

संस्कृतविभागः,
लेडीश्रीराममहाविद्यालयः

तेजस्

“the light of knowledge which illuminates our soul”

प्रथमोऽङ्कः । २०१६-२०१७



'तेजस्'

“The light of knowledge which illuminates our soul.”

प्राचार्यायाः सन्देशः



आह्लादस्य विषयोऽयं यत् संस्कृतविभागः प्रथमवारं “तेजस्” इति शोधपत्रिकायाः प्रकाशनार्थं चेष्टारतोऽस्ति। संस्कृतभाषा भाषारूपेण उत वा विषयरूपेण जगतः सर्वासां भाषणामुपरि विराजमाना इति मन्यते। संस्कृतछात्राणां आचार्यगणानां संस्कृतेतरविदुषीणां कृते च उत्तमावसरोऽयं यत् ताः संस्कृतेन लिखितान् विविधविषयान् प्रत्यक्षीकुर्वन्ति।

अहमपि संस्कृतविभागाय अतिश्लाघनीयप्रयासाय अभिनन्दनं प्रेषयामि। शुभाशया।

डॉ. सुमनशर्मा
प्राचार्या

विभागाध्यक्षायाः वक्तव्यः



हर्षस्य विषयोऽयं यत् लेडी श्रीराममहाविद्यालयस्य संस्कृतविभागः वर्षेस्मिन् “तेजस्” इति प्रथमां शोधपत्रिकां प्रकाशयति। अस्याः शोधपत्रिकायाः प्रकाशनेन सह छात्राः शोधाय प्रेरिताः स्युरिति प्रमुखाशयः वर्तते। यतोहि संस्कृतभाषायाः प्रकृतिः अन्तरानुशासनात्मिकाऽस्ति अतः संस्कृतेतरविषयानां विद्वांसः विदूषयाश्च स्वकीय विषयेण सह संस्कृतस्य समायोजनमाधृत्य शोधकार्यं विधातुं प्रस्तौतुश्च वाञ्छन्ति, तेषां तासाश्च कृते सुलभसंयोगोऽयम्।

अस्याः शोधपत्रिकायाः मूलप्रेरणा महाविद्यालयस्यास्य प्राक्तनप्रधानाचार्यया डॉ.मीनाक्षीगोपीनाथ महाभागया प्रदत्ताऽसीत्। सैव परिकल्पना इदानीं साकाररूपमवाप्नोति। अवसरेऽस्मिन्हं प्रधानाचार्याणां डॉ. सुमनशर्मा महाभागानां भूरिशः धन्यवादं कृतज्ञताश्च ज्ञापयामि यासामाशीर्वचोभिः महत्या सदाशयतया च शोधपत्रिकेयं प्रकाश्यं प्राप्नोति।

संस्कृत विभागस्य सम्पूर्णाचार्यमण्डलस्य सहभागिता प्रेरणा च श्लाघनीया ननु। पत्रिकायारस्याः प्रभारिणे सम्पादिकाद्वये च डॉ.सुशीलाकुमारी डॉ.कामिनीकुमारी च अभिनन्दनीये स्तः ययोः परिकल्पनया परिश्रमेण च पत्रिकायाः स्वरूपः निर्मितः।

संस्कृत परिषदः पदाधिकारिण्याः अरूषिः सुदेष्णाः रिंकिता च प्रशंसार्हाः याभिः नूतनविचारैः अतुल्यसहयोगेन च साहित्यिक-सांस्कृतिक-वैज्ञानिकं लक्ष्यामनुसृत्य “तेजस्” नामधेयं यज्ञमिदं सम्पन्नम्।

डा. पङ्कजार्कौशिकः
विभागाध्यक्षा

Published in New Delhi by
Department of Sanskrit
Lady Shri Ram College for women
Lajpat Nagar-IV,
New Delhi, 110024
Phone: 011-26434459

Copyright © Department of Sanskrit,
Lady Shri Ram College for Women, 2017

Printed by
Darshan Kumar Bhatia
Graphic Designers
62A, Bapupark,
Kotla, Mubarakpur
New Delhi

The moral rights of the contributing
authors have been asserted.

No part of this publication may be
reproduced or transmitted, in any form
or by any means without prior permission
in writing of the Department of Sanskrit,
Lady Shri Ram College for Women, New Delhi.

ADVISORY & EDITORIAL BOARD

FACULTY ADVISORS

Dr.Kamini Kumari,
Dr.Sushila Kumari

EDITOR-IN-CHIEF

Arooshi Nigam

SUB-EDITORS

Sudeshna Ghorui
Nidhi Jha

COVER ART

Sudeshna Ghorui

*Tejas is the
annual
academic
journal of the
Department of
Sanskrit, Lady
Shri Ram
College for
women. Tejas is
a term that
means
"illumination"
or "divine
enlightenment".*

*The issue covers
various topics
rooted in
Sanskrit
conceptualized
to promote and
develop a sense
of novelty of
traditional
ideas. We aim to
provide a
platform where
minds get
illuminated
and cater to
numerous
aspects of
Sanskrit.*

From the Editor's Desk

Greetings to the LSR community! It has been a meaningful academic year and we feel immensely honoured to be a part of such a premier and distinguished institution. The journey at LSR has been no short of brilliant. Every day was a new page, waiting for fresh stories to be written, and we did write many commendable pieces and completed the book successfully.

Sanskrit is the mother language of most of the Indian languages, popularly known as the classical language of the country. It belongs to the Indic group of language family of Indo-European and its descendents are Indo-Iranian & Indo-Aryan. The meaning of Sanskrit is refined, decorated or produced in perfect form.

The language is also known for its clarity and beauty. The body of Sanskrit literature encompasses a rich tradition of poetry, prose and drama as well as scientific, technical, philosophical and religious texts.

Breaking the stereotypes and setting history, the Sanskrit association took a great initiative and released a journal of their department for the very first time, called 'Tejas- the light of knowledge which illuminates our soul.'

Diversified thoughts and amalgamation of ideas from different sections has been an imperative focus of our journal. Tejas comprises of the research papers from the faculty and student body from different subject streams. The first edition of the journal features extensive sections in three major languages- English, Sanskrit and Hindi.

Looking at the year that has gone by, the idea to release the first ever issue of the department journal seemed bizarre and almost impossible. However, our willpower, belief and dedication made it a reality. We have hit a milestone with this and there's no looking back.

This journal would not have been possible without the constant support of our Principal Dr. Suman Sharma, Vice-Principal Dr. Sanjay Roy Choudhary, Head of Department Dr. Pankaja Ghai Kaushik and the Department association.

I can't thank enough the faculty advisors Dr. Sushila Kumari and Dr. Kamini Kumari and the editorial board, who reviewed and suggested editorial and design changes at various production levels. From the front cover to all the way to the last page, this journal has been a collaborative effort in the truest sense. Here's a toast to everyone who was involved in this remarkable journey.

Love,
Arooshi Nigam

अनुक्रमणिका

• Tejas (Sudeshna Ghorui).....	01
• Dharma as Law in the Post-Vedic Period (Dr.Renu Behl).....	06
• A Perspective on Mahābhārata's Karṇa through the Eriksonian Lens (Dr.Megha Dev Dhillon).....	09
• Atharva Veda-A source of magic Spells and charms or Remedial Prescriptions: an Analysis (Dr.Pankaja Ghai Kaushik).....	14
• Nature's Everlasting essence in Kālidāsa's Abhijñānśākuntalaṃ (Vaishali Sharma).....	17
• Ancient Indian women and rituals (Rajal Rajpurohit).....	21
• कारकम् (डॉ. कामिनी कुमारी).....	23
• कालिदास की नारी - सशक्त नारी का प्रतिमान (डॉ. वन्दना एस. भान).....	29
• मनो-मीमांसा (डॉ.सुशीला कुमारी).....	32
• वर्तमान समय में श्रीमद्भगवद्गीता की प्रासंगिकता (झुन्नी कुमारी).....	36
• तनावप्रबन्धन- गीता एवं योगदर्शन के आधार पर (आरूषि निगम).....	40
• षड्गुण (रिंकिता राठी).....	43
• आयुर्वेद (निधि झा).....	45
• संस्कृत साहित्य में पर्यावरण (स्वाति झा).....	48
• ऋग्वेद में नारी (उपासना).....	50
• राष्ट्र (प्रियांशी).....	53

Tejas

Sudeshna Ghorui
Sanskrit Department
Second Year

‘अग्निमीळे पुरोहितं यज्ञस्य देवमृत्विजम्।’¹

'Agni' literally means fire and it's the first word laid down in the *R̥g-Veda*. The *R̥g-Veda* indeed opens with this word. According to *R̥g-Veda's Agni-Sūktam*, the *R̥ṣi* praised the *Agni* through performance of *Yajña*. 'Yajña' meant sacrifice; sacrifice resulting in the betterment of the society. Here, in the first *sūkta*, *Agni* is addressed as the 'Purohita', 'R̥itvij', 'Hotārah', and most importantly the '*Ratna-Dhātamaṁ*' meaning bestower of '*Ratna*'(wealth of physical, mental and spiritual plane). In the third *sūkta* it has been mentioned that the practitioner of *Yajña* obtains nourishment day after day, nourishment in the form of knowledge which is eternal and that which leads to sanctity. Also, by the power of *Agni* he (the *R̥ṣi*) obtains the glory of the most heroic type(the glory obtained by overcoming all inner barriers - *Kāma*, *Krodha*, *Lobha* etc.).

Basically, *Agni* is associated to Purity, Truth, Glory and significantly to Power. *Agni* is the purest form of energy that exists in this Universe and is regarded as the best representation of light on the Earth. According to the ancient texts, making an offering to the fire is to link with the essence of spiritual light. The fire practice (*Yajña*) is said to support the practitioner by cultivating a connection with spiritual light.

Why are we talking about *Agni* here?

Now, we are much closer to what we, basically will be talking about - '*Tejas*'. So, here at this point, we are going to establish a link between the '*Agni*' and the '*Tejas*' while differentiating them as well.

ॐ नमः शिवाय गुरवे सच्चिदानन्द-मूर्तये।
निष्प्रपंचाय शान्ताय निरालम्बाय तेजसे।।^२

The above verse, which has been taken from *Sri Guru Stotram*, means- We respect Lord *Śiva* who is the supreme guide and who is the embodiment of truth, tranquility and bliss. He is independent, full of peace and is full of spiritual light known as **Tejas**. Thus, '*Tejas*' is what we call 'spiritual light'. But, it is not merely spiritual light, it has much diverse and deeper meanings. The word '*Tejas*' itself is like an ocean. Here, in the verse above, the word '*Tejase*' has been used to describe Lord *Śiva*. He is portrayed as the one, who is full of light, heat and power.

'Tejas' literally means radiance, lustre and also spiritual/moral power or influence.

> **Agni & Tejas**

Agni as we know, is the blazing fire, while *Tejas* in a deeper sense signifies the transformation that happens when one goes through the heat of practice and becomes the light of the Fire.

Yogīs engage in yogic practice (which mainly includes the fire practice) as a way to attain the spiritual power.

>**Śiva, Agni & Tejas**

Śiva is one of the principal deities and/or one of the three most influential denominations in Hinduism. *Śiva*, in Sanskrit, literally means- the auspicious one. But, let us focus on the fact that, in 'Hinduism' and especially in 'Yoga', *Śiva* is depicted as a "*Ādi-Yogī*". He is often represented as an ascetic or hermit who sits in a meditating posture with ash all over his body. In a general view, this is implied as that he plays with the Fire (*Agni*). But from philosophical point of view, it is contemplated in a different way. Here, *Śiva* is the practitioner of *Yajña*, and therefore he is known to be the *yogī*. Within the Trimurti, the Hindu trinity that also includes *Brahmā* and *Viṣṇu*, *Śiva* is known to be "the transformer". This means that he deals with both life and death simultaneously. Life to Death and again back to life. But, here arises the dire need for the introspection of this particular process of Life to Death. The process of Life to death is carried out only with the help of Fire.

>**The Mahābhūta**

Mahābhūta or *Pañchamahābhūta*, the system of the five elements is first found in the Vedās. The concept of the *mahābhūta* can be found in different religions, in Buddhism, Jainism, and also the concepts though different from each other try to explain an almost same theory. In Hinduism, these five great elements are *Bhūmi* (Earth), *Apas* or *Ap* or *Jala* (Water), *Tejas* or *Agni* (Fire), *Marut*, *Vāyu* or *Pavan* (Air) and *ākāś*, *Vyom* or *Śunya* (ether, Space or void). All these elements have different characteristics and these also account for different faculties of human experience. Now, here we will be talking about *Tejas*- the one the five great elements.

The concept of *Mahābhūta* suggests that all of creation, including the human body, is made up of these five great elements and that, upon death, this mortal human body dissolves into these five elements of nature, thereby balancing the cycle of nature and this very concept works behind this other concept of "*AntimSaṁskār*" (as in Hinduism) or *Janazā* (as in Islam) or Funeral (as in Christianity) or basically the last rite in a man's life.

There is ritual called 'Dāh- saṁskār' (as in Hinduism) or Funeral Ceremony wherein the body is burned on a pyre or buried. This ritual in most of the religion is performed in open and with the help of 'Tejas'-the fire element. When the body is burned, its extract while burning is sublimated into air and directed towards sky, then as the fire (the *Agni*) devours it, it is reduced to ashes of which some part is blown away by air, some of it is discharged into some holy river and some of it left at that place on the earth where the body burnt. Same way, when the body is buried, it decomposes and gets destructed into the soil. This way the immortal body is returned to its very origin, the Nature and especially the 'Pañchtattva'.

>**Āyurveda**

Here, the five elements are associated with the five senses, and act as the gross medium for the experience of sensations. The basest element, 'Earth', created using all the other elements, can be perceived by all the five senses- (1) hearing, (2) touch, (3) sight, (4) taste and (5) smell. The next higher element, 'Water' has no odor but can be heard, felt, seen and tasted. Next comes 'Fire', which can be heard, felt and seen. 'Air' can be heard and felt and the 'Ākāśa'

(ether) is beyond the senses of smell, taste, sight and touch; it being accessible to the sense of hearing alone. Therefore, we can see that here, the *Pañchamahābhūta* are associated with a sense which is perceived by the five sense organs in human body.

The combinations of these *Pañchamahābhūta* are also associated with the six human tastes-

Taste	Associated Bhoota
Sweet	<i>Prithvi, Jal</i> (Earth and Water)
Sour	<i>Prithvi, Agni</i> (Earth and Fire)
Salty	<i>Jal, Agni</i> (Water and Fire)
Pungent	<i>Vayu, Agni</i> (Air and Fire)
Bitter	<i>Vayu, Akash</i> (Air and aether)
Astringent	<i>Vayu, Prithvi</i> (Air and Earth)

The *Pañchamahābhūta* has been presented in contextual manner in the below table:

Bhoota (Element)	Associated Sense	Associated Sense Organ	Perception mode	Associated Finger
<i>Akash (Space)</i>	Sound	Ear	Heard	Middle Finger
<i>Vayu (Air)</i>	Touch	Skin	Heard, Felt	Index Finger
<i>Agni (Fire)</i>	Sight/Color	Eye	Heard, Felt, Seen	Thumb
<i>Jal/Apas (Water)</i>	Taste	Tongue	Heard, Felt, Seen, Tasted	Little Finger
<i>Prithvi (Earth)</i>	Smell	Nose	Heard, Felt, seen, Tasted, Smelled	Ring Finger

In *Āyurveda*, there is typical concept of *Doṣa* and *Guṇa*. There are twenty *Guṇās* (qualities or characteristics) which are considered to be inherent in all substances. *Āyurveda* also names three elemental substances, the *Doṣās* (called *Vāta*, *Pitta* and *Kapha*), and states that a balance of the *doṣās* results in health, while imbalance results in disease. These three *doṣās* - three intrinsic tendencies, which, according to *Āyurveda* are intrinsic in every human being, are representation of combination of these five elements in human body. These three *doṣās* have subtle positive essences which control the mind and body function.

Dosha	Bhoota Composition	Characteristic
<i>Vata</i>	<i>Vayu, Akash</i>	<i>Prana</i>
<i>Pitta</i>	<i>Agni, Jal/Apas</i>	<i>Tejas</i>
<i>Kapha</i>	<i>Prithvi, Jal/Apas</i>	<i>Ojas</i>

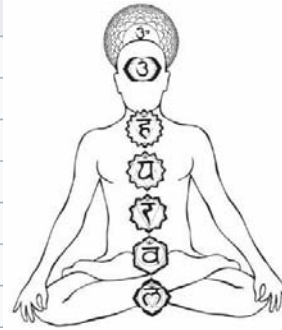
Āyurvedic view suggests that the *doṣās* are balanced when they are equal to each other, while another view is that each human possesses a unique combination of the *doṣās* which define this person's temperament and characteristics. In either case, it says that each person should modulate their behavior or environment to increase or decrease the *doṣās* and maintain their

natural state. And in order to attain this natural state Ayurveda suggests the practice of Yoga, which itself is another Science.

>Yoga

According to *yoga* tradition, the subtle body is a part of us that we can't see or touch—it's where our energy flows, which is why it's also referred to as the energy body. There are seven key points or energy centres in the subtle body known as '*Chakrās*'. The word '*chakra*' is derived from the Sanskrit word meaning 'wheel'. Literally it means 'Wheel of spinning Energy'. A *chakra* is like a whirling, vortex like, powerhouse of energy. It is the point of '*prāṇa*' (energy) in our subtle body. *Chakrās* connect our spiritual bodies to your physical one. Also, these *chakrās* have a manifestation in the body and they also have a subtler manifestation. These manifestations are called '*kṣetrās*'.

Chakra	Bhoota	Characteristic
<i>Muladhara Chakra</i>	<i>Prithvi</i>	Stability, Support
<i>Swadhishtan Chakra</i>	<i>Jal</i>	Joy, Well-being
<i>Manipura Chakra</i>	<i>Agni</i>	Wisdom, Power
<i>Anahata Chakra</i>	<i>Vayu</i>	Compassion
<i>Vishuddha Chakra</i>	<i>Akash</i>	Trust, Creativity
<i>Ajna Chakra</i>	<i>Akash</i>	Knowledge, Intuition, Dignity
<i>Sahasrara Chakra</i>	<i>Akash</i>	Oneness



Chakra 3 – The Solar Plexus

The third *chakra* represents the Fire element or *Tejas*. Its colour is yellow and is located a few inches above the navel in the solar plexus area. This *chakra* is concerned with your digestive system, muscles, pancreas and adrenals. It is the seat of your emotional life. Feelings of personal power, laughter, joy and anger are associated with this centre. Your sensitivity, ambition and ability to achieve are stored here. Blockage may manifest as anger, frustration, lack of direction or a sense of victimisation. When *prāṇa* becomes active, it generates heat—*Tejas*. There is both a cosmic as well as a personal aspect to the meaning.

The *Hasta-Mudrā* or hand posture is linked to the *Pañchamahābhūta*. The basic assumption is that all the five elements can be represented by our five fingers.

Finger Name	Bhoota
<i>Kanishthika</i> , Little Finger	<i>Jal/Apas</i>
<i>Anamika</i> , Ring Finger	<i>Prithvi</i>
<i>Madhyama</i> , Middle Finger	<i>Akash</i>
<i>Tarjani</i> , Index Finger	<i>Vayu</i>
<i>Angustha</i> , Thumb	<i>Agni</i>

>Vāstu

Vāstuśāstra is essentially the art of correct settings whereby one can place himself in such a manner so as to absorb the maximum benefits of the *Pañchamahābhūta* as well as the influence of magnetic fields surrounding the earth. The scientific use of the elements creates a perfectly balanced environment which ensures enhanced health, wealth and prosperity. *Vāstuśāstra* emphasizes on the placement of five elements in specified direction and balance of these elements determines the condition of the associated structure.

The *Pañchamahābhūta* are associated with some specific directions of the ten directions.

Vaayavya	North-west AIR	North	North-east WATER	Eeshanya
	West	SPACE	East	
Nairuthya	South-west EARTH	South	South-east FIRE	Aagneya

In buildings each direction is dominated by one element - a balanced state being the cause of positive, and an imbalanced state the cause of negative effects. It is the balance or imbalance among these *Pañchatattva* that makes one's Space a virtual heaven or hell.

¹ Ṛgveda 1.1. ² Niralamba Upanishad, verse 3.

Dharma as Law in the Post-Vedic Period

Dr. Renu Behl

Associate Professor

Pol.Science Department

DHARMA : The term *DHARMA* is derived from *dhr*, which signifies the action of maintaining, sustaining or supporting and which has produced *Fre* in Latin (*fretus*, depending upon daring to), and *Fir* (*firmus*, strong in the physical and moral senses, whence solid, hard, durable). *Dharma* is what is firm and durable, what sustains and maintains, what hinders falling and fainting. Etymologically the word has derived from *dhr* 'to hold, to maintain, to restrain' etc. Applied to the universe, *Dharma* signifies the external laws which maintain the world. This sense is related to a very ancient conception which the hindus shared with the Iranians, according to which the world is not the product of a fortuitous concourse of elements, but is ruled by certain norms and sustained by an order necessary to its preservation. This order is an objective one, inherent in the very nature of things, and the gods are only its guardians.

Dharma is a very difficult concept which cannot be very precisely defined or explained. This word is variously rendered as "statute, law, ordinance, usage, customary observance, duty, ones own obligation, duty or self-initiated action, ethical, social, spiritual Right, justice, Righteousness, Good conduct; virtue, morality, religion, religious merit, good; attribute, quality and feature (both abstract and concrete); also personification of many human beings, deities, abstract phenomenon etc. The term signifies truth (traditional or ceremonial), "moral obligation". This term in the descriptive sense signifies "correctness" (the way things are) and the prescriptive sense (the way things ought to be). In the religious though of ancient India the term reflects the connection between ontology, ritual ideology, social philosophy, ethics and canor-law and socio-ethico-religious duties for maintaining society.

During the vedic period the fundamental laws of the universe were identified with the laws of the sacrifice. Consequently *Dharma* was far excellence the sacrificial act which maintains and even conditions the cosmic order. Later on that more or less magical act of sacrifice remain constantly present before the minds of authors. But the concept of *Dharma* is widened; it envelops the moral world as much as the physical; and the norm of ritual becomes a norm of conduct. In external terms, *Dharma* is the action which provided it is conformable to the order of things, permits man to realize his destiny to the full, sustains him in this life, and assures his well-being after death. By its own virtue that act produces spiritual benefits for him who has performed it, which will necessarily bear fruit in the other world. In internal terms, *Dharma* signifies the obligation, binding upon every man who desires that his actions should bear fruit, to submit himself to the laws which govern the universe and to direct his life on consequence. That obligation constitutes his duty: and that is a further sense of the world. *Dharma* also refers to the totality of duties which bears upon the individual according to his status(*varṇa*) and stage of life(*āśrama*), at which he stands, the totality of rules, to which he must confirm if he doesn't want to fall, if he is anxious about hereafter. This morality is addressed to man in society. It is based on a belief in retribution for ones act on the operation of transmigration. It's foundation and it's sanction are religious but it is essentially social in the sense that, in a social order

visualized as one with the natural order, the individual who obeys, its precepts performs a duty which is as much social as religious. So far as this life is concerned, it provides him with reasons for acting and for fulfilling as his function, his role in the society. It sees man's welfare in his works, and in effect, this is morality of action postulated by the literature which we must survey and the conception of law which emerges from it. The writers of *Dharma* and *Smṛti* texts meant by *Dharma* not merely a concept of religion but a mode of life or code of conduct, which regulated man's entire activities as a member of the society and also as an individual, and was a means of goal of human existence.

The sources of *Dharma* is to be found mainly in the *śruti*(revelation i.e vedas). There are many cases where *Dharma* and *Smṛti* invariably depend upon the *śruti* for their authority. As a matter of fact every rule of *Dharma* must found its foundation in the *veda*. But in reality, it seems that when a Hindu affirms that *Dharma* rests entirely upon the *veda* the word *veda* does not mean in the connection the vedic texts, but rather the totality of knowledge, the sum of all understanding of all religions and moral truths, whether revealed or not. According to *Mīmāṃsā*, '*dharma*' is that which is indicated by the vedic injunctions as conducive to highest good or goal. From the normative point of view the term *DHARMA* would mean 'the sum total of obligations or duties by which one fits in the natural and social world. In *Mahābhārata* performance of ones task and duty is indeed *dharma*.

These are some definitions of *Dharma* which recognize it as a sure means of happiness. *Dharma* is what leads to happiness and final beauty. There are many one-sided definitions of *Dharma*. Some of these are '*ahiṃsā paramo Dharmah*' non-violence is transcendent *dharma*. In India the concept of *Dharma* in India closely associated with that of *karma*. The idea that one's actions in this world determines the condition of one's life in the future. An act(*karma*), performed with a desire, creates what is known as '*karmāśya*', accumulation for receptacle of *karmaṇ*; either meritorious or unmeritorious, depending upon the quality of the act.

Dharma in the Ashokan inscription appears to be used in the sense of *Buddha's* doctrine though some scholars understand the term in the range of moral and other virtue. In the Gupta period, the term was related to *Dāna-Dharma* such as gifts of land, gold, money etc, to the learned *Brāhmaṇās*, construction of temples etc. King was the sole guardian of the *varṇa-dharma*. In the later inscriptions, the term stands for duty of caste etc. It follows as a matter of course, that for authors committed to the religious significance of actions, societies essential and is the realisation of *Dharma*, when each individual can put his duties into effect. So their structure of law has *Dharma* as its axis. But even in India religious aspirations do not monopolize all human activity. The pious intention is seldom pure. It is mixed with other motives of a less elevated complexion. Hindus contrast with *Dharma* (which is the good) both *artha*(the useful), and *kāma* (the pleasurable), which also motivate human behavior. Human activity may be summed up in that triad: *Dharma*, *artha* and *kāma*. A rule founded on *Dharma* has an authority superior to that founded on *artha*. Just as the latter has an authority superior to one motivated by *kāma*. But all three points of view are equally legitimate, and man is made in such a way that he is bound to consider all three of them as he functions in life. However the man who is anxious about his future destiny must search for the rules of behavior in the science of *Dharma*. It is true that the criteria of interest and even of pleasure may play some part in the making working

out of law-in-action, but the rule of *Dharma* will remain fixed at the very foundation of the concept of law. Sources of *Dharma* can be studied from *dharma-sūtrās*. According to *Dharma sūtrās* there are three sources of *dharma*: the *veda*, tradition, and "good custom". The codes of *manu* and *yājñavalkya* add one more: inner contentment. All these four are said manifestly to be the fourfold foundation of *Dharma*. The Rules of Law in the *dharma-sūtrās* and *dharma-śāstrās*. The *Dharma-sūtrās* object is to teach men their *dharma*, the rules of conduct which produce spiritual merit according to their caste and appropriate to the stage of their lives. The *Dharma-sūtrās* are a record of social customs and usages and the civil and criminal law based on them. The customs and usages were not uniform all over India.

Conclusion:

The term *dhārman* or *Dharmān* is attested in early vedic and in late vedic, whereas in classical sanskrit it is *dharma*. The term is derived from 'dhar' to hold, to maintain, to sustain, to preserve, etc. In Ṛgveda, *dharmān* is 'cosmic ordinance' as against *ṛta* 'universal harmony or order. In the ancient Indian culture *Dharma* represents "correctness" both in a descriptive sense (the way things are), and also in a prescriptive sense ("the way things should be"). It reflects the inextricable connection in the religious thought of India between ontology, ritual, ideology, social philosophy, ethics and canon-law and socio-ethic-religious duties for maintaining society. The concept of *Dharma* cannot precisely be defined. It is indeed, the very basis or foundation of everything in the universe. Through *Dharma* one can attain happiness in this world and also in future. The concept of *Dharma* is closely related with the concept of *karman*. In the typical hindustic or indian hierarchy *Dharma* appears first and it is followed by *artha*, *kāma*, and *mokṣa*. According to the ancient adage *Satya* and *Dharma* ought to be observed very meticulously. Typologically there exists many common, caste or profession based etc. In Buddhism the term doesn't appear to be in the sense of '*vyavhāra*'(juridical law). In many philosophical systems the term *dharma* stands for 'merit or meritorious' results, as against *adharmā* 'demerit or de meritorious' result and roughly corresponds to what we call *adṛṣṭa* (*Dharma/adharma*) in the *Nyāya-vaiśeṣika* systems. The *Dharma* is also a personification of Various dieties, human beings, abstract concepts etc. *Dharma* was taught by *Dharma- sūtrās* after they had taught rituals and *Dharma* made its appearance as a complement to that. The study of *Dharma-sūtrās* is essential if we are to do justice to the atmosphere which surrounded the birth of law in India and which impregnated it forever afterwards. It also helps us to understand how law came to be tightly bound up with *Dharma*.

Reference:

- * The classical law of India, chapter -1 (sources of India) PG. No 3
- *Article by Hukum Chand Patyal: The term Dharma- Its Scope
- *The term Dharma: it's scope, article by hukum Chand partyal.
- *The classical law of India: ch. 1, the sources of Dharma, Pg. No. 3, 4, 6.
- * Hindu Civilization, ch. 6 : Civilization as revealed in post vedic literature, sutras, epics and law books. Pg no. 135-136

A Perspective on Mahābhārata's Karna through the Eriksonian Lens

Dr. Megha Dev Dhillon

Assistant Professor

Psychology Department

Like all healthy disciplines, the growth of Psychology has been characterised by many debates, several of which remain on-going. Yet, general agreement exists at least on two matters. Firstly, virtually every text book on the subject defines Psychology as the scientific study of the human (and animal) mind and behaviour. Secondly, most historians of Psychology trace its founding to the year 1879 when Wilhelm Wundt established one of the first psychological laboratories in Germany. Since then Psychology has evolved into a well-established subject grounded in rigorous research albeit still vulnerable to being confounded with its 'pop' avatars.

While modern Psychology gleaming with its scientific orientation evolved in the 19th century, interest in the human psyche goes back much further than that. For thousands of years, thinkers in the East and West have sought to understand and explain human nature. Many insightful perspectives on the human psyche are found in sources originally produced in Sanskrit. Of these, one of the most interesting texts is the great epic *Mahābhārata*. Its authorship is popularly attributed to *Ved Vyāsa* and although written several centuries ago, the *Mahābhārata* is, in many ways, a very contemporary text. It is a provocative and fascinating treatise on human strengths and follies, marvellous in its ability to stir impassioned contests on many aspects of human existence. Among the many complex characters in the *Mahābhārata*, the individual upon whom I focus my deliberations presently is Karna. Karna's story draws attention to a need perhaps shared by all persons- the need to establish one's identity. This involves defining who you are, what you value and where you fit in society. Identity is in large part relational (Stevens, 2008). It is conceived in terms of comparisons with others-with those we *are like* as well as those we are *definitely not like*. Celebrated psychoanalyst Erik Erikson (1902-1994) displayed a lifelong interest in identity. This interest may be traced back to Erikson's own struggles to define his identity as a young man.

Erikson (1963) proposed a psychosocial theory of development, according to which a healthy individual passes through eight stages between infancy and late adulthood. During each stage, the person confronts, and hopefully masters, new challenges. The fifth of these eight stages is called *identity vs. role confusion* and occurs during adolescence. During this stage, adolescents search for their sense of identity by intensely exploring available values, roles, beliefs and goals. Young people may experiment with different appearances, behaviours and peer groups to decide what they identify with. Developing an identity requires disclaiming certain roles while taking up others. Erikson used the term '*identity crisis*' to capture the confusion adolescents may experience at this time. Many adolescents emerge successfully from this phase having arrived at a fairly clear sense of who they are, although questions of identity may re-emerge later in life. Erikson also believed that successful resolution of the crisis requires the adolescent to find roles that match one's personal attributes and are consistent with societal expectations. Thus the orientation selected must be individually and socially adaptive (Lerner, 2002).

Some may fail in the task of identity achievement, resulting in a state called *role confusion*. Role confusion involves the individual being unsure about themselves or their place in society. At this stage forcing a person to accept an identity inconsistent with their own self-perceptions can result in a '*negative identity*'. A negative identity is based on rejecting the roles considered desirable by one's family or community. Instead the role chosen by the young person is one that is socially unacceptable to those around him or her. This article explores Karṇa's struggles with identity, and the ways in which he may or may not exemplify Erikson's notion of negative identity. However I first describe some critical events in the lives of Karṇa and Erikson.

Karṇa is the son of Surya and kuntī, but born to kuntī before her marriage to Paṇḍu. Abandoned by his unwed, despondent mother, Karṇa is brought up lovingly by a charioteer (*sūta*) Adhiratha and his wife Rādha. Karṇa who is kṣatriya by birth is raised as and seen as belonging to a 'low' *varṇa*. Karṇa knew that Adhiratha had found him in a basket on a river and carried him home. But for most of his life he was unaware of who his biological parents were. Karṇa's questions about his origins resonate with those of Erikson who also never knew his biological father. There are speculations that his father was Danish, although little else has been established. Erikson was raised in Germany by his biological mother Karla and stepfather Theodore Homburger, both of whom were Jewish. They married when Erik was three years old. As a child Erik believed Theodore to be his birth father. Yet, resembling neither his mother nor his stepfather, young Erik was teased for his 'Nordic' appearance at his stepfather's synagogue and for being Jewish by his German school mates. He thus began to feel alienated from his family and peers. Questions of identity became all the more crucial in his teens when he learnt that Theodore was not his biological father. Instead of pursuing medicine, as Theodore had wished, Erik spent his late adolescent years travelling around Europe and studying art. He would later look back upon these years as a very important time during which he struggled to find himself. Eventually he began studying psychoanalysis with Anna Freud. In 1931 Erik married Joan Serson, a Canadian woman and converted to Christianity. With Hitler's rise to power in Germany in the early 1930s, the couple left Vienna with their two young sons and immigrated to Denmark. Unable to regain Danish citizenship, the family settled in the United States. Erik had grown up using his stepfather's surname; but at the time of gaining US citizenship he adopted the surname Erikson (literally, son of Erik). In his 40s, Erikson tried to look for his biological father, although the search bore no fruit. Separated by space and time, Karṇa and Erikson shared in common, the struggle of attempting to know their parentage.

The *Mahābhārata* depicts a society with deep-seated *varṇa* barriers. Yet Karṇa, the *sūta-putra*, challenges these barriers driven by an inner calling to acquire skills not otherwise accessible to men of his deemed *varṇa*. His attempts at crossing *varṇa* boundaries are often met by rejection. Wanting to learn the art of warfare, he approaches Droṇa, teacher of the Kaurava and Paṇḍava princes, but is shunned for not being a kṣatriya. He then seeks out Paraśurāma, who has vowed to teach warfare only to Brāhmaṇs. Karṇa claims to be a Brāhmaṇ and Paraśurāma accepts him as his student. Karṇa flourishes under Paraśurāma's tutelage and they develop a close bond. On one occasion, Paraśurāma witnesses Karṇa's ability to bear excruciating pain in silence and is convinced that he is a kṣatriya. Enraged, Paraśurāma curses Karṇa saying that he will forget all that he has learnt when he needs it the most. Karṇa finally achieves some status amongst the Kauravās when he participates in an archery tournament

held in Hastināpur. Karṇa exhibits his brilliance during the tournament and challenges Arjuna to a duel. The match referee asks Karṇa to reveal his identity and his kṣatriya lineage. Karṇa is unable to respond to the question. Duryodhana who realises Karṇa's worth in a potential battle against the Pāṇḍavās, comes to his rescue and declares him King of Aṅga. When Adhiratha comes into the arena to greet him, Bīma insults Karṇa for being the son of a charioteer and thus unfit to fight Arjuna. Duryodhana once again intervenes and speaks of Karṇa as a great warrior. It is for this recognition that Karṇa pledges absolute loyalty to Duryodhana.

Before the war is to begin Kṛṣṇa reveals the truth of Karṇa's kṣatriya birth to him. He encourages Karṇa to leave Duryodhana. In revealing the truth of Karṇa's birth Kṛṣṇa provides him the opportunity to define his identity once and for all, as a kṣatriya and the eldest of the Paṇḍava brothers. Kṛṣṇa asks Karṇa to act in accordance with this new found identity. Despite this startling revelation that finally puts his doubts to rest, Karṇa holds Duryodhana's public recognition of him as an equal, to be more significant in determining which side he shall fight from. Kuntī also pleads with Karṇa to side with the Paṇḍavas but Karṇa declines once again. Karṇa's refusal to accept Kuntī's request stems from his belief that her actions are motivated not by the wish to accord him his due status, but from the need to ensure a Paṇḍava victory. At the same time he is unable to see any ulterior motives in Duryodhana's decision to declare him King of Aṅga. Karṇa's true identity remains unknown to most others till after he is killed by Arjuna during the war. His story is a tragic one, for Karṇa finds himself a misfit among the kings as well the *sūta* community. Unable to accept his preordained vocation as a charioteer, he continues to be seen as an outsider by the Paṇḍavās and Kauravās even after Duryodhana accepts him into the Kurū fold. He remains a *sūta putra* for even those closest to Duryodhana.

Many consider Karṇa to be a hero. But the *Mahābhārata* does not allow any easy pronouncements as far as heroes and villains are concerned. This holds true for Karṇa as well. Known to be generous to a fault, faithful, and a man of his word, Karṇa willingly surrenders his protective celestial armour and gold earnings to Lord Indra. In doing so he greatly diminishes his chances of surviving the war. On the other hand, after the gambling match between the Kauravās and Paṇḍavās, Karṇa is pleased when Draupadī is dragged into the assembly. He calls her a promiscuous woman and commands that she be disrobed. Also it is his unflinching loyalty that bolsters Duryodhana's confidence to fight the Paṇḍavās. Karṇa remains faithful to Duryodhana even when Lord Kṛṣṇa warns him against the same. The eighteen day war eventually causes the death of millions.

Does Karṇa experience a lifelong identity crisis? Yes perhaps so Karṇa was plagued by an ongoing sense of uncertainty, lacking a sense of belonging within any realm of society. However Karṇa's identity crisis did not manifest itself in 'experimenting' with different roles, as Erikson suggested adolescents do. Karṇa demonstrated the qualities of a warrior all his life and experienced this as a clear calling. But because he was never accepted as a warrior, his identity crisis manifested in anguish over being unable to find his place amongst those whose approval he desired. In Karṇa's case a clear sense of identity was never achieved because the social role and status he desired for himself was never accepted by those around him. What was adaptive to him individually and role he could have flourished in, was not adaptive socially. Had Karṇa

survived the war, and the truth of his birth emerged, it seems that society would have accepted him in the role he desired. Alas, that was not to be.

Erikson (1956) recognised that personal and social marginality could be reasons for the adoption of a negative identity. Do Karṇa's choices in terms of who he became fit with Erikson's (1959) idea of a 'negative identity'? Erikson writes that a negative identity emerges when it is easier to draw a sense of identity from a role that *one is least supposed to be*, than from roles 'acceptable' to others (but unattainable by oneself). The 'acceptable' role for Karṇa would have been follow his father's vocation as a charioteer. But Karṇa repudiated his sanctioned role and chose to adopt a path he was *least supposed to pursue*, one that was open only to those declared as kṣatriyās. People of 'lower' *varṇas* were *not supposed to* aspire for things meant for men of 'higher' castes. He also sought a bride, Draupadī who belonged to a higher *varṇa*. These actions could have dangerous consequences even in those times. Erikson (1968) writes that a negative identity is one defiantly based on all the roles which at critical stages of development have been presented to the individual as undesirable and dangerous. Within the *varṇa* system, being a kṣatriya was not undesirable in any sense, but Karṇa's attempts to act against the prescriptions of his *varṇa* by learning warfare could certainly be deemed dangerous by his community and undesirable by the kṣatriya community. In this sense, by taking on a role not supposedly meant for him, the identity he chose may have been considered a negative and defiant one at that time.

Erikson supposed that a negative identity may be a direct reaction to one's parents, for example when feeling overwhelmed by their expectations. So if one's father is an engineer then that is the last thing the child would want to be. Moreover, the loss of a sense of identity may expressed in 'scornful and snobbish hostility' towards roles considered proper and desirable in one's community or family. In Karṇa's case, identity dilemmas and the refusal to commit to the life of a charioteer do not appear to stem from Adhiratha's or Radhā's personal attributes or exhortations. They appear more in response to the rigid hierarchical structure of society that confined him to a role he felt unsuited for. It was a form of self-assertion against forces at the societal level and not at the familial level. Also, Karṇa's hostilities and at times arrogance were expressed not towards his father's vocation, but towards the Paṇḍavās, who denied Karṇa he identity he sought.

Erikson considers negative identity to be a 'vindictive choice' taking the form of drug addiction, delinquency and so on. Karṇa did not show these proclivities. The choice he made of pursuing the path of a warrior was not vindictive. In learning warfare, he did not seem to harbour the intent of hurting anyone. He followed his inner voice. However Karṇa's struggles with identity did lead him to make certain choices that were neither good for him nor for society at large. These choices were not in the form of addictions or delinquency but in the form of people that Karṇa resolved to support or distant himself from. His desire to be identified as a warrior, tied his fate to that of Duryodhana, a man known for his avarice and obduracy. Yet Karṇa remained oblivious to his flaws. Further, Karṇa's complicity when Duryodhana and his brothers attempted to disrobe Draupadī in public was a result of being rejected by her for his 'low' birth, when he sought her hand in marriage. Karṇa's decision once again was rooted in his identity struggles.

He perhaps attempted to assert his power over her here, to compensate for his earlier powerlessness. Both these choices eventually became reasons for the war.

It seems that Karṇa struggled with questions of identity through his life. This struggle coloured many critical decisions he made. Among the characters in the *Mahābhārata* Karṇa remains unique in experiencing this kind of identity crisis. Social mores that label some children as 'illegitimate' and the rigidity of the *varṇa* system appear to lie at the root of Karṇa's struggles with identity. In some senses, particularly given the society he belonged to, his desired identity as a warrior may have been considered negative by those who believed in the immutable nature of the *varṇas*. Today when many have begun to challenge the acquired stringency of the system, Karṇa's endeavour to pursue his innate aptitude seems courageous and rightful.

Selected References:

- Chandramouli, A. (2013) *Arjuna: Saga of a Pandava Warrior Prince*. Mumbai: Platinum Pres
- Das, G. (2009). *The Difficulty of Being Good: On the Subtle Art of Dharma*. New Delhi: Penguin Books
- Erikson, E. (1956). The Problem of Ego Identity. *J Am Psychoanal Assoc*, Jan, 4(1):56-121.
- Erikson, E. H. (1963). *Childhood and society*. New York: Norton.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity, youth, and crisis*. New York: Norton.
- Pattanaik, D. (2010). *Jaya: An Illustrated Retelling of the Mahabharata*. New Delhi: Penguin Books
- Stevens, R. (2008). *Erik H. Erikson: Explorer of Identity and the Life Cycle*. New York: Palgrave Macmillan

Atharva Veda-A source of Magic Spells and Charms or Remedial Prescriptions: an Analysis

Dr.Pankaja Ghai Kaushik
Assistant Professor
Sanskrit Department

Vedic literature is treasure trove of knowledge and various sciences. According to one school of thought, there are four Vedas, the Ṛk, Yajur, Sāma and Atharva. According the other school the Vedas are only three Ṛk, Yajur and Sāma. One of the reasons behind exclusion of Atharva veda, probably, is its contents. As compared to the other three Vedas, the Atharva Veda speaks more of Daily problems and solutions and, it is believed that this Veda does not represent the advanced religious beliefs and sometimes called the "Veda of magical formulas" Many of the hymns in Atharva Veda containing invocations to cure diseases or to ward of diseases to defend against evils done by enemies or to proactively attack evil-doers.

In short, the contents of Atharva Veda can be categorised as follows:

- Hymns for long life and health (Āyusyaṇi)
- Imprecations against Demons, sorcerers and enemies.(Ābhikārikāṇi)
- Hymns pertaining to women. (strikarmkāṇi)
- Hymns pertaining to Royalty. (Rājikarmāṇi)
- Hymns to secure harmony
- Prayers to secure prosperity in house, field, cattle, business, gambling and kindred matters.
- Prayers to expiation of sin and defilement.

A serious and deep study of contents of Atharva Veda reveals that it has nothing to do with any magic, spell or charm. These hymns should be, rather, called remedies or formulas for different medical, physical, psychological and socio political disorders.

In order to repeal the ideology interpreting Atharva Veda as 'Veda of magic spells and charms' some terms used as demons need to be reinterpreted and analysed. In this paper reinterpretation of such terms will be done in medical context.

Atharva Veda has been considered as oldest literary monument of Indian medicine. Many scholars of oriental studies have given their opinions on medicinal references occurred in Atharva Veda. According to prof. Macdonell "The hostile charms the Atharva Veda contains are directed largely against various diseases. There are spells (remedies) to cure fever, leprosy, jaundice, dropsy, cough, baldness and other ailments"¹. In the book "The evolution of Modern Medicine" Dr. Osler quotes Morris Jastow's opinion on the terms 'demon' and incantations in Atharva Veda; "These demons i.e. Yātudhāna, Kimidin etc are invisible to eyes and they, actually, are germs & microbes and incantations said by various seers are as same as modern physicians' prescription. In Atharvaveda, there are different incantations for different diseases.²

Some significant terms used as 'Demons' in Atharva Veda :

Kṛtyā

This word is often interpreted as kind of Demon or bad Spirit but where ever this term is mentioned in Atharva Veda it is used as an appliance to kill the enemy. In other references also:

Te me devāḥ purohitaḥ pratīchīḥ Kṛtyāḥ pratisarairajantu Atharv. 8/5

(So may these Gods whom I have set before me oppose with Kṛtyā and banish enimity.)

The Kṛtyā are like the fire missiles :

yā Kṛtyā āṅgirasoryāḥ Kṛtyā āsurīryāḥ

Kṛtyā svayaṁ kṛtāyā chānyebhirāmṛtāḥ Atharv. 7/1

In Kautiliya Arthśāstra also it has been said Purohita or learned advisor of the king should advise the king to make use of Kṛtyā.⁴ here also Kṛtyā is used in the sense of weapon to kill the enemy.

Abhīchāra

This term has been understood as a weapon which pierce through the body of the enemy. According to some scholars Abhīchāra is kind of food poisoning :

paritvā pātu samānebhyobhichārāt sambandhubhyḥ Ath. 8/2

The Atharva veda provides a remedy against such poisoning of food with Varaṇamaṇibandhana.⁵ a sort of medicine to remove effects of food poisoning.

Yātudhāna

Which inflict pain

Yātudhānāḥ yātanā dukhaṁ taṁ dadhāti te Yātudhānāḥ

The distortion of this term in Hindi is JADU (tknw) and that is why this term has been wrongly connected with magic.

Rākṣasa

Rākṣasa is surely not a demon. It is rather a germ from which one has to protect one self. In kauṣitakī Brāhmaṇa its said that blood sucking germs are called Rākṣasa. In śāṭhapaṭha Brāhmaṇa its said that only disinfecting sun can kill these Rākṣasas.

Sūrya hi nāṣṭrāṇāṁ rākṣasāṇāmapahantā śat Br. 1.3.4.

These can be killed by any form of fire too.

Apsarās (Apsarā)

These are also need to be considered as insects which live in fragrant flowers and are called 'disease generating germs'. It has nothing to with nymph.

Indrajāl

The Indrajāl has been mentioned in several places in different contexts in Atharva Veda. Most prominently, this term has been used for creating confusion in the army by the use of electric mechanism etc. There is not any sort of spell, illusion or fraud.

Mantra Vidyā

Mantra and Tantra are scientific methods of controlling various faculties and curing ailments. Mantra is connected with psychotherapy which is further associated with will power of an individual. In Atharva Veda plenty of references which indicate towards curing of diseases by the exercise of will power.⁶

Conclusion:

Atharva Veda is the first Indic text dealing with medicine. It identifies the causes of disease as living causative agents such as the yatudhāna, the kimīdin, the krimi or kṛmi and the durṇāma.

Many of the hymns of Atharva Veda are prayers to God so that the medicine may have an action. Quoting that as "spells" to cure diseases and ignoring the whole thing of medicines that are mentioned in Atharva Veda, is pathetic.

A thing itself is not black or white, but our use of it makes it so. If we use mantras to heal people, that's definitely a good thing, and if we harm that is a bad thing.

References:-

- 1 'Sanskrit literature' - Macdonell, pp.196
- 2 The Evolution of modern medicine - Osler pp 17
- 3 Ava jahi yātudhānānava kṛtyākṛtaṃ jahi
Atho yo asmān dipsati tamu tvaṃ jahyoṣadhe - Atharvaveda 5/1
And Arth. 10/1 complete.
- 4 Kautilyarthśāstra -9/26
- 5 Arātyāstvā nirṛtyā abhichārād bhayāt
mṛtyorojīyaso vadhād varaṇo vārayisyate - Atharva. 10/3
- 6 Atharva. 6/45., Atharva. 8/50.8

NATURE'S EVERLASTING ESSENCE IN KĀLIDĀSA'S ABHIJÑĀNAŚĀKUNTALĀM

Vaishali Sharma
Sanskrit Department
Third Year

Kālidāsa was an ancient Indian writer. The dates of his birth have always been speculated and there is no correct historical record, but scholars have stated his birth approximating 400 A.D. The important themes of his writing were mainly based on Hindu Purānās and Indian Philosophy which comes under *Vedic Sāhitya* (Vedic Literature). Mostly, the Ancient Indian Culture is depicted through his plays and poetry. Among the three plays he wrote, *Abhijñānaśākuntalam* ("Of Sakuntala recognised by a token/ring") is regarded as his highest literary achievement. It has been a masterpiece in the ancient classical texts of India and has been translated into many languages. His works have attracted readers and critics. This play was firstly translated by Sir. William Jones and made available to the people throughout the world. *Abhijñānaśākuntalam*, the phrase which literally conveys the sense of a recognition of śakuntalā through a medium (here, the ring) dramatises the story of a couple named śakuntalā and Duśyanta and hinges upon the larger themes of love, parenthood and chivalry.

Kālidāsa excels other poets when it comes to describing nature and comparing human beings to nature. It has been a principle recognised by all the critics that '*Nature must be the life and essence of poetry,*' and in respect to this, Kālidāsa is said to be essentially a 'poet of nature'.

Abhijñānaśākuntalam is a *Nāṭaka*/play in seven acts, based on the well known love story of king Duśyanta, the heroic figure of this drama and the maiden śakuntalā, a beautiful picture of womanhood and many a times called Nature's Daughter. The plot revolves around Duśyanta and śakuntalā falling in love, their secret marriage sanctified by nature, their painful separation and finally the joyous reunion of the lovers where their son Bharata becomes a symbol of their rightful marriage. Mostly every act of the play except the fifth act, has its setting of describing nature to the fullest. Nature is miraculously intertwined with human behavioral patterns and is made evident in the various acts of the play. Kālidāsa's attempt to equalise the otherworldly beauty of Menakā to the earth's convoluted structures of kingship, motherhood and duties is what I have attempted to trace in the essay. Nature's growth and nurture is simulated by the vivid presence of the love that Sakuntala and Dushyanta harbour. My paper unearths the symbolic role of Nature in the play's sustenance as one of the greatest forms of literature.

Lord śiva, Prakṛti and Duśynata

The first act starts with *Maṅglācharan* (Prologue)

"yā shrītiḥ strāṣṭuragyā vahati vidhihutam yā havir yā ca hotrī..."

"May Isa, The Lord, endowed with the eight visible forms, protect you!

The eight forms vis-à-vis, (1) that which is the first creation of the creator (i.e. Water), (2) that which conveys to the God the oblation offered according to customary rites (i.e. fire), (3) that which is the sacrificer, (4 and 5) those two that regulate time (i.e. the sun and the moon), (6)

that which has sound for its quality and which pervades the universe (i.e. Ether) (7) that which they call the source of all seeds (i.e. the Earth), and (8) that by which creatures possess breath (i.e. Air)” (1.1 *Abhijñānaśākuntalam*)

Kālidāsa has defined *Prakṛti* (Nature) in eight *Rūpās* (forms) of Lord Śiva. Lord Śiva is also called “*Aṣṭamūrti*” because his body is divided into eight parts taking care of this entire world (Sṛṣṭi). According to Manu and Ṛgveda and other ancient texts, initially the entire universe was covered with water that is why it is mentioned as the first form. Earth is the only planet in which existence is possible and the transcendental forms of Śiva protects it. Kālidāsa has artistically explained all the possible forms in one śloka. According to his writings Man and *Prakṛti* complete each other.

“...**Sakṣāta** pasayāmiva pinākinam” “**On** you with your bow strung, I behold, as it were, the *Pinakaholder* (Siva) chasing deer in a visible form.” (1.6 *Abhijñānaśākuntalam*)

Kālidāsa makes Duṣyanta enter into the pious settings of the penance groves as a warrior as well as a saviour; as Lord Shiva in visible form holding a weapon, chasing a deer.

Kālidāsa has also described the summer season as people bathing in cold water in the morning and sleeping in the shade during afternoon. Human beings and there concordant attachment to nature is one of the aesthetical pleasures of the play.

śakuntalā’s nurture in Nature

śakuntalā is made acutely similar to the beauty around her. She in fact, is called the 'child of nature', brought up in the care of *śakunta* birds after being abandoned by her mother Menakā a *Swargiya Apsāā*. So the girl in the lap of the birds was named ‘śakuntalā’ by Ṛṣi Kaṇva. She grew up to be a young girl in his hermitage unscathed by the world outside. The whole action of the play centres around this lady who not only is a part of nature but also carries that warmth with her to Duṣyanta's life.

“**With** long leaps bounding high upwards, see how he soars flying in the sky, scarce skimming the surface of the earth.” (1.7 *Abhijñānaśākuntalam*)

The Grace of the deer is explained in a sexual way. The way deer is panting and getting tired shows the appealing presence of a female body and its distraction to the male. ‘Flying in the sky’ gives the idea of the divine Apsarā’s daughter śakuntalā. Kālidāsa also had the knowledge of speed, magnitude and hence compared it with nature.

“**Nothing** stays, near or far, even for a moment...” (1.9 *Abhijñānaśākuntalam*)

The movements of deer is explained in the text can easily depict the minute details used by the playwright.

“**Though** inlaid in duckweed the lotus glows; a dusky spot enhances the moon’s radiance; this lissom girl is lovelier far dressed in bark.” (1.19 *Abhijñānaśākuntalam*)

Her lower lip has been described as the redness of the young sprouts. Kālidāsa is talking about the youth and her attractive vigour at the young years of womanhood.

Not only was śakuntalā brought up by nature, she allowed doves, peacocks, trees, shrubs and plants to flourish with her. Her leaving of the penance groves highlights the pain and agony of the loss of a mother that these creatures experienced.

Kālidāsa is an artist who had a graceful approach to practical knowledge. His denial of a destructive fiery presence of śakuntalā and embossing her into the jewels that Duṣyanta, as a prince is suitable to touch, is an imperative instance in the structure of the play.

The reunion is not a bodily union, it is the union of inner souls. The place has an otherworldly beauty and Duṣyanta has to evade obstacles in order to be a part of the magnificent śakuntalā's life. Kālidāsa has shown *upma* in the reunion of the two lovers, soon after the eclipse, *Rohiṇī* always meets Moon, *Chandramā*. The climactic union after the eclipse fades becomes symbolic of the cosmic beauty of the entire precipice.

“Kṣumam kanchidindupāṇḍutaruṇā māḍgalayamāviṣkritam...” **“The** same moon who, stepping on the crown of *Sumeru*, parents of mountain, dispelled the darkness and traversed the middle regions lord Viṣṇu's abode, now falls down the sky in a pityful glimmer of light: the ascent too high of even the great ends in a fall.” (4.4 *Abhijñānaśākuntalam*)

This *śloka* brings nature into the very core of śakuntalā's being. The adornments described here are the ones an Indian bride is given on her departure towards a new life of hope and vibrant possibilities. Nature here is given a humanitarian existence. It creates Ohhjan aura of the life within the silence of the penance groves which have stayed with the maiden soon to be the queen of a vast kingdom.

Kālidāsa has explained it in a phenomenal way that the nature will help śakuntalā in providing the shade because of the sun rays, her journey will be blissful with a gentle favourable breeze.

The accentuation of a world where natural beauty is one with a maiden is constantly being established by the playwright.

Further insights to the play

In the fifth act, Kālidāsa has shown less relation of nature and in fact one particular *śloka* has been omitted from many translated books but it is equally important in context of the connectivity of the nature.

“Bhawanti namrāstaravaḥ falāgamamaināvāmabubhidurvilamibano ghanāḥ

Anudhatāḥ satpuruṣāḥ samridhibhḥ swabhāva evauṣ paropkārīṇām” (12.5 *Abhijñānaśākuntam*)

In this *śloka*, *Upamā* (comparison) has been shown in various forms. The stem of a tree is hard but when the tree produces fruits, that stem automatically goes down. Similarly, when the clouds which are full of water tends to give us rain same is the case with genuine people whatever they achieve in their life they are always humble and help as much as they can and this is their natural quality. Kālidāsa has explained the quality of good people by comparing them with nature i.e. clouds and trees.

“Ami vedim paritaḥ klaripradhiṣnyā samidvantaḥ prantntasamstiṇradarbhā...”

“May these sacrificial fires

Ranged round the holy Atler

That blaze fed with sacred wood within the circle of strewn darbha grass,

Whose oblation-fragrant smoker

Billows out chasing away

All evil, keep you good and pure.”

(4.7 *Abhijñānaśākuntam*)

Kālidāsa has given importance to *Agni* (fire). In Vedās (mainly *Rgveda*) and even today *Agni* is idealised as the most important and the purest element. It is the first *Sūkta* of *Rgveda* and is stated as one of the purest that Kālidāsa has explained about *Agni* in this *śloka* that all the *Agni* that is surrounded by the '*Hawana Kuṇḍa*' and the energy from that *Agni* will be there and help you during your journey.

In the last act, one of the *ślokas*, the importance of master or guru is explained again by giving *Upamā* with nature. "To succeed only by virtue of the high esteem they are held on by their masters: could Arūṇa dispel darkness if the thousand-rayed."

(7.4 *Abhijñānaśākuntalam*)

Kālidāsa is explaining that for any success the indirect involvement of Guru is imperative. People with faith can succeed by the help of their Master so can Aruna who never becomes the reason for darkness because the thousand rayed Sun has placed him in the front and is his constant guiding light.

Conclusion:

Kālidāsa's incorporation of the delightful concept of '*Upamā Alamkāra*' Simily that is comparison of natural beauty, marvelous historical origins and heavenly bodies and cosmos (mostly undiscovered during his time) to human sentiments adds the major element of refined language to the play. His *ślokas* explore the vast expanse of ideas, beliefs and eternal truths. Incorporating the very best of his *śloka* was challenging, however the everlasting essence of nature, its pious and beauteous origins have been ingrained in the very core of Indian Literary marvels created over time.

References:

- Tripathi, S.K and Chandrakala, V., *Abhijñānaśākuntam*, Chaukhamba Surbharti, Delhi, 2014
- Penguin Books, *Kālidāsa: The Loom of Time, A Selection of his plays and poems*, Haryana India, 1990.
- Kale, M.R., *The Abhijñānaśākuntam of kālidāsa*, Moti Lal Banarasidass Publishers Private Limited, Delhi, 1990.
- Sengupta. S. and Tandon. D., *Revitalising Abhijñānaśākuntam, Love, Lineage and language in Kālidāsa Nātaka*, Orient Black Swan Pvt. Ltd, 2011.

ANCIENT INDIAN WOMEN AND RITUALS

Rajal Rajpurohit
Sanskrit Department
First Year

Religious rights and privileges were valued most highly ; even political and proprietary rights faded before them in importance. The social status of individual was vitally connected with the place which religion accorded to him in rites and rituals. Thus privileges accorded or denied to women by religion decided their position in society.

In his early history man is seen excluding women from religious service almost everywhere because he regarded her impure and unclean, mainly on her periodical menstruation. The vedic age assigned this temporary impurity of women is taking over from Indra one third the sin of brāhmaṇa murder, which he incurred when he had killed Vṛtra. During this period, therefore Hindu society has been regarding women as extremely impure and temporarily untouchable. But also there can be no doubt that the complete isolation of women that was insistent upon during this period . Child bearing was regarded as the special function of women and evil spirits were believed to be very anxious to visit them during their period to prevent conception. In the vedic age a woman became bright only after they hit their puberty if they married during their periods, consummation to do usually on the fourth day. In the vedic age women enjoyed all religious privileges and rights which men possessed. As men and women both got vedic education, both had to undergo the ceremony to purify themselves before their participation in sacrifices. Some women were also authors of vedic hymns and therefore could recite vedic mantras as well like Maitrayī and Gārgī. Some women especially unmarried ones, were seen offering vedic sacrifices all by themselves. As scholars find a lady, named Viśvavarā¹ , getting up early in the morning and starting the sacrifice all by herself. Marriage and renunciation was seen as ideal recommended to society by vedic religion. The women therefore were not impediment in the path of religion and her presence and cooperation was absolutely necessary in religious rites and ceremonies. This naturally increased their religious value. Man could not become a spiritual whole, unless he was accompanied by his wife; gods do not accept the oblation offered by a bachelor. A son was indispensable for spiritual well being in the life to come and he could be had only through the wife. She was thus indispensable from spiritual and religious point of view, Normally religious prayers and sacrifices were performed jointly by wife and husband². The wife used to take a real and active part in family sacrifices like the husband she too had to perform a special upanayana on the occasion of some sacrifices she had her own hut in the sacrificial compound and also had her own cow to provide her with sacred milk during the sacrifice. In the early vedic period, the duty of chanting musically the Sāma songs seems to have been usually performed by the wives, later it came to be entrusted to a special class of male priests called udgatries. The wife used to pound the sacrificial rice, give bath to the animal that was to be immolated and lay in bricks, when altar was to be built. She participated with her husband in the preparation of the offering, the consecration of the fire, the offering of

the oblations and the concluding ceremonies . Thus woman's participation in vedic sacrifices was thus a real and not a formal one. There were some sacrifices that could be performed by women alone down to c. 500. B.C. like Diyā sacrifice intended to promote Rich harvest, Rūdrayājñā intended to secure good luck to maidens in marriage. If cooperation of husband was unavailable for any reason, wives could offer sacrifice all alone. As for instance in Rāmayana, on the morning of Rāma's installation as the crown prince, kausalyā is seen performing all alone the svastīyājñā, to ensure felicity to her son as her husband Daśratha is engaged in making her favorite wife kaikeyī happy.

Invitation Ceremony (upanayana) of girls used to take place as regularly as that of boys at the normal time. The vedic age held that the Brahmacharya training and discipline was as much necessary for girls as it was for boys. It was apprehended that if the most important religious Saṁskāra upanayana was not performed in the case of girls, women would automatically reduce to the status of śūdrās and how then Brāhmaṇās, Kṣatriyās and Vaiśyās be born of them. Upanayana of women was absolutely indispensable, if the cultural tradition of the different Āryan classes was to be preserved. After their upanayana girls used to follow a discipline more or less similar to that of boys but with certain concessions like they neither grew matted hair nor went out to beg daily food etc. They were permitted to discontinue their course once they got married but a few however continued their studies for a much longer time and came to be known as Brahmanadinis and finally specialized in vedic theology and philosophy.

-
1. Ṛgveda 5.28.1. ² “Jīvam rudanti vimayant adhware. Dīrghānuprasitim dīdhiyurnarh.”-
Ṛgveda,10.40.10

Reference:

- The position of women in Hindu Civilization (from prehistoric times to the present day)
Author: A.S Altekar

कारकम्

डॉ. कामिनी कुमारी
असिस्टेंट प्रोफेसर
संस्कृत विभाग

वाक्यविज्ञानदृष्ट्या वाक्ये कारकस्य मुख्यभूमिका इयं वर्तते यत् वाक्यप्रयुक्तयोः नामक्रियापदयोः संयोजकं कारकं भवति। च उपपदविभक्तयः नामपदेन सह नामपदस्य संयोजिका भवन्ति। “क्रियाजनकत्वं कारकत्वम्” अर्थात् यद् क्रियायाः सिद्धौ निष्पादकं, सहायकं, जनकं वा भवति तत् कारकमस्ति। क्रियायाः अर्थद्वयं भवति फलव्यापारौ। तत्र व्यापारवान् कर्ता च फलवान् कर्म भवति। अतः एते कर्तृकर्मणी स्वाश्रयसमवेतं भर्तृहरिणा उक्तम्। च अन्यानि कारकाणि अपादानादयः पराश्रयं कथ्यते। यतोहि एतानि कारकाणि कर्तृकर्मणोः सहायकानि भवन्ति। वस्तुतः कारकमेका शक्तिः अस्ति। या क्रियासम्पादने स्वप्रवृत्तिः दर्शयति। “करोति इति- कारकम्” इति व्युत्पत्तौ यत् किमपि क्रियासिद्धौ सहायकं भवति तद् कारकमुच्यते। परञ्च संस्कृतव्याकरणशास्त्रे कारकं षड्धा विभक्तम्। कर्ता –कर्म-करण-सम्प्रदान-अपादान-अधिकरणभेदेन कारकं षड्-विधमस्ति। इयं कारकशक्तिः विभक्त्या अभिव्यक्ता भवति। विभक्तयः सप्त भवन्ति। प्रथमा-द्वितीया-तृतीया-चतुर्थी-पंचमी-षष्ठी-सप्तमी भेदेन। एताः सप्तविभक्तयः उक्तानुक्तभेदात् द्विधा भवन्ति। तत्र प्रथमा विभक्तिः उक्तविभक्तिः अस्ति, यतोहि तिङ्कृततद्धितसमासैः यत् उक्तम् भवति तत्र प्रथमा भवति। च अन्याः द्वितीयादयः अनुक्ताः सन्ति। तत्र अष्टाध्याय्यां पाणिनिना अपादान – सम्प्रदान करण अधिकरण –कर्म कर्ता इति क्रमेण कारकाणां विवेचनं कृतमस्ति। अयं क्रमः क्रियायाः सिद्धौ एतेषां भूमिकाकारणात् संपादितः अस्ति। परञ्च व्यवहारे विभक्तिकारणात् अर्थात् यद् कर्तरि प्रथमा भवति, कर्मणि द्वितीया, इति कारणात् कर्ता – कर्म- करण-संप्रदान- अपादान- अधिकरण इति क्रमः स्वीक्रियते। अतेव अत्र पत्रे कर्ता आरभ्य एतेषां स्वरूपवर्णनं भविष्यति।

कारकक्रमस्य वैशिष्ट्यम्- भगवता पाणिनिना अपादान-सम्प्रदान-करण-अधिकरण –कर्म- कर्ता च इति क्रमेण कारकाणां वर्णनं कृतं, परञ्च लोके व्यवहारे वा कर्ता- कर्म- करण- सम्प्रदान- अपादान- अधिकरण इति क्रमः अस्ति। तत्र कारणं किम्? पाणिनिना अपादान इत्यारभ्य कारकाणां वर्णनं तेषां क्रियासिद्धौ भूमिकाकारणात् च परस्य प्रधानत्वात् विहितम्; यतोहि पाणिनिना कारकप्रकरणस्य पूर्वं “विप्रतिषेधं परं कार्यम्” इति परिभाषा पठिता अस्ति। अनयानुसारेण परवर्ती प्रधानं भवति पूर्वापेक्षया, तस्मात् यत्र कारकद्वयस्य प्राप्तिः भवति तत्र यच्च परं तद्भवति।

कर्तृकारकः-“स्वतन्त्रः कर्ता”^२- क्रियायां स्वातन्त्र्येण विवक्षितोऽर्थः कर्ता स्यात्। क्रियाजनने स्वातन्त्र्येण प्राधान्येन विवक्षितोऽर्थः कर्ता भवति। ननु स्थाली पचति इत्यत्र स्थाल्यादीनाचेतने क्रियाजनने स्वातन्त्र्याभावात् कर्तृत्वं कथं स्यादिति चेदाह- “विवक्षातः कारकाणि भवन्ति” इति भाष्यवचनात्। स्थाल्यां कर्तृत्वस्य अस्माकं विवक्षा, अतः अत्र कर्तृत्वं सिद्धयति। अर्थात् यस्य कस्यापि क्रियाकरणे स्वातन्त्र्यं अस्माभिः विवक्ष्ये सः कर्ता भवति। सः चेतनायुक्ता वा न वा इति न चिन्ता वर्तते। शास्त्रीयपक्षे धात्वर्थव्यापाराश्रयत्वमत्र स्वातन्त्र्यं गृह्यते। फलानुकूलव्यापारो धात्वर्थः। यथा स्थाली पचति इति वाक्ये विक्लित्यनुकूलव्यापाराश्रयता स्थाल्या एव अस्ति। अतस्तत्र स्वातन्त्र्यं विद्यते।। भर्तृहरिणापि उक्तम्- “धातुनोक्तक्रिये नित्यं कारके कर्तृतेष्यते इति”। धात्वर्थप्रधानीभूतव्यापाराश्रयत्वम्। अर्थात् क्रियासिद्धौ यः स्वतन्त्रः (अन्याधीनरहितः) अस्ति स कर्ता उच्यते। व्यापाराश्रयः कर्ता व्यापारस्य आश्रयः कर्ता भवति।

कर्तृविभक्तिः - उक्ते कर्तरि-“प्रातिपदिकार्थलिङ्गपरिमाणवचनमात्रे प्रथमा”^३ - इति सूत्रेण प्रातिपदिकार्थमात्रे प्रथमा भवति। अनुक्ते-“कर्तृकरणयोस्तृतीया”^४ - इत्यनेन तृतीया भवति। कृत्प्रत्यायानां वाक्यप्रयोगे- कर्तृकर्मणोः कृतिः” ; “कृत्यानां कर्तरि वा”- इति सूत्राभ्यां षष्ठी भवति।

कर्तृभेदः-१-स्वतन्त्रकर्ता- स्वतन्त्रः कर्ता इति सूत्रेण यस्य विधानं भवति। यथा-रामः गच्छति, रामेण गम्यते इत्यादौ रामः स्वतन्त्रकर्ता अस्ति।

२- हेतुकर्ता- तत्प्रयोजकश्च इति सूत्रेण अस्य विधानम् भवति। पाणिनिना स्वतन्त्रः कर्ता इति सूत्रान्तरेण तत्प्रयोजकश्च इति सूत्रेण विधानं कृतम् यत् स्वतन्त्रकर्तुः यः प्रेरकः भवति तस्य कर्तृसंज्ञा हेतुसंज्ञा च भवति। यथा रामः पाचयति अत्र रामः पाकक्रियायां संलग्नस्य प्रेरकः अस्ति अतः हेतुकर्ता अस्ति। णिजर्थभूतप्रेरणाव्यापारस्य आश्रयः हेतुकर्ता उच्यते। रामः पाचयति अत्र पाकप्रेरणाक्रियाद्वयम् पाचयति इत्यत्र अन्तर्भूतमस्ति। तत्र पाकक्रियायाः आश्रयः तु प्रयोज्यकर्ता अस्ति, च प्रेरणाक्रियायाः आश्रयः प्रयोजकः अस्ति। अत्रापि उक्ते प्रथमा अनुक्ते च तृतीया-यथा पाच्यते देवदत्तेन।

३- कर्मकर्ता-अस्य द्विधा विधानं भवति (क) “गतिबुद्धिप्रत्ययवसानार्थशब्दकर्मकर्मकाणामपि कर्ता स णौ”^५ इति सूत्रेण कर्ता णिजन्तावस्थायां कर्म भवति। धातूपत्तव्यापाराश्रयत्वे सति णिजर्थव्यापारव्याप्यः, यथा-गमयति कृष्णं गोकुलं गोपः, अत्र कृष्णः कर्मकर्ता अस्ति। वस्तुतः पाणिनिनानुसारेण इदं तु कर्म अस्ति।

(ख) क्रियमाणं तु यत्कर्म स्वयमेव प्रसिद्धयति।

सुकरैः स्वैर्गुणैः कर्तुः कर्मकर्तेति तद् विदुः॥^६

यत्र कर्मसिद्धिः स्वयमेव भवति, तत्र कर्ममेव कर्ता भवति। यथा -पच्यते ओदनं स्वयमेव अत्र ओदनम् इति कर्मकर्ता अस्ति। वस्तुतः सौकर्यात् कर्तृगुणाः कर्म स्वयं धारयति, अतः कर्मकर्ता इति कर्मणः सौकर्यं बोधयति। “कर्मवत्कर्मणा तुल्यक्रियः” इति सूत्रेण कर्मकर्तुः कर्मवद्भावः भवति, चेत् क्रिया कर्मस्था भवितुमर्हति, अन्यथा न। कर्मकर्ता इति केवलं निवर्त्यविकार्योः कर्मणोः भवति, न तु प्राप्यकर्म।

कर्मः- “कर्तुरीप्सिततं कर्म”^७ -कर्तुः क्रियया आसुमिष्टतमं कारकं कर्मसंज्ञं स्यात्। अर्थात् कर्ता यत् अभीष्टं स्वक्रियया प्रासुमिच्छति तत् कर्म उच्यते। ईप्सितानीप्सितयोः निर्धारणं व्यवहारात् भवति। अर्थात् कर्ता यस्यां क्रियायां संलग्नमस्ति तस्मात् ईप्सितादेः निर्धारणं भवति। क्रियायाः फलाश्रायः कर्म भवति। अर्थात् यस्य व्यापारस्य आश्रयत्वात् यः कर्ता अस्ति, तेनैव व्यापारेण सम्बद्धतुं यत् ईष्टं वर्तते तदेव इष्टतमं कर्म भवति। तेन क्रियाफलशालित्वं पर्यवस्यति।

कर्मविभक्तिः- उक्ते कर्मणि तु -“प्रातिपदिकार्थलिङ्गपरिमाणवचनमात्रे प्रथमा”- इति सूत्रेण प्रातिपदिकार्थ- मात्रे प्रथमा भवति। अनुक्ते “कर्मणि द्वितीया”^८ इति द्वितीया। कृत्प्रत्यायानां वाक्यप्रयोगे- कर्तृकर्मणोः कृतिः” इति षष्ठी भवति। कर्मणि विकल्पेन “गत्यर्थकर्मणि द्वितीयाचतुर्थ्यौ चेष्टायामनध्वनिः” इति चतुर्थी भवति। इन् विषये सप्तमी अपि भवति-क्तस्येन्विषयस्य कर्मण्युपसंख्यानम्-अधीती व्याकरणे। कर्मणि तृतीयापि भवति “संज्ञोऽन्यतरस्यां कर्मणि” इति तृतीया वा भवति-पित्रा पितरं वा सञ्जानीते।

कर्मभेदः - भर्तृहरिणा कर्मणः सप्तभेदः उक्तः, यथा -

१- निवर्त्यकर्म- सती वाऽविद्यमाना वा प्रकृतिः परिणामिनी। यस्य नाश्रीयते तस्य निवर्त्यत्वं प्रचक्षते॥^९

अर्थात् यस्य उपादानकारणं न विद्यते, विद्यते चेत् अविवक्षितं भवति तद् निवर्त्यकर्म उच्यते। यथा-संयोगं करोति, घटं करोति।

२- विकार्यकर्म- प्रकृत्युच्छेदसम्भूतं किञ्चित्काष्ठादिभस्मवत्। किञ्चिद् गुणान्तरोत्पत्त्या सुवर्णादिविकारवत्॥^{१०}

प्रकृतेस्तु विवक्षायां विकार्यम्। यदा उपादानकारणस्य स्वकार्ये परिणामः अभेदत्वं च बोधयति तदा इदं कर्म विकार्यकर्म उच्यते। वस्तुतः विकार्यकर्म द्विधा भवति, क-प्रकृतेः उच्छेदात् जातं कर्म; यथा- काष्ठं भस्मं

करोति, अङ्गारान् भस्मं करोति। ख- गुणान्तरोत्पत्त्या- सुवर्णं कुण्डलं करोति। अत्र काष्ठसुवर्णयोः परिणामित्वविवक्षाविवक्षयोरपि भस्मकुण्डलरूपकर्मणोः निर्वर्त्यतैव। काष्ठसुवर्णयोस्तु विकार्यत्वमित्य विधेयम्।
३- प्राप्यकर्म- क्रियागतविशेषणां सिद्धिर्यत्र न गम्यते। दर्शनादनुमानाद्वा तत्प्राप्यमिति कथ्यते॥ यत्र कर्मणा क्रियायाः सामान्यसंबन्धमवगम्यते, परञ्च तथा क्रियया जाता विशेषाणां ज्ञानं प्रत्यक्षानुमानयोः न प्राप्यते, तद् प्राप्यकर्म उच्यते। यथा - ग्रामं गच्छति देवदत्तः, आदित्यं पश्यति, वेदमधीते इत्यत्र क्रियया कर्मणि कोऽपि प्रभावः न दृश्यते। परञ्च कुत्रचित् दृश्यते। यदा सर्पः कमपि पश्यति तदा कर्मणि विषादेः प्रभावः भवति परञ्च इति अपवादरूपेण दृश्यते न तु सामान्येन।

४- उदासीनकर्म- “तथायुक्तं चानीप्सितम्”^{११} इति सूत्रेण अस्य विधानम् भवति। यदा कर्तुः कस्मिन् अपि कर्मणि रुचिः न भवति परञ्च अवबोधे सति व्यवहारवशात् यत् करोति तद् उदासीन कर्म उच्यते। यथा-ग्रामं गच्छंस्तृणं स्पृशति। अत्र गमनक्रियया कर्तुः ईप्सिततमः ग्राम इति कर्तुरीप्सिततं कर्म, किन्तु तृणस्पर्शः न ईप्सिततमः अपितु तस्य स्पर्शः औदासीन्येन जातः अतः तृण इति उदासीनकर्म अस्ति।

५- द्वेष्यकर्म- “तथायुक्तं चानीप्सितम्” इति सूत्रेण अस्य विधानम् भवति। यथा - विषं भुङ्क्ते। इत्यत्र विष इति ईप्सिततमः न अस्ति परञ्च अज्ञानवशात् वा जीवने ग्लानिः बहु वर्तते अतः जीवनसमाप्यर्थम् विष भक्षणम्।

६- संज्ञान्तराविवक्षितकर्म- अकथितं च^{१२} इति सूत्रेण अस्य विधानं भवति। अर्थात् अपादानं सम्प्रदानम्, अधिकरणम् इत्यादयः कारकसप्तकम् अस्ति। तत्र कस्मिंश्चित्त्वाक्ये अपादानादिकारकम् अपादानत्वादिरूपेण न वक्तुम् इष्यते अपि तु सम्बन्धसामान्यरूपेणैव वक्तुम् इष्यते तदा तत् अपादानादिकारकम् अकथितम् इत्युच्यते तत् अकथितं संज्ञान्तराविवक्षितकर्म भवति। यथा- गां दोग्धि पयः; अत्र पयसः कर्तुरीप्सिततमं कर्मेति क्षरणे गौ अपादानम्, अत्र वक्तुः गौ अपादानत्वे विवक्षा न वर्तते अतः अविवक्षायामत्र गौ संज्ञान्तराविवक्षितकर्म अस्ति। इति विवक्षा परिगणितधातूनां- दुह्याच्पच्छण्ड् रुधिप्रच्छिचिब्रूशासुजिमथमुषाम्। कर्मयुक्स्यादकथितं तथा स्यान्नीहृकृष्वहाम्॥^{१३} विषये भवति न सर्वत्र।

७- अन्यपूर्वकर्म- यदा अन्यकारकाणां बाधके सति शास्त्रेण कर्मकारकस्य विधानं भवति तदा तत् कर्म अन्यपूर्वकर्म उच्यते। यथा-“अधिशीङ्स्थासां कर्म”^{१४} इत्यनेन आधारस्य कर्म विधानं भवति, अधितिष्ठति वैकुण्ठं हरिः। अभिनिविश्व- ग्राममभिनिविशते। उपान्वध्याङ्वसः- उपवसति ग्रामं सेना। दिवः कर्म च- अक्षान् दीव्यति। “क्रुधद्रुहोपसृष्टयोः कर्म”- देवदत्तं अभिक्रुध्यति। अकर्मकधातुविषये देशकालयोः विशिष्टकर्म विधानम्- अकर्मकधातुभिर्योगे देशः कालो भावो गन्तव्योऽध्वा च कर्मसंज्ञक इति वाच्यम्। मासमस्ते, गोदोहमास्ते।

करणम्:- “साधकतमं करणम्”^{१५} क्रियासिद्धौ प्रकृष्टोपकारकं करणसंज्ञं स्यात्। अर्थात् क्रियायाः प्रकृष्टोपकारकं करणं भवति। प्रकृष्टोपकारिता किम्? उक्तं भर्तृहरिणा- क्रियायाः फलनिष्पत्तिर्यद् व्यापारादन्तरम्। यस्य व्यापारान्तरेण अविलम्बं क्रियासिद्धिः भवति, तद् करणम्। यत् करणे प्रकृष्टत्वमुक्तं तद् केषु मध्ये भवति, अनेककरणेषु वा अन्यद् कुत्रचिद्। समाधानमुच्यते- प्रकर्षश्च अन्यकारकेषु मध्ये करणस्यास्ति न तु करणेषु, तथैव एकवाक्ये करणं द्वयं वा त्रयं भवितुमर्हति। यथा-अश्वेन पथा, सूपेनसर्पिषा लवणेन पाणिना ओदनं भुक्ते; इत्यत्र एकस्मिन् एव वाक्ये करणद्वयं त्रयमस्ति।

कर्तृकरणयोः भेदः -क्रियासिद्धौ करणस्य प्रकृष्टत्वात् न इति शङ्कनीयम्, यत् कर्ता अत्यधिकं प्रकृष्टं साधकं वा उतवा करणम्; यतोहि किमपि तावत् पर्यन्तं साधकत्वं नाप्नोति यावत् क्रियासिद्धौ तत् न प्रयुज्यते। अतः अत्र प्रकर्षकत्वं कुत्र इति प्रश्नः कर्तृप्रवर्तितकारकेषु एव भवति नतु कर्ता च अन्य मध्ये। कर्ता स्वतन्त्र अस्ति, च अन्ये स्वतन्त्रपरतन्त्रयोः मिश्रणेन युक्तं सन्ति। अर्थात् प्रधानव्यापारे एतानि कर्त्रधीनत्वं वहन्ति, अन्यत्र स्वातन्त्र्यम्।

करणहेत्वोः मध्ये भिन्नताः- द्रव्यादिसाधारणं निर्व्यापारसाधारणञ्च हेतुत्वम्। करणत्वं तु क्रियामात्रविषयं व्यापारनियतं च। अर्थात् हेतुः द्रव्यगुणक्रियाणां साधकः निर्व्यापारः व्यापारवानपि भवति। करणं तु क्रिया मात्रस्य साधकं कारकं सव्यापारञ्च भवति। दण्डेन घटः -द्रव्यहेतुको घटः इत्यर्थः। पुण्येन दृष्टो हरिः - क्रिया प्रतिहेतुः। पुण्येन सुन्दरः-गुणप्रति हेतुः।

करणविभक्तिः- उक्ते करणे-“प्रातिपदिकार्थलिङ्गपरिमाणवचनमात्रे प्रथमा”- इति सूत्रेण प्रातिपदिकार्थमात्रे प्रथमा भवति। अनुक्ते-“कर्तृकरणयोस्तृतीया”- इत्यनेन तृतीया भवति।

करणभेदः- १- अन्तःकरणम्- यत्र क्रियासिद्धौ करणमन्यः न दृष्टंशक्नोति, तद् अन्तःकरणम्। यथा-चक्षुषा पश्यति; इत्यत्र रूपग्रहणक्रिया न दृश्यते अन्यजनेन ।

२- बाह्यकरणम्- यत्र क्रियासिद्धौ करणं दृश्यते । यथा- दात्रेण लुनाति।

सम्प्रदानम्- “कर्मणा यमभिप्रैति स सम्प्रदानम्” १६ दानस्य कर्मणा यमभिप्रैति स सम्प्रदानसंज्ञः स्यात्। अर्थात् कर्ता दानक्रियायाः कर्मणा अभिप्रैति येन सह सम्बन्धं वाञ्छति, वा दानक्रियायाः सिद्ध्यर्थं यम् प्रकर्षरूपेण अभिप्रैति तत् सम्प्रदानं भवति। अत्र कैश्चित् आचार्यैः सम्प्रदान इति अन्वर्थसंज्ञा स्वीकृता। सम्प्रदानात् “सम्यक प्रदीयते यस्मै यत्” इति अर्थः स्वीकृतः। सम्यकप्रकारकं दानं सम्प्रदानम्। अर्थात् “स्वस्वत्वनिवृत्ति पूर्वकपरस्वत्वोत्पादनम्” इति सम्यक दानमुच्यते। तस्मात् “विप्राय गां ददाति” इति प्रयोगनिष्पन्नः।

सम्प्रदान इति अन्वर्थसंज्ञा स्वीकृतौ रजकाय वस्त्रं ददाति इति लौकिकप्रयोगः न सम्भवति, यतोहि अत्र तु परस्वत्वोत्पादनं न भवति, वस्त्रप्रक्षालनान्तरं रजकः वस्त्राणि प्रतियच्छति। अस्तु समाधानद्वयमुच्यते (क) भाष्यकारः पतञ्जलिः सम्प्रदानं पूर्णतः अन्वर्थसंज्ञा न स्वीकरोति यतोहि आचार्यः अस्मिन् सूत्रव्याख्यानकाले “शिष्याय चपेटां ददाति” इति उदाहरति। वस्तुतः चपेटा ताडने “स्वस्वत्वनिवृत्ति पूर्वकपरस्वत्वोत्पादनम्” न भवति अतः भाष्यकारस्य इति आशयः प्रतीयते सम्प्रदानसंज्ञा पूर्णतः अन्वर्थः न विद्यते। अतः भाष्यमते सम्यकदानाभावेऽपि दाधातुप्रयोगे सम्प्रदानसंज्ञा चतुर्थीविभक्तिश्च भवति । तस्मात् रजकाय वस्त्रं ददाति इति प्रयोगः संस्कृतः। दीक्षितस्य मते अत्र शेषे षष्ठी इति षष्ठी भवति; अतः रजकस्य वस्त्रं ददाति इति प्रयोगः संस्कृतः। “क्रियया यमभिप्रैति सोऽपि सम्प्रदानम्” वार्तिककारः कथयति यत् अकर्मकधातुविषये यः येन केनापि सह क्रियया संबन्धं वाञ्छति तस्य अपि सम्प्रदान संज्ञा भवति। यथा –पत्ये शेते।

अन्यप्रकारेण अधोलिखितसूत्रैः भगवता पाणिनिना सम्प्रदानसंज्ञा विहिता। (क) रुच्यर्थानां प्रीयमाणः रुच्यर्थानां धातूनां प्रयोगे प्रीयमाणोऽर्थः सम्प्रदानं स्यात्, हरये रोचते भक्तिः। (ख) क्षाघहुङ्स्थाशपां ज्ञीप्स्यमानः। (ग) धारेरुत्तमर्णः। (घ) स्पृहेरीप्सितः- इत्यादयः।

सम्प्रदानविभक्तिः- उक्ते सम्प्रदाने प्रातिपदिकार्थलिङ्गपरिमाणवचनमात्रे प्रथमा”- इति सूत्रेण प्रातिपदिकार्थ - मात्रे प्रथमा भवति। अनुक्ते “चतुर्थी सम्प्रदाने” १७ इति चतुर्थी भवति।

सम्प्रदानभेदः- १- अनिराकरणसम्प्रदानम्-यदा पदार्थग्रहीता दानद्रव्यस्य निराकरणं त्यागः न करोति तदा यत् दानं सम्पन्नं भवति तद् अनिराकरणसम्प्रदानमुच्यते। यथा- सूर्याय अर्घ्यं ददाति; नात्र सूर्यः प्रार्थयते, न वानुमन्यते, न च निराकरोति।

२- प्रेरणासम्प्रदानम्- यदा कर्ता दानस्य प्रेरणा सम्प्रदानेन प्राप्यते यत् इदं मह्यम् दीयताम् इति वा याचनापूर्वकं यत्र दानक्रिया सम्पन्ना भवति तदा तत्र यत् सम्प्रदानं वर्तते तत्प्रेरणासम्प्रदानमुच्यते। यथा- विप्राय गां ददाति; अत्र आदौ विप्रेण इति याचितं यत् मह्यम् गां देहि, तदा दानकर्ता वदति- विप्राय गां ददाति इति।

३- अनुमतिसम्प्रदानम्- यदा आदौ केनापि याचितं न तथापि स्वेच्छया यत् दानं दीयते, तदा दानान्तरं यस्मै दीयते सः उच्यते अस्तु मया स्वीक्रियते, तदा तत्र यद् सम्प्रदानं वर्तते, तत् अनुमतिसम्प्रदानम् उच्यते। यथा- विप्राय गां ददाति; अत्र आदौ न याचितं विप्रेण तथापि राजा दत्तवान्।

अपादानम्- “ध्रुवमपाये अपादानम्” १८ अपायो विश्लेषः तस्मिन्साध्ये ध्रुवमवधिभूतं कारकमपादानं स्यात्। अर्थात् विभागक्रियायां यस्मात् विभागः भवति तत् अपादानमुच्यते। यथा वृक्षात् पर्णं पतति। अत्र एका जिज्ञासा जायते, यत् धावतोऽश्वात् पतति” अत्र धावतोऽश्वात् इति कथमपादानम्। वस्तुतः लोके ध्रुवशब्दः स्थिरः इति अर्थे रूढोऽस्ति। तस्मात् अयं प्रश्नः जातः अश्वः गतौ वर्तते तदा कथम् तस्यापादानत्वम् स्थिराभावे। समाधानमुच्यते यत् अत्र ध्रुव शब्दः इत्युक्ते अवधिः वर्तते, अतः यस्मात् विभागः जायते तद् चलमचलम् वा ध्रुवमुच्यते तस्य

अपादानसंज्ञा पंचमी च भवति। साररूपेण उच्यते यत् “विश्लेषहेतुक्रियानाश्रित्वे सति विश्लेषाश्रयत्वम्” विभागकाले विभागक्रियायाः यः आश्रयः न भवति, स अपादानम् उच्यते। विभागस्य अवधि गतियुक्तो वा गतिरहितः स्याद् । भर्तृहरिः ध्रुवं चलमचलम् इति स्पष्टप्रतिपत्तये उदाहरणत्रयं ददाति। (क) धावतोऽश्वत्पतति। (ख) पर्वतात् पततोऽश्वत्पतति। (ग) परस्परात् मेषौ अप्सरतः- अत्र उभयमपि मेषः अन्यस्मात् विभागकाले कर्ता च अन्यस्य विभागकाले अपादानमुभयमस्ति। भाष्यकारः अत्र उभयमपि विभागः अपायः स्वीकरोति भौतिकबौद्धिकौ। तेषां मते तु कारकप्रकरणे गौणमुख्यन्यायः न प्रवर्तते अतः अत्र भौतिकापायेन सह बौद्धिकायोऽपि भवति। तस्मात् माथुराः पाटलिपुत्रकेभ्यः आढ्यतराः इति उदाहरति भाष्यकारः च, अन्यापादानविधायकानि सूत्राणि प्रत्याख्यायन्ते।

अपादानविभक्तिः- “अपादाने पंचमी”^{१९} इति सूत्रेण अनुक्तापादाने पंचमी भवति।

अपादानभेदः - १- निर्दिष्टविषयः – यत्र धातुना साक्षात्विभागस्य निर्देशः भवति च अपायविषयः सशब्दमुच्यते तत्र यत् अपादानं भवति, तत् निर्दिष्टविषयः। यथा- ग्रामादागच्छति, अत्र अपायस्य निर्देशः यत् ग्रामात् च विभागक्रिया गनमक्रिया अस्ति।

२- उपात्तविषयः- यत्र वाक्यगतधातुना इत्थं स्वार्थं प्रकटयति, यत् अन्यधात्वर्थस्य अङ्ग भवति तत्र उपात्तविषयः अपादानं भवति। यथा- बलाहकाद् विद्योतते। अत्र द्युत् धातुः विद्योतने अर्थे विद्यते, परञ्च वाक्ये बलाहकान्निःसृत्य ज्योतिर्विद्योतते इति अर्थः ज्ञापयति; तस्मात् अत्र निःसरण इति क्रिया मुख्या जाता, च क्रियार्थः विद्योतनं गौणं जातः । अतः इदमुदाहारणमुपात्तविषयस्य।

३- अपेक्षितक्रियः- यत्र क्रियापदं श्रुतिगोचरः न भवति अपितु प्रतीयमानं भवति; तत्र अपायविषयः अपेक्षितक्रियः भवति। यथा-सांकाश्यकेभ्यः पाटलिपुत्रकाः अभिरूपतराः भवन्ति। अत्र विभक्ताः इति क्रियापदं प्रतीयते न तु साक्षात् अस्ति। तस्मात् अपायबोधिकाक्रिया अपकर्षणक्रिया अनुमीयते।

अधिकरणम्- “आधारोऽधिकरणम्”^{२०} कर्तृकर्मद्वारा तन्निष्ठक्रियायाः आधारः कारकमधिकरणसंज्ञः स्यात् ।

कर्तृकर्म व्यवहितामसाक्षाद्धारयत क्रियाम्। उपकुर्वत् क्रियासिद्धौ शास्त्रेऽधिकरणं स्मृतम्॥^{२१} आधारः कारकम् अधिकरणं स्यादिति। कस्य आधारः अधिकरणमिति आकाङ्क्षायां कारकाधिकारात् क्रियायाः आधारः इति लभ्यते। क्रियायाः आधारः कर्ता कर्म वा भवति। यतोहि क्रिया कर्तृगता कर्मगता वा भवति। अतः आधारः साक्षात् क्रियायाः न गृह्यते। अपितु परम्परया गृह्यते । अर्थात् कर्तुराधारः कर्मणश्च आधारः क्रियाधारः भवति। यथा- कर्तृस्थक्रियायाः उदाहरणम्-कटे शेते । कर्मस्थक्रियायाः उदाहरणम्-स्थाल्यां पचति।

अधिकरणविभक्तिः- अनुक्ते अधिकरणे “सप्तम्यधिकरणे च”^{२२} इति सूत्रेण सप्तमी भवति।

अधिकरणभेदः- १- व्यापकाधिकरणम्- आधेयेन सह सर्वावयवात्मना सम्बन्धः अभिव्यापकः। अर्थात् आधेयेन सह व्यापकः सम्बन्धः यस्य भवेत् स अभिव्यापक आधार उच्यते। यथा -तिलेषु तैलम्, अत्र तैलमाधेयः तिलेषु सर्वत्राभिव्याप्तमस्ति।

२- औपक्षेपिकः- संयोगादिसम्बन्धः। तत्कृतम् औपक्षेपिकम्। उपक्षेपेण निर्वृत्तः, तत्र भवो वा औपक्षेपिकः। यथा- देवदत्तः कटे आस्ते ; अत्र देवदत्तगतामासनक्रियां प्रति कटस्य संयोगः। देवदत्तद्वारा कटस्य आधारत्वं सिद्ध्यति।

३- वैषयिकः-यः यस्य आधारस्य विषयः वर्तते सः वैषयिकाधार उच्यते। यथा- जले मत्स्यः, खे शकुनयः इत्यदौ मत्स्यः जले निवसति अतः तस्य विषयः जलं वर्तते।

सम्बन्धस्य कारकत्वम् - कारक इति अन्वर्थं संज्ञकत्वात् संबन्धस्य साक्षात् क्रियायां अन्वयः न भवति अतः सम्बन्धः कारकं नास्ति। परञ्च भर्तृहरि तस्य गौणकारकत्वं सिद्ध्यति। क्रियाकारकपूर्वकः इत्यनेन कारकत्वं व्याचष्टे शेषस्य। तथा हि राज्ञः पुरुषो, वृक्षस्य शाखा, पशोः पादः, पितुः पुत्र इत्यादावश्रूयमाण क्रियाविषये स्वस्वामिभावावयवावयविभावजन्यजनकभावादौ संबन्धे ददाति स्थितिजन्मादिक्रियाप्रभाविते पूर्वभाविकारकत्वमुत्तरावस्थायामप्यनुगतमिति भवत्येवः शेषः कारकम्।

सम्बोधनस्य कारकत्वम् - अन्यत् प्रवृत्तस्य स्वाभिमुखीकरणं संबोधनमुच्यते। तत्र अभिमुखीकरणान्तरेणैव यस्य संबोधनं कृतम्, तस्य क्रियायां प्रवृत्तिः भवति। अतः संबोधनस्य क्रियानन्वयित्वे सति न सम्बोधनं कारकमिति।

उपपदविभक्तिः- तत्र वाक्ये कानिचित् पदानि आश्रित्य विभक्तयः भवन्ति, ताः उपपदविभक्तयः उच्यन्ते। यथा-
(क) अभितः परितः समयानिकषा हा प्रतियोगे द्वितीया भवति। अभितः कृष्णम्।(ख) सह योगे तृतीया।
(ग) नमःस्वस्तिस्वाहास्वधाऽलं वषड्योगाच्च इत्येषा योगे चतुर्थी। (घ) अन्यारादितरर्तेदिक्शब्दाञ्चूत्त--
रपदाजाहियुक्ते इत्यत्र पंचमी इत्यादयः। एताः उपपदविभक्तयः कारकविभक्तिभ्यः नितान्तभिन्ना भवन्ति। चेत् एकस्मिन् एव स्थले कारकविभक्तिः उपपदविभक्तिः उभयं प्राप्यते, तु तत्र “उपपदविभक्तेः कारकविभक्तिर्बलीयसी” इति नियमेन कारकविभक्तिः भवति। यथा गुरुदेवं नमस्करोमि इत्यत्र नमः योगे चतुर्थी प्राप्ता च कर्मत्वात् द्वितीया अतः कारकविभक्तेः बलीयत्वात् अत्र द्वितीया जाता।

कर्मप्रवचनीयः- क्रियां प्रोक्तवन्तः कथितवन्तः इति कर्मप्रवचनीयः। अतिक्रान्तक्रियागतसम्बन्धं कर्मप्रवचनीयः द्योतयति, परञ्च क्रियाजनितसम्बन्धस्य भेदकरूपेण स्वीक्रियते। पाणिनिना एकादशकर्मप्रवचनीयानां सूत्रे गणना कृता ते सन्ति- अनु, उप, अप, परि, आङ्, प्रति, अभि, अधि, सु, अति अपि। एते हेतुलक्षणम्, वर्जनम्, मर्यादादिषु द्वाविंशतिः अर्थेषु सूत्रे पठिताः सन्ति। एतेषां योगे द्वितीया, पंचमी सप्तमी विभक्तयः भवन्ति। अयं स्वरूपेण उपसर्गनिपातौ इव प्रतिभाति ; परञ्च सः तस्मात् भिन्नः भवति। येषां स्वतन्त्ररूपेण प्रयोगः भवति। उपसर्गकर्मप्रवचनीयोः मुख्यं भेदमयमस्ति यत् उपसर्गवर्तमानक्रियागतविशेषणस्य द्योतकाः भवन्ति; परञ्च कर्मप्रवचनीयाः न भवन्ति।

निष्कर्षः- मनसि जातानां भावानां सम्प्रेषणं भाषया भवति। भाषा का इति चेत् वाक्यानां समाहारः। अतः भाषायां वाक्य एव भवति। वाक्यशुद्ध्यर्थं तस्य संरचना स्वरूपं संकृतम् भवेत्, अन्यथा अर्थस्य अनर्थकं भवितुमर्हति। वाक्यस्य मुख्यघटकं कारकं भवति। अतः तेषां ज्ञानमत्यधिकमपेक्षते’ इदमेव मनसि निधाय अत्र साररूपेण कारकविषयकं यत् चिन्तनं व्याख्यानं वा संकृतव्याकरणपरम्परायां जातं तद् मया प्रस्तुतम्।

अन्तर्निर्देशः-

१ अष्टाध्यायी १/४/२। २ अष्ट. १/४/५४ -३/७/१। ३ अष्ट. २/३/४६। ४ अष्ट. २/३/१८। ५ अष्ट. १/४/५२। ६ न्यायकोष पृ. २०२। ७ अष्ट. १/४/४९।
८ अष्ट. २/३/२। ९ वाक्यपदीय ३/७/४७। १० वा.प. ३/७/५०। ११ अष्ट. १/४/५०। १२ अष्ट. १/४/५१। १३ सिद्धान्तकौमुदी १/४/५१। १४ अष्ट. १/४/४६।
१५ अष्ट. १/४/४२। १६ अष्ट. १/४/३२। १७ अष्ट. २/३/१३। १८ अष्ट. १/४/२४। १९ अष्ट. २/३/२८। २० अष्ट. १/४/४५। २१ वा.प. ३/७/१४८।
२२ अष्ट. २/३/३६।

कालिदास की शकुन्तला – सशक्त नारी का प्रतिमान

डॉ. वन्दना एस. भान
असिस्टेंट प्रोफेसर
संस्कृत विभाग

यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवताः | यत्रैतास्तु न पूज्यन्ते सर्वास्तत्राफलाः क्रियाः ॥¹

भारतीय समाज में नारी के महत्व का प्रबल उद्घोषक, महाराज मनु का उपर्युक्त कथन वर्तमान काल में भी पर्याप्त उपयुक्त है। प्रेम उत्तरदायित्व तथा सेवाभाव की मूर्तिस्वरूप, पग पग पर व्यक्ति तथा समाज को अपनी विशेष स्थिति का आभास करवाती हुई नारी, पुरुष की अर्धांगिनी तथा पूरक मानी जाती है²। नारी के बिना सृष्टिचक्र कदापि पूर्ण नहीं हो सकता। कभी माता तो कभी पुत्री, कभी भगिनी तो कभी भार्या – एक नारी विभिन्न रूपों में तत्तत भूमिकाएँ निभाती हुई परिवार तथा समाज को बहुधा अनुगृहीत करती है। वैदिक साहित्य का आलोडन करने से ज्ञात होता है कि तत्कालीन समाज में नारी को अत्यंत विशिष्ट स्थान प्राप्त था। अपने इस पद के निर्वाह हेतु नारी को गृहिणी, माता तथा सहचरी के रूप में पारिवारिक कार्य संपन्न करने पड़ते थे। इस प्रकार नारी आत्मविकास के पथ पर अग्रसर होकर, समाज की सेवा में भी अपना पूर्ण सहयोग प्रदान करने में सक्षम थीं। वैदिक युग में पुत्रियों को भी पुत्रों की भाँति शिक्षा का अधिकार था। स्त्रियों में शिक्षा का पर्याप्त प्रसार होने के कारण ही वैदिक युग में लोपामुद्रा, विश्ववारा, घोषा, अपाला, अदिति आदि अनेक स्त्री कवि तथा मन्त्रद्रष्टा ऋषिकाओं का उल्लेख मिलता है। स्त्रियों को वेदाध्ययन, उपनयन के साथ-साथ यज्ञ करने तथा कराने का भी अधिकार प्राप्त था— शुद्धः पूता योषितो यज्ञिया इमा ब्रह्मणां हस्तेषु पृथक् सादयामी।

यत्काम इदमभिर्षिंचामि वोऽहमिन्द्रो मरुत्वान्त्स ददातु तन्मे ॥³

वैदिक काल में विवाह के विषय में भी स्त्रियों को पर्याप्त अधिकार प्राप्त थे। उन्हें अपनी इच्छानुसार पति-वरण की अनुमति थी— भद्रा वधूर्भवति यत्सुपेशाः स्वयं मित्रं वनुते जने चित्।⁴

कालान्तर में स्त्रियों की स्थिति में अनेक उतार चढ़ाव आते रहे, जिसका प्रतिबिम्ब समय-समय पर रची गयी साहित्यिक कृतियों में झलकता संस्कृत साहित्य की सुदीर्घ परंपरा में उपलब्ध काव्य रचनाओं में भी नारी के विविध रूपों का चित्रण अत्यंत सजीवता से किया गया इसी श्रृंखला में कविकुलशिरोमणि कालिदास द्वारा रचित विश्व-प्रसिद्ध नाटक अभिज्ञानशाकुन्तल से प्रायः हम सभी परिचित हैं। महाभारत के आदिपर्व में वर्णित शाकुन्तलोपाख्यान को अपनी अप्रतिम काव्यप्रतिभा के द्वारा परिष्कृत करके, कालिदास ने अत्यंत नवीन तथा मनोहर नाटक के रूप में प्रस्तुत किया नाटक का नायक चन्द्रवंशी राजा दुष्यंत है तथा कुलपति कण्व की पालिता पुत्री, निःसर्गसुंदरी शकुन्तला इसकी नायिका नाटक में इन दोनों के प्रेम, गान्धर्व विवाह, वियोग तथा पुनर्मिलन की अतीव हृदयावर्जक कथा वर्णित अपनी काव्य-प्रतिभा तथा रचना-कौशल के बल पर न केवल भारतीय सहृदयों के मन में, अपितु विदेशी साहित्य प्रेमियों के मानस पटल पर भी कालिदास ने अपनी एक विशिष्ट छवि अंकित की। एक अन्य विशिष्ट तथ्य यह है की कालिदास ने इन नायिकाओं के रूप में लौकिक तथा अलौकिक दोनों प्रकार के पात्रों का प्रयोग किया कालिदास की नायिकाएँ प्रायः हर रूप में हमारे सम्मुख उपस्थित होती हैं, यथा— प्रेमिका, पत्नी, माता, विरहिणी एवं तपस्विनी आदि। अब यदि संस्कृत वाङ्मय में नारी कितनी सशक्त है— इस पर विचार किया जाए तो वस्तुतः सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक अथवा धार्मिक इन भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में नारी अपने अधिकारों अथवा निर्णय क्षमता का किस सीमा तक उपयोग करने में समर्थ थी, इसी तथ्य पर

आधारित है- उसका सशक्त होना अथवा न होना। इस सम्पूर्ण परिप्रेक्ष्य में यदि अभिज्ञानशाकुन्तल की नायिका शकुन्तला के चरित्र का अवलोकन किया जाए तो प्रतीत होता है मानों एक सशक्त नारी के प्रतिमान के रूप में वह हमारे समक्ष उपस्थित कन्या, विवाहिता, माता तथा स्वाभिमानिनी स्त्री- इन सभी रूपों में परिस्थिति के अनुसार शकुन्तला का व्यवहार उसके अत्यंत शक्त तथा आत्म विश्वास से पूर्ण व्यक्तित्व का परिचायक नाटक के प्रथम अंक में जब तपस्वियों द्वारा राजा को कण्व ऋषि के आश्रम में जाने का निमन्त्रण दिया जाता है तो हम देखते हैं कि ऋषि कण्व आश्रम में नहीं हैं किन्तु वे शकुन्तला को आश्रम का उत्तरदायित्व सौंप कर गये हैं। तपस्वी का कथन है -

वैखानसः - इदानीमेव दुहितरं शकुन्तलामतिथिसत्काराय नियुज्य दैवामस्याः प्रतिकूलं शमयितुं सोमतीर्थं गतः ॥⁶
सर्वविदित है कि भारतीय संस्कृति में अतिथि सत्कार को अत्यंत महत्वपूर्ण स्थान दिया जाता है तथा इस कार्य में ऋषि कण्व द्वारा शकुन्तला को नियुक्त करने से ही स्पष्ट हो जाता है कि एक पुत्री के रूप में उसे अत्यंत आदरणीय एवं विशिष्ट स्थान प्राप्त था तथा ऋषि कण्व को उसकी कार्यकुशलता पर पूर्ण विश्वास था। तदनन्तर राजा दुष्यन्त से प्रथम साक्षात्कार के पश्चात् शकुन्तला के हृदय में उसके प्रति आकर्षण के भाव उत्पन्न होने के प्रसंग में एक युवती के रूप में शकुन्तला के सशक्त होने का स्पष्ट परिचय मिलता है -

शकुन्तला - (आत्मगतम्) किं न खल्वियं प्रेक्ष्य तपोवन - विरोधिनो विकारस्य गमनीयास्मि संवृत्ता ॥⁷
तृतीय अंक में शकुन्तला की कामसंतप्तावस्था का पता चलने पर सखियों द्वारा पत्र लिखे जाने का सुझाव दिए जाने पर वह कमलदल पर नख द्वारा अत्यंत सुन्दर पदरचना करती है - तव न जाने हृदय मम पुनः कामो दिवापि रात्रावपि । निर्घृण तपति बलीयस्त्वयि वृत्तमनोरथान्यङ्गानि ॥⁸ ध्यातव्य है कि राजा दुष्यन्त का प्रथम दृष्टि में शकुन्तला के सौंदर्य तथा नवयौवन की ओर आकर्षित हो जाना, एक पुरुष की स्वाभाविक प्रवृत्ति का परिचायक है- इतना तो स्पष्ट होता है, किन्तु आश्रमकन्या शकुन्तला का अकस्मात् एक नितांत अपरिचित पुरुष के प्रति आकर्षण एवं प्रेम उत्पन्न हो जाना तथा उसकी अभिव्यक्ति करना, ये सब शकुन्तला के सशक्त चरित्र के प्रतिपादक नहीं तो और क्या है ?

इस प्रसंग से शकुन्तला के साक्षर होने का ज्ञान होता है तथा काव्यात्मक ढंग से अपने भावों की अभिव्यक्ति करने से उसकी प्रतिभा का भी परिचय मिलता है। राजा दुष्यन्त से गान्धर्व-विवाह के द्वारा तो शकुन्तला के अत्यंत सशक्त व्यक्तित्व का स्पष्ट प्रमाण मिलता है। अपने जीवन का इतना बड़ा निर्णय उसने अपने पिता की अनुपस्थिति में ले लिया- यह अत्यंत आश्चर्योत्पादक घटना है । सोमतीर्थ से लौटे ऋषि कण्व को जब इस सम्पूर्ण वृत्तान्त तथा शकुन्तला के गर्भवती होने की सूचना मिलती है तो उनकी सहर्ष स्वीकृति प्राप्त होने पर तो मानो शकुन्तला का मनोबल तथा आत्मविश्वास और अधिक बढ़ जाता है। उस पर क्रोधित होने की अपेक्षा ऋषि कण्व उसे सस्नेह गले लगाकर इस प्रकार अपनी प्रसन्नता व्यक्त करते हैं -दिष्ट्या धूमाकुलितदृष्टेरपि यजमानस्य पावक एवाहुतिः पतिता । वत्से, सुशिष्यपरिदत्त विद्येवाशोचनियसि संवृत्ता ॥⁹

तत्पश्चात् वे अनेक आशीर्वचनों के साथ शकुन्तला को पतिगृह को भेजने की तैयारी करते हैं तथा विदाई के रूप में उनके द्वारा दिया गया उपदेश शकुन्तला को एक सफल तथा सशक्त गृहिणी बनाने का अचूक मूलमन्त्र कहा

जाए तो अतिशयोक्ति न होगी- शुश्रूषस्व गुरून् कुरु प्रियसखीवृत्तिं सपत्नीजने
भर्तुर्विप्रकृतापि रोषणतया मा स्म प्रतीपं गमः ।
भूयिष्ठं भव दक्षिणा परिजने भाग्येष्वनुत्सेकिनी

यान्त्येवं गृहिणीपदं युवतयो वामाः कुलस्याधयः ॥¹⁰

इस प्रकार उसके निर्णय का समर्थन करके मानो ऋषि कण्व शकुन्तला के सशक्त चरित्र को और भी अधिक पुष्ट करते हैं। इस प्रकार कुछ अन्य घटनाएं हैं- पूर्ण गर्भावस्था में स्वयं अपने पतिगृह की ओर प्रस्थान करना, राजा

दुष्यन्त द्वारा उसे न पहचाने जाने पर साहसपूर्ण व्यवहार करना तथा राजा के समक्ष भरे दरबार में अपने चेहरे को अनावृत्त करना आदि। ऋषि दुर्वासा के श्राप के परिणामस्वरूप राजा दुष्यन्त दरबार में पहुंची शकुन्तला को न पहचानकर, उसे मिथ्याभाषिणी एवं दुश्चरित्रा आदि कहकर तिरस्कृत करता है तथा उसे अपनी पत्नी के रूप में स्वीकार नहीं करता। दुर्वासा के श्राप से अनभिज्ञ शकुन्तला के पाँव तले तो मानो धरती ही न रही। राजा के इस अनपेक्षित नितांत विपरीत व्यवहार से यद्यपि शकुन्तला मानसिक रूप से अत्यंत आहत होती है तथापि वह एक पूर्णरूपेण सशक्त नारी के रूप में उभर कर सामने आती है तथा दुष्यन्त के आगे गिड़गिड़ाने के स्थान पर एक स्वाभिमानिनी स्त्री की तरह व्यवहार करती हुई स्त्र्योचित गरिमा तथा सम्मान की रक्षा करती है। अपने चरित्र पर हुए कठोर आक्षेप का प्रतिकार करती हुई वह अत्यंत रोषपूर्ण शब्दों में दुष्यन्त को छलकपट से युक्त एक धोखेबाज व्यक्ति कहती है – अनार्य, आत्मनो हृदयानुमानेन पश्यसि । क इदानीमन्यो धर्मकञ्चुकप्रवेशिनस्तृणच्छन्न

– कूपोपमस्य तवानुकृतिं प्रतिपत्स्यते ?¹¹

दर्शनीय है कि पुरुवंशी दुष्यन्त सदृश शक्तिशाली सम्राट के प्रति इस प्रकार के कटु वचनों का प्रयोग करने में शकुन्तला तनिक भी भयभीत नहीं हुई, अपितु इस साहसपूर्ण व्यवहार के द्वारा उसके चरित्र के अत्यंत सशक्त पक्ष का परिचय मिलता है। सम्पूर्ण कथानक में शकुन्तला के चरित्र के विविध पक्षों के साथ उसके एक अन्य सबल रूप का भी साक्षात्कार होता है तथा वह है— एक माता का रूप। दुष्यन्त द्वारा अस्वीकृत तथा तिरस्कृत गर्भवती शकुन्तला को उसकी माँ मेनका उठाकर ले जाती है। तत्पश्चात् महर्षि मारीच के आश्रम में उसके पुत्र भारत का जन्म हुआ तथा वही पर लगभग छः वर्ष तक अपने पुत्र का लालन-पालन शकुन्तला ने अपने पति की अनुपस्थिति में किया। भरत के सभी जातकर्मादि संस्कार भी पिता की अनुपस्थिति में ही संपन्न हुए। किसी भी स्त्री के लिए इस प्रकार की विकट परिस्थितियाँ मानसिक तथा भावनात्मक दृष्टि से अत्यंत हताशाजनक एवं कष्टदायक सिद्ध होती हैं किन्तु शकुन्तला ने इनका सामना बड़ी हिम्मत तथा धैर्य के साथ किया। नाटक के अन्त में दुष्यन्त तथा शकुन्तला का पुनर्मिलन होने पर, दुर्वासा ऋषि के श्राप के परिणामस्वरूप हुए वियोगजनित सभी कष्टों को भूलकर, राजा के सभी अपराधों को क्षमा करके शकुन्तला ने पुनः बुद्धिमत्ता तथा उदारशीलता का परिचय दिया—उत्तिष्ठत्वार्यपुत्रः। नूनं मे सुचरितप्रतिबन्धकं पुराकृतं तेषु दिवसेषु परिणामाभिमुखमासीद् येन सानुक्रोशोऽप्यार्यपुत्रो मयि विरसः संवृत्तः।¹² इस प्रसंग में भी शकुन्तला अपने व्यक्तित्व के अत्यंत सशक्त पक्ष का दृष्टांत प्रस्तुत किया। सत्य ही स्त्री को पुरुष की अपेक्षा अधिक क्षमाशील कहा गया है।

निष्कर्ष:- कालिदास के शकुन्तला में एक सशक्त नारी की सभी विशेषताएं दृष्टिगोचर होती हैं। उसने प्रत्येक अवस्था तथा परिस्थिति में अपने अधिकारों का प्रयोग किया तथा उसके स्वजनों ने भी उसके निर्णयों का समर्थन करके उसका मनोबल बढ़ाए रखा। विपरीत परिस्थितियों में भी शकुन्तला ने अत्यंत सूझबूझ तथा साहस से काम लिया। वह कठिनाइयों से कुछ समय के लिए परेशान अवश्य हुई किन्तु अपने जीवन पथ पर आगे बढ़ती रही। वस्तुतः शकुन्तला ने भोली-भाली आश्रम कन्या होकर भी राजा दुष्यन्त की सम्राज्ञी बनने की यात्रा जिस प्रकार पूर्ण की, उससे कोई भी सहृदय प्रभावित हुए बिना नहीं रह सकता। एक सशक्त नारी की प्रतिमान स्वरूपा शकुन्तला का चरित्र विद्वानों द्वारा समादृत होता रहा है तथा भविष्य में भी होता रहेगा।

मनुस्मृति- ३.५६ | ² अथो अर्थो वा एव आत्मनः यत् पत्नी | तैत्तिरीय ब्राह्मण- ३.३.३.५ | ³ अथर्ववेद- ६.१२२.५ |

⁴ ऋग्वेद- १०.२७.५ | ⁵ ऋग्वेद- १०.८५.४६ | ⁶ अभिज्ञानशाकुन्तल- प्रथम अंक | ⁷ अभिज्ञानशाकुन्तल- प्रथम अंक |

⁸ अभिज्ञानशाकुन्तल- ३.१३ | ⁹ अभिज्ञानशाकुन्तल- चतुर्थ अंक | ¹⁰ अभिज्ञानशाकुन्तल- ४.१८ | ¹¹ अभिज्ञानशाकुन्तल- पञ्चम अंक | ¹² अभिज्ञानशाकुन्तल- सप्तम अंक |

मनो-मीमांसा

डॉ. सुशीला कुमारी
असिस्टेंट प्रोफेसर
संस्कृत विभाग

सामान्यतः व्युत्पत्ति की दृष्टि से देखा जाए तो मन का अर्थ मनन का साधन होता है।¹ किन्तु मन केवल मनन का ही साधन नहीं है अपितु यह तत्त्व सम्पूर्ण ज्ञान की प्रक्रिया के मूल में रहता है, तथा सभी प्रकार के ज्ञानों में इसकी अनिवार्य उपयोगिता बनी रहती है। पाश्चात्य दर्शन में उपलब्ध मन के विविध नामों यथा- mind, soul, psyche, spirit पर विचार करते हुए मन सम्बन्धी विविध नामों के कारण जैसी अस्पष्टता और उलझन उत्पन्न हुई है, वैसी भारतीय आस्तिक दर्शनों में नहीं है, क्योंकि भारतीय आस्तिक दार्शनिक चिन्तनधारा में मन को करण के रूप में स्वीकार किया गया है एवं आत्मा और शरीर से उसकी पृथक् सत्ता स्वीकार की गई है। आधुनिक मनोविज्ञान में मन का स्वरूप निर्धारित नहीं है। भारतीय मनोविज्ञान मन को अन्तःकरण मानता है एवं आत्मा से प्रेरित होकर कार्य करने वाला बताता आधुनिक मनोवैज्ञानिक जीवात्मा के विषय में मौन है एवं मन को करण न मानकर क्रियाओं को ही मानते हैं।

मन की अवधारणा की तार्किक आवश्यकता - मानव जीवन में मन का विशिष्ट स्थान है क्योंकि मन आत्मा का करण है, उसी से आत्मा धर्म- अधर्म कार्यों में प्रवृत्त होता है। 'मन एव मनुष्याणां कारणं बन्धमोक्षयोः'² अर्थात् मन ही मनुष्यों के बन्धन तथा मोक्ष का कारण है, यह उक्ति भी वही चरितार्थ करती मानव की समग्र बाह्य चेष्टाओं के पीछे रहने वाली प्रेरक शक्ति मन मानव की जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति और तुरीयावस्था भी मनोमूलक है। मनुष्य के क्रियाकलापों का मूल मन ही है। मन ही वह अन्तरंग साधन है जिससे मनुष्य सोचता है, समझता है, तर्क करता है, इच्छा करता है, संकल्प करता है, विविध वस्तुओं का अनुभव प्राप्त करता इन बौद्धिक अनुभवों के अतिरिक्त मनुष्य मन से प्रेम, क्रोध, लोभ, मोह, ईर्ष्या, द्वेष आदि संवेगों का भी अनुभव करता प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति एवं अभाव ज्ञान की उत्पत्ति में मन 'करण' एवं 'अन्तःकरण' के रूप में कार्य करता है। सम्पूर्ण ज्ञान की प्रक्रिया के मूल में मन ही रहता ज्ञान की उत्पत्ति के लिए मन की असाधारण कारणता को प्रायः सभी दर्शन स्वीकार करते हैं। मन का विषय प्रारम्भ से ही जिज्ञासु मानव को सोचने के लिए उद्वेलित करता रहा है। दार्शनिक सम्प्रदायों में मनस्तत्त्व के विषय में भिन्न- भिन्न मत हैं।

मन का स्वरूप- भौतिकवादी चार्वाकों के अतिरिक्त सभी दर्शनों में मन को महत्त्वपूर्ण स्थान दिया गया है। चार्वाक शरीर से अतिरिक्त किसी तत्त्व को नहीं मानते। उनके मत में चैतन्य से युक्त शरीर ही आत्मा है।³ चार्वाकों के अनुसार चैतन्य की उत्पत्ति और विनाश के साधनभूत तथा आधारभूत शरीर से अतिरिक्त जिस प्रकार आत्मा की कोई सत्ता नहीं है, इसी प्रकार मन की भी नहीं है। जैन दर्शन में मन को सब अर्थों का ज्ञाता कहा गया है। इस विश्व में दो प्रकार के पदार्थ हैं - मूर्त तथा अमूर्त। इन्द्रियाँ केवल मूर्त द्रव्य के वर्तमान पर्याय को ही जानती है। मन मूर्त और अमूर्त दोनों के त्रैकालिक अनेक रूपों को जानता है, इसलिए मन को सर्वार्थग्राही कहा गया है।⁴ इस दर्शन में मन को इन्द्रिय नहीं कहा गया है, इसके कारणों की विवेचना करते हुए कहा गया है

कि आत्मा के लिंग को इन्द्रिय कहते हैं, जिस प्रकार शेष इन्द्रियों का बाह्य इन्द्रियों से ग्रहण होता है, उस प्रकार मन का नहीं होता है, इसलिए इसे इन्द्रिय का लिंग नहीं कह सकते। बौद्ध दर्शन में देह, बुद्धि से अतिरिक्त मन की सत्ता को स्वीकार किया गया है। द्वादश आयतनों में मन की गणना की गई है।⁵ शान्तरक्षित ने चक्षुरादि इन्द्रियों से अतिरिक्त मन की सत्ता को स्वीकार किया है।⁶ परन्तु उनके अनुसार वस्तुतः मन तत्त्वविज्ञान से अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है।

सांख्य सिद्धान्तानुसार प्रकृति का महत् नामक जो कार्य उत्पन्न हुआ है वह मन है।⁷ मन की उत्पत्ति का मूल कारण प्रकृति है।⁸ मन सूक्ष्म शरीर का एक घटक है। यह संकेत समष्टि मन की ओर है। व्यष्टि मन पृथक् है एवं वह संकल्प-विकल्प करने वाली इन्द्रिय है।⁹ मन का संपर्क ज्ञानेन्द्रिय तथा कर्मेन्द्रिय दोनों से होने के कारण मन उभयात्मक है। सांख्य में कहा गया है कि अहंकार से उत्पन्न होने के कारण मन को अनित्य कहा गया है।¹⁰ इस दर्शन में मन को अणु परिमाण वाला कहा गया है।¹¹ योगदर्शन में चित्त, मन तथा बुद्धि शब्दों को पर्यायवाची मानकर ही प्रयोग किया है। सम्पूर्ण दर्शन में अन्तःकरण के लिए चित्त शब्द का प्रयोग हुआ है। चित्त की वृत्तियों के निरोध को योग कहते हैं—'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः'¹² व्यासभाष्य में कहा गया है कि विभु चित्त संकोच-विकास गुण से युक्त है, जो धर्मादि निमित्त की अपेक्षा रखता है।¹³ आचार्य विज्ञानभिक्षु ने मन के विभुत्व का प्रतिपादन किया है। वैशेषिक दर्शन के समानतन्त्र न्यायदर्शन में परिगणित बारह प्रमेयों में मन भी एक है। महर्षि गौतम ने कहा है कि हमारे ज्ञान सदैव क्रमिक ही होते हैं, युगपत् नहीं।¹⁴ इसी से मन की सिद्धि होती है। मीमांसा के दोनों सम्प्रदायों में मन को स्वीकार किया गया है। गुरुमत-मीमांसक भी मन को सुख-दुःखादि के प्रत्यक्ष में करण होने से अन्तरिन्द्रिय स्वीकार करते हैं।¹⁵ आत्मा को विशेष गुणों का ज्ञान मन के द्वारा ही होता है और यह बाह्य करणों चक्षु, श्रोत्रादि के व्यापारों में भी सहायक है। अद्वैत वेदान्त में मन अन्तःकरण ही वृत्तिभेद से सुख-दुःख बन्धन तथा मोक्ष का कारण है।¹⁶ संशय, निश्चयादि इसके धर्म कहे गये हैं। ब्रह्मसूत्र भाष्य में मन के इन्द्रियत्व का उल्लेख किया गया है। कुछ वेदान्ती मन के इन्द्रियत्व को स्वीकार नहीं करते परन्तु इसके अन्तःकरणत्व को तो सभी एक स्वर से स्वीकार करते हैं। इस प्रकार मुख्यतः सभी दार्शनिक सम्प्रदायों में मन की मीमांसा उपलब्ध है।

वैशेषिक दर्शन में मनस्तत्व का वैज्ञानिक दृष्टिकोण से प्रस्तुतिकरण किया गया है। इस दर्शन में नौवां एवं अन्तिम द्रव्य मन है। यहाँ पर मन केवल चिंतन का साधन नहीं, अपितु सुख-दुःख, इच्छा, राग-द्वेष प्रभृति आन्तरिक अनुभूतियों के साथ-साथ बाह्य इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण किये जाने वाले भावों में भी सहायक है। मन सभी इन्द्रियों का प्रवर्तक है। चक्षु आदि बाह्य इन्द्रियाँ विषय का जो ग्रहण करती है, उसे मन ही आत्मा के पास पहुंचाता है। इस रूप में मन, मानव-चेतना का बाह्य जगत् के मध्य सम्बन्ध स्थापित करने की एक संयोजक कड़ी है। अन्य शब्दों में, जिस प्रकार मानव की ज्ञानेन्द्रियाँ बाह्य जगत् के साथ सम्बन्ध स्थापित करने में करण का कार्य करती है, उसी प्रकार मानव-चेतना या मानव की आत्मा तक जगत् के विषयों का इन्द्रियों के द्वारा प्राप्त ज्ञान मन के माध्यम से ही आत्मा को होता है। आभ्यन्तरिक सुख, दुःख आदि का अनुभव सीधे मन के द्वारा ही होता है, इस प्रकार मन अन्तरिन्द्रिय तो है ही, बाह्य इन्द्रियों का अनुग्राहक भी है।

मन की सिद्धि- वैशेषिक दर्शन में मन की सिद्धि द्रव्य के रूप में की गयी है। सूत्रकार कणाद ने मन की सिद्धि में कहा है कि आत्मा, इन्द्रिय तथा अर्थ का संनिकर्ष होने पर भी कभी ज्ञान का होना और कभी न होना, मन का साधक प्रमाण है।¹⁷ प्रशस्तपाद ने मन की सिद्धि के लिए दो अन्य हेतु भी उपस्थापित किये हैं, यथा-

१. स्मृति का हेतु मन है- श्रोत्रादि के व्यापार के न रहने पर भी स्मृति की उत्पत्ति होती है।¹⁸ तात्पर्य यह है कि स्मृति भी इन्द्रिय जन्य है क्योंकि वह भी ज्ञान है जैसे कि गन्धादि का ज्ञान। श्रोत्रादि इन्द्रियाँ स्मृति की हेतु नहीं हैं; क्योंकि श्रोत्रादि व्यापार के न रहने पर भी बहरे व्यक्ति को भी स्मृति होती है। अतः स्मृति का कारण जो इन्द्रिय है वह मन है।

२. सुखादि साधक इन्द्रिय मन है- जिस प्रकार गन्ध ज्ञान का ग्रहण चक्षु से नहीं होता है तो अन्य कारण घ्राण का अनुमान किया जाता है तथा रस ज्ञान का ग्रहण भी चक्षु इन्द्रिय से नहीं होता है तो रसना इन्द्रिय का अनुमान किया जाता है उसी प्रकार चक्षुरादि बाह्येन्द्रियों से सुखादि विषयों का प्रत्यक्ष नहीं होने से अन्तरिन्द्रिय मन का अनुमान होता है।¹⁹

मन के गुणों का निरूपण- मन के द्रव्य होने में यह भी निमित्त है कि यह गुणों का भी आश्रय हो। तदनुसार, मन में ये आठ गुण स्वीकार किये गए हैं²⁰-

संख्या- वैशेषिक आचार्य मन को प्रतिशरीर एक तथा संख्या में अनन्त स्वीकार करते हैं। महर्षि कणाद का कथन है कि चूँकि एक काल में (एक आत्मा में) दो ज्ञानों और दो प्रयत्नों की उत्पत्ति नहीं होती है, अतः एक शरीर में एक ही मन है।²¹

परिमाण- मन को अणु परिमाण स्वीकार किया गया है। महर्षि कणाद की उक्ति है कि मन विभु न होने से अणु परिमाण से युक्त है।²² ज्ञान की युगपद् उत्पत्ति नहीं होती है, अर्थात् सारे ज्ञान क्रमिक ही होते हैं, युगपद् नहीं। अतः मन अणु है। यदि मन विभु होता तो सभी इन्द्रियों का अपने-अपने विषयों से सम्बद्ध होने के कारण एक ही क्षण में अनेक इन्द्रियों के सम्बद्ध रूपादि विषय युक्त अनेक ज्ञानों की उत्पत्ति होनी चाहिए, लेकिन होती नहीं है। अतः मन विभु नहीं, अणु है।²³

पृथक्त्व- पृथक्त्व भी सामान्य गुण है अतः यह मन में रहता है। प्रशस्तपाद का कथन है कि मन में संख्या गुण होने के कारण पृथक्त्व गुण पाया जाता है।²⁴ यह नियम है की जहाँ संख्या होती है वहाँ पृथक्त्व भी होता है।

संयोग-विभाग- मन में संयोग-विभाग रूप क्रिया के स्पष्टीकरण हेतु महर्षि कणाद का कथन है कि मन का एक शरीर से 'उपसर्पण' (किसी की ओर जाना) अर्थात् अलग होना एवं दूसरा शरीर में 'असर्पण' (लौटना), ये दोनों ही अदृष्ट से होते हैं; अतः मन में संयोग-वियोग दोनों गुण रहते हैं।²⁵

परत्व-अपरत्व- प्रशस्तपाद ने मूर्तत्व के आधार पर परत्वापरत्व गुणों की सिद्धि की है।²⁶ चूँकि मन मूर्त है अतः उसमें भी परत्वापरत्व गुण विद्यमान हैं।

संस्कार- प्रशस्तपाद ने परत्वापरत्व के समान संस्कार को भी मूर्तत्व के आधार पर मन में सिद्ध किया है।²⁷

उपसंहार- उपरोक्त विवेचन से स्पष्ट है कि विभिन्न दार्शनिक विचारधाराओं में मुख्यतः ज्ञान के उपकरण के रूप में मन को महत्वपूर्ण स्थान प्रदान किया गया है। चार्वाक दर्शन के अतिरिक्त सभी शेष दर्शनों ने ज्ञान की प्रक्रिया

के मूल में मन को पूर्ण महत्ता प्रदान की गयी है। दार्शनिक सम्प्रदायों में सांख्य एवं योग दर्शन की सुदृढ़ पृष्ठ-भूमि से प्रारम्भ मनस्तत्व सम्बन्धी निरूपण अन्ततः अद्वैतवेदान्त की गम्भीर दार्शनिक चर्चाओं में परिणत हुआ है। इस सम्पूर्ण प्रक्रिया में वैशेषिक दर्शन की मनो-मान्यता का अद्वितीय एवं अमूल्य योगदान यही है कि सर्वप्रथम इसी दर्शन में 'मन' की सिद्धि वैज्ञानिक दृष्टिकोण से प्रस्तुत की गयी है। वैशेषिक दर्शन में मन, शरीर, आत्मा और बाह्य इन्द्रियों से भिन्न एक निरवयव, स्वतन्त्र तथा नित्य द्रव्य है। निखिल ज्ञान का जनक मन, सुख-दुःख, इच्छा, राग-द्वेष तथा स्मृति प्रभृति आन्तरिक अनुभूतियों के साथ-साथ बाह्य इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण किये जाने वाले भावों में भी सहायक है। प्रशस्तपाद ने मन में संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व और संस्कार(वेग) नामक गुण बताये हैं। वैशेषिक आचार्यों ने इसे अचेतन, मूर्त, अनारम्भाक, द्रव्य, अशुसंचारी, इन्द्रिय, निरवयव, तथा परार्थ द्रव्य कहा है। निष्कर्षतः मन सुख, ज्ञानादि के भोग के सम्पादन से बन्धन का कारण है, किन्तु यही मन मोक्ष का भी कारण है। मन के आत्मा में स्थिर होने पर कर्म के अनारम्भ एवं सुख-दुःखों के अभाव से योग की स्थिति बनती है। इस प्रकार मन की आत्मप्रतिष्ठा ही समाधिलाभ है जो मोक्ष का मार्ग है।

¹वाचस्पत्यम्, पृष्ठ ४७३७, शब्दकल्पद्रुम, पृष्ठ ६०९। ² उपनिषत्संग्रह, पृष्ठ १। ³ तच्चैतन्यविशिष्ट देह एवात्मा। सर्वदर्शनसंग्रह पृष्ठ ४। ⁴ जैन सिद्धान्तदीपिका, २/३३। ⁵ ज्ञानेन्द्रियाणि पञ्चैव तथा कर्मेन्द्रियाणि च। मनोबुद्धिरिति प्रोक्तं द्वादशायतनं बुधैः॥ सर्व.सं., पृष्ठ ८७। ⁶ तत्त्वसंग्रह, पृष्ठ २०९। ⁷ महदाख्यमाद्यं कार्यं तन्मनः। सां.का., १/७१। ⁸ सप्तदशैकं लिंगम् सांख्यसूत्र, ३/९। ⁹ उभयात्मकमत्र मनः संकल्पमिन्द्रियम् च साधर्म्यत्। गुणपरिणामविशेषान्नानात्वं बाह्यभेदाश्च। सां.का., २७। ¹⁰ प्रकृतिपुरुषयोरन्यत् सर्वनित्यम्। सांख्यसूत्र, ५/६८। ¹¹ अणु परिमाणम्। वही ३/१४। ¹² योगसूत्र, १/२। ¹³ यो.सू.भा., ४/१०। ¹⁴ युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिंगम्। न्यायसूत्र, १/१/१६। ¹⁵ प्रमाणमंजरी, पृष्ठ ३३०। ¹⁶ ब्र.सू.शा.भा., २/४/१७। ¹⁷ आत्मेन्द्रियार्थसंनिकर्षे ज्ञानस्य भावो अभावाश्च मनसो लिंगम्। वैशेषिकसूत्र, ३/२/१। ¹⁸ श्रोत्राद्यव्यापारे स्मृत्युत्पत्ति दर्शनात्। प्रशस्तपादभाष्य, पृष्ठ ५७। ¹⁹ यथा चक्षुषा गन्धो मनो अनुमीयते। व्योमवती, पृष्ठ १५८। ²⁰ संख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वसंस्काराः। प्र.पा.भा., पृष्ठ ५७। ²¹ प्रयत्नायौगपद्याज्ज्ञानायौगपद्याच्चैकम्। वै.सू., ३/२/३। ²² तदभावादणु मनः। वै.सू., ७/१/२३। ²³ विभवाभावाश्च ज्ञानायौगपद्यात्। न्यायकन्दली, पृष्ठ १०२। ²⁴ प्रतिशरीरमेकत्वं सिद्धम्। पृथक्त्वमप्यत एव। प्र.पा.भा., पृष्ठ ५७। ²⁵ वै.सू., ५/२/१७। ²⁶ मूर्त्तत्वात् परत्वापरत्वे। प्र.पा.भा., पृष्ठ ५७। ²⁷ मूर्त्तत्वात्परत्वापरत्वे संस्कारश्च। प्र.पा.भा., पृष्ठ ५७।

वर्तमान समय में श्रीमद्भगवद्गीता की प्रासंगिकता

शुभ्री कुमारी
संस्कृत विभाग
तृतीयवर्ष

गीता में महाभारत के भीष्मपर्व के २५-५२ अध्याय तक के ७०० श्लोक समाहित हैं। गीता हिन्दुओं का धार्मिक ग्रन्थ तो है ही किन्तु वर्तमान सन्दर्भ में भी मनुष्य के विभिन्न शारीरिक तथा मानसिक दोषों के समाधान में सहायक है। आज के समय में मनुष्य तनावग्रस्त हो गया है। प्रथम द्वितीय कक्षा में पढ़ने वाले छोटे बच्चे से लेकर बड़ी-बड़ी कम्पनियों के मालिक (व्यवसाय न मिलने, व्यवसाय में हानि इत्यादि) शान्त चित्त नहीं हैं। लोगों ने अपने विषयों की भूख, तृष्णा, धनलिप्सा, स्वार्थपरायणता आदि के लिए भौतिक साधनों को तो प्राप्त कर लिया किन्तु मानसिक शान्ति नहीं है जिससे आज छोटे-छोटे बच्चे भी प्रभावित हो रहे हैं। अतः मनुष्य गीता के अध्ययन से अपने दोषों को दूर कर अपने अपने अभीष्ट लक्ष्य को प्राप्त कर सकता है क्योंकि इस धार्मिक ग्रंथ का आरम्भ ही तब हुआ है जब अर्जुन युद्धभूमि में वीरतापूर्ण युद्ध करने की अपेक्षा किंकर्तव्यविमूढ हो जाता है, अपने कर्तव्य से पीछे हटने लगता है तथा उचितानुचित की सन्देहात्मक स्थिति में फँस जाता है। अतः अर्जुन मानसिक द्वन्द्व से ग्रस्त होकर अपने ही कर्तव्यों से विमुख होने लगते हैं अर्थात् धर्माधर्म की लड़ाई में युद्धभूमि में वीरतापूर्ण युद्ध करने के बजाय अपने बन्धुजनों के मोहरूपी बन्धन में पड़ कर यह सोचने लगते हैं कि मैं अपने ही भाईयों (इत्यादि) को कैसे मार सकता हूँ! अतएव गीता के अध्ययन से अनेक ऐसे तत्त्व हमारे समक्ष आते हैं जो वर्तमान समय में भी उपयोगी हैं- जैसा कि गीता में बताया गया है कि मनुष्य को निम्न "चार स्थितियों" में समानता बनाए रखनी चाहिए। इन्हीं के माध्यम से मनुष्य सभी प्रकार के कर्म करता है।

"चारस्थितियाँ"

1. **मन** - मन की गणना एकादश इन्द्रियों के अन्तर्गत की जाती है (पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच ज्ञानेन्द्रिय तथा मन उभयेन्द्रिय है)। "मन एव मनुष्याणां कारणं बन्धमोक्षयोः॥"¹ समान्यतया मन की चंचलता के कारण ही मनुष्य मोहरूपी बन्धन में पड़ता है तथा मन की एकाग्रता ही प्राणी को मुक्ति दिलाने में सहायक है। मन के द्वारा ही इन्द्रियाँ नियंत्रित होती हैं तथा अपने विषयों को ग्रहण करती तथा जीवात्मा उनका उपयोग करता है। अतः मन को "संकल्पविकल्पात्मक" कहा गया है क्योंकि यह उचित-अनुचित का निर्णय किए बिना इन्द्रियों द्वारा प्राप्त विषयों को ग्रहण करते जाता है। वैदिक ग्रन्थों में भी मन को अत्यधिक चंचल बताया गया है जो एक पल में ही कहाँ से कहाँ पहुँच जाता है तथापि जीवन के परम लक्ष्य परब्रह्म का साक्षात्कार मन के द्वारा ही किया जाता सकता है। उपनिषदों में भी कहा गया है- "मनसैवानुद्रष्टव्यमेतद्प्रमेयम्"² तथा "मनसैवेदमाप्तव्यम्"³

2. **बुद्धि** - शास्त्रों में बुद्धि (विवेकशक्ति) का ही तात्त्विक नाम महत् है। बुद्धि का लक्षण "निश्चयात्मिकाऽन्तःकरणवृत्तिः बुद्धिः" है। अन्तःकरण में स्थित निश्चय करने की शक्ति का नाम बुद्धि है और निश्चय व्यवसाय करना स्वाभाविक धर्म है। गीता में बुद्धि का स्वरूप एकात्मक बताया गया है।

3. **आत्मा** - आत्मा शरीर का महत्त्वपूर्ण भाग है तथा इसे शरीर का सार भी कहते हैं। चेतन आत्मा के बिना मन तथा बुद्धि जड़ होने से निष्क्रिय है। गीता में इसे परा प्रकृति कहा गया है जो कि समस्त चेतन प्राणियों के अन्दर जीवनरूप में स्थित है- अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम्। जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत्॥⁴

गीता में श्रीकृष्ण ने श्रद्धा, तप, दान, यज्ञ, त्याग, ज्ञान, बुद्धि आदि अनेक लौकिक क्रियाकलापों के सात्त्विक, राजसिक व तामसिक तीनों स्वरूपों को बताते हुए सात्त्विक क्रिया करने का उपदेश देते हैं क्योंकि सत्त्वगुण की

बुद्धि ही गीता का मुख्य उद्देश्य है। न्याय-वैशेषिक दर्शन में "ज्ञानाधिकरणमात्मा" अर्थात् सभी प्रकार के ज्ञान का आधार आत्मा कहा गया है तथा उपनिषद् में भी इसे नित्य, अजर, अमर, सनातन और शाश्वत कहा गया है -

न जायते न म्रियते वा विपश्चिन्नायं कुतश्चिन्न बभूव कश्चित्।

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे॥⁵

4. परमात्मा - प्रकृति व पुरुष (सम्पूर्ण जगत) से भी ऊपर, उनका अधिष्ठाता परमात्मा है जो कि समस्त पदार्थों उत्पत्ति एवं विनाश का मूल कारण है- एतच्चोनी भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय।

अहं सर्वस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥⁶

जब मनुष्य त्रिवर्ग (धर्म, अर्थ, काम,) को प्राप्त कर लेता है तब वह मोक्ष प्राप्ति हेतु परमात्मा के शरण में आता है। योग दर्शन में जीवात्मा का परमात्मा से मेल ही मनुष्य का प्रधान लक्ष्य बताया गया है जिसके पश्चात् मनुष्य सांसारिक मोहमाया से मुक्त हो जाता है। इस प्रकार गीता में मन तथा बुद्धि को अष्टधा प्रकृति के अन्तर्गत बताया है। अतः मनुष्य अपने कार्य की सिद्धि में तब सफल होता है जब उसकी इन्द्रियाँ मन के अनुसरण तथा मन बुद्धि का और बुद्धि आत्मा का अनुसरण करें क्योंकि- इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः।

मनसस्तु पराबुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः ॥⁷

अतः इस क्रम के असन्तुलित होने पर ही मनुष्य के अन्दर मानसिक द्वन्द्व उत्पन्न होता है। अतः इस क्रम को बनाए रखना आवश्यक है।

उपाय :- निम्न "साधन या उपाय" की सहायता से मनुष्य अपने समस्याओं का समाधान कर सकता है-

अभ्यास :- किसी भी क्रिया को बार बार करते रहना अभ्यास कहलाता है। अभ्यास के द्वारा ही व्यक्ति अपने इन्द्रियों को नियंत्रित करता है क्योंकि इन्द्रियों की स्वभाविक प्रवृत्ति है विषयों की ओर भागना -

"पराञ्चि खानि व्यतृणत् स्वयम्भूस्तस्मात् पराङ्पश्यति नान्तरात्मन्"॥⁸

अतः विषयों में भटकती इन्द्रियों को वहाँ से हटा लेना ही अभ्यास है। उदाहरणतः जब विद्यार्थी पढ़ता है और

उसका ध्यान (दूरदर्शन, मोबाइल, खाना इत्यादि) की ओर जाता है किन्तु वह विद्यार्थी अपना ध्यान उन सभी विषयों से हटाकर अध्ययन में केंद्रित करता है तो उसे "अभ्यास" कहते हैं।

वैराग्य :- वैराग्य से तात्पर्य है विषयों का परित्याग। वैराग्य के द्वारा व्यक्ति अपनी इन्द्रियों को विषयों की ओर जाने ही नहीं देता क्योंकि वैराग्य का तात्पर्य ही है सभी प्रकार की कामनाओं से मुक्ति। वैराग्य द्वारा मनुष्य की विषयोन्मुखी प्रवृत्ति समाप्त हो जाती है, अतः सभी प्रकार के विषयों से घृणा होती है। उदाहरण- जब मनुष्य को यह ज्ञात हो जाता है कि सभी विषय भोग नश्वर है और इससे कभी भी मनुष्य तृप्त नहीं हो सकता, तब मनुष्य की स्वतः ही उन विषयों के प्रति आसक्ति समाप्त हो जाती है।

मनोनिग्रह- अभ्यास और वैराग्य के द्वारा मन को नियंत्रित किया जाता है क्योंकि जब इन्द्रियाँ विषयों में रमण नहीं करेंगी तब वह बुद्धि के अनुसार कार्य करेंगी। कहा गया है-

असंशय महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम् ।

अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ॥⁹

मन अत्यंत चंचल है। यह जागृत, स्वप्न तथा सुषुप्तावस्था में भी सक्रिय ही रहता है, जिसमें व्यक्ति के एक स्थान पर स्थित होने पर भी पल भर में कहाँ से कहाँ चला जाता है। इस प्रकार चंचल मन का निग्रह अभ्यास वैराग्य के द्वारा ही किया जा सकता है। उदाहरण पढ़ते समय विद्यार्थी का ध्यान अनेक विषयों पर जाता है किन्तु विद्यार्थी बार-बार उन विषयों से ध्यान हटाकर अध्ययन की ओर लगाता है जिससे मन में एकाग्रता आती है वद्यार्थी अध्ययन कर पाता है।

लक्ष्य में बुद्धि स्थैर्य- बुद्धि का लक्षण है विषयों में फँसे मन को एक निश्चित मार्ग पर ले जाना। यह मार्ग उचित अनुचित दोनों हो सकता है। जब व्यक्ति यह जान लेता है कि मेरा लक्ष्य क्या है तो उसकी प्राप्ति के लिए उचित मार्ग भी प्राप्त कर लेता है किन्तु लक्ष्य के अभाव में इसकी प्राप्ति नहीं हो पाती। जैसे- यदि हमें अच्छे अंक लाने हैं तो पढ़ना अति आवश्यक है, अतः हमारे मन में अध्ययन न करने का प्रश्न ही नहीं उठेगा। इसके साथ ही अगर किसी कार्य को निरन्तर करें तभी हमें उसमें सफलता प्राप्त होती है। जैसे- कोई व्यक्ति एक दिन योगा करता है तथा अगले दिन नहीं करता तो उसे योगा करने का लाभ प्राप्त नहीं होगा। अतः "कर्मनैरन्तर्य" भी आवश्यक है।

अनासक्तभाव- गीता के अनुसार मनुष्य को कर्म करते समय फल की चिन्ता नहीं करनी चाहिए अर्थात् फल में आसक्ति नहीं रखनी चाहिए क्योंकि ध्यान फल पर केन्द्रित होने से व्यक्ति अपना कार्य उचित प्रकार से नहीं कर पाता। अतः कर्म को फल त्याग या अनासक्तभाव से करना चाहिए।

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद् ध्यानं विशिष्यते।

ध्यानात् कर्मफलत्यागः त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥¹⁰

अतः मनुष्य को अपना कार्य फल में आसक्ति रखे बिना करना चाहिए।

ईश्वरार्पण भाव- योगदर्शन में इसे ईश्वरप्रणिधान कहा गया है। इसका तात्पर्य है कि व्यक्ति ने अभ्यास, वैराग्य, मनोनिग्रह, बुद्धिस्थैर्य, कर्मनैरन्तर्य, अनासक्तभाव आदि साधनों से जो फल प्राप्त करता है उसे परमात्मा को समर्पित कर देना जैसा की श्रीकृष्ण ने कहा है-

यत्करोषि यदश्रासि यज्जुहोषि ददासि यत्।

यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥¹¹

व्यक्ति को अपने सफलता का श्रेय ईश्वर को देकर उनकी अनुकम्पा स्वीकार करनी चाहिए क्योंकि "मैं", "मेरा" की भावना से "अहम्" उत्पन्न होता है। अतः अन्तःकरण में विद्यमान इस आत्मा के कारण व्यक्ति अपने लक्ष्य प्राप्ति नहीं कर पाता। अतः इन साधनों के प्रयोग द्वारा मनुष्य अपने ध्यान को एकाग्रतापूर्ण अपने लक्ष्य की ओर केन्द्रित करता है। योग के द्वारा मनुष्य अपने ध्यान को एक विषय की ओर केन्द्रित करता है तथा उसका मनन करता है। योग के द्वारा व्यक्ति अपने मन में व्यास द्वन्दादि का निवारण करता है तथा योग उस व्यक्ति के अन्तःकरण में स्वच्छता का संचार होता है। प्राचीन ऋषियों ने योग आठ अंग बताए हैं- यम, नियम, आसन प्राणायाम, धारणा, ध्यान, समाधि आदि।

मनुष्य के भिन्न भिन्न स्वभाव का कारण - दुनिया में प्रत्येक व्यक्ति का स्वभाव एक समान नहीं होता अर्थात् भिन्नता पाई जाती है। इसका मुख्य कारण यह है कि किसी व्यक्ति में सत्त्वगुण की अधिकता होती है तो किसी में रजोगुण की और किसी में तमोगुण की। इन्हीं गुणों के कारण किसी व्यक्ति का स्वभाव मधुर तथा कुटिल होता है गीता में सत्त्वगुण के स्वरूप को इस प्रकार बताया गया है-

सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते।

ज्ञानं यदा तदा विधाद्विवृद्धं सत्त्वमित्युत ॥¹²

अर्थात् जब इस शरीर में ज्ञान या प्रकाश उत्पन्न होता है तब सत्त्वगुण की वृद्धि होती है और जब अन्तःकरण प्रकाशित रहता है तभी बुद्धि उचित निर्णय लेने में समर्थ हो पाता है। तीनों गुणों में सत्त्व गुण ही श्रेष्ठ माना गया है।

आहार :- गीता में मुख्यतया तीन प्रकार के आहार बताए गए हैं -

सात्विक - आयु, ऊर्जा, शक्ति, स्वास्थ्य, सुख, प्रसन्नता को बढ़ाने वाले रसयुक्त, चिकने, शरीर में अधिक समय तक

रहने वाले और मन को भाने वाले भोजन सात्विक हैं। अतः ये सात्विक लोगों को प्रिय होते हैं।

राजसिक - अधिक कड़वे, चटपटे, अधिक खट्टे, नमकीन, अधिक गर्म, अत्यधिक तीखे, अधिक मसाले से युक्त, दुःख, चिन्ता एवं रोगों को उत्पन्न करने वाले भोजन राजसिक हैं। अतः इस प्रकार के भोजन रजोगुण वृत्ति वाले लोगों को अधिक प्रिय होते हैं।

तामसिक - जो भोजन पकाते समय अग्नि पर अथवा पकने के बाद कुछ समय रखा गया है अर्थात् बिलकुल ठण्डा या अधपका भोजन, ऊर्जा प्राप्त न करने वाला, दुर्गन्धयुक्त, रात का रखा हुआ बासी आदि भोजन तामसिक हैं। यह भोजन तमोगुणी लोगों को प्रिय होता है।

इन तीनों प्रकार के भोजन में सात्विक भोजन को अधिक श्रेष्ठ बताया गया है। ऐसा माना जाता है कि व्यक्ति जिस प्रकार का भोजन ग्रहण करता है उसी प्रकार के व्यवहार करता है। अतः सात्विक भोजन ग्रहण करने वाला व्यक्ति शारीरिक रूप से स्वस्थ तथा सकारात्मक विचार को धारण करता है। योगशास्त्र में भी सात्विक भोजन को ही श्रेष्ठ बताया गया है।

उपसंहार :- गीता एक धार्मिक ग्रंथ होते हुए भी श्रीकृष्ण और अर्जुन के संवाद द्वारा वर्तमान समय में भी मानव के अनेक समस्याओं के बुनियाद को सुलझाता है जिससे हमारा जीवन प्रभावपूर्ण हो सके। प्रत्येक व्यक्ति स्वयं की समस्याओं को पहचाने और अपने अंदर व्याप्त द्वन्द, संदेह, अविद्या आदि को समझे और उनका निवारण करे। इसके अतिरिक्त योग की अत्यंत महत्त्वपूर्ण भूमिका है क्योंकि "योगः चित्तवृत्तिनिरोधः" अर्थात् योग के द्वारा चित्त की वृत्तियों का निरोध होता है, इसके अतिरिक्त व्यक्ति के मधुर, तीक्ष्ण और आलस्यपूर्ण व्यवहार का कारण आहार को बताया गया है। अतः गीता का अध्ययन आज भी उतना ही प्रासंगिक है।

ब्रह्मबिन्दूपनिषत्, ११.२।^२ कठोपनिषद्, २.१.११।^३ बृ.उ., ४.४.१९।^४ गीता, ७.५।^५ क.उ., १.२.१८।^६ गीता, ७.६।^७ वही, ४.४२।^८ क.उ., २.१.१।^९ गीता, ६.३५।^{१०} वही, १२.१२।^{११} वही, ९.२७।^{१२} वही, १४.११।

तनावप्रबन्धन - गीता एवं योगदर्शन के आधार पर

आरूषि निगम
संस्कृत विभाग
तृतीय वर्ष

गीता महाभारत का सारतत्त्व है। इसकी भाषा जितनी सरल है, भाव उतने ही अधिक गम्भीर हैं। गीता के सात सौ श्लोकों में निःश्रेयस् का मार्ग प्रशस्त किया गया है। गीता का उद्देश्य उपलब्ध विभिन्न सिद्धान्तों में बौद्धिक एकरूपता कायम करना नहीं है और न ही कर्मकाण्डीय पवित्रता है। गीताधर्म का अभिप्राय मानवमात्र का आत्मोत्थान है। गीता समन्वयात्मक समावेश है। इसमें धर्म, दर्शन और नीति की त्रिवेणी लहराती है। आध्यात्मिक तत्त्वों का यह एक संकलन है। गीता के समन्वयात्मक सन्देश का क्षेत्र सार्वभौम है। यह हमारे जीवन का दार्शनिक आधार है। भारतीय समाहारी संस्कृति की यह एक संश्लेषणात्मक अभिव्यक्ति है।

गीता का अध्यात्मपक्ष जितना गम्भीर, यथार्थपरक और विश्लेषणात्मक है, इसका व्यवहारपक्ष भी उतना ही तत्त्वपरक, समन्वयात्मक तथा संश्लेषणात्मक है। यह आत्मज्ञान के अनेक गूढ रहस्यों का परिचायक है। जिस प्रकार गीता में आत्मज्ञान का चिन्तन हुआ है उसी प्रकार षड् आस्तिक दर्शनों में प्रसिद्ध योग दर्शन में भी आत्मज्ञान के सोपान बताए गये हैं। योगदर्शन का प्रतिपाद्य स्वस्थ शरीर और सबल मन दोनों ही हैं। योगदर्शन देह को शरीर नहीं प्रत्युत इसे आत्मरूप ही मानता है। शरीर के स्वस्थ रहने पर ही चित्त निर्मल होगा तथा चित्त की निर्मलता से ही आत्मलाभ सम्भव है। आत्मा के यथार्थ स्वरूप की प्राप्ति ही योगदर्शन का मूल उद्देश्य है। इसलिए महर्षि पतञ्जलि ने योग को परिभाषित करते हुए कहा है -"योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः"। गीता में अनेक प्रकार से योग को परिभाषित किया गया है। यथा- सिद्धयसिद्धयोः समोः भूत्वा समत्वं योग उच्यते॥ और योगः कर्मसु कौशलम्॥ तात्पर्य यह है कि गीता के सांख्य- योग अध्याय के अनुसार योग को दुःखसंयोग का वियोग बतलाया गया है। जो सांख्यसम्मत दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति की ओर संकेत करता है किन्तु साथ ही उसे सांख्य के विपरीत अखण्डानन्द अथवा आत्यन्तिक सुख भी बतलाया गया है।

वर्तमान परिवेश में योग और गीता की महत्ता -

आज का मनुष्य अत्यंत तनावग्रस्त है। पहली दूसरी कक्षा में पढ़ने वाले विद्यार्थियों से लेकर बड़ी-बड़ी कम्पनियों के प्रबन्धन में लगे लोग आत्म व तनावप्रबन्धन में असफल और परेशान हैं। लोगों ने अपनी विषयों की भूख तृष्णा, धनलिप्सा, स्वार्थपरायणता आदि के द्वारा भौतिक साधन तो पर्याप्त जुटा लिये हैं परन्तु मानसिक शान्ति नहीं है जिससे आज छोटे-छोटे बच्चों का भी जीवन प्रभावित है। गीता में उपदिष्ट आत्मप्रबन्धन के द्वारा एवं योग में प्रतिपादित साधक नियमों के माध्यम से व्यक्ति अपने अभीष्ट लक्ष्यों को प्राप्त करता हुआ एहलौकिक एवं पारलौकिक उभयविध सफलता अर्जित कर सकता है। आत्मप्रबन्धन का तात्पर्य- "आत्मनि प्रबन्धनम् आत्मप्रबन्धनमुच्यते" अपने आप का या स्वयं का प्रबन्धन। आत्मप्रबन्धन शब्द अत्यधिक गूढ रहस्यमय, विस्तृत एवं व्यापक अर्थ की प्रतीति कराने वाला है। आत्मा के अनेक अर्थ माने गये हैं- अन्तःकरण, मन, बुद्धि, जीवात्मा, परमात्मा इत्यादि हैं। गीता में मन की दुर्बलता तथा बुद्धि की किंकर्तव्यविमूढता के विषय में कहा गया है कि जब व्यक्ति के अन्दर तमोगुण के उद्रेक से मोह बढ़ जाता है वह बुद्धि पर आवरण डाल देता है। इन्द्रियाँ शिथिल पड़ जाती हैं मन दुर्बल हो जाता है। बुद्धि कर्तव्य अकर्तव्य का निश्चय नहीं कर पाती। इन्द्रियों पर नियन्त्रण और बुद्धि की महत्ता- आत्मप्रबन्धन के तत्त्वों के अन्तर्गत चार तत्त्वों को लक्ष्य मानकर आत्मप्रबन्धन का स्वरूप या उसकी साध्यता स्पष्ट की गयी है कि व्यक्ति यदि मन बुद्धि आत्मा और परमात्मा के

लिए अपेक्षित प्रबन्धन को अपने जीवन या दैनिक क्रियाकलापों में धारण कर ले तो ऐसा आत्मप्रबन्धन में सफल व्यक्ति अपने अभीष्ट लक्ष्यों को प्राप्त करते हुए एक दिन परमलक्ष्य को भी प्राप्त कर सकता है। उपर्युक्त तत्त्व मन, बुद्धि, आत्मा, परमात्मा सहित अपने से परवर्ती तत्त्वों के प्रति साधन तथा पूर्ववर्ती तत्त्वों के लिए साध्य भी हैं। गीता में श्रीकृष्ण द्वारा उक्त एक श्लोक- यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति।

तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च॥⁴

अर्थात् जिस समय तुम्हारी बुद्धि मोहरूपी दलदल कलुषता या मलिनता को पार कर जाएगी उस समय तुम सुने हुए और सुनने में आने वाले इस लोक और परलोक सम्बन्धी सभी भोगों से घृणा या वैराग्य को प्राप्त हो जाओगे। इसके अतिरिक्त गीता में स्थितप्रज्ञ की महत्ता भी प्रतिपादित की गयी है।

यदा कामान्सर्वान्पार्थमनोगतान्। आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते॥⁵

जिस समय व्यक्ति अपने मन में स्थित सम्पूर्ण कामनाओं का पूर्णतया परित्याग कर देता है और अपने अन्दर स्वयमेव जब सन्तुष्टि कर लेता है उस समय वह व्यक्ति "स्थितप्रज्ञ" अर्थात् स्थिर बुद्धि वाला कहलाता है। वास्तव में देखा जाए तो मन में स्थित कामनाओं के भी अनेक रूप होते हैं, वासना, स्पृहा, इच्छा, तृष्णा भी इत्यादि।

1. सांसारिक पदार्थों अथवा अनुकूल पदार्थों के बने रहने की तथा प्रतिकूल के नष्ट हो जाने की जो रागद्वेष जनित अविकसित सूक्ष्म कामना है उसको वासना कहते हैं।

2. किसी वस्तु की आवश्यकता होने पर उसकी प्राप्ति की मन में सामान्य रूप से इच्छा जागृत हो जाना स्पृहा कहलाती है।

3. अभीष्ट वस्तु की प्राप्ति हेतु प्रकटरूप से मन में उत्कट इच्छा होना इच्छा कहलाती है।

4. आवश्यकता न होने पर भी पदार्थों को अधिकाधिक बढ़ाने अथवा संग्रह करने की मानसिक भावना का नाम तृष्णा है। यह वासना एवं स्पृहा की अपेक्षा कामना का बहुत स्थूल रूप है।

गीता के षष्ठ अध्याय "ध्यानयोग" में ध्यान की विशिष्टता का वर्णन है। सर्वयोग अर्थात् अष्टांगयोग मन तथा इन्द्रियों को नियन्त्रित करता है, ध्यान को परमपिता परमेश्वर पर केन्द्रित करता है, इसके पश्चात् योगसाधना का स्वरूप, योगियों के प्रकार- चतुष्टय योग की विधियाँ, योग की उपलब्धि और योग को जीवात्मा और परमात्मा का मिलन समझकर परम पुरुषार्थ मानने का वर्णन तथा ध्यानविधि की अन्तिम परिणति - समाधि का विश्लेषण करना है।

योगदर्शन में पातञ्जलि ने योग को चित्तवृत्तिनिरोध कहा है- योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः।⁶ चित्तवृत्तियों का निरोध तो समाधि से ही सम्भव है। सम्प्रज्ञात समाधि भी योग कही जाती है। चित्त का कोशगत अर्थ है अन्तरिन्द्रिय, अन्तःकरण, अनुसन्धानकारिणी वृत्ति, मन बुद्धि और अहंकार। गीता के समान ही योग में भी पातञ्जलि ने चित्तवृत्तियों के निरोध के दो उपाय बतलाए हैं- अभ्यास और वैराग्य।

अभ्यासवैराग्याभ्यान्तन्निरोधः।⁷

चित्तरूपिणी नदी दो धाराओं में बहनेवाली होती है। कल्याण के लिए बहती है और पाप के लिए बहती है। जो धारा कैवल्यभिमुखी तथा विवेकविषयमार्गगामिनी होती है, वह कल्याण के लिए बहने वाली धारा है। संसाराभिमुखी तथा अविवेकविषयमार्गगामिनी धारा पाप के लिए बहने वाली होती है। वैराग्य के द्वारा अविवेकविषयमार्गगामिनी धारा क्षीण की जाती है। विवेकदर्शन के अभ्यास से विवेक धारा उत्पन्न की जाती है। इस प्रकार चित्तवृत्तिनिरोध वैराग्य और अभ्यास दोनों के ही अधीन होता है। महर्षि व्यास ने नदी रूपक इस

प्रकार व्याख्यायित किया गया है-"चित्तनदी नामोभयतो वाहिनी।.....विषयस्रोतः खिलीक्रीयते,
विवेकदर्शनाभ्यासेन विवेकस्रोत उद्भास्यत इत्युभयाधीनश्चित्तवृत्तिनिरोधः।"⁸

इन दोनों उपायों की उपयोगिता, चित्तवृत्तिनिरोध के क्रम में इस प्रकार से है कि "वैराग्य" के द्वारा चित्तवृत्तियों की ऐहिक और आमृष्मिक विषयों की ओर सहज उन्मुखता रोकी जाती है – असंशयं महाबाहो! मनो दुर्निग्रहं चलम्।
अभ्यासेन तु कौन्तेय! वैराग्येण च ग्रह्यते॥⁹

योग के आठ अंग माने गये हैं। यह अष्टांगयोग के नाम से अधिक प्रचलित है। इनके सम्बन्ध में मुनि पतञ्जलि ने लिखा है- यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टाङ्गानि"¹⁰

इन आठ यम, नियम आदि अंगों के अनुष्ठान से अविद्या का नाश तथा यथार्थ ज्ञान का उदय होता है। जैसे जैसे साधक योगाभ्यास में अग्रसर होता है वैसे वैसे उसकी अविद्या क्षीण होती जाती है। ज्ञान प्रस्फुटित होता है। योग की पूर्ण सिद्धि से विवेकख्याती की उत्पत्ति होती है। इन योगों का प्रयोजन विवेकज्ञान की प्राप्ति एवं अशुद्धि तथा अविद्या का नाश है। राजसिक एवं तामसिक वृत्तियों से रहित चित्त का निस्तरंग प्रवाहित होना चित्त की स्थिति है। उसके लिए मानसिक प्रयास या उत्साह ही प्रयत्न है। उस स्थिति को सम्पादित करने की इच्छा से उसके साधनों का अनुष्ठान करना ही अभ्यास है- “ तत्र स्थितौ यत्नोऽभ्यासाः”¹¹। ऐहिक और पारलौकिक विषयों से निःस्पृह चित्त का वशीकारसंज्ञा वैराग्य होता - :दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यं¹²”॥

समीक्षा

गीता के अनुसार मनुष्य की जागरूक अन्तश्चेतना के चिन्तन की एक विशिष्ट स्थिति को "ध्यान" कहते हैं। मानवता जितनी पुरातन है, मानव का प्रत्यक्षानुभूतिजन्य यह ध्यान भी उतना ही पुराना है। यह ध्यान किसी एक जाति, वर्ग या धर्म में सीमित नहीं है। ध्यानावस्थित होकर ही हम किसी अनासक्त कर्म में प्रवृत्त हो सकते हैं। ध्यान के माध्यम से किसी महान् सात्त्विक प्रेम में, सर्जनात्मक कला में, दार्शनिक चिन्तन में, अत्यधिक आनन्द या तीव्र वेदनाओं के क्षणों में जागतिक व्यवहार के क्रमिक स्पर्श से ऊपर उठकर अभेदत्व और नित्यता की विलक्षण अनुभूति के क्षेत्र में हम प्रवेश पा जाते हैं। ध्यान के इन क्षणों में जब विषय और विषयी, वस्तुनिष्ठ और आत्मनिष्ठ एक अभेदावस्था में विलीन होकर एक हो जाते हैं तब हम प्रेम और घृणा, आसक्ति और अनासक्ति के परे ऐसे लोक में पहुँच जाते हैं जहाँ मनुष्य मस्तिष्क के सारे उद्धत प्रश्नों का स्वतः समाधान हो जाता है। यह न तप से, न जप से, न अक्रियता से मिलने वाली स्थिति है।

ध्यान एक योगाभ्यास है। तनाव प्रबन्धन अथवा चंचल मन को एकाग्र बनाने के लिए गीता आसन, प्राणायाम, प्रत्याहारादि समस्त योगसाधनों का उपदेश देती है। ध्यान या योगाभ्यास के लिए उसकी समग्र विधि का भी गीता स्वयं निर्देश करती है।

पातंजलयोगसूत्र १.२।² गीता २.४८।³ गीता २.५०।⁴ गीता २.५२।⁵ गीता २.५५।⁶ पातंजलयोगसूत्र १.२।⁷ पातंजलयोगसूत्र १.१२।⁸ पातंजलयोगसूत्रभाष्य १.१२।⁹ गीता ६.६५।¹⁰ पातंजलयोगसूत्र १.२९।¹¹ पातंजलयोगसूत्र १.१३।¹² पातंजलयोगसूत्र १.१५।

षड्गुण

रिंकिता राठी
संस्कृत विभाग
द्वितीय वर्ष

भारतीय राजशास्त्र का उद्भव स्थान ऋग्वेद कहा जा सकता है लेकिन वहाँ भी हमें राजनीतिक, प्रशासनिक संगठनों का भी विकसित रूप से प्राप्त नहीं होता, केवल नामोल्लेख मात्र मिलता है जिससे पता चलता है कि राजा सभा एवं समिति के माध्यम से शासन का संचालन करता था। कौटिल्य से पूर्व अनेक आचार्यों ने राजनीति सम्बंधी ग्रंथों में राज्य उत्पत्ति के सिद्धांतों का वर्णन किया है परंतु उनसे पहले के लिखे गए ग्रंथों में निश्चित सिद्धांतों का अभाव रहा है, जो सिद्धांत मिलते हैं वे यत्र – तत्र बिखरे हुये हैं। यथा- प्राचीन भारतीय विचारकों ने राजा और राज्य के कल्याणकारी स्वरूप के लिये राजा द्वारा लोक कल्याणकारी कार्यों को करने, प्रजा को धर्म के अनुसार आचरण करने, अपराधियों को अपराध के अनुसार उचित दण्ड व्यवस्था करने, लोक नियंत्रण आदि विषयों को रखा। इस प्रकार राजा की उत्पत्ति सम्बंधी दैवी सिद्धांतों, उसकी शक्ति और विकास के सिद्धांतों को संजोने की कोशिश की गई है परंतु कौटिल्य ने इन सिद्धांतों को क्रमबद्ध करके सूत्रबद्ध रूप में निबद्ध किया है। हालांकि उन्होंने राज्य की उत्पत्ति के सम्बंध में स्पष्ट रूप से कुछ नहीं कहा है, परंतु टिप्पणियों से स्पष्ट होता है कि वे राज्य के दैवी सिद्धांत के स्थान पर सामाजिक समझौता या अनुबंध के पक्षधर थे। इसलिए तो उन्होंने कहा- प्रजा सुखे सुखं राज्ञः प्रजानां च हिते हितम्। नात्मप्रियं हितं राज्ञः, प्रजानां तु प्रियं हितम् ॥¹

अर्थात् प्रजा के सुख में ही राजा का सुख है तथा प्रजा के हित में ही राजा का हित है। राजा का अपना कोई हित नहीं होता, प्रजा का हित ही राजा का हित होता है। इससे स्पष्ट होता है कि कौटिल्य का राज्य एक कल्याणकारी राज्य था, जिसमें राजा का उद्देश्य जनता के हित एवं सुख के लिये कार्य करना था। कौटिल्य की इस नीति का उदाहरण हमें मुद्राराक्षस नाटक में भी देखने को मिलता है। कौटिल्य चंद्रगुप्त का मार्गदर्शन इस प्रकार करता है जिससे वह प्रत्येक कार्य केवल प्रजा के हित के लिये करे। इस प्रकार प्रयोगवादी राजनीति का दौर चल रहा था, जिसमें कौटिल्य ने यथार्थवादी परिवर्तनों के साथ चलते हुये राजनीति को सैद्धांतिक रूप में प्रकट किया तथा यथार्थवाद को कौटिल्य ने व्यवहारिक पक्ष के रूप में चंद्रगुप्त मौर्य के माध्यम से सफलतापूर्वक प्रस्तुत किया।

षाड्गुण्य :- राजनीति के लिए छः गुणों की आवश्यकता होती है, जो राजा की स्थिति को दृढ़ करने में सहायक होते हैं, इसी से राज्य को उन्नति प्रसार के साथ-साथ सुरक्षा प्राप्त होती है। ये षड्विध उपाय अपने पड़ोसी शत्रु तथा मित्र दोनों के साथ अपनाएं जाते हैं। इसलिये राजा को इन छः “षाड्गुण्य” संधि, विग्रह, यान, आसन, संश्रय, द्वैधीभाव से राज्य की रक्षा करनी चाहिए।

1. संधि:- कौटिल्य ने इन षड्गुणों के प्रयोग के प्रत्येक सिद्धांत का उल्लेख किया है। उनके अनुसार शत्रु मजबूत हो तो संधि कर लेनी चाहिए। अगर राजा को लगता है कि वह संधि करके बड़े-बड़े कार्य या शत्रुओं पर विजय प्राप्त कर सकेगा तो उसे संधि कर लेनी चाहिए तथा शत्रु से संधि करने के उपरान्त शत्रु का विश्वास पात्र बनकर उसकी गुप्तचर व्यवस्था में संधि लगानी चाहिये तथा स्वयं की स्थिति दृढ़ दिखने पर शत्रु का नाश करना चाहिए। जिस प्रकार कौटिल्य ने 'मुद्राराक्षस' कथा में चाणक्य राजा पर्वतक के साथ संधि करता है और कार्य पूरा हो जाने पर उसे भी मरवा देता है।²

2. विग्रह:- कौटिल्य के अनुसार उसके शत्रु का अपकार करना या विरोध करना विग्रह कहलाता है, विग्रह सदैव अपने से न्यून शक्ति वाले से करना उचित है। कौटिल्य के अनुसार शत्रु की निर्बल स्थिति

में विजिगीषु राजा को अपनी युद्ध व्यवस्थाओं को पूर्ण करते हुए विग्रह करना चाहिए। यदि आवश्यकता पड़े तो विग्रह से पूर्व राज्यमण्डल के मित्र राज्यों से सहायता भी प्राप्त कर लेनी चाहिए। यदि राज्य में आयुध जीवी कृषक अधिक है, पहाड़, नदी, जंगल, किले तथा आने-जाने का मार्ग एक ही है, जिससे शत्रु का प्रतिकार करने में मेरा देश समर्थ है, तो ऐसे शत्रु पर विग्रह करना चाहिए। इसी प्रकार 'मुद्राराक्षस' नाटक में पर्वतक से अपना स्वार्थ सिद्ध हो जाने पर चन्द्रगुप्त सह मिलकर चाणक्य ने उसे मरवा ही दिया।³

3. आसन:- युद्ध के उचित अवसर की प्रतीक्षा में अपनी सेना को सन्नद रखना अथवा शत्रु के प्रति उदासीन नीति का सहारा लेना। जब विजिगीषु और शत्रु दोनों एक-दूसरे की शक्ति का विघात न कर सकने की स्थिति में हो तब आक्रमण न करने की वह स्थिति आसन कहलाती है, अर्थात् शत्रु बल और आत्मबल में समानता की स्थिति में आसन विधि को अपनाया जाना चाहिए।⁴

4. यान:- आसन के बाद की स्थिति जब शत्रु पर उसके नाश के लिए आक्रमण किया जाता है, तो यह स्थिति यान कहलाती है। राजा को अपनी शक्ति में वृद्धि करने के साथ साथ शत्रु की शक्ति को क्षीण भी करना चाहिए। कौटिल्य के अनुसार इस नीति को राजा को तभी अपनाना चाहिए, जब अपनी स्थिति सुदृढ़ हो, अपनी रक्षा का पूरा प्रबंध हो।⁵ जब शत्रु राजा उत्साहहीन हो, व्यसनों से घिरा हो, सेना उसके आदेश का पालन न करे, परस्पर कलह हो, प्रजा विरक्त हो गई हो आदि स्थितियों में भी विग्रह करने यान गुण नीति को अपनाना चाहिए। राजा को देश काल का विचार करते हुए शत्रु पर आक्रमण करना चाहिए।

5. संश्रय:- "शक्तिहीनः संश्रेयतः" विपत्ति की स्थिति में अपने से अधिक बलवान राजा का आश्रय लेना ही संश्रय या समाश्रय कहलाता है।⁶ संश्रयगुण नीति को सबसे उधम माना जाता है- संश्रयस्तने वक्तव्यो गुणानामधमो गुणाः। पुराणों के अनुसार संश्रय नीति का आश्रय राजा को तभी लेना चाहिए जब राजा की स्वयं की शक्ति बिल्कुल नष्ट हो गई हो तथा शरण लेने से अधिक लाभ की संभावना हो

6. द्वैधीभाव:- "संधि विग्रहोपादानं द्वैधीभाव इति" द्वैधीभाव का अभिप्राय है - दोहरा आचरण, शत्रु के समक्ष दोहरी नीति का आचरण करना अर्थात् मन में एक प्रकार का भाव तथा बाहर दूसरे प्रकार का भाव रखते हुए कपट पूर्ण नीति का आश्रय लेना। कौटिल्य के अनुसार द्वैधीभाव का अभिप्राय है, एक ही समय में संधि और विग्रह दोनों करना अर्थात् एक राजा से संधि कर उसकी सेना की सहायता से अपने शत्रु पर विग्रह कर नाश कर देने को द्वैधीभाव कहते हैं। इस नीति में शक्ति शाली राजा से संधि कर दुर्बल राजा से विग्रह किया जाता है।⁷ इसी प्रकार इन छः गुणों का प्रयोग कर कौटिल्य ने चन्द्रगुप्त को राक्षस जैसा अमात्य दिलाया।

1 अर्थशास्त्र, १.१९.३४ | 2 मुद्राराक्षसम् प्रथम अंक श्लोक ११ | 3 मु.रा.प्रथम अंक श्लोक १३ | 4 मु.रा.प्रथम अंक श्लोक १४ | 5 मु.रा.प्रथम अंक श्लोक १५ | 6 मु.रा.(डॉ.रमाशंकर त्रिपाठी), प्रथम अंक, पृष्ठ संख्या -२१ | 7 मु.रा.(डॉ.रमाशंकर त्रिपाठी), तृतीय अंक, पृष्ठ संख्या -१९० |

आयुर्वेद

निधि ज्ञा
संस्कृत विभाग
प्रथम वर्ष

आयुर्वेद(आयु+वेद=आयुर्वेद) विश्व की प्राचीनतम चिकित्सा प्रणालियों में से एक है। यह अथर्ववेद का उपवेद है। यह विज्ञान, कला और दर्शन का मिश्रण है। 'आयुर्वेद' नाम का अर्थ है, 'जीवन का ज्ञान' | पुनः आयुर्वेद को परिभाषित करते हुए कहा गया है-

हिताहितं सुखं दुःखमायुस्तस्य हिताहितम्।

मानं च तच्च यत्रोक्तमायुर्वेदः स उच्यते॥¹

अर्थात् जिस ग्रंथ में - हित आयु (जीवन के अनुकूल), अहित आयु (जीवन के प्रतिकूल), सुख आयु (स्वस्थ जीवन), एवं दुःख आयु (रोग अवस्था) - इनका वर्णन हो उसे आयुर्वेद कहते हैं। आयुर्वेद की परम्परा को सर्वप्राचीन व शाश्वत माना गया है। चरकऋषि का यह कथन पूर्णतया यथार्थ है- 'सो अयम् आयुर्वेदः शाश्वतो निर्देश्यते अनादित्वात्', इसी का प्रभाव है कि आज भी आयुर्वेदिक पद्धति किसी न किसी रूप में हमारे हृदय में बसी हुई है। आयुर्वेद विश्व में विद्यमान वह साहित्य है, जिसके अध्ययन पश्चात् हम अपने ही जीवन शैली का विश्लेषण कर सकते हैं-

1. आयुर्वेदयति

बोधयति इति आयुर्वेदः। अर्थात् जो शास्त्र (विज्ञान) आयु (जीवन) का ज्ञान कराता है उसे आयुर्वेद कहते हैं।

2. स्वस्थ व्यक्ति एवं आतुर (रोगी) के लिए उत्तम मार्ग बताने वाला विज्ञान को आयुर्वेद कहते हैं।

3. जिस शास्त्र में आयुशाखा(उम्र का विभाजन), आयुविद्या, आयुसूत्र, आयुज्ञान, आयुलक्षण(प्राण होने के चिन्ह), आयुतंत्र (शारीरिकरचना, शारीरिक क्रियाएं) इन सम्पूर्ण विषयों की जानकारी मिलती है वह आयुर्वेद है। इस शास्त्र के आदि आचार्य अश्विनीकुमार माने जाते हैं। अश्विनी कुमारों से इंद्र ने यह विद्या प्राप्त की। इंद्र ने धन्वंतरि को सिखाया। उनसे जाकर सुश्रुत ने आयुर्वेद पढ़ा। अत्रि और भारद्वाज भी इस शास्त्र के प्रवर्तक माने जाते हैं। आयुर्वेद के आचार्य हैं— अश्विनीकुमार, धन्वंतरि, दिवोदास (काशिराज), नकुल, सहदेव, अर्कि, च्यवन, जनक, बुध, जावाल, जाजलि, पैल, करथ, अगस्त्य, अत्रि तथा उनके छः शिष्य (अग्निवेश, भेल, जातूकर्ण, पराशर, क्षीरपाणि, हारीत), सुश्रुत और चरक।

आयुर्वेद का मुख्य उद्देश्य स्वस्थ व्यक्ति के स्वास्थ्य की रक्षा और रोगों से बचाव करना है। आयुर्वेद के अनुसार कोई भी रोग केवल शारीरिक या मानसिक नहीं होता, शारीरिक रोगों का कुप्रभाव मन पर तो मानस रोगों का कुप्रभाव शरीर पर पड़ता है, इसलिए आयुर्वेद में सभी लोगों को मनोदैहिक मानकर चिकित्सा की जाती है। आयुर्वेद का चिकित्सक केवल रोगों के लक्षणों के आधार पर ही नहीं, बल्कि उनके साथ साथ लोगों की आत्मा, मन, शारीरिक प्रकृति, वात, पित्त, कफ आदि दोषों, मल तथा धातुओं की स्थिति को ध्यान में रखकर रोगी की चिकित्सा करता है, इसलिए आयुर्वेद लाक्षणिक नहीं सांस्थानिक चिकित्सा पद्धति है आयुर्वेद में प्रयुक्त होने वाली प्रत्येक औषधि रसायन का रूप है | रोग प्रतिरोधक औषधियों व पथ्य आहार का विस्तृत विवरण विश्व को आयुर्वेद की ही देन है। विभिन्न ऋतु के अनुसार किए जाने वाले आचरण, खान-पान, रहन-सहन आदि का विस्तृत उल्लेख भी आयुर्वेद में प्राप्त होता है। जिसके अनुसार आहार-विहार अपनाने से स्वास्थ्य की रक्षा होती है तथा मनुष्य रोगों से बचा रहता है। जीवन में स्वस्थ तथा सुखी रहने के लिए धर्म, अर्थ, काम तथा मोक्ष का वर्णन भी आयुर्वेद में प्राप्त होता है। प्रत्येक मनुष्य का आचरण कैसा होना चाहिए? व्यवहार की मर्यादाएं क्या हैं? आदि सामाजिक, पारिवारिक, राष्ट्रीय, आध्यात्मिक एवं वैश्विक विचारों का समावेश भी आयुर्वेद में किया गया है, किस तरह के आचरण से दूर रहना चाहिए, मार्ग गमन, स्वभाव, व्यवहार, अमर्यादित आचरण से कैसे बचे? आदि विषयों का भी समायोजन किया गया है। सामान्य आचार-विचार, सरल व सहज कैसे रहें,

निराभिमानी होकर अपने चरित्र स्वभाव एवं प्रकृति को ठीक रखते हुए दूसरों के दुख में शामिल होना तथा अपने सुख में दूसरों को शामिल करना भी आयुर्वेद सिखाता है। इसलिए आयुर्वेद भारतीय परंपरा एवं संपूर्ण मानव जीवन का शास्त्र तथा जीवन दर्शन है।

रोग और स्वास्थ्य- चरक ने संक्षेप में रोग और आरोग्य का लक्षण यह लिखा है- वात, पित्त और कफ इन तीनों दोषों का सम मात्रा (उचित प्रमाण) में होना ही आरोग्य और इनमें विषमता होना ही रोग है। सुश्रुत ने स्वस्थ व्यक्ति का लक्षण विस्तार से दिया है-

समदोषः समाग्निश्च समधातमलक्रियः।

प्रसन्नात्मेन्द्रियमनाः स्वस्थ इत्यभिधीयते॥²

जिससे सभी दोष सम मात्रा में हो, अग्नि सम हो, धातु, मल और उनकी क्रियाएं भी सम) उचित रूप में (हों तथा जिसकी आत्मा, इंद्रिय और मन प्रसन्न) शुद्ध (हो उसे स्वस्थ समझना चाहिए। इसके विपरीत लक्षण हों तो अस्वस्थ समझना चाहिए। रोग को विकृति या विकार भी कहते हैं। अतः शरीर, इंद्रिय और मन के प्राकृतिक)स्वाभाविक (रूप या क्रिया में विकृति होना रोग है।

जीवन में आहार का महत्व- आयुर्वेदानुसार सुस्वास्थ्य के लिए आहार को महत्वपूर्ण माना गया है, अतः व्यक्ति को स्वस्थ रहने के लिए आहार से संबंधित ज्ञान का होना आवश्यक है। उत्तम स्वास्थ्य के निर्धारक तत्व में आहार प्रमुख है। युक्तिसंगत आहार के बिना स्वस्थ रहना असंभव है। हमारे उपनिषद आदि ग्रंथों में तो आहार को ही जीवन कहा गया है" -अन्नं वै प्राणाः"। वास्तव में आहार स्वयं में औषधि है। इससे शरीर के दोष, धातु, और प्राणों का आप्यायन होता है। इसके विज्ञान को जानकर हम अनेक व्याधियों की चिकित्सा कर सकते हैं। आहार का प्रभाव केवल शरीर पर ही नहीं मन पर भी समान रूप से पड़ता है। लोक प्रसिद्धि भी है - जैसा खाए अन्न वैसा बने मन। स्पष्टतः आहार हमारे शरीर व इंद्रियों को पुष्ट करता है, प्राणों को बलवान बनाता है और अंततोगत्वा मन की प्रवृत्तियों का भी पोषण करता है। आहार हमारे स्वास्थ्य के लिए तभी हितकर सिद्ध होगा, जब हम इसका सेवन मात्र स्वाद की दृष्टि से ना करके स्वास्थ्य की दृष्टि से करेंगे।

आहारसंभवं वस्तु रोगाश्चाहारसम्भवा।³

एक किंवदंती है कि - ऋषि चरक ने प्रश्न किया - कौन व्यक्ति स्वस्थ रहता है ? इसके उत्तर में वाग्भट नामक विद्वान ने कहा - 'हितभुख, मितभुख, ऋतभुख'- अर्थात् अपनी प्रकृति के अनुसार हितकारी, उचित मात्रा में और उचित प्रकार से कमाया भोजन करने वाला व्यक्ति ही स्वस्थ रहता है। इसके विपरीत भोजन करने वाला अनेक कष्ट रोगों से ग्रस्त हो जाता है। अपनी जीभ पर नियंत्रण रखने वाला जितेन्द्रिय व्यक्ति ही ऐसे आचरण कर सकता है। आहार सेवन के लिए कुछ विशेष बातें चरक ऋषि ने बताई हैं; जिन्हें आदर्श आचार संहिता कहा गया है।

* उचित आसन पर बैठकर भोजन करना उत्तम माना गया है।

* हमेशा शांत व प्रसन्न मन से भोजन ग्रहण करना चाहिए।

* भोजन का समय निश्चित होना चाहिए। शास्त्र में लिखा भी गया है कि 'कालभोजनं आरोग्यकराणाम्'। अतः सुबह, दोपहर व रात्रि में सही समय पर शरीर की आवश्यकता अनुसार उचित मात्रा में भोजन ग्रहण करना चाहिए।

* भोजन को चबा चबा कर धीरे-धीरे खाना चाहिए इससे भोजन का सही पाचन होता है।

इस प्रकार पथ्य और उचित आहार लेने वाला व्यक्ति पहले तो रोगी ही नहीं होता, यदि किसी कारणवश रोगी हो भी जाए, तो परहेज पूर्वक भोजन से रोग बढ़ता नहीं और स्वतः ठीक हो जाता है। इस प्रकार औषधि की आवश्यकता नहीं होती। इसके विपरीत यदि मनुष्य अच्छी से अच्छी औषधि का सेवन तो करता है, परंतु पथ्य परहेज नहीं करता तो वह रोग ठीक नहीं होता, उसकी औषधि व्यर्थ हो जाती है। गलत आहार-विहार को बढ़ाने में कारण है और कारण को दूर किए बिना रोग नष्ट नहीं हो सकता। इसलिए आयुर्वेद में कहा गया है

परहेज करने वाले रोगी को औषधि की क्या आवश्यकता और परहेज ना करने वाले रोगी को भी औषधी सेवन से क्या लाभ?'-

पथ्ये सति गदार्तस्य किमौषधनिषेवणैः।

पथ्ये सति गदार्तस्य किमौषधनिषेवणैः॥⁴

औषधी के बिना भी रोग केवल पथ्य सेवन से दूर हो जाता है; परंतु यदि रोगी द्वारा अपथ्य छोड़कर पथ्य सेवन ना किया जाए तो सैकड़ों दवाओं से भी रोग नष्ट नहीं हो सकता।

चरक ऋषि ने भी कहा है कि अन्न प्राणियों के लिए प्राण हैं। हमारा वर्ण प्रसाद, सुंदर स्वर, जीवन, प्रतिभा, सुख, तुष्टी, पुष्टि, बल और मेधा- यह सभी अन्न पर ही आश्रित है।

आयुर्वेद का मुख्य उद्देश्य स्वस्थ व्यक्ति के स्वास्थ्य की रक्षा करना है उसके अनुसार प्रकृति के नियमों को समझकर उनका पालन कर स्वस्थ रहा जा सकता है। उस स्वास्थ्य की प्राप्ति के लिए जो उपाय किए जाते हैं उन को प्राकृतिक चिकित्सा कहते हैं। प्राकृतिक चिकित्सा मूलतः आयुर्वेद के स्वास्थ्य-वृत्त सिद्धांत पर आश्रित है अर्थात् विकार प्रशमन के लिए उचित आहार-विहार व व्यवहार के पालन को हम पर प्राकृतिक चिकित्सा कह सकते हैं तथा संचित मलो और दोषों को दूर करने के लिए क्या उपाय के रूप में हम इसे से अपना सकते हैं। प्राकृतिक चिकित्सा शरीर की जीवनीय शक्ति को जगा कर आरोग्य प्रदान करती है। प्रकृति के नियमों के अनुसार सम्यक, संतुलित नियोजित नियमित तथा सृजनात्मक संयमित आहार विहार एवं व्यवहार का पालन करने से व्यक्ति स्वस्थ रहता है तथा प्रकृति के नियमों का उल्लंघन करने से व्यक्ति रोगी हो जाता है। रोग ग्रस्त होने पर पंच महातत्त्व से सृजित शरीर को मिट्टी, पानी, धूप, हवा, आकाश तथा प्रार्थना के द्वारा सम्यक उपचारित करके आरोग्य का प्रकाश फैलाया जाता है। प्राकृतिक चिकित्सा एवं प्राकृतिक जीवन शैली शरीर की नैसर्गिक शक्ति को उद्घाटित करके स्वास्थ्य प्रदान करती है।

¹ चरक संहिता १/४०। ² सुश्रुतसूत्र. १५.४१। ³ चरकसंहिता, २८.४५। ⁴ वैद्यजीवनम् १.१०।

संस्कृत साहित्य में पर्यावरण

स्वाति झा
संस्कृत विभाग
प्रथमवर्ष

पर्यावरण एक प्राकृतिक परिवेश है। सौर मंडल के सभी ग्रहों में केवल पृथ्वी ही उस वातावरण से युक्त है, जिसमें जीवन संभव है। जल, वायु, सूर्य का प्रकाश आदि का सामंजस्य ही पृथ्वी पर जीवन के अस्तित्व को बनाए रखने में सहायक है। पर्यावरण पृथ्वी पर जीवन के पोषण के लिए प्रकृति द्वारा भेंट दी गई है परंतु प्रकृति में किसी भी वस्तु का असामंजस्य संपूर्ण पृथ्वी का नाश करने की क्षमता भी रखता है। पृथ्वी का संतुलन बनाए रखने के लिए पर्यावरण व जीवित प्राणियों के मध्य नियमित रूप से विभिन्न चक्र घटित होते रहते हैं। यदि किसी भी कारणवश ये चक्र असंतुलित होते हैं तो प्रकृति का भी संतुलन बिगड़ जाता है जो की अंततः मानव जीवन को प्रभावित करता है। अतः यह पृथ्वी पर रहने वाले प्रत्येक व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह भविष्य में भी जीवन की संभावना सुनिश्चित करने के लिए पर्यावरण को स्वस्थ और सुरक्षित रखने का प्रयास करें। इस प्रयास में साहित्य के महत्व की अपेक्षा नहीं की जा सकती है। साहित्य प्रत्येक जन तक अपने विषय को सुलभता से पहुंचा सकता है अतः साहित्य प्रकृति के लिए प्रयास में अत्यंत सहायक है।

संस्कृत साहित्य में अनेक महाकवियों ने अपने महाकाव्यों, नाटकों, चम्पूओं, आख्यानों आदि में प्रकृति को विशेष स्थान दिया है। प्राकृतिक सौंदर्य, मानव का प्राकृतिक प्रेम, प्रकृति की रक्षा, प्राकृतिक संसाधनों की रक्षा, प्रकृति के साथ जीवों का सहयोग आदि प्राकृतिक विषयों को कई कवियों ने बड़े ही मनोरम प्रकार से अपनी रचनाओं में प्रस्तुत किया है। प्राकृतिक सौंदर्य के प्रस्तुतिकरण में महाकवि कालिदास का योगदान अतुलनीय है। प्रकृति चित्रण के क्षेत्र में महाकवि सिद्धस्त है। महाकवि एक उत्कृष्ट प्रकृति प्रेमी थे। उन्होंने अपनी सभी रचनाओं में प्रकृति का मनोहारी वर्णन किया है, उनकी सर्वप्रथम रचना प्रकृति पर ही आधारित है। "ऋतुसंहार" में उन्होंने छः ऋतुओं का वर्णन किया है। प्रकृति को मानव रूप देकर उसका मनोहारी वर्णन करने में कालिदास उत्कृष्ट थे। संध्या के समय चंद्र रूपी नायक अपनी किरणरूपी सुकुमार अंगुलियों से रात्री के अंधकार रूपी बिखरे केशपाश को समेटेकर रजनी प्रियतमा अर्द्धमुद्रित कमलरूपी नेत्र वाले मुख मण्डल का चुंबन कर रहा है।

अंगुलीभिरिव केशसंचयं सन्नीगृह्य तिमिरं मरीचिभिः।

कुडमलीकृतसरोजलोचनं चुंबतीव रजनीमुखं शशिः॥¹

कालिदास का उपयुक्त पद्य प्रकृति के भाव सौंदर्य को मनमोहक प्रकार से दर्शाता 'कुमारसंभव' का ही एक और पद्य मानव द्वारा प्रकृति प्रेम तथा प्रकृति रक्षा को दर्शाता है। पार्वती घड़े रूपी स्तनों के जल से छोटे-छोटे वृक्षों को स्वयं ही पालन-पोषण किया करती थी। कार्तिकेय भी पूर्व जन्म लेने वाले उन वृक्षों पर पार्वती के प्रेम को कम नहीं कर सका।

अतन्द्रिता सा स्वयमेव वृक्षकान घटस्तनप्रस्तवणैव्यव्ययत्।

गुहो अपि येषां प्रथमाप्तजन्मनां न पुत्रवात्सल्यमपाकरिष्यति॥²

उपयुक्त पद्य दर्शाता है कि एक मानव को प्रकृति की रक्षा अपने संबंधियों की भांति ही करनी चाहिए।

इसी प्रकार रघुवंश में निर्वासित व अपमानित सीता के करुण क्रंदन के साथ मोरों का नृत्य त्याग, भोंरो का कुसुमरसत्याग तथा हिरणियों का कुशाचर्वणत्याग प्रकृति की सहानुभूति के सूचक हैं।

नृत्यं मयूरः कुसुमानि भृङ्गः दर्भानुपातान्विज ।

तस्याः प्रपन्ने समदुःखभागमत्यन्तमासीद्भद्रितं वनेअपि।³

भारवि गौणी रीति के कवि थे, इन्होंने भी अपनी रचनाओं में प्राकृतिक वर्णन किया है। किरातार्जुनीयम् के द्वितीय सर्ग में अर्जुन की प्रतिज्ञा, सरांगना विहार , ऋतु, पर्वत, सूर्यास्त, जलक्रीडन का विस्तृत वर्णन किया है। प्रस्तुत पद्य में सूर्यास्त का रूचिर वर्णन है।

अंशुपाणिभिरतीव पिपासु पङ्कज मधु भूश रसयित्वा।

क्लीबतामिव गतः क्षितिमैष्यल्लोहितं वपुरूवाह पतङ्गः।⁴

इसी प्रकार भट्टी भी एक सुप्रसिद्ध काव्यकार थे। इनकी भाषा सरल व सरस थी। इन्होंने प्रातःकाल का वर्णन करते हुए कहा है- निशातुषारैर्नयनाम्बुकल्पैः पत्रान्तपर्यगलच्छबिन्दुः। उपारूरोदेव नदत्पङ्गः कुमुद्वतीं तीरतरुर्दिनादौ।। इस प्रकार संस्कृत के लौकिक साहित्य में प्रकृति विशेष सम्मानित है। आदि लौकिक साहित्य रामायण तथा महाभारत में भी पर्यावरण को प्रस्तुत किया गया है।

लौकिक साहित्य में ही नहीं अपितु वैदिक साहित्य में भी प्रकृति के विभिन्न रूप वर्णित है। उदाहरणार्थ अथर्ववेद के एक सूक्त में भूमि को माता की उपाधि दी गई है। अर्थात् पृथ्वी पर निवास करने वाले सभी जीव पृथ्वी के संतान हैं- "माता भूमिः पुत्रो अहं पृथिव्याः।"⁵

इसमें पृथ्वी को माता की संज्ञा दी गई है। यदि पृथ्वी माता हो तो पुत्र रूपी जीव उनका दुरूपयोग नहीं करेंगे। जिस प्रकार अथर्ववेद के ही एक अन्य सूक्त में पृथ्वी का वर्णन इस प्रकार किया गया है।

यत्ते भूमे विखनामि क्षिप्रं तदपि रोहतु।

मा ते मर्म विमृगवरी मा ते हृदयमर्षिपम्॥ 6

आज भी भवन निर्माण के पूर्व भूमि पूजन की परंपरा है, जिसका भाव यही है कि खनन करने के लिए भूमि माता हमें क्षमा करें। इस प्रकार संस्कृत में विभिन्न साहित्यिक रूपों में प्रकृति को विशिष्ट स्थान प्राप्त है। इसमें प्रकृति प्रेम , प्रकृति रक्षा, उसके रूप, गुण का वर्णन पर भी बल दिया गया है। अतः संस्कृत में पर्यावरण का महत्वपूर्ण स्थान है।

¹ कुमारसंभव ८.६३ | ² वही. ५.१४ | ³ रघुवंश १४.६९ | ⁴ किरातार्जुनीयम् ९.३ | ⁵ अथर्ववेद १२.१.१२ | ⁶ वही. १२.१.३५ |

ऋग्वेद में नारी

उपासना
हिन्दी विभाग
द्वितीय वर्ष

भारतीय साहित्य में वेदों की धार्मिकता और प्राचीनता के कारण अत्यधिक महत्व प्राप्त हुआ है। आधुनिक भारतीय विद्वानों ने भी ऋग्वेद के महत्व को मुक्तकंठ से स्वीकार किया है। पाश्चात्य भाष्यकार मैक्समूलर के अनुसार, "वेद के अतिरिक्त अन्य कोई ऐसा साहित्यक अवशेष नहीं है, जो हमें मानव के विकास की और अधिक प्रारम्भिक अवस्था का ज्ञान प्राप्त करा सके।" ऐसा महत्वपूर्ण ग्रंथ नारी ही नहीं अपितु संपूर्ण समाज के अध्ययन के लिए अप्रतिम दर्पण है। नारी मानव सृष्टि का अपरिहार्य अंग है। अपरिहार्य तो यह सभी कालों, अवस्थाओं, स्थिति में बनी रही, किन्तु पुरुष का अपरिहार्य बोध बदलता रहा। देवी, पत्नी, रानी, दासी न जाने कितने दृष्टिकोणों से पुरुष ने इसे देखा है। आज नारी की स्थिति, परिस्थितियाँ, अधिकार आदि को लेकर पर्याप्त चर्चा चलती रहती है। ऐसे समय में ऋग्वेदिक नारी के प्रति जिज्ञासा होना स्वाभाविक है। यद्यपि इस विषय में पर्याप्त लेखन हुआ है। वैदिक काल को नारी जाति की मान्य स्थिति का स्वर्णिम काल माना जाता है। ऋग्वेद में कन्या और माता पिता के सम्बन्ध को रूपक द्वारा इन शब्दों में वर्णित किया है:-

"संगच्छमाने युवती समन्ते स्वसाराजामी पित्रोरूपस्थे।।"¹

गृहकार्य में प्रवीणता प्राप्त करने के साथ साथ कन्या ब्रह्मचर्यव्रत का पालन करती हुई शिक्षा भी प्राप्त करती थी। ब्रह्मचर्य की समाप्ति पर उसका पाणिग्रहण संस्कार होता था-

"ब्रह्मह्वार्षिण कन्या युवानम् विदंते पतिम्"²

वैदिक काल में नारी केवल गृह की सेविका ही नहीं अपितु सम्राज्ञी भी कही गयी है-

सम्राज्ञी श्वशुरे भव सम्राज्ञी श्वश्रवा भव।

ननान्दरी सम्राज्ञी भव सम्राज्ञी अधिदेवृषु।³

पत्नी के बिना पति धार्मिक कृत्य संपादन में पंगु था, उसे यज्ञ करने का अधिकार नहीं था- "अयज्ञो वा एष यो अयपत्नीकः।" इसी प्रकार पत्नी शरीर का आधा भाग मानी जाती थी- "अथो अर्धो वा एव आत्मनः यत् पत्नी।" सामाजिक जीवन में भी स्त्रियों को सम्मानपूर्ण स्थान प्राप्त था। सार्वजनिक उत्सवों में भी स्त्रियाँ भाग लेती थी। वेदकालीन समाज में विवाह की प्रथा सुव्यवस्थित थी। विवाह एक पुण्य संस्कार था, यह सम्बन्ध शारीरिक मात्र नहीं, आध्यात्मिक भी था। ऋग्वेदीय विवाह पद्धति से स्पष्ट है कि उस समय युवावस्था में ही विवाह होते थे।

१. सामाजिक स्थिति- ऋग्वेद में नारी की सामाजिक स्थिति को वैचारिक स्तर की समानता की भावना, स्वतंत्रता के अवसर, अधिकार की समानता के आधार पर देखा जा सकता है-

क- वैचारिक स्तर पर समानता की भावना- पुरुष और नारी की रचना, शारीरिक-शक्ति और जीवन-पद्धति की प्रकृति में अन्तर है, उसका प्रभाव उसकी सामाजिक स्थिति पर पड़ना स्वाभाविक है। ऋग्वैदिक समाज में प्रमुखतया नारी के प्रति वैचारिक समानता थी और नारी की स्थिति सराहनीय थी, किन्तु कुछ स्थिति में इसके अपवाद भी मिलते हैं। भातृहीन कन्याओं की स्थिति भातृवती कन्याओं के सदृश उत्तम नहीं थी।

ख- स्वतंत्रता के समान अवसर- नारी स्वातंत्र्य की दृष्टि से ऋग्वैदिक समाज को पर्याप्त उदार कहा जा सकता है। लड़कों के समान लड़कियों को और पुरुषों के समान स्त्रियों को स्वयं विवाह करने की स्वतंत्रता है। ऋग्वेद में

पर्दाप्रथा का अभाव नारी की बन्धनरहित स्थिति का बोध कराता है। विधवा को दुःख से उद्धार करने और समाज में उसी जीवन यात्रा को सामान्य रूप से चलाने के लिए ऋग्वेद ने उसे पुनर्विवाह और नियोग की आज्ञा दी है।

ग- स्त्रियों को अधिकार की समानता- ऋग्वेद के अनुसार घर में पति और पत्नी को समान अधिकार प्राप्त है। ऋग्वेद में पुरुषों के समान स्त्रियों के धार्मिक शिक्षा- दीक्षा एवं कृत्यों का अधिकार विहित है। उन पर किसी प्रकार के धार्मिक प्रतिबंध नहीं थे।

२. शैक्षणिक स्थिति -ऋग्वेद में सन्तान के पालन-पोषण और जीवन -निर्माण का दायित्व माता-पिता का निर्धारित किया है। गृहसंरक्षिका होने के कारण जिम्मेदारी माता की अधिक है। इससे यह स्पष्ट होता है कि ऋग्वैदिक नारी सुशिक्षित स्त्री है। उसने विधाओं का ज्ञान भी अर्जित किया है और कलाओं की निपुणता भी। स्त्रियां पाक-कला, बुनना-कातना, युद्ध विधा आदि कलाओं का ज्ञान भी प्राप्त करती थी। इनसे स्पष्ट होता है कि शैक्षणिक दृष्टि से स्त्रियों की स्थिति काफी अच्छी थी और वे विविध एवं उच्च शिक्षाएं प्राप्त करती थी।

३. धार्मिक स्थिति -ऋग्वेद में धार्मिक क्षेत्र में स्त्रियों को पुरुषों के समान अधिकार प्राप्त थे। ऋग्वेद के अनुसार जो यज्ञ में भाग नहीं लेती, वह आदर के योग्य नहीं है। पत्नियों के लिए वेद का आदेश है कि वह पति गृह में जाकर देव पूजा में संलग्न रहे और पति -पत्नी दोनों वृद्धावस्था पर्यन्त ये धार्मिक कृत्य करते रहे।

४. विभिन्न पारिवारिक रूप- ऋग्वेद में नारी की विभिन्न पारिवारिक स्थितियों एवं रूपों का उल्लेख प्राप्त होता है। ऋग्वैदिक काल में कन्या को भार या कष्टदायक समझने की भावना अंकुरित नहीं हुई थी। अपितु कहीं-कहीं तो उस पर गौरव प्रकट किया गया है। ऋग्वेद में कन्या को स्नेह का पात्र माना गया है। ऋग्वेद में कन्याओं की शिक्षा-दीक्षा का स्पष्ट विधान है। कई मंत्रों में कन्याओं की शिक्षा की चर्चा हुई है। इनका उपनयन संस्कार होता था- " भीभा जाया ब्राह्मणस्योपनीता।" ऋग्वैदिक काल में कन्याओं को विवाह योग्य बनाना माता-पिता एवं परिवार का दायित्व होता था। ब्रह्मचर्य पालन- पूर्वक शिक्षा सम्पन्न करने वाली कन्याओं को विशेषतः विवाह के योग्य समझा जाता था। वैदिक कन्या के लिए वेद ने अत्यंत स्पष्ट शब्दों में कहा है- "स्वयं सा मित्रं वनुतै"⁴ वह स्वयं अपने जीवन साथी का चुनाव करती है। अथर्ववेद ने भी इस परम्परा की पुष्टि स्पष्ट शब्दों में की है- "ब्रह्मचर्येण कन्या युवानं विदन्ते पतिम्"⁵। ब्रह्मचर्य पूर्वक शिक्षा पाकर कन्या युवा पति को स्वयं अपनी इच्छा से वरण करती ऋग्वेद में कुछ कन्याओं के अविवाहित रह जाने का भी वर्णन है। ऋग्वैदिक पति की पत्नी उसकी मित्र हैं, दासी नहीं। वह वंशपरम्परा की नेत्री है। घर की सम्राज्ञी होने के कारण पत्नी ही घर की संचालिका और घरेलू व्यवहारो की सम्पादिका होती थी। ऋग्वैदिक परम्परा में विवाहान्तर स्त्रियां पतियों के नाम व कुलनाम को धारण कर लेती थी और उन्हें समाज में उस नाम से व्यवहृत भी किया जाता था। ऋग्वेद में कन्या से अधिक पत्नी का और पत्नी से अधिक माता का महत्व प्रदर्शित किया गया है। ऋग्वेद ने उसे 'मातृतमा' कहा गया है। माता उदार- हृदय होती थी। माता स्नेह की साक्षात मूर्ति थी। ऋग्वेद में स्वस्थ तथा जामि शब्दों के द्वारा बहन का उल्लेख हुआ है। बहन और भाई में पर्याप्त घनिष्ठता होती थी। स्पष्ट है कि कन्याओं को प्रेम करने की स्वतंत्रता प्राप्त थी। उनके प्रेमी होते थे। वे उनसे संकेत स्थान पर मिलती थी और घर बुला कर उनका स्वागत भी करती थी। इस प्रकार काम सम्बंधों के प्रति स्वाभाविक-सा दृष्टिकोण वैदिक साहित्य में प्रदर्शित हुआ। ऋग्वेद में विधवा की स्थिति- विधवा का शाब्दिक अर्थ है- 'मृतपतिका'। निम्न पंक्ति से यह अनुमान होता है कि शोक पीड़ित विधवाएं श्रृंगार प्रसाधन आदि काल परित्याग कर देती थी- "इमा नारीरविधवाः सुपत्नीराज्जनेन सर्पिषा सं विशंतु" - ये अविधवा, उत्तम पत्तियों वाली स्त्रियां घृतयुक्त अंजन लगाकर बैठे। ऋग्वेद के एक मंत्र में 'विधवेव देवरम्' कहकर यह संकेत दिया है कि विधवा स्त्री 'देवर' को पति रूप में अपना सकती है। ऋग्वेद में कहीं भी सतीप्रथा काल वर्णन उपलब्ध नहीं है।

५. नारी- सौंदर्य का चित्रण- नारी स्वयं सौंदर्य की साक्षात् प्रतिमा है। ऋग्वेद में नारी के सौंदर्य चित्र अधिकतर उषा और रात्रि के रूपक से प्रस्तुत किये गये हैं। ऋग्वेद में नारी के गुणों वाली स्वभाव वर्णन के रूप में उसके आन्तरिक सौंदर्य का चित्रण भी किया गया है। उसके श्रेष्ठ गुणों की प्रशंसा है।

उपसंहार- ऋग्वेद काल में कन्या, पत्नी और माता के रूप में नारी की स्थिति अच्छी थी। यहां माता का वात्सल्य 'धेनु' के समान प्रकट होता है। वह पुत्र के लिए त्याग, तप और बलिदान के लिए भी तत्पर दिखती है। समाज में शैक्षणिक दृष्टि से स्त्रियों की उन्नत स्थिति थी। वे विधि पूर्वक पढ़कर विदुषी बनती थी और ऋषिका स्तुति तक पहुंचती थी। ऋग्वेद में नारी के शारीरिक और आन्तरिक सौंदर्य प्रभाव का वर्णन भी यथास्थान हुआ है। इस प्रकार ऋग्वेद में वर्णित नारी- सम्बंधी विभिन्न पक्षों पर प्रकाश पड़ता है और आज के युग की नारी की तुलना के साथ- साथ ऋग्वैदिक नारी से प्रेरणा करने की सामग्री भी मिल जाती है।

ऋग्वेद १.१८५.५ | ² अथर्ववेद ११.५.१८ | ³ ऋग्वेद १०.८५.४६ | ⁴ ऋग्वेद १०.२७.१२ | ⁵ अथर्ववेद, ११.५.१८ |

राष्ट्र

प्रियांशी
हिन्दी विभाग
द्वितीय वर्ष

भारतवर्ष अतीव प्राचीन राष्ट्र है। इसकी राष्ट्रियता का मूल स्वरूप संस्कृति है। अनेक राजनीतिक परिवर्तनों के होने के बाद भी भारत की राष्ट्रियता अविच्छिन्न रूप से आज तक चली आ रही है। उर्दू कवि इकबाल ने "कुछ बात की हस्ती मिटती नहीं हमारी" कह कर जिस अमिटता की ओर संकेत किया है वही हमारी राष्ट्रियता है। एक राष्ट्र लम्बे प्रयासों त्याग और निष्ठा का चरम बिंदु होता है। शौर्य वीरता से युक्त अतीत महान पुरुषों के नाम गौरव यह वह पूंजी है जिस पर एक राष्ट्रिय विचार आधारित होता है। राष्ट्र कि परिभाषा - बर्गस के अनुसार, "राष्ट्र जातीय एकता के सूत्र में बंधी वह जनता है जो अखण्ड भौगोलिक प्रदेश में निवास करती है।"¹

पुराणों में राष्ट्रिय भावना- हमारे देश के नामकरण का एतिहासिक आधार क्या है? किस भरत के नाम पर इसे भारत कहा जाने लगा? इन्ही सब प्रश्नों को लेकर जब हम वैविध्यपूर्ण पौराणिक अनुश्रुतियों की ओर दृष्टिपात करते हैं तो अनेक मान्यताएं सामने आती हैं। मार्कण्डेय पुराण में यह उल्लेख आया है कि नाभिराय तथा मेरुदेवी के पुत्र ऋषभदेव ने अपने पुत्र भरत को हिमालय के दक्षिणवर्ती राज्य सौपा था, कालांतर में इन्ही भरत के नाम पर भारतवर्ष नाम प्रसिद्ध हुआ -

हिमाह्व दक्षिणम वर्ष भरताय पिता ददौ ।

तस्मात्तु भारतम वर्ष तस्य नाम्ना महात्मनः ॥²

भारतीय साहित्य से राष्ट्रिय भावना कोई नई बात नहीं है। अत्यंत प्राचीन काल से राष्ट्र की अवधारणा विद्यमान रही है। वेद में राष्ट्र की रक्षा हेतु सुत्र रूप राजा अथवा शासक का ब्रह्मचारी और तपस्वी होना आवश्यक बताया गया है। रामायण में वर्णन है कि सीता की खोज में सुग्रीव के सैनिक भारत की सभी दिशाओं में जाते हैं। इस वर्णन में भारत का जो चित्र उभर कर आया है उसकी सीमाएं वर्तमान भारतीय प्रायद्वीप से अधिक विशाल हैं। राष्ट्रिय भावना का सम्बंध राष्ट्रभूमि की एकता और अखण्डता से गहरा होता है। अपने राष्ट्र और प्रत्येक वस्तु से स्नेह, आसक्ति और उसके प्रति गर्व की भावना भी राष्ट्रिय भावना के तत्व हैं। विष्णु पुराण के द्वितीय अंश में भारत भूमि का ऐसा ही राष्ट्रिय भावना से ओत-प्रोत वर्णन है। इस अंश के तृतीय अध्याय में भारतभूमि का विस्तार उसके पर्वत, वन, नदियाँ आदि का वर्णन है। और भारत का गौरव गान किया गया है। यह वह पुण्यभूमि है जिसके गीत देवता भी गाते हैं। देवता कहते हैं कि धन्य है वह जो भारतभूमि में जन्म लिया क्योंकि यह वह भूमि है जो स्वर्ग और मोक्ष दोनों का मार्ग है। कारण यह है कि संसार के अन्य प्रदेश केवल भोग के निमित्त हैं। ज्ञान कर्म और मोक्ष की आधारभूमि केवल भारत है। दूसरे शब्दों में इन गुणों का स्मरण कर देवता भी इस भूमि पर जन्म लेने के इच्छुक रहते हैं-

गायन्तिदेवाः किल गीतकानि धन्यास्तु ते भारतभूमिभागे।

स्वर्गापवर्गासपदमार्गभूते भवन्ति भूयः पुरुषाः सुरत्वात् ॥³

विष्णु पुराण में यह भी स्पष्ट रूप से कहा गया है कि इस प्रकार की स्वर्ग और मोक्ष दिलाने वाली कर्मभूमि भारत के अलावा कहीं नहीं है-

इतः स्वर्गश्च मोक्षश्च मध्य चांतश्च गाम्यते न खल्वन्यत्र मत्यार्ना कर्मभूमौ विधीयते॥⁴

पुराणों में भारत की प्रकृष्ट समृद्धि प्रसारित की गयी है, जो आधुनिक विचारक भारत के प्रचीन साहित्य के उपर देश-प्रेम के अभाव का लांछन लगाते हैं, उन्हे पुराणों में दी गयी भारत प्रशस्ति का पालन करना चाहिये। इस प्रशस्ति कि पृष्टभूमि गुप्त साम्राज्य का स्वर्ण युग माना जाता है। जब भारत आधिभौतिक, भौतिक, आर्थिक, सांस्कृतिक क्षेत्र में समस्त विश्व में अपना प्रतिमान रचता था और जब इसके पराक्रमी नायकों ने अगम्य तथा दुर्गम्य तरंगों वाले महागर्व को पार कर पूर्वी द्वीप में जा, वहाँ अपनी सभ्यता की पताका फहरायी थी और इन द्वीपों को अपना सांस्कृतिक-उपनिवेश बनाया था। उस युग मे भारतीय मे एक अदम्य उत्साह था।

उपसंहार- आधुनिक संदर्भ में प्रासंगिकता की दृष्टि से देवी भागवत पुराण मे प्रतिपादित शक्ति हमें पहले राष्ट्र-शक्ति एवं तत्पश्चात् आत्मशक्ति तथा अंत मे परमात्मा की भगवतशक्ति के रूप मे विकसित करनी होगी, तभी राष्ट्रिय एकता के लिये किये जाने आले प्रयास सार्थक होंगे। बहुत प्रचीन समय से ही मनुष्य ने अपनी-अपनी जन्मभूमि में मातृशक्ति की कल्पना की है। आज बदलते परिवेश मे भिन्न-भिन्न होती सामाजिक व्यवस्थाओं में यदि भारत के सांस्कृतिक एकता के वटवृक्ष को सुरक्षित रखना है तो व्यवहारिक स्तर पर विभिन्न धर्मों और मतों को भले ही स्वीकार कर ले परंतु अंततोगत्वा हम सभी को यही स्वीकार करना होगा कि सभी का जीवन व्यापार एक ही भाग्य विधाता के द्वारा प्रेरित एवं संचालित है।

1 बर्गेस- राष्ट्रीय एवम भारतीय साहित्य (डा.शशि तिवारी) | 2 मार्कण्डेयपुराण ५०.४०.४१ | 3 विष्णु पुराण २.३.२४ | 4 वही २.३.५।

Sanskrit Association 2016-17

Arooshi Nigam
President

Rinkita Rathee
Secretary

Sudeshna Ghorui
Treasurer