

# 1.

## Significance of The Compositions of Vyasadasa Kshemendra in Contemporary Times

\*Dr. Hina S. Abrol

### Abstract

*Vyasadasa Kshemendra was a well known Kashmiri poet of the eleventh century. He is the author of several poetic compositions and covers a wide range of subjects. In the present paper the author has chosen five of his compositions composed in elegant sanskrit. Here, Kshemendra has done an indepth study of the nature of a number of persons as well as events. He has brought out their vices and follies in a beautiful ironical way. The degeneration in the morality of people hurt the tender heart of our poet. Hence, the lesson giving part in his compositions is of utmost importance. It is this which makes it relevant even in the contemporary times.*

**Key words** : subtle, satirical, innate, rogue, ganika, genre, sadacara, aucitya, ethicality.

The eleventh century Kashmiri poet, Vyasadasa Kshemendra is a well known literary figure. He was the son of Sindhuputra Prakashendra. Although the exact dates of his birth and death are not known with certainty, yet it is generally accepted that he was born in 990 A.D and passed away in 1066 A.D.

### Historical background to the compositions of Acarya Kshemendra - —

Like all poets, Acarya Kshemendra too was blessed with a keen intellect, subtle nature and a sensitive heart. The contemporary society had a deep imprint on his mind. He therefore, wrote what he saw or observed. And it appears from his compositions that he did not approve of what he saw. The rebel in him composed satirical works which dealt a blow on the waning morals of the people at large. He

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in August 2020.

**Plagiarism Report-**Plagiarise 2%, Original 98%, References 0%

\*Senior Asstt. Prof. of History, Directorate of Distance Education, University of Jammu, Jammu (J&K) - 180006

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
Impact Factor 3.47

disapproved of the conduct of people and wanted to change them for the better. Kshemendra composed several of his treatises during the reign period of King Ananta of Kashmir (1028 -1063 A.D) and that of his son and successor, King Kalasha (1063-1089 A.D). The mentioned time period, i.e. the early medieval period of the history of Kashmir was an unsettled and turbulent time. King Ananta was a weak king. He, at first abdicated the throne in favour of his son, Prince Kalasha and later took back the charge from him. He was in the say of his wife, the powerful Queen Suryamati. Ultimately, King Ananta, with a troubled mind, committed suicide. Queen Suryamati performed Sati along with the dead body of her husband. The testimony provided by Kalhana in the seventh *taranga* of his *Rajatarangini* clearly indicates that King Ananta was faced with a number of difficulties.<sup>1</sup> Himself extravagant by nature, King Ananta pampered the Sahi princes who exhausted the kingdom's revenues by the fat salaries they drew.<sup>2</sup> The Kayasthas' oppressed the people. The *Damaras*' (landed aristocrats) had become so powerful that they challenged the authority of the ruler himself.<sup>3</sup> The valley had to face the invasion of the Darads.<sup>4</sup> The Brahmanas were unhappy and resorted to *prayopavesa* (solemn fasts).<sup>5</sup> King Ananta, who followed the advice of his wife, Queen Suryamati, was not having good relations with his son, Prince Kalasha.<sup>6</sup> Kalhana has painted King Kalasha in dark shades of grey. He followed the instructions of worthless Gurus' and was misled to do dishonourable deeds by flattering parasites. His conduct was marked by licentiousness.<sup>7</sup>

Kalhana's account also informs us that there were peaceful times too but that they were short lived. Therefore, under the circumstances, the sensitive and tender heart of the poet within Kshemendra was pained to witness the base behaviour of the elite as well as the common masses of Kashmir. His outpourings in the social satires such as the *Narmamala*, *Desopadesa* and *Kalavilasa* bear testimony to this. Their content definitely has a contemporary resonance.

The *Kayastha* or the official in the service of the king or the bureaucrat is the subject of satire in both the *Narmamala* and the *Kalavilasa*. In the former text, Kshemendra refers to them as demonic, double faced, fault finding and experts at cheating others. He even calls them *Pisaca* for they plunder temples and deprive cows of their feed. They also remain occupied in eating and drinking to their fill.<sup>8</sup> In his *Kalavilasa*, Kshemendra refers to the bureaucrats as *gurus* of deception. They wax and wane like the phases of the moon, each with a new but always black marked face. How not to work is a tested formula that they adhere to.<sup>9</sup> Kshemendra further narrates the story of the skull and manages to convey to the reader that the bureaucrat is that person who, even when reduced to mere bones, will never give up his innate arts of deception and will concentrate on destroying people.<sup>10</sup>

The above mentioned portrayal of a bureaucrat definitely carries its echo in the present times. Kshemendra talks about libertines with disgust and distaste. These were the persons who freely indulged in sensual pleasures without regard to moral principles. These profligates are compared with snakes, who moved in circles, looking for an opening and ready to bite.<sup>11</sup> Similar sentiments are voiced by Kshemendra in his

*Desopadesa* wherein he compares mean and crooked parasitic libertines to beaten dogs who despite being cheated and thrown out by whores keep going back to them.<sup>12</sup> Doctors, according to Kshemendra's reckoning were devoid of knowledge and doer of dishonourable deeds.<sup>13</sup> He removes not the ailment of the people but their money.<sup>14</sup> He lives off on the misery of the sick and makes every effort to keep them so. He, infact is the cause of decay of the people's health.<sup>15</sup> The physician is indeed a rogue, a cheat and is one who is completely ignorant of the knowledge given by Charaka.<sup>16</sup> Kshemendra is of the opinion that the astrologers are infact hypocrites and rascals. They actually have no knowledge of astrology and simply pretend to be having knowledge of the past and the future. They befool simpletons and make a living out of it.<sup>17</sup> Advocates, according to our poet, are robbers at law. They relieve people of both money and peace of mind.<sup>18</sup> And the court clerks have the power to make the victors into the vanquished and losers into winners. They take bribes, find faults, harm good people and protect frauds. They are really vampires, who suck blood.<sup>19</sup> Kshemendra terms the goldsmiths as the *yogis* 'in the art of theft. He resorts to sixty four tricks of deception in order to dupe their customers and earn a profit.<sup>20</sup> Kshemendra is extremely critical about the courtesans and passes caustic comments on their 'profession' in all the three social satires under discussion. He says that she cheats her customers. She is cunning and has no reservations about outcastes but only about those who lack money.<sup>21</sup> Courtesans practise their sixty four arts of deception in order to fleece their clients. They have the capacity and acumen to reduce even the god of wealth to beggary.<sup>22</sup> By citing the instance of courtesan Vilasavati and King Vikrama Simha, Kshemendra mentions that it is very difficult to understand what resides in the hearts of these courtesans. They have many hearts and many lovers. They are full of deceptions.<sup>23</sup> And the bawd, the procurer of *ganikas* 'is a step ahead of these courtesans. She has a keen, discerning eye. She recognizes the men with money in an instant. She sucks their blood and then devours them. Within moments, the intelligent turns ignorant. The rich becomes penniless. And even what remains with them disappears when the bawd's gaze falls upon it. She makes use of the courtesans to earn as much as she can.<sup>24</sup> Kshemendra then mentions the humbug in a rather critical tone. Through the mouth of Muladeva, the great authority on all the arts of deception, he says that the world is full of hypocrisy. People indulge in false talks to earn profits for their selves and with no regard for others.<sup>25</sup> While giving sound counsel to the young Chandragupta, the son of the rich merchant Hiranyagupta, Muladeva says that the humbug is a scoundrel in search of prestige and recognition. So one must remain alert of all such people who will be all sweetness when it suits him and once his purpose is served, he will only wrinkle his brow and say nothing.<sup>26</sup>

Greed is the father of such a humbug, delusion is the mother, fraud, the sibling and audacity, the offspring. A hypocrite lives personified in the mouths of court officials, lawyers, ascetics, government servants, astrologers, doctors, merchants, goldsmiths, dancers, actors, preachers and the like.<sup>27</sup> Humour and satire are at its best when Kshemendra makes fun of old men who get married to young girls. He is like a worn out lute, a scorched termite eaten tree and she is the youthful

bride who finds it extremely difficult to tolerate her antique husband.<sup>28</sup>

All the above mentioned instances narrated, discussed and made fun of by Kshemendra in his social satires definitely have a contemporary resonance. Times have changed but the human nature has not. We can draw lessons from the experiences of the characters portrayed in his satires. The lesson giving part, the counselling of the learned Kshemendra is something that must be valued, nurtured and shared by one and all.

The *Carucarya* is a treatise of a different genre. In a hundred verses, Kshemendra endeavours to highlight through several examples the importance of 'sadacara', of good conduct, of character building and of nation building. He dwells upon the do's and don'ts that a person living in a society must follow. For instance, he says that one must not consume liquor for we know that the persons of the Vrishni *Vansha* killed each other under the influence of liquor.<sup>29</sup> He advises the readers to always remain in the company of good persons. He cites the example from the epic *Ramayana* and mentions that Vibhishana stayed in the company of Sri Rama and hence got a vast kingdom.<sup>30</sup> He further says that one must always listen to sound advise. It is because Duryodhana did not follow the counsel of Vidur, that he was destroyed.<sup>31</sup> One must try his best to diffuse enmity between brothers. And if that is not possible, remain impartial. The example of Balramji is cited who remained impartial towards Kauravas and Pandavas.<sup>32</sup>

Thus, we see that the purpose of composition of a text like *Carucarya* was to give counsel to the reader regarding *sadacara*. By citing examples from the epics, Kshemendra succeeds in his endeavour. His sound counsel was as relevant in the eleventh century as it is today. This particular aspect of his treatises speaks about the timelessness of his thoughts, his beliefs and his counsels. His *Aucityavicaracarca* is a fine text wherein our author talks about *aucitya*, about propriety and further says that *aucitya* is the soul of a *Kavya*. The ethicality, the decorum is something which must be maintained by a person at all times and under all circumstances. An individual must do what is appropriate, for, from what is appropriate or 'ucit' is derived propriety or 'aucitya'. For instance, if a damsel adorns her waist with a necklace, her wrists with anklets and her nose with ear ornament, she would only make herself a laughing stock. So the ornaments will add to the beauty of a damsel only if it is worn at the correct place. Similarly if a man displays his prowess to the one seeking asylum and takes pity on his enemy, he too will become a subject of humor and satire. He should infact do what is *ucit*, what is appropriate in order to earn a good name for himself. In a *Kavya*, *alankara* have to be used with a lot of care.<sup>33</sup> Only then does a *Kavya* appears appropriate and good to read and sweet to listen to. This particular dictum mentioned by Kshemendra has a universal validity. It was appropriate during his time as well as in the contemporary times.

The above discussed instances taken from the different works of Kshemendra convey the significance of Acarya Kshemendra's compositions as well as their relevance in the present times. The depth of his words, the keen understanding of

human nature that is depicted time and again in his social satires as well as in his *Carucarya* and his *Aucityavicaracarca* elevates our poet to a different level. The heights reached by him during the eleventh century is something which not many poets could do during his time or after that time period.

### **References**

1. Kalhana's Rajatarangini, A chronicle of the Kings of Kashmir, Translated with an introduction, commentary and appendices by M.A. Stein, Vol. I, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, Reprint, 1989; Henceforth, referred to as R.T. VII.144-149.
2. R.T. VII.143-148.
3. Ibid., VII.149, 154.
4. Ibid., VII.168-175.
5. Ibid., VII.177.
6. Ibid., VII.244.
7. Ibid., VII.273-316.
8. Kshemendra, Three Satires from Ancient Kashmir. Translated from the Sanskrit with an introduction by A.N.D Haksar, Penguin Books, India, 2011; Narmamala, A Garland of Mirth, Chapter 1, VV. 22-26
9. Kshemendra, Three Satires from Ancient Kashmir, Kalavilasa, A Dalliance with Deceptions, Chapter 5, VV. 15-18.
10. Ibid.. Chapter 5, VV. 44-46.
11. Kshemendra, Narmamala, Chapter 2, VV. 5-9.
12. Kshemendra, Three Satires from Ancient Kashmir, Desopadesa, Advice from the countryside, Chapter 5, VV. 9-11.
13. Kshemendra, Narmamala, Chapter 2, V. 68.
14. Ibid.. VV. 69-71.
15. Ibid.. VV. 72-77.
16. Kshemendra, Desopadesa, Chapter 8, VV. 33-35.
17. Kshemendra, Narmamala, Chapter 2, V. 82-83.
18. Kshemendra, Kalavilasa, Chapter 9, VV. 27-30.
19. Kshemendra, Narmamala, Chapter 2, VV. 137-141.
20. Kshemendra, Kalavilasa, Chapter 8, V. 1, VV. 13-19.
21. Kshemendra, Narmamala, Chapter 3, VV. 54-58.
22. Kshemendra, Kalavilasa, Chapter 4, VV. 1-2.
23. Ibid., VV. 39-40.
24. Kshemendra, Desopadesa, Chapter 4, VV. 1-5.
25. Kshemendra, Kalavilasa, Chapter 1, VV. 40-42, VV 43-46.
26. Ibid., VV. 56-57.
27. Ibid., VV. 61-64, VV, 88-91.
28. Kshemendra, Desopadesa, Chapter 7.
29. Kshemendra, Carucarya, Hindi translation by Devadatta Shastri, Chaukhambha Sanskrit Sansthan, Varanasi, 1963, V. 11.
30. Ibid., V. 15.
31. Ibid., V. 59.
32. Ibid., V. 88.
33. Mahakavikshemendra, Aucityavicaracarca, Hindi translation by Acarya Shri Brijmohan Jha, Chaukhambha Vidyabhavan, Varanasi, 1964, V.6.

• • •

## 2.

**Champa: A Centre of Trade in Ancient India****\*Dr. Nita Kumari****Abstract**

*Champa the capital of Anga, was one of the major urban centers in ancient India around 600 B.C. It was a flourishing trade centre. The discovery of NBT and Black and Red ware-near this site has led to further dating of the place to the chalcolithic period. It was during the 6<sup>th</sup> Century B.C. that trading wool, horse, arms etc. was brisk. The phase from 300 B.C. to 50 B.C. saw the increase in the importance of Champa as a trading centre and its contacts with other centers like Kausambi, Mathura and Mithila etc. is evidenced. Champa was also a part of the international routes to the Far East and China. Its significance gradually declined by the 2<sup>nd</sup> Century A.D, but it continued to be trading centre well into the medieval period.*

By 600 B.C. several urban centres grew up in North-Eastern India. At least eight to ten urban sites such as Champa, Rajgriha, Patliputra (though later), Vaisali, Kausambi, Kasinager and Saravasti are attested not only the early Pali texts but also by archaeology. These urban centres, with large population of artisans and traders, became an integral part of the socio-economic formation in ancient India, particularly in the Age of Buddha. In the present paper an attempt has been made to trace the growth of Champa,<sup>1</sup> as a centre of trade in ancient India.

Though the chronological sequence in Champa is not clearly indicated by the excavators<sup>2</sup> it appears from the potteries unearthed that the earliest inhabitants of this region were the NBP ware using people, who were acquainted with iron. But the discovery of Black-and-Red ware, in association with the NBP ware, has led scholars to think that the original inhabitants may be the Chalcolithic Black-and-Red ware people, whose settlements have been noticed at Oriup, a site hardly 50kms east of Champa.<sup>3</sup> Suggestions of movement of the Chalcolithic Black-and-Red ware using people from Chirand towards

---

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in August 2020  
**Plagiarism Report**—Plagiarise 3%, Original—91 %, Reference-6%

---

**\*C/o Let. Bishnudeo Roy At+P.O-Gouripur-853201 Via-Bihpur, Dist-Bhagalpur (Bihar)**

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

Bhagalpur area in the east has also been made.<sup>4</sup> Now if the Black-and-Red ware people be regarded as the original inhabitants of Champa, then the question arises as to whether they were of the pre-Aryan groups. Literary sources may throw some light in this regard as we have references to the Kiratas living in this area in the remote past.<sup>5</sup> At present it is however difficult to establish this fact. In this connection it may be noted that the Black-and-Red ware potteries from Champa have generally flared rims which may suggest the Neolithic influence or the Neolithic element in them.<sup>6</sup> This theory gets further support by the discovery of two or three pieces of antelope horns duly tampered and some stone objects resembling like the Neolithic Black-and-Red ware.<sup>7</sup> Thus at the present stage of our knowledge we may assume that the pre-NBP settlements in Champa was sparse and sporadic, as they could not have carried on any advanced cultivation with the tools they used, and were possibly (a) the westward extension of the Chalcolithic Black-and-Red ware using people of Oriup, or (b) the easternmost outpost of the Chalcolithic Black-and-Red ware people of Chirand. Here it may be noted that the similarities in the Red ware jars, without turned rims found in Champa, Sonpur and Chirand may indicate some sort of cultural affinities between these people in the pre-NBP period.<sup>8</sup> This affinity, however, can not be clearly ascribed to any trade activity, for, both hunting and agriculture communities could clearly maintain themselves for long periods with only the most superficial contact with the outside world.<sup>9</sup>

A clear cut break with the elements of material life of the Chalcolithic settlements is observed in Champa in the first phase of the NBP (C. 500 B.C. - 300 B.C.) The material transformation that took place in the eastern Uttar Pradesh and Bihar, with the advent of the glossy, shining NBP ware, the fine fabric of which suggests that it was used by well-to-do sections of an improved society, which may have been an item of trade<sup>10</sup> and iron in the second phase was certainly responsible for this break. In fact, many iron slags belonging to the early levels of the NBP has been found in Champa. Slags discovered at various urban sites in Eastern U.P. and Bihar suggest that iron tools were made at various urban sites. This may have been an important factor in the improvement of transport and other aspects of trade.<sup>11</sup> Moreover, some iron ores of Singhbhum and Mayurbhanj<sup>12</sup> which would have been possible only if the sites were connected with the mines. It, therefore, appears that it was during this phase that Champa was linked with the trunk routes<sup>13</sup> which developed in the upper and the middle Ganges plain with migrations of people from the Indo-Gangetic Divide and the Upper Ganga Plain which was the field of not only the Late Harappan and other Chalcolithic cultures but also the Aryans using PGW in the first half of the first millennium B.C. The resemblance in the Red ware potteries of Champa of this period and the lustrous Red ware potteries found at Hastinapur in association with the PGW<sup>14</sup> may therefore be found in contemporary Brahmanical literature also. Baudhayana, an early lawgiver, declares the people of Anga, of which Champa was a part, Magadha and also people from other outlying areas on the fringe of Aryandom at the end of the Later Vedic period guilty of drinking liquor, trading in wool, in animals such as the horse, and in arms and of going to sea.<sup>15</sup> Here it will not be out of place to mention that the Brahmanical

attitude towards trade, as known, from the Dharmasutras, was not favourable<sup>16</sup> and the traders, therefore, were obviously looked down upon in a brahmanical society.

The next phase in Champa's growth coincides with the second phase of the NBP (B.C. 300 to B.C. 50) which is generally marked by profuse use of NBP ware, more iron tools and coins, plenty of terracottas, burnt brick structures and ring wells, suggesting a vigorous economy. During this phase, obviously villages were linked with local markets, and these in turn, with the towns. In fact, in the Vaisali, Rajgriha, and the north Begusarai belts and the Champa area in Bhagalpur several village sites have yielded NBP sherds.<sup>17</sup> In Champa this phase shows Sunga terracotta figurines and plaques as well as terracotta sealings. Apart from iron objects, east copper coins and punch marked coins are also associated with it.<sup>18</sup> This phase also shows a brick wall. Three other structures occur. The first comprises four rooms, the second four rooms, and the third a big hall and two rooms.<sup>19</sup> The phase also exposed a spoon, a pendant and plaques, all made of terracotta.<sup>20</sup> Apparently this level belonged to the second-first century B.C.<sup>22</sup> Ivory beads probably come from period.<sup>23</sup> It is therefore surprising when we find several references to Champa being connected with other important trading centers in Buddhist texts which could be bracketed with the second NBP phase. Thus we have references to Sarathas being organized regularly by the traders of Champa for Sindhu-Sauvira, Varanasi, Kausambi and Mathura.<sup>24</sup> Similarly we have also references to Champa's connection with Mithila.<sup>25</sup>

Another connection which added to the importance of Champa as a trading center was that of Champa and Tamralipti,<sup>26</sup> which was the last outpost for export trade to Sarnabhum and other countries of the Far East. We have reference to a land route from Champa to Tamralipti via Kajangala, which followed mainly the lower course of the Ganges.<sup>27</sup> P.C. Bagchi has indicated that the Assam-Burma route to China started from Patliputra and passed through Champa, Kajangala and Pundravardhan, before proceeding to Kamarupa.<sup>28</sup> The gradual development of river transport, with its distinct advantages of cheap transport and wider circuit of exchange, resulted in the growth of Champa-Tamralipti river route. We have several references to river traffic, which brought merchants and then commodities, from Kausambi, Varanasi, Patliputra and Champa to Tamralipti and further to Swarnabhumi of not only in Indian literatures but also in Chinese chronicles.<sup>29</sup>

It was this predominance of Champa in ancient Indian trade which made it conspicuous during the Age of the Buddha. The situation continued to be so even during the Kushana period, as various types of potteries belonging to this period have been discovered in association with fine structures from this area.<sup>30</sup> Further we have different types of potteries, ivory objects, stone and glass beads, bronze figurines and terracotta sealings of the Gupta and Pala periods from Champa<sup>31</sup> which prove its prosperity and popularity in this periods. The site, however, seems to have been gradually deserted after the second century A.D. or so, for the material remains of the Gupta period are very poor.<sup>32</sup> Fa-hien states that there are still resident priests in Champa.<sup>33</sup> but apparently they seem to have been very few. Huan Tsang found there numerous Samgharamas, mostly in ruins. Nevertheless, discovery of

the Muslim potteries in Champa bears testing to the fact that it continued to be an important trading city for a very long time.

### **Reference**

1. Champa is situated at a distance of about 5kms. West of the Bhagalpur Railway Station.
2. Far adopting varying stratigraphical positions see Indian Archaeology-A Review, (IARO 1969-70, p. 2, 4-5; 1971-72, p.5; 1972-73, pp. 6-7. 1974-75, pp. 8-9; 1975-76. Pp. 7-8; 1976-77, pp. 11-12
3. S.N. Sahay, "The Potteries of Champa", Journal of the Bihar Puravid Parishad, Patna, Vol. I, 1977, p. 155
4. Ibid., p. 156
5. Rig Veda, II, 53, 14; Mahabharata, Karna Parva V, 9; Bhagavata Purana, 11, 21, 8, Manu, X, 44
6. Sahay, n.3, p. 156
7. Ibid.,
8. Ibid., p. 157
9. Bridget And Raymond Allectin, The Birth of Indian Civilisation, 1968, p. 254
10. R.S. Sharma, Material Culture and Social, Formations in Ancient India, Macmillan, 1985, p. 123
11. Ibid.,
12. H.C. Baradwaj, Aspects of Ancient Indian Technology, Delhi, 1979, p.397
13. These trunk routes were-First, which followed the foothills of the Himalayas (avoiding the terai and flooded terrain) and touched cities like Hastinapur, Ahichchatra, Sravasti, Vaisali and Mithila. The second ran along the elevated area fringing the plains south of Yamuna and Ganges and touched cities like Mathura, Kausambi and Varanasi.
14. Sahay, n.3, p. 157
15. S.C. Banerjee, Dharma-Sutras A Study in their Origin and Development, Calcutta, 1962, p. 185
16. Ibid., pp. 158-182
17. R S Sharma, Material Culture and Social Formation in Ancient India, Macmillan, New Delhi, 1985, p. 105
18. Indian Archeology; A Review ,1969-70, P-2 .
19. Indian Archeology; A Review ,1970-71, P-5 .
20. Indian Archeology; A Review ,1975-76, P-8 .
21. Indian Archeology; A Review ,1974-75, P-9 .
22. Vimana Vattu Atthakatha, (PTS), p. 332 Sindhu-Sauria was situated between the Indus and the Jhelum, N.L. Rey. The Geographical Dictionary of Ancient and Medieval India, Delhi. P. 183
23. B. Srivastava, Trade and Commerce in Ancient India, Varanasi, 1968, p. 79
24. It is the same as Tamaluk in Midnapur District of Bengal, about 18kms. B.C. Law, Historical Geography of Ancient India, Delhi, 1976, p. 79
25. Malalsekera, Dictionary of Pali Proper Names, Vol. I, London, 1960, p. 482
26. P.C. Bagchi, India and China, Bombay, 1950, p. 17
27. Vinaya, Vol. II, p. 290 Oldenberg, (ed) London, 1879-83, Jataka, Vol. IV, p. 159 Fausaball, (ed) London; Mahanamsa VI. G. Geiger, (ed) London, 1959; Dipa Vamsa IX, 10-28 (B.C. Law (ed) 1959)
28. IAR, 1975-76, p. 7
29. Ibid.,
30. Sharma, n 22, p. 55
31. Si-Ya-Ki, (tr.) S. Beal Rpt. Delhi, p. IXXI
32. Si-Yu-Ki, II, p. 192
33. Sahay, n.3, p. 155

• • •

### 3.

## The Ancient Buddhist Healing Tradition in Tibet

\*Dr. Barun Kumar Gupta

#### abstract

*Tibetan medicine is a unique system of healing. This work is an attempt to present a general picture of Tibetan Buddhist medicine and its treatments and tradition. The medical tradition of Tibet was imported with Buddhism from India in approximately the seventh century A.D.<sup>1</sup> The Lord Buddha himself described his role and his teaching in terms of a fundamental medical analogy that runs throughout all forms of Buddhism. In his own life-time, the Buddha was known as the Great physician since the purpose of his teaching is to cure suffering. And over time, the Buddha became the model of the doctor-saint whom Buddhist physicians sought to emulate, the spiritually realized being who serves others by healing their ills.<sup>2</sup>*

The medicine of Tibet is unique for its blend of spiritual, magical and rational healing practices. The remarkable effectiveness of Tibetan medicine was renowned throughout Central Asia, and Tibet came to be known as the country of medicine and the land of medicinal plants.<sup>3</sup> Today this ancient system of healing is in danger of being lost forever. In order to preserve this medical tradition in exile, a small Tibetan Medical Centre with a dispensary, clinic, hospital and medical school has been established in Dharmasala, Himachal Pradesh, by his Holiness the Dalai Lama.<sup>4</sup>

The relationship between Buddhism and healing is innate and extraordinary. To understand this basic relationship, one needs only to recognize that the Buddha himself spoke of the ultimate truth in terms of a medical analogy.<sup>5</sup> It has been said that the entire teaching of the Buddha is how to prevent suffering. The medicine the Buddha prescribed to overcome the suffering and delusion is his teaching, the Dharma. And the essence of this teaching is to tame the mind and transmute the negative emotions. The Buddha taught that mind is the basis of all phenomena.

In fact, The Buddhist medical analogy is clearly stated in the sutra entitled

---

**Note-** Article Received in August 2020 and Reviewed in September 2020

**Plagiarism Report** -Plagiarise 7%,Original 89%,References-4%

---

\*M.A. (AIHC & Arch.), M.Phil, Ph.D., T.M. Bhagalpur University, Bhagalpur.

Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR

the *Lotus of the Good Law*, in which the Buddha said: “In this comparison, the Tathagata must be regarded as a great physician; and all beings must be regarded as blinded by error, like the man born blind. Affection, hatred, error, and the sixty-two false doctrines are wind, bile, phlegm. The four medicinal plants are these four truths, namely, the state of void, the absence of a cause, the absence of an object, and the entrance into annihilation.” And in another scripture, the *Mahaparinirvana Sutra*, there are four basic motivations stated as necessary for the practice of Dharma. These are to consider the teacher as a doctor; to consider oneself as sick; to consider the teaching as medicine; and to consider practice of the teaching as treatment.<sup>6</sup>

Buddhism aims at understanding the nature of mind and at developing awareness and compassion. The practice of the Buddha’s medicine of Dharma relies on one’s own efforts, on the recognition of impermanence, on the control of mind, and on the diminishing of craving.<sup>7</sup>

From the Buddhist point of view, and through the practice of Dharma we can recognize the negative habits and patterns that create suffering and disease and can diminish them.<sup>8</sup>

Buddhism’s psychological tenets are set forth in the section of scriptures called *Abhidharma*. According to the Buddha and Abhidharma, what obscures or prevents the perfection of the human mind are the *klesha* (*nyon-mongs*). In English they are called afflictive emotions, defilements, mental distortions, negative emotions or even disturbing concepts. The *Abhidharmasamuccaya* is right when it holds that these mental emotional obscurations are reflexive modes of consciousness, habitual reactive and emotive complexes; they are actually the psychic roots of illness.<sup>9</sup>

All the thousands of *Kleshas* can be condensed into the so-called three poisons—confusion, attachment and aversion, which all arise from fundamental ignorance or unawareness. Obscurations are also classified into two basic groups. (i) emotional patterns, (ii) mental obscurations.<sup>10</sup> According to Buddhist philosophy, psychology and medicine, this ego-clinging is the source of all delusion, suffering and disease. As it says very clearly in the major Tibetan medical work:

“There is but one cause for all illness, and this is ignorance due to not understanding the meaning of identitylessness. For example, even when a bird soars in the sky, it does not part from its shadow, Likewise, even when all creatures live and act with joy, because they have ignorance, it is impossible for them to be free of illness!<sup>11</sup>

In this way, Tibetan Buddhist medicine is a fascinating and complex interweaving of religion, mysticism, psychology, and rational medicine. It includes a whole array of ideas and concepts that are used for healing along with actual medicaments and treatments. Ultimately, however, it is the product of an ancient culture very different from our own.

In fact, the study of Tibetan Buddhist medicine offers a fertile source of information and insight in two ways. Firstly, the tradition’s vast body of medical literature, its enormous pharmacopoeia, its unusual methods of diagnosis and

treatment, its ethical principles and its philosophic and psychological underpinning are worthy of study, documentation, and preservation. They contribute to the history of medicine, medical anthropology and ethnopsychiatry.<sup>12</sup>

Secondly, from a theoretical point of view Tibetan medicine offers highly defined and relevant models with which we can enrich our modern views of healing. These include a model of holistic medicine, a model of psychosomatic medicine, and a model for using illness to develop wisdom.<sup>13</sup>

On a relative plane, illness is said to be caused by a lack of harmony between microcosm and the universe, on the absolute plane, illness is understood to be caused by the disharmony originating from the delusion of duality and ego's self-existence. So while the relative goal of Tibetan medicine is to prevent and cure illness, its ultimate goal is the final cure of all suffering enlightenment.<sup>14</sup>

Since body and mind are seen as a composite whole, all manner of diagnosis and treatment takes this into account. On the organic level, the body is understood in terms of humoral theory. On the physical plane it is the balance or imbalance of humors, i.e. air, bile, and phlegm which are responsible for health and disease.<sup>15</sup>

These humors, it is said, can be influenced by all sorts of natural factors like diet and seasonal changes. They are also said to be influenced by life activities, astrological and unseen forces, and finally by spiritual conditions, karma, existing from the present or previous lives.<sup>16</sup>

The concepts of karma and reincarnation are central to Buddhist medicine. Karma can be understood simply as the working out of the law of cause and effect.

Since the effects of the karma of previous lives may be felt in the present, some diseases are said to have a purely spiritual or karmic cause. According to Tibetan medicine, these diseases will not respond to ordinary medical treatments, but demand, instead, spiritual or religious treatments cure them on a level that parallels their source. Actually the idea of karma and karmic disease is a distinguishing feature of Tibetan Buddhist medicine.<sup>17</sup>

For the purpose of our study Tibetan healing tradition may be divided into three main categories: Dharmic or religious medicine; tantric or yogic medicine; and somatic or regular medicine.

Dharmic medicine heals through spiritual and psychological practices for realizing the nature of mind and controlling the negative emotions. It includes meditation, moral development, prayer and other religious practices. Tantric medicine covers an intermediate level between the mental and the physical. It uses psycho-physical yogic practices to transform subtle vital energies within the body as a means of healing oneself and others. And it often produces, psychic or magical powers. Somatic or regular medicine is chief based on the Indian Ayurvedic system but includes some other foreign and Tibetan contributions. Cures range from a gentle system of naturopathy—mineral baths, massage, dietary and environmental adjustments, etc. – to the use of medicines compounded from an extensive herbal pharmacology, as well as acupuncture, cupping etc.<sup>18</sup>

Regarding Buddhist psychiatric tradition in Tibet five primary causes of insanity

are specified :a. Karma; b. Humoral Imbalance; c. Poison; d. Emotional Factors, and e. Unseen Negative Forces. The three psychiatric chapters from the *Gyu-Zhi* or The *Four Tantras* are the most famous and fundamental work in Tibetan medical literature. The *Gyu-Zhi* is said to contain, in condensed essence form, the entire teaching of Tibetan medicine. This work, whose origin is ascribed to the Medicine Buddha himself, was brought to Tibet from India in the eighth century and was added to over successive centuries. These three chapters from the *gyu-Zhi* represent the oldest psychiatric text in the world still forming the basis for clinical practice.<sup>19</sup>

In all kinds of Tibetan medicine the interactive role of the healer is emphasized. The moral quality of the healer, his or her depth of wisdom and compassion, is believed to be directly related to ability to effect a cure.<sup>20</sup>

Actually the Tibetan Buddhist medicine originates from the Buddha and his teachings. From the spiritual and psycho-physical-yogic categories including naturopathy of Tibetan medicine come specific religions, meditation and visualization practices for healing. They deepen our insights into the mysterious relationship of mind to healing.

## References

1. Raoul Birnbaum, *The Healing Buddha*, (London, 1979), p-11
2. Luigi Vitiello, *Introduction to Tibetan Medicine*, (Naples, 1983), p-25
3. Tsering Thakchoe Drungtso, *Tibetan Medicine*, (Dharamsala, 2004), pp 2-6.
4. It notes the medical needs of the refugee community and has expanded to out-patient departments in Tibetan settlements throughout the sub-continent.
5. Kenneth G. Zysk, *Asceticism and Healing in Ancient India*, Vol- II (Delhi, 1998), pp 11-38.
6. Tsering Thakchoe Drungtso, op. cit, pp. 17-20.
7. Lobsang Dolma Khangkar, *Lectures on Tibetan Medicine*, (New Delhi, 1998), pp 4-7.
8. Tom Dummer, *Tibetan Medicine*, (New Delhi, 2001), p-15.
9. Erich Fromm and Daisetz T. Suzuki, *Zen Buddhism & Psychoanalysis*, (London, 1974), p-21.
10. Ibid,
11. Lobsang Doma Khangkar, op. cit., p-38.
12. Tsering Thakchoe Drungtso, op. cit., p-18.
13. Kenneth G. Zysk, op. cit., p-28.
14. Ibid,
15. Raul Birnbaum, op. ct., p-10.
16. Ibid.
17. Tsering Thakchoe Drungtso, op. cit., p-5.
18. Bhagwan Dash, *Tibetan Medicine*, (Dharamsala, 1976), p-35.
19. Elisabeth Finckh, *Foundations of Tibetan Medicine*, Vol. I, (London, 1978), p-50.
20. Terry Clifford, *Tibetan Buddhist Medicine and Psychiatry—The Diamond Healing*, (Wellingborough, 1984), pp. 20-30.

• • •

#### 4.

## Sources of Ecology As Enshrined in Jain Classical Works

\*Md Asrarul Haque

### Abstract

*As per Jain tenets and traditions human beings cannot separate themselves from their natural surroundings. From these a discipline of ecological ethics has evolved which formulates a code of conduct and defines man's relationship to nature. Hence, their attitude towards the ecosystem, (e.g. animals, birds and plants and trees) has been paternalistic.*

The present day concern for the environment can actually be traced back to the ancient period. Its conservation was a matter of great interest to our thinkers. History starting with the Vedic period to the Guptas is replete with such instances. Both the secular and non-secular literature especially the Jain compositions speak volumes for the preservation of our bio-diversity. The personification of trees, rains, clouds, even birds and animals etc. which led to anthropomorphism – all essentially point to the conservation of and concern for the ecological issues.

A close perusal of our early history shows that the environment has a direct bearing on human efforts. But human efforts also affect the natural surroundings. Here we have to bear in mind the ongoing interaction between human efforts, on the one hand, and the functioning of natural forces, on the other. It is also noteworthy here that though the Jain texts were composed in different ages, and in differing social, political and economic environs, they tell us that as long as man has been akin to nature, he has a fulfilling life. Some of these treatises especially *The Jain Sutras*, *Bhagavati Sutra*, *Uttaraddhyayana Sutra*, *Tattvartha Sutra*, *Acharanga Sutra*, etc. examine environment as a cosmic entity and include transcendental and psychic categories besides physical and natural.

---

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in August 2020.

**Plagiarism Report-** Plagiarise 2%,Original 93%,References 1%

---

**\*Research Scholar, Department of Ancient Indian History Culture and Archaeology, T.M. Bhagalpur University, Bhagalpur (Bihar)**

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

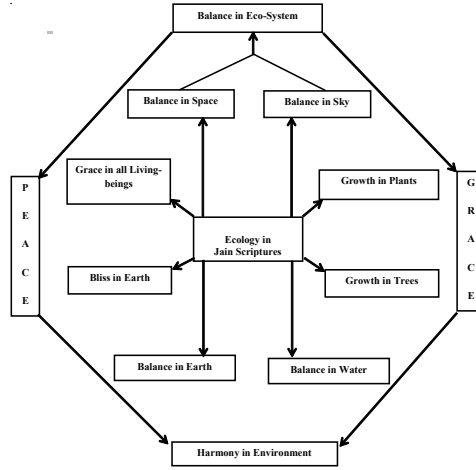
In fact, wisdom of the ages is reflected in the experience of man. The Jain *Munis* and *Monks* have observed that man depends on nature. If man is to survive on this planet, it is not possible without sustainable development which requires protection of our precious ecology and environment. Once he adopts to lead a life devoid of natural environs he would face miseries of varied dimensions. This leads us to think or ponder over what, after all, we mean by natural environs. How do they affect mankind? How do they threaten our existence and bring forth a serious uncertainty for future generation? That is why, the Jain teachers and preachers have discussed with these subjects with profundity. This is evident from the following beautiful line:<sup>1</sup> “*nahanyetnaghâtayet*”... “should not kill and should not cause to kill,” including even bugs and micro-organisms (*nigoda*). It appears to be the basic motto of the Jain philosophy.

Actually this ideal unites all beings—human, animal and plant— with the universe that surrounds them. It requires further research to take note of the process of discovering the unity of humanity and nature as enshrined in the Jain literature. Furthermore, the Jain faith and beliefs also speak of the need for harmony with the universe, which is the habitat not only of man but also of all animals, birds, insects, plants and vegetation. The mutually supportive role of all living things is often mentioned as a crucial factor for a balanced social and harmonious existence.<sup>2</sup>

The Jain sources list six classes of living beings, namely, earth-bodied, water-bodied, air-bodied, fire-bodied and vegetation-bodied.<sup>3</sup> The rationale for such a list is based on the belief that souls exist in all these life-forms and these are to be respected and not harmed. All living beings have the capacity to experience pleasure and pain and have the wish to live, and some souls eventually may take birth as human beings. Hence, Jains prefer whenever possible to engage in those occupations where harm to human beings, animals and plants is minimised. This spiritual relationships from an ecological perspective, has been explained in some of the Jain works. The *ĀcāraG ga Sutra* (the oldest surviving Jain manual), highlighting these features, maintains:<sup>4</sup> (i) injure no creatures, (*savvépâG ānahantavvâ*), (ii) do not command any creature, (*savvépâGānaajjavévavvâ*), (iii) do not own any creature, (*savvépâG ānaghattavvâ*) and (iv) do not employ one as a servant (*savvépâG ānapariggahetvâ*).

Almost all the Jain sources speak of moral and ethical precepts leading to ecological perspectives. In the *Ācāranga Sutra*, there are—chapters on *VanaspatiVarga* where the lives of the vegetation kingdom is extensively narrated. In its second part, Lord Mahavira addresses his monks and nuns on the topic of forest preservation.<sup>5</sup> The first Tirthankar, underlines the importance of forests.<sup>6</sup> The gentle breeze of atmospheric region, the trees and plants, the green grass and shrubs, the river and rivulet, the rain and snow, the mountain and fountain, above all, the surroundings and environment—all have the philosophic influence on man to shape and reshape the life pattern of human beings.<sup>7</sup>

## CHART



In the *PrajñāpaG â Sutra* many kinds of shrubs are described and these shrubs have some influences on mankind in a general way. In the *Aupapâtikadaûâ Sutra* lots of references are found for an unpolluted environment. Jināsena’s in his *Aupapâtikadaûâ Sutra* holds that there are lots of references which suggest how to maintain an unpolluted environment. Jināsena in his *ĀdipurāG â* further maintains that the determination of man’s deterioration in his social life was often guided by his environment.<sup>8</sup> A following chart is relevant here which makes the factors as enshrined in the Jain texts, related to balance in ecology crystal clear:

In almost all the texts of the Jain canonical literature, the vegetation kingdom as well as from the one-sensed to five-sensed living-beings, all have played a great part on this planet. Jainism, therefore, protests against the killing or eradication of animal and vegetable kingdom. It actually believes that by this process the serene and calm atmosphere will prevail all over the world and that will enrich our bio-reserves also.

## References

1. ÂcârâE gaSûtra (Ayar), New Delhi: 1981. p. 39.
2. Jain, A.K., Faith and Philosophy of Jainism, New Delhi, 2009.
3. On the Jain biology of kâyas, see Jaini, The Jaina Path of Purification, 108-11.
4. AcarangaSutram, Op.cit. 43, 44, 45, 132, 180, 265.
5. Ibid.
6. Adipurana of Jināsena, Sanskrit Text with Hindi, (tr.) Pannalal Jain, Vol. I, Varanasi, 1963-65, p. 75.
7. Uttaradhyayana Sutra, (ed.), Shanti Suri, Bombay, 1937, p. 16.
8. M.C. Jain, Jain Dharma Aur Paryavaran, (Hn.), Varanasi, 1965, pp. 21-34.

• • •

## 5. Land Rights in Early India (Based on Ancient Classics and Epigraphy)

\*Pramila Soren

### *Abstract*

*The peasants in ancient India were quite conscious of the nature of land and its relation to the production of a specific crop of economic importance. Ancient Indian peasants were trained enough for the choice of a particular land for a particular crop and they were conversant with the principles of crop husbandry.*

The ancient Indians had classified the land mainly in two groups; i.e. (a) *Urvara* (fertile) and *Anurvara* (sterile). The fertile was further classified into different kinds according to their peculiar fitness for the cultivation of different kinds of crops, for instance, i.e. the land fit for the barley, for the seasmum, rice, mango, etc. Sterile land was also further divided into salt ground and desert. The Land watered by river were respectively called *nadi-matrka* and *devo-matrka*<sup>1</sup>. D.C. Sircar<sup>2</sup> is of the opinion that land may be classified as cultivable, cultivated and uncultivated, fellow, barren, jungly, hilly, marshy, low, high, etc. But from the king's point of view, it was classified into three kind viz. (a) State land, (b) land in the occupation of tenants who paid the king's dues according to agreed rates, and (c) land in more or less uninhabited areas over which state control varied under different circumstances. Each of these type of land has its subdivisions. The state land in ancient India can be divided into the different kinds<sup>3</sup>, such as (a) land attached to the king personally, (b) fiefs allotted to officers, subordinates and members of the royal family, (c) land cultivated by the state farms, (d) land cultivated by temporary tenants receiving half the share of the produce for their labour, and (e) uncultivated and waste land of various types. Thus new settlements were usually founded in regions which were more or less uninhabited and uncultivated.

---

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-** 5% Plagiarise, 92% Original and 3% References.

---

**\*Research Scholar, Department of Economics, T.M.Bhagalpur University, Bhagalpur**

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
**Impact Factor 3.47**

The exact chemical composition of different kinds of land was known to the ancient Indian peasants or agriculturists but they obtained a masterly knowledge regarding their characteristic suitability for the cultivation of different kinds of crops. The ancient India literary traditions speak of various kinds of lands, where works conducive to agrarian prosperity of the state could be undertaken. They are as follows : (1) fertile land, (2) watery and wet land, (3) plains, (4) marginal furrows, (5) low ground, (6) marshy, (7) land beaten by form of river water, (8) land frequently overflowed by water, (9) land in the vicinity of wells, (10) land watered by regular rain, (11) salty, fallow, barren and uncultivable tracts, (12) forest, (13) dry (14) rocky, (15) uneven, (16) desert, (17) fill of pebbles, (18) deep ditches, (19) elevated or high-table land, (20) grazing grounds, (21) garden- groves, mine and quarries, etc.

The epigraphical traditions of early India refer donation of land, *Kshetra* which means an arable field or tilled land.<sup>5</sup> Kautilya suggests that cultivation must be done according to the fitness of land, and peasant should bear in mind that all units of land were not of the same fertility.<sup>6</sup> The Arable land was preferred to all other kinds of land, for the existence of people depended on it. The Arthashastra recommends that a limited land tract with water is better than mere plain; the former being more conducive to the crops and fruits throughout the year.<sup>7</sup> N.N. Kher states that "Kautilya gives importance to fertile lands. Thus the *Kshetra* was a fertile land producing all kinds of agricultural products".<sup>8</sup> The terms such as *Akrishta*, *Usharaanuravara*, *bharma* and *Khila*, etc. were used for uncultivated barren, fallow, dry and salty kind of land in literary traditions of early India.<sup>9</sup> The *Arthashastra* refers jungle land as *bhumichhidraavidthanam* which were reserved for the grazing of cattle, hermitages for the *Brahmanas*, royal sport, and elephant land.<sup>10</sup> The rocky uneven and desert and land full of pebbles were not fit for cultivation.<sup>11</sup> The term *Sthala* and *parvata* occur in the *Arthashastra*.

Here it is noteworthy that the majority of the holding were probably small, though estates of 1,000 karisas, (one karisa= 8 acres) also occur in the Buddhist traditions.<sup>12</sup> Question of land right in ancient India is a matter of controversy and unending debate. The Ancient Indian kings were considered theoretically the sole owner of all land in his territory. But there was difference of opinions regarding this issue between two schools of thinkers. According to one school, represented by the Jaimini and Sabara,<sup>13</sup> the ruler was not the sole owner of land, and the question of king's right over whole land does not arise, but he was only entitled to levy taxes from the holders of land, and the state could acquire proprietary right on a plot of land under a tenant if only he purchased it from the latter.<sup>14</sup> Thus, in the opinion of this school of thinkers, the king collected taxes in exchange for the protection he offered to the subjects. The other school was represented by Manu, etc., was the view that the king's main responsibility was to provide protection to the state and regarded him as a god in human form and the lord of all land.<sup>15</sup> But the Vedic evidence prove beyond doubt that the office of the king was supreme commander, who rose to kingship.<sup>16</sup> But, here the question arises, was the Vedic king the owner of the land of his realm? The most important function of the king as

we observed was to fight in order to protect his subjects. By the time of *Upanisads*,<sup>17</sup> the right over land had to be accepted. In later *Vedic* India, king performed *Asvamedha* sacrifice and marched on the neighbour and king was considered as the ruler of whole earth.<sup>18</sup> The *SatpathaBrahmana* regarded king as the owner of the whole land and the cultivators were reduced to the tenancy.<sup>19</sup>

We come to know from the *Arthasastra* that the king experiences the ownership authority over all land,<sup>20</sup> it is stated that pastures, plains and forest were not subject to individual ownership. Right of alienation by the peasants by sale, mortgage gifts were subject to state interference. The right to receive a fine for the damage done to the farmer crops suggests that the king had control over all land.<sup>21</sup> However, Megasthenes was probably the first foreigner who made categorical remarks about the royal land right. "The whole and was the property of the king and husbandmen till it on condition of receiving one fourth of the produce."<sup>22</sup> It is possible that Megasthenes had seen, during his stay at Pataliputra, only ruler land and hence made such a categorical statement. But *Arthasastra* clearly depicted two type of land within the Mauryan state; one type land belonged to the state and the other to private person. It is payable to the state implying private property,<sup>23</sup> Such lands were of two kinds; cultivated and uncultured.

The epigraphic traditions of early India also depicted certain aspects of the problems pertaining to land. The Satavahana land grants have the following immunities, such as immunity from interference and exemption from the salt tax and exemption from the entry from the police and magistrates of the district.<sup>24</sup> A Nasik cave Inscription of Sri PulumayiVasithiputra reveals that the great queen mother GotamiBalasire's grandson granted the village to a monk on mount Trirasmī.<sup>25</sup> This is the clear case of the transfer of royal land from the village which is clearly called royal property. We come to know from the Vakataka records that even when donations were made, the absolute right was not bestowed the donee.<sup>26</sup>

Here, it is interesting to note that the concept of private property in land was well established and well- acknowledged principle of civic life during Buddhist period. It is gleaned from these references and evidences that state neither claimed nor exercised any overall authority over private land right. But king's right over personal property like his royal garden was an admitted privilege and such property was termed as 'royal' over which his sole right was unquestionable but not overall the land.<sup>27</sup> Thus it can be surmised that the co-existence of state, private and ownership was established fact during Buddhist period.

Moreover, Kautilya clearly indicates that king did not have exclusive right over all land, references are made to the private control of land that were difficult to be cultivated by the state.<sup>28</sup> He referred the purchase of land, which hardly have been possible if all the land had been state property. The tax paying peasants were entitled to sell or mortgage their piece of land to taxpayers only.

Beside, the regulation made by the ancient Indian jurists as to the legal ownership of land, sale of land, dispute over landed property, alienation by gift or mortgage and so on speak of a society of a complex nature, where the right of

private owners were safeguarded and there was thus no place for ownership which arose out of mere occupation.<sup>29</sup> Kautilya argues that mere occupation of a boundary or any other property, etc., should not give person the right of possession.<sup>30</sup> Certain land charters of early India also throw some light on the private land right. The Pathyar Rock Inscription of third century B.C. refers a belonging to private individual and similar evidence is recorded in the Kanhiara Rock inscription of third century A.D. where a garden of an individual named Krsnayasa is referred.<sup>31</sup> These references to the private possession of a pond and a garden conform the notion of private property or individual land right in early India. Furthermore existence of *Go-cara-bhumi* had been considered essential for an ideal village by the early writers. Kautilya suggests that each village must be surrounded by the *Go-cara-bhumi*, and it has been laid that the cow-herds “shall graze the herds in the forest to which are allotted as pasture ground for various seasons”,<sup>32</sup> the cattle grazing from the *Vedic* times.<sup>33</sup> Manu mentions that king should make Indian jurists lay down the law that the grazing field being common to all are being individual. Even *Jatakas* reveal that the belt of meadow land around the *gramakhetta* (Village land) and uncleared waste and woodland were enjoyed by the villagers in common.<sup>34</sup> It is argued that there were either communally owned lands lying outside the village, described in the epigraphical tradition as *Vana*, *aranya* and *jangala-bhumi*<sup>35</sup> (forest land). It is clear from these traditions that through these donations king wanted to bring more and more land under cultivation and by thus doing so new agrarian settlements were created. The Tippera inscription referred to the establishment of 211 *Brahmana* settlements having joint ownership of land, and a similar nature of land donation is recorded in the Maliya copper plate of 571-72 A.D. which refers donation of 100 villages under joint ownership of land. Thus the right of the transfer of immovable property was exercised by the whole group of people.

The *Arthashastra* refers to certain objects of common utility, such as the village pond, village gate, the mote hall, irrigation tanks, roads, bridge, parks, along joint and common defence village propriety and sometimes collective undertaking of cultivation of field, proves that communal land rights of landed property was also established notion in early India. This co-operative spirit displayed in such economic activities has always been a feature of Indian village life.

Thus these references to joint land right confirm the communal ownership of land existed in autonomous tribes and the republican state in early India

## References

1. R. Gangopadhyay, Some Material for the Study of Agriculture and Agriculturists in Ancient India, (Serampore, 1932), p. 43.
2. D.C. Sircar, The Land System and Feudalism in Ancient India, (Calcutta, 1966), p. 12.
3. Ibid.
4. ASI, (Archaeological Survey of India) IX.1.1.35; Mahavastu, 1.318; 1.352
5. Luders, Inscription No. 1000, 1024, 1042, 1073, 1125, 1126, 1130, 1158, 1166, 1667.
6. ASI, 11.24; V.2; Mahavastu, 1.355.
7. ASI VII. 11.

8. N.K.Kher, Agrarian and Fiscal Economy, (Delhi, 1973), p. 22.
9. ASI, 11.1, 11.24; 11.35, 111.10; VI.1. Mahvastu, 11.295
10. ASI, II.35; II.2, III.10
11. Ibid. VI. 1
12. Ibid. No.389, 484.
13. Ibid, VI. I
14. R.V.(Rig Veda), III. 23-24, XIV. 10
15. R.V.I. 103.5, I.53.7, I.32.6, 33.12, I. 63.7, I.31.4,; I.74.2; II. 200. 7-8.
16. Ibid., III. 43.5; IX. 35.5.
17. Chand Up. (Chadogya Upanishad)IV. 2.4-5; Sat. Br. (SatpathBracma) XIII. 7.15.
18. G.C.Chauhan, Origin and Growth of Feudalism in Early India, (From the Mauryas to 650 A.D.),(Delhi, 2004), p. 143.
19. Sat. Br., (Satpath Brahman), VII. I.1..8.
20. ASI, I.14.
21. Ibid., III. 10, IV, 10.
22. J.W.Mccrindle, Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian,(London, 1877), p. 84. B.N. Puri, India as Described by Early Greek writers, (Varanasi, 1971), p. 101.
23. AS, II.6.
24. El (Epigraphia India), VIII, No. 3 Select InscriptionsI, pp. 192.95.
25. El, VIII, No. 8, pp. 61-62.
26. Ibid., No. 55, p. 235, V.V. Mirashi, CII, Vol. V, No. 6, p.22.
27. Jataka, IV. 281.
28. ASI, 11.24.
29. Ibid., p. 31.
30. ASI, III. 16.
31. ASI, III. 5, Manu, Syuriti, IX. 104, Vishnu Saulita. XIII, 2-3
32. ASI, II.2, III. 10.
33. RVX. 19.
34. JatakaI. 194, II. 358, III 130, IV, 359, V. 103.
35. El, XV, pp. 307, 311.

• • •

## 6. Trafficking of Women and Prostitution in Ancient India

\*Srabani Chatterjee

### Abstract

*This work aims to define the position of prostitutes in Ancient India with the process of rediscovering the practice of immoral trafficking on the basis of literary and archaeological sources. Prostitution, as we know, is considered to be one of the oldest professions of the world. In ancient India, also we get several references of Ganikâs, Vârâṅganâs or Nagaravadhûs in literary and religious texts and even in foreign accounts.*

**Keywords-** *Ganika, Dharmashastra, Devadasi, Pana, Ganikadhyaksha*

Prostitution can be considered as the oldest profession in the history of world civilization. Prostitution, in recognized and unrecognized form is present from the very beginning of mankind. Recognition of prostitution as a profession is a doubtful matter, as any concrete evidence of that is absent. Physical relationship between two person other than married couple is considered sin and against the rule of society. Though, it is very much present in the everyday life from ancient times. What is difference between such illicit love and professional prostitution is the regular payment of gifts in lieu of that physical pleasure. Ganika, varangana, varamukhya, varabadhu, pumsula, lanjika, sadharani and samanya are synonymous terms used for prostitute or courtesan in ancient literature. Temptation, pre-marital, physical relations. In case of mere illicit lover, there may or may not have exchange of gift in regular course, especially in case of mutual consent. On the other hand, professional prostitution always tends for exchange. Here physical pleasure is not only bound to love making but it renders to a business relationship where body is considered to be a commodity, which can be sold or purchased in lieu of cash or in barter economy

---

**Note-** Research Paper Received in July 2020 and Reviewed in August 2020

**Plagiarism Report-** 9% Plagiarise, 91% Original and 0% References.

---

**\*Assistant Professor, Dept. of History, Subhas Chandra Bose Centenary College, Lalbagh, Murshidabad & Research Scholar, Visva-Bharati University, Shantiniketan, West Bengal.**

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

when currency system is not prevalent, gifts of equivalent to payment in cash or of satisfactory amount.

There was and always is a section of women who, either could not find suitable husband or became widow in very young age or have unsatisfactory married life or under social pressure, especially if they got raped or abducted or abandoned by the family or male partner often forced to take up prostitution as a profession as they were not welcome in the society, even in their family. In ancient India there was the practice of giving young maids as gifts in various religious or secular events.

In Mahabharat, at Draupadi's wedding a hundred slave girls mostly teenagers were given away as gifts. In Subhadra's wedding also, no less than a thousand girls were offered to the guests for enjoyment. King Bhagirath offered hundred thousands of beautiful maids to brahmanas in his horse sacrifice. In Sraddha rites also hundreds of young girls were given as gifts to the priests. Brahmapurana narrates the story of king Indradyumna, of Avanti performed sacrifice in occasion of erecting a Vishnu temple in Purushottama Khestra. He not only distributed billions of gold coins and thousands of cows, horse, and elephants to the guests but also gifted five hundred beautiful women to the Brahmana Purohita. It was believed that such gifts would lay to fruitful award in after life that it would help to achieve comfort in heaven. Thus, taking advantage of religious blind-faith Brahmins openly exploited such women in person and in monastic purpose. And the best part is that their interest had been safeguarded by the state itself. This type of superstitions later imposed the Devadasi or temple dancer system in society.

These girls were mostly purchased from the slave markets or transported as war-prisoners. Aristobulos, who accompanied Alexander in his invasion to India, saw such slave markets where girls have been displayed, because of their poverty for sale in the market. He also mentioned the purchase of women by the king. Pyrrard de Leval and Peter Mundy also wrote about the sale of girl-children. Though, neither Kautilya nor Dharmasastras assigned the reasons for sealing girl child out of poverty. There must be a well-established network that collect those girls from different corners of the country by money or force and sale them in markets. The state and influential class have deep-rooted interest behind it, so they remained static.

In some cases women choose to be professional prostitutes by themselves, even from the upper class of the society. The Jataka referred to a banker's daughter who chooses to become a prostitute and her father fixed a high amount of payment. Daughter of prostitutes also followed the same profession. Salavati's daughter Sirima received 1000 kahapanas per night. The female slave of the ganika could also become independent and set up her own establishment. She is called as ganikadasi. Samajataka mentioned Sama, a courtesan of Kasi had 500 ganikadasis. Rupajiva is an ordinary prostitute who used her body for live hood. Kulata was a married woman who left home to become a public woman. Vandhaki was the term used for a housewife turned prostitute. Her husband was known as Vandhakiposa, one who maintain live-hood by the income of Vandhaki.

The term ganika is the most common synonym of prostitute in ancient India.

Though the word ganika literary means a woman who is the member of a gana or corporation, whose charms are the common property of the whole body of men of the same folk. This view has been supported by Buddhist scriptures that ganarajyas like Sakya and Koliya don't practice the concept of individual ownership, even in case of their women also. It is very unfortunate that women are also treated as commodities over which one can impose ownership. The term Janapadakalyani, literally means the most beautiful woman of the janapada but indeed it means a woman too beautiful to serve the whole janapada. In fact it was the case of famous courtesan Ambapali of Vaishali of Licchavi clan. She was so charming and proficient in every kind of finearts that the political body of the Licchavis, proficient members of the clan announced her not to marry any person rather to become a ganika and became the glory of the town of Vaishali. She constituted a valued institution of the city, the high model of beauty and art thus set up by the ganika of Vaishali roused a merchant of the rival janapada of Magadha to induce king Bimbisara to have this institution of ganika in his own capital Rajagriha which suffered in this respect in comparison with the capital of the Licchavis.

So, it is not that every woman got forced to choose this profession. In case of devdasis, parents often make devotional gift of their daughters to the temple, or the daughters of devadasis also choose in later years. In some cases local beauties were recruited under moral pressure or girls abducted from helpless parents, girls won as war booty also became devadasis. So, there is a little or no chance of choosing or accepting this life of temple dancer willfully from the girl's side, although these devadasis had respectable position in Hindu religious law and order than ordinary ganikas.

Now what we are discussing is why women choose to become prostitute. What kind of facilities did they enjoy in ancient India rather than a common woman? Is it just wealth that lure them to choose this profession or there are other reasons? According to R. S. Sharma the urban surroundings and break-up of the old tribal family created a class of alienated women, who took to prostitution as a source of livelihood. Early Pali texts refer to prostitutes, living in towns. Ambapalika lived in Vaishali. The story of Ambapalika and Salavati, the famous courtesan of Magadha shows that they lived life like princess and they received respect, power and protection from their respective state too. Ambapalika had enough wealth to cater Buddha with his thousand disciples in her house and donate a mango-grave to him. Beside money other reason was freedom. Most of the women of common folk started losing their freedom and the chance of getting education like men also suppressed. In Hindu law books like Manusmriti and Bodhayana Dharmashastra, the right age of the bride was fixed from 8-12 years. Duty of woman also noted to serve the family and to obey the orders of the male members. So, surely there was hardly any scope of education for those women. In comparison ganikas were well-educated. Batsayana recommends 64 types of kala from music, dance, poetry to making garlands to be well-versed by the ganikas.

Thus, the ganikas were generally more educated and better skilled in arts than the married women. The nagarakas, aristocratic and sober men of the town, though they have devoted wives at home, as the ideal wife prescribed by Batsayana,

were attracted by the intellectual and artistic qualities of the educated ganikas. Even the general public, though they despised her for the life she led, tolerated her on account of her high artistic qualifications which they found on many occasions to enjoy and appreciate at the preksanakas or performances at the festive assemblies. According to Bharatiya Natyasastra ganikas were women of great education, who should be introduced in a drama to speak Sanskrit. They were obviously enjoyed freedom than woman from household. Though the king the hand in check over them still they could lead life freely from the bounds of the society. They can also get married. Basantasena in Mricchakatikam got married to the man she chooses, though she was a courtesan earlier. The ganikas also enjoyed some sort of protection from the state. According to Kautilya, ganikadhyakshas were officers in Mauryan administration to look after the issues related to ganikas. Even in post-Mauryan times ganikas established guild set up for safeguarding their mutual interest.

Ganikas also put their money in charitable purposes. The ganikas of the highest class, says Vatsayana, consider it as the highest gain to themselves when they receive sufficient money to spend on the building of temples, excavation of tanks, planting of gardens, erection of bridges and of houses for sacrifice and ceremonies or the institution of permanent arrangements for the worship of gods. Though, no brahmana would accept anything from a courtesan.

Before discussing various duties and status of personal liberty of the ganikas let's have a quick look on the archaeological evidences related to the presence of prostitution in ancient India. The terracotta female figurines from Bulandibagh and Patna shows the posture of dancing by the women, wearing a skirt like lower garment, the upper part of body is uncovered and she wears ornaments. Her hair is arranged in a very artistic style and she seems to beat a drum by her right hand. This type of musician-cum-dancing girl figurines seems to be very famous in Mauryan period. Several female figurines have been discovered from Kausambi. One female figurine appears to be holding an object in her arms. She sits on a stool and her dress and costumes suggest the figure of a female dancer.

Some of the terracotta figurines from Mathura with flattering skirts, clinging to legs and showing difference types of hair arrangements, head dress and ornaments also represent the figures of dancers. Female beauty is the uniqueness of Mathura school of architecture. Especially the standing figures of 'Salabhanjika', women on railing pillars, displayed as crouching figures, beautifully ornamented, wearing garments painted in colors and necklaces of various designs, slender waist, having round prominent breasts, eyes with red corners and black curly hair, standing under Asoka trees and holding their disbanded branches and stealing the hearts of gods. It suggests that the prostitutes engaged in various pastimes, amusements and garden and water sports. V.S. Agarwal described the term 'Salabhanjika' as denoting a female sport, implying the gathering of Sala flowers by women, standing under the blossoming Sala trees. This interprets by the term 'Pancha Krida'. Vatsayana in the Kamasutra describes various kinds of amusements and performances of the ganikas among which this is also included.

The ganikas were apparently free to choose their client. Apparently, because they can't deny the king's order. The king was authorized to order her to do what the king suited for her or to order her to visit a person he wished. If a ganika neglects the order, she shall receive a thousand lashes with a whip, or pay a fine of 5000 panas. There was also certain laws for the 'Avaruddha' or 'Bhujisya', means a prostitute prohibited by her master to intercourse with any other man except her master. If anybody else enjoyed her, then he had to pay a fine of 50 panas. Kautilya, however didn't permitted a ganika to become 'avaruddha' rather taken her as a government servant. In case an 'avaruddha' has to pay a portion of her monthly income to the government. It seems that Mauryan administration had a stiff control over the prostitutes.

Ganikadhyakshas, or the government servants employed by the state to look after the matters of the prostitutes had vigilance over the prostitutes. He used to decide about the gifts, gross receipts, gross expenditure and payment of enjoyment and also prevent her from extravagance. The daughter and son (called as Kushilava) of a prostitute also had to abide by the rules of the state. His or her redemption depends on the will of the king and that can be achieved only by giving a price of redemption (niskraya) to gain freedom. The price for redemption of a ganika was 24000 panas, according to Kautilya. The ganikas were under obligation to inform the ganikadhyaksha about each payment for enjoyment and each additional gift which they received, or even about the man, who was spending time with her, once or more frequently so that watch could be kept on the visitors also. The reason behind such kind of vigilance was that the prostitutes were considered as dangerous person, with whom enemies of the king might hide. Strabo also referring to Megasthenes stated that Indian prostitutes were used as spies.

In lieu of these services prostitutes also gain some protection from the state. According to Kautilya, the fine of defamation of a courtesan was 24 panas, for assault 48 panas and lopping off her ears 51 panas and forced confinement. For disfiguring or causing hurt to her beauty the fine was 100 panas. For safety of the courtesan strict laws were framed and for graver crimes the penalty raises upto 48000 panas. If a man killed a ganika, he had to pay the fine of 72000 pana to the king for depriving him of his government servant, through which the king used to get money. Killing the mother, daughter or son of a courtesan was also a punishable offence. The punishment for forcing an unwilling ganika was 1000 panas. If a man attacked a ganika's daughter, had to pay a fine of 54 panas plus a fine of sixteen times her mother's fees to the mother herself. There was also the provision for pension to the ganikas. Kautilya lays down the rule that ganikas, pratiganikas, rupajivas, vasyas, dasis, devadasis, pumscalis and silapakarikas are to be given pension by the state in old age. The devadasis were paid and maintained by the temple authority. So, the ganikas enjoyed state's protection and from Gupta period onwards they formed guild-like committees in their brothel areas to protect their own interest from the outsiders.

Prostitutes had to play different kinds of functions in the society. They acted

as spies to gather information from important person by seducing them. There are three categories of prostitutes mentioned in earlier texts: Devavesya was a temple dancer, rajavesya served the king and the trahmavesya or tirthaga visited he holy pilgrimages and cater to the pilgrims and visitors. The rajavesya didn't only served the king and other eminent person from the royal family and upper grade officers but they also engaged in royal household and sometimes they were also employed to teach music, dance, drama and other fine arts to young princess and princes. The ganikas, who acted as spies under royal order were seen in different accounts. There were legends of 'Vishkanyas' or poisonous woman, extremely charming and beautiful often deployed not only for spying but also used as deadly killers. Though, there existence is yet not been proven.

Hindu law books don't have any favorable outlook to the prostitutes. Manu believes that all prostitutes were thieves and swindlers. Literatures also warned others from the prostitutes as they were not honest and can't be fully believed. According to Gautam Dharmashastra the killing of a woman, who subsisted by harlotry, was not considered as sin (ksudra panyayosit). Manusanhita considered them as thorns on the side of the people and their occupation as the meanest of all. Some of the smritisasras also stated that a man, who had sexual intercourse with a prostitute had to perform a prajapatya penance, or subsist for three nights on raw grains. In case of Brahman, a penance was to be performed. Mahabhinirvanatantra compared such intercourse with inter-course with an animal, considered as most blame worthy and reprehensible.

All prostitutes didn't belong to same category. Their economic condition and social status varied from person to person. The position of the Janapadakalyani is not at all same with a common rupajiva or pumschali. Normally, prostitutes don't have any property rights. They lived in the houses at will of the king and their gross income was under government's surveillance.

### **Reference**

1. Altekar, A.S, The Position of women in Hindu Civilization: From Prehistoric Times to the Present Day, Delhi, Motilal Banarasidass (rpt. 3<sup>rd</sup> edn., 1978, 1<sup>st</sup> edn., 1938).
2. Bhattacharji Sukumari, Women and Society in Ancient India, Calcutta: Basumati Corporation Ltd.1994  
- 'Prostitution in Ancient India', Social Scientist, Vol.15, 1987, pp. 32-61.
3. Darshini Priya. "Status Of The Ganikas In The Gupta Period: Change Or Continuity?" Proceedings of the Indian History Congress, vol.64, 2003, pp.167-172. JSTOR, [www.jstor.org/stable/44145457](http://www.jstor.org/stable/44145457)
4. Das, R.M., Women in Manu and his Seven Commentators. Varanasi, Kanchana Publication. 1962.
5. Singh, Umesh Kumar. "Immoral Trafficking Of Girls And Women In Ancient India." Proceedings of the Indian History Congress, vol.68,2007, pp.162-178., [www.jstor.org/stable/44147828](http://www.jstor.org/stable/44147828)

• • •

## 7.

**“Some Aspects of the Heritage of Ang  
Mahajanapada of Eastern India :  
A Reappraisal”**

\*Dr. Nita Kumari

**Abstract**

*Anga was an important state of ancient India, which has found mention in many literary sources like Aitreya Brahman, the epics and the Puranas. Excavations and geographical details also reveal a lot of information about Anga (which is the area around present day city of Bhagalpur in the state of Bihar). The history of the state of Anga can be traced back to the Regvedic times and during the period of the Mahajanpadas, Anga was an important centre. Champa was the capital of Anga and the city was founded on the confluence of the river Champa and Ganga. This area was significant throughout the course of history and hence a re-evaluation of the heritage of Anga becomes essential.*

Anga was no doubt one of the most important states of ancient India. The ancient state of Anga has been variously mentioned in Sanskrit, Pali and Prakrit literature, but the references are hardly sufficient to give any detailed knowledge of this state in comparison of Magadha and the Valli territories. In the present paper, an attempt has been made to highlight the trends prevailing at that time, which were responsible for shaping different aspects of the heritage of Anga.

It is suggested that beyond the Ganga and Yamuna neither any river of northern India, nor any province like Panchala, Kosala, Magadha, Anga and Vanga find mention in the Rigveda. We are also told that there is no reference to Anga as a country in the Rigveda.<sup>1</sup> This view has been supported by many scholars.<sup>2</sup> According to them, the name Anga first occurs in the Atharvaveda.<sup>3</sup> Undoubtedly the sources for the construction

---

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in August 2020

**Plagiarism Report**—Plagiarise 6%, Original—93 %, Reference-1%

---

\*C/o Late Bishnudeo Roy, At+P.O-Gauripur-853201, Via-Bihpur, Distt-Bhagalpur (Bihar)

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

### **Some Aspects of the Heritage of Ang Mahajanapada of Eastern India... 29**

of the traditional history of Anga are the Atharvaveda, the Puranas, the Epics, Pali and Prakrita literatures; but a careful study of the Rigveda also provides a reference in this context. The Rigveda suggests, that the kingdom of Anga was established during the Rigvedic period. In addition to Anga and other territorial states in Northern India such as Panchala, Kosala, Magadha, Videha, etc., even a portion of Southern India such as Panchala, Kosala, Magadha, Videha, etc., even a portion of Southern India, we are told, were occupied by the Aryans during the end of Rigvedic period.<sup>4</sup>

But there are certain clear evidences suggesting that Anga had been Aryanised in the later Vedic period. The 22<sup>nd</sup> chapter of VIIIth book of the Aitareya Brahmana indicates that one Anga Vairocana as an appointed king, who duly performed the Mahabhisheka ceremony and had conquered the earth. The subsequent chapter of the above-mentioned book suggests that Dirghatarmass consecrated Bharata as king by performance of the Mahabhisheka ceremony. The Puranas and the Epics refer to Dirghatamas as an Angirasa rishi and born of Ucathya and Mamata.<sup>5</sup> He was expelled from the hermitage of Saradyant and set adrift into the Ganga. He was rescued by king Bali of Anga. He married the queen's sudra nurse and a son named Kakshivant was born to them. At the request of Bali, he raised five sons, such as Anga, Vanga, Kalinga, Pundra and Suhma, on queen Sudeshna. This Angirasa sage Dighatamas may be indentified with the Rigvedic rishi of the same name. According to the Aitareya Brahmana Dirghatamas consecrated Bharata as king. The Bhagavata also tells that Mamateya was the priest of king Bharat.<sup>6</sup> So it is a possible conclusion that Dirghatamas had arrived at Anga in the Rigvedic times.

On the basis of Epics and the Puranas, the process of Aryanisation of Anga can be located even earlier than the days of Dirghatamas and Bali. The 122<sup>nd</sup> chapter of the Santiparva, Mahabharata relates the views of Vasuhoma, a king of Anga and contemporary of Mandhata. He was a sagacious king and led the life of hermit on Mount Munjaprashta in the Himalayas. Five generations after Mandhata and Vasuhama, Titikshu, the Anava prince, established a kingdom in the east. On the basis of this Puranic accounts, Pargiter and Pusalkar had drawn the conclusion that the kingdom was to be located in Anga.<sup>7</sup> According to the Ramayana the hermitage of Rishi Vibhandaka was situated on the bank of river Kausiki, which was very close to Anga. His son Rshyashvanga performed a sacrifice to bring an end to long drought in Anga in the days of Lompada. Accepting the chronological scheme of Pargiter, it can be deduced on the basis of the Epics and the Puranas that long before Lomapada or Romapada, Anga had contact with Aryan culture.

Hermitages and places of pilgrimage also indicate that Anga had received Aryan culture as early as the Rigvedic age. The Vayu and Matsya Puranas tells us that Kakshivant, son of Dirghatamass, perfomed austerities at Givrivraja<sup>8</sup> or Rajgir. It has already been suggested that Dirghatamas can be dated to the Rigvedic age. His son composed some hymns of the Rigveda. According to the Ramayana, Visvamitra told Rama and Lakshmana that his hermitage known as Siddhasrama was previously occupied by Vamana, an avatara of Vishnu, and son of Kasyapa and Aditidevi.<sup>9</sup> The exact location of this hermitage is not stated in the text. But from chapter 31 (Verse 15) of the Adikanda we know that to the north of

Siddhasrama flowed the Jahnni river which had its rise in the Himalayas. Vishvamitra, Rama and Lakshmana starting in the morning could walk the distance between that asrama and the river Sona by the time of the setting Sun. This legend suggests that Siddhasrama was located somewhere near Buxar.

The tirthatra section of Vanaparva Mahabharata mentions the following tirthas in Magadha and Anga, viz. Gaya and its sub-trithas, Rajagriha, Maninaga, Gautama's asrama, Dandakha, Campa and Lalitika. In the Mahabharata we find Arjuna visiting places of pilgrimage in Anga and making gifts to the brahmanas of that place.<sup>10</sup> Even earlier to the age of Epics and Puranas, Gaya had been a sacred place. Though Yaksas considered Kikata as an anarya-nivasa, yet giving an explanation of a Rigvedic verse, states that Vishnu set his foot on Vishnupada and Gayasiras.<sup>11</sup> So Vishnupada was a tirtha long before the time of Yaksas. Moreover, the Mahabharata indicates that Brihadratha of Anga performed a sacrifice on Mt. Vishnupada and gave away thousands and thousands of white houses to the brahmanas and Indra was given plenty of some juice to drink.<sup>12</sup> The Vayu and Matsya Puranas suggest the name of another Anga king named Dharmaratha who also performed sacrifice at the same place and in the same manner.<sup>13</sup>

In the Gopatha Brahmana<sup>14</sup> they are mentioned as Anga, Magadha. Panini groups together Anga, Kalinga, Variga, Pundra etc. all placed in the midland.<sup>15</sup> The Anguttara Nikaya of the Pali Sutta Pitaka mentions sixteen Mahajanapadas in Jambudwipa. They are as follows:- Anga, Magadha, Kasi, Kosala, Vajji, Malla, Cedi, Vamsa, Kuru, Panchala, Maccha (Matsya), Surasena, Assaka, Avanti, Gandhara and Kamboja, each named after the people who settled there or colonized it.

The Digha Nikaya<sup>17</sup> gives a list of twelve only, omitting the last four, while the Cullavagga<sup>18</sup> adds Kalinga to the list and substitutes Yuna for Gandhara. The Indriya Jataka mentions the Janapadas in different manner. The Markandeya Purana also presents the Janapadas in different manner.<sup>20</sup> The Jaina Bhagavati sutra gives a slightly different list. They are as follows:- Anga, Vanga, Magadha (Magadha), Malaya, Malava, Accha, Vaccha (Pali: Vamsa), Koccha, Pandha, Ladha (Radha), Bajji (Pali: Vajji), Modi (Malla), Kasi, Kosala, Avaha (Avaha) and Sambhuttara or Subhuttara. The Jaina list seems to be later than the Buddhist list given in the Anguttara Nikaya.

The Mahavastu has a traditional record of the sixteen big states of Jambudwipa, but there is no enumeration of the list (Jambudwipa Sodasahi Mahajanapadehi)<sup>21</sup>. A similar reference is also found in the Lalitavistara without the traditional list.<sup>22</sup> A careful study of the Mahavastu shows that in a different connection it enumerates a list of sixteen big states.<sup>23</sup> An interesting account of the tribal characteristics of the peoples of different Janapadas is given in the Karnaparva of the Mahabharata.<sup>24</sup> The following tribes are mentioned to have been inhabitants of their respective Janapadas named after them, the Kauravas, the Panchalas, the Salvas, the Matsyas, the Naimisas, the Chedis, the Surasenas, the Magadhas, the Kosalas, the Angas, the Gandharvas and the Madrakas.

Bali was the Aryan colonizer, but the important personalities connected with the region are Anga, Dharmaratha, Chitraratha, Lomapada, Champa, Arjuna and Karna. Karna<sup>25</sup> the illegitimate son of Kunti was brought up by suta Adhiratha. He did not get Anga by inheritance but as a result of the favour of Duryodhana who

### **Some Aspects of the Heritage of Ang Mahajanapada of Eastern India... 31**

bestowed the kingship of Anga on him. Karnagarh, the stronghold of Karna, stands to-day as a monument to his memory. Historically, Anga continued to play a prominent role in the political history of India right from the earliest times to the end of the eleventh century A.D. In Pre-Magadhan era, Anga had imperial status<sup>6</sup> and according to Ramcharita of Sandhyakar Nandi, Ramapala of the Pala dynasty sought the help of several feudatories of Anga to fight against the Kaivartas in the eleventh century A.D. Anga was important centre of the heretical sects like the Jainas and the Buddhist. The Jainas contended for mastery with the Buddhist at Champa. Vasupujya, the twelfth Tirthankar, attained Niravana at Champapur. Mahavira spent three rainy seasons at Champa, Gautam Buddha, in an intellectual disputation, had impressed Brahman Sonapada to such an extent that he ultimately accepted Buddhism. Anga had its own script, and Lalitavistara, a Buddhist work, mentions Angalipi. There were stupas and viharas at Anga and Fahien saw some of them. Hiuen-Tsang<sup>7</sup> found Sangh ashramas in ruins and Som Deva temple in existence.

Malini<sup>28</sup> was formerly the capital of Anga. It is said that Dhataratha founded the city of Champa. There was a king named Champa, who changed the name of the capital of Anga from Malini to Champa or Champavati after himself. The sanctity of Champa is mentioned in the Mahabharata, Matsyapurana and Padmapurana. The holiness of Champa continued till the time of Vidyapati, who says in his Danavakyavali that a bath in the Champakatirtha would confer the merit of bathing in Manikarnika. There were two other tirthas-Dandakhya and Lalitika near Champa. It is stated in the Buddhist sources that Queen Gaggara dug a tank called Gaggarpokharani near Champa on the bank of which Buddha explained the essential qualities of a true Brahmana and other salient features of Buddhism.

Champa was also the name of a river. Town was situated on the confluence of Champa and Ganga-a place which can be located even now near the Karnagarh and Mahasaya Kothi. The place was also known as Kala Champa. The place (Champa) is so-called because there were champaka grove near a lake. According to the Champey Jataka river Champa flowed between Anga and Magadha. The Jatakas refer to gate, watch-tower and walls of Champa which was noted for its wealth and commerce. Traders sailed from Champa to Suvarnabhumi in south-east Asia;<sup>29</sup> Champa-Malini is also intimately connected with the legend of Bihula and every spot in present Nathnagar (Bhagalpur) has a tale to tell. The archaeological excavations conducted by the Patna University near Karnagarh have brought to light many interesting facets of the cultural legacy of ancient Champa. Champa was well-known for textile and silk and that is why the imperialists<sup>30</sup> always tried to keep this important trade centre and strategic naval base under their control.<sup>31</sup> When Bimbisara conquered Anga<sup>32</sup> he turned it into a viceroyalty<sup>33</sup> and appointed his son Ajantasatru as Viceroy.<sup>34</sup>

Anga had the famous University of Vikramasila which flourished between the 8<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries A.D. It attracted students and scholars from Tibet and south-east Asian countries. Fortunately for us, Anga to-day is the headquarters of the Bhagalpur University catering to the needs of the area and is marching ahead with greater vigour and dynamicity.

## Reference

1. Abinas Chandra Das, Rigvedic India, Cambridge, Massachusetts Vol. I, 1921, pp. 8-9
2. D.S. Trivedi, The Pre-Mauryan History of Bihar, Patna, 1953, p.67
3. M.S. Pandey, Historical Geography and Topography of Bihar, Patna, 1963, p. 94
4. S.N. Pradhan, Chronology of Ancient India, Calcutta, 1927,P-203
5. Ancient Indian Historical Tradition by F E Pargiter, London, 1922,pp. 157-158, 220-223
6. Bhagwata Mahapurana, Edit K.S.Shashtri, Ahemadabad,1973,IX, P-20-25
7. Ancient Indian Historical Tradition by F E Pargiter, Culcatta, 1924, pp.88, 109, 264; R.C. Majumdar, The Vedic Age, Bombay, 1951, pp. 279, 284
8. Vayu Purana, Edit Mansukhram Mor, Culcatta,1959,9.93; Matsya Purana, Edit Jivanandvidya sagar, Culcatta,1876,PP-48.84-87
9. Ramayana of Balmiki, Edited Kashinath Pandurang ,VolI, P.T.S.Bombay 1888, 1991, 29.3-22
10. Mahabharat,Commentry of Nilkanth Punel, 207.8-9
11. Nirukta by Yask, XII.19 on Rigveda 1.22.17
12. Mahabharat, Commentry of Nilkanth Punel, 19229-33, Gita Press, Gorakhpur. XII.
13. Vayu Purana, Edit Mansukhram Mor, Culcatta,1959, P-, 99.102; Edit Jivanandvidya sagar, Culcatta,1876,P-48-93
14. Gopatha Brahman, Edited by Dynka Gastra ,Ledan,1919,,Vol.II,P-9.
15. Ashtadhyayi of Panini, Nirnaysagar Press, Pune, 1929,Vol I, 170;IU 4.62.
16. Anguttara Nikaya, Edited D Moris,and E Hardy, Vol V, Pali Text Society, London, 1885-1900,Vol 1,P-213,Vol II, PP-252, 256, 260.
17. Digh Nikaya, Edited T W Ryce, Devidas and J Carpenter, Vol II PTS, London, 1890-1911, Pp. 202-203
18. Niddesa, Edited Thomas E J P.T.S.,Oxford Press, 1916, ,VolIII , p. 37
19. Jataka, Edited Fose bela , London,1877-97, Vol. III, P-463
20. Markandaya Purana,Edited F E Pargiter Calcutta,1904, Chap. 57,P-32-35
21. Mahavastu, Edited E Senart, Paris 1882-97,Vol. II, p.2
22. Lalivistara, Edited S.Lef.Man.Vol II Hele,1902-1908. p. 22
23. Mahavastu, Edited E Senart ,Vol I ,Paris 1882-97, p. 34
24. Mahabharat Karanparva, Commentry of Nilkanth, Pune, 1923-29, Gita Press, Gorakhpur, XII.
25. Mahabharat Karanparva, Commentry of Nilkanth, Pune, 1923-29, Gita Press, Gorakhpur, XII., P-20, 28
26. Valmiki Ramayana (Balkand), canto II times 3, p. 50, Geeta Press, Gorakhpur, vs 1920- 23.
27. T. Watters, Om Yuan Chwang's Travels in India, Delhi, 1973, p. 178
28. Abhidhamachintamani, Edited A. Civappirakaca Mutaliyar 1910, Vol. IV. P- 42
29. H.C. Roy Choudhari, Political History of Ancient India, (With a commentary by B.N. Mukherjee, New Delhi, 1996, p. 318
30. Jataka, Edited Fose bela Rouse, Vol IV,P- 34
31. R.K. Choudhary, Vikramsila Mahotsava, Seminar Book, Bhagalpur, 1984, P-53.
32. N.L. Dey, J.A.S.B. Culcatta, (1914), p. 318
33. Sacred Book of The East Index,Vol XVII, P-1.
34. Roy Choudhary Political History of Ancient India, Culcatta, 1966., p. 85

• • •

## 8. Traditions and Legends Associated with of Saivite Monuments of Odisha

\*Umakanta Moharana

### Abstract

*Traditions, myths, and legends have always been a very important and integral part of the lives of the Indians. They have for generations not only conveyed our most cherished values but also contributed in a very major way towards the extension of our worlds. To truly appreciate an oral tradition, it is necessary to understand the nature of the tradition itself. Its cultural values, societal functions, form, content, literal and in-depth interpretation have relevance as far as religious history is concerned. Hence the review of Odisha's monuments having its many-sided wide-ranging view of traditions in generals and legends, in particular, will be of high importance. The main objective of this paper is to highlight the traditions and legends associated with the Saivite monuments of Odisha.*

### Introduction

Odisha had been a place of age-old antiquities or relics enriched with a multi-fold culture that has not a unique place throughout a country but also in the world. Its thump impression was also perceived outside the country namely in Srilanka and South-East Asian countries. The early series of temples of Odisha were probably erected during the period of the Sailodbhava kings who ruled from the middle of the 6th century CE. In the inscriptions, Kangoda<sup>1</sup> the Sailodbhava kings professed Saivism, and under them, a vast religious and cultural resurgence took place which was symbolized by the performance of *Asvamedha* and *Vajapeya* sacrifices. During the rule of Bhubaneswar, *Satrughanesvara*, *Parsuramesvara*, and *Svarnajalesvara* were erected at Bhubaneswar. Scholars think that the *Gokarnesvara* Siva temple situated on the summit of the

---

**Note-** Research Paper Received in April 2020 and Reviewed in April 2020.

**Plagiarism Report-** Plagiarise- 5%, Original-95%, References- 0%

---

**\*Lecturer in History, Vesaja Patel College, Duduka, Hemagiri, Dist- Sundergarh, Odisha.**

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
Impact Factor 3.47

Mahendragiri was constructed during the time of Sailodbhabas.<sup>2</sup> K.C. Panigrahi is of the view that the colossal linga of *Bhaskaresvara* temple at Bhubanesvara is a symbolical triumph of Saivism over Buddhism.<sup>3</sup> The inscription on the lion (now preserved in the Orissa State Museum) which once was a crowning element on the Buddhist pillar is assigned to be a 5th-century character.<sup>4</sup>

The rise of Bhaumakara in the eighth century CE. witnessed a turning point of Saivism in Odisha. North India under Harsha Vardhan was a greater influence of Buddhism. There are some incident reveals that north Odisha was the strange centre of Buddhism in the seventh century CE. The Bhaumakaras, who migrated from Assam and occupied Utkal in the early part of the eighth century CE were naturally influenced by the driving force of Buddhism in north Orissa and declared themselves as the devout worshippers of of Buddha.<sup>5</sup> Kshemankara ‘the founder of the Bhauma family has been referred to as the followers of the great worshippers of the Buddha(Paramopasakanugata). Sivakar-I<sup>7</sup> was indeed the first great ruler of the family who started the Bhauma era in 736 CE. He was a devout worshipper of the Buddha(Parama Tathagata) and his successor Subhakara-I<sup>8</sup> was a parama Saugata. It is known to us from the researches of Prof. Sylvan Levi<sup>9</sup> that in or about 795 CE .Subhakaradeva sent a cultural embassy to the court of the Chinese emperor Te-Tsang along with the Gandavuha, the last section of the Buddhist Avatamsaka. This evidence clearly indicates that the Bhaumakaras in the first three generations were great champions of Buddhism. They ousted the Sailodbhabas, who were the champions of Saivism in Kangoda(undivided modern Ganjam district), and occupied their territory. The rise of Buddhism in Orissa in eighth-century CE has to be attributed not only to the patronage of the Bhauma monarchs but also to the contribution of the Siddhacharyas .<sup>10</sup> Therefore, the triumph of Buddhism under the Bhaumakaras in the eighth century CE must have a great shock for the Saiva Siddhantins.

The beginning of the ninth century CE. was characterized by a strong religious movement that really contributed to the re-establishment of Saivism in the territory of the Bhaumakaras. Sivarara-II, Shantikaradeva-I, Subhakaradeva-II, Subhakaradeva-III, Subhakaradeva-IV, Dandi Mahadevi, and Vakula Mahadevi all professed Saivism as their personal faith and adopted Saivite epithets. They also constructed numerous Saiva temples throughout their territory. Saiva temples like; Sisiresvara, Markandesvara, Tatesvara, Uttaresvara, and even Parsuramesvara temples were constructed during the rule of Bhaumakaras.

The Bhanja rulers ruling during about eighth Century CE of the Khijinga Mandal were great patron of Saivism. The twin temples at Gandharadi are assignable to one of the kings of this dynasty. Satrubhanjadeva alias Gandhata is considered to be the founder of the city of the Gandhapati<sup>11</sup> identified with modern Gandharadi where we find the twin temples of Siddheswar and Nilamadhava dedicated to Lord Siva and Vishnu respectively. Satrubhanjadeva was also the worshipper of Bhairava. The peculiar Saiva temples at Baudh erected by Bhanja rulers bears the tantric element.

### **Traditions and Legends Associated with of Saivite Monuments of Odisha 35**

The kingdom of South Kosala, comprising modern Sripur near Raipur, substantially contributed to the growth of Saivism in the Raipur and Bilaspur district of Madhya Pradesh and undivided Sambalpur and Balangiri district of Odisha and a considerable part of western Odisha ruled by early Somavamsi, claimed to be the descendent of Panduvamsi the early headquarter at Sripur. They were gradually shifted to Utkal (Coastal Odisha) from the reign of Janmejaya. Their predecessors the Nalas and Sarbapuriyas were equally pro Saivite. Saivism in the western part of Odisha flourished under the early Somavamsis who styled themselves in their inscription as Paramamaheswar. From the time of Mahasivagupta Balarjuna Saiva cult began to rise and continued to flourish all through the Somavamsi period. Most of the monuments of Ranipurjharial, the temples of Belkhandi are assignable to the early Somavamsi period. Belkhandi was a flourishing centre of Saivism and Shaktism as is known from the excavation report of the site. The excavation undertaken in the year 1946 brought to light the remains of the Saptamatrika temple along with the broken images of Saptamatrikas, a compound wall made of old bricks, and the remains of Saivite temples. The image recovered from the site are now preserved in the Belkhandi site museum this includes Uma-Maheswar, Laxmi Narayana, Ganesha, Kartikeya, Brahma, Garuda, Ganesh, Gaja-Simha, Parvati, Mahisamardini, etc. In consideration of the workmanship of the sculpture and the style of the temple, K.N.Mohapatra suggests the date of the monuments to 6th-7th century CE when Mahasivagupta Balarjuna ruled over the area from Sirpur.<sup>12</sup>

When the Somavamsi extended their territory on the Mahanadi valley they constructed their capital called Yayatinagara which may be identified with the village Jagati<sup>13</sup> near Baud on the bank of the Mahanadi or Chaudvar near Cuttack. Under their patronage, several Saivite shrines were constructed at Baud and its neighborhood. In the compound of the Rameswar temple, three shrines are star-shaped in the plan. The ground plan of this temple is star-shaped and the Shaktis of the shrine also star-like. K.C. Panigrahi<sup>14</sup> asserted that the stellate plan and the triangular placement of the temple at Baudh have tantric significance. He opines that temples and *Yoni-Pithas* were made in the form of mandalas of mystic figures which help tantric to attain Siddhis here.

Saivism reached its highest watermark in the 10th and 11th centuries under Somavamsi rule. Though they were not opposed to other faith, yet Saivism received liberal support and attention. Many liberal deities were converted to Saivism under the expanding influence of Sanskritisation. From South Kosala, the wave of Saivism spread to the Utkal (coastal Odisha). The assumption of the title 'Parammahesvara' is an indication of the spread of the Matamayura cult from Kosala to Utkal. Thereby the Pasupata system Lakulisa lost its importance. The age of Somavamsi was undoubtedly the golden age of Saivism in Odisha when the magnificent Saivite temples of Muktesvara, Rajarani, Brahmesvara, and Lingaraja were built at *Ekamra Khetra*.

Brahmesvara temple inscription<sup>15</sup> engraved in the eighteenth regnal year of Udyota Kesari highlights the construction of that monumental Saivite structure in the last quarter of the eleventh century CE and its first dependable record which refers to Bhubaneswar as Ekamra Ksetra.

With the rise of imperial Ganga, syncretism further developed in the field of religion and ample opportunity for expansion of the Hari-Hara cult. Anantaverman Chodaganga Deva before his conquest of Utkal was Saiva and himself was paramamahesvara. After he conquered Utkal in inflicting defeat on Karnadeva, the last king of the Somavamsi line shifted his capital from Mukhalingam to *Abhinava Varanasi Kataka* and change his religious interest from Saivism to Vaishnavism. Lithic records <sup>16</sup> of the imperial Gangas found on the wall of the Bhimeswar temple at Draksharam, Madhukesvara temple of Mukhalingam, Kirtivasa(Lingaraja) temples of Bhubaneswar are some of the significant sources which indicate that the early Ganga family patronized Saivism. However, Chodagangadeva zealously patronized the development of the Saivite shrines of Odisha. There is an inscription <sup>17</sup> of Chodagangadeva in the Markandesvara temple at Puri dated in Saka Samvat 1053 (1131 CE), referring to the endowment made by Ganga monarch with the construction of great Jagannath temple at Puri was made the centre of Vaishnavism but although the Ganga monarch had shown their patronage to Saivism by increasing the importance of the existing Saiva centres. The construction of the temples of Meghesvara, Bhaskaresvara, Yamesvara, Sarideula, at Bhubaneswar, Sobhanesvara temples at Niali, Saiva temples at Jajpur, Mukhalingam, and Drakhyaram unmistakably speak of their adherence to Saivism.

The donation of the perpetual lamp to lord *Kritibasa (Lingaraja)* in the shrine of Kedareshvara prove their veneration to Lord Siva. The introduction of Natamandapa to the main temple of Lingaraja was evidently an innovation under the Gangas. Being wide-ranging in their religious attitude the Ganga monarchs have displayed their broadness to the other heterogeneous sect other than Vaishnavism. The Jagannatha Temple at Puri was built by Anantaverman Chodagangadeva there he made the Jagannath trinity a synthesis form of Vishnu into Siva and Shakti. All the above three cults mingled with the Jagannath cult. Lord Jagannath was accepted as a manifestation of Bhairava and Goddess Vimala that of Bhairava.<sup>18</sup>

The way Saivism, Saktism, and Vaishnavism merged to form the essence of Orissan culture and religious tradition. Scholars have suggested that the image of Lord Jagannath evolved out of the image of *Ekapada Bhairava*. There is sculptural evidence of the Konark temple panel to corroborate this view of that Jagannath along with Sivalinga and Mahisamardini Durga worshipped by a royal person identified with King Narasimhadeva, the builder of the temple. H.V Stietencron<sup>19</sup> draws our attention to the similarity of the image of Ekapada Bhairava with the image of Jagannath sculptured along with Sivalinga and Mahisamardini in one of the panels of temple Konark.

The Suryavamsi Gajapatis who succeeded the Gangas did not introduce any new feature in the realm of Saivism but followed the age-old tradition in some manner showing their esotericism to all existing religious faiths. Kapilendradeva, the founder of this dynasty is said to have constructed the temple of Kapilesvara Siva temple at Kapilaprasad in Bhubaneswar. According to tradition, Purusottam built the temple of Sundara Madhava at Purusattampur in the Ganjam district and

### **Traditions and Legends Associated with of Saivite Monuments of Odisha 37**

Prataprudradeva built the temple of Dhavalesvara near Cuttack on Mahanadi bed<sup>20</sup>. The temple of Gokarnesvara Siva in Medinapore district of West Bengal contains a mutilated inscriptions which refers to Kapilendradeva .<sup>21</sup> Chaitanya worshipped that deity during his first journey to Orissa.

### **Conclusion**

Thus, legendry and traditional accounts solve the problems of the history and culture of the land, especially religious history. The above fact highlights the sacred nature of the Saivite monuments of Odisha in the name of Hindu belief systems. The relevance of the traditions and legends is of great importance as far as religious history is concerned. Even today we come across many legends and traditions in various rural Hindu festive occasions.

### **References**

1. N.K.Sahu, History of Orissa, Vol.1, Utkal University, 1964, pp.11-113.
2. EI, Vol. XXVIII, pp.180-83.
3. K.C.Panigrahi, Archaeological Remains at Bhubaneswar, Calcutta, 1966, p.171.
4. ibid.
5. L.K.Panda, Saivism in Orissa, New Delhi, 1985, p.51.
6. EI, Vol.XV, pp.1-8.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. EI, Vol.XV, pp.363-64.
10. N.K.Sahu, op.cit, forward, p.ix.
11. IO, Vol.VI, p.60 and JBORS, Vol-II, 1916, pp.429-435.
12. Mohapatra. K.N., Excavation at Belkhandi in Kalahandi State, in OHRJ special volume 1982, pp.108-115.
13. Orissa Distict Gazetteers, Balangiri District, 1968, p.45.
14. K.C.Panigrahi, History of Orissa, Cuttack, 1981,p.392.
15. JASB, Vol.VII,1837, pp.557-562.
16. IO, Vol.III and vol.v.
17. IO, Vol.III,pt.1,p.134.
18. 'Vimala Bhairavi yatra jagannathasta Bhairavah' Another version of this statement is 'Odreshu vimalasaktir jagannathasta Bhairava' - E. Kullke and Tripathi'. The cult of Jagannath and Regional Traditions of Odisha, New Delhi, 1986, p.121.
19. ibid, p.120.plt.37 and 58.
20. P.Mukharjee, The History of Gajapati kings of Orissa, Calcutta,1953, p.163.
21. ibid, p.164-165.

• • •

## 9.

## Historiography on Economy of Early Medieval Northern India

(Based on Contemporary Writings of Ancient Indian Scholars)

\*Pramila Soren

### Abstract

*The study of the economic formation of early India is currently engaging the attention of the present day scholars of the ancient history. There have been few valuable publications in past which depict the economic life and agrarian structure in ancient India. This is an attempt to make a critical analysis of one of the most critical phases of Indian history with main focus on the economic development in Early Medieval Northern India. However, with the coming of Archaeology, a flood of information has come out, which reveal that the agrarian structure and its characters were undergoing change. In fact, the growth of agriculture and trade led to the formation of wealthy land-owning classes and rich trading communities. However, the introduction of iron for the purpose of agricultural production might have strengthened the economic condition of landowners. With the increasing emphasis on agriculture more labourers were needed for cultivation of land. This might be a motivating factor to employ slave for agricultural production.*

D.D. Kosambi<sup>1</sup> surveys the course of Indian history right from the earliest time to till the British Conquest, and throws much light on feudal system in Indian history. But he does not show any procrustean adherence to slavery in Indian history. But his theory is questioned by D.R.Chanana<sup>2</sup>. However, Kosambi's attempt to distinguish two processes in development of feudalism in ancient India history, which is "feudalism from above", "feudalism from below". When the kings began to transfer their administrative rights to their subordinates chiefs who thus came into direct relation

---

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-**3% Plagiarise. 83% Original,3%References

---

**\*Research Scholar, Department of Economics T.M.Bhagalpur University, Bhagalpur**

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

with peasantry a process he calls, “feudalism from above”. It reached an advanced stage of development during Gupta and post Gupta’s periods, “a class of landowner developed within the village between the state and the peasantry, gradually to wield armed power on the local population”- a process he terms, “feudalism from below”.

P.Niyogi<sup>3</sup> discussed in detail about land, land measurement, trade and commerce, crafts currency, state income and expenditure. Her study throws much light on the general pattern of the economic system. Which spread over a vast area, was resulted in the study of Economic History of ancient India. However, her work does not cover all aspects of economic life of the people in early medieval India.

L.Gopal’s<sup>4</sup> discussions about the various approaches and techniques to the agriculture in ancient and early medieval Indian agricultural history. He suggests the private ownership in agricultural land and further states that the state had proprietary right over certain fields; received revenue from the peasants as the wages for the protection is afforded to the people. He assumed that agricultural land generally belonged to him who cultivated it. Gopal works contain very useful economic data, often drawn from literary and epigraphic traditions, and prepare the ground for a detailed analytical study of the limited chronological segments of the early economic history of Northern India. R.S.Sharma<sup>5</sup> deals with the origin and growth of feudalism in ancient Indian history, discussed the feudal polity and economy during Palas, Pratiharas, Rashtrakutas and Delhi Sultan. He covers a period of about nine centuries, and mainly dealing with the political and economic aspect of feudalism, his work is the first attempt to cover the entire period. He presents a lot of information coming from his analytical publications, such as, his work shows that the critical characteristics of a feudal formation are found in the social structure of early medieval India, and dominated by a class landlords who claim and collect rent from the peasants on the ground that they were owners of the land. He further argues that a class of subject peasantry and every peasant family constitutes the smallest unit of production and after meeting its needs of subsistence pays the remainder to the landlords. The peasants actually possessed the land but were compelled to pay rent in kind, cash or labour to the landlords, but the rent and labour services were collected by the donors not with the object of promoting production or the economic growth of the country but only for their own consumption. They paid not because of expectations of return but because of custom, coercion, legal sanction and ideological influences. The socio-economic formation that we have in early medieval times is the concomitant of a predominantly agricultural economy in which local needs were satisfied locally and in which the scope for the functioning of the market system was extremely limited.

The work of B.N.S. Yadava<sup>6</sup> is a valuable contribution to this subject, his total rejection of the loss of king or state control over donated land may be especially true in early India when land grants were less and religious in nature, but one cannot entirely rule out the loss of the state control over donated land from eighth century A.D, onwards. The author is inclined to accept the loss of revenue to the state during his period of study.

S.M. Devi<sup>7</sup> tried to systematized the economic condition of early medieval Northern India dealing with the different aspects economy, such as, agriculture, irrigation, domestication of animals, trade and commerce, guilds, money and banking including exchanges. Her work is valuable contribution to the history of economic theories of ancient India, but, the archaeological sources are rarely utilized. She has discussed various aspects of Economic life of the people, such as, agricultural caste, division of soil for the purpose of raising crops of different varieties, methods employed in cultivation, agricultural tools, manures, irrigation facilities, and agricultural seasons for sowing and harvesting, different kinds of crops produced, their value in respect of industry. Antiquity of agriculture, various localities of agricultural goods and danger to the agricultural products has also been discussed. She further made an attempt to show the different kinds of ownership that existed in Northern India, discussed in detail regarding the various industries, moneylending and banking, their nature, rates and types of interest, position of money-lender and plight of the debtors and persons taking loans. She gives the detailed description of trade and commerce in Northern India, land and water routes, important centres of trade, danger faced by the merchant, export and import and barter system. The plight of poor subjected peasant, forced labour and the feudal culture has been discussed. The writings of D.N. Jha<sup>8</sup> simply consist of the collection of articles seeks to lay stress on various aspects of feudal social formation which have received scholarly attention. These collected articles give us the idea of Indian feudalism which is at the centre of controversy in Indian historiography. These articles by and large, give us the idea of Marxist perception of early Indian history. Jha introduced some changes to the original without interfering with the style of the individual contributor. D.N. Jha argues that the growth of feudal property in India came to the transfer of communal resources (i.e. pastures, forest, water resources, fitness, etc.) to the donors.

Om Prakash's<sup>9</sup> work indicates that land grants were not uniformly a drain on state resources; instead, they enriched the state in various ways. He argues that the land grants not only contributed the king's share to the royal treasury but some of them also brought their prides to the king but he ignores large numbers of land grants which had been donated to donors in early India which were absolutely tax-free. He further argues that early Indian land grants were not a drain on state economy. The possibility of generating of landed aristocracy of nobles and officials is, therefore, ruled out. There is again a total absence of any condition of prospective bond of protection and service between the lord and the vassal which, in one form or the other, almost necessarily characterizes feudal formation is absolutely missing. He rejects the concept of features of feudal system and his self-framed concept of the total missing of feudalism throughout the length and breadth of ancient India.

V.K. Thakur's<sup>10</sup> writings throw much light on the problems of the methodology of the study of economy in Indian history. According to him, historical archaeology is, in fact lagging far behind in respect of the materials relevant to the study of the various socio-economic problems.

## **Historiography on Economy of Early Medieval Northern India 41**

The work of Johns Deyell<sup>11</sup> is a response to challenge of defining and exploring alternative avenues regarding economic research. He demonstrates that a thorough investigation of the recovered coin hoards permits a fairly coherent reconstruction of the monetary system of early medieval North India. A Dasgupta's<sup>12</sup> contribution to the Indian economic life in early India, evolution of economic life from very beginning. Only general survey of economic life has been given with a view to showing the progress at each step in Indian economic history. Gupta discuss in his analytical work the Indian economic thought in general, such as, Buddhist economic thought, and some details Buddhist attitude to economic activity. He further argues that the principal economic ideas contained in Kautilya's *Arthashastra*, in respect of taxation and price polity are very much relevant in historical perspectives. He devoted full chapter on economic thought in pre- muslim and during period, from the early part of the thirteenth century upto the eighteenth century A.D. Nothing new is noticeable in his work regarding ancient Indian economic formation. From above brief analyses we notice that the scholars of ancient Indian economic history have opened up new lines of inquiry and imply that, the concept of early medieval economic structure far from being a historiographical cliché needs further refinement and sophistication.

B.P. Sahu<sup>13</sup> highlights the growth and changing contours of historiography with regards to the agrarian history of early medieval India. As such it incorporates some significant early writings as well as contributions which represent research still very much in progress. G.C. Chauhan's<sup>14</sup> work is a comprehensive study of Agrarian formation and feudal economy based on literary and epigraphic sources. It poses new questions on ticklish issues like the structure of feudalism, the nature of peasantry, the impact of land grants in early medieval northern India. Chauhan presents a deteriorating grim scenario about the agricultural and economic condition of the historical period spanning from eighth century to tenth century A.D. It also traces the causal complexities which forced the peasants to accept their fate passively and without a murmur.

The agrarian and economic life of Indian society witness the long and gradual process of feudalization. We notice two ways of development on one hand there were changes in the position of agricultural commune on the other hands, the nature of the feudal estates and the right of the feudal lord over the population change. Feudal agrarian relation differed from area to area because agricultural and landless labourers, manual servants, artisan, etc. were dependent on agriculture and were remunerated mostly in the common lands of the village though their status was not better than that of semi serfs.

## **References**

1. D.D.Kosambi, An Introduction to the Study of Indian History, Bombay, 1956, pp. 298-310. Early stage of Caste System in Northern India", JBBRAS XXII, 1946, pp.33-48, "The Basis of Ancient Indian History", JAOS, IXXV, 1955.
2. D.R.Chanana, Slavery in Ancient India, Delhi, 1960, pp. 107-10. He notices elements of slave society in early historical India, neither postulates the existence of a large scale chattel

- slavery in Indian antiquity. His work shows that the slaves in early India were used for agricultural as well as industrial production, which indicates that there was slave mode of production in early Indian history.
3. Pushpa Niyogi, Contribution to the Economic of Northern India from the Tenth to the Twelfth Century A.D., Calcutta, 1962, p. 280-85.
  4. L.Gopal Economic Life of Northern India, 700-1200 A.D., Delhi, 1965, pp. 225-52. It is an interesting and significant source of information covering a large range of literary and archaeological sources. L.Gopal, Aspect of the History of Agriculture in Ancient India, Varanasi, 1980, pp. 48-78. L.Gopal "Ownership of Agricultural Land in Ancient India", in B.P. Sahu (ed), Land System and Rural Society in Early India, Delhi, 1997, pp. 95-110.
  5. R.S. Sharma, Indian Feudalism,(300-1200 A.D.), Delhi, 1965, pp. 210-13. Light of Early Indian Society and Economic, Bombay, 1966, pp. 90-101, Land Revenue in Indian Historical Studies, Delhi, 1971, pp. 60-75. Urban Decay in India, 400-1000 AD, Delhi, 1987, pp. 178-85.
  6. B.N.S. Yadava, Society and Culture in Northern India in the Twelfth Century AD, Allahabad, 1973, pp. "Problem of Interaction between Socio-Economic Classes in Early Medieval Compled". IHR, Vol, I, No. 2, 1979.
  7. S.M. Deve, Economic Condition of Ancient India, (From 750 A.D. to 1200 A.D.), Delhi, 1987, pp. 1-73.
  8. D.N.Jha (ed.), Feudal Social Formation in Early India, Delhi; 1987, p. 6. Economy and Society in Early India Issues and Paradigms, 1992, pp. 1-25. Studies in Early India Economic History, Delhi, 1980, pp. 25-35.
  9. Om Parkash, Early Indian Land-Grants and State Economy Allahabad, 1988, pp. 2-3, 282-84.
  10. V.K.Thakur, Historiography of Indian Feudalism; Towards a Model of Early Medieval Indian Economy, 600-1000 C.A.D., Patna, 1989, pp. XVII-XVIII. Aoushman (eds.), Peasants in India History, Vol. 1, Patna, 1996, p. 121.
  11. JohnsDeyell, Living Without Silver: The Monetary History of Early Medieval, North India, Delhi, 1990 pp. 6-7, 65.
  12. AjitDassgupta, A History of Indian Economic Thought, London, 1993, 43-55.
  13. B.P.Sahu (ed), Land System and Rural Society in Early India, Delhi, 1997, pp. 102-21.
  14. G.C.Chauhan, Economic History of Early Medieval Northern India, Delhi, 2003, pp. 28-35, 66-78, 101-04. G.C. Chauhan, Origin and Growth of Feudalism in Early India, Delhi, 2004, pp. 134-39.

• • •

## 10. Approach of Buddhist Monk Ledi Sayadaw to Vipassana in the History of Burma

\*Md Asrarul Haque

### Abstract

*In 1911 the Government of India presented the title of Aggamadhapaṇḍita. Everyone in Burma to Ledi Sayadaw who came into contact with this illustrious monk followed the path dhamma. Indeed, the laity and followers owed a great debt of gratitude to this scholarly and saintly monk. He was really instrumental in reenlivening the traditional practice of vipassana, making it more available for the renunciants and the common people alike. He is famous in Burma for his expositions of the Buddha dhamma as well as for his practical realization. He rightly holds the view that a comprehensive knowledge of the ultimate realities (paramattha) can gradually eliminate ignorance and the wrong views about these concepts.<sup>1</sup>*

This understanding according to Sayadaw, is a necessary precondition for insight meditation (*vipassana*). Without this step emancipation (*nibbana*) will be out of reach.<sup>2</sup>

Ledi Sayadaw preferred the breathing method to realize the ultimate realities. He also believes that the Buddhas attained sainthood by practicing this method. And all the Buddhas kept on practicing this method throughout their lives. It is also the easiest way and can be practised at any time. Further, the Buddha frequently praised this method as the best to concentrate and obtain enlightenment in this way.<sup>3</sup>

It is said that this breathing exercise may be done in four different methods<sup>4</sup>:

- (i) counting as the breath is breathed in and out,
- (ii) watching mentally the passage of the breath from the nostrils to the abdomen and back,

---

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-**3% Plagiarise. 83% Original,3%References

---

**\*Research Scholar, Department of Ancient Indian History Culture and Archaeology, T.M. Bhagalpur University, Bhagalpur (Bihar)**

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
**Impact Factor 3.47**

- (iii) watching the rise and fall of the abdomen, and
- (iv) watching the sensation of the breath coming in and out of the nostrils.

Ledi Sayadaw holds that the meditation practice, the aforesaid fourth one is the quickest way to gain concentration (*samadhi*). Because in theory and practice, the first three are contained in the fourth. After reaching at the stage of *appana samadhi* (breathing meditation) and practicing it from three to five days, and having seen the visions with the lights, the meditator has attained sufficient mindfulness and concentration to start with the practice of *vipassana* meditation.

The meditator begins to learn to perceive that all physical and mental phenomena within his body are constantly changing, and that they are impermanent (*phyit-pyet*), come-go arising and vanishing. Becoming aware that all is *phyit-pyet*-this is known as *vipassana* or inner sight.<sup>5</sup>

The meditator at the start of the *vipassana* is aware only of material objects, and in the case of human beings he thinks of them as man or woman, or he thinks of their forms as living beings. In his own case he will notice different parts of his body such as arms, legs etc. Later on he will not distinguish one part from another and all will be *phyit-pyet* (impermanent or gradual rise and fall).<sup>6</sup>

According to Ledi Sayadaw the meditator should not be disappointed if this does not come all at once. If he continues to practice this *phyit-pyet* or arising and vanishing, over and over again, he will eventually come to know in actual experience, that all is impermanent and that he will no longer think of names and forms, and know the truth that there are only mental and physical phenomena. When these truths become clear to him, he will also find the reality of impermanence, suffering and selflessness, which can be understood only when he has attained inner sight. After seeing the ceaseless changing of mental and physical phenomena within his body, he will see the same thing in what is external to his body as well.

The meditator will observe within his body as he meditates such things as heat or cold, heaviness, a shudder, itching, tightness, little movements of the blood flowing as if little ants or worms are crawling over him. When he observes these things, Ledi Sayadaw suggests that he should not move his posture. If he feels too stiff and cannot bear it, shift very slowly but do not lose mindfulness. If he has these feelings when in a standing position, sit down very slowly. Do not change the position very often and if does, change it very slowly and only things become unbearable and always allowing the *phyit-pyet* to continue without interruption. Further, when eating, drinking, walking, falling asleep etc. be mindful all the time.<sup>7</sup>

Ledi Sayadaw also presents an exhaustive discussion on some precautions which should be taken by the meditator while meditating. During the meditation he should not speak much, nor preach much, nor listen to dhamma talk, nor discuss, nor question, nor read, nor recite, nor learn, nor think. If he does these things, he cannot concentrate easily.

During the meditation if any contact comes, whether within or without the body, the meditator should observe such contact as *phyit-pyet*. And within the

whole body from head to foot he should see just *phyit-pyet*. Do not let go of his mind and he will experience different kinds of extraordinary happenings.

At this stage the meditator will see what is happening within. He will find it like bubbles when water in a kettle boils, or like foam on a river, or the sizzling of oil in the frying pan or fizzy drinks when the bottle is opened. He will see this from the top of the head to the feet and back up again to the head, all coming and going like the sparkling of fire works, or a mirage in the desert, or a cinematograph film, or the flow of water in the stream, or clouds going and coming or mist or snow falling or sandbanks wearing away, or a flame of fire.<sup>8</sup>

These experiences will be different to different people and it is not possible to describe them all, for they are innumerable, and each must learn from his own experience and not by reading or listening to others.

The physical changes, such as warmth and chilling, which are seen with inner sight by concentrating on *phyit-pyet* are called physical phenomena. The consciousness on them is called mental phenomena. This understanding is the beginning of *vipassana* or insight. The knowledge is actual experience that he is composed only of physical and mental phenomena arising and vanishing. Other than these are no beings, no animals, no man, no women, no self, no 'I'. When he realizes this truth and continues concentrating on *phyit-pyet*, he gets further knowledge.<sup>9</sup>

*Vipassana* is attained when, after having found the *phyit-pyet* in everything, he ceases wanting the things of this world. He is then like the man who has been striving to light a fire with a flint and kindling. He has gone on and striking. Now at last he has got a flame.

The changes in the body such as warmth and cold, etc. are one thing. Knowing of them is the other-form and name, the physical change and the mind knowing it, no person, no animal, no 'He', no 'I'.

Everybody wants to make pleasant things permanent and without suffering. But the meditator according to Ledi Sayadaw, now can see that he cannot do so, for they have their own way.<sup>10</sup> He cannot master them for they are governed by the law of their own being. There is no ego to govern them. He, therefore, now sees that all is without self, that there is only mind and matter having all the three characteristics of impermanence, suffering and selflessness.<sup>11</sup>

Thus comes knowledge in actual experience. That all is impermanent, fraught with suffering, and without a self. That all is arising and vanishing: That all eventually passes away and disappears. When he sees that all is disappearing, he no longer has clinging or attachment or any pleasure in the things of the six senses.

The first feeling after coming to this knowledge is one of unutterable depression, the depression of knowing what the meditator could not get in the past, what he cannot get in the present, and what he will not be able to get in the future. Life will be altogether unsatisfactory; it will lose savour and become distasteful. He, therefore, turns away from the things of this world.

Ledi Sayadaw rightly holds in this regard that at this stage the meditator will go back with added zest to the contemplation of *anicca* (impermanence), *dukkha*

(unsatisfactoriness) and *anatta* (selflessness) through the practice of *phyit-pyet*. The meditator will find the will to escape from attachment to mind and matter, and will have no desire and no aversion, no hope and no anxiety. He will find perfect equanimity. He should take either *dukkha*, *anicca* or *anatta* and meditate upon it, and the stages of sainthood will follow.<sup>12</sup>

All these depends on the purity of mind. But the meditator may now be certain that meditation has proceeded some way towards *vipasana*, and that with the help of agreeable climate, food and comparison, progress will continue to be made and the four stages of sainthood attained, and also that through the perfections acquired in previous lives he will pass through the sensual world and get a foretaste of *Nibbana*.

This is the state of insight which in the prelude to the first state of sainthood or *sotapanna*. After this the meditator will pass to the states of *sakadagami*, *anagami* and *arahat*. But until he actually gain *arahatship* he must continue to practice with faith and perseverance.

### References

1. Samyutta Nikaya, I, edited by M. Leon Feer, London, 1984, Commentary to Digha Nikaya, Part-IX,
2. K.R. Jayatilleka, Early Buddhist Theory of Knowledge.
3. Zenaka, The Buddhist Meditation Guide, p. 16.
4. Ibid.
5. Visuddhimagga, XI, 2; Digha Nikaya, 22; Majjhima Nikaya, 10, 28, 62, 140.
6. Zenaka, Op.cit., p. 25.
7. Majjhima Nikaya, vol. I, edited by Trenchkner, London, 1888, 38; Digha Nikaya, 2; Visuddhimagga, I.
8. Zenaka, Op.cit., p. 28.
9. Ibid., p. 29.
10. Ibid.
11. Zenaka, Op.cit. p. 29-30.
12. Ibid., p. 30.

• • •

## 11. Saivite Monuments of Jajpur; A Study on Traditions and Legends

\*Umakanta Moharana

### Abstract

*Jajpur, the seat of Goddess Viraja had been a place of importance from the stand point of Odishan religion as well as archaeology. This place is identified as Jajnagara, Virajamandala, Virajakshetra, Virajanagara, jajnagaraKataka from various sources. The name Jajpur comes from the word 'Yajnapura', while some pointed out that the name originated from JajnagarKataka. Shaktipitha Jajpur was included as one of the principal ksetra of Odisha in the sacred text of Kapilasamhita like Purusottamakheta (Puri), Arkakheta (Konark), Ekamrakheta (Bhubaneswar) etc. Jajpur is not only a Shakta centre but also a centre of Buddhism, Jainism, Saivism and Vaisnavism developed this area and the archaeological remains are still noticeable.*

### Introduction

The art, culture, and religion of *VirajaKsetraJajpur* are very famous and most ancient. It is the place of Goddess Viraja. This *VirajaKshetra* or place is as ancient as *PurusottamKshetra* Puri. Because Virajatirtha seems to be the oldest name as it has been referred to in the *Vana Parva* of the great epic *Mahabharata*<sup>1</sup>. In this text, there is no mention of *Jagannath kshetra* of Puri. So it is clear that the art, culture, and religion of *VirajaKshetra* is older than *Jagannath*, Puri. So, the place of Viraja is full of antiquity and a large number of ancient heritages found in this place. This kshetra has been the witness of various cultural syntheses of the various sect from time immemorial. Among all the gods and goddesses, *Subhastamba*, Goddess *Indrani*, *Varaha* temple, *Varahi* image, *AbhayaNrusingha*, *Sidhesvara*

---

**Note-** Research Paper Received in April 2020 and Reviewed in April 2020.

**Plagiarism Report-** Plagiarise-9%, Original-89%, References-1%

---

**\*Lecturer in History, Vesaja Patel College, Duduka, Hemagiri, Dist-Sundergarh, Odisha.**

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
Impact Factor 3.47

temple, Buddhaimage, *Chamunda*, *Saptamatrika*, *Swapnesvara*, *Agniswara*, *Gokarnika*, *Daswamedhaghat*, etc are one of them.

We come across at least five numbers of sahasralingams in the compound of Virajatemple (previously preserved in the premises of Akhandaleswar temple) which have been assigned to the seventh-eighth century CE<sup>2</sup>. This shows that worship of *Lingam* was popular in Bhubaneswar and Jaipur areas in the said period. The early Bhaumakara rulers were staunch Buddhists, but they did not neglect Saivism. Madhavidevi, the queen of Buddhist king Subhakara-I (c. CE. 790) was a Saiva who built a temple for *Madhaveswar Siva* after her name at Jajpur, as is known from the *Hamsesvara* temple inscription<sup>3</sup>. This inscription further reveals that she appointed a Saiva Acharya for regular worship of the deity. U.N. Dhal aptly says; "This appears to be the earliest epigraphic record of the spread of Siva cult in the form of *Lingam* (phallus) worship during the reign of the early Bhauma-Kara monarchs"<sup>4</sup> in Jajpur region. In Bhauma copper plate grants we also come across the figures of a couchant bull on the seals attached. The bull symbol on the Bhauma seals proves that the Bhauma rulers held Saivism in high esteem<sup>5</sup>. The names of the Bhaumakara kings like Sivakara-I, Sivakara-II, and Sivakara-III also point out that they were not apathetic to Saivism, even though they did not extend their active patronage to this faith. The later Bhauma rulers hold Saivite epithets like Paramamaheswara or Paramamahesvari. The inscriptions of Subhakara-III<sup>6</sup>, Subhakara-IV<sup>7</sup>, Sivakara-III<sup>8</sup>, and Dandi Mahadevi<sup>9</sup> show that they were all Saiva devotees. Similarly, the Hindol plate of Subhakara-I<sup>10</sup> dated in *Samvat* 103 (839 CE), records the gift of a village Naddilo in Uttara Tosali for the worship of the god Vaidyanatha Bhataraka enshrined in the temple of Pulindesvara. It is interesting to note that there still exists a village under the name of Kotapura (a distorted form of Kottapura) and also a Saiva shrine called Nanneswar at Nanpur under Dharmasala P.S of Jajpur district.<sup>11</sup> The huge number of Sivalingas found to be lying scattered here and there in the close neighborhood of Jajpur town also indicates that Saivism had its palmy days during the glorious epoch of the Bhaumakara monarchs<sup>12</sup>.

It is worthy to note that the amalgamation of Saivism with Saktism and Tantrism was special character of this age when tantric elements appeared in the Saiva and Sakta shrines at Jajpur and Bhubaneswar respectively. The Saiva temples of Jajpur built during this period, also bear Tantric influences. The rituals of goddess Viraja, the presiding deity of Jajpur, seems to have undergone a great change in the Bhauma period as it was connected with Tantric practices<sup>13</sup>. Therefore, Saivism as the prevailing faith of the later Bhauma monarchs exercised a tremendous influence in the religious life of Jaipur.

During the Bhauma-Kara rule, the *Pasupata* sect of Saivism continued to influence Orissa even though Buddhism received the royal patronage. However, its origin may be traced in the Pre-Christian centuries. Patanjali, who flourished in the second century BCE., mentioned the Siva Bhagavatas as ascetics moving with iron tridents in their hands.<sup>14</sup> About this time there arose in western India a great propounder of Saivism named *Lakulisa* who is regarded as the last incarnation of

### Saivite Monuments of Jajpur; A Study on Traditions and Legends 49

Siva and the founder of *Pasupata* sect<sup>15</sup>. *Lakulisa* had four disciples namely, *Kusika*, *Garga*, *Mitra* and *Kauruseya*. Setting up of a Linga in the memory of dead teacher was an old practice with the followers of the *Pasupata* sect<sup>16</sup>. According to *Virajaksetramahatmya*<sup>17</sup> the practice of setting up of innumerable Sivalingas at Jajpur represent as ten million less by one. The above text mentions *Isanesvara* was the first Saiva shrine to come into existence in the *ksetra* i.e., Jajpur<sup>18</sup> but the other three shrines which were constructed in the three corners of the triangular *ksetra* are *Bilvesvara*, *Varunesvara* and *Kilalatesvara* the next in order of antiquarian importance. Similarly the shrines like *Isanesvara*, *Kapilesvara* and *Agastyesvara* were named after the *Pasupata* teachers. It is to be noted that the famous *Kapilatirtha* at Jajpur undoubtedly bears the memory of *Kapila*, one of the successors of *Kusika*, a disciple of *Lakulisa* who founded a line of *Pasupata* teachers in Mathura<sup>19</sup>.

In the list of *Sivalingas* and *tirthas* of *Virajaksetramahatmya* we come across *Yayatisvara* Siva and *Yayatitirtha* on the bank of river *Vaitarani* at Jajpur. It appears that the *Sivalinga* along with the *tirtha* was established by *Yayati-I* and other and other members of his line<sup>20</sup>. The *Somavamsi* kings are traditionally associated with Jajpur and *Bhubaneswar*. As they adorned *Ekamra* or modern *Bhubaneswar* with innumerable Saiva shrines, it not unlikely that they also took up the task of constructing some Saiva shrines in the vast extent of Jajpur. Some of the Saiva shrines called *Bhimeswara*, *Chandeswara* (*Chandisvara*) and *Dharmesvara*, extant at Jajpur are perhaps the names of *Bhimaratha*, *Chandihara* *Yayati-II* and *Dharmaratha* all of whom were *Somavamsi* kings. In the *Bhauma* period, a mixed form of *Saivism* and *Saktism* prevailed at Jajpur, but the *Somavamsis* restored them to their purer forms<sup>21</sup>. The *Somavamsis* are credited with the performance of the tenfold horse sacrifices (*Dasasvamedha* *Yajna*) on the *Vaitarani*, the installation of *Saptamatrika* near the *Dasasvamedhaghat* and the erection of a beautiful monolithic pillar called *Subhastamba* at *Chandreswara*- all in the heart of Jajpur. It is thus apparent that they were cosmopolitan in their religious outlook, retaining all the conventions that had required religious sanction through long practice in the preceding centuries<sup>22</sup>.

*Saivism* took a different turn under the imperial *Gangas* who supplanted the *Somavamsis* in the first quarter of the twelfth century CE. *Chodagangadeva* expressed his devotion to *Siva* in one of his early charters issued in *Saka* Era 1003 corresponding to 1081 CE<sup>23</sup>. But after his conquest of *Utkal* before 1118 CE, he became more inclined towards *Vaishnavism*. The *Lingaraja* temple inscription of his thirty seventh regnal year records the grant by him for the maintenance of a perpetual lamp in the shrine of *Kirttivasa* i.e., *Lingaraja*<sup>24</sup>. Like *Yayatisvara*, the origin of *Gangesvara* *Siva* at Jajpur may be attributed to some of the rulers of the *Ganga* dynasty. The *Virajaksetramahatmya*<sup>25</sup> refers to two other *Sivalingas* named *Svapneswar* and *Rajarajeswara*. *Svapneswaradeva*, the commander in chief of the *Ganga* army under *Rajaraja-II* and *Anangabhimadeva-II*, built the temple of *Meghesvara* at *Bhubaneswar*. Similarly, the architectural features of the temples of *Trilochanesvara* and *Siddhesvara* at Jajpur leave no doubt that they were built

during the Ganga epoch <sup>26</sup>. And the Saiva shrines like *Kameswar*, *Rajeswar* and *Jateswar* located at Jajpur may be ascribed to the Ganga period <sup>27</sup>

It is revealed from the *Virajaksetramahatmya*<sup>28</sup> that an Asokan pillar set up at *Siddhesvara* had been reduced to Sivalinga. Like *Bhaskaresvara Sivalinga* at Bhubaneswar was a huge Asokan pillar which has been converted into a Sivalinga during the period of Saiva supremacy in Orissa. A Buddhist fair called *Asokastami* is still being observed at Bhubaneswar and Jajpur- the two main Saiva centres of Odisha.

As per the local tradition Kapilendradeva, the founder of the Suryavamsi dynasty, had constructed the *Vatesvara* temple at *Daksinasasana* near Dharmasala. A Mukhalingam with four faces, found to have been sculptured on the temple is rare icon of the Saiva sect.

**Conclusion**-The above discussion shows that Saivism showed prevalent or major religion in Jajpur from remote past. Like Bhubaneswar Jajpur had been a continuous Saiva tradition from Bhauma period to Suryavansi Gajapatis. This also impacts on the socio-cultural life of Jajpur through the ages the tantric Buddhism includes Shaktism and finally converted Shakti pithas of Goddess Viraja.

## References

1. *Mahabharata, Vanaparvan* Cf :Tato- Vaitaranim-gachhet-sarvapapamochanim, *Virajatirthamasadya-Virajate-yatha-sasi* (Ch.85,V.6)
2. K.C.Panigrahi, *Itihasa O Kimbadanti*, Bhubaneswar, 1962, Plates 23,26,27,28,37, & 38.
3. *E. I.*, Vol.XXVIII,p.183.
4. U.N. Dhal, *The Glory that was Virajaksetra*, Delhi, 1984,p.59.
5. *JBORS*, Vol.XIV, 1928, pp.292-306(22).
7. B. Mishra, *Dynasties of Mediaval Orissa*, 1933,p.32.
8. *ibid.*
9. *JBORS*, Vol.V,p.567.
10. B.B. Mishra, *Orissa under the Bhauma Kings*, p.15.
11. S.P. Mishra, *Viraja the capital of Ancient Orissa*, Delhi, 2007, p.76).
12. U.N. Dhal, *The Glory that was Virajaksetra*, Delhi, 1984,p.60.
13. K.C.Panigrahi, *History of Orissa*, Cuttack, 1981,p.138.
14. D.R. Bhandarkar, *Vaishnavism, Saivism and Minor Religious System*, Varanasi, 1965,p.16.
15. *ibid.*
16. E.T. Dalton, *Tribal History of Eastern India*, New Delhi, 1973, pp.202-03.
17. *Virajaksetramahatmya*, Ch.1.
18. *Ibid.*
19. *JBBRAS*, Vol.XXII,P.151.
20. K.C. Panigrahi, *Virajavakrtamala*(Series-1)Jajpur, 1973,p.50.
21. *Ibid.*
22. K.C. Panigrahi, *History of Orissa*, Cuttack, 1981, p.319.
23. The Corni Copper Plate, *Indian Antiquary*, Vol.XVIII,pp.461-465.
24. *E.I.*, Vol.XXX,p.29.
25. T.Mishra, *Virajaksetra*, pp.20-25.
26. K.C.Panigrahi, *Itihasa O Kimbadanti*, Bhubaneswar, 1962, Plates, 29&30.
27. S.P. Mishra, *Viraja, the capital of Ancient Orissa*, Delhi, 2007,p.79.
28. *Virajaksetramahatmya*, Ch.XXI.

• • •

## 12. Water Management of Dhar During Medieval Period

\*Dr Vinay Shrivastava

### Abstract

*During the ruling period of Parmar dynasty, Dhar was the capital city of Malwa and the system of water management of Dhar was considered to be extremely important one in the medieval times. The very name of 'Dhar' was in itself a symbol of water course.<sup>1</sup> Many tanks were got constructed in Dhar by King Munz at its respective locations. One of the tanks, located at North of Kalika Devi Temple, was known as 'Munj Tank' (Sarovar). For the protection and conservation of water resources in Dhar, King Bhoj Dev Parmar had developed a water management system for Dhar, which was considered to be of extreme importance at that time.<sup>2</sup>*

Alberuni had gone deep into the details related to water management system of Dhar prevalent at that time.<sup>3</sup> As per his findings, King Bhoj had constructed a 'Manimarket Mandap' and a huge Bawdi in Dhar as well as a tank, called as 'Naltadag' in Nalchha of Dhar. He had also constructed 'Wari-Parikha' (trench), four gate-ways and an enclosing well within the city of Dhar. There were big reservoirs on both the sides of gate-ways. The water courses of these reservoirs were connected with another tank, which worked as 'Wari-Parikha' (trench).<sup>4</sup>

Geographically, the city of Dhar has been surrounded by the small hills and most part of its land is sloppy towards its West. The water that de-flowed from the hills as well as the rain water got collected into the tanks which were constructed around this city. The overflowed water of these tanks got reached from the Devi Tank to the water channels and from these water channels up to the main river. This process continues to exist even today.<sup>5</sup>

Total of 13 (thirteen) tanks were constructed in Dhar. Some of them were constructed during the ruling period of Parmars, while some of them

---

**Note**-Research Paper Received in March 2020 and Reviewed in March 2020.

**Plagiarism Report**-5% Plagiarise,95% Original,0% References.

---

**\*Department of History, Chhatrasal Govt Post Graduate Collge,  
Panna, M.P**

**Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
Impact Factor 3.47**

were constructed in the ruling period of Sultan of Mandu. Numerous wells and step-wells were also constructed in Dhar to meet the drinking water requirement of the people. In addition to this, two Bawdies of medieval times still exist here.<sup>6</sup>

The brief description of tanks of medieval times in Dhar is given as under:

**1. Munj Dev Tank:** It was a huge tank situated in the North-West corner of the city. This tank was constructed by the Parmar Ruler, 'Vakpati Raj' Munj. The over-flowed water of this tank got reached into the Devi Sagar and Kunj Dev tanks.<sup>7</sup>

**2. Kunj Dev Tank:** It is located in the East of Munj Tank and extended up to the Fortress of Dhar. This tank was constructed during the ruling period of Parmar King – Bhoj. In his period, a beautiful Royal Garden was also developed on the Hills of Dhar. This Royal Garden was being irrigated by the water of this tank. King Bhoj had also constructed a 'Manimarket Mandap' in this Royal Garden, which subsequent upon the death of King Bhoj, was converted into a Fortress by another Parmar Ruler.<sup>8</sup>

**3. Bhojdev Tank:** This tank was got constructed by King Bhoj and is located in the North of the city, opposite to the 'Ganpati' temple.<sup>9</sup>

**4. Devi Sagar Tank:** It is located close to the Kalika Devi temple in the western direction of the city. Being close to the Kalika Devi temple, this tank is called as 'Devi Sagar Tank'. Both the tank and the temple were constructed by the Parmar Ruler – Vakpati Raj Munj. During the Maratha period, the paal (boundary) and the ghats (wharves) of the old tank were got repaired by the then local Panwar Ruler. The Ghats (wharves) consisted of descending stairs leading up to the water of the tank. In the ruling period of Parmars, all the tanks were inter-connected with each other. In the south of this tank, Bandh (dam) was also made and the over-flowed water was discharged from this Bandh (dam) through the water channels leading up to the River Manu.<sup>10</sup>

**5. Dhoop Tank:** This tank was built in the medieval period and it is located in South-West corner of the city of Dhar.<sup>11</sup>

**6. Phooti Pal Ka Tank:** This tank is located in the South-East of city of Dhar. In the medieval period, this region got populated subsequent upon the destruction of the Paal (boundary) of this tank.<sup>12</sup>

**7. Purnia Tank:** Constructed during the medieval period, this tank was located at the Eastern direction of city of Dhar. Situated on the west pal (boundary) of this tank, there were Hanuman temple and city Police Station.<sup>13</sup> Originally, this tank was constructed in the period of Parmar rulers, but due to lack of conservation of water and proper maintenance, coupled with scanty rain-fall, this tank had gone dry. During the ruling period of Parmars, the water conservation area of this tank was abolished and replaced with the construction of road.<sup>14</sup>

**8. Mansoorie Tank:** This tank was constructed, during the medieval period, by the Sultan of Mandu. It is located at the outskirts of the city of Dhar on the left side of Mandu Road.<sup>15</sup>

**9. Himmatgarh Tank:** This tank is located in the South of Dhar City, close to the village Himmatgarh. Originally, it was also constructed by Parmar Ruler, as a part of 'Vari Parikha'.<sup>16</sup>

**10. Landia Tank:** This tank was originally built by the Parmar Rulers. It was located close to the Shahi (Royal) Palace of King Bhoj, which was then called as 'Raj Marthand Prasad', but at present it is known as 'Lal Masjid'.<sup>17</sup>

**11. Sidhnath Tank:** This tank is located at the outskirts of city of Dhar on the right of Indore Road. However, due to lack of water conservation and its proper maintenance, coupled with scanty rain-fall, it has been completely dried-out. Consequently, various colonies have been developed over the land of this tank. At present, this tank is on the verge of its extinction.<sup>18</sup>

**12. Natnagara Tank:** It is located on the South-East of city of Dhar on the old Mandu Road. This tank was made as part of the construction of 'Bandh' (Dam) over the 'sub-mountainous' part of South-East.<sup>19</sup>

'Nalnagara Math' and the temple of 'Bhairav Nath' are situated on embankment of this tank. This 'Math' (shrine) was built in 13<sup>th</sup> Century during the period of Parmar Rulers and originally it belonged to 'Nath Pauthis Yogi'. This 'Math' (shrine) was being used for holding prayers and conducting Majlis (meetings) of Sufi Saints of Mandu.<sup>20</sup>

**13. Ram Talai:** It is a small tank, located close to the Bungalow of Superintendent of Police (S.P.). Due to its smaller size, it is being called as 'Half Tank'.<sup>21</sup> During the medieval period, there were two important Bawdis in this region and one of them was located within the Fortress of Dhar. It was constructed in Parmars' period by King Bhoj. This Bawdi was an important source of drinking water for the soldiers. Another Bawdi was situated near 'Naugaon'. This three storied Bawdi was constructed in 15<sup>th</sup> Century and it was an important source of water in medieval times.<sup>22</sup>

The huge Bawdi of the Fortress got repaired, from time to time, by the Sultan of Mandu. During 1447-1448 A.D. the Sultan of Mandu, Mahmood Shah Khilji (first) had constructed the descending stone stairs leading up to the water of this Bawdi. The Fortress of Dhar was being used as the official residence of Subedar of Malwa, as designated by Delhi Sultan, for about one hundred years from 1305 to 1405 A.D. The water of this Bawdi was being used for meeting the drinking water requirement of Army personnel as well as for the horses of the soldiers.<sup>23</sup>

The descending stairs and the surrounding walls of the Bawdi got reconstructed and repaired by the Pawar rulers of Dhar. 'Mandap' (pavilion) and Ghats (wharves) were also built around the Bawdi. However, with the passage of time, this Bawdi has now lost its originality and beauty.<sup>24</sup> All the water resources of Dhar were the specific and unique examples of water management system prevalent at the times of respective contemporary rulers. According to the normal slope of the respective land, the water conservation area of these tanks was extended towards the North direction. The tanks located from East to West direction via North were connected with each other to avoid any over-flow of water during heavy rains. However, the surplus of such water got reached into the water channels towards the South direction. The overflowing water in the city was discharged through water channels.<sup>25</sup>

The South of Dhar is the end corner of the Plateau. The natural trench started from this place and as such, the water channels had flown from both the sides and they had worked like a 'Vari-Parikha'.<sup>26</sup>

The water of the tanks was being used for irrigating the surrounding fields and also for meeting the drinking water requirement of the people in the city. The water of the tanks got reached in the city, royal palace and hammam through clay pipes. The water channels were made close to the border (kot) of the city to facilitate the supply of water.<sup>27</sup>

During the ruling period of Mandu Sultan, Dhar was the hub for Sufi Saints. Many 'Huzare' and 'Khankahen' were built in Dhar and Mandu. Tanks and Bawdies were also constructed close to these 'Huzare' and 'Khankahen'.

### References

1. Padm Gupta sandarbh, Sahsod Charit, 1, 90, 8, 114
2. Ibid, 18, pp. 285-287
3. Alberuni Part-I, p. 191-202, 203, Indore Gazetteer 11, p. 285.
4. Dr Vinay Shrivastava, Irrigation Works and Other Water Works in Medieval Malwa' Major Research Project, UGC, New Delhi, Chapter II, 2005-2007.
5. Ibid, Chapter II.
6. Field Survey by Dr Vinay Shrivastava under Major Research Project entitled, Irrigation Works and Other Water Works in Medieval Malwa, 2005-2007.
7. Ibid.
8. Ibid
9. Ibid.
10. Ibid.
11. Dr Vinay Shrivastava, Ibid, Chapter I, 2005-2009/
12. Field Survey by Dr Vinay Shrivastava under Major Research Project entitled, Irrigation Works and Other Water Works in Medieval Malwa, 2005-2007.
13. Ibid.
14. Ibid.
15. Ibid.
16. Ibid.
17. Dr. Vinay Shrivastava, Ibid, Chapter I, 2005-2009
18. Field Survey by Dr Vinay Shrivastava under Major Research Project entitled, Irrigation Works and Other Water Works in Medieval Malwa, 2005-2007.
19. Ibid.
20. Ibid.
21. Ibid.
22. Ibid.
23. Dr Vinay Shrivastava, Irrigation Works and Other Water Works in Medieval Malwa' Major Research Project, UGC, New Delhi, Chapter II, 2005-2007.
24. Ibid.
25. Field Survey by Dr. Vinay Shrivastava under Major Research Project entitled, Irrigation Works and Other Water Works in Medieval Malwa, 2005-2007.
26. Ibid.
27. Ibid
28. Ibid
29. Ibid.

• • •

## 13. Gadyana–The Gold Coin

\*Dr. N. C Sujatha

### Abstract

*Gold as a metal for coinage has been recognized from very early times. The earliest gold coins to be found in South India, though not belonging to any of the South Indian dynasty, are those of Roman Empire. South Indian dynasties had well-established trade connections with the Roman world hence large amount of gold coins came into this land. The gold coins of South India had their own characteristics, in spite having external foray and their consequential alteration and the coins have endured until recent past. The various stages of evolution of the gold coins of the south can be noticeable various dynasties issued gold coins as the medium of exchange. The primeval embodiments are a grain of plain gold with minute punch mark on one side. Later these plain gold coins developed in to full-fledged golden Gadyanas.*

**Keyword:** Gold, Gadyana, Varaha, Inscriptions, Hoysala, Vijayanagara, Kalyana Chalukyas, Metal, Emblem

### Introduction

Gadyana was the most important gold coin of south India. Almost all the dynasties of South India and Deccan used this coin as standard gold coin of the highest value and denomination. Though Gadyana was in circulation from about the sixth to eighteenth-century AD, it underwent major changes in weight and shape during these centuries, as different dynasty minted Gadyanas. The Gadyana was also called the varaha, the hon or pon.

The inscriptions of the various dynasties of South India mention a large number of different varieties of Gadyanas. From these references, it is possible to group the Gadyanas based on size and shape, symbols and emblems, dynasty, king, titles, mints

---

**Note**–Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020

**Plagiarism Report-** Plagiarise 0%,Original 99%,Reference 1%

---

**\*Assistant Professor, Department of History Karnataka State Open University Mysuru, Karnataka**

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157

**Impact Factor 3.47**

tax and trade, denomination, commemoration, and combination with other coins.

Epigraphs highlight the shape and size of Gadyanas Viz: Chikka Gadyana, Sanna Gadyana, Dodda Gadyana, Gatti Gadyana, Chakra Gadyana, Kati Gadyana, Pratapa Gadyana, Dodda Varaha, Sudda Varaha, Chakra Varaha and Nijagatti Varaha. Chikka and Sanna literally mean small, dodda means big and gatti means solid. Evidently, the above mentioned varieties refer to the dimensions and mass of the gold coins.

**Kalyana Chalukyas:** The Kalyana Chalukyas dominated the political and cultural field of Karnataka for over two centuries. This dynasty is called the Kalyana Chalukyas because their capital was established at the place called Kalyana. The rule of the Kalyana Chalukyas left an ever lasting impression in the south Indian history. This dynasty saw many great rules like TailaII, Satyasraya, JayasimhaII and Vikramaditya VI. During the period of Kalyana Chalukya gold coins were very popular. Gold Gadyana was the most popular coin of the period. It was written in various forms and abbreviated as Gadya and Ga. Inscriptions of 1098AD emphasize, Mayura Gadyana, Chakra Gadyana, Kathari Ankusa Gadyana, Biruda Gadyana and Mayura Gadyana.<sup>1</sup> It literally means Gadyana with an emblem of Mayura or Peacock on it.

**Kakatiyas of Warangal:** The Kakatiyas of Warangal emerged as one of the powerful dynasty during the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> century AD. In their primeval days the Kakatiyas were not independent, but were subjugated to the power of Chalukyas of Kalyana. They ruled a small province near Warangal. Pratapa Rudra-I founded this dynasty in 1163AD. The most powerful rulers of this dynasty were Ganapati Deva and Rudramma Devi. It is interesting to note that the titles of the kings had become so popular that many kings inscribed them on their coins. And such coins were by the titles on them. Kesari Gadyana, Gajamalla Gadyana, Bairava Gadyana and Pratapa Gadyana. The term Keasri Gadyana is found frequently in the inscriptions of the Kakatiyas of Warangal.<sup>2</sup> The Kakatiya kings had the title Rayagajakesari and Dayagajakesari and they were inscribed on their coins.<sup>3</sup> Hence, these Gadyans came to be known as Kesari Gadyana.

**Hoysala Dynasty – Gadyana :** The Hoysalas ruled major areas of Karnataka small parts of Tamil Nadu and western Andhra Pradesh. Vishnuvardana was a powerful ruler of the Hoysala dynasty as he was the king who started to establish the Hoysala as separate independent dynasty, liberating them from the clutches of the Chalukyas. After becoming a separate entity the Hoysalas minted their own coins which was different not only in type but also in Gravity. The mass of a varaha or a Gadyana of the Hoysala period was 63 grains, whereas the Chalukyan coin of the corresponding denomination weighed 58 grains. Thus, there is a divergence between the Hoysala and Chalukyan coins.

The term Narasimha Gadyana occurs in the inscription from Belur taluk. Obviously, it is a Gadyana on which the image of the Lord Narasimha is found, it could also refer to the Gadyana issued by the king Narasimha. It is well known that coins were known by the name of the ruler and also the images of god depict on the coins.

We find less reference to the term Varaha coin in the Hoysala inscription, as

their frequency is very meager, as compared to the term Gadyana. In an inscription of Ballala II the term varaha Gadyana occurs and it is mentioned that 46 varaha Gadyanas were paid for the purchase of a land. Obviously, varaha and Gadyana refer to the same gold coin during the period. Pon or hon as mentioned in many Hoysala epigraphs. An inscription of Someshwara dated 1270 AD refers to the construction of a tank at 500 Hons.<sup>4</sup>

An inscription from Sravanabelagola makes it clear that Gadyana and hon refer to the same coin.<sup>5</sup> Biruda Gadyana is mentioned in the inscriptions of 13<sup>th</sup> century.<sup>6</sup> Some coins have titles of kings on them instead of their names. For example, coins of Vishnuvardana of the Hoysala dynasty had the titles, Talakadugonda, Nolambavadigonda and Maleparolugonda on them. Hence the term biruda Gadyana may be taken to refer to such coins which have titles or birudas on them.

Gadyanas were also referred to by the dynastic name such as Hoysala Gadyana, Gangana Gadyana, Matsya Gadyana and Tyagi Gadyana. An inscription from Belur belonging to the times of Hoysala refers to gift of Hoysala Gadyana.<sup>7</sup>

**Vijayanagara Dynasty:** The Vijayanagara Empire was commenced in the year 1336AD by Hakka and Bukka and marked a special place of history south India. Vijayanagara kingdom virtually encircled the entire region of south India. More or less all the rulers of this kingdom casted coin in all alloys, but coins made in gold held sway during the period. King Krishnadevaraya was the utmost acclaimed ruler of the Vijayanagara Empire. He ruled for 20 years commencing from 1509 to 1529 AD and strengthened the boundaries of the Empire. With sheer grit and determination he made the Empire superior in entire South India. The gold coins of king Krishnadevaraya held distinctive place in the history of coins.

Krishnadevaraya minted two types of Gadyanas. One with the usual weight of 52 grains (3.3368 gm) and the other with double the weight. Thus, they are both big and small in size as well as weight. Hence chikka and sanna Gadyana refer to coins of 52 grains and 0.5" (1.25cm) in diameter whereas the dodda Gadyana refers to the coin of 117 grains (7.581 gm) and 0.75" (1.87 cm) in diameter. The great Vijayanagara king Krishnadevaraya was a revered devotee of lord Sri Venkateshwara of Tirumala. After every victory in war, he paid his obedience to lord. As a mark of devotion to the lord Venkateshwara he minted Suvarna coin with the image of lord Venkateshwara along with Balakrishna Narasimha and Garuda. Chakra Gadyana appears in an inscription of the Vijayanagara period. Literally, it means a Gadyana with a wheel or chakra on it.

Gadyana, varaha, pon, pagoda, kâpi, paGâ and hâga were the gold coins of the period. The double varahas weighed 120 grains while the ordinary Varaha were only 60 grains. Pratapa was equal to half of a varaha and it weighed 26 grains. Kâpi was the next lower gold coin equal to half of a Pratapa. Pana was the next gold coin and it weighed 5-6 grains. hâga was equal to ¼ of a Pana. These were so many denominations.

**Conclusion:** The study is mainly concentrated on Gadyanas also called Suvarna, Hon, Pon and Pana.

South India gained peculiar structure of coinage from earliest time which perused till the British launched virtually a common system of coinage for the whole nation. With some deviation of kingdom ruled Rajas of Mysore and Sultans of Hyderabad etc. The distinctive trait of the coin the stability and vitality of coinage from its Initiation. Though it underwent major changes from metals, size and weights. India's gold connection dates back to 2000 years. Gold coins are a good testimony to the prosperous condition of the dynasties of South India and it is also a valuable source to gauge the wealth and the economic status of an individual or dynasty. Coins struck in metals are appreciated because it was sturdy. It served as an exchange medium for centuries.

Gadyana enjoyed the status of the highest value. Gadyanas were used for different types of transactions such as commercial and religious purposes.

### References

1. South Indian Inscriptions (SII), 1X, i, PP-164
2. South Indian Inscriptions, 10, 302
3. P.V.ParabrahmaShastri, Kakatiya coins and measures, P.9, Govt of Andhra Pradesh.
4. M.A.R, 1914, P.27
5. E C, II, SB 458
6. South Indian Inscriptions, 14, 688, 943, 944.
7. EpigraphiaKarnatika (EC), 5, Bl.103.

• • •

## 14. The Social Classes Under Mughals: The Stratification of the Polpulation, It's Nature and Composition

\*Dr. Tanuja Kumari

### Abstract

*The social classes or the character of the population except under certain Mughal rulers was almost similar in it's composition and structure. The division of the social classes was based on ranks in the society. The slaves and the servants were also an important class of the society which depicted prestige and power. The composition of the social classes and the varnas were similar in the Hindu society to that of ancient times. The classes of the society of India finds mention during the reign of Babur also. The dominance of the caste and sub caste in Hindu society has been mentioned by travellers of Mughal times. During the reign of Akbar the stratification of the society became simpler due to the mansabdarisystem .However, during the reign of Jahangir and Shah Jahan the composition of the population remained almost similar but during the reign of Aurangzeb the social classes differentiation, composition and stratification underwent deterioration.*

**Keywords:** social classes, Mughals, stratification, population, caste , sub caste, karkhanas

### Introduction

The classification of the society during the Mughal period starts with Babur and the prime position in the society was that of the king and after that of the nobility and the governor of the provinces. The minister and the secretary of the state were called

---

**Note-** Article Received in September 2020 and Reviewed in October 2020

**Plagiarism Report- Plagiarise-10%, Original 90%, References 0%**

---

**\*Asstt Professor, H.O.D. Dept.of History, S.S.L.N.T.Mahila, Mahavidyalaya, Dhanbad.**

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
Impact Factor 3.47

Umraos<sup>1</sup>. The Hindu rajas who were holding their position as the hereditary successors also held the same position similar to that of the Muslims. The emperor was the official head of the state. The Amirs and the nobility and the governors were promoted in their positions in respect to their capabilities and services and fidelity<sup>2</sup>.

### Methodology

The study has been based on descriptive method and qualitative study of the social classes during the Mughal rule. The aim of the study was to find out the nature, composition and stratification of the society and classes under Mughal rule.

### Observation

However, the classification in the society was further added during the rule of Humayun. Humayun divided all the offices of the state or rather all the inhabitants into three classes. Ahl-i- Daulat i.e., officers of the state, Ahl-i-Sadaat i.e., good men and Ahl-i Murad i.e., people of pleasure.<sup>3</sup>

Similar three classes continued to exist during the reign of Akbar as per mentioned by Abul fazl in his book. During the reign of Humayun the Ahl-i- Daulat included his brothers, relatives, officers Wazir and the soldiers. The power of prosperity was held with the help of the warriors.<sup>4</sup> The hell is that it included the qazis, philosophers, poets and the nobles. The third category Ahl-i Murad, people of pleasure included those who were young, handsome, clever musicians and singers.

Humayun divided his week accordingly for all the classes and the Thursdays and Saturdays were fixed for the holy people, Sunday and Tuesdays for the state officials.<sup>5</sup> Humayun had also made three arrows of gold known as the arrow of Sadaat, Daulat and Murad each one of which was handed over to one of the firmly established leader of the classes. The arrows were divided or subdivided into 12 classes each.<sup>6</sup>

Arrow was of three grades. All the administrative work was divided among the four departments corresponding to the four elements of the earth i.e., Atishi (fire), Hawai (air), Abi (water) and khaki (Earth). The fire department dealt with artillery, arms and ammunitions. The Air department with the wardrobe, kitchen and stable. The water Department with the manufacture of wine, digging of canals and all related works to that of waterways, the earth department was concerned with the affairs of the agriculture, building and also the land administration.<sup>7</sup>

So, we can find here that during the reign of Humayun itself the classification of the population had properly started and it was made more precise or accurate. During the reign of Akbar, the mansabdari system not only depicted the military classes but also the social stratification of the society.<sup>8</sup>

Akbar had made the classification more simpler with that of improvement in each and every sense for the population of the country. He also divided the whole society into three classes, the first class was composed of the mansabdars with the King as the head. This class was actually having all the powers in their hands. The second class was a class of

men engaged in trade and commerce, it also included the manufacturers. The third class formed the bulk of the population, it included the common people.<sup>9</sup>

However, the first class superseded the two other classes. During the reign of Jahangir there were three classes of people who were freed during the reign of Jahangir. we find that the servant class, their population had exist exceedingly increased. Everyone from among the soldiers, merchants and the state officials had servants to look after them and many of the servants were kept according to the positions of the classes in the society.<sup>10</sup> If we discuss about the population during the Mughal period we find that people from all the Asiatic races, Persians, tartars and the Armenians stayed in India, they were also use also a part of the population during the rule of Akbar. The zamindari system received a setback with the introduction of the mansabdari system and also with the payment to the soldiers in cash. The classification of the Akbar society continued to be so during the reign of Shahjahan also. During the reign of Aurangzeb the classes or the classification of the society was basically according to religion. The Hindus were not allowed to follow many of their customs and culture.<sup>11</sup>

The Hindus were sometimes compelled to join the army. With the establishment of the Mughal Empire and the arrival of Babur to India the composition and the structure of the society remained almost similar to that of the society since ancient times. The Hindus were divided into four classes that is the Brahman, Kshatriyas, Vaishyas and the sudras. They went on to be divided into innumerable subcaste and sects during the invasion of Babur to India.<sup>12</sup> 1000 to 2000 different caste and subcaste were recognised in India and it depicted the scale of precedence in the society. For the position of the people in the society the word caste which had obtained a wide currency in literature of sociology comes from the Portuguese, who followed Vasco Da Gama to West coast of India.

The caste word is derived from the Latin word castus and it implies purity of blood. Caste can also be defined as a collection of families sharing a common name, having a common ancestor processing or following others and forming a single homogenous community. Caste system was basically based upon two principles- the doctrine of Karma and the religious unity of the family.<sup>13</sup>

The caste system was based on Karma and religious unity and the Hindus and their position was fully exploited by the Mughals. Each caste had their trade guilds which provided them mutual assurance in the society and also as a religious sect. The social divide, the social division was based on the governors and also the division of labour. Caste system also brought about specialisation in the society. The caste system in the society also provided a setup similar to that of the trade union, which trained the younger lot for a particular art and craft which was followed by the ancestors, since ages. For example we find that in Ahmedabad district different trade and commerce and its manufacture had a separate Guild.<sup>14</sup>

The classification of the society was also based on employment of the people. Different caste specialised in different work or occupations in South India. During the Mughal reign a person who was engaged in work related to that of gold and were goldsmiths for example we find in Surat each class of the craftsmen

and although they belonged to different caste and creed but as they were undertaking a similar craftsmanship that belongs to a single guild.<sup>15</sup>

Actually it provided two fold structure to the caste in the society. The caste system and the guild held distinctions for punishment and also for providing services.

The caste organisation was itself a training ground for the artisans. Various occupations had remained hereditary since ages and was well administered or depicted a particular caste. The state had no control over the condition of the employment of people in the various handicrafts of the industries. There were no regulation for the people or children to be employed in a particular industry. The position of the artisans more or less remained the same in the society.<sup>16</sup>

They could improve their position in the society. The ruler and the nobility class maintained the artisans in their karkhana and protection was provided to these artisans by the rich merchants and the rulers also. The Mughal government supplied or fulfilled their own needs by becoming a producer of nearly all the goods in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century. The country was in an underdeveloped form economically. The state karkhanas and the factories had existed in the country since earlier times.<sup>17</sup>

During the reign of Firoz Shah Tughlaq as we know large number of karkhanas were maintained and 1,80,000 of the slaves were employed in these karkhanas. A separate Department was also created for the maintenance of these karkhanas. The factories also find mention that during the reign of Akbar there were more than a hundred officers and workshop each resembling to that of a city or a small Kingdom.<sup>18</sup>

Workshops known as their observed in Delhi palaces which had for embroidery, goldsmith, painters, vanishers, lacquer work, shelf makers, silk and brocade manufacturers, machine and turban makers which was worn by the females. The provinces also had their factories at Lahore, Agra, Fatehpur, Ahmedabad, Burhanpur and Kashmir. Inkarhanajats of the provinces of the capital the sons of the near relatives of the artisans appeared to have taken up the job when the labourers were needed. However the wages provided to the labourers or the artisans according to the karhanajats were not satisfactory. The living condition of these artisans was not good at all. Unemployment of the labourers was also observed during the Mughal rule.<sup>19</sup>

## Conclusion

Sometimes, corruption was also found amongst the artisans, as the labourers in the manufacture of silk, embroidered cloth and Indigo had also opted for the middle men who earned their profit at the cost of the laborers, who could not even take the evening bills and also made the condition of the artisans and the laborers deplorable.<sup>20</sup> During the reign of Aurangzeb forced labour was one of the chief distinguishing factors. During his rule the demand for labour was rather limited during Aurangzeb rule. He had no appreciation for artisanship, for craftsmanship during the reign of Aurangzeb. The demand for intellectual, the man of letters and the artisans had declined considerably.<sup>21</sup> During the Mughal Rule we find that the composition and the stratification of the society remained almost same under the

Mughal rulers and varied under certain Mughal rulers according to the views and religious beliefs of the rulers.

### **References**

1. Erskine, W. History of India Under Humayun, Atlantic Publishers & Distributors, New Delhi, ,pp: 529-32
2. Ibid, pp: 529-32
3. Humayun Nama,Khawandmir, composed in 941/1534 Tr. English by Beni Prasad, published by Asiatic Society , Calcutta, 1940, pp 34
4. Ibid ,pp: 34
5. Ibid,pp: 26
6. Ibid,pp:26
7. Ibid,pp: 39,42
8. Pant, D.,The Commercial Policy of the Moguls,D.B. Taraporevala sons & Company,1930, pp: 65
9. Moreland ,W.H., &Geyl, P. Pelsaert Francisco, Remonstrantie, in Jahangir's India, Cambridge, 1925,pp: 61-62
10. De Leat, De ImperiomagniMoglis,sive India vera Commentarius ex varlis Auctoribus Congestis, Leyden,1632; translated into English by J.S. Hoyland and annotated by S.N. Banarjee,The Empire of the Great Mogal, Bombay,1928,pp : 80
11. Moreland, W.H., India at the Death of Akbar, London, 1923, pp; 26-27
12. Imperial Gazetter of India, Vol.I ,Chap III, pp: 311
13. Ibid,pp: 311
14. W.W.Hunter, Indian Empire : It's people, History and Products, Routledge, 2000, pp: 174
15. Ibid, pp: 184
16. Bernier ,Francois,Travels in the Mughal Empire, 1656-1668, translated on the basis of Irving Brock S Nersion and annotated by Archibald Constable, Oxford University Press, London,1891, pp: 251
17. Sarkar, Jadunath, A History of Aurangzeb, 5 vols, first edn., Calcutta, 1912-24, pp: 233
18. Storia doMogor of Niccoloa Venetian Manucci(1653-1708); translated into English and edited by W. Irvine, Vols. I-IV, 1907-08, pp: 431
19. Ibid,pp: 431
20. Ibid,pp: 431
21. Pant, D.,TheCommercial Policy of the Moguls,D.B. Taraporevala sons & Company,1930, pp: 220

• • •

## 15. Kallen Pokkudan: A Renowned Environmental Activist in Kerala

\*Dr. G.Premkumar

### Abstract

*Kallen Pokkudan, otherwise called (Kandal Pokkudan), a noted environmental activist and author from Kerala is acknowledged for planting mangroves. Pokkudan's life is an account of a marginalized, a tolerant and a Preservationist of mangroves. Pokkudan was born in 1937 at Iddukkil Thara, a small village in Ezhom Moola, close to Pazhayangadi, Kannur in Kerala State. He helped in preserving a rare ecosystem because he undoubtedly assumed that this ecological unit supports the globe and people in distinct ways, from carbon storage to protection against flooding. In 1989, at the age of 52. Over 25 years, Kallen Pokkudan has planted over 1.5 lakh mangrove sapling in different parts of Kerala and raised voice against the mangrove devastation. He wrote two autobiographical works. His contributions have accomplished comments from UNESCO. He had earned some important awards like the Vanamithra and Haritha Vyakthi honors. He spent few decades preserving, planting and tirelessly campaigning for the mangrove protection and died in 2015 at Kannur.*

**Key Words:** *Kallen Pokkudan—unfamiliar environmental activist-Kerala-protector of Mangroves-his profile.*

Even before the terms like eco-tourism, eco-socialism intrudes in to the socialistic mind set up of Kerala, Kallen Pokkudan (1937-2015), picked up the mangrove seeds, planted it, and made them the guardian angel for those. He belonged to a downtrodden caste group of agricultural laborers and fishers folk especially Pulaya community. His father was Arigelayan Govindan Parotti and mother was Kallen Vellachi. He is the third son to his parents. He was living in Muttukandi in Ezhom Panchayath. His real name

---

**Note**—Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-** Plagiarise 5%, Original 95%

---

**\*Associate Professor, P.G. Department of History, Co-operative Arts and Science College, Madayi Kannur, Kerala**

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

### **Kallen Pokkudan: A Renowned Environmental Activist in Kerala 65**

was Pokkan. Now he is popularized as Kandal Pokkudan. Through this paper the present scholar tries to explore the hidden history of this environmental activist to add it in the existing fund of historical knowledge as there is serious studies hitherto.

A marginalized farm worker, Kallen Pokkudan had formal education only till 2<sup>nd</sup> standard due to monetary challenges. He studied in the Harijan welfare school at Ezhom. Now it is renamed as Government welfare School Ezhom Moola. Kannur is one of the thick regions in Kerala where the term Communism actually exists with its solid arm strategies. Kallen Pokkudan also was a part of communism in Kannur, even when he was a teenager. He stood by the Communist and fought for the suppressed. He also joined hands with the revolutionaries that spouted from the pain and neglect of the downtrodden. Dr. Ambedkar and his ideas about Dalit deeply inspired Kallen Pokkudan also. His favorite political leader was A.K. Gopalan. He took part in the early peasant revolts in the Malabar region and has gone jailed a number of times for the party. He had partaken in the jail Niraykal Struggle, Transport Labour's struggle, Teacher Struggle, Toddy Tappers Struggle, Ezhom Peasant Struggle (1968-69) etc. Kallen Pokkudan understood that it was all battled for the right. But he left from the party with ideological conflict in the year of 1970-71 and soon concentrated on environmental activities.

After coming out of the party, his thought drifted from ideology and to the bald river bund near his paddy field. It dawned on him that the bund could give way during the monsoons unless there were trees to break the force of the water. Since his concentration was on the environmental activities. On an impulse, he decided to plant mangrove. The land best suited to hold the bund together. In 1989, he was supervising the building of a bund on the wetland by the riverbank for Ibrahim Kutty of Pazhayangadi. It was then that he had the idea that one should plant mangrove to control and break the force of the waves as they surged. Then he collected around 200 Mangrove seeds from various places and planted them, but none of them sprouted. The seeds were wasted by the heat from a kind of wild grass in the slushy soil. Then next year he also planted mangroves alongside the road as it could be protection against the storms and the force of the water as it beat against the banks. He always saw many children losing their umbrellas in the lashing rain storms. The girls suffered most. He also knew that many children had died in storms slipping and falling in to the river while crossing the narrow plant on the makeshift wooden bridges.

Then he planted 300 seeds alongside the road near the bund in Pazhayangadi. It was his prime setup for preserving mangrove seeds. Within two years, the plants grew and looked healthy. Some anti-environmentalist plucked the saplings and took them in to the river. So he filed a complaint to Panchayath and police station too. It was the first activity of him against the mangrove destruction. But this incident did not exhaust him. He also faced stiff opposition from villagers and even from his own family even to the extent of legal consequences if he planted the mangroves on Panchayath land. And many people called him as mad. He did not bother about what the people said because he very well knew that the Mangroves protect the soil erosion. The mangrove ecosystem is a home to an array of nesting, breeding

and migratory birds. However, it did not take long for his opponents to acknowledge his effort. Meanwhile, Kerala Sasthra Sahitya Parishith (KSSP) introduced Kallen Pokkudan and his activities in front of the society. Later he got the attention of Newspapers, Medias, Environmentalists and forest official etc. Environmentalists discovered the ecological significance of mangroves very recently only. Kallen Pokkudan had no idea of what to do except watching monsoon lashing his marshy land along with stormy waves. He thought of the traditional indigenous methods of protection from natural disaster. He knew mangroves are best buffers against the wind and waves. Thus he started mangroves seeding in 1989, at the age of 52. This made him familiar with other of environmentalists.

He began to think of the seed of mangroves, his family used to cook at the time of famine, he began to think of the special type of fishes who come out of the salty water to lay eggs inside the thick bushes of mangroves. These mangrove forests are also home to numerous species of birds and marine creatures. Migratory birds also find place in the calm and rich mangrove forest. He used to compare the mangrove trees as Jawans who safeguard the motherland.

He learned the science of planting of mangroves, from his employer. The planting of mangroves according to him is a tedious job. Kallen Pokkudan has to collect the matured propagules small vegetative outgrowths that grow into new plants just before the onset of the summer monsoon and plant them during the next for night. Kallen pokkudan moved about in his small wooden boat, planting the possible water spots. Over 23 years, Kallen Pokkudan has planted over 1.5 lakh mangrove sapling in different parts of Kerala. Every year, in order to do his planting, Kallen Pokkudan stops all other work during this period never mind that it deprives him of his wages for weeks. His village Ezhom on the banks of Pazhayangadi River in Kannur has at least 500 acres the state's longest stretch of continuous mangrove forest where he has planted more than 10000 saplings. However, his passion has earned him enemies too. They destroyed these saplings. It affected him mentally. So he suffered mental depression also. He takes many years to recover from this disease.

He knew 22 types of mangrove species and its local name, features and its uses etc. The name of this mangroves are Branthan Kandal, Kannampotti, Urnuipotta, Chathurapott, Cheriya Uppatti, Valiyaupatti, chulli, Appachappu Valuth, Appachappu Cheruth, Nakshatra Kandal, Chayapullu, Kadakandal, Machthol, Keechippullu, Chakkara Kandal, Kuttikandal, Cherukandal, Chuvanna Kandal, Vallimulla, Nalla Kandal, Orkurava and Vallikandal. These all mangroves have been seeing in Kannur District. He planted and identified mangroves in different parts of Kerala. In Kannur in his native place he planted mangroves seeds in different parts like Ezhom, Muttukandi, Pazhayangadi, Thavam, Cherukunnu, Kunhimangalam, Pallikara, Pappinissery, Valapattanam, Thalassery, Kawai, Mattool, Madakkara, Payyannur, Kattampalli, etc.. He also planted the mangrove seeds in Kozhikode, Thrissur, Ernakulam, Kottayam, Malappuram and Kasargod Districts of Kerala.

He conducted many journeys for studying mangroves. He travelled on all parts of Kerala and identified different types of mangroves and its qualities. He identified

### **Kallen Pokkudan: A Renowned Environmental Activist in Kerala 67**

8 types of mangroves in Pappinissery and Vadakara, 10 types in Kunhimangalam, 5 types in Mangalavanam (Ernakulam) 22 types in Valapattanam. Nine types of mangrove in Azhiyur near Mathi and identified many mangrove species in Kozhikode, Malappuram, Kottayam, Kollam, Thiruvananthapuram and Thrissur. By the support of government agencies environmental organisation and volunteer organisation, he planted the mangrove seed in these areas too. But the people in Kerala have failed to recognize the intellectual and emotional heights achieved by the Pokkudan. Kallen Pokkudan became popular and he was invited to conduct classes on mangroves wetlands by Nature Clubs. His information's are found very useful to students, scientists and researchers also. The world famous scientist of ornithology and the Director of Hungarian Institute of Ornithology like Attila Bankovich came all the way to meet and greet Kallen Pokkudan and his mangroves and for the guidance.

He actively protested against the mangrove destruction. He participated the issues conducted in Talasserry like cutting the mangrove and filled the wet land for building hospitals and shopping complex. He conducted an awareness journey for mangrove preservation along with Kerala Sasthra Sahithya Parishath in 2002. He also raised voice for protecting Mangalavanam in Ernakulam District in Kerala. Mangalavanam is the patch of mangrove greenery the unique tidal wetland with rich in biodiversity. It faced serious threats to its existence for the unscientific development. Kallen Pokkudan and many environmentalist organisations raised voice against it. He related a document Haritham ode to the luminous green lung a documentary on Mangalavanam in 2006 under the auspices of Gothhraboomi films and Jakey Foundations. He raised voice against the mangrove destruction in the most parts of Kerala. But he turned against the mangrove theme park in Valapattanam. As an environmentalist, he participated in Plachimada issue with Mayilamma. He also actively worked for the Dalit's on order overcome their problems. Being a native of Kerala he is very familiar with the inequality existed between higher and lower Caste people and as a Dalit he faced many challenges from the society. People made many rumours and criticized him on various arguments. Some of them argued that he preserved the mangroves for publicity, status and money. But these criticisms were remained as rumours. He worked for the nature, without accepting any thing. Throughout his life, he lived as a loyal person to the environment activities. As an environmentalist, he believed in nature and did not believe in religion and gods. His gods are nature, people, truth and justice. He considered Dr. Ambedkar as a God of the lower caste and Dalit.

Pokkudan's published the first autobiography Kandal kdukalkideyile Ente Jeevitham (my life in the midst of mangroves) under the editorship of Taha Madayi and it published by Kottayam DC books in 2002. It gives a sense of struggle for the protection and conservation of mangrove forests in the coastal areas. Another autobiography of Pokkudan is Ente Jeevitham (My Life) edited by his son Sreejith Pithalen and published in October 2010. It is a written commentary of a real comrade who still leads a life based communism. While going through that book we see the history of communism in Kerala, it is tragic division and the way by which it has deep rooted in this soil branching out through the network of labours and marginalised. Chuttachi was another work published by him in

**Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June, 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157**

**Impact Factor 3.47**

January 2010. It is edited by his son Anandhan. In his book, he described 60 types of fishes in the river. Like Chuttachi, Anapothran, Chemballi, Paral, Muduman, Payathi, Koyala, Kallumakaya, Chemmen, Muruetc, these are the herbal valued or medicinal valued fishes. He studied on these Fishes with experience and knowledge. All these books written by him with his own life experience and this experience made him as a world familiar environmentalist. He had been recognised by the authorities and environmental organisations many awards and rewards. P.V Thambi Memorial Endowment Award in 2001, a special award by world vision of moral education in 2002, BhooMithra Award by Aluva Environmental group in 2003, Habitat BinuJith award in 2005, an award by Greence, an environmental organization of the secretariat employees in 2005, Vanamithra award by Kerala Government in 2006, A. V. Memorial Award by A. V. Abdhul Rahman Haji foundation, HarithaVyktiPuraskaram in 2011 etc. He had been recognised for not less than 35 awards by both governmental and non-governmental organizations in various parts of the world. UNESCO had made a special reference for stupendous service for the preservation of Mangroves. He was also recognized by Kannur University (in Kerala), had given Acharya Award on 8<sup>th</sup> September 2015, by Justice (Rtd) P. Sadasivam, the honorable Governor of Kerala. It is a due recognition of the University on his meritorious service in the environmental matters. More over as an environmentalist in real life, he also acted character of an environmental lover in a cinema namely Stalam. The cinema also gave importance to the mangrove and its preservation. If it will release it also make a fame of KallenPokkudan and his role of mangrove preservation both life and cinema he want to give awareness of the mangrove preservation of the people. He was one of the protagonists of PappileyaBuddha, a 2013 feature film by US based Indian Director Jayan Cherian, which focuses on the environmental and spiritual aspects of life.

Even before the environmental organization and environmentalist had got begun to pay attention to the destruction and preservation of mangrove forest, KallenPokkudan worked for the mangrove preservation by planting mangrove seeds. Thus, he planted about 1-lakh mangroves in different parts of Kerala. He also takes primary step to export mangrove seeds and saplings in China, Dubai, Bangladesh and Russia etc. He also played a vital role for creating awareness to the people, students, and researches about the mangroves. Even an illiterate he studied about the mangroves and its types, importance and bio diversity etc. from his own experience. Mangrove ecosystem has a great environmental and ecological significance and at the same time it also has strong economic potential, which is by and large under-utilized. He passed his knowledge about preservation of mangroves.

He did this work for nothing earn, but considers this work to protect the nature as a duty of him. Many were called him as mad, even his wife also. He also feels it. But he proved that his madness is for the existence of future generation. KallenPokkudan with his committed life has been able to influence the mind of the people to a greater extend. Thus many people were emerged in the field of mangrove preservation. For example ParayilRajan, he is a fishing labour, who is planting mangrove seeds about 20 years. Surendran in Dharmadam was also planted many

### **Kallen Pokkudan: A Renowned Environmental Activist in Kerala 69**

mangroves. Sanoj a young boy is studying in 9<sup>th</sup> standard is a delegate of new generation, who planted around 1000 mangroves in the river basin of Pazhayangadi.

Kallen Pokkudan and his commitment to the preservation of mangrove is also forced to the government of Kerala to pass the laws for mangrove protection. Thus, the government passed the Coastland Regulation Zone Act in 1991 and Kerala High Court, which ordered six-month imprisonment and Rs2000/- fine who ever destroyed Kandal plants. His effortssaw the fruit when Kerala government allocatedRs1.5 lakhs to develop mangrove forest in Kannur District. The Department of forest set up a mangrove nursery of around 30000 seedlings. In his inspiration, many areas of Kerala, People began to put up collective resistance against the destruction of wet lands. Local Self Government Institutions (LSGs) began to bookcases for destruction of mangroves. This was the first time when mangrove, conservation schemes found a place in the yearly programs of few LSGs.

Having spent a couple of decade preserving, planting and tirelessly campaigning for the mangrove protection,Kallen Pokkudan is considered the *Master of Mangroves*. He is also known as Kandal Pokkudan (Mangrove Pokkudan). His ambition is really down to earth and humble. Another wish is to spend the rest of his life in union with nature and environment, helping people around him to do the same. He also gave a message for all *plant a tree and care for it*. This will solve the problem of deforestation, at least on certain extent. The existing social structure and caste system made bitter anguish to him and like Ambedkar he accepted Buddhim as his new faith and after his death his mortal body had been buried according to Buddhist ritual. Kallen Pokkudan understood the environmental significance of mangrove forests than any educated elite class in his society and played an important role in mangrove preservation in Kerala. He created a close relation between human and nature. He died on September 27<sup>th</sup> 2015. Mangrove ecosystem can open numerous new roads for self-employment like eco-tourism, fishing, apiculture; mangrove forest produce based cottage industries for the locally unemployed people, accordingly, assuming a pivotal part in the economic advancement of the local communities. There is no doubt in the fact that Kerala has lost the man whose concern for mangroves had facilitated us to sit up and perceive the importance of this interesting ecosystem in environmental protection.

### **References**

1. Dasan.M,(et.al.),(ed.),The oxford India Anthology of Malayalam Dalit Writing, New Delhi, 2012
2. Kallen Pokkudan, Kandal Kadukalkidayil Ente Jeevitham (Mal.), Kottayam, 2002.
3. Kallen Pokkudan, Chootachi (Mal.), Kottayam, 2010.
4. Kallen Pokkudan, Ente Jeevitham (Mal.), Kottayam, 2012.
5. Mathurbhumi Daily (Mal.) Kannur, dated 28/09/2015.
6. Rajeevan.P, Consiousness and mobilization among the marginalised: A study of the Pulayas of North Malabar, Unpublished Ph.D thesis Submitted to Kannur University, Kannur, 2017.
7. Ravi.K.P, Anandhan. P (ed.), Kallen Pokkudan Karupp Pacha Chuvapp (Mal.), Thrissur, 2013.
8. Sasidharan.N, Sujanapal.P, Handbook on mangrove associates of Kerala, Thiruvananthapuram, 2014

• • •

## 16. Culture of Awadh: Reviewing the Contribution of Three Nawabs

\*Dr. Amita Sonker

### Abstract

*The state of Awadh made significant development under its capable rulers. The prosperity of the state also paved the way for the cultural development in the state. All the Nawabs of Awadh contributed in the cultural sphere of Awadh more or less. In this lineage, the three nawabs of Awadh, nawab Asaf-ud-Daula, Nasir-ud-din Haider and the last king of Awadh, Nawab Wajid Ali Shah holds a prominent place. During their reign, Awadh and specially the city of Lucknow became a place where art and literature flourished. All three of them were writers and the patron of the artists. Their patronising sphere was not limited to the Indian people only but they encouraged the European artists as well. In this research paper, the literary works of these three Nawabs has been discussed, various art forms patronised by them has been mentioned and the impact of their respective contribution to the culture of Awadh has been discussed.*

**Key Words:-** Nawab, Culture, Patron, Art, Literature, Prosperity, Contributor

The princely state of Awadh made a remarkable presence in the history as a state with rich cultural legacy. This cultural upliftment was the contribution of the regimes of various kings and nawabs of Awadh. The prosperity and the development of the state was the reason for this accomplishment. 'Primarily the rulers of Awadh were the governor of the Mughal power who later enhanced their influence and strengthened themselves. The political position was more strengthened when they acquired the position of Nawab Wazier of the Mughal rulers. Subsequently with the

---

**Note**—Research Paper Received in March 2020 and Reviewed in April 2020

**Plagiarism Report-** Plagiarise 6%, Original 94%

---

\*Assistant Professor, Department of Western History, University of Lucknow, Lucknow, U.P.

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

### Culture of Awadh: Reviewing the Contribution of Three Nawabs 71

weakening of the Mughal authority, they made progress and became the Nawabs of Awadh. Eventually, the Mughal power collapsed and the British power emerged as the central power in India. The rulers of Awadh then acquired the status of King of Awadh.<sup>22</sup> Thus, gradually the state of Awadh had moved forward in political status.

The state of Awadh became a prosperous state under the reign of its Nawabs. The prosperity of the region led towards the cultural richness of the Awadh which was patronised by its rulers. The nawabs of Awadh specially Asaf-ud-Daula, Nasir-ud-din Haider and Wajid Ali Shah made splendid contribution in the development of the cultural progress in the state. Being the centre of the power, Delhi was acclaimed of patronising the people serving the art in any form. But the zeal of the nawabs of Awadh in nurturing the various art forms in their region shows that, 'the early rulers of Awadh were intended to place the state culturally equivalent to Delhi which had been the centre for the scholars of Urdu and Persian and various artists. With the decline in the central position held by Delhi, Awadh became a centre point for the scholars who came to the nawabs of Awadh for patronage.'<sup>23</sup> A prosperous and peaceful state like Awadh was the ultimate requirement for blossoming of art and artists. "The wealth and the security of Lucknow exercised a powerful attraction on the poets, musicians, scholars and professional men who had hitherto subsisted on the bounty of the Mughal court."<sup>24</sup> Thus under these three nawabs, Awadh made a significant contribution in the growth of literature, language and various art forms.

These three rulers of Awadh were not only the patrons of the writers, poets and artists, they themselves were writers or poets. The most famous nawab Asaf-ud-daula who was also known for his generosity, had written an Urdu *diwan* consisting of three hundred pages of *ghazals* along with one hundred and seventy pages of *rubaiyats* and a *masnavi* which extended up to hundred pages. He wrote under the *nome de poete* of 'Asaf'. Mir Soz was considered as his teacher in this regard. The characteristic of his writings was simplicity and the passion of the writer which was notable in his works. The status of the court of Awadh under Asaf-ud-Daula also claimed a high repute by the fact that a number of renowned writers and poets of that era got patronage there. The renowned writers of Delhi court, Mir Taqi Mir and Sauda also came to the court of Awadh. Asaf-ud-daula provided them position in the court and pensioned them.

Apart from the writing, Asaf-ud-daula provided his great assistance to the musicians also. In his reign, 'a book on music – *Usul-un-Naghmat-un-Asafiya* (The principle of the melodies of Asaf) was written.'<sup>25</sup> The nawabs not only attracted the artists in India but the European artists also got patronage under the nawabs. Asaf-ud-Daula took under his service 'the two English painters John Zoffany in 1784 and Ozias Humphry in 1786.'<sup>26</sup> He also made a great contribution to the culture of Awadh which left behind a rich legacy by building various grand structures of architecture.

Nawab Nasir-ud-din-Haider had written *Qasidas* in the praise of *Imams* and some of his Urdu poetry had been considered of good quality.<sup>27</sup> Nawab Nasir-ud-

din Haider also patronised artists from various art forms. European painter John Beechey was one of such examples. John Beechey came to Lucknow in 1828 during the reign of Nasir-ud-din Haider and settled here for the life time.<sup>8</sup> He was attributed of painting portraits of most number of nawabs including his first patron Nawab Nasir-ud-din Haider. Mantz was another European painter and musician in the court of nawab Nasir-ud-din Haider.<sup>9</sup> Another contribution made by nawab in the cultural arena of Lucknow was the construction of some buildings also. Nawab Nasir –ud-din Haider had the credit of constructing the famous ‘*Taaron waali Kothi*’ which worked also as an observatory. He also made a new portion *Darshan Vilas* in the *Kothi Farhat Buksh*. These were the architectural contributions made by the nawab Nasir-ud-din Haider in the culture of Awadh.

Apart from these two nawabs of Awadh, another prominent contributor in the development of art and culture of Awadh was the last king of Awadh, nawab Wajid Ali Shah. He held the distinction of a prolific writer not only in Urdu but in Persian, Awadhi, Braj and Hindi languages. Wajid Ali Shah was the son of nawab Amjad Ali Shah who ascended the throne in 1847 at the age of twenty four.<sup>10</sup> He became the ruler of Awadh when the British company was spreading its political control. Earlier the British Resident exercised its position and interfered in the matters but the degree was limited. But by the time of ascendance of nawab Wajid Ali Shah on the throne, the British imperial power aimed to capture the state of Awadh owing to its prosperity. The flourishing of art and culture in the time of Nawab Wajid Ali Shah in Awadh presents a contradictory tale of mal-administration propagated by the British power. The British power presented nawab Wajid Ali Shah as an incapable ruler who indulged in the “delights of the dancing, the drumming, the drawing and the manufacturing of small rhymes”<sup>11</sup> and thus his inclination towards all these interests was not administering the state properly.

These allegations of being an incapable ruler could not hold ground because during the period of nawab Wajid Ali Shah the development made in the sphere of various forms of art and literature was remarkable. This strengthens the idea that this development had its basis in the prosperity and peace prevailing in the state of Awadh which are required for the artists as they get patronage from the rulers and perform.

Although the earlier nawabs of the lineage of the Awadh state had contributed more or less in their capacity to the culture but nawab Wajid Ali Shah’s contribution towards the art and literature which placed Awadh as a culturally rich state in India, distinguishes him in the list of the nawabs of Awadh in regard of the cultural contributor. ‘Wajid Ali Shah wrote under the name *Akhtar* which means Star, as his *nom de poete*.’<sup>12</sup> He had been attributed of writing ‘forty books on various themes.’<sup>13</sup> Owing to his penchant towards writing and art, he was popular as *Akhtarpiya* or ‘*jaan-e-alam*. Nawab Wajid Ali Shah is known to have written almost in all forms of writing whether it was *ghazals*, *qasidas*, *masnavi*, *qita*, *rubais* or *marsiya*.’<sup>14</sup> Apparently he wrote six *diwans* of *ghazals* which were named, “1) *Shua-i-fuiz* or the rays of beneficence, 2) *Sakhun-i-ashraf* or the noble composition, 3) *Guldasta-i-ashqana* or the amorous nosegay, 4) *Akhtar-i-mulk* or the star of the

country, 5) *Nazm-i-namwar* or the poem of repute, 6) *Qamr-i-mazmun* or the Moon of the subject.”<sup>15</sup>

Nawab Wajid Ali Shah had the credit of writing many *Masnavis* also. ‘Some of the major *masnavis* written by him were 1) *Dar-fan-i-mausiqui* or the treatise on the art of music,’<sup>16</sup> 2) *Darya-i-tas’shuq* or ocean of love. This *masnavi* is consisted of three thousand couplets and written in Urdu language. It is a love story of a princess Ghazala, her lover Mahroo and the Lal Pari. In this *masnavi*, the capacity of Wajid Ali Shah, in expressing various human emotions love, jealousy, compassion had been well presented.’<sup>17</sup> 3) *Masnavi* named ‘*Khitabat-i-Mahallat* or the titles of the ladies of his harem provides a list of ladies who were regularly married and the other ones who were married through the ritual of *mutaa*. This *masnavi* also provides the list of male and female issues produced by these ladies and which wives were divorced.’ 4) ‘*Huzn-i-Akhtar* describes the journey of Wajid Ali Shah to Calcutta and the problems he faced there.’<sup>18</sup> This *masnavi* was considered as very interesting and was of acknowledgeable poetical worth. The verses had been written in simple form sans any ornamentality thus seems flowing often eloquently.’<sup>19</sup> 5) Likewise, ‘*Afsan-i-Ishq* was also a *masnavi* written in Urdu by the nawab. A love story had been authored by the nawab in the form of poetry. It consisted of three thousand eight hundred couplets. The nawab had beautifully presented a story through the poetry with eloquence.’<sup>20</sup> 6) ‘*Bahr-i-ulfat* was again a *masnavi* authored in Urdu language and had four thousand couplets. It was a love story of a prince and the three women who were in love with him. The three *masnavis*, *Darya-i-tas’shuq*, *Afsan-i-ishq* and *Bahr-i-ulfat* shows the creative imagination of the nawab as all the three love stories were imaginary.’<sup>21</sup> But the true presentation of the human feelings and emotions through the writing in these *masnavis* places the nawab as a prolific writer. 7) *Ishq-nama* or the book of love’<sup>22</sup> was ‘the autobiography of nawab Wajid Ali Shah written in Persian. In this writing, he had given the description of his romantic life with various ladies.’<sup>23</sup>

A *masnavi* named *Haibat-i-haidiri* <sup>24</sup> was in ‘Urdu and religious in its matter as it was related to *mazhabi masnavi* or noha (dirges). The *masnavi* was consisted of three thousand couplets.’<sup>25</sup> This piece of writing shows that the personality of nawab Wajid Ali Shah, perceived and presented by his opponents not worthy enough of being a ruler due to his indulgence in the sensual pleasures, discards their claim. It gives a different aspect of his personality which had spiritual depth also. Besides he also penned ‘*Nubabsa Bain-ul-Nafs-o-ul-Aqal* or a debate between sensuality and reason.’<sup>26</sup> He wrote *Qasidas* in both Urdu and Persian. *Mazhabi marsias* of Noha (dirges) like *Riyazul Quloob* and *Sibat-ul-Quloob* were penned by him whereas ‘*Nasha-i-Akhtari* was related to the *adab* of the court of Lucknow.’<sup>27</sup>

Nawab Wajid Ali Shah patronised many writers and poets of his time. “There were 1700 men of literature in his court.”<sup>28</sup> ‘Renowned poets Muzaffer Ali Khan Aseer and Fateh-ud-Daula Barq were his companions. Aseer had to his credit six *diwans* and had compiled one Persian *diwan* also. Barq was a disciple of the renowned poet Nashik. Besides them Amanat, Qalaq, Darakshan were court poets.

Mehdi Ali Khan poetically known as Zaki was a pupil of Nashik. He was bestowed with the title of the King of Poets by nawab Wajid Ali Shah.<sup>29</sup> Tasleem, Abdul Haleem Sharar who wrote *Guzishta-i-lucknow* and many other poets and writers were in the court of Lucknow. 'Nawab Wajid Ali Shah granted the pension of rupees five hundred per year to the acclaimed poet Ghalib in 1854. Although he could only avail it for two years as Awadh was annexed to the British Indian territory on the pretext of mal-administration and the nawab was exiled to Matiaburj in Calcutta.'<sup>30</sup>

### Conclusion

The culture of Awadh has held a special mention in the identity representing this state. The culture which was developed and flourished in Awadh was the legacy given by the nawabs to their descendants who also preserved the same with utmost attention. The three nawabs of Awadh Asaf-ud-Daula, Nasir-ud-Din Haider and Wajid Ali Shah who were not successors of each other, could be an easy example to understand the contribution of the rulers irrespective of their reigning periods. They did not reigned sequentially but at different time periods but the financial condition of the State of Awadh remained in good form. This reflects in their capacity of patronising the art and culture. This shows that the prosperity of Awadh continued in the time of these nawabs which brought peace and tranquillity in state. This provided the nawabs to make the State of Awadh an example in the terms of having a specific cultural identity. The three nawabs discussed here not only patronised the artists but themselves had the traits of being the artists. The nawabs were the contributors and the developer of the culture which still stands tall despite the long passage of time. This cultural stability easily counters the claim of the British power who tried to present the nawabs as the mal-administrators. The three nawabs –Asaf-ud-Daula, Nasir-ud-din Haider and Wajid Ali Shah helped Awadh to have a unique identity of its own.

### References

1. Sleeman, W.H.; A journey through the kingdom of Oudh, Bentley, 1858, p.65
2. Saksena, Ram Babu, The History of Urdu Literature, pub. Ram Narain Lal, Allahabad, 1940, p-116
3. Pemble, John, The Raj, the Indian Mutiny and the Kingdom of Oudh 1801-1859, Oxford university Press, Delhi, 1960, p.- 16
4. Bhatt, Ravi, The Life and Times of Nawabs of Lucknow, Rupa Publications, New Delhi, 2006, pg. 78
5. Ibid; pg. 77
6. Op.cit., Saksena, pp.- 116-117
7. Op.cit., Bhatt; pg. 77
8. Edwardes, Michael; The Orchid House, Cassell and Company Ltd., London 1960, pg. 53
9. Misra, Amaresh, Lucknow : Fire of grace, Rupa Co., New Delhi, 2004, p.- 88
10. David, saul, The Indian Mutiny 1857, Penguin Books, London, 2002, p.- 08
11. Op.cit., Saksena, p.- 118

### **Culture of Awadh: Reviewing the Contribution of Three Nawabs 75**

12. Ansari, Tahir Hussain, The Cultural and Literary contribution of Nawab Wajid Ali Shah, International journal of English language, literature and humanities, vol. II, Issue III, July 2014, ISSN 2321-7065, p.- 185
13. Op.cit, saksena, p.- 118
14. Ibid., p.- 118
15. Ibid., p.- 118
16. Op.cit., Ansari, pp.- 185-186
17. Op.cit., saksena, p.- 118
18. Ibid., p.- 120
19. Op.cit., Ansari
20. Ibid., p.- 186
21. Op.cit., Saksena, p.- 119
22. Op.cit., Ansari, p.- 186
23. Op. Cit., saksena, p.- 119
24. Op.cit., Ansari, p.- 186
25. Op.cit., Saksena, p.-119
26. Op.cit., Ansari, p.- 187
27. Ibid., p.- 187
28. Op.cit., Saksena, p.- 120
29. Op.cit., Ansari, p.-187

• • •

## 17. Class and Caste Dynamics of Rural Violence in Bihar, India : An Analysis

\*Dr. Bibek Das

### Abstract

*Bihar is the birth place of Buddhism and Jainism; both of them preach non-violence and tolerance. However, in the modern times the cases of violence have increased and intensified. Various dimensions of violence like caste-wars, insurgency, riots etc. have been seen in recent times in the state of Bihar. Religious, secular and political violence have shown a sharp rise. Poverty and backwardness are the by-products of a society struck by violence. Caste dynamics and economic exploitation also contribute to perpetuation of violence and its normalization.*

India, since her historical advent, has been a land of tolerance and ahimsa as witnessed in its freedom struggle. J. & K and Bihar are the worst affected states in this regard. Revenge seems to be a common agenda of some sections of the society. It is cold as well as calculated. In India, social violence has been erupting occasionally and sporadically, but the last two decades have experienced a new intensity and different dimensions.<sup>1</sup>

Bihar, the land of compassion and non-violence, inspite of being at the bottom of every index of social and economic development in India, is ahead of all the states in number and ferocity of incidents of savage violence.

Generally, 'violence' means to carry force towards something or someone. According to the Oxford Dictionary, violence is outrage, injury or act contrary to one's feelings or principles. In other words, it is an unlawful exercise of the force. The Webster's Dictionary lists it as physical force used to injure or damage, deprivation of rights and unjust use of force or power.

There are broadly three approaches to violence namely-Marxian, Structural-

---

**Note-** Article Received in September 2020 and Reviewed in October 2020

**Plagiarism Report-** Plagiarise 6%, Original 92%, References-2%

---

**\*Assisant professor, Dept of History, Balurghat College, Dakshin Dinajpur, West Bengal**

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

functional and Relative deprivation. According to Marx, society moves forward due to contradictions inherent in it. The society is divided into two classes, the bourgeois and the proletariat, meaning thereby the exploiters and the exploited respectively.<sup>2</sup>

Structural functional theory states the society as an organism with various sub-structures incompatible with each other. These are norms, values, roles and collectivity (sub-group). So long as these are intact or balanced, society is stable. Further, theory states that society is never stable in condition.<sup>3</sup> There are always one or other kind of strain working upon the social-system. It works either externally or internally leading to change in the prevalent values or structure of society. New concept may arise that replaces old one or old concept may acquire new roles. Sometimes, the system develops a certain kind of mechanism to cope up with the strains. Whenever, system fails to adjust or cope up with its, disturbances violence takes place. Thus, violence is one of Indicators of social change.

The third one, Relative Deprivation theory is psychological theory of violence. If deprivation is equated with inequality, the reasons for violence is attributed to the persistence of inequality in the society. Aristotle has said that 'the cause of sedition is always to be found in inequality.' Thus, violence is the culmination of a process of perception by an individual or a group due to frustrated desire to attain a value or maintain a value that they should have or have attained so far.<sup>4</sup>

Violence can be of three types-viz-religious violence, secular violence and political violence. Bihar, the land of Janak, Buddha, Chanakya, Ashoka and Gupta emperors has been a symbol of culture and civilized life. Once it was one of the best administered Indian states, for centuries the history of India was the history of Bihar, these days the state has touched a nadir on almost all counts. It stands at the bottom of the infrastructure development and economic and social progress among the states in India. During the last two decades the society is on the move and there is a powerful peasant movement in central Bihar. Taking advantage of the situation, Naxal movement has taken roots in this region. It has been observed that the state is passing through the transitional phase, where modern system is yet to be built up while the traditional system is crumbling. Agrarian reforms, in fact have failed due to their inherent weaknesses and biased implementation. Heavy investment in public sector also failed to produce any structural change in the state's economy. In a densely populated and labour surplus state like Bihar, the emphasis given on the development of basic and heavy industries has proved to be strategically unsuitable.<sup>5</sup>

A remarkable phenomenon is the land-man ratio in agriculture in the state, which is the lowest in the country. Since the sizeable bulk of the household is able to operate only small plot, therefore around 50-60% of the population live below the poverty line. The increasing pressure of population on land growth in the supply of agricultural labour has led to decline in rural wages as well as the availability of employment in terms of number of man days. Various poverty alleviation programmes have failed to make a dent on poverty because of vested interest of the officials and local elite, absence of linkages with other development programmes, co-coupled with ubiquitous and exploitative agrarian structure is paving the way

towards defiance against the system itself. The deprived sections are becoming asserting their rights. This situation has led to instances of tension and violence, among the poverty ridden populace of the region.

The social structure of the state is characterized by inequalities of various kinds. Earlier, it was a convergence of class and caste which means those belonging to higher castes also belonged to the highest economic class. But, in recent times, due to spread of education and political awakening, this situation has changed and the deprived lower class is being influenced by the presence of extremist politics bridging the gap between haves and have-nots.

The power equation of the state has changed now. The upper castes who lorded over the state for many years now find that their power is being challenged. In fact, this power has already gone to the lower and middle castes. As both the castes want to capture political and social power which lead to frequent outburst of violence.<sup>6</sup>

The left-oriented parties in Bihar have failed to organize rural poor on a class basis on the issue of land-reforms and minimum wages. Party infighting has also taken the deprived people away from them as they failed to change the social pattern of exploitation. This failure of CPI and CPM has also paved the way for the emergence of Naxalites. Naxalite movement mostly involved promising and intelligent students and youth of the best academic institutions of Bihar. They tried to liberate the rural oppressed poor from the shackles of the landlord, money-lenders and corrupt official. The most parts of the central and south-Bihar (now in Jharkhand) notably the districts of Jehanabad, Gaya, Rohtas, Bhojpur, Dhanbad, Giridih, Patna, Palamu, Hazaribagh, Aurangabad, Nalanda, Nawadah are in the Naxal grip. They are running a parallel government and collect revenue in some of these districts. In 1978-88, the Bihar Govt. had started a socio-economic development project in the Magadha division with an estimated cost of Rs. 31.10 Crore to minimize the impact of Naxalism. It was a pioneering effort of integrated development approach. However, the programme failed to make such impact in the condition of rural poor due to corrupt officials and local leader's apathy.<sup>7</sup>

In the of liberalization policy and emphasis on export promotion politics, traditional fishing communities all over the country have been under going enormous difficulties related to sustainability and livelihood question is generating tensions and seeking resolution in the adjoining agricultural areas because of its negative fallouts. There is a growing sense of insecurity over the issue of access to natural resources too. Privatization of water resources is likely to generate the worst type of social tension and conflict. Already in many contexts, excessive use of ground water resources by the well-off farmers is pushing other in difficulty as a result of depleting water resources. The sharing of river water, as in case of Cauvery waters is currently a source of tension in both Karnataka and Tamil Nadu as farmers are confronted with growing water needs for commercial agriculture but they are faced with shrinking availability. Disputes like these can impact Bihar too.

Another reason for the prevailing social tension is that we focus on those people who are failure. This may be justified on humanitarian grounds but

perpetuates a vested interest in poverty and the weakness and backwardness. They policy of reservation and the policy adopted for small scale industries have led to a situation where people developed vested interests in inefficiency. In the United States, an enterprise may start in a garage and can become a multibillion dollar industry within a decade. Such a phenomenon can't take place in India, much less in a state like Bihar. The small scale industries always blame the large industries for not honouring their commitments etc. We have focused on distributing the economic cake instead of making the cake larger. We focused on removal of poverty instead of creating prosperity.<sup>8</sup>

The society or Bihar can't flourish if it follows politics without principles, pleasure without conscience, knowledge without character, commerce without morality, science without humanity and worship without sacrifice. Bold measures and a strong political will are needed to tackle the above evils.

The crux of any improvement, in the present situation is, therefore, the individual citizen's commitment, initiative and action without waiting for strong groups to emerge or new procedures to be evolved. Every citizen must become a one-man sand bag against the tide, a sort of Peter the Brave who will hold on till more help comes.

Unless the agrarian structure is changed in the state, agrarian violence can't be controlled. Involvement of Panchayati Raj Institutions and / or Independent organizations in land reform measures can be of great help. It is also suggested that by minimizing the population pressure on land, cottage and village industries based on local raw materials should be developed. It ultimately will eliminate the cases of violence that arise out of despair and land disputes.

### **Reference**

1. A.K. Sen and J. Dreze, India Economic Development and Social opportunity, Charenden, Press, Oxford, 1995, p-293
2. M.N. Srinivas, Social Change in Modern India, University of California, 1976, p-136
3. J. Bhagwati and T. Srinivasn, India's Economic Reforms, Govt. of India (Ministry of Finance), 1993, p-133
4. P. Chatterji (ed.) State and Politics in India, Oxford University Press, Delhi, 1997, p-149
5. Rajni Kothari, Rise of the Dalits and th Renewed Debate or caste, EPW, 1994, p-156
6. T.N. Madan, Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India, OUP, New Delhi, 1997, p-143
7. J. Sachs, A Varshney and N. Bajpai (ed.), India in the era of Economic Reforms, OUP, Oxford, 1999, p-194
8. S.N. Mishra, Politics and Society in Rural India, Delhi, Inter-India Publications, 1980, p.-145, p-145

• • •

## 18. Journey of Basic Education from South Africa to India

\*Dr. Abhishek Kumar

### Abstract

*Education has intimate relationship with us. Since our very first thought regarding anything we see. By the time spending, we have covered a long distance towards modern world. During this, we have developed ourselves in many fields and education is one of the most important fields. In any society, on a certain time, for a special cause, a special educational concept emerges-out. That concept moves ahead and new circumstances occurs and with it has to face new challenges. The concept that proves itself useful and suitable for the society, it sustains. It is very important that nature has a rule that, if we don't move up, will certainly fall down. It means the concept or ethics that has no capacity to sustain, will disappear and a new concept or ethics that has potential to grow or nourish life will replace the same.*

This rule also refers to the Gandhi's Concept of Education, Whom we know as Basic Education: or 'Nayi Talim'.<sup>1</sup> Emergence of 'Basic Education' is the result of the then socio-Political situation in the society. It has Economical aspect also.

In the seventh decade of our freedom we can see certain changes in our socio-economic- political scenario in India. We all know that Indian Society is much attached with its Culture and traditions. If there is anything related in Indianism or 'Bhartiyata' we regard it from the core of our hearts. Modernization has great influence on it. You can see some colonial impact on Indian society. For example our *police* and *Judiciary* as well as *educational system* are highly impressed by the British colonial system. From this dimension search for an Indian concept of Education is very much important. It also proves the usefulness of Gandhi's concept not only for us but for the whole humanity.

---

**Note** –Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-** Plagiarise 3%,Original 97%

---

\*Gayatri Niwas, Ward Number-10, Madhubani, Bihar

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

Since 1757 to 1857 British Colonial system has grown himself to the supreme power in India. As we know during these hundred years they have influenced India's socio- Economic aspects, so as education was not aloof from this changing scenario East India Company needed a large number of educated people who can be the pillar of entire colonial system in India.<sup>2</sup> In the beginning British were not much Interested to be entangled in India's educational tradition. However they started 'Sanskrit College' in Varanasi and 'Madarsa' in Calcutta. With this they Kept 'Pandits' and 'Maulavis' in fort William in Calcutta. But the problem occurs because with this educational policy they have to teach 'Sanskrit' and 'Farsi' to their British Staffs and that was totally unsuitable to them.

For this discomfort they changed their policy on education. Their first century of resign, they have already decided regarding Indian educational policy. In fact they have their deep concern about their full grip in India and the ethics and sow of education was not in their priority list. So, the expenditure on education in India was very insufficient. A teacher in villages was paid so less that it was very difficult to live a normal life. I mean it was very difficult to pay for their essential commodity. Those teachers were always expecting something from the people of the society. It means it was not an attractive job for the youths. In 1885 Districts Boards and Municipalities came to existence. Now these institutions started to take care of primary education. On 21<sup>st</sup> February 1913 British Indian Government has declared by the resolution No. 30I C B that government is more dependable on public efforts as for as public education is concern.<sup>3</sup>

After the inspections by the British officials such schools started getting funds from the government. Now 'Guru' of Indian villages turns to be the Teachers and dependents on aids given by the British Raj.

Now the old relationship between 'Pathshala' and the village has been changed and now schools became very few in number and its usefulness for the society decreases.

In 1905 Bengal was separated and 'Swadesi Movement' got a national image with emergence of National-movements.<sup>4</sup> The thought of 'National Educational Policy' also got place. Rash Bihari Ghosh and some other leaders started 'National Council of Education' in Calcutta. However its policy was much influenced by the west. In different places like Haridwar 'Gurukul' started. It was based on ancient Vedic techniques or concept of education.

It was a historical moment when Gopal Krishna Gokhale demanded for free and compulsory primary education for all in Indian legislative council in 1910. But it was refused because of looking of required votes.

From South Africa Mahatma Gandhi finally came back to India in 1915. He has already tested his swadeshi ideas and educational theories.<sup>5</sup> It influenced not only freedom movement in India but also the educational system. Gandhiji was in favor of learning by doing. According to him, the education that apply in our living is real education, not the bookish one. For this he experimented his views on education and then came to a conclusion.

Gandhiji spend almost twenty years in South Africa and got such valuable

**Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June, 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157**  
**Impact Factor 3.47**

experiences that were going to be the path finder. 1<sup>st</sup> April 1893 Gandhiji went first to South Africa and returned in October 1901. Again in November 1902, he went back there and finally came to India In 9<sup>th</sup> January, 1915.<sup>6</sup>

In South Africa the serious issue of children's education occurred in January 1907 When Gandhiji landed at Durban with three children (two sons and a sister's son). As he possessed his own Idea about education, so he was worried about where to educate them. He writes 'had I been without a sense of self-respect and satisfied myself with having for my children the education that other children couldn't get, I should have deprived them of the object-lesson in liberty and self-respect that I gave them at the cost of the literary training. And where a choice has to be made between liberty and learning who will not say that the former has to be preferred a thousand times to the latter?'

Gandhiji started to experiment his own Concept of education that gradually changed into the concrete concept of education later called 'Basic-Education. After returning India Gandhiji started 'Satyagrah Ashram' in Ahmadabad in 1915 where he continued his experiments based on education; however it was on a small scale.<sup>7</sup>

So, we can see that Gandhi's Concept of education was the result of continued experiments for the years.

In 1937 Indian National congress was in majority in six regions out of 11 in nation by elections. Now they have to give free education for all and at the same time they have to ban liquor (Wine). It became more difficult to provide free education for all especially when you have avoided the heavy amount of taxes on liquor (Wine).

In these circumstances they need such an educational concept that would be National, free and self-dependent.

Apart from this it was also some different reasons why basic Educational policy was required. India needed an educational system that was nourished by high values of India's Culture and tradition. Which can teach a lesson of 'Swadeshi' to the young generation of India? India needed an educational policy that might suit Indian social infrastructure. For example India's textile industry was collapsed, and common people was dependent on imported clothes. Gandhiji realized that if art of cloth's wearing is introduced in Education, It will make people self-dependent, not only for the requirements of their clothes but it can grow like small village industry in India.

Through his new innovative educational policy each farmer can be capable and each unskilled person can be changed into skilled one. In fact the target was to change the overall Indian economic scenario.

Gandhiji Introduced Basic Education before the people as an option for better livelihood. On 22<sup>nd</sup> and 23<sup>rd</sup> October, 1937 Gandhiji introduced his concept education during the silver Jubilee conference of 'Marwari sikshasabha' in wardha. He said that 'The main aim of education is to help us growing physically and mentally as well as from the soul; To decide it's further policy regarding implementing it, a committee was made in the chairmanship of Dr. Zakir Hussain.

E. W. Aryanayakam was the convener. KhawzaGulamSayaden, VinobaBhave, Kaka Sahabkalelkar, KishorilalMashrowala, J.C. Kumarappa, KrishnadasJaju, Prof. K. T. Sah and Asha Devi were the members of this committee. This committee has submitted its report in December, 1937 and in February, 1938 in Haripura congress has passed a resolution regarding implementing this.

### **Reference**

1. Mallik Sangita, Mahatma Gandhi Ki Buniyadi Siksha, Bharti Publication, Varanasi, Page No-12
2. Grover B.L, Adhunik Bharat Ka Itihas, S.chand and Company, New Delhi, Page No-183
3. Kumar Abhishek, Buniyadi Siksha : Samasyayen Aur Sambhawnayen, K.K Publication, New Delhi, Page No-12
4. Chandra Bipin, Bharat Ka Swatantrata Sangharsh, Delhi University, New Delhi, Page No-84
5. Chandra Bipin, India's Struggle For Independence, Penguin Books, Haryana, India, Page No - 172
6. Ibid. Page No - 170
7. Gandhi MK, Dakshin Africa Ke Satyagrah Ka Itihas, Navjeevan Prakashan Mandir, Ahamadabad, Page No - 335

• • •

## 19. Re-Inventing Indian Philosophy: The Relevance of Swami Vivekanand's Teachings

\*Dr. Daya Nand Roy

### Abstract

*Swami Vivekananda is one of the greatest philosophers of modern India. He was a saint, Seer, educationist, social reformer and above all, a humanist. He had a vast knowledge of Indian philosophy and had deep understanding of religion. In a short life span of 39 years (1863-1902), Swami Vivekanand changed the way the world looked at India and Hinduism. He took a novel view of Indian philosophy and connected it with the Western thought to arrive at entirely new and original thoughts. His thoughts are in many ways, a re-invention of the ancient Indian philosophy to suit his contemporary time. Not only this, his preachings are relevant in our own day as well. His views on Hinduism, socialism, feminism and nationalism are unique blend of Eastern and Western thoughts. It is this area which needs to be looked into to assess his actual contribution to India and the Wrold.*

Swami Vivekananda (A.D. 1863-1902) is a great luminary who joined the galaxy of the great in the firmament of the history of India. His rare effulgence and radiance has illuminated the path not only for the people of India, but for the entire mankind. Vivekananda has bequeathed to humanity an undying heritage in the form of his message of love, truth and non-violence, which is most relevant today when a variety of conflicts and crises of the present day world, and the stockpiling of nuclear weapons of war in the arsenals of the great powers not only pose a veritable menace to world peace but threaten the very existence of mankind.<sup>1</sup> The deliverance of humanity is possible only if we tread the path shown by him and

---

**Note-**Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-** 4% Plagiarise, 59% Original and 37% References.

---

**\*Professor of History, T.M.Bhagalpur University, Bhagalpur-812007**

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

adhere to the timeless values which he so assiduously preached and practiced. The very nature of Swamiji's thought is spiritualistic. Behind all his utterances, writings, meditations and actions in respect of mundane affairs of life runs a silken thread of his unshakable faith in truth, love and non-violence. The spiritual side is the permanent side of human nature, for man is constantly struggling and endeavoring to regain that peace, to find that kingdom of heaven which is an essential part of his being. By following the path of truth, love and non-violence, man will get the real freedom which is his due and which he is unconsciously but incessantly hankering after. Vivekananda's faith in God is as unshakable and unbreakable as granite rocks. For him, Truth, Love, and God are convertible terms. His concern was for the whole of humanity, nay, for the whole creation, for what seems to be Existing and what our senses perceive in the manifestation of God. Spiritualism is thus the sheet anchor and the nerve centre for Swamiji's thought.<sup>2</sup>

Swami Vivekananda/Narendranath Dutta was born in mid 19<sup>th</sup> century, Kolkata (A.D. 1863), during a time of intense cultural expansion, especially in Bengali upper middle class urban life. Not only did his historical content mould him, his family which was also heavily invested in culture, groomed him artistically.<sup>3</sup> As Swami Prajananda tells us in his definitive, *In Historical study of Indian Music*, the Brahmo Samaj and Keshav Chandra Sen played a lead role in introducing new cultural forms, especially in music at that time. When Swamiji first came to visit Thakur in Dakshineswar, and music became one of the pivotal modes of communication between them, Swami Vivekananda sang many songs that he had learnt in Brahmo upasana services and known as *Brahma samgitas*. The first song that appears in the *Kathamrita* and sung by Swamiji is "Chintoyo mama manosho Hari". This paper will initially focus on the affective and intellectual dimensions of the songs that Swamiji sang during his interactions with Thakur and their effects on the narrative of the *Kathamrita*, while the latter part of the paper will focus on songs that he composed. In this context, I would also like to point out that Swamiji sang songs by Rabindranath in his interactions with Sri Ramakrishna, an example being "Tomarel koriyacci jeebor-er dhruba tara". The two songs that we will be looking at in the latter section of the paper will be "Nahi surya, nahi jyoti, nahi sashanka sundara" (1887), and then the classical *dhravapada*, "Khandana Bhava Bandana Jaga Bandana Bandi Tomai" (1898), Swamiji's lasting tribute to his guru Sri Ramakrishna, after the passing away of Sri Thakur. The song becomes emblematic not only of Vivekananda's musical erudition and brilliance, but his ability to weld technical and linguistic prowess with a deeply realized understanding of Sri Ramakrishna Paramhansa.<sup>4</sup>

A strong humanitarian impulse is the quintessence of the social philosophy of the Ramakrishna-Vivekananda's movements, essentially spiritual in Character, it derives its inspiration from Sri Ramakrishna's message that "Service to man is service to god." This tradition has been followed by Swami Vivekananda and his brother monks, Swami Vivekananda's clarion call for total regeneration and uplift of the country (moral, spiritual, cultural, political and economic) is based on this

spirit of dedicated service or so to say the spirit of 'Daridra Narayan Seva'.<sup>5</sup> The point of radical departure in Vivekananda's Indian mission where he stood apart from all reformers of the era was his emphasis on masses. He declared that 'Man making is my mission' and this could be achieved according to him by providing them adequate food, shelter and education. He always gave topmost priority to education which alone can manifest one's inner perfection and infuse the spirit of self-confidence within him.

After Gautam Buddha (C. 563-480 B.C.) is Mahatma Gandhi (A.D. 1869-1948) and after Shankaracharya (A.D. 788-820) is Vivekananda, who is relevant to India for all times. He is relevant as he is a poet of the will and the soul. He is an inspiration in words and work to mankind, an undreamt of unflickering flame of divine truth, confidence and courage. He is very much relevant to present times as he is unified theme of divine scholarship pragmatism, love, humanism, nationalism, universal brotherhood, perfect spiritualism and truth against the present worldwide backdrop of corruption, terrorism, fundamentalism, atrocity on women. Decadence of moral values and cult for political power, he is relevant to the people of India as his ideas by day and by night awaken them, light up their minds and guide them in right direction. His ideas will remain relevant in days to come as none of his predictions has yet come untrue. His deep insight and divine foresight impregnated and tempered his divine intuition to make his ideas blossom out in tune with what is destined to happen in India.<sup>6</sup>

As India is relevant to us, so is Vivekananda. He is an epitome of India, in Swamiji's own words the condensed India. Both great Indian poets Tagore (A.D. 1861-1941) and the great Indian yogi Aurobindo Ghosh (A.D. 1872-1950), accepted what Swamiji said. Tagore's succinct statement about him to know India one need to know Vivekananda and Ghosh's candid confession about him 'Swamiji is the Pran Purush of India.'

This paper also provides a sharp focus on Vivekananda in the context of his deep concern for Human Rights. It emphasizes that he had a leading role in creating consciousness among the people regarding the violation of Human Rights in India under the British Rule. The traditional view on Vivekananda for a long time saw his role in Hindu revivalism. However, over the past decades, many research attempts have emphasized his socio-economic thoughts. But nevertheless the major aspect of his role still remains ignored. It must be very widely recongnized that he made a vital contribution to the growth of Human Rights consciousness in India. He did not specifically utter the words 'Human Rights' but struggled to convince the people that they were deprived of their human rights and that they must 'Arise and Awake' from their deep sleep. He appeared when India was plunged in ignorance and poverty during the middle stage of the British rule. He mixed reason with religion (Vedantic philosophy) to encourage the people to rise against the gross violation of their Human Rights.<sup>7</sup> Violation of Human Rights reached its peak in India during the British colonial rule that brought about widespread unemployment, poverty,<sup>7</sup> ignorance and misery of the Indian people. It created these evils through

the drain of Indian resources to feed their own industrial revolution at home and also through destruction of India's traditional handicrafts to encourage their exports in India. This paper picks up this context to show that Vivekananda, who pioneered in making the greatest protest against the unprecedented violation of Human Rights in British India by drawing attention of not only his own countrymen but also the people of the World at large. He did by addressing the issues of poverty, unemployment, education, cast and the cause of the Indian women.<sup>8</sup>

Swamiji is ever-relevant as he knew India by widely traveling and keeping his mind always alert to understand the poverty-stricken multitude of this vast country and his eyes open to see the inner spirit of India. He knew India through concentration of his mind, meditation, divine intuition and revelation.<sup>9</sup>

The impact and influence of Swami Vivekananda, the Vedanta monk "on various aspects of life and thought of not only the people of India but also all over the world is yet to be assessed."<sup>10</sup> During the last decade of his life, his impact on the middle class Hindu Bengali youth was rapidly increasing. Within a few years after his passing away came the anti-partition movement leading to the swadeshi (A.D. 1905-1908), a historic landmark in the annals of Bengal, the militant nationalist movement originated from this time, attracted the youth mind who came to the forefront of political agitations.<sup>11</sup> The teachings of Vivekananda were gospel to them who believed in the self-dedication to the cause of motherland. Vivekananda's call for 'Arise and Awake' was their motto.'<sup>12</sup>

He has been referred to as the educationist par excellence. And he always gave topmost priority to education which alone can manifest ones' inner perfection and infuse the spirit of self-confidence within him. A preview of literature on his thoughts on education unfolds multiple dimensions of his journey as a spiritual leader, an educationist, a reformist and above all a teacher, the hallmark being the emphasis on his practice of Vedanta.<sup>13</sup> This paper would in no way repeat the inputs provided by the available literature which is quite enormous. Rather, the strategy of this paper is to pick up some key features of his thoughts and scholarship, which have been presented in the form of his sayings and messages<sup>14</sup> and to elaborate on them using real life examples from different walks of life like scientific discoveries, performing arts, sports and games, teaching-learning transactions in an academic institution, etc. the examples would reflect on the relevance of Swami Vivekananda's Thoughts on Education even during modern times.<sup>15</sup>

During the nineteenth-century renaissance period, a new light has been thrown on the age-old Hindu customs and the scriptures. Some of the nineteenth-century religious reformers have taken the women's social issues very seriously.<sup>16</sup> But for the first time, the ascetic right of Hindu women has been explicitly recognized by Swami Vivekananda. Ramakrishna, the teacher of Swami Vivekananda, himself initiated many female devotees. Some of them started to live with Sarada Devi leaving their own home also.<sup>17</sup> Thus a feminine spiritual order was created taking Sarada Devi as the centre. But, the recognition was not so clear.<sup>18</sup> Later, Swami Vivekananda pushed the idea further, and planned a complete independent nunnery.

For him, women are equally eligible as men to take the vow of Sannyasa. Unfortunately, he could not fulfill his dream during his life time. The women's Math was established in 1954, which is almost fifty years after Vivekananda's demise. The present-day activities of the Sri Sarada Math have proved that Swami Vivekananda did not make any mistake by recognizing women's complete right i.e. the physical, mental and spiritual rights. Needless to mention that the recognition given by Swami Vivekananda at that time was no less than a revolution.<sup>19</sup>

It was Vivekananda's genius to shape a new fusion of the eastern and western ideals. This spirit of selfless service is no less important in present day society when the world has progressed very rapidly in terms of science and technology.<sup>20</sup> In the present age, the world has been united on the material plane by western technology, but has armed the people with weapons with devastating power at a time when they have been brought in appoint blank range of each other without yet having learnt to know and love each other.<sup>21</sup> At this critical situation it is our sacred duty to implement the spirit of selfless service in our day to day life which alone can improve the relationship among the people, irrespective of caste and creed and thus help to develop an ideal society as well as an ideal state. By following this path we can pay our best tribute to Swami Vivekananda. Here lies the relevance of Swami Vivekananda's Mission of dedicated service in Modern society which is truly profound and sublime.

### Reference

1. Y. Chelysev, "Swami Vivekananda-The Indian Humanist Democrat and Patriot", Vivekananda Centenary Memorial Volume, Calcutta, 1963, P. 508, Jyoti Prasad Banerjee, Swami Vivekananda as a Patroit, Saint, Awakener of India and nation Builder, Swami Vivekananda Centenary Memorial Volume, P. 495
2. Sister Nivedita, "Complete works of Sister Nivedita" Advaita Ashram, Mayabati, First edition, Bombay, 1972, Vol. I, P.49, D.V. Athalya, "Swami Vivekananda" Ajita Publishing House, Delhi, 1979, p. 11
3. S. Ramkrishna, Science and Spirituality-Need of Synthesis". Bhavan Journal. August Annual No. 1981, p. 24. C.E.M. Joad, "Guide to the Philosophy, Morals and Politics, p.8, S.P. Kanak, Naturalism in Modern Indian Philosophy, Delhi, 1966, p.IV
4. M.K. Gandhi, Forward in Life of Sri Krishna, Compiled from various authentic sources, Advaita Ashrama, Mayabati, Almora, Himalaya, 7<sup>th</sup> Impression, 1955, Translated by Swami Nikhilanand, "The Gospal of Sri Ramkrishna", Rider & Compnay, London, 1951, p.35
5. V.S. Naravana, Modern Indian thought, Asia Publishing House, Bombay, 1964, p.72, Binay Gopal Roy, Contemporary Indian Philosophy, Allahabad, 1947, p.48-49, CEM Joad, Guide to the Philosophy, Morals and Politics, p.8
6. Govind Ranade, "Religion and Social Reforms, A Collection of Essays and Speeches" collected and compiled by M.B. Kolaskar, Bombay, 1902, p. 263, Swami Vivekananda, Rebuild India, Ramakrishna Nath, Belur, 1980, p.41, M.N. Roy, Swami and Social Justice-Facts of Vivekananda" Myluporu, Madras, 1947, p.297
7. Roma Choudhary, Socio logical Views of Swami Vivekananda", Swami Vivekananda Century Memorial, Volume, Calcutta, 1963, p.370
8. S.S. Mittal, The Social and Political ideas of Swami Vivekananda", Gupta for Metropolitan book Co. Pvt. Ltd. First Edition, Delhi, 1979, p.14-15

9. D.S. Verma, *Renascent Hinduism*, Bombay, 1966, p.45
10. J.N. Farquhar, "Modern Religious Movement in India, Delhi, 1967, p.29, M. Banerjee, "Invitation of Hinduism", New Delhi, 1978, p.141
11. Acharya Narendra Dev, *Socialism and the national revolution*, Delhi, p.24-25
12. Tarachand, "History of Freedom Movement-in India" Delhi, 1970, Vol.I,p.4 (Publication Division)
13. His Eastern and Western Disciples-"The Life of Swami Vivekananda" Adwaita Ashram, Himalayas, The Swami Centenary Birth Day Memorial, Edition, 1912, Vol.II, P.152
14. Satish Chandra Chatterjee, *Swami Vivekananda's Neovedantism*", Swami Vivekananda Centenary Memorial, Volume, Calcutta, p. 265
15. S. Ramakrishna, *Science and Spirituality, Need of Synthesis*, Bhavan's Journals, Annual No. 1981, p.24
16. H.C.E. Zacharius, *Recent India* (Allen & Unwen, London, 1933, p.244
17. Sister Nivedita, *Complete Works of Sister Nivedita*, Advaita Ashrama, Mayavati, First Edition, 1972, Vol. VI, p.180
18. Govind Chandra Deo, "Swami Vivekananda's Ethics of Renunciation and Service", Swami Vivekananda Centenary Memorial Volume, p.327
19. R.C. Mazumdar, "The Scientific approach to History" Bhavan's Journal to History, Vol. 34, No. 1, August, 1947, p. 145, Anni Besent, "Seven Great Religious", The Theosophical Publishing House, Adyar, Madras, 1978, p.38
20. Binay C. Roy, "Contemporary Indian Philosophers" Allahabad, 1947
21. Justice A.N. Roy, "Facets of Vivekananda", Malapore, Madras, 1987, p.289. S. Ramakrishna *Science and Spirituality-Need of Synthesis Bhavan Journal*, August Annual, No.1981, p.24. CEM Joad, "Guide to the philosophy, Morals and Politics, p.8

• • •

## 20. Home of the Dravidians: The Lemurian Theory

\*Dr. G. Premkumar

### Abstract

*Of all the theories advanced about the home of the Dravidians, two become more pronounced than the others. They are (i) Mediterranean Theory and (ii) The Lemurian Theory. This paper intends to explore the plausibility of an indigenous origin of the home of the Dravidians called as the Lemurian Theory which is reflected in the Tamil literature. Some scholars have pointed out in Tamil works such as Panditrapathu, Cilappadikaram, Manimekhalai, and some hymns of Saint Appar and P. Sundaram Pillai about the home of the Dravidians. It was Philip Slater, an English Zoologist, who first employed the term Lemuria to the submerged continent. Slater pointed out about the lost Kumarikkandam. Adding further strength, Sir Walter Raleigh postulated a theory that this region was a cradle of mankind — the original home of the Dravidians. In the light of Tamil literature and available sources, it is understood that, it does not have strong evidences to establish the fact before the already established theory of Mediterranean origin of the Dravidians.*

**Keywords:** Home of the Dravidians-Lemurian Theory-Tamil Literature and Scholars' Interpretations-An enquiry.

The origin and appearance of Dravidians in India are still moot questions among anthropologists, ethnologists and historians. They are trying to find out when, from, where and how did the Dravidians come to India. Their original home is also a matter of controversy. This has made some scholars to assign them an indigenous origin and a foreign origin as well. Meanwhile, even after a century of

---

**Note** –Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-** Plagiarise 5%, Original 95%,

---

**\*Associate Professor in History, Cooperative Arts and Science College, Madayi, Kannur, Kerala**

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

research, the answer to the question about the homeland of the Dravidians is yet to be resolved. This paper is an attempt to explore the Lemurian theory and to present the possibilities of the nativity of the Dravidians in the context of the references made in Tamil Literature.

Anthropologists and ethnologists like Havelock, Ellis, Herbert Risley, Edgar Thurston, Hutton, Sociologists like Ghurye, M.N. Srinivas, I. Krishna Iyer, linguists like Lahovari, economic historians like Gilbert Slater and others have tried to solve this riddle decades back. The question regarding the home of the Dravidians continues to pester the scholastic world. Right from the onset of the 19<sup>th</sup> century, investigations were being made regarding the parentage of the Dravidian family of languages. Their first question was whether the Dravidians are autochthonous or immigrants to India? If that be so, when did they appear on Indian soil?<sup>2</sup> In the last century, many wild conjectures have been made. But today with the advancement of etho-archaeological, historico-anthropological and linguistic-etymological techniques, scholars of various countries have made very effective works on these issues and found out satisfactory answers to these questions. In this context, the archaeological and pre-historic explorations, excavations and interpretations of findings in India and outside India have come to their rescue. Of all the interpretations, two become more pronounced than the others. They are (i) The Lemurian Theory and (ii) Mediterranean Theory. In this context, A.L. Basham considers the proto-Australoids as indigenous and the palaeo-Mediterranean as the foreign<sup>3</sup>. An examination is made here to validate the most promising one i.e. the Lemurian Theory.

Some Tamil scholars advanced the Lemurian theory of the origin of the Dravidians. In fact, this is a theory assigning an indigenous origin to the Dravidians based on the Lemurian theory of early deluges<sup>4</sup>. This was developed after the 9<sup>th</sup> or 10<sup>th</sup> century A.D. by these Tamil scholars. Here Lemur refers to the Slender Loris<sup>5</sup>, an animal seen in abundance in this land. They have held that the home of the Tamils was not limited to the Southern portion of the Indian Peninsula, but that it lay extending over a vast mass of land stretching to the south, east west of Kanyakumari (Cape Comorin). That has been variously called Lemuria or Kumarikkandam, or Navamperunthivu in the Gondwana land. This vast stretch was lost in the floods or the deluge and the Dravidians moved northwards.

The earliest reference to this view occurs in Nakkirar's Commentary on the Irayanar Akapporul. Nakkirar's view concerning the existence of three Tamil Sangams in the past, at then Madurai (Thon Madurai), Kavataparam and the present Madurai, postulating the location of the earlier seats of the Tamil Sangam beyond Kanyakumari. Nakkirar had mingled facts with fiction, matter with myths and legends and dates with exaggerations. But the date of Sangam is not assignable to a period before the 9<sup>th</sup> century A.D.

The mythical and legendary figures appearing in the Sangam literature, the undreamably long period assigned to the existence of the Sangams, an unverifiable number of the Sangam patrons, the Pandya Kings, and the poets who participated in the Academy, and the reappearance of some divine figures and poets in the

Sangam did irreparable damage to the faint historical memory about the Sangams<sup>6</sup>. The Commentators of the Tamil Classics like Adiyarkkunallar and Nachchinarkiniyar developed this view far more elaborately and spoke of the various principalities of ancient Tamilaham. These Commentators are assignable to the period approximately ranging from the 12<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> century A.D. Critics are of the opinion that certain legends coupled with stray references to deluges in the past, have been skillfully woven into a full-fledged theory<sup>7</sup>. However, several European ethnologists, including Sir John Evans, Sir John Holderness, Prof. Haeckel, Prof Elliot Smith and Scott Elliot, from the point of view of geological changes that have been taken place in the extreme South, support this theory<sup>8</sup>.

In addition, IlangoAtikal in his Cilappadikaram makes mention of a deluge as follows:

**When translated into English, the lines run :** The cruel Ocean engulfed the river Pahruli and a row of hills including the mountain Kumari<sup>9</sup>. A similar deluge is mentioned in the Bible too<sup>10</sup>. It is said that in this submerged region the Pandyas had their seat of Tamil Academy. The Pandya king who was believed to have conducted the festival of the three seats was Nilantharuthiruv in Pandyan, who was the great patron of the Tamil Academy. Again, the Pandya king Mudatthirumaran is said to have shifted his capital from Kavataparam to the present Madurai after the great deluge. Moreover, the genealogists and oceanographers are of the opinion that Australia, Africa and South America formed part of the Gondwanaland. They got separated from the main land because of the deluge and became separate land masses in course of time. A deep genealogical inquiry into this may lend support to the separation of these continents and islands from the main continent of Lemuria or Kumarikkandam. There is no conclusive evidence to prove such a hypothesis though literary evidences indicate the existence of such a region submerged by the Ocean.

Reverting to our main theme of Kumarikkandam, the ancient Tamil tradition refers to that the land south of the Vindhya Mountains was an island mentioned in Tamil works such as *Panditru patthu*, *Cilappadikaram*, *Manimekhalai*, and some hymns of Saint Appar in the following references ;

For the prosperity of Tamilaham hedged round the billowy sea-Paditru pattu<sup>11</sup>.

In the billowy Ocean-girt world to the knowledge of the Tamil land – *Cilappadikaram*<sup>12</sup>.

Near Tamilaham in Sambu Island-Manimekhalai<sup>13</sup>.

In the very large island called Jambudivu-Manimekhalai<sup>14</sup>.

The dwellers in the beautiful big island of Naval- Eugenia Jambolana-St. Appar<sup>15</sup> Suggest existence of territory. This is land Jambu Dvipa (island of the Rose apple) is referred to as Lemuria by western scholars.

But, it is unsound to contend that this is entirely an imaginative creation of Tamil scholars. It has also received an indirect support from certain scientists. Many European scholars including geologists, ethnologists and anthropologists, have formulated certain ideas supported by scientific data which provided the basic

foundation for the Lemurian theory. In fact, it was Philip Slater, an English Zoologist who first employed the term Lemuria to the submerged continent<sup>16</sup> in the mid-19<sup>th</sup> century. The monkey-like animal, Lemur, as they were called, which abounded in that region in the misty past, provided the genesis of the name Lemuria. Several other scholars including Sir Walter Raleigh, Professor Haeckel, Sir John Evans and Sir J.W Holderness also supported the Lemurian theory. Though there are minor variations in their views about the exact of the content, they are in agreement with the fundamentals<sup>17</sup>.

The exponent of the Lemurian theory postulate the existence in the bygone ages of a huge mass of territory connecting South India with Ceylon, Malaya, Indonesia. They are included to hold that Lemuria was the original home of the human race<sup>18</sup>.

Scott Elliot speaks of five deluges of the sea which occurred at various times transforming the contour of the earth's surface. The last flood is believed to have devoured Lemuria. He holds that the first flood occurred over 10,000 centuries ago and that others followed at various stages<sup>19</sup>.

In addition, geographical evidence shows the similarity in the nature of land surface of Burma, China, the Indonesian Islands, the Vindhya hills, South Africa and South Australia thus reinforcing the theory of floods and the theory of the Lemurian Continent. Though some doubts have been cast on these postulates, one thing seems to be certain, that in very ancient times the Himalayas and North India beyond the Vindhya were submerged under the sea. Fossilized skeletons of aquatic animals have been discovered in the Himalayas which suggest that this mountain range must have been under the sea<sup>20</sup>.

Besides a Hindu myth has some reflections on this event. According to mythology, the land in the South got elevated as God Siva (bridegroom) and his consort Parvati (bride) had gone to the Himalayas to conduct their marriage ceremony. Due to the heavy weight of the God and the Goddess, the Himalayas went underground and the Peninsular India got elevated. In order to steady the sub-continent, God Siva sent his disciple sage Agastya to the south. The sage did what he was asked to perform, thereby the subcontinent became balanced and steady<sup>21</sup>.

According to certain upholders of the Lemurian theory, ancient Tamilaham over 15,000 years ago, lay stretching over Kumarikkandam. During that epoch the Pandyan king was ruling the land with Madurai (Then Madurai or Thon Madurai) (as it was later called) as the original capital. This Kumarikkandam was marked off from the region now known as South India<sup>22</sup>. But there lay a stretch of land extending beyond Kanyakumari, it can, by no means, be held that the Tamils were the earliest inhabitants of this region. Making a slight change in the Lemurian theory, some scholars of the South, including P.T SrinivasaIyengar, think that the Tamils migrated from the South to the Mediterranean region<sup>23</sup>. They argue that there is no mention anywhere in Tamil literature of the Tamils having come from a region outside India<sup>24</sup>. This view also tell us that, the linguistic anthropology - a newly developed science, also compels us to conclude that South India or rather the Lemurian Continent was the birth place of human civilization<sup>25</sup>.

In recent times, some advanced studies have been done on the Lemurian theory. A Russian scholar Alexander Kondratov, points out that the Dravidians, Australians and Africans, whose common racial stock must have lived in the Lemurian region and they moved to the world<sup>26</sup>. This theory finds support in the writings of K.P. Aravanan<sup>27</sup>. He argues that both the African and the Dravidian races would have evolved from single and common race. Perhaps it had happened in the Gondwanaland. But that must have been taken in by what we now call the Indian Ocean. The submersion of the land has been recorded in Dravidian literature, specifically in the classical Tamil literature. Some folk-legends from Africa also confirm this. Prior to what we today call the Indian Ocean, it is presumed that a missing land bridge was there. It linked the African and the India. In the presence of the ancient Tamils the sea would have collapsed the land bridge. As a consequence the people would have vacated their location and moved northward and settled in Madurai. This incident has been recorded in Tamil literature. He further says, the same language and some other similarities are not common to all human races, but common only to Africans, Dravidians and aboriginals of Australia<sup>28</sup>.

The above mentioned observation and findings seem to be enough to suggest that the Lemurian Continent was the home of the Dravidians. The forefathers of the Tamils lived at a very early time far out in the Southern sea, where, perhaps, the first Tamil Sangam flourished. The mention of Kav(p)adapuram in the Ramayana and the Arthasastra adds support to the idea of the second Sangam existing in the Kanyakumari followed by the third Sangam in the present Madurai. In due course, the Dravidians seem to have spread over the whole of South India large parts of North India, and even to the Brahui in Baluchistan<sup>29</sup>.

The investigations made by the European scholars lend support to the Lemurian theory regarding the origin of the Dravidians. Slater put forward the theory of the Lost Kumarikkandam. However, Sir Walter Raleigh postulated a theory that this region was a cradle of mankind. Adding further strength, John Evans made a special reference to south India in his discourse to the British Association in 1897 as the original home of mankind<sup>30</sup>. To add further credence to this idea Prof. Sundaram Pillai, observed that the scientific historian of India should begin his enquiry with the basin Krishna, Cauvery and of the Vaigai and not with the Gangetic plain<sup>31</sup>. Prof. Pillai's observation awakened the South Indian Tamil scholars and later it gave a strong impetus to the Lemurian theory.

### **Criticisms on Lemurian Theory**

Sir R.E Mortimer Wheeler and A.L Basham, who revised Vincent A. Smith's Oxford History of India points out that Sundaram Pillai's advice cannot be accepted in practice because the material remains on early Dravidian institution are not yet sufficiently explored<sup>32</sup>. It is not the fault of the historians, but of the successive governments, anthropologists, archaeologists and oceanographers. Strong objections have been raised against this theory. First of all, this theory lacks material evidence in support of it. Some unsystematic oceanographic investigations conducted by some

investigators to collect some material evidence in the Ocean had not borne fruit. Even that animal Slender Loris, found abundantly in those far off days, is now lost to us. The story about the existence of the three Sangams is said to be later day fabrication, which in fact, does not stand the test of time. There is unbelievable additions in the date of the three Sangams, which appears to be more factious than factual. It is a myth to think of gods and divine beings making their presence in the Sangams and continuing to remain there for an unthinkable period of time and practicing in the successive Sangams. Even the term Sangam is of later origin, with particular reference to Tamil literature i.e. only after the spread of the Buddhists.

### **Conclusion**

Since historical research is based on evidences scholars have to derive their conclusions based on the interpretation of the proof in the absence of reliable evidences only they could make use of oral traditions such as folklore, myth and legends. In the study of races all these sources are made use of in a balanced way. In such an effort anthropological, archaeological, geological and ethnological findings come to rescue of the historians. Here in this study of locating the original home of the Dravidians on the light of Tamil literature and available sources, it is understood that, the Lemurian theory has strong evidences to be put up against the already established theory of Mediterranean origin of the Dravidians. And these evidences cannot be rejected outrightly. The Lemurian theory regarding the original home of the Dravidians has strong literary evidences and therefore will have to be considered with due importance and seriousness.

### **References**

1. Quoted by K.P.Aravanan (ed.), Dravidians and Africans, Madras, 1977, p.38
2. Fr.Henri Heras, S.J. , Where the Mohejo-Darians Aryans or Dravidians Journal of Indian History, vol.XXI, 1942, pp.23-33
3. A.L. Basham, Some Reflections on Dravidians and Aryans, Bulletin of the Institute of Traditional cultures, University of Madras, pt.II, 1963, p.226.
4. Indian and foreign linguists who have done studies on human origin and its habitation with reference to various languages hold the view that there lived a contiguous linguistic race from the southernmost part of Tamil Country called Lemuria of the Kumarikkandam, which also included Ceylon of Today, was deluged. This theory narrates the story of the Northward migration of Dravidian- speaking population. Alexander- Kondratove has recently made a reappraisal of this theory. (Riddle of the Lost Lemuria in K.P.Aravanan(ed.) op.cit,pp.94-102) Very recently K.Sadasivan has reiterated this theory in his Himalayas in Early Tamil Literature, in N.R. Ray(ed.), The Himalayan Frontier in Historical Perspective, Calcutta, 1986, pp.8-9.
5. Primitive, tailless, tree-dwelling nocturnal primate of South Asian and East Indies forests (Tevanku in Tamil). They have soft-thick fur and big eyes, feed primarily on insects. Length: 8-16 inches; species Slender Loris tardigradus. (The Hamlyn illustrated Encyclopaedia, London, 1988, p.356.)
6. See for details P.T Srinivasalyengar, History of the Tamils from the earliest times to 600 AD Madras, reprint 1988, pp.225-250

7. K.K.Pillai, A social History of the Tamils, vol.1, Madras, 1975, p.42.
8. K.K Pillay, "Presidential Address", Proceedings of the First South Indian History Congress, Madurai, 1980, p.7
9. Cilappadikaram, Canto 11, II.20-21
10. The Bible, 'Genesis' Old testament, Chapters 7-8.
11. Paditrapattu-11 Padikam
12. Cilappadikaram,iii,1.37
13. Manimekhalai, xvii,1.62
14. Ibid, xi,1.107
15. St.Appar, Tevaram, 11-62
16. K.P.Aravanan,op.cit, p.97.
17. K.K.Pillay,op.cit,(1980) p.7
18. Ibid
19. R Nedunchezhiyan, DravidaIyakkaVaraluru, (TI.) Vol.1,Chennai,1966,p.85
20. K.K.Pillay, op.cit, (1975), p.44
21. K.Sadasivan,op.cit,pp.10-15
22. K.K.Pillay,op.cit,p.47
23. P.T .SrinivasaIyengar,(1988),pp 14-15
24. Ibid, p.15
25. S. Guna, Asiatic Mode: A Socio- Cultural Perspective, Delhi, 1984, p.103.
26. N. Mahalingam(ed.), Gems from Pre-Historic past, Madras, 1981,p.4
27. K.P Aravanan,op.cit,pp-vi-viii.
28. Ibid.
29. K.K.Pillay, op.cit,(1980),p.9
30. Quoted by K.Anbazhagan, Inaugural Address, XIX Session, South Indian History Congress. Madras, 1999,p.6
31. P.Sundaram Pillai(1855-1897),Professor of History, Tamil and Philosophy in Maharajas College, Thiruvananthapuram wrote a Tamil Poetic dramaManonmaniam(1891)pointed out that is improper to write the history of India as beginning from the North and that the story ought to begin from the South.N.Subrahmaniyan, Tamilian Historiography, Madurai, 1988, p.128.
32. K.K.Pillay, op.cit (1980) p.6

• • •

## 21. Vivekananda: The Architect of Spiritual Nationalism

\*Dr. Kalal Bakhala

### Abstract

*Swami Vivekananda was one of the foremost Hindu philosophers of modern India. He was a nationalist thinker and a great orator who inspired countless young Indians to rise up against British exploitation. He placed the Hindu Philosophy on the world map and preached its value and relevance to the west. As a political thinker, Swami Vivekananda gave importance to mass mobilization. In fact, he found fault with the erstwhile leadership of congress as it was not doing enough work on the ground. However, he considered it important as the Indian masses had to be made aware of the British excesses. Swami Vivekananda called for strength and fearlessness. His concept of religion was not narrow and he talked about humanity and spirituality for true awakening of the nationalist spirit.*

Swami Vivekananda occupies a very special place among the thinkers of modern India. Many generations of Indian nationalists beginning with the early 20<sup>th</sup> century were practically reared up, inspired and steered by the fiery speeches and writings of Swami Vivekananda. His call to the youth of the country to fight for the upliftment of the downtrodden, his revolutionary approach to the problem of liquidating the privileges of the rich and giving the toilers their due, his crusade against untouchability and above all, his teachings for the purification of the soul were later adopted by the successive generations of political leaders.

Vivekananda did not take part in politics. He did not make political speeches attacking British rule, nor did he raise the banner of political revolt to secure independence for his country. Swamiji was a patriot but he had a very poor opinion

---

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-**Plagiarise—5%, Original-78%, References—17%

---

**\*Associate Professor of History, J.R.S. College, Jamalpur, Munger University, Munger**

**Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
 Impact Factor 3.47**

of the Indian National Congress, which was then, in the grip of the Moderates. How often sarcastically referred to the begging missions of the Congress.<sup>1</sup>

Vivekananda played a great role in preparing the ground for the politics of independence and gave India a new political ideology through his reinterpretation of Vedanta and Hindu religion and his concern for the masses and their problem. The triumph of his spiritual mission in the west, his success in placing Indian Philosophy (Vadanta) on the world map and winning the respect of Americans and Europeans, when his own country was still a British colony, all acted as a tonic on his countrymen and helped to restore their self-respect and revived their confidence in India's national destiny.<sup>2</sup> In fact Swamiji was politically far ahead of his times. The importance he attached to the masses, the indignation he displayed on their exploitation, the pride he showed in India's ancient culture and religion without becoming either revivalist or obscurantist, his desire for the country to get the benefits of Western science and technology for national development without falling into the trap of slavish imitation of western ways of life and the importance he attached to the upliftment of women and the backward classes, all these go along to prove his modernity. The ideas that Swamiji propounded, especially, his idea of spiritual nationalism was revolutionary for the India of his times. 'Though not in politics, he did exert a visible influence on the political developments in the country'.<sup>3</sup>

Three factors contributed to the growth and development of Swamiji's spiritual nationalism. His early education, his spiritual training under Guru Ramkrishna and his love and knowledge of Indian culture, his religion and people. According to C.M. Saraswati, "His study of Western science and philosophy and his acquisition of Eastern wisdom enabled him to reconcile the discoveries of science with the result of researches into realms of spirit made by the sages of India, and present the religion of the Upanishads and the philosophy of Vedanta in a manner that appealed to modern man."<sup>4</sup>

Religion and Nationalism:-To Swami Vivekananda, Hinduisim was the mother of religions and this can be, to some extent, demonstrated historically. But the Hinduism of Vivekananda did not mean, 'the cluster of obscure cults and ritualistic superstitions, orthodox dogmas and primitive ceremonialism which, unfortunately, the European critic is very keen in observing, but it signified to him a body of moral and spiritual injunctions and primordial super temporal laws for the upliftment of humanity'.<sup>5</sup> Infact, Vivekananda was representative of entire Hinduism from the Vedas to Vaishnavism. He did not emphasize the Vedas to the same extent as did Swami Dayanand. Vivekananda was impressed by the 'Gyankanda' of the Upanishads. The Universalism of Vivekananda reminded one of the catholic culture of Ashoka.

Vivekananda maintained that there is one all dominating principle manifesting itself in the life of each nation. Religion, for example, had been the momentous guiding principles in India's history. He declared, "In each nation, as in music, there is a main note, a central theme, upon which all others turn. Each nation has a theme, everything else is secondary. India's theme is religion. Social

reform and everything else are secondary.”<sup>6</sup> He hence, worked to build the foundations of a religious theory of nationalism which was later advanced and advocated by Bipin Chandra Pal and Aurobindo. Vivekananda was the passionate advocate of the religious (spiritual) theory of nationalism, because, religion, he stated, “had to make the back bone of the national life.”<sup>7</sup> He believed that the future greatness of a nation could be built only on the foundations of the past greatness. He further explained, “To be unmindful of the past is tantamount to the negation of the very being of the nation. It means almost ignoring its existence. Hence, Indian nationalism has to be built on the stable foundation of the past historical heritage.”<sup>8</sup>

In the past, the creativity of India expressed itself mainly and dominantly. In the sphere of religion. Religion in India had been a creative force of integration and stability and if and when the, political authority had become loose and weak; it imparted even to that a force of rehabilitation. Therefore, Vivekananda advocated that the national life should be organized on the basis of the religious ideal. ‘Religion had been the persistent basis of Indian life and all reforms, social or cultural, must come through religion to be able to obtain the adherence of the masses.’<sup>9</sup>

### **Social Aspect of Nationalism**

To Vivekananda, a nation is composed of individuals. All individuals should cultivate noble virtues like manliness, a sense of human dignity and honour. These individualistic qualities had to be supplemented with a positive sense of love for our motherland. Without the deep sense of selfless service it was futile to talk about national cohesion and fraternity. It was essential to identify one’s ego with the ego of the country and the nation. In this way, Vivekananda’s approach to nationalism is more comprehensive and constructive than that of the Western Philosophers, who only emphasize the social elements of nationalism. For Swamiji, the nation is a community, but no matter how much we laud the organic character of the nation, the individuals are the real components of the national structure and hence without healthy, moral and kind individual, it is futile to expect that the nation will be great and prosperous. The national life of India had been built, in the past, on the foundation of the ideas of service for the community and emancipation for the individual. These noble concepts had once again to be reinforced if India had to be a great nation.<sup>10</sup> Advocating the moral foundations of national solidarity Vivekananda gave an inspired call to all Indians.

“Thou brave one, be bold, take courage, be proud that thou are an Indian and proclaim, ‘I am an Indian, and every Indian is my brother’. Say ‘the ignorant Indian, the poor and destitute Indian, the Brahmin Indian, the pariah, is my brother.’”<sup>11</sup>

Vivekananda literally wept for the masses of India. By his preaching and writings he wanted to highlight the aspirations and intense sufferings of the masses. Diagnosing the cause of India’s sufferings he declared, “We as a nation have lost our individuality, and that is the cause of all mischief in India. We have to give back to the nation its lost individuality and raise the masses. The Hindu, the

Mohammendan, the Christian, all have trampled them under foot. The force to raise them again must come from inside, that is, from orthodox Hindus. In every country evil exists, not with, but against, religion. Religion, therefore, is not to blame for the plight of the masses, but men.”<sup>12</sup>

Vivekananda was an ardent patriot and had tremendous love for the country. He was the embodiment of emotional patriotism. However, he did not openly advocate the cause of India's political freedom. He could not do so for two reasons. First, he considered himself as a Sanyasin and did not want to involve in political and legal controversies. He explained his position in September 1894. “I am no politician’ or political agitator. I care only for spirit. So you must warn the Calcutta people that no political significance be ever attached falsely to any of my writings or sayings. I have said a few harsh words in honest criticism of Christian governments in general, but that does not mean that I care for, or have any connection with politics.”<sup>13</sup>

Secondly, in those days, the British imperialistic power was firmly entrenched in India. If Vivekananda would have openly advocated the cause of political autonomy he was sure to meet with imprisonment. That would have meant loss of his energy and detraction from the work that was class to his heart, the moral and religious regeneration of his countrymen. But although, Swamiji did not openly advocate any protestant theory of Indian nationalism in opposition to British imperialism, he was intensely devoted to the cause of the poor and down trodden.<sup>14</sup> so instead of talking about political freedom and social justice, he talked about a more basic concept-strength. Without strength we can neither preserve our individual existence nor can we fight for the vindication of our rights. The most significant legacy of Swamiji was that he reconciled life and religion and gave a national and almost pragmatic definition of religion, ‘Strength is religion,’ He declared, “The essence of my religion is strength. The religion that does not infuse strength into the heart is no religion to me, be it of the Upanishads, the Gita or the Bhagvatism strength is greater than religion and nothing is greater than strength.”<sup>15</sup>

Thus, to preach the gospel of strength and fearlessness to a politically prostrate nation is to impart a message of great political significance, because the masculine message of man making has solid national meaning. At a time when the nation was seized with apathy, inertia and despair, Vivekananda thundered the gospel of strength and fearlessness. Strength was the political testament of Vivekananda to the Indian nation. Swamiji also criticized the Indian National Congress of those days because it did not make any efforts for making the Indian people strong and fearless. In an interview, when he was asked, “But have you no faith in what congress is doing?” He replied, “No, I have not. But, of course, something is better than nothing, and it is good to push the sleeping nation from all sides to wake it up. Can you tell me what congress had been doing for the masses? Do you think merely passing a few resolutions will bring you freedom? I have no faith in that. The masses must be awakened first. Let them have full meals, and they will work out their own salvation. If congress does anything for them, it has my sympathy.”<sup>16</sup>

In another interview the further defined his concept of nationalism and its organic relationship with religion. He said, "So long as even a dog of my country remains without food, to feed and take care of him is my religion, and anything else is either non-religion or false religion."<sup>17</sup> At a time, when Indian leadership and intelligentsia were busy imitating the Western culture and values, he boldly proclaimed that the west had to learn much from India. He had the bold vision to foresee that a mechanical nationalism busy with the apportionment of spoils cannot be lasting. An organic growth of nationalism necessitates the cultivation by the people of the virtues of charity, chastity, love, sacrifice and abnegation. For him nationalism was a pure and sacred concept but he also stood for the divinity of man. And this is the secret of the great appeal of his teachings and message, even after hundred years of his death.

### **References**

1. Saraswati, C.M., Indian Political thinkers, Page 75, Meenakshi Prakashan Meerut, 1993
2. Ibid., p-76
3. Romain Rolland, The Life of Vivekananda, Alomora, 1953, p.-7
4. Saraswati, C.M., Indian Political Thinkers, Meenakshi Prakashan, Meerut, 1993, p.-80
5. Yoga Sutra II, 26, (Translated by V.P. Verma in Modern Indian Political Thought, p-104, Laxmi Narayan Agarwal, Agra, 1991
6. The complete works of Swami Vivekanand (Mayavati Memorial Edition) part-I 1936, p. 140
7. Ibid., p.554
8. The Life of Swami Vivekananda, Volume II, p.-698
9. Ibid., p.-699
10. Verma, V.P. Vivekananda: The Hero Prophet of the modern world, Patna College Magazine, September 1946, p.-7-15
11. The Life of Swami Vivekananda, Vol.-II, p.-713
12. Ibid., p.-306-307
13. Ibid., p.-407
14. Ibid., p.-782
15. Ibid., p.-699
16. Ibid., Vol.-III, p.-320-321
17. The Life of Swami Vivekananda, Vol.-II, p.-782

• • •

## 22. Tackling Covid-19 Thought Gandhian Perspective on Nutrition, Sanitation and Health Care.

\*Dr. Jayant Kumar

### Abstract

*Corona Pandemic starting from Wuhan City in China has become the fifth documented Pandemic since the 1918 flu Pandemic. From Wuhan in China it has Subsequently spread globally affecting almost 215 countries and resulting in fatalities of around 11 lakhs people and affecting more than 3 crore people. In India also the cases has increased exponentially Since unlock phase with around 72 lakhs people affected till date and fatalities around 1 lakhs five thousand people. The first case was reported on January 30, 2020 in Kerala and from then it has affected all the states and union territories in India with India reporting the maximum number of Cases on a daily basis Since August 7<sup>th</sup>, 2020.*

The grave paradox is that it has no medicine for it to cure the disease as declared by WHO and Vaccination also appears to be a distant reality. However, efforts are in the direction to find a suitable vaccination for it for which trials are going on in different countries. Thus it becomes essential to look into the Gandhian perspective on nutrition, Sanitation and health care to tide the virus and mitigate the effects. Gandhi has been focussing on sound nutrition, Sanitation and especially cleanliness of the common masses living in seven lakhs villages in India as per the figure made out in the year 1934. His emphasis on treatment through Nature care, through naturopathy and Sanitation is now perceived as a Solution to stem the tide and mitigate the effects of Corona Virus which has disrupted the world Socially, economically and psychologically. In treating infectious diseases Gandhi focussed on village sanitation, Sanitation of the people quite long back during the freedom

---

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report- 5% Plagiarise, 92% Original and 3% References.**

---

**\*Associate Professor and HOD, History, J. R. S. College, Jamalpur (Munger), Bihar , 811214**

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

struggle. His Visionary aspect has been analysed Vigorously in paper with his focus on environmental concerns Sustainable development and ways to tackle infectious diseases. He also minimised the role of the state in this regard and made people the Principal instrument in tackling the burst of infectious diseases Through self isolation and quarantine.

**Key words:-** *Quarantine (A period of time when a person that has an infectious disease must be kept away from other people.)*

*Pandemic ( a disease that spreads over a whole country or the whole world.)*

The novel human Corona Virus disease Covid-19 was first reported in the city Wuhan of Hubei Province in China, and Subsequently Spread globally Covering almost 215 countries. It is officially known as Severe acute respiratory syndrome corona Virus 2 ( SARS-Cov-2) believed to be a spill over of an animal Corona virus and later adapted the ability of human transmission. In India the first cases was reported in kerala on 30<sup>th</sup> January, 2020 and by the time when the first Lockdown was announced by the government of India Cases were only hovering around a little above 600 cases through out India. This was a time when European countries like Spain, Italy, Germany and Great Britain were badly affected by the Pandemic. America, Russia and Asean countries like china, Iran were also reporting cases in multitude. Till then India was under the most draconian and stringent lockdown which continued till May 31<sup>st</sup>, 2020 with certain eases on restrictions.

The unlock phase started from 1<sup>st</sup> June, 2020 gradually and from then the pandemic erupted in horrendous proportion. On 15<sup>th</sup> May, 2020 we overtook china with 81,859 Corona Cases and 2578 deaths. On June 6, 2020 the confirmed Corona cases in India overtook that of Italy becoming the country with the Sixth-highest number of confirmed cases in the world to 236657. Just within a week on 12<sup>th</sup> June, 2020 India's Covid-19 cases Surged past that of the UK with confirmed cases standing that of 297535. On 6<sup>th</sup> July, 2020 India overtakes Russia in corona cases with tally reaching to 697413 and with 19693 deaths. On 7<sup>th</sup> September, 2020 India recorded more than 90000 new cases in a day with the tally reaching to 4204613 with reported 71642 deaths. From 7<sup>th</sup> August, 2020 India has been outpacing both the USA and Brazil in new daily cases<sup>3</sup>.

Presently when the article is being written we have crossed 71 lakh cases with fatalities around 1 lakh five thousands. It seems probable that within a fortnight from 10<sup>th</sup> October, 2020 we would earn the dubious distinction of being a world leader in corona cases overtaking USA in the process. We have completely mismanaged the Corona Virus crisis with the mass infection and economic adversity. Now in order to tackle this crisis of mass infection and economic adversity it is essential to dwell on the strategy adopted by Mahatma Gandhi on nutrition, Sanitation, infectious diseases and Health care. Since Vaccination is still a far cry and that its efficacy can be doubted even if it comes we would be exploring Gandhian insight into health care.

A case is made out for evaluating Gandhi as a political thinker who appreciated

not only the ethical need for the state to provide health care but also the strategic importance of including health care issues in grassroots politics. Here we also would also be focussing on the constructive programme of Gandhi which laid emphasis on village nutrition and sanitation work as a means of improving the health status.

In tackling covid-19 also Since Vaccination is still a far cry cleanliness has been emphasised upon. Very much like Gandhian strategy on Sanitation and therefore hand-hygiene, Washing hands frequently with soap and Water covering faces with mask should be a normal practise.

Epidemiologists in this Covid-19 time is also speaking about sound nutrition in the context of health as Gandhi was also focussing upon<sup>1</sup>. Gandhi made people realised the benefits of a wholesome diet with micronutrients, fibres and anti oxidant properties and which could help in building the Sound immune system<sup>2</sup>. Gandhi insisted that people should not look to the government for it and therefore emphasised that people adopt to improved diet such as the use of pounded rather than polished rice and frequent use of coarse grains like Jowar, bazra in addition to wheat and Rice<sup>3</sup>. He believed that the prime responsibility of good nutrition was in the hands of people themselves<sup>4</sup>.

Thus Gandhi believed in 'Education in Health and Hygiene'<sup>5</sup>. He focussed on rural hygiene and stressed the need to instill an appreciation of the importance of diet among the people.

In Covid-19 time also Medical fraternity are focussing on sound nutrition and food rich in anti oxidant properties to build sound immune system very much like Gandhi who believed that nutrition is a prerequisite to health<sup>6</sup>.

For Gandhi Sanitation was prerequisite to Sound health and Places the onus for Sanitation Squarely on the people<sup>7</sup>. He believed that Poverty is no bar to sanitation and that chronic breach of sanitation are to be blamed for infections diseases<sup>8</sup>. The same thing is happening now in cases of covid-19 rising exponentially all across the globe and especially now in India with a high density of population. For Gandhi village sanitation was must and that corporation should be measured not by the number and beauty of its places, but by the Condition of its slums<sup>9</sup>.

In Mumbai also during this covid-19 times Dharavi, the slum area witnessed horrendous spike of corona virus cases. The economic impact of insanitation was acutely felt by Gandhi as was the case with nutritional deficiency. Very much like today's medical fraternity Gandhi also believed that several diseases could be controlled through better sanitation and that he fully realised the impact of insanitary conditions on the outbreak of a host of infectious disease. To reiterate Gandhi was convinced that no effort at improving sanitation would be worth while until it had mass support<sup>10</sup>. The state has a minimal role to play in it. Gandhi while treating infectious diseases expected the populace to be self reliant rather than look to the state for help<sup>11</sup>.

However, as in corona pandemic with almost 3 crore people affected and 10 lakh fatalities and the medical fraternity working hard to get full tested vaccine for it Gandhi had a bit divergent views. He seems to have contracted an irrational dislike of the concept of vaccination and was convinced that vaccination has failed and disapproved of it from every point of view<sup>12</sup>.

However, later he changed his stand a bit and emphasised that we should make arrangements for those who wish to get inoculated, but we should not force those who are unwilling.

However as in corona virus treatment now he was in favour of isolating those people who had contracted infectious diseases. In this corona pandemic also very much like Gandhian strategy the focus is on good nutrition, Sanitation with emphasis on hand-hygiene through frequent use of hand wash and self isolation in case of contracting an infection. Moreover, this was Gandhi's personal views against vaccination and he never liked people to copy him. His main stand was either we get ourselves vaccinated or we quit the place. He even declared that it would be safer to ignore his views regarding vaccination.

As in the treatment of corona emphasis is made on naturopathy through getting the body exposed to sunlight, use of herbs like basil plants 'giloy' and Aswagandha rich in anti oxidant properties and clean air and water therapy in the Gandhian strategy. Gandhi's views on therapeutic intervention in infectious diseases were also novel to say the least. He had certain sense of disillusionment with the false science of modern western medicine and was also not unqualifiedly admired of indigenous ( Ayurvedic, unani) or alternative ( homeopathic) medicine for its obscurantism and inefficacy. Instead, he seems to have preferred a clean and complete break with medicine believing in more with nature care clinic incorporating indigenous ideas and being self reliant in it with insistence on not using any foreign things. When he talks of village sanitation he ideally means the common masses and marginalized people who are to be covered under the scheme.

This seems practical in the sense that even in this corona pandemic no medicine is there for cure and prevention is more emphasised than sanitation in the form of hand hygiene, covering the face with masks. When speaking about this mysterious disease of covid-19 affecting the Mankind globally in almost 215 countries the one view percolating is that it has spread from the consumption of bat supposed to be the carrier of the disease thus giving strength to the view that the Earth has enough resources for our need but not for our greed. This speaks his concern for nature and environment and the preservation of diverse life forms. He believed in the concept of sarvodaya which forms a part of environmental ethics implying harmonious existence with nature and other living beings and also shunning of over consumerist tendencies. Since we are degenerating environment new diseases like SARS and Covid-19 are emerging. Therefore the needs of the time in tackling such viral infections are living in conformity with the environment adopting the sanitation measures through maintaining high hand hygiene and shunning over consumerist tendencies as advocated by Mahatma Gandhi. The entire world is now in the grip of this pandemic with no cure appearing right now. Gandhian strategy on nutrition, health care and sanitation is an antidote to curb this global pandemic of corona virus.

**References**

1. Jagdish N. Sinha, 'Science and the Indian National Congress' , in Deepak Kumar (ed.) Science and Empire, New Delhi, 1991.PP. 161-81.
2. M.K. Gandhi, Collected Works of Mahatma Gandhi (henceforth CW), 83, PP. 286-87 ( 19 March 1946), New Delhi, 1994
3. CW,62, PP. 88 (2 November 1935).
4. CW, 85, PP. 118-19 (03 August 1946). Also Harijan , 11 August 1946.
5. CW, 60, P. 415. Also Harijan, 13 March 1935.
6. CW, 90, PP. 268-69 (12 December 1947). Also Harijan , 28 December 1947. [See also CW,53,P. 355 (19 February 1933) for the purpose of this citation but not subsequent ones.]
7. Joe Scott, 'Medicine and History in the SHP syllabus', in Michael short land and Andrew Warwick (eds), Teaching the History of Science, London, 1989.
8. Report of the Health Survey and Development Committee, Vols. I-IV, New Delhi, 1946.
9. Report of the Subcommittee on Public Health, National Planning Committee of the Indian National Congress, Bombay, 1946.
10. Roger Jeffery, The Politics of Health in India, London. 1988.
11. CW,83,PP.97-104, 286-87, 404 (March through May 1946). Also Harijan, 31 March 1946, 19 May 1946.
12. CW, 90 PP. 525-26, 530 (29 January 1948), CW, 86 P. 387 (24 January 1947). Also Harijan, 9 February 1947.

• • •

## 23. An Inquiry Into Mountaineering Through The Sherpa Prism

\*Squadron Leader Toolika Rani (retd)

### Abstract

*After the historical climbs of Mt. Annapurna and Mt. Everest, mountaineering has emerged as the main economic activity in Nepal. The Sherpa community residing high in the Himalayas has come to be associated with it due to their high stamina, tremendous load-bearing capacity, and co-operative nature towards the climbers. While mountaineering as a business has opened up new vistas for the hardy Sherpas, it has not been an easy engagement without challenges. This paper delves into the triangle of relationship between the Sherpas, the mountains and the climbers, mostly westerners, on each fulcrum. It seeks to carry out a cost-benefit analysis and show the way forward for a more sustainable and harmonious utilization of the nature's gift to Nepal, keeping the people who live in the shadow of these high mountains as the focus.*

**Key words:** *Mountaineering, Sherpa, Nepal, Everest, Sustainable*

Geologically younger Himalayas are home to the highest mountains of the world. Fourteen peaks above 8000 Meter i.e. Mt. Everest, the highest peak on planet earth, Mt. Kunchenjunga, Manasulu, Dhaulagiri, Makalu etc. fall in Himalayas and are a major attraction for mountaineers from all around the world. Nepal boasts of having eight out of these most challenging and coveted peaks, however, in contrast to the craze revolving around these peaks in the western world, Nepalese themselves are not as driven to climb them. For them, the mountains are their home, the abode of their revered deities and spirits. Sherpa, an ethnic group of people in Nepal, mainly living in high Himalayas are considered as exceptionally good climbers, gifted with comparatively robust oxygen intake system which has

---

**Note**—Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report**—Plagiarise 3%, Original 97%

---

**\*Research Scholar, Department of History, Baba Saheb Bhimrao Ambedkar University, Lucknow.**

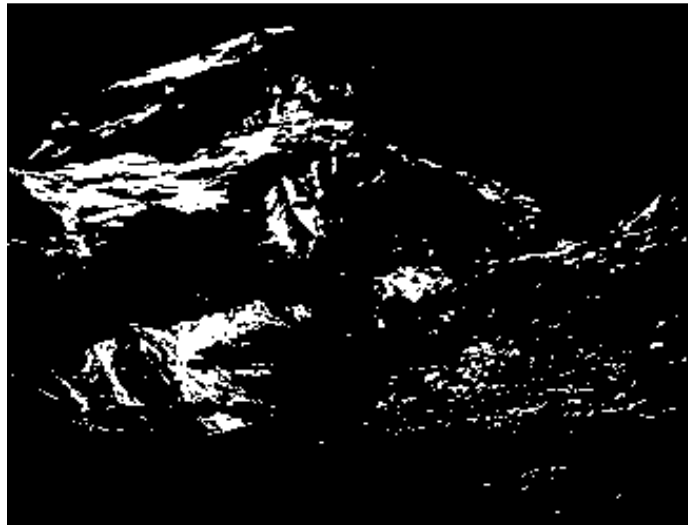
Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
**Impact Factor 3.47**

genetically evolved over the years due to their continued residence in high altitude. However, mountaineering is largely a western concept for them, introduced by adrenaline seeking rich people or the European nations turning mountains into another competing arena for national glory and superiority. Surviving in harsh conditions with limited avenues for livelihood, it has opened new vistas for the Sherpas as an income generating activity. Thus, the lens through which the outside world views these peaks and associated activities i.e. mountaineering and trekking, and through which the Sherpas view them are entirely different. While the former flock to mountains for having an escapade or to bring some thrill in their lives, the Sherpas associate themselves with the climbing business to make their ends meet. The former have a choice but is the same applicable to the Sherpas? The answer lies in the evaluation of their socio-economic condition, the evolution of mountaineering in Himalayas, especially Solu-Khumbu, the centre of Sherpa concentration, and the impact of mountaineering as a commercial activity on the Sherpa's socio-economic and cultural fabric. As Sherry B. Ortner writes in her book *Life and Death on Mt. Everest: Sherpa and Himalayan Mountaineering*, "In order to get any depth of insight into the dynamics of the relationship between Sherpas and sahibs, we must situate both groups very carefully in their own contexts, both within a given historical period and across time."<sup>1</sup>

### **Advent of Mountaineering in Nepal**

Nepal opened for tourists in the year 1949 and having a vast array of 1792 peaks out of which 326 are now open to climb<sup>2</sup>, mountaineering became the most prominent source of livelihood in addition to agriculture. Mt. Annapurna became the first 8000m peak to be climbed, in 1950 by the legend Maurice Herzog and then came the historic first successful climb of the Mt. Everest in 1953 by Edmund Hillary and Tenzing Norgay. In both these expeditions, the role of Sherpas had been vital. Since then, the mountaineering and trekking industry has expanded exponentially; professional trekking agencies have sprung up which provide all the logistics and the Sherpa guides; the erstwhile Sahib-Sherpa relationship has changed into Professional-client equation with Sherpas emerging as the stronger ones.

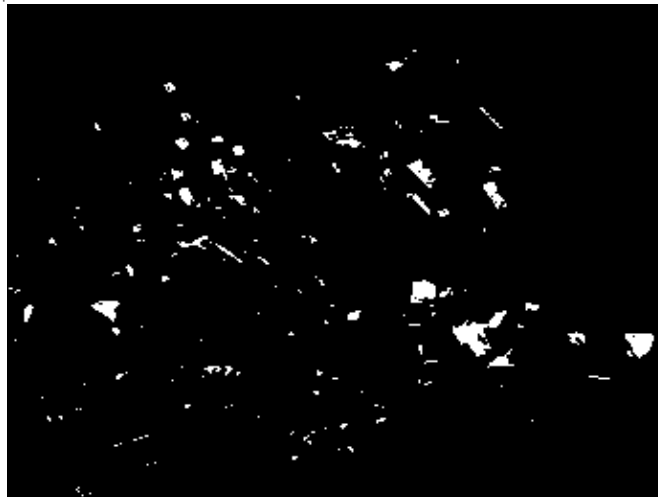
Three areas i.e. Annapurna region, Everest region, and Langtang are the main mountaineering/trekking regions in Nepal and attract approximately 87% of the entire tourists related to these fields arriving in Nepal. As per the Sagarmatha National Park Records, the number of Tourist visiting the Everest Region has increased from 1406 in 1971/72 to 37124 in 2014/15.<sup>3</sup> It is a major source of revenue to the state as well as income to the people especially the Sherpas. However, a development of such a massive nature has both sides to it; the one that nurtures, may also destruct. Even if the impact is not so drastic, rise of mountaineering as a commercial activity has had visible effects on the Sherpas of Solu-Khumbu. A balanced overview of these is essential to guide the future course of events to ensure that the benefits outweigh the cost.



**Mt. Everest from the Base Camp, source: Squadron Leader Toolika Rani**

### **Blessing for a Rugged Landlocked Country**

In a developing landlocked mountainous country, with not many avenues of earning through trade, Sherpas depended primarily on agro-pastoralism for their survival. Still, apart from a few pre-monsoon and post monsoon months when mountaineering/trekking is feasible, they cultivate their fields. Mountaineering has provided them with a high income activity that sustains them throughout the year. Since education facilities have yet not been established in the remote and high regions, mountaineering has opened up avenues for even the uneducated, as they associate with the climbing industry in various capacities. The young and from the lowest strata start with working as a porter, the enterprising ones rising to becoming the guides and eventually opening up their own trekking agencies, employing others in return. Several others have opened lodges along the trekking routes and do a brisk business during the climbing season. The associated industries such as specialized clothing and equipment for mountaineering, food hubs, hotels, transportation etc. are driven by the mountaineering business in the centre and the entire economy has started evolving around Everest and other peaks to such an extent that Nepal has become synonym with climbing. Thamel area in Kathmandu and Namche Bazaar along the path to Everest Base Camp have developed as the hub of mountaineering/trekking clothing and equipment market. Handicraft industry mainly based on Buddhist artifacts has also received a boost. Some Sherpa guides even have the opportunity to work in foreign nations on contractual basis. The author's Sherpa Pimba has been working in Norway as a mountain guide.



**Bird's eye view of the tourist lodges at Namche Bazaar on the way to Everest base camp**

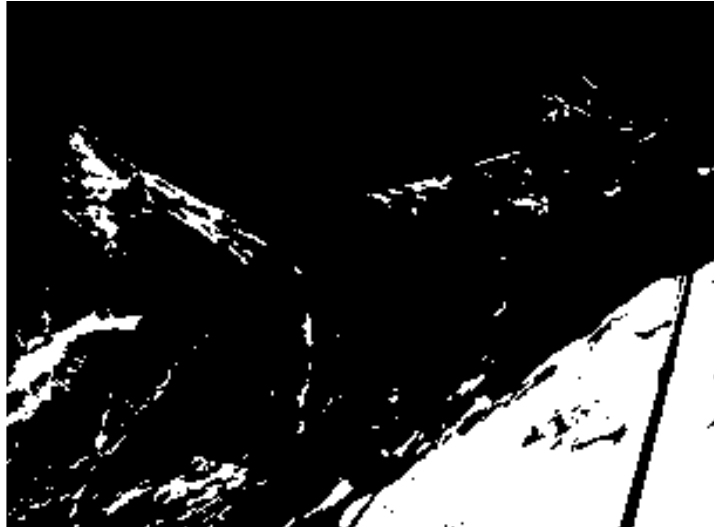
*Source: Squadron Leader Toolika Rani*

The revenue potential of the industry has attracted the attention of policy makers and administrators and gradual development of infrastructure is being undertaken in these areas. The airstrip and the hospital at Lukla, the helicopter service till Everest base Camp, the school at Khumjung, and laying of the electricity and mobile towers are a few examples of this, which has in turn benefitted the residents, majority being the Sherpas. However, this development has largely remained confined to the key points only, the remote areas still being deficient in basic infrastructure. Economic betterment has enabled them to afford education for their siblings or children in the cities. The author while climbing Mt. Everest in 2012 upon interacting with her 27 year old Sherpa found out that he hailed from a village situated at 15,000 feet at the base of Everest region, and had wanted to be a pilot. However, the financial constraints compelled him to take up work as a mountaineering guide but he had got his younger siblings admitted to a school in Kathmandu. A similar story is replicated in several of the Sherpa households where one member gets into mountaineering business and is able to afford education for other members.

Even the cultural interaction with the western clients has brought in a number of positive changes. As Kunwar R.R. (2006) notes that along with bringing money to the region, tourists also bring a visible life style. When two different cultures meet, there is bound to be an exchange of ideas, values, technology, consumer habits etc.<sup>4</sup> Through western appreciation of the Sherpa culture, the local people have become aware of the need of preservation of their culture and it has enhanced their sense of pride in their cultural heritage. Every time before embarking on the climb on Everest or any other peak, the Sherpas organize a mass *Pooja* ceremony at Base Camp in which all the team members participate. The serenity, the air of

### **An Inquiry Into Mountaineering Through The Sherpa Prism 111**

veneration and respect to mountains, the Sherpa spirituality have been a highlight of many documentary features and has thus found appreciation in far-away lands in West even amongst the non-climbers. The Sherpa community dance at the end of a successful and safe climb is a reflection of their harmonious existence. The memoirs, travelogues and books written on these expeditions have narrated the jovial nature of the Sherpas and it has earned them the sobriquet of being loyal, helpful, cheerful companions on the mountains.



**Climb in progress on Mt. Everest, Author (second from below) with her Sherpa Pekma (first from below),**

*Source: Squadron Leader Toolika Rani*

**The Flip Side and the Challenges :** Over dependence on Mountaineering in the economic field has led to certain unforeseen and undesired changes such as seasonal unemployment, since due to heavy snow fall and storms high up in the mountains, the climbing window is limited to only a few months. These months witness an outflow of men to the trekking areas and the whole burden of agriculture and family management falls on women. Even though the Sherpas are genetically more suited to the extreme cold conditions and high altitude, the risk associated with mountaineering such as avalanches, snow blizzards, crevasses have claimed many a Sherpa lives. Maria Coffey in her book ‘Where the Mountain Casts its Shadow’ (2005)<sup>5</sup> has very poignantly traced the lives and pains of those left behind, struggling to come to terms with the untimely loss of their dear ones on the mountains. Due to extremely treacherous landscape of High Himalayas, most of the times the bodies of the dead remain untraced and thus for many family members the death of their dear ones emotionally never sinks in, they keep struggling for an emotional closure. In addition the material realities of surviving without the bread earner are hard to face.

**Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157**

**Impact Factor 3.47**

Tourism based industry has also impacted the traditional agriculture as the focus is gradually shifting towards growing cash crops. The market is affected by the external developments, import of food stuff to cater to the western taste is on the rise, inflation comes as a byproduct of all this. The land use has been altered and exploitation of natural resources to fuel mountaineering industry is on the rise which raises concerns over ecological balance in a highly sensitive Himalayan zone. Rising number of expeditions and treks leave the mountains littered with garbage and the glaciers being the sources of major Himalayan Rivers, the pollutants naturally run down to the plains, affecting the entire downstream ecosystem, endangering both flora and fauna and human health. Empty oxygen bottles, worn out equipment, ropes, plastic, ready to eat containers scattered at the summit camp of Everest at 26,000 feet have forced many to question the desire of human beings to explore and in turn spoil the natural pristine landscape for the sake of thrill and glory. Better economic opportunities in mountaineering business have increased rural-urban migration as Kathmandu has emerged as the hub of these adventure agencies. The accompanying repercussions such as demographic changes, overcrowding in the cities, overexploitation of resources and imbalanced regional growth have already set in.

The cultural comingling comes with the risk of commercialization of Sherpa festivals and local arts and artifacts as souvenirs, thus eroding their essence as a community combining force. It becomes more a performance for financial gain than a means to spiritually connect with oneself and the people around. Visible alteration in eating habits, dress, music preferences evoke concern as blind imitation of western lifestyle sets in, especially in the youth. Need to communicate with the clients has made them proficient in English but the Sherpa language is losing traction with the young. Sometimes the meeting of Asian and Oriental cultures produces another effect- that of conflict. The Buddhist ethos and spirituality is still deeply a part of the Sherpa lives. Moreover, due to exposure, the Sherpas are becoming more aware of their importance in the climbing business and are more assertive and less inclined to accept western superiority and fit into the role of just a hired assistant. The infamous brawl at Everest Camp-II at 22,000 feet, in 2013 where three famous European climbers got in a physical scuffle with Sherpas is a manifestation of the tension brewing just beneath the surface.

### **Conclusion: Search for Sustainability and Harmony**

Sherpas call Mt. Everest as Sagarmatha- Goddess of the Sky, and approach it in a highly spiritual way. Despite it being their major source of livelihood, for them the mountains are still to be worshipped, and their wrath to be feared. It is an undeniable fact that mountaineering has immensely contributed in the well-being and upliftment of the Sherpas. The high rising mountains are definitely an asset for Nepal as well as its people. However, due to the risk, uncertainty and hard labour involved in it, the general inclination among the Sherpa community is towards education and getting better options. As Tashi Sherpa points out in an interview with Outside magazine that many old Sherpas don't want their sons to work as guides, they

think that if they can educate them, a better future awaits them.<sup>6</sup> The same opinion is aired by Apa Sherpa, who has climbed Mt. Everest 21 times, in a documentary as he recalls the hard life lived by him. “My dream is to support education in rural Nepal. It is unnecessary to have our children risk their lives in the mountains. Without education, we have no choice.”<sup>7</sup> Edmund Hillary had started some schools in Khumbu region, now Apa Sherpa is supporting the cause.

The Sherpa’s issues are getting attention, as they have organized themselves and are represented in Nepal Mountaineering Association. Sagarmatha Pollution Control Committee looks after the garbage management at the Base Camp, and special cleaning expeditions are organized by various groups to bring down litter from higher camps. The safety precautions on higher mountains especially Mt. Everest, which has been witnessing traffic jams as high as above 26,000 feet which falls in death zone need to be put in place after consultation between experienced Sherpas and climbers. A cultural sensitization program within the Sherpa community as well as among the climbers/trekkers intending to come to Nepal would reduce the cultural erosion and tensions. A balance between the economic pursuit and ecological sustainability has to be derived by limiting the number of permits issued in a season, so as not to endanger the lives of those who live at the base –the Sherpas. As Apa Sherpa aptly sums up, “The true beauty of Nepal isn’t in the mountains but the people who live in their shadow.”<sup>8</sup> Thus for any policy making, the Sherpa and the mountains shall be viewed in conjunction, not in isolation.

## **References**

1. Edwards, Ted. 2000. Book review of ‘Life and Death on Mt. Everest: Sherpa and Himalayan Mountaineering’ by Sherry B. Ortner. HIMALAYA 20(1). Available at: <https://digitalcommons.macalester.edu/himalaya/vol20/iss1/12>
2. Upadhyaya Pranil Kumar, Upret iBishnu Raj, Mountain tourism in Nepal: An overview on the sustainable inclusion of local communities, October 2011, Post-Conflict State Building, [https://www.researchgate.net/publication/254201664\\_Mountain\\_tourism\\_in\\_Nepal\\_An\\_overview\\_on\\_the\\_sustainable\\_inclusion\\_of\\_local\\_communities](https://www.researchgate.net/publication/254201664_Mountain_tourism_in_Nepal_An_overview_on_the_sustainable_inclusion_of_local_communities), assessed on 28 Oct, 2020, 1310 hrs.
3. Rai Dhyendra Bahadur, Tourism development and economic and socio-cultural consequences in Everest Region, The Geographical Journal of Nepal, Vol. 10: 89-104, 2017, Central Department of Geography, Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal, p.90.
4. Kunwar, R. R., Tourists and tourism: Science and industry interface. International School of Tourism and Hotel management. Kathmandu, 2006.
5. Coffey Maria, Where the Mountain Casts Its Shadow: The Dark Side of Extreme Adventure, St. Martin’s Griffin, 2005.
6. Adhikari Deepak, The Everest Brawl: A Sherpa’s Tale, Outside, Aug 13, 2013, <https://www.outsideonline.com/1929351/everest-brawl-sherpas-tale>
7. Loved By All: The Story of Apa Sherpa, Sherpas Cinema, <https://vimeo.com/270499256>, assessed on 28 October 2020, 2020 hrs IST.
8. Loved By All: The Story of Apa Sherpa, Sherpas Cinema, <https://vimeo.com/270499256>, assessed on 28 October 2020, 2020 hrs IST.

• • •

## 24.

## गुप्त काल एवं हर्ष काल में आवास

\*डॉ राजेन्द्र कुमार शर्मा

## सारांश

गुप्त काल एवं हर्ष कालीन समाज में आवास विद्यमान थे। मानव जीवन को सुचारु रूप से चलाने के लिए आवास की आवश्यकता होती है। आवास यानि रहन सहन या घर मानव के लिए अति जरूरी है इसके बिना मानव जीवन संभव नहीं है। मानव के गर्मी, सर्दी, वर्षा से बचाने के लिए भी आवास की आवश्यकता है। आवास का प्रारम्भ सिन्धु सभ्यता के समय से प्रारम्भ हो गया था। समय के साथ आवासों में सुधार होता गया लोग उच्च भवन बनाने लगे गुप्तकालीन साहित्य से भी आवास के स्वरूप के बारे में जानकारी मिलती है गुप्तकाल के महान कवि कालिदास ने भी अपने ग्रंथों में भवनों का वर्णन किया है। उनके अनुसार राजप्रासादों का निर्माण बड़े पैमाने पर होता था इसमें चित्रशाला, संगीतशाला, नाट्य मंडप आदि होते थे।

गुप्त काल में समाज दो वर्गों में विभाजित था धनी लोग और साधारण लोग। कालिदास के गंध रघुवेश में उल्लेख है कि उच्च वर्ग के ग्रीष्म के दिन आनन्दायक बड़े भवनों में व्यतीत करते थे। धनी लोगों के आवास गृहों में सभी प्रकार की सुख-सुविधाएँ विद्यमान थी दूसरी तरफ समाज में गरीब लोगों के मकान कच्ची ईंटों के बने होते थे साधारण वर्ग के लोगों के मकान उनकी आर्थिक स्थिति के अनुसार छोटे-बड़े होते थे। हर्ष कालीन समाज के लोग नगरों गाँवों तथा घोषों अहीरों की बस्तियों में रहते थे। नगर ईंटों की बनी हुई चौड़ी तथा ऊँची दीवारों से घिरे हुए थे। नगरों को बसाने की साधारण प्रवृत्ति थी।

प्रस्तुत शोध में गुप्तकाल एवं हर्षकाल में आवास के बारे में उल्लेख किया गया है। मानव समाज में रहता है मानव जीवन को सुचारु रूप से चलाने के लिए आवास की आवश्यकता होती है। कालिदास गुप्त काल का एक महान कवि था कालिदास ने अपने ग्रंथों में दुर्गों का विवरण दिया है यद्यपि गुप्तकालीन राजप्रासादों के खंडहर आज उपलब्ध नहीं है, किन्तु साहित्य से उनके

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-** 0% Plagiarise, 51% Original and 49% References.

\*विभाग अध्यक्ष इतिहास, गोविंद नेशनल कॉलेज, गाँव नारंगवाला, जिला लुधियाना, प्रान्त पंजाब

स्वरूप के बारे में जानकारी मिलती है।<sup>1</sup> गुप्तकाल के कवि कालिदास ने भी अपने ग्रंथों में इन भवनों का वर्णन किया है उनके अनुसार राज प्रासादों का निर्माण बड़े पैमाने पर होता था इसमें चित्रशाला, संगीतशाला, नाट्य मंडप आदि होते थे उस समय ग्रीष्म काल में एक विशेष प्रकार के समुद्र गृह महल बनाया जाता था जो गर्मी से बचने के लिए उपयोग होता था गुप्तकाल का समाज दो वर्गों में विभाजित था एक धनी वर्ग दुसरा साधारण वर्ग<sup>2</sup> रघुवंश में उल्लेख है कि उस समय उच्च वर्ग के लोग ग्रीष्म के दिन आनन्ददायक बड़े भवनों में व्यतीत करते थे उनके अनुसार उच्च वर्ग के लोग यन्त्र चलित शीतल चन्दन से विशिष्ट शिलाओं (संगमरमर की पट्टिकाओं) में रहकर गर्मियों के दिन व्यतीत करते थे उन धनी वर्ग के आवास गृहों में सभी प्रकार की सुख-सुविधाएँ विद्यमान थी सोने के कमरे, रहने, खेलने, स्नान करने तथा सामान रखने के लिए (जो गुफा जैसे कमरे लगते थे) उनकी बाहरी और भीतरी दीवारों चित्रित होती थी। मुख्य द्वार के दोनों ओर इन्द्रधनुष, शंख, पद्म, घर की शुद्धता के लिए चित्रित किए जाते थे दुसरी तरफ उस समय गरीब लोगों के मकान कच्ची ईंटों के बने होते थे। साधारण वर्ग के लोगों के मकान उनकी आर्थिक स्थिति के अनुसार छोटे-बड़े होते थे।<sup>3</sup> गुप्तकाल के समाज में धनी वर्गके लोगों का रहन-सहन उच्च स्तरीय था।<sup>4</sup> उनके घरों में फब्वारे लगे होते थे। गुप्तकालीन अभिलेखों में जन साधारण के रहन-सहन के बारे में भी वर्णन मिलता है। लोगों का निवास स्थान नदियों तथा सरोवरों के किनारे बने होते थे।<sup>5</sup> कुमार गुप्त प्रथम के सामन्त बन्धुवर्मन के पिता गंगाधर पाषाण अभिलेख में तत्कालीन नगर और नागरिक जीवन की सुन्दर झांकी प्रस्तुत की है उनके अनुसार नगर मुख्यतः नदियों के तट पर बसे थे। सभी नगर तालाबों, देवस्थानों तथा नाना प्रकार के उद्यानों व सड़कों से अलंकृत थे।<sup>6</sup> मन्दसौर पाषाण अभिलेख में भी इसी प्रकार का वर्णन मिलता है।<sup>7</sup> अजंता की सोलह-सत्राह व उन्नीस गुफाएँ वाकाटक काल में बनाई गई थी इस काल में भवन-निर्माण में भी कुछ परिवर्तन हुए। लोगों के घर बनाने के लिए सम्भवतः पत्थर और मिट्टी का प्रयोग कम किया जाता था अजंता में बने गुफाओं के चित्रों से ज्ञात होता है कि तत्कालीन राज-प्रसाद, घर, दुकानें आदि लकड़ी के बने हुए थे। राज-प्रसाद या धनी लोगों के घर लकड़ी के ऊँचे खंभों पर आधारित थे ये स्तम्भ तीन स्थानों पर नीचे, मध्यभाग और शिरोभाग, पर पच्चीकारी अथवा रंग की पट्टियों से अलंकृत किये जाते थे।

उनके के नीचे आधार होते थे। ऊपर का शोर्ष गोल, चपटे या खड़े आकार के बने थे।<sup>8</sup> दुकानें का आकार में छोटी तथा चौकोर होती थी। सामने की ओर धूप तथा वर्षा से बचाने के लिए बांस की पट्टी पर कपड़े का आवरण लगाया जाता था उस काल में गरीब लोगों के घर आजकल की तरह घास-फूस के बने होते थे रसोई घर में छीके पर एक के ऊपर दुसरा घड़ा रखने की प्रवृत्ति पद्धति आजकल की तरह प्रचलित थी<sup>9</sup> भोजन करते समय बैठने के लिए मंच तथा थाली रखने के लिए वर्तुलकार आकृति थी छोटी सी मेज काम में लाई जाती थी।

हर्षकालीन समाज के लोग उस समय नगरों गाँवों तथा घोषों (अहीरों की बस्तियों) में रहते थे। नगर ईंटों की बनी हुई चौड़ी तथा ऊँची दीवारों से घिरे हुए थे। नगरों को बसाने की साधारण प्रवृत्ति थी हेनसांग एक चीनी यात्री था जे कि राजा हर्षवर्धन के काल में भारत आया था उसने हर्षकालीन समय के आवास का भी उल्लेख किया।<sup>10</sup> चीनी यात्री हेनसांग के अनुसार सड़के

टेढ़ी-मेढ़ी संकीर्ण होती थी। दुकानें मुख्य मार्गों में स्थित थी मार्गों के किनारे सराये थी। उस समय के लोगों के घर ईंटों तथा लकड़ी के बने होते थे। गरीब लोग अपने मकान ईंटों से बनते थे। दीवारों पर चुनाकारी की जाती थी। मकानों की छत पर मिट्टी डाली जाती थी तत्कालीन साहित्य से भी लोगों के आवास की जानकारी प्राप्त होती है।<sup>11</sup> हर्ष चरित के अध्ययन के ज्ञात होता है कि उस समय उच्च वर्ग के लोगों के मकानों का बाहरी आवरण सादा होता था किन्तु भीतर विविध प्रकार की सुख-सुविधाएं होती थी राजाओं के महल अनेक कक्षाओं में विभक्त थे। स्वयं राजा हर्ष ने अपने पीड़ित पिता को तीसरी कक्ष में प्रवेश करने के बाद छवलगृह में देखा था जो उस समय महल का सबसे भीतरी भाग होता था। महल के कक्ष का भाग मोतियों से जुड़ा हुआ था दीवारों पर चित्रकारी करने के लिए अच्छा पलस्तर किया जाता था। महलों में लगे हुए प्रमोदवन (ऐशबाग) जिनके भीतर फव्वारे लगे होते थे। राज्यश्री राजा हर्षवर्धन की बहन थी<sup>12</sup> राज्यश्री के विवाह के अवसर पर राजमहल में होने वाली तैयारियों के सम्बन्ध में बाण में उल्लेख किया है कि पोतने वाले कारीगर सीढ़ी पर चढ़कर हाथ में कूची लिए तथा कंधों पर चूने की हण्डी लटकाये राजमहल की चार दीवारी पर सफेदी कर रहे थे।<sup>13</sup> जो नई दीवारों उठाई गई थी उन पर बालू मिले हुये मसाले का पलस्तर करने वाले कारीगरों के शरीर बालू के कण-गिरने से सन गये थे। हर्षवर्धन कालीन मकानों में आज की तरह परनाले बने हुए थे।<sup>14</sup> बाणभट्ट राजा हर्षवर्धन का दरवारी कवि था। बाणभट्ट ने मकानों से पानी के निवास के लिए मकर-मुखी नालियों बनाई जाने का उल्लेख किया। बाणभट्ट ने अपने ग्रंथ में विश्रामगृह में अतिथियों के लिए बिस्तर का उपयोग करने का उल्लेख किया था तत्कालीन समाज में घर में बैठने के लिए दो प्रकार के आसन बताए गए हैं। प्रथम जो संगमरमर की चौकी वाला तथा दुसरा व्याघ्र चर्म रखे भद्रासन। उस समय भद्रासन सोने या ताँबे किसी एक धातु का बनाया जाता था।

निष्कर्ष के रूप में कह सकते हैं कि गुप्तकालीन एवं हर्षकाल के समाज में आवास व्यवस्था प्रचलित थी। मनुष्य जीवन को सुचारू रूप से चलाने के लिए आवास की आवश्यकता थी आवास का प्रारम्भ सिन्धु सभ्यता के समय से प्रारम्भ हो गया था। गुप्तकाल में बड़े भवनों तथा उच्च दुर्गों का निर्माण प्रारम्भ हुआ था। गुप्तकाल के साहित्य से उने स्वरूप के बारे में पता चलता है। कालिदास उस काल का महान कवि था। कवि कालिदास ने भी अपने ग्रंथों में इन भवनों का उल्लेख किया कालिदास से अनुसार राजप्रसादों का निर्माण बड़े पैमाने पर होता था इसमें चित्रशाला, नाट्य मंडप आदि होते थे। गुप्तकाल के समाज में दो वर्गों में विभाजित या पहला धनी वर्ग तथा दुसरा साधारण वर्ग कालिदास के ग्रंथ रघुवंश से ज्ञात होता है कि उच्च वर्ग के लोग ग्रीष्म के दिन आनन्ददायक बड़े भवनों में व्यतीत करते थे उस समय उच्च वर्ग के लोगों के आवास ग्रहों में सभी प्रकार की सुख-सुविधाएं विद्यमान थी। उनके लिए सोने के कमरे, खेलने तथा स्नान करने और सामान रखने के लिए जो गुफा जैसे कमरे लगते थे कमरों की बाहरी और भीतरी दीवारे चित्रित होती थी। दुसरी तरफ उस काल के समाज में गरीब लोगों के मकान कच्ची ईंटों के बने होते थे जबकि साधारण लोग के आवास (घर) उनकी आर्थिक स्थिति के अनुसार छोटे-बड़े बने होते थे। कुमार गुप्त प्रथम के सामन्त बन्धुवर्मन के पिता गंगाधर पाषाण अभिलेख से उस समय के नगर की सुंदर झांकी प्रस्तुत की है। उनके अनुसार नगर नदियों के किनारे बसे

थे। सभी नगर, तालाबों, देव-स्थानों नाना, तरह की उद्यानों व सड़कों से अलकशंत थे। अजंता के बने गुफाओं के चित्रों से पता चलता है कि गुप्तकाल के राजप्रसाद, दुकानें, घर, आदि लकड़ी के बने हुए थे। अमीर लोगों के आवास (घर) लकड़ी के ऊँचे खंभों पर आधारित थे।

गरीब लोगों के मकान आजकल की तरह घास-फूस के बने होते थे। हर्षवर्धन काल के समाज के लोग नगरों गांवों और घोषों (अहीरों की बस्तियों) में निवास करते थे उस काल के नगर ईंटों से बनी हुई चौड़ी तथा ऊँची दीवारों से घिरे हुए थे। हर्षचरित के अध्ययन से जानकारी मिलती है कि उच्च वर्ग के लोगों के घरों का बाहरी आवरण सादा होता था परन्तु अन्दर विविध तरह की सुख-सुविधाएं होती थी। चीनी यात्री हेनसांग के अनुसार सड़के टेढ़ी-मेढ़ी संकीर्ण होती थी। मकान ईंटों तथा लकड़ी के बने होते थे। घरों की छतों पर मिट्टी डाली जाती थी उस स मय आजकल की तरह घर की दीवारों पर चूनाकारी की जाती थी। बाणभट्ट जो उस काल में राजा हर्ष का दरबारी कवि था ने वर्णन किया है कि घरों में आजकल की तरह परनाले बने हुये थे। बाणभट्ट ने लिखा है कि घरों की छत से पानी के निकास के लिए मकर-मुखी नालियाँ बनाई जाती थी। उसने विश्राम गृह में अतिथियों के लिए बिस्तर का उपयोग करने का वर्णन किया था उस समय के आवास अमीर एवं धनी वर्ग लोगों के स्तर में काफी अन्तर था जैसेकि आजकल के युग में अमीरों के घर काफी बड़े तथा सुख-सुविधाओं के अनुरूप हैं वैसे ही गुप्त एवं हर्ष काल के धनी लोग के बने थे।

### सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. भगवत उपाध्याय, इण्डिया इन कालिदास, प्राचीन भारतीय ज्ञानपीठ इलाहाबाद, 1974, पृष्ठ 246-47
2. रघुवश, निर्णय सागर प्रेस, बम्बई, पृष्ठ 10-75
3. वही वी-एस, उपाध्याय, वही, पृष्ठ 68
4. वही, बी-एस, उपाध्याय, पृष्ठ 253-54
5. जे.एस. प्लीट, सी. आई. आई. भाग-3, पृष्ठ 383
6. वही भाग-3, पृष्ठ 290-91
7. गुलाम याजदानी कृत, अजंता, भाग-4, फलक-4 (क) एवं भाग-4 फलक-5
8. वही भाग-4 फलक पथ (अ), 44
9. वही भाग-4 फलक 36
10. थामस वाटर्स, हेनसांग का यात्रा विवरण, जिन्द, पृष्ठ 147-178
11. हर्षचरित (सम्पादक) पी.वी. काणे, दिल्ली, 1965 पृष्ठ 254
12. वही (सम्पादक) पी. वी. काणे, दिल्ली, 1965, पृष्ठ 426
13. वही (सम्पादक) पी. वी. काणे, दिल्ली, 1964, पृष्ठ 449
14. वही (सम्पादक) पी. वी. काणे, दिल्ली, 1965, पृष्ठ 709

• • •

## 25.

## शुंगकाल से गुप्त युग तक जल संसाधन एवं सिंचाई व्यवस्था : एक अध्ययन

\*डॉ. रंजीत कुमार राय

### सारांश

मौर्योत्तर कालीन भारत में राजनीति की धाराएँ खण्डित रही और क्षेत्रियता ने अपना रंग जमाया, वहीं गुप्तों ने अपनी राजनीतिक पिपासा को संतुष्ट किया। मौर्योत्तर काल आर्थिक सम्पन्नता का युग था जिसमें कृषि कार्य में छोटे फार्मों की व्यवस्था किया गया और कृषि के लिए जल संसाधन एवं सिंचाई व्यवस्था को मजबूती प्रदान किया। परिणामतः विभिन्न राजनीतिक एवं सामाजिक परिवेश में आर्थिक सम्पन्नता आई और वाणिज्य व्यापार के नये आयाम आये। इस काल के सभी क्षेत्रीय एवं गुप्त वंशी शासकों ने जल संसाधन एवं सिंचाई व्यवस्था को मजबूती प्रदान किया।

मौर्योत्तर काल और विशेष रूप शुंगकाल और गुप्तकाल की बदली हुई राजनीतिक, धार्मिक एवं आर्थिक परिस्थितियों जल संसाधन और सिंचाई एवं इसके प्रति इस युग की दृष्टिकोण को भी प्रभावित किया। विशाल मौर्य साम्राज्य का स्थान अब अपेक्षाकृत छोटे-छोटे राज्यों ने ले लिया था। जल-परियोजनाओं के प्रति भारतीय शासकों की भूमिका और दायित्व बढ़ गयी थी। शक महाक्षत्रप रुद्रदामन तथा गुप्त शासक स्कन्दगुप्त के जूनागढ़ अभिलेखों में जिस सुदर्शन झील का उल्लेख मिलता है उसका निर्माण प्रथम मौर्य शासक चन्द्रगुप्त के काल में हुआ था। रुद्रदामन तथा स्कन्दगुप्त ने इस झील का मात्र मरम्मत कराया था। सुदर्शन झील के स्तर की किसी परियोजना का निर्माण इन शासकों ने या किसी अन्य ने नहीं कराया।<sup>1</sup>

यह भी उल्लेखनीय है कि शुंगकाल के बाद सामन्ती व्यवस्था उत्तरोत्तर सुदृढ़ होने लगी और पराकाष्ठा पर पहुँच गयी। इस काल में अभिलेखों में भूमि दान या ग्राम दान के उल्लेख अनेक हुए हैं। इस प्रकार के दान प्रायः उन आदिवासी या वन्य क्षेत्रों में दिये गये जहाँ आबादी विरल थी और जल-संसाधन शून्य था।<sup>2</sup> विपुला दुबे ने इस तथ्य को रेखांकित करते हुए लिखा है कि

---

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-** 3% Plagiarise, 97% Original

---

\*अतिथि व्याख्याता, इतिहास विभाग, जी.बी. कॉलेज, नवगछिया, ति.मॉ.भा.वि.वि., भागलपुर

शुंगकाल से गुप्त युग तक जल संसाधन एवं सिंचाई व्यवस्था: एक अध्ययन 119  
इस काल के दान पत्रों में पता चलता है कि तत्कालीन राजाओं ने एक नीति के तहत (भूमि सुधार) जंगली क्षेत्रों में परती पड़ी भूमि को जोत में लाने एवं उन्हें कृषि योग्य बनाने के उद्देश्य से भी ब्राह्मणों को भूमि दान दिया।<sup>3</sup>

अकृष्ट एवं वन्य क्षेत्र को कृषि योग्य एवं उपजाऊ बनाने के अतिरिक्त विरल एवं जल-शून्य क्षेत्र को आबाद करने में भी जल संसाधन एवं सिंचाई की महती भूमिका थी। एक तरफ मध्य-देश में आबादी का उत्तरोत्तर दबाव बढ़ रहा था तो दूसरी तरफ मध्य भारत, उड़ीसा आदि के विरल आबादी वाले क्षेत्र थे। कुओं, तड़ाग आदि के निर्माण का प्रमुख उद्देश्य जल संसाधन और सिंचाई भले ही रहा हो किन्तु इन संसाधनों की व्यवस्था का एक परिणाम यह भी हुआ कि इन क्षेत्रों की तरफ प्रव्रजन की प्रक्रिया बढ़ने लगी।<sup>4</sup>

यह भी उल्लेखनीय है कि मुद्रा के प्रचलन ने भी कृषकों को नगदी फसलोत्पादन के माध्यम से अधिक से अधिक धन कम से कम समय में अर्जित करने के लिये प्रेरित किया। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिये कृषक व्यक्तिगत स्तर पर कुओं, तड़ाग आदि निर्मित कराने लगे।<sup>5</sup>

कौटिल्य के अर्थशास्त्र के पश्चात् कालक्रम की दृष्टि से अशोक के दो अभिलेखों का उल्लेख किया जा सकता है जिनमें शासक द्वारा प्रति अर्थकोश पर कुओं निर्मित कराने की सूचना मिलती है।<sup>6</sup> अभिलेख के अनुसार अशोक ने इन कुओं का निर्माण मनुष्य और पशुओं के कल्याण के उद्देश्य से कराया था। शक-कुशाण शासकों के अभिलेखों से भी यही पता होता है कि कुओं आदि का निर्माण कराना पुण्य कार्य माना जाता था। इन अभिलेखों से कुओं पुष्करिणी आराम के निर्माण की सूचना प्राप्त होती है।<sup>7</sup>

यद्यपि आरम्भिक शुंग शासन में जन-कल्याण के अतिरिक्त पुण्यार्थ इस प्रकार के निर्माण होने लगे थे, किन्तु ऐसे निर्माण-कार्य अभी तक कुछ व्यक्तियों तक ही सीमित था। उत्तरोत्तर जैसे-जैसे जल संसाधन एवं सिंचाई का महत्व बढ़ता गया इनके साथ धार्मिक अवधारणा बलवती होती गयी। मथुरा से प्राप्त एक अभिलेख से ज्ञात होता है कि उसके गंजवर (कोषाध्यक्ष) ने पुष्करिणी, उदपान (कुओं) तथा तालाब का निर्माण कराया था।<sup>8</sup> नहपान (119-124 ई.) के काल का नासिक गुहा अभिलेख सूचित करता है कि उसके जामाता उशवदात ने दशपुर, भृगुकच्छ, गोबर्द्धन एवं सूरपारक में आराम, तड़ाग तथा उदपान का निर्माण कराया था। इस प्रसंग में अभिलेख प्रभास नामक पुण्यतीर्थ तथा देवताओं एवं ब्राह्मणों को उसके द्वारा दिये गये दान का भी उल्लेख करता है।<sup>9</sup> सातवाहन शासक पुलुमावी (217-25 ई.) के शासन कालीन शिलालेख से ज्ञात होता है कि गृहपति शाम्ब ने एक तड़ाग खुदवाया था।<sup>10</sup>

आदित्यसेन के अफसद पाशाण अभिलेख से ज्ञात होता है कि शासक द्वारा विष्णु मंदिर के निर्माण के साथ कोण देवी ने यहां एक तालाब (सर) का निर्माण कराया। मन्दसौर शिलालेख से पता चलता है कि इस रानी ने अन्यत्र एक पुष्करिणी का भी निर्माण कराया था। विश्ववर्मन के मंत्री मयूराक्ष द्वारा विष्णु मंदिर के अतिरिक्त गर्गरा नदी के तट पर वापी, तड़ाग, मंदिर एवं कूप का निर्माण कराया गया (वापी-तड़ाग सुरसद्मसभोदुपान)<sup>11</sup>

मौर्योत्तर काल में इनका निर्माण व्यापक स्तर पर किया जाने लगा। इन जल संसाधन एवं सिंचाई की व्यापकता का अनुमान आभीर शासक माठरी-पुत्र ईष्वरसेन के नासिक गुहालेख से

लगाया जा सकता है जिससे पता चलता है कि जल-संसाधनों के निर्माण कार्य में विप्रेषता प्राप्त करने वालों की अलग से श्रेणी बन चुकी थी जिसे ओदयंत्रिक कहा जाता था।<sup>12</sup>

कौटिल्य ने सिंचाई के जिन चार प्रकारों का उल्लेख किया, इनमें जल की प्राप्ति के विभिन्न श्रोतों का ही ध्यान रखा गया है। सम्भव है ओदयंत्रिकों की श्रेणी में ऐसे विशेषज्ञ भी होते हों जो कुआँ आदि खोदने से पहले विशेष यंत्रों के माध्यम से जमीन के भीतर जल की सम्भावना का पता लगाते हों।<sup>13</sup>

विभिन्न प्रकार के जल संसाधन एवं सिंचाई की उपयोगिता भी अलग-अलग प्रकार की रही होगी। तड़ाग अथवा बांध के निर्माण की अपेक्षा कुओं के निर्माण में व्यय और परिश्रम कम होता होगा। इसके अतिरिक्त ग्रीष्म ऋतु में तड़ाग या छोटी नदियों के सूख जाने की आशंका भी बनी रहती थी। इन दो कारणों से कृषक अपनी भूमि की सिंचाई के लिये कुओं के निर्माण पर अधिक ध्यान देते रहे होंगे। महाभारत के आदिपर्व में भी एक सौ कुआँ से एक वापी को श्रेयस्कर कहा गया है (वरं कूप शताब्दापी)। किन्तु इस काल के अभिलेखों में वापी, तड़ाग आदि की अपेक्षा कुओं का उल्लेख ही अधिकतर मिलता है। वृहस्पति के अनुसार केवल ऐसे कृषक को ही अच्छी उपज मिल सकती है, जिसके खेत की उर्बरा शक्ति उत्तम कोटि की हो और जहाँ जल संसाधन एवं सिंचाई सम्भव हो। वास्तव में खेती के लिये सिंचाई को अपरिहार्य मान लिया गया। याज्ञवल्क्य एवं नारद ने यह व्यवस्था दी है कि यदि सिंचाई के लिये कोई कृषक दूसरे की भूमि में कुआँ, सेतु आदि बनवा रहा हो तो भूमि के स्वामी को मना नहीं करना चाहिये क्योंकि इससे नुकसान कम होता है और लाभ या अन्नोत्पादन अधिक होता है। सिंचाई के लिये निर्मित सेतु दो प्रकार के होते हैं, प्रथम खेय जो जीमनखोद कर (कुआँ, तालाब आदि) बनवाया जाता है और द्वितीय वन्ध्य जो अनावश्यक जल को खेत में आने से रोकता है।<sup>14</sup>

कृषकों द्वारा विविध प्रकार के सिंचाई के संसाधनों के प्रयोग का एक परिणाम यह हुआ कि प्रायः इन संसाधनों से संबंधित विवाद उत्पन्न होने लगे। इसका ध्यान रखते हुए स्मृतिकारों ने नियमों की व्यवस्था दी है। मनु, याज्ञवल्क्य, नारद आदि ने कुआँ, तड़ाग, या अन्य प्रकार के जलाशय से संबंधित सीमा विवाद के विषय में निर्णय की प्रक्रिया पर एक ही प्रकार के नियम दिये हैं। इनके अनुसार यदि इन जल-संसाधनों की सीमा पर किसी प्रकार का विवाद उत्पन्न हो तो इसमें पड़ोसी (सामन्त) की गवाही लेनी चाहिये।<sup>15</sup> सीमा विवाद के अतिरिक्त भी इन संसाधनों से संबंधित विवाद प्रायः उत्पन्न होते रहे होंगे। उदाहरण के लिये यदि कोई सेतु बहुत पहले का बना हो और उपेक्षित रहने के कारण भग्न हो गया हो और यदि कोई अन्य व्यक्ति, ऐसे सेतु के उपयोग या उससे होने वाली लाभ का अधिकारी नहीं हो सकता।<sup>16</sup> किन्तु यदि सेतु के स्वामी की तथा उसके उत्तराधिकारी की भी मृत्यु हो चुकी हो, तो ऐसी स्थिति में शासन से स्वीकृति मिलने के बाद मरम्मत कराने वाला सेतु का उपयोग कर सकता था।<sup>17</sup> वृहस्पति के अनुसार यदि सेतु के निर्माण के समय से ही कोई व्यक्ति उसका उपयोग करता चला आ रहा हो तो ऐसे व्यक्ति को उसके उपयोग से वंचित नहीं किया जा सकता।<sup>18</sup>

इन नियमों से जहाँ यह पता चलता है कि सिंचाई के साधनों से संबंधित विवाद प्रायः उत्पन्न होने लगे थे, वहीं इनसे यह भी स्पष्ट हो जाता है कि इन संसाधनों का महत्व बहुत बढ़ गया था। सेतु, बांध आदि को सुरक्षित रखने के लिये बड़े कठोर नियम बनाये गये थे। मनु तथा

शुंगकाल से गुप्त युग तक जल संसाधन एवं सिंचाई व्यवस्था: एक अध्ययन 121

याज्ञवल्क्य के अनुसार जो व्यक्ति बांध या तड़ाग को तोड़ता हो, तो उसे मृत्यु दण्ड देना चाहिए। कौटिल्य ने बहुत पहले ही बांध या तड़ाग तोड़ने वाले के लिये मृत्यु दण्ड की व्यवस्था दी थी।<sup>19</sup> तड़ाग का विक्रय करना भी दण्डनीय अपराध था।<sup>20</sup> प्रायः लोग अपने खेत की सिंचाई के लिये चोरी छिपे दूसरे के कुओं या वापी से पानी ले लिया करते थे इस प्रकार के कृत्य करने वालों के लिये प्रायश्चित्त की व्यवस्था स्मृतिकारों ने दी है।<sup>21</sup> यदि कोई व्यक्ति अपने खेत की सिंचाई कर रहा हो तो सिंचाई में अवरोध उपस्थित करना या पानी की नाली को दूसरी तरफ मोड़ देना भी दण्डनीय अपराध था।<sup>22</sup> नदी पर निर्मित बांध को कोई तोड़ रहा हो और उसका विरोध करने वालों का साथ न देने वाले को देश से निकाल देना चाहिये।<sup>23</sup>

वास्तव में सिंचाई के लिये जल-संसाधनों एवं सिंचाई के व्यापक प्रयोग के कारण प्रायः विवाद या संघर्ष की स्थिति उत्पन्न होती रही होगी। इसलिये प्रत्येक परिस्थिति के लिये नियम निर्मित करना आवश्यक हो गया होगा। सिंचाई के ये संसाधन एक ही प्रकार के न होकर विविध प्रकार के होते थे।

सिंचाई की दूसरी विधा को कौटिल्य ने स्कन्धप्रावर्तिम कहा है जिसमें स्कन्ध या कन्धे से पानी ले जाकर खेतों की सिंचाई की जाती है। कन्धे से अभिप्राय बैल के कन्धे से है।<sup>24</sup> सम्भवतः इसका आपष्य सिंचाई की उस विधा से है जिसे आज पुरहट या मोट कहते हैं। कुओं से पानी निकालने के लिये चमड़े के बहुत बड़े पात्र या थैला का जिसे मोट भी कहा जाता है, प्रयोग किया जाता है। चमड़े का यह थैला एक मोटी रस्सी या डोर से बंधा रहता है। कुओं के जल से भरे हुए चमड़े के थैला को बैल बार-बार खींचते हैं। इस प्रक्रिया में बैलों को ढाल जमीन पर उतरना और चढ़ना पड़ता है जिससे भरा हुआ पानी का थैला ऊपर आ जाता है। कुओं से लगी हुयी नाली के माध्यम से यह पानी खेतों तक जाता है। इस विधा में मुख्य भूमिका बैलों की ही होती है। इसलिये इसे स्कन्ध-प्रावर्तिम कहा गया है।

पुरहट सिंचाई की सर्वाधिक प्रचलित विधा है। आधुनिक युग में भी जहां विजली उपलब्ध नहीं है और ट्यूबवेल से सिंचाई सम्भव नहीं हो पाती है पुरहट से ही खेतों में जल पहुंचाया जाता है। मध्यकालीन भारत में भी पुरहट के माध्यम से कृषि के लिए सिंचाई की जाती थी। लल्लन जी गोपाल ने बाबरनामा के आधार पर यह लिखा है कि बाबर सिंचाई की इस व्यवस्था से अवगत था।<sup>25</sup> अर्थशास्त्र की इस दूसरी विधा का जिसे स्कन्ध प्रावर्तिम कहा गया है<sup>26</sup> लल्लन जी गोपाल<sup>27</sup> ने भी आधुनिक युग के पुरहट से तादात्म्य स्थापित किया है।

अर्थशास्त्र में सिंचाई की तीसरी विधा को स्रोतोयन्त्रप्रावर्तिम कहा गया है। अर्थशास्त्र के टीकाकारों के अनुसार प्रणालिका अथवा कुल्या के पानी को किसी यंत्र के माध्यम से उठाकर खेतों की सिंचाई करने की विधा को स्रोतों-यंत्र प्रावर्तिम कहा जाता था।<sup>28</sup> इस विधा के नामकरण से यह प्रतीत होता है कि जो स्रोत प्राकृतिक रूप से नदियों से निकल जाते हैं और आज की भाषा में जिसे सोता कहा जाता है उनसे सिंचाई की जाती थी। नदी से निकले हुये ऐसे स्रोतों के दोनों किनारों पर स्थित खेतों की सिंचाई इनके माध्यम से की जाती रही होगी। किन्तु इन स्रोतों में पानी का स्तर नीचे रहता होगा जिसे ऊपर उठाने के लिये किसी प्रकार के यंत्र का प्रयोग किया जाता था।

चौथी और अन्तिम विधा नदीसरस्तटाकूपोद्घाटम् कही गयी है। जैसा कि नाम से स्पष्ट है इस विधा के अन्तर्गत नदी, जलाशय ताल आदि, तालाब या कुओं के पानी को ऊपर उठाकर

खेतों तक ले जाया जाता था। उद्घाटम् शब्द से आपस उस यंत्र से है जिसके माध्यम से नदी, तड़ाग कुआँ आदि का पानी ऊपर निकाल कर नाली के जरिये खेतों में पहुँचाया जाता था। अर्थशास्त्र के टीकाकारों ने इस यंत्र को अरघट्ट कहा है।<sup>29</sup>

जल संसाधन व्यवस्था एवं सिंचाई के लिये दौतदार पहिये के प्रयोग विवादास्पद हो सकता है किन्तु इतना निश्चित है कि तीसरी चौथी सदी ई.पू. से ही, जबकि मौर्यवंशीय शासन का आरम्भ हुआ किसी न किसी प्रकार के यंत्र के माध्यम से खेतों की सिंचाई करने की प्रक्रिया से भारतीय कृषक अवगत हो चुका था। अरघट्ट का सफल संचालन पक्के कुएं में ही सम्भव था। एतदर्थ, पकी इंटों का संदर्भ विचारणीय है।<sup>30</sup>

इन जल संसाधन एवं सिंचाई के साधनों से कृषि के क्षेत्र में तीन प्रकार के परिणाम स्पष्ट दिखाई देने लगे। प्रथम, इन संसाधनों के प्रयोग से अन्नोत्पादन में प्रभूत वृद्धि हुयी एवं द्वितीय, इन संसाधनों के कारण उन क्षेत्रों में कृषि कार्य आरम्भ हुआ जो अब तक अनुत्पादक या उपेक्षित थे। तृतीय, अन्नोत्पादन अब मात्र उपभोग के लिये ही नहीं किया जाता था, अपितु अनेक उत्पाद, जैसे चावल, कपास आदि ने पण्य का रूप ग्रहण कर लिया।<sup>31</sup>

जल संसाधन एवं सिंचाई व्यवस्था के कारण शुंगकाल से गुप्तकालीन भारत में सामाजिक एवं आर्थिक प्रक्रिया को मजबूती प्रदान किया। इन्हीं कारणों से गुप्तकाल में सांस्कृतिक गतिविधियों प्रगति हुई, तथा निर्यात एवं यातायात की सुविधा बड़ी और सामाजिक सरोकार में विभिन्नता दृष्टिगोचर होने लगा और कृषि कार्य के सहयोगी जल संसाधन एवं सिंचाई व्यवस्था ने सामाजिक, आर्थिक और सांस्कृतिक जीवन में महत्वपूर्ण योगदान किया।

### संदर्भ सूची एवं टिप्पणियाँ

1. भोज परमार द्वारा निर्मित भोजपुर की विशाल जल परियोजना सम्भवतः इस प्रकार की-अन्तिम परियोजना थी, तथा डी.डी. कोसम्बी ने ऐन इण्डोडक्शन टु द स्टडी ऑफ इण्डियन हिस्ट्री, बम्बई, 1956, पृ. 302, में इसका उल्लेख किया है।
2. डी.डी. कोसम्बी, पूर्वोद्धृत, पृ. 302, तथा आर.एस. शर्मा ने इण्डियन फ्युडलिज्म, दिल्ली, 1980, पृ-32-33 में भी उल्लेख किया है।
3. विपुला दुबे, प्राचीन भारत में पूर्व धर्म का महत्व, वासुदेव शरण, अग्रवाल स्मृति ग्रंथ, बनारस हिन्दु विश्वविद्यालय, बनारस, 1994, पृ. 17-30
4. ई.एच. कैरियर, एनसाइक्लोपीडिया ऑफ सोशल साइन्सेज, बम्बई, 1981, जिल्द-प्प, पृ. 328
5. कौटिल्य का अर्थशास्त्र, सम्पादित आर. शामशास्त्री, तृतीय संस्करण, मैसूर, 1929, 3.10.2
6. अशोक का अभिलेख, राधा गोविन्द बसाक, कलकत्ता, 1959, शिलालेख, 2, स्तंभ लेख, 7, दिल्ली, 1983
7. अशोक शिलालेख, वही
8. डी.डी. सरकार, सेलेक्ट इन्स्क्रिप्शन्स, दिल्ली, 1983, जिल्द-1, सं. 26, पृ. 121
9. वही
10. वही, पृ. 167-168
11. महाभारत, सं. रामनारायण दत्ता शास्त्री, गीता प्रेस, गोरखपुर, संवत्, 2020-21 सभा पर्व 5.78 कच्चिद् राष्ट्रे तडागानि पूर्णानि च बृहन्ति च।

शुंगकाल से गुप्त युग तक जल संसाधन एवं सिंचाई व्यवस्था: एक अध्ययन 123

12. एस.के. दास, दि इकोनोमिक हिस्ट्री ऑफ ऐंशियेंट इण्डिया, इलाहाबाद, 1980, पृ. 93
13. यू.एन. घोशाल, दि एग्रेरियन सिस्टम इन ऐंशियेंट इण्डिया, कलकत्ता, 1930, पृ. 46
14. महाभारत, सं. रामनारायण दत्ता शास्त्री, गीता प्रेस, गोरखपुर, संवत्-2020-21
15. महाभारत, शांतिपर्व, 15. 13-19
16. नारद स्मृति, सं. जे. जौली, दिल्ली, 1965, पृ. १०९
17. बी.डी. चट्टोपाध्याय, स्टेट एण्ड इकोनोमी इन नार्थ इंडिया, बम्बई, 1980, पृ. 56
18. एम.ए. बूच, इकोनोमिक लाइफ इन ऐंशियेंट इण्डिया, इलाहाबाद, 1979, भाग-2, पृ. 96
19. एस.के. दास, दि इकोनोमिक हिस्ट्री ऑफ ऐंशियेंट इण्डिया, इलाहाबाद, 1980, पृ. 103
20. लल्लन जी गोपाल, दि इकोनोमिक लाइफ ऑफ नार्थदर्न इण्डिया, वाराणसी, 1965, पृ. 152-153
21. एन.एन. खेर, एग्रेरियन एण्ड फिसिकल इकोनामी इन दि मौर्या एण्ड पोस्ट मौर्या एज, दिल्ली, 1973, पृ. 156
22. एस.के. मैती, इकोनोमिक लाइफ इन नार्दन इण्डिया इन दि गुप्ता पीरिएड, दिल्ली, 1970, पृ. 83
23. आर.सी. मजूमदार, कारपोरेट लाइफ इन ऐंशियेंट इण्डिया, कलकत्ता, 1922, पृ. 322
24. एन.एन. खेर, पूर्वोद्धृत, पृ. 156
25. लल्लन जी गोपाल, आस्पेक्ट्स ऑफ हिस्ट्री ऑल एग्रिकल्चर इन ऐंशियेंट, दिल्ली, 1976, पृ. 152-153
26. एन.एन. खेर, पूर्वोद्धृत, पृ. 156
27. लल्लन जी गोपाल, पूर्वोद्धृत, पृ. 138
28. वही, पृ. 139
29. मनुस्मृति, सं. जी बहुलर दिल्ली प्रेस, 1964, पृ. 9.174, विष्णु पुराण, सं.-जे. जौली, दिल्ली, 1965, पृ. 5.14
30. रामशरण शर्मा, प्रारंभिक भारत का सामाजिक एवं आर्थिक इतिहास, नई दिल्ली, 1992, पृ. 103
31. जयमल राय, प्राचीन भारत में कृषि, गोरखपुर, 2010, पृ. 184

• • •

## 26.

## ऐतिहासिक परिपेक्ष्य में बोधिसत्व की अवधारणा

\*बरून कुमार गुप्ता

## सारांश

*बोधिसत्व का अर्थ है कार्यरत रहना। बुद्ध के पूर्व तथा गौतम बुद्ध के पश्चात बोधिसत्व की स्थिति मानी गई है। वज्रयान मत में यह ध्यानी बुद्ध के धार्मिक उत्तराधिकारी के रूप में प्रतिष्ठित है। देव पिता (ध्यानी बुद्ध) के कार्य (सृजन कार्य) को गतिशील बनाने में ध्यानी बोधिसत्व का प्रमुख हाथ माना जाता है।'*

हीनयान मत को मानने वाले बुद्ध को एक महापुरुष मानते हैं पर महायानी बुद्ध को अनश्वर देवता मानने लगे जो संसारी जीवों को मार के प्रभाव से मुक्त करने के लिए पृथ्वी पर अवतरित होते थे।

बोधिसत्व प्रधानतः पाँच हैं— 1. सामंत भद्र 2. वज्रपाणि 3. रत्नपाणि 4. पद्मपाणि 5. विश्वपाणि।

सामन्त भद्र:- सामन्त भद्र बोधिसत्व की उत्पत्ति वैरोचन से उत्पन्न मानी गई है। अपने देवी पितृ तुल्य वैरोचन की ही भाँति सामन्त भद्र धर्मचक्र मुद्रा में आसीन रहते हैं तथा अलंकृत मुकुट को धारण किए हुए हैं जिसके केन्द्र में वैरोचन की मूर्ति विद्यमान है। चिन्तामणि आपका प्रतीक है इसके निमित्त एक मोती से प्रज्वलित लौ का आभास होता है।<sup>1</sup>

वज्रपाणि:- ह्वेनशांग ने अपने यात्रा वृत्तांत में वज्रपाणि को देवता कहकर पुकारा है। वैसे इतिहास के दृष्टिकोण से ब्राह्मण धर्म के अन्तर्गत आने वाले शक्तिशाली देवता इन्द्र के रूप-व्यंजना बौद्ध-धर्म में वज्रपाणि के नाम से जानी जाती है। वज्रपाणि के देवी पिता ध्यानी बुद्ध अक्षोभ्य हैं अपने पिता की रक्षा हेतु वज्रपाणि अपने हाथों में सदैव वज्र धारण किये रहते हैं।<sup>2</sup> उनके हाथ में सदैव कमलनाल भी सुशोभित रहती है।

गौतम:- समस्त मानुषी बुद्धों में सबसे अधिक ख्याति प्राप्त मानुषी बुद्ध गौतम है यही कारण है कि भारतीय बौद्ध कला में इसकी सबसे अधिक अभिव्यक्ति की गई। गौतम बुद्ध को

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-**Plagiarise 6%,Original 92%,References-2%

\*M.A. (A.I.H.C & Arch.), M.Phil., Ph.D., T.M.Bhagalpur University (Bhagalpur)

Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR

प्रायः बौद्ध गुफा मन्दिरों के आन्तरिक प्रकोष्ठों अथवा गर्भगृहों में ही उत्कीर्ण किया जाता रहा है। बौद्ध धर्म पूजा स्थानों पर गौतम का ध्यानावास्थित मुद्रा में अथवा धर्मचक्र या भू-स्पर्श मुद्रा में बड़ी आसानी से देखा जा सकता है। भगवान बुद्ध के हाथों की इन विभिन्न मुद्राओं के योग से सभी बड़ी अर्थपूर्ण बन पड़ी है। गौतम के सहसम्बन्धी बोधिसत्व पद्मपाणि अवलोकितेश्वर हैं इन्हीं के सहयोग से यह अमिताभ ध्यानी बुद्ध की सेवा में मग्न रहते हैं।<sup>4</sup>

### मैत्रेय

मैत्रेय बुद्ध अभी तुलित स्वर्ण में है और वे शाक्य बुद्ध के निर्वाण के 4000 वर्ष बाद पृथ्वी पर मानव के रूप में अवतार लेंगे। मैत्रेय की पूजा हीनयानी और महायानी दोनों करते हैं। मैत्रेय अनेकानेक आभूषणों से विभूषित और दाहिने हाथ में कमल नाल लिये साधारण दिखाये गये हैं उनके मुकुट पर चैत्य अंकित है इसी विशिष्ट चिन्ह के द्वारा उन्हें पद्मपाणि से निम्न रूप में पहचानते हैं। साधन माला के अनुसार मैत्रेय के तीन मुख व चार हाथ हैं। वे पर्यक आसन पर आसीन हैं उनके हाथ व्याख्यान मुद्रा में है। मैत्रेय ने सत्य कहा है कि तथागत की उत्पत्ति अनुत्पत्ति व स्थिति में कोई अन्तर नहीं है।<sup>5</sup>

कर्णाभूषणों की श्रृंखला में एक विशेष प्रकार का रूप प्रथम गुफा में अंकित 'वज्रपाणि' नामक चित्र में उपलब्ध है। उसमें रत्नजटित युक्त मुक्ताहार का अंकन है। अजन्ता का शिल्प स्वर्णयुगीन दक्खनी कला का श्रेष्ठतम प्रतिनिधि है। गुफा नं० 1 में गर्भगृह में आसनस्थ बुद्ध की विशाल एवं भव्य प्रतिमा उकेरी गयी है।

बुद्ध उतरासंग धारण किये हुए वज्रासन में धर्म-चक्र प्रवर्तन मुद्रा में बैठे हैं। उनके नेत्र मुँदे हुए हैं सिर पर घुंघराली जटों का जटा भार है। आसन पीठिका के मध्य चक्र के दोनों ओर एक-एक हरिणी, पाँच भिक्षु तथा उनके पीछे उपासक अंकित है। यह मूर्ति बुद्ध के बुद्धत्व प्राप्त के बाद पाँच भिक्षुओं को धर्मोपदेश देते हुए रची गई है। बुद्ध के हाथ उपदेश देने की मुद्रा में अंकित है। बुद्ध की आकृति के पीछे प्रभावमण्डल के दोनों ओर मालाधारी विद्याधर उकेरित हैं। आसनस्थ देव बुद्ध प्रतिमा के दाँयें-बाँयें चँबरधारी आकृतियाँ हैं। बुद्ध की आकृति विशाल होने के साथ-साथ आभूषणों से युक्त है। शान्त मुखमुद्रा से दया और करुणा प्रस्फुटित होती है।<sup>6</sup>

मुकुटों, वस्त्रों तथा आभूषणों से जो अलंकरण हुआ है, वह देखने योग्य है। इनमें मीन, मकर हाथी, तोता, कमल, हिरण, बैल तथा विभिन्न प्रकार के फूल दृष्टिगोचर होते हैं। विभिन्न प्रकार के मुकुट, मालायें, बाजूबन्द, कर्ण-कुण्डल, मुद्रिका, यज्ञोपवीत, करधनी, पाजेब, चूड़ियाँ आदि।

बुद्ध देव-प्रतिमाओं में बुद्ध की वज्रासन मुद्रा, धर्मचक्र मुद्रा, अभय मुद्रा आदि में दर्शाया गया है।

बुद्ध और बोधिसत्व की प्रतिमाएँ, जिनकी एक-एक भंगिमा पर शक्ति और करुणा का साक्षात्कार कराने के लिए कुशल शिल्पियों ने बरसों ध्यान लगाया होगा और जिनके दर्शन से न जाने कितने असंख्य उपासकों को आध्यात्मिक तृप्ति हुई होगी।<sup>7</sup>

बोधिसत्व निमित्त भगवान बुद्ध की पंचध्यान प्रतिमायें और उनकी विशिष्टताओं के अध्ययन भी प्रासंगिक है:-

## पाँच ध्यानी बुद्ध

क्रमांक	नाम	तत्त्वों के द्योतक	इन्द्रिय	श्रंग
1.	वैरोचन	आकाश	शब्द	स्वेत
2.	अक्षोभ्य	वायु	स्पर्श	नीला
3.	रत्न सम्भव	अग्नि	दृष्टि	पीला
4.	अमिताभ	जल	स्वाद	लाल
5.	अमोघ सिद्धि	मिट्टी	घ्राण	हरा

इन प्रतिमाओं से जो विभिन्न मुद्रायें या संकेत प्राप्त होते हैं वे इस प्रकार हैं:-<sup>8</sup>

1. वैरोच्य - उत्तराबोधि-मुद्रा या धर्मचक्र मुद्रा।
2. अक्षोभ्य - भूमि स्पर्श मुद्रा।
3. रत्न संभव - वरद मुद्रा
4. अमिताभ - समाहित मुद्रा (ध्यानमग्न)
5. अमोघ सिंह - अभय मुद्रा

शिव के साथ पार्वती का होना आवश्यक है, उसी प्रकार पंचध्यानी बुद्ध की भी अपनी शक्तियाँ हैं :-

1. वैरोचन - वज्रधात्वीश्वरी
2. अक्षोभ्य - लोचन
3. रत्नसम्भव - सामरी
4. अमिताभ - पान्दरा
5. अमोघ सिद्धि - तारा

वस्तुतः “बोधिसत्व” का तात्पर्य है - दूसरों के कल्याण के लिये अपने सुख का परित्याग करना। बोधिसत्व का पद पाने के लिये ‘परिनिर्वाण सूत्र’ में मनुष्य को दस गुण - जिन्हें महायान सम्प्रदाय के अनुयायी ‘पारमिता’ कहते हैं, जो निम्नलिखित हैं-1. दान 2. शील 3. शान्ति 4. वीर्य 5. ध्यान 6. प्रज्ञा 7. उपाय 8. कौशल्य-प्रणिधान 9. बल और 10. ज्ञान है। इन गुणों को विकसित करके ही मनुष्य बोधिसत्व बन सकता है और जन्मों में बोधिसत्व का जीवन व्यतीत करते हुए अन्त में बुद्धत्व प्राप्त करने में समर्थ होता है।<sup>9</sup>

बोधिसत्व की कल्पना महायान सम्प्रदाय की विशेषता है। बुद्ध ने अनेक जन्म ग्रहण का बोधिसत्व का जीवन बिताया और पारमिताओं को प्राप्त किया। बुद्ध के पूर्व-जन्मों का वृत्तांत जातक कथाओं में वर्णित है। महायान के अनुसार अनेक व्यक्ति बोधिसत्व बनकर परोपकार में वृत्त रहे, ऐसा विधान है और ऐसे व्यक्ति अत्यन्त श्रद्धा से देखे जाते हैं और उनकी प्रायः वही स्थिति होती है जो पौराणिक हिन्दू धर्म के देवताओं की है, वे चैत्यों में इनकी मूर्तियाँ भी स्थापित करने लगे और बुद्ध के समान इनकी पूजा करने लगे। बोधिसत्वों में अवलोकितेश्वर, मंजुश्री, वज्रपाणि, सामन्त भद्र, आकाशगर्भ महास्थानप्राप्त, भैष्यराज और मैत्रेय प्रमुख हैं।<sup>10</sup>

## सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

1. काला सतीशचन्द्र, भारतीय मशक्तिका कला, इलाहाबाद, 1973, उपाध्याय डॉ. वासुदेव, प्राचीन भारतीय मूर्ति विज्ञान पृ. सं. 197
2. भट्टाचार्य विनयतोष, द इन्डियन बुद्धिष्ट आयकोनोग्राफी, पृ. सं. 9, गुप्त आर.एस. आयकोनोग्राफी ऑफ हिन्दूज बुद्धिष्ट एण्ड सेन्स, पृ. 116
3. सर चार्ल्स इलियट, हिन्दूइज्म एण्ड बुद्धिज्म, भाग-3, पृ. संख्या 23
4. अग्रवाल डॉ. बी0एस. स्टडीज इन इन्डियन आर्ट, अण्णाय-16, पृ. सं. 138
5. भट्टाचार्य विनयतोष, द इन्डियन बुद्धिष्ट आयकोनोग्राफी, पृ. 13, एन.एन. दत्त/के.डी. बाजपेयी, उत्तर प्रदेश में बौद्ध धर्म का विकास पृ. सं. 147
6. शुक्ल डॉ. द्विजेन्द्रनाथ, भारतीय स्थापत्य हिन्दी समिति, सूचना विभाग लखनऊ, 1968
7. मुकर्जी राधा कमल, भारतीय कला का विकास 2000, पृ. सं. 29
8. भट्टासाली-आइकोनोग्राफी ऑफ बुद्धिस्ट एण्ड ब्रह्मानीकल स्कल्पचर्स, पृ. 18-21
9. Buddha, Iconography of the Buddhist cover of ellora page No. 77
10. उपाध्याय वासुदेव प्राचीन भारतीय मूर्ति विज्ञान, पृ. 73

• • •

## 27.

## शुंगकालीन भारत में धर्म के सामाजिक आधार : एक अध्ययन

\*डॉ. रंजीत कुमार राय

## सारांश

मौर्यों के पतन के बाद शुंगों ने विदेशी आकांताओं से भारत भूमि को अपवित्र होने से बचाया तथा भारतीय संस्कृति को पुनर्जीवित करने का प्रयास किया और विभिन्न धार्मिक विश्वासों के काल में वैदिक धर्म को पुनर्जीवित किया। लेकिन प्रत्येक दार्शनिक परम्परा, चिंतन धारा और धार्मिक विश्वास अपने समय के सामाजिक विकास का सहभागी है इसलिए सामाजिक विकास और उसमें सक्रिय भौतिक शक्तियों के चरित्र को समझे बिना इसमें से किसी को समझना संभव नहीं। इसलिए ऐतिहासिक परिवर्तन के दौरान धार्मिक विकास के सामाजिक आधारों की तलाश आवश्यक और जरूरी विषय बन गया है।

मौर्यों के पतन के पश्चात् एवं गुप्त साम्राज्य के उदय होने से पहले तक उत्तरी भारत राजनैतिक रूप से विभक्त रहा। पुष्यमित्र शुंग को, जिसने मौर्यों से मगध का सिंहासहन छीन लिया तथा मगध को विदेशी आक्रमणकारियों से बचाने का श्रेय प्राप्त किया। लेकिन वे मगध के राजनैतिक गौरव को पुनर्जीवित करने में असफल रहे। शुंगों ने अपनी संस्कृति को एक नया आयाम प्रदान किया। इस काल में भारतीय संस्कृति ने अपने को कायम रखने में सफलता पाई ही नहीं, अपितु परिवर्तन एवं नवीनीकरण को ग्रहण करके स्वयं को और अधिक शक्ति प्रदान की। इस काल में वैदिक धर्म का पुनरुत्थान हुआ और गुप्तकाल तक उसका गौरव पराकाष्ठा पर पहुंच गया।<sup>1</sup> जिन दिनों भारत औपनिवेशिक साम्राज्य का अंग था उन दिनों भारतीय इतिहास लेखन साम्राज्यवादी इतिहासकारों के नृजातीय, रागद्वेष परक, भावात्मक और साम्राज्यवादी हितों से प्रेरित था। कदाचित इसी वजह से उस समय शुंग कालीन धर्म के सामाजिक आधार को समझने का प्रयत्न जानबूझ कर नहीं किया गया। हमारे अध्ययन काल में बौद्ध धर्म और बौद्धमतावलम्बियों के चरित्र में परिवर्तन आया तथा बड़े पैमाने पर ब्राह्मण धर्म के पुनरुत्थान का आधार अतिरिक्त

---

**Note-** Reserch Paper Received in August 2020 and Reviewed in August 2020.

**Plagiarism Report-** Plagiarise 2%, Original 44%, References 54%

---

\*अतिथि व्याख्याता, इतिहास विभाग, जी.बी. कॉलेज, नवगछिया, ति.मॉ.भा.वि.वि., भागलपुर

उत्पादन तथा उत्पादन पर निर्भर रहने वाले सामाजिक वर्ग ने ब्राह्मण धर्म की नई चुनौतियों को स्वीकार कर लिया, साथ ही इस प्रक्रिया में बड़े पैमाने पर ब्राह्मण धर्म को लोकप्रिय बनाया गया और उसे पवित्रता से जोड़कर देखने की प्रवृत्ति का विकास हुआ।<sup>3</sup>

जिन इतिहासकारों ने शुंगकालीन धार्मिक परिवेश में झांकने का प्रयास किया है उनमें कुछ विद्वानों ने सामाजिक-आर्थिक आधार को अपना पैमाना बनाया है और शुंगकालीन सामाजिक व्यवस्था को अपरिवर्तनशील कहा है। लेकिन कुछ विद्वानों ने यह भी बताने का प्रयास किया है कि उस काल में सामाजिक जीवन में कोई परिवर्तन ही नहीं हुआ था। इतिहासकार रामशरण शर्मा जैसे धुरंधर मार्क्सवादी इतिहासकारों ने सामाजिक व्यवस्था को परिवर्तनीय बताया है और भारतीय धार्मिक परम्परा की उत्पादन रीतियों से जोड़ कर देखने का प्रयास किया।<sup>4</sup> वर्णसंकर के विकास ने सामाजिक संरचना में महत्वपूर्ण योगदान किया<sup>5</sup> और वैष्यों तथा शूद्रों को जिसने उत्पादन में बढ़-चढ़कर हिस्सा लिया था उसे इस काल की सामाजिक व्यवस्था में पातक कहा गया।<sup>6</sup> इस काल की धार्मिक परम्पराओं में इन वर्णों से काम कराना और उनसे दान-दक्षिणा लेना विधि और धर्म समान माना गया और उनसे कहा गया कि कलियुग में दान करने से पुण्य होता है।<sup>7</sup> इन मार्क्सवादी इतिहासकारों ने शुंगकालीन धर्म को सामाजिक आधार को जिम्मेवार माना है क्योंकि छोटे कृषि फार्मों के विकास ने जहां कृषि में उत्पादन की अधिकता बढ़ाई, वहीं आर्थिक रूप से समृद्ध सामाजिक वर्ग ने धर्म की आत्मा का कायाकल्प किया। इन इतिहासकारों के अनुसार अधिपेश संग्रह तथा अधिशेष का भोग करने वाली संस्था के रूप में धार्मिक संगठनों को देखने का प्रयास किया है। इसके अतिरिक्त उत्पादन के कारण मुद्रा अर्थव्यवस्था में मजबूती के कारण बाजार जीवित हो उठने की बातें भी की और यह भी बताने का प्रयास किया है कि जहां आर्थिक सम्पन्नता आती है वहाँ सामाजिक परिवेश के लोग धर्म की आत्मा का चोला ग्रहण करता है<sup>8</sup> और सामाज में प्रतिष्ठा पाने को इसे सोपान बना लेता है। दूसरे वर्ग के इतिहासकारों ने धर्म के विकास में सामाजिक रीति-रिवाज और परम्परा की दुहाई देने का प्रयास किया है। इस प्रसंग में एक सुनिश्चित अवधारणा निर्मित किया और धर्म के आधार को स्वेच्छाचारिता तथा अपरिवर्तनीय सामाजिक व्यवस्था को इसमें सहभागी बनाने का प्रयास किया है। साथ ही यह बताने का प्रयास किया है कि आर्थिक दृष्टिकोण से और तर्क संगत व्यवस्था से यथार्थ को झुठलाया नहीं जा सकता है।

शुंगकालीन भारतीय सामाजिक जीवन में ठहराव नहीं बल्कि गतिशीलता भी है। वैदिक-काल से पारम्परिक आधार पर चली आ रही सामाजिक एवं धार्मिक मान्यताओं को जैन तथा बौद्ध धर्म के अभ्युदय के कारण जो आघात पहुंचा, वह मौर्यों के काल में अत्यन्त विकसित रूप में दिखलायी पड़ता है। बौद्ध तथा जैन धर्मों ने तत्कालीन ब्राह्मण समाज और धर्म की नींव को हिला दिया था। इस समय ऐसी सृजनात्मक शक्तियों की आवश्यकता थी, जो वैदिक संस्कृति को अन्तः तथा बाह्य अवरोधों से बचाये और पूर्व स्थापित मर्यादाओं को अक्षुण्न बनाये रखे। समाज और धर्म के अनवरत क्षोभ ने इस शक्ति को बल दिया। परिणामतः ब्राह्मणों ने तत्कालीन वातावरण में आगे बढ़कर सामाजिक तथा धार्मिक क्षेत्रों में क्रांतिकारी परिवर्तन किये। इस सामाजिक तथा धार्मिक क्रांति ने राजनीतिक क्षेत्र में भी हस्तक्षेप किया। जिसके फलस्वरूप राजसत्ता क्षत्रियों के हाथों से निकलकर ब्राह्मणों के हाथ में आ गयी। इनके प्रतिनिधि के रूप में जहाँ उत्तर भारत में शुंगों का साम्राज्य स्थापित हुआ, वहीं दक्षिण भारत में विशाल

सातवाहन वंश की स्थापना हुई। इन दोनों वंशों ने वैदिक संस्कृति को पुनः स्थापित करने का जो प्रयास किया, वह तत्कालीन ग्रन्थों में प्राप्त होता है राजनीतिक क्षेत्र में स्थापित इनकी मान्यता भले ही मान्यप्रद न रही हो, किन्तु सामाजिक तथा धार्मिक क्षेत्रों में इन्होंने जो योगदान दिया वह उत्तरवर्ती समाज एवं धर्म के लिए पथ-प्रदर्शक बन गया।<sup>9</sup>

शुंगकाल में भारतीय सामाजिक परिकल्पना को स्थायित्व प्रदान करने तथा उसके कल्याण के लिए पूर्वकाल से प्रचलित चातुर्वर्ण्य व्यवस्था को जाति व्यवस्था में परिणित कर दिया गया। यद्यपि इस काल में गुण-कर्म के सिद्धान्त वर्णव्यवस्था के आधार माने जाते थे, तथापि इन गुण-कर्मों को उच्च वर्गों के व्यक्तियों तक ही सीमित कर दिया गया था। पतंजलि के महाभाष्य से ज्ञात होता है कि इस समय कुलों की प्रधानता हो जाने का कारण जाति का आधार जन्म माना जाने लगा था, जिसमें किसी भी प्रकार का उत्कर्ष एवं अपकर्ष नहीं हो सकता था।<sup>10</sup> मनु ने वर्ण के लिए भी जाति शब्द का व्यवहार किया है।<sup>11</sup> इससे ज्ञात होता है कि वर्णों के भीतर जाति शब्द अधिक व्यापक अर्थ में प्रचलित हो गया था।<sup>12</sup> जाति ने गोत्रों को भी और चारणों को भी अन्तर्भूत कर लिया था। वास्तव में यह युग उपजाति और वर्णशंकर के भी उत्कर्ष का समय था। गौत्र भिन्न-भिन्न घरों या वंशों में जन्में और पृथक् विद्या संस्थाओं में पढ़े व्यक्तियों के विशिष्ट व्यक्तित्वों के परिचय में मुख्य सहायक हो सकते थे।<sup>13</sup> इससे दो बातें हुई-प्रथम तो प्रत्येक जाति किसी न किसी वर्ण के अन्तर्गत रही। दूसरे, वर्ण केवल चार थे और सारे समाज को चार भागों में बांट देने पर प्रत्येक के भीतर इतना विशाल जन-समूह आता था कि उसमें विशिष्ट व्यक्तियों के उत्कृष्ट गुणात्मक या क्रियाशीलात्मक परिचय के लिए अवकाश न था। इसलिए प्रारम्भ में जिन लोगों के पूर्वज श्रेष्ठ थे, उन्होंने अपने को उनके नाम से पुकारना प्रारम्भ किया, जिससे कुल या वंश की प्रधानता हो गयी और चार वर्णों के अन्तर्गत जातियाँ और उपजातियाँ बन गई।<sup>14</sup>

शुंग-काल में यद्यपि चारों वर्ण, जाति व्यवस्था में परिणित हो गये थे, तथापि उनका उद्देश्य लोगों की चतुर्वर्ण प्राप्ति मानी जाती थी। इस युग में जाति व्यवस्था द्वारा सामूहिक रूप से लोगों की चतुर्वर्ण सिद्धि होती थी। इतिहासकार अयंगर के अनुसार ब्राह्मण वर्ण की प्रधानता धर्म के लिए, क्षत्रिय एवं वैश्य अर्थ तथा काम के लिए और शूद्र केवल काम की सिद्धि के लिए थे। इस भाँति प्रत्येक वर्ण स्वधर्म के अनुष्ठान और स्वीकार उपलब्धियों से लोगों को समृद्ध करता था और लोगों की सर्वांगीण उन्नति होती थी। स्वधर्म का अनुष्ठान करता हुआ प्रत्येक वर्ण मोक्ष का अधिकारी माना गया था।<sup>15</sup> वर्ण व्यवस्था को लोक उन्नति का कारण मानते हुये वर्ण-व्यवस्था में नैतिक दृष्टि से आपत्ति का समय हो, चाहे विपत्ति का, शिल्प, व्यापार पर इसका कोई प्रभाव नहीं पड़ सकता। शासन बल-युद्ध में संलग्न रहेगा और दूसरी जातियाँ अपना-अपना कर्तव्य पालन करती रहेंगी।<sup>16</sup> आधुनिक चिंतकों ने भी अपने वर्ण तथा जाति में विद्यमान रहने पर उससे प्राप्त सुरक्षा और आत्मीयता पर विशेष बल दिया है। यदि जाति प्रथा को नष्ट करना है तो उसके स्थान पर कुछ दूसरे सामाजिक समुदायों को जन्म देना होगा, जो एक उपजाति के समान लोगों में अपनत्व की भावना पैदा करें। हम यह कह सकते हैं कि शुंग काल में ब्राह्मणों ने वर्णों तथा जातियों का संगठन सामाजिक सद्भाव एवं कल्याण की दृष्टिकोण से किया था, जिसे शुंगकाल में और व्यवस्थित तथा मजबूत कर प्राचीन चारों वर्णों को चार जातियों में स्थापित उनके कर्म निश्चित कर दिये गये।<sup>17</sup> किन्तु इस समय तक अनेक विदेशी जातियों का मिश्रण हो गया था, जो स्थायी रूप से बस

गयी थी।<sup>18</sup> इनकी समस्या भारतीय समाज के लिए एक चुनौती थी। उन्हें किसी भी प्रकार से बाहर नहीं किया जा सकता था। अतः तत्कालीन समाज व्यवस्थाओं ने सुधारवादी दृष्टिकोण से कर्म के आधार पर समाज का पुनर्गठन किया। विदेशी जातियों का मूल कर्म युद्ध करना था। इस आधार पर वे क्षत्रियों के अन्तर्गत आते थे और विदेशी होने के कारण शूद्र के अन्तर्गत। उन्हें इन्हीं दो जातियों में सम्मिलित किया गया। राज्य और प्रशासन से संबंधित विदेशी जातियाँ क्षत्रियों के अन्तर्गत स्वीकार की गई और इसके अतिरिक्त कर्म करने वाली जातियाँ शूद्र वर्ण में सम्मिति की गई।<sup>19</sup> मनु ने क्रिया-कलाप से बननेवाली पौण्ड्रक, चौड़, द्रविड़, काम्बोज, यवन, शक, पारद, पल्हज, किरात, और दरद जैसी जातियों का उल्लेख किया है, जो शूद्र के अन्तर्गत स्वीकार की गई थी।<sup>20</sup> पतंजलि के महाभाष्य से ज्ञात होता है कि शूद्रों में निरवसित और अनिरवसित दो वर्ग बनाये गये थे। निरवसित शूद्र अस्पृश्य थे। उनके पात्रों में भोजन नहीं किया जाता था, किन्तु अनिरवसित शूद्र स्पृश्य थे। आर्य लोग इनके पात्रों में भोजन करते थे।<sup>21</sup> विदेशी जातियाँ संभवतः अनिरवसित शूद्रों में मानी जाती थी। इस प्रकार सामाजिक व्यवस्था को संगठित करने एवं सुचारु रूप से संचालित करने के दृष्टिकोण से तत्कालीन भारत में जाति व्यवस्था का विशेष महत्व था और उसका समुचित उपयोग ब्राह्मणों की दूरदर्शिता को प्रगट करता है। समाज में नारी का स्थान महत्वपूर्ण माना गया, तथापि उस पर अनेक प्रतिबंध लगाये गये थे इस समय तक उसका उपनयन बन्द हो चुका था। विवाह के अवसर पर ही उसके संसार की व्यवस्था की गयी थी। पति ही कन्या का आचार्य, विवाह ही उसका उपनयन संस्कार, पति की सेवा ही उसका आश्रम निवास और गृहस्थी के कार्य ही उसके धार्मिक अनुष्ठान माने गये थे।<sup>22</sup> इस युग में यद्यपि स्त्री पर अनेक प्रतिबंध लगा दिये गये थे<sup>23</sup> तथापि वह सामाजिक कल्याण के कार्य करने में पूर्णतः समर्थ मानी जाती थी।

शुंगकालीन समाज-व्यवस्थापकों का सबसे बड़ा योगदान विधवा विवाह को प्रतिबंधित करना था। पूर्वकाल में विधवाओं का विवाह प्रचलित था। किन्तु इससे वंश की पवित्रता समाप्त हो जाती थी। कुल का महत्व इस युग में सर्वोपरि माना गया। उसके नाश होने से कुल-धर्म के नष्ट हो जाने की आशंका रहती थी। धर्म के नाश होने पर कुल में पाप फैल जाता था तथा पाप के अधिक बढ़ जाने पर कुल की स्त्रियों के दूषित होने का भय होता था।<sup>24</sup>

ब्राह्मणों के उदारवादी धार्मिक परिवर्तनों से भागवत धर्म अत्यधिक उदार बन गया, जिसका परिणाम था कि विदेशियों ने भी इसे स्वीकार करना आरम्भ कर दिया।<sup>25</sup> भागवत धर्म में बहुत अधिक संख्या में सम्मिलित विदेशियों का भागवत सम्प्रदाय के सामाजिक पहलू पर क्या प्रभाव पड़ा यह एक महत्वपूर्ण विषय है। इससे भी अधिक महत्वपूर्ण एक अन्य तथ्य है। गौतम बुद्ध के जीवन-काल से लेकर शुंग युग के कुछ काल पूर्व तक बौद्ध धर्म की सामाजिक मान्यताओं का प्रभाव भारतीय समाज पर निरंतर पड़ रहा था। अशोक की बौद्ध धार्मिक नीति ने धार्मिक एवं सामाजिक सहिष्णुता का जो आश्रय लिया था, वह भी ब्राह्मण सम्प्रदायों पर इस प्रकार छा गयी कि सबको धार्मिक एवं सामाजिक समन्वय की ओर मुड़ना पड़ा।<sup>26</sup> अतः मौर्यों के बाद शुंगों के राज्य में वैदिक धर्म केवल वैदिक कर्मकाण्डों तक सीमित न रहकर एक विस्तृत समन्वयात्मक प्रवृत्ति की ओर अग्रसर हुआ। यही कारण है कि शुंगकाल धार्मिक पुरस्त्थान का युग बन गया। इसने बौद्ध, जैन तथा आजीविक आदि सम्प्रदायों के लोक कल्याण परक तत्वों को ग्रहण कर पौराणिक धर्म के रूप में एक

नयी धार्मिक प्रवृत्ति को जन्म दिया, जो समाज में गति ला सकती थी। इसके अन्तर्गत देवपूजा, अवतारवाद, यज्ञ, तीर्थ, दान, व्रत, कर्म और पुनर्जन्म का सिद्धान्त आदि समाहित थे।<sup>27</sup>

शुंगकाल में कर्म और पुनर्जन्म के सिद्धान्त ने इस युग के महत्व को अपने विशिष्ट स्थान पर पहुंचा दिया। वर्णाश्रम धर्म की गतिशीलता ने निर्दिष्ट कर्मों को प्रेरित करने के लिए बाध्य किया। इसके साथ यह मान्यता प्रतिपादित की गयी कि मनुष्य के कर्मानुसार उसे दूसरा जन्म प्राप्त होता है।<sup>28</sup> पंतजलि के महाभाष्य में इस लोक से सम्बंध रखने वाले कामों को 'ऐहलौकिक' और परलौकिक से संबंध रखने वाले कार्यों को पारलौकिक कहा गया है।<sup>29</sup> इससे ज्ञात होता है कि कर्म तथा पुनर्जन्म का सिद्धान्त इस समय प्रचलित था। कर्म के अनुसार पुनर्जन्म का सिद्धान्त इस समय विप्रेषण रूप से प्रचलित था। महाभारत में उल्लेख है कि पुण्य करने वाले अच्छी योनि में तथा पाप कृत्य करने वाले निकृष्ट योनि में जन्म पाते हैं।<sup>30</sup> मनु इस संदर्भ में विस्तृत रूप से विचार प्रस्तुत करते हैं। व्यक्ति में सत्व, रजस और तमस तीन गुणों की प्रधानता होती है। इस युग में मानव के चरित्र एवं आचार को धर्म का सबसे बड़ा साधन माना गया। चरित्र ही जीवन का मुख्य अंग है तथा उसके निर्माण से मानव जीवन की सार्थकता है, ये विचार प्रतिपादित किये गये।<sup>32</sup>

प्राचीन भारत की सामाजिक व्यवस्था गतिशील रही और उसके विकास का निश्चित क्रम सामाजिक विभाजन के उच्च जातियाँ और निम्न जातियों जैसी भेदभाव शुरू हुआ। यही नहीं जाति आधारित यह विभाजन अधिकाधिक जटिल होता गया। यहाँ तक कि निम्न जातियों की संख्या लगातार बढ़ती ही गई। ब्राह्मण-वर्ग उच्च और निम्न श्रेणियों में बंट गया। जहाँ तक वैश्य और शूद्र वर्णों का प्रश्न है, इन दोनों में से किसी भी वर्ण की पहचान एक सुनिश्चित और स्थिर कार्य से करना संभव नहीं है।<sup>33</sup>

परम्परागत ब्राह्मणवादी व्यवस्था में भौतिक साधनों और आध्यात्मिक उन्नति के परस्पर सहयोग पर आधारित जो नया संबंध विकसित हुआ<sup>34</sup> उसमें ब्राह्मण पुरोहित और यजमान को सदा के लिए एक सूत्र में बांध दिया। ब्राह्मणों ने नये अनुष्ठान और कर्मकाण्ड शुरू किये, आत्मा की शांति के लिए कई प्रकार के नये-नये सिद्धांत प्रतिपादित किए तथा इस विचार धारा को फैलाया कि ब्राह्मण और यजमान का संबंध अटूट और शाश्वत है।<sup>35</sup> अर्थात् वे एक-दूसरे पर आश्रित हैं।

इस प्रकार हम देखते पाते हैं कि भारतीय समाज तथा धर्म के परिवर्तित स्वरूप में शुंगकाल काल का महान योगदान था। यद्यपि इस काल की अवधि अत्यन्त कम थी, तथापि इस काल में व्यक्ति और समाज, धर्म के बंधनों में जिस प्रकार बांध दिये गये, वह उसे मर्यादित और व्यवस्थित बनाने वाला था।

### संदर्भ सूची

1. रोमिला थापर, अशोक तथा मौर्य साम्राज्य का पतन, मेकमिलन प्रकाशन, नई दिल्ली, 1977, पृ. 224; जी.पी. सिंहल, प्राचीन भारत, दिल्ली, 1975, पृ. 236-37, राजबलि पाण्डेय, प्राचीन भारत, बनारस, 1975, पृ. 236-37
2. सुरेश चन्द्र राय, शुंग शासक एवं उनके काल, इलाहाबाद, 1983, पृ. 43
3. राजबलि पाण्डेय, प्राचीन भारत, बनारस, 1975, पृ. 336-237
4. रामशरण शर्मा, भारत का प्राचीन इतिहास, आक्सफोर्ड यूनिभर्सिटी प्रेस, नई दिल्ली, 2005, पृ. 175
5. मनु स्मृति, अनु. हरगोविन्द शास्त्री, वाराणसी, 1970; 8.2, 10, 4
6. देवराज चानना, प्राचीन भारत में दास, नई दिल्ली, 1960, पृ. 103, रामशरण शर्मा, शूद्रों का प्राचीन इतिहास, मेकमिलन, प्रकाशन, नई दिल्ली, 1970, पृ. 153

7. यू.एन. घोशाल, स्टडीज इन इण्डियन हिस्ट्री एण्ड कलचर, दिल्ली, 1965, पृ. 74-75, एफ.ई. पार्जिटर, डायनेस्टीज ऑफ दि कलि एज, लंदन, 1930, पृ. 25-26
8. रामशरण शर्मा, प्रारंभिक भारत में सामाजिक एवं आर्थिक जीवन, नई दिल्ली, 1983, पृ. 197
9. विजय बहादुर राव, उत्तर वैदिक समाज एवं संस्कृति, बनारस, 1968, पृ.94
10. पंतजलि का महाभाष्य सं. एफ. कील हार्न, बम्बई, 1892-1909, पृ.5.3, 55
11. मनुस्मृति अनु. हरगोविन्द शास्त्री, वाराणसी, 1970; 8.2, 10, 4
12. पंतजलिका महाभाष्य, पूर्वोद्धृत, 4.1; 631
13. ब्रू.जे., दि अर्ली ब्राह्मणिकल सिस्टम ऑफ गोत्र एण्ड प्रवर : ए ट्रॉसलेशन ऑफ दि गोत्र, प्रवर-मंजरी ऑफ पुरुषोत्तम पंडित विथ एन इन्ट्रोडक्शन, कैम्ब्रिज, 1995, पृ. 46, रोमिला थापर, वंश से राज्य तक, आक्सफोर्ड, यूनिवर्सिटी प्रेस, नई दिल्ली, 1997, पृ. 96
14. आर्यंगर, के.बी रंगस्वामी, इण्डियन इन्हेरिटेन्स, मैसूर, 1916, अंक 8, पृ. 26
15. महाभारत विवेचनात्मक संस्करण, पुणे, 1927-66
16. चतुर्वेदी, गिरिधर शर्मा, वैदिक विज्ञान एवं भारतीय संस्कृति, बनारस, 1966, पृ. 207-8
17. सुरेश चन्द्र राय, शुंग सम्राट एवं उनके काल, इलाहाबाद 1983, पृ. 106
18. वाल्मीकि रामायण संपादित, कापीराम पाण्डुरंग, खण्ड-2 में, बम्बई, 1888, 1, 54, 21, 4, 43, 11-12
19. महाभारत, पूर्वोद्धृत, अनुपासन पर्व, 33, 21-23
20. मनुस्मृति महाभाष्य, पूर्वोद्धृत, 10, 43-45
21. पंतजलिका महाभाष्य, पूर्वोद्धृत, 2, 4, 10
22. मनुस्मृति पूर्वोद्धृत, 2, 67
23. विद्यालंकार, जयचन्द्र, भारतीय इतिहास की रूपरेखा, भाग 2, प्रयाग, 1910, पृ. 1031-1033
24. भगवत गीता पूर्वोद्धृत, 1, 40-41

कुलक्षये प्रणश्यन्ति कुलधर्माः सनातनः ।  
धर्मं नष्टे कुलं कृत्स्नं मधर्मोऽभिभवत्युत ।।  
अधर्माभिवात्कुलं प्रदुश्यन्ति कुलस्त्रियः ।  
स्त्रीशु दुश्तासु वाशनेय जायते दर्शसकर ।।

25. महाभारत, पूर्वोद्धृत शांति पर्व, 340, 43
26. वोगेल, जे.पी.एच., दि गरुड़ पिलर ऑफ वेसनगर, आ.स.इ.ए.रि., बम्बई, 1908-9, पृ. 126-29
27. हाजरा, आर.सी., स्टडीज इन दी पुरानिक रिकॉर्डस ऑन हिन्दू राइट्स एण्ड कस्टम्स, बम्बई, 1939, पृ. 257
28. महाभारत, आरण्यक पर्व, 178, 9
29. पंतजलिका महाभाष्य, पूर्वोद्धृत 4, 8 60
30. महाभारत, पूर्वोद्धृत आदि, 85, 19-20
31. मनुस्मृति पूर्वोद्धृत, 12, 31
32. एफ.ई. पार्जिटर, पूर्वोद्धृत, पृ. 25-26
33. रामशरण शर्मा, शूद्रों का प्राचीन इतिहास, पृ. 158
34. आर.जी.भंडारक, वैश्याविज्म, शैविज्म एण्ड माइनर रिलिजियस सेक्ट्स, पूना, 1956, पृ. 162
35. रामशरण शर्मा, भारतीय सामन्तवाद, राजकमल प्रकाशन, पटना 1993, पृ. 24-25, डी.एन. झा, भारतीय सामन्तवाद, राज्य, समाज और विचार धारा, नई दिल्ली 2000, पृ. 30-31

• • •

## 28.

## गुरुनानकबाणी : ब्रह्माण्डीपरिपेक्ष्य

\*कुलदीप कौर पाहवा

## Abstract

वैश्विक परिदृश्य में अगर गुरुनानक देव जी के बारे में बात करनी हो तो हमारे पास ऐतिहासिक स्तर पर प्रचुर मात्रा में प्रमाणिक सामग्री मौजूद है जो हमें मानव कल्याणहित में की गई उनकी धार्मिक, सामाजिक एवं सांस्कृतिक उपलब्धियों के सृजनात्मक रूप में प्राप्त होती है। गुरुनानक बाणी में आधुनिक वैश्विक परिपेक्ष्य की लगभग हर अनुशासनीविधि की अंतर्दृष्टियों को पाया जा सकता है चाहे वो सामाजिक, राजनितिक, आर्थिक, दलितचेतना, नारीवाद और मनोविज्ञान किसी भी विषय की हो परन्तु मेरा आज का विषय गुरुनानक बाणी के ब्रह्माण्डी परिपेक्ष्य से जुड़ा है।

गुरुनानक देव जी की बाणी ब्रह्माण्डी सत्य के सर्वकालीन परिपेक्ष्य में अनंत ज्ञान का प्रतिपादन करती है। गुरुनानक देव जी द्वारा स्थापित सिक्ख धर्म का आधार वह ब्रह्म-मूलक विश्वदृष्टि है जो सभी समाजों और संस्कृतियों से पारपूण वैश्विकता और उससे भी आगे पूरे ब्रह्मांड को अपने अंदर समाहित करती है। गुरुनानक-बाणी किसी विशेष जाति, भाषा या भौगोलिक क्षेत्र की बात नहीं करती बल्कि पूरे प्राणी-जगत के कल्याण हेतु प्रस्तुत होती है। गुरुनानक-बाणी अपनी संवादी प्रकृति की वजह से विश्व के लगभग सभी धर्मों का सारांश समाहित करती हुई विस्मादी विज्ञान की अंतिम प्राप्ति के तौर पर प्रस्तुत होती है। इस बाणी में न केवल आधुनिक ज्ञान-शास्त्रों और वैज्ञानिक-अंतरदृष्टियों का समावेश है बल्कि इसकी पृष्ठभूमि में प्राचीन भारतीय चिन्तन की धार्मिक एवं दार्शनिक परंपरा मौजूद है जिसका आध्यात्मिक, उपनिषद और पौराण चेतना है। परम ज्ञान और आस्था के साथ बौद्धिक-चिन्तन एवं वैज्ञानिक-दृष्टि गुरुनानक बाणी की प्रमुख विशेषता है। गुरु साहब की बाणी में परमज्ञान के साथ

---

**Note** - Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in August 2020-  
**Plagiarism Report** - Plagiarise 3%, Original 97%, Referenced 0%

---

\*एसोसिएट प्रोफेसर, पंजाबी विभाग, श्रीगुरु तेग बहादुर खालसा कॉलेज, दिल्ली विश्वविद्यालय दिल्ली।

मानवीय ज्ञान को भी केंद्र में रखा गया है जिसका आधार वह अंतर्नुभूति है जो पूरे ब्रह्मांड की संरचना और संचालन करने वाली शक्ति से प्राप्त होती है। प्राचीन भारतीय-चिन्तन-परंपरा में धर्म और दर्शन का मूलआधार वेदों को माना गया है पर ब्रह्मांड की उत्पत्ति और पदार्थ की अवस्थाओं आदि अनेक सिद्धांत आधुनिक विज्ञान द्वारा निर्धारित तथ्यों के साथ न केवल समानता रखते हैं बल्कि उससे पार इस सृष्टि के आदि-करता की सत्ता भी स्वीकार करते हैं। वेदों में ब्रह्मांड सृजन की प्रक्रिया का उल्लेख भिन्न-भिन्न सूक्तों में किया गया है जिसमें नासदीय सूक्त विशेष तौर पर सृष्टि उत्पत्ति के प्रश्नों के उत्तर खोजने की कोशिश करता है। सृष्टि की पूर्व अवस्था का उल्लेख करते हुए इसमें कहा गया है कि सृष्टि से पहले जो भी कुछ था सब अन अभिव्यक्त ही था अर्थात् उस समय दृष्टमान जगत के किसी भी चिन्ह से परे था।

गुरुनानक देव जी ने ब्रह्मांड की संरचना एवं व्यवस्था का विवेचन बड़े विवेकपूर्ण ढंग से किया। ब्रह्मांड की पूर्व अवस्था का उल्लेख इस प्रकार करते हैं :

*अरबदनरबद्धुंधूकारा ।। धरनिनगगनाहुकमुअपारा ।।  
नादिनु रैननिचंदु नसूरजु सुन्नसमाधिलगाएदा ।।'*

भावकि जब शून्य की अवस्था में धरती, गगन, दिन, रात, चन्द्र, सूर्य आदि कुछ भी नहीं थे तो परम-चेतना अपनी समाधि में थी। गुरुनानक देव का मत है कि परमात्मा ने इसी अवस्था में से सारी सृष्टि की रचना की :

*सुन्नकलाअपरंपरिधारी ।  
आपिनिरालमुअपरअपारी ।  
आपेकुदरतिकरिकरिदेखै ।  
सुन्नहु सुन्नु उपाएदा ।  
पउणुपाणीसुन्नैतेसाजे ।  
स्रिस्टिउपाएकायागइराजे ।'*

ब्रह्मांड की उत्पत्ति के बारे में गुरु साहब जी फरमाते हैं :

*कीतापसाउऐकोकवाउ ।।'*

अर्थात् पार ब्रह्म के एक शब्द से ही ब्रह्मांड की उत्पत्ति हुई है। आज भौतिक विज्ञान में इसे महाविस्फोट (Theory of Big Bang) कहा जाता है। गुरुनानक बाणी में ब्रह्मांड-सृजन का अद्वितीय संकल्प ढके चिन्ह के रूप में दर्ज हुआ है। इस चिन्ह में वैज्ञानिक दृष्टि से विश्व के सभी धर्मों का शास्त्रीय चिन्तन एवं पौराण चेतना का सुमेल पेश हुआ है। नानक बाणी में ब्रह्मांड के अस्तित्व का आधार संसार के अन्य धर्मों में वर्णित विचारों की तरह कोई पैगंबरी आदेश, पौराण-चेतना या प्रकृति-जनितदेवी-देवता नहीं बल्कि किसी करतारी शक्ति का हुक्म है। गुरुनानक के अनुसार ब्रह्म आप एक हैं जो '1' के चिन्ह द्वारा आपकी बाणी में प्रकट होता है। 'ॐ' उसका प्रसार है जो ब्रह्मांड के कण-कण में फैला हुआ है। यह सत्य-तत्त्व '1' से 'ॐ' के रूप में फैल रहा है क्योंकि इसका विशाल स्पेस उसके हुक्म के अनुसार ही सृजित

हुआ है। इसलिए गुरुनानक देव जी के अनुसार सृष्टि रचना का आधार ब्रह्म-शक्ति है जिसके बारे में आज के ब्रह्माण्डी विज्ञान (Cosmology) की भी यही स्थापना है :

*खंडब्रह्मंडपातालअरंभेगुपतहुपरगटीआइदा ।।<sup>4</sup>*

भारतीय ज्ञान शास्त्रों के पराभौतिक (Metaphysical) सन्दर्भ में मध्यकाल की भक्ति लहर का विशेष महत्व है। इस प्रसंग में गुरुनानक देव जी एक नवीन और क्रान्तिकारी ब्रह्माण्डी सोच के धारणी बनकर उभरते हैं। आपने सिक्ख पन्थ के रूप में एक ऐसी धार्मिक प्रथा चलाई जो सामाजिक तौर पर बिलकुल नई थी, पर मानव कल्याणकारी और लोक हितकारी होने के कारण जल्दी ही सर्व प्रमाणित धार्मिक परंपरा बन गई। गुरुनानक देव की महानता इसमें थी कि उन्होंने विभिन्न धार्मिकमतों से संवाद रचाकर अध्यात्म को एक नवीन ब्रह्माण्डी सृजन के रूप में पेश किया जिसको सामर्थ्य प्रदान करने वाली मूलशक्ति गुरुनानक देव जी की भविष्य दृष्टि थी जिसमें आप द्वारा किए गए उत्तराधिकारी के चयन का विशेष महत्व रहा है। इस तरह गुरुनानक देव जी की विचारधारा का निरंतर प्रवाह उनके बाद आने वाले नौ उत्तराधिकारी गुरुओं द्वारा जारी रहता है जो बाद में शब्द-गुरु के संकल्प को (गुरु ग्रंथ साहब) के रूप में प्रकट करता है। शब्द-गुरु के लिखित प्रबंध की वजह से इसमें उस शाश्वत ज्ञान की निरंतरता मौजूद है जो समकालीन और सर्वकालीन ज्ञान को आधार बनाकर मानव हितैषी विचारधारा को प्रस्तुत करती है। समकालीन सन्दर्भ में गुरुनानक देव जी ने “ना को हिन्दू ना को मुसलमान” वालीमूल-मानवीय विचारधारा के प्रति पादन के लिए जिस सिक्ख पंथ की रूपरेखा तैयार की उसके दार्शनिक प्रबंधों के आंतरिक और बाहरी स्वरूप की ब्रह्माण्डी संभावनाओं की पुष्टि के लिए आपने चार उदासीयां धारण की। (चाहे आज पांचवीं उदासी के बारे में भी चर्चा शुरू हो गई है पर इसके बारे में कोई सर्वमान्य प्रमाण प्राप्त नहीं है) इन यात्राओं के दौरान विश्व के प्रमुख धर्माचार्यों से परस्पर संवाद के द्वारा गुरुनानक के सामने अपने विलक्षण धर्म की रूप रेखा स्पष्ट हो गई थी। आस्था मूलक विश्वास के साथ बौद्धिक चिन्तन और वैज्ञानिक पहुंच गुरुनानक बाणी की मौलिक विशेषता है।

आधुनिकज्ञान-विज्ञान के दौर में मानवीय चिन्तन में इस धारणा का समावेश हो चुका है कि भौतिकवाद (Materialism) से पारदिव्य-अनुभूति की चेतना ही मानव मूल का आधार है। आज ग्लोबल संस्कृति के परिपेक्ष में निर्मित नवीन दृष्टि का संबंध आधुनिक विज्ञान और रहस्यवाद के सुमेल से विकसित हो रहा है जिसमे बौद्धिकता और संवेदना का मिश्रण नवीन-भौतिकी (The concept of Neo Physics) के संकल्प के तौर पर पहचान में आ रहा है। आज आइंस्टाइन से लेकर फ्रिटजोफ कापरा (Fritjof Capra) तक कई और भौतिक शास्त्री भी ये मानते हैं कि मन और पदार्थ के ताल मेल से ही अंतिम सत्य को जाना जा सकता है। गुरुनानक भी वैज्ञानिक चेतना और दिव्य-अनुभूति के मेल से अंतिम सत्य की प्राप्ति को आदि-जुगादी और शाश्वत सत्य मानते हैं। गुरुनानक-बाणी में न केवल एक ब्रह्मांडी-धर्म-निर्माण के गुण मौजूद हैं बल्कि आज के ज्ञान-शास्त्रों और वैज्ञानिक अंतर्दृष्टियों के वो सभी संकल्प भी मौजूद हैं जो मानवीय-संस्कृति के समूचे अनुशासनों से संबंध रखते हैं। विज्ञान और रहस्यवाद दोनों ही मनुष्य की बौद्धिक और अंतर-ज्ञान के साथ युक्त सामर्थ्य का प्रकटीकरण है जो परस्पर एक-दूसरे के

लिए पूरक हैं। आज के नवीन अंतर्दृष्टियों वाले वैज्ञानिक भी मानते हैं कि आज हमें वैज्ञानिक विश्लेषण वाली बुद्धि और रहस्यमूलक अंतर्दृष्टियों के बीच में एक संतुलन की जरूरत है। जहाँ विज्ञान और आधुनिक जीवन की विशेष आवश्यकता है वहाँ रहस्यवादी अनुभूति भी महत्वपूर्ण है। पहली नजर में आधुनिक विज्ञान और रहस्यवाद की पद्धतियों में फर्क महसूस होता है पर गौर से देखने पर पता लगता है कि विज्ञान और रहस्यवाद दोनों अंतर्दृष्टियों में एक खास तरह की समानता है क्योंकि दोनों ही क्षेत्रों में गहरे अनुभव इन्द्रिय जगत के पार चले जाते हैं। दोनों ही क्षेत्रों का संबंध मनुष्य के साथ है बेशक न तो विज्ञान को रहस्य की जरूरत है और न ही रहस्य को विज्ञान की, पर मनुष्य को इन दोनों की जरूरत है। बाहरी-जगत को समझने के लिए विज्ञान की और अंतर-जगत को समझने के लिए रहस्य-अनुभूति की। गुरु साहब की बाणी में परम-ज्ञान के साथ मनुष्य को खारिज नहीं किया गया बल्कि मनुष्य तो नानकबाणी के केंद्र में है जो अपनी ब्रह्माण्डी चेतना के चलते पूरे ब्रह्मांड को ब्रह्मस्वरूप स्वीकार करता हुआ अपनी दिव्य अनुभूति द्वारा उस ब्रह्म में समाया हुआ है जो पूरे ब्रह्मांड का रचयिता, संचालक और विधाता है :

*जो ब्रह्मंडखंडसो जाणहु ।।*

*गुरुमुखबूझहुसबदिपछाणहु ।।<sup>१</sup>*

अर्थात् जो परम-शक्ति ब्रह्मांड के कण-कण में समाई है, कोई गुरु मुख व्यक्ति ही उसको शब्द के रूप में पहचान सकता है। गुरुनानक देव की बाणी का संबंध अध्यात्म के साथ मानवीय संस्कृति के विशेष सामाजिक सरोकारों के साथ भी है। गुरुनानक बाणी एक तरफ पावन (Holy or Numinous) के सन्दर्भ में पेश होती है पर दूसरी ओर मनुष्य मात्र के सर्वपक्षीय कल्याणहित भी प्रस्तुत होती है। गुरुनानक बाणी में मानवीय सरोकारों एवं सांस्कृतिक पासारों को प्राकृतिक माहौल से संबंधित चिन्ह प्रबंध (Semiotics) में ढालकर पेश करने से इसकी सृजनात्मक विलक्षणता प्रकट होती है। ये प्रस्तुति आप ब्रह्माण्डी कोड में करते हैं जिससे नानक-बाणी में सामाजिक संस्कृतियों से परे पूरे ब्रह्मांड को अपने में समाने का सामर्थ्य उपजता है। इस सन्दर्भ में गुरुनानक देव जी द्वारा रचित आरती को उदाहरण के तौर पर देखा जा सकता है :

*गगनमैथालुरविचंडुदीपकबनेतारिकामंडलजनकमोती ।।*

*धूपुमलयानलोपवणुचवरोकरेसगलबनराएफूलंतजोती ।।*

*कैसी आरती हो ए ।। भवखंडनातेरी आरती ।।*

*अनहता सबदवाजंतभेरीद्यद्य रहाओ ।।<sup>२</sup>*

ब्रह्मांड के प्रति इस उत्कृष्ट काव्य-अभिव्यक्ति की वजह से ही शायद रविन्द्रनाथ टैगोर ने गुरुनानक रचित आरती को “ब्रह्माण्डी-गीत” (Cosmic Song) की उपाधि दी थी। वास्तव में आधुनिक-भौतिक विज्ञान (Modern Physics) का संबंध सिर्फ भौतिक पक्ष से है जबकि गुरुनानक की धर्म,चेतना काल से परे की रहस्य अनुभूति है जिसका संबंध पराभौतिकता (Metaphysics) के साथ है। गुरुनानक ने ब्रह्मांड के प्रति भावचेतना, संवेदना, बुद्धि और विवेक के साथ वैज्ञानिक अंतरदृष्टि पेश की कि पूरे ब्रह्मांड में एक ब्रह्मतत्व ही अंतिम सत्य है जो भौतिक

ब्रह्मांड की उत्पत्ति एवं संरचना से पहले की अवस्था में सर्वव्यापक तौर पर मौजूद है :

*तूकरतापुरखुअगम्मुहैआपिसृष्टिउपाती ।।<sup>7</sup>*

गुरु साहब लिखते हैं कि पदार्थ (Matter) में अंतर्निहित सत्य-तत्त्व ही ब्रह्मांड का सच भी है जिसको उस करतारी शक्ति की पहचान से ही समझा सकता है :

*नसूरससिमंडलोद्यद्य नसप्तदीपनहजलो ।।*

*अन्नपउणथिरनकुईद्यद्य एकुतुईएकुतुई ।।<sup>8</sup>*

अर्थात् सूर्य, चन्द्र, सातों महाद्वीप, अन्न, पानी और पवन कुछ भी स्थिर नहीं केवल एक परमात्मा ही सत्य है। गुरु साहब फरमाते हैं :

*साचे ते पवनाभयापवनै ते जलु हो ए ।।*

*जलतेत्रिभवनसाज्याघटिघटिजोतिसमोए ।।<sup>9</sup>*

इसलिए अंत में मैं यही कहना चाहूंगी कि गुरुनानक देव जी अपने वैज्ञानिक विवेक से अपनी बाणी में यह बात स्पष्ट कर देते हैं कि एक ही ओमी-शक्ति है जिससे ब्रह्मांड का आकार निर्मित हुआ है। वही अंतिम सत्य है। इस विचार की अभिव्यक्ति किसी साधारण सामर्थ्य वाले व्यक्ति या भौतिक शास्त्री की अन्वेषणा से उपजे ज्ञान से नहीं हो सकती, गुरुनानक देव जैसा कोई दिव्य महामानव ही इसकी अभिव्यक्ति इस प्रकार कर सकता है :

*आदिसचु जु गादिसचु ।।*

*हैभीसचुनानकहोसीभीसचु ।।<sup>10</sup>*

### सन्दर्भ सूची

1. (गु.ग्र.सा. पन्ना 1035)
2. (गु.ग्र.सा. पन्ना 1037)
3. (गु.ग्र.सा. पन्ना 3)
4. (गु.ग्र.सा. पन्ना 36)
5. (गु.ग्र.सा. पन्ना 1041)
6. (गु.ग्र.सा. पन्ना 13)
7. (गु.ग्र.सा. पन्ना 138)
8. (गु.ग्र.सा. पन्ना 144)
9. (गु.ग्र.सा. पन्ना 19)
10. (गु.ग्र.सा. पन्ना 1)

### ग्रन्थ सूची संदर्भिका

1. श्री गुरुग्रन्थ साहिब जी (ई. ग्रन्थ.)
2. श्री गुरुग्रन्थ साहिब : ब्रह्माण्डी परिपेक्ष्य, डॉ. कुलदीप कौर पाहवा, शिलालेख प्रकाशन, नई दिल्ली।

• • •

## 29.

### मुगलकाल में मध्यमवर्गीय समाज : कर्मचारियों का महत्व और योगदान

\*रंजु कुमारी

#### सारांश

प्राचीन काल से ही भारतीय समाज अपनी विशिष्टताओं के कारण आकर्षण का केन्द्र रहा है। साम्राज्य निर्माण के प्रारम्भिक चरण से ही समाज में शासक वर्ग और शासित वर्ग के बीच उनके वर्ग देखने को मिलते हैं। राजनीतिक परिदृश्य में राजतंत्र के साथ-साथ गणतंत्रों का अस्तित्व यह प्रमाणित करता है कि शासक और शासित के अलावे भी समाज में प्रभावशाली बुद्धिजीवी वर्ग मौजूद था। कालांतर में अनेक विदेशी आक्रान्ताओं ने यहाँ की सभ्यता संस्कृति को प्रभावित किया। अतः मुगलों के अधीन भारत का राजनीतिक एकीकरण हुआ जिससे विशाल भू-भाग का संपर्क एक छोर से दूसरे छोर तक हुआ। इस राजनीतिक एकीकरण और व्यापक संपर्क के परिणामस्वरूप अनेक प्रकार के अवसर उत्पन्न हुए जिसने लोगों को जीवनयापन हेतु साधन उपलब्ध करवाये। मुगलकाल में लम्बे समय तक शांति और सुव्यवस्था का वातावरण बना रहा। राजनीतिक सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक आदि सभी क्षेत्रों में विकास के मार्ग प्रशस्त हुए। इसके परिणाम स्वरूप विभिन्न प्रकार के व्यापार व्यवसाय से संबद्ध लोगों की संख्या बढ़ी। समाज में उच्च वर्ग और निम्न वर्ग के बीच कड़ी के रूप में एक मध्यम वर्ग अस्तित्व में आया। यद्यपि विद्वानों के बीच इस बात को लेकर बहुत मतभेद है कि मुगलकालीन समाज में मध्यम वर्ग का अस्तित्व था या नहीं। आधुनिक इतिहासकारों के शोध से यह स्पष्ट होता है कि मुगलकालीन समाज में मध्यवर्ती दर्जा था। सतीशचंद्र, इरफान हबीब, हरिशचंद्र वर्मा जैसे महान इतिहासकार मुगलकाल में मध्यम वर्ग के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। मुगलकालीन समाज के गहन अध्ययन और विश्लेषण से यह स्पष्ट होता है कि समाज में मध्यम वर्ग की मौजूदगी थी भले ही उसका स्वरूप अलग प्रकार का था।

---

**Note** - Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in August 2020  
**Plagiarism Report** - Plagiarise 3%, Original 97%, Referenced 0%

---

\*शोधार्थी, इतिहास विभाग, विनोबा भावे विश्वविद्यालय हजारीबाग

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
**Impact Factor 3.47**

मुगलकाल में आने वाले विदेशी यात्रियों ने तत्कालीन भारतीय समाज का आँखों देखा विवरण अपने यात्रावृत्तांतों में लिखा है। उन्होंने शहरों की समृद्धि और विस्तृत संचार व्यवस्था की काफी प्रशंसा की है। समकालीन देशी और विदेशी स्त्रोतों के अध्ययन से यह स्पष्ट होता है कि मुगलकालीन समाज मुख्यतः तीन वर्गों में विभक्त था। उच्च वर्ग में शासक वर्ग तथा उनसे संबंधित व्यक्ति आते थे तथा निम्नवर्ग में बहुसंख्यक आम जनता। इस दोनों के बीच एक कड़ी के रूप में मध्यम वर्ग भी मौजूद था। यद्यपि इसका स्वरूप आधुनिक मध्यमवर्ग से सर्वथा भिन्न था। तथापि सर्वोच्च सत्ता से लेकर निम्न स्तर तक जो सुव्यवस्थित शासन प्रणाली थी उसका सफल संचालन मध्यमवर्ग के मजबूत कड़ी के बिना संभव नहीं हो सकता था। मुगलकालीन समाज में बड़ी संख्या में अधिकारी, कर्मचारी भी विभिन्न विभागों के कार्यों के सुचारु रूप से संचालन हेतु नियुक्त थे। इन्हें नगद या भूमि के रूप में वेतन मिलता था जिससे इनका जीवन यापन होता था। यह वर्ग उच्च वर्ग और निम्नवर्ग को न केवल जोड़ने का कार्य करता था बल्कि अपने योग्यता और प्रतिभा से समाज और संस्कृति के विकास में सक्रिय भूमिका निभाता था।

विशिष्ट शब्द: परिदृश्य, गणतंत्र, मध्यवर्ती, कर्मचारी, संस्कृति।

#### अवलोकन

प्राचीन काल से ही भारतीय समाज की संरचना में निरन्तरता के साथ-साथ परिवर्तन भी दिखाई देते हैं। सल्तनत काल से ही परिवर्तन की गति तीव्र होने लगी। परिवर्तन का यह सिलसिला मुगलकाल में भी जारी रहा। इस काल में सबसे महत्वपूर्ण परिवर्तन यह दिखाई देता है कि समाजिक वर्गीकरण में और अधिक विस्तार हुआ। शहरों का तेजी से विकास हुआ और कई गाँव कस्बे के रूप में विकसित हुए। शहरीकरण और गाँवों के विकास के परिणामस्वरूप अनेक प्रकार के नये नये रोजगार की संभावना बढ़ी जिसने लोगों के जीवन स्तर में परिवर्तन लाया। केन्द्र से गाँव तक विस्तृत प्रशासनिक व्यवस्था तथा वाणिज्यकरण के कारण समाज में शासक वर्ग के साथ साथ मध्यवर्ती वर्ग का भी विकास और सुदृढ़ीकरण हुआ। कृषि, वाणिज्य, व्यापार, शिक्षा, कला, शिल्प, विज्ञान, गणित आदि विधाओं को व्यापक प्रोत्साहन के परिणाम स्वरूप उपरोक्त क्षेत्रों में बड़े पैमाने पर रोजगार का सृजन हुआ जिससे बड़ी संख्या में लोग विभिन्न प्रकार के व्यवसायों को अपनाकर अपनी आर्थिक स्थिति में सुधार कर सके तथा निम्नस्तर से उपर उठकर मध्यवर्ग में समाहित हुए।

मुगलकाल में मध्यवर्ग को मुख्य रूप से दो भागों में विभाजित किया जा सकता है। शहरी मध्यमवर्ग, ग्रामीण मध्यमवर्ग। शहरी मध्यमवर्ग के अन्तर्गत शहरों में रहने वाले वैसे परिवार आते थे जो मुख्य रूप से राजकीय सेवा, स्वतंत्र व्यापार, शिल्प, कला या विद्वत्ता के बल पर धनार्जन कर अपना जीवन यापन करते थे। मुलकालीन पेशेवरों के बारे में जब हम अध्ययन करते हैं तो सर्वप्रथम हमारी दृष्टि उन निम्न श्रेणी के नौकरशाहों पर पड़ती है जो राजकीय प्रशासनिक व्यवस्था में मनसबदार से लेकर निम्न स्तर के कर्मचारी जैसे लिपिक, लेखाकार कारकुन आदि के पद पर कार्यरत थे। समकालीन साक्ष्यों से पता चलता है कि विशाल मुगल साम्राज्य में प्रशासनिक

व्यवस्था को बनाये रखने हेतु ग्राम स्तर से लेकर केन्द्र तक अनेक प्रकार के अधिकारी और कर्मचारी नियुक्ति किये जाते थे जिन्हें अपने कार्य के बदले में नगद या भूमि अनुदान के रूप में वेतन प्राप्त होते थे। मुगल प्रशासन में सभी प्रकार के कार्य के लिखित दस्तावेज रखने पर अत्यधिक जोर दिया जाता था जिसके परिणामस्वरूप ग्रामीण स्तर से लेकर परगना और सरकार तक में बड़ी संख्या में लिपिक, लेखाकार आदि की नियुक्ति की गई थी। राजस्व वसुली हेतु भी अनेक अधिकारियों और कर्मचारियों की नियुक्ति की गई थी जिनका कार्य निर्धारित राजस्व की वसुली कर सरकारी खजाने में जमा करना था। कार्य के बदले इन्हें वेतन या वसुले गये राजस्व में से निर्धारित हिस्सा मिलता था। अपनी निर्धारित आय के अलावे भी ये अत्यधिक मात्रा में धन अर्जित कर लेते थे।

उपलब्ध साक्ष्यों के अध्ययन से यह स्पष्ट होता है कि भुराजस्व अधिकारियों का एक सम्पन्न वर्ग था। 1644-47 में लिखित तारीख-ए-पीर हस्सू तेली का लेखक सूरज सिंह मात्र एक कारकून था परन्तु फिर भी उसने लाहौर के एक शानदार मुहल्ले में 700 रुपये का मकान-खरीदा था।<sup>1</sup> इसी तरह से ख्वाजा उदय सिंह ने जो एक छोटा-मोटा अधिकारी था, लाहौर में दरगाह के पास एक कुंआ बनवाने में 3000 रुपये खर्च किए थे।<sup>2</sup> सूरज सिंह के अनुसार ही उसके बड़े भाई गंगा राय के जहाँगीरपूर में अमील रहते हुए आश्चर्यजनक रूप में सम्पत्ति में बढ़ोत्तरी हुई थी जबकि उसका वेतन केवल 130 रुपये प्रति माह था। समकालीन मानदण्डों के आधार पर यह अच्छी खासी आमदनी थी परन्तु इसके बाद भी जिस शान शौकत से वह रहता था वो सब इतनी आमदनी में संभव नहीं था। इसी प्रकार परगना स्तर का एक अधिकारी ब्राह्मणों के बीच गाय और सोना बाँटता था प्रत्येक सुबह वह ब्राह्मणों के साथ भोजन करता था तथा 36 जातियों के लोगों को भोजन अर्पित करता था। इसी प्रकार औरंगजेब के काल में जहाँनाबाद के अमीन और फौजदार अब्दुस्समद खाँ ने अपने बेटे के नाम पर एक कसबा बसा दिया था जिसमें फलों के बगीचे, एक सराय और एक तुर्की हमाम भी थे।<sup>3</sup> इन राजस्व अधिकारियों में ब्राह्मण, कायस्थ खत्री और बनियाँ जाति के लोग थे। इन लोगों की शिकायत करते हुए शाह वलीउल्लाह ने अहमदशाह अब्दाली को लिखा था कि इन जाति के लोगों ने जिनका मोटे तौर पर मुतसद्दी और कारकूनों के पेशों पर एकाधिकार सा है, राज्य की अत्यधिक संपत्ति को अनुचित ढंग से हथिया लिया है। इन अधिकारियों के अलावा विभाग के लिपिक, लेखाकार और दूसरे छोटे मोटे अधिकारी भी मनचाहे ढंग से धन कमाते थे। मुहम्मद शफी ने 1644 ई. में लाहौर के मुहल्ला तल्ला में एक मस्जिद बनवाई थी। शाइस्ता खाँ का मुन्शी शेख अब्दूल वाहिद जिस शान शौकत से रहता था उस तरह से उच्च वर्ग के सदस्यों के लिए भी रहना मुश्किल था। इस वर्ग के लोगों द्वारा संचित संपत्ति का अन्दाजा इस बात से मिलता है कि 1725 में अहमदाबाद का एक पदाधिकारी वहाँ रहने वाले अन्य निचले पदाधिकारियों से लगभग 5,73,000 रु० ऐठने में कामयाब रहे थे।<sup>4</sup> दीवान, पेशकार और खजान्ची आदि अत्यधिक मालदार थे। नादिरशाह ने इस वर्ग के ग्यारह अधिकारियों से लगभग 31 लाख रुपये वसूल किए थे, जबकि इनका वेतन मात्र 17 रुपये से लेकर 133 रुपये प्रति माह हुआ करता था। इससे स्पष्ट होता है कि निश्चित रूप से ये राजस्व अधिकारी अपने कार्यों में अनुचित साधनों का प्रयोग करते थे। यही कारण था कि

इन राजस्व अधिकारियों की ख्याति अच्छी नहीं थी। भ्रष्ट तरीके अपनाने के कारण इन्हें कैद में डाल दिया जाता था या अन्य प्रकार से अपमानित किया जाता था।

गाँवों में भी कानूनगो और पटवारी मिलकर सरकारी धन का दुरुपयोग करते थे। शाहजहाँ ने इस पर रोक लगाने हेतु प्रत्येक महाल में एक अमीन की नियुक्ति की जो पटवारी और कानूनगो के करतुओं पर नज़र रखता परन्तु अमीन भी कानूनगो और पटवारी के साथ मिलकर बेईमानी में हिस्सेदार बन जाता था। स्थिति यह थी कि कोई भी भद्र व्यक्ति अपनी बेटी का विवाह राजस्व वसुलने वाले कर्मचारी के साथ नहीं करना चाहता था।

इस प्रकार यह स्पष्ट होता है कि मुगल काल में प्रशासनिक व्यवस्था को बनाये रखने तथा केन्द्र से गाँवों तक राजस्व वसुली समेत विभिन्न प्रकार के प्रशासनिक कार्य के निर्वहन हेतु बड़ी संख्या में कर्मचारी लिपिक, लेखाकार आदि नियुक्त थे जो स्थानिय होते थे तथा अपने बौद्धिक कुशलता से अपना जीविकोपार्जन करते थे। अक्सर पाते ही ये भ्रष्ट तरीके अपनाने से भी बाज नहीं आते थे। जनता द्वारा शिकायत किये जाने पर इन कर्मचारियों के उपर कार्रवाई भी होती थी। ये वेतनभोगी कर्मी थे। मुगलकालीन समाज को गतिशीलता प्रदान करने में इनकी महत्वपूर्ण भूमिका थी।

### सन्दर्भ सूची

1. हरिश्चन्द्र वर्मा, मध्यकालीन भारत, भाग-2, (1540-1761), हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, फरवरी 2015, पृष्ठ संख्या-486,
2. वही, पृष्ठ संख्या 486,
3. सतीशचन्द्र, “मध्यकालीन भारत सल्तनत से मुगलकाल तक” (1526-1761), जवाहर पब्लिशर्स एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स, नई दिल्ली, 2016, पृष्ठ संख्या- 399,
4. वही, पृष्ठ संख्या 399,
5. डॉ. वी.डी. महाजन, मध्यकालीन भारत (1000ई.-1761), एस चंद एण्ड कम्पनी प्रा. ली., राम नगर, नई दिल्ली, 2016
6. प्रो. इम्तियाज अहमद, मध्यकालीन भारत का इतिहास, नेशनल पब्लिकेशन पटना, 1996।

• • •

### 30.

#### सतपुड़ांचल का राजनैतिक इतिहास 'तेरहवी से अठारहवी शताब्दी तक'

\*डॉ. संकेत कुमार चौकसे

#### शोध सार

सतपुड़ांचलके अंतर्गत मध्यप्रदेश केदक्षिणी भाग में स्थित बालाघाट, सिवनी, छिंदवाड़ा, बैतूल, पूर्वी निमाड़, बुरहानपुर, पश्चिमी निमाड़ तथा बड़वानी जिलों का अधिकांश भाग शामिल है। मध्यप्रदेश एवं विदर्भ के विशाल भू-भाग पर 13वीं शताब्दी से लेकर 18वीं शताब्दी तक चार प्रमुख गोंड राजवंशों खेरल(बैतूल), गढ़-मण्डला, देवगढ़(छिंदवाड़ा) तथा चंद्रपुर (चांदा) का प्रभुत्व था। इनमें से सतपुड़ांचल के बालाघाट, सिवनी, छिंदवाड़ा तथा बैतूल जिलों का भविष्य गढ़मण्डला, देवगढ़ व खेरल राजवंशों के साथ संलग्न रहा। इस अवधि में निमाड़ के उत्तरी भाग को मालवा में मिला लिया गया जबकि दक्षिणी भाग खानदेश का एक अंग बना रहा जिस पर फारुखी राजवंश ने राज्य किया। अकबर के काल में लगभग संपूर्ण सतपुड़ांचल को विजित कर मुगल साम्राज्य के अधीन कर लिया गया। यद्यपि आंतरिक रूप से स्थानीय शासक ही शासन व्यवस्था संभालते रहे। 18वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध तक मराठों ने मध्यप्रदेश के विशाल भू-भाग को अधिकृत कर लिया था। इस समय बालाघाट, सिवनी, छिंदवाड़ा तथा बैतूल नागपुर के भोंसले मराठों के अधीन तथा निमाड़ क्षेत्र होल्कर एवं सिंधिया के अधिकार क्षेत्र में आ गया था। प्रस्तुत शोधपत्र में तेरहवी से अठारहवी शताब्दी तक सतपुड़ांचल के राजनैतिक इतिहास को बतलाने का प्रयास किया गया है।

पारिभाषिक शब्द-सतपुड़ांचल

मध्यप्रदेश के दक्षिणी भाग में अवस्थित सतपुड़ांचल के अंतर्गत बालाघाट, सिवनी, छिंदवाड़ा, बैतूल, पूर्वी निमाड़, बुरहानपुर, पश्चिमी निमाड़ तथा बड़वानी जिलों का अधिकांश भाग समाविष्ट है। सतपुड़ांचल के राजनैतिक इतिहास का अध्ययन करने से विदित होता है कि मध्यप्रदेश

---

**Note-** Research Paper Received in July 2020 and Reviewed in August 2020.

**Plagiarism Report-** Plagiarise 1%,Original-45%,References-54%

---

\*सहायक प्राध्यापक इतिहास, राजमाता सिंधिया शासकीय स्नातकोत्तर कन्या महाविद्यालय, छिंदवाड़ा

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157

Impact Factor 3.47

के दक्षिणी भाग में अवस्थित यह क्षेत्र प्रागैतिहासिक काल से अपना अस्तित्व बनाए हुए यह क्षेत्र महत्वपूर्ण घटनाओं का साक्षी रहा है। ऐतिहासिक युग में यह क्षेत्र नंद, मौर्य, शुंग, सातवाहन, वाकाटक, पश्चिमी क्षत्रप, राष्ट्रकूट, आरंभिक कलचुरी तथा परमार शासकों के अधीन रहा होगा। मध्यप्रदेश एवं विदर्भ क्षेत्र के विशाल भू-भाग पर 13वीं शताब्दी से लेकर 18वीं शताब्दी तक 4 प्रमुख गोंड राज्यों खेरल(बैतूल), गढ़मण्डला, देवगढ़(छिंदवाड़ा) तथा चंद्रपुर(चांदा) का प्रभुत्व था। इन्होंने हिन्दू राज्यों को पराजित कर अपना राज्य स्थापित किया था। इनमें से बालाघाट, सिवनी, छिंदवाड़ा एवं बैतूल जिलों का संबंध खेरल, गढ़मण्डला एवं देवगढ़ राज्यों से था।

गढ़-मण्डला के गोंड राजा -1398 में तैमूर के आक्रमण के बाद संपूर्ण देश में अराजकता फैल गई तथा तैमूर के जाने के बाद भी आधी शताब्दी से अधिक समय तक दिल्ली में किसी सुल्तान का स्थायी शासन स्थापित नहीं हो सका। लगभग इसी समय एक भाग्यशाली सैनिक जदुनाथ(यादोराव) लांजी के हैहय वंशीय शासक की सेवा के प्रविष्ट हुआ और इसी बीच उसने स्वयं को गढ़ा कटंगा में स्थापित कर लिया तथा अपनी वंश परंपरा प्रारंभ कर ली। इस राजवंश के आरंभिक शासकों में से एक ने मण्डला को गढ़ा राज्य में शामिल कर लिया तथा बालाघाट के लांजी तक अपने साम्राज्य का विस्तार कर लिया।<sup>1</sup> 1480 के लगभग संग्रामशाह गोंड राजवंश का शासक बना। उसने गोंड राज्य को उत्कर्ष के शिखर पर पहुँचा दिया। उसके राज्य क्षेत्र के अंतर्गत मुख्यतः मण्डला, जबलपुर, दमोह, सागर, सिवनी, बालाघाट, छिंदवाड़ा, होशंगाबाद, नरसिंहपुर, पन्ना, रायसेन, भोपाल, विदिशा, दुर्ग, बिलासपुर, डोंगरताल इत्यादि क्षेत्र सम्मिलित थे।<sup>2</sup> संग्रामशाह की मृत्यु के बाद उसका पुत्र दलपतशाह शासक बना। इसके पूर्व संग्रामशाह के शासन काल में ही दलपतशाह का विवाह महोबा के चंदेल राजा की कन्या दुर्गावती के साथ हो गया था।<sup>3</sup> 1548 में उसकी मृत्यु के बाद रानी दुर्गावती ने उसके अल्पवयस्क पुत्र वीर नारायण की संरक्षिका के रूप में लगभग 15 वर्ष तक सफलतापूर्वक शासन किया। अकबर के शासनकाल में कड़ा-मानिकपुर के गवर्नर आसफ खां ने 1564 में एक विशाल सेना सहित गढ़ा पर विजय प्राप्त करने हेतु आक्रमण कर अधिकार कर लिया। इस प्रकार गोंडवाना राज्य मुगलों के अधीन हो गया किन्तु इसका शासन राजगोंड शासकों के हाथों में ही रहा।<sup>4</sup> चौरागढ़ के पतन के बाद गढ़ा राज्य तेजी से अवनति के पथ पर अग्रसर हुआ। सत्ता संघर्ष, अयोग्य शासक तथा क्षेत्र पर मराठों की बढ़ती हुई शक्ति के कारण राज्य अराजकता एवं अव्यवस्था का केन्द्र बन गया। अंतिम शासक नरहरिशाह को मराठों ने सागर जिले के देवरी नामक स्थान पर बंदी बना लिया, जहाँ 1789 में उसकी मृत्यु हो गई। इस प्रकार गढ़ा राज्य मराठों के आधिपत्य में आ गया।

देवगढ़ राजवंश -देवगढ़ के गोंड राजवंश के आदि इतिहास की स्पष्ट जानकारी प्राप्त नहीं हो सकी है, परंतु अनुश्रुति के अनुसार देवगढ़ पर गोंड शासकों के पूर्व गौली जाति के राजाओं का शासन था। जाटवा नामक वीर गोंड ने रनसूर और धनसूर नामक गौली शासकों की हत्या कर देवगढ़ राज्य में गोंड शासन की स्थापना की। संभवतः उसका शासनकाल 1580 से 1620 तक रहा।<sup>5</sup> देवगढ़ मुगलों के अधीन एक करद राज्य था। यह राज्य अरण्यमय होने तथा जाटवा के उत्तराधिकारियों के समय राजमहल में चल रही स्पर्धा एवं षडयंत्रों के कारण यहाँ के शासक मुगल सम्राटों को पेशकश देने में असमर्थ रहे, इसी कारण अनेकों बार मुगल सेना ने यहाँ आक्रमण किया। औरंगजेब के समय देवगढ़ राज्य के उत्तराधिकार का प्रश्न मुगल दरबार तक पहुँचा। जाटवा के पौत्र बख्शशाह के द्वारा इस्लाम स्वीकार करने पर औरंगजेब ने उसे बख्शबुलंद नाम देकर देवगढ़ का शासक नियुक्त

किया। बख्तबुलंद ने नागपुर एवं पाटनसावंगी नगर बसाये थे।<sup>6</sup> उसका राज्य आधुनिक छिंदवाड़ा, नागपुर, सिवनी, भंडारा और बालाघाट तक विस्तृत था। लगभग 1700 ई. में बख्तबुलंद ने शिवाजी के पुत्र राजाराम से गठबंधन कर लिया। राजकुमार बीदर बख्त को राजाराम तथा बख्तबुलंद के विरुद्ध सेना का सेनापति नियुक्त किया गया। बख्तबुलंद शाही सेना के हाथों परास्त हुआ और उसकी राजधानी पर मुगलों का अधिकार हो गया। तब उसने पहाड़ी प्रदेशों में शरण लेना उचित समझा, जहाँ कुछ वर्षों में उसकी मृत्यु हो गई।<sup>7</sup> बख्तबुलंद की मृत्यु के पश्चात् उसका पुत्र चाँद सुल्तान शासक बना। वर्ष 1739 में चाँदसुल्तान की मृत्यु के बाद एक ओर उनके पुत्रों मीरबहादुर, अकबरशाह तथा बुरहानशाह तथा दूसरी ओर बख्तबुलंद के अवैध पुत्र वलीशाह के मध्य संघर्ष हुआ। इस परिस्थिति में चाँद सुल्तान की विधवा रानी रतनकुंअर ने मराठा सरदार राघोजी भोंसले की सहायता से बुरहानशाह को शासक बनाया। इससे रानी ने अपनी संपत्ति का एक भाग जिसमें गोंडवाना, पन्नी, मरूद, बरघाट इत्यादि सम्मिलित थे, राघोजी को दे दिया। कुछ समय पश्चात् राघोजी देवगढ़ राज्य के संपूर्ण क्षेत्र को हस्तगत करने में सफल हो गया तथा बुरहानशाह को पेंशनर बना दिया गया।<sup>8</sup> सिवनी, छपारा, कटंगी का विजित क्षेत्र भोंसले सरदारों के हाथों में आ गया। इसी दौरान राघोजी के उत्तराधिकारियों ने गढ़ा मण्डला को जिसमें लांजी एवं परसवाड़ा भी सम्मिलित थे, पेशवाओं से प्राप्त करने के अथक प्रयास किए। अंततः 1797 में राघोजी भोंसले द्वितीय पेशवा से एक संधि कर 26 लाख रु. के बदले यह क्षेत्र प्राप्त करने में सफल हो गया।<sup>9</sup> इस प्रकार सिवनी, छिंदवाड़ा, बैतूल व बालाघाट जिले नागपुर के भोंसले शासकों के अधीन हो गये।

खेरला राजवंश-अनुश्रुतिगम्य इतिहास के अनुसार 'खेरला राजवंश' का प्रारंभ एल नामक राजा ने किया था, जिसके नाम पर एलोरा की गुफाओं एवं एलिचपुर नामक नगर का नामकरण हुआ है। इस वंश के आरंभिक शासकों के बारे में जानकारी का अभाव है। मुकुंदस्वामी कृत 'विवेक सिंधु' ग्रंथ में इस राजवंश के अंतिम राजपूत शासक के रूप में राजा जैतपाल का उल्लेख मिलता है। जैतपाल के बाद नरसिंहराय सिंहासन पर आरूढ़ हुआ जो संभवतः खेरला पर शासन करने वाला प्रथम गोंड राजा था।<sup>10</sup> वह विपुल संपत्ति का स्वामी था और गोंडवाना की समस्त पहाड़ियों पर तथा अन्य क्षेत्रों पर उसका अधिकार था। 1398 के पश्चात् नरसिंहराय को बहमनी सुल्तान फिरोजशाह तथा मालवा के शासक हुशंगशाह से एक लम्बा संघर्ष करना पड़ा। इस दीर्घकालीन संघर्ष के पश्चात् अंततः 1433-34 में नरसिंहराय के स्वतंत्र राजतंत्र का अंत हो गया और खेरला मालवा नरेशों के आधिपत्य में चला गया।<sup>11</sup> नरसिंहराय के पुत्र कौशलराय ने हुशंगशाह की अधीनता स्वीकार कर ली और इसके लिए उसे खेरला का सामंत सरदार बना दिया गया। अकबर के शासनकाल में खेरला को बरार के एलिचपुर सूबे के अधीन एक सरकार या जिला मुख्यालय बना दिया गया। खेरला सरकार में 35 परगने थे जिनके अंतर्गत बैतूल जिले का मध्यवर्ती तथा दक्षिणी भाग और छिंदवाड़ा तथा वर्धा के कुछ इलाके आते थे। मुगल साम्राज्य के दौरान देवगढ़ के राजा बख्तबुलंद ने अपना अधिकार क्षेत्र बैतूल तक विस्तृत कर लिया था। इसके बाद 1743 से खेरला का इतिहास भोंसले सरदारों द्वारा अधिकृत नागपुर के इतिहास के सदृश्य हो गया।

मध्यकालीन निमाड़ का राजनैतिक इतिहास—निमाड़ क्षेत्र के अंतर्गत वर्तमान पूर्वी निमाड़, पश्चिमी निमाड़, बुरहानपुर तथा बड़वानी जिलों का समावेश है। अलाउद्दीन खिलजी के शासनकाल के दौरान 1305 में मालवा को एक प्रांत के रूप में खिलजी साम्राज्य में मिला लिया गया जबकि मालवा के दक्षिण में स्थित निमाड़ क्षेत्र को नवीन विजित प्रांत देवगिरी, जो बाद में

दौलताबाद कहलाया, में सम्मिलित कर लिया गया।<sup>12</sup> इसके पश्चात् 14वीं शताब्दी के अंत तक यहाँ खिलजी तथा तुगलक सुल्तानों के सूबेदार शासन करते रहे। तैमूर के आक्रमण के कारण विघटनकारी शक्तियाँ उभरने लगी और देश के अनेक भागों में स्वतंत्र राज्यों की स्थापना हो गई। इसी दौरान 1401 में दिलावर खां गौरी ने मालवा में तथा 1398 में मलिक रजा ने खानदेश में स्वतंत्र राज्यों की स्थापना की।<sup>13</sup> निमाड़ का उत्तरी भाग मालवा के तथा दक्षिणी भाग खानदेश के फारूखी शासकों के अधीन हो गया। मुगल सम्राट अकबर के काल में यह संपूर्ण क्षेत्र मुगलों के अधीन हो गया। 18वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध तक संपूर्ण निमाड़ पर मराठा सरदारों का आधिपत्य स्थापित हो गया था। इस समय निमाड़ क्षेत्र पेशवा, सिंधिया एवं होल्कर सरदारों के मध्य विभाजित था। इन मराठा सरदारों की आपसी फूट का लाभ उठाते हुये ब्रिटिश शासन ने 19वीं शताब्दी के तीसरे दशक तक इन समस्त क्षेत्रों पर अपना अधिकार स्थापित लिया था।

निष्कर्षतः कहा जा सकता है कि प्रागैतिहासिक काल से लेकर मुसलमानों के प्रवेश तथा गोंड राज्यों के उत्थान तक सतपुड़ांचल के इतिहास की अनेक कड़ियाँ विछिन्न रूप से प्राप्त होती हैं। इस अवधि में यह क्षेत्र नंद, मौर्य, शुंग, सातवाहन, पश्चिमी क्षत्रप, वाकाटक, राष्ट्रकूट, कलचुरी एवं परमार शासकों के राज्य क्षेत्र में रहा होगा। मध्ययुग में इसके बालाघाट, सिवनी, छिंदवाड़ा एवं बैतूल जिले गोंड राज्यों के अधीन थे। इस क्षेत्र पर शासन करने वाले गोंड राज्यों में खेरला, गढ़मण्डला एवं देवगढ़ के गोंड राजवंश प्रमुख थे। इस समय निमाड़ का उत्तरी भाग मालवा क्षेत्र में सम्मिलित था जिस पर दिलावर खां गौरी तथा उसके उत्तराधिकारियों ने शासन किया जबकि दक्षिणी निमाड़ खानदेश का एक अंग था जिस पर फारूखी वंश के शासक राज्य कर रहे थे। मुगल सम्राट अकबर के काल में यह संपूर्ण क्षेत्र मुगलों के अधीन हो गया। 18वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध तक संपूर्ण सतपुड़ांचल पर मराठा सरदारों का आधिपत्य स्थापित हो गया था। आंग्ल मराठा युद्धों में विजय के पश्चात् यह क्षेत्र ब्रिटिश साम्राज्य में सम्मिलित कर लिया गया।

### संदर्भ ग्रंथ सूची

1. विल्स, सी.यू.; दि राजगोंड महाराजाज् ऑफ दि सतपुड़ा हिल्स, पृ. 31
2. गुरू, शंभुदयाल; मध्यप्रदेश में स्वाधीनता आंदोलन, पृ. 55
3. सिन्हा, ए.एम.; मध्यप्रदेश डिस्ट्रिक्ट गजेटियर बालाघाट, पृ. 51
4. पाठक, जे.पी.; सिवनी कल आज और कल, पृ. 8
5. विल्स, सी.यू.; वही, पृ. 136
6. सिन्हा, ए.एम.; मध्यप्रदेश डिस्ट्रिक्ट गजेटियर छिन्दवाड़ा, पृ. 51
7. सिन्हा, ए.एम.; मध्यप्रदेश डिस्ट्रिक्ट गजेटियर बालाघाट, पृ. 57
8. नागपुर डिस्ट्रिक्ट गजेटियर 1908 पृ. 33
9. रिचर्ड जेनकिन्सन, रिपोर्ट ऑन दि टेरीटोरीज ऑफ दि राजा ऑफ नागपुर, पृ. 62
10. चैटरसन, ई.; दि स्टोरी ऑफ गोंडवाना, पृ. 50
11. श्रीवास्तव, पी.एन. ; मध्यप्रदेश जिला गजेटियर, बैतूल, पृ. 41
12. गुरू, शंभुदयाल; वही, पृ. 96
13. श्रीवास्तव, पी.एन.; मध्यप्रदेश जिला गजेटियर, पूर्वी निमाड़, पृ. 56

• • •

### 31.

भक्ति आन्दोलन में कबीर : गुरु ग्रंथ साहिब के सन्दर्भ में

\*कुलदीप कौर पाहवा

शोध सारांश

*भक्ति आन्दोलन मध्यकालीन भारत के सांस्कृतिक इतिहास में एक महत्वपूर्ण पड़ाव था। इस काल में सामाजिक-धार्मिक सुधारों द्वारा समाज विभिन्न प्रकारों से आध्यात्म संस्कृति का प्रचार-प्रसार किया गया। यह एक मौन क्रान्ति थी।*

भारतीय विचारधारा की प्रवृत्ति आरंभ से ही धर्म आधारित रही है पर भक्ति आन्दोलन के अंतर्गत मध्यकाल की जिस पृष्ठभूमि में इसकी संरचना हुई वह भारतीय संस्कृति से बिल्कुल भिन्न किस्म के प्रतिमान सिद्ध हुए। इस्लाम धर्म के प्रवेश के बाद से बनने शुरू हुए और जिसने उस समय की सभी प्रचलित सांस्कृतिक मान्यताओं को चुनौती दी। इस्लाम धर्म को फैलाने के लिए जिस जोर-जबरदस्ती और कट्टरपंथी नीतियों के प्रतिकर्म के रूप में जहाँ सूफीवाद का जन्म हुआ, जोकि इस्लाम की ही एक सुधारक लहर थी, वहाँ साथ ही हिन्दू धर्म के सुधारकों में भी एक जबरदस्त हलचल हुई। यह समय हिन्दू और इस्लामी संस्कृतियों के द्वन्द का समय था। इस टकराव का मुगलकालीन माध्यम भी धर्म ही बना जिसके फलस्वरूप मध्यकाल की भक्ति लहर का उत्थान हुआ। इसने अब तक की सारी मान्यताओं को चुनौती दी और उनके बदले पेश किए। क्योंकि अब तक इस्लाम भी अन्य धर्मों के उलट फेर कि तरह कर्म-कांड के अँधेरे में खो रहा था, इसलिए भक्ति लहर के कवियों को अपने मिशन में काफी सफलता प्राप्त हुई।

भक्ति लहर का आरंभ दक्षिण भारत से हुआ। तमिल के आडवार भक्तों से उस भक्ति लहर का आरंभ माना जाता है जो समय पाकर उत्तर भारत में फैलीय आडवार भक्तों का समय छटी से लेकर नौवीं सदी तक माना जाता है। ये साधारण लोग थे जिनमें निम्न समझी जाने वाली जातियों के लोग भी थे परन्तु बाद में दक्षिण के ब्राह्मण आचार्यों भी इस विचारधारा को अपना लिया। उन्होंने आडवार भक्तों की रचनाओं को 12वीं सदी में संपादित किया, जिसको 'प्रबन्धम' कहा जाता है और जिसकी मान्यता तमिल देव के रूप में है। दक्षिण के ब्राह्मण आचार्यों ने भक्ति को पूरा वैष्णव रंग दे दियाय रामानुजचार्य,

---

**Note** - Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in August 2020-  
**Plagiarism Report** - Plagiarise 3%, Original 97%, Referenced 0%

---

\*एसोसिएट प्रोफेसर, पंजाबी विभाग, श्री गुरुतेगबहादुर खालसा कॉलेज, दिल्ली विश्वविद्यालय दिल्ली

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
Impact Factor 3.47

निम्बार्काचार्य, मध्वाचार्य, बल्भाचार्य और रामानंद ने राम भक्ति और कृष्ण भक्ति के रूप में लहर को आगे बढ़ाया। धीरे-धीरे यह लहर तमिल प्रदेश से निकलकर महाराष्ट्र, गुजरात, बंगाल, आसाम की ओर बढ़ी और 15वीं शताब्दी में स्वामी रामानंद इस लहर को लेकर उत्तर की ओर आए। संत कबीर ने अपनी इस रचना में इसका जिक्र यूँ किया है : “भक्ति द्राविड़ उपजी लाए रामानंद, प्रगट किया कबीर ने सप्त दीप नव खंड”, यह बात विचार करने योग्य है कि दक्षिण में जिन आडवार संतों ने भक्ति को अपनाया था, वो गैर-ब्राह्मण थे। उत्तर भारत में भी यह लहर पहले जिन वर्गों में स्वीकार की गई वो गैर-ब्राह्मण थे और उनमें से भी बहुत सारे वो थे जो ब्राह्मणीय व्यवस्था में निम्न जाति के माने जाते थे और जिनको किसी भी तरह के सामाजिक क्रिया-कलापों और अनुष्ठानों में भाग लेने की मनाही थी। भक्त नामदेव, कबीर, रविदास, दादू, धन्ना, सदन और सैण जैसे संत दलित वर्गों और पिछड़ी श्रेणियों में से ही थे।

मध्यकाल में उदय हुई इस भक्ति लहर के प्रसंग में सारे भक्त कवियों के समानांतर गुरु नानक देव ने एक ऐसी विचारधारा का प्रतिपादन किया जिसका बहुत गहरा असर पड़ा। ऐसे समय में गुरु नानक एक ऐसे व्यक्तित्व के तौर पर उभर कर सामने आए जिन्होंने उस समय के समाज में एक क्रांतिशील परिवर्तन पैदा किया। उन्होंने एक ऐसी धार्मिक प्रथा को चलाया जो सामाजिक तौर पर बिलकुल नई थी पर लोकहित में होने के कारण बहुत जल्दी ही सर्व-प्रमाणित धार्मिक परंपरा बन गई। गुरु नानक देव जी की विचारधारा का विश्लेषण करने वाले बहुत सारे विद्वान यह मानते हैं कि गुरु नानक देव ने जिस धार्मिक परंपरा को चलाया वह एक ऐसी पद्धति थी जो गुरु नानक देव को विरासत में मिली थी। उन्होंने अपनी प्रतिभा के साथ उसका पुनर्निर्माण किया और उस मत को इस तरह लागू किया जो बिलकुल अलग था। गुरु नानक देव की महानता इसी में थी कि उन्होंने अलग-अलग विचारधाराओं को एक सूत्र में बाँधकर एक नए मत के रूप में प्रस्तुत किया जो कि बाद में सिक्ख मत के नाम के साथ जाना जाने लगा। गुरु नानक देव जी मध्यकाल की पूरी भक्ति लहर में ऐसे भक्त कवि थे जिनकी चलाई लहर आदि गुरु के बाद ज्योति मार्ग के रूप में दूसरे उत्तराधिकारी गुरुओं के काल में भी बढ़ती गई। इस सन्दर्भ में सिक्ख धर्म एक प्रगतिशील और अनूठी व निराली विचारधारा वाला मत स्थापित हुआ। इस मत के दस गुरु हुए और दसवें गुरु गोबिंद सिंह ने अपने से पहले सारे गुरुओं द्वारा रचित वाणी, जिस का संकलन गुरु अर्जन देव ने आदि ग्रंथ में किया था, और बाद में नौवें गुरु तेग बहादुर की वाणी इस ग्रंथ में शामिल की और अपने बाद जिसको गुरु का दर्जा देने के लिए सिक्खों को हिदायत दी :-

*सभ सिक्खन को हुक्म है गुरु मान्यो ग्रंथ ।।'*

कबीर एक सीसे मध्ययुगीन चिंतक हैं जिन्होंने भारतीय धर्म और संस्कृति के प्रभावों को ज्यों का त्यों नहीं स्वीकारा बल्कि इनमें वांछनीय परिवर्तन करके इनको व्यवहारिक बनाया। मध्यकालीन मूल्यों को कबीर ने आँख मूंदकर स्वीकार नहीं किया बल्कि उनमें बुनियादी परिवर्तन लाकर उस समय के धार्मिक, सामाजिक एवं आर्थिक भेद-भाव और कुरीतियों का जमकर विरोध किया। धार्मिक कट्टरता और दलित वर्ग के प्रति तिरस्कार कि भावना को खत्म करने के लिए वो पूरी तरह प्रतिबद्ध थे इसी लिए गुरु ग्रंथ साहिब में दर्ज उनका ये शब्द मानवी-कल्याण और रहस्यवादी भाव का ब्रह्मंडी परिपेक्ष प्रस्तुत करता है :

अव्वल अलह नूर उपाया कुदरत के सब बंदे ॥  
एक नूर ते सब जग उपजया कौन भले को मंदे ॥<sup>१</sup>

इसी तरह भक्त कबीर जी ने सारी मानव जाति को समान माना है और जाति-पाति का आधार जन्म को नहीं बल्कि कर्म को कहा है :

जाति पाति पूछे नहीं कोई ॥  
हरि को भजे सो हरि का होई ॥<sup>१</sup>

गुरु नानक देव जी तरह ही भक्त कबीर ने सामाजिक, धार्मिक और सांस्कृतिक भेदभावों, आडंबरों और कर्म-कांडों की जमकर बुराई की। उन्होंने जी भरकर जोगियों, ब्राह्मणों, पंडितों और मोलवियों को और उनके अर्थहीन पूजा चिन्हों की दृढ़ता के साथ बदनामी कि और सन्यास कि कर्महीनता का जोरदार शब्दों में विरोध किया। इसी प्रसंग में कबीर वाणी में भक्त नामदेव का भक्त त्रिलोचन के लिए खास संदेश बड़ा सार्थक सिद्ध हुआ है :-

नामा कहै तिलोचना मुख ते राम समालि ॥  
हाथ पाउ करि काम सभु चीतु निरंजन नालि ॥<sup>१</sup>

भक्त कबीर जी का भी यही विचार है :

नगन फिरत जो पाईऐ जोग ॥ बण का मिर्ग मुक्त सभु होगु ॥  
क्या नागे क्या बडे चाम ॥ जब नही चीनसि आत्म राम ॥  
मूंड मूंडाए जौ सिधि पाई ॥ मुक्ति भेड ना गईया काई ॥  
बिंदु राखि जौ तरीऐ भाई ॥ खुसरै क्यो न परमगति पाई ॥  
कहु कबीर सुनहु नर भाई ॥ राम नाम बिनु किनि गति पाई ॥<sup>१</sup>

गुरु वाणीकारों की तरह भक्त कवियों ने भी प्रभु को घट-घट में बसा हुआ बताया है। इसलिए जोग, सन्यास और कर्महीन क्रियाओं को त्यागकर प्रभु कि उपस्थिति को रोम-रोम में अहसास करवाया है। कबीर जी कहते हैं :

लोगा भ्रमि ना भूलहु भाई ॥  
खालिकु खल्क खल्क महि खालिकु पूरि रहिओ सर्व ठाई ॥<sup>१</sup>

इस प्रकार नाम के बारे में, सतगुरु के बारे में, परमात्मा के बारे में, दलितों के बारे में, स्त्री के बारे में भक्त कवियों के विचार गुरु कवियों के बिलकुल अनुकूल हैं इस सन्दर्भ में कबीर जी कहते हैं :-

अंतरि मैलु जे तीर्थ नावै तिसु बैकुंठ ना जानां ॥  
लोक पतीणे कछू ना होवै नाही रामु अयाना ॥<sup>१</sup>

इस प्रकार भक्ति लहर के प्रकरण में यह बात स्पष्ट तौर पर उभर कर सामने आती है कि पहले भक्त कवियों जैसे कि नामदेव की विचारधारा से गुरु नानक प्रभावित हुए और उन्होंने प्रभावित भी किया। सिक्खों का “शब्द गुरु” सिक्ख गुरुओं के साथ ही संतों भक्तों का भी

आत्मिक प्रकटीकरण है। आज के युग सन्दर्भ में भाईचारे, सदाचार और मानवता की उत्तम और अपने आपमें एक मिसाल गुरु ग्रंथ साहिब जी हैं।

कबीर वाणी चिरंजीवी साहित्यिक, अध्यात्मिक और समाजिक मूल्यों की धारणी है। कबीर-वाणी उत्तरी भारत कि संत-परंपरा की प्रतिनिधी रचना है। निर्गुण विचारधारा में कबीर वाणी की एक अनोखी भूमिका है। दक्षिणी भारत में पैदा हुआ भक्ति-आन्दोलन कबीर के पास आकर बिलकुल परंपरागत-अध्यात्मवादी नहीं रह जाता बल्कि एक अध्यात्मवादी-समाजिक लहर बन जाता है। इस लहर के अंतर्गत पहली बार मध्यकाली समाज में जाति-पाति, रंग, नस्ल और वर्ग भेद के प्रश्न एक क्रांतिकारी दृष्टिकोण से उठाए जाने लगे। उस समय लगभग सारे संत कवियों की रचना का केंद्र-बिंदु आध्यात्मिकता को एक वैज्ञानिक दृष्टिकोण से प्रस्तुत करना बन गया था। फलस्वरूप पूरे उत्तर भारत के जनजीवन में सांस्कृतिक क्रांति के बीज उग गए। यह मध्ययुगीन पुनर्जागरण कबीर और अन्य संत कवियों के यत्नों का ही फल था।

गुरु ग्रंथ साहिब मध्यकालीन भारतीय चिन्तन और संस्कृति की एक प्रमाणिक रचना है। कबीर वाणी का एक बड़ा प्रमाणिक स्रोत गुरु ग्रंथ साहिब है जिसका संपादन सिक्खों के पांचवें गुरु अर्जन देव जी ने सन 1604 ई. में किया। इसमें सिक्ख गुरु साहिबान कि वाणी के साथ साथ संतों, भक्तों, फकीरों और भट्टों कीवाणी भी दर्ज है। गुरु ग्रंथ साहिब में दर्ज कबीर वाणी मात्रा में सब भक्तों कीवाणी से ज्यादा है। गुणात्मक पक्ष से भी इस वाणी का बहुत महत्व है। गुरु ग्रंथ साहिब में संकलित कबीर-वाणी समूचे कबीर-साहित्य कि प्रतिनिधी रचना है, जिस में कबीर जी का समुचित अध्यात्मिक चिन्तन, सामाजिक विचारधारा और धार्मिक जीवन दर्शन प्रस्तुत हुआ है। शर्मिक और सांस्कृतिक समन्वय का संदेश गुरु ग्रंथ साहिब के समूचे चिन्तन और विचारधारा का एक विशेष अंग है। कबीर-वाणी भी गुरुमत विचारधारा के इन बुनियादी सिद्धांतों को उभारती है। इस तरह हम कह सकते हैं कि कबीर-वाणी का मध्यकाल के सबसे ज्यादा प्रगतिशील विचारों और वैज्ञानिक दृष्टिकोण वाले धार्मिक ग्रंथ गुरु ग्रंथ साहिब में पेश किया जाना ही इसी विचारधारा को प्रकट करता है।

ऐसी मौलिक धार्मिक-विचारधारा के धारणी कबीर धर्म के आडंबर पूर्ण स्वरूप को छोड़कर एक ही पूर्ण परमात्मा कि भक्ति पर जोर देते हैं :

*ना मैं जोग ध्यान चित लाया ।।*

*बिनु बैराग न छूटिस माया ।।*

*कैसे जीवनु होइ हमारा ।।*

*जब ना होइ राम नाम अधारा ।। रहाउ ।।*

*कहु कबीर खोजउ असमान राम समान न देखउ आन ।।<sup>१</sup>*

गुरुमतवाणी में प्रस्तुत आपसी समन्वय का एक बड़ा मजबूत आधार उनकी धर्मनिरपेक्ष चेतना बनती है। धर्म के नाम पर हुए भेदभाव का भक्त कबीर विरोध करते हैं। उनके लिए हिन्दू मुसलमान दोनों बराबर हैं इसलिए उन्होंने दोनों धर्मों के झूठे आडंबरीय स्वरूप का खंडन किया हैद्य वो कहते हैं :

कबीर ठाकुर पूजहि मोलि ले मनहठि तीरथ जाहि ।।

देखा देखी स्वांग धरि भूले भटका खाहि ।।<sup>१</sup>

या फिर कहते हैं :

कबीर मुल्ला मुनारे क्या चढे साईं न बहरा होये ।।

जा कारन तू बांग देहि ही भीतर जोये ।।<sup>२</sup>

इस प्रकार समकालीन समाज में प्रचलित अर्थहीन पुरातन और परंपरागत मूल्यों के स्थान पर कबीर-वाणी में एक नवीन मध्ययुगी चेतना प्रस्तुत हुई जिस अनुसार कोई भी मनुष्य धर्म, रंग, नस्ल, वर्ग और स्थिति के आधार पर अलग नहीं बल्कि एक परमात्मा कि ही कृति माने जाने लगे।

कबीर-वाणी जहाँ एक प्रगतिशील सोच कि धारणी बनकर आपसी समन्वय का संदेश देती है वहाँ काव्य गुणों कि तरफ से भी भरी पूरी रचना है। किसी भी विद्रोही स्वर वाले कवि की सबसे बड़ी काव्य जुगत उसकी समकालीन सामाजिक कुरीतियों पर कड़ा व्यंग होता है। कबीर वाणी में जगह-जगह पर धर्म के ठेकेदारों और नस्ल और जाति के आधार पर भेदभाव करने वालों पर करारा व्यंग किया गया है। पंडितों द्वारा खरीदे हुए ठाकुर की पूजा, माला फेरने, साढ़े तीन गज की धोती पहनने वालों को भक्त नहीं बल्कि बनारस के ठग कहकर और मुल्ला को दिल में भगवान बसने के बावजूद भी कोठे चढ़कर बांग देने पर भरपूर व्यंग किया है। इसके मुकाबले एक परमात्मा कि भक्ति करने और हर प्रकार के भेदभाव भुला कर मानवजाति को भाईचारे का संदेश दिया है।

### सन्दर्भ सूची

1. गुरु गोबिंदसिंह
2. गु.ग्र.सा. पन्ना 1349
3. गु.ग्र. स. अंग 1330
4. गु.ग्र. स. अंग 1375
5. गु.ग्र.स.अंग 324
6. गु.ग्र. स. अंग 1350
7. गु.ग्र. स. अंग 484
8. गु.ग्र. स. अंग 329
9. गु.ग्र. स. अंग 1371
10. गु.ग्र. स. अंग 1374

### ग्रन्थसूचीसंदर्भिका

1. श्री गुरुग्रन्थ साहिब
2. द बीजक ऑफ कबीर, अनुवाद : लिंडा हेस एंड शुक्देव सिंह, ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस।

• • •

### 32.

#### मुगलकाल में मध्यमवर्गीय समाज : चिकित्साकर्मियों का स्थान और महत्व

\*रंजु कुमारी

##### सारांश

प्राचीन काल से ही भारत में व्यक्ति के शारीरिक और मानसिक स्वास्थ्य पर ध्यान दिया जाता रहा है। योग, ध्यान, आयुर्वेद, शल्य चिकित्सा जैसी पद्धतियाँ आज से हजारों वर्ष पूर्व से ही विद्यमान रही हैं। उत्तर वैदिक काल में ही अथर्व वेद जैसे ग्रंथ भारतवासियों के स्वास्थ्य और चिकित्सा विज्ञान संबंधी जिज्ञासा और ज्ञान की उपलब्धि का प्रमाणिक साक्ष्य प्रस्तुत करते हैं। पाणिनी कृत अष्टाध्यायी तथा पतंजलि का महाभाष्य जैसे ग्रंथ प्राचीन योग विद्या की विस्तृत जानकारी देते हैं। प्राचीन काल में जीवक, चरक, सुश्रुत, धनवंतरी जैसे महान वैद्य का होना भारतीय चिकित्सा पद्धति की प्राचीन गौरवगाथा को प्रदर्शित करता है। कालांतर में पूर्व मध्य काल में अरबों तथा तुर्कों के आक्रमण और शासन की स्थापना के पश्चात् भारतीय चिकित्सा पद्धति पर अरबी और यूनानी चिकित्सा पद्धति का व्यापक प्रभाव पड़ा।

समाज में वैद्य के साथ साथ हकीमों की उपस्थिति यह दर्शाती है कि किस प्रकार भारतीय समाज उन विदेशी आक्रांताओं के साथ सफलतापूर्वक समायोजन कर पाया। मुगलों के आगमन तक भारत में तुर्क अफगान शासकों के अधीन समाज में हिंदू और मुसलमानों के बीच सांस्कृतिक सामंजस्य का अद्भूत वातावरण बन चुका था। चिकित्सा सेवा से जुड़े हिंदुओं को वैद्य कहा जाता था तथा मुसलमानों को हकीम या तबीब कहा जाता था। तबीब अधिकांशतः आयुर्वेदिक और देशी चिकित्सा पद्धति का प्रयोग करते थे और हकीम तिब्बी और ईरानी चिकित्सा पद्धति का प्रयोग करते थे। दोनों का ही उद्देश्य शासक वर्ग से लेकर जन सामान्य की स्वास्थ्य संबंधी आवश्यकताओं को पुरा करना था।

विशिष्ट शब्द : योग, ध्यान, आयुर्वेद, तिब्बी, तबीब, वैद्य।

---

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-** 1% Plagiarise, 51% Original and 48% References.

---

\*शोधार्थी, इतिहास विभाग, विनोबा भावे विश्वविद्यालय, हजारीबाग।

मुगल काल में लगभग संपूर्ण भारत एक शासक सत्ता के अधिन हुआ तथा लम्बे समय तक एक प्रकार की शासन व्यवस्था लागू हुई जिसके परिणाम स्वरूप संपूर्ण समाज में शांति और सुव्यवस्था का माहौल कायम हुआ। इस काल में वाणिज्य व्यापार तथा शिक्षा, साहित्य, कला, आदि का उल्लेखनीय विकास हुआ जिससे समाज में पेशेवरों की संख्या में अत्यधिक वृद्धि हुई। वैज्ञानिक, साहित्यकार, कवि, विद्वान, ज्योतिष, चिकित्सक, वास्तुकार, खगोलशास्त्री, आदि अनेक प्रकार के विपेशज्ञों की प्रार्याप्त संख्या में वृद्धि हुई। विशाल मुगल सेवा की देखभाल तथा शासक वर्ग से लेकर ग्रामीण जनता तक के स्वास्थ्य संबंधी देखभाल के लिए समाज में प्रत्येक स्तर पर बड़ी संख्या में चिकित्सकों तथा चिकित्सा से संबंधित कर्मियों की उपस्थिति दिखाई देती है जिन्होंने अपने ज्ञान और कौशल से मुगलकालीन समाज में स्वास्थ्य व्यवस्था को उत्कृष्ट बनाये रखा।

मुगलकालीन समाज में बड़ी संख्या में वैद्य और हकीम थे जो अपने परम्परागत ज्ञान का प्रयोग कर जन सामान्य की स्वास्थ्य संबंधी समस्याओं को दूर करते थे। इनके पास कोई चिकित्सा संबंधी उपाधि नहीं होती थी और न ही ये किसी प्रकार का प्रशिक्षण प्राप्त करते थे इसके बावजूद अपने पूर्वजों से प्राप्त ज्ञान तथा सामान्य सुझबूझ से जड़ी बुटीयों की अद्भूत जानकारी रखते थे। ये दवा के रूप में जड़ी बुटीयों का ही इस्तेमाल करते थे। इन्हें औषधीय गुणों से युक्त पेड़ पौधों की अद्भूत पहचान होती थी। ये गंभीर से गंभीर रोगों का इलाज जड़ी बुटी की सहायता से कर लेते थे। मुगल काल में जो हिन्दू चिकित्सा सेवा से जुड़े थे उन्हें वैद्य कहा जाता था जो तथा जो मुसलमान थे उन्हें हकीम या तबीब कहा जाता था। भारत में चिकित्सा शिक्षा से संबंधित विपेश विद्यालय देखने को नहीं मिलता परन्तु अबुल फजल लिखते हैं कि 'अकबर ने तिब्ब को मदरसों के पाठ्यक्रम में विज्ञान विषयों के साथ संबद्ध करवा दिया था।' इससे यह स्पष्ट होता है कि मदरसों में अन्य विषयों के साथ साथ चिकित्सा संबंधी विषय भी पढ़ाये जाते थे। इसी प्रकार मानसरेट इंगित करते हैं कि 'सरहिन्द में एक बहुत ही प्रसिद्ध चिकित्सा महाविद्यालय था जहाँ से पूरे साम्राज्य में चिकित्सक भेजे जाते थे।' अकबर के काल में कुछ चिकित्सा से जुड़े व्यक्तियों के ईरान भेजे जाने तथा कुछ ईरान के चिकित्सकों के भारत आने के उदाहरण भी मिलते हैं। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि मुगल काल में भारतीय समाज में एक सुव्यवस्थित चिकित्सा व्यवस्था विद्यमान थी।

प्रसिद्ध इतिहासकार इरफान हबीब मुगलकालीन लघु चित्रों में दर्शाये गये चिकित्साकर्मियों का उल्लेख करते हैं जिनमें महिलाएँ भी थीं। 'महिला चिकित्साकर्मी अधिकांशतः महिलाओं की प्रसव संबंधी देखभाल तथा महिलाओं से जुड़ी स्वास्थ्य संबंधी समस्याओंका समाधान करती थी। इन्हें बच्चे के जन्म के बाद उपहारों से नवाजा जाता था तथा इन्हें पारिश्रमिक भी प्रदान किये जाते थे।'<sup>3</sup>

समाज में बड़ी संख्या में वैद्य थे जिन्हें देशी चिकित्सा पद्धति का पर्याप्त ज्ञान होता था कई वैद्य परम्परागत रूप से यह व्यवसाय ग्रहण करते थे तो कई अपनी रुचि के अनुसार स्वतंत्र रूप से इस व्यवसाय को अपनाते थे। जन सामान्य के स्वास्थ्य संबंधी समस्याओं को दूर करने के पश्चात इन्हें जनता के द्वारा जो पारिश्रमिक दिया जाता था उससे ये अपना जीवन यापन करते

थे इसी प्रकार 'हकीम और तबीब न केवल अमीरों की जरूरतें पूरी करते थे बल्कि अन्य वर्गों के भी आरोग्य विषयक समस्याओं का समाधान करते थे। कुछ तबीब शासकों और बड़े अमीरों से जुड़े हुए थे और उन्हें मनसब भी मिले हुए थे, लेकिन दुसरे लोग निजी तौर पर अपना चिकित्सा का धंधा चलाते थे।'<sup>4</sup>

समाज में पेशेवर लोगों में चिकित्सकों का अत्यन्त ही महत्वपूर्ण स्थान था। ये चिकित्सक जिन्हें तबीब, हकीम, वैद्य आदि के नाम से जाना जाता था न केवल अमीरों की स्वास्थ्य संबंधी आवश्यकताओं को पूरा करते थे बल्कि सामान्य लोगों के भी स्वास्थ्य संबंधी समस्याओं को दूर करते थे। कुछ स्वतंत्र रूप से अपना कार्य कर जीविकोपार्जन करते थे। बड़े बड़े मनसबदार अपने सैनिकों और घोड़ों के स्वस्थ संबंधी देखभाल के लिए चिकित्सकों की सेवा लेते थे। युद्ध या आन्तरिक विद्रोह आदि के समय धायल सैनिकों के इलाज हेतु उन्हें बड़ी संख्या में चिकित्सकों की आवश्यकता होती थीं ये मनसबदार प्रायः अंशकालीक चिकित्सक की सेवा लेते थे तथा सेवा के बदले इन्हें भरपूर इनाम दिया करते थे। इस प्रकार चिकित्सा से जुड़े लोग अपने योग्यता से अच्छी खासी आमदनी कर लेते थे तथा सम्मान और संपन्नतापूर्वक जीवन व्यतीत करते थे। समाज में चिकित्सकों के महत्वपूर्ण स्थान का अंदाजा इटालियन यात्री मनूची के इस वक्तव्य से लगाया जा सकता है जिसमें वह कहता है कि 'जब दारा के तोपखाने विभाग में उसकी सेवा समाप्त हो गई तो उसने लाहौर में निजी तौर पर चिकित्सक का काम शुरू कर दिया और शीघ्र ही उसका इतना नाम हो गया कि दूर-दूर के लोग उससे अपना ईलाज करवाने लाहौर आने लगे।'<sup>5</sup> उसने एक काजी की रोगी पत्नी को पूर्णतया स्वस्थ कर दिया, इससे उसकी प्रसिद्धि इतनी फैली कि उसके पास आने वालों का तांता सा लग गया। उसकी व्यक्तिगत आय इतनी अधिक थी कि उसने लाहौर के गवर्नर मुहम्मद अमीन खाँ द्वारा सरकारी नौकरी की पेशकश को भी ठुकरा दिया। तजकरा-ए-पीर- हस्सू तेली से हमें जानकारी मिलती है कि हकीम बसन्त नामक व्यक्ति लाहौर में शाहजहाँ के काल में वैद्य का काम करता था। बँदायूनी के विवरण से हमें पता चलता है कि अनेक हकीम और वैद्य व्यक्तिगत सेवा के आधार पर जीवन निर्वाह करते थे। कई नीम हकीम थे जिनकी आय भी अधिक नहीं थी फिर भी जौनपूर, खेराबाद, बनारस कलानोर और हिसार में अनेक हकीम ऐसे थे जिनकी माँग बराबर बनी रहती थी। अर्ध कथानक के लेखक बनारसी दास ने लिखा है कि 1591 ई. में वह जौनपूर में लगभग एक साल तक एक हकीम के इलाज में रहा। फ्रांसीसी डाक्टर मारटिन ने 18वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में दिल्ली में अपना एक अस्पताल खोला था। इससे यह बात साबित होता है कि उत्तरी भारत में इन चिकित्सकों की माँग बहुत ज्यादा थी। हकीम और वैद्यों की माँग छोटे-मोटे अधिकारियों, व्यापारियों और शहरी बुद्धिजीवियों में अधिक थी। छोटे बड़े सभी श्रेणी के मनसबदार व्यक्तिगत रूप से इन हकीम और वैद्यों की सेवा लेते थे तथा बदले में इन्हें इनामों से नवाजा करते थे। शासक वर्ग तथा उच्च वर्गीय अमीरों और मनसबदारों से जुड़े हकीम और वैद्य बहुत संपन्न थे। कभी कभी ये हकीम सामन्तों की श्रेणी प्राप्त कर लेते थे जैसे हकीम अलीमुद्दीन उर्फ वजीर खाँ अथवा हकीम दाउद उर्फ तकररूब खाँ आदि। परन्तु ऐसे हकीमों की संख्या बहुत कम थी और जो भी थे उनमें फारसी हकीमों की संख्या अधिक

मुगलकाल में मध्यमवर्गीय समाज : चिकित्साकर्मियों का स्थान और महत्व 155  
 थी। निजी और सार्वजनिक सेवा के अतिरिक्त मनसबदारों द्वारा स्थापित किए गए अस्पतालों में भी ये अपनी सेवा देते थे। जहाँगीर ने मुख्यतः विदेशी यात्रियों के लिए अनेक शहरों में अस्पताल खोले थे। ऐसे अस्पताल औरंगजेब के समय में भी मौजूद थे। बड़े शहरों के अतिरिक्त छोटे-छोटे शहरों में भी अस्पताल थे जिसमें हकीम और वैद्य अपनी सेवायें देते थे।

#### उपसंहार

इस प्रकार हम कह सकते हैं कि राजकीय और निजी दोनों क्षेत्रों में हकीमों और वैद्यों की माँग बहुत अधिक थी। इनकी विशिष्ट सेवाओं से यह अनुमान लगाया जा सकता है कि शाही सेवा या बड़े मनसबदारों के यहाँ नियुक्त हकीम और वैद्यों की समाज में अत्यन्त ही सम्मान जनक स्थिति थी। साधारण (नीम हकीम) हकीम और वैद्यों का भी काफी सम्मान था क्योंकि जनसाधारण की स्वास्थ्य संबंधी समस्याओं का निदान इन्हीं के हाथों में था।

#### सन्दर्भ सूची

1. अबुल फजल , आइन ए अकबरी , अनुवाद और सम्पादक. ब्लाकमैन ,वाल्युम 1 , कलकत्ता 1927, पृष्ठ संख्या-279,
2. द कमेंटरी ऑफ फादर मानसरेट, ऑन हिज जर्नी टु द कोर्ट ऑफ अकबर, अनुवाद जे एस हालेंड, टिप्पणी एस एन बनर्जी कलकत्ता 1922, पृष्ठ संख्या 103
3. इरफान हबीब, मध्यकालीन भारत, खंड 7, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, 2008
4. सतीशचन्द्र, “मध्यकालीन भारत सल्तनत से मुगलकाल तक” (1526-1761), जवाहर पब्लिशर्स एंड डिस्ट्रीब्यूटर्स, नई दिल्ली, 2016, पृष्ठ संख्या- 399,
5. वही, पृष्ठ संख्या-399 400।
6. डॉ. वी.डी. महाजन, मध्यकालीन भारत (1000ई.-1761), एस चंद एण्ड कम्पनी प्रा. ली., राम नगर, नई दिल्ली, 2016
7. प्रो. इम्तियाज अहमद, मध्यकालीन भारत का इतिहास, नेशनल पब्लिकेशन पटना, 1996।
8. हरिश्चन्द्र वर्मा, मध्यकालीन भारत, भाग-2, (1540-1761), हिन्दी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, फरवरी 2015

• • •

### 33.

#### औपनिवेशिक काल में अफीम उत्पादन के संबंध में महत्वपूर्ण अधिनियम-अफीम अधिनियम 1857

\*डॉ विनय श्रीवास्तव

#### सारांश

*मध्य भारत का मालवा अंचल देश का सर्वाधिक अफीम उत्पादक क्षेत्र रहा है। अफीम विगत दो शताब्दियों से इस क्षेत्र की महत्वपूर्ण फसल रही है। ग्वालियर, रतलाम, इंदौर, उज्जैन, सीतामऊ, मंदसौर और नीमच इस क्षेत्र में अफीम उत्पादन के एवं व्यापार के बड़े केंद्र रहे हैं। इस क्षेत्र में अफीम का सीधा संबंध ग्रामीणों एवं किसानों के सामाजिक एवं आर्थिक स्तर से रहा है। यह क्षेत्र संपूर्ण विश्व को कच्ची अफीम के निर्यात का सबसे बड़ा स्रोत रहा है। अफीम का निर्यात वैज्ञानिक एवं चिकित्सा प्रयोजन हेतु मुख्यतः ब्रिटेन, संयुक्त राज्य अमेरिका, और फ्रांस में किया जाता रहा है।'*

ब्रिटिश सरकार ने अफीम के अवैध व्यापार को रोकने के लिए भारतीय अफीम के आयात पर प्रतिबंध लगा दिया था। भारत सरकार ने औपनिवेशिक काल से ही अफीम के अवैध व्यापार को रोकने के लिए अफीम के संबंध में कई नीतियों का निर्माण किया है। जो अफीम कृषि, अफीम का व्यापार, तथा विदेशों में इसका निर्यात एवं इसके कानूनी पहलुओं से संबंधित है। प्रस्तुत शोध पत्र में मालवा में अफीम कृषि के संबंध में सरकारी नीतियों और विशेषकर अफीम अधिनियम 1857 के संबंध में विस्तृत विवरण का ऐतिहासिक पक्ष प्रस्तुत करता है। शासकीय स्तर पर अफीम के लिए क्या नीतियां निर्धारित की गई हैं? अफीम उत्पादन के संबंध समय-समय पर भारत सरकार द्वारा विभिन्न कानून एवं नीतियों का निर्माण किया जाता रहा है।<sup>1</sup>

पाँपी की कृषि तथा अफीम निर्माण संबंधी विधि के एकीकरण तथा संशोधन के लिए 6 जून 1857 को औपनिवेशिक भारत में पहली बार अफीम अधिनियम लागू किया गया। पाँपी की नियम विरुद्ध खेती को रोकने वाली तथा पाँपी की खेती और शासन के निमित्त अफीम के निर्माण को विनियमित करने वाली विधियों का एकीकरण तथा संशोधन करने के लिए उक्त नियम बनाया गया।<sup>2</sup>

---

**Note-Research Paper Received in March 2020 and Reviewed in April 2020**  
**Plagiarism Report-3%Plagiarise, 94%Original, 3%Referenced**

---

\*प्रोफेसर इतिहास विभाग, छत्रसाल शासकीय स्नातकोत्तर महाविद्यालय, पन्ना म.प्र.

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

### अफीम अधिनियम, 1857

यह अधिनियम अफीम अधिनियम 1857 (Opium act 1857) कहलाया जाएगा। इसका विस्तार संपूर्ण भारत में होगा।

अफीम के उपबंध के निरीक्षण के लिए पदाधिकारियों की नियुक्ति

1. केंद्रीय शासन किसी राज्य की जिसके लिए नियुक्त होने वाली हो, राज्य शासन द्वारा इस निमित्त की गई किसी अनुशंसा पर विचार के पश्चात केंद्रीय शासन के लिए अफीम के विधान के निरीक्षण के लिए अफीम अभिकर्ता नियुक्त कर सकता था।
2. केंद्रीय शासन उप अभिकर्ता जिला अफीम पदाधिकारी, सहायक अफीम पदाधिकारी के पद आधीन अथवा ऐसे अन्य पदों के नाम से जैसे कि वह उचित समझें, अफीम अभिकर्ता को सहायता देने के लिए पदाधिकारी नियुक्त कर सकता था और अभिकर्ताओं को ऐसा कोई भी अथवा सहायक पदाधिकारी नियुक्त करने के अधिकार सत्ता सुपुर्द कर सकता था।
3. जब तक केंद्रीय शासन राज्य शासन द्वारा इस निमित्त की किसी अनुशंसा पर विचार करने के पश्चात अन्यथा निर्देश नहीं देता था, जिलाध्यक्ष अपने जिले के लिए उप अभिकर्ता होता था।
4. केंद्रीय शासन नियम द्वारा इस धारा के अधीन नियुक्त किए गए पदाधिकारियों के अधिकार और कर्तव्य निर्धारित कर सकता था।
5. अफीम अभिकर्ता तथा उसके अधीनस्थ प्रत्येक प्रकार के पदाधिकारी सिवाय जैसा कि इस अधिनियम में अन्यथा निर्देशित हो, को छोड़कर शासकीय क्षमता में अपने द्वारा दिये सब कामों के लिए व्यवहार न्यायालय के समक्ष उत्तरदाई होने के लिए घोषित किए जाते थे। अफीम अभिकर्ता अपनी शासकीय क्षमता अथवा हैसियत में केंद्रीय शासन से पहले स्वीकृति के लिए बिना किसी व्यवहार न्यायालय में कोई दावा स्थापित नहीं कर सकता था।<sup>4</sup>

खेती की सीमाएं तथा कृषकों को अदा करने योग्य मूल्य नियत करने के लिए मंडल-

केंद्रीय शासन समय-समय पर उन सीमाओं को नियत करेगा जिनके भीतर शासन के लिए पॉपी की खेती के लिए अनुज्ञप्ति दी जाती थी। केंद्रीय शासन समय-समय पर अफीम उत्पादन के लिए कृषकों का अदा करने योग्य मूल्य नियत करेगा। अफीम की किसी अनुरूप विशेष श्रेणी (स्टैंडर्ड) के लिए 80 तोला प्रति सेर के भार के लिए मूल्य विशेष नियत किया जाएगा, तथा ऐसी विशेष श्रेणी से नीचे किसी एकरूपता रखने वाली अफीम के लिए केंद्रीय शासन द्वारा स्वीकृत मान से उस श्रेणी के अनुसार भाव में कमी की जाती थी। पॉपी की खेती का पूर्णरूपेण प्रतिबंध संविधान के अनुच्छेद की धारा 19 (1) (ग) के विपरीत नहीं माना गया था। इस धारा के अधीन केंद्रीय सरकार को अफीम उत्पादन के लिए सीमाएं नियत करने का अधिकार प्राप्त था तथा शासन पॉपी की कृषि के लिए अनुज्ञप्ति प्रदान कर सकती थी।<sup>5</sup>

अनुज्ञप्तियों का जारी करना

जिला अफीम पदाधिकारी या खेती का अधीक्षण सौंपे गए अन्य पदाधिकारी वर्ष की समुचित अवधि पर उन कृषकों को अनुज्ञप्ति जारी करता था, जोकि पॉपी की कृषि में व्याप्त होते थे तथा

स्वीकृत भाव दर पर केंद्रीय शासन के पदाधिकारियों को अफीम की पैदावार सौंपने के लिए तैयार होते थे। प्रत्येक अनुज्ञप्ति में बैगो की वही संख्या का जिसमें कि वह व्यक्ति खेती करने में संलग्न और अधिकृत होता था, उल्लेख होता था तथा वह ऐसे रूप में होता था यथा अभिकर्ता केंद्रीय शासन की स्वीकृति से निर्देशित करें।<sup>6</sup>

अनुज्ञप्ति की पुष्टि स्वरूप कृषक से व्याप्तता का एक प्रतिरूप लिया जाता था।

यह प्रत्येक कृषक की इच्छा पर होता था कि वह पॉपी की कृषि के लिए व्याप्ततियों के लिए जैसा कि वह उचित समझे करें अथवा ना करें तथा कोई भी जिला अफीम अधिकारी या कोई अन्य पदाधिकारी किसी भी कृषक को पॉपी की खेती करने के लिए व व्याप्ततियां करने में विवश करता था अथवा विवश करने के लिए कोई उपाय अपनाता था या अग्रिम धन के लिए विवश करता था अथवा विवश करने के लिए कोई उपाय अपनाता था तो उसे अपने पद से बर्खास्त कर दिया जाता था। जिला अफीम पदाधिकारी अफीम की खेती करने की अनुज्ञप्ति को रोक सकता था। यदि कोई कृषक शासन से अग्रिम धन लेकर भूमि की उस पूरी मात्रा में जिसके लिए वहां ऐसा अग्रिम धन प्राप्त कर चुका था, खेती नहीं करता था, तो वह उस भूमि के लिए प्राप्त किए गए अग्रिम धन की राशि के तीन गुना दंड का दायित्व आधीन होता था तथा ऐसी शास्ति का निर्धारण जिलाध्यक्ष या उप अभिकर्ता द्वारा जिला अफीम अधिकारी के परिवार पर किया जा सकता था।<sup>7</sup>

पॉपी की उपज का सौंपा जाना

केंद्रीय शासन की ओर से की गई पॉपी की संपूर्ण कृषि उपज कृषक द्वारा जिला अफीम अधिकारी या ऐसी अफीम को प्राप्त करने के लिए सम्यक रूप से प्राधिकृत किसी अन्य अधिकारी को सौंप दी जाती थी या सदर उत्पाद केंद्र पर उनके द्वारा लाई जाती थी, जैसा कि अभिकर्ता निर्देशित करता था। अफीम प्रतिकार या कुर्की के दायित्वधीन नहीं होती थी। उसका मूल्य कुर्क किया जा सकता था।<sup>8</sup>

जिला अफीम अधिकारी द्वारा अफीम को तोला जाना और उसका वर्गीकरण किया जाना

जिला अफीम अधिकारी या अन्य प्राधिकृत पदाधिकारी को सौंपी गई समस्त अफीम सदर उत्पादन केंद्र को अग्रेषित किए जाने के पूर्व उस अधिकारी द्वारा या उसके प्राधिकृत सहायक द्वारा कृषक की उपस्थिति में और केंद्रीय शासन द्वारा स्वीकृत नियमों के अनुसार तोली, परीक्षित और तदनुरूपता के आधार पर वर्गीकृत की जाती थी।<sup>9</sup>

सदर उत्पादन केंद्र पर तोल या परीक्षण किया जाना

प्राप्तकर्ता

अधिकारी द्वारा सदर उत्पादन केंद्र को भेजी गई समस्त अफीम को अफीम परीक्षक अधिकारी द्वारा तोली व परीक्षित की जाती थी। अफीम के गुण और तदनुरूपता तथा उक्त नियमों के अनुसार स्तर के मूल्य से की जाने वाली कटौती तथा उस में वशद्धिया ऐसे परीक्षण के परिणाम से विनिश्चित की जा सकती थी।<sup>10</sup>

### अपमिश्रित अफीम का राज साथ किया जाना

जब कोई अफीम जो प्राप्तकर्ता अधिकारी को सदर उत्पादन केंद्र पर कृषक द्वारा लाई गई हो, किसी बाहरी पदार्थ के साथ अपमिश्रण सेल के संदेहाधीन होती थी, वह अफीम परीक्षक द्वारा विचाराधीन परीक्षा तत्काल मुद्रांकित की और ऐसी सूचना कृषक को दी जाती थी जाती थी। यदि ऐसे परीक्षण के बाद अफीम इस तरह अपमिश्रित पाई जाती थी तो परीक्षक के प्रतिवेदन पर अभिकर्ता उसे राजसात करने का आदेश दे सकता था और अभिकर्ता का आदेश अंतिम होता था।<sup>11</sup>

### तुला और बांटो का परीक्षण

सदर उत्पादन केंद्र और जिला कोठी पर प्रयोग की जाने वाली तुला एवं बांट केंद्रीय शासन द्वारा किए जाते थे। हर जिले का जिला अफीम अधिकारी अपने जिले में उपयोग में आने वाली सभी तुलाओं और बांटों का मौसम की अफीम की तोल प्रारंभ होने के पूर्व परीक्षण करता था और अभिकर्ता को अपने परीक्षण के परिणाम की सूचना देता था। इसी प्रकार सदर उत्पादन केंद्र के तुला एवं बांटों का परीक्षण अभिकर्ता करता था और अपना प्रतिवेदन केंद्रीय शासन को भेज देता था। जब तक परीक्षण पूरी तरह से शुद्ध ना पाए गए हो उन तुलाओं व बांटों का उपयोग नहीं किया जाता था।<sup>12</sup>

कृषकों के लेखे, वजन तथा परीक्षा के परिणाम निकालने के पश्चात जितना शीघ्र संभव हो सकता था जिला अफीम पदाधिकारी द्वारा समाधान किया जाता था तथा कोई भी ऐसे अवशेष जो किसी कृषक से लेना शेष रहता था वह समाधान करता पदाधिकारी द्वारा प्रतिकार और उस प्रमादी की संपत्ति के विक्रय द्वारा उसी रीति तथा उन्हें नियमों की अधीन लगाना राजस्व की वसूली के लिए जिलाध्यक्ष द्वारा ऋण निरोध की जाए या विक्रय की जाए, वैसे ही वसूल की जा सकती थी।<sup>13</sup>

अफीम विभाग को कोई भी पदाधिकारी किसी कृषक से या अफीम के प्रावधानों के अधीन काम करने वाले किसी अन्य व्यक्ति से किसी भी बहाने चाहे वह धन के रूप में हो या वस्तु के रूप में उसके पद, स्थिति के अधिकृत भत्ते के अतिरिक्त कोई शुल्क, उत्पादन, पुरस्कार या भत्ता प्राप्त करता था तो उसे उसके पद से पदच्युत कर दिया जाता था। केंद्रीय शासन के लिए पाँपी की खेती के लिए वचनबद्ध रहने वाले कोई भी कृषक जोकि अफीम की पैदावार के किसी भाग का गबन करता था, अथवा उसको अन्यथा रूप में बेचता था या अवैध रूप से निपटाता था तो वह ऐसी शास्ति का दायित्वधीन होता था जो कि उस अफीम के नियत मूल्य के 10 गुना से अधिक नहीं होती थी, अथवा ऐसे अर्थदंड के दायित्वधीन होता था जो 500 से अधिक नहीं होती थी, परंतु ऐसा तब होता था जहां उक्त शास्ति की रकम उस धनराशि से कम होती थी और वह अफीम यदि पाई जाती थी तो राजसात किए जाने के दायित्वधीन होती थी। यदि कोई व्यक्ति कृषक से अथवा किसी ऐसे व्यक्ति से जोकि केंद्रीय शासन के लिए पाँपी की खेती करने के लिए वचनबद्ध होता था, किसी अफीम की खरीददारी के लिए सौदा करने वाला या ऐसे कृषक या व्यक्ति किसी भी तरह किसी अफीम का गबन करने या अवैध रूप से निपटाने के लिए कारण बनने वाला शास्ति का दायित्वधीन होता था।<sup>14</sup>

कोई ऐसा व्यक्ति, जो किसी जिला अफीम पदाधिकारी से बिना अनुज्ञप्ति के खेती करता था, तथा कोई भी ऐसा व्यक्ति जो अवैध रूप से खेती करता था, या ऐसा करने के लिए उत्साहित

करता था, या बढ़ावा देता था, जहां तक ऐसी अवैध रूप में की गई खेती की मात्रा 20 बीघा से अधिक नहीं होती थी, अर्थदंड की दायित्वधीन होती थी, जो 25 प्रति बीघा की दर पर होती थी तथा पॉपी के पौधे नष्ट कर दिए जाते थे। यदि उनमें से कुछ अफीम निकाली जा चुकी होती थी, तो वह हस्तगत कर राजसात कर ली जाती थी।<sup>15</sup>

भूमि के सब स्वामी किसान, तहसीलदार, गुमास्ता, तथा भूमिका अन्य व्यवस्थापक उसकी संपत्ति या भूमि में अवैध रूप से की जा रही पॉपी की कृषि की तत्काल सूचना पुलिस या आबकारी दरोगा या अफीम गुमास्ता या दंडाधिकारी, जिला अध्यक्ष या आबकारी महल के प्रभारी अधिकारी या जिला अफीम पदाधिकारी को देते थे और ऐसी सूचना देने में और असावधानी करने पर पॉपी को अवैध कृषि करने पर शास्ति के दायित्वधीन होते थे।<sup>16</sup>

सब पुलिस, तथा आबकारी दरोगा, तथा अफीम गुमास्ता, एवं समस्त चौकीदार व अन्य ग्राम पुलिस पदाधिकारी को जब मालूम हो जाता था कि किसी भूमि में अवैध रूप से पोस्ता बोया जा चुका है, तब वह तत्काल उस प्राधिकारी को, जिसके वह अधीन थे, सूचना देते थे और ऐसा प्राधिकारी, यदि किसी जिले में जहां की केंद्रीय शासन के लिए पॉपी की खेती की जाती थी तब ऐसी सूचना उस जिला अफीम पदाधिकारी को प्रेषित करते थे या पॉपी की खेती की देखरेख करने वाले अन्य पदाधिकारी को प्रेषित करते थे। प्रत्येक पुलिस या आबकारी दरोगा, अफीम गुमास्ता, पदाधिकारी, चौकीदार व अन्य कोई पुलिस पदाधिकारी जो ऐसी सूचना देने की उपेक्षा करता था, या पॉपी की नियम विरुद्ध खेती करने पर किसी भी रूप में अज्ञान अभिनय करता था तो वह अर्थदंड का दायित्व आधीन होता था। अफीम अधिकारी के लिए अर्थदंड 1000 व अन्य अधिकारियों के लिए 500 से अधिक नहीं होता था।<sup>17</sup>

जब कभी कोई पुलिस या आबकारी दरोगा अथवा अफीम गुमास्ता अपने अधिकार क्षेत्र के भीतर किसी भूमि के बारे में सूचना प्राप्त कर चुका होता था कि वहां अवैध रूप से पॉपी की खेती की जा रही है तो वह तत्काल उस स्थान पर पहुंचता था और अवैध रूप से बोई पॉपी की फसल को कुर्क कर लेता था तथा अपने उच्च अधिकारी को प्रतिवेदन देता था।<sup>18</sup>

उन जिलों में जहां केंद्रीय शासन के लिए पॉपी की खेती की जाती थी, अधिनियम द्वारा निर्धारित सब अर्थ दंड, दंड तथा जब्ती, इन जिलों में जिलाध्यक्ष या आबकारी महल के कार्यध्याक्ष की सूचना पर दंडाधिकारी द्वारा दंडित होती थी। जब किसी व्यक्ति को इस अधिनियम के अंतर्गत अर्थ दंड या शास्ति के भुगतान करने के लिए दंडित कर दिया जाता था तो उसे दंडाधिकारी के आदेश से अर्थ दंड के भुगतान में चूक करने की दशा में कारावास में भेजा जा सकता था।<sup>19</sup>

अतिरिक्त जो कि ऐसे अपराध से जुड़ित होता था, अवधि के लिए कारावास भोगता था जो छह माह से अधिक नहीं होता था और उसी प्रकार दूसरे अपराध स्थापन के पश्चात प्रत्येक अपराध के लिए पहले अपराध स्थापन के पश्चात प्रत्येक अपराध के लिए पहले अपराध पर दिए गए दंड के अतिरिक्त कारावास भोगता था जो छह माह से अधिक नहीं होता था।<sup>20</sup>

केंद्रीय शासन किसी जिले या जिलों में पॉपी की खेती और अफीम के निर्माण के लिए जिला अफीम अधिकारी या शासन के अन्य पदाधिकारी से बिना अनुज्ञापति प्राप्त किए ऐसे जिले या जिलों में प्रभावहीन हो जाते थे।<sup>21</sup>

औपनिवेशिक भारत के इतिहास में अफीम और उससे जुड़े हुए अपराधों के नियंत्रण के लिए अफीम अधिनियम 1857 अत्यंत महत्वपूर्ण सिद्ध हुआ। औपनिवेशिक भारत के अन्य अधिनियम जो अफीम अपराध के नियंत्रण के लिए बनाए गए और स्वतंत्र भारत के जो अधिनियम मादक द्रव्य पदार्थ की रोकथाम के लिए बने वह सब 1857 के अफीम अधिनियम से किसी न किसी रूप में प्रभावित रहे हैं और उनसे प्रेरणा प्राप्त कर नवीन संशोधनों के साथ लागू किए गए हैं।

### संदर्भ ग्रंथ सूची

1. डॉ विनय श्रीवास्तव, अफीम कृषि का इतिहास मालवा के विशेष संदर्भ में, प्रकाशक, चिराग प्रकाशन, उदयपुर राजस्थान, 2007, पृष्ठ 74.
2. डॉ विनय श्रीवास्तव उपरोक्त, पृष्ठ 74।
3. डॉ विनय श्रीवास्तव उपरोक्त, पृष्ठ 74।
4. अफीम अधिनियम क्रमांक 13, 6 जून 1857, धारा 1,3,4,5 एवं डॉ विनय श्रीवास्तव, उपरोक्त, पृष्ठ 74।
5. डॉ विनय श्रीवास्तव उपरोक्त, पृष्ठ 75।
6. डॉ विनय श्रीवास्तव उपरोक्त, पृष्ठ 75।
7. अफीम अधिनियम क्रमांक 13, 6 जून 1857, धारा 7, 8, 9, 10 एवं डॉ विनय श्रीवास्तव उपरोक्त पृष्ठ 75
8. अफीम अधिनियम क्रमांक 13, 6 जून 1857, धारा 10 एवं डॉ विनय श्रीवास्तव उपरोक्त, पृष्ठ 75।
9. डॉ विनय श्रीवास्तव उपरोक्त, पृष्ठ 76।
10. उपरोक्त, पृष्ठ 76।
11. डॉ विनय श्रीवास्तव, उपरोक्त पृष्ठ 76।
12. डॉ विनय श्रीवास्तव, उपरोक्त पृष्ठ 76, एवं अफीम अधिनियम क्रमांक 13, 6 जून 1857 धारा 11, 12, 13, 14, 15, एवं एलपी तंबोली एवं सी एन झा, मध्य प्रदेश आबकारी विधि संग्रह, ट्रस्ट 319, 320, 321।
13. डॉ विनय श्रीवास्तव, उपरोक्त पृष्ठ, 77.
14. डॉ विनय श्रीवास्तव उपरोक्त, पृष्ठ, 77.
15. उपरोक्त, पृष्ठ, 77।
16. उपरोक्त पृष्ठ 77, 78, अफीम अधिनियम क्रमांक 13, 6 जून 1857 धारा 16, 17, 19, 20, 21, 22।
17. उपरोक्त, पृष्ठ, 77, 78।
18. उपरोक्त पृष्ठ, 78।
19. उपरोक्त पृष्ठ, 78।
20. उपरोक्त पृष्ठ, 79, अफीम अधिनियम क्रमांक 13, 6 जून 1857, धारा 23,24,26,27,28,31।
21. संदर्भ ग्रंथ सूची

• • •

### 34.

1857 की क्रान्ति का मौन प्रतिकार :

महाराजा मर्दनसिंह

\*डॉ. आशा श्रीवास्तव

#### शोध सारांश

बानपुरा के राजा मर्दनसिंह ओरछा के महाराजा मधुकरशाह (1554-1592 ईस्वी) के बड़े पुत्र रामशाह के वंशज थे जिन्हें 1605 ईस्वी में सम्राट जहांगीर द्वारा गददी से हटाकर तीन लाख रुपया वार्षिक आय की बार-ललितपुर की जागीर दी थी। उनकी मृत्यु के पश्चात उनके ज्येष्ठ पुत्र के ज्येष्ठ पुत्र भारतसिंह बार-ललितपुर के जागीरदार बनें। उन्होंने 1616 ईस्वी में चंदेरी को जीतकर 1617 ईस्वी में चंदेरी को अपनी राजधानी बनायी। प्रशासनिक सुव्यवस्था की दृष्टि से चंदेरी को चार इकाइयों में विभाजित कर दिया गया<sup>1</sup>।

1630 ईस्वी में भारतसिंह की मृत्यु के पश्चात क्रमशः देवीसिंह (1630-63) दुर्गासिंह (1663-87) दुर्जन सिंह (1687-1736) मानसिंह (1736-50) चंदेरी के राजा रहे थे मानसिंह ने अपने तीसरे पुत्र धीरजसिंह को बानपुरा की जागीर दे दी थी राजा मानसिंह की मृत्यु के उपरांत अनुरुद्धसिंह (1750-75), रामचंद्र (1775-1802) प्रजापल (1802) एवं भाई मोर प्रहलाद (1802-42) चंदेरी कैलगुवाँ के राजा रहे थे<sup>2</sup> मोर प्रहलाद के समय चंदेरीराज्य सागर के मराठा मावलतदार रघुनाथ राव एवं ग्वालियर के सिधिया के बीच झगड़े का कारण बनी हुई थी अतः सिधिया ने 1810 ईस्वी में फेचं सेनापति के सहयोग से चंदेरी राज्य को ग्वालियर राज्य में शामिल कर लिया था। इस प्रकार चंदेरी, तालबेहट, बांसी, कोटरा, ननौरा, रजवारा, लालितपुर, मालथौन, जाखलौन, देवरा, देवगढ एवं मैहरोनी के इलाके भी सिधिया के अधिपत्य में आ गये थे। और वैप्टिस्ट ने इन क्षेत्रों की सुरक्षा के लिये मालथौन घाटी में कर्नलगढ किले का निर्माण करवाया था प्रसन्न होकर सिधिया ने जीन वैप्टिस्ट को मेहरौनी इलाके में जरया ग्राम की जागीर दे दी थी जोकि बुदेलखड में एक मात्र फ्रेच जागीर थी<sup>3</sup>।

---

**Note**—Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report**- Plagiarise 5%,Original 95%,

---

\*सहायक प्राध्यापक इतिहास, शासकीय छत्रसाल महाराजा महाविद्यालय, महाराजपुर, जिला छतरपुर, म.प्र.।

Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR

वैप्टिस्ट ग्वालियर लौट गया तब वो लोटकर चंदेरी के बजाए कैलगुंवा के किले में रहने लगे जिसका निर्माण उन्होंने करवाया था। इस समय उनके अधिकार में 30 गाँव थे। कैलगुंवा में रहते हुए उन्होंने सिधिया के बलात आक्रमण की शिकायत बुंदेलखण्ड में कम्पनी सरकार की प्रतिनिधि शाखा हमीरपुर में की जिसके निराकरण स्वरूप प्रहलाद को वे क्षेत्र जो जहागीर ने राजा रामसिंह को दिये थे प्राप्त हो गये। इनमें बानपुरा और तालबेहट परगना प्रमुख थे। इसके बाद मोर प्रहलाद ने बानपुर अपनी राजधानी स्थापित कर ली।<sup>9</sup> इस प्रकार 1830 ईस्वी में बानपुर राज्य का अविर्भाव हो गया था। 1842 में मोर प्रहलाद का निधन हो गया और उनके पुत्र मर्दन सिंह (1842-1858 ईस्वी) बानपुर के राजा बने।<sup>10</sup>

## II

गंगाधर राव की मृत्यु के बाद रानी के सामने उत्तराधिकारी संकट उत्पन्न होने के साथ उसे अपने पड़ोसी राज्यों से भयंकर शत्रुओं का सामना करना पड़ा, जिनमें बुन्देले प्रमुख थे। बुन्देला एक लड़ाकू कौम थी। ओरछा और दतिया दोनों मिलकर झांसी की अमलदारी पर कब्जा जमाकर अमलदारी को आपस में बांट लेना चाहते थे। रानी को अपने परिवार के पुराने प्रतिद्वन्द्वियों के अधीन होने में उसे वास्तविक अवज्ञा का अनुभव हो रहा था, अतः रानी ने सर रॉबर्ट हैमिल्टन को पत्र लिखकर दोनों राज्यों के सरदारों की शिकायत की, परंतु शीघ्र ही उसे पता चला कि पूर्व और पश्चिम से उसके जिलों पर आक्रमण हो रहे हैं, और उसके किले का घेरा विद्रोहियों ने नहीं बल्कि ब्रिटिश सरकार की अधीनता स्वीकार करने वाले बुन्देलों सरदारों के द्वारा ही डाला जा रहा था। रानी ने रक्षा के लिए प्रार्थनाएँ की परंतु उन पर कोई ध्यान नहीं दिया गया, अतः रानी ने ओरछा और दतिया के सरदारों को सबक सिखाने के लिए सैन्य दलों की भर्ती की, तोंपों को ढलवाना प्रारंभ किया और अस्त्र शस्त्र बनवाना प्रारंभ किया और अपने सहायक खोजे।<sup>7</sup> उनके सहायकों में बानपुरा के राजा मर्दनसिंह तथा शाहगढ़ के बख्तवली विद्रोही राजा शामिल थे। लक्ष्मीबाई राजा मर्दनसिंह को अपने बड़े भाई की तरह आदर देती थीं।<sup>8</sup> रानी के सैन्य दलों ने अपने शत्रुओं का जमकर सामना किया और उन्हें पराजित किया, किंतु आगे चलकर रानी और उनकी परामर्श परिशद के बीच यह मतभेद पैदा हुआ कि युद्ध के द्वारा जो खोया हुआ राज्य उन्होंने पुनः प्राप्त किया है उसे अंग्रेजों के पक्ष में छोड़ देना चाहिए या उनका सामना करना चाहिए चाहे सब कुछ भले ही नष्ट हो जाए।<sup>9</sup> कुछ बुन्देलो सरदारों को अपनी पुरानी सत्ता मिल गई थी और वे अंग्रेजों के अधिकार को पुनः नहीं देखना चाहते थे। रानी के सामने कोई विकल्प नहीं बचा था वे अंग्रेजों की गतिविधियों पर नजर बनाए हुए थी। इसी समय हयूरोज ने झांसी की ओर कदम बढ़ाए और उसका इरादा मित्रतापूर्ण नहीं था। सम्मान को बचाने के लिए रानी के सामने लड़ना ही एकमात्र मार्ग था भले ही सब कुछ नष्ट हो जाए।<sup>10</sup>

पहला विद्रोही गढ़ राहतगढ़ था, जिससे हयूरोज का सामना पड़ा। जिस समय ब्रिटिश सैन्य दल इस किले के बाहरी प्राकार पर गोलियों की लगातार बौछार कर रहे थे बानपुरा के राजा मर्दनसिंह ने विद्रोहियों को सहायता पहुँचाने की दृष्टि से उनपर घावा बोल दिया।<sup>11</sup>

राहतगढ़ दुर्ग पर आक्रमण करने से पूर्व मर्दनसिंह अपने पूर्वजों की भूमि प्राप्त करने का प्रयास कर रहे थे, और प्रारंभ में उन्हें विद्रोहियों के उद्देश्य से कोई लगाव नहीं था।<sup>11</sup> एक समय

था जब चन्देरी और उस पर आश्रित जिले उसके पूर्वजों के हाथ में थे तथा मर्दनसिंह के पिता को अपने भूतपूर्व राज्य के दो तिहाई भाग को सिंधिया को देने के लिए बाध्य होना पड़ा था।<sup>12</sup> ऐसा माना जाता है कि यदि अंग्रेज चन्देरी को उसके वास्तविक स्वामी को वापिस दिलवाने के लिए तैयार हो जाते तो मर्दनसिंह अंग्रेजों के विरुद्ध विद्रोहियों से नहीं मिलते क्योंकि प्रारंभ में सभी राजे रजवाड़े अपना स्वराज्य प्राप्त करने के लिए प्रेरित थे। राजा मर्दनसिंह सहित अन्य राजा अंग्रेजों के खिलाफ नहीं थे। इतिहास में यह उल्लेखित है कि उन्होंने अंग्रेज शरणार्थियों को शरण दी थी और लालितपुर के विद्रोहियों से भी उन्होंने युद्ध किया था।<sup>13</sup> परंतु जब उन्हें अंग्रेजों की चाल समझ आई तब उन्होंने स्थानीय ठाकुरों की साहयता से राहतगढ़ के ऐतिहासिक किले को अपने अधिकार में ले लिया।<sup>14</sup> विद्रोहियों ने अपना अगला मोर्चा बीना नदी के किनारे पर बरोदिया में लिया। इस छोटे किले की रक्षा का भार अफगानों और पठानों के एक दल के हाथ में था उनके नेता को मार डाला गया और किले को खाली कर दिया गया।<sup>15</sup>

### III

महाराजा मर्दन सिंह अत्यन्त महत्वाकांक्षी थे वे चंदेरी को पूर्णता प्राप्त करना चाहते थे। इसलिए 1842 में उन्होंने अंग्रेज सरकार से मित्रता की एवं बुन्देला विद्रोह के नायक मधुकरशाह बुन्देला नराट को पकड़वाने में अंग्रेजसरकार को भरपूर मदद की और अंग्रेज हैम्लिटन को अपना मित्र बना लिया उन्हें उम्मीद थी कि वे उनकी सोच के विपरीत घटित हुई। सन 1843 में लार्ड आकलैंड ने 'बुन्देला' विद्रोह को उकसाने का आरोप सिंधिया पर लगा तब सिंधिया ने आकलैंड से समझौता कर लिया और 14 लाख रुपये वार्षिक आय का चंदेरी राज्य, अंग्रेजों को दे दिया और अंग्रेजों ने चंदेरी में अपनी सैनिक छावनी स्थापित कर ली इस घटना के बाद मर्दनसिंह अंग्रेजों के विरोधी बन गये तथा उन्होंने अंग्रेजोंकी विरोधी महारानी लक्ष्मीबाई तथा बिठुर के धुधुपंत पेशवा मराठों के साथ मिल गये, और विद्रोहियों से अपने भाग्य को जोड़ दिया। यहां से मर्दन सिंह का अंग्रेजों के विरुद्ध विद्रोह प्रारंभ हुआ।<sup>16</sup>

1857 के प्रारंभ में जब भारतीय सैनिकों का असंतोश फूटा तब अंग्रेजी सरकार की प्रशासनिक व्यवस्था नियंत्रण में नहीं रही और चारों ओर अराजकता फैल गई तब भारतीय सैनिकों ने बगावत कर छावनी से हथियार लूटकर अंग्रेज अधिकारियोंको मौत के घाट उतारना आरंभ किया। इन परिस्थितियों का लाभ उठाकर असंतुष्ट मराठा जागिरदारों ने असंतुष्ट सैनिकों का नेता बनकर अपने अपने पूर्वकालिक भू भागों पर कब्जा जमा लिया। महाराजा मर्दनसिंह ने भी चंदेरी क्षेत्र के खुरई, खिमलासा, मालथौन, नरयावली आदि परिक्षेत्रों पर अधिकार कर लिया। वह मालथौन से बरोदिया होते हुए राहतगढ़ जा पहुंचे थे।<sup>17</sup> महाराजा मर्दनसिंह ने 1853 में ही झांसी में महारानी लक्ष्मीबाई के समक्ष अंग्रेजों को खदड़ने का संकल्प लिया था। अतः इस क्षेत्र में स्वतंत्रता संग्राम की बागडोर मुख्य रूप से बानपुर रियासत के राजा मर्दनसिंह और उनके सहायक शाहगढ़ के राजा बख्तवली के हाथ में थी। तालबेहट का भारतगढ़ दुर्ग 1857 की क्रांति का केन्द्र था। भारतगढ़ दुर्ग के नृसिंह मंदिर प्रांगण में राष्ट्रीय स्तर की बड़ी बड़ी सभाएँ आयोजित हुईं।<sup>18</sup>

## IV

राजा मर्दनसिंह प्रथम स्वतंत्रता संग्राम में रानी लक्ष्मी बाई के प्रमुख सहायकों में से एक थे। अंग्रेजों के विरुद्ध संघर्ष में रानी लक्ष्मी बाई की प्राणपण से सहायता करने के लिए कटिबद्ध थे। इधर हयूरोज अपनी सेना की प्रत्येक शाखा के सुधार करने में लगा हुआ था क्योंकि उसका उद्देश्य विद्रोहों को तीव्र गति से कुचलना था। झांसी के किले को वह अपने सैन्य दलों के लिए अधिक प्रबल समझता था, परंतु साथ ही वह इसे भी बुद्धिमानी नहीं समझता था कि इतने मजबूत विद्रोही दल को अपने पीछे छोड़ दे। इसलिए उसने झांसी को लेने और उसे एक उदाहरण बनाने का निश्चय किया। सर हेमिल्टन जो सेना के साथ था उसने भी इस बात का समर्थन किया।<sup>19</sup> 4 अप्रैल 1858 ई को झांसी पर सर हयूरोज ने चढ़ाई की और कब्जा कर लिया। रानी अंग्रेजों के चंगुल से भाग निकली तथा तात्याटोपे के साथ ग्वालियर पर कब्जा किया। सागर से झांसी नारहट घाटी से एक भी अंग्रेज जीवित न निकले उन्होंने ऐसी रचना की<sup>20</sup>। परंतु यह युद्ध न हो सका क्योंकि अंतिम समय में अंग्रेजों ने कूटनीति से एक गलत अफवाह फैला दी कि अंग्रेजों की पूरी सेना मालथौन घाटी से जायेगी लेकिन हयूरोज ने अंतिम समय में अपना रास्ता बदल दिया और एक छोटी टुकड़ी को मालथौन की नारहट घाटी भेजकर स्वयं विशाल सेना लेकर मदनपुर की घाटी की ओर बढ़ गया।<sup>21</sup> जिसकी रक्षा शाहगढ़ के राजा बख्तवली कर रहे थे शाहगढ़ के राज्य को ब्रिटिश लोगों ने जीत लिया। बानपुर की राजधानी बिल्कुल खाली पाई गई, महल को लूटा गया और नष्ट कर दिया गया। फिर तालबेहट को विद्रोहियों से साफ किया गया। 21 मार्च को अंग्रेज सेना झांसी के सामने आई<sup>22</sup>। मालथौन से मर्दनसिंह जल्दी से जल्दी रानी लक्ष्मीबाई की सहायता के लिए झांसी पहुंचना चाहते थे। उन्हें रानी का पत्र प्राप्त हुआ जिसमें स्वतंत्रता संग्राम में उनकी सहायता के लिए आह्वान किया गया था। अतः वे राजा बख्तवली के साथ पहले चरखारी पहुंचे<sup>23</sup>, वहां विजय प्राप्त करने में तात्याटोपे की सहायता की और फिर वे कालपी पहुंचे। जहां तात्याटोपे, रानी लक्ष्मीबाई, और राव साहब आदि प्रमुख स्वतंत्रता सेनानियों से उनकी भेंट हुई<sup>23</sup>। 22 मई 1858 ई को रानी लक्ष्मीबाई एवम तात्याटोपे की सम्मिलित सेना ने कालपी में सर हयूरोज की अंग्रेजी सेना पर आक्रमण किया। जब हयूरोज की बढ़ती सेना ने कालपी पर आक्रमण किया तो मर्दनसिंह ने सबसे पहले मोर्चे पर उरई में घमासान युद्ध किया यद्यपि वे परास्त हुए<sup>24</sup>। रानी लक्ष्मीबाई बुरी तरह घायल हो गईं।

उरई के युद्ध के बाद मर्दनसिंह ललितपुर आए और यहां से सेना को संगठित कर ग्वालियर पहुंचने की तैयारी में लग गये। परंतु इसी बीच उन्हें रानी लक्ष्मीबाई के बलिदान की सूचना मिली। 22 मई 1858 ई को ग्वालियर के पास कोटा की सराय में ब्रिटिश सेना से लड़ते लड़ते रानी लक्ष्मीबाई वीरगति को प्राप्त हो गईं। जिससे वे निराश हो गये और बुंदेलखण्ड को अंग्रेजों के चंगुल से मुक्त करने का जो सपना उनका था वो पूरा नहीं हो सका।

28 सितम्बर 1858 को राजा मर्दनसिंह राजा बख्तवली को एक साथ गिरफ्तार कर लिया गया और उन्हें लाहौर जेल में रखा गया। 27 वर्ष लाहौर जेल में सजा काटने के बाद 1874 में बड़ी कठिनाइयों के बाद उन्हें आगरा संभाग के मथुरा में रहने की अनुमति मिली जहाँ उन्हें

नजरबन्द रखा गया। कठोर यातनायें झेलते झेलते स्वराज के महान क्रांतिवीर का 22 जुलाई 1879 ईस्वी में उनका देहान्त हो गया अपने जीवन के अंतिम काल में महाराजा मर्दनसिंह यही बात अंग्रेजों के सामने दोहराते रहे—“हुकूमत पर कब्जा करके हिन्दुस्तानियन ख़ाँ गुलाम नई बनाओं जा सकत, जीते जी मर जावें पै गुलामी न स्वीकारों।”

निष्कर्ष-मध्यप्रदेश के गुना जिले के चंदेरी रियासत के अंतिम राजा महाराजा मर्दन सिंह ने 1857 ईस्वी की महान क्रान्ति में बराबरी से रानी लक्ष्मीबाई के साथ लड़े थे। 1857 की महान क्रांति में लक्ष्मीबाई ने जो खुद की टोली बनाई थी उसमें अपने बाद दूसरे स्थान पर महाराजा मर्दनसिंह और शाहगढ़ नरेश राजा बखतबली को रखा था। बुन्देलखण्ड में उन्हें एक योद्धा और क्रांतिवीर के रूप में याद किया जाता है। उनके लिए स्वराज और स्वाभिमान, परिवार, संबंध और भावनाओं से भी ज्यादा महत्वपूर्ण था। 1857 की क्रांति के समय कई व्यक्तित्व उभरे, कई घटनाएँ हुईं। जहाँ एक ओर कई देसी राजे रजवाड़ों ने अंग्रेजों के साथ मिलकर विश्वासघात की नीति अपनाकर स्वयं के स्वार्थों की पूर्ति की वहीं दूसरी तरफ राजे रजवाड़ों ने बुन्देलखण्ड में स्वराज प्राप्ति के लिए अंग्रेजों के विरुद्ध विद्रोह का झंडा बुलंद किया। महाराजा मर्दन सिंह ने देश की स्वतंत्रता के लिए झाँसी की रानी महारानी लक्ष्मीबाई के साथ कंधे से कंधा मिलाकर अपने जीवन का जो वलिदान दिया उसे कभी भुलाया नहीं जा सकता।

### स्रोत सामग्री

1. जहाँगीरनामा, ब्रजरत्नदास द्वारा हिन्दी अनुवाद, नागरी प्रचारणी सभा, काशी द्वारा प्रकाशित, पृष्ठ, 45, 157, 158, 162, 185, 231, भाग 1, जनरल ऑफ एशियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल, 1902 न.2, पृ. 124, एवम भगवानदास गुप्ता, 'मुगलों के अन्तर्गत बुन्देलखण्ड का सामाजिक, आर्थिक और सामाजिक इतिहास (1531-1731)' पृ. 20.।
2. जहाँगीरनामा, उपरोक्त पृ. 300, 598, 766, झाँसी गजेटियर, पृ. 195, एवम भगवानदास गुप्ता, पृ. 20।
3. भगवानदास गुप्ता, उपरोक्त पृ. 20.।
4. डॉ. कसशीप्रसाद त्रिपाठी, बुंदेली बंसत, बुंदेली विकास संस्थान, पृ. 17।
5. वही, पृ. 17।
6. वही, पृ. 17.।
7. (जब ओरछा के सैन्य दलों ने झाँसी का घेरा डाला तो बानपुरा के राजा ने महल में रसद सामग्री भेजी थी) सुरेन्द्रनाथ सेन 'अठारह सौ सत्तावन', सूचना एवम प्रसारण मंत्रालय द्वारा पब्लिश, 15 अगस्त 1947, पृ. 289-290.।
8. मृणाल पांडे, 1857, 'दि रियल स्टोरी ऑफ दि ग्रेट अपराइजिंग एकाउंट ऑफ विश्णु भट', (हिन्दी अनुवाद, मृणाल पाण्डे) पृ. 152.।
9. फारेन सीक्रेटकन्सल्टेशन्स, संख्या 42, 26 मार्च 1858।
10. सुरेन्द्रनाथ सेन, वही पृ. 291.।
11. वही, पृ. 292, एवम कोलोनियल जार्ज एवम मालसन, (1890) "हिस्ट्री ऑफ दि इंडियन म्यूटिनिटी", एवम सर जॉन काय, 'हिस्ट्री ऑफ दि सिपाय वार इन इंडिया', कैम्ब्रिज यूनीवर्सिटी प्रेस, फर्स्ट पब्लिकेशन, 1897।' इतिहासकार मालसन एवम सर जॉन काय लिखते हैं कि राजा ने बड़ी दिलेरी के साथ झंडे फहराते हुए राष्ट्रीय गीत गाते हुए अंग्रेजी सेना पर आक्रमण किया। इस हमले के कारण राहतगढ़ के स्वतंत्रता सेनानियों को किले से निकल भागने का अवसर प्राप्त हो गया।

12. पिकेन की रिपोर्ट, पृ. 3, अनुच्छेद 18.।
13. 14 जून को मर्दनसिंह ने कैप्टन गोर्डन से जबर्दस्ती एक पत्र पर हस्ताक्षर करवा लिए जो इस प्रकार थे, “डकैती और रक्तपात आदि के कारण और सिपाहियों के विद्रोह के कारण मैं इस जिले का प्रबन्ध करने में असमर्थ हो गया और इसके फलस्वरूप मैंने इसका प्रभार बानपुरा के राजा को सौंप दिया है। मैं अपने धर्म के अनुसार दृढ़तापूर्वक कहता हूँ कि मैंने अपनी इच्छा से इसे लिखा है। इस जिले मैं जो भी सैन्य दल आएं, उन्हें राजा की सहायता करनी चाहिए।” पिकेन की रिपोर्ट, पृ. 11, अनुच्छेद 59।
14. सुरेन्द्रनाथ सेन, वही पृ. 292-93।
15. वही पृ. 293।
16. वही पृ. 292-93।
17. डॉ काशीप्रसाद त्रिपाठी, वही पृ.17-18
18. वही, पृ.17-18।
19. सुरेन्द्रनाथ सेन, वही, पृ.293।
20. वही, पृ.294।
21. वही, पृ. 294।
22. वही, पृ.294-295।
23. वही, पृ. 294-295।
24. वही, पृ. 294-95।

• • •

## 35.

## अम्बेडकर का दलित दृष्टिकोण

\*जितेन्द्र कुमार

## आलेख सार

डॉ भीमराव अम्बेडकर का दलित दृष्टिकोण एक अत्यन्त हृदय विदारक, हृदय स्पर्शी एवं मर्मस्पर्शी है। इनका विचार अत्यन्त ही प्रेरणादायक है क्योंकि देश की पीड़ित एवं शोषित मानवता के त्राण के लिए हर क्षेत्र में पद निक्षेप किया। मानव जीवन की समस्त शाखाएँ उनके कशित्व से धन्य हो गई। सामाजिक न्याय के लिए सामाजिक संस्थाओं का नेतृत्व किया ऐसे महापुरुष को महत्वपूर्ण विभूति मानकर खासकर के पिछड़ा और दलित अपनी मानसिक मंजूषा में सुरक्षित रखेगा।

मुख्य शब्द—हृदयविदारक, हृदयदर्शी, मर्मस्पर्शी, प्रेरणादायक, सामाजिक न्याय, सामाजिक संस्था, मंजूषा आदि।

डॉ. बी.आर.अम्बेडकर दलितोद्धार के पुरोधा, संविधान के निर्माता एवं समाज में अंतिम पायदान पर खड़े दलित, पिछड़े वर्ग के लोगों के अग्रदूत थे, उन्होंने हर पग पर वर्ण, उत्पीड़न का सदैव विरोध किया है तथा मानवतावादी दृष्टिकोण, समानता, स्वतंत्रता एवं भ्रातृत्व भाव को समाज में स्थापित किया है मानो कि एक परिवर्तन की लहरें भारतवर्ष में गूंज उठी। उनकी प्रमुख रचनाएँ—हू वर दे शुद्राज द अनटलेबल्स- हू वर दे एण्ड व्हाई दे बिकेम अनटचेबल्स। इस कड़ी में दलितोत्थान के परिचायक हैं।

बाबा साहब का दलित के प्रति दृष्टिकोण काफी ओजपूर्ण एवं भावोत्पादक रही है, इन्होंने अछूतपन पर हिन्दुओं में वर्णित विचारधारा का मनोस्मृति के सन्दर्भ में व्याख्या किए है। अम्बेडकर का कथन है “कि अछूतपन 400 ई. के आस-पास किसी समय पैदा हुआ यह बौद्ध धर्म और ब्राह्मण धर्म के संघर्ष में से पैदा हुआ है। इस संघर्ष ने भारत के इतिहास को पूरी तरह बदल दिया है। खेद है कि भारतीय इतिहास के विद्यार्थियों ने इसके अध्ययन की अपेक्षा की है।”<sup>1</sup>

---

**Note**—Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-** Plagiarise 9%,Original 40%.Reference 60%

---

\*प्रखण्ड शिक्षक, उ.म.वि. कारु टोला, साहुगढ़, मधेपुरा (बिहार), मो.-9430500731

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

इस तरह से देखते हैं कि अछूतपन बहुत पुराने व्यवस्था नहीं यह मानवीयकृत एवं वर्णव्यवस्था पर आधारित है। अम्बेडकर लिखते हैं- अगर यह भी मान लिया जाए कि चार्तुर्वर्ण व्यवस्था व्याहारिक है, तो भी मेरी दृष्टि में बहुत दूषित व्यवस्था है।<sup>1</sup> इसके अतिरिक्त जाति को विभिन्न श्रेणी में बाँटता और उसके साथ भेदभाव करना कतई उचित नहीं है, इसलिए अम्बेडकर साहब इस सन्दर्भ में लिखते हैं-जाति-प्रथा सामाजिक विकास के मार्ग में रुकावट है। उसका उन्मूलन करना आवश्यक है। वे एक नयी समाज व्यवस्था स्थापित करना चाहते थे जो समानता, स्वतंत्रता एवं बंधुत्व के आदर्शों पर आधारित हो। समाज जाति प्रथा की परम्पराओं पर नहीं, प्रत्युत विवेक पर आधारित होना चाहिए।<sup>2</sup> इनके बावजूद डॉ. अम्बेडकर दलितों की दशा और दिशा पर बड़े से बड़े सम्मेलन का आयोजन किया। डॉ. ब्रजलाल वर्मा ने अपनी पुस्तक डॉ. भीमराव अम्बेडकर में लिखा है- महाद का वह सम्मेलन दलित आन्दोलन के इतिहास में अत्यन्त विलक्षण तथा अद्भूत घटना है। 15 हजार के जन समूह के मध्य यह सम्मेलन साढ़े चार बजे अपराह्न प्रारंभ हुआ।<sup>3</sup>

डॉ. भीमराव अम्बेडकर दलितों की दशा को सुधारने हेतु फ्रांस में प्रतिनिधियों द्वारा बारसेलीज में बैठक का हवाला देते हुए बताया था कि सभी मनुष्य एक ही तरह से जन्म लेते तथा एक तरह से मरते हैं तथा अस्पृश्यता के निवारण तथा अन्तर्जातीय सहभोजों में ही हमारी व्याधियों का अन्त नहीं हो सकता। सरकारी सेवाओं के सभी विभागों कचहरी, सेना, पुलिस तथा वाणिज्य के द्वार हमारे लिये खुलने चाहिए हिन्दू समाज का पुनर्गठित हो सिद्धान्तों के आधार पर होना चाहिए-पहला समता और दूसरा जाति प्रथा का अन्त।<sup>4</sup> इस सन्दर्भ में डॉ. भीमराव अम्बेडकर ने कहा दलितों को उच्च जातियों ने सांस्कृतिक स्तर तक जाने से रोका। अम्बेडकर लिखते हैं-मैं दो उदाहरण दे रहा हूँ, एक सुनार जाति के बारे में और दूसरी पठार प्रभु के। दोनों महाराष्ट्र के सुपरिचित समुदाय के हैं।<sup>5</sup> जब ये दोनों ब्राह्मणों की वेषभूषा अपनाया तो इस पर अंकुश लगा दिया। अम्बेडकर का कथन है—सुनारों द्वारा इसकी नकल करके उनका ब्राह्मणों की तरह व्यवहार करना ब्राह्मणों को नहीं सुहाया और उन्होंने पेशवाओं से आदेश निकलवाकर सुनारों द्वारा ब्राह्मणों के तौर-तरीके अपनाने के प्रयत्न पर अंकुश लगवा दिया।<sup>6</sup>

दलितों को उठाने के लिए अथक प्रयास किये दलित जाति संघ द्वारा भी 29 जून 1954 को बम्बई में नगर दलित जाति संघ के द्वारा अम्बेडकर को 1,18,000 रुपये की थैली भेंट की गई। अम्बेडकर ने फक्र से कहा-मुझे अछूत जाति में जन्म लेने पर गर्व है और आज तक जो भी मेरी उपलब्धियाँ हैं उनमें दलित वर्ग की शक्ति का ही श्रेय है।<sup>7</sup>

निष्कर्षतः डॉ. अम्बेडकर एक महान विचारक थे, उन्होंने दलित के प्रति जो निष्ठा से उनकी समस्याओं को उठाया वह ना तो सहज संभव है, न सबके लिए सुलभ, ऐसे युगपुरुष सिर्फ दलितों के मानस पटल पर नहीं बल्कि अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर उन्हें विभूति मानकर उनकी स्मृति सदैव याद रखेगा। साथ ही हम निर्भय होकर कह सकते हैं कि अम्बेडकर दलितोत्थान के कठिन अभियान के सफल संचालन, समग्र मानवता को एक सूत्र में बांध देने वाले मेधावी, अधीत और प्रतिभासम्पन्न लेखक थे। भारतीय संविधान के शिल्पी बाबा साहब का नाम विश्व के इतिहास में तबतक अक्षय रहेगा जबतक धरती पर लोकतंत्र एवं संविधान कायम है।

## सन्दर्भ ग्रन्थ

1. अम्बेडकर, डॉ. बाबा साहेब - अछूत कौन और कैसे, गौतम बुक सेन्टर, दिल्ली, संस्करण-2015, पृष्ठ सं.-136
2. अम्बेडकर, डॉ. बी.आर.-जाति भेद का उच्छेद गौतम बुक सेन्टर, दिल्ली, संस्करण-2015, पृष्ठ सं.-56
3. पुरोहित, डॉ. बी.आर.-आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर संस्करण-210, पृष्ठ सं.-373
4. वर्मा, डॉ. ब्रजलाल- डॉ. भीमराव अम्बेडकर, भावना प्रकाशन, कानपुर संस्करण-1991-92, पृष्ठ सं.-122
5. वर्मा, डॉ. ब्रजलाल- डॉ. भीमराव अम्बेडकर, भावना प्रकाशन, कानपुर संस्करण-1991-92, पृष्ठ सं.-123
6. अम्बेडकर, डॉ. बी.आर.- जाति भेद का उच्छेद, गौतम बुक सेन्टर, दिल्ली, संस्करण-2015, पृष्ठ सं.-45
7. अम्बेडकर, डॉ. बी.आर.-जाति भेद का उच्छेद, गौतम बुक सेन्टर, दिल्ली, संस्करण-2018, पृष्ठ सं.-45
8. वर्मा, डॉ. ब्रजलाल-डॉ. भीमराव अम्बेडकर, भावना प्रकाशन, कानपुर संस्करण-1991-92, पृष्ठ सं.-358

• • •

## 37.

क्षेत्रीय इतिहास के अन्तर्गत मौखिक स्त्रोतों द्वारा प्रतिबिम्बित  
कुमाऊँनी इतिहास एवं लोकसंस्कृति

\*श्रीमती हेमलता

\*\*डॉ. अरुण कुमार जोशी

सारांश

क्षेत्रीय इतिहास लेखन में मौखिक स्त्रोतों की उपादेयता एवं विशिष्टता इस तथ्य से सुस्पष्ट होती है कि जनमानस एवं लोकजीवन के ऐसे तमाम भावनात्मक तथ्य जो साहित्यिक अथवा पुरातात्विक स्त्रोतों से मुखर नहीं हो पाते हैं, उन्हें लोकजीवन के अन्तर्गत पीढ़ी-दर-पीढ़ी हस्तांतरित करने में मौखिक स्त्रोत ऐतिहासिकता की पुष्टि करते हुए माधुर्यपूर्ण तरीके से अभिव्यक्त करते हैं। कुमाऊँनी इतिहास एवं लोकसंस्कृति के विविध पक्षों को लोककवियों, लोकगायकों, लोक रचनाकारों एवं लोकसाहित्य लेखकों ने अपने हृदयस्पर्शी शब्दों में बुनकर अपनी अन्तर्मन की वाणी से समय-समय पर विविध माध्यमों से प्रस्फुटित किया है एवं लोक इतिहास लेखन के महती कार्य में अप्रत्यक्ष रूप से ही सही किन्तु महती योगदान प्रदान किया है।

क्षेत्रीय इतिहास लेखन की मौखिक परम्परा में लोक संस्कृति अत्यन्त महत्वपूर्ण है। उत्तराखण्ड राज्य की लोक-संस्कृति के अन्तर्गत लोकगीत, झोड़ा, चाँचरी, जागर, विभिन्न त्यौहार, पारम्परिक परिधान आदि क्षेत्रीय इतिहास को जानने हेतु उपयोगी सिद्ध होते हैं।

“कैलाश क् पावन शिखर मां,  
योगी क् वासा,  
माता गौरा क् संग  
करनी वां निवासा।”

---

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-** 3% Plagiarise, 50% Original and 47% References.

---

\*शोध छात्रा—इतिहास, राजकीय महाविद्यालय, बागेश्वर, उत्तराखण्ड

\*\*प्रोफेसर—इतिहास, प्राचार्य, राजकीय स्नातकोत्तर महाविद्यालय, द्वाराहाट (अल्मोड़ा)

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
Impact Factor 3.47

उपरोक्त कुमाऊँनी लोकगीत की पंक्तियाँ भगवान शिव तथा माता पार्वती के निवास स्थल कैलाष धाम से सम्बन्धित हैं।

“वारै डाना.....पारै डाना  
फूली गो छौ कांसा  
सीताज्यू क् हरण भौ छौ  
रामै वनवासा.....।”<sup>12</sup>

उपरोक्त कुमाऊँनी न्योली की पंक्तियाँ सीताहरण एवं श्रीरामचन्द्र जी के वनवास से सम्बन्धित हैं तथा पहाड़ियों में कुमाऊँनी घास (काँस) के लिखने का जिक्र भी किया गया है।

सुमगढ़ बादोवा फाटो, कलेजी टुकुड़ा।  
इस्कूली नाना माँथि, माटो को थुपुड़ा।।  
दरकी पहाड़ों माथि, टूटी-टूटी कुड़ा।  
दन्यारैकि धार जासा, आँसू सुण सुणा।।  
एक बीसी में द्वि कम नाना छिया, जो कि छना।  
हाय राम! हाय शिव! करनूँ के धना।।<sup>13</sup>

उपरोक्त न्योली में सन् 2010 में जनपद बागेश्वर के कपकोट के सुमगढ़ गाँव में बादल फटने से प्राइमरी पाठशाला के ढह जाने से अठारह विद्यार्थियों की जान जाने का हृदयविदारक वर्णन किया गया है।

“न त्यर बस में, न म्यार बस में, पराँणी अस-गस में।  
य द्यो के छई रौछ हाड़ी! द्वि हजार दस में,  
सुमगढ़ पहाड़ मजि बादोवा फाटँण,  
इस्कूली नौनिहाल उनार माथि वै सार् पहाड़,  
चुडमन्न चारों तरफ बै, सरकार असगस में  
द्वि हजार दस में।”<sup>14</sup>

उपरोक्त पंक्तियों में सन् 2010 में आई प्राकृतिक विपदा का वर्णन किया गया है, अगस्त 2010 में मूसलाधार बारिश के कारण प्राइमरी विद्यालय, सुमगढ़, कपकोट की छत गिर गयी, उस दिन 18 बच्चों की जान छत के नीचे दबने से चली गयी। यह प्राकृतिक आपदा, सरकार के लिए भी बहुत बड़ी चुनौती थी। कुमाऊँनी जागर-कथाओं में भी कई ऐतिहासिक राजाओं से सम्बन्धित जानकारियाँ समाहित हैं—

“जनम की थाता ऽ ऽ ऽ ऽ राजा हॉल राई ऽ ऽ ऽ ऽ हॉला  
तुमरी राणी है ली ऽ ऽ ऽ माता काई का  
धौली धुमागढ़, गढ़ी चम्पावती.....हॉलराई  
के महातम रौ ताड़िम क् खेत में  
के महातम रौ उदयपुर में

लोधाछिन 'ऐड़ाबाद, छिड़ाबाद

अल्मोड़ी हाट, चितई बार..... ।<sup>6</sup>

उपरोक्त कुमाऊँनी जागर की पंक्तियाँ 'गोलू देव अवतरण' से सम्बन्धित हैं, जिनमें कहा गया है कि चम्पावत के राजा हॉलराई तथा रानी कालिका 'गोलू देव' के माता-पिता थे। इन पंक्तियों में विभिन्न स्थानों में 'गोलू देव' के महात्म्य का भी वर्णन किया गया है।

कुमाऊँनी लोक कथाओं में सर्वाधिक प्रसिद्ध लोक कथा—'राजुला मालूशाही' की प्रेम कथा है, इसकी कुछ पंक्तियाँ, जो कथावाचक द्वारा गायी जाती है, इस प्रकार हैं—

"राजुली ५ ५ ५ ५ ५ ५ ५ ५

राजुली शौकां देशै में रूछीं

रंगीलो बैराठा-द्वारिहाटा- ५ ५ म्यल लागछौ—२

द्वि जनों की- ५ ५ ५ ५ भेटे है गै छौ—२

राजुली ५ ५ ५ ५ ५ ५ ५ ५

रंगीलो बैराठा में.....राजुला मालूशाही—५ ५ ५..... ।<sup>6</sup>

यह प्रेमकथा, लोकगाथा के रूप में भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में भिन्न-भिन्न रूप में गायी जाती है। लोकमान्यता के अनुसार बैराठ अर्थात् चौखुटिया के राजा, दुलाशाह (मालूशाह के पिता) कत्यूरी राजाओं के प्रथम वंशज माने जाते हैं। लम्बे समय तक संतति की प्राप्ति न होने से दुःखी दुलाशाह, बागेश्वर के बागनाथ मंदिर में संतान प्राप्ति की कामना लेकर गये, यहाँ उनकी मुलाकात भोटिया सुनपत शौका तथा उनकी पत्नी गांगुली से हुई, ये दम्पति भी संतान प्राप्ति के उद्देश्य से ही आये थे। तभी दुलाशाह एवं सुनपत शौका के मध्य तय हुआ कि भविष्य में उनकी संतानें एक-दूसरे का वरण करेंगी। कुछ समय बाद राजा दुलाशाह के घर पुत्र (मालूशाह) तथा सुनपत शौका के घर पुत्री (राजुला) हुई। अत्यधिक संघर्ष करने के पश्चात् ही राजुला तथा मालूशाही का विवाह सम्पन्न हुआ।

"कलेजि कांकुरि लागे, बणें की दुक्याला जसि।

तु रंगिली राधिका जसि, रूपसा 'राजुला' जसि।"<sup>7</sup>

उपरोक्त पंक्तियों में कवि ने नायिका के सौंदर्य की तुलना राधिका तथा रूपवती राजुला से की है।

"मेरी बानाँ वे तु किलै नि आई?

नीलेश्वर, भीलेश्वर, चण्डी, बागनाथ की गली गली।

नुमैषखेत की चर्खी छौणी, सूरज कुण्डा वली पली।

तु मेरी शौक्याँण राजुला! मैं तेरो मालूषाई।

मेरी बाना वे तु किलै नि आई?"<sup>8</sup>

उपरोक्त कुमाऊँनी गीत में नायक, नायिका के न अपने से अत्यन्त व्यथित हैं। बागेश्वर स्थित नीलेश्वर, भीलेश्वर, चण्डिका, बागनाथ, नुमाईशखेत, सूरजकुण्ड आदि स्थानों पर नायक ने उसकी खोज की, किन्तु वह न मिली।

कुमाऊँ के सामान्य जन-जीवन एवं यहाँ की नारी वेदना को भी लोकगीतों एवं झोंड़ों आदि में वर्णित किया गया है—

“फूल-फूलौ बुरूपीं क् डाना,  
मेरी सुवा आँखि डबडवाना ।  
दुःख-सुख में कहैजि कुँनू ।  
मेरी सुवा  
धाना काटा मडुवै लवै है छौ,  
हरि-भरि स्यारै में घुघुति घुरै छौ ।  
सुणि-सुणि पराणि झुरैछौं ।  
मेरी सुवा आँखि डबडवाना..... ।”<sup>9</sup>

उपरोक्त कुमाऊँनी लोकगीत में ‘कुमाऊँ से पलायन की प्रारम्भिक स्थिति तथा नारी वेदना की जानकारी मिलती है। पुरुष के रोजगार अथवा नौकरी हेतु घर से चले जाने तथा लम्बे समय तक वापस न आने पर महिला की वेदना, जिसे वह सर्व के समक्ष व्यक्त नहीं सकती है, का वर्णन इन पंक्तियों में है। नायिका, पहाड़ों पर खिले हुए बुराँश के फूलों को देखकर व्यथित हो जाती है, तथा उसकी आँखें भर आती है। वह कहती है कि उसके दुःख-दर्द बाँटने वाला कोई नहीं है, प्रतिदिन अपने पति की राह देखती है।

“हिट भूल जंगल जानू  
लाकड़ा लिह ऊनू  
हिली-मिली जंगलै जै बैरे  
लाकड़ा तोड़नू..... ।”<sup>10</sup>

उपरोक्त कुमाऊँनी झोंड़े की पंक्तियों में एक महिला दूसरी से कहती है— हे बहन! चलो जंगल से लकड़ियाँ लाते हैं। सब-मिलकर जंगल जाकर लकड़ियाँ तोड़ेंगे।

“कर खैये चेली दुनिया कै बॉलौ,  
बूढ़ो पराणों कब तक रौलौ ।  
झन-दिया बौज्यू शराबी घर,  
शराबि देखि लागै छो डर ।”<sup>11</sup>

उपरोक्त कुमाऊँनी लोक-गीत में एक क्रुद्ध पिता अपनी पुत्री से कहते हैं—पुत्री इस दुनिया में तुम्हें स्वयं ही मेहनत करके जीवन-यापन करना है, क्रुद्ध पिता कब तक उसका साथ दे पायेंगे? पुत्री कहती है—पिताजी! आप किसी मदिरापान करने वाले व्यक्ति से उसका विवाह ना करें, वह ऐसे व्यक्ति से डरती है।

“परदेशे मी नि जूनौ सुवा, मीं पहाड़ै रूनौ ।  
कसि छोड़ू इज बौज्यू क् थाता, मीं पहाड़ै रूनौ,  
कसि छोड़ूँ भैंसे, गोरू, बाकरा, मैकैँ लागू निस्वासा,

कॉफ़ी, दाड़िमै काबें खूले, बेडू की आलि यादा,  
परदेशी.....।<sup>12</sup>

उपरोक्त पंक्तियों में पहाड़ से सम्बन्धित वस्तुओं-फलों, माता-पिता की विरासत, पशु आदि को छोड़कर जाने की बात पर नायक का हृदय व्यथित हो उठता है।

“धर्तिकि पीड़ छु  
दिन पर दिन उजड़ण रौ-हर्यालि आंचव  
गाड़-गध्यार सुन्न है गेईन लाट है गेईन  
पर नि पगवुण रय माथि बै बादव  
ढाई हालिन उ बोट—  
जनार जणां फटछी मैसकि इतिहास कि शीर—  
उ बोट कहाँ हराई।”<sup>13</sup>

उपरोक्त पंक्तियों में रचनाकार ने धरती के ‘प्राण’ बनों के कटने पर गहरी व्यथा प्रकट की है। धरती के दर्द को व्यक्त करते हुए लिखा है कि दिन-व-दिन हरियाली रूपी आवरण उजड़ता जा रहा है।

“मिकं देखीं छै तु ह्वल्याई फूल जसि  
जके बयाव इथां-उथां लझोड़ि जाछ  
पर उ फूल—  
बयाव दगै हलिकि न सकन  
हंसि नि सकन  
जै-जै बेर कटुकांक देर द्वार  
आखुं बगोण पड़नि-बात जोड़ण पड़नि  
हुण पड़छ लाचार।”<sup>14</sup>

उपरोक्त पंक्तियों में कवि ने लिखा है कि समाज में विधवा नारी की स्थिति मुरझाये हुए फूल के समान है, जिसे हवा के तेज थपेड़ों ने झकझोर दिया हो। वह ऐसे फूल के समान हैं, उसे घर-घर जाकर लोगों के समक्ष अपनी विवशता के आँसू बहाने पड़ते हैं, स्वयं की लाचारी व्यक्त करनी पड़ती है।

इस प्रकार पर्वतीय समाज में महिलाओं की निम्न स्थिति को व्यक्त करती उक्त पंक्तियाँ यहाँ का प्रतिबिम्ब हैं। कालान्तर में स्थिति में परिवर्तन अवश्य हुए।

पर्वतीय ग्राम्य जीवन में नारी के बोझिल श्रम एवं नीरस जीवन का प्रतिनिधित्व करने वाली पंक्तियाँ—

“ज्ञों—धान त्वीलै कमाय,  
रूवाट-भात त्वीले पकाय,

त्वि हैं रै ग्याय घुर्याई  
खाल्लि-भान जुठ।  
उकाव हुलराँ में घुन टुट  
ब्वज ब्वकने कईण पुठ।”<sup>5</sup>

उपरोक्त पंक्तियों में महिलाओं द्वारा कृषि कार्य के अन्तर्गत गेहूँ, धान आदि उगाने की बात कही गयी है। कवि ने लिखा है कि रोटी-चावल आदि भी तुम पकाती हो। बर्तन (जूठे एवं खाली) भी तुम्हारे ही हिस्से में आते हैं। चढ़ाई चढ़ने तथा नीचे उतरने में घुटने टूटने लगे हैं। बोझ उठाते-उठाते पीठ बाहर निकल आयी है।

परम्परागत लोक गीतों में महिलाओं की मनोदशा स्पष्ट झलकती है—

“ना झूरा, ना झूरा, चेलि ना झूरा ना झूरा  
लाडिली चेलियां सैणै लै कत्यूरा  
में चेलि कुलडिलै बाबू, हिमाँचलैक् काँटा  
लाडिल चेलिया हंसराजै बासमती  
में चेलि कुलाडिलै बाबू, मड़वा मादिरा।”<sup>6</sup>

उपरोक्त परम्परागत लोक गीत में पिता एवं पुत्री के बीच का संवाद है, पिता अपनी पुत्री को समझाते हैं कि तुम दुःखी मत हो। पुत्री कहती है कि आपने अपनी सभी लाडिली बेटियों का विवाह कत्यूर के समतल क्षेत्र में कर दिया, जहाँ उनका रहन-सहन बहुत अच्छा है, किन्तु उसका विवाह हिमाँचल की दुरूह पहाड़ी पर किया।

इस प्रकार कुमाऊँनी लोक-गीतों से जनसाधारण की सामाजिक एवं आर्थिक स्थिति स्पष्ट होती है।

“मैपुरि का धुरा इजू  
कै फूला फुलि छे  
कुकुड़ि-माकुड़ी चेलि, य फूलै-फूली छं।  
सोलह-सौ गोपिणी इजू गंगा नाणे जाणेछीं  
उनरा दगाड़ इजू मैले कै नै उलै।”<sup>7</sup>

उपरोक्त परम्परागत लोकगीत में माँ-बेटी का संवाद है। बेटी, माँ से पूछती है—‘मैपुरि’ नामक इस जंगल में कौन-से फूल खिले हुये हैं, तब उसकी माँ कहती है—बेटी! यह ‘कुकुड़ि-माकुड़ि’ के फूल खिले हुए हैं।

यह लोकगीत कुमाऊँनी लोकपर्व ‘सातूँ-आठूँ’ से सम्बन्धित है, क्योंकि उपरोक्त फूल इसी लोकपर्व में भगवान शिव व माता पार्वती को चढ़ाया जाता है।

“ना रो ना रो मेरी बेंणा  
जब आलौ चैत कै म्हेंणा,  
मीं त्ही भिटौयी ल्यूना,

चैते कै म्हैणा

डाना-काना काफूवां बास छौ, ऊची डाना घुघुती घुरैछौं  
सुणीं-सुणीं मेरे दाज्यू, मैं लागूँ उदासा,  
बाटा-घाटा चै रूलौ दाज्यू, जब आला चैत कै म्हैणा,  
नारो ना रो.....।<sup>18</sup>

उपरोक्त कुमाऊँनी लोकगीत में कुमाऊँ की परम्परा 'भिटौली' का वर्णन है। प्रत्येक वर्ष चैत्र मास में भाई अपनी विवाहित बहन के ससुराल 'भिटौली' (वस्त्र मिष्ठान इत्यादि) लेकर जाता है।

“बण गाँधी-सिपाही, रहट कातुला,  
देष का लिजिया, हम मरि मिटुंला,  
गाँधी की पुकार-विदेशी माल छोड़ि बेर,  
स्वदेशी प्रचार  
रहट की तान-घर बुण गाढ़ो होलो के सुनर थान  
लागछ निस्वास-नी मिलो यो राज माजी पेट भरी गास  
गाँधी को कथन-स्वदेशी की दिन-रात धरला रटन।”<sup>19</sup>

उपरोक्त कुमाऊँनी लोक-गीत में कवि ने स्पष्ट किया है कि हम गाँधी जी के सिपाही बनकर रहट (चर्खा) कातेंगे/चलायेंगे और अपने देश के लिए मर मिटेंगे।

कुमाऊँ में प्रचलित कई लोक-कहावतों से भी इतिहास सम्बद्ध है—

कुमाऊँ में एक पक्षी “जों हो.....जों हो” की आवाजें करता है, उसकी मधुर ध्वनि को सुनकर एक अन्य पक्षी ‘भोल-भोल’ कहकर उत्तर देता है। सन् 1930 के दशक में, कौसानी (जनपद-बागेश्वर) उत्तराखण्ड में एक अंग्रेज कालविन जो कि चाय बागानों के मालिक नारमन टूप का भाई था, ने इन पक्षियों की आवाजें सुनीं, जिसके सम्बन्ध में उसने किसी स्थानीय श्रमिक से पूछा। उसने बताया कि कुमाऊँनी में ‘जों हो’ का अर्थ है—जाऊँ? तथा ‘भोल-भोल’ का अर्थ है कल-कल। इस प्रकार वह अंग्रेज जिसके मस्तिष्क में पहले से ही भारत छोड़ने का विचार चल रहा था, इन पक्षियों की बोलियों ने उसे दशढ़ कर दिया। वह सोचने लगा कि वे पक्षी उसके ही प्रश्नों तथा उत्तरों को प्रतिध्वनित कर रहे थे। अतः वह अपने चाय के प्लांटों को कौड़ियों के भाव बेचकर, स्वदेश लौट गया।<sup>20</sup>

## सन्दर्भ सूची

1. क्षेत्रीय निवासियों के साक्षात्कार से उपलब्ध जानकारी।
2. लोक कवि श्री मोहन जोशी जी के साक्षात्कार प्राप्त न्योली की पंक्तियाँ।
3. श्री मोहन जोशी जी के काव्य संग्रह ‘थुपुड़’ में उल्लिखित न्योली।
4. श्री मोहन जोशी जी के साक्षात्कार से उपलब्ध।
5. जगरी, श्री पनराम के साक्षात्कार से उपलब्ध।
6. लोक कलाकार श्री नन्दराम के साक्षात्कार से उपलब्ध।
7. श्री गोपाल भट्ट की रचना ‘धर्तिक पीड़’ में उल्लिखित, पृ.सं.- 77

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157

Impact Factor 3.47

8. श्री मोहन जोशी जी के साक्षात्कार से उपलब्ध।
9. लोक कलाकार/गायक श्री नन्दराम के साक्षात्कार से उपलब्ध।
10. साक्षात्कार से उपलब्ध।
11. साक्षात्कार से उपलब्ध।
12. साक्षात्कार से उपलब्ध।
13. लोक साहित्यकार/कवि श्री गोपाल दत्त भट्ट जी की रचना “धर्तिक पीड़” में उल्लिखित, पृ.सं.- 137
14. श्री गोपाल भट्ट कृत “धर्तिक पीड़” में उल्लिखित, पृ.सं.- 131
15. श्री गोपाल भट्ट कृत “अग्नि आँखर” में उल्लिखित पृ.सं.- 27
16. साक्षात्कार से उपलब्ध।
17. साक्षात्कार से उपलब्ध।
18. साक्षात्कार से उपलब्ध।
19. गाँधी शताब्दी संस्मृति, पृ.सं.- 61
20. गाँधी शताब्दी संस्मृति, पृ.सं.- 17

• • •

### 38.

#### उत्तरबस्तर की हल्बा जनजाति का सामाजिक सांस्कृतिक एवं लोकतांत्रिक अध्ययन

\*श्रीमती सुधा खापर्डे

#### सारांश

प्रस्तुत शोध पत्र में उत्तर बस्तर की हल्बा जनजाति का सामाजिक सांस्कृतिक व लोकतांत्रिक अध्ययन किया गया है। चूंकि हमारा भारत वर्ष एक संस्कृति प्रधान देश है, जहां हर राज्य के हरजन समुदाय की अपनी-अपनी संस्कृति और सामाजिक संरचना है उसी प्रकार उत्तर बस्तर प्रमुख जनजाति हल्बा की भी अपनी अलग संस्कृति सामाजिक संरचना और लोकतांत्रिक इतिहास है, और हल्बाओं के इतिहास के माध्यम से उनके सांस्कृतिक विकास और सामाजिक उत्थान और विकास का विश्लेषण करना या रूप देने का प्रयास किया जायेगा चूंकि यह जनजाति बीहड़ वन्य प्रांत में रहकर सदैव अपने क्षेत्र के मूल्यों व अधिकारों की रक्षा करते हुए अपनी संस्कृति व सामाजिक मूल्यों को भी यथावत लेते हुए विकास के पथ पर अग्रसित रही है। अतः इनके अथक प्रयासों और समर्पण को सरल माध्यम से वर्तमान परिप्रेक्ष्य में प्रस्तुत समाज में उनकी सहभागिता को दर्शाने का प्रयास किया गया है।

#### प्रस्तावना

भारत एक विविध संस्कृति वाला देश है। जो कि विशिष्ट होने के बाद भी एकता और अखण्डता का प्रतीक और राजतंत्र का विकास और गणराज्यों का विकास तथा सामाजिक समन्वय की जो नदी चली उसका एक और भाग भारत के दक्षिण पूर्व राह में हल्बामुरिया, गोड़, माडिया, भतरा, धुर्वा आदि जनजातियां अपनी पृथक संस्कृति, सामाजिक, आदिवासी संरचना और परम्परागत, मान्यताएं भी आधुनिक काल में मिलती है।

---

**Note-** Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report-** 3% Plagiarise, 50% Original and 47% References.

---

\*शोधार्थी, बस्तर विश्वविद्यालय जगदलपुर छत्तीसगढ़

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
**Impact Factor 3.47**

यहां पर आदिम जनजाति, सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक जीवन शैली उत्तर बस्तर में जनजातियों लंबे समय के समन्वयता में निहित रहा है। भारत में उत्तर से लेकर दक्षिण तक भारत की सभ्यता और संस्कृति के प्रवाहक के रूप में प्रमुख बस्तर की भूमिका सर्वदा गरीमामयी रही है। क्योंकि बस्तर की संस्कृति व परम्पराएँ, एक मात्र सदैव अन्यो के लिए कौतुहल का विषय बना रहा है, क्योंकि यह प्रत्येक पग परविधिधता एक अलग संस्कृति व परम्परा का परिचय देती है। यहां का समाज परम्परा जीतित का कार्यआवा-गमन का साधन, खेती का तरीका शिल्प कला, पशुचारण, अस्त्र-शस्त्र, पहनावा, श्रृंगार सामग्री, बाजार, हाट इसके अलावा जीवन में उपचार की पद्धति भी विशेष व पूर्णतः पारंपरिक व विरासत युगीनता की झलक, यहां के मेले का आयोजन पीढ़ी दर पीढ़ी संस्कृति विरासतों का देने का माध्यम ही अनोखा है इस दृष्टि से स्वतंत्रता के पहले व स्वतंत्रता के पश्चात उत्तर बस्तर की हल्बा जनजाति का सामाजिक सांस्कृतिक एवं लोकतांत्रिक अध्ययन की दिशा में विश्लेषण करने का प्रयत्न सम्मिलित है।

### उद्देश्य

प्रस्तुत शोध पत्र में उत्तर बस्तर की हल्बा जनजाति का सामाजिक, सांस्कृतिक और लोकतांत्रिक अध्ययन के इतिहास को जानने हेतु अत्यन्त महत्वपूर्ण है इसमें हल्बा जनजाति की सामाजिक सांस्कृतिक एवं लोकतांत्रिक विकास की स्थिति का भलि-भाति ज्ञात होगी एवं इसके वर्तमान में विकास को मूल्यांकित करने का प्रयास किया गया है।

इस शोध पत्र के अध्ययन से हल्बाओं की सामाजिक सांस्कृतिक और लोकतांत्रिक की क्या स्थिति है? उनके जीवन स्तर में किस प्रकार से सुधार हुआ या नहीं यह ज्ञात करने का प्रयास किया गया है।

### साहित्य का अवलोकन

उत्तरबस्तर की हल्बा जनजाति का सामाजिक सांस्कृतिक एवं लोकतांत्रिक अध्ययन से संबंधित संदर्भ साहित्य का अवलोकन के तुलनात्मक अध्ययन से किसी भी विषय का अध्ययन एवं उस पर लेखन करना सरल हो जाता है। जिसको मैं आधार मानकर अपना शोधपत्र की योजना कार्य प्रस्तावित है।

1. शुक्ल हीरा लाल :-प्राचीन बस्तर विश्व भारतीय प्रकाशन नागपुर 1978  
प्रस्तुत शोध प्रबंध में लेखक के प्राचीन स्वरूप का विस्तृत वर्णन किया गया है। बस्तर के आदिवासीयों सांस्कृतिक जीवन की जानकारी मिलती है।
2. वैष्णवहरिहर :-बस्तर की आदिवासी एवं लोक हस्तशिल्प परंपरा 2014  
प्रस्तुत शोध प्रबंध में लेखक ने बस्तर को नाविक परंपरा को सहेजने की दिशा में काम करते हुए यहां के आदिवासियों एवं लोक हस्तशिल्प से संबंधित अनछूएँ पहलूओं को स्पर्श कर उनकी समस्याओं व सामाजिक आर्थिक पहलूओं को उजागर करने का प्रयास किया है।

### शोध प्रविधि

प्रस्तुत शोध के माध्यम से हल्बा जनजाति की सामाजिक संस्कृति एवं लोकतांत्रिक अध्ययन के ऐतिहासिक दृष्टिकोण को प्रस्तुत करना है जिससे की हल्बा जनजाति के इतिहास का वास्तविक

विश्लेषण अनिवार्य है एवं ऐतिहासिक अध्ययन की विश्लेषणात्मक में उन्नत विकास हो सकें। साथ ही इनकी सभ्यता संस्कृति के संबंध में विभिन्न भ्रातियों का निराकरण स्पष्ट होकर इतिहास को अपनी पूर्ण सत्यता से उभरकर प्रतिबिंबित हो सके। जिसके आंचलिक इतिहास अन्वेषण की एक विश्लेषणात्मक चिंतन प्रविधि का अवलंबन इस शोधपत्र में सुस्पष्ट किया जाने का प्रयत्न किया गया है।

### उत्तरबस्तर का सामान्य परिचय

भारत के हृदयस्थल से विभाजित होकर 1 नवम्बर 2000 को अस्तित्व में छत्तीसगढ़ प्रदेश 29वे नवगठित राज्य के रूप में प्रारंभ में 16 जिलों के साथ अस्तित्व में आया अभी वर्तमान में विकास की दृष्टि से छत्तीसगढ़ में 29 जिले हो गए हैं। उत्तरबस्तर छत्तीसगढ़ के दक्षिण पश्चिम भाग में स्थित है जिसकी 2018 उत्तरी अक्षांश से 32° उत्तरीय अक्षांश 18° पूर्वी देशांतर से 36° पूर्वदिशांतर के मध्य स्थित है। इसका कुल क्षेत्रफल 1285 वर्ग किमी है। यह चारों ओर से पहाड़ियों से घिरा हुआ है। इसकी भूगर्भिक संरचना दण्ड कार्पस क्षेत्र में सम्मिलित है। यहां की जलवायु उष्ण आर्द्र प्रकार की है। यहां पर प्रमुख खनिज तत्व के रूप में लौह अयस्क पाया जाता है।

यहां की मिट्टी रेतीली प्रकार की है एवं यहां पर धान, को दो, कुटकी, मक्का, माडिया की खेती की जाती है। आवागमन के लिए यहां पर प्रमुख रूप से सड़क यातायात है यहां राष्ट्रीय राजमार्ग 30 है एवं उसके भानुप्रतापपुर तहसील में रेलमार्ग की व्यवस्था है जो कि दुर्ग से भानुप्रतापपुर तक चलती है आगे भी बनाये जाने का प्रस्तावित है उत्तरबस्तर में वनों और पठारों मार्गों में सघन रूप आक्षदित मिलता है यहां पर प्रमुख रूप से हल्बा, गोड, मुरिया, जनजाति निवासरत है, इसके अलावा कलार, केवट, तेली, मराठी, और अन्य प्रांतों से भी जातियां आकर यहां बस गई है। हल्बा जनजातियों की प्रमुख विशेषता है कि यह जनजातियों में सबसे उच्च व सभ्य जनजाति मानी जाती है और राजाओं के प्रमुख संरक्षक व योद्धा के रूप में होने के कारण इन्हें घुम्मकड़ जाति भी कहा जाता है और राजाओं व राजघरानों से अधिक सम्पर्क होने के कारण सभ्यता व संस्कृति को बचाये व संजोये रखने का इनमें विशेष गुण होता है। इनकी सामाजिक सांस्कृतिक स्थिति में हल्बा जनजाति प्रकृति की गोद में रहने व विपरीत परिस्थितियों से गुजरने के बाद भी और कोई लिखित ग्रंथ साहित्य एवं प्रमाण नहीं होने के कारण आज यह उपेक्षित है। जिसको शोध के माध्यम से आने वाले जिज्ञासुओं की इस विषय में शोध कर उनकी परम्परा को एक ग्रंथ के रूप में मान्यता दिला सके जिससे प्रमाणित ग्रंथ उभरकर सामने आएगा।

### हल्बा जनजाति का सामान्य परिचय

छत्तीसगढ़ के उत्तरबस्तर की प्रमुख जनजाति के रूप में निवासरत हल्बा जनजाति आज भी दुर्गम क्षेत्रों में सभ्यता से दूर रहकर भी अपनी अलग सांस्कृतिक एवं सामाजिक दृष्टि से पहचान बनाये हुए है। यह जनसमुह ऊंचे पहाड़ों पठारों व दूर्गमवनीय क्षेत्रों में निवासरत है। और फिर भी अन्य जनजातियों की तुलना में ये सुधरे स्वस्थ परिवेश होने के कारण भिन्न प्रतीत होते हैं ये लोग अधिकांशतः सांवले व साफ रंग रूप के होते हैं। जन्म से ही बलराम के वंशज माने जाने वाले

ये लोग तीर-भाले चलाने में सिद्ध व वनीय प्रांत में निवास होने के कारण जड़ी-बूटी के भी अच्छे जानकार होते हैं। व्यवहार कुशल व सभ्य जनजाति के रूप में जाने जाते हैं।

उत्तरवस्तर में अनेक जनजातियां रहती है, उनमें हल्बाओं को प्रमुख माना जाता है और यहां पर हल्बा भतरा, गोंड, धुरवा आदि निवासरत है। हल्बा जनजाति प्रमुख रूप से भानुप्रतापपुर, कांकेर, छोटे डोंगर, बड़े डोंगर, अंतागढ, नारायणपुर, छिंदगढ, बीजापुर, बारसूर, दंतेवाडागीदम, जगदलपुर, सुकमा में निवासरत है। हल्बाजनजाति की उत्पत्ति के संदर्भ में भी इतिहास में धार्मिक कथाओं के रूप भी कई किंवदंतिया प्रचलित है अर्थात् वेद के अनुसार महाभारतकाल से ही हल्बा जनजाति की उत्पत्ति का इतिहास मिलता है हल्बा हल धरवंशी है इसमें कोई शक नहीं है क्योंकि पहले बच्चे के नाल काटते समय हल्बा लोग छोटी सी हल बनाकर नाल के साथ गड्डे में गाड़ते है अब भी संभवत कुछ गोत्र में नेंग स्वरूप यह किया जाता है हल+बा अर्थात् नागर और बा अर्थात् चलाने वाला इस प्रकार यह हल्बा कहलाये। हल की सहायता से खेती करने के कारण यह आदिम वर्ग वर्तमान में हलवाहक व क्षेत्रीय आधार पर विभाजन व संस्कृति का मिला जुला प्रभाव दिखाई देता है एवं क्षेत्रियता के आधार पर इन्होंने क्षेत्रीय कार्य को ही जीविका का साधन बना लिया प्रकृति के निकट व क्षेत्रिय प्रयत्न परिवर्तन के बाद भी हल्बाओं की संस्कृति की पृथक छाप है पर लिखित प्रमाण नहीं होने के कारण यह उपेक्षित है।

#### हल्बा जनजाति का सामाजिक विकास का अध्ययन

प्रत्येक जाति समुदाय की अपनी परम्पराएं और मान्यताएं होती हैं। उसी भांति हल्बा जनजाति भी अपनी अलग परम्परा और मान्यताएं है और प्रत्येक जनसमुदाय एक समाज का निर्माण करता है। और तत्पश्चात विकास के लिए मिल-जुल एक आयाम बनाता है उसी भांति हल्बाओं ने भी अपने समाज के सभी समाजीकरण व विकास की रूपरेखा का निवर्हन किया है।

चूंकि प्रारंभ से ही हल्बाओं की पुष्टि सैनिक के रूप होने कारण इन्हें घूमकड़ जनजाति भी कहा जाता है और इसी प्रकृति के कारण ये जहां-जहां गये वहां से निकलते गये उन पर वहां की क्षेत्रीयता का प्रभाव स्पष्ट रूप से दिखाई दिया। उसी आधार पर हल्बाओं को कई शाखाओं में बाटा गया है।

1. बस्तरियांहल्बा-कांकेर, भानुप्रतापपुर, नारायणपुर, कोण्डागांव, आदि
2. छत्तीगढी या हल्बा-दूर्ग, बालोद, रायपुर, धमतरी
3. मराठी हल्बा-महाराष्ट्र के जिलाचन्द्रपुर गढचिरोली
4. उड़ीयाहल्बा-उड़िसा में निवासरत

क्षेत्रीय आधार पर विभाजन के बाद भी इनकी पृथक संस्कृति, व सभ्यता आकर्षण का केन्द्र है इनकी प्रमुख बोली हल्बी है इनमें एक परिवारों का संकलन होता है। यह लोग अपनी ही जाति में विवाह करते हैं इनकी अपनी अलग रीति-रिवाज व रहन-सहन के बड़े ही सरल होते हैं इनकी जनजाति में जादू-टोना में बहुत अधिक विश्वास किया जाता है। वनीय क्षेत्रों अधिक निवास क्षेत्र होने के कारण वन औषधि के अच्छे जानकार होते है साथ ही पारम्परिक हथियारों

को चलाने में भीमरहित होते हैं यह जनजाति प्रमुख रूप से खेती कार्य और विकसीत जनजाति होने के कारण प्रशासनिक पदों पर भी नियुक्त है। हल्बा जनजाति की सामाजिक सांस्कृतिक दृष्टिकोण से अन्य जनजातियों की अलग पहचान होती है। हल्बा जनसमाज में उनकी अपनी अलग से सामाजिक बैठकें होती हैं जिसमें समय-समय पर होने वाले कार्यों या बदलाव के लिए विचार विमर्श किया जाता है। और अलग-अलग क्षेत्रों में निवासरत हल्बाओं को शामिल कर क्षेत्रीय दूरियों को कम कर अपनी संस्कृति को बचाने का प्रयास किया जा रहा है एवं समाज के द्वारा ही अपनी हल्बा जनजाति में गलत कार्य के लिए दण्ड की भी व्यवस्था की जाती है ताकि कोई सामाजिकता को भंग ना करे। हल्बा जनजाति अपनी सामाजिक चेष्टाओं के लिए आश्रय भी किसी की मोहताज नहीं है और ये लोग अपने संगठन के नामों से ही जाने जाते हैं। इनकी सामाजिक एकता ही इनके विकास की गाथा का वर्णन करती है।

### हल्बा जनजाति का सांस्कृतिक अध्ययन

मनुष्य के विचार, चेष्टाएं और कर्म को जो कि उनके धार्मिक आध्यात्मिक अलौकिक राजनैतिक क्रियाकलापों का सुंदर रूप से प्रस्तुतीकरण संभालकर रखना और उनको आगे बढ़ाकर परम्परा रूप में जाने जाते हैं, और इसी परम्परा को सुंदर पद्धति व रस से प्रवृत्ति प्रेरित कार्य को संस्कृति के नाम से ही जाना जाता है। जगार गीतों में हल्बा जनजाति का विशेष योगदान है क्योंकि जगार गीत बस्तर की सामाजिक एवं सांस्कृतिक स्वरूप का सशक्त माध्यम है। बस्तर में हल्बा दो वर्गों में बांटे? 1 पूरित वर्ग हल्बा अपने को सुरित से श्रेष्ठ मानते हैं। इनमें चिवड़ा बनाने का और मुरमरा बनाना भी इनकी संस्कृति का प्रमुख अंग माना जाता है। कहा जाता है इनका बनाया ही चिवड़ा ही भगवान को भोग लगाया जाता है। अन्य जनजातियों की भांति हल्बाओं में भी लोकगीत और लोक नृत्य इनकी समाज की अमूल्य धरोहर है इसके अलावा गोदना गुदवाया जाता है। जनजातीय संस्कृति मूलतः आदिम संस्कृति है जिनके नीव पर संस्कृति का वृहत रूप खड़ा है मानव का जीवन इन्हीं संस्कारों से बंधा हुआ जिसमें जन्म, विवाह, मृत्यु के बीच मानव द्वारा प्राप्त किया गया मान्यता प्राप्त स्वीकृति उतनी ही महत्वपूर्ण है मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है इसलिए उसे जीवन में विभिन्न संस्कारों और क्रियाओं का निर्वहन करना पड़ता है। हल्बा जनजाति तीनों अवस्थाओं में पूरा करने जो विशेष पद्धति व परम्पराओं को अपनाने की परम्परा पुराने समय से ही चली आ रही है उनकी मान्यताएं और देवी-देवताओं के आधार पर रीति-रिवाज व मान्यताओं के आधार पर इन संस्कारों को पूरा करते हैं।

### हल्बा जनजाति का लोकतांत्रिक अध्ययन

उत्तरबस्तर की हल्बा जनजाति अपनी विशेषताओं के कारण किसी भी क्षेत्र में पहचान के लिए किसी की मोहताज नहीं है फिर चाहे संस्कृति की बात हो या समाज की या फिर राजनीतिक क्षेत्र भारतीय संविधान के अंतर्गत उत्तरबस्तर की हल्बा जनजातियों ने स्वतंत्रता के संघर्षकाल में स्थानीय रूप में प्रमुख भूमिका का निर्वहन किया है एक परलकोट के जमींदार गैदसिंह ने अत्याचार के विरुद्ध 1857 की क्रांति के पहले ही शंखनादकर आंग्ल मराठों को लोहे के चने

चबवाने का साहसिक कार्य किया था। इसी क्षेत्र में नारायण पुर विधान सभा से 1967-68 में बद्रीनाथ मांझी बघेल जी पहले विधायक रहे, तत्पश्चात 1972 में भानुप्रतापपुर संबलपुर से झाडु राम रावटेजी विधायक रहे तत्पश्चात 1980 में शंभुनाथ नायक जी विधायक रहे। तत्पश्चात मंगतुराम पवार जी विधानसभा से विधायक के पद पर रहकर अपने क्षेत्र के विकास के लिए सराहनीय कार्य किये। इसके बाद यहां की हल्बा जनजाति के और भी नागरिक राजनीतिक पदों पर सक्रिय होकर इस क्षेत्र के विकास की दिशा के कार्य में लगे रहे हैं। इसके अलावा प्रशासनिक उच्च पदों पर भी हल्बाजन नियुक्त है और अपने क्षेत्र बस्तर, अपनी जाति को सम्मान का दर्जा दिला रहे हैं और स्वतंत्र के परिचायक होने के प्रमाण दे रहे हैं।

### संदर्भ

01. बेहार, रामकुमार:- कांकेर का इतिहास पृ. क्र. 2-4
02. जुलने, आचार्य टी.टी.:- हल्बा समाज पृ. क्र. 9-11
03. प्रसाद, राजीवरंजन:- बस्तरनामा पृ. क्र. 171-172
04. पूर्वाक्त :- पृ. क्र. 268-269
05. पूर्वाक्त :- पृ.क्र. 143-144
06. प्रसादराजीव :- बस्तर पर्यटन और संभावनाये पृ. क्र. 101-102
07. ठाकुर पं. केदारनाथ :- बस्तर पृ. क्र. 42-43

• • •

### 39.

#### महात्मा गांधी : विकेन्द्रित ग्राम स्वराज्य

\*जितेन्द्र कुमार

आलेख सार

महात्मा गांधी का विचार विकेन्द्रित ग्राम स्वराज्य के संदर्भ में अत्यधिक महत्वपूर्ण है क्योंकि शासन-व्यवस्था में गाँव एक प्राथमिक ईकाई है। गाँव का शासन ग्रामीण द्वारा संचालित होता है वहाँ परस्पर सौहार्द, प्रेम, करुणा, परस्पर सहयोग का उदय होता है। जिसके फलस्वरूप लोग चैन की नींद सोते हैं, भयमुक्त वातावरण पनपता है। कहते हैं कि वहाँ राजा और रंक एक समान होते हैं। यह गांधी के रामराज्य की विलक्षणता है, विशेषता है। वस्तुतः यह परिकल्पना स्वर्ग को धरा पर उतारने जैसा है।

मुख्य शब्द : सौहार्द, करुणा, परस्पर सहयोग, भयमुक्त रामराज्य, चैन की नींद आदि।

महात्मा गांधी एक आदर्शवादी, मानवतावादी तथा कर्मवादी थे। उनकी सबसे बड़ी विलक्षणता यह थी कि वे भारतीय परंपरा तथा पश्चिमी विचार के सफल समन्वयकारी थे। उनकी बड़ी विशेषता व्यक्तिगत हित की उपेक्षा सामाजिक हित का महत्त्व देते थे। समाज में गरीब-गुरवा के समानता और स्वतंत्रता के प्रबल समर्थक थे। वे मानते थे कि ग्रामीण-आर्थिक आत्मनिर्भरता समाजवाद का ही पर्याय है। ट्रस्टीशिप का सिद्धांत भी इसी का आशय था। अनुपचन्द कपूर ने ठीक ही कहा है कि “गांधीजी वर्गीय संघर्ष में विश्वास नहीं रखते थे बल्कि वे विभिन्न वर्गों के सहकारिता तथा एकीकरण के पक्ष में थे।”

महात्मा गांधी ने गाँव के पुर्ननिर्माण और विकेन्द्रीकरण का संप्रत्यय लियोटालस्टाय से अपनाया है। उन्होंने व्यवहारवाद को अपनाते हुए ग्रामस्वराज्य की धारणा को प्रतिपादित किया है। गांधीजी के विचार उद्धृत करना आवश्यक समझता हूँ। ग्राम स्वराज्य का मेरा विचार यह है कि वह पूर्ण गणतंत्र है। अपनी आवश्यकताओं के लिए अपने पड़ोसियों से पूर्ण स्वतंत्र है, फिर

---

**Note**—Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report**—Plagiarise 3%, Original 97%

---

\*प्रखण्ड शिक्षक, उ.म.वि. कारु टोला, साहुगढ़, मधेपुरा (बिहार), मो0-943050073

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
Impact Factor 3.47

भी जहाँ पारस्परिकता आवश्यक है। उन मामलों में वह परस्परश्रित होगा। इस प्रकार प्रत्येक गाँव का प्रथम कर्तव्य अपनी खाद्य फसल को उगाना तथा कपड़े के लिए रूई को उत्पन्न करना होगा।<sup>2</sup>

इस तरह महात्मा गांधी जमीनी सत्य पर अपने विचारों का परीक्षण और निरीक्षण करते हैं। जब व्यवहारिक समस्याओं का समाधान के लिए गीता का चिन्तन किया करते थे। वे कहते थे,— “मुझे तुम्हारे सामने अवश्य स्वीकार करना चाहिए कि जब सन्देह मेरे पास मँडराने लगते हैं, जब निराशाएँ मुझे स्पष्ट दिखाई पड़ती है तथा जब मैं क्षितिज पर प्रकाश की एक किरण भी नहीं देखता हूँ, मैं भगवद्गीता की ओर मुड़ जाता हूँ और मैं सान्त्वना देनेवाला एक श्लोक पा जाता हूँ; फिर मैं तत्क्षण अदम्य दुःख के बीच भी मुस्कराने लगता हूँ। मेरा जीवन बाह्य दुर्घटनाओं से परिपूर्ण रहता हूँ और यदि उसने मेरे ऊपर कोई प्रत्यक्ष एवं अमिट प्रभाव नहीं छोड़ा है, तो मैं इसका श्रेय भगवद्गीता के उपदेश को देता हूँ।”<sup>3</sup>

अतः गांधी मूलतः एक नैतिकवादी विचारक थे इसलिए ग्रामीण गणराज्य को स्वायत्तशासी मानते हैं। लेकिन यह कहते हैं कि संघ शक्ति का आधार नैतिकता होगी न कि हिंसात्मक शक्ति। इसमें पुलिस वर्ग, जेल या न्यायालय का कोई स्थान नहीं है। ग्राम पंचायत के पास मौलिक आवश्यकताओं की पूर्ति एवं रक्षा के लिए साधन विद्यमान होगा। वे कहते थे “मैं राज्य की शक्ति में किसी प्रकार की वृद्धि को अधिकतम भय की दृष्टि से देखता हूँ।” राज्य के अधिकार का आधार हिंसा है। अतः महात्मा गांधी राज्य के विरुद्ध थे, वे हमेशा ग्रामीण सभ्यता को सर्वोच्च स्थान देते थे। शासन-शक्ति केन्द्रित ईकाई में केन्द्रित नहीं रहेगी। बल्कि शासन के सभी ईकाईयों में उचित बँटवारा के पक्ष में थे। यहाँ वे ठतममद के विचार से सहमत दिख पड़ते हैं। क्योंकि ठतममद भी जनता को राज्य के अनैतिक नियमों का विरोध करने की बात करते हैं।

गांधी का उपरोक्त विचार व्यवहारवादी है। वे जीवन-पर्यन्त सत्य का प्रयोग (Experiment of truth) करते रहे। अपने विचारों को कभी भी उन्होंने अन्तिम रूप नहीं दिया। सच पूछा जाय तो उन्होंने एक नया दर्शन देने का प्रयास नहीं किया, बल्कि उन्होंने जीवन को एक नया दृष्टिकोण दिया। जीवन, राजनीतिक तथा धर्म के प्रति उनका विशिष्ट दृष्टिकोण था उनके निजी विचार थे। डॉ. पट्टाभि सीतारमैया के शब्दों में ‘गांधीवादी’ सिद्धांतों का, मतों का, नियमों का, विनियमों का और आदेशों का समूह नहीं है प्रत्युत् वह एक जीवनशैली या जीवन-दर्शन है। यह शैली एक नई दिशा की ओर संकेत करती है अथवा मनुष्य की जीवन समस्याओं के लिए प्राचीन समाधान प्रस्तुत करती है।<sup>4</sup>

गांधी अपने स्वतंत्र ग्राम को गणराज्यों का संघ माना है। उन्होंने लिखा है: “भारत में सात लाख गाँव हैं। प्रत्येक गाँव को उन लोगों की इच्छानुसार संगठित किया जाएगा। ग्राम, जिला प्रशासन के लिए अपने प्रतिनिधियों का चुनाव करेंगे। इस चुनाव में प्रत्येक ग्राम का एक वोट होगा। जिलों के प्रतिनिधि प्रान्तीय शासन का चुनाव करेंगे और प्रान्तीय प्रतिनिधि राष्ट्रपति का चुनाव करेंगे जो कि राष्ट्र का कार्यकारी प्रमुख होगा।”<sup>5</sup>

इस तरह गांधीजी की परिकल्पना में शासन का आधार शासितों की इच्छा है। लोक शासन केवल शासितों की सहमति तथा लोकमत पर आधारित होता है।<sup>6</sup> गांधीजी का लोक-शासन जनता की संप्रभू शक्ति है।<sup>7</sup> गांधीजी का यह लोक शासन विशुद्ध रामराज्य है जिनकी तुलना हम

संत अगस्टाइन के 'ईश्वरीय राज्य' से कर सकते हैं।<sup>8</sup> इस तरह से जहाँ विविध प्रकार की समानता है उस स्वराज्य में गांधीजी के अनुसार राजा और भिखारी को एक समान अधिकार प्राप्त होगा।<sup>9</sup> इस तरह की व्यवस्था में गांधी के विचार में सदाचार का शासन होगा।<sup>10</sup>

निष्कर्षतः : गांधी का विकेन्द्रित ग्राम स्वराज्य कोरा सिद्धांत नहीं अपितु एक अहिंसात्मक समाज का नाम है, जहाँ समानता, स्वतंत्रता एवं भातश्च का भाव विद्यमान है। लेकिन मुझे लगता है कि सत्ता का विकेन्द्रीकरण तभी संभव है, जब सत्ता के वर्तमान केन्द्रों को अधिकृत करके लिया जाए जिससे कि कानून बनाकर विकेन्द्रीकरण की क्रिया सम्पन्न की जा सके। गांधीजी के सारगर्भित शब्दों में पंचायत अपने ही बनाए कानून के अन्तर्गत कार्य कर सकती है। लोकनायक जयप्रकाश के शब्दों को निष्कर्ष के रूप में रखते हैं- लोक-स्वशासन की ओर गांधीजी के निर्दलीय दृष्टिकोण में अन्वेषण की एक आशापूर्ण किरण मुझे दीख पड़ी।<sup>11</sup>

संदर्भ ग्रंथ :

1. कपूर, अनुपचन्द : राजनीतिक विज्ञान के सिद्धांत (दिल्ली प्रीमियर पब्लिशिंग कम्पनी-1960) पृष्ठ- 633-34
2. पुरोहित, डॉ. बी.आर. : आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन (राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी, जयपुर) द्वितीय संस्करण 2010, पृष्ठ संख्या- 190
3. गांधी, एम.के. : क्रिश्चियन मिशनर्स, नवजीवन पब्लिशिंग हाउस, अहमदाबाद, द्वितीय संस्करण, 1960, पृष्ठ-34
4. Sitaramayya, B.P : Gandhi and Gandhism. Vol.-1, p.- 35
5. कलेक्टेड वर्क्स ऑफ गांधी, खण्ड-50, पृष्ठ-204
6. हरिजन, जुलाई 29, 1942
7. यंग इण्डिया, नवम्बर 3, 1927
8. हरिजन, जनवरी 2, 1937
9. अमृत बाजार पत्रिका, अगस्त 2, 1934
10. यंग इंडिया, मई 4, 1921
11. नारायण, जयप्रकाश "समाजवाद, सर्वोदय और लोकतंत्र" (बिहार ग्रन्थ अकादमी, 1973) पृष्ठ संख्या-180

• • •

## 40.

## आदिवासी कलाओं में सौन्दर्य-अनुभूति

\*धानेश्वर मार्को

## शोध सारांश

आदिवासियों की कला और जीवन के प्रति उनका दृष्टिकोण गैर आदिवासी समाज से न केवल भिन्न है बल्कि कई अर्थों में इतना मौलिक और नवीनता को लिये है कि इनकी कलाओं की विशिष्टताओं को पहचानना भी कठिन हो जाता है। प्रायः यह पूछा जाता है कि आदिवासियों का कला और सौंदर्य बोध किन अर्थों में शास्त्रीय कला और सौन्दर्य बोध से भिन्न है? उनके कला के आंतरिक और बाह्य पक्ष किस प्रकार की विशेषताओं को लिए हुए है? उनकी रचना प्रक्रिया किस प्रकार की है? उनकी कलाओं में कल्पना का क्या स्थान है? कल्पना किस प्रकार का असर डालती है? कला के विषय क्या है? इत्यादि ऐसे प्रश्न हैं जिन पर विचार क्या जाना चाहिये।

आदिवासियों की कला और उनके सौन्दर्य-अनुभूति को जानने के पूर्व हमें उनके जीवन मूल्य से संबंधित आधारभूत विश्वासों और मान्यताओं को समझना होगा तभी उनकी कला दृष्टि को समझा जा सकता है। यह सर्व विदित तथ्य है कि आदिवासी अपने ही समुदाय और प्रकृति के साथ बहुत ही सहज है। इन दोनों तत्वों से उनके सम्बन्ध ठीक उसी प्रकार है जिस प्रकार नवजात शिशु का अपने मां के साथ रहता है—भरपूर विश्वास, सुरक्षा और शक्ति के श्रोत के रूप में। आदिवासी अपनी जीवन ऊर्जा इन्हीं दो तत्वों से ग्रहण करते हैं। अतः प्रकृति और समुदाय के बीच इनका संघर्ष या तो होता नहीं या होता भी है तो न्यूनतम स्तर पर।

इनके जीवन में व्यक्तिगत सत्ता जैसी कोई चीज होती नहीं है ये हमेशा सामूहिकता में ही जीते हैं और सामूहिकता में ही मरना पसंद करते हैं। संभवतः इसीलिए सुख-दुःख, आशा-निराशा, सफलता-असफलता जैसे द्वंदों और अंतर्विरोधों में भी वे उल्लास के भाव से जीते हैं। ये सदैव अपनी पहचान संबंधों के रूप में परिभाषित करते हैं। इनके पूर्वज, इनके सगे-सम्बन्धी इनके लिए

---

**Note**—Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report**- Plagiarise 0%, Original 100%, Reference 0%

---

\*शोध छात्र, जनजातीय अध्ययन विभाग इंदिरा गाँधी राष्ट्रीय विश्वविद्यालय, अमरकंटक मध्य प्रदेश

बड़े ही महत्वपूर्ण है। चूंकि इनमें स्वर्ग, नरक मोक्ष और अमूर्त ईश्वर जैसी कोई अवधारणा नहीं होती है इसलिए अपने जीवन को वे वर्तमान काल तक सीमित रखते हैं। आने वाले कल की परवाह वे कभी नहीं करते हैं। शायद इसीलिए इनमें प्रायः सम्पत्ति की अवधारणा नहीं मिलती है क्योंकि इनके लिए जल, जंगल और जमीन ही संपत्ति है जिसे वे पीढ़ी दर पीढ़ी हस्तांतरित करते रहते हैं। अपने पूर्वजों को नदियों, नालों, पेड़ों, पहाड़ों, पथरों और पशुओं में देखते हैं क्योंकि वे पूर्वज कहीं किसी लोक में नहीं जाते हैं।

इस प्रकार इन्हीं मान्यताओं के आलोक में उनकी कला और सौन्दर्य-अनुभूति को समझा जा सकता है।

जीवन अनुभूति ही सौन्दर्य-अनुभूति—आदिवासियों के जीवन के प्रति दृष्टिकोण और मान्यताओं के आधार पर यह कहा जा सकता है की उनकी जीवन अनुभूति और सौन्दर्य-अनुभूति एक ही है। जीवन ही सौन्दर्य है और सौन्दर्य ही जीवन है। उनके लिए सौन्दर्य-अनुभूति और उसकी कलात्मक अभिव्यक्ति जीवन से अलग किसी कल्पना की आवश्यकता नहीं है। आदिवासी चलते-फिरते पेड़ों को देखकर गाना गा सकते हैं, किसी पशुओं को देख कर वाद्ययंत्र बजा कर अपनी भाव-अभिव्यक्ति कर देते हैं। इसी प्रकार किसी समारोह में तत्काल नृत्य कर देते हैं। उनके चित्रों में उनके जीवन से संबंधित विविध आख्यानों को व्यक्त कर दिया जाता है। कला के जितने भी विधा हैं उनमें से नाटक को छोड़कर शेष सभी विधाओं में वे अपने जीवन अनुभव को सौन्दर्य-अनुभव के रूप में सहज और सरल तरीके से कलात्मक अभिव्यक्ति करते हैं। इसलिए उनकी सौन्दर्य-अनुभूति यथार्थ जीवन से असम्प्रक्त है।

इसके विपरीत गैर आदिवासी समाज या कथित विकसित समाज में सौन्दर्य-अनुभूति और इसकी कलात्मक अभिव्यक्ति प्रायः जीवन से पृथक् किसी कल्पना के सहारे कला को व्यक्त किया जाता है जिसमें रूपों का महत्व सर्वाधिक होता है। फलतः, जीवन का क्षेत्र कला के क्षेत्र से व्यापक हो जाता है। इसके अतिरिक्त कला के प्रति नजरिया भी किसी न किसी विचार, भाव या मूल्य से प्रेरित रहती है जबकि आदिवासियों की कला न तो किसी विचार, न किसी ऐसे भाव या मूल्य पर केन्द्रित होती है जो उनके दृष्टिकोण को प्रभावित करती हो। उनकी चेतना सदैव तात्कालिक अन्तःबोध से प्रेरित होने की वजह से चेतना एक अर्थ में नग्न होकर अभिव्यक्ति होती है।

उल्लास केन्द्रित सारे भाव— आदिवासियों की जीवन प्रणाली ही कुछ ऐसी है की उनके जीवन में विभिन्न प्रकार के विपरीत अनुभवों के बावजूद उनमें उल्लास का भाव बना रहता है। वे सुख के समय में सुखी होते हैं तो दुःख के समय में दुखी होने के बावजूद मन के किसी स्तर में उल्लास रहता है मानो वे सुख और दुःख को जीवन का यथार्थ मान कर सहज स्वीकृति देते हैं। इसलिए उनकी कलाओं में एक प्रकार का उत्सव दिखायी देता है। जीवन के सारे भाव बोध उनके उत्सव के भाव के आस-पास विचरण करते हुए दिखायी पड़ते हैं। कई ऐसी जनजातियाँ हैं जो मृत्यु के अवसर को भी उत्सव के रूप में मनाती हैं।

भावपक्ष पर ज्यादा जोर— आदिवासी कलाओं में चाहे वह किसी भी विधा में हो उसका भावपक्ष ज्यादा सशक्त है अपेक्षाकृत कला या बाह्य पक्ष में। उनके किसी भी अभिव्यक्ति में कला पक्ष सदैव ही अनगढ़, अपरिपक्व और अपूर्णता को लिए होता है। चित्रकला में उनके चित्रों की

रेखाएं इसका प्रमाण है जबकि रंगों का संयोजन अदभुत है। इसी प्रकार नृत्य, गीत और संगीत में भी उनमें शास्त्रीय पक्ष मजबूत न होने पर भी भाव पक्ष सदैव ही जीवंत और केंद्रीय रहता है। इसके अलावा भाव ठोस, सशक्त और मूर्तरूप में उभरकर आता है। इनमें अमूर्तता का कोई स्थान नहीं है। यदि अमूर्त तत्वके लिए कोई जगह है भी तो वह मूर्तता की ओर केन्द्रित रहती है।

मूलभूत विश्वास और मान्यतायें विषयवस्तु के रूप में— यदि इनकी कलाओं के देखे तो इनकी विषयवस्तु के रूप में संबंधित आदिवासी समुदाय के प्रचलित विश्वास और मान्यतायें दृष्टिगोचर होती हैं। बौद्धिकता, विचारशीलता, तार्किकता जैसे तत्वों का अभाव होता है। किन्तु, इसका यह अर्थ नहीं है कि उनकी कलाओं में कोरी भावुकता होती है। सच तो यह है कि विवेकशीलता उनमें अन्तर्निहित होती है। संवेदनाओं में तीव्रता और गहनता होती है। समुदाय की उत्पत्ति, पूर्वजों के कार्यकलाप, जन्म और मृत्यु से संबंधित कथाएं, शिकार से संबंधित कथाएं, पशु-पक्षी से सम्बन्ध, नदी, पहाड़, जंगल इत्यादि से जुड़े हुए विभिन्न प्रकार के आख्यान ही कला के विषय होते हैं जो इनके जीवन से सीधे जुड़े होते हैं।

इसके अलावा देवी देवता जो कि प्राकृतिक स्वाभाव के होते हैं, से अपने जीवंत संबंधों को सजीव रूप में प्रदर्शित करते हैं और यह बताने की कोशिश करते हैं कि ये सभी जीव हमारे आसपास ही रहते हैं।

व्यक्तिगत बोध की अपेक्षा सामूहिकता का बोध— इनकी कलाओं में रेखांकित करने वाली सबसे बड़ी विशेषता यह है कि इनमें व्यक्तिगत चेतना के अनुभवों का चित्रण न होकर सामूहिकता की चेतना का चित्रण होता है। कलाओं को देख और सुन कर ऐसा प्रतीत होगा मानों यह किसी विशेष व्यक्ति की नहीं अपितु किसी समूह का बोध है जो किसी एक व्यक्ति के द्वारा अभिव्यक्त हुआ है। इसी प्रकार किसी एक व्यक्ति का अनुभव कभी भी एक व्यक्ति के रूप में अभिव्यक्ति नहीं होता है वह जब भी व्यक्त होगा तो समूह में ही होगा। आदिवासियों का नृत्य, गीत और संगीत सदैव समूह में ही होता है एकल कभी भी नहीं होता।

उपर्युक्त विशेषताओं के आलोक में उनकी कलाओं पर दृष्टिपात करना अपेक्षित है—

नृत्य कला— नृत्य कला आदिवासियों की अपनी प्रमुख पहचान है। यह बात विशेष रूप से उल्लेखनीय है कि आदिवासियों में सामूहिक नृत्य होता है, उनमें एकल नृत्य की परंपरा नहीं पायी जाती है। ऐसा क्यों है? यह तथ्य विचारणीय है। चूंकि, इनमें व्यक्तिगत चेतना का अभाव होता है और अपने समस्त सुख-दुःख के अनुभवों को जब नृत्य के माध्यम से अभिव्यक्त करते हैं तो वे स्वयं समूह के एक सदस्य के रूप में पाते हैं। उनका समाज या समूह से पृथक कोई अस्तित्व नहीं होता है इसलिए चाहे वे नृत्य सुख के अवसर के हों या दुःख के अवसर के हों उनकी सामूहिकता में ही अभिव्यक्ति होती है।

### गायन

गीतों में आदिवासियों का सारा संसार बसता है। दैनिक जीवन के नित्य कार्यों के साथ-साथ विशिष्ट अवसरों जैसे विवाह, जन्म, मृत्यु, कृषि कार्यों का आरम्भ, फसल का पकना, त्योहारों के अवसर, शिकार, पूजा आदि अवसरों पर गीत गाने की परम्परा है। इनके गीतों में भी सामूहिक चेतना की ही

अभिव्यक्ति है। गीत भी समूह में ही गाने की परम्परा है। इनमें एकल गान नहीं गाया जाता है। अपनी हर अभिव्यक्ति को सामूहिकता की पहचान देना इनकी विशेषता है। गीतों के सृजन में भी किसी एक व्यक्ति का योगदान नहीं होता है। क्योंकि गीत परम्परा से एक पीढ़ी से दूसरी पीढ़ी तक हस्तांतरित होती है और उसमें कुछ न कुछ शब्द या वाक्यांश जुड़ता चला जाता है। इस प्रकार गीतों के माध्यम से आदिवासियों की सामूहिक चेतना प्रवाहित होती रहती है।



### वादन

इनका वाद्ययंत्र बहुत जटिल और तकनीक युक्त नहीं होती। इन्हें बजाना बहुत आसान होता है किन्तु, जब तक वाद्ययंत्रों से परिचय नहीं होता तब तक इनके वाद्ययंत्र अजीब से लगते हैं। जैसे ही एक बार परिचय हो जाता है वैसे ही इसे बजाना भी आसान हो जाता है। वाद्ययंत्रों से निकलने वाले ध्वनि प्रकृति में घटित प्राकृतिक घटनाओं की ध्वनि से साम्य रखती है। इसलिए इनसे निकलने वाली सभी प्रकार की ध्वनियाँ जीवन में घट रही घटनाओं की ही ध्वनियों को प्रतिध्वनित करती है।

### मूर्तिकला

लकड़ी, चमड़ा, पत्थर, धातु और शिलाओं में उकेरे जाने वाले विभिन्न भावों से युक्त चेहरों और क्रियाओं को जब आदिवासियों द्वारा उकेरा जाता है तब उनके कृतियों में मूर्तिकला जीवंत हो जाती है। जीवन का उसमें सजीव चित्रण होता है। यद्यपि मूर्ति के अंग समानुपातिक नहीं होते तथापि उनमें आदिम जीवन की कल्पना प्रतिबिम्बित होती है। भावों में संतुलन का अभाव होता है जो आदिम भावों और क्रियाकलापों को प्रकट करते है।

### चित्रकला

कहा जाता है कि चित्रकला का इतिहास आदिमानव के इतिहास से जुड़ा हुआ है। संभवतः इसीलिए आदिवासियों के चित्रों में आदिमानव की स्मृतियाँ और स्वप्न प्रमुखता से पाये जाते है। पहले वे अपने चित्रों को भित्त चित्रों के रूप में चित्रित करते थे बाद में भूमि में, शरीर में गोदना के रूप में और अब कैनवास में भी चित्र बनाने लगे है। मध्यप्रदेश के पाटन जिले के श्री जनगण

सिंह श्याम ऐसे ही आदिवासी चित्रकार है जो पहले परम्परागत विधि और तकनीक से भित्तों में चित्र बनाते थे। कालांतर में आधुनिक चित्रकारों के प्रभाव में अब वे भी कैनवास में चित्रों को उतारने लगे हैं। इतना ही नहीं पहले वे बाना नाम के वाद्ययंत्र से आख्यान कहा करते थे अब वे इन्हीं आख्यानों को चित्रों के माध्यम से व्यक्त करते हैं। उन्हीं का अनुशरण करते हुए उनकी नयी पीढ़ी भी इस कार्य को आगे बढ़ा रही है। इसी प्रकार उमरिया जिले के आधुनिक चित्रकार श्री आशीष स्वामी महानगरों को छोड़कर आदिवासी गाँव लोढ़ा में कई आदिवासी महिलाओं और पुरुषों की प्रतिभा को पहचानकर उनके भीतर छिपे हुए रचनात्मकता को प्रशिक्षित कर आधुनिकब्रशों और कूची की सहायता से कैनवास में उच्चतम कोटि के चित्रकला को निखारने में प्रशंसनीय कार्य कर रहे हैं। स्वामी जी के ही प्रेरणा से जूधन बाई बैगा पैसठ साल की उम्र में चित्र बनाना शुरू की और देखते ही देखते ही वह कुशल चित्रकार के रूप में अपनी पहचान बना ली है। आदिवासी चित्रकारों के अवचेतन मन में जो भी आदिम संवेदनाये, रंग और आख्यान थी उन सभी को वे चित्रों के माध्यम से अभिव्यक्त किये जा रहे हैं।



इस प्रकार आदिवासियों की विभिन्न कलाओं में निहित उनके सौन्दर्य-अनुभूति को पहचानने के लिए हमें उन्हीं की जीवन दृष्टि और जीवन बोध को समझना होगा। उनके अपने विशिष्ट मूल्य हैं, उनके अपनी विशिष्ट रचना प्रक्रिया है जिसे जानने की जरूरत है तभी हम उनके कला के साथ न्याय कर सकते हैं।

#### संदर्भ

1. ट्राइबल आर्ट, संपा. गणेश देवी प्रकाशन गुजरात
2. आदिवासी लोक कला अकादमी, संग्रहालय, भोपाल

• • •

## 41.

इकोफेमिनिज्म :

नारीवाद और पर्यावरण का सम्बन्ध, प्रकृति एवं विकास

\*डॉ. तनूजा कुमारी

सारांश

इकोफेमिनिज्म, नारीवाद की वह शाखा है जो पर्यावरण और महिलाओं और पृथ्वी के बीच के संबंधों को विश्लेषक करता है। पारिस्थितिकवादी विचारक मनुष्य और प्रकृति दोनों के ही बीच संबंधों का विश्लेषण करते हैं तथा यह विश्लेषण लिंग की अवधारणा की आधार पर रखी जाती है। यह शब्द फ्रांसीसी लेखक फ्रैंकोइस डी आऊबोन ने अपनी 'ले फेमिनिज्म ओ ला मॉर्ट' में लिखी थी, जो उन्होंने 1974 में लिखी थी। महिलाओं और प्रकृति के मध्य संबंधों को स्थापित करता है यह महिलाओं और प्रकृति के शोषण के बीच भी समानता को दर्शाता है। इकोफेमिनिस्ट यह मानते हैं कि महिलाओं और प्रकृति दोनों को ही सम्मान दिया जाना चाहिए। फेमिनिस्ट या मानते हैं कि पितृसत्तात्मक समाज में महिलाओं का उत्पीड़न और पर्यावरण में गिरावट के परिणाम के साथ ही प्रकृति के शोषण के बीच एक संबंध स्थापित करता है जो विश्व में सभी महिलाओं को एक समान प्रभावित करता है।

भूमिका

इकोफेमिनिस्ट का तर्क है कि नारीवादी सिद्धांत में पारिस्थितिक समस्याओं के समाधान में एक नारीवादी परिप्रेक्ष्य शामिल होना चाहिए और इसके विपरीत समस्याओं के समाधान नारीवादी परिप्रेक्ष्य में शामिल किया जाना चाहिए। अमेरिका में जैविक क्षमता के कारण महिलाओं और प्रकृति के मध्य सकारात्मक संबंधों को स्थापित करता है और इस धारणा के आधार पर सभी महिलाओं को विशेष स्थान प्रदान करता है। सामाजिक इकोफेमिनिज्म एक अन्य धारा है जो इकोफेमिनिज्म के साथ ही जुड़ा हुआ है। प्रकृति से

**Note**—Research Paper Received in August 2020 and Reviewed in September 2020  
**Plagiarism Report**— Plagiarise 10%, Original 89%, References 1%

\*सहायक प्राध्यापक, विभागाध्यक्ष, इतिहास विभाग, एस.एस.एल.एन.टी. महिला महाविद्यालय, धनबाद।

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157  
 Impact Factor 3.47

महिलाओं के संबंध की सामाजिक रूप से तथा ऐतिहासिक रूप से विकसित होने की आलोचना भी करता है, जो लगातार महिला के शरीर की संभावित प्रजनन क्षमता से उसे जोड़ कर देखा जाता है। भारत में इकोफेमिनिज्म की शुरुआत चिपको आंदोलन से की जा सकती है तथा इस विचारधारा के प्रमुख विचारक रहे हैं-सुसन ग्रिफिन, कैरोलिन मर्चेंट, रोजमेरी राडफोर्ड : एथर, एरियल सालेह, वंदना शिवा।

### शोध प्राविधि

प्रस्तुत अभिलेख विश्लेषणात्मक, वर्णनात्मक एवं विवरणात्मक है। प्राथमिक एवं द्वितिक स्रोत का उपयोग किया है ताकि शोध को मौलिक और उपयोगी बनाया जा सके।

### अवलोकन

इकोफेमिनिज्म पर्यावरण संकट, पृथ्वी और महिलाओं के अवमूल्यन और आध्यात्मिक चिंताओं के बीच एक समानांतर संबंध देखता है। इकोफेमिनिज्म प्रकृति के वर्चस्व को सबसे प्रमुख और उच्च स्थान प्राप्त करता है ठीक इसी प्रकार व महिलाओं को भी समाज में स्थान प्रदान करने की बात करता है और प्रकृति के वर्चस्व तथा महिलाओं के शोषण के मध्य एक महत्वपूर्ण संबंधों की चर्चा करता है, जो नारीवाद की दूसरी लहर और पर्यावरण आंदोलन के साथ 1970 के मध्य में उभरा था।

इकोफेमिनिज्म पिछले तीन दशकों में राजनीतिक सक्रियता के बाहर विकसित होकर अपेक्षाकृत नए रूप में परिवर्तित हो रहा है, जिसमें शांति मार्च, परमाणु विरोधी प्रदर्शन, पर्यावरण संरक्षण और पशु मुक्ति आंदोलन, भूख इत्यादि जैसे कई नए मुद्दे भी इसमें शामिल हो गए हैं। पारिस्थितिकी नारीवादी सिद्धांतकारों में निम्नलिखित नाम उल्लेखनीय है जिसमें फ्रैंकोइस डी यूबोन जिनको पृथ्वी को विनाश और विघटन से बचाने के क्रम में एक पारिस्थितिकी, एक क्रांति के नेतृत्व में महिला के आवाहन का श्रेय जाता है।<sup>1</sup> सैली मैक फ़ैग, अमेरिकी पर्यावरण वादी नारीवादी ईसाई धर्म शास्त्री रहे हैं। इनके अनुसार भगवान के शरीर के रूप में पृथ्वी की देखभाल की जानी चाहिए। उन्होंने अपने लेखन कार्य में पर्यावरण के मुद्दों को विशेष रूप से इसी दृष्टिकोण में लागू किया है।<sup>2</sup>

1960 के दशक के बाद से मारिया मिएस, महिला आंदोलन और महिला अध्ययन में सक्रिय रही थी तथा उन्होंने नारीवादी और तीसरी दुनिया के मुद्दों पर कई पुस्तकें लिखी थी। उन्होंने प्रमुख चिंताओं में से एक कार्य प्रणाली में और अर्थशास्त्र में एक व्यक्ति पर एक दृष्टिकोण का विकास किया है। उन्होंने महिलाओं और अन्य सामाजिक गतिविधियों में सक्रिय भूमिका निभाना शुरू किया था तथा उनका यह मानना था कि पारिस्थितिकीय नारीवाद, तीसरी दुनिया और नारीवाद में महत्वपूर्ण संबंध है और कहीं ना कहीं यह महिलाओं और पर्यावरण के संबंधों को भी निर्धारित करता है।<sup>3</sup>

भारत में वंदना शिवा, पर्यावरणवाद के विकास में एक प्रभावशाली नेता रही है। उन्होंने भारत में महिलाओं के विकास कार्यों में उल्लेखनीय कार्य किया है। वंदना शिवा स्थानीय जैविक कृषि के लिए एक सक्रिय आवाज है। उनका मानना था कि महिलाएं पुरुषों से ज्यादा रचनात्मक, संवेदनशील और सहनशील होती हैं। वंदना शिवा की पुस्तकें 'कलोनिलरिज्म एंड द एवोल्यूशन ऑफ मैस्क्युलिनिस्ट फॉरिस्ट्री' में उन्होंने पारिस्थितिक विनाश और पूंजीवादी विकास के लिए पितृसत्तात्मक परियोजना को जिम्मेवार एवं दोषी ठहराया है।<sup>4</sup>

वंदना शिवा ने महिलाओं तथा पृथ्वी में कई समानताएं को बताया है, जिसमें उन्होंने पृथ्वी और महिलाओं में एक समान ही सृजनात्मक शक्ति की बात की है तथा उन्होंने महिलाओं की नीतियों एवं प्रकृति तथा तरीकों को पृथ्वी के तरह ही सहज एवं सरल बताया है। चीन में पैदा हुई मेई एन. जी. ने चीन के विभिन्न प्रांतों में पर्यावरण के प्रति जागरूकता को बढ़ावा देने के लिए ही कई प्रकार कई प्रयास किए हैं। उन्होंने पृथ्वी के मित्र, नामक पर्यावरण संगठन में निदेशक के तौर पर भी कार्य किया है। उन्होंने हांगकांग में पृथ्वी स्टेशन स्थापित किया जो कि पहला अक्षय ऊर्जा शिक्षा केंद्र है। मेई पर्यावरण की रक्षा के लिए चीन के सभी भागों में पर्यावरण शिक्षा में महिलाओं को सहयोगी बनाने के लिए लगातार प्रयासरत रही हैं। वंगारी मथाई नयरी केन्या की रहने वाली हैं तथा इन्होंने पर्यावरण के क्षेत्र में उल्लेखनीय कार्य किया है, जिस कारण उन्होंने 1977 में 'ग्रीन बेल्ट आंदोलन' का भी नेतृत्व किया था।<sup>15</sup> वंगारी मथाई के नेतृत्व में 'ग्रीन बेल्ट आंदोलन' ने महिलाओं और पर्यावरण को जोड़ने का कार्य किया था, जिसमें महिलाएं पर्यावरण की अधिक प्रभावी प्रबंधक बन गई थी। उन्होंने महिलाओं को पर्यावरण के संबंध में शिक्षा प्रदान करवाई थी तथा संगठनों के माध्यम से महिलाएं न केवल व्यवहारिक रूप से अपने लैंगिक हितों के लिए कार्य कर सकती हैं, बल्कि ऐसी परिस्थितियों का भी निर्माण कर सकती हैं, जिसमें वह युक्तिपूर्वक अपने लैंगिक हितों के लिए लड़ सकें।<sup>16</sup>

ग्रीन बेल्ट आंदोलन महिलाओं और पर्यावरण के इतिहास में से बड़े आंदोलन के रूप में उभरा था। 1977 में विश्व पर्यावरण दिवस के अवसर पर इस आंदोलन की प्रारंभ की गई थी। इस समारोह में कुछ महिलाओं ने वंगारी मथाई के साथ-साथ पेड़ लगाए थे और 25 पेड़ों की संख्या 30 लाख तक पहुंच गई थी। ग्रीन बेल्ट आंदोलन ने समाज में ना सिर्फ आर्थिक विकास बल्कि पर्यावरण के बेहतर के कार्य के लिए भी याद किया जाता है।

महिलाओं को इस आंदोलन से जुड़ने के कारण पुरुषवादी मानसिकता समाज में प्रकृति और महिलाओं की नींव को निरंतर खोखला करती जा रही है। प्रकृति के शोषण का सबसे गहरा असर महिलाओं के जीवन पर ही देखा जा सकता है। महिलाओं को प्रकृति के साथ या पर्यावरण के साथ जोड़ना सिर्फ एक आंदोलन नहीं था, बल्कि इसने समाज में महिलाओं की स्थिति में परिवर्तन लाने का कार्य भी किया था। मानव समुदाय प्रकृति के साथ फिर से मजबूत रिश्ते बनाने के लिए प्रेरित हुआ था। प्रकृति तथा प्राकृतिक संतुलन, व्यक्तिगत संघर्ष को भी दर्शाता है। यहां पर पुरुषों का शोषणपूर्ण व्यवहार, नियंत्रण और अपने व्यक्तिगत लाभ के लिए महिलाओं और प्रकृति का इस्तेमाल करना पश्चिमी और औद्योगिक विकास की देन माना जाता है। पारिस्थितिकीय नारीवाद आंदोलन विभिन्न देशों में प्रचारित प्रसारित होने लगा था तथा इकोफेमिनिज्म विभिन्न हितों, समाज, समुदाय, महिलाओं के लिए कार्य व्यापक तौर पर कर रहा था। नारीवादी दृष्टिकोण में यदि हम बात करते हैं तो इकोफेमिनिज्म महिलाओं के व्यक्तिगत तथा सामूहिक परिस्थिति में बदलाव को भी दर्शाने का कार्य कर रहा था। माना यह भी जाता है कि सदियों से महिलाएं, प्रकृति पर्यावरण की संरक्षक रही हैं और पर्यावरण को महिलाओं के साथ जोड़ना तथा इस आंदोलन के साथ में भी जोड़ना जिसे हम इकोफेमिनिज्म कहते हैं, एक विचारधारा के तौर पर उभर कर के हमारे समक्ष आया जिसने महिलाओं की स्थिति में बेहतरी के लिए कार्य किया था।

इकोफेमिनिज्म को कई बार आलोचना का भी सामना करना पड़ा है कई विचार को ने  
Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157

महिलाओं तथा प्रकृति में समानता स्थापित करने की ही आलोचना की है। उनका यह कहना है कि इकोफेमिनिज्म पर्यावरण को सिर्फ महिलाओं के साथ में जोड़ता है, परंतु ऐसा नहीं है कि पुरुषों का पर्यावरण के साथ कोई संबंध नहीं है। विचारको का मानना यह भी है कि इकोफेमिनिज्म के कारण इसने महिलाओं के और अधिक शोषण को बढ़ावा देने का ही कार्य किया है, तथा इसमें किसी भी प्रकार से लैंगिक विभिन्नताओं को कम नहीं किया है।

### उपसंहार

यह एक विवाद का विषय है कि इकोफेमिनिज्म को एनवायरमेंटल फिलॉसफी के साथ तथा उसके विभिन्न स्कूल और विचारों के साथ किस प्रकार से जोड़ा जा सकता है। इकोफेमिनिज्म का पर्यावरण के साथ समानताएं भी हैं तथा विभिन्नताएँ भी देखी जा सकती है। इकोफेमिनिज्म बहुत पुरानी विचारधारा नहीं है तथा अभी भी इकोफेमिनिस्ट इसके स्वरूप में परिवर्तन देखते हैं। एनवायरमेंटल एथिक्स तथा दर्शनशास्त्र ने इकोफेमिनिज्म में सामाजिक डोमिनेशन के विषय में भी चर्चा की है। नारीवादी कई ऐसे विचारक रहे हैं जिन्होंने इकोफेमिनिज्म की आलोचना इस आधार पर भी की है कि यह लैंगिक विभिन्नताओं को भी बढ़ावा देने का कार्य करती है। इकोफेमिनिज्म विभिन्न हितों, समुदायों, समाजों में अपने पर्यावरणीय उद्देश्य के रूप में नजर आया है। नारीवादी दृष्टिकोण के कारण इकोफेमिनिज्म सीधे समस्याओं को हल करने के लिए व्यक्तिगत और स्थानीय स्तर पर नजर आता है। हालांकि इकोफेमिनिज्म की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि यह हमेशा स्थानीय, प्रत्यक्ष कार्यवाही और पारंपरिक सामूहिक कार्यवाई के सबसे निकट रहा है।

इकोफेमिनिज्म, पर्यावरण संकट, पृथ्वी और महिलाओं के अवमूल्यन और आध्यात्मिक चिंताओं के बीच एक समानांतर संबंध स्थापित करता है। इकोफेमिनिज्म प्रकृति के वर्चस्व और महिलाओं के शोषण के बीच एक महत्वपूर्ण संबंध देखता है, जो कि नारीवाद की दूसरी लहर और पर्यावरण आंदोलन के साथ 1970 के मध्य उभरा था तथा 1980 के दशक तक लोकप्रिय बना रहा था।

### सन्दर्भ सूची

1. मर्चेंटकैरोलिन, 1992, चौप्टर8, इन रेडिकल इकोलॉजी द सर्चफॉर लिवाबल वर्ल्ड, न्यू यॉर्क, राऊटलेज, पृष्ठ सं 184
2. राट ले लालरीनवमी, 2012, द वर्ल्ड एस डी बॉडी ऑफ गॉड इकोफेमिनिस्ट थिओलॉजिकल डिस्कोर्स विथ स्पेशल रेफरेंस टू ट्राइबल वूमेन इन इंडिया
3. रूएथररोजमेरी राइफोर्ड, 2003, हिएथर ईआटोन एंड लुइस एनलोरेंटजन इकोफेमिनिज्म एंड ग्लोबलाइजेशन लनहमबोल्डर, न्यू यॉर्क, टोरंटो ऑक्सफोर्ड, रोमेन एंड लिटलफील्ड पृष्ठ संख्या vii-Xi
4. वंदना शिवा 1999 कॉलोनियलिज्म एंड इवोल्यूशन ऑफ मैस्कुलिनिस्ट फॉरिस्ट्री पृष्ठ संख्या 41
5. वंगारी मथाई 2006 अन.बोएड के.एन.ओ.पी.एफ.
6. वंगारी मथाई 2003 द ग्रीन बेल्ड मूवमेंट। शरिंग द अप्रोच एंड एक्सपीरिएंस, लंदन बुक्स

• • •

## Book Review

### आजादी के बाद का भारत 1947 -2007 ऐतिहासिक घटनाओं का शोधपूर्ण दस्तावेज

\*डॉ विनय श्रीवास्तव

लेखक का नाम—बिपिन चंद्र, मृदुला मुखर्जी एवं आदित्य मुखर्जी, प्रकाशक—हिंदी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय, नई दिल्ली, मूल्य-200, प्रथम संस्करण, 2002 में प्रकाशित, ISBN : 978-93-80172-07-1



संयोजक—डॉ आशा गुप्ता, सहसंयोजक—डॉ सुनील कुमार श्रीवास्तव, श्री शंभू शरण मिश्रा, सुरक्षा शर्मा, एवं श्री धर्मेन्द्र मीणा ।

हिंदी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय की ओर से प्रसिद्ध इतिहासकार बिपिन चंद्र, मृदुला मुखर्जी एवं आदित्य मुखर्जी की अंग्रेजी में प्रकाशित पुस्तक इंडिया आफ्टर इंडिपेंडेंस का हिंदी अनुवाद आजादी के बाद का भारत का संशोधित एवं परिवर्धित संस्करण प्रकाशित किया गया है। यह शोध पूर्ण ग्रंथ सुधी पाठकों के लिए रोचक एवं ज्ञानवर्धक होने के साथ-साथ महत्वपूर्ण भी है। इस पुस्तक में 3 नए अध्याय जोड़ दिए गए हैं जो कि सामाजिक दृष्टि से बहुत महत्वपूर्ण है।

1. नई सहस्राब्दी में भारतीय अर्थतंत्र ।
2. भूमि सुधार औपनिवेशिक प्रभाव तथा राष्ट्रीय विकास
3. सांप्रदायिकता और राज्य सत्ता का दुरुपयोग ।

यह पुस्तक इतिहास पढ़ने वाले विद्यार्थियों, शोधार्थियों, शिक्षकों, तथा प्रशासकीय सेवाओं के अभ्यर्थियों के लिए काफी उपयोगी और रोचक सिद्ध हुई है।

---

**Note-** Book Review Received in March 2020 and Reviewed in March 2020

**Plagiarism Report-** 0% Plagiarise, 100% Original and 0% References.

---

\*शोधार्थी, इतिहास विभाग, विनोबा भावे विश्वविद्यालय, हजारीबाग ।

Volume IX-X, Number 30/31, Apr-June. 2020/July-Sept. 2020 (Joint Issue) ISSN 2277-4157

**Impact Factor 3.47**

हिंदी माध्यम कार्यान्वयन निदेशालय का यह अभिनव प्रयास रहा है कि हिंदी माध्यम से पढ़ने वाले विद्यार्थियों को समाज विज्ञान के विभिन्न विषयों पर अद्यतन जानकारी उपलब्ध कराई जाए, ताकि वह अंग्रेजी माध्यम से पढ़ने वाले विद्यार्थियों से स्वयं को किसी भी प्रकार से कम ना समझें और उनमें हीन भावना न आने पाए।

प्रस्तुत पुस्तक में आजादी के बाद के भारत के सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक विकास के बारे में महत्वपूर्ण जानकारी दी गई है। यह सभी लेखक बधाई के पात्र हैं क्योंकि उन्होंने समकालीन भारत के इतिहास का न केवल रोचक विश्लेषण प्रस्तुत किया है अपितु अनेक बाधाओं और संघर्षों के बावजूद भारत के निरंतर विकास में अपनी अटूट निष्ठा भी व्यक्त की है। पुस्तक के लेखकों का यह मानना है कि अनेक प्रकार की बाधाओं और उतार-चढ़ाव के बावजूद भारतीय प्रजातंत्र का भविष्य उज्ज्वल है, क्योंकि उसकी नींव बहुत मजबूत है।

लेखकों के अनुसार 1951 से 1964 तक के प्रारंभिक वर्ष आजाद भारत की उपलब्धियों, आशाओं और आकांक्षाओं के लिए विशेष रूप से महत्वपूर्ण साबित हुए हैं। यह वे वर्ष थे जिसमें पंडित जवाहरलाल नेहरू के नेतृत्व में देश की आजादी व अखंडता तथा धर्मनिरपेक्षता को एक मजबूत आधार प्रदान करने का भरसक प्रयास किया गया तथा संप्रदाय वादी, अनुदारवादी, तथा विघटनकारी प्रवृत्तियों से देश को बचाने की भी भरपूर कोशिशें की गईं। जहां भारत में पंडित नेहरू की कल्पनाशीलता, दूरदर्शिता तथा पाश्चात्य शिक्षा के कारण प्रजातंत्र की नींव मजबूत हो सकी वहां चमत्कारिक नेतृत्व के अभाव में पाकिस्तान जैसे देशों को इसका बड़ा मूल्य चुकाना पड़ा।

प्रस्तुत ग्रंथ में लेखकों ने आजादी के बाद अनेक प्रकार की समस्याओं से जूझते भारत के सामाजिक और आर्थिक विकास का एक गहन अध्ययन प्रस्तुत किया है। जहां लेखकों ने पंडित नेहरू के नेतृत्व में अपनी आस्था व्यक्त की, वहां गांधीवादी रणनीति में नेहरू जी की पूर्ण निष्ठा में कमी, अत्यधिक आदर्शवादी दृष्टिकोण तथा जनवादी चीन के ऊपर जरूरत से ज्यादा भरोसे की उन्होंने आलोचना भी की है। लेखकों ने एक विकल्प के रूप में श्री जयप्रकाश नारायण द्वारा संचालित आंदोलन की चर्चा की है, तथा श्रीमती इंदिरा गांधी एवं पंडित नेहरू की कार्यशैली में तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है जोकि अत्यंत रोचक होने के साथ ही ऐतिहासिक दृष्टि से महत्वपूर्ण भी है।

बाद के अध्याय में लेखकों ने तमिलनाडु, आंध्र प्रदेश, आसाम, पश्चिम बंगाल, जम्मू और कश्मीर तथा पंजाब की राजनीति, भारतीय आर्थिक तंत्र, 1991 के बाद भारत में आर्थिक सुधार, भूमि सुधार, कृषि विकास एवं हरित क्रांति, जाति विरोधी राजनीति और रणनीति, आजादी के बाद के भारत में महिलाओं की स्थिति, प्रशासनिक संस्थाओं में सुधार तथा 21 वीं शताब्दी में भारत की समस्याओं, चुनौतियों और संभावनाओं पर एक विहंगम दृष्टिकोण प्रस्तुत किया गया है।

आज आवश्यकता इस बात की है इतिहास लेखन में नवीन व प्रमाणिक तथ्य पूर्ण सामग्री को प्राथमिकता के आधार पर शामिल किया जाए।

आज केवल ऐतिहासिक घटनाओं का विधिवत अध्ययन करना ही काफी नहीं है। अभी तो उन्हें तत्कालीन सामाजिक आर्थिक सांस्कृतिक राजनैतिक व वैज्ञानिक विकास के साथ जोड़ना भी जरूरी है। इसी प्रकार हमें अपने देश के इतिहास को समझने के लिए विदेशियों के दृष्टिकोण से स्वयं को अवगत कराना भी उतना ही जरूरी है।

आजादी के बाद का भारत नामक पुस्तक का यह संस्करण ऐतिहासिक घटनाओं के प्रमाणिक विश्लेषण में पूरा सफल हुआ है।

नवीन संस्करण में नई सहस्राब्दी में भारतीय अर्थतंत्र एक नया अध्याय जोड़ा गया है।

एक और नया अध्याय सांप्रदायिकता और राज्य सत्ता का दुरुपयोग के नाम से है। इसमें गुजरात की घटनाओं और अपना एजेंडा आगे बढ़ाने के लिए सांप्रदायिक शक्ति द्वारा शिक्षा के सांप्रदायिकरण के संदर्भ में राज्य सत्ता के इस्तेमाल की समस्याओं का विश्लेषण किया गया है।

तीसरा नया अध्याय भूमि सुधार औपनिवेशिक प्रभाव और राष्ट्रीय तथा किसान आंदोलन की विरासत शीर्षक से है। यह अध्याय आजादी के बाद भारत में भूमि सुधारों पर चर्चा करते हुए तीन तथ्य पूर्ण अध्याय से पहले है। इस अध्याय में भारतीय कृषि पर औपनिवेशिक प्रभाव दर्शाने का प्रयास किया गया है। साथ ही इसमें आजादी के बाद भूमि सुधारों के चरित्र और आजादी के बाद भारतीय राष्ट्रीय और किसान आंदोलन के द्वारा कृषि संबंधी प्रश्नों पर अपनाई गई स्थितियों पर विचार किया गया है।

सहस्राब्दी की दहलीज पर और उसके बाद नामक अध्याय को पूरी तरह संशोधित और काफी विस्तृत किया गया है।

समकालीन इतिहास संबंधी वर्तमान रचना आजादी के बाद भारतीय विकास के राजनीतिक अर्थशास्त्र के प्रति एक समग्र दृष्टि अपनाता है। वह इस विकास का मूल्यांकन लगभग 200 वर्षों के औपनिवेशिक शासन तथा दीर्घ और शक्तिशाली साम्राज्यवाद विरोधी जन आंदोलन के संदर्भ में करता है जिसने एक स्वतंत्र भारतीय गणतंत्र को जन्म दिया।

समग्र रूप से प्रस्तुत पुस्तक के लेखक को ऐतिहासिक दृष्टिकोण और विश्लेषणात्मक सोच के साथ प्रस्तुत करने के लिए को संपूर्ण इतिहास जगत का साधुवाद।

• • •

## Book Review

### महामति प्राणनाथ कृत कुलजम स्वरूप और इस्लाम धर्म

\*डॉ विनय श्रीवास्तव

लेखक—डॉक्टर अंसारउल हक अंसारी, प्रथम संस्करण प्रकाशित 1994, मूल्य-120, प्रकाशक—हिंदुस्तानी अकैडमी इलाहाबाद, मुद्रक स्टैंडर्ड प्रेस, बाई का बाग, इलाहाबाद।



मध्यकाल में सर्वधर्म समभाव के संदेशवाहक महामति प्राणनाथ के विचारों की आज के संघर्षशील युग में अत्यंत उपादेयता है। डॉक्टर अंसार उल हक अंसारी द्वारा लिखित ग्रंथ महामति प्राणनाथ कृत कुलजम स्वरूप और इस्लाम धर्म इतिहास का एक शोध परक ग्रंथ है जिसमें मध्यकाल की ऐतिहासिक और सामाजिक पृष्ठभूमि के साथ मध्यकालीन समाज सुधारकों में अग्रणी महामति प्राणनाथ के जीवन के विभिन्न पहलुओं को उजागर किया गया है।

डॉ रामकुमार वर्मा ने इस ग्रंथ पर अपनी टिप्पणी करते हुए लिखा है कि -डॉक्टर अंसार उल हक अंसारी द्वारा लिखित पुस्तक महामति प्राणनाथ कृत कुलजम स्वरूप और इस्लाम धर्म हिंदी साहित्य के क्षेत्र में सर्वथा एक

नूतन प्रयास है।

डॉक्टर माता बदल जायसवाल ने ग्रंथ पर अपनी राय देते हुए लिखा है कि-डॉक्टर अंसारी ने हिंदू धर्म और इस्लाम की विश्व धारणा के आधार पर महामति के इस विराट समन्वय को स्पष्ट करने में अथक शोध साधना का परिचय दिया है और इस प्रकार वेद एवं कतेब का तुलनात्मक अध्ययन करते हुए विश्व धर्म, विश्व मानवता, एवं विश्व संस्कृति के मार्ग को प्रशस्त किया है जोकि आज के युग की चरम आवश्यकता है। यही युग धर्म है।

यह ग्रंथ डॉक्टर अंसार उल हक अंसारी का शोध प्रबंध है जिसे उन्होंने डॉ माता बदल जायसवाल के निर्देशन में पूर्ण किया है। इस पुस्तक में कुल 197 पृष्ठ हैं और 10 अध्याय में यह

---

**Note-** Book Reveiw Received in March 2020 and Reviewed in March 2020

**Plagiarism Report-** 0% Plagiarise, 100% Original and 0% References.

---

\*शोधार्थी, इतिहास विभाग, विनोबा भावे विश्वविद्यालय, हजारीबाग।

**Central India Journal of Historical And Archaeological Research, CIJHAR**

पुस्तक विभाजित की गई है।

डॉक्टर नजीर मोहम्मद लिखते हैं कि डॉक्टर अंसारी द्वारा प्रणीत कुल जम स्वरूप और इस्लाम धर्म के तुलनात्मक अध्ययन से देश में स्नेह, क्षमता और सौहार्द्र का वातावरण बनने में यह ग्रंथ अत्यंत सहायक सिद्ध होगा।

प्रस्तुत ग्रंथ में डॉक्टर अंसारी ने हिंदू धर्म और इस्लाम धर्म की विश्व धारणा के आधार पर महामति के इस विराट समन्वय को स्पष्ट करने में अपनी अथक शोध साधना का परिचय दिया है।

मध्यकालीन भारतीय इतिहास के औरंगजेब युग में अवतरित महामति प्राणनाथ ने हिंदू, इस्लाम, बौद्ध, ईसाई सभी धर्मों एवं संस्कृतियों में समन्वय स्थापित किया। महामति प्राणनाथ ने वेद, उपनिषद, गीता, बाइबल तथा कुरान के अध्ययन के आधार पर इन धार्मिक ग्रंथों की मौलिक एकता का अभिनव प्रयास किया है जो इस ग्रंथ को और भी अधिक सारगर्भित और प्रामाणिक बनाता है।

डॉक्टर अंसारी ने इस ग्रंथ को लिखने में अपनी पूरी तार्किक क्षमता और शोध परक दृष्टि का उपयोग किया है जो पुस्तक में परिलक्षित होता है। संपूर्ण जगत के इतिहास में भारत के मध्यकालीन युग का महत्वपूर्ण स्थान है। अनेक सूफी संत एवं कवियों ने भारत के मध्यकालीन इतिहास में रचनात्मक योगदान प्रस्तुत किया है। सामाजिक एवं साहित्यिक अनुशीलन में इन्हीं महापुरुषों का विशिष्ट योगदान समाहित है। भक्ति आंदोलन, सूफी मतवाद, एवं इस्लाम धर्म की विशिष्ट उत्तेजना तथा ईसाई धर्म की प्रेम साधना ने मध्ययुगीन भारत में सर्वथा उथल-पुथल की विचित्र स्थिति उत्पन्न कर दी थी। महामति प्राणनाथ का आविर्भाव ऐसे ही समय में हुआ जब दिल्ली के सिंहासन पर मुगल सम्राट औरंगजेब की हुकूमत अपनी चरम सीमा को पार कर रही थी। धार्मिक कट्टरता, जाती पाती, तथा ऊंच नीच का भेद साधारण बात हो गई थी। संपूर्ण मानव जाति को संकुचित विचारधारा की सीमा से आगे निकालकर सर्व धर्म समानता का नारा महामति प्राणनाथ ने ही सर्वप्रथम बुलंद किया तथा मनुष्य को सामाजिक प्राणी होने के नाते सभी को एक ही परमात्मा की संतान बताकर उसे बराबरी का स्थान प्रदान किया। इस प्रकार राष्ट्रीय चेतना की भावना आज से 300 वर्ष पूर्व ही महामति प्राणनाथ ने जगाई जबकि औरंगजेब के विरुद्ध बोलना अपनी मृत्यु को दावत देने के समान कार्य था।

महामती प्राणनाथ ने एक अभिनव योजना बनाते हुए वेद कतेब का तुलनात्मक अध्ययन करते हुए कुलजम स्वरूप की रचना करने में लीन हो गए।

कबीर ग्रंथावली, गुरु ग्रंथ साहिब तथा अन्य साहित्य ग्रंथों की अपेक्षा महामती प्राणनाथ कृत कुलजम स्वरूप में काव्य तत्व अधिक मुखरित हुए हैं। इस महा ग्रंथ के अंतर्गत सनंध, खुलासा एवं कयामत नामा जैसे उप ग्रंथ में वेद और कतेब के मार्मिक एवं सारगर्भित काव्य तत्व विद्यमान है। हिंदू, मुस्लिम, सिख, ईसाई तथा संसार के सभी मानव जाति के लिए कुलजम स्वरूप मार्ग प्रशस्त करता है और वसुधैव कुटुंबकम की भावना को साकार करता है।

प्रस्तुत शोध प्रबंध की सामग्री 10 अध्याय में विभाजित की गई है। प्रथम अध्याय : महा मती प्राणनाथ जीवन वृत्त और व्यक्तित्व, द्वितीय अध्याय : कुल जम स्वरूप और उसकी प्रमुख विशेषताएं, तृतीय अध्याय : इस्लाम धर्म और उसकी प्रमुख विशेषताएं, चतुर्थ अध्याय : इस्लाम धर्म के जन्मदाता हजरत मोहम्मद साहब का जीवन वृत्त व्यक्तित्व एवं कृतित्व, पंचम अध्याय :

कुरान शरीफ और उसकी विशेषताएं, षष्ठम अध्याय : कुलजम स्वरूप और इस्लाम धर्म पारस्परिक अध्ययन, सप्तम अध्याय : उपासना या इबादत का स्वरूप, अष्टम अध्याय : नैतिक और सामाजिक दर्शन, नवम अध्याय : मोक्ष अथवा नजात तथा जागने का स्वरूप, दशम अध्याय : निष्कर्ष अथवा उपसंहार।

प्रस्तुत शोध प्रबंध को पुस्तक के रूप में प्रकाशित करने में डॉक्टर अंसारी को अभूतपूर्व सफलता प्राप्त हुई है।

प्रस्तुत ग्रंथ तत्कालीन समय की ऐतिहासिक परिस्थितियों का प्रामाणिकता के साथ उल्लेख करता है और मध्य काल के महान समाज सुधारक महामती प्राणनाथ और विभिन्न धर्म के साथ उनका समन्वय एवं उनकी सर्व धर्म समभाव की दृष्टि के साथ समाज को आगे बढ़ाने की उनकी मीमांसा को प्रतिपादित करता है।

इस ग्रंथ में डॉक्टर अंसारी की मौलिक दृष्टि के साथ ऐतिहासिक तथ्यों पर उनकी पकड़ एवं शोध सामग्री का बेहतर इस्तेमाल करने की उनकी क्षमता का प्रामाणिक विवरण प्रस्तुत किया गया है।

इस महत्वपूर्ण ग्रंथ की रचना करने पर डॉक्टर अंसारी को इतिहास जगत का साधुवाद।

• • •

