

निष्कर्ष रूप से कहा जा सकता है कि तसलीमा अति संवेदनशील,जागरूक,सजग साहित्यकार हैं| उनका भावपक्ष बहुत ही सक्षम एवं सशक्त है| जीवन मूल्यों में वह मानवीय मूल्यों को विशेष महत्वपूर्ण मानती हैं| क्योंकि मानवता की धारा में ही जीवन गूढ़ रहस्य छिपे रहते है| स्त्री शक्ति के प्रति समाज में आम धारणा है| उसमें स्त्री शोषण का विरोध करके स्त्री को मनुष्य बनकर रहने की प्रेरणा देती है| तसलीमाजी का उद्देश्य ही नारी की आंतरिक शक्ति की पहचान करवाना है| साथ ही स्त्री के अंतर्जगत का उच्चतम विकास हो| एक ओर जहाँ नारी पुरुष अत्याचारों का वह विरोध करती है,तो दूसरी ओर वह पुरुष प्रेम की अभिलाषा भी करती है| यूँ कहे

तो पुरुष के प्रति उसके मन में ईर्ष्या, घृणा नहीं बल्कि उनके अत्याचारों के प्रति वह विद्रोह करती है| यानी पुरातन विचारों के चलते पुरुषों रवैयें को ललकारती है| अपने समान अधिकारों की कामना करती हैं| समाज की असंगतियाँ,विरोधाभास,वर्गभेद,सांप्रदायिक भेद समाज विकास में बाधक होती है| मनुष्य जैसी सुन्दर संकल्पना इस सृष्टि में दूसरी कहीं भी नहीं, सिर्फ मानव बनकर मानवीयतापूर्ण व्यवहार की आवश्यकता है|

तसलीमाजी को मानवी मन की पहचान बहोत से गहराई है| पूरी मनोवैज्ञानिकता के साथ मनुष्य मन के अनेक परतों को खोलने में वह सफल हुई है | साथ ही मानव मन के विभिन्न कार्यकल्पों को भी बड़ी सूक्ष्मता से प्रस्तुत किया हैं| ताकि मानव के बाह्य एवं आंतरिक भावों को समजा तथा जाना जा सके| शारीरिक बीमारी के प्रति भी जागरूकता का भाव अभिव्यक्त करती है| इस प्रकार तसलीमा का यह काव्य संग्रह विविध विषयों को स्पर्श कर उनका मूल्यांकन सफल बन गया है |

सन्दर्भ- सूचि :

(१) यह दुःख: यह जीवन (काव्य-संग्रह) तसलीमा नसरीन,अनु-शम्पा भट्टाचार्य, पृष्ठ क्रमांक - ३५

(२) वही, पृष्ठ क्रमांक - ४७

(३) वही, पृष्ठ क्रमांक - ५६

(४) वही, पृष्ठ क्रमांक - १०

(५) वही, पृष्ठ क्रमांक - १०

(६) वही, पृष्ठ क्रमांक - ११५

(७) वही, पृष्ठ क्रमांक - ११९

(८) श्रृंखला की कड़ीया, महादेवी वर्मा, पृष्ठ क्रमांक - ३७-३८

(९) वही, पृष्ठ क्रमांक-२६

(१०) वही, पृष्ठ क्रमांक - ३५

(११) वही, पृष्ठ क्रमांक - ४९

(१२) वही, पृष्ठ क्रमांक - ९६

वर्ण व्यवस्था विरोधी और निर्गुण संत कवि

विशेष कुमार राय[1]

अभी तक के ज्ञात इतिहास में वैदिक सत्ता का सबसे पहला विरोध चार्वाक ने किया था। उन्होंने तीनों वेदों की रचना करने वालों को पाखण्डी, धूर्त और निशाचर कहा : "त्रयो वेदस्य कर्त्तारो धूर्तनिशाचराः। जर्भरी तुर्फरीत्यादि पण्डितानां वचःस्मृतम्।।"[1]

इसके बाद ब्राह्णवाद एवं वर्ण व्यवस्था को सबसे बड़ी चुनौती बौद्ध धर्म ने दी। बौद्ध संघ के दरवाजे सब के लिए खोल दिए गए। गौतम बुद्ध ने वर्ण–जाति व्यवस्था को चुनौती देते हुए, मुक्ति आंदोलन की शुरूआत की। बौद्ध संघ में सभी वर्णों सहित स्त्रियों को भी बराबरी का दर्जा दिया गया। इस तरह भारतीय इतिहास में एक ऐतिहासिक क्रांति की शुरूआत हुई। गौतम बुद्ध ने जन्मना श्रेष्ठता की अवधारणा को नकारते हुए बड़ी साफगोई से कहाः

"न जच्चा बसलों होति, न जच्चा होति ब्राह्मणों।/कम्मना वसलो होति, कम्मना होति ब्राह्मणों।।"[2]

अर्थात् जन्म से न तो कोई वृषल (शूद्र) होता है और न ही ब्राह्मण। कर्म से ही वृषल (शूद्र) होते हैं और कम्र से ही ब्राह्मण। इस तरह बौद्ध धर्म के विचार जनता तक जनता की भाषा (पालि) में पहुँचे। बौद्ध धर्म ने देव वाणी कही जाने वाली संस्कृत भाषा के वर्चस्व को तोड़ा और हाशिए की जनता के साथसंवाद कायम किया।

आचार्य अश्वघोष ने 'वज्रसूची उपनिषद्' की रचना संस्कृत में करके वर्ण व्यवस्था को कड़ी चुनौती दी। बज़ाहिर बौद्ध धर्म को वर्णव्यवस्था के हिमायती ब्राह्मणवादियों के विरोध का सामना करना पड़ा। बौद्ध धर्म द्वारा शुरू की गई क्रांति की धारा रूकी नहीं। तमाम विरोधों का सामना करते हुए उसका रूप बदला ज़रूर, मगर उसका प्रतिरोधी स्वर कायम रहा। परिवर्तित–विकसित होती हुई यह धारा आगे सिद्धों–नाथों के रूप में मिलती है। सिद्धों–नाथों में अधिकांश संत कवि शूद्र व अतिशूद्र मानी जाने वाली जातियों के ही थे। वास्तव में यह हाशिए के लोगों की आवाज़ थी, जो अपने बदले हुए रूप में वर्ण व्यवस्था की मुखलफत कर रही थी, चुनांचे आचार्य रामचन्द्र शुक्ल इस कविता को 'साम्प्रदायिक शिक्षा' कहकर नकार देते हैं, क्योंकि उनके अनुसार ये कविताएँ 'शुद्ध साहित्य' की कोटि में नहीं आती। जो भी हो, सिद्धों–नाथों ने बड़ी मुखरता से वर्ण व्यवस्था की आलोचना की और यह मुखरता ही उनकी उपेक्षा का कारण बनी। सिद्ध सम्प्रदाय का आचार्य कहे जाने वाले सरहपा ने ब्राह्मणवाद का विरोध करते हुए कहाः

"वर्ण अचार प्रमाणरहित अच्छर भेद अनन्त।/को पुजई कहं पुजियई जासु आदि न अंत।।"[3]

नाथ सम्प्रदाय में प्रमुख स्थान रखने वाले गुरु गोरखनाथ ने भी जात–पांत का जोरदार शब्दों में खण्डन किया।

सिद्धों–नाथों ने वर्ण व्यवस्था और साम्प्रदायिकता पर प्रहार किया। ये तेवर उन्हें बौद्ध धर्म से मिला था। सिद्धों–नाथों को भी यथास्थितिवादियों के विरोध का सामना करना पड़ा। इतना ही नहीं, आगे के इतिहासकारों ने भी साजिश करके इनको बदनाम किया। बहरहाल, इस वर्ण व्यवस्था विरोधी आंदोलन का विकास आगे चलकर कबीर, रैदास इत्यादि शूद्र व अतिशूद्र संतों के रूप में होता है। कबीर ने सीधे–सीधे ब्राह्मणवादी व्यवस्था को चुनौती देते हुए कहाः

"पंडित बाद बदंते झूठा"[4]

यह कबीर की 'आंखिन देखी' दुनिया थी, जिसमें एक मनुष्य, दूसरे मनुष्य को नहीं छूता था क्योंकि वह अछूत है। इतना ही नहीं अछूतों के छूने से ईश्वर भी अपवित्र हो जाता है। जिन पोंगा पंथियों ने यह खेल रचा था, कबीर उनसे सीधे मुखातिब होते हुए पूछते हैंः

[1] विशेष कुमार राय

पी.एच.डी., जेएनयू, नई दिल्ली–11067

"काहे कौ कीजै पाँडे छोति बिचारा।/छोतिहीं तै अपना सब संसारा।।/हमारे कैसे लोहू, तुम्हारै कैसे दूध।/तुम कैसे ब्राह्मण पाँडे हम कैसे सूद।।"[5]

ये सवाल तर्क पूर्ण एवं तिलमिला देने वाले थे। कबीर, रैदास इत्यादि शूद्र व अतिशूद्र निर्गुण संत अपनी कविता के जरिए व्यवस्था से ऐसे ही सवाल पूछ रहे थे। ये संत कवि एक ओर वर्ण व्यवस्था की कड़ी आलोचना प्रस्तुत कर रहे थे, वहीं दूसरी ओर अपनी पहचान के साथ कविता कह रहे थे। ऐसा पहली बार हुआ था। इस समय की कविता वर्ण व्यवस्था विरोधी होने के साथ ही स्वत्व के पहचान की भी कविता है। कबीर साफ–साफ कहते हैं : "तू ब्राह्मण मैं काशी का जुलाहा।"[6] रैदास भी उद्घोष करते हैं : "कह रैदास खलास चमारा।"[7]

इस ओर इशारा करते हुए जबरीमल्ल पारख कहते हैं : "कबीर के काव्य में बार–बार उनके द्वारा इस बात का उल्लेख किया जाना कि वे जाति के जुलाहे हैं, आकस्मिक नहीं है। वस्तुतः यही वह केन्द्रीय चीज है जो कबीर के काव्य को खास स्वरूप प्रदान करती है।"[8]

कबीर ही नहीं, रैदास भी अपनी जाति का उल्लेख अपने काव्य में करते हैं। इससे शूद्र व अतिशूद्र जनता में एक नई चेतना का संचार हो रहा था। कबीर, रैदास इत्यादि संत अपनी पहचान और पेशे के साथ आए थे। ये सभी गृहस्थ थे और राम को महत्व देते थे। इसीलिए किसी निर्गुण संत ने कभी नहीं कहा कि 'मांग के खाइबो, मसीत में सोइबो'। कबीर, रैदास इत्यादि संत उत्पादक वर्ग से संबंधित थे, इसलिए उनकी कविताओं में उनके पेशे से जुड़े शब्द बार–बार आते हैं। इन संतों ने जनता से अपनी बातें, जनता की बानी में ही नहीं। इसलिए ये संत जनता के अधिक निकट होते चले गए।

कबीर, रैदास, नानक, दादू दयाल, पलटू साहेब इत्यादि संतों ने साधारण मानव को प्रतिष्ठा प्रदान की। इन संतों का सार था कि सभी मनुष्य समान हैं। वे एक ही ईश्वर की संतान हैं तथा आपस में किसी प्रकार का भेदभाव नहीं करना चाहिए। मध्यकाल में शुरू हुए भक्ति आंदोलन का यही केन्द्रीय तत्व था। के. दामोदरन भक्ति आंदोलन के चरित्र पर प्रकाश डालते हुए कहते हैं : "यह सिद्धांत कि ईश्वर के सामने सभी मनुष्य–फिर वे ऊँची जाति के हों अथवा नीची जाति के समान हैं, इन आंदोलन का ऐसा केन्द्रीय बिन्दु बन गया जिसने पुरोहित वर्ग और जाति प्रथा के आतंक के विरुद्ध संघर्ष करने वाले आम जनता के व्यापक हिस्सों को अपने चारों ओर एकजूट किया।"[9]

यह सही है किन्तु आगे निर्गुण धारा के विरोध में आई सगुण धारा ने इस आंदोलन का चरित्र बदलने का प्रयास किया और काफी हद तक इसमें कामयाब रही।

भारत के इतिहास पर गौर करें तो हम पाएँगे कि दमन के साथ ही प्रतिरोध का दौर भी चलता रहा है। मध्यकालीन निर्गुण संत प्रतिरोध की उसी परम्परा की मजबूत कड़ी है। इन संतों की कविता में एक नई दुनिया की उम्मीद है। इस उम्मीद को जिंदा रखने के लिए निर्गुण संतों ने बहुत सी कठिनाईयों का सामना किया। तत्कालीन समाज वर्ण, जाति व्यवस्था एवं साम्प्रदायिकता की समस्या से ग्रस्त था। कबीर ने अन्धविश्वासी हिन्दुओं एवं मुसलमानों, दोनों को ही फटकार लगाई। पलटू साहेब ने वर्ण व्यवस्था एवं साम्प्रदायिकता पर कहाः

"ना ब्राह्मन ना शूद्र न सैय्यद शेख है।/हम तुम कोऊ नहीं बोलते एक है।"[10]

आज साहित्य को वही तेवर अपनाने की जरूरत है जो इन संतों के पास था। वर्ण जाति व्यवस्था की इन संतों ने बहुत ही तार्किक आलोचना प्रस्तुत की। सिखों के गुरु नानक ने बड़े ही तार्किक ढंग से जातिवाद की आलोचना करते हुए कहाः

"एक बूंद एक मल मूतर, एक चाम अरू गूदा।/एक ज्योति से सब ही जनमें, को ब्राह्मण को सूदा।।"[11]

निर्गुण संत उस समाज से आए थे जिसे समाज में मानवीय अधिकार प्राप्त नहीं थे। इन संतों ने जनता की भाषा में जनता से बात की। इनकी कविता और विचार से समाज में एक नए बदलाव की शुरूआत हुई। अफसोस, एक बेहतर दुनिया की उम्मीद पाले इन संतों का, इतिहास ने कभी ठीक से मूल्याँकन नहीं किया। आज जरूरत है कि समूचे साहित्य और इतिहास का निष्पक्षतापूर्वक मूल्याँकन किया जाए।

हमारे सामने जो इतिहास उपलब्ध है, वह अपर्याप्त तथ्यों के आधार पर लिखा गया है। इतिहास में दो धाराएँ विद्यमान रही हैं। अभी तक का इतिहास केवल एक धारा पर ही विचार करता है। दूसरी धारा उसमें से नदारद है। क्या हम ऐसे ही अपर्याप्त तथ्यों के आधार पर गढ़े गए इतिहास का मूल्याँकन करते रहेंगे या अनुपलब्ध और मिटा दिए गए तथ्य भी खोजंगे? आचार्य रामचन्द्र शुक्ल के अनुसार 'कबीर का पंथ चल निकला' 'दादू पंथ' के नाम से भी पंथ बना। धर्मदास ने 16वीं शताब्दी में गलता में गद्दी स्थापित की। जगजीवन दास 1818 के लगभग विद्यमान थे, उनके भी अनेक शिष्य हुए। अभी तक इन पंथों का साहित्य नहीं मिल पाया है। हमारे सामने उपलब्ध साहित्य है और हमें अनुपलब्ध साहित्य को भी खोजना होगा।

दरअसल भक्तिकाल में कबीर, रैदास इत्यादि निर्गुण संतों का साहित्य में वर्ग संघर्ष है, मुक्तिबोध यहीं इंगित करने का प्रयास कर रहे थे। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल जिसे 'हताश जाति' का साहित्य कह रहे थे, कबीर इत्यादि निर्गुण संत उच्च कोटि में नहीं आते। आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी जिसे 'भारतीय चिंता का स्वभाविक विकास' कह रहे थे, वे संत सीधे–साधे उस धारा की मुखालफत करते हैं। इसी तरह के अन्य तथ्यों पर भी फिर से विचार करने की जरूरत है। वर्णव्यवस्था का इतिहास जितना पुराना है, उतना पुराना इतिहास उसके प्रतिरोध का भी है। प्रतिरोध की इस परम्परा की जो कड़िया गायब है, यदि उन्हें ढूंढा जाए तो और भी तथ्य सामने आएँगे अभी तक के इतिहासकार अपने भण्डार गृह से जरूरी चीजों को निकालते रहे और उन्होंने बाकी पर ध्यान नहीं दिया। यहाँ सवाल किसी को साबित या खारिज करने का नहीं, बल्कि इतिहास की सही समझ और उसके सही इस्तेमाल का है। इस तरह हम देखते हैं कि वर्ण व्यवस्था विरोध की एक लम्बी और समृद्ध परम्परा रही है। इस परम्परा से निर्गुण संत साहित्य का विशेष स्थान है। आज के समय में चल रहे तमाम सामाजिक न्याय की मांग करने वाले आंदोलन इन संतों के विचारों से प्रेरणा लेकर आगे बढ़ रहे हैं। हजारों साल से चला आ रहा यह आंदोलन, अपने रूप बदलता हुआ, एक निर्णायक स्थिति में पहुँच चुका है। वर्तमान समय में इस आंदोलन को नई चुनौतियों से दो–चार होना पड़ रहा है।

आधुनिक समय में शोषण को बारीकी मिली है। दलित साहित्य आज उसी बारीकी को पकड़ने का प्रयास कर रहा है। समाज में एक हद तक छुआछूत मिटाने को ही, जातिवाद का खात्मा कहकर प्रचारित किया जा रहा है, जबकि जाति समाज में गहरे मौजूद है। इसलिए सामाजिक न्याय की मांग करने वाले संगठनों को चाहिए कि वे पूर्व के प्रतिरोधी आंदोलनों से सीख लेकर आग बढ़े और नई चुनौतियों का सामना करें। डॉ. आंबेडकर जाति व्यवस्था का समूल नाश चाहते थे, इसलिए हमें अपने एजेंडे में जाति को सबसे ऊपर रखने की जरूरत है। सामाजिक न्याय की मांग कर रहे लोग और संगठन यदि जाति से नहीं लडेंगे तो कौन लड़ेगा?

संदर्भ

1. प्रो. उमाशंकर ऋषि, हिंदी सर्वदर्शन संग्रह, चौखम्बा विद्या भवन, वाराणसी–1, संस्करण 2006, पृ. 21
2. प्राथमिक स्रोत : सं. राहुल सांकृत्यायन, विनय पिटक द्वितीयक स्रोतः हरिनारायण ठाकुर, दलित साहित्य का समाजशास्त्र, भारतीय ज्ञानपीठ, संस्करण 2010, पृ. 184
3. सं. माता प्रसाद, हिंदी काव्य में दलित काव्यधारा, सम्यक प्रकाशन, नई दिल्ली, द्वितीय संस्करण 2008, पृ. 54
4. सं. डॉ. श्यामसुंदर दास, कबीर ग्रंथावली, प्रकाशन, संस्थान, नई दिल्ली द्वितीय संस्करण 2008, पृ. 145
5. वही, पृ. 145
6. वही, पृ. 24
7. सं. शुकदेव सिंह, रैदास बानी, राधाकृष्ण प्रकाषन, नई दिल्ली, 2006 संस्करण, पृ. 44
8. सं. परमानन्द श्रीवास्तव कबीर पुनर्पाठ/पुनर्मूल्याँकन अभिव्यक्ति प्रकाशन, संस्करण 2001, पृ. 145
9. के. दामोदनर, भारतीय चिन्तन परम्परा, अनुवाद–जी, श्रीधरन पीपुल्स पब्लिसिंग हाउस, नई दिल्ली, संस्करण 2001, पृ. 327
10. सं. माता प्रसाद, हिंदी काव्य में दलित काव्यधारा, सम्यक प्रकाशन, नई दिल्ली, द्वितीय संस्करण 2008, पृ. 68
11. वही, पृ. 70

डॉ. बालाशौरि रेड्डी के उपन्यासों में नारी विमर्श

तरुणा दाधीच*

''पश्चिम की नारी पहले पत्नी है फिर मॉ, जबकि भारत की नारी पहले मॉ है और बाद में पत्नी''

– स्वामी विवेकानन्द

स्पष्टतः उपर्युक्त कथन में मुख्य रूप से अन्तर नारी का नहीं बल्कि दो भिन्नेतर संस्कृतियों का है। भारतीय समाज में हमेशा से ही महिलाओं को पुरूषों की अपेक्षा दूसरे दर्जे का स्थान दिया गया है उनकी सामाजिक और आर्थिक स्थिति शोषित और असहाय से अधिक नहीं देखी गई। ''पुरूष और नारी सृष्टि के निर्माण और संचालन के दो मूलभूत तत्त्व है लेकिन पुरूष मनुष्य है, मानव है और नारी केवल नारी है, नर की प्रतिछाया नारी।''[1]

महिलाओं को हमेशा कमतर ही आकां गया जिसके परिणामस्वरूप उनके पृथक अस्तित्व को कभी पहचान नहीं मिल पाई, पति के बिना महिला के औचित्य, उसकी संपूर्णता के विषय में गंभीरता से चिंतन करना किसी ने जरूरी नहीं समझा। आज से करीब डेढ़ सौ साल पहले की भारतीय स्त्री को अपनी सामाजिक स्थिति और यातना की पहचान नहीं थी। अपने घर की चाहरदीवारी की परेशानियों से बिना शिकायत जूझना उनकी मजबूरी थी और उन्हें यथा संभव संवार कर चलना उनका स्वभाव। घर से बाहर जाती नहीं थी इसलिए जहॉं, जितना, जैसा मिला, सब शिरोधार्य था। सहनशीलता और त्याग उनके आभूषण थे। अगर सम्मान मिला तो अहोभाग्य, दुत्कार मिली तो नियति क्योंकि अपने जीवन से एक स्त्री की अपेक्षाएँ कुछ थी ही नहीं।

परन्तु अपने अधिकारों के प्रति सजग करने, उन्हें अपेक्षित सम्मान दिलाने हेतु प्रगतिशील लेखकों व कवियों का अद्वितीय योगदान है जिन्होंने अपनी रचनाओं के माध्यम से महिलाओं को शोषित सामाजिक और पारिवारिक छवि को सार्वजनिक किया। स्त्रियों पर हो रहे अत्याचार और उनकी मार्मिक दशा पर लोगों का ध्यान आकर्षित कर महिलाओं को समाज की मुख्य धारा से जुड़ने का एक महत्त्वपूर्ण अवसर प्रदान किया।

साहित्य समाज सापेक्ष ही होता है क्योंकि समाज में ही प्रस्फुटित, पल्लवित एवं पुष्पित विचारों का संचयन साहित्य कहलाता है। साहित्य जीवन के जिस सत्य की अभिव्यक्ति करता है वह नारी बिना अपूर्ण व अधूरा ही नहीं वरन् असम्भव भी है। साहित्य की समस्त विधाओं में स्त्री पात्रों का प्राधान्य रहता है। उपन्यासकारों ने अपने उपन्यास साहित्य में नारी–विमर्श के दौरान यह स्पष्ट कर दिया है कि ''आज भी हम स्त्रियों को उनका अपेक्षित सम्मान नहीं दिला पा रहे और न ही उनके परिवार और समाज की ओर से वह सर्पोट सिस्टम तैयार कर पा रहे हैं जो उन्हें जीवन की विसंगतियों से, असुविधाओं और कठिन परिस्थितियों से जूझने के रास्ते मुहैया करवा सके। आज भी स्त्री, अपने अधिकारों से वंचित है।''[2] उसे जननी, बहन आदि छद्म संज्ञाएँ दी गई है। जिसके नीचे वह दबती जा रही है।

''जीवन भावनाओं को लुटाने वाली नारी ने श्रद्धा, आदर्श की देवी कल्याणी अधिष्ठात्री, इन सारे विशेषणों से जुड़ने के सिवा पाया ही क्या है? पीयूष स्त्रोत सी बहकर अपने को मरूस्थल बनाना शायद उसकी नियति रही है। पुरूष के प्रेम रस में अपनी जीवन मदिरा ढ़ाल देने वाली नारी को आखिर मिला ही

* तरूणा दाधीच

जे.आर.एफ. शोध छात्रा, हिन्दी विभाग, वनस्थली विद्यापीठ, राजस्थान

1 नारी जीवन : वैदिक काल से आज तक – कमलेश कटानिया, पृ.सं.210

2 कम से कम एक दरवाज़ा – सुधा अरोड़ा, आजकल : मार्च, 2012

क्या? नारी जन्म ही क्या समस्याओं की शुरूआत है।''[1] डॉ. बालशौरि रेड्डी के उपन्यास 'जिन्दगी की राह' की सुहासिनी का निर्माण इन्हीं समस्याओं के बीच हुआ है।

दक्षिण के प्रेमचन्द' कहे जाने वाले डॉ. बालशौरि रेड्डी मूलतः तेलुगु मातृभाषी है अपितु उन्होंने अपनी अभिव्यक्ति का माध्यम हिन्दी को बनाया है। डॉ. बालशौरि रेड्डी हिन्दी साहित्य के प्रतिभाशाली, जागरूक, संवेदनशील और प्रगतिशील कथाकार है। अपने उपन्यासों में डॉ. बालशौरि रेड्डी ने वैदिक युगीन सम्मान से पदच्युत होती नारी की शोचनीय स्थिति को चित्रित किया है। डॉ. रेड्डी ने उपन्यासों में चित्रित नारी पात्रों को पढ़कर यह भी स्पष्ट हो जाता है कि प्राचीन समय में जो स्त्री की स्थिति थी आज भी उसमें किस सीमा तक परिवर्तन आया है। क्योंकि अपने उपन्यासों में प्राचीन समय की नारी पात्र और वर्तमान की नारी पात्रों का वर्णन किया है। ये नारी पात्र अपने युग एवं जीवन की परिस्थितियों के अनुसार स्वाभाविक रूप से अपनी–अपनी भूमिकायें अदा करते हैं और संवेदनशील हृदय में सहानुभूति ओर आक्रोश का भाव पैदा करते हैं। बालशौरि रेड्डी के साहित्य में नारी की प्रेम संचेतना, वैवाहिक संचेतना, मातृ संचेतना, पारिवारिक संचेतना, शिक्षा संचेतना आदि का विस्तृत वर्णन किया गया है।

बालशौरि रेड्डी के उपन्यासों में चित्रित नारी पात्र उदात्तगुण सम्पन्न है। उनमें सतीत्व की उज्ज्वलता के साथ समसामयिक परिस्थितियों के अनुरूप अपने को ढ़ालते हुए पुरूष के कन्धे से कन्धा मिलाकर जीवन के हर कदम पर उसका साथ देने की शक्ति भी विद्यमान है। अपनी निर्भीकता और स्पष्टवादिता से वे पाठक को चकित करके उसे सोचने के लिए विवश करने में भी समर्थ है। ये नारीवादी विचारों के पोषक है। आपके उपन्यासों में नारी को सजग, अधिकारों के प्रति सचेत दर्शाया है। साथ ही समाज को दिशा–निर्देश दिए हैं।

रेड्डी के उपन्यासों की नायिकाएँ कुसुम कोमल होते हुए भी समय आने पर व्रजकठोर हो जाती है। ये नारी पात्र शारीरिक व मानसिक दोनों रूपों में शक्तिशाली है। ऐतिहासिक उपन्यासों के परिप्रेक्ष्य में नारी पात्र समुचित रूप से राजनीति में निर्भीकता से भाग लेते हैं। 'शबरी' उपन्यास में रेड्डी ने रामायणकालीन शबरी को एक नयी विशेषता के साथ प्रस्तुत किया है। शबरी अपने शौर्य पराक्रम एवं योग्यता के कारण अपने कबीले का नेतृत्व कर पाती है। रेड्डी जी शबरी को भीरू व डरपोक नहीं बताकर शबरी को निर्भीक व साहसी सिद्ध करते है। 'दावानल' उपन्यास की नायिका नागम्मा महामंत्री पद पर नियुक्त थी तथा समयानुकूल महाराज से विचार–विमर्श करती, परामर्श देती। यही नहीं युद्ध काल में युद्धक्षेत्र में जाकर वीरतापूर्वक युद्ध भी करती है। 'वीर केसरी' उपन्यास की 'गौरी' पुरूष वेश धारण कर अपने पिता के साथ युद्ध करने जाती है एवं शत्रुओं पर भारी पड़ती है।

बालशौरि रेड्डी ने ऐसे नारी पात्रों के चरित्र पर प्रकाश डाला है एवं समाज को मार्गदर्शन दिया है कि जहॉ प्राचीन काल में नारियों को इतने अधिकार प्राप्त थे तो आज यह दुर्दशा क्यों? जहॉ नारियों का जाना वर्जित था वहॉ नारियों का हस्तक्षेप सुफलदायक था, तो आज उन्हें वंचित रखा जाता है? जहॉ राजकार्य में परामर्श हेतु स्त्री नियुक्त थी, वहीं आज घरेलू कार्यों के अतिरिक्त स्त्री हस्तक्षेप उचित नहीं माना जाता? प्राचीनकाल से नारी निर्भीक होकर राज्य भ्रमण करती थी, परन्तु आज नारी घर से बाहर सुरक्षित अनुभव करती है।

सुन्दरता, कोमलता एवं विनम्रता को भारतीय नारी के पर्याय मानकर जब उसे सामाजिक क्षेत्र से दूर रखा गया तो उसमें भीरूत्व एवं आत्मसम्मान का अभाव घर कर गए। परन्तु

> ''वक्त के पैर नहीं होते, न जिस्म रहा करता है।
> पर वक्त चला करता है, वक्त चला करता है।

जी हॉ, वक्त चलता हुआ उस मंजर तक पहुँच गया जहॉ कि औरत ने सभी वर्जित क्षेत्रों को अर्जित करने का दावा किया।''[2] आधुनिक युग के लेखकों ने अपनी रचनाओं के द्वारा स्त्री को इस भ्रामक धारणा से बाहर निकालने का प्रयास किया। स्वयं बालशौरि रेड्डी ने अपनी उपन्यासों के नारी पात्रों को पुरूषों के हाथ की कठपुतली न बनाकर, उन्हें विवेकशील, चिन्तनशील होकर स्वयं अपने भविष्य का निर्माण करने में

---

1 प्रेमचन्द और हमारा समय – सम्पादक– मीनाक्षी श्रीवास्तव, पृ.सं. 197

2 नारी जीवन : वैदिक काल से आज तक – कमलेश कटारिया, पृ.सं. 18

समर्थ सिद्ध किया। 'यह बस्ती : ये लोग' की सरोजा को कदम–कदम पर प्रतिकूल परिस्थितियों का सामना करना पड़ता है। सरोजा जब अपनी परम्परावादी नानी को छोड़कर समाजसेवा हेतु जाती है तो उस क्षेत्र के ढोंग और भ्रष्टाचार को देखकर उसका पर्दाफाश करना चाहती है। निर्भीकतापूर्ण कामुक राधाकृष्ण का सामना करती है। ''सरोजा मारे क्रोध के नागिन सी फुकारने लगी उसने चप्पल उतार कर राधाकृष्ण को सबक सिखाना चाहा।''[1] भग्न सीमाएँ की बसन्ता एक सुशिक्षित नारी है। जो विवाह को अपने जीवन का मात्र एक लक्ष्य मानने के लिए तैयार नहीं है। वह नारी–जागरण का संकेत लेकर हमारे समक्ष उपस्थित होती है।

स्वाभिमान, त्याग एवं आत्मसम्मान मनुष्यमात्र के लिए वरेण्य गुण है, परन्तु ये जब अपनी सीमा का अतिक्रमण कर बढ़ जाते हैं। तो ये गुण अहंकार में परिवर्तित होकर अवगुण का स्वरूप धारण कर लेते हैं, परन्तु बालशौरि रेड्डी के उपन्यासों में उपस्थित नारी पात्र स्वाभिमान, त्याग व आत्मसम्मान युक्त ही दृष्टिगत होते हैं। 'शबरी' उपन्यास में शबरी को अपनी शक्ति एवं योग्यता के आधार पर कबीले का नेतृत्व मिलता है। 'यह बस्ती : ये लोग' की सरोजा अपनी नानी द्वारा जायदाद न देने की धमकी दिए जाने पर वह उसकी चाह नहीं रखती एवं अपनी राह स्वयं चुनती है। 'भग्न सीमाएँ' उपन्यास में शीला को जब राजेन्द्र के घर वालों ने उससे दूर चले जाने को कहा तो शीला अपने प्रेम का त्याग कर, स्वयं के दुःखों को भूलकर दूसरों की खुशी के लिए राजेन्द्र से दूर चली जाती है, यही नहीं वह राजेन्द्र को भी समझाती है ''डॉक्टर, सच्चा प्रेम प्रतिफल नहीं चाहता। वह यही चाहता है कि जिससे प्रेम हो, वह सुखी रहे। मैं आपका सुख और आनन्द चाहती हूँ। अतः आपसे यह निवेदन करती हूँ आप मुझे भूल जाने की कोशिश करें, इसी में मेरी प्रसन्नता है।''[2]

'स्वप्न और सत्य' की अनुराधा उदार एवं सहनशील होते हुए भी स्वाभिमानी है। वह असत्य व अनुचित का विरोध करने में संकोच नहीं करती है। उसका प्रति चन्द्रशेखर जब उस पर हाथ उठाता है तो वह निःसंकोच भाव से पूछती है ''मैं भी बदले में आप पर प्रहार कर दूं तो आपकी इज्जत कहां रहेगी।''[3] 'कालचक्र' उपन्यास में परम्शिवम की पत्नी उनके एकछत्र अधिकार का विरोध करती है, उनकी मनमानी का विरोध करती है वह चाहती है कि परमशिवम द्वारा निर्धारित पुरानी धारणाओं को अपने पुत्रों पर लागू न की जाए। समय के अनुसार उन धारणाओं में परिवर्तन अपेक्षित है।

स्त्री और पुरूष संसार रूपी रथ के दो चक्र हैं। ये दोनों जब एकोन्मुख लक्ष्य से प्रगति–पथ पर आगे बढ़ती हैं तो विकास होता है, अथवा प्रतिकूल परिणाम समक्ष आते हैं। इन दोनों में प्रेरक–प्रेरित सम्बन्ध बना ही रहता है। युगीन परिस्थितियों के अनुसार भूमिकाएँ बदल सकती हैं, कभी पुरूष प्रेरक बनता है तो कभी स्त्री। बालशौरि रेड्डी के सभी उपन्यासों में स्त्री को प्रेरणादायिनी के रूप में विभिन्न संदर्भों में दर्शाया गया है।

'धरती मेरी माँ', उपन्यास में सोनी अपने पति के लिए प्रेरक शक्ति सिद्ध होती है, साथ ही समाजसेवा के द्वारा संथाल समाज को भी विकास की प्रेरणा प्रदान करती है। सोनी रूपनारायण की न केवल छाया बनी बल्कि उसके हर कार्य में सहयोग देती है। 'लकुमा' उपन्यास में महारानी मल्लांबिका लकुमा को समष्टि के लिए बलिदान की प्रेरणा देती है। 'वीर केसरी' उपन्यास की गौरी अपने विलासी पिता को प्रेरणा प्रदान करके उसे कर्मण्य बनाती है। 'बैरिस्टर' उपन्यास की अनसूया अपने मौन समर्पण, सेवाभाव, सहृदयता के द्वारा अपने पति व सपत्नी में हृदय परिवर्तन लाने में सफल होती है।

आज का युग नारी विमर्श का युग है। नारी सम्बन्धित मुद्दों व प्रसगों पर यत्र–तत्र विचारशील मुद्दों पर बहसें होती है। आज हर चर्चा में स्त्री मुद्दों को प्राथमिकता दी जाती है, आज की स्त्री भी अपने अस्तित्व के प्रति अधिक सचेत, अधिकारों के क्षेत्र में जागरूक एवं परम्परागत रूढ़ीवादी मूल्यों के प्रति संघर्षशील है। ऐसे में डॉ. बालशौरि रेड्डी का साहित्य आज के युग में एक प्रकाश स्तम्भ सदृश है, जो नारियों में साहस, निड़रता, जागरूकता, प्रगतिशीलता व मानवीयता को जाग्रत करने में अहम् भूमिका निभाते हैं।

---

1 यह बस्ती : ये लागे – डॉ. बालशौरि रेड्डी, पृ.सं. 77
2 भग्न सीमाएँ – डॉ. बालशौरि रेड्डी, पृ.सं. 103
3 स्वप्न और सत्य – डॉ. बालशौरि रेड्डी, 315

कुंकणा जनजाति में प्रचलित लोक-कथाओं में अभिव्यक्त सामाजिक-सांस्कृतिक जीवन संदर्भ

जयंतिलाल बी. बारीस[1]

प्रस्तावना

सृष्टि में मनुष्य ही एक मात्र ऐसा चेतनशील प्राणी है, जिस में वाणी और विवेक का वरदान मिला है| प्रांरभ से मनुष्य अपने आसपास के यथार्थ के सहारे कुछ कल्पना और स्वप्नों लोक में विचरण करने का आदि रहा है| उसने अपने विवेक के जरिए बोली,भावसंकेत भाषा का आविष्कार किया| आगे चलकर वः अनेक कथाएँ गूँथ ने लगा | जिस में लोक जीवन के विभिन्न आयाम अभिव्यक्त हुए है| उसके प्रांभिक अच्छवास लोक कथा के रूप में विकशित हुए | मनुष्य जब शिशु अवस्था में होता है, तभी से समय के साथ उसकी बुद्धि का विकास होने लगता है| मनोरंजन के साथ-साथ लोककथाओं का सामाजिक,सांस्कृतिक एवं धार्मिक महत्व भी है| स्त्रियोंके बहुत से व्रत एवं अनुष्ठान लोककथाओं के बिना पूर्ण ही नही होते!लोककथाएं अपने में समस्त सामाजिक,धार्मिक एवं सांस्कृतिक परंपराओं को समेटे हुई है| यह कथा सुनने और सुनाने की परंपरा अति प्राचीन है|

लोकजीवन में इनका उत्स के साथ कैसे जुदा हुआ?और उसका विकास कैसे हुआ है?इस तरह के प्रश्न मानसपटल में उभरते रहते हैं| मेरा विचार से लोककथाओं का उत्स सत्य कथा के रूप में हुआ होगा | शायद हम उसे पहेचान न पाये|जब किसी व्यक्ति द्वारा किसी घटना विशेष को दूसरे व्यक्तियों के सम्मुख कथन सुनाया गया होगा और बाद में उसने शनैःशनैः कल्पना का पुट आता गया होगा|धीरे-धीरे लोककथाएँ मनोरंजन के साथ-साथ शिक्षा-दीक्षा का समर्थ साधन हो गयी और वे मानव जीवन का अभिन्न अंग बन गया है| इस प्रकार लोककथाओं का आरंभ सृष्टि के आरंभिक युग से माना जा सकता है|

कुंकणाजनजाति में प्रचलित सतीमाता की कथा:

यह कथा जब बच्चे का जन्म होता है,तब थालीवाध्य बजाकर गाने की परंपरा डांग जिले में प्रचलित है| यह कथा जन्म के पांचवे दिन पांचोरा के समय कही जाती है|

द्वारका नगरी, धवडेगिरी, घोडासागर, देवों का नगर, सभी देवों की वहा सभा भरी थी| इस सभा में सतीमाता की चर्चा हुई थी, तब देवों ने कहा की सतीमाता को लेने के लिए कैन जायेगा? नारण देव ने कहा मैं जाऊंगा | ब्रह्मदेव ने कहा मैं जाऊंगा | दोनों देवों जाने के लिए तैयार हो गए थे| नारण देव आगे और ब्रह्म देव पीछे था| दोनों सतीमाता के घर जाते है| सतीमाता उन दोनों को पूछती है, आप कैन ? काहा से आये हो ? तब उन दोनों महारथी देव बताते हैं कि हम दोनों आपको कैलास पर्वत और घोडासागर ले जाने के लिए आये है|

[1] जयंतिलाल बी. बारीस
पीएच.डी.(हिन्दी), गुजरात क्रन्द्रिय विश्वविध्यालय,गांधीनगर .सेक्टर -३०

सतीमाता जानेके लिए तैयार हो जाती है| सतीमाता और ब्रह्म देव दोनों कैलास पर्वत पर जाते हैं,लेकिन रास्ते में ही अँधेरा हो जाता है| दोनों सोचने लगे अब क्या करेंगे| सतीमाता अपने भाई ब्रह्म देव को कहती है ,अब मुझे डर लग रहा है| फिर भी दोनों जंगल में ही रात्र गुजार देते हैं| सतीमाता अपने भाई को कहती है ,भाई थोड़े नजदीक आये मुझे डर लग रहा है| ऐसा करते-करते भाई-बहन दोनों संभोग करते हैं| उसी समय में ही उसकी बहन सतीमाता गर्भधारन करती है| नव माह और नव दिन के बाद लड़की का जन्म होता है| सतीमाता अपने भाई ब्रह्म देव को कहती है कि हमें महादेव पूछेगा ये किस कि लड़की है?तो क्या जवाब देंगे ?तब ब्रह्म देव कहता है कि उस बच्ची को जंगल में फेंक दो| सतीमाता मनाकरती है फिर भी ब्रह्म देव उसर मांगकर जंगल मवं फेंक देता है| दोनों कैलास पर्वत पर पहुँच जाते हैं| वहाँ राजा सतीमाता को कहता है कि आप मुझे पानी पिलावों मुझे प्यास लगी है,तो सतीमाता पानी लेकर राजा के पास जाती है ,तब दोनों के आँखे आमने-सामने मिल जाती है| राजा सतीमाता को नवहटपूरा ले जाता है| वहाँ उसके साथ शादी हो जाती है| भाग्य में जो लिखा है,उसमें अपना भगवान भी कुछ नही कर सकता|

सतीमाता की कथा में सामाजिक द्रष्टि कोण :

सतीमाता की कथा में कुंकणा जनजाति के लोक समाज की अस्मिता का चित्रण है| समाज के विभिन्न व्यक्तियों के पारस्परिक संबंधो को अनुशासित करने वाले सूत्र भी लोक कथाओं में मिलते हैं|लोक मानव की समस्त सामाजिक संस्थाओं में परिवार एक आधारभूत और सर्वव्यापी संस्था है| किसी भी सामाजिक कार्यक्रम में जब परिवार के सदस्य एकत्रित नही हो जाते तब तक कार्य प्रारंभ नही किया जा सकता| परिवार के पारस्परिक संबंधो पति-पत्नी, माता-पुत्री, भाई-बहन आदि का स्पष्ट रूप से लोककथाओं के माध्यम से परिलक्षित होता है|परिवार में प्रेम, स्नेह, आदर, सहनशीलता एवं त्याग के प्राणवान चित्रों लोककथाओं में उपलब्ध होते हैं| समाज में स्त्री की स्थिति पर भी लोककथाएँ प्रकाश डालती है| स्त्री के प्रत्येक समाज की और भिन्न द्रिष्टया रही है| एक और तो निर्मल पवित्र के रूप में चित्रित है,तो दूसरी और मुर्ख पापिन कर रूप में चित्रित है| जिसका प्रतिफलन सतीमाता की कथा है| आदिवासी चरित्र हनन किये जाने की हिंदू मानसिकता और ब्रह्म देव के विचारों के अनुसार स्थापित की गइ मानसिकता आदिवासी मूल निवासियों के चरित्र हनन कोशिश करती है|आदिवासियों के जीवन व्यवहारों को उनकी पवित्रता का और उनकी नैतिकता को खत्म करने की साजिस कहीं न कहीं हुई है| क्योकि सतीमाता महादेव की पत्नी है,परन्तु सतीमाता का भाई ब्रह्म देव उसके साथ संबंध रखता है| आखिर क्या कारण हो सकता है कि इस तरह का व्यवहार दिखाई देता है|

१.लोकजीवन में व्यवहारों का चित्रण :

लोकजीवन में व्यवहारों का योगदान बहुत महत्व पूर्ण होता है| इसलिए तो सतीमाता व्यवहार के खातिर अपनी प्यारी धरती और अपने माता-पिता को छोडकर महादेव के पास जाने के लिए तैयार हो जाती है|

२. ब्रह्म देव की अनैतिकता और हिदुत्व की दोहरी संस्कृति :

ब्रह्म देव इतने अनैतिक है कि अपनी बहन से ही शारीरिक संबंध बांधकर उसके उत्पन हुई पुत्री को भी जंगल में

फेंकने को भी मजबूर हो जाता है|

३. स्त्री जीवन की नैतिकता पर धार्मिक पाबंदी:

स्त्री जीवन की करूणता ही ऐसी होती है कि वह मजबूर होकर धर्म के नाम पर कुछ अन्याय नही करती| लेकिन अनैतिकता के खातिर अपने भाई के साथ शारीरिक संबंध को सहज ता से स्वीकार कर लेती है| इस घटना में स्त्री जीवन की नैतिकता स्पष्ट होती है|

४. लोकविश्वास एवं अंधविश्वास:

आदिवासी लोगों में ऐसा विश्वाश होता है की जो व्यक्ति धरती पर जन्मी है, उसे देवों के पास जाने के लिए मिले तो वह अपना सदभाग्य समझते हैं| किन्तु इस समाज में यह एक अंधविश्वास भी है,की कोई भी व्यक्ति को स्वर्ग जाने के लिए मिले तो वह अपने आपको बड़ा भाग्यशाली समझेगा| लोक विश्वास के साथ-साथ आदिवासी समाज में अंधविश्वास भी लोगों में फैला हुआ है| यह इस कथा के माध्यम से स्पष्ट होता है|

सतीमाता की कथा में सांस्कृतिक द्रष्टिकोण :

लोककथा में रहन-सहन,खान-पान,बोल-चाल,वस्त्र प्रसाधन का भी उल्लेख मिलता है| देव लोगो का वस्त्रों, देवियों के गहने, जूतों एवं सामान्य लोगों के पहनावों का भी उल्लेख मिलता है| स्त्रियों के संदर्भ में प्राय:आभूषण का उल्लेख हुआ है| इससे उनकी आभूषणप्रियता का भी पता चलता है| कभी-कभी तो आभूषण ही सामाजिक-सांस्कृतिक एवं आर्थिकस्थिति के द्योतक बन जाते हो| माला,झामर,हार,आदि स्त्रियों के प्रिय आभूषण रहे है| आभूषण चांदी,पीतल धातु से बनते है| लोक कथा में समाज में प्रचलित विभिन्न उत्सवों, रीती-रिवाजो एवं लोकविश्वास का भी उल्लेख मिलता है| आज के युग में भी इन उत्सवों की महत्ता है,क्योकि इन में लोकजीवन के सुख शांति एवं सामाजिक एकता जैसे विकासशील भाव उत्पन होते हैं|

वर्तमान सामाजिक-सांस्कृतिक परिद्रश्य में कुंकणा जनजाति में प्रचलित लोककथाओं का महत्व :

वर्तमान समय के विमर्शात्मक दोर में यह कथा धर्म संस्कृति पर आघात करती है| वह बड़ी सफलता के साथ सांस्कृतिक और धार्मिक शोषण के स्वरों की और संकेत करती है| इतिहास के किसी मोड पर आदिवासी समाज में सामाजिक गुलामी रही है और उसे बंदिस्त करने में इसी तरह की कथाएँ वैदिक पुरोहितो में स्थापित की है| यह इसलिए सच लगता है कि आदिवासी का अपना मूल निवासी धर्म है| वे भोले है,और सहजता से दूसरों की मान्यताओ स्वीकृत करते हैं| आदिवासी जीवन के बिच में लोक्क्थों के माध्यम से आस्था और अनास्था के जो बिंदु है उस पर नये सिर से प्रश्न चिह्न लगाकर सोचना होगा| नहीं तो भविष्य में भी सतीमाता की जैसी कथाओं के द्वारा उन्हें गुमराहट किया जा सकता है| आज के संदर्भ मेंदेखा जाये तो कुंकणा जनजाति की सतीमाता की लोककथा आज भी अत्यंत प्रचलित है| जब बच्चे का जन्म होता है,तब पांचवे दिन में यह कथा भगत को बुलाकर पूरी रत भर बैठ कर कथा कही जाती है| इस कथा से स्पष्ट होता है कि कुंकणा जनजाति में शरीर संबंध बाधने की स्वतंत्रता होती है किन्तु भाई-बहन के पवित्र रिश्ते के साथ-साथ शरीर संबंध की प्रवृति इस जनजाति में भी

रही होगी ऐसा स्पष्ट होता है| यह बात एक अजीब सी लगती है किन्तु कुंकणा जनजाति में ये प्रवृति (समस्या)आज भी मौजूद है|

उपसंहार :

निष्कर्ष के रूप में हम यह कह सकते है, कि लोककथाओं में जहां एक समाज को विकसित करने के लिए एकता,शांति,बन्धु,भावना के भाव निहित है,वही दूसरी संकीर्णता,हीनता,वैमनस्य लोकसमाज को लोककथाओं से प्रगतिशील तत्व ग्रहण करने चाहिए तथा रुढियों एवं अंधविश्वासों को त्यागना चाहिए|

× × ×

"रात के सन्नाटे में
शिकारी कुत्ते करने निकले है शिकार,
रात भर जमीन पर बसनेवाले
पंछी-चूज़े करते है शोर,
घने अंधकार में,
रात के सन्नाटें में
दुनिया सोई हुई है"

\- हरेश

मीडिया में नारी विज्ञापन

पवन कुमार मीणा[1]

जन संचार मीडिया बड़ी मात्रा में लोगों तक सन्देश को संप्रेषित करने की एक कला है | जिसका का स्वरूप अतीत, वर्तमान और भविष्य की ओर परिस्थियों के आधार पर अलग-अलग रूप में अनेंक माध्यमों से उभर कर सामने आया है और आ रहा है | अपनी अनुभूति की पहचान को साधारणीकरण करने का मीडिया एक जरिया है | मीडिया में नारी विज्ञापनो की बात करे या इस विषय पर विचार-विमर्श करे तो मीडिया का सबसे सशक्त माध्यम नारी है | जो सभी विज्ञापनों में हमें नजर आती है | चाहे वह उस विज्ञापन की वस्तु का उपभोग करे या न करे लेकिन उसका प्रचार-प्रसार अपनी सुंदर अदा से और शामिल उसमे अपने अर्धनग्न अंगों से विज्ञापन वस्तु की ओर सबका ध्यान आकर्षित करने में सर्वप्रथम है | अतीत को लेकर विचार-विमर्श करे तो नारी के अंग-प्रत्यंग का प्रयोग नाट्य मंचो पर राजा महाराजाओं के महलों में इनकों अपनें जीवन का मनोरंजन के रूप में समझा जाता था | अतीत में नारी को उपभोग की वस्तु समझने वालें लोगों की कमी नहीं थी और न ही नारी को किसी देव लोक की महिमा मानने वालों की कमी नहीं थी जैसे 'यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र: देवता: यत्रैतास्तु न पूज्यन्ते सर्वा स्त्रफलय: क्रिया' अर्थात् भारतीय संस्कृति में सर्वदा यही कहा गया है और साथ में यह देखा गया है | महाभारत में द्रोपदी का चीर हरण जिसमे सक्षम होते हुए भी अपने आप को व अपनी पत्नी सहित सम्पूर्ण सम्पत्ति को जुए में पांडव पुत्र कौरव पुत्र दुर्योधन व उसके चालाक मामा से हार जाते है | अत: अतीत के जितने भी प्रमाण है इतिहास में, साहित्य में, वे सब मीडिया के पर्याय कहे जाते है | जो आधुनिक युग में इलेक्ट्रोनिक माध्यमों से नारी को तुरन्त विज्ञापन में उतार कर उसकी सुंदर देह का फायदा उठाकर कम्पनी व अन्य भौतिक आवश्यकता को पूरा करने वाले लोभी प्रवृति के व सामाजिक व्यवस्थापक मिलकर नारी को विज्ञापन करने के लिए लोभ देकर उसे भारतीय संस्कृति को पाश्चात्य में बदलने की पूर्ण कोशिश आधुनिकता का पर्याय है | वर्तमान में नारी को विज्ञापन में उसी प्रकार अपनाया जाता है | जैसे किसी क्रांति को सफल बनाने के लिए उसमें नारों का प्रयोग किया जाता है और जो नारा ज्यादा प्रसिद्ध हो जाता है | उस क्रांति में वह ज्यादा सफल वह प्रसिद्ध हो जाता है | ठीक उसी प्रकार नारी भी विज्ञापन को श्रेष्ठ बनाएगी | जो आकर्षक ढंग से अपने अंग प्रत्यंग का विज्ञापन में एक सोचने वाली वस्तु की भांति समाहित कर विज्ञापन को प्रस्तुत करेगी |

टी.वी. सीरियल हो या कोई फिल्म का सीन :- भारतीय समाज में नारी का स्थान हमेशा से ऊँचा रहा है और उसका कदम-कदम पर शोषण भी होता रहा है | नारी को विज्ञापन वस्तुओं में उनकी खूबसूरती और उनके नये अंदाज के कारण कम्पनी वाले उनको अधिक कीमत अदा कर उनको उस पाश्चात्य अंदाज से विज्ञापन को प्रस्तुत करने का जरिया बनाकर अपने माल को ऊँची कीमत पर बाजार में उपलब्ध कराते हैं और नारी का स्थान विज्ञापन तक ही है | चाहे वस्तु का उपभोग गलत असर डाले या सही उसका उन पर कोई असर नहीं होता | विज्ञापन की पहचान वस्तु के गुण बता कर कम और नारी के अंगों का अर्धनग्न विज्ञापन वस्तु का प्रस्तुत कर नारी के अंगों पर अधिक होता है जिसका आकर्षक इतना बेहद हो जाता है कि कुछ लोग तो वस्तु को नारी की सुन्दरता व उसके अंगों की नग्नता के आधार पर कम करते है |

जैसे "डर्टी पिक्चर के प्रत्येक सीन में विद्याबालन की मार्मिकता को न समझ कर उसके जिस्म को देखकर लोगों का डर्टी पिक्चर की प्रशंशा करना |"[1] इसी क्रम में अमिताब बच्चन की फिल्म सौदागर जिसमे एक तरफ तो नारी के गुणों के प्रति आकर्षण है और दूसरी तरफ नारी के जिस्मानी सौन्दर्य की और |"[2]

[1] पवन कुमार मीणा
vpo-मुंडावर, अलवर, राजस्थान

यह सब मीडिया के माध्यम है जो नारी को वस्तुओं में ही नहीं मानवीय जीवन के व्यवहार के विज्ञापन में भी नारी का प्रस्तुतिकरण अलग-अलग दृष्टिकोण से होता है, जिसकी छवि मनुष्य मन पर क्या असर छोडती है यह विज्ञापन को प्रस्तुत में नारी के सौन्दर्य से परिपूर्ण अंदाज पर निर्भर होता है |

नारी की अपनी एक इस मानवीय समाज में एक अलग भूमिका है जिसकी दो गुण पक्ष है एक नारी के पक्ष में दूसरा विपक्ष में | मीडिया में नारी विज्ञापन नारी के जन्म लेने स पहले और अंत समय तक के जीवन को विज्ञापन प्रस्तुत में भागीदारी बनाया है | नारी स्वंय की व दूसरों की भलाई व बुराई दोनों में बराबर शामिल है इस दृष्टि से रेडियों टेलीविजन इन्टरनेट अंत: मीडिया के अन्य स्रोतों में नारी उन्हें अभिव्यक्ति का एक सशक्त व सार्थक मैच भी प्रदान किया है |

मीडिया में विज्ञापन का कोई भी पहलू नारी के बिना लगभग प्रस्तुत नहीं हो पाता, कहीं न कहीं पूर्ण रूप से या आंशिक रूप से नारी की भूमिका अवश्य दिखाई देती है |

जैसे "नापतोल बाजार में नारी व वस्तुओं का बराबर में विज्ञापन में भागीदारी से प्रस्तुती वस्तुओं के गुणों की (Deemark (mass) muscles builder) के विज्ञापन में नारी व पुरुषों की भागीदारी | जिसमे शरीर को सुडोल व आकर्षक बनाने हेतु प्रोडक्ट कमजोर शरीर हेतु |"[3]

औधोगिक क्रांति ने विज्ञापन जगत को व्यवसाय का रूप पप्रदान किया तो इलेक्ट्रोनिक मीडिया में नारी ने इसके प्रसार को आकर्षक व व्यापक रूप प्रदान किया | वहीं टेलीविजन और इन्टरनेट के माध्यम से विज्ञापन का वर्चस्व और बढ़ गया |

नारी को विज्ञापन का प्रमुख जरिया बना दिया इस जन संचार ने आज के युग में जनसंचार माध्यम में नारी की मांसल और कामुकता जनित छवि को माध्यम बना दिया जाता है |

इस हकीकत के लिए एक ऐतिहासिक तथ्य है कि प्रथम प्रचारित विज्ञापन में भी नारी और उसकी कामुकता को ही विज्ञापन का आधार बनाया गया था |

विज्ञापन का अर्थ – सूचना या ज्ञान देना है | अंत: दोनों का संयुक्त अर्थ हुआ किसी वस्तु या तथ्य की विशेष सूचना या विशेष जानकारी देना | अंत: विज्ञापन का पर्याय एडवरटाइजिंग जो लैटिन भाषा के शब्द एडवर से बना है जिसका अर्थ है टू-टर्न-टू यानी किसी और मुड़ना अर्थात किसी के प्रति आकर्षित करना या होना | "विज्ञापन अपने आप में जनसंचार का एक पूर्ण एवं माध्यम है जिसका मुख्य आधार पाठक बन दर्शक वर्ग तक विभिन्न साधनों से जानकारी पहुंचाना है और यहीं एक मात्र उसका अर्थ भी माना जाता है | किन्तु यह अपने आप में उस समय तक परिपूर्ण नहीं कहा जा सकता जब तक कि इसे प्रचार के अन्य आयागों के साथ समुचित एवं योजना बद्ध तरीके से न जोड़ा जाये |"[4]

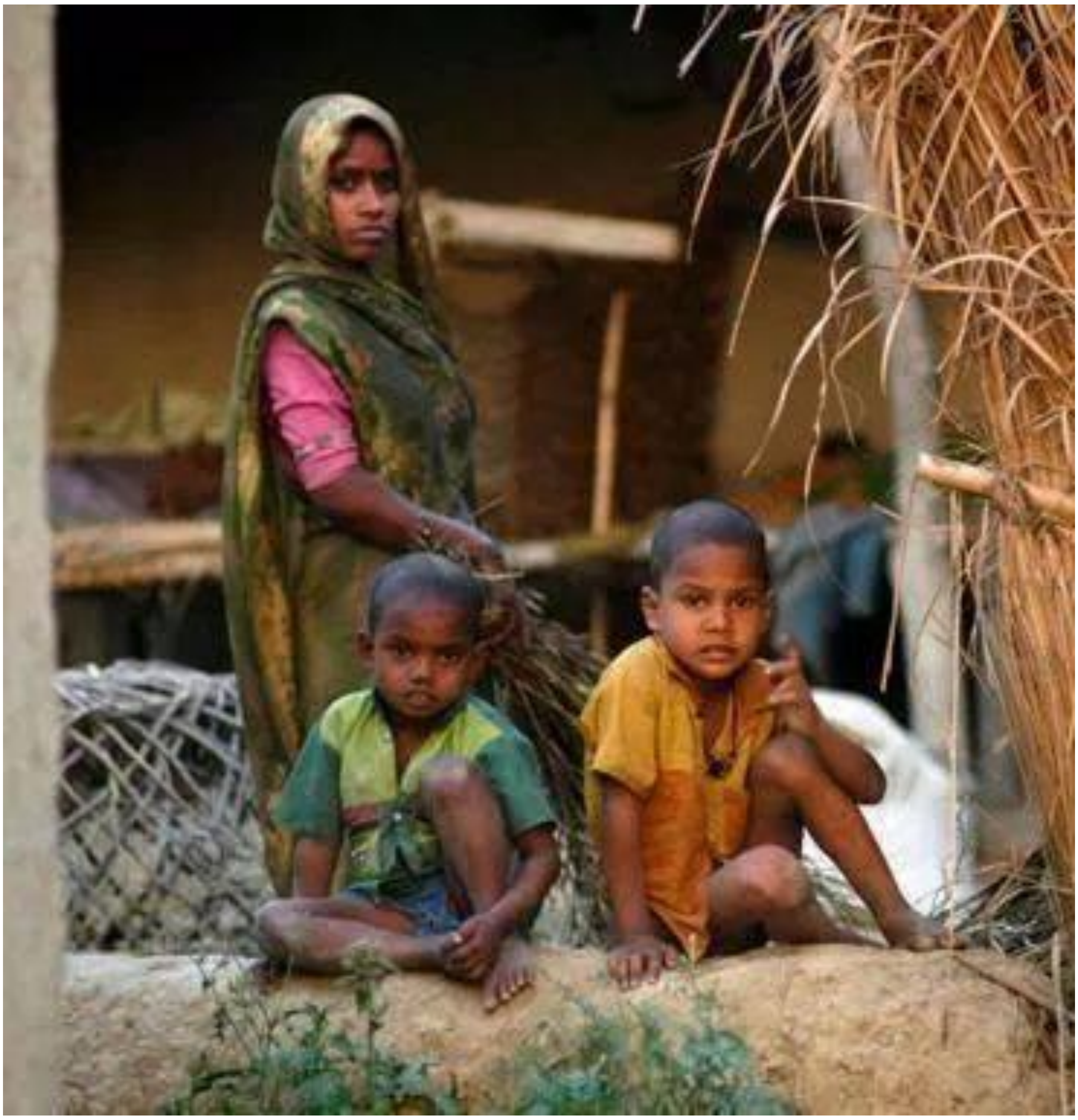
मीडिया नारी विज्ञापन को लेकर जितना सरल व आकर्षक युक्त बना है वह सब नारी का अपनी पहचान को बनाने में मिला रास्ता जो नारी की प्रतिष्ठा का अहम बिंदु बन गया जिसके आधार पर नारी अपनी भौतिक सुख सुविधा की सभी आवश्यक शर्ते पूर्ण करती है |

क्योंकि मीडिया नारी के मानसिक अंदाज से और शारीरिक सौन्दर्य से विज्ञापन को तन्दुरस्त बनाकर उसे ताजा फल व सब्जियों की चाहत की भांति विज्ञापन कर्ता के आकर्षक से विज्ञपित वस्तु को पाना दर्शाया कि मानसिक उस विज्ञापन कर्ता की सुन्दरता को प्राप्त कर लेना जैसे अनुभव करना |

पारम्परिक मीडिया में नारी लोगों के जीवन का ऐसा सशक्त आधार है जो प्रत्येक उत्पाद में आकर्षक उत्पन्न करती है | घर में सद्गिहिनी का विज्ञापन, स्कूल में सदअध्यापक का विज्ञापन समाज में सुसभ्य का विज्ञापन जहाँ नारी व्यवस्था है वह विज्ञापन वस्तु सजीव व् निर्जीव दोनों विज्ञापित हैं क्यों कि कुदरत का करिश्मा नारी है अर्थात कुदरत का उत्पाद नारी है और प्रकृति विज्ञापन है नारी सौन्दर्य का ठीक उसी प्रकार आज जनमानस में नारी को विज्ञापन वस्तु का एक जरूरी हिस्सा समझ कर उसका प्रयोग करते है |

संदर्भ सूची :-

1. डर्टी पिक्चर, अभिनेत्री विद्‌याबालन
2. सौदागर, अमिताब बच्चन
3. नापतौल बाजार, विज्ञापन
4. प्रयोजन परक हिन्दी, गुलाब कोठारी, पृष्ठ संख्या-25



मीडिया में दलित यथार्थ

अजीत कुमार[1]

जब मैं मीडिया को देखता हूँ तो मुझे एकाएक ब्रह्मा की याद आ जाती है | जैसे ब्रह्मा के यथार्थ को नहीं जान सकते उसी प्रकार मीडिया के यथार्थ को भी नहीं जाना जा सकता | क्योंकि मीडिया चाहे जिसे क्षणभर में उठा सकता है और चाहे जिसे कुछ ही क्षणों में गिरा सकता है | वर्तमान में मीडिया ने मानव के सीधे-सादे जीवन को प्रभावित ही नहीं किया बल्कि एकदम बदलकर रख दिया है | मीडिया के इस प्रभाव का सबसे ज्यादा असर दलितों में दिखाई देता है |

देश की स्वतंत्रता के दौरान दलितों के राजनीतिक सामाजिक और सांस्कृतिक परिवर्तन के प्रयास से अनेक रास्ते खुलकर सामने आने लगे थें | दलित समाज सुधारक ज्योतिबा फुले और संविधान निर्माता डॉ. भीमराव अम्बेडकर ने दलितों में एक चेतना को दिशा प्रदान की | इसी चेतना के बल पर दलितों में स्वयं के प्रति होने वाले हर व्यवहार के यथार्थ का ज्ञान होने लगा | लेकिन मीडिया में सवर्ण मानसिकता के चलते हुए दलितों के यथार्थ को दबा दिया जाता है और सच के साथ कुछ लाग-लपेट कर झूठ को ही यथार्थ बना दिया जाता है | मीडिया के इस कार्य के पीछे सवर्ण राजनीति और सवर्ण मानसिकता का हाथ होता है | मीडिया में सवर्ण राजनीति और सवर्ण मानसिकता का आधिपत्य बना हुआ है | क्या मिडिया आधिपत्य लोगों की गिरफ्त से निकल पाया है ? इसके संदर्भ में 'मीडिया का यथार्थ' नामक पुस्तक में डॉ. रत्नकुमार पाण्डेय ने अपने एक लेख 'लोकतांत्रिक सत्ता एक सफेद झूठ' में राजनीति विशेषज्ञ जॉन राइट मिल्स की पुस्तक 'दि सर्क्युलेशन ऑफ़ इलिट' का हवाला देते हुए कहा है कि "इतिहास के हर दौर में चाहे कोई भी व्यवस्था रही हो, सत्ता को आभिजात्य वर्ग ही चलाता है | उसका बुनियादी स्वरूप कभी नहीं बदलता | एक इलिट दूसरे इलिट का स्थान ले लेता है | व्यवस्था चलती रहती है | जनता हर व्यवस्था में त्रस्त रहती है | लोकतंत्र भी मनुष्य को पूरी तरह मुक्ति नहीं दे पाया है | भारतीय लोकतंत्र की अनेक विसंगतियों में सबसे बड़ी बात है कि विकास और कल्याण के सारे सरकारी-कार्य भ्रष्टाचार के चलते अपना प्रभाव नहीं दिखा पा रहे हैं | बेरोजगारी बढ़ रही है और साथ ही असंतोष भी | गाँव की छटपटाती जिंदगी विसंगतियों और कुरूपताओं का ऐसा गुंजलक बन गई है जहां नरसंहार, अपहरण, डकैती, लूट, फिरौती, बूथ कैप्चरिंग, भूमि-सुधार का अभाव, जातीय जहर, गरीबी, भूख, गैरबराबरी, रंगदारी, बलात्कार, दमन आदि जैसी अंतहीन समस्याओं का बाहुल्य तो शहरी-नगरीय जीवन का खोखला दिखावा, चमकदार (चाक् चिक्य) अलगाववाद, साम्प्रदायिकता, निरीह-निर्दोष का कत्ल, मादा भ्रूण हत्या, नवजात बच्चियों की हत्या आदि के बीच सांसे ले रहा है | देश में एक अर्धसामंती औपनिवेशिक राजव्यवस्था काम कर रही है | भारत में लोकतांत्रिक सत्ता एक सफ़ेद झूठ है | जितनी तीव्र गति से अमीरी बढ़ रही है उतनी तेजी से गरीबों के बीच गरीबी बढ़ रही है |"[1] इस प्रकार मीडिया पर आधिपत्य लोगों का प्रभाव होने से दलितों की खबरों को दबा दिया जाता है | क्या मीडिया में दलित लोगों के लिए स्थान है ? मैं इस सवाल के यर्थाथ को प्रख्यात चिंतक और आलोचक वीरेन्द्र यादव के व्याख्यान से कहना चाहूँगा कि "मीडिया में दलित उपस्थित नहीं है और जब मीडिया में गैरद्विजों की उपस्थिति या दलितों की उपस्थिति का सवाल उठाया गया तो मीडिया के वर्चस्वशाली लोगों द्वारा उसका एक प्रतिकार और प्रतिरोध किया गया | यह तर्क भी दिया गया कि मीडिया मालिकों का किसी तरह का निर्देश नहीं है कि हम दलितों या निम्न वर्गों से आये लोगों की नियुक्ति न करें। अगर योग्य नहीं मिलते है तो हम क्या करें ?"[2] क्या मीडिया दलित समस्याओं को समय पर छापता है ? इस सवाल के यर्थाथ को वीरेंदर यादव के व्याख्यान में एक उदाहरण से बताना चाहूँगा | जो इस प्रकार है |

---

[1] अजीत कुमार (पीएच.डी.)
गुजरात केन्द्रीय विश्वविद्यालय, गांधीनगर

"उदाहरण मौजूद है सिद्धार्थ वर्द्धराजन का जो, आज 'हिन्दू' के संपादक हैं | वे जब रिर्पोटिंग करते थे तब चेन्नई की एक घटना का हवाला दिया | जिससे इस बात का अंदाजा लगता है कि दलितों की समस्याओं को लेकर अखबारों में कितनी शोचनीय स्थिति है | उन्होंने अपने अनुभव के आधार पर एक घटना का उल्लेख करते हुए लिखा कि एक मेडिकल कॉलेज के दलित छात्रों ने भेदभाव का आरोप लगाते हुए आंदोलन किया और हड़ताल पर चले गये | इसकी खबर एक भी समाचार पत्र में नहीं छपी | दलित छात्रों का प्रतिनिधि अखबारों में गया और उन्हें बताया भी, फिर भी खबर नहीं आयी | वे सिद्धार्थ वर्द्धराजन से मिले, अपनी बातें बतायी | वर्द्धराजन ने शहर के संस्करण प्रभारी को खबर छापने को लेकर चर्चा की | प्रभारी ने रिपोर्टर भेजने की बात कही | लेकिन रिपोर्टर को नहीं भेजा गया। कई दिन बीत गये लेकिन खबर नहीं आयी | तब उन्होंने अपने सीनियर से रिपोर्टर भेजकर समाचार कवरेज के लिए कहा, इसके बावजूद भी कुछ नहीं हुआ | स्वयं सिद्धार्थ वर्द्धराजन मेडिकल कॉलेज गये और दलित छात्रों के साथ भेदभाव पर पूरी रिपोर्ट तैयार की और छपने के लिए अखबार को दे दिया | वह स्टोरी एक हफ्ते तक नहीं छपी | जब स्टोरी नहीं छपी तो उन्होंने संपादक से कहा | कई दिनों के बाद जब दलित छात्रों का आंदोलन समाप्त हो गया तो वह स्टोरी छपी | सिद्धार्थ वर्द्धराजन ने इस तथ्य की ओर इशारा किया कि स्थिति यह है कि अख़बारों में दलित की उपस्थिति तो है ही नहीं और दलितों की अनुपस्थिति के साथ-साथ दलित समस्याएं भी इस तरह से अनुपस्थित है |"[3] मीडिया और पत्रकारिता में भी दलितों के साथ साक्षात्कार के समय जातीय भेदभाव किया जाता है | उनसे उनके मौहल्ले और स्थान के बारे में पूछा जाता है | उनकी अस्मिता के साथ बार-बार खिलवाड़ किया जाता है | यह तथ्य वीरेन्द्र यादव अपने व्याख्यान में एक मजेदार घटना के माध्यम से मिडिया के यथार्थ को सामने लाते है | "तमिलनाडु के ही एक अंग्रेजी में जब एक दलित साक्षात्कार देने गया तो उससे सवाल समाज-देश-पत्रकारिता के बारे में न पूछकर यह पूछा गया कि आप किस इलाके से आते हैं ? जब उस दलित उम्मीदवार ने अपने निवास के इलाके का नाम बताया तो कहा गया वहां तो अमुक जाति के लोग हैं तो क्या तुम उस जाति के हो ! जब दलित उम्मीदवार ने कहा नहीं तो वे जान गये कि ये दलित है। सामने वाला किस जाति- समाज का है ? इस तरह से नियुक्ति जात के बारे में सवाल जवाब किया गया। कहा जा सकता है कि यह एक प्रभुत्वशाली प्रवृति व् मनोदशा है | यानी जो माईंडसेट है, माहौल है, वह दलित विरोधी है। जो अपने आप एक दर्द है |"[4]

क्या मीडिया ने दलित आर्थिक विकास को सामने लाया है ? आज आर्थिक विकास ने भी दलितों के साथ भेदभाव किया है | मीडिया ने पूंजीपतियों की पूंजी के बल पर अनेक प्रकार के विज्ञापनों को बाजार में लाकर दलितों के साथ छल किया है | उन्हें समाज में उच्च वर्ग की तुलना में नीचे धकेल दिया है और मिडिया की संवेदना भी कम होती जा रही है | इस सवाल के संदर्भ में 'डॉ. रत्नकुमार पाण्डेय' 'मीडिया का यथार्थ' नामक पुस्तक में कहते है कि "विकास का पहला लक्ष्य है कि जो हाशिए पर रहता आया हो वह इतिहास के अन्यों में अपनी जगह बना ले किन्तु आज का आर्थिक विकास इन लोगों को और भी परे ढकेलने में लगा है | इतना ही नहीं इन्हें इतिहास से परे होने की दशा तक पहुंचा दिया जा रहा है | एक पूंजीपति के जूते की कीमत छोटे किसान की सम्पूर्ण फसल की उपज से अधिक होती है | एक पूंजीपति या राजनेता जितना खर्च विदेश यात्राओं पर करता है उतने में किसी गाँव का काया कल्प हो सकता है |"[5]

"समाज के विकास की वास्तविक रीढ़ किसान, मजदूर, श्रमजीवी, छोटे मोटे अपराधी जो प्राय: रोटी के लिए, रोजगार के अभाव में इस राह गुजरे हैं जेलों में सड़ रहे हैं किन्तु सत्ताधारी और सत्ताकांक्षी जो जनविरोधी और भ्रष्टतंत्र के अंग बन गए हैं, बाहर मजे से घूम रहे हैं | और जनसामान्य से ईमानदारी और नैतिकता की बात करते हैं | दिन-ब-दिन विषमता बढ़ती जा रही है | आम आदमी पहले की तुलना में पैसे की ताकत की तुलना में छोटा और कमजोर होता जा रहा है |"[6] मीडिया को समय-समय पर समाज के हाशिए पर रहने वाले लोगों की समस्याओं को सामने लाना चाहिए | जो समाज में अराजकता, उच्च-नीच की खाई को बढ़ावा देते है | उन्हें अपने समाचारों और विज्ञापनों के माध्यम से सामने लाकर दण्ड दिलाना चाहिए | आज सवर्ण मानसिकता वाले लोग

बार-बार जातिगत आरक्षण को सामने लाकर दलितों पर तरह-तरह के सवाल करते रहते है | सवर्णों को बार-बार चिंता होती रहती है कि दलित आरक्षण के माध्यम से ज्यादा उन्नति कर लेगे | इन सवर्णों का साथ सोशल मीडिया ने भी दिया है | मोहनदास नैमिशराय द्वारा संपादित 'बयान' पत्रिका में संजय कुमार द्वारा लिखित 'सोशल मीडिया भी दलित विरोधी ?' लेख में बताया है कि "यह सच है कि आरक्षण का सबसे ज्यादा विरोध द्विज की ओर से हो रहा है | आरक्षण का विरोध करने वाले इस बात को नहीं समझ पा रहे हैं कि आजादी के 65 साल बाद भी दलितों की भागीदारी नौकरशाही में शीर्ष पर नहीं है | हाल ही में मीडिया में आई खबर में इस बात का खुलासा हुआ कि केंद्र सरकार में शीर्ष स्तर पर तीन फीसदी से भी कम एससी-एसटी का प्रतिनिधित्व है | यह आंकड़ा चौंकाता है और सोशल मीडिया पर आरक्षण के नाम पर सरकारी नौकरी से वंचित होने का जो भ्रम फैलाने की कोशिश की जा रही है उसका जवाब है | आंकड़े के अनुसार इस समय केंद्र के सभी विभागों और मंत्रालयों में 149 सचिव हैं जिनमें एक भी सचिव अनुसूचित जाति से नहीं है जबकि अनुसूचित जनजाति के महज दो सचिव है |"[7] क्या मीडिया ने नारी को नारी रूप में दिखाया है ? आज मीडिया दलित स्त्री के साथ हुए बलात्कार को बहुत चढ़ा-बढ़ा कर दिखाया जाता है | क्या समाज की दलित स्त्री के साथ ही बलात्कार होता है | सवर्ण स्त्री के बलात्कार की घटना को मीडिया दिखाता ही नहीं है | अखबारों और समाचारों की सूचनाओं से लगता है कि सवर्ण स्त्रियों के बलात्कार की घटनाओं को मीडिया दबा देता है | क्योंकि सवर्ण समाज अपनी स्त्रियों की अस्मिता को धन आदि के बल पर दबवा देते है | विज्ञापनों में सबसे ज्यादा नारी का उपयोग किया जा रहा है | उसे हर प्रकार से मीडिया अपना मोहरा बना रहा है | मोहनदास नैमिशराय द्वारा संपादित 'बयान' पत्रिका में विजय लक्ष्मी भारद्वाज द्वारा लिखित 'नारी छवि और मीडिया' नामक लेख में लिखते है कि "मीडिया के साथ नारी का संबंध आरम्भ से ही रहा है | मीडिया में जब जब भी नारी का पदार्पण हुआ तो उसकी छवि में हर बार नवीनता नजर आती रही अर्थात नारी छवि हमेशा सम्मोहन रूप में बदली गई | अखबारों तथा मैगजीनों में नारी की छवि को अनेक विज्ञापनों में भिन्न-भिन्न परिदृश्य प्रकट करती है | किसी भी विज्ञापन को देखें तो नारी की छवि सिर्फ साबुन, शैंपू के विज्ञापनों में जिस तरह की स्थिति दिखाई जाती है उससे उसकी महत्वाकांक्षी छवि झलकती है | जो दयावान, दया, निर्भीक, समझदार या संवेदनशील मीडिया उसे उस विज्ञापन में जिस तरह पेश कर रहा है | मीडिया की बदलती छवि में नारी और विज्ञापित वस्तु में कोई फर्क नजर नहीं आता | जहां नारी की अर्द्धनग्न देह का बखूबी उपयोग, न केवल विज्ञापन उद्योग का आम चलन है, बल्कि पिंट मीडिया के अधिकतर चित्र अर्द्धनग्न ही दर्शाए जा रहे हैं, जिसमें नारी अधिकाधिक नग्न भड़काऊ ही दिख पड़ती है |"[8]

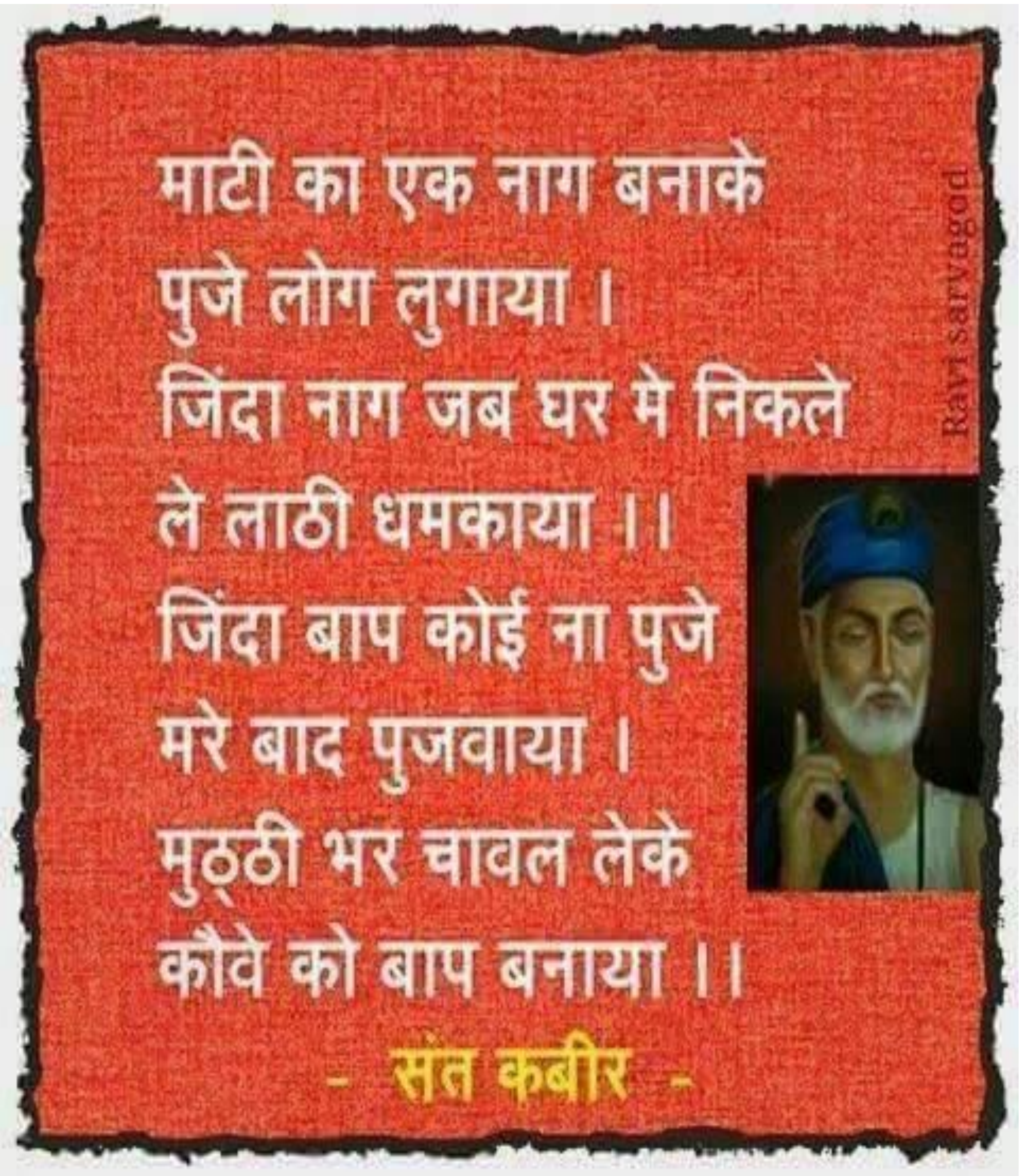
निष्कर्ष :-

मीडिया में दलित यर्थाथ उभरकर सामने आता है कि मीडिया में भी दलितों के प्रति कुछ सवर्ण लोगों जैसी मानसिकता बनी हुई | मीडिया में आज भी आधिपत्य लोगों की पहुंच बनी हुई है जिससे दलितों की पहुंच को दबा दिया जाता है | मीडिया को इस पहुँच से बाहर निकलना चाहिए | मीडिया में समय-समय पर सवर्ण भेदभाव को सामने लाने में देरी करता है | इसके बारे में मीडिया को सोचना चाहिए और दलितों के साथ सामान व्यवहार करना चाहिए | मीडिया लगातार नारी को अपना मोहरा बनाकर बहुत सी कम्पनियों के विज्ञापन सामने लाता है | माँ-बहन समझे जाने वाली नारी का यही रूप है |

संदर्भ-सूची

1. डॉ. रत्नकुमार पाण्डेय, मीडिया का यथार्थ, पृ. सं.-91
2. विरेन्द्र यादव, देहरी-मीडिया, जनतंत्र और दलित, पृ. सं.-2
3. वही, पृ. सं.-2
4. वही, पृ. सं.-3

5. डॉ. रत्नकुमार पाण्डेय, मीडिया का यथार्थ, पृ. सं.-92
6. डॉ. रत्नकुमार पाण्डेय, मीडिया का यथार्थ, पृ. सं.-94
7. मोहनदास नैमिशराय, बयान पत्रिका, अंक-75, अक्टूबर 2012, पृ.सं.-48
8. मोहनदास नैमिशराय, बयान पत्रिका, अंक-45, अप्रैल-2010,पृ. सं.-44



वर्चस्ववादी मानसिकता और कार्यस्थलों पर नर्सों का यौन शोषण

अस्मिता राजुरकर[1]

बदलते दौर में महिलाएं अधिक संख्या में आर्थिक गतिविधियों में शामिल हो रहीं हैं। जिसके लिए वे शिक्षा प्राप्त कर रही हैं। इसके अलावा महंगाई और सामाजिक प्रतिष्ठा आदि कारणों से वे सार्वजनिक क्षेत्रों में आ रही हैं। घर की चार दीवारी से बाहर अपने अस्तित्व को तलाशती महिलाएँ अपने काम को ज्यादा महत्व दे रही हैं। वर्तमान समय में जितनी संख्या में महिलाएं किसी सार्वजनिक कार्यस्थलों पर नजर आती है। लगभग दो दशकों के पहले इतनी उपस्थिती नहीं थी। इसलिए कार्यस्थलों पर महिलाओं का हो रहा यौन उत्पीड़न वर्तमान समय में चिंता का विषय है। नौकरी या मजदूरी करने जा रही ज़्यादातर महिलाएं कार्यस्थलों पर यौंन उत्पीड़न और यौंन हिंसा की शिकार होती है। यौंन हिंसा से बचने के लिए अगर हम कार्यस्थलों पर सुरक्षा की बात करें तो सवाल यह आता है कि आखिर सुरक्षा किससे? अमूमन यह होता है कि महिलाओं को सुरक्षा के नाम पर ही शोषित किया जाता है। जब कि गुनाह पुरुष करते है। कायदे से देखा जाएं तो जो गुनाह करेगा उसे जेल होनी चाहिए। लेकिन सुरक्षा के नाम पर महिलाओं को ही कैद किया जाता है। पुरुष खुले घूमते रहे और महिलाएं सुरक्षित होती रहे। कुछ ऐसी ही स्थिति कार्यस्थलों की है।

महिलाओं के लिए उभरे अन्य पेशों की तुलना में नर्सिंग पेशें में ज़्यादातर महिलाएं 'नर्स' के रूप में कार्यशील है। नर्सिंग एक ऐसा क्षेत्र है जिसमें महिलाओं का आधिक्य तो हैं लेकिन अधिकार नहीं। नर्सों के लिए कर्तव्यों की लंबी सूची है। साथ ही एक आदर्श नर्स बनने के लिए आवश्यक गुणों की भी सूची दी गई है जिसमें आज्ञाकारिता, हसमुख होना और उसका बर्ताव कैसा हो आदि का समावेश है जो अन्य पेशे की महिलाओं के लिए नहीं हैं। लेकिन उनके अधिकारों की सूची शायद ही देखने को मिले, जैसे परिवार में महिलाओं के लिए कर्तव्यों की लंबी सूची होती हैं। लेकिन उनके अधिकारों के प्रति कोई सचेत नहीं होता और ना ही अधिकार शब्द का कोई अस्तित्व उसके हित के दृष्टि से परिवार के सदस्यों के लिए होता है। सवाल यह है कि क्या नर्सें अगर अपने कर्तव्यों का पालन करें तो वे कार्यस्थलों पर मर्दवादी मानसिकता की शिकार नहीं होंगी?

1980 के शुरुआती दौर में कार्यस्थल पर हो रहें यौंन उत्पीड़न का मामला भारत के महिला आंदोलन का एक महत्वपूर्ण मुद्दा बना। इसी दौरान मुंबई के फ़ोरम अगेन्स्ट ऑपरेशन ऑफ़ विमेन्स (एफ.ए.ओ.डब्ल्यू.) की महिलाएँ विभिन्न पदों पर काम कर रहीं महिलाओं के यौंन उत्पीड़न के विरोध में एकत्रित हुई।

अस्पताल की संरचना को अगर देंखे तो अस्पताल की संरचना के भीतर एक पारिवारिक संरचना दिखाई देती है, जैसे- डाक्टर एक मुखिया के रूप में रहता है जो आदेश देता है और नर्स उस आदेश की पूर्ति करने वाली व्यक्ति होती है जिसे अपने निर्णय सुनाने का कोई अधिकार नहीं होता। इसीलिए फ़्लोरेंस नाइटिंगेल के समय काम कर रही महिला नर्स को बाद में युद्ध पर आधारित फिल्मों और उपन्यासों में सरोगेट मदर तथा सेक्स ऑब्जेक्ट के रूप में दिखाया गया। आज भी कई फिल्मों, उपन्यासों में नर्सों को यौन वस्तु के रुप में प्रस्तुत किया जाता हैं या 'बिंबो' के रूप में दिखाया जाता है। कई टेलीविजनों पर दिखाए जाने वाले धारावाहिकों में डाक्टर के साथ मिलकर किसी विपरीत घटना को अंजाम देते हुए दिखाया जाता है। नर्सों को शुरू से ही एक स्वाभाविक मानुषी या स्वाभाविक कार्यशील महिला के रूप में नहीं दिखाया जाता। एक तरफ उसे बहुत पवित्र और पुण्य का

[1] अस्मिता राजुरकर

शोधार्थी, पीएच.डी. स्त्री अध्ययन, महात्मा गांधी अंतरराष्ट्रीय हिंदी विश्वविद्यालय वर्धा.

काम करने वाली के रूप में दिखाया जाता है, तो दूसरी तरफ उसे 'बिंबो' के रूप में दिखाया जाता है। नर्सों के काम को हमेशा शरीर के साथ जोड़ा जाता है जबकि नर्सें तमाम तरह के बौद्धीक और तकनीकी कार्यों को करती है और कर सकती हैं। नर्सों की 'बिंबों की छवी' को गढ़ने में मर्दवाद जिम्मेदार है ऐसा मेरा मानना है। यूं कहे तो चिकित्सा क्षेत्र की नींव ही मर्दवाद की विचारधारा पर खड़ी है जिसका प्रमाण हमें चिकित्सा और देखभाल के क्षेत्र में महिलाओं और पुरुषों के भागीदारी की संख्या से मिलता है। अस्पतालों में डाक्टर, टेक्निशियन, पैथालोजिस्ट, रेडियोलाजिस्ट, सिक्योरिटी गार्ड, चतुर्थ श्रेणी कर्मचारी अधिकतर पुरुष ही होते हैं। अस्पताल की देखभाल और तकनीकी की साँचे बद्ध संरचना में 'नर्सों की सुरक्षा' यह शब्द बहुत ही बनावटी लगता है और इसलिए इस सवाल में भी पेंच है। आखिर नर्सों की सुरक्षा किससे? जिन मरीजों (खासकर पुरुष) को ठीक करने के लिए नर्सें रात दिन नौकरी कर रही है वही उसे प्रताड़ित करें। और हास्यास्पद बात तो यह है कि जब पुरुष मरीज खुँद बीमार होता है, उसे उपचार की आवश्यकता होती है, तब भी वो अपनी मर्दवादी मानसिकता से बाहर नही आ पाता। सुरक्षा की अपेक्षा क्या उस डाक्टर से करें जिसके निर्देशों पर ही नर्सें सुश्रुषा का कार्य करती हैं या अस्पतालों के अन्य कर्मचारियों से जिसमें कुछ पद श्रेणी में उससे भी निचले पद पर है। कार्यस्थलों पर पुरुषों की इसी मर्दवादी मानसिकता की शिकार कई नर्सें हुई। जिसके कारण कुछ को तो यह दुनिया ही छोडनी पड़ी, तो कुछ की दुनिया ही उजड़ गई।

लगभग सत्तर के बाद नर्सों के यौंन उत्पीड़न की कई घटनाएँ सामने आई जो काफी चर्चा में रही। महिला आंदोलन तथा नर्सिंग संगठनों द्वारा उन घटनाओं का कडा विरोध किया गया और काफी प्रदर्शन भी किए गए।

कार्यस्थल पर यौन उत्पीड़न की शिकार अरुणा शानबाग का केस काफी चर्चित है। 1973 को मुंबई के के.ई.एम. अस्पताल में एक वार्डबाय द्वारा बहुत ही वैहशी और बर्बर तरीके से उसका बलात्कार किया गया। अरुणा शानबाग एक मेहनती और निर्भय नर्स थी। इसलिए उसमें भय पैदा करने तथा औरत होने का अहसास दिलाने के लिए बलात्कार जैसे पितृसत्ता के प्रभावी हथियार का इस्तेमाल किया गया। एक और दिल दहला देने वाली घटना 1983 में राजस्थान में हुई। पुनम्मा नामक नर्स के साथ बलात्कार करने के बाद उसकी हत्या कर दी गई।

जनसत्ता में 1991 में नर्सों पर लिखे एक लेख में नर्सो ने बताया था कि मुलुंड के कामगार अस्पताल में एक मरीज ने नर्स के साथ बलात्कार करने की कोशिश की। इसी प्रकार मुंबई (अंधेरी) के ई.एस.आई.एस. अस्पताल में स्टोअर रूम से सामान निकालने गई नर्स के साथ एक चतुर्थ श्रेणी कर्मचारी ने बलात्कार किया जिसके कारण उस नर्स की मानसिक स्थिति सामान्य नहीं रही। नर्सों के साथ घटी यह घटनाएँ शहरी अस्पतालों की हैं जहाँ काफी भीड़ रहती है। भारत गांवों का देश है और भारत के गांवों की स्थिति काफी खराब है। सड़कों तथा वाहनों की पर्याप्त सुविधाएँ नहीं हैं। ऐसी स्थिति में जो नर्सें गावों के प्राथमिक स्वास्थ्य केंद्रों तथा उपकेंद्रों में काम करती हैं उनकी समस्याएँ बढ़ जाती हैं। उनके लिए रहने की सुविधाएँ नहीं हैं। इसलिए गाँव में ही कही कमरा लेकर रहना उनकी मजबूरी है जिसके कारण नर्सें गाँव के ताकतवर लोगों के निशाने पर होती है। ऐसी स्थिति में कई नर्सें रोज यौंन शोषण और हत्याओं की शिकार होती हैं।

महाराष्ट्र के वादा नामक गाँव में विद्या नामक एक नर्स की हत्या मात्र इसलिए कर दी गई क्योंकि उसने वहाँ के क्षेत्रीय नेता को अपना शरीर समर्पित करने से इंकार कर दिया था। उसी गाँव की एक सहायक ने मात्र इसलिए नौकरी छोड़ दी, क्योंकि उसे रात के समय गांव के गुंडे तंग करते थे। इस्लामपुर में कासेसाव नामक नर्स पर गाँव के मुखिया के बेटे ने बलात्कार किया था। जब नर्सें शहरों के बड़े अस्पतालों में काम करती है तब वे डाक्टर, वार्ड बाय, अन्य कर्मचारी, पुरुष मरीजों और उनके रिश्तेदारों से शोषित होती है। और जब वह गाँव में नौकरी करती है तब इन सबों के अलावा वे गाँव के ताकतवर लोगों के अत्याचार और यौंन शोषण की शिकार होती है। और यह घटनाएँ लगातार घट रहीं हैं।

6 सितंबर 2003 को एक और रेप केस दिल्ली में हुआ। शांति मुकुन्द नामक अस्पताल में कार्य कर रहीं यह नर्स जब नाईट शिफ्ट में थी तब उसके साथ उसी अस्पताल के वार्ड बाय ने बलात्कार किया। बलात्कार से ही वह संतुष्ट नहीं हुआ बल्कि उस नर्स के साथ वह पूरी बर्बरता से पेश आया। उस दरिंदे ने उसकी आँखे नोच ली जिसके कारण उसकी एक आँख खराब हुई और दूसरी भी कमजोर हो गई। यह घटनाएं पुरुषों की निर्घुनता या यों कहें पितृसत्ता की क्रूरता को साबित करती है। वही बिहार के सहरसा जिले में एक प्राइवेट नर्सिंग होम की नर्स को सुनसान स्थान पर ले जाकर तीन लोगों ने गैंग रेप किया। अब सवाल यह है कि क्या सहरसा जिले के इस प्राइवेट अस्पताल में कोई उपस्थित नहीं होगा? यह वे घटनाएँ है जो लोगों के सामने आई। लेकिन शहरी अस्पतालों में और गावों के प्राथमिक स्वास्थ्य केन्द्रों में कार्य कर रही होगी ऐसी कितनी नर्से होगी जो रोज इस तरह के उत्पीड़न को झेलकर चुप रहती होगी। कभी नौकरी खोने का ड़र, तो कभी इज्जत के नाम पर, तो कभी किसी आर्थिक समस्या के कारण, तो कभी प्रस्थापित ताकतों के खिलाफ जाने के ड़र के कारण वे इसके विरोध में खड़ी नहीं हो पाती। आखिर ड़र किस-किससे और कब तक? अस्पताल में कार्य करते समय अगर नर्सों के साथ किसी मरीज या उसके रिश्तेदारों ने या अस्पताल के किसी कर्मचारी ने कुछ असामाजिक व्यवहार किया तो वह डाक्टर के पास शिकायत कर सकती है क्योंकि डाक्टर अस्पताल का जिम्मेदार व्यक्ति होता है। निजी अस्पतालों का सवाल है वहाँ डाक्टर ही सर्वे-सर्वा होते हैं। लेकिन जब डाक्टर ही खूँद ऐसी घटनाओं को अंजाम देते हो तब नर्से कहाँ जाए? डाक्टर चूंकि सत्ता के केंद्र में है इसलिए उनके खिलाफ आवाज उठाना नर्सों के लिए किसी भयानक बरबादी के संकेत से कम नहीं होता । नर्सों के इन सभी घटनाओं के संदर्भ में देंखे तो पुरुष का पद कोई खास महत्व नहीं रखता। इसके पीछे मर्दवादी मानसिकता केंद्र में होती है। पितृसत्तात्मक विचारधारा के तहत महिलाओं का दमन करने उसे दबाकर रखने तथा उसकी सत्तात्मक भूमीका को उखाड़ फेकने वाले सब एक ही मानसिकता के गुलाम है। भले ही उनके पद अलग हो सकते है लेकिन विचारधारा एक है और उद्देश भी वही है - महिलाओं को उनकी जगह दिखाना। क्योंकि बलात्कार केवल किसी शरीर का आकर्षण नहीं बल्कि महिलाओं को दबाने और गुलाम बनाने का एक हथियार मात्र है।

हाल ही में 6 दिसंबर 2012 को दिल्ली में हुए रेप केस के बाद कामकाजी महिलाओं पर किए गए एक सर्वेक्षण में बताया गया है कि राजधानी दिल्ली में 83% नर्से नाइट शिफ्ट में खूँद को असुरक्षित महसूस करती है। वर्तमान में अस्पतालों की स्थिति को देखते हुए प्रत्येक अस्पताल में महिलाओं की यौंन उत्पीड़न के खिलाफ कमिटी होनी चाहिए। लेकिन कमिटी बनाने भर से नहीं होगा बल्कि उनके साथ काम करने वाले अन्य सदस्य 'जेंडर फ्रेंडली' हो। जहां कोई भी नर्स जाकर अपनी आपबीती बता सकें। अन्यथा कागज़ों पर महिला मुद्दों या सुरक्षा का पक्ष रखने वाली कितनी ही कमिटियाँ बन जाएँ, कार्यस्थल की महिलाओं की समस्याएं जस की तस रह जाएगी।

विशाखा गाईड लाईन्स के अनुसार, सभी कार्य-स्थलों पर कार्य करने वाली महिलाओं के साथ समान व्यवहार और उनकी सुरक्षा का दायित्व नौकरी देने वाले पर है, और बंधनकारी है। 13 अगस्त 1997 में उच्चतम न्यायालय ने अपने ऐतिहासिक फैसलों में कार्यस्थल पर औरतों के यौंन शोषण को मानव अधिकार का उल्लंघन माना था। न्यायालय ने अपने फैसले में कहा था कि कार्य के दौरान काम-काजी महिलाओं का यौन शोषण औरतों के साथ भेदभाव है। औरतों के मौलिक अधिकारों का हनन है। और इस तरह मानव अधिकारों का उल्लंघन है। इस संदर्भ में न्यायालय ने यौंन उत्पीड़न की परिभाषा में निम्नलिखित बातों को शामिल किया है, जैसे-

- शारीरिक संपर्क या उसकी कोशिश।
- यौंन संपर्क के लिए दबाव का अनुरोध।
- अश्लील बात करना।
- कामुक (अश्लील) चित्र, फोटो, पोस्टर दिखाना।

- अन्य अशोभनीय शारीरिक, मौखिक या गैर मौखिक आचरण करना आदि।

लेकिन क्या इस तरह की गाईड लाइन्स पुरुषों की मानसिकता में परिवर्तन ला सकेंगी? क्या वर्चस्ववादी मानसिकता से लैस कार्यस्थल के पुरुष कर्मचारी कानून के ड़र से अपनी वर्चस्व की जमीन को बंजड़ बनाएँगे? बचपन से परिवार और समाज में विकसित पुरुषों की मर्दवादी मानसिकता को कोई कानून, कमिटी बदल पाएगी?

मेरा मानना है कि केवल न्यायालय द्वारा बनाएँ गए इस तरह के कानूनों से पितृसत्ता में परिवर्तन संभव नहीं है। इसलिए न्यायालय द्वारा लगातार ऐसे मामलों पर सजा सुनाने के बावजूद पुरुषों के व्यवहार में सुधार नहीं आया है। आएं दिन कार्यस्थलों पर शोषित हो रही महिलाएं और बलात्कार की घटनाएँ इसका सबूत है।

जब तक सामाजिक व्यवस्था में परिवर्तन नहीं आता तब तक पितृसत्ता को नष्ट करना और स्त्री पुरुष समानता यह बातें महज एक यूटोपिया बनकर रह जाएगी। ध्यान देने की बात यह है कि कमिटियाँ कार्यस्थलों पर बनती है। अर्थात उसकी रूपरेखा और पूरे ढांचे को विशिष्ट संस्था बनाती है। लेकिन मर्दवादी मानसिकता का बीज परिवार में बोया जाता है। इसलिए सबसे पहले परिवार जेंडर फ्रेंडली हो। मर्दवाद अगर परिवार में फलता-फूलता हो तो हम कार्यस्थलों पर कितनी ही यौंन शोषण के खिलाफ कमिटियाँ बना ले उसकी जड़ वही रहेगी। केवल टहनियों को काट लेने से इस समस्या का हल नहीं निकल सकता। नर्सों की सुरक्षा या उनके उत्पीड़न के खिलाफ कमिटी बनाना उपचारात्मक उपाय है। जबकि कार्यस्थलों पर महिलाओं की समस्या के लिए प्रतिबंधात्मक उपायों की आवश्यकता है जो समानता पर आधारित समाजीकरण के द्वारा संभव है।

संदर्भ सूची :

1. जैतली, ममता: 'आधी आबादी का संघर्ष', राजकमल प्रकाशन प्रा. लि. नई दिल्ली, पहला संस्करण: 2011
2. पाण्डेय, आई.सी., प्रधान श्याम नारायण, पाण्डेय रमेश: 'महिलाओं के अधिकार' सुधाली पब्लिशर्स नई दिल्ली.
3. त्रिपाठी, कुसुम: 'नाराज नर्सें' जनसत्ता, सबरंग 15 दिसंबर 1991.
4. Nair Sreelekha, 'Moving with the Times: Gender, Status and Migration of Nurses in India', Rutledge publication New Delhi.
5. Edited by Amite sahaya 'selected readings: iv international congress women work and health' women work and health initiative (WWHI) new Delhi, India.
6. Sridar s. Preetham, Kennedy Dr. vijila 'workplace harassment-influence of demographic and workplace factors' zenith international journal of business economic & management research vol.2 issue 7, July 2012.

जनजातीय समुदायों का सामाजिक परिवर्तन एवं विकास के आयाम

मनोज कुमार चौधरी[1]

प्रस्तावना-

परिवर्तन प्रकृति का नियम है। किसी भी समाज में परिवर्तन उस की जीवंतता का प्रमाण है । जो समाज परिवर्तन शील नही होगा उसे मृत और जड़ समाज कहा जायेगा। जनजाति समाज की समस्याओं पर हालांकि पूर्व में काफी अध्ययन हो चुके हैं । परन्तु उसे बहुत अधिक या पर्याप्त नहीं माना जा सकता है । समय परिवर्तन के साथ-साथ पुराने अध्ययन अप्रासंगिक से हो जाते हैं। संविधान में आदिवासियों का हक और उनकी मूलभूत आवश्यकता की पूर्ति के लिए लेखक,समाजशास्त्री,समाज सेवी संगठनों,सरकार भी उनके जीवन को उज्जवल करने में लगे हुए हैं । विलियम जोन्स ने सामाजिक परिवर्तन की परिभाषा देते हुए कहा है कि "सामाजिक परिवर्तन वह शब्द है जो कि सामाजिक प्रक्रियाओं, सामाजिक प्रतिमानों, सामाजिक अंतर्क्रियाओं या सामाजिक संगठन के किसी पहलू में होने वाली भिन्नताओं अथवा परिवर्तनों के लिए इस्तेमाल किया जाता है ।" के. एल. शर्मा का मानना है कि "स्थान, समय और सन्दर्भ के परिप्रेक्ष्य में सामाजिक संरचना के अन्दर होने वाले परिवर्तन की प्रक्रियाओं के पुंज को सामाजिक परिवर्तन कहते है" । वही शर्मा आगे अपनी बात की पुष्टि करते हुए कहते है कि"सामाजिक परिवर्तन के व्यापक अध्ययन के लिए संसाधनों, वितरणय प्रक्रियाओं, संस्थात्मक उपायों, शैक्षणिक व्यवस्था, भूमि संबंध, वेतन और जीवन स्तर की प्रकृति आदि को समय, लोग और सन्दर्भ की दृष्टि में रखना आवश्यक है"। इसलिए गतिशील और जीवंत समाज में परिवर्तन एक प्रक्रिया है जो निरंतर गतिमान रहती है । किसी भी समाज में परिवर्तन उसके बाह्य और आंतरिक दोनों रूपों में होता है । यह परिवर्तन लक्षित होता है जब "किसी युग के आदर्श तथा मूल्य में यदि पिछले युग के मुकाबले कुछ नयापन या परिवर्तन दिखाई पड़े तो उसे आतंरिक परिवर्तन कहेंगे और यदि किसी सामाजिक अंग यथा–विवाह, परिवार, वर्ग, नातेदारी, जातीय संस्तरण, समूहों के स्वरूपों में परिवर्तन दिखाई देता है तो उसे संरचनात्मक परिवर्तन या बाह्य परिवर्तन कहेंगे"। लेकिन किसी भी समाज के बाह्य और आंतरिक परिवर्तन में जो सबसे महत्व पूर्ण सवाल उभरता है, वह है परिवर्तन की गति और दिशा । सामजिक परिवर्तन की गति और दिशा ही किसी भी समाज को आकार देते है।

वास्तव में सामाजिक परिवर्तन का मतलब है किसी भी समाज के ढांचे में भिन्न-भिन्न कारणों से होने वाले परिवर्तनों के परिणाम स्वरूप मनुष्य और समाज के संबंधों में आये परिवर्तनों से, ये परिवर्तन सकारात्मक और नकारात्मक दोनों रूपों में हो सकते है और पहले की स्थितियों की अपेक्षा जटिल और सरल भी जैसे २१वीं सदी के सामाजिक परिवर्तनों ने पहले की अपेक्षा मनुष्य का जीवन ज्यादा जटिल बना दिया है और मनुष्य का समाज के साथ रिश्ता भी कमजोर कर दिया । इस प्रकार सामाजिक परिवर्तन का मूल मनुष्य तथा सामाज के अंतरसंबंध है । इस अंतरसंबंध को समझने के लिए आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक, इतिहास, जाति, धर्म, राजनीति, शिक्षा, कानून, भारतीय मानसिकता आदि के चरित्र में हो रहे बदलावों को समझना पड़ेगा । बिना इन्हें समझे हम भारत और विश्व के सामाज में होने वाले परिवर्तनों को नही समझ पायेगें क्योंकि परिवर्तन के ये महत्व पूर्ण घटक है । एम.एन. श्रीनिवास अपनी पुस्तक "आधुनिक भारत में सामाजिक परिवर्तन" में परिवर्तन की दो अवधारणाओं की चर्चा करते है जिनमे एक है पश्चिमीकरण और दूसरा है संस्कृतीकरण ।

[1] मनोज कुमार चौधरी

शोधार्थी, अहिंसा एवं शांति अध्ययन विभाग, म गाँ अं हिं वि वि (वर्धा) महाराष्ट्र

सिमडेगा गाँव के धार्मिक विश्वास एवं जादुई क्रिया-कलाप अध्ययन के पश्चात यहाँ जो जनसंख्या का आकार हे वह घनत्व की दुष्टिकोण से बहु अधिक नहीं है। साधारण नौ से दस सदस्यों के साथ एक परिवार है, जेसा जनजातिय परिवार या प्रवृत्ति है। ये पृथकतावादी जिंदगी जीना चहते हैं, समाज में मिल-चुल कर रहते हैं, सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक कायों में उनकी सामूहिकता विशेष रूप से दिखाई देती है। फिर भी इन लोगों में आपसी टकराव भी होता है, जादू टोना-टोटका से दूसरो को हानि पहुचाते हैं, ये गोपनीय कार्य होता है। इस जनजाति का सामाजिक जीवन सामान्य दिनों में शांत ओर उत्तेजना रहित होता हैं, किंतु पर्व-त्योहारों या धार्मिक क्रिया-कलापो के समय इनके जीवन में एक उल्लासमय सक्रियता दिखाई देती हैं।

अर्थव्यवस्था को देखे तो ये लोग परम्परागत पेशाओं पर ही निर्भार करते हैं। उरांव जनजाति में आय का सबसे बड़ा स्रोत कृषि है, किंतु कृषि के अतिरिक्त मजदूरी करना सोना धोना, पशु पालना एवं वाली आय पर मानसून वनोपज की घटती बढ़ती कीमतें और स्थानीय रोजगारो की उपलबधता का व्यापक प्रभाव पड़ता हैं। आय के साथ-साथ व्यय भी होता हैं, इनकी आर्थिक स्थिति डगमगा जाती हैं । आर्थिक स्थिति अच्छी नहीं हैं, कुछ लोग ऐसे है, जो पूर्ण रूपेन जंगलो पर आश्रित हैं। खेती करना इनका मुख्य पेशा हैं, लेकिन घनी जंगल से जंगली जानवर जाकर खेती को नष्ट कर देते हैं। लोग महुआ, चिरौंजी लाइ, टोरी, लकड़ी आदि को बेचकर अपनी आय में वृध्दि करने की कोशिश करते हैं, समय-समय पर जंगल से आय होते रहते हैं, फिर भी इनका जीवन स्तर निम्न हैं, सो जीवन बहुत ही साधारण है। यही कारण हैं, कि ये लोग अपने देवी-देवताओं पर अत्याधिक विश्वास करते हैं, इनके मन में यह अवधारणा बैठ गई हैं, कि जो भी होगा देवी-देवता के अनुसार होगा। हर एक कार्य के लिए अलग-अलग देवी-देवता पाए गए हैं, उरांव जनजाति जीववाद, प्रकृतिवाद, टोटमवाद, जादुवाद, पितृ-पूजावाद तथा अनेकेश्वरवाद आदि उनके धार्मिक जीवन का अभिन्न हिस्सा बन गया हैं। सफलता प्राप्त करने के लिए कोई भी समाज अपने इष्ट देव तथा देवी-देवताओं का अहदान करते हैं, तथा जादुई क्रिया करते हैं। मानव जाति अलौकिक शक्तियों के प्रति विश्वास रखते हैं, यह सर्वभौमिक सत्य हैं।

यहाँ खाद्य सामग्री का अभाव देखा गया, खाद्य सामग्री के तत्व का अभाव में ये कुपोषण के शिकार हैं। रोगोपचार के लिए अस्पतालों में अपने इलाज के लिये नहीं जाते हैं, ये प्रचलित धरेलू औषधियों या गाँव के बैगा और ओझा की शरण लेते हैं। किसी बाहरी औषधियों की अपेक्षा इनका विश्वास झाड़-फूँक जड़ी-बुटी में ज्यादा होता हैं। इससे काम खर्च में ही निपट लेते हैं। आर्थिक कमजोर होने के कारण ये लोग दवा नहीं खरिद पाते हैं। ये लोग अपने रोगों के कारणों से पूरी तरह अनभिक्ष होते हैं, हैजा तथा चेचक को वे काली माता का प्रकोप या अपने बुरे कर्मो का परिणाम मानते हैं, इससे यह निषृकर्ष निकलता कि उरांव समाज में शिक्षा की कमी है ।

जनजातीय समाजों में भी अन्य समाजों की तरह सामाजिक परिवर्तन होते रहे है । लेकिन विकास के वर्तमान मांडल से अनेक तरह की समस्याऐं भी उभर कर सामने आ रहीं हैं । वस्तुत: आधुनिक पश्चिमी संस्कृति ने विज्ञान और तकनीकों के माध्यम से प्रकृति पर विजय प्राप्त कर मनुष्य को बहुत सारी समस्याओं से छुटकारा दिलाने का दावा किया था। इतना ही नहीं राज्य संस्था के माध्यम से एक सशक्त संस्थागत ढाँचे के द्वारा विकास को त्वरित गति देने का भी प्रयास किया गया था । इसके साथ ही इसका यह भी दावा था, कि इस क्रम में प्रजातांत्रिक संस्थाओं के माध्यम से आम आदमी को सत्ता के केंद्र में लाया जायेगा और साथ ही आम आदमी की बुनियादी जरुरतों को पूरा किया जायेगा। लेकिन आज इन सारे बिन्दुओं पर आधुनिक विकास पद्धति असफल दिख रही है ।

सिमडेगा गाँव के धार्मिक विश्वास एवं जादुई क्रिया-कलाप अध्ययन के पश्चात यहाँ जो जनसंख्या का आकार हे वह घनत्व की दुष्टिकोण से बहु अधिक नहीं है। साधारण नौ से दस सदस्यों के साथ एक परिवार है, जेसा जनजातिय परिवार या प्रवृत्ति है। ये पृथकतावादी जिंदगी जीना चहते हैं, समाज में मिल-चुल कर रहते हैं, सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक कायों में उनकी सामूहिकता विशेष रूप से दिखाई देती है। फिर भी इन लोगों में आपसी टकराव भी होता है, जादू टोना-टोटका से दूसरो को हानि पहुचाते हैं, ये गोपनीय कार्य होता है। इस जनजाति का सामाजिक जीवन सामान्य दिनों में शांत ओर उत्तेजना रहित होता हैं, किंतु पर्व-त्योहरों या धार्मिक क्रिया-कलापो के समय इनके जीवन में एक उल्लासमय सक्रियता दिखाई देती हैं।

उदारीकरण और वस्तुत: भूमंडलीकरण पूँजीवाद का ही नया रुप है। यह आर्थिक साम्राज्यवाद का मोहक एवं भ्रामक स्वरुप है, जिसने 'वसुधैव कुटुम्बकम' की मानव भावना को विश्व बाजार में परिवर्तित कर दिया है। परिवार का आधार परस्पर स्नेह और विश्वास होता है। बाजार ने उसमें सैंध लगाई तथा परिवारिक मूल्यों को ही तोड़ दिया। रिश्तों में भी अब बाजार पूरी तरह से हावी होता जा रहा है। बाजार चतुराई से समाज में अविश्वास की भावना स्थापित कर एक सुनियोजित आर्थिक शोषण की प्रकिया स्थापित कर रहा है। परंतु यह सच है कि परिवर्तन कि मजबूत शक्तियाँ सबसे पहले औपनिवेशिक काल में अस्तित्व में आई । जनजातीय समुदायों के मूल में कई कारक थे । आर्थिक, सामाजिक और सांस्कृतिक कारक । वह आंदोलन भूमि से लेकर धर्म सम्बंधी तमाम समस्याओं के खिलाफ जनसंघर्ष था और साथ ही उन समस्याओं के राजनीतिक समाधन का प्रयास भी। वह आदिवासी और खासकर उरांव समाज की आंतरिक बुराइयों और कमजोरियों को दूर करने का सामूहिक अभिक्रम भी था। उरांव समाज को पुनर्गठित करने का जो प्रयास किया, वह अंग्रेज हुकूमत के लिए विकराल चुनौती बनी । बिरसा के नेतृत्व में आदिवासी समाज ने अंग्रेजी हुकूमत की चूलें हिला दी। इस क्रम में बिरसा ने मुंडा जनजाति और पूरे आदिवासी समाज की उन सांस्कृतिक समस्याओं के समाधान की दिशा में पहल की, जो आदिवासी संस्कृति पर हिंदू, मुसलमान और ईसाई पंथ के बढ़ते 'दबाव' की वजह से पैदा हुई थीं। बिरसा आंदोलन का मर्म, उसकी विशालता और विशिष्टता को समझने के लिए झारखंड क्षेत्र की उन वास्तविकताओं को जानना जरूरी होगा, जो अंग्रेजों के आगमन के पूर्व समस्या थीं लेकिन बाद में संकट बन गयीं।1789 से 1885 तक हुए अन्य आंदोलनों के कारणों के विश्लेषण से उरांव जनजातिय की पृष्ठभूमि स्पष्ट रूप से पहचानी जा सकती है।

आधुनिकीकरण एक प्रमुख परिवर्तन प्रक्रिया है, जिसके माध्यम से भारतीय समाज में परिवर्तन लाया गया है। आधुनिकीकरण प्रक्रिया द्वारा परंपरागत रीति-रिवाज, परंपरा, विचार, विश्वास, जीवन शैली, व्यवस्था इत्यादि में परिवर्तन लाया जाता है। इस प्रक्रिया में परंपरागत रीति-रिवाजों, विश्वास, प्रथा, व्यवस्था इत्यादि को नवीन या आधुनिक रूप प्रदान किया जाता है या बनाया जाता है। यही कारण है कि जनजातीय समाज का औपनिवेशिक रूपांतर भारतीय उपमहादीप में मानवशास्त्रीय अध्ययनों की दृष्टि से अध्ययन एवं अनुसंधान का महत्वपूर्ण क्षेत्र है । परिवर्तन का अर्थ पहले की स्थिति से बदलाव से है । इस अर्थ में सामाजिक परिवर्तन का अर्थ समाज के पहले की स्थिति में बदलाव से है कोई भी समाज स्थिर नहीं होता है,वरन समयानुसार उसमें परिवर्तन होता रहता है । क्योंकि परिवर्तन एक प्राकृतिक नियम है । सामाजिक मानवशास्त्र में सामाजिक परिवर्तन का तात्पर्य उन परिवर्तनों से है। जिसके माध्यम से सामाजिक मूल्य,सामाजिक व्यवहार तथा सामाजिक संरचना एवं प्रकार्य में बदलाव लाया जाता है । सामाजिक परिवर्तन का प्रभाव सकारात्मक तथा नकारात्मक दोनों प्रकार का होता है । संस्कृति के दो पहलू होते है। भौतिक एवं अभौतिक संस्कृति स्थिर नहीं है वरन गतिशील एवं परिवर्तनशील है । अतः सांस्कृतिक परिवर्तन एक सच्चाई है । भौतिक संस्कृति के अंतर्गत गृह

वस्त्र आभूषण उपकरण आदि आते है जबकि अभौतिक संस्कृति के अंतर्गत विचार, विश्वास, व्यवहार, परंपरा, रीति रिवाज, कला, ज्ञान एवं धर्म आते है ।

जनजातीय समुदायों की समस्याओं की तरफ समाजशास्त्रियों का ध्यान जाना स्वाभाविक है। इस समस्या का समाजशास्त्रियों ने अपने विचारों से जानने का प्रयास किया कि जनजातियों की समस्या सैद्धान्तिक तथा व्याहरिक स्तर पर इतने ऊँचे तक पहुँच जाएगी। जनसंख्या की विशालता एवं गतिशीलता के परिणामस्वरुप भारतीय सामाजिक एवं आर्थिक व्यवसायियों के सम्मुख अनेक प्रकार की समस्याओं का प्रादुर्भाव हो चुका है। जिसमें जनजातियों की समस्या सबसे महत्वपूर्ण एवं विकट हैं। अन्य दूसरी समस्याओं को भी नकारा नहीं जा सकता, किन्तु उन समस्याओं की बाढ़ में जनजातियों को समस्याओं को भुलाया भी नहीं जा सकता है। भारत जैसे विकासशील देश में जहाँ गांवों से नगरों की ओर निरन्तर निष्क्रमण जारी है और नगरीकरण भी अत्यंत तीव्र गति से जारी है। सांस्कृतिक एवं पारिवारिक परम्पराओं में परिवर्तन के कारण तथा आर्थिक सुरक्षा के अभाव वश जनजातियों की समस्या दिनों दिन बढ़ती जा रही है। ऐसी दशा में समस्या का अध्ययन करना तथा उनको दूर करने का सुझाव देना आवश्यक प्रतीत होता है। किसी भी कार्य को करने से पहले उस कार्य के पीछे कुछ उद्देश्य एवं लक्ष्य होती हैं, बिना उद्देश्य के कार्य करने से निश्चित परिणाम निकलने की कोई उम्मीद नहीं होती हैं। आधुनिक समय लगभग सारे राष्ट्र राज्यों में अपने-अपने तरीके से अधिकारों की मांगे उठ रही हैं, और इस मांगों के साथ बहुत तरह के प्रतिरोध भी खड़े हुए है, इन प्रतिरोधों में बहुत सारे प्रतिरोधों का चरित्र वैश्वीकरण है, जो इस ओर स्पष्ट इशारा करता है कि एक विशिष्ट विकास मॉडल और इसके अनुरुप जीवन-शैली पर्यावरण, और मनुष्य के संपूर्ण विकास में आधुनिकता कहाँ तक साथ निभाती है। आज के समय आदिम समाज के लोगों के अधिकारों और धार्मिक, आर्थिक आदि लेकर चिंताओं पर एक सहमति यह है कि वर्तमान जीवन-शैली और उसकी जरुरतों को पूरा करने में लगा हैं । विज्ञान और तकनीक मनुष्य के घर और पृथ्वी को संकटग्रस्त समय में पहुंचा दिया है। आधुनिकता के बदलते परिवेश में आदिम मानव अपने को किस स्थिति में पाते हैं,

झारखण्ड में बसी जनजातियों के बीच उराँव लोगों का समूह अपनी अलग पहचान रखता है। उराँव लोग झारखण्ड में ही नहीं, उड़ीसा, छत्तीसगढ़ और प.बंगाल के कुछ जिलों में भी फैले हुए हैं। अपने सांस्कृतिक सामाजिक व्यवहार के कारण उराँव जनजाति जिस प्रकार व्यवस्थित हुई हैं, उसकी व्यवस्था में उराँव लोगों की भाषा कुड़ुख का विशेष महत्व है। कुड़ुख उसी द्रविड़ परिवार की भाषा है, जिसमें दक्षिण भारत की तमिल, तेलुगु, मलयालम और कन्नड़ की गणना होती है। 'झारखंड में रहने वाले धातु के बर्तन में पानी पीते हैं। शाल के पत्तों पर भोजन करते हैं । खजूर की चटाई पर सोते हैं।' झारखंड का शाब्दिक अर्थ है जंगल झाड़ वाला क्षेत्र । मुगल काल में इस क्षेत्र को 'कुकरा' नाम से जाना जाता था। ब्रिटिश काल में यह झारखंड नाम से जाना जाने लगा। पुराण कथाओं को भी इतिहास का हिस्सा मानने वाले इतिहासकारों के अनुसार वायु पुराण में छोटानागपुर को मुरण्ड तथा विष्णु पुराण में मुंड कहा गया। महाभारत काल में छोटानागपुर का नाम पुंडरीक देश था। चीनी यात्री फाह्यान के 399 ई. में बौद्ध ग्रंथों की खोज में भारत आने का विवरण मिलता है। वह 411 ई. तक भारत में रहा। वह चंद्रगुप्त द्वितीय का शासन काल था। फाह्यान ने छोटानागपुर क्षेत्र को कुक्कुटलाड कहा। पूर्व मधयकालीन संस्कृत साहित्य में छोटानागपुर को कलिंद देश कहा जाता था। चीनी यात्री युआन च्यांग (630-644), ईरानी यात्री अब्दुल लतीफ (1600 ई.), ईरानी धर्माचार्य मुल्ला बहबहानी(19वीं सदी), बिशप हीबर (1824 ई.) के यात्रा-वृत्तांतों में भी छोटानागपुर और राजमहल का जिक्र है। मध्यकाल के इतिहास में यह चर्चा खास तौर से दर्ज है कि खोखरा देश में हीरे और सोना पाये जाते हैं। बिहार डिस्ट्रिक्ट गजेटियर (हजारीबाग, अध्याय चार, पेज 65) में उल्लेख है कि असुरों का राजा जरासंध अपने शत्रुओं को पराजित कर झारखंड के जंगलों में छोड़ देता था। यह मानकर कि वे खूंखार जानवरों का शिकार हो जायेंगे। मुगलकाल के दस्तावेजों में झारखंड की ऐतिहासिक पहचान के प्रमाण मिलते हैं। इम्पीरियल गजेटियर ऑफ

इंडिया में झारखंड की भौगोलिक पहचान इस प्रकार की गयी है- 'छोटानागपुर इन्क्लूडिंग द ट्रिब्यूटरी स्टेट्स आफ छोटानागपुर एंड उड़ीसा ईज काल्ड झारखंड इन द अकबरनामा।'

भारत की जनसंख्या का कुछ भाग शहरी एवं ग्रामीण सभ्यता से दूर घने जंगलों, पहा़ड़ियों तथा घाटियों में निवासरत हैं। झारखण्ड एक जनजातीय राज्य है। 15 नवम्बर 2000 को यह प्रदेश भारत वर्ष का 26 वां राज्य बना। झारखण्ड का सामान्य अर्थ है, झाड़ों का प्रदेश। बुकानन के अनुसार काशी से लेकर बीरभूम तल समस्त पठारी को झारखण्ड कहलाता हैं। झारखण्ड राज्य का निर्माण बिहार के 16 दक्षिणी जिलों को मिलाकर किया गया हैं।

वर्तमान समय में झारखण्ड में कुल 22 जिले हैं। झारखण्ड में स्वर्णरेखा एकमात्र नदी है जो स्वतंत्र रूप से समुद्र में गिरती है। जनजातियों की जनसंख्या के आधार पर इस राज्य का देश में चौथा स्थान हैं। आजादी के समय यहाँ कुल आबादी के 70 प्रतिशत लोग जनजातीय समुदाय के थे जिनकी आबादी आज मात्र 28 प्रतिशत है। इस राज्य में 31 प्रमुख जनजातियाँ हैं। जिसमें 17 मुख्य जनजातियाँ और 14 अल्पसंख्यक जनजातियाँ है। झारखण्ड प्रान्त का सिमडेगा एक जिला है। यह राज्य के दक्षिण पश्चिम हिस्से में स्थित है। भौगोलिक रूप से यह उत्तर में गुमला, पूर्व में राँची एवं पश्चिमी सिंहभूत, दक्षिण में उड़ीसा, एवं पश्चिम में छत्तीसगढ़ से घिरा है। जिले का कुल क्षेत्रफल लगभग 3768.13 वर्ग किमी. है। यहाँ की ज्यादातर आबादी, लगभग 71 प्रतिशत अनुसूचित जनजातियों की है, जो झारखंड में किसी भी जिले से ज्यादा है। सिमडेगा जिले में सात प्रखंड है, प्राचीन काल में सिमडेगा को बीरू-कैसलपुर परगना के नाम से जाना जाता था जो राजा कंतगदेव का राज्य था।

लेकिन इन्हीं राष्ट्रों में लगभग 9 प्रतिशत आदिवासी को एक सम्पूर्ण मानवीय इकाई नहीं माना गया है । जनजातियों की समस्या दिनों दिन गहराती जा रही है जिससे शहर एवं गाँव भी परेशान है । कोई शोध अपनी सामाजिक प्रासंगिकता के आधार पर अकादमिक में ज्यादा महत्व रखता है इस तौर पर यह शोध आदिवासी समाज और उनकी जीवन शैली को आधुनिकता के साथ सह-संबंध के आधार पर उभारेगा। यह शोध देशज समुदायों के तंत्र और उनकी जीवन दृष्टि को व्यवहारिकता में आँकेगा कि आदिम समाज अपने तंत्रों के साथ दुनिया में कैसे दीर्घकालिकता का दर्शन लिए हुए हैं। शोध, विकास की वर्तमान और प्रचलित अवधारणा को इनके कम सुविधाभोगी पर दीर्घजीवी आधार पर आँकने का प्रयास करेगा। आधुनिकता से यह स्थिति उत्पन्न हो रही है कि शहर के जीवन बहुत कम समय में एक ऐसा संकट मानव समाज व पृथ्वी पर व्याप्त जीवों को देने जा रहे हैं। जिससे सभ्यता का उबरना शायद बहुत कम संभावी हो ऐसे में आदिवासी समुदाय भले ही जंगल व कम तकनीक के साथ जी रहे हैं। पर प्राणियों व मानव समाज की दीर्घजीविता को लिहाज से यह उससे कहीं विकसित समझ और ज्ञान के रूप में दिखाई पड़ता है। यह शोध विकास की दृष्टि आधुनिकता व वैश्वीकरण के आधार पर हुए प्रभाव, बदलाव आदि पर देखने का प्रयास करेगा।एम.एन. श्रीनिवास ने अपनी पुस्तक सोशल चेंज मार्डन इंडिया (1966) में आधुनिकीकरण की अवधारणा विकास किया हैं। उन्होंने गैर पश्चिमी देशों में पश्चिमी देशों द्वारा लाए गए प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष परिवर्तन की व्याख्या के लिए आधुनिकीकरण की अवधारणा विकसित की है। जिसके माध्यम से भारतीय समाज में परिवर्तन लाया जा रहा हैं। इनके अनुसार आधुनिकता एक प्रक्रिया है, जिसके द्वारा गैर-पश्चिमी देशों में पश्चिमी देशों के संपर्क से सामाजिक-सांस्कृतिक परिवर्तन लाया जाता है। आधुनिकता का सामान्य अर्थ जो आम आदमी से निकलता है, वह यह कि जो समझ में न आये, वह मॉडर्न है। आधुकिनता केवल चित्रकारी में हो ऐसा नहीं हैं। अठारहवीं शताब्दी में वैज्ञानिक क्रांति लोगों को सोचने के तरीके को बदल दिया। यह अवधारणा बहुत व्यापक है। कला, संगीत साहित्य, धार्मिक और यहाँ तक की आदमी की जीवन-शैली में भी आधुनिकता होती है। वैज्ञानिक क्रांति को ही आधुनिकता का जनक समझा जाता है।

औद्योगीकरण के परिणाम स्वरुप जहाँ एक ओर सामंतवाद का पतन हुआ, वही दूसरी ओर पूँजीवाद का विकास प्रारंभ हुआ। उद्योगों के कारण शहरीकरण ने गति पकड़ी-गाँव शहर बनने लगे, शहर कस्बो में परिवर्तित हुए और धीरे-धीरे महानगर अपने विशाल स्वरुप में उभर कर सामने आये यह सब आधुनिकता का प्रभाव है।

आधुनिकता के पड़ावों में 1989-90 में जो कुछ हुआ उसने यह स्थापित कर दिया कि आधुनिकता यानी पूँजीवाद ही इस दुनिया की नियति हैं, लेकिन आधुनिकता का यह कोई अन्तिम पड़ाव ही हो ऐसा नहीं लगता। अब यह समझा जाने लगा है कि औद्योगिक क्रांति के दौर से निकली और पूंजीवाद से पनपी यह आधुनिकता अपने अगले पड़ाव पर पहुंच रही हैं। फूको अपने निबंध में लिखते है, "आज सम्पूर्ण संसार इस तथ्य से लगभग सहमत है कि आधुनिकता और प्रजातंत्र ही हमारे लिये वैद्य जीवन-प्रणालियाँ है।" यह संकलन राष्ट्र-राज्य, उदारतावादी लोकतंत्र, पश्चिमी विचार-दृष्टि, आधुनिकता, सूचना क्रांति, ज्ञान की संरचना दलित, मजदूर वर्ग, धर्म, शहरी, गरीब, मतदाता, मंडल प्रतिपक्ष की राजनीति, एशियामी विकल्प और उत्तर आधुनिकता विश्व के संदर्भ में इस परिघटना का जायजा लेता है। एन्थोनी गिडेंस ने आधुनिकता की चर्चा अपनी पुस्तक दी कोन्सीकवेन्सेज ऑफ मॉडरनिटी (1990) में विस्तारपूर्वक करते हैं। वे आधुनिकता समाज को एक प्रकार का प्रतिबिम्ब समाज समझते है। इस समाज में समय व स्थान सिकुड़ गये है दुर्खीम आधुनिकता को स्तरीकरण के संदर्भ में परिभाषित करते हैं।1990 के दशक की शुरुआत के साथ विश्व में विकास की एक नयी प्रक्रिया का शुभारंभ हुआ जिसे वैश्वीकरण के नाम से जाना जाता है। इस प्रक्रिया के माध्यम से समान आर्थिक विकास की प्रक्रिया में शामिल किया गया हैं। 1991 से ही हमारी सरकार उदारीकरण निजीकरण एवं वैश्वीकरण की नीति का अनुसरण कर रही हैं। इसी क्रम में यह कहा जा सकता है कि आधुनिकता एवं वैश्वीकरण के साथ प्राणियों के जो संबंध हैं उनके संतुलन और असंतुलन के कई कारक रहे हैं। सभ्यताओं का निर्माण और समापन एक हद तक इस आधुनिकता के संबंध के साथ परिणाम से उभर कर आए हैं। आधुनिकता का आधार तर्क, ज्ञान, आनुभविकता और विज्ञान हैं। ज्ञानोदय की केन्द्रीय भावना मनुष्य का भौतिक स्परुप जानता है, यह निश्चित रूप से समाज के प्रति भौतिक संदर्भ है। ज्ञानोदय आशावादी है और इस विश्वास को लेकर चलता है कि वैज्ञानिक ज्ञान द्वारा शिक्षा और विकास के ऊँचे पायदान प्राप्त किये जा सकते हैं।

आधुनिकता में तर्क, आनुभविकता विज्ञान, सार्वभौमिकतावाद, प्रगति, व्यक्तिवाद, उदारता, स्वतंत्रता, मनुष्य की प्रकृति में एकरुपता, धर्मनिरपेक्षता आदि का विश्लेषण करता हैं। इस पड़ाव में आदिम समाज का स्थान कहा तक पहुंच पाया है। आदिवासी समाज में आधुनिकता एक जोखिम भरा समाज कहा जा सकता हैं। उल्राच बैक ने आधुनिकता के जोखिम के सिद्धांत का 1992 में अपनी पुस्तक रिस्क सोसायटी में रखा था। आदिम समाज में आधुनिकता निर्माणी जोखिम भरा है। पिछले समय में जो जोखिम होते थे उनकी प्रकृति प्राकृतिक थी। आज हमने तकनीकी तंत्र को पैदा किया है। भीमकाय कल कारखानों खड़े किये है, हमारा पर्यावरण प्रदूषद हमें विध्वंश के कगार पर ले आया है। हमारा ही ज्ञान हमारा दुश्मन हो गया है। स्वास्थ्य को खतरा है, अनेक बीमारियों, महामारी, अपराधी आदि समाज को निगल रही हैं। आदिम समाज आधुनिकता के चपेट में झुलस रही है, जहाँ आधुनिक समाज में भौतिक जोखिमों आई हैं, वहीं कुछ जोखिमें सामाजिक, राजनैतिक, धार्मिक, आर्थिक, सांस्कृतिक पर भी पड़ रहा है। वैश्वीकरण ने मानव सुरक्षा को एक अजीब तरह की धमकी दी हैं, एक ओर तो धनी और समृद्ध देश हैं जिनमें पूरी राजनैतिक स्वतंत्रता है, स्थायित्व है और दूसरी तरफ गरीब देश हैं, जिनमें विपन्नता है, और नागरिकता अधिकार नाम मात्र को भी नहीं हैं। इस दौड़ में धनी, धनी होता चला जा रहा है, और दूसरी तरफ गरीब, गरीब होते चला जा रहा हैं। आधुनिकता के माध्यम से भारतीय समाज, आदिम समाज, में परिवर्तन हो रहा हैं। परंपरागत रीति-रिवाज परंपरा विचार, विश्वास, जीवनशैली, व्यवस्था इत्यादि में प्रभाव पड़ा हैं।

निष्कर्ष-

आज के बदलते हुए सामाजिक, आर्थिक और राजनैतिक जीवन में उठने वाली नयी मूल्यगत समस्याओं का तार्किक-सैद्धान्तिक विश्लेषण करना, उनका समाधान ढूँढना, परम्परागत जीवन-दृष्टि और मूल्य-दृष्टि का आधुनिक जीवन से सामंजस्य स्थापित करना और आज की मानवीय मूल्य परम्परा से उनका तालमेल बिठाना, आदि का

काम विश्वविद्यालय के विद्वानों, विचारकों द्वारा ही हो सकता है। और ऐसा करना उनका सामाजिक, नैतिक और अकादमिक दायित्व भी है, अतः यह आवश्यक है कि आज के युगानुरूप मूल्यानुशीलन को विश्वविद्यालय स्तर पर अध्ययन, शोध आदि की एक विधा के रूप में स्वीकार किया जाय।

आधुनिकता के युग में भी इनकी भाषा, संस्कृति पहचान, इतिहास का ताना बाना जल जमीन से जुड़ा हुआ जंगल हैं। सिमडेगा जिला में आदिवासी समाज विविधता में एकता के सूत्र में पिरोया हुआ हैं। तीव्र परिवर्तनों के वर्तमान दौर में, ग्रामीण क्षेत्र नवीन चुनौतियों का सामना कर रहा है। सरकार ग्रामीण क्षेत्र को शहरी क्षेत्र के बराबर लाने के लिये कृत संकल्प है। इसके लिए वैज्ञानिकों, इंजीनियरों, तकनीकी विशेषज्ञों तथा परिवर्तन के अन्य कारकों को सम्मिलित रूप से प्रयास करने की आवश्यकता है। ग्रामीण क्षेत्र की वर्तमान आवश्यकताओं पर ध्यान देने व ग्रामीण क्षेत्र के विकास कार्यक्रमों पर दृष्टिपात करने से, यह लगता है कि आज ग्रामीण क्षेत्र में सामाजिक सक्रियता कार्यक्रमों तथा सामाजिक नेतृत्व व संस्थागत क्षमता को मजबूत करने की अत्यंत आवश्यकता है। यहां यह भी ध्यान रखने की आवश्यकता है कि इस तीव्र परिवर्तन से कहीं ग्रामीण क्षेत्र का सामाजिक ताना-बाना ही छिन्न-भिन्न न हो जाये। साथ ही ग्रामीण जनता में विभिन्न कौशलों को विकसित करते रहने का भी सतत प्रयत्न करते रहना होगा परिवर्तनों के संदर्भ में लोगों का सही दृष्टिकोण बने इसकी भी कोशिश करनी होगी। यह सब करते हुये, यह भी ध्यान से रखने की आवश्यकता है कि इस परिवर्तन के दौर में कहीं वह सब भी नष्ट न हो जाये जो ग्रामीण क्षेत्र में अच्छा है। परिवर्तन की वर्तमान प्रक्रिया अत्यंत जटिल है। ग्रामीण विकास की सबसे बड़ी चुनौती समुचित शिक्षा व उपयोगी कौशल उपलब्ध कराने की है, रोजगार प्राप्त करने व प्राप्त रोजगार को बनाये रखने में पेशेगत कौशल या विशेष कार्य सम्बन्धी कौशल की आवश्यकता होती है। इसी के समान महत्त्वपूर्ण है ग्रामीण क्षेत्र में उच्च शिक्षा की उपलब्धता, क्योंकि ग्रामीण क्षेत्र के युवाओं के लिये यह बहुत ही कठिन तथा व्ययसाध्य है। इन आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए ग्रामीण उच्च शिक्षा के मौंकों को बढ़ाने की आवश्यकता है। इसके अतिरिक्त, ग्रामीण युवकों को इस तरह तैयार करने की आवश्यकता है कि वह बहुस्तरीय परिवर्तनों के अनुकूल अपने को ढाल सके तथा विकास के कार्यक्रम में भागीदारी कर सकें।

जनजतियों की समस्या को देखते हुए मैंने सिमडेगा जिले अध्ययन किया है कि उरांव जनजातीय समाज में वर्तमान परिवर्तन हुये है या नही, वर्तमान कल्चर से उनका तालमेल है की नही। इसलिए शोध और लेखन के माध्यम से सरकार का ध्यान खिचाना चाहता हूँ। विकास के मॉडल में सभी तरह के सांस्कृतिक मनुष्य और पृथ्वी के सहसंबधनों के बीच सहअस्तित्व के बहस का अध्ययन करते हुए एक आदिम समाज संस्कृति और ज्ञान के बीच एक संवाद की संरचना को तौलना एक प्रकार से आधुनिकता के प्रभाव के अध्ययन का प्रयास है। जनजातियों के सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक जीवन में परिवर्तन आ रहा है। परंपरागत पेशा, राजनैतिक इत्यादि में परिवर्तन आया हैं। भारतीय आदिम समाज के दैनिक जीवन अनुष्ठान सामाजिक उत्सव, पेशा इत्यादि पर धर्मनिरपेक्षीकरण प्रक्रिया का प्रभाव परिलक्षित होता है। वैश्विकरण ने व्यापार और बाजार को हमारे यहाँ अत्यधिक प्रभावित किया है। इसके प्रभाव हमें सांस्कृतिक क्षेत्र में देखने को मिलते हैं।

संदर्भ ग्रंथ सूची

अग्निहोत्री, विभा (2007) "सामाजिक एवं मानवशास्त्रीय अनुसंधान" के. के. पब्लिकेशंस, लखनऊ, पृष्ठ, सं 243,212

झा, रंजन प्रफुल्ल (2000) "मानवशास्त्र भाग-1" गुजरावाला टाउन: पीयूष पब्लिकेशंस प्रकाशन, दिल्ली, पृष्ठ, सं 44,76।

पाण्डेय, गया, उपाध्याय, विजय शंकर, (2001) "मानवशास्त्री विचारक एवं उनकी विचारधाराएँ" हिंदी माध्यम निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, पृष्ठ, सं 72, 111।

तिवारी, शेखर बालेन्दु (2006) "झारखण्ड का भाषा-परिवार":बी. के. तनेजा, कलासिकल पब्लिशिंग कम्पनी, नई दिल्ली, पृष्ठ, सं 55,88।

तलवार, भारत वीर (2008) "झारखण्ड के आदिवासियों के बीच" भारतीय ज्ञानपीठ 18, इन्स्टीट्यूशनल एरिया, लोदी रोड, नयी दिल्ली, पृष्ठ, सं 17।

दोषी, एल. एस., (2007) "आधुनिक समाजशास्त्रीय विचारक" रावत पब्लिकेशंस, नयी दिल्ली, पृष्ठ, सं 35।

Beck, ulrich risk, society: Towards a new Modernity, London, Sage, 1992,21

बर्थ. फेडिक "इथनिक ग्रुप एंड बाउंडरीज," गूगल बुक्स डॉट कॉम, पृष्ठ, सं,15, 28।

वर्मा उमेश कुमार, जनजातिय समाज शास्त्र, जानकी प्रकाशन, नई दिल्ली, 2008, पृष्ठ. सं. 77

पाण्डेय गया, भारतीय मानवशास्त्र, कांसेप्ट पब्लिशिंग, नई दिल्ली, 2000, पृष्ठ, सं, 164

दोषी एस. एल., समकालीन मानवशास्त्र, रावत पब्लिकेशन्स, 2009, पृष्ठ, सं, 34

हसनैन नदीम, जनजातीय भारत, जवाहर पब्लिशर्स एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स, नई दिल्ली, 2004, पृष्ठ, सं, 27,124

सिंह प्रो. आन्नद प्रकाश, प्रसाद वैशाली, सामाजिक समस्याएं और अपराध, प्रकाशन-यूनिवर्सिटी पाब्लिकेशन, नई दिल्ली, पृष्ठ, सं, 98

आहूजा राम, सामाजिक समस्याएँ, प्रकाशन - रावत पब्लिकेशन, नई दिल्ली, पृष्ठ. सं,171

डॉ मिश्र दयाकृष्ण, सामाजिक प्रशासन, प्रकाशन कॉलेज बुक डिपो, नई दिल्ली, पृष्ठ, सं,316

दलित साहित्य विमर्श : एक स्वदेशी अवधारणा

मनोज कुमार[1]

दलित इस देश का रौंदा हुआ, कुचला हुआ, दबाया हुआ, पदाक्रांत मानव है। इन असहाय मानवों के वर्ग को ही दलित वर्ग कहा जाता है। यह वह वर्ग है जिसे अन्य वर्गों के समान कोई अधिकार प्राप्त नहीं हैं।[1] इस दलित वर्ग को अलग–अलग दृष्टिकोणों से पारिभाषित किया गया है। हिंदी साहित्य कोश इस वर्ग की अलग ही तरह से व्याख्या करता है। इस कोश के अनुसार–"यह समाज का निम्नतम वर्ग होता है, जिसको विशिष्ट संज्ञा आर्थिक व्यवस्थाओं के अनुरूप ही प्राप्त होती है। उदाहरणार्थ दास प्रथा में दास, सामंतवादी व्यवस्था में किसान, पूंजीवादी व्यवस्था में मजदूर समाज का दलित वर्ग कहलाता है।"[2]

लेखक सतनाम सिंह के अनुसार–"हिंदी साहित्य कोश द्वारा दी गई दलित वर्ग की यह परिभाषा एकांगी परिभाषा है। यह परिभाषा दलित वर्ग को समग्र रूप से परिभाषित नहीं कर पाती। वास्तव में यह परिभाषा मार्क्सवादी दृष्टिकोण से की गई है। यह वाद सिर्फ वर्ग आधारित समाजों की बात करता है। लेकिन भारतीय पृष्ठभूमि में वर्गों की सत्ता का कोई अस्तित्व ही नहीं है। जो समाज सदियों से जातियों में बंटे हों, वे अपनी–अपनी जाति के खाकों में बंटे–बिखरे समाज वर्गों में बंट ही नहीं पाते। जाति के नाम पर प्रताड़ित भारतीय दलित वर्ग आर्थिक व्यवस्थाओं के अनुरूप संज्ञा पा ही नहीं सकता। सामंतवादी व्यवस्था में दलित किसान कहां था? वह तो भूमिहीन खेत मजदूर था; स्वयं किसान ही जिसका शोषण करता था। रही बात पूंजीवाद की तो उस व्यवस्था में मजदूर सभी समाजों के होते हैं। एक बड़ी कंपनी के मजदूरों का अध्ययन बताता है कि उसमें कार्यरत मजदूरों में जितने भी निम्न दर्जे के काम थे और जोखिम भरे काम थे वे सभी दलित मजदूरों द्वारा किए जा रहे थे।"[3]

दलित के साथ जब साहित्य जुड़ जाता है तो 'दलित साहित्य बन जाता है। जहाँ तक इसकी परिभाषा की बात है डॉ. धर्मवीर लिखते हैं– ''.....दलित साहित्य की परिभाषा बंधन से मुक्ति की छटपटाहट में खोजी जानी चाहिए।''[4] लेखिका डॉ. विमल थोरात दलित साहित्य को सिर्फ परिस्थितियों का वर्णन नहीं समझती अपितु उनका विकास भी दर्शाती हैं– ''दलित साहित्य आज एक क्रांतिकारी विचार बन गया है। वह इस गैर बराबर व्यवस्था को बदलकर समातावादी समाज बनाने की ओर अग्रसर है।''[5] डॉ. श्यौराज सिंह बेचैन दलित साहित्य की परिभाषा के लिए सृजन के स्रोत को मूल आंकते हैं– ''जो साहित्य दलित–साहित्यकारों द्वारा लिखा जाता है मैं उसे ही दलित साहित्य मानता हूँ।''[6] कहा जा सकता है कि दलित साहित्य दलित–साहित्यकारों द्वारा ही लिखित है, यह बंधनों से मुक्ति चाहता है और इसका लक्ष्य समतावादी समाज बनाना है।

विमर्श शब्द का अर्थ है विचार, विवेचन, परीक्षण, समीक्षा, तर्क।[7] लेखक सतनाम सिंह जी दलित साहित्य विमर्श की परिभाषा देते हुए लिखते हैं–"साहित्य के संदर्भ में जब हम विमर्श की व्याख्या करेंगे तब विचार के साथ भाव ही जुड़ेगा। तब इसकी व्याख्या इतनी संकुचित नहीं रह जाएगी। वह विस्तार मांगेगी। उसमें स्वानुभूति का विस्तृत विवेचन होगा। जो परिभाषा विमर्श शब्द की हिंदी शब्दकोशों में है, जब हम दलित साहित्य विमर्श की बात करते हैं, तब वह अपूर्ण सी लगती है। दलित साहित्य विमर्श में दलित का, दलित वर्ग का और दलित साहित्य का विस्तृत रूप से विवेचन भी होगा। उसका निरीक्षण–परीक्षण भी होगा, गुणदोष के आधार पर उसकी मीमांसा भी निहित होगी और उसमें तर्क, नकार, आक्रोश और विद्रोह की अभिव्यक्ति भी समाहित होगी।"[8] स्वदेशी का अर्थ है– स्वयं के देश का।

---

[1] मनोज कुमार

शोधार्थी, हिंदी विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय

किसी वस्तु; पदार्थ या भाव के प्रति लेखकीय चित्त में जो विचार उत्पन्न होता है उसे अवधारणा की संज्ञा दी गई है।[9] लेखक सतनाम सिंह लिखते हैं–"अवधारणा की शब्दकोशीय परिभाषा में वस्तु और पदार्थ से आगे बढ़कर सोचना होगा। जब हम दलित साहित्य की अवधारणा की बात करते हैं तब हम मुख्य रूप से व्यक्ति, समाज या वर्ग के विषय में बात कर रहे होते हैं। उस वर्ग, समाज या व्यक्ति के विषय में लेखकीय चित्त में जो स्वानुभूतिपरक विचार उत्पन्न होता है वह दलित साहित्य विमर्श की अवधारणा है। यह विचार यदि किसी दलितेतर लेखकीय चित्त का होगा तो उसे सहानुभूति के दायरे में रखा जाएगा।"[10] नामदेव ढसाल, अर्जुन डांगले व जे.वी पवार आदि लेखकों ने दलित साहित्य को अश्वेत साहित्य से जोड़ा है।[11] इसी प्रकार बाबूराव बागुल, दया पवार, अर्जुन डांगले, नारायण सुर्वे, यशवंत मनोहर, रावसाहब कसबे, वि.स. जोग, शरद पाटिल और सदा कव्हाडे आदि मराठी लेखकों–चिंतकों ने दलित साहित्य के सन्दर्भ में मार्क्सवाद को जोड़ा है।[12]

दलित चिंतक शरण कुमार लिंबाले लिखते हैं–"नीग्रो अस्पृश्य तो नहीं है किंतु श्वेत समाज में उसका स्थान गौण है। उनके लिए भी दलितों जैसा 'सीढ़ीनुमा' चरणबद्ध 'स्थान' रखा है। नीग्रो काला है इसलिए उसे यंत्रणा दी जाती है। उसे अलग 'घेट्टोज' में रखा गया है। सवारी में उनके लिए अलग स्थान है और भोजनगृह भी अलग हैं। मालिक के घर में वह चारों ओर घूम फिर नहीं सकता। भले नीग्रो अस्पृश्य नहीं है लेकिन फिर भी उसका दुःख अस्पृश्य के समान ही भीषण है, इसे नकारा नहीं जा सकता। नीग्रो की मनुष्यता को नकारा नहीं गया यह कहना उचित नहीं है। नीग्रो पर जो असीम जुल्म हुए हैं, उससे मनुष्यत्व की जो दुर्गति हुई है, उसका मूल कारण नीग्रो की 'मनुष्यता' नकारने में है। 'नीग्रो साहित्य का आदर्श सामने रखकर दलित साहित्य का निर्माण हुआ, यह परदेशी प्रेरणा भी दलित साहित्य में प्रबल होने लगी है' ऐसी आलोचना भाऊ साहेब आडसूल ने की है। आडसूल को यह प्रेरणा 'अभारतीय' लगती है। महात्मा जोतिबा फुले ने अपनी 'गुलामगिरी' नामक पुस्तक नीग्रों को अर्पित की है। यानी कि क्या फुले की प्रेरणा अभारतीय थी? लेकिन जहां दलित और नीग्रो साहित्य की तुलना का विरोध हुआ, वहीं इस तुलना का स्वागत भी हुआ है।"[13] इस संदर्भ में ताराचंद्र खांडेकर कहते हैं–"दलित साहित्य की प्रेरणा का नीग्रो साहित्य प्रेरणा से संबंधित लगना अपरिहार्य है। विकासशील और प्रगतिशील समाज की मूलभूत प्रेरणा का यह रिश्ता समान है।" ताराचंद्र खांडेकर को यह 'अभारतीय' नहीं लगती।[14]

गंगाधर पानतावणे का मत है कि दलित और नीग्रो साहित्य की तुलना नहीं की जा सकती। वे कहते हैं, "दलित वाङ्मय के संदर्भ में नीग्रो वाङ्मय का उल्लेख किया जाता है। पर नीग्रो अस्पृश्य नहीं हैं। अस्पृश्यता यानी कि मनुष्यता को नकारना है। यह बहुत बड़ा फर्क इन दो वाङ्मयों में है।"[15] हालांकि दलित साहित्य और नीग्रो साहित्य में समानता का भाव है। उसमें समरूपता इसलिए परिलक्षित होती है क्योंकि दोनों की लड़ाई मानवाधिकारों की है। पीड़ा से मुक्ति की हैं अस्मिता निर्माण की है। समानता की है।

दलित साहित्य विमर्श को मार्क्सवाद से जोड़ना भी सही नहीं है क्योंकि मार्क्सवाद 'वर्ग' की बात करता है, जबकि दलित साहित्य का आधार 'वर्ग' नहीं 'जाति' है। 'जाति' और 'वर्ग' के आधार और संरचना में पर्याप्त अन्तर ळें गंगाधर पानतावणे का कथन देखा जा सकता है– ''हमारे दलित साहित्य की प्रेरणा का मार्क्सवादी है, ना हिंदुत्ववादी है और ना ही नीग्रो साहित्य है।[16]

'जाति व्यवस्था' भारत देश की अनोखी उपज है, ऐसी अनोखी व्यवस्था विश्व में और कहीं नहीं मिलती। इस व्यवस्था का हजारों साल का अनुठा इतिहास भी है जो मानवता को शर्मसार कर देता है। इस घिनौनी व्यवस्था से आज भी यह देश पीड़ित है। इसी पीड़ा से दलित साहित्य विमर्श का उदय हुआ है। जाति विदेशी अवधारणा नहीं है, इसी प्रकार दलित साहित्य विमर्श की अवधारणा भी विशुद्ध रूप से स्वदेशी है। भारतीय मिट्टी में ही यह अवधारणा उपजी है।

संदर्भ–

1. बृहद हिंदी कोश, संपादक कालिका प्रसाद, राजवल्लभ सहाय, मुकुंदलाल श्रीवास्तव, ज्ञानमंडल लि. वाराणसी, उत्तर प्रदेश, संस्करण संवत 2030, पृ. 510,

2. हिंदी साहित्य कोश, भाग–1, संपादक डॉ. धीरेंद्र वर्मा, डॉ. ब्रजेश्वर वर्मा, श्री रामस्वरूप चतुर्वेदी, डॉ. रघुवंश, डॉ. धर्मवीर भारती, ज्ञानमंडल लि. वाराणसी, संस्करण 2010, पृ. 284
3. सतनाम सिंह, "माता प्रसाद कृत 'राजनीति की अर्द्ध–सतसई' : दलित साहित्य विमर्श के आईने में," सम्यक प्रकाशन, 32/3 पश्चिमपुरी, नई दिल्ली–63, संस्करण 2014, अ. छह
4. दलित चिंतन का विकास : अभिशप्त चिन्तन से इतिहास चिन्तन की ओर, डॉ. धर्मवीर, वाणी प्रकाशन, नई दिल्ली–2, संस्करण 2008, पृ. 13
5. दलित साहित्य का स्त्रीवादी स्वर, विमल थोरात 4697/3, 21–ए, अनामिका पब्लिशर्स एण्ड डिस्ट्रीब्यूटर्स (प्रा.) लि. नई दिल्ली–2, संस्करण 2008, पृ. 128
6. दलित साहित्य के यक्ष प्रश्न, डॉ. रामगोपाल भारतीय, श्री नटराज प्रकाशन, 4378/4बी, 306–जे.एम. डी हाउस, अंसारी रोड, दरियागंज, नई दिल्ली–2, संस्करण 2009, पृ. 11
7. राजपाल हिन्दी शब्दकोश, डॉ. हरदेव बाहरी, राजपाल एण्ड सन्ज़, कश्मीरी गेट, दिल्ली–6, संस्करण 2009, पृ. 751
8. दलित इंडिया मासिक पत्रिका, संपादक सतनाम सिंह, हिमाचल प्रदेश से दलित समाज की पहली मासिक पत्रिका, गांव डंगोह तह. अम्ब, जिला–ऊना, हि.प्र.), जून 2003
9. बृहत हिंदी कोश, संपादक– कालिका प्रसाद, राजवल्लभ सहाय, मुकुंदलाल श्रीवास्तव, ज्ञानमंडल लि., वाराणसी, उत्तर प्रदेश, संस्करण संवत् 2030, पृ. 95
10. दलित इंडिया, मासिक पत्रिका, संपादक सतनाम सिंह, हिमाचल प्रदेश, गांव डंगोह, तह. अम्ब, जिला–ऊना, हि.प्र., जून 2003
11. दलित साहित्य : एक मूल्यांकन, प्रो. चमनलाल, राजपाल एण्ड सन्ज, कश्मीरी गेट, दिल्ली–6, सं. 2009, पृ. 24
12. वही, पृ. 30
13. दलित साहित्य का सौंदर्यशास्त्र, शरण कुमार लिंबाले, अनु. रमणिका गुप्ता, वाणी प्रकाशन, दरियागंज, नई दिल्ली, सं. 2010, पृ. 102–103
14. वही, पृ. 103
15. पानतावणे गंगाधर, दलित साहित्य पर संगोष्ठी में, कीर्ति कॉलेज, मुंबई 06.02.1977, अस्मितादर्श में से उद्धृत
16. दलित और अश्वते साहित्य : कुछ विचार, सं. चमनलाल, सचिन, भारतीय उच्च अध्ययन संस्थान, राष्ट्रपति निवास, शिमला, संस्करण 2001, पृ. 30

डॉ. अम्बेडकर के चिन्तन में राष्ट्र-निर्माण

सुनीता देवी*

अमेरिका के कोलम्बिया विश्वविद्यालय ने अपने स्थापना दिवस के 250 वर्ष (1754-2004) पूर्ण होने के उपलक्ष्य में अपने 100 सर्वश्रेष्ठ पूर्व स्कॉलरस् की सूची जारी की, जिसमें डॉ. अम्बेडकर का नाम प्रथम स्थान पर था। इन 100 स्कॉलरस् के सम्मान में कोलम्बिया विश्वविद्यालय के प्रांगण में एक स्मारक का निर्माण किया गया जिसका उद्घाटन अमेरिका के राट्रपति बराक ओबामा के द्वारा सन् 2011 में किया गया। यह डॉ. अम्बेडकर की अन्तर्राष्ट्रीय पहचान, प्रतिष्ठा तथा लोकप्रियता का द्योतक है। विडम्बना ह कि विश्व के अग्रणी देशों में इतना सम्मान अर्जित करने वाले डॉ. अम्बेडकर भारतीय थे, पर स्वयं अपने राष्ट्र में अस्पृश्य! डॉ. अम्बेडकर जिस समाज में पैदा हुए वह समाज असमानता के सिद्धांत पर आधारित था। हिन्दू-धर्म प्राचीन समय से ही चार वर्णों में विभाजित था जो क्रमशः ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र हैं। यह व्यवस्था शोषण की व्यवस्था थी। चारों वर्णों के अलावा देश के मूलनिवासी कहे जाने वाले लोग जिन्हें 'अस्पृश्य' कहा जाता था, वे इस चातुर्वर्ण्य व्यवस्था के सबसे ज्यादा शिकार हुए। डॉ. अम्बेडकर का जन्म इसी तरह की एक अस्पृश्य जाति 'महार' में हुआ था। डॉ. अम्बेडकर को अस्पृश्य होने की पीड़ा, कष्ट व आक्रोश की स्वानुभूति ने उन्हें गहन अध्ययन करने को प्रेरित किया और बहुत बड़ा विद्वान बनाया। जाति आधारित समाज सोपानी क्रम में उच्च व निम्न श्रेणियों में विभक्त है। प्रथम तीन वर्णों को अनेक अधिकार प्राप्त थे परन्तु शूद्र वर्ण तथा अस्पृश्य जातियां अनेक भयंकर यातनाओं से पीड़ित थीं। जिन्हें जन्म के आधार पर ही नीच मान लिया गया था, जो धर्म, इतिहास, संस्कृति तथा सत्ता और साहित्य से बेदखल थी। जिन पर अमानवीय व्यवहार थोपा गया। उनके खाते में प्राकृतिक संपदा के रूप में उपलब्ध पानी के सार्वजनिक स्रोतों से पानी लेने तक का अधिकार नहीं था। उन्हें अपवित्र घोषित कर सदियों के लिए अंतहीन, दुखद यातनाओं के जंगलों में भटकने पर मजबूर किया गया। उन्हें समाज से काट दिया गया। इसके बावजूद भी तथाकथित सवर्ण उच्च जातियां एक 'अखंड राष्ट्र भारत' की कल्पना करने की कोशिश करती रहीं।

डॉ. अम्बेडकर सिर्फ इन दलितों या दबे-कुचले लोगों के ही मसीहा नहीं हैं। अपितु वे मानव-मुक्ति के समर्थक हैं। उनके विचार विश्व के प्रत्येक मनुष्य की स्वतंत्रता के समर्थक हैं। इस अर्थ में उनका राष्ट्रवाद भी अलग तरह से परिभाषित होता है।

सर्वप्रथम राष्ट्र के सम्बन्ध में उनके क्या विचार हैं, यह देखना महत्वपूर्ण है। डॉ. अम्बेडकर के अनुसार "भारत तकनीकी रूप से कोई राष्ट्र नहीं है। राष्ट्र स्वयं कुछ नहीं होता, उसे बनाया जाता है और मैं सोचता हूँ कि यह स्वीकार किया जाएगा कि एक समुदाय विशेष का दमन और पृथक्करण राष्ट्र निर्माण का कोई तरीका नहीं है।"[1] वह सिर्फ राजनीतिक स्वतंत्रता को ही राष्ट्र निर्माण का आधार नहीं समझ रहे हैं बल्कि, प्रत्येक

* सुनीता देवी
शोधार्थी, हिन्दी विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली

[1] बाबा साहब डॉ. अम्बेडकर, सम्पूर्ण वाङ्मय, खण्ड 17, सामाजिक न्याय और अधिकारिता मंत्रालय, भारत सरकार, डॉ. अम्बेडकर फाउण्डेशन, नई दिल्ली-01, सं. 2013, पृ. 32

व्यक्ति की सामाजिक स्वतंत्रता तथा समानता को राष्ट्र निर्माण की बुनियाद मानते हैं। उनके अनुसार देश की स्वतंत्रता तथा देश के लोगों की स्वतंत्रता में भेद है। देश की स्वतंत्रता का यह अर्थ नहीं है कि यह देश के लोगों की भी स्वतंत्रता है। डॉ. अम्बेडकर का इस विषय में तर्क है कि ''राष्ट्र की स्वतंत्रता का यथार्थ अर्थ यही हो सकता है कि वास्तविक स्वतंत्रता उसमें समाहित विभिन्न श्रेणियों की स्वतंत्रता और विशेष रूप से दास वर्ग की स्वतंत्रता से प्राप्त होती हैं।''[1] स्पष्ट है कि वे देश की स्वतंत्रता को सभी व्यक्तियों की स्वतंत्रता से जोड़ते हैं। इसी प्रक्रिया को राष्ट्र निर्माण का आधारभूत बिन्दू भी मानते हैं। डॉ. गेल ऑम्वेट का कथन है- ''अम्बेडकर का राष्ट्रवाद उनके जीवन के समस्त कार्यों में परिलक्षित होता है- चाहे उनके विभिन्न राजनीतिक दलों का कार्यक्रम हो, राजनीतिक निर्णय हो, या फिर जातिगत समस्या, मुस्लिम समस्या, अल्पसंख्यकों की समस्या, पाकिस्तान के सृजन अथवा महिलाओं की समस्या पर उनके द्वारा लिखित पुस्तक हो अथवा लोकतांत्रिक स्वतंत्र भारत के निर्माण में उनकी भूमिका हो।''[2] डॉ. अम्बेडकर सभी वर्गों, समूहों की स्वतंत्रता को सुनिश्चित करना चाहते थे। स्वतंत्रता, समानता तथा बंधुता का भाव उनके राष्ट्र निर्माण की संकल्पना में भी निहित था।

इसके अलावा डॉ. अम्बेडकर को जो बात राष्ट्र निर्माण में बाधक लगती थी वह थी इस देश के लोगों का हजारों जातियों में बंटे होना तथा उनमें परस्पर आपसी प्रेम व भाईचारे का अभाव। हिन्दुओं को समस्त सामाजिक गतिविधियां हिन्दुओं की अलगाव की स्थिति को ही दर्शाती हैं। जैसे हिंदू पर्व-त्यौहारों पर भी प्रत्येक जाति अपनी जाति तक ही सीमित रहती है। डॉ. अम्बेडकर इसका कारण जातिप्रथा व हिन्दू धर्म को मानते हैं। जाति-प्रथा दैवीय सिद्धांत पर आधारित घोषित की जाती रही, इसी कारण ''हिन्दुओं में उस चेतना का सर्वत्र अभाव है जिसे समाज विज्ञानी 'समग्र वर्ग की चेतना' कहते हैं। उनकी चेतना समग्र वर्ग से संबंधित नहीं है। हरेक हिन्दू में जो चेतना पाई जाती है, वह उसकी अपनी ही जाति के बारे में होती है। इसी कारण यह कहा जा सकता है कि हिन्दू लोग अपना समाज या राष्ट्र नहीं बना सकते।''[3]

सभी व्यक्तियों, वर्गों अथवा समुदायों की चेतना ही एक राष्ट्र के निर्माण को प्रोत्साहन दे सकती है। विभाजित व्यक्ति, वर्ग अथवा समुदाय राष्ट्र निर्माण में बाधक होते हैं। इसलिए उनकी स्वतंत्रता, समानता को बरकरार रखते हुए आपसी बंधुत्व का निर्माण करना एक राष्ट्र निर्माण की प्रक्रिया को भी जन्म देता है। इस पर कार्य किया जाना अपेक्षित परिणाम प्राप्ति में सहायक होगा। यही कारण है कि डॉ. अम्बेडकर भारत को एक राष्ट्र के रूप में नहीं अपितु निर्माणाधीन राष्ट्र के रूप में देखते हैं।

राष्ट्र-निर्माण करने की दिशा में वह समग्र वर्ग की चेतना को रेखांकित करते हैं। राष्ट्र निर्माण के सम्बन्ध में उनका सुझाव है कि ''हरेक व्यक्ति को सामाजिक गतिविधियों में इस तरह हिस्सेदार या भागीदार बनाया जाए, ताकि उसकी सफलता में उसे स्वयं अपनी सफलता और उसको विफलता में उसे अपनी विफलता दिखाई दे।''[4] परन्तु भारत में व्याप्त जाति प्रथा राष्ट्र निर्माण की इस प्रक्रिया में बाधक है क्योंकि ''किसी भी जाति को

---

[1] बाबा साहब डॉ. अम्बेडकर, सम्पूर्ण वाङ्मय, खण्ड 17, सामाजिक न्याय और अधिकारिता मंत्रालय, भारत सरकार, डॉ. अम्बेडकर फाउण्डेशन, नई दिल्ली-01, सं. 2013, पृ. 43

[2] डॉ. गेल ओम्वेट, अम्बेडकर प्रबुद्ध भारत की ओर, प्रस्तावना से, पेंग्विन बुक्स लि., प्रथम हिन्दी संस्करण 2005, पृ. गपअ

[3] बाबा साहब डॉ. अम्बेडकर, सम्पूर्ण वाङ्मय, खण्ड 1, सामाजिक न्याय और अधिकारिता मंत्रालय, भारत सरकार, डॉ. अम्बेडकर फाउण्डेशन, नई दिल्ली-01, सं. 2013, पृ. 70

[4] वहो, पृ. 71

यह महसूस नहीं होता कि वह अन्य जातियों से जुड़ी हुई है।''[1] जाति ने जन-चेतना को नष्ट कर दिया है।[2] एक जाति सिर्फ अपनी जाति के प्रति ही सहानुभूति रखती है अन्य से नहीं।

डॉ अम्बेडकर का मानना है कि कई हजार जातियों में बँटे लोग राष्ट्र कैसे हो सकते हैं? क्योंकि जातियां तो राष्ट्र विरोधी होती हैं।''[3] और अनेक जातियां अधिकारों से वंचित थी तथा सदियों से शोषण की शिकार थी इसलिए उनके मानवाधिकारों की रक्षा को डॉ. अम्बेडकर राष्ट्र के लिए महत्वपूर्ण कदम मानते हैं। ''इस क्रम में बाबा साहब ने अस्पृश्य (दलित), जनजातियों, अल्पसंख्यकों तथा भारतीय हिन्दू महिलाओं के सम्मान तथा अधिकारों को स्थापित करने की बात कही। उन्होंने इसके लिए आंदोलन चलाए। सरकार को ज्ञापन दिए एवं संविधान में इसकी व्यवस्था करने के लिए संघर्ष किया।''[4] यह डॉ. अम्बेडकर ही थे जिन्होंने सर्वप्रथम न सिर्फ दलित महिलाओं अपितु भारत की सभी महिलाओं को अधिकार दिलाने के लिए 'हिन्दू कोड बिल' तैयार किया। तथा इसके लिए संघर्ष करते हुए संसद से इस्तीफा भी दिया। यह इस राष्ट्र की आधी आबादी पर उनका जबरदस्त एहसान कहा जाना चाहिए। यही 'हिन्दू कोड बिल' बाद में टुकड़ो-टुकड़ों में संसद से पास हुआ।

डॉ. अम्बेडकर का राष्ट्र निर्माण चिन्तन उनके आदर्श समाज के सपने में निहित है। उनके शब्दों में ''मेरा आदर्श समाज एक ऐसा समाज होगा, जो स्वाधीनता, समानता और भाईचारे पर आधारित हो। और ऐसा क्यों न हो? भाईचारे के विषय में क्या आपत्ति हो सकती है? मेरे विचार से तो कोई आपत्ति नहीं हो सकती। आदर्श समाज गतिशील होना चाहिए। उसमें ऐसी भरपूर सरणियां होनी चाहिए कि वह समाज के एक हिस्से में हुए परिवर्तन की सूचना अन्य हिस्सों को दे दें। आदर्श समाज में अनेक प्रकार के हित होने चाहिए जिन पर लोग सोच-समझकर विचार-विमर्श करें और उनके बारे में एक-दूसरे को बताएँ और सब उसमें हिस्सा लें। समाज में विभिन्न लोगों के बीच संपर्क के ऐसे बहुविध और निर्विवाद बिन्दू होने चाहिएं, जहाँ साहचर्य या संगठन के अन्य रूपों से भी संवाद हो सके। दूसरे शब्दों में, समाज के भीतर संपर्क का सर्वत्र प्रसार होना चाहिए। इसी को भाईचारा कहा जाता है और यह पजातंत्र का दूसरा नाम है।''[5]

डॉ. अम्बेडकर के राष्ट्र निर्माण से संबंधित चिन्तन की महत्ता रेखांकित करते हुए प्रो. विवेक कुमार कहते हैं कि ''आज की तस्वीर यह सिद्ध करती है कि उनके द्वारा बताई गई हिन्दू समाज की कमजोरियां आज भी किस तरह राष्ट्रनिर्माण में बाधक बनी हुइ हैं। अत: मजबूत और स्वावलंबी भारत के निर्माण के लिए नए सामाजिक संबंधों की स्थापना करनी होगी तथा समानता, स्वतंत्रता एवं मैत्री को वरीयता प्रदान करनी होगी।''[6]

स्पष्ट हो जाता है कि राष्ट्र की एकता, अखंडता व निर्माण के लिए आवश्यक है कि डॉ. अम्बेडकर के चिन्तन को ध्यान में रखते हुए सभी के लिए सामाजिक न्याय को सुनिश्चित किया जाए। इस प्रकार डॉ. अम्बेडकर राष्ट्र निर्माण में अपनी महती भूमिका निभाते हैं, और एक पक्के देशभक्त के तौर पर अपना योगदान दर्ज करवाते हैं।

---

[1] बाबा साहब डॉ. अम्बेडकर, सम्पूर्ण वाङ्मय, खण्ड 17, सामाजिक न्याय और अधिकारिता मंत्रालय, भारत सरकार, डॉ. अम्बेडकर फाउण्डेशन, नई दिल्ली-01, सं. 2013, पृ. 70

[2] वही, पृ. 77

[3] प्रो. विवेक कुमार, दलित दस्तक, संपा. अशोक दास, अप्रैल 2013, अंक 11, पृ. 6

[4] वही, पृ. 7

[5] बाबा साहब डॉ. अम्बेडकर, सम्पूर्ण वाङ्मय, खण्ड 1, सामाजिक न्याय और अधिकारिता मंत्रालय, भारत सरकार, डॉ. अम्बेडकर फाउण्डेशन, नई दिल्ली-01, सं. 2013, पृ. 78

[6] प्रो. विवेक कुमार, दलित समाज : पुरानी समस्याएं नई आकाक्षाएं, सम्यक प्रकाशन, नई दिल्ली-63, प्र.सं. 2007, पृ. 10

दलित अस्मिता का आईना *नरककुंड में बास* उपन्यास

प्रा. खावडु अनिल के.[1]

दलित साहित्य भारत के उन करोडों लोगो के जीवन का भविष्य है। इनमे दलित शोषित एव अधिकारों से वंचित व्यापक जन समुदाय शामिल है बीसवी शताब्दी के मध्य डॉ. बाबासाहेब आबेड़कर ने सुनियोजित संघर्ष से दलितों को विश्व फलक पर रेखांकित किया। तब से दलितों की व्यथा कथा को तथा आत्माभिमान को हिंदी साहित्य में चित्रित किया जाने लगा।

दलित शब्द का अर्थ होता है। कुचला हुआ, मसला विदीर्ण या रौदा हुआ यानिके..... जो दबाया गया हो या जिसे पनपने या आगे बढ़ने दिया न हो ऐसे लोग। कुचले हुए और दबे हुए लोगो की कहानी उतनी प्राचीन है, जितनी भारतीय संस्कृति। कहने का तात्पर्य यह है कि दलित लोग वह है जिसको वर्ण व्यवस्था में शुद्र कहा जाता था। जिसको समाज व्यवस्था में अछुत दरजा मिला है। लेकिन दलित वह भी है , जिनका दमन हुआ हो। हमारे भारतीय समाज में मूल निवासी नारी मजदूर समग्र शोषित वर्ग आदि माना है। ओम प्रकाश वाल्मीकि 'डगाले' कविता में धर्म शास्त्र को नकारते हुए कहते है कि ......

"वे भूखे है
पर आदमी का मांस नही खाते
प्यासे है ,
पर लहू नही पिते ,
नंगे है ,
पर दुसरो को नंगा नही करते।
उनके सिर पर छत नही है ,
पर दूसरो के लिए छत बनाते है।"(१)

इस प्रकार हम देखेतो दलित विंडबना का मुख्य स्वर अपने साहित्य में रखा हो तो वे साहित्यकारो में ओम प्रकाश वाल्मीकि, जय प्रकाश कर्दम, मोहनदास, नैमिशराय अनेक साहित्यकार रहे इनमे जगदीशचन्द्र का नाम भी उलेखनीय हैं। जिनके उपन्यासों दलीत चेतना उभर कर सामने आई है। जगदीशचंद्र का नरक कुंड में बास उपन्यास में दलित चेतना कहा कहा स्थित है। उसे प्रस्तुत करने का प्रयास करेंगे।

जगदीशचंद्र का उपन्यास "नरक कुंड में बास" उपन्यास का आरंभ काली जालंधर शहर में काम की तलाश से होता है। काली को वास्तविक जिंदगी के दो नरक मिलते है। पहला रेंढा खींचने में भी डी बनाने एव दुसरे में कच्चे चमड़े के कारखाने में खालो की सफाई करना। काली को काम मिल जाता है - रेढा खीचना, उसमे भिंडी बनाना। काली उस वातवरण में काम करते हुए अनवरत् अपने आप से संघर्ष करता हैं। रेंढें में जुतने या

[1] प्रा. डॉ. खावडु अनिल के.
सरकारी विनियन कोलेज, वल्लभीपुर (गुजरात)

कच्चे चमड़े के कारखाने में लगना - काली की मजबुरी है। "जरूरत बड़ी चीज है, माँ - बाप तो क्या रब से भी बड़ी है। सब कुछ सिखा देती है। (२) रेढा खीचना उसमे भिंडी बनाना आसन काम नही है। पशु - बेल के समान रेंढें में जुतना तथा फिर पूरी तरह पशुवत जीवन व्यतीत करना रेढा खीचनेवालो की क्रूर नियति है। लेखक ने उचित स्थिति का शुक्ष्म निरीक्षण कर उनका चित्र स्पष्ट किया है। छिब्बू के द्वारा काली के कार्य की भयानकता त्रासदी अर्थ कार्य की अनिश्चितता आदि से अवगत करा दिए जाने पर भी वह कहता है कि ...." हम तो पशुओं का काम करते है , बोझ ढोते है। अगर यह काम कर सकते हो तो दो चार दिन के लिए सोचा जा सकता है।" (३) काली अपनी स्वीकृति में सिर्फ यही कहता है कि "सत वचन मालको" (४) पशु का कार्य स्वीकार करना एव फिर पूरी तरह पशुवत जीवन पसार करना इन मजदूरों की क्रूर नियति है। पहली बार जब काली रेढ में भिंडी लगता है। तो उसकी साँस फूलने लगती है, और रेढे का बोझ उसे अपने घुटनों, बाजुओं, टखनो एव पिडियों पर महसूस होने लगा और कालू तथा छिब्बू की चिल्लाहल में केवल खास ही सका। पहले दिन की कार्य कठिनता की यंत्रणा का कथन देखे तो ...."जब मेंने पहली बार रेढा खीचा तो जोर लगाते लगाते मेरा मूत निकल जाता था।

इतनी कड़ी मेहनत की बाद भी ये श्रमजीवी अपने दोपहर के भोजन में रुखी - सुखी रोटी से ही काम चला लेते है। भिंडी लगने के कठिन कार्य को करने के लिए अफीन की गोलिया खाते हैं। जो इनकी मजबूरी है , "डबल गोली दे। देख नही रहे। तय का चहेरा धुप की तरह तमतमा रहा हैं। (६) अधिक बोज उठने से सभी मजदूरों को खुनी पेचनी होना इनकी क्रूर नियति है। जगदीशचंद्र एसा शुक्ष्म निरीक्षण करके समस्त मानवीय संवेदना एवं सरोकार के साथ अत्यंत प्रमाणिक तस्वीर अंकित की है। जगदीशचंद्र यह दिखाने का प्रयत्न करते है कि दलितों की व्यथा - कथा लिखने के लिए दलित होना आवश्यता नही है। और ऐसी ही क्षमता बहुत कम ही साहित्यकारों में होती है।

जब काली के हाथ से रेढा खीचने का काम छुट जाता है। तब वह अपने मित्रो की सहायता से जालधंर बूटा मंडी में कच्चा चमड़ा पकाने के कार्य में झूट जाता है। लेखक ने इन दलित मजदूरों के नाराकिय जीवन मरे हुए पशुओ की खालो को उठाना उसमे नमक लगाना उसे साफ करना पैरोसे रगड़ना उन्हें बार बार जाड़ना मखियों की भिनभिनाहट खालो के साथ उनके शरीर पर भी गूंजना आदि स्थितिओ के ऐसे हृदय द्रावक चित्र अंकित किये है।

इन परिस्थितियों में दलितों की जिंदगी नरक के समान बन जाती है। इन धिनौने नरक के भोगी माझा नामक पात्र कहाता है कि ..... हम लोगो के जन्म से लेकर मरण तक सारी जिंदगी ही गंदगी में गुजर जाती है। रुके हुए संडास भरे पानी में मच्छर, मख्खियों की तरह हम भी पलते है। चार दिन भी -भी करके मर -खप जाते है। जगदीशचंद्र ने अति शुक्ष्म रुपसे सभी पत्रों का चित्रांकन किया है।

"नरक कुंड में बास" उपन्यास में भी काली के जीवन का यह भी एक पक्ष होता है कि जिस प्रकार उनके पास से काम करवाते है फिर भी नहाने धोने के लिये पानी भी नही है। जगदीशचंद्रजी ने पात्र की दिन चर्या का अति शुक्ष्म से वर्णन किया। जिसमे खान - पान, नहाना - धोना एंव समाज में उनकी बिरादरी में बेठना अमीरी और गरीबी आदि को ध्यान में रखकर चित्रित किया है। हमारे भारत को आजादी मिले साठ साल हो गये लेकिन गरीब लोग गरीब ही रहे है। उनमे कोई परिवर्तन अभी तक नही हो सका। और अभी तक सुधार भी न हो सका

। इस प्रकार कहा जाये तो नरक कुंड में बास उपन्यास में जगदीशचंद्रजी ने दलित श्रमिको का भीषण स्थिति को दृष्टीपात किया है।

संदर्भ सूचि

१) दर्द के दस्तावेज़ - डॉ एन.सिंह पृ 64

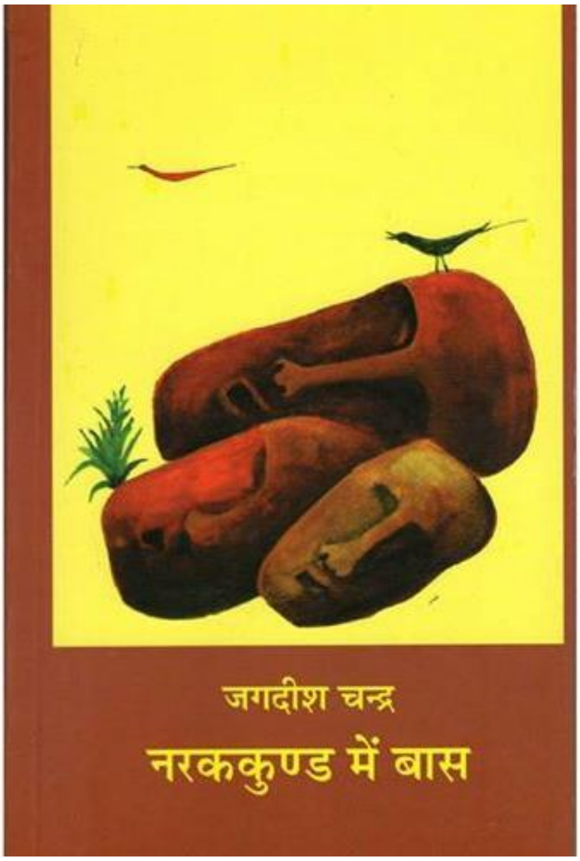
२) नरक कुंड में बास जगदीशचंद्र 87

३) वही 90

४) वही 91

५) वही 99

६) वही 99



शाकुन्तल शाकुन्तल में दर्शित पात्रों का मनोवैज्ञानिक निरुपण

मकवाणा गौरी केशुभाई[1]

कवि जब अपनी रचना लिखता है वो चाहे गद्य हो या पद्य हो पर उसके सूक्ष्म भावों का निरूपण करता है । वह अपनी बात को अपने पात्रों के द्वारा समाज में रखता है ।जब वह अपने भावो को समाज के सामने रखने में सफल होता है तब उसकी रचना समाज में युगो युगो तक अपना स्थान बना लेती है ।

महाकवि कालिदास मानव मन को सूक्ष्म तरीके से जानते थे ।मन की छोटी से छोटी भावना का मनोवैज्ञानिक निरूपण कालिदास की कृतियों में मिलता है, जो अन्यत्र मिलना मुश्किल है ।अपने विश्वख्यात नाटक अभिज्ञानशाकुन्तल में कवि ने पात्रों के मनोवैज्ञानिक रूप को अत्यन्त कुशलता से प्रस्तुत किया है । कालिदास के संवाद नाटकीय नैपुण्य से भरपूर है, जिनमें सजीवता के साथ साथ कौतूहल वृत्ति को जागृत और चेष्ठायुक्त रखने में कवि सफल रहे हैं । शकुन्तला से विवाह के इच्छुक दुष्यंत की दोलायमान मन:स्थिति का अत्यन्त सूक्ष्म और मार्मिक वर्णन कवि ने किया हैं ।दुष्यंत एक क्षत्रिय राजा है फिर भी वह ब्राह्मण पुत्री कि तरफ आकर्षित होता है, परन्तु वे अपने भावों को तुरंत रोक कर अपने आप से ही प्रश्न कर लेता है कि ब्राह्मण पुत्री मुझ क्षत्रिय द्वारा ग्राह्य है अथवा नहीं, इस स्थिति का समाधान करते हुए कवि कहते है -

सतां हि सन्देहपदेषुवस्तुषु प्रमाणमन्त:करण प्रवृत्तय: ।[१]

अर्थात सन्देहास्पद वस्तुओं के सम्बन्ध में अन्त:करण की प्रवृत्तियाँ ही प्रमाण हुआ करती हैं ।यह एक मनोवैज्ञानिक सत्य है ।जब हमें किसी बात का सन्देह हो या कोई मुश्किल परिस्थिति में हो तब इस अवस्था में अन्त:करण ही प्रमाण होता हैं अर्थात मार्गदर्शक होता है ।इसी मनोभाव का सुन्दर चित्रण कवि ने प्रस्तुत श्लोक में किया हैं ।

दुष्यन्त का मन शाकुन्तला के प्रति अभिलाषी है । अत: वह उसके विषय में अधिक से अधिक जानकारी प्राप्त करना चाहता है, किन्तु उसे बार बार पूछने में संकोच होता है । और उसके इस मनोभाव को शाकुन्तला की सखि प्रियंवदा जान लेती है और पूछती है आर्य पुन: कुछ पूछना चाहते है ।[२] इस से यहि प्रतित होता है कि कालिदास के पात्र व्यक्ति के हाव - भाव से ही जान लेते है कि सामने वाले व्यक्ति के अन्त: मन में क्या भाव चल रहे है ।

यही कारण है कि प्रियंवदा ने शाकुन्तला के प्रति दुष्यन्त के प्रेमभाव को पढ लिया था । वह यह बात परिहास से शाकुन्तला की ओर देखते हुए कहती है । शाकुन्तला भी सखी परिहास की स्मित से उसके मनोभावों को समझ जाती है और इसीलिए उसे अगुंली से धमकाती है ।कवि ने बडी ही सहजता से मानव की भावनाओं का निरूपण किया है । जो हर युग में बदलती नहीं है आगे प्रियवंदा द्वारा यह बताए जाने पर कि पिता ने इसे योग्य वर को सौंपने का संकल्प लिया है ।[३] तब शाकुन्तला वहाँ से जाने लगती है । कोई भी समय हो एक कन्या विवाह की बात चलने पर लज्जावश या तो वहाँ से चली जाती हैं या बात करने वाले व्यक्ति को ही ऐसी बात न करने के लिए धमकाती हैं । नारी के मन के इन मनोभावों को कालिदास ने बहुत मनोहारी चित्रण किया है ।जब दुष्यन्त शाकुन्तला को अस्वीकार करता हुआ उसकी माता मेनका पर कटाक्षपात करता है [४] तब अभी तक शान्त खड़ी हुई तथा राजा के गलत आरोपों तथा अपमान को सहन करती हुई शकुन्तला एकदम क्रोधित हो उठती है तथा क्रोधातिरेक हठात् ही उसके मुँह से निकल जाता है -अनार्य आत्मनो हृदयानुमानेन पश्यसि ।क: ।आज के समय में भी स्त्रीयाँ सब-कुछ

[1] मकवाणा गौरी केशुभाई

Ph.D -संस्कृत, श्री सोमनाथसंस्कृत विश्वविद्यालय, वेरावल ।

सहन कर लेती है, परन्तु अपने माता पिता का गलत बात पर अपमान को सहन नहीं कर पाती हैं तथा विद्रोही हो जाती हैं । शकुन्तला के चरित्र में नारी मन के इसी मनोभाव का मार्मिक वर्णन कवि ने किया है ।

शाकुन्तला में शाङ्गरव एवं शारद्वत जो एकान्त में रहने के अभ्यस्त आश्रमवासी हैं जनाकुल नगर से जिनका परिचय नहीं है, वे जब शाकुन्तला को लेकर हस्तिनापुर नगर में प्रवेश करते हैं तब वहाँ की चहल-पहल देखकर विपरीत मन:स्थिति वाले हो जाते हैं । शाङ्गरव शारद्वत से कहता है कि लोगों से भरे इस स्थान को देखकर ऐसा लगता है कि मैं अग्नि से घिरा हुआ हुँ [५] यह सत्य ही है कि मन चिर परिचित वस्तुओं मे ही रमता है, अपरिचित वातारण में नहीं । शाङ्गरव की इस मन:स्थिति को शारद्वत ही भली भाँति समझ सकता है क्योंकि स्वयं उसके हस्तिनापुर के नगरवासी कुछ वैसे ही प्रतित हो रहे है जैसे –

अभ्यक्तामिव स्नात: शुचिरशुचिमिव प्रबुद्ध: इव सुप्तम्
बद्धमिव स्वैरगतिजनमिह सुखसङ्गिनमवैमि ।। [६]

समान भावो वाले या मन:स्थिति वाले व्यक्ति ही एक दूसरे की मानसिक स्थिति को सम्यक् रूप से समझ सकते है । शारद्वत भी शाङ्गरव की ही भांति एकान्त शान्त, धार्मिक अभिरूचि वाला संन्यासी हैं यही कारण है कि वह शाङ्गरव की व्याकुलता को सहज ही समझ लेता है दोनो ऋषि कुमार की मानसिक स्थिति का जैसा ह्दयग्राही चित्रण यहाँ कालिदास ने किया है वैसा अन्यत्र दुर्लभ है । महाकवि कालिदास बाल-मनोविज्ञान के भी अद्‌भूत पारखी हैं । सप्तम अंक में यह विदित हो जाने पर कि बालक भरत मेरा ही पुत्र है ।दुष्यन्त उसे ह्दय से लगा लेता है । किन्तु इस समय दुष्यन्त बालक भरत के लिये एक अपरिचित व्यक्ति हैं ।अत: वह दुष्यन्त से कहता है – **मुञ्च माम् । यावन्मातु: सकाशं गमिष्यामि ।** [७] बालक का यह स्वभाव होता है कि वे जिसे नहीं पहचानते प्राय: उसके पास नहीं जातें अपरिचित व्यक्ति की उपस्थिति उन्हे असहज बना देती है । इतना ही नहीं जब दुष्यन्त उसे बताते हैं कि वही उसके पिता हैं तो वह बालक अत्यन्त भोलेपन से कहता है अम्म० खलु तातो दुष्यन्त: । न त्वम् । [८] भरत का मासूम मन एक अपरिचित को पिता मानने को तत्पर नहीं यहीं कारण है कि वह अपनी माता से दुष्यन्त की शिकायत करता है ।[९] बालक मनका ऐसा सूक्ष्म वर्णन मानसिक विश्लेषण कालिदास की विशिष्टता नटखट भरत की पकड से शेर के बच्चे को छुडा ने के लिए जब तापसी उसे खिलोना दिखाती हुई कहती हैं – शकुन्तलावण्यं प्रेक्षय तब वह बालक मतिभ्रम से शकुन्तला अर्थात अपनी माता को आया हुआ समझ लेता हैं तथा व्याकुल होकर पूछता है । **कुत्र वा मम माता ।** छोटे बच्चो को प्राय: माता का सामीप्य प्रिय होता हैं । यही कारण है कि बालक भरत भी खेलना भूलकर माँ को ढूंढ ने लगता है । आज के समय मे भी कालिदास का यह मानव सहज मनोविज्ञान हम किसि भी बालक में देख सकते है । हर समय में मानव मन के सूक्ष्म से सूक्ष्म कोनों को उद्‌घाटित एवं आलोकित करने में पूर्ण रूपेण सफल रहेगे । यहीं कारण हैं कि कालिदास संस्कृत साहित्य के सिरमौर तथा उनका अभिज्ञान शाकुन्तलम् विश्‍व के नाटको का मुकुट मणि बन गया है ।

आनेवाले समय में भी भले ही आधुनिकरण बढ जाये व्यक्तियों का रहने का ढंग या वर्तन बदल जाये पर मानव मन की सहज भावनाओं में परिवर्तन नहिं आ सकता यह सत्य हैं ।उसके अंदाज में भेद हो सकता है पर भावों में नहीं ।इसलिए कह सकते है कि कालिदास ने अभिज्ञान शाकुन्तल में दर्शित पात्रो के मानव सहज भावों का निरूपण मनोवैज्ञानिक रूप से किया है ।जो तब भी सफल एवं सत्य था और आज तथा आने वाले कल में भी सफल और सत्य रहेगा ।

संदर्भ :

(१) अभिज्ञान शाकुन्तलम् – १.२२
(२) पुनरपि वक्तुकाम इवार्य: । अभिज्ञान शाकुन्तलम् – अंक-१

(३) गुरोः पुनरस्या अनुरूपवरप्रदाने संकल्पः । अभिज्ञान शाकुन्तलम् – अंक–१

(४) स्त्रीणामशिक्षितपटुत्वममानुषीषु संदृश्यते किमुत याः प्रतिबोधवत्यः ।
प्रागन्तरिक्षगमनात्स्वमपत्यजात सन्यैद्विजैः परभृताः खलु पोषयन्ति ।। अभिज्ञान शाकुन्तलम् – ५. २२

(५) महाभागः कामं नरपतिरभिन्नस्थितिरसौ न कश्चिद्वर्णानामपथमयकृष्टोऽपि भजते ।
तथापीदं शश्चत्परिचित्तविविक्तेन मनसा जनाकीर्णँ मन्ये हुतवहपरीतं गृहमिव ।। अ. शाक.– ५. १०

(६) अभिज्ञान शाकुन्तलम् – ५.११

(७) अभिज्ञान शाकुन्तलम् – अंक. ७

(८) अभिज्ञान शाकुन्तलम् – अंक. ७

(९) मातः, एष कोऽपि पुरूषो मां पुत्र इत्यालिङ्गति । अभिज्ञान शाकुन्तलम् – अंक. ७

અખાના ભક્તિ-જ્ઞાન-વૈરાગ્ય વિષયક પદો

પ્રા. ડૉ. હિમ્મત ભાલોડિયા[1]

મધ્યકાલીન ગુજરાતી સાહિત્યમાં નરસિંહના પ્રભાતિયા, મીરાનાં પદો, પ્રેમાનંદના આખ્યાનો, શામળની પદ્યવાર્તાઓ, ભોજાના ચાબખા, ધીરાની કાફીઓ અને દયારામની ગરબીઓની જેમ અખાના છપ્પા પણ પોતાનું આગવું અને અનોખું મહત્વ ધરાવે છે. મધ્યકાલીન સાહિત્યમાં અખો છપ્પાને કારણે વિશેષ ઓળખાય છે. અખાએ 'અનુભવબિન્દુ' અને 'અખેગીતા'માં જે પ્રકારનાં પદો રચ્યા છે તેના કરતાં છપ્પામાં અખાની સર્જકતા કંઇક જુદા જ સ્વરૂપે પ્રગટે છે. 'અનુભવબિન્દુ' અને 'અખેગીતા'માં અખાએ જે રીતે વિચારોને ક્રમબદ્ધ રીતે રજૂ કર્યા છે, તે છપ્પામા છૂટાછવાયા-વેરવિખેર પડેલા દેખાય છે.

અખાના છપ્પાને વાંચીએ છીએ ત્યારે તેમાંથી આપણને તત્વવિચારનો અને બોધ-ઉપદેશનો અનુભવ થાય છે. આથી અખાના છપ્પાને આપણે બે વિભાગ વહેંચી શકીએ

(૧) અખાના તત્વવિચારનાં છપ્પા

(૨) અખાના બોધ-ઉપદેશનાં છપ્પા.

અખાના તત્વવિચારનાં છપ્પાઓમાં તેનો વ્યાપક આધ્યાત્મિક અનુભવ પ્રગટ થયો છે, તેમા તેના તત્વજ્ઞાન અને બ્રહ્મવાણીનો લલકાર સંભળાય છે. તો બોધ-ઉપદેશનાં છપ્પાઓમાં તેણે કટાક્ષનો આશ્રય લઇને સીધું સમાજનાં દંભી, પાખંડી અને અજ્ઞાની લોકો પર નિશાન સાધ્યું છે. આ પ્રકારનાં છપ્પાઓમાં પુર્નજન્મ, વર્ણાશ્રમભેદ, કૃતક ગૂરૂભક્તિ, ભૂતપ્રેતની માન્યતાઓ, કર્મકાંડ વગેરેની વાત કરતા અખાનો ઉગ્ર પુણ્યપ્રકોપ ભભૂકી ઉઠે છે. તે આવા છપ્પાઓ દ્વારા સામાજિક અને સાંપ્રદાયિક દંભ અને પાખંડ પર કટાક્ષ કરી લોકોને બ્રહ્મજ્ઞાન તરફ વળવા બોધ આપે છે.

અખાએ પોતાનાં છપ્પામાં જીવ, જગત અને ઇશ્વરનાં પરસ્પર સંબંધનું આલેખન કર્યું છે. તેના મતે જગત અને બ્રહ્મનું દ્વૈત શમી જતાં અદ્વૈતનો અનુભવ થાય છે. બ્રહ્મ એક અને અદ્વિતીય છે, બ્રહ્મ એ અનુભવનો વિષય હોઇ, અનુભવ દ્વારા જ બ્રહ્મની પ્રાપ્તિ થાય છે. જીવ એ બ્રહ્મ છે, આથી જીવને બ્રહ્મ સાથે અદ્વૈતનો ભાવ કેળવવા તે અનુરોધ કરે છે.

અખાએ છપ્પાઓમાં જેમ જીવ, જગત અને ઇશ્વરનાં અદ્વૈતની વાત કરી છે, તેમ ભક્તિ-જ્ઞાન અને વૈરાગ્ય વિષયક છપ્પાઓમાં પણ જીવાત્મા અને પરમાત્માનાં ઐક્યની આશા સેવી છે. અખાનાં મતે ભક્તિ એ જ્ઞાનની અંદર સમાયેલી છે. જે જીવ કોઇપણ પ્રકારની ઇચ્છાનાં વળગણ સિવાય ભક્તિ કરે તો તેનો દેહભાવ ટળી અદ્વૈત સધાય છે. જેમકે,

"નિરાશી ભક્તિ જે કોઇ કરે, તેહેનું સેહેજે કારજ સરે,
સ્વરૂપ તે અરૂપે અદ્વૈત થાય, દ્વૈતાદ્વૈતનો લેશ જ જાય,

[1] પ્રા.ડૉ. હિમ્મત ભાલોડિયા
આસિ. પ્રોફેસર, ગુજરાતી, સરકારી વિનયન કૉલેજ, સેકટર-૧૫, ગાધીનગર.

આત્મા-અનુભવે હોય પ્રકાશ, અખા અહંકાર તે પામે નાશ."(૬૭૭)

અખાએ જ્ઞાની માણસને પરમાત્માનું સ્વરૂપ માન્યો છે. તે કહે છે,

"જ્ઞાની છે હરિનું નિજ રૂપ, ચેહેન વિના ક્યમ કહીએ ભૂપ" (૪૨૫)

અખાનાં મતે કોઇ વિરલ વ્યક્તિ જ જ્ઞાની બને છે. જ્ઞાનીઓનો કોઇ સમુહ નથી હોતો. અખો કહે છે,

"જ્ઞાનીનાં નહીં ટોળાંટોળ, મુકતા નહીં ગજ ગજ કપોલ,
શબ્દવેધી શૂરા કોઇ સંત, શંખ સકલ નહિ દક્ષણાવંત,
જ્ઞાની નિપજે કો એક જંન, બીજા સહુ રમાડે મંન" (૩૬૩)

અખાએ 'જ્ઞાનીઅંગ'માં દશ પ્રકારનાં જ્ઞાની દર્શાવ્યા છે. જેમા તેણે શુષ્ક જ્ઞાની, દગ્ધ જ્ઞાની, વિતંડો જ્ઞાની, ખલ જ્ઞાની, નિંદક જ્ઞાની, ભ્રમ જ્ઞાની, હઠ જ્ઞાની, શઠ જ્ઞાની, શૂન્ય જ્ઞાની અને દશમો જ્ઞાની તે શુદ્ધ જ્ઞાની – એવા પ્રકારો પાડ્યા છે. આમાંથી તે આ 'શુદ્ધજ્ઞાની'ને શ્રેષ્ઠ માને છે. બાકીનાં નવને આ દશમાં સિવાય નિરર્થક ગણે છે. તેણે કહ્યું છે કે,

"દશ પ્રકારનાં જ્ઞાની લખ્યા, નવેનો લક્ષ દશમાં વિના મિથ્યા,
નવેનો લક્ષ ત્યાહારે શુદ્ધ થાય, અનુભવ જ્યાહારે દશમા ઘેરે જાય,
અખા તેહ છે દશા અવાચ, જો સમઝે તો સમઝી રાચ" (૫૦૩)

અખાએ શુદ્ધજ્ઞાનીનુ મહત્વ સમજાવ્યા પછી શુદ્ધજ્ઞાનીનો મહિમા ગાયો છે. તેણે કીધું છે કે,

"શુદ્ધજ્ઞાની તે રૂપ અરૂપ, માહાનિધિ આશે છે તદરૂપ,
સર્વ સહિત છે સરવાતીત, પોષક છે આદ્યે ઉદગીત
અખા અનિર્વચની તે આપ, લક્ષ લાગે તે રહે અમાપ."(૫૦૨)

અખાએ જ્ઞાની માણસની વાત કરતાં કીધું છે કે, જ્ઞાની માણસ તે છે જે સર્વ પ્રપંચોને છોડી ઇશ્વરના ચરણમાં જાય. જો આત્મમંથન કરી પ્રપંચને તજે તો તેની સર્વ મનોકામના પૂરી થાય છે, વાસના અને શત્રુ અવરોધરૂપ બનતા નથી અને ઇશ્વરની પ્રાપ્તિ થાય છે. જેમકે,

"જ્ઞાની તે જે કરે વિચાર, પ્રપંચ તજે ને સંધરે સાર,
સકળ કામના સવળી કરે, વાસના-વપુ ઠેકાણે ઠરે,
ટાળે આપ ને ભાળે ઇશ, એવા પુરુષને મળે જગદીશ." (૬૮૩)

આ જગતમાં દરેક લોકો પોતપોતાની સમજ અનુસાર જ્ઞાનનાં મિથ્યા અભિમાનમાં રાચે છે, તેઓ પોતાનાં મત અનુસાર સર્વ વસ્તુઓને મૂલવે છે. પરંતું જો તેઓ પોતાનાં અવગુણ જોઇ તેનો નાશ કરવાનો પ્રયત્ન કરે તો તેનામાં સદગુણનો સંચાર થાય છે. અખો કહે છે તેમ,

"જ્ઞાની જ્ઞાને કરીને કહે, મતિયો મત ને મતામાં રહે,
જાવા દ્યો, જાણો ત્યમ થાઓ, આપણ આપણા અવગુણ ગાઓ."(૬૮૬)

અખાના મતે જ્ઞાનવિહાર કરનાર વ્યક્તિ ગોપી જેવો છે, તે જ સાચો જ્ઞાની ગણાય જેણે ગોપીની દશા પ્રાપ્ત કરી હોય. જેમ ગોપી ઘર-બાર, કુટુંબ-પરિવાર અને પોતાનું દેહ-ભાન ભૂલી હરિમિલન માટે આતુર બને છે તેમ જ્ઞાની વ્યક્તિ પણ દુનિયાનું બધું ભાન ભૂલી ઇશ્વરને આધીન થાય તો જ તેને પ્રભુમિલનની પ્રાપ્તિ થાય છે. જેમ,

"જ્ઞાનવિહારી ગોપી જશા, તે જ જ્ઞાની જેને ગોપી-દશા
ગોપી ભૂલી ઘર ને બાર, ગોપી ભૂલી કુટુંબ પરિવાર,
પોતાની દેહ પણ ભૂલી ગઇ, અખા કામની કુળવંત થઇ." (૬૯૨)

સાચો જ્ઞાની જીવન-મરણનાં બંધનોથી મુક્ત હોય છે. જગતનાં પ્રપંચોથી એને કોઇ લેવા-દેવા હોતા નથી. અખાના મત મુજબ ..

"જગત-પ્રપંચ એમ ચાલ્યો જાય, જીવપણે જીવે તે સજીવ કહેવાય,
જડવત જીવનો એહેવો મતો, જીવન્મુક્ત (જ્ઞાની) ગણવો અણછતો,
મૃતક જ્ઞાની તે સજીવન સહી, (અખા) જીવપણે જીવે તે જીવતો નહીં." (૭૧૦)

જ્ઞાનીને બ્રહ્મજ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય ત્યારે કેવો આનંદ-ઉલ્લાસ પ્રગટે છે એની વાત કરતાં અખો કહે છે,

"જ્ઞાની વિવેકી ઠેરાયા રાય, આસુરીના થાણા ઊઠી જાય,
આનંદ-મંગળ ઓચ્છવ થાય, હરિનાં જન તે હરિજશ ગાય."(૭૦૨)

આ પછી અખાએ જ્ઞાનીની સ્થિતિ બતાવતા કહ્યું છે કે,

"જ્ઞાની વજ્રને સુધા કરી ગણે, સાકર તો સુધાને વિષ ભણે."(૭૦૧)

જ્ઞાનીની વાત કર્યા બાદ અખાએ ભક્ત અને ભક્તિની ચર્ચા કરી છે. અખાના મતે સાચો ભક્ત તો પોતાનું સર્વસ્વ ઇશ્વરને સમર્પિત કરી દે છે. જેમકે,

"ભક્ત જથારથ જે કોઇ હોય, આત્મા સહિત સમર્પે સોય,
કરી સ્મરણને નિર્મળ થાય, અખા ધણીના થકો ઠેરાય." (૭૦૮)

ભક્ત ભગવાનની ભક્તિ કરીને ભગવાનને પામવાની ઘેલશા રાખે છે. એ તો અન્ય કોઇ ઝંઝટમાં કે પ્રપંચમાં પડ્યા વિના માત્ર ભગવાનને જ મેળવવાની ઇચ્છા ધરાવે છે. જેમકે,

"ભક્તિ દેખાડી એટલા માટ, કર્મ-ગહનમાં પાડી વાટ,
જાણ્યું સીધે મારગ જશે, સર્વાવાસ હરિને જાણશે." (૫૪૭)

ભક્તને ભક્તિ કરવા કે જ્ઞાન મેળવવા કોઇ વેદ-ઉપનિષદનું અધ્યયન કરવાની કે પાંડિત્ય પ્રાપ્ત કરવાની જરૂર રહેતી નથી. એ તો માત્ર નિર્મળતાથી કે નમ્રતાથી ભગવાનની ભક્તિ કરે તો અવશ્ય પરમેશ્વરને પ્રાપ્ત કરે છે. એટલે જ અખો કહે છે,

"શબરી સંસ્કૃત શું ભણી હતી ભાઇ, કયા વેદ વાંચ્યા કરમાબાઇ ?
વ્યાધ તે શું ભણ્યો તો વેદ ? ગણિકા શું સમજતી ભેદ ?
વળી, શ્વપચની સમજો રીત, હરિ તેના, જેની સાચી પ્રીત." (૭૧૪)

અખો મુખ્યત્વે નિર્ગુણોપાસક રહ્યો છે, તેમ છતાં તેણે સગુણ ભક્તિ અને નિર્ગુણ ભક્તિ એમ બન્ને પ્રકારની ભક્તિનું આલેખન પોતાનાં છપ્પામાં કર્યું છે. અખાની નિર્ગુણ ભક્તિમાં જ સગુણ ભક્તિ સમાય જાય છે અને એટલે જ તેનાં છપ્પાઓમાં અનેકવાર રામ અને કૃષ્ણનાં નામનો ઉલ્લેખ આવે છે. જેમકે,

"પ્રપંચ પારે રેહે જે રામ, સદા સર્વદા ન્યારું ધામ,
તે વડે ચાલે જે સંસાર, આગમાપાચી તે નિરધાર,

અખે રામ ઓળખિયો તેહ, ઉદર અભીંતર નાવે જેહ." (૨૯૩) તેમજ....

"સર્વાવાસ જાણ્યા વિના રામ, અખા થયું નથી કોઇનું કામ" (૫૪૮)

"અખા એમ નહીં રીઝે રામ, અંતરનાં સાક્ષી શું કામ (૪૧૨)

પ્રાપત્ય રામ કરે તે ગુરુ, બીજા ગુરુ તે લાગ્યા વરુ "(૩૦૦)

"સહિત દેશ વૈકુંઠ ગયા રામ, કુળ લેઇ કૃષ્ણ પોહોતા ધામ" (૫૭૧)

અખાની ગતિ સગુણ ભક્તિ તરફથી નિર્ગુણ ભક્તિ તરફની રહી છે. તે પ્રેમલક્ષણાભક્તિ તરફથી નિર્ગુણપાસના તરફ વળે છે અને એટલે જ તે કહે છે,

"જેની ભક્તિ એક્યાસી પૂરણ થઇ, બ્યાસીએ બુધ્ધ આવી રહી." (૭૯)

માણસ ભક્તિ, જ્ઞાન અને વૈરાગ્યની વાતો ખૂબ કરે છે, પણ એને અંતરથી પ્રાપ્ત કરવાનો પ્રયત્ન ન કરે ત્યાં સુધી બધું નિરર્થક છે. માણસે પોતાનો અહંકાર છોડી ભક્તિ કરવી જોઇએ. અહંકાર છોડે તો જ જીવ શિવને પ્રાપ્ત કરી શકે. અખો કહે છે તેમ,

"માન મેહેલી જેણે ભક્તિ કરી, તેણે દીઠા નિરંતર હરિ" (૭૪૮) તેમજ .....

"ભક્તિ જ્ઞાન કથે વૈરાગ, મિથ્યા ભાષણ ન કરે ત્યાગ,
તાંહા લગે એકે નવ ફળે, શુદ્ધ સૂરા ઉપરથો બળે,
અંતર અગ્નિ ન લાગે ક્યમે, ફોકટ દંન અખા નીગમે" (૪૨૧)

અખાએ ભક્તિ, જ્ઞાન અને વૈરાગ્યને એક પદાર્થનાં ત્રણ નામો રૂપે ઓળખાવ્યા છે. એટલું જ નહી. જ્ઞાનમાં જ ભક્તિ અને વૈરાગ્યને સમાયેલા માને છે. જેમકે,

"જ્ઞાન વિના ભક્તિ નવ થાય, જ્યમ ચક્ષુહીણો જ્યાં ત્યાં અથડાય" (૩૨૨)

"ભક્તિ જ્ઞાન અને વૈરાગ્ય, પદાર્થ એક ત્રણ નામ- વિભાગ" (૪૫૩)

આ ઉપરાંત અખાએ પોતાનાં જમાનામાં ભક્તિમાં ચાલતા પાખંડને જોઇને પણ કેટલાક કટાક્ષ કરેલા છે. તેણે બ્રહ્મ સ્વરૂપને પામવા વૈરાગ્યની સાથે ભક્તિનો પણ મહિમા કર્યો. એણે 'અખેગીતા'નાં દશમા કડવામાં ભક્તિનો મહિમા કરતા કહ્યું છે કે,

"ભાઇ ભક્તિ જેહેવી પંખીણી, જેહેને જ્ઞાન વૈરાગ બે પાંખ છે,
ચિદાકાશ માંહે તે જ ઊડે, જેહને સદગુરૂ રૂપી આંખ છે." (કડવુ-૧૦ કડી-૭)

આમ, તેના મતે સાચો જ્ઞાની સદગુરૂ પાસે જાય અને સદગુરૂના વચન અનુસાર ભક્તિ કરે તો તેને જ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થાય છે. સાચું આત્મજ્ઞાન લાધતા બ્રહ્મજ્ઞાનનું રહસ્ય સમજાય છે, બ્રહ્મજ્ઞાનનું રહસ્ય પ્રાપ્ત થતા જીવ માયાજાળમાંથી મુક્ત બની શિવ પ્રતિ ગતિ કરે છે.

અખાના જ્ઞાન-ભક્તિ અને વૈરાગ્યને લગતા છપ્પાની સંખ્યા વિપુલ છે. આમ, તો તેના મોટાભાગનાં છપ્પા જ્ઞાન-વૈરાગ્ય અને ભક્તિના વિષયને સ્પર્શે છે. એનાં છપ્પાઓમાં કોઇને કોઇ રીતે જ્ઞાન-વૈરાગ્ય કે ભક્તિની વાત જોડાઇ જ જાય છે. તેણે ૪૪ અંગોમાં જે ૭૫૬ છપ્પાઓ લખ્યા છે, તે તમામમાં અખો આપણને ખંડનાત્મક અને મંડનાત્મક વિચારધારા ધરાવતો જોવા મળે છે. તેમા તે વેદાંતનાં પરંપરાગત વિષયોને અને પોતાનાં આધ્યાત્મિક અનુભવને વ્યક્ત કરે છે. છ પંક્તિઓ અને ત્રણ કડીઓવાળી મુક્તક પ્રકારની રચનાઓને અખાએ 'છપ્પા' એવું નામાભિધાન

આપી તેમા પોતાની દાર્શનિક વિચારધારા અને આધ્યાત્મિક જીવનદર્શન રજૂ કર્યું છે. આથી જ ઉમાશંકર જોશીએ અખા વિશે વિધાન કરતાં કહ્યું છે કે,

"છપ્પા એ અખાનો જ નહિં, ગુજરાતી સાહિત્ય સમસ્તનો ગૌરવગ્રંથ છે. તેમાં કેટલુંક સર્વોત્તમ કટાક્ષ સાહિત્ય ને કેટલુંક સર્વોત્તમ અધ્યાત્મ સાહિત્ય પણ સંગ્રહાયું છે. તેમાં સમાજને એક ચિકિત્સકની નજરે જોનારા એક સાધકની હાડસોંસરી નીકળી જાય તેવી તીખી કટાક્ષ શક્તિનો પરિચય તો થાય જ છે, પરંતું સાથોસાથ એમાં એક અનુભવની બ્રહ્મખુમારીની ધબક પણ સંભળાય છે. એક આત્માનો બ્રહ્માનંદ પૂર્ણ ઉલ્લાસતો જોવા મળે છે." (પૃ.૨૫)

સંદર્ભ સૂચિ :

૧. અખાના છપ્પા – સં. ઉમાશંકર જોશી, વૉરા એન્ડ કંપની, ૧૯૭૬
૨. અખો એક અધ્યયન – ઉમાશંકર જોશી, ગુજરાત વિદ્યાસભા, ૧૯૭૩
૩. અખાના છપ્પા કેટલોક અર્થવિચાર – જયંત કોઠારી, ગૂર્જર સાહિત્ય ભવન, ૧૯૮૮
૪. અખેગીતા – સં. ઉમાસંકર જોશી અને રમણલાલ જોશી, ગુજ. યુનિ., ૧૯૭૮
૫. અખાના શ્રેષ્ઠ પદ અને અનુભવબિન્દુ – સં. શિવલાલ જેસલપુરા અને ધીરુ પરીખ, નવભારત સાહિત્ય મંદિર, ૧૯૯૪

ઝાંસીની વિરાંગના ઝલકારીબાઇ

દિલીપ કુમાર ચાવડા[1]

જાકર રણ મેં લલકારી થી, વહ ઝાંસી કી ઝલકારી થી।
ગોરોં કો લડના સિખા ગઇ, રાની બન જૌહર દિખા ગઇ।
હૈ ઇતિહાસ મેં ઝલક રહીં, વહ ભારત કી સન્નારી થી।
- મૈથિલીશરણ ગુપ્ત[૧]

ભારતવર્ષને અખંડ રાખવામાં અનેકવિધ પાત્રો એવા છે કે જેમના પુરૂષાર્થ, શૌર્ય અને વીરતાની ભાગ્યે જ નોંધ લેવાય છે. તેમાં પણ જો આ પાત્રો આપણી વર્ષો જૂની ગંધાતી વર્ણાશ્રમ પ્રમાણે અછૂત વર્ગમાંથી આવતા હોઇ, તેના બલિદાનની ગાથા ઇતિહાસમાં કયાંય ગોતી જડતી નથી. જાણે કે ઇતિહાસને પણ આવા વીરલ પાત્રોની નોંધ લેવામાં અસ્પૃશ્યતા નડે છે.

ભારતનાં ઇતિહાસમાં એવા કંઇ કેટલાય શકિતશાળી નારીપાત્રોમાં યશોધરાદેવી, થેરી સુમંગલા, પૂણિમા દાસી, જનાબાઇ, રામી બાઇ, સાવિત્રીબાઇ, જ્યોતીબા ફૂલે, ડૉ.બી.આર. આંબેડકર, રમાબાઇ, વિરાંગના ઝલકારીબાઇ, સુલોચના ડોંગરે, તારાબાઇ શિંદે, ઉદાદેવી પાસી, રાણી અવંતિબાઇ લોધી, વિરાંગના મહાવીરા બાઇ, વિરબાલા કાલીબાઇ, બેબીતાઇ કાંબલે વગેરે આવા કાબેલિયતવાળા પાત્રોનાં યોગદાનથી ઇતિહાસ ઉજળો છે.

આવા શકિતશાળી પાત્રો ઇતિહાસની ઇમારતનાં પાયામાં ધરબાયેલા છે.લોકોનું ધ્યાન તો મિનારા પર જ જાય છે ને! પરંતુ આની કદર કોણ કરે? સમાજમાં તેનું અમૂલ્ય યોગદાન રહ્યું છે. શૌર્ય કે પરાક્રમને કોઇ જન્મજાત જાતિ કે ધર્મ હોતો નથી. આ બધા લેબલ તો માનવીમાત્ર કંઇક સમજે તે પહેલાં જ તેના પર ફેવિકોલથી ચિપકાવી દેવામાં આવે છે અને તેનો ભાર જીવનપર્યંત ઢસડવાનો રહે છે. ઇતિહાસના પાના ઉપર આવા વિરલ પાત્રોની ગાથા ઓછી અંકાઇ છે.

ઝલકારીબાઇનાં પરાક્રમ વિશે બહુ ઓછા જાણે છે. આ પાત્રોમાંનું એવું જ એક શકિતશાળી પાત્ર ઝાંસીની વિરાંગના ઝલકારીબાઇનું છે. ઝાંસીનું આ અણમોલ રત્ન છે. તેનું પરાક્રમ રાણી લક્ષ્મીબાઇથી સહેજેય ઉતરતું નથી. પરંતુ ઇતિહાસમાં એવું જ ભણાવવામાં, ગોખાવવામાં આવે છે કે ઝાંસીમાં એક માત્ર રાણી લક્ષ્મીબાઇનાં પરાક્રમ અજોડ છે. તેવી જ વાત ઘૂંટાવવામાં અને ગોખાવવામાં આવે છે. પરંતુ અંગ્રજો સામેની લડાઇમાં રાણીની ઢાલ બની તેને બચાવવામાં જેમનો સિંહફાળો છે, એવી ઝલકારી વિશે કયાંય ઇતિહાસમાં એક પણ લીટી ફાળવી નથી. વિરાંગના તેની સાચી ઓળખની તસ્વીર જોઇએ.

જાકર રણ મેં લલકારી થી,

[1] દિલીપ કુમાર ચાવડા
TO. અડાલજ, ફ્લેટ નં. ૨૯, સી/4 સમર્પણ એ.ટી.પી.એલ., ત્રિ-મંદિર સંકુલ, જિ.ગાંધીનગરપીન નં. ૩૮૨૪૨૧

વહ ઝાંસી કી ઝલકારી થી।
ગોરોં કો લડના સિખા ગઇ,
રાની બન જૌહર દિખા ગઇ।
હૈ ઇતિહાસ મેં ઝલક રહી,
વહ ભારત કી સન્નારી થી।
- મૈથિલીશરણ ગુપ્ત[2]

જયારે કવિ 'નિર્મલ' ઝલકારીની બહાદુરીને આ રીતે નવાજે છે.

ક્ષત્રાણી થી ! અહા છબીલી !! ઝલકારી બાઇ થી ||[3]

ઝલકારીબાઇનો જન્મ ૨૨ નવેમ્બર, ૧૮૩૦નાં રોજ ઝાંસીનાં બાલાજી માર્ગ પરના ભોજલા ગામમાં થયો હતો. તેમના પિતાનું નામ સિધ્ધુચંદ અને માતાનું નામ મુનાદેવી હતું. ઝલકારી તેમના માતા-પિતાનું એક માત્ર સંતાન હતું. તેથી તેનો ઉછેર ખૂબ જ લાડકોડથી થયો હતો.

ઝલકારીબાઇનાં લગ્ન પૂરણ કોળી સાથે થયા હતા. તેનો પતિ ઝાંસીનાં રાજા ગંગાધરરાવનાં રાજકવિ, દરબારી અને સિપાહી હતા.

ઝલકારીબાઇ પોતાના પતિનાં વારસાગત વ્યવસાય કપડાં વણવાનું કામ કરતી હતી. તેમનું પારિવારિક જીવન સંઘર્ષમય હતું. પરિવારનાં સભ્યો સખત મહેનત મજૂરી કરી ખુમારીથી ગુજરાન ચલાવતા હતા. ઝલકારી એ રાણી લક્ષ્મીબાઇની જેમ કંઇ ગર્ભશ્રીમંત ન હતી કે રાજા રજવાડું તેના નસીબ ન હતું. કે પછી તે મોઢામાં ચાંદીની ચમચી લઇને જન્મી ન હતી. પરંતુ તે અનેક અભાવો વચ્ચે તેનો ઉછેર થયો હતો. પોતાના જન્મજાત સંસ્કારોને કારણે તેઓ ખુમારી અને ખાનદાનીને કારણે તે ઘણાબધા અભાવો વચ્ચે પણ અડિખમ ઊભી રહી હતી. ગરીબ કુટુંબમાંથી આવતી હોવા છતાં તેના લોહીમાં સ્વાભિમાન ભારોભાર ભર્યું હતું. તેણે કયારેય હાથ લંબાવ્યો ન હતો. ઝાંસીની રાણી લક્ષ્મીબાઇનું યોગદાન જેટલું ઝાંસી માટે હતું. ઝલકારીબાઇનું તેનાથી સહેજ પણ ઉતરતું ન હતું. ઝલકારીબાઇ અને લક્ષ્મીબાઇ બંનેમાં ઘણી બધી સામ્યતાઓ હતી. બંનેની મા બાળપણમાં જ મૃત્યું પામી હોવાથી તેમનો ઉછેર તેમના પિતાજીનાં હાથે થયો હતો. આ બંને સખીઓ નાનપણથી સાહસિક અને નીડર હતી. તેમનામાં માતૃભૂમિ તથા દેશપ્રેમની ભાવના તેના રગેરગમાં હતી. ઝલકારબાઇ માત્ર બાર વર્ષની ઉંમરે જંગલમાં લાકડા કાપવા ગઇ, ત્યારે તેનો ભેટો દિપડા સાથે થઇ ગયો અને તેણે દાંતરડાથી તેને વેતરી નાખ્યો હતો. અહિયા મેઘાણીની પેલી ચારણ કન્યાનું સહજ સ્મરણ થાય.

રાણી લક્ષ્મીબાઇએ પોતાના મહેલમાં મહિલાસેનાનું નિર્માણ કર્યું હતું. જેમાં આ મહિલાઓને યુધ્ધ, તલવારબાજી, ઘોડેસવારી વગેરેનું પ્રશિક્ષણ આપવામાં આવતું હતું. ઝલકારીબાઇ પણ રાણીની આ મહિલા ફોજમાં સામેલ થઇ અને યુધ્ધનો અભ્યાસ કરવા લાગી તેની હોશિયારીથી તે ઘોડસવારી અને નિશાનીબાજીમાં માહેર થઇ ગઇ હતી.

અંગ્રેજોની ઇસ્ટ ઇન્ડિયા કંપનીની નજર જ્યારે ઝાંસીનાં શાસન પર પડી ત્યારે ઝાંસીનાં રાજા ગંગાધરરાવનું મૃત્યુ ૨૧ નવેમ્બર, ૧૮૫૩નાં રોજ થયું ત્યારે રાણી લક્ષ્મીબાઇની ઉંમર માત્ર ૧૮ વર્ષની હતી.

રાજા ગંગાધરરાવનાં મૃત્યુનાં સમાચાર જેવા કંપનીને મળ્યાં કે તેમની દાનત બગડી. રાણી લક્ષ્મીબાઇએ રાજકુમાર દોમોદરરાવને દત્તક લીધો હતો. તેનો દસ્તાવેજ કંપનીને મોકલી આપ્યો. જોકે લોર્ડ ડેલહાઉસીએ તેનો અસ્વીકાર કર્યો અને ઝાંસીને અંગ્રેજોએ આધિન જાહેર કરી દીધું. રાણીને પાંચ હજાર રૂપિયાનું માસિક પેન્શન આપવાનો હુકમ કર્યો. આવી વિકટ પરિસ્થતિમાં ઝલકારીબાઇએ તેનું સખીપણું સાચા અર્થમાં નિભાવ્યું હતું. તેની પડખે પડછાયાની માફક તે ઊભી રહી હતી. જયારે આ સૂચના આપવા માટે મેજર એલિસ રાણી પાસે જઇ રહ્યો હતો ત્યારે બજારમાંથી પસાર થતી વખતે તે ઝલકારીબાઇની સામે અનિમેષ નજરે જોઇ રહ્યો હતો, ત્યારે તેની આંખની જ્વાળાની લાલાશ ગોરો ખમી શકયો નહિ, જયારે બીજા બધા લોકો ભયગ્રસ્ત અને વિવશ મૂક બની જોઇ રહ્યા હતા.

ઝાંસીનાં બધા લોકો એલિસને નતમસ્તકે સલામ કરી રહયા હતા. આ બધામાંથી ઝલકારી જુદી તરી આવી. તેણે પેલાને સલામ ન કરી અને ગભરાયા વિના ઊભી રહી. તેની સહેલી હેલીએ કહ્યું 'ચૂપ રહે એ ગોરો(અંગ્રજ) છે. તેની સામે બાથ ન ભડતી' ત્યારે ઝલકારીએ ખોંખારીને કહ્યું કે, 'ગોરો મારી ઝાંસીનું શું બગાડી લેશે? હું પણ આવા ગોરાને ખતમ કરી શકું છું.' એટલે કે જયારે પણ ઝાંસી ઉપર સંકટ તોળાતું હોય ત્યારે હું શું ચુપચાપ જોયા કરું? ઝલકારીબાઇમાં આવા નિર્ભયપણાનાં અને સાહસિક્તાનાં ગુણોને કારણે મહિલાસેનામાં સ્વાભિમાનપણું ઊભું થયું.

જયારે ઝાંસી પર અંગ્રેજ શાસનનો કબજો કરવાની જાહેરાત થઇ ત્યારે રાણી લક્ષ્મીબાઇ હતાશ થઇ ગઇ અને રાણીનું રાણીત્વ બરફની જેમ ઓગળી ગયું. તેમનામાં હવે અંગ્રેજોનો સામનો કરવાની તાકાત રહી ન હતી. તેમણે દુ:ખી હૃદયે પેન્શન સ્વીકારી લીધું. પરંતુ સાચા અર્થમાં ઝલકારીબાઇએ તેનું સખીપણું નિભાવ્યું અને તેને નિરાશામાંથી બહાર લાવવાનું ભગીરથકાર્ય કર્યું. રાણીને હિંમત આપી અને તેનામાંની નારીશકિતને જગાડી અને અંગ્રેજો સામે બાથ ભીડવા તૈયાર કરી.

અંગ્રેજોએ જયારે રાજા ગંગાધરરાવની તમામ મિલકત, ખજાનો, કિલ્લાની સંપતિ હડપ કરી લીધી. ત્યારે આવા દુ:ખદ સમાચારો ઝાંસીમાં આગની માફક ફેલાઇ ગયાં. જાણે કે ઝાંસી આખું શોકનાં ગરકાવમાં ડૂબી ગયું. લોકોમાં ક્રોધનો અગ્નિ ભભૂકી ઉઠયો. આવી કપરી પરિસ્થિતિમાં ઝલકારી રાણીની સાથે હિમાલયની જેમ અટલ-અડગ ઊભી રહી અને પોતાનું તન-મન-ધન ઝાંસીનાં અને લક્ષ્મીબાઇનાં ચરણોમાં અર્પણ કરી દીધું. તેમણે ખરાં અર્થમાં તર્પણ કર્યું. તે પૂરા સમર્પિતભાવ સાથે આગની જવાળાની માફક ઉકળી ઉઠી અને તે ઝાંસીની બોલીમાં લલકારી ઊઠી.-

"છાતી બરજાય અંગ્રેજ કી ગુટક લચી ઝાંસી પોતાના પતિને કહ્યું જનની જન્મ દિયો આજ હી કે લાને?"[૪]

પોતાની જન્મભૂમિથી બીજુ પ્યારું શું હોઇ શકે? ભારતીય ભૂમિની મહત્તા વિશે હેમચંદ્રાચાર્યેએ તેના એક દુહામાં લખ્યું છે કે, દુશ્મનોથી પોતાની માતૃભૂમિ રગદોળાતી હોય ત્યારે કાયરની જેમ ઘરમાં બેસી રહે તેનું જીવન એળે ગયું કહેવાય.

ઝાંસીની આ વિરાંગના ઝલકારીબાઇનો માહ્યલો શાંત પડતો ન હતો. તેમણે કહયું કે ઝાંસીને અંગ્રેજોનાં હાથમાં જવા નહિ દઇએ. લોકોમાં ક્રાંતિની જ્વાળા ફૂંકો અને જાહેર કરી દો કે અમે

ઝાંસીનાં ભડવીર સંતાનો છીએ. કુરબાન થઇ જઇશું. પરંતુ અમારા જીવતા ઝાંસીને અંગ્રેજોનાં તાબે થવા નહિ દઇએ. ઝલકારીબાઇ મહિલાઓને જંગે ચડવા પોરસાવે છે અને તેની કમાન પોતાના હાથમાં લે છે. તેનામાંનું ખમીર ઊભું થાય છે.

ઝલકારીબાઇની આવી જનૂની વાતો સાંભળીને તેનો પતિ પૂરણ પણ જોશમાં આવી ગયો અને તે પણ લોકોમાં અંગ્રેજો વિરુધ્ધ પ્રચાર કરવા લાગ્યો. લક્ષ્મીબાઇ અને ઝલકારીબાઇ બંને જાણે કે વિફરેલ વાઘણની જેમ અંગ્રેજો સામે લડવાની માટે જાણે કે આ તકની રાહ જોઇ રહી હતી. ઝાંસીની પ્રજામાં આ બંને નારીશકિતની ક્રાતિકારી પહેલથી અંગ્રેજો વિરુધ્ધ વિદ્રોહની ભાવનાનાં અંકુર ફૂટી નિકળ્યા અને પોતાની પ્રાણ પ્યારી ભૂમિને બચાવવા માટે પોતાનું સર્વસ્વ હોમી દેવા તૈયાર થયા.

અંગ્રેજોની વિરુધ્ધ ક્રાતિકારી વિરાંગના ઝાંસીની ઝલકારીબાઇએ જે માહોલ ઊભો કર્યો. તેના કારણે સમગ્ર વાતાવરણમાં વિદ્રોહની જવાળા ફેલાવા લાગી. તેથી ચકોર અંગ્રેજો ચેતી ગયા. અંગ્રેજો વિચારતા રહી ગયા કે રાણી તો એક અબળા છે તે વળી, આપણી સામે શું લડી શકશે? પરંતુ અંગ્રેજોને એ ખબર ન હતી કે આ ભારતની આ મૂળનિવાસી નારી તેની આન, બાન, શાન એટલે વીજળી, અગ્નિ અને તલવાર જેવી છે. આ ત્રણેય સ્રીલિંગમાં આવે.વીજળીનાં એક કડાકે ગમે તેવી ઊંચી ઇમારતને થોડીવારમાં જમીનદોસ્ત કરી દે છે. આગની એક ચિનગારી સમગ્ર જંગલને જોતજોતામાં વેરાન કરી મૂકે છે અને તલવાર પણ પલવારમાં ગમે તેવા યોધ્ધાના એક ઘા એ બે ભાગ કરી દે છે. આ ત્રણનો સરવાળો એટલે ઝલકારીબાઇ.

ઇતિહાસનાં પાના પર લખાયેલો ૪ જૂન, ૧૮૫૪નો સુવર્ણ દિવસ અકસ્માતે એક નિમ્ન અને પછાત વર્ગમાં જન્મેલી સ્રી વળી, શું કરી શકે? તેનું સાક્ષાત દર્શન ઝલકારીમાં થાય છે. આ મૂળનિવાસીનું પાણીદાર સંતાન ઝલકારીબાઇ એ વીજળી, આગ અને તલવારની જેમ અંગ્રેજોનાં દળ ઉપર ભૂખી સિંહણની જેમ ત્રાટકી, ઝલકારી મહિલાસેનાનો મોરચો લઇ અંગ્રેજોને લલકારતી મેદાને જંગમાં ઉતરી અને પૂરા જનૂન સાથે ૭ જૂન ૧૮૫૭નાં રોજ અંગ્રેજ શાસનમાંથી ઝાંસીને બચાવવામાં મુક્ત કરવામાં સફળ રહી.

ઝાંસીનાં કિલ્લા ઉપર નીલો ઝંડો લહેરાવવાનું માન ઝલકારીના ફાળે જાય છે. ઝલકારીએ પ્રતિજ્ઞા પૂર્ણ કરી બતાવી. તેથી લોકોમાં ખૂશીની લહેર ફરી વળી. પરંતુ ઝાંસી નવ મહિના તેર દિવસ સુધી સ્વતંત્ર રહી શકયું. અંગ્રેજોની કૂટનીતિ સામે ઝાંસીની રાણીએ હથિયાર હેઠા મૂકી દેવા પડ્યાં.

અંગ્રેજો આધુનિક શસ્રો અને સરંજામ લઇને આવ્યા. તેની કૂનેહ અને સંગઠન શકિતને કારણે તે ૨૦મી માર્ચે, ૧૮૫૮નાં રોજ વ્યુમ નામનો અંગ્રેજ સેનાપતિ તેનું વિશાળ લશ્કર લઇને આવ્યો અને ઝાંસીનાં કિલ્લાને ચોમેરથી ઘેરી લીધું. કિલ્લાની ભીતરની નબળી કડી તેમના હાથમાં આવી ગઇ. ‘ઘર ફૂટે ઘર જાય’નાં સિધ્ધાંતનો લાભ અંગ્રેજોએ પૂરો ઉઠાવ્યો. રાણી જયારે જયારે નાસીપાસ થતી ત્યારે ઝલકારી તેમને હિંમત પૂરી પાડતી. ઝાંસીની આ બંને સબળા નારીએ શૈન્યનાં બધા જ સ્રી-પુરુષોને એકઠા કરી અને યુધ્ધ કઇ રીતે લડવું તેની વ્યુહ રચના બનાવી. ઝાંસીની માટીનું ઋણ અદા કરવા લડવા માટે બધાને તૈયાર કર્યાં. આ બધામાં મોરચે આગેવાની લઇ લડવાનું ઝલકારીબાઇએ સ્વીકાર્યું.

યુધ્ધની તૈયારી થઇ ઝાંસીનાં તમામ બાર દરવાજામાં સૈનિકો ગોઠવાય ગયા. ૨૩મી માર્ચ ૧૮૫૮નાં દિવસે ઝાંસી ઉપર આક્રમણ થયું. ઝાંસીનાં કિલ્લાનો એક પણ કાંકરો ખરે તેમ ન હતો, તેવી તૈયારી હતી. પરંતુ રાત્રિનાં યુધ્ધ વિરામ દરમ્યાન ઝાંસીનો અંદરનો દિવાન ઝા ગદ્દાર નીકળ્યો. તેણે લાલચમાં આવી કિલ્લાની ગુપ્ત માહિતી અંગ્રેજોને આપી દીધી. તેમ છતાં પણ ઝાંસીનાં લડવૈયાએ દસ દિવસ સુધી કોઇ મચક ન આપી. લક્ષ્મીબાઇ, ઝલકારીબાઇ અને પૂરણ કોળી અંગ્રેજોનાં લશ્કરને હંફાવતા હતા. તેવામાં દેશદ્રોહી દીવાન દુલ્હા-ઝા-એ કિલ્લાનો ઓચ્છા ફાટક ખુલ્લો કરી મૂકતા, અંગ્રેજ ફોજ ઝાંસીમાં ઘૂસી ગઇ. રાણીને આ સમાચાર મળતા જ તે હિંમત હારી ગઇ અને પડી ભાંગી. આની ખબર ઝલકારીને પડતા જ તે લક્ષ્મીબાઇની વારે ચઢી આવી. તેની ઢાલ બની તેનું રક્ષણ કર્યું. રાણીને અંગ્રેજોથી બચાવવા તેણે લક્ષ્મીબાઇનાં વસ્ત્રો ધારણ કરી પૂરા જનૂનથી અંગ્રજો સામે લડી.

ઝલકારીબાઇ રાણી લક્ષ્મીબાઇને સલામત રીતે ઝાંસીની બહાર પહોચાડવામાં સફળ રહી અને ઝલકારીબાઇએ પોતાની ઝાંસી માટે, પોતાની માતૃભૂમિ માટે અને પોતાની સખી માટે પોતાની જાનની બાજી લગાવી દીધી. ખૂનની ખાનદાની પતિ-પત્નીએ પોતાની શહિદી દ્વારા આપી. ઝલકારીબાઇનાં આવા બાહોશભર્યા પરાક્રમો અને શૌર્યની ગાથાને સલામી આપવાનું કોને ન ગમે. આવા ગૌરવભર્યા પાત્રોનો ઇતિહાસ લખાશે જ અને તેણે આપેલા બલિદાનની યોગ્ય કદર થશે જ તેમાં બે મત નથી જ નથી. અત્યારે તો ભારતીય ઇતિહાસને ઉજ્જવળ રાખવામાં આવા દલિત નારી પાત્રોની ખૂબી અને ખૂમારીને યાદ કરી તેની નોંધ લેવી જ રહી.

કવિ પરીક્ષત હરિ ઝલકારીબાઇ વિશે લખે છે.

ઝલકારી કોરીન તુમ ઝલકો,
હર નારિ રૂપ કી આભા મેં,
જાગરણ જ્યોતિ સી દમક ઉઠો,
ભારત કી ઇસ પ્રત્યાભા મેં ||
તેરે પથ પર ચલને વાલી,
લલનાઓં કો કૈસા વિરામ ?
નિજ માતૃભૂમિ કી રખ કારિની
ઝલકારી લો શત શત પ્રણામ ||[૫]

સંદર્ભ :

૧. વિરાંગના ઝલકારી બાઇ, મોહનદાસ નૈમિશરાય પૂ. નં. ૫૯

૨. એજન, પૂ. નં. ૫૯

૩. એજન, પૂ. નં. ૫૫

૪. એજન, પૂ. નં. ૬૦

૫. વિરાંગના ઝલકારી બાઇ, માતા પ્રસાદ

ગુજરાતી દલિત સાહિત્યનો ઉદ્દભવ

અરુણા મકવાણા[1]

'દલિત સાહિત્ય' શબ્દ પ્રચલિત થયો ત્યારે તેનો ખુબ વિરોધ થયેલો. કહેવાતા વિદ્વાનોએ તો એમ પણ કહેલું કે સાહિત્યને કોઈ વિશેષણની જરૂર નથી. એટલે કે, સાહિત્ય શબ્દની આગળ જે 'દલિત' શબ્દ આવે છે તે એક વિશેષણ છે. આમ, ખાસ કરીને તો તેમણે તેમના મનની દલિતો પ્રત્યેની ધૃણાને જ વ્યક્ત કરી હતી. એવું એટલાં માટે કહી શકાય કે, આ પહેલાં પણ સાહિત્યને અનેક વિશેષણો લગાડવામાં આવી ચુક્યા છે. જેમ કે, –'જૈન સાહિત્ય', 'ચારણી સાહિત્ય', 'સ્વામિનારાયણ સંપ્રદાયનું સાહિત્ય', 'સંત સાહિત્ય' વગેરે... સ્વાભાવિક છે કે, દલિત સાહિત્ય પણ એક સાહિત્ય વિશેષ છે જેનું સાહિત્ય દલિત જીવન, સમસ્યા, પ્રશ્ન, પરિવર્તન, વિદ્રોહ, નવરચના, જાગૃતિ, માનવતાનું સાહિત્ય છે. પરંતુ અહીં મૂળ વાત કરવાની છે ગુજરાતી દલિત સાહિત્યના ઉદ્દભવની જેની અહીં વિશેષ ચર્ચા કરીએ.

આપણે સૌ જાણીએ છીએ કે દલિત સાહિત્યનું મૂળ તો ડૉ.બાબા સાહેબ આંબેડકરની વિચારધારા છે. દલિત સાહિત્ય સદીઓથી ચાલી આવતી દલિતોનું શોષણ કરવાની, તેમને કચડવાની, તેમને પશુની જેમ રાખવાની પ્રથામાંથી એક પ્રકારની દયનીય તેમજ દુર્દશા ભરી સ્થિતિનો ખ્યાલ આપનાર તેમજ તેનું ભાન કરાવનાર ડૉ. આંબેડકરને આભારી છે. તેમને દલિતો પર થતા અત્યાચાર અને અન્યાયને નાબુદ કરવા માટે અને દેશમાં સમાનતાની ભાવના જગાડવા માટે અનેક લેખો લખ્યા. તેઓ સાહિત્યકાર કે કવિ નહોતા છતાં તેમની અભિવ્યકિમાં કાવ્યાત્મકતા જોવા મળે છે. 'તો ધર્મ બદલો' તેમની રચનામાં તેઓ લખે છે-

'મેળવવું હોય સ્વમાન,
રચવો હોય સહકારી સમાજ,
પ્રાપ્ત કરવો હોય અધિકાર,
જોઈતી હોય સમાનતા
અને સ્વતંત્રતા તો ધર્મ બદલો.
જીવી શકો સુખ શાંતિથી એવા વિશ્વનું કરવું હોય નિર્માણ
તો ધર્મ બદલો' [1] (અનુવાદ – સાહિલ પરમાર)

મરાઠી સાહિત્યકાર અર્જુન ડાંગળેએ નોંધ્યું છે કે-

'ડૉ. આંબેડકરે દલિતોની એક સમગ્ર પેઢીની ક્રાંતિકારી વૈચારિક પરંપરાનું ઘડતર કર્યું હતું. આજે એ દલિતો તેમના મસ્તક ઊંચાં કરી શકે છે એનું શ્રેય ડૉ. આંબેડકરને ફાળે જાય છે. આ સામાજિક જાગૃતિની સાહિત્યિક અભિવ્યક્તિ એટલે દલિત સાહિત્ય'[2]

[1] **અરુણા મકવાણા**
'આશિયાના', ૪૦, રામનગર, ટીંબાવાડી બાયપાસ, મધુરમ, જુનાગઢ – ૩૬૨૦૧૫

ઈ.સ. ૧૯૫૬માં દલિતોના તારણહાર અને પ્રેરણામૂર્તિ એવા ડૉ. આંબેડકરના અવસાને સમગ્ર ભારતને આઘાત પહોચાડ્યો હતો. ખાસ કરીને દલિત વર્ગ પર એની ઘેરી અસર થઇ. તેમણે આંબેડકરને અંજલી આપવા માટે અનેક 'અંજલિ' કાવ્યો રચ્યાને આ કાવ્યો રચનારા કોઈ સિદ્ધહસ્ત કવિઓ નહોતા ! પ્રસ્તુત અંજલિ કાવ્યોનું સંપાદન ડૉ. રમેશચંદ્ર પરમારે 'અંજલિ' નામે કર્યું છે. અહીંથી જ દલિત કવિતાઓનો પ્રારંભ થયો એમ કહી શકાય. આ ઉપરાંત મરાઠી દલિત સાહિત્યના આંદોલનની અસર ગુજરાતી ભાષા પર પડી જેને કારણે ગુજરાતી દલિત સાહિત્ય અંગેની સભાનતા આવી. ઈ.સ. ૧૯૨૯માં મનોર ગાંગેરા નામના એક દલિત યુવાને 'આંતર વેદના' કાવ્યમાં પોતાની સંવેદના વ્યક્ત કરી છે ને લખ્યુ છે-

'હડધૂત થઇ હળવો પડ્યો, જીવન પશુના તુલ્ય છે;
અવતાર લીધો હિંદમાં, એ શુ અમારી ભૂલ છે ?'[3]

અહીં દલિત યુવાનની વેદના વ્યક્ત થાય છે. પોતે હિંદૂ હોવા છતાં પણ હિંદુઓથી અલગ છે તેનું ભાન થતા જ અનાયાસે જ તેની લાગણીઓ કવિતા દ્વારા વહેવા લાગે છે. જેમ કે, દલિતો હિંદૂ છે કે નહિ તે પ્રશ્ન પણ ઉપસ્થિત થાય છે. દલિતને ડૉ. આંબેડકરે 'પંચમ વર્ણ' કહ્યો છે, તો મહાત્મા ફૂલેએ 'શૂદ્રાતિશૂદ્ર' કહ્યા છે. અમ પણ, હિંદૂ ધર્મમાં રહેવા માત્રથી તે ભેદનો ભોગ બને છે, માટે જાગૃતિ દ્વારા જ દલિતોને ફરી ધર્મ પરિવર્તન તરફ વાળી શકાય. આવી તો કેટલીયે કાવ્ય રચનાઓએ દલિત સાહિત્યને એક આગવી ઓળખ આપી. જેમાં દલિત યુવાનોએ પોતાના સ્વાનુભવોને વ્યક્ત કર્યા છે. આ ઉપરાંત ગુજરાતના કેટલાક સામયિકોએ દલિત સાહિત્યને એક નવી દિશા આપી જેમાં નાગજી ભાઈ આર્યના 'દલિત ગુજરાત' અને જેઠાલાલ જાદવના 'આર્તનાદ' જેવા સામયિકોમાં દલિતોના દુઃખ,દર્દ વિષે કવિતાઓ પ્રગટ થતી હતી. ગુજરાતી દલિત સાહિત્યમાં 'દલિત પેન્થર'ના પ્રમુખ ડૉ. રમેશચંદ્ર પરમારે ઈ.સ. ૧૯૭૫માં 'પેન્થર' નામનું સામયિક શરૂ કર્યું. જેને ગુજરાતી દલિત સાહિત્યનું ઉદ્ભવ બિંદુ કહી શકાય. જેમાં આંબેડકરવાદી વિચારધારાને વિશેષ મહત્વ આપવામાં આવ્યું અને તેમની એ વિચારધારાને વેગવંતી બનાવી. દલિત સાહિત્યનો ખરેખરો પ્રાદુર્ભાવ તો ૧૪ એપ્રિલ, ૧૯૭૮માં કવિતાના સામયિક 'આક્રોશ' દ્વારા થાય છે, જેના તંત્રી સ્થાને દલિત લેખક અને અગ્રણી કર્મશીલ ડૉ. રમેશચંદ્ર પરમાર છે અને તેનું સંપાદન કરનાર દલિત કવિઓ નીરવ પટેલ, દલપત ચૌહાણ, પ્રવીણ ગઢવી અને યોગેશ દવે વગેરે સંકળાયેલા હતા. પ્રસ્તુત સામયિકની કવિતાઓમાં મુખ્યત્વે દલિતોના દુઃખ, દર્દ, અપમાન, અન્યાય, અત્યાચાર, ધૃણા, અનાચાર, તિરસ્કાર, વેઠ-વૈતરું, વ્યવસાયપણું, અસ્પૃશ્યતા, હિંસા, ગરીબી, નિરાશા, લાચારી, શોષણ, ભેદભાવ, ઓરમાયાપણું વગેરે સામેના આક્રંદને વાચા મળે છે. 'આક્રોશ'ના સંપાદક કવિઓ નોંધે છે કે –

'અમારે સાળ, સાવરણો કે આરી-છરી ફગાવીને કવિ બનવું પડ્યું છે. અમારા શબ્દોમાં પ્રગટતો પ્રકોપ આખરે તો વેદનાનું જ બીજું નામ છે.'[4]

'આક્રોશ'માં દલિત કવિતાને સ્થાન મળ્યું જેમાં અનેક યુવા કવિઓએ દલિતોની દુર્દશા અને ભારતીય સમાજ વ્યવસ્થા જે ભેદકારી છે પર આક્રોશ વ્યક્ત કર્યો છે. સમગ્ર દલિત સમાજને અને તેમની દુર્દશાને નિરુપતું સાહિત્ય વિકસ્યુ અને આવી રીતે આગળ વધતું ગયું. ૧ ડિસેમ્બર, ઈ.સ. ૧૯૭૯માં કવિ દલપત ચૌહાણે પિનાકીન દવેની પ્રસ્તાવના સાથે 'કાળો સૂરજ' સામયિક શરૂ કર્યું. જેમાં

ઘણા બધા યુવા દલિત કવિઓની રચનાઓને સ્થાન મળ્યું હતું. તેમજ તેનો વ્યાપક પ્રમાણમાં પ્રચાર અને પ્રસાર થયો હતો. દલિત કવિતા સાહિત્યને આગળ વધારવામાં 'કાળો સૂરજ'નું મુખ્ય યોગદાન રહ્યું છે. 'આક્રોશ' અને 'કાળો સૂરજ' પછી અન્ય દલિત સામયિકોમાં દલિત કવિતાઓ પ્રગટ થતી રહે છે, જેમાં 'ગરુડ', 'દલિત બંધુ', 'અજંપો', 'મુક્તિ નાયક', 'દલિત મિત્ર', 'નયા માર્ગ', 'તમન્ના', 'અભ્યુદય', 'પ્રગતિ જ્યોત', 'તરસ', 'અક્ષય', 'સ્વમાન', 'પરિષદ સંદેશ', 'લગામ', 'દલિત મુક્તિ', 'એક્સપ્રેસ', 'હયાતી', 'દલિત ચેતના', 'સંઘર્ષ-ઈ જર્નલ' વગેરે છે, જેમાં દલિત કવિતાઓ તથા સાહિત્ય પ્રગટ થતું રહ્યું છે તેમજ આજે પણ પ્રકાશિત થાય છે. આ ઉપરાંત 'ચાંદની', 'તાદર્થ્ય', 'બહુજન સાહિત્ય', 'પરબ', 'નયામાર્ગ', 'વિ', 'સમાજ મિત્ર', 'શબ્દસૃષ્ટિ', 'હયાતી' વગેરેના દલિત સાહિત્ય વિશેષાંકોએ દલિત સાહિત્યના ઉદ્દભવ અને વિકાસમાં મહત્વનું યોગદાન આપ્યું છે. આવી રીતે દલિત સાહિત્યનો ઉદ્દભવ પદ્યમાં થયો અને વિસ્તરતો રહ્યો જેના ફળ રૂપે અનેક કાવ્ય સંગ્રહો પ્રગટ થયાં. જેમાં મધુકાન્ત કલ્પિતનો 'કેશરિયા ટશરનું આકાશ' (૧૯૭૯), સુરેશ બારિયાનો 'બળાત્કાર' (૧૯૮૦), જયંત પરમારનો 'તળેટી' (૧૯૮૧), શ્યામ સાધુનો 'યાયાવરી' (૧૯૮૧), નરેશ પટ્ટણીનો 'તારા ઘર સુધી' (૧૯૮૧), પથિક પરમારનો 'ઝંખના પથિકની'(૧૯૭૩), 'દ્વિદલ' (૧૯૭૮), 'વત્તા' (૧૯૮૧) વિશેષ ધ્યાન પાત્ર છે.

ઈ.સ. ૧૯૮૧માં જ્યારે અનામત વિરોધી રમખાણો ફાટી નીકળ્યા ત્યારે ગુજરાતનાં દલિતો તરફની ઉપલા વર્ગની ખોખલી સહાનુભૂતિ ખુલ્લી પડી ગઈ અને દલિતોના આક્રોશમાંથી વધુ પ્રબળ સાહિત્ય રચાયું જેમાં ગુજરાતના 'લોકાયન' દ્વારા ગણપત પરમાર અને મનીષી જાનીએ સંપાદિત કરેલો 'દલિત કવિતા'નો પ્રથમ સંગ્રહ સને ૧૯૮૧માં પ્રગટ થયો. બાલકૃષ્ણ આનંદ અને ચંદુ મહેરિયા સંપાદિત 'વિસ્ફોટ' (૧૯૮૪) કાવ્યસંગ્રહમાં ૧૪ કવિઓની ૬૪ રચનાઓનો સમાવેશ કર્યો છે. ઈ.સ. ૧૯૮૪માં 'નયામાર્ગ' સામયિક દ્વારા 'અસ્મિતા' નામનો અંક ચંદુ મહેરિયા દ્વારા સંપાદિત થાય છે. દલિત કવિતા ક્ષેત્રે દલપત ચૌહાણ, હરીશ મંગલમ, નીરવ પટેલ, પ્રવીણ ગઢવી, સાહિલ પરમાર, કિસન સોસા, ભી.ન. વણકર વગેરે તેમની સર્જનાત્મકતાથી ઉત્તમ દલિત કવિતાઓનું સર્જન કરે છે. આ ઉપરાંત બિન દલિત સર્જકોએ પણ તેમાં મહત્વની ભૂમિકા ભજવી છે. જો કે દલિત યુવાનો અને સર્જકોએ એવો વિરોધ કરેલો કે દલિત સિવાય કોઈ દલિત સાહિત્ય રચી જ ન શકે એટલે દલિત સાહિત્યની રચના માત્ર દલિત સર્જક જ રચી શકે. પરન્તુ એ અંગે કેટલાયે અલગ અલગ મતો જોવા મળે છે. તેમ છતા દલિત સાહિત્યના વિકાસમાં બિન દલિત સર્જકોનો ફાળો મહત્વનો રહ્યો છે. જોસેફ મેકવાનના રેખા ચિત્રો દલિત સાહિત્યના વિકાસમાં મહત્વની ભૂમિકા ભજવે છે. જેમાં 'વ્યથાના વીતક'(૧૯૮૫) અને 'આંગળિયાત' નવલકથા નોંધપાત્ર છે. આ રચનાઓ દ્વારા ગુજરાતી દલિત સાહિત્યમાં ગદ્યનો પ્રારંભ થાય છે, જેના દ્વારા દલિત સાહિત્યને સમૃદ્ધ થયું છે.

આમ, ગુજરાતી દલિત સાહિત્યમાં પહેલીવાર ગદ્યનો પ્રયોગ કરનાર જોસેફ મેકવાને દલિત સાહિત્યના વિકાસમાં મહત્વની ભૂમિકા ભજવી ત્યાર બાદ ઘણું સાહિત્ય રચાયું જેમાં દલિતોના શોષણ અને તેમના પર અન્યાયની વાત કહેવામાં આવી. દલિતોએ પોતાના સ્વમાનની રક્ષા કરવા માટેની મથામણમાંથી જન્મેલ આક્રોશ તેમણે અનેક રીતે વ્યક્ત કર્યો જે દલિત સાહિત્યના નામે ઓળખાયું.

આજે ગુજરાતી દલિત સાહિત્ય અનેક સાહિત્ય સ્વરૂપોમાં રચાવા લાગ્યું છે. તેમની કલમ કવિતાથી વિસ્તરી વાર્તા, રેખાચિત્ર, નવલકથા, નિબંધ, વિવેચન, લઘુકથા, જીવનચરિત્ર તેમજ

આત્મકથા વગેરે. ગુજરાતી દલિત સાહિત્ય સંદર્ભે આત્મકથા સાહિત્ય મોડેથી શરું થયું. પરંતુ તેમની આવશ્યકતા હતી, માટે તે આવકારને પાત્ર છે. બી. કેશરશિવમ્ 'પૂર્ણ સત્ય' લખે છે, ત્યારે તેમની આત્મકથા અનુવાદ દ્વારા વિદેશોમાં પહોંચે છે, વંચાય છે અને અભ્યાસક્રમોમાં પણ સ્થાન પામે છે. જે દલિત સાહિત્યની આવશ્યકતા તેમજ માનવ જીવન માટે ઉપયોગીતા સિદ્ધ કરે છે. ગુજરાતી દલિત નવલકથા પહેલેથી જ વિશેષ રહી છે. જોશેફ મેકવાન, હરીશ મંગલમ્, બી. કેશરશિવમ્, દલપત ચૌહાણ, મોહન પરમાર વગેરે લેખકોએ દલિત સાહિત્યમાં વિશેષ રીતે ઉલ્લેખનીય નવલકથાઓ આપી છે. દલિત સાહિત્ય ભવિષ્યમાં પણ માનવ મુક્તિ માટે કાર્ય કરતું રહેશે અને તેની ક્ષિતિજો વિકસતી રહેશે.

સંદર્ભ :

1. 'નયા માર્ગ' તા.૧-૧૨-૯૮ અને 'સમાજ મિત્ર' ડૉ.બાબાસાહેબ આંબેડકર કાવ્ય વિશેષાંક એપ્રિલ-૨૦૦૧, પૃ.૧
2. '*સમાજ મિત્ર*' : મરાઠી દલિત સાહિત્ય વિશેષાંક, ૧૪ એપ્રિલ ૨૦૦૦. પૃ.૧૧૪
3. '*હિંદુ વર્ણવ્યવસ્થા, સમાજ પરિવર્તન અને ગુજરાતના દલિતો*': મકરન્દ મહેતા, પૃ.૨૭૮
4. '*આક્રોશ*': તંત્રી ડૉ.રમેશચંદ્ર પરમાર, ૧૪ એપ્રિલ ૧૯૭૮, પૃ.૨

અ-વૈદિક દર્શનોમાં મોક્ષનો ખ્યાલ

દેવમુરારી જયદિપ હસમુખભાઈ

પ્રાસ્તાવિક :

હિન્દુ ધર્મની વ્યાવહારિક બાજુ જોઈએ તો જણાશે કે તે માત્ર એક વિચારધારા નથી પણ તેથી કાઈક વિશેષ આચાર માર્ગ છે. અમુક મત્ર કે અમુક બીબાઢાળ પ્રવૃતિનો તે આગ્રહ રાખતો નથી, પરતુ દરેક મનુષ્યે જીવનમા આત્મનિષ્ઠા અને સદાચારની દષ્ટિ કેળવવી જોઈએ એવો આગ્રહ તે જરૂર રાખે છે. ટૂકમા હિન્દુ ધર્મ એ કોઈ એક સકીર્ણ માનસ ધરાવનાર મનુષ્યોનો સમૂહ નથી પરતુ બધાને એક બિરાદરીમા એકઠા કરનાર સદાચારનો નિયમ સ્વીકારનાર અને એક નિષ્ઠાથી સત્યની શોધ કરનાર સહુ માણસોનો એક બધુ સમાજ છે. તત્વની સાધના માત્ર કુતૂહલની દષ્ટિથી કરવી એ માનવજીવનનુ ધ્યેય નથી. આધ્યાત્મિક, આધિભૌતિક તથા અધિદૈવિક એમ ત્રિતાપથી માણસ તેના વ્યાવહારીક જીવનમા હમેશા પીડાતો નજરે પડે છે. આ સન્તાપોમાથી મૂકિત મેળવવાનુ તેનુ ધ્યેય છે. માણસનુ જીવન જે ધ્યેયોને પોતાની સમક્ષ રાખીને પ્રવૃત થાય છે તેને પુરુષાર્થ કહે છે અને હિન્દુધર્મમા આવા ચાર પ્રકારના પુરુષાર્થ માનેલા છે. દા.ત. ધર્મ, અર્થ, કામ અને મોક્ષ આમા ધર્મનો અર્થ છે. સદાચાર તથા બીજો અર્થ છે. વિશ્વની સુવ્યવસ્થા (ઋત). વસ્તુમાત્રમા રહેલુ સત્ય તથા સૃષ્ટિવિકાસનો નિયમ. ધર્મ એટલે સતકર્મ અને વસ્તુમાત્રમા અતર્ગત સત્યનુ અનુશીલન, અધર્મ તથા દુષ્કર્મ એટલે એ સત્યનો ધ્વસ. દરેક માણસને પોતાનો ધર્મ જીવનનો નિયમ હોય છે. અન્ય પુરુષાર્થમા છે. અર્થ અને કામ. અર્થ અને કામની સપત્તિ અને સુખની – પ્રાપ્તિ એ માણસની વાજબી ઈચ્છા છે. પણ એ દ્વારા જો તેણે મોક્ષ સુધી પહોચવુ હોય તો એ વસ્તુઓની પ્રાપ્તિ ધર્મના અવિરોધી એવા સાધનો વડે થાય એ ઈચ્છનીય છે. ચોથો પુરુષાર્થ છે. મોક્ષ, જે સર્વથી શ્રેષ્ઠ મનાયો છે. વિચારશાસ્ત્રરૂપી કલ્પતરુનુ એ અમૃતફળ છે. મોક્ષ એટલે આત્મસાક્ષાત્કાર. મોક્ષ એટલે આત્માની સસારના પાશમાથી વિમૂકિત જીવાત્માની પરમાત્મામા વિલીનતા. માણસને અતીમ સતોષ આનાથી જ મળી શકે છે.

અ–વૈદિક દર્શનોમા મોક્ષનો ખ્યાલ

૧. ચાર્વાક દર્શન અનસાર મોક્ષ :

આ દર્શન જડવાદી તથા ઉપયોગિતાવાદી છે. સામાન્ય લોકો માટે તેનો ઉપદેશ છે. તેના મતે પ્રત્યક્ષ એક જ પ્રમાણ છે. તથા માત્ર જડતત્વની જે સતા છે. સમગ્ર જગત ચાર ભૂતદ્રવ્યોનુ જ નિર્માણ છે. આત્મા જેવુ કાઈ તત્વ છે નહિ. ચૈતન્ય વિશિષ્ટ એવુ શરીર એ જ આત્મા છે. ઈશ્વરની કલ્પના પણ આ દર્શનને જરૂરી જણાઈ નથી. સ્વર્ગ નર્ક આદિ કલ્પનાઓ પણ મિથ્યા છ અને સ્વાર્થી લોકોએ ચલાવેલુ તુત છે. ભારતના અન્ય દર્શનોએ મોક્ષને એક પ્રાપ્તવ્ય આદર્શ માનેલો છે. મોક્ષ આ જન્મમા જ મળે છે કે તેના માટે મૃત્યુ પછીની કોઈ અવસ્થા છે, એવી ચર્ચા ચાર્વાકને મન સમયની બરબાદી જેવી છે. આત્માનુ શરીરરૂપી બધનમાથી મૂકત થવુ એવો અર્થ કરીએ તો પણ મોક્ષ જેવુ કાઈ સિદ્ધ થતુ નથી. કારણ કે સ્વય આત્મા જ નથી. આ જન્મમા જ મૂકિત મળે છે, એવા ખ્યાલ સામે પણ એમ કહી શકાય કે શરીર એટલે જ સુખ–દુઃખનો સમુદાય. કોઈવાર એમ બને કે સુખ વધુ હોય અને દુઃખ ઓછુ હોય, પરતુ સપૂર્ણ દુઃખવિનાશ શકય નથી. દુઃખનો પૂર્ણવિનાશ મૃત્યુ છે અને એ જ મોક્ષ છે. આથી સુખનો ત્યાગ કરવા જેવો નથી. સુખ જ જીવનનુ લક્ષ્ય છે. ચાર પુરુષાર્થમાથી અર્થ અને કામને જ તેઓ પ્રાધાન્ય આપે છે. ધર્મ અને મોક્ષ એ જીવનનુ લક્ષ્ય નથી. આ પ્રકારના દર્શનમાથી ફલિત થતો સુખવાદ નૈતિક બધનો પણ શિથિલ બનાવે છે. તેમને મન એક જ મૂલ્ય છે અને તે કામ અને અર્થ તેને સહાય કરવામા ઉપયોગી છે. આ મતનો કોઈ આદર્શ હોય તો તે નિર્ભેળ ઐહિક સુખવાદનો છે. આ સિદ્ધાતમા જે ઉપયોગી તે જ સારુ એમ માનેલુ છે. ફોતરાને કારણે કાઈ અનાજના દાણા ફેકી દેવાય નહી. આ મતમા સર્વ પ્રકારની નૈતિક અને આધ્યાત્મિક સાધનાનો અસ્વીકાર કરવામા આવ્યો છે.

જૈન દર્શન અનુસાર મોક્ષ :

જૈન દર્શન વાસ્તવવાદી તથા અનેકતત્વવાદી દર્શન છે. જૈનોના મતે જીવ ચેતના દ્રવ્ય છે. તે સ્વભાવતઃ પૂર્ણ છે. યથાર્થતઃ અનન્ત છે. પરતુ શરીર ધારણ કરવાથી તેની સમક્ષ અનેક મુશ્કેલીઓ ઉભી થાય છે. જીવ પોતાના કર્મો યા સસ્કારોને વશ રહી શરીર ધારણ કરે છે. પૂર્વજન્મોના કર્મોના લીધે તેનામા વાસનાઓની ઉત્પત્તિ થાય છે. કર્મ એ જ બધનનુ

કારણ છે. ક્રોધ, અભિમાન, મોહ, માયા, લોભ આદિ પ્રવૃતીઓ જ આપણને બધનમા ફસાવે છે. તેને જૈન દર્શનમા 'કષાય' નામ આપેલુ છે. કારણ કે તે પુદગલ કણોને પોતાની તરફ ખેચે છે. જીવની તરફ આ કર્મ–પુદગલનો જે પ્રવાહ વહે છે તેને આસ્ત્રવ કહે છે.

બધનનુ કારણ ઈચ્છા, રાગ, દ્વેષ આદિ છે. તે બહિરગ કારણ છે – કષાય એ બધનુ અતરગ કારણ છે. – આસ્ત્રવથી વિરુધ્ધ તે સવર છે. આસ્ત્રવનો અર્થ છે. કર્મ–પુદગલનો જીવ તરફનો પ્રવાહ, તો સવરનો અર્થ છે આ પ્રવાહનુ રોકાઈ જવુ. પાપ–પુણ્યમાથી દૂર રહેવુ. સુખ–દુઃખ પ્રત્યે સમાન દષ્ટિ રાખવી એ મુમુક્ષનુ પ્રથમ કર્તવ્ય છે. કર્મનો ક્ષય થવો એ નિર્જરા છે. કષાયોનુ કારણ અજ્ઞાન છે. સમ્યક જ્ઞાન, સમ્યક ચરિત્ર અને સમ્યક દર્શન વડે તે અજ્ઞાન દૂર કરવાનુ છે. આ જ 'રત્નત્રય' અથવા જીવનના ત્રણ અમૂલ્ય સિધ્ધાતો છે. જૈન દર્શન જીવોને મધ્યમ પરીમાણ માને છે. જીવાત્માઓથી ભિન્ન એવા ઈશ્વરકે પરમાત્મા કે બ્રહ્મનુ આ દર્શનમા કાઈ અસ્તીત્વ સ્વીકારેલ નથી. આથી મુકત જીવ પરમાત્માના સાનિધ્યમા કે કોઈ લોકવિશેષમા જઈ રહે છે. તેવી કલ્પનાની તેમને જરૂર જણાતી નથી. છતા પણ તે જીવના મધ્યમ પરિમાણમા મનાતુ હોઈ તે એવી કલ્પના કરે છે કે શરીર પરીમાણ જીવ પણ શરીર છૂટતા એક સ્થાનથી અન્ય સ્થાનમા ગતિ કરી વાસ્તવિક રીતે જઈ શકે છે. આથી જૈન દર્શનમા પણ વૈષ્ણવદર્શનમા જે બ્રહ્મલોકની કલ્પના છે તેને મળતી બ્રહ્મલોકની સ્થાન વિશેષની કલ્પના જોવા મળે છે. પરતુ તે બ્રહ્મલોક વૈષ્ણવ કોટિનો નથી તે તો માત્ર ફરી પુનર્જન્મ પામનાર અમુક દેવના એક સ્વર્ગધામ તરીકે કલ્પપાપો છે. જૈન પરપરામા તેને સમગ્ર લોકના મસ્તકે આવેલુ 'સિદ્ધ સ્થાન' કહેવાય છે. જૈન મતે સમગ્ર મુકતજીવો પોતપોતાના વાસ્તવિક ભેદ સાથે તે સ્થાનમા સદાને માટે રહે છે. અને તત્વતા એ બધા ભિન્ન હોવા છતા જ્ઞાન અને શુદ્ધિની દષ્ટિએ સમાન જ છે. મહાવીર સ્વામીએ પણ પૂર્ણ તપસ્યાયૂક્ત જીવન જીવી કેવળજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરેલ. તેઓ 'હેવલી' બન્યા અને આ આત્મનિયમનને પરિણામે તેઓ તીર્થંકર થયા શકરાચાર્યના જીવનમુકતના ખ્યાલ જોડે આ ખ્યાલ મળતો આવે છે. બૌદ્ધ દર્શનની જેમ આ સાધનકને અર્હન્તની ભૂમિકા હિન્દુઓના જીવનમુકિતના અને બૌદ્ધોના નિર્વાણના આદર્શ જેવી છે અને એવો સિદ્ધપુરુષ જયારે શારીરિક બધનથી મુકિત મળે છે ત્યારે તે ઉર્ધ્વગામી બની લોકાકાશના અતે પહોચે છે અને શાશ્વત, નિરામય સુખ પ્રાપ્ત કરે છે. વિદેહ મુકિત થયે તે સિદ્ધ કહેવાય છે. આ ખ્યાલ અક્ષત વેદાન્તના વિદેહમુકિતના ખ્યાલ જોડે મળતો આવે છે.

બૌદ્ધ દર્શનનો મોક્ષનો ખ્યાલ :

નિર્વાણ :

દુઃખનિરોધનો સાધનાનો માર્ગ મધ્યમ માર્ગ છે. બુદ્ધના આ માર્ગમા નિયમોની અતિશય કડકાઈ નથી. ઓલ્ડનબર્ગ કહે છે તેમ આ માર્ગ જ્ઞાનચક્ષુ ઉત્પન્ન કરનારો છે, જ્ઞાનોદય કરનારો છે, તેના વડે જ ઉપશમ, અભિજ્ઞા (દિવ્યશકિત), સબધો(પ્રજ્ઞા) અને નિર્વાણની પ્રાપ્તિ થાય છે.

સાધના વડે પ્રાપ્ત કરવાનુ જે ધ્યેય છે તેને બુદ્ધ 'નિર્વાણ' કહે છે. 'નિર્વાણ' શબ્દનો વારપ્રાર્થ છે 'હોલવાઈ જવુ', 'શાન્ત થઈ જવુ, કેટલાકે તેનો અર્થ 'સર્વવિનાશ', 'શૂન્યતાનુ સ્વર્ગ' એમ પણ કરેલો છે. નિવાણ એટલે છેક જ લુપ્ત થઈ જવુ. અથવા સમૂળો ઉચ્છેદ એવો અર્થ થાય છે. નિર્વાણ એ સાક્ષાત્કારની વસ્તુ છે. તેમા અહપણાનો નાશ છે. નિર્વાણ એ તો સપૂર્ણતાનુ શાશ્વત જીવન છે. નિર્વાણ એટલે સદતર વિલય એવા ખ્યાલને પ્રાચીન ત્રિપિટ્ટક ગ્રથો પણ અનુમોદન આપતા નથી. એ પરમપદની અભિલાષા અન સકળ પુરુષાર્થનુ અતીમ લક્ષ્ય છે, શૂન્યતા નથી. નિર્વાણની પ્રાપ્તિ થાય ત્યારે પચ સ્કધનો નિરતર ચાલતો પ્રવાહ સદાને માટે અલોપ થઈ જાય છે, કેટલાક વિદ્વાનોના મતે નિર્વાણ એ જેમા આપણા વ્યકિતત્વનુ શમન થઈ જાયછે તેવી અભાવાત્મક સ્થિતિ છે, જયારે કેટલાક વિદ્વાનો તેને શાશ્વત જીવન તથા અક્ષય સુખની પ્રાપ્તિવાળી અવ્યવસ્થા માને છે. નિર્વાણની અવસ્થાનુ વર્ણન થઈ શકે તેમ નથી. નિર્વાણ શબ્દ ઉપનીષદો તથા ભગવદ્ગીતામા પણ વપરાયેલો છે અને ત્યા તેનો અર્થ તૃષ્ણાઓનુ બુઝાઈ જવુ વાસનાઓનો લોપ થવો અને પરબ્રહમ સાથે ફરી એકરૂપ બની જવુ એવો છે. આ સ્થિતીને માટે 'બ્રહમનિર્માણ' શબ્દ વપરોલો જોવા મળે છે.

સામાન્ય તાત્વિક ખ્યાલોના આધારે જ બીજા સિધ્ધાતો પણ ઘડાય છે. 'સર્વમ શૂન્યમ્' અને 'સર્વમ ક્ષણિકમ્' આ બન્ને સુત્રોનો જોડાણના પરિણામરૂપે જે તાત્વિક વિચારસરણી બધાય છે તેમા નિર્માણ તેમા નિર્વાણ એટલે, માત્ર સર્વ અનિષ્ટના મૂળ કારણરૂપ જે અહ છે તેનો વિલય; એ જ અતિમ સ્થિતિ હોઈ શકે. ડો. રાધાકૃષ્ણ જો કે આ મત જોડે સમત થતા નથી. તેઓ નિર્વાણ એટલે સર્વનાશ કે પ્રલય નહિ પણ શાશ્વત જીવનએવો અર્થ કરે છે.

બૌદ્ધદર્શન મુકત દશામા જીવના સ્વરૂપ વિષે કશુ નિરૂપણ કરતુ નથી. છતા સમય જતા બૌદ્ધ દાર્શનિકોએ મુકત ચિતનુ વિશુદ્ધસ્વરૂપ નિરૂપ્યુ તેમ તેના મુકતકાલીન સ્થાન વિષે પણ બન્યુ છે. પ્રાચીન બૌદ્ધ મતમા મુકતજીવન કાઈ

અમુક સ્થાન છે એવો નિર્દેશ જોવા મળતો નથી પણ ઉતરકાલીન બૌદ્ધ વિજ્ઞાનવાદીઓના મતે મુકત ચિત્તે એક વિશુદ્ધ વિજ્ઞાનસન્તતિરૂપે હમેશા અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને એવી વિજ્ઞાનસતતિઓ યુદગલભેદે ભિન્ન છે. આથી એમ ફલિત થાય છે કે મુકત વિજ્ઞાનસતતિને બધ્દ્રદશાના સ્થાનથી કોઈ સ્થાનાન્તર કરવાની જરૂર નથી. માત્ર અજ્ઞાન અને રાગદ્વેષને પરીણામે સૂક્ષ્મ અને સ્થૂલ શરીરનો સબધ સર્વથા છુટી જાય છે. એટલુ જ આમ વિજ્ઞાન વાદી બૌદ્ધ દાર્શનિકોના મતે મુકત ચિતના સ્થાન વિષેનુ મતવ્ય સ્પષ્ટ ન થતા ત પણ અવ્યય, અવ્યાક'ત જ રહે છે.

ઉપસહાર :

અ–વૈદીક દર્શનને નાસ્તીક દર્શન પણ કહે છે. જેમા (૧) જૈન દર્શન, (૨) બૌદ્ધ દર્શન અને (૩) ચાર્વાક દર્શન. આમ ત્રણ દર્શન વેદને પ્રમાણ તરીકે સ્વીકારતા ન હોવાથી તેને અ–વૈદીક અથવા નાસ્તીક દર્શન તરીકે ઓળખવામા આવી છે. જૈન દર્શન તથા બૌદ્ધદર્શન ખૂબ પ્રાચીન દર્શન છે. બૌદ્ધ ખૂબ જ પ્રાચીન છે. ગૌતમ બુદ્ધ એ જે ત્રણ પિટકો આપ્યા તેમા ગૌતમ બુદ્ધે સમગ્ર બૌદ્ધદર્શનને આવરી લીધુ છે. મહાવીર સ્વામીએ પણ જૈન દર્શનમા અહિસ પર ખૂબ જ ઉડાણપૂર્વક ભાર મૂકી તાત્વીક ફલીતાર્થ રજૂ કર્યો છે.

આમ અ–વૈદીક દર્શન વૈદીક દર્શનથી આ રીતે અલગ પડે છે. ચાર્વાક દર્શન કાર્ય–કારણ સબધનો અસ્વીકાર કરે છે.

સદર્ભસૂચિ :

૧. જૂઓ સાખ્યકારિકા–૬૨
૨. જૂઓ કઠ ઉપનિષદક ૧:૨:૧૫
૩. જુઓ જીવનમુકિત વિવેક
૪. ભારતીય તત્વજ્ઞાનની રૂપરેખ – પૃ.૫૫૬
૫. પ્રશસ્ય દર્શનો : લે.પ્રિ.અ.ક.ત્રિવેદી. પૃ.૬૨

જામનગરની સફાઈ વ્યવસ્થા સંબંધી લોકમત પર એક નજર

અંસારી રીઝવાના રુસ્તમ અલી[1]

પ્રસ્તાવના:-

સૌરાષ્ટ્રના પેરિસ તરીકે ઓળખાતા શહેર એવાં જામનગરજિલ્લામાં સફાઇ માટે લેવાતી કાળજીઓ શું વાસ્તવીકમાં સફળ સાબિત થઇ છે ? આ એક પ્રશ્ન જ્યારે ઉદભવે ત્યારે એ બાબતે જવાબ મેળવવાનો માગ એકમાત્ર જામનગરના સ્થાનિય લોકમત તરફ દોરે એ સ્વાભાવિક છે. માટે આજે જ્યારે નરેન્દ્ર મોદીના સફાઇ અભિયાન હેઠણ સમગ્ર દેશમાં સાફ સફાઇની હવા ચાલી છે એવામાં જામનગરની પ્રજાની આરોગ્ય સુરક્ષા સંબંધી કાળજી અંતર્ગત જામનગર જિલ્લાપંચાયતની કામગીરી ક્યાં પ્રકારની છે. એ જાણવા કરાયેલ સશોધન અંતર્ગત અભ્યાસના હેતુ માટે પ્રશ્નાવલી પધ્ધતિ દ્વારાં પ્રાથમિક માહિતી એકત્રાત કરવા માટે નાના ગ્રામીણ વિસ્તાર કે જેની વસ્તી ૧૦૦૦ થી ઓછી હોય તેવા ૧૦ ગ્રામીણ વિસ્તારને પસંદ કરવામાં આવ્યું છે.

ઉપર દર્શાવેલાં ગ્રામીણ વિસ્તાર માથી ૨૦૦ સ્ત્રી ઉત્તરદાતા અને ૨૦૦ પુરૂષ ઉત્તરદાતાઓ પાસે માહિતી મેળવવાં માટે શિક્ષણ પરિવર્ત્ય બાબતને ધ્યાનમાં રાખીને ઉત્તરદાતાને ૫ જેટલાં સ્તરોમાં વિભાજીત કરી નાખવામાં આવ્યાં છે. આ પાંચ સ્તરો આ મુજબ છે. (૧) નિરક્ષર (૨) ૮ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત (૩)૧૦ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત (૪) ૧૨ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત (૫)સ્નાતક કે અનુસ્નાતક.

જિલ્લાપંચાયતની સફાઇ કામગીરી અંગે નીચે મુજબનાં પ્રશ્નો રચવામાં આવ્યા છે. અને આ દરેક પ્રશ્ન માટે ઉપર જણાવ્યા મુજબના વર્ગીકરણમાં વિભાજન કરીને ઉત્તર મેળવવી તેનો તારણ કાઢવામાં આવ્યુ છે.

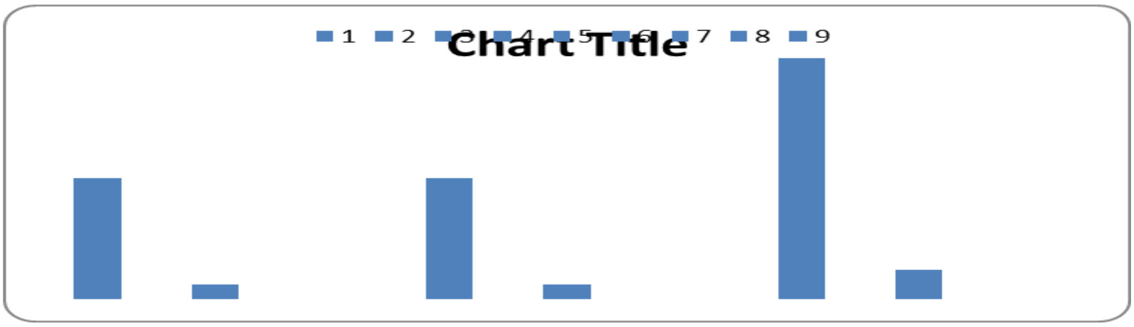
આ દરેક પ્રશ્ન દ્વારા મેળવેલી માહિતી પ્રશ્નોત્તરી રીતે નીચે મુજબના ટેબલમાં દર્શાવવામાં આવી છ અને આ દરેક ટેબલનું આંકલન ચાર્ટમાં દર્શાવી તેની નીચે માહિતીનુ પૃથ્થકરણ કરવામાં આવ્યું છે.

૧. તમારા વિસ્તારનાં રસ્તાની સફાઇ યોગ્ય રીતે કાયમી કરવામાં આવે છે કે નહી.

એક હજારથી ઓછી વસ્તી ધરાવતાં ગ્રામ્ય વિસ્તાર

જુથ		**સ્ત્રી**			**પુરૂષ**			**કુલ**	
	હા	**ના**	**તટસ્થ**	**હા**	**ના**	**તટસ્થ**	**હા**	**ન**	**તટસ્થ**
નિરક્ષર	૧૮	૨	-	૧૯	૧	-	૩૭	૩	-
૮ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૯	૧	-	૧૮	૨	-	૩૭	૩	-
૧૦ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૮	૨	-	૧૯	૧	-	૩૭	૩	-
૧૨ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૭	૩	-	૧૭	૩	-	૩૪	૬	-
સ્નાતક કે અનુસ્નાતક	૧૭	૩	-	૧૬	૪	-	૩૧	૭	-
કુલ	૮૯	૧૧	૦	૮૯	૧૧	૦	૧૭૮	૨૨	૦
કુલ ટકા	૪૪.૫%	૫.૫ %	૦૦%	૪૪.૫ %	૫.૫%	૦%	૮૯%	૧૧%	૦૦%

ઉપરોક્ત ટેબલને દર્શાવતો ચાર્ટ



[1] Ansari Rizwana Bahen Rustam Ali
Near dr. Sekh Clinic, Makwana Society, haparoad, out side kalawad Gate, Jamnagar 361001

ગ્રામીણ વિસ્તારમાં ઉપરનાં પુછાયેલા પ્રશ્નમાં એક હજારથી ઓછી વસ્તી ધરાવતાં નાના ગામડાંમાં રહેતા ઉત્તરદાતાઓએ પ્રશ્ન પુછનારને નીચે મુજબનાં જવાબ આપ્યા છે. ઉત્તરદાતાઓનાં વર્ગીકરણમાં ઉપર દર્શાવેલ ચાર્ટ પ્રમાણે ૪૪.૫% સ્ત્રી અને ૪૪.૫% પુરૂષ ઉત્તરદાતાઓએ રસ્તાની સફાઇ યોગ્ય રીતે કાયમી કરવામાં આવતી નથી એમ જણાવ્યુ હતું જ્યારે ૫.૫% સ્ત્રી અને ૫.૫% પુરૂષ મતદારો એ રસ્તાની સફાઇ યોગ્ય રીતે કરવામાં આવે છે. એવું જણાવ્યુ હતું. એટલેકે કુલ૮૯% ઉત્તરદાતાઓએ નકારાત્મક ઉત્તર આપેલું, જ્યારે ૧૧% ઉત્તરદાતાઓએ હકારાત્મક ઉત્તર આપેલ.

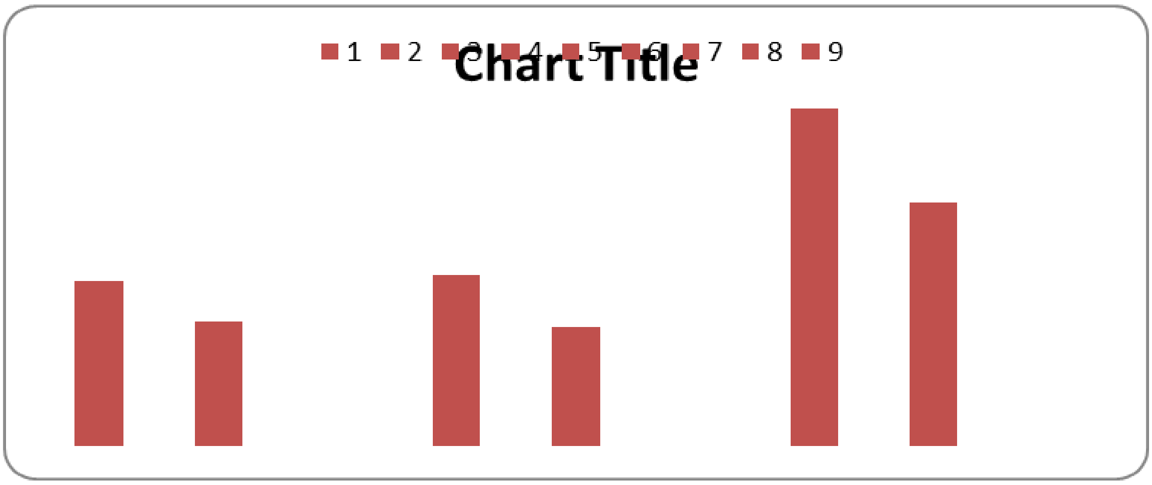
આ ઉપરથી કહી શકાય કે ઉપરોક્ત સવાલના જવાબમાં મતદાતાઓની બહુમતી નકારાત્મક છે. જે ઉપરોક્ત બાબતે જિલ્લાપંચાયતની કામગીરીમાં અસંતોષ દર્શાવે છે તે ઉપરાંત જે લઘુમતિ હકારાત્મક જવાબમાં છે તે અલ્પ વિસ્તારમાં રસ્તાના સફાઇ યોગ્ય રીતે કાયમી કરવામાં આવે છે. ત્યાં જિલ્લપંચાય દ્વારા યોગ્ય વ્યવસ્થા થઇ શકી છે. તે સીવાયનાં વિસ્તારમાં જિલ્લાપંચાયત કામગીરી પુરી પાડવામાં અસફળ પુરવાર થયેલી છે.

૨. તમારા શેરી,રસ્તા,ગટર વગેરેની સફાઇ કામગીરી પંચાયત મારફતે થાય છે કે નહી.

એક હજારથી ઓછી વસ્તી ધરાવતાં ગ્રામ્ય વિસ્તાર

જુથ		સ્ત્રી			પુરૂષ			કુલ	
	હા	ના	તટસ્થ	હા	ના	તટસ્થ	હા	ના	તટસ્થ
નિરક્ષર	૧૦	૧૦	-	૧૦	૧૦	-	૨૦	૨૦	-
૮ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૨	૮	-	૧૨	૮	-	૨૪	૧૬	-
૧૦ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૧	૯	-	૧૦	૧૦	-	૨૧	૧૯	-
૧૨ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૨	૮	-	૧૪	૬	-	૨૬	૧૪	-
સ્નાતક કે અનુસ્નાતક	૧૨	૮	-	૧૩	૭	-	૨૫	૧૫	-
કુલ	૫૭	૪૩	૦	૫૯	૪૧	૦	૧૧૬	૮૪	૦
કુલ	૨૮.૫%	૨૧.૫%	૦૦%	૨૯.૫%	૨૦.૫%	૦૦%	૫૮%	૪૨%	૦૦%

ઉપરોક્ત ટેબલને દર્શાવતો ચાર્ટ



ઉપરોક્ત પ્રશ્નના જવાબમાં નાંના ગામડાંમાં રહેતા ઉત્તરદાતાઓએ પ્રશ્ન પુછનારને નીચે મુજબનાં જવાબ આપ્યા છે. ઉત્તરદાતાઓનાં વર્ગીકરણમાં ઉપર દર્શાવેલ ચાર્ટ પ્રમાણેં ૨૮.૫% સ્ત્રી અને ૨૯.૫% પુરૂષ ઉત્તરદાતાઓએ શેરી,રસ્તા,ગટર વગેરેની સફાઇ કામગીરી પંચાયત મારફતે થાય છે. એમ જણાવ્યું હતું જ્યારે ૨૧.૫% સ્ત્રી અને ૨૦.૫% પુરૂષ મતદારો એ શેરી,રસ્તા,ગટર વગેરેની સફાઇ કામગીરી પંચાયત મારફતે થતો નથી એવુ જણાવેલું,એટલેકે કુલ ૫૮% ઉત્તરદાતાઓ એ હકારાત્મક ઉત્તર આપેલું,જ્યારે ૪૨% ઉત્તરદાતાઓએ નકારાત્મક ઉત્તર આપેલું.

આ ઉપરથી કહી શકાય કે ઉપરોક્ત સવાલના જવાબમાં મતદાતાઓની મત મધ્ય સ્થિતિની આસ પાસ છે. જે ઉપરોક્ત બાબતે જિલ્લાપંચાયતની કામગીરીમાં સંતોષ અને ઉણપ બન્ને દર્શાવે છે.તદઉપરાંત જે મત નકારાત્મક જવાબમાં છે તે વિસ્તારમાં બની શકે પંચાયતને સફાઇ કરવામાં વ્યવહારીક મુશ્કેલી જેમકે સફાઇની લોકોમાં ગેર

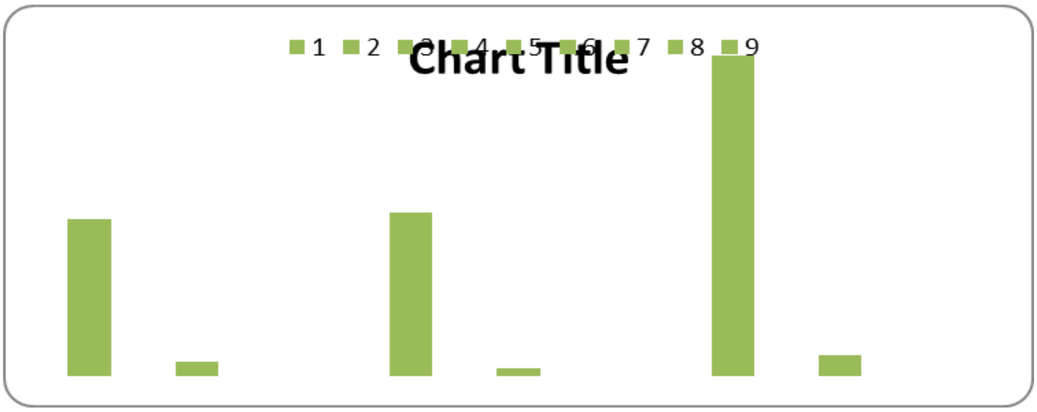
સમજ કર્મચારીઓનો અભાવ વગેરે જેવી મુશ્કેલીનાં કારણો સર વ્યવસ્થા થઇ શકી ન હોય. આમ જિલ્લાપંચાયત નાના ગ્રામીણ વિસ્તારનાં અમુક ભાગમાં કામગીરી પુરી પાડી શકી નથી.

૩. તમારા વિસ્તારમાં કચરાપેટીની વ્યવસ્થા પંચાયત દ્વારા થયેલી છે કે નહી.

એક હજારથી ઓછી વસ્તી ધરાવતાં ગ્રામ્ય વિસ્તાર

જુથ		સ્ત્રી			પુરૂષ			કુલ	
	ન	હા	તટસ્થ	ના	હા	તટસ્થ	ના	હા	તટસ્થ
નિરક્ષર	૧૯	૧	-	૨૦		-	૩૯	૧	-
૮ ધોરણ થી વધ શિક્ષીત	૧૯	૧	-	૧૯	૧	-	૩૮	૨	-
૧૦ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૮	૨	-	૧૯	૧	-	૩૭	૩	-
૧૨ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૯	૧	-	૨૦		-	૩૯	૧	-
સ્નાતક કે અનુસ્નાતક	૧૭	૩	-	૧૮	૨	-	૩૫	૫	-
કુલ	૯૨	૮	૦	૯૬	૪	૦	૧૮૮	૧૨	૦
કુલ	૪૬%	૪%	૦૦%	૪૮%	૨%	૦૦%	૯૪%	૬%	૦૦%

ઉપરોક્ત ટેબલને દર્શાવતો ચાર્ટ



ઉપરોક્ત પ્રશ્નના જવાબમાં નાંના ગામડાંમાં રહેતા ઉત્તરદાતાઓએ પ્રશ્ન પુછનારને નીચે મુજબનાં જવાબ આપ્યા છે. ઉત્તરદાતાઓનાં વર્ગીકરણમાં ઉપર દર્શાવેલ ચાર્ટ પ્રમાણે ૪૬% સ્ત્રી અને ૪૮% પુરૂષ ઉત્તરદાતાઓએ કચરાપેટીની વ્યવસ્થા નથી. એમ જણાવ્યું હતું જ્યારે ૪% સ્ત્રી અને ૨% પુરૂષ મતદારો એ કચરાપેટીની વ્યવસ્થા છે. એવુ જણાવેલું, એટલેકે કુલ૯૪% ઉત્તરદાતાઓ એ હકારાત્મક ઉત્તર આપેલું, જ્યારે ૬% ઉત્તરદાતાઓએ નકારાત્મક ઉત્તર આપેલું.

આ ઉપરથી કહી શકાય કે, ઉપરોક્ત સવાલના જવાબમાં મતદાતાઓની બહુમતી નકારાત્મક છે.જે ઉપરોક્ત બાબતે જિલ્લાપંચાયતની કામગીરીમાં અસંતોષ દર્શાવે છે તદઉપરાંત જે લઘુમતિ હકારાત્મક જવાબમાં છે તે અલ્પ વિસ્તારમાં જ વ્યવસ્થા થઇ શકી છે. આમ જિલ્લાપંચાયત નાના ગ્રામીણ વિસ્તારનાં મોટાં ભાગમાં મહદઅંશે કચરાપેટીની વ્યવસ્થા અંગે કામગીરી પુરી પાડી શકી નથી.

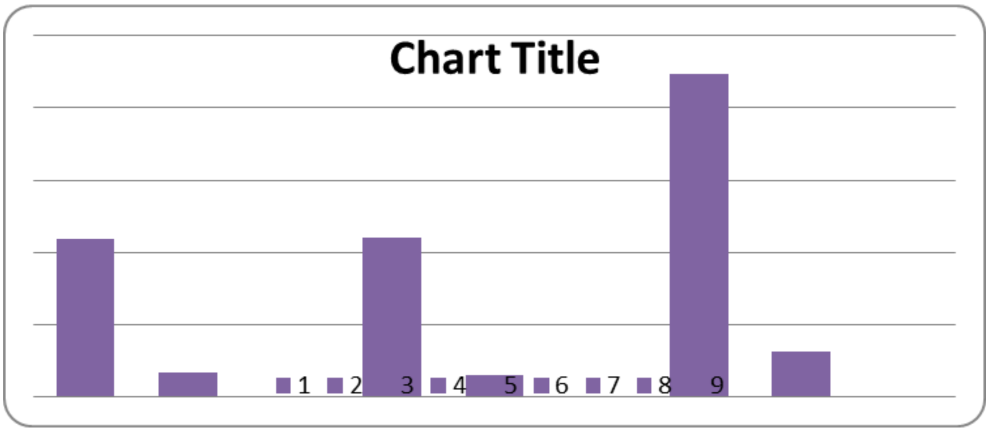
૪. તમારા વિસ્તારમાં કચરા પેટીના કચરાનો નીકાલ કાયમા નીયમીત રીતે થાય છે કે નહી.

એક હજારથી ઓછી વસ્તી ધરાવતાં ગ્રામ્ય વિસ્તાર

જુથ		સ્ત્રી			પુરૂષ			કુલ	
	હા	ન	તટસ્થ	હા	ના	તટસ્થ	હા	ના	તટસ્થ
નિરક્ષર	૧૭	૩	-	૧૬	૪	-	૩૩	૭	-
૮ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૬	૪	-	૧૭	૩	-	૩૩	૭	-

૧૦ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૮	૨	-	૧૯	૧	-	૩૭	૩	-
૧૨ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૯	૧	-	૧૮	૨	-	૩૭	૩	-
સ્નાતક કે અનુસ્નાતક	૧૭	૩	-	૧૮	૨	-	૩૫	૫	-
કુલ	૮૭	૧૩	૦	૮૮	૧૨	૦	૧૭૫	૨૫	૦
કુલ	૪૩.૫%	૬.૫%	૦૦%	૪૪%	૬%	૦૦%	૮૯.૫%	૧૨.૫%	૦૦%

ઉપરોક્ત ટેબલને દર્શાવતો ચાર્ટ



ઉપરોક્ત પ્રશ્નના જવાબમાં નાંના ગામડાંમાં રહેતા ઉત્તરદાતાઓઅ પ્રશ્ન પુછનારને નીચે મુજબનાં જવાબ આપ્યા છે. ઉત્તરદાતાઓનાં વર્ગીકરણમાં ઉપર દર્શાવેલ ચાર્ટ પ્રમાણેં ૪૩.૫% સ્ત્રા અને ૪૪% પુરૂષ ઉત્તરદાતાઓએ કચરા પેટીના કચરાનો નીકાલ કાયમી નીયમીત રીતે થાય છે. એમ જણાવ્યું હતું જ્યારે ૬.૫% સ્ત્રા અને ૬% પુરૂષ મતદારો એ કચરા પેટીના કચરાના નીકાલ કાયમી નીયમીત રીતે થતો નથી એવુ જણાવેલું,એટલેકે કુલ ૮૭% ઉત્તરદાતાઓ એ હકારાત્મક ઉત્તર આપેલું, જ્યારે ૨૧.૫% ઉત્તરદાતાઓએ નકારાત્મક ઉત્તર આપેલું.

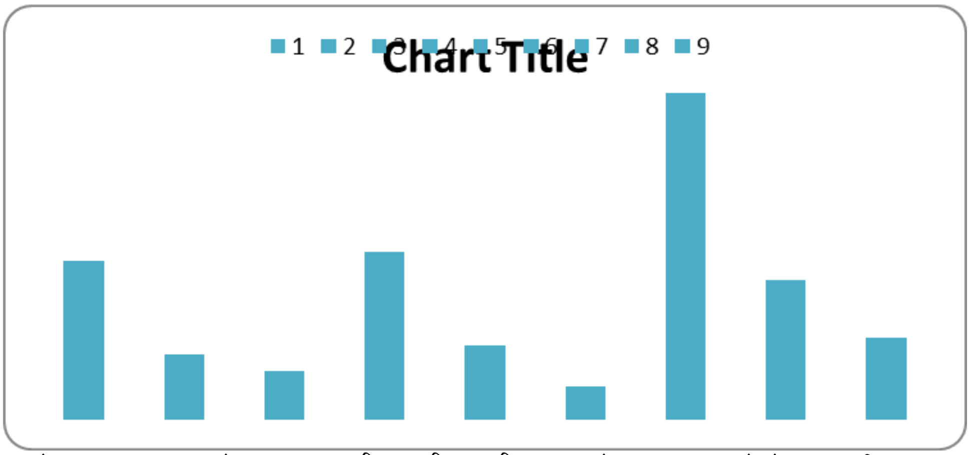
આ ઉપરથી કહી શકાય કે ઉપરોક્ત સવાલના જવાબમાં મતદાતાઓની બહુમતી હકારાત્મક છે.જે ઉપરોક્ત બાબતે જિલ્લાપંચાયતની કામગીરીમાં સંતોષ દર્શાવે છે તદઉપરાંત જે લઘુમતિ નકારાત્મક જવાબમાં છે તે અલ્પ વિસ્તારમાં કોઇક કારણો સર કચરા પેટીના કચરાનો નીકાલ કાયમી નીયમીત રીતે થાય તેવી વ્યવસ્થા થઇ શકી નથી . આમ જિલ્લાપંચાયત નાના ગ્રામીણ વિસ્તારનાં અમુક ભાગમાં મહદઅંશે કામગીરી પુરી પાડી શકી નથા.

૫. ગટરનાં ગંદા પાણીના નીકાલની વ્યવસ્થાબાબતે લોકમત.

એક હજારથી ઓછી વસ્તી ધરાવતાં ગ્રામ્ય વિસ્તાર

જુથ		**સ્ત્રી**			**પુરૂષ**			**કુલ**	
	ના	**હા**	**તટસ્થ**	**ના**	**હા**	**તટસ્થ**	**ના**	**હા**	**તટસ્થ**
નિરક્ષર	૧૧	૫	૪	૧૨	૫	૩	૨૩	૧૦	૭
૮ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૨	૪	૪	૧૨	૫	૩	૨૪	૯	૭
૧૦ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૧	૭	૨	૧૦	૯	૧	૨૧	૧૬	૩
૧૨ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૨	૩	૫	૧૪	૪	૨	૨૬	૭	૭
સ્નાતક કે અનુસ્નાતક	૧૨	૫	૩	૧૩	૪	૩	૨૫	૯	૬
કુલ	૫૮	૨૪	૧૮	૬૧	૨૭	૧૨	૧૧૯	૫૧	૩૦
કુલ	૨૯%	૧૨%	૯%	૩૦.૫%	૧૩.૫%	૬%	૫૯.૫%	૨૫.૫%	૧૫%

ઉપરોક્ત ટેબલને દર્શાવતો ચાર્ટ



ઉપરનાં પુછાયેલા પ્રશ્નમાં એક હજારથી આછી વસ્તી ધરાવતાં નાના ગામડાંમાં રહેતા ઉત્તરદાતાઓએ પ્રશ્ન પુછનારને નીચે મુજબનાં જવાબ આપ્યા છે. ઉત્તરદાતાઓનાં વર્ગીકરણમાં ઉપર દર્શાવેલ ચાર્ટ પ્રમાણેં ૨૯% સ્ત્રા અને ૩૦.૫% પુરૂષ ઉત્તરદાતાઓએ ગટરનાં ગંદા પાણીના નીકાલની વ્યવસ્થા પંચાયત દ્વારા કરવામાં આવતી નથી. એમ જણાવ્ય હતું જ્યારે ૧૨% સ્ત્રા અને ૧૩.૫% પુરૂષ મતદારો એ ગટરનાં ગંદા પાણીના નીકાલની વ્યવસ્થા પંચાયત દ્વારા કરવામાં આવે છે. એવું જણાવ્યુ હતું. એટલેકે કુલ ૫૯.૫% ઉત્તરદાતાઓએ નકારાત્મક ઉત્તર આપેલું, જ્યારે ૨૫.૫.% ઉત્તરદાતાઓએ હકારાત્મક ઉત્તર આપેલુ તથા ૧૫% ઉત્તરદાતાઓએ કોઇ જવાબ ના આપી તટસ્થ વલણ દર્શાવ્યો હતો.

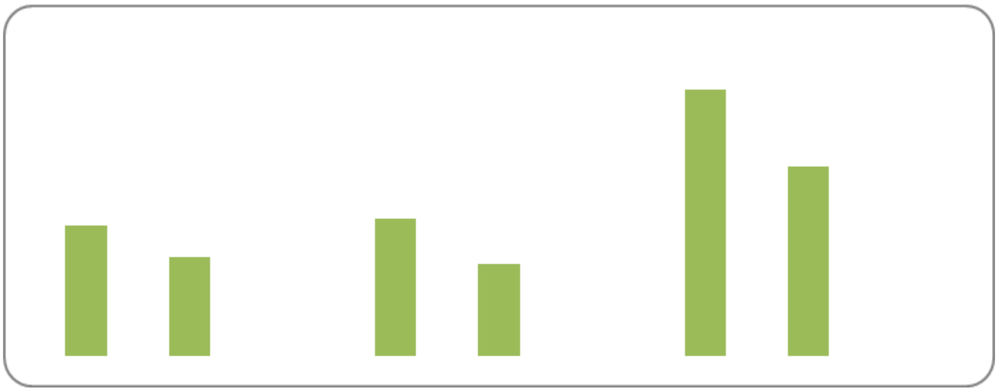
આ ઉપરથી કહી શકાય કે ઉપરોક્ત સવાલના જવાબમાં મતદાતાઓની બહુમતી નકારાત્મક છે.જે ઉપરોક્ત બાબતે જિલ્લાપંચાયતની કામગીરીમાં સંતોષ દર્શાવે છે તે ઉપરાંત જે હકારાત્મક જવાબમાં છે તે વિસ્તારમા જ ગંદા પાણીના નીકાલની વ્યવસ્થા થઇ છે ત્યાં જિલ્લપંચાય દ્વારા યોગ્ય પ્રયત્ન થયેલ છે.અને જે ઉત્તરદાતાએ તટસ્થ વલણ દર્શાવ્યું છે તે બની શકે કે તેઓ પ્રશ્ન નો યોગ્ય ઉકેલ તારવી શકેલા નાંહોય અથવા એ વિધાન ની યોગયતા તેમના મતે વધુ દર્શનીય નહી હોય કે પછી તે ટીપ્પણી કરવાં માંગતાં નાં હોય આમ નાના ગ્રામીણ વિસ્તારમાં જિલ્લાપંચાયત મોટા ભાગે અસફળતાં મેળવેલ છે. તથા જે અમુક ભાગમાં મહદઅંશે આ સમસ્યા નથી તે વિસ્તારમાં જિલ્લાપંચાયતની કામગીરી સફળ પુરવાર થયેલી છે.

૬. સ્વચ્છતા અને સફાઇની જાણવળી કરવામાં આવે છે કે નહી.

એક હજારથી ઓાછી વસ્તી ધરાવતાં ગ્રામ્ય વિસ્તાર

જુથ		**સ્ત્રી**			**પુરૂષ**			**કુલ**	
	હા	**ના**	**તટસ્થ**	**હા**	**ના**	**તટસ્થ**	**હા**	**ન**	**તટસ્થ**
નિરક્ષર	૧૦	૧૦	-	૧૧	૯	-	૨૧	૧૯	-
૮ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૨	૮	-	૧૨	૮	-	૨૪	૧૬	-
૧૦ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૧	૯	-	૧૦	૧૦	-	૨૧	૧૯	-
૧૨ ધોરણ થી વધુ શિક્ષીત	૧૨	૮	-	૧૪	૬	-	૨૬	૧૪	-
સ્નાતક કે અનુસ્નાતક	૧૨	૮	-	૧૩	૭	-	૨૫	૧૫	-
કુલ	૫૭	૪૩	૦	૬૦	૪૦	૦	૧૧૭	૮૩	૦
કુલ ટકા	૨૮.૫%	૨૧.૫%	૦૦%	૩૦%	૨૦%	૦૦%	૫૮.૫%	૪૧.૫%	૦૦%

ઉપરોક્ત ટેબલને દર્શાવતો ચાર્ટ



ઉપરોક્ત પ્રશ્નના જવાબમાં નાંના ગામડાંમાં રહેતા ઉત્તરદાતાઓએ પ્રશ્ન પુછનારને નીચે મુજબનાં જવાબ આપ્યા છે. ઉત્તરદાતાઓનાં વર્ગીકરણમાં ઉપર દર્શાવેલ ચાર્ટ પમાણેં ૨૮.૫% સ્ત્રી અને ૩૦% પુરૂષ ઉત્તરદાતાઓએ સ્વચ્છતા અને સફાઇની જાણવળી કરવામાં આવતી નથી એમ જણાવ્યું હતું જ્યારે ૨૧.૫% સ્ત્રી અને ૨૦% પુરૂષ મતદારો એ સ્વચ્છતા અને સફાઇની જાણવળી કરવામાં આવતુ નથી એવુ જણાવેલું,એટલે કે કુલ ૫૮.૫% ઉત્તરદાતાઓ એ હકારાત્મક ઉત્તર આપેલું,જ્યારે ૪૧.૫% ઉત્તરદાતાઓએ નકારાત્મક ઉત્તર આપેલું.

આ ઉપરથી કહી શકાય કે ઉપરોક્ત સવાલના જવાબમાં મતદાતાઓની બહુમતી હકારાત્મક છે.જે ઉપરોક્ત બાબતે જિલ્લાપંચાયતની કામગીરીમાં સંતોષ દર્શાવે છે તદઉપરાંત જે લઘુમતિ નકારાત્મક જવાબમાં છે તે અલ્પ વિસ્તારમાં કોઇક કારણો સર સ્વચ્છતા અને સફાઇની જાણવળીની વ્યવસ્થા થઇ શકી નથી. આમ નાના ગ્રામીણ વિસ્તારમાં જિલ્લાપંચાયતે આ બાબતે મોટા ભાગના વિસ્તારમાં સફળતાં મેળવેલ છે. જ્યારે અમુક ભાગમાં મહદઅંશે આ સમસ્યા છે તે વિસ્તારમાં જિલ્લાપંચાયત કામગીરી પુરી પાડી શકી નથી.

તારણ:-

ઉપર જણાવેલ લોકોના મતથા એ સાબિત થાય છે કે જામનગર જિલ્લાં પંચાયતની કામગીરી મોટાભાગના વિસ્તારમાં અસફળ પુરવાર થઇ છે ખાસ તે વિસ્તારમાં અસફળ થઇ છે જ્યા ગરીબ અને ગીચ વસ્તી ધરાવતા વિસ્તાર છે, આવા વિસ્તારની સફાઇ કામગીરીમાં અનેક મુશ્કેલીઓ આવતી હોય છે. છતા દરેક વિસ્તારને સ્વચ્છ રાખી દરેક નાગરીકાને સમાન સ્વાસ્થય સંબંધી કાળજી રાખવાની ફરજ જામનગર જિલ્લાપંચાયતની બને છે.

આ પ્રશ્નાવલીમાં અમુક લોકોએ તો સ્વતંત્ર જવાબ આપવામાં પણ ક્ચાસ ધરાવતા હતા. સ્થાનીય લોકોના જાગ્રુકતાના અભાવે વાસ્તવીક પરિસ્થિતિનો ખ્યાલ સંપુણપણે મળતો નથી.સ્થાનિય લોકો પોતાના હક્કોથી પરિચિત નથી. પોતાના ફરજ થી પીછેહટ કરે છે. પોતાના ગામની અસ્વચ્છતા તેમના જાગૃકતાથી દુર કરી શકાય પણ બેદરકારી અને માહીતીના અભાવે સ્થાનિય લોકોને પોતાને મળતા લાભનો ખ્યાલજ નથી. આ બાબતે લોકોને માહિતગાર ક્રવા અને સ્વચ્છતાથી મળતા લાભની માહિતી પણ જિલ્લાપંચાયત તરફથી ચોપાનીયા અને પત્રકો જાહેર કરા લોકો સુધી પહોચતી કરવી એ જિલ્લાપંચાયતની ફરજમાં આવે છે.

આજે સ્વાઇનફલુ જેવા ભયંકર બીમારીની ઝપેટમાં જામનગરજિલ્લો પણ છે. જામનગરમાં ૬ જેટલા કેસ સ્વાઇનફલુ પોજટીવ સાબિત થયા છે. આ બિમારી પણ સફાઇનાં અભાવે વધુ ફેલાય છે. જો વાસ્તવીક પરસ્થિતિમાં જામનગર જિલ્લાપંચાયતે સફાઇ બાબતે કાળજી રાખી હોય તો આ બિમારીથી જામનગરની પ્રજા મુક્ત હોત. માટે કાહી શકાય કે જામનગર જિલ્લાપંચાયતની સફાઇ પ્રક્રિયા નબળી અને અસફળ પુરવાર થઇ છે.

જામનગર જિલ્લામાં દરેક જગ્યાએ સફાઇ કર્મચારી નિમવામાં આવતા નથી.જામનગરના ઘણા એવા પછાત વિસ્તાર છે જ્યાં કચરા ફેકવા માટ કચરા પેટીની પણ વ્યવસ્થા નથી, જામનગર હાપા રોડ ઉપર આવેલ મકવાણા સોસાયટી એનો ઉત્તમ ઉદાહરણ સાબિત થાય છે. જ્યાં લોકોના સ્વાસ્થની કોઇ કિંમત નથી. આજે તેની વસ્તી ૩૦૦૦ થી પણ વધારે છે પણ ત્યાં ના સ્થાનિય લોકોને સરકારી કોઇ સવલતો મળતી નથી આ સોસાઇટીની બાજુમાં આવેલ રંગમતી નદીમાં આખા શહેરના કચરાનો ઠલવાવો કરવામાં આવે છે જેથી મચ્છર અને બિમારી ફેલાતા કીટકોની ભરમારનો સામનો સ્થાનીય લોકોને કરવો પણે છે. પણ આ સમસ્યાનો કોઇ ઉકેલ આજ સુધી ત્યાની પંચાયત લાવી શકી નથી. કારણ કે આ વિસ્તાર જામનગરની એવી સીમામાં આવે છે જ્યા મ્યુનિસિપાલર્કોપોરેશન અને જિલ્લાપંચાયતની સરહદ છે. હવે આ વિભાજનમાં જિલ્લાપંચાયત અને મ્યુનિસિપાલર્કોપોરેશન આ વિસ્તારને એક બિજાની માથે થોપે છે. જિલ્લાપંચાયતની માન્યતા છે કે આ વિસ્તાર મ્યુનિસિપાલર્કોપોરેશનની હદમાં આવે છે. જ્યારે મ્યુનિસિપાલર્કોપોરેશનના મતે આ વિસ્તાર જિલ્લાપંચાયતના વિભાગમા આવે છે. આજે વર્ષોથી આ દલીલનો કોઇ અંત કે સમાધાન આવ્યો નથી. મકવાણા સોસયટીના લોકો વારંવાર પોતાની ફરીયાદ માટે મ્યુનિસિપાલર્કોપોરેશન અને જિલ્લાપંચાયતના ચક્કર કાઇપે રાખે છે. આ વિસ્તારના લોકોના સ્વાસ્થ માટે કોઇ સફાઇ વ્યવસ્થા અહી આપવામાં આવી નથી, ના તો કચરા પેટી ની વ્યવસ્થા છે, નાં શેરીઓ માં પાકા રસ્તા છે, ના ગટર વ્યવસ્થા છે, અને ના જ કોઇ કચરાના નિકાલ માટે સરકારી વાહન અહી જોવા મળે છે અહીનુ આરોગ્ય રામ ભરોસે ચાલે છે.

માત્ર ચુટણી સમયે અહીના લોકોની યાદ નેતાને આવે છે અને સદનસીબે પાંચ વર્ષે એકાદવાર પાકા રોડની મરાંમત થઇ જાય છે. આજે વર્ષો બાદ છેલ્લા બે માસથી અહી સાફ સફાઇ કરવા માટે સફઇ કર્મચારી કોન્ટ્રાકથી ઠકેદાર માર્ફતે નિમાયા છે. જે કાયમી ધોરણે નથી ના કાયમી સફાઇ કરવા માટે આવે છે. બે થી ત્રણ દિવસે એકવાર શેરીમાં નજરે પણે છે. જેઓ ઘરના કચરા લેવામાટે લોકો પાસે પૈસા પણ ઉઘરાવે છે. આ પરિસ્થિતિ વિષે જેટલી નિન્દા કરીએ એ ઓછી લાગે છે. અહીના લોકોના આરોગ્યનો ખ્યાલ કોઇને નથી. હજારો બિમારી અહી જન્મે છે અને ફુલે ફળે છે. લોકો આ માહોલમાં રહેવા મજબુર છે અને હવે ટેવય પણ ગયાં છે.

આ તો માત્ર એક વિસ્તાર છે કે જેની ઉપર અહી ચર્ચા કરવામાં આવી છે. આવા અનેકો વિસ્તાર છે કે જ્યા સગવળના નામે શુન્યતા છે. જે ઉપરોક્ત પ્રશ્નાવલીમાં લોકમતે અસહમતીમાં મત આપી પોતાનો અસંતોષ સાબિત કરેલ છે.

સુચનઃ-

- જિલ્લાપંચાયતે લોકોના આરોગ્યની કાળજીમાં બેદરકારી વર્તવી જોઇએ નહી.
- સ્થાનિય લોકોને જિલ્લાપંચાયત તરફથી મળતા લાભથી તથા સાફાઇના લાભ જણાવવા ચોપાનિયા, પત્રાનું વિતરણ કરવું જોઇએ.
- દરેક વિસ્તારમાં સફાઇ થાય તેની કાળજી લેવી જોઇએ.
- દરેક વિસ્તારમાં કાયમી સફાઇ થાય છે કે નહી એની નોંધ લેવી જોઇએ.
- જિલ્લાપંચાયત અને મ્યુનિસિપાલકોર્પોરેશનની સરહદી વિસ્તારનો ચુકાદો ઝડપથી લાવવો જોઇએ કે જેથી કોઇપણ વિસ્તાર સહુલતોથી વધારે સમય વંચિતના રહે.
- રસ્તાની સફાઇ કાયમી કરાવી જોઇએ ગટર,શેરી ની સફાઇ માટે ચુસ્ત નિયમો આચરવા જોઇએ.
- દરેક વિસ્તારમાં ભેદભાવ વગર સુવિધા પુરી પાડવી જોઇએ.
- દવાનો છટકાવ કરવો જોઇએ કે જેથી કીટકોનો નાશ થાય.
- લોકોને સ્વચ્છતા માટે જાગ્રત કરવો જોઇએ.
- ગીચ વસ્તીમાં પણ સ્વચ્છતા જળવાય તેની કાળજી લેવી જોઇએ.

આમ ઉપરોક્ત પગલા ભરી સફાઇ કામગીરીમાં ચોક્સપણે સફળતા મેળવી સકાશે.

સંદર્ભસુચિઃ-

૧. પ્રવિણ ન. શેઠ, બલદેવ આગજા 'એકવિસમી સદીનું ગુજરાત' પાર્શ્વ પબ્લીકેશન અમદાવાદ (૧૯૯૯).
૨. પ્રા. બી.સી. શાહ (૨૦૦૧). 'ભરતમાં પંચાયતી રાજ' . અમદાવાદ. યુનિવર્સિટી ગ્રથનિર્માણ બોર્ડ, ગુજરાત રાજ્ય, અમદાવાદ- ૬
૩. રમેશ મ. શહ, પ્રા. બલદેવ આગજા પ્રથમ આવૃતિ (૨૦૦૨). "૭૩ મો બંધારણિય સુધારા પાશ્રાદ ભારતમાં પંચાયતિરાજ" વલ્લભ વિધાનગર .
૪. "જામનગર જિલ્લાપંચાયત.કોમ" વેબસઇટ ઉપરથી "જિલ્લાપંચાયતની કામગી" ઉપરથી મેળવેલ માહિતી.

સ્ત્રી જીવનની વાસ્તવિક્તા અભિવ્યક્ત કરતી કૃતિ

अनसुनी चीखें

હરેશ પરમાર[1]

ભારતીય સમાજ વ્યવસ્થામાં સ્ત્રીનું જીવન રહસ્યમયી રીતે વણાયેલું છે, જ્યારે કોઈ બાબત સ્ત્રીને મોટી કે વિશેષ બતાવવામાં આવે અથવા દુનિયા સામે પ્રસ્તુત કરવામાં આવે ત્યારે સ્ત્રી ધર્મની આધારશીલા બની જાય છે, પરંતુ સંસારમાં એજ સ્ત્રી પરિવાર-પતિથી થોડી વિરુદ્ધ જાય અથવા પોતાના વિચારો અભિવ્યક્ત કરે તો પણ તેમને ઢોર-માર મારવામાં આવે છે અથવા તેમને શબ્દ દ્વારા ભેદવામાં આવે છે. સ્ત્રી સંસારમાં જો ન હોય તો ? તેવી અસંખ્ય કવિતાઓ મળી આવે છે, ભારતના લગભગ પ્રદેશમાં 'જય માતાજી(દી)' બોલાતું જોવા મળે છે પરંતુ યુવતી જો પોતાની મર્જી મુજબ વાસ્ત્રો પહેરે તો સમાજમાં તેમને હેય કે હીન માનવામાં આવે છે, સિનેમા પ્રેમી સમાજ સિનેમા સમાજને ત્રણ કલાક પુરતું જ સીમિત રાખે છે, બહાર નીકળતા જ સિનેમા માત્ર સિનેમા રહી જાય છે. ભારતીય સમાજને માટે સાચે જ એક જાહેરાતમાં વિદ્યા બાલન 'દોગલે લોગ' કહે છે.

ભારતીય સમાજમાં રહેતી જાગૃત નારી અથવા સ્વતંત્ર નારી પોતાનો અવાજ બુલંદ કરવા માગે છે, તેમાં અમુક મહિલા સફળ પણ થાય છે પરંતુ લગભગ સ્ત્રી પોતાનો અવાજ બુલંદ નથી કરી શકતી, તેમના આંસુઓ ઘરના કોઈ ખૂણામાં સુકાઈ ચૂક્યા હોય છે, ફરી ભીના થવા માટે. ઘરની દીવાલો તેની સાક્ષી હોય છે તેમજ તેમના સુના સિસકારા દિવાલો અને પંખાઓ વચ્ચે દબાઈને ઓશિકાને ભીંજવતિ જોવા મળે છે. સ્ત્રી ઉત્કર્ષની વાતો વચ્ચે પ્રસ્તુત નાટક સ્ત્રીની વાસ્તવિકતા વર્ણવે છે. શીર્ષક પ્રમાણે 'अनसुनी चीखें' સાંભળી ન હોય તેવી ચીચો વર્તમાન સમાજને પોતાની સાચી પણ ખરડાયેલી બાજુંને બતાવે છે.

'अनसुनी चीखें' નાટક સુનીતા તારાપુરેએ લખ્યું છે, તેમજ 'સમકાલીન ભારતીય સાહિત્ય' સામયિકમાં પ્રકાશિત થયેલું છે. તેમાંથી જ અહીં પ્રસ્તુત નાટક વિષે વાત કરવામાં આવી છે. લેખિકા મહારાષ્ટ્રની વતની છે, માટે સ્વાભાવિક જ તેમની ભષામાં વિદ્રોહનો ભાવ આવી જવાનો. આ વિદ્રોહ માત્ર નષ્ટ કરવા માટે નથી, પરંતુ નવનિર્માણ માટે છે. સ્વસ્થ સમાજની રચના માટે છે. બંગાળી સાહિત્ય સામાજિક ચિંતનની સાથે ઉમદા સમાજ રચનાની વાત કરે છે, તો મહારાષ્ટ્ર સાહિત્ય સામાજિક પરિવર્તન અને વિદ્રોહની વાત કરે છે. હિંદી સાહિત્ય દરેક સાહિત્યિક પ્રતિક્રિયાને ભારતીય રૂપ આપે છે. પ્રસ્તુત નાટક હિંદીમાં લખાયેલું છે, તેમજ સામાન્ય માણસ સમજી શકે તેવી રીતે અભિવ્યક્ત કરવામાં આવ્યું છે. પ્રથમ તેમના કથાનક પર દૃષ્ટિપાત કરી લઈએ.

એક સ્ત્રી 'મુગ્ધા' ટીવીના માધ્યમ દ્વારા 'સાંઝા ચૂલ્હા'માં 'નારી તું હૈ સબ પે ભારી' કાર્યક્રમ ચલાવે છે, જેમાં દરેક સ્ત્રીને પોતાની વાત કહેવાનો અધિકાર સખી સહેલી આપે છે, જેમાં અનેક સ્ત્રીઓ પોતાની

[1] Dr. Hareshkumar V. Parmar
® 'Aashiyana', 40, Ramnagar, Timbavadi Bypass, Madhuram, Junagadh (Gujarat)

વ્યથા-વેદના-સમસ્યા અભિવ્યક્ત કરે છે, જેમાં સ્ત્રી કપડાં પહેરવાથી માંડી, ઉચ્ચ સ્ત્રીઓની સ્વચ્છંદતા પણ દર્શાવવામાં આવી છે, સમાજની દરેક વર્ગની સ્ત્રીને અહીં સ્થાન મળ્યું છે. નાટકની શરૂઆતમાં જ નાટકની ગંભીરતા પર ટીપ્પણી મુકવામાં આવી છે.

"महिलाओं के प्रति अपराध और उनका शोषण करने की भावना बढ़ती रही है | घरेलू हिंसा की जड़ें हमारे समाज तथा परिवार में गहराई तक जम गई है | शारीरिक हिंसा के अलावा लैंगिक, मौखिक और भावनात्मक हिंसा भी होती रही है | अत्याचारित नारी की चीख़ से आसमाँ भी काँप उठता है, पर उनका दिल नहीं दहलता जो उसके सम्मान और सुरक्षा के लिए वास्तव में जिम्मेदार हैं | और दिन-प्रतिदिन चींखों की संख्या बढ़ती जा रही है |"[1]

'મુગ્ધા' ટીવીના પડદા પર આવી પોતાના કાર્યક્રમની ઘોષણા કરે છે તેમજ કહે છે કે, આજે સ્ત્રીઓ ખૂબ આગળ વધી રહી છે, તે ઘર હોય કે ઓફીસ, સિનેમા હોય કે સ્પોર્ટ્સ વગેરેમાં. ત્યારે ફોનીંગ કાર્યક્રમમાં તેમની સાથે શેફાલી પત્રકાર વાત કેરે છે. જે સમાજમાં ઉચ્છ વર્ગની કહેવાતી પ્રગતિશીલ મહિલાઓની વાત કરે છે, જેમાં સત્યતા છે :

"किटी पार्टियों में व्यस्त रहनेवाली ऐसी ही एक महिला ने एक मंच पर कहा था, "पति हमें पेपर नैपकिन समझता है | जब चाहे यूज़ किया और फेंक दिया |" लेकिन मैं इन देवियों को बताना चाहती हूँ आप ख़ुद अपनी मर्ज़ी से नैपकिन बनी हैं | अपनी एनर्जी पॉजिटिव चीज़ों पर नहीं इस्तेमाल कर रहीं | झूठी चमक-दमक में ही खुश हैं आप ! किसी पीड़ित महिला संग फ़ोटो खिंचवाकर पेपर में छपवाने से नारी-उत्थान नहीं हो जाता है | आप भी तो अपने पति जैसी ही हो | इन पीड़ित महिलाओं को नैपकिन की तरह इस्तेमाल कर रही हो | जब चाहा यूज़ किया और फेंक दिया कचरे के डिब्बे में ! कहा जाता है 'किसी भी राष्ट्र की प्रगति का सर्वोत्तम थर्मामीटर है, वहाँ की महिलाओं की स्थिति |' मुझे लगता है समझदार को इशारा ही काफी है |"[2]

કલ્પન કે વાત તેમજ વ્યવહાર દરેક મહિલા પોતાની રીતે કરતી હોય છે. ઉચ્છ વર્ગની મહિલા પોતાના શરીરને પુરુષ ઉપયોગમાં લે છે તેની વાત 'નેપકીન' દ્વારા કરે છે. સામાન્ય મહિલા માટે એ શક્ય નથી. સાથે સાથે શેફાલીની વાત દ્વારા આપણને એ પણ જાણવા મળે છે કે સભ્ય સમાજની નારી પોતાને પ્રગતિશીલ બતાવવા માટે સામાન્ય કે ગરીબ મહિલા સાથે મોંઘા કપડાં, ઊંચી હીલ પહેરી ફોટા પડાવે છે. આમ, નારી બીજી નારીનું શોષણ કરે છે. વાસ્તવિક જીવનમાં પણ નારીવાદી આંદોલન પોતાની દિશા નક્કી નથી કરી શક્યું. જેટલી ભારતમાં જાતિ, જેટલા વર્ગ, તેમજ જેટલા ઘર તેટલી સામાન્યથી ગંભીર સમસ્યાઓ ખદબદે છે. મહિલાના પ્રશ્નો આવી રીતે ગૂંચવાતા જ રહ્યા છે, તેમાં પુરુષની સાથે સાથે સ્ત્રીનો પણ હાથ છે.

મુગ્ધા પણ રાજનીતિક વ્યક્તિના ફોનની રાહ જુએ છે, અથવા એમ કહી શકાય કે, પ્રોગ્રામર તેમને રાજનીતિક વ્યક્તિ સાથે વાત કરવાનું કહેતા હોય, જેમ કે, અહીં સ્પષ્ટ થતું નથી. પરંતુ ખાસ વ્યક્તિઓની સામે સામાન્ય વ્યક્તિઓનું કોઈ જ મહત્વ રહેતું નથી તે પણ અહીં એક ઘરમાં પૂરી દીધેલી મહિલા દ્વારા જાણવા મળે છે. આપણાં સમાજમાં એવા વ્યક્તિઓ પણ રહે છે, જે દહેજ માટે જ લગ્ન કરાવતાં હોય છે. તેમજ એક વાર દહેજ લઈ લીધા પછી પણ સામાન્યથી વિશેષ માંગણીઓ થતિ રેહે છે. સ્ત્રી જાણે રૂપિયા-પૈસાનું ઝાડ કે મશીન હોય. આ માનસિકતા આપણા પુરુષપ્રધાન સમાજની વિશેષતા છે. એક સ્ત્રીને તે લોકો કેવી રીતે પાગલ ઘોષિત કરી શકે છે, તેમજ સમાજમાં પણ તેમનું સ્થાન હંમેશાં વિશેષ રહે તે માટેના પ્રયાસો પ્રસ્તુત છે.

"वे मुझे खाना भी नहीं देते और कमरें में बाँधकर रखते हैं ... मैं चिल्लाती हूँ तो सबको बताते हैं, "हमारे तो भाग ही फूटे, पागल हो गई है हमारी बहू..." दस दिन, एक बार तो दस दिन खाना नहीं दिया था | नहाने भी

नहीं दिया। नहीं, मैं पागल नहीं, बिलकुल नहीं, तुम बताना इनको, मैं पागल नहीं हूँ। वह तो भूख से, अकेलेपन से, और अँधेरे से घबराकर चिल्लाती हूँ।"

पर यह लोग ऐसे ही भूखा मार देंगे और फिर दूसरी शादी... ढेर सारा पैसा लेकर... फिर उसकों भी भूखा मारेंगे... फिर तीसरी शादी... फिर ढेर सारा पैसा... नोट छपने की मशीन है... इनका लड़का... देखो फ़ोन मत काटना... मैं कुछ कहना चाहती हूँ...।"[3]

પહેલાં દીકરીને દહેજ સંદર્ભે દૂધ પીતી કરવામાં આવતી હતી, સમાજમાં દૂધ પીતી કરવી એવું કહેવું જાહેરમાં સામાન્ય કહેવાતું. અહીં એક પરિવાર પોતાની વહુને દહેજ વધુ લઈ આવવા દબાણ કરે છે, ગરીબ મધ્યમવર્ગની વહુ પોતાના પિતા પાસેથી કેટલું લઈ શકે, જયારે તે દહેજ લાવવા મના કરે છે, ત્યારે તેમને પાગલ ખપાવી, પોતાના ભાગ્ય ફૂટી ગયા હોય તેવો દેખાવો કરી માસુમ વહુને પાગલ ઘોષિત કરી એક અલગ રૂમમાં પૂરી દેવામાં આવે છે. પરંતુ તેમની સમસ્યાનું કોઈ નિરાકરણ આવે તે પહેલા જ રાજનીતિક વ્યક્તિના ફોનને કારણે તેમનો ફોન કાપી નાખવામાં આવે છે. અહીં પણ એક અસંવેદના જોવા મળે છે.

આખરે મુગ્ધા વાસ્ત્રો બદલી શો પર પરત ફરે છે અને ખુલાશો કરે છે કે, હું માત્ર મિમિક્રી કરતી હતી, મને પણ આ કાર્યક્રમ ખૂબ પસંદ છે. આમ કહી, તે પોતાની જ વાત દર્શક સામે રજુ કરે છે. આમ જોઈએ તો મુગ્ધા દ્વારા ભારતીય સમાજની માનસિકતા જ વિશેષ પ્રસ્તુત થાય છે.

મુગ્ધાનો પણ એક સમય હતો, એક યુવક તેની સામે પ્રેમ પ્રસ્તાવ મુકે છે. બંને એક બીજામાં ખોવાઇ જાય છે. પ્રેમી મુગ્ધાને જોતા જ કહી ઉઠે છે :

"हजारों ख़्वाहिशें ऐसी, कि हर ख्वाहिश पे दम निकले,
बहुत निकले मेरे अरमाँ, लेकिन फिर भी कम निकले।"[4]

સમયની સાથે મુગ્ધા પોતાના પ્રેમી સાથે પ્રેમલગ્નમાં જોડાય છે. બંનેનો પ્રેમ અમર હતો, બંને જાણે એક બીજા માટે જ બન્યા હોય તેમ વર્તે છે. લગ્ન પછી સમય જતા મુગ્ધા પ્રેગનન્ટ રહે છે. પરંતુ ૮ મહિનામાં તેમનું બાળક અવતરે છે, તે પણ બેટી જ હોય છે, તેમનું તાત્કાલિક મૃત્યુ થાય છે. દુઃખ તો થયું પરંતુ તેમને તેમના પ્રેમ પર વિશ્વાસ માટે તે નિરાંતે સુએ છે, પરંતુ એક રાતે અચાનક કોઈ ગંભીર સ્વપ્ન આવે છે અને તે જાગી જાય છે, સામેના બેડ પર એક સ્ત્રી તેની જ સામે જુએ છે, તે તેમને પોતાની વ્યથા કહે છે :

""क्या हुआ बहन ?" बुरा सपना देखा ? सोने का नहीं। मुझे भी सुलाने की ये लोग बहुत कोशिश करते हैं, पर मैं नहीं सोती। एक दफा सो गई तो ये लोग मेरा कुछ भी करेंगे। मुझे क्या हुआ है ? कुछ हुआ है मुझे ? कुछ भी तो नहीं। दर्द नहीं, बुखार नहीं, कोई तकलीफ़ नहीं। मेरे से लड़का नहीं हुआ न... तो दूसरी बहू लानी है उनको। छोड़ दिया मुझे मरने के लिए। एक दफा सो गई न तो मार डालेंगे मुझे! ...उन लोगों को ख़ूब पहचानती हूँ मैं... मार डालेंगे मुझे... मैं नहीं सोती... तुम भी मत सोना !"[5]

તે સ્ત્રી પાગલની માફક દિવસ-રાત જાગૃત રહે છે, તેમની અંદર જીજીવિષા હજુ બાકી છે, તે પણ મા બનવા માગે છે, પરંતુ કોઈનો ભોગ લઈને નહિ. તે જીવવા માગે છે માટે સૂઈ વિશેષ નથી શકતી, જો તે સુએ તો તેની સાથે કઈ પણ થઇ શકે તેવી તેને ભીતિ છે. સમાજમાં આવા પણ પરિવારો છે જે સ્ત્રી સ્ત્રીને જન્મ આપે તેમને જ મારી નાખે અથવા મરાવી નાખે છે. ખરેખર તો, સ્ત્રીને પુત્રી-પુત્ર આવશે તે પુરુષ પર નિર્ભર છે, આમ છતાં સ્ત્રીને ભાગે સહન કરવાનું આવે છે.

મુગ્ધાને પણ પેલી સ્ત્રીની વેદના પોતાની બનતી જતી હોય તેમ લાગે છે, મુગ્ધા આ પછી પણ કેટલીયે વાર પ્રેગનન્ટ રહી પરંતુ કસુવાવડ થઇ જતી હતી. સંતાનપ્રાપ્તિની પ્રબળ ઈચ્છા પતિને અથવા

પત્નીથી ઇતરમાં રસ ઊભો થાય તેમ પતિનો વ્યવહાર બદલે છે. પુરુષને પોતાની ઈચ્છાઓને સંતોષવા માટે એક કારણ પણ મળી જાય છે. મુગ્ધા આખરે લગ્ન બંધનથી મુક્ત થાય છે.

મુગ્ધા સ્વાભિમાની સ્ત્રી છે, સ્વાવલંબી પણ. માટે તે પોતાનું એક અલગ ઘર બનાવે છે, અને ઓફિસમાં કામ કરે છે. સમાજમાં એકલી સ્ત્રી સૌની સ્ત્રી જેવું પુરુષ માની લેતો હોય છે.ભારતીય સમાજની પુરુષવાદી માનસિકતા ત્યાં સુધી આવે છે કે, જે ખિડકી વિશાલ હતી ત્યાં બેસીને વાંચવાનો શોખ પણ મુગ્ધા પૂરો નથી કરી શકતી. તેમને બધુ જ બંદ રાખવું પડે છે. બારી બહાર બીજી ઈમારતના મહાશયો કોઈક ભદ્દા ઈશારા સાથે ઊભા જ હોય છે, રસ્તાઓ તેમને માટે ટીક્ખડી ખોરોના અડ્ડા બની જાય છે, બિલ્ડીંગનો વોચમેન પણ મિટિંગની સુચના આપતા આપતા ચા-પાણી પીતા-પીતા હાથનો સ્પર્શ કરી લે છે અને કેહેતો જાય છે કે, 'કોઈ પણ સેવા હોય તો અડધી રાતે બોલાવી લેજો'. આમ, મુગ્ધા એકલી રહેવા છતાં, સ્વતંત્ર રીતે રહી શકે તેવી પરિસ્થિતિ નથી. પુરુષ વર્ગ માટે એકલી સ્ત્રી હંમેશાં રહસ્ય રહી છે, માટે તે તેમની એકલતાનો લાભ ઉઠાવવા પણ તત્પર રહે છે. જે મુગ્ધાના જીવનને વધુ કષ્ટમય બનાવે છે.

"आप ही बताइये, जो बातें पुरुषों के लिए सही, वही औरत के लिए ग़लत हो जाती हैं ! यह कैसी व्यवस्था है, जो अकेली औरत का जीना दूभर कर देती है, उसकी मजबूरी का फ़ायदा उठाना चाहती है | घुटन-सी होती है मुझे !"[6]

મુગ્ધા આવી વિકટ પરિસ્થિતિમાં હોય છે જયારે તેમનો પતિ-પ્રેમી અન્ય સ્ત્રી સાથે લગ્ન કરી, સુખી દાંપત્યજીવન પસાર કરે છે. મુગ્ધા કેટલીયે વાર પ્રેગ્નન્ટ થાય છે, પરંતુ પરીક્ષણ પછીથી તેમનું એબોર્શન થઇ જતું હોય છે. જેનો સાદો અર્થ, ભારતીય સમાજમાં સ્ત્રી-બેટી આજે પણ ઉપેક્ષિત છે, તેમજ સ્ત્રી આજે પણ બાળક પેદા કરવાનું મશીન છે તેવું સાબિત થાય છે. મુગ્ધા પોતાની એકલતાને કેટલાંય પ્રશ્નો પૂછે છે, હવે તેને સાંભળનાર માત્ર દિવાલો અને ફર્નિચર છે. પ્રેમ એક છલ છે, જેના દ્વારા પુરુષ પોતાની વાસનાઓને સંતોષે છે. મુગ્ધા પણ આવા પ્રપંચનો ભોગ બની છે, પરંતુ તેમનું જીવન તો રગદોળાય ગયુંને ! વારંવારના એબોર્શનથી તે હવે માતા બની શકશે કે નહીં ? તે હવે ફરી કોઈ સાથે જોડાય શકશે કે નહીં ? જેવા પ્રશ્નો ઉપસ્થિત છે. તે કહે છે,

"क्या मैं बच्चा जनने की मशीन भर थी ? एक पुर्जा ख़राब हुआ, तो फेंक दी मशीन ! और कितनी होशियारी से सारा दोष मेरे ही सिर मढ़ दिया उसने !"[7]

મુગ્ધાને પોતાની કૉલેજનો મિત્ર 'આકાશ' મળે છે, જે તેમને ફરી હિંમત આપે છે, સાથે સાથે મુગ્ધાને એક સ્મિત આપી જાય છે. ત્યારથી મુગ્ધાનું જીવન ફરી શરૂ થાય છે. હવે તે સ્ત્રી જીવનના અનુભવોને સાંભળે, સમજે અને નિરાકરણ લાવવા સ્ટેલા (સ્ત્રી મિત્ર) સાથે પ્રયાસરત બને છે. સ્ટેલા તેમજ તેમના મિત્ર દ્વારા એ પણ જાણવા મળે છે કે, અમુક સ્ત્રી પણ પુરુષવાદી માનસિકતા ધરાવતી હોય છે, જે નાના બાળકોનો ભોગ લે છે. તો સાથે સાથે પરિવારની આર્થિક પરિસ્થિતિ અને સમાજ સામે ઈજ્જત ખાતર પોતાની જ પુત્રીનું જાતીય શોષણ માતા-પિતા થવા દે છે. સ્ટેલા તેની ભોગી બને છે. આખરે સમજણી તેમજ વયષ્ક થતા તે ઘરથી દૂર સ્વાવલંબી બની જીવે છે. એક દિવસ તે પોતાના 'અંકલ'ને બોલાવે છે. :

"मुझे भोग्या मानकर उस दरिंदे ने अपनी हवस का शिकार बनाया, मेरी इज्ज़त लूट ली | लेकिन क्या इज्ज़त सिर्फ़ हम औरतों की होती है ? मर्दों की नहीं ? अगर होती है तो मैं इन मर्दों की इज्ज़त के चीथड़े उड़ाऊँगी !'

पूरी तैयारी के साथ मैंने अंकल को फ़ोन किया, 'आपके साथ सेक्स की मुझे लत लग गई है, आइए ना मेरे घर !' सुनकर, वह कुत्ते की तरह दुम हिलाता मेरे पास आया और मैंने उसी रात, उसको नपुंसक बना दिया |"[8]

સ્ત્રી જયારે પોતાની સંવેદના ગુમાવી બેસે છે ત્યારે તે ઘાતક પણ બની શકે છે. તેમાં મમતા છે તો સાથે સાથે એક સ્ત્રી પણ છે, તે ધારે ત્યારે વિદ્રોહ કરી શકે છે. સ્વતંત્ર છે. સ્તેલાએ વિદ્રોહ કરી વાસનાભૂખ્યા પુરુષને સબક આપી સંતોષ માને છે. પરંતુ નવજીવન શરું કરવા હજી તે સક્ષમ બની નથી. માનસિક રીતે આજે પણ તે પુરુષ સમાજને નફરત કરે છે. જીવન નાનું નથી, તે વિશાળ છે અને તેમના ખાલીપાને ભરવા કોઈ સાથીની જરૂર જણાતી હોય છે, તેવા સાથીની જે પરિસ્થિતિને સમજી શકે. સ્ટેલાના જીવનમાં એરિક આવે છે. એરિક સ્ટેલાને કહે છે કે,

"दुनिया में तुम अकेली ही नहीं हो स्टेला, जो यौन हिंसा की शिकार बनी हो ! ऐसी कितनी स्टेला रोज हवस हैं, मालूम भी है तुम्हें ? तुम तो फिर भी भाग्यशाली हो कि इस दलदल से निकल तो पायी ! वर्ना कितनी जिंदगियाँ रेड लाइट एरिया में पहुँचकर दम तोड़ देती हैं !

मैं खुद लैंगिक हिंसा का शिकार हूँ | ऐसे क्या देख रही हो ? तुम्हें लगता है, लड़कों पर अत्याचार नहीं होते ? लड़के भी होते हैं किसी के हवस का शिकार ! ना, ना सिर्फ़ होमो सेक्सुअल्स नहीं, बल्कि कुछ प्यासी ओरतें भी होती हैं इन शिकारियों में |"[9]

આમ, લેખિકાએ એકપક્ષીય બનીને વાત નથી કરી પણ, સમગ્રલક્ષી વાત અહીં કરી છે. સ્ત્રીની સાથે પુરુષનું પણ જાતીય શોષણ થઇ શકે છે તે વિગત મૂકી લેખિકાએ સ્વસ્થ-નિષ્પક્ષ મત રજુ કર્યો છે. સ્ટેલા અને એરિક સમસંવેદન અનુભવે છે અને સાથે નવું જીવન શરું કરે છે. સ્ત્રી-પુરુષ બંનેને હુંફ-પ્રેમની જરૂર હોય છે, જીવનમાં મનના દરવાજા ખૂલ્લા હશે તો, પોતાના જીવન માટે કોણ સારું છે તેમજ કોણ તેને અને પોતે કોને સમજી શકશે ? તે બાબત અહીં પ્રસ્તુત થાય છે.

આકાશના મિલન અને ચર્ચા પછી મુગ્ધા પણ સ્વતંત્ર બની, પોતાના જીવનને ખરી રીતે જીવવા પ્રયાસ આરંભે છે. તેમાં મુગ્ધા પણ પોતે ગરીબ માતા-પિતાની પુત્રીને ગોદ લે છે. તેમના ઘરમાં આવતા જ મુગ્ધા માટે ફરી પોતાનું બાળપણ જીવવાનું શરુ થાય છે, તેમના જીવનનો ઉદેશ્ય મળી જાય છે. પોતાની પુત્રીનું નામ પ્રેમથી 'સાવની' રાખવામાં આવે છે, તેના દશમાં વર્ષના જન્મદિવસને ધામધૂમથી ઉજવે છે. આ સાથે ઓફિસમાં રહેલ મહિલાઓની અનેક સમસ્યાઓ સાથે પણ અવગત રહે છે, જેમાં પતિ પત્ની પર શક કરે, તેમના પૈસા પર નિર્ભર બની ગયા હોવા છતાં પોતાનું પુરુષપણું ન ત્યાગે, વગેરે બાબતે લેખિકા મુખર બની અભિવ્યક્ત કરે છે.

નાટકને અંતે મુગ્ધાના હાથોથી એક ખૂન થઇ જાય છે, બીજા કોઈનું નહિ, પણ પેલા વોચમેનનું. વોચમેન એક દિવસ સમય અને એકાંતનો લાભ ઉઠાવી મુગ્ધાની ૧૦ વર્ષની પુત્રી સાથે અડપલા કરે છે, તેમજ આવી બેહુદા-કઢંગી સ્થિતિમાં મુગ્ધા જુએ છે, તેમનામાં રહેલી પુરુષ પ્રત્યેની નફરત એકાએક સામે આવે છે, તે વોચમેનને મારી મારીને મારી નાખે છે. આમ, પોતાની પુત્રીને તે અંતે બચાવે છે, નવજીવન માટે.

પ્રસ્તુત નાટકમાં અનેક સમસ્યાઓને વણી લેવામાં આવી છે, જેમ કે આ દરેક સમસ્યાને જોતા દરેક પર સ્વતંત્ર વાર્તા અને સંયુક્ત રીતે વિચારીએ તો તે નવલકથા પણ બની શકે તેટલો વિસ્તાર થઇ શકે છે. 'સાત પગલાં આકાશમાં' (કુન્દનિકા કાપડિયા) નવલકથામાં પણ આવી સમસ્યાઓ દર્શાવવામાં આવી હતી, આજે સમાજને જાગૃત થવાની જરૂર છે, સમાજમાં સ્વસ્થ માનસિક કેળવણી આપવાની શરૂઆત કરવી પડશે નહિ તો, 'મુખ મેં રામ, બગલ મેં છુરી' જેવું થઇ શકે છે. આજે 'બેટી બચાઓ

અભિયાન' ચાલું છે, પરંતુ વ્યવહારમાં 'ઊંટના મોમાં જીરા' બરાબર છે. મુગ્ધા દ્વારા અનેક વર્ગની સ્ત્રી ગરીબ-મધ્ય-ઉચ્છને સમાવી લેવામાં આવી છે, દરેકની સમસ્યા અલગ છે, આમ છતાં ક્યાંક તંતુ જોડાય છે, તે પુરુષસત્તાનો. સ્ત્રી સંવેદનશીલ છે, તો સાથે સાથે અન્ય સ્ત્રી પ્રત્યે અસંવેદનશીલ પણ છે. આપણાં સમાજમાં નિર્ભયા બળાત્કાર કેસ દ્વારા પણ પુરુષની માનસિકતા સામે આવે છે, કોઈ કહે કે, 'બળાત્કારીને ભાઈ કહી દો, તો આવું ન થાય' (જેમ કે, બળાત્કાર તેમજ શારીરિક શોષણના કેશમાં જ મહાશય જેલની અંદર છે.) તો સાથે સાથે નારીએ કેવાં કપડાં પહેરવા જોઈએ ? તેની ગલીએ ગલીએ ચર્ચા થાય છે, બદાયું બળાત્કાર કેસ સામે આવે છે, જેમાં બે પુત્રીઓએ પુરા કપડાં પહેરેલાં છતાં પણ તેમની સાથે ભયંકર રીતે બળાત્કાર થાય છે, તેમજ સ્ત્રી અને ગરીબ વર્ગ મુખ્યત્વે દલિત, આદિવાસી પોતાનો અવાજ બુલંદ ન કરે તે માટે બંને દીકરીઓને વૃક્ષની ઊપર લટકાવી દેવામાં આવે છે. આજે પણ વર્તમાન પત્રોમાં રોજે-રોજ માસુમથી આધેડ ઉમરની સ્ત્રી સાથે બળાત્કાર થતા ચકચાર જાગે છે. સ્ત્રી અધિકાર સામે સ્ત્રી ઊંચ-નીચ પણ સામે આવી જાય છે માટે કોઈ મુદ્દો રાષ્ટ્રીય બને છે તો કોઈ મુદ્દો સ્થાનીય બની દબાઈ જાય છે. જેથી અન્યાય કરનાર વ્યક્તિ ગરીબ-માધ્યમ-ઉચ્છ મધ્યમ વર્ગને વિશેષ ભોગ બનાવે છે. તો કોઈ સરકારી જાહેરાતમાં બુરખા પહેરેલી સ્ત્રીને બતાવી સુચના આપવામાં આવે છે કે, 'છેડતી કરનારના નંબર નોંધી લો', જો પુરા કપડાં પહેરવાથી પણ છેડતી થતિ હોય તો, ફેશનેબલ કે બુરખા પહેરવાથી શું ફર્ક પડવાનો ? શિક્ષણ મેળવેલા લોકો આજે પણ સોનોગ્રાફી કરાવી જાતીય પરીક્ષણ કરાવી બેટી હોય તો ગર્ભ પડાવી નાખે છે. આમ, શિક્ષીત વર્ગ પણ આ સમસ્યામાં કાળા હાથ લઈ ઊભો છે.

પ્રસ્તુત નાટક દ્વારા જે સ્ત્રી ઘરમાં ગોંધાઈ મરી રહી છે, તેણે પણ તેમજ જે સ્ત્રી-પુરુષ સ્ત્રી-પુરુષ વ્યવસ્થાને ભાંડે છે, તેમને વ્યવસ્થા પરિવર્તિત કરવા આહ્વાન કરે છે, પોતાના નાનકડા પ્રયાસો દ્વારા જ સ્ત્રી મજબૂત બને છે, જેમ તે, મજબૂત બનતી જાય છે, તેમ વ્યાવસ્થા નબળી પડતી જાય છે. ત્યાર બાદ નિર્ણય આવે છે કે, હવે લડવું કે મરવું ? સ્ત્રી મજબૂત બને છે ત્યારે તે લડવાથી, મરવાથી કે હારવાથી ડરતી નથી. મલાલા યુસુફજઈ શાંતિ માટેના નોબેલની ભાગીદાર બની. તેમણે પોતાની સમસ્યાને બેહિચક રહી સામનો કર્યો, લડી, શિક્ષણ માટે આજે પણ તે અથાક રીતે પ્રયાસરત છે. આતંક સામે શિક્ષણ એક માત્ર લક્ષ્ય છે. તો સામાન્ય એવી નિર્ભયા પણ આજે દરેક સ્ત્રી માટે હિંમત અને સ્વાભિમાન છે. તો સાથે સાથે સાહિત્ય પણ માનવ સભ્યતામાં અલગ રહી ગયેલ મહિલાને સ્થાન આપે છે. પરંતુ બધું જ હજુ સારું-સમું નથી થઇ ગયું. વોચમેન માત્ર એક મોહરું છે, ત્યાં કોઈ પણ હોઈ શકે. પુરુષસત્તા સામે સ્ત્રીને જાગૃત બની, અંધશ્રદ્ધામાંથી મુક્ત બની, શિક્ષણનો સહારો લઈ, આગળ વધવું પડશે, કપરા ચઢાણો ચડવા પડશે. ભારતીય નારીએ પોતાની અંદર રહેલ વિશેષ જાતિગત-વર્ગગત ભેદને ભૂલી દરેક મુદ્દે મુખર બનવું પડશે. સ્વસ્થ સમાજ નિર્માણ માટે વૈજ્ઞાનિક વિચારધારા અપનાવનાર સ્ત્રી સમાજ હશે તો આપો આપ સમાજ અંધશ્રદ્ધા અને ખોટા રીવાજોથી દૂર થશે. સ્ત્રી પોતાનું મૂલ્ય ખુદ નક્કી કરે, નહીં કે અન્ય. નારી વગરના સમાજની કલ્પના ન થઇ શકે, માટે ભારતીય નારીએ અબલામાંથી સબલા બનવું પડશે ....

અંતે, પ્રસ્તુત નાટકમાં 'આકાશ'ના માધ્યમ દ્વારા લેખિકા પ્રસિદ્ધ વિધાન કેહે છે, જેને ડૉ. બાબાસાહેબ આંબેડકર પોતાના વક્તવ્યોમાં હંમેશાં કહેતાં :

"अन्याय करनेवाले से ज्यादा अपराधी तो चुपचाप अन्याय सहनेवाला होता है !"[10]

આધાર સંદર્ભ :

तारापुरे, सुनीता. "अनसुनी चीख़ें." समकालीन भारतीय साहित्य. नई दिल्ली : साहित्य अकादेमी. अंक, 173. मई-जून (2014): पृ. 171-183

સંદર્ભ :

1. तारापुरे, सुनीता. "अनसुनी चीख़ें." समकालीन भारतीय साहित्य 173 (2014): 171
2. वही, पृ. 172
3. वही, पृ. 173-174
4. वही, पृ. 175
5. वही, पृ. 176
6. वही, पृ. 177
7. वही, पृ. 178
8. वही, पृ. 178
9. वही, पृ. 179
10. वही, पृ. 180

Litareture Corner

A Story of a Poor Boy

Miss. Morve Roshan K.[1]

The place is full of the green trees with high mountains and there is one big channel which flows between the two forms… that is flowing very fast. It is comforting to hear the voice of the canal… it makes the sound as a boy is whistling when he sees to the beautiful girl. Gautama lives in this beautiful place. Gautama is a fourteen-year-old boy, who is living in Ramgaon. He does not have more clothes to wear, except the two pants, and three shirts. His pants are without the pocket and other two shirts are torn. When he stands in front of his friends, they make fun of his clothes for this activity Gautama feels shame, but he is unable to give any answer to them. He usually calls to his father as "Bapu" and mother "Aai." They have only two children, Gautama and his sister; He has only one sister, whose name is Karuna, and her pet name is "Akka." She is five years older than him. Akka likes to live at home alone; her dwelling house is a world for her; her responsibility is only washing clothes, sweeping in home, and cooking the food for all the members. She does not like to go anywhere out of the home, because if she will go outside of the home then Bapu beats her. So, she opts to live only in the home. In her childhood, she does not like to leave home, but now she has habitual of all the things.

Gautama likes to play the games. Usually, he plays games with his friends in the ground, where the empty place outside of the village, where the women and girls going to the toilet. It is the place where they used to play the games with the groups. Here, they play two-three types of the play and they make group and one main captain for the individual group; few of them are joining the group of Cricket, Kho-Kho, Kabaddi or Gilli Danda. He has plenty of friends, who are all living with same galley and there is not an entry for the other boys. As same tradition is followed by the other group of boys also. His friends are Sunil Kamble, Suresh Gaikwad and Nilesh Waghmare. Every morning, Gautama has been following the same routine as wake up, take a tea, and for playing, he runs straight towards the playground where his friends are waiting for him. There he spends the whole day for playing the games with his friends. He observes that there are some children, who are going to the school, and wear a white-bluish uniform with blue tie and black shoes-socks. Every day they go to the school, except the Sunday because Sunday is a holiday. Accept the Sunday in one a month they have minimum three-four days are holidays. Every month there are a number of festivals comes because of their multicultural world. One day, Gautama has decided he will also go to the school. He likes to read the poems and enjoy hearing the stories. When he was eight

[1] Miss. Morve Roshan K.
Ph. D. Research Scholar, Center for Comparative Literature and Translation Studies
School of Language, Literature & Culture Studies, Central University of Gujarat
Gandhinagar - 382030, Gujarat, India

years old, Dada has been narrating the story for him and after that, he goes to the bed. If he does not hear the story, he will not go to the sleep. For this, daily routine, Dada was feeling bored and tired because of his favorite grant child; he has not any other option without telling the story to him. Dada loves him a lot, but not to Akka. Dada has wished in the future Gautama would become a teacher. Always he is giving him moral lessons and saying that Gautama please go to the school, if you will take education, only then it is possible to change the society. Education is an instrument for fighting against this cruel world. Dada earned some money from his job as a village guard. Whenever, Dada got money from his saving balance, he gives ten-fifteen rupees to Gautama but not for Akka. When Akka see, Dada is giving money to Gautama, she feels very sad yet she does not say anything. Dada completes his one story within a week because Gautama slept in the mid path of the story. Again, next day Dada starts a story from the beginning and finally he never comes to the end of the story.

For wedding, everyone is busy for the preparation of Gautama's younger uncle. Dada crossed 67, and not feeling well, so a doctor gives advice to take rest in the home. He cannot join the marriage and lives in the home with Swaraj uncle. When the marriage ceremony has taken over, the groom takes his wife to the home with the full of money and her luggage… all the guest return to home. Everyone is happy and entering with the smiling faces. When at first Bapu come near to the home and open the lock of the door. When he opens the door and he suddenly shouts, and looks to Dada, he has fallen down from the bed. No one knows the reason of how Dada has fallen down or what happened on that night. Everyone is asking the questions to Swaraj Uncle, how can he die? Where was you? and what was you doing?... All the questions are going to ask one by one, but he does not have any answer to clarify them. In this dark night, he was in deep sleep. No one knows, what did happen to him. In the morning, everyone is discussing the issue of his death, and suddenly, slowly one sound has come from the crowd and someone says, "He has taken loan from Patil and not given money back to him." In the village, every man and woman shut their mouth and no one wants to say anything about this matter. After the death of Dada everyone is in fear, no one has dared to say anything about the reason of his death.

Gautama is grown up now he is entering into the thirteenth age. He is little aware about his duty; one day, he was playing with friends and suddenly sees to the boys, who are going to the school; he runs towards the father, and asks him, "Bapu, may I go to the school? I will take education and in the future, I will become a good teacher and one day I will teach to the student." Bapu says, "No beta! You cannot go to the school because you know how we are living and we do not have money to give permission for taking education. Even, we are living in the congested place and for eating a food how much we are struggling, you know very well!…then beta, how you can think about the education?" Then he feels very sad and goes towards the kitchen and asks to his Aai, "Aai, can I go to the school? If I will go to the school, then I become a good teacher, I will teach to the student… and our society will change… everyone will be happy… Aai." Gautama is a favorite child of Aai. She always teaches to him, what to do, what not to do, how to speak, how to live and so forth. Aai replies to his question, "No, Gautama, I cannot say anything to you. You ask to your father only, if he permits to you then you

can go to the school." Gautama says that I have asked him, but he refused to go, and show me his red eyes. Gautama loudly cries and saying, "Can I go?... Aai… say yes… I will go… I will go... to the school… say yes." Then Aai replied, "Your Bapu has not permissible, then don't go beta, leave it." Here, Gautama cries… cries… loudly cries… and says… I do not care for anybody; I will go to the school and no can stop me. Akka is washing the clothes, and hears his voice and loudly murmured, "Who is crying there?... why is Gautama crying? What is his problem and who beats him?...", Gautama says to her that yes, I am crying, do you have any problem?, Do your work and do not disturb me again, he cries continuously anannnannn…. A half hour later, Akka says, "Why you are crying, Gautama? You can share with me, after all I am your dear, Akka!, say… come here… she holds her hand and asks what happen?" He said, "Do not talk with me everyone is same, no one is listening to me. They have a problem if I will go to the school."

In the next morning, he wakes up and get ready for going to the school. He takes a bath and wear torn and dirty shirt. Slowly, slowly, he moves towards the school without saying to anybody. Bapu and Aai have, as usual, they go to the Patil's farm. Every day they come in the evening and taking meal and sleeping early; again in next morning they have a work. In the village, Patil is a very rich person and live in a building. He does not pay enough wages to the farm worker for how much they work. The number of workers works in his cotton farm. The villagers have not any other option without to work on the farm. At that place is not allowed lower people to do any other job, everyone has divided the duties so, the villagers are strictly following the principles. The school is nearby Patil's farm, then, he remembers how to turn over there without knowing anybody. He arrives to the Chambhar Galli, it is a short cut way to reaching the school. Finally, he enters into the school. Gautama comes to near the class and suddenly, Kulkarni sir loudly said, "Go outside of this school, it is not your job, here, you cannot sit and go there." Gautama cries and request to the sir, "Sir, I will study hard, I will learn A...A… e… ee… uu… and poems, and I will give you promise, I will not disturb to others. Please, sir… please… give me permission to come in the school." Kulkarni sir replies, "Ok… I will see, if our head master will give me permission then I will think about you." In the next day, 10 o'clock again Gautama come to the class and request to him. Sir says, "Ok. I have taken permission from the headmaster; you can join the classes from tomorrow, but you should pay some money for admission." When he listens, he upsets and not giving any reply, and calmly says, "Actually, Sir I cannot pay the fees? and my parents will not give me. If I will demand for the money, they will beat me" Sir knows already his problem. His honesty and the strong determination in taking education so, he ready to pay his fees. Gautama is very happy to hear it and jumping… jumping… going to the home.

Tuesday morning, he wakes up early and get ready for coming to the class. When he enters, the students do not like Gautama. Anil, Rakesh and Suresh do not like Gautama, they jealous on him so they make jokes and taunt on him. In the home Akka worried about Gautama because since the morning he was not at home. After the class is over as soon as he comes to the home. Akka asks, "Where was you, stupid? I was worried about you, give me the answer. Where did you go to die?" Gautama was mum,

does not say anything to her. At evening Bapu and Aai complete their work and coming back to the home. At night, Akka complaints about the Gautama. They ask him Gautama beta, where was you? You are good boy, wherever you go please inform to the Akka because, you know, whole day we are busy with the work in the farm of Patil. He nothing replies to them and says, "Aai give me the roti and daal, I am very much hungry, next time if I will go anywhere, I will inform to Akka."

Gautama daily attends the classes and makes out his homework daily, which has given by Sir. Sir is always praising about the Gautama's work. Other students have felt jealous on him. Even they do not allow to Gautama to sit beside of them also. Ramesh says, "If you will sit beside of me, I will lose my purity, do not touch me, keep distance from me." In addition, Suresh says, "Yes, Ramesh if Gautama will touch to my body I will impure; my mummy says to me, do not touch them, they are excluded from the society and they are dirty, see his shirt… so much dirty." Gautama feels shame but he does not say anything, leave the school, and turn to his way. In a one-day two-three classes have been continuing so, he unable to stay at home. In the morning, Akka decides to follow him, she follows him and finally she knows that he is going to the school without taking the permission of Bapu. She knows if Bapu will know then obviously he beats to him. She was very happy to find out that he is going to school, but she was nervous, what to do? She does not understand either to tell Bapu or not to inform him- She is in ambiguous condition. She is mindful about their economical condition so, she worried about his inspiration. Gautama says to the parents about the school, he joins the school and they happy and given permission for going to the school. Gautama always comes at 05:30 from the school and helps to his Aai. He most engages in performing domestic work as well as homework also. It is really hard to handle both, but he tries to make out.

नारी की घोषणा

डॉ. माधुरी एच. शुक्ला[1]

ओ नारी अब छोड़ तू जीना, अबलाओ सा जीवन
आंखों में आँसू न लाना, रोना न सिस्क-सिस्क कर
बन जा झांसी की रानी, उठा तलवारों को हाथो में
बहोत हो चूका शोषण, बता दे अब उन चंडालो को
नारी है कोई बोझ नही, धरती से पाले हिस्सा अपना
न्याय न माग किसी से, छिन ले तू अधिकार अपना
देखेगें फिर हम मिलकर, उन देहशी चंडालो को
की हर नारी में सीता है, हर नारी में काली है
उठ जा ओ काली बहोत हो गया, बचाले नारी जाति को
बन्द कर अब भृण हत्या, दुख न कर कुल के दीपो का
लड़लेंगे उन चंडालो से, जो अबला जीवन जीने को लाचार करे
उठ ओ नारी बहोत हो गया, अब छोड़ तू जीना अबलाओ सा जीवन

[1] डॉ. माधुरी एच. शुक्ला
सहायक प्रोफेसर, हिन्दी विभाग, ईंडियन ईंस्टीट्यूट ऑफ टीचर ऐज्यूकेश महाविद्यालय,
गोरमेंट कांलेज केम्पस सेक्टर-१५ ख ५ गाँधीनगर-३८२०१६ (गुजरात)

विश्वविद्यालय अनुदान अयोग
बहादुरशाह ज़फ़र मार्ग
नई दिल्ली–110002

मि.सं. 1–127 / 2013 (एन्टी रैगिंग)

सार्वजनिक सूचना
उच्चतर शैक्षिक संस्थानों में
रैगिंग के जोखिम पर नियन्त्रण

जन साधारण के संज्ञान में लाया जाता है कि रैंगिग एक आपराधिक दोष है और यूजीसी ने उच्चतर शैक्षिक संस्थानों में रैगिंग के जोखिम को नियन्त्रित करने के लिए यूजीसी विनियम–2009 का सृजन किया है ताकि भारतीय विश्वविद्यालयों / महाविद्यालयों / संस्थानों में रैगिंग को प्रतिबन्धित, निराकरण एवं उसके अनिष्ट का उन्मूलन किया जा सकें तथा यह उपरोक्त विनियम समस्त विश्वविद्यालयों / महाविद्यालयों / संस्थानों के लिए अधिदेशात्मक हैं।

समस्त संस्थान रैगिंग विरोधी तन्त्र को परिवर्धित करे जिसके लिए विभिन्न माध्यमों द्वारा पर्याप्त प्रचार–प्रसार करें जैसे कि रैगिंग विरोधी बहुल उत्साह वर्धक समिति एवं रैगिंग विरोधी दस्ते, तुरन्त अनुक्रिया प्रणाली सी.सी.टी.वी. कैमरों को प्रमुख स्थलों पर लगाना, आपात घंटियों, नियमित अन्योन्य क्रिया एवं परामर्श द्वारा एवं कठिनाइयों को प्रेरित करने वालों को चिह्नित करके, तथा संस्थान की सूचना पुस्तिकाओं / विवरणिकाओं द्वारा, छात्रावासों, छात्रों के आवासों, कैन्टीनों, आराम बनाम मनोरंजन कक्षों, जन सुविधाओं, बसअड्डों अथवा ऐसे कुछ अन्य उपायों को चिह्नित किया जाए जिसमें समय रहते यथार्थ रूप से रैगिंग का पूर्वाभास मिल सकता है तथा इसका निराकरण / दमन करने अथवा किसी भी अनावश्यक व्यवहार, दुर्घटना को रोकने में सहायक हो, सकते है। समस्त छात्रों एवं उनके अभिभावकों / संरक्षक समुदायों को भी रैगिंग विरोधी वेबसाइट एवं रैगिंग विरोधी सर्वेक्षण एजेन्सी से अवगत कराया जाना चाहिए तथा समस्त विश्वविद्यालयों / महाविद्यालयों / संस्थानों द्वारा इनके क्रियान्वयन के लिए सभी आवश्यक कदम उठाने चाहिए जिन्हे यूजीसी के संज्ञान में लाया जाए।

किसी भी कठिनाई की स्थिति में प्रत्येक छात्र / अभिभावक को जानकारी होनी चाहिए कि किससे सम्पर्क साधे अथवा कौन से वैकल्पिक संपर्क नम्बरों पर संपर्क करें। समस्त नियामक निकायों एवं शैक्षिक संस्थानों को–तथा यूजीसी द्वारा निधियन किये गए विश्वविद्यालयों एवं सभी को विश्वविद्यालयों अनुदान आयोग को आश्वस्त करना चाहिए कि उनके पास कठोर रैगिंग विरोधी विधि विद्यमान है। रैगिंग की घटनाओं के कष्ट से ग्रस्त छात्र टॉल फ्री हेल्पलाइन 1800–180–5522 पर पहुँच बना सकते है तथा मैसर्ज साइरेक्स इन्फ़ोसर्विसिज इन्डिया प्राइवेट लिमिटेड, जे–1 उद्योग नगर समीप डी.डी. मोटर्स, रोहतक रोड, पीरागढ़ी, नई दिल्ली–110041 **वेबसाइट www.antiragging.in** पर संपर्क साध सकते हैं।

सचिव

ज्ञान-विज्ञान विमुक्तये

UNIVERSITY GRANTS COMMISSION
35, FEROZE SHAH ROAD
NEW DELHI-110 001

No.F.1-7/2011(SCT) July, 2011.

19 JUL 2011

The Registrar,
All Universities / Deemed to be Universities
As per list attached (578)

Sub:- Suicides being committed by Dalit Students in Higher Education Institutes due to caste discrimination – Regarding.

Sir,

I am directed to inform you that instances have come to the notice of the UGC that suicides being committed by Dalit Students in Higher Education Institutes due to caste discrimination on grounds of their social origin. It has been emphasized that officials/faculty members should desist from any act of discrimination against Dalit Students on grounds of their social origin. It is necessary that senior officers/faculty members, including Liaison Officer of the educational institutes should keep a close watch to ensure that such incidents do not occur at all. The University/Institute/College may develop a page on their web-site for lodging such complaints of caste discrimination by Dalit students and also place a complaint register in the Registrar/Principal office for the purpose. If any such incident comes to the notice of the authorities, action should be taken against the erring official/faculty members promptly.

You are also requested to advise the officials/faculty members of your University/Institute that they should be more sensitive while dealing with above such incidents of caste discrimination.

The affiliated colleges of your University/Institutes may also be informed accordingly.

Yours faithfully,

(Dr. K.C. Pathak)
Joint Secretary

ISSUED

Books Publication

Sangharsh Publication
191, Sector-19 B,
Pocket B, Near OPG School,
DDA MS Flats, Sanskriti Apartments
Dwarka, New Delhi-110075

And

EKLAVYA PRAKASHAN
Tirupati Nagar, 'MAHEK'
Dist. Junagadh,
Mangrol - 362225
Gujarat-India
E-Mail : prakashaneklavya@gmail.com

हमारे पाठक और लेखक उपर्युक्त प्रकाशन के माध्यम से अपनी किताब प्रकाशित करवा सकते है.
पुस्तक प्रकाशन के लिए हमें संपर्क करें

हरेश परमार
सहायक संपादक : संघर्ष
E-Mail : editorsangharsh@gmail.com
And
prakashaneklavya@gmail.com
Web. : www.dalitsahitya.com
http://eklavyapublication.in
Mo. 09408110030

Global Journal of Enterprise Information System में शोध आलेख प्रकाशित करने हेतु संपर्क करे : Dr. Haresh Parmar Mo. 09408110030 and mail : hareshgujarati@gmail.com