

१.११ विवेकं

वेद प्रकाश वर्मा

हिंदी माध्यम कार्यान्वय नि
दिल्ली विश्वविद्यालय

पुस्तक के विषय में

प्रस्तुत पुस्तक में प्रोफेसर वर्मा के निम्न दार्शनिक निबंध संग्रहीत हैं जो उन्होंने गत बीस वर्षों में लिखे हैं और जिन्हें तीन भागों में विभाजित किया गया है। प्रथम भाग में कुछ प्रमुख पाश्चान्त्य तथा भारतीय दार्शनिकों से सर्वाधिक निबंध संकलित हैं जिनमें उन्होंने इन दार्शनिकों के मुख्य सिद्धान्तों का सक्षिप्त विवचन और मूल्यांकन किया है। दूसरे भाग में निबंधों का मूल विषय नैतिक दर्शन है जिसके अंतर्गत प्रोफेसर वर्मा ने नैतिक भाषा तथा मनुष्य के आचरण और उसके जीवन के चरम लक्ष्य में संबंधित कुछ महत्वपूर्ण नैतिक समस्याओं की विवेचना की है। अंतिम भाग में धर्म-दर्शन विषयक निबंध सम्मिलित किए गए हैं, जिनमें उन्होंने धार्मिक कथनों का अर्थ, धार्मिक अनुभव, ईश्वर का अस्तित्व, आत्मा की अमरता, विश्व-रचना की अवधारणा, उपासना और वैज्ञानिक दृष्टिकोण मानवतावाद आदि धर्म-दर्शन संबंधी विषयों पर तार्किक दृष्टि से विचार किया है। परिशिष्ट के अन्तर्गत स्त्री और पुरुष के अधिकारों तथा नारी की सामाजिक समस्याओं के संबंध में गांधी जी के विचारों की समीक्षा की गई है।

सर्वांग पुस्तक में जीवन और जगत् के प्रति प्रोफेसर वर्मा का तर्कपूर्ण प्रकृतिवादी वैज्ञानिक दृष्टिकोण स्पष्ट रूप में परिलक्षित होता है जिसमें ईश्वर, आत्मा, स्वर्ग, नरक आदि अतिप्राकृतिक तथा पारलौकिक सत्ताओं के लिए कोई स्थान नहीं है। इस विश्वास है कि अभी तक प्रकाशित उनकी अन्य सात पुस्तकों की भांति यह पुस्तक भी दर्शनशास्त्र के अध्येताओं के लिए उपादेय तथा जानवर्धक

हो सकती

अपने दोनों अतुर्जों
श्री खंन प्रकाश तथा
डॉ० महेंद्र कुमार को
सस्नेह समर्पित

दरुन-विवेचना

डॉ० वेद प्रकाश वर्मा
प्रोफेसर तथा अधुयक्ष
दरुन विभाग, दिल्ली विशुवविद्यालय

हिंदी माध्यम कारुयान्वय निदेशालय
दिल्ली विशुवविद्यालय

● लेखक

प्रथम संस्करण 1989

पतियाँ 3300

संयोजक मंडल

प्रो० के०जी० मुकजी
अध्यक्ष, सलाहकार समिति

डॉ० जगदीश चन्द्र मूना
सयोत्रके

श्री लज्जाराम सिंहल
महसंयोजक

यह पुस्तक मानव सनाधन विकास मंत्रालय भारत सरकार के
आर्थिक महयोग से प्रकाशित की गई है।

मूल्य 50 नरा

हिंदी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय इ०ए०/०, सॉडन टाउन
दिल्ली-110 009 द्वारा प्रकाशित तथा निर्गवजय फोटो टाइप सैटर्स, डा-288-289 गली न 10,
लक्ष्मी नगर विकास मार्ग, दिल्ली-110 092 द्वारा कम्पोज होकर सिटीकल प्रेस, 14/15 चक्रवर्त
रोड, दिल्ली-110 007 द्वारा मद्रि

राजेश्वर ५. ०

० दिल्ली-6 द्वारा हुआ

वक्तव्य

प्रस्तुत पुस्तक दर्शन-विवेचना प्रोफेसर वेद प्रकाश वर्मा, अध्यक्ष, दर्शन विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय द्वारा लिखी गई है जो विषय के अधिकारी विद्वान हैं और साथ ही एक सफल लेखक भी। इस पुस्तक में दर्शन शास्त्र से संबंधित चने हुए विषयों पर लेखक के 30 लेखों का संग्रह है। कुछ लेख प्रमुख पाश्चात्य तथा भारतीय दार्शनिकों के दर्शन से संबंधित हैं ना कुछ नैतिक दर्शन से संबंधित। कुछ लेखों का संबंध धर्मदर्शन से है। लेखक ने विभिन्न दार्शनिकों के सिद्धांतों की विवेचना करने के साथ-साथ जीवन और जगत् के प्रति स्वयं अपना दृष्टिकोण भी स्पष्ट रूप से अभिव्यक्त किया है जिसे लेखक प्रकृतिवादी वैज्ञानिक दृष्टिकोण की मजा देने है, क्योंकि इसमें ईश्वर, आत्मा, स्वर्ग, नरक आदि अतिप्राकृतिक तथा पारलौकिक सत्ताओं के लिए कोई स्थान नहीं है। धर्मदर्शन-संबंधी लेखों में धार्मिक भाषा धार्मिक अनुभव, ईश्वर की सत्ता आत्मा की अमरता, विश्वरचना की अवधारणा, उपासना तथा वैज्ञानिक दृष्टिकोण और मानवतावाद आदि का लेखक ने उल्लेख किया है। परिशिष्ट में डॉ० वर्मा ने स्त्री-पुरुष के अधिकारों तथा नारी की सामाजिक समस्याओं के संबंध में गाँधी जी के विचारों की समीक्षा की है। इस प्रकार सामान्य पाठक के लिए भी यह पुस्तक बड़ी रोचक है।

जैसा कि विदित है, हिंदी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय के एक विभाग के रूप में हिंदी माध्यम के छात्रों के लिए उपयोगी पाठ्य-सामग्री तैयार करने का कार्य कर रहा है। निदेशालय ने विश्वविद्यालय के अनुभवी अध्यापकों के सहयोग में अनेक विषयों पर मानक पुस्तकें तैयार की हैं जिनमें से कुछ तो संपादित पुस्तकें हैं जिन्हें अनेक लेखकों ने मिलकर तैयार किया है और कुछ ऐसी हैं जिन्हें अलग-अलग लेखकों ने अलग-अलग पुस्तक के रूप में हमारे लिए तैयार किया है। इसके अलावा निदेशालय ने कुछ अनूदित पुस्तकों का भी प्रकाशन किया है जिनकी हिंदी माध्यम के छात्रों को आवश्यकता थी। इस प्रकार निदेशालय ऐसी मानक पुस्तकें तैयार कर रहा है जो अंग्रेजी में उपलब्ध पुस्तकों की तुलना में किसी भी दृष्टि में कम न हों।

इससे पूर्व निदेशालय डॉ० वर्मा की एक पुस्तक सम्कालीन विश्लेषणात्मक धर्मदर्शन का प्रकाशन कर चुका है जिसका शिक्षा-जगत् में स्वागत हुआ और शीघ्र ही इसका दूसरा संशोधित संस्करण प्रकाशित किया गया। इस पुस्तक पर डॉ० वर्मा को पुरस्कार भी मिल चुका है।

मैं प्रोफेसर एम० आर० भट्ट, भूतपूर्व अध्यक्ष, दर्शन विभाग का आभारी हूँ जिन्होंने पाठ्यनिधि को आद्योपान पढ़कर कुछ महत्त्वपूर्ण सुझाव दिए जिनसे पुस्तक बहुत उपयोगी बन गई है।

जगदीश चन्द्र मूना

निदेशक

हिंदी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय

प्राक्कथन

प्रस्तुत पुस्तक में विषय-प्रवेश तथा परिशिष्ट सहित दर्शन विषयक मेरे तीसरे लेख मसूदा है जो मैंने गान बोस वर्गों में लिखे हैं। संपूर्ण पुस्तक को तीन भागों में विभाजित किया गया है। प्रथम भाग में कुछ प्रमुख पश्चात् तथा भारतीय दार्शनिकों के दर्शन से संबंधित लेख सकलित हैं। इन लेखों में मैंने प्रत्येक दार्शनिक के मुख्य सिद्धांतों का संक्षिप्त विवेचन तथा मूल्यांकन किया है। दूसरे भाग में नैतिक दर्शन संबंधी लेख सम्मिलित किए गए हैं जिनमें मैंने नैतिक भाषा और मानव के आचरण तथा अंतिम ध्येय से संबंधित विभिन्न नैतिक समस्याओं की विवेचना की है। तीसरे और अंतिम भाग में धर्म-दर्शन विषयक लेख मसूदा हैं। इन लेखों में धर्म-दर्शन संबंधी कुछ प्रमुख समस्याओं का विवेचन किया गया है जिनमें धार्मिक भावा, धार्मिक अनुभव, ईश्वर की सत्ता आत्मा की अमरता, विशुद्ध-रचना की अवधारणा, उपासना तथा वैज्ञानिक दृष्टिकोण मानवतावाद आदि विशेष रूप में उल्लेखनीय हैं। परिशिष्ट के अंतर्गत स्त्री और पुरुष के अधिकारों तथा नारी की सामाजिक समस्याओं के विषय में गांधी जी के विचारों की समीक्षा की गई है। पुस्तक के अंत में पाठकों की सुविधा के लिए हिंदी पारिभाषिक शब्दों के अंग्रेजी पर्याय भी दे दिए गए हैं।

विभिन्न दार्शनिकों के सिद्धांतों की विवेचना करने के साथ-साथ मैंने प्रस्तुत पुस्तक में जीवन और जगत् के प्रति स्वयं अपना दृष्टिकोण भी स्पष्ट रूप से अभिव्यक्त किया है जिसे मेरे विचार से प्रकृतिवादी वैज्ञानिक दृष्टिकोण की सलाह दी जा सकती है, क्योंकि इसमें ईश्वर, आत्मा, स्वर्ग, नरक आदि अतिप्राकृतिक तथा पारलौकिक मन्त्रों के लिए कोई स्थान नहीं है।

प्रस्तुत पुस्तक को लिखने में मैंने अनेक दार्शनिकों के ग्रंथों में सहायता ली है जिनके नामों का उल्लेख मैंने यथास्थान पाद टिप्पणियों में कर दिया है। मैं इन सभी दार्शनिकों के प्रति अपना आभार व्यक्त करना हूँ।

इस पुस्तक में सकलित कुछ लेख 'दार्शनिक त्रैमासिक' नामक पत्रिका में प्रकाशित हो चुके हैं जिन्हें यहाँ पुनः प्रकाशित करने की औपचारिक अनुमति देने के लिए मैं इस पत्रिका के संपादक डॉ० रवीन्द्र रमण पांडेय का बहाना आभारी हूँ।

श्री सजय महानंद कुमारी विजयलक्ष्मी त्रिपाठी, कुमारी निरुपमा मकसना, कुमारी रुचिरा शर्मा कुमारी अजयमाला आदि छात्र-छात्राओं ने इस पुस्तक की पाठ्यलिपि को संधारने में मेरी सहायता की है जिसके लिए मैं उन्हें हार्दिक धन्यवाद देना हूँ।

मैं अपने मित्र, श्री मेमन सिंह, कार्यालय सहायक श्री राजेन्द्र सिंह बिष्ट तथा अपन भतीजे, श्री अदधरा कुमार के प्रति आभारी हूँ जिन्होंने इस पुस्तक के कुछ प्रकृतकर उन्हें सहायने का कष्ट किया है।

चन्द्र मूना तथा उनके सहयोगी, श्री लज्जाराम सिंहल एव डॉ० कृष्णदत्त शर्मा का मैं बहुत कृतज्ञ हूँ जिनके सहयोग से इस पुस्तक का प्रकाशन संभव हो सका है।

अंत में मैं अपनी पत्नी कृष्णा के प्रति हार्दिक कृतज्ञता व्यक्त करना हूँ जिसने इस पुस्तक की रचना में मुझे अपना पूर्ण सक्रिय सहयोग प्रदान किया है।

मुझे आशा है कि यह पुस्तक हिंदी माध्यम से दर्शन का अध्ययन और अध्यापन करने वाले विद्यार्थियों तथा शिक्षकों के लिए ज्ञानवर्धक एवं उपादेय सिद्ध हो सकती।

येव प्रकाश शर्मा

विषय-सूची

भाग-1 कुछ प्रमुख दार्शनिक

पृ०सं०

| | | |
|----|--|----|
| | विषय-प्रवेश. | 1 |
| 1 | टॉमस हाब्स | 9 |
| 2 | जॉन लॉक | 16 |
| 3 | लाइबर्नीज | 24 |
| 4 | हीगल | 31 |
| 5 | ऑगस्ट कम्ब्ट | 38 |
| 6 | जॉन स्टार्ट मिल | 43 |
| 7 | फ्रैड्रिक गेजेल्स | 51 |
| 8 | नीट्शे—मूल्यों के मूल्यांतरण का सिद्धांत | 57 |
| 9. | महान्मा गाँधी | 78 |
| 10 | जनकान्द्रनाथ राय | 84 |

भाग-2 नैतिक दर्शन

| | | |
|-----|---|-----|
| 11 | अधि-नीतिशास्त्र क्या है? | 91 |
| 12 | व्यक्तिनिष्ठवाद—ब्रट्टेड रमल | 101 |
| 13. | अन प्रजावाद—प्रिचर्ड और रॉस | 108 |
| 14 | स्वर्गवाद—सी०एल० म्ठीवेन्सल | 120 |
| 15 | पगमर्शावाद—हेयर और नॉवलस्मिथ | 132 |
| 16 | तथ्यात्मक निर्णयो से नैतिक निर्णयो के निगमन की समस्या | 141 |
| 17 | सकल्प-स्वातन्त्र्य और नैतिक उत्तरदायित्व की समस्या | 156 |
| 18 | क्या वर्तमान युग में मोक्ष की अवधारणा उपादेय है? | 163 |
| 19 | सन्धाग्रह सिद्धांत और व्यावहारिकता | 171 |

भाग-3 धर्म-दर्शन

| | | |
|----|--|-----|
| 20 | कान्ट का धर्मदर्शन | 182 |
| 21 | क्या धार्मिक वाक्य सार्थक हैं? | 196 |
| 22 | क्या ईश्वर त्रिपयक चर्चा सार्थक और बोधगम्य है? | 209 |
| 23 | धार्मिक अनुभव और ईश्वर का अस्तित्व | 214 |
| 24 | क्या विश्व-रचना की अवधारणा बुद्धिगम्य है? | 222 |
| 25 | उपासना और वैज्ञानिक दृष्टिकोण | 231 |
| 26 | ईसाई धर्म में आस्था और तर्कबुद्धि का स्थान | 239 |
| 27 | मीमांसा दर्शन में निरीश्वरवाद | 252 |
| 28 | देवान्मा के दर्शन में मानवतावाद | 265 |

परिशिष्ट

| | |
|---|-----|
| गाँधी जी की दृष्टि में नारी की सामाजिक स्थिति | |
| 1 स्त्री और पुरुष की समानता | 280 |
| 2 भारतीय नारी की सामाजिक समन्याय | 286 |
| पारिभाषिक हिंदी शब्दों के अंग्रेजी पर्याय | 295 |

विषय-प्रवेश

दर्शन क्या है?

कुछ प्रमुख दार्शनिकों के मूल सिद्धान्तों तथा नैतिक दर्शन और धर्मदर्शन की कुछ महत्त्वपूर्ण समस्याओं का विवेचन करने से पूर्व इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि दर्शन का स्वरूप एवं क्षेत्र क्या है। वस्तुतः दर्शन की कोई निश्चित और सर्वसम्मत परिभाषा करना बहुत कठिन है क्योंकि इस शब्द का प्रयोग भिन्न-भिन्न अर्थों में किया जाता है। सामान्य व्याक्ति को दर्शन शब्द का अर्थ बहुत ही अस्पष्ट प्रतीत होता है जिसके कारण वह इसके सबंध में अपनी कोई निश्चित अवधारणा नहीं बना पाता। जब वह यह शब्द पढ़ता या सुनता है तो सामान्यतः उसके मन में कुछ ऐसी बातों का विचार आता है जिनका सबंध इश्वर, आत्मा आदि अलौकिक आध्यात्मिक सत्ताओं से है और जो अत्यंत कठिन होने के कारण उसकी समझ से परे है। दर्शन के विषय में जन-साधारण की यही अवधारणा इस भ्रामक विचार को जन्म देती है कि दर्शन एक ऐसा कठिन बौद्धिक विषय है जिसका मनुष्य के व्यावहारिक जीवन में कोई सबंध नहीं है। दर्शन निश्चय ही बौद्धिक विषय है और अपेक्षाकृत कुछ कठिन भी है, किंतु इसे अलौकिक आध्यात्मिक सत्ताओं तक सीमित तथा मानव-जीवन से पृथक या असंबद्ध मानना भ्रामक है।

वास्तव में साहित्य के समान ही दर्शन भी मनुष्य के जीवन से प्रत्यक्ष संबंधित है, क्योंकि इन दोनों की विषय-वस्तु मानव-जीवन की शाश्वत मूल समस्याएँ हैं। इन दोनों में अंतर केवल इतना ही है कि साहित्य का प्रधान तत्त्व भावना है जबकि दर्शन का मुख्य तत्त्व विचार या तर्क है। 'दर्शन' संस्कृत भाषा का शब्द है जिसका अर्थ है 'देखना' या 'खोजना'। इस प्रकार शाब्दिक अर्थ की दृष्टि में 'दर्शन' का अर्थ है 'सत्य का अनुसंधान' अथवा 'सत्य की खोज'। जो निष्पक्ष विचार एवं तर्क के आधार पर जीवन तथा जगत् के मूल सत्यों का अनुसंधान करता है वही दर्शन है। दर्शन के लिए अंग्रेजी भाषा में प्रचलित 'फिलॉसॉफी' शब्द का भी लगभग यही अर्थ है। इस शब्द की उत्पत्ति यूनानी भाषा के 'फिलॉसॉफॉस' तथा 'मोफिया' इन दो शब्दों से हुई है जिनका अर्थ क्रमशः 'प्रेम' और 'ज्ञान' अथवा 'विद्या' है। इस प्रकार शब्दाथ की दृष्टि से 'फिलॉसॉफी' का अर्थ है 'विद्यासुरास' या 'ज्ञान के प्रति प्रेम'। इस अर्थ में भी यही ध्वनित होता है कि 'फिलॉसॉफी' जीवन के शाश्वत मूल सत्यों के ज्ञान के प्रति अनुराग है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि 'दर्शन' तथा 'फिलॉसॉफी' दोनों शब्दों के अर्थ में ज्ञान अथवा चिंतन विषयक तत्त्व की प्रधानता है और यही दर्शन का मूल तत्त्व भी है।

दर्शन के अर्थ का भलीभाँति स्पष्ट करने के लिए उसके उपर्युक्त बौद्धिक तत्त्व पर विशेष रूप से ध्यान देना आवश्यक है, क्योंकि यही तत्त्व उसे साहित्य, कला, धर्म आदि कुछ अन्य विषयों से पृथक करता है। वस्तुतः दर्शन की वही परिभाषा सतोषप्रद मानी जा सकती है जिसमें उसके इस चिंतन प्रधान बौद्धिक तत्त्व को समचित स्थान दिया गया हो यद्यपि दर्शन की कोई ऐसी परिभाषा

रा वहल कठिन है जो सर्वमान्य हो और जिसे सभी दृष्टियों से मतांशप्रद माना जा सके, फिर भी दर्शन को मूल विषयवस्तु को ध्यान में रखते हुए हम उसकी निम्नलिखित परिभाषा दे सकते हैं

'दर्शन मनुष्य का वह बौद्धिक प्रयान है जिसके द्वारा वह किसी भी विषय से संबंधित मूल मूल्यों अथवा आधारभूत मान्यताओं की तर्कमग्न एवं निष्पक्ष परीक्षा करता है और उसके सबंध में वल तर्क के आधार पर अपना मत दिशित करता है।' इस परिभाषा से स्पष्ट है कि दर्शन मनुष्य के वह विशुद्ध बौद्धिक क्रिया है जिसमें निष्पक्ष चिंतन, तर्क और विश्लेषण का सर्वप्रमुख स्थान प्राप्त है। अब हम मूल्य से दर्शन के उन महत्त्वपूर्ण तत्त्वों की व्याख्या करेंगे जिनके द्वारा उपर्युक्त परिभाषा में संकेत किया गया है।

(1) दर्शन के स्वरूप को भलीभाँति समझने के लिए सर्वप्रथम इस तथ्य की ओर ध्यान देना बहुत आवश्यक है कि दर्शन का मूल आधार मनुष्य की तर्कबुद्धि अथवा विवेक-शक्ति है। मानवीय संवेगों या भावनाओं का दर्शन में कोई स्थान नहीं है। जब दार्शनिक किसी विषय की निष्पक्ष व्याख्या अथवा विवेचना करता है तो वह भावनाओं या संवेगों से पूर्णतः मुक्त हो कर केवल अपनी तर्कबुद्धि पर निर्भर रहता है। यदि कोई दार्शनिक किसी विषय की विवेचना करते समय अपने संवेगों या पूर्वाग्रहों से प्रभावित होता है तो निष्पक्ष न होने के कारण उसकी इस विवेचना का दार्शनिक दृष्टि से कोई महत्त्व नहीं हो सकता। स्पष्ट है कि दर्शन का यह विशुद्ध बौद्धिक पक्ष उसे उन सभी विषयों से पृथक् करता है जिनमें भावनाओं, संवेगों या अभिवृत्तियों की प्रधानता होती है। इन विषयों में साहित्य, कला, धर्म आदि विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। इन सभी विषयों के विपरीत दर्शन निष्पक्ष रूप से पूर्णतः तर्क का ही अनुसरण करता है— फिर चाहे इसके परिणाम कुछ भी हों। इस प्रकार विशुद्ध बौद्धिकता अथवा तार्किकता दर्शन की अनिवार्य मूल विशेषता है।

(2) दर्शन की दूसरी महत्त्वपूर्ण विशेषता है उसका अत्यधिक व्यापक क्षेत्र। दर्शन किसी भी विषय अथवा समस्या के मूल तत्त्वों या उसकी आधारभूत मान्यताओं का निष्पक्ष रूप से विश्लेषण कर सकता है, उसका क्षेत्र किसी एक विषय अथवा समस्या तक ही सीमित नहीं है। वस्तुतः प्रत्येक विषय की कुछ आधारभूत मान्यताएँ होती हैं जिन्हें वह बिना किसी तर्क के स्वीकार कर लेता है और जिन पर उसका अस्तित्व एवं संपूर्ण विकास निर्भर होता है। साहित्य, विज्ञान, कला, धर्म, राजनीति, समाज, इतिहास, कानून आदि सभी विषयों के संबंध में यही बात कही जा सकती है। किसी विषय की ये मूलभूत मान्यताएँ कहीं तक सत्य एवं तर्कमग्न है, इस प्रश्न के सम्बन्धित उत्तर पर ही वास्तव में उसका महत्त्व निर्भर है और दर्शन इसी प्रश्न का स्पष्ट रूप से उत्तर देने का प्रयान करता है। दर्शन ही हमें यह बताना है कि किसी विषय की कौन-सी आधारभूत मान्यताएँ सत्य हैं और कौन-सी मिथ्या। यही कारण है कि दर्शन का संबंध किसी एक विषय के साथ न हो कर सभी विषयों के साथ है। समाज में ऐसा कोई महत्त्वपूर्ण विषय नहीं है जो दर्शन से असंबद्ध हो और जिसे दर्शन की महत्ता की आवश्यकता न पड़ती हो। 'साहित्य-दर्शन', 'विज्ञान-दर्शन', 'कला-दर्शन', 'धर्म-दर्शन', 'राजनीति-दर्शन', 'समाज-दर्शन', 'इतिहास-दर्शन', 'कानून-दर्शन' आदि इसी तथ्य के स्पष्ट प्रमाण हैं। इन सभी विषयों के लिए दर्शन अनिवार्य है, क्योंकि वही इनकी आधारभूत मान्यताओं के सत्य अथवा मिथ्या होने की निष्पक्ष परीक्षा करता है। इसी कारण बहुत प्राचीन काल से ही दर्शन को

समस्त 'विज्ञानो का विज्ञान' माना जाता रहा है और आज भी किसी विषय की उच्चतम उपाधि को डॉक्टर ऑफ फिलॉसॉफी' या 'पी-एच०डी०' कहा जाता है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि दर्शन का क्षेत्र अत्यन्त व्यापक है, क्योंकि समस्त के प्रत्येक महत्त्वपूर्ण विषय के साथ वह अनिवार्यतः संबद्ध रहता है।

किसी भी विषय से संबंधित विश्वासों अथवा मान्यताओं को स्वीकार या अस्वीकार करने से पूर्व उनकी निष्पक्ष रूप से आलोचनात्मक परीक्षा करना दर्शन की तीसरी अनिवार्य महत्त्वपूर्ण विशेषता है जो उसे अन्य सभी विषयों से पृथक् करती है। दार्शनिक किसी विश्वास अथवा मान्यता को जब तक स्वीकार या अस्वीकार नहीं करता जब तक वह सभी प्रासंगिक तथ्यों और समुचित प्रमाणों के आधार पर उसकी भलीभाँति आलोचनात्मक परीक्षा नहीं कर लेता। इस प्रकार की निष्पक्ष आलोचनात्मक परीक्षा के लिए कुछ नियमों का पालन करना प्रत्येक-विचारक या दार्शनिक का अनिवार्य कर्तव्य माना जाता है। संक्षेप में ये नियम निम्नलिखित हैं।

(क) स्पष्टता का नियम: किसी भी विश्वास या सिद्धांत की आलोचनात्मक परीक्षा करने के लिए सर्वप्रथम उन शब्दों तथा अवधारणाओं का ठीक-ठीक अर्थ समझना आवश्यक है जिनके माध्यम से उसे अभिव्यक्त किया जाता है। उदाहरणार्थ यदि हम 'ईश्वर', 'आस्था', 'श्रुति', 'ज्ञान' आदि शब्दों का ठीक-ठीक अर्थ नहीं समझते तो हमारे लिए इनसे संबंधित सिद्धांतों और मान्यताओं की आलोचनात्मक परीक्षा करना नभव नहीं है। इसी कारण समकालीन दर्शन में सभी महत्त्वपूर्ण विषयों से संबंधित भाषा के समुचित विश्लेषण को बहुत महत्त्व दिया जा रहा है। वस्तुतः किसी भी विषय की आलोचनात्मक परीक्षा के लिए उसे अभिव्यक्त करने वाली भाषा का भलीभाँति विश्लेषण करके उसके अर्थ को स्पष्ट करना अनिवार्य है।

(ख) संगति का नियम: जब कोई व्यक्ति किसी विशेष सिद्धांत या विश्वास को स्वीकार करने का दावा करता है तो दार्शनिक के लिए यह देखना आवश्यक हो जाता है कि उसके विचारों में संगति है अथवा नहीं। ऐसा कोई भी विश्वास या सिद्धांत तर्कसंगत नहीं हो सकता जिसमें स्वतंत्रव्याघात विद्यमान है—अर्थात् जिसकी मान्यताओं में परस्पर विरोध है। इसका कारण यह है कि उसके परस्पर विरोधी मान्यताएँ हमारे लिए उसे निरर्थक बना देती हैं। उदाहरणार्थ किसी घातक रोग से ग्रस्त होने पर यदि कोई व्यक्ति एक ओर तो यह कहता है कि ईश्वर की उपासना करने से वह पूर्णतः स्वस्थ हो जाएगा और दूसरी ओर वह योग्य चिकित्सकों का परामर्श लेता है तथा उनके द्वारा दी गई औषधियों का सेवन भी करता है तो यह स्पष्ट है कि उसके विचारों में गंभीर असंगति अथवा स्वतंत्रव्याघात विद्यमान है। यह असंगति उसके विचारों को तर्कहीन और निरर्थक बना देती है, क्योंकि रोग-मुक्त होने के लिए वह ईश्वरोपासना के प्रभाव तथा चिकित्सा-विज्ञान की क्षमता इन दोनों परस्पर विरोधी विश्वासों को एक साथ स्वीकार करता है। ऐसे स्वतंत्रव्याघातपूर्ण विचार या सिद्धांत कभी भी सत्य और तर्कसंगत नहीं हो सकते। इस प्रकार दार्शनिक दृष्टि से केवल उन्हीं विश्वासों

विचारों या सिद्धांतों को सत्य माना जा सकता है जो स्वतंत्रव्याघात से पूर्णतः मुक्त हो— अर्थात् जिनमें सगति विद्यमान हो।

(ग) तथ्यों की खोज और स्वीकृति का नियम किसी विश्वास अथवा सिद्धांत की आलोचनात्मक परीक्षा करने के लिए यह अनिवार्य है कि उससे सर्वाधिक सभी तथ्यों को खोजा जाए और उन्हें ध्यान में रखते हुए उसके सत्य या मिथ्या होने का निर्णय किया जाए। इस संबंध में किसी ऐसे प्रासंगिक तथ्य की उपेक्षा करना जो हमारे सिद्धांत के विरुद्ध होने के कारण हमें अप्रिय है उसकी आलोचनात्मक परीक्षा में निश्चय ही बाधक होगा। परंतु इस प्रकार की परीक्षा के लिए सभी प्रासंगिक तथ्यों को खोजना ही पर्याप्त नहीं है, उन्हें बिना किसी सकोच के स्वीकार करना और समुचित महत्त्व देना भी आवश्यक है। मनुष्य की यह स्वाभाविक दुर्बलता है कि वह जानबूझ कर ऐसे तथ्यों को प्रायः अस्वीकार करता है जो उसके विश्वास या सिद्धांत का खंडन करते हैं। परंतु दार्शनिक के लिए इस दुर्बलता से पूर्णतः मुक्त होना बहुत आवश्यक है अन्यथा वह निष्पक्ष आलोचक होने के अपने सर्वांगीण दायित्व की कभी पूर्ति नहीं कर सकता। वस्तुतः किसी विश्वास या सिद्धांत की आलोचनात्मक परीक्षा करते समय उससे सर्वाधिक सभी प्रासंगिक तथ्यों को खोजना और पूर्णतः तटस्थ एवं निष्पक्ष होकर उन्हें स्वीकार करना तथा समुचित महत्त्व देना दार्शनिक का अनिवार्य कर्तव्य है। समस्त प्रासंगिक तथ्यों की निष्पक्ष खोज तथा समुचित स्वीकृति के कारण उपर्युक्त नियम को 'दिष्पक्षता का नियम' भी कहा जा सकता है। इस नियम के अन्तर्गत कार्य करने के ही दार्शनिक अपने दायित्व की पूर्ति कर सकता है।

(घ) प्रमाणों की अविचार्यता का नियम: किसी भी विचार, विश्वास, मान्यता अथवा सिद्धांत को सत्य मानने से पूर्व उसके समर्थन में पर्याप्त एवं समुचित प्रमाणों की खोज करना दार्शनिक के लिए अनिवार्य है। इसका कारण यह है कि केवल पर्याप्त और विश्वसनीय प्रमाण ही वास्तव में किसी मान्यता, सिद्धांत या विश्वास का सत्य अथवा मिथ्या प्रमाणित कर सकते हैं। ऐसे प्रत्येक विश्वास या सिद्धांत की मान्यता सदिग्ध ही मानी जा सकती है जिसकी पुष्टि के लिए हमारे पास कोई विश्वसनीय प्रमाण नहीं है। किसी भी विश्वास या सिद्धांत के सत्य अथवा मिथ्या होने के संबंध में हमारे लिए अपना निश्चित निर्णय तब तक स्थगित रखना आवश्यक हो जाता है जब तक उसके पक्ष या विपक्ष से हमें स्पष्ट, पर्याप्त और विश्वसनीय प्रमाण प्राप्त नहीं हो जाते। प्रमाणों की जाँच करने का यह नियम दार्शनिक को सभी प्रकार के पूर्वाग्रहों से मुक्त हो कर किसी मान्यता, विश्वास अथवा सिद्धांत की सत्यता या प्रामाणिकता के विषय में तर्कसंगत रूप से विचार करने के लिए प्रेरित करता है। इसी नियम के आधार पर हम प्रामाणिक सिद्धांतों को सभी प्रकार के अग्र-दिश्वानों से पृथक् कर सकते हैं जो प्रामाणिक न हो सकने के कारण पूर्णतः मिथ्या होते हैं। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि यह नियम तथ्यों की खोज तथा स्वीकृति से सर्वाधिक उपर्युक्त तीसरे नियम के साथ अनिवार्यतः संबद्ध है। इसका कारण यह है कि किसी सिद्धांत या विश्वास के सत्य अथवा मिथ्या होने के प्रमाण उससे सर्वाधिक प्रासंगिक तथ्यों से ही प्राप्त हो सकते हैं। इसी प्रकार सर्वाधिक दूसरे नियम का भी प्रमाण विषयक चौथे नियम के साथ अनिवार्य

सबध है, क्योंकि, जैसा कि हम ऊपर देख चुके हैं, किसी सिद्धांत में असंगति या स्वतोव्याघात का हाना उसे अप्रामाणिक बना देता है। सक्षेप में हम यह कह सकते हैं कि उपर्युक्त सभी नियमों का भलीभाँति पालन करके ही दार्शनिक किसी विश्वास अथवा सिद्धांत की निष्पक्ष आलोचनात्मक परीक्षा कर सकता है जो दर्शन का मुख्य कार्य है।

उपर्युक्त विवेचन में स्पष्ट है कि किसी विषय के सूक्ष्म विश्लेषण या निष्पक्ष मूल्यांकन के रूप में दर्शन मानव-जान के सभी महत्त्वपूर्ण विषयों में सबंधित है और इस दृष्टि से उसका क्षेत्र अत्यधिक व्यापक है। परन्तु इसके साथ ही दर्शन मानव-जीवन की कुछ ऐसी मूल समस्याओं की भी गभीर विवेचना करता है जो केवल उन्हीं के क्षेत्र में आती हैं और जिनकी विवेचना अन्य कोई विज्ञान या शास्त्र नहीं करता। ये वे समस्याएँ हैं जिनका सबध ब्रह्मांड की रचना और अंतिम सत्ता, उसके रचयिता तथा उसके विकास का लक्ष्य, ज्ञान का स्वरूप एवं प्रमाणीकरण मानव-जीवन का परम ध्येय तथा मानवीय आचरण का मानदंड, निष्पक्ष चिंतन एवं तर्कना के मूल सिद्धांत, सौंदर्य का स्वरूप तथा सौंदर्यात्मक अनुभव की अभिव्यक्ति के साधन आदि विषयों से है। इन सभी विषयों का विस्तृत विवेचन तत्त्वमीमासा, ज्ञानमीमासा, नीतिशास्त्र, तर्कशास्त्र सौंदर्यशास्त्र आदि दर्शन की प्रमुख शाखाओं में किया जाता है। इसी कारण उक्त सभी विषयों को दर्शन के मूल विषय माना जाता है और इन विषयों के अंतर्गत जिन समस्याओं की विवेचना की जाती है उन्हें दर्शन की आधारभूत समस्याएँ कहा जा सकता है।

प्राचीन काल से वर्तमान युगतक दर्शन के दीर्घकालीन इतिहास में महान दार्शनिकों द्वारा उठाए गए निम्नलिखित प्रश्नों से दर्शन की उपर्युक्त आधारभूत समस्याओं को कुछ सीमा तक समझा जा सकता है। इस ब्रह्मांड की रचना कैसे, क्यों और किसके द्वारा की गई है? इसकी अंतिम सत्ता का स्वरूप क्या है? क्या यह अंतिम सत्ता निर्जीव पुद्गल है अथवा क्या यह कोई चेतनापूर्ण आध्यात्मिक शक्ति है? यदि इस ब्रह्मांड का कोई रचयिता है तो उसका स्वरूप क्या है? क्या उसने किसी विशेष लक्ष्य की पूर्ति के लिए इसकी रचना की है? क्या वास्तव में ईश्वर तथा आत्मा का अस्तित्व है और यदि इनका अस्तित्व है तो इनका वास्तविक स्वरूप क्या है? क्या मनुष्य की मृत्यु के पश्चात् उसके शरीर के साथ ही उसका जीवन सदा के लिए समाप्त हो जाता है अथवा क्या मृत्यु के उपरान्त भी किसी अन्य रूप में उसका अस्तित्व बना रहता है? क्या दिक् और काल की वस्तुगत एवं स्वतंत्र सत्ता है अथवा क्या मनुष्य ने केवल अपनी विधा के लिए इन प्रत्ययों की रचना की है? मानव-जीवन का अंतिम लक्ष्य क्या है और इसकी प्राप्ति किस प्रकार संभव है? क्या इस समार में सचमुच 'अच्छाई' और 'बुराई' है अथवा क्या 'अच्छाई' और 'बुराई' केवल परिस्थिति-सापेक्ष शब्द मात्र हैं? हम किस मानदण्ड के आधार पर मानवीय आचरण को शुभ या अशुभ कह सकते हैं और इस मानदंड के औचित्य की परीक्षा कैसे की जा सकती है? मनुष्य इस समार में जो ज्ञान प्राप्त करता है उसका वास्तविक स्वरूप क्या है और उसे प्रमाणित करने के लिए किस प्रकार के प्रमाण दिए जा सकते हैं? सौंदर्य का वास्तविक स्वरूप क्या है और हम किस मानदंड के आधार पर किसी व्यक्ति तथा वस्तु को सुंदर या कुरूप कह सकते हैं? क्या सौंदर्य वास्तविक वस्तुओं में ही विद्यमान रहता है अथवा क्या यह मनुष्य की अपनी दीर्घ पर ही तिभर है? हमारे चिंतन के आधारभूत नियम क्या हैं और हम किस मानदंडों द्वारा अपने तर्कों की प्रामाणिकता का निर्णय कर सकते हैं? क्या इस विश्व में कोई निश्चित व्यवस्था और कारण कार्य सभी अनिवार्य नियमों से अथवा क्या इसमें घटित होनेवाली समस्त घटनाएँ केवल सयोग के ही घटित होती

हैं? ये सभी तथा उन्हीं प्रकार के अन्य अनेक प्रश्न दर्शन के मूल प्रश्न हैं जिन पर विश्व के महान् दार्शनिक प्राचीन काल से गभीरतापूर्वक विचार करने रहे हैं और आज भी कर रहे हैं। ससार के विभिन्न दार्शनिकों द्वारा शताब्दियों के निरन्तर विचार-विमर्श के पश्चात् भी इन प्रश्नों का कोई स्पष्ट निश्चित एवं सर्वसाम्य उत्तर अभी तक नहीं दिया जा सका है। इसी कारण इन प्रश्नों का दर्शन के शाश्वत प्रश्न भी कहा जाता है। इन शाश्वत प्रश्नों पर व्यवस्थित रूप से विचार करना और इनके समुचित एवं तर्कमय उत्तर खोजने का प्रयास करना मुख्यतः दर्शन का ही कार्य है जो उसे अन्य सभी विज्ञानों तथा शास्त्रों से पृथक् करता है। दर्शन के इन मूल प्रश्नों से यह स्पष्ट है कि मानव-जीवन तथा संपूर्ण ब्रह्मांड की सभी आधारभूत समस्याओं पर इसके अन्तर्गत विचार किया जाता है और यह तथ्य इसके क्षेत्र को अत्यधिक व्यापक बना देता है।

दर्शन विषयक उपर्युक्त शाश्वत प्रश्नों से हमारे इस कथन की भी पूर्णता होती है कि साहित्य के समान ही दर्शन का भी मानव-जीवन के साथ अत्यन्त घनिष्ठ सम्बन्ध है। वस्तुतः यह कहना अनुचित न होगा कि मनुष्य का संपूर्ण जीवन भावना और विचार इन दो मूल तत्त्वों द्वारा शासित होता है जो क्रमशः साहित्य तथा दर्शन के आधारभूत तत्त्व हैं। मनुष्य के हृदय की गहरी अनुभूति से साहित्य का और उसकी तर्कबुद्धि से दर्शन का जन्म होता है। जिस प्रकार कोई भी व्यक्ति अपने जीवन में प्रेम, करुणा, भय, क्रोध, घृणा आदि सबेगों का अनुभव किए बिना नहीं रह सकता उसी प्रकार वह नितान्त विचारशून्य जीवन भी व्यतीत नहीं कर सकता। यदि मनुष्य सबेगों या भावनाओं तक ही सीमित रहता है तो उसमें तथा अन्य प्राणियों में कोई अंतर नहीं रह जाता। इसी कारण भारतीय मनीषियों ने यह कहा है कि आहार, निद्रा, भय तथा मेथन की दृष्टि में मनुष्य और पशु समान ही हैं, किन्तु विवेक ही वह मूल तत्त्व है जो उसे अन्य सभी प्राणियों से पृथक् करता है। हम देख चुके हैं कि मनुष्य का यह विवेक अथवा विचार ही दर्शन का मूल आधार है जिसके बिना वह वास्तविक अर्थ में 'मनुष्य' कहलाने का अधिकारी नहीं हो सकता। विचार करना मनुष्य का स्वाभाविक गुण है जो उसे अन्य सभी प्राणियों की अपेक्षा अधिक उत्कृष्ट बनाता है। वस्तुतः उसके इसी स्वाभाविक गुण के कारण महान् विचारकों ने उसे 'बौद्धिक प्राणी' की सजा दी है। दर्शन और विज्ञान दोनों ही मनुष्य के इसी स्वाभाविक गुण—अर्थात् उसकी विवेक-शक्ति—के परिणाम हैं।

जब भी कोई व्यक्ति जीवन तथा जगत् के विषय में विचार करता है और पूर्वोल्लिखित प्रश्नों से कुछ प्रश्न उठता है तो 'दर्शन' शब्द के व्यापक अर्थ में उसे 'दार्शनिक' कहा जा सकता है—फिर चाहे वह स्वयं इस तथ्य से परिचित हो या न हो। प्रत्येक व्यक्ति अपने जीवन में कुछ असाधारण परिस्थितियों के फलस्वरूप कभी न कभी इस व्यापक अर्थ में 'दार्शनिक' बनने के लिए बाध्य हो जाता है। उदाहरणार्थ जब उसके किसी प्रिय मनुष्य की मृत्यु होती है तो वह यह सोचने लगता है कि आखिर मृत्यु के पश्चात् मनुष्य का क्या होता है—क्या वह सदा के लिए समाप्त हो जाता है अथवा क्या किसी अन्य रूप में उसका अस्तित्व बना रहता है? इसी प्रकार जब किसी व्यक्ति पर कोई भयकर विपत्ति आती है तो वह प्रायः यह प्रश्न करता है कि आखिर उसे ही यह धार धारण क्यों भोगनी पड़ रही है—उसने ऐसा क्या किया है जिसके कारण उसे यह कष्ट उठाना पड़ रहा है? इतना ही नहीं कभी-कभी सामान्य परिस्थितियों में भी मनुष्य यह सोचने लगता है कि आखिर वह क्यों जी रहा है, उसके जीवन का उद्देश्य क्या है, वह इस ससार में कहाँ से आया है और मृत्यु के पश्चात् कहाँ जाएगा। जैसा कि हम ऊपर बताने चुके हैं, ये तथा ऐसे ही अन्य सभी प्रश्न दर्शन के मूल प्रश्न हैं जिन पर केवल दार्शनिक ही नहीं अपितु साधारण व्यक्ति भी अपने जीवन में कभी न कभी विचार करने के लिए बाध्य हो जाता है। क्योंकि सोचना मनुष्य की नियति है

जिससे वह कभी मुक्त नहीं हो सकता। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि दर्शन मनुष्य ने दूर और ऊँचे लिए कोई अनजानी वस्तु न हो कर वास्तव में उसके जीवन का अभिन्न अंग है।

दर्शन के सबंध में प्रायः यह प्रश्न भी उठाया जाता है कि इसका आरंभ क्यों और कैसे हुआ? ऊपर दर्शन के जिन मूल प्रश्नों का उल्लेख किया गया है उनके आधार पर इस प्रश्न का उत्तर दिया जा सकता है। इन प्रश्नों से यह स्पष्ट है कि मनुष्य में जगत्-और जीवन को जानने की जो प्रबल स्वाभाविक प्रवृत्ति है उसी के फलस्वरूप दर्शन का आरंभ हुआ है। जब से हम पृथ्वी पर विवेकशील प्राणी के रूप में मनुष्य का विकास हुआ है तभी से वह अपने चतुर्दिक परिवेश तथा उनमें विद्यमान सभी वस्तुओं एवं प्राणियों के सबंध में अधिकाधिक जानने का प्रयास करता रहा है। प्रारंभ से ही मनुष्य में यह जानने की प्रबल जिज्ञासा रही है कि वह अपने चारों ओर जिन ग्रह-नक्षत्रों, वस्तुओं तथा प्राणियों को देखता है उनकी उत्पत्ति कैसे हुई और उनका वास्तविक स्वरूप क्या है? यह जिज्ञासा मानव की जन्मजात प्रवृत्ति है जो उसे स्वयं अपने विषय में तथा अपने संपूर्ण परिवेश के सबंध में अधिकाधिक जानने के लिए निरंतर प्रेरित करती रहती है। वस्तुतः मनुष्य की इस नैसर्गिक अदम्य जिज्ञासा ने ही दर्शन तथा विज्ञान दोनों को जन्म दिया है और इसी जिज्ञासा के कारण इन दोनों का निरंतर विकास भी हुआ है। इस स्वाभाविक जिज्ञासा के परिणामस्वरूप मनुष्य ने जगत् और जीवन का जो ज्ञान प्राप्त किया है उसमें उसके दो प्रमुख उद्देश्यों की पूर्ति हुई है। सर्वप्रथम इस ज्ञान के कारण उसे वस्तुओं के वास्तविक स्वरूप को समझने का सतोष प्राप्त हुआ है और इस प्रकार जीवन तथा जगत् को जानने की उसकी प्रबल इच्छा की पूर्ति हुई है। दर्शन ने मुख्यतः मनुष्य के इसी उद्देश्य की पूर्ति में सहायता की है। स्पष्ट है कि इस उद्देश्य की पूर्ति करने वाली जिज्ञासा को हम किसी अन्य लक्ष्य की प्राप्ति का साधन न मान कर अपने आप में साध्य मान सकते हैं। दर्शन की उत्पत्ति के मूल में मनुष्य की यही स्वतः साध्य जिज्ञासा रही है।

परंतु इसके साथ ही मनुष्य ने अपनी जिज्ञासा के फलस्वरूप ऐसा ज्ञान भी प्राप्त किया है जिस में उसकी आवश्यकताओं की पूर्ति करके उसके जीवन को अधिक सुखमय बनाया है। इस पृथ्वी पर अपने अस्तित्व को बनाए रखने के लिए मनुष्य आदि-काल से ही उन परिस्थितियों पर विजय प्राप्त करने का प्रयास करता रहा है जो उसके जीवन के लिए घातक अथवा कष्टप्रद रही हैं। स्वयं अपने जीवन के लिए अपने परिवेश को अधिक सुखद बनाने का उसका यह प्रयास आज भी चल रहा है और निश्चय ही तब तक चलता रहेगा जब तक वह इस ससार में जीवित है। विज्ञान ने—जिसका जन्म भी मनुष्य की जिज्ञासा के फलस्वरूप ही हुआ है—उसके इस प्रयास में विशेष रूप से सहायता दी है। इसी कारण विज्ञान दर्शन की अपेक्षा मनुष्य के व्यावहारिक जीवन के लिए अधिक उपयोगी प्रतीत होता है। परंतु विशुद्ध विज्ञान के रूप में वह भी दर्शन के समान ही मूलतः सैद्धांतिक ज्ञान है जिसका उद्देश्य जीवन और जगत् के सबंध में मानव की नैसर्गिक अदम्य जिज्ञासा को शांत करना ही है। इस दृष्टि से दर्शन तथा विज्ञान में आधारभूत समानता है, क्योंकि दोनों का मूल स्रोत मनुष्य की जिज्ञासा ही है और दोनों में भावना की अपेक्षा तर्क को कहीं अधिक महत्त्व दिया जाता है।

परंतु यहाँ यह उल्लेखनीय है कि दर्शन तथा विज्ञान का यह बौद्धिक तत्त्व इन दोनों को धर्म से पृथक करता है जिसमें तर्क की अपेक्षा भावना का ही अधिक महत्त्व होता है। यहाँ संक्षेप में धर्म और दर्शन में पाए जाने वाले अंतर को स्पष्ट कर देना आवश्यक है। धर्म तथा दर्शन के विषय में ऊपर जो कुछ कहा गया है उससे यह स्पष्ट है कि ये दोनों ही मानव-जीवन के बहुत महत्त्वपूर्ण पक्ष हैं। प्राचीन काल से ही मनुष्य के तथा विचारों पर इन दोनों का बहुत गहरा और

प्रभाव रहता है। दोनों ही मानव जीवन के किसी एक पक्ष से संबंधित न होकर उनके सभी महत्त्वपूर्ण पक्षों को व्यापक रूप से प्रभावित करते रहे हैं, अतः इस दृष्टि से इन दोनों में पर्याप्त समानता है। परंतु इस समानता के होते हुए भी जीवन और जगत् के प्रति धर्म तथा दर्शन के दृष्टिकोण में आधारभूत अंतर है जिसे स्पष्ट रूप से जान लेना बहुत आवश्यक है। इसका कारण यह है कि धर्म और दर्शन के मूल भेद को भलीभांति जान लेने पर हम इन दोनों के स्वरूप को अधिक अच्छी तरह समझ सकते हैं। धर्म, जीवन और जगत् के प्रति मनुष्य की एक विशेष प्रकार की अभिवृत्ति है। स्पष्टतः इसका अर्थ यही है कि धर्म में भावना अथवा अनुभूति का ही सर्वाधिक महत्त्व होता है। इसके विपरीत दर्शन जीवन तथा जगत् को समझने का मनुष्य का सुव्यवस्थित, सगतिपूर्ण और बौद्धिक प्रयास है जिसका मूल आधार भावना न हो कर केवल तर्क है। भक्त या धर्मपरायण व्यक्ति केवल अपनी आस्था के फलस्वरूप अपने आराध्य विषय के प्रति अपने आप को पूर्ण रूप से समर्पित करता है। इस आत्म-समर्पण के लिए वह किसी प्रकार के तर्क अथवा प्रमाण की आवश्यकता का अनुभव नहीं करता। परंतु दार्शनिक किसी भी सिद्धांत, विश्वास या मान्यता को स्वीकार करने से पूर्व उसके समर्थन में पर्याप्त एवं विश्वसनीय प्रमाणों की मांग करता है, क्योंकि ऐसे प्रमाणों के अभाव में वह अपना कोई निष्पक्ष निर्णय नहीं दे सकता। इस प्रकार स्पष्ट है कि धर्म के आधारभूत तत्त्व अनुभूति और आस्था हैं, जबकि दर्शन के मूल तत्त्व निष्पक्ष चिंतन एवं तर्क हैं। जीवन और जगत् के प्रति दृष्टिकोण में इस मूल भेद के कारण ही भक्त तथा दार्शनिक के विचारों एवं विश्वासों में आधारभूत अंतर पाया जाता है। स्पष्टतः इसका अर्थ यही है कि कोई भी व्यक्ति अपने विचारों में सगति बनाए रखते हुए एक ही समय में तथा एक ही साथ भक्त और दार्शनिक नहीं हो सकता। यदि वह सच्चा भक्त या आस्थावान् धर्मपरायण व्यक्ति है तो वह तर्कों अथवा प्रमाणों की चिंता किए बिना केवल अपनी श्रद्धा से प्रेरित होकर अपने उपास्य विषय के प्रति आत्म-समर्पण करेगा। इसके विपरीत यदि वह वास्तव में दार्शनिक है तो वह आस्था और आराध्य विषय के अस्तित्व एवं स्वरूप के समर्थन में विश्वसनीय तथा पर्याप्त प्रमाणों की अनिवार्यता को स्वीकार करेगा। ऐसी स्थिति में यह निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि एक ही व्यक्ति एक ही समय में तथा एक ही साथ भक्त और दार्शनिक के कार्य नहीं कर सकता, क्योंकि इन दोनों के व्यक्तियों में आधारभूत अंतर है। इसी कारण यदि कोई व्यक्ति एक ही साथ भक्त और दार्शनिक होने का दावा करता है तो उसके इस दावे को युक्तिमग्न नहीं माना जा सकता। वस्तुतः धर्म तथा दर्शन इन दोनों का दीर्घकालीन इतिहास इसी तथ्य की पुष्टि करता है कि कोई भी व्यक्ति एक ही साथ सच्चा भक्त और सच्चा दार्शनिक नहीं हो सकता। इस प्रकार निष्कर्ष के रूप में हम यह कह सकते हैं कि धर्म और दर्शन दोनों मानव-जीवन के बहुत महत्त्वपूर्ण पक्ष होते हुए भी एक दूसरे से मूलतः भिन्न हैं।

भाग 1
कुछ प्रमुख दार्शनिक



टॉमस हॉब्स

पूनुजागरण काल के अंग्रेज दार्शनिक टॉमस हॉब्स (1588-1679) का जन्म निम्न तथा अर्शाक्षित परिवार मे हुआ था, किंतु अपनी प्रतिभा के कारण उन्होंने पाश्चात्य दर्शन के इतिहास मे महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त किया। उनके दर्शन पर एक अन्य अंग्रेज दार्शनिक फ्रान्सिस बकन की अनुभववादी तथा भौतिकवादी विचारधारा का पर्याप्त प्रभाव पडा है। बकन के अनिर्गुण फापरनिकम्, गैलीलियो, हारवे आदि वैज्ञानिको के क्रान्तिकारी विचारो से भी हॉब्स बहुत प्रभावित हुए थे। इन वैज्ञानिको के विचारो से प्रभावित होने के कारण ही उन्होंने जीवन और जगत् के सब प्र मे धार्मिक दृष्टिकोण के स्थान पर वैज्ञानिक दृष्टिकोण को स्वीकार किया। उनके दर्शन का अध्ययन करने मे यह स्पष्ट हो जाता है कि वे भौतिकवाद तथा अनुभववाद मे विश्वास करने थे। व आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार नही करते थे और यह मानते थे कि ईश्वर तथा आत्मा से सर्वाधिक किसी प्रकार का विज्ञान संभव नही है। अपने समय मे प्रचलित सभी अधविश्वासो को अस्वीकार करने हुए उन्होंने भौतिकवादी विचारधारा का आधार पर ही धर्म के उद्गम की व्याख्या की है। उनका विचार है कि आदि काल मे मनुष्य प्राकृतिक नियमो से अनभिज्ञ था और अनेक प्रकार की प्राकृतिक विपत्तियो के फलस्वरूप सदैव असुरक्षित एवं भयभीत रहता था, इसी अनभिज्ञता असुरक्षा तथा भय के कारण मातृव-समाज मे धर्म का जन्म हुआ। आज हमे धर्म के उद्गम की यह व्याख्या बहुत साधारण प्रतीत होती है, किंतु हॉब्स के समय मे बहुत कम विचारक इसे स्वीकार करते थे। धर्म के अनिर्गुण ज्ञानमीमासा, तत्त्वमीमासा, नैतिक दर्शन तथा राजनीति-दर्शन के विषय मे भी हॉब्स ने विस्तारपूर्वक अपने विचार व्यक्त किए है। दर्शन से सर्वाधिक उनकी प्रमुख पुस्तक 'लेविएथन' है जो 1650 अथवा 1651 मे प्रकाशित हुई थी। इस पुस्तक मे अभिव्यक्त हॉब्स के परंपरा विरोधी विचारो के कारण तत्कालीन राजनीतिज्ञो तथा धर्मपरायण रुढ़िवादियो ने उनकी भर्त्सना एवं निंदा की। परंतु इस विरोध से विचलित न हो कर हॉब्स अपने विचारो पर दृढ़ रहे। यहाँ हम उनके अनुभववादी तथा भौतिकवादी दर्शन के कुछ महत्त्वपूर्ण पक्षो पर संक्षेप मे विचार करेगे।

- (1) **ज्ञानमीमासा और तत्त्वमीमासा** बुद्धिवादी दार्शनिको के विपरीत हॉब्स मनुष्य के अनुभव को ही ज्ञान का मूल आधार मानते है और इसी आधार पर ज्ञान के उद्गम की व्याख्या करते है। यद्यपि उन्होंने स्पष्ट रूप मे जन्मजात प्रत्ययो के सिद्धांत का खंडन नही किया जैसा कि उनके परवर्ती दार्शनिक लॉक ने किया है, फिर भी उनके विचारो से यह स्पष्ट है कि वे जन्मजात प्रत्ययो के अस्तित्व मे विश्वास नही करते। ज्ञान के उद्गम के विषय मे अपने समकालीन बुद्धिवादी दार्शनिक रेने डेकार्ट के मत को अस्वीकार करने हुए हॉब्स कहते है कि हम अपने इन्द्रिय संवेदनों के माध्यम से ही बाह्य जगत् का ज्ञान प्राप्त करते है। जब हमारी ज्ञानेन्द्रियो बाह्य वस्तुओ क संपर्क मे आती है तो हमारे मन मे

इन वस्तुओं से सबधित संवेदन उत्पन्न होते हैं जिनके फलस्वरूप हमें इन वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त होता है। इन संवेदनों के अभाव में हम बाह्य जगत् का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते। हमारी ज्ञानेन्द्रियों के स्पर्श से आने पर बाह्य वस्तुएँ उन्हें प्रभावित कर के हमारे मन में संवेदन उत्पन्न करती हैं। परन्तु हॉब्स यह मानते हैं कि रग, ध्वनि, स्वाद, गंध आदि जिन गुणों का हमें ज्ञान प्राप्त होता है वे स्वयं इन वस्तुओं में ही होकर हमारे मन में ही विद्यमान रहते हैं। आगे चल कर लॉक ने भी इन गुणों को व्यक्तिगत माना और उन्हें गौण अथवा द्वैतिक गुण कहा। हॉब्स ने इन व्यक्तिगत गुणों के अतिरिक्त इन गुणों का पृथक् उल्लेख नहीं किया जिन्हें लॉक वस्तुगत और प्राथमिक गुण मानते हैं। हम भौतिक वस्तुओं के स्वतंत्र अस्तित्व को कैसे प्रमाणित कर सकते हैं? इस प्रश्न का हॉब्स ने कोई उत्तर नहीं दिया और इस पर विचार करना ही उन्होंने आवश्यक नहीं समझा। साधारण व्यक्तिता की भाँति वे भी इन वस्तुओं के स्वतंत्र अस्तित्व को स्वतः सिद्ध मान लेते हैं। इस का अर्थ यह है कि हॉब्स के मतानुसार हम भौतिक वस्तुओं को प्रत्यक्षतः उसी रूप में जानते हैं जिन रूप में वे हैं। आगे चल कर लॉक, बर्कले, ह्यूम आदि दार्शनिकों ने इस मान्यता को अस्वीकार किया और भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व तथा ज्ञान की भिन्न-भिन्न प्रकार से व्याख्या की। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि हॉब्स ने ज्ञानमीमासा संबंधी समस्याओं पर अपनी गंभीरता से विचार नहीं किया जितनी गंभीरता से लॉक, बर्कले, ह्यूम आदि उनके परवर्ती दार्शनिकों ने किया है।

तत्त्वमीमासात्मक विषयों पर हॉब्स के विचार प्रस्तुत करने में पूर्व यहाँ इस बात का उल्लेख कर देना आवश्यक है कि ज्ञान के क्षेत्र में वे अनुभववादी होने के साथ-साथ नामवादी भी हैं। वे सामान्य अथवा अमूर्त प्रत्यक्षों के अस्तित्व में विश्वास नहीं करते। उनका मत है कि हम सदैव केवल विशेष वस्तुओं के विषय में ही सोचते हैं, अतः हमारे मन में किसी प्रकार के अमूर्त प्रत्यय नहीं हो सकते। मनुष्यत्व, घटत्व, अश्वत्व आदि तथाकथित अमूर्त प्रत्यय किन्हीं वास्तविक सत्ताओं का बोध नहीं कराते, वे वास्तव में शब्द अथवा नाम मात्र हैं जिनकी सहायता से हम एक प्रकार की वस्तुओं को दूसरे प्रकार की वस्तुओं से पृथक् करते हैं। ज्ञान की समुचित व्याख्या की दृष्टि से हॉब्स का यह नामवाद कहीं तक संतोषप्रद है यह कहना बहुत कठिन है, किंतु यह अनुभववाद के अधिक अनुरूप प्रतीत होता है, क्योंकि केवल अनुभव द्वारा हमें किसी सामान्य या अमूर्त प्रत्यय का ज्ञान नहीं होता। इसी कारण आगे चल कर बर्कले और ह्यूम दोनों ने अमूर्त प्रत्ययों के अस्तित्व को स्वीकार नहीं किया। वस्तुतः इस संबंध में हॉब्स का मत अनुभववाद की दृष्टि में लॉक के मत की अपेक्षा अधिक व्यक्तिगत प्रतीत होता है जो अनुभववादी होते हुए भी सामान्य अथवा अमूर्त प्रत्ययों के अस्तित्व में विश्वास करते हैं।

जगत्, आत्मा, ईश्वर आदि तत्त्वमीमासात्मक विषयों के संबंध में हॉब्स के विचारों से यह स्पष्ट है कि वे भौतिकवाद के दृढ़ समर्थक हैं। अध्यात्मवादी दार्शनिकों के विपरीत उनका मत है कि किसी प्रकार के अभौतिक द्रव्य का अस्तित्व संभव नहीं है। वस्तुतः भौतिक वस्तु का नाम ही द्रव्य है अतः 'अभौतिक द्रव्य' की अवधारणा में स्पष्टतः स्वतोव्याघात विद्यमान है। हम देख चुके हैं कि हॉब्स भौतिक जगत् की वास्तविकता और स्वतंत्र सत्ता में विश्वास करते हैं। परन्तु उन्होंने भौतिक जगत् के स्वरूप की कोई स्पष्ट एवं संतोषप्रद व्याख्या नहीं की। उनका मत है कि संपूर्ण भौतिक जगत् गतिमय पुद्गल है, किन्तु यह कहना बहुत कठिन है कि वे किस अर्थ में निर्जीव भौतिक वस्तुओं को मानते हैं। गति की परिभाषा करते हुए उन्होंने ने कहा है कि किसी वस्तु का

निम्नस्थान परिवर्तन की गति है। इसी गति के आधार पर वे केवल भौतिकवस्तुओं की क्रियाओं की ही नहीं, अपितु मनुष्य की मानसिक क्रियाओं की भी व्याख्या करते हैं। इस दृष्टि से उनकी तत्त्वमीमासा में गति की अवधारणा का विशेष महत्त्व है। जैसा कि हम पहले ही बता चुके हैं, हाब्स अर्थात् भौतिक द्रव्य के रूप में आत्मा की सत्ता स्वीकार नहीं करते अतः उन्होंने आत्मा के स्वरूप और अस्तित्व संबंधी समस्या पर अधिक विस्तार से विचार नहीं किया। उन्होंने जगत् के आदि कारण के रूप में ईश्वर की सत्ता को अवश्य स्वीकार किया है और यह कहा है कि युक्तियाँ द्वारा उसके अस्तित्व का प्रमाणित किया जा सकता है। परन्तु ईश्वर के स्वरूप संबंधी ज्ञान व मनुष्य की बुद्धि से परे मानते हुए वे कहते हैं कि ईश्वर का वास्तविक स्वरूप क्या है यह हम कभी नहीं जान सकते। इस प्रकार ईश्वर के स्वरूप के विषय में हाब्स अज्ञेयवाद को स्वीकार करते हैं। परन्तु यहाँ हाब्स के दर्शन में एक कठिनाई स्पष्ट दिखाई देती है। एक ओर तो वे अर्थात् भौतिक द्रव्य की सत्ता को स्वीकार नहीं करते और दूसरी ओर वे ईश्वर के अस्तित्व में भी विश्वास करते हैं। इस समस्या का समाधान करने के लिए कुछ दार्शनिकों ने यह कहा है कि हाब्स ईश्वर को भी भौतिक द्रव्य ही मानते हैं। परन्तु यदि इस मत को स्वीकार कर लिया जाए, तो यह नहीं कहा जा सकता कि ईश्वर के स्वरूप के संबंध में हाब्स अज्ञेयवादी थे। जहाँ तक मुझे ज्ञान है, हाब्स ने इस समस्या का कोई निश्चित एवं सतोषप्रद समाधान प्रस्तुत नहीं किया। वस्तुतः ज्ञानमीमासा संबंधी समस्याओं की भाँति तत्त्वमीमासात्मक समस्याओं के विषय में भी हाब्स के विचारों में अनेक कठिनाइयाँ त्रुटियाँ तथा अस्मृतियाँ विद्यमान हैं, अतः उनकी ज्ञानमीमासा और तत्त्वमीमासा को पूर्णतः सतोषप्रद नहीं माना जा सकता।

(2) नैतिक दर्शन हाब्स यह मानते थे कि दर्शन का मुख्य उद्देश्य मानव-जीवन की व्यावहारिक समस्याओं का समाधान करना है, अतः उन्होंने मनुष्य के स्वभाव तथा उसके आचरण के संबंध में विस्तारपूर्वक विचार किया है। उनके नैतिक दर्शन का मूल आधार मनोवैज्ञानिक स्वार्थवाद तथा सुखवाद है। मानव-स्वभाव का विश्लेषण करते हुए वे कहते हैं कि मनुष्य समस्त ऐच्छिक कर्म केवल अपने हित अथवा सुख को ध्यान में रखकर ही करता है। जिस कर्म से उसे लाभ होता है अथवा सुख मिलता है वह स्वभावतः उसे ही करने के लिए प्रेरित होता है। स्वार्थरहित विशुद्ध सहानुभूति, परोपकार की भावना अथवा केवल कर्तव्य-चेतना में प्रेरित होकर वह कोई कर्म नहीं करता। अपने जीवन को सुरक्षित रखने की प्रबल इच्छा, अधिकधिक सुख प्राप्त करने की कामना तथा दूसरों पर पूर्ण प्रभुत्व स्थापित करने की आकांक्षा मनुष्य के समस्त ऐच्छिक कर्मों की मूल अभिप्रेरणायें हैं। वह सदा इन्हीं नैसर्गिक मूल अभिप्रेरणायों से प्रेरित होकर आचरण करने के लिए बाध्य है। एक उपमा द्वारा मानव-स्वभाव की स्वार्थ संबंधी बाध्यता को स्पष्ट करते हुए हाब्स ने कहा है कि जिस प्रकार एक पत्थर आकाश में नहीं उड़ सकता और अटल प्राकृतिक नियमों के कारण धरती पर अवश्य गिरता है, उसी प्रकार मनुष्य भी स्वभावतः अपने स्वार्थ से प्रेरित होकर समस्त कर्म करने के लिए बाध्य होता है। जिस प्रकार हम पत्थर को पृथ्वी पर गिरने के लिए दोषी नहीं मानते उसी प्रकार केवल अपने स्वार्थ से प्रेरित होकर कर्म करने के लिए मनुष्य को भी दोषी नहीं माना जा सकता। स्पष्ट है कि हाब्स मनोवैज्ञानिक स्वार्थवाद तथा सुखवाद के आधार पर संपूर्ण मानवीय आचरण की व्याख्या करते हैं। उनका विचार है कि अतः मनुष्य की स्वार्थसिद्धि में सहायक होने के कारण ही स्नेह, उदारता, मैत्री, सहनशीलता, ईमानदारी, कर्तव्यनिष्ठा आदि ममस्त सद्गुणों का महत्त्व है इसी कारण उन्हें नैतिक दृष्टि से प्रशंसनीय माना

जाना है। स्वयं अपने लाभ अथवा सुख के लिए ही मनुष्य इन मदगुणों के अनुसार आचरण करता है। इस प्रकार हॉब्स समस्त मदगुणों को स्वतः साध्य अथवा अपने आप में शुभ मान कर मनुष्य की स्वार्थीसिद्धि का साधन मात्र मानते हैं।

मनोवैज्ञानिक स्वार्थवाद तथा भूखवाद के आधार पर हॉब्स ने मानव-स्वभाव का जो विश्लेषण किया है उसमें यह स्पष्ट है कि नैतिक दृष्टि से मनुष्य के कर्मों का निर्णय करने के लिए वे व्यक्ति निष्ठवाद और सापेक्षवाद में ही विश्वास करते हैं। उनके अनुसार जो कर्म मनुष्य की जीवन-रक्षा तथा भय-प्राप्ति की इच्छा से सहायक है वह शुभ अथवा उचित है और जो कर्म उसकी इन नैतिक इच्छाओं की पूर्ति में बाधक है वह अशुभ या अनुचित है। दूसरे शब्दों में कोई भी कर्म अपने आप में शुभ या उचित नहीं होता समस्त कर्मों का शुभत्व अथवा औचित्य अतः मनुष्य की कुछ मूल नैतिक इच्छाओं की पूर्ति में सहायक होने पर निर्भर है। स्पष्ट है कि हॉब्स मानवीय कर्मों के शुभत्व अथवा औचित्य का निर्णय करने के लिए व्यक्तिनिष्ठवाद को अस्वीकार करके केवल व्यक्तिनिष्ठवाद तथा सापेक्षवाद का समर्थन करते हैं। उनका विचार मनुष्य के जीवन की इच्छाओं की पूर्ति पर निर्भर होने के कारण कर्मों का शुभत्व या औचित्य इन परिद्वर्तनशील इच्छाओं के अनुरूप ही परिवर्तित होता रहता है। इसका अर्थ यह है कि जो कर्म एक व्यक्ति के लिए शुभ है वही दूसरे व्यक्ति के लिए अशुभ हो सकता है। यही नहीं, एक ही कर्म एक व्यक्ति के लिए कभी शुभ और कभी अशुभ हो सकता है। इन प्रकार हॉब्स अपने मूल सिद्धांत मनोवैज्ञानिक स्वार्थवाद के अनिवार्य परिणाम के रूप में व्यक्तिनिष्ठवाद तथा सापेक्षवाद को पूर्ण स्वीकार करते हैं।

परन्तु हॉब्स की जानमीमासा और नस्वमीमासा की भाँति उनका नैतिक दर्शन भी कठिनाइयों तथा दोषों से मुक्त नहीं है। उन्होंने मनुष्य के स्वभाव तथा आचरण की जो स्वार्थवादी व्याख्या की है वह पूर्णतः उचित एवं व्यक्तिगत प्रतीत नहीं होती। यह सत्य है कि अपने कल्याण की कामना मनुष्य की प्रबल स्वाभाविक इच्छा है और वह सामान्यतः अधिकतर ऐच्छिक कर्म अपनी इसी नैतिक इच्छा से प्रेरित होकर करता है। परन्तु यह मानव-स्वभाव का केवल एक पक्ष है जिसे हॉब्स ने आवश्यकता से कहीं अधिक महत्त्व दिया है। वे मानव-स्वभाव में सर्वोच्च इस महत्त्वपूर्ण तथ्य की उपेक्षा करते हैं कि मनुष्य ने अपने कल्याण की कामना के साथ-साथ दूसरों के प्रति स्वार्थरहित महानुभूति, विश्वास, दण्डपूर्वक प्रीति, भावना तथा अपने सुख-उदर की चिन्ता किए बिना अपने कर्तव्य का पालन करने की इच्छा भी पाई जाती है। अधिकतर व्यक्ति प्रायः अपने परिवार के सुख के लिए स्वयं जायद सुख का परित्याग कर देते हैं। यही नहीं, सभ्य-सभ्य में अनेक देशभक्त तथा नैतिक अपने राष्ट्र विशेष के लिए स्वयं अपने जीवन का भी बलिदान करने में कोई संकोच नहीं करते। कठिन परिस्थितियों में अपने कर्तव्य का पालन करने के लिए अनेक व्यक्ति प्रायः अपने जिन और कभी-कभी अपने जीवन का भी बलिदान कर देते हैं। इन सभी तथ्यों से प्रतीत प्रमाणित होता है कि हॉब्स ने मनोवैज्ञानिक स्वार्थवाद के आधार पर मनुष्य के स्वभाव तथा आचरण की जो व्याख्या की है वह पूर्णतः हीन के कारण उचित एवं सतोषप्रद नहीं है।

(3) राजनीति-दर्शन हाब्स द्वारा लिखित और 1650 या 1651 में प्रकाशित 'लेविथान' नामक पुस्तक राजनीति-दर्शन संबंधी सत्रहवीं शताब्दी की यह महत्त्वपूर्ण पुस्तक मानी जाती है। इस पुस्तक में हॉब्स ने नैतिक सिद्धांतों के साथ-साथ राजनीति-दर्शन में सर्वोच्च अनेक महत्त्वपूर्ण समस्याओं पर विस्तारपूर्वक विचार किया है। मानव-समाज में राजनैतिक व्यवस्था का जन्म राज्य तथा सरकार के अधिकार और कर्तव्य नागरिकों

के अधिकार एवं कर्तव्य, राज्य और नागरिकों का पारस्परिक संबंध आदि राजनीति-दर्शन संबंधी समस्याएँ इस पुस्तक के प्रमुख विषय हैं। इन सभी विषयों का सविस्तार विवेचन करने के कारण ही हॉब्स के राजनीति-दर्शन को उनके दर्शन का सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण पक्ष माना जाता है। लगभग सभी विचारक यह स्वीकार करते हैं कि हॉब्स ने जितनी गंभीरता से राजनीतिक दर्शन संबंधी उपर्युक्त समस्याओं पर विचार किया है उतनी गंभीरता से ज्ञानमीमाणा, तत्त्वमीमाणा और आचारमीमाणा संबंधी समस्याओं पर विचार नहीं किया। इसी कारण राजनीति-दर्शन संबंधी उनके विचारों को आज भी बहुत महत्त्व दिया जाता है।-

हॉब्स के नैतिक दर्शन का विवेचन करते हुए हम यह बता चुके हैं कि वे मनोवैज्ञानिक स्वार्थवाद में विश्वास करते हैं—अर्थात् वे यह मानते हैं कि प्रत्येक मनुष्य स्वभावतः अपने मुख् अथवा कल्याण की कामना करता है। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि अपने इसी सिद्धांत के आधार पर उन्होंने मानव-समाज में राजनैतिक व्यवस्था के उदय की व्याख्या की है। उनका विचार है कि मानव-जीवन के आदिकाल में किसी प्रकार की राजनैतिक व्यवस्था नहीं थी। उस समय कोई एक सर्वाधिकारसंपन्न शासक नहीं था जो सभी व्यक्तियों के स्वार्थपूर्ण आचरण को नियंत्रित करता। तब सभी मनुष्य केवल अपनी इच्छाओं की अबाध पूर्ति के लिए ही निरंतर प्रयत्नशील रहते थे जिसके फलस्वरूप उनमें परस्पर मतल सघर्ष चलता रहता था। प्रत्येक व्यक्ति दूसरों के सुख-दुख का प्रतिपत्न उदासीन होकर केवल अपने जीवन की रक्षा, प्रभुत्व-कामना तथा अन्य सभी नैसर्गिक इच्छाओं की पूर्ति के लिए सदैव प्रयास करता रहता था। मानव-जीवन की इस आदिकालीन अवस्था को हॉब्स ने 'प्राकृतिक अवस्था' की संज्ञा दी है। उनके मतानुसार इस प्राकृतिक अवस्था में स्नेह, सहानुभूति, पराक्रान्ध, कर्तव्य-पालन आदि मद्गुणों का कोई स्थान नहीं था। केवल शक्ति और छल द्वारा, प्रत्येक व्यक्ति अपनी स्वार्थ-सिद्धि के लिए दूसरों के साथ निरंतर सघर्ष करता रहता था। इस व्यवस्था में सघर्ष को हॉब्स ने सबके विरुद्ध सबका मतल सघर्ष' कहा है। यह समझना कठिन नहीं है कि इस पारस्परिक घातक सघर्ष के कारण प्राकृतिक अवस्था में किसी भी व्यक्ति का जीवन सुरक्षित और सुखमय नहीं था। अन्य व्यक्तियों के निरंतर आक्रमण अथवा विरोध के कारण कोई भी व्यक्ति अपनी किसी इच्छा की पूर्ति नहीं कर पाता था। यही कारण है कि कालान्तर में मानव-समाज के लिए इस स्वार्थपूर्ण प्राकृतिक अवस्था को समाप्त करना अनिवार्य हो गया।

हॉब्स का मत है कि मानव-जीवन के लिए घातक इस प्राकृतिक अवस्था का अंत करने के लिए ही राजनैतिक व्यवस्था का जन्म हुआ। विनाशकारी पारस्परिक सघर्ष को रोकने तथा अपने जीवन में सुरक्षित रहने के लिए सभी मनुष्यों ने यह निश्चय किया कि वे अपनी इच्छानुसार एक सर्वाधिकारसंपन्न राजा जैसा सरकार का नियंत्रण स्वीकार करेंगे और अपने बहुत से अधिकार उस समर्पित कर देंगे। समान भावना, सुरक्षा तथा व्यवस्था बनाए रखने के लिए उन्होंने उस सर्वाधिकारसंपन्न राजा अथवा सरकार के आदेशों का मानने का निर्णय किया। नागरिकों तथा सर्वाधिकारसंपन्न शासक के बीच संपन्न हुए इन अनुबंध को हॉब्स ने 'सामाजिक समझौता' कहा है। उसका विचार है कि मानव-समाज में विद्यमान राजनैतिक व्यवस्था इसी सामाजिक समझौते का परिणाम है। इस समझौते के अनुसार नियुक्त शासक को अनेक विशेषाधिकार पदाने का अधिकार मिलने के द्वारा वह पारस्परिक सघर्ष को समाप्त कर सके और समाज में शान्ति सुरक्षा तथा व्यवस्था स्थापित कर सके। इस समझौते के नागरिकों की बहुत

सीमित हो गई और वे ऐसे अनेक अधिकारों से भी वंचित हो गए जो उन्हें प्राकृतिक अवस्था में प्राप्त थे। परन्तु फिर भी उन्होंने इस समस्या को अपनी इच्छा में स्वीकार किया, क्योंकि इसके द्वारा वे उस मधुपर्ण प्राकृतिक अवस्था में मूक हो सकें जो सब के लिए बहुत घातक थी। इस प्रकार हॉब्स के मतानुसार हमारी संपूर्ण राजनैतिक व्यवस्था सुरक्षित, शांतिपूर्ण तथा सुखमय जीवन व्यतीत करने की हमारी पबल इच्छा पर ही आधारित है जिससे प्रेरित होकर आदिमकालीन मनुष्यों ने सामाजिक समझौता किया।

हॉब्स का विचार है कि राजा अथवा सरकार के अधिकार लगभग असीमित हैं। नागरिकों को उनके विरुद्ध अपनी जीवन रक्षा के अतिरिक्त अन्य किसी भी परिस्थिति में विद्रोह नहीं करना चाहिए; उसके सभी आदेशों का पूर्ण रूप से पालन करना नागरिकों का अनिवार्य कर्तव्य है। वे केवल उन्हीं अधिकारों का प्रयोग कर सकते हैं जो सर्वाधिकार संपन्न शासक उन्हें प्रदान करे। परन्तु हॉब्स का मत है कि शासक नागरिकों के कुछ विशेष अधिकारों को नहीं छीन सकता। अपने जीवन को सुरक्षित रखना, अपने विरुद्ध गवाही न देना, युद्ध में भाग न लेना आदि ऐसे ही अधिकार हैं जिनसे नागरिकों को सर्वाधिकार संपन्न शासक द्वारा वंचित नहीं किया जा सकता। इसका कारण यह है कि अपने इन्हीं अधिकारों को सुरक्षित रखने के लिए ही मनुष्यों ने राजनैतिक व्यवस्था को स्वीकार किया है। शासक के कर्तव्य के विषय में हॉब्स का कथन है कि उसे प्रजा के हित को ही सर्वाधिक महत्त्व देना चाहिए; उसे केवल ऐसे कानून बनाने तथा लागू करने चाहिए जिनके द्वारा समाज में शांति एवं व्यवस्था बनी रहे और प्रजा का जीवन सुरक्षित तथा सुखमय हो सके। शासक का यह अनिवार्य कर्तव्य है कि वह प्रजा के हित का ही अपना हित समझे और अपने व्यक्तिगत लाभ के लिए ऐसा कोई कार्य न करे जिससे प्रजा को कष्ट अथवा हानि पहुँचने की आशंका हो। स्पष्ट है कि हॉब्स ऐसे निरक्षर शासक का समर्थन नहीं करते जो अपनी स्वार्थ-सिद्धि के लिए ही प्रजा पर शासन करता है। इसका कारण यह है कि ऐसा शासक अपनी प्रजा का सहयोग प्राप्त नहीं कर सकता और इस प्रकार समाज में सुरक्षा, शांति एवं व्यवस्था बनाए रखने से सबधित अपने अनिवार्य कर्तव्य का भलीभाँति पालन नहीं कर सकता।

हॉब्स के मतानुसार एकतंत्रीय शासन-प्रणाली ही प्रजा के लिए सर्वाधिक उपयोगी तथा हितकर हो सकती है, लोकतंत्र नहीं। अपने इस मत के समर्थन में उन्होंने अनेक तर्क प्रस्तुत किए हैं। उनका कथन है कि बहुत से व्यक्तियों के समुदाय की अपेक्षा एक राजा शासनतंत्र को अधिक कुशलतापूर्वक संचालित और संचालित कर सकता है। वह किसी दल या समुदाय के दबाव से प्रभावित हुए बिना केवल प्रजा के हित के लिए निष्पक्ष रूप से उचित और शीघ्र निर्णय कर सकता है। वह शासनतंत्र का कुशलतापूर्वक संचालन करने के लिए अपनी इच्छानुसार किन्हीं भी योग्य व्यक्तियों का सहयोग तथा परामर्श प्राप्त कर सकता है। इसके लिए उसे किसी विशेष दल अथवा समुदाय की स्वीकृति पर निर्भर नहीं रहना पड़ता। इस दृष्टि में एकतंत्रीय शासन-प्रणाली लोकतंत्र की अपेक्षा प्रजा के लिए कहीं अधिक लाभदायक सिद्ध हो सकती है। अंतरराष्ट्रीय संबंधों के लिए भी लोकतंत्र की अपेक्षा एकतंत्रीय शासन-प्रणाली अधिक सुविधाजनक है, क्योंकि एक शासक अन्य देशों के शासकों के साथ अपने देश के संबंधों के विषय में अधिक सरलतापूर्वक निर्णय कर सकता है। इन सभी तर्कों द्वारा हॉब्स ने यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि प्रत्येक देश के लिए एकतंत्रीय शासन-प्रणाली लोकतंत्र की अपेक्षा अधिक श्रेष्ठ और हितकर है।

इस लेख को समाप्त करने से पूर्व यहाँ हॉब्स के राजनीति-दर्शन से संबंधित कुछ कठिनाइयों तथा समस्याओं का उल्लेख कर देना है सर्वप्रथम उनके इस मत को स्वीकार करना

बहुत कठिन है कि मनुष्या न किसी विशेष समय में वह सामाजिक समझौता किया जिसके फलस्वरूप राजनैतिक व्यवस्था का जन्म हुआ। बहुत से विचारक यह मानते हैं कि आदि काल में ही मानव-समाज में किसी न किसी प्रकार की राजनैतिक व्यवस्था विद्यमान थी। अतः यह व्यवस्था किसी विशेष समय में किए गए सामाजिक समझौते का परिणाम नहीं है। इसके अतिरिक्त एकतंत्रीय शासन-प्रणाली की श्रेष्ठता और उपयोगिता के विषय में हाँब्स ने जो तर्क प्रस्तुत किए हैं उनकी वास्तविकता एवं व्यावहारिकता बहुत सीढ़र प्रतीत होती है। संभवतः इसी कारण बहुत कम देशों में इस शासन-प्रणाली को स्वीकार किया गया है। आज समार के अधिकांश देश एकतंत्रीय इस शासन-प्रणाली की अपेक्षा लोकतंत्र को ही अधिक श्रेष्ठ और हितकर मानते हैं।

हाँब्स ने नागरिकों तथा राज्य के अधिकारों और कर्तव्यों के विषय में जो विचार व्यक्त किए हैं उन्हें भी पूर्णतः स्वीकार करना बहुत कठिन है। हम देख सकते हैं कि हाँब्स नागरिकों का जीवन-रक्षा के अतिरिक्त अन्य किसी भी कारण से राज्य के विरुद्ध विद्रोह करने का अधिकार नहीं देते। उन्होंने स्पष्ट कहा है कि अराजकता की अपेक्षा निरंकुश शासन की अधिक श्रेष्ठ है। परंतु इतिहास इस बात का साक्षी है कि कभी-कभी शासन के विरुद्ध नागरिकों का विद्रोह करना अनिवार्य हो जाता है। जब राजा या सरकार अन्यायी तथा अन्याचारी हो तो उसमें मुक्ति प्राप्त करने के लिए नागरिकों को उसके विरुद्ध विद्रोह करना ही पड़ता है। 1789 में फ्रांस की क्रांति और 1917 में रूस की क्रांति इस बात के स्पष्ट उदाहरण हैं। इस प्रकार नागरिक सभी परिस्थितियों में शासन के अधिकारों को स्वीकार करने के लिए बाध्य नहीं हैं। वस्तुतः यदि सरकार को नागरिकों के विद्रोह का भय न हो और उसपर उनका कोई नियंत्रण न रहे तो वह अन्यायी तथा अन्याचारी हो सकती है। परंतु हाँब्स ने अपने राजनीति-दर्शन में इस महत्त्वपूर्ण तथ्य की अपेक्षा की है। वे यह मान लेते हैं कि शासक केवल राजा के हित के लिए ही कार्य करेगा, किन्तु विश्व की राजनीति का इतिहास इस बात का साक्षी है कि यह सदैव अनिवार्य नहीं है। इससे यही निष्कर्ष निकलता है कि कुछ विशेष परिस्थितियों में नागरिकों को सरकार के विरुद्ध विद्रोह करने का अधिकार प्राप्त होना चाहिए।

राज्य और नागरिकों के संबंधों का विवेचन करते हुए हाँब्स ने यह मान लिया है कि एक देश के सभी नागरिकों के हित समान ही होते हैं। परंतु उनकी यह मान्यता सभी परिस्थितियों में पूर्णतः उचित प्रतीत नहीं होती। यह सत्य है कि युद्ध अथवा सकटकालीन स्थिति में एक देश के सभी नागरिकों के हित प्रायः समान ही होते हैं, क्योंकि उस समय उनका एकमात्र उद्देश्य अपने देश की रक्षा करना ही होता है। परंतु सामान्य परिस्थितियों में एक ही देश के नागरिकों से राजनैतिक आर्थिक तथा धार्मिक कारणों से संघर्ष हो सकता है और प्रायः होता है। यह सर्वविदित है कि कार्ल मार्क्स ने अपने दर्शन में इस तथ्य को विशेष महत्त्व दिया है। अंत में इस बात का उल्लेख कर देना भी आवश्यक है कि हाँब्स ने विभिन्न देशों के संबंधों के विषय में किसी मतपोषजनक सिद्धांत का प्रतिपादन नहीं किया। वे यह मान लेते हैं कि समार के विभिन्न देशों में युद्ध अथवा संघर्ष अनिवार्य है। उनके राजनीति-दर्शन में 'विश्व-राज्य' अथवा अंतर्राष्ट्रीय सरकार के सिद्धांत का उल्लेख नहीं है। स्पष्ट है कि इस दिशा में उनका राजनीति-दर्शन मानव-समाज को कोई मार्ग-दर्शन प्रदान नहीं करता। परंतु उपर्युक्त सभी समस्याओं तथा कठिनाइयों के होते हुए भी हाँब्स के राजनीति-दर्शन का मानव-समाज के लिए निश्चय ही बहुत महत्त्व है।

जॉन लॉक

पाश्चात्य दर्शन में जिन अनुभववादी विचारधारा को डेविड ह्यूम न चरम सीमा तक पहुँचाया उसका शरभ पुनर्जागरण-काल के महान अंग्रेज दार्शनिक जॉन लॉक (1632-1704) ने किया था। लॉक का जन्म संपन्न परिवार में हुआ था और उन्होंने उच्च शिक्षा के साथ-साथ चिकित्सा सबंधी उच्च उपाधि भी प्राप्त की थी, किन्तु उन्होंने चिकित्सा के स्थान पर दर्शन को ही अपना काय-क्षेत्र चुना। दर्शन की लगभग सभी महत्त्वपूर्ण विधाओं-ज्ञानमीमासा, तत्त्वमीमासा आचारमीमासा गजनीति दर्शन, धर्म-दर्शन, शिक्षादर्शन- के विषय में उन्होंने मौलिक चिंतन किया जिसके फलस्वरूप पाश्चात्य दर्शन को एक नई दिशा मिली। उनसे पूर्व पाश्चात्य दर्शन में बुद्धिवाद की प्रधानता थी और डेकार्ट, स्पिनोजा, लाइब्नीज आदि बुद्धिवादी दार्शनिक मुख्यतः बुद्धि के आधार पर ज्ञान के उद्गम, स्वरूप तथा उसकी प्रामाणिकता की व्याख्या कर चुके थे जिसमें अनुभव को अधिक महत्त्व नहीं दिया गया था। ये बुद्धिवादी दार्शनिक बुद्धि को ही निश्चित ज्ञान का स्रोत समझते थे और अनुभव द्वारा प्राप्त ज्ञान को अनिश्चित एवं निम्नकोटि का ज्ञान मानते थे। 1690 में प्रकाशित अपनी पसिद्ध पुस्तक 'एन एस्से कन्सर्निंग ह्यूमन अंडरस्टैंडिंग' द्वारा सर्वप्रथम लॉक ने ही युक्तिमय रूप में इस बुद्धिवादी विचारधारा का खंडन करने का प्रयास किया और इनमें उन्हें पर्याप्त सफलता भी प्राप्त हुई। इस प्रकार उनकी तवीन एवं क्रांतिकारी विचारधारा के फलस्वरूप पाश्चात्य दर्शन में अनुभववाद की दृष्ट परंपरा स्थापित हुई जिसका ब्रुकले तथा ह्यूम ने और अधिक विकास किया और जो सधाराधन रूप में आज भी समकालीन दर्शन में विद्यमान है। प्रस्तुत लेख में हम लॉक के इस अनुभववादी दर्शन के कुछ महत्त्वपूर्ण पक्षों पर संक्षेप में विचार करेंगे।

- (1) ज्ञानमीमासा लॉक से पूर्व पाश्चात्य दर्शन में ज्ञानमीमासा की आ सा तत्त्वमीमासा को अधिक महत्त्व दिया जाता था और अधिकतर दार्शनिक ज्ञानमीमासा सबंधी समस्याओं को गौण मान कर मुख्यतः तत्त्वमीमासात्मक समस्याओं पर ही विचार किया करते थे। परन्तु इस विचार-परिवर्तन के विपरीत लॉक ने ज्ञानमीमासा को दर्शन का सर्वप्रथम अधिक महत्त्वपूर्ण पक्ष माना और उसमें सर्वप्रथम समस्याओं पर विस्तार से तथा गंभीरतापूर्वक विचार किया। वे यह मानते थे कि दर्शन की अन्य समस्याओं के विषय में विचार करने से पूर्व हमारे लिए ज्ञान के उद्गम तथा स्वरूप और उसकी प्रकृति एवं सीमाओं के सूत्र में स्पष्ट और सफुलित जानकारी प्राप्त कर लेना अनिवार्य है। अपनी इसी मान्यता के कारण उन्होंने अपनी पुस्तक 'एन एस्से कन्सर्निंग ह्यूमन अंडरस्टैंडिंग' में सर्वप्रथम ज्ञान के उद्गम एवं स्वरूप और उसकी प्रकृति तथा सीमाओं पर विस्तारपूर्वक विचार किया है।

बाह्य जगत् और मनोवृत्तियों में सर्वाधन हमारे संपर्क का के स्रोत पर विचार करने पर अब

लॉक जन्मजात प्रत्ययो के उन्मत्सिद्धात का खडन करने है जिसे डेकार्ट, स्पिनोजा, लाइब्नीज आदि बुद्धिवादी दार्शनिक ज्ञान को मुख्य स्रोत मानते थे और जिसके आधार पर वे ज्ञान की निश्चयात्मकता की व्याख्या करते थे। इन बुद्धिवादी दार्शनिकों की यह मान्यता थी कि प्रत्येक मनुष्य के मन में कुछ जन्मजात प्रत्यय होते हैं जिनके द्वारा वह कुछ विषयो तथा नियमों से सर्वाधिक निश्चित ज्ञान प्राप्त करने में समर्थ होता है। लॉक ने अनेक तर्कों द्वारा इस मान्यता का खडन किया है। उनका विचार है कि मनुष्य के मन में किसी प्रकार के जन्मजात प्रत्यय नहीं होते। जिन प्रत्ययों को सार्वभौम, अनिवार्य तथा स्वतः सिद्ध समझकर जन्मजात माना जाता है वे वास्तव में अनुभवजन्य ही होते हैं। बुद्धिवादी दार्शनिक यह मानते थे कि ईश्वर का प्रत्यय, कुछ नैतिक सिद्धांत और कुछ तार्किक नियम जन्मजात होते हैं, क्योंकि सभी मनुष्यों का अनिवार्यतः इनका ज्ञान होता है। इस मन का खडन करते हुए लॉक कहते हैं कि ईश्वर का प्रत्यय तथा कोई भी नैतिक और तार्किक नियम ऐसा नहीं है जिसका सभी मनुष्यों को ज्ञान हो। विभिन्न जातियों में ईश्वर की भिन्न-भिन्न अवधारणाएँ पाई जाती हैं और कुछ लोग तो ईश्वर में विश्वास ही नहीं करते। सभी नैतिक नियम सापेक्ष हैं— जो कर्म एक व्यक्ति के लिए अपराध है वही दूसरे के लिए कर्त्तव्य हो सकता है। इसी प्रकार बालको तथा अशिक्षित व्यक्तियों को अनेक नैतिक नियमों और तार्किक नियमों का ज्ञान नहीं होता। फिर किसी प्रत्यय अथवा नियम का सार्वभौम ज्ञान यह प्रमाणित नहीं करता कि वह जन्मजात है। जल, वायु, अग्नि, सूर्य, चंद्र आदि के प्रत्यय सार्वभौम हैं, किन्तु इन प्रत्ययों को स्वयं बुद्धिवादी दार्शनिक भी जन्मजात नहीं मानते। इन सभी तर्कों द्वारा लॉक ने यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि कोई भी प्रत्यय अथवा नियम वस्तुतः जन्मजात नहीं होता अतः जन्मजात प्रत्ययों का सिद्धांत युक्तिसंगत नहीं है।

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि यदि हमारे मन में किसी प्रकार के जन्मजात प्रत्यय नहीं हैं तो हम बाह्य जगत तथा अपनी मनोदशाओं का ज्ञान कैसे प्राप्त करते हैं— अर्थात्, हमारे ज्ञान के उद्गम का वास्तविक स्रोत क्या है? इस प्रश्न का उत्तर लॉक एक ही शब्द में देते हैं और वह शब्द है 'अनुभव'। उनका मत है कि हमारा संपूर्ण ज्ञान हमें अनुभव द्वारा ही प्राप्त होता है। किसी प्रकार का अनुभव प्राप्त करने से पूर्व मनुष्य का मन मारे कागज, सफेद स्लेट अथवा रिक्त कक्ष की भाँति ही होता है। अनुभव के फलस्वरूप ही उसके मन में ज्ञान का उद्गम होता है और उसमें वृद्धि होती है। लॉक के मतानुसार मनुष्य के पास अनुभव प्राप्त करने के दो स्रोत हैं और ये हैं उसकी ज्ञानेन्द्रियों तथा अनुचितन। बाह्य जगत के साथ ज्ञानेन्द्रियों के संपर्क के परिणामस्वरूप वस्तु सवेदन प्राप्त करता है जिनके द्वारा उसे बाह्य जगत का ज्ञान उपलब्ध होता है। अनुचितन के फलस्वरूप उसे अपनी सभी मनोदशाओं तथा मानसिक क्रियाओं का ज्ञान प्राप्त होता है। इस प्रकार सवेदन और अनुचितन ही मनुष्य के संपूर्ण ज्ञान के दो स्रोत हैं। ज्ञान के उद्गम के विषय में लॉक का यह अनुभवमूलक सिद्धांत आज हमें बहुत साधारण प्रतीत होता है, किन्तु उनके समय में यह निश्चय ही क्रांतिकारी सिद्धांत था जिसे अधिकतर तत्कालीन दार्शनिक स्वीकार करने के लिए नैवार नहीं थे। उस युग में, जब बुद्धिवाद की प्रधानता थी, ऐसे नवीन सिद्धांत का प्रतिपादन करना लॉक की विशेष प्रतिभा का द्योतक है।

ज्ञान के उद्गम की प्रक्रिया के विषय में लॉक का मत है कि बाह्य वस्तुओं के साथ हमारी ज्ञानेन्द्रियों के संपर्क के परिणामस्वरूप हमारे मन में इन वस्तुओं से सर्वाधिक सवेदन उत्पन्न होते हैं। इन सवेदनो के फलस्वरूप हमारे मन में बाह्य वस्तुओं की प्रतिमाएँ अथवा प्रतिकृतियाँ उत्पन्न होती हैं जिन्हें लॉक न प्रत्यय कहा है। सवेदन के अतिरिक्त से भी हमारे मन में कुछ

प्रत्यय उत्पन्न होते हैं जिनके द्वारा हमें अपनी मनोदशाओं तथा मार्मात्मिक क्रियाओं का ज्ञान प्राप्त होता है। सबदेन तथा अनुचिन्तन से उत्पन्न इन सभी प्रत्ययों को लॉक 'सरल प्रत्यय' कहते हैं जो उनके विचार में बाह्य जगत् और मार्मात्मिक जगत् में संबंधित हमारे संपूर्ण ज्ञान के मूल तत्त्व हैं। हमारा समस्त ज्ञान अतः इन्हीं सरल प्रत्ययों पर आधारित है जो हमें सबदेन तथा अनुचिन्तन से प्राप्त होते हैं। ये सरल प्रत्यय हमारे ज्ञान की अविभाज्य इकाइयाँ हैं जिन्हें ग्रहण करने में हमारा मन निष्क्रिय रहता है— वह स्वयं इन्हें उत्पन्न या नष्ट नहीं कर सकता। सबदेन सबधी कुछ सरल प्रत्यय हमारी पाँच इंद्रियों से से किसी एक ज्ञानेंद्रिय द्वारा प्राप्त होते हैं और कुछ एक से अधिक ज्ञानेंद्रियों द्वारा। रंग, ध्वनि स्वाद गंध, शीतलता आदि सरल प्रत्यय क्रमशः नेत्रों, कानों जिह्वा, नासिका तथा स्पर्श द्वारा प्राप्त होते हैं, किंतु विस्तार, आकार, गति, स्थिरता, ठोसपन आदि के सरल प्रत्यय नेत्रों तथा स्पर्श द्वारा प्राप्त होते हैं। सबदेन सबधी इन सभी सरल प्रत्ययों को हमारा मन नहीं ग्रहण कर सकता है जब बाह्य वस्तुओं के साथ हमारी ज्ञानेंद्रियों का संपर्क हो। परन्तु अनुचिन्तन सबधी सरल प्रत्यय आत्मनिरीक्षण के फलस्वरूप हमारे मन में उत्पन्न होते हैं अतः इनकी उत्पत्ति के लिए बाह्य वस्तुओं के साथ हमारी ज्ञानेंद्रियों के संपर्क की आवश्यकता नहीं होती। सुख, दुःख, भय क्रोध इच्छा, विचार आदि हमारी मनोदशाओं तथा मार्मात्मिक क्रियाओं का ज्ञान हमें अनुचिन्तन सबधी इन्हीं सरल प्रत्ययों द्वारा प्राप्त होता है। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि लॉक के मतानुसार हम बाह्य वस्तुओं को साक्षात् अथवा प्रत्यक्ष नहीं अपितु हमारे मन में उत्पन्न उनकी प्रतिकृतियों के माध्यम से ही जानते हैं। इसका अर्थ यह है कि हमें बाह्य वस्तुओं की प्रतिकृतियों का ही ज्ञान प्राप्त होता है, स्वयं बाह्य वस्तुओं का नहीं। ऐसी स्थिति में हम यह कैसे जानते हैं कि हमारे मन में उत्पन्न बाह्य वस्तुओं की प्रतिकृतियाँ उनकी वास्तविक प्रतिकृतियाँ हैं, जहाँ तक भ्रम ज्ञान है, लॉक इस मूल प्रश्न का कोई मनोप जनक उत्तर नहीं दे सके। वास्तव में इसी कठिनाई के कारण बर्कल तथा ह्यूम ने बाह्य वस्तुओं के स्वतंत्र अस्तित्व को अस्वीकार किया है और कहे हैं उन्हें अज्ञात एव अज्ञेय माना है। इस प्रकार लॉक की उपर्युक्त समस्या को अतृप्तवादी दर्शन की मूल समस्या माना जा सकता है जिसका सतोषप्रद समाधान बहूत कठिन प्रतीत होता है।

यद्यपि लॉक जन्मजात प्रत्ययों के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करने और सरल प्रत्ययों को ग्रहण करने की प्रक्रिया में मन को निष्क्रिय मानते हैं फिर भी उनका विचार है कि मनुष्य के मन में कुछ ऐसी जन्मजात शक्तियाँ होती हैं जो सरल प्रत्ययों को परस्पर संबद्ध तथा संगठित करती हैं। अपनी इन्हीं शक्तियों द्वारा मन सरल प्रत्ययों की एक दूसरे से तुलना करके तथा उन्हें एक दूसरे के साथ संयोजित करके जटिल प्रत्ययों का निर्माण करता है। उदाहरणार्थ लाल रंग, मीठापन सुगंध, गोलाकार आदि सरल प्रत्ययों को संयोजित करके हम मेब का जटिल प्रत्यय बनाते हैं। इसी प्रकार अन्य सभी जटिल प्रत्ययों का निर्माण सरल प्रत्ययों के संयोग से ही होता है। लॉक ने जटिल प्रत्ययों को तीन वर्गों में विभाजित किया है— 1. पर्याय 2. सबध तथा 3. द्रव्य। पर्यायों सबधी जटिल प्रत्यय वे हैं जो द्रव्य के प्रत्ययों पर आश्रित रहते हैं अथवा उनके रूपांतर होते हैं। ये प्रत्यय दो प्रकार के होते हैं— एक वे जिनका निर्माण एक ही प्रकार के सरल प्रत्ययों के संयोग में होता है और दूसरे वे जो विभिन्न प्रकार के सरल प्रत्ययों के संयोग से बनते हैं। उदाहरणार्थ दशक, दर्जन, शतक आदि पर्यायों सबधी प्रथम प्रकार के प्रत्यय हैं जो मनुष्य सबधी एक ही प्रकार के सरल प्रत्ययों से बने हैं परंतु सौंदर्य दूसरे प्रकार का पर्याय सबधी प्रत्यय है जिसका निर्माण रंग, आकार, मोहकता आदि विभिन्न प्रकार के सरल प्रत्ययों के संयोग से हुआ है। प्रथम प्रकार के प्रत्ययों को लॉक ने 'सरल पर्याय सबधी प्रत्यय' और दूसरे प्रकार के प्रत्ययों को 'मिश्रित पर्याय सबधी प्रत्यय' कहा है दूसरे

प्रकार के जटिल प्रत्यय सबधो के प्रत्यय हैं जिनका निर्माण हमारा मन सरल प्रत्ययों की एक दूसरे के साथ तुलना द्वारा करता है। कारण-कार्य-सबध, अभेद का सबध, पति-पत्नी, माता-पिता भाई-बहन आदि 'सबध-प्रत्ययों' के उदाहरण हैं। तीसरे प्रकार के जटिल प्रत्यय द्रव्य के प्रत्यय हैं जो किसी पर आश्रित नहीं होते और जो पर्याय सबधी प्रत्ययों को आश्रय देते हैं। इन प्रत्ययों के विषय में लॉक का मत स्पष्ट और सुसंगत प्रतीत नहीं होता। वे जटिल प्रत्यय के अनिश्चित भौतिक वस्तु, आत्मा तथा ईश्वर के लिए भी 'द्रव्य' शब्द का प्रयोग करते हैं और उन वस्तुओं के गुणों का सघात तथा अपेक्ष्य दोनों मानते हैं। उन्होंने द्रव्य को 'अज्ञात अधिष्ठान' भी कहा है। ऐसी स्थिति में यह कहना बहुत कठिन है कि लॉक के अनुसार द्रव्य का ठीक-ठीक अर्थ और स्वरूप क्या है? इसके अनिश्चित वे इस प्रश्न का भी कोई सतोषप्रद उत्तर नहीं दे सकते कि द्रव्य के प्रत्यय का स्रोत क्या है— अर्थात् इसे हम कैसे प्राप्त करते हैं। वे स्वयं यह मानते हैं कि द्रव्य का प्रत्यय हमें न तो सबधों से प्राप्त होता है और न अनुचितन से। हम देख चुके हैं कि उनके विचार में इन दो स्रोतों के अनिश्चित प्रत्ययों को प्राप्त करने का हमारे पास अन्य कोई स्रोत नहीं है। यदि द्रव्य का प्रत्यय हमें इन दोनों में से किसी भी स्रोत से प्राप्त नहीं होता तो हम उसे कैसे जानते हैं? इसी कठिनाई के कारण लॉक को यह स्वीकार करना पड़ा है कि द्रव्य अज्ञात अधिष्ठान है। हमारे शब्दों में, द्रव्य का कोई अनुभवजन्य स्रोत न होने के कारण हम यह नहीं जानते कि वह वास्तव में क्या है। यहाँ लॉक के दर्शन में उस सशयवाद का पूर्वाभास प्राप्त होता है जिसे आगे चलकर ह्यूम ने चरम सीमा तक पहुँचाया। लॉक स्वयं सशयवादी नहीं थे, अतः उन्होंने इस तथ्य की उपेक्षा की है कि उनके अनुभववाद का अंतिम परिणाम सशयवाद ही हो सकता है।

ज्ञान के स्रोत प्रत्ययों का विवेचन समाप्त करने से पूर्व यहाँ अमूर्त प्रत्ययों के विषय में लॉक के मत पर विचार करना आवश्यक है। वे अमूर्त अथवा सामान्य प्रत्ययों के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं और उन्हें ज्ञान के लिए आवश्यक भी मानते हैं। उनका विचार है कि सामान्य प्रत्यय किसी एक वर्ग अथवा जाति से संबंधित सभी वस्तुओं का प्रतिनिधित्व करता है, वह उन वर्ग या जाति की किसी विशेष वस्तु का ही बोध नहीं कराता। उदाहरणार्थ 'मनुष्यत्व' सभी मनुष्यों तथा 'अश्वत्व' सभी अश्वों का सामान्य प्रत्यय है, इसके द्वारा किसी एक विशेष मनुष्य तथा किसी एक विशेष अश्व का बोध नहीं होता। अन्य सभी सामान्य प्रत्ययों के विषय में भी यही कहा जा सकता है। लॉक के अनुसार सामान्य प्रत्ययों के निर्माण के लिए हम सर्वप्रथम ऐसे किसी एक लक्षण अथवा गुण को पृथक् करते हैं जो एक वर्ग या जाति की सभी वस्तुओं में विद्यमान रहता है। यह लक्षण या गुण हमें तभी प्राप्त हो सकता है जब हम सभी वस्तुओं की व्यक्तिगत विशेषताओं—आकृति, रंग आकार आदि—पर ध्यान न देकर उन सब में पाई जाने वाली किसी एक समानता पर विचार करें। इसी समानता के आधार पर हम किसी वर्ग या जाति की सभी वस्तुओं से संबंधित सामान्य प्रत्यय का निर्माण कर सकते हैं। परंतु सामान्य प्रत्ययों के विषय में लॉक का उपर्युक्त मत उनके अनुभववाद के अनुरूप प्रतीत नहीं होता, क्योंकि हम केवल अनुभव के आधार पर इन प्रत्ययों का निर्माण नहीं कर सकते। अनुभव द्वारा हम विशेष वस्तुओं के प्रत्ययों का ही ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं, सामान्य प्रत्ययों का नहीं। उदाहरणार्थ जब हम 'मनुष्यत्व' के विषय में सोचते हैं तो हमारे मन में किसी व्यक्ति विशेष की प्रतिभा ही उपस्थित होती है, हमारा अनुभव हमें 'मनुष्यत्व' का ज्ञान प्रदान नहीं कर सकता। जहाँ तक मुझे ज्ञान है, लॉक ने इस समस्या का कोई सतोषजनक समाधान प्रस्तुत नहीं किया। वस्तुतः इसी समस्या के कारण बर्कले और ह्यूम ने अमूर्त सामान्य प्रत्ययों के अस्तित्व को अस्वीकार किया है

लॉक का विचार है कि भौतिक वस्तुओं में कुछ विशेष गुण होते हैं जो हमारे मन में उनसे

सर्वाधिक सरल प्रत्यय उत्पन्न करते हैं। इन गुणों को उन्होंने 'प्राथमिक गुण' कहा है जो अनिर्धार्य वस्तुओं में विद्यमान रहते हैं। आकार, विस्तार, ठोसपन, गति, स्थिरता और सख्या ये छह प्राथमिक गुण हैं जिन्हें हम वस्तुओं से पृथक् नहीं कर सकते। स्वयं वस्तुओं में विद्यमान होने के कारण ये गुण सभी के मन में समान प्रत्यय उत्पन्न करते हैं, अतः इनके संबंध में मतभेद नहीं हो सकता। इन प्राथमिक गुणों के अतिरिक्त लॉक ने कुछ अन्य गुणों का भी उल्लेख किया है जिन्हें वे गौण अथवा द्वैतिक गुण कहते हैं और जो उनके अनुसार स्वयं वस्तुओं में नहीं अपितु व्यक्तियों के मन में विद्यमान रहते हैं। रंग, ध्वनि, स्वाद, स्पर्श, गंध, शीतलता, उष्णता आदि गुण ऐसे ही गौण अथवा द्वैतिक गुण हैं। इन गुणों के संबंध में विभिन्न व्यक्तियों में मतभेद हो सकता है और होता है। उदाहरणार्थ एक ही खाद्य वस्तु किसी को बहुत मीठी और किसी को कम मीठी प्रतीत होती है। इसी प्रकार एक ही ध्वनि किसी को बहुत आकर्षक और किसी को अनाकर्षक लगती है। अन्य सभी गौण गुणों के संबंध में भी यही कहा जा सकता है। इसी कारण इन गुणों को लॉक ने वस्तुगत न मानकर व्यक्तिगत ही माना है। परन्तु वे यह स्वीकार करते हैं कि वस्तुओं में कुछ ऐसी शक्तियाँ होती हैं जो हमारे मन में गौण गुण उत्पन्न करती हैं, अतः ये गुण पूर्णतः व्यक्तिगत अथवा मानसिक नहीं हैं। लॉक द्वारा किया गया गुणों का उपर्युक्त वर्गीकरण मतोपजनक प्रतीत नहीं होता, क्योंकि जिस तर्क के आधार पर उन्होंने गौण गुणों को व्यक्तिगत सिद्ध करने का प्रयास किया है उसी तर्क के आधार पर प्राथमिक गुणों को भी व्यक्तिगत सिद्ध किया जा सकता है। उदाहरणार्थ लॉक आकार को प्राथमिक गुण मानते हैं, किन्तु एक ही वस्तु निकट से बड़ी तथा दूर से छोटी दिखाई देती है। वस्तुतः इसी तर्क द्वारा बर्कले ने गौण गुणों की भाँति प्राथमिक गुणों को भी व्यक्तिगत सिद्ध करने का प्रयास किया है और ह्यूम भी उनके इस मत का समर्थन करते हैं।

हम देख चुके हैं कि लॉक के मतानुसार हमारा संपूर्ण ज्ञान अंततः प्रत्ययों पर ही आधारित है अतः उन्होंने प्रत्ययों की सगति और विसर्गति को ही 'ज्ञान' की सज्ञा दी है। यह ज्ञान मुख्यतः तीन प्रकार का होता है— अतः प्रजात्मक, बौद्धिक तथा संवेदनात्मक। किसी माध्यम के बिना प्राप्त प्रत्ययों के साक्षात् ज्ञान को ही लॉक ने अतः प्रजात्मक ज्ञान कहा है। उदाहरणार्थ हम साक्षात् रूप में यह जानते हैं कि सफेद काला नहीं है, आठ मान में अधिक होते हैं, वृत्त त्रिभुज से भिन्न है, इत्यादि। इस अतः प्रजात्मक ज्ञान को लॉक स्वयं सिद्ध और सर्वाधिक निश्चित मानते हैं। अन्य प्रत्ययों के माध्यम से परोक्षतः प्राप्त ज्ञान बौद्धिक अथवा निर्देशात्मक ज्ञान है। गणित, नीतिशास्त्र तथा इंजिनियरी में सर्वाधिक ज्ञान को लॉक ने निर्देशात्मक ज्ञान माना है। उनके विचार में यह ज्ञान अतः प्रजात्मक ज्ञान की अपेक्षा कुछ कम निश्चित होता है। इंद्रियों के माध्यम से प्राप्त बाह्य वस्तुओं का प्रत्यक्ष एवं तात्कालिक ज्ञान संवेदनात्मक ज्ञान है। जब हमारी ज्ञानेन्द्रियाँ भौतिक वस्तुओं के संपर्क में आती हैं तभी हम यह संवेदनात्मक ज्ञान प्राप्त करते हैं। इस ज्ञान को लॉक ने सबसे कम निश्चित ज्ञान माना है। परन्तु उनके विचार में यह ज्ञान मिथ्या अथवा भ्रामक नहीं है। ज्ञान की सीमा का वर्णन करते हुए लॉक कहते हैं कि हमारा संपूर्ण ज्ञान प्रत्ययों तथा उनके संबंधों तक ही सीमित है। ज्ञानेन्द्रियों की सख्या तथा क्षमता की कमी और अनेक प्रत्ययों के संबंधों का ठीक-ठीक न समझ सकने के कारण हम बहुत-सी वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते। इस प्रकार लॉक के अनुसार हमारा ज्ञान वास्तव में बहुत ही सीमित है।

(2) तत्त्वमीमांसा ज्ञान की समस्याओं के अतिरिक्त लॉक ने जगत्, आत्मा, ईश्वर आदि तत्त्वमीमांसा संबंधी विषयों पर भी विचार किया है। डेकार्ट की भाँति द्वैतवाद का समर्थन करते हुए वे कहते हैं कि तत्त्व दो प्रकार का है— भौतिक तथा आध्यात्मिक

भौतिक द्रव्य का अनिवार्य गुण है और समस्त भौतिक वस्तुएँ इसी द्रव्य के विभिन्न रूप हैं। संपूर्ण ज्ञान को प्रत्ययो तक ही सीमित मानते हुए भी लॉक भौतिक वस्तुओं के स्वतंत्र अस्तित्व को स्वीकार करते हैं, किन्तु हम देख चुके हैं कि अनुभववाद के साथ उनकी इस मान्यता की सर्गाति स्थापित करना संभव प्रतीत नहीं होता। अपने मूल सिद्धांत प्रतिनिर्वाधत्ववाद के आधार पर वे भौतिक वस्तुओं के स्वतंत्र अस्तित्व को युक्तिमार्ग रूप से प्रमाणित नहीं कर सके अतः उनके अनुभववादी दशन में गंभीर असर्गाति उत्पन्न हो गई है। परन्तु इस असर्गाति की चिन्ता न करते हुए उन्होंने भौतिक वस्तुओं को प्रत्यय मात्र नहीं माना और उनका स्वतंत्र अस्तित्व स्वीकार किया है। उनके अनुसार ये भौतिक वस्तुएँ ही अपने प्राथमिक गुणों तथा कुछ अन्य शक्तियों द्वारा हमारे मन में अपने अनुरूप संवेदन सबधी सरल प्रत्यय उत्पन्न करती हैं। इनका स्वतंत्र अस्तित्व अस्वीकार करके हम प्रत्ययों की उत्पत्ति की व्याख्या नहीं कर सकते। भौतिक द्रव्य के अतिरिक्त लॉक ने आध्यात्मिक द्रव्य के अस्तित्व को भी स्वीकार किया है और आत्मा तथा ईश्वर का आध्यात्मिक द्रव्य माना है। यह आध्यात्मिक द्रव्य अभौतिक है और चिन्तन तथा सकल्प इसके प्रमुख गुण हैं। लॉक मन तथा आत्मा को अलग-अलग न मानकर एक ही आध्यात्मिक द्रव्य मानते हैं और इसी के आधार पर समस्त मानसिक क्रियाओं की व्याख्या करते हैं। उनके विचार में अनिर्दिष्टता द्वारा हमें मन या आत्मा का स्पष्ट एवं स्वतंत्र सिद्ध ज्ञान प्राप्त होता है। यह आत्मा सक्रिय है और हमारे समस्त प्रत्ययों को संयोजित तथा परस्पर संबद्ध करती है। इसके अभाव में हमारे लिए किसी प्रकार का ज्ञान प्राप्त करना संभव नहीं है। भौतिक द्रव्य स्वयं निष्क्रिय होने के कारण आध्यात्मिक द्रव्य को उत्पन्न नहीं कर सकता। इस प्रकार लॉक की ज्ञानमीमासा अतः उनकी इस तत्त्वमीमासात्मक मान्यता पर आधारित है कि भौतिक द्रव्य तथा आत्मा का स्वतंत्र अस्तित्व है और ज्ञान-प्राप्ति के लिए इन दोनों का परस्पर संबद्ध होना अनिवार्य है। इन दोनों द्रव्यों के स्वतंत्र अस्तित्व को स्वीकार किए बिना हम ज्ञान की उत्पत्ति की व्याख्या नहीं कर सकते। ईश्वर का लॉक ने आत्मा से भिन्न आध्यात्मिक द्रव्य माना है। ईश्वर विषयक परंपरागत अवधारणा को स्वीकार करते हुए वे कहते हैं कि ईश्वर सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान तथा जगत् का रचयिता और नियता है। एक ही शक्ति में अपने समस्त अभीष्ट गुणों को असीमित मात्रा में स्वीकार करने से हमें ईश्वर का प्रत्यय प्राप्त होता है जो जन्मजात न होकर अनुभवजन्य ही है। ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए लॉक ने सृष्टिमूलक तथा कारणमूलक युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं, किन्तु वे प्रत्यय-सत्ता युक्ति का खंडन करते हैं। इस प्रकार उनके अनुसार जगत् सबधी हमारा अनुभव ही ईश्वर के अस्तित्व का वास्तविक आधार है।

नैतिक दर्शन और राजनीति-दर्शन लॉक का नैतिक दर्शन अनुभववाद, स्वाध्यात्मिक मुखवाद तथा ईसाई धर्म द्वारा मान्य ईश्वरवाद पर आधारित है। हम देख चुके हैं कि वे किसी प्रकार के जन्मजात नैतिक प्रत्ययों अथवा नियमों में विश्वास नहीं करते। उनका मत है कि हमें जिन नैतिक नियमों के अनुसार आचरण करते हैं वे हमें अपने परिवार तथा समाज में ही प्राप्त होते हैं। शिक्षा के फलस्वरूप हम बाल्यकाल में ही इन नैतिक नियमों का पालन करना आरंभ कर देते हैं और कालान्तर में हम इन्हें आचरण के लिए अनिवार्य मान लेते हैं। इससे स्पष्ट है कि हमारा अनुभव नैतिक नियमों का मुख्य आधार है। लॉक ने मानवीय आचरण की व्याख्या सखवाद के आधार पर की

है जो उनके अनुभववाद के अनुरूप है। वे यह मानते हैं कि मनुष्य स्वभावतः सुख प्राप्त करना तथा दुःख से बचना चाहता है। सुख प्राप्त करने की यह नैसर्गिक इच्छा ही उसका समस्त गेच्छक कर्मों की मूल अभिप्रेरणा है। जिस कर्म से मनुष्य को सुख प्राप्त होता है वह शुभ अथवा उचित है और जिस कर्म से उसे दुःख प्राप्त होता है वह अशुभ या अनुचित है। प्रत्येक व्यक्ति नैतिक नियमों का पालन केवल इमीलिए करता है कि वे अतः उसकी सुख-प्राप्ति में सहायक होते हों। समाज दंड और परस्कार द्वारा सभी व्यक्तियों को इन नैतिक नियमों के अनुसार आचरण करने के लिए बाध्य अथवा प्रेरित करता है। दुःख से बचने तथा सुख प्राप्त करने की स्वाभाविक इच्छा के कारण सामान्यतः व्यक्ति समाज द्वारा बनाए गए नैतिक नियमों की उपेक्षा नहीं कर पाता।

परन्तु यहाँ यह उल्लेखनीय है कि लॉक अनुभववाद तथा सुखवाद के साथ-साथ ईश्वरीय इच्छा और ईश्वरीय आदेश को भी नैतिक नियमों का आधार मानते हैं। उनका विचार है कि राज्य कानूनो तथा सामाजिक नियमों के अतिरिक्त एक दैवी नियम भी है जिसका निर्माण स्वयं ईश्वर ने मनुष्य के मार्गदर्शन के लिए किया है। मनुष्य के पश्चात्त मनुष्य के पारलौकिक जीवन में दंड और परस्कार द्वारा ईश्वर अपने इस नियम को लागू करता है। ईश्वर ने ही हम सब के मन में सुख की इच्छा उत्पन्न की है और हमें नर्कबन्धि पदान की है जिसके द्वारा हम नैतिक नियमों का ज्ञान प्राप्त करते हैं, अतः नैतिकता का अंतिम आधार ईश्वर ही है। परन्तु नैतिकता के विषय में लॉक का यह मत उनके अनुभववाद के अनुरूप नहीं है। वस्तुतः उनके अनुभववाद के साथ उनके इस धार्मिक दृष्टिकोण की सर्वांगी स्थापना करना संभव प्रतीत नहीं होता। इस आपत्ति के अतिरिक्त लॉक के नैतिक दर्शन के विरुद्ध वे सभी आपत्तियाँ भी उठाई जा सकती हैं जो स्वार्थमूलक मनोवैज्ञानिक सुखवाद के विरुद्ध उठाई गई हैं।

लॉक के राजनीति-दर्शन पर कुछ सीमा तक टॉमस हॉब्स के विचारों का प्रभाव पड़ा है। हाब्स की भाँति वे भी सामाजिक समझौते के सिद्धांत को स्वीकार करते हैं और यह मानते हैं कि अपने जीवन की सुरक्षा तथा शांति के लिए ही मनुष्यों ने राजनैतिक व्यवस्था का निर्माण किया है। परन्तु हॉब्स के सामाजिक समझौता संबंधी मूल सिद्धांत का समर्थन करते हुए भी लॉक ने उनकी बहन्-सी मान्यताओं को स्वीकार नहीं किया। विशेषतः शासन-प्रणाली तथा नागरिकों और शासक के अधिकारों के विषय में हॉब्स से उनका पर्याप्त मतभेद है। वे हॉब्स के इस मत को स्वीकार नहीं करते कि एकत्र ही मानव-समाज के लिए सर्वोत्तम शासन-प्रणाली है। उनका विचार है कि इस प्रणाली के अंतर्गत सभी नागरिक एक शासक के दाम हो जाते हैं, किन्तु किसी भी व्यक्ति अथवा समुदाय को यह अधिकार नहीं है कि वह अन्य व्यक्तियों को अपना दाम बना ल। इसी कारण लॉक एकत्र की अपेक्षा लोकतंत्र को अधिक उत्कृष्ट शासन-प्रणाली मानते हैं। उनका कथन है कि नागरिकों को स्वयं अपने शासक चुनने तथा अपने हितों के विरुद्ध कार्य करने पर उन्हें त्रुटा देने का पूर्ण अधिकार है। इस बात का निर्णय स्वयं नागरिक ही कर सकते हैं कि शासक उनके हित के विरुद्ध कार्य कर रहे हैं अथवा नहीं। हॉब्स के विपरीत लॉक यह मानते हैं कि शासन-संचालन का अंतिम अधिकार जनता के हाथ में ही होना चाहिए, किसी एक राजा के हाथ में नहीं। निरंकुश, अन्यायी तथा अन्याचारी शासकों के विरुद्ध विद्रोह करना जनता का अधिकार ही नहीं, अपितु आवश्यक कर्तव्य भी है। लॉक की यह मान्यता लोकतंत्र का मूल आधार है और इसी कारण आज इसे सभार के सभी लोकतंत्रीय देश पूर्णतः स्वीकार करते हैं। एकतंत्रीय शासन प्रणाली का विराध करने के साथ साथ लॉक ने अपने समय में उस का भी

अम्ब्वीकार किया हे जिसके अनुसार प्रजा पर शासन करना राजा का दैवी अधिकार माना जाना था। इस परंपरागत मान्यता का अम्ब्वीकार करके उन्होंने लोकतंत्र का ही समर्थन किया है। इस प्रकार हॉब्स के राजनीति-दर्शन की अपेक्षा लॉक का राजनीति-दर्शन वर्तमान युग की विचारधारा के अधिक निकट प्रतीत होता है।

ज्ञानमीमासा महत्त्वमीमासा नैतिक दर्शन तथा राजनीति-दर्शन के अतिरिक्त लॉक ने धर्म-दर्शन, शिक्षा-दर्शन तथा मनोविज्ञान के संबंध में भी अपने विचार विस्तारपूर्वक व्यक्त किए हैं, किंतु यहाँ स्थानाभाव के कारण इनका उल्लेख करना संभव नहीं है। इन सभी क्षेत्रों में लॉक के विचारों का पर्याप्त प्रभाव पड़ा है। विशेषतः ज्ञानमीमासा पर उनके व्यापक एवं क्रांतिकारी प्रभाव के कारण पाश्चान्त्य दर्शन के इतिहास में उन्हें अनुभववाद का मुख्य प्रणेता माना जाता है। यह सत्य है कि लॉक के अनुभववादी दर्शन में बहुत-सी कठिनाइयाँ और असंगतियाँ हैं, किंतु हमें इस महत्त्वपूर्ण तथ्य की अपेक्षा नहीं करनी चाहिए कि बर्कने, ह्यूम, कान्ट आदि परवर्ती दार्शनिकों ने उनकी इन कठिनाइयों तथा असंगतियों का निराकरण करके अपने दर्शन का विकास किया है। वस्तुतः इन सभी दार्शनिकों की विचारधारा के पूर्ण विकास में लॉक के अनुभववादी दर्शन का बहुत महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है। यदि स्वयं मौलिक चिंतन करना तथा अन्य विचारकों को मौलिक चिंतन के लिए प्रेरित करना महान दार्शनिक का लक्षण है तो इस दृष्टि में लॉक निश्चय ही महान दार्शनिक थे।

लाइबनीज

जर्मन दार्शनिक गोटफ्रेड विल्हेल्म लाइबनीज (1646-1716) यद्यपि मूलतः प्राणिकाल के अन्तिम मध्यम दार्शनिक माने जाते हैं। उनका जन्म 1 जून 1646 का जर्मनी के लीपाजिग नामक नगर में हुआ था। उनका पिता लीपाजिग विश्वविद्यालय में नैतिक दर्शन के प्रोफेसर थे और उनकी माता पाफेसर की पत्नी थी। दभाग्यवश लाइबनीज को अपने विद्वान पिता का मातृशिक्षण नहीं मिल सका क्योंकि जब वह केवल छह वर्ष का ही था तभी उनके पिता का देहांत हो गया। विश्वविद्यालय की शिक्षा समाप्त करने से पूर्व उनकी माता का भी निधन हो गया। इस प्रकार किशोरावस्था में ही लाइबनीज अनाथ हो गए किन्तु इन दुखद परिस्थितियों में भी वे निराशा नहीं हुए। बाल्यकाल में ही अध्ययन में उनकी विशेष रुचि थी और इसी कारण अपने पिता के परमकाल में उपलब्ध सभी परम का वा उन्होंने बड़े मनोयोग से अध्ययन किया। इस अध्ययन के फलस्वरूप अनेक महत्त्वपूर्ण विषयों में वे विशेष रुचि लेने लगे। लीपाजिग विश्वविद्यालय में उन्होंने दर्शन के साथ-साथ गणित, ज्योतिष तथा इतिहास का भी गभीर अध्ययन किया। वे अत्यधिक प्रतिभासंपन्न छात्र थे और इसी कारण दोन वर्ष की आयु में ही कानन पर उत्कृष्ट शोध प्रबंध लिख कर उन्होंने जर्मनी के आउगुट विश्वविद्यालय में डॉक्टर ऑफ लॉ की उच्चतम उपाधि प्राप्त की थी। लाइबनीज ने इस महान प्रतिभा का सम्मान करते हुए इसी विश्वविद्यालय में उन्हें प्रोफेसर के पद पर नियुक्त किया किन्तु उन्होंने इस पद का स्वीकार नहीं किया क्योंकि वे अध्यापन-कार्य नहीं करना चाहते थे। अपनी शिक्षा समाप्त करने के पश्चात् भी वे आजीवन निरन्तर अध्ययन एवं मनन करने रहे और विद्यालय तथा मठान दार्शनिक के रूप में ही नहीं अपितु महान गणितज्ञ, विद्वान्ता, राजनीतिक तथा इतिहासकार के रूप में भी लक्षण यद्यपि विख्यात हुए। उनकी इस बहुमूर्ती प्रतिभा के कारण अनेक विचारकों ने उन्हें अस्तु की भाँति सर्वज्ञान संपन्न दार्शनिक माना है। दर्शन, गणित, व्यक्त, इतिहास आदि विविध क्षेत्रों में उन्होंने अनेक महत्त्वपूर्ण लेख प्रथवा निबंध लिखे हैं। पन्तु नान्य में हम उनके दर्शन के कुछ प्रमुख पक्षों का संक्षेप में विवरण करेंगे।

1. **सर्वसमीपता** - वहल में लखो अथवा नित्य ॥ के अतिरिक्त अपनी वा ॥ महत्त्वपूर्ण ॥ उनो ने लाइबनीज ने दर्शन में यही मुख्य सिद्धांतों पर विचार किया है। य नार परमक है संप्रतिज्ञा की वि विनियमन ऑफ नेचर ऐंड ऑफ ग्रेम ॥ ग्य एपेन तथा थिरीडिसी ॥ इकार ॥ ग्य स्पिओजा की भाँति लाइबनीज भी वादवादी दार्शनिक थे किन्तु इन दार्शनिक समस्याओं के समाधान के संबंध में उनका इन दोनों दार्शनिकों से पर्याप्त मतभेद है। स्वयं वहलन्वर्तार दार्शनिक होने के कारण वे डेकार्त के द्वैतवाद तथा स्पिओजा के एकतन्त्रवाद का सम्मान रूप से खंड करने हैं। उनका मत है कि अन्तिम तन्त्र अथवा परम सत्ताओं अस्तित्व है एक या दो नहीं। प्रत्येक परम सत्ता अपने आप में परिपूर्ण तथा अन्य सभी परम सत्ताओं से पृथक् एवं स्वतंत्र है। इन सभी परम सत्ताओं को लाइबनीज ने 'मोनेड्स' की संज्ञा दी है और अन्य सभी सत्ताएँ इन सत्ताओं

ईश्वर ने इन्हीं चिदणुओं से संपूर्ण ब्रह्मांड की रचना की है। जड़ तथा चेतन जगत में सर्वत्र ये चिदणु ही व्याप्त हैं। ये चिदणु गणित के बिंदुओं तथा डेमोक्रेटस के परमाणुओं से भिन्न हैं। गणित के बिंदु अवास्तविक हैं जबकि ये चिदणु वास्तविक अथवा यथार्थ हैं। डेमोक्रेटस ने परमाणुओं को जड़ अथवा भौतिक माना था, किंतु लाइबनीज के चिदणु विस्तारहीन अभौतिक एव आध्यात्मिक हैं। ये सभी चिदणु शक्ति के केंद्र एव चेतनायुक्त हैं। डेकार्ट तथा स्पिनोजा द्वारा बताया गए द्रव्य के सभी गुण इन चिदणुओं में भी विद्यमान हैं, अंतर केवल संख्या का है। उदाहरणार्थ लाइबनीज के अनुसार ये चिदणु अनश्वर, शाश्वत, अविभाज्य तथा निरपेक्ष हैं। ये चिदणु द्वाररहित अथवा गवाक्षहीन हैं — अर्थात् न तो इनके भीतर कुछ प्रवेश कर सकता है और न इन में बाहर कुछ जा सकता है। परस्पर स्वतंत्र तथा अमबद्ध होने के कारण ये चिदणु किन्हीं भी रूप में एक दूसरे को प्रभावित नहीं करते। प्रत्येक चिदणु पूर्णतः आत्मनिर्भर है और वह सूक्ष्म रूप में संपूर्ण ब्रह्मांड को प्रतिबिंबित करता है। ब्रह्मांड की समस्त घटनाएँ तथा क्रियाएँ सूक्ष्म रूप से प्रत्येक चिदणु में निहित हैं, अतः वह अपने आप में एक अति सूक्ष्म ब्रह्मांड है। प्रत्येक चिदणु एक सरल तत्त्व है जिसके भीतर कोई भाग नहीं होते और इसी कारण उसे विभाजित भी नहीं किया जा सकता। ईश्वर के अतिरिक्त अन्य कोई शक्ति उसे नष्ट नहीं कर सकती। विश्व के समस्त भौतिक पदार्थों पेड़-पौधों तथा प्राणियों का निर्माण ऐसे ही चिदणुओं से हुआ है। इस प्रकार लाइबनीज को 'चेतन परमाणुवादी' कहा जा सकता है।

यहाँ यह प्रश्न किया जा सकता है कि यदि सभी चिदणु चैतन्यपूर्ण हैं तो भौतिक वस्तुओं तथा प्राणियों में विद्यमान अंतर की व्याख्या कैसे की जा सकती है। इस प्रश्न का उत्तर देने के लिए लाइबनीज ने चिदणुओं में विद्यमान चेतना की मात्रा और अवस्था के अनुसार उन्हें अनेक वर्गों में विभाजित किया है। उनका कथन है कि सभी चिदणुओं में चैतन्य समान मात्रा और समान अवस्था में विद्यमान नहीं होता। इसी कारण जड़ वस्तुओं, पेड़-पौधों, पशु-पक्षियों तथा मनुष्यों में अंतर होता है। भौतिक वस्तुओं के चिदणु निम्नतम श्रेणी के हैं क्योंकि उनमें चैतन्य सुशुप्तावस्था में ही रहता है। पेड़-पौधों के चिदणुओं में चैतन्य की मात्रा अपेक्षाकृत अधिक होती है, अतः ये चिदणु भौतिक वस्तुओं के चिदणुओं की अपेक्षा उच्चतर श्रेणी के होते हैं। इसी प्रकार पशु-पक्षियों के चिदणु पेड़-पौधों के चिदणुओं की अपेक्षा अधिक उत्कृष्ट श्रेणी के हैं, क्योंकि इनमें चैतन्य जागृतावस्था और पर्याप्त मात्रा में होता है। इस चैतन्य के कारण पशु-पक्षी सुख-दुःख का अनुभव करते हैं और उनमें स्मृति तथा कुछ सीमा तक विचार-शक्ति भी पाई जाती है। मनुष्यों के चिदणुओं में चैतन्य का पूर्ण विकास हुआ है और इसी कारण मनुष्यों में आत्म-चेतना पाई जाती है जिसका पशु-पक्षियों में अभाव है। पूर्ण विकसित चैतन्य के कारण ही मनुष्यों के चिदणु पशु-पक्षियों के चिदणुओं की अपेक्षा अधिक उत्कृष्ट श्रेणी के होते हैं। इस प्रकार लाइबनीज यह मानते हैं कि निम्नतम से क्रमशः उच्चतर चिदणुओं में एक सुनिश्चित विकास-क्रम है जिसके अनुसार उनमें उत्तरोत्तर चैतन्य का विकास हुआ है।

चिदणुओं के उपर्युक्त वर्गीकरण से यह स्पष्ट है कि लाइबनीज पदगल अथवा जड़ पदार्थ की सत्ता स्वीकार नहीं करते। उनका निश्चित मत है कि भौतिक वस्तुओं के चिदणुओं में भी चैतन्य विद्यमान है, किंतु वह केवल सुशुप्तावस्था में है। स्पष्टतः इसका अर्थ यही है कि संपूर्ण ब्रह्मांड में चेतना-शून्य कुछ भी नहीं है। निम्नतम चिदणुओं से लेकर उच्चतम चिदणुओं तक एक निरंतर अविच्छिन्नता है, उनमें कोई व्यवधान या असंबद्धता नहीं है। चैतन्यमय होने के कारण सभी चिदणुओं की जाति एक ही है उनमें कोई प्राकारिक अंतर नहीं है उनमें जो भेद है वह केवल

चैतन्य की अवस्था और मात्रा के कारण ही है। इस प्रकार लाइबूनीज के अनुसार संपूर्ण ब्रह्मांड चैतन्यमय है।

डेकार्ट ने केवल मनुष्यो में ही आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार किया था। उनका विचार था कि जड़ वस्तुओं तथा पशु-पक्षियों में आत्मा नहीं होती। परंतु संपूर्ण ब्रह्मांड को मूलतः चैतन्यमय मानने के कारण लाइबूनीज डेकार्ट के इस विचार से सहमत नहीं हैं। वे सभी प्राणियों में आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। उनका कथन है कि प्रत्येक प्राणी के शरीर में एक प्रमुख चिदणु होता है और वही उसकी आत्मा है। यह प्रमुख चिदणु अथवा आत्मा प्राणी के शरीर के अन्य चिदणुओं को प्रभावित नहीं करता, किंतु यह क्रियाशील होता है जबकि शरीर के अन्य सभी चिदणु निष्क्रिय होते हैं। आत्मा और शरीर के चिदणुओं में जो सामजस्य दिखाई देता है वह ईश्वर द्वारा पहले से ही स्थापित कर दिया गया है। इसी कारण आत्मा को प्रति क्षण शरीर के चिदणुओं को प्रभावित करने की आवश्यकता ही नहीं होती। आत्मा में ब्रेई इच्छा उत्पन्न होने के साथ ही उसकी पूर्ति के लिए शरीर के चिदणु स्वतः सक्रिय हो उठते हैं। उन्हें आत्मा स्वयं किसी भी रूप में प्रभावित नहीं करती। हम आगे देखेंगे कि ईश्वर द्वारा चिदणुओं में पूर्व स्थापित सामजस्य के सिद्धांत का लाइबूनीज के दर्शन में बहुत महत्त्व है। यहाँ इतना कह देना ही पर्याप्त है कि उन्होंने इसी सिद्धांत के आधार पर शरीर तथा मन या आत्मा के सबंध की व्याख्या की है।

अन्य अधिकतर पाश्चात्य दार्शनिकों की भाँति लाइबूनीज भी ईश्वर की सत्ता में विश्वास करते हैं। उन्होंने ईश्वर को प्रमुखतम तथा सर्वश्रेष्ठ चिदणु माना है। उनका कथन है कि ईश्वर ने ही समस्त चिदणुओं को उत्पन्न किया है और वही उन्हें नष्ट भी कर सकता है। समस्त चिदणु अपने अस्तित्व के लिए ईश्वर पर ही निर्भर हैं और वही उनमें सामजस्य स्थापित करता है। लाइबूनीज भी ईश्वर में वे सभी गुण स्वीकार करते हैं जो डेकार्ट और स्पिनोजा ने बताए थे। वे भी यह मानते हैं कि ईश्वर अजर-अमर, शाश्वत, स्वयंभू, पूर्ण, सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ, सर्वव्यापक, दयालु, अनादि तथा असीम है। उनके अनुसार उच्चतम चिदणु होने के कारण ईश्वर ही अन्य सभी चिदणुओं का आधार तथा नियता है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि लाइबूनीज के दर्शन में भी ईश्वर का वही महत्त्व है जो डेकार्ट तथा स्पिनोजा के दर्शन में है।

एक दूसरे में पृथक् और स्वतंत्र चिदणुओं में परस्पर सबंध अथवा सामजस्य स्थापित करने के लिए भी लाइबूनीजने ईश्वर का आधार लिया है। हम देख चुके हैं कि उनके अनुसार समस्त चिदणु गवाधहीन हैं और वे एक दूसरे को प्रभावित नहीं करते। अब प्रश्न यह है कि हम अपने जीवन के समस्त कार्य किस प्रकार करते हैं और जगत् का संपूर्ण व्यवहार कैसे संभव होता है? हमें विश्व की घटनाओं में जो कारण-कार्य-संबंध दिखाई देता है उसकी व्याख्या कैसे की जा सकती है? इन प्रश्नों का उत्तर देने के लिए ही लाइबूनीज ने पूर्व स्थापित सामजस्य के सिद्धांत का प्रतिपादन किया है। इस सिद्धांत के अनुसार ईश्वर ने आदिकाल से ही चिदणुओं में ऐसा सामजस्य स्थापित कर दिया है कि विश्व के समस्त कार्य उचित एवं व्यवस्थित ढंग से चलते रहते हैं और ईश्वर उनमें बार-बार हस्तक्षेप नहीं करना जैसा कि तटस्थेश्वरवादियों का मत है। इस पूर्व स्थापित सामजस्य के सिद्धांत को स्पष्ट करने के लिए लाइबूनीज ने एक ही घड़ीसाज द्वारा बनाई गई बहुत सी घड़ियों का उदाहरण दिया है। उनका कथन है कि जिस प्रकार एक ही घड़ीसाज द्वारा निर्मित अनेक घड़ियाँ एक दूसरे को प्रभावित किए बिना ही समान रूप से ठीक-ठीक समय बताती हैं क्योंकि घड़ीसाज ने उन सब में पहले से ही ऐसी व्यवस्था कर दी है। इसी प्रकार चिदणुओं के एक दूसरे से असंबद्ध होते-होते जगत् का व्यवहार समीचीन तथा व्यवस्थित ढंग से चलता है क्योंकि घड़ीसाज की भाँति

ईश्वर ने पहले से ही उनमें उचित सामंजस्य स्थापित कर दिया है। इस पूर्व स्थापित सामंजस्य के सिद्धान्त द्वारा लाइबनीज ने अन्योन्यक्रियावाद तथा तटस्थेश्वरवाद दोनों को ही अस्वीकार किया है। उनका मत है कि गवाक्षहीन होने के कारण चिदणुओं में कारण-कार्य-संबंध नहीं हो सकता और न ही ईश्वर उनकी क्रियाओं को निर्धारित करने के लिए बार-बार हस्तक्षेप करता है। उसने पहले से ही चिदणुओं की रचना इन प्रकार की है कि जगत् में सदैव व्यवस्था बनी रहनी है। परंतु यहाँ यह उल्लेखनीय है कि लाइबनीज का यह सिद्धांत उन्हें स्पिनोजा की भाँति अद्वैतवादी बना देता है। यदि ईश्वर ही चिदणुओं को उत्पन्न करता है, उन्हें नष्ट कर सकता है और उनमें सामंजस्य स्थापित करता है तो केवल उसे ही विश्व का अंतिम तत्त्व अथवा परम सत्ता माना जा सकता है असंख्य चिदणुओं को नहीं। लाइबनीज स्वयं मानते हैं कि समस्त चिदणु अपने अस्तित्व के लिए ईश्वर पर निर्भर हैं। ऐसी स्थिति में केवल ईश्वर को ही स्वतंत्र, स्वाधारित और निरपेक्ष सत्ता माना जा सकता है, असंख्य चिदणुओं को नहीं। इस प्रकार स्पिनोजा की भाँति लाइबनीज भी अतएकतत्त्ववादी हो जाते हैं। इसमें उनके दर्शन पर स्पिनोजा का प्रभाव स्पष्टतः परिलक्षित होता है।

डेकार्ट तथा स्पिनोजा की भाँति लाइबनीज ने भी अनेक बौद्धिक युक्तियों द्वारा ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने का प्रयास किया है। इस संबंध में उन्होंने चार युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं—प्रत्यय-सत्ता-युक्ति, सृष्टि-कारण-युक्ति, शाश्वत सत्यो से संबंधित युक्ति और पूर्व स्थापित सामंजस्य संबंधी युक्ति। प्रत्यय-सत्ता-युक्ति के अनुसार पूर्ण ईश्वर वह है जिसकी अपेक्षा अधिक महान अन्य कोई नहीं है। हमारे मन में ऐसे पूर्ण ईश्वर का प्रत्यय है अथवा हमारे लिए ऐसे पूर्ण ईश्वर के विषय में सोचना संभव है। 'अस्तित्व' ऐसे पूर्ण ईश्वर का अनिवार्य गुण है, क्योंकि अस्तित्व का अभाव उसमें अपूर्णता उत्पन्न करता है। पूर्ण ईश्वर का अस्तित्व संभव नहीं है अतः ऐसे ईश्वर का अस्तित्व अनिवार्य है। स्पष्ट है कि इस युक्ति में वस्तु के अन्य गुणों की भाँति अस्तित्व को भी एक गुण मान लिया गया है। परंतु जैसा कि काट ने कहा है, वस्तुत्व में 'अस्तित्व' कोई गुण नहीं है। जब हम कहते हैं कि किसी वस्तु का अस्तित्व है तो इसका अर्थ यही होता है कि वह वस्तु विद्यमान है। उसके अस्तित्व का होना उसमें कोई अतिरिक्त गुण उत्पन्न नहीं करता। इसी आधार पर काट ने प्रत्यय-सत्ता-युक्ति को अस्वीकार किया है। इस युक्ति के विरुद्ध उनका यह कथन उचित ही है कि पूर्ण ईश्वर के प्रत्यय मात्र से यह प्रमाणित नहीं होता कि उसका अस्तित्व है।

सृष्टि-कारण-युक्ति में ब्रह्मांड के 'आदि कारण' के रूप में ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने का प्रयास किया गया है। इस युक्ति के अनुसार प्रत्येक वस्तु का कोई कारण होना अनिवार्य है, अतः ब्रह्मांड का भी कोई कारण अवश्य होना चाहिए। संपूर्ण ब्रह्मांड का आदि कारण ईश्वर ही हो सकता है, अतः ईश्वर का अस्तित्व है। यदि हम आदिकारण के रूप में ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार न करें तो हमें कारणों की अनंत श्रृंखला को स्वीकार करना पड़ेगा जिससे अनावस्था दोष उत्पन्न हो जाएगा। इस अनावस्था दोष से बचने के लिए आदि कारण के रूप में ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार करना अनिवार्य है। इसी आधार पर लाइबनीज पर्याप्त कारण के रूप में ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने का प्रयास करते हैं। परंतु इस युक्ति में स्वतोव्याघात स्पष्ट है, क्योंकि इसमें एक ओर तो यह माना गया है कि प्रत्येक वस्तु का कारण होना अनिवार्य है और दूसरी ओर ईश्वर को स्वयंभू मान लिया गया है जिसका कोई कारण नहीं है। प्रश्न यह है कि यदि ईश्वर स्वयंभू हो सकता है तो ब्रह्मांड स्वयंभू क्यों नहीं हो सकता? वस्तुतः इस प्रश्न का कोई युक्तिसंगत उत्तर देना संभव नहीं है, अतः उपर्युक्त स्वतोव्याघात के कारण इस युक्ति को सतोषप्रद नहीं माना जा सकता।

ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए लाइबूनीज ने शाश्वत सत्यों से सर्वाधिन युक्ति इस प्रकार प्रस्तुत की है। कुछ सत्य ऐसे हैं जो आपातिक होते हैं—अर्थात् वे कभी सत्य होते हैं और कभी नहीं। परन्तु कुछ अन्य सत्य शाश्वत होते हैं। उदाहरणार्थ "दो और दो चार होते हैं" यह एक शाश्वत सत्य है। गणित और तर्कशास्त्र में इस प्रकार के अनेक शाश्वत सत्य पाए जाते हैं। ऐसे शाश्वत सत्य केवल शाश्वत ईश्वर के मन में ही रह सकते हैं अतः ईश्वर का अस्तित्व है। परन्तु लाइबूनीज की यह युक्ति भी सतोपप्रद नहीं है, क्योंकि इसमें यह मान लिया गया है कि किसी व्यक्ति के मन में उसी प्रकार शाश्वत सत्यों का अस्तित्व होता है जिस प्रकार एक बक्स में वस्तुएँ पड़ी रहती हैं। वस्तुतः शाश्वत सत्य कोई वस्तुएँ नहीं हैं जो ईश्वर के मन में विद्यमान रहती हैं, अतः ऐसे सत्यों के लिए ईश्वर के अस्तित्व की प्राक्कल्पना युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होती।

पूर्व स्थापित सामजस्य संबंधी व्यक्ति लाइबूनीज की अपनी मौलिक युक्ति है और इस युक्ति में एक दूसरे से पृथक असह्य चिदणुओं में सामजस्य द्वारा ईश्वर का अस्तित्व प्रमाणित करने का प्रयास किया गया है। हम देख चुके हैं कि लाइबूनीज के अनुसार ब्रह्मांड का निर्माण ऐसे असह्य चिदणुओं में हुआ है जो परस्पर असंबद्ध होने के कारण एक दूसरे पर कोई प्रभाव नहीं डाल सकते। ऐसी स्थिति में इन चिदणुओं में सामजस्य स्थापित करने वाली किसी शक्ति की मानना आवश्यक है और यह शक्ति ईश्वर ही है जिसने सभी चिदणुओं में आदिकाल से ही समुचित सामजस्य स्थापित कर दिया है। परन्तु इस युक्ति को स्वीकार करने के लिए लाइबूनीज के चिदणुवाद को स्वीकार करना अनिवार्य है। जो व्यक्ति उनके इस सिद्धांत को स्वीकार नहीं करना उसके लिए इस व्यक्ति का कोई महत्त्व नहीं हो सकता। वस्तुतः इस युक्ति द्वारा लाइबूनीज ने ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने के स्थान पर अपने दर्शन की मूल समस्या का ही समाधान किया है। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि उपर्युक्त प्रमाणों अथवा युक्तियों के आधार पर वास्तव में ईश्वर का अस्तित्व प्रमाणित नहीं होता।

2. **ज्ञानमीमांसा और आचारमीमांसा** . लाइबूनीज की ज्ञानमीमांसा तथा आचारमीमांसा दोनों ही उनकी उपर्युक्त तत्त्वमीमांसा पर आधारित हैं। ज्ञान की उत्पत्ति और प्रक्रिया की व्याख्या करते हुए उन्होंने हमें सचेतन में डेकार्त तथा लॉक दोनों के विचारों को अस्वीकार किया है। डेकार्त यह मानते थे कि हमारे मन में कुछ प्रत्यय जन्मजात होते हैं। इसके विपरीत लॉक अनुभव में पूर्व मनुष्य के मन को कोरे कायज की भाँति मानने के कारण जन्मजात प्रत्ययों के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करने थे। परन्तु लाइबूनीज ने इन दोनों दार्शनिकों के मत को अस्वीकार करते हुए यह कहा है कि हमारे समस्त प्रत्यय जन्मजात ही होते हैं। चिदणुओं में बाहर से कुछ भी प्रवेश नहीं कर सकता अतः हमें ज्ञान प्राप्त करते हैं उसका स्रोत बाह्य जगत् में ही कर स्वयं हमारा मन ही है। इसका अर्थ यह है कि इन्द्रिय-संबन्धों द्वारा हमें किसी प्रकार का ज्ञान प्राप्त नहीं होता, हमारे मन में विद्यमान जन्मजात प्रत्ययों में ही हमें समस्त ज्ञान प्राप्त होता है। हमारा इन्द्रिय अनुभव इस ज्ञान को जागृत और अधिक स्पष्ट करने में सहायक होता है, किन्तु वह इस ज्ञान का स्रोत नहीं है। चिदणुओं और घटनाओं के विषय में हमारा अनुभव कभी भी हमें असंदिग्ध ज्ञान प्रदान नहीं कर सकता, ऐसा ज्ञान हम केवल तर्कबुद्धि द्वारा ही प्राप्त कर सकते हैं। हमारे इन्द्रिय अनुभव पर आधारित ज्ञान केवल आपातिक ही हो सकता है, निश्चित या असंदिग्ध नहीं। सिद्धांततः ऐसे ज्ञान का खंडन करना संभव है।

लाइबूनीज का विचार है कि वास्तविक ज्ञान वही है जो असंदिग्ध हो अर्थात् जिसका खंडन संभव न हो। ऐसा वास्तविक ज्ञान तर्कशास्त्र के उन मूल सिद्धांतों पर आधारित होता है जो

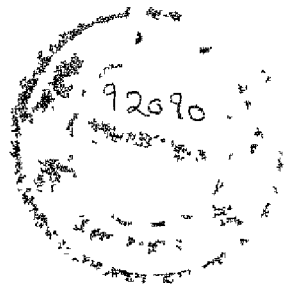
जन्मजात होने के कारण पहले से ही हमारे मन में विद्यमान रहते हैं और जिन्हे हम अनुभव द्वारा प्राप्त नहीं कर सकते। अनन्यता का नियम, व्याघान का नियम आदि ऐसे ही जन्मजात मूल सिद्धांत हैं। स्पष्ट है कि लाइबनीज लॉक के इस मत को स्वीकार नहीं करते कि अनुभव से पूर्व हमारा मन ज्ञानशून्य होता है और हमारे समस्त ज्ञान का एकमात्र आधार अनुभव ही है। लॉक के विपरीत उनका कथन है कि हमारा मन चैतन्यमय है और द्रव्य, अस्मिन्त्व, देश-काल, कारण-कार्य आदि मूल अवधारणाएँ जन्मजात रूप में उसमें विद्यमान रहती हैं। इन मूल अवधारणाओं के अभाव में हम कभी भी कोई ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते। इस दृष्टि में ज्ञान-प्राप्ति के लिए हमारे मन का योगदान अनिवार्य है। मन के योगदान के बिना केवल इन्द्रिय संवेदनों द्वारा हम ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते। लाइबनीज के इसी मत को स्वीकार करने हुए आगे चल कर काट ने अपनी ज्ञानमीमासा का विकास किया। इसी कारण यह माना जाता है कि लाइबनीज की ज्ञानमीमासा में हमें काट की ज्ञानमीमासा का पूर्वांश प्राप्त होता है। काट ने बहुत पहले ही लाइबनीज ने कहा था कि इन्द्रिय अनुभव हमारे मन में जन्मजात रूप में विद्यमान प्रत्ययों को जागृत करना है और हमारी ज्ञान-प्राप्ति से यही उसका योगदान है। हमारे मन में विद्यमान सभी जन्मजात प्रत्यय सदा एक ही अवस्था में नहीं रहते अनुभव की वृद्धि के फलस्वरूप वे अधिकाधिक स्पष्ट होते जाते हैं। इस दृष्टि में लाइबनीज के अनुसार ज्ञान-प्राप्ति की प्रक्रिया में इन्द्रिय अनुभव के महत्त्व को भी अस्वीकार नहीं किया जा सकता। इन्द्रिय अनुभव हमारे मन में—प्रत्ययों को उत्पन्न नहीं करता किन्तु उसके फलस्वरूप हम इन प्रत्ययों का ज्ञान होते हैं। इस प्रकार बुद्धिवादी होते हुए भी लाइबनीज ने— अपनी ज्ञानमीमासा में अनुभववाद तथा बुद्धिवाद का समन्वय करने का प्रयास किया है। आगे चल कर काट ने इन दोनों सिद्धांतों के इसी समन्वय के आधार पर ज्ञान की उत्पत्ति और प्रक्रिया की अधिक नरकसंगत रूप में व्याख्या की। इसी कारण लाइबनीज की ज्ञानमीमासा का पाश्चात्य दर्शन के इतिहास में विशेष महत्त्व है।

प्रत्ययों की भाँति मूल नैतिक सिद्धांतों को भी लाइबनीज जन्मजात ही मानते हैं। उनका मत है कि ये मूल नैतिक सिद्धांत मध्य तथा अमध्य सभी मनुष्यों में समान रूप में पाए जाते हैं, किन्तु सभी मनुष्यों को इनका समान ज्ञान नहीं होता। शिक्षा तथा परम्परा के अनुसार विभिन्न मनुष्यों में इन नैतिक सिद्धांतों के ज्ञान का भिन्न-भिन्न प्रकार से विकास होता है। परन्तु कोई भी मनुष्य नैतिक सिद्धांतों से पूर्णतः अनभिज्ञ नहीं होता। उदाहरणार्थ न्याय, कर्तव्य, ईमानदारी, सत्य आदि नैतिक नियमों का ज्ञान अमध्य लोगों तथा चोर-डाकुओं में भी पाया जाता है। इनके बिना वे भी अपने समुदाय को व्यवस्थित और संगठित नहीं कर सकते। लाइबनीज के अनुसार यदि हमें किसी नैतिक सिद्धांत का ज्ञान नहीं है तो इसका अर्थ यह नहीं समझना चाहिए कि वह सिद्धांत हमारे मन में विद्यमान नहीं है। यह संभव है कि अनेक अवसरों पर अपनी अनभिज्ञता अथवा अपने तीव्र स्वर्गों के कारण हम नैतिक सिद्धांतों के अनुसार आचरण न करें, किन्तु ये सिद्धांत हमारे मन में जन्म से ही अवश्य विद्यमान रहते हैं। परन्तु लाइबनीज की इस मान्यता को स्वीकार करना बहुत कठिन है क्योंकि नैतिक सिद्धांतों का ज्ञान वास्तव में जन्मजात न हो कर हमें समाज में ही प्राप्त होता है। इसका प्रमाण यह है कि यदि किसी शिशु को जन्म के पश्चात् वन में छोड़ दिया जाए और वह किसी प्रकार जीवित बच जाए तो वह मानव-समाज के अभाव में नैतिक नियमों अथवा सिद्धांतों का ज्ञान कभी प्राप्त नहीं कर सकेगा।

लाइबनीज मनुष्य के सकल्प-स्वातंत्र्य को स्वीकार करते हैं, किन्तु उनका विचार है कि यह सकल्प-स्वातंत्र्य कारण-कार्य के नियम का निषेध नहीं करता। मनुष्य के सकल्प-स्वातंत्र्य का अर्थ यही है कि वह कोई कर्म करने के लिए किसी बाह्य शक्ति द्वारा बाध्य नहीं है वह स्वयं

अपने सकल्प द्वारा प्रेरित हो कर कर्म कर सकता है। परन्तु हम यह स्वीकार करना पड़ेगा कि उसके प्रत्येक कर्म का कोई कारण अवश्य होता है। यह कारण बाह्यारोपित न होकर स्वयं मनुष्य के भीतर होता है और इसी अर्थ में हमें कर्म करने के लिए स्वतंत्र माना जा सकता है। इस प्रकार अनियतत्ववाद को अस्वीकार करते हुए लाइब्रनीज ने नियतत्ववाद तथा सकल्प-स्वातंत्र्य का समन्वय करने का प्रयास किया है। परन्तु उनका पूर्व स्थापित सामजस्य का सिद्धांत मनुष्य के सकल्प-स्वातंत्र्य का निषेध करता है, क्योंकि इस सिद्धांत के अनुसार ईश्वर ने आदि काल से ही समस्त चिदणुओं में जो सामजस्य स्थापित किया है वे सदैव उसी के अनुरूप कार्य करते हैं।

लाइब्रनीज यह मानते थे कि हमारा ससार सर्वोत्तम है, क्योंकि स्वयं शुभ होने के कारण ईश्वर ने यथासंभव सर्वोत्तम संसार की रचना की है। इस ससार में हमें जो अशुभ दिखाई देता है वह वास्तव में अशुभ न हो कर शुभ का अनिवार्य साधन है। दुःख सहने के पश्चात् ही हम सुख का महत्त्व समझ सकते हैं। इसी प्रकार दुःख तथा पाप के रूप में अशुभ के अस्तित्व के कारण ही हमारे लिए करुणा, न्याय, माहस आदि अनेक मद्गुणों का महत्त्व है। मनुष्य को सकल्प-स्वातंत्र्य प्रदान करने के कारण ईश्वर ने उसे शुभ कर्म करने के साथ-साथ अशुभ कर्म करने की भी क्षमता दी है, अतः नैतिक अशुभ सकल्प-स्वातंत्र्य का अनिवार्य परिणाम है। परन्तु लाइब्रनीज की इस मान्यता के विरुद्ध यह कहा जा सकता है कि सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान होने के कारण ईश्वर मनुष्य की रचना इस प्रकार कर सकता था कि वह अपने सकल्प-स्वातंत्र्य का दुरुपयोग करने के लिए कभी प्रेरित ही न होता। इसी प्रकार सर्वशक्तिमान ईश्वर दुःख से रहित ससार की रचना भी कर सकता था।



हीगल

महान जर्मन दार्शनिक जॉर्ज विलहेल्म फ्रॉइक हीगल (1770-1831) का पाश्चान्त्य दर्शन के इतिहास में बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान है और उनकी तुलना प्लैटो, अरस्तू, काट, शकार आदि विश्व के प्रमुख दार्शनिकों से की जा सकती है। हीगल का जन्म 1770 में जर्मनी के एक नगर स्टटगार्ट में हुआ था और इसी देश की राजधानी बर्लिन में हैजे के फलस्वरूप 1831 में उनका देहान्त हुआ। वे अपने छात्र-जीवन में अधिक प्रतिभाशाली प्रतीत नहीं होते थे, किंतु वे बहुत परिश्रमी तथा अध्ययनशील विद्यार्थी थे। पाश्चान्त्य दर्शन का व्यापक अध्ययन करने के पश्चात् वे अपने देश के अनेक विश्वविद्यालयों में लंबे समय तक दर्शन के प्रोफेसर के रूप में अध्यापन-कार्य करने रहे। इस अध्यापन-कार्य के साथ-साथ उन्होंने दर्शन के क्षेत्र में अपना महान योगदान भी किया है। तत्त्वमीमासा, आचारमीमासा, इतिहास का दर्शन, राजनीति-दर्शन, धर्म-दर्शन, तर्कशास्त्र, मोक्षशास्त्र आदि दर्शन की लगभग सभी प्रमुख विधाओं पर उन्होंने पुस्तकें लिखी हैं जो आज भी बहुत महत्त्वपूर्ण मानी जाती हैं। हीगल की इन विविध कृतियों से यह स्पष्ट है कि दर्शन के क्षेत्र में उनका कार्य कितना महत्त्वपूर्ण और व्यापक है। इस महान योगदान के कारण ही दर्शन तथा राजनीति के क्षेत्र में उनके विचारों का व्यापक प्रभाव पड़ा है। उन्नीसवीं शताब्दी के अंत में अधिकतर अंग्रेज तथा अमेरिकन दार्शनिक हीगल के दर्शन से प्रभावित थे। इस संबंध में कार्ल मार्क्स का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है जिन्होंने हीगल की द्वातात्मक प्रणाली के आधार पर अपन साम्यवादी दर्शन का निर्माण किया। प्रस्तुत लेख में हीगल के व्यापक दर्शन के सभी पक्षों का विवेचन करना संभव नहीं है, अतः यहाँ हम उनके दर्शन के कुछ महत्त्वपूर्ण पक्षों पर ही संक्षेप में विचार करेंगे।

1 तत्त्वमीमासा : लॉक, बर्कले, ह्यूम, काट आदि हीगल के पूर्ववर्ती दार्शनिकों ने अपने दर्शन में ज्ञानमीमासा संबंधी समस्याओं के विवेचन को ही प्रमुख स्थान दिया था, किंतु हीगल ज्ञानमीमासा की अपेक्षा तत्त्वमीमासा को अधिक महत्त्वपूर्ण मानते हैं। उनका विचार है कि दर्शन का मुख्य उद्देश्य विश्व के परम तत्त्व, उसके विकास तथा मानवीय अनुभव को भली-भांति समझने का प्रयास करना है। इसी कारण दर्शन के लिए मनुष्य की बुद्धि अथवा उसके विवेक का विशेष महत्त्व है जिसके द्वारा वह अपने इस महान उद्देश्य को प्राप्त करने में सफल हो सकता है। हीगल के दर्शन में विवेक या बुद्धि का विशेष महत्त्व इस बात से स्पष्ट है कि वे 'वास्तविक' तथा 'विवेकमगत' को एक ही मानते हैं और इन दोनों में कोई भेद नहीं करते। उनका यह कथन बहुत प्रसिद्ध है कि 'जो वास्तविक है वही विवेकमगत है और जो विवेकमगत है वही वास्तविक है।' इसका अर्थ यही है कि हमारा विवेक जिसकी पूर्णता नहीं करता वह यथार्थ अथवा वास्तविक नहीं हो सकता। इस प्रकार हीगल ने विवेक अथवा बुद्धि के आधार पर ही विश्व के परम तत्त्व तथा उसके विकास की व्याख्या करने का प्रयास किया है।

अपने पूर्ववर्ती दो दार्शनिकों फिश्टे तथा शेलिंग की भाँति हीगल भी परमतत्त्व को ही विश्व की अंतिम सत्ता मानते हैं। उनके अनुसार इस परमतत्त्व का स्वरूप आध्यात्मिक है और संपूर्ण विश्व में यही परमतत्त्व व्याप्त है। दिक् तथा काल की कोई अपनी वास्तविक सत्ता नहीं है और वे इसी परमतत्त्व में निहित रहते हैं, अतः यह उनके द्वारा सीमित नहीं है। विश्व की सर्वाधिक व्यापक वास्तविकता यही परमतत्त्व है। यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि हीगल के मतानुसार यह परमतत्त्व विश्व में पृथक् कोई स्थिर सत्ता नहीं है, यह निरंतर गतिशील तथा विकासमान है और विश्व की समस्त जड़-चेतन वस्तुओं में व्याप्त रहता है। सभी जड़ वस्तुओं तथा प्राणियों में विभिन्न स्तरों पर इसी परमतत्त्व का विकास हुआ है। जड़ जगत् से प्राणी जगत् तक इसी परमतत्त्व की सत्ता विद्यमान है, अतः यह सर्वव्यापक और संपूर्ण ब्रह्मांड का आधारभूत तत्त्व है। इस प्रकार ब्रह्मांड की अंतिम सत्ता के रूप में परमतत्त्व का हीगल के दर्शन में विशेष महत्त्व है।

एक ही अंतिम तत्त्व में विश्वास करने के कारण हीगल विश्व की अलग-अलग वस्तुओं को पूर्णतः और अंतिम रूप से वास्तविक नहीं मानते। उनका विचार है कि अलग-अलग प्रतीत होने वाली सभी वस्तुएँ एक दूसरे से पृथक् न होकर वास्तव में एक ही महा समष्टि का अखंड भाग हैं। यह महा समष्टि परमतत्त्व ही है जिसकी सत्ता पृथक्-पृथक् प्रतीत होने वाली सभी वस्तुओं में अनिवार्यतः व्याप्त है। विश्व में अलग-अलग वस्तुओं की हमें जो वास्तविकता प्रतीत होती है वह इसी महा समष्टि की वास्तविकता के कारण है। इस प्रकार हीगल सभी अलग-अलग वस्तुओं तथा व्यक्तियों को अपने आप में पूर्णतः वास्तविक न मानकर एक ही महा समष्टि के अखंड भागों के रूप में ही वास्तविक मानते हैं। उनका मत है कि यद्यपि यह समष्टि विभिन्न खंडों से पृथक् नहीं है, फिर भी इन्में इन खंडों का योग मात्र नहीं माना जा सकता, यह इन सब खंडों के योग के अतिरिक्त कुछ और भी है। प्रत्येक खंड का महत्त्व इसलिए है कि वह इस समष्टि का एक भाग है। समष्टि से पृथक् उसका कोई महत्त्व नहीं हो सकता; समष्टि तथा उसके खंडों के इस सबंध को स्पष्ट करने के लिए हीगल ने शरीर और उसके अंगों के सबंध का उदाहरण दिया है। जिस प्रकार शरीर से पृथक् उसके किसी अंग का और अंगों से पृथक् शरीर का कोई महत्त्व नहीं रह जाता उसी प्रकार समष्टि से पृथक् खंडों का तथा खंडों में पृथक् समष्टि का कोई महत्त्व नहीं हो सकता। परंतु हीगल केवल समष्टि को ही अंतिम रूप से वास्तविक मानते हैं, उनके अनुसार खंडों की वास्तविकता अततः समष्टि की वास्तविकता पर ही निर्भर है। समष्टि की अवधारणा और उसके खंडों के सबंध को हीगल ने बहुत विस्तृत रूप में प्रस्तुत किया है। उनका विचार है कि विश्व की समस्त वस्तुएँ प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप में परस्पर संबंधित हैं और इस प्रकार एक महा समष्टि बनाती है। इस दृष्टि से अलग-अलग प्रतीत होने वाली वस्तुएँ अंतिम रूप में वास्तविक न होते हुए भी नितान्त अवास्तविक अथवा भ्रम मात्र नहीं हैं। समष्टि के खंडों के रूप में ये वस्तुएँ अततः वास्तविक हैं। परंतु केवल समष्टि ही पूर्णतः वास्तविक है और इसी कारण हीगल ने विश्व की अंतिम सत्ता के रूप में परमतत्त्व को 'समष्टि' कहा है।

हीगल ने जिस विशेष विधि द्वारा मानवीय चितन के विकास की व्याख्या की है उसे वे 'द्विधात्मक पणाली' की सजा देते हैं। उनका मत है कि मनुष्य के चितन का विकास विचारों के पारस्परिक द्वंद्व अथवा मर्घर्ष के फलस्वरूप ही होता है। प्रत्येक विचार या सिद्धांत के विकास की तीन स्थितियाँ होती हैं जिन्हें हीगल ने 'पक्ष', 'प्रतिपक्ष' तथा 'सपक्ष' कहा है। सर्वप्रथम कोई व्यक्ति एक विशेष विचार या सिद्धांत प्रस्तुत करता है। इसके पश्चात् कोई अन्य व्यक्ति उस विचार अथवा सिद्धांत का खंडन कर के उसका विरोधी सिद्धांत प्रस्तुत करता है। इन दोनों को क्रमशः 'पक्ष' तथा 'प्रतिपक्ष' कहा जाता है अततः एक अन्य व्यक्ति उक्त विरोधी सिद्धांत का

करके एक नवीन सिद्धांत प्रस्तुत करता है जिसे 'सपक्ष' कहा जाता है। यह सपक्ष अपने पूर्ववर्ती पक्ष तथा प्रतिपक्ष दोनों का समन्वित रूप होने के कारण उनकी अपेक्षा अधिक व्यापक और संतुलित होता है। यहाँ यह स्मरण रखना चाहिए कि सपक्ष में जिन दो विरोधी विचारों का समन्वय किया जाता है उनका महत्त्व कम नहीं हो जाता। प्रत्येक विचार की उपयोगिता इसी से सिद्ध होती है कि उसमें आशिक मत्त्व अवश्य विद्यमान रहना है और यह अधिक व्यापक तथा संतुलित नवीन विचार की उत्पत्ति में सहायक होता है। वस्तुतः हीगल निरंतर द्वंद्व अथवा विरोध को ही जीवन और चिंतन के विकास का अनिवार्य आधारभूत नियम मानते हैं। उनका कथन है कि जब हम वस्तुओं तथा विचारों को एक दूसरे से पृथक् करके देखते हैं तभी वे हमें परस्पर विरोधी प्रतीत होते हैं। समष्टि के सदस्यों में देखने पर वे एक दूसरे के पूरक हो जाते हैं। इस प्रकार हमें विश्व में जो विरोध दिखाई देता है उसे समष्टि के सदस्यों में देखने पर उसकी वास्तविकता स्वतः समाप्त हो जाती है। इस प्रकार हीगल यह मानते हैं कि सपक्ष में दो विरोधी विचारों का समन्वय संभव है। द्वैतान्मक प्रणाली के आधार पर सपक्ष में पक्ष तथा प्रतिपक्ष के समन्वय के फलस्वरूप ही मानवीय चिंतन का निरंतर विकास होता है, अतः ज्ञान के विकास के लिए इस प्रणाली का बहुत महत्त्व है।

हीगल ने तत्त्वमीमासा के अंतर्गत ही तर्कशास्त्र, प्रकृति-सबधी दर्शन तथा मनस-सबधी दर्शन का विवेचन किया है। यहाँ हम इन तीनों विषयों पर संक्षेप में उनके विचार प्रस्तुत करेंगे। हीगल तर्कशास्त्र का सामान्य प्रचलित अर्थ स्वीकार नहीं करते। वे तर्कशास्त्र को तत्त्वमीमासा का ही एक भाग मानते हैं। इसी तथ्य का उल्लेख करते हुए बरट्रैंन्ड रसल ने कहा है कि हीगल के लिए तत्त्वमीमासा तथा तर्कशास्त्र एक ही हैं। हीगल का कथन है कि तर्कशास्त्र विशुद्ध विचार सबधी विज्ञान है और उसका कार्य प्रत्ययो अथवा अवधारणाओं के पारस्परिक संबंध का विवेचन करना है। तर्कशास्त्र के अंतर्गत ही उन्होंने मनस के प्रमुख सवर्गों का वर्णन किया है। उनके विचार में मूल और सब में प्रमुख सवर्ग सत्ता से संबंधित है, क्योंकि सर्वप्रथम मनुष्य को यही ज्ञान होता है कि किसी वस्तु का अस्तित्व है। इसके अतिरिक्त उन्होंने द्रव्य, गुण, कारण-कार्य-संबंध आदि अन्य अनेक सवर्गों का भी विवेचन किया है।

अपने प्रकृत सबधी दर्शन में हीगल ने भौतिक जगत् में पूर्ण प्रत्यय से संबंधित मनस के क्रमिक विकास का वर्णन किया है। उनका विचार है कि भौतिक जगत् में चैतन्य या मनस का अभाव नहीं है, किंतु उसमें वह अविकसित दशा अथवा सुशुष्कावस्था में है। खनिज पदार्थों, वनस्पति, पशु-पक्षियों तथा मनुष्यों में मनस का क्रमशः विकास हुआ है। इसका अर्थ यह है कि मनुष्यों में मनस अधिकतम विकसित अवस्था में है। इस प्रकार हीगल भौतिक जगत् और प्राणी-जगत् दोनों में मनस को ही व्याप्त मानते हैं, अतः उनके अनुसार ये दोनों मूलतः भिन्न नहीं हैं।

अपने मनस सबधी दर्शन में हीगल ने मनस के पूर्ण विकास का विवेचन किया है। उनका मत है कि मनस आत्मगत, विषयगत और निरपेक्ष इन तीन रूपों में अभिव्यक्त होता है। मनस का आत्मगत रूप व्यक्ति के विकास में देखा जा सकता है। व्यक्ति की समस्त मानसिक शक्तियाँ मनस के इसी आत्मगत रूप से विकसित होती हैं। मनस का विषयगत रूप समाज तथा परिवार, विवाह, राज्य आदि उसकी विभिन्न सस्थाओं में व्यक्त होता है। हीगल के अनुसार राज्य ही समाज की सब से अधिक महत्त्वपूर्ण सस्था है और अन्य सभी सस्थाएँ अतः उसी के विकास के आवश्यक साधन हैं। राज्य सहित सभी सामाजिक सस्थाएँ मनस के विकास का ही परिणाम हैं। परंतु हीगल का विचार है कि मनस का पूर्ण तथा विकास कला धर्म और दर्शन में ही होता है। इन

तानों में मनस के निरपेक्ष रूप की अभिव्यक्ति होती है। इनमें भी दर्शन का स्थान सर्वोच्च है। क्योंकि उसी में मनस की पूर्ण तथा स्वतंत्र अभिव्यक्ति संभव है। इस प्रकार हीगल के मतानुसार संपूर्ण विश्व में एक ही पूर्ण प्रत्यय अथवा मनस विकास के विभिन्न स्तरों पर सर्वत्र व्याप्त है और यही उसकी अंतिम सत्ता है।

2. **नैतिक दर्शन** - हीगल का नैतिक दर्शन उनकी उपर्युक्त तत्त्वमीमासा पर ही आधारित है। उन्होंने अपनी दो पुस्तकों 'फिनोमिनोलॉजी ऑफ़ माइन्ड' तथा 'फिलॉसॉफी ऑफ़ गड' में नैतिकता की समस्याओं और उनके उदगम एवं विकास का विस्तृत विवेचन किया है। वे अपने नैतिक दर्शन में व्यक्ति और समाज के घनिष्ठ संबंध को विशेष महत्त्व देते हैं। यद्यपि उन्होंने मनुष्य के स्वतंत्र व्यक्तित्व के विकास का पूर्ण निषेध नहीं किया, फिर भी वे उसके व्यक्तिगत हित की अपेक्षा सामाजिक कल्याण को अधिक महत्त्वपूर्ण मानते हैं। उनका मत है कि सामाजिक जीवन व्यतीत करने के कारण ही मनुष्य में नैतिकता का विकास होता है, अतः वे व्यक्ति को समाज का अभिन्न अंग मान कर ही उसके नैतिक विकास पर विचार करते हैं। हीगल ने मनुष्य में नैतिकता के विकास की निम्नलिखित मुख्य तीन अवस्थाएँ बताई हैं

(1) **कानूनी अधिकार अथवा बाध्यता** - नैतिकता के विकास की इस प्रथम अवस्था में मनुष्य राज्य के कानूनों, सामाजिक नियमों अथवा ईश्वरीय दंड के भय के कारण ही उचित कर्म करने तथा अनुचित कर्म न करने के लिए बाध्य होता है। इस अवस्था में नैतिकता मनुष्य पर कुछ बाह्य शक्तियों द्वारा ही आरोपित की जाती है, वह स्वयं अतः प्रेरणा से प्रेरित होकर अपने कर्तव्य का पालन नहीं करता। यही कारण है कि हीगल ने नैतिकता के विकास की इस प्रथम अवस्था को निम्नतम अवस्था माना है। उनका कथन है कि इस अवस्था में मनुष्य राज्य तथा समाज द्वारा निर्मित नियमों से बाध्य होकर ही दूसरों के अधिकारों का सम्मान करता है और यह आशा करता है कि अन्य व्यक्ति भी इसी सामाजिक एवं कानूनी बाध्यता के कारण उसके अधिकारों को स्वीकार करेंगे। इस अवस्था में राज्य का दंड-विधान अनिवार्य है, क्योंकि इसमें व्यक्ति दंड के भय के कारण ही समाज के प्रति अपने कर्तव्यों का पालन करता है। हीगल दंड को उचित तथा बुद्धिसंगत मानते हुए यह कहते हैं कि अनुचित कर्म करने वाले प्रत्येक व्यक्ति को दंड अवश्य मिलना चाहिए। संक्षेप में हीगल के मतानुसार इस अवस्था के अंतर्गत नैतिकता पूर्णतः बाह्यारोपित होती है, अतः यह नैतिकता के विकास की निम्नतम अवस्था है।

(2) **अंतःप्रेरित नैतिकता** - बुद्धि अथवा विवेक-शक्ति के अधिक विकसित हो जाने के पश्चात् मनुष्य किसी बाह्य शक्ति के दंड के भय से बाध्य होकर नहीं, अपितु स्वयं अपने अंतःकरण की प्रेरणा से प्रेरित होकर ही उचित कर्म करने लगता है। नैतिकता के विकास की इस दूसरी अवस्था में मनुष्य अपनी स्वतंत्र इच्छानुसार राज्य एवं समाज के नियमों का पालन करता है, दंड के भय अथवा पुरस्कार के प्रलोभन से प्रेरित होकर नहीं। इस अवस्था में मनुष्य अपने नैतिक उत्तरदायित्व को भलीभाँति समझने लगता है, अतः अनुचित कर्म करने पर वह स्वयं दंड स्वीकार करने के लिए तैयार हो जाता है। इसी कारण हीगल नैतिकता के विकास की इस अवस्था को प्रथम अवस्था की अपेक्षा अधिक उत्कृष्ट मानते हैं। परन्तु उनका मत है कि इस अवस्था में भी व्यक्ति के अपने हित और व्यापक सामाजिक कल्याण में संघर्ष हो सकता है। इसका कारण यह है कि इस अवस्था में भी मनुष्य अपने व्यक्तिगत हित के लिए बहुत सजग रहता है और वह समाज के साथ अपना पूर्ण तादात्म्य स्थापित नहीं कर पाता। हीगल के मतानुसार जब मनुष्य व्यापक सामाजिक कल्याण की चिंता किए बिना अपने व्यक्तिगत हित के लिए प्रयास करता है तो वह अंश की ओर

अग्रसर होता है, क्योंकि केवल स्वार्थसिद्धि नैतिक दृष्टि से पूर्णतया अशुभ है। इस प्रकार स्पष्ट है कि हीगल के विचार में नैतिकता के विकास की यह द्वितीय अवस्था भी वास्तव में उच्चतम अवस्था नहीं है।

(3) वैयक्तिक और सामाजिक हित का एकीकरण . नैतिकता के विकास की इस अंतिम अवस्था में मनुष्य की बुद्धि अथवा विवेक-शक्ति का पर्याप्त विकास हो जाता है, अतः वह अपने आप को समाज का ही अभिन्न अंग मानने लगता है। समाज के साथ अपना पूर्ण तादात्म्य स्थापित कर लेने के कारण ही इस अवस्था में मनुष्य व्यापक सामाजिक कल्याण में ही अपना वास्तविक व्यक्तिगत हित अनुभव करता है। दूसरे शब्दों में, इस अंतिम अवस्था के अंतर्गत मनुष्य के वैयक्तिक और सामाजिक हित का वह विरोध पूर्णतः समाप्त हो जाता है जो नैतिकता के विकास की द्वितीय अवस्था में विद्यमान था। इस अवस्था में वैयक्तिक और सामाजिक शुभ का पूर्ण एकीकरण हो जाने के कारण हीगल ने इसे नैतिकता के विकास की उच्चतम अवस्था माना है। उनका कथन है कि इस अवस्था में मनुष्य अपने व्यक्तिगत हित का ध्यान रखते हुए भी सामाजिक कल्याण की उपेक्षा नहीं कर सकता, क्योंकि वह भलीभाँति जानता है कि अतः संपूर्ण समाज के कल्याण में ही उसका अपना कल्याण निहित है। वह जिस समाज का सदस्य है उसी की इच्छा को स्वयं अपनी इच्छा मान कर अपने समस्त कर्तव्यों का पालन करता है, किसी बाह्य शक्ति द्वारा दिए जाने वाले दंड के भय अथवा पुरस्कार के प्रलोभन से प्रेरित हो कर नहीं। इस प्रकार हीगल का यह निश्चित मत है कि व्यक्ति और समाज के हित के विरोध को समाप्त कर देने वाली यह अंतिम अवस्था ही मनुष्य के लिए उच्चतम नैतिक आदर्श प्रस्तुत करती है। यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि हीगल के विचार में नैतिकता के विकास की इन तीनों अवस्थाओं में मनुष्य की उम विवेक-शक्ति का क्रमशः उत्तरोत्तर विकास होता है जो वास्तव में विश्वव्यापी चैतन्यतत्त्व की ही अभिव्यक्ति है।

3. राजनीति-दर्शन . हीगल के नैतिक दर्शन की भाँति उनके राजनीति-दर्शन का आधार भी उनकी तत्त्वमीमांसा ही है। अपनी दो पुस्तकों 'फिलॉसॉफी ऑफ हिस्ट्री' तथा 'फिलॉसॉफी ऑफ लॉ' में उन्होंने राजनीति-दर्शन संबंधी कुछ प्रमुख समस्याओं का विवेचन किया है। सर्वप्रथम हम इस प्रश्न पर विचार करेंगे कि हीगल के अनुसार व्यक्ति तथा राज्य का क्या संबंध है और राज्य में नागरिकों का क्या स्थान है। हम पहले ही यह बता चुके हैं कि हीगल अन्य सभी सामाजिक संस्थाओं की अपेक्षा राज्य को अधिक आवश्यक तथा महत्त्वपूर्ण संस्था मानते हैं। उनके विचार में समस्त सामाजिक संस्थाएँ तथा राज्य के सभी नागरिक अतः उसके विकास के साधन मात्र हैं। प्रत्येक नागरिक का यह अनिवार्य कर्तव्य है कि वह राज्य के सभी आदेशों का पूर्णतः पालन करे और इस प्रकार उसके विकास में अपना अधिकतम योगदान करे। यदि व्यक्ति और राज्य के हितों में संघर्ष हो तो राज्य की उन्नति के लिए व्यक्ति को अपने हितों का अवश्य बलिदान करना चाहिए। किसी भी स्थिति में व्यक्ति को राज्य के विरुद्ध विद्रोह करने का अधिकार नहीं है। राज्य की इच्छा अथवा आज्ञा ही व्यक्ति के लिए सर्वोपरि होनी चाहिए और उसके जीवन का एकमात्र उद्देश्य राज्य के विकास के लिए अधिकतम प्रयास करना ही होना चाहिए। इस प्रकार हीगल व्यक्ति के स्वतंत्र महत्त्व को स्वीकार न करके उसे राज्य की प्रगति का एक साधन मात्र समझते हैं। परिवार, विवाह तथा अन्य सभी सामाजिक संस्थाओं के विषय में भी उनका यही दृष्टिकोण है।

राजनीति-दर्शन की एक अन्य महत्त्वपूर्ण समस्या है विभिन्न राज्यों का पारस्परिक संबंध। इस समस्या के विषय में भी हीगल ने स्पष्टतः अपने विचार व्यक्त किए हैं। उनके दर्शन में राज्यों

का वही स्थान है जा मार्क्स के दर्शन भ वर्गों का है। इसका अर्थ यही है कि विभिन्न वर्गों की भाँति राज्यों में भी सघर्ष का होना अनिवार्य है और हीगल इस तथ्य को पूर्णतः स्वीकार करते हैं। उनका विचार है कि राज्य एक स्वतंत्र तथा स्वतः साध्य इकाई है जिसे अपने हितों को सब से अधिक महत्त्वपूर्ण मानने और किसी भी उपाय द्वारा उन्हें सुरक्षित रखने का पूर्ण अधिकार है। उसपर कोई ऐसे कानूनी अथवा नैतिक नियम लागू नहीं होते जो उसके इस अधिकार को सीमित कर सकें। इस दृष्टि में राज्य की स्थिति व्यक्ति की स्थिति में पूर्णतः भिन्न है। राज्य को यह अधिकार प्राप्त है कि वह अपने हितों के लिए व्यक्ति के अधिकारों को सीमित करे, किंतु राज्य के अधिकारों को सीमित करने वाली कोई शक्ति नहीं है। इस प्रकार हीगल राज्य को स्वशासित निरंकुश इकाई के रूप में स्वीकार करते हैं। परंतु प्रश्न यह है कि जब दो या दो से अधिक राज्यों के हितों में सघर्ष होता है तो इसका निर्णय कैसे किया जा सकता है? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए हीगल कहते हैं कि ऐसी स्थिति में राज्यों में युद्ध का होना अनिवार्य ही नहीं, अपितु उचित एवं वांछनीय भी है। इसका अभिप्राय यह है कि प्रत्येक राज्य को अपने हितों की सुरक्षा तथा अपने विकास के लिए किसी भी अन्य राज्य से युद्ध करने का अधिकार है। कोई भी कानूनी अथवा नैतिक नियम उसे ऐसा करने से नहीं रोक सकता। इस प्रकार हीगल विभिन्न राज्यों के हितों में होने वाले सघर्ष का अंत करने के लिए युद्ध को न्यायोचित उपाय मानते हैं।

यह समझना कठिन नहीं है कि राज्यों के पारस्परिक संबन्ध के विषय में हीगल का उपर्युक्त दृष्टिकोण बहुत आपत्तिजनक है और इसे नैतिक दृष्टि से कदापि उचित एवं वांछनीय नहीं माना जा सकता। राज्यों के प्रसंग में हीगल उसी घातक प्राकृतिक अवस्था को स्वीकार करते हैं जिसका उल्लेख हॉब्स ने किया है और जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अन्य सभी व्यक्तियों के विरुद्ध निरंतर सघर्ष करता रहता है। हॉब्स ने स्वयं कहा था कि यह प्राकृतिक अवस्था सभी व्यक्तियों के लिए बहुत दुःखद थी जिसमें उनका जीवन निरंतर भयत्रस्त और पूर्णतः असुरक्षित था। ठीक यही बात एक दूसरे के विरुद्ध सघर्ष करने वाले सभी राज्यों के संबन्ध में भी कही जा सकती है। पारस्परिक सतत सघर्ष की स्थिति में न कोई राज्य सुरक्षित रह सकता है और न उसका विकास ही हो सकता है। वस्तुतः जब तक संसार में विभिन्न राज्यों का अस्तित्व है और जब तक संपूर्ण विश्व एक ही राज्य में परिवर्तित नहीं हो जाता तब तक कुछ कानूनी अथवा नैतिक नियमों द्वारा राज्यों के पारस्परिक सघर्ष को रोकना अनिवार्य होगा। मानव-जाति के अस्तित्व और उसकी सुरक्षा के लिए राज्यों के अधिकारों को सीमित करना बहुत आवश्यक है। परंतु हीगल ने इस महत्त्वपूर्ण तथ्य की उपेक्षा की है और इसे उनके राजनीति-दर्शन का एक प्रमुख दोष माना जा सकता है। वे राज्यों के पारस्परिक संबन्ध की समस्या के विषय में नैतिक दृष्टि में कोई वांछनीय तथा युक्तिसंगत समाधान प्रस्तुत नहीं कर सके।

इसी प्रकार व्यक्ति और राज्य के पारस्परिक संबन्ध के विषय में हीगल ने जो मत व्यक्त किया है वह भी पूर्णतः उचित एवं मनोप्यपद नहीं है। हम देख चुके हैं कि वे व्यक्ति के स्वतंत्र महत्त्व को अस्वीकार करके उसे राज्य के विकास तथा उत्थान का एक माध्यम मात्र मानते हैं। परंतु प्रश्न यह है कि राज्य क्या है—क्या व्यक्तियों के संगठित समुदाय से उसकी पृथक और स्वतंत्र सत्ता है? इस प्रश्न का उत्तर निश्चय ही केवल नकारात्मक हो सकता है। जब बहुत-से व्यक्ति परस्पर संगठित हो कर किसी निश्चित भू-भाग पर एक इकाई का निर्माण करते हैं तो उसे ही राज्य की सत्ता दी जाती है। ऐसी स्थिति में राज्य का कल्याण तथा विकास अतः व्यक्तियों के कल्याण एवं विकास के अनिवार्य और ऊँच नहीं है। दूसरे शब्दों में राज्य का हित उसके नागरिकों के हित से पृथक नहीं

है। इसी कारण व्यक्ति के स्वतंत्र महत्त्व को अस्वीकार करके उसे राज्य की प्रगति का साधन मात्र मानना उचित प्रतीत नहीं होता। राज्य का नागरिक और अपनी आवश्यकताओं के लिए उसपर निर्भर होते हुए भी व्यक्ति अपने आप में एक पृथक इकाई है जिसमें स्वतंत्र रूप से चिन्तन तथा कर्म करने की क्षमता है। वह किसी यंत्र का निर्जीव भाग नहीं है जिसका अपना कोई मूल्य और महत्त्व नहीं होता। वस्तुतः व्यक्ति ही स्वतः साध्य तथा अपने आप में मूल्यवान् है, राज्य नहीं। ऐसी स्थिति में हीगल के इस मत को स्वीकार नहीं किया जा सकता कि राज्य की इच्छा ही व्यक्ति की इच्छा है और व्यक्ति को राज्य के प्रत्येक आदेश का सभी परिस्थितियों में अनिवार्यतः पालन करना चाहिए। राज्य के कानून अथवा आदेश अनैतिक तथा अन्यायपूर्ण हो सकते हैं। ऐसे सभी कानूनों अथवा आदेशों के विरुद्ध कार्य करना व्यक्ति का आवश्यक कर्तव्य हो जाता है। परन्तु राज्य को स्वतः साध्य सत्ता मानने के कारण हीगल व्यक्ति को यह अधिकार नहीं देना चाहते। इसी कारण व्यक्ति और राज्य के पारस्परिक संबंध के विषय में उनका दृष्टिकोण एकजुटी तथा अस्मत्त्वान्ता हो गया है।

उपर्युक्त विवेचन में स्पष्ट है कि हीगल का दर्शन मौलिक तथा बहुत व्यापक होते हुए भी कठिनाइयों तथा दोषों से मुक्त नहीं है। उनके दर्शन का एक मुख्य दोष है अनुभव की उपेक्षा और बुद्धिवाद का आवश्यकता से अधिक आग्रह। निरीक्षण तथा अनुभव की उपेक्षा करने हुए वे बुद्धि को आवश्यकता से अधिक महत्त्व देने हैं और यह मानते हैं कि मनुष्य अपनी बुद्धि द्वारा विश्व की अनिश्चल सत्ता अथवा परमसत्त्व का भी ज्ञान प्राप्त कर सकता है। परन्तु उनके इस मत का समर्थन करना बहुत कठिन है, क्योंकि यह मानवीय बुद्धि की अनिश्चलताओं को पूर्णतः अस्वीकार करना है। इसके अनिश्चित हीगल का यह दावा भी उचित प्रतीत नहीं होता कि उनका दर्शन विश्व का पूर्ण और अनिश्चल दर्शन है।

ऑगस्ट कूट

उनी सवां शताब्दी के समाज-सुधारको तथा मानवतावादी विचारको मे फ्रांस के अनुभववादी दार्शनिक ऑगस्ट कूट (1798-1857) का बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान है। उनका जन्म धर्मपरायण परिवार में हुआ था और उन्हे बाल्यकाल से ही ईसाई धर्म के उपदेशो तथा मिद्धातो के अनुसार आचरण करने की शिक्षा दी गई थी। उन्होने किशोरावस्था में ही तत्कालीन प्रमुख दार्शनिक विचार-ग्रन्थों तथा वैज्ञानिक सिद्धांतों का भलीभाँति अध्ययन कर लिया था जिनका उनके दर्शन पर पर्याप्त प्रभाव पड़ा। डेविड ह्यूम तथा ऐडम स्मिथ के विचारों का उन्होने विशेष रूप से अध्ययन किया था और उनके अनुभववादी दर्शन पर इन दोनों विचारकों का प्रभाव स्पष्ट दिख ईदखता है। परंतु 1818 में कूट फ्रांस के तत्कालीन प्रमुख समाजवादी विचारक सेट साइमन के सम्पर्क में आया जिनके समाजवादी तथा मानवतावादी दर्शन का उनके विचारों पर सब से अधिक प्रभाव पड़ा है। कूट कुछ वर्षों तक सेट साइमन के शिष्य रहे, किंतु बाद में उन्होने स्वतंत्र रूप से अपने दार्शनिक सिद्धांतों का प्रतिपादन किया। वे एक विशेष अनुभववादी विचारधारा के प्रवर्तक माने जाते हैं जिसे 'प्रत्यक्षवाद' कहा जाता है और जिसका समकालीन विश्लेषणात्मक दर्शन में बहुत महत्त्व रहा है। इस विचारधारा में अनुभव, निरीक्षण तथा वैज्ञानिक-पद्धति को विशेष महत्त्व दिया जाता है और कूट का दर्शन मूलतः इन्हीं पर आधारित है। रुढ़िवादी कट्टर ईसाई परिवार में जन्म लेकर भी कूट ने ईसाई धर्म के स्थान पर मानवतावाद का समर्थन किया और उसे ही मनुष्य का एकमात्र धर्म माना। उन्होने ईश्वर के स्थान पर मानवता को ही धर्म का आधार माना और यह वह विमनुष्य चीजें वात तथा सहायता ही सर्वोत्तम पूजा है। अपनी इसी मानवतावादी विचारधारा के कारण वे व्यक्ति के कल्याण के लिए समाज-सुधार को सर्वाधिक महत्त्व देते रहे। इसी महान उद्देश्य को ध्यान में रखते हुए सर्वप्रथम उन्होने समाज के वैज्ञानिक अध्ययन के महत्त्व को स्पष्ट किया और समाज संबंधी अध्ययन को विज्ञान मान कर उसे 'समाजशास्त्र' की सजा दी। यहाँ हम कूट के अनुभववादी दर्शन के कुछ प्रमुख पक्षों का संक्षेप में विवेचन करेंगे।

1. **प्रत्यक्षवाद और वैज्ञानिक दृष्टिकोण** : लॉक, बर्कले, ह्यूम आदि अनुभववादी दार्शनिकों की परंपरा का अनुसरण करते हुए कूट ने जिस दार्शनिक सिद्धांत का प्रतिपादन किया है उसे उन्होंने प्रत्यक्षवाद की सजा दी है। यह सिद्धांत मानवीय अनुभव तथा उस पर आधारित निरीक्षणों को पूर्णतः सत्य मानता है और इसी कारण आत्मा, ईश्वर आदि तत्त्वों की अस्तित्व की तत्त्वमीमासात्मक प्राक्कल्पनाओं को पूर्णतः अस्वीकार करता है। प्रत्यक्षवाद सर्वोच्च प्रमाण मान्यताओं कूट तथा उनके अनुयाइयों द्वारा 1849 में प्रकाशित दि प्लेजिंटेरिन्ट केन्नेड में प्रस्तुत की गई हैं। इसके अतिरिक्त कूट ने दर्शन संबंधी अपनी अनेक पुस्तकों में भी इस सिद्धांत की मुख्य मान्यताओं का विस्तारपूर्वक विवेचन किया है। केवल अनुभव पर आधारित होने के कारण प्रत्यक्षवाद में अनभवातीत सत्ताओं से सर्वाधिक धर्म और तत्त्वमीमासा

के लिए कोई स्थान नहीं है। कूट ने धर्म और तत्त्वमीमासा दोनों को मानवीय ज्ञान के विकास की प्राथमिक तथा अपरिपक्व अवस्थाएँ मानकर ज्ञान-प्राप्ति की दृष्टि से उन्हें कोई विशेष महत्त्व नहीं दिया। उनका विचार है कि विज्ञान ही हमें जगत् सबधी यथार्थ ज्ञान प्रदान कर सकता है, क्योंकि उसका आधार स्वयं हमारा अनुभव तथा निरीक्षण है। हम केवल विज्ञान की सहायता से यह जान सकते हैं कि प्राकृतिक नियम क्या हैं और इन नियमों के अनुरूप जगत् में प्राकृतिक घटनाएँ किम प्रकार घटित होती हैं। धर्मशास्त्र और तत्त्वमीमासा दोनों ही हमें जगत् के विषय में इस प्रकार का यथार्थ ज्ञान प्रदान करने में असमर्थ हैं। अपनी इसी मान्यता के कारण कूट धर्मशास्त्र और तत्त्वमीमासा के स्थान पर विज्ञान को जगत् सबधी यथार्थ ज्ञान प्राप्त करने का एकमात्र उपयुक्त स्रोत मानते हैं। जीवन और जगत् के विषय में केवल वैज्ञानिक दृष्टिकोण के अनुसार विचार करना उनके प्रत्यक्षवादी दर्शन की पमुख विशेषता है। उनका मत है कि प्राकृतिक घटनाओं की भाँति सामाजिक समस्याओं पर भी हमें वैज्ञानिक दृष्टिकोण के आधार पर ही विचार करना चाहिए।

जिस समय कूट ने अपने प्रत्यक्षवादी दर्शन का प्रतिपादन किया था उस समय धर्म और विज्ञान में बहुत तीव्र संघर्ष चल रहा था। तत्कालीन अन्य विचारकों की भाँति उनके समक्ष भी यह जटिल प्रश्न विद्यमान था कि धर्म और विज्ञान के इस संघर्ष को कैसे समाप्त किया जाए। इस प्रश्न का उत्तर देने हुए वे कहते हैं कि तीन उपायों द्वारा धर्म और विज्ञान के संघर्ष का अंत किया जा सकता है। प्रथम उपाय यह है कि जीवन और जगत् की समस्याओं के विषय में निर्णय करने के लिए केवल धर्म तथा धर्मगुरुओं के सर्वोच्च अधिकार को स्वीकार करके विज्ञान का परित्याग कर दिया जाए। परन्तु विज्ञान के प्रबल समर्थक होने के कारण कूट इस उपाय को स्वीकार नहीं करते। उनका कथन है कि हम मानव-जाति के विकास के इतिहास को पीछे की ओर नहीं ले जा सकते। कॉपरनिकस, गैलीलियो, कैप्लर आदि वैज्ञानिकों के अन्वेषणों के फलस्वरूप जीवन और जगत् की समस्याओं के विषय में हमारे विचारों में जो क्रांतिकारी परिवर्तन हुआ है उसकी उपेक्षा करना हमारे लिए संभव नहीं है। धर्म और विज्ञान के संघर्ष को समाप्त करने का दूसरा उपाय यह है कि इन दोनों के बीच परस्पर मर्यादा स्थापित की जाए। परन्तु कूट के विचार में ऐसा होना संभव नहीं है, क्योंकि धर्म और विज्ञान की मान्यताओं में मौलिक विरोध है। यह विरोध इतना गहरा है कि इसे समाप्त नहीं किया जा सकता। इसी कारण कूट उपर्युक्त दूसरे उपाय को भी अस्वीकार करते हैं। धर्म और विज्ञान के संघर्ष को समाप्त करने का तीसरा उपाय यह है कि स्वयं विज्ञान ही धर्म का स्थान ले ले और हम उसे मानव-जाति का एकमात्र धर्म मान लें। इसका अर्थ यह है कि हमारे जीवन पर धर्म का नहीं अपितु केवल विज्ञान का व्यापक प्रभाव होना चाहिए और हमें सभी समस्याओं के विषय में धार्मिक दृष्टिकोण के स्थान पर वैज्ञानिक दृष्टिकोण के अनुसार ही विचार करना चाहिए। कूट का विचार है कि केवल इसी उपाय द्वारा हम धर्म और विज्ञान के संघर्ष का अंत कर सकते हैं। उनके विचारों में स्पष्ट है कि वे मानव-जाति के कल्याण के लिए धर्म के स्थान पर विज्ञान की उपादेयता को ही स्वीकार करते हैं। वस्तुतः यह विज्ञानपरक दृष्टिकोण ही उनके प्रत्यक्षवादी दर्शन के अनुरूप है।

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि मनुष्य के ज्ञान और इस ज्ञान पर आधारित उसके वैज्ञानिक दृष्टिकोण का विकास किम प्रकार हुआ है। इस प्रश्न का उत्तर देते हुए कूट ने कहा है कि मानवीय ज्ञान तथा वैज्ञानिक दृष्टिकोण के विकास की तीन अवस्थाएँ हैं—ईश्वरपरक, तात्त्विक और प्रत्यक्षवादी। ईश्वरपरक अवस्था मानवीय ज्ञान के विकास की प्रथम और निम्नतम अवस्था है। कूट ने इसकी तलना मनुष्य के शैशवकाल से की है। वे कहते हैं कि इस अवस्था में मनुष्य इन्द्रियातीत सत्ताओं अथवा शक्तियों में पूर्णतः विश्वास करता है। बालक की भाँति वह प्रत्येक

प्राकृतिक घटना का कारण किसी अनुभवातीत दैवी पुरुष में ही खोजता है। इस प्रथम अवस्था में अनुभवानीत दैवी शक्तियों और उनमें विश्वास करने वाले धर्मगुरुओं का ही सर्वाधिक महत्त्व होता है। व्यक्ति और समाज दोनों को अनिवार्यतः इस अवस्था से गुजरना पड़ता है। विकास की दूसरी अवस्था में दैवी पुरुषों का महत्त्व समाप्त हो जाता है और उनके स्थान पर मनुष्य निर्वैयक्तिक अमूर्त शक्तियों में विश्वास करने लगता है। क्यूम्ट ने इस द्वितीय अवस्था की तुलना मानव के यौवन काल से की है। उनका विचार है कि इस अवस्था में मनुष्य किसी अमूर्त शक्ति को ही प्रत्येक प्राकृतिक घटना का कारण मान लेता है। जिस प्रकार वह प्रथम अवस्था में प्राकृतिक घटनाओं की व्याख्या के लिए एक उच्चतम दैवी पुरुष या ईश्वर की कल्पना करता है उसी प्रकार इस दूसरी अवस्था में भी वह एक सर्वोच्च तथा सर्वव्यापक अमूर्त शक्ति की कल्पना करके प्राकृतिक घटनाओं की व्याख्या करता है। इस दृष्टि से विकास की यह दूसरी अवस्था प्रथम अवस्था से मूलतः भिन्न नहीं है। इन दोनों अवस्थाओं के पश्चात् ही मानवीय ज्ञान के विकास की तीसरी अवस्था आती है जिसे क्यूम्ट ने प्रत्यक्षवादी अवस्था कहा है। उनके विचार में यही हमारे ज्ञान के विकास की उच्चतम अवस्था है। इस अवस्था में मनुष्य दैवी पुरुषों तथा अमूर्त शक्तियों के विचार का परित्याग करके अपने अनुभव और निरीक्षण को ही ज्ञान का आधार बनाता है। वह स्वयं अपने अनुभव तथा निरीक्षण द्वारा सर्वव्यापी प्राकृतिक नियमों की खोज करता है और इन्हीं नियमों के आधार पर सभी वस्तुओं तथा घटनाओं की व्याख्या करने का प्रयास करता है। इस अवस्था के अंतर्गत जीवन और जगत् की व्याख्या के लिए धर्म, ईश्वर-विद्या एवं तत्त्वमीमांसा का कोई स्थान नहीं है। इस अवस्था में मनुष्य प्रत्येक समस्या पर वैज्ञानिक दृष्टिकोण के अनुसार विचार करने लगता है, अतः इसमें विज्ञान का ही सर्वाधिक महत्त्व होता है। क्यूम्ट यह मानते हैं कि विज्ञान का उद्देश्य प्राकृतिक नियमों की खोज करना, उनके पारस्परिक संबंध को स्पष्ट करना और यह बताना है कि ये नियम प्राकृतिक घटनाओं पर किस प्रकार लागू होते हैं। हमारी ज्ञानेन्द्रियों की अनिवार्य सीमाओं के कारण विज्ञान हमें जगत् के विषय में केवल सभावित ज्ञान ही प्रदान कर सकता है, पूर्णतः निश्चित ज्ञान नहीं। इसी कारण विकास की इस अंतिम अवस्था में मनुष्य पूर्ण और निश्चित ज्ञान प्राप्त करने की अपनी शैशवकालीन इच्छा का परित्याग कर देता है। स्वयं अपने अनुभव तथा निरीक्षण पर निर्भर रहने के कारण वह अपने ज्ञान की अनिवार्य सीमाओं को भलीभाँति समझ लेता है और यह ज्ञान लेता है कि उसके लिए जगत् के विषय में पूर्ण एवं निश्चित ज्ञान प्राप्त करना संभव नहीं है। किसी भी घटना का पूर्ण तथा निश्चित ज्ञान प्राप्त करने के लिए यह आवश्यक है कि उस सभी स्थानों पर और सभी कालों में घटित होते हुए देखा जाए, किंतु यह संभव नहीं है, अतः विज्ञान की सहायता से हम जो ज्ञान प्राप्त करते हैं वह हमारे आगमनात्मक अनुमान पर ही आधारित होता है और यह अनुमान हमें केवल प्राथमिक ज्ञान ही प्रदान कर सकता है। परंतु क्यूम्ट का मत है कि विज्ञान के फलस्वरूप हमें जो ज्ञान प्राप्त होता है वह पूर्ण तथा निश्चित न होने हुए भी हमारे व्यावहारिक जीवन के लिए पर्याप्त है। उदाहरणार्थ विज्ञान की सहायता से ही हम यह ज्ञान सकते हैं कि सभी प्राकृतिक नियम अपवादरहित तथा सार्वभौम होते हैं और यह ज्ञान हमारे व्यावहारिक जीवन के लिए बहुत आवश्यक एवं उपयोगी है। इस प्रकार क्यूम्ट मानवीय ज्ञान के विकास की अंतिम अवस्था में उपलब्ध होने वाले विज्ञान की सीमाओं को स्वीकार करते हुए भी उसे मानव-जीवन के लिए अनिवार्य मानते हैं।

2. समाज-सुधार और सन्नयतावाद जैसा कि पिछले खंड में मकेंत किया जा चुका है, क्यूम्ट के प्रत्यक्षवादी दर्शन का मुख्य उद्देश्य मानव-जाति का कल्याण एवं उत्थान ही है। उनके विचार में इस महान उद्देश्य की पूर्ति संभव है जब ऐसी सामाजिक व्यवस्था स्थापित की जाए

जिसके अतर्गत व्यक्ति तथा समाज में कोई संघर्ष न हो और उन दोनों के हितों का समान रूप में ध्यान रखा जा सके। ऐसी सामाजिक व्यवस्था स्थापित करने के लिए उन विचारों तथा विश्वासों का निराकरण आवश्यक है जो व्यक्ति और समाज के हितों में विरोध उत्पन्न करके दोनों को बहुत हानि पहुँचाते हैं। इस सबध में व्यक्ति अथवा समाज दोनों में से किसी एक को दूसरे का साधन मात्र मानने का विचार विशेष रूप से हानिकारक है, अतः व्यक्ति और समाज दोनों के कल्याण के लिए इस विचार का परित्याग करना आवश्यक है। परस्पर स्नेह, सहयोग तथा मैत्री रखने वाले व्यक्तियों और परिवारों से ही समाज का निर्माण होता है। इस दृष्टि से व्यक्ति तथा समाज परस्पर पूरक हैं, अतः इन दोनों के हितों में उचित संतुलन द्वारा ही संपूर्ण मानव-जाति का कल्याण संभव है। इसी व्यापक उद्देश्य को ध्यान में रख कर समाज-सुधार के लिए प्रयास करना आवश्यक है। कूट ने इस सदर्भ में मनुष्य की दो परस्पर विरोधी नैसर्गिक प्रवृत्तियों—आत्मप्रेम तथा परोपकार—के महत्त्व का विशेष रूप से उल्लेख किया है। वे कहते हैं कि ये दोनों स्वाभाविक प्रवृत्तियाँ मनुष्य के कल्याण के लिए अनिवार्य हैं। व्यक्ति की उन्नति की दृष्टि से आत्मप्रेम का बहुत महत्त्व है जिसके अभाव में वह अपने सर्वांगीण विकास के लिए प्रयास नहीं कर सकता। परन्तु मनुष्य के अत्यधिक स्वार्थ को नियंत्रित करने के लिए परोपकार-वृत्ति बहुत आवश्यक है। इसी परोपकार-वृत्ति से प्रेरित हो कर व्यक्ति दूसरों के कल्याण के लिए विचार और प्रयास करता है। यही कारण है कि समाज द्वारा व्यक्ति की इस परोपकार-भावना की विशेष रूप से प्रशंसा की जाती है और इसके अनुसार आचरण करने के लिए उसे अधिक-अधिक प्रोत्साहित किया जाता है। इस प्रकार कूट के मतानुसार व्यक्ति और समाज के कल्याण के लिए आत्मप्रेम तथा परोपकार-वृत्ति दोनों की आवश्यकता है।

हम देख चुके हैं कि कूट के दर्शन में विज्ञान का सर्वाधिक महत्त्व है। इसी कारण समाज-सुधार के लिए भी उन्होंने विज्ञान तथा वैज्ञानिक विधि का प्रयोग करना आवश्यक माना है। उनका विचार है कि केवल भौतिक घटनाओं को समझने के लिए ही नहीं, अपितु सामाजिक व्यवस्था को समझने तथा उसे सुधारने के लिए भी विज्ञान हमारी बहुत सहायता कर सकता है। विज्ञान की सुनिश्चित एवं सुव्यवस्थित विधि का प्रयोग करके हम सामाजिक पथाओं और समस्याओं के उद्भव तथा विकास की पर्याप्त सीमा तक तर्कसंगत व्याख्या कर सकते हैं। इसमें हमें उन सामाजिक दुष्प्रथाओं का अंत करने में सहायता मिल सकती है जो समाज के विक्रम और उत्थान में बाधक सिद्ध होती हैं। प्राकृतिक घटनाओं का अध्ययन करने के लिए भौतिक विज्ञानों की भौतिक समाज का व्यवस्थित अध्ययन करने के लिए भी कूट ने एक विशेष विज्ञान का होना आवश्यक माना और इस विज्ञान को सर्वप्रथम उन्होंने ही समाजशास्त्र की सजा दी। उनके अनुसार यह विज्ञान अन्य सभी विज्ञानों की अपेक्षा अधिक जटिल तथा अधिक महत्त्वपूर्ण विज्ञान है। नीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र, मनोविज्ञान, राजनीतिशास्त्र आदि अन्य सभी सामाजिक विज्ञान इसी विज्ञान के सहायक हैं, क्योंकि ये सभी समाज में मनुष्य के आचरण के विभिन्न पक्षों का व्यवस्थित अध्ययन करते हैं। इतना ही नहीं, भौतिक विज्ञानों का अंतिम लक्ष्य भी व्यक्ति और समाज की उन्नति में सहायता प्रदान करना ही है। मनुष्य के कल्याण को ध्यान में रखकर ही हमें सभी भौतिक तथा सामाजिक विज्ञानों का प्रयोग करना चाहिए। इस प्रकार कूट के विचार में सभी विज्ञान अतः समाजशास्त्र के पूरक अथवा सहायक विज्ञान हैं और स्वयं समाजशास्त्र व्यक्ति तथा समाज के कल्याण का सर्वोत्कृष्ट साधन है। अतः मानव-कल्याण के लिए समाजशास्त्र साधन के रूप में ही हम विज्ञान के महत्त्व को समझ सकते हैं, क्योंकि किसी भी विज्ञान का स्वतः साध्य नहीं हो सकता।

यहाँ यह प्रश्न किया जा सकता है कि समाज-सुधार का अंतिम लक्ष्य क्या है। इस प्रश्न के उत्तर में क्यूंट का कथन है कि व्यक्ति के कल्याण तथा सर्वांगीण विकास के लिए समाज-सुधार आवश्यक है। समाज की इकाई परिवार है और परिवार की इकाई व्यक्ति है, अतः व्यक्ति तथा परिवार के उत्थान पर ही समाज अथवा मानव-जाति का उत्थान निर्भर है। क्यूंट के प्रत्यक्षवादी दर्शन में मानव और उसकी प्रतिष्ठा का सर्वोच्च स्थान है। विश्व में विद्यमान सभी परंपरागत धर्मों को अस्वीकार करके उन्होंने मानवतावाद को ही मनुष्य का एकमात्र धर्म माना है। हम देख चुके हैं कि पूर्णतः अनुभववादी दार्शनिक होने के कारण वे ईश्वर अथवा किसी अन्य दैवी शक्ति के अस्तित्व में विश्वास नहीं करते थे, अतः उनके दर्शन में ऐसी किसी दैवी शक्ति की उपासना के लिए कोई स्थान नहीं है। मानवतावाद को विश्व का एकमात्र धर्म मानने के कारण क्यूंट मानवता की पूजा को ही प्रत्येक व्यक्ति का सर्वोच्च कर्तव्य मानते हैं। उनका मत है कि किसी कल्पित दैवी शक्ति की पूजा करने के स्थान पर हम सब को मानवता के नाते मनुष्य की सेवा करनी चाहिए जिसकी सत्ता यथार्थ और निर्विवाद है। मानवतावाद की यह आवश्यक माँग है कि हम प्रत्येक मनुष्य की प्रतिष्ठा को स्वीकार करें और उससे उसी प्रकार प्रेम करें जिस प्रकार हम अपने आप से प्रेम करते हैं। मनुष्य मात्र के प्रति प्रेम और मानवता की पूजा ही प्रत्येक व्यक्ति का सब में बड़ा धर्म है। मानवता को हमें वही पवित्र और उच्चतम स्थान प्रदान करना चाहिए जो अभी तक हम ईश्वर अथवा अन्य कल्पित दैवी शक्तियों को देने रहे हैं। मानवता को ही ईश्वर मानकर प्रत्येक मनुष्य के प्रति स्नेह रखना और उसकी सेवा करना मानवतावादी धर्म का मूल सिद्धांत है। ईश्वरोन्मुख धर्मों के विपरीत इन धर्म का पालन करने के लिए हमें ससार और मानव-समाज से दूर जाने की कोई आवश्यकता नहीं है। मनुष्य के रूप में हम सब का ईश्वर प्रत्यक्षतः हमारे समक्ष विद्यमान है और हम सब उस ईश्वर से भिन्न न हो कर स्वयं उसी के अंग हैं। यही क्यूंट का मानवतावाद है जिसे वे मनुष्य के एकमात्र धर्म के रूप में स्वीकार करते हैं। विश्व में इसी व्यापक धर्म की स्थापना करना ही उनके प्रत्यक्षवादी दर्शन का प्रमुख उद्देश्य था, क्योंकि वे यह मानते थे कि संपूर्ण मानव-जाति का भविष्य प्रत्येक व्यक्ति द्वारा इसी धर्म का भलीभाँति पालन करने पर ही निर्भर है। यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि क्यूंट मनुष्य की नैसर्गिक दुर्बलताओं की उपेक्षा नहीं करते। उनका कथन है कि यथार्थ रूप में अपनी स्वाभाविक दुर्बलताओं को समझ कर ही हम उनसे मुक्त होने का प्रयास कर सकते हैं। ईश्वर अथवा कोई अन्य कल्पित दैवी शक्ति हमें इन दुर्बलताओं से मुक्त नहीं कर सकती। मनुष्य को वर्तमान स्तर से ऊँचा उठा कर 'महा मानव' बनाने के लिए हमें अपनी सभी शक्तियों का प्रयोग करना चाहिए। साहित्य, कला तथा विज्ञान सभी का उपयोग मानवता की सेवा के लिए ही किया जाना चाहिए। क्यूंट का यह मानवतावाद आज भी विश्व के बहुत-से विचारकों के लिए प्रबल प्रेरणा का मुख्य स्रोत बना हुआ है। इस दृष्टि से दर्शन के इतिहास में क्यूंट की मानवतावादी विचारधारा का महत्त्व निर्विवाद है।

जॉन स्टुअर्ट मिल

उन्नीसवीं शताब्दी के अंग्रेज विचारकों में जॉन स्टुअर्ट मिल (1806-1873) का बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान है। वे अठारहवीं शताब्दी के महान विचारक जेम्स मिल के पुत्र थे जिन्होंने दर्शन, मनोविज्ञान, अर्थशास्त्र, राजनीतिशास्त्र आदि विषयों पर अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रंथ लिखे थे। अपने पिता की प्रेरणा तथा उनके सर्वाधुन मार्गदर्शन के फलस्वरूप जॉन स्टुअर्ट मिल ने भी इन सभी विषयों का गहन अध्ययन किया था। दार्शनिक, सामाजिक, आर्थिक तथा राजनैतिक समस्याओं में उनकी विशेष रुचि थी और इसी कारण उन्होंने अपनी पुस्तकों में इन सभी समस्याओं पर विस्तारपूर्वक विचार किया है। तर्कशास्त्र, नीतिशास्त्र, राजनीति-दर्शन, धर्म-दर्शन तथा अर्थशास्त्र पर उन्होंने जो पुस्तके लिखी हैं वे आज भी बहुत महत्त्वपूर्ण मानी जाती हैं। ज्ञानमीमासा की दृष्टि में मिल उस अनुभववादी परंपरा के प्रबल समर्थक थे जिम्का प्रारंभ — जॉन लॉक ने किया था और जिसे डेविड ह्यूम ने चरम सीमा तक पहुँचाया था। आत्मा, ईश्वर आदि तत्त्वमीमासात्मक विषयों में मिल की विशेष रुचि नहीं थी, क्योंकि वे यह मानते थे कि इन विषयों में सर्वाधुन प्रश्नों का कोई मनोपजनक उत्तर देना संभव नहीं है। इसी कारण उन्होंने तत्त्वमीमासात्मक विषयों पर अधिक विस्तार से विचार नहीं किया। वे मानव-जीवन में सुख अथवा आनंद का विशेष महत्त्व देते थे, अतः उन्होंने अपने ग्रंथों में नैतिकता, धर्म, राजनीति, मनोविज्ञान, अर्थशास्त्र आदि विषयों में सर्वाधुन उन व्यावहारिक समस्याओं का अधिक विस्तृत विवेचन किया है जिनका मनुष्य के सुखमय जीवन पर प्रत्यक्ष प्रभाव पड़ना है। मिल के अनुभववादी दर्शन के निर्माण में उनके पिता के अतिरिक्त हार्टले, बैन्थम, ह्यूम, काट आदि दार्शनिकों के विचारों का भी बहुत महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है। यहाँ हम उनके दर्शन के कुछ प्रमुख पक्षों पर संक्षेप से विचार करेंगे।

1. तत्त्वमीमासा . यद्यपि तत्त्वमीमासात्मक विषयों में मिल की विशेष रुचि नहीं थी, फिर भी उन्होंने इन विषयों पर अपने विचार व्यक्त किए हैं जिनका यहाँ संक्षेप से उल्लेख कर देना आवश्यक है। ह्यूम और काट की भाँति मिल भी यह मानते थे कि हम ऐसी वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते जो हमारे अनुभव से परे हैं। अनुभववादी दर्शन की इस आधारभूत मान्यता का स्वीकार करने के कारण वे ईश्वर के अस्तित्व के सबंध में अज्ञेयवाद का पुरानया समर्थन करते हैं। उनका मत है कि हम ईश्वर के अस्तित्व के विषय में कुछ भी नहीं जानते और न जान ही सकते हैं अतः हम निश्चयपूर्वक यह नहीं कह सकते कि ईश्वर की सत्ता है अथवा नहीं। प्रमाणों अथवा तर्कों के आधार पर ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित या अप्रमाणित नहीं किया जा सकता। ईश्वर का अस्तित्व को प्रमाणित तथा अप्रमाणित करने के लिए समान रूप से प्रबल एवं प्रभावशाली तर्क प्रस्तुत किए जा सकते हैं और किए भी गए हैं। ऐसी स्थिति में प्रमाणों अथवा तर्कों के आधार पर ईश्वर के अस्तित्व के सबंध में किसी निश्चित निष्कर्ष पर पहुँचना संभव नहीं है। स्पष्ट है कि इस

संबंध में अज्ञेयवाद ही हमारे समक्ष एकमात्र विकल्प रह जाता है। परंतु मिल ईश्वरवादियों की इस मान्यता का खंडन करते हैं कि ईश्वर सर्वशक्तिमान भी है और अत्यंत दयालु भी। इस मान्यता के विरुद्ध मिल का कथन है कि विश्व में दुःख तथा दुर्गुण के रूप में अशुभ को देखते हुए हम ईश्वर को सर्वशक्तिमान और दयालु दोनों एक साथ नहीं मान सकते। यदि ईश्वर अशुभ का निराकरण नहीं कर सकता तो वह सर्वशक्तिमान नहीं है और यदि वह अशुभ का निराकरण नहीं करना चाहता तो वह दयालु नहीं है। यदि उसे सर्वशक्तिमान तथा दयालु दोनों माना जाए तो अशुभ की उत्पत्ति की कोई सतोषजनक व्याख्या करना संभव प्रतीत नहीं होता। तार्किक दृष्टि से यह नहीं माना जा सकता कि ऐसा ईश्वर ससार में अशुभ को उत्पन्न कर सकता है और उसे निरंतर बनाए रख सकता है। इस प्रकार अशुभ की समस्या के आधार पर मिल ने ईश्वर के उस स्वरूप को पूर्णतः अस्वीकार किया है जिसमें अधिकतर ईश्वरवादी विश्वास करते हैं। यहाँ इस बात का उल्लेख कर देना आवश्यक है कि ईश्वरवाद के विरुद्ध मिल की यह आपत्ति नई नहीं है, क्योंकि उनसे पूर्व डेविड ह्यूम अपनी पुस्तक 'डाएलॉग्स कन्सरनिंग नेचुरल रिलिजन' में अशुभ की समस्या पर विस्तारपूर्वक विचार कर चुके थे और ईश्वर को सर्वशक्तिमान तथा दयालु मानने के विरुद्ध उन्होंने भी वही तर्क प्रस्तुत किया था जो मिल ने दिया है। इस प्रकार ईश्वर के स्वरूप के विषय में वे ह्यूम के मत को स्वीकार करते हैं।

अनुभववादी दार्शनिक होने के कारण मिल अनुभवातीत सत्ता के रूप में आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते। उनका कथन है कि हम ऐसे किसी भी द्रव्य का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते जो हमारे अनुभव से परे है। परंतु साथ ही वे यह भी मानते हैं कि हमारे विभिन्न अनुभवों का एक ऐसा स्थायी आधार होना आवश्यक है जो इन अनुभवों का ज्ञान प्राप्त करके इन्हें संगठित करे और जिसके द्वारा इनकी सतोषप्रद व्याख्या की जा सके। हमारे अनुभवों के इस स्थायी आधार का वास्तविक स्वरूप क्या है यह हम कभी नहीं जान सकते, क्योंकि वह हमारे अनुभव का विषय नहीं है। मिल 'आत्मा' तथा 'मन' को समानार्थक शब्द मानते हैं और विभिन्न अनुभवों एवं भावनाओं के स्थायी आधार के रूप में उसके अस्तित्व की आवश्यकता को भी स्वीकार करते हैं। परंतु यह कहना बहुत कठिन है कि आत्मा के स्वरूप के विषय में उनका निश्चित मन क्या है।

सामान्य व्यक्तियों की भाँति मिल भी व्यावहारिक दृष्टि से भौतिक वस्तुओं के स्वतंत्र अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। उन्होंने मुख्यतः स्मृति के आधार पर मनोवैज्ञानिक दृष्टि से इन वस्तुओं के स्थायी और स्वतंत्र अस्तित्व की व्याख्या की है। उनका कथन है कि अपनी इंद्रियों द्वारा बार-बार किसी वस्तु का अनुभव करने के पश्चात् हमारे मन में उसकी स्मृति बनी रहती है और हम यह आशा करने लगते हैं कि भविष्य में भी हमें उस वस्तु का उसी रूप में अनुभव होगा। हम प्रायः भौतिक वस्तुओं का एक ही रूप में बार-बार अनुभव करते हैं और इसी कारण हम उनके स्थायी तथा स्वतंत्र अस्तित्व में विश्वास करने लगते हैं। परंतु मिल यह स्वीकार करते हैं कि आत्मा की भाँति भौतिक जगत् के अंतिम तत्त्व—पदगल—को भी हम अपने अनुभव द्वारा कभी नहीं जान सकते। हम भौतिक वस्तुओं को केवल उसी रूप में जानते हैं जिस रूप में हम उनका अनुभव करते हैं, किंतु हम यह कभी नहीं जान सकते कि उनका वास्तविक स्वरूप क्या है—अर्थात् वे अपने आप में कैसी हैं। काट की भाँति मिल भी यह मानते हैं कि हम जिस भौतिक जगत् का अनुभव करते हैं उसके अतिरिक्त एक पारमार्थिक जगत् भी है जो भौतिक जगत् का आधार है। यह पारमार्थिक जगत् हमारे लिए अज्ञात और अज्ञेय है, किंतु भौतिक जगत् के आधार के रूप में इसका अस्तित्व स्वीकार करना हमारे लिए आवश्यक है। यहाँ मिल के विचारों पर काट का प्रभाव स्पष्ट दिखाई

देता है। परंतु मिल के अनुभववादी दर्शन के साथ पारमार्थिक जगत् के अस्तित्व के विषय में उनकी उपर्युक्त मान्यता की सर्गति स्थापित करना संभव प्रतीत नहीं होता। इसके अतिरिक्त काट तथा मिल की उपर्युक्त मान्यता के विरुद्ध यह आपत्ति भी उठाई जा सकती है कि जो कुछ हमारे लिए पूर्णतः अज्ञात एवं अज्ञेय है उसके अस्तित्व के विषय में हम कुछ भी निश्चयपूर्वक कैसे कह सकते हैं। परंतु मिल ने पारमार्थिक जगत् संबंधी अपनी मान्यता के विषय में इन कठिनाइयों पर विचार नहीं किया। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि उनकी तत्त्वमीमासा में कुछ असंगतियाँ तथा कठिनाइयाँ विद्यमान हैं जिनके कारण परवर्ती विचारकों ने उसे अधिक महत्त्व नहीं दिया।

2. नैतिक दर्शन जैसा कि हम पिछले खंड में बता चुके हैं, तत्त्वमीमासात्मक विषयों की अपेक्षा मनुष्य के व्यावहारिक जीवन से संबंधित विषयों में मिल की अधिक रुचि थी। इसी कारण उन्होंने मानवीय आचरण संबंधी समस्याओं पर विस्तारपूर्वक विचार किया है। अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'युटिलिटीरियनिज़्म' में उन्होंने उस उपयोगितावादी विचारधारा के आधार पर मानवीय आचरण और उसके नैतिक मानदंड की व्याख्या की है जिसका प्रतिपादन उनसे पूर्व जर्मि बेंथम कर चुके थे। बेंथम की भाँति वे भी सुखवाद में विश्वास करते हैं और यह मानते हैं कि केवल सुख तथा दुःख के आधार पर ही मनुष्य के समस्त कर्मों के शुभ और अशुभ होने का निर्णय किया जा सकता है। परंतु मिल स्वार्थमूलक सुखवाद के स्थान पर उपयोगितामूलक सुखवाद का समर्थन करते हुए कहते हैं कि 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख' ही सर्वोच्च शुभ है। मनुष्य का जो कर्म अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख में सहायक होता है उसे ही शुभ अथवा उचित माना जा सकता है। इसी प्रकार जो कर्म अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख में बाधक सिद्ध होता है वह अशुभ या अनुचित है। मिल के मतानुसार मानव-जीवन में सुख ही एकमात्र स्वतः शुभ है, अन्य सभी वस्तुएँ तथा मद्गुणसुख के साधन मात्र हैं। हमें सुख प्रदान करने वाली सभी वस्तुएँ शुभ अथवा वाछनीय और दुःख पहुँचाने वाली सभी वस्तुएँ अशुभ या अवाछनीय हैं। सुख के अतिरिक्त अन्य कोई भी वस्तु अपने आप में शुभ नहीं है।

यहाँ यह प्रश्न किया जा सकता है कि हमारे पास सुख के स्वतः शुभ होने का क्या प्रमाण है — अर्थात् हम यह कैसे सिद्ध कर सकते हैं कि केवल सुख ही अपने आप में शुभ है। इस प्रश्न के उत्तर में मिल का कथन है कि प्रत्येक व्यक्ति स्वतः शुभ के रूप में केवल सुख की ही इच्छा करता है, अन्य सभी वस्तुओं तथा मद्गुणों को वह सुख के साधन के रूप में ही वाछनीय मानता है। इसी कारण हम यह कह सकते हैं कि केवल सुख ही अपने आप में शुभ अथवा वाछनीय है। अपने इस तर्क को एक उदाहरण द्वारा स्पष्ट करते हुए मिल कहते हैं कि जिस प्रकार दृश्य वस्तु वह है जिसे हम देखते हैं और श्रव्य ध्वनि वह है जिसे हम सुनते हैं उसी प्रकार वाछनीय वस्तु वह है जिसकी हम इच्छा करते हैं। हम सुख को ही स्वतः साध्य के रूप में चाहते हैं, अतः केवल सुख ही अपने आप में शुभ या वाछनीय है। परंतु सुख को स्वतः शुभ सिद्ध करने के लिए मिल का उपर्युक्त तर्क भ्रामक है, क्योंकि वाछनीय शब्द का अर्थ वैसा नहीं है जैसा 'दृश्य' और 'श्रव्य' का है। हम जिस वस्तु को देखते हैं वह दृश्य और जिस ध्वनि को सुनते हैं वह श्रव्य है, किंतु हम जिस वस्तु को चाहते हैं उसका वाछनीय होना अनिवार्य नहीं है। यह संभव है कि हम जिस वस्तु की इच्छा करते हैं वह वास्तव में अवाछनीय या अशुभ हो। केवल 'उसी वस्तु को' वाछनीय कहा जा सकता है जिसकी हमें इच्छा करनी चाहिए किंतु दृश्य वस्तु और श्रव्य ध्वनि के विषय में हम ऐसा नहीं कह सकते। इस प्रकार केवल सुख को स्वतः शुभ प्रमाणित करने के लिए मिल ने जो तर्क प्रस्तुत किया है वह उचित एवं विश्वसनीय नहीं है।

हम देख चुके हैं कि मिल के मतानुसार प्रत्येक व्यक्ति सुख की इच्छा करता है। तब प्रश्न यह है कि अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख—जिसे मिल ने उच्चतम स्वतः शुभ कहा है और जिसे वे सामान्य सुख भी कहते हैं—उसके लिए कैसे वाछनीय हो सकता है। हम किस आधार पर यह कह सकते हैं कि सामान्य सुख ही प्रत्येक व्यक्ति के लिए सर्वोच्च शुभ है? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए मिल ने कहा है कि प्रत्येक व्यक्ति का सुख उसके लिए उच्चतम शुभ है, अतः सभी व्यक्तियों का सामान्य सुख सब के लिए सर्वोच्च शुभ है। परन्तु उनका यह तर्क उचित प्रतीत नहीं होता। इसका कारण यह है कि सुख एक व्यक्तिगत अनुभूति है, अतः बहुत-से व्यक्तियों के सुख को जोड़ना संभव नहीं है। इस प्रकार मिल ने अपने उपयोगितावाद के मूल आधार के रूप में सामान्य सुख की जो अवधारणा प्रस्तुत की है वह पूर्णतः युक्तिमगत और संतोषप्रद प्रतीत नहीं होती।

यद्यपि मिल बैन्थम के नैतिकता संबंधी विचारों से बहुत प्रभावित हुए थे, फिर भी उन्होंने बैन्थम की कुछ मान्यताओं को स्वीकार नहीं किया। उदाहरणार्थ बैन्थम मनुष्य के स्वार्थ अथवा आत्मप्रेम को ही अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख के सिद्धांत का मूल आधार मानते थे। उनका विचार था कि इस सिद्धांत के अनुसार आचरण करना स्वयं मनुष्य के अपने हित में सहायक होता है, अतः उपयोगितावादी नैतिकता का अंतिम आधार स्वार्थ या आत्मप्रेम है। परन्तु बैन्थम की इस मान्यता को अस्वीकार करते हुए मिल ने कहा है कि दूसरों के प्रति सहानुभूति और प्रेम भी मनुष्य के लिए उतने ही स्वाभाविक हैं जितना उसका आत्मप्रेम। अपने हित के लिए प्रयास करने के साथ-साथ दूसरों के सुख के लिए अपने सुख का त्याग करना भी मनुष्य के स्वभाव का अनिवार्य अंग है, अतः केवल आत्मप्रेम को नैतिकता का आधार नहीं माना जा सकता। इसके अतिरिक्त मिल ने बैन्थम की इस मान्यता को भी अस्वीकार किया है कि सुख में केवल परिमाणात्मक भेद ही हो सकता है, गुणात्मक भेद नहीं। बैन्थम का विचार था कि गुणात्मक दृष्टि से सभी सुख समान ही होते हैं, उनमें केवल मात्रा का ही भेद होता है। तीव्रता, अबाध, निकटता, विस्तार, निश्चयात्मकता आदि के आधार पर ही सुख की मात्रा को मापा जा सकता है। परन्तु मिल के मतानुसार सुख में परिमाणात्मक भेद के अतिरिक्त गुणात्मक भेद भी होता है। अपनी इसी मान्यता के कारण वे मानसिक अथवा बौद्धिक सुख को शारीरिक या इंद्रिय सुख की अपेक्षा अधिक उत्कृष्ट तथा वाछनीय मानते हैं। उनका कथन है कि इंद्रिय सुख चाहे कितना ही तीव्र क्यों न हो, वह साहित्य, कला, चिंतन, दर्शन आदि से प्राप्त कम तीव्र बौद्धिक सुख की अपेक्षा निम्न कोटि का होता है। जिन व्यक्तियों को शारीरिक तथा बौद्धिक दोनों प्रकार के सुख का अनुभव प्राप्त है वे बौद्धिक सुख को शारीरिक सुख की अपेक्षा निश्चय ही अधिक उत्कृष्ट एवं वाछनीय मानते हैं और हमें उनके इस मत को स्वीकार करना चाहिए। बौद्धिक सुख को शारीरिक सुख की अपेक्षा गुणात्मक दृष्टि से अधिक उत्कृष्ट मानने के कारण ही मिल यह कहते हैं कि "संतुष्ट शूक्र होने की अपेक्षा असंतुष्ट मनुष्य होना और संतुष्ट मूर्ख की अपेक्षा असंतुष्ट विचारक होना अधिक श्रेष्ठ है"। परन्तु यहाँ यह उल्लेखनीय है कि सुख के विषय में मिल की यह मान्यता उनके मूल सिद्धांत सुखवाद के विरुद्ध है। यदि गुणात्मक दृष्टि से एक सुख दूसरे सुख की अपेक्षा अधिक उत्कृष्ट है तो इसका अर्थ यह है कि सुख के अतिरिक्त कोई अन्य वस्तु भी अपने आप में शुभ है जो एक सुख को दूसरे सुख की अपेक्षा अधिक उत्कृष्ट बनाती है। परन्तु अपने सिद्धांत में आत्मसंगति बनाए रखते हुए मिल इस मत को स्वीकार नहीं कर सकते, क्योंकि उनके अनुसार सुख के अतिरिक्त अन्य कोई भी वस्तु अपने आप में शुभ या वाछनीय नहीं है। वस्तुतः यदि सुख ही स्वतः शुभ है तो बैन्थम का यह मत उचित प्रतीत होता है कि विभिन्न सुखों में केवल परिमाणात्मक भेद ही हो सकता है, गुणात्मक भेद नहीं। इस दृष्टि से वे ठीक ही कहते हैं कि यदि सुख की मात्रा समान हो तो साधारण क्रीड़ा तथा कविता से

प्राप्त सुख में कोई अंतर नहीं है—अर्थात् ये दोनों सुख समान रूप से वाछनीय हैं। इस प्रकार विभिन्न सुखों में गुणात्मक भेद स्वीकार करके मिल ने अनजाने ही स्वयं अपने सिद्धांत का खंडन किया है।

इसके अतिरिक्त ब्रैन्थम की भाँति मिल ने मनोवैज्ञानिक सुखवाद के आधार पर अपने उपयोगितावाद अथवा नैतिक सुखवाद को स्थापित करने का जो प्रयास किया है वह भी उचित एवं युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता। यदि मनुष्य स्वतः शुभ के रूप में स्वभावतः केवल सुख ही चाहता है तो यह कहना निरर्थक है कि उसे सुख की इच्छा करनी चाहिए। अनेक दार्शनिकों ने प्रबल तर्कों द्वारा यह प्रमाणित किया है कि मनोवैज्ञानिक सुखवाद उचित और युक्तिसंगत सिद्धांत नहीं है, क्योंकि कृच्छ्र विशेष परिस्थितियों में मनुष्य सुख के अतिरिक्त कर्तव्य-पालन, आत्म-त्याग आदि अन्य अभिप्रेरणाओं से प्रेरित होकर भी कर्म करता है। फिर यदि मनोवैज्ञानिक सुखवाद को स्वीकार कर भी लिया जाए तो भी उसे उपयोगितावाद अथवा नैतिक सुखवाद का आधार नहीं माना जा सकता जैसा कि मिल ने माना है। इस प्रकार मिल के नैतिक दर्शन में अनेक गंभीर असंगतियाँ तथा कठिनाइयाँ विद्यमान हैं।

3. राजनीति-दर्शन : नैतिक दर्शन की भाँति राजनीति-दर्शन की मुख्य समस्याओं के विषय में भी मिल ने अपने विचार व्यक्त किए हैं जिन्हें आज भी बहुत महत्त्व दिया जाता है। उन्होंने राजनीति-दर्शन से संबंधित अनेक पुस्तकें लिखी हैं जिनमें 'ऑन लिबर्टी', 'प्रिन्सिपल्स ऑफ पोलिटिकल इकॉनॉमी', 'कॉन्सिडरेशन्स ऑन रिप्रेसैंटेटिव गवर्नमेंट' आदि विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। इन पुस्तकों में उन्होंने व्यक्ति की स्वतंत्रता, लोकतंत्र और मानवीय अधिकारों का प्रबल तर्कों द्वारा समर्थन किया है। वे ऐसी प्रत्येक सामाजिक तथा राजनैतिक विचारधारा को व्यक्ति और समाज दोनों के लिए बहुत हानिकारक मानते हैं जो मनुष्य की व्यक्तिगत स्वतंत्रता तथा उसके मूल अधिकारों का हनन करती है। अपनी पुस्तक 'ऑन लिबर्टी' में उन्होंने प्रत्येक व्यक्ति के लिए विचाराभिव्यक्ति की स्वतंत्रता, धर्म और उपासना की स्वतंत्रता तथा समाज को किसी प्रकार की हानि पहुँचाए बिना अपने ढंग से जीवन व्यतीत करने की स्वतंत्रता का विस्तारपूर्वक विवेचन किया है जिन्हें आज मनुष्य के मूल अधिकारों के रूप में आवश्यक माना जाता है। मिल का कथन है कि प्रत्येक व्यक्ति को अपने शारीरिक तथा मानसिक विकास और उसके साधनों के विषय में स्वयं निर्णय करने का अधिकार प्राप्त होना चाहिए। मनुष्य के व्यक्तिगत जीवन के लिए क्या अच्छा है और क्या बुरा इसका निर्णय करने का अधिकार स्वयं उसे ही मिलना चाहिए, समाज अथवा राज्य को नहीं। मनुष्य के किसी भी व्यक्तिगत कार्य में समाज अथवा राज्य को तब तक हस्तक्षेप करने का अधिकार नहीं है जब तक उससे किसी अन्य व्यक्ति को हानि पहुँचाने की आशंका न हो। मिल के मतानुसार धर्मगुरुओं, समाज अथवा राज्य द्वारा मनुष्य की प्रत्येक गतिविधि को नियंत्रित करने का प्रयास व्यक्ति और समाज दोनों के लिए बहुत हानिकारक है। जो समाज मनुष्य के ऐसे व्यक्तिगत कार्यों को नियंत्रित करने का प्रयत्न करता है जिनका दूसरों पर कोई हानिकारक प्रभाव नहीं पड़ता उसे उन्नत और सभ्य नहीं माना जा सकता। समाज अथवा राज्य को मनुष्य के उन्हीं कर्मों को प्रतिबंधित करने का अधिकार है जो दूसरों के लिए हानिकारक हैं अथवा जिनके कारण दूसरों को हानि पहुँचाने की आशंका है। अन्य सभी कर्मों के लिए मनुष्य को स्वतंत्रता प्रदान करना समाज का आवश्यक कर्तव्य है।

अपने व्यक्तिगत कार्यों में मनुष्य की स्वतंत्रता के साथ-साथ मिल उसके विचार की स्वतंत्रता को भी बहुत महत्त्व देते हैं। विचार की स्वतंत्रता के अंतर्गत वे किसी भी विषय अथवा समस्या पर निर्भय होकर चिंतन करने तथा किसी प्रकार के प्रतिबंध और भय के बिना अपने मत को अभिव्यक्त

करने की स्वतंत्रता को सम्मिलित करने हैं उनका मत है कि प्रत्येक व्यक्ति को किसी भी सामाजिक अथवा राजनैतिक समस्या पर स्वयं विचार करने तथा समाज को कोई हानि पहुँचाए बिना अपने विचारों को व्यक्त करने की पूर्ण स्वतंत्रता प्राप्त होनी चाहिए। इस सबध में उनका यह प्रसिद्ध कथन उल्लेखनीय है कि जिस प्रकार कोई एक व्यक्ति दूसरो को विचार करने तथा अपने विचारों को अभिव्यक्त करने से नहीं रोक सकता उसी प्रकार सपूर्ण मानव-जाति को भी यह अधिकार नहीं है कि वह किसी एक व्यक्ति को स्वतंत्रतापूर्वक विचार करने और अपने मत को अभिव्यक्त करने से रोके। मिल का यह दृढ़ विश्वास है कि किसी व्यक्ति को चिंतन और विचाराभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के अधिकार से वंचित करना केवल उस व्यक्ति के लिए ही नहीं, प्रत्युत सपूर्ण समाज के लिए बहुत हानिकारक है। किसी भी समस्या पर भलीभाँति विचार तभी किया जा सकता है जब उसके विभिन्न पक्षों के सबध में चिंतन करने वाले सभी व्यक्तियों को परस्पर विरोधी विचार अभिव्यक्त करने की पूर्ण स्वतंत्रता दी जाए। केवल अपने मत को पूर्णतया उचित मानकर उससे भिन्न अथवा विरोधी अन्य सभी मतों का दमन करना और उनकी अभिव्यक्ति न होने देना सत्य के अनुसंधान में सब से बड़ी बाधा है। किसी समस्या पर भिन्न-भिन्न अथवा परस्पर विरोधी विचार रखने वाले व्यक्तियों को निष्पक्ष चिंतन करने तथा निर्भय होकर अपने मत को अभिव्यक्त करने की स्वतंत्रता देकर ही हम उसके विषय में सत्य की खोज कर सकते हैं। सभी व्यक्तियों से यह आशा करना कि वे किसी समस्या पर एक ही दृष्टिकोण से विचार करे अथवा उन्हें ऐसा करने के लिए बाध्य करना मानव-जाति के बौद्धिक विकास को अवरुद्ध करना है।

मिल यह निश्चयपूर्वक मानते हैं कि ऐसी प्रत्येक सरकार अधिनायकवादी है जो व्यक्ति को निष्पक्ष चिंतन और अपने विचारों की स्वतंत्र अभिव्यक्ति के अधिकार से वंचित करती है। उनके अनुसार मनुष्य के विचार-स्वातंत्र्य का हनन केवल एकतंत्रीय शासन-प्रणाली में ही नहीं, अपितु लोकतंत्र में भी हो सकता है और होता है। शासक दल अनेक उपायों द्वारा ऐसे व्यक्तियों के विचार-स्वातंत्र्य को सीमित कर देता है जो उससे भिन्न अथवा विरोधी विचार रखते हैं। प्रत्येक देश की सरकार शिक्षा तथा जनमत का निर्माण करने वाले साधनों को नियंत्रित या प्रभावित करके प्रायः सभी नागरिकों को समस्याओं के विषय में केवल एक ही दृष्टिकोण से विचार करने के लिए प्रेरित करती है। सरकार के इस व्यापक प्रभाव तथा उसकी शक्ति के कारण अधिकतर विचारकों—विशेषतः अपनी जीविका के लिए उस पर आश्रित बुद्धिजीवियों—के लिए किसी समस्या पर स्वतंत्रतापूर्वक विचार करना और उसके विषय में अपना स्वतंत्र मत अभिव्यक्त करना बहुत कठिन हो जाता है। इस प्रकार मिल के मतानुसार समाज और राज्य दोनों अपनी असीमित शक्तियों द्वारा व्यक्ति के स्वतंत्र चिंतन तथा उसकी विचाराभिव्यक्ति को अधिकाधिक नियंत्रित करने का प्रयास करते हैं और इस प्रयास में उन्हें प्रायः सफलता भी प्राप्त होती है, किंतु व्यक्ति एवं समाज दोनों के हित की दृष्टि से यह बहुत हानिकारक है।

4. **तर्कशास्त्र और ज्ञानमीमासा** नैतिक दर्शन तथा राजनीति-दर्शन की समस्याओं के अतिरिक्त तर्कशास्त्र और ज्ञानमीमासा सबधी समस्याओं पर भी मिल ने विस्तारपूर्वक विचार किया है। 1843 में प्रकाशित अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'दि सिस्टम ऑफ लॉजिक' में उन्होंने अरस्तु के निगमनात्मक तर्कशास्त्र का खंडन करते हुए यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि अनुभवमूलक आगमनात्मक तर्कशास्त्र ही सपूर्ण मानवीय ज्ञान का मूल आधार है। उनके आगमनात्मक तर्कशास्त्र पर ह्यूम के साहचर्य सबधी नियमों का बहुत प्रभाव पड़ा है। ह्यूम की

भाँति वे भी यह मानते थे कि स्वयं वस्तुओं में कोई अनिवार्य सबंध नहीं है, हम केवल अनुभव द्वारा ज्ञात साहचर्य के नियमों के आधार पर वस्तुओं के स्वरूप और उनके पारस्परिक संबंधों का ज्ञान प्राप्त करते हैं। मिल के विचार में हमारा अनुभव और उसपर आधारित निरीक्षण ही हमारे ज्ञान का एकमात्र आधार है, निगमनात्मक विधि द्वारा हम किसी प्रकार का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते। इस विधि की सहायता से हम जो आधारवाक्य बनाते हैं वह स्वतः सिद्ध सत्य न होकर स्वयं हमारे आगमनात्मक अनुमान पर ही आधारित होता है। उदाहरणार्थ निम्नलिखित न्यायवाक्य पर विचार कीजिए — "सभी मनुष्य मरणशील हैं। सुकरात एक मनुष्य है। सुकरात मरणशील है।" इसका आधारवाक्य — "सभी मनुष्य मरणशील हैं" — हमें अनुभवमूलक आगमनात्मक अनुमान द्वारा ही प्राप्त हुआ है। हमने स्वयं बहुत से मनुष्यों को मरते हुए देखा है और अपने इसी निरीक्षण के आधार पर हमने यह निष्कर्ष निकाला है कि सभी मनुष्य मरणशील हैं। आगमनात्मक अनुमान के अतिरिक्त इस निष्कर्ष को प्राप्त करने का हमारे पास अन्य कोई आधार नहीं है, अतः इस निष्कर्ष को स्वतः सिद्ध सत्य न मानकर आगमन पर आधारित अनुमान ही माना जा सकता है। निगमन विधि द्वारा प्राप्त अन्य सभी आधारवाक्यों के विषय में भी यही कहा जा सकता है। वस्तुतः अनुभव और निरीक्षण के अभाव में निगमन विधि का प्रयोग सभव ही नहीं है। इस प्रकार मिल के मतानुसार हमारे संपूर्ण ज्ञान का अंतिम आधार आगमनात्मक विधि ही है, निगमनात्मक विधि नहीं।

यहाँ यह प्रश्न किया जा सकता है कि स्वयं आगमनात्मक विधि का आधार क्या है? इस प्रश्न के उत्तर में मिल का कथन है कि आगमनात्मक विधि प्रकृति में विद्यमान एकरूपता अथवा प्राकृतिक नियमों पर ही आधारित है। हम अपने अनुभव द्वारा यह जानते हैं कि प्रकृति में सर्वत्र एकरूपता है—अर्थात् सभी प्राकृतिक घटनाएँ कुछ निश्चित प्राकृतिक नियमों के अनुसार ही घटित होती हैं। इसी प्राकृतिक एकरूपता के आधार पर हम यह निष्कर्ष निकालते हैं कि जिन कारणों के फलस्वरूप एक घटना घटित हुई है उन्हीं कारणों के फलस्वरूप भविष्य में भी सदा वही घटना घटित होगी। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि मिल के अनुसार प्राकृतिक एकरूपता के इस ज्ञान का आधार भी हमारा अनुभव ही है। हम अपने अनुभव द्वारा ही यह जानते हैं कि प्रकृति के नियमों में निश्चितता और एकरूपता पाई जाती है—अर्थात् ये नियम सभी स्थानों पर तथा सभी कालों में निश्चित एवं समान रूप से लागू होते हैं। इस प्रकार हम जिस आगमनात्मक विधि द्वारा ज्ञान प्राप्त करते हैं उसका आधार प्राकृतिक एकरूपता है जिसे हम अपने अनुभव द्वारा जानते हैं। मिल ज्ञान के आधार के रूप में आगमनात्मक विधि के इस अनिवार्य परिणाम को स्वीकार करते हैं कि हमारा संपूर्ण ज्ञान केवल प्रायिक ही हो सकता है, निश्चित नहीं। हम जो भी ज्ञान प्राप्त करते हैं वह आगमनात्मक अनुमान का ही परिणाम होता है और यह अनुमान हमें कभी भी निश्चित ज्ञान प्रदान नहीं कर सकता है। मिल गणित के सिद्धांतों तथा तर्कशास्त्र के नियमों के ज्ञान को भी आगमनात्मक अनुमान पर ही आधारित मानते हैं और इसी कारण उनका कथन है कि यह ज्ञान भी निश्चित न हो कर प्रायिक ही होता है। परंतु समकालीन दार्शनिक मिल की इस मान्यता को स्वीकार नहीं करते, क्योंकि इन दार्शनिकों के मतानुसार तर्कशास्त्र तथा गणित की प्रतिज्ञप्तियाँ हमारे अनुभव पर आधारित न होकर विश्लेषणात्मक होती हैं जिन्हें कभी भी मिथ्या प्रमाणित नहीं किया जा सकता, अतः इनके द्वारा हम जो ज्ञान प्राप्त करते हैं वह प्रायिक न हो कर निश्चित ही होता है। समकालीन दार्शनिक यह मानते हैं कि सभी प्रागनुभविक मत्त्यों को अस्वीकार करके और तर्कशास्त्र के नियमों तथा गणित के सिद्धांतों को केवल प्रायिक तथा अनुभवाधारित मानकर मिल ने भूल की है। अपनी पुस्तक 'लैंग्वेज, टूथ एंड लॉजिक' में ए०जे० एयर ने इसी आधार पर तर्कशास्त्र और गणित के सिद्धांतों के विषय में मिल के मत की पर्याप्त आलोचना की है। गणित

और तर्कशास्त्र की प्रतिज्ञाप्रतिपादक विश्लेषणात्मक स्वरूप का ध्यान रखते हुए ग्यार की इस आलोचना को उचित माना जा सकता है।

इस लेख को समाप्त करने से पूर्व कारण-कार्य-संबंध के विषय में मिल के मत का सक्षम उल्लेख करना आवश्यक है। उन्होंने कारण-कार्य-संबंध की जो व्याख्या की है उस पर ह्यूम के विचारों का पर्याप्त प्रभाव पड़ा है। ह्यूम की भाँति वे भी वस्तुओं में किसी ऐसी अनिवार्य संबंध का स्वीकार नहीं करते जिसके आधार पर एक वस्तु के कारण दूसरी वस्तु को कार्य माना जा सके। ह्यूम के समान ही वे भी अनुभव और निरीक्षण द्वारा ज्ञात वस्तुओं के पूर्वापर्य संबंध के आधार पर ही कारण और कार्य की व्याख्या करते हैं। उनका विचार है कि जब हम कितनी दो घटनाओं को एक दूसरे के पश्चात् बार-बार घटित होते हुए देखते हैं तो हम अपने इस अनुभव के आधार पर पूर्ववर्ती घटना को कारण तथा अनुवर्ती घटना को कार्य मान लेते हैं। हम जितनी बार इन घटनाओं को इसी रूप में घटित होते हुए देखते हैं उनके कारण और कार्य के संबंध में हमारा विश्वास उनना ही दृढ़ होता जाता है। इसका अर्थ यह है कि कारण-कार्य-संबंध का आधार कोई वस्तुगत तत्त्व नहीं बल्कि हमारा व्यक्तिगत अनुभव अथवा निरीक्षण ही है। जब हम निरीक्षण द्वारा बार-बार यह अनुभव करते हैं कि एक विशेष घटना के घटित होने के पश्चात् सदैव दूसरी घटना भी घटित होती है और पहली घटना के घटित न होने पर दूसरी घटना भी घटित नहीं होती तो हम उन दोनों घटनाओं में कारण-कार्य-संबंध स्थापित कर लेते हैं। इस प्रकार मिल ह्यूम के इस मत को स्वीकार करते हैं कि कारण-कार्य-संबंध का कोई वस्तुगत आधार नहीं है। परंतु ह्यूम की भाँति वे भी कारण-कार्य-संबंध को ज्ञान-प्राप्ति की दृष्टि में बहुत महत्त्वपूर्ण मानते हैं। उनका कथन है कि यह कारण-कार्य-संबंध उस आगमनात्मक विधि का आवश्यक आधार है जिसके द्वारा हम जगत का ज्ञान प्राप्त करते हैं। इस दृष्टि से हमारे लिए कारण-कार्य-संबंध का विशेष महत्त्व है। कारण-कार्य-संबंध के बिना घटनाओं के प्रारंभ तथा उनके पारस्परिक संबंध की व्याख्या करना संभव नहीं है। इस प्रकार मिल कारण-कार्य-संबंध को वस्तुगत न मानते हुए भी ज्ञान की दृष्टि में बहुत महत्त्वपूर्ण मानते हैं।

फ्रैड्रिक एंजेल्स

मार्क्सवादी दर्शन के विकास में कार्ल मार्क्स के सहयोगी जर्मन दार्शनिक फ्रैड्रिक एंजेल्स (1820-1895) का विशेष योगदान रहा है। एंजेल्स का जन्म धर्मपरायण तथा सपन्न परिवार में 28 नवम्बर 1820 को जर्मनी के बारमन नामक नगर में हुआ था। उनके पिता बहुत बड़े व्यापारी थे और उन्होंने व्यापार द्वारा पर्याप्त धनार्जन किया था। बारमन तथा मैन्चेस्टर में उनके अपने कारखाने थे जिनमें मेकडो श्रमिक कार्य करते थे। ईसाई धर्म में उनकी अखंड श्रद्धा थी और वे बाइबल में लिखे वाक्यों को अक्षरशः सत्य मानते थे। एंजेल्स की माता अध्यापक की पुत्री थीं और अपने पति की भाँति वे भी ईसाई धर्म में अगाध श्रद्धा रखती थीं। इस प्रकार सपन्न धर्मपरायण परिवार में एंजेल्स का पालन-पोषण हुआ।

बाल्यकाल में एंजेल्स प्रतिभाशाली छात्र नहीं थे और मभवतः इसी कारण वे विद्यालय की शिक्षा भी पूरी नहीं कर सके। एंजेल्स के पिता उन्हें अपने व्यापार में लगाना चाहते थे, किंतु व्यापार में उनकी रुचि नहीं थी। अपने छात्र-जीवन में वे साहित्य के प्रति बहुत आकर्षित हुए थे और उन्होंने बड़ी रुचि से कविता का अध्ययन किया था। परंतु साहित्य के प्रति उनका यह आकर्षण अधिक समय तक नहीं रहा और वे शीघ्र ही साहित्य के स्थान पर दर्शन का रुचिपूर्वक अध्ययन करने लगे। उस समय जर्मनी में—विशेषतः बर्लिन के विश्वविद्यालय में—हीगल के दर्शन का बहुत प्रभाव था, किंतु अनेक युवक दार्शनिक उनके दर्शन की आलोचना भी करने लगे थे। ये युवक दार्शनिक विशेषतः धर्म और राजनीति के सबंध में हीगल के विचारों से सहमत नहीं थे। बर्लिन में एंजेल्स इन युवक दार्शनिकों के संपर्क में आए और वे इनके नवीन विचारों से बहुत प्रभावित हुए। धर्म के सबंध में एंजेल्स के दृष्टिकोण पर स्ट्रॉम, श्लीरमेकर तथा फ्यूबरबैक के विचारों का विशेष प्रभाव पड़ा। एंजेल्स फ्यूबरबैक के इस मत को पूर्णतः स्वीकार करते थे कि अपने समस्त सद्गुणों को ईश्वर में प्रत्यारोपित करके मनुष्य स्वयं ही ईश्वर के प्रत्यय की रचना करता है, अतः ईश्वर वास्तव में मनुष्य की अपनी मानसिक सृष्टि है। इस प्रकार यद्यपि एंजेल्स का पालन-पोषण धर्मपरायण परिवार में हुआ था, फिर भी अपने माता-पिता के विपरीत धर्म और ईश्वर के प्रति उनके मन में कोई श्रद्धा नहीं थी। इस धर्म विरोधी दृष्टिकोण तथा व्यापार में रुचि न होने के कारण एंजेल्स का अपने पिता के साथ प्रायः सघर्ष होता रहा। कभी-कभी तो उन दोनों का यह सघर्ष इतना अधिक बढ़ जाता था कि एंजेल्स अपने जीवन को बहुत दुःखमय मानने लगते थे और अपने परिवार को मदा के लिए छोड़ देने का विचार करने लगते थे। परंतु आर्थिक दृष्टि में अपने पिता पर पूर्णतः निर्भर होने के कारण वे अपने परिवार से कभी पृथक नहीं हो सके।

1. मार्क्स के साथ सहयोग . लगभग चालीस वर्षों तक एंजेल्स और मार्क्स दोनों मिलकर उस भौतिकवादी दार्शनिक विचारधारा का निर्माण करते रहे जिसे आज साम्यवादी विचारधारा कहा जाता है

५.43 में जर्मनी में एंजेल्स मार्क्स से मिले थे किंतु उस समय मार्क्स युवक

ऐजेल्स के विचारों से प्रभावित नहीं हुए। अगले ही वर्ष 1844 में उन दोनों की पैरिस में पुनः भेंट हुई। इस बार उन्होंने परस्पर विस्तारपूर्वक विचार-विनिमय किया और इस विचार-विनिमय के पश्चात् वे इस परिणाम पर पहुँचे कि जीवन तथा जगत् के विषय में उनके विचार लगभग समान हैं। उसी समय से साम्यवादी विचारधारा के निर्माण एवं विकास के लिए ऐजेल्स तथा मार्क्स ने मिल कर कार्य करना प्रारंभ किया और इस कार्य में उन दोनों का यह सहयोग 1883 में मार्क्स की मृत्यु तक निरंतर बना रहा। 1847 में ऐजेल्स ने ही साम्यवादी विचारधारा के घोषणापत्र 'कोम्यूनिस्ट मैनिफेस्टो' का प्रथम प्रारूप तैयार किया था। इसी प्रारूप में कुछ संशोधन करके मार्क्स ने इसे अंतिम रूप दिया। ऐजेल्स भौतिकवादी दर्शन तथा समाज में उत्पादन एवं वितरण के साधनों के विशेष महत्त्व के संबंध में मार्क्स के क्रांतिकारी विचारों से पूर्णतः सहमत थे। इन विचारों के प्रचार तथा प्रसार के लिए न्यू यॉर्क की 'क्रिब्यून' नामक पत्रिका में वे कार्ल मार्क्स के नाम से स्वयं अपने लेख प्रकाशित कराते थे। ऐसे लेख लिखने के लिए मार्क्स के पास न तो अधिक समय था और न उनका अंग्रेजी भाषा पर उतना अधिकार था जितना ऐजेल्स का। मैंचेस्टर में श्रमिकों के कष्टमय जीवन तथा दुखद परिस्थितियों का स्वयं व्यक्तिगत रूप से विस्तारपूर्वक अध्ययन करके समाज में आर्थिक साधनों के महत्त्व के विषय में ऐजेल्स ने जो निष्कर्ष निकाले थे वे उन्होंने लेखों के रूप में मार्क्स के समक्ष प्रस्तुत किए। इन निष्कर्षों से मार्क्स को अपनी साम्यवादी विचारधारा की पुष्टि के लिए बहुत महत्त्वपूर्ण सहायता प्राप्त हुई। इसके अतिरिक्त मार्क्स की प्रसिद्ध पुस्तक 'दि कैपिटल' के तीन खंडों का संपादन-कार्य भी ऐजेल्स ने ही किया। इसके लिए उन्हें अत्यधिक परिश्रम करना पड़ा, क्योंकि मार्क्स द्वारा लिखित सामग्री को पढ़ना बहुत कठिन कार्य था। मार्क्सवादी विचारधारा के प्रचार तथा प्रसार के साथ-साथ ऐजेल्स ने मार्क्स को पर्याप्त आर्थिक सहायता भी प्रदान की जिसके फलस्वरूप मार्क्स अपने परिवार का भरण-पोषण कर सकें और अपने साम्यवादी दर्शन का निर्माण एवं विकास करने में समर्थ हो सकें। ऐसी स्थिति में यह कहना शायद अनुचित न होगा कि यदि मार्क्स को ऐजेल्स का पूर्ण सहयोग प्राप्त न होता तो संभवतः उस रूप में मार्क्सवादी विचारधारा का विकास न हो पाता जिसे हमें आज हमारे समक्ष विद्यमान है। मार्क्स की मृत्यु के पश्चात् भी ऐजेल्स लगभग बारह वर्ष तक मार्क्सवादी दर्शन के प्रसार और विकास के लिए निरंतर प्रयास करते रहे। उनका यह प्रयास तभी समाप्त हुआ जब अगस्त 1895 में उनका निधन हो गया। इस प्रकार मार्क्स को अपने क्रांतिकारी दर्शन के लिए जो महान् ख्याति और प्रतिष्ठा प्राप्त हुई उसमें ऐजेल्स का सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण योगदान था।

2. **भौतिकवाद** यह सत्य है कि ऐजेल्स ने विश्वविद्यालय की कोई उपाधि प्राप्त नहीं की थी, किंतु उन्होंने दर्शन, भौतिक विज्ञान, अर्थशास्त्र, राजनीति और इतिहास का व्यापक तथा गहन अध्ययन किया था। अपनी दो पुस्तकों में उन्होंने मुख्यतः दार्शनिक समस्याओं का विवेचन किया है। वे दो पुस्तकें हैं 'एन्टि-डहरिंग' तथा 'दि डिएलेक्टिक्स ऑफ नेचर'। इन दोनों पुस्तकों को लिखने में ऐजेल्स का मुख्य उद्देश्य मार्क्सवादी दर्शन की आधारशिला स्थापित करना तथा भौतिक विज्ञान के आधार पर उसे व्यवस्थित रूप प्रदान करना था। उस समय यूरोप में अनेक दार्शनिक अपने विचार प्रस्तुत कर रहे थे जिनका साम्यवादी दल के सदस्यों पर प्रभाव पड़ना स्वाभाविक ही था। ऐसी स्थिति में मार्क्स के विचारों को व्यवस्थित रूप से प्रस्तुत करना बहुत आवश्यक था और इस आवश्यकता की पूर्ति ऐजेल्स ने की।

ऐजेल्स के समय में संपूर्ण यूरोप में विज्ञान तथा वैज्ञानिक प्रणाली का बहुत महत्त्व था अतः जीवन और जगत् संबंधी उनके विचारों पर भी भौतिक विज्ञान का प्रभाव स्पष्टतः दिखाई देता है।

वे ऐसी किसी मान्यता अथवा प्राक्कल्पना को स्वीकार नहीं करते जो भौतिक विज्ञान द्वारा प्रमाणित तथ्यों के विपरीत है। भौतिक विज्ञान के अतिरिक्त चार्ल्स डार्विन के जैविक विकासवाद से भी ऐजेल्स बहुत प्रभावित हुए थे। प्राणियों के विकास के सबंध में डार्विन ने जो निष्कर्ष निकाले थे वे उन्हे पूर्णतः स्वीकार करते थे। इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि ऐजेल्स का दर्शन तत्कालीन भौतिक विज्ञान के मूल सिद्धांतों पर ही आधारित है। मार्क्स की भाँति वे भी भौतिकवाद के प्रबल समर्थक हैं और समस्त अध्यात्मवादी सिद्धांतों को अस्वीकार करते हैं। उनका निश्चित मत है कि ब्रह्मांड का अंतिम तत्त्व पुद्गल ही है, ईश्वर अथवा कोई अन्य आध्यात्मिक सत्ता नहीं। यह पुद्गल अनादि तथा स्वयं अपना कारण है, इसे किसी अन्य शक्ति ने उत्पन्न नहीं किया। पुद्गल तथा इसके गुणों को कभी भी नष्ट नहीं किया जा सकता। समस्त जड़ वस्तुओं तथा प्राणियों की उत्पत्ति मूलतः इसी पुद्गल से हुई है। मस्तिष्क के जटिल तंतुओं से उत्पन्न हमारी चेतना का मूल आधार भी यह पुद्गल ही है। गति पुद्गल का अनिवार्य गुण है और स्वभावतः उसमें विद्यमान रहती है, कोई अन्य शक्ति उसमें गति उत्पन्न नहीं करती। इस प्रकार ऐजेल्स भौतिकवादी दर्शन की समस्त आधारभूत मान्यताओं को पूर्णतः स्वीकार करते हैं।

भौतिकवादी दार्शनिक होने के कारण ऐजेल्स किसी प्रकार के शाश्वत अथवा अपरिवर्तनशील सत्यों में विश्वास नहीं करते। उनका मत है कि दर्शन, विज्ञान, राजनीति, अर्थशास्त्र आदि किसी भी क्षेत्र में शाश्वत सत्यों का होना संभव नहीं है। मनुष्य की बुद्धि तथा ज्ञान प्राप्त करने की योग्यता सीमित है, अतः वह केवल सापेक्ष सत्यों को ही जान सकता है। यही कारण है कि विज्ञान निरपेक्ष और शाश्वत सत्यों के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता। वस्तुतः मनुष्य उन्हीं तथ्यों का ज्ञान प्राप्त कर सकता है जो उसके अनुभव का विषय हो सकते हैं अथवा जिन्हें वह बौद्धिक युक्तियों द्वारा समझ सकता है। इस प्रकार ऐजेल्स की जाननीमामा उनके भौतिकवादी दर्शन के अनुरूप मूलतः अनुभववाद पर ही आधारित है। अनुभववाद में विश्वास करने के कारण ही उन्होंने स्पष्ट कहा है कि मनुष्य के लिए अनुभवातीत, निरपेक्ष एवं शाश्वत सत्यों की खोज करना व्यर्थ है। ज्ञान-प्राप्ति की अपनी अनिवार्य सीमाओं को ध्यान में रखते हुए उसे केवल सापेक्ष सत्यों के ज्ञान से ही संतुष्ट रहना चाहिए। इसी अनुभववाद के आधार पर ऐजेल्स ने उन सभी आध्यात्मिक सत्ताओं के अस्तित्व को अस्वीकार किया है जो शाश्वत, निरपेक्ष तथा अनुभवातीत मानी जाती हैं।

उपर्युक्त सभी दार्शनिक विषयों की चर्चा ऐजेल्स ने अपनी पुस्तक 'ऐन्टि-डहरिंग' के प्रथम खंड में की है। यह पुस्तक उन्होंने 1877-78 में तत्कालीन समाजवादी जर्मन दार्शनिक यूजीन डहरिंग के मार्क्स-विरोधी विचारों का खंडन करने के लिए लिखी थी। उस समय जर्मनी के युवा दार्शनिकों पर यूजीन डहरिंग का प्रभाव बढ़ रहा था जो मार्क्स की कुछ मान्यताओं की आलोचना करते थे। डहरिंग के इन प्रभाव को समाप्त करने के लिए ऐजेल्स ने उपर्युक्त पुस्तक लिखी जिसमें उन्होंने मार्क्सवादी दर्शन को अधिक व्यवस्थित और युक्तिमय ढंग से प्रस्तुत किया। मार्क्स के विचारों को व्यवस्थित रूप से प्रस्तुत करने के लिए उन्होंने उसी द्वैतात्मक प्रणाली का आधार लिया जिसका प्रयोग हीगल ने किया था। स्वयं मार्क्स ने भी अपने दर्शन को हीगल की इसी द्वैतात्मक प्रणाली के आधार पर ही प्रस्तुत किया है। इस दृष्टि से ऐजेल्स और मार्क्स दोनों पर हीगल का प्रभाव निर्विवाद है। यद्यपि इन दोनों दार्शनिकों ने हीगल के अध्यात्मवादी दर्शन की आलोचना की है, फिर भी यह कहना अनुचित न होगा कि हीगल की द्वैतात्मक प्रणाली के आधार पर ही अपने दर्शन की चर्चा करते उन्होंने उनके महत्त्व को स्पष्टतः स्वीकार किया है। इस प्रकार ऐजेल्स और मार्क्स के दर्शन के विकास में हीगल के दर्शन का भी पर्याप्त योगदान रहा है।

3. साम्यवाद-संबंधी सिद्धांत : पिछले खंड में हम एंजेल्स के दर्शन के सैद्धांतिक पक्ष—भौतिकवाद—पर विचार कर चुके हैं। हम देख चुके हैं कि उन्होंने अध्यात्मवाद का खंडन करते हुए केवल भौतिकवाद के आधार पर जीवन और जगत् के विकास की व्याख्या की है। परंतु मार्क्स की भांति एंजेल्स भी केवल सैद्धांतिक अथवा शास्त्रीय दार्शनिक नहीं थे। वे अपने विचारों द्वारा मनुष्य के सामाजिक जीवन में आमूल परिवर्तन करना चाहे थे, अतः उनके दर्शन को 'व्यावहारिक दर्शन' की संज्ञा दी जा सकती है। अपने इस व्यावहारिक दर्शन के अनुरूप उन्होंने सभी मनुष्यों की समानता पर आधारित और शोषण से मुक्त मानव-समाज की कल्पना की है। मार्क्स की भांति एंजेल्स भी यह निश्चित रूप से मानते थे कि केवल साम्यवाद द्वारा ही ऐसे समाज की रचना संभव है। इसी कारण वे आजीवन साम्यवाद के प्रचार और प्रसार के लिए निरंतर प्रयास करते रहे। उन्होंने अपनी अनेक पुस्तकों में साम्यवाद संबंधी सिद्धांतों का विस्तृत विवेचन किया है। इन पुस्तकों में 'दि कन्डिशन ऑफ दि वर्किंग क्लास इन इंग्लैंड', 'दि जर्मन आइडियोलॉजी' तथा 'दि प्रिन्सिपल्स ऑफ कोम्युनिज्म' विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। 'दि जर्मन आइडियोलॉजी' नामक पुस्तक एंजेल्स और मार्क्स ने मिल कर लिखी थी। अन्य दो पुस्तकें एंजेल्स की अपनी स्वतंत्र कृतियाँ हैं।

'दि कन्डिशन ऑफ दि वर्किंग क्लास इन इंग्लैंड' एंजेल्स की प्रथम पुस्तक थी जो उन्होंने 1840-41 में लिखी थी जब वे केवल 20-21 वर्ष के युवक थे। इस पुस्तक में उन्होंने इंग्लैंड के औद्योगिक नगर मैनचेस्टर के कारखानों में कार्य करने वाले हजारों श्रमिकों की दुखद आर्थिक एवं सामाजिक स्थिति का सजीव और विस्तृत विवरण प्रस्तुत किया है। एंजेल्स को इन श्रमिकों के कष्टपूर्ण जीवन को बहुत निकट से देखने और समझने का अवसर प्राप्त हुआ था, क्योंकि स्वयं उनके पिता के कारखानों में सैकड़ों श्रमिक कार्य करते थे। किशोरावस्था में ही एंजेल्स साम्यवादी विचारधारा में बहुत प्रभावित हो चुके थे, इसी कारण उन्होंने स्वयं व्यक्तिगत संपर्क द्वारा श्रमिकों की दुखद स्थिति को समझने का प्रयास किया। इंग्लैंड के उद्योगपतियों के कारखानों में कार्य करने वाले श्रमिकों की सामाजिक तथा आर्थिक दुर्दशा का वर्णन करते हुए एंजेल्स ने उनकी घोर दरिद्रता, बीमारी, अशिक्षा, अनैतिकता और अपराध की प्रवृत्ति का विस्तारपूर्वक उल्लेख किया है। इन श्रमिकों को वेतन इतना कम दिया जाता था कि भोजन, वस्त्र, भूकान आदि उनकी अनिवार्य आवश्यकताओं की पूर्ति भी नहीं हो पाती थी। उन्हें बहुत प्रतिकूल परिस्थितियों में नवममय तब प्रतिदिन कार्य करने के लिए बाध्य किया जाता था। कम वेतन तथा अत्यंत प्रतिकूल परिस्थितियों में निरंतर कार्य करते रहने के कारण वे श्रमिक और इनके परिवारों के सदस्य प्रायः रोगग्रस्त ही रहते थे। नगरों के जिन क्षेत्रों में वे श्रमिक रहते थे उनमें शुद्ध वायु और शुद्ध जल सबंधी आवश्यक सुविधाएँ भी उपलब्ध नहीं थी। उद्योगपतियों की ओर से न तो उनकी चिकित्सा के लिए कोई प्रबन्ध था और न दुर्घटना होने पर उन्हें क्षतिपूर्ति के रूप में कोई धन दिया जाता था। लगभग सभी श्रमिक तथा उनके परिवारों के सदस्य अशिक्षित थे। घोर निर्धनता और अशिक्षा के फलस्वरूप वे श्रमिक अनेक प्रकार के अपराध करने के लिए सरलतापूर्वक प्रेरित होते थे जिनके लिए उन्हें कठोर दंड दिया जाता था। इस प्रकार अपनी पुस्तक में एंजेल्स ने स्पष्ट किया है कि अठारहवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में उद्योगपतियों द्वारा सभी दृष्टियों से श्रमिकों का शोषण किया जाता था।

यूरोप में तत्कालीन औद्योगिक क्रांति का यह निश्चय ही बहुत भयंकर परिणाम था जिससे एंजेल्स, मार्क्स तथा अन्य अनेक विचारक अत्यंत क्रोध से यूरोप का समाज आर्थिक आधार पर

स्पष्टत दो वर्गों में विभाजित हो चुका था। एक वर्ग में थोड़े-से पूँजीपति तथा उद्योगपति थे जिन्हें मूल-भोग के समस्त साधन उपलब्ध थे और जिनका उत्पादन एवं वितरण के साधनों पर पूर्ण नियंत्रण था। दूसरे वर्ग में कगरेडों श्रमिक तथा कृषक थे जो घोर दरिद्रता में जीवन व्यतीत कर रहे थे और जिनके पास अपनी प्राथमिक अनिवार्य आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए भी साधन नहीं थे। उद्योगपति तथा पूँजीपति इन श्रमिकों एवं कृषकों को नाम मात्र की मजदूरी दे कर उन्हें अत्यंत प्रतिफल परिस्थितियों में प्रति दिन दीर्घकाल तक कार्य करने के लिए बाध्य कर सकते थे। निर्धनता और अशिक्षा के कारण इन श्रमिकों तथा कृषकों का समाज में कोई महत्त्व एवं सम्मान नहीं था। इस प्रकार औद्योगिक क्रांति के पश्चात् तत्कालीन यूरोपीय समाज घोर आर्थिक विषमता, अन्याय तथा शोषण पर ही आधारित था। इस अन्यायपूर्ण सामाजिक व्यवस्था का निराकरण करके इसके स्थान पर सभी प्रकार के शोषण से मुक्त तथा न्याय और समानता पर आधारित सामाजिक व्यवस्था की स्थापना करने के लिए ही ऐंजेलस, मार्क्स तथा उनके सहयोगियों ने साम्यवाद सबंधी सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया था। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि साम्यवाद पूँजीवादी व्यवस्था और औद्योगिक क्रांति में उत्पन्न घोर आर्थिक विषमता, अन्याय तथा शोषण का ही अनिवार्य परिणाम था।

ऐंजेलस ने अपनी पुस्तक 'दि प्रिन्सिपल्स ऑफ कोम्युनिज्म' में साम्यवाद सबंधी सिद्धान्तों का विस्तृत विवेचन किया है। उनकी यह पुस्तक साम्यवाद सबंधी बहुत महत्त्वपूर्ण कृति मानी जाती है। इसमें उन्होंने साम्यवाद के विषय में अपने उन सभी लेखों का सांगश प्रस्तुत किया है जो उनकी पूर्वलिखित अन्य दो पुस्तकों — 'दि जर्मन आइंडियालॉजी' तथा 'दि कन्डिशन ऑफ दि वर्किंग क्लास इन इंग्लैंड' — में प्रकाशित हो चुके थे। मानव-समाज के लिए साम्यवाद को अनिवार्य मानते हुए अपनी इसी पुस्तक में ऐंजेलस कहते हैं कि यदि समाज से घोर आर्थिक विषमता, अन्याय तथा शोषण को शीघ्र ही समाप्त न किया गया तो विश्व में अधिक समय तक शांति और व्यवस्था नहीं बनी रह सकती। ऐसे समाज में असमानता, अन्याय और शोषण से पीड़ित श्रमिक वर्ग द्वारा हिंसात्मक क्रांति का होना अनिवार्य है। अन्यायपूर्ण पूँजीवादी व्यवस्था को समाप्त करने के लिए श्रमिक वर्ग को सभी देशों की सरकारों पर स्वयं अपना नियंत्रण स्थापित करना होगा। इस के बिना समाज में समता एवं न्याय पर आधारित साम्यवाद की स्थापना संभव नहीं है और साम्यवाद के अभाव में श्रमिक वर्ग पूँजीवादी व्यवस्था के शोषण से मुक्त नहीं हो सकता। परंतु ऐंजेलस के विचार में साम्यवाद किसी एक वर्ग अथवा देश तक ही सीमित नहीं है। वह संपूर्ण मानव-समाज के लिए है और उसका लक्ष्य सत्ता में न्यायपूर्ण तथा सभी प्रकार के शोषण से मुक्त आर्थिक, राजनीतिक एवं सामाजिक व्यवस्था स्थापित करना है। इस व्यापक उद्देश्य की पूर्ति तब तक संभव नहीं है जब तक समाज के आर्थिक साधनों तथा राजनीतिक प्रशासन पर कुछ थोड़े-से पूँजीपतियों और उद्योगपतियों का अधिकार बना हुआ है। उनके इस एकाधिकार को समाप्त करने के लिए श्रमिक वर्ग को सभी प्रकार के उपायों का प्रयोग करना होगा जिनमें हिंसात्मक क्रांति भी सम्मिलित है। परंतु साम्यवाद की स्थापना के लिए हिंसात्मक क्रांति को ऐंजेलस केवल अंतिम साधन के रूप में ही स्वीकार करते हैं। उनका विचार है कि हिंसात्मक क्रांति से पूर्व श्रमिक वर्ग को ससदीय तथा लोकतंत्रीय प्रणाली द्वारा समाज की आर्थिक एवं राजनीतिक व्यवस्था पर अपना नियंत्रण स्थापित करने का प्रयास करना चाहिए। इसमें असफल होने पर ही साम्यवाद की स्थापना के लिए श्रमिक वर्ग हिंसात्मक क्रांति का मार्ग ग्रहण कर सकता है।

अपनी पुस्तक 'दि प्रिन्सिपल्स ऑफ कोम्युनिज्म' में साम्यवादी दल का कार्यक्रम स्पष्ट करते हुए ऐंजेलस कहते हैं कि सर्वप्रथम दल की और वितरण के समस्त

साधनों पर अपना पूर्ण नियंत्रण स्थापित करेगी। ऐसा करके ही वह समाज में आर्थिक विषमता, अन्याय तथा शोषण को समाप्त कर सकती है और समाज के सभी वर्गों के कल्याण के लिए प्रभावशाली कार्य कर सकती है। साम्यवादी व्यवस्था के अन्तर्गत किसी भी व्यक्ति को निजी सर्पत्ति रखने और उसके द्वारा स्वयं अपने तथा अपने परिवार के लिए धनोपार्जन करने का अधिकार नहीं होगा। सभी व्यक्तियों का उपयुक्त शिक्षा तथा रोजगार प्रदान करने का उत्तरदायित्व साम्यवादी सरकार का ही होगा। किसी भी व्यक्ति अथवा समुदाय को अन्य व्यक्तियों का किसी भी रूप में आर्थिक शोषण नहीं करने दिया जाएगा। साम्यवादी सरकार की स्थापना के लिए यथामुभव लोकतंत्रीय प्रणाली को स्वीकार किया जाएगा और अपने प्रतिनिधियों को चुनने के लिए सभी वयस्क व्यक्तियों को समान मतधिकार प्रदान किया जाएगा। समाज के सभी वर्गों—विशेषतः श्रमिकों तथा कृषकों—के आर्थिक हितों की रक्षा करना साम्यवादी सरकार का मुख्य कार्य होगा। पुरुषों पर स्त्रियों की आर्थिक निर्भरता को समाप्त करने के लिए साम्यवादी सरकार स्त्रियों को भी उच्चतम रोजगार प्रदान करेगी। उत्पादन तथा वितरण के समस्त साधनों पर सरकार का पूर्ण एकाधिकार स्थापित हो जाने के फलस्वरूप समाज में वह घातक व्यक्तिगत प्रतियोगिता समाप्त हो जाएगी जो घोर आर्थिक विषमता, अन्याय और शोषण का मूल कारण है। वस्तुतः सभी व्यक्तियों के कल्याण के माध्यम से समाज की सर्वांगीण प्रगति का प्रमुख दायित्व सरकार का ही होगा।

साम्यवाद की इस मार्क्षान रूपरेखा से यह स्पष्ट है कि ऐजेन्स के मतानुसार साम्यवादी सरकार संपूर्ण सामाजिक तथा पारिवारिक व्यवस्था में क्रान्तिकारी परिवर्तन करेगी। वे साम्यवाद को एक अन्तर्राष्ट्रीय सिद्धान्त मानते थे और इसी कारण समाज में इस साम्यवाद की स्थापना करने के लिए वे आजीवन यथामुभव निरंतर प्रयास करने रहे। साम्यवाद के विकास का इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि कात्मकी, लेनिन आदि महान साम्यवादी विचारकों पर ऐजेन्स के उपयुक्त विचारों का पर्याप्त प्रभाव पड़ा है। इससे साम्यवादी विचारधारा के विकास और प्रसार में ऐजेन्स के दर्शन का महत्त्वपूर्ण योगदान पूर्णतः स्पष्ट हो जाता है।

नीत्शे—मूल्यों के मूल्यांतरण का सिद्धांत

1. जीवन और कृतियाँ

उन्नीसवीं शताब्दी के प्रसिद्ध क्रांतिकारी जर्मन दार्शनिक फ्रैंड्रिक विलहेल्म नीत्शे का जन्म 15 अक्टूबर 1844 को जर्मनी के एक नगर 'रॉकिन' में हुआ था। उनके पिता पाठरी थे और ईसाई धर्म की प्रोटेस्टैंट विचारधारा में विश्वास करते थे। शैशव-काल में मृत्युपर्यंत नीत्शे का सपना जीवन दुःख, निराशा तथा अवसाद में ग्रस्त रहा। जब वे केवल पाँच वर्ष के ही थे तभी उनके पिता का देहांत हो गया जिसके फलस्वरूप उन्हें सदा के लिए पितृस्नेह में वंचित होना पड़ा। उनका पालन-पोषण 'नॉम्बर्ग' नामक नगर में उनकी दादी माता बहन तथा दो चाचियों ने ही किया। उनका कोई भाई नहीं था और शीघ्र ही पिता के निधन के कारण उन्हें अपने बाल्यकाल में किसी पुरुष का साथ, संरक्षण एवं मार्गदर्शन प्राप्त नहीं हो सका। उनका सपना बाल्यकाल धर्मपरायण प्रौढ नारियों के संरक्षण में ही व्यतीत हुआ जिन्होंने उन्हें ईसाई धर्म के परंपरागत मन्त्रों की शिक्षा दी। इस स्थिति की उनका परवर्ती जीवन पर गहरी मनोवैज्ञानिक प्रतिक्रिया हुई और वे सदा के लिए धर्म तथा नारी के घोर विरोधी हो गए। वे आजीवन अविवाहित रहे और यौवन तथा प्रौढ़त्वस्था में नारी के स्नेह में वंचित रहने के कारण उनका यह नारी-विरोध और भी अधिक तीव्र हो गया। वह कहा करते थे कि पुरुष को अपने हाथ में चाबुक लेकर ही नारी में किसी प्रकार का सबंध स्थापित करना चाहिए। नारी के प्रति इस कटुता एवं असंतुलित दृष्टिकोण के कारण वे अपने परवर्ती जीवन में कभी किसी स्त्री का प्रेम प्राप्त नहीं कर सका जिसके फलस्वरूप उनका जीवन दुःख एकाकीपन तथा निराशा में भर गया। इस दुःखद स्थिति ने धीरे-धीरे उनका मानसिक सन्तुलन नष्ट कर दिया और उन्हें अपने जीवन के अंतिम चारह वर्ष पूर्ण रूप में पागलपन में ही व्यतीत करने पड़े। वे अपने संपूर्ण जीवन में किसी भी व्यक्ति को अपना ऐसा अभिन्न मित्र बनाना नहीं सके जिसमें वे अपनी मनोव्यथा कह सकते। अंतरंग मित्र का यह अभाव भी उनके अकेलेपन का एक बहुत बड़ा कारण था जिसने उन्हें अंततः मानसिक दृष्टि में पूर्णतया अस्वस्थ कर दिया। इस प्रकार नीत्शे की जीवन-गाथा निराशा एकाकीपन, उदासी, दुःख और अवसाद की एक लंबी कहानी है जिसमें उनके संपूर्ण दर्शन पर गहरा प्रभाव डाला है।

नीत्शे ने अपनी प्राथमिक शिक्षा एक स्थानीय विद्यालय में प्राप्त की जहाँ वे कुछ समय तक पञ्चान एक प्रतिभाशाली छात्र के रूप में विख्यात हो गए। वे बड़े परिश्रमपूर्वक पुस्तकों का अध्ययन करते थे और विद्यालय में शिक्षकों द्वारा उन्हें जो कार्य दिया जाता था उसे भी ब्रह्म मनोयोग से किया करते थे। वे अन्य बच्चों के साथ खेलने के स्थान पर पुस्तकें पढ़ने में ही अपना समय व्यतीत करते थे। जर्मन तथा लैटिन भाषाओं तथा धर्म के अध्ययन में उनकी विशेष रुचि थी अपनी अ----- एवं प्रतिभा के कारण वे सपना विद्यालय में एक आदर्श छात्र समझ

जाने थे। बाल्यकाल से ही उनके मन में महान विचारक बनने की प्रबल इच्छा उत्पन्न हो गई थी जिसकी पूर्ति के लिए वे आजीवन प्रयास करते रहे। 1854 से 1858 तक स्थानीय विद्यालय में प्राथमिक शिक्षा प्राप्त करने के उपरान्त नीत्शे ने 'फोर्टा' नामक नगर के प्रसिद्ध आवासीय विद्यालय में प्रवेश किया जहाँ उन्होंने लगभग छह वर्ष तक माध्यमिक शिक्षा प्राप्त की। इसी विद्यालय में अध्ययन करते हुए उनके मन में यूनानी भाषा तथा संस्कृति के विषय में विशेष रुचि उत्पन्न हुई और उन्होंने प्लैटो एवं अन्य महान यूनानी विचारकों के ग्रंथों का अध्ययन किया। बाद में उन्होंने यूनानी साहित्य के दुखान नाटकों के संवध में एक पुस्तक भी लिखी। उक्त विद्यालय में अपनी माध्यमिक शिक्षा समाप्त करने के पश्चात् 1864 में नीत्शे ने उच्च शिक्षा के लिए 'बॉन विश्वविद्यालय' में प्रवेश किया। इसी विश्वविद्यालय में उन्होंने भाषाशास्त्र का अध्ययन पारभ किया, किंतु यहाँ वे केवल एक वर्ष ही रहे। 1865 में वे रिशल के मार्गदर्शन में भाषाशास्त्र का अध्ययन करने के लिए 'लीपज़िग विश्वविद्यालय' में चले गए। यहाँ उन्होंने महान दार्शनिक शापिनहॉवर के ग्रंथों का भी अध्ययन किया और वे उनकी निरीश्वरवादी विचारधारा से बहुत प्रभावित हुए। शापिनहॉवर के दर्शन का यह प्रभाव उनपर आजीवन बना रहा। लगभग चार वर्ष तक नीत्शे ने 'लीपज़िग विश्वविद्यालय' में उच्च शिक्षा प्राप्त की और भाषाशास्त्र का विशेष रूप में अध्ययन किया।

1869 में डॉक्टरेट की उपाधि प्राप्त करने से पूर्व ही म्विटज़रलैंड के 'बेसल विश्वविद्यालय' में भाषाशास्त्र के प्रोफेसर के रूप में नीत्शे की नियुक्ति हो गई। एक विदेशी विश्वविद्यालय में यह उच्च पद उन्होंने अपनी अध्ययनशीलता एवं प्रतिभा के कारण ही प्राप्त किया था। परन्तु इस विश्वविद्यालय का शैक्षणिक परिवेश उन्हें अच्छा नहीं लगा। छात्रों में अध्ययन के प्रति रुचि के अभाव तथा उनके संवध में शिक्षकों की उदासीनता से वे बहुत क्षुब्ध हुए। वे अपने सहयोगी शिक्षकों को जान के विक्रेता कहते थे जो बौद्धिक प्रगति को प्रोत्साहित करने के स्थान पर उसमें केवल बाधा ही डालते थे। इस प्रकार प्रतिभाशाली शिक्षक होने हुए भी नीत्शे बेसल विश्वविद्यालय के ऐसे अनुपयुक्त परिवेश में अपना अध्यापन-कार्य भलीभाँति संपन्न नहीं कर पा रहे थे। उनके मन में कोई साहसपूर्ण कार्य करने की प्रबल इच्छा उत्पन्न हो चुकी थी। संभवतः इसी कारण वे अपना अध्यापन-कार्य छोड़कर उस समय जर्मनी सेना में भर्ती हो गए जब फ्रांस और जर्मनी में युद्ध चल रहा था। परन्तु अपने खराब स्वास्थ्य के कारण उन्हें कुछ समय के पश्चात् सेना में त्याग-पत्र दे कर अध्यापन-कार्य के लिए पुनः 'बेसल विश्वविद्यालय' में लौटना पड़ा। यहाँ भी उनके स्वास्थ्य में कोई सुधार नहीं हो सका और वे प्रायः अस्वस्थता के कारण अध्यापन-कार्य नहीं कर पाते थे। अतः इसी कारण उन्हें 1879 में बेसल विश्वविद्यालय के प्रोफेसर के पद से भी त्याग-पत्र देना पड़ा।

धीरे-धीरे नीत्शे का स्वास्थ्य और अधिक खराब होता गया, किंतु फिर भी वे अध्ययन करते रहे और पुस्तकें लिखते रहे। आगामी दस वर्षों में उन्होंने अस्वस्थता की इसी स्थिति में अनेक महत्त्वपूर्ण पुस्तकें लिखीं। वस्तुतः इस दशक को उनके जीवन का सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण काल कहा जा सकता है क्योंकि उनकी सभी प्रसिद्ध दार्शनिक कृतियाँ इसी दशक के अंतर्गत प्रकाशित हुईं। परन्तु 1888 के अंत तक वे मानसिक दृष्टि से बहुत अस्वस्थ हो गए और जनवरी 1889 में उनका मानसिक संतुलन पूर्णतया नष्ट हो गया। तब उन्हें बेसल के मनोरोगचिकित्सालय में भर्ती कराया गया जहाँ कुछ समय तक उनका उपचार होता रहा। इसके पश्चात् 'जेना' के मनोरोग-चिकित्सालय में भी उनका उपचार किया गया किंतु इससे उनके मानसिक

कोई सुधार नहीं हुआ। तब उन्हें 'नॉमबर्ग' में उनके घर ले जाया गया जहाँ उनकी माता रहती थी। परंतु कुछ समय के पश्चात् उनकी माता का भी देहांत हो गया और उन्हें अपनी बहन के पाम 'बीथर' नामक नगर में जाना पड़ा। इस प्रकार बारह वर्ष से अधिक लंबे समय तक मानसिक दृष्टि से पूर्णतः अस्वस्थ रहने के उपरांत इसी नगर में 25 अगस्त 1900 में उनका निधन हो गया।

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, अस्वस्थ रहते हुए भी नीतशे अनेक वर्षों तक निरंतर अध्ययन तथा लेखन-कार्य करते रहे, क्योंकि वे महान विचारक बनना चाहते थे। 1872 से 1888 तक उन्होंने तेरह पुस्तकें लिखीं जिनमें दर्शन के अतिरिक्त साहित्य, कला, मगीत एवं संस्कृति के विषय में उन्होंने अपने क्रान्तिकारी विचार व्यक्त किए। उनकी प्रथम पुस्तक, 'दि वर्थ ऑफ ट्रेजडी आउट ऑफ दि स्पिरिट ऑफ म्यूजिक' 1872 में प्रकाशित हुई जिसमें उन्होंने यूनानी संस्कृति के सबंध में परंपरागत दृष्टिकोण से भिन्न अपना नवीन दृष्टिकोण प्रस्तुत किया। इस पुस्तक के पश्चात् 1878 में उनकी एक अन्य पुस्तक 'म्यूमन, ऑल-टू-म्यूमन' प्रकाशित हुई जिसमें उन्होंने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि भौतिकवाद के आधार पर संपूर्ण मानवीय ज्ञान तथा अनुभव की सतोषप्रद व्याख्या की जा सकती है। उदाहरणार्थ, उपयोगितावाद के आधार पर नैतिकता की व्याख्या करते हुए हम यह कह सकते हैं कि जो कर्म मानव-समाज के लिए हितकर हैं उन्हें शुभ तथा जो उसके लिए अहितकर हैं उन्हें अशुभ कहा जाता है। इसी प्रकार मनुष्य की अतृप्तचेतना की व्याख्या करते हुए यह कहा जा सकता है कि वह ईश्वर की ध्वनि न होकर वास्तव में समाज की ही ध्वनि है। इस प्रकार दार्शनिक दृष्टि में नीतशे की इस पुस्तक का बहुत महत्त्व है। 1881 में उनकी पुस्तक, 'दि डॉन ऑफ डे' प्रकाशित हुई जिसमें उन्होंने सर्वप्रथम आत्मत्याग सबंधी परंपरागत नैतिकता का विरोध आरंभ किया जो उनकी परवर्ती कृतियों में अधिकार्थक तीव्र होता गया। अगले ही वर्ष 1882 में 'दि जॉएफुल विज्डम' नामक उनकी एक अन्य पुस्तक प्रकाशित हुई जिसमें उन्होंने ईसाई धर्म की साम्यताओं का खंडन किया और उन्हें मानव-जीवन के लिए हानिकारक बताया। ईश्वरवाद का विरोध करते हुए इसी पुस्तक में नीतशे ने सर्वप्रथम यह कहा था कि "ईश्वर की मृत्यु हो चुकी है"। इस पुस्तक के उपरांत उनकी प्रसिद्ध पुस्तक, 'दम स्पेक जगथुस्ट्रा' चार भागों में प्रकाशित हुई। इसके प्रथम दो भाग 1883 में, तीसरा भाग 1884 में और अंतिम भाग 1885 में प्रकाशित हुआ। कुछ विद्वान इस पुस्तक को नीतशे की सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण पुस्तक मानते हैं। इसमें नीतशे ने अपने अनेक क्रान्तिकारी दार्शनिक सिद्धांतों की विवेचना की है जिनमें शाश्वत आवर्तन का सिद्धांत, 'अतिमानव का सिद्धांत' तथा 'मृत्यु के मूल्यांतरण का सिद्धांत' विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। उनके इन सिद्धांतों पर हम अगले खंडों में यथास्थान विचार करेंगे।

नीतशे की एक अन्य पुस्तक, 'बियाँड गूड ऐंड ईविल' 1886 में प्रकाशित हुई। इसमें उन्होंने समस्त परंपरागत नैतिक मूल्यों का विरोध तथा अभिजात वर्गीय मूल्यों का समर्थन किया। इस पुस्तक में नीतशे ने उन सभी परंपरागत नैतिक अवधारणाओं का खंडन किया जिन्हें प्राचीन काल में स्वीकार किया जाता रहा है। 1887 में 'दि जीनिएलॉजी ऑफ मॉरल्ज' नामक उनकी एक और पुस्तक प्रकाशित हुई जिसमें उन्होंने प्रचलित नैतिक अवधारणाओं के साथ-साथ ईसाई धर्म के सिद्धांतों का भी खंडन किया। वस्तुतः नैतिकता और धर्म के सबंध में नीतशे के विचारों के अध्ययन की दृष्टि से उपर्युक्त दोनों पुस्तकों का विशेष महत्त्व है। अभी तक जिन पुस्तकों का उल्लेख किया गया है उनके अतिरिक्त 1889 से पूर्व ही नीतशे की अन्य पाँच पुस्तकें भी प्रकाशित हो चुकी थीं जिनके नाम इस प्रकार हैं — (1) 'थॉट्स आउट ऑफ सीजन', (2) 'दि केस ऑफ वैगर', (3) 'दि टिवलाइट ऑफ दि आइडल्स' (4) 'एकेहोमो' (5) 'दि ऐन्टी-क्राइस्ट'। अधिकतर विद्वान इन

पुस्तकों को नीत्शे के दार्शनिक विचारों की विवेचना की दृष्टि से आवश्यक तथा महत्त्वपूर्ण नहीं मानते। परन्तु उनकी कुछ पूर्वोल्लिखित कृतियों को इस दृष्टि से बहुत महत्त्वपूर्ण माना गया है। इस प्रकार नीत्शे की कृतियों के सबंध में उपर्युक्त संपूर्ण विवेचन के आधार पर हम यह कह सकते हैं कि उन्होंने अपने परंपरा-विरोधी एवं क्रांतिकारी विचारों द्वारा धर्म, नैतिकता और दर्शन के समस्त एक नवीन आयाम प्रस्तुत किया है जिसकी तर्कमंगल तथा निष्पक्ष समीक्षा करना आवश्यक है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि 1888 में पूर्व विद्वानों ने नीत्शे की कृतियों को कोई विशेष महत्त्व नहीं दिया। 1889 में उनके मानसिक दृष्टि में पूर्णतया अस्वस्थ होने से पूर्व विद्वानों की इस उपेक्षा के कारण उन्हें अपनी कृतियों से कोई यश और सम्मान प्राप्त नहीं हो सका। 1888 में ब्रैडिस नामक एक विद्वान ने डेनमार्क की राजधानी कोपनहेगन में नीत्शे पर विस्तृत भाषण दिए। इन भाषणों के फलस्वरूप यूरोप में नीत्शे को एक विचारक के रूप में जाना जाने लगा और दूर-दूर तक उनकी ख्याति फैल गई। परन्तु दुर्भाग्यवश नीत्शे स्वयं अपनी इस ख्याति को कभी न जान सके क्योंकि, जैसा कि हम ऊपर बता चुके हैं, वे जनवरी 1889 में ही मानसिक दृष्टि से पूर्णतः अस्वस्थ हो गए थे और मृत्युपर्यंत इसी स्थिति में रहे। निश्चय ही यह उनका बहुत बड़ा दुर्भाग्य था जिसके कारण वे यह भी न जान सके कि बाल्यकाल में उनके मन में विचारक बनने की जो बलवती इच्छा थी वह अतंतः पूरी हुई। उनके जीवन की यही दुःखद नियति रही कि जब तक वे अपनी कृतियों के फलस्वरूप यश तथा सम्मान का आनंद प्राप्त कर सकते थे तब तक उन्हें दार्शनिक जगत् में केवल उदासीनता एवं उपेक्षा ही मिली और जब वे असाध्य मनोरोग में ग्रस्त हो गए तो उनका यश चारों ओर फैल गया। 1888 के पश्चात् उनकी कृतियों तथा इनमें अभिव्यक्त उनके क्रांतिकारी विचारों की दार्शनिक जगत् में व्यापक चर्चा होती रही। परन्तु जहाँ तक नीत्शे का संबंध है, वे स्वयं अपनी इस चर्चा से पूर्णतः अनभिज्ञ ही रहे और इस सत्कार से तिरस्कृत तथा उपेक्षित ही विदा हो गए। दर्शन के इतिहास में जीवन के ऐसे दुःखद अंत का उदाहरण शायद ही अन्यत्र कहीं मिल सके।

नीत्शे के जीवन तथा उनकी कृतियों की इस चर्चा को समाप्त करने से पूर्व यहाँ उनके दर्शन पर कुछ महान विचारकों के प्रभाव का भी उल्लेख कर देना आवश्यक है। जैसा कि हम पहले ही बता चुके हैं, नीत्शे अपने छात्र-जीवन में शापिनहॉवर के विचारों में बहुत प्रभावित हुए थे। तब वे शापिनहॉवर को ही अपने जीवन का आदर्श मानते थे और उनके दार्शनिक सिद्धांतों को पूर्णतया स्वीकार करते थे। नीत्शे के विचारों पर शापिनहॉवर के निरीश्वरवाद का जो गहरा प्रभाव पड़ा था वह उनके दर्शन पर सदा बना रहा और उसने उनके दर्शन की दिशा को निर्धारित किया। नीत्शे ने अपने दर्शन में शक्ति की इच्छा को जो विशेष महत्त्व दिया है वह भी शापिनहॉवर के 'जीवन की इच्छा' के सिद्धांत का मशोभित रूप ही प्रतीत होता है। शापिनहॉवर के समान ही नीत्शे ने भी हीगल के प्रत्ययवादी दर्शन का तीव्र विरोध किया था। इन प्रकार यह कहना अनुचित न होगा कि नीत्शे के दर्शन पर शापिनहॉवर के दार्शनिक सिद्धांतों का पर्याप्त प्रभाव पड़ा है।

शापिनहॉवर के अतिरिक्त अठारहवीं शताब्दी के महान क्रांतिकारी फ्रांसीसी विचारक वोल्टेयर के विचारों से भी नीत्शे बहुत प्रभावित हुए थे। उन्होंने अपनी अनेक कृतियों में वोल्टेयर की व्यंग्यपूर्ण शैली का अनुसरण किया है। इसी प्रकार नीत्शे ईसाई धर्म के रूढ़िवाद के विरुद्ध भी वोल्टेयर के विचारों को पूर्णतया स्वीकार करते थे। वे वोल्टेयर के इस मत का पूर्ण रूप से समर्थन करते थे कि ईसाई धर्म की रूढ़िवादी विचारधारा मानव-जीवन की प्रगति में बाधक है। वे वोल्टेयर को महान चिंतक मानते थे और उनके परंपरा-विरोधी तथा क्रांतिकारी विचारों को विशेष महत्त्व

दिए थे।

शापिनहॉवर और वोल्टेयर के विचारों के साथ-साथ डार्विन के विकासवाद का भी नीत्शे के दर्शन पर पर्याप्त प्रभाव दिखाई देता है। नीत्शे ने अपने दर्शन में अधिकाधिक शक्ति प्राप्त करने के लिए मनुष्य द्वारा किए जाने वाले सघर्ष को विशेष महत्त्व दिया है। उन्होंने जिम अतिमानव की कल्पना की है वह अपनी शक्ति की इच्छा की पूर्ति के लिए समस्त बाधाओं के विरुद्ध निरंतर सघर्ष करता रहता है। वह अपने आपको वातावरण के अनुसार समायोजित करने के स्थान पर वातावरण को स्वयं अपने अनुरूप परिवर्तित करने का प्रयास करता है। डार्विन के समान ही नीत्शे ने भी जैविक कारणों के आधार पर ही संपूर्ण मानव-जीवन के विकास की व्याख्या की है। उनके मतानुसार केवल वे सिद्धांत ही सत्य हैं जो जैविक दृष्टि से व्यक्ति अथवा समाज के लिए लाभदायक हैं। इस प्रकार नीत्शे के दर्शन के निर्माण तथा विकास में शापिनहॉवर, वोल्टेयर और डार्विन का पर्याप्त योगदान रहा है।

परंतु यहाँ इस तथ्य का उल्लेख कर देना भी आवश्यक है कि उपर्युक्त तीनों दार्शनिकों के विचारों से प्रभावित होते हुए भी नीत्शे ने इनमें से किसी भी दार्शनिक के सभी सिद्धांतों को स्वीकार नहीं किया। अपनी परवर्ती रचनाओं में उन्होंने इन दार्शनिकों के अनेक सिद्धांतों का खंडन भी किया है, उदाहरणार्थ, वे जीवन के प्रति शापिनहॉवर के पलायनवादी दृष्टिकोण का समर्थन नहीं करते। इसी प्रकार वे वोल्टेयर के शापिनवाद अथवा युद्ध-विरोधी विचारों को भी स्वीकार नहीं करते। इसके विपरीत वे शक्ति की इच्छा की पूर्ति के लिए अतिमानव द्वारा निरंतर सघर्ष को अनिवार्य मानते हैं। वे डार्विन से प्रभावित विकासवादी नीतिशास्त्रियों के इस मत का भी समर्थन नहीं करते कि मनुष्य को अपने वातावरण के अनुरूप स्वयं अपने आप को समायोजित करना चाहिए। इसके स्थान पर वे यह मानते हैं कि अपनी शक्ति की इच्छा की पूर्ति के लिए मनुष्य को अपने वातावरण में यथोचित परिवर्तन करने का निरंतर प्रयास करना चाहिए। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि उपर्युक्त तीनों विचारकों के सिद्धांतों में कुछ सीमा तक प्रभावित होते हुए भी नीत्शे वास्तव में एक मौलिक तथा स्वतंत्र चिंतक है। उनकी विभिन्न कृतियों के अध्ययन से ज्ञात होता है कि उनका चिंतन केवल दर्शन के क्षेत्र तक ही सीमित नहीं था। अपनी पुस्तकों में उन्होंने दर्शन, धर्म तथा नैतिकता के अतिरिक्त भाषाशास्त्र, साहित्य, कला, संगीत और यूनानी सस्कृति के संबंध में भी अपने मौलिक विचार व्यक्त किए हैं। इन सभी क्षेत्रों में परंपरागत मूल्यों एवं मान्यताओं का खंडन उनके चिंतन की मूल विशेषता है जो उनकी प्रतिभा और स्वतंत्र चिंतन-शक्ति का परिचय देती है। अपनी इसी प्रतिभा के कारण नीत्शे अपने समकालीन विचारकों की अपेक्षा यूरोपीय सभ्यता एवं सस्कृति का अधिक तर्कमूलक और यथार्थवादी मूल्यांकन करने में सफल हुए थे। यूरोप की आर्थिक एवं राजनीतिक स्थिति के आधार पर उन्होंने बहुत पहले ही यह भविष्यवाणी की थी कि व्यापक युद्ध के फलस्वरूप संपूर्ण विश्व को भागी क्षति पहुँचेगी और उनकी यह भविष्यवाणी अनेक वर्षों के पश्चात् पूर्णतः सत्य प्रमाणित हुई।

इस प्रकार उपर्युक्त संपूर्ण विवेचन के आधार पर निष्कर्ष के रूप में हम यह कह सकते हैं कि पाश्चात्य दर्शन के इतिहास में नीत्शे के परंपरा-विरोधी और क्रांतिकारी विचारों का अपना विशेष स्थान है।

2. नैतिकता का स्वरूप और वर्गीकरण

नीत्शे के जीवन और उनकी कृतियों की चर्चा करने के उपरान्त अब कुछ दार्शनिक समस्याओं के विषय में उनके मत की विवेचना करना है जैसा कि हम पिछले खंड में बता चुके हैं।

नैतिकता, ईसाई धर्म तथा ईश्वरवाद के सबंध में उन्होंने अपने क्रांतिकारी विचार व्यक्त किए हैं। नीतेशो नैतिकता में सर्वाधिकार उन सभी मान्यताओं और मूल्यों का खंडन करते हैं जिन्होंने प्राचीन काल में मानव-समाज में स्वीकार किया जाता रहा है। वे इन सभी परंपरागत मूल्यों के स्थान पर इनके विरोधी मूल्यों की स्थापना करना चाहते हैं। इसी कारण उनके नैतिक सिद्धांत को 'मूल्यों के मूल्यतरण क्रान्ति' कहा जाता है। वस्तुतः नीतेशो के संपूर्ण दर्शन का एकमात्र आधार शक्ति की इच्छा ही है, अतः मनुष्य की इस इच्छा की पूर्ति में बाधक सभी मूल्यों को अस्वीकार करते हुए वे केवल उन्हीं मूल्यों का समर्थन करते हैं जो इसकी पूर्ति में सहायक हैं। प्राचीन काल में अधिकतर विचारक यह मानते रहे हैं कि स्नेह, सहानुभूति, सेवा, सहिष्णुता, सहयोग, परोपकार, दया, उदारता, न्याय आदि सद्गुणों का नैतिक दृष्टि में विशेष महत्त्व है, क्योंकि ये सद्गुण ही व्यक्ति को वास्तव में उत्कृष्ट मनुष्य बनाते हैं। परन्तु नीतेशो इन सभी नैतिक सद्गुणों को काटने और दुर्बलों के मूल्य कह कर इनका घोर विरोध करते हैं और शक्ति की इच्छा की पूर्ति का प्रयास करने वाले मनुष्य के लिए इनका पूर्णतया परित्याग करना अनिवार्य मानते हैं। उनका स्पष्ट तथा निश्चित मन है कि केवल दुर्बल व्यक्ति ही अपनी शक्तिहीनता के कारण इन परंपरागत नैतिक सद्गुणों के अनुसरण करते हैं, क्योंकि वे इनके अनिश्चित और कुछ कर ही नहीं सकते परन्तु जो सामर्थ्यवान अथवा शक्तिशाली है उनके लिए दुर्बलों के इन तथाकथित सद्गुणों का कांड मूल्य नहीं है। इन परंपरागत सद्गुणों के विपरीत वे अपने जीवन में केवल उन्हीं मूल्यों को स्वीकार करते हैं जो उनकी शक्ति की इच्छा की पूर्ति में सहायक हैं और जो उन्हें दुर्बलों पर शासन करने में समर्थ बनाते हैं। ऐसे शक्तिशाली व्यक्तियों के लिए साहस, कठोरता, दृढ़ता, निर्दयता, अन्याय, शासन आदि गुण अन्यायप्रियक हैं, क्योंकि केवल इन्हीं गुणों द्वारा वे दुर्बलों पर अपना प्रभुत्व स्थापित कर सकते हैं। अपनी इसी मान्यता के कारण नीतेशो शक्तिशाली व्यक्तियों के इन्हीं गुणों को मूर्खी नैतिकता के अनिवार्य तत्वों के रूप में स्वीकार करते हैं। इस प्रकार उनके अनुसार परंपरागत नैतिक सद्गुणों के विरोधी गुणों पर आधारित नैतिकता ही शक्तिशाली व्यक्तियों की नैतिकता है और शक्ति की इच्छा की पूर्ति में सहायक इन्हीं नैतिकता का वास्तविक अर्थ से 'नैतिकता' की सजा दी जा सकती है।

नीतेशो उन सभी नैतिक सिद्धांतों का खंडन करते हैं जो मनुष्य के लिए शाश्वत मूल्यों तथा निरपेक्ष प्रतिमाओं को स्वीकार करना अनिवार्य मानते हैं। इस सबंध में नीतेशो काट के नैतिक सिद्धांत की तीव्र आलोचना करते हैं जो नैतिकता को मनुष्य की इच्छाओं तथा आवश्यकताओं से सर्वार्थतः न मानकर केवल निरपेक्ष आदेश पर आधारित मानते हैं और कर्तव्य के लिए कर्तव्य सिद्धांत द्वारा ही समस्त मानवीय कर्मों की नैतिकता का निर्णय करते हैं। नीतेशो निरपेक्ष आदेश पर इस सिद्धांत को मिथ्या और निराधार मानते हैं। इसी प्रकार उन्होंने नैतिकता को शाश्वत पर निरपेक्ष मानने वाले अन्य नैतिक सिद्धांतों की भी आलोचना की है। इन सभी सिद्धांतों के विपरीत उपयोगितावाद के आधार पर नैतिकता के उद्भव तथा विकास की व्याख्या करते हुए नीतेशो कहते हैं कि मानव-समाज के अस्तित्व, सुख और हित के साधन के रूप में ही समस्त नैतिक मूल्यों का उदय एवं विकास होता है। उन्हीं के शब्दों में, "नैतिकता मुख्यतः समाज को सुरक्षित रखने तथा उसे विनाश से बचाने का साधन है"।

इस आधार पर नैतिकता के विकास की प्रक्रिया का विवेचन करते हुए नीतेशो ने उनमें अनेक मोपानों का उल्लेख किया है। उनका कथन है कि सर्वप्रथम समाज द्वारा प्रत्येक व्यक्ति को उन

नैतिक मूल्यों तथा मान्यताओं के अनुसार आचरण करने के लिए बाध्य किया जाता है जो समाज के हित में सहायक होते हैं। नैतिकता के विकास के इस प्रथम सोपान में दंड की बहुत महत्त्वपूर्ण भूमिका होती है जिसके भय से प्रेरित होकर व्यक्ति नैतिक मूल्यों और नियमों को स्वीकार करता है। परन्तु समय व्यतीत होने के साथ-साथ सामाजिक रीति-रिवाज दंड का स्थान ले लेते हैं और व्यक्ति इन रीति-रिवाजों के कारण अनायास ही नैतिकता के अनुरूप आचरण करने लगता है। यह नैतिकता के विकास का दूसरा सोपान है जिसे प्रथम सोपान की अपेक्षा अधिक उत्कृष्ट माना जा सकता है। कालांतर में इन सामाजिक रीति-रिवाजों के अनुसार बार-बार आचरण करने हुए व्यक्ति में नैतिक मूल्यों, मान्यताओं तथा नियमों को स्वीकार करने की बलवती इच्छा उत्पन्न हो जाती है जिसे 'अतश्चेतना' कहा जाता है। तब व्यक्ति अपनी इस अतश्चेतना से प्रेरित होकर ही नैतिकता के अनुसार आचरण करना अनिवार्य मानने लगता है और इसके लिए उसपर किसी प्रकार का दबाव डालने की आवश्यकता नहीं रह जाती। यह नैतिकता के विकास का अंतिम सोपान है जिसमें सर्वोत्कृष्ट समझा जाता है, क्योंकि इसमें व्यक्ति नैतिकता के अनुरूप आचरण करके आनंद का अनुभव करता है और नैतिकता उसके स्वभाव का अभिन्न अंग बन जाती है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि विकास को इस संपूर्ण प्रक्रिया में नैतिकता धीरे-धीरे बाह्योन्मुखी से अंतरोन्मुखी होनी जाती है। परन्तु यहाँ इस तथ्य का उल्लेख कर देना आवश्यक है कि नीतियों के मानानुसार मनुष्य का अतश्चेतना ईश्वर की धर्मनिरपेक्ष वास्तव में उस समाज की ही धर्मनिरपेक्षता है जिसमें वह जन्म लेता है और अपना जीवन व्यतीत करता है। इसके अतिरिक्त नैतिकता के विकास की उपयोगिता प्रक्रिया के विवेचन द्वारा उन्होंने यही प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि ऐसे नैतिक मूल्यों, नियमों तथा प्रतिमानों की कोई संभावना नहीं है जो शाश्वत और निरपेक्ष हो।

यद्यपि नीतिशास्त्र उपयोगितावाद के आधार पर नैतिकता के विकास की व्याख्या करने हैं, फिर भी वे समानता, स्वतंत्रता, न्याय आदि उन सभी नैतिक मूल्यों के धारक विरोधी हैं जो उपयोगितावादी नैतिकता के आधारभूत मूल्य माने जाते हैं। वे 'सभी मनुष्यों की समानता' और 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख' — उपयोगितावाद के इन दोनों मूल सिद्धान्तों को पूर्णतः अस्वीकार करते हैं। नीतिशास्त्र का मत है कि मानव-समाज में दूसरों पर शासन करने वाले ऐसे व्यक्तियों की संख्या बहुत कम होती है जिनमें साहस, कठोरता, दृढ़ता, क्रूरता आदि प्रशंसनीय नैतिक गुण पाए जाते हैं। ऐसे साहसी और वीर शासकों को ही समस्त सुख भांगने का एकमात्र अधिकार है। अन्य सभी मनुष्य इन शासकों के अभिजात वर्ग के हित का साधन मात्र हैं। नैतिक दृष्टि में इन सामान्य मनुष्यों के सुख अथवा हित का कोई महत्त्व नहीं है। इन्हें शासकों के समान मानना और उनके साथ इनकी तुलना करना मूर्खता है। नीतिशास्त्र सामान्य मनुष्यों को प्रायः 'तुच्छ' तथा 'निकृष्ट' कहते हैं और यह मानते हैं कि अभिजात वर्गीय व्यक्तियों के सुख या हित के लिए उन्हें दुःख पहुँचाना उचित एवं वांछनीय है। उनका कथन है कि सभी मनुष्यों की समानता एवं स्वतंत्रता की बात करना नितान्त अनुचित है, क्योंकि इससे मानव-समाज में कायर तथा दुर्बल व्यक्तियों का महत्त्व बढ़ता है और अभिजात वर्गीय व्यक्तियों के महत्त्व में कमी होती है। साधारण मनुष्यों का सभी प्रकार से शोषण करना और उनपर अत्याचार करना शासकों का पूर्ण अधिकार है जिसे वे अपने साहस तथा शाय द्वारा प्राप्त करते हैं। अभिजात वर्गीय व्यक्तियों को स्वतंत्रता, समानता, न्याय आदि उन सभी लोकतंत्रीय मूल्यों के विरुद्ध सर्गाठित रूप में संघर्ष करना चाहिए जिनके आधार पर सामान्य मनुष्य समान अधिकारों की माँग करते हैं और शासकों का विरोध करते हैं। इस सर्गाठित प्रयास द्वारा ही शासक साधारण व्यक्तियों पर अपना वर्चस्व स्थापित कर सकते हैं और उसे बनाए रख सकते हैं। इस प्रकार नीतिशास्त्र उन सभी लोकतंत्रीय मूल्यों को पूर्ण रूप से अस्वीकार करते हैं जिन्हें अधिकतर

विचारक मानव-समाज की सुख-समृद्धि, प्रगति एवं शांति के लिए आवश्यक मानते रहे हैं और जो नैतिकता के आधारभूत मूल्य माने जाते हैं।

परंपरागत नैतिक मूल्यों के स्थान पर नीतशे उन मूल्यों की स्थापना करना चाहते हैं जिन्हें प्रायः नैतिक दृष्टि से निकृष्ट तथा निंदनीय समझा जाता रहा है। इन मूल्यों का मूल आधार शक्ति की इच्छा अथवा प्रभुत्व-प्राप्ति की आकांक्षा ही है। इसी आधार पर नीतशे अभिजातवर्गीय व्यक्तियों तथा शासकों की असहिष्णुता एवं निर्दयता और उनके अन्याय, शोषण तथा अत्याचार का पूर्णतया समर्थन करते हैं। उनका मत है कि साधारण मनुष्यों पर अपना प्रभुत्व स्थापित करने के उद्देश्य से उन्हें कष्ट पहुँचाना शासकों के लिए उचित और वांछनीय है। पीडा अथवा दुःख को अशुभ मान कर उससे दूर हटना तथा उसके निराकरण का प्रयास करना शक्ति की इच्छा की पूर्ति में बाधक है, अतः नैतिक दृष्टि से इसे उचित नहीं माना जा सकता। कष्ट सहन करने के फलस्वरूप मनुष्य की इच्छा-शक्ति सुदृढ़ होती है जिसके द्वारा वह दूसरों पर अपना प्रभुत्व स्थापित कर सकता है। इसी कारण दुःख को आवश्यक तथा शुभ मानते हुए नीतशे कहते हैं कि मनुष्य की इच्छा-शक्ति की परीक्षा उसके मार्ग में आने वाली बाधाओं के प्रतिरोध और कष्ट सहन करने की उसकी क्षमता द्वारा ही की जा सकती है। ऐसी स्थिति में दुःख को अवांछनीय मानकर उससे बचने का प्रयत्न करना नितांत अनुचित है। नीतशे के मतानुसार हमें यह आशा करनी चाहिए कि मनुष्य के जीवन में दुःख की अधिकता अधिक वृद्धि होगी और दुःख से परिपूर्ण उसका यह जीवन ही वास्तव में नैतिक दृष्टि से उत्कृष्ट होगा। दखी मनुष्यों पर दया करना और उनके दुःख को दूर करने का प्रयास करना केवल दुर्बलता है जिस पर शक्तिशाली व्यक्तियों को विजय प्राप्त करनी चाहिए। नीतशे के शब्दों में, "दुःख को देखने से मनुष्य का हित होता है, किसी को दुःख पहुँचाने से उसका और भी अधिक हित होता है—यह एक कठोर, किंतु मूल सिद्धांत है जो प्राचीन, शक्तिशाली तथा पूर्णतः मानवीय है।" नैतिक दृष्टि में दुःख की वांछनीयता के विषय में अपनी इसी मान्यता के कारण नीतशे मनुष्यों से होने वाले पारस्परिक व्यापक संघर्ष अथवा युद्ध को उचित मानते हैं और उसकी प्रशंसा करते हैं। यदि वे इस शताब्दी में होने वाले दो विश्व-युद्धों को देख सकते तो उन्हें निश्चय ही हार्दिक प्रसन्नता होती। इस प्रकार 'मूल्यों के मूल्यांतरण' सबधी अपने सिद्धांत के अनुसार नीतशे समस्त परंपरागत मूल्यों के विपरीत पीडा अथवा दुःख उत्पन्न करने वाले केवल उन्हीं मूल्यों को नैतिक दृष्टि से उत्कृष्ट तथा वांछनीय मानते हैं जो शासकों या अभिजातवर्गीय व्यक्तियों की शक्ति की इच्छा की पूर्ति में सहायक है।

अनेक विचारक नारी को स्नेह, दया, ममता एवं त्याग का प्रतीक मानकर उसके प्रति अपना आदर व्यक्त करते रहे हैं और उसके इन्हीं गुणों के कारण उसे समाज में सर्वोच्च स्थान प्रदान करना आवश्यक मानते रहे हैं। परंतु नीतशे नारी के संवध में इस दृष्टिकोण का तीव्र विरोध करते हैं। जैसा कि हम प्रथम खंड में बता चुके हैं, उनके मन में बाल्यकाल से ही नारी के प्रति घृणा और तिरस्कार की भावना उत्पन्न हो गई थी जो आजीवन बनी रही। अपनी अनेक पुस्तकों में उन्होंने नारी के प्रति इस उपेक्षा और घृणा को स्पष्ट रूप से व्यक्त किया है। उदाहरणार्थ, अपनी पुस्तक, 'दस स्पेक जगथ्स्ट्रा' में वे कहते हैं कि स्त्रियाँ मित्रता के योग्य नहीं होती, उनके साथ वैसा ही व्यवहार किया जाना चाहिए जैसे पशुओं के साथ किया जाता है। वे केवल पुरुषों के मनोरंजन तथा सुख-भोग का साधन मात्र हैं। पुरुषों को युद्ध के लिए प्रोत्साहित किया जाना चाहिए और स्त्रियों को केवल उनके मनोरंजन के लिए। इसी प्रकार अपनी एक अन्य पुस्तक, 'बियाँड गूड ऐंड ईविल' में

नीतशे कहते हैं कि नारी को केवल सपत्ति अथवा मनोरजन की वस्तु समझा जाना चाहिए। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि नारी के प्रति अपने इन निरस्कारपूर्ण विचारों को नीतशे स्वयं सिद्ध मत्त मान लेते हैं, वे इनके लिए कोई कारण या तर्क प्रस्तुत नहीं करते। वस्तुतः उनके ये विचार नारी के प्रति उनके नितात एकांगी तथा विकृत दृष्टिकोण के ही परिणाम हैं और इस दृष्टिकोण के मूल कारण उनके जीवन की कुछ मनोवैज्ञानिक समस्याएँ हैं जिनका उल्लेख हम पिछले खंड में कर चुके हैं। इस प्रकार नारी के प्रति मानसिक विकृतियों से उत्पन्न नीतशे के उक्त असन्तुलित दृष्टिकोण का दार्शनिक दृष्टि से न तो कोई महत्त्व है और न औचित्य।

अभी तक हमने नैतिकता के स्वरूप के विषय में नीतशे के परंपरा-विरोधी विचारों की विवेचना की है। अब नैतिकता के नवीन वर्गीकरण के मद्दथ में उनके मत पर विचार करना आवश्यक है। नीतशे ने नैतिकता का जो वर्गीकरण किया है वह अन्य किसी विचारक के दर्शन से उपलब्ध नहीं होता। उनके अनुसार नैतिकता को दो वर्गों में विभाजित किया जा सकता है — दाम की नैतिकता और प्रभुओं की नैतिकता जिन्हें हम संक्षेप में क्रमशः 'दाम-नैतिकता' तथा 'प्रभु-नैतिकता' कह सकते हैं। अधिकतर मानवीय सभ्यताओं में ये दोनों प्रकार की नैतिकताएँ एक ही साथ पाई जाती हैं। इतना ही नहीं, एक व्यक्ति में भी ये दोनों नैतिकताएँ एक ही साथ विद्यमान हो सकती हैं। परंतु फिर भी नीतशे का विचार है कि इन दोनों प्रकार की नैतिकताओं में स्पष्ट रूप में भेद करना आवश्यक है। अपनी दो पुस्तकों — 'वियॉड गुड ऐंड ईविल' तथा 'दि र्जीनिअलोंजी ऑफ मारलज' — में उन्होंने इन दोनों नैतिकताओं के स्वरूप और इनमें विद्यमान अंतर का विस्तार विवेचन किया है। नीतशे परंपरागत नैतिक मूल्यों पर आधारित नैतिकता को ही 'दाम-नैतिकता' की संज्ञा देने हैं। उनका कथन है कि इस नैतिकता के अंतर्गत केवल उन्हीं मूल्यों को महत्त्व दिया जाता है जो समाज में दुर्बलों अथवा शक्तिहीन व्यक्तियों का अस्तित्व बनाए रखने में सहायक होते हैं। स्नेह, सहयोग, महानुभूति, सेवा, महनशीलता, त्याग, परोपकार, दया, उदारता आदि गुणों का इस नैतिकता में बहुत महत्त्वपूर्ण सदगुण माना जाता है जिनके कारण दुर्बल व्यक्ति अपने जीवन को सुरक्षित रखने में समर्थ होते हैं। यह नैतिकता अभिजात वर्ग के शक्तिशाली व्यक्तियों की निंदा करती है, क्योंकि वे दुर्बलों को हानि पहुँचाते हैं और उनके अस्तित्व के लिए भी खतरनाक सिद्ध हो सकते हैं। अपनी शक्ति तथा क्रूरता के कारण इन व्यक्तियों को इस नैतिकता में बुरे मनुष्य माना जाता है। इस दाम-नैतिकता को नीतशे 'समूह-नैतिकता' भी कहते हैं, क्योंकि उनके विचार में इसका उद्देश्य समाज में दुर्बलों की रक्षा करना ही है। इस नैतिकता के समर्थक शक्तिशाली व्यक्तियों में भयभीत रहते हैं और इसी कारण वे यह चाहते हैं कि ये व्यक्ति भी उनके दुर्बलतापूर्ण मूल्यों को स्वीकार कर लें। इस प्रकार यह नैतिकता वास्तव में उपयोगितावादी नैतिकता है जो केवल दुर्बलों के लिए ही लाभदायक है। परंपरागत उपयोगितावादी मूल्यों को महत्त्व देने के कारण ही इस नैतिकता को नीतशे निम्न कोटि की 'समूह-नैतिकता' मानते हैं जिसका शक्तिशाली व्यक्तियों के जीवन में कोई स्थान नहीं है।

नीतशे के मतानुसार प्रभु-नैतिकता उपर्युक्त दाम-नैतिकता के ठीक विपरीत है। यह उन व्यक्तियों की नैतिकता है जो शक्तिशाली होने के कारण दूसरों पर शासन करते हैं और समाज में सदा अपना प्रभुत्व बनाए रखते हैं। साहस, कठोरता, दृढ़ता, अनुशासन, निर्दयता, अन्याय, अत्याचार, शोषण आदि इस प्रभु-नैतिकता के आवश्यक मूल्य हैं जिनके द्वारा शासक और शक्तिशाली व्यक्ति साधारण मनष्यों पर अपना अधिकार स्थापित करते हैं। इन परंपरा-विरोधी नैतिक मूल्यों को स्वयं करते हैं वे इन्हें किसी अय स्रोत से प्राप्त नहीं

कर्म। इन मूल्यों पर आधारित इस प्रभु-नैतिकता को नीतिशे 'अभिज्ञान-नैतिकता' भी कहते हैं क्योंकि उनके विचार में यह नैतिकता अभिज्ञानवर्गीय शक्तिशाली व्यक्तियों की नैतिकता है। दाम-नैतिकता के विपरीत यह प्रभु-नैतिकता शक्ति की दृष्टि रखने वाले शासकों तथा अभिज्ञान-वर्गीय व्यक्तियों के लिए अनिवार्य है। इन व्यक्तियों की शक्ति की दृष्टि की पूर्ति में महाशक्ति का कारण नहीं नैतिकता वास्तव में उत्कृष्ट नैतिकता है और इसकी तुलना में दाम-नैतिकता बहुत निम्न शक्ति की है जो मनुष्य के निकृष्ट जीवन का ही प्रतिनिधित्व करती है। दामों तथा दुर्बलों की नैतिकता के विपरीत शक्तिशाली व्यक्तियों की प्रभु-नैतिकता में न्याय, परापकार, दया, सेवा, स्नेह, सहायता, सहयोग, सहनशीलता आदि पारंपारिक मूल्यों के लिए कोई स्थान नहीं है क्योंकि ये मूल्य शक्ति की दृष्टि की पूर्ति में बाधक सिद्ध होते हैं।

उपर्युक्त प्रभु-नैतिकता के स्वरूप तथा इसके प्रमुख लक्षणों का वर्णन करने का निश्चय करने है कि 'सभी अभिज्ञान व्यक्तियों का यह मूल विश्वास है कि बाधपूर्ण लोग ब्रूट होते हैं। उत्कृष्ट क्रांति का व्यक्ति स्वयं अपने आप को मूल्यों का निमाता समझता है, उस किसी के अनुमोदन की आवश्यकता नहीं होती। वह यह निर्णय करता है कि 'जो मुझे लिए हानिकारक है उसे ब्रह्मचर्य में हानिकारक है'। वह स्वयं मूल्यों का निमाता है। वह उन सभी गुणों का सम्मान करता है जो स्वयं उसमें विद्यमान हैं। यह नैतिकता आत्म-प्रशंसा की नैतिकता है। उत्कृष्ट व्यक्ति भी अभाग्य लोगों की सहायता करता है, किन्तु वह दया से प्रेरित होकर नहीं, अपितु अपनी शक्ति की अधिकांशता से उत्पन्न मनोवृत्ति के कारण ही ऐसा करता है। उत्कृष्ट व्यक्ति अपनी शक्ति का सम्मान करता है और वह अपनी जाँच-अधीन शक्तिशाली व्यक्तियों का भी सम्मान करता है। वह उत्कृष्टता तथा कष्ट सहन करने में आनंद का अनुभव करता है और उसका सम्मान करता है जो कष्टों का कष्टदायक है। दाम-नैतिकता के अनुसार 'बुरा मनुष्य भय उत्पन्न करता है किन्तु प्रभु-नैतिकता के अनुसार अच्छा मनुष्य भय उत्पन्न करता है और वह ऐसा करना चाहता है जब कि बुरे मनुष्य को धृष्टतापूर्ण प्राणी माना जाता है'। यहाँ हम तथा का उल्लेख करते हुए आवश्यक है कि उपर्युक्त उद्धरण में उत्कृष्ट व्यक्ति तथा अच्छे मनुष्य से नीतिशे का तात्पर्य शक्तिशाली व्यक्ति से है और उनके मतानुसार बुरा मनुष्य वह है जो दुर्बल अथवा शक्तिहीन है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि नीतिशे दाम-नैतिकता को निकृष्ट और प्रभु-नैतिकता को उत्कृष्ट नैतिकता मानते हैं।

उपर्युक्त दोनों प्रकार की नैतिकताओं के पारस्परिक संबंध की विवेचना करने हुए नीतिशे कहते हैं कि बहुत प्राचीन काल से ही इन दोनों में निरंतर संघर्ष होता रहा है। दाम-नैतिकता के समर्थक सभ्यता में बहुत अधिक हैं, अतः वे अपने नैतिक मूल्यों को सार्वभौम मानकर प्रभु-नैतिकता के समर्थक शक्तिशाली व्यक्तियों पर उन्हें थोपने का प्रयास करने हैं। नीतिशे का मत है कि दुर्बल व्यक्तियों के इस प्रयास को विफल करना आवश्यक है, क्योंकि प्रभु-नैतिकता ही उत्कृष्ट नैतिकता है और इसी के फलस्वरूप अंततः अनिमानव का जन्म हो सकता है जो मानवता के विकास की अंततः परिणति है। दाम-नैतिकता के समर्थक अपने नैतिक मूल्यों के अनुसार आचरण कर सकते हैं और उन्हें ऐसा करना भी चाहिए। इसका कारण यह है कि ये दुर्बल मनुष्य प्रभु-नैतिकता के मूल्यों के अनुरूप आचरण करने में निरंतर असमर्थ हैं। परन्तु उन्हें अपने निकृष्ट मूल्यों को प्रभु-नैतिकता के समर्थकों पर थोपने का कोई अधिकार नहीं है। शक्तिशाली व्यक्तियों को दाम-नैतिकता के मूल्यों का दृढ़तापूर्वक विरोध करना चाहिए और इन मूल्यों को पूर्ण रूप से स्वीकार करना चाहिए। नीतिशे का कथन है कि ईसाई धर्म, लोकतंत्र तथा समाजवाद

दाम-नैतिकता के मूल्यों के विकास और प्रसार में सहायक होने हैं, अतः प्रभु-नैतिकता के समर्थकों के लिए इनका विरोध करना बहुत आवश्यक है। इसी कारण उन्होंने इन नीतियों को प्रभु-नैतिकता के विकास में बाधक मानकर इन्हें पूर्णतया अस्वीकार किया है। परंतु नीतेशे सामान्य मनुष्यों के लिए दाम-नैतिकता के मूल्यों के अनुरूप आचरण करना आवश्यक मानते हैं जिसमें शक्तिशाली अभिजातवर्गीय व्यक्ति तथा शासक उन पर अपना वर्चस्व स्थापित कर सकें और उसे बनाए रख सकें। उनके मतानुसार माध्यागण लोगों को शक्तिशाली व्यक्तियों की आज्ञा में रहकर उनकी सेवा करनी चाहिए, क्योंकि यही दाम-नैतिकता का मूल आधार है। इस प्रकार नीतेशे साधारण मनुष्यों के लिए दाम-नैतिकता को और शक्तिशाली व्यक्तियों के लिए प्रभु-नैतिकता को अनिवार्य मानते हैं।

3. शक्ति की इच्छा और अतिमानव का सिद्धांत

पिछले खंड में हम इस तथ्य की चर्चा कर चुके हैं कि नीतेशे के दर्शन में शक्ति की इच्छा का विशेष महत्त्व है। अब इस प्रश्न पर कुछ विस्तार में विचार करना आवश्यक है कि 'शक्ति की इच्छा' से उनका क्या तात्पर्य है। सामान्यतः यह माना जाता है कि शक्ति की इच्छा मनुष्य की एक मनोवृत्ति है जो प्रत्येक व्यक्ति में अन्य अनेक मनोवृत्तियों के साथ-साथ कम या अधिक मात्रा में अवश्य पाई जाती है। परंतु नीतेशे 'शक्ति की इच्छा' को इस सामान्य अर्थ की अपेक्षा कहीं अधिक व्यापक अर्थ में ग्रहण करते हैं। इसका स्वरूप स्पष्ट करने हुए वे कहते हैं कि शक्ति की इच्छा मनुष्य की कभी न तृप्त होने वाली ऐसी आंतरिक इच्छा है जो सृजनात्मक प्रवृत्ति के रूप में शक्ति की अभिव्यक्ति और व्यावहारिक जीवन में उसके प्रयोग के माध्यम से व्यक्त होती है। प्रत्येक प्राणी की भ्रमस्त प्रवृत्तियों तथा क्रियाओं का मूल स्रोत यह शक्ति की इच्छा ही है।⁴ नीतेशे इस शक्ति की इच्छा को जीवित रहने की इच्छा की अपेक्षा भी कहीं अधिक महत्त्व देते हैं। उनका कथन है कि प्रत्येक प्राणी में पाई जाने वाली आत्म-रक्षा की प्रवृत्ति वस्तुतः इसी शक्ति की इच्छा का परिणाम मात्र है। जीवन स्वयं ही शक्ति की इच्छा है, अतः प्रत्येक प्राणी के जीवन में इसी का स्थान सर्वोपरि है।⁵

नीतेशे समाज में इस शक्ति की इच्छा को ही सर्वत्र व्याप्त मानते हैं। उनका मत है कि हम समाज में प्रत्येक स्थान पर तथा प्रत्येक वस्तु में इस शक्ति की इच्छा की अभिव्यक्ति को देख सकते हैं। मनुष्य का सम्पूर्ण ज्ञान इसी शक्ति की इच्छा की अभिव्यक्ति और वृद्धि का साधन है। वह प्राकृतिक शक्तियों तथा सामाजिक वस्तुओं पर अपना स्वामित्व स्थापित करने और स्वयं अपने हित के लिए उनका प्रयोग करने के उद्देश्य से ही ज्ञान प्राप्त करता है। केवल सत्य के अनुसंधान की जिज्ञासा में प्रगति होकर ज्ञान प्राप्त करता मनुष्य का उद्देश्य नहीं होता। ज्ञान की भाँति संसार की अन्य सभी वस्तुओं को भी नीतेशे मानव की शक्ति की इच्छा का साधन मात्र मानते हैं। इस शक्ति की इच्छा के सर्वाधिक महत्त्व तथा इसकी सर्वव्यापकता का वर्णन करते हुए वे कहते हैं कि 'यह समाज शक्ति की इच्छा के अनिर्गुण और कण्ट नहीं है, आप स्वयं भी इस शक्ति की इच्छा के अनिर्गुण और कण्ट नहीं हैं'⁶। हम पिछले खंड में देख चुके हैं कि नीतेशे के मतानुसार यह शक्ति की इच्छा ही प्रभु-नैतिकता का मूल आधार है, अतः इस नैतिकता के अनुरूप आचरण करने वाले

4 वही पन्ना प 852

5 वही पन्ना प 813

वही पन्ना प

अभिजातवर्गीय व्यक्ति अपनी इसी शक्ति की इच्छा के कारण साधारण लोगों पर प्रभुत्व स्थापित करने हैं और उसे बनाए रखने में सफल होते हैं। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि शक्ति की इच्छा का सिद्धान्त नीतशे के दर्शन का आधारभूत सिद्धान्त है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि नीतशा संपूर्ण मानवीय आचरण की व्याख्या भी शक्ति की इच्छा के सिद्धान्त के आधार पर ही करते हैं। वे मुखवाकियों के इस मत का खंडन करते हैं कि सुख-प्राप्ति और दुःख-निवृत्ति ही समस्त मानवीय कर्मों की मूल अभिप्रेरणाएँ हैं। इसके विपरीत उनका विचार है कि मनुष्य ज्ञानत्व में शक्ति की इच्छा से प्रेरित होकर ही सभी कर्म करता है और यही उसके सुख-दुःख का भी आधार है। जिस कर्म के द्वारा मनुष्य की शक्ति की इच्छा पूरी होती है उससे उसे सुख प्राप्त होता है और जिस कर्म के फलस्वरूप उसकी इस इच्छा में बाधा पड़ती है वह उसके दुःख का कारण बनता है। इस प्रकार अनन शक्ति की इच्छा ही मनुष्य के सुख-दुःख को निर्धारित करती है। नीतशे मुखवाकियों के इस मत का भी विरोध करते हैं कि केवल सुख अपने आप में शुभ और दुःख अपने आप में अशुभ है। उनका कथन है कि दुःख शक्ति की इच्छा की पूर्ति में आने वाली बाधाओं के निगकरण के लिए मनुष्य को प्रेरित करता है, अतः वह शुभ है। दुःख के कारण ही मनुष्य उन कठिनाइयों तथा बाधाओं पर विजय प्राप्त करने का प्रयास करता है जो इस दुःख को जन्म देती हैं। ऐसी स्थिति में दुःख को अशुभ मानना सूखता है। इस प्रकार नीतशे सुखवाद का खंडन करते हुए ऐसे दुःख को शुभ मानते हैं जो प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से शक्ति की इच्छा की पूर्ति में मनुष्य के लिए सहायक होता है।

जैसा कि हम पिछले खंड में सकेन कर चुके हैं, नीतशे के मतानुसार इस पृथ्वी पर मनुष्य के विकास की चरम परिधि अतिमानव है जिसके प्रादुर्भाव के लिए यथामुभव अधिकतम प्रयास किया जाना चाहिए। यहाँ इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि 'अतिमानव' से उनका क्या तात्पर्य है और इस मानव का जन्म तथा विकास किस प्रकार हो सकता है। इस संबंध में सर्वप्रथम यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि जब नीतशे अतिमानव के विकास की बात करने हैं तो उनसे उनका तात्पर्य किसी एक व्यक्ति से न हो कर विशेष प्रकार के मानवों की जाति से है जो इस संपूर्ण पृथ्वी पर शासन करेगी और जो वर्तमान मानव-जाति से बहुत भिन्न होगी। इस विशेष जाति के व्यक्तियों—अर्थात् अतिमानवों—का नीतशे पृथ्वी के भावी स्वामी कहते हैं। 'पृथ्वी के शासकों की यह जाति संपूर्ण ससार में विद्यमान होगी, अतः इसे नीतशे ने 'अन्तर्राष्ट्रीय शासक जाति' भी कहा है। उनके विचार में इस जाति का पन्थेक मध्य सभी दृष्टियों से वर्तमान मनुष्य की अपेक्षा कहीं अधिक उत्कृष्ट होगा, अतः उसके लिए 'मानव' के स्थान पर 'अतिमानव' शब्द का प्रयोग करना ही उपयुक्त होगा। इस अतिमानव में व सभी शारीरिक तथा मानसिक गुण होंगे जो शक्ति की इच्छा की पूर्ति में सहायक हैं और जिनके द्वारा साधारण मनुष्यों पर प्रभुत्व स्थापित किया जा सकता है। यह अतिमानव अत्यंत शक्तिशाली कठोर, निर्दय, माहुरी, स्वाभिमानी, बलवान, निर्भीक, तेजस्वी, प्रतिभापन्न तथा युद्धमान होगा और अपनी शारीरिक शक्ति एवं बौद्धिक क्षमता द्वारा सामान्य मनुष्यों पर शासन करेगा जो उसकी शक्ति की इच्छा की पूर्ति में पूर्ण रूप से सहायक होंगे। वस्तुतः इसे ही नीतशे 'मृत्यों का मृत्यांतरण' कहते हैं जो उनके अनुसार अतिमानव के प्रादुर्भाव के लिए अनिवार्य है।

अपनी अनेक कृतियों में नीतशे ने इस अतिमानव के स्वरूप का सविस्तार वर्णन किया है। वे

यह स्वीकार करते हैं कि अभी तक इस पृथ्वी पर अतिमानव का जन्म नहीं हुआ है, किंतु उनका मत है कि ऐसे मानव का आविर्भाव संभव है और हम सबको इसके लिए अधिकाधिक प्रयास करना चाहिए। यह अतिमानव ही सृष्टि के संपूर्ण विकास का एकमात्र अंतिम लक्ष्य है। अपनी पुस्तक 'बियॉड गूड ऐंड ईविल' में इस अतिमानव के स्वभाव तथा गुणों का वर्णन करते हुए नीत्शे कहते हैं कि वह अत्युत्कृष्ट व्यक्ति होगा, वह दूसरों से बिल्कुल भिन्न होगा और अकेले ही सभी कठिनाइयों का सामना करेगा, उसमें स्वतंत्र रूप से निर्णय करने की क्षमता होगी, वह इस सिद्धांत को स्वीकार करेगा कि जो बिल्कुल अकेला रह सकता है, जो सभी परपराओं को तोड़ सकता है, जो शुभ-अशुभ ने परे है, जो अपने मूल्यों का निर्माण स्वयं करता है और जिसमें सुदृढ़ इच्छा-शक्ति है वही सर्वाधिक महान है।⁸ नीत्शे का मत है कि साधारण मनुष्य इस अतिमानव के दाम होगे और उन्हें उसके हित के लिए स्वयं अपने हितों का त्याग करना होगा। इस अतिमानव के आविर्भाव तथा विकास के लिए मूल्यों का मूल्यांतरण—अर्थात् समस्त प्रचलित नैतिक मूल्यों में आमूल परिवर्तन—अनिवार्य होगा। इसके लिए मनुष्य को उन सब प्रवृत्तियों के अनुरूप आचरण करने की पूर्ण स्वतंत्रता देनी होगी जो उसकी शक्ति की इच्छा से सर्वाधिकतम है और जिन पर अभी तक प्रतिबंध लगा हुआ है। इन प्रवृत्तियों की निज्ञा करने के स्थान पर इन्हें विशेष महत्त्व देना होगा और इनके विकास के लिए अधिकतम प्रयास करना होगा, क्योंकि अंततः ये प्रवृत्तियाँ ही शक्ति की इच्छा की पूर्ति के लिए अतिमानव के सघर्ष में सहायक हो सकती हैं। इन प्रवृत्तियों को सर्वाधिक महत्त्व दे कर ही हम विकास के अंतिम लक्ष्य को प्राप्त कर सकते हैं जो वर्तमान मानव-जाति को जीवित रखना नहीं, अपितन्माहर्षी, बलवान, कठोर, सघर्षशील, अनुशासनप्रिय, प्रतिभासंपन्न तथा शक्ति की इच्छा में परिपूर्ण अतिमानव का आविर्भाव ही है।⁹

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि डार्विन के विकासवाद में सशोधन करते हुए नीत्शे ने जीवन के लिए सघर्ष के स्थान पर शक्ति के लिए सघर्ष को ही अनिवार्य माना है, क्योंकि उनके विचार में शक्ति की इच्छा की पूर्ति के लिए सतत सघर्ष द्वारा ही अंततः अतिमानव का जन्म और विकास हो सकता है। वे इस अतिमानव में उन सभी गुणों के एक ही साथ सम्मिलित होने की कल्पना करते हैं जिनका सबंध मनुष्य की शारीरिक शक्ति, बौद्धिक क्षमता और चार्ित्रिक दृढ़ता से है। उनका कथन है कि अतिमानव में ये गुण अधिकतम विकसित रूप में विद्यमान होंगे। उदाहरणार्थ, वह एक ही साथ नेपोलियन के समान वीर तथा गेटे के समान प्रतिभाशाली होगा। वर्तमान मानव उसके समक्ष उसी प्रकार तुच्छ होगा जिस प्रकार आज एक पशु मनुष्य के समक्ष निकृष्ट या तुच्छ प्रतीत होता है। वर्तमान मानव-जाति ऐसे अतिमानव तक पहुँचने का साधन मात्र है। इस अतिमानव को ससार का उत्कृष्टतम प्राणी मानते हुए नीत्शे कहते हैं कि "अतिमानव ही पृथ्वी की सार्थकता है। अपनी इच्छा को कहने दो कि अतिमानव को ही अनिवार्यतः पृथ्वी की सार्थकता होना है"।¹⁰ इस प्रकार नीत्शे के संपूर्ण दर्शन का केंद्र शक्ति की इच्छा का साकार रूप यह कल्पित अतिमानव ही है। कोपलस्टन के शब्दों में, 'अतिमानव वह सब कुछ है जो रोगी, एकाकी पीड़ित, उपेक्षित प्रोफेसर डॉक्टर फ्रैंड्रिक नीत्शे बनना चाहेंगे'।¹¹

8. वही पुस्तक, पृ. 84।

9. वही पुस्तक, पृ. 857

10. के. थलैन्टा (संपादक) 'नीत्शेज वर्क्स' खंड 2, पृ. 280

4. ईसाई धर्म और ईश्वरवाद का खडन

पिछले खंडों में हम देख चुके हैं कि नीत्शे ऐसे सभी मूल्यों तथा सिद्धांतों को पूर्णतः अस्वीकार करने हैं जो शक्ति की इच्छा की पूर्ति और अतिमानव के आविर्भाव में बाधक हैं। इसी कारण उन्होंने ईसाई धर्म तथा ईश्वरवाद की तीव्र आलोचना की है। अपनी पुस्तक, 'एन्टी-क्राइस्ट' में नीत्शे ने ईसाई धर्म के सभी मूल सिद्धांतों और विश्वासों का खडन किया है। उनका कथन है कि ईसाई धर्म दया, त्याग, सेवा, सहिष्णुता, परोपकार, न्याय, समानता आदि उन मूल्यों को ही प्रोत्साहित करता है जो दुर्बल व्यक्तियों के मूल्य हैं और जिनके कारण मनुष्य की शक्ति की इच्छा की पूर्ति में बाधा उपस्थित होती है। यदि शक्तिशाली व्यक्ति इन मूल्यों को स्वीकार कर लें तो वे भी दुर्बलों की भाँति कायर तथा शक्तिहीन हो जाएँगे और उनमें विद्यमान शक्ति की इच्छा समाप्त हो जाएगी जो अतिमानव के प्रादुर्भाव के लिए अनिवार्य है। ईसाई धर्म सभी मनुष्यों की समानता के सिद्धांत का प्रचार करके दुर्बलों को भी शक्तिशाली व्यक्तियों के समान अधिकार देता है और इस प्रकार वह निम्न कोटि की दास-नैतिकता को ही प्रोत्साहित करता है। यह धर्म प्रभु-नैतिकता के विकास में सबसे बड़ी बाधा है, क्योंकि यह उन सभी मूल्यों की निन्दा करता है जो इस नैतिकता के मूल्य हैं। इन मूल्यों का विरोध तथा दास-नैतिकता के मूल्यों का समर्थन करके ईसाई धर्म अतिमानव के अस्तित्व की सभावना को ही सदा के लिए समाप्त कर देता है। ऐसी स्थिति में उन सभी व्यक्तियों के लिए इस धर्म का तीव्र विरोध करना आवश्यक है जो शक्तिशाली हैं और जो इस पृथ्वी पर अतिमानव के आविर्भाव तथा विकास के इच्छुक हैं।

ईसाई धर्म के विरुद्ध नीत्शे का एक मुख्य आरोप यह भी है कि यह धर्म मृत परलोकान्मुखी है, अतः यह मनुष्य को इस वास्तविक संसार की चिन्ता करने के स्थान पर काल्पनिक परलोक की चिन्ता करने के लिए ही प्रेरित करता है। समस्त भौतिक मूल्यों तथा शारीरिक सुखों का निषेध करके यह धर्म मनुष्य को जीवन के वास्तविक आनंद से वंचित कर देता है। ईसाई धर्म मानव को सुख भोगने तथा शक्ति की इच्छा की पूर्ति के लिए प्रोत्साहित न करके उसे वैरागी, कायर, दुर्बल और दुर्बल बनाता है। अपनी इसी मान्यता के कारण नीत्शे यह कहते हैं कि ईसाई धर्म के सिद्धांत केवल निकृष्ट तथा मिथ्या ही नहीं, अपितु मानव-समाज के लिए अत्यंत हानिकारक भी हैं। इस धर्म के मूल्य संपूर्ण पाश्चात्य समाज को दुर्बल, अधाविश्वासी तथा पलायनवादी बना रहे हैं। मुख्यतः इसी आधार पर नीत्शे ईसाई धर्म का विरोध करते हैं। इस धर्म के कुछ आधारभूत मूल्यों तथा सिद्धांतों की तीव्र आलोचना करते हुए वे कहते हैं कि "मूलतः ईसाई धर्म ने ही सभी के समान अधिकारों के सिद्धांत का विषय सबसे अधिक फैलाया है। ईसाई धर्म ने सम्मान की भावना तथा एक मनुष्य और दूसरे मनुष्य के बीच में पाई जाने वाली दूरी की भावना के विरुद्ध आमरण युद्ध छेड़ दिया है। आज किसी व्यक्ति ने स्वाभिन्न या मालिकों के विशेषाधिकारों तथा स्वयं अपने और अपने माधियों के सम्मान के लिए साहस शेष नहीं रह गया है। साहस की इस कमी के कारण हमारी राजनीति रूग्ण हो गई है। ईसाई धर्म के मूल में रूग्ण व्यक्तियों की वह कटुता है जो सभी स्वस्थ व्यक्तियों तथा स्वयं स्वास्थ्य पर आक्रमण करती है। ईसाई धर्म अभी तक मानव-जाति के लिए सबसे बड़ा दुर्भाग्य रहा है"।¹² उपर्युक्त उद्धरण से यह स्पष्ट है कि नीत्शे ईसाई धर्म के सभी मूल सिद्धांतों तथा विश्वासों का खडन करते हैं।

यह सर्वविदित तथ्य है कि ईश्वर सबधी विश्वास ईसाई धर्म का आधारभूत विश्वास है, अतः नीतशो इस विश्वास को भी पूर्ण रूप से अस्वीकार करने हैं। अपनी पुस्तक, 'जॉएफुल विज्डम' में वे स्पष्ट कहते हैं कि ईश्वर मर चुका है और उसके अस्तित्व में विश्वास करना नितांत अनुचित है। ईश्वर विषयक यह विश्वास मानव-समाज के लिए बहुत हानिकारक सिद्ध हुआ है। इस विश्वास ने मनुष्य को जीवन के वास्तविक आनंद से वंचित कर दिया है, क्योंकि इसके कारण जीवन और जगत् के प्रति उसका दृष्टिकोण पूर्णतः नकारात्मक हो गया है। वह इस ससार में अपने वर्तमान सुख की चिंता करने के स्थान पर काल्पनिक परलोक में मिथ्या स्वर्ग-सुख की चिंता करने लगा है। इसके अतिरिक्त ईश्वर सबधी विश्वास ने मनुष्य की आत्म-निर्भरता और स्वतंत्र चिंतन-शक्ति को भी समाप्त कर दिया है। वह अपने आपको पूर्णतः शक्तिहीन, निकृष्ट और तुच्छ मानकर अपनी सभी आवश्यकताओं के लिए केवल ईश्वर पर ही निर्भर रहने लगा है। इस प्रकार नीतशो का निश्चित मत है कि ईश्वर विषयक विश्वास मानव-जीवन के लिए अत्यंत घातक है। इस विश्वास से मुक्त हो कर ही मनुष्य सुखमय तथा सार्थक जीवन व्यतीत कर सकता है और अपनी रचनात्मक शक्तियों का समुचित उपयोग कर के इस ससार को अधिक सुंदर बना सकता है। जब मनुष्य इस मिथ्या विश्वास का परित्याग कर देगा तभी वह अपनी शारीरिक एवं बौद्धिक क्षमताओं को भलीभांति जान पाएगा और इस प्रकार आत्मनिर्भर हो सकेगा। तब उसे काल्पनिक ईश्वर के आदेशों की चिंता नहीं होगी और वह निर्भय होकर स्वतंत्रतापूर्वक अपने जीवन तथा जगत् की समस्याओं पर विचार कर सकेगा।

इसके अतिरिक्त नीतशो के मतानुसार शक्तिशाली अतिमानव के आविर्भाव तथा विकास के लिए भी ईश्वर सबधी विश्वास का परित्याग करना अनिवार्य है, क्योंकि यह विश्वास मनुष्य को दुर्बल और परलोकोन्मुखी बना देता है। ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास करने वाला समाज कभी भी अतिमानव को जन्म नहीं दे सकता। काल्पनिक ईश्वर पर अपनी निर्भरता पूर्णतः समाप्त करके ही हम अतिमानव के प्रादुर्भाव में समर्थ हो सकते हैं। ईश्वर विषयक विश्वास के सबध में नीतशो के इन विचारों से यह स्पष्ट है कि वे पूर्णतः निरीश्वरवादी थे। वस्तुतः इस निरीश्वरवाद के फलस्वरूप वे अपने भीतर एक विशेष प्रकार की शक्ति का अनुभव करते थे—एक ऐसी शक्ति जो मनुष्य को आत्मनिर्भर बनाती है और जिसके कारण वह किसी अलौकिक सत्ता का आधार बना अनावश्यक तथा व्यर्थ समझता है। इस प्रकार ईसाई धर्म के खंडन के साथ-साथ निरीश्वरवाद भी नीतशो के दर्शन की प्रमुख विशेषता है।

ईश्वर विषयक विश्वास के अतिरिक्त आत्मा की सत्ता और अमरता से संबंधित विश्वास को भी नीतशो पूर्णतः अस्वीकार करते हैं। वे इस विश्वास को भी मिथ्या और मानव-समाज के लिए हानिकारक मानते हैं। इसका कारण यह है कि उनके विचार में आत्मा की अमरता से संबंधित विश्वास भी मनुष्य को इस वास्तविक जगत् से विरक्त करके उसे परलोकोन्मुखी बना देता है। इसके अतिरिक्त यह विश्वास सभी मनुष्यों की समानता के सिद्धांत को भी प्रश्न देता है जो नीतशो को पूर्णतः अमान्य है। ऐसी स्थिति में इस विश्वास का खंडन करना उनके लिए स्वाभाविक तथा अनिवार्य है। आत्मा की अमरता से संबंधित विश्वास के विरुद्ध अपना मत नीतशो ने निम्नलिखित उद्धरण में इस प्रकार स्पष्ट किया है "यह विश्वास कि आत्मा अनश्वर, शाश्वत और अविभाज्य है विज्ञान से निकाल दिया जाना चाहिए। वैयक्तिक अमरता संबंधी झूठ संपूर्ण तर्क तथा स्वाभाविक प्रवृत्तियों को नष्ट कर देता है। . . सभी व्यक्तियों को समान रूप से अमरता का अधिकार देना अभी तक उत्कृष्ट मानवता की हत्या का सब से बड़ा तथा सबसे अधिक अहितकर

प्रयास रहा है"।¹³ इस प्रकार यह स्पष्ट है कि नीत्शे ईश्वर विषयक विश्वास के समान ही आत्मा की अमरता से संबंधित विश्वास को भी मानव-समाज के लिए घातक मानते हैं और इसी कारण वे ईसाई धर्म के इन दोनों आधारभूत विश्वासों का खंडन करते हैं।

इस खंड को समाप्त करने से पूर्व यहाँ नीत्शे के एक तत्त्वमीमांसीय सिद्धांत का भी उल्लेख करना आवश्यक है जिसे वे 'शाश्वत आवर्तन का सिद्धांत' कहते हैं। जैसा कि इस सिद्धांत के नाम से ही स्पष्ट है, यह ब्रह्मांड में किसी प्रकार की नवीनता को स्वीकार न करके केवल निरंतर आवर्तन के आधार पर उसकी व्याख्या करता है। इस सिद्धांत के अनुसार आज जगत् में जो कुछ हो रहा है वही अनंत काल से होता रहा है और भविष्य में भी अनंत काल तक होता रहेगा। हम व्यक्ति, समाज तथा प्रकृति में जिन छोटी-बड़ी एवं सुख-दुःख घटनाओं को घटित होते हुए देख रहे हैं ठीक वे ही घटनाएँ अनंत काल से घटित होती रही हैं और भविष्य में भी अनंत काल तक निरंतर घटित होती रहेगी। इस स्थिति में किसी प्रकार के परिवर्तन की कोई संभावना नहीं है। यह ब्रह्मांड गाड़ी अथवा यंत्र के पहिये के समान है जो निरंतर एक ही स्थिति में और एक जैसी गति से चक्कर काटता रहता है। इसमें ऐसा कुछ भी घटित नहीं हो सकता जो नवीन या अभूतपूर्व हो। शाश्वत आवर्तन का यह सिद्धांत ब्रह्मांड की सभी घटनाओं तथा वस्तुओं पर लागू होता है जिनमें समस्त प्राणी भी सम्मिलित हैं। इसका अर्थ यह है कि वर्तमान समय में एक मनुष्य या कोई अन्य प्राणी जो सुख-दुःख भोग रहा है वही सुख-दुःख वह अनंत काल से भोगता आ रहा है और भविष्य में भी अनंत काल तक भोगता रहेगा, उसकी इस स्थिति में कभी कोई अंतर नहीं आ सकता। ब्रह्मांड में शाश्वत आवर्तन के इस सिद्धांत का प्रतिपादन नीत्शे ने सर्वप्रथम 1881 में किया था जिसे उन्होंने अपने जीवन के लिए शक्ति देने वाली एक प्रबल प्रेरणा के रूप में ग्रहण किया। यद्यपि यह सिद्धांत उनके दुःखपूर्ण जीवन के लिए अत्यंत निराशाजनक था, फिर भी उन्होंने इसे अपनी इच्छा-शक्ति की परीक्षा के रूप में स्वीकार किया। इस सिद्धांत को स्वीकार करके वे यह प्रमाणित करना चाहते थे कि स्वयं उनके जीवन में अनंत काल तक घोर दुःख की अनिवार्यता के होते हुए भी वे इस जीवन को मूल्यवान मानते हैं और उसके प्रति उनका दृष्टिकोण नकारात्मक न होकर सकारात्मक ही है। इस प्रकार वे यह मानते थे कि शाश्वत आवर्तन के सिद्धांत को स्वीकार करना उनकी प्रबल आंतरिक इच्छा-शक्ति का द्योतक है जो उन्हें अपने जीवन में निरंतर विजयी होने के लिए प्रेरित करती है। यही कारण है कि वे इसे दार्शनिक सिद्धांत मात्र न मानकर अपनी आंतरिक इच्छा-शक्ति की परीक्षा की कसौटी मानते थे।

शाश्वत आवर्तन के उपर्युक्त सिद्धांत का वैज्ञानिक आधार प्रस्तुत करते हुए नीत्शे कहते हैं कि शक्ति के संरक्षण का नियम आवर्तन की माँग करता है। इस ब्रह्मांड में परमाणुओं की संख्या सीमित है जो अनंत काल तक विभिन्न वस्तुओं के रूप में संगठित होते रहते हैं। ऐसी स्थिति में इन परमाणुओं के संयोग से निर्मित रूप असीम नहीं हो सकते, उनकी संख्या का सीमित होना अनिवार्य है। ब्रह्मांड में विद्यमान परमाणुओं के विभिन्न संयोगों से निर्मित ये सीमित रूप ही अनंत काल तक निरंतर चक्कर लगाते रहते हैं और इस प्रक्रिया में कभी कोई परिवर्तन नहीं होता।¹⁴ यहाँ यह उल्लेखनीय है कि नीत्शे के मतानुसार शाश्वत आवर्तन का यह सिद्धांत उनके निरीश्वरवाद की भी पुष्टि करता है। यदि हम यह मान लें कि ब्रह्मांड में वस्तुओं के नवीन रूप निरंतर उत्पन्न होते

13 क्ले पन्थक पृ 812 863 ।

4 के उनीका नीत्शाउ वर्कस खंड 3 पृ 704

रहते हैं तो इन नवीन रूपों के सृजन के लिए हमें ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार करना पड़ेगा। शाश्वत आवर्तन का सिद्धांत ब्रह्मांड में नवीन रूपों के सृजन की संभावना का निषेध करके ईश्वर की आवश्यकता को ही समाप्त कर देता है। इसी प्रकार यह सिद्धांत अभौतिक आत्मा तथा परलोक के अस्तित्व का भी निषेध करता है। कुछ दार्शनिकों का विचार है कि शाश्वत आवर्तन का यह सिद्धांत नीत्शे के अतिमानव सबंधी सिद्धांत के विरुद्ध है। परंतु इस सिद्धांत के विरुद्ध यह आपत्ति युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होती, क्योंकि सैद्धांतिक दृष्टि से ब्रह्मांड में शाश्वत आवर्तन के अंतर्गत अतिमानव की आवृत्ति भी बार-बार होती रह सकती है। स्पष्ट है कि शाश्वत आवर्तन का सिद्धांत अतिमानव के प्रादुर्भाव और विकास में बाधक सिद्ध नहीं होता। इस प्रकार नीत्शे के इन दोनों सिद्धांतों में कोई तार्किक विरोध नहीं है।

5. मृत्यांकन

पिछले खंडों में हमने नैतिकता, धर्म, ईश्वरवाद, आत्मा की अमरता और ब्रह्मांड के स्वरूप से संबंधित नीत्शे के कुछ प्रमुख सिद्धांतों की व्याख्या की है। अब इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि उनके ये सिद्धांत कहाँ तक सत्य, युक्तिसंगत, उपादेय तथा वांछनीय हैं। सर्वप्रथम नीत्शे के समर्थन में यह कहा जा सकता है कि नैतिकता और धर्म के विषय में उनकी कुछ मान्यताओं में आंशिक सत्य विद्यमान है। उदाहरणार्थ, उन्होंने मनुष्य की बौद्धिक क्षमता तथा उसके साहस, बल, स्वाभिमान, सयम, अनुशासन आदि गुणों को जो महत्त्व दिया है वह अवश्य ही उचित है। ये सभी गुण व्यक्ति और समाज दोनों के समुचित विकास में निश्चय ही बहुत सहायक सिद्ध हो सकते हैं। यदि प्रत्येक व्यक्ति उपयुक्त अवसर पर तथा उचित मात्रा में अपने इन गुणों का प्रयोग करे तो वह इनके द्वारा स्वयं अपनी और समाज की उन्नति कर सकता है। अन्य नैतिक सद्गुणों के साथ-साथ इन गुणों का भी मानव के सर्वांगीण विकास के लिए बहुत महत्त्व है। इस दृष्टि से इन मानवीय गुणों की उपादेयता निर्विवाद है। इन गुणों के अतिरिक्त मनुष्य की शक्ति की इच्छा के सबंध में नीत्शे ने जो कुछ कहा है वह भी अशत अवश्य ही सत्य है। मनुष्य के व्यक्तिगत जीवन में शक्ति की इच्छा के महत्त्व और समाज पर पड़ने वाले इसके व्यापक प्रभाव को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। मनुष्य अपने जीवन में अनेक कर्म शक्ति की इच्छा से प्रेरित होकर ही करता है और आधुनिक संसार में सभी शक्तिशाली राष्ट्रों की राजनीति का एक आधार यह शक्ति की इच्छा ही है। मानव-जीवन में शक्ति की इच्छा के इस व्यापक प्रभाव को स्वीकार करते हुए प्रसिद्ध मनोवैज्ञानिक ऐल्फ्रेड ऐड्लर ने इसे जीवन की सर्वाधिक क्रियात्मिक शक्ति माना है। यह कहना संभवतः अनुचित न होगा कि शक्ति की इच्छा से संबंधित ऐड्लर के इस मनोवैज्ञानिक सिद्धांत पर नीत्शे के विचारों का कुछ सीमा तक प्रत्यक्ष या परोक्ष प्रभाव पड़ा है। इसी प्रकार सर्वप्रथम नीत्शे ने ही मनुष्य की मनोवृत्तियों के उदात्तीकरण का वह विचार प्रस्तुत किया था जिसे बाद में सिगमंड फ्रॉयड ने अपने मनोविश्लेषणवाद में विशेष महत्त्व दिया। स्पष्ट है कि आधुनिक मनोविज्ञान पर नीत्शे के विचारों का कुछ प्रभाव अवश्य पड़ा है।

इस वैचारिक प्रभाव के अतिरिक्त नीत्शे ने मानव-समाज में सतत संघर्ष तथा महायुद्धों की जो भविष्यवाणी की थी वह भी वर्तमान शताब्दी में सत्य प्रमाणित हुई है। उन्होंने कहा था कि "इस पृथ्वी पर ऐसे युद्ध होंगे जो पहले कभी नहीं हुए थे"।¹⁵ इससे यह स्पष्ट है कि विश्व की राजनीति के

सबध मे नीत्शे का दृष्टिकोण अपने उन समकालीन विचारको के दृष्टिकोण की अपेक्षा कहीं अधिक यथार्थवादी था जो उस समय मानव-समाज की प्रगति और विश्व-शांति की भविष्यवाणी कर रहे थे। यह निश्चय ही नीत्शे के यथार्थ युग-बोध का स्पष्ट प्रमाण है। वर्तमान शताब्दी के पूर्वार्ध मे यूरोप के कुछ देशों पर उनके दर्शन का पर्याप्त प्रभाव पडा था। उदाहरणार्थ, द्वितीय विश्व-युद्ध से पूर्व नीत्शे का अतिमानव का सिद्धांत तथा उनके युद्ध-समर्थक विचार जर्मनी मे बहुत लोकप्रिय थे। हिटलर और उसके कुछ अनुयायी अपने आपको अतिमानव समझकर संपूर्ण विश्व पर शासन करना अपना निर्विवाद अधिकार मानते थे। अपने मत के समर्थन में वे प्रायः नीत्शे के विचारो को उद्धृत करते थे। इस प्रकार यह एक कटु सत्य है कि नीत्शे के विचारो ने विश्व की राजनीति को बहुत व्यापक रूप से प्रभावित किया है।

परंतु यह बड़े दुर्भाग्य की बात है कि मानव-समाज पर नीत्शे के दर्शन का यह प्रभाव लाभप्रद तथा रचनात्मक न होकर हानिकारक और ध्वंसात्मक ही रहा है। उनके विचारो ने समाज मे पहले से विद्यमान विघटनकारी शक्तियो तथा अन्याय, अत्याचार, शोषण, निर्दयता आदि बुराइयों को प्रोत्साहित किया है। यदि सभी मनुष्य मूल्यो के मूल्यांतरण मे सर्वाधिकृत उनके सिद्धांत के अनुरूप आचरण करें तो इसका अंतिम परिणाम समाज मे ध्वंसात्मक संघर्ष के अतिरिक्त और कुछ भी नहीं होगा। हम देख चुके हैं कि नीत्शे सेवा, सहयोग, सहानुभूति, सहनशीलता, दया, परोपकार, न्याय, उदारता, समानता आदि रचनात्मक मूल्यो को 'दास-नैतिकता के निकृष्ट मूल्य' कह कर उनकी निंदा करते हैं। इन मूल्यो के स्थान पर वे शोषण, अन्याय, अत्याचार, क्रूरता, असहिष्णुता, असमानता आदि ध्वंसात्मक मूल्यो की स्थापना करना चाहते हैं जिन्हे वे 'प्रभु-नैतिकता के उत्कृष्ट मूल्य' कहते हैं। परंतु नीत्शे का यह मूल्यो के मूल्यांतरण का सिद्धांत न तो व्यावहारिक दृष्टि से वाछनीय है और न सैद्धांतिक दृष्टि से युक्तिसंगत। व्यावहारिक दृष्टि से इस सिद्धांत के विरुद्ध मूल आपत्ति यह है कि यह सिद्धांत मनुष्यो मे पारस्परिक संघर्ष तथा घृणा को जन्म देता है जिनके फलस्वरूप मानव-समाज का विनाश अनिवार्य है। नीत्शे प्रभु-नैतिकता के जिन मूल्यो की स्थापना करना चाहते हैं उनके परिणामस्वरूप संपूर्ण मानव-समाज दो विरोधी वर्गों में विभाजित हो जाएगा जिनमे परस्पर निरंतर संघर्ष चलता रहेगा। ये दोनों वर्ग पारस्परिक शत्रुता के कारण एक-दूसरे के विनाश के लिए अधिकाधिक प्रयास करते रहेगे। स्पष्ट है कि ऐसे समाज में पारस्परिक सहयोग, सहायता और विश्वास के लिए कोई स्थान नहीं होगा। शक्तिशाली व्यक्ति साधारण मनुष्यो पर अत्याचार करते रहेगे और अपने ऊपर होने वाले इस अत्याचार के कारण साधारण मनुष्य भी शक्तिशाली व्यक्तियो को समाप्त करने का निरंतर प्रयत्न करते रहेगे। यह समझना कठिन नहीं है कि अन्याय, अत्याचार, शोषण, असमानता, पारस्परिक भय, अविश्वास तथा घृणा पर आधारित ऐसा समाज अपना अस्तित्व अधिक समय तक नहीं बनाए रख सकता, उसका शीघ्र ही विघटित और नष्ट हो जाना अनिवार्य है। ऐसी स्थिति मे उस अतिमानव के प्रादुर्भाव की कोई संभावना ही नहीं रह जाती जिसकी नीत्शे कल्पना करते हैं और जिसे वे विकास का अंतिम ध्येय मानते हैं। इस प्रकार यह निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि उनके मूल्यो के मूल्यांतरण के सिद्धांत को व्यावहारिक दृष्टि से कार्यान्वित करना न तो संभव है और न वाछनीय।

यहाँ यह स्पष्ट कर देना भी आवश्यक है कि नीत्शे का उक्त सिद्धांत केवल व्यावहारिक दृष्टि से ही आपत्तिजनक नहीं है, अपितु तार्किक दृष्टि से भी इसका समर्थन करना संभव प्रतीत नहीं होता। इसका कारण यह है कि नीत्शे ने मानव-स्वभाव का जो विश्लेषण किया है वह नितांत एकांगी और दोषपूर्ण है। वे बिना किसी तर्क अथवा प्रमाण के यह मान लेते हैं कि मनुष्य की

एकमात्र मूल अभिप्रेरणा शक्ति की इच्छा है और वह सभी कर्म केवल इसी अभिप्रेरणा से प्रेरित हो कर करता है। उसके जीवन में दूसरों के प्रति नैसर्गिक स्नेह, सहानुभूति, सहयोग तथा विश्वास के लिए कोई स्थान नहीं है। यदि वह अन्य व्यक्तियों के साथ स्नेहपूर्ण व्यवहार करता है और उनके प्रति सहानुभूति रखता है तो वह केवल भय तथा दुर्बलता के कारण ही ऐसा करता है। परंतु मानव-स्वभाव के सबंध में नीतशे का यह दृष्टिकोण केवल एकांगी ही नहीं, अपितु अयुक्तिसंगत तथा अयथार्थवादी भी है जिसके लिए वे कोई तर्क या प्रमाण प्रस्तुत नहीं करते। यह मत है कि मनुष्य में दूसरों का शोषण करने और उनपर शासन करने की प्रवृत्ति विद्यमान है जो उसकी शक्ति की इच्छा का ही परिणाम है। परंतु इसके साथ ही यह भी एक सर्वोचिंतित तथ्य है कि दुखी प्राणियों के प्रति सहानुभूति अथवा दया मनुष्य के स्वभाव का अनिवार्य अंग है जिसे स्वीकार किए बिना उसके स्वभाव की ठीक-ठीक व्याख्या नहीं की जा सकती। निर्दोष व्यक्तियों तथा अन्य प्राणियों को कष्ट भोगते देखकर इस नैसर्गिक सहानुभूति के कारण वह भी दुखी होता है और उनके दुःख का निराकरण करने के लिए यथासंभव प्रयास करता है। विभिन्न मनुष्यों में इस सहानुभूति की मात्रा भिन्न-भिन्न हो सकती है, किंतु यह कहना बहुत कठिन है कि कोई मनुष्य पूर्णतः सहानुभूतिरहित हो सकता है। वस्तुतः यह नैसर्गिक सहानुभूति ही मनुष्य को समस्त प्राणी-जगत् के साथ जोड़ती है। यहाँ यह भी उल्लेखनीय है कि केवल मनुष्य में ही नहीं, पशुओं में भी यह सहानुभूति पाई जाती है जिससे प्रेरित होकर वे सकट-काल में अपनी जाति के सदस्यों की सहायता के लिए तत्पर होते हैं। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि सहानुभूति मनुष्य तथा अन्य विकसित प्राणियों के स्वभाव का अभिन्न अंग है, किंतु नीतशे इस महत्त्वपूर्ण तथ्य की उपेक्षा करते हैं जिसके फलस्वरूप उनका सिद्धांत अयुक्तिसंगत हो गया है।

सहानुभूति के ममान ही दूसरों से स्नेह करने और उनका स्नेह पाने की आकांक्षा तथा उनके साथ सहयोग करने और उनसे मैत्री स्थापित करने की इच्छा भी मनुष्य की नैसर्गिक प्रवृत्तियाँ हैं जिनकी समुचित तृप्ति के अभाव में उसका जीवन सुखमय एवं सार्थक नहीं हो सकता। जिस मनुष्य की ये स्वाभाविक प्रवृत्तियाँ अतृप्त रह जाती हैं उसका जीवन निराशा, कुठा, अवसाद और सूनेपन से भर जाता है—फिर चाहे भौतिक दृष्टि से वह कितना ही समृद्ध तथा सफल क्यों न हो। स्वयं नीतशे का जीवन इस तथ्य का ज्वलंत प्रमाण है। उन्होंने अपने दर्शन में अन्याय, अत्याचार, शोषण, घृणा तथा क्रूरता का जो प्रबल समर्थन किया है उसका मूल आधार कोई तर्क न होकर स्वयं उनकी अपनी गहरी निराशा या कुठा ही है जो उनके जीवन में विद्यमान अवसाद और अकेलेपन से उत्पन्न हुई थी। इसी अवसाद तथा अकेलेपन ने उनके मन में समाज के प्रति घोर तिरस्कार, घृणा तथा प्रतिरोध को जन्म दिया जिसकी अभिव्यक्ति उनके दर्शन में हुई है। नारी के प्रति नीतशे की उपेक्षा तथा घृणा का भी यही मूल कारण है। हम प्रथम खंड में बता चुके हैं कि वे आजीवन अविवाहित रहे और उन्हें नारी का प्रणय एवं दाम्पत्य-सुख न मिल सका जिसकी गहरी चाह प्रत्येक पुरुष के मन में सदा बनी रहती है और जिसके बिना वह अपने आपको नितांत अकेला तथा अधूरा अनुभव करता है। वस्तुतः नीतशे स्वयं अपने जीवन में जो न बन सके और न पा सके उसी की कल्पना उन्होंने अतिमानव तथा उन व्यक्तियों के जीवन में की है जिन्हें वे 'प्रभु' तथा 'अभिजात वर्ग के शक्तिशाली व्यक्ति' कहते हैं। ऐसे व्यक्तियों का वास्तविक जगत् में अस्तित्व नहीं है और न हो सकता है, ये केवल नीतशे के अपूर्ण दिवास्वप्नों की सृष्टि मात्र हैं। ऐसे व्यक्तियों के अस्तित्व की कल्पना करके उन्होंने वह सब कुछ पाना चाहा है जो वे अपने यथार्थ जीवन में कभी प्राप्त न कर सके इस प्रकार नीतशे का दर्शन जीवन तथा जगत् की निष्पन्न तार्किक परीक्षा न

होकर गहरे अवसाद, दुःख, निराशा एवं कुठा से परिपूर्ण स्वयं उनकी अपनी आत्म-कथा है और यही उसके असंतुलित तथा एकांगी होने का मूल कारण भी है।

नैतिक मूल्यों, ईसाई धर्म तथा शाश्वत आवर्तन के सिद्धांत के सबंध में नीत्शे ने जो विचार व्यक्त किए हैं उनमें भी अनेक गभीर तार्किक असंगतियाँ विद्यमान हैं। उदाहरणार्थ, एक ओर तो वे किसी प्रकार के वस्तुपरक प्रतिमान को अस्वीकार करते हैं और शाश्वत एवं निरपेक्ष मूल्यों का निषेध करते हुए समस्त मूल्यों को केवल सापेक्ष मानते हैं, किंतु दूसरी ओर वे यह भी कहते हैं कि प्रभु-नैतिकता के मूल्य दास-नैतिकता के मूल्यों की अपेक्षा निश्चित रूप से अधिक उत्कृष्ट हैं। उनकी इन दोनों मान्यताओं में तार्किक असंगति स्पष्टतः देखी जा सकती है, क्योंकि यदि निरपेक्ष मूल्यों की कोई संभावना ही नहीं है तो सभी मनुष्यों के लिए कुछ मूल्यों को उत्कृष्ट और कुछ अन्य मूल्यों को निकृष्ट नहीं माना जा सकता। परंतु नीत्शे इन दोनों विरोधी विचारों को एक ही साथ स्वीकार करते हैं।

इसी प्रकार ईसाई धर्म के विरुद्ध नीत्शे ने जो आरोप लगाए हैं वे भी वस्तुतः तर्क पर आधारित न होकर उसके प्रति उनकी घृणा पर ही आधारित हैं। इस धर्म का खंडन करने के लिए उन्होंने इसके विरुद्ध जो आपत्तियाँ उठाई हैं वे पूर्णतः युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होती। यह सत्य है कि ईसाई धर्म ईश्वर तथा स्वर्ग-नरकके अस्तित्व में विश्वास करता है और इसके कुछ अनुयाइयों ने समस्त सांसारिक सुखों के त्याग पर आधारित कठोर संन्यासवाद का भी समर्थन किया है। इस दृष्टि से नीत्शे का यह आरोप कुछ सीमा तक उचित प्रतीत होता है कि यह धर्म मनुष्य को सांसारिक सुखों से विरक्त करके उसे परलोकोन्मुखी बना देता है। परंतु हमें इस तथ्य की उपेक्षा नहीं करनी चाहिए कि व्यावहारिक दृष्टि से ईसाई धर्म में संन्यासवाद को कोई विशेष महत्त्व नहीं दिया गया है। विश्व के अनेक देशों में इस धर्म के प्रचारकों ने शोषित और निर्धन लोगों की सुख-समृद्धि के लिए जो महत्त्वपूर्ण रचनात्मक कार्य किया है वह इस बात का प्रमाण है। इसके अतिरिक्त सभी मनुष्यों में पारस्परिक स्नेह, सेवा, सहानुभूति, सहिष्णुता, समानता, मैत्री, करुणा आदि उच्चतम नैतिक मूल्यों का प्रचार करके मानव की व्यक्तिगत और सामाजिक उन्नति में भी ईसाई धर्म ने बहुत सहायनीय योगदान किया है। हम देख चुके हैं कि इस धर्म द्वारा इन्हीं मूल्यों का समर्थन करने के कारण नीत्शे इसकी निंदा करते हैं। परंतु वास्तव में उनकी इस निंदा का कोई तार्किक आधार नहीं है। इसके विपरीत वे स्वयं अपने मन में विद्यमान भय तथा घृणा के फलस्वरूप ही ईसाई धर्म के उपर्युक्त रचनात्मक मूल्यों को निकृष्ट मानकर उसका खंडन करते हैं। इसी भय और घृणा के कारण वे इस तथ्य को स्वीकार ही नहीं करते कि स्नेह, सहानुभूति, मैत्री, करुणा आदि मनुष्य की नैसर्गिक प्रवृत्तियाँ हैं। परंतु मनोविज्ञान के आधार पर तर्कसंगत रूप से नीत्शे के इस दृष्टिकोण का समर्थन करना संभव नहीं है। इस प्रकार उन्होंने ईसाई धर्म की जो तीव्र आलोचना की है वह एकांगी तथा निगधार ही प्रतीत होती है। यही बात उनके शाश्वत आवर्तन के सिद्धांत के विषय में भी कही जा सकती है। इस सिद्धांत को तार्किक आधार पर सत्य प्रमाणित करना संभव प्रतीत नहीं होता। वस्तुतः अपने इस सिद्धांत के समर्थन में नीत्शे ने कोई ऐसा प्रमाण प्रस्तुत नहीं किया है जिसे युक्तिसंगत और पूर्णतः विश्वसनीय माना जा सके। इसी कारण उनका यह सिद्धांत पूर्ण रूप से काल्पनिक ही प्रतीत होता है जिसके आधार पर ब्रह्मांड के उद्गम और स्वरूप की व्याख्या नहीं की जा सकती। इसके अतिरिक्त उक्त सिद्धांत को सत्य मान लेने पर हमें विश्व में पूर्ण नियतत्ववाद को अनिवार्यतः स्वीकार करना पड़ेगा जिसके फलस्वरूप मानव-प्रयास, कर्तव्य उत्तरदायित्व, संकल्प-स्वातंत्र्य आदि समस्त नैतिक अवधारणाएँ पूर्णतः निरर्थक हो जाएँगी। ऐसी

मिथ्यनि में दास-नैतिकता के मूल्यों के स्थान पर प्रभु-नैतिकता के मूल्यों की स्थापना के लिए स्वयं नीट्शे के उम सिद्धांत का भी कोई अर्थ और महत्त्व नहीं रह जाएगा जिसे वे 'मूल्यों के मूल्यांतरण का सिद्धांत' कहते हैं। इस प्रकार मानव-स्वभाव, नैतिकता, धर्म तथा ब्रह्मांड के विषय में नीट्शे ने जो कुछ कहा है उसे पूर्णतः सत्य और तर्कसंगत नहीं माना जा सकता।

महात्मा गाँधी

गाँधी जी शास्त्रीय अर्थ में दार्शनिक थे या नहीं इस विवाद में न पड़ते हुए हम यह कह सकते हैं कि उन्होंने मानव-जीवन, समाज-व्यवहार, नैतिकता, राजनीति, आर्थिक व्यवस्था, शिक्षा-प्रणाली, ईश्वर, आत्मा आदि महत्त्वपूर्ण विषयों पर अपने विचार व्यक्त किए हैं जिनका निष्पक्ष मूल्यांकन बहुत आवश्यक है। गाँधी जी के विचारों पर उनके धर्मपरायण परिवार, उपनिषदों, भगवद्गीता, रामायण, महाभारत, योगदर्शन, भक्ति-साहित्य तथा कुछ ईश्वरोपासक व्यक्तियों का विशेष प्रभाव पड़ा है। इनके अतिरिक्त ईसा के उपदेशों, थ्योरो, रस्किन तथा टालस्टाय के धार्मिक ग्रंथों ने भी उनके विचारों को विशेष रूप से प्रभावित किया है। इस प्रकार भारतीय तथा पाश्चात्य धार्मिक विचार-भित्ति पर आधारित होने के कारण उनका जीवन-दर्शन, मूलतः अध्यात्मवादी है जिसमें ईश्वरोपासना, सत्य, अहिंसा, अस्नेह, अपरिग्रह, ब्रह्मचर्य, साधनों की शुद्धता, नैतिक एवं धार्मिक मूल्यों को ही महत्त्व दिया गया है। यहाँ हम उनके नैतिक तथा सामाजिक दर्शन से संबंधित कुछ महत्त्वपूर्ण पक्षों पर बहुत संक्षेप में विचार करेंगे।

सर्वप्रथम ईश्वर, आत्मा तथा जगत् संबंधी गाँधी जी की तत्त्वमीमासात्मक मान्यताओं का संक्षिप्त उल्लेख कर देना आवश्यक है, क्योंकि ये मान्यताएँ ही उनके नैतिक एवं सामाजिक दर्शन का मूल आधार हैं। ईश्वर, आत्मा तथा जगत् के विषय में गाँधी जी के विचारों पर उपनिषदों और शंकराचार्य के अद्वैत वेदांत का प्रभाव स्पष्ट है। वे ईश्वर की सत्ता, आत्मा की अमरता, कर्मवाद तथा पुनर्जन्म के सिद्धांत को पूर्णतः स्वीकार करते हैं। श्रद्धा अथवा आस्था को वे इन मान्यताओं का मुख्य आधार मानते हैं और इस विषय में तर्कबुद्धि को गौण स्थान देते हैं। यद्यपि उन्होंने ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए लगभग सभी परंपरागत युक्तियों प्रस्तुत की हैं,¹ फिर भी इस विषय में उनका निष्कर्ष यही है कि "बुद्धि ईश्वर को जानने में असमर्थ है। वह बुद्धि की पहुँच के बाहर है। श्रद्धा इस प्रसंग में आवश्यक है"² यह कहना बहुत कठिन है कि ईश्वर के स्वरूप के विषय में गाँधी जी का निश्चित मत क्या है, क्योंकि वे उसे निर्वैयक्तिक, निर्गुण तथा निराकार भी मानते हैं,³ और व्यक्तित्वपूर्ण, सगुण तथा साकार भी।⁴ ईश्वर के विषय में गाँधी जी के ये विचार बस्तुतः एक भक्त के विचार हैं, तर्कबुद्धि तथा आत्मसंगति के आधार पर व्यवस्थित चिंतन करने वाले दार्शनिक के नहीं। यही बात आत्मा और जगत् संबंधी उनकी अन्य तत्त्वमीमासात्मक मान्यताओं के विषय में भी कही जा सकती है।

गाँधी जी का संपूर्ण नैतिक एवं सामाजिक दर्शन उन एकादश व्रतों पर आधारित है जिनका

1 महात्मा गाँधी, 'हिंदू धर्म', संपादक भारतन कुमारप्पा, पृ 43, 63, 64, 65

2 वही पुस्तक, पृ 63.

3 महात्मा गाँधी, 'प्रार्थना-प्रवचन', भाग 1, पृ 131

4 'बंग इंडिया' 3 मार्च 1925

प्रतिपादन उन्होंने सावरभती आश्रम में 1916 में किया था। ये एकादश व्रत निम्नलिखित हैं — अहिंसा, सत्य, अस्तेय, अपरिग्रह, ब्रह्मचर्य, सर्वधर्मसम्भाव, अस्पृश्यतानिवारण, शारीरिक श्रम स्वदेशी, अभय तथा अस्वाद। इनमें से प्रथम पाँच व्रत गाँधी जी ने योगदर्शन से लिए हैं जिन्हें इस दर्शन में 'यम' कहा गया है। अस्वाद और अभय की भी प्राचीन भारतीय ग्रन्थों में चर्चा की गई है, क्योंकि ये प्रथम पाँच व्रतों के पूरक हैं। शेष चार व्रतों का प्रतिपादन गाँधी जी ने भारत की तत्कालीन राजनीतिक, आर्थिक तथा सामाजिक परिस्थितियों को ध्यान में रख कर किया था। हम इन एकादश व्रतों में से कुछ प्रमुख व्रतों के विषय में ही गाँधी जी के मत पर संक्षेप में विचार करेंगे।

गाँधी जी के दर्शन में अहिंसा और सत्य का विशेष महत्त्व है, क्योंकि उनका सत्याग्रह का सिद्धांत मूलतः इन्हीं दोनों व्रतों पर आधारित है। अहिंसा को व्यापक अर्थ में ग्रहण करते हुए उन्होंने कहा है कि किसी प्राणी को मनसा, वाचा, कर्मणा किसी प्रकार का कष्ट न पहुँचाना और सभी प्राणियों के प्रति दया तथा सहानुभूति रखते हुए सदैव उनके कल्याण के लिए प्रयत्न करना ही अहिंसा है। किसी व्यक्ति का कोई कर्म अहिंसात्मक है अथवा नहीं इसका निर्णय उस कर्म के मूल में निहित व्यक्ति के प्रयोजन के आधार पर ही किया जा सकता है। यदि यह कर्म स्वार्थ, क्रोध, घृणा द्वेष, ईर्ष्या, प्रतिशोध अथवा किसी अन्य दुर्भावना से प्रेरित होकर किया गया है तो यह हिंसात्मक है। इसके विपरीत, यदि इस कर्म का मूल प्रयोजन किसी प्राणी का हित अथवा सामाजिक कल्याण है तो निश्चय ही यह कर्म अहिंसात्मक है—फिर चाहे इसके परिणाम कुछ भी हों। अहिंसा की इसी प्रयोजनमूलक परिभाषा को स्वीकार करते हुए गाँधी जी ने कुछ विशेष परिस्थितियों में ऐसे प्राणियों का जीवन समाप्त करना उचित एवं विशुद्ध अहिंसा माना है जो असह्य कष्टदायक असाध्य रोग से पीड़ित हैं और जिसे इस असह्य कष्ट से मुक्त कराने का अन्य कोई उपाय नहीं है।⁵ परन्तु उनके मतानुसार उस प्राणी के जीवन का अंत उसी के कल्याण के उद्देश्य से प्रेरित हो कर किया जाना चाहिए, अन्य किसी प्रयोजन से प्रेरित होकर नहीं। इसी प्रकार गाँधी जी ने सामाजिक हित को ध्यान में रखते हुए ऐसे पागल कुत्ते, हिंसक पशुओं, हत्यारो तथा विशाक्त कीटाणुओं को नष्ट करना अहिंसा के अनुरूप ही माना है जिनके कारण समाज को हानि पहुँच रही हो अथवा हानि पहुँचने की आशंका हो।

अहिंसा की इस प्रयोजनमूलक व्याख्या से यह स्पष्ट है कि इसके अनुसार आचरण करने वाला व्यक्ति सदैव दूसरे के कल्याण की इच्छा से प्रेरित होकर कार्य करता है। गाँधी जी का मत है कि इस व्यापक अर्थ में अहिंसा के अनुरूप आचरण करने के लिए मनुष्य में नैतिक एवं आध्यात्मिक बल का होना बहुत आवश्यक है। कोई भी कायर अथवा नैतिक दृष्टि से दुर्बल व्यक्ति अहिंसा के महा व्रत का पालन नहीं कर सकता। इसी कारण गाँधी जी ने कायरता की अपेक्षा हिंसा को ही अधिक श्रेयस्कर माना है।⁶ जब तक मनुष्य अपने भीतर स्वयं कष्ट सहन करने की शक्ति उत्पन्न नहीं करता तब तक वह अहिंसा के व्रत का पालन नहीं कर सकता। गाँधी जी की यही मान्यता उनके अहिंसात्मक सत्याग्रह का मूल आधार है जिसके अनुसार सत्याग्रही अपने विरोधी को कष्ट न देकर स्वयं कष्ट सहन करता है। विदेशी शासन के विरुद्ध उनका संपूर्ण आंदोलन इसी अहिंसात्मक सत्याग्रह पर आधारित था और इसी सत्याग्रह को उन्होंने विश्व की राजनीतिक तथा सामाजिक समस्याओं के समाधान के रूप में स्वीकार किया। सत्याग्रह के रूप में अहिंसा का यह व्यापक प्रयोग मानव-समाज को उनकी बहुत महत्त्वपूर्ण देन है।

5 'हिंदू धर्म' पृ 203 217 219

6 वही पृ 199 'यग सौवा' 3 पृ 222, 223

अहिंसा की भाँति सत्य का भी गाँधी जी ने बहुत व्यापक अर्थ स्वीकार किया है। नैतिक आचरण की दृष्टि से सत्य का अर्थ स्पष्ट करते हुए उन्होंने कहा है कि किसी तथ्य को जिस रूप में जाना अथवा अनुभव किया गया है उसे ठीक उसी रूप में प्रस्तुत करना ही सत्य के अनुसार आचरण करना है। दूसरे से छलपूर्ण व्यवहार करना उनसे कोई तथ्य छिपाना अथवा उसे परिवर्तित रूप में उनके समक्ष रखना सत्य का स्पष्ट उल्लंघन है। गाँधी जी किसी भी स्थिति में सत्य का यह उल्लंघन उचित नहीं मानते। सत्य को अपवादरहित नैतिक नियम मानते हुए वे कहते हैं कि सभी परिस्थितियों में सदैव इसके अनुरूप आचरण करना मनुष्य के लिये अनिवार्य है।⁷ सत्य के विषय में गाँधी जी के इस कठोर दृष्टिकोण का समर्थन करना बहुत कठिन है, क्योंकि कुछ विशेष परिस्थितियों में अन्य सभी नैतिक नियमों की भाँति सत्य का उल्लंघन भी वाछनीय अथवा आवश्यक हो सकता है। यदि कोई व्यक्ति अपनी जीवन-रक्षा, किसी अन्य प्राणी के हित अथवा सामाजिक कल्याण के लिए सत्य का उल्लंघन करता है तो नैतिक दृष्टि से उसके आचरण को अनुचित नहीं माना जा सकता। इसका कारण यह है कि सत्य अथवा अन्य कोई भी नैतिक नियम स्वतः साध्य न हो कर सामूहिक रूप में मनुष्य के कल्याण का साधन है। परन्तु स्वार्थसिद्धि के लिए सत्य अथवा किसी भी अन्य नैतिक नियम का उल्लंघन करना निश्चय ही अनुचित है। यदि गाँधी जी अहिंसा की भाँति सत्य की भी प्रयोजनमूलक व्याख्या करते तो इस सबंध में उनका दृष्टिकोण अधिक वाछनीय तथा संतुलित होता।

अस्तेय तथा अपरिग्रह का भी व्यापक अर्थ बताते हुए गाँधी जी ने इन दोनों को अहिंसा और सत्य के पूरक व्रतों के रूप में स्वीकार किया है। उनका कथन है कि शारीरिक, मानसिक तथा वैचारिक इन तीनों में से किसी भी प्रकार की चोरी न करना अस्तेय है। किसी वस्तु के स्वामी की आज्ञा लिए बिना उसे ग्रहण करना 'शारीरिक चोरी' है। दूसरे की कोई वस्तु प्राप्त करने के लिए लालचाते रहना अथवा उसे चुराने की इच्छा करना 'मानसिक चोरी' है। किसी अन्य व्यक्ति के विचारों को भ्रम्य अपने विचार कहकर उनका प्रचार करना 'वैचारिक चोरी' है। गाँधी जी के अनुसार अस्तेय के व्रत का पालन करने के लिए इन सभी प्रकार की चोरियों से सदा दूर रहना बहुत आवश्यक है। सत्य की भाँति अस्तेय को भी वे अपवादरहित नियम ही मानते हैं। परन्तु मेरे विचार में व्यक्ति की जीवन-रक्षा अथवा सामाजिक कल्याण के लिये कुछ विशेष परिस्थितियों में सत्य के समान ही अस्तेय का उल्लंघन भी वाछनीय या आवश्यक हो सकता है, अतः इस व्रत को भी अपवादरहित नियम मानना उचित प्रतीत नहीं होता।

अस्तेय की भाँति अपरिग्रह की भी व्यापक परिभाषा करने हुए गाँधी जी ने कहा है कि अपने भविष्य के लिए कभी भी किसी प्रकार का सचय न करना और उसकी इच्छा भी न करना अपरिग्रह है। इस व्रत का पालन करने वाले व्यक्ति को धन, भोजन, वस्त्र आदि किसी वस्तु का कभी भी संग्रह नहीं करना चाहिए और अपने भविष्य की चिन्ता से मुक्त होकर अपनी समस्त आवश्यकताओं की पूर्ति ईश्वर की इच्छा पर ही छोड़ देनी चाहिए।⁸ गाँधी जी के मतानुसार यह व्रत हमें अपनी आवश्यकताओं को अधिकाधिक सीमित करने तथा स्वेच्छया निर्धनता स्वीकार करने के लिए प्रेरित करता है, क्योंकि भौतिक सुख-समृद्धि आध्यात्मिक उन्नति में बाधक सिद्ध होती है।⁹ परन्तु इस व्यापक अर्थ में अपरिग्रह के अनुसार आचरण करना न तो व्यावहारिक दृष्टि से संभव प्रतीत होता है और न नैतिक दृष्टि से उचित एवं वाछनीय। वर्तमान जटिल सामाजिक तथा आर्थिक

7 'हिंदू धर्म', पृ. 248

8 वही पुस्तक, पृ. 254-255.

9 'परिजन' 10 दिसम्बर 1938 पृ. 371

व्यवस्था में प्रत्येक साधारण व्यक्ति के लिए कुछ न कुछ सचय अनिवार्य है, क्योंकि वह अपनी और अपने परिवार की आवश्यकताओं की पूर्ति ईश्वर की इच्छा पर नही छोड़ सकता। इसके अनिर्कृत सभी व्यक्तियों द्वारा स्वेच्छया निर्धनता स्वीकार करने का विचार राष्ट्र तथा समाज के लिए घातक सिद्ध हो सकता है। परंतु अपरिग्रह के अनुसार यथासम्भव आचरण करते हुए हमें अपनी आवश्यकताओं की अनावश्यक वृद्धि को अवश्य नियंत्रित करना चाहिए, वर्तमान युग में अपरिग्रह की यही सार्थकता है।

अन्य व्रतों की भाँति ब्रह्मचर्य का भी बहुत व्यापक अर्थ बताते हुए गाँधी जी ने कहा है कि ब्रह्मचर्य जननेंद्रिय-संयम तक ही सीमित न होकर "मनसा, वाचा, कर्मणा, सभी समयों में तथा सभी स्थानों पर समस्त इंद्रियों का पूर्ण मयम अथवा नियंत्रण है"।¹⁰ जो व्यक्ति अन्य इंद्रियों को वासनात्मक विषयों में लिप्त रहने दे कर केवल जननेंद्रिय को संयमित करता है वह ब्रह्मचर्य का पालन कभी नहीं कर सकता। इस व्रत का पालन करने के लिये गाँधी जी ने ईश्वरोपासना, धर्मग्रंथों का अध्ययन तथा सदैव सद्कर्मों में व्यस्त रहना भी आवश्यक माना है। अन्य व्रतों की भाँति ब्रह्मचर्य को भी वे सभी व्यक्तियों के लिए आवश्यक मानते हैं। उन्होंने स्पष्ट कहा है कि विवाहित स्त्री-पुरुषों को केवल सतानोत्पत्ति के लिए ही सभोग करना चाहिए और सतान की इच्छा न होने अथवा उसके पूर्ण हो जाने पर उन्हें दाम्पत्य प्रेम का परित्याग करके परस्पर भाई-बहन जैसे पवित्र संबंध रखते हुए दृढ़तापूर्वक ब्रह्मचर्य का पालन करना चाहिए।¹¹ विवाहित व्यक्तियों के लिए ब्रह्मचर्य की आवश्यकता स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि सत्य तथा अहिंसा के अनुसार आचरण करने में सभोग बाधक सिद्ध होता है।¹² सतानोत्पत्ति को सभोग का एकमात्र उद्देश्य मानने के कारण वे सतति-निग्रह के लिए कृत्रिम साधनों का पूर्णतः निषेध करते हैं।¹³

दाम्पत्य प्रेम तथा कामसुख के विषय में गाँधी जी के उपर्युक्त धार्मिक दृष्टिकोण का समर्थन करना बहुत कठिन है। ब्रह्मचर्य के संबंध में उनके विचारों से यह स्पष्ट है कि वे दाम्पत्य प्रेम को अपवित्र तथा नैतिक दृष्टि से निकृष्ट मानते हैं, क्योंकि इसमें पति-पत्नी द्वारा कामसुख की प्राप्ति के औचिन्य को स्वीकार किया गया है। पति-पत्नी को भाई-बहन बन जाने का उन्होंने जो उपदेश दिया है उससे दाम्पत्य प्रेम के प्रति उनका यह दृष्टिकोण पूर्णतः स्पष्ट हो जाता है। परंतु गाँधी जी का यह दृष्टिकोण व्यावहारिक दृष्टि से ही नहीं अपितु आदर्श की दृष्टि से भी उचित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि वास्तव में दाम्पत्य प्रेम उतना ही पवित्र और श्रेयस्कर है जितना भाई-बहन का प्रेम अथवा भगवान से भक्त का प्रेम। धर्म और मोक्ष के साथ काम को भी पुरुषार्थ मानकर भारतीय ऋषियों ने स्पष्टतः इसी तथ्य को स्वीकार किया है। मनुष्य में कामप्रवृत्ति की प्रबलता तथा मानव-जीवन के लिए इसकी उपयोगिता को ध्यान में रखते हुए यह कहना अनुचित न होगा कि सामान्य व्यक्तियों के लिए मनसा, वाचा, कर्मणा ब्रह्मचर्य का पालन करना न तो व्यावहारिक दृष्टि से संभव है और न नैतिक दृष्टि से वाछनीय। ऐसी स्थिति में सतति-निग्रह के लिए कृत्रिम साधनों का निषेध करना अनुचित एवं अव्यावहारिक ही प्रतीत होता है। वस्तुतः वर्तमान युग में ब्रह्मचर्य की केवल इतनी ही सार्थकता प्रतीत होती है कि मनुष्य सामाजिक तथा नैतिक भयार्थाओं में रहते हुए समयपूर्वक कामसुख प्राप्त करे और अतिशय कामुकता से दूर रहे।

10 'हिंदू धर्म', पृ 137

11. महात्मा गाँधी, 'ब्रह्मचर्य', भाग 1, पृ 6

12. वही पुस्तक, भाग 1, पृ 5-6

13. वही पुस्तक, भाग 1, पृ 10-11-12-14-17

उपर्युक्त पाँच व्रतों के अतिरिक्त सर्वधर्मसभाव तथा अस्पृश्यता-निवारण का सामाजिक दृष्टि से विशेष महत्त्व है, अतः अब हम इन्हीं दो व्रतों के विषय में गाँधी जी के मत पर संक्षेप में विचार करेंगे। सर्वधर्मसभाव का अर्थ स्पष्ट करते हुए उन्होंने कहा है कि कभी भी किसी धर्म की निंदा न करना और अपने धर्म के समान ही अन्य सभी धर्मों को श्रेष्ठ समझना सर्वधर्मसभाव है। यह व्रत विश्व के समस्त धर्मों को समान रूप से उत्कृष्ट मानते हुए किसी भी व्यक्ति अथवा समुदाय द्वारा धर्म-परिवर्तन के प्रयास का पूर्ण निषेध करता है। सभी धर्मों की एक ही उच्चान के भिन्न-भिन्न पक्षों तथा एक ही महा वृक्ष की विभिन्न शाखाओं से तुलना करने हुए गाँधी जी ने उन्हें समान रूप से सत्य एवं उत्कृष्ट माना है।¹⁴ स्पष्ट है कि इस व्रत का पालन करने के लिए मनुष्य में उदारता और धार्मिक सहिष्णुता का होना बहुत आवश्यक है। विश्व में आज भी धर्म के नाम पर बहुत संघर्ष हो रहा है जो मनुष्य की धर्मांधता का ही दुष्परिणाम है। विभिन्न धर्मों के अनुयायी ही नहीं अपितु एक ही धर्म के भिन्न-भिन्न संप्रदायों के अनुयायी भी एक दूसरे की नृशम हत्याएँ कर रहे हैं। ऐसी स्थिति में गाँधी जी का सर्वधर्मसभाव की सार्थकता वर्तमान युग में स्वतः स्पष्ट है।

व्रत के रूप में अस्पृश्यता-निवारण का प्रतिपादन गाँधी जी ने भारतीय समाज में अछूत समझे जाने वाले करोड़ों व्यक्तियों की आर्थिक एवं सामाजिक स्थिति को सुधारने के लिए किया था। उनका दृढ़ विश्वास था कि अस्पृश्यता हिंदू धर्म का अंग न होकर उसके लिए एक क्लक अथवा अभिशाप है जिसका पूर्ण निराकरण भारतीय समाज की उन्नति के लिए बहुत आवश्यक है। परंतु उनके मतानुसार अस्पृश्यता का निराकरण बलपूर्वक तथा हिंसात्मक उपायों द्वारा नहीं अपितु शान्तिपूर्ण उपायों द्वारा सवर्ण हिंदुओं का हृदय-परिवर्तन करके ही किया जाना चाहिए। इसके लिए उन्होंने अंतर्जातीय भोज, अंतर्जातीय विवाह तथा मदिरों में हरिजनो के प्रवेश को आवश्यक माना है जिन के द्वारा सभी वर्णों के व्यक्तियों में परस्पर संपर्क स्थापित होता है जो अस्पृश्यता को समाप्त करने में बहुत सहायक हो सकता है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि अस्पृश्यता को हिंदू धर्म का क्लक मानते हुए भी गाँधी जी प्राचीन हिंदू वर्णव्यवस्था के प्रबल समर्थक हैं और इसे वे हिंदू धर्म का अनिवार्य अंग मानते हैं। उन्होंने स्पष्ट कहा कि वर्णव्यवस्था का विरोध करने वाला व्यक्ति अपने आपको हिंदू कहलाने का अधिकारी नहीं है।¹⁵ भगवद्गीता के विपरीत गाँधी जी प्रत्येक व्यक्ति के जन्म के आधार पर ही उसके वर्ण को निर्धारित करना आवश्यक मानते हैं, उसके गणों तथा कर्मों के आधार पर नहीं।¹⁶ वर्णधर्म का अर्थ स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि जीविकोपार्जन के लिए अनिवार्यतः अपने पौत्रिक व्यवसाय को स्वीकार करना ही वर्णधर्म है जो मानव-निर्मित नियम न हो कर अपरिवर्तनीय वशानुगत प्राकृतिक नियम है।¹⁷ उनका विचार है कि ब्राह्मण के समान ही शूद्र को भी ज्ञान प्राप्त करने का पूर्ण अधिकार है, किंतु जीविकोपार्जन के लिए उसे इस ज्ञान का उपयोग नहीं करना चाहिए, क्योंकि ऐसा करके वह अपने धर्म से पतित होता है, जीविकोपार्जन के लिए उसे अपने पौत्रिक व्यवसाय का ही अनुसरण करना चाहिए।¹⁸

यदि वर्णव्यवस्था के विषय में गाँधी जी के उपर्युक्त विचारों को स्वीकार करके उन्हीं के

14 'हिंदू धर्म', पृ 261

15 'हरिजन' 18 जुलाई, 1936

6 'हिंदू धर्म' पृ 361 387

वही पन्ना 5 362 365

8 वही पन्ना 5 366 67 387 388

अनुसार आचरण किया जा एतौ हिंदू-समाज मे न तौ अस्पृश्यता का निराकरण हो सकता है और न हरिजनों की आर्थिक एव सामाजिक उन्नति ही हो सकती है। वर्णव्यवस्था का अनिवार्य अण न होते हुए भी अस्पृश्यता मूलतः उमी का दुष्परिणाम है। इस व्यवस्था के मध्य ऊँच-नीच की जो भावना मबद्ध हो गई है उसी के फलस्वरूप हिंदू-समाज मे अस्पृश्यता का जन्म हुआ है और उसी के कारण वह आज भी विद्यमान है। ऐसी स्थिति मे वर्णव्यवस्था को बनाए रखते हुए अस्पृश्यता का निराकरण सभव प्रतीत नहीं होता। यदि हरिजन जीविकोपार्जन के लिए अपने ज्ञान का उपयोग नहीं कर सकते और इसके लिए वे अपने पैत्रिक व्यवसायो का अनुसरण करने के लिए बाध्य है ता उनकी आर्थिक उन्नति सभव नहीं है जिमके बिना वे समाज मे उच्च स्तर तथा प्रतिष्ठा कभी प्राप्त नहीं कर सकते। परंतु गाँधी जी हरिजनों के लिए पैत्रिक व्यवसायो को अनिवार्य मानते हुए स्पष्ट कहते है कि "यदि मैं मेहतर हूँ तो मेरा बेटा मेहतर क्यों न हो?" मेरा तात्पर्य यह है कि उसका जन्म मेहतर के रूप मे हुआ है उसे मेहतर का कार्य करके ही जीविकोपार्जन करना चाहिए, इसके पश्चात् वह जो चाहे कर सकता है।¹⁹ यह समझना कठिन नहीं है कि हरिजनों के प्रति गाँधी जी का यह परम्परागत दृष्टिकोण न तो व्यावहारिक है और न वाछनीय। किसी विशेष कूल मे जन्म लेने के कारण किसी-व्यक्ति को कोई विशेष व्यवसाय स्वीकार करने के लिए बाध्य करना उसके प्रति अन्याय है। यह हर्ष का विषय है कि हरिजनों को पूर्ण व्यावसायिक स्वतंत्रता देकर भारत सरकार ने इस तथ्य को स्वीकार कर लिया है। वस्तुतः आधुनिक वैज्ञानिक युग मे प्राचीन हिंदू वर्णव्यवस्था अपनी सार्थकता खो चुकी है, अतः इसे पुनर्जीवित करने का प्रयास अव्यावहारिक तथा अवाछनीय है।

उपर्युक्त सपूर्ण विवेचन से यह स्पष्ट है कि गाँधी जी के नैतिक एव सामाजिक दर्शन मे कुछ कठिनाइयाँ है जिनका मुख्य कारण उनका परंपरागत धार्मिक दृष्टिकोण है। परंतु इन सब कठिनाइयो के होते हुए भी व्यक्ति और समाज के लिए उनके दर्शन की उपादेयता को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। यदि सभी व्यक्ति उनके नैतिक दर्शन के अनुसार यथासभव निष्ठापूर्वक आचरण करे तो मानव-समाज से हिंसा, सघर्ष, छल-कपट, निर्दयता, अन्याय, शोषण, अतिशय कामुकता, धर्माधता आदि बुराइयो का पर्याप्त सीमा तक निराकरण हो सकता है। आधुनिक युग मे गाँधी जी के दर्शन की यही सार्थकता एव उपादेयता है।

मानवेन्द्रनाथ राय

वर्तमान शताब्दी के भारतीय दार्शनिकों में क्रांतिकारी विचारक तथा मानवतावाद के प्रमुख समर्थक मानवेन्द्रनाथ राय (1887-1954) का बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान है। उनका जन्म पश्चिमी बंगाल के एक छोटे-से गाँव में ब्राह्मण परिवार में हुआ था। उनके पिता धर्मपरायण व्यक्ति थे और धर्मप्रचार द्वारा जीविकोपार्जन करते थे। राय का बाल्यकालीन नाम 'नरेन्द्र भट्टाचार्य' था जिसे बाद में बदलकर उन्होंने 'मानवेन्द्रनाथ राय' कर दिया और इसी नाम से उन्होंने दर्शन तथा राजनीति के क्षेत्र में ख्याति प्राप्त की। यद्यपि उनका पालन-पोषण धर्मपरायण परिवार में हुआ था, फिर भी बाल्यकाल से ही धर्म में उनकी आस्था नहीं थी। चौदह वर्ष की अल्पायु में ही वे भारत की स्वतंत्रता के लिए होने वाले क्रांतिकारी आंदोलन में सम्मिलित हो गए थे। 1905 में बंगाल विभाजन के विरुद्ध हुए आंदोलन में उन्होंने सक्रिय भाग लिया था। वे सशस्त्र संघर्ष द्वारा भारत को विदेशी शासन से स्वतंत्र कराना चाहते थे और इसी उद्देश्य की पूर्ति के लिए उन्होंने अनेक वर्षों तक जर्मनी, रूस, चीन, अमरीका, मेक्सिको आदि देशों की यात्रा की। इन देशों में वे अनेक महान् विचारकों तथा साम्यवादी नेताओं के संपर्क में आए जिनके क्रांतिकारी विचारों का उनके दर्शन पर पर्याप्त प्रभाव पड़ा है। राय के दर्शन में भौतिकवाद, निरीश्वरवाद, व्यक्ति की स्वतंत्रता, लोकतंत्र, अंतर्राष्ट्रीयता और मानवतावाद का विशेष महत्त्व है। यहाँ हम उनके दर्शन के कुछ प्रमुख पक्षों पर संक्षेप में विचार करेंगे।

1. भौतिक वस्तुवाद . अधिकतर भारतीय दार्शनिकों के विपरीत राय पूर्णतः भौतिकवादी तथा निरीश्वरवादी दार्शनिक थे। उनका यह दृढ़ विश्वास था कि संपूर्ण जगत की व्याख्या भौतिकवाद के आधार पर ही की जा सकती है, इसके लिए ईश्वर-जैसी किसी इन्द्रियातीत शक्ति के अस्तित्व को स्वीकार करने की कोई आवश्यकता नहीं है। प्राकृतिक घटनाओं के समुचित निरीक्षण तथा सूक्ष्म विश्लेषण द्वारा ही हम उनके वास्तविक स्वरूप और कारणों को समझ सकते हैं। विश्व का मूल तत्त्व भौतिक द्रव्य अथवा पदार्थ है और सभी वस्तुएँ इसी पदार्थ के विभिन्न रूपांतरण हैं जो निश्चित प्राकृतिक नियमों द्वारा नियंत्रित होते हैं। जगत् के मूल आधार इस पदार्थ के अतिरिक्त अन्य किसी वस्तु की अतिम सत्ता नहीं है। अपने दर्शन को परंपरागत भौतिकवाद से पृथक करने के लिए राय उसे 'भौतिकवाद' के स्थान पर 'भौतिक वस्तुवाद' की मजा देते हैं। वे मानवीय प्रत्यक्ष को ही संपूर्ण ज्ञान का मूल आधार मानते हैं। इस संबंध में उनका स्पष्ट कथन है कि "मनुष्य द्वारा जिस वस्तु का प्रत्यक्ष संभव है वास्तव में उसी का अस्तित्व है और मानव के लिए जिस वस्तु का प्रत्यक्ष संभव नहीं है उसका अस्तित्व भी नहीं है"।²

1 मानवेन्द्रनाथ राय 'मैट्रिजियलज्म' द्वितीय संस्करण 1951, पृ. 5.

2 वही पुस्तक, पृ. 57. •

अपनी इसी भौतिकवादी विचारधारा के आधार पर राय ईश्वर तथा आत्मा के अस्तित्व को अस्वीकार करने हैं। उनका विचार है कि केवल आत्मा पर आधारित तथाकथित इन्द्रियानीत सत्ताओं को मानदण्ड बनाकर हम विश्व की उत्पत्ति और उसके विकास की समुचित व्याख्या कभी नहीं कर सकते, अतः ऐसी कल्पित सत्ताओं का परित्याग करना बहुत आवश्यक है। संपूर्ण ब्रह्माण्ड भौतिक परमाणुओं के सघन का परिणाम है जिसका कोई रचयिता नहीं है। वैज्ञानिक विचारधारा विश्व के रचयिता के रूप में सर्वशक्तिमान् तथा सर्वज्ञ ईश्वर की प्राक्कल्पना का समर्थन नहीं करती। इसी प्रकार शरीर में पृथक् तथा स्वतंत्र आत्मा की प्राक्कल्पना भी निराधार है क्योंकि प्राणी की मृत्यु के पश्चात् उसका कुछ भी शेष नहीं रह जाता। जिसे 'आत्मा' कहा जाता है वह वास्तव में प्राणी की चेतना है जो भौतिक परमाणुओं के सघन से ही उत्पन्न होती है। इस प्रकार राय ईश्वर के अस्तित्व के साथ-साथ आत्मा की सत्ता तथा अमरता का भी खण्डन करन है और इसी कारण उन्होंने पुनर्जन्म के सिद्धांत को भी अस्वीकार किया है। वे पुनर्जन्म के सिद्धांत को प्रशासक वर्ग के समर्थक पुरोहितों की चातुर्यपूर्ण कल्पना मानते हैं जो समाज में उनकी उच्च स्थिति को बनाए रखने के लिए ही की गई है। उनका विचार है कि पुनर्जन्म का सिद्धांत समाज में नियतिवाद को जन्म देना है जो मनुष्य को निष्क्रिय तथा पौस्पहीन बना देता है।¹

भौतिकवाद की सुदीर्घ परंपरा का उल्लेख करते हुए राय कहते हैं कि भौतिकवादी विचारधारा उतनी ही प्राचीन है जितना स्वयं मानवीय चिंतन। भारतीय तथा यूनानी विचारक बहुत प्राचीन काल से इस विचारधारा का समर्थन करते रहे हैं। हमारे वेदों तथा उपनिषदों में भी भौतिकवाद के मूल तत्त्व विद्यमान हैं। अपने इसी मत की पुष्टि के लिए राय 'स्वसवेद' उपनिषद (सूत्र 2) से निम्नलिखित वाक्य उद्धृत करते हैं, "कोई अवतार नहीं होता, न ईश्वर है, न स्वर्ग और न नरक, समस्त पारंपरिक धर्मशास्त्र का साहित्य दम्भी मूर्खों की कृति है"।⁴ इसी प्रकार ऐपिक्यूरस, हिराक्लिटस, ल्यूक्रेशियस आदि अनेक प्राचीन यूनानी दार्शनिक भी भौतिकवाद का ही प्रबल समर्थन करते रहे हैं। इससे स्पष्ट है कि भौतिकवाद बहुत प्राचीन विचारधारा है। राय का कथन है कि वर्तमान युग में मनुष्य की महान वैज्ञानिक प्रगति भी इसी विचारधारा की पुष्टि करती है। उन्होंने भौतिकवाद के विरुद्ध अध्यात्मवादी दार्शनिकों के आरोपों का दृढ़तापूर्वक खंडन किया है। उनका मत है कि भौतिकवादी दर्शन 'खाओ, पियो और मौज करो' का दर्शन नहीं है जैसा कि इसके विरोधी इसका उपहास करते हुए प्रायः कहा करते हैं। यह सत्य है कि भौतिकवाद तथाकथित पारलौकिक जीवन के काल्पनिक सुख के लिए वर्तमान जीवन के वास्तविक सुख के परित्याग का समर्थन नहीं करता, किंतु इसका यह अर्थ नहीं है कि वह मनुष्य को आत्मकोद्वेष तथा स्वार्थी हो जाने के लिए प्रेरित करता है। वस्तुतः भौतिकवादी दर्शन मनुष्य के सद्गुणयुक्त शुभाचरण में कोई बाधा नहीं डालता, अतः राय के मतानुसार इस दर्शन के विरुद्ध अध्यात्मवादियों के आरोप निराधार हैं।

2. ज्ञान-मीमांसा : अपनी उपर्युक्त भौतिकवादी विचारधारा के अनुरूप ही राय ने ज्ञान-प्राप्ति की प्रक्रिया की व्याख्या की है। वे विज्ञानवाद तथा प्रत्ययवाद का खण्डन करने हुए केवल यथार्थवाद के आधार पर ज्ञान की उत्पत्ति की व्याख्या करते हैं। उनका विचार है कि इन्द्रियप्रत्यक्ष ही संपूर्ण मानवीय ज्ञान का आदिमूल है। हम अपने अनुभव द्वारा ही भौतिक जगत् का ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं, आप्तवाक्य हमें अमदिग्ध ज्ञान कभी प्रदान नहीं कर

नकते। इन्द्रियप्रत्यक्ष द्वारा हम वस्तुओं को उसी रूप में जानते हैं जिस रूप में वे हैं। काट के विपरीत राय का मत है कि 'वास्तविक जगत् तथा 'आभास जगत्' में कोई भेद नहीं है, हम अपने अनुभव द्वारा जिस जगत् को जानते हैं वही वास्तविक जगत् है'।⁵ इसी प्रकार वे बर्कले के इस मत का भी खण्डन करते हैं कि भौतिक वस्तुओं का अस्तित्व हमारे प्रत्ययों पर ही निर्भर है। राय का कथन है कि हम प्रत्ययों को नहीं, अपितु प्रत्यक्षतः बाह्य वस्तुओं को ही जानते हैं। बाह्य वस्तुओं का हमारे मन से पृथक् और स्वतंत्र अस्तित्व है, अतः ज्ञानमीमासा की दृष्टि में बर्कले का यह मत दोषपूर्ण है कि अतः भौतिक जगत् का अस्तित्व हमारे मानसिक जगत् पर ही निर्भर है।⁶ राय के मतानुसार बाह्य वस्तुओं के अस्तित्व की व्याख्या के लिए ईश्वर की सत्ता का आधार लेना अनावश्यक है।

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि राय भौतिकवाद, अनुभववाद तथा यथार्थवाद के प्रबल समर्थक हैं। परन्तु, जहाँ तक हमें ज्ञान है, उन्होंने इन तीनों दार्शनिक सिद्धांतों की अनेक ब्रह्मचर्चिन् कठिनाइयों का निराकरण करने के लिए कोई सतोषप्रद समाधान प्रस्तुत नहीं किया। उदाहरणार्थ राय तथा अन्य भौतिकवादियों की इस मान्यता का समर्थन करना कठिन है कि चेतना की उत्पत्ति जड़ पुद्गल से ही हुई है; यह मन्थ है कि अध्यात्मवादी भी चेतना की उत्पत्ति की संतोषजनक व्याख्या नहीं कर पाते, किन्तु इसमें चेतना की उत्पत्ति के विषय में भौतिकवादियों के मत की मन्थता सिद्ध नहीं होती। इसके अतिरिक्त भौतिकवादियों की यह मान्यता भी उचित प्रतीत नहीं होती कि ब्रह्माण्ड का अंतिम तत्त्व पुद्गल ही है। वर्तमान युग में स्वयं वैज्ञानिक भी शक्ति अथवा ऊर्जा को ही अंतिम तत्त्व मानते हैं, पुद्गल को नहीं। इसी प्रकार अनुभववाद तथा यथार्थवाद भी ज्ञान-प्रक्रिया की संतोषप्रद व्याख्या नहीं कर पाते। इसमें सदेह नहीं कि इन्द्रिय अनुभव ज्ञान का सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण आधार है, किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि ज्ञान-प्रक्रिया में बुद्धि का कोई योगदान नहीं है। हम प्रत्यक्षों द्वारा किसी वस्तु का ज्ञान तब तक प्राप्त नहीं कर सकते जब तक ये प्रत्यक्ष सुसंगठित न हों और इन्हें सुसंगठित करना बुद्धि का ही कार्य है, इन्द्रिय अनुभव का नहीं। इसी कारण काट ने ज्ञान के लिए इन्द्रिय अनुभव के साथ-साथ बुद्धि के योगदान को भी अनिवार्य माना है। ज्ञान-प्रक्रिया के संबन्ध में यथार्थवाद भी कोई सतोषप्रद सिद्धांत नहीं है। अधिकतर समकालीन दार्शनिक तथा मनोवैज्ञानिक राय और कुछ अन्य यथार्थवादियों की इस मान्यता को स्वीकार नहीं करते कि हम वस्तुओं को प्रत्यक्षतः जानते हैं और वे ठीक वैसी ही हैं जैसी हम उन्हें जानते हैं। इन दार्शनिकों तथा मनोवैज्ञानिकों का विचार है कि हम केवल इन्द्रिय-सवेदनो का अनुभव करते हैं जो बाह्य वस्तुओं से सर्वाधिक हमारे ज्ञान के आधारभूत तत्त्व हैं। इन इन्द्रिय-सवेदनों के बिना हम किसी बाह्य वस्तु को प्रत्यक्षतः नहीं जान सकते। इन इन्द्रिय-सवेदनो तथा बाह्य वस्तुओं के संबन्ध का स्वरूप और कारण क्या है इस प्रश्न का कोई निश्चित एवं सर्वमान्य उत्तर देना बहुत कठिन है। राय की इस मान्यता का औन्नित्य भी सदैव ही प्रतीत होता है कि हम सदा बाह्य वस्तुओं को ठीक उसी रूप में जानते हैं जैसी वे वास्तव में हैं। हम इस तथ्य से भलीभाँति परिचित हैं कि बाह्य जगत् सबधी हमारे ज्ञान पर हमारी मनोदशाओं तथा कुछ विशेष भौतिक परिस्थितियों का भी पर्याप्त प्रभाव पड़ता है। ऐसी स्थिति में निश्चित रूप से यह कहना बहुत कठिन है कि बाह्य वस्तुएँ ठीक वैसी ही हैं जैसी हम उन्हें विभिन्न परिस्थितियों में भिन्न-भिन्न प्रकार से जानते हैं। इसके अतिरिक्त यदि राय के इस मत को स्वीकार कर लिया जाए कि इन्द्रियप्रत्यक्ष ही ज्ञान का एकमात्र स्रोत है तो हमारे ज्ञान की परिधि भी बहुत

5 वही पुस्तक, पृ 291

6 वही पुस्तक पृ 204 205

सीमित हो जाएगी। इसी कारण ज्ञान के लिए इन्द्रियप्रत्यक्ष के साथ-साथ शब्द तथा अनुमान को भी बहुत आवश्यक माना गया है। भौतिकवाद, अनुभववाद तथा यथार्थवाद की उपयुक्त कठिनाइयों से यह स्पष्ट है कि ये तीनों दार्शनिक सिद्धांत पूर्णतः मनोषप्रद नहीं हैं।

3. **नैतिकता और धर्म**. गयने अपने भौतिकवादी दर्शन के अनुरूप ही नैतिकता और धर्म के विषय में विचार किया है। वे व्यक्ति तथा समाज के लिए नैतिक नियमों के महत्त्व को पूर्णतः स्वीकार करते हैं, किंतु उनका मत है कि नैतिकता का स्रोत ईश्वर अथवा अन्य कोई इन्द्रियातीत सत्ता नहीं है। इसी प्रकार सामाजिक भय अथवा कोई अन्य बाहरी दबाव भी वास्तविक नैतिकता का आधार नहीं हो सकता। सच्ची नैतिकता अंतःप्रेरित ही होती है और बौद्धिक प्राणी होने के कारण मनुष्य किसी तथाकथित दैवी शक्ति का आधार लिए बिना स्वयं अपने जीवन में ऐसी नैतिकता का विकास कर सकता है।⁷ गय मार्क्सवादियों के इस मत को स्वीकार नहीं करते कि सामाजिक तथा राजनीतिक क्रांति के लिए सत्य, ईमानदारी, निष्ठा आदि सद्गुणों का परित्याग किया जा सकता है। इस संबंध में वे स्पष्ट कहते हैं कि "मैं इस विचार के साथ समझौता नहीं कर सकता कि क्रांतिकारी सद्गुणों की सूची में सत्य, ईमानदारी तथा निष्ठा जैसे गुणों का कोई स्थान नहीं है"।⁸ गय के मतानुसार मनुष्य की स्वतंत्रता सर्वोच्च मूल्य है और यह स्वतंत्रता ही समस्त मूल्यों का स्रोत है। स्वतंत्रता के पश्चात् ज्ञान तथा सत्य का स्थान है और ये दोनों भी मनुष्य के नैतिक जीवन के लिए आवश्यक हैं। असत्य, छल, कपट आदि अनैतिक उपायों द्वारा स्वतंत्रता प्राप्त नहीं की जा सकती।⁹

गय का कथन है कि मानव-स्वभाव के संबंध में प्रायः दो भ्रान्त धारणाएँ प्रचलित हैं—प्रथम धारणा यह है कि मनुष्य स्वभावतः स्वार्थी है और दूसरी धारणा यह है कि वह ईश्वर अथवा किसी अन्य अलौकिक शक्ति में अवश्य विश्वास करता है। इन दोनों भ्रान्त धारणाओं अथवा इनमें से किसी एक धारणा के आधार पर मनुष्य के नैतिक जीवन की जो व्याख्या की जाती है वह भ्रामक ही होगी। गय यह मانتते है कि मनुष्य न तो स्वभावतः स्वार्थी है और न ईश्वरभक्त, अतः वे स्वार्थवाद अथवा ईश्वरवाद पर आधारित नैतिकता की व्याख्या को अस्वीकार करते हैं। उनका विचार है कि नैतिकता का आधार मनुष्य की तर्कबुद्धि तथा अंतःप्रेरणा ही है, कोई बाह्य शक्ति नहीं। गय का यह नैतिक दर्शन वर्तमान वैज्ञानिक युग के अनुरूप तथा व्यक्तिमगत ही प्रतीत होता है।

हम पहले ही यह बत चुके हैं कि गय ईश्वर और आत्मा की सत्ता तथा पुनर्जन्म के सिद्धांत का अस्वीकार करते हैं। ऐसी स्थिति में यह समझना कठिन नहीं है कि उनके भौतिकवादी दर्शन में परंपरागत धर्म के लिए कोई स्थान नहीं है। एक ऐतिहासिक तथ्य के रूप में उन्होंने यह अवश्य स्वीकार किया है कि प्राचीन काल में ही मानव-समाज पर धर्म का बहुत व्यापक प्रभाव रहा है। गय के मतानुसार यह एक दुःखद तथ्य है कि मनुष्य अपने सामाजिक संबंधों की अपेक्षा ईश्वर के साथ अपने संबंधों के विषय में तथा अपने वर्तमान जीवन की अपेक्षा मृत्यु के पश्चात् अपने पारलौकिक जीवन के विषय में ही अधिक चिंतित रहा है।¹⁰ अधिकतर धार्मिक मान्यताएँ तथा सिद्धांत केवल आस्था पर ही आधारित हैं जिनके विषय में तर्क करना अनिश्चित माना जाता है, अतः धर्म के फलस्वरूप मनुष्य का स्वतंत्र बौद्धिक चिंतन प्रायः कृण्वित हो जाता है। धर्म के नाम पर

7 मानवेन्द्रनाथ गय 'न्यू ह्यूमैनिज्म', पृ. 84, 87

8 मानवेन्द्रनाथ गय, 'न्यू ऑर्गेनिसम' पृ. 122

9 मानवेन्द्रनाथ गय 'गैजट्स ऑफ़ नैतिकल्स एण्ड सिविलिजेशन' खण्ड 2 पृ. 107

0 वही पन्नांक पृ. 0

धर्मगुरुओं ने अपन व्यक्तिगत लाभ कर्णिए अर्थात्जन तथा निर्धन जनता का वहन शोषण किया है। जनताधारण में धार्मिक भावनाओं को उभार कर वे सामाजिक प्रतिष्ठा, यश धन, सम्मान आदि सब कुछ प्राप्त करते रहे हैं। ११ गय का कथन है कि धर्म के नाम पर जनता को यह शोषण समाप्त करना बहुत आवश्यक है। यह तभी संभव है जब हम धार्मिक मान्यताओं तथा मिद्धातों को केवल आस्था के आधार पर स्वीकार न करके आधुनिक विज्ञान की महायना में उपलब्ध मानव-जीवन और विश्वसबधी तवीनतम ज्ञान के आधार पर विश्वसनीय प्रमाणों द्वारा उनकी निष्पक्ष परीक्षा कर। गय का यह विशेष आग्रह है कि प्रत्येक मिद्धात अथवा मान्यता की व्याख्या की जाए, किमी भी विश्वास को स्वीकार करने के लिए हमारे पास विश्वसनीय तथा पर्याप्त प्रमाण हू और मभी मान्यताओं एव सिद्धांतों की सत्यता के विषय में मनुष्य अपनी नर्वर्द्धि द्वारा ही स्वयं निर्णय करे। १२ इस तार्किक क्रमौटी द्वारा धर्म की परीक्षा करने के पश्चात् वे इसी निष्कर्ष पर पहुँच हैं कि प्रत्येक धर्म—चाहे वह ईश्वरोन्मुख हो अथवा ईश्वररहित—मानवतावाद के विरुद्ध है। केवल मनुष्य का उत्कृष्टतम मानने के कारण मानवतावाद इस मान्यता को स्वीकार नहीं कर सकता कि मनुष्य की अपेक्षा भी कोई अधिक श्रेष्ठ अथवा ऊँचा है। तथाकथन आध्यात्मिक जीवन के लिए वर्तमान जीवन की अपेक्षा करना और धार्मिक सान्त्वना के नाम पर दुःख सहना अथवा किमी को दुःख देना सबसे बड़ी मूर्खता है। ऐना धार्मिक दृष्टिकोण सभी प्रकार की प्रगति के विरुद्ध है। १३ इस प्रकार यह स्पष्ट है कि गय ने मानव-जीवन में परंपरागत धर्म की उपादेयता का निषेध किया है। विश्व के विभिन्न भागों में प्राचीन काल से वर्तमान युग तक धर्म गृहों के रक्तरजित दुःखद इतिहास का ध्यान में रखत हुए यह कहा जा सकता है कि धर्म ने मुख्यतः मानव-समाज को विभाजित करने वाली शक्ति के रूप में कार्य किया है और धर्म के नाम पर मनुष्य द्वारा मनुष्य का बहुत शोषण हुआ है तथा आज भी हो रहा है, अतः धर्म के प्रति गय का उपर्युक्त निषेधात्मक दृष्टिकोण पर्याप्त सीमा तक उचित एव युक्तिसंगत है।

४ **व्यक्तिगत स्वतंत्रता** - गय मनुष्य की व्यक्तिगत स्वतंत्रता को विशेष महत्त्व देते हैं, क्योंकि उनके विचार में इस स्वतंत्रता के बिना व्यक्ति वास्तव में सुखी नहीं हो सकता। उनके राजनीतिक दर्शन का मूल आधार मनुष्य की व्यक्तिगत स्वतंत्रता ही है। व्यक्तिगत स्वतंत्रता से उनका तात्पर्य यह है कि मनुष्य के कार्यों तथा विचाराभिव्यक्ति पर राज्य एव समाज द्वारा अनूचित तथा अनावश्यक प्रतिबंध न लगाए जाएँ और व्यक्ति को समाज की उन्नति का साधन-मात्र न मानकर इसके विशेष महत्त्व को स्वीकार किया जाए। इस संबंध में गय का मार्क्सवादियों से तीव्र मतभेद है, क्योंकि मार्क्सवाद में मनुष्य की व्यक्तिगत स्वतंत्रता का कोई स्थान नहीं है। अपनी युवावस्था में वे मार्क्सवाद से बहुत प्रभावित हुए थे, किंतु बाद में उनके विचारों में परिवर्तन हुआ और वे इस विचारधारा को एकांगी तथा दोषपूर्ण मानने लगे। रूस, चीन तथा अन्य साम्यवादी देशों में मार्क्सवाद पर आधारित जिस शासन-पणाली का विकास हुआ है उसे गय मानव-समाज के लिए उपादेय नहीं मानते, क्योंकि इसमें व्यक्ति को राज्य की प्रगति का साधन-मात्र माना जाता है और इस प्रकार उसकी महत्ता एव स्वतंत्रता को स्वीकार नहीं किया जाता। साम्यवादियों के विपरीत, गय के सामाजिक तथा राजनीतिक दर्शन का केन्द्र व्यक्ति है जिसकी स्वतंत्रता के लिए वे सदैव उन अधिनायकवादी शक्तियों के विरुद्ध संघर्ष करने रहे जो मनुष्य को उसकी व्यक्तिगत

११ मानवेन्द्रनाथ गय, 'माइंटिफिक पॉलिटिक्स', पृ. ३०२.

१२ मानवेन्द्रनाथ गय 'फ्रंमेट्स ऑफ़ प्रिजनस डायरी' पृ. ६३-६४

१३ 'न्यू ऑरियंटेशन', पृ. ३०, ३५

स्वतंत्रता से वाचित करती हैं। उनका विचार है कि स्वतंत्रताकाक्षी सभी व्यक्तियों को इन शक्तियों के विरुद्ध संगठित रूप से निरंतर संघर्ष करना होगा, अन्यथा व्यक्ति की स्वतंत्रता सुरक्षित नहीं रह सकती।¹⁴

परन्तु यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि राय व्यक्ति की स्वतंत्रता को असीमित न मानकर सामाजिक हित द्वारा मर्यादित ही मानने हैं। समाज में रहते हुए प्रत्येक व्यक्ति को अपनी स्वतंत्रता के साथ-साथ दूसरों की स्वतंत्रता का भी सम्मान करना होगा, अतः किसी भी व्यक्ति को मनमाने ढंग से व्यवहार करने की स्वतंत्रता नहीं दी जा सकती। ऐसी असीमित स्वतंत्रता वास्तव में व्यक्ति की स्वतंत्रता का निषेध करती है।¹⁵ राय यह मानते हैं कि सामाजिक हित के लिए राज्य को व्यक्ति की स्वतंत्रता पर उचित प्रतिबंध लगाने का अधिकार है, किन्तु ये प्रतिबंध उसी सीमा तक लगाए जाने चाहिए जिस सीमा तक ये दूसरों की स्वतंत्रता और सामाजिक हित के लिए अनिवार्य हो। सामाजिक हित के नाम पर अधिनायकवादियों द्वारा व्यक्ति को उसके समस्त अधिकारों से वाचित कर देना अनुचित तथा निन्दनीय है। विश्व के विभिन्न भागों में बढ़ती हुई अधिनायकवादी प्रवृत्तियों को ध्यान में रखते हुए हम यह कह सकते हैं कि व्यक्ति की स्वतंत्रता के विषय में राय का यह दृष्टिकोण उचित एवं वाछनीय है।

5. अंतर्राष्ट्रीयतावाद और नवमानवतावाद : राय मनुष्य की व्यक्तिगत स्वतंत्रता के साथ-साथ अंतर्राष्ट्रीयतावाद के भी प्रबल समर्थक हैं। उनका विचार है कि वर्तमान युग में मानव-समाज के समक्ष सबसे बड़ी समस्या विभिन्न देशों के नागरिकों में सर्कुलित राष्ट्रीयता की तीव्र भावना है जो उन्हें संपूर्ण मानव-जाति के कल्याण के लिए सोचने तथा प्रयास करने से रोकती है। प्रत्येक देश के नेता दूसरे देशों के हित की चिंता किए बिना केवल अपने देश की प्रगति के लिए ही प्रयत्न करते हैं, फलतः मानव-समाज भिन्न-भिन्न टुकड़ों में विभक्त हो गया है जो प्रायः एक दूसरे के विरुद्ध कार्य करते हैं। आज विश्व में जो संघर्ष, निर्धनता, बेरोजगारी तथा पारस्परिक अविश्वास है उसका मुख्य कारण यह सर्कुलित राष्ट्रीयता की भावना है। राय का मत है कि जब तक मानव-जाति इस सर्कुलित राष्ट्रवाद से मुक्त नहीं होती तब तक इन समस्याओं का समाधान संभव नहीं है। विश्व में एकता और शांति तभी स्थापित हो सकती है जब हम केवल अपने देश के हित की दृष्टि से ही नहीं, अपितु संपूर्ण मानव-जाति के कल्याण की दृष्टि से भी सामाजिक, आर्थिक तथा राजनीतिक समस्याओं पर विचार करें। राय यह मानते हैं कि वर्तमान वैज्ञानिक युग में सर्कुलित राष्ट्रवाद के लिए कोई स्थान नहीं है, क्योंकि इसके अनुसार आचरण करना अतन् मानव-जाति के लिए घातक सिद्ध हो सकता है।¹⁶ यही कारण है कि वे मानव-समाज में अंतर्राष्ट्रीयता की भावना के विकास को विशेष महत्त्व देते हैं।

अतः यहाँ 'नवमानवतावाद' के विषय में भी राय के विचारों का उल्लेख कर देना आवश्यक है जो उनके दर्शन की प्रमुख विशेषता है। वर्तमान शताब्दी के मानवतावादी दार्शनिकों में राय का बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान है। उनके संपूर्ण चिंतन का केंद्र मनुष्य ही है और उसी की समस्याओं पर विचार करना तथा उनका वैज्ञानिक ढंग से समाधान खोजना उनके दर्शन का मूल उद्देश्य है। राय ने अपने नवमानवतावादी दर्शन को 'नवमानवतावाद' अथवा 'वैज्ञानिक मानवतावाद' की सजा दी

14 मानवेन्द्रनाथ राय, 'लॉन्ट बैटल ऑफ़ फ्रीडम' पृ. 23

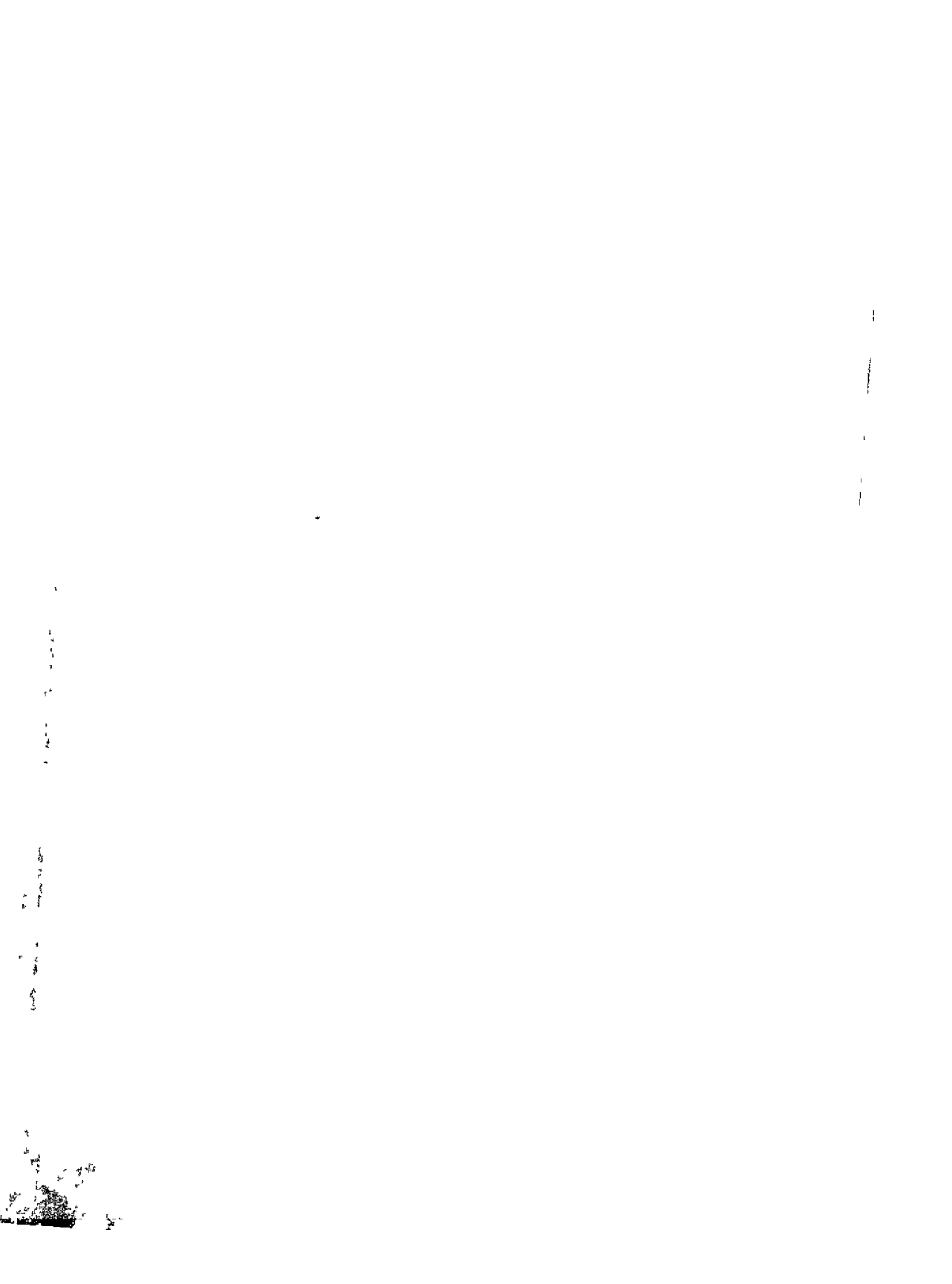
15 मानवेन्द्रनाथ राय, 'पावर्टी ऑफ़ प्लैन्टी' पृ. 13

6 राय 'मैमॉसर्स' पृ. 96

है, क्योंकि वह मनुष्य के उद्भव तथा विकास के सबंध में विज्ञान द्वारा उपलब्ध नवीन ज्ञान पर आधारित है। वे अपने नवमानवतावाद को बहूत व्यापक तथा व्यावहारिक दर्शन के रूप में प्रस्तुत करते हैं। इसके सबंध में उनका कथन है कि 'नवमानवतावाद कोई अमूर्त दर्शन नहीं है, न ही वह केवल समाज-दर्शन अथवा राजनीतिक या आर्थिक सिद्धांत है। इसके सिद्धांतों का सबंध मानव-जीवन के सभी पक्षों तथा मनुष्य के सामाजिक अस्तित्व से है'।¹⁷

राय के इस विज्ञानसम्मत नवमानवतावाद में ईश्वर अथवा किसी अन्य दैवी शक्ति के लिए कोई स्थान नहीं है। उनका विचार है कि जब तक मनुष्य परंपरागत धार्मिक बंधनों में पूर्णतः मुक्त नहीं हो जाता तब तक वह मानवतावाद के महान् आदर्शों के अनुसार आचरण नहीं कर सकता। मनुष्य के लिए यह समझ लेना बहुत आवश्यक है कि वह स्वयं ही अपने सुख दुःख के लिए उत्तरदायी है और वही अपने भाग्य का निर्माता है। इसमें कोई दैवी शक्ति उसकी सहायता नहीं कर सकती। मानव-जीवन तथा इस ससार की समस्याओं में अपना ध्यान हटाकर उसे ईश्वर या किसी अन्य अलौकिक शक्ति पर केंद्रित करना और इन समस्याओं के समाधान के लिए उसकी सहायता की आशा करना अनुचित एवं अवाञ्छनीय है। इस ससार में मनुष्य के जीवन की कहानी उसके शरीर के साथ ही समाप्त हो जाती है, अतः मोक्ष की परंपरागत अवधारणा मिथ्या एवं भ्रामक है।¹⁸ राय के मतानुसार हमें कल्पित पारलौकिक जीवन की चिंता किए बिना इसी ससार में मनुष्य की वर्तमान समस्याओं के समाधान के लिए वैज्ञानिक ढंग में प्रयास करना चाहिए। अतः इसी में संपूर्ण मानव-जाति का कल्याण निहित है और मनुष्य के लिए यह व्यावहारिक मानवतावादी दर्शन ही वास्तव में सार्थक हो सकता है।

भाग 2
नैतिक दर्शन



अधि-नीतिशास्त्र क्या है?

1. अधि-नीतिशास्त्र की परिभाषा

हम अपने दैनिक जीवन में प्रायः ऐसे कथनों का प्रयोग करते हैं जिन्हें 'नैतिक कथन' अथवा 'नैतिक निर्णय' कहा जाता है। उदाहरणार्थ हम कहते हैं कि "सत्य बोलना उचित है," "चोरी करना अनुचित है," "वह बहुत अच्छा मनुष्य है," "उस व्यक्ति का चरित्र बहुत उत्कृष्ट है," "निर्दोष प्राणी को कष्ट पहुँचा कर तुमने बहुत बुरा कर्म किया है," "समार में सुख ही एकमात्र शुभ और दुःख ही एकमात्र अशुभ है," "अपने माता-पिता की सेवा करना मेरा कर्तव्य है," "उसे अपने गुरु का निरादर नहीं करना चाहिए" था, इत्यादि। उपर्युक्त कथनों तथा इसी प्रकार के अन्य सभी कथनों को हम 'नैतिक कथन' या 'नैतिक निर्णय' कहते हैं जिनका स्पष्टीकरण और विश्लेषण करना अधि-नीतिशास्त्र का मुख्य उद्देश्य है।

नैतिक कथनों अथवा निर्णयों के संबन्ध में मुख्यतः तीन प्रकार के प्रश्न उठाए जा सकते हैं। सबसे प्रथम प्रश्न यह है कि इन नैतिक कथनों का 'अर्थ' क्या है—अर्थात् जब हम इनका प्रयोग करते हैं तो हम इनके द्वारा क्या कहना चाहते हैं। इसी प्रश्न को हम इस प्रकार भी प्रस्तुत कर सकते हैं कि जब हम विभिन्न प्रसंगों तथा परिस्थितियों में 'शुभ', 'अशुभ', 'उचित', 'अनुचित', 'कर्तव्य', आदि नैतिक शब्दों अथवा प्रत्ययों का प्रयोग करते हैं तो हम इनका क्या अर्थ समझते हैं और ये निरनैतिक शब्दों से किस अर्थ में भिन्न होते हैं। स्पष्ट है कि इस प्रश्न का संबन्ध नैतिक शब्दों की परिभाषा तथा भूमिका से है। नैतिक कथनों अथवा निर्णयों के संबन्ध में दूसरा महत्त्वपूर्ण प्रश्न यह है कि इनका 'स्वरूप' क्या है—अर्थात् क्या ये कथन तथ्यात्मक कथनों की भाँति वर्णनात्मक या सज्जानात्मक होते हैं, अथवा क्या ये सवेगात्मक कथनों के समान मुख्यतः अवर्णनात्मक या असज्जानात्मक हैं? यदि नैतिक कथन तथ्यात्मक तथा सवेगात्मक कथनों से भिन्न हैं तो वह कौन-सा तत्त्व है जो इन नैतिक कथनों को अन्य दोनों प्रकार के कथनों से पृथक् करता है? नैतिक कथनों या निर्णयों से संबन्धित तीसरा प्रमुख प्रश्न यह है कि क्या तर्कों द्वारा इन निर्णयों को उचित सिद्ध किया जा सकता है। यदि नैतिक निर्णयों का प्रमाणीकरण संभव है तो हम इनकी पुष्टि के लिए किस प्रकार के तर्क प्रस्तुत कर सकते हैं? क्या इन निर्णयों को उचित सिद्ध करने के लिए उसी प्रकार के तर्क दिए जा सकते हैं जिन प्रकार के तर्कों द्वारा तथ्यात्मक निर्णयों को सत्य अथवा मिथ्या प्रमाणित किया जाता है?

उपर्युक्त सभी प्रश्नों का संबन्ध नैतिक दर्शन की उस नवीनतम विधा से है जिसे 'अधि-नीतिशास्त्र' 'अन्वेषणात्मक नीतिशास्त्र' अथवा 'विश्लेषणात्मक नीतिशास्त्र' की सजा

दी जाती है और जिसका उदय तथा विकास वर्तमान शताब्दी में ही हुआ है। इन प्रश्नों पर ध्यानपूर्वक विचार करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि अधि-नीतिशास्त्र का मुख्य उद्देश्य नैतिक शब्दों अथवा प्रत्ययों के अर्थ का विश्लेषण करके नैतिक निर्णयों के स्वरूप को स्पष्ट करना तथा उनके प्रमाणीकरण की विधियों का विवेचन करना है। हम अपने दैनिक जीवन में जिन नैतिक कथनों का प्रयोग करते हैं अधि-नीतिशास्त्र उनका स्पष्टीकरण तथा तार्किक विश्लेषण करता है। इस प्रकार हम यह कहते हैं कि अधि-नीतिशास्त्र नैतिक दर्शन की वह विधा है जो नैतिक भाषा के सभी पक्षों का व्यवस्थित रूप से अध्ययन, स्पष्टीकरण तथा विश्लेषण करती है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि नैतिक भाषा का विश्लेषण करते समय अधि-नीतिशास्त्री यथासंभव तटस्थ रहता है— अर्थात् वह किसी विशेष मानकीय नैतिक सिद्धांत का समर्थन या खंडन नहीं करता। वह तटस्थ प्रेक्षक तथा आलोचक के रूप में नैतिक भाषा की मूल विशेषताओं को स्पष्ट करने का प्रयास करता है। इस दृष्टि से अधि-नीतिशास्त्री की तुलना ऐसे वैज्ञानिक के साथ की जा सकती है जिसका उद्देश्य किसी समस्या के कारणों का तटस्थतापूर्वक और निष्पक्ष रूप से स्पष्टीकरण तथा विश्लेषण करना ही हाँक है। अधि-नैतिक सिद्धान्तों की इसी तटस्थता का उल्लेख करते हुए सवेगवाद के प्रमुख प्रणेता ए०जे० एयर कहते हैं कि "दार्शनिक सिद्धान्तों के रूप में सभी नैतिक सिद्धांत— अतः प्रजावाद, प्रकृतिवाद, वस्तुनिष्ठवाद, सवेगवाद तथा अन्य सिद्धांत— वास्तविक आचरण के संबंध में तटस्थ हैं"।¹ इसी प्रकार सवेगवाद के एक अन्य मुख्य समर्थक सी०एल० स्टीवेन्सन ने भी मानकीय आचरण की दृष्टि में अधि-नीतिशास्त्र को पूर्णतः तटस्थ माना है। अधि-नीतिशास्त्र के विषय में उनका कथन है कि "इससे किसी व्यक्ति को यह जानने की आशा नहीं करनी चाहिए कि कौन-सा आचरण उचित है और कौन-सा अनुचित। विश्लेषणात्मक अध्ययन का उद्देश्य सदैव अप्रत्यक्ष होता है— फिर चाहे वह विज्ञान का हो अथवा नीतिशास्त्र का। यह दूसरों को इस योग्य बनाने की आशा करता है कि वे समय और शक्ति नष्ट किए बिना अधिक स्पष्टता से जाँच करने का कार्य कर सकें"।² इन उद्धरणों से यह स्पष्ट है कि अधि-नीतिशास्त्री आचरण की दृष्टि से अधि-नीतिशास्त्र को तटस्थ मानते हैं। इस प्रकार संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि अधि-नीतिशास्त्र नैतिक भाषा के सभी पक्षों के स्पष्टीकरण एवं तार्किक विश्लेषण का शास्त्र है जो उन सभी प्रश्नों का व्यवस्थित रूप से उत्तर देने का प्रयास करता है जिनका उल्लेख ऊपर किया गया है, इसी कारण इसे 'विश्लेषणात्मक नीतिशास्त्र' की सजा भी दी जाती है।

2. अधि-नीतिशास्त्र और मानकीय नीतिशास्त्र

अधि-नीतिशास्त्र के स्वरूप को भलीभाँति समझने के लिए मानकीय नीतिशास्त्र के साथ उसकी तुलना करना बांछनीय होगा। हम देख चुके हैं कि व्यावहारिक जीवन में मनुष्य का मार्गदर्शन करना अधि-नीतिशास्त्र का उद्देश्य नहीं है, अतः यह मानकीय आचरण के लिए किसी मानकीय सिद्धांत का प्रतिपादन नहीं करता। वास्तव में यह कार्य मानकीय नीतिशास्त्र का ही है। मानकीय नीतिशास्त्र हमें यह बतताता है कि मनुष्य के लिए स्वतः शुभ क्या है, उसके कौन-से कर्म उचित हैं और कौन-से अनुचित, अपने प्रति और दूसरों के प्रति उसका कर्तव्य क्या है, शुभ-अशुभ

1 ए०जे० एयर, फिलॉसॉफिकल एमेज, पृ 246

2 सी०एल० स्टीवेन्सन, ऐथिक्स एण्ड बैजिज, पृ 1

तथा उचित-अनुचित कर्मों अथवा कर्त्तव्य का निर्धारण किन् नैतिक सिद्धान्तों के आधार पर किया जा सकता है, इत्यादि। मानव-जीवन के लिए परम शुभ तथा कर्त्तव्य के मन्त्र में सामान्य एवं मार्वाभौम नैतिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन करना और समुचित तर्कों द्वारा इन सिद्धान्तों को युक्तिमयान सिद्ध करना मानकीय नीतिशास्त्र का उद्देश्य है। इन मार्वाभौम नैतिक सिद्धान्तों द्वारा मानकीय नीतिशास्त्र व्यावहारिक जीवन में मनुष्य का मार्गदर्शन करता है। उदाहरणार्थ मुखवाद एक मानकीय नैतिक सिद्धान्त है जो हमें बताता है कि सुख ही मनुष्य के लिए परम शुभ है अतः सुख के आधार पर ही उसके कर्मों के औचित्य तथा कर्त्तव्य का निर्णय किया जा सकता है। इस विवेचन में स्पष्ट है कि मानकीय नीतिशास्त्र की समस्याएँ अधि-नीतिशास्त्र की समस्याओं से भिन्न हैं।

मानकीय नीतिशास्त्र तथा अधि-नीतिशास्त्र के अन्तर का हम इस प्रकार स्पष्ट कर सकते हैं। मानकीय नीतिशास्त्र हमें यह बताता है कि हमारे लिए शुभ क्या है और हमें क्या करना चाहिए जब कि अधि-नीतिशास्त्र 'अमुक वस्तु हमारे लिए शुभ है' तथा 'अमुक कर्म करना हमारा कर्त्तव्य है' इन नैतिक निर्णयों के अर्थ एवं स्वरूप का स्पष्टीकरण तथा विश्लेषण करता है। मानकीय नीतिशास्त्र मनुष्य का मार्गदर्शन करने के लिए प्रतिपादित नैतिक सिद्धान्तों के समर्थन में तर्क प्रस्तुत करता है, जब कि अधि-नीतिशास्त्र इन तर्कों के स्वरूप तथा इनकी विधियों पर विचार करता है और इन तर्कों की प्रामाणिकता की निष्पक्ष रूप से परीक्षा करता है। इस प्रकार उपर्युक्त अन्तर में नैतिक दर्शन की इन दोनों विधाओं का भिन्न स्वरूप तथा क्षेत्र भलीभांति स्पष्ट हो जाता है। इसमें यह भी स्पष्ट हो जाता है कि अधि-नीतिशास्त्र वास्तव में मानकीय नीतिशास्त्र का पूरक है। हम देख चुके हैं कि अधि-नीतिशास्त्र उन नैतिक निर्णयों के अर्थ और स्वरूप का स्पष्टीकरण तथा विश्लेषण करता है जो हम मानकीय नीतिशास्त्र के सिद्धान्तों के अनुसार अपने व्यावहारिक जीवन में करते हैं। इसी प्रकार अधि-नीतिशास्त्र उन तर्कों के स्वरूप को स्पष्ट करता है जो मानकीय नीतिशास्त्र अपने नैतिक सिद्धान्तों की पुष्टि के लिए प्रस्तुत करता है। इन सभी तथ्यों को ध्यान में रखते हुए हम यह कह सकते हैं कि अधि-नीतिशास्त्र वास्तव में मानकीय नीतिशास्त्र का सहायक अथवा पूरक है। मानकीय नीतिशास्त्र के निर्णयों तथा तर्कों के अर्थ और स्वरूप को समझने के लिए अधि-नीतिशास्त्र का ज्ञान बहुत आवश्यक है। इस दृष्टि में मानकीय नीतिशास्त्र के पूरक के रूप में अधि-नीतिशास्त्र का विशेष महत्त्व है।

परन्तु यहाँ यह उल्लेखनीय है कि केवल अधि-नीतिशास्त्र को ही संपूर्ण नैतिक दर्शन मान लेना अनुचित एवं एकांगी दृष्टिकोण है जिसका कुछ समकालीन दार्शनिकों ने समर्थन किया है। उदाहरणार्थ ए०जे० एयर अधि-नीतिशास्त्र को ही नैतिक दर्शन मानते हैं, मानकीय नीतिशास्त्र को नहीं। पी०एच० नावलस्मिथ की पुस्तक 'एथिक्स' के विषय में अपना मत व्यक्त करते हुए वे कहते हैं कि 'नीतिज्ञ तथा नैतिक दार्शनिक के कार्य में अन्तर है जिसकी ओर पर्याप्त ध्यान नहीं दिया गया है। नीतिज्ञ नैतिक नियमों का प्रतिपादन करता है अथवा उनका पालन करने के लिए लोगों को प्रोत्साहित करता है, परन्तु नैतिक दार्शनिक का मुख्य कार्य नैतिक निर्णय देना नहीं, अपितु उनके स्वरूप का विश्लेषण करना है'।³ अपने इसी मत को और अधिक स्पष्ट करने हुए एयर ने अपनी पुस्तक 'फिलॉसॉफिकल एसेज' में लिखा है कि 'नैतिक दर्शन के लिए प्रश्न यह नहीं है कि कोई विशेष कर्म उचित है या अनुचित, अपितु प्रश्न यह है कि किसी कर्म को उचित अथवा अनुचित कहने का अर्थ क्या है'।⁴ इन उद्धरणों में यह स्पष्ट है कि एयर के अनुसार अधि-नीतिशास्त्र ही

3 ए०जे० एयर, पी०एच० नावलस्मिथ की पुस्तक 'एथिक्स', पृ।

4 ए०जे० एयर 'एसेज' एसेज प 235

वास्तव में संपूर्ण नैतिक दर्शन है। कुछ अन्य दार्शनिकों ने भी उनके इस मत का समर्थन किया है। उदाहरणार्थ नीतिशास्त्र की परिभाषा करते हुए अपनी पुस्तक 'दि लैग्वेज ऑफ मॉरल्स' की प्रस्तावना में आर०एम० हेयर कहते हैं कि "नीतिशास्त्र नैतिक भाषा का तार्किक अध्ययन है।

परन्तु मेरे विचार में अधि-नीतिशास्त्र के संबंध में इन दार्शनिकों का उपर्युक्त दृष्टिकोण एकांगी होने के कारण अनुचित एवं अमान्य है। हम देख चुके हैं कि अधि-नीतिशास्त्र का कार्य मानकीय नीतिशास्त्र के निर्णयों के स्वरूप का विश्लेषण करना है जिससे उन्हें भलीभाँति समझा जा सके। इसका अर्थ यह है कि अधि-नीतिशास्त्र वास्तव में मानकीय नीतिशास्त्र को समझने का एक महत्त्वपूर्ण साधन है। मानकीय नीतिशास्त्र के निर्णयों तथा सिद्धांतों के अभाव में अधि-नीतिशास्त्र की कोई आवश्यकता ही नहीं रह जाती, अतः इस दृष्टि से वह अपने अस्तित्व और अपनी सार्थकता के लिए अतः मानकीय नीतिशास्त्र पर ही निर्भर है। ऐसी स्थिति में अधि-नीतिशास्त्र को ही अपने आप में साध्य तथा संपूर्ण नैतिक दर्शन मान लेना हमारी बहुत बड़ी भूल होगी। जो दार्शनिक ऐसा मानते हैं वे स्पष्टतः तथ्यों की उपेक्षा करते हैं। वस्तुतः अधि-नीतिशास्त्र स्वतः साध्य तथा संपूर्ण नैतिक दर्शन न होकर नैतिक दर्शन की एक बहुत महत्त्वपूर्ण विधा है जिसकी सहायता में हम नैतिक भाषा के अर्थ और स्वरूप को भलीभाँति समझ सकते हैं। मानकीय नीतिशास्त्र की समस्याओं के समुचित एवं संतोषप्रद समाधान में अधि-नीतिशास्त्र निश्चय ही हमारी बहुत सहायता कर सकता है। अतः इस दृष्टि से— मानकीय नीति-शास्त्र के पूरक अथवा सहायक के रूप में— अधि-नीतिशास्त्र का हमारे लिए अत्यधिक महत्त्व है।

3 अधि-नीतिशास्त्र की मूल समस्याएँ

अधि-नीतिशास्त्र की परिभाषा तथा मानकीय नीतिशास्त्र के साथ उसके संबंध पर विचार करने के पश्चात् अब अधि-नीतिशास्त्र की कुछ मूल समस्याओं का भी उल्लेख कर देना आवश्यक है। प्रथम खंड के आरम्भ में नैतिक निर्णयों से संबंधित जिन तीन प्रश्नों की चर्चा की गई है उन्हें ही अधि-नीतिशास्त्र की मूल समस्याएँ माना जाता है। नैतिक शब्दों अथवा निर्णयों का अर्थ, इन निर्णयों का स्वरूप तथा प्रमाणीकरण— ये तीन समस्याएँ अधि-नीतिशास्त्र की मूल समस्याएँ हैं। अब क्रमशः अधि-नीतिशास्त्र की इन तीनों मूल समस्याओं पर विचार किया जाएगा।

- (1) हम देख चुके हैं कि अधि-नीतिशास्त्र का उद्देश्य नैतिक भाषा का स्पष्टीकरण तथा विश्लेषण करना है। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए सर्वप्रथम नैतिक शब्दों या प्रत्ययों के अर्थ अथवा उनकी परिभाषा पर विचार किया जाता है। हम अपने दैनिक जीवन में 'शुभ', 'उचित', 'कर्त्तव्य', आदि जिन नैतिक शब्दों का प्रयोग करते हैं वे हमें सामान्यतः बहुत ही सरल प्रतीत होते हैं। साधारण व्यक्ति प्रायः यह दावा करता है कि वह इन शब्दों का अर्थ भलीभाँति जानता है। परन्तु दार्शनिक दृष्टि से इन नैतिक शब्दों का विश्लेषण करने से ज्ञात होता है कि इनका कोई स्पष्ट, निश्चित और सर्वमान्य अर्थ बताना लगभग असंभव है। अनेक महान दार्शनिक दीर्घ काल से 'शुभ', 'उचित', 'कर्त्तव्य', आदि नैतिक शब्दों के अर्थ पर गंभीरतापूर्वक विचार करते रहे हैं, किंतु फिर भी वे अभी तक इनमें से किसी शब्द की कोई निश्चित एवं सर्वमान्य परिभाषा नहीं दे सके। इसका कारण यह है कि विभिन्न प्रसंगों तथा म इन शब्दों का अर्थ भिन्न भिन्न हो सकता है ऐसी स्थिति में

दार्शनिक दृष्टि से यह कहना अत्यंत कठिन है कि इनका ठीक-ठीक और निश्चिन्त अर्थ क्या है। अधि-नीतिशास्त्र के अंतर्गत इस समस्या पर विस्तारपूर्वक विचार किया गया है। अनेक दार्शनिकों ने अपने-अपने सिद्धांतों के अनुरूप इन नैतिक शब्दों तथा इनसे संबद्ध अन्य नैतिक शब्दों की परिभाषा दी है और हमारे व्यावहारिक जीवन में इनके महत्त्व को स्पष्ट किया है। इन दार्शनिकों ने यह भी स्पष्ट करने का प्रयास किया है कि विभिन्न प्रसंगों तथा परिस्थितियों में इन शब्दों के नैतिक और निरर्थक उपयोग में क्या अंतर होता है। उदाहरणार्थ हम 'अच्छा' शब्द का प्रयोग मनुष्य तथा उसके चरित्र के लिए भी करते हैं और भौतिक वस्तुओं के लिए भी। हम कहते हैं कि "वह अच्छा मनुष्य है" अथवा "उस व्यक्ति का चरित्र बहुत 'अच्छा' है।" परंतु हम यह भी कहते हैं कि 'वह अच्छा घर है' अथवा 'यह 'अच्छा' मेब है'। प्रथम दो कथनों में 'अच्छा' शब्द का प्रयोग नैतिक अर्थ में तथा अंतिम दो कथनों में इस शब्द का प्रयोग निरर्थक अर्थ में किया गया है। इसी प्रकार अन्य अनेक नैतिक शब्दों का प्रयोग भी नैतिक तथा निरर्थक दोनों अर्थों में किया जाता है। अधि-नीतिशास्त्र ही हमें यह बताता है कि इन शब्दों के उक्त दोनों अर्थों में क्या आधारभूत अंतर है और इस अंतर का कारण क्या है। इस प्रकार नैतिक शब्दों के अथ अथवा उनकी परिभाषा में सर्वाधिकतम समस्या अधि-नीतिशास्त्र की बहुत महत्वपूर्ण समस्या है।

अधि-नीतिशास्त्र की दूसरी समस्या का संबद्ध नैतिक कथनों अथवा निर्णयों के स्वरूप में है। क्या नैतिक निर्णय वैज्ञानिक कथनों की भांति तथ्यात्मक अथवा वर्णनात्मक होते हैं? अथवा क्या ये निर्णय हमारी भावनाओं को व्यक्त करने तथा अन्य व्यक्तियों में इन भावनाओं को जागृत करने वाले सवेगात्मक कथन मात्र हैं? अथवा क्या ये नैतिक निर्णय आदेशात्मक या परामर्शात्मक वाक्य हैं? अथवा क्या ये निर्णय केवल हमारी व्यक्तिगत इच्छाओं को अभिव्यक्त करने वाले व्यक्तिनिष्ठ कथन हैं? इन सभी प्रश्नों तथा ऐसे ही अन्य प्रश्नों पर अधि-नीतिशास्त्र की उपर्युक्त दूसरी समस्या के अंतर्गत विचार किया जाता है। यह स्पष्ट है कि इन प्रश्नों का संबद्ध नैतिक निर्णयों के स्वरूप तथा उद्देश्य में है। इन निर्णयों के स्वरूप का विश्लेषण करने हुए अधि-नीतिशास्त्री हमें यह बताता है कि हमारे व्यावहारिक जीवन में इनका वास्तविक उपयोग अथवा कार्य क्या है और हम इनका प्रयोग किस उद्देश्य की पूर्ति के लिए करते हैं। नैतिक निर्णयों के स्वरूप तथा उद्देश्य के विषय में दार्शनिकों में तीव्र मतभेद है। कुछ दार्शनिक इन निर्णयों को तथ्यात्मक अथवा सज्जानात्मक कथन मानते हैं और कुछ अन्य दार्शनिक इन्हें सवेगात्मक, आदेशात्मक अथवा परामर्शात्मक कथन। इस प्रकार नैतिक निर्णयों के अर्थ के साथ-साथ उनके स्वरूप पर भी अधि-नीतिशास्त्र के अंतर्गत विस्तारपूर्वक विचार किया गया है।

अधि-नीतिशास्त्र की तीसरी महत्वपूर्ण समस्या नैतिक निर्णयों के प्रमाणीकरण से संबंधित है। इस समस्या के अंतर्गत जिन प्रश्नों पर विचार किया जाता है उनमें से कुछ मुख्य प्रश्न इस प्रकार हैं— क्या हम अपने नैतिक निर्णयों को उचित सिद्ध करने के लिए कुछ युक्तियाँ अथवा तर्क दे सकते हैं? दूसरे शब्दों में, क्या हमारे नैतिक निर्णय बुद्धिमत् अथवा तर्कसंगत होते हैं? यदि हम इन निर्णयों को उचित सिद्ध करने के लिए तर्क दे सकते हैं तो इन तर्कों का स्वरूप क्या है? क्या ये उसी प्रकार के तर्क हैं जिस प्रकार के तर्क हम अपने निर्णयों की पृष्टि के लिए देते हैं— यदि ये तर्क भिन्न प्रकार के हैं तो वकौन से

तत्त्व हैं जो इन तर्कों को तथ्यात्मक निर्णयों के समर्थन में दिए जाने वाले तर्कों से पृथक करते हैं? क्या निगमनात्मक तथा आगमनात्मक तर्कों द्वारा नैतिक निर्णयों का प्रमाणीकरण संभव है? यदि नहीं तो इन निर्णयों को उचित सिद्ध करने के लिए किस प्रकार के विशेष तर्क दिए जा सकते हैं? अधि-नीतिशास्त्र इन सभी प्रश्नों तथा ऐसे ही अन्य अनेक प्रश्नों का संतोषप्रद उत्तर देने का प्रयास करता है। नैतिक निर्णयों के प्रमाणीकरण की इस समस्या को दार्शनिक विशेष महत्त्व देते हैं, क्योंकि प्रमाणीकरण के अभाव में इन निर्णयों को तर्कसंगत या बौद्धिक नहीं माना जा सकता। अन्य दो समस्याओं की भाँति अधि-नीतिशास्त्र की इस समस्या का समाधान भी विभिन्न दार्शनिकों ने अपने-अपने सिद्धांतों के अनुरूप भिन्न-भिन्न प्रकार से करने का प्रयास किया है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि केवल अध्ययन की दृष्टि से ही अधि-नीतिशास्त्र की उपर्युक्त तीनों समस्याओं का पृथक-पृथक विवेचन किया गया है, वास्तव में ये तीनों समस्याएँ अलग-अलग न होकर परस्पर घनिष्ठ रूप से संबद्ध हैं। इसका कारण यह है कि नैतिक निर्णयों का अर्थ, स्वरूप तथा प्रमाणीकरण ये तीनों पक्ष एक-दूसरे से पृथक न होकर अन्योन्याश्रित हैं। इनमें से किसी एक समस्या के समाधान के विषय में किसी दार्शनिक के विचार जान लेने के पश्चात् हम यह भलीभाँति समझ सकते हैं कि वह अन्य दो समस्याओं का समाधान किस प्रकार करेगा। उदाहरणार्थ यदि कोई दार्शनिक यह कहता है कि 'शुभ' का अर्थ 'सुखद' है तो 'शुभ' संबन्धी नैतिक निर्णय के स्वरूप के विषय में हम उसके मत को भलीभाँति जान सकते हैं— वह यही कहेगा कि 'शुभ' संबन्धी नैतिक निर्णय 'सुखद' संबन्धी मनोवैज्ञानिक निर्णय से भिन्न नहीं है। ऐसा दार्शनिक नैतिक निर्णयों को वस्तुतः तथ्यात्मक निर्णय ही मानेगा और इन निर्णयों की पुष्टि के लिए उसी प्रकार के तर्क देगा जिस प्रकार के तर्क तथ्यात्मक निर्णयों के समर्थन में दिए जाते हैं। इसी प्रकार यदि कोई दार्शनिक नैतिक निर्णयों के स्वरूप की व्याख्या करते हुए कहता है कि ये निर्णय पूर्णतः सवेगात्मक होते हैं तो हम यह जान सकते हैं कि वह इन निर्णयों में प्रयुक्त शब्दों का क्या अर्थ स्वीकार करेगा— वह यही कहेगा कि इन नैतिक शब्दों का अर्थ सवेगात्मक शब्दों के अर्थ से भिन्न नहीं है। नैतिक शब्दों के अर्थ के विषय में उसका यही मत होगा कि सवेगात्मक शब्दों की भाँति ये शब्द भी केवल हमारी भावनाओं को अभिव्यक्त और जागृत करते हैं। ऐसा दार्शनिक नैतिक निर्णयों को उचित सिद्ध करने के लिए तथ्यात्मक निर्णयों के समर्थन में दिए जाने वाले तर्कों से पूर्णतः भिन्न प्रकार के तर्क देगा। यदि कोई दार्शनिक यह कहता है कि "उचित कर्म वह है जो अधिकतम शुभ को उत्पन्न करता है" और "शुभ का अर्थ सुख है" तो हम यह भलीभाँति जान सकते हैं कि वह "अमुक कर्म उचित है" इस नैतिक निर्णय के प्रमाणीकरण के लिए किस प्रकार का तर्क प्रस्तुत करेगा। वह यही सिद्ध करने का प्रयास करेगा कि वह विशेष कर्म उन सभी कर्मों की अपेक्षा अधिक सुख उत्पन्न कर सकता है जो उस परिस्थिति में कर्त्ता के लिए संभव हैं। इन उदाहरणों ने यह स्पष्ट है कि अधि-नीतिशास्त्र की उपर्युक्त तीनों समस्याएँ एक-दूसरे से पूर्णतः संबद्ध हैं, अतः इन सभी समस्याओं के समाधान के लिए किसी एक विशेष अधि-नैतिक सिद्धांत का आधार लेना अनिवार्य हो जाता है। उपर्युक्त समस्याओं से हम अधि-नीतिशास्त्र के स्वरूप, क्षेत्र तथा उद्देश्य को भलीभाँति समझ सकते हैं।

4. अधि-नीतिशास्त्र का उदय और विकास

जैसा कि इस लेख के प्रथम खंड में संकेत किया गया है नैतिक दर्शन की एक व्यवस्थित एवं

स्वतंत्र विधा के रूप में अधि-नीतिशास्त्र का उदय तथा विकास वर्तमान शताब्दी में ही हुआ है। परन्तु नैतिक भाषा के विश्लेषण से संबंधित अधि-नीतिशास्त्र की मूल समस्या का पूर्वाभास हमें दो महान अनुभववादी अंग्रेज दार्शनिकों जॉर्ज बर्कले तथा डेविड ह्यूम की कृतियों में प्राप्त होता है। इन दोनों दार्शनिकों ने अपनी अनुभववादी विचारधारा के अनुरूप नैतिक भाषा के प्रयोजन का उल्लेख किया है। उदाहरणार्थ 1710 में प्रकाशित अपनी पुस्तक 'ए ट्रिटाइज कन्सरनिंग दि प्रिन्सिपल्स ऑफ ह्यूमन नॉलेज' की प्रस्तावना में भाषा के उद्देश्यों की चर्चा करते हुए बर्कले ने कहा है कि अपने विचारों को व्यक्त करना तथा दूसरों तक पहुँचाना, अपनी भावनाओं को अभिव्यक्त करना और अन्य व्यक्तियों में इन भावनाओं को जागृत करना, दूसरों को कोई कार्य करने अथवा न करने के लिए प्रेरित करना आदि भाषा के मुख्य उद्देश्य हैं। भाषा के इन उद्देश्यों से यह स्पष्ट है कि इनमें से प्रथम उद्देश्य सज्ञानात्मक है और अन्य दो उद्देश्य सवेगात्मक तथा परामर्शात्मक हैं। 'शुभ' शब्द के अर्थ पर विचार करते हुए बर्कले ने स्वयं नैतिक भाषा के सवेगात्मक उद्देश्य का उल्लेख किया है। उनका कथन है कि 'शुभ' शब्द का प्रयोग किसी वस्तु के विषय में अपनी भावनाओं को व्यक्त करने तथा अन्य व्यक्तियों में इन भावनाओं को उत्पन्न करने के लिए किया जा सकता है। नैतिक भाषा से संबंधित बर्कले के इन विचारों में एक प्रमुख अधि-नैतिक सिद्धांत सवेगावाद का पूर्वाभास स्पष्टतः प्राप्त होता है। इसी प्रकार डेविड ह्यूम ने 1739-40 में प्रकाशित अपनी सुविख्यात कृति 'ए ट्रिटाइज ऑफ ह्यूमन नेचर' के दूसरे और तीसरे भाग में सवेगो, नैतिकता तथा नैतिक निर्णयों के विषय में जो कुछ कहा है उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि वे दो मुख्य अधि-नैतिक सिद्धांतों—व्यक्तिनिष्ठवाद और सवेगावाद—का मूलतः समर्थन करते हैं। उनकी उपर्युक्त कृति में इन दोनों अधि-नैतिक सिद्धांतों की आधारभूत मान्यताओं का स्पष्ट और विस्तृत उल्लेख प्राप्त होता है। इन दोनों सिद्धांतों के प्रमुख समर्थकों पर ह्यूम के नैतिकता विषयक विचारों का पर्याप्त प्रभाव पड़ा है। इस प्रकार उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि अधि-नीतिशास्त्र का उद्गम अठारहवीं शताब्दी के दो महान अनुभववादी दार्शनिकों बर्कले और ह्यूम के विचारों में खोजा जा सकता है, अतः यह कहना शायद अनुचित न होगा कि अधि-नीतिशास्त्र का मूल स्रोत अनुभववादी विचारधारा में ही निहित है।

परन्तु वर्तमान शताब्दी से पूर्व नैतिक दर्शन की स्वतंत्र विधा के रूप में अधि-नीतिशास्त्र का उदय नहीं हो सका, क्योंकि तब तक दार्शनिकों ने नैतिक भाषा के अर्थ और स्वरूप के विश्लेषण की ओर कोई विशेष ध्यान नहीं दिया। इस शताब्दी में अधि-नीतिशास्त्र के उद्गम का श्रेय जी० ई० मूर को दिया जा सकता है। 1903 में प्रकाशित अपनी सुप्रसिद्ध पुस्तक 'प्रिन्सिपिया ऐथिका' में सर्वप्रथम उन्होंने ही 'शुभ', 'उचित', 'कर्तव्य' आदि नैतिक शब्दों के अर्थ के विषय में प्रश्न उठाकर नैतिक दर्शन में एक नवीन युग का सूत्रपात किया। मूर से पूर्व नीतिशास्त्री "हमारा कर्तव्य क्या है", "हमारे कौन-से कर्म उचित या अनुचित हैं", "कौन-सी वस्तुएँ हमारे लिए शुभ अथवा अशुभ हैं" आदि मानकीय नीतिशास्त्र सबधी प्रश्नों पर ही प्रायः विचार किया करते थे। परन्तु इन प्रश्नों के साथ-साथ मूर ने सर्वप्रथम अधि-नीतिशास्त्र सबधी यह प्रश्न भी उठाया कि 'शुभ', 'अशुभ' आदि नैतिक शब्दों का अर्थ क्या है—अर्थात् हम इनकी परिभाषा किस प्रकार कर सकते हैं। इतना ही नहीं, उन्होंने इस प्रश्न को नीतिशास्त्र का मूल प्रश्न माना और यह कहा कि इसकी ओर हमें विशेष ध्यान देना चाहिए। नीतिशास्त्र के सबध में उपर्युक्त प्रश्न के महत्त्व को स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि 'यह हमारा प्रथम प्रश्न है—शुभ क्या है और अशुभ क्या है? इस प्रश्न (अथवा इन प्रश्नों) के विवेचन को मैं 'नीतिशास्त्र' की सज्ञा देता हूँ, क्योंकि इस विज्ञान में उक्त प्रश्न पर अवश्य विचार किया जाना चाहिए हम केवल यही नहीं पूछना चाहते कि कौन-सी

वस्तु अथवा वस्तुएँ शुभ हैं, अपितु हम यह भी पूछना चाहते हैं कि 'शुभ' की परिभाषा कैसे दी जा सकती है। इस प्रश्न का सबंध केवल नीतिशास्त्र से है। यह वह प्रश्न है जिनकी ओर विशेष रूप से सर्वाधिक ध्यान दिया जाना चाहिए, क्योंकि यह प्रश्न— 'शुभ' की परिभाषा कैसे दी जा सकती है— संपूर्ण नीतिशास्त्र का सर्वाधिक मौलिक प्रश्न है।⁵ नैतिक शब्दों के अर्थ के विषय में मूर के उपर्युक्त विचारों से यह स्पष्ट है कि वे इन शब्दों के अर्थ और स्वरूप के विश्लेषण से सर्वाधिक अधि-नीतिशास्त्र की समस्या को नैतिक दर्शन के लिए सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण समस्या मानते हैं। ऐसी स्थिति में यह कहना शायद अनुचित न होगा कि उनके इन्हीं विचारों के फलस्वरूप वर्तमान शताब्दी में अधि-नीतिशास्त्र का उदय हुआ। मूर के इन विचारों से मूल प्रेरणा ग्रहण करते हुए इस शताब्दी के बहुत-से परवर्ती दार्शनिकों ने अधि-नीतिशास्त्र के विकास में अपना महत्त्वपूर्ण योगदान किया है। आज भी अधि-नीतिशास्त्र की मूल समस्याओं का विवेचन करने वाले दार्शनिकों के लिए मूर के उपर्युक्त विचारों का बहुत महत्त्व है। इस प्रकार मूर को अधि-नीतिशास्त्र का जनक अथवा प्रणेता माना जा सकता है।

नैतिक शब्दों की परिभाषा से सर्वाधिक मूर के उपर्युक्त विचारों के अतिरिक्त वर्तमान शताब्दी के दमरे और नीमरे दशक में तार्किक प्रत्यक्षवाद तथा भाषा-विश्लेषण विषयक विचारधारा के उदय के फलस्वरूप भी अधि-नीतिशास्त्र का पर्याप्त विकास हुआ है। समकालीन दर्शन के अध्ययता इस तथ्य से भली-भाँति अवगत हैं कि इन दोनों विचारधाराओं के कारण पश्चात्य दर्शन में महान् क्रांति हुई है जिसका दर्शन की लगभग सभी विधाओं पर बहुत व्यापक प्रभाव पड़ा है। इस शताब्दी के प्रथम दशक तक यह माना जाता था कि जीवन, जगत्, ईश्वर, आत्मा, धर्म, नैतिकता, सत्य, ज्ञान, सौंदर्य आदि से सर्वाधिक समस्याओं पर विचार करना और उनके समाधान के लिए प्रयत्न करना ही दर्शन का मुख्य कार्य है। परन्तु प्रथम विश्व-युद्ध के पश्चात् दर्शन विषयक इस परंपरागत विचारधारा के स्थान पर पश्चात्य दर्शन में एक नवीन विचारधारा का उदय हुआ जिसे 'विश्लेषणवादी विचारधारा' अथवा 'विश्लेषणात्मक दर्शन' की सजा दी जाती है। तार्किक प्रत्यक्षवाद तथा भाषा-विश्लेषणवाद इस विश्लेषणात्मक दर्शन के दो प्रमुख भाग अथवा पक्ष हैं। इन दोनों का उद्देश्य विज्ञान तथा दर्शन की विभिन्न विधाओं की भाषा के अर्थ को स्पष्ट करने के लिए उनका विश्लेषण करना ही है, किन्तु इन दोनों की विश्लेषण विधि एक-दूसरे में भिन्न है।

तार्किक प्रत्यक्षवाद का मूल सिद्धांत सत्यापन का सिद्धांत है जिसके अनुसार केवल उसी कथन को तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक माना जा सकता है जिसे प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप से क्रम-से-क्रम सिद्धांततः इन्द्रियजन्य अनुभव द्वारा सत्यापित करना संभव हो। जिस कथन को इस प्रकार सत्यापित नहीं किया जा सकता वह सन्नानात्मक दृष्टि से सार्थक नहीं है— अर्थात् वह हमें किन्हीं तथ्यों का बोध नहीं कराता। वर्तमान शताब्दी के तीसरे और चौथे दशक में यूरोप तथा अमरीका में इस तार्किक प्रत्यक्षवाद का बहून् व्यापक प्रभाव था और आरिस्टुटिल, रुडोल्फ कार्नेप, ए०जे० एयर आदि अनेक दार्शनिक इसी विचारधारा के प्रबल समर्थक थे। लुडविग विटगिन्स्टाइन ने 1921 में जर्मन भाषा में प्रकाशन अपनी पुस्तक 'ट्रैक्टेटस-लॉजिका-फिलॉसॉफिकन' में भाषा के अर्थ से सर्वाधिक जो विचार व्यक्त किए थे उन्हीं से प्रभावित तथा प्रेरित होकर इन दार्शनिकों ने तार्किक प्रत्यक्षवाद का प्रतिपादन किया था। इस दृष्टि में विटगिन्स्टाइन की उक्त पुस्तक को इस विचारधारा का प्रेरणास्रोत माना जा सकता है। इसी तार्किक प्रत्यक्षवाद के सत्यापन-सिद्धांत के

परिणामस्वरूप अधि-नीतिशास्त्र में एक महत्त्वपूर्ण अधि-नैतिक सिद्धांत संदेगवाद का उदय और विकास हुआ।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि अपने सत्यापन-सिद्धांत के आधार पर ही तार्किक प्रत्यक्षवादियों ने तत्त्वमीमासा, नीतिशास्त्र, धर्मशास्त्र तथा सौंदर्यशास्त्र के कथनों को सजानात्मक दृष्टि से निरर्थक माना था, क्योंकि उनके अनुसार दर्शन की इन सभी विधाओं के कथनों को इन्द्रियन्य अनुभव द्वारा सत्यापित करना संभव नहीं है। परन्तु परवर्ती विश्लेषणवादी दार्शनिकों ने तार्किक प्रत्यक्षवादियों की इस मान्यता को स्वीकार नहीं किया। इन दार्शनिकों के अनुसार किसी कथन का अर्थ उसके सत्यापन द्वारा नहीं, अपितु भाषा में उसके 'उपयोग' द्वारा ही निश्चित किया जा सकता है। किसी भी कथन के विषय में हमें यह नहीं पूछना चाहिए कि उसका क्या अर्थ है, अपितु हमें यह पूछना चाहिए कि भाषा में उसका 'उपयोग' क्या है। कोई कथन वास्तव में सार्थक है अथवा नहीं यह जानने के लिए हमें भाषा में उसके 'उपयोग' पर ही ध्यान देना चाहिए, इन्द्रियजन्य अनुभव द्वारा उसके सत्यापन पर नहीं। इस प्रकार इन परवर्ती भाषा-विश्लेषणवादी दार्शनिकों के अनुसार प्रत्येक कथन की सार्थकता अतः उसके 'उपयोग' में ही निहित रहती है, अतः इन दार्शनिकों के सिद्धांत को 'उपयोग-सिद्धांत' की मजा दी गई है। जॉन विज्डम, गिन्वर्ट रॉयल, डी०जेड० फिलिप्स आदि अनेक दार्शनिकों ने सत्यापन-सिद्धांत के स्थान पर इसी उपयोग-सिद्धांत का समर्थन किया है। यहाँ विशेष रूप से इस बात का उल्लेख कर देना आवश्यक है कि तार्किक प्रत्यक्षवाद के सत्यापन-सिद्धांत की भाँति इस उपयोग-सिद्धांत का उदय भी विटगिन्स्टाइन के भाषा-विश्लेषण सबंधी विचारों के फलस्वरूप ही हुआ। भाषा के अर्थ के विषय में विटगिन्स्टाइन ने अपनी प्रथम पुस्तक 'ट्रैक्टेटस लॉजिको-फिलॉसॉफिकल' में जो विचार व्यक्त किए थे कालांतर में अपने उन विचारों को उन्होंने स्वयं ही अस्वीकार कर दिया। अपनी इस पुस्तक में उन्होंने सत्यापन-सिद्धांत को ही भाषा की सार्थकता का आधार माना था; परन्तु अपनी दूसरी पुस्तक 'फिलॉसॉफिकल इन्वेस्टिगेशन्स' में इस सिद्धांत को अस्वीकार करते हुए उन्होंने विभिन्न प्रकार के कथनों के अर्थ-निरूपण के लिए 'उपयोग-सिद्धांत' का प्रतिपादन किया। विटगिन्स्टाइन ने अपनी यह दूसरी पुस्तक 1949 में ही पूरी कर ली थी, किंतु इसका प्रकाशन उनकी मृत्यु के पश्चात् 1953 में ही हो सका। भाषा के अर्थ-निरूपण के विषय में परवर्ती विश्लेषणवादी दार्शनिकों के विचारों पर इस पुस्तक का बहुत व्यापक प्रभाव पड़ा। इसी पुस्तक से प्रभावित होकर ये दार्शनिक केवल उपयोग-सिद्धांत के आधार पर दर्शन की सभी विधाओं के कथनों की सार्थकता का निर्णय करने लगे। इस दृष्टि से हम विटगिन्स्टाइन को ही उपयोग-सिद्धांत का प्रवर्तक मान सकते हैं जिसका समकालीन विश्लेषणवादी दर्शन में आज भी बहुत महत्त्व है।

दर्शन की अन्य विधाओं की भाँति अधि-नीतिशास्त्र पर भी इस उपयोग-सिद्धांत का पर्याप्त प्रभाव पड़ा है। पी०एच० नावलमिथ, जी०जे० वार्नॉक आदि अनेक दार्शनिकों ने इसी सिद्धांत से प्रभावित होकर नैतिक शब्दों के अर्थ की व्याख्या करने का प्रयत्न किया है। इस प्रकार यह कहना अनुचित न होगा कि भाषा के अर्थ-निरूपण के विषय में विटगिन्स्टाइन के विचारों का अधि-नीतिशास्त्र के विकास में बहुत महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है। विटगिन्स्टाइन के अतिरिक्त कानैप, एयर स्ट्रीवेन्सन, हेयर, नावलमिथ, टूलमिन आदि अनेक दार्शनिकों ने नैतिक भाषा के संबंध में अपने विचारों द्वारा इस नवीन विधा के विकास में पर्याप्त योगदान किया है। इस समय अंग्रेजी भाषा में अधि-नीतिशास्त्र पर विपुल साहित्य विद्यमान है और आज भी बहुत-से दार्शनिक इसके विभिन्न पक्षों पर लख तथा पुस्तकें लिख रहे हैं अधि की विभिन्न आ

के संक्षेप से ये दार्शनिक अब भी परम्पर विचार-विमर्श कर रहे हैं, अतः यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि नैतिक दर्शन की इस विधा का निरंतर विकास हो रहा है। नैतिक निर्णयों के अर्थ, स्वरूप तथा प्रमाणीकरण की व्याख्या करने के लिए, इन दार्शनिकों ने गत साठ वर्षों में विभिन्न अधि-नैतिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है। यद्यपि अधि-नीतिशास्त्र अपेक्षाकृत एक नवीन विधा है जिसका उदय वर्तमान शताब्दी में ही हुआ है, फिर भी गत छह दशकों में इसका बहुत अधिक विकास हो चुका है और इसी कारण आज इसे नैतिक दर्शन की एक स्वतंत्र तथा बहुत महत्वपूर्ण विधा माना जाता है।

व्यक्तिनिष्ठवाद - बरट्रैंड रसल

1. मूर का प्रभाव

वर्तमान शताब्दी के प्रमुख पाश्चात्य दार्शनिकों में बहुमुखी प्रतिभासंपन्न बरट्रैंड रसल का बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान है। उनकी मुख्य विशेषता यह है कि वे केवल सिद्धांतवादी दार्शनिक ही नहीं, महान क्रांतिकारी विचारक भी हैं जो प्रचलित प्राचीन परंपराओं तथा मान्यताओं को तब तक स्वीकार नहीं करते जब तक वे मानव-कल्याण के साधन के रूप में निष्पक्ष तर्क की कमीटी पर नहीं प्रमाणित नहीं हो जाती। रसल के अध्ययन की व्यापकता और आधुनिक वैज्ञानिक युग की जटिल समस्याओं को भली-भाँति समझने की उनकी क्षमता इस बात से स्पष्ट सिद्ध हो जाती है कि उन्होंने केवल तत्त्वमीमाणा संबंधी विषयों पर ही पुस्तकें नहीं लिखीं, अपितु सामाजिक-राजनीतिक, वैज्ञानिक, आर्थिक एवं नैतिक समस्याओं पर भी अनेक लेखों और पुस्तकों के माध्यम से अपने क्रांतिकारी—किंतु तर्कमग्न—विचार व्यक्त किए हैं। स्पष्ट है कि उनके दर्शन का क्षेत्र अत्यंत व्यापक है, अतः एक लेख अथवा पुस्तक में उनके संपूर्ण दर्शन की समीक्षा करना लगभग असंभव है। प्रस्तुत लेख में उनके केवल नीतिशास्त्र संबंधी विचारों का आलोचनात्मक दृष्टि मूल्यांकन करने का प्रयास किया गया है।

यहाँ प्रारंभ में ही यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि नैतिक दर्शन के संबंध में रसल के विचार पूर्णतया निश्चित तथा स्थिर कभी नहीं रहे। नैतिक निर्णयों के स्वरूप, आधार तथा प्रामाणिकता के विषय में समय-समय पर उनके विचारों में आमूल परिवर्तन होता रहा है और वे विभिन्न ही नहीं प्रत्युत परस्पर विरोधी नैतिक सिद्धांतों का भी विविध समयों में समर्थन करते रहे हैं। उदाहरणार्थ इस शताब्दी के प्रथम दशक में वे जी० ई० मूर के विचारों से अन्याधिक प्रभावित हुए थे और तब उन्होंने मूर द्वारा प्रतिष्ठापित नैतिक अर्थ प्रज्ञावाद का पूर्ण रूप से समर्थन किया था। यही नहीं, तब मूर के प्रभाव में आकर उन्होंने उस व्यक्तिनिष्ठवाद का भी खंडन किया था जिसे बाद में उन्होंने पूर्णतया स्वीकार कर लिया। 1910 में नैतिक दर्शन पर लिखित रसल के प्रथम निबंध 'गेलिमैटम ऑफ ऐथिक्स' का अध्ययन करने से स्पष्ट ज्ञात होता है कि उस समय वे इस क्षेत्र में पूर्ण रूप से मूर के अनुयायी थे। तब वे भी मूर की भाँति यह मानते थे कि 'शुभ' नामक नैतिक प्रत्यय की ठीक-ठीक परिभाषा नहीं दी जा सकती, क्योंकि यह सरल या अमिश्रित, अविश्लेष्य तथा अद्वितीय प्रत्यय है। वे मूर के इस मत का भी समर्थन करते थे कि 'शुभ' शब्द एक विशेष गुण की ओर संकेत करता है जो उस वस्तु में विद्यमान होता है जिसे शुभ कहा जाता है। मूर की उक्त मान्यता को पूर्णतः स्वीकार करते हुए उन्होंने लिखा है कि "जब हम किसी वस्तु को अन्य वस्तु के साधन के रूप में शक्य न मान कर अपने आप में शक्य मानते हैं तो हम उस वस्तु में एक ऐसे गुण करते

हैं जो हमारी अपनी तथा दूसरो की मान्यताओं एवं इच्छाओं पर निर्भर न होकर उनसे पूर्णतः स्वतंत्र होना है' । उपर्युक्त उद्धरण में यह स्पष्ट है कि प्रारंभ में रमल नैतिक दर्शन के क्षेत्र में मूर के दृढ़ समर्थक एवं अनुयायी थे, अतः तब वे व्यक्तिनिष्ठवाद को अनुचित सिद्धांत मानकर वस्तुनिष्ठवाद में विश्वास करने थे।

परन्तु शीघ्र ही रमल के उक्त विचारों में आमूल परिवर्तन हो गया और उन्होंने मूर की उन्ही मान्यताओं का खंडन करना आरंभ कर दिया जिनका वे अभी तक समर्थन कर रहे थे। कुछ ही समय में उन्होंने अपने आप को मूर के प्रभाव से मुक्त कर लिया और फलतः वस्तुनिष्ठवाद के स्थान पर व्यक्तिनिष्ठवाद को ही उचित सिद्धांत मानने लगे। अब उन्हें मूर की आधारभूत नैतिक मान्यताएँ ही अनुचित प्रतीत होने लगी, अतः उन्होंने इन सभी मान्यताओं को पूर्णतया अस्वीकार कर दिया। मूर के विपरीत वे अब यह विश्वास करने लगे कि 'शुभ' की ठीक-ठीक परिभाषा दी जा सकती है और नैतिक दर्शन में वस्तुनिष्ठता लगभग असंभव है। अपने विचारों में इस आमूल परिवर्तन को स्पष्ट करते हुए रमल ने स्वयं कहा है कि 'ऐलिमेंट्स ऑफ ऐथिक्स' नामक निबंध मूर की पुस्तक 'प्रिन्सिपला ऐथिक्स' में प्रभावित होकर लिखा गया था। परन्तु इस निबंध के प्रकाशन के पश्चात् शीघ्र ही मैं उक्त पुस्तक में प्रतिपादित सिद्धांत की कुछ महत्वपूर्ण मान्यताओं में असहमत होने लगा। अब मैं यह नहीं मानता कि 'शुभ' की परिभाषा नहीं दी जा सकती, और मेरा यह भी विश्वास है कि 'शुभ' नामक नैतिक पदार्थ में तार्किक दृष्टि से किसी प्रकार की वस्तुनिष्ठता नहीं है' ।¹ यह उद्धरण इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि प्रारंभ में कुछ समय तक मूर द्वारा अत्यधिक प्रभावित रहने हुए भी बाद में रमल ने उनकी समस्त आधारभूत नैतिक मान्यताओं का लगभग पूर्णतः अस्वीकार कर दिया।

2. व्यक्तिनिष्ठवाद

मूर के प्रभाव से मुक्त होने के उपरगत रमल पूर्ण रूप से व्यक्तिनिष्ठवाद का समर्थन करने लगे। अपनी अनेक पुस्तकों में उन्होंने इस सिद्धांत के पक्ष में तर्क प्रस्तुत किए हैं। इन पुस्तकों में 'रिट आर्द विन्नीब', 'पावर', 'रिजिजन ऐंड माइन्ड', 'ह्यूमन सोसाइटी इन ऐथिक्स ऐंड पॉलिटिक्स' उल्लेखनीय हैं। इन सभी तथा अन्य कई पुस्तकों में उन्होंने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि नैतिक-निर्णयों के पथ में व्यक्तिनिष्ठवाद ही उचित एवं तर्कसंगत सिद्धांत है। इतना ही नहीं, वे सवेगवाद का भी समर्थन करने रहे हैं। अपनी पुस्तक 'रिजिजन ऐंड माइन्ड' में उन्होंने एक संपूर्ण अध्याय इस सवेगवाद के समर्थन में लिखा है। इसे पढ़ने से स्पष्ट हो जाता है कि कम-से-कम कुछ समय तक कार्नेप तथा एयर की भाँति रमल भी सवेगवाद में दृढ़तापूर्वक विश्वास करने रहे हैं। इसमें उन्होंने स्पष्ट कहा है कि नैतिक निर्णय व्यक्तिगत सवेगों एवं भावनाओं की अभिव्यक्ति मात्र हैं अतः इन निर्णयों को मूल्य अथवा असत्य नहीं माना जा सकता। इनके संबन्ध में सत्त्वैद वैना ही व्यक्तिगत होता है जैसा किसी वस्तु के स्वभाव के विषय में हुआ करना है। अपनी इसी मान्यताओं को स्पष्ट करते हुए रमल ने लिखा है कि 'मूल्यों में सर्वाधिक प्रश्न ज्ञान की परिधि से बिल्कुल बाहर हैं। अर्थात् जब हम यह कहते हैं कि अमुक वस्तु मूल्यवान है, तो हम अपने सवेगों को ही व्यक्त कर रहे हैं, किसी ऐसे तथ्य को नहीं जो हमारी व्यक्तिगत भावनाओं के भिन्न होने पर भी सत्य होता। जब कोई व्यक्ति यह कहता है कि अमुक वस्तु अपने आप में शुभ है तो ऐसा प्रतीत होता है कि वह कोई तथ्यात्मक बात कर रहा है। किन्तु मेरा विश्वास है कि ऐसा समझना हमारी

1. नैलस और हाम्पस, 'रीजिजन इन ऐथिक्स व्यंगी', पृ 6

2. वही पुस्तक प 1

भूल है। मैं समझता हूँ उस व्यक्ति के कथन का वास्तविक अभिप्राय यह है कि सभी उस वस्तु को पाने के इच्छुक हों। नीतिशास्त्र में ऐसे तथ्यात्मक वाक्य नहीं होते जो सत्य अथवा मिथ्या हों। उनमें केवल हमारी सामान्य इच्छाओं की अभिव्यक्ति होती है।¹ उक्त उद्धरण से यह स्पष्ट है कि कार्नेप तथा एयर की भाँति रसल भी सवेगवाद का समर्थन करते रहे हैं।

परन्तु यहाँ यह बताना आवश्यक है कि रसल उक्त सिद्धांत को भी अधिक समय तक स्वीकार नहीं कर सके। 1954 में प्रकाशित अपनी पुस्तक 'ह्यूमन सोसाइटी इन ऐथिक्स एंड पॉलिटिक्स' में उन्होंने सवेगवाद का खंडन किया है। इस सिद्धांत के विपरीत उन्होंने यह स्वीकार किया है कि नैतिक निर्णय हमारी भावनाओं की अभिव्यक्ति मात्र नहीं हैं और उनमें सर्वाधिकृत मतभेद स्वाद सबधी मतभेद से भिन्न है। एक उदाहरण द्वारा अपने इस मत को स्पष्ट करने हुए वे कहते हैं कि मेरे लिए यह मानना असह्य है कि जब मैं कहता हूँ 'निर्वयता अशुभ है' तो मैं केवल यही कहता हूँ कि मैं स्वयं निर्वयता को पसंद नहीं करता, अथवा मैं इसी प्रकार की कोई व्यक्तिगत बात ही कहता हूँ।² यह बिल्कुल स्पष्ट है कि रसल का उक्त वक्तव्य सवेगवाद के विरुद्ध है। ऐसी स्थिति में टी० ई० हिल द्वारा अपनी पुस्तक 'कन्टेम्प्रेरी ऐथिकल थ्योरीज' में रसल को कार्नेप तथा एयर की भाँति सवेगवादी कहना अधिक उचित प्रतीत नहीं होता। मेरे विचार में वास्तविक स्थिति यह है कि उनका नैतिक सिद्धांत सवेगवाद के निकट होते हुए भी उससे कुछ मीमा तक भिन्न है।

सवेगवाद से रसल के नैतिक सिद्धांत की भिन्नता इस बात से स्पष्ट हो जाती है कि अपनी पूर्ववर्ती रचनाओं में उन्होंने नैतिक शब्दों की परिभाषा के लिए संवेगो एव भावनाओं की अपेक्षा इच्छाओं को अधिक महत्त्व दिया है। उनका मत है कि हमारी इच्छाएँ ही नैतिक कर्म का मूल आधार हैं। इनके अभाव में शुभ-अशुभ का नैतिक भेद निरर्थक हो जाता है। इसका अभिप्राय यही है कि हमारा संपूर्ण नैतिक आचरण हमारी कतिपय इच्छाओं द्वारा ही शासित होता है, अतः इन इच्छाओं के बिना नैतिकता की कल्पना नहीं की जा सकती। रसल ने स्पष्ट कहा है कि इच्छा के आधार पर ही 'शुभ तथा अन्य नैतिक शब्दों की परिभाषा की जा सकती है। इच्छाओं को मरण नैतिक आचरण का मूल आधार बताते हुए वे कहते हैं कि "इच्छाओं को प्रभावित करने के कारण ही नैतिक प्रत्ययों का महत्त्व है, क्योंकि संपूर्ण मानवीय व्यवहार की प्रेरक शक्ति इच्छा ही है। मानवीय इच्छा में पृथक् कोई नैतिक मानदंड नहीं हो सकता।"³ अपने इसी मत को और अधिक स्पष्ट करते हुए उन्होंने लिखा है "यदि हम में इच्छाएँ न होती तो हम शुभ-अशुभ के विरोध के सबध में कभी सोच ही नहीं सकते थे। यदि हम अपने प्रति बिल्कुल उदासीन होने में हम शुभ-अशुभ, उचित-अनुचित तथा प्रशंसनीय और निंदनीय के द्वैत में विश्वास न करते और हमें अपने आप को केवल भाग्य के भरोसे पर छोड़ देने में कोई कठिनाई न होती। इच्छाहीन निजीव विश्व में कुछ भी शुभ या अशुभ नहीं होता। मैं यह मानता हूँ कि जब कोई घटना अथवा वस्तु हमारी इच्छा को तृप्त करती है तो वह शुभ है। यह कहना अधिक ठीक होगा कि शुभ का अर्थ ही इच्छा की तृप्ति है।"⁴ इन उद्धरणों के आधार पर यह निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि रसल मूलतः व्यक्तिनिष्ठवाद में विश्वास करने हैं।

इसी सिद्धांत के अनुसार रसल ने 'शुभ' की भाँति 'कर्तव्य' की व्याख्या भी मानवीय इच्छा के

1. 'ग्लिजन एंड साइन्स' पृ 230 235 237
2. 'ह्यूमन सोसाइटी इन ऐथिक्स एंड पॉलिटिक्स' पृ 11
3. 'व्हट आइ थिन्क', पृ 30
4. 'ह्यूमन सोसाइटी इन ऐथिक्स एंड पॉलिटिक्स', पृ 55

आधार पर ही की है। वे धार्मिक व्यक्तियों का यह मत स्वीकार नहीं करते कि जो ईश्वरादेश है वही हमारा कर्तव्य है। उनके मतानुसार कर्तव्य का विचार ईश्वरादेश से बिल्कुल स्वतंत्र है। यदि ईश्वर की सत्ता को मान भी लिया जाए तो भी हम यही कह सकते हैं कि हम ईश्वर के आदेश को इसलिए स्वीकार करते हैं कि हम उसे उचित मानते हैं, इसलिए नहीं कि वह ईश्वर का आदेश है। इसका अर्थ यह है कि हमारा कर्तव्य किसी भी रूप में ईश्वरादेश द्वारा निर्धारित नहीं होता।⁷ मेरे विचार में रसल का यह मत उचित एवं तर्कसंगत है, क्योंकि हमारे कर्तव्याकर्तव्य का निर्णय तथाकथित ईश्वरादेश—जो कुछ धार्मिक व्यक्तियों की निराधार कल्पित धारणा मात्र है—के आधार पर नहीं किया जा सकता।

यहाँ यह पूछा जा सकता है कि क्या मनुष्य की अतश्चेतना उसके कर्तव्य को निर्धारित कर सकती है। रसल ने इस प्रश्न का उत्तर भी नकारात्मक ही दिया है। उनका कथन है कि समय और स्थान के साथ-साथ मनुष्यों की अतश्चेतना के आदेशों में भी परिवर्तन होता रहता है और एक ही समय में भी विभिन्न व्यक्तियों की अतश्चेतना अलग-अलग तथा कभी-कभी बिल्कुल विपरीत आदेश देती है। यह निर्णय करना असंभव है कि किस व्यक्ति की अतश्चेतना का आदेश उचित अथवा अनुचित है। ऐसी स्थिति में कर्तव्य का निर्धारण करने के लिए अतश्चेतना को त्रिष्वसनीय पथप्रदर्शक नहीं माना जा सकता।⁸ मुझे रसल का यह मत भी उचित तथा युक्तिसंगत प्रतीत होता है, क्योंकि अतश्चेतना केवल व्यक्तिगत भावना होने के कारण मानवीय कर्तव्य का निर्धारण करने में अयोग्य है।

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि हमारे कर्तव्य कैसे निर्धारित होते हैं—अर्थात् हम यह कैसे जान सकते हैं कि हमें किन्हीं विशेष परिस्थितियों में क्या करना चाहिए और क्या नहीं करना चाहिए। बस्तुतः यह प्रश्न नीतिशास्त्र का बहुत ही महत्वपूर्ण प्रश्न है। परन्तु, जहाँ तक मुझे मालूम है, रसल इस प्रश्न का कोई सतोषजनक उत्तर नहीं दे सके। 'शुभ' की भाँति 'कर्तव्य' को भी केवल इच्छा पर आधारित मानते हुए वे कहते हैं कि हमारी इच्छाएँ ही हमारे कर्तव्यों को निर्धारित करती हैं। जब तक किसी कर्म को करने के लिए हमारी इच्छा न हो तब तक हम उसे नहीं कर सकते, अतः इच्छा ही हमारे कर्तव्य का निर्धारण करती है। इस प्रकार इच्छा के आधार पर कर्तव्य की व्याख्या करते हुए वे कहते हैं कि "मैं किन्हीं भी परिस्थितियों में तब तक उचित कर्म नहीं करूँगा जब तक उसे करने के लिए मेरी इच्छा न हो, अतः मुख्य समस्या मेरी इच्छाओं को प्रभावित करने की है। . . . नैतिक दर्शन के निर्माण का प्रयास करते हुए जब हम यह प्रश्न उठाते हैं कि किस प्रकार के कर्म निष्पक्ष तथा निर्वैयक्तिक दृष्टि से उचित हैं तो हम अपनी इच्छाओं द्वारा अवश्य प्रभावित होते हैं—चाहे हमें इसका ज्ञान हो या न हो"⁹ स्पष्ट है कि रसल 'शुभ', 'कर्तव्य' आदि नैतिक शब्दों की व्याख्या मुख्यतः इच्छा के आधार पर ही करते हैं।

3. मूल्यांकन

परन्तु नैतिक निर्णयों की व्याख्या के सबंध में रसल के उक्त व्यक्तिनिष्ठवाद को पूर्णतया सत्य एवं संतोषजनक मानना बहुत कठिन है। इसमें संदेह नहीं कि मनुष्य के अधिकतर कर्म उसकी इच्छा द्वारा ही शासित तथा प्रेरित होते हैं, अतः इच्छा के अभाव में मानवीय आचरण की कल्पना करना लगभग असंभव है। परन्तु इसका यह अर्थ कदापि नहीं कि 'शुभ' एवं 'कर्तव्य' संबंधी हमारे

7 वही पुस्तक, पृ. 73

8 वही पुस्तक, पृ. 75

9 वही पुस्तक पृ 57 85

समस्त नैतिक निर्णय केवल हमारी इच्छाओं द्वारा ही शासित ज्ञान है और इच्छा ही उनका आधार है। क्या यह मानव-जीवन का मन्थ नहीं है कि हम कड़वाग किन्हीं व्यक्तियों के पास न करते हुए भी शुभ मानने हैं और कभी-कभी बहुत कष्ट तथा ज्ञान उदाहरण में इच्छा के विरुद्ध अपने कर्तव्य का पालन करते हैं? जहाँ तक मझे मालूम है रमल ने इस प्रश्न का कोई मनोपजनक उत्तर नहीं दिया। मेरा अपना विचार यह है कि वे नैतिक आचरण के मन्थन इच्छा को आवश्यकता से कहीं अधिक महत्त्व देते हैं, अतः उनके नैतिक सिद्धांत के विरुद्ध अन्याय आपत्तियाँ उठाई जा सकती हैं।

उदाहरणार्थ रमल के उक्त व्यक्तिनिष्ठवादी सिद्धांत के विरुद्ध यह कहा जा सकता है कि अतश्चेतना की भाँति इच्छा भी नैतिकता का निर्वैयक्तिक मानदंड कभी नहीं बन सकती। क्योंकि विभिन्न समयों में अथवा एक ही समय में भिन्न-भिन्न व्यक्तियों की अलग-अलग इच्छाएँ हासिल हो सकती हैं और होती हैं। इसका अर्थ यह है कि सभी मनुष्यों में विद्यमान होने हुए भी इच्छा मूलतः अतश्चेतना के समान व्यक्तिगत मनोवृत्ति है। इसके विपरीत नैतिकता किन्हीं व्यक्तियों अथवा समुदाय विशेष की रुचियों, भावनाओं एवं इच्छाओं द्वारा शासित नहीं होती, अतः इस अर्थ में वह निर्वैयक्तिक है। ऐसी स्थिति में यह निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि केवल इच्छा के आधार पर नैतिक शब्दों अथवा निर्णयों की ठीक-ठीक व्याख्या नहीं की जा सकती।

इसके अनिश्चित रमल के सिद्धांत के विरुद्ध यह तर्क भी दिया जा सकता है कि जब स्वयं इच्छा शुभ या अशुभ होती है तो वह नैतिकता का मानदंड कैसे मानी जा सकती है। रमल ने स्वयं इस तथ्य को स्वीकार किया है कि मनुष्य की सभी इच्छाएँ शुभ नहीं होती। कुछ इच्छाएँ—यथा, दूसरों को अनावश्यक और अकारण दुःख पहुँचा कर सुख पाने की इच्छा—नितांत अशुभ होती है। उनका कथन है कि दूसरों के कल्याण में सहायक सभी इच्छाएँ शुभ और इसमें बाधक सभी इच्छाएँ अशुभ हैं।¹⁰ ऐसी स्थिति में स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि जब इच्छाएँ शुभ या अशुभ होती हैं तो केवल इच्छा के आधार पर शुभ-अशुभ की परिभाषा कैसे की जा सकती है। रमल ने स्वयं स्वीकार किया है कि उनके नैतिक सिद्धांत के विरुद्ध उक्त आपत्ति उठाई जा सकती है, किन्तु, जहाँ तक मैं जानता हूँ, उन्होंने इस आपत्ति का कोई मनोपजनक उत्तर नहीं दिया। वस्तुतः उनके नैतिक सिद्धांत में उक्त कठिनाई का मूल कारण यह है कि वे नैतिक शब्दों अथवा निर्णयों की व्याख्या करते हुए इच्छा को आवश्यकता से कहीं अधिक महत्त्व देते हैं। यह सत्य है कि इच्छा के अभाव में शुभ-अशुभ तथा उचित-अनुचित की कल्पना नहीं की जा सकती, क्योंकि किसी ऐसी वस्तु को शुभ या अशुभ कहना निरर्थक है जिसका किसी सजीव प्राणी पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। परन्तु इससे यह निष्कर्ष निकालना कि नैतिकता पूर्णतः हमारी इच्छाओं पर ही निर्भर है तर्कसंगत प्रतीत नहीं होता। यदि मानव-जीवन में नैतिकता का कोई महत्त्व है तो हमें नैतिक निर्णयों को मनुष्य की व्यक्तिगत भावनाओं, रुचियों और इच्छाओं से अलग रखना पड़ेगा, किन्तु रमल का नैतिक सिद्धांत इस महत्त्वपूर्ण तथ्य की उपेक्षा करता है। उनके सिद्धांत के आधार पर मनुष्य के सङ्चित वैयक्तिक सवैगो और नैतिक निर्णयों में भेद करना अत्यंत कठिन है, क्योंकि उनके मतानुसार जो हमारी इच्छाओं को तृप्त करता है वह शुभ और जो उनकी तृप्ति में बाधक है वह अशुभ है। इन प्रकार यह कहा जा सकता है कि रमल का सिद्धांत नैतिक निर्णयों के आधार और स्वरूप की ठीक-ठीक व्याख्या नहीं कर पाता।

नैतिक निर्णयों के स्वरूप की भाँति उनकी प्रामाणिकता के मन्थन में भी रमल के विचार पूर्णतः उचित प्रतीत नहीं होते। नैतिक निर्णयों को मन्थन अथवा मिथ्या प्रामाणिक करने के लिए दिए जाने

वाले तर्कों के स्वरूप के विषय में वे मूलतः सवेगवाद के समर्थक स्टीवेंसन से सहमत प्रतीत होते हैं। वे स्टीवेंसन तथा अन्य सवेगवादियों के इस मत को पूर्णतः स्वीकार करते हैं कि नैतिक निर्णयों के पक्ष या विपक्ष में जैसे तर्क नहीं दिए जा सकते जैसे तथ्यात्मक निर्णयों के पक्ष अथवा विपक्ष में दिए जाते हैं। उनके विचार में इसका कारण यह है कि तथ्यात्मक निर्णयों के विपरीत नैतिक निर्णय भावनाओं, सवेगों अथवा अभिवृत्तियों पर ही आधारित होते हैं। इसी कारण उन्हें सत्य या मिथ्या प्रमाणित करने के लिए केवल ऐसे ही तर्क दिए जा सकते हैं जो हमारे सवेगों पर प्रभाव डालते हैं। दूसरे शब्दों में रमल स्टीवेंसन के इस मत को स्वीकार करते हैं कि नैतिक निर्णयों के सबंध में दिए जाने वाले तर्कों का मुख्य उद्देश्य उनकी सत्यता अथवा असत्यता प्रमाणित करना नहीं अपितु अन्य व्यक्तियों की अभिवृत्तियों में परिवर्तन करना ही है।¹¹ परंतु इस मत की सत्यता सदेहास्पद ही प्रतीत होती है, क्योंकि जब हम किसी नैतिक निर्णय के पक्ष या विपक्ष में तर्क देते हैं तो हम उस निर्णय को ही सत्य अथवा मिथ्या प्रमाणित करने का प्रयास करते हैं, दूसरों की अभिवृत्तियों में परिवर्तन करने का नहीं। यह समझना कठिन नहीं है कि अन्य व्यक्तियों की अभिवृत्तियों में परिवर्तन होने से कोई निर्णय सत्य या मिथ्या प्रमाणित नहीं हो जाता। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि सवेगवादियों तथा रसल ने नैतिक निर्णयों से संबंधित तर्कों का जो उद्देश्य बताया है उसे पूर्णतः स्वीकार नहीं किया जा सकता।

वस्तुतः नैतिक निर्णयों के स्वरूप, आधार तथा प्रामाणिकता के सबंध में रसल के विचारों में सुनिश्चितता एवं सगति का अभाव दृष्टिगोचर होता है। एक ओर तो वे नैतिक निर्णयों को हमारी इच्छाओं, भावनाओं अथवा सवेगों पर आधारित मानते हैं और दूसरी ओर वे यह भी कहते हैं कि कुछ मानवीय गुण या अवयव अपने आप में शुभ अथवा अशुभ होते हैं—अर्थात् उनका शुभ या अशुभ होना हमारी इच्छाओं द्वारा निर्धारित नहीं होता। उदाहरणार्थ रमल के मतानुसार ईमानदारी, उदारता, सहिष्णुता, करुणा, साहस, दूसरों के सुख के लिए निस्स्वार्थ प्रयास आदि नैतिक गुण अपने आप में शुभ हैं। इसके विपरीत अनुदारता, निर्दयता, असहिष्णुता, स्वार्थपरायणता अपने सुख के लिए किसी को दुःख पहुँचाने की चेष्टा आदि दुर्गुण अपने आप में अशुभ हैं। दूसरे शब्दों में रसल यह मानते हैं कि उक्त सभी सद्गुणों तथा दुर्गुणों का शुभ और अशुभ होना हमारी इच्छाओं पर निर्भर नहीं है। परंतु उनका यह मत उचित एवं मान्य होते हुए भी उनके अपने व्यक्तिनिष्ठवादी नैतिक सिद्धांत के विरुद्ध है। यदि उनका व्यक्तिनिष्ठवाद सत्य है—अर्थात् यदि किसी वस्तु का शुभ या अशुभ होना केवल हमारी इच्छाओं पर निर्भर है तो उपर्युक्त सद्गुण तथा दुर्गुण अपने आप में शुभ और अशुभ नहीं माने जा सकते। जहाँ तक मुझे ज्ञात है, रसल अपने नैतिक सिद्धांत में इस असगति का निराकरण नहीं कर सके।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि स्वयं रसल ने अपने नैतिक सिद्धांत में उक्त असगति को स्वीकार किया है, किंतु वे इस असगति को अनिवार्य मानते हैं। इस सबंध में उनका कथन है कि 'मुझ पर असगति का आरोप शायद ठीक ही लगाया जाता है, क्योंकि यद्यपि मैं परम नैतिक मूल्यों को व्यक्तिनिष्ठ मानता हूँ, फिर भी मैं नैतिक प्रश्नों के सबंध में अपने दृढ़ विचार रखता हूँ। यदि मेरे सिद्धांत में असगति है तो मैं छल-कपट के बिना उससे मुक्त नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त यह भी संभव है कि एक सुसगत सिद्धांत की अपेक्षा असगत सिद्धांत में कम झूठ हो'।¹² इस उद्धरण से अपने प्रति तथा पाठकों के प्रति रसल की ईमानदारी तो अवश्य परिलक्षित होती है, किंतु साथ ही

11 पी ए शिलप, 'फिलॉसॉफी ऑफ बरट्रैंड रसल', पृ 719, 720

12 वही पुस्तक पृ 720

ग्रह भी स्पष्ट हो जाता है ;क वे अपने नैतिक सिद्धांत को पूर्णतः सुसंबद्ध एवं सुसंगत बनाने में अधिक सफल नहीं हो सके।

वास्तव में रसल स्वयं अपने नैतिक सिद्धांत से पूर्णतया सन्तुष्ट नहीं है। वे नैतिक निर्णयों के स्वरूप आधार तथा प्रामाणिकता के विषय में कोई भी निश्चित एवं दृढ़ मत नहीं बना सके। यही कारण है कि वे इस संबंध में बार-बार अपने विचारों में परिवर्तन करते रहते हैं। परन्तु फिर भी वे कोई ऐसा मत स्थिर नहीं कर सके जो स्वयं उन्हीं को पूर्ण रूप से मनोषजनक प्रतीत होता हो। इस तथ्य का स्वीकार करते हुए वे स्वयं कहते हैं कि "मैं नीतिशास्त्र के संबंध में अपने किसी भी मत से पूर्णतया सन्तुष्ट नहीं हूँ। यही कारण है कि मैंने इस विषय पर और अधिक लिखना ही बंद कर दिया है।" इस प्रकार यह स्पष्ट है कि रसल के आलोचक ही नहीं, वे स्वयं भी अपने नैतिक सिद्धांत को पणतः सत्य और सतोषप्रद नहीं मानते। ऐसी स्थिति में यह कहना अनुचित न होगा कि नीतिशास्त्र के दार्शनिक पक्ष के संबंध में रसल अधिक मर्यादित योगदान नहीं कर सके। हाँ मानव-जीवन की व्यावहारिक नैतिक समस्याओं के संबंध में उनका तर्कनिष्ठ और वैज्ञानिक दृष्टिकोण निश्चय ही मान्य एवं प्रशंसनीय है। इस प्रकार निष्कर्ष के रूप में यह कहा जा सकता है कि अधि-नीतिशास्त्र की अपेक्षा व्यावहारिक नीतिशास्त्र में रसल का योगदान कहीं अधिक महत्वपूर्ण है।

अंतः प्रज्ञावाद — प्रिचर्ड और रॉस

1. अंतः प्रज्ञावाद का स्वरूप

वर्तमान शताब्दी में विकसित अधिनीतिशास्त्र का मुख्य उद्देश्य नैतिक निर्णयों के अर्थ, स्वरूप तथा प्रमाणीकरण का ठीक-ठीक विश्लेषण करना ही माना जाता है। इसी उद्देश्य को दृष्टिगत रखते हुए आधुनिक नीतिशास्त्रज्ञों ने दो भिन्न सिद्धांतों का प्रतिपादन किया है जिन्हें वर्णनात्मक सिद्धांत और अवर्णनात्मक सिद्धांत की सजा दी जाती है। प्रथम सिद्धांत के समर्थकों के मतानुसार नैतिक निर्णय कुछ विशेष तथ्यों का वर्णन मात्र करते हैं, अतः वे मूलतः तथ्यात्मक निर्णयों के समान ही होते हैं। इसके विपरीत द्वितीय सिद्धांत के प्रणेताओं का विचार है कि मुख्यतः हमारी भावनाओं अथवा अभिवृत्तियों को अभिव्यक्त करने के कारण नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों से मूलतः भिन्न होते हैं। वर्णनात्मक सिद्धांत के दो प्रमुख भेद हैं—एक प्रकृतिवाद और दूसरा अंतः प्रज्ञावाद। प्रकृतिवादियों के अनुसार नैतिक निर्णय कुछ अनुभवमूलक प्राकृतिक गुणों का वर्णन करते हैं। उदाहरणार्थ यह शुभ या उचित है इस नैतिक निर्णय का अर्थ है 'यह सुखद अथवा रुचिकर है'। इस प्रकार प्रकृतिवादी नैतिक निर्णयों को मनोवैज्ञानिक अथवा समाजशास्त्रीय निर्णयों से मूलतः भिन्न नहीं मानते। सभी विकासवादी, सुखवादी तथा उपयोगितावादी विचारक किसी-न-किसी रूप में इसी सिद्धांत का समर्थन करते हैं। इसके विपरीत अंतः प्रज्ञावादियों का मत है कि नैतिक निर्णय प्राकृतिक गुणों का वर्णन नहीं करते, अतः उनकी व्याख्या किसी प्रकार के प्राकृतिक निर्णयों के आधार पर नहीं की जा सकती। प्रकृतिवादियों के मत का खंडन करते हुए अंतः प्रज्ञावादी नैतिक निर्णयों को 'अनुभव' अथवा 'अद्वितीय' मानते हैं। उनका विचार है कि ये निर्णय कुछ ऐसे निरप्राकृतिक गुणों अथवा सबधों की ओर संकेत करते हैं जिनका ज्ञान हमें केवल अंतः प्रज्ञा द्वारा ही प्राप्त होता है। इसी कारण इन विचारकों के सिद्धांत को 'निरप्राकृतिकवाद' अथवा 'अंतः प्रज्ञावाद' की सजा दी गई है।

वैसे तो पाश्चात्य नैतिक दर्शन में अंतः प्रज्ञावाद का उदय सत्रहवीं तथा अठारहवीं शताब्दी में ही हो चुका था। उस समय गैल्फ कडवर्थ, सैम्युअल क्लार्क, रिचर्ड प्राइस आदि अनेक दार्शनिकों ने इसी सिद्धांत के आधार पर नैतिक निर्णयों के स्वरूप की व्याख्या की थी। इन सभी दार्शनिकों का यह विचार था कि हमें अपनी विशेष शक्ति अंतः प्रज्ञा द्वारा ही शुभ-अशुभ तथा उचित-अनुचित का अपरोक्ष ज्ञान हो जाता है। अनुभव एवं तर्क का आधार लिए बिना ही हम अपनी अंतः प्रज्ञा द्वारा अपरोक्षतः यह जान लेते हैं कि किस परिस्थिति में हमें क्या करना चाहिए और क्या नहीं करना चाहिए। हम आगे देखेंगे कि अंतः प्रज्ञावाद की इस आधारभूत मान्यता को आधुनिक युग के अंतः प्रज्ञावादी भी किसी-न-किसी रूप में अवश्य स्वीकार करते हैं। परंतु इसके साथ ही आधुनिक

अत प्रज्ञावाद मे एक ऐसी नई मान्यता का भी उद्गम हुआ है जो प्राचीन अत प्रज्ञावाद मे उपलब्ध नहीं होती। यह मान्यता है निर्राकृतिक गुणो अथवा सबधो की प्राक्कल्पना जिमके आधार पर आधुनिक अत प्रज्ञावादी नैतिक निर्णयो के स्वरूप की व्याख्या करने का प्रयास करते हैं। आधुनिक अत प्रज्ञावादियो मे जी० ई० मूर, एच० ए० प्रिचर्ड, मी० डी० बोड, डबल्यू० डी० रॉस, ई० एफ० कैरिग्ट आदि दार्शनिको के नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। इन सभी दार्शनिको का विचार है कि शुभ, उचित आदि नैतिक प्रत्यय एक विशेष निर्राकृतिक गुण अथवा सबध की ओर संकेत करते हैं जिमका बोध हमें अत प्रज्ञा द्वारा होता है। यह निर्राकृतिक गुण या सबध ही नैतिक प्रत्ययो को अन्य सभी प्रत्ययो से पृथक करता है। वस्तुतः इसी मान्यता के आधार पर आधुनिक अत प्रज्ञावादी नैतिक निर्णयो को अन्य सभी प्रकार के निर्णयो से भिन्न और अद्वितीय मानते हैं। इस प्रकार अत प्रज्ञा द्वारा एक विशेष निर्राकृतिक गुण या सबध के बोध की प्राक्कल्पना आधुनिक अत प्रज्ञावाद की प्रमुख विशेषता मानी जा सकती है जो उसे प्राचीन अत प्रज्ञावाद से कुछ सीमा तक पृथक करती है। वर्तमान शताब्दी मे बहुत-से दार्शनिको ने इन नवीन अत प्रज्ञावाद का समर्थन किया है जिनमे से कुछ महत्त्वपूर्ण दार्शनिको के नामो का उल्लेख हम ऊपर कर चुके है। इस सक्षिप्त लेख मे इन सभी आधुनिक अत प्रज्ञावादियो के मत का विवेचन करना संभव नहीं है। अत यहाँ हम केवल दो प्रमुख अत प्रज्ञावादियो—एच० ए० प्रिचर्ड तथा डबल्यू० डी० रॉस—क विचारो का ही उल्लेख करेंगे।

2. एच० ए० प्रिचर्ड

प्रकृतिवादियो के विपरीत अधिकतर अत प्रज्ञावादी परिणामनिर्गेषक नैतिकता को ही कर्मों के औचित्य अथवा कर्तव्य के निर्णय का आधार मानते है। उनका मत है कि किसी कर्म का औचित्य अथवा अनौचित्य उसमे उत्पन्न परिणामो पर आधारित न होकर स्वयं उसी कर्म मे निहित रहता है। कर्मों एवं नियमो के औचित्य या अनौचित्य का निर्णय करने समय उनके वास्तविक अथवा संभावित परिणामो पर ध्यान देना अनावश्यक तथा अनुचित है। किसी विशेष परिस्थिति मे हमारे लिए कौन-सा कर्म उचित या अनुचित है इसका अपरोक्ष ज्ञान हमें अपनी अंत प्रज्ञा द्वारा ही हो जाना है, अत इसके लिए हमें उस कर्म के परिणामो पर विचार करने की आवश्यकता नहीं है। स्पष्ट है कि अधिकतर अत प्रज्ञावादियो द्वारा मान्य यह परिणामनिर्गेषक नैतिक सिद्धांत विकासवाद, मूलवाद, स्वार्थवाद, उपयोगितावाद आदि उन सभी सिद्धान्तो को अस्वीकार करता है जो परिणामो के आधार पर ही कर्मों तथा नियमो के औचित्य एवं अनौचित्य का निर्णय करते है। एच० ए० प्रिचर्ड और डबल्यू० डी० रॉस दोनो ही इसी परिणामनिर्गेषकवाद के दृढ़ समर्थक है।

प्रिचर्ड का एक महत्त्वपूर्ण लेख, 'डज मॉरल फिलॉसॉफी रेस्ट ऑन एमिस्टेक?'—अर्थात् 'क्या नैतिक दर्शन भूल पर आधारित है?', 1912 मे 'माइन्ड' नामक पत्रिका मे प्रकाशित हुआ। इसके पश्चात उन्होंने नैतिक दर्शन की समस्याओ पर अन्य लेख भी लिखे जो 1949 मे ऑक्सफोर्ड विश्वविद्यालय द्वारा प्रकाशित उनकी कृति 'मॉरल ऑर्वोलिगेशन' मे संकलित हैं। जैसा कि 'माइन्ड' मे प्रकाशित प्रिचर्ड के उपर्युक्त लेख के शीर्षक मे ही स्पष्ट है, इस लेख मे उन्होंने यह प्रश्न उठाया है कि क्या वास्तव मे संपूर्ण नैतिक दर्शन किसी भूल पर आधारित है। अपने इस प्रश्न का उत्तर देने हुए वे कहते है कि सचमुच एक बहुत बड़ी भूल को अभी तक नैतिक दर्शन का मूल आधार माना जाता रहा है। यह भूल है कर्तव्य-पालन के लिए किन्ही प्रमाणो अथवा कारणो की खोज करना। प्राचीन काल से ही यह प्रश्न उठाया जाता रहा है कि हमे अपने कर्तव्य का पालन क्यों करना चाहिए—अर्थात् कर्तव्य-पालन को अनिवार्य सिद्ध करने के लिए हम कौन-से तर्क अथवा

कारण प्रस्तुत कर सकते हैं। बहूत-ने दार्शनिक इस प्रश्न को महत्त्वपूर्ण मानकर अपने-अपने ढंग से इसका उत्तर देने का प्रयत्न करने रहे हैं। परंतु प्रिचर्ड के मतानुसार कर्तव्य-पालन के सबंध में उपर्युक्त प्रश्न नितान्त अर्न्तचिन्त एवं अनावश्यक है क्योंकि कर्तव्य-पालन के लिए कोई भी तर्क अथवा कारण प्रस्तुत करने का प्रयत्न करते ही वे यह मान लेते हैं कि कर्तव्य-पालन किसी अन्य उद्देश्य की पूर्ति का साधन मात्र है। प्रिचर्ड का कथन है कि कर्तव्य-पालन को उचित एवं आवश्यक सिद्ध करने के लिए इन दार्शनिकों ने मुख्यतः दो तर्क या कारण प्रस्तुत किए हैं। इस सबंध में इन दार्शनिकों का पहला तर्क यह है कि अपने कर्तव्य का पालन करना स्वयं व्यक्ति के लिए लाभप्रद है—अर्थात् ऐसा करने में अंततः स्वयं उसे सुख प्राप्त होता है। कर्तव्य-पालन के विषय में इन दार्शनिकों का दूसरा तर्क यह है कि इसके फलस्वरूप अतः शुभ की उत्पत्ति होती है। एक ही वाक्य में इन दोनों तर्कों को स्पष्ट करते हुए प्रिचर्ड ने कहा है कि 'व्यक्ति के अपने मुख्य अथवा कर्म से उत्पन्न होने वाले शुभ को ही कर्तव्य का कारण बताया गया है'। प्रिचर्ड के विचार में प्लैटो हबिसन, पैल मिल्ल आदि दार्शनिकों ने अपने-अपने ढंग में स्वयं व्यक्ति के सुख को ही कर्तव्य-पालन का आवश्यक और अंतिम आधार माना है। स्पष्ट है कि ये सभी दार्शनिक कर्तव्य-पालन को अन्तः व्यक्ति के सुख का साधन मात्र मानते हैं।

परंतु प्रिचर्ड का निश्चल मत है कि कर्तव्य-पालन के सबंध में उपर्युक्त दोनों तर्क अनुचित एवं भ्रामक हैं, क्योंकि इनमें कर्तव्य को किसी अन्य प्रयोजन का साधन मात्र मान लिया गया है। बस्तुतः प्रिचर्ड कर्तव्य-पालन को सुख, विकास, समाज-हित आदि किसी भी उद्देश्य का साधन न मानकर स्वतः साध्य ही मानते हैं। यही कारण है कि उन्होंने इन प्रश्न को अर्न्तचिन्त और अनावश्यक माना है कि हमें अपने कर्तव्य का पालन क्यों करना चाहिए। इस प्रश्न को उठाने वाला व्यक्ति यह मान लेता है कि कर्तव्य-पालन स्वतः साध्य न होकर किसी अन्य उद्देश्य की प्राप्ति का साधन मात्र है। प्रिचर्ड का विचार है कि हमें अपने कर्तव्य का पालन केवल इसलिए करना चाहिए कि वह हमारा कर्तव्य है, उसके लिए कोई अन्य तर्क खोजना अथवा कारण पूछना अनावश्यक और अनुचित है। किसी कर्म को करने के लिए हमारा यह ज्ञान ही पर्याप्त कारण है कि वह हमारा कर्तव्य है, इसके अतिरिक्त उसे करने के लिए कोई अन्य कारण खोजना न तो वांछनीय है और न आवश्यक। स्पष्ट है कि प्रिचर्ड के मतानुसार किसी कर्म को कर्तव्य के रूप में करते समय उसके वास्तविक अथवा सम्भावित परिणामों का हमारे लिए कोई महत्त्व नहीं है, क्योंकि उस कर्म के परिणाम हमारे कर्तव्य को निर्धारित नहीं करते। हम अपनी अन्तःप्रज्ञा द्वारा ही अपरोक्षतः यह जान सकते हैं कि किसी विशेष परिस्थिति में हमारा कर्तव्य क्या है। हमारा यह कर्तव्य-बोध किल्ही नहीं अथवा कारणों पर आधारित न होकर गणित के सत्यो के ज्ञान की भाँति ही स्वतः सिद्ध तथा नितान्त अपरोक्ष ही होता है। कुछ कारण हमें कर्तव्य-पालन के लिए प्रेरित कर सकते हैं, किन्तु वे हमारे कर्तव्य-पालन का आधार नहीं हो सकते।

प्रिचर्ड यह अवश्य स्वीकार करते हैं कि किसी भी परिस्थिति में कर्तव्य का भलीभाँति पालन करने के लिए प्रासंगिक तथ्यों का ज्ञान आवश्यक है, क्योंकि वे तथ्य हमें कर्तव्य-पालन के लिए सजग

1. गेब ए. प्रिचर्ड, 'दज मॉरल फिलॉसॉफी रैसट ऑन एमिस्टेक', कैनथ पहल और मॉरलिन शिलर द्वारा संपादित रीडिंग्स इन कन्टैम्प्लरी मॉथकल थ्योरी' में सकलित, पृ. 403

2. वही पुस्तक पृ. 403

3. वही पुस्तक पृ. 408

ओर प्रेरित कर सकते हैं। इस दृष्टि से कर्म के परिणामों तथा व्यक्तियों के पारस्परिक संबंधों का पर्याप्त महत्त्व है। कर्तव्य-पालन के विषय में दो उदाहरणों द्वारा अपने इसी मत को स्पष्ट करते हुए प्रिचर्ड ने कहा है कि "हम कोई कहानी सुनाने के अनौचित्य को तब तक अनुभव नहीं कर सकते जब तक हमें यह ज्ञान न हो जाए कि इससे हम किसी श्रोता के मन को आघात पहुँचाएँगे। इसी प्रकार जब तक हमें यह याद न आ जाए कि 'क' ने हमारा उपकार किया है तब तक हम उसे उपहार देने के कर्तव्य की वाध्यता का अनुभव नहीं कर सकते"।⁴ इन उदाहरणों से स्पष्ट है कि कर्तव्य-पालन के विषय में प्रिचर्ड विशेष परिणामों तथा संबंधों की उपेक्षा नहीं करते। वस्तुतः कर्तव्य-निर्धारण में व्यक्तियों के कुछ पारस्परिक संबंधों को तो उन्होंने विशेष महत्त्व दिया है। इस विषय में उनका कथन है कि "विभिन्न कर्तव्यों में भिन्न-भिन्न प्रकार के संबन्ध निर्मित रहते हैं। कुछ कर्तव्य हमारे अपने अथवा दूसरों के भूतकालीन कार्यों द्वारा ही निर्धारित होते हैं। उपकार के प्रतिदान का कर्तव्य भूतकाल में हमारे प्रति किसी व्यक्ति द्वारा किए गए उपकार पर आधारित है। दिल को अदा करने का कर्तव्य भूतकाल में किए गए हमारे उस वादे पर आधारित है जिसमें हमने कहा है कि किसी वस्तु की प्राप्ति होने पर हम उसका मूल्य चुकाएँगे। किसी अन्य व्यक्ति के मन को आघात न पहुँचाने के कर्तव्य का आधार वह संबन्ध है जो मनुष्य होने के नाते हम दोनों में अनिवार्यतः विद्यमान है"।⁵ इस प्रकार स्पष्ट है कि प्रिचर्ड किन्हीं विशेष परिस्थितियों में कर्तव्य-निर्धारण की दृष्टि से व्यक्तियों के पारस्परिक संबंधों को बहुत महत्त्व देते हैं। परंतु वे यह मानते हैं कि किसी कर्म के वास्तविक या सभावित परिणामों के आधार पर इस बात का निर्णय नहीं किया जा सकता कि वह कर्म हमारा कर्तव्य है अथवा नहीं। उनके विचार में किसी कर्म के परिणामों के आधार पर उसे कर्तव्य स्वरूप में प्रमाणित करने का संपूर्ण प्रयास अनावश्यक और व्यर्थ है। इसी कारण उनके अन-प्रज्ञात्मक सिद्धान्त को 'परिणामनिरीक्षणवाद' की सजा दी गई है।

प्रिचर्ड के कर्तव्य संबन्धी उपर्युक्त सिद्धान्त के विरुद्ध दो मुख्य आपत्तियाँ उठाई जा सकती हैं जिनकी ओर उन्होंने स्वयं भी संकेत किया है। प्रथम आपत्ति यह है कि यदि सभी व्यक्तियों को अन-प्रज्ञा द्वारा अपने कर्तव्यों का अपरोक्ष ज्ञान हो जाता है और यदि इस अर्थ में कर्तव्य स्वतः सिद्ध है तो इन कर्तव्यों के संबन्ध में नीति-मनभेद की व्याख्या कैसे की जा सकती है। यदि एक व्यक्ति यह अनुभव करता है कि अमुक कर्म उसका कर्तव्य है और दूसरा व्यक्ति उसके ठीक विपरीत कर्म को उस व्यक्ति का कर्तव्य मानता है तो ऐसी स्थिति में उन दोनों के कर्तव्य संबन्धी इस मनभेद को समाप्त करने का क्या उपाय है? इस आपत्ति का उत्तर देते हुए प्रिचर्ड ने कहा है कि विभिन्न व्यक्तियों में कर्तव्य संबन्धी यह मतभेद उनके नैतिक विकास के भिन्न स्तर के कारण ही है। कुछ व्यक्तियों के नैतिक विकास का स्तर अन्य व्यक्तियों के नैतिक विकास के स्तर की अपेक्षा निम्न कोटि का होता है, अतः वे अपने कर्तव्य को भली-भाँति नहीं समझ पाते। परन्तु उपर्युक्त आपत्ति के संबन्ध में प्रिचर्ड का यह उत्तर पूर्णतः मनोषजनक प्रतीत नहीं होता। इसके विरुद्ध यह कहा जा सकता है कि यदि वास्तव में कर्तव्य स्वतः सिद्ध है और सभी मनुष्यों को अन-प्रज्ञा द्वारा ही उनका स्पष्ट एवं अपरोक्ष ज्ञान हो जाता है तो कर्तव्य-बोध की दृष्टि से विभिन्न व्यक्तियों के नैतिक विकास के स्तर में अंतर नहीं होना चाहिए। जहाँ तक मझे ज्ञान है, प्रिचर्ड ने इस कठिनाई का कोई मनोषप्रद समाधान प्रस्तुत नहीं किया। उनके कर्तव्य संबन्धी सिद्धान्त के विरुद्ध दूसरी आपत्ति यह है कि इसके आधार पर कर्तव्यों में होने वाले संघर्ष की मनोषप्रद व्याख्या नहीं की जा सकती। हमें कह

4. वहीं पन्नांक, पृ. 404

5. वहीं पन्नांक, पृ. 408

बार ऐसी स्थिति का सामना करना पड़ता है जब हमारे कर्तव्यों में संघर्ष होता है और हमें दो विरोधी कर्तव्यों में से किसी एक का पालन करने के लिए बाध्य होना पड़ता है। अब प्रश्न यह है कि यदि हमारे कर्तव्य स्वतःसिद्ध हैं जैसा कि प्रिचर्ड मानते हैं तो उनमें यह संघर्ष क्यों होता है। इसके अतिरिक्त यह प्रश्न भी महत्त्वपूर्ण है कि कर्तव्यों में होने वाले इस संघर्ष का निराकरण कैसे किया जा सकता है। प्रिचर्ड ने इन दोनों प्रश्नों का कोई सतोषजनक उत्तर नहीं दिया। वे गणित के नियमों की भाँति ही कर्तव्यों को स्वतः सिद्ध मानते हैं, किन्तु वे यह भूल जाते हैं कि गणित के दो नियमों में कभी संघर्ष नहीं होता जब कि कई बार हमारे दो कर्तव्यों में संघर्ष होता है और उनमें से हम किसी एक कर्तव्य का ही पालन कर सकते हैं। वस्तुतः जब हमारे समक्ष ऐसी स्थिति आती है तो हम प्रायः परिणामों के आधार पर ही यह निर्णय करते हैं कि हम किस कर्तव्य का पालन करें और किसका न करें। ऐसी स्थिति में हम सामान्यतः उसी कर्तव्य का पालन करते हैं जिससे अधिकतम शुभ परिणाम उत्पन्न होने की आशा होती है। परन्तु इस तथ्य की उपेक्षा करते हुए प्रिचर्ड कहते हैं कि परिणामों के आधार पर कर्तव्य का निर्धारण नहीं किया जा सकता। इस प्रकार वे अपने कर्तव्य संबंधी सिद्धांत के विरुद्ध उपयुक्त दोनों आपत्तियों का कोई सतोषजनक उत्तर नहीं दे पाए।

3. डबल्यू०डी० रॉस

प्रिचर्ड की भाँति डबल्यू०डी० रॉस ने भी अतः प्रजावाद के आधार पर ही 'उचित', 'कर्तव्य', 'शुभ' आदि नैतिक प्रत्ययों की व्याख्या की है और वे भी कर्मों के औचित्य को उनके वास्तविक अथवा सभावित परिणामों पर आधारित न मानकर परिणामनिरपेक्ष ही मानते हैं। उन्होंने अपनी दो प्रमुख पुस्तकों—'दि राइट ऐंड दि गुड' तथा 'फाउंडेशन ऑफ ऐथिक्स'—में नैतिक दर्शन संबंधी महत्त्वपूर्ण समस्याओं पर अपने विचार प्रस्तुत किए हैं। ये पुस्तकें क्रमशः 1930 तथा 1939 में प्रकाशित हुई थीं। जैसा कि प्रथम पुस्तक के शीर्षक में ही स्पष्ट है, इसमें रॉस ने 'उचित' और 'शुभ' इन दो नैतिक प्रत्ययों की विस्तारपूर्वक व्याख्या की है। वे 'उचित' तथा 'शुभ' दोनों को समान रूप में अपरिभाष्य मानते हैं, अतः उन्होंने जी० ई० मूर के इस मत का खंडन किया है कि 'उचित' की परिभाषा 'शुभ' के आधार पर की जा सकती है। उनका विचार है कि जिस तर्क के आधार पर मूर ने 'शुभ' को अपरिभाष्य सिद्ध किया है उसी तर्क के आधार पर 'उचित' को भी अपरिभाष्य मानना आवश्यक है। जिस प्रकार 'सुखद', 'रुचिकर', 'विकसित', 'उपयोगी' आदि किसी भी प्रत्यय के आधार पर 'शुभ' को परिभाषित नहीं किया जा सकता ठीक उसी प्रकार अधिकतम शुभ की उत्पत्ति के आधार पर उचित की भी परिभाषा नहीं की जा सकती है। शुभ के समान ही उचित को भी अपरिभाष्य मानते हुए वे कहते हैं कि मुझे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि उचित का वही अर्थ नहीं होता जो नैतिक दृष्टि से शुभ का होता है। और इस तथ्य की परीक्षा हम एक के स्थान पर दूसरे का प्रयोग करके कर सकते हैं। यदि इन दोनों का अर्थ एक ही होता तो 'वह नैतिक दृष्टि से अच्छा मनुष्य है' के स्थान पर हम यह कह सकते थे कि वह 'उचित मनुष्य' है। परन्तु ऐसा कहना भाषा की दृष्टि से अशुद्ध ही नहीं अपितु निरर्थक भी है। इससे स्पष्ट है कि 'उचित' और 'नैतिक दृष्टि से शुभ' इन दोनों का अर्थ भिन्न है। 'उचित' और 'अनुचित' का प्रयोग कर्म के लिए किया जाता है जब कि 'नैतिक दृष्टि से शुभ तथा अशुभ' का प्रयोग उस प्रयोजन के लिए किया जाता है जिससे प्रेरित होकर मनुष्य कर्म करता है।⁶ इस प्रकार रॉस मनुष्य के कर्मों के लक्षण में ही 'उचित' शब्द का प्रयोग अधिक उपयुक्त मानते हैं। 'वह कर्म उचित है' इस वाक्य का अर्थ उनके मतानुसार यही है कि 'वह कर्म हमें करना चाहिए' अथवा 'वह कर्म करना हमारा नैतिक

कर्तव्य है'।⁷ संक्षेप में रास का यह निश्चित मत है कि 'उचित' एवं 'शुभ' ये दोनों ही अपरिभाष्य हैं और हमें अपनी अतः प्रज्ञा द्वारा ही इन दोनों का अपरोक्ष ज्ञान होता है, अतः इनमें से किसी एक को दूसरे के आधार पर परिभाषित करने का प्रयास व्यर्थ एवं अनुचित है।

जैसा कि ऊपर कहा गया है, कर्तव्य-निर्धारण की दृष्टि से प्रिचर्ड की भाँति रास भी परिणामनिरपेक्षवाद को ही स्वीकार करते हैं। वे भी यह मानते हैं कि कर्मों का औचित्य अथवा अनौचित्य उनके परिणामों पर निर्भर न होकर स्वयं उन्हीं में निहित रहता है और हमारे मूल कर्तव्यों को परिणामों के आधार पर निर्धारित नहीं किया जा सकता। जब हम किसी कर्म को नैतिक दृष्टि से उचित या अनुचित कहते हैं तो हमारा यह निर्णय उस कर्म से उत्पन्न वास्तविक अथवा सभावित परिणामों पर आधारित नहीं होता। हम केवल यही देखते हैं कि वह कर्म विशेष परिस्थिति—जिसमें वह किया गया है—के अनुरूप है अथवा नहीं। अपने कर्तव्यों की पूर्ति करते समय हम उनके परिणामों पर ध्यान नहीं देते, हम उन्हें अपना कर्तव्य समझकर उनका पालन करते हैं, किसी अन्य कारण से प्रेरित होकर नहीं। एक उदाहरण द्वारा अपने इसी मत को स्पष्ट करते हुए रास ने लिखा है कि "जब एक साधारण मनुष्य यह कहता है कि वादे को पूरा करना उचित है तो वह इस कर्म के संपूर्ण परिणामों के विषय में जरा भी नहीं सोचता, वह न तो उन्हें जानता है और न जानने की चिंता ही करता है।... जब एक सामान्य व्यक्ति केवल इसलिए अपना वादा पूरा करता है कि उसे ऐसा करना चाहिए तो यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि वह इसके संपूर्ण परिणामों अथवा सर्वोत्तम परिणामों के विचार में प्रेरित होकर ऐसा नहीं करता। इसके लिए जो कारण उसे प्रेरित करता है वह केवल यही है कि उसने वादा किया है—इसके अतिरिक्त वह और कुछ नहीं सोचता। वह अपने कर्म को इसलिए उचित नहीं कहता कि सब मिलाकर उसके सर्वोत्तम परिणाम निकलेगे"।⁸ इस उद्धरण से कर्तव्य-निर्धारण के संबंध में रास का परिणामनिरपेक्षवाद पूर्णतया स्पष्ट हो जाता है। वस्तुतः इसी सिद्धांत के आधार पर उन्होंने मनुष्य के सभी मूल कर्तव्यों की व्याख्या की है, अतः इस दृष्टि से उनका मत प्रिचर्ड के मत से भिन्न नहीं है।

परंतु हमारे कर्तव्यों के विषय में—रास के विचार प्रिचर्ड के विचारों की अपेक्षा अधिक स्पष्ट और सतोषजनक प्रतीत होते हैं। वे हमारे सभी कर्तव्यों को स्वतःसिद्ध नहीं मानते जैसा कि प्रिचर्ड का मत है। उनके विचार में कुछ थोड़े-से कर्तव्य ही ऐसे हैं जो स्वतःसिद्ध हैं और सामान्य परिस्थितियों में जिनका पालन करना सभी मनुष्यों के लिए आवश्यक है। इन कर्तव्यों को रास ने मूल कर्तव्य की मंजा दी है। उनका कथन है कि हमें अपनी अतः प्रज्ञा द्वारा ही इन मूल कर्तव्यों का अपरोक्ष ज्ञान हो जाता है, अतः ये स्वतः सिद्ध हैं—अर्थात् इनकी अनिवार्यता को प्रमाणित करने के लिए किसी प्रकार के तर्क या प्रमाण की आवश्यकता नहीं होती। निम्नलिखित कर्तव्यों को रास ने मनुष्य के मूल कर्तव्यों के रूप में स्वीकार किया है—अपना वचन पूरा करना, सत्य बोलना, यदि हमारे अनुचित आचरण के कारण किसी को हानि पहुँची है तो उसकी क्षतिपूर्ति करना, सेवा अथवा सहायता प्राप्त करने पर कृतज्ञता का अनुभव करना, सुख तथा उसके साधनों के वितरण के सबंध में दूसरों के साथ न्याय करना, दूसरों के सुख तथा कल्याण के लिए यथासंभव प्रयत्न करना, अपने भीतर सद्गुणों के विकास द्वारा आत्मोन्नति के लिए प्रयास करना, दूसरों को किसी प्रकार की क्षति अथवा हानि न पहुँचाना।⁹ सामान्य परिस्थितियों में परिणामों पर विचार किए बिना इन सभी मूल

7 वही पुस्तक, पृ 3

8 वही पुस्तक, पृ 9, 17

9 वही पुस्तक पृ 21

कर्तव्यो का पालन करना गैस प्रत्येक मनुष्य के लिए आवश्यक मानते हैं, किन्तु उन्होंने स्पष्ट कहा है कि मूल कर्तव्यो की यह मूची पूर्ण और अतिम नहीं है—इसमे सशोधन एवं परिवर्तन किया जा सकता है। वस्तुतः साधारण परिस्थितियो म मनुष्य मात्र के लिए इन मूल कर्तव्यो की अनिवार्यता के सबध मे गैस का मत उचित ही प्रतीत होना है। परन्तु यहाँ यह उल्लेखनीय है कि शताब्दियो पूर्व गौतम बुद्ध ने जिन अष्टांगिक मार्ग का और पतञ्जलि ने जिन पाँच मूल नियमो—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, अपरिग्रह, ब्रह्मचर्य—का प्रतिपादन किया था उनमे गैस के सभी उपर्युक्त मूल कर्तव्यो का समावेश हो जाता है। इन दृष्टि मे मनुष्य के मूल कर्तव्यो के विषय मे उनके इस मत को नवीन और मौलिक नहीं कहा जा सकता। फिर भी गैस ने मानव के मूल कर्तव्यो का जो विवेचन प्रस्तुत किया है सामान्य परिस्थितियो म उनकी सत्यता असिद्ध प्रतीत होनी है। परन्तु कुछ विशेष परिस्थितियो म प्रिचर्ड के सिद्धान्त की भाँति गैस का उपर्युक्त कर्तव्य सबधी सिद्धान्त भी हमारा ठीक-ठीक मार्गदर्शन नहीं कर पाता। कई बार दो मूल कर्तव्यो मे संघर्ष होता है और ऐसी स्थिति मे मनुष्य के लिए यह निर्णय करना अत्यन्त कठिन हो जाता है कि वह उन दो कर्तव्यो मे से किसका पालन करे। जहाँ तक मुझे ज्ञात है, प्रिचर्ड की भाँति गैस ने भी मनुष्य की इस कर्तव्य सबधी कठिनाई का कोई निश्चित और सतोषप्रद समाधान प्रस्तुत नहीं किया। वस्तुतः जिन सिद्धान्तो—अत प्रज्ञावाद तथा परिणामनिरपेक्षवाद—मे प्रिचर्ड और गैस विश्वास करते हैं उनके आधार पर इस समस्या का समुचित समाधान संभव प्रतीत नहीं होता।

गैस के कर्तव्य सबधी सिद्धान्त की उपर्युक्त कठिनाई का मुख्य कारण यही प्रतीत होता है कि प्रिचर्ड की भाँति वे भी कर्तव्य-निर्धारण के लिए परिणामो को अप्रासंगिक तथा अनावश्यक मानते हैं। उनके मतानुसार परिणामो पर विचार किए बिना ही मनुष्य को सभी मूल कर्तव्यो का पालन करना चाहिए, क्योंकि कर्मों का औचित्य अथवा अनौचित्य उनके परिणामो पर निर्भर न होकर स्वयं कर्मों में ही निहित रहता है। कर्तव्य-पालन के विषय मे अपने इसी मत को स्पष्ट करते हुए गैस ने लिखा है कि "कुछ विशेष परिणामों को ध्यान में रखकर कर्म करना हमारा कर्तव्य नहीं है। हमारे कर्म—कम से कम विशेष कर्तव्यो का पालन करने के लिए किए गए हमारे कर्म— इसलिए उचित नहीं हैं कि उनके फलस्वरूप कुछ परिणाम उत्पन्न होंगे जैसा कि उपयोगितावादियो का मत है। हमें एक विशेष प्रकार के कर्म के आतिरिक्त औचित्य को स्वीकार करना पडेगा जो उसके परिणामों पर आधारित न होकर उसके स्वरूप मे ही निहित रहता है"।¹⁰ इस प्रकार स्पष्ट है कि गैस सुखवाद, उपयोगितावाद आदि सभी परिणाममापेक्ष सिद्धान्तों का खडन करते हैं। उनका यह परिणामनिरपेक्षवाद इस मान्यता पर आधारित है कि औचित्य एक ऐसा निष्कृतिक गुण है जो उचित कर्मों में निहित रहता है और जिसका हमे अपरोक्ष रूप से अंत प्रज्ञा द्वारा ज्ञान हो जाता है। परन्तु निष्कृतिक गुण होते हुए भी यह औचित्य उचित कर्म के कुछ विशेष प्राकृतिक गुणो पर ही निर्भर रहता है। गैस की यह मान्यता कुछ अस्पष्ट और असंतोषजनक ही प्रतीत होती है। सर्वप्रथम उन्होंने यह स्पष्ट नहीं किया कि औचित्य उचित कर्म के किन प्राकृतिक गुणों पर निर्भर रहता है और क्यों। इसके अतिरिक्त उनकी उपर्युक्त मान्यता के विरुद्ध यह भी कहा जा सकता है कि यदि कर्तव्य-चेतना से प्रेरित कर्म ही उचित हैं जैसा कि वे मानते हैं तो यह स्वीकार करना पडेगा कि इन कर्मों का औचित्य कर्तव्य-चेतना पर ही निर्भर है और यह कर्तव्य-चेतना कर्मों में निहित न होकर उन्हें करने वाले व्यक्तियो मे ही निहित रहती है। इस प्रकार अतः कर्मों के औचित्य का आधार मनुष्य की कर्तव्य-चेतना ही है, स्वयं कर्मों का स्वरूप नहीं जैसा कि गैस का मत है।

'औचित्य' की भाँति 'शुभत्व' को भी राँस वस्तुगत निःप्राकृतिक गुण मानते हैं जो शुभ वस्तुओं के कुछ प्राकृतिक गुणों के फलस्वरूप उनमें विद्यमान रहता है। इसी कारण वे उन सभी सिद्धांतों को अस्वीकार करते हैं जो शुभ को अतत मनुष्य की इच्छाओं, भावनाओं अथवा रुचियों पर ही आधारित मानते हैं। राँस का निश्चित मत है कि कर्मों या वस्तुओं का शुभ होना किसी व्यक्ति अथवा मनुष्य की भावनाओं, रुचियों तथा इच्छाओं पर निर्भर नहीं होता, यदि कोई वस्तु शुभ है तो वह शुभ ही रहेगी—चाहे उसके संबंध में हमारी इच्छाएँ या भावनाएँ कुछ भी हों। दूसरे शब्दों में शुभत्व पूर्णतः वस्तुनिष्ठ गुण है जो मनुष्य की भावनाओं या इच्छाओं के साथ परिवर्तित नहीं होता। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि राँस नैतिक दृष्टि से 'स्वतः शुभ' को ही महत्त्व देते हैं, परतः शुभ को नहीं। इसका कारण यह है कि साधन मात्र होने के कारण परतः शुभ परिवर्तित होता रहता है जब कि स्वतः शुभ सदैव अपरिवर्तित रहता है। अपने आप में शुभ होने के कारण स्वतः शुभ किसी अन्य वस्तु के शुभत्व पर निर्भर नहीं रहता। राँस ने स्वतः शुभ के स्वरूप को इस प्रकार स्पष्ट किया है "स्वतः शुभ वह है जो परिणामों पर निर्भर नहीं रहता—अर्थात् उसके परिणाम चाहे कुछ भी हों, वह सदा शुभ ही रहता है। जो वस्तु स्वतः शुभ है वह सदा शुभ ही बनी रहेगी—चाहे अन्य वस्तुएँ रहें या न रहे। यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि जो सिद्धांत शुभत्व को शुभ वस्तु और किसी अन्य वस्तु में संबंध मात्र मानता है वह किसी वस्तु को स्वतः शुभ नहीं मान सकता, क्योंकि किसी वस्तु को स्वतः शुभ कहने का अर्थ यही है कि अन्य कुछ भी शेष न रहने पर वह वस्तु शुभ ही बनी रहेगी"।¹¹ वस्तुतः राँस यह मानते हैं कि यदि कोई वस्तु स्वतः शुभ है तो समय और स्थान के परिवर्तन के फलस्वरूप उसके शुभत्व में कोई परिवर्तन नहीं होता। औचित्य की भाँति स्वतः शुभत्व भी निःप्राकृतिक गुण है जो शुभ वस्तु के कुछ प्राकृतिक गुणों पर ही निर्भर रहता है और जिसका ज्ञान हमें अपरोक्षतः अंतःप्रज्ञा द्वारा ही प्राप्त होता है। स्वतः शुभत्व के विषय में राँस के इस मत के विरुद्ध भी वही आपत्ति उठाई जा सकती है जो औचित्य के संबंध में उनके मत के विरुद्ध उठाई गई है—अर्थात् वे यह स्पष्ट नहीं करते कि शुभत्व शुभ वस्तु के कौन-से प्राकृतिक गुणों पर निर्भर रहता है और क्यों।

प्रस्तुत खंड को समाप्त करने से पूर्व इस प्रश्न पर भी विचार कर लेना आवश्यक है कि राँस के मतानुसार कौन-सी वस्तुएँ स्वतः शुभ हैं। मूल कर्तव्यों की भाँति स्वतः शुभ वस्तुओं के संबंध में भी उनका मत बहुत स्पष्ट और निश्चित है। उनके विचार में सद्गुण, ज्ञान, न्याय तथा सुख ये चारों वस्तुएँ निश्चय ही स्वतः शुभ हैं। सद्गुण के अंतर्गत उन्होंने कुछ विशेष सदिच्छाओं को सम्मिलित किया है। उदाहरणार्थ कर्तव्य-पालन की इच्छा, दूसरों को सुख प्रदान करने की इच्छा तथा दूसरों के दुःख को दूर करने की इच्छा ऐसी सदिच्छाएँ हैं। इन इच्छाओं अथवा सद्बृत्तियों को राँस ने स्वतः शुभ माना है। इन सदिच्छाओं के अतिरिक्त ज्ञान को भी राँस स्वतः शुभ मानते हैं, सद्गुण और ज्ञान के साथ-साथ उन्होंने न्याय को भी स्वतः शुभ के रूप में स्वीकार किया है। व्यक्ति के सद्गुणों तथा दुर्गुणों के अनुपात में उसे क्रमशः समुचित सुख और दुःख प्रदान करना ही उनके विचार में 'न्याय' है।¹² सद्गुण, ज्ञान और न्याय की भाँति सुख को भी वे स्वतः शुभ ही मानते हैं। परंतु वे सुखवादियों के इस मत का खंडन करते हैं कि सुख सदैव अपने आप में शुभ और दुःख सदैव अपने आप में अशुभ होता है। इस मत के विरुद्ध उनका कथन है कि व्यक्ति के ऐसे सुख को स्वतः शुभ नहीं माना जा सकता जिसका वह अधिकारी नहीं है। यही नहीं, यदि कोई व्यक्ति

11 वही पुस्तक पृ 68-5

12 वही पुस्तक पृ 138-

दुर्गुणयुक्त है तो उसे प्राप्त होने वाला दुःख उनके मतानुसार शुभ है। सुख को सदैव स्वतः शुभ मानने के विरुद्ध रॉस ने यह भी कहा है कि कुछ परिस्थितियों में प्राप्त सुख अपने आप में अशुभ होता है। उदाहरणार्थ यदि कोई व्यक्ति अश्लील अथवा निर्दयतापूर्ण कर्मों द्वारा सुख प्राप्त करता है तो उसके सुख को अपने आप में अशुभ ही माना जाएगा। सक्षेप में रॉस का विचार है कि न तो सुख सदैव स्वतः शुभ होता है और न दुःख सदैव अपने आप में अशुभ। परन्तु यहाँ उनके विचारों में कुछ स्वतोव्याघात दृष्टिगोचर होता है। एक ओर तो वे यह मानते हैं कि जा वस्तु स्वतः शुभ है वह सदैव स्वतः शुभ रहती है—समय, स्थान और परिस्थितियों के फलस्वरूप उसके शुभत्व में कभी किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं हो सकता। दूसरी ओर वे सुख को स्वतः शुभ मानते हुए भी उसे सदैव अपने आप में शुभ नहीं मानते। जहाँ तक मुझे ज्ञात है, रॉस ने अपने विचारों में इस स्वतोव्याघात का कोई समाधान प्रस्तुत नहीं किया। वस्तुतः यदि सुख सदैव और सभी परिस्थितियों में शुभ नहीं है जैसा कि रॉस मानते हैं तो उसे स्वतः शुभ मानना युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता। परन्तु अपने विचारों में आत्मसंगति की ओर समुचित ध्यान दिए बिना सुख को स्वतः शुभ वस्तुओं में सम्मिलित करते हुए वे कहते हैं कि "चार वस्तुएँ स्वतः शुभ प्रतीत होती हैं—सद्गुण, सुख, सद्गुणयुक्त व्यक्तियों को सुख की प्राप्ति और ज्ञान।... मैं किसी ऐसी वस्तु को खोजने में असमर्थ हूँ जो स्वतः शुभ हो किन्तु इनमें से कोई भी न हो अथवा जिसमें इन स्वतः शुभ वस्तुओं में से दो या अधिक सम्मिलित न हो"।¹³ स्पष्ट है कि रॉस स्वतः शुभ वस्तुओं की सूची में सुख को भी समाविष्ट करते हैं, किन्तु, जैसा कि हम ऊपर बता चुके हैं, ऐसा करना उनके विचारों में स्वतोव्याघात उत्पन्न करता है।

वस्तुतः सुख को स्वतः शुभ मानते हुए भी रॉस उसे अन्य स्वतः शुभ वस्तुओं की अपेक्षा निम्न कोटि का और कम मूल्यवान मानते हैं। सद्गुण और ज्ञान के साथ सुख की तुलना करते हुए उन्होंने स्पष्ट कहा है :— "मैं समझता हूँ कि मूल्य की दृष्टि से सुख सद्गुण तथा ज्ञान की अपेक्षा निश्चय ही निम्न कोटि का अथवा निकृष्ट है। सुख तथा सद्गुण के संबन्ध में मुझे यह अधिक सत्य प्रतीत होता है कि सुख चाहे कितना ही अधिक हो, वह थोड़े-से सद्गुण के समकक्ष भी नहीं हो सकता, वस्तुतः मूल्य की दृष्टि से सुख की अपेक्षा सद्गुण का कहीं अधिक उच्च स्थान है"।¹⁴ अपने इस मत के समर्थन में रॉस ने अनेक तर्क प्रस्तुत किए हैं। उनका प्रथम तर्क यह है कि यद्यपि बहुत-से पशुओं के जीवन में सुख की अपेक्षा सुख की मात्रा अधिक होती है और इसके विपरीत बहुत-से मनुष्यों को सुख की अपेक्षा दुःख ही प्राप्त होता है, फिर भी सामान्यतः मानव-जीवन को पशु के जीवन की अपेक्षा अधिक मूल्यवान समझा जाता है। इस संदर्भ में उन्होंने मिल की इस प्रसिद्ध उक्ति को भी उद्धृत किया है कि "संतुष्ट शूक्र की अपेक्षा असंतुष्ट यन्त्र्य होना अधिक अच्छा है। सद्गुण की अपेक्षा सुख को निकृष्ट मानने के लिए रॉस का दूसरा तर्क यह है कि अपने लिए सुख प्राप्त करना सामान्यतः व्यक्ति का कर्तव्य नहीं माना जाता जब कि अपने भीतर सद्गुणों का विकास करना प्रत्येक व्यक्ति का कर्तव्य समझा जाता है। इससे निश्चय ही यह प्रमाणित होता है कि सुख की अपेक्षा सद्गुण कहीं अधिक उत्कृष्ट है। यदि किसी व्यक्ति में सद्गुण की कमी है तो फिर चाहे वह कितना ही सुख प्राप्त कर ले, उसके आधार पर वह अपनी इस क्षति की पूर्ति नहीं कर सकता। सद्गुण की अपेक्षा सुख को निकृष्ट सिद्ध करने के लिए रॉस ने तीसरा तर्क यह दिया है कि कुछ कर्मों—यथा, निर्दयता—से प्राप्त सुख अपने आप में अशुभ होता है जबकि सद्गुण सदैव स्वतः

13. वही पुस्तक, पृ. 140.

14. वही पुस्तक, पृ. 149, 150.

शुभ ही रहता है। इन सब तर्कों के आधार पर उन्होंने यह निष्कर्ष निकाला है कि मद्गुण की अपेक्षा मुख कम मूल्यवान है और मुख की उत्पत्ति तथा प्राप्ति नभी तक शुभ मानी जा सकती है जब तक वह सद्गुण के विकास में बाधक सिद्ध न हो। इसी प्रकार रॉस ने ज्ञान की अपेक्षा भी मद्गुण को मूल्य की दृष्टि से कहीं अधिक उच्च स्थान दिया है। स्वकर्तव्य-पालन की इच्छा को सद्गुण का सर्वोत्तम रूप मानते हुए वे कहते हैं कि अपने कर्तव्य का त्याग और चरित्र का पतन करके ज्ञान की असीमित वृद्धि भी नैतिक दृष्टि से अनुचित है।¹⁵ संक्षेप में मद्गुण—विशेषण कर्तव्यनिष्ठा—को ही रॉस सर्वोत्तम स्वतः शुभ वस्तु मानते हैं।

4. मृत्यांकन

संभवतः यह कहना अनुचित न होगा कि अतः प्रजावाद में आंशिक सत्य अवश्य विद्यमान है। इस सिद्धांत के प्रणेताओं का यह मत उचित ही प्रतीत होता है कि प्राकृतिक अथवा अनुभवात्मक प्रत्ययों के आधार पर नैतिक प्रत्ययों की ठीक-ठीक परिभाषा नहीं की जा सकती और नैतिक निर्णय भावनाओं की अभिव्यक्तियों तथा आदेशों से भिन्न होते हैं। किसी कर्म को नैतिक दृष्टि से उचित या शुभ कहना उसे सुखद कहने अथवा उसके विषय में अपनी भावनाएँ अभिव्यक्त करने से निश्चय ही भिन्न है। इसी प्रकार अतः प्रजावादियों की इस मान्यता को भी कुछ सीमा तक स्वीकार किया जा सकता है कि कर्मों का औचित्य उनके परिणामों पर निर्भर नहीं होता। हम कुछ विशेष परिस्थितियों में परिणामों पर विचार किए बिना भी कुछ कर्मों को उचित या अनुचित कहते हैं। उदाहरणार्थ हम यह मानते हैं कि निर्दोष व्यक्ति को मृत्युदंड देना नैतिक दृष्टि से अनुचित है—फिर चाहे इससे किसी व्यक्ति अथवा समुदाय का कितना ही हित क्यों न हो। इसके अतिरिक्त सामान्य व्यक्ति ऋण चुकाते समय अथवा अपने वचन का पालन करते समय प्रायः इन कर्मों के परिणामों पर ध्यान नहीं देता। इस दृष्टि से अतः प्रजावादियों के परिणामनिरपेक्षवाद को अंशतः उचित माना जा सकता है। अतः में अतः प्रजावादियों की इस मान्यता का भी समर्थन किया जा सकता है कि नैतिक प्रत्यय प्राकृतिक गुणों का बोध नहीं कराते, क्योंकि वे इन गुणों का बोध कराने वाले अनुभवात्मक प्रत्ययों से भिन्न होते हैं।

परंतु अतः प्रजावाद के उपर्युक्त आंशिक सत्यों को स्वीकार करते हुए भी यह कहना पड़ता है कि वास्तव में यह कोई सतोषप्रद सिद्धांत नहीं है। हम पिछले दो खंडों में देख चुके हैं कि प्रिचर्ड और रॉस के अतः प्रजात्मक सिद्धांत के विरुद्ध ऐसी अनेक आपत्तियाँ हैं जिनका वे सतोषजनक उत्तर नहीं दे पाए। इन आपत्तियों के अतिरिक्त उनके सिद्धांत के विरुद्ध अन्य बहुत-सी आपत्तियाँ भी उठाई जा सकती हैं जिनमें से कुछ निम्नलिखित हैं—

(1) अतः प्रजावादियों की आधारभूत मान्यता यह है कि नैतिक प्रत्यय कुछ विशेष निष्कर्षात्मक गुणों का बोध कराते हैं और इसी कारण वे अनुपमेय अथवा अद्वितीय हैं। उनकी यह मान्यता इस सिद्धांत पर आधारित है कि प्रत्येक विशेषण अनिवार्यतः किसी गुण का बोध कराना है। परंतु आधुनिक भाषाशास्त्री इस सिद्धांत को स्वीकार नहीं करते। उनका मत है कि सभी विशेषण गुणबोधक नहीं होते, कुछ विशेषण वक्ता की भावनाओं अथवा अभिवृत्तियों को अभिव्यक्त करते हैं और श्रोता में इन्हीं भावनाओं या अभिवृत्तियों को जागृत करते हैं। उदाहरणार्थ उत्तम, प्रशंसनीय, दुष्ट, घृणास्पद आदि विशेषण लाल, सफेद, लंबा, चौड़ा आदि विशेषणों की भाँति गुणबोधक नहीं हैं। इस नवीन सिद्धांत के आधार पर अधिकतर समकालीन दार्शनिक यह

मानते हैं कि शुभ, उचित, उत्कृष्ट, निकृष्ट आदि नैतिक प्रत्ययों का संबंध मनुष्य की भावनाओं अथवा अभिवृत्तियों से है, अतः वे न तो प्राकृतिक गुणों का बोध कराते हैं और न निःप्राकृतिक गुणों का। ऐसी स्थिति में नैतिक प्रत्ययों के अर्थ और स्वरूप के विषय में अतः प्रज्ञावादियों का मत भी उतना ही अनुचित एवं अमान्य है जितना प्रकृतिवादियों का। इसके अतिरिक्त अतः प्रज्ञावादी निःप्राकृतिक गुणों के स्वरूप को भी स्पष्ट नहीं कर पाए। उनका कथन है कि ये गुण अनुभवनिरपेक्ष तथा देश-कालातीत हैं, अतः हमें केवल अतः प्रज्ञा द्वारा ही इनका अपरोक्ष ज्ञान हो सकता है। परन्तु उनकी इस परिभाषा से निःप्राकृतिक गुणों का स्वरूप स्पष्ट नहीं होता। जब एक साधारण व्यक्ति किसी कर्म को शुभ या उचित कहता है तो यह मानना बहुत कठिन है कि उसे अतः प्रज्ञा द्वारा उस कर्म के किसी विशेष निःप्राकृतिक गुण का ज्ञान होता है। वस्तुतः हमारा सामान्य अनुभव ऐसे रहस्यमय तथा कथित निःप्राकृतिक गुणों के अस्तित्व की पुष्टि नहीं करता। इस प्रकार अतः प्रज्ञावादियों ने निःप्राकृतिक गुणों की जो कल्पना की है वह निराधार ही प्रतीत होती है।

(2) अतः प्रज्ञावादियों की दूसरी आधारभूत मान्यता यह है कि प्रत्येक मनुष्य में एक विशेष शक्ति — अर्थात् अतः प्रज्ञा — अवश्य विद्यमान रहती है जो उसे कर्मों के औचित्य तथा अनौचित्य का ज्ञान कराती है। परन्तु उनकी यह मान्यता भी उचित एवं युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होती। सर्वप्रथम यह कहना बहुत कठिन है कि 'अतः प्रज्ञा' का वास्तविक अर्थ और स्वरूप क्या है। फिर यदि इस कठिनाई को छोड़ भी दिया जाए तो भी यह प्रमाणित करना असंभव प्रतीत होता है कि प्रत्येक मनुष्य में यह अतः प्रज्ञा विद्यमान रहती है। यदि इन दोनों कठिनाइयों पर ध्यान न देते हुए हम यह मान लें कि सभी मनुष्यों में अतः प्रज्ञा विद्यमान रहती है तो फिर यह प्रश्न उठता है कि विभिन्न व्यक्तियों में कर्मों के औचित्य के विषय में तीव्र मतभेद क्यों होता है और इस मतभेद का निराकरण कैसे किया जा सकता है। जहाँ तक मुझे ज्ञात है, अतः प्रज्ञावादी इस महत्वपूर्ण प्रश्न का कोई सतोषप्रद उत्तर नहीं दे सके। यदि एक व्यक्ति की अतः प्रज्ञा किसी कर्म को उचित बताती है और दूसरे व्यक्ति की अतः प्रज्ञा उसी कर्म को अनुचित बताती है तो हमारे पास यह जानने का कोई वैज्ञानिक उपाय नहीं है कि उन दोनों में से किसकी अतः प्रज्ञा वास्तव में मान्य है और क्यों। स्पष्ट है कि यह कठिनाई अतः प्रज्ञावादियों के सिद्धांत को अंततः व्यक्तिनिष्ठवाद में ही परिणत कर देती है जिसका वे स्वयं दृढ़तापूर्वक खंडन करते रहे हैं।

(3) कर्मों के औचित्य तथा कर्तव्यों को परिणामों पर आधारित न मानने के कारण अतः प्रज्ञावादी इस प्रश्न को अनुचित एवं निरर्थक मानते हैं कि हमें अपने कर्तव्यों का पालन क्यों करना चाहिए। परन्तु उनके इस मत का पूर्णतः समर्थन करना बहुत कठिन प्रतीत होता है। इसका कारण यह है कि हमारे कर्मों के औचित्य और कर्तव्यों का उनके परिणामों से अनिवार्य संबंध है। हम केवल उन्हीं कर्मों को कर्तव्यों के रूप में स्वीकार करते हैं जो अतः व्यक्ति अथवा समाज के लिए हितकर हैं — अर्थात् जिनके परिणाम व्यक्ति या समाज के लिए अतः शुभ होते हैं। ऐसे किसी कर्म को कर्तव्य नहीं माना जा सकता जिससे किसी का हित नहीं होता। स्पष्ट है कि हमारे सभी कर्तव्य अतः व्यक्ति और समाज के कल्याण पर ही आधारित हैं, अतः यह प्रश्न निरर्थक नहीं है कि हमें अपने कर्तव्यों का पालन क्यों करना चाहिए।

(4) प्रकृतिवाद का खंडन करते हुए भी स्वयं अतः प्रज्ञावादी भी प्रकृतिवादियों के समान ही नैतिक निर्णयों को पूर्णतः तथ्यात्मक मानते हैं। इस दृष्टि से इन दोनों सिद्धांतों में अंतर केवल इतना ही है कि प्रकृतिवाद के अनुसार नैतिक निर्णय प्राकृतिक गुणों का बोध कराते हैं और अतः

के अनुसार निःप्रकृतिक गुणों का। परंतु, जैसा कि हम देख चुके हैं, गुणबोधक न होने के कारण नैतिक निर्णय वास्तव में तथ्यात्मक निर्णयों से भिन्न होते हैं। किसी कर्म को नैतिक दृष्टि से उचित या अनुचित कहते समय हम उसके प्रति पूर्णतः तटस्थ अथवा उदासीन नहीं रहते, हम उसके सबंध में अपनी भावनाओं तथा अभिवृत्तियों को अवश्य अभिव्यक्त करते हैं। परंतु प्रकृतिवादियों की भाँति अंत प्रज्ञावादी भी इस महत्त्वपूर्ण तथ्य को स्वीकार नहीं करते।

उपर्युक्त सभी आपत्तियों के कारण अत प्रज्ञावाद को पूर्णतया सतोषप्रद सिद्धांत नहीं माना जा सकता।

संवेगवाद – सी०एल० स्टीवेंसन

1. संवेगवाद का उदय और विकास

यह सत्य है कि आधुनिक नैतिक दर्शन में संवेगवाद का उदय एवं विकास वर्तमान शताब्दी के चौथे और पाँचवें दशक में हुआ, किंतु इस नैतिक सिद्धांत की कतिपय आधारभूत मान्यताएँ जॉर्ज बर्कले, फ्रॉमिस हचिसन तथा डेविड ह्यूम की कुछ कृतियों से विद्यमान हैं। यद्यपि ये तीनों दार्शनिक 'संवेगवाद' के आधुनिक अर्थ में इस सिद्धांत के समर्थक नहीं थे, फिर भी उन्होंने भाषा के उद्देश्यों तथा नैतिक शब्दों के अर्थ के संबंध में जो विचार व्यक्त किए हैं उनमें संवेगवाद के कुछ मूल तत्त्व दृष्टिगोचर होते हैं। उदाहरणार्थ 1710 में प्रकाशित अपनी पुस्तक 'ए ट्रिट्राइज कन्सर्निंग दि प्रिन्सिपल्स ऑफ ह्यूमन नॉलेज' की प्रस्तावना में बर्कले ने भाषा के चार उद्देश्यों का उल्लेख किया है – (1) विचारों अथवा तथ्यों को सूचित करना, (2) भावनाओं या संवेगों को उद्दीप्त करना, (3) किसी को कोई कार्य करने के लिए प्रेरित करना अथवा उसे रोकना, और (4) किसी के मन में कोई विशेष अभिवृत्ति उत्पन्न करना। स्पष्ट है कि इनमें से भाषा का प्रथम उद्देश्य वर्णनात्मक तथा शेष तीनों उद्देश्य संवेगात्मक अथवा आदेशात्मक हैं। भाषा के इन तीनों संवेगात्मक उद्देश्यों की व्याख्या करते हुए बर्कले ने स्वयं लिखा है कि 'खतरा', 'शुभ' आदि शब्दों का प्रयोग भावनाओं और संवेगों को अभिव्यक्त अथवा उद्दीप्त करने के लिए किया जा सकता है। बर्कले के इन विचारों में संवेगवाद की आधारभूत मान्यता स्पष्टतः परिलक्षित होती है।

इसी प्रकार हचिसन तथा ह्यूम के व्यक्तिनिष्ठ नैतिक सिद्धांतों में भी संवेगवाद के मूल तत्त्व खोजे जा सकते हैं। ह्यूम ने तो स्पष्ट कहा है कि जब हम 'शुभ', 'उचित' आदि नैतिक शब्दों का प्रयोग करते हैं तो हम किसी वस्तु के विषय में कोई तथ्यात्मक सूचना न देकर केवल अपनी भावनाओं को ही अभिव्यक्त करते हैं। उनकी प्रसिद्ध पुस्तक 'ए ट्रिट्राइज ऑफ ह्यूमन नेचर' के द्वितीय और तृतीय खंडों में ऐसे कितने ही उदाहरण मिल जाएँगे जिनमें संवेगवाद की आधारभूत मान्यताओं का समर्थन किया गया है। इसी कारण रूडॉल्फ कार्नेप, ए० जे० एयर, सी० एल० स्टीवेंसन आदि संवेगवादियों ने ह्यूम के नैतिक दर्शन को अपना प्रमुख प्रेरणा-स्रोत मानते हुए उनके व्यक्तिनिष्ठवाद को अपने सिद्धांत का मूल आधार स्वीकार किया है। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि यद्यपि संवेगवाद बहुत प्राचीन सिद्धांत नहीं है, फिर भी इसका उद्गम अष्टादशवीं शताब्दी के ब्रिटिश अनुभववादी दर्शन में खोजा जा सकता है।

परंतु आधुनिक नैतिक दर्शन में संवेगवाद का हमें जो रूप उपलब्ध होता है वह तर्कीय प्रत्यक्षवाद का अनिवार्य परिणाम है। तर्कीय प्रत्यक्षवादी विज्ञान के दृढ़ समर्थक तथा पूर्णरूपेण

अनुभवद्वारा ज्ञान के कारण ऐसे किसी तत्त्व की सत्ता स्वीकार नहीं करते थे जिसका अनुभव द्वारा सत्यापन संभव न हो। फलतः वे केवल दो प्रकार के वाक्यों को ही सार्थक मानते थे — एक तो वे जापानगवन्त्यान्मक अथवा विश्लेषणात्मक हैं — अर्थात् जिनका विधेय उद्देश्य क्रमबद्ध में किसी नए तथ्य की सूचना नहीं देना। दूसरे प्रकार के सार्थक वाक्य वे हैं जिनका अनुभव द्वारा सत्यापन संभव है — अर्थात् जिनके सामान्य अनुभव के आधार पर सत्य अथवा मिथ्या सिद्ध किया जा सकता है। परन्तु नैतिक निर्णयों को सार्थक वाक्यों के इन दो वर्गों में से किसी में भी नहीं रखा जा सकता, क्योंकि वे न तो पूर्णतया विश्लेषणात्मक हैं और न उनका तथ्यात्मक वाक्यों की भाँति अनुभव द्वारा सत्यापन ही संभव है। ऐसी स्थिति में इन निर्णयों की व्याख्या तर्कीय प्रत्यक्षवादियों के लिए एक जटिल समस्या बन गई थी। इसी समस्या का समाधान करने के लिए उन्होंने उस सिद्धांत का प्रतिपादन किया जिसे 'सवेगवाद' कहा जाता है। इस सिद्धांत के अनुसार नैतिक निर्णय विश्लेषणात्मक और तथ्यात्मक वाक्यों में बिल्कुल भिन्न हैं, क्योंकि इनका मुख्य उद्देश्य निर्णीत वस्तु — क्रम आचरण, व्यक्ति आदि — के संबंध में किसी तथ्य का वर्णन करना नहीं अपितु वक्ता की भावनाओं को अभिव्यक्त करना तथा श्रोता में उन्हीं भावनाओं को उदीप्त करना है। दूसरे शब्दों में इस सिद्धांत के अनुसार नैतिक निर्णयों के दो मुख्य कार्य हैं — वक्ता के कुछ विशेष सवेगों की अभिव्यक्ति तथा श्रोता में उन्हीं सवेगों की उत्पत्ति। इसी कारण उक्त सिद्धांत को 'सवेगवाद' की संज्ञा दी गई है।

रूडॉल्फ कार्नेप ने 1935 में प्रकाशित अपनी लघु पुस्तिका 'लॉजिकल सिन्टेक्स' में तथा ए० जे० एयर ने 1936 में प्रकाशित अपनी पुस्तक 'लैंग्वेज, टूथ ऐंड लॉजिक' में सर्वप्रथम सवेगवाद का प्रतिपादन किया। परन्तु इस सिद्धांत की विषयव्याख्या तथा इसके पूर्ण विकास का श्रेय अमरीकी दार्शनिक सी० ए० स्टीवेंसन को ही प्राप्त है। उन्होंने सर्वप्रथम 1936-37 में 'माइन्ड' नामक पत्रिका में कुछ लेख लिखे जिनका सवेगवाद के इतिहास में बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान है। इन लेखों में 'दि इमोटिव मीनिंग ऑफ ऐथिकल टर्मस', 'पर्सुएसिव डेफिनिशन्स' तथा 'दि नेचर ऑफ ऐथिकल डिसेप्रीमेंट' विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। इन लेखों के अतिरिक्त स्टीवेंसन ने 1944 में प्रकाशित अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'ऐथिक्स ऐंड लैंग्वेज' में सवेगवाद के बहुत-से महत्त्वपूर्ण पक्षों की विस्तृत व्याख्या की है। वस्तुतः यहाँ मुख्यतः इसी पुस्तक के आधार पर नीतिशास्त्र के संबंध में स्टीवेंसन के विचारों को प्रस्तुत करने का प्रयास किया गया है।

अध्ययन एवं विश्लेषण की सुविधा की दृष्टि से स्टीवेंसन के सवेगात्मक सिद्धांत को मुख्य रूप से चार भागों में विभाजित किया जा सकता है — (1) नैतिक असहमति का स्वरूप, (2) नैतिक शब्दों का अर्थ, (3) नैतिक निर्णयों का स्वरूप और उद्देश्य, (4) नैतिक निर्णयों की प्रामाणिकता। यहाँ क्रमशः अधि-नीतिशास्त्र की इन चारों महत्त्वपूर्ण समस्याओं के संबंध में स्टीवेंसन के विचारों का आलोचनात्मक दृष्टि से मूल्यांकन करने का प्रयास किया जाएगा।

2 नैतिक असहमति का स्वरूप

जैसा कि ऊपर उल्लेख किया जा चुका है, 1936-37 में स्टीवेंसन ने 'माइन्ड' नामक पत्रिका में नैतिक असहमति के स्वरूप पर एक लेख लिखा था। इसके पश्चात् अपनी पुस्तक 'ऐथिक्स ऐंड लैंग्वेज' के प्रथम अध्याय में उन्होंने पुनः इसी समस्या पर विस्तार विचार किया। इससे स्पष्ट है कि वे नीतिशास्त्र की इस समस्या को बहुत महत्त्वपूर्ण मानते हैं। वस्तुतः यह उचित ही है क्योंकि

हमें कई बार अपने दैनिक जीवन से नैतिक असहमति की समस्या का सामना करना पड़ता है। इस नैतिक असहमति के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए स्टीवैनसन ने कहा है कि जब दो व्यक्ति एक ही वस्तु— आचरण, उद्देश्य, कर्म, मनुष्य आदि — के संबंध में विरोधी नैतिक निर्णय देते हैं — अर्थात् जब एक उसे शुभ या उचित और दूसरा अशुभ अथवा अनुचित कहता है तो इस विरोध को 'नैतिक असहमति' की संज्ञा दी जा सकती है। उनके मतानुसार यह नैतिक असहमति दो प्रकार की हो सकती है — विश्वास संबंधी असहमति और अभिवृत्ति संबंधी असहमति। विश्वास संबंधी असहमति एक ही वस्तु के संबंध में दो व्यक्तियों के विरोधी विश्वासों पर आधारित होती है और अभिवृत्ति संबंधी असहमति एक ही वस्तु के प्रति दो व्यक्तियों की विरोधी अभिवृत्तियों के फलस्वरूप उत्पन्न होती है। इन दोनों प्रकार की असहमतियों में अंतर स्पष्ट करते हुए स्टीवैनसन ने लिखा है कि "प्रथम प्रकार की असहमति का संबंध तथ्यों का ठीक-ठीक वर्णन करने तथा उनकी व्याख्या करने से है जबकि दूसरी प्रकार की असहमति तथ्यों को पसंद करने अथवा न करने से संबंधित है"। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि विश्वास संबंधी असहमति मुख्यतः तथ्यों के विरोध पर आधारित होने के कारण तथ्यात्मक और अभिवृत्ति संबंधी असहमति मुख्यतः इच्छाओं या भावनाओं के विरोध के परिणामस्वरूप उत्पन्न होने के कारण भावनात्मक होती है।

स्टीवैनसन ने उक्त दोनों प्रकार की असहमतियों के भेद को स्पष्ट करने के लिए निम्नलिखित उदाहरण दिए हैं — उनका कथन है कि जब दो चिकित्सक किसी रोग के कारणों के संबंध में अथवा दो मित्र भूतकाल में घटित किसी घटना की तिथि के विषय में विभिन्न या विरोधी मत व्यक्त करते हैं तो उनकी इस असहमति को विश्वास संबंधी असहमति कहा जा सकता है, क्योंकि यह मुख्यतः एक ही वस्तु के संबंध में विरोधी विश्वासों के फलस्वरूप उत्पन्न हुई है। इसके विपरीत भोजन के इच्छुक दो मित्रों में से जब एक मित्र संगीतप्रेमी होने के कारण ऐसे भोजनालय में जाना चाहता है जहाँ संगीत सुना जा सकता है और दूसरा मित्र संगीत पसंद न करने के कारण उस भोजनालय में जाना चाहता है जहाँ शांत वातावरण है तो इन दोनों मित्रों की इस असहमति को अभिवृत्ति संबंधी असहमति कहा जाएगा, क्योंकि यह मुख्यतः उनकी विरोधी इच्छाओं अथवा रुचियों पर आधारित है। इस प्रकार स्टीवैनसन के अनुसार विश्वास संबंधी असहमति का आधार दो विरोधी तथ्य होते हैं जिनमें से एक ही मत्त हो सकता है, जब कि अभिवृत्ति संबंधी असहमति का आधार दो विरोधी रुचियाँ अथवा इच्छाएँ होती हैं जिनमें से एक समय पर केवल एक ही पूरी हो सकती है।

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि नैतिक विवाद में कौन-सी असहमति विद्यमान रहती है। इसके उत्तर में स्टीवैनसन का कथन है कि प्रायः सभी नैतिक विवादों में दोनों प्रकार की असहमतियाँ निहित रहती हैं, किंतु कभी विश्वास संबंधी असहमति अधिक प्रबल होती है और कभी अभिवृत्ति संबंधी असहमति। इसका कारण यह है कि विश्वासों तथा अभिवृत्तियों में परस्पर अत्यंत घनिष्ठ संबंध है। यह अनुभवसिद्ध तथ्य है कि कभी विश्वासों के कारण अभिवृत्तियों का और कभी अभिवृत्तियों के फलस्वरूप विश्वासों का जन्म होता है। ऐसी स्थिति में दोनों प्रकार की असहमतियों में भी बहुत घनिष्ठ संबंध होना स्वाभाविक ही है। इसी कारण स्टीवैनसन का मत है कि दैनिक जीवन में उपस्थित होने वाले नैतिक विवादों का निर्णय करते समय दोनों में से किसी असहमति की उपेक्षा नहीं की जानी चाहिए।

परंतु यहाँ यह बता देना आवश्यक है कि नीतिशास्त्र में दोनो असहमतियों को अनिवार्य मानते हुए भी स्टीवेंसन विश्वास सबधी असहमति की अपेक्षा अभिवृत्ति सबधी असहमति को अधिक महत्त्व देते हैं। उनका विचार है कि अधिकतर नीतिशास्त्रियों ने विश्वास सबधी असहमति को आवश्यकता से अधिक महत्त्व दिया है और अभिवृत्ति सबधी असहमति की उपेक्षा की है। इस स्थिति को अनुचित बताते हुए उन्होंने कहा है कि अधिकतर नैतिक विवादों में अभिवृत्ति सबधी असहमति का वास्तव में अधिक महत्त्व होता है। इस असहमति के अधिक महत्त्व के कारणों को स्पष्ट करते हुए उन्होंने लिखा है "यह समझना मरल है कि अभिवृत्ति सबधी असहमति का विवाद में प्रमुख स्थान है। इसके दो कारण हैं। पहला कारण यह है कि अभिवृत्ति सबधी असहमति यह निश्चित करती है कि विवाद के सबंध में कौन-से विश्वास प्रार्थक हैं। दूसरा कारण यह है कि जब अभिवृत्ति सबधी असहमति का अंत हो जाता है तो कुछ सीमा तक विश्वास सबधी असहमति के रहते हुए भी नैतिक विवाद समाप्त हो जाता है"।¹² वस्तुतः सवेगवादी होने के कारण स्टीवेंसन अभिवृत्ति सबधी असहमति को ही नैतिक विवाद की मुख्य विशेषता मानते हैं।

नैतिक असहमति की परिसमाप्ति के विषय में, स्टीवेंसन का विचार है कि विश्वास सबधी असहमति को बौद्धिक उपायों या विधियों द्वारा समाप्त किया जा सकता है किन्तु अभिवृत्ति सबधी असहमति को नहीं। इसका कारण यह है कि विश्वास सबधी असहमति का आधार कुछ विरोधी तथ्य होते हैं जिनके सबंध में बौद्धिक तर्क दिए जा सकते हैं, परन्तु अभिवृत्ति सबधी असहमति विरोधी रुचियों अथवा इच्छाओं पर आधारित होती है जिनके विषय में बौद्धिक तर्क देना संभव नहीं है। ऐसी स्थिति में अभिवृत्ति सबधी असहमति का अंत करने के लिए निबौद्धिक उपायों अथवा प्रेरक विधियों का प्रयोग करना आवश्यक हो जाता है। ये वे विधियाँ या उपाय हैं जो मनुष्य की बुद्धि को नहीं अपितु उसकी भावनाओं या संवेगों को प्रभावित करते हैं। जब हम कोई बौद्धिक तर्क न देकर केवल भावनापूर्ण शब्दों अथवा सवेगयुक्त चेष्टाओं द्वारा किसी व्यक्ति को प्रभावित करके उसे कोई विशेष कार्य करने या न करने के लिए प्रेरित करते हैं तो हम प्रेरक विधियों अथवा निबौद्धिक उपायों का ही प्रयोग करते हैं। स्टीवेंसन के मतानुसार इन उपायों द्वारा दो व्यक्तियों की विरोधी अभिवृत्तियों में से किसी एक अथवा दोनों की अभिवृत्तियों में परिवर्तन करके अभिवृत्ति सबधी असहमति को समाप्त किया जा सकता है। समाजसुधारक, राजनीतिज्ञ, नीतिशास्त्रज्ञ, धर्मप्रचारक आदि मुख्यतः इन्हीं उपायों का प्रयोग करते हैं। स्टीवेंसन नीतिशास्त्र के लिए भी इन निबौद्धिक उपायों को बहुत महत्त्वपूर्ण मानते हैं, अतः उन्होंने उन दार्शनिकों की आलोचना की है जो इन उपायों की उपेक्षा करके बौद्धिक उपायों को ही महत्त्व देते हैं। संक्षेप में स्टीवेंसन के मतानुसार विश्वास सबधी असहमति को समाप्त करने के लिए बौद्धिक उपायों तथा अभिवृत्ति सबधी असहमति का अंत करने के लिए मुख्यतः निबौद्धिक उपायों अथवा प्रेरक विधियों का प्रयोग करना आवश्यक है, अतः नीतिशास्त्र के लिए इन दोनों प्रकार के उपायों का बहुत महत्त्व है।

इसमें सदेह नहीं कि नैतिक असहमति को नीतिशास्त्र का महत्त्वपूर्ण विषय मानकर और इसकी विस्तृत व्याख्या करके स्टीवेंसन ने कानैप तथा एयर द्वारा प्रतिपादित सवेगवाद में कुछ सुधार अवश्य किया है, क्योंकि इन दोनों दार्शनिकों ने अपने सवेगवादी सिद्धांत में नैतिक असहमति के स्वरूप पर विचार नहीं किया। परंतु इस विषय पर स्टीवेंसन के विचार अस्पष्टताओं तथा कठिनाइयों से पूर्णतया मुक्त प्रतीत नहीं होते। उदाहरणार्थ उन्होंने कही भी 'अभिवृत्ति' शब्द

की ठीक ठीक परिभाषा नहीं दी जिससे सम्पूर्ण विषय कुछ अस्पष्ट रह गया है। नैतिक असहमति व स्वरूप पर अपने लेख में उन्होंने कहा है कि 'अभिवृत्ति' किसी वस्तु के पक्ष या विपक्ष में होने की मनोवृत्ति है, अतः नैतिक अनुमोदन तथा नैतिक अननुमोदन प्यार और घृणा की भाँति विशेष अभिवृत्तियाँ हैं। परन्तु अपनी पुस्तक में इसी विषय पर विचार करते हुए उन्होंने 'अभिवृत्ति' का उद्देश्य अभिलाषा आवश्यकता, पसंद, इच्छा आदि के समान बताया है।³ ऐसी स्थिति में यह समझना कठिन है कि स्टीवैन्सन के अनुसार 'अभिवृत्ति' शब्द का ठीक-ठीक अर्थ क्या है और नैतिक 'अभिवृत्तियाँ' तथा अन्य भावनाओं में क्या अन्तर है। उन्होंने इस प्रश्न का भी काठ मतोपजनक उत्तर नहीं दिया कि क्या नैतिक अभिवृत्तियाँ सवेगो तथा भावनाओं की भाँति नितात निर्विच्छेद हैं। वन्सन स्टीवैन्सन के नैतिक सिद्धांत में इस सम्पूर्ण विषय के आगे अधिक स्पष्टीकरण तथा व्याख्या की आवश्यकता है।

3. नैतिक शब्दों का अर्थ

वन्सन स्टीवैन्सन ने नीतिशास्त्र में अभिवृत्ति संबंधी असहमति को अधिक महत्त्व इसलिए दिया है कि वे नैतिक शब्दों को मुख्यतः सवेगात्मक मानते हैं। उनके मतानुसार 'शुभ', 'अशुभ', 'उचित', 'अनुचित', आदि नैतिक शब्द मुख्यतः सवेगात्मक होने के कारण हमारी अभिवृत्तियों को प्रभावित करते हैं, हमारे विश्वासों को नहीं, अतः इनका अभिवृत्ति संबंधी असहमति से अधिक घनिष्ठ संबंध है। स्टीवैन्सन द्वारा नैतिक शब्दों को 'सवेगात्मक' कहने का अभिप्राय यह है कि हम इन शब्दों का प्रयोग मुख्यतः अपनी कुछ विशेष भावनाओं को व्यक्त करने और दूसरों में उन्हीं भावनाओं को उत्पन्न करने के लिए ही करते हैं। उदाहरणार्थ जब हम हत्या को 'अनुचित' कहते हैं तो हम 'अनुचित' शब्द द्वारा इस कर्म के प्रति अपना अननुमोदन व्यक्त करते हैं और दूसरों के मन में भी इस कर्म के प्रति वैसा ही अननुमोदन उत्पन्न करना चाहते हैं। इसी प्रकार जब हम यह कहते हैं कि परोपकार अथवा निराश्रितों की सहायता 'उचित' है तो हम 'उचित' शब्द द्वारा इस कर्म के प्रति अपना अनुमोदन प्रकट करते हैं और साथ ही यह भी चाहते हैं कि अन्य व्यक्ति भी इस कर्म के प्रति ऐसा ही अनुमोदन अनुभव करें। स्पष्ट है कि स्टीवैन्सन के मतानुसार प्रत्येक नैतिक शब्द के दो मुख्य कार्य हैं — वक्ता की किसी विशेष भावना को अभिव्यक्त करना और श्रोता में उसी भावना को उत्पन्न करना। इसी अर्थ में प्रत्येक नैतिक शब्द मुख्यतः सवेगात्मक है। संक्षेप में स्टीवैन्सन के सवेगावादी सिद्धांत के अनुसार नैतिक शब्दों का सवेगात्मक अर्थ यह है कि वे मुख्यतः किसी कर्म अथवा व्यक्ति के प्रति हमारे अनुमोदन या अननुमोदन की भावना व्यक्त करते हैं और दूसरों में भी उसके प्रति वैसी ही भावना जगृत करते हैं।

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि नैतिक शब्द सवेगात्मक अर्थ क्यों और कैसे ग्रहण कर लेते हैं। इसके उत्तर में स्टीवैन्सन का कथन है कि "बार-बार सवेगात्मक परिस्थितियों में प्रयुक्त होने के कारण ही वे प्रबल सवेगात्मक अर्थ प्राप्त कर लेते हैं।"⁴ इसका अभिप्राय यह है कि तथ्यात्मक अथवा वर्णनात्मक शब्दों का प्रयोग करते समय हम प्रायः तटस्थ या भावनारहित होते हैं, किन्तु जब हम नैतिक शब्दों का प्रयोग करते हैं तो हमारे मन में कोई भावना अवश्य होती है जिसे हम इन शब्दों के माध्यम से प्रकट करते हैं। यही कारण है कि नैतिक शब्दों के साथ अनिवार्यतः सवेगात्मक अर्थ संबद्ध हो जाता है। इस 'सवेगात्मक अर्थ' की परिभाषा करते हुए स्टीवैन्सन ने लिखा है कि

3 बही पन्तक, पृ 530

4 रॉथक्स एंड नॉबल, पृ 2

5 'गडटर्ज ऑन रॉथक्स' पृ 534

सवेगात्मक अर्थ किसी शब्द की वह शक्ति है जिसे वह शब्द भावनात्मक परिस्थितियों में बार-बार प्रयुक्त होने के कारण प्राप्त करता है और जिसके द्वारा वह अभिव्यक्तियों का वर्णन करने के स्थान पर उन्हें प्रत्यक्षतः अभिव्यक्त अथवा जागृत करता है"।⁶ कुछ शब्दों के उदाहरणों द्वारा स्टीवेंसन का यह कथन अधिक स्पष्ट किया जा सकता है। यह सर्वविदित है कि हमारे समाज में निम्न कोटि का श्रम करने वाले व्यक्तियों को 'अछूत' या 'चडाल' कहा जाता है। ये दोनों शब्द सवेगात्मक हैं, क्योंकि इनके द्वारा उन व्यक्तियों के वर्णन अथवा जाति का ही वर्णन नहीं, बल्कि अपितु उनके प्रति तथाकथित उच्च वर्ण के व्यक्तियों की घृणा, निरस्कार, अपमान आदि भावनाएँ भी व्यक्त होती हैं। इसी प्रकार 'विवाह', 'घर', 'सतान' आदि शब्द मुख्यतः सवेगात्मक हैं क्योंकि इनके साथ हमारे प्रणय, स्नेह और वात्सल्य की भावनाएँ संबद्ध हैं। उक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि कुछ शब्द क्यों और कैसे सवेगात्मक अर्थ प्राप्त कर लेते हैं।

यहाँ यह बताना आवश्यक है कि स्टीवेंसन नैतिक शब्दों को पूर्णतया सवेगात्मक नहीं मानते। उनके विचार में ये शब्द मुख्यतः सवेगात्मक हैं, किंतु इनके साथ वर्णनात्मक अर्थ भी अवश्य संबद्ध होता है, यह वर्णनात्मक अर्थ शब्द की वह शक्ति है जिसके द्वारा वह किसी वस्तु में संबद्ध तथ्यों का वर्णन करता है अथवा उनकी सूचना देता है। स्टीवेंसन के अनुसार प्रत्येक नैतिक शब्द में यह वर्णनात्मक अर्थ अवश्य विद्यमान रहता है, किंतु उसका स्थान सवेगात्मक अर्थ की अपेक्षा गौण होता है। जब हम किसी वस्तु को शुभ या अशुभ कहते हैं तो हम उसके प्रति सवेगात्मक भावनाओं को अभिव्यक्त करने के साथ-साथ उसमें निहित कुछ विशेषताओं अथवा गुणों की आशय भी संकेत करते हैं जिनके कारण उसे शुभ या अशुभ कहा जाता है। हमारे नैतिक निर्णय में वस्तु के इस गुणसूचक अर्थ को ही 'वर्णनात्मक अर्थ' की संज्ञा दी जाती है। स्टीवेंसन के विचार में यह वर्णनात्मक अर्थ प्रायः सवेगात्मक अर्थ का आधार होता है, क्योंकि निर्णीत वस्तु के कुछ गुणों के आधार पर ही उसकी प्रशंसा या निंदा की जा सकती है। इस मत को स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि 'वर्णनात्मक अर्थ उस वस्तु का वर्णन करता है अथवा उसकी सूचना देता है जिसकी सवेगात्मक अर्थ में प्रशंसा या निंदा की जाती है'।⁷ उक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि स्टीवेंसन के मतानुसार सवेगात्मक तथा वर्णनात्मक अर्थ में बहुत घनिष्ठ संबंध है, अतः प्रत्येक नैतिक शब्द में ये दोनों विद्यमान रहते हैं। परंतु यहाँ यह उल्लेखनीय है कि वर्णनात्मक अर्थ के महत्त्व को स्वीकार करते हुए भी वे इनकी अपेक्षा सवेगात्मक अर्थ को अधिक महत्त्वपूर्ण मानते हैं, क्योंकि उनके विचार में इस सवेगात्मक अर्थ के कारण ही हम किसी शब्द को 'नैतिक' कह सकते हैं। इस प्रकार स्टीवेंसन का विश्वास है कि नैतिक शब्दों का सवेगात्मक अर्थ ही उनका वह विशेष गुण है जो उन्हें अन्य सभी प्रकार के शब्दों से पृथक् करता है।

परंतु नैतिक शब्दों के अर्थ के संबंध में स्टीवेंसन के उक्त मत को पूर्णतः स्वीकार करना बहुत कठिन है। यह ठीक है कि नैतिक असहमति के स्वरूप की भाँति नैतिक शब्दों के अर्थ की व्याख्या में भी उन्होंने कानैप और एयर के प्रारंभिक सवेगावादी सिद्धांत में पर्याप्त सुधार किया है। इन दोनों दार्शनिकों ने नैतिक शब्दों के अर्थ को स्पष्ट करते हुए केवल उनके सवेगात्मक अर्थ को ही महत्त्व दिया था। इन शब्दों के वर्णनात्मक अर्थ का उन्होंने अपने नैतिक सिद्धांत में कहीं उल्लेख नहीं किया। ऐसी स्थिति में यह कहा जा सकता है कि स्टीवेंसन ने नैतिक शब्दों के वर्णनात्मक अर्थ को भी महत्त्व देकर प्रारंभिक सवेगावादी सिद्धांत की एक बहुत बड़ी कमी को पूरा किया है। परंतु

सवेगात्मा में उनके इस योगदान को स्वीकार करते हुए भी उनके द्वारा की गई नैतिक शब्दों की व्याख्या को पूर्णरूपेण उचित नहीं माना जा सकता। मेरे विचार में उनकी इस व्याख्या के विरुद्ध यह आर्यत्ति उठाना पूर्णतया न्यायसंगत होगा कि उन्होंने नैतिक शब्दों के सवेगात्मक अर्थ को आवश्यकता से अधिक महत्त्व दिया है। यह सत्य है कि कुछ परिस्थितियों में नैतिक शब्दवक्ता की भावनाओं की अभिव्यक्ति और श्रोता में इन भावनाओं का उद्दीपन करते हैं, किन्तु उनके इस सवेगात्मक पक्ष को उनकी एकमात्र ऐसी विशेषता मानना जो उन्हें अन्य सभी प्रकार के शब्दों से पृथक् करती है, उचित एवं तर्कसंगत प्रतीत नहीं होता। इसका कारण यह है कि सवेगात्मक अर्थ केवल नैतिक शब्दों का ही विशेष गुण नहीं है, अपितु अन्य बहुत-से शब्दों — जिन्हें नैतिक नहीं माना जाता — का भी सवेगात्मक अर्थ होता है। उदाहरणार्थ विज्ञापन, प्रचार साहित्य, राजनीतिक आंदोलन आदि में अनेक ऐसे शब्दों का प्रयोग किया जाता है जो अन्याधिक सवेगात्मक होते हैं किन्तु जिन्हें नैतिक शब्द नहीं माना जाता। ऐसी स्थिति में सवेगात्मक अर्थ को नैतिक शब्दों का अनिवार्य अथवा एकमात्र विशेष गुण कैसे माना जा सकता है?

वस्तुतः यह सदेहात्मक है कि स्वयं स्टीवेंसन प्रत्येक सवेगात्मक शब्द को "नैतिक शब्द" की संज्ञा देना उचित समझेंगे। इसका कारण यह है कि यदि सवेगात्मकता ही "नैतिक शब्दों" की एकमात्र अनिवार्य विशेषता है तो नैतिक निर्णयों तथा विज्ञापन और प्रचार के वाक्यों में कोई अंतर नहीं रह जाता। यह कहना कठिन है कि स्टीवेंसन इस स्थिति को स्वीकार करने के लिए कहाँ तक उद्यत होंगे, किन्तु इनका स्पष्ट है कि सवेगात्मक अर्थ को नैतिक शब्दों का एकमात्र अनिवार्य विशेष गुण मानकर उन्होंने इन शब्दों तथा अन्य अनेक प्रकार के सवेगात्मक शब्दों के मौलिक भेद की उपेक्षा की है। यह निश्चय ही उनके नैतिक सिद्धांत की एक बहुत बड़ी कमी है।

4. नैतिक निर्णयों का स्वरूप और उद्देश्य

स्टीवेंसन द्वारा नैतिक शब्दों के सवेगात्मक अर्थ को आवश्यकता से अधिक महत्त्व देने का प्रमुख कारण यह है कि वे सभी नैतिक निर्णयों को मुख्यतः सवेगात्मक अथवा प्रेरक मानते हैं। उनका विचार है कि इन निर्णयों का मुख्य उद्देश्य निर्णीत वस्तु में सबद्ध किन्हीं तथ्यों का वर्णन करना नहीं अपितु उसके प्रति दूसरों के मन में कुछ विशेष अभिवृत्तियाँ उत्पन्न करना अथवा पहले से विद्यमान उनकी अभिवृत्तियों में संशोधन या परिवर्तन करना ही है। इसी कारण इन निर्णयों का सबंध मुख्यतः विश्वास सबंधी असहमति में न होकर अभिवृत्ति सबंधी असहमति से ही होता है। स्टीवेंसन के मतानुसार सभी नैतिक निर्णयों में परोक्ष रूप से आज्ञात्मक तत्त्व अनिवार्यतः विद्यमान रहना है और इसी तत्त्व द्वारा वे दूसरों की अभिवृत्तियों को प्रभावित करते हैं। इन प्रकार ये निर्णय वक्ता की भावनाओं की अभिव्यक्ति के साथ-साथ श्रोता की अभिवृत्तियों में भी परिवर्तन करने का प्रयास करते हैं। इसी आधा पर इन निर्णयों का विश्लेषण करते हुए उन्होंने लिखा है कि "आज्ञात्मक एवं नैतिक दोनों प्रकार के वाक्यों का प्रयोग लोगों के उद्देश्यों तथा आचरण का वर्णन करने के लिए कम और उन्हें प्रोत्साहित करने तथा उनमें परिवर्तन करने के लिए अधिक किया जाता है। इसी कारण ये दोनों विज्ञान संबन्धी वाक्यों में भिन्न होते हैं"।⁸

नैतिक निर्णय के स्वरूप की व्याख्या करते हुए स्टीवेंसन कहते हैं कि इसमें दो तत्त्व अवश्य

होते हैं — एक वर्णनात्मक और दूसरा सवेगात्मक। अपने इस मत को स्पष्ट करने के लिए उन्होंने निम्नलिखित उदाहरण दिए हैं 'यह कर्म अनुचित है' का अर्थ यह है कि (1) 'मैं इस कर्म का अननमोदन करना हूँ', (2) 'आप भी ऐसा ही कर'। इसी प्रकार 'यह वस्तु शुभ है' का अर्थ यह है कि (1) 'मैं इसका अनुमोदन करना हूँ', (2) 'आप भी ऐसा ही करे'। इन उदाहरणों से स्पष्ट है कि प्रत्येक नैतिक निर्णय के दो भाग हैं। स्टीवैन्सन का कथन है कि इनमें से प्रथम भाग वर्णनात्मक है, क्योंकि इसमें वक्ता अपनी अभिवृत्ति का वर्णन करता है। द्वितीय भाग आज्ञात्मक है, क्योंकि इसका उद्देश्य श्रोता की अभिवृत्ति में संशोधन अथवा परिवर्तन करना है। इस प्रकार स्टीवैन्सन के मतानुसार सभी नैतिक निर्णयों में वर्णनात्मक और आज्ञात्मक ये दोनों तत्त्व अवश्य सम्मिलित होते हैं। इनमें से आज्ञात्मक तत्त्व को वे पूर्णतः सवेगात्मक मानते हैं और यही उनके विचार में नैतिक निर्णयों का मुख्य तत्त्व है, क्योंकि तत्त्व द्वारा ये निर्णय दूसरों की अभिवृत्तियों में परिवर्तन से सम्बन्धित अपने प्रमुख उद्देश्य की पूर्ति करते हैं।

इस प्रसंग में मनुष्य के अपने व्यक्तिगत कर्तव्य-निर्धारण की समस्या के विषय में भी स्टीवैन्सन के विचारों का उल्लेख करना आवश्यक है। यह अनुभवसिद्ध तथ्य है कि कई बार हमें दूसरों के कर्तव्य के सम्बन्ध में नहीं, प्रत्युत स्वयं अपने कर्तव्य के सम्बन्ध में नैतिक निर्णय करना पड़ता है — अर्थात् हमें यह निश्चय करना पड़ता है कि किसी विशेष परिस्थिति में हमें क्या करना चाहिए और क्या नहीं करना चाहिए। परन्तु यह निर्णय करना सदैव सरल नहीं होता, क्योंकि कई बार हमें दो आवश्यक प्रतीत होने वाले कर्तव्यों में से किसी एक का चुनाव करना पड़ता है जो बहुत कठिन होता है। ऐसी स्थिति में मानसिक संघर्ष से मुक्त होने के लिए हमें शीघ्र ही कोई निर्णय करना पड़ता है। स्टीवैन्सन का कथन है कि केवल बौद्धिक विधियों अथवा उपायों द्वारा यह निर्णय नहीं किया जा सकता। इसके लिए हमें आत्मोपदेश जैसे प्रेरक उपायों का भी प्रयोग करना पड़ता है अर्थात् हमें अपने आपको यह समझाना पड़ता है कि किन्हीं दो कर्तव्यों में से एक आवश्यक और दूसरा अनावश्यक है। इस प्रकार स्टीवैन्सन का विश्वास है कि व्यक्तिगत कर्तव्य के सम्बन्ध में नैतिक निर्णय दो कर्तव्यों में से किसी एक की पूर्ति के लिए अपने आप को प्रेरित करके किया जा सकता है।

नैतिक निर्णयों के स्वरूप तथा उद्देश्य के सम्बन्ध में स्टीवैन्सन का उक्त सिद्धांत कर्नैप और एयर के प्रारम्भिक सवेगावादी सिद्धान्त की अपेक्षा अधिक व्यापक होते हुए भी मूलतः उससे बहुत भिन्न नहीं है। कर्नैप और एयर की भाँति स्टीवैन्सन ने भी इन निर्णयों को मुख्यतः सवेगात्मक माना है और इनके दो प्रमुख उद्देश्य बताए हैं — वक्ता की भावनाओं की अभिव्यक्ति तथा श्रोता की अभिवृत्तियों में परिवर्तन। परन्तु उनके इस सिद्धांत में अनेक न्यूनताएँ एवं कठिनाइयाँ हैं जिनका यहाँ संक्षेप में उल्लेख करना आवश्यक है। स्टीवैन्सन का यह कथन निश्चय ही उचित एवं मान्य है कि नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों की भाँति वर्णनात्मक नहीं होते। परन्तु उनके इस मत को स्वीकार करना बहुत कठिन है कि सभी नैतिक निर्णय मूलतः सवेगात्मक होते हैं और उनका मुख्य उद्देश्य वक्ता के सवेगों की अभिव्यक्ति तथा श्रोता की अभिवृत्तियों में परिवर्तन करना ही होता है। यह सत्य है कि इन निर्णयों में कृष्ण मीमा तक वक्ता की अभिवृत्तियाँ अभिव्यक्त होती हैं, किन्तु इनका मुख्य विषय वह वस्तु है जिसके सम्बन्ध में वह निर्णय देता है। उदाहरणार्थ जब हम किसी व्यक्ति को अच्छा या बुरा अथवा उसके आचरण को उचित या अनुचित कहते हैं तो हमारा मुख्य उद्देश्य उस व्यक्ति अथवा उसके आचरण का मूल्यांकन करना ही होता है, अपने सवेगों की अभिव्यक्ति अथवा उसकी अभिवृत्तियों में परिवर्तन करना नहीं। यदि हमें यह ज्ञान हो कि किसी व्यक्ति के आचरण को अनुचित कहने से उसकी अभिवृत्तियों में कोई परिवर्तन नहीं होगा तो भी हम उसके

आचरण का अनिश्चित ही कहने, क्योंकि उसकी अभिवृत्तियों का अपरिवर्तित रहना किसी भी स्थिति में उम्मेद आचरण को उचित सिद्ध नहीं करता। यह सर्वोच्चतम तथ्य है कि द्वितीय विश्व-युद्ध में निर्दोष यद्वादिदियों के प्रति हिटलर की नृशमता को लाखों लोगोंने निन्दनीय और अनूचित कहा। यद्यपि वे यह भलीभाँति जानते थे कि उनके इस निर्णय से यद्वादिदियों के सबंध में हिटलर के विचारा में कोई परिवर्तन नहीं होगा। इसका स्पष्ट अर्थ यही है कि दमन की अभिवृत्तियों में परिवर्तन नैतिक निर्णय का अनिवार्य उद्देश्य नहीं है, अतः इस सबंध में स्टीवैनसन के मत को पूर्णतः सत्य एवं उचित नहीं माना जा सकता।

स्टीवैनसन ने नैतिक निर्णयों के स्वरूप का जो विश्लेषण किया है उससे स्पष्ट है कि वे इन निर्णयों को वस्तुनिष्ठ न मानकर मूलतः व्यक्तिनिष्ठ ही मानते हैं। इसका कारण यह है कि यदि कोई निर्णय निर्णीत वस्तु के सबंध में कुछ न कह कर केवल निर्णयकर्ता की भावनाओं की अभिव्यक्ति और दमन की अभिवृत्तियों में परिवर्तन का प्रयत्न करता है — जैसा कि स्टीवैनसन का मत है — तो उस निर्णय को व्यक्तिनिष्ठ ही माना जाएगा, वस्तुनिष्ठ नहीं। वेमो तो स्टीवैनसन ने प्रत्येक नैतिक निर्णय में वर्णनात्मक तत्त्व का होना आवश्यक माना है, किन्तु वास्तव में यह तत्त्व वर्णनात्मक न होकर सवेगान्मक ही है। क्योंकि यह निर्णयकर्ता की अपनी अभिवृत्तियों का वर्णन — जिसे अभिव्यक्ति कहना अधिक उचित होगा — करता है, निर्णीत वस्तु की विशेषताओं का नहीं। नैतिक निर्णय के दूसरे तत्त्व को तो वे स्वयं भी सवेगान्मक ही मानते हैं। ऐसी स्थिति में यह कहना अनूचित न होगा कि स्टीवैनसन नैतिक निर्णयों को पूर्णतः व्यक्तिनिष्ठ मानते हैं और उनमें किसी प्रकार की वस्तुनिष्ठता स्वीकार नहीं करते।

परन्तु नैतिक निर्णयों के सबंध में स्टीवैनसन की उक्त मान्यता दोषपूर्ण एवं मिथ्या प्रतीत होती है। यदि यह मान भी लिया जाए कि नैतिक निर्णयों में निर्णयकर्ता की अभिवृत्तियों की अभिव्यक्ति होती है तो भी यह निश्चित है कि इन निर्णयों का मुख्य उद्देश्य निर्णीत वस्तु का मूल्यांकन करना ही होता है, निर्णयकर्ता के सवेगों को व्यक्त करना अथवा दूसरों में ये सवेग जागृत करना नहीं। यह स्पष्ट है कि निर्णीत वस्तु का मूल्यांकन उसकी अपनी विशेषताओं के आधार पर ही संभव है, अतः नैतिक निर्णय में वस्तु की इन विशेषताओं की उपेक्षा नहीं की जा सकती। परन्तु नैतिक निर्णयों के स्वरूप और उद्देश्य का विश्लेषण करते समय स्टीवैनसन ने इस महत्त्वपूर्ण तथ्य पर उचित ध्यान नहीं दिया। इसके अनिश्चित सवेगान्मक तत्त्व को आवश्यकता से अधिक महत्त्व देकर उन्होंने इस महत्त्वपूर्ण तथ्य की भी उपेक्षा की है कि भावनात्मक वाक्य के विपरीत प्रत्येक नैतिक निर्णय में सार्वजनीनता होती है — अर्थात् वह किसी व्यक्ति विशेष के लिए नहीं अपितु समान परिस्थितियों में सभी व्यक्तियों के लिए सत्य होता है। इस विवेचन से स्पष्ट है कि कनिष्य गुणों अथवा विशेषताओं के आधार पर निर्णीत वस्तु का मूल्यांकन करने तथा सार्वजनीन होने के कारण नैतिक निर्णय वास्तव में व्यक्तिनिष्ठ न होकर मूलतः वस्तुनिष्ठ ही होते हैं, अतः स्टीवैनसन ने इनके स्वरूप और उद्देश्य का जो सवेगान्मक विश्लेषण किया है उसे पूर्णतया उचित एवं सतोपजनक नहीं माना जा सकता।

इसी प्रकार मनुष्य के अपने व्यक्तिगत आचरण के सबंध में नैतिक निर्णय की समस्या पर भी स्टीवैनसन के मत की सत्यता सद्भास्य ही प्रतीत होती है। जब हम यह निर्णय करने का प्रयत्न करते हैं कि हमें भूमक कर्म करना चाहिए या नहीं तो सर्वप्रथम हम उस कर्म के कुछ गुणों अथवा सभाक्षित परिणामों के आधार पर उसके उचित अथवा अनूचित होने का निर्णय करते हैं। यह निर्णय कर लेने के पश्चात् ही हम अपने आप को यह विश्वास दिलाते हैं कि हमारे लिए वह कर्म

करना नैतिक दृष्टि से वाछनीय है अथवा नहीं। इसका अभिप्राय यह है कि व्यक्तिगत आचरण के विषय में नैतिक निर्णय करने के लिए आत्मोपदेश तथा आत्मप्रेरणा जैसी प्रेरक विधियों का उत्तना अधिक महत्त्व नहीं है जितना स्टीवैन्सन मानते हैं। वास्तव में इस प्रकार का निर्णय करते समय हमारे समक्ष मुख्य समस्या अपने आपको कोई कर्म करने या न करने के लिए प्रेरित करना नहीं अपितु उस कर्म के नैतिक औचित्य अथवा अनौचित्य के विषय में ठीक-ठीक निर्णय करना ही होती है। परंतु स्टीवैन्सन ने इस महत्त्वपूर्ण तथ्य की उपेक्षा की है और इस संबंध में आत्मप्रेरणा एवं आत्मोपदेश जैसे प्रेरक उपायों को आवश्यकता से अधिक महत्त्व दिया है। ऐसी स्थिति में यह कहना अनुचित न होगा कि वे मनुष्य के व्यक्तिगत कर्तव्य के संबंध में भी नैतिक निर्णय की समस्या का पूर्णतया सतोषजनक समाधान प्रस्तुत नहीं कर सके।

वास्तव में स्टीवैन्सन के सिद्धांत की मुख्य कठिनाई यह है कि वे नैतिक निर्णयों के सवेगात्मक पक्ष को आवश्यकता से अधिक महत्त्व देते हैं। उन्होंने नैतिक निर्णयों का जो विश्लेषण किया है उसमें ऐसा प्रतीत होता है कि व्यक्तिगत इच्छाओं, रुचियों और भावनाओं की अभिव्यक्ति करन वाले व्यक्तिनिष्ठ वाक्यों तथा इन निर्णयों में कोई मौलिक अंतर नहीं है। उनके विचार में पूर्णतः व्यक्तिनिष्ठ वाक्य तथा नैतिक निर्णय दोनों ही सवेगों को अभिव्यक्त और जागृत करते हैं। दोनों में अंतर केवल यही है कि व्यक्तिनिष्ठ वाक्यों में सवेगों की तीव्रता कम और नैतिक निर्णयों में अधिक होती है। अन्य अभिवृत्तियों से नैतिक अभिवृत्तियों का अंतर स्पष्ट करने हुए स्टीवैन्सन ने कहा है कि जब कोई व्यक्ति किसी कर्म या आचरण को केवल व्यक्तिगत रूप में अच्छा या बुरा समझता है तो वह सामान्य प्रसन्नता अथवा अप्रसन्नता का ही अनुभव करता है, किन्तु जब वह उसे नैतिक दृष्टि से स्वीकार या अस्वीकार करता है तो वह अत्यधिक आनंदित अथवा दुखी होता है।⁴

परंतु नैतिक अभिवृत्तियों के विषय में स्टीवैन्सन का यह मत निश्चय ही दोषपूर्ण और आपत्तिजनक है, क्योंकि केवल तीव्रता का आधार पर ही नैतिक अनुमोदन अथवा अननुमोदन को व्यक्तिगत रुचि या अरुचि से पृथक् नहीं किया जा सकता। सत्य तो यह है कि व्यक्तिगत भावनाएँ विचारयुक्त निष्पक्ष नैतिक निर्णयों की अपेक्षा कहीं अधिक तीव्र होती हैं। वस्तुतः व्यक्तिगत रुचि अथवा अरुचि व्यक्ति विशेष तक ही सीमित होने के कारण पूर्णरूपेण व्यक्तिनिष्ठ होती है जब कि नैतिक अनुमोदन या अननुमोदन इस अर्थ में वस्तुनिष्ठ होता है कि वह निष्पक्ष होने के कारण समान परिस्थितियों में सभी व्यक्तियों पर समान रूप में लागू होता है। मंगे विचार में यही इन दोनों में मौलिक अंतर है और इसी के कारण व्यक्तिनिष्ठ वाक्यों के विपरीत नैतिक निर्णय निष्पक्ष वस्तुनिष्ठ तथा सार्वजनीन माने जाते हैं। परंतु, जहाँ तक मैं जानता हूँ स्टीवैन्सन ने व्यक्तिनिष्ठ वाक्यों तथा नैतिक निर्णयों के उक्त मौलिक अंतर की कोई सनांपप्रद व्याख्या नहीं की।

5 नैतिक निर्णयों की प्रामाणिकता

जहाँ तक मैं स्टीवैन्सन के विचारों को समझ सका हूँ, मुझे उनके सिद्धांत के विश्लेषण में यह निष्कर्ष निकालना उचित और युक्तिमय ही प्रतीत होता है कि वे नैतिक निर्णयों को सवेगात्मक तथा आज्ञात्मक वाक्यों से मूलतः भिन्न नहीं मानते। यही कारण है कि उन्होंने इन निर्णयों की प्रामाणिकता की समस्या की तुलना आज्ञात्मक वाक्यों की प्रामाणिकता की समस्या से की है। उनके अनुसार आज्ञाओं तथा नैतिक निर्णयों को इस दृष्टि से समान माना जा सकता है कि इन दोनों का

तथ्यात्मक वाक्यों की भाँति तर्कीय विधि से प्रामाणिक सिद्ध करना संभव नहीं है। इन दोनों का उद्देश्य अन्य व्यक्तियों की अभिवृत्तियों में परिवर्तन करना है, अतः ये व्यक्ति इस परिवर्तन के कारण पूछ सकते हैं जिसके उत्तर में ऐसे तर्क प्रस्तुत करना आवश्यक है जिनसे इन व्यक्तियों को यह विश्वास हो सके कि उनकी अभिवृत्तियों में उक्त परिवर्तन द्वारा उनकी इच्छाएँ अधिक सतोषजनक ढंग से तृप्त हो सकेंगी। दूसरों की अभिवृत्तियों में परिवर्तन के कारण स्पष्ट करने वाले इन्हीं तर्कों को स्टीवैनसन ने 'समर्थक तर्क' की सजा दी है।¹⁰

स्टीवैनसन के मतानुसार नैतिक निर्णयों के समर्थन में जो तर्क दिए जाते हैं उनका उद्देश्य इन निर्णयों को सत्य अथवा मिथ्या प्रमाणित करना नहीं अपितु दूसरों की अभिवृत्तियों में परिवर्तन करना ही होता है। ये 'समर्थक तर्क' दूसरों के विश्वासों को प्रभावित करके परोक्ष रूप से उनकी अभिवृत्तियों में परिवर्तन करते हैं। नैतिक निर्णयों से संबंधित तर्कों के स्वरूप के विषय में अपने इस मत को स्पष्ट करते हुए स्टीवैनसन ने लिखा है कि "किसी तथ्य के सबंध में किनी भी वक्ता द्वारा कथित ऐसा कोई भी वाक्य, जिसके फलस्वरूप उसके मतानुसार दूसरों की अभिवृत्तियों में परिवर्तन संभव है, नैतिक निर्णय के पक्ष या विपक्ष में तर्क के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है। यह तर्क वास्तव में उस निर्णय का समर्थन करेगा या विरोध, यह इस बात पर निर्भर है कि श्रोता इसमें विश्वास करता है या नहीं, और यदि वह विश्वास करता है तो यह वास्तुतः उसकी अभिवृत्तियों में परिवर्तन कर सकता है अथवा नहीं"।¹¹ इस उद्धरण से पूर्णतः स्पष्ट है कि दूसरों की अभिवृत्तियों को प्रभावित करने वाले किनी भी तथ्य को स्टीवैनसन के अनुसार नैतिक निर्णय के पक्ष अथवा विपक्ष में 'तर्क' माना जा सकता है।

परंतु नैतिक निर्णयों की प्रामाणिकता के संबंध में स्टीवैनसन का उपर्युक्त मत उचित तथा युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता। इसके विरुद्ध मुख्य आपत्ति यह है कि इसमें नैतिक निर्णयों की वास्तविक प्रामाणिकता की ओर ध्यान नहीं दिया गया। जब हम इस समस्या पर विचार करते हैं कि अमुक नैतिक निर्णय सत्य अथवा युक्तिसंगत है या नहीं, तो हमारे समक्ष प्रश्न यह नहीं होता कि वह दूसरों की अभिवृत्तियों में परिवर्तन कर सकता है या नहीं, हमारे समक्ष मूल प्रश्न यह होता है कि किन तथ्यों के आधार पर उस निर्णय को उचित या अनुचित माना जा सकता है। उदाहरणार्थ जब हम यह कहते हैं कि नैतिक दृष्टि से महात्मा गाँधी के कर्म उचित और हिटलर के अनुचित थे तो हमारा मुख्य उद्देश्य इन दोनों के कर्मों से संबंधित कुछ तथ्यों के आधार पर उनके प्रति अपने निर्णय को प्रामाणिक अथवा सत्य सिद्ध करना ही होता है, उनके प्रति दूसरों की अभिवृत्तियों में परिवर्तन करना नहीं। यह ठीक है कि हमारे उक्त निर्णय के फलस्वरूप गाँधी तथा हिटलर के प्रति दूसरों की अभिवृत्तियों में परिवर्तन संभव है और हमारे मन में ऐसा परिवर्तन करने की इच्छा भी हो सकती है, किन्तु फिर भी यह निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि हमारा प्रमुख उद्देश्य उनके संबंध में अपने निर्णय को ही सत्य प्रामाणिक करना है — चाहे इसमें उनके प्रति दूसरों की अभिवृत्तियों में कोई परिवर्तन हो या न हो। परंतु स्टीवैनसन ने अपने सिद्धांत में नैतिक निर्णयों की प्रामाणिकता के इन मूल उद्देश्यों की उपेक्षा की है।

इसके अतिरिक्त स्टीवैनसन ने इस महत्त्वपूर्ण तथ्य पर भी ध्यान नहीं दिया कि कोई नैतिक निर्णय दूसरों की अभिवृत्तियों को प्रभावित करने में सफल होकर भी पक्षपातपूर्ण होने के कारण मिथ्या अथवा अनुचित हो सकता है। इसके विपरीत कोई नैतिक निर्णय दूसरों की अभिवृत्तियों को

प्रभावित करने में नितांत असफल होते हुए भी निष्पक्ष एवं सार्वजनीन होने के कारण उचित अथवा न्यायसंगत हो सकता है। इसमें स्पष्ट है कि अन्य व्यक्तियों की अभिवृत्तियों को प्रभावित करना कोई ऐसी कसौटी नहीं है जिसके आधार पर किसी नैतिक निर्णय को सत्य अथवा मिथ्या प्रमाणित किया जा सके। परंतु यदि नैतिक निर्णयों की प्रामाणिकता के विषय में स्टीवैन्सन का मत स्वीकार कर लिया जाए तो दूसरों की अभिवृत्तियों पर प्रभाव डालने वाले प्रत्येक तथ्य को इन निर्णयों के समर्थन में उचित तर्क मानना पड़ेगा। ऐसी स्थिति में विज्ञापन संबंधी और प्रचारात्मक वाक्यों तथा नैतिक निर्णयों में क्या अंतर रह जाएगा यह समझना बहुत कठिन है। इस दृष्टि से स्टीवैन्सन के विरुद्ध कुछ आलोचकों का यह आरोप उचित ही प्रतीत होता है कि उन्होंने नैतिक निर्णयों को ऐसे प्रचारात्मक वाक्यों की श्रेणी में सम्मिलित कर दिया है जिनका एकमात्र उद्देश्य निहित स्वार्थों के लिए दूसरों की अभिवृत्तियों को प्रभावित करना होता है। इस प्रकार उपर्युक्त तथ्यों के आधार पर यह निष्कर्ष निकालना अनुचित न होगा कि नैतिक निर्णयों के स्वरूप और उद्देश्य की भाँति इनकी प्रामाणिकता के संबंध में भी स्टीवैन्सन का सिद्धांत पूर्णतया सत्य एवं सतोषप्रद नहीं है।

परंतु इस लेख को समाप्त करने से पूर्व यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि स्टीवैन्सन के नैतिक सिद्धांत में उपर्युक्त सभी कठिनाइयों तथा दोष होते हुए भी समकालीन नैतिक दर्शन के इतिहास में इसका बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान है। यह सत्य है कि कार्नेप और एयर ने नैतिक दर्शन में सवेगवाद का प्रतिपादन किया था किंतु सर्वप्रथम स्टीवैन्सन ने ही इस सिद्धांत को अधिक व्यापक एवं सुसंगठित रूप में प्रस्तुत किया। जैसा कि पहले ही उल्लेख किया जा चुका है, उन्होंने इन दोनों दार्शनिकों के प्रारंभिक सवेगवाद में अनेक महत्त्वपूर्ण संशोधन किए हैं और इस प्रकार उक्त सिद्धांत को अधिक सतोषजनक बनाने का प्रयास किया है जिसमें उन्हें कुछ सफलता भी प्राप्त हुई है। वस्तुतः सवेगवाद से संबंधित स्टीवैन्सन के लेखों तथा उनकी पुस्तक 'ऐथिक्स ऐंड लैंग्वेज' का गभीरतापूर्वक अध्ययन किए बिना इस सिद्धांत के सभी पक्षों को भलीभाँति समझना बहुत कठिन है, अतः यह निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि इस सिद्धांत के इतिहास में उनके विचारों का विशेष महत्त्व है।

परामर्शवाद - हेयर और नॉवेलस्मिथ

1 मानकीय नीतिशास्त्र और अधि-नीतिशास्त्र

नीतिशास्त्र की मुख्य दो विधाएँ मानी जाती हैं - मानकीय नीतिशास्त्र तथा अधि-नीतिशास्त्र अथवा विश्लेषणात्मक नीतिशास्त्र। मानकीय नीतिशास्त्र के अंतर्गत मुख्यतः निम्नलिखित तीन प्रश्नों पर विचार किया जाता है (1) मानव-जीवन के लिए अंतिम शुभ क्या है और उसे कैसे प्राप्त किया जा सकता है? (2) कौन-सा कर्म उचित है और हमारा कर्तव्य क्या है? (3) हमारे कर्मों के औचित्य तथा कर्तव्य का मूल आधार क्या है?

अधि-नीतिशास्त्र अथवा विश्लेषणात्मक नीतिशास्त्र का सबंध मुख्यतः नैतिक निर्णयों के स्वरूप के स्पष्टीकरण तथा उनके प्रमाणीकरण की विधियों के निर्धारण में है। वह मानव-जीवन के ध्येय तथा मनुष्य के कर्तव्य पर विचार नहीं करना, अपितु नैतिक प्रत्ययों अथवा शब्दों के अर्थ का सूक्ष्म विश्लेषण करता है और यह निश्चिन्त करने का प्रयास करता है कि नैतिक निर्णयों को उचित सिद्ध करने के लिए किस प्रकार के कारण अथवा तर्क प्रस्तुत किए जा सकते हैं। 1903 में जी०ई० मूर की पुस्तक 'प्रिन्सिपिया ऐथिका' के प्रकाशन के पश्चात् इस विश्लेषणात्मक नीतिशास्त्र का पर्याप्त विकास हुआ है। इसके अनेक समर्थकों का कथन है कि मानव-जीवन का मार्गदर्शन करने के लिए मूलसिद्धांतों का प्रतिपादन करने से पूर्व नीतिशास्त्रज्ञों को नैतिक प्रत्ययों अथवा शब्दों का ठीक-ठीक अर्थ तथा नैतिक निर्णयों का वास्तविक स्वरूप स्पष्ट करना चाहिए और यह बताना चाहिए कि इन निर्णयों को कैसे प्रमाणित किया जा सकता है। आज भी अनेक दार्शनिक इन्हीं प्रश्नों पर सविस्तार और गभीरतापूर्वक विचार कर रहे हैं। इस प्रकार समकालीन नैतिक दर्शन में अधि-नीतिशास्त्र या विश्लेषणात्मक नीतिशास्त्र को पर्याप्त महत्त्व दिया जा रहा है।

अधि-नीतिशास्त्र के सिद्धांतों को मुख्य दो वर्गों में विभाजित किया जा सकता है - वर्णनात्मक सिद्धांत तथा अवर्णनात्मक सिद्धांत। वर्णनात्मक सिद्धांतों के अनुसार नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों की भाँति किसी विषय-वस्तु अथवा गुण का वर्णन करते हैं, अतः इन दोनों प्रकार के निर्णयों में मौलिक अंतर नहीं है। परंतु अवर्णनात्मक सिद्धांत नैतिक निर्णयों के सबंध में इस मान्यता को स्वीकार नहीं करते। इन सिद्धांतों के अनुसार नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों से बहुत भिन्न होते हैं क्योंकि वे किसी तथ्य का वर्णन मात्र न करके निर्णयकर्ता की भावनाओं को अभिव्यक्त करते हैं, अन्य व्यक्तियों में इन भावनाओं को उत्पन्न करते हैं अथवा दूसरों को कुछ करने या न करने का परामर्श देने हैं। स्पष्ट है कि नैतिक निर्णयों के स्वरूप तथा प्रमाणीकरण के सबंध में इन दोनों प्रकार के सिद्धांतों के म हैं प्रकृतवाद अत तथा के

वर्णनात्मक सिद्धांत और संवेगवाद तथा परामर्शवाद को अवर्णनात्मक सिद्धांत माना जाता है। यहाँ मक्षेप में परामर्शवाद का आलोचनात्मक मूल्यांकन किया जाएगा।

2. आर.एम. हेयर

परामर्शवाद के मुख्य प्रवर्तक आर.एम. हेयर माने जाते हैं। उनके अनिग्रिक्त पी०एच० नॉवेलस्मिथ ने भी मूलतः इसी सिद्धांत का समर्थन किया है। ये दोनों दार्शनिक संवेगवादियों के इस मत को स्वीकार करते हैं कि नैतिक निर्णय वर्णनात्मक तथ्य संबंधी निर्णयों में भिन्न होते हैं। परंतु ये दोनों दार्शनिक नैतिक निर्णयों को भावनाओं अथवा संवेगों की अभिव्यक्तियों मात्र नहीं मानते जैसा कि संवेगवादियों का मत है। इन दार्शनिकों के मतानुसार नैतिक निर्णयों का उद्देश्य भावनाओं को अभिव्यक्त और जागृत करना नहीं, अपितु कर्मों के संबंध में स्वयं निर्णयकर्ता अथवा अन्य व्यक्तियों का मार्गदर्शन करना है। दूसरे शब्दों में, ये निर्णय किसी को कुछ करने या न करने का परामर्श देते हैं। इसी कारण उक्त सिद्धांत को परामर्शवाद की सजा दी गई है।

हेयर ने अपनी दो प्रसिद्ध पुस्तकों 'दि लेग्ज ऑफ मॉरल्स' तथा 'फ्रीडम ऐंड रीजन' में परामर्शवाद का विस्तारपूर्वक प्रतिपादन किया है। उनका मत है कि समस्त नैतिक निर्णय मुख्यतः परामर्शात्मक होते हैं — अर्थात् वे आचरण के लिए स्वयं निर्णयकर्ता अथवा दूसरों का मार्गदर्शन करते हैं। अपने इसी मत को स्पष्ट करते हुए हेयर कहते हैं कि "नैतिकता संबंधी भाषा एक प्रकार की परामर्शात्मक भाषा है और यही तथ्य नीतिशास्त्र के अध्ययन को महत्त्व प्रदान करता है क्योंकि 'मुझे क्या करना चाहिए' यह एक ऐसा प्रश्न है जिसे हम बहुत समय तक टाल नहीं सकते।" इस प्रकार हेयर के अनुसार नैतिक निर्णयों का मुख्य उद्देश्य व्यावहारिक जीवन में मनुष्य का मार्गदर्शन करना ही है। जब हम कहते हैं कि अमुक कर्म उचित है तो इसका अभिप्राय यही होता है कि हमें तथा अन्य व्यक्तियों को वह कर्म करना चाहिए। इसके विपरीत जब हम किसी कर्म को अनुचित कहते हैं तो इसका अर्थ यह होता है कि हमें तथा दूसरों को वह कर्म नहीं करना चाहिए। हेयर का विचार है कि उन नैतिक निर्णयों के संबंध में भी यही कहा जा सकता है जिनमें 'शुभ' तथा 'अशुभ' शब्दों का प्रयोग किया जाता है। इसी कारण वे सभी नैतिक शब्दों को मुख्यतः परामर्शात्मक शब्द ही मानते हैं। उनके मतानुसार यह परामर्शात्मकता ही नैतिक शब्दों को वर्णनात्मक शब्दों से पृथक् करती है जिनका उद्देश्य केवल कुछ तथ्यों का वर्णन करना ही होता है। इस प्रकार हेयर नैतिक शब्दों अथवा निर्णयों को संवेगात्मक न मानकर मुख्यतः परामर्शात्मक ही मानते हैं।

यद्यपि हेयर नैतिक निर्णयों को भावनाओं अथवा संवेगों की अभिव्यक्तियों मात्र नहीं मानते और यह भी स्वीकार नहीं करते कि इन निर्णयों का मुख्य उद्देश्य अन्य व्यक्तियों की अभिव्यक्तियों को प्रभावित या परिवर्तित करना ही होता है फिर भी उनका मत है कि सभी नैतिक निर्णयों में आदेशात्मक तत्त्व अनिवार्यतः निहित रहता है। प्रत्येक नैतिक निर्णय में परोक्ष रूप से कोई-न-कोई आदेश अवश्य विद्यमान रहता है जिसके द्वारा यह निर्णय स्वयं हमारा अथवा दूसरों का मार्गदर्शन करता है। नैतिक निर्णयों में निहित यह आदेशात्मक तत्त्व ही उन्हें तथ्यात्मक निर्णयों से पृथक् करता है जिनका उद्देश्य मार्गदर्शन करना नहीं अपितु कोई सूचना देना ही होता

है। प्रकृतिवादियों तथा अंतः प्रज्ञावादियों के विरुद्ध हेयर का कथन है कि नैतिक निर्णयों को तथ्यात्मक वाक्य मानना मार्गदर्शन सबधी उनके मुख्य उद्देश्य की पूर्णतया उपेक्षा करना है। इसी आधार पर सवेगवादियों की भाँति हेयर ने भी प्रकृतिवाद तथा अंतः प्रज्ञावाद का खंडन किया है। उनका मत है कि ये दोनों सिद्धांत नैतिक निर्णयों को मूलतः तथ्यात्मक मानकर उन्हें पगभर्श अथवा मार्गदर्शन सबधी अनिवार्य तत्त्व से पूर्णतः बचिन कर देते हैं। इस प्रकार हेयर के मतानुसार आदेशात्मक तत्त्व के अभाव में किसी निर्णय को वस्तुतः 'नैतिक निर्णय' नहीं माना जा सकता। जब हम कोई नैतिक निर्णय स्वीकार कर लेते हैं तो हमें उसमें निहित आदेशात्मक तत्त्व को भी अनिवार्यतः स्वीकार करना पड़ता है। उदाहरणार्थ यदि कोई व्यक्ति यह मान लेता है कि अमुक कर्म करना उसका कर्तव्य है तो वह इस निर्णय में निहित इस आदेश को स्वीकार करता है कि वह उस कर्म को अवश्य करे। वह तर्कसंगत रूप से इस नैतिक निर्णय को स्वीकार करते हुए उसमें निहित आदेश को अस्वीकार नहीं कर सकता।² संक्षेप में हेयर का मत है कि प्रत्येक नैतिक निर्णय के साथ आदेशात्मक तत्त्व अनिवार्यतः संबद्ध रहता है।

परंतु यहाँ यह उल्लेखनीय है कि हेयर नैतिक निर्णयों को आदेश मात्र नहीं मानते। उनका मत है कि यद्यपि नैतिक निर्णयों में आदेशात्मक तत्त्व अनिवार्यतः विद्यमान रहता है फिर भी ये निर्णय आदेशों से बहुत भिन्न होते हैं। हेयर यह मानते हैं कि प्रत्येक नैतिक निर्णय में परामर्शात्मकता के अतिरिक्त एक अन्य तत्त्व भी अवश्य विद्यमान रहता है जो उसे आदेश से पृथक करता है। इस तत्त्व को उन्होंने 'सार्वजनीनता का नियम' कहा है। इस नियम के अनुसार प्रत्येक नैतिक निर्णय अनिवार्यतः सार्वजनीन होता है -- अर्थात् वह समान परिस्थितियों में सभी व्यक्तियों पर समान रूप से लागू होता है। यदि कोई व्यक्ति कुछ विशेष परिस्थितियों में एक नैतिक निर्णय स्वीकार करता है तो उसे समान परिस्थितियों में सभी व्यक्तियों -- जिनमें वह स्वयं भी सम्मिलित है -- के लिए उस निर्णय को स्वीकार करना होगा। यदि वह कोई स्पष्ट और प्रासंगिक कारण बताए बिना समान परिस्थितियों में एक ही नैतिक निर्णय को कभी स्वीकार और कभी अस्वीकार करता है तो उसे 'तार्किक असंगति' का दोषी माना जाएगा। उदाहरणार्थ यदि कोई व्यक्ति स्वयं अपने लिए किसी कर्म को उचित मानता है और समान परिस्थितियों में उसी कर्म को दूसरे के लिए अनुचित बनाता है तो वह उक्त सार्वजनीनता के नियम का स्पष्टतः उल्लंघन करता है, ऐसी स्थिति में उसके निर्णय को 'नैतिक निर्णय' नहीं माना जा सकता। हेयर का मत है कि तथ्यात्मक निर्णयों की भाँति नैतिक निर्णय भी अनिवार्यतः सार्वजनीन होते हैं -- अर्थात् वे समान परिस्थितियों में सभी व्यक्तियों पर समान रूप से लागू होते हैं। जिस प्रकार हम दो पूर्णतया समान वस्तुओं में से एक को लाल और दूसरी को हरी नहीं कह सकते उसी प्रकार हम दो पूर्णतया समान कर्मों में से एक को उचित तथा दूसरे को अनुचित नहीं मान सकते। यदि हम दो पूर्णतया समान कर्मों के संबंध में विरोधी निर्णय देते हैं तो हमारे निर्णय तार्किक असंगति तथा स्वतोव्याघात के दोष से मुक्त नहीं हो सकते। इस प्रकार हेयर के विचार में सार्वजनीनता तथ्यात्मक निर्णयों की भाँति नैतिक निर्णयों का भी अनिवार्य तत्त्व है और यही तत्त्व इन निर्णयों को आदेशों से पृथक करता है। साधारण आदेशों में इस सार्वजनीनता के तत्त्व का होना अनिवार्य नहीं है। उदाहरणार्थ यदि मैं किसी व्यक्ति को यह आदेश देता हूँ कि "तुम मेरे कपड़े से तुरत निकल जाओ" तो मेरे लिए यह अनिवार्य नहीं है कि मैं समान परिस्थितियों में सभी व्यक्तियों को यही आदेश दूँ, यदि मैं किसी व्यक्ति को पसंद करता हूँ तो पूर्णतया समान परिस्थितियों में भी उसे यही आदेश न देने के लिए मैं म्बन्ध हूँ। परंतु, जैसा कि ऊपर बताया गया

हे नैतिक निर्णय के सबध में किसी, व्यक्ति को इस प्रकार की स्वतंत्रता प्राप्त नहीं है। जब कोई व्यक्ति आदेश के स्थान पर नैतिक निर्णय देता है तो वह तार्किक दृष्टि से यह स्वीकार करने के लिए बाध्य होता है कि समान परिस्थितियों में उसका यह निर्णय अन्य सभी व्यक्तियों के साथ-साथ स्वयं उस पर भी लागू होता है और अन्य व्यक्ति भी वही निर्णय दे सकते हैं। इस प्रकार हेयर के मतानुसार सार्वजनीनता के इस तत्त्व के कारण नैतिक निर्णय साधारण आदेशों में केवल भिन्न ही नहीं, अपितु अधिक व्यापक भी होते हैं, अतः इन निर्णयों को आदेश मात्र मान लेना बहुत बड़ी भूल होगी।

हेयर का कथन है कि सार्वजनीनता के अनिश्चित एक अन्य तत्त्व भी नैतिक निर्णयों को आदेशों से पृथक् करता है और यह तत्त्व है उचित तर्कों द्वारा इन निर्णयों के समर्थन की आवश्यकता। जब कोई व्यक्ति किसी को कुछ करने या न करने का आदेश देता है तो उसके लिए यह अनिवार्य नहीं है कि वह अपने इस आदेश के लिए पर्याप्त कारण प्रस्तुत करे, वह यह भी कह सकता है कि अपने आदेश के लिए कारण बताना वह आवश्यक नहीं समझता। इसका अभिप्राय यह है कि आदेश उस व्यक्ति की अपनी वैयक्तिक इच्छा पर निर्भर हो सकता है जो आदेश देता है, परन्तु नैतिक निर्णय के सबध में यह नहीं कहा जा सकता। हम देख चुके हैं कि हेयर के मतानुसार नैतिक निर्णय सार्वजनीन होते हैं और उनका मुख्य उद्देश्य मार्गदर्शन करना है। ऐसी स्थिति में उचित तर्कों अथवा कारणों द्वारा इन निर्णयों का समर्थन करना अनिवार्य हो जाता है। यदि मैं किसी से यह कहता हूँ कि अमुक कर्म करना उसका कर्तव्य है तो वह मुझ से यह कह सकता है कि मैं अपने इस निर्णय को सत्य प्रमाणित करने के लिए उचित तर्क अथवा पर्याप्त कारण प्रस्तुत करूँ। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि हेयर स्टीवैनसन के इस मत को स्वीकार नहीं करते कि नैतिक निर्णयों के समर्थन में दिए जाने वाले तर्कों का उद्देश्य दूसरों की अभिवृत्तियों को प्रभावित अथवा परिवर्तित करना ही होता है। स्टीवैनसन के विपरीत वे यह मानते हैं कि ये तर्क वास्तव में स्वयं नैतिक निर्णय को सत्य प्रमाणित करने के लिए ही प्रस्तुत किए जाते हैं, किसी की अभिवृत्तियों को प्रभावित या परिवर्तित करने के लिए नहीं। इसका अर्थ यह है कि जब हम किसी कर्म को शुभ अथवा उचित कहते हैं तो हम उसी कर्म के कुछ विशेष गुणों या परिणामों के आधार पर उसके सबध में अपने उक्त निर्णय को उचित प्रमाणित कर सकते हैं। स्ववेगवादियों के विपरीत हेयर का मत है कि किसी कर्म के कुछ विशेष गुण ही उसे शुभ अथवा उचित बनाते हैं, उसके सबध में हमारी भावनाएँ उसे शुभ या उचित नहीं बनाती। इसी कारण हेयर यह मानते हैं कि नैतिक निर्णयों के समर्थन में दिए जाने वाले तर्कों का उद्देश्य स्वयं इन निर्णयों को सत्य प्रमाणित करना है, दूसरों को प्रभावित करना नहीं। इसका अनिश्चित किसी नैतिक निर्णय को उचित सिद्ध करने के लिए यह आवश्यक है कि निर्णयकर्ता सार्वजनीनता के नियम के अनुसार इस निर्णय को समान परिस्थितियों में स्वयं अपने ऊपर तथा अन्य व्यक्तियों पर समान रूप से लागू करने के लिए उद्यत हो। हेयर का स्पष्ट कथन है कि यदि हम किसी निर्णय को सार्वजनीन नहीं बना सकते तो उसे वास्तव में उचित एवं नैतिक निर्णय नहीं माना जा सकता। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि नैतिक निर्णयों के स्वरूप की भाँति उनके प्रमाणीकरण के सबध में भी हेयर का मत स्ववेगवादियों के मत से बहुत भिन्न है।

यद्यपि हेयर परामर्शात्मक अर्थ को नैतिक निर्णयों का मुख्य अर्थ मानते हैं, फिर भी वे यह स्वीकार करते हैं कि इन निर्णयों का वर्णनात्मक अर्थ भी होता है। यह वर्णनात्मक अर्थ निर्णीत कम की कुछ विशेषताओं के गुणों की ओर संकेत करता है जब हम किसी कम का शक कहते हैं तो हमारा यह निर्णय उस कम के कुछ गुणों की ओर संकेत करता है या उस

शुभ बनाते हैं — अर्थात् जिनके कारण हम उसे शुभ मानते हैं। इसी प्रकार जब हम कहते हैं कि अमुक कर्म उचित या अनुचित है तो हमारा अभिप्राय यह होता है कि उस कर्म के परिणाम तथा उस के मूल में निहित कर्ता का प्रयाजन उसे उचित अथवा अनुचित बनाने हैं। हेयर के विचार में यही नैतिक निर्णयों का वर्णनात्मक अर्थ है जो उनमें अनिवार्यतः विद्यमान रहना है। यह वर्णनात्मक अर्थ नैतिक निर्णयों को सवेगान्मक वाक्यों में पृथक् करता है और उन्हें सार्वजनीन तथा वस्तुनिष्ठ बनाना है। हेयर का मत है कि नैतिक निर्णयों का वर्णनात्मक अर्थ प्रसंगानुसार परिवर्तित होता रहता है, क्योंकि विभिन्न कर्मों के भिन्न-भिन्न गुणों के कारण ही हम उन्हें शुभ या अशुभ कहते हैं। इसके विपरीत नैतिक निर्णयों का परामर्शात्मक अर्थ सदैव अपरिवर्तनशील तथा सभी प्रसंगों में समान रहना है — अर्थात् ये निर्णय किसी-न-किसी रूप में स्वयं निर्णयकर्ता का अथवा दूसरे का मार्गदर्शन अवश्य करते हैं। इसी कारण हेयर इन निर्णयों के वर्णनात्मक अर्थ को गौण तथा परामर्शात्मक अर्थ को मुख्य मानते हैं। परंतु उनका विचार है कि वर्णनात्मक अर्थ के अभाव में किसी निर्णय को वास्तव में नैतिक निर्णय नहीं माना जा सकता, क्योंकि इसके बिना कोई भी निर्णय सार्वजनीन नहीं हो सकता। इस प्रकार हेयर वर्णनात्मक अर्थ को गौण मानते हुए भी नैतिक निर्णयों के लिए उसे परामर्शात्मक अर्थ की भाँति अनिवार्य मानते हैं। और उसके विशेष महत्त्व को स्वीकार करते हैं। नैतिक निर्णयों की सार्वजनीनता के साथ वर्णनात्मक अर्थ को अनिवार्यतः संबद्ध मानते हुए वे कहते हैं कि "तर्कसंगत रूप में यह मानना असंभव है कि नैतिक निर्णय वर्णनात्मक हैं किंतु वे सार्वजनीन नहीं हैं। जो दार्शनिक सार्वजनीनता को अस्वीकार करता है वह यह मानने के लिए बाध्य है कि नैतिक निर्णयों का वर्णनात्मक अर्थ नहीं होता"।¹ इस उद्धरण से स्पष्ट है कि हेयर सार्वजनीनता की भाँति वर्णनात्मक अर्थ को भी नैतिक निर्णयों के लिए अनिवार्य मानते हैं।

नैतिक निर्णयों के स्वरूप तथा प्रमाणीकरण के संबन्ध में हेयर के उपर्युक्त विचारों से यही निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि वे प्रकृतिवाद और अतः प्रज्ञावाद की भाँति सवेगवाद को भी अस्वीकार करते हैं। सवेगवादियों के विपरीत उनका मत है कि नैतिक निर्णयों का उद्देश्य भावनाओं को अभिव्यक्त और जागृत करना नहीं है। इसके अतिरिक्त हेयर सवेगवादियों के इस मत को भी स्वीकार नहीं करना कि नैतिक निर्णयों को प्रमाणित करने के लिए बौद्धिक तर्क प्रस्तुत नहीं किए जा सकते। इन निर्णयों को सार्वजनीन मानकर उन्होंने ऐसे तर्कों के औचित्य एवं महत्त्व को पूर्णतया स्वीकार किया है। हम देख चुके हैं कि हेयर के मतानुसार नैतिक निर्णय सार्वजनीन होने के साथ-साथ निर्णीत कर्मों के गुणों की ओर भी संकेत करते हैं। यह समझना कठिन नहीं है कि उन की यह मान्यता सवेगवाद के विरुद्ध है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि नैतिक निर्णयों को मुख्यतः अवर्णनात्मक मानते हुए भी हेयर सवेगवाद का खंडन करते हैं।

3 पी०एच० नॉबेलस्मिथ

हम पहले ही यह बता चुके हैं कि नैतिक निर्णयों के स्वरूप तथा प्रमाणीकरण के संबन्ध में नॉबेलस्मिथ का मत हेयर के मत में मूलतः भिन्न नहीं है। हेयर की भाँति वे भी प्रकृतिवाद तथा अतः प्रज्ञावाद को अस्वीकार करते हुए नैतिक निर्णयों को मुख्यतः अवर्णनात्मक मानते हैं। उनका भी यही विचार है कि नैतिक निर्णयों का मुख्य उद्देश्य व्यावहारिक जीवन में मनुष्य का मार्गदर्शन करना है। नैतिक निर्णयों के इसी उद्देश्य के संबन्ध में अपने इस मत को स्पष्ट करते हुए

नावेल-स्मिथ ने लिखा है कि 'जिन महत्त्वपूर्ण क्रियाओं के लिए नैतिक भाषा का प्रयोग किया जाता है वे हैं—चुनना तथा चुनने के लिए दूसरों को परामर्श देना'।¹ वस्तुतः नावेल-स्मिथ यह मानते हैं कि नीतिशास्त्र व्यावहारिक विज्ञान है जिसका मुख्य उद्देश्य मनुष्य को यह बताना है कि उसे क्या करना चाहिए। हम देख चुके हैं कि हेयर भी मूलतः इसी मत को स्वीकार करते हैं। इन दोनों दार्शनिकों के सिद्धांत में अंतर यह है कि हेयर नैतिक निर्णयों के उद्देश्य को परामर्श संबंधी क्रिया तक ही सीमित मानते हैं जब कि नावेल-स्मिथ का विचार है कि इन निर्णयों का प्रयोग परामर्श देने के अनिश्चित अन्य बहुत-सी क्रियाओं के लिए भी किया जाता है। इसी कारण नावेल-स्मिथ नैतिक भाषा को केवल परामर्शात्मक भाषा ही नहीं मानते जैसा कि हेयर ने माना है। नावेल-स्मिथ का कथन है कि नैतिक निर्णयों का प्रयोग केवल परामर्श देने के लिए ही नहीं, अपितु अन्य बहुत से कार्यों के लिए भी किया जाता है, अतः इन निर्णयों का उद्देश्य बहुत व्यापक है। नैतिक निर्णयों के इस व्यापक उद्देश्य की व्याख्या करने हुए वे कहते हैं कि "नीतिशास्त्रज्ञों द्वारा विशेष रूप से जिन मूल्यवादी शब्दों का प्रयोग किया जाता है वे बहुत-से विभिन्न कार्य करते हैं। इन शब्दों का प्रयोग व्यक्तिगत रुचियों तथा प्राथमिकताओं को अभिव्यक्त करने, निर्णयों को स्पष्ट करने, आलोचना तथा मूल्यांकन करने, परामर्श देने, भर्त्सना करने तथा चेतावनी देने, किसी कार्य के लिए प्रोत्साहित अथवा निरुत्साहित करने, प्रशंसा करने, नियमों की ओर ध्यान आकृष्ट करने तथा ऐसे ही अन्य अनेक उद्देश्यों के लिए किया जाता है। किसी अवसर पर कोई व्यक्ति एक नैतिक शब्द का प्रयोग किस अर्थ में कर रहा है यह उस प्रसंग को भली-भाँति समझने से ही जाना जा सकता है जिसमें इस शब्द का प्रयोग किया गया है"।² उपर्युक्त उद्धरण में नैतिक निर्णयों के व्यापक उद्देश्य के विषय में नावेल-स्मिथ का मत पूर्णतया स्पष्ट हो जाता है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि नावेल-स्मिथ के विचार में नैतिक निर्णयों के उपर्युक्त सभी कार्य मूलतः अवर्णनात्मक ही हैं—अर्थात् ये निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों की भाँति कुछ तथ्यों का वर्णन मात्र नहीं करते। वस्तुतः नावेल-स्मिथ हेयर के इस विचार से पूर्णतया सहमत हैं कि नैतिक शब्द मुख्यतः वर्णनात्मक नहीं होते, अतः उन्हें तथ्यात्मक शब्दों के समान गुणबोधक नहीं माना जा सकता। वे इस मान्यता का खंडन करते हैं कि सभी विशेषण अनिवार्यतः गुणबोधक ही होते हैं। उनका कथन है कि सभी विशेषणों का कार्य वस्तुओं के गुणों का बोध कराना नहीं होता, कुछ विशेषणों का प्रयोग ऐसे अनेक अवर्णनात्मक उद्देश्यों के लिए किया जाता है जिनका उल्लेख नैतिक निर्णयों के अर्थ की व्यापकता के प्रसंग में ऊपर किया गया है। स्पष्ट है कि मूलतः अवर्णनात्मक होने के कारण ये विशेषण गुणबोधक नहीं हो सकते। नावेल-स्मिथ के मतानुसार 'शुभ', 'उचित' आदि नैतिक विशेषण वास्तव में ऐसे ही विशेषण हैं। परन्तु वे यह नहीं मानते कि नैतिक शब्द पूर्णतया सवैशात्मक होते हैं और उनका वर्णनात्मक अर्थ नहीं होता। हेयर की भाँति नावेल-स्मिथ भी यह स्वीकार करते हैं कि नैतिक निर्णयों का वर्णनात्मक अर्थ अवश्य होता है जो प्रमाणानुसार परिवर्तित होता रहता है। अभिवृत्तियों को अभिव्यक्त करने के साथ-साथ नैतिक शब्द निर्णीत कर्म के कुछ ऐसे गुणों की आरंभ करने करते हैं जिनके आधार पर इस कर्म का मूल्यांकन किया जाता है। कर्म के ये गुण ही वे कारण हैं जिनके आधार पर उसमें सर्वाधिक नैतिक निर्णय को सत्य प्रमाणित किया जाता है। एक उदाहरण द्वारा नैतिक शब्दों के विषय में अपने इसी मत को स्पष्ट करते हुए नावेल-स्मिथ ने लिखा है कि "किसी वस्तु को शुभ कहना उसके पक्ष में मत

4 पी. एच. नावेल-स्मिथ, 'ऐथिक्स', पृ. 11

5 वही पुस्तक पृ. 87

देना है। परन्तु इस निर्णय का अर्थ यह भी है कि उक्त वस्तु के पक्ष में मत देने के लिए, मर चाहे कारण भी है।¹⁶ इस प्रकार नैतिक निर्णयों के वर्णनात्मक अर्थ और प्रमाणीकरण के संबन्ध में नॉबेल-स्मिथ का मत हेयर के मत से बहुत भिन्न नहीं है। वे भी हेयर की भाँति नैतिक निर्णयों में सार्वजनीनता के तत्त्व का होना अनिवार्य मानते हैं, और सार्वजनीनता के नियम का वही अर्थ स्वीकार करते हैं जो हेयर ने किया है। इन सभी तथ्यों से यही निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि नैतिक निर्णयों के स्वरूप और प्रमाणीकरण के संबन्ध में हेयर तथा नॉबेल-स्मिथ के विचारों में पर्याप्त समानता है।

4. मूल्यांकन

अब सक्षेप में परामर्शवाद के गुण-दोषों पर भी विचार कर लेना आवश्यक है। यह सिद्धान्त प्रकृतिवाद, व्यक्तिनिष्ठवाद, अतः प्रजावाद तथा सवेगवाद की अपेक्षा अधिक मनोव्ययजनक प्रतीत होता है। जो आपत्तियाँ इस सिद्धान्त के विरुद्ध उठाई जाती हैं, वे सबसे परामर्शवाद के विरुद्ध नहीं उठाई जा सकती। हम देख चुके हैं कि यह सिद्धान्त नैतिक निर्णयों को न तो तथ्यात्मक निर्णयों की भाँति पूर्णतया वर्णनात्मक मानता है और न ही वैयक्तिक निर्णयों की भाँति पूर्णतः व्यक्तिनिष्ठ। इसी प्रकार यह सिद्धान्त इन निर्णयों को भावनाओं अथवा सवेगों की अभिव्यक्तियों मात्र भी नहीं मानता जैसा कि सवेगवादियों का मत है। नैतिक निर्णयों के परामर्शात्मक अर्थ को मुख्य मानते हुए भी यह सिद्धान्त उनके वर्णनात्मक अर्थ के महत्त्व को अस्वीकार नहीं करता। इस सिद्धान्त के समर्थकों की यह मान्यता निश्चय ही उचित है कि तथ्यात्मक निर्णयों की भाँति नैतिक निर्णय भी सार्वजनीन होते हैं और इसी सार्वजनीनता के आधार पर हम इन निर्णयों को प्रमाणित कर सकते हैं। जैसा कि हम देख चुके हैं, यह सार्वजनीनता नैतिक निर्णयों को आदेशों तथा सवेगात्मक वाक्यों से पृथक् करती है। परामर्शवादियों का यह मत भी कुछ सीमा तक उचित प्रतीत होता है कि नैतिक निर्णय मनुष्य का मार्गदर्शन करने हैं। अधिकतर कर्तव्य संबंधी नैतिक निर्णयों का उद्देश्य निश्चय ही आचरण के विषय में मनुष्य का मार्गदर्शन करना होता है। उपर्युक्त सभी तथ्यों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि परामर्शवाद उन दोषों में मुक्त है जो प्रकृतिवाद, व्यक्तिनिष्ठवाद, अतः प्रजावाद और सवेगवाद में पाए जाते हैं।

परन्तु अनेक दार्शनिकों ने परामर्शवाद के विरुद्ध भी कुछ आपत्तियाँ उठाई हैं जिनका यहाँ सक्षेप में उल्लेख कर देना आवश्यक है। हेयर के विरुद्ध प्रायः यह आपत्ति उठाई जाती है कि वे नैतिक निर्णयों के उद्देश्य को बहुत सीमित कर देते हैं। यदि उनके मत को स्वीकार कर लिया जाए तो इन निर्णयों का एक ही उद्देश्य रह जाता है और वह है कर्मों के संबन्ध में मनुष्य का मार्गदर्शन करना। परन्तु सभी नैतिक निर्णयों का केवल यही उद्देश्य नहीं होता। यह सत्य है कि अधिकतर कर्तव्य संबंधी नैतिक निर्णय मनुष्य का मार्गदर्शन करते हैं, किंतु सभी नैतिक निर्णय कर्तव्य संबंधी नहीं होते। कुछ नैतिक निर्णय मूल्य संबंधी होते हैं जिनका उद्देश्य मनुष्य का कर्तव्य-निर्धारण नहीं अपितु व्यक्ति अथवा उसके चरित्र का मूल्यांकन करना ही होता है। सभी नैतिक निर्णयों को मुख्यतः परामर्शात्मक मानकर हेयर इन निर्णयों में पाए जाने वाले इस महत्त्वपूर्ण अंतर की अपेक्षा करते हैं। वस्तुतः यह स्वीकार करना बहुत कठिन है कि कर्तव्य संबंधी नैतिक निर्णयों की भाँति मूल्य संबंधी नैतिक निर्णय भी केवल परामर्शात्मक ही होते हैं। उदाहरणार्थ यदि मैं यह कहता हूँ

कि गौतम बुद्ध का चरित्र बहुत उत्कृष्ट था अथवा महात्मा गाँधी बहुत अच्छे मनुष्य थे तो यह मानना बहुत कठिन है कि मैं अपने इन नैतिक निर्णयों द्वारा किसी को कोई परामर्श देता हूँ। मेरे इन निर्णयों का उद्देश्य गौतम बुद्ध के चरित्र तथा महात्मा गाँधी के व्यक्तित्व का मूल्यांकन करना ही है किसी का मार्गदर्शन करना नहीं। स्पष्ट है कि इस प्रकार के मूल्य संबंधी नैतिक निर्णय कवल परामर्शात्मक नहीं होतें जैसा कि हेयर मानते हैं। उन नैतिक निर्णयों का मुख्य उद्देश्य किसी को कोई परामर्श देना न होकर कुछ विशेष गुणों के आधार पर किसी मनुष्य के चरित्र अथवा व्यक्तित्व का मूल्यांकन करना ही होता है। इसका अनिर्गम्य सभी कतव्य संबंधी नैतिक निर्णय भी अनिवार्यतः परामर्शात्मक नहीं होते। उदाहरणार्थ यदि मैं यह कहता हूँ कि हिटलर को यहूदियों की हत्या नहीं करनी चाहिए थी तो यह स्वीकार करना बहुत कठिन है कि मैं अपने इस नैतिक निर्णय द्वारा किसी व्यक्ति को कोई परामर्श देता हूँ। इस उदाहरण से स्पष्ट है कि भूतकालीन कर्तव्य संबंधी नैतिक निर्णयों को भी परामर्शात्मक नहीं माना जा सकता। इस प्रकार हेयर का यह मत पणतः युक्तिमगत प्रतीत नहीं होता कि सभी नैतिक निर्णय मुख्यतः परामर्शात्मक होते हैं और उनका प्रमुख उद्देश्य स्वयं निर्णयकर्ता अथवा अन्य व्यक्तियों का मार्गदर्शन करना ही होता है।

कुछ दार्शनिकों का विचार है कि सार्वजनीनता के नियम द्वारा नैतिक निर्णयों को प्रमाणित नहीं किया जा सकता। यह नियम हमें केवल यही बताना है कि हमारे नैतिक निर्णयों से आत्मसंगति अवश्य होनी चाहिए। यदि हम किसी परिस्थितियों में एक कर्म को अपने लिए उचित मानते हैं तो हमें समान परिस्थिति में दूसरों के लिए भी उस कर्म को अवश्य उचित मानना चाहिए, क्योंकि ऐसा न करने से हमारे नैतिक निर्णय में स्वतोव्याघात उत्पन्न हो जाएगा। इस सिद्धांत के विरुद्ध यह आपत्ति उठाई गई है कि इसके आधार पर किसी भी नैतिक निर्णय को उचित सिद्ध किया जा सकता है। इसका कारण यह है कि उक्त सिद्धांत के अनुसार यदि कोई व्यक्ति अपने नैतिक निर्णय को समान परिस्थितियों में स्वयं अपने पर तथा दूसरों पर लागू करने के लिए उद्यत है तो उसके इस निर्णय को उचित मानना पड़ेगा। उदाहरणार्थ दक्षिणी अफ्रीका में काले मनुष्यों के साथ निर्दयतापूर्ण व्यवहार करने वाला गोग व्यक्ति यह कह सकता है कि यदि उसका रंग काला हो जाए तो उसके साथ भी ऐसा ही व्यवहार किया जाना चाहिए। इस गोगे व्यक्ति का नैतिक निर्णय सार्वजनीन है, क्योंकि वह यह मानता है कि समान परिस्थितियों में सभी काले मनुष्यों के साथ क्रूरतापूर्वक व्यवहार किया जाना चाहिए और वह यह भी मानता है कि यदि स्वयं उसका रंग काला हो तो उसके साथ भी इसी प्रकार का व्यवहार किया जाना चाहिए। ऐसी परिस्थिति में सार्वजनीनता के नियम के अनुसार उस के इस नैतिक निर्णय को अनुचित सिद्ध नहीं किया जा सकता। इस उदाहरण से स्पष्ट है कि सार्वजनीनता के नियम के आधार पर ऐसे प्रत्येक नैतिक निर्णय को उचित मानना अनिवार्य हो जाता है जिसमें आत्मसंगति का अभाव नहीं है। ऐसी स्थिति में कोई भी व्यक्ति केवल आत्मसंगति की अनिवार्यता को स्वीकार करते हुए अपने किसी भी नैतिक निर्णय को उचित सिद्ध कर सकता है।

सार्वजनीनता के नियम के विरुद्ध उपर्युक्त आपत्ति का उत्तर देते हुए हेयर ने कहा है कि कोई भी 'विवेकशील' व्यक्ति ऐसे किसी निर्णय को सार्वजनीन नैतिक निर्णय के रूप में स्वीकार करने के लिए तैयार नहीं हो सकता जो स्वयं उसके अपने हित के विरुद्ध हो। जो व्यक्ति ऐसा करता है उसे हेयर ने 'हठधर्मी' की सजा दी है और यह कहा है कि उसे 'विवेकशील' मनुष्य नहीं माना जा सकता। उनका कथन है कि हम केवल 'विवेकशील' मनुष्य के नैतिक निर्णयों को ही तर्कों द्वारा उचित या अनुचित सिद्ध कर सकते हैं। हठधर्मी के नैतिक निर्णयों को नहीं। इस प्रकार हेयर के

विचार में सार्वजनीनता के नियम के अनुसार प्रत्येक 'विवेकशील' व्यक्ति केवल ऐसे नैतिक निर्णय को ही सार्वजनीन निर्णय के रूप में स्वीकार करने के लिए तैयार हो सकता है जो दूसरों के हित के विरुद्ध न हो क्योंकि इसीमें स्वयं उसका अपना हित अथवा कल्याण भी निहित है। यदि कोई व्यक्ति यह कहता है कि किसी विशेष स्थिति में पहुँच जाने पर उस के हित के विरुद्ध कार्य करना भी उचित है और यदि इस तर्क के आधार पर वह किसी ऐसे नैतिक निर्णय को सार्वजनीन निर्णय के रूप में स्वीकार करता है जो दूसरों के हित के विरुद्ध है तो या तो वह 'हठधर्मी' है अथवा निश्चित रूप से यह जानता है कि वह स्वयं उस विशेष स्थिति में कभी नहीं पहुँच सकता। सार्वजनीनता के नियम के समर्थन में हेयर का यह तर्क उचित ही प्रतीत होता है।

नॉवेल-स्मिथ ने हेयर के परामर्शवाद में सशो धन करके उसकी एक गभीर कठिनाई को दूर करने का प्रयास किया है। हम देख चुके हैं कि नैतिक निर्णयों के उद्देश्य के विषय में उनका मत हेयर के मत से कुछ भिन्न है। वे इन निर्णयों के उद्देश्य को परामर्श देने अथवा मार्गदर्शन करने तक ही सीमित नहीं मानते। जैसा कि पहले बताया गया है, उनके विचार में अनेक उद्देश्यों की पूर्ति के लिए नैतिक निर्णय दिए जाते हैं, केवल परामर्श देने या मार्गदर्शन करने के लिए नहीं। नैतिक निर्णयों के उद्देश्य के विषय में नॉवेल-स्मिथ का यह मत अधिक युक्तिमय प्रतीत होता है। इन निर्णयों के स्वरूप की ठीक-ठीक व्याख्या करने के लिए यह स्वीकार करना आवश्यक है कि परामर्श देने तथा मार्गदर्शन करने के अतिरिक्त कुछ तथ्यो अथवा गुणों के आधार पर निर्णीत कर्म का मूल्यांकन — अर्थात् उनकी प्रशंसा या निन्दन करना भी कुछ नैतिक निर्णयों का अनिवार्य उद्देश्य होता है। जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, नैतिक निर्णयों से सम्बन्धित इस आवश्यक तथ्य को हेयर ने पर्याप्त महत्त्व नहीं दिया। इस प्रकार नैतिक निर्णयों के स्वरूप के सम्बन्ध में नॉवेल-स्मिथ का दृष्टिकोण अधिक व्यापक और तर्कमय प्रतीत होता है।

तथ्यात्मक निर्णयों से नैतिक निर्णयों के निगमन की समस्या

1. पृष्ठभूमि

अधिकतर नीतिशास्त्रज्ञ यह मानते हैं कि नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों अथवा वाक्यों से भिन्न होते हैं। इन दोनों प्रकार के निर्णयों की भिन्नता को इस आधार पर स्पष्ट किया जा सकता है कि नैतिक निर्णयों का उद्देश्य मनुष्य के चरित्र अथवा आचरण का मूल्यांकन करना होता है जबकि तथ्यात्मक निर्णय प्राणियों अथवा निर्जीव जगत् से संबंधित कुछ तथ्यों का वर्णन मात्र करते हैं। नीतिशास्त्र मूल्यशास्त्र का ही एक भाग है, अतः नैतिक निर्णय अनिवार्यतः मूल्यात्मक होते हैं। इन निर्णयों का मुख्य उद्देश्य किन्हीं तथ्यों का विवरण मात्र देना नहीं, अपितु उनके आधार पर किसी व्यक्ति अथवा उसके कर्मों का मूल्यांकन करना होता है। यही कारण है कि नैतिक निर्णय देते समय कोई भी व्यक्ति निर्णीत वस्तु के विषय में पूर्णतः तटस्थ अथवा उदासीन नहीं रह सकता। इसके विपरीत, तथ्यात्मक निर्णय देने वाला व्यक्ति निर्णीत वस्तु के संबंध में सामान्यतः तटस्थ ही रहता है, क्योंकि इन निर्णयों का वस्तु के मूल्य-निर्धारण से कोई संबंध नहीं होता। एक उदाहरण द्वारा इन दोनों प्रकार के निर्णयों को भलीभाँति स्पष्ट किया जा सकता है। "सोहन ने मोहन की हत्या की"—यह एक तथ्यात्मक वाक्य है जिसमें सोहन के कर्म के विषय में सूचना मात्र दी गई है। यह सूचना देने वाला व्यक्ति सोहन के कर्म के विषय में तटस्थ हो सकता है। परंतु यदि वह यह कहता है कि "मोहन की हत्या करके सोहन ने नितांत अनुचित और निन्दनीय कर्म किया है" तो यह उसका नैतिक निर्णय है जिसे देते समय वह सोहन के कर्म के प्रति तटस्थ या उदासीन नहीं रह सकता। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि मूल्यात्मक होने के कारण नैतिक निर्णय सूचना या विवरण देने वाले तथ्यात्मक निर्णयों से मूलतः भिन्न होते हैं।

ऐसी स्थिति में स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि नैतिक निर्णयों का तथ्यात्मक निर्णयों से कोई संबंध है अथवा नहीं और यदि संबंध है तो उसका स्वरूप क्या हो सकता है। क्या तथ्यात्मक निर्णयों से नैतिक निर्णयों को तार्किक दृष्टि से निगमित किया जा सकता है? यदि इन दोनों प्रकार के निर्णयों में निगमन का संबंध नहीं है तो क्या हम तथ्यात्मक निर्णयों के आधार पर आगमनात्मक रूप से नैतिक निर्णयों को अनुमित कर सकते हैं? क्या नैतिक निर्णयों और तथ्यात्मक निर्णयों में कोई ऐसा मौलिक अंतर है जिसे किसी उपाय द्वारा कभी पूर्णतः समाप्त नहीं किया जा सकता? पिछले कुछ वर्षों में इन सभी महत्वपूर्ण प्रश्नों पर समकालीन पाश्चात्य नैतिक दर्शन में व्यापक और गंभीर विचार-विमर्श हुआ है। बहुत-से दार्शनिकों ने अपनी रचनाओं में नैतिक निर्णयों और तथ्यात्मक निर्णयों के संबंध में भिन्न-भिन्न ही नहीं अपितु परस्पर विरोधी विचार व्यक्त किए हैं। इस लेख का उद्देश्य नैतिक निर्णयों और तथ्यात्मक निर्णयों के संबंध की समस्या पर इन दार्शनिकों के विचारों को भलीभाँति प्रस्तुत करके इनका आलोचनात्मक मूल्यांकन करना है। परंतु ऐसा करने से पूर्व यहाँ इस बात का उल्लेख कर देना बहुत आवश्यक है कि सर्वप्रथम यह समस्या अखरहनी

शताब्दी के महान् दार्शनिक डेविड ह्यूम ने उठाई थी। उन्होंने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'ए ट्रिटायड ऑफ ह्यूमन नेचर' में इस समस्या पर एक अनुच्छेद लिखा है जिसकी समकालीन दार्शनिकों ने भिन्न-भिन्न और परस्पर विरोधी व्याख्याएँ प्रस्तुत की हैं। इस अनुच्छेद का सारांश यह है कि नैतिक निर्णय तथ्यात्मक वाक्यों अथवा निर्णयों से मूलतः भिन्न है, अतः तार्किक दृष्टि से इन निर्णयों को तथ्यात्मक निर्णयों से निगमित नहीं किया जा सकता।¹ इस अनुच्छेद के संबंध में कुछ दार्शनिकों का मत है कि इसके द्वारा ह्यूम ने नैतिक निर्णयों एवं तथ्यात्मक निर्णयों के कभी न समाप्त होने वाले मौलिक अंतर को स्पष्ट किया है और यह कहा है कि इस मौलिक भेद के कारण नैतिक निर्णयों का तथ्यात्मक निर्णयों से तार्किक निगमन असंभव है। इस प्रकार इन दार्शनिकों का मत है कि ह्यूम नैतिक निर्णयों को तथ्यात्मक निर्णयों से मूलतः भिन्न और स्वतंत्र मानते हैं। नैतिक निर्णयों में 'चाहिए' अथवा 'कर्तव्य' का प्रत्यय अनिवार्यतः निहित रहता है और यह प्रत्यय हमें केवल तथ्यात्मक निर्णयों से कभी प्राप्त नहीं हो सकता। इसी कारण नैतिक निर्णयों और तथ्यात्मक निर्णयों में मौलिक भिन्नता का होना अनिवार्य है। एच० ए० प्रिचर्ड, ए० जे० एयर, सी० एल० स्टीवेंसन, पी० एच० नॉवलस्मिथ, आर० एम० हेयर, ए० फ्ल्यू, आर० एफ० ऐटकेंसन आदि दार्शनिकों ने इसी मत का समर्थन किया है। परंतु कुछ अन्य दार्शनिक ह्यूम के अनुच्छेद के संबंध में इन दार्शनिकों की उपर्युक्त व्याख्या को स्वीकार नहीं करते। उनका विचार है कि ह्यूम वास्तव में नैतिक निर्णयों का तथ्यात्मक निर्णयों से भिन्न नहीं मानने थे, अतः इन दोनों प्रकार के निर्णयों में अनिवार्य मौलिक भेद की बात करना अनुचित एवं अयुक्तिसंगत है। जो दार्शनिक इस मत को स्वीकार करते हैं उनमें ए० मैकिन्टायर, जी० हटर, जॉन सर्न, फिलिपा फुट, पी० टी० गीच आदि के नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। इन सभी दार्शनिकों का विचार है कि नैतिक निर्णय मूलतः तथ्यात्मक निर्णयों पर ही आधारित होते हैं, अतः इन दोनों प्रकार के निर्णयों में वस्तुतः कोई अनिवार्य मौलिक अंतर नहीं है। इनमें से कुछ दार्शनिक—यथा हटर और मैकिन्टायर—यह मानते हैं कि ह्यूम के मतानुसार नैतिक निर्णयों को तथ्यात्मक निर्णयों से निगमित अथवा अनुमित किया जा सकता है। स्पष्ट है कि ये दार्शनिक नैतिक निर्णयों को तथ्यात्मक निर्णयों से मूलतः भिन्न और स्वतंत्र नहीं मानते। इस प्रकार समकालीन दार्शनिकों ने नैतिक निर्णयों के संबंध में ह्यूम के अनुच्छेद की दो परस्पर विरोधी व्याख्याएँ प्रस्तुत की हैं। हम अगले खंडों में यह देखने का प्रयास करेंगे कि नैतिक निर्णयों के स्वरूप और तथ्यात्मक निर्णयों से उनके संबंध के विषय में उपर्युक्त दोनों व्याख्याओं में से कौन-सी व्याख्या अधिक उचित एवं युक्तिसंगत प्रतीत होती है।

2. पी० टी० गीच

हम पिछले खंड में देख चुके हैं कि एयर, स्टीवेंसन, हेयर आदि दार्शनिकों के मतानुसार नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों से मूलतः भिन्न एवं स्वतंत्र होते हैं, अतः उन्हें तथ्यात्मक निर्णयों से निगमित नहीं किया जा सकता। पी० टी० गीच नैतिक निर्णयों के स्वरूप के विषय में इस मत का स्वीकार नहीं करते। उनका निश्चित मत है कि नैतिक निर्णय भी तथ्यात्मक निर्णयों के समान ही वर्णनात्मक होते हैं, अतः इन दोनों प्रकार के निर्णयों में कोई मौलिक एवं अनिवार्य भिन्नता नहीं होती। 1956 में 'एनालिमिस' नामक पत्रिका में प्रकाशित अपने एक लेख 'गुड ऐंड ईविल' में गीच ने सवेगवादियों तथा परामर्शवादियों की इस आधारभूत मान्यता को अस्वीकार किया है कि अवर्णनात्मक होने के कारण नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों से मूलतः भिन्न एवं स्वतंत्र होते हैं।

1. डेविड ह्यूम 'ए ट्रिटायड ऑफ ह्यूमन नेचर' बक 3 खंड। लंडन। का अंतिम अनुच्छेद

वे अतः प्रजावादिगो के इस मत को भी स्वीकार नहीं करते कि निर्राकृतिक गुणों अथवा सबधों का वर्णन करने के कारण नैतिक निर्णय अनुभवमूलक तथ्यात्मक निर्णयों से भिन्न और अद्वितीय होते हैं। गीच का विचार है कि नैतिक निर्णय अतः तथ्यात्मक निर्णयों पर ही आधारित होते हैं, अतः इन दोनों प्रकार के निर्णयों में कोई अनिवार्य और मूल अंतर नहीं है जैसा कि अतः प्रजावादी सवेगावादी तथा परामर्शवादी मानते हैं। नैतिक निर्णयों को तथ्यात्मक निर्णयों की भाँति वर्णनात्मक मानते हुए गीच कहते हैं कि जब हम किसी वस्तु को शुभ या अशुभ कहते हैं तो हम उसमें पाए जाने वाले कुछ विशेष प्राकृतिक गुणों के आधार पर उसका वर्णन करते हैं। इस दृष्टि से 'शुभ', 'अशुभ' आदि नैतिक शब्दों का मुख्य अर्थ वास्तव में वर्णनात्मक ही है, सवेगात्मक अथवा परामर्शात्मक नहीं। किसी वस्तु को अच्छी या बुरी कहने से पहले हमारे लिए यह जानना बहुत आवश्यक है कि हम उसका प्रयोग किस कार्य के लिए करते हैं। इस ज्ञान के अभाव में किमी वस्तु को अच्छी या बुरी कहने का कोई अर्थ नहीं हो सकता। उदाहरणार्थ जब हम यह कहते हैं कि "यह चाकू अच्छा है" तो हम पहले से यह जानते हैं कि किन विशेष गुणों के आधार पर किमी चाकू को अच्छा कहा जा सकता है। यदि हमें यह ज्ञान नहीं है कि हम किस उद्देश्य के लिए चाकू का प्रयोग करने हैं और उसके कौन-से विशेष गुण हमारे उद्देश्य में सहायक सिद्ध हो सकते हैं तो इस कथन का वास्तव में कोई अर्थ नहीं हो सकता कि "यह चाकू अच्छा है"। स्पष्ट है कि गीच के विचार में नैतिक शब्दों का मुख्य उद्देश्य निर्णय वस्तु की प्रशंसा या निंदा करना नहीं अपितु उसके कुछ विशेष प्राकृतिक गुणों के आधार पर उसका वर्णन करना ही है। इस दृष्टि से नैतिक शब्द सूचना मात्र देने वाले तथ्यात्मक शब्दों से भिन्न नहीं हैं, अतः नैतिक निर्णयों और तथ्यात्मक निर्णयों में कोई अनिवार्य एवं मौलिक अंतर नहीं होता। गीच यह स्वीकार करते हैं कि सभी प्रसंगों में 'शुभ' का एक ही वर्णनात्मक अर्थ नहीं हो सकता, क्योंकि हम नित्य विभिन्न गुणों के आधार पर बहुत-सी भिन्न-भिन्न वस्तुओं को 'शुभ' कहते हैं। परन्तु उनका कथन है कि इससे 'शुभ' के वर्णनात्मक होने में कोई बाधा नहीं पड़ती। किसी वस्तु को शुभ बनाने वाले विशेष गुणों के ज्ञान के आधार पर हम प्रत्येक प्रसंग में 'शुभ' शब्द का वर्णनात्मक अर्थ भलीभाँति समझ सकते हैं। गीच यह भी मानते हैं कि सामान्यतः प्रत्येक व्यक्ति उसी वस्तु को प्राप्त करने का प्रयत्न करता है जो अच्छी है अथवा जिसे वह अच्छी समझता है। इस दृष्टि से 'अच्छी' या 'शुभ' का व्यक्ति की दृष्टि में बहुत घनिष्ठ संबंध है। परन्तु गीच के विचार में इसका अर्थ यह नहीं है कि 'शुभ' अथवा 'अशुभ' आदि नैतिक शब्द अनिवार्यतः कर्मप्रेरक अथवा मार्गदर्शक हैं जैसा कि सवेगावादी तथा परामर्शवादी मानते हैं। अनेक बार तथ्यात्मक निर्णय भी मनुष्य को कोई विशेष कर्म करने के लिए प्रेरित कर सकते हैं। एक रोचक उदाहरण द्वारा गीच ने अपने इस मत को स्पष्ट किया है। उनका कथन है कि यदि किसी व्यक्ति को यह कहा जाए कि "तुम्हारी पैट में चींटियाँ हैं" तो यह तथ्यात्मक वाक्य सुन कर वह तुरन्त मतर्क हो जाएगा और पीडा से बचने के लिए कुछ अवश्य करेगा। गीच के मतानुसार इस उदाहरण से यह स्पष्ट है कि तथ्यात्मक वाक्य भी कर्मप्रेरक हो सकते हैं, अतः कर्मों के लिए प्रेरित करना केवल नैतिक निर्णयों की अनिवार्य आधारभूत विशेषता नहीं मानी जा सकती। संक्षेप में वर्णनात्मक मिद्धातों का खंडन करते हुए गीच यह मानते हैं कि नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों के समान ही वर्णनात्मक होते हैं, अतः इन दोनों प्रकार के निर्णयों में कोई अनिवार्य और मौलिक अंतर नहीं है।

परामर्शवाद के प्रणेता आर०एम० हेयर ने नैतिक निर्णयों के स्वरूप के विषय में गीच के उपर्युक्त मत को स्वीकार नहीं किया। गीच के लेख के उत्तर में उन्होंने एक लेख लिखा है जिसका शीर्षक सड एंड डीवेल ही है और जो 1957 में ऐनालिसिस नामक पत्रिक में प्रकाशित हुआ

था। अपने इस लेख में हेयर ने गीच की इस आधारभूत मान्यता का खंडन किया है कि नैतिक निर्णय मुख्यतः वर्णनात्मक ही होते हैं। वे इस तथ्य को अस्वीकार नहीं करते कि नैतिक निर्णयों का वर्णनात्मक अर्थ होता है, किंतु वे इस वर्णनात्मक अर्थ को मुख्य न मानकर गौण ही मानते हैं। इसका कारण यह है कि इन निर्णयों का वर्णनात्मक अर्थ प्रसंगानुसार परिवर्तित होता रहता है। इसके विपरीत नैतिक निर्णयों का मूल्यात्मक अर्थ सभी प्रसंगों में समान रूप से विद्यमान रहता है अतः हेयर के मतानुसार यही इन निर्णयों का मुख्य और सामान्य अर्थ है। हम जब बहुत से भिन्न-भिन्न कर्मों को शुभ कहते हैं तो हम उनके विभिन्न गुणों के आधार पर उनके प्रति अपनी प्रशंसा व्यक्त करते हैं। इस प्रकार सभी प्रसंगों में 'शुभ' का मुख्य तथा सामान्य अर्थ प्रशंसामूलक ही रहता है। जबकि वस्तुओं के गुणों का बोध कराने वाला उसका वर्णनात्मक अर्थ प्रसंगानुसार बदलता रहता है। हेयर का कथन है कि जब 'शुभ' शब्द का प्रयोग ऐसे प्रसंगों में किया जाता है जो नैतिक नहीं हैं तो गीच के मत को पर्याप्त सीमा तक स्वीकार किया जा सकता है। परंतु जब 'शुभ' का प्रयोग नैतिक प्रसंगों में किया जाता है तब हेयर के विचार में गीच का मत उचित प्रतीत नहीं होता। अपनी इस मान्यता को स्पष्ट करने के लिए हेयर ने शब्दों को दो वर्गों में विभाजित किया है। प्रथम वर्ग में वे शब्द आते हैं जो उन वस्तुओं या व्यक्तियों के लिए प्रयुक्त होते हैं जिनका कोई विशेष उपयोग अथवा कार्य होता है—यथा, चाकू, थर्मामीटर, अध्यापक, चिकित्सक आदि। इन शब्दों को हेयर ने 'कार्यात्मक शब्द' कहा है। दूसरे वर्ग में वे शब्द रखे जा सकते हैं जो इस अर्थ में कार्यात्मक नहीं हैं—यथा, सूर्यास्त, मनुष्य, कर्म आदि। स्पष्ट है कि इन शब्दों द्वारा किसी वस्तु के उपयोग अथवा व्यक्ति के कार्य का बोध नहीं होता। इन शब्दों को हेयर ने 'अकार्यात्मक शब्द' की संज्ञा दी है। हेयर का मत है कि जब 'शुभ' शब्द का प्रयोग किसी कार्यात्मक शब्द से पूर्व किया जाता है तो 'शुभ' का अर्थ वर्णनात्मक होता है जैसा कि गीच मानते हैं, किंतु ऐसा वाक्य वास्तव में नैतिक निर्णय नहीं होता।² जिस वाक्य में हम 'शुभ' शब्द का प्रयोग किसी अकार्यात्मक शब्द से पूर्व करते हैं उसे ही हेयर के विचार में नैतिक निर्णय माना जा सकता है और ऐसे वाक्य में 'शुभ' का अर्थ मुख्यतः प्रशंसात्मक अथवा मूल्यात्मक ही होता है वर्णनात्मक नहीं। इसका कारण यह है कि कार्यात्मक शब्दों के विपरीत अकार्यात्मक शब्दों द्वारा हमें किन्हीं ऐसे निश्चित गुणों का ज्ञान नहीं हो पाता जिनके आधार पर हम किसी वस्तु को 'शुभ' कहते हैं। उदाहरणार्थ "यह कर्म शुभ है" इस नैतिक निर्णय में 'कर्म' शब्द अकार्यात्मक है, क्योंकि इस शब्द से हमें यह ज्ञान नहीं होता कि किन गुणों अथवा विशेषताओं के आधार पर इस कर्म को शुभ कहा गया है। ऐसी स्थिति में हेयर के मतानुसार 'शुभ' शब्द का अर्थ मुख्यतः वर्णनात्मक न होकर प्रशंसात्मक ही हो सकता है। इसी आधार पर उन्होंने गीच के इस मत को स्वीकार नहीं किया कि नैतिक निर्णयों के प्रसंग में भी 'शुभ' का अर्थ मुख्यतः वर्णनात्मक ही होता है।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि गीच के विपरीत हेयर नैतिक निर्णयों को केवल वर्णनात्मक न मानकर मुख्यतः मूल्यात्मक ही मानते हैं और उनका यह मत उचित एवं युक्तिसंगत ही प्रतीत होता है। हम पहले ही कह चुके हैं कि नैतिक निर्णयों का उद्देश्य तथ्यात्मक निर्णयों के उद्देश्य से बहुत भिन्न होता है। तथ्यात्मक निर्णयों के विपरीत नैतिक निर्णयों द्वारा हम निर्णीत वस्तु के गुणों का वर्णन मात्र न करके इन गुणों के आधार पर उसके मूल्य का निर्धारण करते हैं और इस मूल्य-निर्धारण में हम निर्णीत वस्तु के प्रति पूर्णतः तटस्थ नहीं रह सकते। यही कारण है कि जब हम 'शुभ-अशुभ', 'उचित-अनुचित' आदि शब्दों का प्रयोग नैतिक प्रसंगों में करते हैं तो इन शब्दों

का अर्थ मुख्यतः मन्यात्मक ही होता है, वर्णनात्मक नहीं जैसा कि गीच मानते हैं। इतना ही नहीं मेर विचार मे कार्यात्मक शब्दो मे पूर्व प्रयुक्त होने पर भी 'शुभ' शब्द का मुख्य और सामान्य अर्थ वर्णनात्मक न होकर प्रशस्नात्मक ही होता है। इन प्रसंगो मे 'शुभ' के अर्थ को मुख्यतः वर्णनात्मक मानकर हेयर ने गीच के मत का जो समर्थन किया है वह अनावश्यक ही प्रनीत होता है, क्योंकि प्रायः सभी प्रसंगो मे 'शुभ' का सामान्य अर्थ वर्णनात्मक न होकर प्रशस्नात्मक ही होता है। वस्तुतः नैतिक निर्णयो को वर्णनात्मक मान कर गीच ने उनके स्वरूप की जो व्याख्या की है उसे सतोषजनक मानना बहुत कठिन है। अपने लेख मे एक स्थान पर वे स्वयं कहते हैं कि 'यदि मनुष्य' और 'मानवीय कर्म' को पूर्णतः वर्णनात्मक मान लिया जाए तो मैं यह स्वीकार करता हूँ कि इनसे 'अच्छे-बुरे मनुष्य' तथा 'अच्छे-बुरे मानवीय कर्म' तक सम्क्रमण करने मे बहुत बड़ी कठिनाई है'। गीच का कथन है कि इस कठिनाई को दूर किया जा सकता है, किन्तु उन्होंने अपने लेख मे कही भी यह स्पष्ट नहीं किया कि यह कैसे किया जा सकता है। ऐसी स्थिति मे नैतिक निर्णयो के स्वरूप के विषय मे उनके मत को पूर्णतया स्वीकार करना बहुत कठिन है।

3 फिलिपा फुट

नैतिक निर्णयो के स्वरूप के संबंध मे श्रीमती फिलिपा फुट भी गीच के दृष्टिकोण का समर्थन करती हैं। उन्होंने अपने अनेक लेखो मे यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि नैतिक निर्णय मूलतः तथ्यात्मक निर्णयो पर ही आधारित होते हैं, अतः इन दोनो प्रकार के निर्णयो मे कोई अनिवार्य और मौलिक भेद नहीं है। अपने इस मत का प्रतिपादन उन्होने तीन महत्त्वपूर्ण लेखो मे किया है। उनका पहला लेख 'मॉग्ल आर्गुमेंट्स' 1958 मे 'माइन्ड' नामक प्रसिद्ध पत्रिका मे प्रकाशित हुआ था। उनके दूसरे लेख का शीर्षक है 'मॉग्ल बिलीफ्स' जो प्रोसीडिङ्ग ऑफ दि ऐंग्लो-स्टोर्टेलियन सोसाइटी' के 1958-59 अंक मे प्रकाशित हुआ। उनका तीसरा लेख 'गुडनम पेड चाँडस' 1961 मे इसी पत्रिका के 'सर्नीमेंटी वॉल्यूम 35' मे प्रकाशित हुआ था। अपने लेख 'मॉग्ल आर्गुमेंट्स' मे श्रीमती फुट ने नैतिक निर्णयो के समर्थन मे दिए जाने वाले तर्को के स्वरूप पर विचार किया है। उनका कथन है कि इन निर्णयो के समर्थन मे दिए जाने वाले तर्क भी उसी प्रकार के होते हैं जिम प्रकार के तर्क तथ्यात्मक निर्णयो के समर्थन मे दिए जाते हैं। वे ग्यूर स्टीवैनसन आदि सवेगवादियो के इस मत को अस्वीकार करती हैं कि नैतिक निर्णयो के समर्थन मे दिए जाने वाले तर्को का उद्देश्य इन निर्णयो को सत्य या मिथ्या प्रमाणित करना नहीं, अपितु श्राताओ के मन मे कुछ विशेष भावनाएँ अथवा अभिवृत्तियाँ उत्पन्न करना ही होता है। उनके विचार मे हम इन तर्को द्वारा नैतिक निर्णयो की प्रामाणिकता स्थापित करने का प्रयास करत हैं, दूसरो मे कुछ विशेष सवेग या अभिवृत्तियाँ उत्पन्न करने का नहीं। श्रीमती फुट ने हेयर के इस मत को भी अस्वीकार किया है कि अंतिम अथवा मूल नैतिक सिद्धांत को प्रमाणित करने के लिए कोई तर्क प्रस्तुत नहीं किया जा सकता, क्योंकि अंततः ऐसा सिद्धांत व्यक्ति के अपने विवेक पर ही आधारित होता है और इसी कारण यह संभव है कि एक व्यक्ति इसे स्वीकार करे और दूसरा न करे। वस्तुतः सवेगवाद तथा परामर्शवाद के विरुद्ध श्रीमती फुट की मुख्य आपत्ति यह है कि इन दोनो अवर्णनात्मक सिद्धांतो के समर्थको के मतानुसार तथ्यात्मक निर्णयो और नैतिक निर्णयो मे कोई तार्किक संबंध नहीं है। फलतः प्रत्येक व्यक्ति स्वयं यह निर्णय कर सकता है कि किस नैतिक निर्णय

के साथ कौन-से तथ्य संबंध हैं। श्रीमती फूट का यह निश्चित मत है कि प्रत्येक नैतिक निर्णय कुछ विशेष तथ्यों पर अनिवार्यतः आधारित होता है, अतः किसी व्यक्ति को इन तथ्यों का चयन अथवा निर्धारण करने की स्वतंत्रता नहीं है। अपने इस मत को स्पष्ट करते हुए उन्होंने लिखा है कि 'कुछ तथ्यों को किसी नैतिक निर्णय के समर्थन में प्रस्तुत किया जा सकता है और कुछ को नहीं, अतः कोई भी व्यक्ति नैतिक औचित्य तथा अनौचित्य को प्रमाणित करने वाले तथ्यों के विषय में अपनी इच्छानुसार जमी प्रकार स्वतंत्रतापूर्वक निर्णय नहीं कर सकता जिस प्रकार वह मुद्रास्फीति अथवा मस्तिष्क में विद्यमान फोड़े के संबंध में ऐसा नहीं कर सकता।.. मैं यह कहना चाहती हूँ कि यह भी प्रमाणित नहीं किया गया है कि तथ्यात्मक अथवा वर्णनात्मक आधार-वाक्यों से नैतिक निष्कर्षों को निगमित नहीं किया जा सकता'।⁴ इस प्रकार श्रीमती फूट के विचार में किसी भी व्यक्ति को यह स्वतंत्रता प्राप्त नहीं है कि वह अपनी इच्छानुसार किन्हीं तथ्यों को किसी भी नैतिक निर्णय का समर्थन करने के लिए तर्कों के रूप में प्रस्तुत कर सके। वे कहती हैं कि जिस प्रकार किसी व्यक्ति के व्यवहार को 'अमंथ' कहने के लिए हमारे पास उसके व्यवहार से सबद्ध कुछ विशेष तथ्यों का होना आवश्यक है उसी प्रकार किसी नैतिक निर्णय का समर्थन करने के लिए अनिवार्य है कि हम उस निर्णय में संबंधित कुछ विशेष तथ्यों को ही तर्कों के रूप में प्रस्तुत करें। संक्षेप में श्रीमती फूट के मतानुसार जिन विशेष तथ्यों को नैतिक निर्णयों का समर्थन करने के लिए तर्कों के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है उनका चयन अथवा निर्धारण करने के लिए कोई भी व्यक्ति स्वतंत्र नहीं है।

अपने दूसरे लेख 'मॉरल विलीफस' में श्रीमती फूट ने विस्तारपूर्वक यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि प्रत्येक नैतिक निर्णय कुछ विशेष तथ्यों के साथ अनिवार्यतः संबद्ध रहता है और इन तथ्यों का मन्वद अतन्त, मनुष्य के सुख-दुःख तथा उसकी इच्छाओं एवं आवश्यकताओं में होता है। स्पष्ट है कि कोई भी व्यक्ति किसी नैतिक निर्णय से सबद्ध विशेष तथ्यों को अपनी इच्छानुसार अस्वीकार नहीं कर सकता-अर्थात् वह यह नहीं कह सकता कि उसके लिए दूसरों द्वारा मान्य इन तथ्यों का कोई महत्त्व नहीं है। उदाहरणार्थ कोई भी व्यक्ति यह नहीं कह सकता कि एक घटे में तीन बार ताली बजाना 'शुभ कर्म' है। इसका कारण यह है कि ताली बजाना सामान्यतः मनुष्य के सुख-दुःख तथा उसकी आवश्यकताओं एवं इच्छाओं से संबंधित नहीं है। इसके विपरीत न्याय, साहस, परोपकार आदि जो कर्म मनुष्य के सुख-दुःख से संबंधित हैं वे ही नैतिक निर्णयों के लिए अनिवार्यतः आधारभूत तथ्य हैं। इस प्रकार श्रीमती फूट यह निश्चित रूप से मानती हैं कि प्रत्येक नैतिक निर्णय अतन्त मनुष्य के सुख-दुःख से सबद्ध कुछ विशेष तथ्यों पर ही आधारित रहता है, अतः तथ्यात्मक निर्णयों तथा नैतिक निर्णयों में कोई अनिवार्य और मौलिक भेद नहीं है। गौच की भाँति उनका भी यही विचार है कि 'शुभ' का अर्थ मुख्यतः वर्णनात्मक ही होता है-अर्थात् किसी वस्तु को शुभ कहना उसके गुणों का वर्णन करना है और यह तभी संभव है जब हम उस वस्तु के कार्य अथवा उपयोग का भलीभाँति ज्ञान लें। नैतिक शब्दों के मुख्यतः वर्णनात्मक मानने के कारण श्रीमती फूट भी सवेगवाद तथा परामर्शवाद इन दोनों अवर्णनात्मक सिद्धांतों का खंडन करती हैं। उनका मत है कि नैतिक निर्णयों का उद्देश्य श्रोताओं में कुछ विशेष भावनाएँ या अभिवृत्तियाँ उत्पन्न करना अथवा अन्य व्यक्तियों का मार्गदर्शन करना नहीं है। तथ्यात्मक शब्दों की भाँति नैतिक शब्दों का प्रयोग भी कुछ विशेष परिस्थितियों में ही सार्थक हो सकता है, सभी परिस्थितियों में नहीं। अपने इस मत को स्पष्ट करने के लिए श्रीमती फूट ने 'खतरनाक' शब्द से 'शुभ' शब्द की तुलना की है। उनका कथन है कि जिस प्रकार हम अपनी इच्छानुसार किसी वस्तु

को 'खतरनाक' नहीं कह सकते उसी प्रकार हमारे लिए अकारण ही किसी वस्तु को 'शुभ' कहना भी तार्किक दृष्टि में संभव नहीं है। हम केवल उसी वस्तु को खतरनाक कह सकते हैं जिसमें शरीर को भारी क्षति पहुँचने अथवा मृत्यु का भय हो। इसी प्रकार हम केवल उसी कर्म को नैतिक दृष्टि में शुभ कह सकते हैं जो मनुष्य के हित अथवा कल्याण में सहायक हो। अपनी इसी मान्यता के आधार पर नैतिक सद्गुणों के स्वरूप की व्याख्या करगए श्रीमती फूट ने लिखा है कि "यह निश्चय ही स्पष्ट है कि नैतिक सद्गुण मानवीय हित तथा अहित में संबद्ध होने चाहिए और आप अपनी इच्छानुसार किसी वस्तु को हितकर या हानिकारक नहीं कह सकते। उदाहरणार्थ यदि कोई व्यक्ति यह कहता है कि समुद्र में एक बाल्टी पानी भर लेने के कारण उसे हानि पहुँची है तो उसका यह कथन बहुत विचित्र और अविश्वसनीय होगा"। स्पष्ट है कि श्रीमती फूट के मतानुसार जब तक नैतिक शब्दों को मनुष्य के हित-अहित और उसकी आवश्यकताओं तथा इच्छाओं से संबद्ध नहीं किया जाता तब तक उनका कोई अर्थ नहीं हो सकता। इसी कारण वे यह निश्चित रूप में मानती हैं कि नैतिक निर्णय अतत् मानवीय सुख-दुःख संबंधी तथ्यों पर ही आधारित होते हैं, अतः इन निर्णयों और तथ्यात्मक निर्णयों में कोई अनिवार्य एवं मौलिक अंतर नहीं है।

अपने तीसरे लेख 'गडनेस ऐंड चांडस' में श्रीमती फूट ने इस प्रश्न पर विचार किया है कि जिन कारणों के आधार पर हम किसी वस्तु को अच्छी या बुरी कहते हैं क्या उन्हें चुनने के लिए हम स्वतंत्र हैं। अपने सिद्धांत के अनुरूप उन्होंने इस प्रश्न का नकारात्मक उत्तर ही दिया है। उनका कथन है कि किसी व्यक्ति द्वारा किसी वस्तु के चुने जाने और उस वस्तु के अच्छी होने में कोई अनिवार्य संबंध नहीं है। यह इस बात में स्पष्ट है कि यदि कोई व्यक्ति किसी वस्तु को चुनता है अथवा चुनने के लिए तैयार होता है तो इसका अर्थ यह नहीं है कि वह वस्तु वास्तव में अच्छी है। पत्नी स्थिति में यह कहना अनुचित न होगा कि किसी वस्तु या कर्म का शुभ होना किसी व्यक्ति द्वारा उसके चुने जाने अथवा पसंद किए जाने पर निर्भर नहीं है। इसी तथ्य को ध्यान रखकर श्रीमती फूट ने कहा है कि हम स्वयं अपनी इच्छानुसार उन कारणों को निर्धारित नहीं कर सकते जिनके आधार पर हम किसी वस्तु अथवा कर्म को शुभ या अशुभ कहते हैं। ये कारण वास्तव में पहले से निर्धारित होते हैं और हमें उन्हीं के अनुसार प्रत्येक वस्तु या कर्म का मूल्यांकन करना पड़ता है। उदाहरणार्थ हम पूर्वनिर्धारित कारणों के आधार पर ही पिता, मित्र, मत्तान आदि को अच्छा या बुरा कहते हैं। हम ऐसे किसी व्यक्ति को 'अच्छा पिता' नहीं कह सकते जो अपने बच्चों के पालन-पोषण के लिए कुछ नहीं करता और जो उन्हें बलि चढ़ाने के लिए हत्याओं को सौंप देता है। इसी प्रकार हम किसी ऐसे व्यक्ति को 'अच्छा मित्र' नहीं कह सकते जो अपने मित्र के साथ विश्वासघात करता है और उसे धोखा देता है। स्पष्ट है कि श्रीमती फूट के मतानुसार किसी वस्तु, व्यक्ति या कर्म को शुभ कहने के लिए हमें उन कारणों को निर्धारित करने की स्वतंत्रता प्राप्त नहीं है जिनके आधार पर हम उसे शुभ कहते हैं। अपने इस सिद्धांत द्वारा श्रीमती फूट ने उन दार्शनिकों के मत का खंडन किया है जो किसी वस्तु के शुभ होने तथा किसी व्यक्ति द्वारा उसका चुनाव करने अथवा उसे पसंद करने में अनिवार्य संबंध मानते हैं। इस सिद्धांत द्वारा उन्होंने यह भी प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि नैतिक शब्दों का सार्थक प्रयोग कुछ विशेष परिस्थितियों में तथा कुछ विशेष तथ्यों के आधार पर ही किया जा सकता है, अतः वास्तव में नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों से मूलतः भिन्न नहीं होते। इस प्रकार अपने तीनों लेखों में श्रीमती फूट ने अपनी इसी आधारभूत मान्यता को स्पष्ट करने का प्रयत्न किया है कि नैतिक निर्णय अतत् तथ्यात्मक निर्णयों पर ही आधारित होते हैं और इसी

कारण इन दोनों प्रकार के निर्णयों में कोई मौलिक अंतर नहीं है।

नैतिक निर्णयों के स्वरूप के विषय में श्रीमती फुट का उपर्युक्त सिद्धांत पर्याप्त सीमा तक उचित एवं युक्तिसंगत प्रतीत होता है। उनका यह मत निश्चय ही उचित है कि नैतिक निर्णय अतत्त मनुष्य के सुख-दुःख से सर्वाधिक कुछ विशेष तथ्यों पर ही आधारित रहते हैं और इन निर्णयों के समर्थन में ऐसे ही तथ्यों को तर्कों के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है। किसी भी व्यक्ति को अपनी इच्छानुसार इन तथ्यों का चयन अथवा निर्धारण करने की स्वतंत्रता नहीं है। उनके इस मन को भी स्वीकार करना आवश्यक प्रतीत होता है कि तथ्यात्मक शब्दों की भाँति नैतिक शब्दों का प्रयोग भी वक्ता की अपनी स्वतंत्र इच्छा पर निर्भर नहीं होता। वास्तव में नैतिक शब्दों का सार्थक प्रयोग उन विशेष परिस्थितियों पर निर्भर है जो मनुष्य के सुख-दुःख तथा उसकी इच्छाओं और आवश्यकताओं से अनिवार्यतः संबद्ध होती हैं। परन्तु अशत सत्य होने हुए भी श्रीमती फुट का उपर्युक्त सिद्धांत नैतिक निर्णयों के स्वरूप की ठीक-ठीक और पूर्णतया सतोषप्रद व्याख्या प्रस्तुत नहीं करता। उदाहरणार्थ उनके इस मन को स्वीकार करना बहुत कठिन है कि नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों के समान ही वर्णनात्मक होते हैं और इन दोनों प्रकार के निर्णयों में कोई मौलिक अंतर नहीं है। हम पहले ही बता चुके हैं कि अनिवार्यतः मूल्यात्मक होने के कारण नैतिक निर्णय सामान्यतः तटस्थ तथ्यात्मक निर्णयों से भिन्न प्रकार के होते हैं। ऐसी स्थिति में श्रीमती फुट का यह मत उचित एवं युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता कि तथ्यात्मक निर्णयों से नैतिक निर्णयों का तार्किक निगमन संभव है। इस सभावना को पूर्णतः अस्वीकार करना बहुत कठिन है कि किसी विशेष कर्म से सबद्ध सभी तथ्यों के विषय में सहमत होते हुए भी उस कर्म के संबन्ध में दो व्यक्तियों के नैतिक निर्णय भिन्न अथवा विपरीत हो। उदाहरणार्थ द्वितीय विश्व-युद्ध के समय जर्मनी में हिटलर के समर्थक नाजियों ने लाखों निर्दोष यहूदियों की हत्या की थी। ईसाई तथा अन्य व्यक्ति उनके इस कर्म को नैतिक दृष्टि से अनुचित एवं निन्दनीय मानते थे जबकि नाजी उन्हे उचित ही नहीं अपितु अपना आवश्यक कर्त्तव्य भी समझते थे। इस कर्म से सबद्ध तथ्यों से नाजी और ईसाई दोनों ही सहमत थे—दोनों यह मानते थे कि सारे जाने वाले व्यक्ति यहूदी हैं, उन्होंने कोई अपराध नहीं किया, मनुष्य होने के नाते वे भी नाजियों के समान ही सुख-दुःख का अनुभव करने हैं, नाजियों की भाँति वे भी जर्मनी के निवासी हैं इत्यादि। इन सब तथ्यों के विषय में सहमत होते हुए भी यहूदियों की हत्या के संबन्ध में नाजियों का नैतिक निर्णय ईसाइयों के नैतिक निर्णय से ठीक विपरीत था। इस उदाहरण से स्पष्ट है कि कभी-कभी किसी विशेष कर्म से सबद्ध तथ्यों के विषय में सहमत होते हुए भी दो व्यक्ति उस कर्म के संबन्ध में ठीक विपरीत नैतिक निर्णय दे सकते हैं। यदि यह सत्य है तो श्रीमती फुट के इस मत को स्वीकार करना बहुत कठिन प्रतीत होता है कि नैतिक निर्णयों एवं तथ्यात्मक निर्णयों में कोई मौलिक अंतर नहीं है और तथ्यात्मक निर्णयों से नैतिक निर्णयों को तार्किक दृष्टि से निगमित किया जा सकता है। वस्तुतः इसमें संदेह नहीं कि नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों से सबद्ध होते हैं, किन्तु इन दोनों प्रकार के निर्णयों में तार्किक निगमन का संबन्ध प्रमाणित करना संभव प्रतीत नहीं होता।

4. जे० आर० सर्ल

नैतिक निर्णयों के स्वरूप के संबन्ध में जे० आर० सर्ल भी पी० टी० गीच तथा श्रीमती फिलिपा टि० के वर्णनात्मक सिद्धांत का पूर्णतः समर्थन करते हैं। सिद्धांतों करते हुए व भी यह मानते हैं कि नैतिक निर्णयों और निर्णयों में कोई अनिवार्य तथा मूल भेद नहीं

है। सर्ल ने अपने मन का प्रतिपादन 1964 में दि फिलॉसॉफिकल रिव्यू नामक पत्रिका में प्रकाशित अपने एक प्रसिद्ध लेख "डाउट डिग्राइव नाट फ्राम 'डज'" में किया है। जसा कि लेख के शीर्षक में ही स्पष्ट है, इस लेख द्वारा मन यह प्रमाणित करना चाहते हैं कि 'चाहिए' अथवा 'कर्तव्य' से सर्वाधिक नैतिक निर्णयों को तथ्यात्मक निर्णयों से निर्गमित किया जा सकता है जो 'है' से सर्वाधिक होने के कारण सदैव तथ्यों का वर्णन मात्र करते हैं। एक उदाहरण द्वारा उन्होंने अपने इस मन का विस्तारपूर्वक स्पष्ट और प्रमाणित करने का प्रयास किया है। उनका कथन है कि "हमें अपने वचन का पालन करना चाहिए" इस नैतिक निर्णय को हम एक तथ्यात्मक निर्णय से निर्गमित कर सकते हैं। अपने इस मन को स्पष्ट करने के लिए मन ने निम्नलिखित पाँच वाक्यों की सूची प्रस्तुत की है। (1) जान्स ने कहा कि 'स्मिथ' से आपका पाँच डालर देने का वायदा करता हूँ। (2) जोन्स ने स्मिथ को पाँच डालर देने का वादा किया। (3) स्मिथ को पाँच डालर देने के लिए जोन्स ने अपने आप को कर्तव्यबद्ध किया। (4) स्मिथ का पाँच डालर देने के लिए जान्स कर्तव्यबद्ध है। (5) जान्स से स्मिथ का पाँच डालर देना चाहिए।" मन का कथन है कि इस सूची का प्रथम वाक्य तथ्यात्मक है क्योंकि इसमें केवल इन तथ्यों का वर्णन किया गया है कि जान्स ने स्मिथ से कुछ शब्द कहे। इस प्रथम तथ्यात्मक वाक्य से दूसरे वाक्य को निर्गमित किया जा सकता है — अर्थात् इसके आधार पर हम यह कह सकते हैं कि "जोन्स ने स्मिथ को पाँच डालर देने का वादा किया"। दूसरे वाक्य से तीसरे वाक्य का निर्गमन स्पष्ट और अनिवार्य है क्योंकि वादा करने का अर्थ ही अपने आपका कर्तव्यबद्ध करना है। चौथा वाक्य तीसरे वाक्य की पुनरुक्ति मात्र है, क्योंकि, "जोन्स ने अपने आप को कर्तव्यबद्ध किया" और "जोन्स कर्तव्यबद्ध है" इन दोनों वाक्यों का अर्थ एक ही है। इसी प्रकार पाँचवाँ वाक्य भी चौथे वाक्य की पुनरुक्ति मात्र है, क्योंकि इसमें ठीक वही बात फिर से कही गई है जो चौथे वाक्य में पहले ही कही जा चुकी है। इस प्रकार वाक्यों की उपर्युक्त सूची द्वारा मन ने यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि प्रथम तथ्यात्मक वाक्य से अंतिम कर्तव्यमूलक वाक्य का निर्गमन संभव ही नहीं अपितु अनिवार्य है। अतः इससे स्पष्ट है कि 'चाहिए' अथवा 'कर्तव्य' से सर्वाधिक नैतिक निर्णयों को 'है' से सर्वाधिक तथ्यात्मक निर्णयों से सफलतापूर्वक निर्गमित किया जा सकता है।

सर्ल ने अपने उपरोक्त मन के विरुद्ध कुछ सभावित आपत्तियों का उल्लेख करते हुए स्वयं उनका उत्तर दिया है। उनका कथन है कि संभवतः कुछ आलोचक उनके मन के विरुद्ध यह कह सकते हैं कि उपर्युक्त सूची के प्रथम वाक्य में मूल्यात्मक तत्त्व निहित हैं, अतः वह वास्तव में पूर्णतः वर्णनात्मक अथवा तथ्यात्मक नहीं है, परन्तु सर्ल इस आपत्ति को उचित नहीं मानते। इसका कारण बताते हुए उन्होंने कहा है कि प्रथम वाक्य में कोई मूल्यात्मक तत्त्व निहित नहीं है, यह वाक्य पूर्णतः तथ्यात्मक है, क्योंकि इसमें केवल इस तथ्य का वर्णन किया गया है कि जोन्स ने स्मिथ से कुछ शब्द कहे। एक व्यक्ति द्वारा किसी दूसरे व्यक्ति से कुछ विशेष परिस्थितियों में कुछ शब्द कहना एक वास्तवगत तथ्य है जिसमें कोई मूल्यात्मक तत्त्व निहित नहीं हो सकता अतः प्रथम वाक्य से दूसरे वाक्य का निर्गमन वास्तव में 'है' से 'चाहिए' अथवा तथ्य न कर्तव्य के निर्गमन का स्पष्ट उदाहरण है। सर्ल ने अपने इस मन के विरुद्ध एक अन्य सभावित आपत्ति का भी उल्लेख किया है। उनका विचार है कि कुछ आलोचक यह कह सकते हैं कि 'वचन का पालन करना' एक नैतिक नियम है अतः इस नैतिक नियम पर आधारित होने के कारण प्रथम वाक्य वास्तव में तथ्यात्मक न होकर मूल्यात्मक ही है। प्रथम आपत्ति की भाँति इस आपत्ति को भी सर्ल उचित एवं यুক্তिसंगत नहीं

मानते। इसका खडन करते हुए उन्होंने कहा है कि जोन्स का स्मिथ से यह कहना कि मैं आपको पाँच डालर देने का वादा करता हूँ" कोई नैतिक नियम नहीं है, अपितु एक वर्णनात्मक वाक्य है। इस प्रकार सर्ल का यह निश्चित मत है कि उन्होंने तथ्यात्मक वाक्य से कर्तव्यमूलक नैतिक निर्णय के निगमन को प्रमाणित कर दिया है।

नैतिक प्रकृतिवाद का खडन करने वाले दार्शनिकों के इस मत को भी सर्ल स्वीकार नहीं करते कि सभी शब्दों को 'वर्णनात्मक' और 'मूल्यात्मक' इन्हीं दो वर्गों में विभाजित किया जा सकता है। उनका कथन है कि सभी वर्णनात्मक शब्द अथवा वाक्य एक जैसे तथ्यों का वर्णन नहीं करते। कुछ वर्णनात्मक वाक्य ऐसे तथ्यों का वर्णन करते हैं, जो अनिवार्यतः सामाजिक व्यवस्था पर आधारित होते हैं। उदाहरणार्थ विवाह करना, सम्पत्ति रखना, वचन का पालन करना आदि ऐसे तथ्य हैं जो समाज द्वारा स्वीकृत विवाह-प्रथा, व्यक्तिगत सम्पत्ति के अधिकार तथा वचन-पालन सबधी कर्तव्य पर आधारित हैं। ऐसे तथ्यों का मूल ने संस्थागत तथ्यों की मजा दी है। कुछ वाक्यों में इन तथ्यों में भिन्न ऐसे तथ्यों का वर्णन किया जाता है, जो सामाजिक व्यवस्था पर आधारित नहीं होते। उदाहरणार्थ बालों का काला होना, पैरों का लाल होना, कार का 50 मील प्रति घंटा चलना आदि तथ्य ऐसे हैं जो किसी प्रकार की सामाजिक व्यवस्था पर आधारित नहीं हैं। ऐसे तथ्यों को सर्ल ने सामान्य तथ्य कहा है। इस वर्गीकरण द्वारा सभवतः सर्ल अपने इस मत की पुष्टि करना चाहते हैं कि कुछ संस्थागत तथ्यों का वर्णन करने वाले तथ्यात्मक निर्णयों से नैतिक निर्णयों को निगमित किया जा सकता है। इसी कारण उन्होंने अपने मत का स्पष्टीकरण करने के लिए वचन का पालन करने से संबंधित वाक्य को उदाहरण के रूप में प्रस्तुत किया है।

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि नैतिक निर्णयों के स्वरूप के विषय में सर्ल का उपर्युक्त मत कहीं तक उचित एवं युक्तिसंगत है। हम देख चुके हैं कि उनका मुख्य उद्देश्य यह प्रमाणित करना है कि नैतिक निर्णयों — विशेषतः कर्तव्यमूलक नैतिक निर्णयों — को तथ्यात्मक निर्णयों में निगमित किया जा सकता है। परंतु यह कहना बहुत कठिन है कि वे अपने इस उद्देश्य में सफल हुए हैं। यदि सर्ल द्वारा प्रस्तुत वाक्यों की सूची में दिए गए प्रथम वाक्य को पूर्णतः तथ्यात्मक मान लिया जाए जैसा कि वे मानते हैं तो इस वाक्य से दूसरे वाक्य का निगमन सभव प्रतीत नहीं होता। यदि कोई व्यक्ति मुझे यह बताता है कि जोन्स ने स्मिथ से यह कहा कि "स्मिथ, मैं आपको पाँच डालर देने का वादा करता हूँ," तो उस व्यक्ति के इस कथन में मेरे लिए तार्किक दृष्टि में इस वाक्य को निगमित करना अनिवार्य नहीं है कि "जोन्स ने स्मिथ को पाँच डालर देने का वादा किया"। मैं उस व्यक्ति के कथन को जोन्स के शब्दों का ऐसा तटस्थ विवरण मात्र मान सकता हूँ जिसका वचन-पालन के कर्तव्य से कोई संबंध नहीं है। ऐसी स्थिति में मेरे लिए उस व्यक्ति के कथन का केवल इतना ही महत्त्व रह जाता है कि जोन्स ने स्मिथ से कुछ विशेष शब्द कहे। इसमें अनिवार्यतः यह निगमित नहीं होता कि जोन्स ने स्मिथ से कोई वादा किया। यदि प्रथम वाक्य से दूसरे वाक्य को निगमित नहीं किया जा सकता तो इस वाक्य से अंतिम वाक्य — जो नैतिक निर्णय है — का निगमन भी सभव नहीं है। मुख्यतः इसी आधार पर एन्टोनी फ्ल्यू ने सर्ल के मत का खडन किया है। उनका कथन है कि 'मैं वादा करता हूँ'। इस वाक्य का दो बिल्कुल भिन्न अर्थों में प्रयोग किया जा सकता है — (1) किसी अन्य व्यक्ति द्वारा प्रस्तुत तटस्थ विवरण देने के अर्थ में और, (2) स्वयं कर्तव्यबद्ध होने के अर्थ में। यदि कोई व्यक्ति किसी अन्य व्यक्ति द्वारा कहे गए इन शब्दों को हमारे समक्ष प्रस्तुत करता है तो वह केवल तटस्थ विवरण देने के अर्थ में इस वाक्य का प्रयोग करता है। इसके विपरीत यदि वह स्वयं किसी से यह वाक्य कहता है तो वह इसका प्रयोग कर्तव्यबद्ध होने के अर्थ में करता है। फ्ल्यू के मतानुसार प्रथम अर्थ में यह वाक्य तथ्यात्मक निर्णय है और द्वितीय अर्थ में नैतिक

निर्णय। इस वाक्य के ये दोनों अर्थ बिल्कुल भिन्न हैं, अतः जब हम केवल तथ्यात्मक अर्थ में इस का प्रयोग करते हैं, तो इसमें हम किसी प्रकार के नैतिक निर्णय को निर्गमित नहीं कर सकते।

सर्ल ने 1969 में प्रकाशित अपनी पुस्तक 'स्प्रीच ऐक्ट्स ऐन एसे इन फिलॉसॉफी ऑफ लैंग्वेज' में ऑन डिगडिगिग 'ऑट' फ्रॉम, 'इज' शीर्षक में एक अध्याय लिखा है जिसमें उन्होंने अपने मत के विरुद्ध उदाहरण अनेक आपत्तियों का उत्तर देने का प्रयास किया है। इसी अध्याय में फल्यु की उपर्युक्त आपत्ति का उत्तर देते हुए सर्ल ने कहा है कि "मैं वादा करता हूँ" इस वाक्य का कोई तटस्थ तथ्यात्मक अर्थ नहीं होता, इसका केवल एक ही अर्थ होता है और वह यह है कि "मैं अपने आपको कर्तव्यबद्ध करता हूँ"।⁷ अपने इस उत्तर को और अधिक स्पष्ट करने हुए वे कहते हैं कि जिस प्रकार सभी प्रसंगों तथा परिस्थितियों में "त्रिभुज" का अर्थ "तीन कोणों वाला" ही होता है उसी प्रकार वादा करने का अर्थ भी सदैव अपने आपको कर्तव्यबद्ध करना ही होता है।⁸ परंतु मन का यह उत्तर पूर्णतः सतोषजनक प्रतीत नहीं होता। इसका कारण यह है कि 'त्रिभुज' का अर्थ सदैव 'तीन कोणों वाला' ही होता है और इसका कभी कोई अपवाद नहीं हो सकता, जबकि कुछ विशेष परिस्थितियों में व्यक्ति वादा करके भी अपने आप को वादा पूरा करने के कर्तव्य से मुक्त मान सकता है। सर्ल ने स्वयं यह स्वीकार किया है कि 'अन्य स्थितियों के समान रहने पर ही' कोई व्यक्ति वादा करके भी उसे पूरा करने के लिए कर्तव्यबद्ध होता है। इसका अर्थ यही है कि कुछ विशेष परिस्थितियों में वह अपना वादा पूरा करने के कर्तव्य से मुक्त हो सकता है। ऐसी स्थिति में 'त्रिभुज' के अर्थ के साथ 'वादा' शब्द के अर्थ की तुलना करना उचित और युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता। इस प्रकार मेरे विचार में सर्ल अपने मत के विरुद्ध फल्यु की उपर्युक्त आपत्ति का पूर्णतया सतोषप्रद उत्तर नहीं दे पाए। अतः यह कहना बहुत कठिन है कि उन्होंने तथ्यात्मक निर्णयों से नैतिक निर्णयों के निगमन को वास्तव में प्रमाणित कर दिया है।

5. ए०सी० मैकिन्टायर

नैतिक निर्णयों के स्वरूप और तथ्यात्मक निर्णयों के साथ उनके संबन्ध के विषय में ए०सी० मैकिन्टायर का मत भी गीच, फुट तथा सर्ल के मत में मूलतः भिन्न नहीं है। 1959 में 'दि फिलॉसॉफिकल रिव्यू' नामक पत्रिका में प्रकाशित अपने एक लेख "ह्यूम ऑन 'इज' एंड 'ऑट' में मैकिन्टायर ने सविस्तार यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि कर्तव्यमूलक नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों से निर्गमित किए जा सकते हैं। एयर, स्टीवेंसन, नॉवल-स्मिथ, हेयर आदि दार्शनिकों ने 'चाहिए' और 'है' से संबंधित ह्यूम के अनुच्छेद की जो व्याख्या की है उसका खंडन करते हुए मैकिन्टायर कहते हैं कि स्वयं ह्यूम ने तथ्यात्मक निर्णयों से नैतिक निर्णयों को निर्गमित किया है। अपने इस मत के समर्थन में उन्होंने ह्यूम द्वारा की गई 'न्याय' की व्याख्या को उदाहरण के रूप में प्रस्तुत किया है। उनके विचार में ह्यूम न्याय को केवल इसलिए आवश्यक नैतिक सद्गुण मानते हैं कि इसके द्वारा अतः सभी व्यक्तियों का हित होता है। यह इस बात का प्रमाण है कि ह्यूम कुछ विशेष तथ्यात्मक न्याय संबंधी कर्तव्य को निर्गमित करते हैं। अपने इस मत को स्पष्ट करते हुए मैकिन्टायर ने लिखा है कि "ह्यूम स्पष्टतः यह मानते हैं कि न्याय संबंधी नियमों का

7 ए. फल्यु, "ऑन नॉट डिगडिगिग 'ऑट' फ्रॉम 'इज', डबल्यू डी हडसन द्वारा सम्पादित "दि इज ऑट क्वेश्चन" पृ 141-142

8 वही पुस्तक, पृ 266-

9 सर्ल - 'एंड रिप्लाइज' वही पुस्तक पृ 269

औरिचय्य इन्ही तथ्य में मानिक देखे कि उनका मानन करने से अज्ञान पन्त्येक व्यक्ति का द्वित होना है। वसे एत नियम का मानन इत्यतिवत् वस्तु चाहा कि कोई भी व्यक्ति ऐसा नहीं है। जसे उनका मानन एत से ज्ञान की अपेक्षा अधिक लाभ न हाता हो। परन्तु ऐसा करना है 'से' चाहा का निगमित करना है। यदि हेयर नॉबल-स्मिथ और प्रायर ने ह्यम के मत की ठीक व्याख्या की है न। स्वयं ह्यम ही 'से' मानन के विरुद्ध बात करते हैं।¹⁰ इस प्रकार मैकन्टायर यह मानते हैं कि मानन तथ्यात्मक निर्णयों पर आधारित ज्ञान के कारण नैतिक निर्णय उनसे निगमित किए जा सकते हैं। अतः एत ज्ञानो प्रकार के निर्णयों में काइ अनिवाय और मूल भेद नहीं है। ऐसी स्थिति में यह कहना कि ह्यम नैतिक निर्णयों का तथ्यात्मक निर्णयों से मानन भिन्न मानते थे और इन दोषों प्रकार के निर्णयों में अनिवाय संबंध स्वीकार नहीं करना थे उनके सपूर्ण नैतिक दर्शन की श्रामक व्याख्या करना है। मैकन्टायर के विचार में नैतिक निर्णयों को तथ्यात्मक निर्णयों पर पूर्णतः आधारित मानन के कारण ह्यम नैतिक निर्णयों की स्वतंत्रता से विश्वास नहीं करते थे जैसा कि एयर, स्टीवेन्सन, हेयर आदि दार्शनिक मानते हैं। इस दृष्टि से ह्यम का मत तथ्यात्मक निर्णयों से नैतिक निर्णयों को अनिवायत स्वतंत्र मानने वाले दार्शनिकों— यथा, कान्ट — के मत से मानन भिन्न है। इस प्रकार एयर, स्टीवेन्सन, हेयर नॉबल-स्मिथ आदि दार्शनिकों के विपरीत है मैकन्टायर ह्यम से नैतिक निर्णयों की स्वतंत्रता का समर्थक नहीं मानते।

वस्तुतः गीच फूट तथा सर्व की मॉन मैकन्टायर का भी यह निश्चित मत है कि नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों से अनिवायत स्वतंत्र और उन पर आधारित होते हैं अतः तथ्यात्मक निर्णयों से नैतिक निर्णयों की मॉलिक भिन्नता एव स्वतंत्रता की बात करना निरर्थक है। जो दार्शनिक नैतिक निर्णयों को तथ्यात्मक निर्णयों से मानन भिन्न एव स्वतंत्र मानते हैं उनके मत का खंडन करने हूँ। मैकन्टायर कहते हैं कि हम सदैव कुछ विशेष तथ्यों को आधार मान कर ही नैतिक निर्णय देते हैं। उन्होंने अपने इस मत का निम्नलिखित उदाहरण द्वारा स्पष्ट और प्रमाणित करने का प्रयास किया है। "यदि मैं स्मिथ को चाकू मारूँ तो मुझे जेल भेज दिया जाएगा किन्तु मैं जेल नहीं जाना चाहता अतः मुझे उसका बचाव नहीं करना चाहिए। इस उदाहरण में मैं जो चाहता हूँ उसके आधार पर है 'से' चाहा का अनामत किया गया है"। वस्तुतः मैकन्टायर का दृढ़ विश्वास है कि सुख, दुःख, इच्छा, आवश्यकता आदि ऐसे मनोवैज्ञानिक तथ्य हैं जो तथ्यात्मक निर्णयों तथा नैतिक निर्णयों से अनिवायत मत का कार्य करते हैं और जिनके अभाव में हमारे लिए नैतिक निर्णयों का कोई अर्थ नहीं हो सकता। 'दूसरे शब्दों में, यदि हम अपने जीवन में कुछ विशेष इच्छाओं आवश्यकताओं सुख तथा दुःख का अनुभव न करत तब हमारे लिए नैतिक निर्णय नितान्त महत्त्वहीन एव निरर्थक होते। मैकन्टायर के मतानुसार इसमें यह स्पष्टतः प्रमाणित होता है कि नैतिक निर्णयों का अनामत और एकमात्र आधार मानन-स्वभाव संबंधी कुछ तथ्य ही है अतः इन निर्णयों को तथ्यात्मक निर्णयों से मानन भिन्न एव स्वतंत्र मानना उचित तथा युक्तिमय नहीं है।

अब इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि तथ्यात्मक निर्णयों के साथ नैतिक निर्णयों के संबंध की मैकन्टायर ने जो व्याख्या की है वह कहाँ तक उचित और सतोषप्रद है। इस तथ्य को अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों से साथ कुछ सीमा तक अवश्य संबद्ध रहते हैं। ऐसी स्थिति में नैतिक निर्णयों को तथ्यात्मक निर्णयों से पूर्णतः अस्वतंत्र और

10 ए. बी. मैकन्टायर, "ह्यम ऑन 'इज' 'एंड' 'ऑट', वी. सी. चैपन द्वारा सम्पादित पुस्तक 'ह्यम' में संकलित पृ. 248.

11 वही पुस्तक पृ. 256-257

12 वही पुस्तक पृ. 5 8

स्वतंत्र मानना व्यक्तिगत प्रतीत नहीं होता। मैकिन्टायर का यह मत उचित ही है कि नैतिक निर्णयों का सार्थक प्रयोग मानवीय इच्छाओं आवश्यकताओं तथा मूल-दृष्टि के मद्देन ही किया जा सकता है। मानव स्वभावसंबंधी तथ्यों की उपेक्षा करके नैतिक निर्णय दत्तानिश्चय ही निरर्थक है अतः मैकिन्टायर ने टीक ही कहा है कि इन निर्णयों को मानवीय इच्छाओं तथा आवश्यकताओं से अलग करके नहीं समझा जा सकता, उनका इस मत का स्वीकार करना वह अनिश्चित नैतिक तथ्यात्मक निर्णयों तथा नैतिक निर्णयों से जोड़े अनिश्चित एवं मौलिक मत नहीं है अतः नैतिक दृष्टि में नैतिक निर्णयों को तथ्यात्मक निर्णयों से निगमित किया जा सकता है। इस पक्ष ही खना चक है कि नैतिक निर्णय तथ्यात्मक निर्णयों के साथ अनिश्चित मत होने हार भी मुख्यतः तथ्यात्मक होने के कारण इन निर्णयों से भिन्न होते हैं। इसी कारण इन दोनों प्रकार के निर्णयों से निगमन के संबंध को स्वीकार करना उचित एवं व्यक्तिगत प्रतीत नहीं होता। तथ्यात्मक निर्णयों तथा नैतिक निर्णयों से निगमन के संबंध को प्रमाणित करने के लिए मैकिन्टायर ने जो उदाहरण दिए हैं उसमें वास्तव में इन दोनों प्रकार के निर्णयों में यह संबंध अनिश्चित प्रमाणित नहीं होता।

मझे स्मिथ को चाक नहीं मारना चाहिए। यह नैतिक निर्णय इस तथ्यात्मक निर्णय से निगमित नहीं होता कि स्मिथ को चाक मारने के कारण मुझे जेल भेजा दिया जाएगा और मैं जेल नहीं जाना चाहता। यह जानना ही भी कि स्मिथ को चाक मारने के कारण मुझे जेल भेजा दिया जाएगा और जेल न जाना चाहना ही मैं कुछ अन्य प्रदत्त कारणों — यथा दया-प्रेम अपने किसी संबंधी की है या संपत्तिशास्त्र स्मिथ को दृष्टि एवं अन्यायकारी होता आदि — से प्रेरित होकर यह निर्णय कर सकता है कि 'मझे स्मिथ को चाक अवश्य मारना चाहिए'। इससे स्पष्ट कि मैकिन्टायर का उदाहरण नैतिक निर्णयों और तथ्यात्मक निर्णयों से निगमन के संबंध को प्रमाणित नहीं करता। तीसरे स्थिति में यह कहना अनिश्चित न होना कि तथ्यात्मक निर्णयों पर आधारित और उनके साथ संबद्ध होने हार भी नैतिक निर्णय उनसे भिन्न होते हैं, अतः नैतिक दृष्टि में नैतिक निर्णयों से तथ्यात्मक निर्णयों से निगमन संभव नहीं है। इस प्रकार मैकिन्टायर ने तथ्यात्मक निर्णयों के साथ मानव निर्णयों के संबंध को ही व्याख्या की है वह प्रतीत मनोपप्रद तथा व्यक्तिगत प्रतीत नहीं है।

6 निष्कर्ष

पिछले खंड में हमने कुछ प्रमुख दार्शनिकों के दृष्टिकोणों पर विचार किया है जो नैतिक निर्णयों और तथ्यात्मक निर्णयों से निगमनात्मक संबंध स्वीकार करते हैं — अर्थात् जो यह मानते हैं कि नैतिक दृष्टि में नैतिक निर्णयों को तथ्यात्मक निर्णयों से निगमित किया जा सकता है। यहाँ इस संबंध में तिन दार्शनिकों के मत का विवेचन किया गया है उनके अनिश्चित प्रतीक, वैकल्पिक व्यवस्था जी० हटर एम० जी० मरगन आदि कुछ अन्य दार्शनिकों ने भी मूलतः इसी दृष्टिकोण का समर्थन किया है। परन्तु स्थानाभाव के कारण इस लेख में इन सभी दार्शनिकों के मतों पर विचार करना संभव नहीं है। अब हमारे समक्ष विचारणीय प्रश्न यह है कि क्या वास्तव में नैतिक निर्णयों और तथ्यात्मक निर्णयों से निगमनात्मक संबंध है। सीच फुट सर्व मैकिन्टायर आदि के मत की कुछ मुख्य कठिनाइयों का उल्लेख करने हार हम पहले ही इस प्रश्न का तथ्यात्मक उत्तर दे चुके हैं। परन्तु इस अंतिम खंड में कुछ और अधिक विस्तार में यह स्पष्ट कर देना आवश्यक प्रतीत होता है कि तथ्यात्मक निर्णयों तथा नैतिक निर्णयों से निगमनात्मक संबंध क्यों नहीं स्वीकार किया जा सकता हम प्रथम खंड में ही यह बात चक्रे है कि होने के कारण नैतिक निर्णयों को

स्वरूप कुछ तथ्यों का वर्णन मात्र करते बाले तथ्यात्मक निर्णयों से भिन्न होता है। वस्तुतः उद्देश्य की दृष्टि से इन दोनों प्रकार के निर्णयों में अनिवार्य मूल भेद स्पष्ट दिखाई देता है जिसको फलस्वरूप तार्किक दृष्टि से नैतिक निर्णयों को तथ्यात्मक निर्णयों से निगमित करना असंभव हो जाता है। हम केवल तथ्यात्मक निर्णयों को ही कुछ अन्य तथ्यात्मक निर्णयों से निगमित कर सकते हैं। उदाहरणार्थ "आगरा उत्तर प्रदेश में है" और "उत्तर प्रदेश भारत में है" इन दो तथ्यात्मक निर्णयों से यह तथ्यात्मक निर्णय अनिवार्यतः निगमित होता है कि "आगरा भारत में है"। इस निगमन का आधार शब्दार्थ और भाषा सबधी नियम हैं, शब्दों के अर्थ और भाषा सबधी नियमों के अनुसार प्रथम दो तथ्यात्मक निर्णयों से अंतिम तथ्यात्मक निर्णय का तार्किक निगमन नितात अनिवार्य है। नैतिक निर्णयों के अनिवार्य मूल्यात्मक स्वरूप को देखते हुए यह समझना कठिन नहीं है कि इन निर्णयों का तथ्यात्मक निर्णयों से इस प्रकार का तार्किक निगमन नहीं हो सकता। ऐसी स्थिति में गीच, फुट, सर्ल, मैकिन्टायर आदि दार्शनिकों के इस मत को स्वीकार करना बहुत कठिन है कि तथ्यात्मक निर्णयों से नैतिक निर्णयों को निगमित किया जा सकता है, क्योंकि इन दोनों प्रकार के निर्णयों में कोई अनिवार्य मूल भेद नहीं है।

परन्तु यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि ये सभी दार्शनिक नैतिक निर्णयों और तथ्यात्मक निर्णयों में निगमनात्मक संबन्ध क्यों मानते हैं। संभवतः इस प्रश्न का उत्तर यह है कि इन दार्शनिकों के मतानुसार तथ्यात्मक निर्णयों के समान ही नैतिक निर्णय भी अनिवार्यतः कुछ विशेष तथ्यों द्वारा ही निर्धारित होते हैं। जिस प्रकार 'पृथ्वी गोल है' यह तथ्यात्मक निर्णय कुछ विशेष तथ्यों पर आधारित है जिनकी कोई भी विचारशील व्यक्ति उपेक्षा नहीं कर सकता 'ठीक उसी प्रकार' वह कम शुभ है' यह नैतिक निर्णय भी अनिवार्यतः कुछ विशेष तथ्यों पर ही आधारित है जिनकी उपेक्षा करना किसी भी विवेकशील व्यक्ति के लिए संभव नहीं है। हम तथ्यात्मक निर्णयों में संबद्ध तथ्यों की भाँति नैतिक निर्णयों में संबद्ध तथ्यों का भी स्वयं अपनी इच्छानुसार स्वतंत्रतापूर्वक चयन नहीं कर सकते, हमारे लिए इन दोनों प्रकार के निर्णयों में सर्वाधिक कुछ विशेष सर्वमान्य तथ्यों को स्वीकार करना अनिवार्य है। हम देख चुके हैं कि मुख्यतः इन्हीं तर्कों के आधार पर गीच, फुट, सर्ल, मैकिन्टायर आदि दार्शनिकों ने नैतिक निर्णयों को तथ्यात्मक निर्णयों से मूलतः भिन्न और स्वतंत्र नहीं माना। परन्तु नैतिक निर्णयों के संबन्ध में इन दार्शनिकों के उपर्युक्त तर्क पूर्णतः सतोषप्रद एवं विश्वसनीय प्रतीत नहीं होते। यह सत्य है कि नैतिक निर्णय देने समय कुछ विशेष परिस्थितियों और तथ्यों का ध्यान रखना आवश्यक होता है, क्योंकि ये निर्णय मनुष्य के कर्मों तथा प्रयोजनों में अनिवार्यतः संबद्ध रहते हैं। इन दृष्टि से नैतिक निर्णयों के लिए तथ्यों के महत्त्व को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। परन्तु तथ्यात्मक निर्णयों के विपरीत नैतिक निर्णयों के प्रसंग में यह स्पष्ट तथा निश्चित नहीं है कि किन्हीं नैतिक निर्णयों के साथ कौन-से तथ्य संबद्ध हैं और कौन-से नहीं। इसका कारण यह है कि प्रत्येक तथ्यात्मक निर्णय अनिवार्यतः कुछ विशेष तथ्यों पर ही आधारित होता है जो मनुष्य की भावनाओं तथा अभिवृत्तियों से सामान्यतः असंबद्ध और स्वतंत्र होते हैं, किन्तु इसके विपरीत प्रत्येक नैतिक निर्णय का आधार कुछ विशेष मानदंड अथवा प्रतिमान होते हैं जो मानवीय भावनाओं तथा अभिवृत्तियों से पूर्णतः असंबद्ध एवं स्वतंत्र नहीं रह सकते। यही कारण है कि किसी समस्या में संबद्ध सभी तथ्यों के विषय में सहमत होने हुए भी दो व्यक्ति एक-दूसरे के संबन्ध में भिन्न अथवा विपरीत नैतिक निर्णय दे सकते हैं। हम इस बात की द्वितीय विश्व-युद्ध में यहूदियों की हत्या के उदाहरण द्वारा पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं। एक अन्य उदाहरण द्वारा इन्हीं बातों को और अधिक स्पष्ट किया जा सकता है। मान लीजिए कोई व्यक्ति लंबे समय तक चलन वाले अमास्य तथा अमह्य पीछाटायक रोग में ग्रस्त है और औषधि अथवा टीके द्वारा उसके

जीवन का अंत करके उसे इस पीड़ा से मुक्त कर सकता है। अब प्रश्न यह है कि क्या चिकित्सक को ऐसा करना चाहिए। इस समस्या से संबद्ध सभी तथ्यों — लंबे समय तक रोग के बने रहने की आशंका, रोग का असाध्य तथा असह्य पीड़ादायक होना, चिकित्सक की सफलता का निश्चित होना आदि — से पूर्णतः सहमत होते हुए भी एक व्यक्ति यह कह सकता है कि चिकित्सक को उसके जीवन का अंत नहीं करना चाहिए जबकि दूसरा व्यक्ति यह कह सकता है कि चिकित्सक को ऐसा अवश्य करना चाहिए। इन दोनों व्यक्तियों के विपरीत नैतिक निर्णयों का कारण जीवन की पवित्रता के प्रति उनकी भिन्न अभिवृत्तियाँ हैं, प्रथम व्यक्ति किसी भी मूल्य पर जीवन को बनाए रखना वाछनीय मानता है जबकि दूसरा व्यक्ति कुछ विशेष परिस्थितियों — यथा, असाध्य रोग की असह्य पीड़ा — में जीवन का अंत कर देना अधिक वाछनीय समझता है। इस उदाहरण से स्पष्ट है कि नैतिक निर्णय केवल तथ्यों द्वारा निर्धारित नहीं होते जैसा कि गीच, फ़ुट, सर्ल, मैकिन्टायर आदि दार्शनिक मानते हैं।

अभी तक हमने यह स्पष्ट किया है कि तथ्यों के विषय में सहमत होते हुए भी दो व्यक्ति विभिन्न या विपरीत नैतिक निर्णय दे सकते हैं। यहाँ यह भी उल्लेखनीय है कि विभिन्न तथ्यों के आधार पर एक ही नैतिक निर्णय दिया जा सकता है। उदाहरणार्थ हम किसी कर्म को इसलिए शुभ कह सकते हैं कि उसके फलस्वरूप बहुत-से व्यक्तियों को सुख प्राप्त होता है। इसके विपरीत हम किसी कर्म को इसलिए भी शुभ कह सकते हैं कि उसे करके व्यक्ति ने अपने कर्तव्य का पालन किया है। — फिर चाहे इससे किसी को सुख प्राप्त हुआ हो या नहीं। इसी प्रकार हम किसी व्यक्ति को उदार, दयालु तथा ईमानदार होने के कारण भी 'अच्छा मनुष्य' कह सकते हैं और निष्पक्ष, न्यायशील एवं कर्तव्यनिष्ठ होने के कारण भी। इस प्रकार 'बहु अच्छा मनुष्य है' यह नैतिक निर्णय कुछ निश्चित तथ्यों पर ही आधारित नहीं है जैसा कि 'पृथ्वी गोल है' यह तथ्यात्मक निर्णय कुछ विशेष निश्चित तथ्यों पर आधारित है। अन्य नैतिक निर्णयों के संबंध में भी यही कहा जा सकता है। इस संपूर्ण विवेचन का निष्कर्ष यह है कि कुछ तथ्यों पर आधारित होते हुए भी नैतिक निर्णय केवल तथ्यों द्वारा निर्धारित नहीं होते जैसा कि गीच, फ़ुट, सर्ल, मैकिन्टायर आदि दार्शनिकों का मत है।

संकल्प-स्वातंत्र्य और नैतिक उत्तरदायित्व की समस्या

1. संकल्प की स्वतंत्रता का अर्थ

संकल्प की स्वतंत्रता नैतिकता के लिए अनिवार्य है क्योंकि इसके अभाव में मनुष्य को उन्मैक कर्मा के लिए नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी नहीं माना जा सकता। इस लेख में हम संकल्प-स्वातंत्र्य तथा नैतिक उत्तरदायित्व से संबंधित कुछ प्रमुख समस्याओं पर विचार करेंगे। परन्तु यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि यह विषय बहुत जटिल तथा व्यापक है, अतः इसमें सम्बंधित सभी समस्याओं पर इस संक्षिप्त लेख में विचार करना संभव नहीं है। संकल्प-स्वातंत्र्य तथा नैतिक उत्तरदायित्व से संबंधित जिन मुख्य प्रश्नों पर हम यहाँ विचार करना चाहते हैं वे निम्नलिखित हैं।

(1) संकल्प की स्वतंत्रता का ठीक-ठीक अर्थ क्या है? (2) क्या संकल्प-स्वातंत्र्य और नियतत्ववाद में अनिवार्य विरोध विद्यमान है? (3) क्या संकल्प की स्वतंत्रता के लिए अनियतत्ववाद को स्वीकार करना आवश्यक है? (4) क्या देववाद अथवा भाग्यवाद संकल्प-स्वातंत्र्य के लिए घातक है? (5) नैतिक उत्तरदायित्व का अर्थ क्या है और कौन-सी परिस्थितियों में तथा किन कर्मों के लिए मनुष्य को नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी माना जा सकता है? इन सभी प्रश्नों से इन विषयों की जटिलता एवं व्यापकता का मूलतः पूर्वक अनुमान लगाया जा सकता है। उपरोक्त प्रश्नों में हमने जिन तीन सिद्धांतों — नियतत्ववाद, अनियतत्ववाद, देववाद अथवा भाग्यवाद — का उल्लेख किया है उनके स्वरूप पर हम अगले खंडों में विचार करेंगे और यह भी देखेंगे कि इन सिद्धांतों का मनुष्य के संकल्प-स्वातंत्र्य एवं नैतिक उत्तरदायित्व पर क्या प्रभाव पड़ता है। परन्तु इन तीनों सिद्धांतों के स्वरूप का विवेचन करने से पूर्व इन सहस्रवर्षीय प्रश्नों पर विचार करना बहुत आवश्यक है कि संकल्प-स्वातंत्र्य का वास्तविक और ठीक-ठीक अर्थ क्या है।

हमारे समस्त कर्तव्यमूलक नैतिक निर्णयों का मूल आधार संकल्प की स्वतंत्रता ही है। जब हम यह कहते हैं कि मनुष्य को सत्य बोलना चाहिए, दूखी प्राणियों की सहायता करनी चाहिए, दमरो को धोखा नहीं देना चाहिए अथवा चोरी नहीं करनी चाहिए तो हम यह मान लेते हैं कि यदि वह चाहे तो वह सत्य बोल सकता है, दूखी प्राणियों की सहायता कर सकता है, दमरो को धोखा दे सकता है अथवा चोरी करने में अपने आप को रोक सकता है। इसका अभिप्राय यही है कि हम सामान्यतः मनुष्य को ऐच्छिक कर्म करने अथवा न करने के लिए स्वतंत्र मानते हैं। अपनी इच्छानुसार कर्म करने अथवा न करने की स्वतंत्रता को ही 'संकल्प-स्वातंत्र्य' की सजा दी जाती है।

अनेक दार्शनिकों ने इस संकल्प-स्वातंत्र्य के लिए कुछ शर्तों को अनिवार्य माना है जिनका अभाव में उनके मतानुसार मनुष्य के संकल्प को स्वतंत्र नहीं माना जा सकता। संकल्प-स्वातंत्र्य की ये अनिवार्य शर्तें निम्नलिखित हैं।

(1) कर्म करने की क्षमता अथवा शक्ति मनुष्य के उसी कर्म के संबंध में हमारा नैतिक निर्णय सार्थक हो सकता है जिसे करने में वह शारीरिक तथा मानसिक दृष्टि से समर्थ हो — अर्थात्

यदि वह चाहे तो उस कर्म को कर सके। यदि मनुष्य के लिए शारीरिक अथवा बौद्धिक दृष्टि में कोई कम करना नितान्त असंभव है तो यह स्पष्ट है कि वह उस कर्म को करने के लिए स्वतंत्र नहीं है, अतः उस कर्म के विषय में नैतिक निर्णय देना निरर्थक है। एक उदाहरण द्वारा सकल्प-स्वातन्त्र्य की इस शक्त को भलीभाँति समझा जा सकता है। मान लीजिए एक व्यक्ति इतने हुए बालक का वचन चाहता है, किन्तु वह चाहते हुए भी नहीं जानने के कारण ऐसा नहीं कर पाता। स्पष्ट है कि इसके लिए उसे हम दोषी नहीं मान सकते, क्योंकि चाहते हुए भी वह बालक को वचाने में नितान्त असमर्थ है — अर्थात् वह यह कर्म करने के लिए स्वतंत्र नहीं है। इस उदाहरण में स्पष्ट है कि मनुष्य केवल उन्हीं कर्मों को करने के लिए स्वतंत्र है जिन्हें करने की उसमें शारीरिक तथा बौद्धिक क्षमता अथवा सामर्थ्य है। अतः ऐसे कर्मों को करने अथवा न करने के संबंध में ही वह स्वतंत्रतापूर्वक निर्णय कर सकता है। इसी कारण कर्म करने की सामर्थ्य अथवा क्षमता को सकल्प-स्वातन्त्र्य की प्रथम अनिवार्य शर्त के रूप में स्वीकार किया गया है।

(2) **ज्ञान और उद्देश्य** परन्तु सकल्प-स्वातन्त्र्य के लिए मनुष्य में कर्म करने की क्षमता होना ही पर्याप्त नहीं है। इसके लिए यह भी आवश्यक है कि मनुष्य सोच-समझ कर तथा किसी उद्देश्य से प्रेरित हो कर कर्म करे। मनुष्य को किसी ऐसे कर्म के संबंध में स्वतंत्र नहीं माना जा सकता जो उसमें अज्ञानवश हो जाता है — अर्थात् जिसे वह स्वयं जानबूझ कर नहीं करता। उदाहरणार्थ यदि क्लांटामेनिया — अज्ञानवश निरुद्देश्य चोरी करने का रोग — ने पीड़ित कोई व्यक्ति चोरी करता है तो वह इस कर्म के संबंध में स्वतंत्र नहीं है क्योंकि वह सोच-समझ कर किसी विशेष उद्देश्य की पूर्ति के लिए यह कर्म नहीं करता। उसी प्रकार यदि कोई कार-चालक एक ऐसी बान्सी मर्ग के ऊपर ने गजर जाता है जिसके संबंध में वह पहले से कुछ नहीं जानता और जिसके फट जाने के कारण कार में बैठे यात्रियों की मृत्यु हो जाती है तो उसे इस दुर्घटना के लिए उत्तरदायी नहीं माना जा सकता, क्योंकि वह कर्म करने में सोच-समझ कर तथा किसी विशेष उद्देश्य से प्रेरित होकर नहीं किया। स्पष्ट है कि मनुष्य को केवल उन्हीं कर्मों के लिए स्वतंत्र और उत्तरदायी माना जा सकता है जिन्हें वह किसी उद्देश्य को दृष्टिगत रखते हुए जान-बूझकर करता है। दूसरे शब्दों में, जो कर्म मनुष्य अज्ञान अथवा किसी बाह्य शक्ति से बाध्य होने के कारण करता है उनके संबंध में वह स्वतंत्र नहीं है और इसी कारण ऐसे कर्मों के लिए वह उत्तरदायी भी नहीं है।

(3) **विकल्पों की उपस्थिति** सकल्प-स्वातन्त्र्य की उपर्युक्त दोनों शर्तें अनिवार्य होने हुए भी पर्याप्त नहीं हैं। यह संभव है कि इन दोनों शर्तों की पूर्ति हो जाने पर भी मनुष्य वास्तव में कर्म करने के लिए स्वतंत्र न हो। मान लीजिए एक व्यक्ति में किसी कर्म को करने की क्षमता है और वह इस जानबूझकर करता है किन्तु यदि उसके समक्ष इस कर्म को करने के अनिश्चित अन्य कोई विकल्प हो नहीं है तो उसे इस कर्म के संबंध में स्वतंत्र तथा इसके लिए उत्तरदायी नहीं माना जा सकता क्योंकि वह इस कर्म को करने के अनिश्चित और कुछ कर ही नहीं सकता था — अर्थात् वह इस कर्म के लिए बाध्य था। उदाहरणार्थ डाकूओं द्वारा अपहृत किए जाने अथवा सभीर दुर्घटना में अन्यायिक घायल हो जाने के कारण यदि कोई व्यक्ति अपना वचन पूरा नहीं कर पाता तो उसे वचन-भंग के लिए दोषी नहीं माना जा सकता, क्योंकि उस समय वचन पूरा न करने के अनिश्चित उसके समक्ष अन्य कोई विकल्प ही नहीं था। इसका अभिप्राय यही है कि किसी कर्म को करने के संबंध में मनुष्य को वास्तव में तभी स्वतंत्र माना जा सकता है जब वह उस कर्म को करने के अनिश्चित इच्छा होने पर कोई अन्य कर्म भी कर सके। म्टीवैन्सन, नॉबेल-स्मिथ मूर आदि अनेक दार्शनिकों ने सकल्प-स्वातन्त्र्य के लिए उपर्युक्त दो शर्तों के अनिश्चित विकल्प की उपस्थिति में

संबंधित इस शर्त को भी अनिवार्य माना है और इसे विशेष महत्त्व दिया है। सकल्प-स्वातंत्र्य के लिए इस शर्त की अनिवार्यता को स्पष्ट करते हुए मूंग ने लिखा है कि "इस संबन्ध में यह निश्चित है कि यदि हमे सकल्प की स्वतंत्रता प्राप्त है तो किसी न किसी अर्थ में यह अवश्य सत्य होना चाहिए कि हम कुछ अवसरो पर वह भी कर सकते थे जो हमने नहीं किया।" इसी मत का समर्थन करते हुए नॉबेल-स्मिथ ने भी कहा है कि "यदि मनुष्य उस कर्म के अतिरिक्त अन्य कोई कर्म नहीं कर सकता था जो उसने किया तो अपने उस कर्म के लिए उसे दोषी नहीं माना जा सकता।" 12 इस प्रकार स्पष्ट है कि मनुष्य द्वारा किए जाने वाले एक विशेष कर्म के अतिरिक्त उसके समक्ष किसी अन्य विकल्प की उपस्थिति संकल्प-स्वातंत्र्य की अत्यधिक महत्त्वपूर्ण तथा अनिवार्य शर्त है। संक्षेप में सकल्प-स्वातंत्र्य के लिए उपर्युक्त तीनों शर्तों की पूर्ति होना अनिवार्य है — अर्थात् जब मनुष्य में किसी विशेष कर्म को करने की क्षमता होती है और वह अपनी इच्छानुसार अन्य अनेक कर्मों में से उसी कर्म का चुनाव करके सोच-समझकर तथा किसी उद्देश्य से प्रेरित होकर उसे करता है तभी यह कहा जा सकता है कि उसे वास्तव में सकल्प की स्वतंत्रता प्राप्त है और ऐसे कर्म के लिए ही उसे नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी माना जा सकता है।

2. नियतत्ववाद, अनियतत्ववाद और दैववाद

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि मनुष्य द्वारा स्वतंत्रतापूर्वक किया गया कर्मों का चुनाव कुछ विशेष कारणों द्वारा निर्धारित होना है अथवा नहीं। उक्त प्रश्न को अधिक स्पष्ट रूप से समझने के लिए इस प्रकार प्रस्तुत किया जा सकता है — जब हम यह कहते हैं कि एक व्यक्ति ने अमुक कर्म का अपनी इच्छानुसार स्वतंत्रतापूर्वक चुनाव किया है तो क्या उसके इस चुनाव के लिए हम कुछ स्पष्ट और निश्चित कारण बता सकते हैं अथवा उसका यह चुनाव बिना किसी कारण के अकस्मात् ही हो जाता है? वस्तुतः यह प्रश्न बहुत ही विवादास्पद है, क्योंकि इसका उत्तर देने के लिए दार्शनिकों ने दो विरोधी सिद्धांतों का प्रतिपादन किया है। ये सिद्धांत हैं— 'नियतत्ववाद' तथा 'अनियतत्ववाद'। प्रथम सिद्धांत के अनुसार मनुष्य के प्रत्येक कर्म का कोई कारण अवश्य होता है — फिर चाहे वह कर्म ऐच्छिक हो या अनैच्छिक। इसके विपरीत द्वितीय सिद्धांत के समर्थकों का मत है कि मनुष्य के कुछ कर्म अकस्मात् ही हो जाते हैं — उनका कोई कारण बताना संभव नहीं है। इस प्रकार नियतत्ववाद को 'कार्य-कारण का सिद्धांत' तथा अनियतत्ववाद को 'आकस्मिकता का सिद्धांत' कहा जा सकता है। इन दो सिद्धांतों के अतिरिक्त मानवीय कर्मों के संबन्ध में एक अन्य सिद्धांत भी है जिसे सामान्यतः 'भाग्यवाद' अथवा 'दैववाद' की संज्ञा दी जाती है। इस सिद्धांत के अनुसार मनुष्य के सभी अथवा कुछ कर्म ईश्वर या किसी अन्य दैवी शक्ति द्वारा पहले से ही निश्चित कर दिए जाते हैं, अतः वह अधिकतम प्रयास करने पर भी इनमें किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं कर सकता। इस सिद्धांत के समर्थकों का विचार है कि विश्व में वह सब अवश्य घटित होता है जिसे ईश्वर ने पहले से ही निश्चित कर दिया है, अतः इसमें परिवर्तन करने के लिए मनुष्य का संपूर्ण प्रयास नितांत निरर्थक है। यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि यह दैववाद नियतत्ववाद से भिन्न सिद्धांत है, ऐसी स्थिति में इन दोनों सिद्धांतों को एक ही मान लेना अनुचित और भ्रामक होगा। वास्तव में नियतत्ववादी दैववाद का उमी प्रकार विरोध करते हैं जिस प्रकार वे अनियतत्ववाद का विरोध करते हैं।

1 जी. ई. मूंग, 'ऐथिक्स', पृ. 131.

2 पी. एच. नॉबेल-स्मिथ 'ऐथिक्स', पृ. 231.

मानवीय कर्मों के विषय में उपर्युक्त तीनो सिद्धांतों को जान लेने के पश्चात् स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि इनमें से कौन-सा सिद्धांत मनुष्य के सकल्प की स्वतंत्रता के अनुरूप है और कौन-सा उसके लिए घातक है। यह समझना कठिन नहीं है कि दैववाद मनुष्य के संकल्प-स्वातंत्र्य को पूर्णतया समाप्त कर देता है, क्योंकि इसके अनुसार मानव के समस्त कर्मों तथा उनके परिणामों को ईश्वर ने पहले से ही निश्चित कर दिया है और अधिकतम प्रयत्न करने पर भी मनुष्य इस पूर्वनिर्धारित मिश्रित में कभी किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं कर सकता। जब दैववादी यह कहता है कि ईश्वर की आज्ञा के बिना इस विश्व में कुछ भी नहीं हो सकता तो वह स्पष्ट मनुष्य के संकल्प की स्वतंत्रता को पूर्णतया अस्वीकार करता है। इस प्रकार दैववाद अथवा भाग्यवाद मानवीय संकल्प-स्वातंत्र्य के लिए घातक है, अतः मनुष्य को अपने ऐच्छिक कर्मों के संबंध में नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी मानने के लिए इस सिद्धांत का परित्याग करना अनिवार्य हो जाता है।

दैववाद की भ्रांति अनियतत्ववाद भी मनुष्य के सकल्प की स्वतंत्रता को समाप्त कर देता है। हम देख चुके हैं कि इस सिद्धांत के अनुसार मनुष्य के कर्म अकस्मात् अथवा अकारण होते हैं, अतः उनके विषय में पहले से कोई अनुमान लगाना या भविष्यवाणी करना असंभव है। हम यह भी नहीं बता सकते कि भूतकाल में किसी व्यक्ति ने अमुक परिस्थिति में अमुक कर्म क्यों किया और न ही हम यह जान सकते हैं कि वह भविष्य में उसी परिस्थिति के अंतर्गत वही कर्म करेगा अथवा नहीं। वस्तुतः अनियतत्ववादी का यह निश्चित मत है कि किसी व्यक्ति के विचारों एवं आदर्शों तथा उसकी आदतों, इच्छाओं और रुचियों को भलीभाँति जान लेने के पश्चात् भी हम पहले से यह अनुमान नहीं लगा सकते कि वह किस परिस्थिति में क्या करेगा। इससे स्पष्ट है कि अनियतत्ववादी कार्य-कारण के मूल सिद्धांत को अस्वीकार करते हुए मनुष्य के कर्मों को अप्रत्याशित तथा आकस्मिक मान लेता है। इसका अभिप्राय यही है कि मनुष्य के कर्म उसके रुचियों, आदतों तथा इच्छाओं के परिणाम नहीं हैं और वह स्वयं भी यह नहीं जानता कि किस परिस्थिति में वह क्या करेगा। यदि मानवीय कर्मों के विषय में अनियतत्ववादी की यह मान्यता उचित है तो मनुष्य को उसके कर्मों के लिए स्वतंत्र तथा उत्तरदायी नहीं माना जा सकता। दूसरे शब्दों में, अनियतत्ववाद मनुष्य के कर्मों को आकस्मिक तथा अकारण मानकर उसके संकल्प-स्वातंत्र्य और नैतिक उत्तरदायित्व का अंत कर देता है। इसी कारण मूर, स्टीवेंसन, नॉबेल-स्मिथ आदि अनेक दार्शनिकों ने इस सिद्धांत का दृढ़तापूर्वक खंडन किया है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि यदि हम मनुष्य के संकल्प-स्वातंत्र्य तथा नैतिक उत्तरदायित्व में विश्वास करते हैं तो हमें दैववाद की भ्रांति अनियतत्ववाद का भी परित्याग करना होगा।

मानवीय कर्मों के विषय में दैववाद तथा अनियतत्ववाद को अस्वीकार करने के पश्चात् अब इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि नियतत्ववाद मनुष्य के संकल्प-स्वातंत्र्य एवं नैतिक उत्तरदायित्व की रक्षा करता है अथवा नहीं। हम पहले बता चुके हैं कि नियतत्ववाद के अनुसार मनुष्य के प्रत्येक कर्म का कोई कारण अवश्य होता है — उसका कोई भी कर्म केवल आकस्मिक या अकारण नहीं हो सकता। नियतत्ववादी का दृढ़ विश्वास है कि कार्य-कारण का यह मूल सिद्धांत भौतिक घटनाओं पर ही नहीं, अपितु मनुष्य के समस्त कर्मों पर भी पूर्ण रूप से लागू होता है। इसका अर्थ यह है कि यदि हमें किसी मनुष्य के व्यक्तित्व और चरित्र का ठीक-ठीक ज्ञान हो — अर्थात् यदि हम उसकी आदतों, रुचियों एवं इच्छाओं तथा उसके विचारों, मूल्यों और आदर्शों को भलीभाँति जान ले तो हम पहले से ही पर्याप्त सीमा तक यह अनुमान लगा सकते हैं कि वह किस परिस्थिति में क्या करेगा। यदि उसके व्यक्तित्व और चरित्र के संबंध में हमारा ज्ञान ठीक है तो उसके कर्मों के विषय में हमारी भविष्यवाणी पर्याप्त सीमा तक सत्य सिद्ध हो सकती है। इस प्रकार नियतत्ववादी

का मत है कि यदि अन्य सभी परिस्थितियाँ समान रहे तो हम मनुष्य के स्वभाव तथा चरित्र के दृष्टरहित ज्ञान के आधार पर उसके कर्मों के विषय में ठीक-ठीक भविष्यवाणी कर सकते हैं। स्पष्ट है कि मानवीय कर्मों के सबंध में नियतत्ववादी की मान्यता अनियतत्ववादी के मत के ठीक विपरीत है। वस्तुतः हमारा व्यावहारिक अनुभव मूलतः नियतत्ववाद का ही समर्थन करता है। यह अनुभवमिदु तथ्य है कि हम अपने दैनिक जीवन में केवल भौतिक घटनाओं के सबंध में ही नहीं अपितु मनुष्य के समस्त कर्मों के सबंध में भी कार्य-कारण के सिद्धांत को ही स्वीकार करते हैं। हम सामान्यतः इन बातों को निश्चित समझते हैं कि प्रत्येक घटना तथा कर्म का कोई न कोई कारण अवश्य होता है यदि हम वह कारण नहीं जान पाते तो हम उसका अनुमान लगाने का प्रयत्न करने हैं। इस प्रकार हमारा व्यावहारिक अनुभव अनियतत्ववाद के स्थान पर मूलतः नियतत्ववाद की मान्यता को ही प्रमाणित करता है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि नियतत्ववाद मनुष्य के समस्त कर्मों को कार्य-कारण के सिद्धांत द्वारा शासित मानने का भी उसके मकल्प-म्यानत्रय तथा नैतिक उत्तरदायित्व का निषेध नहीं करता। हम यह पहले ही बता चुके हैं कि नियतत्ववादी दैववादी से इस मत को स्वीकार नहीं करता कि मानव के समस्त कर्म इश्वर द्वारा पूर्वनिर्धारित हैं और अधिकतम प्रयास करने पर भी वह इनमें कोई परिवर्तन नहीं कर सकता। नियतत्ववादी यह कदापि नहीं कहता कि मनुष्य के प्रयास का उसके कर्मों पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। वह केवल यही कहता है कि किसी व्यक्ति के स्वभाव तथा चरित्र को भलीभाँति ज्ञान करने के पश्चात् हम यह अनुमान लगा सकते हैं कि वह वास्तव में प्रयास करेगा या नहीं और यदि करेगा तो कितना तथा किस प्रकार का प्रयास करेगा। इसके अनिर्गन्त जब नियतत्ववादी यह कहता है कि समस्त मानवीय कर्म कार्य-कारण के सिद्धांत द्वारा शासित होते हैं तो इसका अर्थ यह नहीं है कि मनुष्य कुछ विशेष कर्म करने या न करने के लिए बाध्य है। कुछ आलोचकों ने इस आधार पर नियतत्ववाद का विरोध किया है कि इस सिद्धांत के अनुसार मनुष्य जो कुछ करता है वह उसे करने के लिए बाध्य है। परन्तु नियतत्ववाद के विरुद्ध यह आपत्ति उचित प्रतीत नहीं होती। वास्तव में यह सिद्धांत मनुष्य की स्वतंत्रता का निषेध न करके केवल यही बताता है कि उसका सम्पूर्ण आचरण सदैव कार्य-कारण के सिद्धांत द्वारा निर्धारित होता है। इसका अभिप्राय यह नहीं है कि उक्त सिद्धांत के अनुसार मनुष्य जो कुछ करता है वह उसे करने के लिए विवश अथवा बाध्य है। इसका अर्थ केवल यही है कि मनुष्य का सम्पूर्ण आचरण अतः उसकी अपनी इच्छाओं, रुचियों, आदतों तथा उसके अपने विचारों, मूल्यों एवं आदर्शों द्वारा ही निर्धारित होता है। नियतत्ववाद की इसी आधारभूत मान्यता को स्पष्ट करते हुए नॉबेल-स्मिथ ने ठीक ही कहा है कि "यद्यपि मनुष्य के कर्म उसकी रुचियाँ तथा उसके चरित्र द्वारा पूर्णतया निर्धारित होते हैं फिर भी वे स्वतंत्र हैं। यह कथन कि मनुष्य के समस्त कर्म उसके स्वभाव तथा चरित्र द्वारा निर्धारित होने हैं इस कथन के समान कदापि नहीं है कि वह भाग्य के हाथों में एक मोहरा अथवा अनिवार्यता के लौहपाश में एक बंदी मात्र है। इसका अर्थ केवल यही है कि जो मनुष्य के स्वभाव तथा चरित्र का भलीभाँति ज्ञान है वह उसके कर्मों के विषय में भविष्यवाणी कर सकता है"।¹ इस प्रकार स्पष्ट है कि नियतत्ववाद के अनुसार मनुष्य जो कुछ करता है वह उसे करने के लिए कदापि बाध्य नहीं है—अर्थात् कोई अन्य व्यक्ति अथवा बाह्य परिस्थितियाँ उसे अनिवार्यतः कुछ विशेष कर्म करने के लिए विवश नहीं करती। इस सिद्धांत के समर्थक यह स्वीकार करते हैं कि यदि मनुष्य चाहे तो वह उसमें भिन्न कर्म भी कर सकता है जो उसने किया है। यह कथन नियतत्ववाद के अनुरूप ही है कि

यदि मनुष्य को स्वभाव तथा परित्राभिन्न हाता ता वह उससे भिन्न काम कर सकता था जा उसने किया। इस प्रकार नियतत्ववाद मनुष्य के सकल्प-स्वातन्त्र्य के विरुद्ध नहीं है और वह उसका नैतिक उत्तरदायित्व का भी निषेध नहीं करता। यही कारण है कि स्टीवेंसन, रिचर्ड, ब्रान्ट मर नॉबेल-स्मिथ आदि अनेक दार्शनिकों ने मनुष्य के सकल्प-स्वातन्त्र्य तथा नैतिक उत्तरदायित्व के लिए मूलतः उसी सिद्धांत का समर्थन किया है।

3 नैतिक उत्तरदायित्व

पिछले खंडों में जो कुछ कहा गया है उसके आधार पर कुछ सीमा तक हम प्रश्न का उत्तर दिया जा सकता है कि मनुष्य किन परिस्थितियों में अपने किन कर्मों के लिए नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी है। उदाहरणार्थ हम यह कह सकते हैं कि कोई व्यक्ति अपने उसी कर्म के लिए नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी है (1) जिसे करने की उसमें शारीरिक अथवा बौद्धिक क्षमता है, (2) जिसे वह मोक्ष-समझकर तथा किसी उद्देश्य में प्रेरित होकर अपनी इच्छानुसार करता है — अर्थात् जिसे करने के लिए वह हम बाह्य अथवा आंतरिक कारणों द्वारा बाध्य नहीं होता जिन पर उसका कोई नियंत्रण नहीं है और (3) जिसके स्थान पर यदि वह चाहे तो कोई अन्य कर्म भी कर सकता है। दूसरे शब्दों में, मनुष्य नैतिक उत्तरदायित्व के लिए वे सभी शर्तें अनिवार्य हैं जिन्हें सकल्प-स्वातन्त्र्य के लिए अनिवार्य माना गया है। हम मनुष्य को किसी एक कर्म के लिए नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी नहीं मान सकते जिसे करने की उसमें शारीरिक या मानसिक शक्ति नहीं है जिसे उसने जान-बूझ कर अपनी इच्छानुसार नहीं किया और जिसके अनिश्चित वह अन्य कोई कर्म कर ही नहीं सकता था। संक्षेप में मनुष्य अपने उसी कर्म के लिए नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी है जिसे वह किसी उद्देश्य में प्रेरित होकर स्वतंत्रतापूर्वक अपनी इच्छानुसार करता है। ऐसे कर्म के लिए ही मनुष्य की नैतिक प्रशंसा अथवा निंदा की जा सकती है। उसका जो कर्म नैतिक उत्तरदायित्व की उपर्युक्त तीन शर्तों की पूर्ति नहीं करता वह नैतिक प्रशंसा तथा निंदा से मुक्त होता है।

यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि नैतिक उत्तरदायित्व का ठीक-ठीक अर्थ क्या है। इस प्रश्न के उत्तर में यही कहा जा सकता है कि स्वयं अपने प्रति तथा अन्य व्यक्तियों के प्रति अपने नैतिक कर्तव्यों की पूर्ति करना ही 'नैतिक उत्तरदायित्व' है। वस्तुतः कर्तव्य के विचार में ही उत्तरदायित्व का विचार भी निहित रहता है, अतः अपने कर्तव्य की पूर्ति करना मनुष्य का उत्तरदायित्व माना जाता है। उदाहरणार्थ यदि किसी व्यक्ति से हम यह कहते हैं कि अपने वचन के अनुसार उसे अपने मित्र की पुस्तक लौटा देनी चाहिए तो हमारे इस कथन का अभिप्राय यही है कि अपने वचन-पूर्ति संबंधी कर्तव्य का पालन करने के लिए अपने मित्र की पुस्तक लौटा देना उसका नैतिक उत्तरदायित्व है। इस प्रकार नैतिक उत्तरदायित्व को नैतिक कर्तव्य से पृथक् नहीं किया जा सकता, क्योंकि वह मूलतः नैतिक कर्तव्य पर ही आधारित है। यदि कोई कर्म हमारा नैतिक कर्तव्य नहीं है तो उसे करने के लिए हम नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी अथवा बाध्य नहीं हैं, अतः यदि हम वह काम न करें तो हम दोषी नहीं माना जा सकते। हम वही काम करने के लिए नैतिक दृष्टि से बाध्य अथवा उत्तरदायी हैं जो हमारा नैतिक कर्तव्य है। मध्यम में यह कहा जा सकता है कि नैतिक उत्तरदायित्व नैतिक कर्तव्य से अनिवार्यतः संबद्ध है, अतः नैतिक कर्तव्य के अभाव में नैतिक उत्तरदायित्व की कल्पना नहीं की जा सकती।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि नैतिक उत्तरदायित्व के संबंध में मनुष्य के प्रयास का विशेष महत्त्व है। सामान्यतः मनुष्य से यह आशा की जाती है कि वह अपना नैतिक उत्तरदायित्व पूरा करने का प्रयास करे। महत्त्व इस बात का नहीं है कि वह अपना नैतिक उत्तरदायित्व पूरा कर पाता है अथवा नहीं, वात यह है कि वह इसके लिए अधिकतम प्रयास करता है या

नहीं। यदि कोई व्यक्ति यथासंभव अधिकतम प्रयत्न करने के बाद भी अपना नैतिक उत्तरदायित्व पूरा करने में सफल नहीं हो पाता तो इसके लिए हम उसे दोषी नहीं मानते। इसका कारण हमारी यह मान्यता है कि मनुष्य केवल अधिकतम प्रयास कर सकता है। इस प्रयास के परिणामों को वह सदैव नियंत्रित नहीं कर सकता। इसी आधार पर नैतिक उत्तरदायित्व के लिए मनुष्य के प्रयास को विशेष महत्त्व दिया जाता है।

प्रयास के अतिरिक्त मनुष्य की अनभिज्ञता और बाध्यता का भी उसके नैतिक उत्तरदायित्व पर बहुत प्रभाव पड़ता है। सामान्यतः यह माना जाता है कि ऐसे तथ्यों की अनभिज्ञता मनुष्य को नैतिक उत्तरदायित्व से मुक्त करती है जिन्हें जानना उसके लिए संभव नहीं था। यदि कोई व्यक्ति ऐसे अज्ञान के फलस्वरूप कोई कर्म करता है जो उसकी अपनी असावधानी तथा प्रयास की कमी का परिणाम नहीं है तो उसे इस कर्म के लिए नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी नहीं माना जा सकता। परंतु यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि ऐसे तथ्यों की अनभिज्ञता मनुष्य को उसके नैतिक उत्तरदायित्व से मुक्त नहीं करती जिन्हें जानना उसका कर्तव्य था और जिन्हें वह प्रयास करने पर जान सकता था। इसी प्रकार नैतिक नियमों से सर्बाधिकतम अनभिज्ञता के कारण भी किसी व्यक्ति को उसके नैतिक उत्तरदायित्व से मुक्त नहीं माना जा सकता। इस प्रकार स्पष्ट है कि सभी प्रकार की अनभिज्ञता मनुष्य को उसके नैतिक उत्तरदायित्व से मुक्त नहीं करती। ऐसी स्थिति में अनभिज्ञता के आधार पर किसी व्यक्ति के नैतिक उत्तरदायित्व का निर्णय करते समय इस महत्त्वपूर्ण तथ्य का ध्यान रखना बहुत आवश्यक है कि उस अनभिज्ञता को दूर करना उसका कर्तव्य था या नहीं और यथासंभव अधिकतम प्रयास करने पर वह उस अनभिज्ञता से मुक्त हो सकता था अथवा नहीं।

मनुष्य की अनभिज्ञता की भाँति उसकी विवशता अथवा बाध्यता भी उसके नैतिक उत्तरदायित्व को प्रभावित करती है। सामान्यतः यह स्वीकार किया जाता है कि यदि कोई व्यक्ति ऐसे बाह्य कारणों से विवश होकर कोई कर्म करता है जिन पर नियंत्रण रखना उसके लिए असंभव था तो वह उस कर्म के लिए नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी नहीं है। इसी प्रकार मनुष्य को उस कर्म के लिए भी नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी नहीं समझा जा सकता जिसे वह ऐसे आंतरिक कारणों से बाध्य होकर करता है जिन्हें नियंत्रित करना उसके लिए असंभव है। उदाहरणार्थ इसी आधार पर हम ब्लैस्टोमोनिया से पीड़ित व्यक्ति को चोरी करने के लिए नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी नहीं मानते। परंतु यहाँ यह बताना आवश्यक है कि कोई भी पूर्णतया स्वस्थ व्यक्ति केवल इस आधार पर अपने किसी कर्म के लिए नैतिक उत्तरदायित्व से मुक्त नहीं हो सकता कि उसने वह कर्म अपनी किसी तीव्र इच्छा में बाध्य होकर किया है। हम साधारणतया यह मानते हैं कि यदि मनुष्य चाहे और प्रयत्न करे तो वह अपनी इच्छाओं को नियंत्रित कर सकता है, इसी कारण हमारा यह विश्वास है कि केवल इच्छा की तीव्रता उसे अपने नैतिक उत्तरदायित्व से मुक्त नहीं कर सकती। परंतु इस बात का ठीक-ठीक निर्णय करना बहुत कठिन है कि किन परिस्थितियों में कौन-सा व्यक्ति किन इच्छाओं को भलीभाँति नियंत्रित कर सकता है। इसी कारण कुछ विशेष परिस्थितियों में मनुष्य के नैतिक उत्तरदायित्व का समुचित निर्णय करने की समस्या सदैव बहूत जटिल रही है और इसका कोई स्पष्ट तथा सरल समाधान खोजना संभव प्रतीत नहीं होता। फिर भी इतना निश्चित है कि मनुष्य अपने उन सभी कर्मों के लिए नैतिक दृष्टि से उत्तरदायी है जो उसके नैतिक कर्तव्यों से सर्बाधिकतम हैं जिन्हें वह सोच-समझकर स्वतंत्रतापूर्वक अपनी इच्छानुसार करता है और ऐसे कर्मों के लिए ही उसे नैतिक प्रशंसा अथवा निंदा का अधिकारी माना जा सकता है।

क्या वर्तमान युग में मोक्ष की अवधारणा उपादेय है?

1. मोक्ष की परंपरागत अवधारणा

भारतीय दर्शन में मानव-जीवन के लिए अर्थ, काम, धर्म और मोक्ष ये चार पुरुषार्थ स्वीकार किए गए हैं। इन चार पुरुषार्थों के अतर्गत वे सभी मूल्य सम्मिलित किए जा सकते हैं जो मनुष्य के आनंदमय जीवन तथा उसके सामाजिक विकास और उत्थान के लिए अनिवार्य हैं। वर्तमान युग में अर्थ और काम की महत्ता एवं उपादेयता निर्विवाद ही प्रतीत होती है। यही नहीं, यदि इस युग को अर्थ-काम प्रधान युग कहा जाए तो सभवतः अनुचित न होगा। इसी प्रकार 'स्वकर्तव्य-पालन' के अर्थ में धर्म की महत्ता और उपादेयता को भी वर्तमान युग में व्यक्ति तथा समाज के कल्याण के लिए स्वीकार करना अनिवार्य प्रतीत होता है। सभवतः कोई भी विचारक इस व्यापक अर्थ में धर्म के महत्त्व का निषेध नहीं करेगा। इस प्रकार स्पष्ट है कि अर्थ, काम और धर्म ये तीन पुरुषार्थ वर्तमान युग में भी उतने ही महत्त्वपूर्ण तथा उपादेय हैं जितने वे उस प्राचीन काल में थे जब भारतीय मनीषियों ने मानव-जीवन के लिए इनका प्रतिपादन किया था। परंतु निश्चयपूर्वक यह कहना कठिन प्रतीत होता है कि आधुनिक युग में मोक्ष की भी उतनी ही सार्थकता एवं उपादेयता है जितनी प्राचीन काल में समझी जाती थी। वस्तुतः जिस रूप में भारतीय दार्शनिकों ने मोक्ष का प्रतिपादन किया है उस रूप में आज मनुष्य के लिए इस पुरुषार्थ की सार्थकता और उपादेयता संदिग्ध ही प्रतीत होती है। हाँ, यदि वर्तमान युग की आवश्यकताओं के अनुरूप मोक्ष की कोई नई व्याख्या की जाए तो सभवतः आधुनिक मनुष्य के जीवन के लिए इसकी उपादेयता को कुछ सीमा तक स्वीकार किया जा सकता है। इस लेख का मुख्य उद्देश्य मोक्ष के परंपरागत स्वरूप की प्रमुख कठिनाइयों को स्पष्ट करते हुए किसी ऐसी व्याख्या पर विचार करना है जिसके आधार पर वर्तमान युग के सदस्यों में मानव-जीवन के लिए इसकी उपादेयता का निर्णय किया जा सके। परंतु वर्तमान काल में मोक्ष की उपादेयता के विषय में कुछ कहने से पूर्व इसके परंपरागत स्वरूप को भलीभाँति स्पष्ट कर देना आवश्यक है।

पूर्णतः भौतिकवादी चार्वाक दर्शन को छोड़ कर सभी भारतीय दर्शन मोक्ष को ही मानव-जीवन का अंतिम ध्येय मानते हैं। अन्य तीन पुरुषार्थ प्रायः मोक्ष-प्राप्ति के साधन माने गए हैं। यद्यपि भारतीय दर्शनो में मोक्ष के स्वरूप तथा मुक्तात्मा की स्थिति के विषय में मतभेद है, फिर भी यह कहना अनुचित न होगा कि अधिकतर भारतीय दार्शनिकों ने मोक्ष का जो स्वरूप प्रस्तुत किया है वह हमारे अनुभवमूलक लौकिक जीवन का निषेध करता है। चार्वाक दर्शन के अतिरिक्त अन्य सभी भारतीय दर्शनो का मत है कि अविद्या, अविवेक अथवा अज्ञान के कारण ही आत्मा अपने वास्तविक स्वरूप को विस्मृत करके शरीर, इन्द्रियों तथा सामारिक पदार्थों में लिप्त हो जाती है और यही उसके बंधन का मूल कारण है। विभिन्न दर्शनो ने 'अविद्या', 'अज्ञान', या 'अविवेक' की भिन्न-भिन्न प्रकार से व्याख्या की है, किंतु वे सभी अंततः इसे ही सासारिक बंधनो में आत्मा के लिप्त होने का मूल कारण मानते हैं। इसका अर्थ यही है कि जब तक मनुष्य वास्तविक ज्ञान के

फलस्वरूप अपने शरीर तथा समस्त सामाजिक अनुभवों से पूर्णतः मुक्त न हो तब तक वह साक्ष्य प्राप्त नहीं कर सकता। संपूर्ण अनुभवों का आमूल निगकरण करने वाले इसी सिद्धांत के आधार पर अधिकतर भारतीय दर्शनों ने मोक्ष के स्वरूप की व्याख्या की है। उदाहरणार्थ न्याय, वैशेषिक, साध्य, योग तथा मीमांसा का मत है कि सुख, दुःख, इच्छा, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, सम्कार आदि समस्त अनुभवों का आत्यंतिक विनाश हो जाने के पश्चात् ही आत्मा को वास्तविक मोक्ष प्राप्त हो सकता है और वह सभी प्रकार के दुःखों से पूर्णतया मुक्त हो जाती है। न्याय, वैशेषिक तथा मीमांसा तो मोक्ष-प्राप्ति के पश्चात् आत्मा में चैतन्य का भी निषेध करते हैं, क्योंकि उनका मतानुसार चैतन्य आत्मा का अनिवार्य लक्षण न होकर शरीर एवं इंद्रियों के साथ संपर्क के फलस्वरूप उसमें उत्पन्न होने वाला बाह्य गुण मात्र है। इस सबंध में साध्य-योग की स्थिति स्पष्ट विचित्र ही प्रतीत होती है। आत्मा को मूलतः चैतन्यस्वरूप मानने के कारण यद्यपि ये दोनों दर्शन मोक्ष-प्राप्ति के उपरांत उसमें चैतन्य का निषेध नहीं करते, फिर भी वे यह मानते हैं कि मुक्तावस्था प्राप्त कर लेने पर आत्मा में किसी प्रकार का अनुभव शेष नहीं रह जाता। परंतु चैतन्य और अनुभवों के पारम्परिक अनिवार्य सबंध को देखते हुए यह समझना कठिन है कि मुक्तावस्था में समस्त अनुभवों से रहित आत्मा चैतन्यस्वरूप किस प्रकार ब्रह्म रह सकती है। जहाँ तक मुझे ज्ञान है साध्य-योग इस गंभीर समस्या का कोई संतोषजनक समाधान प्रस्तुत नहीं कर सके। ऐसी स्थिति में मोक्ष-प्राप्ति के पश्चात् आत्मा को चैतन्यस्वरूप मान लेने के कारण साध्य-योग का मत न्याय, वैशेषिक तथा मीमांसा के मत से अधिक भिन्न प्रतीत नहीं होता, क्योंकि इन तीनों दर्शनों की भाँति साध्य और योग भी मुक्तावस्था में आत्मा को समस्त अनुभवों से पूर्णतया शून्य ही मानते हैं। इन सभी दर्शनों का मत है कि अनुभवशून्य होने पर ही आत्मा सभी दुःखों से मुक्त हो सकती है।

शंकर के अद्वैत-वेदांत में मोक्ष का जो स्वरूप प्रस्तुत किया गया है वह भी न्याय, वैशेषिक, साध्य, योग, तथा मीमांसा द्वारा प्रस्तुत मोक्ष के स्वरूप के समान ही मूलतः निषेधात्मक ही है। शंकर निर्गुण तथा निराकार ब्रह्म को ही एकमात्र पारमार्थिक सत्ता मानते हैं, अतः उनके मतानुसार आत्मा ब्रह्म से भिन्न नहीं है। अविद्या के कारण ही वह सांसारिक बंधनों में आसक्त होकर, अपने आप को ब्रह्म में भिन्न समझ लेती है। इस अविद्या के नष्ट होने पर जब आत्मा ब्रह्म के साथ पूर्णतः एकाकार हो जाती है तभी उसे मोक्ष प्राप्त होता है। इस प्रकार शंकर के मतानुसार ब्रह्म के साथ आत्मा का पूर्ण तादात्म्य ही उसकी मुक्तावस्था है। यह सत्य है कि साध्य-योग की भाँति आत्मा को स्वभावतः चैतन्यस्वरूप मानने के कारण वे मोक्ष-प्राप्ति के पश्चात् उसमें चैतन्य का निषेध नहीं करते और सच्चिदानंदस्वरूप ब्रह्म के साथ आत्मा के पूर्ण तादात्म्य के फलस्वरूप उसकी मुक्तावस्था को आनंदमयी अवस्था मानते हैं, किंतु आत्मा मोक्ष की यह स्थिति तभी प्राप्त कर सकती है जब वह शरीर तथा सामाजिक पदार्थों से पृथक् होकर समस्त अनुभवों से पूर्णतः मुक्त हो जाए। स्पष्ट है कि मुक्तावस्था में आत्मा के समस्त सामाजिक अनुभवों के पूर्ण विनाश के सबंध में शंकर का मत न्याय-वैशेषिक, साध्य-योग और मीमांसा के मत से मूलतः भिन्न प्रतीत नहीं होता। उन्होंने मुक्तावस्था में आत्मा की जो आनंदमयी स्थिति मानी है वह वास्तव में ब्रह्म की स्थिति है क्योंकि मोक्ष-प्राप्ति के पश्चात् आत्मा का तो अस्तित्व ही नहीं रह जाता। इस प्रकार मुक्तावस्था में शंकर आत्मा के अनुभवों का आत्यंतिक विनाश ही आवश्यक नहीं मानते, अपितु ब्रह्म में उसकी सत्ता का विनीन होना भी अनिवार्य मानते हैं अतः मोक्ष के विषय में उनके मत को न्याय, वैशेषिक आदि दर्शनों के मत की भाँति निषेधात्मक मानना उचित ही प्रतीत होता है। शंकर

की भाँति रामानुज भी यह मानते हैं कि मोक्ष-प्राप्ति के फलस्वरूप आत्मा के समस्त अनुभवों का पूर्ण विनाश अनिवार्य है, क्योंकि इसके बिना उसका अविद्याजनित ब्रह्मकार नष्ट नहीं हो सकता। यद्यपि रामानुज मुक्तावस्था में ईश्वर के साथ आत्मा का पूर्ण एकीकरण अथवा तादात्म्य स्वीकार नहीं करते, फिर भी उनका मत है कि वह जन्म-मरण के चक्र से तभी मुक्त हो सकती है जब ईश्वर-कृपा के फलस्वरूप उसके अहंकार, समस्त कर्मों तथा अनुभवों का आत्यंतिक विनाश हो जाए। इस प्रकार शंकर तथा अन्य अधिकतर भारतीय दार्शनिकों के समान ही रामानुज भी मुक्तावस्था में आत्मा को अनुभवशून्य ही मानते हैं अतः इस दृष्टि से मोक्ष के सबंध में उनके मत को भी निषेधात्मक ही कहा जा सकता है। यहाँ यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि जीवन-मुक्ति को स्वीकार करने वाले सांख्य-योग तथा अद्वैत-वेदान्त के मोक्ष सबंधी मत को पूर्णतः निषेधात्मक नहीं माना जा सकता। इसके उत्तर में यह कहा जा सकता है कि जीवन-मुक्ति मोक्ष की वास्तविक और अंतिम अवस्था नहीं है, वह तो इसका प्रथम सोपान मात्र है। ऐसी स्थिति में जीवन-मुक्ति को मनुष्य का अंतिम ध्येय नहीं माना जा सकता। जहाँ तक मुझे ज्ञान है, सांख्य-योग तथा शंकर ने भी इसे मानव-जीवन का चरम लक्ष्य नहीं माना। इसका अभिप्राय यही है कि वे भी विदेहमुक्ति को ही वास्तविक मोक्ष मानते हैं जिसमें आत्मा शरीर तथा समस्त सामाजिक कर्मों और अनुभवों से पूर्णतया मुक्त हो जाती है। इस प्रकार जीवन-मुक्ति को स्वीकार कर लेने के कारण सांख्य-योग तथा अद्वैत-वेदान्त का मोक्ष सबंधी मत निषेधात्मकता के आरोप से मुक्त नहीं हो जाता।

अभी तक हमने मोक्ष के विषय में उन दर्शनों के मत का उल्लेख किया है जो वेदों को प्रमाण मानते हैं और जिन्हें इसी कारण 'आस्तिक दर्शन' कहा जाता है। इन सभी दर्शनों के मोक्ष सबंधी मत का विश्लेषण करके हमने यही निष्कर्ष निकाला है कि इनके द्वारा प्रस्तुत मोक्ष का स्वरूप मूलतः निषेधात्मक ही है, क्योंकि ये सभी दर्शन मुक्तावस्था में आत्मा के समस्त कर्मों तथा अनुभवों का आत्यंतिक विनाश अनिवार्य मानते हैं। अब मोक्ष के सबंध में उन दर्शनों के मत पर भी विचार करना आवश्यक है जिन्हें वेदों को प्रमाण न मानने के कारण नास्तिक दर्शन कहा जाता है। ईश्वर की सत्ता और आत्मा की अमरता में विश्वास न करने के कारण भौतिकवादी चार्वाक दर्शन तो उस अर्थ में मोक्ष की अवधारणा का पूर्णतया निषेध करता है जिस अर्थ में अन्य भारतीय दर्शन इसे स्वीकार करते हैं, अतः यहाँ इस सबंध में उसके मत का उल्लेख करना अनावश्यक है। अब विचारणीय प्रश्न यह है कि मोक्ष के विषय में जैन दर्शन तथा बौद्ध दर्शन का मत क्या है और वह इस सबंध में अन्य भारतीय दर्शनों के मत से कहाँ तक भिन्न है। ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार न करते हुए भी जैन दर्शन आत्मा की अमरता में विश्वास करता है, अतः उसने भी मोक्ष को ही मानव-जीवन का अंतिम ध्येय माना है। सांख्य और शंकर की भाँति जैन दार्शनिक भी आत्मा को स्वभावतः चैतन्यस्वरूप ही मानते हैं। उनका मत है कि अपनी विशुद्ध और मुक्तावस्था में आत्मा अनंत दर्शन, अनंत ज्ञान, अनंत सामर्थ्य तथा अनंत सुख से परिपूर्ण रहती है। परंतु कर्मों — जिन्हें जैन दर्शन में क्षिति, जल आदि के समान ही पौद्गलिक माना गया है — के फलस्वरूप ही आत्मा सामाजिक बंधनों में बंध जाती है। ये कर्म ही उसके उपर्युक्त चार स्वाभाविक गुणों को पूर्णतः आवृत कर लेते हैं और उसे सामाजिक बंधनों तथा जन्म-मरण के दुःखमय चक्र में डाल देते हैं। इसी कारण जैन दार्शनिकों का विचार है कि जब तक आत्मा के समस्त कर्मों का पूर्ण विनाश नहीं हो जाता तब तक उसे मोक्ष प्राप्त नहीं हो सकता। जब आत्मा के समस्त कर्मों का अंश हो जाता है तो वह अनंत दर्शन, अनंत ज्ञान, अनंत सुख तथा अनंत सामर्थ्य से परिपूर्ण अपनी नैसर्गिक अवस्था को पुनः प्राप्त कर लेती है और आत्मा की इसी विशुद्ध चैतन्य-युक्त अवस्था को जैन दर्शन में 'कैवल्य' अथवा मोक्ष कहा गया है परंतु जैन दार्शनिकों के मूलतः आत्मा का सांसारिक

मनुष्यो से किन्ही प्रकार का संपर्क नहीं रहता और समस्त कर्मों से पूर्णतः मुक्त हो जाने के कारण वे नितात निष्क्रिय रहती हैं। ऐसी स्थिति में स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि मोक्ष-प्राप्ति के पश्चात् पूर्णतः निष्क्रिय आत्मा में किन्ही प्रकार का अनुभव कैसे शोष रह सकता है। जहाँ तर्क मुझे ज्ञात है जैन दार्शनिकों ने इस प्रश्न का कोई सतोषजनक समाधान प्रस्तुत नहीं किया। वस्तुतः मुक्तावस्था में पूर्णतः निष्क्रिय आत्मा को अनुभवशून्य ही माना जा सकता है। यदि आत्मा की अनुभवशून्यता संबंधी इस व्याख्या को स्वीकार कर लिया जाए तो मोक्ष के विषय में जैन दर्शन का मन भी अन्य पूर्ववर्णित भारतीय दर्शनों के मन के समान ही मूलतः निषेधात्मक हो जाता है।

अब संक्षेप में बौद्ध दर्शन के मोक्ष संबंधी मत पर विचार करना आवश्यक है। बौद्ध दर्शन में मोक्ष को 'निर्वाण' कहा गया है जिसका शाब्दिक अर्थ है 'बुझ जाना' अथवा 'समाप्त या नष्ट हो जाना'। स्पष्ट है कि शब्दार्थ की दृष्टि में निर्वाण पूर्णतः निषेधात्मक स्थिति है जिसमें मनुष्य का कुछ भी शेष नहीं रह जाता। श्रीमती राइस डेविड्स, ओल्डनवर्ग पॉल दहलके आदि विद्वानों ने 'निर्वाण' का यही निषेधात्मक अर्थ स्वीकार किया है। इसके अनुसार पूर्णतः नष्ट अथवा समाप्त हो जाने पर ही मनुष्य को निर्वाण प्राप्त हो सकता है — अर्थात् वह सभी दुःखों तथा बंधनों से मुक्त हो सकता है। निर्वाण का यह निषेधात्मक अर्थ बुद्ध के मूल दार्शनिक सिद्धांतों — क्षणिकवाद, प्रतीत्यसमुत्पाद, नैरात्म्यवाद — के अनुरूप ही प्रतीत होता है। परंतु गणकृष्णन, हिरियाणा आदि कुछ विचारकों ने निर्वाण के इस निषेधात्मक अर्थ को स्वीकार नहीं किया। इन विचारकों के मतानुसार निर्वाण का वास्तविक अर्थ मनुष्य के समस्त दुःखों का पूर्ण विनाश तथा उसे अखंड आनंद की प्राप्ति है। यदि निर्वाण के इस अर्थ को स्वीकार कर लिया जाए तो यह उपनिषदों में प्रतिपादित मोक्ष से अधिक भिन्न प्रतीत नहीं होता। इसके अतिरिक्त बुद्ध के क्षणिकवाद तथा नैरात्म्यवाद के साथ निर्वाण के उपर्युक्त अर्थ की संगति प्रमाणित करना बहुत कठिन है। यदि सब कुछ परिवर्तनशील तथा क्षणिक है और शाश्वत आत्मा की मत्ता नहीं है जैसा कि बौद्ध दार्शनिक मानते हैं तो प्रश्न यह है कि अखंड आनंद किसको प्राप्त होता है। वस्तुतः इस प्रश्न का पूर्णतया सतोषजनक तथा युक्तिमग्न उत्तर देना कठिन ही प्रतीत होता है। यह सत्य है कि तत्त्वमीमाणा संबंधी सभी प्रश्नों को अद्याकृत मानने के कारण स्वयं गौतम बुद्ध ने निर्वाण की कोई स्पष्ट और निश्चित परिभाषा नहीं दी, किंतु उनके मूल दार्शनिक सिद्धांतों को ध्यान में रखते हुए यह अवश्य कहा जा सकता है कि निर्वाण कोई ऐसी स्थायी आनंदमयी अवस्था नहीं है जिसका मुक्त आत्मा निरंतर अनुभव करती है। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि कुछ विचारकों निर्वाण को न तो पूर्ण विनाश की स्थिति मानते हैं और न अखंड आनंदमयी अवस्था ही। उनका कथन है कि निर्वाण एक ऐसी स्थिति है जिसका वर्णन करना असंभव है। परंतु निर्वाण के विषय में यह मत नितात अस्पष्ट है अतः यहाँ इसके संबंध में कुछ न कहना ही उचित होगा। उपर्युक्त विवेचन में यहाँ निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि निर्वाण का निषेधात्मक अर्थ बौद्ध दर्शन के मूल सिद्धांतों के अधिक अनुरूप प्रतीत होता है। परंतु इस दर्शन के महायान संप्रदाय के आचार्यों ने निर्वाण के इस निषेधात्मक अर्थ को अस्वीकार करके इसकी एक नई व्याख्या की है जो बहुत रचनात्मक है और मानव-समाज के लिए महान आवर्धन प्रस्तुत करती है। इस नई व्याख्या के अनुसार निर्वाण प्राप्त करने के लिए मनुष्य को शरीर तथा संसार का त्याग करने की आवश्यकता नहीं है, अपने समस्त हितों एवं अहंकार का पूर्णतया परित्याग करके दूसरों की दुःख-निवृत्ति के लिए निरंतर कार्यरत रहना ही निर्वाण की स्थिति है। जो मनुष्य इस स्थिति को प्राप्त कर लेता है उसे महायान के दार्शनिकों ने 'बोधिसत्व' की संज्ञा दी है। ऐसा मनुष्य अपनी मुक्ति के लिए नहीं, अपितु दूसरों की मुक्ति के लिए सदैव प्रयास करता है वह तब तक स्वयं मत्त होने की इच्छा नहीं करता जब तक अन्य सभी मनुष्य

जन्म-मरण के दुःखमय सामाजिक चक्र से पूर्णतया मुक्त नहीं हो जाते। महायान के बोधिसत्व का यह आदर्श हीनयान के अग्रहत् के आदर्श से भिन्न है, क्योंकि अग्रहत् दूसरे की मुक्ति की चिन्ता किए बिना स्वयं सामाजिक दुःखों में मुक्ति प्राप्त कर लेता है। दूसरे शब्दों में, अग्रहत् बोधिसत्व के समान अपने व्यक्तिगत को दूसरे के व्यक्तिगत में विलीन नहीं कर देता। परन्तु अग्रहत् के आदर्श का बोधिसत्व के आदर्श के विपरीत न मानकर पूरक ही माना जा सकता है, क्योंकि निर्वाण-प्राप्ति के लिए व्यक्ति का अपना प्रयास अनिवार्य है। बुद्ध का निश्चयन मत है कि प्रत्येक व्यक्ति अतन्त स्वयं अपने प्रयास द्वारा ही दुःखों से मुक्ति प्राप्त कर सकता है, किसी अन्य शक्ति का आश्रय लेकर नहीं। संभवतः इसी कारण हीनयान के दर्शनियों ने अग्रहत् के आदर्श को स्वीकार किया है। परन्तु अग्रहत् सबंधी आदर्श के महत्त्व का निषेध न करते हुए भी यह कहा जा सकता है कि मानव-कल्याण के लिए बोधिसत्व का आदर्श अधिक वाञ्छनीय है।

2 वर्तमान युग में मोक्ष की उपादेयता

अभी तक हमने मोक्ष के संबन्ध में विभिन्न भारतीय दर्शनों के मत पर विचार किया है। अब विचारणीय प्रश्न यह है कि वर्तमान युग के सामाजिक जीवन में मोक्ष की कोई उपादेयता है अथवा नहीं। इस संबन्ध में मेरा अपना विचार यह है कि अधिकतर भारतीय दर्शनों ने मोक्ष का ज्ञान निषेधात्मक अर्थ स्वीकार किया है उस अर्थ में न तो वह आज के मनुष्य के लिए उपादेय है और न प्राचीन युग के मानव के लिए उपादेय था। अपने इस मत की पुष्टि के लिए मैं निम्नलिखित कारण प्रस्तुत करना चाहूँगा। सर्वप्रथम उस रूप में मोक्ष की अवधारणा का औचित्य ही निरर्थक प्रतीत होता है जिस रूप में अधिकतर भारतीय दर्शनों ने इसे प्रस्तुत किया है। हम देख चुके हैं कि मोक्ष की अवधारणा कुछ विशेष तत्त्वमीमाणात्मक मान्यताओं — आत्मा की अमरता, ईश्वर या ब्रह्म का अस्तित्व, अविद्या की सर्वव्यापकता आदि — पर ही आधारित है, किन्तु इन सभी मान्यताओं की सत्यता में सन्देह किया जा सकता है और किया भी गया है। अब यदि इन तत्त्वमीमाणात्मक मान्यताओं को स्वीकार न किया जाए तो मोक्ष की संपूर्ण अवधारणा निरर्थक हो जाती है।

मनुष्य के लिए मोक्ष की परंपरागत अवधारणा की उपादेयता को अस्वीकार करने का दूसरा कारण यह है कि विदेहमुक्ति के अर्थ में यह पूर्णतः निषेधात्मक है। हम पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं कि अधिकतर भारतीय दर्शन विदेहमुक्ति के अर्थ में ही मोक्ष को स्वीकार करते हैं जिसके लिए शरीर तथा समस्त अनुभवों का पूर्ण विनाश अनिवार्य है। यदि यही मनुष्य का वास्तविक मोक्ष है तो मृत्यु तथा मोक्ष में कोई अंतर नहीं रह जाता और चार्वाक दर्शन के इस कथन को स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है कि "मरण ही मोक्ष है"। इस दृष्टि से मनुष्य के लिए मोक्ष की वही उपादेयता — यदि इसे 'उपादेयता' कहा जाए तो — रह जाती है जो उसके लिए मृत्यु की है। फिर यदि मोक्ष प्राप्त करने के पश्चात् आत्मा पूर्णतः अनुभवरहित तथा चेतनाशून्य हो जाती है तो ऐसी मुक्त आत्मा और जड वस्तु में कोई अंतर नहीं रह जाता। इस प्रकार के निषेधात्मक मोक्ष को जीवन का अन्तिम ध्येय मानना नितान्त अतर्कगत एवं हास्यास्पद ही प्रतीत होता है। यहाँ यह कहा जा सकता है कि साख्य, अद्वैतवेदान्त और जैन दर्शन मुक्त आत्मा को अनुभवशून्य नहीं मानते, अतः उनका द्वारा प्रस्तुत मोक्ष के स्वरूप के विरुद्ध उपर्युक्त आपत्ति नहीं उठाई जा सकती। परन्तु हम पहले ही देख चुके हैं कि ये तीनों दर्शन भी मुक्त आत्मा को साधारण अर्थ में अनुभवयुक्त अथवा चेतनापूर्ण नहीं मानते। साख्य के अनुसार मुक्त पुरुष प्रकृति-अर्थात् संपूर्ण भौतिक जगत् — में पूर्णतया पृथक् हो जाता है और इस अवस्था में वह नितान्त निष्क्रिय होता है। ऐसे मुक्त किन्तु निष्क्रिय पुरुष के रहने का कोई अर्थ नहीं रह जाता। शंकर ने तो मोक्ष-प्राप्ति के पश्चात् आत्मा की स्वतंत्र सत्ता को ही स्वीकार नहीं किया क्योंकि वे निर्वाण ब्रह्म के साथ आत्मा के पण

तादात्म्य को ही मोक्ष मानते हैं। दूसरे शब्दों में, मोक्ष प्राप्त कर लेने के पश्चात् आत्मा ब्रह्म में विलीन होकर निर्गुण तथा निराकार हो जाती है। इस स्थिति में आत्मा के चेतनायुक्त बने रहने का प्रश्न ही नहीं उठता। जैन दर्शन ने भी कैवल्य-प्राप्ति के उपरांत आत्मा को पूर्णतया निष्क्रिय ही माना है, क्योंकि उसके मतानुसार समस्त कर्मों का क्षय हो जाने पर ही उसे कैवल्य प्राप्त हो सकता है स्पष्ट है कि ऐसी निष्क्रिय आत्मा में किसी प्रकार के अनुभव का शोष रहना सम्भव नहीं है। मक्षेप में यह कहा जा सकता है कि सभी भारतीय दर्शन मुक्तावस्था में आत्मा को निष्क्रिय तथा अनुभवशून्य ही मानते हैं, अतः ऐसे मोक्ष को मानव-जीवन के आदर्श के रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता।

मनुष्य के लिए मोक्ष की परंपरागत अवधारणा की उपादेयता को स्वीकार न करने का तीसरा कारण यह है कि जिस रूप में अधिकतर भारतीय दर्शनों ने इसे प्रस्तुत किया है उस रूप में यह निरानन्द व्यक्तिकेन्द्रित प्रतीत होती है। न्याय, वैशेषिक, मीमांसा तथा जैन दर्शनों में मोक्ष के स्वरूप का जो वर्णन किया गया है उससे स्पष्ट है कि मुक्ति का इच्छुक व्यक्ति दूसरों के मोक्ष की चिन्ता किए बिना केवल अपनी मुक्ति के लिए ही प्रयत्न करता है। साख्य और अद्वैत-वेदांत की विवेक मुक्ति की अवधारणा के संबंध में भी यही कहा जा सकता है। मोक्ष के इच्छुक मनुष्य का एकमात्र उद्देश्य स्वयं अपने लिए मुक्ति प्राप्त करना ही होता है। यदि वह दूसरों की दुःखनिवृत्ति अथवा मुक्ति के लिए प्रयत्न करता है तो उसका यह प्रयत्न भी अन्ततः उसके अपने मोक्ष का साधन मात्र ही होता है। स्पष्ट है कि विवेक मुक्ति के अनर्गत सामाजिक तथा परोपकारात्मक मूल्यों के लिए कोई स्थान नहीं है, अतः यह कहना अनर्चित न होगा कि विवेक मुक्ति के अर्थ में मोक्ष की अवधारणा निरानन्द असामाजिक एवं व्यक्तिकेन्द्रित अवधारणा है। ऐसी स्थिति में इस अवधारणा को मानव-जीवन का चरम लक्ष्य मान लेना नैतिक दृष्टि में उचित एवं युक्तिमय प्रतीत नहीं होता।

यह सत्य है कि साख्य तथा अद्वैतवेदान्त के जीवन-मुक्त और महायान के बोधिसत्व की अवधारणा के विरुद्ध उपर्युक्त आपत्ति नहीं उठाई जा सकती, क्योंकि जीवन-मुक्त और बोधिसत्व ये दोनों ही दूसरों की दुःखनिवृत्ति एवं मुक्ति के लिए प्रयत्न करने हैं। परन्तु इस महान् आदर्श के संबंध में भी एक समस्या है जिसका यहाँ उल्लेख कर देना आवश्यक है। यह कहा जाता है कि जीवन-मुक्त तथा बोधिसत्व दोनों ही दूसरों की मुक्ति के लिए बार-बार जन्म लेते रहते हैं और वे तब तक अपनी मुक्ति की इच्छा नहीं करते जब तक अन्य सभी मनुष्य मुक्त न हो जाएं। परन्तु यह मान्यता अन्ततः पुनर्जन्म संबंधी विश्वास पर ही आधारित है जिसकी सत्यता अथवा प्रामाणिकता निरानन्द सिद्ध ही प्रतीत होती है। इस प्रकार अवतारवाद पर आधारित जीवन-मुक्त और बोधिसत्व का आदर्श को भी उसी रूप में स्वीकार करना कठिन है जिस रूप में इसे साख्य, अद्वैतवेदान्त तथा बौद्ध दर्शन में प्रस्तुत किया गया है। हाँ यदि अवतारवाद अथवा पुनर्जन्म की अवधारणा का परित्याग कर के इस आदर्श को मनुष्य के वर्तमान जीवन तक ही सीमित कर दिया जाए तो इसे निश्चय ही मानव-व्यथा के लिए महान् आदर्श माना जा सकता है।

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि क्या तत्त्वमीमाणात्मक मान्यताओं का आधार लिए बिना मोक्ष को मानव-जीवन के एक महान् नैतिक आदर्श के रूप में स्वीकार किया जा सकता है। फिर यदि हम मोक्ष को एक ऐसा नैतिक आदर्श मान ले तो इस प्रश्न पर भी विचार करना आवश्यक है कि उसका स्वरूप क्या होगा और वह अर्थ, काम तथा धर्म इन तीन पुरुषार्थों में किस प्रकार भिन्न होगा। यद्यपि इन दोनों प्रश्नों का कोई स्पष्ट, निश्चित तथा सर्वमान्य उत्तर देना बहुत कठिन है फिर भी मेरे विचार में वर्तमान मानव-जीवन के मद्देन में मोक्ष की नए-नए तरह के उभरे ही जीवन

का अंतिम ध्येय माना जा सकता है। हमें संपूर्ण भारतीय दर्शन द्वारा मान्य इस कठोर सत्य को स्वीकार करना पड़ेगा कि समस्त प्राणी-जगत् में दुःख सर्वत्र व्याप्त है। इस संसार में कोई भी प्राणी ऐसा नहीं है जो पीड़ा अथवा दुःख से पूर्णतया मुक्त हो। सवेदनशील होने के कारण मनुष्य अन्य प्राणियों की अपेक्षा कहीं अधिक तीव्रता से दुःख का अनुभव करता है। ऐसी स्थिति में दुःख से मुक्ति प्राप्त करने की समस्या मानव-जाति की सबसे अधिक गंभीर समस्या है। वस्तुतः मनुष्य की इसी गंभीर समस्या का समाधान करने के लिए ही चार्वाक दर्शन के अतिरिक्त अन्य सभी भारतीय दर्शनो ने मोक्ष के सिद्धांत का प्रतिपादन किया है। प्रत्येक भारतीय दर्शन ने इस दुःख के मूल कारण की खोज करते तथा मनुष्य को इसमें मुक्ति प्राप्त करने के उपाय बताने का प्रयास किया है। यहाँ हमें इस विवाद में उलझने की आवश्यकता नहीं है कि भारतीय दर्शनो द्वारा किया गया दुःख के मूल कारणों का विश्लेषण तथा उसमें मुक्त होने के लिए बनाया गया मार्ग कहीं तक उचित एवं मान्य है। हमारे समक्ष यह निर्विवाद तथ्य विद्यमान है कि मनुष्य अपने जीवन में पीड़ा अथवा दुःख का अनुभव करता है। यह दुःख या तो भूकम्प, बाढ़, सूखा, तूफान आदि प्राकृतिक विपदाओं के फलस्वरूप उत्पन्न होता है या ईर्ष्या, द्वेष, घृणा, क्रोध, लोभ, अभिमान, कामेच्छा आदि मानवीय सवेगों के कारण। स्पष्ट है कि इस दुःख से पूर्ण अथवा आंशिक मुक्ति प्राप्त करने के लिए मनुष्य को इसके उपर्युक्त मूल कारणों को समाप्त या नियंत्रित करना होगा। दुःख के समस्त प्राकृतिक कारणों को पूर्णतया समाप्त अथवा नियंत्रित करना मनुष्य के लिए संभव प्रतीत नहीं होता। ऐसी स्थिति में प्राकृतिक विपदाओं के फलस्वरूप उत्पन्न दुःख से पूर्ण मुक्ति प्राप्त करने की आशा व्यर्थ ही प्रतीत होती है। हाँ, इसके लिए यथामुभव सतत प्रयास करना आवश्यक है। परंतु मनुष्य के जीवन में अधिकांश दुःख का मूल कारण प्राकृतिक विपदाएँ नहीं अपितु ईर्ष्या, द्वेष, क्रोध, घृणा आदि मानवीय सवेग ही हैं। इन्हीं सवेगों के कारण व्यक्ति स्वयं भी दुःख प्राप्त करता है और दूसरों को भी अनावश्यक कष्ट पहुँचाता है। इसमें यह स्पष्ट है कि मनुष्य के अधिकांश दुःख का मूल कारण उसके ये विकृत सवेग ही हैं, अतः इन्हें समुचित रूप से नियंत्रित किए बिना वह दुःख से मुक्त नहीं हो सकता। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि मनुष्य के लिए अपने वर्तमान जीवन में ही दुःख से मुक्ति प्राप्त करना मोक्ष है और इस मोक्ष का एकमात्र उपाय है अपने विकृत सवेगों को भलीभाँति नियंत्रित करना।

यदि मोक्ष का उपर्युक्त अर्थ स्वीकार कर लिया जाए तो इसके लिए आत्मा की अमरता, ईश्वर या ब्रह्म का अस्तित्व आदि किसी तत्त्वमीमाणात्मक मान्यता का आधार लेने की आवश्यकता नहीं है। इसी अर्थ में मोक्ष को मानव-जीवन का चरम लक्ष्य माना जा सकता है। यह सत्य है कि जीवन के इस चरम लक्ष्य की प्राप्ति के लिए अतनः व्यक्ति को स्वयं ही प्रयास करना होगा, किंतु सामाजिक प्राणी होने के नाते दूसरों की दुःख-निवृत्ति के लिए निरंतर प्रयत्न करना भी उसका अनिवार्य नैतिक कर्तव्य है। इस अनिवार्य कर्तव्य का पालन करके ही व्यक्ति मोक्ष सबंधी अपने चरम लक्ष्य को प्राप्त कर सकता है, अतः दूसरों की दुःख-निवृत्ति और अपनी मोक्ष-प्राप्ति के प्रयास में कोई विरोध या संघर्ष नहीं है। दूसरों को दुःख से मुक्त करने का प्रयास करके ही व्यक्ति आत्मकेन्द्रित होने से वंचित नहीं होता और अपने उन सवेगों को भी नियंत्रित कर सकता है जो स्वयं उसके लिए तथा समाज के लिए हानिकारक हैं। इस प्रकार अपने निकृष्ट सवेगों को नियंत्रित करके दूसरों के दुःख का निराकरण करने के सतत प्रयास में ही व्यक्ति का वास्तविक मोक्ष निहित है। मानव-जीवन के इसी महान आदर्श को गीता में 'स्थितप्रज्ञ' की सज्ञा दी गई है जो सुख-दुःख, लाभ-हानि, जय-पराजय में समत्वभाव रखते हुए सदैव लोक-कल्याण के लिए प्रयत्नशील रहता है। अपनी भावनाओं तथा मनोवृत्तियों को नियंत्रित कर लेने के कारण ऐसा स्थितप्रज्ञ व्यक्ति

हर्ष-विषाद से प्रभावित नहीं होता, अतः समार से रहने हुए भी वह सापारिक पदार्थों एवं विषयभोगों में आभक्ति नहीं रखता और केवल लोकसंग्रह के लिए ही फलाकाक्षारहित कर्म करता है। मेरे विचार में स्थितप्रज्ञ की यह अवस्था ही मनुष्य की वास्तविक मुक्ति है जिसे मानव-जीवन के लिए महान आदर्श के रूप में स्वीकार किया जाना चाहिए।

उपर्युक्त अर्थ में मोक्ष अन्य तीनों पुरुषार्थों से भिन्न है और उसके लिए किसी तत्त्व-सीमानात्मक मान्यता को भी स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं है; अर्थ, काम तथा धर्म क्रमशः समयपूर्वक धनोपाजन, इच्छाओं की नृप्ति और स्वकतव्य-पालन तक ही सीमित हैं, किन्तु मोक्ष इसी जीवन में अहंकार एवं दुःख से मुक्त होने की अवस्था है जिसके लिए इन तीनों पुरुषार्थों को स्वीकार करना अनिवार्य है। इस दृष्टि से ये तीनों पुरुषार्थ मोक्ष के मार्ग में बाधक न होकर, उसके लिए अतन्त सहायक ही माने जा सकते हैं। निष्कर्ष के रूप में यह कहा जा सकता है कि परंपरागत अर्थ में मोक्ष मनुष्य के लिए उपादेय प्रतीत नहीं होता, अतः उपर्युक्त नए अर्थ में ही मानव-जीवन के लिए नैतिक आदर्श के रूप में मोक्ष की उपादेयता को स्वीकार किया जा सकता है।



सत्याग्रह : सिद्धांत और व्यावहारिकता

1 सत्याग्रह का अर्थ

'सत्याग्रह' शब्द 'सत्य' और 'आग्रह' इन दो शब्दों के संयोग से बना है जिसका अर्थ है सत्य के लिए दृढ़तापूर्वक आग्रह करना। यदि कोई व्यक्ति स्वार्थरहित होकर निष्पक्ष रूप से विचार करने के पश्चात् किसी विचार या सिद्धांत को सत्य मानता है तो कष्टों तथा कठिनाइयों की चिन्ता किए बिना उसे इसी सिद्धांत के अनुरूप दृढ़तापूर्वक आचरण करना चाहिए और इसमें बाधा डालने वाले व्यक्तियों तथा संगठनों का केवल अहिंसात्मक उपायों द्वारा प्रतिरोध करना चाहिए। इस प्रकार भय तथा पलोभन में प्रभावित हुए बिना, स्वयं कष्ट सहन करते हुए केवल अहिंसात्मक उपायों की सहायता में सदैव सत्य पर दृढ़ रहना और मन, वचन तथा कर्म में उसी के अनुसार आचरण करना सत्याग्रह है। गाँधीजी ने सत्याग्रह का यही व्यापक अर्थ स्वीकार किया है और इसी व्यापक अर्थ में वे पर्याप्त समय तक दक्षिणी अफ्रीका तथा भारत में सत्याग्रह का प्रयोग करते रहे।

सामाजिक तथा राजनीतिक क्षेत्र में सत्याग्रह सभी प्रकार के अन्याय, शोषण और अत्याचार के विरुद्ध पूर्णतः अहिंसात्मक संघर्ष है। युद्ध अथवा हिंसात्मक संघर्ष और सत्याग्रह में कुछ आधारभूत अंतर हैं जिनका यहाँ उल्लेख कर देना आवश्यक है। हिंसात्मक संघर्ष का उद्देश्य विरोधी को अधिकाधिक क्षति पहुँचाना अथवा उसे नष्ट करना होता है जबकि सत्याग्रह का उद्देश्य विरोधी द्वारा किए जाने वाले अन्याय तथा अत्याचार का अंत करना ही होता है, उसे किसी प्रकार का कष्ट पहुँचाना नहीं। हिंसात्मक संघर्ष करने वाले व्यक्ति के मन में विरोधी के प्रति क्रोध, घृणा, प्रतिशोध आदि दुर्भावनाएँ होती हैं, किंतु सत्याग्रही अपने विरोधी के प्रति भी स्नेह और सौहार्द रखता है। वह विरोधी के दुष्कर्म से घृणा करता है, विरोधी में नहीं। हिंसात्मक संघर्ष करने वाला व्यक्ति अपने उद्देश्य की पूर्ति के लिए विरोधी को ही कष्ट पहुँचाता है जबकि सत्याग्रही स्वयं अधिकाधिक कष्ट सहन करके विरोधी के हृदय-परिवर्तन द्वारा अपना लक्ष्य प्राप्त करता है। हिंसात्मक संघर्ष में प्रत्येक पक्ष अपनी विजय तथा दूसरे पक्ष की पराजय की कामना करता है, किंतु सत्याग्रही केवल सत्य और न्याय की विजय चाहता है, अपनी विजय और विरोधी की पराजय नहीं। हिंसात्मक संघर्ष का अंत हो जाने के पश्चात् भी दोनों पक्षों में शत्रुता बनी रहती है, किंतु सत्याग्रह की समाप्ति के उपरांत सत्याग्रही अपने सद्व्यवहार द्वारा विरोधी को अपना मित्र बना लेता है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि सत्याग्रह युद्ध अथवा हिंसात्मक संघर्ष से मूलतः भिन्न है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि गौतम बुद्ध के चार आर्य सत्यों की भाँति सत्याग्रह के भी चार मूल सिद्धांत हैं जिन पर सत्याग्रह का संपूर्ण दर्शन आधारित है। ये चार सिद्धांत निम्नलिखित हैं

- (1) यह निर्विवाद सत्य है कि संसार में शोषण, अन्याय, अत्याचार आदि अनेक बुराइयाँ हैं।
- (2) इन सभी बुराइयों का निराकरण बहुत आवश्यक है, क्योंकि इन्हे समाप्त किए बिना विश्व में

सुख और शांति की कल्पना भी सही की जा सकती। (3) ये बुराइया युद्ध तथा अन्य हिंसात्मक उपायो द्वारा कभी सम्प्राप्त नहीं हो सकती, क्योंकि हिंसा और अधिक तीव्र हिंसा को ही उत्पन्न करती है। विश्व का दीर्घकालीन इतिहास इस बात का साक्षी है कि युद्ध से और अधिक संघर्ष का तथा घृणा और प्रतिशोध का ही जन्म होता है। (4) केवल आत्मपीडन तथा अन्य अहिंसात्मक उपायो द्वारा ही समार में अन्याय, शोषण, अत्याचार आदि बुराइयो का अंत किया जा सकता है। इसी कारण सत्याग्रही के लिए स्वयं कष्ट सहन करने की इच्छा तथा क्षमता का विशेष महत्त्व है जिस पर हम आगे विस्तारपूर्वक विचार करेंगे। यहाँ इतना कह देना ही पर्याप्त है कि बुराइयो का निराकरण करने के लिए सत्याग्रही की स्वेच्छया कष्ट सहन करने की क्षमता सत्याग्रह का सर्वाधिक प्रभावशाली अहिंसात्मक उपाय है।

सत्याग्रह के अर्थ को भलीभाँति समझने के लिए यह जान लेना आवश्यक है कि सत्याग्रह निष्क्रिय प्रतिरोध से मूलतः भिन्न है। यह सत्य है कि जब सर्वप्रथम 1906 में गाँधी जी ने दक्षिणी अफ्रीका में गोरे शासकों द्वारा भारतीयों के प्रति किए जाने वाले अन्याय तथा अत्याचार के विरुद्ध अपना अहिंसात्मक आंदोलन आरंभ किया था तो उस समय वे उसे 'निष्क्रिय प्रतिरोध' ही कहा करते थे किन्तु बाद में उन्होंने अनुभव किया कि उनके आंदोलन का यह नाम उचित नहीं है। इसका कारण यह था कि पाश्चान्त्य देशों में निष्क्रिय प्रतिरोध को केवल असहाय और दुर्बल व्यक्तियों का हथियार माना जाता था जिसका वे अपने कष्ट-निवारण के लिए शक्तिशाली व्यक्तियों के विरुद्ध प्रयोग करते थे। इसका प्रयोग करने वाले व्यक्ति अहिंसा को नैतिक दृष्टि से उत्कृष्ट न मानकर केवल विवशता एवं दुर्बलता के कारण अहिंसात्मक आचरण करते थे। आवश्यकसाधन उपलब्ध होने पर अनुकूल परिस्थितियों में वे अन्याय एवं अत्याचार के निराकरण के लिए हिंसात्मक उपायो का प्रयोग करने में भी कोई संकोच नहीं करते थे। इस प्रकार निष्क्रिय प्रतिरोध का प्रयोग करने वाले व्यक्ति सत्य और अहिंसा को अनुल्लघनीय नैतिक सिद्धांत न मानकर अपनी सफलता के लिए उपयुक्त साधन मात्र मानते थे जिनका सुविधानुसार परित्याग किया जा सकता था। परंतु उनकी यह मान्यता गाँधी जी के सत्य और अहिंसा पर आधारित आध्यात्मिक आंदोलन के विरुद्ध थी, इसी कारण गाँधी जी यह अनुभव करने लगे थे कि उन्हें अपने आंदोलन को निष्क्रिय प्रतिरोध नहीं कहना चाहिए। जब वे दक्षिणी अफ्रीका में चलाए जाने वाले अहिंसात्मक आंदोलन के लिए कोई उपयुक्त नाम ढूँढ रहे थे तो श्री मगनलाल गाँधी ने यह सुझाव दिया कि इस आंदोलन को 'सदाग्रह' कहा जाना चाहिए। इस शब्द को परिवर्तित करके गाँधी जी ने अपने आंदोलन को 'सत्याग्रह' की संज्ञा दी और इस प्रकार उसे निष्क्रिय प्रतिरोध से पृथक किया।

गाँधी जी के सत्याग्रह तथा निष्क्रिय प्रतिरोध में मूल अंतर यह है कि निष्क्रिय प्रतिरोध के विपरीत सत्याग्रह के लिए सभी परिस्थितियों में पूर्णतः अहिंसात्मक होना अनिवार्य है। सत्याग्रह में हिंसा, क्रोध, घृणा, प्रतिशोध आदि दुर्भावनाओं के लिए कोई स्थान नहीं है। सत्याग्रही सत्य तथा अहिंसा को किसी उत्तम उद्देश्य की पूर्ति का साधन न मानकर उन्हें स्वतः साध्य मानता है और सभी परिस्थितियों में उनके अनुसार आचरण करता है। निष्क्रिय प्रतिरोध का प्रयोग करने वाला व्यक्ति अपने विरोधी से स्नेह नहीं करता, उसके मन में विरोधी के प्रति घृणा, क्रोध, प्रतिशोध आदि हिंसात्मक भावनाएँ हो सकती हैं। इसके विपरीत सत्याग्रही विरोधी के दुष्कर्म का दृढतापूर्वक विरोध करते हुए भी उसके प्रति स्नेह एवं सौहार्द रखता है और सदैव उसके कल्याण की कामना करता है। वह अपने लिए अनुकूलतम परिस्थिति में भी विरोधी की कठिनाइयों का नाश

उठाकर उसके विरुद्ध किसी भी रूप में हिंसा का प्रयोग नहीं करता। निष्क्रिय प्रतिरोध का प्रयोग करने वाले व्यक्ति के विपरीत सत्याग्रही का एकमात्र आधार उसका नैतिक बल तथा सभी परिस्थितियों में स्वयं कष्ट सहन करने की शक्ति है। निष्क्रिय प्रतिरोध के लिए शुभ लक्ष्य की प्राप्ति का ही महत्त्व है, साधनों की शुद्धता का नहीं। परन्तु सत्याग्रह के लिए साधनों का शुभ होना भी उतना ही आवश्यक है जितना लक्ष्य का शुभ होना। सत्याग्रही शुभ लक्ष्य की प्राप्ति के लिए किसी भी परिस्थिति में अशुभ साधनों का प्रयोग नहीं कर सकता। इस प्रकार गाँधीजी का अहिंसात्मक आंदोलन केवल सत्य एवं अहिंसा पर आधारित होने के कारण निष्क्रिय प्रतिरोध से मूलतः भिन्न है और इसीलिए उन्होंने उसे 'सत्याग्रह' का नाम दिया है।

यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि गाँधी जी के विचार में सत्याग्रह कायर तथा दुर्बल व्यक्ति का हथियार नहीं है। सच्चा सत्याग्रही वही व्यक्ति हो सकता है जिसमें नैतिक तथा आध्यात्मिक बल हो और जो इस बल के आधार पर स्वेच्छया अधिकतम कष्ट सहन कर सके। ऐसे सत्याग्रही के जीवन में किसी प्रकार की दुर्बलता अथवा कायरता के लिए कोई स्थान नहीं है। सत्य पर वही व्यक्ति अडिग रह सकता है जिसमें नैतिक साहस तथा बल हो और ऐसा सत्याग्रही निश्चय ही दुर्बल एवं कायर नहीं हो सकता। गाँधी जी कायरता की अपेक्षा हिंसा को अधिक श्रेयस्कर मानते हैं, क्योंकि उनके विचार में 'हिंसा करने वाले व्यक्ति से यह आशा की जा सकती है कि वह कभी अहिंसा के अनुसार आचरण करना सीख जाएगा, परन्तु कायर व्यक्ति से ऐसी आशा नहीं की जा सकती'।² दुर्बल एवं कायर व्यक्ति के विपरीत सत्याग्रही पूर्णतः निर्भय होता है। सत्य पर अटल रहते हुए वह सदा दृढ़तापूर्वक यही कहेगा है — "मैं संसार में किसी से नहीं डरूंगा। मैं केवल ईश्वर से डरूंगा। मैं किसी के प्रति कोई दुर्भावना नहीं रखूंगा। मैं सत्य द्वारा असत्य को पराजित करूंगा। असत्य को सत्य द्वारा, घृणा को प्रेम द्वारा तथा अन्याय को न्याय द्वारा पराजित करके मैं सभी व्यक्तियों के प्रति सदैव सद्भाव रखूंगा और स्वयं सहर्ष अधिकतम कष्ट सहन करूंगा"।³ सत्याग्रही की यह प्रतिज्ञा किसी कायर की नहीं, अपितु नैतिक दृष्टि में साहसी तथा वीर की प्रतिज्ञा है। वह स्वेच्छया जो कष्ट सहन करता है उसका कारण कायरता, अथवा दुर्बलता न होकर अपने विरोधी सहित सभी व्यक्तियों के प्रति उसका स्नेह एवं सद्भाव ही है। इस प्रकार पूर्णतः निर्भय होकर सदैव सत्य पर अडिग रहना और केवल अहिंसात्मक उपायों द्वारा सभी प्रकार के अन्याय, अत्याचार तथा शोषण का दृढ़तापूर्वक प्रतिरोध करना सत्याग्रह की अनिवार्य शर्त है।

2. सत्याग्रह की आधारभूत मान्यताएँ

गाँधी जी का यह अहिंसात्मक सत्याग्रह उनकी कुछ मूल दार्शनिक मान्यताओं पर आधारित है जिनका यहाँ उल्लेख कर देना आवश्यक है। गाँधी जी के विचार में ये मान्यताएँ सत्याग्रह के लिए अनिवार्य हैं। सत्याग्रह की प्रथम अनिवार्य आधारभूत मान्यता है — ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास तथा उनके प्रति अखंड श्रद्धा। गाँधी जी धर्मपरायण व्यक्ति थे और ईश्वर में उनकी अगाध श्रद्धा थी। ईश्वरोपामना को उन्होंने अपने जीवन का अभिन्न अंग बना लिया था और इसे ही वे अपने सभी महत्त्वपूर्ण कार्यों का मूल आधार मानते थे। यही कारण है कि गाँधी जी सत्याग्रह की सफलता के लिए ईश्वर में सत्याग्रही की अखंड श्रद्धा का होना अनिवार्य मानते हैं। उनका विचार है कि कोई

2 हरिजन', 21 अक्टूबर, 1939-

3 आर आर दिवाकर, 'सत्याग्रह इट्म टेक्नीक ऐंड क्रिस्टी' पृष्ठ 74.

भी नास्तिक वास्तव में सत्याग्रही नहीं हो सकता। इसका कारण स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि सत्याग्रह के लिए "मनुष्य का अहिंसा में दृढ़ विश्वास होना चाहिए। ईश्वर में अखंड श्रद्धा के बिना यह असंभव है। अहिंसा के अनुरूप आचरण करने वाला मनुष्य ईश्वर की शक्ति और कृपा के बिना कुछ नहीं कर सकता। इसके बिना उसमें क्रोध, भय तथा प्रतिशोध में मुक्त रहते हुए अपने आपको बलिदान कर देने का माहस उत्पन्न नहीं हो सकता"।⁴ गाँधी जी यह मानते हैं कि ईश्वर की सत्ता और शक्ति में विश्वास किए बिना मनुष्य को अहिंसा की महान शक्ति का वास्तविक लाभ नहीं हो सकता। "सत्य और अहिंसा का यांत्रिक समर्थन किसी भी कठिन समय में छिन्न-भिन्न हो सकता है। ईश्वर एक महान शक्ति है और हमारा जीवन उसी शक्ति द्वारा अनुप्राणित है। जो इस महान शक्ति के अस्तित्व को अस्वीकार करता है वह अनन्य शक्ति के प्रयोग में वंचित होकर भ्रमपूर्ण हो जाता है। वह उस जहाज की भाँति हो जाता है जो दिशासूचक यंत्र के अभाव में अपने गंतव्य की ओर अग्रसर नहीं हो पाता और समुद्र में इधर-उधर भटकते हुए अंततः नष्ट हो जाता है"।⁵ सर्वशक्तिमान ईश्वर में विश्वास करके ही सत्याग्रही निर्भय हो सकता है जो सत्याग्रह की सफलता के लिए आवश्यक है। इस प्रकार गाँधी जी के विचार में ईश्वर के प्रति अटूट श्रद्धा के बिना सत्याग्रह के सफल होने की कोई संभावना नहीं है।

सत्याग्रह की दूसरी आवश्यक आधारभूत मान्यता है मनुष्य की अच्छाई में सत्याग्रही का दृढ़ विश्वास। सत्याग्रही इस सिद्धांत में दृढ़तापूर्वक विश्वास करता है कि चाहे कोई मनुष्य कितना ही पतित क्यों न हो, उसके मन में स्नेह, मैत्री, उदारता, करुणा आदि सद्भावनाएँ सुपुष्पावस्था में अवश्य विद्यमान रहती हैं जिन्हें उसके प्रति सद् व्यवहार द्वारा जागृत किया जा सकता है। इसी कारण वह किसी भी स्थिति में अन्याय तथा अत्याचार करने वाले के विरुद्ध हिंसात्मक उपायों का प्रयोग नहीं करता। मनुष्य मात्र की अच्छाई में अटूट विश्वास करने के कारण ही गाँधी जी यह कहा करते थे कि हमें पाप से घृणा करनी चाहिए, पापी से नहीं। घोर अत्याचार एवं अन्याय करने वाले व्यक्ति में भी सद्बृत्तियाँ विद्यमान रहती हैं जिन्हें सत्याग्रही स्वयं कष्ट सहन करके अपनी करुणा द्वारा जगा सकता है और इस प्रकार एक अच्छा मनुष्य बनने में उसकी सहायता कर सकता है। गाँधी जी स्वयं अपने जीवन में सत्याग्रह के इसी मूल सिद्धांत के अनुसार सदैव आचरण करते रहे। दक्षिणी अफ्रीका में जब वे गॉरे शासकों द्वारा भारतीयों पर किए गए अत्याचारों के विरुद्ध अहिंसात्मक सत्याग्रह कर रहे थे तो कई व्यक्तियों ने उनकी हत्या करने का प्रयत्न किया था। परंतु गाँधी जी के मन में इन व्यक्तियों के प्रति कटुता अथवा घृणा उत्पन्न नहीं हुई। इसके विपरीत इन व्यक्तियों को क्षमा करके गाँधी जी ने इन्हें अपना मित्र अथवा अनुयायी बना लिया। एक बार जाहन्मबर्ग में आयोजित एक बड़ी सभा में भाषण देने के बाद गाँधी जी जब हॉल में बाहर आए तो एक व्यक्ति हाथ में छुरा लिए हुए उनकी ओर बढ़ा। गाँधी जी तुरंत उसके पास पहुँचे और उसके साथ स्नेहपूर्वक बातचीत करने लगे। कुछ ही क्षणों में उस व्यक्ति ने अपना छुरा गाँधी जी के हाथ में दे दिया और चुपचाप वहाँ से चला गया। इस घटना पर टिप्पणी करते हुए गाँधी जी ने कहा था कि यदि मैं उस व्यक्ति को दंड दिलाने का प्रयत्न करता तो वह मेरा शत्रु हो जाता, किन्तु अब वह मेरा मित्र बन जाएगा। वे इसी प्रकार ऐसे सभी व्यक्तियों को क्षमा करते रहे जिन्होंने उन्हें कष्ट पहुँचाया अथवा उनकी हत्या करने का प्रयत्न किया। इसका कारण उनका यह दृढ़ विश्वास था कि कोई भी व्यक्ति स्वभावतः बुरा नहीं होता, अतः हमें किसी में घृणा नहीं करनी चाहिए। अपने इसी

4 'हिंजन', 18 जून, 1938.

5 'हरिजन', 20 बलाई, 1947, पृष्ठ 240.

विश्वास के आधार पर वे दक्षिणी अफ्रीका तथा भारत में मन्याग्रह का संचालन करने रहे। इस प्रकार गाँधी जी का मन्याग्रह सबंधी संपूर्ण दर्शन उनकी इस मान्यता पर आधारित है कि मनुष्य स्वभावतः अच्छा है और उसकी सदाशयता कभी भी पूर्णतः नष्ट नहीं होती।

मन्याग्रह की तीसरी आवश्यक आधारभूत मान्यता है सत्य और अहिंसा की शक्ति में सत्याग्रही का अटूट विश्वास। जब वह अन्याय तथा अत्याचार का अंत करने के लिए हिंसा का मार्ग छोड़ कर अहिंसात्मक मन्याग्रह का मार्ग ग्रहण करता है तो उसे इस बात का पूर्ण विश्वास होना चाहिए कि अंततः उसका मन्याग्रह सफल होगा। इस विश्वास के अभाव में वह अधिक समय तक मन्याग्रह के कठिन मार्ग पर नहीं चल सकता, इस विश्वास के बिना सत्याग्रही में अपने विरोधी द्वारा दिए गए शारीरिक तथा मानसिक कष्ट को सहर्ष सहन करने की शक्ति भी उत्पन्न नहीं हो सकती जो सत्याग्रह की सफलता के लिए अनिवार्य है। सत्य और अहिंसा की महान शक्ति में पूर्ण विश्वास रखने पर ही सत्याग्रही सभी परिस्थितियों में इनके अनुसार आचरण कर सकता है। गाँधी जी सत्याग्रह में अहिंसा की सफलता को पूर्णतः निश्चित मानते हैं। इस संबंध में उनका कथन है — 'मेरे इस बात को स्वतः सिद्ध सत्य मानना है कि सच्ची अहिंसा विरोधी को प्रभावित करने में कभी असफल नहीं हो सकती। यदि वह असफल होती है तो वह अपूर्ण है'।⁶

मन्याग्रह में हिंसा के प्रयोग को गाँधी जी इस बात का स्पष्ट प्रमाण मानते थे कि सत्याग्रह करने वाले व्यक्ति सत्य और अहिंसा को भलीभाँति नहीं समझ सके। ऐसी स्थिति में वे सत्याग्रह को स्थगित कर देना आवश्यक समझते थे। भारत में इसी कारण उन्होंने अनेक बार सत्याग्रह को स्थगित किया था। उदाहरणार्थ फरवरी 1929 में जब कुछ सत्याग्रहियों ने आवेश में आकर चौरीचौरा में कुछ सिपाहियों की हत्या कर दी थी तो गाँधी जी ने नगर सत्याग्रह को स्थगित कर दिया। इसका कारण उनका यह दृढ़ विश्वास था कि हिंसा और सत्याग्रह साथ-साथ नहीं चल सकते। सच्चा सत्याग्रही अन्याय एवं अत्याचार को समाप्त करने के लिये स्वयं कष्ट सहन करता है, वह अपने विरोधी को कभी कष्ट नहीं पहुँचाता। जब भी गाँधी जी के अनुयायी सत्याग्रह करने समय अहिंसात्मक मार्ग से हटने लगते थे तो वे इसके लिए अपने आपको दोषी मानकर आत्मशुद्धि के लिए उपवास करते थे और इस प्रकार अपने अनुयायियों को पुनः सत्य एवं अहिंसा के मार्ग पर लाने का प्रयास करते थे। वे प्रत्येक सत्याग्रही से यही कहा करते थे कि सत्य और अहिंसा उसके जीवन के अभिन्न अंग बन जाने चाहिए अर्थात् उसे अपने सामाजिक तथा राजनीतिक जीवन में ही नहीं, अपितु अपने व्यक्तिगत और पारिवारिक जीवन में भी सदा इन्हीं के अनुसार आचरण करना चाहिए।⁷ इस प्रकार गाँधी जी के मतानुसार सत्य और अहिंसा की शक्ति में दृढ़ विश्वास द्वारा ही सत्याग्रही अपने महान उद्देश्य में सफल हो सकता है।

सत्याग्रह की उपर्युक्त मान्यताओं के अतिरिक्त गाँधी जी सत्याग्रही की आत्मशुद्धि को भी आवश्यक मानते हैं। इसका अर्थ यह है कि अन्याय, अत्याचार, शोषण आदि बुराइयों के विरुद्ध सत्याग्रह करने से पूर्व स्वयं सत्याग्रही को इन बुराइयों में मुक्त होना चाहिए। यदि सत्याग्रही स्वयं इन बुराइयों से मुक्त नहीं है तो वह सत्याग्रह द्वारा अपने विरोधी को कभी प्रभावित नहीं कर सकता। इसके अतिरिक्त सत्याग्रह की सफलता के लिए यह भी आवश्यक है कि सत्याग्रही अपने देश अथवा समाज की निःस्वार्थ भाव से सेवा करे और उसके कल्याण के लिए अपने जीवन तक का

6 'हिंग्लन', 6 मई, 1939 पृ. 112.

बलिदान करने में भी मकोच न करे। उस सत्याग्रह सबधी अपने महान उद्देश्य की पूर्ति के लिए स्वयं अधिकतम कष्ट सहन करना चाहिए और किसी भी स्थिति में सत्य तथा अहिंसा के मार्ग से कभी विचलित नहीं होना चाहिए। परन्तु सत्याग्रही यह सब तभी कर सकता है जब उसमें आत्मन्याय आत्मसयम, आवरण की पवित्रता, निर्भयता, प्राणीमात्र के प्रति स्नेह एवं करुणा आदि सद्गुण हों। सत्य, अहिंसा आदि एकादश व्रतों का पालन करने से सत्याग्रही में इन सद्गुणों का पूर्ण विकास हो सकता है, अतः गाँधी जी ने उसके लिए इन सभी व्रतों का पालन करना अनिवार्य माना है। उनका विचार है कि इन सभी व्रतों का भलीभाँति पालन करने से सत्याग्रही में उपर्युक्त सद्गुणों के विकास के साथ-साथ महान आध्यात्मिक शक्ति भी उत्पन्न होती है जिसका प्रतिरोध करना उसके विरोधी के लिए असंभव हो जाता है। ये सभी व्रत सत्याग्रही की आत्मशुद्धि में बहुत सहायक होते हैं और उने सत्याग्रह के कठिन मार्ग पर निरंतर अग्रसर होते रहने के लिए अदम्य शक्ति प्रदान करते हैं। इसी कारण गाँधी जी ने सत्याग्रही के लिए मन, वचन, कर्म में इन एकादश व्रतों के अनुसार सदैव आचरण करना अनिवार्य माना है।

3 सत्याग्रह का उद्देश्य और प्रभाव

सत्याग्रह का उद्देश्य के विषय में गाँधी जी का कथन है कि केवल समाज के कल्याण के लिए ही इसका प्रयोग किया जाना चाहिए, अपने व्यक्तिगत लाभ अथवा स्वार्थ के लिए नहीं। जो व्यक्ति सदैव अपनी स्वार्थसिद्धि में लिप्त रहता है और सामाजिक हित के लिए अपने व्यक्तिगत लाभ का परित्याग नहीं कर सकता वह सत्याग्रही होने के योग्य नहीं है। अपने व्यक्तिगत हित के लिए किया गया अहिंसात्मक प्रतिरोध वास्तव में सत्याग्रह नहीं है क्योंकि वह सत्याग्रह के मूल उद्देश्य—सामाजिक कल्याण—की उपेक्षा करता है। इस दृष्टि से आज जो व्यक्ति और समुदाय अपनी स्वार्थसिद्धि के लिए समय-समय पर तथाकथित सत्याग्रह करते रहने हैं वे गाँधी जी के विचार में वस्तुतः इस महान सिद्धांत का दुरुपयोग कर रहे हैं। कोई व्यक्ति किसी से धन लेने या ऋण वसूल करने के लिए उपवास करता है तो वह इसका दुरुपयोग करता है, क्योंकि उसका उद्देश्य जनहित न होकर अपना व्यक्तिगत लाभ है। गाँधी जी के विचार में स्वार्थपूर्ण होने के कारण ऐसा उपवास अहिंसात्मक या सत्याग्रह की भावना के अनुरूप नहीं है। सच्चा सत्याग्रही अपने लाभ के लिए नहीं, अपितु सामाजिक कल्याण में बाधक किसी बुराई का अंत करने के लिए ही सत्याग्रह करता है। अपनी इसी मान्यता के कारण गाँधी जी ने दक्षिणी अफ्रीका तथा भारत में अन्याय और अन्याचार से पीड़ित लाखों व्यक्तियों के कल्याण—सबधी व्यापक उद्देश्य के लिए ही सत्याग्रह का प्रयोग किया। उन्होंने सत्याग्रह करते हुए अपने जीवन में जो घोर कष्ट सहे और दीर्घकालीन उपवास किए, वे सभी इसी व्यापक उद्देश्य की पूर्ति के साधन थे। इस प्रकार गाँधी जी के विचार में सत्याग्रह का उद्देश्य बहुत व्यापक और महान है, वह किसी व्यक्ति अथवा समुदाय की स्वार्थसिद्धि का साधन नहीं है जैसा कि प्रायः आज उसे समझा जाता है।

गाँधी जी सत्याग्रह को 'सत्य' के लिए 'तपस्या' तथा 'दुःख सहने का सिद्धांत' मानते हैं। उनका कथन है — "कुछ भी मेरे इस विश्वास से भुझे विचलित नहीं कर सकता कि यदि लक्ष्य शुभ हो तो उसके लिए कष्ट सहन करना जितना उसकी प्राप्ति में सहायक होता है उतना अन्य कोई उपाय नहीं हो सकता"।⁸

सत्याग्रही के लिए दुःख सहन करने की कोई सीमा नहीं है भयकर शारीरिक तथा मानसिक कष्ट पहुँचाए जाने पर भी वह अपना धैर्य नहीं छोड़ता और अहिंसा एवं सत्य के मार्ग से विचलित नहीं होता। अपने लक्ष्य की पूर्ति के लिए वह मृत्यु को भी सहर्ष स्वीकार कर लेता है किंतु अपने विरोधी के अहित की कामना नहीं करता और न उसके साथ किसी प्रकार का छल करता है। सत्याग्रही का यही आत्मत्याग उसके विरोधी में विद्यमान मानवता की भावना को जागृत करके उसे इतना अधिक प्रभावित कर देता है कि वह स्वेच्छया उस बुराई का अन्त करने के लिए तैयार हो जाता है जिसे सत्याग्रही समाप्त करना चाहता है। इस दृष्टि से अपने लक्ष्य की पूर्ति के लिए सत्याग्रही द्वारा कष्ट सहन करने का विशेष महत्त्व है। इसी के द्वारा वह अपने विरोधी का हृदय-परिवर्तन कराके उसे बुराई को छोड़ देने के लिए नैतिक दृष्टि से बाध्य करता है और इस प्रकार उसे अपना सहयोगी बना लेता है। यदि सत्याग्रही इसके लिए तर्कबुद्धि का सहारा ले तो वह इसमें सफल नहीं हो सकता। इसी कारण गाँधी जी सत्याग्रह के लिए तर्कबुद्धि की अपेक्षा दुःख सहने की इच्छा और क्षमता को अधिक महत्त्व देते हैं। इस संबंध में उन्होंने स्पष्ट कहा है कि "यदि आप वास्तव में कोई महत्त्वपूर्ण कार्य करना चाहते हैं तो आपके लिए केवल तर्कबुद्धि को ही सतुष्ट करना पर्याप्त नहीं है, हृदय को प्रभावित करना भी बहुत आवश्यक है। तर्कबुद्धि हमारे मस्तिष्क को प्रभावित करती है, किंतु हमारा हृदय दुःख से ही प्रभावित होता है"।⁹ इसी कारण अपने विरोधी के अत्याचार के फलस्वरूप सत्याग्रही जितना अधिक दुःख झेलता है उसके शुभ लक्ष्य की पूर्ति की संभावना उतनी ही अधिक बढ़ जाती है। इस दृष्टि से गाँधी जी के विचार में सत्याग्रही के सहर्ष दुःख सहने की इच्छा और क्षमता का सत्याग्रह की सफलता के लिए विशेष महत्त्व है।

परन्तु यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि सत्याग्रही के लिए अपने दुःख का प्रदर्शन करना गाँधी जी अनुचित एवं निन्दनीय मानते हैं। उनके अनुसार सच्चा सत्याग्रही वही है जो अपने विरोधी द्वारा पहुँचाए गए सभी कष्टों को मौन रहकर सहन करता है और उनका प्रदर्शन करके अपने लक्ष्य की पूर्ति का प्रयत्न नहीं करता। लोगों के समक्ष अपने दुःख का प्रदर्शन करना और इस प्रकार उसमें चाभ उठाने का प्रयत्न करना वास्तव में सत्याग्रह की मूल भावना के विरुद्ध है। सत्याग्रही अपने विरोधी को इस बात के लिए विवश अथवा प्रेरित भी नहीं करता कि वह उसे कष्ट पहुँचाए। वह केवल उन कष्टों को तमनापूर्वक मौन भाव से सहन करता है जो उसके विरोधी द्वारा उसे दिए जाते हैं। गाँधी जी का मत है कि सत्याग्रही का उद्देश्य स्वयं दुःख सहन करते हुए अपने स्नेह, सौहार्द तथा आत्मत्याग द्वारा विरोधी का हृदय-परिवर्तन करना ही होता है, अपने कष्टों का प्रदर्शन करना नहीं।¹⁰ जब सत्याग्रही सभी दुःख झेलने हुए पूर्णतः शांत रहता है और प्रतिशोध लेने का प्रयत्न नहीं करता तो उसके विरोधी का पार्श्विक छल समाप्त होने लगता है और अपने दुष्कर्मों के लिए, उसके मन में पश्चान्ताप की भावना उत्पन्न होने लगती है जो उसे सत्याग्रही के सन्माग का अनुसरण करने से बाध्य करती है। विरोधी के प्रति सत्याग्रही का स्नेह तथा सौहार्द उसके पश्चान्ताप की इस भावना को और अधिक तीव्र कर देने है जिसके फलस्वरूप उनके लिए दीर्घकाल तक सत्याग्रही का प्रतिरोध करना असंभव हो जाता है। अतः वह हिंसा का मार्ग छोड़कर सत्याग्रही के दृष्टिकोण को स्वीकार कर लेता है और इस प्रकार उसका सहयोगी हो जाता है। गाँधी जी के अनुसार शान्तिपूर्ण अहिंसात्मक सत्याग्रह की अवश्यभावी सफलता का यही वास्तविक रहस्य है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि गाँधी जी सत्याग्रह के प्रभाव को केवल सभ्य और शिष्ट विरोधी तक ही सीमित नहीं मानते। प्रायः यह कहा जाता है कि सत्याग्रह ऐसे विरोधी को तो प्रभावित कर सकता है जिसमें मानवता की भावना विद्यमान है किन्तु वह चोगे, डाकुओ हत्यागे तथा अन्य कठोर अपराधियों पर कोई प्रभाव नहीं डाल सकता। इसका अर्थ यह है कि ऐसे अपराधियों का सुधारने के लिए सत्याग्रह करना व्यर्थ है। परन्तु गाँधी जी इस मत को स्वीकार नहीं करते। उनके अनुसार प्रत्येक मनुष्य में सद्वृत्तियाँ अवश्य विद्यमान रहती हैं, अतः कोई भी अपराधी इसका अपवाद नहीं हो सकता। अपनी इसी मान्यता के आधार पर वे कहते हैं कि कठोर से कठोर अपराधी को भी सत्याग्रह द्वारा भन्सार पर लाया जा सकता है। यदि सत्याग्रही सत्य एवं अहिंसा के मार्ग का अनुसरण करते हुए अपराधी के साथ स्नेहपूर्ण व्यवहार करे, उसे कभी धोखा न दे और उसमें प्रतिशोध लेने का प्रयत्न न करे तो वह अपने सत्याग्रह द्वारा उसे अवश्य सुधार सकता है। गाँधी जी यह मानते हैं कि ऐसे कठोर अपराधियों को उचित मार्ग पर लाने में ही हमारे सत्याग्रह की वास्तविक परीक्षा होती है। इस सबंध में उन्होंने स्पष्ट कहा कि "जब आप किसी चोर अथवा हत्यारे का सामना करते हैं तभी आप की अहिंसा की परीक्षा होती है। सभ्य लोगों के बीच में रहते हुए आपके आचरण को अहिंसानुसंग नहीं कहा जा सकता"।¹¹ आधुनिक मनोवैज्ञानिकों की भाँति गाँधी जी भी अपराध को एक रोग मानते हैं जिसका समुचित उपचार करना समाज का कर्तव्य है। उनका विचार है कि अन्याय और शोषण पर आधारित सामाजिक व्यवस्था के फलस्वरूप ही अपराध का जन्म होता है अतः हमें अपराधी को दंड देने के स्थान पर इस व्यवस्था में सुधार करना चाहिए। अपराधी के प्रति हमारी सहानुभूति होनी चाहिए, क्योंकि वह इस अन्यायपूर्ण सामाजिक व्यवस्था का शिकार है।¹² गाँधी जी का दृढ़ विश्वास है कि सत्याग्रही अपने स्नेह, सौहार्द तथा निश्छल एवं उदारतापूर्ण व्यवहार द्वारा अपराधी को उचित मार्ग पर ला सकता है। इस प्रकार उनके विचार में सत्याग्रह का उद्देश्य तथा प्रभाव राजनीतिक क्षेत्र तक ही सीमित नहीं है, कठोर अपराधियों को सुधारने के लिए भी इसका प्रयोग किया जा सकता है और किया जाना चाहिए।

4. सत्याग्रह के विभिन्न रूप

सत्याग्रही स्वेच्छया कष्ट सहते तथा उपवास करने के अतिरिक्त कुछ अन्य उपायों द्वारा भी अन्यायी और अन्यायपूर्ण शासकों को उचित मार्ग पर लाने का प्रयास कर सकते हैं। इन उपायों में गाँधी जी ने अमहयोग, सर्विनय, अज्ञा, धरना, सामाजिक बहिष्कार, हड़ताल आदि का उल्लेख किया है। इन सबका प्रयोग सामाजिक एवं राजनीतिक अन्याय तथा अन्यायपूर्ण शासन के लिए किए जाने वाले सत्याग्रह के अंतर्गत किया जा सकता है, अतः इन्हें सत्याग्रह के विभिन्न रूप कहना अधिक युक्तिमय प्रतीत होता है। इनके सबंध में गाँधी जी का कथन है कि ये सभी पुराने सत्य और अहिंसा के अनुरूप ही होने चाहिए। इनका प्रयोग करते समय किसी भी रूप में असत्य और हिंसा का आधार लेना अथवा अपनी स्वार्थसिद्धि के लिए इनका प्रयोग करना इस सिद्धांत का उल्लंघन है।

5 सत्याग्रह की व्यावहारिकता

यहाँ इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि गाँधी जी का यह सत्याग्रह कहाँ तक व्यावहारिक और उपादेय है? इसकी व्यावहारिकता के विषय में कुछ विचारकों ने अनेक शकएँ

¹¹ अंग्रेजन 13 मार्च 1939 पृष्ठ 2

¹² अंग्रेजन 946 पृष्ठ 255

उठाई हैं जिनका स्वयं गाँधी जी ने उत्तर दिया है। उदाहरणार्थ आर्थर मूर ने नैतिक अथवा आध्यात्मिक दृष्टि से सत्याग्रह की श्रेष्ठता में सदेह किया है। उनका कथन है कि सत्याग्रह ऐसे लोगों के लिए ही संघर्ष का साधन है जिनके पास इसके अतिरिक्त अन्य कोई उपाय नहीं है। इसी कारण वे सत्याग्रह को 'मानसिक हिंसा' कहते हैं और इसे विद्रोह अथवा युद्ध की अपेक्षा आध्यात्मिक दृष्टि से अधिक उत्कृष्ट नहीं मानते।¹³ परंतु सत्याग्रह के विषय में आर्थर मूर का यह मत उचित प्रतीत नहीं होता। हम देख चुके हैं कि गाँधी जी सत्याग्रही के लिए मन, वचन तथा क्रम से पूर्णतः सत्य और अहिंसा का पालन करना अनिवार्य मानते हैं। उनका स्पष्ट और निश्चित मत है कि सत्याग्रही को हिंसात्मक उपायो द्वारा किसी व्यक्ति को कुछ करने या न करने के लिए कभी भी बाध्य नहीं करना चाहिए। ऐसी हिंसात्मक बाध्यता सत्याग्रह के मूल सिद्धांत के विरुद्ध है। अपने इस विचार को स्पष्ट करते हुए गाँधी जी ने लिखा है कि "हमें अच्छे कार्य के लिए भी बाध्यता का प्रयोग नहीं करना चाहिए। किसी भी प्रकार की बाध्यता हमारे उद्देश्य को ही नष्ट कर देगी। हमारा आंदोलन हृदय-परिवर्तन का आंदोलन है, बाध्यता का आंदोलन नहीं, यह अत्याचारी को भी बाध्य नहीं करता।"¹⁴ इस प्रकार गाँधी जी के सत्याग्रह में किसी प्रकार की हिंसात्मक बाध्यता के लिए कोई स्थान नहीं है।

इसके अतिरिक्त सत्याग्रही कभी किसी व्यक्ति का अहित नहीं चाहता और किसी के प्रति कोई दुर्भावना भी नहीं रखता। ऐसी स्थिति में सत्याग्रह को 'मानसिक हिंसा' कहना उचित नहीं माना जा सकता। हम पहले ही यह स्पष्ट कर चुके हैं कि गाँधी जी के अनुसार सत्याग्रह दुर्बल अथवा कायर व्यक्ति का हथियार नहीं है, क्योंकि इसके लिए महान धैर्य, आत्मसमय तथा नैतिक बल की आवश्यकता होती है और ये गुण कायर मनुष्य में नहीं पाए जाते। सत्याग्रह को निष्क्रिय प्रतिरोध से भिन्न न समझने के कारण ही आर्थर मूर ने इसे दुर्बल व्यक्तियों का हथियार मान लिया है। परंतु हम देख चुके हैं कि सत्याग्रह निष्क्रिय प्रतिरोध से मूलतः भिन्न है, अतः इसके संबन्ध में आर्थर मूर का उपर्युक्त मत उचित एवं युक्तिसंगत नहीं है।

एक अन्य विचारक सी० एम० केम ने सत्याग्रह की व्यावहारिकता के संबन्ध में गम्भीर सदेह व्यक्त किया है। उनका कथन है कि अन्याय तथा अत्याचार के विरुद्ध संघर्ष के लिए आदर्श की दृष्टि से सत्याग्रह बहुत प्रशंसनीय और प्रभावशाली साधन है, किंतु मनुष्य की सीमाओं एवं दुर्बलताओं को ध्यान में रखते हुए इसकी व्यावहारिकता बहुत सदिग्ध प्रतीत होती है। यह मनुष्य से जिस धैर्य, मानवीयता, आत्मसमय, कष्ट सहने की शक्ति तथा उच्च नैतिक स्तर की माँग करता है उसे अधिकतर व्यक्ति अभी प्राप्त नहीं कर सकते हैं।¹⁵ इस प्रकार केस के मतानुसार सत्याग्रह का सिद्धांत एक महान आदर्श अवश्य है, किंतु वह व्यावहारिक जीवन-दर्शन नहीं है। उनकी इस आपत्ति का उत्तर देते हुए गाँधी जी ने कहा है कि सत्याग्रह के दर्शन के अनुसार आचरण करने के लिए अनाधारण स्त्री-पुरुषों की आवश्यकता नहीं है, पर्याप्त अभ्यास के पश्चात् सामान्य व्यक्ति भी अपने व्यावहारिक जीवन में इसे कार्यान्वित कर सकते हैं। बहुत से साधारण व्यक्तियों ने सफलतापूर्वक सत्याग्रह का प्रयोग किया है।¹⁶ निश्चय ही इसके लिए धैर्य, उदारता, सहनशीलता, आत्मसमय आदि मद्गुणों की आवश्यकता है। गाँधी जी का विचार है कि प्रत्येक

13 'महान्ता गाँधी', संपादक सर्वपल्ली राधाकृष्णन, पृष्ठ 192-193.

14 'यंग इंडिया', 17 अप्रैल 1930.

5 सी० एम० केस 'नॉन-वॉयलेट कोअर्शन' पृष्ठ 406

6 हरिबन 3 अक्टूबर 1940 पृष्ठ 98

व्यक्ति निरंतर अभ्यास और प्रयत्न द्वारा अपने भीतर इन सद्गुणों का विकास कर सकता है। विश्व का इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि कुछ समाज-सुधारकों के सतत प्रयास के फलस्वरूप मानवजाति ने दासता, मनुष्य-बलि, बाल-हत्या आदि ऐसी दुष्प्रथाओं से मुक्ति प्राप्त की है जिनका निराकरण मनुष्य की दुर्बलता और स्वार्थपरायणता को देखते हुए उस समय असंभव समझा जाता था। इससे स्पष्ट है कि गाँधी जी के मतानुसार मनुष्य निरंतर प्रयत्न द्वारा कालांतर में सत्य और अहिंसा के मार्ग पर चलने के लिए आवश्यक नैतिक उत्थान कर सकता है। इस प्रकार गाँधी जी सत्याग्रह को आदर्श मात्र न मानकर पूर्णतः व्यावहारिक मानते हैं। फिर भी, सत्याग्रह की व्यावहारिकता के संबंध में उनका यह मत व्यावहारिक जीवन के कटु यथार्थ की उपेक्षा करता है। इस संबंध में सी० एम० केस का मत वास्तविकता के अधिक निकट प्रतीत होता है।

सामाजिक तथा राजनीतिक क्षेत्र में सत्याग्रह के प्रयोग के विषय में गाँधी जी यह स्वीकार करते हैं कि व्यक्तिगत सत्याग्रह की अपेक्षा सामूहिक सत्याग्रह में अधिक कठिनाइयों और समस्याओं का सामना करना पड़ता है। इसका कारण यह है कि एक-दो व्यक्तियों की अपेक्षा बहुत से व्यक्तियों में एक साथ आत्मसमर्पण, सहनशीलता, धैर्य, दुःख सहने की शक्ति, नैतिक बल आदि वे सद्गुण उत्पन्न करना अधिक कठिन है जो सत्याग्रह के लिए अनिवार्य हैं। इसके अतिरिक्त एक व्यक्ति की अपेक्षा समूह में नैतिक अनुशासन स्थापित करना भी अधिक कठिन होता है। यही कारण है कि सामूहिक सत्याग्रह कभी-कभी सत्य और अहिंसा के मार्ग से हट जाता है। परंतु इन सब कठिनाइयों के होने हुए भी गाँधी जी सामूहिक सत्याग्रह की सफलता के संबंध में आश्वस्त हैं। उनका विचार है कि एक व्यक्ति की भाँति बड़े समूह को भी सत्य और अहिंसा के मार्ग पर चलने के लिए प्रशिक्षित किया जा सकता है। वे यह नहीं मानते कि सत्याग्रह का मार्ग केवल व्यक्ति तक ही सीमित है और बहुत से व्यक्तियों का समूह इसका सफलतापूर्वक अनुसरण नहीं कर सकता।¹⁷ यदि समूह को समुचित नेतृत्व तथा प्रशिक्षण प्राप्त हो तो व्यक्ति की भाँति उसमें सत्याग्रह के लिए आवश्यक सभी सद्गुण उत्पन्न हो सकते हैं और वह भी अनुशासनबद्ध होकर सत्य एवं अहिंसा के मार्ग का अनुसरण कर सकता है। दक्षिणी अफ्रीका तथा भारत में लाखों व्यक्तियों को सत्याग्रह के लिए संगठित करके गाँधी जी ने यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि अनेक कठिनाइयों और समस्याओं के होने हुए भी सफल सामूहिक सत्याग्रह संभव है। उनके सामूहिक सत्याग्रह में सम्मिलित होने वाले बहुत से व्यक्ति निरक्षर अथवा बहुत कम पढ़े-लिखे थे। इससे गाँधी जी ने अपने इस विश्वास को सत्य सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि सत्याग्रह के लिए असाधारण तथा प्रतिभाशाली व्यक्तियों का होना आवश्यक नहीं है। अपने दृढ़ मकल्प और सतत प्रयास द्वारा कोई भी व्यक्ति सत्याग्रह के कठिन मार्ग पर सफलतापूर्वक अग्रसर हो सकता है। इस प्रकार गाँधी जी सामूहिक सत्याग्रह की कठिनाइयों को स्वीकार करते हुए भी उसकी व्यावहारिकता में किंचित्मात्र भी संदेह नहीं करते।

सत्याग्रह की व्यावहारिकता तथा सफलता में गाँधी जी के इस दृढ़ विश्वास का कारण उनकी यह आधारभूत मान्यता है कि प्रत्येक मनुष्य में स्नेह, मैत्री, करुणा आदि सद्बलियाँ अनिवायत विद्यमान रहती हैं जिनके फलस्वरूप वह दूसरों के दुःख में कुछ सीमा तक अवश्य प्रभावित होता है। कठोर में कठोर व्यक्ति भी दूसरों के दुःख के प्रभाव से पूर्णतः मुक्त अथवा उदासीन नहीं रह सकता। अपनी इसी मान्यता को स्पष्ट करते हुए गाँधी जी ने लिखा है — "आध्यात्मिक शक्ति की अग्नि के द्वारा कठोरतम हृदय भी द्रवित हो जाता है। नीरो जैसा अत्याचारी व्यक्ति भी प्रेम के

परिणामस्वरूप मेमने के समान निरीह हो जाता है"।¹⁹ मानव मात्र की अर्च्छाई में अपने इसी दृढ़ विश्वास के कारण गाँधी जी सत्याग्रह की सफलता को निश्चित मानते हैं। उनके विचार में कठोर से कठोर अत्याचारी को भी सत्याग्रह द्वारा सन्मार्ग पर लाया जा सकता है। वास्तविक सत्याग्रही कभी असफल और पराजित नहीं होता, क्योंकि उनकी शक्ति दूसरों को कष्ट पहुँचाने में नहीं अपितु स्वयं अधिकाधिक दुःख झेलने में ही निहित रहती है। अपनी इसी नैतिक शक्ति द्वारा वह अन्याय और अत्याचार करने वाले व्यक्ति को सुधारने में कभी न कभी अवश्य सफल हो जाता है। इससे उसे पर्याप्त समय लग सकता है और बहुत कष्ट भी सहन करना पड़ सकता है, किंतु वह अपने प्रयास में असफल नहीं हो सकता। वह अपना सत्याग्रह तब तक नहीं छोड़ता जब तक उसे अपने उद्देश्य में सफलता प्राप्त नहीं हो जाती। गाँधी जी का कथन है कि सत्याग्रही का विरोधी उसे कष्ट पहुँचाकर अपनी पराजय और उसकी सफलता को निश्चित बना देता है। मौनभाव से निरंतर दुःख झेलते रहने के कारण सत्याग्रही के प्रति सभी लोगों के मन में महान्भूति उत्पन्न हो जाती है जो अंततः उसके उद्देश्य की पूर्ति में बहुत सहायक सिद्ध होती है। इस प्रकार गाँधी जी सत्याग्रह की व्यावहारिकता और सफलता के विषय में बहुत आशावादी तथा पूर्णतः आश्वस्त हैं। गाँधी जी ने लगभग चालीस वर्ष तक भारतवासियों को सत्याग्रह की शिक्षा दी और इसकी सफलता के लिए स्वयं निरंतर अधिकतम प्रयास भी किया। परंतु यह एक कटु सत्य है कि हमने वास्तव में सत्याग्रह के मार्ग पर चलना नहीं सीखा और आज भी हमारे समाज में वास्तविक सत्याग्रह का कोई स्थान नहीं है। हाँ, कुछ व्यक्ति तथा समुदाय अपनी स्वार्थसिद्धि के लिए सत्याग्रह के नाम का दुरुपयोग अवश्य कर रहे हैं। उनके लिए सत्याग्रह अपने सकुचित उद्देश्यों की पूर्ति का सुविधाजनक साधन मात्र है। यही कारण है कि आज सत्याग्रह की मार्थकता और उपादेयता ही सदिग्ध प्रतीत होने लगी है।

जहाँ तक हमें ज्ञात है, स्वतंत्रता के पश्चात् भारत की राजनीति में सत्याग्रह की सफलता का कोई उदाहरण उपलब्ध नहीं होता। पिछले दिनों देश में लगभग उन्नीस मास तक सकटकालीन स्थिति लागू रही और इस अवधि में अधिनायकवादी शासकों तथा प्रभावशाली व्यक्तियों ने निरीह जनता का निर्लज्ज शोषण किया, उस पर भयकर अत्याचार किए। इस संपूर्ण अवधि में लाखों निर्दोष लोगों को जो क्रूर शारीरिक तथा मानसिक यातनाएँ दी गईं उनकी करुण कथाओं से तत्कालीन पत्र-पत्रिकाएँ भरी पड़ी थीं। परंतु यह एक दुर्भाग्यपूर्ण और कटु सत्य है कि इस अन्याय शोषण तथा अत्याचार के विरुद्ध कोई सामूहिक सत्याग्रह सगठित नहीं किया जा सका। व्यक्तिगत स्तर पर सत्याग्रह के जो थोड़े से प्रयास हुए वे पूर्णतः असफल रहे, क्योंकि उन्हें तत्कालीन क्रूर शासकों ने बड़ी निरदयतापूर्वक कुचल दिया। इस अन्याय और अत्याचार के विरुद्ध जनसाधारण सगठित रूप से सत्याग्रह करने का साहस तक नहीं कर सका। भारतीय राजनीति और समाज में सत्याग्रह की व्यावहारिकता एवं असफलता का यह प्रत्यक्ष तथा ज्वलंत प्रमाण है। जब सत्याग्रह के जन्मदाता भारत की यह स्थिति है तो अन्य देशों में उसकी सफलता की क्या आशा की जा सकती है? तथापि, हिंसा और अशांति से ग्रस्त विश्व के लिए सत्याग्रह एक महान आदर्श है जिसके अनुसार यथासंभव आचरण करना निश्चय ही मनुष्य के लिए श्रेयस्कर होगा।

भाग 3
धर्म-दर्शन

कान्ट का धर्मदर्शन

1. सामान्य परिचय

पाश्चात्य दर्शन के इतिहास में इमैनुअल कान्ट (1724-1804) का बहुत महत्वपूर्ण स्थान है, क्योंकि उन्होंने दर्शन के क्षेत्र में उसी प्रकार नवीन तथा क्रांतिकारी विचार प्रस्तुत किए हैं जिस प्रकार भौतिक विज्ञान के क्षेत्र में न्यूटन ने किए थे। दर्शन के क्षेत्र में कान्ट के विशेष महत्त्व का उल्लेख करते हुए अनेक विचारकों ने उनकी तुलना प्लेटो, अरस्तू, सेंट अगस्टाइन, सेंट ऐक्विनास आदि महान दार्शनिकों के साथ की है। जिस समय कान्ट ने अपने दार्शनिक सिद्धांतों का प्रतिपादन किया उस समय पाश्चात्य दर्शन में बुद्धिवाद तथा अनुभववाद इन दो परस्पर विरोधी विचारधाराओं के समर्थकों में संघर्ष चल रहा था। बुद्धिवाद के समर्थक केवल तर्कबुद्धि को और अनुभववाद के समर्थक केवल अनुभव को मनुष्य के संपूर्ण ज्ञान का एकमात्र स्रोत मानते थे। इन दोनों विचारधाराओं के गुण-दोषों से भलीभाँति परिचित होने के कारण कान्ट ने मानवीय ज्ञान की व्याख्या करने के लिए इन दोनों का समुचित समन्वय करने का प्रयास किया। उनकी ज्ञानमीमासा का मूल सिद्धांत यह है कि किसी भी वास्तविक वस्तु का ज्ञान प्राप्त करने के लिए अनुभव और तर्कबुद्धि दोनों ही समान रूप से अनिवार्य हैं। किसी वस्तु का ज्ञान प्राप्त करने के लिए सर्वप्रथम अनुभवजन्य संवेदन अनिवार्य है, किंतु जब तक हमारी तर्कबुद्धि इन संवेदनों को परस्परसंबद्ध नहीं करती तब तक हम उस वस्तु का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते। इस प्रकार ज्ञान-प्राप्ति की दृष्टि से मनुष्य की संवेदन-शक्ति और तर्कबुद्धि दोनों का समान महत्त्व है। अपने इसी मूल सिद्धांत के आधार पर कान्ट ने मानव के समस्त ज्ञान की व्याख्या करने का प्रयास किया है। इसी कारण ज्ञानमीमासा की दृष्टि से उनके दर्शन को अनुभववाद तथा बुद्धिवाद का युक्तिमय समन्वय प्रस्तुत करने वाला दर्शन माना जा सकता है।

कान्ट के दर्शन के सबंध में अधिकतर विचारकों का यह मत है कि ज्ञानमीमासा तथा नैतिकता की दृष्टि से ही उसका विशेष महत्त्व है। परंतु वास्तव में कान्ट के दर्शन का क्षेत्र ज्ञानमीमासा और नैतिकता तक ही सीमित नहीं है, सौंदर्यशास्त्र तथा धर्मदर्शन की मूल समस्याओं के विषय में भी उन्होंने अनेक महत्त्वपूर्ण सिद्धांतों का प्रतिपादन किया है। इस लेख में हम धर्मदर्शन संबंधी कुछ प्रमुख समस्याओं के विषय में उनकी आधारभूत मान्यताओं पर विचार करेंगे। इस सबंध में सर्वप्रथम यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि कान्ट नैतिकता की भाँति धर्म को भी सैद्धांतिक तर्कबुद्धि का विषय न मानकर व्यावहारिक तर्कबुद्धि का विषय ही मानते हैं। उनके मतानुसार सैद्धांतिक तर्कबुद्धि की सहायता से हम अनुभवमूलक जगत् का ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। यह तर्कबुद्धि हमें बताती है कि हमारे, अनुभवजन्य ज्ञान के मूल तत्त्व क्या हैं और किन परिस्थितियों में हमारा यह ज्ञान सत्य अथवा मिथ्या होता है। इस प्रकार सैद्धांतिक तर्कबुद्धि का क्षेत्र हमारे

अनुभवमूलक ज्ञान तक ही सीमित है, अतः इसके द्वारा हम आत्मा, ईश्वर आदि ऐसी किसी सत्ता को प्रमाणित या अप्रमाणित नहीं कर सकते जो अनुभवातीत मानी जाती है। दूसरे शब्दों में, हमारी सैद्धांतिक तर्कबुद्धि हमें आत्मा तथा ईश्वर की सत्ता का ज्ञान प्रदान करने में असमर्थ है, क्योंकि ये हमारे अनुभव के विषय नहीं हैं। परन्तु कान्ट के विचार में इसका अर्थ यह नहीं है कि आत्मा तथा ईश्वर का अस्तित्व नहीं है और ये निरर्थक शब्द मात्र हैं। वस्तुतः वे आत्मा और ईश्वर को व्यावहारिक तर्कबुद्धि के विषय ही मानते हैं। व्यावहारिकतर्कबुद्धि का कार्य हमें सांसारिक वस्तुओं का ज्ञान प्रदान करना नहीं, अपितु अपने कर्तव्य का ज्ञान कराना है— अर्थात् यह हमें बताती है कि हमें क्या करना चाहिए और क्या नहीं करना चाहिए। यह व्यावहारिक तर्कबुद्धि ही आत्मा तथा ईश्वर को आवश्यक पूर्वमान्यताओं के रूप में स्वीकार करने के लिए हमें बाध्य करती है। इस प्रकार कान्ट के विचार में हमारी व्यावहारिक तर्कबुद्धि ही नैतिकता और धर्म दोनों का मूल आधार है। सैद्धांतिक तर्कबुद्धि ज्ञान की सीमाओं को निर्धारित करके नैतिकता और धर्म की आधारभूत पूर्वमान्यताओं— आत्मा तथा ईश्वर— को स्वीकार करने के लिए मार्ग प्रशस्त करती है। आत्मा और ईश्वर को मनुष्य के ज्ञान की परिधि से परे प्रमाणित करके सैद्धांतिक तर्कबुद्धि केवल आस्था के आधार पर इनके अस्तित्व में विश्वास करने के लिए हमें बाध्य करती है। इस दृष्टि से नैतिकता और धर्म के लिए सैद्धांतिक तर्कबुद्धि का योगदान भी बहुत महत्त्वपूर्ण है। परन्तु कान्ट धर्म को सैद्धांतिक विषय न मानकर जीवन के प्रति विशेष व्यावहारिक दृष्टिकोण के रूप में स्वीकार करते हैं। उनका मत है कि धर्मपरायण होने का अर्थ आत्मा, ईश्वर आदि ईद्रियातीत सत्ताओं से संबंधित सिद्धांतों को स्वीकार करना ही अपितु व्यावहारिक जीवन में विशेष दृष्टिकोण के अनुरूप आचरण करना ही है। इसी कारण वे धर्म को सैद्धांतिक तर्कबुद्धि का विषय न मानकर व्यावहारिक तर्कबुद्धि का विषय ही मानते हैं। हम अगले खंड में देखेंगे कि धर्म संबंधी अपनी इसी मान्यता के आधार पर कान्ट ने आत्मा तथा ईश्वर और मानव-जीवन पर धर्म के प्रभाव का विवेचन किया है।

2. रूसो और ह्यूम का प्रभाव

ईश्वर तथा आत्मा के विषय में कान्ट के मत का विवेचन करने से पूर्व धर्म के संबंध में उनके दृष्टिकोण पर संक्षेप में विचार कर लेना आवश्यक है। यद्यपि कान्ट धर्मपरायण व्यक्ति थे और ईसाई धर्म के मूल सिद्धांतों को स्वीकार करते थे, फिर भी वे धर्म से सबद्ध आडम्बर, रूढ़िवाद तथा याचरके विरोधी थे। वे यह मानते थे कि उपासना, चमत्कारों में आस्था, बाइबल द्वारा घोषित धार्मिक सिद्धांतों में विश्वास तथा धार्मिक कर्मकांड धर्म के अनिवार्य अंग नहीं हैं, इन सबका त्याग कर देने पर भी धर्म में मनुष्य की वास्तविक आस्था को आघात नहीं पहुँचता। इसका कारण यह है कि वास्तविक धर्म बाह्य कर्मकांड पर निर्भर न होकर मनुष्य के शुभाचरण पर आधारित है और नैतिकता में ही उसका मूल तत्त्व निहित है। कान्ट के मतानुसार सच्चा धर्मपरायण व्यक्ति वही है जो अपने नैतिक कर्तव्य के अनुरूप सदा आचरण करता है, ऐसे व्यक्ति के लिए धर्म संबंधी बाह्य कर्मकांड का पालन करना आवश्यक नहीं है। अपनी पुस्तक 'गिनिजन विदिन दि लिमिटेड ऑफ रीजन अलोन' में उन्होंने धर्म को नैतिकता का ही अभिन्न अंग माना है और इसी आधार पर मानव-जीवन में उसके महत्त्व को स्वीकार किया है। इस प्रकार धर्म में दृढ़ आस्था रखते हुए भी कान्ट ने उस रूढ़िवाद तथा बाह्य कर्मकांड को स्वीकार नहीं किया जो शताब्दियों से धर्म के साथ प्रायः सबद्ध रहा है।

धर्म के विषय में कान्ट के उपर्युक्त दृष्टिकोण पर फ्रांस के महान विचारक रूसो के विचारों का

पर्याप्त प्रभाव पड़ा है। अपनी पुस्तक 'इमाइल' में रूसो ने नैतिकता के आधार पर धर्म की व्याख्या की है। उनके अनुसार धर्म का अर्थ कुछ विशेष सिद्धांतों को स्वीकार करना नहीं, अपितु नैतिकता के अनुरूप सदाचरण करना ही है। धर्म मनुष्य की तर्कबुद्धि से सर्वाधिक न होकर उसके हृदय — अर्थात् उसकी भावनाओं — से ही सर्वाधिक है। रूसो धर्म से सबद्ध चमत्कारों की सभावना को अस्वीकार करने हैं और कर्मकांड संबंधी धर्म के बाह्य पक्ष को भी कोई महत्त्व नहीं देना। उनका मन है कि मनुष्य को अपनी अतश्चेतना द्वारा ही ईश्वर का ज्ञान प्राप्त होना है और यह अतश्चेतना प्रत्येक व्यक्ति में जन्म से विद्यमान रहती है, अतः धर्म और नैतिकता केवल कुछ दार्शनिकों अथवा विचारकों के लिए ही नहीं, अपितु सभी मनुष्यों के लिए सहज रूप से उपलब्ध हैं। धर्म के संबंध में रूसो के इन विचारों से कान्ट बहुत प्रभावित हुए। उन्होंने अपने धर्मदर्शन पर रूसो के प्रभाव को स्वयं स्पष्टतः स्वीकार किया है। इस संबंध में वे कहते हैं कि "रूसो ने मुझे उचित मार्ग दिखाया। रूसो दूसरे न्यूटन हैं। न्यूटन ने बाह्य प्रकृति के विज्ञान को प्रस्तुत किया और रूसो ने मनुष्य के आंतरिक विज्ञान को। जिस प्रकार न्यूटन ने बाह्य विश्व में व्यवस्था और नियमितता का पता लगाया उसी प्रकार रूसो ने मनुष्य के आंतरिक स्वभाव की खोज की।" 1 इस उद्धरण में स्पष्ट है कि कान्ट रूसो का बहुत आदर करते थे और वे उनके विचारों से पर्याप्त सीमा तक प्रभावित थे। इस प्रकार कान्ट के धर्मदर्शन के विकास में रूसो के विचारों का योगदान बहुत महत्त्वपूर्ण है।

रूसो के आंतरिक ह्यूम के धर्म संबंधी परम्परा विरोधी विचारों का भी कान्ट के धर्मदर्शन पर बहुत प्रभाव पड़ा है। ह्यूम के धर्मदर्शन का अध्ययन करने में पूर्व कान्ट यह मानते थे कि जगत् के रचयिता के रूप में सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित किया जा सकता है। 1763 में लिखित अपनी एक सर्वाक्षिप्त कृति 'दि ओनली पॉसिबल प्रूफ ऑफ दि बीइंग ऑफ गॉड' में उन्होंने स्पष्ट कहा है कि सर्वज्ञता, सर्वशक्तिमत्ता आदि गुणों से युक्त ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित किया जा सकता है; परन्तु धर्म और ईश्वर के विषय में ह्यूम के विचारों का अध्ययन करने के फलस्वरूप इन विषयों में सर्वाधिक कान्ट के विचारों में आमूल परिवर्तन हुआ। इस बात के स्पष्ट प्रमाण उपलब्ध हैं कि अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'क्रिटिक ऑफ प्योर रीजन लिखने से पूर्व कान्ट ने ह्यूम की पुस्तक 'डाएलॉग्स ऑन नैचरल रीलीजन' का 1780 में अध्ययन किया था जो तब तक जर्मन भाषा में अनूदिन को चुकी थी। इस पुस्तक में ह्यूम ने कारणमूलक प्रमाण तथा प्रयोजनमूलक प्रमाण की जो प्रबल आलोचना की थी उससे कान्ट बहुत प्रभावित हुए। फलतः उन्होंने अपनी इस मान्यता को छोड़ दिया कि ईश्वर की सत्ता को युक्तियों द्वारा प्रमाणित किया जा सकता है। जैसा कि हम अगले खंड में देखेंगे, कान्ट ने 'क्रिटिक ऑफ प्योर रीजन' में यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि तर्कों अथवा युक्तियों द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करना संभव नहीं है। उनकी इस आधारभूत मान्यता पर ह्यूम के विचारों का प्रभाव स्पष्टतः देखा जा सकता है। वे ह्यूम के इस मत को स्वीकार करते हैं कि मानवीय अनुभव में परे कारण और कार्य के नियम का प्रयोग नहीं किया जा सकता, अतः अनुभवातीत ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने के लिये कारणमूलक प्रमाण देना युक्तिसंगत नहीं है। कान्ट ने ह्यूम के इस मत का भी समर्थन किया है कि प्रत्यक्ष-सत्ता-युक्ति द्वारा ईश्वर के 'अनिवार्य अस्तित्व' को प्रमाणित नहीं किया जा सकता क्योंकि हम जिसके अस्तित्व का विचार करते हैं उसके अस्तित्व की भी कल्पना कर सकते हैं। वस्तुतः वे ह्यूम की इस आधारभूत मान्यता को स्वीकार करने हैं कि जब तर्कबुद्धि द्वारा आत्मा तथा ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने का प्रयास किया जाता है तो ऐसी अनेक जटिल

1 रूसो 'इमाइल', जी फाक्सले द्वारा अंग्रेजी में अनूदिन पृ 228.

2 एच जे डी ब्लीशावर, 'दि डेवलपमेंट ऑफ कांटियन थॉट', पृ 39-40

समस्या उपस्थित हो जाती है जिनका समाधान समाधान खोजना संभव प्रतीत नहीं होता। इन सभी तथ्यों से यह स्पष्ट है कि कान्ट के धर्मदर्शन पर ह्यूम के विचारों का पर्याप्त प्रभाव पड़ा है। वस्तुतः यह कहना अनुचित न होगा कि ह्यूम के क्रान्तिकारी विचारों ने कान्ट के धर्मदर्शन को ही नहीं अपितु उनके संपूर्ण दर्शन को एक नवीन दिशा प्रदान की। इस तथ्य को कान्ट ने स्वयं यह कहकर स्वीकार किया है कि ह्यूम ने ही उनकी मोहनिका को भंग करके उन्हें जगाया।

3 ईश्वर के अस्तित्व संबंधी परंपरागत युक्तियों का खंडन

हम पिछले खंडों में देख चुके हैं कि कान्ट आत्मा तथा ईश्वर को तर्कबुद्धि के विषय नहीं मानते और वे ह्यूम के इस मत का समर्थन करते हैं कि तर्कों अथवा युक्तियों द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित नहीं किया जा सकता। अपनी इसी मान्यता के कारण उन्होंने अपनी पुस्तक 'क्रिटिक ऑफ प्योर रीजन' में उन सभी परंपरागत युक्तियों का खंडन किया है जो ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने के लिए शताब्दियों में प्रस्तुत की जाती रही हैं। इनमें प्रत्यय-सत्ता-युक्ति, जगत्-कारण-युक्ति और प्रयोजन-युक्ति विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। कान्ट ने अनेक तर्कों द्वारा यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि ये सभी युक्तियाँ दोषपूर्ण हैं, अतः इनमें से किसी भी युक्ति द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करना संभव नहीं है। वे इस संबंध में तर्कबुद्धि के संपूर्ण प्रयास को व्यर्थ मानते हैं। यहाँ हम ईश्वर के अस्तित्व से संबंधित उपर्युक्त तीनों परंपरागत युक्तियों के विषय में कान्ट के मत पर संक्षेप में विचार करेंगे।

(1) प्रत्यय-सत्ता-युक्ति. इस युक्ति को कान्ट आधारभूत तथा सर्वाधिक महत्वपूर्ण युक्ति मानते हैं। इस युक्ति की विशेषता यह है कि इसका आधार हमारा अनुभव न होकर 'पूर्ण ईश्वर का प्रत्यय' ही है। इस युक्ति को सर्वप्रथम मेट एन्मैल्म ने प्रस्तुत किया और उनके पश्चात् मेट ऐक्विनास, डेकार्ट, लाइबनीज, हीगेल आदि दार्शनिकों ने किसी न किसी रूप में इसका समर्थन किया है। इस युक्ति में ईश्वर के स्वरूप के आधार पर उसके अस्तित्व को प्रमाणित करने का प्रयास किया जाता है। इसके समर्थक पूर्ण ईश्वर के प्रत्यय द्वारा ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने का प्रयत्न करते हैं। उनका कथन है कि हम सबके मन में पूर्ण ईश्वर का प्रत्यय है जिसमें ऐसे ईश्वर की सत्ता अनिवार्यतः प्रमाणित होती है। अस्तित्व का अभाव एक अपूर्णता है जो पूर्ण ईश्वर में नहीं हो सकती, अतः पूर्ण ईश्वर का अस्तित्व अनिवार्य है। यह कहना कि पूर्ण ईश्वर का अस्तित्व नहीं है तार्किक दृष्टि से स्वतोव्याघाती है, क्योंकि पूर्ण ईश्वर में अस्तित्व की अपूर्णता नहीं हो सकती। इस प्रकार प्रत्यय-सत्ता-युक्ति में ईश्वर की पूर्णता के प्रत्यय में ही उसके अस्तित्व को तार्किक दृष्टि में निर्गमित करने का प्रयास किया गया है। अन्य दो युक्तियों के विपरीत इस युक्ति का मानवीय अनुभव से कोई संबंध नहीं है, क्योंकि इसमें किसी भी सामाजिक वस्तु के अनुभव के आधार पर ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने का प्रयत्न नहीं किया जाता। मानवीय अनुभव का आधार न लेने के कारण ही इस युक्ति को 'अनुभवनिरपेक्ष युक्ति' कहा जाता है। इसका एकमात्र आधार ईश्वर की पूर्णता का प्रत्यय है जिससे ईश्वर के अस्तित्व को निर्गमित किया गया है।

कान्ट ने उपर्युक्त प्रत्यय-सत्ता-युक्ति का खंडन करते हुए इसके विरुद्ध अनेक आपत्तियों उठाई हैं। सर्वप्रथम उनका कथन है कि 'पूर्ण ईश्वर के प्रत्यय' द्वारा वास्तविक ईश्वर का अस्तित्व प्रमाणित नहीं होता। यदि यह मान भी लिया जाए कि हमारे मन में पूर्ण ईश्वर का प्रत्यय है तो भी इसमें यह सिद्ध नहीं होता कि वास्तव में पूर्ण ईश्वर की सत्ता है। इसका कारण यह है कि हम केवल किसी

प्रत्यय के आधार पर वास्तविक वस्तु के अस्तित्व का अनुमान नहीं लगा सकते। इस प्रकार पूरा ईश्वर का प्रत्यय उसके अनिवार्य और वास्तविक अस्तित्व का प्रमाण नहीं हो सकता जैसा कि प्रत्यय-सत्ता-युक्ति के समर्थक मानते हैं। इस युक्ति के विरुद्ध कान्ट की दूसरी आपत्ति यह है कि इसमें 'अस्तित्व' को भी अन्यगुणों की भाँति एक गुण मान लिया गया है जिसका ईश्वर में विद्यमान होना उसकी पूर्णता के लिए अनिवार्य है। परन्तु वास्तव में 'अस्तित्व' गुणबोधक शब्द नहीं है। जब हम यह कहते हैं कि अमृत वस्तु का अस्तित्व है तो 'अस्तित्व' शब्द द्वारा हम उस वस्तु के किसी नवीन गुण की ओर संकेत नहीं करते, हमारे इस कथन का अर्थ यही है कि वह वस्तु हमारे मन की कल्पना मात्र न होकर वस्तुतः जगत् में विद्यमान है। स्पष्ट है कि किसी वस्तु के लिए अस्तित्व शब्द का प्रयोग करने से उसके किसी विशेष गुण का बोध नहीं होता। इस तथ्य की उपेक्षा करते हुए प्रत्यय-सत्ता-युक्ति के समर्थकों ने ईश्वर की पूर्णता के लिए 'अस्तित्व' को भी उसका अनिवार्य गुण मान लिया है और इसी दोषपूर्ण मान्यता के आधार पर यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि वास्तव में पूर्ण ईश्वर का अस्तित्व है। परन्तु इसमें पूर्ण ईश्वर का अस्तित्व प्रमाणित नहीं होता, क्योंकि अस्तित्व कोई गुण न होने के कारण ईश्वर की पूर्णता के लिए अनिवार्य नहीं है। इस प्रकार प्रत्यय-सत्ता-युक्ति के समर्थकों की यह मान्यता भ्रामक है कि ईश्वर की पूर्णता में उसके अन्य गुणों के साथ-साथ उसका अस्तित्व भी अनिवार्यतः निहित है। जैसा कि हम पिछले खंड में देख चुके हैं, इसी कारण कान्ट हमें इस सिद्धांत को स्वीकार करने हैं कि हम जिस वस्तु के अस्तित्व के विषय में सोच सकते हैं उसके अस्तित्व का भी विचार कर सकते हैं। इसका अर्थ यह है कि ईश्वर की पूर्णता के साथ उसका अस्तित्व अनिवार्यतः संबद्ध नहीं है, अतः हम उसके अस्तित्व का भी विचार कर सकते हैं। दूसरे शब्दों में, ईश्वर के अस्तित्व की कल्पना करना हमारे लिए तार्किक दृष्टि में अमंगल नहीं होगा। संक्षेप में कान्ट का मत है कि पूर्ण ईश्वर के प्रत्यय से हम दार्शनिक ईश्वर के अस्तित्व का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते, अतः प्रत्यय-सत्ता-युक्ति ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित नहीं कर पाती।

(2) जगत्-कारण-युक्ति अनुभवनिर्गम्य प्रत्यय-सत्ता-युक्ति की इस असफलता को ध्यान में रखते हुए अनेक दार्शनिकों ने ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए कुछ ऐसी युक्तियाँ दी हैं जो मानवीय अनुभव पर आधारित हैं। इन युक्तियों में सासारिक वस्तुओं के अनुभव के आधार पर ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने का प्रयास किया जाता है। जगत्-कारण-युक्ति ऐसी ही अनुभववाश्रित युक्ति है। अपनी पुस्तक 'सम्प्रतिथियोलॉजिका' में सर्वप्रथम मेट ऐंकिवनास ने ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए यह युक्ति प्रस्तुत की है। उनके पश्चात् डेकार्ट तथा कुछ अन्य दार्शनिकों ने भी किसी न किसी रूप में इस युक्ति का समर्थन किया है। इन दार्शनिकों का कथन है कि जगत् के आदि कारण के रूप में ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार करना अनिवार्य है। हम अपने अनुभव द्वारा यह जानते हैं कि जगत् में प्रत्येक वस्तु का कोई कारण अवश्य होता है और कारणता का यह सिद्धांत संपूर्ण जगत् पर भी लागू होता है — अर्थात् हमारा जगत् भी अकारण नहीं हो सकता। इससे यह प्रमाणित होता है कि जगत् का आदि कारण अवश्य है और यह आदि कारण ईश्वर ही हो सकता है, कोई अस्थायी तथा स्वयं किसी अन्य कारण से उत्पन्न वस्तु नहीं। इसके अतिरिक्त जगत् में कारणों की अनन्त श्रृंखला से बचने के लिए भी ऐसे आदि कारण के रूप में ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार करना अनिवार्य है जो स्वयंभू है — अर्थात् जिसका कोई कारण नहीं है। इस प्रकार जगत्-कारण-युक्ति में अनुभववाश्रित कारणता के सिद्धांत द्वारा संपूर्ण विश्व के मूल आधार अथवा आदि कारण के रूप में ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने का प्रयास

किया गया है, अतः इन्हे कारणमूलक युक्ति भी कहा जाता है।

कान्ट ने प्रत्यय-सत्ता-युक्ति की भाँति जगत्-कारण-युक्ति का भी खंडन किया है। इस युक्ति के विरुद्ध उनकी प्रथम आपत्ति यह है कि इसमें कारणता के सिद्धांत का अनुचित ढंग से प्रयोग किया गया है। उनका कथन है कि हम केवल अनुभवमूलक जगत् की वस्तुओं की व्याख्या करने के लिए ही कारणता के सिद्धांत का प्रयोग कर सकते हैं और ऐसी वस्तुओं की व्याख्या के लिए यह सिद्धांत बहुत उपयोगी है, किंतु अपने अनुभव से बाहर जाकर हम इस सिद्धांत का प्रयोग नहीं कर सकते। ईश्वर को अनुभवातीत माना जाता है, अतः उसकी सत्ता को प्रमाणित करने के लिए इस सिद्धांत का प्रयोग करना निरर्थक है। वस्तुतः कान्ट का विचार है कि हम ऐसी वस्तुओं के सबंध में ही कारण और कार्य के सिद्धांत का प्रयोग कर सकते हैं जिनका ज्ञान हमारे लिए देश-काल के अंतर्गत प्राप्त करना संभव है। परंतु ईश्वर देश-कालातीत है, अतः उसका अस्तित्व प्रमाणित करने के लिए यह सिद्धांत हमारी कोई सहायता नहीं कर सकता। इस प्रकार संपूर्ण जगत् को कार्य मानकर उसके कारण के रूप में ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने का प्रयास व्यर्थ है। जगत्-कारण-युक्ति के विरुद्ध कान्ट की दूसरी आपत्ति यह है कि इसके समर्थक कारणों की अनंत श्रृंखला को अनुचित मान लेते हैं और अपनी इसी मान्यता के आधार पर जगत् के आदि कारण के रूप में ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने का प्रयत्न करते हैं। परंतु प्रश्न यह है कि कारणों की अनंत श्रृंखला को अनुचित मानने का हमारे पास क्या आधार है। हमारा अनुभव इस तथ्य की पूर्णता करता है कि ससार में कारणों की श्रृंखला कभी समाप्त नहीं होती — अर्थात् हम ऐसी किसी वस्तु को नहीं जानते जिसके अस्तित्व का कोई कारण न हो। ऐसी स्थिति में हम किस आधार पर यह कह सकते हैं कि कारणों की अनंत श्रृंखला अनुचित है, अतः इसमें बचने के लिए जगत् के आदि कारण के रूप में ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार करना अनिवार्य है? वस्तुतः ईश्वर को जगत् का आदि कारण मानने की अपेक्षा ससार में कारणों की अनंत श्रृंखला को ही अनिवार्य मान लेना अधिक युक्तिसंगत प्रतीत होता है। इस प्रकार कान्ट के मतानुसार कारणों की अनंत श्रृंखला को अनुचित मानकर उम्मेद बचने के आधार पर ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित नहीं किया जा सकता। जगत्-कारण-युक्ति के विरुद्ध कान्ट ने तीसरी आपत्ति यह उठाई है कि इसके समर्थक ईश्वर की निरुपाधिक अनिवार्यता में विश्वास करने है, किंतु वास्तव में हमारे लिए निरुपाधिक अनिवार्यता का विचार बोधगम्य नहीं है। इस युक्ति के समर्थकों का कथन है कि जगत् की प्रत्येक वस्तु अस्थायी है और वह अपने अस्तित्व के लिए किसी अन्य वस्तु पर निर्भर रहती है। परंतु ईश्वर शाश्वत है और वह अन्य किसी वस्तु पर निर्भर नहीं है। इस दृष्टि में ईश्वर के अस्तित्व की अनिवार्यता निरुपाधिक है — अर्थात् वह किन्हीं परिस्थितियों के संयोग पर आधारित नहीं है। परंतु कान्ट का मत है कि हम कुछ विशेष परिस्थितियों में ही किसी वस्तु के अस्तित्व की अनिवार्यता की बात समझ सकते हैं, अतः हमारे लिए ईश्वर की निरुपाधिक अनिवार्यता का विचार निरर्थक है। दूसरे शब्दों में, सभी परिस्थितियों से पृथक् ईश्वर की अनिवार्यता के विचार को हम कभी नहीं समझ सकते, यही कारण है कि ईश्वर की निरुपाधिक अनिवार्यता हमारे लिए अबोधगम्य और निरर्थक हो जाती है। उपर्युक्त सभी आपत्तियों के आधार पर कान्ट ने यही निष्कर्ष निकाला है कि प्रत्यय-सत्ता-युक्ति की भाँति जगत्-कारण-युक्ति भी ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने में असमर्थ है।

(3) प्रयोजन-युक्ति : ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए उपर्युक्त दो परंपरागत युक्तियों के अतिरिक्त एक अन्य युक्ति भी प्रस्तुत की गई है जिसे प्रयोजन-युक्ति कहा जाता है। सेट

ऐक्यनास ने अपनी पुस्तक 'सम्मा थियोलॉजिका' में जगत्-कारण-युक्ति के साथ-साथ प्रयोजन-युक्ति का भी समर्थन किया है। उनके अतिरिक्त विलियम पैले भी इस युक्ति के प्रबल समर्थक माने जाते हैं। जगत्-कारण-युक्ति की भाँति यह युक्ति भी मूलतः मानवीय अनुभव पर ही आधारित है। इसके समर्थकों का कथन है कि हम समार में विद्यमान व्यवस्था और प्रयोजन के आधार पर उसके रचयिता — अर्थात् ईश्वर — के अस्तित्व का अनुमान लगा सकते हैं। हमारा अनुभव इस तथ्य की पुष्टि करता है कि इस जगत् में व्यवस्था है और संपूर्ण प्रकृति कुछ निश्चित नियमों द्वारा शासित होती है। समस्त ग्रह तथा नक्षत्र ऐसे निश्चित प्राकृतिक नियमों के अधीन गतिशील हैं जिनमें एकरूपता पाई जाती है और जो कभी परिवर्तित नहीं होते। इसके अतिरिक्त प्रत्येक प्राणी के सभी अंगों का एक निश्चित उद्देश्य अथवा प्रयोजन है और वह है उसे जीवित रखना तथा उसके विकास में सहायता देना। इन सभी तथ्यों से स्पष्ट है कि इस जगत् के मूल में एक निश्चित प्रयोजन है जो इसके रचयिता की ओर संकेत करता है। यह रचयिता सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान ईश्वर ही हो सकता है, क्योंकि वही इतने विशाल ब्रह्मांड की रचना करके उसमें व्यवस्था स्थापित कर सकता है। इस प्रकार प्रयोजन-युक्ति के समर्थक जगत् की व्यवस्था और प्रयोजनशीलता के आधार पर उनके रचयिता ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने का प्रयास करते हैं।

अन्य दोनों युक्तियों की अपेक्षा प्रयोजन-युक्ति अधिक लोकप्रिय रही है और स्वयं कान्ट भी इसे अधिक महत्त्वपूर्ण मानते हैं। इस युक्ति के सबंध में उनका कथन है कि 'यह सब से प्राचीन, स्पष्टतम और मनुष्य की तर्कबुद्धि के सर्वाधिक अनुरूप है'।³ संभवतः इसी कारण कान्ट ने इस युक्ति का उतनी दृढ़ता से खंडन नहीं किया जितनी दृढ़ता से ह्यूम ने अपनी पुस्तक 'डाएलॉगज फन्सरनिंग नैचुरल रिलिजन' में किया है। फिर भी कान्ट इसे ईश्वर के अस्तित्व के लिए पर्याप्त प्रमाण के रूप में स्वीकार नहीं करते। इस युक्ति के विरुद्ध उनकी प्रथम आपत्ति यह है कि यदि इसे उचित मान लिया जाए तो अधिक से अधिक इसके द्वारा विश्व के शिल्पी का ही अनुमान लगाया जा सकता है, जगत् को उत्पन्न करने वाले ईश्वर का नहीं। इस युक्ति के आधार पर हम केवल इतना ही अनुमान लगा सकते हैं कि कोई ऐसा शिल्पी है जिनसे पहले में विद्यमान सामग्री का उपयोग करके एक विशेष प्रयोजन के अनुसार इस विश्व की रचना की है। स्पष्ट है कि ऐसा शिल्पी असीमित ईश्वर नहीं हो सकता, क्योंकि पहले से विद्यमान सामग्री इसे सीमित कर देती है। दूसरे शब्दों में, इस शिल्पी का कार्यमानव शिल्पी के कार्य के समान ही उपलब्ध सामग्री को नया रूप देने तक ही सीमित हो जाता है। इस प्रकार यह युक्ति असीमित ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने में असमर्थ है। प्रयोजन-युक्ति के विरुद्ध कान्ट ने दूसरी आपत्ति यह उठाई है कि हमारे सीमित अनुभव पर आधारित होने के कारण यह युक्ति सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान ईश्वर की सत्ता का प्रमाणित नहीं कर सकती। जगत् के सबंध में अपने अनुभव के आधार पर हम केवल यही अनुमान लगा सकते हैं कि इसकी रचना करने वाला शिल्पी 'अत्यधिक बुद्धिमान' तथा 'अत्यधिक शक्तिशाली' होगा। इसके आधार पर हमारे लिए यह कहना संभव नहीं है कि वह सर्वज्ञ एवं 'सर्वशक्तिमान' ईश्वर है। इस प्रकार प्रयोजन-युक्ति को उचित मान लेने पर भी हम जगत् के विषय में अपने सीमित अनुभव द्वारा सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान तथा सर्वाधिक दयालु ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित नहीं कर सकते।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि कान्ट के समय में प्रयोजन-युक्ति द्वारा ही जीवों के विकास की

व्याख्या की जाती थी, क्योंकि तत्कालीन विचारक उस जैविक विकासवाद में अनभिज्ञ थे जिसकी खोज उन्नीसवीं शताब्दी में चार्ल्स डार्विन तथा उनके साथियों ने की। कांट ने प्रयोजन-युक्ति की जो प्रशंसा की है और उसे जो सीमित महत्त्व दिया है उसका सम्भवतः यही कारण है। यह कहना कठिन है कि यदि कांट जैविक विकासवाद सबधी वैज्ञानिक अनुसंधानों में अवगत होते तो वे प्रयोजन-युक्ति की कोई उपयोगिता स्वीकार करते अथवा नहीं। ईश्वर के अस्तित्व से सर्वाधिकतम परंपरागत युक्तियों के विषय में उनके बुद्धिवादी दृष्टिकोण को ध्यान में रखते हुए यह कहना युक्तिस्मृत ही प्रतीत होता है कि ऐसी स्थिति में वे सम्भवतः प्रयोजन-युक्ति का अधिक दृढ़तापूर्वक खंडन करते। परन्तु, जैसा कि हम देख चुके हैं, प्राणियों के विकास के विषय में जैविक विकासवाद सबधी विकल्प के उपलब्ध न होने हुए भी, उन्होंने प्रयोजन-युक्ति के विरुद्ध उनका आपत्तियाँ उठाई हैं और यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि अन्य दो युक्तियों की भाँति यह युक्ति भी सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान तथा सर्वाधिकदयालु ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने में असमर्थ है। इस प्रकार सभी परंपरागत युक्तियों के सबध में कांट का अंतिम निष्कर्ष यही है कि इनके द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित नहीं किया जा सकता, अतः ईश्वर हमारी सैद्धांतिक तर्कबुद्धि का विषय नहीं हो सकता।

यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि ईश्वर के सबध में अपने उपर्युक्त निष्कर्ष द्वारा कांट निरीश्वरवाद का समर्थन नहीं करते। उनका मत है कि यदि सैद्धांतिक तर्कबुद्धि ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित नहीं कर सकती तो वह उनके अस्तित्व को भी प्रमाणित करने में असमर्थ है। वस्तुतः अनुभवानीन होने के कारण ईश्वर सैद्धांतिक तर्कबुद्धि के ज्ञान का विषय ही नहीं है, अतः हम तर्कों अथवा युक्तियों द्वारा ईश्वर की सत्ता को न तो प्रमाणित कर सकते हैं और न अप्रमाणित। ऐसी स्थिति में निरीश्वरवादियों द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को अप्रमाणित करने का प्रयास उनना ही निरर्थक है जितना ईश्वरवादियों द्वारा उसकी सत्ता को प्रमाणित करने का प्रयास। कांट के मतानुसार इस महत्त्वपूर्ण तथ्य को हमारे समक्ष प्रस्तुत करके सैद्धांतिक तर्कबुद्धि ईश्वर के प्रति हमारी आस्था के लिए मार्ग प्रशस्त करती है।

4 आत्मा की अमरता और ईश्वर की सत्ता

हम देख चुके हैं कि कांट आत्मा तथा ईश्वर को सैद्धांतिक तर्कबुद्धि द्वारा जाने जा सकने वाले विषय नहीं मानते। उन्होंने स्पष्ट कहा है कि हमारे लिए सैद्धांतिक तर्कबुद्धि द्वारा आत्मा तथा ईश्वर को जानना और इनके अस्तित्व को प्रमाणित कर सकना सम्भव नहीं है, क्योंकि ये हमारे अनुभव की परिधि से बाहर हैं। ऐसी स्थिति में स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि कांट किस आधार पर आत्मा की अमरता और ईश्वर की सत्ता से सर्वाधिकतम विश्वास की व्याख्या करने हैं। इस प्रश्न के उत्तर में उनका कथन है कि यद्यपि हम सैद्धांतिक तर्कबुद्धि द्वारा आत्मा तथा ईश्वर का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते और तर्कों अथवा युक्तियों द्वारा इनके अस्तित्व को भी प्रमाणित नहीं कर सकते फिर भी नैतिकता के लिए व्यावहारिक तर्कबुद्धि की पूर्वमान्यताओं के रूप में इन्हे स्वीकार करना हमारे लिए अनिवार्य हो जाता है। अपनी पुस्तक 'क्रिटिक ऑफ प्रैक्टिकल रीजन' में उन्होंने विस्तारपूर्वक यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि नैतिकता के लिए व्यावहारिक तर्कबुद्धि की पूर्वमान्यताओं के रूप में सकल्पस्वातंत्र्य, आत्मा की अमरता और ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करना आवश्यक है। सकल्पस्वातंत्र्य का सबध कांट के नैतिक दर्शन से है, अतः यहाँ हम इसका विवेचन न करके उनके धर्मदर्शन से सर्वाधिकतम आत्मा की अमरता और ईश्वर की सत्ता के विषय में ही उनके मत पर विचार करेंगे।

कान्ट ने मनुष्य की 'नैतिक पूर्णता' सबधी अपनी प्राक्कल्पना के आधार पर ही आत्मा की अमरता से सबधित विश्वास को अनिवार्य प्रमाणित करने का प्रयास किया है। उनका विचार है कि कर्तव्य को स्वतः माध्य समझते हुए — अर्थात् उसे अन्य किसी प्रयोजन की पूर्ति का साधन न मानते हुए — मदैव केवल अपनी कर्तव्यचेतना से प्रेरित होकर कर्म करना नैतिक पूर्णता के लिए आवश्यक है। बौद्धिक प्राणी होने के नाते यह नैतिक पूर्णता प्राप्त करना हमारी व्यावहारिक तर्कबुद्धि की अनिवार्य माँग है। परन्तु कान्ट के मतानुसार मनुष्य के लिए अपने भीमिन जीवनकाल में यह नैतिक पूर्णता प्राप्त करना संभव नहीं है, क्योंकि उसकी भावनाएँ तथा मूलप्रवृत्तियाँ इसमें नदा बाधा डालती रहती हैं। दूसरे शब्दों में, मनुष्य के स्वभाव का अबौद्धिक अथवा भावनात्मक पक्ष उसकी नैतिक पूर्णता के मार्ग में बाधक सिद्ध होता है। इसी कारण नैतिक पूर्णता प्राप्त करने के लिए मानव-स्वभाव के इस अबौद्धिक पक्ष पर पूर्ण विजय प्राप्त करना आवश्यक है। परन्तु यह मनुष्य के एक ही जीवन-काल में संभव नहीं है, इसके लिए उसे अनन्त काल तक प्रयास करना होगा। नैतिक पूर्णता की प्राप्ति के लिए मनुष्य का यह अनन्त प्रयास तभी संभव और सार्थक है जब आत्मा की सत्ता तथा अमरता को स्वीकार किया जाए। इसी युक्ति के आधार पर कान्ट ने यह प्रमाणित करने का प्रयत्न किया है कि नैतिक पूर्णता के लिए आत्मा की सत्ता और अमरता को स्वीकार करना हमारी व्यावहारिक तर्कबुद्धि की अनिवार्य माँग है। यही कारण है कि उन्होंने आत्मा को सैद्धांतिक तर्कबुद्धि के ज्ञान का विषय न मानकर केवल व्यावहारिक तर्कबुद्धि की पूर्वमान्यता के रूप में ही स्वीकार किया है।

आत्मा की अमरता की भाँति ईश्वर की सत्ता में विश्वास करने के लिए भी कान्ट ने नैतिक युक्ति ही प्रस्तुत की है। आत्मा के समान ही ईश्वर को भी वे सैद्धांतिक तर्कबुद्धि द्वारा प्राप्त ज्ञान का विषय न मानकर व्यावहारिक तर्कबुद्धि की पूर्वमान्यता ही मानते हैं। ईश्वर के अस्तित्व में आस्था रखने के लिए उन्होंने जो नैतिक युक्ति प्रस्तुत की है वह इस प्रकार है — नैतिकता की यह अनिवार्य माँग है कि प्रत्येक व्यक्ति कर्तव्य को अपने आप में माध्य मानकर उसका निरन्तर पालन करता रहे और इसके लिए किसी प्रकार के पुरस्कार की इच्छा अथवा आशा न करे। इसी कर्तव्य-चेतना को कान्ट ने 'शुभ सकल्प' की सजा दी है जो उनके विचार में 'निरपेक्ष शुभ' है — अर्थात् जिसका शब्दबन्ध क्लिष्ट विशेष परिस्थितियों पर निर्भर नहीं है। यद्यपि वे कर्तव्य को स्वतः माध्य मानते हैं, फिर भी उनका विचार है कि निस्स्वार्थभाव से अपने कर्तव्य का निरन्तर पालन करने वाले प्रत्येक व्यक्ति को आनन्द अवश्य प्राप्त होना चाहिए — यह हमारी व्यावहारिक तर्कबुद्धि की माँग है। इसी कारण कान्ट विशुद्ध कर्तव्य-चेतना अथवा 'शुभ सकल्प' को निरपेक्ष शुभ मानते हुए भी उसे पूर्ण शुभ नहीं मानते। उनके अनुसार पूर्ण शुभ वही है जिसमें कर्तव्य-चेतना तथा आनन्द दोनों सम्मिलित हों और ऐसे 'पूर्ण शुभ' की प्राप्ति प्रत्येक कर्तव्यनिष्ठ व्यक्ति का अधिकार है। दूसरे शब्दों में, हमारी व्यावहारिक तर्कबुद्धि की यह उचित माँग है कि स्वार्थरहित होकर अपने कर्तव्य का पालन करने वाले प्रत्येक व्यक्ति को उसकी कर्तव्यनिष्ठा के अनुपात में आनन्द अवश्य प्राप्त होना चाहिए। परन्तु हम जानते हैं कि प्रायः संसार में ऐसा नहीं होता, अतः व्यावहारिक तर्कबुद्धि की इस माँग की पूर्ति के लिए एक ऐसी शक्ति की सत्ता को स्वीकार करना आवश्यक है जो प्रत्येक व्यक्ति के साथ न्याय करे — अर्थात् उसकी कर्तव्यनिष्ठा के अनुपात में उसे आनन्द प्रदान करे। यह शक्ति ईश्वर ही है जो शाश्वत, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान तथा न्यायशील होने के कारण सभी व्यक्तियों के प्रति उचित न्याय कर सकता है। यदि ऐसे ईश्वर की सत्ता को स्वीकार न किया जाए तो किसी भी व्यक्ति के लिए 'पूर्ण शुभ' की प्राप्ति संभव नहीं है, अतः कर्तव्यनिष्ठा के साथ आनन्द को संबद्ध करने के लिए ईश्वर के अस्तित्व में

है इस प्रकार कान्ट पूर्ण

'शुभ' की प्राप्ति से संबंधित व्यावहारिक तर्कबुद्धि की माँग की पूर्ति के लिए सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, असीम, शाश्वत् एव न्यायशील ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करना अनिवार्य मानते हैं। इसी प्रकार 'पूर्ण शुभ' की प्राप्ति के लिए उन्होंने आत्मा की अमरता में विश्वास करना भी आवश्यक माना है, क्योंकि उनके अनुसार मनुष्य अपने सीमित जीवनकाल में यह 'पूर्ण शुभ' प्राप्त नहीं कर सकता। सक्षेप में कांट 'पूर्ण शुभ' संबंधी व्यावहारिक तर्कबुद्धि की माँग के आधार पर ही आत्मा की अमरता और ईश्वर की सत्ता में आस्था रखना आवश्यक मानते हैं।

आत्मा की अमरता और ईश्वर की सत्ता के विषय में कांट की यह नैतिक युक्ति कहाँ तक उचित एवं तर्कसंगत है इस प्रश्न पर हम अगले खंड में विचार करेंगे। यहाँ यह बता देना आवश्यक है कि कांट इस नैतिक युक्ति को बहुत महत्त्वपूर्ण मानते हैं। उनका विचार है कि इस युक्ति को स्वीकार कर लेने पर आत्मा और ईश्वर के संबंध में धर्मपरायण व्यक्ति का दृष्टिकोण अधिक नम्रतापूर्ण तथा उदार हो सकता है। इसका कारण यह है कि नैतिक युक्ति के आधार पर वह आत्मा तथा ईश्वर को व्यावहारिक तर्कबुद्धि की पूर्वमान्यताओं के रूप में ही स्वीकार कर सकता है, वह इन दोनों के विषय में सैद्धांतिक ज्ञान प्राप्त करने का दावा नहीं कर सकता। वह जानता है कि आत्मा और ईश्वर सैद्धांतिक तर्कबुद्धि के ज्ञान के विषय में होकर व्यावहारिक तर्कबुद्धि की पूर्वमान्यताएँ मात्र हैं, अतः वह इनकी सत्ता स्वीकार करने के लिए ऐसे किसी भी व्यक्ति को बाध्य नहीं कर सकता जिसकी इनमें आस्था नहीं है। वह इस सबंध में सैद्धांतिक युक्तियों की व्यर्थता को समझता है, अतः आत्मा और ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने अथवा इनके प्रति अन्य व्यक्तियों में आस्था उत्पन्न करने के लिए वह ऐसी युक्तियाँ प्रस्तुत नहीं करता। इस प्रकार कांट के मतानुसार आत्मा की अमरता और ईश्वर की सत्ता के विषय में उपर्युक्त नैतिक युक्ति मनुष्य में धार्मिक सहिष्णुता उत्पन्न करती है।

परंतु यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि क्या नैतिक युक्ति की यह उपयोगिता उसे वास्तव में उचित एवं प्रामाणिक सिद्ध करती है। इस प्रश्न का उत्तर नकारात्मक ही प्रतीत होता है, क्योंकि किसी युक्ति की उपयोगिता उसकी प्रामाणिकता की कसौटी नहीं हो सकती। वस्तुतः यह नैतिक युक्ति ऐसे ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित नहीं कर सकती जिसकी पूजा अथवा उपासना धर्मपरायण व्यक्ति करता है। ऐसा व्यक्ति निश्चित रूप से यह मानता है कि उसके आराध्य ईश्वर की उसके विचारों से पृथक् एव स्वतंत्र सत्ता है। वह ईश्वर को नित्य अथवा शाश्वत मानकर उसका स्वतंत्र अस्तित्व स्वीकार करता है। परंतु कांट द्वारा प्रस्तुत नैतिक युक्ति ऐसे ईश्वर की सत्ता प्रमाणित करने में असमर्थ प्रतीत होती है, क्योंकि इस युक्ति के अनुसार ईश्वर हमारी व्यावहारिक तर्कबुद्धि की एक पूर्वमान्यता मात्र है। इसी तथ्य को स्वीकार करते हुए कांट ने स्वयं कहा है कि "यह नैतिक युक्ति ईश्वर के अस्तित्व के लिए कोई वस्तुगत प्रमाण प्रस्तुत नहीं करती, यह सशयवादी के लिए इस तथ्य को प्रमाणित नहीं करती कि ईश्वर है, यह कवल इना ही सिद्ध करती है कि यदि वह नैतिकता के अनुरूप विचार करना चाहता है तो उसे व्यावहारिक तर्कबुद्धि की मान्यता के रूप में ईश्वर का अस्तित्व अवश्य स्वीकार करना चाहिए। इस प्रकार नैतिकता में आस्था रखने वाले मनुष्य के लिए यह एक व्यक्तिनिष्ठ युक्ति है"।¹⁴ इसमें स्पष्ट है कि नैतिक युक्ति जिस ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करती है वह व्यक्ति के विचारों से पृथक् तथा स्वतंत्र नहीं है। नैतिक युक्ति के इस अनिवार्य परिणाम को स्पष्टतः स्वीकार करते हुए कांट स्वयं कहते हैं कि

“ईश्वर मुझसे पृथक् अथवा बाहर न होकर स्वयं मेरे भीतर एक विचार मात्र है। ईश्वर की सत्ता कर्तव्य सबधी ऐसे निरपेक्ष आदेश के कारण ही है जिसके समक्ष स्वर्ग, धरती तथा पाताल भी सभी नतमस्तक होने हैं”।⁵ इस प्रकार स्पष्ट है कि कान्ट की नैतिक युक्ति ईश्वर को एक व्यक्तिनिष्ठ विचार मात्र बना देती है; यह ऐसे सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ, दयालु तथा शाश्वत् ईश्वर के स्वतंत्र अस्तित्व को प्रमाणित नहीं करती जो भक्तों का आराध्य हैं। वस्तुतः कान्ट के धर्मदर्शन की यह कठिनाई उनकी ज्ञानमीमासा का अनिवार्य परिणाम है, क्योंकि इसके अनुसार हमारे लिए किसी भी अनुभवातीत वस्तु का सैद्धांतिक ज्ञान प्राप्त करना संभव नहीं है और इसी आधार पर उन्होंने अनुभवातीत ईश्वर के सैद्धांतिक ज्ञान की संभावना को अस्वीकार किया है। इस कठिनाई के अतिरिक्त उनके धर्मदर्शन की कुछ अन्य समस्याएँ भी हैं जिन पर हम अगले खंड में विचार करेंगे।

5. मूल्यांकन

पिछले खंडों में हमने धर्म, आत्मा तथा ईश्वर से संबंधित कान्ट की कुछ प्रमुख मान्यताओं का विवेचन किया है। इस विवेचन से स्पष्ट है कि उनके धर्मदर्शन में नैतिकता और आस्था का विशेष महत्त्व है। वस्तुतः यह कहना अनुचित न होगा कि धर्मदर्शन सबंधी उनकी सभी प्रमुख मान्यताएँ मूलतः नैतिकता एवं आस्था पर ही आधारित हैं। हम देख चुके हैं कि वे बाह्य कर्मकांड के स्थान पर शुभाचरण को ही धर्म का सारतत्त्व मानते हैं। धर्म के विषय में उनका यह नैतिकतापरक दृष्टिकोण कर्मकांड को अत्यधिक महत्त्व देने वाले परंपरागत धार्मिक दृष्टिकोण की अपेक्षा अधिक तर्कसंगत प्रतीत होता है, उनका यह मत उचित ही है कि वास्तविक धर्म मनुष्य द्वारा कृत कुछ विशेष प्रकार के बाह्य कर्मों में निहित न होकर उसके शुभ संकल्प द्वारा प्रेरित कर्तव्य के अनुरूप किए गए सद्कर्मों में ही निहित रहता है। इसके अतिरिक्त ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए प्रस्तुत की गई परंपरागत युक्तियों के विरुद्ध कान्ट ने जो गंभीर आपत्तियाँ उठाई हैं उनका आज भी बहुत से दार्शनिक समर्थन करते हैं। अनेक समकालीन दार्शनिक कान्ट की इस आधारभूत मान्यता को स्वीकार करते हैं कि अनुभवातीत ईश्वर हमारे सैद्धांतिक ज्ञान का विषय नहीं हो सकता, अतः तर्कों अथवा युक्तियों द्वारा उसकी सत्ता को प्रमाणित नहीं किया जा सकता। यही बात आत्मा की सत्ता और अमरता के विषय में भी कही जा सकती है। इस प्रकार ज्ञानमीमासा और नैतिकता की भाँति धर्मदर्शन के क्षेत्र में भी कान्ट के विचारों को पर्याप्त महत्त्व दिया गया है।

परंतु इससे यह निष्कर्ष निकालना उचित नहीं होगा कि कान्ट का धर्मदर्शन दोषों अथवा कठिनाइयों से पूर्णतः मुक्त है। आत्मा की अमरता और ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने के लिए कान्ट ने जो युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं उनके विरुद्ध अनेक आपत्तियाँ उठाई जा सकती हैं। हम देख चुके हैं कि उन्होंने नैतिक पूर्णता के आधार पर ही आत्मा की अमरता को स्वीकार करना अनिवार्य माना है, किंतु उनका यह मत युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता। इसके विरुद्ध निम्नलिखित आपत्ति उठाई जा सकती है। एक ओर तो कान्ट यह कहते हैं कि मनुष्य के लिए नैतिक पूर्णता प्राप्त करना संभव है, क्योंकि यदि यह संभव न होता तो नैतिक पूर्णता के लिए प्रयास करना उसका कर्तव्य नहीं हो सकता था। परंतु दूसरी ओर वे यह भी कहते हैं कि नैतिक पूर्णता प्राप्त करने के लिए अनंत काल की आवश्यकता है जिसका स्पष्ट अर्थ यही है कि मनुष्य के लिए नैतिक पूर्णता प्राप्त करना असंभव है

यदि वास्तव में कभी भी नैतिक पूर्णता प्राप्त करना संभव नहीं है तो उस पर आधारित आत्मा की अमरता सबध्नी पूर्वमान्यता निरर्थक हो जाती है। इस प्रकार व्यावहारिक तर्कबुद्धि की पूर्वमान्यता के रूप में आत्मा की अमरता को स्वीकार करने के लिए कान्ट ने जो आधार प्रस्तुत किया है वह उचित एवं तर्कसंगत प्रतीत नहीं होता।

इसके अतिरिक्त आत्मा की अमरता और ईश्वर की सत्ता से संबंधित पूर्वमान्यताओं को स्वीकार करने के लिए कान्ट ने जो तर्क प्रस्तुत किए हैं उनमें भी अमरता दिखाई देती है। आत्मा की अमरता के लिए वे नैतिक पूर्णता को अनिवार्य मानते हैं और उनके विचार में मनुष्य के लिए नैतिक पूर्णता प्राप्त करना तभी संभव है जब वह अपनी समस्त भावनाओं तथा मूल प्रवृत्तियों से पूर्णतया मुक्त हो जाए। परंतु ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए वे यह तर्क देते हैं कि 'पूर्ण शुभ' की प्राप्ति — अर्थात् प्रत्येक कर्तव्यनिष्ठा व्यक्ति को उसकी कर्तव्यनिष्ठा के अनुपात में आनंद प्रदान करने के लिए ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करना आवश्यक है। परंतु प्रश्न यह है कि नैतिक पूर्णता प्राप्त करने के फलस्वरूप जब मनुष्य अपने भावनात्मक पक्ष का अंत कर देगा तो वह आनंद का अनुभव कैसे कर सकता है। ध्यान की स्थिति मूलतः सवेगात्मक अथवा भावनात्मक स्थिति है जिसका अनुभव करना नैतिक पूर्णता की प्राप्ति के पश्चात् मनुष्य के लिए संभव नहीं है, अतः उसकी कर्तव्यनिष्ठा के अनुपात में उसे आनंद प्रदान करने के लिए ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार करना अनावश्यक तथा निरर्थक हो जाता है। इस प्रकार नैतिक पूर्णता के आधार पर आत्मा की अमरता और 'पूर्ण शुभ' की प्राप्ति के आधार पर ईश्वर के अस्तित्व की अनिवार्यता को प्रमाणित करने के लिए कान्ट ने जो तर्क प्रस्तुत किए हैं उनमें पारस्परिक संगति नहीं है, फलतः ये तर्क न तो आत्मा की अमरता का प्रमाणित करते हैं और न ईश्वर की सत्ता को।

हम देख चुके हैं कि कान्ट ईश्वर के विषय में सैद्धांतिक ज्ञान की संभावना को अस्वीकार करते हुए उसे व्यावहारिक तर्कबुद्धि की पूर्वमान्यता मात्र मानते हैं। इससे यही निष्कर्ष निकलता है कि हमारे लिए किसी भी रूप में ईश्वर का अस्तित्व प्रमाणित करना तथा उसका ज्ञान प्राप्त करना संभव नहीं है। ऐसी स्थिति में हमारे पास यह मानने का कोई व्यक्तिगत आधार नहीं है कि ईश्वर की हमारे विचारों से स्वतंत्र एवं पृथक् सत्ता है और उसीके द्वारा हमारे लिए पूर्ण शुभ की प्राप्ति संभव है। परंतु कान्ट अपने सिद्धांत के इस अनिवार्य परिणाम को पूर्णतः स्वीकार करने के लिए उद्यत प्रतीत नहीं होते। जैसा कि हम पहले सकेत कर चुके हैं, वे ईश्वर की सत्ता के विषय में दो परस्पर विरोधी भिन्नताओं का समर्थन करते हैं। एक ओर तो वे यह कहते हैं कि हमारे विचारों से भिन्न तथा स्वतंत्र ईश्वर की सत्ता नहीं है और दूसरी ओर वे यह भी मानते हैं कि पूर्ण शुभ की प्राप्ति को संभव बनाने के लिए सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान एवं शाश्वत् ईश्वर का स्वतंत्र अस्तित्व स्वीकार करना आवश्यक है। वस्तुतः उनकी इन दो परस्पर विरोधी मान्यताओं में संगति स्थापित करना संभव प्रतीत नहीं होता। यदि ईश्वर का हमारे विचारों से पृथक् एवं स्वतंत्र अस्तित्व नहीं है तो यह कहना निरर्थक हो जाता है कि वह हमारे लिए पूर्ण शुभ की प्राप्ति को संभव बनाता है। इसके विपरीत यदि यह माना जाए कि ईश्वर की स्वतंत्र सत्ता है तो कान्ट के अपने सिद्धांत के अनुसार हम सैद्धांतिक दृष्टि से न तो ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित कर सकते हैं और न उसका ज्ञान ही प्राप्त कर सकते हैं। ऐसी जटिल समस्या का समाधान करने के लिए उन्होंने ईश्वर को केवल व्यावहारिक तर्कबुद्धि की पूर्वमान्यता के रूप में स्वीकार किया है। परंतु वास्तव में इससे उपर्युक्त समस्या का समाधान नहीं होता। कान्ट स्वयं यह मानते हैं कि हम केवल सैद्धांतिक तर्कबुद्धि द्वारा ही ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं तर्कबुद्धि द्वारा ही ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं तर्कबुद्धि द्वारा नहीं उनके

व्यावहारिक तर्कबुद्धि का कार्य हमें किसी वस्तु के अस्तित्व का ज्ञान प्रदान करना नहीं अपितु केवल यह बताना है कि हमें क्या करना चाहिए और क्या नहीं करना चाहिए। दूसरे शब्दों में, व्यावहारिक तर्कबुद्धि हमारे ज्ञानात्मक पक्ष से सर्वाधिक न होकर केवल नैतिक पक्ष से ही सर्वाधिक है। अब यह समझना कठिन नहीं है कि व्यावहारिक तर्कबुद्धि द्वारा हम किसी भी रूप में ईश्वर के अस्तित्व का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते। ऐसी स्थिति में हमारे लिए यह जानना भी संभव नहीं है कि ईश्वर व्यावहारिक तर्कबुद्धि की पूर्वमान्यता है। इस प्रकार कान्ट तर्कसंगत रूप में यह सिद्ध करने में सफल नहीं हो पाए कि हमें व्यावहारिक तर्कबुद्धि की पूर्वमान्यता के रूप में ईश्वर की सत्ता को अवश्य स्वीकार करना चाहिए।

जैसा कि हम पिछले खंडों में देख चुके हैं, कान्ट का विचार है कि सैद्धांतिक दृष्टि से आत्मा तथा ईश्वर को अज्ञेय प्रमाणित करके सैद्धांतिक तर्कबुद्धि इनके प्रति हमारी आस्था के लिए मार्ग प्रशस्त करती है। परंतु प्रश्न यह है कि आत्मा की अमरता और ईश्वर की सत्ता के प्रति हमारी इस आस्था का आधार क्या है। इस प्रश्न के उत्तर में कान्ट केवल इतना ही कहते हैं कि ये हमारी व्यावहारिक तर्कबुद्धि की आवश्यक पूर्वमान्यताएँ हैं। वे स्वयं स्वीकार करते हैं कि हमारे लिए किसी भी रूप में आत्मा और ईश्वर का ज्ञान प्राप्त करना संभव नहीं है, क्योंकि ये हमारे अनुभव की परिधि से बाहर हैं। कान्ट के इस मूल सिद्धांत को ध्यान में रखते हुए यह कहना अधिक युक्तिसंगत प्रतीत होता है कि आत्मा और ईश्वर की सत्ता में हमारी आस्था का कोई वास्तविक एवं तर्कसंगत आधार नहीं है। किसी वस्तु के प्रति हमारी आस्था का होना तभी संभव है जब हमें उसके स्वरूप का कुछ ज्ञान हो। परंतु कान्ट के मतानुसार आत्मा तथा ईश्वर हमारे लिए सैद्धांतिक दृष्टि से पूर्णतः अज्ञेय हैं— अर्थात् किसी भी रूप में उनका ज्ञान प्राप्त करने का हमारे पास कोई उपाय नहीं है। ऐसी स्थिति में उनके प्रति हमारी आस्था का कोई आधार नहीं रह जाता और इसी कारण ऐसी निराधार आस्था की संभावना ही समाप्त हो जाती है। जो कुछ हमारे लिए पूर्णतः अज्ञान और अज्ञेय है उसके प्रति किसी प्रकार की आस्था रखना हमारे लिए संभव नहीं है। इस प्रकार कान्ट की यह मान्यता उचित एवं युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होती कि सैद्धांतिक तर्कबुद्धि आत्मा और ईश्वर को पूर्णतः अज्ञेय सिद्ध करके उनके प्रति हमारी आस्था के लिए वास्तव में मार्ग प्रशस्त करती है।

कान्ट स्वयं यह मानते हैं कि हम अनुभवातीत आत्मा तथा ईश्वर के लिए द्रव्य, देश-काल, कारण-कार्य आदि अवधारणाओं का प्रयोग नहीं कर सकते। स्पष्टतः इसका अर्थ यही है कि हम आत्मा और ईश्वर के विषय में सार्थकतापूर्वक कुछ भी नहीं कह सकते। उपर्युक्त तथ्य को ध्यान में रखते हुए यह कहा जा सकता है कि आत्मा तथा ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने के लिए कान्ट ने जो नैतिक युक्ति प्रस्तुत की है वह उनके इस मूल सिद्धांत के विरुद्ध है। इस युक्ति में उन्होंने, आत्मा को अनंत काल तक बना रहने वाला तथा ईश्वर को पूर्ण शुभ की प्राप्ति संभव बनाने वाला मानकर इन दोनों के विषय में स्वयं देश-काल, कारण-कार्य आदि अवधारणाओं का प्रयोग किया है। यह समझना कठिन नहीं है कि आत्मा तथा ईश्वर के संबंध में इन अवधारणाओं का प्रयोग करना, उनके अपने मूल सिद्धांत के विरुद्ध है। वस्तुतः अपने इस मूल सिद्धांत पर दृढ़ रहते हुए वे आत्मा की अमरता और ईश्वर की सत्ता के विषय में युक्तिसंगत रूप से कुछ भी नहीं कह सकते। परंतु, जैसा कि हम देख चुके हैं, अपनी नैतिक युक्ति द्वारा वे अपने ही मूल सिद्धांत के विरुद्ध आत्मा की अमरता और ईश्वर के अस्तित्व की आवश्यकता को प्रमाणित करने का प्रयास करते हैं, जिससे उनके विचारों में असंगति उत्पन्न हो जाती है।

वास्तव में ऐसा प्रतीत होता है कि धर्मपरिषद् व्यक्त होने के कारण कान्ट आत्मा तथा ईश्वर

के विषय में उन निषेधात्मक निष्कर्षों को स्वीकार करने में बहुत कठिनाई का अनुभव करते हैं जो उनकी ज्ञानसीमाया सबधी आधारभूत मान्यताओं के अनिवार्य निष्कर्ष हैं। वे अपनी ज्ञानसीमाया के इन निषेधात्मक अनिवार्य निष्कर्षों को सैद्धांतिक ज्ञान के क्षेत्र तक ही सीमित रखना चाहते हैं। जहाँ तक आत्मा तथा ईश्वर के सैद्धांतिक ज्ञान का संबंध है, वे मशयवादी दार्शनिक ह्यूम के इस मत का समर्थन करते हैं कि मनुष्य के लिए यह ज्ञान प्राप्त करना संभव नहीं है। परन्तु मानवीय ज्ञान की इस सीमा के जिम अनिवार्य निष्कर्ष को ह्यूम ने स्पष्टतः स्वीकार किया है उसे कान्ट अपने धार्मिक विचारों के कारण स्वीकार नहीं करना चाहते। अपने अनुभववादी सिद्धांत के अनुरूप ह्यूम यह मानते थे कि अनुभवातीत आत्मा तथा ईश्वर की सत्ता के विषय में हम कुछ नहीं जान सकते, अतः इनके संबंध में कोई निश्चित निर्णय न देना ही हमारे लिए उचित एवं तर्कसंगत मार्ग है। जब हमारी तर्कबुद्धि आत्मा और ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित या अप्रमाणित नहीं कर सकती तो इनके विषय में अपन निर्णय को स्थगित कर देने के अतिरिक्त हमारे पास अन्य कोई उपाय नहीं रह जाता। वस्तुतः अज्ञेयवाद का यही तर्कसंगत अनिवार्य निष्कर्ष है। परन्तु कान्ट मानवीय ज्ञान की सीमाओं के विषय में ह्यूम के मत का समर्थन करते हुए भी अज्ञेयवाद के इस अनिवार्य निष्कर्ष को स्वीकार नहीं करते, क्योंकि यह निष्कर्ष ईश्वरवाद पर आधारित धर्म के अनुरूप नहीं है। केवल आस्था का आधार लेकर वे मनुष्य के व्यावहारिक जीवन में आत्मा तथा ईश्वर की अवधारणाओं का वही महत्त्वपूर्ण स्थान बनाए रखना चाहते हैं जो शताब्दियों से स्वीकार किया जाता रहा है किन्तु जिसके लिए हमारे पास कोई तर्कसंगत आधार नहीं है।

निष्कर्ष के रूप में यह कहा जा सकता है कि कान्ट ने अपनी पुस्तक 'क्रिटिक ऑफ़ पैक्टिकल रीजन' में आत्मा तथा ईश्वर से संबंधित परंपरागत विचारधारा का जो समर्थन किया है वह उनकी ज्ञानसीमाया के मूल सिद्धांत के अनुरूप प्रतीत नहीं होता।

क्या धार्मिक वाक्य सार्थक है?

1. समस्या की पृष्ठभूमि

हम अपने दैनिक जीवन में प्रायः अनेक धार्मिक वाक्य जोलते तथा सुनते हैं। उदाहरणार्थ हम कहते हैं 'ईश्वर सर्वज्ञ एवं सर्वशक्तिमान है', 'ईश्वर ही इस जगत् का रचयिता, पालनकर्ता और सहारक है', 'आत्मा अजर और अमर है', 'ईश्वर की आज्ञा अथवा इच्छा के विरुद्ध कर्म करना पाप और ईश्वराराधना करना पुण्यकर्म है', 'मनुष्य को इस जन्म अथवा अगले जन्म में अपने कर्मों का फल अवश्य भोगना पड़ता है', 'मृत्यु के पश्चात् मनुष्य को अपने कर्मानुसार स्वर्ग अथवा नरक में स्थान प्राप्त होता है', 'ईश्वर प्रेममय है और वह हमारी प्रार्थना सुनता है तथा हमारी सहायता करता है' इत्यादि। इन उदाहरणों से स्पष्ट है कि धार्मिक वाक्य हमारे इन्द्रियजन्य अनुभव पर आधारित न होकर ईश्वर, आत्मा, पाप, पुण्य, स्वर्ग, नरक आदि इन्द्रियातीत प्रत्ययों से संबंधित होते हैं। इन वाक्यों का मुख्य उद्देश्य किसी अलौकिक सत्ता में शक्ति की आस्था एवं श्रद्धा व्यक्त करना ही होता है। इससे स्पष्ट है कि ये धार्मिक वाक्य उन तथ्यात्मक वाक्यों से भिन्न हैं जिनका उद्देश्य इस जगत् में संबंधित किन्हीं तथ्यों का वर्णन करना होता है और जो हमारे इन्द्रियजन्य अनुभव पर आधारित होते हैं। अलौकिक सत्ता एवं इन्द्रियातीत प्रत्ययों से संबंधित धार्मिक वाक्यों की प्रमुख विशेषता है जो उन्हें तथ्यात्मक, संवेगात्मक तथा नैतिक वाक्यों से पृथक् करती है। संक्षेप में तथ्यात्मक, संवेगात्मक तथा नैतिक वाक्यों के विपरीत धार्मिक कथनों में अलौकिक अथवा अतीन्द्रिय शक्तियों के प्रति मनुष्य की आस्था व्यक्त होती है।

प्राचीन काल से मानव-जीवन में धार्मिक भाषा का विशेष महत्त्व रहा है। सामान्य व्यक्ति ही नहीं, अपितु महत्-से महान विचारक भी धार्मिक कथनों की सत्यता में विश्वास करते रहे हैं और आज भी करते हैं। वे यह मानते हैं कि धार्मिक वाक्य जिन इन्द्रियातीत एवं अलौकिक शक्तियों की ओर संकेत करते हैं उनकी सत्ता असंदिग्ध है। परंतु अनेक दार्शनिक धर्मपरायण विचारकों की इस मान्यता को स्वीकार नहीं करते। उदाहरणार्थ बहुत प्राचीन काल से ही निरीश्वरवादी धार्मिक कथनों को असत्य मानते रहे हैं और अज्ञेयवादी तथा सदेहवादी इन कथनों की सत्यता में संदेह करते रहे हैं। इसी प्रकार पुद्गल को एकमात्र अंतिम सत्ता स्वीकार करते हुए भौतिकवादियों ने भी धार्मिक कथनों को मिथ्या और महत्त्वहीन ही माना है। इन उदाहरणों से स्पष्ट है कि धार्मिक कथनों की सत्यता में संदेह करने की प्रवृत्ति भी उतनी ही प्राचीन है जितनी इन कथनों को सत्य एवं अमार्गिक मानने की परंपरा।

परंतु वर्तमान शताब्दी में कुछ अनुभववादी विचारकों ने धार्मिक वाक्यों की सत्यता एवं प्रामाणिकता पर बिल्कुल नये ढंग से जो आक्रमण किया है उसका उदाहरण हमें प्राचीन युग में प्राप्त नहीं होता। इनमें से कुछ विचारक धार्मिक कथनों को मिथ्या और महत्त्वहीन ही नहीं, प्रत्युत

नितात निरर्थक मानते हैं। भाषा-विश्लेषण के आधार पर इन विचारकोने यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि धार्मिक कथन तथ्यात्मक दृष्टि से न सत्य हैं और न मिथ्या, अतः इन कथनों को वास्तव में सार्थक नहीं माना जा सकता। इसका अभिप्राय यह है कि धार्मिक कथनों के संबंध में वाद-विवाद करना उसी प्रकार निरर्थक है जिस प्रकार 'गोल चतुर्भुज' के विषय में वाद-विवाद करना जिसका वास्तव में अस्तित्व संभव ही नहीं है। धार्मिक कथनों की सार्थकता के संबंध में उन सभी विचारको की यही मान्यता है जो तर्कीय प्रत्यक्षवाद में विश्वास करते हैं और जो इन्द्रियानुभविक कथनों को ही तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक मानते हैं। इस प्रकार भाषा-विश्लेषण के आधार पर तर्कीय प्रत्यक्षवादियों ने धार्मिक वाक्यों की सार्थकता का निषेध किया है। परंतु कुछ अन्य विचारक अनुभववाद तथा भाषा-विश्लेषण के महत्त्व को स्वीकार करते हुए भी धार्मिक कथनों को निरर्थक नहीं मानते। अगले खंडों में धार्मिक कथनों की सार्थकता के संबंध में इन दोनों प्रकार के विचारको की प्रमुख मान्यताओं का संक्षिप्त विवेचन तथा मूल्यांकन करने का प्रयास किया जाएगा। परंतु धार्मिक भाषा के विषय में इन दार्शनिकों के मत पर विचार करने से पूर्व समकालीन दर्शन में भाषा-विश्लेषण सबंधी नवीन धारा की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि के सबंध में कुछ शब्द कह देना आवश्यक है।

आजकल पश्चात्त्य दर्शन में भाषा-विश्लेषण से संबंधित इस नई धारा को बहुत महत्त्व दिया जा रहा है। कुछ दार्शनिक तो शब्दार्थों का स्पष्टीकरण तथा विश्लेषण ही दर्शन का एकमात्र उद्देश्य मानते हैं। उनका मत है कि दर्शन का कार्य अंतिम सत्ता की खोज अथवा अनुभवातीत निरपेक्ष सिद्धांतों की स्थापना करना नहीं, अपितु विभिन्न क्षेत्रों में प्रयुक्त भाषा के अर्थ का स्पष्टीकरण तथा विश्लेषण करना ही है। इस प्रकार वर्तमान युग में भाषा-विश्लेषण को स्वतंत्र दर्शन के रूप में स्वीकार किया जा रहा है। वस्तुतः भाषा-विश्लेषण सबंधी यह दर्शन उस अनुभवमूलक प्रत्यक्षवाद का परिणाम है जिसका उदय उन्नीसवीं शताब्दी में हुआ। इस प्रत्यक्षवाद के मुख्य प्रणेता फ्रांस के विचारक ऑगस्ट क्यूंट माने जाते हैं। वे विज्ञान को विशेष महत्त्व देते थे और इन्द्रियजन्य अनुभव को ही मानकीय ज्ञान का एकमात्र आधार मानते थे। उनका विचार था कि हमारा संपूर्ण ज्ञान इन्द्रियगोचर जगत् तक ही सीमित है, अतः अतीन्द्रिय सत्ताओं के विषय में चिंतन हमारे लिए न तो संभव है और न सार्थक। हम केवल उसी वस्तु के सबंध में सार्थक वार्तालाप और चिंतन कर सकते हैं जिसका इन्द्रियो द्वारा ज्ञान प्राप्त करना हमारे लिए संभव है। गत शताब्दी में कुछ अन्य विचारको ने भी क्यूंट के इस अनुभवमूलक प्रत्यक्षवाद का समर्थन किया। इसी सिद्धांत के आधार पर क्यूंट और उनके समर्थकों ने उन सभी धार्मिक एवं तत्त्वमीमाणा विषयक कथनों को महत्त्वहीन माना है जो किसी तथाकथित अनुभवातीत सत्ता के वर्णन का दावा करते हैं। इस प्रकार विज्ञान को विशेष महत्त्व देना, इन्द्रियजन्य अनुभव को ज्ञान का एकमात्र आधार मानना तथा अतीन्द्रिय सत्ताओं की सभावना को अस्वीकार करना इस प्रत्यक्षवाद की मुख्य विशेषताएँ हैं। वर्तमान भाषा-विश्लेषण सबंधी दर्शन के समर्थक भी प्रत्यक्षवाद की इन तीनों प्रमुख मान्यताओं का किसी न किसी रूप में अवश्य स्वीकार करते हैं। कुछ विद्वानों का मत है कि भाषा-विश्लेषण सबंधी इस विचारधारा के बीज सी० एस० पीयर्स द्वारा लिखित एक महत्त्वपूर्ण निबंध में विद्यमान हैं। इस निबंध का शीर्षक था 'हाउ टू मेक अवन आर्डिनायज़ क्लियर और यद् 1878 में 'पापुलर साइन्स मन्थली' नामक पत्रिका में प्रकाशित हुआ था। इसी कारण कुछ विद्वान पीयर्स को भाषा-विश्लेषणवाद का प्रवर्तक मानते हैं। पीयर्स के पश्चात् वर्तमान शताब्दी में अनेक दार्शनिकों ने इस विचारधारा का प्रचलन समर्थन किया है और इनके विभिन्न षो से संबंधित ग्रंथों से ग्रहण इत्येव विचारों में योक्तान किया है। इस सत्य में मर रमल

आरडन, रिचर्ड्स, कारनैप, एयर, फ्ल्यू, शिलक, स्टीवैन्सन, ब्रैथवेट, हेयर आदि दार्शनिकों के नाम विशेष रूप में उल्लेखनीय हैं। इन सभी दार्शनिकों ने किसी न किसी रूप में भाषा-विश्लेषणवाद का समर्थन किया है और इसे समकालीन दर्शन की ऐसी महत्त्वपूर्ण विचारधारा माना है जिसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। इस लेख में हम धार्मिक कथनों की सत्यता एवं सार्थकता के विषय में इनमें से कुछ दार्शनिकों के मत पर नक्षेप में विचार करेंगे।

2 विटगिनस्टाइन

भाषा-विश्लेषण के क्षेत्र में लुडविग विटगिनस्टाइन (1889-1951) का विशेष महत्त्व है, क्योंकि सर्वप्रथम उन्होंने ही अपने दो महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों — 'ट्रैक्टेटस लॉजिको-फिलॉसॉफिकस' तथा 'फिलॉसॉफिकल इन्वेस्टिगेशन्स' — में इस विचारधारा को व्यवस्थित दर्शन का वह रूप प्रदान किया जिसे आजकल 'विश्लेषणात्मक दर्शन' कहा जाता है। भाषा-विश्लेषण सबधी उनकी प्रथम पुस्तक 'ट्रैक्टेटस' 1921 में प्रकाशित हुई थी। इस पुस्तक में उन्होंने वाक्यों की सार्थकता के विषय में अपना जो मत प्रस्तुत किया है वह तर्कीय प्रत्यक्षवादियों के मन से बहुत भिन्न नहीं है। इस पुस्तक में उन्होंने स्पष्टतः यह कहा है कि दैनिक जीवन तथा विज्ञान के क्षेत्र में प्रयुक्त इंद्रियजन्य अनुभव द्वारा प्रमाणित हो सकने वाले वाक्य अथवा कथन ही सार्थक हैं, इनके अतिरिक्त अन्य सभी प्रकार के वाक्यों का कोई तथ्यात्मक अर्थ नहीं होता। इसका अभिप्राय यह है कि ऐसे सभी वाक्य तथ्यात्मक दृष्टि से निरर्थक हैं जिनका मनुष्य के इंद्रियजन्य अनुभव से कोई संबंध नहीं है। ऐसे वाक्य हमें किसी प्रकार की तथ्यात्मक सूचना प्रदान नहीं करते, अतः संज्ञानात्मक दृष्टि से इन वाक्यों का कोई महत्त्व नहीं है। वाक्यों की सार्थकता के संबंध में अपनी इस मान्यता का कारण स्पष्ट करते हुए विटगिनस्टाइन ने यह कहा है कि भाषा की कुछ निश्चित सीमाएँ हैं जिनके अतर्गत रहकर ही वह सार्थक हो सकती है, इन सीमाओं का अतिक्रमण करने पर भाषा की सार्थकता का स्वतः अंत हो जाता है। भाषा की ये सीमाएँ मनुष्य के अनुभव द्वारा ही निर्धारित होती हैं, अतः भाषा की सार्थकता का मूल आधार अतः हमारा अनुभव ही हो सकता है। जब हम भाषा की इन सीमाओं का उल्लंघन करके अनुभवातीत विषयों अथवा सत्ताओं के संबंध में कुछ सोचने या कहने का प्रयास करते हैं तो हमारा यह प्रयास अनिवार्यतः निरर्थक और विफल हो जाता है। दूसरे शब्दों में, अनुभव द्वारा निर्धारित भाषा की सीमाओं से बाहर जाकर हमारे लिए 'सार्थकतापूर्वक' सोचना तथा बोलना संभव नहीं है। भाषा की सार्थकता के संबंध में विटगिनस्टाइन की इस मान्यता से यह स्पष्ट है कि उनके विचार में धार्मिक एवं तत्त्वमीमासा विषयक ऐसे सभी कथन तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक नहीं हो सकते जिनका संबंध अनुभवातीत विषयों अथवा अतींद्रिय शक्तियों से है। हमारा संपूर्ण सार्थक ज्ञान और चिंतन अतः हमारे अनुभव पर ही आधारित हो सकता है, अतः जब हम ईश्वर, आत्मा आदि इंद्रियातीत एवं अनुभवनिरपेक्ष सत्ताओं के विषय में कुछ कहते अथवा सोचते हैं तो यह वार्तालाप तथा चिंतन तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक नहीं हो सकता। इस प्रकार भाषा की सार्थकता के विषय में विटगिनस्टाइन की उपर्युक्त मान्यता से यही निष्कर्ष निकलता है कि अनुभवातीत मत्ता से संबंधित होने के कारण धार्मिक कथन तथ्यात्मक दृष्टि से निरर्थक हैं।

परंतु यहाँ यह उल्लेखनीय है कि अपनी दूसरी पुस्तक 'फिलॉसॉफिकल इन्वेस्टिगेशन्स' में विटगिनस्टाइन ने शब्दार्थ विषयक जिस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है उसके आधार पर धार्मिक कथनों की सार्थकता को स्वीकार किया जा सकता है। यह सिद्धान्त तर्कीय प्रत्यक्षवादियों द्वारा मान्य शब्दार्थ सिद्धान्त से भिन्न है। तर्कीय प्रत्यक्षवादियों के मतानुसार इंद्रियजन्य अनुभव द्वारा कम से

कम सिद्धांततः सत्यापित हो सकने वाले कथन अथवा वाक्य ही तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक हैं, शेष सभी वाक्य या तो पुनरुक्तियों मात्र हैं या वे तथ्यात्मक दृष्टि से निरर्थक हैं। अपने इसी सत्यापन सबंधी सिद्धांत के आधार पर तर्कीय प्रत्यक्षवादियों ने तत्त्वमीमांसा विषयक और धार्मिक कथनों को तथ्यात्मक दृष्टि से निरर्थक सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। परंतु 'फिलासॉफिकल इन्वेस्टिगेशन्स' में विटगिनस्टाइन ने इस सिद्धांत के स्थान पर शब्दार्थ सबंधी एक अन्य सिद्धांत का प्रतिपादन किया है जिसे उपयोग-सिद्धांत कहा जा सकता है। इस सिद्धांत के अनुसार शब्दों का अर्थ उस प्रसंग द्वारा निर्धारित होता है जिसके अंतर्गत उनका प्रयोग किया गया है। प्रसंग के अनुरूप शब्दों के अर्थ में भी परिवर्तन हो सकता है, अतः सभी क्षेत्रों में उनका अर्थ समान नहीं रहता। यह समझना कठिन नहीं है कि तर्कीय प्रत्यक्षवादियों के सिद्धांत के विपरीत विटगिनस्टाइन का यह सिद्धांत सभी क्षेत्रों अथवा प्रसंगों में शब्दों का अर्थ निर्धारित करने के लिए केवल एक ही सामान्य कसौटी को स्वीकार नहीं करता। इस सिद्धांत के अनुसार विविध प्रसंगों के अंतर्गत शब्दों का अर्थ भिन्न-भिन्न हो सकता है, अतः सभी प्रसंगों में उनका अर्थ निर्धारित करने के लिए किसी एक ही सामान्य कसौटी को मान लेना उचित नहीं है। किसी शब्द के अर्थ को निर्धारित करने के लिए हमें यह जानना चाहिए कि उसका प्रयोग किस प्रसंग के अंतर्गत किया गया है। यदि विटगिनस्टाइन के इस सिद्धांत को स्वीकार कर लिया जाए तो यह कहा जा सकता है कि तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक न होते हुए भी धार्मिक कथन निरर्थक और महत्त्वहीन नहीं हैं; अपने विशेष क्षेत्र में उनका महत्त्व है और वे उस व्यक्ति के जीवन को बहुत प्रभावित करते हैं जो उनकी सत्यता में विश्वास करता है। दूसरे शब्दों में, धर्मपरायण व्यक्ति के लिए धार्मिक कथनों का विशेष अर्थ और महत्त्व है, क्योंकि ये कथन उसके जीवन के लिए एक मानदंड अथवा आदर्श प्रस्तुत करते हैं। इसी कारण धार्मिक कथनों में वास्तविक आस्था रखने वाले व्यक्ति की जीवन-पद्धति इन कथनों को मिथ्या मानने वाले व्यक्ति की जीवन-पद्धति से बहुत भिन्न होती है। इस महत्त्वपूर्ण तथ्य को ध्यान में रखते हुए यह कहा जा सकता है कि विटगिनस्टाइन के मतानुसार कम से कम धर्मपरायण व्यक्ति के लिए धार्मिक वाक्य निरर्थक और महत्त्वहीन नहीं हैं। इस संपूर्ण विवेचन के आधार पर यह निष्कर्ष निकालना अनुचित न होगा कि तर्कीय प्रत्यक्षवादियों के विपरीत विटगिनस्टाइन ने धार्मिक कथनों की उपयोगिता एवं सार्थकता का निषेध नहीं किया, वे केवल यही कहते हैं कि अनुभवानीत सत्ता से संबंधित होने के कारण इन कथनों को सूचनात्मक वाक्यों के समान तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक नहीं माना जा सकता। हम आगे देखेंगे कि तर्कीय प्रत्यक्षवादियों को छोड़कर अन्य अनेक समकालीन दार्शनिकों ने धार्मिक वाक्यों की सार्थकता के सबंध में विटगिनस्टाइन के इस सिद्धांत को किसी न किसी रूप में स्वीकार किया है। परंतु इन दार्शनिकों के मत पर विचार करने से पूर्व सत्यापन सिद्धांत के आधार पर धार्मिक वाक्यों की सार्थकता का निषेध करने वाले कुछ मुख्य विचारकों के मत का विवेचन करना आवश्यक है।

3. एयर और फूल्यू

धार्मिक कथनों के संबंध में सत्यापन-सिद्धांत के सभी समर्थकों के दृष्टिकोण पर इस लेख में विचार करना संभव नहीं है, अतः यहाँ इस सिद्धांत के एक मुख्य प्रतिनिधि विचारक ए० जे० एयर के मत पर ही विचार किया जाएगा। 1936 में प्रकाशित अपनी पुस्तक 'लैंग्वेज, ट्रुथ ऐंड लॉजिक' में एयर ने दर्शन सबंधी अन्य महत्त्वपूर्ण समस्याओं के अतिरिक्त धार्मिक कथनों के विषय में भी अपने क्रांतिकारी विचार व्यक्त किए हैं। कर्नैप शिल्क आदि दार्शनिकों की भाँति एयर भी तर्कीय

मलवादि के प्रबल समर्थक माने जाते रहे हैं और इस शताब्दी के तीसरे तथा चौथे दशक में पाश्चात्य दर्शन पर उनके परंपरा विरोधी विचारों का पर्याप्त प्रभाव रहा है। केवल अनुभववाद में पूर्णरूपेण विश्वास करने के कारण एयर उन सभी वाक्यों को तथ्यात्मक दृष्टि से निरर्थक मानते हैं जिनका इंद्रियजन्य अनुभव से कोई संबंध नहीं है। उनके विचार में केवल ऐसे वाक्य ही तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक हो सकते हैं जो प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप से हमारे इंद्रियजन्य अनुभव से संबंधित हैं। उन्होंने सभी सार्थक वाक्यों को दो वर्गों में विभाजित किया है — विश्लेषणात्मक वाक्य तथा सश्लेषणात्मक वाक्य। विश्लेषणात्मक वाक्य किसी प्रकार के तथ्यों का वर्णन नहीं करते, अतः वे सूचनात्मक न होकर पुनरुक्तियाँ मात्र होते हैं। 'प्रत्येक कार्य का कारण होता है', 'प्रत्येक भौतिक वस्तु विस्तारयुक्त होती है', 'दो और दो चार होते हैं' आदि कथन विश्लेषणात्मक वाक्यों के उदाहरण हैं। यद्यपि इन वाक्यों द्वारा हमारे ज्ञान में वृद्धि नहीं होती, फिर भी ये वाक्य सार्थक हैं और इनकी सार्थकता भाषा-प्रयोग संबंधी नियमों पर आधारित शब्दों की परिभाषाओं पर ही निर्भर होती है। अनुभवनिरपेक्ष होने के कारण ये वाक्य असदिग्ध होते हैं और अनुभव द्वारा इनका खंडन नहीं हो सकता। विश्लेषणात्मक वाक्यों के विपरीत सश्लेषणात्मक वाक्य हमारे अनुभव पर आधारित होते हैं और ये किन्हीं तथ्यों का वर्णन करते हैं। पुस्तक भेज पर है, 'वस्त्र अलमारी में है', 'पृथ्वी गोल है', 'यह पैमिल लाल है' आदि वाक्य सश्लेषणात्मक वाक्यों के उदाहरण हैं। सूचनात्मक होने के कारण ये वाक्य हमारे ज्ञान में वृद्धि करते हैं और इंद्रियजन्य अनुभव द्वारा इनका सत्यापन संभव है। परंतु ये वाक्य असदिग्ध न होकर केवल सभावित ही होते हैं, क्योंकि भावी अनुभव द्वारा इनका खंडन हो सकता है। एयर तथा अन्य तर्कीय प्रत्यक्षवादी इन सश्लेषणात्मक वाक्यों को ही तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक मानते हैं। इन वाक्यों की सार्थकता को प्रमाणित करने के लिए उन्होंने जिस सिद्धांत का प्रतिपादन किया है उसे सत्यापन-सिद्धांत की सजा दी जाती है। इस सिद्धांत के अनुसार केवल वे ही वाक्य तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक हैं जिनका प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप से कम से कम सिद्धांततः सत्यापन संभव है। ऐसे सभी वाक्य तथ्यात्मक दृष्टि से निरर्थक हैं जो विश्लेषणात्मक नहीं हैं और जिनका इंद्रियजन्य अनुभव द्वारा किसी भी प्रकार से सत्यापन असंभव है।

उपर्युक्त सत्यापन-सिद्धांत के आधार पर ही एयर ने सभी तत्त्वमीमासा विषयक वाक्यों नैतिक एवं मौंट्यार्थिक निर्णयों तथा धार्मिक कथनों को तथ्यात्मक दृष्टि से निरर्थक सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। हम यहाँ धार्मिक कथनों के संबंध में ही उनके मत का उल्लेख करेंगे। एयर के विचार में धार्मिक कथन न तो विश्लेषणात्मक वाक्य हैं और न सत्यापनीय सश्लेषणात्मक वाक्य। धर्मपरायण व्यक्ति धार्मिक कथनों को पुनरुक्तियाँ मात्र न मानकर तथ्यात्मक वाक्य मानते हैं। इसका अर्थ यह है कि सश्लेषणात्मक वाक्यों की भाँति धार्मिक कथन भी किन्हीं विशेष तथ्यों का वर्णन करते हैं। यदि धार्मिक कथनों के विषय में धर्मपरायण व्यक्तियों के इस मत को उचित मान लिया जाए तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि सामान्य र. श्लेषणात्मक वाक्यों की भाँति धार्मिक कथनों का भी इंद्रियजन्य अनुभव द्वारा कम से कम सिद्धांततः सत्यापन संभव होना चाहिए। परंतु ईश्वर, आत्मा आदि अनुभवातीत सत्ताओं से संबंधित होने के कारण इन कथनों का सत्यापन नित्यतः असंभव है अतः ये कथन तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक नहीं हो सकते। जब कोई व्यक्ति धार्मिक वाक्य बोलता है तो वास्तव में वह किसी प्रकार के तथ्यों का वर्णन नहीं करता, ऐसी स्थिति में इन वाक्यों का कोई तथ्यात्मक अर्थ नहीं हो सकता। इसका अभिप्राय यह है कि धार्मिक कथन व्याकरण की दृष्टि से उचित और सश्लेषणात्मक वाक्य प्रतीत होते हुए भी तथ्यात्मक दृष्टि से निरर्थक हैं, क्योंकि वास्तव में वे हमें किसी प्रकार की सूचना प्रदान नहीं करते। इसी कारण एयर ने

धार्मिक वाक्यों को 'वास्तविक कथन' न मानकर छद्म कथन मात्र माना है। उनके विचार में केवल तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक वाक्य ही सत्य अथवा मिथ्या हो सकते हैं अन्य धार्मिक कथन — जा तथ्यात्मक दृष्टि से निरर्थक हैं — न सत्य हो सकते हैं और न मिथ्या। जा व्यक्ति इन्हें सार्थक मानते हैं वे इनके उचित फ़ीनि होने वाले स्वरूप के कारण इनकी सार्थकता में भ्रम में पड़ जाते हैं। यदि ये व्यक्ति इन धार्मिक कथनों का ठीक-ठीक विश्लेषण करें तो वे इनकी सार्थकता में भ्रम में पड़ सकते हैं।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि धार्मिक वाक्यों को सत्य तथा मिथ्या में पर और तथ्यात्मक दृष्टि से निरर्थक मानकर एयर निरीश्वरवाद एवं अज्ञेयवाद का समर्थन नहीं करते। उन्होंने स्पष्ट कहा है कि ईश्वर के संबंध में निरीश्वरवादी तथा अज्ञेयवादी के कथन भी उतने ही निरर्थक हैं जितना ईश्वरवादी के। धार्मिक कथनों को मिथ्या सिद्ध करने के प्रयास में निरीश्वरवादी भी इन कथनों का सार्थक मानने की वही भूल करते हैं जो ईश्वरवादी करते हैं। अपने इस मत को स्पष्ट करने हेतु एयर ने लिखा है . 'यह कहना कि 'ईश्वर का अस्तित्व है' एक ऐसा तत्त्वमीमाणा विषयक वाक्य बोलना है जो न सत्य हो सकता है और न मिथ्या। इसी आधार पर ऐसा कोई भी वाक्य जा अनुभवातीत ईश्वर के स्वरूप का वर्णन करने का प्रयत्न करना है तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक नहीं हो सकता। यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि धार्मिक कथनों के संबंध में इस मत का निरीश्वरवादियों अथवा अज्ञेयवादियों द्वारा मान्य मत के समान समझने की भूल नहीं करनी चाहिए। . हमारा यह मत कि ईश्वर के स्वरूप से संबंधित समस्त कथन निरर्थक हैं निरीश्वरवाद अथवा अज्ञेयवाद के समान या इन सिद्धांतों का समर्थक होने के स्थान पर वास्तव में इनके विपरीत है। यदि 'ईश्वर है' यह कथन निरर्थक है तो निरीश्वरवादी का यह कथन भी उतना ही निरर्थक है कि 'ईश्वर नहीं है'। इसका कारण यह है कि केवल सार्थक वाक्य का ही सार्थकतापूर्वक खंडन किया जा सकता है'। इस उद्धरण से स्पष्ट है कि एयर निरीश्वरवाद तथा अज्ञेयवाद का समर्थन करने के स्थान पर इन दोनों सिद्धांतों को भी उतना ही महत्त्वहीन और निरर्थक मानते हैं जितना ईश्वरवाद को।

तर्कीय प्रत्यक्षवाद अथवा तर्कीय अनुभववाद को एकमात्र प्रामाणिक सिद्धांत मानने के कारण एयर ने ईश्वर संबंधी कथनों की भौति पुनर्जन्म, आत्मा आदि से संबंधित धार्मिक कथनों की सार्थकता का भी निषेध किया है। उनका मत है कि अनुभवातीत गुणों से युक्त किसी सत्ता का विचार कदापि बोधगम्य नहीं हो सकता और जो बोधगम्य नहीं है वह सार्थक भी नहीं हो सकता। ऐसी स्थिति में यह कहना अनुचित न होगा कि किसी अनुभवातीत सत्ता के स्वरूप का वर्णन करने के विषय में धर्मपरायण व्यक्तियों का दावा निरर्थक है। ये व्यक्ति भाषा में विद्यमान 'ईश्वर', आत्मा' आदि सजाओ के कारण इस भ्रम में पड़ जाते हैं कि इन सजाओ के अन्तर्गत अतीन्द्रिय सत्ताओं का भी अस्तित्व है। परंतु इन सजाओ का सूक्ष्म विश्लेषण करने से यह ज्ञात होता है कि वास्तव में . . . ज्ञाएँ किसी प्रकार की सत्ता का बोध नहीं कराती, अतः ये निरर्थक शब्द मात्र हैं। पुनर्जन्म, आत्मा तथा अन्य धार्मिक विचारों की सार्थकता का निषेध करते हुए एयर ने स्पष्ट कहा है कि "अनुभवातीत ईश्वर के प्रति आस्था के साथ मृत्यु के पश्चात् जीवन की संभावना का विश्वास भी सबद्ध है। परंतु जिस रूप में इस विश्वास को सामान्यतः ग्रहण किया जाता है उस रूप में वह वास्तविक प्राक्कल्पना नहीं है। यह कहना कि मनुष्य के भीतर कोई अदृश्य वस्तु है जो उसकी

आत्म्य है और जिसका अस्तित्व उसकी मृत्यु के पश्चात् भी बना रहता है एक तत्त्वमीमांसा विषयक कथन है जो अनभवादीन दृष्टव्य का अस्तित्व है। इस कथन की अपेक्षा तथ्यात्मक दृष्टि मर्जा एक साधक नहीं है। जो वास्तव प्रमाणित करना चाहता है वह यह है कि किसी प्रकार के अनभवादीन धार्मिक मन्त्र नहीं है क्योंकि इन मन्त्रों का अभिव्यक्त करने के लिए ईश्वरवादी जिन वाक्यों का प्रयोग करना है वे तथ्यात्मक दृष्टि से साधक नहीं है। १२ इस प्रकार एयर मन्त्रापन-सिद्धान्त के आधार पर मर्जा प्रकार के धार्मिक कथनों की वास्तविकता और साधकता का अस्वीकार करत है।

एयर की भाँति एक अन्य समझातीन धार्मिक मन्त्रों की फल्य ने भी धार्मिक कथनों की साधकता का निषेध किया है। न्यू एजेज टन फिनांशियल थियोलॉजी नामक पुस्तक में प्रकाशित अपने एक निबंध थियोलॉजी एंड फांन्सिकलेशन में उन्होंने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि धार्मिक कथन तथ्यात्मक दृष्टि से निरर्थक पाए जाते हैं। जिन सिद्धान्त के आधार पर उन्होंने इन कथनों के विषय में यह निष्कर्ष निकाला है उसे वे 'मिथ्यापनीयता का सिद्धान्त' कहते हैं। इस सिद्धान्त के अनुसार प्रत्येक तथ्यात्मक वाक्य का उभरे विरुद्ध कुछ तथ्यों द्वारा निषेध करना संभव है। कुछ विशेष तथ्यों का वर्णन करके प्रत्येक तथ्यात्मक वाक्य ऐसे सभी तथ्यों का स्वतंत्र निषेध करना है जो उभरे वर्णित तथ्यों के पतितकल है। स्पष्ट है कि तथ्यात्मक वाक्य कुछ विशेष तथ्यों के वर्णन तक सीमित होने के कारण सभी तथ्यों के अन्तर्गत नहीं हो सकता। उदाहरणार्थ 'पुस्तक मेज पर है' यह वाक्य मेज पर पुस्तक के होने का वर्णन करके इस तथ्य का स्वतंत्र निषेध करना है कि वह पुस्तक मेज के अतिरिक्त किसी अन्य स्थान पर है। इस तथ्यात्मक वाक्य की साधकता मेज पर पुस्तक के होने की स्वीकृति के साथ-साथ इसके विरोधी वाक्यों — यथा, वही पुस्तक उसी समय धरती पर है, वही पुस्तक उसी समय अलमारी में है आदि — के निषेध में ही निहित है। यदि कोई व्यक्ति कहता है कि एक ही पुस्तक एक ही समय में मेज पर धरती पर, अलमारी में तथा अन्य सभी स्थानों पर है तो उसका यह कथन तथ्यात्मक दृष्टि से साधक नहीं हो सकता। परस्पर विरोधी तथ्यों को एक साथ स्वीकार करना एक कारण उसका यह कथन स्वतंत्र निरर्थक हो जाता है। इस प्रकार फल्य के मतानुसार किसी विशेष तथ्य का वर्णन करने वाले वाक्य की साधकता के लिए उसके कुछ विरोधी तथ्यों की संभावना को स्वीकार करना अनिवार्य है। दूसरे शब्दों में निषेधात्मक तथ्यों की स्वीकृति प्रत्येक तथ्यात्मक वाक्य की साधकता की अनिवार्य शर्त है और यदि कोई व्यक्ति इस शर्त को अस्वीकार करके परस्पर विरोधी तथ्यों की एक साथ पृष्टि करने वाले तथ्यात्मक तथ्यात्मक वाक्य बोलने का दावा करता है तो उसका वह दावा निरर्थक ही माना जाएगा। स्पष्ट है कि फल्य तथ्यात्मक वाक्य की साधकता के लिए उसके विरोधी तथ्यों द्वारा उभरे मिथ्या सिद्ध करने की संभावना को स्वीकार करना अनिवार्य मानते हैं। इसी कारण उन्होंने तथ्यात्मक वाक्यों की साधकता के इस सिद्धान्त को 'मिथ्यापनीयता का सिद्धान्त' की मजा दी है।

अपने इसी सिद्धान्त के आधार पर फल्य ने यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि तथ्यात्मक ज्ञान का दावा करने वाले सभी धार्मिक कथन वास्तव में निरर्थक हैं — अर्थात् वे गैर सत्य नहीं कहते जबकी साधकता की जरा भी संभावना हो। जब कोई धर्मपरायण व्यक्ति धार्मिक वाक्य बोलता या लिखता है तो वह एक ओर तो यह दावा करता है कि उसका वाक्य किसी तथ्य विशेष का वर्णन करता है और दूसरी ओर वह यह भी दावा करता है कि कोई भी विरोधी तथ्य उसके धार्मिक

वाक्य को किसी भी परिस्थिति में मिथ्या सिद्ध नहीं कर सकता। वह दृढ़तापूर्वक यह मानता है कि वहन-में विरोधी तथ्यों के बोधे हुए भी उसका धार्मिक वाक्य सभी परिस्थितियों में सत्य है। उदाहरणार्थ धर्मपरायण ईश्वरवादी यह कहता है कि ईश्वर सबज्ञ सबशक्तिमान दयालु तथा प्रेममय है — और वही इस जगत् का रचयिता एवं पालनकर्ता है। जब इस व्यक्ति में यह कहा जाता है कि इस जगत् में अनावश्यक पीडा अथवा दुःख का ज्ञान उसके इन कथन को मिथ्या सिद्ध करता है तो वह इस तथ्य को स्वीकार करने हुए भी अपने कथन की सत्यता में पक्वत दृढ़तापूर्वक विश्वास करना अनिवार्य मानता है। वह किसी भी विरोधी तथ्य को अपने इस कथन की सत्यता का निषेधक मानने के लिए उद्यत नहीं होता। हम देख चुके हैं कि तथ्यात्मक वाक्य की सार्थकता के लिए उसके विरोधी तथ्यों द्वारा उसके निषेध की संभावना को स्वीकार करना अनिवार्य है। उस संभावना को अस्वीकार करने के कारण धर्मपरायण व्यक्ति का उपर्युक्त धार्मिक वाक्य तथ्यात्मक दृष्टि में निरर्थक है — अर्थात् वह वास्तव में किसी तथ्य का वर्णन नहीं करता। तथाकथित अदृश्य माली में सर्वाधिक एक अन्य उदाहरण द्वारा भी फ्ल्यू ने धार्मिक वाक्यों के विषय में अपने इसी मत का स्पष्ट किया है। एक व्यक्ति को यह कहना है कि एक माली इस उद्यान की निरन्तर रक्षा करता है। जब दूसरा व्यक्ति से उससे यह पृच्छता है कि उस माली के खोलने की ध्वनि कैसी है और उसका रूप रंग आकार आदि कैसा है तो इसके उत्तर में वह यह कहता है कि वह माली अदृश्य अस्पृश्य ध्वनिरहित गंधरहित तथा आकृतिहीन है। उसका यह उत्तर सुनकर ख पून यह प्रश्न करता है कि क्या स्पृश, रूप रंग, आकृति, ध्वनि, गंध आदि में रहित माली के होने तथा न होने में काइ अंतर है? वस्तुतः ख यह कहना चाहता है कि ऐसा माली कोई व्यक्ति नहीं हो सकता — वह केवल शून्य अथवा 'कुछ नहीं' है। ऐसी स्थिति में 'क' का यह कथन स्वतः निरर्थक हो जाता है कि रूप रंग स्पृश, आकार, ध्वनि, गंध आदि में रहित एक माली उद्यान की निरन्तर रक्षा करता है। पहले उदाहरण की भाँति इस उदाहरण द्वारा भी फ्ल्यू ने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि ईश्वर आत्मा आदि अनुभवातीत सत्ताओं में सर्वाधिक धार्मिक कथन तथ्यात्मक दृष्टि में निरर्थक हैं। ऐसे कथन किसी तथ्य का वर्णन नहीं करते, अतः वे अर्थहीन शब्द मात्र हैं। अपने इसी दृष्टिकोण का स्पष्ट करने हुए वे कहते हैं कि यदि कोई कथन किसी तथ्य को अस्वीकार नहीं करता तो वह किसी तथ्य का वर्णन भी नहीं करता और इसलिए वह वास्तव में कथन नहीं है। सार्थक कथन वह है जो यह कहता है कि कुछ तथ्य इस प्रकार है और अन्य तथ्य ऐसे नहीं हैं। परन्तु मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि धर्मपरायण व्यक्ति इस तथ्य की उपेक्षा करते हैं और केवल व्यावहारिक दृष्टि में ही नहीं अपितु नैदानिक दृष्टि में भी वे इस बात को स्वीकार नहीं करते कि कुछ तथ्य उनके धार्मिक कथनों का मिथ्या प्रमाणित कर सकते हैं। परन्तु इस तथ्य को अस्वीकार करने के कारण उनके धार्मिक कथन वास्तव में निरर्थक शब्द मात्र रह जाते हैं"। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि धार्मिक कथनों की सार्थकता के स्वयं में फ्ल्यू को निष्कर्ष एयर के निष्कर्ष से मूलतः भिन्न नहीं है। वस्तुतः फ्ल्यू न जिस 'मिथ्यापनीयता-सिद्धांत' के आधार पर धार्मिक वाक्यों को निरर्थक सिद्ध करने का प्रयत्न किया है वह भी एयर के 'मत्यापन-सिद्धांत' से भिन्न प्रतीत नहीं होता। इसका कारण यह है कि उसी वाक्य का 'मिथ्याकरण' संभव है जिसका 'मत्यापन' हो सकता है। ऐसी स्थिति में यह कहना अनुचित न होगा कि मिथ्यापनीयता का सिद्धांत मूलतः मत्यापन-सिद्धांत का ही दूसरा रूप है अतः इन दोनों में कोई महत्त्वपूर्ण अंतर नहीं है। इस खंड को समाप्त करने में पूर्व यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि एयर और फ्ल्यू इन दोनों दार्शनिकों ने भौतिकवाद, निरीश्वरवाद

अज्ञयवाद आदिकिमी दार्शनिक सिद्धान्त का समर्थन किए बिना केवल भाषा-विश्लेषण के आधार पर धार्मिक वाक्यों को तथ्यात्मक दृष्टि से निरर्थक सिद्ध करने का प्रयास किया है, अतः इन विचारकों का दृष्टिकोण धार्मिक कथनों की सत्यता का निपट करने वाले भौतिकवादियों निर्गोश्वरवादियों तथा अज्ञयवादियों के दृष्टिकोण से बहुत भिन्न है। धार्मिक कथनों की सार्थकता के विषय में यह नया दृष्टिकोण कहाँ तक उचित है इस प्रश्न पर हम अतिम खंड में विचार करेंगे।

4. ब्रैथवेट, हेपर और माइल्स

एयर तथा फ्ल्यू के आंतरिक अन्वय बहुत-से समकालीन दार्शनिकों ने भी धार्मिक कथनों की सार्थकता पर विचार किया है और इन सब्रध में उनका विचार-विनिमय अब भी चल रहा है, परन्तु मथ्यात्मक भाव के कारण हम यहाँ इनमें से केवल तीन प्रमुख दार्शनिकों के मत का उल्लेख करेंगे। ये दार्शनिक हैं आर० बी० ब्रैथवेट आर० एम० हेपर तथा टी० आर० माइल्स। ये तीनों विचारक एयर तथा फ्ल्यू के इस मत को स्वीकार करने हैं कि किसी प्रकार के तथ्यों का वर्णन न करने के कारण धार्मिक कथनों का वर्णनात्मक अर्थ नहीं होता, अतः इन्द्रियजन्य अनुभव द्वारा इन कथनों का सत्यापन अथवा मिथ्याकरण भी संभव नहीं है। परन्तु उनके विचार में इसमें यह निष्कर्ष निकालना उचित नहीं है कि धार्मिक कथन निरर्थक तथा महत्त्वहीन होते हैं। इस प्रकार ये दार्शनिक धार्मिक कथनों का अवर्णनात्मक अथवा असत्यापनीय मानते हुए भी सार्थक मानते हैं और मानव-जीवन के लिए इनके महत्त्व तथा प्रभाव को स्वीकार करते हैं।

आर० बी० ब्रैथवेट ने जॉन हिक द्वारा संपादित 'दि ऐरिजसटैन्स ऑफ गॉड', में अपने लेख 'ऐन एम्पिरीमिस्ट व्यू ऑफ दि नेचर ऑफ गिनीजियस बिलीफ तथा 'प्रोसीडिंज ऑफ दि ऐरीस्टोटेलियन मोसाइटी' 1946 में प्रकाशित अपने एक अन्य लेख 'बिलीफ ऐंड ऐक्शन' में धार्मिक कथनों की सार्थकता के विषय में अपने विचार व्यक्त किए हैं। उनका यह लेख 1946 में 'प्रोसीडिंज ऑफ दि ऐरिस्टोटेलियन मोसाइटी' नामक पत्रिका में प्रकाशित हुआ था। ब्रैथवेट के मतानुसार यह समझना हमारा धर्म है कि धार्मिक वाक्य किसी अनुभवातीत सत्ता अथवा तथ्यों का वर्णन करते हैं। वास्तव में ये वाक्य न तो अनुभवातीत तथ्यों का वर्णन करते हैं और न अनुभव सापेक्ष तथ्यों का, अतः इन्हें किसी भी अर्थ में तथ्यात्मक मानना भ्रमक है। स्पष्ट है कि यहाँ तक ब्रैथवेट एयर तथा फ्ल्यू के मत की ही पृष्टि करते हैं। परन्तु इन दोनों दार्शनिकों के विपरीत उनका विचार है कि धार्मिक कथन अवर्णनात्मक तथा असत्यापनीय होते हुए भी सार्थक और महत्त्वपूर्ण हैं। इस सब्रध में उन्होंने धार्मिक कथनों की नैतिक वाक्यों से तुलना की है। वे कहते हैं कि जिस प्रकार नैतिक वाक्य तथ्यात्मक न होते हुए भी मनुष्य के जीवन को प्रभावित करते हैं उसी प्रकार धार्मिक कथन भी किन्हीं तथ्यों का वर्णन न करते हुए भी उन व्यक्तियों के जीवन पर गहरा प्रभाव डालते हैं जो इन कथनों की सत्यता में आस्था रखते हैं। इन कथनों की सत्यता में विश्वास करने वाले व्यक्तियों की जीवन-पद्धति इन्हें असत्य अथवा निरर्थक मानने वाले व्यक्ति की जीवन-पद्धति में बहुत भिन्न होगी। इसका कारण यह है कि धार्मिक कथनों की सत्यता में वास्तविक आस्था मनुष्य के उन मूल आदर्शों को निर्धारित करती है जिनके अनुसार वह अपना जीवन व्यतीत करना चाहता है। जो व्यक्ति ईश्वर की सत्ता, आत्मा की अमरता, स्वर्ग, नरक, पाप, पुण्य आदि से सर्वोच्च धार्मिक कथनों को वास्तव में सत्य मानता है उसका आचरण इन कथनों की मिथ्या अथवा निरर्थक मानने वाले व्यक्ति के आचरण से बहुत भिन्न होगा। इससे स्पष्ट है कि आस्थावान व्यक्ति के लिए धार्मिक कथन निरर्थक और महत्त्वहीन नहीं हैं। ये कथन एक विशेष जीवन-पद्धति के

साथ श्रद्धालु व्यक्ति की प्रतिबद्धता स्थापित करते हैं जिसे वह व्यक्ति स्वीकार नहीं करता जो इन्हे मिथ्या अथवा निरर्थक मानता है। उदाहरणार्थ यदि कोई व्यक्ति इस कथन में सच्ची आस्था रखता है कि दयालु एव प्रेममय ईश्वर ही इस संपूर्ण जगत् का रचयिता है तो उसके लिए सभी प्राणियों के प्रति दया तथा प्रेमभाव रखना आवश्यक है और यदि वह ऐसा नहीं करता तो उसपर आत्मप्रवचना अथवा दूसरो को धोखा देने का आरोप लगाया जा सकता है। परन्तु जो व्यक्ति इस कथन को मिथ्या अथवा निरर्थक मानता है उसके लिए समस्त प्राणियों के प्रति दया और प्रेम का अनुभव करना अनिवार्य नहीं है, यद्यपि कुछ अन्य कारणों से प्रेरित होकर वह ऐसा कर भी सकता है। इसी प्रकार 'आत्मा अमर है' इस कथन में वास्तविक आस्था रखने वाला व्यक्ति जिस आशावाद में प्रेरित हो सकता है वह इस कथन को मिथ्या या निरर्थक मानने वाले व्यक्ति के लिए शायद संभव नहीं है। इन उदाहरणों से स्पष्ट है कि धार्मिक वाक्य कम से कम उस व्यक्ति के लिए निरर्थक और महत्त्वहीन नहीं हैं जो उनकी सत्यता में सचमुच विश्वास करता है। संक्षेप में ब्रैथवेट के मतानुसार धार्मिक कथन नैतिक वाक्यों के समान ही हैं और उनका उद्देश्य किन्हीं तथ्यों का वर्णन करना न होकर जीवन तथा जगत् के प्रति मनुष्य के दृष्टिकोण को अभिव्यक्त एव प्रभावित करना ही होता है। अतः इन कथनों को निरर्थक और महत्त्वहीन मानना उचित प्रतीत नहीं होता।

धार्मिक कथनों के विषय में आर० एम० हेयर का दृष्टिकोण भी ब्रैथवेट के दृष्टिकोण के लगभग समान ही है। फ्र्यू तथा मैकिन्टायर द्वारा संपादित 'न्यू एसेज इन फिलॉसॉफिकल थियोलॉजी' में प्रकाशित 'थियोलॉजी ऐंड फुल्सफिकेशन' और बेमिल मिचल द्वारा संपादित 'फेथ ऐंड लॉजिक' में प्रकाशित 'रिलीजन ऐंड मॉरल्स' में उन्होंने धार्मिक वाक्यों के संबन्ध में अपने विचार व्यक्त किए हैं। ब्रैथवेट की भाँति वे भी इन वाक्यों को तथ्यात्मक न मानने के कारण निरीक्षण अथवा अनुभव द्वारा असत्यापनीय ही मानते हैं और यह स्वीकार करते हैं कि सत्यापनीय तथ्यात्मक कथन न होते हुए भी ये वाक्य सार्थक एवं महत्त्वपूर्ण हैं। उनका भी यही मत है कि नैतिक तथा धार्मिक भाषा में कुछ तत्त्व अवश्य समान होते हैं, अतः यदि नैतिक वाक्य सार्थक हैं तो धार्मिक कथनों को भी निरर्थक नहीं माना जा सकता। धार्मिक भाषा को कुछ सीमा तक नैतिक भाषा के समान मानते हुए हेयर ने लिखा है कि "सर्वप्रथम मैं नैतिक भाषा और धार्मिक भाषा के कुछ समान तत्त्वों की ओर ध्यान आकृष्ट करना चाहता हूँ। मैं आशा करता हूँ कि कम से कम इतना तो अवश्य स्वीकार किया जाएगा कि सभी अथवा लगभग सभी धर्मों का नैतिक पक्ष भी होता है। इससे मेरा अभिप्राय केवल यही नहीं है कि किसी विशेष धर्म के समर्थक वास्तव में सामान्यतः कुछ विशेष नैतिक सिद्धांतों को मानते हैं, अपितु मेरा यह भी विचार है कि धार्मिक विश्वास के साथ नैतिक सिद्धांतों का बहुत गहरा संबंध है। धर्म-गुरु धार्मिक शिक्षा के साथ-साथ नैतिक उपदेश भी देते रहे हैं"।⁴ इस प्रकार हेयर के मतानुसार नैतिक भाषा तथा धार्मिक भाषा में कुछ समानता अवश्य है, अतः ये दोनों ही सार्थक एवं महत्त्वपूर्ण हैं। नैतिक निर्णयों की भाँति धार्मिक कथनों को वास्तव में स्वीकार करने वाले व्यक्ति के लिए भी इन कथनों के अनुरूप आचरण करना अनिवार्य है और यदि वह ऐसा नहीं करता तो यह मानना पड़ेगा कि वह इन कथनों की सत्यता में वास्तविक आस्था नहीं रखता। दूसरे शब्दों में, कोई व्यक्ति धार्मिक कथनों को वस्तुतः सत्य मानता है या नहीं इस बात का निर्णय व्यावहारिक जीवन में उसके आचरण के आधार पर ही किया जा सकता है। नैतिक निर्णयों की भाँति धार्मिक कथनों को भी हेयर ने मुख्यतः परामर्शात्मक ही माना है। अपने इस मत को स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि "किमी वस्तु को ईश्वर कहने से हमारा केवल यही

अभिप्राय नहीं होता कि उसकी पूजा करने में कुछ परिणाम निकलेगे; हम यह भी कहना चाहते हैं कि उसकी पूजा करना उचित है, इसका अर्थ यह है कि हम कम से कम कुछ सीमा तक ईश्वर के प्रति एक विशेष अभिवृत्ति रखने का परामर्श देते हैं। कोई व्यक्ति ईश्वर में विश्वास करता है अथवा नहीं यह इस बात पर निर्भर है कि वह उसके प्रति क्या अभिवृत्ति रखता है -- अर्थात् उस व्यक्ति का आचरण कैसा है। जो व्यक्ति ईश्वर की आराधना करता है वह एक विशेष प्रकार में आचरण करने के लिए प्रतिबद्ध है और वह कुछ तथ्यात्मक कथनों की सत्यता में विश्वास करने के लिए भी बाध्य है⁵। इस उद्धरण से स्पष्ट है कि हेयर धार्मिक कथनों को कुछ सीमा तक परामर्शात्मक मानकर उनकी सार्थकता को स्वीकार करते हैं। उनके विचार में धर्मपरायण व्यक्ति के लिए इन कथनों का बहुत महत्त्व है, क्योंकि उसका आचरण मुख्यतः इन्हीं कथनों द्वारा निर्धारित होता है।

ब्रैथवेट तथा हेयर की भाँति टी० आर० माइल्स भी धार्मिक कथनों को तथ्यात्मक और अनुभव द्वारा सत्यापनीय न मानते हुए भी सार्थक मानते हैं। उनका मत है कि धार्मिक भाषा सूचनात्मक न होकर वास्तव में रूपकों तथा नीति-कथाओं की प्रतीकात्मक भाषा है। धर्म-गुरु कुछ रूपकों अथवा नीति-कथाओं द्वारा हमें किसी विशेष प्रकार का आचरण करने या न करने का उपदेश देते हैं, अतः धार्मिक भाषा का उद्देश्य किन्हीं तथ्यों का वर्णन करना नहीं, अपितु हमारे आचरण को निर्धारित अथवा प्रभावित करना ही होना है। ऐसी स्थिति में धार्मिक कथनों को तथ्यात्मक मानकर सत्यापन-सिद्धांत के आधार पर उन्हें निरर्थक सिद्ध करने का प्रयास करना अनुचित है। ईश्वर, आत्मा, स्वर्ग, नरक आदि धार्मिक प्रत्ययों द्वारा किन्हीं तथ्यों का बोध नहीं होता, इनकी सार्थकता हमारे आचरण को प्रभावित करने में ही निहित है। ईश्वरवादियों की यह मान्यता निरर्थक है कि ये धार्मिक प्रत्यय हमें वास्तविक अतीन्द्रिय सत्ताओं का बोध कराते हैं। अदृश्य पारलौकिक सत्ताओं के रूप में ईश्वर तथा आत्मा की सार्थकता को अस्वीकार करते हुए माइल्स ने लिखा है: "सामान्यतः यह समझा जाता है कि ईश्वरवादियों को कुछ ऐसे तथ्यों का ज्ञान प्राप्त है जो निरीश्वरवादी नहीं जानते। वस्तुतः यह विचार भ्रामक है। 'ईश्वर' शब्द को किसी पारभौतिक वस्तु का द्योतक नहीं माना जा सकता, क्योंकि पारभौतिक वस्तु का विचार ही निरर्थक है। धर्मपरायण व्यक्तियों तथा रहस्यवादियों की अपरोक्षानुभूतियों को चाहे कितना ही महत्त्व क्यों न दिया जाए, हम यह दावा नहीं कर सकते कि उन्हें कुछ ऐसा अतिरिक्त तथ्यात्मक ज्ञान प्राप्त है जो ईश्वर में आस्था न रखने वाले व्यक्ति को उपलब्ध नहीं है। यह बात नहीं है कि एक व्यक्ति को दूसरे व्यक्ति की अपेक्षा तथ्यों का अधिक ज्ञान है, वास्तव में वे एक ही प्रकार के तथ्यों को भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से देखते हैं। ... यह कहना नितांत असंभव प्रतीत होता है कि 'आत्मा अमर है' इस वाक्य का तथ्यात्मक अर्थ क्या है"⁶। इस प्रकार माइल्स अनुभववादी पारलौकिक सत्ताओं के विचार की सार्थकता का निषेध करते हैं। इसी कारण उन्होंने इन सत्ताओं से संबंधित धार्मिक कथनों को प्रतीकात्मक ही माना है, तथ्यात्मक नहीं। हमारे आचरण को प्रभावित करने के कारण ही वे इन धार्मिक कथनों को सार्थक और महत्त्वपूर्ण मानते हैं, किसी प्रकार का तथ्यात्मक ज्ञान प्रदान करने की दृष्टि से नहीं।

5. मूल्यांकन

पिछले खंडों में धार्मिक कथनों के विषय में जो कुछ कहा गया है उससे स्पष्ट है कि इन कथनों

5. वही पुस्तक, पृ. 189

6. टी. आर. माइल्स, 'रिजिजन ऐन्ड दि साइंटिफिक आउटलुक' पृ. 176-204

की सार्थकता के सबध में मुख्यतः दो भिन्न दृष्टिकोण हैं। प्रथम दृष्टिकोण के अनुसार ये कथन असत्यापनीय होने के कारण निरर्थक शब्द मात्र हैं, अतः मनुष्य के जीवन में इनका कोई महत्त्व नहीं है। हम देख चुके हैं कि एयर, फ्ल्यू आदि विचारक मूलतः इसी दृष्टिकोण का समर्थन करते हैं। परंतु दूसरे दृष्टिकोण के अनुसार धार्मिक कथन तथ्यात्मक एवं सत्यापनीय न होते हुए भी सार्थक और मानव-जीवन के लिए महत्त्वपूर्ण हैं। अस्थायान व्यक्ति के आचरण को प्रभावित करने के कारण उसके लिए मनोवैज्ञानिक दृष्टि से इन कथनों का बहुत महत्त्व है। द्वितीय और चतुर्थ खंड में दिए गए विवरण से स्पष्ट है कि विटगिनस्टाइन, ब्रैथवेट, हेयर, माइल्स आदि दार्शनिकों ने किसी न किसी रूप में इसी दृष्टिकोण का समर्थन किया है। अब विचारणीय प्रश्न यह है कि धार्मिक वाक्यों के सबध में इन दो भिन्न दृष्टिकोणों में से कौन-सा दृष्टिकोण अधिक उचित, सतुलित एवं युक्तिमगत है।

जिस सत्यापन-सिद्धांत के आधार पर एयर, फ्ल्यू आदि दार्शनिकों ने धार्मिक वाक्यों की सार्थकता का निषेध किया है उसके विरुद्ध मुख्य आपत्ति यह है कि वह सभी प्रकार के वाक्यों की सार्थकता को जांचने के लिए एक ही कसौटी प्रस्तुत करता है और यह कसौटी भी बहुत सीमित तथा सकुचित है। यह सत्य है कि तथ्यों का वर्णन करने वाले वाक्यों की सत्यता अथवा असत्यता इसी सिद्धांत के आधार पर प्रमाणित की जा सकती है और इस दृष्टि से यह सिद्धांत बहुत महत्त्वपूर्ण है। परंतु हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि हम भाषा का प्रयोग केवल तथ्यों का वर्णन करने के लिए नहीं करते; तथ्यात्मक विवरण के अनिरीकृत अन्य अनेक उद्देश्यों की पूर्ति के लिए भी हम भाषा का प्रयोग करते हैं। उदाहरणार्थ हम अपनी भावनाओं को अभिव्यक्त करने, दूसरों को प्रभावित करने के लिए उनमें ये भावनाएँ उत्पन्न करने, उपदेश, परामर्श या आदेश देने, प्रशंसा, निंदा या आलोचना करने, अन्य व्यक्तियों को प्रोत्साहित अथवा निरुत्साहित करने आदि अनेक कार्यों के लिए भी भाषा का उपयोग करते हैं। इन कार्यों के लिए जिन वाक्यों का प्रयोग किया जाता है वे केवल सूचनात्मक अथवा तथ्यात्मक नहीं होते। स्पष्ट है कि भाषा का उद्देश्य सूचनाएँ देने अथवा तथ्यों का वर्णन करने तक ही सीमित न होकर इमकी अपेक्षा कहीं अधिक व्यापक है। ऐसी स्थिति में सभी प्रकार के वाक्यों की सार्थकता की परीक्षा के लिए सत्यापन संबंधी एक ही कसौटी को स्वीकार करना युक्तिमगत प्रतीत नहीं होता। इसी कसौटी के आधार पर केवल सत्यापनीय वाक्यों को सार्थक मानकर अन्य सभी प्रकार के वाक्यों को निरर्थक शब्द अथवा छद्मकथन मात्र मान लेना भाषा-प्रयोग के उद्देश्य के सबध में बहुत सीमित एवं सकुचित दृष्टिकोण का परिचायक है। इसी कारण आजकल अधिकतर विश्लेषणवादी दार्शनिक सत्यापन, मिथ्याकरण अथवा अन्य किसी भी एक कसौटी को सभी प्रकार के कथनों की सार्थकता की जांच करने के लिए उपयुक्त नहीं मानते। ऐसी स्थिति में केवल सत्यापन-सिद्धांत के आधार पर सत्यापनीय न होने के कारण धार्मिक कथनों को निरर्थक शब्द मात्र घोषित कर देना उचित एवं तर्कमगत नहीं माना जा सकता। कुछ विचारकों ने सत्यापन-सिद्धांत के समर्थकों से यह प्रश्न किया है कि 'इंद्रियजन्य अनुभव द्वारा सत्यापनीय वाक्य ही सार्थक हैं' इस कथन की सार्थकता का आधार क्या है। वस्तुतः इन विचारकों के मतानुसार यह कथन स्वयं ही निरर्थक है, क्योंकि यह न तो विश्लेषणात्मक वाक्य है और न विश्लेषणात्मक वाक्य। परंतु मेरे विचार में सत्यापन-सिद्धांत के विरुद्ध यह कोई गंभीर आपत्ति अथवा अकाट्य तर्क नहीं है। सत्यापन-सिद्धांत के सबध में उपर्युक्त प्रश्न उठाना उसी प्रकार अनुपयुक्त है जिस प्रकार सब कुछ तोलने वाली तराजू के विषय में यह पृष्ठना कि आखिर उसको किसने तोला है। वास्तव में सत्यापन-सिद्धांत तथ्यात्मक वाक्यों की सार्थकता को जांचने की एक कसौटी मात्र है विश्व संबंधी कोई स्थापना नहीं की प्रामाणिकता के विषय में प्रश्न

उठाया जा सके। परन्तु, जैसा कि ऊपर बताया गया है, इस सिद्धांत के विरुद्ध यह अवश्य कहा जा सकता है कि यह भाषा की सार्थकता को जाँचने के लिए बहुत सीमित कसौटी प्रस्तुत करता है। यही कारण है कि आजकल अधिकतर विश्लेषणवादी दार्शनिक तथ्यात्मक वाक्यों को सत्य या मिथ्या प्रमाणित करने के लिए ही इस सिद्धांत का प्रयोग करना युक्तिमगत मानते हैं, अन्य किसी प्रकार के वाक्यों की सार्थकता की परीक्षा करने के लिए नहीं। सत्यापन-सिद्धांत के विषय में इन दार्शनिकों का यह दृष्टिकोण उचित एवं तर्कमगत ही प्रतीत होता है।

यदि सभी प्रकार के वाक्यों की सार्थकता की जाँच करने के लिए सत्यापन-सिद्धांत द्वारा प्रस्तुत कसौटी एकांगी है तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि अनेक प्रकार के वाक्य तथ्यात्मक एवं सत्यापनीय न होने हुए भी सार्थक और महत्त्वपूर्ण हैं। नैतिक निणयो द्वारा हम मनोव्यय के कर्मों अथवा चरित्र का और सौंदर्यात्मक निणयो द्वारा कलात्मक वस्तुओं अथवा कृतियों का मूल्यांकन करते हैं, अतः केवल सूचनात्मक तथा सत्यापनीय न होने हुए भी ये निर्णय सार्थक हैं। इसी प्रकार धार्मिक कथनों की सत्यता में वास्तविक आस्था रखने वाले धर्मपरायण व्यक्तियों के विचारों तथा आचरण पर इन कथनों का गहरा प्रभाव पड़ता है। जो व्यक्ति आत्मा की अमरता, पुनर्जन्म की वास्तविकता, ईश्वर, स्वर्ग, नरक आदि की सत्ता से सर्वाधिक धार्मिक कथनों को सत्य मानता है उसका आचरण और जीवन तथा जगत् के प्रति उसका दृष्टिकोण इन कथनों को मिथ्या अथवा निरर्थक मानने वाले व्यक्ति के आचरण तथा जीवन और जगत् के प्रति उसके दृष्टिकोण में पर्याप्त सीमा तक भिन्न होना लगभग निश्चित है। इसमें स्पष्ट है कि धार्मिक कथन कम से कम उस व्यक्ति के लिए अवश्य सार्थक और महत्त्वपूर्ण हैं जो इनकी सत्यता में सचमुच आस्था रखता है और जो इनके अनुसार अपने व्यावहारिक जीवन में आचरण करता है। ऐसे व्यक्ति का आचरण सामाजिक हित की दृष्टि में वांछनीय है अथवा नहीं यह एक अलग प्रश्न है, किंतु उसके जीवन पर धार्मिक कथनों के प्रभाव को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। इस दृष्टि में धार्मिक कथनों की सार्थकता के संबंध में विर्टगनस्टाइन, व्हेथवेट, हेयर, साइल्स आदि दार्शनिकों का दृष्टिकोण एयर तथा फल्यू के दृष्टिकोण की अपेक्षा अधिक युक्तिमगत प्रतीत होता है। इन दार्शनिकों के मत को स्वीकार करने हुए निष्कर्ष के रूप में हम यह कह सकते हैं कि तथ्यात्मक एवं सत्यापनीय न होने हुए भी धार्मिक वाक्य धर्मपरायण व्यक्तियों के आचरण तथा दृष्टिकोण को पर्याप्त सीमा तक प्रभावित करने के कारण उनके लिए सवेगात्मक तथा मनोवैज्ञानिक दृष्टि में अवश्यमेव सार्थक और महत्त्वपूर्ण हैं अतः सत्यापन-सिद्धांत के आधार पर इन वाक्यों की सार्थकता का निषेध करना उचित और युक्तिमगत प्रतीत नहीं होता।

क्या ईश्वर विषयक चर्चा सार्थक और बोधगम्य है?

ईश्वर के विषय में चर्चा करने हुए हम प्रायः यह कहते हैं कि "ईश्वर विश्व का रचयिता है", "ईश्वर हम सबसे प्रेम करता है", "ईश्वर सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ, सर्वव्यापक तथा अत्यंत दयालु है" इत्यादि। जब हम ईश्वर के संबन्ध में ऐसे कथनों का प्रयोग करते हैं तो हम बिना किसी प्रमाण के यह मान लेते हैं कि हमारे ये कथन सार्थक और बोधगम्य हैं। दूसरे शब्दों में, हम यह दावा करते हैं कि ईश्वर के अस्तित्व, स्वरूप तथा गुणों के विषय में हम अपने इन कथनों का अर्थ भलीभाँति समझते हैं और जानते हैं। हम अपने इस दावे में पूर्णतः विश्वास करते हैं कि ईश्वरविषयक हमारे उपर्युक्त कथन संज्ञानात्मक दृष्टि में सार्थक तथा सत्य हैं। जहाँ तक मुझे ज्ञात है, वर्तमान शताब्दी में तर्कीय प्रत्यक्षवाद के उदय से पूर्व किसी दार्शनिक ने ईश्वर विषयक कथनों की सार्थकता और बोधगम्यता के संबन्ध में कोई प्रश्न नहीं उठाया। इस शताब्दी से पूर्व भारतीय तथा पाश्चात्य दर्शन में ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष और विपक्ष में दिए गए तर्कों में यह स्पष्ट है कि ईश्वरवादी एवं निरीश्वरवादी दोनों ही समान रूप से ईश्वर विषयक कथनों की सार्थकता और बोधगम्यता को पूर्णतः स्वीकार करते हैं। वे यह मानते हैं कि ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित या अप्रमाणित करने के लिए उन्होंने जो तर्क दिए हैं वे केवल सार्थक ही नहीं, अपितु बहुत महत्त्वपूर्ण भी हैं। इस प्रकार तर्कीय प्रत्यक्षवाद के उदय से पूर्व दार्शनिक जगत् में ईश्वर विषयक चर्चा की सार्थकता और बोधगम्यता को कभी कोई चुनौती नहीं दी गई।

परन्तु बीसवीं सदी में तर्कीय प्रत्यक्षवाद तथा भाषा-विश्लेषणवाद के आविर्भाव के परिणामस्वरूप ईश्वर विषयक चर्चा के संबन्ध में उपर्युक्त परंपरागत दृष्टिकोण में आमूल परिवर्तन हुआ। दर्शन के दीर्घकालीन इतिहास में पहली बार तर्कीय प्रत्यक्षवादियों तथा कुछ भाषा-विश्लेषणवादियों ने ईश्वर विषयक कथनों की सार्थकता और बोधगम्यता को अस्वीकार किया। इन दार्शनिकों ने ईश्वर के अस्तित्व को अप्रमाणित करने के लिए उस प्रकार के तर्क नहीं दिए जिन प्रकार के तर्क निरीश्वरवादियों तथा सदेहवादियों ने दिए थे। इसके विपरीत उन्होंने ईश्वरवादियों तथा निरीश्वरवादियों दोनों की इस आधारभूत मान्यता को ही अस्वीकार कर दिया कि ईश्वर विषयक चर्चा सार्थक और बोधगम्य है। ये दार्शनिक निश्चित रूप से यह मानते थे कि ईश्वरवादी दार्शनिक तथा धर्मपरायण व्यक्ति मानवीय अनुभव एवं तर्कबद्धि से परे ईश्वर की जिस अवधारणा में विश्वास करने का दावा करते हैं वह वास्तव में निरर्थक और अबोधगम्य है। अपनी इसी मान्यता के आधार पर तर्कीय प्रत्यक्षवादियों ने निरीश्वरवाद, अज्ञेयवाद तथा सदेहवाद का भी उन्हीं प्रकार खंडन किया है जिन प्रकार ईश्वरवाद का। इन दार्शनिकों के मतानुसार जो व्यक्ति ईश्वर के पक्ष तथा विपक्ष में निश्चित रूप से बहुत कुछ कहने का दावा करते हैं वे वास्तव में सार्थक रूप से कुछ भी नहीं कहते। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि ईश्वर विषयक चर्चा की सार्थकता का यह निषेध के विरुद्ध तर्कों की अपेक्षा कहीं अधिक गंभीर

चुनौती है, क्योंकि इसमें ईश्वर सबधी कथनो की बोधगम्यता को ही अस्वीकार किया गया है। इस सक्षिप्त लेख का उद्देश्य ईश्वरवाद के विरुद्ध इसी अभूतपूर्व गभीर चुनौती की विवेचना करना है।

यहाँ सर्वप्रथम इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि ईश्वर विषयक कथनो की सार्थकता और बोधगम्यता को किन प्रकार निश्चित किया जा सकता है। इस प्रश्न का उत्तर देने के लिए हमें संक्षेप में उन शर्तों पर विचार करना होगा जो सामान्य रूप से भाषा की सार्थकता एवं बोधगम्यता के लिए अनिवार्य मानी जाती हैं। शब्दो के अर्थ को जानने के लिए वर्तमान शताब्दी में दार्शनिको ने 'चित्र-सिद्धात' या 'निर्देशात्मक सिद्धात', 'सत्यापन सिद्धात', 'मनोवैज्ञानिक सिद्धात', 'उपयोग सिद्धात' आदि भाषार्थ विषयक अनेक सिद्धातों का प्रतिपादन किया है। इस सक्षिप्त लेख में इन सभी सिद्धातों की विस्तृत विवेचना करना संभव नहीं है, किंतु यह अवश्य कहा जा सकता है कि सभी दृष्टियों से पूर्णतः सतोषप्रद न होते हुए भी ये सिद्धात अशत निश्चय ही सत्य हैं। चित्र-सिद्धात अथवा निर्देशात्मक सिद्धात के समर्थन में यह कहा जा सकता है कि हम वर्णनात्मक शब्दो का अर्थ उन वस्तुओ की ओर संकेत करके सीख या सिखा सकते हैं जिनका ये शब्द बोध कराते हैं। इसी प्रकार सत्यापन सिद्धात की यह मान्यता उचित प्रतीत होती है कि जिन कथन का मानवीय अनुभव के माथ प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से कोई सबध नहीं है वह हमारे लिए तथ्यात्मक दृष्टि से सार्थक नहीं हो सकता। हमारी भाषा में बहुत से शब्द सवेगात्मक हैं जिनका उद्देश्य भावनाओ को अभिव्यक्त तथा जागृत करना होता है। मनोवैज्ञानिक सिद्धात ऐसे शब्दो के अर्थ को स्पष्ट करने में हमारी कुछ सहायता कर सकता है। परंतु आज अधिकतर दार्शनिक भाषार्थ विषयक उपर्युक्त सिद्धांतो के स्थान पर उपयोग-सिद्धात को ही स्वीकार करते हैं जिसके अनुसार हम प्रत्येक कथन का अर्थ विशेष प्रसंग में उसके उपयोग के आधार पर ही समझ सकते हैं। विभिन्न प्रसंगों में शब्दो का उपयोग भाषा सबधी तार्किक नियमों द्वारा ही शासित होता है। हमें यह नहीं पूछना चाहिए कि किसी शब्द का अर्थ क्या है, अपितु यह पूछना चाहिए कि किसी विशेष प्रसंग में उस शब्द का कार्य अथवा उपयोग क्या है। यह सत्य है कि भाषा के अर्थ के विषय में इन सिद्धांतों की मान्यताएँ एक-दूसरे से बहुत भिन्न हैं, किंतु इन सभी सिद्धांतों के मूल में एक सामान्य तत्त्व अवश्य विद्यमान है और यह सामान्य तत्त्व है व्यापक अर्थ में मानवीय अनुभव की स्वीकृति। ये सभी सिद्धात भाषा की सार्थकता और बोधगम्यता को किसी न किसी रूप में मनुष्य के अनुभव के माथ अनिवार्यतः सबद्ध मानते हैं। इसका अर्थ यही है कि जिस शब्द या कथन का प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष रूप से मानवीय अनुभव के साथ कोई सबध नहीं है वह हमारे लिए कभी भी सार्थक तथा बोधगम्य नहीं हो सकता।

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि भाषा की सार्थकता से सबधित उपर्युक्त विवेचन को ध्यान में रखते हुए हम ईश्वर विषयक चर्चा की बोधगम्यता के सबध में क्या कह सकते हैं। क्या ईश्वर से सबधित कथन हमारे लिए बोधगम्य है? यदि हाँ, तो इन्हें किस अर्थ में बोधगम्य माना जा सकता है? इन प्रश्नों का उत्तर देने के लिए हमें ईश्वर की उस अवधारणा के स्वरूप पर विचार करना होगा जिसमें धर्मपरायण व्यक्ति और अधिकतर ईश्वरवादी दार्शनिक विश्वास करते रहे हैं। धर्म तथा दर्शन का इतिहास इस बात का साक्षी है कि प्राचीन काल से वर्तमान युग तक ईश्वरवादी दार्शनिक और धर्मपरायण व्यक्ति ईश्वर के स्वरूप के विषय में अनेक अवधारणाओ को स्वीकार करते रहे हैं। इस सक्षिप्त लेख में इन सभी अवधारणाओ की विवेचना करना संभव नहीं है, अतः यहाँ हम ईश्वर विषयक केवल दो प्रमुख अवधारणाओ का ही उल्लेख करेंगे। ईश्वर की प्रथम और सर्वाधिक प्रचलित अवधारणा वह है जिसे दर्शन में 'मानवत्वरोपी अवधारणा' कहा जाता है। इस अवधारणा के अनुसार ईश्वर एक ऐसा महा मानव है जो सभी दृष्टियों से पूर्ण है और जिसमें ज्ञान

शक्ति, प्रेम, सौंदर्य, शुभत्व आदि मानवीय गुण अधिकतम मात्रा में विद्यमान रहते हैं। इसका अर्थ यही है कि यद्यपि ईश्वर सभी दृष्टियों से मनुष्य की अपेक्षा कहीं अधिक महान है, फिर भी वह मनुष्य से मूलतः भिन्न नहीं है। लगभग सभी धर्मपरायण व्यक्ति किसी न किसी रूप में ईश्वर की इसी मानवत्वारोपी अवधारणा में विश्वास करते हैं। जब हम स्वयं अपने लिए अथवा दूसरों के लिए ईश्वर से नहायता या सुरक्षा की याचना करते हैं तो हम ईश्वर विषयक इसी अवधारणा को पूर्णतः स्वीकार कर लेते हैं। वस्तुतः सभी ईश्वरवादी धर्मों का मूल आधार ईश्वर की यही मानवत्वारोपी अवधारणा है, क्योंकि इसी अवधारणा को स्वीकार करने पर ही ईश्वर मनुष्य की उपासना या पूजा का विषय हो सकता है। जब हम यह कहते हैं कि "ईश्वर जगत् कारयिता है, वह हम सबका पिता है और वह हम सबसे प्यार करता है," तो हम निश्चित रूप से ईश्वर विषयक मानवत्वारोपी अवधारणा का ही समर्थन करते हैं। यह स्पष्ट है कि इस अवधारणा को स्वीकार कर लेने पर ईश्वर विषयक चर्चा हमारे लिए सार्थक और बोधगम्य हो सकती है। इसका कारण यह है कि हम अपने अनुभव के आधार पर ईश्वर में आरोपित ज्ञान, शक्ति, स्नेह, सौंदर्य, शुभत्व आदि मानवीय गुणों के अर्थ को भलीभाँति जानते हैं। इन गुणों से परिपूर्ण ईश्वर कम से कम सिद्धांततः हमारे अनुभव का विषय हो सकता है, क्योंकि हम यह कल्पना कर सकते हैं कि वह किस प्रकार का महा मानव होगा। ऐसी स्थिति में हम इस प्रकार के ईश्वर के विषय में सार्थक रूप से चर्चा कर सकते हैं। परन्तु ईश्वर विषयक इस मानवत्वारोपी अवधारणा के विरुद्ध दार्शनिक दृष्टि से गंभीर आपत्ति यह है कि इसे स्वीकार कर लेने पर ईश्वर मनुष्य के समान ही एक ऐसा सीमित प्राणी हो जाता है जिसका विशेष स्वरूप है और जिसमें कुछ विशेष गुण विद्यमान हैं। उसकी स्थिति एक सीमित महा मानव की स्थिति से मूलतः भिन्न नहीं रह जाती। यही कारण है कि अधिकतर ईश्वरवादी दार्शनिक ईश्वर विषयक उपर्युक्त मानवत्वारोपी अवधारणा को पूर्णतः अस्वीकार करते हैं।

ईश्वर के संबन्ध में दूसरी अवधारणा मानवत्वारोपी अवधारणा के ठीक विपरीत है। इन अवधारणा को 'अमानवत्वारोपी अवधारणा' अथवा 'निर्गुण तथा निराकार ईश्वर की अवधारणा' कहा जाता है। इस अवधारणा के अनुसार ईश्वर किसी प्रकार का व्यक्ति या प्राणी नहीं है, अतः हम उसके संबन्ध में मानवीय अनुभव, स्वरूप, गुणों तथा क्रियाओं के आधार पर विचार नहीं कर सकते। वह निर्गुण तथा निराकार होने के कारण मनुष्य के अनुभव और उसकी तर्कबुद्धि से परे है। इसका अर्थ यही है कि हम कभी भी ईश्वर की अवधारणा को कल्पना नहीं कर सकते, क्योंकि वह हमारे अनुभव अथवा हमारी तर्कबुद्धि का विषय नहीं हो सकता। ऐसे ईश्वर में हम मानवीय गुणों तथा क्रियाओं को भी आरोपित नहीं कर सकते। जो दार्शनिक निर्गुण, निराकार तथा अनुभवातीत ईश्वर की अवधारणा में विश्वास करते हैं वे निश्चित रूप से यह मानते हैं कि ईश्वर कोई ऐसा महा मानव नहीं है जो इस जगत् का संचालन और नियमन कर रहा है। परन्तु इसके साथ ही वे यह भी मानते हैं कि ईश्वर ऐसी अनिर्वाच्य सत्ता है जो अपूर्ण ब्रह्मांड का मूल आधार है और जिस पर अतः सभी सत्तावान् वस्तुएँ पूर्णतः निर्भर हैं। इस दृष्टि से ईश्वर की सत्ता अन्य सभी वस्तुओं की सत्ता से भिन्न प्रकार की है। उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि ईश्वर की मानवत्वारोपी अवधारणा तथा निर्गुण, निराकार और देश-कालातीत ईश्वर की अवधारणा में आधारभूत अंतर है।

अब हमारे समक्ष मूल प्रश्न यह है कि क्या हम ऐसे निर्गुण, निराकार तथा मानवीय अनुभव और तर्कबुद्धि से परे ईश्वर के विषय में सार्थकतापूर्वक कुछ कह सकते हैं। मेरे विचार में इस प्रश्न का उत्तर निश्चित रूप से — हाँ ही हो सकता है। हम देख चुके हैं कि मानवीय अनुभव और तर्कबुद्धि से परे होने के कारण ऐसा ईश्वर हमारे ज्ञान का विषय नहीं हो सकता। यह

कथित नहीं है कि किसी स्थिति में हमारे लिए 'ईश्वर' शब्द का कोई सज्ञानात्मक अर्थ नहीं रह जाता और इसी कारण हम उसके विषय में साधकतापूर्वक कुछ भी नहीं कह सकते। हम जब भी ऐसे निर्गुण, निर्गुण तथा अनुभवानीय ईश्वर के विषय में कुछ कहते हैं तो हमारा कथन सज्ञानात्मक दृष्टि से निरर्थक एवं अबोधगम्य हो जाता है। ऐसे कथन को न तो अनुभव द्वारा मत्यापित किया जा सकता है और न तर्कबद्धि द्वारा प्रमाणित, क्योंकि ईश्वर को इन दोनों में परे माना जाता है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि यदि हम ईश्वर की मानवत्ववागी अवधारणा को अस्वीकार करते हैं तो हम इसके अस्तित्व स्वरूप तथा उसकी क्रियाओं के विषय में साधकतापूर्वक कुछ भी नहीं कह सकते अतः हम ईश्वर के संबंध में हमारी संपूर्ण चर्चा सज्ञानात्मक दृष्टि से निरर्थक हो जाती है। परन्तु इस मन्त्रचरण तथा की उपेक्षा करते हुए ईश्वरवादी ऐसे ईश्वर के विषय में बहुत कुछ कहने और जानने का दावा करते हैं जिसे वे स्वयं निर्गुण, निर्गुण तथा मानवीय अनुभव एवं तर्कबद्धि से परे मानते हैं। वस्तुतः ईश्वरवाद की मूल समस्या यह है कि इसके समर्थक एक ओर तो ईश्वर की मानवत्ववागी अवधारणा का खंडन करते हुए उसे निर्गुण तथा निर्गुण मानते हैं और दूसरी ओर वे उसके अस्तित्व स्वरूप एवं जगत् के साथ उसके संबंध के ज्ञान का भी दावा करते हैं। वे यह मानते हैं कि ईश्वर ही इस जगत् का रचयिता, संरक्षक तथा संचालक है और इसी कारण वह हमारी पूजा या उपासना का विषय है। ईश्वरवादी प्रायः ईश्वर के विषय में निम्नलिखित कथनों का प्रयोग करते हैं — 'ईश्वर हम सबका पिता है', 'वह हम सब में प्यार करता है और हमारी प्रार्थना सुनता है', 'वह सकट-काल में हमारी सहायता करता है'। उनका दावा है कि ईश्वर के संबंध में उनके ये कथन सज्ञानात्मक दृष्टि से साधक तथा पूर्णतः सत्य हैं। व ईश्वर में शक्ति, ज्ञान, प्रेम, सौंदर्य, शुभत्व आदि नमस्त मानवीय सद्गुणों को आरोपित करते हैं और इस प्रकार प्रकृत रूप में ईश्वर की इसी मानवत्ववागी अवधारणा को स्वीकार करते हैं जिसे वे स्वयं अनुचित तथा अपर्युक्तभग्न मानते हैं। इसके फलस्वरूप ईश्वरवादियों की ईश्वर विषयक चर्चा में गभीर असंगति उत्पन्न हो जाती है और वह हमारे लिए सज्ञानात्मक दृष्टि से निरर्थक तथा अबोधगम्य हो जाती है।

ईश्वर विषयक चर्चा की साधकता एवं बोधगम्यता के विरुद्ध उपर्युक्त नर्क का उन्तर देते हुए ईश्वरवादी यह कह सकते हैं कि वे तथा निर्गुणवादी साधकतापूर्वक 'ईश्वर' शब्द का प्रयोग करते हैं और उन कथनों का अर्थ भलीभाँति समझते हैं जिनमें इस शब्द का प्रयोग किया जाता है। परन्तु मेरे विचार में ईश्वरवादियों का यह दावा उचित एवं तर्कमग्न नहीं है। हमारी भाषा में 'ब्रह्म', 'ईश्वर', 'आत्मा', 'निरपेक्षतत्त्व', 'पूर्णप्रत्यय' आदि अनेक ऐसे शब्द प्रचलित हैं जिनका हम वास्तव में अर्थ नहीं समझते, क्योंकि इन शब्दों का कोई सज्ञानात्मक अर्थ नहीं है। इनमें से कोई भी शब्द वास्तव में किसी वस्तु या स्थिति का वर्णन नहीं करता और इसी कारण हम किसी प्रकार की कोई तथ्यात्मक सूचना नहीं देते। स्पष्टतः इसका अर्थ यही है कि ये तथा ऐसे ही अन्य अनेक शब्द हमारे लिए सज्ञानात्मक दृष्टि से निरर्थक हैं। ऐसे शब्दों के प्रयोग के परिणामस्वरूप ही हमारी भाषा में 'छद्म कथनों' की उत्पत्ति होती है जो व्याकरण की दृष्टि से तथ्यात्मक कथन प्रतीत होते हैं किंतु जो वास्तव में हमें जीवन और जगत् के विषय में किसी प्रकार की कोई तथ्यात्मक सूचना नहीं देने। मेरा यह निश्चिन मन है कि यदि हम ईश्वर की मानवत्ववागी अवधारणा का परिच्योग कर देते हैं तो ईश्वर के संबंध में हमारे मस्त कथन ऐसे ही 'छद्म कथन' हो जाते हैं— अर्थात् वे हमारे लिए सज्ञानात्मक दृष्टि से साधक और बोधगम्य नहीं रह जाते। इस प्रकार उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि ईश्वर विषयक चर्चा वस्तुतः हमारे लिए निरर्थक तथा अबोधगम्य है।

परन्तु यहाँ इस तथ्य का उल्लेख कर देना आवश्यक है कि मजानात्मक दृष्टि से निरर्थक और अबोधगम्य होते हुए भी ईश्वर विषयक चर्चा धर्मपरायण व्यक्तियों के लिए सवेगात्मक दृष्टि से बहुत महत्त्वपूर्ण तथा उपादेय है। सवेगो या भावनाओं को अभिव्यक्त और जागृत करने वाले सवेगात्मक शब्दों का भी हमारे जीवन में उतना ही महत्त्व है जितना वर्णनात्मक अथवा तथ्यात्मक शब्दों का। ये शब्द हमारी भावनाओं को प्रभावित करके हमारे जीवन में प्रेरणा और उत्साह का संचार करने हैं। मेरे विचार में 'ईश्वर' भी ऐसा ही सवेगात्मक शब्द है जिसका भक्तों अथवा धर्मपरायण व्यक्तियों के लिए विशेष महत्त्व है। यह सर्वादिन तथ्य है कि जिन कथनों में इन शब्दों का प्रयोग किया जाता है वे भक्तों के मन में श्रद्धा, प्रेम, भयमिश्रित सम्मान आदि विशेष भावनाएँ उत्पन्न करते हैं जिनका उनके आचरण पर गहरा प्रभाव पड़ता है। इस दृष्टि से ईश्वर विषयक चर्चा भक्तों के लिए निश्चय ही बहुत उपादेय तथा महत्त्वपूर्ण है।

धार्मिक अनुभव और ईश्वर का अस्तित्व

बहुत से ईश्वरवादियों और धर्मपरायण व्यक्तियों का यह दावा है कि उनका साक्षात् धार्मिक अनुभव ईश्वर के अस्तित्व का प्रबल प्रमाण तथा उसके स्वरूप के ज्ञान का प्रमुख आधार है। कुछ धर्मपरायण रहस्यवादी यहाँ तक दावा करते हैं कि उन्हें विशिष्ट रहस्यमय धार्मिक अनुभव द्वारा ईश्वर का उसी प्रकार प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त होता है जिस प्रकार सामान्य व्यक्ति अपने इंद्रिय अनुभव द्वारा बाह्य जगत् की वस्तुओं को प्रत्यक्ष रूप से जान लेते हैं। प्रस्तुत लेख में ईश्वरवादियों तथा धर्मपरायण रहस्यवादियों के इस दावे के औचित्य पर दार्शनिक दृष्टि से विचार करने का प्रयास किया जाएगा। इस सबंध में सर्वप्रथम विचारणीय प्रश्न यह है कि जब धर्मपरायण व्यक्ति अपने धार्मिक अनुभव के आधार पर ईश्वर के अस्तित्व और स्वरूप के साक्षात् ज्ञान का दावा करते हैं तो 'ईश्वर' शब्द से उनका वास्तविक अभिप्राय क्या होता है। इस प्रश्न के उत्तर में मभवत यही कहा जा सकता है कि 'ईश्वर' शब्द से उनका अभिप्राय ईश्वर के उस रूप में है जो विश्व का रक्षक, सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ, सर्वव्यापक तथा दयालु होने के कारण भक्तों की उपासना अथवा पूजा का विषय है। धर्मपरायण व्यक्तियों के लिए अरस्तू द्वारा वर्णित ईश्वर के 'उम अमूर्त' रूप का कोई महत्त्व नहीं है जो विश्व का 'आदि कारण' है और उसे गति प्रदान करता है किंतु जो भक्तों की पूजा अथवा आराधना का विषय नहीं हो सकता। इस प्रकार धर्मपरायण ईश्वरवादी शांकर के ब्रह्म तथा अरस्तू एवं स्पिनोजा के 'अमूर्त ईश्वर' के स्थान पर ईश्वर के उस रूप को स्वीकार करते हैं जो उनका उपास्य हो सकता है और जिसकी सहायता पर वे सदैव निर्भर रह सकते हैं।

अब इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि जिस 'धार्मिक अनुभव' के आधार पर भक्तों के उपास्य, सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ, दयालु तथा सर्वव्यापक ईश्वर के अस्तित्व के साक्षात् ज्ञान का दावा किया जाता है उसका स्वरूप क्या है। इस प्रश्न का कोई सर्वमान्य और सतोषप्रद उत्तर देना बहुत कठिन है, क्योंकि धार्मिक अनुभव का स्वरूप के विषय में दार्शनिकों तथा स्वयं धर्मपरायण व्यक्तियों में पर्याप्त मतभेद है। कुछ दार्शनिक धार्मिक अनुभव को पूर्णतः सवेगात्मक तथा निर्वैदिक ही मानते हैं, किंतु कुछ अन्य दार्शनिकों का विचार है कि धार्मिक अनुभव में भावनात्मक तत्त्व के साथ-साथ वैदिक तत्त्व भी पर्याप्त मात्रा में विद्यमान रहता है। होफर्टिंग विशेष धार्मिक भावना को ही धार्मिक अनुभव मानते हैं। इसी प्रकार रंडोल्फ आर्टो ने भी निर्वैदिक तत्त्व को धार्मिक अनुभव की प्रमुख विशेषता माना है। अपनी पुस्तक 'दि आइडिया ऑफ दि होनी' में धार्मिक अनुभव का विश्लेषण करते हुए वे कहते हैं कि यह निर्वैदिक तत्त्व ही धार्मिक अनुभव का मूल तत्त्व है जिसे इंद्रिय अनुभव एवं तर्क द्वारा नहीं समझा जा सकता। इसी निर्वैदिक तत्त्व को उन्होंने 'न्यूमिनस' की सजा दी है जो उनके विचार में मनुष्य की एक अद्वितीय सवेगात्मक अवस्था है। धार्मिक अनुभव संबंधी इस विशेष अवस्था के अंतर्गत मनुष्य अपने आप को ईश्वर पर पूर्णतः निर्भर ही नहीं समझता, अपितु वह उसकी महानता के समक्ष अपने आप को नितांत तुच्छ अनुभव

करता है। इस अवस्था में उसे आदर तथा भय में परिपूर्ण ऐसे महान् रहस्य की भी अनुभूति होती है जिस वह किसी प्रकार अभिव्यक्त नहीं कर पाता। इस प्रकार आँटो के विचार में धार्मिक अनुभव मनुष्य की एक विशेष सवैगान्मक अवस्था है जो ईश्वर पर उसकी पूर्ण निर्भरता और ईश्वर के समक्ष उसकी निरान्त महत्त्वहीनता की रहस्यमयी अनुभूति के परिणामस्वरूप उत्पन्न होती है। इसमें मनुष्य ईश्वर को अपने आप में पूर्णतः पृथक्, अर्थात् शक्तिशाली तथा अर्थात् महान् देवी शक्ति के रूप में अनुभव करता है जिसके प्रति उसके मन में आदरमिश्रित भय की उत्पत्ति होती है।

कृष्ण अन्य विचारक धार्मिक अनुभव के स्वरूप के विषय में आँटो के उपर्युक्त मन को पूर्णतः स्वीकार नहीं करता। इन विचारकों में जी. डेविम हिक्स तथा एक विद्वान् के नाम विशेष रूप में उल्लेखनीय हैं। आँटो के विपरीत ये दोनों विचारक भावनात्मक तत्त्व को धार्मिक अनुभव का प्रमुख और मूल तत्त्व नहीं मानते। इन विचारकों का मत है कि धार्मिक अनुभव में भावनात्मक तत्त्व के साथ-साथ ज्ञानात्मक बौद्धिक तत्त्व का भी पर्याप्त महत्त्व है। इसका कारण यह है कि धर्मपरायण व्यक्ति जिस ईश्वर पर अपने आप को पूर्णतः निर्भर मानता है और जिसके प्रति आदर एवं पूजा की भावना का अनुभव करता है उसे वह यथार्थ आध्यात्मिक सत्ता मानता है जिसका ज्ञान केवल भावनात्मक तत्त्व द्वारा संभव नहीं है। हिक्स के शब्दों में, धार्मिक भावना की बात करना तब तक निरर्थक है जब तक हम इसका अर्थ यह न समझे कि यह भावना आध्यात्मिक सत्ताओं से सबद्ध धार्मिक विचारों से उत्पन्न होती है। यदि हम ऐसी यथार्थ सत्ता का स्वीकार न करें जिसका कुछ सीमा तक बौद्धिक ज्ञान संभव है तो इस पर 'पूर्ण निर्भरता' का कोई अर्थ नहीं हो सकता।

मुझे विश्वास है कि भावना और ज्ञान को पृथक् करना बहुत बड़ी भूल है, क्योंकि पहले तो इनका पृथक्त्व संभव ही नहीं है और यदि यह संभव हुआ तो इसका अर्थ होगा भावना तथा ज्ञान दोनों का विनाश। मनुष्य का मन एक ऐसी इकाई है जिसमें ये भिन्न-भिन्न तत्त्व अनिवार्यतः एक दूसरे में सबद्ध रहते हैं। "इस प्रकार हिक्स के मतानुसार धार्मिक अनुभव में भावनात्मक तथा बौद्धिक दोनों तत्त्वों का लगभग समान महत्त्व है। कुछ विलसन भी धार्मिक अनुभव के स्वरूप के विषय में मूलतः इसी मत का समर्थन करते हैं। उनका कथन है कि "हमारी पूजा की भावना अनुभवानीत आध्यात्मिक सत्ता से सर्वाधिक हमारे विश्वास पर ही आधारित रहती है। जिस प्रकार किसी के प्रति कृतज्ञ होने वाला मनुष्य उस व्यक्ति के वास्तविक अस्तित्व में विश्वास करता है जिसके प्रति वह कृतज्ञता का अनुभव करता है उसी प्रकार हम पूजा की भावना का अनुभव तभी करते हैं जब हम वस्तुतः ईश्वर की सत्ता में विश्वास करते हैं"।¹ विलसन के उपर्युक्त उद्धरण में यह स्पष्ट है कि उनके मतानुसार ईश्वर की सत्ता में हमारा विश्वास पूर्णतः भावनात्मक अथवा निबौद्धिक नहीं हो सकता—वह कुछ सीमा तक अनिवार्यतः बौद्धिक होता है। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि अधिकतर विचारक ईश्वर अथवा किसी अन्य आध्यात्मिक सत्ता में अट्ट विश्वास तथा इस विश्वास पर आधारित पूर्ण समर्पण एवं पूजा की भावना को धार्मिक अनुभव के अनिवार्य तत्त्व मानते हैं।

इसी धार्मिक अनुभव के आधार पर अनेक धर्मपरायण दर्शनों ने दयालु, सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान तथा सर्वव्यापक ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने का प्रयास किया है। उनका तर्क है कि संसार में करोड़ों व्यक्तियों को यह धार्मिक अनुभव प्राप्त है और यह दृश्य निश्चय ही

1 जी. डेविम हिक्स लि. — डेविम हिक्स ऑफ़ बीजिंग प. '05 '27 '30

2 एक विलसन 'स्टेटमेंट ऐंड इन्फ़रेंस बोल्डूम पृ 83

ईश्वर के अस्तित्व का प्रबल प्रमाण है। यदि हम ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार न करे तो हम इस धार्मिक अनुभव के मूल कारण की सतोपजनक व्याख्या कभी नहीं कर सकते। ऐसी स्थिति में हमारा यह व्यापक धार्मिक अनुभव एक रहस्य बनकर रह जाता है जिसका कोई कारण बताना संभव नहीं है। ऐसा व्यापक अनुभव अकारण नहीं हो सकता, अतः इसका कोई महान प्रेरणा-स्रोत अवश्य है और यह महान प्रेरणा-स्रोत ईश्वर ही हो सकता है। ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए धार्मिक अनुभव संबंधी इसी युक्ति को स्पष्ट करने हुए एक ईश्वरवादी दार्शनिक टूब्लड ने लिखा है कि 'हमें आशा करनी चाहिए कि विचारशील व्यक्ति अन्य युक्तियों की अपेक्षा ईश्वर के प्रत्यक्ष अनुभव द्वारा अधिक प्रभावित होंगे। जो बात हम कहना चाहते हैं वह यह नहीं है कि करोड़ों व्यक्ति ईश्वर में विश्वास करते हैं अपितु वह यह है कि करोड़ों व्यक्तियों ने यह बताया है और अब भी बता रहे हैं, कि उन्हें ईश्वर का उसी प्रकार प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त है जिस प्रकार वे अन्य व्यक्तियों तथा बाह्य वस्तुओं को प्रत्यक्ष जानते हैं। उनके विवरणों में जो दावा किया गया है वह इतना महान तथा इतना व्यापक है कि कोई भी दर्शन उसकी उपेक्षा नहीं कर सकता।

जब इस दावे की सावधानीपूर्वक जाँच किए बिना ही इसे दृढ़तापूर्वक अस्वीकार कर दिया जाता है तो ऐसा संभवतः पूर्वग्रहयुक्त दृष्टिकोण के कारण ही होता है। ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास न करने वाले व्यक्ति के समक्ष एक ही व्यक्तिगत विकल्प बच रहता है और वह यह है कि प्रत्यक्ष अनुभव के आधार पर ईश्वर का विवरण देने वाले सभी व्यक्ति भ्रम में हैं। वास्तव में धार्मिक अनुभव पर आधारित युक्ति इतनी प्रबल है कि जब तक इसमें कोई गंभीर दोष नहीं दिखाया जाता तब तक इसका प्रभावशाली रहना निश्चित है"।¹ टूब्लड की भाँति अन्य बहुत से धर्मपरायण विचारकों ने भी धार्मिक अनुभव संबंधी इसी युक्ति द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने का प्रयास किया है। इस युक्ति द्वारा ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने वाला ईश्वरवादी दार्शनिक निम्नलिखित तर्क प्रस्तुत करता है —

'मुझे ईश्वर का प्रत्यक्ष अथवा साक्षात् अनुभव है, अतः उसके अस्तित्व में विश्वास करने के लिए मेरे पास उचित एवं पर्याप्त कारण है। यह कथन स्वतोव्याघाती है कि मुझे ईश्वर का साक्षात् अनुभव है किन्तु ईश्वर का अस्तित्व नहीं है। इस प्रकार ईश्वर के विषय में मेरा साक्षात् अनुभव उसके अस्तित्व का निश्चित रूप से प्रमाणित करता है।' इस तर्क में स्पष्ट है कि धर्मपरायण दार्शनिक अपने धार्मिक अनुभव को वैयक्तिक मनोदशा न मानकर उसके आधार पर ईश्वर के स्वतंत्र अस्तित्व को प्रमाणित करने का दावा करता है।

परन्तु अपने धार्मिक अनुभव के आधार पर ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने से संबंधित धर्मपरायण व्यक्ति का यह दावा उचित एवं युक्तिगत प्रतीत नहीं होता; हम देख चुके हैं कि ईश्वरवादियों के अनुसार धार्मिक अनुभव धर्मपरायण व्यक्ति की वह मानसिक स्थिति है, जिसके अंतर्गत उसे ईश्वर संबंधी विशेष प्रकार की वर्णनातीत अनुभूति होती है। दूसरे शब्दों में, धार्मिक अनुभव धर्मपरायण व्यक्ति की एक मनोदशा मात्र है जो उसमें ईश्वर से संबंधित कुछ विशेष भावनाएँ उत्पन्न करती है। इस अर्थ में धार्मिक अनुभव पूर्णतः वैयक्तिक होने के कारण ईश्वर अथवा किसी अन्य वस्तुगत सत्ता के ज्ञान का आधार नहीं हो सकता। व्यक्तिगत मनोवैज्ञानिक तथ्य के रूप में ईश्वरवादी के इस कथन को स्वीकार किया जा सकता है कि वह विशेष प्रकार की ईश्वर संबंधी भावनाओं का अनुभव करता है। परन्तु यह कथन उसकी अपनी विशेष व्यक्तिगत मानसिक स्थिति का वर्णन मात्र है, अतः यह ईश्वर के अस्तित्व संबंधी ज्ञान का प्रामाणिक आधार

नहीं हो सकता। वास्तव में किसी व्यक्ति द्वारा अनुभव की गई कुछ विशेष भावनाओं के आधार पर किसी ब्राह्मण वस्तु का अस्तित्व प्रमाणित नहीं होता, अतः धर्मपरायण व्यक्ति द्वारा ईश्वर संबंधी कुछ विशेष भावनाओं का अनुभव करने तथा ईश्वर का अस्तित्व न होने में कोई अनिवार्य विरोध नहीं है। एक विशेष मानसिक स्थिति में कोई व्यक्ति ईश्वर की साक्षात् अनुभूति प्राप्त करना दावा कर सकता है, किंतु वस्तुतः उसकी यह वैयक्तिक मनोदशा उसके मानसिक जगत में स्वतंत्र ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित नहीं कर सकती। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि किसी व्यक्ति के धार्मिक अनुभव तथा ईश्वर के अस्तित्व में परस्पर कोई संबंध नहीं है।

जब कोई धर्मपरायण व्यक्ति अपने धार्मिक अनुभव द्वारा ईश्वर का साक्षात् ज्ञान प्राप्त करने का दावा करता है तो वास्तव में उसके इस ज्ञान का कोई वस्तुगत व्यक्तिपरक आधार खोजना संभव प्रतीत नहीं होता। स्वयं ईश्वरवादी यह स्वीकार करते हैं कि धार्मिक अनुभव प्राप्त ईश्वर के साक्षात् ज्ञान की यथार्थता की जाँच करने के लिए हमारे पास कोई सतोषजनक कसौटी नहीं है। यही कारण है कि वे इस ज्ञान को भौतिक वस्तुओं के ज्ञान समूलतः भिन्न तथा अद्वितीय मानते हैं। परन्तु विचारणीय प्रश्न यह है कि इस अद्वितीय ज्ञान की यथार्थता को स्वीकार करने का हमारे पास क्या आधार है। हम इस तथ्य का निर्णय कैसे कर सकते हैं कि धर्मपरायण व्यक्ति अपने धार्मिक अनुभव के आधार पर ईश्वर के जिस साक्षात् ज्ञान का दावा करता है वह यथार्थ है अथवा उसकी विशेष मनोदशा में उत्पन्न भ्रम? जहाँ तक मुझे ज्ञान है, ईश्वरवादियों ने इस मूल प्रश्न का कोई मनोषष्ट उत्तर नहीं दिया। वे धार्मिक अनुभव का अन्य सभी प्रकार के अनुभवों से भिन्न मानते हुए यही कहते हैं कि यह अनुभव असाधारण अनुभव है, अतः इस पर आधारित ईश्वर के अस्तित्व और स्वरूप का ज्ञान भी विशिष्ट कोटि का ज्ञान है जिसकी सामान्य विधियों अथवा उपानों द्वारा जाँच नहीं की जा सकती। इससे स्पष्ट है कि स्वयं ईश्वरवादियों के मानानुसार धार्मिक अनुभव द्वारा प्राप्त ईश्वर संबंधी साक्षात् ज्ञान की यथार्थता को प्रमाणित करने के लिए हमारे पास कोई वस्तुगत कसौटी नहीं है। ऐसी स्थिति में धार्मिक अनुभव द्वारा प्राप्त ईश्वर के साक्षात् ज्ञान की यथार्थता में सर्वोच्च धर्मपरायण व्यक्तियों के दावे का औचित्य चट्टन ही संशय प्रतीत होता है। वस्तुतः जिस ज्ञान की यथार्थता की जाँच करने के लिए हमारे पास सत्यापनीयता संबंधी कोई वस्तुगत कसौटी नहीं है उसे यथार्थ ज्ञान के रूप में स्वीकार करना व्यक्तिपरक प्रतीत नहीं होता। विशेष वैयक्तिक मनोदशा मात्र होने के कारण किसी व्यक्ति का धार्मिक अनुभव ऐसे ज्ञान की यथार्थता को प्रमाणित नहीं कर सकता। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि धर्मपरायण व्यक्ति अपने धार्मिक अनुभव के आधार पर ईश्वर के अस्तित्व एवं स्वरूप का साक्षात् और असाधारण ज्ञान प्राप्त करने का जो दावा करता है उसकी प्रामाणिकता की जाँच करने के लिए हमारे पास कोई वस्तुगत कसौटी या विधि नहीं है, अतः उसका यह दावा यथार्थ ज्ञान का द्योतक न होकर उसकी अपनी विशेष मानसिक स्थिति का ही परिचायक है।

उपर्युक्त आपत्तियों का उत्तर देते हुए कुछ ईश्वरवादियों ने कहा है कि केवल धार्मिक अनुभव ही नहीं अपितु सभी प्रकार का अनुभव अतः अनुभवकर्ता की अपनी मानसिक स्थिति का ही द्योतक होता है अतः धार्मिक अनुभव को अनुभवकर्ता की वैयक्तिक मनोदशा कहकर अप्रामाणिक सिद्ध नहीं किया जा सकता। "सच्चाई यह है कि एक व्यक्ति की चेतना दूसरे व्यक्ति की चेतना नहीं हो सकती। मैं जिस रूप में वस्तुओं का अनुभव करता हूँ ठीक उसी रूप में आप उनका अनुभव नहीं कर सकते। इसके अतिरिक्त कोई भी अनुभव किसी व्यक्ति को जब तक नहीं समझाया जा सकता जब तक उस व्यक्ति में उस अनुभव को ग्रहण करने की क्षमता न हो।" इस संबंध में मुख्यतः यह है

कि धार्मिक अनुभव तथा इन्द्रिय अनुभव के प्रमाणीकरण की प्रक्रिया एक ही है'।⁴ इसी आधार पर सभी प्रकार के अनुभव को मूलतः वैयक्तिक बताते हुए ब्रैडले ने लिखा है कि "मेरे विचारों तथा मेरी भावनाओं के समान ही मेरे बाह्य संवेदन भी व्यक्तिगत होने के कारण केवल मूल तक ही सीमित हैं।"⁵ इन ईश्वरवादी विचारकों का मुख्य नर्क यह है कि जिस व्यक्ति को धार्मिक अनुभव प्राप्त नहीं है और जिसमें इस अनुभव को ग्रहण करने की क्षमता नहीं है उसे ईश्वर का साक्षात् ज्ञान नहीं हो सकता, परन्तु इस आधार पर उसे यह कहने का अधिकार नहीं है कि धार्मिक अनुभव ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित नहीं करता। धार्मिक अनुभव की प्रामाणिकता के समर्थन में इसी युक्ति को स्पष्ट करते हुए ऐच० ऐच० फारमर ने अपनी पुस्तक 'टुवर्ड्स बिलीफ इन गॉड' में कहा है कि निरीश्वरवादी के समक्ष ईश्वर के अनुभव का वर्णन करना वैसा ही है जैसा दृष्टिहीन व्यक्ति के समक्ष रंग का वर्णन करना। फारमर के इस कथन का अर्थ यह है कि जिस प्रकार दृष्टि के अभाव के कारण दृष्टिहीन व्यक्ति रंग का अनुभव नहीं कर सकता उसी प्रकार धार्मिक अनुभव के अभाव के कारण निरीश्वरवादी भी ईश्वर का साक्षात् ज्ञान प्राप्त करने में असमर्थ है। परन्तु जिस प्रकार दृष्टिहीन व्यक्ति की रंग संबंधी अनुभव को ग्रहण करने की असमर्थता इस अनुभव को अप्रामाणिक सिद्ध नहीं करती उसी प्रकार निरीश्वरवादी की धार्मिक अनुभव को ग्रहण करने की असमर्थता भी इस अनुभव को अप्रामाणिक सिद्ध नहीं कर सकती। यदि निरीश्वरवादी को धार्मिक अनुभव प्राप्त नहीं है तो केवल इसी आधार पर वह यह नहीं कह सकता कि धार्मिक अनुभव ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित नहीं करता। इस प्रकार उपर्युक्त नर्क द्वारा ईश्वरवादियों ने धार्मिक अनुभव को युक्तिसंगत एवं प्रामाणिक सिद्ध करने का प्रयास किया है।

परन्तु धार्मिक अनुभव की प्रामाणिकता के समर्थन में ईश्वरवादियों की इस युक्ति का औचित्य बहुत सख्त प्रतीत होता है। हम देख चुके हैं कि स्वयं ईश्वरवादी धार्मिक अनुभव को अन्य सभी प्रकार के अनुभवों में मूलतः भिन्न मानते हैं। वे यह स्वीकार करते हैं कि धार्मिक अनुभव का एकमात्र विषय ईश्वर है जो उसे सामाजिक विषयों से सर्वाधिक अन्य सभी प्रकार के अनुभवों में पृथक् करता है। हम जिन तथ्यों द्वारा सामाजिक विषयों में सर्वाधिक अपने सामान्य अनुभव की पुष्टि करते हैं वे तथ्य धार्मिक अनुभव की पुष्टि नहीं करते। इस अर्थ में धार्मिक अनुभव हमारे सामान्य सामाजिक अनुभव में मूलतः भिन्न है। ऐसी स्थिति में धार्मिक अनुभव तथा इन्द्रिय अनुभव की प्रामाणिकता की जाँच करने की विधि एक ही नहीं हो सकती जैसा कि कुछ ईश्वरवादी मानते हैं। यह सत्य है कि अतः प्रत्येक अनुभव वैयक्तिक होता है, क्योंकि स्वयं व्यक्ति को उस अनुभव में सर्वाधिक विषय की अनुभूति होती है। मेरे सुख-दुख का अनुभव इस अर्थ में केवल मूल तक सीमित है कि उसकी अनुभूति मुझे ही हो सकती है, किसी अन्य व्यक्ति को नहीं। इस दृष्टि से धार्मिक अनुभव इन्द्रिय अनुभव के समान ही प्रतीत होता है। परन्तु इससे यह निष्कर्ष निकालना उचित नहीं होगा कि हम उन्हीं तथ्यों एवं विधियों द्वारा धार्मिक अनुभव की प्रामाणिकता की जाँच कर सकते हैं जिन तथ्यों और विधियों द्वारा हम अपने सामान्य सामाजिक अनुभव की प्रामाणिकता की जाँच करते हैं। जब किन्हीं दो व्यक्तियों में बाह्य वस्तु संबंधी इन्द्रिय अनुभव के विषय में मतभेद होता है तो कुछ निर्वैयक्तिक तथ्यों के आधार पर वस्तुगत विधि द्वारा उनके अनुभव की सत्यता की जाँच की जा सकती है। उदाहरणार्थ यदि एक व्यक्ति यह कहता है कि उसे एक विशेष समय पर एक कमरे में कोई विशेष ध्वनि सुनाई पड़ती है और उन्हीं परिस्थितियों में दूसरा व्यक्ति यह कहता है

4 डेविड ऐल्टन टूबलड, 'फिलॉसॉफी ऑफ रिलिजन', पृ. 155.

5 ऐफ ऐच ब्रैडले, 'अपीयरेंस ऐंड रियैलिटी', पृ. 346.

कि उसे वह ध्वनि नहीं सुनाई पड़नी तो कुछ विशेष यंत्रों — यथा, टेप-रिकार्डर द्वारा उस तथ्य की वस्तुगत परीक्षा की जा सकती है कि उन दोनों में से किसका इन्द्रिय अनुभव सत्य है। इसके अतिरिक्त अन्य बहुत से सामान्य व्यक्तियों द्वारा भी उनके इस अनुभव की सत्यता की जाँच की जा सकती है। सभी प्रकार के इन्द्रिय अनुभवों के सबंध में इस प्रकार की वस्तुगत परीक्षा मभव है। परन्तु धार्मिक अनुभव की सत्यता के विषय में हम इस प्रकार की निर्व्यक्तिक तथा वस्तुगत परीक्षा नहीं कर सकते, क्योंकि इन्द्रिय अनुभव के विपरीत धार्मिक अनुभव धर्मपरायण व्यक्ति की कुछ विशेष भावनाओं तक ही सीमित है, और किसी वस्तुगत विधि द्वारा उसकी इन भावनाओं का ईश्वर अथवा किसी अन्य बाह्य सत्ता के साथ सबंध प्रमाणित करना मभव नहीं है। यही कारण है कि बहुत से ईश्वरवादी धार्मिक अनुभव को स्वतः प्रामाणिक मानकर उसकी सत्यता को प्रमाणित करने की आवश्यकता को ही अस्वीकार करते हैं। उनका मत है कि धार्मिक अनुभव की सत्यता स्वतः सिद्ध है, अतः उसे प्रमाणित करने के लिए किन्हीं बाह्य तथ्यों अथवा वस्तुगत विधियों की कोई आवश्यकता नहीं है। परन्तु धार्मिक अनुभव के विषय में ईश्वरवादियों का यह मत उचित एवं युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता, क्योंकि किसी अनुभव को स्वतः सिद्ध कह देने से उसकी सत्यता प्रमाणित नहीं हो जाती। वस्तुतः इन्द्रिय अनुभव के विपरीत धार्मिक अनुभव की सत्यता की जाँच करने के लिए हमारे पास कोई निर्व्यक्तिक उपाय अथवा वस्तुगत विधि नहीं है, ऐसी स्थिति में इस अनुभव पर आधारित ईश्वर के साक्षात् ज्ञान का ईश्वरवादियों द्वारा जो दावा किया जाता है उसका औचित्य बहुत ही सदिग्ध प्रतीत होता है। किसी व्यक्ति के धार्मिक अनुभव द्वारा केवल इतना ही प्रमाणित होता है कि उस व्यक्ति को कुछ विशेष भावनाओं की अनुभूति होती है। उसके धार्मिक अनुभव द्वारा इस मनोवैज्ञानिक तथ्य के अतिरिक्त और कुछ भी प्रमाणित नहीं होता। धार्मिक अनुभव के आधार पर ईश्वर की सत्ता के ज्ञान को प्रमाणित करने के लिए ऐच० ऐच० फ़ारमर ने जो तर्क दिया है वह दोषपूर्ण है। यह सत्य है कि जन्म से अथवा शैशवकाल में दृष्टिहीन व्यक्ति के लिए रंग का प्रत्यक्ष अनुभव प्राप्त करना मभव नहीं है। इसी प्रकार यह भी स्वीकार किया जा सकता है कि निरीश्वरवादी उन विशेष भावनाओं का अनुभव नहीं कर पाता जिनका अनुभव ईश्वरवादी करता है। परन्तु इससे केवल इतना ही प्रमाणित होता है कि जिस प्रकार रंग के अनुभव के विषय में दृष्टिहीन व्यक्ति की मानसिक स्थिति दृष्टिहीन व्यक्ति की मानसिक स्थिति से भिन्न होती है उसी प्रकार धार्मिक भावनाओं के सबंध में ईश्वरवादी की मनादशा निरीश्वरवादी की मनादशा से भिन्न होती है। इसमें न तो यह प्रमाणित होता है कि ईश्वरवादी को वस्तुतः ईश्वर का साक्षात् ज्ञान है और न यह प्रमाणित होता है कि ईश्वरवादी की कुछ विशेष अनुभूतियों से भिन्न एवं स्वतंत्र ईश्वर का वास्तव में अस्तित्व है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि धार्मिक अनुभव ईश्वर के अस्तित्व और उसके ज्ञान का प्रामाणिक एवं तर्कसंगत आधार नहीं हो सकता।

यदि हम धार्मिक अनुभव को स्वतः सिद्ध मानकर उसे ईश्वर के अस्तित्व और ज्ञान का पर्याप्त प्रमाण मान लें तो हमारे समक्ष एक बहुत गंभीर समस्या उत्पन्न हो जाएगी। वह समस्या यह है कि तब हमें सभी प्रकार के धार्मिक अनुभवों को सत्य एवं प्रामाणिक मानना पड़ेगा — फिर चाहे वे एक दूसरे से भिन्न ही नहीं, परस्परविरोधी ही क्यों न हों। यदि धार्मिक अनुभव की सत्यता स्वतः सिद्ध है और उसकी प्रामाणिकता की जाँच करने के लिए हमारे पास कोई वस्तुगत विधि नहीं है तो किसी भी व्यक्ति के धार्मिक अनुभव को मिथ्या अथवा अप्रामाणिक नहीं माना जा सकता। ऐसी स्थिति में ईश्वर के स्वरूप के सबंध में धर्मपरायण व्यक्तियों के परस्पर विरोधी दावों को भी समान रूप से सत्य मानना पड़ेगा। स्पष्ट है कि यह स्थिति ईश्वर के अस्तित्व और स्वरूप के यथार्थ ज्ञान में सहायक नहीं हो सकती। विश्व के प्रमुख धर्मों के इतिहास का अध्ययन करने से ज्ञात होता है कि

ईश्वर के स्वरूप के विषय में विभिन्न धर्मानुयायियों के धार्मिक अनुभव एक दूसरे में भिन्न ही नहीं, परस्पर विरोधी भी हैं। उदाहरणार्थ ईसाई धर्म को मानने वाले व्यक्ति ईश्वर को दयालु, प्रेममय सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान पुरुष के रूप में अनुभव करते हैं। इसके विपरीत यहूदी धर्म के अनुयायी ईश्वर को मुख्यतः न्यायाधीश के रूप में अनुभव करते हैं जो दुष्टों के प्रति क्रूर भी हो सकता है। इसी प्रकार ईश्वर के स्वरूप के संबन्ध में हिंदू धर्म के अनुयायियों के धार्मिक अनुभव भी भिन्न भिन्न तथा परस्पर विरोधी हैं। कुछ व्यक्ति सगुण तथा साकार रूप में ईश्वर का अनुभव करते हैं जिसमें समस्त मानवीय सद्गुण आर्गोपलब्धि किए जाते हैं। इनके विपरीत कुछ अन्य व्यक्ति निगुण तथा निराकार शक्ति के रूप में ही ईश्वर का अनुभव करते हैं। जो देश-काल और अन्य सभी प्रकार के भेदों से परे हैं। यह सर्वविदित तथ्य है कि गौतम बुद्ध के धार्मिक अनुभव में ईश्वर का कोई स्थान नहीं है; उनका धार्मिक अनुभव चार आर्य मन्था का अनुभव है जिनका ईश्वर में कोई संबन्ध नहीं है। जैन धर्म के अनुयायी भी विश्व के रचयिता के रूप में सर्वज्ञ और सर्वशक्तिमान ईश्वर का अनुभव नहीं करते। इन उदाहरणों से स्पष्ट है कि ईश्वर के स्वरूप के विषय में विभिन्न धर्मानुयायियों के धार्मिक अनुभव भिन्न-भिन्न अथवा परस्पर विरोधी हैं। इससे यही निष्कर्ष निकलता है कि धार्मिक अनुभव के आधार पर ईश्वर के स्वरूप के संबन्ध में वस्तुतः कुछ भी प्रमाणित नहीं होता। यदि धार्मिक अनुभव की सत्यता स्वतः प्रमाणित है जैसा कि धर्मपरायण व्यक्ति दावा करते हैं तो ईश्वर के स्वरूप के विषय में किसी भी व्यक्ति के धार्मिक अनुभव को मिथ्या अथवा अप्रामाणिक नहीं माना जा सकता। फलतः ईश्वर में परस्पर विरोधी गुणों की उपस्थिति को स्वीकार करना अनिवार्य हो जाता है जो तार्किक दृष्टि से उचित नहीं है। इस संबन्ध में वर्तमान शताब्दी के एक महान विचारक ऐफ० आर० टैनेट ने ठीक ही कहा है कि "धार्मिक अनुभव इतने निजी तथा इतने व्यक्तिनिष्ठ होते हैं कि किसी सत्ता को प्रमाणित करने की दृष्टि से उन्हें कोई महत्त्व नहीं दिया जा सकता।" सक्षेप से धार्मिक अनुभव के आधार पर ईश्वर के स्वरूप के विषय में निश्चित रूप से कुछ भी कहना संभव नहीं है।

ईश्वर के अस्तित्व के संबन्ध में धार्मिक अनुभव की सत्यता को प्रमाणित करने के लिए कुछ ईश्वरवादियों ने यह तर्क भी दिया है कि विश्व में करोड़ों व्यक्तियों को यह धार्मिक अनुभव प्राप्त है और इन व्यक्तियों में बहुत से बुद्धिमान, विचारशील तथा उच्च चरित्र के व्यक्ति भी सम्मिलित हैं। ये सभी व्यक्ति भ्रम में नहीं हो सकते। अतः उनका धार्मिक अनुभव ईश्वर की सत्ता को निश्चित रूप से प्रमाणित करता है। धार्मिक अनुभव के समर्थन में यही तर्क प्रस्तुत करते हुए टूब्लड ने कहा है कि 'ऐसी स्थिति में निरीश्वरवादी के समक्ष दो ही विकल्प शेष रह जाते हैं— या तो ईश्वर का अस्तित्व है, अथवा वे सभी व्यक्ति भ्रम में हैं जो उसे साक्षात् रूप से जानने का दावा करते हैं।' टूब्लड के इस कथन का अभिप्राय यही है कि विचारशील धर्मपरायण व्यक्ति भ्रम में नहीं हो सकते, अतः उनका धार्मिक अनुभव ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करता है। परन्तु वास्तव में इस तर्क द्वारा धार्मिक अनुभव के आधार पर ईश्वर का अस्तित्व प्रमाणित नहीं होता। यह सत्य है कि समाज में बहुत से व्यक्ति ईश्वर विषयक धार्मिक अनुभव का दावा करते हैं, किन्तु जैसा कि हम ऊपर देख चुके हैं ईश्वर के स्वरूप के संबन्ध में उनके धार्मिक अनुभव परस्पर भिन्न अथवा विरोधी हैं, अतः इन्हें ईश्वर की सत्ता के लिए प्रामाणिक नहीं माना जा सकता। इसके अतिरिक्त हमें इस तथ्य की भी उपेक्षा नहीं करनी चाहिए कि बहुत से विचारशील तथा उच्च चरित्र के

व्यक्ति निरीश्वरवादी हैं। यदि ईश्वरवादी विचारशील धर्मपरायण व्यक्तियों को भ्रम में नहीं मानते तो यह मानने का भी कोई युक्तिसंगत आधार नहीं है कि बुद्धिमान तथा विवेकशील निरीश्वरवादी भ्रम में हैं।

निष्कर्ष के रूप में यह कहा जा सकता है कि अन्य परंपरागत युक्तियों की भाँति धार्मिक अनुभव सब्धी युक्ति भी ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने तथा उसके स्वरूप को स्पष्ट करने में असमर्थ है।

क्या विश्व-रचना की अवधारणा बुद्धिगम्य है?

बहुत प्राचीन काल से जनसाधारण तथा धर्मपरायण व्यक्ति ही नहीं, अपितु अधिकतर दार्शनिक भी यह मानते रहे हैं कि इस विश्व या जगत् की रचना ईश्वर अथवा किसी अन्य दैवी शक्ति न की है। समस्त ग्रह, नक्षत्र, भौतिक वस्तुएँ, पेड़-पौधे तथा प्राणी उसी महान रचयिता की अपार सृजनात्मक शक्ति के फलस्वरूप उत्पन्न हुए हैं। विश्व-रचना की इस अवधारणा में विश्वास करना मनुष्य के लिए स्वाभाविक ही प्रतीत होता है। इसका कारण यह है कि हम अपने दैनिक जीवन में जिन वस्तुओं का उपयोग करते हैं उनमें से प्रत्येक वस्तु का कोई रचयिता अवश्य होता है जो किसी विशेष उद्देश्य को ध्यान में रखकर उस वस्तु की रचना करता है। अपने जीवन के इसी सामान्य अनुभव के आधार पर हम स्वभावतः यह निष्कर्ष निकालते हैं कि इस विश्व का भी कोई रचयिता अवश्य होगा और उसने किसी महान उद्देश्य से प्रेरित होकर इसकी रचना की होगी। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि विश्व-रचना की उपर्युक्त अवधारणा हमारे दैनिक जीवन के सामान्य अनुभव का स्वाभाविक परिणाम है जिसे साधारण व्यक्ति अस्वीकार करने की कल्पना भी नहीं कर सकता।

परन्तु दार्शनिक दृष्टि से विश्व-रचना की इस अवधारणा को तर्कसंगत एवं बुद्धिगम्य प्रमाणित करना संभव प्रतीत नहीं होता। इस अवधारणा को स्वीकार करने में हमारे समक्ष अनेक गंभीर दार्शनिक समस्याएँ उपस्थित होती हैं जिनका तार्किक दृष्टि से समुचित और सतोषप्रद समाधान संभव नहीं है। इन दार्शनिक समस्याओं का विवेचन करने से पूर्व यहाँ संक्षेप में रचना की अवधारणा के स्वरूप को स्पष्ट कर देना आवश्यक है। इस अवधारणा के तत्त्वा का विश्लेषण करने में ज्ञात होता है कि इसमें निम्नलिखित पाँच तत्त्व अनिवार्यतः सम्मिलित रहते हैं—रचयिता, आधारभूत सामग्री, रचना की विधि, रचित वस्तु या कृति, रचयिता का उद्देश्य अथवा प्रयोजन। रचना की अवधारणा को भलीभाँति समझने के लिए इन सभी तत्त्वों की ओर समुचित ध्यान देना आवश्यक है। इनमेंसे किसी एक तत्त्व की भी उपेक्षा करने पर हम इस अवधारणा की युक्तिसंगत एवं सतोषप्रद व्याख्या नहीं कर सकते।

जब हम किसी रचना की बात करते हैं तो सर्वप्रथम हमारा ध्यान उसके रचयिता की ओर आकृष्ट होता है, क्योंकि रचयिता के अभाव में हम रचना की कल्पना भी नहीं कर सकते। प्रत्येक वस्तु की रचना के लिए एक ऐसे बुद्धिमान रचयिता का होना अनिवार्य है जो अपनी इच्छा से उस वस्तु का निर्माण करता है। इस दृष्टि से रचयिता रचना प्रक्रिया का संभवतः सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण तत्त्व है। परन्तु हम अपने अनुभव से जानते हैं कि किसी वस्तु की रचना शून्य से नहीं हो सकती, अतः हमारे लिए ऐसी सामग्री के अस्तित्व को स्वीकार करना भी अनिवार्य हो जाता है जिससे उस

वस्तु का निर्माण हुआ है। यह सामग्री वह मूल आधार है जिसके अभाव में रचयिता के लिए किसी वस्तु की रचना करना असंभव है। रचना की आधारभूत सामग्री के साथ-साथ हमारे लिए उस विधि पर भी विचार करना आवश्यक हो जाता है जिसके द्वारा रचयिता ने उस वस्तु का निर्माण किया है। यह अनुभवमिद्ध तथ्य है कि विभिन्न प्रकार की वस्तुओं के निर्माण की विधियाँ भी भिन्न-भिन्न होती हैं। आधारभूत सामग्री तथा समर्पित विधि द्वारा जब कोई रचयिता किसी विशेष वस्तु का निर्माण करता है तो उसे हम 'रचना', 'रचित वस्तु' या 'कृति' की सजा देने हैं। हम अपने जीवन में इसी रचित वस्तु या कृति का उपयोग करते हैं अथवा आनंद लेते हैं। इस कृति का स्वरूप भौतिक, वैचारिक अथवा भावनात्मक हो सकता है। परन्तु प्रत्येक वस्तु अथवा कृति को एक विशेष और निश्चित उद्देश्य या प्रयोजन होता है जिसकी पूर्ति के लिए रचयिता उसकी रचना करता है। कोई भी बुद्धिमान रचयिता किसी वस्तु या कृति की रचना किसी विशेष उद्देश्य अथवा प्रयोजन के बिना नहीं करता। वस्तुतः रचयिता का रचना संबंधी प्रयास तभी सफल माना जाता है जब उसकी कृति उस विशेष उद्देश्य की पूर्ति करती है जिसे ध्यान में रखकर रचयिता ने उसकी रचना की है। इस विवेचन से यह स्पष्ट है कि रचना की अवधारणा में उपयोग में सभी पाँच तत्वों का होना अनिवार्य है जिनके बिना यह अवधारणा हमारे लिए बुद्धिगम्य नहीं हो सकती।

रचना की अवधारणा के स्वरूप को स्पष्ट करने के पश्चात् अब इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि क्या हम विश्व-रचना की अवधारणा को तर्कसंगत रूप में समझ सकते हैं। इस प्रश्न पर विचार करने के लिए 'विश्व' शब्द के अर्थ को भली-भाँति समझ लेना बहुत आवश्यक है। यहाँ, 'विश्व' शब्द का प्रयोग केवल पृथ्वी के सर्कुलर अर्थ में ही नहीं, अपितु समस्त ग्रहा नक्षत्रों, तारकमण्डलों तथा सौरप्रणालियों के व्यापक अर्थ में किया जा रहा है जिसके अंतर्गत, 'दिक्' और 'काल' भी सम्मिलित हैं। इस प्रकार उक्त व्यापक अर्थ में 'विश्व' के अंतर्गत दिक्-काल सहित समस्त अस्तित्ववान् पदार्थ और प्राणी आ जाते हैं। क्या तार्किक दृष्टि से हमारे लिए ऐसे विश्व की रचना की अवधारणा बुद्धिगम्य है—अर्थात् क्या हम किसी रचयिता द्वारा विश्व की रचना के विचार को तर्कसंगत रूप से समझ सकते हैं? मेरे विचार में अनेक गंभीर दार्शनिक कठिनाइयों के कारण इस प्रश्न का उत्तर नकारात्मक ही हो सकता है। जनसाधारण तथा धर्मपरायण व्यक्ति इन सब दार्शनिक कठिनाइयों की ओर ध्यान न देते हुए केवल अपनी आस्था के आधार पर निश्चित रूप से यह मान लेते हैं कि ईश्वर ने इस विश्व की रचना की है। परन्तु दार्शनिक दृष्टि से इस मान्यता को तर्कसंगत और बुद्धिगम्य सिद्ध करना संभव नहीं है।

विश्व-रचना की अवधारणा के विरुद्ध प्रथम दार्शनिक आपत्ति यह है कि जिस ईश्वर को विश्व का रचयिता माना जाता है स्वयं उसका अस्तित्व ही सदिग्ध है। ह्यूम, कान्ट आदि अनेक महान् दार्शनिकों ने प्रबल तर्कों द्वारा यह सिद्ध कर दिया है कि ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए जो युक्तियाँ दी गई हैं वे सभी बहुत दुर्बल तथा दोषपूर्ण हैं। दर्शन के अध्येता इन युक्तियों के विरुद्ध उक्त दार्शनिकों की गंभीर आपत्तियों से भली-भाँति अवगत हैं, अतः यहाँ इनकी पुनरावृत्ति अनावश्यक है। इन गंभीर आपत्तियों को ध्यान में रखते हुए हम यह कह सकते हैं कि ईश्वर के अस्तित्व को असदिग्ध रूप से प्रमाणित करना असंभव है। ऐसी स्थिति में इस मान्यता को स्वीकार करने का कोई तर्कसंगत आधार नहीं रह जाता कि ईश्वर ने विश्व की रचना की है। परन्तु यदि ईश्वर के अस्तित्व के विरुद्ध अनेक प्रबल तर्कों की उपेक्षा करते हुए यह मान लिया जाए कि उसका अस्तित्व है तो भी तार्किक दृष्टि से यह प्रमाणित करना संभव नहीं है कि वह इस विश्व का रचयिता है। इसका कारण यह है कि हम विश्व के रचयिता ईश्वर तथा उसके द्वारा रचित विश्व के पारस्परिक संबंध की कोई तर्कसंगत व्याख्या नहीं कर सकते। स्वयं ईश्वरवादी

दार्शनिकों में ईश्वर तथा विश्व के पारस्परिक संबंध में मतभेद है। कुछ दार्शनिक ईश्वर को विश्व से अतीत और भिन्न मानते हैं जो विश्व की रचना करके उसके प्रति पूर्णतः तटस्थ अथवा उदासीन हो गया है। इसके विपरीत कुछ अन्य दार्शनिक ईश्वर को विश्व से परे और उसमें सर्वत्र व्याप्त दोनों ही एक साथ मानते हैं। ईश्वर और विश्व के पारस्परिक संबंध के विषय में उपर्युक्त दार्शनिक सिद्धांतों को क्रमशः 'तटस्थेश्वरवाद' तथा 'सर्वेश्वरवाद' की संज्ञा दी गई है। परंतु इन दोनों सिद्धांतों के विरुद्ध अनेक गंभीर आपत्तियाँ उठाई गई हैं जिनसे यह प्रमाणित होता है कि ये सिद्धांत ईश्वर और विश्व के पारस्परिक संबंध की कोई सतोषप्रद एवं तर्कमंगत व्याख्या नहीं कर पाते। ऐसी स्थिति में इन सिद्धांतों के आधार पर विश्व-रचना संबंधी अवधारणा को सत्य सिद्ध नहीं किया जा सकता।

उपर्युक्त आपत्ति के अतिरिक्त इस अवधारणा के विरुद्ध एक अन्य गंभीर आपत्ति भी उठाई जा सकती है जो इस प्रकार है। हम देख चुके हैं कि किसी वस्तु की रचना के लिए उस आधारभूत सामग्री का होना अनिवार्य होता है जिसके द्वारा रचयिता उस वस्तु का निर्माण करता है। इस सामग्री का प्रयोग करके रचयिता निर्मित वस्तु को एक विशेष आकार अथवा आकृति प्रदान करता है, वह स्वयं इस सामग्री का निर्माण नहीं करता। यह सामग्री किसी न किसी रूप में पहले से ही विद्यमान होती है और रचयिता अपनी रचना के लिए आवश्यकतानुसार इसका चयन करके इसे नये रूप में परिवर्तित करता है। हम इस संसार में अपने अनुभव द्वारा जिन रचनाओं को जानते हैं उन सब में यही प्रक्रिया दिखाई देती है। स्पष्ट है कि यदि ईश्वर ने विश्व की रचना की है तो उसने भी किसी विशेष आधारभूत सामग्री का प्रयोग करके इसकी रचना की होगी। परंतु प्रश्न यह है कि यह आधारभूत सामग्री कहाँ से आई और इसकी रचना किसने तथा कैसे की। क्या विश्व की इस आधारभूत सामग्री का रचयिता भी ईश्वर ही है? कुछ दार्शनिक यह मानते हैं कि विश्व-रचना की यह आधारभूत सामग्री पहले से ही विद्यमान थी; इसकी रचना ईश्वर ने नहीं की। उदाहरणार्थ नैयायिकों का मत है कि ईश्वर ने दिक्, काल, आकाश, आत्मा मनस तथा परमाणुओं द्वारा इस विश्व या जगत् की रचना की है। परंतु इन छह द्रव्यों की रचना उसने नहीं की, ये सभी द्रव्य निरवयव, अमर तथा शाश्वत हैं। नैयायिक इन शाश्वत द्रव्यों को ही जगत् का उपादान कारण मानते हैं, अतः उनके विचारों में ईश्वर उस जगत् का केवल निमित्त कारण है। परंतु वे इस प्रश्न का कोई सतोषप्रद एवं तर्कमंगत उत्तर नहीं दे पाते हैं कि ये शाश्वत द्रव्य कैसे और कहाँ से आए। यदि ये द्रव्य पहले से ही विद्यमान थे और ईश्वर ने इनकी रचना नहीं की तो निश्चय ही वह अपनी रचना-प्रक्रिया में इनके द्वारा सीमित हो जाता है। ऐसी स्थिति में उसे असीम तथा सर्वशक्तिमान नहीं माना जा सकता। इस प्रकार विश्व-रचना संबंधी अपने उपर्युक्त सिद्धांत द्वारा नैयायिक न तो विश्व के उपादान कारणों के उद्भव तथा अस्तित्व की कोई युक्तिसंगत व्याख्या कर पाते हैं और न ईश्वर की असीमता एवं सर्वशक्तिमत्ता की। यही आपत्ति उन सभी दार्शनिकों के विरुद्ध उठाई जा सकती है जो ईश्वर को असीम, सर्वशक्तिमान तथा विश्व का रचयिता मानते हुए भी उसे विश्व का उपादान कारण न मानकर केवल निमित्त कारण ही मानते हैं।

उपर्युक्त गंभीर आपत्ति से बचने के लिए ही कुछ दार्शनिकों ने ईश्वर को विश्व का निमित्त कारण मानने के साथ-साथ उपादान कारण भी माना है। रामानुज तथा अन्य विशिष्टाद्वैतवादी इसी मत को स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार स्वयं ईश्वर ही अपने 'अचिद् अश' अथवा 'प्रकृति' द्वारा जगत् के रूप में व्यक्त होता है। इसका अर्थ यह है कि ईश्वर से भिन्न और स्वतंत्र ऐसा कोई द्रव्य नहीं है जिसके माध्यम से वह इस जगत् की रचना करता है। वास्तव में वह स्वयं अपने ही एक अंश को जगत् के रूप में परिणत करता है। अतः ईश्वर उसका निमित्त कारण होने के साथ-साथ

उपादान कारण भी है। परंतु विश्व-रचना के सबंध में इस सिद्धांत के विरुद्ध भी अनेक गभीर आपत्तियाँ उठाई जा सकती हैं, इस सिद्धांत के समर्थक एक ओर तो ईश्वर को जगत् का रचयिता मानते हैं जिसका अर्थ है कि वह जगत् में भिन्न तथा स्वतंत्र है, परंतु दूसरी ओर वे यह भी मानते हैं कि जगत् स्वयं ईश्वर का ही एक अंश है जिसका तात्पर्य है कि ईश्वर और जगत् में कोई भौतिक भेद नहीं है। ईश्वर तथा जगत् के सबंध में इन दोनों विरोधी मान्यताओं को एक ही साथ स्वीकार करना उचित एवं तर्कसंगत प्रतीत नहीं होता। इसके अतिरिक्त उक्त सिद्धांत के समर्थक इस प्रश्न का भी कोई संतोषप्रद तथा युक्तिसंगत उत्तर नहीं दे पाते कि विशुद्ध चैतन्यस्वरूप माने जाने वाले ईश्वर में अचिद् अश का अस्तित्व कैसे संभव है।

परंतु उपर्युक्त सिद्धांत के विरुद्ध इन आपत्तियों पर ध्यान न देते हुए यदि हम यह मान ले कि ईश्वर इस विश्व का निमित्त कारण तथा उपादान कारण दोनों ही है तो भी यह सिद्धांत वास्तव में बुद्धिगम्य प्रतीत नहीं होता। अपने अनुभव तथा अपनी तर्कबुद्धि के आधार पर मनुष्य के लिए इस अवधारणा को समझना संभव नहीं है कि ईश्वर अपने ही एक अंश को इस विश्व के रूप में व्यक्त करता है। इस अवधारणा को स्पष्ट करने के लिए मकड़ी के जाले की उपमा देते हुए यह कहा गया है कि जिस प्रकार मकड़ी अपने भीतर से ही जाले का निर्माण करती है, उसी प्रकार ईश्वर भी स्वयं अपने भीतर विद्यमान एक अंश से इस जगत् की रचना करता है। परंतु वास्तव में यह उपमा बोधपूर्ण है, क्योंकि मकड़ी अपने बाह्य वातावरण में जल, वायु, भोजन आदि तत्त्व ग्रहण किए बिना निश्चय ही जाले का निर्माण नहीं कर सकती। इसका अर्थ यह है कि उसके द्वारा जाले के निर्माण की प्रक्रिया में बाह्य वातावरण का योगदान अनिवार्य है। ऐसी स्थिति में यह नहीं कहा जा सकता कि मकड़ी केवल अपने भीतर से ही जाले को उत्पन्न करती है जैसा कि उपर्युक्त उपमा देने वाले दार्शनिक मानते हैं। इस प्रकार इन दार्शनिकों की यह मान्यता बुद्धिगम्य नहीं है कि ईश्वर इस विश्व का निमित्त कारण तथा उपादान कारण दोनों ही एक साथ है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि कुछ ईश्वरवादी दार्शनिक ईश्वर को निर्गुण तथा निराकार मानते हुए भी उसे विश्व का रचयिता मानते हैं। इन दार्शनिकों का भी यही मत है कि निर्गुण और निराकार ईश्वर विश्व का निमित्त कारण तथा उपादान कारण दोनों ही है। शंकर तथा अन्य अनेक अद्वैतवादी दार्शनिक किसी न किसी रूप में इस मान्यता का समर्थन करते हैं। परंतु यह मान्यता हमारे लिए कभी भी बुद्धिगम्य नहीं हो सकती, क्योंकि हम ऐसे किसी रचयिता की कल्पना नहीं कर सकते जो निर्गुण तथा निराकार है। हम अपने अनुभव के आधार पर यही जानते हैं कि रचना-प्रक्रिया के लिए शरीरवान रचयिता का होना अनिवार्य है, अतः जो ईश्वर निर्गुण तथा निराकार है उसके द्वारा कोई कार्य किए जाने की हम कभी कल्पना भी नहीं कर सकते। फिर ऐसे ईश्वर को विश्व का निमित्त कारण तथा उपादान कारण दोनों मानना ऐसी बात करना है जो मनुष्य की समझ और तर्कबुद्धि से परे है। निर्गुण तथा निराकार ईश्वर को विश्व का रचयिता मानने वाले इन दार्शनिकों का मत है कि ईश्वर इस विश्व की रचना पहले से विद्यमान कुछ शाश्वत द्रव्यों के माध्यम से नहीं, अपितु केवल 'अभाव' से ही करता है। परंतु प्रश्न यह है कि क्या 'अभाव' से किसी अस्तित्ववान पदार्थ की रचना संभव है। यह समझना कठिन नहीं है कि इस प्रश्न का उत्तर केवल नकारात्मक ही हो सकता है। हम देख चुके हैं कि किसी भी रचना या कृति के लिए ऐसी आधारभूत सामग्री का होना अनिवार्य है जिसके माध्यम से रचयिता उसकी रचना करता है। ऐसी सामग्री के 'अभाव' में हम किसी वस्तु की रचना के विषय में सोच भी नहीं सकते। तर्कसंगत रूप से हम यही कह सकते हैं कि 'अभाव' से 'अभाव' के अतिरिक्त और कुछ भी उत्पन्न नहीं हो सकता। इस प्रकार हमारे लिए ईश्वरवादी दार्शनिकों की इस मान्यता को समझना पूर्णतः असंभव है कि निर्गुण तथा

निराकार ईश्वर ने केवल अभाव से इस विश्व की रचना की है। यह मान्यता हमारे अनुभव तथा हमारी तर्कबुद्धि दोनों से परे है, अतः इसे स्वीकार करना किसी भी दृष्टि से हमारे लिए संभव नहीं है। संक्षेप में हम यह कह सकते हैं कि निर्गुण और निराकार ईश्वर को विश्व का रचयिता मानने का हमारे पास कोई तर्कसंगत आधार नहीं है।

विश्व-रचना की इस अवधारणा के विरुद्ध एक अन्य गभीर आपत्ति यह है कि इसे स्वीकार कर लेने पर हमारे लिए यह मानना अनिवार्य हो जाता है कि ईश्वर ने अन्य पदार्थों की भाँति दिक् और काल की भी रचना की है, परन्तु इन दोनों की रचना की कल्पना करना हमारे लिए नितात असंभव है। हम पहले ही यह स्पष्ट कर चुके हैं कि 'विश्व' के अतर्गत प्राणी, पेड़-पौधे तथा भौतिक पदार्थ ही नहीं, अपितु दिक् और काल भी सम्मिलित हैं। यही कारण है कि ईश्वर को विश्व का रचयिता मानने वाले दार्शनिक यह कहते हैं कि अन्य सभी वस्तुओं की भाँति दिक् और काल की रचना भी ईश्वर ने ही की है। इसका अर्थ यह है कि एक ऐसा समय भी था जब दिक् और काल का अस्तित्व नहीं था, किन्तु यह हमारे लिए पूर्णतः अचिंत्य तथा अबुद्धिगम्य है। सभी प्राणियों तथा वस्तुओं का अस्तित्व दिक् और काल के अतर्गत ही संभव है, अतः हम इन दोनों के अभाव की कभी कल्पना भी नहीं कर सकते। हमारे लिए यह सोच पाना नितात असंभव है कि किसी समय दिक् और काल नहीं थे। फिर यह कथन तो पूर्णतः असंगत और स्वतोव्याघाती है कि "किसी समय काल का अस्तित्व नहीं था", क्योंकि इस कथन में काल की अवधारणा के आधार पर ही एक विशेष समय में काल के अस्तित्व का निषेध किया गया है। वस्तुतः हम सब दिक् और काल से सर्वत्र तथा सर्वदा इस प्रकार घिरे हुए हैं कि हमारे लिए किसी भी समय में इन दोनों अथवा इनमें से किसी एक की अनुपस्थिति की बात पूर्णतः अचिंत्य एवं अकल्पनीय है। ऐसी स्थिति में हम तर्कसंगत रूप से यह कभी नहीं कह सकते कि ईश्वर ने ही दिक् और काल की रचना की है। जो दार्शनिक ऐसा कहते हैं वे इस महत्त्वपूर्ण तथ्य की उपेक्षा करते हैं कि दिक् और काल कोई भौतिक वस्तुएँ नहीं हैं जिनकी रचना की सार्थकतापूर्वक बात की जा सके। इस संपूर्ण विवेचन के आधार पर हम यही निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि ईश्वर द्वारा दिक् और काल की रचना की बात करना पूर्णतः अयुक्तिसंगत, निरर्थक तथा अबुद्धिगम्य है।

जो दार्शनिक विश्व को ईश्वर द्वारा रचित मानते हैं वे अपने मत के समर्थन में प्रायः यह तर्क देते हैं कि ईश्वर को विश्व का रचयिता माने बिना विश्व की उत्पत्ति की तर्कसंगत व्याख्या नहीं की जा सकती। इन दार्शनिकों का कथन है कि जिस वस्तु का अस्तित्व है उसकी उत्पत्ति के लिए किसी कारण का होना अनिवार्य है, क्योंकि कारण के अभाव में किसी भी वस्तु की उत्पत्ति संभव नहीं है। हम अपने अनुभव द्वारा यह जानते हैं कि इस संसार में कारण के बिना कोई भी कार्य नहीं हो सकता, अतः विश्व का भी कोई कारण अवश्य होना चाहिए और यह कारण ईश्वर ही है। इस तर्क के आधार पर ईश्वरवादी दार्शनिक रचयिता के रूप में ईश्वर को विश्व का कारण मानते हैं और इस प्रकार विश्व की उत्पत्ति की व्याख्या करते हैं। विश्व-रचना के पक्ष में इन दार्शनिकों का उपर्युक्त तर्क बहुत प्रबल तथा अकाट्य प्रतीत होता है, परन्तु इस तर्क पर गभीरतापूर्वक विचार करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि विश्व-रचना के समर्थन में दिए गए अन्य तर्कों की भाँति यह तर्क भी दोषपूर्ण है। हम देख चुके हैं कि कारण-कार्य के नियम की अनिवार्यता के आधार पर ही ईश्वरवादी दार्शनिक यह कहते हैं कि विश्व की उत्पत्ति के कारण के रूप में ईश्वर को उसका रचयिता मानना अनिवार्य है। दर्शन के अध्येयता इस तथ्य से भलीभाँति अवगत हैं कि ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए यही कारणमूलक तर्क दिया गया है। इस परंपरागत तर्क के विरुद्ध ह्यूम कान्ट आदि महान दार्शनिकों ने जो गभीर आपत्तियाँ उठाई हैं उनसे ईश्वर के

अस्तित्व को प्रमाणित करने की दृष्टि से इस तर्क की व्यर्थता निश्चित रूप से प्रमाणित हो चुकी है। परंतु इस महत्त्वपूर्ण तथ्य की ओर अभी तक अधिक ध्यान नहीं दिया गया है कि ईश्वर के अस्तित्व की भाँति विश्व की रचना को प्रमाणित करने की दृष्टि से भी यह तर्क व्यर्थ और प्रभावहीन है।

उपर्युक्त तर्क के विरुद्ध मुख्य आपत्ति यह है कि यदि प्रत्येक अस्तित्ववान् वस्तु का कोई कारण होना अनिवार्य है जैसा कि ईश्वरवादी दार्शनिक मानते हैं तो कारण-कार्य की अनिवार्यता के इसी नियम के अनुसार ईश्वर का भी कोई कारण अवश्य होना चाहिए। यदि विश्व का अकारण होना संभव नहीं है तो इसी तर्क के अनुसार ईश्वर भी अकारण नहीं हो सकता—अर्थात् इसी तर्क के आधार पर हमारे लिए यह मानना अनिवार्य है कि ईश्वर की भी किसी ने रचना अवश्य की है। परंतु ईश्वरवादी दार्शनिक अपने ही तर्क के इस अनिवार्य परिणाम को स्वीकार करने के लिए उद्यत नहीं होते। वे ईश्वर को स्वयंभू तथा विश्व का अंतिम कारण मानते हैं। उनके अनुसार विश्व के रचयिता ईश्वर का न कोई कारण है और न हो सकता है। परंतु वे यह भूल जाते हैं कि ईश्वर के विषय में अपनी इस मान्यता द्वारा वे स्वयं अपने ही तर्क का खंडन करते हैं। अपने उपर्युक्त तर्क के विरुद्ध वे यह मान लेते हैं कि कारण के अभाव में भी किसी वस्तु का अस्तित्व संभव है। ऐसी स्थिति में यदि यह कहा जाए कि विश्व का कोई कारण नहीं है तो इस मत को स्वीकार करने में तार्किक दृष्टि से ईश्वरवादी दार्शनिकों को कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए। यदि ईश्वर स्वयंभू तथा अकारण हो सकता है तो भौतिक द्रव्य अथवा पुद्गल भी स्वयंभू और अकारण हो सकता है। परंतु अपने ही तर्क के इस अनिवार्य परिणाम को अस्वीकार करते हुए ईश्वरवादी दार्शनिक केवल तर्कहीन मताग्रह के आधार पर ईश्वर को स्वयंभू तथा विश्व का अंतिम कारण मान लेते हैं। स्पष्ट है कि उनके इस मताग्रह को स्वीकार करने का हमारे पास कोई तर्कसंगत आधार नहीं है।

यहाँ ईश्वरवादी दार्शनिक अपने मत के समर्थन में यह तर्क दे सकते हैं कि कारण-कार्य की अनंत श्रृंखला से बचने के लिए ईश्वर को स्वयंभू तथा विश्व का अंतिम कारण मानना अनिवार्य है। ऐसा न करने पर हम कभी भी विश्व की उत्पत्ति के कारण की व्याख्या नहीं कर सकते। वस्तुतः अनेक ईश्वरवादियों ने अपने मत की पुष्टि के लिए यही तर्क दिया है। परंतु कठिनाई यह है कि उपर्युक्त तर्क स्पष्टतः कारण-कार्य के नियम के विरुद्ध है, अतः जो दार्शनिक इस नियम की अनिवार्यता में विश्वास करते हैं वे इस नियम का उल्लंघन किए बिना यह तर्क प्रस्तुत नहीं कर सकते। यदि हम यह मानते हैं कि प्रत्येक वस्तु के अस्तित्व का कोई कारण होना अनिवार्य है तो हम कभी भी कारण-कार्य की अनंत श्रृंखला से नहीं बच सकते। इस समस्या का समाधान करने के लिए ईश्वर को विश्व का अंतिम कारण मानना उतना ही असतोषप्रद है जितना पुद्गल को उसका अंतिम कारण मानना। वास्तव में कारण-कार्य के नियम की अनिवार्यता को स्वीकार करने पर इस समस्या का कोई सतोषप्रद और तर्कसंगत समाधान संभव नहीं है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि कारण-कार्य के नियम के आधार पर ईश्वरवादी दार्शनिकों ने विश्व-रचना के समर्थन में जो तर्क दिया है उसके द्वारा उनके मत की पुष्टि नहीं होती।

यदि विश्व-रचना की अवधारणा के विरुद्ध उपर्युक्त सभी गंभीर आपत्तियों पर ध्यान न देते हुए यह मान लिया जाए कि ईश्वर ने ही इस विश्व की रचना की है तो भी ईश्वरवादियों द्वारा वर्णित ईश्वर के स्वरूप के साथ इस अवधारणा की संगति स्थापित करना संभव नहीं है। यह सर्वविदित तथ्य है कि ईश्वरवादी दार्शनिक ईश्वर को अपरिवर्तनीय मानते हैं। उनका कथन है कि ईश्वर सभी दृष्टियों से पूर्ण है, अतः उसमें कभी भी किसी प्रकार का परिवर्तन संभव नहीं है। परंतु कठिनाई यह है कि विश्व-रचना की अवधारणा द्वारा उनके इस मत का खंडन होता है। रचना-प्रक्रिया का विश्लेषण करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि किसी वस्तु की रचना करने से पूर्व

रचयिता में उस वस्तु की रचना की इच्छा का होना अनिवार्य है। रचना करना निश्चय ही ऐच्छिक कर्म है। अतः रचयिता की इच्छा के बिना किसी वस्तु की रचना संभव नहीं है। इसका अर्थ यह है कि विश्व की रचना करने में पूर्व ईश्वर में भी उसकी रचना की इच्छा उत्पन्न हुई। ऐसी स्थिति में ईश्वर को अपरिवर्तनीय नहीं माना जा सकता, क्योंकि उसमें किसी इच्छा के उत्पन्न होने का अर्थ निश्चय ही उसमें कुछ परिवर्तन होना है। विश्व-रचना की इच्छा उत्पन्न होने तथा उसके कार्यान्वयन के पश्चात् ईश्वर ठीक वैसा ही नहीं रहता जैसा वह इससे पूर्व था— अर्थात् उसके स्वरूप में अनिवार्य परिवर्तन हुआ। इस प्रकार विश्व-रचना की अवधारणा ईश्वर की अपरिवर्तनीयता की अवधारणा के विरुद्ध है, अतः इन दोनों अवधारणाओं को तर्कसंगत रूप से एक ही साथ स्वीकार नहीं किया जा सकता।

इसके अतिरिक्त विश्व-रचना की अवधारणा को स्वीकार कर लेने से ईश्वर की पूर्णता की अवधारणा का भी खंडन होता है। हम देख चुके हैं कि विश्व की रचना अनिवार्यतः ईश्वर की इच्छा का ही परिणाम है। परन्तु ईश्वर में विश्व-रचना की इच्छा उत्पन्न होने से यही प्रमाणित होता है कि वह अपनी पूर्वीस्थिति में सन्तुष्ट नहीं था। इच्छा की उत्पत्ति के कारण का विश्लेषण करने से ज्ञात होता है कि उसका जन्म किसी न किसी प्रकार के अभाव की पूर्ति के लिए ही होता है। मनुष्य को जब किसी वस्तु के अभाव का अनुभव होता है तभी उसके मन में उस वस्तु को प्राप्त करने की इच्छा उत्पन्न होती है। इस प्रकार अभाव ही इच्छा के जन्म का मूल कारण है। यदि इच्छा की उत्पत्ति का उपर्युक्त विश्लेषण ठीक है तो स्पष्टतः इसका अर्थ यही है कि विश्व-रचना से पूर्व ईश्वर को भी उसके अभाव का अनुभव हुआ, अन्यथा उसमें विश्व-रचना की इच्छा ही उत्पन्न न होती। परन्तु हममें ईश्वर की पूर्णता का खंडन होता है, क्योंकि जो ईश्वर किसी प्रकार के अभाव का अनुभव करता है उसे पूर्ण नहीं माना जा सकता। यदि ईश्वर सभी दृष्टियों में पूर्ण है जैसा कि ईश्वरवादी मानते हैं तो उसे किसी प्रकार के अभाव का अनुभव न होने के कारण उसमें कभी भी विश्व-रचना की इच्छा उत्पन्न नहीं हो सकती। फलतः वह विश्व की रचना नहीं कर सकता। स्पष्ट है कि ईश्वर की पूर्णता की अवधारणा निश्चित रूप से विश्व-रचना की अवधारणा का निषेध करती है।

फिर यहाँ यह प्रश्न भी उठाया जा सकता है कि ईश्वर की विश्व-रचना सबधी इच्छा शुभ थी या अशुभ। निश्चय ही ईश्वर की यह इच्छा अशुभ नहीं हो सकती, क्योंकि ईश्वर को पूर्णतः शुभ माना जाता है। इसका अर्थ यह है कि उसकी यह इच्छा शुभ थी और वह इसके द्वारा शुभ की उत्पत्ति करना चाहता था। परन्तु यह मान्यता भी ईश्वर की पूर्णता का निषेध करती है। इसका कारण यह है कि ईश्वर में शुभ की उत्पत्ति की इच्छा का होना निश्चय ही उसकी अपूर्णता का प्रमाणित करना है। उसमें यही सिद्ध होता है कि ईश्वर का शुभत्व अपूर्ण था और इसी कारण उसमें वृद्धि की संभावना थी। यदि ईश्वरवादियों का यह दावा सत्य है कि ईश्वर सभी दृष्टियों में पूर्ण है तो तर्कसंगत रूप में हम यह नहीं कह सकते कि उसमें और अधिक शुभत्व को उत्पन्न करने की इच्छा का जन्म हुआ जिसके फलस्वरूप उसने इस विश्व की रचना की। जो ईश्वर पहले में ही पूर्ण था वह या उसमें और अधिक शुभ को उत्पन्न करने की इच्छा का जन्म होना संभव नहीं है और ऐसे ईश्वर में शुभत्व की वृद्धि होने की संभावना की बात करना भी निरर्थक तथा अयुक्तिसंगत है। स्पष्ट है कि जो दार्शनिक ईश्वर को सभी दृष्टियों में पूर्ण मानते हैं वे अपने विचारों में नार्तिक संगति बनाए रखने हेतु यह नहीं कह सकते कि शुभत्व की वृद्धि करने अथवा और अधिक शुभत्व को उत्पन्न करने की इच्छा में प्रेरित होकर ईश्वर ने इस विश्व की रचना की है। इस प्रकार उपर्युक्त अपूर्ण विवेचन के आधार पर हम यही निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि ईश्वर की पूर्णता की अवधारणा

के साथ विश्व-रचना की अवधारणा की तार्किक संगति स्थापित करना संभव नहीं है।

इसके अतिरिक्त ईश्वर को विश्व का रचयिता मानने वाले दार्शनिकों से यह प्रश्न भी किया जा सकता है कि किस उद्देश्य से प्रेरित होकर ईश्वर ने इस विश्व की रचना की है। हम पहले ही यह स्पष्ट कर चुके हैं कि रचना अनिवार्यतः ऐच्छिक कर्म तथा बौद्धिक प्रक्रिया है जो कभी भी निरुद्देश्य नहीं हो सकती। किन्ती विशेष उद्देश्य की पूर्ति के लिए ही रचयिता किसी वस्तु या कृति का सृजन करता है, अतः निरुद्देश्य रचना की बात करना नितान्त अयुक्तसंगत है। परन्तु, जहाँ तक मुझे ज्ञान है, ईश्वरवादी दार्शनिक इस महत्त्वपूर्ण प्रश्न का कोई तर्कसंगत और सतोषप्रद उत्तर नहीं देते कि ईश्वर ने कौन-से विशेष उद्देश्य की पूर्ति के लिए इस विश्व की रचना की है, यह निश्चित है कि ईश्वर ने अपने किन्ती अभाव की पूर्ति के लिए इस विश्व का निर्माण नहीं किया क्योंकि सभी दृष्टियों से पूर्ण होने के कारण उसमें कोई अभाव हो ही नहीं सकता।

उक्त समस्या का समाधान करने के लिए कुछ दार्शनिकों ने यह विचार प्रस्तुत किया है कि मनुष्य के प्रति अपने प्रेम की अभिव्यक्ति के लिए ही ईश्वर ने इस विश्व की रचना की है। परन्तु तर्कसंगत रूप से इस मन का समर्थन करना संभव नहीं है। इसका कारण यह है कि विश्व की रचना ने पूर्व जय मनुष्य का अस्तित्व नहीं था तो उसके प्रति ईश्वर के प्रेम की अभिव्यक्ति का प्रश्न ही नहीं उठता। हम ऐसी किसी वस्तु के प्रति अपने प्रेम की अभिव्यक्ति की कल्पना भी नहीं कर सकते जिसका अस्तित्व ही नहीं है। इसके अनिश्चित यह कहना कि मनुष्य के प्रति अपने प्रेम की अभिव्यक्ति के लिए ही ईश्वर ने विश्व की रचना की है संपूर्ण विश्व में मनुष्य को अनुचित और अनावश्यक महत्त्व देना है जिसका वह निश्चय ही अधिकारी नहीं है। वस्तुतः ईश्वरवादी दार्शनिकों की उपर्युक्त मान्यता हमारे अहम् की तुष्टि करने के कारण हमारे लिए मुखद हो सकती है, किन्तु इसमें यह मान्यता सत्य सिद्ध नहीं हो जाती। इस प्रकार मनुष्य के प्रति ईश्वर के प्रेम की अभिव्यक्ति को विश्व की रचना का उद्देश्य नहीं माना जा सकता। ऐसी स्थिति में यह महत्त्वपूर्ण प्रश्न अनुत्तरित ही रह जाता है कि ईश्वर ने किस उद्देश्य में प्रेरित होकर इस विश्व की रचना की है। वस्तुतः इस जटिल समस्या का कोई समुचित एवं सतोषप्रद समाधान संभव नहीं है, क्योंकि ऐसा कोई उद्देश्य ही नहीं सकता जिसे सभी दृष्टियों से पूर्ण ईश्वर प्राप्त करना चाहना हो। परन्तु निरुद्देश्य रचना असंभव है अतः इसमें यही निष्कर्ष निकलता है कि ईश्वर ने विश्व की रचना नहीं की।

अभी तक हमने विश्व-रचना की अवधारणा के संबंध में उन प्रमुख दार्शनिक कठिनाइयों अथवा समस्याओं का उल्लेख किया है जिनके कारण यह अवधारणा मनुष्य के लिए पूर्णतः अचित्य तथा अबुद्धिमत्त्व हो जाती है। इन सभी दार्शनिक कठिनाइयों में यह स्पष्ट है कि हमारे लिए तर्कसंगत रूप से इस अवधारणा का समर्थन करना संभव नहीं है—अर्थात् हम तार्किकदृष्टि से यह सिद्ध नहीं कर सकते कि ईश्वर ने इस विश्व की रचना की है। वस्तुतः अन्य अनेक दार्शनिक प्रश्नों की भाँति मनुष्य के लिए इस प्रश्न का भी सतोषप्रद उत्तर देना असंभव है कि विश्व का उद्गम कब, कहाँ से और कैसे हुआ। यह मनुष्य के लिए एक ऐसा रहस्य है जिसके संबंध में वह अपन अनुभव और अपनी तर्कबुद्धि के आधार पर निश्चित रूप से कुछ भी नहीं कह सकता। अपनी अनिवार्य बौद्धिक सीमाओं को ध्यान में रखते हुए यदि हम इस कठोर वास्तविकता को स्वीकार कर ले और ईश्वर के अस्तित्व तथा विश्व के उद्गम के विषय में अनुभव तथा तर्कबुद्धि के आधार पर कुछ भी कहने या जानने का दावा न करें तो हम उन सभी दार्शनिक समस्याओं अथवा कठिनाइयों

में बच सकते हैं जो ईश्वर की सत्ता एवं विश्व-रचना की अवधारणा का समर्थन करने के फलस्वरूप अनिवार्यत उत्पन्न होती है और जिनका तर्कसंगत तथा संतोषप्रद समाधान असंभव है। वास्तव में ये विषय हमारे लिए ऐसे महान् रहस्य हैं जिनका उद्घाटन हम अनुभव एवं तर्कबुद्धि द्वारा कभी नहीं कर सकते, अतः इनके संबंध में दार्शनिक दृष्टि में पूर्ण अज्ञेयवाद को स्वीकार कर लेने के अतिरिक्त हमारे समक्ष अन्य कोई उपाय नहीं है।



उपासना और वैज्ञानिक दृष्टिकोण

1 उपासना का अर्थ

किसी देवी, देवता अथवा ईश्वर की उपासना या आराधना करना बहुत महत्त्वपूर्ण धार्मिक क्रिया समझी जाती है, क्योंकि उपासना धर्म का अभिन्न अंग है। पाचीन काल की भाँति आज भी विश्व के सभी धर्मों में उपासना को प्रमुख स्थान दिया जाता है। सभ्यत कोई भी विकसित धर्म ऐसा नहीं है जिसमें किसी न किसी रूप में आराध्य की उपासना या आराधना का विधान न हो। इसका मूल कारण धर्मपरायण व्यक्ति का यह दृढ़ विश्वास है कि उपासना उसमें तथा उसका आराध्य में गहन संबन्ध स्थापित करती है। उपासना के संबन्ध में अनेक महत्त्वपूर्ण तार्किक तथा दार्शनिक प्रश्न उठाए जा सकते हैं जिनमें से कुछ इस प्रकार हैं — उपासना का वास्तविक अर्थ और मूल उद्देश्य क्या है? वे कौन-से विशेष कारण हैं जिनसे प्रेरित होकर मनुष्य उपासना का आश्रय लेता है और अपने आप को अपने आराध्य के प्रति समर्पित करता है? क्या उपासना की आधारभूत मान्यताएँ दार्शनिक दृष्टि से उचित एवं युक्तिसंगत हैं? मनुष्य के पारिवारिक तथा समाजिक उत्तरदायित्वों की पूर्ति पर उपासना का क्या और कितना प्रभाव पड़ता है? क्या उपासना द्वारा प्राकृतिक नियमों में किसी प्रकार का परिवर्तन संभव है? जीवन तथा जगत् के प्रति वैज्ञानिक दृष्टिकोण को स्वीकार कर लेने पर क्या उपासना की कोई आवश्यकता रह जाती है? मनोवैज्ञानिक दृष्टि से मनुष्य के जीवन में उपासना का क्या महत्त्व है? प्रस्तुत लेख में उपासना में सर्वाधन इन सभी प्रश्नों पर दार्शनिक और तार्किक दृष्टि से विचार करने का प्रयास किया जाएगा।

सर्वप्रथम इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि उपासना का वास्तविक स्वरूप तथा अर्थ क्या है और उसके लिए कौन-सी आधारभूत मान्यताएँ अनिवार्य हैं। उपासना की कोई सर्वसम्मत और निश्चित परिभाषा देना बहुत कठिन है, किन्तु 'प्रार्थना' के साथ इसकी तुलना करने हुए इसके अर्थ को स्पष्ट किया जा सकता है। उपासना के लिए प्रायः 'प्रार्थना' शब्द का प्रयोग किया जाता है जिसमें अपनी अपेक्षा उच्चतर अथवा अधिक योग्य व्यक्ति से नम्रतापूर्वक कुछ याचना करने का भाव अनिवार्यतः निहित रहता है। 'उपासना' के अर्थ की अपेक्षा 'प्रार्थना' का अर्थ अधिक व्यापक है, क्योंकि मनुष्य केवल किसी देवता अथवा ईश्वर से ही नहीं, अपितु उस व्यक्ति में भी प्रार्थना करता है जिसे वह अपनी अपेक्षा अधिक योग्य अथवा शक्तिशाली समझता है। इसके विपरीत 'उपासना' शब्द का प्रयोग किसी दैवी शक्ति अथवा ईश्वर से की जाने वाली याचना के लिए ही किया जाता है, मनुष्य से किए जाने वाले अनुरोध के लिए नहीं। दूसरे शब्दों में 'प्रार्थना' का धार्मिक होना अनिवार्य नहीं है, जब कि किसी अतीन्द्रिय शक्ति से अनिवार्यतः सर्वाधन होने के

कारण 'उपासना' धार्मिक क्षेत्र तक ही सीमित है। जब कोई व्यक्ति स्वयं अपने आप को तुच्छ मान कर ईश्वर अथवा किसी अन्य अतीन्द्रिय शक्ति से अपने लिए या दूसरो के लिए मासांगिक अथवा पारलौकिक सुख की नम्रतापूर्वक याचना करता है तो उसकी इस धार्मिक क्रिया को 'उपासना' की मज्ञा दी जा सकती है। इस प्रकार उपासना एक ऐसी धार्मिक क्रिया है जिसके लिए उपासक तथा आराध्य इन दो पक्षो का होना आवश्यक है। उपासक और आराध्य में वही संबन्ध होता है जो याचक तथा दाता में होता है। उपासक अपने आराध्य से ऐसे सुख अथवा सतोष की विनयपूर्वक याचना करता है जो उसे प्राप्त नहीं है और जिसे स्वयं अपने प्रयास द्वारा प्राप्त करने में वह अपने आप को नितात असमर्थ समझता है। सक्षेप में उपासक की विनयशीलता, असमर्थता, अपने आराध्य में अटूट आस्था और उसमें किसी प्रकार की याचना उपासना के लिए अनिवार्य हैं जिनके अभाव में वह सभव तथा सार्थक नहीं हो सकती।

2. आधारभूत मान्यताएँ

उपासना की उपर्युक्त परिभाषा से स्पष्ट है कि इसकी कुछ अनिवार्य आधारभूत मान्यताएँ हैं जिनका यहाँ उल्लेख कर देना आवश्यक है। उपासना की प्रथम आधारभूत मान्यता उपासक का यह दृढ़ विश्वास है कि वह ईश्वर या किसी अन्य दैवी शक्ति की उपासना द्वारा कुछ विशेष मनोवाञ्छित परिणाम प्राप्त कर सकता है। उदाहरणार्थ जब कोई रोगी अपने रोग से छुटकारा पाने के लिए ईश्वर से प्रार्थना करता है तो वह निश्चयपूर्वक यह मानता है कि ईश्वर उसे रोग-मुक्त कर सकता है। यदि उपासक के मन में अपने आराध्य की उपासना द्वारा वाञ्छित परिणाम प्राप्त करने का दृढ़ विश्वास नहीं है तो वह इनकी प्राप्ति के लिए उपासना का आश्रय नहीं लेगा। यदि एक किसान यह नहीं मानता कि ईश्वर से प्रार्थना करने पर वर्षा हो जाएगी तो वह वर्षा के लिए ईश्वर की उपासना नहीं करेगा। इसी प्रकार यदि रोगी यह विश्वास नहीं करता कि वह ईश्वर से प्रार्थना करके रोग-मुक्त हो सकता है तो वह इसके लिए उपासना करने के स्थान पर चिकित्सक के पास जाना ही उचित समझेगा। स्पष्ट है कि मनोवाञ्छित परिणामों की प्राप्ति का विश्वास उपासना की आवश्यक आधारभूत मान्यता है। उपासना की दूसरी आधारभूत मान्यता है स्वयं अपने प्रयास द्वारा इन परिणामों को प्राप्त कर सकने में उपासक की पूर्ण असमर्थता। जिस वस्तु को मनुष्य स्वयं अपने प्रयत्न द्वारा प्राप्त कर सकता है उसके लिए वह ईश्वर की उपासना नहीं करता। वह केवल ऐसी वस्तु की प्राप्ति के लिए ही ईश्वर से प्रार्थना करता है जिसे स्वयं प्राप्त करने में वह पूर्णतः असमर्थ होता है। इस प्रकार मनुष्य की असहाय अवस्था एवं असमर्थता के कारण ही उपासना की आवश्यकता का जन्म होता है। उपासना की तीसरी आधारभूत मान्यता है सर्वशक्तिमान और सर्वज्ञ ईश्वर की सत्ता में अटूट आस्था। उपासक का यह दृढ़ विश्वास होता है कि सर्वज्ञ एवं सर्वशक्तिमान ईश्वर है जो अपने भक्तों की प्रार्थना सुनकर उनकी सहायता अवश्य करता है। इस आस्था के अभाव में उपासना निरर्थक और असभव हो जाएगी। स्पष्ट है कि व्यक्तित्वसम्पन्न, साकार एवं सगुण ईश्वर की सत्ता में विश्वास करना उपासना की अनिवार्य शर्त है जिसकी पूर्ति न होने पर उपासना का मूल आधार ही समाप्त हो जाता है। यही कारण है कि सच्चा निरीश्वरवादी सकट-काल में अपने आप को नितात असहाय एवं असमर्थ अनुभव करने पर भी उपासना का आश्रय नहीं लेता। सक्षेप में उपासना की प्रभावशीलता में दृढ़ विश्वास, उपासक की असमर्थता एवं असहाय अवस्था और सगुण, साकार एवं सर्वशक्तिमान ईश्वर में अटूट आस्था उपासना की अनिवार्य मान्यताएँ हैं

3. उद्गम और उद्देश्य

उपासना की इन आधारभूत मान्यताओं को जान लेने के पश्चात् यह समझना कठिन नहीं है कि मनुष्य को क्यों और किन परिस्थितियों में उपासना की आवश्यकता का अनुभव हुआ होगा। हम पहले ही कह चुके हैं कि उपासना एक धार्मिक क्रिया है, अतः यह कहना अनुचित न होगा कि धर्म के उद्गम के साथ-साथ किसी न किसी रूप में उपासना का भी जन्म हुआ। ऐतिहासिक दृष्टि से धर्म की उत्पत्ति पर विचार करने में ज्ञात होता है कि अत्यन्त कठिन परिस्थितियों में जीवन के लिए सतत संघर्ष करने वाले आदि मानव के मन में प्रतिकूल प्राकृतिक शक्तियों तथा भयानक पशुओं के कारण उत्पन्न असुरक्षा एवं असहाय अवस्था के फलस्वरूप निरंतर जो भय बना रहता था उसी से धर्म का उद्गम हुआ। असहाय तथा भयत्रस्त होने के कारण ही आदि मानव ने कुछ ऐसी अतीन्द्रिय शक्तियों की कल्पना की जिनमें वह सुरक्षा और सहायता की याचना कर सकता था। इन कल्पित अतीन्द्रिय शक्तियों को प्रसन्न करने के लिए ही उसने इनकी आराधना अथवा उपासना करना आवश्यक समझा। स्पष्ट है कि धर्म तथा उपासना इन दोनों का उद्गम असुरक्षा एवं असहाय अवस्था में जीवन व्यतीत करने वाले आदि मानव की उस विशेष मनोवृत्ति के परिणामस्वरूप हुआ जिसे किसी इन्द्रियातीत शक्ति के प्रति 'भयमिश्रित श्रद्धा' की सजा दी जा सकती है। आज भी धर्म और उपासना के मूल में मनुष्य की यही मनोवृत्ति परिमार्जित रूप में विद्यमान है। उपासक अपने आपको असहाय, तगण्य एवं तुच्छ मानकर ही ईश्वर की आराधना करता है और उसकी शरण में जाता है। उपासना का उद्देश्य सामाजिक सुख, स्वर्ग-सुख अथवा आध्यात्मिक आनन्द प्राप्त करना हो सकता है। कोई व्यक्ति किन्तु उद्देश्य में प्रेरित होकर उपासना करता है यह उसके स्वभाव तथा जीवन और जगत् के प्रति उसके दृष्टिकोण पर निर्भर है। अधिकतर व्यक्ति प्रायः सामाजिक सुख, मानसिक शांति तथा स्वर्ग-सुख की कामना से प्रेरित हो कर ही ईश्वर की आराधना करते हैं। इस प्रकार उपासना का मूल उद्देश्य अतन्त किसी-न-किसी रूप में स्वयं उपासक की आत्मतृप्ति ही है। परन्तु उपासना का सदैव आत्मकेन्द्रित एवं स्वार्थमूलक होना अनिवार्य नहीं है, क्योंकि कुछ व्यक्तियों को दूसरों के कल्याण के लिए ईश्वर से प्रार्थना करके वाम्बविक आत्मतृप्ति प्राप्त होनी है। ऐसी स्थिति में उपासक की आत्मतृप्ति का साधन होते हुए भी उपासना को परोपकारमूलक माना जा सकता है। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि उपासक का मूल उद्देश्य उपासना द्वारा किसी भी रूप में आत्मतृप्ति प्राप्त करना ही होता है।

4. उपासना के भेद

यद्यपि उपासक की आत्मतृप्ति से सबद्ध होने के कारण उपासना मूलतः व्यक्तिगत धार्मिक क्रिया है, फिर भी अनेक सामाजिक क्रियाओं की भाँति उपासना भी मनुष्य दूसरों के साथ सामूहिक रूप में कर सकता है और करता है। इस दृष्टि में उपासना को मुख्य दो वर्गों में विभाजित किया जा सकता है—वैयक्तिक उपासना तथा सामूहिक उपासना। जब मनुष्य अपनी सुविधानुसार अकेला ही ईश्वर की आराधना करता है तो उसकी इस आराधना को 'वैयक्तिक उपासना' की सजा दी जा सकती है। इस प्रकार की उपासना के लिए किसी धार्मिक संस्था अथवा व्यवस्था की आवश्यकता नहीं होती। इसमें उपासक अपनी चित्त-शुद्धि, मानसिक शांति अथवा अन्य किसी कामना की पूर्ति के लिए ईश्वर से प्रार्थना करता है। जब अनेक व्यक्ति किसी धर्म-स्थान पर एकत्र होकर सम्मिलित रूप में ईश्वर की आराधना करते हैं तो उनकी इस आराधना को 'सामूहिक उपासना' कहा जाता है। मंदिर में की जाने वाली पूजा मस्जिद में पढ़ी जाने वाली नमाज तथा गिरजाघर में

की जाने वाली प्रार्थना सामूहिक उपासना के उदाहरण हैं। स्पष्ट है कि ऐसी सामूहिक उपासना के लिए किसी धार्मिक मस्था, विशेष व्यवस्था और विधि-विधानों का होना अनिवार्य है। यदि कोई व्यक्ति किसी धर्म के मस्थापको अथवा गुरुओं द्वारा निर्धारित विशेष विधि-विधानों का पालन नहीं करता या नहीं करना चाहता तो वह उस धर्म के अनुयायियों की सामूहिक उपासना में सम्मिलित नहीं हो सकता। इन प्रकार अन्य सामाजिक क्रियाओं की भाँति सामूहिक उपासना में भी व्यक्ति की स्वतंत्रता बहुत सीमित हो जाती है। परन्तु सामूहिक उपासना धर्म का अनिवार्य अंग बन चुकी है। सभी विकसित धर्मों में किसी-न-किसी रूप में सामूहिक उपासना को बहुत आवश्यक माना जाता है। उदाहरणार्थ हिन्दू मंदिरों तथा तीर्थ-स्थानों में, मिख गुरुद्वारों में मुसलमान मस्जिदों में और ईसाई गिरजाघरों में सामूहिक उपासना करते हैं। वस्तुतः समाज में धर्म के व्यापक प्रभाव का एक बहुत बड़ा कारण सभी धर्मानुयायियों के लिए सामूहिक उपासना की व्यवस्था है। शैशव काल में ही इसमें भाग लेने के कारण अधिकतर व्यक्ति श्रद्धालु तथा अर्म-परायण हो जाते हैं और किसी प्रकार का तर्क अथवा विचार किए बिना ही अपने धर्म के सभी सिद्धांतों में दृढ़ आस्था रखने लगते हैं। इस प्रकार यह कहना अनुचित न होगा कि धर्म के प्रचार तथा प्रभाव में सामूहिक उपासना का बहुत महत्वपूर्ण योगदान रहा है।

5 उपासना का प्रभाव

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि मनुष्य के व्यक्तिगत, पारिवारिक तथा सामाजिक जीवन पर उपासना का क्या प्रभाव पड़ता है अथवा पड़ सकती है। इस बात को अस्वीकार करना कठिन है कि निष्ठापूर्ण उपासना के फलस्वरूप व्यक्ति में विनयशीलता, दया, नम्रता, परोपकार की भावना उदारता आदि नैतिक गुणों का विकास संभव है। इसका अभिप्राय यह नहीं है कि ईश्वर उपासक में यह गुण उत्पन्न करता है। वस्तुतः उपासक में इन गुणों के विकास का मूल कारण मनोवैज्ञानिक ही है। जब उपासक अपने भीतर इन सद्गुणों के विकास के लिए बार-बार ईश्वर से प्रार्थना करता है तो उसके मन में इनके अनुसार आचरण करने की प्रबल इच्छा उत्पन्न होती है जिसके फलस्वरूप ये गुण उसके चरित्र का अभिन्न अंग बन जाते हैं। इस प्रकार मनोवैज्ञानिक दृष्टि से उपासना मनुष्य के चारित्रिक उत्थान में सहायक हो सकती है। परन्तु व्यक्ति की नैतिक उत्थान के लिए उपासना आवश्यक नहीं है, क्योंकि ईश्वर की सत्ता और उपासना की मार्थकता को अस्वीकार करने वाला निरीश्वरवादी भी नैतिक दृष्टि से महान तथा उत्कृष्ट व्यक्ति हो सकता है। फिर भी व्यक्ति के चारित्रिक उत्थान के लिए उपासना की मनोवैज्ञानिक उपयोगिता को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। इसी प्रकार मनुष्य के व्यक्तिगत जीवन की भाँति उसके सामाजिक जीवन पर भी उपासना का बहुत प्रभाव पड़ता है। उदाहरणार्थ सामूहिक उपासना के कारण किसी समुदाय के सदस्यों में एकता एवं भ्रातृत्व की भावना उत्पन्न होती है। प्रत्येक धर्म के अनुयायी विशेष प्रकार की सामूहिक उपासना में बार-बार एक साथ भाग लेने के कारण अपने आप को एक दूसरे से संबद्ध अनुभव करते हैं और सकट-काल में एक दूसरे की सहायता करने के लिए सदैव उद्यत रहते हैं। इस प्रकार मनुष्य के वैयक्तिक और सामाजिक जीवन पर उपासना के वाञ्छनीय प्रभाव को अस्वीकार नहीं किया जा सकता।

परन्तु व्यक्ति और समाज के लिए उपासना के हानिकारक परिणामों की उपेक्षा करना भी उचित नहीं होगा। उपासना में अत्यधिक शक्ति एवं समय लगाने के कारण व्यक्ति अपने पारिवारिक तथा सामाजिक दायित्वों के प्रति उदासीन हो सकता है और उसकी यह उदासीनता

उसके परिवार के लिए ही नहीं, अपितु भारे समाज के लिए घातक सिद्ध हो सकती है। बहुत-से व्यक्ति अपने पारिवारिक एवं सामाजिक कर्तव्यों की चिन्ता किए बिना अपना अधिकांश समय पूजा-पाठ अथवा धार्मिक सभ्यताओं से होने वाली सामूहिक उपासना में ही व्यतीत कर देते हैं। इसके परिणामस्वरूप उनका जीवन पारिवारिक दायित्व तथा सामाजिक कल्याण की दृष्टि में लगभग निष्क्रिय और निरर्थक ही हो जाता है। ऐसे व्यक्तियों का जीवन अन्यथा आत्मकेन्द्रित हो जाता है और वे परिवार तथा समाज के हित की उपेक्षा करके उपासना द्वारा सदैव आत्मतृप्ति में लगे रहते हैं। इसके अतिरिक्त वहन-से व्यक्तियों का अधिकांश समय सामूहिक उपासना में व्यतीत हो जाने के कारण समाज को काजी आर्थिक हानि उठानी पड़ती है। हमारे देश में तो ईश्वर की उपासना अथवा आराधना के नाम पर लाखों पूजारी तथा माधु-मत किमी प्रकार का उत्पादक धर्म किए बिना सुखपूर्वक जीवन व्यतीत कर रहे हैं। ऐसे व्यक्ति देश की प्रगति में सहायक न हा कर उसपर बहुत बड़ा आर्थिक बोझ डालते हैं, किन्तु फिर भी वे अपने आप को किमानो तथा श्रमिकों की अपेक्षा कहीं अधिक महान एवं उत्कृष्ट मानते हैं। धर्म में अधःश्रद्धा रखने के कारण अधिकतर जनता भी अज्ञानवश महात्मा के रूप में इनकी पूजा करती है। इन व्यक्तियों ने उपासना को अपनी आजीविक का साधन बना लिया है, परन्तु इस कृत नथ्य को स्वीकार न करके व स्वयं अपने आपको तथा दूसरों को धोखा देते हैं। यही नहीं, ऐसे व्यक्ति उपासना सबधी अपने व्यवसाय को बनाए रखने तथा उसमें बलि करने के लिए जनता में धर्म के प्रति अधःश्रद्धा उत्पन्न करने का निरन्तर प्रयास करते रहते हैं। ईश्वर-भजन के नाम पर दिन-रात लाउडस्पीकरों में चिल्ला-चिल्ला कर ये पूजारी आमपास रहने वाले सभी व्यक्तियों का सरा-चैन छीन लेते हैं और उनके लिए अपने पारिवारिक एवं सामाजिक दायित्वों की पूर्ति तथा उत्पादक धर्म करना बहुत कठिन बना देने हैं। ऐसी उपासना को इस आधार पर उचित सिद्ध नहीं किया जा सकता कि उसमें कुछ व्यक्तियों को मानसिक शांति प्राप्त होती है। समाज में रहने वाले किसी व्यक्ति को अपनी शांति के लिए दूसरों की शांति भंग करने का अधिकार नहीं दिया जा सकता। सामूहिक उपासना एक अन्य दुष्परिणाम का भी यहाँ उल्लेख कर देना आवश्यक है। ऐसी उपासना विभिन्न मन्त्रियों अथवा धर्मों के अनुयाइयों में एक दूसरे के प्रति घृणा तथा शत्रुता की भावना उत्पन्न करती है। सभी धर्मों का इतिहास इस दुःखद नथ्य का साक्षी है कि उनके अनुयाइयों में भिन्न-भिन्न धार्मिक विश्वासों तथा पूजन-पद्धतियों के कारण भयकर तनाव होता रहा है। विभिन्न धर्मों के अनुयाइ ही नहीं, अपितु एक ही धर्म को स्वीकार करने वाले दो भिन्न-भिन्न मन्त्रियों के लोग भी एक-दूसरे के रक्त के प्यासे बन गए हैं। स्पष्ट है कि सभी धर्म अलग-अलग धार्मिक विश्वासों तथा पूजन-पद्धतियों द्वारा मनुष्यों को कृत्रिम वर्गों में विभाजित करके उन्हें एक दूसरे के घोर शत्रु बना देने हैं। इस दृष्टि में विभिन्न धर्मों तथा उनमें सबंधित पूजन-पद्धतियों ने मानव-जाति को जितनी अधिक हानि पहुँचाई है उतनी सभवन किमी और ने नहीं पहुँचाई। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि सामूहिक उपासना मनुष्य के लिए लाभदायक कम और हानिकारक अधिक सिद्ध हुई है।

6. उपासना और वैज्ञानिक दृष्टिकोण में विरोध

अब इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि क्या उपासना तथा वैज्ञानिक दृष्टिकोण में कोई मगति है और वर्तमान वैज्ञानिक युग में उपासना को कहीं तक वाच्छनीय माना जा सकता है हम पहले कह चुके हैं कि श्रद्धालु व्यक्ति के लिए मनोवैज्ञानिक दृष्टि में कुछ सीमा तक उपासना की उपयोगिता है। परन्तु ताकिक दृष्टि से विचार करने पर यह मानने के लिए बाध्य होना पड़ता है कि

वैज्ञानिक दृष्टिकोण के साथ उपासना की कोई सगति दिखाई नहीं देती। इसका कारण यह है कि विज्ञान उपासना के मूल आधार—ईश्वर के अस्तित्व—को ही स्वीकार नहीं करता। वैज्ञानिक दृष्टिकोण के अनुसार समुचित एवं पर्याप्त प्रमाणों द्वारा निष्पक्ष परीक्षा के आधार पर ही किसी प्राक्कल्पना अथवा सिद्धांत को स्वीकार या अस्वीकार किया जा सकता है, आस्था के आधार पर नहीं। ईश्वर के अस्तित्व की प्राक्कल्पना वैज्ञानिक दृष्टिकोण की इस अनिवार्य शर्त की पूर्ति नहीं करती—अर्थात् इसे सत्य सिद्ध करने के लिए हमारे पास समुचित और पर्याप्त विश्वसनीय प्रमाण नहीं है। अभी तक ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने के लिए जो प्रमाण दिए गए हैं वे वैज्ञानिक दृष्टि से दोषमक्त और विश्वसनीय नहीं हैं, अतः उनका आधार पर वास्तव में ईश्वर का अस्तित्व प्रमाणित नहीं होता। इस प्रकार विशुद्ध बौद्धिक एवं वैज्ञानिक दृष्टि से विचार करने पर उपासना का मूल आधार ही समाप्त हो जाता है। ऐसी स्थिति में वैज्ञानिक दृष्टिकोण के साथ उपासना की सगति का प्रश्न ही नहीं उठता। प्राकृतिक नियमों में हस्तक्षेप करने वाली किसी अनुभवातीत सत्ता को विज्ञान स्वीकार नहीं करता, अतः वैज्ञानिक दृष्टिकोण के अनुसार कुछ धर्मपरायण व्यक्तियों का यह दावा पूर्णतया अर्नाचित एवं अमान्य है कि उपासना के फलस्वरूप ईश्वर की इच्छा द्वारा प्राकृतिक नियमों में परिवर्तन हो सकता है। उदाहरणार्थ वर्षा कराने, रोगों को रोगमुक्त कराने तथा बाढ़, भूकम्प, तूफान आदि प्राकृतिक विपत्तियों को रोकने के लिए की गई उपासना अनावश्यक तथा व्यर्थ है। अपनी बलि द्वारा प्राकृतिक नियमों का भंगी भंगी समय वन पर उन्हें नियंत्रित करना ही मनुष्य मनोवार्च्छित परिणाम प्राप्त कर सकता है, ईश्वर की उपासना या आराधना द्वारा नहीं। रोगों को स्वस्थ करने के लिए उचित औषधि द्वारा उन कीटाणुओं को नष्ट करना आवश्यक है जो रोग के मूल कारण हैं। इसी प्रकार वर्षा कराने के लिए इनके मूल कारणों को जानकर वैज्ञानिक उपकरणों द्वारा इन कारणों को उत्पन्न करना अनिवार्य है। अन्य प्राकृतिक विपत्तियों में बचने के लिए भी उनके मूल कारणों को समझकर वैज्ञानिक उपायों द्वारा उन्हें नियंत्रित करने अथवा उनसे दूरभाव से बचने के लिए अतन्त प्रयास करने की आवश्यकता है, किसी देवी शक्ति की उपासना या आराधना करने की नहीं। इसका अर्थ यह है कि रोग, सकट तथा प्राकृतिक विपदाओं से बचने के लिए जो यज्ञ, पूजा-पाठ आदि किए जाते हैं उनका वास्तव में कोई प्रभाव नहीं हो सकता अतः अधविश्वासियों में प्रेरित यह सपना प्रयास अनावश्यक, व्यर्थ एवं हानिकारक ही है। जो व्यक्ति सचमुच वैज्ञानिक दृष्टिकोण को ही पूर्णतः स्वीकार करता है वह मानव-सभ्यता के उस आदिकालीन प्रयास का कभी समर्थन नहीं कर सकता, क्योंकि वैज्ञानिक दृष्टि में इस प्रयास के औचित्य को प्रमाणित करना संभव नहीं है। इस प्रकार किसी अनुभवातीत देवी शक्ति में अबोधित आस्था पर आधारित उपासना तथा एकमात्र भौतिकवाद पर आधारित विशुद्ध बौद्धिक वैज्ञानिक दृष्टिकोण में कोई सगति दिखाई नहीं देती।

7. उपासना में विश्वास के कारण

यहां यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि यदि उपासना तथा वैज्ञानिक दृष्टिकोण में कोई सगति नहीं है तो वर्तमान युग में पर्याप्त वैज्ञानिक प्रगति होते हुए भी अधिकांश व्यक्ति मानसिक शांति प्राप्त करने और रोग, सकट एवं प्राकृतिक विपत्तियों से बचने के लिए उपासना का आश्रय क्यों लेते हैं। इस प्रश्न के उत्तर में अनेक कारण प्रस्तुत किए जा सकते हैं। इसका पहला कारण है जनसाधारण में शिक्षा तथा ज्ञान का अभाव। लाखों वर्षों से मनुष्य की बुद्धि पर जो अधविश्वास जनित धार्मिक संस्कार पड़े हैं उनसे बचने के लिए आज भी करोड़ों व्यक्तियों को पर्याप्त शिक्षा तथा समुचित ज्ञान नहीं है। इसी कारण आज का जीवन प्रायः उन्हीं

अधविश्वासों द्वारा शामिल होता है जो मध्यता के आदि-काल में मनुष्य की अनभिज्ञता और अक्षमता के फलस्वरूप उत्पन्न हुए थे। मानव-जाति का सबसे बड़ा दुर्भाग्य यह है कि इन अधविश्वासों के निराकरण का प्रयास करने के स्थान पर सभी धर्मगुरु शताब्दियों में इनका अधिकाधिक प्रचार करने तथा इन्हें उचित सिद्ध करने का प्रयत्न करते रहे हैं और आज भी करते हैं। धर्मगुरुओं के इस प्रयास को उपासना में जन-साधारण के विश्वास का दूसरा कारण माना जा सकता है। हम पहले ही बना चुके हैं कि अधिकतर व्यक्तियों को शैशवकाल में ही धार्मिक दीक्षा देना प्रारंभ कर दिया जाता है, फलतः वे धर्म के गुण-दोषों पर निष्पक्ष, स्वतंत्र एवं तर्कपूर्ण चिन्तन करने में अनसमर्थ हो जाते हैं। ऐसी स्थिति में यदि बहुत-से चिकित्सक, इंजीनियर, प्राकृतिक विज्ञानों के विशेषज्ञ तथा प्रयोगशालाओं में काम करने वाले बड़े-बड़े विज्ञानवेत्ता उच्च वैज्ञानिक शिक्षा प्राप्त करके भी अपने कार्य में सफल होने के लिए आत्मविश्वास एवं अपनी योग्यता पर पूर्णतः निर्भर न रहकर कार्यारंभ में पूर्व ईश्वर-कृपा की प्राप्ति के लिए उपासना का आश्रय लेते हैं तो यह कोई आश्चर्य की बात नहीं है। जब उच्चकोटि के विज्ञानवेत्ता भी प्राचीन धार्मिक संस्कारों में मुक्त नहीं हो पाते तो शिक्षित अथवा अशिक्षित जनसाधारण से यह आशा करना व्यर्थ ही है कि वह इन परंपरागत संस्कारों का परि त्याग कर सकेगा। जन-मानस पर इन संस्कारों की जकड़ इतनी दृढ़ है कि इसमें उसको मुक्त करने के लिए निरंतर व्यापक प्रयास की आवश्यकता है, किंतु प्रभावशाली धर्मगुरुओं के स्वार्थप्रेरित विरोध के कारण इस प्रयास के सफल होने की बहुत कम संभावना है। ईश्वर और उसकी उपासना में जनसाधारण के विश्वास का तीसरा कारण है विज्ञान द्वारा बहुत-से महत्त्वपूर्ण प्रश्नों का मनोपजनक उत्तर न दे सकना। इस खान को स्वीकार करना पड़ेगा कि विज्ञान की कुछ निश्चित सीमाएँ हैं और वह उन्हीं के अंतर्गत रहकर कुछ प्राकृतिक घटनाओं एवं नथ्यों की व्याख्या करता है। विज्ञान उन प्रश्नों का उत्तर नहीं दे सकता जो उसकी सीमित परिधि से बाहर हैं। उदाहरणार्थ 'इस विश्व का जन्म क्यों हुआ', 'मनुष्य के जीवन का उच्चतम ध्येय क्या है', भौतिक कारणों द्वारा शासित निर्जीव जगत् में चेतना का उदय कैसे और क्यों हुआ' आदि दार्शनिक प्रश्नों का उत्तर विज्ञान नहीं दे सकता, क्योंकि ऐसे प्रश्न उसकी परिधि के अंतर्गत नहीं आते। यही नहीं, बहुत-सी महत्त्वपूर्ण प्राकृतिक घटनाओं तथा प्राणियों की शरीर-रचना के विषय में विज्ञान की जानकारी अभी बहुत सीमित है। आज भी हम कुछ भयंकर रोगों के मूल कारणों को ठीक-ठीक नहीं जानते और उन्हें समाप्त अथवा नियंत्रित करने में असमर्थ हैं। इसी प्रकार गर्भ में प्राणी के विकास की जटिल प्रक्रिया, मस्तिष्क की आश्चर्यजनक कार्यप्रणाली, मनोवेगों तथा शारीरिक क्रियाओं के पारस्परिक संबंध आदि अनेक समस्याओं की बिल्कुल ठीक-ठीक तथा पूर्णतया संतोषप्रद व्याख्या करना हमारे लिए आज भी संभव नहीं है। अब भी मनुष्य भूकम्प, बाढ़, सूखा, अतिवृष्टि, तूफान, अकाल, महामारी आदि प्राकृतिक विपत्तियों को पूरी तरह नियंत्रित न कर सकने के कारण इनमें फँस कर प्रायः असहाय हो जाता है। ऐसी स्थिति में आज भी मनुष्य यह मानने के लिए बाध्य हो जाता है कि कोई दैवी शक्ति इस विश्व को नियंत्रित करती है और इस शक्ति की उपासना द्वारा वह इसकी महायत्ना एवं कृपा का आश्वासन पाना चाहता है—फिर चाहे यह आश्वासन मिथ्या एवं भ्रमपूर्ण ही क्यों न हो। इस प्रकार वर्तमान युग में पर्याप्त वैज्ञानिक प्रगति हो जाने पर भी उपासना का मूल कारण—मनुष्य की सीमित क्षमता और कुछ विशेष परिस्थितियों में उसकी असहाय अवस्था—विद्यमान है, अतः उपासना में अब भी जनसाधारण का विश्वास बना रहना स्वाभाविक ही है। इस विश्वास का चौथा कारण यह है कि सामान्य व्यक्ति उपासना से संबंधित दार्शनिक कठिनाइयों को नहीं समझ पाता। उदाहरणार्थ वह यह नहीं जानता कि ईश्वर की सत्ता के विरुद्ध कितनी प्रबल और प्रभावशाली दार्शनिक युक्तियाँ

दी जा सकती है जिनके कारण उपासना का मूल आधार ही समाप्त हो जाता है। इसी प्रकार सामान्य व्यक्ति इस दार्शनिक कठिनाई से भी परिचित नहीं है कि उपासना की आवश्यकता और सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान ईश्वर की अवधारणा में स्पष्ट विरोध विद्यमान है। यदि ईश्वर सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान है जैसा कि ईश्वरवादी मानते हैं तो वह उपासक के कष्टों को भलीभाँति जानता है और उन्हें दूर कर सकता है। ऐसी स्थिति में इन कष्टों में मुक्ति पाने के लिए ईश्वर की आग्रहता या उपासना करने की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती। सर्वज्ञ ईश्वर को उपासना द्वारा अपनी कठिनाइयाँ तथा आवश्यकताएँ बताने का प्रयत्न निरर्थक एवं हान्यकारक है, किन्तु साधारण व्यक्ति इस दार्शनिक समस्या को नहीं समझता और वह ईश्वर से उसी प्रकार याचना करता है जिस प्रकार मनुष्य से की जाती है। इसके अतिरिक्त सामान्य व्यक्ति ईश्वर पर मानवत्वांगेप की राशीर समस्या को भी नहीं समझता— अर्थात् वह यह नहीं जानता कि मनुष्य की भाँति ईश्वर को भी मरण, साकार तथा व्यक्तित्वमय मानने में कितनी दार्शनिक कठिनाइयाँ उत्पन्न हो जाती हैं। इन सब दार्शनिक समस्याओं से अनासन्न होने के कारण साधारण व्यक्ति उपासना में किसी प्रकार की कठिनाई का अनुभव नहीं करता। मक्षेप में उपर्युक्त प्रमुख धारणाओं के फलस्वरूप आधुनिक वैज्ञानिक युग में भी जनमाधारण का उपासना में दृढ़ विश्वास बना हुआ है और जब तक ये कारण विद्यमान रहेंगे उसका यह विश्वास भी बना रहेगा।

दार्शनिक दृष्टि से उपासना की समस्या के मवध में मेरा अपना निष्कर्ष यह है कि उपासक के लिए इसकी जो थोड़ी-सी मनोवैज्ञानिक उपयोगिता है वह उसकी इस आस्था पर आधारित है कि सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान, मरण, साकार एवं व्यक्तित्वमय ईश्वर की मना है। परन्तु जैसा कि हम देख चुके हैं, इस आस्था का कोई तार्किक एवं वैज्ञानिक आधार नहीं है अतः विशुद्ध बौद्धिक तथा वैज्ञानिक दृष्टि से उपासना का व्यक्तिगत समर्थन नहीं किया जा सकता।



ईसाई धर्म में आस्था और तर्कबुद्धि का स्थान

1. धर्म, आस्था और तर्कबुद्धि का स्वरूप

संभवतः इस तथ्य को अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि वर्तमान वैज्ञानिक युग में भी मानव-जीवन पर धर्म का बहुत व्यापक और स्थायी प्रभाव है। प्राचीन युग की भाँति आज भी मसगर में मनुष्य के जन्म, नामकरण, विवाह, मृत्यु आदि असाधारण अवसरों पर विशेष धार्मिक विधि-विधानों को बहुत महत्त्व दिया जाता है। आज भी अधिकतर सामान्य व्यक्तियों का जीवन ईश्वर की सत्ता, आत्मा की अमरता, पुनर्जन्म, चमत्कारों की संभावना, विश्व की प्रयोजनशीलता आदि अनेक धार्मिक विश्वासों द्वारा प्रेरित अथवा शामिल होता है और वे इन विश्वासों की मन्यता एवं प्रामाणिकता में कभी सन्देह नहीं करते। इसमें यही प्रमाणित होता है कि प्राचीन युग के समान ही आज भी मानव-जीवन में इन धार्मिक विश्वासों का बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान है। ऐसी स्थिति में दार्शनिक दृष्टि में इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि ईश्वर की सत्ता, आत्मा की अमरता आदि धार्मिक विश्वासों का मूल आधार क्या है—अर्थात् हम इन्हें क्यों और किस आधार पर अपने जीवन के लिए अनिवार्य अथवा वाञ्छनीय मानते हैं। क्या ये धार्मिक विश्वासों केवल हमारी आस्था पर ही आधारित हैं अथवा क्या हम इन्हें तर्कबुद्धि द्वारा किसी प्रकार प्रमाणित कर सकते हैं? यदि आस्था ही इन विश्वासों का मूल आधार है तो उसका वास्तविक स्वरूप क्या है और वह तर्कबुद्धि से किस प्रकार भिन्न तथा कहाँ तक सबधित है? धर्म के क्षेत्र में तर्कबुद्धि का क्या अर्थ एवं महत्त्व है और वह हमारी आस्था को किस प्रकार तथा कहाँ तक प्रभावित कर सकती है? क्या हम किसी भी रूप में तर्कबुद्धि की सहायता लिए बिना अपने धार्मिक विश्वासों की सार्थकता और प्रभावशीलता को बनाए रख सकते हैं? ये सभी ऐसे प्रश्न हैं जिनका हमारे लिए दार्शनिक दृष्टि में बहुत महत्त्व है अतः प्रस्तुत लेख में हम इन्हीं तथा ऐसे ही कुछ अन्य प्रश्नों पर मक्षेप में विचार करने का प्रयास करेंगे।

धर्म के अतर्गत आस्था और तर्कबुद्धि के स्थान तथा इनके पारस्परिक संबंध का विवेचन करने से पूर्व धर्म के स्वरूप के विषय में कुछ शब्द कह देना आवश्यक प्रतीत होता है। दार्शनिकों में धर्म के अर्थ एवं स्वरूप के संबंध में इतना अधिक मतभेद है कि धर्म की कोई निश्चित और सर्वमान्य परिभाषा देना लगभग असंभव है। धर्म की भिन्न-भिन्न तथा परस्पर विरोधी परिभाषाओं के जाल में न उलझते हुए हम संभवतः यह कह सकते हैं कि धर्म किसी आदर्शमय एवं सर्वाधिक मूल्यवान् समझे जाने वाले विषय के प्रति मनुष्य की संपूर्ण निष्ठा एवं प्रतिबद्धता को अभिव्यक्त करने वाली ऐसी सवेगात्मक अभिवृत्ति है जिसका मूल आधार तर्कबुद्धि न होकर आवनाजन्य विश्वास है। धर्म की इस परिभाषा से स्पष्ट है कि मनुष्य जिस विषय को आदर्शपूर्ण तथा सर्वाधिक मूल्यवान् मानता है उस विषय के प्रति उसकी संपूर्ण निष्ठा एवं प्रतिबद्धता का होना अनिवार्य है जो व्यावहारिक

जीवन में उसका विचारों और कर्मों में अभिव्यक्त होती है यह निष्ठा तथा बौद्धिक हाने की अपेक्षा सवेगात्मक ही अधिक होती है और इसके माध्यम में आदर्शमय समझे जाने वाले विषय के प्रति धर्मपरायण व्यक्ति की अगाध श्रद्धा एवं संपूर्ण समर्पणयुक्त पूजा की भावना अभिव्यक्त होती है जो हिन्दूधर्म, इस्लाम, ईसाई धर्म आदि सभी धर्मों का सार तत्त्व है। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि धर्म मुख्यतः मनुष्य की तर्कबुद्धि का विषय न होकर उसकी अटूट आस्था अथवा उसके समर्पणयुक्त भावनामूलक विश्वास का विषय है जिसके अभाव में मानव-जीवन के लिए धर्म की सार्थकता सर्विध ही प्रतीत होती है।

सामान्यतः आस्था का अर्थ वह विश्वास है जिसे मनुष्य किसी प्रकार के तर्क अथवा प्रमाण के बिना ही स्वीकार करता है और उचित अवसर पर जिसके अनुसार वह अपने व्यावहारिक जीवन में कोई विशेष कर्म भी करता है। आस्थामूलक विश्वास की एक प्रमुख विशेषता यह है कि इसमें व्यक्ति की अटूट निष्ठा होती है, अतः इसके विरुद्ध निश्चित प्रमाण प्राप्त होने पर भी वह किसी भी स्थिति में इसका परित्याग करने के लिए उद्यत नहीं होता। उदाहरणार्थ जो व्यक्ति ईश्वर की कृपा तथा दयालुता में आस्था रखता है वह आजीवन विपत्तियों एवं दुःखों से त्रस्त रहने पर भी अपनी इस आस्था की सत्यता में कभी संदेह नहीं करता। ईश्वर की दयालुता के विरुद्ध कोई भी तर्क अथवा प्रमाण उसे अपनी इस आस्था को छोड़ने के लिए प्रेरित नहीं कर सकता, क्योंकि उसकी आस्था का मूल आधार बौद्धिक न होकर सवेगात्मक होता है। इस प्रकार व्यक्ति अथवा तर्कों द्वारा आस्था का न तो उचित प्रमाणित किया जा सकता है और न ही अनुचित। परन्तु आस्था के विपरीत हमारी विशुद्ध तर्कबुद्धि स्पष्ट एवं निश्चित प्रमाणों के अभाव में किसी भी विषय पर कोई अंतिम निर्णय देने के लिए उद्यत नहीं होती। ऐसी तर्कबुद्धि द्वारा प्रेरित होकर कार्य करने वाला व्यक्ति किसी प्राक्कल्पना अथवा सिद्धांत को भी पूर्णतः सत्य या असत्य मानता है जब उसके पक्ष अथवा विपक्ष में स्पष्ट वैज्ञानिक प्रमाण उपलब्ध हो जाते हैं, ऐसे प्रमाण उपलब्ध न होने तक वह अपने निर्णय को स्थगित ही रखता है। किसी भी प्राक्कल्पना अथवा सिद्धांत के विरुद्ध स्पष्ट तथा प्रबल प्रमाण प्राप्त होने पर वह उसे तुरंत छोड़ देता है और उसके स्थान पर ऐसे सिद्धांत को स्वीकार कर लेता है जिसकी निश्चित एवं वैज्ञानिक प्रमाणों द्वारा पुष्टि होती है। दूसरे शब्दों में, वह ऐसे किसी भी तथ्य को स्वीकार करने के लिए सदैव उद्यत रहता है जिसका विशुद्ध तर्कबुद्धि पूर्णतः समर्थन करती है। ऐसे व्यक्ति का किसी प्राक्कल्पना या सिद्धांत के प्रति कोई पूर्वाग्रह नहीं होता, वह केवल विशुद्ध तर्कबुद्धि द्वारा प्रेरित होकर अपना निर्णय देता है। इस प्रकार स्पष्ट है कि जीवन में विशुद्ध तर्कबुद्धि को सर्वोच्च स्थान देने वाले व्यक्ति का दृष्टिकोण तथा आचरण आस्थावान व्यक्ति के दृष्टिकोण और आचरण से बहुत भिन्न होता है। हाँ यह संभव है कि एक ही व्यक्ति किसी विशेष क्षेत्र में विशुद्ध तर्कबुद्धि द्वारा प्रेरित होकर कार्य करे और किसी अन्य क्षेत्र में केवल आस्था द्वारा प्रेरित होकर। ऐसी स्थिति में यही कहा जा सकता है कि वह व्यक्ति अपने जीवन में एक निश्चित दृष्टिकोण को स्वीकार न करके भिन्न-भिन्न समयों पर भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों के अनुसार आचरण करता है।

2. मध्ययुगीन विचारधारा

धर्म, आस्था एवं तर्कबुद्धि के स्वरूप का सर्वांगीण विवेचन करने के पश्चात् अब इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि धर्म के साथ आस्था और तर्कबुद्धि का क्या संबंध है। पाश्चात्य धर्मदर्शन के इतिहास में बहुत-से विद्वानों ने इस प्रश्न पर विस्तारपूर्वक विचार किया है। प्लेटो

नया अरस्तु ने धर्म को ईश्वर विषयक बौद्धिक चिन्तन तक ही सीमित कर दिया था, अतः उसके दर्शन में धर्म के लिए आस्था और तर्कबुद्धि में कोई संघर्ष दिखाई नहीं देता। ये दोनों दार्शनिक धर्म को मूलतः दर्शन पर ही आधारित मानते हैं जिसमें निश्चय ही तर्कबुद्धि का सर्वाधिक महत्त्व होता है। परन्तु मध्य युग के कुछ धर्मपरायण विचारकों ने प्लैटो और अरस्तु का यह धर्म संबंधी दार्शनिक दृष्टिकोण स्वीकार नहीं किया। इन विचारकों के अनुसार धर्म 'दर्शन' पर निर्भर न होकर कुछ सत्यों को साक्षात् रूप में ईश्वर द्वारा प्रदत्त 'श्रुति' पर ही आधारित होता है, अतः धर्म के अनुरूप आचरण करने के लिए इस दैवी श्रुति में मनुष्य की संपूर्ण और अटूट आस्था का होना अनिवार्य है। यह आस्था मनुष्य को ईश्वर की कृपा से ही प्राप्त हो सकती है। तर्कबुद्धि का एकमात्र कार्य इस आस्था के मार्ग में आने वाली सभी बाधाओं का निराकरण करके इसे अधिकधिक दृढ़ तथा अमट्य बनाना है। उदाहरणार्थ अलेग्जेंड्रिया के 'फिलो' ईश्वरीय श्रुति का मनुष्य की तर्कबुद्धि की संपूर्ण अधिक उच्च स्थान देते हैं और यह मानते हैं कि दर्शन अथवा तर्कबुद्धि का कार्य देवी श्रुति पर आधारित आस्थाप्रधान धर्म के प्रति उठाई जाने वाली सभी प्रकार की आपत्तियों का खंडन करना ही है। इसका अर्थ यही है कि मनुष्य की तर्कबुद्धि ईश्वरीय कृपा से प्राप्त आस्था की संविकासात्मक है। इसका कार्य धर्मग्रंथों की ऐसी व्याख्या करना है जो इस आस्था के अनुरूप हो और जो इसे अन्याधिक दृढ़ तथा अमट्य बनाए। इस प्रकार 'फिलो' के अनुसार तर्कबुद्धि और आस्था में संबन्ध-संबन्ध नबन्ध होने के कारण कोई मूल विरोध नहीं है।

तृतीय शताब्दी के अन्य दो विचारकों—क्लिमेंट तथा ऑरिगेन—ने भी मूलतः 'फिलो' के दृष्टिकोण का समर्थन किया है। क्लिमेंट का कथन है कि धर्म के लिए आस्था अनिवार्य है, क्योंकि इस देवी श्रुति संबंधी सत्यों को तर्कबुद्धि द्वारा न तो जान सकते हैं और न प्रमाणित ही कर सकते हैं। ईश्वरीय कृपा पर आधारित होने के कारण यह आस्था अबैज्ञानिक नहीं है। ऑरिगेन भी क्लिमेंट के मत का समर्थन करते हुए कहते हैं कि तर्कबुद्धि तथा आस्था में स्पष्ट एवं निश्चित भेद है और तर्कबुद्धि का कार्य इस आस्था को अधिक दृढ़ करना ही है। ईश्वर-ज्ञान के विषय में मानव-बुद्धि का असमर्थता है, उन्होंने कहा है कि 'ईश्वर को उसके विशुद्ध रूप में जानने के लिए मनुष्य की तर्कबुद्धि निरर्थक है'। इसका अभिप्राय यही है कि ईश्वर के ज्ञान के लिए उसकी कृपा द्वारा प्राप्त आस्था अनिवार्य है। तर्कबुद्धि और आस्था के संबन्ध के विषय में एक अन्य धर्मपरायण विचारक सेट अगुस्टाइन ने भी मूलतः इसी आस्थाप्रधान विचारधारा का समर्थन किया है। यह सत्य है कि वे आस्था के साथ-साथ तर्कबुद्धि का भी स्वतंत्र महत्त्व स्वीकार करते हैं, क्योंकि उनके विचार में तर्कबुद्धि के कारण ही मनुष्य को अन्य सभी प्राणियों की अपेक्षा अधिक उत्कृष्ट माना जा सकता है। वे यह भी मानते हैं कि आस्था के बिना भी मनुष्य तर्कबुद्धि द्वारा ईश्वर के विषय में विशुद्ध बौद्धिक चिन्तन कर सकता है और उसके अस्तित्व को प्रमाणित करने का प्रयास कर सकता है। अपनी पुस्तक 'डी लिब्रो ऑर्गनॉसो' में उन्होंने ईश्वर की सत्ता का प्रमाणित करने के लिए एक महत्त्वपूर्ण प्रमाण का उल्लेख किया है जिसे बाद में सेट गेन्सेल्म ने प्रत्यय सत्ता-युक्ति के रूप में प्रस्तुत किया और जिसे धर्मदर्शन के इतिहास में आज भी बहुत महत्त्व दिया जाता है। परन्तु मानव-जीवन में तर्कबुद्धि के महत्त्व को स्वीकार करते हुए भी पूर्ववर्ती विचारकों की भाँति सेट अगुस्टाइन भी उसे आस्था की पुष्टि का आवश्यक साधन मानते हैं। उनका मत है कि तर्कबुद्धि द्वारा ही ईश्वर विषयक आस्था संबंधी सत्यों की व्याख्या की जा सकती है और उनके विरुद्ध उठाई जाने वाली आपत्तियों का खंडन किया जा सकता है। इस प्रकार फिलो, क्लिमेंट तथा ऑरिगेन की

भाँति मेट अगस्टाइन भी यह मानते हैं कि तर्कबुद्धि का महत्त्वपूर्ण कार्य आस्था का दृढ़ करना और उम बनाए रखना है। इन सभी विचारकों के समान ही मध्य युग के एक अन्य धर्मपरायण दार्शनिक पीटर अबेलाई ने भी इसी आस्थाप्रधान धार्मिक दृष्टिकोण का समर्थन किया है। आस्था की पुष्टि के माधन के रूप में उन्होंने तर्कबुद्धि के तीन मुख्य कार्य बताए हैं (1) तर्कबुद्धि धर्मग्रन्थों को समझने में सहायक मिद्ध होती है। (2) आस्था के विरुद्ध दार्शनिकों द्वारा उठाई गई आपत्तियों का खडन करने में भी तर्कबुद्धि सहायक होती है। (3) अततः यह ईश्वर द्वारा प्रदत्त आस्थामूलक सत्यो को बौद्धिक समर्थन प्रदान करती है।² अबेलाई का निश्चित मत है कि ईश्वर-कृपा द्वारा प्रदत्त आस्था के अभाव में केवल तर्कबुद्धि द्वारा ईश्वर के अस्तित्व और स्वरूप का ज्ञान कभी प्राप्त नहीं किया जा सकता, अत ईश्वर की सत्ता के प्रमाणों का कोई विशेष महत्त्व नहीं है।³ परंतु मध्य युग के प्रमुख धर्मपरायण दार्शनिक सेट ऐन्सेल्म ईश्वर की सत्ता से संबंधित प्रमाणों को पर्याप्त महत्त्व देते हैं। इसी कारण उन्होंने अपनी दो प्रमुख रचनाओं— 'मोनोलोजियन' तथा 'प्रोस्लोजियन'—में ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए कुछ प्रमाण प्रस्तुत किए हैं जिनमें प्रत्यय सत्ता-युक्ति विशेष रूप से उल्लेखनीय है। इन प्रमाणों के महत्त्व को स्वीकार करते हुए भी सेट ऐन्सेल्म ईश्वर-ज्ञान के लिए अतत आस्था को ही सर्वोच्च स्थान देते हैं। वे भी यह मानते हैं कि केवल तर्कबुद्धि द्वारा आस्थामूलक ईश्वरीय सत्यो का ज्ञान प्राप्त करना संभव नहीं है। इस प्रकार सेट ऐन्सेल्म का दृष्टिकोण फिलो, क्लिमेट, ऑरिगेन आदि पूर्ववर्ती विचारकों के दृष्टिकोण से मूलतः भिन्न नहीं है। उनके पश्चात् मोसिस मेमोनाइड्स ने भी मुख्यतः इसी आस्थाप्रधान विचारधारा का समर्थन किया है। उनका कथन है कि तर्कबुद्धि का कार्य आस्था सबधी ईश्वरीय सत्यो का अनुसंधान अथवा प्रतिपादन करना नहीं अपितु ईश्वर-कृपा द्वारा प्रदत्त इन सत्यो को संभव तथा उचित मिद्ध करना ही है।

मध्य युग के एक अन्य महान दार्शनिक सेट टॉमस एक्विनास ने भी अपनी पुस्तक 'सम्मा थियोलॉजिका' में आस्था और तर्कबुद्धि के सबध का विस्तृत विवेचन किया है। उनका मत है कि मनुष्य को कुछ विशेष धार्मिक सत्यो का ज्ञान ईश्वर की कृपा और प्रेरणा से ही प्राप्त हो सकता है, तर्कबुद्धि द्वारा नहीं। ईश्वरीय प्रेरणा से उद्घाटित धार्मिक सत्य तर्कबुद्धि के क्षेत्र के अतर्गत नहीं आते, क्योंकि तर्कबुद्धि अनुभवजन्य सांसारिक तथ्यो तक ही सीमित रहती है। धार्मिक सत्यो में हम तर्कबुद्धि के आधार पर नहीं अपितु उस सर्वशक्तिमान ईश्वर की पूर्ण विश्वमनीयता के कारण विश्वास करते हैं जिसकी कृपा और प्रेरणा से हमें इन सत्यो का साक्षात् ज्ञान प्राप्त होता है। इससे स्पष्ट है कि एक्विनास के मतानुसार धार्मिक सत्यो से संबंधित हमारे ज्ञान का मूल आधार आस्था ही है। इन सत्यो में विश्वास करने के लिए हमें किसी प्रकार के तर्क अथवा प्रमाण की आवश्यकता नहीं होती। परंतु अन्य मध्ययुगीन विचारकों की भाँति एक्विनास भी आस्थामूलक सत्यो के समर्थन के लिए तर्कबुद्धि के महत्त्व को स्वीकार करते हैं। इस सबध में उन्होंने अबेलाई के मत का समर्थन किया है। आस्था के सबध में एक्विनास ने तर्कबुद्धि के वे ही तीन कार्य स्वीकार किए हैं जो अबेलाई ने बताए हैं। ये तीन कार्य हैं— (1) आस्थामूलक मान्यताओं तथा सत्यो को परस्पर सबद्ध करके उनकी समुचित व्याख्या करना, (2) उन्हें युक्तियों द्वारा बौद्धिक समर्थन प्रदान करना और (3) सशयवादियों द्वारा उनके विरुद्ध उठाई गई आपत्तियों का युक्तिसंगत खडन करना। इस प्रत्यक्ष स्पष्ट है कि मध्य युग के अन्य दार्शनिकों की भाँति एक्विनास भी तर्कबुद्धि को आस्था की

2 पीटर अबेलाई 'ट्रैक्टेटस' पृ० 19-29

3 पीटर अबेलाई

पुष्टि का साधन मात्र मानते हैं, अतः उनके मतानुसार धर्म के क्षेत्र में आस्था और तर्कबुद्धि का बही स्थान है जो क्रमशः स्वामिनी तथा सेविका का होता है। एक्विनास के पश्चात् जॉन कैल्विन ने भी इसी आस्थाप्रधान धार्मिक विचारधारा का समर्थन किया है। ईसाई धर्म पर उनके विचारों का पर्याप्त प्रभाव पड़ा है। उनका मत है कि दैवी सत्य हमें धर्मग्रन्थों द्वारा ही प्राप्त हो सकते हैं और इन धर्मग्रन्थों की प्रामाणिकता पूर्णतः असंदिग्ध है। इन ग्रन्थों का अध्ययन एवं अनुशीलन करने से ही ईश्वरीय कृपा के फलस्वरूप दैवी सत्तों में मनुष्य की अटूट आस्था उत्पन्न हो सकती है। कैल्विन के विचार में तर्कों अथवा युक्तियों द्वारा ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने का प्रयास व्यर्थ है, अतः वे इन्हें नितांत अनावश्यक मानते हैं। वे मनुष्य के धार्मिक अनुभव को ही ईश्वर के ज्ञान का विश्वसनीय आधार मानते हैं, क्योंकि उनके अनुसार इस अनुभव की प्रामाणिकता में संदेह नहीं किया जा सकता। इस प्रकार अन्य मध्ययुगीन विचारकों की भाँति कैल्विन भी धार्मिक सत्यों के ज्ञान तथा प्रामाणिकता की दृष्टि से तर्कबुद्धि की अपेक्षा ईश्वरीय कृपा से प्राप्त आस्था को ही अधिक महत्त्व देते हैं और इस आस्था को बनाए रखने के लिए धर्मग्रन्थों को ही अंतिम प्रमाण मानते हैं।

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि उपर्युक्त मध्ययुगीन आस्थाप्रधान विचारधारा को कहाँ तक उचित एवं युक्तिसंगत माना जा सकता है। यह सत्य है कि इस विचारधारा के समर्थकों ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि वस्तुतः आस्था तथा तर्कबुद्धि में कोई संघर्ष नहीं है, क्योंकि इन दोनों का उद्गम-स्रोत एक ही है और वह है ईश्वर। इन दोनों की प्राप्ति हमें ईश्वर-कृपा के फलस्वरूप ही होनी है, अतः ये दोनों एक-दूसरे की विरोधी न होकर परस्पर पूरक ही हैं। परन्तु आस्था और तर्कबुद्धि के विषय में मध्यकालीन दार्शनिकों की इस मान्यता का औचित्य बहुत संदिग्ध प्रतीत होता है। इसका कारण यह है कि आस्था और तर्कबुद्धि में वास्तविक संघर्ष की संभावना को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। हम देख चुके हैं कि केवल तर्कबुद्धि को महत्त्व देने वाला व्यक्ति आस्थावान व्यक्ति के विपरीत ऐसे किसी विचार या सिद्धांत को कभी स्वीकार नहीं कर सकता जिसे विश्वसनीय तर्कों अथवा युक्तियों द्वारा सत्य प्रमाणित न किया जा सके। स्पष्ट है कि ऐसे व्यक्ति के लिए केवल आस्था पर आधारित—किंतु तर्कबुद्धि द्वारा अप्रमाणित—विश्वासों का कोई महत्त्व नहीं हो सकता। इसके विपरीत आस्थावान व्यक्ति युक्तियों अथवा तर्कों द्वारा अपने विश्वासों की पुष्टि होना आवश्यक नहीं मानता। इससे यही निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि आस्था और तर्कबुद्धि में संघर्ष केवल संभव ही नहीं अपितु लगभग अनिवार्य है। वस्तुतः मध्यकालीन दार्शनिकों ने तर्कबुद्धि को आस्था की सेविका मात्र मानकर ही इस संघर्ष को समाप्त करने का प्रयास किया है। उनकी यह निश्चित मान्यता है कि तर्कबुद्धि आस्था का कभी विरोध नहीं कर सकती, क्योंकि उसका एकमात्र कार्य आस्था की व्याख्या तथा पुष्टि करना है। परन्तु, जहाँ तक मनुष्य ज्ञान है, मध्यकालीन दार्शनिकों ने अपनी इस मान्यता की पुष्टि के लिए पर्याप्त और विश्वसनीय कारण प्रस्तुत नहीं किये, अतः उनकी यह मान्यता युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होती। इन दार्शनिकों का संपूर्ण दृष्टिकोण इस पूर्वाग्रह पर आधारित है कि यदि आस्था और तर्कबुद्धि में संघर्ष होता है तो तर्कबुद्धि में ही अवश्य कोई दोष है, अतः आस्था के अनुरूप उसमें सुधार अथवा संशोधन करना आवश्यक है। परन्तु उनके इस पूर्वाग्रह का कोई उचित एवं विश्वसनीय कारण खोज पाना बहुत कठिन है। वस्तुतः मध्ययुगीन दार्शनिकों के इस पूर्वाग्रह के विपरीत यह कहना अधिक युक्तिसंगत प्रतीत होता है कि केवल आस्था पर आधारित ऐसे विश्वासों की सत्यता एवं प्रामाणिकता अत्यंत संदिग्ध है जो तर्कबुद्धि के विरुद्ध हैं अथवा जिनकी तर्कबुद्धि द्वारा पुष्टि करना असंभव है। इस प्रकार मनुष्य के धार्मिक जीवन में केवल ऐसी आस्था का ही स्थान हो सकता है जो उसकी तर्कबुद्धि के अनुरूप हो अथवा जिसका

—सकी तर्कबुद्धि पर न हो। इस दृष्टि में विचार करने पर हम यही निष्कर्ष निकाल सकते हैं

कि धर्म के लिए आस्था की अपेक्षा तर्कबुद्धि का महत्त्व कम नहीं है, अतः तर्कबुद्धि को आस्था की सेविका मात्र मानना किसी भी दृष्टि से उचित एवं युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता।

3. आधुनिक विचारधारा

धार्मिक विश्वासों के लिए तर्कबुद्धि को आस्था की सेविका मात्र मानने के अतिरिक्त एक अन्य दृष्टिकोण से भी पाश्चान्त्य दार्शनिकों ने धर्म के क्षेत्र में आस्था और तर्कबुद्धि के संबंध पर विचार किया है। इस नए दृष्टिकोण के अनुसार तर्कबुद्धि स्वयं अपनी सीमाओं को निर्दिष्ट करने के ब्रह्मे यह बताती है कि धार्मिक सन्तों का ज्ञान उसकी परिधि से बाहर है—अर्थात् वह न तो इन सन्तों को प्रमाणित कर सकती है और न अप्रमाणित। उदाहरणार्थ ईश्वर का अस्तित्व और स्वरूप, आत्मा की सत्ता एवं अमरता, पुनर्जन्म की संभावना आदि ऐसे धार्मिक विषय हैं जिनकी प्रामाणिकता या अप्रामाणिकता के संबंध में तर्कबुद्धि नश्चयपूर्वक कुछ नहीं कह सकती, क्योंकि इन विषयों का ज्ञान उसकी स्वनिर्धारित सीमित परिधि के अंतर्गत नहीं आता। इस प्रकार तर्कबुद्धि स्वयं धार्मिक विश्वासों के अनिवार्य आधार के रूप में आस्था के लिए मार्ग प्रशस्त करती है। पास्कल, कान्ट कीर्केगार्ड, आँटा, निर्लिंक आदि अनेक महान दार्शनिकों ने इसी विचार धारा का समर्थन किया है। इस विचारधारा का प्रतिपादन सर्वप्रथम मध्ययुग के एक विचारक अल गजाली ने अपनी पुस्तक 'दि इन्कम्पैस्टैमी ऑफ दि फिलॉसॉफी' में किया था। ग्यारहवीं शताब्दी में लिखी गई 'उनकी इस पुस्तक में ईश्वर की सत्ता, आत्मा की अमरता तथा सत्त्व-स्वातन्त्र्य के संबंध में कान्ट के विचारों का पूर्वाभास प्राप्त होता है। गजाली का विचार है कि तर्कबुद्धि का कार्य आस्था के लिए मार्ग प्रशस्त करना ही है और ऐसा वह स्वयं अपनी सीमाओं को निर्धारित करके तथा इस सत्य को उद्घाटित करके कर सकती है कि धार्मिक विश्वासों का प्रमाणित या अप्रमाणित करना उसके लिए संभव नहीं है। गजाली के इसी मत को स्वीकार करते हुए पास्कल ने भी आस्था का मार्ग प्रशस्त करने के लिए ही तर्कबुद्धि को आवश्यक माना है। वे मानव-जीवन और धर्म के लिए तर्कबुद्धि को पर्याप्त महत्त्व देते हैं। उनके अनुसार त्रिवेकशील प्राणी होने के कारण ही मनुष्य अन्य सभी प्राणियों की अपेक्षा उत्कृष्ट है। धर्म के लिए तर्कबुद्धि के महत्त्व को स्वीकार करते हुए वे कहते हैं कि "यदि हम तर्कबुद्धि के सिद्धांतों की अपेक्षा करेंगे तो हमारा धर्म मूर्खतापूर्ण और हास्यास्पद होगा"। परन्तु मानव-जीवन के लिए तर्कबुद्धि की आवश्यकता को स्वीकार करते हुए भी पास्कल उसके क्षेत्र का ब्रह्म सीमित ही मानते हैं। अपनी पुस्तक 'पैसीज' में उन्होंने धार्मिक विश्वासों के संबंध में तर्कबुद्धि की सीमाओं का विस्तृत विवेचन किया है। उनका मत है कि सीमित प्राणी होने के कारण मनुष्य ईश्वर के विषय में कुछ नहीं जान सकता। ज्ञान की दृष्टि से सीमित मनुष्य तथा असीम ईश्वर में जो अन्तर्घट दृष्टि है उसे तर्कबुद्धि कभी समाप्त नहीं कर सकती। "यदि ईश्वर है तो उसे समझना हमारे लिए नितान्त असंभव है क्योंकि भागों तथा सीमाओं से रहित होने के कारण उसकी हमसे कोई समानता नहीं है। हम उसके अस्तित्व और स्वरूप को कभी भी नहीं जान सकते। हमारे लिए न तो उसका अस्तित्व ही बोधगम्य है और न 'उसका अस्तित्व'।" इस प्रकार पास्कल ईश्वर-ज्ञान में मनुष्य की तर्कबुद्धि का विषय नहीं मानता। उनका कथन है कि जब हमारी तर्कबुद्धि अपने क्षेत्र के अंतर्गत आने वाले सांसारिक विषयों का ज्ञान प्राप्त करने में ही अनेक बार भल करती है तो वह अपने सीमित क्षेत्र में बाहर जाकर धार्मिक सन्तों का ज्ञान कैसे प्राप्त कर

सकनी है? इसी कारण वे ईश्वर, आत्मा आदि सभी धार्मिक विश्वासों को तर्कबुद्धि का नहीं अपितु 'हृदय' अथवा अनुभूति का विषय ही मानते हैं। उनके विचार में ईश्वर सबधी विश्वास बौद्धिक न होकर अनुभूतिजन्य ही होता है जिसमें मनुष्य की पूर्ण प्रतिबद्धता निहित रहती है। स्पष्ट है कि ऐसा विश्वास मनुष्य की आस्था पर ही आधारित हो सकता है, तर्कबुद्धि पर नहीं। तर्कबुद्धि का कार्य केवल यही बताना है कि ईश्वर सहित सभी धार्मिक विश्वास उसकी सीमित परिधि से बाहर हैं। ईश्वर को तर्कबुद्धि का विषय न मानने के कारण ही पास्कल ने मनुष्य को उसमें विश्वास करने का 'दोष' लगाने के लिए कहा है। उनका निश्चित मत है कि हमें आस्था के आधार पर ईश्वर में विश्वास करने का 'दोष' अवश्य लगाना चाहिए, क्योंकि उसमें हमें अतन्त हानि की अपेक्षा लाभ होने की कहीं अधिक सभावना है। उनका यही मत 'पास्कल के दोष' के नाम से विख्यात है। परन्तु मेरे विचार में दार्शनिक दृष्टि से ईश्वर-विश्वास सबधी उनकी उपर्युक्त मान्यता अत्यंत दुर्बल ही प्रतीत होती है, क्योंकि केवल हानि-लाभ के आधार पर किसी विश्वास या सिद्धान्त की सत्यता अथवा प्रामाणिकता का निर्णय नहीं किया जा सकता। इनके अतिरिक्त किसी विश्वास की सत्यता प्रमाणित हो जाने से पूर्व ही उसमें प्राप्त सभावित हानि-लाभ का अनुमान लगाना और उस अनुमान के आधार पर उस विश्वास को स्वीकार करने का आग्रह करना उचित एवं युक्तिमग्न प्रतीत नहीं होता। परन्तु पास्कल का निश्चिन्त मत है कि हमारी तर्कबुद्धि स्वयं ही धार्मिक विश्वासों को अपनी सीमित परिधि से बाहर सिद्ध करके उन्हें अनिवार्यतः हमारी आस्था के विषय बना देती है और इन विश्वासों के सबंध में वस्तुतः उसका यही एकमात्र कार्य है।

पास्कल की भाँति कान्ट ने भी मूलतः इसी विचारधारा के आधार पर धार्मिक विश्वासों की व्याख्या की है। संभवतः यह कहना अनुचित न होगा कि तर्कबुद्धि द्वारा आस्था के लिए मार्ग प्रशस्त करने के सिद्धान्त का उनके दर्शन में पर्याप्त विकास हुआ है। उन्होंने अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'क्रिटिक ऑफ प्योर रीजन' में मानव-बुद्धि के विश्लेषण द्वारा यह सिद्ध किया है कि 'सैद्धांतिक तर्कबुद्धि ईश्वर की सत्ता, आत्मा की अमरता तथा अन्य धार्मिक विश्वासों को प्रमाणित या अप्रमाणित नहीं कर सकती, क्योंकि उसका सबंध हमारे अनुभवजन्य सांसारिक ज्ञान तथा इस ज्ञान को संभव बनाने वाली आवश्यक स्थितियों से ही है। हम अपनी विशुद्ध तर्कबुद्धि द्वारा यह कभी नहीं जान सकते कि ईश्वर तथा आत्मा का अस्तित्व है अथवा नहीं, अतः इनकी सत्ता को प्रमाणित या अप्रमाणित करने के लिए तर्क प्रस्तुत करना व्यर्थ है। परन्तु कान्ट के मतानुसार इसका अभिप्राय यह नहीं है कि ये धार्मिक विश्वास निरर्थक एवं मिथ्या हैं और हमारे जीवन के लिए इनका कोई महत्त्व नहीं है। उन्होंने स्पष्ट कहा है कि विशुद्ध तर्कबुद्धि के विषय नूहोंने हुए भी ईश्वर तथा आत्मा सबधी धार्मिक विश्वास हमारी 'व्यावहारिक तर्कबुद्धि' की अनिवार्य मान्यताएँ हैं। हमारी व्यावहारिक तर्कबुद्धि का कार्य हमें यह बताना है कि हमें क्या करना चाहिए और क्या नहीं करना चाहिए। यही व्यावहारिक तर्कबुद्धि हमें बताती है कि नैतिक जीवन की सार्थकता के लिए आस्था के आधार पर ईश्वर तथा आत्मा की सत्ता स्वीकार करना आवश्यक है। सदैव निष्कामभाव से अपने नैतिक कर्तव्य का पालन करने वाले व्यक्ति को उसके वर्तमान जीवन में अथवा आगामी जीवन में उसके शुभाचरण के अनुरूप सुख प्रदान करने के लिए केवल ईश्वर ही न्यायधीश के रूप में कार्य कर सकता है। अतः सार्थक नैतिक जीवन के लिए आत्मा की अमरता और ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करना अनिवार्य है। इस प्रकार हमारी व्यावहारिक तर्कबुद्धि—जिसका सबंध हमारे नैतिक जीवन से है—हमें ईश्वर के अस्तित्व तथा आत्मा की अमरता में सर्वाधिक धार्मिक विश्वासों को आवश्यक मान्यताओं के रूप में स्वीकार करने के लिए बाध्य करती है। इस दृष्टि से ये धार्मिक विश्वास हमारे जीवन के लिए केवल सार्थक ही नहीं अपितु अनिवार्य भी हैं। सैद्धांतिक तर्कबुद्धि की

परिधि से पूर्णतः बाहर होने के कारण ये धार्मिक विश्वास केवल हमारी आस्था के विषय ही हो सकते हैं जिनका सबंध हमारी व्यावहारिक तर्कबुद्धि से है। इस प्रकार स्पष्ट है कि पास्कल की भाँति कान्ट भी यह मानते हैं कि विशुद्ध तर्कबुद्धि धार्मिक विश्वासों के आधार के रूप में अतन्त्र आस्था के लिए मार्ग प्रशस्त करती है। परन्तु कान्ट के सिद्धांत के विरुद्ध यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि यदि हम विशुद्ध तर्कबुद्धि द्वारा धार्मिक विश्वासों के संबंध में कुछ नहीं जान सकते तो हम उन्हें व्यावहारिक तर्कबुद्धि की अनिवार्य मान्यताओं के रूप में कैसे स्वीकार कर सकते हैं। हम ईश्वर, आत्मा आदि ऐसी सत्ताओं के विषय में कुछ भी कैसे जान सकते हैं जो हमारी सैद्धांतिक तर्कबुद्धि के सीमित क्षेत्र से पूर्णतः बाहर हैं? जहाँ तक मुझे ज्ञान है, कान्ट ने इस प्रश्न का कोई सतोषजनक उत्तर नहीं दिया। वे केवल यही कहते हैं कि सैद्धांतिक तर्कबुद्धि तथा व्यावहारिक तर्कबुद्धि के बीच अन्तर है, अतः सैद्धांतिक तर्कबुद्धि की परिधि के अंतर्गत न आने वाले हमारे धार्मिक विश्वासों के व्यावहारिक तर्कबुद्धि से संबंधित हमारी आस्था के आवश्यक विषय हो सकते हैं। परन्तु कान्ट की यह मान्यता युक्तिमगत प्रतीत नहीं होती, क्योंकि जो हमारी विशुद्ध अथवा सैद्धांतिक तर्कबुद्धि के लिए पूर्णतः अज्ञात और अज्ञेय है वह हमारी व्यावहारिक तर्कबुद्धि का भी विषय नहीं हो सकता। वे स्वयं यह मानते हैं कि व्यावहारिक तर्कबुद्धि का कार्य हमें किसी वस्तु के अस्तित्व एवं स्वरूप का ज्ञान प्रदान करना नहीं अपितु हमें कुछ करने या न करने की प्रेरणा देना ही है। ऐसी स्थिति में व्यावहारिक तर्कबुद्धि द्वारा हमें किसी भी अर्थ में ईश्वर, आत्मा आदि अज्ञेय सत्ताओं का ज्ञान नहीं हो सकता। यदि वास्तव में ये सत्ताएँ सभी प्रकार से हमारे लिए पूर्णतः अज्ञेय हैं तो इन्हें व्यावहारिक तर्कबुद्धि की आवश्यक मान्यताओं के रूप में स्वीकार करने का कोई युक्तिमगत आधार दृष्टिगोचर नहीं होता। इस प्रकार निष्कर्ष के रूप में यह कहा जा सकता है कि सैद्धांतिक तर्कबुद्धि की सीमाओं को निर्धारित करके और ईश्वर तथा आत्मा संबंधी धार्मिक विश्वासों को केवल व्यावहारिक तर्कबुद्धि के विषय मानकर कान्ट ने आस्था के लिए मार्ग प्रशस्त करने का जो प्रयास किया है उसमें उन्हें वास्तविक सफलता प्राप्त नहीं हुई।

कान्ट के सिद्धांत की उपर्युक्त कठिनाई के होते हुए भी अनेक परवर्ती दार्शनिकों ने किसी न किसी रूप में उनके इस सिद्धांत का समर्थन किया है। उदाहरणार्थ उन्नीसवीं शताब्दी के अस्तित्ववादी दार्शनिक कीर्केगार्ड धार्मिक विश्वासों के संबंध में मूलतः कान्ट की विचारधारा को ही स्वीकार करते हैं। वे भी यह मानते हैं कि हमारी तर्कबुद्धि स्वयं अपनी सीमाओं को निश्चिन्त करके हमें यह बताती है कि धार्मिक विश्वासों की व्याख्या करने तथा उन्हें प्रमाणित या अप्रमाणित करने में वह निरानुभव असमर्थ है। ऐसी स्थिति में यदि कोई दार्शनिक तर्कबुद्धि द्वारा इन विश्वासों को मन्य या अमन्य सिद्ध करने का प्रयास करता है तो उसका यह प्रयास पूर्णतः व्यर्थ है। हाँ, तर्कबुद्धि द्वारा हम उसकी सीमाओं को समझ सकते हैं और यह भी जान सकते हैं कि कुछ ऐसी सत्ताओं के अस्तित्व की संभावना है जिन्हें हम न तो जानते हैं और न कभी जान ही सकते हैं। इन सत्ताओं को कीर्केगार्ड ने 'अज्ञात' की मज्जा दी है।^० उनके अनुसार 'अज्ञात' वह है जो हमारे ज्ञान की समस्त सीमाओं से पूर्णतः बाहर है और जिसे हम तर्कबुद्धि द्वारा किसी भी अर्थ में कभी नहीं जान सकते; हम किसी भी प्रकार से इन 'अज्ञात' का वर्णन नहीं कर सकते— यहाँ तक कि हम इसे 'ईश्वर' की मज्जा भी नहीं दे सकते। इस प्रकार कीर्केगार्ड का मत कान्ट के मत की अपेक्षा अधिक आत्मसमर्पणपूर्ण प्रतीत होता है, क्योंकि कान्ट के विपरीत कीर्केगार्ड 'अज्ञात' को सभी दृष्टियों से पूर्णतः अज्ञात और अज्ञेय ही मानते हैं। इस दृष्टि में उनके सिद्धांत को कान्ट के सिद्धांत का अधिक

विकसित रूप तथा आत्मसर्गनियुक्त अनिवार्य तार्किक निष्कर्ष माना जा सकता है। कीर्केगार्ड का विचार है कि जो विषय हमारी तर्कबुद्धि की सीमित परिधि के अन्तर्गत नहीं आते वे ही हमारी धार्मिक आस्था के विषय हैं अत आस्था का क्षेत्र तर्कबुद्धि के क्षेत्र से भिन्न है। असीम होने के कारण इश्वर हमारी आस्था का ही विषय हो सकता है तर्कबुद्धि का नहीं, क्योंकि तर्कबुद्धि हमें सीमित मानसिक वस्तुओं का ही ज्ञान प्रदान कर सकती है। तर्कबुद्धि से सर्वाधन विषयों के प्रति हमारी सैद्धांतिक स्वीकृति ही पर्याप्त होती है उनके अनुरूप आचरण करना हमारे लिए आवश्यक नहीं है। इसके विपरीत आस्था के विषयों के प्रति हमारी पूर्ण वैयक्तिक प्रतिबद्धता का होना अनिवार्य है—अर्थात् इन विषयों में विद्यमान हमारी आस्था हमारे व्यक्तिगत आचरण को अनिवार्यतः प्रभावित करती है। इस संबंध में कीर्केगार्ड का मत कान्ट के मत से भिन्न नहीं है क्योंकि कान्ट भी धार्मिक विश्वासों को व्यावहारिक तर्कबुद्धि की आवश्यक मान्यताएँ बताकर इनके संबंध में केवल बौद्धिक स्वीकृति के स्थान पर हमारी पूर्ण प्रतिबद्धता का होना अनिवार्य मानते हैं। हम ईश्वर तथा अन्य धार्मिक विषयों में आस्था का अनुभव कैसे कर सकते हैं—इस प्रश्न का उत्तर देते हुए कीर्केगार्ड ने कहा है कि केवल ईश्वर की कृपा के फलस्वरूप ही हमें धार्मिक आस्था की प्राप्ति हो सकती है।

पास्त्रल कान्ट तथा कीर्केगार्ड के अतिरिक्त एच०एल० मैसेल, रूडॉल्फ ऑटो, कार्ल बाथ रुडोल्फ ब्रुन्टमान, पाल तिलिक आदि अन्य अनेक दार्शनिकों ने भी धार्मिक विश्वासों के संबंध में किसी-न-किसी रूप में इसी विचारधारा का समर्थन किया है, किंतु यहाँ स्थानाभाव के कारण इन सभी दार्शनिकों के मत का उल्लेख करना संभव नहीं है। इस विचारधारा के प्रति इनने अधिक दार्शनिकों के व्यापक समर्थन को ध्यान में रखते हुए यह अवश्य कहा जा सकता है कि पाश्चात्य धर्मदर्शन में इसका विशेष महत्त्व है। यहाँ इस महत्त्वपूर्ण विचारधारा के कुछ प्रमुख गुणों तथा दोषों की ओर संकेत कर देना आवश्यक प्रतीत होता है। इसका प्रथम मुख्य गुण यह है कि धार्मिक आस्था को यह तर्कबुद्धि के कठोर बंधनों से मुक्त कर देती है जिसके फलस्वरूप यह आस्था दार्शनिकों के सैद्धांतिक मतभेद द्वारा प्रभावित नहीं होती। हम देख चुके हैं कि इस विचारधारा के समर्थकों के अनुसार धार्मिक आस्था तर्कबुद्धि पर निर्भर नहीं है और न ही उसे तर्कबुद्धि के समर्थन की आवश्यकता है। ऐसी स्थिति में धर्मपरायण व्यक्ति के लिए धार्मिक विश्वासों को स्वीकार करना निश्चय ही अधिक सुगम हो जाता है। इस विचारधारा का दूसरा प्रमुख लाभ यह है कि इसमें धर्म के व्यावहारिक पक्ष को सर्वाधिक महत्त्व दिया गया है। इसके समर्थक धार्मिक विश्वासों को केवल बौद्धिक ज्ञान के विषय न मानकर मनुष्य के लिए उनके अनुसार आचरण करना भी आवश्यक मानते हैं। इन दार्शनिकों का मत है कि धार्मिक विश्वासों के प्रति मनुष्य की ऐसी वृद्धि निष्ठा तथा वैयक्तिक प्रतिबद्धता होनी चाहिए जो उसके संपूर्ण व्यावहारिक जीवन को प्रभावित करे। परंतु इन गुणों के साथ-साथ उपर्युक्त विचारधारा में कुछ दोष अथवा कठिनाइयाँ भी हैं जिनका यहाँ उल्लेख कर देना आवश्यक है। इस विचारधारा का प्रथम दोष यह है कि इसमें धार्मिक आस्था को तर्कबुद्धि से पूर्णतः पृथक् कर दिया गया है जो न तो वाञ्छनीय है और न संभव। आस्था के आधार पर विश्वासों को स्वीकार करने की निश्चय ही एक सीमा है हम आस्था के आधार पर ऐसे किसी विश्वास को स्वीकार नहीं कर सकते जो तर्कबुद्धि के विपरीत हो। वस्तुतः ऐसा विश्वास 'अर्धाविश्वास' मात्र होने के कारण हमारी धार्मिक आस्था का विषय नहीं हो सकता। इसका अभिप्राय यही है कि आस्था सबधी धार्मिक विश्वासों के लिए भी कुछ सीमा तक तर्कबुद्धि का समर्थन प्राप्त करना अनिवार्य है। तर्कबुद्धि के समर्थन के बिना हम वाञ्छनीय वास्तविक विश्वास तथा मूर्खतापूर्ण अंधविश्वास में भेद नहीं कर सकते। इसके अतिरिक्त प्रस्तुत विचारधारा

के समर्थकों की इस मान्यता को भी दार्शनिक युक्तियों द्वारा प्रमाणित करना आवश्यक है कि तर्कबुद्धि स्वयं अपनी सीमाओं को निर्धारित करके धार्मिक आस्था के लिए मार्ग प्रशस्त करती है। उनकी यह मान्यता कि तर्कबुद्धि धार्मिक विश्वासों को प्रमाणित या अप्रमाणित नहीं कर सकती ज्ञानमीमासा सबधी उनके सिद्धांत का ही परिणाम है और इस सिद्धांत को सभी दार्शनिक पूर्णतः स्वीकार नहीं करते। इस सिद्धांत को केवल इसीलिए स्वीकार नहीं किया जा सकता कि यह धार्मिक विश्वासों को तर्कबुद्धि के प्रभाव से मुक्त कर देता है। फिर यदि यह मान भी लिया जाए कि धार्मिक आस्था सबधी विषयों को तर्कबुद्धि द्वारा प्रमाणित या अप्रमाणित नहीं किया जा सकता तो भी इसमें यह सिद्ध नहीं होता कि इन विषयों की सत्यता में विश्वास करना अनिवार्य है जैसा कि इस विचारधारा के समर्थक मानते हैं। क्या यह नहीं कहा जा सकता कि जिसे हमारी तर्कबुद्धि कभी प्रमाणित अथवा अप्रमाणित नहीं कर सकती उसका हमारे लिए अस्तित्व नहीं है और उसमें विश्वास करना अनिश्चित अथवा अवाच्छनीय है? जहाँ तक मझे ज्ञात है प्रस्तुत विचारधारा के समर्थकों ने इस प्रश्न का कोई सतोषजनक उत्तर नहीं दिया। इस विचारधारा के विरुद्ध दूसरी आपत्ति यह है कि तर्कबुद्धि द्वारा स्वयं अपनी सीमाओं को निर्धारित करने के जिस सिद्धांत पर यह आधारित है वह असंगत एवं स्वतोव्याघातपूर्ण है। इस सिद्धांत में विश्वास करने वाले दार्शनिक एक ओर तो यह कहते हैं कि सीमित होने के कारण हमारी तर्कबुद्धि ऐसी सत्ताओं को कभी नहीं जान सकती जो इसी परिधि के अतर्गत नहीं आती, परंतु दूसरी ओर वे यह भी कहते हैं कि हम तर्कबुद्धि द्वारा यह जानते हैं कि ये सत्ताएँ हमारे लिए अज्ञात तथा अज्ञेय हैं। यहाँ स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि हमारी सीमित तर्कबुद्धि हमें यह कैसे बता सकती है कि उसकी परिधि के अतर्गत न आने वाली कुछ अज्ञात एवं अज्ञेय सत्ताएँ भी हैं। दूसरे शब्दों में इस प्रश्न को यों प्रस्तुत किया जा सकता है कि हम अपनी सीमित तर्कबुद्धि द्वारा अज्ञात एवं अज्ञेय सत्ताओं की सभावना को कैसे जान सकते हैं। पास्कल कान्ट कीर्केगार्ड आदि दार्शनिकों ने इस गभीर समस्या का कोई सतोषपद समाधान प्रस्तुत नहीं किया। ऐसी स्थिति में उनकी इस आधारभूत मान्यता को उचित एवं योक्तिसंगत नहीं माना जा सकता कि हमारी तर्कबुद्धि स्वयं अपनी सीमाओं को निर्धारित करके धार्मिक आस्था के लिए अनिवार्यतः मार्ग प्रशस्त करती है। इस मान्यता में यह गभीर स्वतोव्याघातनिहित है कि हम ऐसी सत्ताओं में भी विश्वास कर सकते हैं—अथवा हमें ऐसी सत्ताओं में भी विश्वास करना चाहिए—जो हमारे लिए पूर्णतः अज्ञात और अज्ञेय हैं। स्पष्ट है कि ऐसी स्वतोव्याघातपूर्ण दुर्बल मान्यता धार्मिक आस्था के लिए वास्तव में कभी मार्ग प्रशस्त नहीं कर सकती।

4. मूल्यांकन

अभी तक हमने आस्था एवं तर्कबुद्धि के संबंध में जिन दो विचारधाराओं का विवेचन किया है उनमें से एक तर्कबुद्धि को आस्था की सेविका के रूप में स्वीकार करती है और दूसरी उसे आस्था के लिए मार्ग प्रशस्त करने का साधन मात्र मानती है। इस प्रकार ये दोनों विचारधाराएँ धार्मिक विश्वासों को स्वीकार करने की दृष्टि से मनुष्य के जीवन में तर्कबुद्धि को आस्था की अपेक्षा बहुत गौण स्थान देती हैं। परंतु हम देख चुके हैं कि इन दोनों विचारधाराओं में ऐसी अनेक गभीर कठिनाइयाँ हैं जिनके कारण इन्हें सतोषप्रद नहीं माना जा सकता। इन दोनों विचारधाराओं के समर्थक तर्कबुद्धि को पर्याप्त महत्त्व न देने के कारण इस महत्त्वपूर्ण प्रश्न का कोई सतोषजनक उत्तर नहीं दे पाते कि आस्था सबधी धार्मिक विश्वास अधविश्वासों में किस प्रकार भिन्न होते हैं। दूसरे शब्दों में य दार्शनिक तर्कबुद्धि में धार्मिक आस्था का संबंध विच्छेद करके उसे नितान्त

अबौद्धिक बना देने हैं। यह समझना कठिन नहीं है कि विज्ञान तथा तर्क को सर्वाधिक महत्त्व देने वाला आधुनिक मनुष्य ऐसी अबौद्धिक अथवा तर्करहित धार्मिक आस्था को स्वीकार नहीं कर सकता। उसके जीवन में केवल ऐसी आस्था का स्थान हो सकता है जो तर्कबुद्धि द्वारा समर्थित तथा उसके अनुरूप हो—अर्थात् जो वर्तमान वैज्ञानिक सिद्धांतों के विपरीत न हो। जीवन तथा जगत् के प्रति वास्तव में वैज्ञानिक दृष्टिकोण को स्वीकार करने वाला कोई भी प्रबुद्ध व्यक्ति आज ऐसे धार्मिक विश्वासों का समर्थन नहीं कर सकता जो उसकी तर्कबुद्धि के विपरीत हैं और जिनकी उपादेयता उसकी तर्कबुद्धि द्वारा प्रमाणित नहीं होती। यदि किन्हीं धार्मिक विश्वासों को स्वीकार करने के लिए तर्कबुद्धि और आस्था में संघर्ष होता है तो हमें तर्कबुद्धि के निर्णय को ही उचित तथा अंतिम मानना होगा, क्योंकि हम केवल तर्कबुद्धि द्वारा ही निष्पक्ष रूप में सत्य का अनुसंधान कर सकते हैं। इस संबंध में महान अनुभववादी दार्शनिक लॉक ने ठीक ही कहा है कि जहाँ तर्कबुद्धि तथा श्रुति में मतभेद प्रतीत होता है वहाँ तर्कबुद्धि ही अंतिम निर्णायक शक्ति है और तर्कबुद्धि के लिए यह उचित ही है कि वह ऐसी श्रुति को प्रमाणित मानने से इन्कार कर दे जिसका उससे संघर्ष है अथवा जो उसके विपरीत है। "जो व्यक्ति श्रुति का मार्ग प्रशस्त करने के लिए तर्कबुद्धि से अस्वीकार करता है वह दोनों के प्रकाश का समाप्त कर देता है"। लॉक का निश्चित मत है कि जो श्रुति अर्न्तगत अथवा तर्कबुद्धि के विपरीत है उस सत्य और प्रामाणिक नहीं माना जा सकता। मेरे विचार में वर्तमान धर्म के मनुष्य के लिए तर्कबुद्धि और आस्था के संबंध में इसी अबौद्धिक दृष्टिकोण का स्वीकार करना अनिवार्य है। इसका कारण यह है कि किसी भी विश्वास की सत्यता और उपादेयता की ठीक-ठीक जांच करने के लिए हमारे पास तर्कबुद्धि के अतिरिक्त अन्य साधन विश्वसनीय बसाती नहीं है। यदि हम तर्कबुद्धि द्वारा निष्पक्ष तथा पर्याप्त जांच किए बिना ही किसी विश्वास को स्वीकार कर लेते हैं तो ऐसे विश्वासों को हम भ्रम अथवा निर्गुण मिथ्या कल्पना से पृथक् नहीं कर सकते। ऐसे तर्करहित अथवा अबौद्धिक विश्वासों का फलस्वरूप संभवतः हम मित्यता तथापि प्राप्त कर सकते हैं, किंतु निश्चय ही वह हमारे जीवन का समाहित मार्गदर्शन नहीं कर सकता, अतः ऐसे विश्वासों का परित्याग कर देना ही हमारे लिए श्रेयस्कर होगा।

कष्ट दार्शनिकों का विचार है कि ईश्वर की मत्ता, आत्मा की अमरता, पुनर्जन्म की संभावना आदि से सर्वाधिक धार्मिक विश्वासों में है कि तर्कबुद्धि द्वारा समर्थित न होते हुए भी वे हमारे जीवन के लिए हितकर हैं, अतः केवल अबौद्धिक होने के कारण हमें इन विश्वासों का अस्वीकार नहीं करना चाहिए। पास्कल, विलियम जेम्स, फिट्ज जेम्स स्ट्राफ्ट आदि दार्शनिकों ने इसी मत का समर्थन किया है। हम देख चुके हैं कि पास्कल धार्मिक विश्वासों को केवल इसीलिए स्वीकार करना आवश्यक मानते हैं कि उनके विचार में ये विश्वास अतन्त मनुष्य के लिए अत्याधिक श्रेयस्कर सिद्ध हो सकते हैं। वे स्पष्ट कहते हैं कि तर्करहित होने हुए भी इन विश्वासों को हमें अतन्त अपने कल्याण के लिए स्वीकार करने का दायें अवश्य लगाना चाहिए। अपने प्रसिद्ध भाषण 'दिविल टु बिबिलीव' में विलियम जेम्स ने भी धार्मिक विश्वासों के संबंध में मूलतः इसी मत का समर्थन किया है। वे यह स्वीकार करते हैं कि हम तर्कबुद्धि द्वारा इन विश्वासों की सत्यता को प्रमाणित नहीं कर सकते, किन्तु फिर भी उनके विचार में हमारे लिए इन्हें छोड़ना न तो संभव है और न वाञ्छनीय। ये विश्वास हमारे जीवन के लिए इतने अधिक महत्त्वपूर्ण हैं कि तर्कबुद्धि द्वारा समर्थित न होते हुए भी इन्हें स्वीकार करने तथा इनके अनुसार आचरण करने का खतरा उठाने में हमें सकोच नहीं करना चाहिए। जेम्स का निश्चित मत है कि इन धार्मिक विश्वासों का परित्याग कर देने में भी हमारे

लिए उतना ही खतरा है जितना इन्हें स्वीकार करने में है, अतः इन्हें स्वीकार करना ही हमारे लिए अधिक हितकर है। धर्म के विषय में अपने इसी दृष्टिकोण को स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि "सर्वप्रथम धर्म हमारे जीवन के लिए अत्यधिक महत्वपूर्ण विकल्प है। इसमें विश्वास करने से हमें महान शुभ की प्राप्ति हो सकती है जिसे हम इसमें अविश्वास करने से खो देंगे। दूसरी बात यह है कि इस महान शुभ की प्राप्ति की दृष्टि से धर्म हमारे लिए अनिवार्य विकल्प है। हम अधिक प्रबल प्रमाण प्राप्त होने तक इसके विषय में मशयवाद को स्वीकार करके इससे बच नहीं सकते, क्योंकि ऐसा करके यद्यपि हम इसके असत्य होने की स्थिति में एक भूल में बच जाएंगे, किंतु इसके सत्य होने की स्थिति में हम महान शुभ की प्राप्ति से वंचित रह जाएंगे। धर्म के लिए पर्याप्त प्रमाण प्राप्त होने तक हमारे कर्तव्य के रूप में मशयवाद का प्रचार करना हमें यह बताने के समान ही है कि हमारे लिए इसके सत्य होने की आशा की अपेक्षा इसके असत्य होने के भय की ओर ध्यान देना अधिक उत्कृष्ट तथा युक्तिमय है"।⁸ इस प्रकार जेम्स के विचार में तर्कबुद्धि द्वारा धार्मिक विश्वासों की पृष्टि की चिंता किए बिना हमें स्वयं अपने हित के लिए इन विश्वासों को स्वीकार करने का खतरा अवश्य उठाना चाहिए। धार्मिक विश्वासों को स्वीकार करने के सबंध में इसी मत का समर्थन करते हुए फिट्ज-जेम्स स्टीफन ने भी कहा है कि "जीवन के सभी महत्वपूर्ण विषयों में हमें अधिकार से ही कूदना पड़ता है। यदि हम जीवन की पहेलियों को अनुत्तरित छोड़ देते हैं तो यह एक विकल्प है, यदि हम इनका उत्तर देने में सकोच करते हैं अथवा इनका उत्तर स्थगित कर देते हैं तो यह भी एक विकल्प ही है, हम चाहे कोई भी विकल्प स्वीकार करें, उसके लिए हमें खतरा अवश्य उठाने है। यदि कोई व्यक्ति ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करने का निर्णय करता है तो उसे कोई नहीं रोक सकता, कोई भी यह निश्चित रूप से प्रमाणित नहीं कर सकता कि वह भूल कर रहा है। यदि कोई व्यक्ति ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास करता है और अपने इस विश्वास के अनुसार आचरण करता है तो मैं नहीं समझता कि उसे कोई गलत प्रमाणित कर सकता है"।⁹ स्पष्ट है कि टीफन धार्मिक विश्वासों को मनुष्य की तर्कबुद्धि पर आधारित न मानकर उसकी भावनाओं अथवा इच्छाओं पर ही आधारित मानते हैं। विलियम जेम्स की भाँति उनका भी यही विचार है कि स्वयं अपने कल्याण को दृष्टिगत रखते हुए हमें इन विश्वासों को अवश्य स्वीकार करना चाहिए। इस प्रकार ये सभी दार्शनिक हमारे धार्मिक विश्वासों को तर्कबुद्धि द्वारा समर्थित न मानते हुए भी मानव-जीवन के लिए अत्यधिक उपादेय मानते हैं और इसी आधार पर उन्हें स्वीकार करना तथा उनके अनुसार आचरण करना आवश्यक समझते हैं।

परंतु धार्मिक विश्वासों के सबंध में उपर्युक्त दृष्टिकोण उचित तथा मनोवृत्त प्रतीत नहीं होता। पास्कल तथा विलियम जेम्स के इस मत का समर्थन करना बहुत कठिन है कि धार्मिक विश्वास हमारे लिए श्रेयस्कर हैं और इसी कारण हमें इन विश्वासों को स्वीकार करने का खतरा अवश्य उठाना चाहिए। ये दोनों दार्शनिक स्वयं इस तथ्य को स्वीकार करते हैं कि धार्मिक विश्वास बौद्धिक अथवा तर्कसंगत नहीं होते क्योंकि उन्हें तर्कबुद्धि द्वारा सत्य प्रमाणित नहीं किया जा सकता। इसी कारण इन विश्वासों को मनुष्य के लिए उपादेय मानकर ही ये दार्शनिक इन्हें स्वीकार करने का आग्रह करते हैं। परंतु वर्तमान वैज्ञानिक युग में ईश्वर, आत्मा, पुनर्जन्म सबधी धार्मिक विश्वासों की वास्तव में कोई उपादेयता दृष्टिगोचर नहीं होती। हाँ, इन विश्वासों को स्वीकार करने से मनुष्य को कुछ मिथ्या मातृवना अवश्य प्राप्त हो सकती है, किंतु ऐसी सात्वता

8 विलियम जेम्स 'द विल टु बिलीव', बी ए ब्रोडी द्वारा संपादित 'रीडिंग इन दि फिलॉसॉफी ऑफ गिलीजन म कालिन', पृ० 261

9 फिट्ज जेम्स स्टीफन 'निवर्टे इक्विनटी फ्रटनटी' पृ 253

उसके लिए श्रेयस्कर नहीं हो सकती, क्योंकि यह उसे जीवन के कठोर यथार्थ से हटाकर केवल भ्रामक भ्रममयी चिन्ता की ओर ले जाती है। फिर यदि यह मान भी लिया जाए कि धार्मिक विश्वास मनुष्य के लिए उपादेय हैं तो भी केवल उपादेयता के आधार पर इन्हें सत्य नहीं माना जा सकता। यह आवश्यक नहीं है कि जो कुछ हमारे लिए उपादेय है वह यथार्थ अथवा सत्य भी हो। हम मृत्यु के पश्चात् स्वर्ग-प्राप्ति की कल्पना से आश्चर्य हो सकते हैं, किन्तु इसका यह अर्थ यह नहीं है कि स्वर्ग का वास्तव में अस्तित्व है। यही बात ईश्वर, आत्मा, पुनर्जन्म आदि में सबीधित अन्य धार्मिक विश्वासों के विषय में भी कही जा सकती है। इस प्रकार धार्मिक विश्वासों की तथाकथित उपादेयता उन्हें हमारे लिए सत्य प्रमाणित नहीं कर सकती।

गत तीन या चार शताब्दियों में भौतिकी, जीवविज्ञान, शरीर-रचनाशास्त्र, मनोविज्ञान, मानवशास्त्र आदि में जो महान् क्रांतिकारी अनुसंधान हुए हैं उन्हें ध्यान में रखते हुए यह कहा जा सकता है कि वर्तमान युग में परंपरागत धार्मिक विश्वासों के लिए कोई विश्वसनीय तथा युक्तिसंगत आधार नहीं है। यदि कोई विश्वास हमारी तर्कबुद्धि का समर्थन प्राप्त नहीं कर सकता तो उसे आस्था अथवा किसी अन्य अबौद्धिक आधार पर स्वीकार करना उचित प्रतीत नहीं होता। क्लिफोर्ड के शब्दों में, "अपर्याप्त प्रमाण के आधार पर किसी व्यक्ति के लिए किसी भी वस्तु में विश्वास करना सदैव और सर्वत्र अनुचित है। यदि कोई व्यक्ति बाल्यकाल में सीखे हुए अथवा बाद में स्वीकार किए हुए विश्वास के संबंध में अपने मन में उठने वाले सशय को बलपूर्वक दबा देता है उन पुस्तकों को पढ़ने तथा उन व्यक्तियों के साथ रहने से जानबूझ कर इनकार करता है जो इस विश्वास पर आपत्ति करते हैं अथवा इसके संबंध में विचार-विनिमय करते हैं, और जो ऐसे प्रश्नों को उठाना अपवित्र अथवा अनुचित समझता है जिन्हें इस विश्वास को अत्यात पहुँचाए बिना नहीं उठाया जा सकता उस व्यक्ति का जीवन मानव-जाति के विरुद्ध एक बहुत बड़ा पाप या अपराध है।"¹⁰

मीमांसा दर्शन में निरीश्वरवाद

1. निरीश्वरवाद का अर्थ

भारतीय दर्शन पर विचार करने वाले अधिकतर विद्वान प्रायः यह दावा करने लगे हैं कि अध्यात्मवाद भारत के सगुण दर्शन की मूल विशेषता है। यद्यपि ये विद्वान 'अध्यात्मवाद' की काढ़ निश्चयन एवं सकारात्मक परिभाषा नहीं दे सके, फिर भी वे इतना अवश्य कहने लगे हैं कि ईश्वर विषयक विश्वास अध्यात्मवाद का आवश्यक तथा सर्वाधिक महत्वपूर्ण तत्त्व है। इन विद्वानों में डॉ. सर्वपल्ली राधा कृष्णन का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है जिन्होंने 'इंडियन फिलॉसॉफी आर्किडियलिस्ट व्यू ऑफ लाइफ', 'हिंदू व्यू ऑफ लाइफ' आदि अपनी प्रसिद्ध कृतियों में यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि भारतीय दर्शन मूलतः अध्यात्मवादी दर्शन है और मानव-जीवन के महान तथ्य के रूप में ईश्वर संबंधी विश्वास उसके इस अध्यात्मवाद में समाविष्ट है। परन्तु इस अर्थ में भारतीय दर्शन को अध्यात्मवादी मानने के दावे की सत्यता अत्यंत सदिग्ध तथा विवादास्पद है। इसका कारण यह है कि भारत के अधिकतर दर्शन ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास नहीं करते। नौ भारतीय दर्शनों में से परवर्ती न्याय, वैशेषिक, वेदात के कुछ संप्रदाय तथा योग दर्शन ही ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करते हैं। शेष सभी दर्शन — अर्थात् चावाक, बौद्ध, जैन, सांख्य तथा मीमांसा — ईश्वर विषयक विश्वास का खंडन करते हैं। इसी कारण इन सभी भारतीय दर्शनों को 'निरीश्वरवादी दर्शन' माना जाता है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि यदि ईश्वर संबंधी विश्वास को अध्यात्मवाद का अनिवार्य तत्त्व माना जाए तो निश्चय ही भारतीय दर्शन को 'अध्यात्मवादी दर्शन' कहना युक्तिमगत प्रतीत नहीं होता। परन्तु यदि अध्यात्मवादी होने का अर्थ अतीन्द्रिय या अनिप्राकृतिक सत्ताओं में विश्वास करना है तो अवश्य ही भारतीय दर्शन को 'अध्यात्मवादी दर्शन' कहा जा सकता है, क्योंकि चावाक को छोड़कर अन्य सभी भारतीय दर्शन किसी न किसी प्रकार की अनिप्राकृतिक सत्ता अथवा सत्ताओं में विश्वास करते हैं। इस दृष्टि से विचार करने पर हम यह कह सकते हैं कि ये सभी भारतीय दर्शन ईश्वरवादी न होते हुए भी अध्यात्मवादी हैं। स्पष्टतः इसका अर्थ यह है कि भारतीय दर्शन में निरीश्वरवाद और अध्यात्मवाद दोनों एक ही साथ पाए जाते हैं, अतः यह कहना अनुचित न होगा कि ईश्वरवाद अध्यात्मवाद का अनिवार्य तत्त्व नहीं है।

वस्तुतः ईश्वरवाद के स्थान पर निरीश्वरवाद को ही भारतीय दर्शन की प्रमुख विचारधारा माना जा सकता है। हम ऊपर देख चुके हैं कि अधिकतर भारतीय दर्शन ईश्वर की सत्ता में विश्वास नहीं करते — अर्थात् वे यह नहीं मानते कि ऐसे ईश्वर का अस्तित्व है जो असीमित शक्ति, ज्ञान, शुभत्व, प्रेम, दया, नित्यता आदि गुणों से परिपूर्ण है और जो इस जगत् का रचयिता पालनकर्ता, संचालक तथा सहायक है। इसी अर्थ में इन भारतीय दर्शनों को निरीश्वरवादी दर्शन कहा जाता है। इस प्रकार निरीश्वरवाद का अर्थ है ईश्वर विषयक उपर्युक्त अवधारणा का निषेध

अथवा खडन। जो भारतीय दर्शन इस निरीश्वरवाद का समर्थन करते हैं उन्होंने ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में ईश्वरवादियों द्वारा प्रस्तुत सभी तर्कों का अपने-अपने ढंग से खडन किया है। यद्यपि इन निरीश्वरवादी दर्शनों में तत्त्वमीमासा तथा ज्ञानमीमासा संबंधी समस्याओं के विषय में परस्पर तीव्र मतभेद है, फिर भी ये सभी दर्शन ईश्वरवाद का समान रूप से दृढ़तापूर्वक खडन करते हैं। इसका तात्पर्य यह है कि अन्य दार्शनिक समस्याओं के संबन्ध में परस्पर विरोधी विचारधाराओं का स्वीकार करने वाले दर्शन भी निरीश्वरवाद का पूर्णतः समर्थन करते हैं। प्रत्ययवाद में विश्वास करने वाले बौद्ध दर्शन के महायान संबंधी विज्ञानवाद तथा यथार्थवाद के दृढ़ समर्थक सीमासा दर्शन इस तथ्य के स्पष्ट उदाहरण हैं। इसी प्रकार पूर्णतः भौतिकवादी चावाक दर्शन और आत्मा की सत्ता एवं अमरता में विश्वास करने वाले सांख्य तथा मीमासा दर्शन समान रूप में निरीश्वरवाद का समर्थन करते हैं। इन तथ्या से स्पष्ट है कि भारतीय निरीश्वरवाद किसी विशेष दार्शनिक विचारधारा पर आधारित नहीं है अतः उसका स्वतंत्र रूप में अध्ययन किया जा सकता है।

निरीश्वरवादी भारतीय दर्शन ईश्वरवाद का जो खडन करते हैं उसके मुख्य आधार हैं तत्त्वमीमासा, ज्ञानमीमासा तथा आचारमीमासा जिन्हें ध्यान में रखते हुए इन दर्शनों ने ईश्वर के संबन्ध में निम्नलिखित प्रश्न उठाए हैं - (1) क्या ईश्वर की सत्ता को ज्ञान के किसी वैध प्रमाण द्वारा प्रमाणित किया जा सकता है? (2) क्या जगत् की उत्पत्ति और उसके विकास के लिए ईश्वर का अस्तित्व को स्वीकार करना अनिवार्य है? (3) क्या मनुष्यों को उनके शुभ-अशुभ कर्मों का समचित फल प्रदान करने के लिए कर्माध्यक्ष के रूप में ईश्वर की सत्ता को मानना आवश्यक है? सभी भारतीय निरीश्वरवादी दर्शनों ने इन तीनों मूल प्रश्नों को ध्यान में रखते हुए ईश्वर के अस्तित्व में सर्वाधन समस्या पर विचार किया है और इन तीनों प्रश्नों का स्पष्ट तथा निश्चित रूप में नकारात्मक उत्तर दिया है। इस दृष्टि से इन निरीश्वरवादी दर्शनों में पूर्ण सहमति और समानता है। वे ईश्वर की सत्ता के विषय में केवल उदासीन रहना ही पर्याप्त नहीं समझते, अपितु उसके अस्तित्व के समर्थन में ईश्वरवादियों द्वारा प्रस्तुत युक्तियों का खडन करते हैं और इसके साथ ही ईश्वर की सत्ता के विरुद्ध स्वयं अपने प्रभावशाली तर्क भी प्रस्तुत करते हैं। इस प्रकार ईश्वरवाद का निषेध इन निरीश्वरवादी दर्शनों की एक ऐसी विशेषता है जो इन सभी दर्शनों में ईश्वरवाद की समस्या के संबन्ध में पूर्ण मतैक्य उत्पन्न करती है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि भारतीय दर्शन में निरीश्वरवादी होने का अर्थ अनिवार्यतः नास्तिक होना नहीं है। कोई दर्शन निरीश्वरवादी होने हुए भी आस्तिक हो सकता है। सांख्य तथा मीमासा दर्शन इस बात के स्पष्ट उदाहरण हैं। वस्तुतः भारतीय दर्शन में 'आस्तिक' और 'नास्तिक' इन शब्दों का वह अर्थ नहीं है जो सामान्य भाषा में समझा जाता है। सामान्यतः ईश्वर के अस्तित्व में विश्वास करने वाले व्यक्ति को 'आस्तिक' और उसके अस्तित्व में विश्वास न करने वाले व्यक्ति को 'नास्तिक' कहा जाता है। परंतु भारतीय दर्शन में इन दोनों शब्दों का ईश्वर विषयक विश्वास के साथ कोई संबन्ध नहीं है। प्राचीन काल से भारतीय विद्वान 'आस्तिक' तथा 'नास्तिक' इन दोनों शब्दों का विशेष अर्थ स्वीकार करते रहे हैं। इस विशेष अर्थ के अनुसार 'आस्तिक' वह है जो वेदों की प्रामाणिकता में विश्वास करता है और 'नास्तिक' वह है जो उनकी प्रामाणिकता में विश्वास नहीं करता। इस दृष्टि से चावाक, जैन और बौद्ध दर्शनों को नास्तिक तथा अन्य सभी भारतीय दर्शनों को आस्तिक माना जाता है। इस प्रकार किसी दर्शन के आस्तिक अथवा नास्तिक होने का निर्णय उसके द्वारा वेदों की प्रामाणिकता को स्वीकार या अस्वीकार करने के आधार पर ही किया जाता है परंतु जैसा कि हम ऊपर बता चुके हैं 'ईश्वरवाद' और **का अर्थ इससे**

पूर्णतः भिन्न है, क्योंकि इन दोनों शब्दों का संबंध केवल ईश्वर विषयक विश्वास से है जो दर्शन ईश्वर की सत्ता में विश्वास करने है उन्हें 'ईश्वरवादी' और जो दर्शन उसकी सत्ता में विश्वास नहीं करते उन्हें 'निरीश्वरवादी' कहा जाता है। इस दृष्टि से सांख्य और मीमांसा आस्तिक होते हुए भी निरीश्वरवादी हैं क्योंकि वे दोनों दर्शन वेदों की प्रामाणिकता में तो विश्वास करते हैं किंतु ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते। चार्वाक, जैन तथा बौद्ध दर्शन नास्तिक भी हैं और निरीश्वरवादी भी, क्योंकि ये तीनों दर्शन न तो वेदों की प्रामाणिकता को स्वीकार करते हैं और न ईश्वर की सत्ता को। इन दर्शनों के विपरीत वेदों की प्रामाणिकता एवं ईश्वर की सत्ता दोनों को स्वीकार करने के कारण सांख्य, वैशेषिक, योग तथा वेदान्त आस्तिक भी हैं और ईश्वरवादी भी। इस प्रकार उपर्युक्त विवेचन में यह स्पष्ट है कि भारतीय दर्शन में 'आस्तिक' तथा 'नास्तिक' और 'ईश्वरवादी' एवं 'निरीश्वरवादी' इन शब्दों का प्रयोग पूर्णतः भिन्न-भिन्न अर्थों में किया जाता है। प्रस्तुत लेख में इन शब्दों का प्रयोग इसी विशेष परिभाषिक अर्थ में किया जा रहा है।

2 ईश्वरवाद का खंडन

पिछले खंड में हम बता चुके हैं कि चार्वाक, जैन, बौद्ध तथा सांख्य के साथ-साथ मीमांसा दर्शन भी निरीश्वरवाद का पूर्णतः समर्थन करता है। ये सभी दर्शन उन तर्कों अथवा युक्तियों का खंडन करते हैं जो भारतीय ईश्वरवादी दार्शनिक ईश्वर की सत्ता के समर्थन में प्रस्तुत करते रहे हैं। इन निरीश्वरवादी दर्शनों का निश्चित मत है कि जगत् के रचयिता, पालनकर्ता, कर्माध्यक्ष तथा सहायक के रूप में सर्वशक्तिमान्, सर्वज्ञ, सर्वव्यापक, नित्य, पूर्णतः शुभ एवं अत्यंत दयालु ईश्वर के अस्तित्व को तर्कसंगत रूप से प्रमाणित करना संभव नहीं है। अपने इस मत की पुष्टि के लिए इन दर्शनों ने ईश्वरवादियों की युक्तियों का खंडन करने के अनिश्चित ईश्वर के अस्तित्व के विरुद्ध स्वयं अपने तर्क भी प्रस्तुत किए हैं। इस प्रकार अन्य दार्शनिक समस्याओं के विषय में परस्पर सहमत न होते हुए भी ये सभी निरीश्वरवादी दर्शन ईश्वरवाद का समान रूप में दृढ़तापूर्वक खंडन करते हैं। प्रस्तुत लेख में हम ईश्वरवाद के विरुद्ध केवल मीमांसा — जिसे 'पूर्वमीमांसा' भी कहा जाता है — के तर्कों की ही विवेचना करेंगे। ईश्वरवाद का खंडन करने के लिए मीमांसा ने जो तर्क दिए हैं उनमें से अधिकतर लगभग वे ही हैं जो बौद्ध दर्शन तथा जैन दर्शन द्वारा ईश्वरवाद के विरुद्ध प्रस्तुत किए जा चुके थे। परन्तु निरीश्वरवाद के संबंध में इन दोनों दर्शनों में पूर्णतः सहमत होते हुए भी आस्तिक दर्शन होने के कारण मीमांसा उन सभी तर्कों का खंडन करता है जो ये नास्तिक दर्शन वेदों की प्रामाणिकता के विरुद्ध प्रस्तुत करते हैं। इस दृष्टि से मीमांसा चार्वाक के साथ-साथ जैन और बौद्ध दर्शनों का भी घोर विरोधी है। वस्तुतः मीमांसा दर्शन का मूल उद्देश्य ही वैदिक धर्म तथा कर्मकांड का तर्कपूर्ण समर्थन करना है, अतः इस दर्शन के आचार्यों ने वेदों में प्रतिपादित सिद्धांतों एवं यज्ञ आदि कर्मों की व्याख्या करते हुए उनके औचित्य और मनुष्य के लिए उनकी उपादेयता को प्रमाणित करने का प्रयास किया है। शाब्दिक दृष्टि से 'मीमांसा' का अर्थ है तर्कपूर्ण व्याख्या अथवा विवेचना, इसी कारण जो दर्शन वैदिक सिद्धांतों, धर्म एवं कर्मकांड की युक्तिसंगत व्याख्या करता है उसे 'मीमांसा' की सजा दी गई है। -

ईश्वरवाद के विरुद्ध मीमांसा के तर्कों पर विचार करने से पूर्व यहाँ एक भ्रांति का निराकरण कर देना आवश्यक है जो इस दर्शन को कुछ विद्वानों द्वारा ईश्वरवादी दर्शन मानने के फलस्वरूप उत्पन्न हुई है। हम देख चुके हैं कि मीमांसा वैदिक सिद्धांतों, धर्म तथा कर्मकांड का प्रबल समर्थक है। इसी कारण कुछ विचारकों ने यह तर्क दिया है कि जो दर्शन वेदों में इतनी गहन श्रद्धा रखता है

वद ईश्वरवाद का विरोधी नहीं हो सकता, क्योंकि ईश्वर की अवधारणा वेदों में पाई जाती है। इन विचारकों में सुविख्यात विद्वान् मैक्समूलर का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है। उन्होंने इस मत का खंडन करने का प्रयास किया है कि मीमांसा निरीश्वरवादी दर्शन है। उनके मतानुसार ईश्वरवाद के विषय में मीमांसा के दृष्टिकोण को समझने में भूल की गई है। वे स्पष्ट रूप से यह कहते हैं "कि मीमांसा के विरुद्ध निरीश्वरवाद का आरोप बहुत किंचित प्रतीत होता है, क्योंकि यह दर्शन वेदों का सम्मान करता है, उनमें विद्यमान ज्ञान को श्रुतिमूलक ज्ञान के रूप में ग्रहण करता है और समस्त वैदिक आदेशों का विधिवत पालन करना मनुष्य का अनिवार्य कर्तव्य मानता है। फिर भी प्राचीन काल तथा आधुनिक काल में मीमांसा के विरुद्ध यह आरोप लगाया गया है, किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि इस सबंध में कुछ भूल हुई है। जैमिनी स्मृतियों में विद्यमान अन्वयाय के लिए ईश्वर को उतरदायी नहीं मानना चाहते थे, अतः उन्होंने समस्त सासारिक घटनाओं की व्याख्या कारण-कार्य के सिद्धान्त के आधार पर ही की है और मनुष्यों में पाई जाने वाली असमानता को स्वयं उन्हीं के शुभ-अशुभ कर्मों का अनिवार्य परिणाम माना है। यह निश्चय ही निरीश्वरवाद न होकर ईश्वर को निर्दयता एवं पक्षपात के उन आरोपों में बचाने का प्रयास है जो प्रायः उसके विरुद्ध लगाए जाते रहे हैं। यदि मीमांसकों को निरीश्वरवादी कहा जाता है तो इसका अर्थ केवल यही है कि वे अपने ढंग से ईश्वर के कार्यों को उचित एवं युक्तिमग्न सिद्ध कर रहे हैं। मैक्समूलर के उपर्युक्त विचारों से यह स्पष्ट है कि वे मीमांसा को वास्तव में ईश्वरवादी दर्शन ही मानते हैं। उनके इस मत से प्रभावित होकर डॉ. राधा कृष्णन भी यह कहते हैं कि परवर्ती मीमांसकों ने ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार किया है। उन्हीं के शब्दों में "पूर्वमीमांसा की कमी इतनी अमूल्यप्रद थी कि परवर्ती लेखकों ने ईश्वर को धीरे-धीरे चुपचाप मान लिया"।² इस प्रकार मैक्समूलर की भांति डॉ. राधा कृष्णन का भी यही मत है कि परवर्ती मीमांसक ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करते हैं। परन्तु, जैसा कि हम आगे देखेंगे, मीमांसा के सबंध में इन विद्वानों की यह मान्यता उचित और तर्कमग्न प्रतीत नहीं होती। लगभग सभी प्रमुख मीमांसकों ने ईश्वरवादियों की युक्तियों का खंडन किया है और ईश्वर की सत्ता के विरुद्ध अनेक प्रबल तर्क भी प्रस्तुत किए हैं।

मीमांसा दर्शन के प्रवर्तक जैमिनी ने इस दर्शन के मूल ग्रंथ 'मीमांसा-सूत्र' में कहीं भी ईश्वर का उल्लेख नहीं किया है। जैमिनी के इस ग्रंथ पर विस्तृत भाष्य के रचयिता शबरस्वामी ने भी इस आधार पर ईश्वर के अस्तित्व को अस्वीकार किया है कि उसे प्रमाणित करने के लिए कोई प्रमाण उपलब्ध नहीं है। ईश्वर की सत्ता में विश्वास न करने के कारण इन दोनों दार्शनिकों ने उसके सबंध में विस्तारपूर्वक विचार करना आवश्यक नहीं समझा। परन्तु परवर्ती मीमांसकों — विशेषतः प्रभाकर तथा कुमारिल — ने ईश्वर के अस्तित्व से संबंधित समस्या की विस्तृत विवेचना की है। यद्यपि इन दोनों विचारकों में अन्य दार्शनिक समस्याओं के विषय में पर्याप्त मतभेद है, फिर भी ईश्वरवाद का खंडन करने के संबंध में वे परस्पर पूर्णतः सहमत हैं। प्रभाकर और कुमारिल ने अपने तर्कों द्वारा उन सभी युक्तियों का खंडन करने का प्रयास किया है जो ईश्वरवादियों ने ईश्वर की सत्ता के समर्थन में प्रस्तुत की है। इन युक्तियों का मुख्य उद्देश्य जगत के रचयिता और कर्माध्यक्ष के रूप में ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करना है। कुमारिल, प्रभाकर तथा अन्य मीमांसकों ने अनेक तर्कों द्वारा यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि इन दोनों रूपों में ईश्वर की सत्ता प्रमाणित नहीं किया जा सकता। यहाँ हम ईश्वरवाद के विरुद्ध मुख्यतः प्रभाकर तथा कुमारिल द्वारा प्रस्तुत तर्कों पर विचार करेंगे।

1. गेफ मैक्समूलर 'जलैक्टिड' वर्क, खंड 19, पृ. 210

2. नवपत्नी 3 कृष्णन इंडियन फिलॉसॉफी खंड 7 पृ. 4

नैयायिकों — विशेषतः परवर्ती नैयायिकों — को ईश्वरवाद के प्रबल समर्थक माना जाता है। उदाहरणार्थ, उदयन ने अपनी प्रसिद्ध कृति 'कुसुमाजलि' में ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने के लिए अनेक युक्तियों प्रस्तुत की हैं। परन्तु अन्य ईश्वरवादियों की भाँति नैयायिक भी यह स्वीकार करने हैं कि लौकिक प्रत्यक्ष द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित नहीं किया जा सकता। इसी कारण उन्होंने ईश्वर की सत्ता के समर्थन में जो युक्तियाँ दी हैं वे मुख्यतः 'अनुमान' नामक प्रमाण पर ही आधारित हैं। इन युक्तियों में सृष्टिमूलक युक्ति अथवा कारणमूलक युक्ति प्रमुख है जिसके अनुसार ईश्वर ही जगत् का रचयिता या आदिकारण है। नैयायिकों का विचार है कि इस जगत् की उत्पत्ति का कोई कारण अवश्य होना चाहिए और यह कारण सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान ईश्वर के अतिरिक्त और कोई नहीं हो सकता। हम अपने अनुभव द्वारा यह जानते हैं कि इस जगत् में घर, वस्त्र, घट आदि जितनी वस्तुएँ हैं उनका कोई बुद्धिमान रचयिता अवश्य है। अपने इसी सामान्य अनुभव के आधार पर नैयायिक यह कहते हैं कि इस जगत् का भी कोई रचयिता अथवा कारण अवश्य है और वह ईश्वर ही है। परन्तु यहाँ यह उल्लेखनीय है कि उनके मतानुसार ईश्वर जगत् का केवल निर्माता कारण ही है, उपादान कारण नहीं, क्योंकि जिन परमाणुओं तथा अन्य द्रव्यों से जगत् का निर्माण हुआ है वे ईश्वर द्वारा रचित न होकर शाश्वत अथवा नित्य हैं। इस प्रकार नैयायिक जगत् में पाई जाने वाली वस्तुओं में सर्वाद्य मानवीय अनुभव के आधार पर उसके निमित्त कारण के रूप में ईश्वर की सत्ता को सिद्ध करने का प्रयास करने हैं। परन्तु प्रभाकर, कुमारिल आदि मीमांसकों ने उनकी इस युक्ति को पूर्णतः अस्वीकार किया है, क्योंकि उनके मतानुसार ईश्वर को जगत् का रचयिता मानने में अनेक गभीर दार्शनिक असंगतियाँ तथा कठिनाइयाँ हैं जिनका तर्कसंगत समाधान संभव नहीं है। इन कठिनाइयों और असंगतियों को ध्यान में रखते हुए जगत् के रचयिता के रूप में ईश्वर के विरुद्ध मीमांसकों ने निम्नलिखित मुख्य तर्क प्रस्तुत किए हैं —

(1) हम अपने सामान्य अनुभव द्वारा यह जानते हैं कि किसी वस्तु की रचना करने के लिए रचयिता का शरीरवान होना तथा उसमें रचना की इच्छा और उसके लिए प्रयास अनिवार्य हैं। अब यदि ईश्वर को शरीरवान माना जाए तो उसका भी कोई रचयिता स्वीकार करना पड़ेगा, क्योंकि ईश्वर स्वयं अपने शरीर की रचना नहीं कर सकता। फिर यदि यह माना जाए कि ईश्वर का कोई रचयिता है तो इस रचयिता का भी कोई अन्य रचयिता मानना पड़ेगा और इस श्रृंखला का कभी अंत नहीं होगा जिसके फलस्वरूप अनवस्था दोष उत्पन्न हो जाएगा। इसके अतिरिक्त ईश्वर को शरीरवान मानने का अर्थ होगा अन्य शरीरवान प्राणियों की भाँति उसे भी नश्वर तथा सीमित प्राणी मानना। यही कारण है कि नैयायिक और अन्य ईश्वरवादी विचारक ईश्वर को अशरीरी अथवा शरीररहित ही मानते हैं। परन्तु यहाँ कठिनाई यह है कि शरीररहित ईश्वर में विश्व-रचना की इच्छा तथा उसके लिए प्रयास का होना संभव नहीं है। इस प्रकार ईश्वर को चाहे शरीरवान माना जाए अथवा शरीररहित, दोनों विकल्पों को स्वीकार करने में अनेक गभीर समस्याएँ उत्पन्न होती हैं जिनका युक्तिसंगत समाधान असंभव है। जहाँ तक मुझे ज्ञान है, नैयायिकों तथा अन्य ईश्वरवादियों ने मीमांसकों द्वारा वर्णित इस कठिनाई का कोई सतोषप्रद समाधान प्रस्तुत नहीं किया है, अतः जगत् के रचयिता के रूप में ईश्वर की अवधारणा के विरुद्ध मीमांसकों का उपर्युक्त तर्क उचित ही प्रतीत होता है।

(2) नैयायिकों को छोड़कर अन्य अधिकतर ईश्वरवादी यह मानते हैं कि विश्व-रचना से पूर्व ईश्वर के अतिरिक्त और किसी वस्तु का अस्तित्व नहीं था। इसका अर्थ यह है कि तब भौतिक वस्तुओं के साथ-साथ दिक् और काल का भी अस्तित्व नहीं था। ईश्वरवादियों की इस मान्यता के

सबघ में कुमारिल और अन्य मीमांसकों ने यह प्रश्न उठाया है कि ऐसी स्थिति में विश्व-रचना से पूर्व ईश्वर के अस्तित्व की कल्पना कैसे की जा सकती है। यदि विश्व-रचना से पूर्व भौतिक पदार्थ तथा दिक् और काल नहीं थे तो ऐसी स्थिति में ईश्वर का अस्तित्व कैसे संभव हो सकता है? ईश्वर को जगत् का निर्माता कारण तथा उपादान कारण दोनों ही मानने वाले ईश्वरवादी कुमारिल द्वारा उठाए गए इस प्रश्न का कोई युक्तिसंगत उत्तर नहीं दे पाते। उपर्युक्त प्रश्न उठाने के साथ-साथ कुमारिल ने यह तर्क भी दिया है कि ईश्वर को जगत् का रचयिता मानने के लिए किसी के द्वारा इस तथ्य को प्रमाणित किया जाना आवश्यक है, किंतु ऐसा होना संभव नहीं है, क्योंकि विश्व-रचना के पश्चात् जो प्राणी उत्पन्न हुए वे यह नहीं जान सकते कि उन्हें किसने उत्पन्न किया है। ऐसी स्थिति में हमारे पास ईश्वर को विश्व का रचयिता मानने का कोई तर्कसंगत आधार नहीं रह जाता। प्रभाकर तथा कुमारिल ने ईश्वर को जगत् का रचयिता मानने के विरुद्ध यह तर्क भी प्रस्तुत किया है कि जगत् की समस्त वस्तुएँ प्राकृतिक कारणों के फलस्वरूप ही उत्पन्न होती हैं, अतः उसकी उत्पत्ति के लिए ईश्वर जैसी किसी अतिप्राकृतिक कल्पित भक्ता को स्वीकार करने का कोई युक्तिसंगत कारण नहीं है।

(3) सांख्य तथा जैन दर्शन की भाँति मीमांसकों ने भी यह महत्त्वपूर्ण प्रश्न उठाया है कि किस अभिप्रेरणा से प्रेरित होकर ईश्वर ने इस विश्व की रचना की है। यह एक सर्वाविदित तथ्य है कि किसी वस्तु की रचना करना विवेकशील प्राणी का ऐसा ऐच्छक कर्म है जिसके मूल में रचयिता की कोई निश्चित अभिप्रेरणा होती है। ईश्वरवादियों का यह दावा है कि सर्वज्ञ होने के कारण ईश्वर अत्यंत बुद्धिमान है। इसका अर्थ यह है कि यदि ईश्वर ने इस विश्व की रचना की है तो उसने निश्चय ही किसी विशेष अभिप्रेरणा से प्रेरित होकर इसकी रचना की होगी। इसी कारण कुमारिल ने यह प्रश्न उठाया है कि वह कौन-सी अभिप्रेरणा थी जिससे प्रेरित होकर ईश्वर ने इस जगत् की रचना की। इस प्रश्न के उत्तर में कुछ ईश्वरवादियों का कथन है कि प्राणियों के प्रति दया अथवा करुणा से प्रेरित होकर ही ईश्वर ने इस जगत् की रचना की है। परन्तु कुमारिल के मतानुसार ईश्वरवादियों का यह उत्तर अयुक्तिसंगत है क्योंकि विश्व-रचना में पूर्व प्राणियों का अस्तित्व ही नहीं था जिनके प्रति ईश्वर दया अथवा करुणा प्रदर्शित कर सकता। ऐसी स्थिति में प्राणियों के प्रति दया विश्व-रचना के लिए ईश्वर की अभिप्रेरणा नहीं हो सकती।

उपर्युक्त तर्क के अतिरिक्त ईश्वर की इस अभिप्रेरणा के विरुद्ध कुमारिल ने यह तर्क भी दिया है कि यदि ईश्वर ने वास्तव में प्राणियों के प्रति दया से प्रेरित होकर ही इस विश्व की रचना की होती तो सभी प्राणियों का जीवन सदैव सुख एवं सन्तोष में परिपूर्ण बना रहता और विश्व में इतना अधिक दुःख तथा सताप न होता। परन्तु सभी प्राणी प्रायः शारीरिक तथा मानसिक पीड़ा का अनुभव करते रहते हैं जिससे यही प्रमाणित होता है कि ईश्वर ने इस विश्व की रचना प्राणियों के प्रति दया से प्रेरित होकर नहीं की। कुमारिल की इस आपत्ति का उत्तर देते हुए कुछ ईश्वरवादियों ने यह कहा है कि विश्व-रचना के लिए पीड़ा या दुःख की कुछ मात्रा अनिवार्य थी। परन्तु कुमारिल ईश्वरवादियों के इस तर्क को यह कहकर अस्वीकार करने हैं कि सर्वशक्तिमान मान जाने वाले ईश्वर के लिए कुछ भी अनिवार्य नहीं हो सकता। यदि विश्व-रचना के लिए दुःख को अनिवार्य मान लिया जाए तो उसके रचयिता ईश्वर को सर्वशक्तिमान नहीं कहा जा सकता। यहाँ इस तथ्य का उल्लेख करना प्रासंगिक होगा कि विश्व में विद्यमान दुःख के सबघ में मीमांसकों तथा ईश्वरवादियों के उपर्युक्त वाद-विवाद से ईश्वरवाद की उस गंभीर समस्या का पूर्वाभास प्राप्त होता है जिसे पाश्चात्य धर्म-दर्शन में 'अशुभ की समस्या' कहा जाता है। कुमारिल का यह तर्क निश्चय ही उचित है कि यदि

कोई नियम ईश्वर की रचना-प्रक्रिया को सीमित करता है तो उसे सर्वशक्तिमान नहीं माना जा सकता और यदि ईश्वर सर्वशक्तिमान तथा अत्यंत दयालु दोनों ही हैं तो विश्व में दुःख के रूप में विद्यमान अशुभ की कोई तर्कसंगत एवं सतोषप्रद व्याख्या नहीं की जा सकती। वस्तुतः अशुभ की यह समस्या ईश्वरवाद की एक ऐसी गंभीर समस्या है जिसका सतोषजनक एवं युक्तिसंगत समाधान न तो भारतीय ईश्वरवादी दार्शनिक कर सके हैं और न पाश्चात्य ईश्वरवादी दार्शनिक।

(4) कुमारिल प्रभाकर आदि मीमांसको ने विश्व-रचना के लिए ईश्वर की अभिप्रेरणा के अतिरिक्त उसके प्रयोजन के सबंध में भी प्रश्न उठाया है। हम देख चुके हैं कि किसी वस्तु की रचना करना एक ऐच्छिक कर्म है और प्रत्येक ऐच्छिक कर्म का कोई निश्चित लक्ष्य या प्रयोजन अवश्य होता है। ऐसी स्थिति में यहाँ स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि ईश्वर ने किस प्रयोजन अथवा लक्ष्य की पूर्ति के लिए इस जगत् की रचना की है। इस प्रश्न के उत्तर में यदि यह कहा जाए कि जगत् की रचना के मूल में ईश्वर का कोई प्रयोजन नहीं था तो उसका यह कर्म निश्चय ही पूर्णतः अबौद्धिक और निरर्थक हो जाता है। स्पष्ट है कि जो ईश्वर सर्वज्ञ होने के कारण अत्यंत बुद्धिमान है उसका कोई भी कर्म निष्प्रयोजन नहीं हो सकता। इसका अर्थ यह है कि ईश्वर ने किसी विशेष प्रयोजन की पूर्ति के लिए ही इस जगत् की रचना की होगी। इसी कारण ईश्वरवादियों के लिए इस प्रश्न का उत्तर देना अनिवार्य हो जाता है कि यह प्रयोजन क्या था। इस प्रश्न के उत्तर में वादरायण तथा कुछ अन्य ईश्वरवादियों का कथन है कि ईश्वर ने केवल क्रीडा अथवा लीला के लिए ही इस विश्व की रचना की है। संभवतः इसका तात्पर्य यह है कि विश्व-रचना के मूल में ईश्वर का प्रयोजन स्वयं अपने लिए आनंद प्राप्त करना था। ईश्वरवादियों की इस मान्यता के विरुद्ध आपत्ति करते हुए कुमारिल ने कहा है कि इसे स्वीकार कर लेने पर ईश्वर की पूर्णता के विचार का खंडन होता है। यदि ईश्वर ने स्वयं अपने लिए आनंदप्राप्ति के उद्देश्य से इस विश्व की रचना की है तो इसका अर्थ यही है कि उसमें कोई अभाव था जिसकी पूर्ति वह विश्व-रचना द्वारा करना चाहता था। ऐसे ईश्वर को निश्चय ही पूर्ण नहीं माना जा सकता। वस्तुतः विश्व-रचना के प्रयोजन में सर्वाधिक प्रश्न के कारण ईश्वरवादी के समक्ष एक ऐसी द्विविधा उपस्थित हो जाती है जिससे निकलना उसके लिए संभव नहीं है। यदि वह यह कहता है कि विश्व-रचना के मूल में ईश्वर का कोई प्रयोजन नहीं था तो ईश्वर का यह कर्म नितांत अबौद्धिक एवं निरर्थक हो जाता है जिससे ईश्वर की बुद्धिमत्ता का खंडन होता है। परंतु यदि वह यह कहता है कि ईश्वर ने किसी विशेष प्रयोजन की पूर्ति के लिए इस विश्व की रचना की है तो ईश्वर की पूर्णता के सबंध में उसका दावा अयुक्तिसंगत सिद्ध हो जाता है। मेरे विचार में ईश्वरवादी के समक्ष इस कठिन द्विविधा से निकलने का कोई तर्कसंगत मार्ग नहीं है। वस्तुतः इस सबंध में कुमारिल ने ठीक ही कहा है कि विश्व-रचना के प्रयोजन की समस्या के विषय में ईश्वरवादी कोई युक्तिसंगत एवं सतोषप्रद समाधान प्रस्तुत नहीं कर पाता।

(5) अंत में प्रभाकर, कुमारिल आदि मीमांसको ने विश्व-रचना की सामग्री के सबंध में भी प्रश्न उठाया है। सामान्यतः रचयिता पहले से विद्यमान सामग्री का प्रयोग करके ही किसी वस्तु की रचना करता है। यदि यह मान लिया जाए कि ईश्वर ने इस विश्व की रचना की है तो यह प्रश्न उठता है कि किस सामग्री का प्रयोग करके उसने इसकी रचना की। इस प्रश्न के उत्तर में भारतीय ईश्वरवादियों ने दो विभिन्न सिद्धांत प्रस्तुत किए हैं। प्रथम सिद्धांत के अनुसार ईश्वर जगत् का उपादान कारण न होकर केवल निमित्त कारण है जिसका अर्थ यह है कि ईश्वर ने पहले से विद्यमान परमाणु, ढिक्क, काल आदि द्रव्यों का प्रयोग करते हुए इस विश्व की रचना की है। ये सभी द्रव्य नियम अथवा हैं क्योंकि ईश्वर ने इनका निर्माण नहीं किया जैसा कि हम पहले ही बता

चुके हैं, विश्व-रचना के सबध में नैयायिक इसी सिद्धात को स्वीकार करते हैं। परंतु इस सिद्धात की कठिनाई यह है कि इसे स्वीकार कर लेने पर ईश्वर असीम और सर्वशक्तिमान नहीं रह जाता। पहले से विद्यमान द्रव्य अनिवार्यतः उसकी क्रिया तथा शक्ति को सीमित कर देते हैं। वह एक ऐसा महा मानव बनकर रह जाता है जिसने पूर्वस्थित सामग्री का प्रयोग करके इस विश्व की रचना की है। इसी कारण वादरायण, रामानुज आदि अन्य ईश्वरवादियों ने नैयायिकों के उपर्युक्त सिद्धात को अस्वीकार किया है। नैयायिकों के विपरीत इन ईश्वरवादियों का मत है कि ईश्वर जगत् का केवल निमित्त कारण ही नहीं, अपितु उपादान कारण भी है। उसने इस जगत् की रचना पहले से विद्यमान किसी प्रकार की सामग्री के आधार पर न करके स्वयं अपने आप में से की है। जगत् की उत्पत्ति से पूर्व ईश्वर के अनिरीकृत अन्य किसी वस्तु का अस्तित्व नहीं था, अतः उसकी रचना के लिए ईश्वर द्वारा किसी अन्य द्रव्य के प्रयोग का प्रश्न ही नहीं उठता। स्वयं ईश्वर से उत्पन्न होने के कारण यह जगत् उसी का अंश है। अपने इस मत को स्पष्ट करने के लिए वादरायण ने मकड़ी और उसके जाले का उदाहरण दिया है। उनका कथन है कि जिस प्रकार मकड़ी अपना जाला किसी बाह्य सामग्री से उत्पन्न न करके स्वयं अपने भीतर से उत्पन्न करती है उसी प्रकार ईश्वर ने भी इस जगत् को किसी प्रकार की बाह्य सामग्री का प्रयोग न करते हुए स्वयं अपने आप में से ही उत्पन्न किया है। इसी अर्थ में वह जगत् का निमित्त कारण तथा उपादान कारण दोनों ही है। वस्तुतः सर्वशक्तिमान होने के कारण ईश्वर को जगत् की रचना के लिए किसी बाह्य सामग्री की आवश्यकता ही नहीं है। इन प्रकार नैयायिकों के विपरीत कुछ ईश्वरवादी जगत् की उत्पात्ता के लिए ईश्वर के अतिरिक्त किसी अन्य द्रव्य की सत्ता को स्वीकार नहीं करते।

परंतु कुमारिल इन ईश्वरवादियों के मत का भी खंडन करते हैं। उनका कथन है कि अपने मत की पुष्टि के लिए वादरायण ने मकड़ी और उसके जाले का जो उदाहरण दिया है वह भ्रामक है। वस्तुतः मकड़ी अपने जाले का निर्माण पूर्णतः अपने भीतर में नहीं करती। उसके जाले का मूल आधार वह बाह्य सामग्री है जो वह अपने चतुर्दिक् वातावरण में भोजन के रूप में प्राप्त करती है। यदि उसे बाह्य वातावरण से कीड़ों के रूप में खाद्य सामग्री प्राप्त न हो तो वह अपने जाले का निर्माण कभी नहीं कर सकती। इसमें स्पष्ट है कि मकड़ी का जाला अतः उसे बाह्य वातावरण से उपलब्ध भोजन-सामग्री का ही परिणाम है। अपने इस तर्क के आधार पर कुमारिल ने यह प्रमाणित किया है कि ईश्वरवादी उपर्युक्त उदाहरण द्वारा ईश्वर को जगत् का निमित्त कारण तथा उपादान कारण दोनों ही एक साथ सिद्ध करने में असफल रहे हैं। संक्षेप में ईश्वर को जगत् का रचयिता मानने के विरुद्ध कुमारिल, प्रभाकर तथा अन्य मीमांसकों के ये ही प्रमुख तर्क हैं जिनके द्वारा उन्होंने ईश्वरवादियों के इस मत को अनुचित एवं अयुक्तिसंगत प्रमाणित करने का प्रयास किया है।

अभी तक हमने उन मुख्य आपत्तियों पर विचार किया है जो मीमांसकों ने ईश्वरवादियों की इस मान्यता के विरुद्ध उठाई हैं कि ईश्वर ने ही इस विश्व की रचना की है। ये सभी आपत्तियाँ इस मान्यता को मिथ्या सिद्ध करती हैं। इस प्रकार अपनी इन आपत्तियों द्वारा मीमांसकों ने सृष्टिमूलक तर्क अथवा कारणमूलक तर्क का खंडन किया है जिसे ईश्वर की सत्ता के लिए बहुत महत्वपूर्ण तर्क माना जाता है। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि मीमांसकों द्वारा इस तर्क का खंडन उनके एक विशेष सिद्धात का अनिवार्य परिणाम है जिसे 'सत्कार्यवाद' अथवा 'परिणामवाद' कहा जाता है और जिसका वे साध्य की भाँति पूर्णतः समर्थन करते हैं। इस सिद्धात के अनुसार जगत् में जिस वस्तु का अस्तित्व है वह पहले से विद्यमान किसी अन्य वस्तु का सशोधित रूप मात्र है। इसका तात्पर्य यह है

कि वास्तविक अर्थ में किसी नवीन वस्तु की उत्पत्ति सम्भव नहीं है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि मीमांसकों का यह सत्कार्यवाद ईश्वरवाद के एक महत्त्वपूर्ण आधार को समाप्त कर देता है, क्योंकि कारणमूलक तर्क या सृष्टिमूलक तर्क को ईश्वर के अस्तित्व के समर्थन में प्रमुख तर्क माना जाता है।

परन्तु ईश्वरवाद के विरुद्ध मीमांसकों की आपत्तियाँ केवल सृष्टिमूलक तर्क का खंडन करने तक ही सीमित नहीं हैं। उन्होंने ईश्वर की सत्ता के लिए नैयायिकों द्वारा प्रस्तुत अन्य सभी तर्कों का भी खंडन किया है। उदाहरणार्थ, कुमारिल, प्रभाकर आदि मीमांसकों ने ईश्वर के अस्तित्व के समर्थन में दिए गए नैयायिकों के उस तर्क के विरुद्ध भी अनेक आपत्तियाँ उठाई हैं जिसे हम व्यापक अर्थ में 'नीतिपरक युक्ति' कह सकते हैं। इस युक्ति के अनुसार सभी मनुष्यों को उनके शुभ-अशुभ के अनुरूप उचित फल प्रदान करने के लिए कर्माध्यक्ष के रूप में ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार करना अनिवार्य है। मनुष्यों द्वारा किए गए पुण्य तथा पाप के परिणामस्वरूप उनमें क्रमशः जो धर्म और अधर्म नामक गुण उत्पन्न होते हैं उन्हें केवल ईश्वर ही नियमित अथवा नियंत्रित कर सकता है, क्योंकि जड़ होने के कारण ये धर्म एवं अधर्म स्वयं अपना नियमन नहीं कर सकते। इस प्रकार नैयायिक मनुष्यों को उनके कर्मों का समुचित फल प्रदान करने के लिए कर्माध्यक्ष अथवा धर्म-अधर्म के नियामक या नियंता के रूप में सर्वज्ञ तथा सर्वशक्तिमान ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करना अनिवार्य मानते हैं। यहाँ इस तथ्य का उल्लेख कर देना अप्रासंगिक न होगा कि हमें उनकी इस युक्ति से कान्ट की प्रसिद्ध नीतिपरक युक्ति का पूर्वाभास प्राप्त होता है। परन्तु मीमांसक ईश्वर की सत्ता के समर्थन में नैयायिकों द्वारा दी गई इस नीतिपरक युक्ति का भी खंडन करते हैं। उन्होंने इस युक्ति के विरुद्ध निम्नलिखित दो मुख्य आपत्तियाँ उठाई हैं —

(1) मीमांसकों के मतानुसार ईश्वर द्वारा धर्म-अधर्म को नियंत्रित करने का विचार अयुक्तिसंगत है। इसका कारण यह है कि धर्म और अधर्म केवल मनुष्यों में ही विद्यमान रहने हैं, अतः अन्य कोई भी प्राणी — चाहे वह कितना ही बुद्धिमान क्यों न हो — उन्हें नियमित अथवा नियंत्रित नहीं कर सकता। अपने इस तर्क के आधार पर मीमांसक यह कहते हैं कि केवल मनुष्यों में विद्यमान रहने के कारण धर्म और अधर्म का ईश्वर को ज्ञान नहीं हो सकता। ऐसी स्थिति में वह उन्हें नियंत्रित या नियमित भी नहीं कर सकता। परन्तु नैयायिकों की नीतिपरक युक्ति के विरुद्ध मीमांसकों का यह तर्क उचित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि इसके उत्तर में ईश्वरवादी यह कह सकते हैं कि सर्वज्ञ होने के कारण ईश्वर को प्रत्येक मनुष्य के धर्म-अधर्म का पूर्ण ज्ञान होता है जिसके आधार पर वह उन्हें भली-भाँति नियमित अथवा नियंत्रित कर सकता है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि जब तक ईश्वर की सर्वज्ञता का निषेध न किया जाए तब तक मीमांसकों के उपर्युक्त तर्क को स्वीकार करना बहुत कठिन है।

(2) नैयायिकों की नीतिपरक युक्ति के विरुद्ध मीमांसकों की दूसरी आपत्ति यह है कि ईश्वर और धर्म-अधर्म में किसी प्रकार का संबन्ध सम्भव नहीं है। स्वयं नैयायिकों ने सयोग तथा समवाय नामक दो प्रकार के संबन्धों को ही स्वीकार किया है। किंतु ईश्वर और धर्म-अधर्म में इन दोनों में से कोई भी संबन्ध नहीं हो सकता। नैयायिकों के अनुसार सयोग नामक संबन्ध केवल द्रव्यों में ही सम्भव है, परन्तु वे स्वयं धर्म तथा अधर्म को गुण और ईश्वर को द्रव्य मानते हैं। ऐसी स्थिति में ईश्वर तथा धर्म-अधर्म में संयोग नामक संबन्ध का होना सम्भव नहीं है। इसी प्रकार ईश्वर और धर्म-अधर्म में समवाय-संबन्ध भी नहीं हो सकता। क्योंकि धर्म-अधर्म ईश्वर में विद्यमान न होकर केवल मनुष्यों

में ही विद्यमान रहते हैं। सक्षेप में अपने उपर्युक्त तर्क द्वारा मीमांसकों ने यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि ईश्वर तथा धर्म-अधर्म में किसी प्रकार के संबन्ध की संभावना नहीं है, अतः ईश्वर उन्हें नियमित या नियंत्रित नहीं कर सकता।

यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि यदि कर्माध्यक्ष के रूप में ईश्वर की सत्ता नहीं है तो मनुष्यों को उनके शुभ-अशुभ कर्मों का समुचित फल कैसे प्राप्त होता है। इस प्रश्न का उत्तर देने के लिए मीमांसकों ने 'अपूर्व' नामक एक विशेषतत्त्व अथवा शक्ति की कल्पना की है। उनका मत है कि अपूर्व एक अदृश्य शक्ति है जो मनुष्यों द्वारा कर्म करने के फलस्वरूप उनमें स्वतः उत्पन्न होती है। शाब्दिक अर्थ की दृष्टि से अपूर्व वह है जो पहले से विद्यमान नहीं था। इसका तात्पर्य यह है कि अपूर्व वस्तुतः मनुष्यों के शुभ-अशुभ कर्मों का ही अनिवार्य परिणाम है। यह अपूर्व मनुष्यों ने अदृश्य शक्ति के रूप में विद्यमान रहता है और उचित समय पर यही उन्हें उनके शुभ-अशुभ कर्मों का समुचित फल प्रदान करता है। इस प्रकार मीमांसकों के विचार में मनुष्यों को उनके कर्मों का फल प्रदान करने के लिए ईश्वर के अस्मित्व को स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि यह कार्य अपूर्व द्वारा स्वतः संपन्न हो जाता है। शबर स्वामी का कथन है कि वेदों के आधार पर अपूर्व का अस्मित्व प्रमाणित होता है। वेदों में यह कहा गया है कि स्वयं यज्ञ में ही मनुष्य को फल प्राप्त होता है, देवताओं में नहीं। परन्तु मीमांसक ईश्वरवादियों की इस आपत्ति का कोई नतोषप्रद उत्तर नहीं दे सके कि अदृष्ट की भाँति स्वयं जड़ होने के कारण अपूर्व मनुष्यों को उनके कर्मों का फल प्रदान नहीं कर सकता। वस्तुतः मीमांसकों का यह अपूर्व वैसा ही अतिशक्ति और काल्पनिक तत्त्व है जैसा ईश्वरवादियों का ईश्वर, अतः इन दोनों को युक्तियों अथवा तर्कों द्वारा प्रमाणित करना संभव नहीं है।

उपर्युक्त नीतिपरक युक्ति के अतिरिक्त नैयायिकों ने ईश्वर की सत्ता के समर्थन में एक अन्य तर्क भी दिया है जिसका संबन्ध वेदों की रचना से है। नैयायिकों का कथन है कि वेदों में शाश्वत सत्य विद्यमान है अतः उनका रचयिता कोई मनुष्य नहीं हो सकता। परन्तु वेदों का कोई रचयिता अवश्य होना चाहिए, क्योंकि रचयिता के बिना किसी वस्तु की रचना संभव नहीं है। इस प्रकार नैयायिकों के मतानुसार हमारे लिए यह मानना अनिवार्य हो जाता है कि शाश्वत सत्यों से परिपूर्ण वेदों का रचयिता सर्वशक्तिमान तथा सर्वज्ञ ईश्वर ही है। अपने इस तर्क द्वारा नैयायिकों ने वेदों के अस्मित्व के आधार पर उनके रचयिता के रूप में ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित करने का प्रयास किया है। परन्तु कुमारिल प्रभाकर आदि मीमांसक ईश्वर के अस्मित्व के लिए उनके इस तर्क को भी पणतः अस्वीकार करते हैं। यह सत्य है कि नास्मित्व दर्शनों के विपरीत मीमांसक वेदों में अखंड श्रद्धा रखते हैं और उनकी प्रामाणिकता में पूर्ण रूप से विश्वास करते हैं, किन्तु वे ईश्वर को वेदों का रचयिता नहीं मानते। उनका कथन है कि वेदों में अपरिग्रहीत तथा शाश्वत सत्य विद्यमान है, अतः ईश्वर अथवा किसी अन्य प्राणी द्वारा उनकी रचना किए जाने का प्रश्न ही नहीं उठता। जिस वस्तु की किसी के द्वारा रचना की जाती है वह शाश्वत नहीं हो सकती। किन्तु वेदों को शाश्वत माना जाता है। इसमें यही सिद्ध होता है कि वास्तव में वेद स्वयंभू हैं और उनका कोई रचयिता नहीं है। सक्षेप में नैयायिकों के विपरीत मीमांसकों का निश्चित मत है कि वेदों के अस्मित्व के आधार पर ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित नहीं किया जा सकता। मीमांसकों का यह तर्क नैयायिकों की इस मान्यता का तो अवश्य खंडन करता है कि वेदों की रचना ईश्वर ने ही की है किन्तु इनके द्वारा मीमांसकों की यह मान्यता प्रमाणित नहीं होती कि वेद स्वयंभू हैं और उनका कोई रचयिता नहीं है। वस्तुतः तर्कसंगत रूप से मीमांसकों के इस मत का समर्थन करना संभव नहीं है कि शाश्वत होने के कारण वेद

अर्थात् और स्वयंभू हैं। यह मान्यता मानवीय अनुभव एवं तकबुद्धि दानों के विरुद्ध प्रतीत होती है। इस प्रकार वेदों की रचना के विषय में हम व्यक्तिगत रूप से न तो नैयायिकों के मत का समर्थन कर सकते हैं और न मीमांसकों के मत का।

ईश्वर के अस्तित्व के लिए नैयायिकों के उपर्युक्त तर्कों का खंडन करने के साथ-साथ मीमांसक उस शब्द-प्रमाण का भी खंडन करते हैं जो वेदात् के समर्थकों ने प्रस्तुत किया है। वेदातियों का निश्चित मत है कि केवल शब्द-प्रमाण द्वारा ही ईश्वर की सत्ता को प्रमाणित किया जा सकता है। वेदों तथा उपनिषदों में बार-बार यह कहा गया है कि ईश्वर का अस्तित्व है और वह इस जगत् का रचयिता, पालनकर्ता एवं कर्माध्यक्ष है। यह ईश्वर ही संपूर्ण ब्रह्मांड का मूल आधार तथा उसकी अंतिम सत्ता है। वेदातियों के विचार में ईश्वर की सत्ता के लिए श्रुति में उपलब्ध यद शब्द-प्रमाण ही एक ऐसा प्रबल प्रमाण है जिसका किसी अन्य तर्क द्वारा खंडन नहीं किया जा सकता। परंतु मीमांसक — विशेषतः कुमारिल — ईश्वर की सत्ता के समर्थन में वेदातियों द्वारा प्रस्तुत इन शब्द-प्रमाणों को भी अस्वीकार करते हैं। मीमांसकों का विचार है कि वेदों तथा उपनिषदों में ईश्वर विषयक जो कथन हैं उनका वास्तव में वह अर्थ नहीं है जो सामान्यतः प्रतीत होता है और जो ईश्वरवादी समझते हैं। इन कथनों का वास्तविक अर्थ यज्ञ आदि कर्मों के विषय में वैदिक आदेशों से संबंधित है। यदि इन कथनों को इनके वास्तविक अर्थ में ग्रहण किया जाए तो यह पूर्णतः स्पष्ट हो जाता है कि इनका उद्देश्य वेद-मंत्रों की परोक्ष प्रशंसा मात्र है। अपने इसी तर्क के आधार पर कुमारिल यह कहते हैं कि वेदों और उपनिषदों में ईश्वर से संबंधित जो कथन हैं उनके द्वारा वस्तुतः उनका अस्तित्व प्रमाणित नहीं होता। यही बात 'महाभारत' तथा 'पुराणों' में उपलब्ध होने वाले ईश्वर विषयक कथनों के संबंध में भी कही जा सकती है। इस प्रकार कुमारिल तथा अन्य मीमांसक ईश्वर के अस्तित्व के समर्थन में वेदातियों द्वारा प्रस्तुत शब्द-प्रमाणों का भी खंडन करते हैं।

परंतु ईश्वर की सत्ता के लिए वेदातियों के शब्द-प्रमाणों के विरुद्ध मीमांसकों का उपर्युक्त तर्क बहुत विश्वसनीय प्रतीत नहीं होता। वस्तुतः मीमांसकों के इस मत को स्वीकार करना बहुत कठिन है कि वेदों एवं उपनिषदों में उपलब्ध समस्त ईश्वर विषयक कथन वेद-मंत्रों अथवा वैदिक आदेशों की परोक्ष प्रशंसा के अर्थ में ही और कुछ नहीं हैं। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि मीमांसक ईश्वर की सत्ता के संबंध में वेदातियों के शब्द-प्रमाणों के विरुद्ध कोई प्रबल तथा विश्वसनीय तर्क प्रस्तुत नहीं कर सकें। परंतु उन्होंने ईश्वर के अस्तित्व के लिए नैयायिकों द्वारा प्रस्तुत प्रमाणों का अवश्य ही व्यक्तिगत रूप में खंडन किया है।

2. महदेववाद का खंडन

प्राचीन लेखकों के मतानुसारने पृष्ठ 262 वहाँ हम रोचक तथा महत्वपूर्ण प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि क्या मीमांसक निरीश्वरवादी होते हुए भी बहुदेववाद — अर्थात् अनेक देवताओं की सत्ता के सिद्धांत — में विश्वास करते हैं। मीमांसक दर्शन के सदस्य में इस प्रश्न की प्रासंगिकता का कारण यह है कि मीमांसक वेदों में अगाध श्रद्धा रखते हैं और इन वेदों के विभिन्न मंत्रों में इंद्र, अग्नि, वरुण, मित्र, सूर्य, मानस आदि अनेक देवताओं की स्तुति की गई है। ऐसी स्थिति में सम्भवतः यह प्रश्न उठता है कि इन देवताओं के अस्तित्व के विषय में मीमांसकों का दृष्टिकोण

क्या है। क्या उनके विचार में इन देवताओं की वास्तविक सत्ता है? क्या वे एकेश्वरवाद के स्थान पर बहुदेववाद को स्वीकार करने हैं? शबर स्वामी तथा अन्य मीमांसकों ने इस प्रश्न के सबंध में विस्मरपर्याय और स्पष्ट रूप में अपना मत व्यक्त किया है। वे यह तो स्वीकार करते हैं कि वेदों में इन्द्र, अग्नि, वरुण, मित्र आदि अनेक देवताओं के नामों का उल्लेख मिलता है। परंतु इन देवताओं के अस्तित्व के विषय में उन्होंने जो कुछ कहा है कि वह हिंदुओं में प्रचलित इनके संबन्ध में सामान्य विश्वास के ठीक विपरीत है और इसी कारण अत्यधिक आश्चर्यजनक प्रतीत होता है। सामान्यतः यह माना जाता है कि इन देवताओं की वास्तविक सत्ता है और विधिवत इनकी स्तुति करने के फलस्वरूप मनुष्यों को इस संसार तथा स्वर्ग में सुख, समृद्धि एवं आनंद की प्राप्ति होती है। इसी विश्वास के कारण यज्ञों में इन देवताओं को विभिन्न प्रकार के खाद्य-पदार्थ अर्पित किए जाते हैं। परंतु शबर, कुमारिल, प्रभाकर आदि मीमांसक इन देवताओं के अस्तित्व और कार्यों के सबंध में जनसाधारण के इस विश्वास को पूर्णतः अस्वीकार करते हैं। उनका स्पष्ट तथा निश्चित मत है कि इन्द्र, अग्नि, वरुण, मित्र, सूर्य, चंद्र आदि देवताओं की वास्तविक सत्ता नहीं है, अतः उनके द्वारा मनुष्यों को सुख-समृद्धि प्रदान करने का प्रश्न ही नहीं उठता। मनुष्यों के जीवन पर इन देवताओं की स्तुति का कोई प्रभाव नहीं पड़ सकता, क्योंकि ये देवता स्वर्ग में निवास करने वाले कोई अतिप्राकृतिक प्राणी नहीं हैं और ये मानव-जीवन में किसी प्रकार का हस्तक्षेप नहीं कर सकते। एसी स्थिति में इनकी उपासना या पूजा रक्ता और यज्ञों में इन्हें खाद्य वस्तुओं अर्पित करना निश्चय ही व्यर्थ है। इन देवताओं की वास्तविक सत्ता न होने के कारण इनका कोई रूप तथा आकार भी नहीं होता।

मीमांसकों का विचार है कि इन्द्र, अग्नि, वरुण आदि देवताओं के नाम वेद-मंत्रों के महत्त्व तथा प्रभाव में वृद्धि करने के लिए विशेष ध्वनियाँ मात्र हैं। मंत्रों में भिन्न एवं स्वतंत्र इन देवताओं की कोई वस्तुपरक सत्ता नहीं है। स्पष्टतः इसका तात्पर्य यही है कि ये देवता हमारी उपासना या पूजा के विषय नहीं हो सकते और न ही ये किसी प्रकार का नैवेद्य ग्रहण कर सकते हैं। यज्ञों में इन्हें खाद्य वस्तुएं भेंट करना व्यर्थ और अनुचित है। इन देवताओं की सत्ता वास्तविक तथा वस्तुपरक न होकर केवल शब्दिक ही है, अतः ये मनुष्यों को उनके शुभ-अशुभ कर्मों का फल भी प्रदान नहीं कर सकते। हम पिछले खंड में देख चुके हैं कि मीमांसकों के मतानुसार यह कार्य अपूर्व द्वारा स्वतः संपन्न हो जाता है जिसके लिए इन देवताओं के अस्तित्व को स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं है। यज्ञ देवताओं की पूजा का साधन न होकर स्वतः फलदायक होता है। अपूर्व के माध्यम से यज्ञ स्वयं ही मनुष्य को मनोवांछित फल प्रदान करता है जिसमें देवताओं के हस्तक्षेप के लिए कोई स्थान नहीं है। यह सत्य है कि यज्ञ के कारण मनुष्य को तत्काल मनोवांछित फल नहीं मिलता, किंतु उसके फलस्वरूप जो अपूर्व उत्पन्न होता है वही उचित समय पर उसे यह फल प्रदान करता है। अपनी इसी मान्यता के कारण मीमांसक यज्ञ को मुख्य और उसकी तुलना में देवताओं को गौण स्थान देने हैं। उनका विचार है कि देवताओं के स्थान पर यज्ञ करने वाले मनुष्य का अपना सकल्प कर्मों के मनोवांछित फल की प्राप्ति के लिए अनिवार्य है। इस प्रकार उपर्युक्त विवेचन में यह स्पष्ट है कि मीमांसकों ने ईश्वरवाद के साथ-साथ बहुदेववाद का भी पूर्ण रूप से खंडन किया है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि मीमांसक सूर्य, चंद्र, अग्नि, वायु आदि को प्राकृतिक शक्तियों के रूप में भी देवता नहीं मानते। इस सबंध में शबर ने स्पष्ट कहा है कि इन प्राकृतिक शक्तियों को देवता मानने में 'देवता' शब्द का महत्त्व समाप्त हो जाता है, क्योंकि हम अपनी सामान्य दैनिक भाषा में 'चाय', 'अग्नि', 'चंद्र' आदि शब्दों को प्रयोग प्रायः उस अर्थ में करते हैं जिसमें इन

प्राकृतिक शक्तियों को देवता के रूप में स्वीकार नहीं किया जाता। सभवतः मीमांसकों द्वारा प्राकृतिक शक्तियों को देवता न मानने का तात्पर्य यह है कि उनके विचार में मनुष्य की स्तुति से प्रसन्न होकर ये शक्तियाँ उसे कोई मनोवाञ्छित फल प्रदान नहीं करती। परन्तु मीमांसकों के विपरीत अधिकतर विद्वान प्रायः इसी मत को स्वीकार करते हैं कि वैदिक ऋषि सूर्य, चंद्र, वायु, अग्नि आदि प्राकृतिक शक्तियों को देवता मानकर ही उनकी स्तुति करते थे और इस स्तुति द्वारा उनसे मनोवाञ्छित फल प्राप्त करने की आशा करते थे। इसी अर्थ में इन प्राकृतिक शक्तियों को 'देवता' की संज्ञा दी गई है। वेद-मंत्रों में वर्णित विभिन्न देवताओं को प्रायः इसी रूप में ग्रहण किया जाता है। परन्तु जैसा कि हम ऊपर देख चुके हैं, मीमांसक इंद्र, अग्नि, चंद्र आदि को न तो स्वर्ग में निवास करने वाले अतिप्राकृतिक प्राणियों के रूप में देवता स्वीकार करते हैं और न प्राकृतिक शक्तियों के रूप में। उनके मतानुसार वेद-मंत्रों में पाए जाने वाले देवताओं के नाम विशेष प्रकार की ध्वनियाँ मात्र हैं और इन मंत्रों में प्रयुक्त शब्दों के अतिरिक्त उनकी कोई स्वतंत्र सत्ता नहीं है।

इस प्रकार उपर्युक्त संपूर्ण विवेचन के आधार पर हम युक्तिसंगत रूप से यही निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि मीमांसा दर्शन में ईश्वरवाद तथा बहुदेववाद दोनों के लिए कोई स्थान नहीं है।

देवात्मा के दर्शन में मानवतावाद

1. पृष्ठभूमि

देवात्मा का जन्म 20 दिसम्बर 1850 में एक धर्मपरायण ब्राह्मण-परिवार में हुआ था। उनका बाल्यकालीन नाम शिव नारायण अग्निहोत्री था जिसे उन्होंने बत्तीस वर्ष की आयु में बदल कर सत्य नारायण अग्निहोत्री कर दिया था। तब उन्होंने यह व्रत लिया था कि उनका परम लक्ष्य सत्य, शिव तथा सुंदर हो और संपूर्ण जगत् के कल्याण के लिए ही उनका जीवन व्यतीत हो। उनके सद्गुणों के कारण ही कालांतर में उन्हें 'देवात्मा' कहा जाने लगा। उनके माता-पिता हिंदू धर्म में अखंड श्रद्धा रखते थे और व्रत, उपवास, मूर्ति-पूजा आदि में भी उनकी दृढ़ आस्था थी। वे अन्य सामान्य धर्मपरायण व्यक्तियों की भाँति ईश्वर के भक्त थे और इस धार्मिक विश्वास को पूर्णतः स्वीकार करते थे कि सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान तथा अत्यंत दयालु ईश्वर ही इस जगत् का रचयिता, पालनकर्ता, संरक्षक एवं सहारक है। इस प्रकार देवात्मा का पालन-पोषण आस्थावान धर्मपरायण परिवार में हुआ था जिसके कारण उनके बाल्यकालीन जीवन पर धार्मिक परंपराओं तथा संस्कारों का पर्याप्त प्रभाव रहा। युवावस्था में विज्ञान तथा दर्शन का अध्ययन करने से पूर्व वे ईश्वर की सत्ता, आत्मा की अमरता, पुनर्जन्म, कर्मवाद, अवतारवाद आदि हिंदू धर्म के सभी मूल सिद्धांतों को पूर्णतः स्वीकार करते थे। ऐसी स्थिति में यह कहना अनुचित न होगा कि अपने परिवार तथा परिवेश के धार्मिक प्रभाव के कारण देवात्मा बाल्यकाल में सामान्य धर्मपरायण व्यक्ति थे। परंतु अन्य साधारण बालकों के विपरीत उनमें मौलिक चिंतन तथा निष्पक्ष तर्क करने की अद्भुत क्षमता थी जिसके फलस्वरूप उनके जीवन पर धर्म का यह प्रभाव अधिक समय तक नहीं रह सका। जब उन्होंने रुड़की के इंजीनियरिंग कॉलेज में विज्ञान का अध्ययन किया तो बाल्यावस्था में उनके मन पर पडा धर्म का प्रभाव धीरे-धीरे कम होने लगा और कालांतर में यह प्रभाव लगभग पूर्णतः समाप्त हो गया। इस प्रकार विज्ञान तथा दर्शन के अध्ययन के परिणामस्वरूप देवात्मा युवावस्था में अपने बाल्यकालीन धार्मिक प्रभाव से लगभग पूर्णतः मुक्त हो चुके थे और दार्शनिक दृष्टि से यह उनके जीवन की एक बहुत बड़ी उपलब्धि थी।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि देवात्मा को उनके धार्मिक प्रभाव से मुक्त करने में उस तर्कप्रधान बौद्धिक परिवेश का भी बहुत महत्त्वपूर्ण योगदान था जिसमें वे कार्य कर रहे थे। उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में उन्होंने लाहौर को अपना कार्य-क्षेत्र बनाया था जहाँ उनका संपर्क ब्रह्म-समाज के अनेक महान नेताओं तथा विचारकों के साथ हुआ। उन्होंने राजा राम मोहन राय, देवेंद्र नाथ टैगोर, केशव चंद्र सेन आदि तत्कालीन महान समाज-सुधारकों के क्रांतिकारी विचारों का अध्ययन किया जिनका उनके जीवन और दर्शन पर गहरा तथा स्थायी प्रभाव पडा। ये विचारक हिंदू-समाज में प्रचलित अधविश्वामो एवं हानिकारक परंपराओं के घोर विरोधी थे और जीवन

तथा जगत् के प्रति केवल तर्कपूर्ण वैज्ञानिक दृष्टिकोण को ही स्वीकार करते थे। उनका स्पष्ट और निश्चित मत था कि धर्मग्रन्थों में उपलब्ध विचारों तथा सिद्धांतों को केवल आस्था के आधार पर स्वीकार नहीं किया जा सकता; उन्हें स्वीकार करने में पूर्व निष्पक्ष तर्कना और वैज्ञानिक विधि द्वारा उनकी परीक्षा करना आवश्यक है। हमें किसी मत या मान्यता को तब तक स्वीकार नहीं करना चाहिए जब तक वह निष्पक्ष तर्कों तथा वैज्ञानिक विधि द्वारा सत्य प्रमाणित न हो जाए। उपर्युक्त समाज-सुधारकों तथा महान विचारकों के इस नर्कपूर्ण वैज्ञानिक दृष्टिकोण का देवात्मा के विचारों पर व्यापक प्रभाव पड़ा जिसने उनके प्रकृतिवादी और मानवतावादी दर्शन के निर्माण में बहुत महत्त्वपूर्ण योगदान किया। हम आगे देखेंगे कि जीवन और जगत् के प्रति इसी वैज्ञानिक दृष्टिकोण के फलस्वरूप देवात्मा ने उन सभी मान्यताओं, विश्वासों, विचारों एवं सिद्धांतों को अस्वीकार किया जिन्हें वस्तुपरक वैज्ञानिक विधि एवं निष्पक्ष तर्कों द्वारा सत्य प्रमाणित करना संभव नहीं है। भारतीय विचारकों के अतिरिक्त डार्विन, स्पेंसर, मिल् आदि पाश्चात्य विचारकों के सिद्धांतों के अध्ययन ने भी देवात्मा को अपने जीवन में इसी वैज्ञानिक दृष्टिकोण को स्वीकार करने के लिए प्रेरित किया। इस प्रकार जीवन और जगत् के प्रति तर्कपूर्ण निष्पक्ष वैज्ञानिक दृष्टिकोण ही वह सुदृढ़ आधार-भूमि है जिस पर देवात्मा का प्रकृतवादी तथा मानवतावादी दर्शन आधारित है।

2. मानवतावाद का अर्थ और उसके आधारभूत सिद्धांत

देवात्मा के दर्शन में मानवतावादी विचारधारा का क्या स्थान है इस प्रश्न पर विचार करने से पूर्व मानवतावाद का अर्थ और उसके आधारभूत सिद्धांतों को जान लेना आवश्यक है। जैसा कि 'मानवतावाद' शब्द से ही स्पष्ट है, यह वह दार्शनिक विचारधारा है जिसमें मानव तथा उसकी समस्याओं के विवेचन को सर्वाधिक महत्त्व दिया जाता है। इस विचारधारा का केंद्र बिंदु ईश्वर या कोई अन्य काल्पनिक दैवी शक्ति न होकर स्वयं मनुष्य ही है जिसमें संबंधित सभी महत्त्वपूर्ण पक्षों का इसके अंतर्गत अध्ययन किया जाता है। 'ऑक्सफोर्ड डिक्शनरी' के अनुसार "मानवतावाद ईश्वर से संबंधित न होकर मनुष्य के हितों से संबंधित है"। इसी प्रकार वाल्ट्वाइन की 'डिक्शनरी ऑफ फिलॉसॉफी एंड साइकॉलॉजी' में मानवतावाद की परिभाषा करते हुए कहा गया है कि "यह विचार, विश्वास अथवा कर्म सबधी वह पद्धति है जो ईश्वर का परित्याग करके मनुष्य तथा सांसारिक वस्तुओं पर ही केंद्रित रहती है"। मानवतावाद की इन परिभाषाओं में यह स्पष्ट है कि इसका उद्देश्य ईश्वर अथवा किसी अन्य अलौकिक शक्ति के स्थान पर स्वयं मनुष्य तथा उसकी मूल समस्याओं का निष्पक्ष वैज्ञानिक अध्ययन करना है। इस दार्शनिक विचारधारा के अंतर्गत मनुष्य की उत्पत्ति, प्राकृतिक परिवेश में उसके विकास, ब्रह्मांड के साथ उसके संबंध, उसके व्यक्तित्व, स्वभाव तथा आचरण का निष्पक्ष एवं वस्तुपरक वैज्ञानिक विधि द्वारा अध्ययन किया जाता है। इससे स्पष्ट है कि यह मूलतः निरीश्वरवादी, धर्म-निरपेक्ष तथा मानव-केंद्रित विचारधारा है जो काल्पनिक अलौकिक शक्तियों के स्थान पर मनुष्य की वास्तविक समस्याओं के वैज्ञानिक अध्ययन को ही महत्त्व देती है, अतः इसमें मनुष्य के व्यक्तित्व और उसके अनुभव का सर्वोच्च स्थान है।

मानवतावाद के अर्थ की संक्षिप्त विवेचना के पश्चात् अब इसके कुछ मूल सिद्धांतों का भी उल्लेख कर देना आवश्यक है जिन्हें जान लेने से इस दार्शनिक विचारधारा का स्वरूप और अधिक स्पष्ट हो जाएगा। जैसा कि दर्शनशास्त्र के अध्ययता भलीभांति जानते हैं, प्रत्येक दार्शनिक विचारधारा के आधारभूत सिद्धांतों को मुख्य तीन वर्गों में विभाजित किया जा सकता है जिन्हें

और

कहा जाता है यहाँ हम

के

मूल सिद्धांतों की विवेचना भी इन्हीं तीन वर्गों के आधार पर करेगे।

मानवतावाद की जानमीमासा का आधार मनुष्य की तर्कबुद्धि और उसका अनुभव ही है। मानवतावाद के अनुसंग जो कुछ मानवीय अनुभव और तर्कबुद्धि में पगे है वह मनुष्य के लिए अजेय है, अतः उसके अस्तित्व तथा स्वरूप के विषय में वह निश्चयपूर्वक कुछ भी नहीं कह सकता। इसी आधार पर मानवतावादी ईश्वर तथा अन्य सभी अलौकिक शक्तियों के अस्तित्व का निषेध करते हैं। उनका विचार है कि हम केवल उसी वस्तु का अस्तित्व स्वीकार कर सकते हैं जिसे हम अपने अनुभव अथवा अपनी तर्कबुद्धि द्वारा जानते हैं या जान सकते हैं, इसका अर्थ यही है कि मानवतावादी व्यापक अर्थ में प्रत्यक्ष को ही मनुष्य के ज्ञान का सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण और विश्वसनीय प्रमाण मानते हैं। वे अनुमान, शब्द आदि ज्ञान के अन्य प्रमाणों को केवल उसी सीमा तक स्वीकार करते हैं जिस सीमा तक ये प्रमाण मूलतः प्रत्यक्ष पर ही आधुनिक रहते हैं। इसी कारण मानवतावाद की जानमीमासा में मानवीय अनुभव, तर्कबुद्धि, विज्ञान तथा वैज्ञानिक विधियों का विशेष महत्त्व है। मानवतावादी ऐसी किसी वस्तु के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते जिसे मानवीय अनुभव, तर्कबुद्धि या वैज्ञानिक विधियों द्वारा सत्य प्रमाणित नहीं किया जा सकता। इस प्रकार मानवतावाद तर्कसंगत अनुभवमूलक जानमीमासा को ही स्वीकार करता है जिन पर संपूर्ण विज्ञान और उसकी विधियाँ आधारित हैं।

तत्त्वमीमासा की दृष्टि से मानवतावाद मूलतः पकृतिवाद, भौतिकवाद तथा निरीश्वरवाद में विश्वास करता है। इसके अनुसार ब्रह्मांड की अतिम सत्ता ईश्वर या कोई अन्य अलौकिक शक्ति न होकर प्रकृति ही है जो निरंतर परिवर्तनशील है। पदार्थ तथा शक्ति इसी प्रकृति के रूप हैं जिन्हें हम समस्त भौतिक वस्तुओं पेड-पौधों और प्राणियों में देख सकते हैं। यह प्रकृति कोई दैवी शक्ति नहीं, अपितु समस्त निर्जीव वस्तुओं तथा सजीव प्राणियों की मजान समष्टि है। सभी ग्रह-नक्षत्र, भौतिक वस्तुएँ, पेड-पौधे, पशु-पक्षी, मनुष्य तथा अन्य प्राणी इसी प्रकृति में सम्मिलित हैं। अन्य सभी वस्तुओं तथा प्राणियों की भाँति मनुष्य भी इस प्रकृति का अभिन्न अंग है जिससे पृथक हम उसके अस्तित्व और विकास की कल्पना नहीं कर सकते। मानवतावाद के अनुसार यह प्रकृति अनादि, अनंत, स्वयम्भू तथा स्वचालित है, ईश्वर या किसी अन्य दैवी शक्ति ने इसकी रचना नहीं की। अनुभव और तर्कबुद्धि द्वारा हम किसी अलौकिक या दैवी शक्ति का अस्तित्व प्रमाणित नहीं कर सकते, अतः ऐसी शक्ति में विश्वास करने के लिए हमारे पास कोई तर्कसंगत वैज्ञानिक आधार नहीं है। इस दृष्टि से मानवतावाद पूर्णतः निरीश्वरवादी विचारधारा है।

ईश्वरवाद का खडन करने के साथ-साथ मानवतावाद के समर्थक आत्मा की अमरता अवतारवाद, पुनर्जन्म के सिद्धांत तथा चमत्कारों की सभावना को भी पूर्णतः अस्वीकार करते हैं। इन सब के विरुद्ध उनका आधारभूत तर्क यही है कि इन्हें हम तर्कबुद्धि तथा वस्तुपरक वैज्ञानिक विधि द्वारा सत्य प्रमाणित नहीं कर सकते, अतः इनमें विश्वास करना तर्कबुद्धि के विरुद्ध आचरण करना होगा। मनुष्य का आविर्भाव एवं विकास प्रकृति के अतर्गत ही हुआ है और इसी आधार पर हम उसकी उत्पत्ति तथा उसके विकास की तर्कसंगत व्याख्यः कर सकते हैं। इसके लिए ईश्वर या किसी अन्य अलौकिक शक्ति का आधार लेना निनात अनुचित और अनावश्यक है। अन्य प्राणियों की भाँति मनुष्य का जन्म, विकास और उसकी मृत्यु भी प्राकृतिक नियमों के अनुसार ही होती है, इस संपूर्ण नैसर्गिक प्रक्रिया में ईश्वर अथवा किसी अन्य काल्पनिक दैवी शक्ति के हस्तक्षेप की बात करना निरर्थक है। सक्षेप में यही मानवतावाद की तत्त्वमीमासा है जो मनुष्य के अनुभव और उसकी तर्कबुद्धि पर आधारित है।

और

की भाँति

की

में भी कल्पनिक

अलौकिक शक्तियों के लिए कोई स्थान नहीं है। मानवतावाद इसी ससार में मानव-जीवन के लिए परम ध्येय के स्वरूप और उसकी प्राप्ति के विषय में विचार करता है। उसकी यह स्पष्ट और निश्चित मान्यता है कि इस ससार में मनुष्य अपने भाग्य का निर्माण स्वयं ही करता है; ईश्वर या कोई अन्य काल्पनिक दैवी शक्ति इसमें उसकी कोई सहायता नहीं कर सकती। अपने जीवन की समस्याओं के समाधान के लिए मनुष्य को स्वयं अपनी तर्कबुद्धि पर ही निर्भर रहना चाहिए, इसके लिए काल्पनिक अलौकिक शक्तियों का मिथ्या अवलंब खोजना अनुचित और अवाञ्छनीय है। प्राकृतिक नियमों के अंतर्गत वह अपने जीवन के परम लक्ष्य को निश्चित करने तथा उसे प्राप्त करने के लिए स्वतंत्र है। भाग्यवाद का सहारा लेकर या किसी तथार्थित दैवी शक्ति पर निर्भर रह कर मनुष्य कभी उन्नति नहीं कर सकता। मानवतावाद के अनुसार मनुष्य के जीवन का लक्ष्य स्वयं अपने कल्याण के साथ-साथ संपूर्ण मानव-जाति का कल्याण है जिसके लिए उसे यथासंभव अधिकतम प्रयास करना चाहिए। इस महान लक्ष्य की प्राप्ति के लिए प्रयास करते समय मनुष्य को किसी व्यक्ति की राष्ट्रीयता, जाति, उसके लिंग और धर्म पर विचार नहीं करना चाहिए। इन मंकुचित परिस्थितियों से ऊपर उठकर संपूर्ण मानव-जाति की सर्वांगीण उन्नति के लिए प्रयास करना प्रत्येक व्यक्ति का नैतिक कर्तव्य है। उसे यह सदा स्मरण रखना चाहिए कि संपूर्ण समाज के व्यापक हित में ही स्वयं उसका अपना कल्याण निहित है। स्पष्ट है कि मानवतावादी आचारमीमासा में व्यक्ति के सकुचित स्वार्थवाद के लिए कोई स्थान नहीं है।

वस्तुतः अतर्गणीयतावाद, मानव-भ्रातृत्व अथवा विश्व-बंधुत्व ही मानवतावाद का मूल आदर्श है जिसकी प्राप्ति के लिए वह मनुष्य को प्रेरित करता है। 'वसुधैव कुटुम्बकम्' के इस प्राचीन भारतीय आदर्श पर आधारीत मानवतावाद विश्व में प्रचलित अन्य सभी धर्मों की अपेक्षा कहीं अधिक उदार तथा व्यापक दृष्टि में मानव-जीवन की समस्याओं पर विचार करता है। उसके अनुसार स्वतंत्रता, समानता, लोकतंत्र और विश्व-शांति जैसे महान आदर्शों के अनुरूप आचरण करके ही संपूर्ण मानव-जाति निरंतर प्रगति-पथ पर अग्रसर हो सकती है। इस महान लक्ष्य की प्राप्ति के लिए मनुष्य को अपनी तर्कबुद्धि ही उसका मार्ग प्रशस्त कर सकती है, कोई अलौकिक शक्ति नहीं। इसी कारण किसी काल्पनिक दैवी शक्ति पर आश्रित न रह कर अपने जीवन की सभी समस्याओं तथा कठिनाइयों पर विजय प्राप्त करने के लिए मनुष्य को स्वयं अपने ऊपर ही भरोसा करना होगा और अधिकांश में अपने लिए स्वयं ही प्रकाश की खोज करनी होगी। मनुष्य के व्यक्तिगत आनंद तथा सामाजिक कल्याण के लिए यही एकमात्र तर्कसंगत मार्ग है। इस प्रकार मानवतावाद की आचारमीमासा मनुष्य को निराशा, भयभीत एवं पगबलबी न बनाकर उसे जीवन के प्रति आशावादी, निर्भय तथा स्वावलंबी बनाती है और साथ ही संपूर्ण मानव-जाति की सर्वांगीण उन्नति के लिए भी उसे प्रेरित करती है।

3. देवात्मा की मानवतावादी विचारधारा

मानवतावाद का अर्थ और उसके आधारभूत सिद्धांतों का जान लेने के पश्चात् अब यहाँ विस्तार से इस प्रश्न पर विचार करना आवश्यक है कि देवात्मा का दर्शन किस अर्थ में मानवतावादी दर्शन है। दूसरे शब्दों में, हमारे समस्त विचारणीय प्रश्न यह है कि देवात्मा के दर्शन में मानवतावाद के उपर्युक्त मूल सिद्धांतों को कहाँ तक स्वीकार किया गया है। उक्त प्रश्न पर विचार करते समय हमें इस तथ्य को विशेष रूप से ध्यान में रखना होगा कि व्यवस्थित दर्शन एवं मानव-धर्म के रूप में मानवतावाद का उदय विज्ञान के प्रभाव के फलस्वरूप पाश्चात्य दर्शन के अंतर्गत अठारहवीं तथा उन्नीसवीं शताब्दी में हुआ था, अतः इसका मूल आधार तर्कबुद्धि तथा

वैज्ञानिक पद्धति ही है, हम प्रथम खंड में देख चुक हैं कि ईश्वरवादियों तथा धर्मपरायण दार्शनिकों के विपरीत देवात्मा विज्ञान और उसकी वस्तुपरक तर्कसंगत पद्धति को विशेष महत्त्व देते थे। यही कारण है कि उन्होंने अपने दर्शन में मानवतावाद के मूल सिद्धांतों को स्वीकार किया है और मुख्यतः इन्हीं सिद्धांतों के आधार पर वैज्ञानिक दृष्टि से जीवन तथा जगत् की तर्कसंगत व्याख्या की है। इस मन्थ को प्रमाणित करने के लिए यहाँ हम देवात्मा के दर्शन की ज्ञानमीमांसा, तत्त्वमीमांसा और आचारमीमांसा की विस्तृत विवेचना करेंगे। परंतु देवात्मा के दर्शन के इन तीनों पक्षों पर विचार करने से पूर्व यहाँ यह कह देना आवश्यक है कि हमारा उद्देश्य उनके संपूर्ण दर्शन की विवेचना करना नहीं, अपितु केवल यह स्पष्ट करना है कि उनका दर्शन किस सीमा तक मानवतावादी दर्शन है।

(1) ज्ञानमीमांसा

मानवतावाद की ज्ञानमीमांसा के समान ही देवात्मा की ज्ञानमीमांसा भी पूर्णतः अनुभवमूलक है। वे भी मुख्यतः प्रत्यक्ष को ही ज्ञान का सर्वोच्च विश्वसनीय प्रमाण मानते हैं और अनुमान शब्द आदि अन्य प्रमाणों को प्रत्यक्ष पर आधारित प्रमाणों के रूप में ही स्वीकार करते हैं। इसका अर्थ यही है कि देवात्मा के मतानुसार मन्थ का अनुभव और उसकी तर्कबुद्धि ही ज्ञान-प्राप्ति के मूल स्रोत हैं। इसी कारण ऐसे किसी विचार या सिद्धांत को स्वीकार करना उचित नहीं है जिसे मानवीय अनुभव पर आधारित वैज्ञानिक विधियों द्वारा सत्यापित नहीं किया जा सकता। वैज्ञानिक विधियों में देवात्मा का तात्पर्य निरीक्षण, प्रयोग आदि उन आगमनात्मक विधियों में है जिनका प्रयोग विज्ञान के अंतर्गत किया जाता है और जिनके आधार पर वैज्ञानिक अपनी प्राक्कल्पनाओं की वस्तुपरक रूप में परीक्षा करते हैं। देवात्मा यह मानते हैं कि इन वैज्ञानिक विधियों द्वारा जिस विचार, मान्यता अथवा सिद्धांत का सत्यापन संभव है केवल उसे ही सत्य माना जा सकता है। हम सभी विचार या सिद्धांत सिद्धांत हैं जिन्हें इन वैज्ञानिक विधियों द्वारा सत्यापित नहीं किया जा सकता। इसी आधार पर देवात्मा ने ईश्वर तथा अन्य सभी अलौकिक शक्तियों के अस्तित्व में सर्वोच्चतम सिद्धांतों का खंडन किया है।

ज्ञान-प्राप्ति के लिए वैज्ञानिक विधि के महत्त्व का उल्लेख करते हुए देवात्मा स्पष्ट कहते हैं कि 'मैं केवल ऐसे ज्ञान को ही स्वीकार कर सकता हूँ जो इस विधि द्वारा सत्य प्रमाणित हो चुका है। किसी ज्ञान पर केवल इसलिए विश्वास करना उचित नहीं है कि वह प्राचीन है या नवीन, प्रचलित है या अप्रचलित, दुखद है अथवा सुखद, स्वदेशी है अथवा विदेशी। मैं केवल उसे ही स्वीकार कर सकता हूँ जो वैज्ञानिक विधि द्वारा परीक्षा करने के पश्चात् सत्य प्रमाणित हो चुका है, अतः सभी विचारों या सिद्धांतों की परीक्षा करना मेरे जीवन का मुख्य उद्देश्य बन गया है'।¹ इसी प्रकार अनेक जीवन में वैज्ञानिक विधियों के उच्चतम स्थान को स्वीकार करते हुए देवात्मा ने अपनी आत्मकथा में लिखा है कि 'जाँच करने की वैज्ञानिक विधियों के नियमों ने धीरे-धीरे मेरे हृदय पर सर्वोच्च अधिकार प्राप्त कर लिया। तर्कशास्त्र संबंधी नियमों के साथ-साथ प्रयोग संबंधी नियमों ने मुझे इतना अधिक अभिभूत कर दिया और वे मेरे मन के ऐसे अभिन्न अंग बन गए कि मेरे लिए केवल परिक्ल्पना अथवा परंपरा के आधार पर किसी विश्वास को स्वीकार करना असंभव हो गया'।² देवात्मा के इन विचारों में यह पूर्णतः स्पष्ट है कि वे केवल उन्हीं मान्यताओं, विचारों या सिद्धांतों

1 मन्थ नागयुग अग्निहोत्री, मुझ में देव-जीवन का विकास खंड 1, अध्याय 5, पृ 37-38

2 मन्थ नागयुग अग्निहोत्री, 'आत्मकथा', पृ 3

को स्वीकार करते हैं जो निरीक्षण, प्रयोग आदि वैज्ञानिक विधियों द्वारा सत्यापित हो चुके हैं अथवा जिन्हें इन विधियों द्वारा सत्य प्रमाणित करना सम्भव है।

देवात्मा ने सत्य की चार कसौटियों का उल्लेख किया है जो उनकी उपर्युक्त अनुभवमूलक ज्ञानमीमासा के अनुरूप ही हैं। इन कसौटियों की सहायता से हम यह जान सकते हैं कि हमारा कौन-सा विचार, विश्वास अथवा सिद्धांत सत्य है। सत्य की ये चार कसौटियाँ निम्नलिखित हैं—(1) ऐसा कोई भी विश्वास सत्य नहीं हो सकता जो प्रकृति से परे है। (2) ऐसा कोई भी विश्वास सत्य नहीं हो सकता जो प्रत्यक्ष ज्ञान के विरुद्ध है। (3) जिस विश्वास की तर्कशास्त्र के नियमों तथा उसकी विधियों के साथ संगति नहीं है वह सत्य नहीं हो सकता। (4) जो विश्वास अपरिवर्तनशील प्राकृतिक नियमों का उल्लंघन करता है और जिसे समुचित परीक्षण द्वारा प्रमाणित नहीं किया जा सकता वह सत्य नहीं हो सकता।³ देवात्मा द्वारा वर्णित सत्य की इन चार कसौटियों में यह स्पष्ट है कि ये सभी वास्तव में नकारात्मक हैं—अर्थात् ये हमें बताती हैं कि हमारा कौन-सा विश्वास, विचार या सिद्धांत सत्य नहीं है। परंतु इन कसौटियों के आधार पर हम यह भी जान सकते हैं कि हमें अपने किम विचार, सिद्धांत अथवा विश्वास को सत्य मानना चाहिए। इन सभी कसौटियों की यह अनिवार्य माँग है कि केवल वैज्ञानिक विधियों द्वारा सत्यापित विचार, विश्वास अथवा सिद्धांत को ही सत्य माना जा सकता है। देवात्मा की इस अनुभवमूलक ज्ञानमीमासा का ध्यानपूर्वक विश्लेषण करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि इसमें वर्तमान शनाब्दी के तर्कीय प्रत्यक्षवाद की ज्ञानमीमासा का पूर्वाभास मिलता है। वस्तुतः यह कहना अनुचित न होगा कि कार्नेप, एयर आदि के तर्कीय प्रत्यक्षवाद की ज्ञानमीमासा देवात्मा की ज्ञानमीमासा से मूलतः भिन्न नहीं है।⁴ इसमें अनुभववादी परंपरा के परिप्रेक्ष्य में देवात्मा के दर्शन के महत्त्व को भली-भाँति समझा जा सकता है। हम पिछले खंड में देख चुके हैं कि मानवतावादी भी इसी अनुभवमूलक ज्ञानमीमासा को स्वीकार करते हैं अतः इस दृष्टि में मानवतावाद तथा देवात्मा के दर्शन में पर्याप्त समानता है।

(2) तत्त्वमीमासा

देवात्मा की तत्त्वमीमासा उनकी उपर्युक्त अनुभवमूलक ज्ञानमीमासा पर ही आधारी है। उनकी तत्त्वमीमासा को 'प्रकृतिवादी तत्त्वमीमासा' कहा जा सकता है जो मानवतावाद की तत्त्वमीमासा से मूलतः भिन्न नहीं है। मानवतावादियों के समान ही देवात्मा ने भी प्रकृतिवादी विचारधारा के आधार पर ही ब्रह्मांड की अंतिम सत्ता, उनकी उत्पत्ति, उसके स्वरूप तथा विकास और पृथ्वी पर मानव सहित समस्त प्राणियों के आविर्भाव की व्याख्या की है। ईश्वर या किसी अन्य दैवी शक्ति के स्थान पर वे केवल प्रकृति को ही ब्रह्मांड की अंतिम सत्ता के रूप में स्वीकार करते हैं। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि देवात्मा ने 'प्रकृति' शब्द का प्रयोग ब्रह्म व्यापक अर्थ में किया है। उनके मतानुसार प्रकृति समस्त ग्रह-नक्षत्रों, भौतिक वस्तुओं, पेड़-पौधों तथा प्राणियों की महा समष्टि है जो निरंतर परिवर्तनशील है। पृथ्वी तथा शक्ति इस प्रकृति के मूल रूप हैं जिनके माध्यम से यह हमारे समक्ष उपस्थित होती है। प्रकृति में बाह्य अथवा उसमें पृथक किमी वस्तु और प्राणी का अस्तित्व सम्भव नहीं है, अतः ईश्वर तथा अन्य अलौकिक शक्तियों की प्राक्कल्पना पूर्णतः मिथ्या है। हम अपनी तर्कबुद्धि तथा विज्ञान की वस्तुपरक विधियों द्वारा किमी

3 सत्य नारायण अग्निहोत्री, 'वेदशास्त्र', खंड 2, पृ 73-74

4 ए. जे. एयर 'नैचुरल दूथ एंड लॉजिक' अध्याय 1.

अलौकिक शक्ति के अस्तित्व को प्रमाणित नहीं कर सकते, अतः ऐसी किसी शक्ति में विश्वास करने के लिए हमारे पास कोई तर्कसंगत आधार नहीं है। मुख्यतः इसी आधार पर ईश्वर के अस्तित्व को अस्वीकार करते हुए देवात्मा ने ईश्वरवाद का खंडन किया है। इस संबंध में वे स्पष्ट कहते हैं कि "केवल प्रकृति ही यथार्थ सत्ता है; उसके अतिरिक्त अथवा उससे परे कुछ भी यथार्थ नहीं है। क्योंकि प्रत्येक वस्तु प्रकृति का ही भाग है, इसलिए उसके अतिरिक्त अथवा उससे बाहर किसी वस्तु का अस्तित्व नहीं है; न भूतकाल में ऐसा था और न भविष्य में कभी ऐसा हो सकता है। किसी व्यक्ति के लिए यह विश्वास करना झूठ के अतिरिक्त और कुछ नहीं है कि किसी निर्जीव वस्तु या सजीव प्राणी का प्रकृति से बाहर अस्तित्व है। जब प्रकृति से बाहर किसी प्राणी का अस्तित्व हो ही नहीं सकता तो किसी भी सत्यान्वेषी का यह विश्वास करना मूर्खतापूर्ण है कि ऐसे किसी प्राणी का अस्तित्व है"।⁵ अपनी इसी मान्यता के आधार पर देवात्मा यह कहते हैं कि हमारे समक्ष प्रकृति तथा ईश्वर इन दोनों में से किसी एक के चुनाव का प्रश्न ही नहीं है, क्योंकि हम यह निश्चित रूप से जानते हैं कि वास्तव में प्रकृति से बाहर ईश्वर का अस्तित्व है ही नहीं। इस प्रकार देवात्मा निरीश्वरवाद में पूर्णतः विश्वास करते हैं जो उनके प्रकृतिवाद का अनिवार्य परिणाम है और इस प्रकृतिवाद को वे वैज्ञानिक पद्धति के आधार पर पूर्ण रूप से सत्य मानते हैं। हम पिछले खंड में देख चुके हैं कि मानवतावाद भी इसी प्रकृतिवादी विचारधारा में विश्वास करता है, अतः इस दृष्टि से मानवतावाद तथा देवात्मा के दर्शन की तत्त्वमीमांसा में पूर्ण समानता है।

मानवतावादियों की भाँति प्रकृतिवाद में विश्वास करने के कारण देवात्मा भी सृजनवाद, आत्मा की अमरता और पुनर्जन्म के सिद्धांतों का खंडन करते हैं। उनका मन है कि ईश्वर या किसी अन्य अलौकिक शक्ति ने इस विश्व की रचना नहीं की, इसकी उत्पत्ति तथा इसका विकास प्राकृतिक कारणों के परिणामस्वरूप ही हुआ है। ऐसी स्थिति में ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करने के लिए प्रस्तुत किया जाने वाला विश्व-रचना संबंधी तर्क मिथ्या और निराधार है। जगत् में विद्यमान सभी वस्तुओं तथा प्राणियों का आविर्भाव और विकास सुनिश्चित प्राकृतिक नियमों के अनुसार ही होता है, इसके लिए किसी अलौकिक शक्ति के अस्तित्व को स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं है।

ईश्वर के अतिरिक्त शरीररहित आत्मा के अस्तित्व तथा उसकी अमरता के सिद्धांत का भी देवात्मा ने खंडन किया है। वे अपने दर्शन में आत्मा की चर्चा अवश्य करते हैं, किंतु वे उस रूप में आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते जिस रूप में अधिकतर भारतीय दर्शन इसे स्वीकार करते हैं। देवात्मा के मतानुसार आत्मा कोई शरीररहित अभौतिक द्रव्य नहीं है जो एक शरीर के पश्चात् दूसरे शरीर में प्रवेश करती है और जो कभी नष्ट नहीं होती। वस्तुतः ऐसे अजर-अमर तथा अभौतिक द्रव्य के अस्तित्व को तर्कबद्ध और वैज्ञानिक विधि द्वारा कभी प्रमाणित नहीं किया जा सकता, अतः 'आत्मा' नामक ऐसे द्रव्य की सत्ता में विश्वास करने के लिए हमारे पास कोई तर्कसंगत एवं वैज्ञानिक आधार नहीं है। देवात्मा यह मानते हैं कि आत्मा प्रत्येक प्राणी की जीवनी-शक्ति है जिसका जन्म और विकास प्राकृतिक नियमों के अनुरूप जैविक कारणों के फलस्वरूप ही होता है। वस्तुतः उन्होंने 'आत्मा' तथा 'जीवनी-शक्ति' का प्रयोग पूर्णतः सपानार्थक शब्दों के रूप में ही किया है, अतः जब वे अपने दर्शन में 'आत्मा' शब्द का प्रयोग करते हैं तो इससे उनका तात्पर्य प्रत्येक प्राणी की 'जीवनी-शक्ति' से ही है। उनका कथन है कि विभिन्न

प्राणियों में इस जीवनी-शक्ति का विकास भिन्न-भिन्न स्तरों पर हुआ है। यह जीवनी-शक्ति (अथवा आत्मा) ही शरीर को बनाए रखती है और उसे समस्त कर्म करने में समर्थ बनाती है। इसी के कारण शरीर का विकास होता है और उसके क्षतिग्रस्त कोशों के स्थान पर नवीन स्वस्थ कोशों का जन्म होता है। इस जीवनी-शक्ति (या आत्मा) के अभाव में शरीर अपना कोई भी कार्य संपन्न नहीं कर सकता। इस दृष्टि से यह आत्मा शरीर के लिए नितांत अनिवार्य है। परंतु देवात्मा का विचार है कि शरीर के अभाव में इस जीवनी-शक्ति अथवा आत्मा का अस्तित्व संभव नहीं है, अतः शरीररहित आत्मा की प्राक्कल्पना मिथ्या है। आत्मा के अस्तित्व के लिए किसी प्रकार के शरीर का होना अनिवार्य है। इस प्रकार देवात्मा के विचार में शरीर तथा उसकी जीवनी-शक्ति या आत्मा दोनों परस्पर अन्योन्याश्रित रूप में संबद्ध हैं, न तो आत्मा के बिना शरीर बना रह सकता है और न ही शरीर के बिना आत्मा का अस्तित्व संभव है। इस दृष्टि से आत्मा और शरीर एक-दूसरे के लिए समान रूप से अनिवार्य हैं। आत्मा या जीवनी-शक्ति सभी प्राणियों में भिन्न-भिन्न होती है; ऐसी कोई महा आत्मा नहीं है जो सभी प्राणियों में समान रूप में विद्यमान रहती है। इस प्रकार देवात्मा समस्त प्राणियों में एक ही आत्मा के अस्तित्व से संबंधित कुछ भारतीय दार्शनिकों के सिद्धांत को पूर्णतः अस्वीकार करते हैं। वे इस मान्यता का भी खंडन करते हैं कि आत्मा एक शरीर से दूसरे शरीर में प्रवेश करती है। स्पष्टतः इसका अर्थ यही है कि वे पुनर्जन्म के सिद्धांत को भी स्वीकार नहीं करते।

अब विचारणीय प्रश्न यह है कि क्या शरीर के नष्ट हो जाने के साथ ही उसकी जीवनी-शक्ति अथवा आत्मा का भी विनाश हो जाता है। इस प्रश्न के उत्तर में देवात्मा का कथन है कि यदि किसी भयंकर दुर्घटना या अपने अत्यधिक दुष्कर्मों के कारण कोई आत्मा अपने स्थूल शरीर से सूक्ष्म शरीर प्राप्त न कर सके तो वह अवश्य ही नष्ट हो जाती है। सामान्यतः आत्मा अपने स्थूल शरीर से ठीक उसी के अनुरूप सूक्ष्म शरीर ग्रहण करती है और अपने कर्मों के अनुसार इसी पृथ्वी के आसपास अथवा 'सूक्ष्म परलोक' में निवास करती है। देवात्मा ने अपनी पुस्तक 'मनुष्यात्मा के संबन्ध में चार महा तत्त्व' के दूसरे अध्याय में आत्माओं के अपने स्थूल शरीरों से सूक्ष्म शरीरों के ग्रहण करने की प्रक्रिया तथा उस 'सूक्ष्म परलोक' की स्थिति का विस्तृत वर्णन किया है जिसमें वे मृत्यु के पश्चात् निवास करती हैं। उनका कथन है कि मृत्यु के पश्चात् प्रत्येक आत्मा का सूक्ष्म शरीर उसकी मृत्यु से पूर्व उसके स्थूल शरीर के पूर्णतः समान होता है और उसके अच्छे या बुरे स्वभाव में भी कोई अंतर नहीं होता। अन्यतः सूक्ष्म होने के कारण यह सूक्ष्म शरीर साधारण आँखों से दिखाई नहीं देता, किंतु मूलतः स्थूल शरीर के भौतिक द्रव्य से निर्मित होने के कारण वास्तव में यह भौतिक शरीर ही होता है। इसके सभी अंग अत्यंत सूक्ष्म आकार में ठीक वैसे ही होते हैं जैसे मृत्यु से पूर्व स्थूल शरीर के थे। प्रत्येक आत्मा का यह सूक्ष्म शरीर भी उसके पूर्ववर्ती स्थूल शरीर के समान ही सुख-दुःख, भूख-प्यास, दर्द-गर्मी, कामवासना, निद्रा आदि सब का अनुभव करता है। स्पष्ट है कि यह सूक्ष्म शरीर भी उन्नी प्राकृतिक नियमों द्वारा पूर्णतः शासित होता है जिन प्राकृतिक नियमों द्वारा स्थूल शरीर शासित होता था। इसमें भी वे सभी मानसिक शक्तियाँ, अच्छाइयों और बुराइयों विद्यमान रहती हैं जो स्थूल शरीर में विद्यमान थीं। सूक्ष्म शरीर में भी प्रत्येक आत्मा को उसके अच्छे या बुरे कर्मों के अनुसार ही सुख अथवा दुःख प्राप्त होता है। इतना ही नहीं, जो मनुष्य इस संसार में अपने जिन अंगों द्वारा दुष्कर्म करता है उसकी आत्मा अपने सूक्ष्म शरीर के लिए उन अंगों का निर्माण करने में असमर्थ रहती है, फलतः उन अंगों के अभाव में उसे परलोक में भी अत्यधिक कष्ट भोगना पड़ता है। इस प्रकार प्रत्येक मनुष्य को उसके शुभ या अशुभ कर्मों के ही स्वस्थ अथवा विकृत सूक्ष्म शरीर प्राप्त होता है। दुष्कर्म करने वा-

मनुष्य सूक्ष्म शरीर धारण करने के पश्चात् भूत, प्रेत, चुड़ैल आदि बन कर इसी पृथ्वी के आस-पास रहते हैं और शुभ कर्म करने वाले मनुष्य सूक्ष्म शरीर प्राप्त करके परलोक में सुखपूर्वक जीवन व्यतीत करते हैं। आत्माओं के सूक्ष्म शरीरों के अतिरिक्त देवात्मा ने परलोक में सूक्ष्म पृथ्वी, चंद्रमा, सूर्य तथा संपूर्ण आधुनिक मानवीय सभ्यता की भी कल्पना की है।⁶

यहाँ स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि आत्माओं के सूक्ष्म शरीरों तथा परलोक के स्वरूप के विषय में देवात्मा ने ऊपर जो कुछ कहा है क्या उसका कोई वैज्ञानिक और तर्कसंगत आधार है। मेरे विचार में वर्तमान वैज्ञानिक सिद्धांतों को ध्यान में रखते हुए इस प्रश्न का उत्तर नकारात्मक ही हो सकता है। जहाँ तक मुझे ज्ञात है, देवात्मा ने सूक्ष्म शरीर तथा परलोक सबधी अपनी उपर्युक्त मान्यताओं की पुष्टि के लिए कोई वस्तुपरक वैज्ञानिक तर्क प्रस्तुत नहीं किया। वे हमें यह नहीं बताते कि प्रत्यक्ष प्रमाण तथा अनुभवाश्रित सत्यापन के अभाव में हम सूक्ष्म शरीर और परलोक विषयक उनकी प्राक्कल्पनाओं को क्यों स्वीकार कर ले। जैसा कि हम पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं, वे स्वयं निश्चित रूप से यह मानते हैं कि ऐसी किन्हीं प्राक्कल्पना में विश्वास करना अनुचित है जिसका अनुभव द्वारा सत्यापन संभव न हो। उनकी यह मान्यता निश्चय ही उचित है, किंतु सूक्ष्म शरीर तथा परलोक के विषय में उन्होंने जो कुछ कहा है वह इस मान्यता के ठीक विपरीत है, अतः उनकी इन दोनों मान्यताओं में संगति स्थापित करना संभव प्रतीत नहीं होता। फिर यहाँ यह प्रश्न भी उठाया जा सकता है कि 'परलोक' से देवात्मा का क्या तात्पर्य है। क्या यह परलोक पृथ्वी के समान ही कोई विशेष ग्रह है अथवा क्या यह देश-कालातीत कोई अलौकिक स्थान है जिसमें सूक्ष्म शरीरधारी आत्माएँ निवास करती हैं? यदि यह कोई विशेष ग्रह है तो, जहाँ तक मुझे ज्ञात है देवात्मा ने इसकी भौगोलिक स्थिति को अपने दर्शन में कहीं स्पष्ट नहीं किया। यदि यह देश-कालातीत कोई अलौकिक स्थान है तो इसकी अवधारणा में स्वतोव्याघात आ जाता है, क्योंकि देश और काल में परे किन्हीं स्थान की बात करना निरर्थक है। ऐसे एक स्थान की प्राक्कल्पना में स्वतोव्याघात पूर्णतः स्पष्ट है। इसके अतिरिक्त परलोक की अवधारणा में एक कठिनाई यह भी है कि इसे तर्कसंगत प्रमाणों तथा वैज्ञानिक विधि द्वारा कभी सत्य प्रमाणित नहीं किया जा सकता। इस अवधारणा को स्वीकार कर लेने पर देवात्मा के दर्शन में अलौकिक तत्त्व का समावेश हो जाता है जिसका वे स्वयं दृढ़तापूर्वक विरोध करते हैं। उपर्युक्त प्रश्नों के अतिरिक्त एक अन्य महत्त्वपूर्ण प्रश्न यह भी है कि परलोक में निवास करने वाली सूक्ष्म शरीरयुक्त आत्माओं की प्राक्कल्पना को स्वीकार करना क्यों आवश्यक है। इसे स्वीकार करने के फलस्वरूप कौन-सी दार्शनिक समस्या का समाधान समाधान होता है? क्या इसे स्वीकार करके देवात्मा पुनर्जन्म के सिद्धान्त की व्याख्या करना चाहते हैं? इस प्रश्न का उत्तर नकारात्मक ही हो सकता है, क्योंकि, जैसा कि हम ऊपर देख चुके हैं देवात्मा पुनर्जन्म के सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करते। वे निश्चिन्त रूप से यह मानते हैं कि कोई भी आत्मा एक स्थूल शरीर के पश्चात् दूसरा स्थूल शरीर ग्रहण नहीं कर सकती अतः पुनर्जन्म संभव नहीं है। फिर सूक्ष्म शरीरयुक्त आत्मा की अवैज्ञानिक प्राक्कल्पना को स्वीकार करने का क्या अर्थ है? मेरे विचार में देवात्मा के विज्ञानसम्मत दर्शन के मर्म में इस प्रश्न का कोई तर्कसंगत और मनोपप्रद उत्तर देना संभव नहीं है। वस्तुतः यदि देवात्मा उक्त अलौकिक तथा अवैज्ञानिक प्राक्कल्पना को स्वीकार न करते तो निश्चय ही उनका दर्शन अधिक तर्कसंगत और वैज्ञानिक होता।

(3) आचारमीमांसा

देवात्मा की आचारमीमांसा मूलतः उनकी अनुभवमूलक ज्ञानमीमांसा तथा प्रकृतिवादी तत्त्वमीमांसा पर ही आधारित है। उनकी आचारमीमांसा का केंद्र-बिंदु मनुष्य ही है, अतः इसे 'मानव-केंद्रित आचारमीमांसा' कहा जा सकता है। ईश्वरवादी दार्शनिकों के विपरीत देवात्मा मनुष्य के अध्ययन को ही अपने दर्शन का मूल उद्देश्य मानते हैं। उनके मतानुसार प्रकृति, जगत् आदि अन्य सभी विषयों का अध्ययन अतः मनुष्य के अध्ययन का ही साधन मात्र है। मनुष्य की उत्पत्ति, उसके विकास, स्वभाव तथा ब्रह्मांड में उसके स्थान को जानने के लिए ही हम अन्य सभी विषयों का अध्ययन करते हैं। वस्तुतः इसी मूल उद्देश्य को ध्यान में रखते हुए देवान्मा ने अपन संपूर्ण दर्शन का निर्माण किया है। इस संबंध में वे स्पष्ट कहते हैं कि "मैं सर्वप्रथम मानवता का अग्र हूँ और इसके पश्चात् ब्रह्मांड का, अतः तुलनात्मक दृष्टि से मेरे लिए मनुष्य के स्वभाव के ज्ञान का सर्वाधिक महत्त्व है। यदि मनुष्य के रूप में मुझे स्वयं अपनी आत्मा का ज्ञान नहीं है और मैं ब्रह्मांड का ज्ञान प्राप्त कर लेता हूँ तो इस ज्ञान का मेरे लिए क्या लाभ है?" इस प्रकार देवात्मा के अनुसार मनुष्य के रूप में स्वयं अपना ज्ञान प्राप्त करना—अर्थात् अपन जन्म, विकास तथा स्वभाव के विषय में ज्ञानना—हमारा प्रमुख कर्तव्य है। अपनी इसी मानव-केंद्रित विचारधारा के अनुरूप उन्होंने अपने दर्शन में मनुष्य की उत्पत्ति, उसके विकास, स्वभाव और ब्रह्मांड में उसके स्थान की विस्तृत विवेचना की है। अपनी पुस्तक 'देवशास्त्र' के तीसरे खंड में उन्होंने मनुष्य से संबंधित इन सभी विषयों पर गभीरतापूर्वक विचार किया है और वैज्ञानिक पद्धति के आधार पर इनके संबंध में अपने तर्कपूर्ण निष्कर्ष प्रस्तुत किए हैं। वस्तुतः मनुष्य का स्वरूप तथा ब्रह्मांड का स्वरूप ये दो विषय उनके दर्शन के मूल विषय हैं। परन्तु उनका स्पष्ट कथन है कि वे मनुष्य के स्वरूप के अध्ययन को ब्रह्मांड के स्वरूप के अध्ययन की अपेक्षा कहीं अधिक महत्त्व देने हैं। इसी कारण उनके दर्शन का 'मानवतावादी दर्शन' कहना अधिक युक्तिसंगत प्रतीत होता है।

देवात्मा ने मनुष्य की उत्पत्ति और उसके विकास की पूर्णतः प्रकृतिवादी व्याख्या की है जो वर्तमान युग के वैज्ञानिक दृष्टिकोण के अनुरूप ही है। इसी तथ्य को ध्यान में रखते हुए कुछ विचारकों ने उनके दर्शन को वैज्ञानिक मानवतावाद की यज्ञा दी है। मनुष्य की उत्पत्ति के विषय में देवात्मा मूलतः विकासवादी विचारधारा को ही स्वीकार करने हैं। उनका मत है कि अन्य प्राणियों की भाँति मनुष्य को विकास भी प्राकृतिक वातावरण में प्रकृति के अनिवार्य नियमों के अनुसार ही हुआ है। इस दृष्टि से पशु-जगत के साथ मनुष्य का अपरिहार्य संबंध है। मनुष्य अपनी आदिम अवस्था में पशु ही था, किन्तु कालान्तर में धीरे-धीरे उसने विकास की प्राकृतिक प्रक्रिया में अपना वर्तमान स्वरूप ग्रहण किया। मनुष्य के विकास की इस प्राकृतिक प्रक्रिया का ईश्वर या किसी अन्य अतौलित शक्ति में कोई संबंध नहीं है, क्योंकि वास्तव में ऐसी शक्ति के अस्तित्व की प्राक्कल्पना सिद्धा और निराधार है। प्राकृतिक परिवेश में पशु-जगत में विकसित होने के कारण मनुष्य में भ्रूण, प्याय, कायेच्छ्र, भय, निद्रा आदि सभी नैसर्गिक प्रवृत्तियाँ अथवा इच्छाएँ विद्यमान हैं। परन्तु मूलतः पशु-जगत में विकसित होने हुए भी मनुष्य पशु में बहुत भिन्न तथा विकास की दृष्टि से उसकी अपेक्षा कहीं अधिक उच्च स्तर पर है। विवेक, तर्कबुद्धि, नैतिकता, सौंदर्य-चेतना तथा मनुष्य के अन्य अनेक मानसिक गुण उसे पशु में केवल पृथक ही नहीं करते, अपितु उसकी अपेक्षा अधिक उत्कृष्ट भी बनाने हैं। इस प्रकार देवात्मा के मतानुसार पशु-जगत में मनुष्य के विकसित होने का तात्पर्य यह कदापि नहीं है कि मनुष्य को अपना जीवन पशु के समान ही व्यतीत

करना चाहिए। इसके विपरीत मनुष्य की विशेषता और महानता इसी में है कि वह अपने उच्चतम मानसिक तथा नैतिक गुणों के अनुरूप आचरण करे। परंतु इसके साथ ही उसे अपनी नैसर्गिक शारीरिक इच्छाओं की भी उपेक्षा नहीं करनी चाहिए, क्योंकि ये इच्छाएँ भी उसके स्वभाव का अनिवार्य अंग हैं और इनका निषेध करना स्वयं मानव-स्वभाव के विरुद्ध आचरण करना होगा। देवात्मा का विचार है कि मनुष्य को अपनी नैसर्गिक इच्छाओं की पूर्ति ऐंसे समयित ढंग से करनी चाहिए कि इसके फलस्वरूप स्वयं उसका तथा समाज का हित हो और स्वयं उसे एव अन्य व्यक्तियों को किसी प्रकार की हानि न पहुँचे। इसका अर्थ यह है कि अनियंत्रित रूप में अपनी प्राकृतिक इच्छाओं की तृप्ति करना निश्चय ही अनुचित है, किंतु इन इच्छाओं का निषेध करना तथा इनका बलपूर्वक दमन करना भी उतना ही अनुचित एव अवांछनीय है। इस प्रकार देवात्मा की आचारमीमांसा भोगवाद तथा मन्यासवाद इन दोनों अतिवादी सिद्धांतों का समान रूप में निषेध करती है। यह इन दोनों अतिवादी सिद्धांतों के बीच में स्थित मध्यम मार्ग को स्वीकार करने के कारण मानव-जीवन के लिए इन दोनों सिद्धांतों की आचारमीमांसा की अपेक्षा कहीं अधिक सतुलित तथा श्रेयस्कर है। इसके अतिरिक्त देवात्मा की यह सतुलित आचारमीमांसा जीवन और जगत् के प्रति उनके वैज्ञानिक दृष्टिकोण के भी पूर्णतः अनुरूप है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि देवात्मा की आचारमीमांसा में मोक्ष तथा विकास इन दो अवधारणाओं का विशेष महत्त्व है। इन दोनों अवधारणाओं के आधार पर उन्होंने आचारमीमांसा से संबंधित इन मूल प्रश्नों का उत्तर दिया है कि मनुष्य को अपने जीवन में कैसा आचरण करना चाहिए और उसके जीवन का परम लक्ष्य क्या है। प्राचीन भारतीय दार्शनिकों की भाँति देवात्मा ने भी मोक्ष की चर्चा की है, किंतु उन्होंने 'मोक्ष' का जो अर्थ बताया है वह अन्य भारतीय दार्शनिकों द्वारा बताए गए इसके अर्थ से बहुत भिन्न है। हम देख चुके हैं कि देवात्मा अनश्वर तथा अभौतिक द्रव्य के रूप में आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते, अतः उनके अनुसार 'विदेह मुक्ति' के रूप में 'मोक्ष' की बात करना निरर्थक और निराधार है। वस्तुतः मनुष्य अपने वर्तमान जीवन में ही एक विशेष प्रकार के बंधन से मुक्त होकर मोक्ष प्राप्त कर सकता है। देवात्मा ने मनुष्य के इस विशेष प्रकार के बंधन तथा उससे मुक्ति प्राप्त करने की व्याख्या इस प्रकार की है। मनुष्य में अधिकाधिक सुख प्राप्त करने की अत्यंत प्रबल इच्छा होती है जिसके फलस्वरूप उसके भीतर 'निम्नकोटि के अनुराग' तथा 'निम्नकोटि की घृणाएँ' उत्पन्न हो जाती हैं। निम्नकोटि के अनुराग से देवात्मा का तात्पर्य अनियंत्रित रूप में सभी प्रकार के इंद्रिय-सुख प्राप्त करने की इच्छाओं से है। असयमपूर्वक शारीरिक सुख प्राप्त करने की ये इच्छाएँ मनुष्य को स्वार्थी तथा क्रूर बना देती हैं, फलतः वह अपने आप को समाज से अलग समझने लगता है। जब मनुष्य की ये अनियंत्रित तीव्र इच्छाएँ पूरी नहीं होती तो उसके मन में उन सब वस्तुओं तथा व्यक्तियों के प्रति घृणाएँ उत्पन्न हो जाती हैं जो उसकी इन इच्छाओं की पूर्ति में बाधक हैं। इन्हीं घृणाओं को देवात्मा ने 'निम्नकोटि की घृणाएँ' कहा है। भोजन तथा अन्य खाद्य पदार्थों के प्रति असयमित आकर्षण, भोगविलास की अनियंत्रित लालसा, नशीली वस्तुओं की तीव्र इच्छा, विवाहेतर प्रेम, आलस्यपूर्ण जीवन, अपने कर्तव्यों की उपेक्षा, अधिकारी न होने हुए भी स्वयं अपने लिए प्रशंसा या पुरस्कार की इच्छा आदि बुराइयाँ निम्नकोटि के अनुरागों के उदाहरण हैं। इन निम्नकोटि के अनुरागों में बाधक निर्दोष व्यक्तियों से ईर्ष्या तथा घृणा करना, प्रतिशोध की भावना से प्रेरित होकर कर्म करना, श्रेष्ठ व्यक्तियों के प्रति तिरस्कार की भावना रखना आदि बुराइयों को देवात्मा ने 'निम्नकोटि की घृणाएँ' कहा है। उनका मत है कि जब मनुष्य उपर्युक्त निम्नकोटि के अनुरागों तथा निम्नकोटि की घृणाओं के बशीभत होकर कर्म करता है तो उसकी आत्मा का अद्य पतन हो जाता है और वह एक विशेष

प्रकार के बंधन में बंध जाती है। मानव-जीवन को अधःपतन की ओर ले जाने वाले इस बंधन से मुक्ति प्राप्त करना ही मोक्ष है जिसे मनुष्य कठोर साधना द्वारा अपने वर्तमान जीवन में ही प्राप्त कर सकता है। जिस व्यक्ति ने निम्नकोटि के अनुरागो और निम्नकोटि की घृणाओ पर विजय प्राप्त कर ली है वही वास्तव में मुक्त है। इस प्रकार देवात्मा ने मोक्ष की अवधारणा की नवीन मनोवैज्ञानिक व्याख्या की है। ~

परंतु यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि देवात्मा मनुष्य के उच्चतम नैतिक जीवन के लिए केवल मोक्ष को ही पर्याप्त नहीं मानते, उनका विचार है कि इसके लिए विकास का होना भी अनिवार्य है। वस्तुतः विकास की अवधारणा का मोक्ष की अवधारणा के साथ अनिवार्य संबंध है। 'विकास' से देवात्मा का तात्पर्य मनुष्य के भीतर उच्चकोटि के अनुरागो तथा उच्चकोटि की घृणाओ के उत्पन्न होने से है। जब मनुष्य मोक्ष प्राप्त कर लेता है—अर्थात् जब वह निम्नकोटि के अनुरागो और निम्नकोटि की घृणाओ से मुक्त हो जाता है—तभी वह अपने भीतर उच्चकोटि के अनुरागो तथा उच्चकोटि की घृणाओ को उत्पन्न करके विकास के मार्ग पर अग्रसर हो सकता है। सभी प्राणियों के प्रति करुणा अथवा दया की भावना, आत्मत्याग, परोपकार, उच्च आदर्शों एवं मूल्यों के प्रति सम्मान, सभी प्रकार की बुराइयों को नियंत्रित करने की इच्छा, न्याय, कृतज्ञता, कर्तव्य-पालन की इच्छा, सत्य के अनुसंधान की जिज्ञासा, सौंदर्य-चेतना आदि सद्बृत्तियाँ उच्चकोटि के अनुरागो के उदाहरण हैं। इसी प्रकार असत्य एवं निर्दयता में घृणा करना, अशुभ विचारों तथा अशुभ कर्मों से घृणा करना, सभी प्रकार की सामाजिक बुराइयों से घृणा करना आदि उच्चकोटि की घृणाओ के उदाहरण हैं जिन्हें देवात्मा उच्चकोटि के अनुरागो के समान ही नैतिक दृष्टि से वांछनीय मानते हैं। इन उच्चकोटि की घृणाओं को ही पाश्चात्य दार्शनिक जी० ई० मूर ने 'मिश्रित शुभ' की संज्ञा दी है। यद्यपि वे इन्हें उच्चतम शुभ नहीं मानते, फिर भी देवात्मा की भाँति उन्होंने भी इन्हे नैतिक दृष्टि से वांछनीय माना है।⁸ देवात्मा का कथन है कि निम्नकोटि के अनुरागो तथा निम्नकोटि की घृणाओ से मुक्त होकर अपने भीतर उच्चकोटि के अनुरागो और उच्चकोटि की घृणाओ को विकसित करना प्रत्येक व्यक्ति का नैतिक कर्तव्य है, क्योंकि इसी में उसका वास्तविक विकास निहित है। मोक्ष तथा विकास के इस मार्ग पर अग्रसर होने के लिए उसे निरंतर कठोर साधना करनी होगी। अपनी पुस्तक 'देवशास्त्र' के चतुर्थ खंड में देवात्मा ने मनुष्य के लिए इस कठोर साधना के अनेक उपायों की विस्तृत विवेचना की है जिनके अनुरूप आचरण करके वह उच्चतम नैतिक जीवन व्यतीत कर सकता है। देवात्मा निश्चित रूप से यह मानते हैं कि अपने मोक्ष और विकास के लिए मनुष्य को स्वयं ही सतत प्रयास करना होगा, क्योंकि ईश्वर या कोई अन्य काल्पनिक अलौकिक शक्ति इसमें उसकी सहायता नहीं कर सकती।

यहाँ इस महत्वपूर्ण तथ्य का उल्लेख कर देना आवश्यक है कि देवात्मा की आचारमीमासा का क्षेत्र अत्यधिक व्यापक है। यह केवल मनुष्य के व्यक्तिगत कल्याण तथा सामाजिक हित तक ही सीमित नहीं है; इसमें पशु-पक्षियों के कल्याण और पेड़-पौधों एवं संपूर्ण प्राकृतिक परिवेश की रक्षा के लिए भी मनुष्य को प्रेरित किया गया है। देवात्मा की आचारमीमासा की इस व्यापकता का कारण उनकी यह मान्यता है कि मनुष्य का संबंध केवल अन्य मनुष्यों के साथ ही नहीं, अपितु संपूर्ण चराचर जगत् के साथ है, क्योंकि वह वास्तव में इस संपूर्ण जगत् का अभिन्न अंग है। इसका अर्थ यह है कि मनुष्य का आचरण ऐसा होना चाहिए जिसके फलस्वरूप समस्त प्राणी-जगत् का कल्याण हो और वनस्पति सहित संपूर्ण प्राकृतिक परिवेश भी सुरक्षित रह सके। इसी व्यापक उद्देश्य की

पूर्ति के लिए देवात्मा ने मनुष्य में दया, करुणा, स्नेह, सहानुभूति, परोपकार, कृतज्ञता, निस्स्वार्थ सेवा, आत्मत्याग आदि सद्वृत्तियों के अधिकाधिक विकास का होना अनिवार्य माना है और इसे विशेष महत्त्व दिया है। मनुष्य के कर्तव्यों का वर्णन करते हुए वे कहते हैं कि मानव का सर्वप्रथम कर्तव्य इस सत्य का अनुभव करना है कि सभी मनुष्य एक-दूसरे पर निर्भर हैं, अतः उन्हें अपने भीतर पारस्परिक सहयोग, प्रेम, सहानुभूति आदि परोपकारात्मक भावनाओं को निरंतर विकसित करना चाहिए जिससे संपूर्ण मानव-जाति का जीवन आनंदमय हो सके। परंतु मनुष्य का कर्तव्य केवल मानव-जाति के कल्याण तक ही सीमित नहीं है, उसे पशु-पक्षियों के प्रति भी अपने दायित्व का अनुभव करना चाहिए, क्योंकि मूलतः पशु-जगत् में ही उसका विकास हुआ है। पशु-पक्षियों के प्रति निर्दयता घोर नैतिक अपराध है। मनुष्य को उनके साथ सदा स्नेहपूर्ण व्यवहार करना चाहिए और उनके जीवन को सुरक्षित रखने के लिए यथासंभव प्रयास करना चाहिए। पशु-पक्षियों के अतिरिक्त पेड़-पौधों तथा प्राकृतिक परिवेश पर भी मनुष्य का जीवन पूर्णतः निर्भर है, अतः उनकी वृद्धि और रक्षा के लिए निरंतर प्रयत्न करना भी उसका नैतिक कर्तव्य है। अपने जीवन के लिए पेड़-पौधों की अनिवार्यता तथा महत्ता को ध्यान में रखते हुए उसे उनके प्रति भी स्नेह का अनुभव करना चाहिए और जल-वायु सहित संपूर्ण प्राकृतिक परिवेश को दूषित होने से यथासंभव बचना चाहिए। इस प्रकार देवात्मा की आचारमीमासा में केवल मानव-जाति के हित का ही नहीं, अपितु समस्त प्राणी-जगत् के कल्याण तथा वनस्पति सहित संपूर्ण भौतिक जगत् के विकास का भी ध्यान रखा गया है, अतः उनकी यह आचारमीमासा मानवतावाद की आचारमीमासा की अपेक्षा निश्चय ही कहीं अधिक व्यापक है।

“देवात्मा की आचारमीमासा के विवेचन को समाप्त करने से पूर्व यहाँ उनके द्वारा वर्णित ‘आदर्श मानव’ की अवधारणा का भी उल्लेख कर देना आवश्यक है। उन्होंने सभी मनुष्यों के लिए अनुकरणीय जिस ‘आदर्श मानव’ की अवधारणा को प्रस्तुत किया है वह उनके प्रकृतिवादी तथा वैज्ञानिक दर्शन के अनुरूप ही है। देवात्मा यह मानते हैं कि आदर्श मानव कोई अलौकिक प्राणी न होकर मूलतः प्राकृतिक जगत् से विकसित इसी संसार का ऐसा मनुष्य है जिसमें उच्चतम मानवीय सद्गुण अधिकतम मात्रा में विद्यमान रहते हैं। ऐसे आदर्श मानव के स्वरूप का वर्णन करते हुए वे कहते हैं कि वह सदा सत्य का ही अनुसंधान करता है और झूठ से घृणा करता है। वह भय या प्रलोभन के कारण कभी भी सत्य का परित्याग करके झूठ को स्वीकार नहीं करता। इसके अतिरिक्त आदर्श मानव अपने जीवन में सदैव अच्छाई के प्रति पूर्णतः समर्पित रहता है और बुराई से घृणा करता है। वह क्रूरता, वानना, स्वार्थीलप्सा, लोभ, भय, क्रोध, मोह, अहंकार आदि अपनी सभी दुष्प्रवृत्तियों पर विजय प्राप्त करके अपने भीतर स्नेह, सहानुभूति, दया, करुणा, परोपकार, निस्स्वार्थ सेवा, आत्मत्याग आदि सद्वृत्तियों का अधिकाधिक विकास करता है। इस प्रकार सत्य तथा अच्छाई के प्रति पूर्ण समर्पण और झूठ एवं बुराई के प्रति तीव्र घृणा आदर्श मानव के जीवन की मूल विशेषताएँ हैं जो उसे साधारण मनुष्यों से पृथक् करती हैं। उसकी ये मूल विशेषताएँ केवल नैतिकता तक ही सीमित न रहकर उसके संपूर्ण दैनिक जीवन में अभिव्यक्त होती हैं। वह पूर्ववर्णित निम्नकोटि के अनुरागों तथा निम्नकोटि की घृणाओं से पूर्णतः मुक्त होकर केवल उच्चकोटि के अनुरागों एवं उच्चकोटि की घृणाओं के अनुरूप ही आचरण करता है। वह अपने जीवन में सुख के स्थान पर सत्य तथा शुभत्व को ही महत्त्व देता है और ऐसा कोई कर्म नहीं करता जो इन दोनों अथवा इनमें से किसी एक के विरुद्ध हो। सत्य और शुभत्व के लिए वह सहर्ष अपने सभी सखों का परिचायक कर देता है। ऐसे आदर्श मानव को ही देवात्मा की सजा दी गई है जो अलौकिक प्राणी न होते हुए भी विकास के स्तर पर है उसका जीवन सभी

मनुष्यो के लिए अनुकूलणीय है और उन्हें आदर्श मानव बनने के लिए निरन्तर प्रेरित करता है। उसका देवत्वपूर्ण आचरण सामान्य मनुष्यो को निम्नकोटि के अनुरागो तथा निम्नकोटि की घृणाओ के बधन से मुक्त करके उन्हें सदैव उच्चकोटि के अनुरागो एवं उच्चकोटि की पृष्ठाओ के अनुरूप आचरण करने के लिए प्रोत्साहित करता है और इस प्रकार उन्हें मोक्ष तथा विक्राम के पथ पर अग्रसर करता है। वस्तुतः देवात्मा के अनुसार ऐसे आदर्श मानवो से परिपूर्ण समाज का निर्माण ही विकास की प्रक्रिया का अंतिम लक्ष्य है जिस मनुष्य स्वयं अपने मतत प्रयास द्वारा प्राप्त कर सकता है।

(4) निष्कर्ष

पिछले खंडो मे हमने देवात्मा के दर्शन के कुछ प्रमुख पक्षो की संक्षिप्त विवेचना की है। इस विवेचना मे यह स्पष्ट है कि उनका दर्शन वैज्ञानिक सिद्धान्तो पर आधारित मूलतः प्रकृतिवादी दर्शन है और इसमें मानवतावादी विचारधारा को विशेष महत्त्व दिया गया है। ब्रह्मांड, प्रकृति तथा मनुष्य का तर्कपूर्ण वैज्ञानिक अध्ययन देवात्मा के दर्शन का केन्द्रबिंदु है जिसमें कार्त्तिक अलौकिक शक्तियो के लिए कोई स्थान नहीं है। इस दृष्टि से यह दर्शन ईश्वरवादी तथा अध्यात्मवादी दर्शन से मूलतः भिन्न है। हम देख चुके हैं कि ईश्वरवादी दर्शन के विपरीत देवात्मा के दर्शन मे प्राकृतिक जगत मे विकसित प्राणी के रूप मे मनुष्य तथा उसकी समस्याओ के अध्ययन को सर्वोच्च स्थान दिया गया है। इसी कारण उनके दर्शन को 'मानवतावादी दर्शन' कहना पूर्णतः युक्तिमय प्रतीत होता है। मानवतावाद तथा उनके प्रकृतिवादी दर्शन मे अनेक आधारभूत समानताएँ हैं जिनका संक्षिप्त उल्लेख हम पिछले खंडो मे कर चुके हैं। दोनों ही अलौकिक शक्तियो एवं चमत्कारो के अस्तित्व का निषेध करने हुए केवल परिवर्तनशील प्रकृति को ही ब्रह्मांड की अंतिम सत्ता के रूप मे स्वीकार करते हैं और यह मानते हैं कि मनुष्य स्वयं अपने अनुभव तथा अपनी तर्कबुद्धि द्वारा ही प्रकृति के महान रहस्यो का ज्ञान प्राप्त कर सकता है। दोनों ही मनुष्य को इस ज्ञान के लिए प्रोत्साहित करने हैं कि वह ईश्वर या किसी अन्य दैवी शक्ति पर आश्रित न रहकर पूर्णतः स्वावलंबी बने और पारलौकिक जीवन की मिथ्या पाकल्पना का परित्याग करके अपने वर्तमान जीवन का ही सभी दृष्टियो से अधिकतम विकास करे। दोनों की यह निश्चित मान्यता है कि मनुष्य स्वयं ही अपने भाग्य का निर्माता है, कोई अन्य शक्ति उसके भाग्य का निर्माण नहीं कर सकती। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि मानवतावाद और देवात्मा दोनों मूलतः एक ही प्रकृतिवादी तथा मानव-केन्द्रित वैज्ञानिक विचारधारा मे विश्वास करते हैं, अतः दोनों मे आधारभूत समानताओ का होना स्वाभाविक ही है।

परन्तु उपर्युक्त समानताओ के साथ-साथ मानवतावाद तथा देवात्मा के दर्शन मे कुछ मूल भेद भी हैं जिनका यहाँ संक्षेप मे उल्लेख कर देना आवश्यक है। मानवतावाद मुख्यतः मनुष्य के सामाजिक जीवन पर ही अपना ध्यान केन्द्रित करता है जबकि देवात्मा के दर्शन का केन्द्रबिंदु मानव का व्यक्तिगत जीवन है। मानवतावादी दर्शन मे उन सामाजिक और आर्थिक सस्थाओ को सुधारने पर विशेष रूप से बल दिया जाता है जो मनुष्य के जीवन को प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से प्रभावित करती हैं। इससे विश्वास करने वाले दार्शनिको ने व्यक्ति के नैतिक उत्कर्ष के लिए कोई स्पष्ट और निश्चित कार्यक्रम प्रस्तुत नहीं किया। परन्तु देवात्मा के दर्शन मे मनुष्य के सामाजिक जीवन के साथ-साथ प्रत्येक व्यक्ति के नैतिक विकास को भी समुचित महत्त्व दिया गया है। देवात्मा यह मानते हैं कि मनुष्य की सामाजिक प्रगति अतः व्यक्ति के नैतिक उत्थान पर ही निर्भर है, अतः उन्होंने अपने दर्शन मे व्यक्ति के नैतिक उत्कर्ष के लिए साधना को सर्वोच्च स्थान दिया है।

उनके अनुसार निरंतर कठोर साधना द्वारा ही व्यक्ति अपने भीतर नैतिक स्पंदगण का अधिकतम विकास कर सकता है और अपनी उन दुष्प्रवृत्तियों को नियंत्रित कर सकता है जो स्वयं उसके लिए तथा समाज के लिए हानिकारक हैं।

देवात्मा के विचार में मानव-जीवन का आदर्श आत्म-ज्ञान एवं आत्म-विकास है जिसका अर्थ यह है कि मनुष्य अपने भीतर विद्यमान अच्छाई तथा बुराई के मूल कारणों को समझे, अच्छाई से संबंधित मनुष्यवृत्तियों का विकास करे और बुराई से संबंधित दुष्प्रवृत्तियों पर विजय प्राप्त करे। आत्म-ज्ञान तथा आत्म-विकास का यह मार्ग ही वास्तव में मोक्ष और विकास का मार्ग है जिसकी ओर अग्रसर होने के लिए मनुष्य को सतत कठोर साधना करनी होगी। इसी कारण मानवतावादियों के विपरीत देवात्मा ने व्यक्ति के नैतिक विकास के लिए कठोर साधना को अनिवार्य माना है और अपने दर्शन में इस साधना के उपायों का विषट्ट विवेचन किया है। उनकी निश्चित मान्यता है कि इस साधना द्वारा ही मनुष्य निम्नकोटि के अनुरागों तथा निम्नकोटि की घृणाओं से मुक्त होकर अपने जीवन में उच्चकोटि के अनुरागों एवं उच्चकोटि की घृणाओं के अनुरूप आचरण करते हुए 'देवात्मा' के महान आदर्श की ओर अग्रसर हो सकता है। इस प्रकार सामाजिक कल्याण के साथ-साथ उसके मूल आधार व्यक्ति के नैतिक उत्कर्ष को विशेष महत्त्व देने के कारण देवात्मा का दर्शन मानवतावादी दर्शन की अपेक्षा कहीं अधिक व्यापक, सतुलित तथा उत्कृष्ट है। वर्तमान युग में महाविनाशकारी परमाणु अस्त्रों की भयानक विभीषिका से त्रस्त मानवता के लिए उनके इस तर्कसंगत प्रकृतिवादी तथा मानवतावादी दर्शन की प्रासंगिकता और आवश्यकता निर्विवाद है।

परिशिष्ट

गाँधी जी की दृष्टि में नारी की सामाजिक स्थिति

गाँधी जी यह निश्चित रूप से मानते थे कि स्त्रियों की सामाजिक और आर्थिक स्थिति में सुधार किए बिना भारत की सर्वतोमुखी प्रगति संभव नहीं है। हमारे देश की लगभग आधी जनसंख्या स्त्रियों की है, अतः उनकी सर्वांगीण उन्नति के बिना भारत के उज्ज्वल भविष्य की कल्पना भी नहीं की जा सकती। यही कारण है कि गाँधी जी ने भारतीय नारियों की सामाजिक तथा आर्थिक समस्याओं पर विस्तारपूर्वक विचार किया है और अपने जीवन-दर्शन के अनुरूप इन समस्याओं के सतोषजनक समाधान के लिए अनेक महत्त्वपूर्ण सुझाव भी प्रस्तुत किए हैं। उन्होंने नारी और पुरुष की समानता, बाल-विवाह, बाल-विधवाओं की स्थिति, दहेज-प्रथा, पगदा-प्रथा, देवदामी-प्रथा आदि सामाजिक समस्याओं के संबंध में सविस्तार अपने विचार व्यक्त किए हैं जो नारी के प्रति उनके उदार तथा प्रगतिशील दृष्टिकोण के द्योतक हैं। इन समस्याओं को हल करने के लिए आज से पचास या साठ वर्ष पूर्व उन्होंने जो सुझाव दिए थे वे आज भी पूर्णतः सार्थक और मान्य हैं। इससे यह स्पष्ट है कि भारत की इन सामाजिक समस्याओं के विषय में गाँधी जी का दृष्टिकोण कितना व्यावहारिक, यथार्थवादी तथा प्रगतिशील था। प्रस्तुत लेख में हम इन समस्याओं में संबंधित उनके कुछ महत्त्वपूर्ण सुझावों का संक्षेप में उल्लेख करेंगे।

I स्त्री और पुरुष की समानता

परिवार तथा समाज में महत्त्व की दृष्टि से गाँधी जी नारी और पुरुष के पूर्णतः समान अधिकारों में विश्वास करते हैं। उनका विचार है कि मनुष्य होने के नाते नारी और पुरुष की मूल समस्याएँ तथा आवश्यकताएँ समान हैं। वे समान रूप से सुख-दुःख तथा सभी मूल सवैगों और भावनाओं का अनुभव करते हैं। इस दृष्टि से स्त्री और पुरुष एक दूसरे से पृथक् न होकर परस्पर परक हैं। वे एक दूसरे के सक्रिय सहयोग के बिना जीवन नहीं रह सकते। ऐसी स्थिति में नारी का पुरुष की अपेक्षा किसी भी दृष्टि से निम्न अथवा निकृष्ट समझना गाँधी जी बहुत अनुचित एवं निंदनीय मानते हैं। उन्होंने बहुत खेदपूर्वक इस तथ्य का उल्लेख किया है कि युगों से पुरुष स्त्री को अपने अधीन तथा अपने सुख का साधन मात्र समझता रहा है। भौतिक वस्तुओं की भाँति स्त्री को भी उठाने अपनी ऐसी संपत्ति मान लिया है जिसका वह अपने सुख के लिए इच्छा अनुसार उपभोग कर सकता है। पुरुष के इस स्वार्थपूर्ण दृष्टिकोण को स्वीकार कर लेने के कारण स्वयं स्त्री में भी आत्महीनता की भावना उत्पन्न हो गई है और वह अपने आप को उसकी अपेक्षा हीन समझने लगी है।¹ परंतु गाँधी जी नारी के लिए इस आत्महीनता की भावना से मुक्त होना बहुत आवश्यक मानते

1. 'सलैक्शनम्' प्रॉफ. गाँधी संपादक निर्मल कुमार बोस, पृ० 271

2. वही पुस्तक पृ० 271

हैं। इसी कारण उन्होंने नारी के उन महान गुणों की ओर विशेष रूप से उसका ध्यान आकृष्ट किया है जो उनके विचार में स्वभावतः उसमें पाए जाते हैं। इन गुणों में स्नेह, करुणा, सहनशीलता, कष्टसहिष्णुता आदि का गाँधी जी ने विशेष रूपसे उल्लेख किया है जो उनके अनुसार नारी के स्वभाव का अभिन्न अंग बन चुके हैं। इन्हीं सद्गुणों के कारण नारी को महान मानते हुए वे कहते हैं कि "नारी अहिंसा का अवतार है। अहिंसा का अर्थ है असीम प्रेम और असीम प्रेम का अर्थ है कष्ट सहने की असीम शक्ति। स्त्री—जो पुरुष की माता है—के अतिरिक्त अधिकतम मात्रा में यह महान शक्ति और किस में है? उसे अपना यह प्रेम संपूर्ण मानव-जाति को प्रदान करना चाहिए, उसे यह भूल जाना चाहिए कि वह कभी पुरुष की वासना-तृप्ति की वस्तु थी अथवा हो सकती है। तभी वह पुरुष की माता और उसके भाग्य का निर्माण तथा उसका नेतृत्व करने वाली शक्ति के रूप में उसके समक्ष अपना गौरवपूर्ण स्थान प्राप्त कर सकती है। वही युद्ध और संघर्ष से पीड़ित समाज को शांति की कला सिखा सकती है"।³ इस प्रकार गाँधी जी स्त्री को पुरुष के समान ही नहीं, अपितु मानवीय सद्गुणों की दृष्टि से उसकी अपेक्षा अधिक महान भी मानते हैं।

अपनी इसी उदार विचारधारा के अनुरूप गाँधी जी वैवाहिक जीवन में स्त्री और पुरुष के समान अधिकारों को स्वीकार करते हैं। उनका विचार है कि पति-पत्नी जीवन के सभी क्षेत्रों में परस्पर पूरक होने के कारण एक दूसरे के साथी अथवा सहयोगी हैं, अतः पत्नी को पति के अधीन समझना बहुत बड़ी भूल है। भारत में शताब्दियों से पुरुष यही भूल करता आ रहा है जिसके फलस्वरूप परिवार तथा समाज में नारी को उसका गौरवपूर्ण स्थान प्राप्त नहीं हो सका। इस दृष्टि में गाँधी जी के विचार में हिंदू सस्कृति ने नारी के साथ बहुत बड़ा अन्याय किया है। इस अन्याय का उल्लेख करते हुए वे कहते हैं कि "हिंदू सस्कृति ने पत्नी को पति के अत्यधिक अधीन मानकर आर उसके व्यक्तित्व को पति के व्यक्तित्व में पूर्णतः विलीन करने पर जोर देकर भूल की है। इसके परिणामस्वरूप पति कभी-कभी अपने अधिकारों का बहुत दुरुपयोग करता है जिसके कारण वह पशु के निम्न स्तर तक पहुँच जाता है। इस अत्याचार को रोकने का उपाय कानून बनाना नहीं, अपितु स्त्रियों को शिक्षित करना तथा पतियों के अनुचित व्यवहार के विरुद्ध जनमत का निर्माण करना ही है"।⁴ नारी के विषय में हिंदू सस्कृति के विरुद्ध गाँधी जी का उपर्युक्त आरोप कहाँ तक उचित है इस संबंध में निश्चयपूर्वक कुछ कहना बहुत कठिन है, किंतु इतना अवश्य कहा जा सकता है कि पिछली कई शताब्दियों से हिंदू समाज में नारी के प्रति न्याय नहीं किया गया। विवाह तथा काम संबंधी नैतिकता के जो कठोर नियम नारी पर लागू किए गए उनसे पुरुष को लगभग मुक्त रखा गया जिसके फलस्वरूप नारी और पुरुष के संबंध में हिंदू समाज ने अन्यायपूर्ण दोहरी नैतिकता को पूर्णतः स्वीकार कर लिया। अन्य अनेक समाज-सुधारकों की भाँति गाँधी जी ने नारी के प्रति इस अन्याय का दृढ़तापूर्वक तीव्र विरोध किया है। वे बहुत खेदपूर्वक यह कहते हैं कि हिंदू समाज में पति अपनी पत्नी को प्रायः समान अधिकार नहीं देता। वह अपने लिए उन नैतिक बंधनों को स्वीकार नहीं करता जो वह अपनी पत्नी पर दृढ़तापूर्वक लगाता है। वह पारिवारिक समस्याओं के विषय में महत्त्वपूर्ण निर्णय करने से पूर्व अपनी पत्नी को परामर्श लेना आवश्यक नहीं समझता। "वह अपनी पत्नी को अपनी संपत्ति समझता है और बेचारी पत्नी भी पति के इस दावे में विश्वास

3 वही पन्ना, पृ 272-273

4 'हिंदू धर्म', संपादक भारतन कुमारप्पा, पृ 421

करते हुए प्रायः अपनी भावनाओं का दमन करती रहती है परन्तु स्त्री और पुरुष के समान अधिकारों में विश्वास करने के कारण गाँधी जी पति के इस अन्यायपूर्ण दावे को बहुत अनुचित एवं निन्दनीय मानते हैं। उनका कथन है कि भारत में पति-पत्नी का आदर्श संबंध राम और सीता का सबध है, किन्तु सीता राम की दासी नहीं थी। पत्नी को पति के अधीन मान लेना नारी के व्यक्तित्व का बहुत बड़ा अपमान है। परस्पर पूरक तथा सहयोगी होने के कारण पति और पत्नी में से कोई भी किसी के अधीन नहीं है। पति-पत्नी के पारस्परिक सबध के विषय में अपने इसी मत को स्पष्ट करते हुए गाँधी जी ने लिखा है कि "पत्नी पति की दासी नहीं अपितु सगिनी तथा सहायता करने वाली महचरी है जो उसके सुख-दुःख में समान रूप से उसका साथ देती है, वह स्वयं अपना भाग चुनने के लिए उतनी ही स्वतंत्र है जितना पति। मैं स्त्रियों को अधिकतम स्वतंत्रता देना चाहता हूँ"।⁶ इस प्रकार यह स्पष्ट है कि गाँधी जी वैवाहिक जीवन में स्त्री को पुरुष की अपेक्षा किमी भी दृष्टि से कम अथवा हीन नहीं मानते।

स्त्री और पुरुष की इस समानता में विश्वास करने के कारण गाँधी जी हिंदू समाज में प्रचलित उस अधविश्वास को निन्दनीय तथा हानिकारक मानते हैं जिसके अनुसार पुत्री की अपेक्षा पुत्र को अधिक महत्त्व दिया जाता है। रूढ़िवादी हिंदुओं में आज भी यह अधविश्वास विद्यमान है कि पुत्र के बिना माना-पिता को स्वर्ग की प्राप्ति नहीं हो सकती, अतः पुत्र का होना अनिवार्य है। इस अधविश्वास के कारण बहुत-से परिवारों में पति-पत्नी के दाम्पत्य सबध की मधुरता नष्ट हो जाती है और नारी की स्थिति भी बहुत दयनीय हो जाती है। पुत्र-प्राप्ति की कामना से प्रेरित होकर अनेक दम्पति अपने परिवार में पुत्रियों की मख्या में अनावश्यक वृद्धि करते रहते हैं, जिसके कारण उनका दाम्पत्य जीवन प्रायः दुःखमय हो जाता है। इसके अतिरिक्त पुत्र-प्राप्ति की यह प्रबल कामना स्त्री और पुरुष के समान अधिकारों पर भी कुठाराघात करती है। इन्हीं सब तथ्यों के कारण गाँधी जी ने केवल पुत्र प्राप्त करने की इच्छा को अनुचित और निन्दनीय माना है। उनका कथन है कि स्त्री और पुरुष की समानता के इस युग में पुत्र लक्ष्णा पुत्री में भेदभाव करना न्यायमगत एवं उचित नहीं है। पुत्र के जन्म पर प्रसन्न होने तथा पुत्री के उत्पन्न होने पर शोक मनाने का कोई उचित कारण नहीं है। वास्तव में पुत्र और पुत्री दोनों का समान महत्त्व है, क्योंकि ससार को बनाए रखने के लिए ये दोनों अनिवार्य हैं।⁷ परन्तु गाँधी जी के विचार में पुत्र की अनिवार्यता सबधी इस अधविश्वास तथा पुत्र और पुत्री में अन्यायपूर्ण भेदभाव को इसके विरुद्ध जनमत जागृत करके और समाज में नारी को उसका गौरवपूर्ण स्थान प्रदान करके ही दूर किया जा सकता है।

अन्य क्षेत्रों की भाँति कानून के क्षेत्र में भी गाँधी जी नारी को पुरुष के समान ही अधिकार देने का समर्थन करते हैं। उनका मत है कि कानून की दृष्टि में नारी और पुरुष समान हैं, अतः कानून द्वारा नारी पर ऐसा कोई प्रतिबध नहीं लगाया जाना चाहिए जो पुरुष पर नहीं लगाया गया है। इस का अर्थ यह है कि राजनीति, संपत्ति, विवाह, पारिवारिक तथा सामाजिक जीवन आदि सभी क्षेत्रों में स्त्री को वे ही कानूनी अधिकार प्राप्त होने चाहिए जो पुरुष को दिए गए हैं। इस सबध में स्त्री के प्रकार का भेदभाव करना उसके प्रति अन्याय है। इसी कारण गाँधी जी ने माता-पिता

5 वही पुस्तक, पृ० 405

6 'सत्यकाम्यन क्रम गाँधी, पृ० 273-274

7 'हिंदू धर्म', पृ० 419.

की संपत्ति में पुत्र और पुत्री के समान अधिकार को स्वीकार किया है। वे वैवाहिक संबंध-विच्छेद के विषय में भी स्त्री और पुरुष को पूर्ण रूप से समान अधिकार देने के पक्ष में हैं। उनका कथन है कि शिक्षा प्राप्त करने के अनुपात के अनुसार ही नारी अपने कानूनी अधिकारों के प्रति अधिकाधिक जागरूक होनी जाएगी और तब वह इस सबंध में अपने साथ होने वाले भेदभाव का दृढ़तापूर्वक विरोध करेगी।⁸ परंतु नारी के लिए समान कानूनी अधिकारों की आवश्यकता को स्वीकार करने हुए भी गाँधी जी यह मानते हैं कि केवल इन अधिकारों को प्राप्त कर लेने से ही उसकी पारिवारिक तथा सामाजिक समस्याओं का समाधान नहीं हो सकता; इन समस्याओं को हल करने के लिए स्वयं शिक्षित स्त्रियों को अधिकाधिक प्रयास करना होगा। इसके लिए गाँधी जी भारत की राजनीति में स्त्रियों का सक्रिय भाग लेना आवश्यक मानते हैं। वे कहते हैं कि राजनीति में भाग लेकर स्त्रियाँ न केवल अपनी समस्याओं के समाधान के लिए सफल प्रयास कर सकती हैं, अपितु वे देश की राजनीति को भी अधिक शुद्ध तथा अहिंसात्मक बना सकती हैं। स्त्रियों के विषय में अपनी इसी मान्यता को स्पष्ट करते हुए उन्होंने लिखा है कि "नारी त्याग और कष्टसहिष्णुता की सजीव प्रतिमा है, अतः सार्वजनिक जीवन में उसका प्रवेश राजनीति को शुद्ध बनाएगा और राजनीतिज्ञों की असीम महत्त्वाकांक्षा तथा संपत्ति एकत्र करने की इच्छा को सीमित करेगा"।⁹ परंतु नारी के सबंध में गाँधी जी की इस मान्यता का समर्थन करना संभव नहीं है, क्योंकि भारत तथा अन्य अनेक देशों की राजनीति का इतिहास इसे निश्चिन्त रूप से मिथ्या प्रमाणित करता है। भारत में अनेक वर्षों तक एक नारी का शासन रहा है और यह सर्वविदित तथ्य है कि इस अवधि में भारत की राजनीति शुद्ध होने के स्थान पर अधिक क्रूर, छलपूर्ण तथा हिंसात्मक ही होनी गई है। वस्तुतः हमें इस कटु सन्ध को स्वीकार करना पड़ेगा कि नारी में भी वे सभी सामान्य दुर्बलताएँ होती हैं जो पुरुष में पाई जाती हैं, अतः इस दृष्टि से वह पुरुष की अपेक्षा अधिक महान अथवा उत्कृष्ट नहीं है। परंतु इसका यह अर्थ नहीं है कि नारी को पुरुष के समान अधिकार प्राप्त नहीं होने चाहिए। स्त्री और पुरुष दोनों ही समाज के अभिन्न अंग हैं और दोनों में ही मानवीय दुर्बलताएँ पाई जाती हैं, अतः उनमें से किसी एक को दूसरे की अपेक्षा अधिक निकृष्ट या उत्कृष्ट न मानते हुए दोनों को समान अधिकार प्रदान किए जाने चाहिए। इस सबंध में यही युक्तिसंगत और सतुलित दृष्टिकोण प्रतीत होता है।

यह बहुत खेद की बात है कि हिंदू समाज के लिए कानून बनाने वाले कुछ प्राचीन स्मृतिकारों ने नारी और पुरुष के सबंध में इस सतुलित दृष्टिकोण को अस्वीकार किया है और नारी को पुरुष की दामी मानकर समान अधिकारों से वंचित करने का प्रयत्न किया है। उदाहरणार्थ पति और पत्नी के पारस्परिक सबंधों के विषय में कुछ स्मृतिकारों के विचार यहाँ प्रस्तुत हैं — "नारी को स्वयं यज्ञ और व्रत करने की आवश्यकता नहीं है। वह पति की सेवा करके ही स्वर्ग में उच्च स्थान प्राप्त करती है। पति चाहे चरित्रहीन, व्यभिचारी तथा समस्त सदगुणों से शून्य ही क्यों न हो, पत्नी को उसे देवता मानना चाहिए। जो नारी अपने पिता के परिवार के विषय में गर्व करते हुए पति की आज्ञा का उल्लंघन करती है उसे लोगों के बहूत बड़े समूह के सामने राजा द्वारा शिक्करी कुत्तों के आगे डाल दिया जाना चाहिए। यदि कोई पत्नी शराबी, दुर्व्यग्ननी अथवा रोगी पति की आज्ञा का उल्लंघन करती है तो उसे तीन महीनों के लिए मूल्यवान वस्त्रों तथा आभूषणों से वंचित करके

8 वही पुस्तक, पृ 428

9 वही पुस्तक पृ 428

अलग रखा जाना चाहिए'।¹⁰ "स्त्रियों को अपने पतियों की आज्ञा माननी चाहिए, यही उनका सब से बड़ा कर्तव्य है"।¹¹ "स्त्री पति के जीवित रहते हुए यज्ञ, व्रत आदि कर्म करती है वह पति की आयु को घटाती है और स्वर्ग में जाती है। जो स्त्री पवित्र जल चाहती है उसे अपने पति के चरण अथवा उसका सारा भार धोकर वह पानी पीना चाहिए, तब वह स्वर्ग में उच्चतम स्थान प्राप्त करती है"।¹² "किसी भी व्यक्ति को पति की आज्ञा का उल्लंघन करने वाली स्त्री द्वारा दिया गया भोजन नहीं खाना चाहिए। ऐसी स्त्री को व्यभिचारिणी समझा जाना चाहिए।"¹³ "स्त्री के लिए पति के संसार कर्म का अधिक अच्छा सकार और कोई नहीं है। जो स्त्री पति को अप्रसन्न करती है वह मृत्यु का कारण बनती है। उसके संसार में नहीं जा सकती, अतः उसे कभी भी अपने पति को रुष्ट नहीं करना चाहिए।"

नारी के सबंध में स्मृतिकारों के उपर्युक्त उद्धरण कुछ पाठकों ने गाँधी जी के समक्ष प्रस्तुत किए थे और उनमें अनुरोध किया था कि इनके विषय में अपने विचार व्यक्त करें। इसी कारण गाँधी जी ने नारी के संबंध में स्मृतिकारों के उपर्युक्त दृष्टिकोण के सबंध में गंभीरतापूर्वक विचार करते हुए अपनी स्पष्ट और निश्चित प्रतिक्रिया अभिव्यक्त की है। उनका कथन है कि नारी के सबंध में इस प्रकार के विचार वास्तव में स्मृतिकारों के विचार नहीं हैं, बाद में कुछ स्वार्थी व्यक्तियों ने स्मृतियों में ये विचार डाल दिए हैं। यदि इन्हें वास्तव में स्मृतिकारों के विचार मान लिया जाए तो उनके विचारों में स्वतोव्याघात आ जाता है, क्योंकि स्वयं इन्हीं स्मृतिकारों ने नारी को उच्च स्थान दिया है और परिवार में उसकी पूजा करने के लिए कहा है। मनु का यह कथन सर्वविदित है कि जहाँ नारियों की पूजा होती है वहीं देवताओं का निवास होता है। इसी प्रकार अन्य स्मृतिकारों ने भी नारी के महत्त्व को स्वीकार किया है। इसी कारण गाँधी जी का विचार है कि नारी को पुरुष की दासी बनाने वाले वाक्य बन्तुत स्मृतिकारों के नहीं हैं। स्मृतिकारों के विषय में अपने इसी मत को स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं कि "स्मृतियों परस्पर विरोधी वाक्यों से भरी पड़ी हैं। इन परस्पर विरोधी वाक्यों से यहाँ युक्तिमगत निष्कर्ष निकलता है कि ऐसे सभी वाक्य प्रक्षेप हैं जो प्रचलित एवं मान्य नैतिकता और विशेषतः स्वयं स्मृतियों द्वारा दिए गए नैतिक उपदेशों के विरुद्ध हैं, अतः इन्हें अस्वीकार कर दिया जाना चाहिए। जिन स्मृतिकारों ने आत्मसंयम का उपदेश देने वाले प्रेरणादायक वाक्य लिखे वे मनुष्य में पाशाविक प्रवृत्तियों को प्रोत्साहित करने वाले वाक्य नहीं लिख सकते थे। स्मृतिकारों के ममर्थन में गाँधी जी का उपर्युक्त तर्क उचित ही प्रतीत होता है, क्योंकि जो महान् विचारक मनुष्य मात्र की प्रतिष्ठा में विश्वास करते थे वे नारी को पुरुष के उपभोग की सामग्री नहीं मान सकते थे। इस तर्क को स्वीकार कर लेने पर स्मृतियों के वे सभी वाक्य अवाञ्छनीय प्रक्षेप मात्र माने जा सकते हैं जो किसी भी रूप में नारी की प्रतिष्ठा को कम करते हैं। परंतु फिर भी यह प्रश्न पूछा जा सकता है कि यदि ये वाक्य स्वयं स्मृतिकारों ने ही लिखे हो तो क्या इन्हें स्वीकार किया जा सकता है। कुछ व्यक्तियों द्वारा यही प्रश्न पूछे जाने पर गाँधी जी ने इसका स्पष्ट और निश्चित रूप,

10 मनु, 5-145, 5-154, 8-371, 10-78

11 याग्यवल्क्य, 1-18

12 अत्री, 136-37

13 आंगिरस, 69

14 वशिष्ठ 21-14

15 'हिंदू धर्म' पृ० 398

से नकारात्मक उत्तर दिया है। उनका कथन है कि जो कुछ न्याय और नैतिकता के विरुद्ध है उसे कभी उचित नहीं माना जा सकता, अतः नारी की प्रतिष्ठा को गिराने वाले जो वाक्य स्मृतियों में हैं उन्हें निकाल दिया जाना चाहिए। ऐसे वाक्य निश्चय ही धर्म और नैतिकता के अनुरूप नहीं हैं। हमें ईश्वर ने तर्कबुद्धि प्रदान की है, अतः स्मृतियों में लिखी सभी बातों को स्वीकार कर लेना हमारे लिए न तो आवश्यक है और न वांछनीय। 'जो कुछ धर्मग्रंथों में लिखा है उसे ईश्वर का वचन मानकर हमें अनिवार्यतः स्वीकार नहीं कर लेना चाहिए। धर्मग्रंथों में आवश्यक संशोधन करने के लिए एक ऐसी अधिकार-प्राप्त समिति बनाई जानी चाहिए जो ऐसे सभी वाक्यों को उनमें से निकाल दे जिनका अब कोई नैतिक मूल्य नहीं रहा और जो धर्म एवं नैतिकता के मूल सिद्धांतों के विरुद्ध हैं'।¹⁶ इस प्रकार यह स्पष्ट है कि गाँधी जी धर्मग्रंथों का भी तर्कबुद्धि द्वारा निष्पक्ष मूल्यांकन करना आवश्यक मानते हैं और वे उनका अधान्करण करने के पक्ष में नहीं हैं। ऐसी स्थिति में यदि स्मृतिकारों ने स्त्री और पुरुष की समानता का निषेध करने वाले वाक्य लिखे हैं-तो उनके अनुसार आचरण न करना गाँधी जी प्रत्येक व्यक्ति का अनिवार्य कर्तव्य मानते हैं। इस प्रकार वे ऐसे किसी दृष्टिकोण को उचित एवं युक्तिसंगत नहीं मानते जो स्त्री और पुरुष की समानता के विचार का अस्वीकार करता है।

परन्तु यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि स्त्री और पुरुष के समान अधिकारों की आवश्यकता को स्वीकार करते हुए भी गाँधी जी उन दोनों के नैसर्गिक अंतर की उपेक्षा नहीं करते। उनका मत है कि दोनों के अधिकार समान होंत हुए भी उनके कार्य-क्षेत्र भिन्न-भिन्न हैं। नारी का मुख्य कार्य घर और परिवार की देखभाल करना है जबकि पुरुष का मुख्य उत्तरदायित्व परिवार की सुरक्षा तथा उसके लिए धनोपार्जन करना है। मातृत्व और शिशु-पालन के लिए नारी में कुछ ठोस गुणों का होना आवश्यक है जो प्रायः पुरुष में नहीं होते। मानव-जाति का विकास एवं उत्थान अतः इस बात पर निर्भर है कि नारी मातृत्व तथा शिशु-पालन सबंधी अपने इस महान उत्तरदायित्व को कहाँ तक और कितनी कुशलता से पूरा करती है। गाँधी जी यह मानते हैं कि बच्चों का पालन-पोषण नारी का विशेषाधिकार है और इस सबंध में उसकी सक्रिय सहायता क बिना मानव-जाति का विनाश निश्चित है।¹⁷ पुरुष का उत्तरदायित्व अपने परिवार तथा देश की रक्षा करना है। इस कार्य के लिए नारी को प्रोत्साहित अथवा बाध्य करना उचित नहीं है। गाँधी जी के विचार में इस कार्य-विभाजन के फलस्वरूप नारी का महत्त्व पुरुष की अपेक्षा किसी भी दृष्टि में कम नहीं होता, क्योंकि मानव-जाति के अस्तित्व और विकास के लिए नारी का कार्य भी उतना ही आवश्यक है जितना पुरुष का। इस दृष्टि में वे अलग-अलग कार्य करते हुए भी एक दूसरे के सहयोगी तथा परस्पर पूरक हैं। नारी के पारिवारिक उत्तरदायित्व के महत्त्व को स्पष्ट करते हुए गाँधी जी कहते हैं कि "मेरे विचार में यह बात स्त्री और पुरुष दोनों के लिए अपमानजनक है कि नारी को घर का उत्तरदायित्व छोड़कर उसकी रक्षा के उद्देश्य से बटूक उठाने के लिए प्रोत्साहित किया जाए। .. अपने घर को भलीभाँति व्यवस्थित करना उतना ही वीरता का कार्य है जितना बाह्य आक्रमण में उसकी रक्षा करना।"¹⁸ इस प्रकार गाँधी जी स्त्री और पुरुष की उस समानता में विश्वास नहीं करते जो उनके नैसर्गिक पारस्परिक सहयोग को नष्ट करके उन्हें जीवन के सभी

16 वही पुस्तक, पृ 430

17 'सलैकशान्त्व प्रॉम गाँधी' पृ 271

18 वही पुस्तक, पृ 271-272

क्षेत्रों में एक दूसरे के साथ अधिक-अधिक प्रतिस्पर्धा करने के लिए बाध्य करती है। इस दृष्टि से यह कहा जा सकता है कि वे नारी की तथाकथित स्वतंत्रता के उस आंदोलन के समर्थक नहीं हैं जो आजकल पाश्चात्य देशों में कुछ स्त्रियों द्वारा चलाया जा रहा है। स्त्री और पुरुष के कार्य-विभाजन के विषय में गाँधी जी ने जो कुछ कहा है उससे यह स्पष्ट है कि वे परिवार तथा समाज में दोनों की प्रतिस्पर्धा को अनुचित एवं अवाञ्छनीय मानते हैं। उनका विचार है कि पारम्परिक सहयोग को समाप्त कर देने वाली इस प्रकार की कटु प्रतिस्पर्धा न तो स्वयं स्त्री के हित में है और न परिवार तथा समाज के हित में, अतः स्त्री और पुरुष की समानता के नाम पर ऐसी प्रतिस्पर्धा को प्रोत्साहित करना संपूर्ण मानव-जाति के लिए घातक होगा। मेरे विचार में स्त्री और पुरुष की समानता के संबंध में गाँधी जी का यह दृष्टिकोण यथार्थवादी, न्यायमगत तथा सतुलित है।

2. भारतीय नारी की सामाजिक समस्याएँ

स्त्री और पुरुष की समानता के अनिरीक्षित गाँधी जी ने भारत की कुछ ऐसी सामाजिक समस्याओं के विषय में भी अपने विचार प्रकट किए हैं जिनका प्रत्यक्ष संबंध नारी की सामाजिक स्थिति में है और जिनके समुचित समाधान के बिना उसकी सामाजिक स्थिति में सुधार नहीं हो सकता। इन समस्याओं में बाल-विवाह, बाल-विधवाओं की स्थिति, दहेज-प्रथा, पगदा-प्रथा और देवदामी-प्रथा विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। यहाँ हम संक्षेप में इन सामाजिक समस्याओं के संबंध में गाँधी जी के विचार प्रस्तुत करेंगे।

गाँधी जी विवाह को वयस्क व्यक्तियों का बहुत महत्वपूर्ण सामाजिक उत्तरदायित्व मानते हैं जिसे वहन करने के लिए पर्याप्त धैर्य, परिपक्वता, सहनशीलता और आत्मनिर्भरता की आवश्यकता होती है। विवाह के उद्देश्यों के संबंध में उनका कथन है कि "आध्यात्मिक विकास को विवाह में सर्वप्रथम स्थान दिया जाना चाहिए, मानवता की सेवा को दूसरा, पारिवारिक हितों तथा सामाजिक व्यवस्था को तीसरा और पारम्परिक आकर्षण तथा प्रेम को अंतिम स्थान दिया जाना चाहिए। इसका अर्थ यह है कि अन्य तीन उद्देश्यों की पूर्ति के अभाव में केवल प्रेम को विवाह का पर्याप्त आधार नहीं माना जाना चाहिए। इसके साथ ही यदि अन्य तीन उद्देश्यों की पूर्ति होनी है और प्रेम का अभाव है तो भी विवाह नहीं होना चाहिए।" स्पष्ट है कि गाँधी जी विवाह का बहुत व्यापक उद्देश्य स्वीकार करते हैं। वे काम-सुख की प्राप्ति को विवाह का उद्देश्य नहीं मानते। उनका निश्चित मत है कि केवल सतानोत्पत्ति के लिए ही विवाहित स्त्री-पुरुषों का संभोग करना चाहिए काम-सुख प्राप्ति के लिए नहीं। सतानोत्पत्ति के इसी उद्देश्य को ध्यान में रखते हुए गाँधी जी न विवाहित व्यक्तियों को शारीरिक तथा मानसिक स्वास्थ्य को विशेष महत्त्व दिया है और इसे विवाह की अनिवार्य शर्त माना है। जीवन के अन्य क्षेत्रों की भाँति विवाह में भी वे आत्मसमय को बहुत आवश्यक मानते हैं। उनका विचार है कि विवाह स्त्री-पुरुष के सुख का साधन नहीं, अपितु एक महान सामाजिक कर्तव्य है जिसकी पूर्ति आत्मसमय द्वारा ही संभव है। विवाह को एक पवित्र आदेश मानकर विवाहित व्यक्तियों का समयपूर्वक दम्पत्य जीवन व्यतीत करना चाहिए। इसी दृष्टि में हिंदू संस्कृति में विवाह को विशेष महत्त्व दिया गया है और गृहस्थाश्रम को अन्य तीनों आश्रमों को आवश्यक आधार माना गया है। ब्रह्मचर्य के महत्त्व का स्वीकार करने हुए भी गाँधी जी विवाह को साधारण स्त्री-पुरुषों के लिए स्वाभाविक और वाञ्छनीय मानते हैं। इस संबंध में उनका कथन है कि

“मालव-सेवा के लिए लड़कियों का अविवाहित रहना निम्सदेह अत्युत्तम बात है, किंतु तथ्य यह है कि लाखों लड़कियों में से केवल एक ही ऐसा कर सकती है। विवाह जीवन में स्वाभाविक बात है और इसे किसी भी अर्थ में निन्दनीय मानना पूर्णतया अनुचित है। हिंदू धर्म में विवाह चार आश्रमों में से एक है। वस्तुतः अन्य तीनों आश्रम इसी पर आधारित हैं”।²⁰ इस प्रकार गाँधी जी विवाह को मनुष्य के कठिन सामाजिक उत्तरदायित्व के रूप में ही स्वीकार करते हैं, सुख-प्राप्ति के माधन के रूप में नहीं।

यह स्पष्ट है कि बालक-बालिकाओं के लिए विवाह सबसे इस कठिन एवं गंभीर उत्तरदायित्व को पूरा करना संभव नहीं है। इस उत्तरदायित्व को वहन करने के लिए वे शारीरिक और मानसिक दृष्टि से परिपक्व नहीं होते, अतः अल्पायु में ही उनपर यह उत्तरदायित्व डाल देना उनके प्रति बहुत बड़ा अन्याय है। यह दुःख की बात है कि भारत में सैकड़ों वर्षों से बालक-बालिकाओं के प्रति यह अन्याय होता रहा है और कुछ सीमा तक आज भी हो रहा है। बाल-विवाह की प्रथा का दृढ़तापूर्वक विरोध करते हुए गाँधी जी ने इस सामाजिक अन्याय के विरुद्ध स्पष्ट रूप से अपने विचार व्यक्त किए हैं। वे इस प्रथा को व्यक्ति, परिवार और समाज सभी के लिए बहुत हानिकारक मानते हैं। उनका विचार है कि इसी के कारण बालक-बालिकाओं के शारीरिक और मानसिक विकास में बाधा पड़ती है, अतः वे वयस्क होकर अपना पारिवारिक तथा सामाजिक उत्तरदायित्व भलीभाँति पूरा नहीं कर पाते। परिपक्व और स्वतंत्र व्यक्तित्व का विकास न हो सकने के कारण वे सदा अपन-माता-पिता अथवा अन्य अभिभावकों पर ही आश्रित बने रहते हैं। इसके अतिरिक्त बाल-विवाह के फलस्वरूप बहुत-सी लड़कियाँ अल्पायु में ही विधवा हो जाती हैं और उन्हें अपना सारा जीवन प्रायः घोर कष्ट में व्यतीत करना पड़ता है। यह स्थिति समाज के लिए निश्चय ही बहुत हानिकारक है। इन्हीं सब कारणों से बाल-विवाह-प्रथा का तीव्र विरोध करते हुए गाँधी जी ने लिखा है कि “मेरे बाल्यावस्था में होने वाले विवाहों में घृणा करता हूँ। मैं उन माता-पिताओं की क्रूर उदासीनता की निन्दा करता हूँ जो अपनी बेटियों को पूर्णतः अनभिज्ञ तथा आश्रित रखते हैं और उनका पालन-पोषण केवल इसीलिए करते हैं कि अल्पायु में ही किसी माधनस्पन्ध व्यक्ति से उनका विवाह कर दें। ऐसे विवाहों को प्रारंभ में ही अवैध घोषित कर दिया जाना चाहिए। आपको अपनी कामवासना पर इस सीमा तक अवश्य नियंत्रण रखना चाहिए कि आप सोलह वर्ष के कम आयु की किसी लड़की से विवाह न करें। यदि मेरे हाथ में हातों मैं इस आयु को कम से कम कीम वष निर्धारित करना चाहूँगा”।²¹ उपर्युक्त उद्धरण से बाल-विवाह के विरुद्ध गाँधी जी का दृष्टिकोण पूर्णतः स्पष्ट हो जाता है।

कुछ व्यक्तियों ने गाँधी जी को पत्र लिख कर हिंदू स्मृतिकारों के वचनों के आधार पर बाल-विवाह का समर्थन किया था। ऐसे व्यक्तियों के मन को अस्वीकार करते हुए गाँधी जी ने कहा है कि वास्तव में स्मृतिकार बाल-विवाह का समर्थन नहीं करते। इन विद्वान स्मृतिकारों से यह आशा नहीं की जा सकती कि वे मनुष्य के शारीरिक तथा मानसिक विकास के आधारभूत तथ्यों से अनभिज्ञ थे और इन तथ्यों की उपेक्षा करके बालक-बालिकाओं के विवाह को उचित अथवा वाञ्छनीय मानते थे। इसके साथ ही गाँधी जी यह भी कहते हैं कि यदि स्मृतिकारों ने बाल-विवाह का समर्थन किया है तो भी हमें अपने व्यापक अनुभव तथा वर्तमान वैज्ञानिक ज्ञान के आधार पर उनके

20) वही पन्ना 5 275

मन का प्रम्बीकार कर देना चाहिए। बचपन गाँधी जी बाल विवाह का एक ऐसी कल्पना मानते हैं जो मानव समाज के लिए हानिकारक होने के साथ-साथ धर्म और नैतिकता के भी विरुद्ध है। उनका विचार में बालक-बालिकाओं का विवाह करना मानवता और ईश्वर दोनों के प्रति घोर अपराध है। विवाह करने का अर्थ है एक नए जीवन में प्रवेश करना जो स्त्री और पुरुष दोनों पर बड़ा कठिन उत्तरदायित्व डालता है। इस उत्तरदायित्व को पूरा करने के लिए दोनों को ही शारीरिक तथा मानसिक दृष्टि से परिपक्व होना चाहिए और उन्हें स्वतंत्रतापूर्वक अपना जीवन-साथी चुनने का पूर्ण अधिकार होना चाहिए। परन्तु बालक-बालिकाओं के लिए यह संभव नहीं है। इसी कारण गाँधी जी उनके विवाह को अनिश्चित तथा अवाञ्छनीय मानते हैं। उनका कथन है कि बाल-विवाह की यह प्रथा मनुष्य को शारीरिक तथा मानसिक दोनों दृष्टियों से अधःपतन की ओर ले जाती है, अतः धर्म के नाम पर इसका समर्थन करना बहुत निन्दनीय है।²² इस हानिकारक प्रथा का निराकरण करने के लिए प्रभावशाली कानून बनाने के साथ-साथ गाँधी जी इसके विरुद्ध सद्बुद्धि जनमत जागृत करना भी बहुत आवश्यक मानते हैं। वस्तुतः जनसाधारण को व्यक्ति और समाज के लिए इसके दुष्परिणामों का ज्ञान कराके ही इसे समाप्त किया जा सकता है। इस प्रकार गाँधी जी के विचार में अन्य सामाजिक बुराइयों की भाँति बाल-विवाह-प्रथा का अन्त करने के लिए भी व्यापक जन-शिक्षा बहुत आवश्यक है।

जैसा कि ऊपर बताया गया है, बाल-विवाह का एक बहुत बड़ा दुष्परिणाम बाल-विधवाओं की समस्या में वृद्धि का होना है। आज से पचास या साठ वर्ष पूर्व, जब गाँधी जी इस सामाजिक समस्या पर विचार कर रहे थे, भारत में बाल-विधवाओं की संख्या काफी बड़ी थी। उस समय इन लड़कियों का पुनर्विवाह भी संभव नहीं था, क्योंकि इन्हीं समाज में बहुत अनिश्चित एवं निन्दनीय माना जाता था। परन्तु एक महान समाज-सुधारक होने के नाते गाँधी जी इन बाल-विधवाओं के पुनर्विवाह को वाञ्छनीय ही नहीं, अपितु आवश्यक भी मानते थे। उनका कहना था कि वास्तव में इन लड़कियों का विवाह हुआ ही नहीं, क्योंकि जिस समय इनका विवाह किया गया उस समय वे अल्पायु के कारण विवाह का अर्थ ही नहीं जानती थीं। ऐसी स्थिति में इन बाल-विधवाओं को वस्तुतः अविवाहित ही माना जाना चाहिए। परिवार और समाज से इन निर्दोष लड़कियों की दयनीय स्थिति पर गाँधी जी ने बहुत दुःख तथा शोक व्यक्त किया है। इन लड़कियों के प्रति परिवार की उदासीनता और पुरुष वर्ग की क्रूरता की निंदा करते हुए वे कहते हैं कि 'किसी बाल-विधवा को देखकर मेरा हृदय काँप उठता है और जब मैं किसी विधुर पुरुष को — जिसकी पत्नी का देहांत अभी-अभी हुआ है — अपने लिए बड़ी निर्लज्जता से दूसरे विवाह का प्रबन्ध करते हुए देखता हूँ तो मैं क्रोध से काँप उठता हूँ। ऐसे पिता को जिसने अपनी बच्ची का विवाह किसी बूढ़े पुरुष अथवा किशोरावस्था के लड़के से करके उस बच्ची के साथ विश्वासघात किया है उसको विधवा हो जाने पर उसका पुनर्विवाह कराके कम से कम अपने इस पाप का पार्यायचन अवश्य करना चाहिए। हम धर्म के नाम पर गो-रक्षा के लिए चिन्ताते हैं, किन्तु हम एक विधवा लड़की की रक्षा नहीं करना चाहते। अल्पायु की लड़कियों पर वैधव्य थोपना एक घृणित अपराध है जिसके लिए हम हिंदू लोग प्रतिदिन भारी मूल्य चुका रहे हैं। धर्म अथवा रीति-रिवाज द्वारा थोपा हुआ वैधव्य असह्य भार है और वह गूफ्त दुराचार द्वारा घर को अपवित्र तथा धर्म को पणित करता है। यदि हम अपनी पवित्रता चाहते हैं और हिंदू धर्म को बचाना चाहते हैं तो हमें अपने आप को इस थोपे हुए वैधव्य के

22. हिन्दू धर्म पृ 402.

23. बूढ़ी वृत्तक पृ 399.

विधवा से मुक्त करना चाहिए”।²⁴ बाल विधवाओं के विषय में गाँधी जी के उपर्युक्त विचारों से यह स्पष्ट है कि वे इन लड़कियों के पुनर्विवाह का प्रबल समर्थन करते थे। वे यह अनुभव करते थे कि इन लड़कियों को नैसर्गिक दाम्पत्य सुख से वंचित करके समाज इन पर बहुत बड़ा अन्याय कर रहा है, अतः वे इन्हें इस सामाजिक अत्याचार से मुक्ति दिलाना चाहते थे। इसी कारण उन्होंने इन बाल-विधवाओं को 'कुमारी लड़कियाँ' कहकर इनके विवाह को आवश्यक माना है।

उस समय कुछ व्यक्तियों ने हिंदू शास्त्रों के तर्कों द्वारा बाल-विधवाओं के सबंध में गाँधी जी के इन उदार विचारों को विरोध किया था। उदाहरणार्थ कन्या-दान के आधार पर बाल-विधवाओं के पुनर्विवाह का विरोध करते हुए कुछ व्यक्तियों ने कहा था कि जब एक बार लड़की का पिता किसी पुरुष को अपनी कन्या का दान कर देता है तो वह दूसरी बार किसी अन्य पुरुष को उसी कन्या का दान नहीं कर सकता, अतः विधवा हो जाने पर उसका पुनर्विवाह करना अधर्म होगा। इस तर्क का उत्तर देते हुए गाँधी जी ने कहा है कि छोटी बालिकाओं के सबंध में कन्या-दान का कोई अर्थ नहीं होता। पिता अपनी बेटी का संरक्षक है, स्वामी नहीं। बेटी उसकी संपत्ति नहीं है जिसे वह चाहे किसी को भी दान कर दे। जब पिता अपने अधिकार का दुरुपयोग करता है, तो वह बेटी पर अपने इस अधिकार को भी खो देता है। 'कन्या-दान' को उसके शाब्दिक अर्थ में ग्रहण करना भाषा और धर्म दोनों का दुरुपयोग है।²⁵ विधवाओं के पुनर्विवाह के विरुद्ध कुछ व्यक्तियों ने यह तर्क भी दिया था कि इससे उनके मोक्ष में बाधा पड़ती है। इन व्यक्तियों के मतानुसार आजीवन ब्रह्मचर्य का पालन करके ये विधवा स्त्रियों मृत्यु के पश्चात् मोक्ष प्राप्त कर सकती हैं। इसी आधार पर ये व्यक्ति-विधवाओं के पुनर्विवाह को स्वयं उन्हीं के लिए अवाञ्छनीय तथा पाप मानते हैं। इस तर्क को अस्वीकार करते हुए गाँधी जी ने कहा है कि यदि विधवाओं का पुनर्विवाह पाप है तो निश्चय ही विधुर पुरुषों का पुनर्विवाह भी पाप है।²⁶ यह कथन अनुचित और निराधार है कि विधवाएँ ब्रह्मचर्य का पालन करके मोक्ष प्राप्त कर लेती हैं। जो ब्रह्मचर्य किसी व्यक्ति पर बलपूर्वक थोपा जाता है उसका कोई महत्त्व नहीं है। ऐसा ब्रह्मचर्य गुप्त व्यभिचार द्वारा समाज को अधःपतन की ओर ही ले जाता है। फिर यदि बड़े विधुर पुरुषों का पुनर्विवाह उनके मोक्ष में बाधक नहीं होता तो ऐसी बाल-विधवाओं का पुनर्विवाह भी निश्चय ही उनके मोक्ष में कोई बाधा नहीं डाल सकता जिनका वास्तविक अर्थ में पहले कभी विवाह हुआ ही नहीं और जिन्हें गलती से ही 'विधवा' कहा जाता है।²⁷ इस प्रकार विधवाओं के पुनर्विवाह के विरुद्ध दिए जाने वाले प्राचीन तर्कों का खंडन करके गाँधी जी ने अपने इस मत की पुष्टि की है कि इन लड़कियों का पुनर्विवाह हिंदू शास्त्रों के अनुरूप होने के कारण उचित एवं वाञ्छनीय है।

कुछ व्यक्तियों ने गाँधी जी से यह प्रश्न पूछा था कि क्या वे केवल बाल-विधवाओं के पुनर्विवाह का ही समर्थन करते हैं? क्या वे ऐसी स्त्रियों के पुनर्विवाह को उचित नहीं मानते जो युवावस्था अथवा प्रौढ़वस्था में विधवा हुई हैं? इस प्रश्न का उत्तर देते हुए गाँधी जी ने कहा था कि बाल विधवाओं का पुनर्विवाह अवश्य होना चाहिए, क्योंकि उन्होंने अपनी इच्छा से विवाह नहीं किया और उन्हें वास्तविक अर्थ में कभी दाम्पत्य सुख प्राप्त नहीं हुआ जिसे प्राप्त करना उनका न्यायोचित अधिकार है। परंतु जो स्त्री युवावस्था में अपनी इच्छानुसार विवाह करने के पश्चात्

24 सलैक्सन्स ग्रंथ गाँधी, पृ 279

25 हिन्दू धर्म, पृ 407

26 सलैक्सन्स ग्रंथ गाँधी, पृ 280.

27 हिन्दू धर्म पृ 44

विधवा हई है उसे स्वयं यह निर्णय करने का अधिकार है कि वह पुनर्विवाह करे या न करे इस सबध में उसे कोई निर्णय करने के लिए बाध्य नहीं किया जाना चाहिए। गाँधी जी का विचार है कि विधुरो तथा विधवाओ के पुनर्विवाह के सबध में किसी प्रकार का भेदभाव करना अनुचित और अन्यायपूर्ण है। इन दोनों के पुनर्विवाह के विषय में समान नियम ही होना चाहिए। यदि पचास वर्ष का विधुर पुनर्विवाह कर सकता है तो उसी आयु की विधवा को भी पुनर्विवाह का अधिकार प्राप्त होना चाहिए। परंतु व्यक्तिगत रूप से गाँधी जी युवास्था अथवा प्रौढ़ावस्था में विधवा तथा विधुर दोनों के पुनर्विवाह के विरुद्ध हैं। उनका कथन है कि "मैं हिंदू कानून में ऐसे सुधार का समर्थन करना चाहूँगा जो उस विधवा या विधुर के पुनर्विवाह को पाप घोषित करे जिसने अपनी इच्छानुसार परिपक्वावस्था में विवाह किया था"।²⁸ परंतु मेरे विचार में गाँधी जी का यह मत उचित नहीं है, क्योंकि यह दाम्पत्य सुख से वंचित युवक-युवतियों की नैसर्गिक तथा अनिवार्य आवश्यकताओं की उपेक्षा करता है। जीवन-साथी सबधी मनुष्य की अनिवार्य आवश्यकता को ध्यान में रखते हुए यही कहना उचित होगा कि किसी भी अवस्था में स्त्री तथा पुरुष दोनों को अपनी इच्छानुसार पुनर्विवाह करने का अधिकार प्राप्त होना चाहिए। वैधव्य कोई पवित्र अवस्था नहीं है जिसे बनाए रखने का प्रयास किया जाए। परंतु गाँधी जी स्वेच्छया स्वीकार किए गए वैधव्य को पवित्र अवस्था मानकर इसकी प्रशंसा करते हैं और इसे स्त्री तथा पुरुष दोनों के लिए वांछनीय मानते हैं।²⁹ परंतु मेरे विचार में मनुष्य के लिए किसी भी आयु में वैधव्य एक दुर्भाग्यपूर्ण स्थिति है जिससे मुक्त होने का उसे अवश्य अधिकार प्राप्त होना चाहिए। धर्म अथवा नैतिकता के नाम पर मनुष्य को उसके इस नैसर्गिक अधिकार से वंचित करना उसके प्रति अन्याय होगा। हाँ, गाँधी जी का यह मत अवश्य उचित एवं न्यायसंगत है कि पुनर्विवाह का अधिकार देने के संबंध में स्त्री और पुरुष के साथ किसी प्रकार का भेदभाव नहीं किया जाना चाहिए।

बाल-विवाह की भाँति दहेज-प्रथा भी शताब्दियों से हमारे देश में बहुत जटिल सामाजिक समस्या बनी रही है और यह समस्या आज भी अपने विकराल रूप में हमारे समक्ष विद्यमान है। इस दहेज-प्रथा के कारण नारी की प्रतिष्ठा तथा सामाजिक स्थिति को भारी आघात पहुँचा है, सैकड़ों परिवारों की सुख-शांति में बाधा पड़ी है और बहुत-सी योग्य एवं गुणवती लड़कियों के लिए उपयुक्त जीवन-साथी प्राप्त करना कठिन हो गया है। इस कृपशा का सहारा लेकर योग्य लड़कों के माता-पिता उनका विवाह करते समय कन्या पक्ष में अपने लड़कों के पालन-पोषण तथा शिक्षा-दीक्षा का मारा खर्च वसूल करने का प्रयत्न करते हैं और इस प्रकार अधिकतर लड़कियों का विवाह उनके गुणों के आधार पर नहीं, अपितु उनके परिवार की आर्थिक स्थिति के आधार पर ही निश्चित होता है। फलतः जिस लड़की के परिवार की आर्थिक स्थिति अच्छी नहीं है वह सभी दृष्टियों से योग्य होने हुए भी उपयुक्त जीवन-साथी प्राप्त करने के अपने अधिकार से प्रायः वंचित रह जाती है। इस प्रकार दहेज-प्रथा ने हमारे समाज में विवाह जैसे पवित्र बंधन को भी लड़कों और लड़कियों के क्रय-विक्रय का माधन मात्र बना दिया है। इस प्रथा के इन्हीं सब सामाजिक दुष्परिणामों के कारण गाँधी जी ने इसका तीव्र विरोध किया है। उनका कथन है कि विवाह को परिवार के लिए धन-प्राप्ति का साधन नहीं बनाया जाना चाहिए। माता-पिता को अपनी पुत्रियों को यह शिक्षा देनी चाहिए कि जो युवक विवाह के लिए कीमन वसूल करना चाहते हैं उनसे वे कभी विवाह न करे। ऐसे लालची युवकों से विवाह करके अपनी प्रतिष्ठा गिराने की अपेक्षा इन लड़कियों

28 वही प्लक, पृ 414.

29 माँकेमन्मर्षिम गाँधी पृ 280

के लिए अविवाहिता रहना अधिक सम्मानजनक होगा। विवाह की एकमात्र सम्मानपूर्ण शर्त पारस्परिक प्रेम के कारण स्वेच्छया प्रदान की गई सहमति है।³⁰ भारत में शान्तिवादिनों से प्रचलित जाति-प्रथा को गाँधी जी दहेज-प्रथा का प्रमुख कारण मानते हैं। उन्होंने स्पष्ट कहा है कि जब तक हमारे देश में जाति-प्रथा विद्यमान है तब तक दहेज की प्रथा को कभी समाप्त नहीं किया जा सकता। जाति-प्रथा के फलस्वरूप युवक-युवतियों के लिए जीवन-साथी प्राप्त करने का क्षेत्र बहुत सीमित हो जाता है, अतः लड़कों के माता-पिता को दहेज के रूप में लड़कियों के माता-पिता से धन-संपत्ति माँगने का अवसर मिल जाता है। इसी कारण जाति-प्रथा को दहेज की प्रथा के लिए उत्तरदायी मानते हुए गाँधी जी कहते हैं कि "जब तक एक विशेष जाति के कुछ सौ युवकों अथवा कुछ सौ युवतियों तक ही चुनाव सीमित रहेगा तब तक दहेज-प्रथा बनी रहेगी - फिर चाहे इसके विरुद्ध कुछ भी क्यों न कहा जाए। यदि इस बुराई को समाप्त करना है तो लड़कियों, लड़कों तथा उनके माता-पिता को जाति के बंधनों को तोड़ना होगा। इसका अर्थ यह है कि हमें अपने राष्ट्र के युवक-युवतियों को अच्छे चरित्र के निर्माण के लिए ऐसी शिक्षा देनी होगी जो उनके विचारों में क्रांतिकारी परिवर्तन कर दे"।³¹ इस प्रकार यह स्पष्ट है कि दहेज-प्रथा का अंत करने के लिए गाँधी जी शताब्दियों में प्रचलित जाति-प्रथा को समाप्त करना आवश्यक मानते हैं और उनका यह मत निश्चय ही उचित एवं मान्य है।

दहेज-प्रथा के समान ही भारत में प्रचलित पर्दा-प्रथा का भी गाँधी जी ने दृढ़तापूर्वक विरोध किया है। उनका विचार है कि इस प्रथा द्वारा बलपूर्वक नारी के सतीत्व की रक्षा नहीं की जा सकती क्योंकि बाहरी दबाव से सतीत्व को नारी पर थोपना संभव नहीं है। वह अपनी इच्छा-शक्ति द्वारा ही अपने शील और सतीत्व को बनाए रख सकती है, पर्दे में रखकर इसके लिए उसे विवश नहीं किया जा सकता। वास्तविक शील और सतीत्व वही है जो सभी प्रकार के प्रलाभनों के होने हुए भी कभी नहीं टूटता। ऐसे सतीत्व को बनाए रखने के लिए पर्दे की कोई आवश्यकता नहीं है। जिस स्त्री की इच्छाशक्ति बलवती है और जिसका चरित्र अच्छा है वह किसी प्रकार का पर्दा किए बिना स्वतंत्रतापूर्वक बाह्य कार्य करते हुए भी अपने सतीत्व की रक्षा कर सकती है। इसके विपरीत यदि उसका चरित्र दुर्बल है तो वह पर्दे में रह कर भी भ्रष्ट हो सकती है। इसी कारण गाँधी जी कहते हैं कि "वास्तविक पर्दा तो हृदय का पर्दा है। जो स्त्री प्रत्येक पुरुष की ओर पर्दे में चोरी-चोरी झाँकती रहती है और उसके विषय में सोचती रहती है वह इसकी मूल भावना के विरुद्ध कार्य करती है"।³² इस प्रकार गाँधी जी के विचार में पर्दा-प्रथा से उस उद्देश्य की पूर्ति कभी नहीं हो सकती जिसे ध्यान में रखकर इस प्रथा को स्त्री के लिए आवश्यक माना जाता रहा है। पुरुष को स्त्री पर पूर्ण विश्वास करते हुए उसे स्वयं अपने सतीत्व की रक्षा के लिए प्रोत्साहित करना चाहिए। इस दृष्टि में पर्दा-प्रथा की कोई सार्थकता अथवा उपयोगिता नहीं है।

पर्दा-प्रथा के सबंध में गाँधी जी ने यह महत्त्वपूर्ण प्रश्न भी उठाया है कि पुरुष नारी के सतीत्व के विषय में आखिर इतना उद्दिग्ध तथा चिंतित क्यों है। वे पुरुष वर्ग में यह प्रश्न करते हैं कि क्या नारी भी पुरुष की पवित्रता के सबंध में इतनी चिंता करती है। स्वयं ही इस प्रश्न का उत्तर देने हुए वे कहते हैं कि "हम पुरुषों की पवित्रता के सबंध में स्त्रियों को चिंतित मानते हुए नहीं देखते। फिर पुरुषों को क्या अधिकार है कि वे स्त्रियों की पवित्रता के विषय में नियम बनाएँ। यह पवित्रता बाहर

30 वही पुस्तक, पृ 275.

31 वही पुस्तक, पृ 275

32 वही पुस्तक, पृ 280

से नहीं थोपी जा सकती यह "यक्ति क अपने प्रयास के उसके मन से ही उत्पन्न होती है"।³³ इस उद्धरण में स्पष्ट है कि गाँधी जी पर्दा-प्रथा को पुरुष के अहंकार का परिणाम तथा स्त्री और पुरुष की समानता में बाधक मानते हैं। आज से लगभग सत्तर वर्ष पूर्व जब गाँधी जी इस समस्या पर अपने विचार व्यक्त कर रहे थे — बहुत-से शिक्षित परिवारों में भी पर्दा-प्रथा को स्वीकार किया जाता था। इसी कारण वे बहुत खेदपूर्वक यह कहते हैं कि हमारी शिक्षा भी इस दुष्प्रथा का अंत करने में हमारे लिए सहायक नहीं हो सकी। यह सत्य है कि आज शिक्षित परिवारों में पर्दा-प्रथा लगभग समाप्त हो गई है, किंतु अशिक्षित और अर्धशिक्षित परिवारों में यह प्रथा अब भी प्रचलित है। ऐसी स्थिति में यह कहना अनुचित न होगा कि इस प्रथा के सबंध में गाँधी जी के विचार आज भी बहुत सार्थक और प्रासंगिक हैं। वे पर्दा-प्रथा को एक कुर प्रथा मानते हैं जो हमारे समाज को बहुत बड़ी हानि पहुँचा रही है। इसे स्त्रियों के प्रति अन्यायपूर्ण मानने हुए वे कहते हैं कि "स्त्रियों को वही स्वतंत्रता क्यों नहीं मिलनी चाहिए जो पुरुषों को प्राप्त है? हमें अपने एक अंग को पूर्णतः अथवा अशत शक्तिहीन नहीं बनाना चाहिए। भारत की स्त्रियों के स्वतंत्र विकास में हस्तक्षेप करके हम स्वतंत्र और साहसी व्यक्तियों के विकास में बाधा डाल रहे हैं। हमें अपने शक्तिशाली प्रयास द्वारा पर्दे को फाड़ कर फेंक देना चाहिए।"³⁴

बाल-विवाह, दहेज-प्रथा और पर्दा-प्रथा की भाँति गाँधी जी ने महाराष्ट्र और दक्षिणी भारत में प्रचलित देवदासी प्रथा की भी तीव्र निंदा की है। इस प्रथा के अनुसार कुछ व्यक्ति अपनी पुत्रियों को बाल्यावस्था में ही मंदिरों के पुजारियों को समर्पित कर देते हैं। जब ये लड़कियाँ बड़ी हो जाती हैं तो भगवान् तथा धर्म के नाम पर पुजारी इन्हें अपनी दासियाँ बना लेते हैं और अपनी वासना-तृप्ति के लिए इनका उपयोग करते हैं। ये लड़कियाँ परिवार तथा समाज से पृथक् कर दी जाती हैं और इन्हें विवाह करने की आज्ञा नहीं दी जाती, अतः इन्हें पारिवारिक एवं दाम्पत्य सुख कभी प्राप्त नहीं होता। इस प्रकार देवदासी प्रथा द्वारा धर्म के नाम पर ये निर्दोष लड़कियाँ भ्रष्ट पुजारियों की वासना-तृप्ति का साधन मात्र बना दी जाती हैं और ईश्वर के कोप से भयभीत धर्मपरायण समाज यह भ्रष्टाचार चुपचाप सहन करता है। परंतु धर्म के नाम पर होने वाले इस सामाजिक भ्रष्टाचार के विरुद्ध भी गाँधी जी ने बड़ी दृढ़ता से आवाज उठाई है। वे देवदासी प्रथा को निर्दय एवं घृणित प्रथा मानते हैं जो हिंदू समाज पर बहुत बड़ा कलक है। उनका कथन है कि अनैतिक उद्देश्य के लिए बालिकाओं को समर्पित करना धर्म और ईश्वर दोनों के प्रति घोर अपराध है। इन लड़कियों को देवदासियाँ कह कर हम इन्हें भ्रष्ट व्यक्तियों की वासना-तृप्ति का साधन बना देते हैं और इस प्रकार धर्म के नाम पर स्वयं ईश्वर का घोर अपमान करते हैं। यह बड़े दुःख की बात है कि इस भ्रष्टाचार को समाप्त करने के स्थान पर हमारे समाज में धर्म के आधार पर इसे सहन किया जा रहा है। देवदासी प्रथा के विरुद्ध अपने इसी रोष को अभिव्यक्त करते हुए गाँधी जी ने लिखा है कि "जो हिंदू इससे किनी भी रूप में सर्बाधिक है उन्हें समाज को इस घृणित रोग में मुक्त करना चाहिए। यदि मनुष्य अपनी वासना पर नियंत्रण रखे और समाज इस बुराई का दृढ़तापूर्वक विरोध करे तो इसे सरलतापूर्वक समाप्त किया जा सकता है। . . देवदासी प्रथा उन सब के लिए कलक है जो इसका समर्थन करते हैं। यदि जनता इसके सबंध में शिथिलता न दिखाती तो यह कब की समाप्त हो गई होती"।³⁵ इस प्रकार अन्य सभी सामाजिक बुराइयों की भाँति देवदासी प्रथा का निराकरण करने के लिए भी गाँधी जी इसके विरुद्ध जनता में जागृति उत्पन्न करना बहुत आवश्यक मानते हैं। उनका

33 वही पुस्तक, पृ 280.

34 हिन्दू धर्म, पृ 424.

35 वही पुस्तक, पृ 425, 427.

यह मत उचित ही है, क्योंकि व्यापक जन-शिक्षा के बिना किसी भी सामाजिक बुराई को समाप्त करना संभव नहीं है।

उपर्युक्त सामाजिक समस्याओं के अतिरिक्त भारतीय समाज में दिखावे की प्रवृत्ति के विरुद्ध भी गाँधी जी ने अपने विचार व्यक्त किए हैं। धनवान व्यक्तियों में यह प्रवृत्ति विशेष रूप से दिखाई देती है। वे जन्मदिन, विवाह, पुत्रजन्म आदि अवसरों पर धन का अनावश्यक व्यय करके अपनी आर्थिक संपन्नता का प्रदर्शन करते हैं और इस प्रकार समाज में उच्च स्थान प्राप्त करने का प्रयास करते हैं। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए वे समय-समय पर विभिन्न उत्सवों का आयोजन करते रहते हैं जिनमें धन का बहुत अपव्यय किया जाता है। इस दिखावे के कारण जब इन धनवान व्यक्तियों को समाज में सम्मान प्राप्त होता है तो इनका अनुकरण करते हुए अन्य व्यक्ति आर्थिक दृष्टि से संपन्न न होते हुए भी यथाशक्ति अपनी झूठी संपन्नता का दिखावा करने लगते हैं। भारत जैसे निर्धन देश के लिए दिखावे की इस प्रवृत्ति को गाँधी जी एक ऐसी सामाजिक बुराई मानते हैं जो राष्ट्र की प्रगति में बहुत बड़ी बाधा डालती है। समाज पर इस प्रवृत्ति के हानिकारक प्रभाव का उल्लेख करते हुए वे कहते हैं कि "इसके कारण हजारों गरीब लोग जीवन की अनिवार्य आवश्यकताओं से भी अपने आपको वंचित कर लेते हैं और मृद की बहुत ऊँची दरों पर लिए गए ऋण का भारी बोझ स्वयं अपने ऊपर लाद लेते हैं। यदि देश के शिक्षित युवक - विशेषतः धनवान व्यक्तियों के बेटे - सभी प्रकार के अनावश्यक व्यय का दृढ़तापूर्वक विरोध करें तो राष्ट्र के साधनों के इस अपव्यय को सरलता से समाप्त किया जा सकता है"।³⁶ स्पष्ट है कि भारतीय समाज को दिखावे की इस हानिकारक प्रवृत्ति से मुक्त कराने का उत्तरदायित्व गाँधी जी इस देश के शिक्षित युवक-युवतियों पर ही डालते हैं। यह दुःख की बात है कि हमारे देश का शिक्षित युवक वर्ग अपने इस महान सामाजिक उत्तरदायित्व को पूरा नहीं कर सका जिसके परिणामस्वरूप हमारे समाज में प्रदर्शन की यह घातक प्रवृत्ति निरंतर बढ़ती ही जा रही है। इस दुःखद तथ्य को ध्यान में रखते हुए हम यह कह सकते हैं कि आज से सत्तर या पचहत्तर वर्ष पूर्व इस दुष्प्रवृत्ति के सबंध में गाँधी जी ने जो कुछ कहा था वह आज भी पूर्णतः सार्थक और मान्य है।

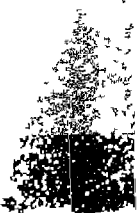
यह समझना कठिन नहीं है कि अभी तक जिन सामाजिक समस्याओं पर विचार किया गया है उनका नारी की सामाजिक स्थिति पर बहुत गहरा और व्यापक प्रभाव पड़ता है। बाल-विवाह, दहेज-प्रथा, पर्दा-प्रथा, देवदामी प्रथा और प्रदर्शन की प्रवृत्ति के कारण पतिवार तथा समाज में नारी की प्रतिष्ठा को भारी आघात पहुँचता है और पुरुष की तुलना में उसका महत्त्व बहुत कम हो जाता है। इन सभी दुष्प्रथाओं के कारण ही शताब्दियों से भारतीय समाज में नारी अपना गौरवपूर्ण स्थान प्राप्त नहीं कर सकी। यह सत्य है कि स्वतंत्रता के पश्चात् भारतीय सर्विधान द्वारा सभी क्षेत्रों में नारी को पुरुष के समान ही अवसर तथा अधिकार प्रदान किए गए हैं किंतु व्यावहारिक दृष्टि में वह अभी भी पतिवार और समाज में पुरुष के समान स्थान प्राप्त नहीं कर सकी। इसका मुख्य कारण हमारे देश में प्रचलित वे सभी सामाजिक बुराइयाँ हैं जिनका ऊपर उल्लेख किया गया है। स्पष्ट है कि इन्हें समाप्त किए बिना नारी की वर्तमान सामाजिक स्थिति में सुधार होने की कोई आशा नहीं की जा सकती। यही कारण है कि गाँधी जी ने अपने समाज-सुधार संबंधी कार्यक्रम में इन सभी सामाजिक बुराइयों के निराकरण को सर्वोच्च स्थान दिया है। जैसा कि हम पहले बतला चुके हैं, इन बुराइयों को समाप्त करने का उत्तरदायित्व वे मुख्यतः भारत के युवा वर्ग पर ही डालते हैं। उनका विचार है कि हमारे समाज में युवा वर्ग ही शांतिपूर्ण एवं अहिंसामयक सामाजिक क्रांति

आरंभ कर सकता है वे स्पष्ट कहते हैं कि युवक युवतियों को अपने माता पिता तथा अन्य अभिभावकों के ऐसे आदेशों को स्वीकार नहीं करना चाहिए जो समाज के लिए हानिकारक हैं और जिनके कारण नारी की सामाजिक प्रतिष्ठा को आघात पहुँचता है। भारत में माता-पिता प्रायः अपनी वयस्क सतान पर भी अपने रूढ़िवादी विचारों को थोपने का अधिकधिक प्रयत्न करते हैं, वे युवक-युवतियों को नवीन विचारों के अनुसार अपना जीवन व्यतीत करने की स्वतंत्रता नहीं देते। यह स्थिति वास्तविक सामाजिक क्रांति में निश्चय ही बहुत बड़ी बाधा डालती है, अतः इसे अर्नुचित एवं अन्यायपूर्ण मानने हुए गाँधी जी ने लिखा है कि "हमारे शास्त्रों के अनुसार माता-पिता को सोलह वर्ष और इससे अधिक आयु के लड़के को अपना विश्वासपात्र भिन्न समझना चाहिए, ऐसा बालक नहीं जिसे वे कोई कार्य करने के लिए बाध्य कर सकें। परंतु हमारे देश में कुछ माता-पिता ऐसा समझते हैं कि उनके वयस्क पुत्र-पुत्रियों को भी उनकी प्रत्येक इच्छा—विशेषतः विवाह संबंधी इच्छा—को अनिवार्यतः स्वीकार करना चाहिए, वे यह मान लेते हैं कि उनकी सतान की अपनी कोई इच्छा है ही नहीं। . . मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि इन परिस्थितियों में माता-पिता के रोष में भयभीत न होना युवक-युवतियों का अधिकार ही नहीं, प्रत्युत उनका धार्मिक कर्तव्य भी है। मेरा यह अनुभव रहा है कि जब वयस्क सतान कोई उचित एवं न्यायपूर्ण कार्य करने का निश्चय करती है और अपने इस निश्चय पर पूर्णतः दृढ़ रहती है तो माता-पिता कम से कम कठिनाई उत्पन्न करते हैं। जब वे एक बार यह समझ लेते हैं कि उनके बच्चों का निश्चय पूर्णतया अपरिवर्तनीय है तो वे इसे स्वीकार कर लेते हैं"।³⁷ इस प्रकार गाँधी जी नई पीढ़ी का यह अधिकार ही नहीं, अपितु आवश्यक कर्तव्य भी मानते हैं कि वह शांतिपूर्ण एवं अहिंसात्मक सामाजिक क्रांति के लिए आवश्यकता पड़ने पर माता-पिता के रूढ़िवादी विचारों को अस्वीकार करके युक्तिसंगत तथा न्यायपूर्ण नवीन दृष्टिकोण के अनुसार कार्य करें।

नारी की सामाजिक स्थिति को सुधारने के लिए गाँधी जी के उपर्युक्त सुझाव का विशेष महत्त्व है, क्योंकि भारत की नई पीढ़ी ही शताब्दियों से प्रचलित हानिकारक सामाजिक प्रथाओं का अंत करके परिवार तथा समाज में नारी को उसका गौरवपूर्ण स्थान प्रदान कर सकती है।

पारिभाषिक हिंदी शब्दों के अंग्रेजी पर्याय

| | | | |
|---------------------|-----------------|---------------|-----------------|
| अतः करण | conscience | अवर्णानात्मक | non-descriptive |
| अंतः प्रज्ञा | intuition | अशुभ | evil |
| अतः प्रज्ञात्मक | intuitive | असंज्ञानात्मक | non-cognitive |
| अतः प्रज्ञावाद | intuitionism | असंज्ञानवाद | non-cognitivism |
| अतः प्रज्ञावादी | intuitionist | असंज्ञानवादी | non-cognitivist |
| अनश्चेतना | conscience | असत्यापनीय | unverifiable |
| अकार्यात्मक | non-functional | अज्ञात | unknown |
| अतिमानव | superman | अज्ञेयवाद | agnosticism |
| अतीन्द्रिय | supersensible | अज्ञेयवादी | agnostic |
| अद्वितीय | unique | आगमनात्मक | inductive |
| अधिनायकवादी | dictatorial | आचारमीमांसा | Ethics |
| अधिनीतिशास्त्र | Meta-ethics | आत्म-प्रेम | Self-love |
| अधि-नैतिक | meta-ethical | आधार वाक्य | premise |
| अधिष्ठान | substratum | आपास्तिक | contingent |
| अनियतत्ववाद | indeterminism | आवर्तन | recurrence |
| अनियतत्ववादी | indeterminist | ईश्वरपरक | theological |
| अर्नाचनन | reflection | ईश्वरवाद | theism |
| अनपम | unique | ईश्वर विद्या | Theology |
| अनभव | experience | उत्पादन | productivity |
| अनभवानीन | transcendent | उत्तरदायित्व | responsibility |
| अनभववाद | empiricism | उदात्तीकरण | sublimation |
| अनभववादी | empiricist | उद्देश्य | subject |
| अनमान | inference | उपयोगितावाद | utilitarianism |
| अनुमोदन | approval | उपयोग-मिथ्या | use-theory |
| अर्नाचन | involuntary, | एकतंत्र | autocracy |
| | (non-voluntary) | एकतत्ववाद | monism |
| अर्नाचन्य | wrongness | एकरूपता | uniformity |
| अननुमोदन | disapproval | ऐच्छिक | voluntary |
| अन्यान्य क्रियावादा | interactionism | औचित्य | rightness |
| अनावस्था वाप | regress | कारणमूलक | causal |
| अपरोक्ष | direct | कार्यात्मक | functional |
| अबोधगम्य | unintelligible | गुण | quality |
| अभिप्रेरणा | motive | गुणात्मक | qualitative |
| अभिवृत्ति | attitude | गौण | secondary |
| अमूर्त | abstract | गवाक्षहीन | windowless |
| अमरता | immortality | चाहिए | ought |
| अवधारणा | concept | चिदणु | monad |



| | | | |
|-----------------------|-----------------------------------|-----------------------|------------------------|
| चिदणुवाद | monadology | प्राक्कल्पना | hypothesis |
| जगतकारण युक्ति | cosmological argument | प्राकृतिक | natural |
| जटिल | complex | प्रागतर्भाविक | a priori |
| जन्मजात | innate | प्राथमिक | primary |
| छद्म कथन | pseudo-statement | परामशास्त्रिक | prescriptive |
| तात्त्विक | metaphysical | परामशास्त्रिकता | prescriptivity |
| तार्किक | logical | परामर्शवाद | prescriptivism |
| तटस्थेश्वरवाद | deism | परामर्शवादी | prescriptivist |
| तटस्थेश्वरवादी | deist | प्रायिक | probable |
| - तत्त्वमीमासा | Metaphysics | परिमाणात्मिक | quantitative |
| तथ्य | fact | प्रकृतवाद | naturalism |
| तथ्यात्मिक | factual | प्रकृतिवादी | naturalistic |
| तर्कीय | logical | प्रतिकृत | image |
| तर्कबुद्धि | reason | प्रतिनिधित्ववाद | representationism |
| तर्कशास्त्र | Logic | प्रतिपक्ष | anti-thesis |
| दास-नैतिकता | slave-morality | प्रतिज्ञापन | proposition |
| दैववाद | fatalism | प्रत्यय | idea |
| द्रव्य | substance | प्रत्यय-मत्ता-र्याक्त | ontological argument |
| द्वैतिक | secondary | प्रत्यक्षवाद | positivism |
| द्वैतवाद | dualism | प्रत्यक्षवादी | positivist |
| द्विधात्मक प्रणाली | dialectical method | प्रभु-नैतिकता | master-morality |
| नियमन | deduction | प्रसंग | proof |
| नियमनात्मक | deductive | परमत्व | absolute |
| नियतत्ववाद | determinism | पर्याय | mode |
| नियतत्ववादी | determinist | पक्ष | thesis |
| निरीश्वरवाद | atheism | बुद्धिगम्य | intelligible |
| निरीक्षण | observation | बोधगम्य | intelligible |
| निर्देशात्मक | demonstrative | बोधगम्यता | intelligibility |
| निर्देशात्मक सिद्धांत | referential theory | बौद्धिक | rational |
| निर्प्राकृतिक | non-natural | बहुतत्ववाद | pluralism |
| निश्चिन्त | certain | भाग्यवाद | fatalism |
| पुद्गल | matter | भौतिकवाद | materialism |
| पुनरावृत्त्यात्मक | Tautologous | मानकीय | normative |
| पुनरुक्ति | 1 autology | मानवत्वारोपी | anthropomorphic |
| पूर्ण-प्रत्यय | absolute idea | मूल कर्तव्य | prima-facie-duty |
| पूर्वमान्यता | pre-supposition | मूल्य | value |
| पूर्व स्थापित | theory of pre-established harmony | मन | transvaluation mind |

| | | | |
|-----------------------|----------------------|-----------------------|--------------------|
| मनस | mind | सादरजनीनता | universalizability |
| राज्य | state | सार्वभौम | Universal |
| वास्तविक | real | सुख | happiness |
| विकल्प | alternative | सुखवाद | hedonism |
| वितरण | distribution | सैद्धांतिक तर्कबुद्धि | theoretical reason |
| विधेय | predicate | सौंदर्यशास्त्र | Aesthetics |
| विवेक संगत | rational | सकल्प-स्वानव्य | freedom of will |
| विश्लेषणात्मक | analytical | सपक्ष | synthesis |
| व्याघात का नियम | law of contradiction | संबन्ध | relation |
| व्यावहारिक तर्कबुद्धि | practical reason | संरक्षण | conservation |
| व्यक्ति | individual | सवेग | emotion |
| व्यक्तिनिष्ठ | Subjective | सवेगात्मक | emotive |
| व्यक्तिनिष्ठवाद | Subjectivism | सवेगवाद | emotivism |
| व्यक्तिनिष्ठवादी | Subjectivist | सवेगवादी | emotivist |
| वर्णनात्मक | descriptive | मानवतावाद | humanism |
| वस्तुनिष्ठवाद | objectivism | सवेदन | sensation |
| शाश्वत | eternal | सवेदनात्मक | sensational |
| शुभ | good | सवर्ग | category |
| शक्ति | energy | सत्ता | reality, existence |
| शक्ति की इच्छा | will to power | सत्यापन | verification |
| सामाजिक समझौता | social contract | सद्गुण | virtue |
| सामान्य | abstract, general | समष्टि | whole |
| साम्यवाद | communism | ज्ञान-मीमांसा | Epistemology |
| सार्वजनीन | universalizable | | |

लेखक के विषय में

अमृतसर के अधविद्यालय से प्राथमिक शिक्षा प्राप्त करने के पश्चात् प्रोफेसर वेद प्रकाश वर्मा ने मध्य प्रदेश तथा उत्तर प्रदेश में माध्यमिक और उच्च शिक्षा प्राप्त की। आगरा कॉलेज के छात्र के रूप में उन्होंने 1960 में आगरा विश्वविद्यालय में दर्शनशास्त्र में एम ए की परीक्षा उत्तीर्ण की जिसमें उन्होंने प्रथम श्रेणी के साथ-साथ संपूर्ण विश्वविद्यालय में प्रथम स्थान भी प्राप्त किया।

सेंट जॉन्स कॉलेज, आगरा तथा आगरा कॉलेज आगरा में लगभग दो वर्ष तक अध्यापन-कार्य करने के उपरान्त प्रोफेसर वर्मा को विश्वविद्यालय अनुदान आयोग से शोध-छात्रवृत्ति प्राप्त हुई और 1963 में उन्होंने दिल्ली विश्वविद्यालय के दर्शन-विभाग में समकालीन नैतिक दर्शन पर शोध-कार्य प्रारम्भ किया। इसी विश्वविद्यालय में उन्हें 1967 में पी-एच डी की उपाधि प्रदान की। सितम्बर 1967 से व दिल्ली विश्वविद्यालय के दर्शन-विभाग में अध्यापन-कार्य कर रहे हैं। नैतिक दर्शन तथा धर्म-दर्शन उनके अध्ययन-अध्यापन के प्रमुख विषय हैं जिन पर उन्होंने अनेक ग्रन्थ एवं शोध-पत्र लिखे हैं।

अब तक प्रोफेसर वर्मा की निम्नलिखित मान पुस्तकें प्रकाशित हो चुकी हैं

- 1 नीतिशास्त्र के मूल सिद्धांत, अलाइड पब्लिशर्स, नई दिल्ली प्रथम संस्करण 1977; द्वितीय संस्करण 1982, अनुमूद्रण 1984 तथा 1987, तृतीय संस्करण 1988
- 2 डेविड ह्यूम का दर्शन, राजस्थान हिंदी ग्रन्थ अकादमी जयपुर, 1978
- 3 सम कन्टेम्परेरी मैटा-एथिकल थ्योरीज, दिल्ली विश्वविद्यालय, 1978
- 4 महात्मा गाँधी का नैतिक दर्शन, इद प्रकाशन दिल्ली, पथम संस्करण 1979, द्वितीय संस्करण 1989
- 5 लुई ब्रेल—व्यक्तित्व और कृतित्व गेटरी क्लब, दिल्ली नाथ 1981
- 6 समकालीन विश्लेषणात्मक धर्म-दर्शन—हिंदी माध्यम कार्यान्वय निदेशालय, दिल्ली विश्वविद्यालय प्रथम संस्करण—1982, द्वितीय संस्करण—1986
- 7 अधि-नीतिशास्त्र के मुख्य सिद्धांत, अलाइड पब्लिशर्स नई दिल्ली, 1987

इन पुस्तकों में से पहली, दूसरी, चौथी तथा सातवीं पुस्तक घर उत्तरप्रदेश हिंदी संस्थान, लखनऊ द्वारा और छठी पुस्तक पर अखिल भारतीय दर्शन-परिषद द्वारा प्रोफेसर वर्मा को पुरस्कार प्रदान किए गए हैं।

उपर्युक्त पुस्तकों के अतिरिक्त प्रोफेसर वर्मा ने हिंदी तथा अंग्रेजी में दर्शन विषयक बहुत से शोध-पत्र भी लिखे हैं जो दर्शन-शास्त्र मन्त्री पुस्तकों और पत्रिकाओं में प्रकाशित हो चुके हैं।