

DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY**

KOTA (Raj.)

Students can retain library books only for two weeks at the most.

BORROWER'S No	DUE DATE	SIGNATURE

पाश्चात्य राजनीतिक विचारों का इतिहास

(प्लेटो से मार्क्स)

History of Western Political Thought

(From Plato to Marx)

आभार

हिन्दी-भाषा में छपी सुवचिपूर्ण और श्रेष्ठ पुस्तकों को भी, अंग्रेजी के माहोल में, उपेक्षा की दृष्टि से देखा जा रहा है और यहाँ तक कि कई पुस्तकालयों में एक प्रति का भी बिक पाना टेढ़ी खीर है। ऐसी प्रतिकूल परिस्थितियों में भी प्रस्तुत पुस्तक ने अपना नाम और स्थान कमाया है, यह सभी हिन्दी-प्रेमियों के लिए उत्साहवर्द्धक है।

इस पुस्तक के नवीन सस्करण ने आज जो रूप धारण किया है उसमें हमें सर्वश्री न्यायमूर्ति डॉ. नागेंद्रसिंहजी, श्री टी. एन. चतुर्वेदी, डॉ. ए. अरुण, डॉ. आर. के. अरुण, डॉ. पी. एन. मसलदान, प्रो. ए. बी. लाल, डॉ. के. बी. राव, डॉ. बी. एस. बुद्धराज, डॉ. बी. पी. वर्मा, डॉ. हरद्वार राय, डॉ. आर. एन. त्रिवेदी, डॉ. आर. सी. प्रसाद, डॉ. सुभाष काश्यप, डॉ. बी. आर. पुरोहित, डॉ. एम. डी. मिश्रा, डॉ. एल. पी. सिन्हा, डॉ. वीरकेश्वर प्रसाद सिंह, डॉ. वी. एन. श्रीवास्तव, डॉ. एम. एम. पुरी, डॉ. ए. डी. पन्त, डॉ. जे. एस. बेन्स, डॉ. रघुवीरसिंह, डॉ. डी. एन. पाठक, डॉ. आर. पी. श्रीवास्तव, डॉ. एन. आर. देशपाण्डे, डॉ. लक्ष्मणसिंह, डॉ. वी. एन. सेठ, डॉ. हरि मोहन जैन, डॉ. आर. एन. शर्मा, डॉ. आर. सी. दुबे, डॉ. एल. डी. ठाकुर, डॉ. एस. एस. सोणी, डॉ. एत. सी. तिवारी, डॉ. आर. एस. गौतम, डॉ. एन. एम. झा, डॉ. एन. एन. श्रीवास्तव, डॉ. बी. सी. शाह, डॉ. पी. एल. जोशी, डॉ. रणवीर शर्मा, डॉ. मुरलीधर भगत, डॉ. डी. पी. सिंह, डॉ. आई. एन. तिवारी, डॉ. श्री. पी. गोयल एवं अन्य विद्वानों से आशीर्वाद एवं सक्रिय सहयोग प्रत्यक्ष और परोक्ष रूप से प्राप्त हुआ है, हम उनके हृदय से आभारी हैं।

प्रकाशक

पाश्चात्य राजनीतिक विचारों

का

इतिहास

(प्लेटो से मार्क्स)

(विभिन्न विश्वविद्यालयों द्वारा स्वीकृत पाठ्य-पुस्तक)

डॉ. प्रभुदत्त शर्मा

एम. ए. (राजनीति एवं इतिहास), पी एच. डी. (मैरिना)

एम. पी. ए. (मैरिना), स्वर्ण-पदक विजेता

प्रोफेसर एवं अध्यक्ष, राजनीति विज्ञान विभाग

राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर

प्राक्कथन

प्रो. ए. बी. लाल

भूतपूर्व कुलपति

राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर

कॉलेज बुक डिपो

83, त्रिपोलिया बाजार (भ्रातिभ गेट के पास)

जयपुर-2 (राजस्थान)

TOPICS FOR STUDY

- 1 The Ancient view of Politics, the Philosophical idealism of Plato, the scientific realism of Aristotle, and the Roman Law and Stoics
- 2 The Christian Doctrine—St. Augustine, The Medieval Schools—Thomas Aquinas and his Scholasticism—Marsiglio of Padua—The Conciliar Movement
- 3 Political Thought in the Modern Age—Renaissance and Reformation—Machiavelli, Bodin and Grotius, Age of Social Contract—Hobbes, Locke and Rousseau
- 4 Utilitarians—Bentham, J. S. Mill, The Historical Empiricists—Burke and Hume.
- 5 Idealist Tradition—Hegel, Kant, Green, Bradley and Bosanquet, Karl Marx and Scientific Socialism.

ISSUES

- 1 Reserved with the Publishers
by College Book Depot, 83, Tripolia Bazar, Jaipur-2
t S. L. Prioters, Jaipur.



प्राक्कथन

पश्चिम के राजनीतिक विचारको ने आज की सम्यता के मूल्यों और राजनीतिक व्यवस्थाओं को जन्म दिया है। इन महान् चिन्तकों की दार्शनिक उपलब्धियाँ आज के बुद्धि-जगत् को सुरक्षित रखनी हैं।

माध्यम की कठिनाई के कारण आज की युवा पीढ़ी इन ज्ञान-भण्डार का उपयोग करने में अपने को अशक्त पा रही है। विश्वविद्यालयों के शिक्षकों से यह अपेक्षा की जाती है कि वे द्विभाषी होने के कारण संक्रमण की इस समस्या का अच्छी स्तरीय पाठ्य-पुस्तकों द्वारा हल करेंगे।

प्रस्तुत पुस्तक हिन्दी माध्यम से इसी दिशा में एक अच्छा प्रयास है। लेखक का परिश्रम सफल रहा है। उनकी शैली पुस्तक को बोधगम्य बनाती है। आशा है डॉ. प्रभुदत्त शर्मा का यह प्रयास हिन्दी माध्यम के नए लेखकों को प्रेरणा दे सकेगा।

द्वारा
राजस्थान विश्वविद्यालय

ए. बी. लाल

संशोधित संस्करण की भूमिका

'पारचात्य राजनीतिक विचारों का इतिहास' (प्लेटो से मार्क्स) अपने संशोधित नए संस्करण में आपके सामने प्रस्तुत है। गत दशक में इस पुस्तक का जो स्वागत हुआ है और इसे लाभान्वित होने वाले जिन विद्यार्थियों और शिक्षकों ने हमें जो भी प्रतिक्रियाएँ और सुझाव दिए हैं, उन्हें सामने रखकर पुस्तक में कितने ही आमूलचूल परिवर्तन एवं संशोधन किए गए हैं। कहना न होगा कि विचारों के इतिहास में मूल विचार तो नहीं बदलते, किन्तु उन पर चलता रहने वाला विचार-मन्थन और व्याख्याएँ युग और काल के साथ-साथ नए रूप ग्रहण करती रहती हैं। इस संस्करण में हमारा यह प्रयास रहा है कि भारतीय विद्यार्थी को आज की समस्याओं पर सोचने और समझने के लिए एक आधुनिक विचारभूमि प्रदान की जाए। गत दशक में जो नई शोध सामग्री इस क्षेत्र में प्रकाशित हो सकी है उसे भी यत्रतत्र सर्वत्र छात्रोपयोगी ढंग से इन नए संस्करण में समाहित कर लिया गया है।

कागज के प्रभूतपूर्व अभाव और छपाई की आकस्मिक महँगाई की प्रतिकूल परिस्थितियों में भी हम अपने नए संस्करण को उसी बलेवर में प्रकाशित कर सके हैं, इसके लिए हमारे प्रकाशक-वन्धु विशेष बधाई के पात्र हैं।

गतिशीलता एवं निरन्तरता विचारों की दुनिया की एक महज विशेषता है। अतः आगामी संस्करण के लिए आपके विचार एवं सुझाव सादर आमन्त्रित हैं।

प्रभुदत्त शर्मा

दो शब्द

‘प्लेटो से मार्क्स’ पाश्चात्य राजनीतिक विचारों का इतिहास एक लम्बी बुद्धिवादी कहानी है, जिसकी पृष्ठभूमि में यूरोप की जनतान्त्रिक सम्मता विकसित एवं वृद्धित हुई है। प्लेटो और अरस्तू जैसे गम्भीर चिन्तक, अगस्तीन, थॉमस और लूथर जैसे धर्मवादी तथा मंक्रियावली, बोदा, श्रेणियस और हॉब्स जैसे नीति निरपेक्ष दार्शनिकों और विचारकों ने पश्चिम के राजनीति-दर्शन में उन सभी तत्त्वों का सन्निवेश किया है जो किसी भी दर्शन को गतिशील, व्यावहारिक एवं आदर्श बनाते हैं। लॉक, ह्यूगो, ह्यूम, बर्क, बेन्थम, मिल, काँण्ट, हीगल, ग्रीन, ब्रैडले, बोसॉके एवं मार्क्स आदि इस इतिहास के इतिवृत्त केवल नायक मात्र नहीं हैं वरन् उनके विचारों की दृष्टात्मकता ही मानव विचारों के बौद्धिक विकास की वह आत्मा है जिसमें समुचा युग अपनी समग्र परिस्थितियों के साथ प्रतिबिम्बित एवं प्रतिध्वनित होता मुनाई पड़ता है। पश्चिम के राजनीतिक विचारों का यह इतिहास बुद्धिवादी इन्सान की एक बौद्धिक तीर्थ-यात्रा है और पश्चिम की सम्मता, संस्कृति, राजनीतिक संस्थाएँ एवं राष्ट्रीय चरित्र इन्हीं विचारों के परिप्रेक्ष्य में जन्मे और मर-मर कर जीये हैं।

प्रस्तुत रचना पाश्चात्य राजनीतिक विचारों के इतिहास को विद्यार्थियों के हित की दृष्टि से संक्षेप में प्रस्तुत करने के लिए तैयार की गई है। बहुत थोड़े में स्पष्ट ढंग से वे सभी मूल बातें कहने का प्रयास किया गया है जिनका आधार लेकर एक गम्भीर विद्यार्थी अपना अध्ययन अपने प्राप चला सकता है। भाषा, शैली एवं विवेचना की दृष्टि से भी सरलता, स्पष्टता और बोधगम्यता की ओर विशेष रूप से सचेष्ट रहा गया है।

आशा है विद्यार्थी-जगत् इसे उपयोगी पाएगा और इसके अनुशीलन से लाभान्वित हो सकेगा।

प्रभुवत्त शर्मा

अनुक्रमणिका

1	राजनीतिक चिन्तन का स्वरूप और महत्त्व (Nature and Importance of Political Thought)	1
*	राजनीतिक चिन्तन की प्रमुख समस्याएँ	2
	राजनीतिक परिस्थितियाँ और राजनीतिक विचारक	6
	राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन की उपयोगिता और महत्त्व	7
	यूरोपीय एवं अयूरोपीय विचार	10
2	राजनीति का प्राचीन दृष्टिकोण : प्लेटो का दार्शनिक आदर्शवाद (The Ancient View of Politics : The Philosophical Idealism of Plato)		12
	प्लेटो : जीवन-परिचय	14
	प्लेटो के ग्रन्थ	16
	प्लेटो की शैली तथा अध्ययन-पद्धति	17
	प्लेटो पर सुकरात का प्रभाव	19
	'रिपब्लिक' : स्वरूप एवं विषय-वस्तु	21
	'रिपब्लिक' में न्याय-सिद्धान्त	26
	'रिपब्लिक' में शिक्षा-सिद्धान्त	42
	'रिपब्लिक' में साम्यवाद का सिद्धान्त	55
	'रिपब्लिक' में आदर्श-राज्य	73
	आदर्श राज्य का पतन और शासन प्रणालियों का वर्गीकरण	85
	कानून का निषेध	87
	'रिपब्लिक' में लोकतन्त्र की आलोचना	88
	प्लेटो और फासीवाद	90
	प्लेटो : 'स्टेट्समैन' तथा 'लॉज'	94
	'स्टेट्समैन' में आदर्श शासक एवं कानून सम्बन्धी विचार	95
	'स्टेट्समैन' में प्लेटो का राज्य-वर्गीकरण	101
	'स्टेट्समैन' व 'रिपब्लिक' के राजनीतिक विचारों में अन्तर	103
	'लॉज'	104
	'लॉज' में प्रतिपादित मुख्य सिद्धान्त	107
	'लॉज' का मूर्त्वाकन तथा देन	120
	प्लेटो की रचनाओं में यूनानी तथा सांभोम तत्त्व	121

3	अरस्तू का वैज्ञानिक यथार्थवाद (The Scientific Realism of Aristotle)	125
	'पॉलिटिक्स' : एक अपूर्ण कृति	128
	अरस्तू पर 'लॉज' का ऋण	131
	अरस्तू के राज्य सम्बन्धी विचार	132
	अरस्तू के दास-प्रथा सम्बन्धी विचार	143
	अरस्तू के सम्पत्ति सम्बन्धी विचार	150
	अरस्तू के परिवार सम्बन्धी विचार	154
	अरस्तू द्वारा प्लेटो के साम्यवाद की आलोचना	155
	अरस्तू के नागरिकता सम्बन्धी विचार	158
	अरस्तू के कानून सम्बन्धी विचार	163
	अरस्तू की न्याय सम्बन्धी धारणा	167
	अरस्तू के शिक्षा सम्बन्धी विचार	170
	अरस्तू एव प्लेटो के शिक्षा सम्बन्धी विचारों की तुलना	177
	सविधान का अर्थ और सविधानों का वर्गीकरण	..	178
	सर्वोत्तम सविधान	186
	आदर्श राज्य	190
	अरस्तू के क्रान्ति सम्बन्धी विचार	196
	अरस्तू और प्लेटो	204
	अरस्तू में यूनानी एव सार्वभौम तत्त्व और उनका प्रभाव	208
	अरस्तू का प्रभाव : अरस्तू राजनीति का जनक	211
4	रोमन कानून (Roman Law)	215
	रोम का सांविधानिक विकास	216
	रोमन राजनीतिक चिन्तन की विशेषताएँ	218
	रोमन राजनीतिक विचारक—पोलिबियस	220
	सिसरो का राजनीतिक दर्शन	224
	सेनेका	232
	रोमन कानून	235
	रोमन प्रभुशक्ति की धारणा	239
	रोमन राजदर्शन का यौगदान	241
5	स्टोइक्स (Stoics)	.	243
	प्राकृतिक विधि	..	243
	सार्वभौम विश्व-जनित राज्य के सिद्धान्त	245
	मानव-स्वभाव	246

	स्टोइक दर्शन की प्रालोचना	246
	स्टोइक दर्शन का प्रभाव	248
	राजनीतिक विचार के क्षेत्र में यूनान की देन	248
6	ईसाई सिद्धान्त : सन्त ऑगस्टाइन एव अन्य (The Christian Doctrine : St Augustine and Others)	251
	ईसाई धर्म का प्रभुत्व और विकास	251
	ईसाइयत की विजय के परिणाम	252
	ईसाई धर्म का प्रारम्भिक राजनीतिक चिन्तन	256
	ईसाई आचार्यों का राजनीतिक दर्शन	260
	सन्त अम्ब्रोस	261
	सन्त ऑगस्टाइन	263
	ग्रेगरी महान्	269
	दो तलवारों का सिद्धान्त	271
	ईसाइयत की देन	274
7	मध्यकालीन स्कूल : टॉमस एक्वीनास और उसका विद्वानुराग, मार्सिलियो ऑफ पेडुआ आदि (The Medieval School : Thomas Aquinas and his Scholasticism, Marsilio of Padua etc.)	276
	मध्यकालीन राजनीतिक चिन्तन की पृष्ठभूमि	276
	ट्यूटन (जर्मन) जातियों के राजनीतिक विचार	277
	सामन्तवाद	279
	पोप की शक्ति का विकास	283
	पवित्र रोमन साम्राज्य	287
	राष्ट्रीयता की भावना का विकास	290
	मध्य युग का अनुदाय और उसकी विशेषताएँ	290
	चर्च और राज्य के मध्य संघर्ष का युग	297
	14वीं शताब्दी के विवाद की विशेषताएँ	308
	चर्च तथा राज्य द्वारा अपने-अपने पक्ष में प्रस्तुत दावे	309
	मध्यकाल के कुछ विचारक	311
	जॉन ऑफ मेलिबरी	311
	सन्ट टॉमस एक्वीनास	315
	एजिडियस रोमेनस	328
	दांते : आदर्श साम्राज्य	331
	जॉन ऑफ पेरिस	334
	मार्सिलियो ऑफ पेडुआ	337
	विलियम ऑफ ओकम	346

8	परिषदीय आन्दोलन (The Conciliar Movement)	...	349
	सिद्धान्त, प्रादुर्भाव के कारण एवं उद्देश्य	349
	परिषदें	355
	आन्दोलन की प्रसफुलता	359
	आन्दोलन का महत्त्व	360
	परिषदीय आन्दोलन के प्रमुख विचारक (जॉन वाइकलिफ, जॉन हस, जॉन गर्सन, निकोलस ग्रॉक ब्यूसा)	362
9	पुनर्जागरण (Political Thought in the Modern Age - Renaissance)	369
	पुनर्जागरण : अर्थ एवं परिभाषा	369
	पुनर्जागरण की पृष्ठभूमि	370
	पुनर्जागरण के कारण	371
	पुनर्जागरण का प्रारम्भ और प्रसार : इटली का पद-प्रदर्शन	375
	यूरोप के अन्य भागों में पुनर्जागरण	377
	पुनर्जागरण के सामान्य प्रभाव	378
10	धर्म सुधारक : लूथर (Reformation : Luther)	380
	परिचयात्मक : धर्म-सुधार आन्दोलन का स्वरूप	380
	सुधार आन्दोलन के प्रमुख नेता और उनके राजनीतिक विचार.... (मार्टिन लूथर, मेलांक्यो, जिवगली, काल्विन, जॉन नॉक्स)	383
	सुधार आन्दोलन में निरकुसुमावाद और प्रजातन्त्र के बीज	397
	धर्म सुधार आन्दोलन की देन और उसका महत्त्व	399
11	मैकियावेली (Machiavelli)	401
	मैकियावेली : जीवनी, मध्ययुग-पद्धति एवं कृतियों	401
	मैकियावेली युग-शिशु के रूप में	405
	मानव स्वभाव . सार्वभौम ग्रहवाद	418
	मैकियावेली के धर्म और नैतिकता सम्बन्धी विचार	412
	मैकियावेली के राज्य सम्बन्धी विचार	417
	अन्तर्दृष्टि और दृष्टियाँ	427
	मैकियावेली सापुनिक युग का पिता, उसकी देन और प्रभाव	429
12	जीन बोदी एवं ह्यूगो ग्रीशियस (Jean Bodin and Hugo Grotius)	434
	जीन बोदी जीवनी, रचनाएँ एवं पद्धति	434
	बोदी के राज्य और परिवार सम्बन्धी विचार	437

	बोर्दा के प्रभुसत्ता सम्बन्धी विचार	440
	बोर्दा के मुख्यस्थित राज्य सम्बन्धी अन्य विचार	446
	बोर्दा और मैकिगावली की आधुनिकता के अग्रदूत के रूप में तुलना		450
	ह्यूगो प्रोशियस	453
	प्रोशियस के प्राकृतिक कानून सम्बन्धी विचार	455
	प्रोशियस का अन्तर्राष्ट्रीय कानून सम्बन्धी विचार	458
	प्रोशियस के प्रभुसत्ता सम्बन्धी विचार	460
	प्रोशियस की देन और उसका महत्त्व	463
13	सामाजिक अनुबंध का युग : टॉमस हॉब्स (Age of Social Contract : Thomas Hobbes)	464
	जीवन-चरित्र, कृतियाँ एवं पद्धति	465
	हॉब्स का वैज्ञानिक भौतिकवाद	466
	हॉब्स के मानव-स्वभाव सम्बन्धी विचार	473
	प्राकृतिक अवस्था के विषय में हॉब्स के विचार	475
	प्राकृतिक अधिकार और प्राकृतिक नियम	477
	आत्म-रक्षा की प्रकृति और बुद्धिसंगत आत्म-रक्षा	481
	राज्य की उत्पत्ति तथा उसका स्वरूप	482
	प्रभुसत्ता	485
	नागरिक कानून पर हॉब्स के विचार	488
	राज्य तथा चर्च	490
	हॉब्स का व्यक्तिवाद	492
	हॉब्स के विचारों की आलोचना और मूल्यांकन	494
14	जॉन लॉक (John Locke)	500
	जीवनी, कृतियाँ एवं पद्धति	500
	मानव-स्वभाव, प्राकृतिक अवस्था एवं प्राकृतिक अधिकार	502
	लॉक की सामाजिक सविदा	510
	सरकार के कार्य और उसकी सीमाएँ	515
	लॉक के कुछ अन्य विचार	518
	लॉक की असंगतियाँ	522
	लॉक का महत्त्व और प्रभाव	524
15	जीन जैक्स रूसो (Jean Jacques Rousseau)	528
	जीवनी, कृतियाँ एवं पद्धति	528
	मानव-स्वभाव तथा प्राकृतिक अवस्था पर रूसो के विचार	530
	रूसो की सामाजिक सविदा सम्बन्धी धारणा	534

	रूसो की सामान्य इच्छा सम्बन्धी धारणा	539
	रूसो की सम्प्रनुता सम्बन्धी धारणा	550
	रूसो के शासन सम्बन्धी विचार	552
	रूसो के कुछ अन्य प्रमुख विचार	...	554
	रूसो का मूल्यार्कन एव प्रभाव	558
16	ऐतिहासिक अनुभववादी • ह्यूम और बर्क	561
	(The Historical Empiricists : Home and Burke)		
	डेविड ह्यूम की जीवनी और कृतियाँ	561
	ह्यूम का सशयवाद	562
	ह्यूम के राजनीतिक विचार	564
	प्राकृतिक विधि का विनाश	567
	ह्यूम का प्रभाव	570
	एडमण्ड बर्क	571
	बर्क की समकालीन परिस्थितियाँ और उनका प्रभाव	572
	बर्क के राज्य अथवा समाज और सामाजिक भविष्य		
	सम्बन्धी विचार	573
	संविधान, समदीय प्रतिनिधित्व और राजनीतिक दल	577
	अधिकार, सम्पत्ति, क्रान्ति आदि पर बर्क के विचार	580
	बर्क का मूल्यार्कन एव प्रभाव	582
17	उपयोगितावादी : जर्मी देन्थम	586
	(The Utilitarians : Jeremy Bentham)		
	उपयोगितावाद का विकास	586
	उपयोगितावाद के सिद्धान्त	587
	जर्मी देन्थम	590
	देन्थम का उपयोगितावाद एव सुखवादी मापक यन्त्र	593
	देन्थम का राजदर्शन	598
	देन्थम के सिद्धान्तों की आलोचना	612
	देन्थम की राजनीतिक चिन्तन को देन	616
18	जॉन स्ट्यूअर्ट मिल	620
	(John Stuart Mill)		
	मिल के उपयोगितावादी विचार	625
	मिल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा	632
	मिल की राज्य सम्बन्धी धारणा	644
	शासन की सर्वोत्कृष्ट प्रणाली	647
	मिल की प्रतिनिध्यात्मक शासन-सम्बन्धी धारणा	647

जॉन स्टुअर्ट मिल एक असन्तुष्ट प्रजातन्त्रवादी के रूप में—

वेपर के विचार 656

जॉन स्टुअर्ट मिल का राजनीतिक अर्थ-व्यवस्था का सिद्धान्त 660

मिल का योगदान (देन) और स्थान 662

19 आदर्शवादी परम्परा : इमेनुअल कॉण्ट 666

(Idealist Tradition : Immanuel Kant)

आदर्शवाद का अभिप्राय और उसकी ऐतिहासिक परम्परा 666

आदर्शवाद का सिद्धान्त 668

जर्मन आदर्शवादी कॉण्ट 672

कॉण्ट से पूर्ववर्ती विचारधारा 675

कॉण्ट के दार्शनिक विचार 676

कॉण्ट के नैतिक इच्छा तथा नैतिक स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार.... 680

कॉण्ट के राजनीतिक विचार 682

कॉण्ट के दर्शन की आलोचना और उसका मूल्यांकन 692

20 जार्ज विल्हेल्म फ्रेड्रिक हीगल 695

(George Wilhelm Friedrich Hegel)

जीवन-परिचय एवं रचनाएँ 695

हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति 698

हीगल का व्यक्तिवाद तथा राज्य का सिद्धान्त 708

हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा 726

हीगल के दर्शन की आलोचना 733

हीगल का प्रभाव एवं मूल्यांकन 739

21 टॉमस हिल ग्रीन 743

(Thomas Hill Green)

ऐतिहासिक पृष्ठभूमि 743

ग्रीन (जीवन-परिचय एवं रचनाएँ) 745

ग्रीन के विचार-दर्शन के स्रोत 747

ग्रीन का आध्यात्मिक सिद्धान्त 750

ग्रीन का स्वतन्त्रता सम्बन्धी सिद्धान्त 754

ग्रीन की अधिकार सम्बन्धी धारणा 758

प्राकृतिक कानून पर ग्रीन के विचार 764

सम्प्रभुता पर ग्रीन के विचार 765

प्रतिरोध का अधिकार 768

'सामान्य इच्छा' पर ग्रीन के विचार 771

राज्य के कार्यों पर ग्रीन के विचार 774

राज्य और समाज 778

	विश्वबन्धुत्व एवं युद्ध पर ग्रीन के विचार	779
	दण्ड पर ग्रीन के विचार 782
	सम्पत्ति पर ग्रीन के विचार 785
	ग्रीन के दर्शन का मूल्यांकन 788
22	ब्रैडले एवं बोसांके 796
	(Bradley and Bosanquet)	
	फ्रांसिस हर्बर्ट ब्रैडले 796
	ब्रैडले के राजनीतिक विचार 796
	ब्रैडले के विचारों की आलोचना 798
	बर्नाडि बोसांके 800
	बोसांके का इच्छा सिद्धान्त 801
	बोसांके का सस्या सिद्धान्त 803
	बोसांके का राज्य सिद्धान्त 804
	राज्य एवं व्यक्तिगत तथा सार्वजनिक कार्यों पर बोसांके के विचार	807
	बोसांके के दण्ड सम्बन्धी विचार 809
	बोसांके के दर्शन की आलोचना और मूल्यांकन 810
	ग्रीन और बोसांके 813
23	कार्ल मार्क्स और वैज्ञानिक समाजवाद 815
	(Karl Marx and Scientific Socialism)	
	मार्क्स का वैज्ञानिक समाजवाद 822
	द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद 822
	द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का मार्क्स का सारांश 828
	द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की आलोचना 830
	इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या 833
	वर्ग-सघर्ष का सिद्धान्त 845
	मार्क्स का मूल्य एवं अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त 861
	मार्क्स का राज्य सिद्धान्त 866
	मार्क्स का मूल्यांकन 870

प्रश्नावली

(University Questions)

राजनीतिक चिन्तन का स्वरूप और महत्व

(Nature and Importance of Political Thought)

मानव-सम्भता की राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक, धार्मिक, आदि सभी संस्थाओं के स्वरूपों को समझना, उनसे सम्बन्धित समस्याओं का मनन और समाधान करना एक गम्भीर बौद्धिक चुनौती है। मनुष्य आदिकाल से ही इस चुनौती को भेजते हुए आगे बढ़ता रहा है। राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में, विश्व की हर सभ्यता ने अपने शंशकाल से ही राज्य और विभिन्न राजनीतिक संस्थाओं के विभिन्न पहलुओं पर न्यूनाधिक चिन्तन किया है। वर्तमान में भी यह प्रक्रिया निरन्तर चल रही है। राज्य सम्बन्धी मौलिक प्रश्नों पर विचार-विमर्श एवं मीमांसा करना ही राजनीतिक चिन्तन है और यह चिन्तन उतना ही पुराना है जितना स्वयं राज्य। वेपर के अनुसार—“राजनीतिक चिन्तन वह चिन्तन है जिसका सम्बन्ध राज्य, राज्य के आकार, राज्य के स्वभाव तथा राज्य के लक्ष्य से है। इसका मुख्य कार्य ‘समाज में मानव का नैतिक पर्यवेक्षण’ करना है। इसका उद्देश्य राज्य के अस्तित्व, स्थिरता तथा नित्यता में लिए विवरण प्रस्तुत करना ही नहीं है, वरन् राज्य क्या है और किसी को राज्याज्ञा का पालन बचो करना चाहिए, राज्य का कार्य-क्षेत्र क्या है और कोई राज्याज्ञा का उल्लंघन कर सकता है, तथा राज्य के बिना अपूर्ण मानव की शक्ति क्या रह जाती है, आदि का उत्तर देने के लिए भी यह चिन्तकाल से प्रयत्नशील है।”¹

वस्तुतः राज्य, समाज और मनुष्य के पारस्परिक सम्बन्ध राजनीतिक चिन्तन के विशेष अंग हैं। ये सुदूर, अज्ञात अतीत से मानव-जीवन को प्रभावित करते रहे हैं। ‘मनुष्य की प्रकृति और उसके कार्य, शेष विश्व से उसका सम्बन्ध जिसमें कि सम्पूर्ण जीवन का विवेचन अन्तर्निहित है और इन दोनों बातों की परस्पर त्रिधा-प्रतित्रिधा से उत्पन्न होने वाली मनुष्य की अपनी सह-जातियों से सम्बन्ध की समस्या ही राजनीतिक चिन्तन का प्रमुख विषय है और इसके अन्तर्गत राज्य का स्वरूप, प्रयोजन तथा उसके कार्यों का विवेचन—सभी समाविष्ट हैं।”²

1 वेपर : राजदशन का स्वाध्यायन (हिन्दी) पृ. 1

2 Phyllis Doyle : A History of Political Thought, p. 15.

2 पाश्चात्य राजनीतिक विचारों का इतिहास

राजनीतिक चिन्तन की विषय-मामनी का स्पष्ट आभास मिलता है, लेकिन राज्य और उसके सस्थानों तथा उनके विभिन्न पहलुओं से सम्बन्धित प्रश्नों का कोई भी निश्चित अथवा सर्वसम्मत उत्तर प्राप्त नहीं होता क्योंकि राजनीतिक जीवन के उद्देश्य सामान्य जीवन के उद्देश्य से अलग नहीं हैं। "अतः राजनीतिक चिन्तन तथा राजनीतिक सिद्धान्त के प्रश्नोंत्तर, अन्त में, हमारे उचित और अनुचित की धारणाओं के धर्मकटि पर ही तोले जाते हैं। राजनीतिक चिन्तन नैतिक दर्शन (Ethical Theory) की एक शाखा है। इसके मौलिक सिद्धान्तों के विषय में सदा मतभेद रहा है और सम्भवतः सदा-सर्वदा रहेगा।" राजनीतिक चिन्तन इतना विस्तृत और जटिल है कि युगों से इस पर चिन्तन चला आ रहा है और इसका कोई छोर नजर नहीं आता। विस्तार का आभास प्राचीन, मध्यकालीन एवं अर्वाचीन विचारकों की रचनाओं में प्राप्त होता है और प्रत्येक विचारक की मान्यताएँ उसकी अपनी दार्शनिक धारणाओं से प्रभावित हैं। इन कृतियों में तत्कालीन युग और उसकी प्रमुख समस्याएँ मुखरित हुई हैं।

राजनीतिक चिन्तन की प्रमुख समस्याएँ (Major Problems of Political Thought)

राजनीतिक समस्याओं पर विचार-विमर्श और मीमांसा करना ही राजनीतिक चिन्तन है। इन समस्याओं पर विभिन्न युगों में और एक ही युग में विभिन्न विचारकों ने विभिन्न मन प्रकट किए हैं। ये प्रमुख समस्याएँ निम्न-लिखित हैं -

(1) राज्य की उत्पत्ति की समस्या—राज्य की उत्पत्ति के विषय में इतिहास के पृष्ठों की उलटने पर हमें कोई निश्चित सूचना नहीं मिलती अतः अनुमान और धन्वेपण का आश्रय लेकर ही हम इस मार्ग पर अग्र तरु बढ पाए हैं। राज्य की उत्पत्ति के विषय में आधुनिक युग के आरम्भ में दो प्रमुख सिद्धान्तों—दैवी-उत्पत्ति सिद्धान्त और सामाजिक सविदा सिद्धान्त का विशेष प्रचलन था। प्रथम सिद्धान्त के अनुसार राज्य ईश्वरकृत है और द्वितीय सिद्धान्त के अनुसार मनुष्यकृत। 18वीं शताब्दी में सविदा-सिद्धान्त यूरोप में निरकुश दैवी राजसत्ता के नियन्त्रण के लिए बड़ा सहायक मिद्ध हुआ, किन्तु 19वीं शताब्दी में ऐतिहासिक ज्ञान में वृद्धि हुई। ऐतिहासिक अनुशीलन में आलोचनात्मक पद्धति का विकास हुआ, और विकासवाद के सिद्धान्तों के प्रसार को बल मिला। फलस्वरूप सविदा सिद्धान्त को वात्पनिक और अमान्य समझा जाने लगा एवं विकासवादी सिद्धान्त को लोकप्रियता मिली। यह विकासवादी सिद्धान्त ही वर्तमान में राज्य की उत्पत्ति का सर्वाधिक मान्य, उचित और सर्व-सम्मत सिद्धान्त है। गार्नर के अनुसार, "राज्य न तो ईश्वर की कृति है, न किसी दैवी शक्ति का परिणाम, न किसी प्रस्ताव अथवा सविदा की सृष्टि है और न ही परिवार का विस्तार मात्र कहा जा सकता है। यह विकास और

उन्नति की एक धीमी सतत प्रक्रिया है। यह अवसमात् नहीं बना। अपनी प्रारम्भिक अवस्था से धीरे-धीरे विकसित होकर इसने अपने वर्तमान स्वरूप को प्राप्त किया है।" राज्य का प्रादुर्भाव शर्न-शर्न, मानव-समाज में व्यवस्था और सुरक्षा की आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए हुआ समझा जाता है।

(2) राज्य के स्वरूप और उसके आदेश के पालन की सीमा की समस्या— राज्य के स्वरूप के विषय में विभिन्न विचारकों में मतभेद का अभाव रहा है। उन्होंने विभिन्न युगों में और यहाँ तक कि एक ही युग में भी विभिन्न एवं परस्पर विरोधी विचार प्रकट किए हैं। प्लेटो के पूर्वगामी सोफिस्टों ने राज्य की कृत्रिम व्यवस्था की संज्ञा दी थी। उनके अनुसार मनुष्यों ने राज्य को एक ऐसे लक्ष्य की पूर्ति के लिए बनाया है जिसे हम प्राकृतिक व्यवस्था के अनुकूल नहीं मान सकते। कुछ उपवादी एवं श्रान्तिकारी विचारकों ने तो राज्य को प्रकृति के ही विरुद्ध बताया है। वे कहते थे कि अपनी शक्ति के अनुसार दूमरों को अधीन बनाना तथा उनके ऊपर शासन करना प्रकृति का धर्म है। राज्य सबल का निर्बल पर शासन सम्भव बना देता है क्योंकि राज्य का लक्ष्य है बहुमत की सेवा तथा सुरक्षा और बहुमत सदैव निर्बल व्यक्तियों का रहा है। श्रान्तिकारी सोफिस्टों का यह तर्क एक आदर्श जनतन्त्री राज्य पर कुठाराघात करते हुए अत्याचारी राज्यों का ममथन करता है और इसीलिए प्लेटो (Plato) ने सोफिस्ट-सिद्धान्तों पर करारा प्रहार करते हुए राज्य को एक स्वाभाविक संगठन माना है। प्लेटो और अरस्तू (Aristotle) का यह दृढ़ विश्वास था कि मनुष्य की सामाजिक भावना से ही राज्य की उत्पत्ति हुई है। राज्य का विकास सर्वथा स्वाभाविक है और व्यक्ति राज्य में रहते हुए ही अपने विकास के सर्वोच्च शिखर पर पहुँच सकता है। राज्य की प्रकृति के सम्बन्ध में अपना मत व्यक्त करते हुए अरस्तू ने कहा है—“राज्य का जन्म जीवन के लिए हुआ और जीवन को श्रेष्ठ व सम्पन्न बनाने के लिए आज तक जीवित है।”

राज्य की प्रकृति के सम्बन्ध में और भी अनेक धारणाएँ हैं। कुछ विचारकों के अनुसार राज्य दैविक सृष्टि होने के कारण स्तुत्य है, तो कुछ अन्य दार्शनिकों के मत में यह एक ऐसा शोषण-यन्त्र है जो धनिक और सम्पन्न वर्ग के हाथ में खेलते हुए धार्मिक रूप से निर्बल व्यक्तियों का शोषण करता है। सगभौतावादियों के विचारानुसार राज्य मनुष्यों के आपसी समझौते का परिणाम है और राजसत्ता द्वारा अपने दायित्वों का पालन न होने पर यह समझौता सखिडत हो जाता है, और प्रजा राजसत्ता के आदेशों के अनुपालन के लिए बाध्य नहीं रहनी। इतिहास में ऐसे विचारक भी मिलते हैं जो राज्य को मनुष्य के नैसर्गिक अधिकारों जैसे—स्वतन्त्रता, समानता और सम्पत्ति को सीमित करने वाला यन्त्र समझते हैं। यही नहीं बल्कि कुछ अन्य चिन्तक राज्य को एक अनावश्यक पाप मानते हैं और इसीलिए इसके उन्मूलन पर बल देते हुए अराजकतावाद का समर्थन करते हैं। अराजकतावादियों का यह मान्यता है कि केवल मात्र राज्यविहीन समाज में ही मानव-जीवन का सर्वोत्तम विकास सम्भव है। इसके एकदम विपरीत उपयोगितावादी विचारक राज्य को

कल्याणकारी संस्था के रूप में स्वीकार करते हैं। वे उन लोगों के आधार पर राजसत्ता के आदेशों का पालन आवश्यक बतलाते हैं। उनकी मान्यता है कि राज्य अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख का व्यवस्थापक है और उसको आज्ञा का पालन करना हमारा कर्तव्य है।

स्पष्ट है कि इन पारस्परिक विरोधी धारणाओं में से सत्य की माप करना एक कठिन कार्य है। राजनीतिक चिन्तन का इतिहास इस विषय में प्रकट किए गए नाना विचारों एवं मत-मतान्तरों का दिग्दर्शन ही प्रस्तुत कर सकता है।

(3) राज्य के लक्ष्य की समस्या—राज्य के बारे में अधिकतर उठता रहने वाला एक अन्य मौलिक प्रश्न यह भी है कि राज्य का लक्ष्य क्या है? राज्य की उत्पत्ति क्यों हुई और वह आज तक क्यों जीवित है? राज्य की कार्य-सीमा क्या है? कुछ दार्शनिक राज्य को मानव की सर्वोच्च कल्याणकारी सर्वोत्कृष्ट मानवीय संस्था मानते हैं तो इसके विपरीत भ्राजकतावादी राज्य को मानव-विनाशक संस्था मानते हुए इसकी शीघ्रातिशीघ्र समाप्ति चाहते हैं। वे राज्य को “मानव-मस्तिष्क पर एक घोर क्लृप्त और उसके वक्ष-स्पर्श पर एक भारी भार” समझते हैं। उनका यह विश्वास है कि राज्य का जितना जल्दी उन्मूलन कर दिया जाएगा समाज के लिए वह उतना ही श्रेयस्कर होगा। इन दो परस्पर विरोधी ध्रुवों के बीच कुछ ऐसे मध्यमार्गी भी हैं जो राज्य को बुरा मानते हुए भी उसके अस्तित्व को आवश्यक समझते हैं किन्तु ये लोग उसके कार्य-क्षेत्र को सीमित कर देना चाहते हैं। ये लोग जनपालक के रूप में राज्य की समाप्ति चाहते हैं, किन्तु जनरक्षक के रूप में उसे आवश्यक मानते हैं। राजनीतिक चिन्तन के इतिहास से हमें इस समस्या पर विद्वानों द्वारा प्रकट विचारों का ज्ञान मिलता है। राजनीतिक चिन्तन की आज भी वह एक प्रमुखतम समस्या बनी हुई है कि राज्य का लक्ष्य क्या है या क्या होना चाहिए?

(4) राज्य के आकार की समस्या—राजदर्शन का चौथा प्रश्न राज्य के आकार का है। प्राचीन यूनानी विचारक राज्य के सीमित आकार और उसकी सीमित जनसंख्या के पक्ष में थे। प्लेटो ने ‘लॉज’ में अपने आदर्श नगर-राज्य के निवासियों की संख्या 5040 निश्चित की थी। यूनानी युग में छोटे-छोटे नगर-राज्य होते थे जिनमें आवागमन के साधन प्रविकसित थे और वर्तमान निर्वाचित-प्रणाली का अभाव था। शायद इसीलिए यूनानी विचारकों ने राज्यों की जनसंख्या को कम निश्चिन्त करने का प्रयत्न किया। रोमन साम्राज्य की स्थापना के बाद छोटे राज्यों का स्थान विशाल साम्राज्य ने ले लिया। मध्य युग के अन्त में राष्ट्रीय राज्यों का जन्म हुआ और महाविनाशक बमों एवं राकेटों से भयाक्रान्त विश्व के अनेक बुद्धिशील विचारक आज विश्व-राज्य की स्थापना पर बल दे रहे हैं पर यह स्वप्न कभी साकार होगा, इसमें सन्देह है। विश्व के राज्य अपनी सम्प्रभुता का त्याग सम्भवतः कभी नहीं करेंगे।

(5) सर्वोच्च प्रभुसत्ता सम्बन्धी समस्या—राजनीतिक चिन्तन का एक महत्वपूर्ण प्रश्न सर्वोच्च प्रभुसत्ता से भी सम्बन्धित है। मध्यकालीन यूरोप में निरंकुश

राजसत्ता (Absolute Monarchy) का बोजवाला था, पर: उस समय राजा को सर्वोच्च सम्प्रभु माना गया। लुई 14वाँ कहा करता था—“राज्य क्या है? मैं ही तो राज्य हूँ (L'Etat C'est moi)।” उस समय राज्य की सम्पूर्ण प्रभुसत्ता को राजा में निहित समझा जाता था। रूसी ने इस विचार पर कठोर प्रहार करते हुए सर्वजनवासिनी लोकप्रिय प्रभुसत्ता (Popular Sovereignty) के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। उसने इस भाँति यह मान्यता प्रकट की कि प्रभुसत्ता राजा में नहीं अपितु राज्य की सम्पूर्ण जनता में निहित है। 19वीं शताब्दी में लिखित संविधानों के प्रचलन के फलस्वरूप राज्य के विभिन्न अंगों में शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त को जब बल मिला तब विचारको ने इस प्रश्न पर चिन्तन आरम्भ किया कि राज्य के किस अंग में प्रभुसत्ता का निवास है। आस्टिन ने अविभाज्य प्रभुसत्ता के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया तो बहुलवादियों (Pluralists) ने उस पर कठोरतम प्रयास करते हुए राज्य की प्रभुसत्ता के अस्तित्व को अस्वीकार्य बतलाया। लास्की ने तो यहाँ तक कह डाला कि “प्रभुत्व-कल्पना को त्याग देना राज्य विज्ञान के लिए स्थायी रूप से उपयोगी होगा।” क्रेब (Krabbe) ने भी लास्की के साथ सहमत होते हुए कहा है कि “राज्य प्रभुत्व का सिद्धान्त राजनीति शास्त्र से समाप्त कर दिया जाना चाहिए।”

(6) सरकार सम्बन्धी समस्या—सरकार सम्बन्धी प्रश्न भी राजनीतिक चिन्तन का विशेष केन्द्र रहा है और आज भी है। सरकार राज्य के कार्यों की पूर्ति का यन्त्र है। यह वह मशीन है जो राज्य की इच्छा को कार्यान्वित करती है। यह राज्य का क्रियात्मक रूप है और उसकी आत्मा मानी जा सकती है। ये प्रश्न विचारको के मन-मानस को सदैव से मथते रहे हैं। सरकार का संगठन बँसा होना चाहिए? सरकार के तीनों अंग कार्यपालिका, व्यवस्थापिका एवं न्यायपालिका में परस्पर कौन से सम्बन्ध वांछनीय हैं? सरकार की शक्ति का केन्द्रीकरण एक उपयुक्त स्थिति है अथवा उसका विकेन्द्रीकरण किया जाना लाभदायक होगा? ये सभी प्रश्न आज पहले की अपेक्षा अधिक महत्वपूर्ण बन गए हैं।

(7) कानून के स्वरूप की समस्या—राज्य-व्यवस्था को संचालित करने के लिए कानून का निर्माण किया जाता है। कानून राज्य की ध्येय-पूर्ति और उसके कार्य पालन हेतु एक अनिवार्य संस्थान है। कानून के सम्बन्ध में उठने वाले विभिन्न प्रश्नों में विशेष ये हैं कि कानून का स्वभाव क्या है? कानून बनाने का अधिकार किसे होना चाहिए? कानून शासक की इच्छा की अभिव्यक्ति है या जनता की सामान्य इच्छा की? कानून का स्वतन्त्रता एवं व्यक्ति से क्या सम्बन्ध है? कानून को नागरिकों के अधिकारों एवं कर्तव्यों के सन्दर्भ में किस प्रकार मूल्यांकित किया जाए?

भारतीय विचारको ने कानून के मूल स्रोत धर्मशास्त्रों की व्यवस्था एवं रीति-रिवाजों को माना है। रोमन विचारक भी रीति-रिवाज को कानून का प्रधान स्रोत मानते थे। 13वीं शताब्दी से यहाँ इस नवीन विचार का आरम्भ हुआ कि कानून राजा द्वारा प्रजा के प्रतिनिधियों के साथ परामर्श करके बनाई गई व्यवस्था है।

वर्तमान काल की राजनीतिक व्यवस्थाएँ कानून को राज्य की इच्छा की अभिव्यक्ति मानती हैं जिसका निर्माण सर्वसाधारण द्वारा निर्वाचित व्यवस्थापिका सभाओं द्वारा होना चाहिए और जिसमें सामाजिक आवश्यकताओं के अनुरूप समयानुकूल सशोधन होने की गुंजाइश आवश्यक है। स्पष्ट है कि यह विचार आधुनिक लोकतन्त्रात्मक विकास का फल है।

(8) नागरिकता के अधिकार एवं कर्तव्यों की समस्या—कानून से घनिष्ठ रूप से सम्बन्धित विषय है 'नागरिकता के अधिकार एवं कर्तव्य,' नागरिक के प्रमुख अधिकार कौन-कौन से हैं? नागरिक अधिकारों की सुरक्षा के श्रेष्ठ साधन क्या होने चाहिए? आदि महत्त्वपूर्ण प्रश्न राजनीतिक चिन्तन की विशेष सामग्रियाँ हैं।

(9) राज्य के विभिन्न प्रकारों की समस्या—राजनीतिक चिन्तन का एक अन्य प्रमुख प्रश्न राज्य के विभिन्न प्रकारों का है। प्लेटो और अरस्तू के समय से ही पाश्चात्य विद्वान् राजतन्त्र, लोकतन्त्र आदि शासन के विविध प्रकारों की विवेचना करते रहे हैं। भारतीय ग्रन्थों में भी विविध प्रकार की शासन-प्रणालियों का उल्लेख मिलता है।

सक्षेप में, राजनीतिक चिन्तन की समस्याएँ बहुमुखी और अग्रणीत है। एक प्रमुख समस्या के साथ अनेक प्रमुख उप-समस्याएँ और फिर उनकी भी उप-समस्याएँ जुड़ी हुई हैं। इसके अतिरिक्त समस्याओं पर युग-विशेष के साथ चिन्तन का स्वरूप बदलता रहा है। मध्यकाल में यदि राज्य और चर्च के बीच प्रभुत्व का विवाद सबल था तो पिछली दो शताब्दियों में राजतन्त्रीय और लोकतन्त्रीय सिद्धान्तों के प्रतिपादन में अधिक रुचि रही और अब राज्य का बढ़ना हुआ कार्यक्षेत्र विशेष महत्त्वपूर्ण बन गया है।

राजनीतिक परिस्थितियाँ और राजनीतिक विचारक (Political Conditions and Political Thinkers)

राजनीतिक चिन्तन के विकास पर सामाजिक वातावरण एवं राजनीतिक परिस्थितियों तथा अनुभवों का गहरा प्रभाव पड़ता है। राजनीतिक विचारकों ने केवल धार्मिक स्तर पर ही विचार नहीं किया है बल्कि अपनी समकालीन परिस्थितियों के निरीक्षण एवं अनुभव के आधार पर भी गम्भीर चिन्तन करके कुछ परिणाम निकाले हैं। ये परिणाम परिवर्तनशील परिस्थितियों से निरन्तर रूप में प्रभावित होते रहते हैं और साथ ही नवीन परिणामों को जन्म भी देते हैं। एथेन्स के लोकतन्त्र द्वारा मुकरान का विपयान का दण्ड दिए जाने की घटना ने प्लेटो को बड़ा मर्मगतक घाघात पहुँचाया था। इसलिए उसने अपने ग्रन्थ 'रिपब्लिक' में तत्कालीन लोकतन्त्र की कटु आलोचना की और एक ऐसी आदर्श नगर-व्यवस्था प्रस्तुत की जिसमें शासनवर्ग एक मुनियोजित एवं निश्चित ढंग से प्रशिक्षित दार्शनिकों वा बुलीन वर्ग होगा। इसी प्रकार बाल्-मावर्ग की विचारधारा के अनेक सिद्धान्त उसके अपने व्यक्तिगत कटु अनुभवों से जन्मे हैं। उमने स्वयं औद्योगिक युग के पूँजीपतियों द्वारा निघन श्रमिकों का घराहनीय शोषण देखा था। यदि उसने यह सब कुछ न देखा होता प्रभवतः उसका जन्म कुछ शताब्दियों पूर्व हुआ होता तो अनवरत वर्ग-सघर्ष के

विवादपूर्ण सिद्धान्त पर सम्भवतः वह नहीं पहुँच पाता। अतः यह कहना सर्वथा युक्तिसंगत है कि राजदर्शन की रूपरेखा और उसके विकास पर बाह्य जगत् की गहरी छाप पड़ती रही है।

यहाँ यह भी उल्लेखनीय है कि यद्यपि सामान्यतः राजनीतिक विचारको के विचार-अपनी समकालीन सामाजिक एवं राजनीतिक परिस्थितियों के कारण सीमाबद्ध रहे हैं, किन्तु कुछ विचारकों ने इन सीमाओं को तोड़ने का भी प्रयत्न प्रयास किया है। उन्होंने कुछ ऐसे सिद्धान्तों एवं विचारों का प्रतिपादन किया है जिनका महत्त्व एवं प्रभाव सार्वकालिक एवं सार्वदेशिक है। गाँधी के सत्य एवं अहिंसा के सिद्धान्त इसी श्रेणी में आते हैं।

राजनीतिक सिद्धान्त सदैव परिस्थितियों की उपज ही नहीं होते अपितु ये नवीन राजनीतिक परिस्थितियों को भी जन्म देते हैं। रूसो ने फ्रांस की राज्य-क्रान्ति को उत्प्रेरित किया। उसने अपनी पुस्तक 'Social Contract' में सामाजिक संविदा-सिद्धान्त के प्रतिपादन द्वारा फ्रांस की राज-मन्त्र, के विरुद्ध व्याप्त असन्तोष को बाणी दी जो फ्रांस की राज्य-क्रान्ति में विस्फोटित हुई।

इस विचार-वैधिय का एक प्रमुख कारण परिस्थितियाँ तो हैं ही, किन्तु एक अन्य प्रधान कारण भावात्मकता भी कहा जा सकता है। विचारको के बौद्धिक स्तर में विभिन्नता होना एक स्वाभाविकता है। परिस्थितियों व वातावरण को समझकर सही परिणाम निकालने की क्षमता भी अलग-अलग होती है। साथ ही व्यक्तिगत रुचि एवं संस्कार भी एक से नहीं होते, अतः वस्तु-परक अन्तर न होते हुए भी विचारको में भावात्मक अन्तर की विद्यमानता एक सहज अनिवार्यता है। परिणामस्वरूप एक ही वस्तु-स्थिति अलग-अलग व्यक्तियों में अलग-अलग एवं परस्पर विरोधी प्रतिक्रियाओं के रूप में प्रस्तुत होती है।

उपर्युक्त कारणों के फलस्वरूप राजनीतिक चिन्तन कभी निन्ही प्रश्नों के अन्तिम उत्तर प्रस्तुत नहीं कर सकता। राजनीतिक चिन्तन अपने आप में सदैव सापेक्ष और अपूर्ण होता है। आज के समाधान अथवा निष्कर्ष कल की नवीन परिस्थितियों में अपूर्ण एवं भ्रान्त सिद्ध हो सकते हैं। साथ ही समस्याओं के सापेक्ष महत्त्व में भी अन्तर आ जाता है। ऐसी अवस्था में यह जिज्ञासा स्वाभाविक है कि फिर राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन की उपयोगिता क्या है।

राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन की उपयोगिता और महत्त्व (Utility and Significance of Political Thought)

राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन की उपयोगिता पर विचार करते समय सर्वप्रथम ऐसे विचारक सामने आते हैं जो इसे एकदम निरर्थक, अनावश्यक और हानिकारक मानते हैं। इस सम्बन्ध में कुछ प्रमुख मत्र उल्लेखनीय माने जाते हैं—

(1) "राजनीतिक चिन्तन भगवान् को अर्पित की हुई कुमारी के समान बाँझ है।"¹

—बैकन (Bacon)

1 "Like a virgin consecrated to God, it is barren."—Bacon, Quoted from Wayper, op. cit., p. 3.

(2) "वे देश सौभाग्यशाली हैं, जिनके पास कोई राजनीतिक दर्शन नहीं है। राजदर्शन या तो अभिनव क्रान्ति की सन्तान है या भावी क्रान्ति का द्योतक।"

—लेस्ली स्टीफेन (Leslie Stephen)

(3) "लोगों में राजनीतिक सिद्धान्त बनाने की प्रवृत्ति उत्पन्न हो तो यह कुशासित राज्य का एक निश्चित लक्षण है।"

—बर्क (Burke)

(4) "राजनीतिक तत्त्व-चिन्तन करने वाले दार्शनिक उन व्यक्तियों के समान हैं जो पहले तो पंरों से भूल उड़ते हैं और फिर यह शिकायत करते हैं कि उन्हें कुछ दिखाई नहीं देता।"

—बर्कली (Berkley)

राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन के ये आलोचक अपने पक्ष में अनेक युक्तियाँ देते हैं। इनका कहना है कि यह दर्शन बुरा विचारात्मक और काल्पनिक है। यह वस्तु-स्थिति की उपेक्षा करता है। इसके द्वारा जटिल प्रश्नों के कोई अन्तिम और पूर्ण उत्तर नहीं दिए जा सकते। समाज की परिस्थितियों में निरन्तर परिवर्तन होते रहते हैं और इस कारण इन पुराने राजनीतिक विचारों की उपयोगिता घटती रहती है अतः कोई भी दर्शन हमारा सही मार्गदर्शक नहीं हो सकता। राजनीतिक चिन्तन की इस प्रकृति पर बार्कर ने इन शब्दों में व्यंग किया है—“राजनीतिक विचार का प्रत्येक प्रोफेसर यह अनुभव करता है कि उसके अतिरिक्त अन्य सभी प्रोफेसर कुछ सन्देहप्रद बातों को स्वयं-सिद्ध तथ्य मानकर उनके आधार पर तर्क कर रहे हैं, उनके युक्तित्रम की सत्यता सन्देहप्रद है—और उनके द्वारा इनसे निकाले जाने वाले परिणाम निश्चित रूप से गलत हैं।”

उपर्युक्त तर्कों में सत्य का पर्याप्त अंश विद्यमान होते हुए भी यह कहना सत्य से कनराना होगा कि राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन की उपयोगिता और महत्त्व आधुनिक युग में घट रहा है। पक्ष के तर्कों को संक्षेप में निम्नलिखित सन्केतो में प्रयुक्त किया जा सकता है—

(i) राजनीतिक विचार मानव-इतिहास पर गहरा प्रभाव डालते हैं। ये व्यक्ति को सामाजिक क्रान्तियाँ करने की प्रेरणा देते हैं। 18वीं शताब्दी की फ्रेंच राज्य-क्रान्ति और 20वीं सदी की बोल्शेविक क्रान्ति इसके सुन्दर उदाहरण हैं। इस प्रकार की क्रान्तियाँ मानव-समाज को आगे बढ़ाने वाली सिद्ध हुई हैं। इनसे आधुनिक जीवन में स्वतन्त्रता, समानता और बन्धुत्व की भावनाओं को बल मिला है।

(ii) राजनीतिक चिन्तन का अध्ययन करते समय राज्य एवं सरकार पर विचार-निवमन किया जाता है। राजनीय नियमों द्वारा आज अधिकांश कार्य नियन्त्रित होते हैं। समाज में अनुशासन और व्यवस्था बनाए रखने का सर्वोत्तम मन्त्र आज सरकार है जो राज्य का एक अनिवार्य अंग है।

(iii) इस दर्शन के चिन्तन से हमें भूतकालीन बौद्धिक वातावरण का ज्ञान होता है। अतीत की राजनीतिक घटनाओं और आन्दोलनों के कारणों तथा परिणामों का पता लगता है और हम उन विचारों को जान पाते हैं जिनसे इन घटनाओं की

प्रेरणा मिली थी। इन विचारों को समझे बिना इतिहास का वास्तविक ज्ञान प्राप्त नहीं हो सकता और अतीत की घटनाओं और घाटोलनों की सही व्याख्या भी सम्भव नहीं बनती। इतिहास को पूर्ण रूप में देखते समय राजनीतिक चिन्तन के इतिहास की उपेक्षा करना एक आत्मविरोधी कार्य होगा।

(iv) राजनीतिक चिन्तन के अध्ययन द्वारा दैनिक व्यवहार में प्रयुक्त होने वाली राजनीतिक परिभाषाओं का ज्ञान मिलता है। साथ ही राजनीतिक शब्दों के यथार्थ स्वरूप का भी बोध होता है। हम लोकतन्त्र, साम्यवाद, राष्ट्रीयता, सप्रभुता आदि शब्दों के सही अर्थों को जान पाते हैं। हमें पता लगता है कि इन विभिन्न परिभाषाओं एवं अवधारणाओं के पीछे कौन-कौनसी भावनाएँ रही हैं और इनमें कब, कैसे एवं किन अर्थों में कितने परिवर्तन होते रहे हैं तथा वर्तमान काल में इनका क्या अर्थ लिया जा सकता है।

(v) राजनीतिक परिभाषाओं और शब्दों के यथार्थस्वरूप को जानने का एक और भी बड़ा लाभ है। इनके द्वारा राजनीतिक क्षेत्र में हमारा ज्ञान परिपक्व होता है। जनतन्त्र के युग में यह ज्ञान राजनीतिक वक्ताओं के भ्रामक प्रचार से नागरिकों की रक्षा करता है।

(vi) राजदशान के अध्ययन में हम प्राचीन राजनीतिक दार्शनिकों की विचारधाराओं को जानने का प्रयास करते हैं। इनको जानकर चाहे हम अधिक विद्वान्, कुशल और दूरदर्शी न बन सकें, किन्तु इसमें कोई सन्देह नहीं कि ये हमें अनेक गलतियों से बचाने में सहायक अवश्य सिद्ध होती हैं। राजनीतिक चिन्तन के इतिहास का यह ज्ञान हमें सचेत करता रहता है और नए ढंग से समस्याओं को देखने, समझने एवं सुलझाने की प्रेरणा देता है।

(vii) इस दर्शन के अध्ययन से वर्तमान इतिहास की घटनाओं और समस्याओं के समझने में भी पर्याप्त सहायता मिलती है। वर्तमान समस्याएँ अतीत की परिस्थितियों से उत्पन्न होती हैं इसलिए अतीत के राजनीतिक सिद्धान्तों का ज्ञान प्राप्त करके ही हम वर्तमान को भली प्रकार समझ सकते हैं। इन्हे ठीक प्रकार से न समझ पाने पर हमें आधुनिक समस्याओं का समुचित समाधान नहीं मिलता। राजनीतिक चिन्तन के इतिहास द्वारा हमें विभिन्न देशों के विभिन्न मन्तव्यों और विचारों का बोध होता है। हम इनके अध्ययन द्वारा अपने देश की राजनीतिक व्यवस्था में कुशलता ला सकते हैं और अपने समाज के उज्ज्वल भविष्य के निर्माण का प्रयत्न कर सकते हैं। अन्य देशों के आदर्शों, विचारों और सिद्धान्तों को समझकर उन्हें अपने अनुरूप ढाल सकते हैं। उन्हें नवीन रूप से अपने सविधान में स्थान देकर हम अपने उपयोग में ला सकते हैं। उदाहरणार्थ, भारतीय सविधान के चौथे भाग की धारा 39-45 में उन सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया है जिनके अनुसार भविष्य में राज्य की नीति का संचालन किया जाएगा। इनमें से अधिकांश सिद्धान्त पश्चिम की राजनीतिक विचारधारा से अनुप्राणित हैं।

(viii) राज-दर्शन का ज्ञान हमारी राज्य सम्बन्धी जिज्ञासा को शान्त करने में भी बहुत कुछ सहायक हो सकता है। राज्य की उत्पत्ति, उसका विकास, लक्ष्य और प्रयोजन आदि के प्रश्न हमें सदैव चिन्तनशील रहने के लिए चुनौती देते हैं। इनके उत्तर सोचना राजनीतिक जागरण का एक चिह्न है और यह चिन्तन हमारे बौद्धिक विकास एवं आनन्द के लिए अनिवार्य है। राजनीतिक चिन्तन के इतिहास को पढ़ने से हमें राजनीतिक प्रश्नों को समझने और उनका समाधान करने की दिव्यदृष्टि मिलती है।

सार रूप में यह निर्विवाद रूप से कहा जा सकता है कि राजनीतिक चिन्तन का अध्ययन अत्यन्त उपयोगी और महत्त्वपूर्ण है। मैक्सी ने ठीक ही कहा है कि—
“राजनीतिक दर्शन मानव-व्यवहार के पीछे आज भी महत्त्वपूर्ण चालक शक्तियाँ हैं और अतीत में सदैव रही हैं।”

यूरोपीय एवं अयूरोपीय विचार

(European and Non-European Thought)

विभिन्न देशों में समय-समय पर विविध राजनीतिक विचारधाराओं का उदय हुआ है, फिर भी राजदर्शन के अध्ययन का आरम्भ प्राचीन यूनानी विचारकों से किया जाता है। यूरोप के अनिर्दिष्ट प्राचीन भारत, मिस्र, चीन, बेबीलोन, ईरान, सीरिया आदि देशों में भी राजनीतिक विचारों का किसी न किसी रूप में अभ्युदय हुआ है। इन देशों की महान् और प्राचीन जानियाँ राजनीतिक दृष्टि से अत्यन्त समृद्ध थीं। उदाहरणार्थ, भारतीय ग्रन्थों (रामायण, महाभारत, शुकनीति आदि) में ऐसे कितने ही राजनीतिक विचार पाए जाते हैं जिनकी तुलना किसी भी श्रेष्ठतम यूरोपीय राजनीतिक चिन्तन से की जा सकती है। यह ठीक ही कहा जाता है कि—
“भारत में भी ऐसे व्यक्ति उत्पन्न हुए हैं जिनकी पैरिक्लीज, सीजर, जस्टीनियन, शालीमेन, फ्रेडरिक और वैंरोसा के साथ आसानी से तुलना की जा सकती है और जो अपने गुणों के बल पर अपने यूरोपीय समकालीनों एवं समकक्षों को चुनौती दे सकते हैं।” वास्तव में प्राचीन भारत में राजदर्शन पर विचार करने वाले आचार्यों की संख्या कम नहीं है। महाभारत और कौटिल्य के अर्थशास्त्र के अनुशीलन से यह भ्रम-भङ्गि स्पष्ट है कि प्राचीनकाल में इस विषय पर विज्ञान ग्रन्थों और महत्त्वपूर्ण शास्त्रों का निर्माण किया गया था। किन्तु यूरोपीय विद्वानों ने अन्य प्राचीन जातियों के राजनीतिक चिन्तन की अवहेलना की और यह विश्वास व्यक्त किया कि राजनीतिक दर्शन का प्रादुर्भाव प्राचीन यूनान में हुआ और विकसित जेजल शक्तिहीन जगत् में।

भारतीय एवं अन््यान्य प्राचीन जातियों के राजनीतिक चिन्तन की जो अवहेलना यूरोपीय लेखकों ने की है, उसके दो कारण हो सकते हैं—

(1) पूर्वी दार्शनिकों के विचार यूनानी विचारों की भाँति यूरोपीय सभ्यता के अंग नहीं बने।

(ii) पूर्व के देशों में और वह भी विशेष रूप से भारत में राजनीतिक विचारधाराओं को यूनानियों की भाँति स्वतन्त्र रूप से लेखबद्ध नहीं किया गया। प्राचीन भारत में इस तरह का जो महत्त्वपूर्ण साहित्य था उसका अधिकाँश भाग आज भी प्राप्त नहीं है।

राजनीतिक चिन्तन के वर्तमान अध्ययन की परम्परा पाश्चात्य अथवा यूरोपीय राजनीतिक विचार तक ही सीमित है जिसे तीन भागों में विभाजित किया जाता है—

- (1) प्राचीन राजनीतिक राजदर्शन (प्रारम्भ से 5वीं शताब्दी तक)।
- (2) मध्ययुगीन राजनीतिक राजदर्शन (5वीं शताब्दी से 15वीं शताब्दी तक)।
- (3) अर्वाचीन (आधुनिक) राजनीतिक राजदर्शन (15वीं शताब्दी से आज तक)।

इनमें से प्रत्येक युग की अपनी विशेषताएँ हैं। प्राचीन राजदर्शन का केन्द्र-बिन्दु नगर-राज्य था। इसे सामाजिक संगठन का सर्वोत्तम एवं पूर्ण रूप समझा जाता था। इस समय राजदर्शन का चरित्र आचार-प्रधान था। नगर-राज्यों के लोप होने पर इस युग का अन्त हुआ। बाद में रोमन-साम्राज्य एवं ईसाई धर्म के अग्युदय ने एक नवीन सामाजिक व्यवस्था को जन्म दिया।

मध्य युग के दर्शन का आधार सार्वभौमवाद (Universalism) रहा। इस समय विश्व-राज्य की कल्पना की गई और राजनीतिक चिन्तन का केन्द्र-बिन्दु आचार न होकर धर्म बन गया। राज्य एवं चर्च के पारस्परिक सम्बन्ध की समस्या इस युग के विचारकों के मन-मानस का मन्थन करती रही।

मध्यकालीन युग को आधुनिक रूप देने का काम पुनर्जागरण (Renaissance) एवं सुधार (Reformation) आन्दोलनों ने किया एवं सार्वभौमवाद का स्थान शक्ति-शक्ति: राष्ट्रीय राज्य ने ग्रहण कर लिया जो आधुनिक चिन्तन का प्रमुख केन्द्र-बिन्दु है।

राजनीति का प्राचीन दृष्टिकोण : प्लेटो का दार्शनिक आदर्शवाद

(The Ancient View of Politics : The Philosophical
Idealism of Plato)

राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र को विश्व की सम्यताएँ हर युग में प्रभावित करती रही हैं। राज्य, समाज और मनुष्य के पारस्परिक सम्बन्ध राजनीतिक चिन्तन के विशेष अंग हैं जो सुदूर अतीत से मानव-जीवन और उसके चिन्तन को प्रभावित करते रहे हैं। राज्य और विविध राजनीतिक संस्थानों के विभिन्न पक्षों तथा उनसे सम्बन्धित विभिन्न प्रश्नों की मीमांसा राजनीतिक चिन्तन को अध्ययन-सामग्री है।

पश्चात्त्य राजनीतिक चिन्तन को मोटे रूप में तीन युगों में विभाजित किया जा सकता है—प्राचीन युग, मध्य युग और आधुनिक युग। प्राचीन युग के अन्तर्गत 300 ईसा पूर्व तक के काल की गणना होती है। प्लेटो और अरस्तू इस युग के महान् यूनानी राजनीतिक चिन्तक थे। मध्य युग के अन्तर्गत 300 ईसा पूर्व से मोटे तौर पर 1500 ई. का काल सम्मिलित किया जाता है। इस युग की सबसे प्रधान समस्या राजसत्ता और धर्मसत्ता के बीच सम्बन्ध निर्धारण की थी। राजा और पोप का समर्पण चला जिसमें अन्ततः पोप का पराभव हुआ। इस युग के प्रमुख विचारकों में सन्त अम्ब्रोस, सन्त आगस्टाइन, सन्त टामस एक्वीनास, दंति, मार्सिलियो ग्रॉफ पेडुआ आदि के नाम उल्लेखनीय हैं। तत्पश्चात् आधुनिक युग का सूत्रपात माना जाता है जिसका प्रथम विचारक मैकियावेली था। उसे 'आधुनिक राजनीति का जनक' (Father of Modern Political Thought) कहा जाता है। मैकियावेली ने अपनी कृतियों में मध्ययुगीन विचारों पर तीक्ष्ण प्रहार किए तथा मध्ययुग की मान्यताओं और परम्पराओं का खण्डन कर राजनीति को नवीन व्यावहारिक रूप प्रदान किया। उसकी सबसे महत्त्वपूर्ण देन यह थी कि उसने राजनीति को धर्म और नैतिकता से पृथक् किया। मैकियावेली के बाद बोदो, ग्रोशियस, हॉब्स, लॉक, रूसो, माण्टेस्क्यू, बर्क, वॉयस, जे. एस. मिल, टी. एच. ग्रीन, कॉट, हीगल, कार्ल मार्क्स, लेनिन, गांधी, तास्की, कोस, रसेल आदि इस युग के महत्त्वपूर्ण राजनीतिक विचारक माने जाते हैं।

राजनीति के प्राचीन दृष्टिकोण का प्रतिनिधित्व हमें यूनानी राजनीतिक चिन्तन में मिलता है। जिस प्रकार भारत में वेदों को ज्ञान का मूल स्रोत माना गया

प्लेटो : जीवन-परिचय
(Plato : Life-sketch) .

पाश्चात्य राजनीतिक दर्शन के मूर्धन्य विद्वान एव मनीषी प्लेटो का जन्म ईसा से 427 वर्ष पूर्व एथेन्स के एक कुलीन परिवार में हुआ था ।¹ पाश्चात्य जगत में सर्वप्रथम आदर्श राज्य (Utopia) की काल्पनिक योजना प्रस्तुत करने वाले इस विद्वान् दार्शनिक की माता का नाम परिक्लियनी और पिता का नाम एरिस्टोन था । उसके पिता एथेन्स के अन्तिम राजा कॉर्डस (Cordus) के वंशज थे जबकि उसकी माता सोलन (Solan) वंश में उत्पन्न हुई थी । अपनी प्रारम्भिक शिक्षा प्राप्त करने के बाद प्लेटो सुकरात के चरणों में बैठ कर आठ वर्ष तक उसका शिष्य रहा । बचपन से ही उसे संगीत एवं व्यायाम में रुचि थी । उसका पारिवारिक नाम अरिस्तोक्लीज (Aristoclese) था, किन्तु उसके सुडौल, सुन्दर और पुष्ट शरीर को देख कर उसके प्रध्यापक उसे 'Platon' कहा करते थे । युवावस्था में ही अरिस्तोक्लीज, जिसे उसके समकालीन उसके उपनाम प्लेटो से जानते हैं, क्रान्तिकारा विचारों से प्रोतप्रोत था । वह समझता था कि उसका जन्म सक्रिय राजनीति के लिए ही हुआ है, किन्तु समय और परिस्थितियों ने उसे एक कुशल राजनीतिज्ञ के स्थान पर एक महान् राजनीतिक चिन्तक बना दिया ।

एथेन्स की जनतन्त्रीय सरकार ने उसके शिक्षक सुकरात की हत्या की । इस दुर्घटना से प्लेटो को मामिक घाघात पहुँचा । राजनीति-विज्ञान से प्रेम होने के कारण उसे सक्रिय राजनीति से घृणा हो गई । प्रजातन्त्र के तथाकथित प्रेमी एथेन्सवासियों ने सुकरात जैसी महान् आत्मा को केवल इसलिए विपयान के लिए बाध्य किया कि वह ज्ञान और न्याय के नए पथ ढूँढता रहता था । उस पर यह अभियोग था कि उसने एथेन्स के नवयुवकों को नया ज्ञान देकर उन्हें मरगं अर्पट किया है । राजनीतिज्ञों के अपने क्षुद्र स्वाधों के कारण इस देवता स्वरूप महान् विभूति की निर्मम हत्या को प्लेटो ने स्वयं अपनी आँखों से देखा था । अतः यह स्वाभाविक था कि प्रजातन्त्र एवं सक्रिय राजनीति, दोनों से उसका विश्वास उठ गया ।

सुकरात के प्राणदण्ड के बाद वह अपने कुछ मित्रों के साथ एथेन्स के निकटवर्ती नगर मेगरा (Megara) में चला गया । इसके बाद उसके जीवन का बारह वर्ष का इतिहास अज्ञात-सा है । यद्यपि इस सम्बन्ध में एक अनुश्रुति है कि इस काल में वह लगातार इटली, यूनान और मिस्र के विभिन्न नगरों में घूमता रहा और यहाँ तक कि उसने गंगा के तट तक भारत की यात्रा भी की ।² इन बारह वर्षों में प्लेटो ने देश-देशान्तरों में विभिन्न मत-मतान्तरों का अध्ययन भी किया । एथेन्स वापस लौटने पर 386 ई.पू. के लगभग उसने वहाँ अपना एक शिक्षणालय खोला । यहाँ

1 बार्कर आदि कुछ विद्वानों ने प्लेटो का जन्म 428 ई. पू. के लगभग माना है । देखिए बार्कर : पूर्वोक्त, पृ. 167.

2 Will Durant : Story of Philosophy, p. 20.

प्लेटो की वह सुप्रसिद्ध अकादमी (Academy) थी, जिसे यूरोप का प्रथम विश्वविद्यालय होने का गौरव प्राप्त हुआ। अपनी आयु के चालीसवें वर्ष में प्लेटो ने इस अकादमी की स्थापना की थी और उसकी आयु के अगले चालीस वर्ष यहाँ पर अध्ययन-अध्यापन कार्य में व्यतीत हुए। यह विद्यापीठ 529 ई. में रोमन सम्राट् जस्टीनियन द्वारा बन्द कर दिए जाने तक लगभग 900 वर्ष तक ज्ञान के प्रसार का कार्य करता रहा। इसी के कारण एथेन्स समूचे यूनान का ही नहीं बल्कि सारे यूरोप का बौद्धिक केन्द्र बन सका। इस अकादमी में गणित-शास्त्र, खगोल-शास्त्र आदि भौतिक विज्ञानों की शिक्षा को विशेष प्रधानता दी जाती थी। कहा जाता है कि प्रवेश-द्वार पर यह वाक्य अंकित था कि "गणित के ज्ञान के बिना यहाँ कोई प्रवेश पाने का अधिकारी नहीं है।" किन्तु साथ ही यहाँ राजनीतिज्ञ, कानून-वेत्ता तथा दार्शनिक शासक बनने की शिक्षा भी दी जाती थी।

जब प्लेटो साठ से सत्तर वर्ष की अवस्था के बीच था तब वह अपने जीवन के आदर्शों को व्यवहार में लाने की दिशा में अग्रसर हुआ। उसने एक तीस वर्षीय तरुण शासक डायोनिसियस (Dionysius) द्वितीय के पथ-प्रदर्शन में अपने मित्र दियोन (Dion) की सहायता करने के लिए सिराक्यूज (Syracuse) की यात्रा की। दियोन की प्रेरणा से डायोनिसियस द्वितीय दार्शनिक शासक बनने के लिए तैयार हो गया। प्रारम्भ में प्लेटो उक्त शासक का दार्शनिक बनाने की प्रक्रिया में कुछ सफल भी हुआ किन्तु अन्ततः वह स्वेच्छाचारी शासक उसके परामर्श को स्वीकार करने तथा उचित रूप में अध्ययन कर राज-काज चलाने से मुक्त हो गया। साथ ही कुछ चातुकारों ने डायोनिसियस को दियोन के विरुद्ध भड़का दिया जिसका परिणाम यह निकला कि दियोन को निर्वासित कर दिया गया और उसकी सम्पत्ति जब्त कर ली गई। उसकी पत्नी का दूसरे पुरुष के साथ विवाह कर दिया गया। इन परिस्थितियों से निराश होकर प्लेटो ने एथेन्स लौटना ही श्रेयस्कर समझा। 361 ई. पू. में डायोनिसियस ने प्लेटो को एक बार फिर सिराक्यूज आने का निमन्त्रण दिया और उसके उपदेशों पर चलने का आश्वासन भी। यद्यपि अपने पिछले कटु अनुभवों के कारण प्लेटो सिराक्यूज की तीसरी यात्रा करने को उत्सुक नहीं था, किन्तु तारेन्तम (Tarentum) के दार्शनिक शासक अर्खितास (Archytas) की प्रेरणा से आखिर वह वहाँ चला ही गया। प्लेटो ने डायोनिसियस को दर्शन-शास्त्र के अध्ययन सम्बन्धी कठिनाइयाँ बतलाईं। साथ ही उसने उसे यह परामर्श भी दिया कि वह दियोन (Dion) के विरुद्ध किए गए अन्यायों का प्रतिकार करे। फलस्वरूप दोनों में गम्भीर मतभेद एवं व्यक्तिगत वैमनस्य उत्पन्न हो गया। प्लेटो की स्थिति एक प्रतिष्ठित बन्दी जैसी हो गई और अन्ततः तारेन्तम के शासक की सहायता और सामयिक हस्तक्षेप के द्वारा वह किसी तरह सकुशल एथेन्स लौट सका। उक्त प्रयोग की असफलता ने प्लेटो की सम्पूर्ण आदर्शवादी विचार शृंखला को तोड़कर रख दिया। वह व्यावहारिकता की ओर मुड़ा और अपने जीवन का शेष समय उसने अपने अन्तिम ग्रन्थ 'Laws' को लिखने में व्यतीत किया।

81 वर्ष का आयु में प्लेटो अपने किसी शिष्य के अनुरोध पर एक रात्रि विवाह-समारोह में सम्मिलित हुआ। उसके शोरगुल से परेशान होकर वह विश्रामार्थ एक दूसरे कमरे में चला गया। प्रातःकाल जब वर ने गुरु से आशीर्वाद लेने के लिए उसके कमरे में प्रवेश किया तो प्लेटो चिर-निद्रा में विलीन हो चुका था। यह "दार्शनिकों का राजा और राजाओं को दार्शनिक बनाने वाला, मृत्यु की रिपब्लिक में पहुँच चुका था।"

प्लेटो के ग्रन्थ (Works of Plato)

प्लेटो के ग्रन्थों की संख्या 36 या 38 के आसपास मानी जाती है, किन्तु इनमें से प्रामाणिक ग्रन्थ केवल 28 हैं। उसके सभी प्रामाणिक ग्रन्थों का बर्नेट (Bernat) द्वारा सम्पादित एव ऑक्सफोर्ड द्वारा प्रकाशित यूनानी संस्करण 2662 पृष्ठों में प्रकाशित हुआ है। इनमें से कुछ प्रमुख ग्रन्थों के नाम निम्नलिखित हैं—

- | | |
|--------------------------|----------------------------|
| 1 The Republic (386 B C) | 2. The Statesman (360 B C) |
| 3 The Laws (347 B C) | 4. Apology |
| 5 Crito | 6 Charmides. |
| 7 Laches | 8. Enthydemus |
| 9 Protagoras | 10 Gorgias |

प्लेटो के सभी ग्रन्थ सम्वाद अथवा कथोपकथन (Dialogue) शैली में हैं तथा सभी में अन्तिम सिद्धान्त-पक्ष रखने वाला व्यक्ति सुकरात (Socrates) नामक एक पात्र है। प्लेटो ने इन गूढ़ दार्शनिक सम्वादों को इतने सजीव एवं नाटकीय ढंग से प्रस्तुत किया है कि इनके अनुशीलन में उपन्यासों जैसी रोचकता एवं नाटकीय जैसी प्रभावशीलता अनुभव होती है।

प्लेटो ने अपने सम्वादों में राजनीतिक-दर्शन से सम्बद्ध गूढ़ विषयों पर अपने विचार व्यक्त किए हैं लेकिन राज्यशास्त्र का विणद विवेचन उसकी तीन कृतियों 'रिपब्लिक, स्टेट्समैन और लॉज' में अधिक गहन एवं सुस्पष्ट है। उसके राजनीतिक सिद्धान्तों को इन तीन पुस्तकों के आधार पर मूल्यांकित किया जा सकता है। इन तीनों ग्रन्थों के रचनाकाल की निश्चित तिथियों के बारे में विद्वानों में मतभेद नहीं है। जॉर्ज एच. सेबाइन (G.H. Sabine) का अग्रलिखित उद्धरण इस सम्बन्ध में दृष्टव्य है—

"प्लेटो ने अपनी रिपब्लिक की रचना अपने विद्यालय की स्थापना के एक दशक की अवधि के अन्दर की थी। इस समय तक उसके विचार परिपक्व हो चुके थे, यद्यपि उसकी अवस्था परिपक्व नहीं थी। प्लेटो का विचार उसकी अपनी रिपब्लिक को एक समग्र-ग्रन्थ के रूप में प्रस्तुत करना था। रिपब्लिक के सर्वश्रेष्ठ आलोचकों का भी यही विचार है, तथापि तथ्य यह है कि 'रिपब्लिक' की रचना कई चरणों में हुई। मौलिक आधार पर यह कहा जा सकता है कि प्रथम अध्यायों में न्याय सम्बन्धी विवेचना प्रारम्भिक काल की रचना रही होगी। प्लेटो ने 'लॉज' (Laws) नामक ग्रन्थ की रचना वृद्धावस्था में की थी। अनुश्रुति तो यहाँ तक कहती

है कि जब 347 ई.पू. में प्लेटो की मृत्यु हुई, उस समय भी वह इसी ग्रन्थ के प्रणयन में तल्लीन था। इस प्रकार, 'रिपब्लिक' और 'लॉज' के रचनाकाल में तीस वर्षों या इससे भी अधिक समय का अन्तर लगता है। 'रिपब्लिक' में हमें प्लेटो के अदम्य उत्साह के दर्शन होते हैं। इसी समय पर उसने अपने विद्यालय की स्थापना की थी और उसकी अवस्था भी अपेक्षाकृत कम रही होगी। 'लॉज' में प्लेटो की निराशा अभिव्यक्त होती मिलती है। सिराक्यूज में मिली असफलता ने सम्भवतः उसे हतोत्साहित कर दिया था। 'स्टेट्समैन' की रचना उपरोक्त दोनों के बीच में हुई है। सम्भवतः यह 'रिपब्लिक' की अपेक्षा 'लॉज' के रचनाकाल के अधिक निकट प्रणीत हुई होगी।¹

प्लेटो की शैली तथा अध्ययन-पद्धति

(Plato's Style and Method)

प्लेटो की शैली सम्वाद ग्रथना वार्तालाप शैली है। वह घटनाओं के आघार पर सिद्धान्तों का नियमीकरण नहीं करता बल्कि किसी विचार-विशेष को लेकर उसका विश्लेषण एवं परीक्षण करता है और इस प्रकार के परीक्षण से प्राप्त विभिन्न विचारों की बार-बार परीक्षा करके अन्त में सत्य की प्रतिस्थापना करता है। उसकी इस अध्ययन विधि को रचनात्मक पद्धति (Constructive Method) कहा जा सकता है जो बौद्धिक दृष्टि से सृजनात्मक थी। उसने पूर्णतः न तो आगमन-विधि (Inductive Method) या निगमन विधि (Deductive Method) को अपनाया और न ही अस्तु की भाँति किसी वैज्ञानिक विधि (Scientific Method) को कोई प्रथम दिया। प्लेटो की रचनाओं का रूप-विधान आरम्भ से लेकर अन्त तक सम्वादों का है। व्याख्याता और शिक्षक होने के साथ ही प्लेटो एक महान् लेखक भी था अतः जब उसने कागज और कलम का सहारा लिया तो स्वभावतः उसने वही लेखन-शैली अपनायी जो अकादमी में छात्रों के साथ वाद-प्रतिवाद की शैली के अनुरूप थी। एक सच्चे शिक्षक की भाँति प्लेटो की भी इच्छा थी कि लोग उसकी शिक्षा के आघार पर विनतन करना सीखें। लेखक होने के नाते प्लेटो का विचार था कि यदि पाठक लेखक के अपने मन की प्रक्रिया का अनुसरण करने लगे तो उनमें विचारों की ज्योति प्रखरता से जाग सकेगी।² प्लेटो के सम्वादों में सुकरात एक प्रमुख अतिवक्ता है जो स्वयं प्लेटो के विचारों को अभिव्यक्त करता है। अपने सम्वादों के पात्रों का चुनाव प्लेटो ने बहुत सोच-समझकर किया है। अपने पात्र विशेषों के द्वारा वह केवल उन्हीं विचारों की उद्घोषणा करता है जो वास्तव में उस पात्र विशेष के माने जाते हैं। वस्तुतः, प्लेटो ने अपना व्यक्तित्व अपने शिक्षक सुकरात में इतना अधिक निमग्नित कर दिया है कि आज यह निर्णय करना अत्यन्त कठिन है कि ऐतिहासिक दृष्टि से कौन-कौन से विचार मूलतः प्लेटो के हैं और कौन-कौन से सुकरात के।

1 Sabine, G. H. : The History of Political Philosophy.

2 वांडर : पूर्वोक्त, पृष्ठ 179.

प्लेटो ने अपने सिद्धान्तों की पुष्टि दृष्टान्तों से की है। उसने जिन दृष्टान्तों का प्रयोग किया उन्हें कहीं तो कलाओं से लिया है और कहीं प्रकृति से। उदाहरणार्थ राज-काल के मामलों में ज्ञान और नीति के महत्त्व को बतलाते हुए उसने डॉक्टरों और यान-संचालकों की उपमाएँ दी हैं तो पुरुषों की भाँति स्त्रियों को भी मरक्षक के रूप में कार्य करने के विचार के समर्थन में वह कुत्तों का दृष्टान्त प्रस्तुत करता है। रखवाली करने वाले कुत्तों की तुलना कर प्लेटो इस निश्चय पर पहुँचता है कि पुरुषों की भाँति स्त्रियाँ भी सरक्षक होनी चाहिए। पशुओं में जिस तरह प्रजनन होता है, उसी को अपनी युक्ति का आधार मानकर उसने विवाह के सम्बन्ध में अपने सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है। प्लेटो की रचनाओं में कलाओं के क्षेत्र के लिए वे उदाहरण प्रमुख रूप से मिलते हैं जिनका प्रयोग सुकरात किया करता था। जब सोक्रिटों ने चिकित्सा शास्त्र की भाँति राजनीति की शिक्षा को एक विषय बनाने का प्रयत्न किया, तब उन्होंने राजनीति को एक कला माना था। सुकरात ने भी इसे ज्ञान के प्रति अपने आग्रह का आधार बनाया। प्लेटो ने भी इस विषय पर जो कुछ कहा है, उस सब पर राजनीति को कला मानने के विचार की छाप है। राजनीति को कला के रूप में ग्रहण करते हुए उसका आग्रह है कि अन्य कलाओं की भाँति इसमें भी ज्ञान की आवश्यकता है। प्लेटो के सम्पूर्ण राजनीतिक चिन्तन की यह सम्भवतः सबसे बड़ी विशेषता है और 'रिपब्लिक' के मूल में भी यही माँग निहित है कि अन्य सभी कलाकारों के समान राजमर्मज्ञ अथवा राजनेता को भी यह ज्ञान होगा चाहिए कि वह जिस वस्तु की साधना कर रहा है वह क्या है?

राजनीति की यह सकल्पना प्लेटो की और अपने ले जाता है। अपनी कला की साधना में कलाकार को विधि-विधानों के बन्धनों से मुक्त होना चाहिए—इस विचार को ग्रहण करते हुए प्लेटो की मान्यता है कि आदर्श स्थिति तो यह है कि राजमर्मज्ञ विधि के नियन्त्रण से भी स्वतन्त्र हो। इसी आधार पर उसने निरपेक्ष शासन के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया और अन्त में इसी सकल्पना के बल पर उसने यह भी सिद्ध करने की चेष्टा की है कि प्रत्येक शासक सामूहिक हित के निमित्त शासन करना चाहता है क्योंकि प्रत्येक सच्चे कलाकार की यह कामना होती है कि अपनी कला की उत्पत्ति के लिए वह अपने आपको समर्पित कर सके।

प्लेटो ने दृष्टान्त दिए हैं, पर चूँकि दृष्टान्तों का प्रयोग कठिन होता है और सामान्यतः सतही दृष्टान्त देना सरल होता है, अतः प्लेटो ने भी मूलों की हैं। पशु-जगत के जिन दृष्टान्तों का उपयोग उसने किया है उन्हें पूर्णतः स्वीकार नहीं किया जा सकता। सच तो यह है कि इन दृष्टान्तों से कुछ अधिक सिद्ध नहीं होता। मनुष्य भावना-रूप है और एक भावनामय जीवन के लिये पशु-जगत से ऐसे नियम ग्रहण नहीं किये जा सकते जो पारिविक हों। कलाओं के क्षेत्र से प्लेटो ने जो उपमाएँ और रूपरू ग्रहण किए हैं उनके प्रयोग पर भी आक्षेप किए जा सकते हैं। आखिर एक राजनीतिज्ञ चिकित्सक की तरह नहीं होता। यदि कोई व्यक्ति अपना कार्य पाठ्य-पुस्तक के प्रतिबन्धों के बिना ही कर सकता है तो उसका यह अभिप्राय नहीं

कि दूसरे को भी विधि-नियम के बिना ही कोई कार्य करना चाहिए। शरीर के उपचार में जिन बातों की ओर ध्यान देना आवश्यक है, आत्मा के उपचार में उनके प्रतिरिक्त ओर भी अनेक बातें देखनी पड़ती हैं।¹

प्लेटो ने, जो एक उत्तम कवि, नाटककार और साहित्यकार भी था, अपने गूढ़ दार्शनिक सम्वादों को भी बहुत ही उज्ज्वल, रोचक, सरस और प्रभावशाली स्वरूप में चित्रित किया है। प्लेटो की पद्धति के बारे में एक उल्लेखनीय बात यह भी है कि वह एक कल्पनावादी दार्शनिक था। पारचात्य सत्सार के कल्पनावादियों में उसका स्थान सम्भवतः प्रथम और सर्वोच्च है। इतिहास-सिद्ध वास्तविक राज्यों के वर्णन से उसका अधिक सम्बन्ध नहीं बरन् उसका अभीष्ट तो एक 'आदर्श' की खोज है। प्लेटो का कल्पित आदर्श राज्य, राज्य का एक सम्पूर्ण और आदर्श चित्र है तथा तुलना और समालोचना के माध्यम से प्लेटो उसकी खोज करना चाहता है। 'रिपब्लिक', 'स्टेट्समैन' तथा 'लाज' के पात्र परस्पर में जो सम्वाद प्रस्तुत करते हैं उसका उद्देश्य है—आदर्श राज्य की खोज। प्लेटो एक ऐसे आदर्श नगर राज्य की वास्तविक प्रकृति का अन्वेषक है जिसका यथार्थ से बहुत कम सरोकार है। वह, एक ऐसे सत्सार के चित्रण में प्रयत्नशील लगता है जो मानव-जीवन के सच्चे एवं स्थायी आदर्श सिद्धान्तों पर आधारित है। यह सब कुछ एक ऐसे कल्पनालोक का चित्र है जिसका इस दुनिया की यथार्थता से कोई निकट का सम्बन्ध नहीं है।

प्लेटो पर सुकरात का प्रभाव (Influence of Socrates on Plato)

प्लेटो पर अपने समकालीन विचारकों का प्रभाव है जिनमें पाइथागोरस और सुकरात मुख्य हैं। प्लेटो सुकरात का तो वर्षों तक शिष्य रहा और शायद ही उसका कोई ऐसा विचार हो जिस पर उसके अपने शिक्षक का प्रभाव न हो। इसलिए मैक्सी (Maxey) ने लिखा है, प्लेटो के दिल और दिमाग ने अपने शिक्षक के विचारों और भावों को पूर्ण रूप से आत्मसात किया है। वास्तव में प्लेटो की दृष्टि से अपने आचार्यों की महती आकृष्टि कभी ओझल नहीं हुई। सुकरात के जिन विचारों का उस पर अधिक गम्भीर रूप से प्रभाव पड़ा उनमें से कुछ का विवेचन यहाँ उपयुक्त होगा।

(i) सद्गुण और ज्ञान में अभेदता—सुकरात सद्गुण (Virtue) एवं ज्ञान (Knowledge) को अभिन्न मानता था। मेयर (Mayor) के शब्दों में, "यदि हम ज्ञान तथा आचरण को एक ही मान सकें तो आचरण का एक स्थाई मापदण्ड बन सकता है। जिस ज्ञान का आचरण से कोई सम्बन्ध न हो और जो ज्ञान केवल ज्ञान के लिए ही अर्जित किया जाए, ऐसे ज्ञान का इस यूनानी दार्शनिक की दृष्टि में कोई विशेष अर्थ नहीं था। ज्ञान केवल कुछ सूचनाओं का सकलन-मात्र

नहीं है। व्यक्ति के चरित्र-निर्माण के साथ उसका गहरा सम्बन्ध है। ज्ञान, बुद्धि के माध्यम से ही समूचे व्यक्तित्व को प्रभावित करता है। यह इच्छा-शक्ति और भावनाओं का निर्माण है। साहस, संयम, न्याय आदि सभी सद्गुणों (Virtues) की उत्पत्ति ज्ञान से ही होती है। साहसी व्यक्ति वही बन सकता है जो भय तथा निर्भीकता का ज्ञान रखता हो।¹ प्लेटो ने सुकरात के इन्ही विचारों को स्वीकार किया।

प्लेटो की 'रिपब्लिक' का केन्द्रीय विचार यही है कि 'सद्गुण ही ज्ञान है' (Virtue is Knowledge)। इसका अभिप्राय यह है कि ससार में कुछ सत्य-वस्तु-परक है और उनका ज्ञान प्राप्त हो सकता है। यह ज्ञान कितनी भ्रान्तरिक अनुभूति अथवा कल्पना मात्र से प्राप्त नहीं होता, प्रत्युत बुद्धि-संगत एवं तर्क-संगत अनुसन्धान से ही मिल सकता है। यही सत्य वास्तविक है चाहे इसके बारे में कोई व्यक्ति कुछ भी क्यों न सोचे। इसकी अनुभूति केवल इसलिए नहीं होनी चाहिए कि लोग उसे चाहते हैं बल्कि इसलिए कि वह एक अन्तिम एवं ध्रुव सत्य है। दूसरे शब्दों में यहाँ पर दृष्टा गीए है। व्यक्ति क्या चाहते हैं, यह इस बात पर निर्भर करता है कि वे सत्य का कितना अंश देख पाते हैं लेकिन कोई वस्तु अथवा विचार केवल इसलिए ही सत्य नहीं हो सकता कि लोग उसे ऐसा चाहते या मानते हैं। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि वह आदमी जो ज्ञानी है, जिसका नाम दार्शनिक, विद्वान् या वैज्ञानिक कुछ भी हो सकता है, उसे शासन में नियुक्त शक्ति प्राप्त होनी चाहिए। उसका ज्ञान ही उसे इस शक्ति का अधिकारी बनाता है। 'रिपब्लिक' का यही मूल विचार है जो उसके प्रत्येक पक्ष पर छाया हुआ है।

(ii) सद्गुण के स्वरूप—गुण या भलाई (Virtue) के स्वरूप के सम्बन्ध में भी प्लेटो सुकरात का ऋणी है। सद्गुण के लिए मूल यूनानी शब्द 'अरती' (Arete) है जिसका हिन्दी शब्दार्थ होगा—उत्कृष्टता। सुकरात की भाँति प्लेटो की भी यही मान्यता थी कि प्रत्येक वस्तु की भलाई या गुण इसी बात में है कि उसमें वह गुण हो जिसकी सम्पूर्ति के लिए उसका जन्म हुआ है। चाकू का गुण काटना है। इसका अर्च्छा या बुरापन इस बात पर निर्भर करता है कि वह कितनी अर्च्छी या बुरी तरह काट सकता है। ठीक इसी प्रकार एक मनुष्य भी केवल अन्य मनुष्यों की तुलना में ही अर्च्छा या बुरा हो सकता है। उसकी यह अर्च्छाई अथवा बुराई दो प्रकार की होती है—एक अपनी वृत्ति तथा दूसरी उसके व्यवसाय सम्बन्धी। कोई व्यक्ति अर्च्छा या बुरा चित्रकार, मूर्तिकार, डॉक्टर या वकील हो सकता है परन्तु वास्तव में मनुष्य बड़ी अर्च्छा हो सकता है जिसमें दूसरे मनुष्य को अर्च्छा बनाने वाले गुण प्रचुर मात्रा में विद्यमान हों। सुकरात की भाँति प्लेटो के मत में भी अर्च्छे व्यक्ति में अग्रलिखित चार गुणों का होना आवश्यक है—विवेक, साहस, संयम और न्याय। ये चारों ही गुण सयुक्त-रूप से मानवीय गुण (Human Virtue) अथवा उत्कृष्टता (Goodness) का निर्माण करते हैं।¹

(iii) शासन संचालन—प्लेटो ने सुकरात से यह विचार भी लिया कि शासन-संचालन डॉक्टरों अथवा नौका-संचालन की भाँति एक विशिष्ट कला है। शासन का ज्ञान रखने वाले विशेषज्ञों को ही शासन-संचालन का अधिकार दिया जाना चाहिए। जैसे प्रत्येक व्यक्ति एक कुशल मूर्तिकार अथवा निपुण सजीतज्ञ नहीं हो सकता, उसी प्रकार प्रत्येक व्यक्ति योग्य शासक भी नहीं बन सकता। शासक की उपमा डॉक्टर से देते हुए सुकरात ने कहा था, “जनता बीमार है, इसीलिए हमें अपने स्वामियों का इलाज कराना चाहिए।”¹ प्लेटो ने भी यह स्वीकार किया है कि जनता बीमार रोगी के समान होती है और शासक एक सामाजिक डॉक्टर की तरह। जिस प्रकार डॉक्टर को मरीज ठीक करने के लिए कड़वी दवाइयाँ देनी पड़ती हैं ठीक उसी प्रकार आवश्यकता पड़ने पर शासक को भी कठोर एवं निर्दयतापूर्ण कदम उठाने पड़ते हैं।

(iv) प्लेटो की दार्शनिक पद्धति का आधार सुकरात का सत्ता का सिद्धान्त है।² सुकरात के इस सिद्धान्त का अर्थ यह था कि यथार्थता (Reality) वस्तुओं के विचारों में अन्तर्निहित होती है। वह पूर्ण स्याई एवं अपरिवर्तनशील-सत्ता है जो इन्द्रियों से अनुभव होने वाले पदार्थों के मूल में निवास करती है। प्लेटो ने अपने इस विचार को अपने राजनीतिक चिन्तन का केन्द्र भी बनाया है।

इस तरह प्लेटो के दर्शन पर सुकरात का प्रभाव स्पष्ट है। सुकरात के विचारों को उसने बीज-रूप में ग्रहण करते हुए अपने चिन्तन द्वारा उन्हें पुष्पित और पल्लवित करने की चेष्टा की है। बर्नेट के शब्दों में, “प्लेटो का दर्शन सुकरात के ज्ञान के जीवाणुओं का वह विकास है जो प्लेटोनिक निष्कर्षों के रूप में ‘रिपब्लिक’ में उद्भूत हुआ है।” दूसरे शब्दों में मूल मान्यताएँ सुकराती हैं पर उनका तार्किक निष्कर्ष प्लेटोवादी कहा जा सकता है। सुकरात को जनतन्त्र का विरोधी और शत्रु तक कहा जाता है चूँकि वह सत्य ज्ञान (True Knowledge) के शासन में विश्वास करता था। बार्कर ने ठीक ही लिखा है कि यदि “सत्य ज्ञान के सिद्धान्त को तार्किक दृष्टि से ग्रहण ले जाते हुए व्यावहारिक राजनीति पर उसे लागू किया जाय तो उसका सहज परिणाम ‘जाग्रत-निरकुशता’ (Enlightened Despotism) निकलेगा। प्लेटो ने यही प्रयास किया और फलतः दार्शनिक राजा (Philosophic King) का जन्म हुआ और इस कारण प्लेटो को भी जनतन्त्र विरोधी, अधिनायकों का पितामह तथा पहला फासीवादी लेखक तक कहा जाता है।

रिपब्लिक : स्वरूप एवं विषय-वस्तु

(The Republic : Nature and Subject-Matter)

विश्व के लगभग सभी विद्वान् ‘रिपब्लिक’ को प्लेटो की महानतम एवं सर्वश्रेष्ठ कृति मानते हैं। इस ग्रन्थ में प्लेटो का विचार एवं व्यक्तित्व उसके अपने पूर्णतम एवं सुन्दरतम स्वरूप में प्रकट हुआ है। उसने लगभग चालीस वर्ष की अवस्था

1 Barker : Greek Political Theory, p. 140.

2 Coker : Readings in Political Philosophy, p. 1.

मे इस ग्रन्थ की रचना की थी। प्लेटो का यह ग्रन्थ विचारों की विविधता एवं शैली की दृष्टि से भी अनुपम कृति है। प्लेटो की सम्पूर्ण रचनाओं का प्रामाणिक अग्रजी अनुवाद करने वाले बैजामिन जोवेट ने लिखा है कि “प्लेटो के ग्रन्थ ग्रन्थों में ग्रन्थ कहीं भी इससे अधिक तीखा व्यंग, परिहास, परिकल्पनाएँ एवं नाटकीयता नहीं मिलती।” इस ग्रन्थ की सम्वादात्मक शैली में जहाँ विचारों का स्थिर स्वरूप स्पष्ट हुआ है, वहाँ किस-किस प्रक्रिया के सहारे कौन-कौन से विचार उत्पन्न हुए हैं, इसकी भी अभिव्यक्ति देखी जा सकती है। सवाद शैली के द्वारा प्लेटो ने अपने गूढ़ विचारों को शनै-शनै प्रकट करने में एक विशेष सहजता एवं कुशलता दिखलाई है।

रिपब्लिक में प्लेटो के दार्शनिक विचारों की समग्रता के दर्शन होते हैं। इसमें अनेक विषयों का वर्णन है। “प्रारम्भिक और उच्च-शिक्षा का इसमें विशद विवेचन है। मानव की कर्मानुसार सामाजिक एवं राजनीतिक स्थिति का भी इसमें उल्लेख है। इतिहास का दर्शन भी इसमें दिया गया है। राज्यों के उत्थान और पतन की चक्रात्मक व्याख्या द्वारा उनके पीछे वर्तमान आर्थिक और मनोवैज्ञानिक कारणों की भीर्मासा भी मिलती है। इस ग्रन्थ में शील की विशिष्टता बड़ी उत्कृष्ट शैली में प्रतिपादित कर प्लेटो ने मानव-जीवन को एक उच्च धरातल पर ले जाने का प्रयास किया है। दार्शनिक तत्वों का पर्याप्त उदाहरण भी इसमें दृष्टव्य है। इन सभी विषयों को एक सूत्र में गठित एवं संयोजित करने वाली प्लेटो की ‘रिपब्लिक’ दर्शन की एक आध्यात्मिक कृति है।”

‘रिपब्लिक’ एक ऐसी पुस्तक है, जिसका वर्गीकरण नहीं किया जा सकता। वह आधुनिक सामाजिक-ज्ञान ग्रन्थों या विज्ञान की किमी भी श्रेणी में नहीं आती। इस पुस्तक में प्लेटो के दर्शन के विभिन्न पहलुओं पर विचार कर उन्हें विकसित किया गया है। इसकी विषय-वस्तु इतनी व्यापक है कि वह सम्पूर्ण मानव-जीवन का सांगोपांग चित्र प्रस्तुत करती है। ‘रिपब्लिक’ का केन्द्रीय विषय अच्छे-मनुष्य और उसके अच्छे-जीवन की समस्याओं पर विचार करना है। प्लेटो की दृष्टि में अच्छा-मनुष्य और अच्छा-जीवन केवल अच्छे राज्य में ही संभव है। ‘रिपब्लिक’ में यह भी बतलाया गया है कि इन वस्तुओं को किस प्रकार जाना और पाया जा सकता है। यह समस्या अपने आप में इतनी व्यापक है कि व्यक्ति तथा समाज के जीवन का कोई भी अंग इससे अछूता नहीं बचता। इस प्रकार ‘रिपब्लिक’ किसी प्रकार की प्रबन्ध-पुस्तक (Treatise) विशेष नहीं है। वह राजनीति, नीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र और मनोविज्ञान किसी एक विषय मात्र से सम्बन्ध नहीं रखती। उसमें इन सबका तो समावेश है ही बल्कि कला, शिक्षा और दर्शन के प्रश्न भी सम्मिलित हैं। ‘रिपब्लिक’ में जीवन की अनेक जटिल समस्याओं पर विचार-मन्यन है। विषय-वस्तु की विस्तारता के होते हुए भी ‘रिपब्लिक’ का राजनीतिक-दर्शन एकीकृत है और उसकी तर्क-पद्धति प्रखर और प्रभावशाली है।

‘रिपब्लिक’ का प्रारम्भ आचार-शास्त्र और नैतिक दर्शन की समस्याओं से होता है। इसके प्रारम्भ में ही यह प्रश्न उठाया गया है कि न्याय क्या है? “न्याय

एवं मानव-आत्मा के नैतिक गुणों का विवेचन करने के कारण इसे आचार-शास्त्र का ग्रन्थ भी कहा गया है।" इस ग्रन्थ में बतलाया गया है कि नैतिक गुणों का विकास केवल शिक्षा द्वारा ही सम्भव है और उत्तम-शासन के लिए शासकों की शिक्षा की व्यवस्था अनिवार्य है। रिपब्लिक में शिक्षा समस्याओं का विशद एवं सम्पक् विवेचन है। इसके शिक्षा अध्याय को पढ़ कर ही फ्रां. दार्शनिक रूसो (Rousseau) ने कहा था कि "रिपब्लिक राजनीति शास्त्र का ग्रन्थ न होकर शिक्षा शास्त्र पर कभी भी लिखा गया एक सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ है।" यह अध्यात्म-शास्त्र का भी एक ऐसा ग्रन्थ है जिसमें विचारों के सिद्धान्त तथा ज्ञान के यथार्थ-स्वरूप को प्रतिपादित किया गया है। इसे इतिहास के दर्शन का ग्रन्थ भी इसलिए कहा जा सकता है कि इसमें यह बतलाया गया है कि ऐतिहासिक परिवर्तन की प्रक्रिया से किसी भी राज्य का पतन निरकुश या भ्रष्ट-शासन में किस प्रकार होता रहता है।

'रिपब्लिक' की विषय-दस्तु और उसके स्वरूप के सम्बन्ध में राजनीति शास्त्र के विद्वानों ने जो विभिन्न मत व्यक्त किए हैं, उनमें से कुछ को नीचे उद्धृत किया जा रहा है। इनके प्रकाश में 'रिपब्लिक' के बारे में व्यक्त किए गए विभिन्न विचारों का मूल्यांकन किया जाना उपयुक्त होगा।

"यह मानव के समग्र जीवन दर्शन (Complete Philosophy of Life) के प्रस्तुतीकरण का प्रयास है। क्रियाशील-मानव (Man in-action) या मनुष्य के कार्य ही इसके विषय हैं अतः इसका सम्बन्ध नैतिक और राजनीतिक जीवन की समस्याओं से है। मानव एक समष्टि है, उसके कार्य उसके विचारों को जाने बिना समझे नहीं जा सकते अतः 'रिपब्लिक' मनुष्य के विचारों एवं उसके द्वारा निर्मित कानूनों की भी विवेचना करती है। इस दृष्टि से 'रिपब्लिक' मनुष्य के सम्पूर्ण जीवन-दर्शन का एक चूडान्त दर्शन है।"¹

'रिपब्लिक' में मानव-आत्मा के उत्थान और पतन का आदर्श चित्र है। इसमें यह बतलाया गया है कि वह किस प्रकार अपने विकास के चरम-शिखर पर पहुँच कर भी पतन के सबसे गहरे गड्ढे में भी गिर सकती है। ऐसा समझते हुए इसमें मानव-आत्मा का और उसकी सभूची प्रकृति का विश्लेषण किया गया है।"²

"इस ग्रन्थ में उसके (प्लेटो के) अध्यात्म-शास्त्र, धर्मशास्त्र, नीतिशास्त्र, मनोविज्ञान, शिक्षाशास्त्र, राजनीतिशास्त्र और कला सिद्धान्त प्रतिपादित हैं। इसमें आधुनिक समस्याएँ विश्लेषित हैं, जैसे साम्यवाद, समाजवाद, नारी स्वातन्त्र्य, गर्भ निरोध, सुप्रजनन आदि। नीतियों द्वारा बतलाई गई नैतिक और कुलीनतन्त्र की समस्याएँ तथा बर्गसों और फ्राँड के मनोविश्लेषण के साथ इसमें सभी कुछ हैं।"³

"रिपब्लिक, केवल एक दार्शनिक-कृति मात्र न होकर सामाजिक और राजनीतिक सुधारों पर लिखा गया एक प्रबन्ध भी है। यह उस व्यक्ति की रचना है जो

1 Barker's Greek Political Theory, p. 145.

2 Nettleship : Lectures on the Republic of Plato, p. 5.

3 Will Durant : Story of Philosophy, p. 22.—

मानव-जीवन पर केवल चिन्तन ही नहीं करता बल्कि उसे क्रान्तिकारी ढंग से सुधारने को भी उतना ही उत्सुक है।¹

विषय-वस्तु की दृष्टि से 'रिपब्लिक' को पाँच सप्त्रों में विभाजित किया जा सकता है—

(i) Book I—इसमें मानव-जीवन, न्याय की प्रकृति एवं नैतिकता के ग्रथं समझाए गए हैं।

(ii) Books II to IV—इसमें राज्य के संगठन तथा शिक्षा पद्धति का वर्णन है। यहाँ प्लेटो एक आदर्श मानव-समाज की रूपरेखा प्रस्तुत करता है। मानव स्वभाव के तीनों तत्त्वों तथा मानव-समाज के तीनों वर्गों का समाज में स्थान इस सप्त्र में विवेचित किया गया है।

(iii) Books V to VII—इस भाग का प्रमुख विषय दर्शन है। इसमें राज्य के उस संगठन का पुनः वर्णन किया गया है जो साम्यवाद पर आधारित होकर दार्शनिक राजा द्वारा शासित होगा। यहाँ पर प्लेटो के दर्शन में अच्छाई का आदर्श (The Idea of good) सामाजिक एवं राजनीतिक गुणों का स्थान ले लेता है।

(iv) Books VIII and IX—यहाँ पर मनुष्यों तथा राज्य के विकृत हो जाने पर जो अव्यवस्था उत्पन्न होती है, उस पर प्लेटो ने अपने विचार व्यक्त किए हैं। साथ ही निरंकुशता एवं आनन्द की प्रवृत्ति का भी इन पृष्ठों में वर्णन एवं विवेचन है।

(v) Book X के दो भाग हैं। एक में दर्शन से कला का सम्बन्ध बतलाया गया है और दूसरे भाग में आत्मा की क्षमता पर विचार-विमर्श मिलता है।

'रिपब्लिक' का उद्देश्य

'रिपब्लिक' की रचना करते समय प्लेटो के कुछ उद्देश्य थे। वह इस महान् ग्रन्थ की रचना एक निश्चित एवं व्यापहारिक उद्देश्य को सामने रख कर करना चाहता था। सोफिस्टों द्वारा प्रतिपादित आत्म-सृष्टि के सिद्धान्त को जिसे उस युग के भ्रष्टाचारी जनतन्त्री राज्यों ने अपना रखा था भुठलाने और खण्डित करने की उसकी दार्शनिक आकांक्षा थी। सोफिस्टों के उच्छृङ्खल व्यक्तिवाद का विरोध कर राज्य के जैविक-स्वरूप (Organic Nature) को प्रतिष्ठित करना प्लेटो का मन्तव्य था। वह यह बतलाना चाहता है कि राज्य और व्यक्ति के हितों में कोई भ्रन्तविरोध नहीं है तथा न्याय-प्रिय एवं बुद्धिमान शासक वही है जो जन-कल्याण के लिए अपना सर्वस्व बलिदान करने में उच्च कोटि के आनन्द की अनुभूति करता हो। हिंसात्मक व्यक्तिवादी की प्रवृत्ति तथा अज्ञान से उद्भूत गृहवाद के विरुद्ध प्लेटो इस ग्रन्थ द्वारा प्रबल विरोध को संगठित करना चाहता था। वाकरं के शब्दों में, "प्लेटो के राजनीतिक दर्शन का लक्ष्य एक ऐसे शासन-धिकार की स्थापना करना था जिसमें

न तो धनी गरीब पर और न गरीब धनी पर शासन कर सकें बल्कि शासक ऐसे व्यक्ति हों जो दोनों से ऊपर हो मयवा कम से कम वे दोनों ही शासन में भागीदार हों।”

प्लेटो पर सबसे गम्भीर प्रभाव सुकुरात की मृत्यु का था जिसके कारण ही उसे अपने समाज और उसकी राजनीतिक स्थिति में अन्तर्विरोधों का अहसास हुआ। जो समाज एक सत्य-भाषी दार्शनिक के साथ न्याय न कर सकता हो, जहाँ सद्गुण को ज्ञान न मानकर राज्य की दार्शनिक विभूति को तुच्छ समझा जाता हो, उस समाज के प्रति प्लेटो के हृदय में श्रद्धा नहीं रही। समाज की इन बुरी व्यवस्थाओं को दूर करने की दृष्टि से ही उसने अपनी अकादमी (Academy) खोली और एक ऐसे ग्रन्थ की रचना की जिसमें 'सद्गुण ही ज्ञान है' (Virtue is Knowledge) का आधार लेकर उन सब तथ्यों की पुष्टि की गई जिन्हें तत्कालीन यूनानी-राज्य और समाज हीनता तथा निरादर की भावना से देखता था।

इस ग्रन्थ की रचना में प्लेटो का एक उद्देश्य यह भी था कि वह तत्कालीन ग्रीक-प्रजातन्त्र में प्रचलित 'लॉटरी द्वारा नियुक्ति की व्यवस्था' को उन्मूलित करना चाहता था। इस व्यवस्था के अनुसार "प्रत्येक व्यक्ति को प्रत्येक पद के लिए योग्य समझा जाता था तथा विभिन्न पदों पर नियुक्तियाँ लॉटरियों द्वारा की जाती थीं।" क्षमता और कुशलता के लिए घातक इस प्रथा ने एथेंस के तत्कालीन जनतन्त्र को अयोग्य व्यक्तियों के हाथों में कठपुतली बना दिया था। अतः प्लेटो ने एक ऐसे शासन-तन्त्र का निर्माण करने की चेष्टा की, जिसमें 'स्वार्थपरता' के स्थान पर सर्वोदय का भाव हो, पारस्परिक फूट के स्थान पर एकता हो और अनुभवहीन शासकों की अकुशलता को जगह ज्ञान आधारित क्षमता और योग्यता का शासन हो। इसी राजनीतिक उद्देश्य की पूर्ति हेतु उसने अपनी 'रिपब्लिक' लिखी जिसमें दो साधनों का अनुमोदन किया गया—(1) विशेषीकरण (Specialisation) और (2) एकीकरण (Unification)। 'रिपब्लिक' के 'आदर्श राज्य' में विशेषीकरण लाने की दृष्टि से प्लेटो ने राज्य की जनसंख्या को तीन वर्गों में विभाजित किया है—(i) आर्थिक वर्ग, (ii) सैनिक वर्ग, और (iii) शासक वर्ग। इसमें से प्रत्येक-वर्ग को अपने-अपने निर्धारित कार्य में तत्पर रहने की स्थिति को उसने न्याय बतलाया है। अर्नेस्ट वाकर ने 'रिपब्लिक' की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि समझाते हुए लिखा है कि प्लेटो के एथेंस में प्रत्यक्ष जनतन्त्र के दो आत्मघाती दुर्गुण अपनी चरमता पर पहुँच चुके थे। एक को उसने ऐसा अज्ञान बतलाया है जो झूठे ज्ञान के वेश में सर्वव्यापी हो चुका था (Ignorance masquerading in the guise of knowledge)। दूसरी दुर्बलता वह गुटबन्दी की सकीर्णता थी जिसने नगर राज्यों का विभाजन कर उन्हें शृङ्खुद की स्थिति में ला दिया था (Factionalism dividing City States)। इन दोनों दुर्गुणों का निदान केवल दो ही हो सकते थे—पहला सच्चा ज्ञान का शासन और दूसरे राज्य की वैदिक एकता का विकास। राजनीतिक दर्शन की भाषा में इन्हें प्लेटोनिक 'जस्टिस' और 'रिजीम ऑफ फिलॉसफी' कहा जाता है। न्याय के माध्यम

से जिस त्रिकोणात्मक राज्य समाज का चित्र प्लेटो अंकित कर रहा है वह एक ऐसी स्थिति है जिसमें हर व्यक्ति अपने-अपने कार्य का विशेषज्ञ है, केवल एक ही कार्य पर अपने को केन्द्रित करता है और तीनों वर्गों को एकतापूर्ण समन्वय एवं एकता का उद्देश्य दार्शनिक राजा के सशक्त शासन से पूरा किया जाता है। राज्य में जिसकी वंसी ही स्थिति है जैसी कि मस्तिष्क की शरीर में। न्याय का दर्शन और फिलासफर किंग की अवतारणा तत्कालीन यूनान के अज्ञानी समाज और उसमें व्यक्त विघटनवाद के प्रभावी निदान के रूप में प्रस्तुत किये गये हैं।

इस तरह यह कहा जा सकता है कि प्लेटो का अपनी 'रिपब्लिक' के प्रणयन में सारभूत उद्देश्य यह था कि वह तत्कालीन राज-व्यवस्था एवं समाज में व्याप्त जगली स्वार्थपरता, वर्ग-सघर्ष तथा अज्ञान-जनित कुशासन जैसे रोगों का उपचार करना चाहता था। "प्लेटो को यह आशा थी कि राजनीतिक शक्ति को निःस्वार्थ एवं जन-हित की भावना से पूर्ण ज्ञानी और त्यागी व्यक्तियों के हाथों में सौंपने से ही वर्ग-सघर्ष तथा राजनीतिक स्वार्थपरता के रोग दूर हो सकेंगे। उसका यही विचार उसकी दार्शनिक राजाओं के शासन की प्रसिद्ध अवधारणा में अभिव्यक्त हुआ।"

'रिपब्लिक' में न्याय सिद्धान्त (Theory of Justice in 'Republic')

न्याय की व्याख्या और सम्प्राप्ति 'रिपब्लिक' का केन्द्रीय प्रश्न है। 'रिपब्लिक' ग्रन्थ का मूल धीपेक था Dikaosune जिसे अनुवाद की दृष्टि से 'न्याय प्रबन्ध' अथवा 'न्याय से सम्बन्धित' (Concerning Justice) ग्रन्थ कहना 'रिपब्लिक' की भावना के अधिक समीप होगा।

प्लेटो के आदर्श 'रिपब्लिक' की स्थापना तभी सम्भव है जब सम्पूर्ण समाज में सुव्यवस्था, सगठन और एकता हो। प्लेटो एक ऐसे मनोविज्ञान आधारित राजनीतिक सिद्धान्त की आवश्यकता अनुभव करता है जो मनुष्यों में कर्तव्य-परायणता की भावना भर सके, समाज को सगठित बनाए रख सके और जिसका अनुसरण कर सभी व्यक्ति अपने पृथक्-पृथक् कार्यों को करते हुए भी एकता के सूत्र में गुंथे रहे और दूसरों को हानि पहुँचाए बिना अपने-अपने व्यक्तित्व के विकास की पूर्ण सुविधाएँ प्राप्त कर सकें। प्लेटो के मत में ऐसा सिद्धान्त है 'न्याय'। उसके अनुसार न्याय-सिद्धान्त एक ऐसी औपधि है जो समाज से अज्ञान, अव्यवस्था, कर्तव्य-विमुक्तता तथा बुद्धिहीनता आदि व्याधियों को जो एक आदर्श समाज के स्वास्थ्य के लिए घातक हैं दूर कर सकती है। प्लेटो चाहता था कि हर व्यक्ति सन्तोषपूर्वक अपना-अपना निर्दिष्ट कार्य करता रहे। उसकी दृष्टि में यही सामाजिक न्याय है जिसे दूसरे शब्दों में समाज-जीवन का सच्चा सिद्धान्त कह सकते हैं। प्लेटो की 'रिपब्लिक' का प्रयोजन न्याय के उन सभी भूठे विचारों को जिन्हें जन-साधारण के अज्ञान के कारण सोफिस्टों की पिछनी शिक्षा ने कपटपूर्वक फैला रखा था तिरोहित कर सच्ची न्याय-धारणा को प्रतिष्ठित करना था। "प्लेटो चाहे सोफिस्टों के सिद्धान्त से लोहा ले रहा हो अथवा समाज की प्रचलित प्रथा के सुधार के लिए प्रयत्नशील

हो, उसके चिन्तन की केवल एक ही धुरी है और उसके विवेचन का केवल एक ही मन्त्र है और वह है न्याय ।"¹

न्याय की परिभाषा देते हुए प्लेटो ने लिखा है कि—“समाज में प्रत्येक व्यक्ति को वह उपलब्ध होना चाहिए जो उसको प्राप्य है ।” सेबाइन (Sabine) के शब्दों में, “व्यक्ति के लिए प्राप्य क्या है, इससे उसका अभिप्राय यही है कि व्यक्ति को उसकी योग्यता, क्षमता एवं शिक्षा-दीक्षा के अनुरूप व्यवहार का पान समझा जाए । इसमें यह भावना भी अन्तर्निहित है कि योग्यता के अनुसार व्यक्ति को जो भी कार्य सौंपे जाएंगे उन्हें वह पूरी ईमानदारी के साथ सम्पादित कर सकेगा ।”² पाठक के लिए न्याय की यह परिभाषा विचित्र है, चूंकि किसी भी दृष्टि से यह एक न्यायाधीश अथवा वकील की परिभाषा से मेल नहीं खाती । “आधुनिक पाठक की समझ में इसमें वह भाव आता ही नहीं जो लेटिन (Latin) के मूल शब्द Jus या अंग्रेजी के पर्यायवाची Right से प्रतिव्यवहित होता है । इन दोनों शब्दों के अर्थ उन ऐच्छिक कार्यों की क्षमताएँ हैं जिनके प्रयोग में कानून एक रक्षक का कार्य करता है और राज्य-मत्ता उसे मशक्त बनाती है । प्लेटो की न्याय-संकल्पना में इस धारणा का अभाव स्पष्ट है । उसके विचार से न्याय का अर्थ यह कदापि नहीं हो सकता कि सार्वजनिक शान्ति और व्यवस्था को बनाए रखने मात्र से ‘समुचित’ या सही स्थिति की प्राप्ति ही सामाजिक न्याय है । समाज की बाह्य व्यवस्था तो उस समरसता का जिससे राज्य निर्मित होता है, एक बहुत छोटा-सा अंश मात्र है । राज्य नागरिकों के लिए केवल स्वतन्त्रता और जीवन-रक्षा की व्यवस्था मात्र ही नहीं करता बल्कि उन्हें सामाजिक अन्तर्सम्बन्धों के विकास के वे सभी अवसर प्रदान करता है जो सम्य जीवन की आवश्यकताओं और सुविधाओं की उपलब्धि के लिए पूर्ण स्थितियाँ हैं । इस प्रकार के राज्य में अधिकार भी होते हैं और कर्त्तव्य भी । लेकिन, वे किसी अर्थ विशेष में व्यक्ति विशेषों को प्राप्त नहीं होते । उन्हें व्यक्तियों द्वारा निष्पादित कार्यों अथवा सेवामों में ही निहित देखा जा सकता है । प्लेटो के इस विवेचन का आधार यह है कि राज्य पारस्परिक आवश्यकताओं और अन्तर्निर्भरताओं का आधार लेकर बना है । यह विश्लेषण सेवामों पर अधिक बल देता है, शक्तियों पर नहीं । शासक भी इसके अपवाद नहीं हैं और उन्हें भी अपने ही आदेशानुसार विशेष प्रकार के कार्य करने चाहिए । वाद का रोमन दृष्टिकोण मजिस्ट्रेटों में सत्ता अथवा प्रभुत्व शक्ति निहित मानता है । प्लेटो या अन्य किसी भी यूनानी विचारक के राजदर्शन में ऐसा विचार नहीं मिलता । प्लेटो के राज्य सिद्धान्त की सामान्य रूपरेखा भी यही पूरी होती है । वह व्यवस्थित अध्ययन द्वारा ‘अच्छाई’ का ज्ञान प्राप्त करना एक वाञ्छनीयता मानता है और इसी एक मूत्र पर उसका समग्र राज दर्शन पूर्णतः आधारित है ।”

1 वाकर : पूर्वोक्त, पृष्ठ 299.

2 सेबाइन : पूर्वोक्त, पृष्ठ 53.

रिपब्लिक का आरम्भ और अन्त न्याय के वास्तविक स्वरूप की भीमता से होता है—उसके सवादों में भाग लेने वाले पात्र प्लेटो के दो बड़े भाई ग्लाऊकॉ (Glaucon) और अडेइमांतस (Adeimantus) हैं। सेफेल्स (Cephalus) और उसका बेटा पॉलीमार्कस (Polymarchus), लिस्सियास, कॅल्सीडोन (Chalchedon) अलकारशास्त्री थ्रेसीमेक्स (Thrasymachus) तथा सुकरात राज्य दर्शन के गुरु विषयों पर एक परिचर्चा कर रहे हैं। सेफेल्स ने अपने इन सभी साथियों को अपने घर पर बेंदीस देवी उत्सव की रात्रि पर सम्मिलित होने का निमन्त्रण दिया है। जब ये मित्र उसके घर पहुँचते हैं तो सेफेल्स इनका स्वागत करता है। अपने विगत जीवन पर दृष्टिपात करते हुए वह महाकवि पिंडार के शब्दों को उद्धृत करते हुए कहता है कि—“जब कोई मनुष्य अपना जीवन न्याय और श्रद्धा के साथ व्यतीत करता है तो उसके हृदय को आह्लादित करने के लिए तथा वृद्ध-अवस्था में उसे सहारा देने के लिए ‘आशा’ एक सगिनी की भाँति नित्य उसके साथ रहना चाहती है।” इस पर सुकरात एक प्रश्न करता है कि क्या यह सब न्यायपूर्ण है? और यही मौलिक प्रश्न ‘रिपब्लिक’ की विचार-भूमि बन, सत्य अन्वेषण के अभ्यास का माध्यम बनता है।

अपने न्याय सिद्धान्त का प्रतिपादन करने के लिए अपने पात्रों के सम्वादों के माध्यम से प्लेटो ने पहले तो उन मतों का खण्डन किया है जिनका तत्कालीन यूनान में युग-धर्म के रूप में प्रचलन था। इस तर्क-युद्ध में प्लेटो अपनी समकालीन न्याय मान्यताओं का खण्डन करता है। उसने अपने समकालीन जिन न्याय-सिद्धान्तों की घञ्जियाँ उड़ाई हैं, उनमें से तीन उल्लेखनीय हैं—

1. न्याय का परम्परावादी अथवा सेफेल्स का सिद्धान्त (Traditional Theory of Justice)
2. न्याय का उग्रवादी अथवा थ्रेसीमेक्स का सिद्धान्त (Radical Theory of Justice)
3. न्याय का व्यवहारवादी अथवा ग्लाऊकॉ का सिद्धान्त (Pragmatist Theory of Justice)

(1) परम्परावादी सिद्धान्त (Traditional Theory of Justice)—

‘रिपब्लिक’ के प्रथम अध्याय में ही सेफेल्स एवं उसका पुत्र पॉलीमार्कस न्याय के ऐतिहासिक तथा परम्परावादी सिद्धान्त का आशय स्थापित करने का प्रयत्न करता है। सेफेल्स का मत है कि “अपने वक्तव्यों और बायों में सच्चा होना तथा देवताओं और मनुष्यों के प्रति अपने श्रेण को चुकाना न्याय है।” इस युक्ति द्वारा विवाद की बात उठाते हुए सेफेल्स अपने धार्मिक कर्तव्य करने के लिए बाहर खला जाता है और उसका पुत्र पॉलीमार्कस न्याय के परम्परावादी सिद्धान्त का प्रतिनिधित्व करता है। यूनानी परम्पराओं की पवित्रता को समझते हुए वह कहता है, “मित्रों के साथ भलाई तथा शत्रुओं के साथ बुराई करना ही सच्चा न्याय है।” न्याय एक ऐसी

कला है जो मित्रों का हित और शत्रुओं का अहित करने में ही देखी और पहिचानी जा सकती है।

न्याय की इस परिभाषा को अपूर्ण एवं अशुद्ध सिद्ध करने के लिए सुकरात मंच पर आता है। वह परम्परावादियों से पूछता है कि यदि एक अपराधी किसी शासक का मित्र हो और दूसरा अपराधी उसी शासक का शत्रु तो इस सिद्धान्त के अनुसार क्या उस शासक को दोनों अपराधियों के साथ भिन्न-भिन्न प्रकार का बर्ताव करना चाहिए? यदि हाँ, तो यह न्याय न होकर अन्याय होगा। चूँकि यदि एक व्यक्ति के साथ एक व्यवहार न्याय-पूर्ण है तो दूसरे के साथ भी वही व्यवहार न्याय-पूर्ण होना चाहिए। न्याय की दृष्टि में सभी समान होते हैं फिर शत्रु और मित्र में यह भेदभाव क्यों? प्लेटो के सुकरात ने (जो 'रिपब्लिक' में प्लेटो के विचारों का प्रवक्ता है) परम्परावादी न्याय सिद्धान्त का खण्डन करते वक्त इस सिद्धान्त के निम्नलिखित दोष बतलाए हैं—

(क) यदि न्याय भलाई और बुराई करने वाली एक कला है तो अन्य कलाओं की भाँति यह भी दो विरोधी प्रकार के कार्य कर सकती है। डॉक्टर अपनी चिकित्सा कला से रोगी को स्वस्थ तथा स्वस्थ व्यक्ति को रोगी बना सकता है। यह उसकी अपनी इच्छा पर निर्भर करता है कि वह अपनी इस चिकित्सा-कला का प्रयोग भलाई के लिए करता है अथवा बुराई के लिए। यदि न्याय को भी इसी तरह कला के रूप में लिया जाए तो उसके स्वरूप और आत्मा की हत्या हो जाएगी। ऐसा करना स्वेच्छाचार होगा, जिसे न्याय नहीं माना जा सकता।

(ख) फिर न्याय को कला मानना अनुचित है चूँकि यह अनुभव द्वारा अज्ञित नहीं किया जा सकता। अनुभव द्वारा न्याय का अर्थन इसलिए भी सम्भव नहीं है कि न्याय अल्प ज्ञान (Lesser Knowledge) का विषय न होकर बृहत्तर ज्ञान (Greater Knowledge) का विषय है। न्याय इसलिए भी कला नहीं है कि इसे स्वेच्छा से दो विरोधी दिशाओं में से किसी एक दिशा में प्रयोग नहीं किया जा सकता। न्याय कोई प्रविधि अथवा तकनीक (Technique) भी नहीं है यह तो व्यक्ति की आत्मा का गुण है, जिसे उसके मन का स्वभाव भी कहा जा सकता है।

(ग) मित्रों के हित और शत्रुओं के अहित की बात करना तो सरल है, किन्तु किसी मित्र अथवा शत्रु की पहिचान करना एक कठिन कार्य है। अनेक व्यक्ति ऊपर से मित्रता का स्वर्ण रत्न रहते हैं किन्तु हृदय से वे शत्रु हो सकते हैं। क्या ऐसे व्यक्तियों के साथ भलाई का व्यवहार किया जाना उचित होगा? यदि हाँ, तो ऐसा करना भलाई करने वाले के लिए अहितकर होगा; और यदि नहीं, तो न्याय मित्रों के हित और शत्रुओं के अहित का सिद्धान्त नहीं हो सकता।

(घ) किसी भी व्यक्ति की बुराई करने से वह बुरा व्यक्ति और अधिक बुरा हो जाएगा और इस प्रकार किसी भी व्यक्ति की स्थिति को पहले की अपेक्षा अधिक खराब करना सच्चे न्याय का उद्देश्य नहीं हो सकता।

(च) मित्रों के हित और शत्रुओं के अहित का विचार व्यक्तिवादी दृष्टिकोण पर आधारित है। यह विचार दो व्यक्तियों के मध्य सम्बन्ध को स्पष्ट करता है और व्यक्ति को केन्द्र मानते हुए उसके हित अथवा अहित का प्रश्न उठाता है; किन्तु सच्चा न्याय तो सदैव हितसाधक और कल्याणकारक ही होता है। न्याय तो एक सामाजिक विचार है जिसमें समष्टि की हित चिन्तना ही सर्व-प्रधान है और होनी भी चाहिए।

(ख) परम्परावादी सिद्धान्त के अनुसार न्याय देश, काल एवं परिस्थितियों के अनुसार बदलता रहता है किन्तु सच्चे न्याय को तो सार्वदेशिक एवं सार्वकालिक होना चाहिए। देश, काल और परिस्थितियों के अनुसार अपराध की मान्यताएँ बदल सकती हैं, दण्ड-विधान भी भिन्न-भिन्न हो सकते हैं, परन्तु न्याय सिद्धान्त को तो सदैव और सर्वत्र समान ही होना चाहिए।

उपरोक्त विरोधाभासों को दशति हुए प्लेटो सुकरात के माध्यम से न्याय के परम्परावादी सिद्धान्त को अमान्य ठहराता है। उसकी सारी तर्कना पॉलीमार्कस की अवधारणा की असीद्धिकता प्रकट करती है। वार्तालाप द्वारा सुकरात यह सिद्ध करने की चेष्टा कर रहा है कि परम्परागत धारणाएँ “एक सीमा तक और आंशिक रूप से तो उपयोगी हो सकती हैं और यदि हम उनकी गहराइयों में जाएँ तो कठिनाइयाँ और परस्पर में विरोधी तत्त्व उभरकर हमारे सामने स्पष्ट होते हैं।” प्लेटो यह कहकर अपनी तर्क-श्रृंखला का अन्त करता है कि न्याय को परम्परागत परिभाषा पेरियांडर¹ जैसे किसी अत्याचारी शासक अथवा क्वेरेक्जस² जैसे किसी ऐसे निरकुश सम्राट् द्वारा दी गई होगी—“जैसे अपनी शक्ति का बड़ा गर्व रखा होगा।³ प्लेटो की दृष्टि में न्याय कोई कला नहीं है अपितु एक ऐसी क्षमता अथवा अच्छाई है जो मानव की विशिष्ट क्षमताओं पर अकुश लगा कर उसे ऐसे कार्य करने से रोकता है जिन्हे करने की उसमें इच्छा भी होती है और योग्यता भी।⁴

(2) उग्रवादी सिद्धान्त (Radical Theory of Justice)—जिस समय पॉलिमार्कस और सुकरात के मध्य न्याय पर संवाद चल रहा था, प्रैसीमेक्स नामक सोफिस्ट बीच में ही एक नया प्रश्न उठाता है। वह पाँचवीं शताब्दी की एक नई आलोचनात्मक विचारधारा का प्रतिनिधित्व करता है। प्लेटो ने उसे एक उग्रवादी सोफिस्ट (Radical) के रूप में प्रस्तुत किया है। एक सोफिस्टवादी दृष्टि से

1 पेरियांडर यूनान का एक सन्त था जिन्होंने 625 ई. पू. से 585 ई. पू. तक कोरिन्थ पर आरम्भ में उदारतापूर्ण और बाद में निरकुश, अन्यायपूर्ण और बर्बर शासन किया।

2 क्वेरेक्जस 485 ई. पू. से 465 ई. पू. तक फारस का एक शक्तिशाली सम्राट् था जिन्होंने मिस्र आदि को अर्जित करने के बाद यूनान पर भयकर हमला किया। आरम्भ में उसे सफलता मिली किन्तु बाद में वह पराजित हुआ।

3 वाकर 'पूर्वोक्त', पृष्ठ 231.

4 फोस्टर : पूर्वोक्त, पृ. 42.

प्रोसीमेक्स सुकरात पर. केवल "शाब्दिक आडम्बर और वाक्-जाल का सहारा लेने का आरोप लगाता है और सुनिश्चित एवं स्पष्ट तर्क देने का आग्रह करता है।" उसकी न्याय सम्बन्धी धारणा उसी के शब्दों में इस प्रकार है—

"विभिन्न प्रकार की सरकारें जैसे जनतन्त्री, कुलीनतन्त्री तथा प्राततायीतन्त्री ऐसे कानून बनाती हैं जिनका एकमात्र उद्देश्य केवल उनकी अपनी स्वार्थ-सिद्धि होता है। इन कानूनों को, जिनका पालन वे अपनी प्रजा द्वारा करवाती हैं, वे न्याय की सजा देती हैं और जो व्यक्ति उनकी अवहेलना करते हैं उन्हें अन्यायी और कानून के शत्रु कह कर दण्डित किया जाता है। मेरे ऐसा कहने का अर्थ केवल यही है कि सभी राज्यों में न्याय का केवल एक ही सिद्धान्त है और वह है सरकार का हित। चूंकि सरकार के हाथ में शक्ति होती है इसलिए यह कहना उचित अनुचित नहीं होगा कि न्याय सिद्धान्त सर्वत्र एक ही है और वह है सबल का हित और शक्तिशाली का स्वार्थ।"

अपनी उपरोक्त परिभाषा में प्रोसीमेक्स ने न्याय सिद्धान्त के बारे में दो प्रस्थापनाएँ प्रस्तुत की हैं—

(i) उसने पहली बात यह रखी कि न्याय शक्तिशाली का लाभ अथवा स्वार्थ है (It is the interest of the stronger)। इस अवधारणा के अनुसार सत्य और शक्ति एक ही बात हुई। शक्तिशाली व्यक्ति अपनी स्वार्थ-पूति के लिए जो भी कानून बनाता है वही न्याय है। दूसरे शब्दों में बाहुबल उचित है। प्रोसीमेक्स बतलाता है कि व्यवहार में 'जिसकी लाठी उसकी भैंस' और 'राजा करे सो न्याय' का सिद्धान्त सदैव चलता रहा है। सभी प्रकार की शासन-व्यवस्थाएँ अपने-अपने कानून अपने भासकों के हित में बनाती रही हैं। शासक भी अपने स्वार्थों की रक्षा ही सबसे पहले और सदैव करते हैं। प्रजा को उनके द्वारा निमित्त कानूनों का अनुसरण करना पड़ता है। जो उनका उल्लंघन करते हैं वे अपराधी घोषित किए जाते हैं और दण्डित होते हैं। इस प्रकार प्रत्येक राज्य में न्याय शक्तिशाली का हित ही लगता है। शासक-गण जो सबसे अधिक बलवान होते हैं, जो भी व्यवस्था देते हैं उसे न्याय कहा जाता रहा है। प्रोसीमेक्स का यह सिद्धान्त कुछ अंशों में हॉब्स (Hobbes) और स्पिनोजा (Spinoza) द्वारा प्रकट की गई न्याय सम्बन्धी अवधारणाओं से बहुत-कुछ मिसलता-जुलता है। एक सीमा तक कार्ल-माक्स भी इसे पूँजीवादी न्याय मानने को तैयार होगा।

(ii) प्रोसीमेक्स के कथन का दूसरा निहितार्थ यह है कि अन्याय करना न्याय करने से अधिक अच्छा है (Injustice is better than Justice)। प्रत्येक व्यक्ति अपना हित चाहता है। अतः न्याय का अर्थ यदि केवल शक्तिशाली व्यक्ति की इच्छा या लाभ मात्र माना जाए तो व्यक्ति को सुख नहीं मिल सकेगा। इसके स्थान पर जो अन्यायी होगा वह अधिक सुखी रहेगा। इस स्थिति में अन्याय अधिक शक्ति तथा प्रसन्नता देने वाला बन जाता है। बुद्धिमान व्यक्ति अपने हित में कार्य करेगा दूसरों के हित में नहीं, इसलिए वह अन्यायी हो जाएगा। फलतः अन्यायी

व्यक्ति न्यायी व्यक्ति से अधिक मञ्छा हुआ । लौकिक ग्रथया व्यावहारिक उदाहरणों से अपने मत को पुष्ट करता हुआ प्रो सीमेक्स कहता है कि "पारस्परिक व्यवहार का ही उदाहरण ले लो । जब कभी न्यायी और अन्यायी व्यक्ति किसी व्यापार में साम्ना करेंगे तो साम्ने की समाप्ति पर तुम कभी ऐसा नहीं देखोगे कि न्यायी मनुष्य को अन्यायी मनुष्य से अधिक धन मिला हो । बल्कि न्यायी व्यक्ति को सदा कम ही मिला है । फिर राज्य से इन व्यक्तियों का जो सम्बन्ध है उसे देखो । जहाँ प्रत्यक्ष कर देने का प्रश्न आता है वहाँ इसी तरह सम्पत्ति पर न्यायी मनुष्य अधिक कर देता है और अन्यायी कम । जब राज्य की धोर से धन वितरण होता है तो अन्यायी धामे बढकर हाथ मारता है और न्यायी के पल्ले कुछ नहीं पड़ता ।" सरकारी पदों पर भारूढ होने वाले अन्यायी (Unjust) व्यक्ति ही अधिक लाभ उठाते हैं और न्यायी (Just) व्यक्ति न केवल स्वयं ही लाभ नहीं उठाते, अपितु वे अपने मित्रों और परिवित्तों तक को हानि पहुँचाते हैं । अपने अन्यायपूर्ण आचरण द्वारा वे उन्हें सारभान्वित नहीं करते । छोटे-छोटे पैमाने पर चोरी, डकैती, तथा देव मन्दिरों की लूट करने वाले चोर तथा डाकू कहलाते हैं । राज्य द्वारा पकड़े जाने पर वे दण्डित होते हैं किन्तु जब कोई राजा किसी अन्य देश के नागरिकों की सम्पत्ति हरण कर उसे अपनी बना लेता है तो वह महान् विजेता और प्रतापी और पुण्यवान नरेश कहलाता है; उसके शौर्य की गाथाएँ गाई जाती हैं । "अतः हे सुकरात पर्याप्त रूप से बड़े पैमाने पर किया गया अन्याय, न्याय की अपेक्षा अधिक शक्तिशाली, स्वच्छन्द तथा अधिक अधिकारपूर्ण कार्य है ।"¹

प्रो सीमेक्स के इन दोनों मतों को खण्डित कर, प्लेटो उन्हें निरस्त करता है । पहली प्रस्थापना का खण्डन करते हुए प्लेटो मानता है कि शासन यदि एक कला है तो किसी भी कला का उद्देश्य अपनी पदार्थ-वस्तु को सम्पूर्णता प्रदान करना होना चाहिए । कला पदार्थ के दोषों को दूर करती है न कि कलाकार की स्वार्थ-सिद्धि । सुकरात के मुख से इस सम्बन्ध में प्लेटो ने अनेक उदाहरण दिलाए हैं । डॉक्टर मरीज का इलाज अपने लिए नहीं बल्कि मरीज के रोगों को दूर कर उसे स्वस्थ बनाने के लिए करता है । सच्चा शिक्षक अपने विद्यार्थी के चरित्र के दोषों को दूर कर उसे विद्वान् और बुद्धिमान् बनाता है, जो उसका अपना हित साधन नहीं कहा जा सकता । आदर्श डॉक्टर और आदर्श शिक्षक केवल वे ही व्यक्ति ही सकते हैं जो रोगी एवं शिष्य के कल्याण को ध्यान में रख सकें । इसी प्रकार कोई भी शासन, शासक को स्वार्थ-सिद्धि का साधन मान नहीं है । वह जनता के कल्याण-कार्य करने के लिए है । शासन एक उच्च कला है और शासक एक विशुद्ध कलाकार की भाँति अपने धुद्र-स्वार्थों के पोषण के लिए न होकर जन-कल्याण के लिए जीता है । सच्चे शासक अपने स्वार्थ-ज देखकर जन-सेवा में मीन रहते हैं । अतः यह तर्क कि न्याय शक्तिशाली का लाभ या हित है, उनका माँग-भक्षण नहीं । इसी प्रकार एक शासक

1 Conford: The Republic, p. 24-25.

व्यवहारवादी मत के अनुसार न्याय का जन्म शक्तिशाली व्यक्तियों की स्वार्थी आकांक्षाओं से दुर्बलों की रक्षा करने के लिए हुआ अतः न्याय एक कृत्रिम-वस्तु है और वह भय की सतान है। कानून और न्याय दोनों ही अप्राकृतिक हैं क्योंकि वे शक्तिशाली व्यक्तियों के स्वाभाविक हितों के विरोध में होते हैं और दुर्बल व्यक्तियों के हितों का समर्थन करते हैं। स्वयं ग्लाका के शब्दों में, "आम लोगों की राय यह है कि न्याय वास्तविक अच्छाई के रूप में कभी भी स्वीकृत और पसन्द नहीं किया जा सकता, बल्कि वह एक ऐसी वस्तु माना जाता है जिसकी स्वीकृति अन्याय करने की अक्षमता के कारण उत्पन्न होती है। कोई भी ऐसा व्यक्ति जो अन्याय करने की सामर्थ्य रखता है और पुरुष कहलाने योग्य है वह कदापि किसी व्यक्ति के साथ अन्याय न करने और उसे न सहने का समझौता नहीं कर सकता। यदि वह ऐसा करता है तो समझ लो कि वह पायल है।" इस तरह ग्लाका निरबल व्यक्ति को न्याय सिद्धान्त को जन्म देने वाला मानता है। वह इसका आधार शक्तिशाली की इच्छा न बतला कर दुर्बल व्यक्तियों की भय-भावना मानता है। थ्रोसीमेक्स का यह विचार है कि "न्याय बलवान का स्वार्थ है" ग्लाका को प्रमान्य है। वह इसे दूसरे रूप से प्रस्तुत करता है। व्यवहारवादी न्याय बलहीन के लिए एक आवश्यक स्थिति है। इन दोनों विचारधाराओं के मध्य जो अन्तर है उसे स्पष्ट करते हुए बार्कर ने लिखा है— "थ्रोसीमेक्स न्याय को बल एव शक्ति पर आधारित शक्तिशाली व्यक्तियों का हित बतलाता है। ग्लाका उसे भय की भावना में स्थापित कर दुर्बलों के लाभ के लिए एक आवश्यक स्थिति मानता है।" लेकिन एक बिन्दु जिस पर थ्रोसीमेक्स और ग्लाका दोनों सहमत हैं, वह यह है कि "न्याय कृत्रिम है, परम्परागत है और, समयानुसार आवश्यकता विशेष की पूर्ति के लिए उत्पन्न हुआ है। यह अपने-आप में कोई नित्य या शाश्वत नैतिक सिद्धान्त नहीं हो सकता।"

प्लेटो न्याय के व्यवहारवादी सिद्धान्त की स्वीकार नहीं करता। यह कानून और न्याय को समझौते पर आधारित किसी भी प्रकार की कोई बाह्य वस्तु नहीं मानता। उसके अनुसार न्याय किसी अप्राकृतिक, कृत्रिम या बाह्य-शक्ति द्वारा समाज पर लादी गई कोई व्यवस्था मात्र नहीं है। न्याय का जन्म भय के कारण नहीं हो सकता। वह तो व्यक्ति की अन्तर-आत्मा की एक ऐसी आवाज है जो सबल और दुर्बल दोनों के ही हित में है। किसी भी समाज में न्याय का अनुपालन किसी भय या पार्श्विक शक्ति के कारण न होकर मनुष्य के स्वभाव के अनुरूप होता है। सर्व-सामान्य के लिए होता है, किसी वर्ग-विशेष के लिए नहीं।

प्लेटो का मत है कि न्याय मानव-आत्मा का एक आन्तरिक गुण है। सनातन काल से यह आत्मा का धर्म होने के कारण एक ऐसी आन्तरिक-वस्तु है जिसे समझने के लिये मनुष्य को अपनी सहज प्रकृति का ज्ञान आवश्यक है। मानव प्रकृति अपने आप में बड़ी जटिल है जिसके सूक्ष्म और विराट् दोनों ही स्वरूप व्यक्ति एवं राज्य दोनों के स्तर पर देखे जा सकते हैं। न्याय को उसके मयार्थ रूप में

जानने के लिए उसे उसके विराट् रूप में ढूँढा जा सकता है किन्तु न्याय का यह स्वरूप किसी वास्तविक ऐतिहासिक राज्य का न होकर प्लेटो के आदर्श राज्य का है।

इस प्रकार प्लेटो अपनी 'रिपब्लिक' में न्याय सम्बन्धी परम्परावादी, उपवादी एवं व्यवहारवादी—तीनों सिद्धान्तों का बड़े तार्किक ढंग से सुण्डन करता है। प्लेटो के अनुसार न्याय के ये उपरोक्त तीनों ही सिद्धान्त गलत हैं। अतः प्रश्न यह उठता है कि—“सही न्याय क्या है ?” और सुकरात इसे समझाता हुआ 'रिपब्लिक' का मूल आधार स्पष्ट करता है।

'रिपब्लिक' में न्याय-सिद्धान्त का विश्लेषण मनोवैज्ञानिक दृष्टि से हुआ है। प्लेटो का विचार था कि प्रत्येक व्यक्ति अपने समाज का अधिकतम हित साधन कर सकता है। उसका न्याय सिद्धान्त यह मानता है कि प्रत्येक व्यक्ति को अपने कर्तव्य के ढूँढने और उसकी अनुपालना में अपने सर्वस्व को लगा देना चाहिए। साथ ही दूसरों के कार्यों में किसी प्रकार का हस्तक्षेप भी नहीं करना चाहिए। सुकरात के शब्दों में, “न्याय प्रत्येक व्यक्ति के हृदय में रहता है और यदि वह अपने कर्तव्य को उचित ढंग से कहता है तो उसका आचरण स्वयं उसकी न्याय-प्रियता का परिचायक है।”¹ प्लेटो की न्याय-भावना व्यक्ति की आन्तरिक इच्छा की अभिव्यक्ति मात्र है। ई. एम. फोस्टर (E. M. Foster) के मत में, “जिसे हम नैतिकता कहते हैं वही प्लेटो के लिए न्याय है।”² प्लेटो ने प्रत्येक व्यक्ति की आत्मा में तीन नैसर्गिक प्रवृत्तियों का निवास माना है—1. ज्ञान (Reason), 2. साहस (Spirit), और 3. भूख (Appetite)।

मनुष्य की आत्मा के ये तीनों तत्त्व अपने-अपने कार्य-क्षेत्रों की सीमाओं में रहते हुये अपने-अपने कार्य सम्पादित करते रहते हैं जो मानव-व्यक्तित्व में एकता की स्थापना करते हैं। यदि इन तीनों तत्त्वों को किसी एक व्यक्ति की आत्मा में समन्वित किया जा सके तो वह व्यक्ति-भ्यापी बन जायेगा। जिन व्यक्तियों में ज्ञान की प्रधानता होती है, वे शासन-कार्य का संचालन कुशलतापूर्वक कर सकते हैं। इसी प्रकार जिन व्यक्तियों में भूख या क्षुधा की प्रधानता रही है वे उत्पादन कार्य अच्छे ढंग और सरलता से कर सकते हैं। यदि दार्शनिक-शासक अपना कार्य निष्पक्ष ढंग से सम्पादित कर सके तो सैनिक लोग भी युद्ध-क्षेत्र में उत्साहित होकर आत्म-त्याग के लिये तैयार रह सकेंगे। इसी प्रकार उत्पादक वर्ग द्वारा कठोर श्रम करने पर यदि उपभोग की वस्तुओं का उत्पादन अधिक हो तो समाज में संतुलन और समन्वय जन्म लेगा। यही आदर्श राज्य की स्थापना है। प्लेटो की मान्यता है कि जब उत्पादकों, सैनिकों एवं शासकों के तीनों वर्ग सुचारु रूप से अपना-अपना कार्य करें तो एक दूसरे के कार्यों में हस्तक्षेप नहीं होगा और सम्पूर्ण समाज में

न्याय का स्थापना हो सकता है। वह राज्य का व्यक्त का विस्तार मानता है, और इस कारण व्यक्तिगत न्याय और सामाजिक न्याय को दो भिन्न-भिन्न स्थितियों में मान कर एक ही स्थिति के दो स्तर बतलाता है। 'रिपब्लिक' की अवधारणा राज्य में इसी न्याय को बढ़ाने का प्रयत्न है।

'रिपब्लिक' का सुकरात न्याय की प्रकृति तथा उसके निवास पर अन्तिम विवेचना प्रस्तुत करता है। नगर-राज्यों की सामाजिक एवं राजनीतिक बुराइयों को दूर करने के लिए यह न्याय को एक प्रभावशाली साधन मानता है। उसके आदर्श-राज्य को उसके न्याय सिद्धान्त से पृथक् नहीं किया जा सकता। न्याय राज्य का एक आवश्यक गुण है जो अन्य प्रस्थाई गुणों से भिन्न है। प्लेटो के आदर्श-राज्य में यह राज्य-रूपी शरीर का आत्मा-रूपी तत्व है।

सामाजिक न्याय की चर्चा करते हुए प्लेटो ने लिखा है कि राज्य के अन्तर्गत शासक, रक्षक और कृषक—इन तीनों ही वर्गों को अपने-अपने कार्य बिना एक दूसरे के कार्य में हस्तक्षेप किए करते रहना चाहिए क्योंकि एक व्यक्ति एक समय पर एक ही कार्य अच्छाई से और अधिक मात्रा में कर सकता है। ऐसा करने से नागरिकों की आवश्यकताएँ पूरी हो सकेंगी और राज्य भी आत्म-निर्भर बन सकेगा। वर्ग विभेद होते हुए भी उनमें विग्रह नहीं होगा और समरसता की स्थापना हो सकेगी। प्लेटो के इस न्याय-सिद्धान्त के सामाजिक स्वरूप को सेबाइन ने इन शब्दों में व्यक्त किया है—

“न्याय वह बन्धन है जो मानव-समाज को एकता के सूत्र में बाँधता है। यह उन व्यक्तियों के पारस्परिक ताल-मेल का नाम है, जिनमें से प्रत्येक ने अपनी-अपनी शिक्षा-दीक्षा एवं प्रशिक्षण के अनुसार अपने-अपने कर्तव्यों को चुन लिया है और उनकी अनुपालना भी करते हैं। यह एक व्यक्तिगत सदगुण है और सामाजिक सदगुण भी, क्योंकि इसके द्वारा राज्य तथा इसके सदस्यों का समान रूप से हित-साधन होता है।”¹ बाकर ने इसी विचार को इन शब्दों में स्पष्ट किया है—
“समाज में विभिन्न प्रकार के व्यक्ति होते हैं (जैसे शासक, सैनिक तथा उत्पादक) जो एक दूसरे की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए एक समाज में संगठित होकर तथा स्वधर्म का पालन करते हुए समाज को एक ऐसी इकाई में बंधते हैं जो अपने-आप में पूर्ण है। यह सम्पूर्ण मानव-मानस की उपज है जिसमें उसी का प्रतिबिम्ब देखा जा सकता है। सामाजिक जीवन के इसी मूलमूल सिद्धान्त को प्लेटो ने न्याय की संज्ञा दी है।”² स्पष्ट है कि प्लेटो के अनुसार जो व्यक्ति स्वधर्म का पालन करता है वह न्यायप्रिय है, और जिस समाज में विभिन्न वर्गों के सदस्य अपने-अपने कार्य अपनी-अपनी योग्यता एवं रुचि के अनुसार चुनते हैं और करते हैं, वह समाज या राज्य न्याय-परामर्श या न्यायनिष्ठ है।

1 हेबार्त: पुराण, पृष्ठ 5

2 बाकर: पुराण, पृष्ठ 21

प्लेटो के न्याय सिद्धान्त की विशेषताएँ

प्लेटो की न्याय सम्बन्धी भवधारणा यूनानी राजनीतिक जीवन, के सन्दर्भ में कुछ ऐसी विशेषताएँ रखती है, जो उसके स्वरूप एवं प्रकृति को स्पष्ट करती है। इनमें से कुछ निम्नलिखित हैं—

1. प्लेटो का न्याय बाह्य जगत् की वस्तु न-होकर मान्तरिक स्थिति है। वह किसी बाह्य-शक्ति द्वारा किसी पर आरोपित नहीं किया जाता, यह व्यक्ति की आत्मा की प्रतिध्वनि है जिसे आत्मा का एक विशेष-समन्वयात्मक गुण (Architectonic quality of the soul), कहा जा सकता है।

2. न्याय भ्रहस्तक्षेप के सिद्धान्त (The Principle of Non-interference) से संयुक्त है। प्रादर्श-राज्य में प्रत्येक वर्ग के कार्य निर्धारित हैं और सामाजिक न्याय प्रत्येक सदस्य से यह अपेक्षा करता है कि वह दूसरे सदस्य के कार्यों में हस्तक्षेप न करे।

3. प्लेटो का सामाजिक न्याय कार्य विशेषीकरण (Specialisation of Functions) का सिद्धान्त है। मनुष्य की तीन प्रवृत्तियों—ज्ञान, साहस एवं मूर्ख के आधार पर प्लेटो ने समाज को शासक, सैनिक एवं उत्पादकों के तीन वर्गों में बाँटा है। इन तीनों वर्गों को विशिष्ट कार्य सौंपता हुआ प्लेटो चाहता था कि प्रत्येक व्यक्ति केवल अपना ही कार्य करे तथा उस कार्य विशेष में चरम-सीमा की दक्षता प्राप्त करके दिखाए।

4. प्लेटो के प्रादर्श-राज्य में न्याय की स्थापना दार्शनिक शासन द्वारा की गई है। योग्य-शासन के लिए सैनिक एवं शासक-वर्ग में सम्पत्ति तथा नारी के साम्यवाद की व्यवस्था है जो निःस्वार्थ समाज-सेवा की परिस्थिति का निर्माण कर सकेगी।

5. प्लेटो का सामाजिक न्याय सामाजिक एकता का सिद्धान्त है। कार्यों और गुणों के आधार पर विभाजित समाज के तीनों वर्ग भिन्न होते हुए भी सामाजिक एकता के प्रतीक हैं। इन व्यक्तियों और वर्गों में एकता और सामञ्जस्य स्थापित करना ही सामाजिक न्याय की स्थिति है।

6. व्यक्ति एवं समाज दोनों ही के स्तर पर न्याय-गुण की सम्प्राप्ति के लिए प्लेटो एक व्यवस्थित शिक्षाक्रम प्रस्तुत करता है (जिसकी चर्चा उसने प्रादर्श-राज्य में की है) जिसके अभाव में प्रादर्श-शासक एवं प्रादर्श-राज्य की स्थापना सम्भव नहीं हो सकेगी।

7. प्लेटो का राज्य एक नैतिक इकाई है अतः उसका न्याय सिद्धान्त भी एक नैतिक मान्यता है, जो कानूनी नहीं है।

8. प्लेटो का न्याय मानव-जीवन की समग्रता को लेकर चलता है और वह व्यक्ति के व्यक्तित्व का गुण और समाज की सामञ्जस्यपूर्ण स्थिति का दूसरा नाम है।

9. व्यक्तिगत स्तर पर न्याय व्यक्ति की अपनी आत्मा में बुद्धि के शासन द्वारा समन्वय की स्थापना है। सामाजिक स्तर पर यह व्यक्तियों द्वारा अपने-अपने

कार्य करते हुए दूसरों के कार्यों में बिना हस्तक्षेप किए सामाजिक एकता को बनाए रखना है।

इस तरह न्याय 'रिपब्लिक' का आधार-स्तम्भ है और प्लेटो की सारी तर्क-शृंखला का उद्देश्य न्याय के इसी स्वरूप को उद्घाटित करना है। प्लेटो ने सिद्धान्ततः जिस व्यक्तिवाद का विरोध किया था, न्याय की अवधारणा उसी का अन्तिम और चरम उत्तर है। इसके अनुसार व्यक्ति कोई अलग इकाई नहीं है बल्कि एक ऐसी व्यवस्था का अंग है, जिसका उद्देश्य एकाकी आत्मा के सुखों की सिद्धि मात्र न होकर उस व्यवस्था में एक नियत स्थान की पूर्ति करना अधिक है। न्याय राज्य के सदस्यों का भी आधार है क्योंकि जब तक नागरिक अपने कर्तव्य-क्षेत्रों पर ध्यान केन्द्रित नहीं करेंगे, तब तक वे अपने सदस्यों का परिचय भी नहीं दे सकेंगे। 'रिपब्लिक' में न्याय को समाज-जीवन का सच्चा सिद्धान्त ठहराया गया है। इसीलिए 'रिपब्लिक' को 'न्याय मीमांसा का ग्रन्थ' भी कहा जा सकता है।

प्लेटो के न्याय सिद्धान्त की आलोचना

प्लेटो के न्याय सिद्धान्त को आदर्शवादी तथा राज्य के नैतिक सिद्धान्त को आत्मविरोधी तक कहा जाता है। बौद्धिक एवं व्यावहारिक दृष्टि से इस सिद्धान्त की प्रमुख आलोचनाएँ संक्षेप में इस प्रकार हैं—

1. बार्कर (Barker) के मतानुसार, इसका सबसे बड़ा दोष यह है कि 'प्लेटो का न्याय वस्तुतः न्याय ही नहीं है। वह मनुष्यों को अपने कर्तव्यों तक सीमित करने वाली एक भावना मात्र है। यह कोई ठोस कानून नहीं है।' आज के न्याय की परिभाषा में न्याय कानून का पालन कराने वाला अस्त्र है, किन्तु प्लेटो का न्याय केवल एक कर्तव्य-भावना है। नैतिक-कर्तव्य तथा कानूनी-बाध्यता (Legal Obligation) को मिलाकर प्लेटो ने एक अस्पष्ट स्थिति उत्पन्न की है जो उसके न्याय को अव्यावहारिक बनाती है।

2. प्लेटो का न्याय निष्क्रिय है। न्याय के बल पर व्यक्ति अधिकारों के लिए सघर्ष करता आया है। किन्तु प्लेटो की 'रिपब्लिक' में वह इतना आत्म-सयमी और भयानक कर दिया गया है कि वह सामाजिक उत्थान की प्रक्रिया में कोई सक्रिय भूमिका नहीं निभा सकता।

3. प्लेटो के सामाजिक न्याय सिद्धान्त में कर्तव्यों को प्रधानता दी गई है, व्यक्तिगत अधिकारों को नहीं। फलतः उसके न्याय सिद्धान्त में व्यक्ति का केवल पार्श्व स्वरूप ही स्पष्ट हो पाया है। न्याय की प्राप्ति के लिए राज्य में व्यक्ति का विलीनीकरण हो गया है जो उसके विकास के लिए हानिप्रद है। सच्चे न्याय की अवधारणा में कर्तव्य और अधिकार दोनों का समावेश होना चाहिए जिसकी प्लेटो उपेक्षा करता है।

4. प्लेटो के अनुसार न्याय का अर्थ है—प्रत्येक व्यक्ति का अपनी प्रकृतिकृत योग्यतानुसार कार्य करना और उसके विशेषीकरण प्राप्त करना। लेकिन इस प्रकार के विशेषीकरण से व्यक्ति के मनोवैज्ञानिक जीवन में बाधा उत्पन्न हो जाएगी

और उसका सर्वांगीण विकास सम्भव नहीं हो सकेगा। समाज के तीन वर्गों को मानव व्यक्तित्व के तीन गुणों के आधार पर बनाना प्रताकिक है। यह आवश्यक नहीं कि किसी व्यक्ति में तीनों में से कोई एक ही गुण अधिक हो। फिर एक ही व्यक्ति साहसी, बुद्धिमान् एवं धुषा-प्रधान भी हो सकता है। प्लेटो के न्याय-सिद्धान्त के अनुसार व्यक्ति के व्यक्तित्व का विकास तिहाई और एकांगी होगा। इसी प्रकार प्लेटो द्वारा किया गया श्रम-विभाजन भी गलत है। वह मनुष्य-स्वभाव की प्रवृत्तियों के अनुसार समाज को तीन वर्गों में बाँटता है, जबकि इन प्रवृत्तियों के आधार पर यह वर्ग-विभाजन सम्भव नहीं हो सकता। ये सभी आन्तरिक तत्त्व हैं जो मनोविज्ञान की दृष्टि से अन्वोन्यायित एवं अविभाज्य हैं।

5. प्रो० सेबाइन (Sabine) का आरोप है कि "प्लेटो की न्याय-कल्पना जड़, आत्म-परक, निष्क्रिय, अनैतिक, अव्यावहारिक एवं अविश्वसनीय है।"¹ उन्हें प्लेटो का न्याय-सिद्धान्त अनावश्यक सामान्य ज्ञान का सिद्धान्त लगता है। उदाहरण के लिए यदि एक व्यक्ति अथवा वर्ग किसी प्रवृत्ति विशेष से संचालित होता भी है तो उसे यह बतलाने की बजा आवश्यकता है कि वह केवल अपना एक ही कार्य करे।

सामाजिक न्याय का यह सिद्धान्त स्थायित्व की ओर झुका हुआ है जो व्यक्ति को उसके स्वभाव के साथ बाँध कर पारस्परिक मर्षण मिटाने के स्थान पर अपनी न्याय-व्यवस्था से वर्ग-संबंध की स्थिति पैदा कर सकता है।

6 प्लेटो की रिपब्लिक में कार्य विशेषीकरण एवं वर्ग-विभाजन की न्यायिक स्थिति जाति एवं वर्ग-व्यवस्था का-सा रूप धारण कर लेती है जो राज्य में एकना के स्थान पर विषमता उत्पन्न करती है। एक ओर तो वह कहता है कि समाज का कोई भी वर्ग किसी दूसरे वर्ग के कार्यों में हस्तक्षेप नहीं करेगा, किन्तु दूसरी ओर उसने अपने शासक वर्ग को राज्य पर निरकुश शासन करने का सम्पूर्ण अधिकार दिया है जो दूसरे वर्गों के कार्यों में घोर हस्तक्षेप कहा जा सकता है। शासन को मुचाह रूप से चलाने के लिए यदि शासक-वर्ग, उत्पादक-वर्ग के कार्यों में हस्तक्षेप करता है तो यह न्याय के सिद्धान्त के विरुद्ध होना चाहिए, किन्तु यदि वह ऐसा नहीं करता है तो आदर्श राज्य में शासन व्यवस्था मुचाह रूप से नहीं चल सकेगी।

अपने न्याय सिद्धान्त की क्रियान्विति के लिए प्लेटो ने दार्शनिक शासको को इतनी अधिक शक्तियाँ प्रदान की हैं कि वे निरकुश शासक बन गए हैं। शक्ति के एकाधिकार अथवा सम्पूर्ण शक्ति की निरकुशता के कारण प्लेटो के विवेकी शासको के पथभ्रष्ट हो जाने की पूरी-पूरी सम्भावना बनती है जो अन्याय को जन्म देगी। इस सिद्धान्त में केवल सैनिक एवं शासक वर्ग को ही अति महत्त्व दिया गया है जिसके कारण जन-साधारण महत्त्वहीन हो गया है। यह प्रजातन्त्र के विरुद्ध है। न्याय का यह सिद्धान्त प्लेटो को फासीवादी और अधिनायकवादी बनाता है।

1 "Plato's conception of Justice is too static, subjective, demoralising, unpsychological and unrealisable."
—Sabine

7. प्लेटो के अनुसार राज्य के शासक एवं सैनिक वर्ग पारिवारिक सुख तथा सम्पत्ति से वंचित कर दिए जाएंगे। उसका यह विचार मानव-स्वभाव एवं नारी-मनोविज्ञान के सिद्धान्तों के प्रतिकूल है। मुख, सम्पत्ति एवं परिवार से विलग रहकर राज्य के संरक्षक अपने-कार्यों की पूर्ति नहीं कर सकते।

प्लेटो की न्याय धारणाओं पर तत्कालीन एथेन्स की राजनीति का गम्भीर प्रभाव है। इस व्यवस्था में तीन मुख्य दोष थे—(अ) पहला दोष तो यह था कि राज-काज को समझे बिना ही जन-साधारण-उसमें भाग लेता था और हस्तक्षेप करता था। इस दोष को मिटाने का एकमात्र उपाय यही हो सकता था कि सभी को अपने काम का विशेषज्ञ बनाया जाए और प्लेटो का न्याय यही करने की कोशिश है। (ब) दूसरा दोष था—स्वार्थपरता और भ्रष्ट राजनीति। एथेन्सवासी अपनी-अपनी स्वार्थ-सिद्धि में लगे थे। किसी को इस बात की चिन्ता नहीं थी कि राज्य पर उसका क्या दुष्प्रभाव पड़ने जा रहा है। प्लेटो ने व्यक्ति का राज्य में विलय कर इस अन्याय से लड़ने का प्रयास किया है। (स) तीसरे, नागरिकों का ऐसे दो प्रमुख गुटों में विभाजन जो एक-दूसरे के विनाश पर तुले थे। इसके परिणामस्वरूप एथेन्स राज्य की एकता नष्ट प्रायः हो चुकी थी। अपने न्याय के सिद्धान्त के द्वारा प्लेटो एकता स्थापित करने की पूरी-पूरी कोशिश करता है। उसके अनुसार, “राज्य पर सभी वर्गों का अधिकार है और प्रत्येक वर्ग का राज्य के प्रति एक ऐसा आत्मारोपित कर्तव्य है जो उसकी एकता और मजबूती को अक्षुण्ण रख सके।”

इस प्रकार प्लेटो का न्याय-सिद्धान्त सयम, सन्तुलन, समन्वय और कर्तव्य-परायणता का पर्यायवाची है। व्यक्तिगत स्तर पर न्याय-परायण व्यक्ति वह है जो अपनी आत्मा में बुद्धि, साहस और मूल के तीनों तत्त्वों को सममित कर बुद्धि के तत्वावधान में अपने व्यक्तित्व का समन्वय उपस्थित करता है। न्यायी व्यक्ति एक ऐसा सन्तुलित व्यक्तित्व है जो अपने व्यक्तित्व के विभिन्न गुणों और क्षमताओं की मर्यादा भली-भाँति पहचानता है। वह केवल गुणवान ही नहीं बल्कि विभिन्न गुणों को यथास्थान और यथाप्रवसर प्रदर्शित करना भी जानता है। प्लेटो का यह व्यक्तिगत न्याय एक ऐसी शैलिक विशेषता (Architectonic quality) है जो अन्य गुणों और क्षमताओं को एक-दूसरे के साथ समन्वित कर दुर्गुण बनने से रोकती है। एक गुण या क्षमता विशेष (Departmental Excellence) यदि प्रति को प्राप्त कर ले तो वह व्यक्तित्व का दुर्गुण बन जाती है अतः बुद्धि के विवेकपूर्ण नियन्त्रण में गुणों के मर्यादित रहने पर ही व्यक्तित्व की कोई भी क्षमता गुण की सीमा में रह सकती है। आत्मा की यही सन्तुलनकारी एवं विवेक-सम्मत क्षमता वह न्याय है जो व्यक्ति को उसके कर्तव्यों प्रथवा दायित्वों के प्रति जागरूक बनाती है।

सामाजिक स्तर पर न्याय की उपलब्धि व्यक्तिगत स्तर के न्याय की विद्यमानता को अनिवार्य मान कर चलती है। प्लेटो यह मानता है कि व्यक्तिगत

न्याय द्वारा स्थापित समरसता एवं व्यक्तित्व-सन्तुलन के बावजूद भी राज्य के सभी नागरिक एक-सा जीवन नहीं जी सकते। उन्हें बुद्धि, साहस और मौलिक तत्वों की प्रधानता के आधार पर अपनी रुचि के अनुसार अपना कार्यक्षेत्र एवं व्यवसाय चुनना होगा। अपने इस दृष्टानुकूल कार्य को वे जानें, करें और करते समय यह न सोचें कि अन्य व्यक्ति भी इसी प्रकार का अपना कर्तव्य कर रहे हैं या नहीं। प्लेटो मानता है कि इस आत्मारोपित कर्तव्यपरायणता और व्यावसायिक-दक्षता से समाज के विभिन्न वर्गों में कार्य-कुशलता एवं सामाजिक एकता की स्थापना हो सकेगी। दूसरे शब्दों में, विशिष्ट कार्यों को विशेषज्ञों की योग्यता से करते हुए समाज में एकता की भावना का अभ्युदय और सम्प्राप्ति ही सामाजिक न्याय है।

कुल मिलाकर प्लेटो का न्याय तत्कालीन एपेन्स की प्रमुख समस्याओं का उत्तर है—ज्ञान, व्यावसायिक ज्ञान और विशेषज्ञों का विशिष्ट ज्ञान मिलकर अज्ञान को नष्ट कर सकेंगे और सामाजिक चेतना प्रदीप्त हो सकेगी। जब इस प्रकार के नागरिक अपना-अपना कार्य करते हुए जानी और दार्शनिक शासकों की अधीनता में रहेंगे तो समाज में जैविक एकता और कर्तव्यनिष्ठा की भावना जागेगी, जिससे धुंध, स्वार्थ और सकीर्णताएँ मिटेंगी तथा एक 'सामाजिक एकीकरण' (Social Integration) या भावनात्मक एकीकरण (Emotional Integration) सम्भव हो सकेगा। न्याय के द्वारा राज्य के एकीकरण का विचार आज के युग के जनतन्त्रात्मक राज्यों के लिए भी पर्याप्त रूप से उपयोगी है। अज्ञान को मिटाने के लिए जिस व्यावसायी विशेषीकरण का प्रश्न प्लेटो ने अपनी रिपब्लिक में उठाया है, उसे आज के बड़े राज्य भी निरयंक और गौण नहीं मान सकते। न्याय की यह कल्पना आज के विघटनशील और अज्ञानी शासकों द्वारा शासित जनतन्त्रों के लिए उतनी ही बड़ी चुनौती है जितनी कि सुकरात के हत्यारे एपेनियन जनतन्त्र के समक्ष रही होगी। मानव-प्रकृति की मूल दुर्बलता और मौलिक क्षमता, जिसके अध्ययन के आधार पर प्लेटो अपनी बर्गवादी व्यवस्था में समरसता, सन्तुलन एवं एकीकरण लाना चाहता है, जनतन्त्र के शाश्वत प्रश्नों पर प्रकाश डालती है। व्यक्ति और समाज दोनों के लिए न्याय के नाम पर जिस निष्ठा, कर्तव्यपरायणता और राज्य-हित के लिए त्याग और बलिदान की प्रपेक्षा और आवश्यकता प्लेटो ने प्रतिपादित की है उसे सभी शासक और विचारक स्पृहणीय मानते हैं। यह दूसरी बात है कि इनकी उपलब्धि और खोज में अनुशासन को आवश्यकता बतलाते हुए प्लेटो स्वयं अपनी सीमाओं से बहुत दूर चला गया है।

इस प्रकार प्लेटो की न्याय-व्यवस्था व्यक्ति और समाज के स्तरों पर अज्ञान और स्वार्थ-आधारित सकीर्णताओं से निपटने का एक राजनीतिक अभ्यास है। व्यक्तिगत न्याय की अवधारणा द्वारा प्लेटो यह प्रतिपादित करना चाहता है कि सच्चे ज्ञान के प्रालोक से प्रालोकित व्यक्ति अपने कर्तव्यपालन में व्यर्थ की बाधा, बाधाओं को अवरोध नहीं मानेगा। ज्ञान, गुण होने के कारण व्यक्ति के व्यक्तित्व में समरसता, सन्तुलन एवं जैविक एकता उत्पन्न होगी जिसके फलस्वरूप बुद्धताएँ

एवं संकीर्णताएँ विलुप्त होकर समग्रता एवं एकत्व का भाव जायेगा। इसी तरह सामाजिक न्याय समाज के व्यक्तित्व में एकत्व की स्थापना है जो उसके विवर्गात्मक स्वरूप की स्वीकृति एवं दार्शनिक शासक की अधीनता में एकता लाने का प्रयास है। मानव व्यक्तित्व की भाँति आदर्श राज्य अपने विभिन्न वर्गों द्वारा विशेषीकृत कार्य करने की अपेक्षा करेगा और सामाजिक न्याय इस बहुवर्गीय समाज को दार्शनिक राजा के नेतृत्व में एकता में बाँधे रहेगा। जिस तरह व्यक्ति के स्तर पर न्याय-व्यक्तित्व को समरसता रखना है, वह मस्तिष्क का आजा-पालन है। इसी प्रकार सामाजिक न्याय अपने कर्तव्य-बोध और कर्तव्यपरायणता के द्वारा समाज में दार्शनिक शासन के माध्यम से सामाजिक एकता की एक ऐसी उपलब्धि है जो गुणात्मक जीवन की साभेदारी को सम्भव बना सकेगी।

बार्कर ने लिखा है कि "न्याय रिपब्लिक की आधारशिला है और रिपब्लिक न्याय की मूल अवधारणा का सस्थागत स्वरूप है।" उक्त कथन यह स्थापित करता है कि प्लेटो ने न्याय की अवधारणा पहले विकसित की और जब वह उसे सभ्या का रूप देने लगा तो रिपब्लिक बन गई। दूसरे शब्दों में यदि न्याय विचार है तो रिपब्लिक उसका सस्थागत स्वरूप। न्याय की अवधारणा एक आदर्श राज्य का बीज रूप है जो विकसित होकर दार्शनिक राजा की रिपब्लिक के रूप में मूर्तमान हुआ है। न्याय की अवधारणा एकीकृत शरीर की जैविक कल्पना है, जिसमें विभिन्नताएँ एवं विभिन्न स्तर पर किए गए कार्यों में एकरूपता अथवा समरसता है। यह तभी सम्भव हो सकता है जबकि समाज का प्रत्येक वर्ग हाथ, पैर, आँखों की भाँति अपना-अपना कार्य करे लेकिन जिस तरह शरीर की जैविक एकता मस्तिष्क के शासन पर निर्भर करती है, उसी प्रकार एक आदर्श राज्य की एकता दार्शनिक राजाओं के शासन द्वारा ही सम्भव है। फिर जिस प्रकार शरीर पर मस्तिष्क का शासन तानाशाही प्रक्रिया से शरीर के हित में चलता है, उसी प्रकार अपने आदर्श राज्य के सामूहिक हित एवं एकता के लिए प्लेटो विवेकशील एवं जाग्रत दार्शनिकों का अधिनायकवादी प्रतिमान प्रस्तुत करता है। ये दार्शनिक राजा केवल एक उदारतावादी एवं राज्य द्वारा संचालित शिक्षा प्रणाली से ही पैदा हो सकते हैं और वे सदैव अपनी इस प्रबुद्ध राजनीतिक मस्तिष्क की स्थिति में बन रहे सकें, इसके लिए प्लेटो सम्पत्ति एवं परिवार का साम्यवाद निर्धारित करता है। अतः न्याय की अवधारणा व्यावहारिक तभी बन सकती है, जब एक शिक्षा पद्धति और साम्यवादी व्यवस्था दार्शनिक राजाओं की प्रबुद्ध आदर्श सभ्या को जन्म दे सके जिसे प्लेटो रिपब्लिक कहता है। दूसरे शब्दों में यदि न्याय रिपब्लिक की आधारशिला है तो रिपब्लिक में जो भी व्यवस्था बनी है वह न्याय का व्यावहारिक एवं मूर्तमान रूप है।

रिपब्लिक में शिक्षा सिद्धान्त

(The Scheme of Education in the Republic)

प्लेटो के राज्य की आत्मा न्याय है और यदि न्याय से हटकर उन साधनों पर विचार किया जाए जिनके द्वारा उसकी सिद्धि हो सकती है तो इसके लिए

प्लेटो ने दो संस्थाओं की संरचना का सुझाव दिया है—एक है, राज्य द्वारा संचालित की जाने वाली सामान्य शिक्षा प्रणाली, और दूसरी, साम्यवादी समाज-व्यवस्था। बार्कर ने टिप्पणी की है कि सामान्य शिक्षा प्रणाली द्वारा विशिष्ट कार्य का वह प्रशिक्षण प्राप्त होगा और उसे पूरा करने में निःस्वार्थ भाव से जुटे रहने की वह सहज प्रवृत्ति जाग्रत होगी जो न्याय की दृष्टि से आवश्यक है। समाजवादी समाज-व्यवस्था से इस प्रकार के प्रशिक्षण के लिए आवश्यक समय मिल सकेगा, क्योंकि इस व्यवस्था में लोग प्राचीनकामाने की आवश्यकता से बहुत-कुछ मुक्त हो जाएंगे। इससे भी बड़ी बात यह होगी कि इसके द्वारा उस दृष्टिकोण का विकास होगा जिसके अनुसार व्यक्ति 'पूर्ण अथवा समग्र' का अंग बनता है और जो प्लेटो की न्याय-प्रवधारणा में सन्निहित है।¹ प्लेटो की दृष्टि में शिक्षा वह भावात्मक साधन है जिसके द्वारा शासक समरसतापूर्ण राज्य की स्थापना के लिए मानव-प्रकृति को सही दिशा की ओर उन्मुख कर सकता है।² प्लेटो ने रिपब्लिक में शिक्षा का इतना विस्तार से विवेचन किया है और शासकों की शिक्षा को इतना महत्त्व दिया है कि रूसो ने तो रिपब्लिक की शिक्षा पर सर्वोत्कृष्ट कृति की सजा दी है। उसके शब्दों में, "रिपब्लिक केवल राजनीति पर लिखी गई पुस्तक मान ही नहीं बरन् शिक्षा पर लिखी गयी एक ऐसी उत्कृष्ट रचना है जो इससे पहले कभी नहीं लिखी जा सकी।"³ रिपब्लिक की शिक्षा-योजना जीवन के समूचे दृष्टिकोण को बदल कर बुराई की जड़ पर प्रहार करने और जीवन-यापन के गलत ढंग में सुधार करने की एक चेष्टा है। यह एक मानसिक रोग को ठीक करने का एक ऐसा मानसिक निदान है जिससे सामाजिक पवित्रता तथा सत्य की अनुभूति मिलती है। शिक्षा का उद्देश्य—आत्मा को उस परिवेश में लाना है जो उसके विकास की प्रत्येक अवस्था में उसके उन्नयन के लिए सबसे अधिक अनुकूल हो। साम्यवाद का अर्थ है—राजनीति के परिवेश से उन तत्वों को हटा देना जो आत्मा के समुचित विकास में बाधक हो सकते हैं।⁴

प्लेटो ने शिक्षा को एक ऐसी सामाजिक प्रक्रिया माना है जिसके द्वारा समाज के घटक एक सामाजिक चेतना से अनुप्राणित होकर समाज के प्रति अपने कर्तव्यों का पालन करना सीखते हैं। एक अच्छे जीवन में आने वाली बाधाओं की शिक्षा द्वारा दूर किया जा सकता है। शिक्षा एक ऐसा अभिकरण है जिसके द्वारा व्यक्ति समाज में अपना समुचित स्थान बना पाता है और उसके अनुसार अपने को ढालता रहता है। सच्ची शिक्षा को सही ढंग से ग्रहण करके मन और चेतना को सुसंस्कृत बनाया जा सकता है। प्लेटो शिक्षा द्वारा समाज के विभिन्न वर्गों में राजनीतिक चेतना और

1 बार्कर : पूर्वोक्त, पृष्ठ 273

2 शेराइन : पूर्वोक्त, पृष्ठ 57.

3 "The Republic is not a work upon politics but the finest treatise on education that was ever written."
—Rousseau

4 बार्कर : पूर्वोक्त, पृष्ठ 273

कर्त्तव्य-प्रायणता की भावना के संचार का प्राकृषी है। उसकी दृष्टि में शिक्षा वह प्रकाश है जो व्यक्ति के अस्तित्व पर छाए हुए अज्ञान रूपी अन्धकार को मिटा कर ज्ञान की ज्योति जगाता है। इस ज्योति से तभी वर्गों के कर्त्तव्य-पथ-प्राप्तिक्रिय हो सकते हैं और राज्य में एकता तथा व्यवस्था बनी रह सकती है। प्लेटो की शिक्षा-योजना का एक समाजशास्त्रीय लक्ष्य भी है और वह है राज्य के महत्त्व का ज्ञापन। यूनानियों के चिन्तन में राज्य एक सजीव संस्था थी और जिसके साथ उनका एक सागात्मक सम्बन्ध था। सोफिस्टो द्वारा प्रतिपादित व्यक्तिवाद का खण्डन कर प्लेटो समूह का महत्त्व प्रतिपादित करना चाहता है। राज्य द्वारा शिक्षा का प्रबन्ध उसे अभीष्ट है, चूंकि उसकी शिक्षा का प्रयोजन भी यही है कि समाज के वर्ग अपने-अपने कार्य पूरी शक्ति और भावना से पूरे करें। शिक्षा के सामाजिक पहलू पर बल देते समय प्लेटो ने उसके व्यक्तिगत पक्ष को भी नहीं भुलाया है। उसके लिए शिक्षा केवल समाज-सेवा का ही एक साधन मात्र न होकर व्यक्ति के लिए भी एक सत्य-शोषक यन्त्र है। मानव-अस्तित्व में ज्ञान की गंगा प्रवाहित कर शिक्षा व्यक्ति को उस अन्ध-रूप से निकालती है, जिसे वह अपने व्यक्तित्व का सर्वांगीण विकास कर सके।

प्लेटो ने शिक्षा को जो महत्त्व दिया है, उसका एक स्वाभाविक परिणाम यह भी निकलता है कि शिक्षा को व्यक्तिगत मार्ग और पूर्ति के व्यापारिक सिद्धान्त पर नहीं छोड़ा जा सकता।¹ अतः, प्लेटो की दृष्टि में राज्य का सबसे पहला और सबसे महत्त्वपूर्ण कार्य है शिक्षा देना। इस सम्बन्ध में प्लेटो अरस्तू से सहमत है और इस दृष्टि से वे दोनों ही यूनानी परम्परा के सच्चे प्रतिनिधि हैं। शिक्षा का अस्तित्व ही इसलिए है कि राज्य नागरिकों को अपने राज्य के नैतिक जीवन की शिक्षा दे और विलोमतः राज्य में शासन-व्यवस्था का अस्तित्व इसलिए होता है कि वह शिक्षा का प्रबन्ध करे।² प्लेटो की योजना एक राज्य-नियन्त्रित और अनिवार्य शिक्षा-प्रणाली को लेकर चली है। प्लेटो तो यह भी मानता है कि राज्य पहला और सबसे ऊँचा शिक्षण-संस्थान है।³

तत्कालीन यूनानी-पद्धतिय

अपनी शिक्षा-योजना को प्रस्तुत करते समय प्लेटो ने तत्कालीन यूनानी शिक्षा-पद्धतियों का भी दिग्दर्शन किया है। उसके समय के यूनान में दो शिक्षा-पद्धतियाँ प्रमुख रूप से प्रचलित थी—एक एथेन्स में प्रचलित शिक्षा-पद्धति और दूसरी स्पार्टा में प्रचलित शिक्षा-पद्धति।

इन दोनों ही शिक्षा-प्रणालियों के अपने-अपने प्रकार के गुण दोष थे। एथेन्स में शिक्षा की कोई सार्वजनिक राजकीय व्यवस्था नहीं थी। शिक्षा एक व्यक्तिगत

1 सेनाहन : पूर्वोक्त, पृष्ठ 57.

2 बार्कर : पूर्वोक्त, पृष्ठ 274.

3 सेनाहन : पूर्वोक्त, पृष्ठ 57.

व्यवसाय या जो राज्य का कर्तव्य होकर परिवार का उत्तरदायित्व माना जाता था। राज्य की ओर से शिक्षा संस्थाओं को कोई सहायता नहीं मिलती थी। रोमन साम्राज्य के समय तक यूरोप में राज्यों की ओर से कोई शिक्षा संस्थान नहीं बने थे। सोलन (Solon) के एक कानून द्वारा माता-पिता को यह आदेश था कि वे अपने लड़कों को अक्षरों का ज्ञान कराएँ। लड़कियों के विषय में सोलन का यह कानून मौन था। शिक्षा का पाठ्यक्रम तीन अवस्थाओं में बँटा हुआ था—(1) प्राथमिक, (2) माध्यमिक तथा (3) उच्च। शिक्षा के मुख्य विषय—(जो साक्षरता के बाद पढ़ाये जाते थे)—पढ़ना, लिखना, प्राचीन कवियों के साहित्य का अध्ययन, व्यायाम, खेलकूद और संगीत आदि थे। साहित्य के माध्यम से धर्म एवं आचारशास्त्र की शिक्षा का भी अध्ययन करवाया जाता था। प्राथमिक शिक्षा 6 से 14 वर्ष की अवस्था तक और माध्यमिक शिक्षा 14 वर्ष से 18 वर्ष तक की अवस्था तक चलती थी। प्राथमिक शिक्षा के बाद आगे अध्ययन की इच्छा रखने वाले शिक्षार्थी सोफिस्टो या आइसेक्रेटो के विद्यालयों में मुक्त से माध्यमिक शिक्षा ग्रहण कर सकते थे। चूँकि यह शिक्षा खर्चीली थी अतः प्रायः धनी लोग ही इसका लाभ उठा पाते थे। सोफिस्ट अलकारशास्त्र, भाषण-कला, राजनीति, व्याकरण आदि विषयों का अध्यापन करते थे। शिक्षा की तीसरी अवस्था 18 से 20 वर्ष तक की थी। दो वर्ष की इस अवधि में विद्यार्थियों को सैनिक शिक्षा दी जाती थी जिससे नागरिक-उत्तरदायित्वों को निभाने की क्षमता प्राप्त करते थे।

स्पार्टा में शिक्षा व्यवस्था राज्याधीन थी। सम्यता और विकास की दृष्टि से एथेंस की तुलना में काफी पिछड़ा हुआ स्पार्टा (Sparta) प्लेटो के युग में अविकसित स्थिति में था। युद्ध की वहाँ की राजनीति में विशेष भूमिका थी। इस सैनिक राज्य में प्राचीनकाल से ही राज्य की ओर से कठोर प्रशिक्षण को व्यवस्था विद्यमान थी। यहाँ शिक्षा में परिवार का कोई उत्तरदायित्व नहीं था। 7 वर्ष की अल्पायु से ही बालक राज्य को सौंप दिए जाते थे। राज्य उनकी प्रतिभा, योग्यता तथा अभिरुचि के अनुसार उन्हें शिक्षा देता था, किन्तु शिक्षा का स्वरूप प्रमुख रूप से सैनिक शिक्षा (Military Education) था जिसका एकमात्र उद्देश्य था अच्छे लड़ाकू-रक्षक पैदा करना। कला, अथवा सूक्ष्म-बौद्धिक विकास की इस व्यवस्था में कोई सम्भावनाएँ नहीं थीं। बड़ी-बड़ी व्यायामशालाएँ (Gymnasium), रहने एवं सोने-खाने के लिए बड़े-बड़े सामान्य कक्ष और युद्ध-क्षेत्र—ये ही स्पार्टा की प्रमुख शिक्षण-संस्थाएँ थीं। स्पार्टा में प्रारम्भ से उच्च शिक्षा तक राज्य का नियन्त्रण था। प्रत्येक शिक्षार्थी को इसलिए सैनिक शिक्षा दी जाती थी जिससे कि वह उस स्पार्टन सैनिक परम्परा की रक्षा कर सके जिस पर वह जीवित था। स्पार्टा में विभिन्न प्रकार की शारीरिक एवं मानसिक क्रियाओं और परीक्षाओं के द्वारा विद्यार्थियों को सुदृढ़ बनाया जाता था। स्त्रियों के लिए शारीरिक शिक्षा अनिर्वाय थी। प्लूटार्क ने स्पार्टा के प्रसिद्ध नियम-निर्माता लाइकार्गस (Lycargus) की जीवनी में लिखा है कि यहाँ बालक-बालिकाएँ एक साथ नग्नावस्था में नाना

प्रकार के व्यायाम करते थे।¹ "युवतियों का शरीर दौड़, कुरती, बर्छी, भाला फेंकना आदि विभिन्न व्यायामों द्वारा सम्पुष्ट बनाया जाता था ताकि उनकी सन्तानें भी पुष्ट और बलिष्ठ हों।" स्त्रियों और पुरुषों को एक निश्चित प्रकार का बनाया जाता था। परिवार में वैवाहिक प्रेम को कोई स्थान नहीं था। 20 वर्ष की अवस्था के बाद नागरिकों को विवाह करने की स्वतन्त्रता थी, लेकिन 30 वर्ष तक उन्हें राजकीय पुरुषघरों (Men's House) में रहना पड़ता था। पारिवारिक जीवन को राजकीय आवश्यकताओं के सम्मुख गौण समझा जाता था। विवाह एक गुप्त और अवैध सम्बन्ध था। पति-पत्नी वैवाहिक तथा पारिवारिक जीवन का उपभोग नहीं कर सकते थे। स्पार्टा की सामाजिक व्यवस्था भी राज्य की सैनिक आवश्यकताओं के अनुरूप थी। सभी नागरिक सामूहिक-भोजनालयों में भोजन करते थे। लोहे की मुद्रा प्रचलित थी। स्पार्टा का शासन कुलीन व्यक्तियों के हाथ में था। वे धार्मिक एवं पारिवारिक चिन्ताओं से मुक्त रह कर अपना सम्पूर्ण समय राज्य के कार्यों तथा राज्य द्वारा निर्धारित प्रशिक्षण में लगाते थे। स्पार्टा की इस शिक्षा-प्रणाली को यूनानी जगत् में इतनी ख्याति प्राप्त थी कि एथेन्स के युवक शिक्षा प्राप्ति हेतु वहाँ जाया करते थे।

प्लेटो ने एथेन्स और स्पार्टा की दोनों ही शिक्षा-प्रणालियों का अध्ययन किया। उसने दोनों में भिन्न-भिन्न प्रकार के गुण और दोष पाए। उसके मत में एथेन्स की शिक्षा जहाँ युवकों का उचित मानसिक और शारीरिक विकास करती थी। वहाँ उसका गम्भीर दोष यह था कि वह राज्य द्वारा न दी जाकर परिवार द्वारा दी जाती थी। एथेन्स में शिक्षा का मुख्य केन्द्र राज्य नहीं बल्कि परिवार था। ऐसी शिक्षा राज्य के हितों की दृष्टि से निरर्थक हो सकती थी। इससे केवल विचारक और सुधारक पैदा हो सकते थे, अच्छे नागरिक नहीं। प्लेटो का विचार था कि शिक्षा के द्वारा ही शासक व्यक्तियों के चरित्र का निर्माण कर सकता है और उन्हें निःस्वार्थ भाव से समाज के प्रति अपने कर्तव्यों का पालन करने के लिए उत्प्रेरित भी कर सकता है अतः ऐसे महत्त्वपूर्ण साधन राज्य के पास होने चाहिए न कि व्यक्ति के हाथों में। एथेन्स में राज्य व्यक्ति को नागरिक होने की शिक्षा नहीं देता था और इसका परिणाम यह होता था कि राज्य के अधिकारी अयोग्य और निकम्मे होते थे। वे भ्रष्टानी शासक थे जो स्वार्थ-सिद्धि की ही अपना प्रधान लक्ष्य मानते थे। स्पार्टा की शिक्षा-प्रणाली में प्लेटो ने देखा कि उसका पाठ्यक्रम बहुत ही सङ्कुचित एवं एकांगी था। वह शारीरिक विकास एवं सैनिक शिक्षा पर ही मुख्यतः केन्द्रित था और मानसिक विकास से उसका कोई सम्बन्ध नहीं था। बहुत कम स्पार्टावासी लिखना-पढ़ना जानते थे। अधिकांश लोगों को तो यूनान के इतिहास तक का भी ज्ञान नहीं था। मानसिक एवं बौद्धिक प्रशिक्षण की अपेक्षा के कारण स्पार्टन शिक्षा मनुष्य को पूर्ण बनाने में असमर्थ थी।

प्लेटो की शिक्षा-पद्धति की विशेषताएँ

प्लेटो ने अपनी शिक्षा-योजना में एथेन्स और स्पार्टा दोनों की शिक्षा-प्रणालियों के गुणों को समन्वित किया और दोनों के दोषों को मिटाने की कोशिश की। दूसरे शब्दों में यह कहना चाहिए कि उसने एथेन्स की बौद्धिक शिक्षा के साथ स्पार्टा का सप्रमित शारीरिक शिक्षण जोड़ा और इस तरह शिक्षा को व्यक्तित्व और राष्ट्र दोनों के विकास का माध्यम माना। एथेन्स से शिक्षा का वैयक्तिक रूप लिया गया जिसके अनुसार व्यक्ति के सम्पूर्ण व्यक्तित्व का विकास वैखनीय माना गया और स्पार्टा से उसका सामाजिक स्वरूप लिया गया जिसके अनुसार शिक्षा राज्य के नियंत्रण एवं निर्देशन में होनी चाहिए जिससे वह अच्छे नागरिक उत्पन्न कर सके। राज्य नियन्त्रित अनिवार्य उदारतावादी शिक्षा प्लेटो का एक नवीन आविष्कार थी जो एथेन्स में पहले कभी नहीं पाई गई। सेवाइन (Sabine) के शब्दों में, "हम इसे उस जनतन्त्री प्रथा की एक ऐसी समालोचना कह सकते हैं जो प्रत्येक व्यक्ति को अपने बच्चों के लिए एक ऐसी शिक्षा खरीदने की स्वतन्त्रता देता है जो या तो उसे अच्छी लगती हो या जो तत्कालीन बाजार में उपलब्ध हो।" उसकी यह प्रणाली स्पार्टा का आदर्शकरण था जहाँ राज्य इसका प्रबन्ध करता था कि प्रत्येक व्यक्ति को इस प्रकार की शिक्षा प्राप्त हो सके जो उसे अपने कर्तव्यों का पालन करने के लिए प्रेरणा दे सके।

एथेन्स की तत्कालीन शिक्षा-प्रणाली में प्लेटो ने एक दूसरी नवीन विशेषता यह जोड़ी कि उसने स्त्रियों एवं पुरुषों के लिए एक ही प्रकार की शिक्षा का समर्थन किया। उसने अपने आदर्श राज्य में दोनों को समान रूप से प्रत्येक पद का अधिकारी माना। उसके अनुसार राष्ट्र के निर्माण में पुरुषों का भी उतना ही साथ है या होना चाहिए जितना कि नारियों का। नारी-जाति की उपेक्षा करके कोई भी राज्य आदर्श एवं शक्तिशाली नहीं बन सकता अतः स्त्रियों को भी आवश्यक रूप से शिक्षा मिलनी चाहिए। प्लेटो का कहना था कि स्त्रियों और पुरुषों में शारीरिक बनावट के अतिरिक्त मानसिक बुद्धि और दक्षता की दृष्टि से कोई भी अन्तर नहीं है, अतः उन्हें भी पुरुषों जैसी शिक्षा अनिवार्य रूप से मिलनी ही चाहिए।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि प्लेटो स्त्रियों और पुरुषों को समान शिक्षा की वकालत करते हुए भी उत्पादक और श्रमिक वर्ग को उच्च शिक्षा से वंचित रखना चाहता है। वह सभी के लिए अनिवार्य शिक्षा की योजना रखता है किन्तु, "सभी से उसका तात्पर्य उन व्यक्तियों से है जो शिक्षा प्राप्त करने के योग्य हैं और जिनमें उच्च शिक्षा प्राप्त करने की पात्रता है। प्लेटो उत्पादक और श्रमिक वर्ग के व्यावसायिक विशेषीकरण (Functional Specialisation) की तो बातें करता है किन्तु उन्हें किसी प्रकार की उदारतावादी (Liberal) उच्च शिक्षा देने का प्रावधान नहीं करता। व्यावसायिक शिक्षा को वह शिक्षा नहीं मानता और कुशल से कुशल विशेषज्ञ या उत्पादक को वह शासक बनने का अधिकार नहीं देता। इस सम्बन्ध में सेवाइन ने लिखा है, "राज्य में शिक्षा के इतने महत्त्व को ध्यान में रखते हुए यह

48. पाश्चात्य राजनीतिक विचारों का इतिहास

आश्चर्यजनक मालूम पड़ता है कि प्लेटो उत्पादकों की शिक्षा के सम्बन्ध में कहीं-कहीं विचार नहीं करता। यह यह भी नहीं बताता कि उन्हें प्राथमिक शिक्षा भी देनी है या नहीं। इससे ज्ञात होता है कि प्लेटो के निष्कर्ष कितने मसम्बद्ध और साधारण हैं। प्लेटो यह चाहता है कि श्रमिकों और उत्पादकों के होनहार बच्चों की शिक्षा का भी उचित प्रबन्ध हो लेकिन यह उस समय तक सम्भव नहीं हो सकता जब तक कि प्रतियोगी शिक्षा-प्रणाली (Competitive Educational System) द्वारा चुनाव किया जाए।¹ प्लेटो ने इस बारे में विस्तार से नहीं लिखा। जेनर (Zeller) के अनुसार, स्वयं अभिजात वर्ग का व्यक्ति होने के कारण प्लेटो शिल्पियों से घृणा करता था। उसका सामान्य शिक्षा में क्रम बिस्वास था। वह अधिक प्रतिभा-सम्पन्न युवकों के लिए चुनी हुई शिक्षा-पद्धति का समर्थक था। उसकी शिक्षा-प्रणाली का आधार दार्शनिक एवं मनोवैज्ञानिक था और उसने शिक्षा को दार्शनिक दृष्टिकोण से ही देखा है।

प्लेटो की शिक्षा का दार्शनिक आधार-

प्लेटो ने शिक्षा को दार्शनिक दृष्टिकोण से देखते हुए माना है कि मानवीय-आत्मा या मन एक त्रिधाशील शक्ति है। इसके धामने विषय प्रस्तुत नहीं किए जाते, बल्कि यह स्वयं विषयों की ओर आकृष्ट होता है। आत्मा एक अनुकरणशील पदार्थ है जो अपने-प्रापको अपने परिवेश के अनुरूप स्वाभाविक रूप से ढालता रहता है। मानव-मस्तिष्क या मन चेतनायुक्त और जिज्ञासामय है। इस जिज्ञासा और आकर्षणवृत्ति से मन का झुकाव जाना जाता है। शिक्षक को इसके साथ किसी प्रकार का हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। उसका काम केवल इतना ही है कि वह अपने-शिक्षार्थों के मानसिक नेत्रों के सामने ऐसी परिस्थिति उत्पन्न करे जिससे वह अस्तुमो को उनके यथार्थ रूप में देख सके। मनुष्य के ज्ञान-बधु परिस्थितियों की प्रतिक्रिया के फलस्वरूप अपने आप सुत सकें और वे अन्तरात्मा से उच्चे ज्ञान की प्रकाशमयी किरणों बिखेर सकें, वही वास्तविक शिक्षा है।

शिक्षा, इस तरह, बाह्य वातावरण के आत्मा या मन पर पड़ने वाले प्रभाव की प्रतिक्रिया है। वातावरण का आत्मा के सुसंस्कारों के निर्माण में भारी हाथ होता है। जिस तरह शरीर पर भोजन का प्रभाव पड़ता है, उसी तरह आत्मा पर भी परिवेश अथवा वातावरण का प्रभाव निरन्तर और प्रत्येक स्थिति में पड़ता रहता है अतः शिक्षा का क्रम प्राचीन होना है। हाँ, उसके साधन, अभिकरण और माध्यम अवस्थानुसार अवश्य बदलते रहते हैं, अवस्थानुसार मनुष्य पर बाह्य वातावरण की प्रतिक्रियाएँ भी बदलती रहती हैं। अतः मनुष्य की शिक्षा के विषयों में भी अन्तर आते रहना, स्वाभाविक है। बाल्यावस्था में आत्मा पर बल्पना का सबसे अधिक प्रभाव पड़ता है, अतः प्रारम्भिक शिक्षा का काम कल्पना को परिष्कृत बनाना और भावनाओं को परिष्कृत करना है। किशोरावस्था में तर्कों का उदय होता

है और आत्मा तक द्वारा प्राप्त बनना है अतः इस अवस्था में शिक्षा-विज्ञान और दर्शन के माध्यम से तत्त्वज्ञान के आधार पर ही जानी चाहिए। प्रारम्भिक शिक्षा का उद्देश्य व्यक्ति को समाज के प्रति अपने कर्तव्यों से परिचित कराना तथा उनको पालन करने की दीक्षा देना है। आगे चलकर शिक्षा का यह सामाजिक पहलू कुछ धूमिल-सा पड़ जाता है। अब शिक्षा मुख्यतः सत्य, माधना तथा ब्रह्म-दर्शन का एक साधन बन जाती है।

प्लेटो का विचार है कि विकास सम्पूर्ण मानव-मस्तिष्क को एक समग्र प्रक्रिया है। सिद्धान्त और व्यवहार दोनों ही मस्तिष्क की उपज है और मस्तिष्क का दोनों से ही सम्पर्क बनाना आवश्यक है। राज्य मस्तिष्क के विकास का एक आवश्यक तत्त्व है अतः राज्य और व्यक्ति परस्पर सम्बन्धित हैं। प्लेटो का यह कहना है कि "मस्तिष्क केवल एक ही आदर्श की ओर जाता है और वह है सद्गुण की प्राप्ति। मस्तिष्क का दूसरा कार्य ज्ञान की खोज करना है। ज्ञान के द्वारा विश्व की एकता का पता लगता है अतः ज्ञान का उद्देश्य भी अच्छाई (Good) की खोज है। प्लेटो की धारणा है कि सत् ही समस्त चीजों का आधार है। शिक्षा का उद्देश्य दार्शनिक आधार है। बाकें की दृष्टि में "यही मानव के उस दर्शन की चरम सीमा है जिसका 'रिपब्लिक' में प्रतिपादन हुआ है।"

शिक्षा का पाठ्यक्रम

प्लेटो ने अपनी शिक्षा-योजना तथा शिक्षा के कार्यक्रम को दो भागों में विभाजित किया (क) प्रारम्भिक शिक्षा, एवं (ख) उच्च शिक्षा। यह विभाजन दो आधारों पर किया गया है—पहला अवस्था के आधार पर और दूसरा वर्ग के आधार पर। प्रारम्भिक शिक्षा एक ओर तो बाल्यकाल से युवावस्था तक के लिए है और दूसरी ओर सैनिक वर्ग के लिए है। इसी प्रकार उच्च शिक्षा एक ओर तो युवावस्था से प्रौढावस्था तक है और दूसरी ओर शासक-वर्ग के लिए है। प्रारम्भिक शिक्षा का ध्येय भावनाओं का परिमार्जन कर चरित्र-निर्माण करना है। उच्च शिक्षा का उद्देश्य विज्ञान और ज्ञान द्वारा बुद्धि का परिष्कार करके विवेक की मृष्टि एवं दिव्य दृष्टि को जन्म देना है। प्लेटो की शिक्षा का यह दोहरा कार्यक्रम निम्नलिखित तत्त्वों पर बल देता है—

(1) शिक्षा राज्य द्वारा दी जानी चाहिए। (2) शिक्षा का उद्देश्य उत्तम नागरिक बनाना एवं उन्हें अपने कर्तव्यों का ज्ञान देना होना चाहिए। (3) शिक्षा देने वाले परिवारों की समाप्ति की जानी चाहिए। (4) शिक्षा द्वारा जानी शासक अर्थात् दार्शनिक राजा तैयार किए जाने चाहिए। इस भाँति एक आदर्श राज्य का निर्माण किया जाना चाहिए।

(क) प्रारम्भिक शिक्षा (Elementary Education)—प्रारम्भिक शिक्षा को प्लेटो तीन भागों में विभाजित करता है—(1) प्रारम्भिक 6 वर्ष तक की शिक्षा, (2) 6 वर्ष से 18 वर्ष तक की शिक्षा, (3) 18 से 30 वर्ष तक की अवस्था तक की शिक्षा।

प्रारम्भिक शिक्षा में प्लेटो शारीरिक, साहित्यिक और संगीतात्मक शिक्षा को सम्मिलित करता है। इस प्रवृत्ति में शिशुओं और किशोरों को निर्मल, स्वस्थ एवं नैतिकता का सन्देश देने वाली कहानियाँ सुनाई जानी चाहिए। प्लेटो चाहता है कि संगीत द्वारा बालक-बालिकाओं की आत्मा को निर्मल तथा व्यायाम द्वारा उनके शरीर को स्वस्थ बनाया जाए। संगीत से प्लेटो का तात्पर्य केवल गाना-बजाना ही नहीं है। उसकी दृष्टि में तो संगीत वह कला है जो मानव मन को भ्रूत करदे। संगीत काव्य की शिक्षा साहित्य, गीत, नृत्य, मूर्ति चित्र आदि सभी ललितकलाओं की प्रतीक है। प्लेटो के अनुसार सर्वश्रेष्ठ शिक्षा, "आत्मा के लिए संगीत और शरीर के लिए आवश्यक व्यायाम है।" बाकर के शब्दों में, "इसका उद्देश्य तरुण आत्मा को उन समस्याओं के बारे में (जिन्हें उसे सुलभाना है)। सही अनुभूति की प्रेरणा तथा सामर्थ्य देना है और फिर उस अनुभूति को इतना प्रबल बनाना है कि वह अपने और कर्त्तव्यों का पालन बिना किसी शक के नैसर्गिक अभ्यास के रूप में करती रहे।"

इसी प्रकार व्यायाम से तात्पर्य केवलमात्र शरीर को पुष्ट करने वाली प्रसाध की कसरत नहीं है। व्यायाम एक ऐसे शरीर का निर्माण करता है जिसमें एक स्वस्थ और शुद्ध मन विकसित होता है और उसमें साहस तथा धैर्य के गुण पनपते हैं। इस प्रकार के व्यायाम के अन्तर्गत भोजनशास्त्र और औषधिशास्त्र भी सम्मिलित हैं। प्लेटो की इच्छा यह है कि शारीरिक शिक्षण से शरीर इतना स्वस्थ हो जाना चाहिए कि वह बीमार न हो। प्लेटो के मत में रोग आलस्य और विलासिता का परिणाम है। वह डॉक्टरों को रोग का इलाज करने वालों के स्थान पर उन्हें बसाने वाला मानता है और इसीलिए अपने भादर्श राज्य में वह उन्हें कोई महत्वपूर्ण स्थान नहीं देता। उसकी यह दृष्टि धारणा है कि संगीत की उचित शिक्षा द्वारा व्यक्तियों में नैतिकता तथा व्यायाम द्वारा स्वास्थ्य का निर्माण किया जा सकता है। नैतिकता की विद्यमानता से समाज में न तो कानून और न्यायाधीशों को आवश्यकता होगी और स्वस्थ होने में न ही डॉक्टरों की।

प्लेटो ने चरित्र पर बुरा प्रभाव डालने वाले साहित्यिक ग्रन्थों एवं कलाकृतियों पर राज्य द्वारा कठोर प्रतिबन्ध (Censorship) लगाने की व्यवस्था की है। उसका विचार है कि "साहित्य से इस प्रकार के सभी ग्रन्थों को निकाल देना चाहिए, जो देवताओं की प्रकृति के प्रतिकूल हों, उनसे बुरा काम कराते हों, छात्रों के साहस को कम करने वाले हों, और प्रसयम तथा भोग-विनास के आनन्दों को उत्पन्न करने वाले हों। वह उसी संगीत को अभीष्ट मानता है जो चरित्र का संशोधन करे। वह, प्रायोजिमा और लिडिया के संगीत को बहिष्कृत करता है। केवल डोरिया और फिजिया के संगीत का जो दृढता, शक्ति, ईश्वर-भक्ति और मानसिक स्थिरता का समर्पण करते हैं, वह अनुमोदन करता है।" सेबाइन ने भी लिखा है—“प्लेटो ने प्राथमिक शिक्षा के अन्तर्गत काव्य तथा साहित्य के उच्च रूपों को सम्मिलित किया

था। फिर भी, यह नहीं कहा जा सकता कि प्लेटो इन कृतियों का सौन्दर्यपरक समालोचन चाहता था। वह इन्हे नैतिक और धार्मिक शिक्षा का साधन मानता था, कुछ-कुछ इसी तरह जैसे कि ईसाई बाइबिल को समझते हैं। इस कारण वह न केवल मृतकाल के कवियों की रचनाओं के आपत्तिजनक अंशों को हटा देना चाहता था बल्कि यह भी चाहता था कि भविष्य के कवियों पर राज्य के शासक प्रतिबन्ध लगा दें जिससे युवकों के हाथों में खराब तथा अनैतिक असर डालने वाली कोई चीज न पढ़ने पाए।¹

प्लेटो की प्रारम्भिक शिक्षा-योजना में 6 वर्ष तक के बालक को नैतिक और धार्मिक शिक्षा दी जाती थी। 9 से 12 वर्ष तक शारीरिक एवं बौद्धिक शिक्षा तथा साथ ही संगीत तथा व्यायाम पर बल दिया गया। 18 से 20 वर्ष तक कठोर सैनिक-शिक्षा-व्यवस्था की गई है। 'रिपब्लिक' में प्लेटो ने प्रारम्भिक शिक्षा की जो योजना प्रस्तुत की है वह तत्कालीन प्रणाली का सुधार है, यह किसी नई व्यवस्था की योजना नहीं है। इस सुधार में एथेन्स के नागरिक के लड़के को मिलने वाली शिक्षा का स्पार्टा के तरुणों को मिलने वाली राजनीतिक शिक्षा के साथ समन्वय कर दिया गया था और दोनों की ही विषय-वस्तु को काफी बदल दिया गया था।

(ख) उच्च शिक्षा (Higher Education)—'रिपब्लिक' का सबसे मौलिक और महत्वपूर्ण सुझाव उच्चतम शिक्षा की व्यवस्था के सम्बन्ध में है। प्लेटो चाहता था कि इस शिक्षा के द्वारा चुने हुए विद्यार्थियों को 20 और 35 वर्ष की अवस्था के बीच में संरक्षक वर्ग के उच्चतम पदों के लिए तैयार किया जाए। प्लेटो ने उच्च शिक्षा में दो स्तरों को कायम किया—20 से 30 वर्ष तक का शिक्षण और 30 वर्ष से 35 वर्ष तक का शिक्षण। 20 वर्ष तक शिक्षा प्राप्त करने के पश्चात् जो विद्यार्थी परीक्षा में योग्य एवं बुद्धिमान् प्रमाणित होंगे, उनके लिए ही इस उचित शिक्षा की व्यवस्था है। दूसरे शब्दों में यह शिक्षा 20 वर्ष की आयु से प्रारम्भ होगी और केवल उन्हीं कुशाग्र-बुद्धि युवक-युवतियों को दी जायेगी जो भविष्य में आदर्श शासक बन सकने की प्रतिभा रखते हों। उच्च शिक्षा का पाठ्यक्रम इन विद्यार्थियों में उच्च ज्ञान का संचार कर उन्हें मेधावी बनाएगा। प्लेटो की मान्यता थी कि जिस प्रकार एक सैनिक का विशेष गुण साहस अथवा शौर्य है, उसी प्रकार एक शासक का आवश्यक गुण ज्ञान अथवा विवेक है। इसको प्राप्त करने के लिए प्लेटो ने उच्च शिक्षा के पाठ्यक्रम में केवल उन्हीं वैज्ञानिक विषयों को चुना जो मस्तिष्क को विकसित करते हैं। ये विषय थे—गणित, ज्योतिष और तर्क-शास्त्र। प्लेटो का यह अटल विश्वास था कि ये यथार्थ विचारों दर्शन के अध्ययन के लिए उचित भूमिका है। उसे आशा थी कि दार्शनिक अपने इस अध्ययन में उसी प्रकार यथार्थ और शुद्ध निष्कर्ष निकाल सकेंगे जैसा कि गणित, ज्योतिष अथवा तर्कशास्त्र के अध्ययन में सम्भव होता है। यही कारण है कि आदर्श राज्य की रूपरेखा में

उसने सबसे अन्त में शिक्षा की यह योजना प्रस्तुत की। इस शिक्षा के अन्तर्गत इन सभी विद्याओं का पठन-पाठन होगा, नई-नई शोधों की जाएंगी और शासकों को नई जानकारी प्राप्त हो सकेगी।

10 वर्ष तक अर्थात् 20 वर्ष से 30 वर्ष की अवस्था तक इन विषयों का अध्ययन करने के उपरान्त एक परीक्षा होगी। उत्तीर्ण होने वाले विद्यार्थियों को 35 वर्ष की आयु तक द्वन्द्ववाद (Dialectics) की शिक्षा दी जाएगी, क्योंकि द्वन्द्ववाद ही वह साधन है जिसके द्वारा विशुद्ध तत्त्व का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। तत्त्व सम्बन्धी समस्त विचारों में सर्वोच्च विचार 'सत्' या शुभ (Good) की समीक्षा है जो समस्त प्राण का कारण और ज्ञान का लक्ष्य है। प्लेटो में 'शुभ' सम्बन्धी विचार का वही स्थान है जो वेदान्त में ब्रह्म का है। जो परम शुभ को जान लेता है वही सच्चा ज्ञानी है और इसलिए प्लेटो के अनुसार केवल वही शासन करने का अधिकारी है।

प्लेटो की शिक्षा का औपचारिक कार्यक्रम चाहे केवल 35 वर्ष की अवस्था में ही समाप्त हो जाता हो, किन्तु इतनी लम्बी अवधि के इतने गम्भीर शिक्षण के बाद भी वह अपने मरिचकों के शिक्षण को अपूर्ण मानता है क्योंकि अभी तक उन्हें कोरी बौद्धिक शिक्षा ही मिली है, उन्हें ससार का व्यावहारिक अनुभव नहीं है। अतः प्लेटो ने अगले 15 वर्ष की अवधि तक सैदान्तिक शिक्षा के स्थान पर एक ऐसी व्यवस्था की है कि ये बुद्धिजीवी दार्शनिक ससार की पाठशाला में 'तूफानी थपेड़े और धक्के खाकर' व्यावहारिक शिक्षा प्राप्त कर सकेंगे। इस तरह "50 वर्ष की आयु तक ससारिक जीवन की कठोर परीक्षाओं में लगे उतरने वाले और लोक-व्यवहार और शास्त्रों का गम्भीर ज्ञान रखने वाले दार्शनिक ही प्लेटो की सम्मति में शासक बनने के अधिकारी हैं।" प्लेटो का यह भी कहना है कि 50 वर्ष के बाद भी उन्हें स्वाध्याय करते रहना चाहिए।

प्लेटो की शिक्षा योजना के गुण

1. इसका सबसे बड़ा गुण यह है कि वह उचित आयु में उचित शिक्षा की व्यवस्था करती है। प्लेटो ने शिक्षा का पाठ्यक्रम बालकों, किशोरों, युवकों तथा प्रौढ़ों सभी के लिए पृथक्-पृथक् बनाया है।
2. प्लेटो की शिक्षा का पाठ्यक्रम कुछ विषयों तक ही सीमित न होकर मानव-जीवन के सम्पूर्ण अनुभव तक फैला हुआ है और शिक्षा को अर्थात् भी इसी तरह जीवन-पर्यन्त व्यापक है।
3. इस शिक्षा-योजना में प्रत्येक वर्ग को वही शिक्षा दी जाती है जो उसके लिए आवश्यक है, उदाहरणार्थ सैनिक वर्ग के लिए दर्शन की कोई आवश्यकता नहीं है और उत्पादकों को केवल व्यावसायिक विशेषीकरण पर ही छोड़ दिया गया है।
4. इसका एक बड़ा गुण समीत का सदुपयोग है। प्लेटो बतलाता है कि समीत की महान् शक्ति का विकृत रूप सम्पूर्ण समाज को भ्रष्ट कर सकता है और

उनका सदुपयोग समाज को नैतिक उन्नति के शिखर पर ले जा सकता है अतः वह कला एवं संगीत पर राज्य के नियन्त्रण का पक्षपाती है।

5. प्लेटो ने अपनी शिक्षा-योजना में स्त्री एवं पुरुषों में किसी प्रकार का भेदभाव नहीं रखा है। उस युग में एथेन्स में स्त्रियों का कार्य-क्षेत्र केवल घर की चार दीवारी तक ही सीमित था। ऐसी स्थिति में प्लेटो द्वारा स्त्रियों को शिक्षा देने की योजना बनाना और उन्हें पुरुषों के समकक्ष मानना निश्चय ही एक क्रान्तिकारी कदम था।

6. प्लेटो की शिक्षा का उद्देश्य शरीर और मस्तिष्क दोनों का विकास करना है। वह मननशील जीवन को व्यावहारिक जीवन से अलग करने के पक्ष में है।

7. वह दर्शनशास्त्र तथा बौद्धिक शिक्षा द्वारा आदर्श शासकों को उत्पन्न करना चाहता है, क्योंकि उसकी धारणा है कि—“जब तक दार्शनिक राजा नहीं होंगे और राजा दार्शनिक नहीं होंगे तब तक इस समाज की बुराईयाँ समाप्त नहीं होंगी।” वह उचित शिक्षा द्वारा ऐसे शासकों का निर्माण करना चाहता है जिसके द्वारा “आदर्श शासकों का राज्य विद्वान् सत्ता का राज्य हो जाए।” वास्तव में प्लेटो विशेष योग्यता और शिक्षा की आवश्यकता द्वारा उन्हें सदगुणी एवं योग्य शासक बनाना चाहता था।

प्लेटो की शिक्षा-योजना की आलोचना—प्लेटो की शिक्षा-योजना में अनेक गुण हैं और उससे आधुनिक युग में भी लाभ उठाए जा सकते हैं तथापि वह बहुत से महत्वपूर्ण दोषों से ग्रसित है। इसका प्रमुख कारण यही है कि प्लेटो ने आदर्शों के निर्माण में व्यावहारिकता को स्थान न देकर सैद्धान्तिक बातों को ही अधिक स्थान दिया ताकि उसका राज्य आदर्श बन सके। उसकी शिक्षा-योजना अधोलिखित आधारों पर आलोचित की जा सकती है—

1. सर्वाधिक महत्वपूर्ण दोष यह है कि इसमें उत्पादक वर्ग की शिक्षा को कोई विशेष स्थान नहीं दिया गया है। इसका क्षेत्र सकुचित है। यह केवल सरक्षकों (सैनिकों) तथा शासकों के लिए है। उसने राज्य की अधिकांश जनसंख्या-कृषक, कारीगर, मजदूर आदि वर्गों के लिए शिक्षण की कोई व्यवस्था नहीं की। यदि शिक्षा सामाजिक जागरण और सत्य की अनुभूति का साधन है तो उत्पादक वर्ग को उन साधनों से वंचित रखना उचित नहीं कहा जा सकता। प्लेटो की यह व्यवस्था, निश्चय ही अप्रजातान्त्रिक है जिसे उदारतावादी नहीं माना जा सकता।

2. प्लेटो अपने पर्यटनक्रम में शरीर को आवश्यकता से अधिक महत्व देता है और तुलनात्मक दृष्टि से साहित्य की उपेक्षा करता है।

3. प्लेटो ने कवि और कलाकारों को राज्य के शिकजे में जकड़ने का प्रयत्न किया है। उसने संगीत एवं ललितकलाओं के प्रशिक्षण में चरित्र पर बुरा प्रभाव डालने वाले साहित्यिक अंशों तथा कलाकृतियों पर राज्य द्वारा कठोर प्रतिबन्ध लगाने की व्यवस्था की है। वह चाहता है कि, न केवल भूतकाल के कवियों की रचनाओं के आपत्तिजनक अंशों को ही हटा दिया जाए बल्कि भविष्य के कवियों पर

भी राज्य के शासक प्रतिबन्ध लगा दें। प्लेटो द्वारा इस प्रकार का नियन्त्रण कला के स्वतन्त्र विकास में बाधक है। 'कला की सृजनात्मकता' के लिए स्वाधीनता पहली शर्त है। बार्कर के शब्दों में "नैतिक उपदेशों के पाश में जकड़ी हुई कला मानव-हृदय का स्पर्श नहीं कर सकती और जो कला विगुद्ध कला के रूप में मानव-हृदय को ही गुदगुदा सकती, वह उसके आचार-विचारों को भी प्रभावित नहीं कर सकेगी।"

4. प्लेटो की शिक्षा-योजना में विविधता नहीं है। मानव-रुचि वैविध्यपूर्ण होती है और उसमें साहित्य और कला के साथ-साथ दर्शन तथा विज्ञान के प्रति एक जिज्ञासा का पाया जाना स्वाभाविक है। प्लेटो की शिक्षा योजना में विविधता-पर तो ध्यान दिया गया है, किन्तु रुचि की विविधता पर नहीं। उसने ऐसी व्यवस्था की है कि जिससे सबको एक ही शिक्षा दी जाएगी और सब नागरिक अपने कर्तव्य-पालन के योग्य बनाए जाएंगे। यहाँ पर लगता है कि प्लेटो ने राज्य की एकता के लिए व्यक्तित्व की विविधता को बलि चढ़ा दी है।

5 प्लेटो की शिक्षा राज्य द्वारा संचालित होती है। उसकी शिक्षा-योजना वास्तव में व्यक्ति के विकास के लिए न होकर राज्य के विकास के लिए है। उसकी शिक्षा-पद्धति का मुख्य ध्येय न्याय के द्वारा आदर्श राज्य की प्राप्ति करना है। उसमें व्यक्ति को बहुत कम महत्त्व दिया गया है तथा राज्य की उन्नति हेतु उसकी अवहेलना ही नहीं बल्कि अपमान किया गया है।

6. प्लेटो की शिक्षा का क्रम बड़ा लम्बा है। 35 वर्ष तक की अवस्था तक चलने वाली शिक्षा बड़ी व्यय-साध्य है और उसका लाभ उठाने का उत्साह अधिकांश व्यक्तियों में नहीं हो सकता। प्लेटो यह मूल ज्ञाता है कि एक विशेष अवस्था के पश्चात् कोई भी शैक्षणिक ज्ञान मानव मस्तिष्क को सन्तुष्ट रखने में समर्थ नहीं हो सकता। इसके साथ ही लम्बे अर्से तक शिष्य बने रहने वाले शासकों में गुह पर अवलम्बित रहने की भावना इतनी प्रबल हो जाएगी कि वे आत्म-निर्भरता तथा स्वतन्त्र कार्य-संचालन की क्षमता को खो देंगे।

7. प्लेटो स्त्रियों और पुरुषों दोनों के लिए एक ही प्रकार की शिक्षा देने की व्यवस्था करता है। इस तरह वह स्त्रियों और पुरुषों की प्रकृति और भावनाओं के अन्तर के महत्त्व को गौण मानता है। स्त्री और पुरुष में बौद्धिक समानता होते हुए भी भावनात्मक व्यक्तित्वों का अन्तर है जो एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है।

8. प्लेटो का जीवन-दृष्टिकोण निराशा उत्पन्न करने वाला है। वह 'स्थित प्रज्ञ' की भाँति जीवन बिताने का आदेश देता है। उसकी शिक्षा-पद्धति उच्च वर्ग के दार्शनिक शासकों को ही लाभ पहुँचाती है।

प्लेटो की शिक्षा-प्रणाली में चाहे जो भी दोष निकाले जाएँ पर यह स्वीकार करना पड़ेगा कि उसका शिक्षा सम्बन्धी विचार एक प्रशासनीय शिक्षा-दर्शन एवं शासकीययोगी शिक्षा-योजना है। उसने शिक्षा पर जो बल दिया है तथा शिक्षा का जो व्यापक महत्त्व बतलाया है उसके लिए सत्तार उस महान् शिक्षा-शास्त्री का सदैव ऋणी रहेगा। जोवट (Jowett) का यह कथन सारगर्भित है कि "प्लेटो

पहला लेखक है जो स्पष्ट रूप से कहता है कि शिक्षा का क्रम आजीवन चलना चाहिए। उसके अन्य शैक्षिक विचारों की अपेक्षा यह विचार आधुनिक जीवन में प्रयोग किए जाने की मांग करता है।¹

‘रिपब्लिक’ में साम्यवाद का सिद्धान्त (The Theory of Communism in ‘The Republic’)

प्लेटो की शिक्षा-पद्धति का मूलमन्त्र व्यक्ति को राज्य के अनु रूप बनाना था। उसने शिक्षा के द्वारा मानसिक उपचार की व्यवस्था की किन्तु प्लेटो को इस बात की आशंका थी कि कहीं सामाजिक वातावरण राज्य के संरक्षकों एवं सैनिकों को कर्तव्य-पथ से विचलित न कर दे। अतः अपने आदर्श राज्य में ‘न्याय’ को बनाए रखने के लिए शिक्षा-पद्धति के साथ-साथ उसने एक नवीन सामाजिक व्यवस्था का भी चित्रण किया जिसे प्लेटो के साम्यवाद के सिद्धान्त (Platonic Theory of Communism) के नाम से जाना जाता है। इस सामाजिक व्यवस्था के प्रतिपादन में उसका मुख्य ध्येय यही था कि न्याय और शिक्षा-व्यवस्थाओं के होते हुए भी बाह्य आकर्षण और सौंसारिक दुर्बलताएँ उसके संरक्षक वर्ग के मार्ग में बाधा न बनें और वे निष्पक्षता एवं त्याग-भावना से अपना कर्तव्य-पालन कर सकें। इन बाह्य दुर्बलताओं के निराकरण के लिए उपयुक्त सामाजिक वातावरण ही प्लेटो का साम्यवाद है।

प्लेटो चाहता था कि प्रत्येक व्यक्ति अपने वातावरण की संकीर्णता से ऊपर उठ कर विराट सामाजिकता का एक महत्वपूर्ण एवं सक्रिय अंग बन सके। राज्य के वे वर्ग जिनके हाथ में सत्ता हो, व्यक्ति तथा समष्टि का ऐसा समन्वय प्रस्तुत कर सकें जिसमें ममता भरे स्वार्थ और क्षुद्र प्रलोभनों को कोई स्थान न मिल सके। इस तरह उसने राज्य के सत्तारूढ़ वर्ग को निर्लेप भाव से कार्य करने के लिए अनुकूल वातावरण की एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था का चित्रण किया है जिसमें राज्य के संरक्षकों के पास न तो निजी सम्पत्ति होगी और न ही वे पत्नी और सन्तान के पारिवारिक बन्धनों में बँध सकेंगे। प्लेटो एक आदर्श शासक चाहता था और उसकी यह मान्यता थी कि यदि सत्तार की दुर्बलताएँ उसके शासकों की अपने पथ से विचलित कर देंगी तो आदर्श राज्य का विनाश हो जाएगा। वह नहीं चाहता था कि विशेष नियन्त्रण के अभाव में राज्य के रक्षक ही भ्रष्टक बन जाएँ। अतः उसने उनकी कमजोरियों के मूल पर प्रहार कर उन्हें जन्म देने वाली सस्थाओं, परिवार और सम्पत्ति को ही राज्य-हित में नियमित कर डाला। सम्पत्ति और परिवार दोनों को मनुष्य की मूल दुर्बलताओं, संकीर्णताओं और क्षुद्रताओं को जन्म देने वाली इकाइयाँ मान कर अपने शासक वर्ग के लिए सम्पत्ति का अन्त करना चाहता है और परिवार का समूहीकरण।

¹ Jowett : The Republic of Plato.

प्लेटो की साम्यवादी विचारधारा पूर्णतया नवीन अथवा मौलिक नहीं थी। प्लेटो के जन्म से पूर्व भी यूनानियों को साम्यवादी व्यवस्था का अनुभव था और इसका व्यावहारिक रूप यूनान के नगर-राज्यों में उपलब्ध भी था। उदाहरण के लिए, स्पार्टा में स्त्रियों को राज्य-हित की दृष्टि से उधार दिया जाता था। बालकों को 7 वर्ष की अल्प आयु के बाद ही राज्य द्वारा ले लिया जाता था और उनके भरण-पोषण का सम्पूर्ण भार राज्य ही वहन करता था। स्पार्टा में सार्वजनिक जल-पान-शुद्ध तथा भोजनालयों की व्यवस्था थी जिनमें स्त्री, पुरुष, बच्चे—सभी को समान रूप से सामूहिक भोजन प्राप्त होता था। क्रोट नामक नगर राज्य में सहकारी छेती की व्यवस्था थी। एथेंस में भी 5वीं सदी में इसी प्रकार की साम्यवादी व्यवस्था का प्रचलन था। पाइथागोरस का मत था, “मित्रों की सम्पत्ति पर सबका समान रूप से अधिकार है।” उसके इस विचार में साम्यवाद की गन्ध थी। यूरिपाइड ने भी प्लेटो के ‘रिपब्लिक’ की रचना से बहुत पूर्व नारी-साम्यवाद के सिद्धान्त को प्रतिपादित किया था अतः ऐसी दशा में यह कहना कि प्लेटो ने साम्यवादी विचारों को मौलिक ढंग से प्रस्तुत किया ऐतिहासिक दृष्टि से सही नहीं है। प्लेटो ने इन विचारों को सकलित कर अपने आदर्श राज्य की जीव को सुदृढ़ किया। इस सम्बन्ध में नेटलशिप (Nettleship) के विचारानुसार “प्लेटो का साम्यवाद उसकी शिक्षा-मदति द्वारा उत्पन्न की गयी विचारधारा को प्रभावशाली बनाने तथा उसे नवजीवन एवं नवशक्ति प्रदान करने वाला एक अनुपूरक यन्त्र है।”

तत्कालीन ऐतिहासिक वास्तविकता होने के साथ-साथ प्लेटो की साम्यवादी व्यवस्था के मनोवैज्ञानिक, राजनीतिक एवं दार्शनिक आधार भी हैं। इन आधारों की विवेचना इस व्यवस्था की राजनीतिक उपादेयता एवं दार्शनिक तार्किकता भी सिद्ध करती है।

(i) मनोवैज्ञानिक आधार—प्लेटो राज्य को एक ‘सम्पूर्णता’ (Whole) मानता है और व्यक्ति को उसकी एक इकाई (Unit)। उसके अनुसार राज्य के बाहर मानव का कोई अस्तित्व नहीं है तथा उसका वैयक्तिक एवं मानसिक विकास राज्य में ही रह कर सम्भव है। प्लेटो का साम्यवाद अपने आप में कोई साध्य नहीं है अपितु वह उसके आदर्श राज्य के न्याय तत्त्व की पूर्ति का एक साधन मात्र है। अपने आदर्श राज्य के तीन वर्गों में से प्रथम और द्वितीय वर्ग के लोगों को प्लेटो व्यक्तिगत सम्पत्ति से इसलिए दूर रखना चाहता है कि यह परलोक वर्ग निःस्वार्थ रूप से राज्य की सेवा कर सके; दार्शनिक शासक भ्रष्टाचार, प्रतिद्वन्द्विता, प्रलोभन तथा वैयक्तिक सम्पत्ति की लालसा से दूर रख सके, इसलिए प्लेटो का साम्यवाद उन्हीं दो वर्गों के लिए है जिन पर शासन का भार होगा। मानव मनोविज्ञान बतलाता है कि सम्पत्ति और परिवार की दो समस्याएँ मनुष्य की उदारवृत्तियों को सकीर्ण बनाती हैं और उनसे वंचित हुए विनाश शासक वर्ग राज्य के वृहत्तर उद्देश्य के साथ अपने को एकीकृत नहीं कर सकेगा।

(ii) राजनीतिक आधार—प्लेटो के सम्पत्ति-साम्यवाद का एक आधार

यह भी है कि यदि राजनीतिक तथा आर्थिक शक्तियाँ एक हाथ में केन्द्रित रहेंगी तो इसका दुष्परिणाम निकलेगा। इसलिए राजनीतिक विशुद्धता को कायम करने के लिए वह राजनीतिक तथा आर्थिक शक्तियों को अलग-अलग हाथों में स्थापित करना नितान्त आवश्यक समझता है। अपने आदर्श राज्य में राजनीतिक सत्ता उसने पूर्णतः संरक्षक वर्ग के हाथों में सौंप दी है अतः उसकी यह मान्यता है कि यदि इनके हाथ में आर्थिक शक्ति भी और सौंप दी गई तो उसका परिणाम घातक होगा और उसके संरक्षक भ्रष्टाचार के शिकार बन जाएँगे। इस प्रकार उसने अपनी नवीन सामाजिक व्यवस्था को केवल शासक वर्ग तक ही सीमित रखा है। उसकी इस व्यवस्था का उत्पादक वर्ग से कोई सम्बन्ध नहीं है। यह वर्ग बिना किसी प्रतिबन्ध के उत्पादन करते हुए अपनी निजी सम्पदा का स्वामी बना रह सकेगा।

(iii) दार्शनिक आधार—इस आधार पर प्लेटो ने अपने साम्यवाद को विशेष कार्य (Specific Function) के सिद्धान्त द्वारा पुष्ट किया है। उसके अनुसार जिन व्यक्तियों को शासन का महत्त्वपूर्ण एवं विशेष कार्य सौंपा गया हो, उन्हें अपने कार्य में बाधा अथवा विघ्न डालने वाले सभी सांसारिक तत्वों से इसी प्रकार बचना चाहिए जैसे ईश्वर की भक्ति में सगे एक साधक या सन्यासी को घर, पत्नी, बच्चे, सम्पत्ति या सांसारिक माया-मोह से दूर रहना चाहिए।

प्लेटो के साम्यवाद को व्याख्या

प्लेटो अपने साम्यवाद को, राज्य के दो अल्पसंख्यक वर्गों-शासकों तथा सैनिकों तक ही सीमित रखता है। वह तृतीय बड़े वर्ग के लिए साम्यवादी व्यवस्था की कोई आवश्यकता महसूस नहीं करता। प्लेटो की यह साम्यवादी योजना दो भागों में विभाजित है—

- (1) सम्पत्ति का साम्यवाद, एवम्
- (2) परिवार अथवा स्त्रियों का साम्यवाद।

(1) सम्पत्ति का साम्यवाद (Communism of Property)—प्लेटो शासकों और सैनिकों के लिए सम्पत्ति का निषेध करता है। वह इन दोनों वर्गों को सामूहिक रूप से राज्य के अभिभावक वर्ग (Guardian class) के नाम से सम्बोधित करता है। उसका विश्वास है कि सम्पत्ति एक बहुत बड़ा आकर्षण है जो किसी भी व्यक्ति को अपने पद से विचलित कर सकती है। सम्पत्ति पर शासकों का व्यक्तिगत स्वामित्व समाप्त किया जाना चाहिए जिससे उनके मन और मस्तिष्क से सम्पत्ति के प्रति मोह को मिटाया जा सके। वह शासकों के लिए धन या सम्पत्ति को अनैतिक बतलाते हुए कहता है कि एक व्यक्ति के हाथ में सम्पत्ति और शासन की शक्ति केन्द्रित रहने से वह पथ-भ्रष्ट होकर भ्रष्ट परिस्थितियाँ उत्पन्न कर सकता है। अतः सम्पत्ति की शक्ति को शासक की सम्पत्ति से अलग रखना ही श्रेयस्कर है। शासक तथा सैनिक वर्ग निजी सम्पत्ति के अधिकारी नहीं बन सकते। वैयक्तिक या सामूहिक रूप से इनका एक इन्च भूमि पर भी स्वामित्व नहीं होना चाहिए। भूमि तथा उसकी पैदावार के केवल उत्पादक ही अधिकारी हैं। अभिभावक वर्ग के पास

अपने निजी घर भी नहीं होने चाहिए। प्लेटो इनके लिए ऐसे शिविरों में रहने की व्यवस्था करता है जो सदैव सुले एवं सार्वजनिक हों। अपनी 'रिपब्लिक' में शासकों की जीवनचर्या का वर्णन करते हुए उसने लिखा है—

“प्रथम तो जितनी कम से कम व्यक्तिगत सम्पत्ति नितान्त आवश्यक है, उससे अधिक सम्पत्ति उनमें से किसी को भी नहीं रखनी चाहिए। दूसरे, किसी के पास ऐसा घर अथवा भण्डार (कोष) नहीं होना चाहिए, जो सबके स्वेच्छापूर्वक प्रवेश के लिए नित्य खुला न रहता हो। उनको भोज्य सामग्री इतनी मात्रा में और ऐसी हानी चाहिए जो कि सयमी एवं साहसी योद्धा, भटों के लिए उपयुक्त हो। यह उनको नागरिकों द्वारा सुनिश्चित एवं सुनिर्धारित ढंग से उनकी सुरक्षकता वृत्ति के रूप में इतनी मात्रा में मिलनी चाहिए कि न तो बर्ष के अन्त में आवश्यकता से अधिक बच रहे और न कभी ही पड़े। युद्ध शिविर में रहने वाले योद्धाओं के समान उनका भोजन एवं रहना सामूहिक होना चाहिए। रही सोने-चाँदी की बात तो इसके विषय में हम उनसे कहेंगे कि सोना और चाँदी तो उनको अपने देवताओं (ईश्वर) द्वारा नित्य ही अपनी प्रात्मा के भीतर प्राप्त है अतः उनको मर्त्यलोक की निम्न कोटि की धातु की कोई आवश्यकता नहीं है। मर्त्यलोक की धातु के मिश्रण द्वारा अपने को अयजिन करना उन्हें सहन नहीं होना चाहिए।……सारे नगर निवासियों में से केवल इन्हीं के लिए सोने-चाँदी को हाथ में लेना अथवा स्पर्श करना, या उनके साथ एकत्र एक छत के नीचे रहना या सामूहिकों के रूप में उनको अपने अंगों में धारण करना अथवा सोने-चाँदी के पाशों वा पीने के लिए उपयोग करना श्रव्य होगा। इस प्रकार रहते हुए वे अपनी भी रक्षा कर सकेंगे और अपने नगर की भी परन्तु जब कभी भी वे अपनी मूमि, घर और धन उपाजित कर लेंगे तब वे अपने अन्य नागरिक जनो के सहायक बने रहने की अपेक्षा उन पर दृष्टपूर्ण अत्याचार करने वाले शासक (Tyrant) बन जाएँगे। उनके जीवन के सारे दिन नागरिकों से पृथक् करने में और उनके द्वारा भ्रष्ट किए जाने में, उनके विरुद्ध कुचक्र रचने में, उनके द्वारा रने कुपत्रों का पात्र बनने में तथा वास्तु वैदेशिक शत्रुओं की अपेक्षा यान्त्रिक शत्रुओं के भय से प्रसूत रहने में ही बीतेंगे और इस प्रकार अन्त में वे अपने तथा अपने राष्ट्र के सर्वनाश का मार्ग प्रशस्त करेंगे।”

प्लेटो के उपरोक्त कथन में सम्पत्ति के साम्यवाद के राजनीतिक तथा आवाहारिक आधार पर जोर दिया गया है। इससे उसकी यह मान्यता प्रकट होती है कि प्राथिक और राजनीतिक दोनों प्रकार की शक्तियों की प्रभुता शासक वर्ग को भ्रष्ट करती है। दूसरे शब्दों में शासन की स्वच्छता तथा कुशलता के लिए कोई चीज इतनी यावत् नहीं होती जितनी कि राजनीतिक तथा धार्मिक शक्ति का एकीकरण। मभवतः इसी धारणा ने माण्टेस्क्यू (Montesquieu) के शक्ति पृथक्करण सिद्धान्त (Theory of Separation of Powers) की पृष्ठभूमि प्रस्तुत करने का कार्य किया है। वेपर ने लिखा है कि एक ही हाथों में राजनीतिक एवं धार्मिक शक्तियों के एकीकरण ने विश्व में अनेक कष्टों को जन्म दिया है। यही वह सिद्धान्त है जिस पर

बल देते हुए मानस ने कहा है कि वह आधिक बल जिसके हाथ में राजनीतिक शक्ति होती है, अपने स्वार्थ के लिए अन्य वर्गों का शोषण करता है। राजनीतिक और आर्थिक उद्देश्यों को प्रत्यक्ष-प्रत्यक्ष रखते हुए प्लेटो चाहता है कि आधिक क्रियाओं में लगे हुए व्यक्ति राजनीतिक शक्ति में कोई भाग न लें और जो राजनीतिक सत्ता के स्वामी हों वे कोई आर्थिक हित न रखें।

प्लेटो के साम्यवाद के राजनीतिक उद्देश्य को सेबाइन ने निम्न शब्दों में इस तरह प्रस्तुत किया है—

“प्लेटो की यह दृढ़ मान्यता थी कि शासन पर धन का बहुत खराब प्रभाव पड़ता है। इस बुराई को दूर करने का प्लेटो को यही उपाय सूझा कि जहाँ तक सिपाहियों और शासकों का सम्बन्ध है, धन का ही अन्त कर दिया जाए। शासकों के लोभ को दूर करने का एकमात्र यही उपाय है कि उनके पास कोई व्यक्तिगत सम्पत्ति न रहने दी जाए। वे किसी वस्तु को अपनी न कह सकें। शासक अपने नागरिक वर्तव्यों के प्रति निष्ठावान रहें। इस क्षेत्र में उनका कोई व्यक्तिगत प्रतिद्वन्द्वी नहीं है। स्पार्टा के नागरिकों को धन के उपयोग या व्यापार करने का अधिकार नहीं था। स्पार्टा के इस उदाहरण का प्लेटो के ऊपर प्रभाव पड़ा है तथापि इस सम्बन्ध में प्लेटो की युक्तियों पर सावधानी से विचार होना चाहिए। प्लेटो धन की विषमताओं को इसलिए दूर नहीं करना चाहता था कि वे व्यक्तियों की एकता के लिए अन्यायकारी होता है। प्लेटो का उद्देश्य राज्य में अधिकतम एकता की स्थापना करना था। व्यक्तिगत सम्पत्ति इस एकता के मार्ग में बाधा थी। यह महत्त्वपूर्ण विचारधारा की विशेषता है। अरस्तू ने साम्यवाद की आलोचना इस आधार पर नहीं की कि वह अन्यायपूर्ण है, प्रत्युत इस आधार पर की कि साम्यवाद से बर्धित एकता स्थापित नहीं हो सकेगी अतः प्लेटो के साम्यवाद का मुख्य उद्देश्य राजनीतिक है। प्लेटो के साम्यवाद का प्रेरक तत्त्व आज के समाजवादी काल्पनिक राज्यों (Utopias) के प्रेरक तत्त्व से बिल्कुल विपरीत है। प्लेटो आर्थिक समानता प्राप्त करने के लिए शासन का उपयोग नहीं करता। वह शासन के एक विधोभकारी तत्त्व को हटाने के लिए आर्थिक समानता स्थापित करना चाहता है।”¹

अभिभावक वर्ग के लिए ऐसे अपरिग्रह का विधान बनाने का एक कारण अन्य भी है। प्लेटो केवल उन्हीं व्यक्तियों को रक्षा और शासन की बागडोर सौंपना चाहता है जो साहस और बुद्धि से भरपूर हों। दूसरे शब्दों में बुद्धि की श्रेष्ठता को शासन में भाग लेने की एकमात्र योग्यता मानता है। उसका विचार है कि यदि राज्य में सम्पत्ति-संग्रह की प्रत्येक को खुली छूट दे दी जाए तो यह सम्भव है कि राजनीतिक पदों के लिए चुनाव का आधार ज्ञान या सद्गुण (Virtue) न रह कर सम्पत्ति हो जाएगी। उसकी दृष्टि में “निजी सम्पत्ति का विनाश इस बात की गारण्टी है कि अरकारी पदों पर लोग अपने गुणों के कारण आवेंगे न कि अपनी शक्ति के

आधार पर।" इसी युक्ति को सेबाइन (Sabine) ने इस तरह व्यक्त किया है "सरकार के ऊपर धन के भयानक प्रभाव का प्लेटो को इतना दृढ़ विश्वास था कि उसे दूर करने के लिए उसे स्वयं सम्पत्ति का ही विनाश करना पड़ा।" हारमॉन (Harmon) ने भी लिखा है कि प्लेटो अपने जीवन में आर्थिक विषमता के दुष्परिणामों को देख चुका था और वह भी देख चुका था कि व्यक्तिगत सम्पत्ति और व्यक्तिगत आर्थिक लाभ राजनीतिक शक्ति के लिए सधरों के आधारभूत कारण हैं, अतः उसने शक्ति और सैनिक वर्गों के लिए सम्पत्ति के साम्प्रदायिकीय योजना प्रस्तुत की ताकि उनमें राजनीतिक शक्ति-प्राप्ति के लिए कोई प्रतिद्वन्द्विता न रहे।¹

(2) परिवार अथवा पत्नियों का साम्प्रदायिक (The Communism of Family or Wives)—प्लेटो ने अभिभावकगण के लिए निजी सम्पत्ति का निषेध करने के साथ-साथ उन्हें निजी परिवार का त्याग कर सारे राज्य को अपना बृहत् परिवार मानने के लिए कहा है। इसमें प्लेटो का उद्देश्य यह था कि शासन और सैनिक वर्ग कचन के समान कामिनी के मोह से भी मुक्त होकर अपने कर्तव्यों का पालन करें। वे इनके कारण प्रलोभनों एवं आकर्षणों के बशोन्मूत होकर अपने कर्तव्यों की उपेक्षा न करें। प्लेटो का मत है कि परिवार का मोह धन के मोह से अधिक प्रबल होता है और मनुष्य इनके लिये अनेक प्रकार के अनुचित और अनैतिक कार्य करने के लिये भी तैयार हो जाता है। सेबाइन के शब्दों में "सम्पत्ति की भाँति ही प्लेटो विवाह का भी उन्मूलन करता है। यहाँ भी उमका यही उद्देश्य है। प्लेटो का विचार है कि मोह पारिवारिक स्नेह-बन्धनों के कारण जन्मता है। यदि शासक परिवार के प्रति अनुत्कृत होंगे, तो वे राजकाज की ओर पूरा ध्यान नहीं दे सकेंगे। सन्तान सम्बन्धी चिंता व्यक्ति को स्वार्थी एवं मकीर्ण बनाती है। यह सम्पत्ति सबंधी आकांक्षा में भी अधिक घातक है। घरों पर बच्चों की शिक्षा-दीक्षा का पूरा प्रबन्ध नहीं हो सकता। घरों की शिक्षा बच्चों को इस योग्य नहीं बना सकती कि वे राज्य की पूरी निष्ठा के साथ सेवा कर सकें।"² पुनः सेबाइन के ही शब्दों में, "विवाह के सम्बन्ध में प्लेटो का एक और भी उद्देश्य था। पुरुष प्रायः बड़ी सापरवाही से सभोग करते हैं। इस तरह की सापरवाही घरों में जानबूरी तक में भी नहीं पाई जाती। किमी भी जानि की उपरति तभी हो सकती है जब कि उसके स्त्री-पुरुषों की सभोग-क्रिया नियन्त्रित हो और केवल कुछ चुने हुये स्त्री-पुरुषों को सभोग करने और सन्तान उत्पन्न करने की अनुमति दी जाए।"

परिवार के उन्मूलन के पक्ष में प्लेटो का एक तर्क और है और वह है नारी-जाति की विमुक्ति। प्लेटो के समय में यूनान में नारी-जाति की दशा अत्यन्त शोचनीय थी। उन्हें घर की चाहरदीवारी से बाहर नहीं निकलने दिया जाता था। उनका कार्य-क्षेत्र मकान की दीवारों और परिवार की जमीनों से जकड़ा-हुआ था।

1 Harmon : Political Thought from Plato to the Present, p. 39.

2 सेबाइन : पूर्वोक्त, पृष्ठ 57.

प्लेटो की यह मान्यता थी कि नारी-जाति के उत्थान के लिये उनका कार्यक्षेत्र अधिक व्यापक और विस्तृत होना चाहिये। यह तभी सम्भव है जबकि परिवार अथवा विवाह व्यवस्था को ही समाप्त कर दिया जाए। प्लेटो ने विवाह के अन्त की व्यवस्था कर एथेन्स में स्त्रियों की स्थिति की आलोचना की है, जिनके कार्य-कलाप केवल घरों को चलाने और बच्चों का पालन-पोषण करने तक ही सीमित थे। प्लेटो के विचार में यह अनुचित था। इसके कारण राज्य अपने आधे भावी सरक्षकों की सेवाओं से वंचित हो जाता था। प्लेटो स्त्री एवं पुरुषों में कोई आधारभूत भेद भी स्वीकार नहीं करता। उसके विचार से स्त्रियों में इतनी योग्यता है कि वे राजनीतिक तथा सैनिक कार्य तक में भाग ले सकती हैं। सरक्षक वर्ग की महिलाएँ पुरुषों का सारा काम कर सकती हैं। इसके लिए जरूरी है कि उन्हें पुरुषों की सी शिक्षा मिले और वे सारे घरेलू कामों से छुट्टी पा सकें।

उपरोक्त धारणाओं के आधार पर प्लेटो परिवार या पत्नियों के साम्यवाद की योजना बनाता है। आगे इस सिद्धान्त का स्वरूप बतलाते हुए उसने कहा है— "सरभक्त स्त्री-पुरुषों में कोई भी अन्तर्गत निजी घर (परिवार) नहीं बनायेगा। कोई भी किसी के साथ व्यक्तिगत रूप में सहवास नहीं कर सकेगा। शासक स्त्रियाँ सब शासक पुरुषों की समान रूप से पत्नियाँ होंगी, इनकी सतानें भी समान रूप से सबकी होंगी और न तो माता-पिता अपनी सन्तान को जान सकेंगे और न सन्तान माता-पिता को।" (रिपब्लिक, पृष्ठ 133)। स्पष्ट है कि प्लेटो की साम्यवादी व्यवस्था के अनुसार अभिभावक वर्ग के व्यक्तियों को विवाह करके स्याई रूप से परिवार बसाने की आज्ञा नहीं है। सुन्दर, स्वस्थ और बलशाली व्यक्ति ही राज्य की आवश्यकतानुसार सतानोत्पादन के लिए अस्थायी रूप से विवाह कर सकेंगे और उनसे पैदा होने वाले शिशु राज्य के सरक्षण में पाले जायेंगे। वास्तव में प्लेटो, सर्वोत्कृष्ट नारियों को राज्य की सेवा के लिए भरती करने और उन्हें उच्चतम शिक्षा प्रदान करने के लिए गृहस्थ जीवन की चाकरी से स्वतन्त्र करना चाहता था। इस प्रकार उसके द्वारा विवाह-संस्थान का उन्मूलन नारी अधिकारों के समर्थन का एक जबरदस्त दावा था। उसने नारी को पुरुष के स्तर पर उठाया और उसके विवेक-प्रधान स्वभाव को स्वीकार किया।

सार रूप में कहा जा सकता है कि प्लेटो ने अपने परिवार या पत्नियों के साम्यवाद की योजना तीन कारणों से प्रस्तावित की थी—

1. वह परिवार के घातक एवं सकीर्णतावादी क्षुद्र प्रभावों से अभिभावक वर्ग को मुक्त रखना चाहता था।
2. वह नारी को मुक्ति तथा समानाधिकार का पक्षपाती था।
3. उत्तम सतान-प्राप्ति के लिए प्रजननशास्त्र की दृष्टि से प्लेटो को यह व्यवस्था वाञ्छनीय प्रतीत होती थी।

उत्तम सतान पाने के लिए स्त्री-पुरुष का यौन सम्बन्ध विकसित यौवनकाल में होना चाहिए। अतः प्लेटो ने यह व्यवस्था की है कि "स्त्रियाँ 20 वर्ष की अवस्था से लेकर 40 वर्ष की अवस्था तक राष्ट्र के लिए सतान उत्पन्न करेंगी और पुरुष पूर्ण यौवन को प्राप्त कर लेने के बाद 25 वर्ष की अवस्था से लेकर 55 वर्ष की अवस्था तक राष्ट्र के लिए सन्तान पैदा करेंगे।" इस अवस्था से पहले सन्तान उत्पन्न करने वाली का कार्य श्रवैधानिक, अधार्मिक और अन्यायपूर्ण होगा। इस निर्धारित प्रजनन अवस्था के पश्चात् "पुरुषों को पुत्री और माता तथा उनके प्रत्यक्ष पूर्वज अथवा सतान को छोड़कर तथा स्त्रियों को पुत्र तथा पिता आदि को छोड़कर अन्य किसी के साथ मर्यादित सहवास की स्वतंत्रता होगी, किन्तु इस अवस्था में गर्भ को जन्म न लेने देने की व्यवस्था भी की जाएगी।" (रिपब्लिक, पृष्ठ 158)

माता-पिता का ज्ञान न होने पर पिता-पुत्र आदि शक्ति सम्बन्धों का ज्ञान कैसे हो सकेगा—इसका समाधान प्लेटो ने यह कह कर किया है कि—"पुरुष बर बनने के बाद सातवें मास से लेकर दसवें मास तक के मध्य में उत्पन्न हुए बच्चों को नष्ट होने पर पुत्र और मादा होने पर पुत्री कहेगा और वे सतानें उसको पिता कहेगी और इसी प्रकार वह इनकी सतानों को पीत्र कहेगा और वे उनके समुदाय की स्त्रियों एवं पुरुषों को दादा-दादी कहेगा तथा वे सब बच्चे जो कि एक माता-पिताओं के समुदाय के प्रजनन काल में उत्पन्न हुए हैं, एक दूसरे को भाई-बहन मानेंगे।" (रिपब्लिक, पृष्ठ 158)। प्लेटो का विचार है कि इस व्यवस्था से उत्पन्न सन्तानें स्वस्थ एवं सम्पन्न होगी और राज्य एक विशाल कुटुम्ब का रूप धारण करके एकता की ओर बढ़ सकेगा।

प्लेटो के साम्यवाद की विशेषतायें

प्लेटो के साम्यवाद की सम्पूर्ण योजना के अन्तर्गत, चाहे वह साम्यवाद सम्पत्ति का हो या परिवार अथवा विवाह का, यह धारणा सन्निहित है कि प्राध्यात्मिक बुराईयों को दूर करने की दिशा में बहुत कुछ किया जा सकता है। प्लेटो की चिकित्सा में प्राध्यात्मिक आहार-संयम पहला और मुख्य उपचार है, पर भौतिक पदार्थों की निर्गम शक्त क्रिया भी उसका एक साधन है। चूंकि प्राध्यात्मिक बुराईयों के साथ भौतिक दशाएँ बुंधी होती हैं, अतः प्लेटो को लगता है कि भौतिक दशाएँ प्राध्यात्मिक बुराईयों के कारण हैं, और इसीलिए वह जीवन की भौतिक दशाओं के आमूल-सुधार का पोषक है।¹ प्लेटो का विश्वास है कि साम्यवादी व्यवस्था में आत्मिक जीवन के लिए सबसे अनुकूल परिस्थितियाँ होती हैं। शिक्षा-योजना की भाँति प्लेटो के साम्यवाद का उद्भव भी न्याय के नाम पर हुआ है और यहाँ भी प्लेटो का चरम लक्ष्य है—प्राध्यात्मिक उत्कर्ष।

प्लेटो का साम्यवाद 'एक साध्य नहीं अपितु साधन है'। "उसका साम्यवाद केवल संरक्षक एवं शासक-वर्ग के लिए है तथा उसका उद्देश्य उन स्कावटों और प्रलोभनों को दूर करना है जिनके द्वारा राज्य में न्याय की स्थापना में बाधा पड़ती है।" साम्यवाद प्लेटो के लिए उसकी न्याय-धारणा का अनिवार्य परिणाम है।

उसके आदर्श राज्य के तीन वर्गों में से दो वर्ग शासक और सैनिक साम्यवादी शासन में रह कर ही बुद्धिमत्तापूर्वक अपना काम कर सकते हैं और उसके निःस्वार्थ भाव से लगे रह सकते हैं। राज्य से जीवन में मन के जिन भागों अथवा तत्त्वों की वे अभिव्यक्ति करते हैं वे हैं विवेक और उत्साह। यदि उन्हें इन तत्त्वों के कार्य-विशेष को पूरा करने में जुटाना हो तो उस वासना अथवा क्षुधा तत्त्व से छुटकारा पाना होगा जिसका प्रतिनिधित्व तीसरे वर्ग के लोग अर्थात् किसान करते हैं, वे नहीं। अतः यह आवश्यक है कि वे जीवन के आर्थिक पक्ष का परित्याग करें क्योंकि जीवन का यह पक्ष वासना अथवा क्षुधा तत्त्व की ही बाह्य अभिव्यक्ति है। इस प्रकार, मन के उच्चतर तत्त्वों की राज्यों में जो उचित स्थिति है, उससे साम्यवादी जीवन का अनिवार्य सम्बन्ध है। यहाँ साम्यवादी जीवन का अर्थ उस जीवन से है जो आर्थिक प्रेरणाओं से मुक्त हो। दार्शनिक प्रकृति का साधन, जिसमें विवेक-तत्त्व का प्राधान्य है—वह विशेषतः आवश्यक शर्त है। साम्यवाद के विवेक या तो निद्रा में निश्चल निपस्व पड़ा रहेगा और यदि वह सक्रिय भी हुआ तो वासना अथवा क्षुधा उसके काम में हकावट डालेगी और उसे स्वार्थ-पूति के कामों में प्रवृत्त करेगी। साम्यवाद विवेक के शासन की आवश्यक शर्त ही नहीं है, वरन् विवेक का प्रकटीकरण ही साम्यवाद के रूप में होता है। विवेक का अर्थ है निस्वार्थता। इसका अभिप्राय यह हुआ कि जो व्यक्ति विवेक से अनुप्राणित होगा वह आत्म-परितोष को ही अपना लक्ष्य बना कर नहीं चल सकता अपितु अपने आप को वृहत्तर इकाई के कल्याण साधनों में लगाते हुए चलना होगा।” प्लेटो ने व्यक्ति की स्वार्थ-रहित और परोपकारी भावना को श्रेष्ठता देने के लिए केवल सम्पत्ति को ही नहीं अपितु स्त्रियों और बच्चों तक को साम्यवाद के अन्तर्गत ले लिया ताकि सरक्षक वर्ग परिवार के सुख-बन्धन में न सड़कर देश-सेवा में रत रह सकें। प्लेटो की साम्यवादी व्यवस्था का उद्देश्य राज्य का हितसाधन है, न कि उससे सम्बन्धित वर्गों का।

प्लेटो की साम्यवादी व्यवस्था वस्तुतः एक मनोबैज्ञानिक आधार पर आधारित है जिसका उद्देश्य मानव-प्रकृति को विकृति की ओर से ले जाने वाली बाह्य सस्याओं और उनके भौतिक सुखों का निषेध करना है। उसकी विवाह-व्यवस्था का ध्येय घासिक अथवा प्रेम एवं आकर्षण आदि न होकर केवल राज्य के लिए स्वस्थ सत्तानोत्पत्ति है। विवाह के स्थान पर वह स्वतन्त्र सेक्स सम्पर्क पर बल देता है। प्लेटो ने अपने साम्यवाद में स्पष्ट किया है कि केवल पुरुष ही शासन के अधिकारी नहीं हैं बल्कि स्त्रियाँ भी इस क्षेत्र में पुरुषों के समकक्ष हैं। उसने स्त्रियों तथा पुरुषों की भ्रातृ को भी निश्चित किया है और उसी व्यवस्था के मध्य यौनाचार से उत्पन्न हुए बच्चों को बंध माना है।

प्लेटो के साम्यवाद की आधुनिक साम्यवाद से तुलना

मैक्सी ने लिखा है कि “प्लेटो साम्यवादी विचारों का मुख्य प्रेरणा-स्रोत है और रिपब्लिक में सभी साम्यवादी और समाजवादी विचारों के मूल बीज मिलते

हैं।¹ किन्तु यह धारणा पूर्णतः सत्य नहीं है। वास्तव में दोनों विचारों एक व्यवस्थाओं में समानता बहुत कम है और असमानता बहुत अधिक। प्लेटो के साम्यवाद और आधुनिक साम्यवाद की समानताओं और असमानताओं का तुलनात्मक चित्रण वास्तविक स्थिति को स्पष्ट करने में उपयोगी होगा।

समानतायें

1. प्लेटो ने अपने आदर्श राज्य की तुलना में व्यक्ति के अस्तित्व को महत्त्व न देते हुए यह माना है कि मनुष्य राज्य में रहकर ही अपने उद्देश्यों की पूर्ति सरलता से कर सकता है। आधुनिक साम्यवाद में भी व्यक्ति राज्य रूपी मशॉन का एक पुर्जा मात्र है जिसे राज्य द्वारा निर्दिष्ट कार्य करने होते हैं।

2. प्लेटो ने अनियमित आर्थिक प्रतियोगिता को कोई महत्त्व नहीं दिया है। मार्क्सवाद-साम्यवाद भी अनियमित आर्थिक प्रतियोगिता में कोई स्थान नहीं देता।

3. प्लेटो ने अपने साम्यवाद में व्यक्ति के अधिकारों पर ध्यान न देकर उसके कर्तव्यों पर अधिक बल दिया है। आधुनिक साम्यवाद भी व्यक्ति पर इतने कर्तव्य आरोपित करता है कि वह अपने अधिकारों से वंचित-सा हो जाता है।

4. प्लेटो के साम्यवाद की योजना काल्पनिक और अव्यावहारिक है। मार्क्सवादी योजना का भी यदि गहराई और विस्तार में विश्लेषण करें तो वह अव्यावहारिक ठहरती है। प्लेटोवादी और आधुनिक दोनों ही साम्यवाद सीमित क्षेत्र में ही सफल हो सकते हैं, व्यापक क्षेत्र में नहीं।

5. प्लेटो ने मानव की स्वार्थ-भावना पर ध्यान न देकर उसकी मूल प्रवृत्तियों का बहिष्कार किया है तथा उनके मनोवैज्ञानिक विश्लेषण की उपेक्षा की है। मार्क्स ने भी व्यक्ति का बहुत-कुछ अव्यावहारिक और मनोवैज्ञानिक चित्रण करते हुए उसकी स्वार्थी वृत्ति पर ध्यान नहीं दिया है। दोनों ही साम्यवाद व्यक्ति के काम, सचय आदि मूल प्रवृत्तियों की उपेक्षा करते हैं।

6. प्लेटो का साम्यवाद एकांगी है क्योंकि वह मानव-स्वभाव के केवल एक पक्ष को महत्त्व देता है—नैतिकता और आध्यात्मिकता के पहलू को ही स्पष्ट करता है। आधुनिक साम्यवाद भी अधूरा है क्योंकि उसमें भौतिकवाद तथा आंगिकवाद को ही प्रधानता दी गई है।

7. प्लेटो उच्च दो वर्गों के निजी सम्पत्ति रखने पर प्रतिवन्ध लगाता है, आधुनिक साम्यवाद भी व्यक्तिगत का विरोधी है।

8. प्लेटो का साम्यवाद दार्शनिक राजा के अधिनायकवाद में विश्वास रखता है, आधुनिक साम्यवाद का विश्वास भी सर्वहारा वर्ग के अधिनायकवाद में है।

9. प्लेटो के साम्यवाद का एक मुख्य उद्देश्य ऊँच-नीच तथा वर्ग-भेदों को मिटाकर एकता की स्थापना करना है। आधुनिक साम्यवाद भी पूंजीवाद के शव पर

सबको समान अधिक स्तर प्रदान करना चाहता है ताकि राज्य में एकता और एकरूपता स्थापित हो सके।

10. दोनों ही साम्यवाद राज्य को सुसंगठित और सुदृढ़ बनाना चाहते हैं।

11. दोनों ही साम्यवाद स्त्रियों और पुरुषों की स्वतन्त्रता तथा उनके समान अधिकारों में समर्थक हैं।

असमानताये

1. प्लेटो के साम्यवाद का दृष्टिकोण प्राध्यात्मिक, निराशावादी और विरक्तिमूलक है जिसमें मानव-मस्तिष्क तथा नैतिक पहलुओं पर ही आग्रह है। यह अभिभावक वर्ग निःस्वार्थ रूप से राज्य की रक्षा और एकता के लिए कार्य करेंगे। शासकों और सैनिकों को सम्पत्ति और परिवार से वंचित इमलिये किया गया है कि उनका जीवन उत्कृष्ट और श्रेष्ठ हो।

2. इसके विपरीत आधुनिक साम्यवाद का दृष्टिकोण भौतिकवादी, क्रान्तिकारी तथा प्रगतिशील है। यह मानवता को आशावाद का संदेश देता है और द्वैतात्मक और भौतिकवाद में विश्वास रखता है, किसी प्राध्यात्मिक मत्ता में नहीं। यह क्रान्ति द्वारा सर्वहारावर्ग की तानाशाही का पोषक है। वर्गहीन और जाति-विहीन समाज की स्थापना इसका अपना प्रगतिशील लक्ष्य है।

3. प्लेटो का साम्यवाद शासक और सैनिक वर्ग पर ही लागू होता है, उत्पादक वर्ग पर नहीं। उत्पादन के साधनों पर उत्पादक वर्ग का एकाधिकार स्थापित किया गया है, किन्तु उपभोग की वस्तुओं के वितरण का अधिकार शासन-वर्ग के पास है। प्लेटो के साम्यवाद में बौद्धिक अभिजात्य-तन्त्र को प्राथमिकता प्राप्त है, साम्यवादी विचारधारा को नहीं। इस विचारधारा को दूसरी रक्षा-वर्ग के रूप में प्रस्तावित किया गया है और पूंजीपति वर्ग सुरक्षित है।

आधुनिक साम्यवाद में किसान और मजदूर वर्ग के लिए ही साम्यवादी योजना प्रस्तावित है। उत्पादन के साधनों और वितरण तथा उपभोग की व्यवस्था पर भी राजकीय नियन्त्रण रखा गया है, किसी वर्ग विशेष का नहीं। इस प्रकार वर्तमान साम्यवादी व्यवस्था किसी वर्ग-विशेष के लिए न होकर सारे समाज के लिए है— ऐसे समाज के लिए जो वर्ग-विहीन और जाति-विहीन होगा। आधुनिक साम्यवाद में साम्यवादी विचारधारा को सर्वोच्चता प्रदान की गई है।

4. प्लेटो के साम्यवाद में वर्ग निहित हैं और साथ ही इसमें राज्य का भी लोप नहीं होता। आधुनिक साम्यवाद में वर्ग-विहीन समाज की व्यवस्था है, इनमें सर्वहारा वर्ग की तानाशाही के बाद राज्य के लोप हो जाने का विधान है।

5. प्लेटो के साम्यवाद में सामाजिक परिवर्तन तांत्रिक ढंग से होता है जबकि आधुनिक साम्यवाद में सामाजिक परिवर्तन एक ऐतिहासिक अनिवार्यता है।

6. प्लेटो का साम्यवाद एक दार्शनिक अथवा राजनीतिक साम्यवाद है। जिसका प्रधान लक्ष्य राज्य की हित-साधना है। इसके विपरीत आधुनिक साम्यवाद आर्थिक साम्यवाद है जिसका मूल लक्ष्य शोषण का उन्मूलन है। अराजकता प्लेटो

के साम्यवाद के जन्म का कारण है जबकि आधुनिक साम्यवाद आर्थिक असमानता की उपज है।

7 प्लेटो के साम्यवाद की प्राप्ति का मार्ग नकारात्मक है जबकि आधुनिक साम्यवाद की प्राप्ति का मार्ग क्रान्ति और प्रचार है। आधुनिक साम्यवाद प्लेटो की भाँति आत्म-नयम और आत्म-नियन्त्रण के साधनों का उद्घोष नहीं है।

8. प्लेटो के साम्यवाद में राजनीतिक एवं आर्थिक शक्तियों को पृथक्-पृथक् हाथों में सौंपा गया है। इसके विपरीत आधुनिक साम्यवाद में दोनों शक्तियों को पृथक् नहीं माना गया है। यह राजनीति तथा अर्थ को पर्यायवाची मानता है।

9 प्लेटो के साम्यवाद में सम्पत्ति और परिवार दोनों पर सामूहिक स्वामित्व की व्यवस्था है। आधुनिक साम्यवाद केवल पूँजी के ही सामूहिक स्वामित्व का आयोजन करता है। इसमें पत्नियों के समूहीकरण जैसी कोई बात नहीं है।

10 प्लेटो का साम्यवाद उच्च वर्गों को प्रधानता देता है, आधुनिक साम्यवाद निम्न और क्रमिक वर्गों का पहला कुलीन तन्त्र का पोषक है, दूसरा कुलीन तन्त्र का विरोधी और तथाकथित 'जनतन्त्र' का पोषक।

11 प्लेटो का साम्यवाद सुधारवादी है। यह न्याय की स्थापना द्वारा सुधार का आकांक्षी है। आधुनिक साम्यवाद क्रान्ति के माध्यम में परिवर्तन का पोषक है।

12 प्लेटो का साम्यवाद एक राज्य तक ही सीमित है जो यूनान नगर-राज्य की पृष्ठभूमि में ही सम्भव है। उसके विपरीत आधुनिक साम्यवाद सम्पूर्ण विश्व का कार्याकल्प करना चाहता है, यह अन्तर्राष्ट्रीय है।

13 प्लेटो का साम्यवाद विभिन्न वर्गों में सामञ्जस्य और एकता स्थापित करता है जबकि आधुनिक साम्यवाद वर्ग-सघर्ष को अनिवार्य मानत हुए उसके द्वारा ही वर्ग-विहीन समाज की स्थापना का हामी है।

14 प्लेटो के साम्यवाद में कार्य के विशेषीकरण पर बल दिया गया है और विभिन्न वर्गों में कार्य का विभाजन किया गया है। आधुनिक साम्यवाद का आग्रह सामूहिक कार्य पर है।

अन. हम देखते हैं कि प्लेटो के प्राचीन और मार्क्स के वर्तमान साम्यवाद में मौनिक अन्तर है। तेलर (Taylor) ने यह मस्य ही लिखा है—“रिपब्लिक के समाजवाद और साम्यवाद के सम्बन्ध में बहुत बड़ा जाने के बावजूद भी वस्तुतः इस ग्रन्थ में न तो समाजवाद पाया जाता है और न कहीं साम्यवाद मिलता है।”¹

प्लेटो के साम्यवाद की अरस्तू द्वारा आलोचना

प्लेटो की साम्यवादी योजना की एक और अरस्तू ने आलोचना की है, तो

दूसरी ओर दत्तमान दृष्टिकोण से भी उसके अव्यावहारिक एवं अमनोबैज्ञानिक पक्ष सामने आए हैं। यरस्तू के प्रमुख आलोचना-बिन्दु इस प्रकार हैं—

1. प्लेटो की सम्पत्ति विषयक साम्यवाद की योजना ममाज में संघर्ष और फूट की प्रवृत्ति को बढ़ाने वाली है। वैयक्तिक सम्पत्ति में व्यक्तिगत स्वार्थ का एक क्षेत्र अलग होता है अतः पारस्परिक कलह का एक प्रमुख कारण स्वतः ही दूर हो जाता है लेकिन प्लेटो के साम्यवाद में इस क्षेत्र की वैयक्तिक क्षेत्र की अनिश्चितता के कारण विवादों को बढ़ावा मिलेगा। इससे समाज की उन्नति को घटका पड़ेगा। ममाज की वास्तविक प्रगति सम्पत्तिशाली व्यक्तियों द्वारा विकसित विविध रुचियों द्वारा ही हुआ करती है।

2. प्लेटो का साम्यवाद विविधता का शत्रु है और बिना विविधता के बौद्धिकता का विकास नहीं हो सकता। एकता में अनेकत्व आवश्यक है, यदि निर्जीव एकरूपता स्थापित की गई तो यह हानिकारक तथा धातक होगी।

3 प्लेटो ने सम्पत्ति के गुणों की अवहेलना की है। सम्पत्ति को एक बुराई, एक अवगुण तथा पथभ्रष्ट करने वाली एवं दुर्बलता भाव बताना भ्रामक है। सम्पत्ति तो एक गुण, एक प्रेरणाशक्ति और एक स्वाभाविक आवश्यकता है। सम्पत्ति परिवार का एक आवश्यक अंग है जिसके बिना स्वस्थ और सुखी जीवन सम्भव नहीं हो सकता। सम्पत्ति ग्रहण करने का भाव ही व्यक्तियों को गौरव की अनुभूति देता है।

4. प्लेटो की साम्यवादी व्यवस्था से उत्पादन और वितरण में एक-सा अनुपात हीन रहता। वे व्यक्ति जो कठोर श्रम के द्वारा अधिक उत्पादन करते हैं उतना ही प्राप्त करेंगे जितना कि कम श्रम करने वाला व्यक्ति, यह अनुचित है।

5. प्लेटो का सम्पत्ति सम्बन्धी साम्यवाद ऐतिहासिक आधार पर भी दोषपूर्ण है। यदि सम्पत्ति का साम्यवाद एक श्रेष्ठ व्यवस्था होती तो समाज इसे स्वीकार करता और इतिहास उससे अवगत होता। जिस व्यवस्था को समाज ठुकराता है, उसकी अपूर्णता स्पष्ट है।

6. प्लेटो जिन बुराईयों को दूर करने के लिए साम्यवादी व्यवस्था का आयोजन करता है, वे बुराईयाँ सम्पत्ति पर स्वामित्व को समाप्त करने से नहीं मिलेंगी। इस व्यवस्था से मनुष्य के मन से ईर्ष्या, द्वेष, संघर्ष, लालच और शोषण आदि नई भावनाएँ समाप्त नहीं हो पाएँगी। इन मानसिक रोगों का उपचार तो मानसिक ही होना चाहिये।

7. प्लेटो का सम्पत्ति का साम्यवाद अव्यावहारिक है जिसे लागू करने से अनेक नवीन और अधिक भीषण समस्याओं का जन्म होगा। यह व्यक्ति के व्यक्तित्व को समाप्त कर उसे एक स्वर्चान्त यत्र मान बना देगा।

8. व्यक्तित्व और परिवार को कुचन कर एकता की स्थापना के प्रयत्नों को उचित नहीं कहा जा सकता। यह व्यवस्था तो राज्य के अस्तित्व को ही खतरा

पहुँचाती है। राज्य समस्त सस्थाओं की एक सस्था है और परिवार ऐसी राज्‍य रूपी सस्था की एक इकाई है।

9. प्लेटो की स्त्रियों के सामूहिक स्वामित्‍व की योजना से यौन-क्षेत्र में अराजकता उत्‍पन्न हो जाएगी। एक सुन्दर स्त्री को प्राप्त करने की कामना अनेक पुरुष करेंगे और तब स्वभावतः सषयों और विवादों का जन्म होगा। पत्‍नियों के साम्‍यवाद के कारण राज्‍य घृणा और द्वेष का घर बन जाएगा।

10. प्लेटो का परिवार या स्त्री संबन्धी साम्‍यवाद मानव नैतिकता और पवित्रता पर भीषण आघात करने वाला है। पिता को पुत्री, माता को पुत्र और भाई को बहिन का ज्ञान न होने से कोई किसी के भी साथ सहवास कर सकता है जिससे पशु-जगत में पाई जाने वाली नैतिक अराजकता जन्म लेगी।

11. प्लेटो द्वारा सार्वजनिक रूप से बच्चों के भरण पोषण और शिक्षा की व्यवस्था की आलोचना करते हुए अरस्तू का कहना है कि अनाथालय के बालकों के समान ही सार्वजनिक रूप से न तो बच्चों को उच्च शिक्षा-दीक्षा दी जा सकेगी और न ही उनमें नागरिकों के गुणों को भरा जा सकेगा।

12. प्लेटो के साम्‍यवाद में उत्पादक वर्ग की उपेक्षा की गई है, जो जन-संख्या का अधिकांश भाग होता है। साथ ही यदि यह व्यवस्था अच्छी है तो इसे पहले श्रमिक वर्ग पर ही लागू किया जाना चाहिए था जो अभिभावक वर्ग की अपेक्षा कम ज्ञानी और कम शिक्षित होता है।

13. राज्यों को वर्गों में विभक्त करके प्लेटो स्वयं ही उसकी एकता को अस्त-व्यस्त करता है।

14. व्यावहारिकता की दृष्टि से भी परिवार सबंधी साम्‍यवाद अनुचित है। परिवार तो आत्‍मा की अभिव्यक्ति का उत्‍तम स्थान और यौन सबंधों के नियमानुसार संचालन की एक अनुशासित सस्था है। जिस समाज में, जिसमें अपने तथा अन्य व्यक्तियों के समस्त प्राकृतिक और सामाजिक सबंधों का ज्ञान होता है, अपराध कम होते हैं परन्तु उस समाज में, जहाँ सबंध होंगे ही नहीं, घटनाएँ और अपराध बहुत अधिक हो आएँगे।

15. प्लेटो का साम्‍यवाद प्रतिक्रियागामी है। वह समाज को प्रगति की ओर न ले जाकर पीछे की ओर ले जाता है। विवाह की जिस प्रकार की व्यवस्था की गई है, वह प्राचीनकाल की बर्बर जातियों की प्रथाओं का ध्यान दिलाती है।

16. राज्‍य द्वारा श्रेष्ठ-स्त्री-पुरुषों के समागम की योजना सर्वथा अव्यावहारिक है। पशु-जगत के उदाहरणों को मानव समाज पर लागू करना न उपयोगी हो सकता है और न ही वांछनीय।

प्लेटो के साम्‍यवाद की आधुनिक आलोचना

(1) प्लेटो के साम्‍यवाद की वर्तमान आलोचनाएँ भी बहुत कुछ वही हैं जो अरस्तू ने की हैं। वास्तव में प्लेटो के मानव-प्रकृति का बड़ा अव्यावहारिक और

अमनोवैज्ञानिक ग्रथ लिया है। उसने इस तथ्य की उपेक्षा कर दी है कि राज्य की तरह व्यक्ति का भी व्यक्तित्व है। राज्य व्यक्ति की सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति करने का एक साधन है और इसे व्यक्ति की प्रकृति तथा आवश्यकताओं का ध्यान रखना चाहिए। व्यक्ति उद्देश्य है जबकि राज्य इस उद्देश्य की पूर्ति का साधन है किन्तु प्लेटो ने तो राज्य को साध्य बना दिया है।

(2) प्लेटो ने मनुष्य की मूल प्रवृत्ति का भी बिल्कुल विपरीत पक्ष लिया है। उसका सम्पत्ति एवं परिवार सम्बन्धी साम्यवाद कोरा काल्पनिक है, जो यथायं के घरातल पर खरा नहीं उतरता। मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है और सबसे अधिक सामाजिकता का प्रारम्भ उसे अपने परिवार में ही प्राप्त होता है। यदि व्यक्ति को पारिवारिक सुख से वंचित रखा जाएगा तो उसमें उदासीनता और कटुता धर कर लेगी और वह स्नेह, करुणा आदि के भावों के प्रति विरक्त हो जाएगा। उसमें ऐसी मनोवैज्ञानिक प्रवृत्तियों का विकास होगा कि वह निराशामय और विरामी हो जाएगा जिसे अन्याय, दुराचार एवं अनुचित कार्य करने में कोई सकोच नहीं होगा।

(3) प्लेटो के विवाह-सुधार योजना के अनेक पक्ष हैं, अनेक प्रयोजन हैं। वह अच्छी सन्तान पैदा करने की योजना है, वह स्त्रियों के उद्धार की योजना है, वह परिवार के राष्ट्रीयकरण की योजना है। उसका उद्देश्य है कि सन्तति मुधरे, स्त्रियों को और साथ ही पुरुषों को भी अधिक स्वतन्त्रता मिले ताकि वे अपनी क्षमताओं का अधिकतम विकास कर सकें। ये उद्देश्य ऐसे हैं जिनसे हम आसानी से सहमत हो सकते हैं, पर उसके साधन स्वीकार करना कठिन है। स्त्रियों के उद्धार की योजना से बहुतों को सहानुभूति हो सकती है, पर योजना के मूल में जो तर्क हैं वे सन्देह पैदा करते हैं। आखिर, स्त्री-पुरुष में सिर्फ यही भेद नहीं है कि पुरुष बीज डालता है और स्त्री गर्भ धारण करती है। स्त्री का स्त्रीत्व कोई अलग-थलग चीज नहीं होती कि बस केवल इसी नाते वह पुरुष से भिन्न है। स्त्री तो अपनी प्रकृति से परिवार का प्राण होती है और इस बात को भूलने का ग्रथं है परिवार का प्राणान्त। विचित्र बात है कि प्लेटो यह मूल्य चुकाने को तत्पर है। प्लेटो भूल जाता है कि प्रकृति से ही स्त्री का अपना एक विशिष्ट कार्य है और यह कार्य जिशु पालन-केन्द्र को सौंपना उसे कभी स्वीकार न होगा। उसके बच्चों को बड़ा होने में लम्बा समय लगता है, पालन-पोषण के बिना उनका काम नहीं चल सकता, अतः यह काम स्त्री को जिन्दगी भर तक करना होगा। अविवाहिता नारी ससार के उन्मुक्त कर्म-क्षेत्र में उतर सकती है, विवाहिता स्त्री का जीवन-कर्म उसके लिए तैयार रहता है और निश्चय ही किसी भी राज्य की सच्ची नीति यह कभी नहीं हो सकती कि मातृत्व का अन्त कर दिया जाए। राज्य का तो यह पुनीत कर्तव्य है कि वह मातृत्व को एक विशिष्ट कार्य माने, समाज के प्रति एक देन स्वीकार करे। इसी में न्याय की सिद्धि है।¹

(4) प्लेटो की अस्थाई और राज्य नियन्त्रित विवाहों की योजना भी अव्यावहारिक है। माँ-बच्चे के सम्बन्ध की तरह पति-पत्नी के सम्बन्ध का भी प्राजीवन महत्त्व होता है और यह असम्भव है कि स्त्री-पुरुष ब्रह्मसंभोग के लिए एक दूसरे से भिँसें और फिर अपनी-अपनी राह चल दें। उनके मिलन का मुख्य प्रयोजन केवल यही नहीं होता, अपितु वे 'जीवन-मैत्री' के लिए एक दूसरे से मिलते हैं, दोनों के समान हित ही इसके परिणाम-सूत्र का आधार बनते हैं। जीवन को सही दिशा में आगे बढाने वाले जो अनेक प्रभाव हैं उनमें से एक है—सच्चे विवाह की मैत्री अथवा अस्थाई प्राध्यात्मिक संयोग। दस्तुतः, प्लेटो ने विवाह-सूत्र के सच्चे स्वल्प के प्रति ध्यान नहीं किया है और न ही उसने परिवार के नैतिक मूल्य, महत्त्व एवं आवश्यकता को ही समझा है।

(5) यह एक अव्यावहारिक और प्रेरणात्मक बात है कि व्यक्ति निजी सम्पत्ति पर अधिकार न रखे और राज्य द्वारा निर्मित बैरेक्स में भोजन करे। यह तो उनके साथ एक प्रकार के कंदियों और दासों का सा व्यवहार होगा और उनकी अपनी कोई स्वतन्त्र इच्छा नहीं रहेगी। ऐसा साम्यवाद अस्तित्व को पैदा कर विप्लवों को जन्म देगा।

(6) प्लेटो के साम्यवाद का एक गम्भीर दोष यह है कि वह जिस सच्ची प्रारम्भ-भावना को जगाता चाहता है, उसी के आधार की नष्ट करके वह उन्मत्त अज्ञानता का अन्त कर देता है। वह व्यक्ति को सोचने, समाज के सदस्य के रूप में उत्थान करने और सामाजिक इच्छा की अभिव्यक्ति करने का अधिकार अर्थात् आवश्यक परिस्थितियाँ नहीं देता। प्लेटो व्यक्ति के लिए उस मंत्र का निषेध कर देता है जो उसके ज्ञान और कर्म-क्षेत्र की तथा किसी भी इच्छा की अभिव्यक्ति की आवश्यक परिस्थिति है।

(7) प्लेटो की मान्यता है कि व्यक्ति राज्य से निचले स्तर की किसी व्यवस्था अथवा योजना से अपने आपको अभिन्न नहीं करेगा। यह मान्यता इतनी ऊँची है कि मनुष्य उस तक नहीं पहुँच सकता। प्रत्येक व्यक्ति अपने आप को एक अपेक्षाकृत निचली योजना और सकुचित व्यवस्था से अभिन्न कर लेता है और बँसा किए बिना रह नहीं सकता। यह व्यवस्था या योजना है—परिवार।

(8) स्त्रियों और बच्चों का साम्यवाद एक और दृष्टि से भा अव्यावहारिक है। केवल सन्तानोत्पत्ति के लिए ही दार्शनिक शासक योजनाकार करे, यह सम्भव नहीं बनता। प्रथम तो यह आवश्यक नहीं है कि किसी विशेष व्यवस्था के पुरुष के साथ केवल सन्तानोत्पत्ति के लिए ही मिले, और यदि ऐसा हुआ तो, शर्म: शर्म: एक व्यवस्था ऐसी आ जाएगी जबकि वे परिवार बनाने लग जाएंगे। फिर जो दार्शनिक अपने बच्चों को पहचानने चाँगे तो अवश्य ही पक्षपात भी होगा और इस प्रकार इस व्यवस्था के जो लक्ष्य प्लेटो ने रखे हैं वे प्राप्त नहीं हो सकेंगे।

(9) प्लेटो का साम्यवाद प्रजातान्त्रिक न होकर अभिजनतान्त्रिक (Aristocratic) है। उसके राज्य में केवल दार्शनिक राजा-राजिनियाँ ही शासन

करेंगे। उसके साम्यवाद का सिद्धान्त राज्य के तृतीय उत्पादन वर्ग पर नहीं लागू होता क्योंकि वे निजी सम्पत्ति का उपभोग कर सकेंगे एव परिवार के साथ रह सकेंगे। इसी प्रकार प्लेटो साम्यवाद की योजना करते समय नागरिकों के बहुसंख्यक को इस व्यवस्था से अछूता रखता है। उसका सम्पत्ति सम्बन्धी साम्यवाद केवल सरक्षक तथा शासक वर्ग के लिए ही है और इससे राज्य में दो वर्ग उत्पन्न होकर समाज तथा समानता की स्थापना को घाघात पहुँचेगा।

प्लेटो के साम्यवाद का रूप : अर्द्ध-साम्यवाद

प्लेटो के साम्यवाद का रूप है, उस रूप में उसे साम्यवाद कहा गया है। इस सन्दर्भ में प्रो. बार्कर ने अपना विद्वत्तापूर्ण विवेचन प्रस्तुत किया है—

“प्लेटो का साम्यवाद सम्पूर्ण सामाजिक इकाई की सस्था नहीं है। जिस समाज में उसकी स्थापना होगी, उसके आधे से कम लोगों पर और आधे से कहीं कम पदार्थों पर उसका असर पड़ेगा। इसमें व्यावहारिक और सैद्धान्तिक दोनों कठिनाइयाँ उठ खड़ी होती हैं। पहली व्यावहारिक कठिनाई यह है कि साम्यवाद की जो व्यवस्था समाज के एक भाग पर लागू होनी है, उसका व्यवहार में व्यक्तिगत सम्पत्ति की उस व्यवस्था के साथ कैसे समन्वय हो सकेगा जो समाज के शेष हिस्सों पर लागू होती है? यदि व्यक्तिगत सम्पत्ति फूट का कारण है तो तीसरे वर्ग के सदस्यों में भी उसे क्यों रहने दिया जाए? उसके कारण इस वर्ग में फूट की प्रवृत्ति पनपेगी और चूँकि सरक्षक भौतिक साधनों से वंचित होंगे, अतः हो सकता है कि वे उस वर्ग के लड़ाई-भगड़े रोकने में अममर्य रहे जिसके पास सम्पत्ति का बल होगा। यह बात भी आसानी से समझ में नहीं आती कि आध्यात्म-पथ के जो पथिक सम्पत्ति से और उसके स्वामित्व से जनित प्रेरणाओं से भी वंचित होंगे, वे सामान्य लोगों के कर्मों और उनकी प्रेरणाओं को कैसे समझेंगे और कैसे उन्हें बश में रखेंगे? इस व्यावहारिक कठिनाई से ही प्लेटो की योजना की सैद्धान्तिक कठिनाई प्रस्फुटित होती है। प्रश्न उठता है कि क्या अर्द्ध-साम्यवाद की पद्धति प्लेटो की अपनी मूल स्थापनाओं का तर्कसंगत निष्कर्ष है और क्या राज्य के सभी वर्गों पर लागू होने वाली सामान्य साम्यवाद की व्यवस्था उन मूल स्थापनाओं के अधिक अनुरूप नहीं होती? स्पष्ट है कि इस प्रश्न का उत्तर इस बात पर भी निर्भर है कि प्लेटो की मूल स्थापनाओं का वास्तविक स्वरूप क्या है? प्लेटो मान लेता है कि मानव-मन के तीन तत्त्वों के अनुरूप ही राज्य में तीन वर्ग पाए जाते हैं। वह यह भी मान लेता है कि जिस प्रकार मन के प्रत्येक तत्त्व को अपने नियत काम तक ही सीमित रहना चाहिए, उसी प्रकार राज्य के तीनों वर्गों को भी मन के जिस-जिस तत्त्व के अनुरूप हो, उसी तत्त्व के कार्य-कलापों की सीमा को अपनी सीमा समझना चाहिए। इन तरह, प्लेटो शासक और योद्धा वर्गों के लिए तो साम्यवादी पद्धति की व्यवस्था करता है और उत्पादक वर्ग के लिए व्यक्तिगत सम्पत्ति की पद्धति भी। इसका आधार यह है कि शासक और योद्धा वर्ग विवेक तथा उत्साह के जिन तत्त्वों का प्रतिनिधित्व करते हैं उनके क्रियान्वयन के लिए तो आवश्यकता है साम्यवाद की और उत्पादक

वर्ग जिस वासना या क्षुधा तत्त्व की अभिव्यक्ति करता है उसके लिए जरूरत है व्यक्तिगत सम्पत्ति की। यदि हम यह मूल सिद्धान्त स्वीकार कर लेते हैं और इस प्रकार त्रि-वर्ग-व्यवस्था की धारणा लेकर चलते हैं जिसमें प्रत्येक वर्ग मन के एक भिन्न तत्त्व की अभिव्यक्ति करता हो, तो हम अर्द्ध-साम्यवाद की उसी व्यवस्था पर जा पहुँचेंगे जिस पर प्लेटो पहुँचा था। हम सामान्य साम्यवाद की व्यवस्था तभी पा सकेंगे जब हम भिन्न स्थापना से आरम्भ करें। हम कह सकते हैं कि यदि व्यक्तियों के रूप में हम सब के मन में तीन तत्त्व होते हैं तो समाज के घग-भूत सदस्य होने के नाते भी हम सब में तीन तत्त्व होते हैं—यद्यपि यह सम्भव है कि किसी में एक तत्त्व की प्रबलता होती है तो किसी में दूसरे की, और हम यह भी कह सकते हैं कि यदि हम सब में तीन तत्त्व हैं तो हमें छुट होनी चाहिए कि हम उन तीनों से काम लें और इसके लिए जो परिस्थितियाँ आवश्यक हों वे हमें मिलें। इसका परिणाम एक और तो यह होगा कि सरक्षकों में क्षुधा अथवा वासना सक्रिय होगी जिसके फलस्वरूप सरक्षक आर्थिक गतिविधि में भाग लेंगे और चिनिष्ट साम्यवाद का त्याग कर देंगे जो उन्हें इस गतिविधि से रोकता है, और दूसरी ओर यह होगा कि उत्पादक वर्ग में विवेक सक्रिय होगा जिसके फलस्वरूप उसके भी सहविवेक का विकास होगा और यदि इस विकास के लिए साम्यवाद आवश्यक शर्त है तो वह भी सामान्य साम्यवाद में भागीदार बनेगा। यदि हम इस ढंग से तर्क करें, यदि हम मान लें कि विवेक सब में पाया जाता है और सभी में इसे सक्रिय होना चाहिए, और यदि हम यह भी मान लें कि सबसे विवेक के सक्रिय होने के लिए साम्यवाद आवश्यक है, तो हम अपनी मूल स्थापनाओं से उस पूर्ण साम्यवाद का निष्कर्ष निकाल सकते हैं जो प्लेटो अपनी मूल स्थापनाओं से नहीं निकाल सका, पर हम तर्क-भ्रूलला की मूल स्थापनाओं को बदल कर ही यह परिणाम निकाल सकते हैं। हमने प्लेटो की व्याख्या नहीं की, उसका पुनरावेदन किया है।”

बाकर के अनुसार, उपरोक्त विवेचन के प्रकाश में, “इस बात की व्याख्या की कोई आवश्यकता नहीं है कि प्लेटो सामान्य साम्यवाद की व्यवस्था तक क्यों नहीं पहुँचा। सीधी सच्ची बात यह है कि इस तरह की व्यवस्था न तो उसके सामान्य सिद्धान्तों के अनुरूप ही है और न वह उन सिद्धान्तों का निष्कर्ष ही हो सकती है। यह ठीक है कि प्लेटो ने एकता पर जोर दिया है और एकता की बेदी पर स्त्री-पुरुष के भेद को न्योछावर कर दिया है, किन्तु भेद और विशेषीकरण पर भी उसका कोई कम आग्रह नहीं रहा है और उन्हीं के लिए उसने वर्ग-भेद बना रहने दिया है, बल्कि उसे और भी गहरा कर दिया है। सह-विवेक ज्ञान अनूठा होता है, इसका उसे दृढ़ विश्वास है। जो लोग इस ज्ञान के योग्य होते हैं उनमें और शेष मानव-जाति में अन्तर होता है—यह भी उसका दृढ़ विश्वास है। चूँकि प्लेटो साम्यवाद को उनके पूर्ण उत्कर्ष के लिए आवश्यक समझता है, अतः वह साम्यवाद की उन्हीं के ऊपर और सिर्फ उन्हीं के ऊपर लागू करता है।”

रिपब्लिक में आदर्श राज्य

-(The Ideal State in 'The Republic')

प्लेटो के समय यूनान में जो राजनीतिक घराजकता व्याप्त थी, उसी की प्रतिक्रियास्वरूप उसने एक 'आदर्श राज्य' की कल्पना कर उसे 'रिपब्लिक' में प्रस्तुत किया है। प्लेटो चाहता था कि उसके राजनीतिज्ञ ऐसे हों जो अच्छा जीवन क्या है और 'सत्' क्या है—इसे समझ पाएँ और तत्पश्चात् यह समझें कि राज्य का संगठन किस प्रकार किया जा सकता है। प्लेटो का 'आदर्श राज्य' सभी आने वाले समय और सभी स्थानों के लिए एक आदर्श का प्रस्तुतीकरण है। उसने वास्तविकता पर ध्यान न देकर आदर्श की कोरी कल्पना अपने इस ग्रन्थ में की है और इसी आदर्श के हेतु उसने राज्य के सभी पहलुओं पर विचार किया है। उसके 'आदर्श राज्य' की कल्पना वस्तुतः एक उम विचारकार की तरह है जो अपने चित्र को सुन्दर रूप देता है, किन्तु चित्र बनाते समय यह नहीं मोचना कि उसका चित्र वास्तविक है या केवल आदर्श मात्र। वह उसने, आदर्श प्रस्तुत करने का प्रयत्न करता है। प्लेटो ने भी अपने 'आदर्श राज्य' की कल्पना करते समय उसकी व्यावहारिकता की उपेक्षा की है।

यद्यपि प्लेटो के विचारों में व्यावहारिकता की कमी है लेकिन हमें उस पृष्ठ-भूमि को नहीं भूलना चाहिए, जिसने उसके मस्तिष्क में 'आदर्श राज्य' की कल्पना जाग्रत की। प्लेटोकालीन यूनानी समाज में जो घराजकता व्याप्त थी, उसी के निराकरण हेतु उसने एक आदर्श राज्य की कल्पना की। उसने सभी उपस्थित बुराइयों का निराकरण करने का प्रयास किया। अपने देश में व्याप्त तत्कालीन दोषों को देखकर ही उनको दूर करने के लिए उसने आदर्श राज्य की रूपरेखा तैयार की और वह राजनीति से दर्शन की ओर उन्मुख हुआ। उसने राज्य के लिए यह आवश्यक समझा कि 'गसन का अधिकार केवल ज्ञाती दार्शनिकों को ही होना चाहिए जिन्हें 'ग्रन्द्धे' या 'गुम' का विस्तृत ज्ञान है।

राज्य का स्वरूप—राज्य और व्यक्ति का सम्बन्ध

प्लेटो व्यक्ति और राज्य में जीवाणु और जीव का सम्बन्ध मानता है। उसका विश्वास है कि जो गुण और विशेषताएँ अल्प मात्रा में व्यक्ति में पाई जाती हैं वे ही विशाल रूप में राज्य में पाई जाती हैं। राज्य मूलतः मनुष्य की आत्मा का बाह्य स्वरूप है, अर्थात् आत्मा (चेतना) अपने पूर्ण रूप में जब बाहर प्रकट होती है तो वह राज्य का स्वरूप धारण कर लेती है। राज्य व्यक्ति की विशेषताओं का विराट रूप है। व्यक्तियों की चेतना और गुण ही राज्य की चेतना का निर्माण करते हैं। व्यक्ति की सन्धायें उसके विचारों का सन्धायत स्वरूप हैं। उदाहरण के लिए राज्य के कानून व्यक्ति के विचारों से उत्पन्न होते हैं, न्याय उनके विचार से ही उद्भूत हैं। ये विचार ही विधि-संहिताओं और न्यायालयों के रूप में मूर्तिमान होते हैं।

प्लेटो ने यह बताया है कि मनुष्य की आत्मा में तीन तत्त्व होते हैं—विवेक, उत्साह और क्षुधा (Reason, Spirit and Appetite)। आत्मा में मूख, क्षुधा

अथवा बुभुक्षा (Appetite) का जो प्रबोधित तत्त्व होता है, उससे व्यक्ति में राग, द्वेष, प्रेम, वामना अपने शरीर को सुखी और सन्तुष्ट करने की नाना इच्छाएँ, आकांक्षाएँ और अभिलाषाएँ उत्पन्न होती हैं। दूसरा तत्त्व विवेक अथवा बुद्धि (Reason) का है। इसके दो कार्य हैं—दरके कारण मनुष्य ज्ञान प्राप्त करना चाहता है और उनके द्वारा अपने वातावरण को समझता है। वह मनुष्यों को बतलाता है कि उन्हें कौन-से कार्य करने चाहिए और कौन-से नहीं। यह प्रेम कराने में सहायक होकर मनुष्य को एकता के सूत्र में बाँधता है, अतः ये तत्त्व राज्य के लिए अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। इन दोनों तत्त्वों के बीच में 'साहस' अथवा 'उत्साह' (Spirit) का गुण या तत्त्व है, दूसरे शब्दों में इसे 'शूरता' भी कह सकते हैं। इसका कार्य मनुष्यों को युद्ध की प्रेरणा देना है। महत्वाकांक्षा और प्रतिस्पर्धा की भावनाएँ इसी से उत्पन्न होती हैं। यह गुण विवेक का स्वाभाविक साथी है। इसके कारण मनुष्य अन्याय से घृणा करता है और न्याय का साथ देता है। प्लेटो ने इसे बुद्धि या विवेक (Reason) का सहपाठी कहा है। आत्मा के सपर्प में यह विवेक का पक्ष लेता है। मनुष्यों में अन्याय का प्रतिशोध करने तथा न्याय को स्वीकार करने की यह भावना उत्पन्न करता है।

प्लेटो का कहना है कि मानवीय आत्मा में पाए जाने वाले ये तीनों गुण अथवा तत्त्व राज्य में भी पाए जाते हैं। इन्हीं के आधार पर राज्य का निर्माण होता है। जिस प्रकार व्यक्ति द्वारा किए जाने वाले सारे कार्य आत्मा से प्रेरणा लेते हैं उसी प्रकार राज्य के सभी कार्यों का उद्भव उन्हें निमित्त करने वाले मनुष्यों की आत्माओं से होता है। प्लेटो के शब्दों में, "राज्यों का जन्म वृक्षों या चट्टानों से नहीं, अपितु उनमें बसने वाले व्यक्तियों के चरित्रों से होता है।" वीर व्यक्तियों का राज्य भी वीर होगा और नपुंसकों का नपुंसक। जिस राज्य के लोग ही नैतिक दृष्टि से गिरे हुए हों वह राज्य नैतिक दृष्टि से पूर्ण नहीं हो सकेगा। व्यक्ति तथा राज्य की वीरता या नपुंसकता एक ही चेतना से निवास करती है जिसमें भेद नहीं किया जा सकता। यदि व्यक्ति अपने व्यक्तिगत साहस का परिचय सड़क पर गुण्डे का मुकाबला करके दे सकता है तो वह युद्ध-भूमि में राज्यों की सामूहिक वीरता का भी परिचय दे सकता है। राज्य अनेक गस्तिष्कों की चेतना है, अतः यह अधिक स्पष्ट और व्यापक है।

प्लेटो का विचार है कि ये उपरोक्त तीनों गुण सभी लोगों में एक समान नहीं होते। कुछ व्यक्तियों में क्षुधा या वासना की प्रधानता होती है, कुछ में साहस की और कुछ में विवेक की। इसी आधार पर राज्य अथवा समाज में तीन वर्ग देखने को मिलते हैं—उत्पादक वर्ग, सैनिक वर्ग और दार्शनिक वर्ग। पहले वर्ग में वे लोग आते हैं जो पूरी तरह से बुभुक्षा या वासनाओं अथवा इच्छाओं के बलीभूत होकर कार्य करते हैं। इसमें श्रमिक, शिल्पकार, कृषक, व्यवसायी आदि शामिल हैं। उन्हें वासनाओं का अनुगमन करने में ही अधिक आनन्द मिलता है। दूसरा वर्ग उन लोगों का होता है जिनमें साहस या उत्साह की प्रधानता रहती है। इन्हें योद्धा या सैनिक कहा जा सकता है।

इन्हें युद्ध और समाज से प्रेम होता है। नीसरा' बर्ग उन लोगो का होता है जो विवेक-प्रधान होते हैं। विवेक के कारण वे सच्चे धर्म में तत्त्व-वेत्ता धर्मवा दार्शनिक होते हैं और उन्हें समाज की सेवा करने में सर्वाधिक आनन्द आता है इसलिए वे समाज का शासन चलाने के लिए सबसे अधिक उपयुक्त होते हैं। बार्कर के शब्दों में "प्लेटो मानव-मन के तीन-तत्त्वों (वासना, उत्साह, विवेक) को लेकर निम्नतम से उच्चतम तक बढ़ता है और यह प्रदर्शित करता है कि इसमें से प्रत्येक तत्त्व अपने-अपने ढंग से राज्य के निर्माण में किस तरह से योग देता है। वह मन के विभिन्न तत्त्वों का, जो किसी भी समय उस सृष्टि का निर्माण करते हैं, जिसे हम राज्य कहते हैं, तर्कसंगत विश्लेषण प्रस्तुत करता है। जब वह बारी-बारी से एक तत्त्व को लेता है और हम से निम्नतम से उच्चतम की ओर बढ़ता है तो उसकी राज्य-रचना में ऐतिहासिक वृद्धि का आभास होता है किन्तु, यह सिर्फ आभास है। प्लेटो को सदैव ध्यान रहता है कि उसने प्रत्येक तत्त्व में जो विशेषताएँ आरोपित की हैं, वे उसके समय के एपेन्स से ली गई हैं।"

इस तरह अपने उपरोक्त विचारों द्वारा प्लेटो यह स्पष्ट करता है कि राज्य व्यक्ति का विराट रूप है।

प्लेटो के आदर्श राज्य का निर्माण

जिस प्रकार मन धर्मवा मानवीय आत्मा का निर्माण वासना, साहस और विवेक के तीन तत्त्वों से हुआ है, उसी प्रकार राज्य को उत्पन्न करने में भी तत्त्व सहायक होते हैं—

- (1) आर्थिक तत्त्व (The Economic Factor)
- (2) सैनिक तत्त्व (The Military Factor)
- (3) दार्शनिक तत्त्व (The Philosophic Factor)

आर्थिक तत्त्व—जब प्लेटो अपने आदर्श राज्य का निर्माण करता है तो सबसे पहले उच्च आर्थिक संगठन पर विचार करता है जो उसके अस्तित्व के लिए आवश्यक है। वह वासना धर्मवा दुबला तत्त्वों को राज्य का प्रारम्भिक आधार मानकर अपना विवेचन शुरू करता है और फिर यह दिखाता है कि उसमें किसी न किसी रूप में साहस्य निहित होता है। वासना धर्मवा आर्थिक तत्त्व से अभिप्राय यह है कि मनुष्य अपनी आवश्यकताओं को एक-एक करके पूर्ण नहीं कर सकता। इसके लिए उसे अनेक व्यक्तियों के सहयोग की अपेक्षा होती है और इससे समाज में श्रम-विभाजन तथा कार्यों का विशेषीकरण उत्पन्न होता है। मानव-जाति के भोजन, वस्त्र, आवास आदि की विभिन्न आवश्यकताएँ राज्य को आवश्यक बनाती हैं। मनुष्य अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए एक-दूसरे को सहयोग देकर आर्थिक संधों का निर्माण करता है। कुछ व्यक्ति कृषि का धर्म करते हैं, कुछ वस्त्र तैयार करते हैं तो कुछ धर बनाते हैं। उत्पादनो का विनिमय होता है। विभिन्न वस्तुओं का उत्पादन सरलता से हो जाता है और माल का स्तर भी ऊँचा रहता है। मानव की आवश्यकताओं

की वृद्धि के साथ-साथ आवश्यकताओं को पूर्ण करने वाले लोगों के वृत्त का भी विस्तार होने लगता है। समाज में बढ़ई, सुनार, लुहार, व्यापारी, बकील, चिकित्सक आदि वर्ग उत्पन्न होते हैं। पारस्परिक अन्वेषणाश्रितता और आदान-प्रदान की यह आवश्यकता ही समाज का आधार है। इसी के ऊपर सारा सामाजिक जीवन टिका है और इसकी प्रक्रिया स्वयं धर्म-विभाजन के सिद्धान्त पर आधारित है।

जब कार्य विभाजन (Division of Labour) तथा विशेषीकरण (Specialisation) के प्रति रुचि रखते हुए लोग अपने कार्यों का कुशलतापूर्वक सम्पादन कर वस्तुओं का अधिकारिक उत्पादन करते हैं तब शर्त-शर्त-ऐसी स्थिति हो जाती है कि प्रत्येक व्यक्ति केवल एक कार्य में ही रुचि रखने लगता है और वह भी ऐसे कार्य में जिसमें उसकी योग्यता अधिकतम हो। ऐसी स्थिति में 'एक व्यक्ति एक कार्य' (One man one job) का सिद्धान्त व्यापक हो जाता है। सेवामो के आदान-प्रदान से सबकी आवश्यकताओं की पूर्ति हो पाती है। प्लेटो का कथन है कि आदर्श राज्य की स्थापना के लिए आवश्यकताओं की सर्वोत्तम तुष्टि और सेवाओं के समुचित आदान-प्रदान की एक महती आवश्यकता है। चूंकि राज्य एक जैविक इकाई और नैतिक समग्रता है अतः प्रत्येक का यह कर्तव्य है कि वह अपना-अपना काम ठीक ढंग में करे, अधिकतम योग्यता के साथ करे और इसके प्रति मर्दव सजग रहें। प्लेटो के मतानुसार यही न्याय (Justice) है और इसी न्याय-भावना के अनुसार कार्य करते रहने पर राज्य की आवश्यकताएँ भली-भांति पूर्ण होती हैं। प्लेटो के शब्दों में, "प्रत्येक व्यक्ति मर्दव उनकी प्रकृति के अनुकूल एक ही कार्य में लगाया जाए, प्रत्येक व्यक्ति एक ही व्यवसाय करे, अनेक कार्य न करे, तभी सारा नगर राज्य एक ही होगा।"

सैनिक तत्त्व—राज्य निर्माण करने वाला दूसरा वर्ग 'सैनिक' वर्ग है। आर्थात् नरद राज्य के संगठन का मूल तत्त्व नहीं कहा जा सकता। "केवल आर्थिक आवश्यकताएँ पूरी करने वाला राज्य तो ग्लॉसिन के शब्दों में, केवल अपना पेट भरने मात्र से सन्तुष्ट होने वाला शूकर-राज्य (A City of Swine) होगा।" एक राज्य में सभी नागरिकों का चरित्र, प्रधानतः आर्थिक नहीं होता। सभी लोग स्थूल जीवन से सन्तुष्ट होने वाले नहीं होते। अनेक लोग जीवन की ललित, सुरम्य और कलात्मक वस्तुओं के लिए लालामित रहते हैं। इस प्रकार आवश्यकताएँ बढ़ती और जटिलतर होती जाती हैं। तब राज्य आत्मनिर्भर नहीं रह पाता और उसे अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु अधिक भू-भाग की जरूरत पड़ती है। ऐसी स्थिति में वह अपने पड़ोसी राज्यों के भू-भाग को और ताकने लगता है, जिसका परिणाम होता है—युद्ध। इस तरह लालमा युद्ध का मूल है और राज्य का एक प्रधान कार्य पर्याप्त भू-क्षेत्र को प्राप्त करना और उसे अपने अधिकार में बनाए रखना है। इस कार्य हेतु तथा युद्ध की संभावना और उससे रक्षण की आवश्यकता के फलस्वरूप

राज्य में उत्साह (Spirit), साहस या शूरवीरता के तत्व का उदय होता है। इससे सैनिक वर्ग का आधिपत्य होता है जिसे युद्ध का सर्वाधिक आनन्द आता है। इस वर्ग को समाज में भी प्रेम होता है और इसलिए यह उसकी रक्षा के लिए तत्पर रहता है। विशेषीकरण के सिद्धान्त के अनुसार राज्य में संरक्षकों का सैनिक दल बनाया जाता है। इस दल के द्वारा राज्य एक ओर अपनी रक्षा करता है और दूसरी ओर अपने प्रदेश का विस्तार। प्लेटो का मत है कि सैनिक वर्ग में केवल ऐसे ही लोगों को लिया जाना चाहिए जो उत्साही हों और युद्ध में रुचि रखते हों। इनके प्रशिक्षण का भी विशेष प्रबन्ध किया जाना चाहिए। यहाँ प्लेटो का 'रिपब्लिक' सुखी योद्धा की शिक्षा का ग्रन्थ बन जाता है।¹

दार्शनिक तत्त्व—राज्य-निर्माण का तीसरा आधार दार्शनिक तत्त्व है जिनका सम्बन्ध आत्मा के विवेक या बुद्धि (Reason) से है। प्लेटो का कहना है कि उत्साह विवेक की सहायता से अन्याय का विनाशक और न्याय का रक्षक होता है। सैनिक राज्य का संरक्षक होता है और उसका स्वभाव घर के रखवाले कुत्ते के समान परे लू व्यक्तियों के साथ प्रेम करने का और चोरो के प्रति शत्रुता रखने का होता है। कुत्ते में यह ज्ञान होता है कि वह किसके प्रति प्रेमपूर्ण और मृदु व्यवहार करे तथा किसके प्रति खड्ग एव कठोर।² ठीक इसी भाँति रक्षक भी ज्ञान और विवेक द्वारा शत्रु एव मित्र को पहचानता है तथा उनके साथ योग्य व्यवहार करता है। दूसरे शब्दों में प्लेटो का मत है कि राज्य के रक्षक में विवेक का गुण विद्यमान होना अनिवार्य है ताकि वह विभिन्न वर्गों की क्रियाओं को भली प्रकार नियन्त्रित और सम्बद्ध कर सके। प्लेटो के अनुसार सैनिक योद्धा में सामान्यतः 'विवेक' का यह गुण मिलता है, किन्तु विशेष रूप से यह पूर्ण संरक्षक (Perfect Guardian) या शासक में ही पाया जाता है। उसके मत में ये संरक्षक दो प्रकार के होते हैं—(क) सहायक या सैनिक संरक्षक (Auxiliary Guardians), तथा (ख) दार्शनिक संरक्षक (Philosopher Guardians)। सैनिक या सहायक संरक्षकों का विशेष गुण शौर्य होता है जबकि दार्शनिक संरक्षकों का विवेक। वास्तव में दार्शनिक ही राज्य के सच्चे संरक्षक होते हैं। वे विषय और जीवन की वास्तविकता को समझते हैं। समाज-सेवा में इन्हें सर्वाधिक आनन्द महसूस होता है और समाज का शासन चलाने के लिए ये ही सबसे अधिक उपयुक्त होते हैं। शासक का विवेक इसी में निहित है कि वह बुद्धिमान् हो, शासितों से प्रेम करे और राज्य की एकता बनाए रखे।

प्लेटो विवेक को राज्य का सबसे महत्त्वपूर्ण तत्त्व मानता है अतः उसके अनुसार विवेक सम्पन्न दार्शनिक को ही राज्य का शासक बनाया जाना चाहिए। प्लेटो का अभिमत है कि विवेक सम्पन्न दार्शनिक प्रकृति केवल इन्-मिने लोगों में ही मिल सकती है। 'समूचा राष्ट्र दार्शनिकों का राष्ट्र नहीं हो सकता' अतः सच्चे शासक को अन्तिम परीक्षा उसकी दार्शनिक शक्ति की बौद्धिक परीक्षा है। दार्शनिक

1 कार्कर : पूर्वोक्त, पृष्ठ 251.

शासक को 'न्याय, सौन्दर्य और संयम के सार' का ज्ञान होना चाहिए ताकि वह अपने शासितों के चरित्र इन्हीं गुणों के अनुरूप ढाल सके। प्लेटो ने विवेक को दो गुण माने हैं—प्रथम, विवेक से व्यक्ति को ज्ञान प्राप्त होता है। दूसरे, विवेक व्यक्ति को प्रेम करना सिखाता है। यह अपेक्षित है कि दार्शनिक शासक विवेकशील और पर्याप्त मात्रा में स्नेहशील हो। उसमें विवेक और बुद्धि के गुण की पराकाष्ठा हो। दार्शनिक राजा (Philosopher King) का विचार प्लेटो के राज्य सम्बन्धी विचारों का स्वाभाविक और तर्क-संगत परिणाम है जैसा कि बार्कर ने लिखा है, 'जब राज्य का गठन उसके एक-एक मानसिक तत्त्व को लेकर होता है तो उसकी परिणति सिर्फ इसी धारणा में हो सकती है कि वह न केवल अधिक संगठन होने के नाते अन्ततः उसका संचालन ऐसे ऊँचे विवेक द्वारा होना चाहिए जो मनुष्य के लिए संभव हो। दार्शनिक नरेश कोई ऐसी धीज नहीं है जिसे यी ही बाद में अथवा बीच में जोड़ दिया गया हो, यह उस सम्पूर्ण पद्धति का तर्क-संगत परिणाम है जिसके आधार पर प्लेटो के राज्य का निर्माण हुआ है।'

आदर्श-राज्य में वर्ग

राज्य के निर्माण के उपरोक्त तीन तत्त्वों के आधार पर अथवा कार्यगत विशेषीकरण (Functional Specialisation) तथा श्रम-विभाजन (Division of Labour) के आधार पर प्लेटो ने अपने आदर्श राज्य का विभाजन तीन वर्गों में किया है। ये तीन वर्ग हैं—

1. संरक्षक (Guardian) वर्ग—यह वर्ग 'विवेक' गुण का प्रतिनिधित्व करने वाला है। इस वर्ग के लोगों का कार्य सहायक-संरक्षक वर्ग तथा उत्पादक वर्ग के बीच सतुलन बनाए रखना है। यह वर्ग बुद्धि-प्रेमी होगा और इसलिए इसका मुख्य कार्य समाज का सामान्य कल्याण करना है। इस वर्ग के लोग जब दार्शनिक होंगे तब ही वे सामान्य कल्याण के कार्य को पूर्ण कर पाएँगे।

2. सहायक संरक्षक या सैनिक वर्ग (Auxiliary Guardians)—इस वर्ग का मुख्य कार्य उत्पादक वर्ग की सुरक्षा एवं राज्य की भूमि को सुरक्षित रखना है। यह वर्ग 'उत्साह तत्त्व' का प्रतिनिधित्व करने वाला है। उत्पादक वर्ग के लिए बृहत्तर प्रदेश की पूर्ति भी इसी वर्ग के द्वारा की जाएगी और इस हेतु यह वर्ग पड़ोसी राज्यों से युद्ध करने के लिए सर्वद्व सन्नद्ध रहेगा।

3. उत्पादक वर्ग—यह वर्ग 'वासना' या 'क्षुधा' तत्त्व की पूर्ति करने वाला है। इसमें कृषक, कारीगर, शिल्पकार, व्यापारी आदि प्राते हैं। इसका मुख्य कार्य राज्य की भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति करना है।

प्लेटो के आदर्श राज्य के निर्माण करने वाले तत्त्वों और वर्गों को एक दृष्टि में निम्न प्रकार से प्रस्तुत किया जा सकता है—

1. क्षुधा (Appetite)	धार्मिक तत्त्व	उत्पादक-वर्ग
2. साहस (Spirit)	सैनिक तत्त्व	सैनिक-वर्ग
3. विवेक (Reason)	दार्शनिक तत्त्व	शासक-वर्ग

दार्शनिक-राजाओं का शासन (The Rule of Philosopher Kings)

प्लेटो का कहना है कि राज्य तभी आदर्श स्वरूप प्राप्त कर सकता है जब राज्य का शासन जानी एवं निस्वार्थ दार्शनिक शासकों द्वारा हो। इसी तत्त्व को ध्यान में रख कर वह राज्य के उच्च शिखर पर दार्शनिक को नियुक्त करता है।

दार्शनिक राजा के शासन का यह सिद्धान्त प्लेटो का एक प्रमुख और मौलिक सिद्धान्त है। उसकी धारणा थी कि आदर्श राज्य में शासक-कार्य परम बुद्धिमान् व्यक्तियों के हाथों में रहना चाहिए। उसकी यह धारणा उनके न्याय, शिक्षा आदि सिद्धान्तों का स्वभाविक परिणाम है। शासन की इस धारणा का प्रतिपादन हमें प्लेटो के इस अक्षर-प्रवचन में मिलता है—“जब तक दार्शनिक राजा नहीं होते, प्रवचन इस सत्ता के राजाओं में दर्शन शास्त्र के प्रति भावनापूर्ण भक्ति नहीं जागती और राजनीतिक महानता तथा बुद्धिमत्ता एक ही व्यक्ति में नहीं मिलती और वे साधारण मनुष्य, जो इनमें से केवल एक गुण को (दूसरे की पूर्ण रूप से अवहेलना करते हुए) प्राप्त करने की चेष्टा करते हैं, अलग हट जाने के लिए विवश नहीं कर दिए जाते, तब तक नगर-राज्य बुराईयों से मुक्त नहीं हो सकते और न ही (जैसा कि मेरे, विश्वास है), सम्पूर्ण मानव-जाति को शान्ति प्राप्त हो सकती है।”

प्लेटो के मतानुसार सैनिक वर्ग के लोगों में सामान्यतः उत्साह तथा विवेक दोनों पाए जाते हैं किन्तु इनमें कुछ व्यक्ति ऐसे भी होते हैं जिनमें उत्साह की अपेक्षा विवेक अधिक पाया जाता है। ऐसे लोगों को प्लेटो ने आदर्श राज्य के दार्शनिक शासक माना है। बार्कर (Barker) के शब्दों में—“रक्षक वर्ग दो भागों में विभाजित किया जा सकता है—प्रथम, सैनिक रक्षक हैं जिनकी विशेषता साहस है और जिन्हें ‘सहायक’ (Auxiliaries) का नाम दिया गया है और दूसरे, दार्शनिक रक्षक जिनकी विशेषता विवेक बुद्धि है और जो अपनी श्रेष्ठता के कारण प्लेटो के राज्य के रक्षक हैं। प्लेटो ने विवेक के दो गुण माने हैं—प्रथम, विवेक से व्यक्ति को ज्ञान होता है। द्वितीय, विवेक ही व्यक्ति को प्रेम करना सिखाता है। अतः प्लेटो के अनुसार शासक को विवेकशील होना चाहिए और उसमें पर्याप्त स्नेहशीलता भी होनी चाहिए। प्लेटो का दार्शनिक न केवल विवेकी और स्नेहशील है बल्कि साम्यवाद की व्यवस्था के कारण स्वर्ण और मुन्दरी के व्यक्तिगत मोह से मुक्त बीतराग, निस्वार्थ और कर्तव्य-परायण व्यक्ति है जिसके शासन से सत्ता के कष्टों का अन्त हो सकता है। राज्य का निर्माण करने वाले तीनों वर्गों में दार्शनिक शासक का स्थान सर्वोच्च है क्योंकि वही राज्य के लोगों की एकता के सूत्र में बाँधे रख सकता है और उन्हें परस्पर में स्नेह करना सिखा सकता है। उसमें मुन्दर आत्मा के सभी गुण हैं। वह मृत्यु से नहीं डरता। उसे न्याय, सौन्दर्य, समय तथा परम ‘सद्’ के विचार (Ideas of Good) तथा मानवीय जीवन के अन्तिम प्रयोजन का ज्ञान शिक्षा-पद्धति द्वारा होता है।”

आदर्श राज्य के प्रथम दो वर्गों की भाँति दार्शनिक शासक वर्ग भी विशेष क्षमता-सम्पन्न वर्ग होना चाहिए। जिनकी अधिक आवश्यकता कार्य-विशेषीकरण की

इस वर्ग के लिए है, उतनी अन्य दो वर्गों के लिए नहीं और चूंकि 'सभी व्यक्ति दार्शनिक वर्ग के नहीं हो सकते,' अतः राज्य का सूक्ष्म भाग ही इस वर्ग की सदस्यता प्राप्त कर सकेगा ।

प्लेटो के विचार से मनुष्य की चिताओं और कष्टों का कारण यह है कि उसके मर्यादित और नेता अज्ञानी होते हैं । "राज्य रूपी नौका को खेने के लिए ज्ञानी, नुशात और नि स्वार्थ नाविक की आवश्यकता है जो शासन चलाने योग्य हो, आकर्षणों से अविचलित रहे, यह जानता हो कि वास्तविक सुख क्या है और श्रेष्ठ जीवन का क्या तात्पर्य है । ऐसा शासक एक दार्शनिक व्यक्ति ही हो सकता है । प्लेटो के आदर्श राज्य का दार्शनिक शासक साधारण दार्शनिक से भिन्न है । उसे समझने में तीव्र, जानने को उत्सुक, बुद्धि में अद्वितीय, बाह्य आकर्षणों के प्रति उपेक्षित, वीर, साहसी, आत्म-सयमी तथा न्याय और सत्य का मित्र होना चाहिए ।"

'रिपब्लिक' में वर्णित आदर्श राज्य में सरकार नियमों द्वारा न होकर दार्शनिक शासकों द्वारा निर्मित होगी । राज्य में सर्वाधिक महत्त्व दार्शनिक शासक को मिला है । उस पर कानून आदि का बंधन नहीं है । वह राज्य की आत्मा के 'विवेक' गुण से संचालित होता है । उसे 'शुभ' का ज्ञान है, अतः वह कानून के नियन्त्रण से मुक्त है और केवल अपनी अन्त प्रेरणा के प्रति उत्तरदायी है । उससे समाज के अहित होने की कल्पना भी नहीं की जा सकती क्योंकि वह समस्त श्रेष्ठ गुणों का आगार, ज्ञान और प्रेम से परिपूर्ण तथा राज्य के प्रति उत्कृष्ट श्रद्धा से ओतप्रोत है । प्लेटो उसे विवेक का प्रेमी और नगर (राज्य) का सच्चा तथा अछूटा संरक्षक मानता है । वह सर्वकाल तथा सर्वमत्ता का दृष्टा है ।

ऐसे दार्शनिक शासक को प्लेटो आदर्श राज्य की वागडोर सौंपना चाहता है । इस श्रेष्ठ और निपुण माँझों के नेतृत्व में आदर्श राज्य की नौका आँधी और तूफान के भ्रमावातों से बचती हुई अपनी मजिल तक अवश्य पहुँच जाएगी । प्लेटो दार्शनिक शासक के कार्य में किंचित मात्र भी रुकावट उपस्थित नहीं करना चाहता । उसके मतानुसार इस राज्य के लिए कानून आवश्यक ही नहीं अपितु हानिकारक भी है । शासन संचालन में विशेष योग्यता रखने वाले तथा ज्ञानयुक्त शासक के हाथ-पैर कानून की बेड़ियों में जकड़ देने से आदर्श राज्य के नागरिकों का अहित होगा । प्लेटो तर्क प्रस्तुत करता है कि जिस प्रकार अर्द्ध चिकित्सक को चिकित्सा-शास्त्र की पुस्तकों से अपना उपचार-यत्र (Prescription) बनाने को बाध्य करना उचित नहीं होगा । कानून प्राकृतिक न होकर रूढ़िगत है । रूढ़िजन्य कानून को एक सर्वज्ञाता एवं शासन विशेषज्ञ पर थोपना उचित नहीं है । इस प्रकार प्लेटो का दार्शनिक राजा निरस्त है ।

आदर्श राज्य में जनसाधारण का कोई भाग नहीं है । उन्हें चुपचाप शासक वर्ग की आज्ञाओं का पालन करना पड़ता है । नागरिकों को दार्शनिक राजा के सामने ठीक उसी प्रकार समर्पण कर देना चाहिए जिस प्रकार एक रोगी अपना उपचार करने वाले वैद्य के सामने कर देता है ।

दार्शनिक राजा मुण्ड-सम्पन्न है। वह विहित कानून और जनमत के बन्धनों से स्वतन्त्र हो सकता है, किन्तु सविधान के मूलमूल सिद्धान्तों से स्वतन्त्र नहीं है। वह अपने माध्य और उसे प्राप्त करने के उपयुक्त साधनों को जानता है। उसे सत्य से प्रेम है। उसमें वास्तविक तथ्य के लिए तीव्र उत्कण्ठा और प्रत्येक जानने योग्य वस्तु को जानने की इच्छा निहित है। सच्ची दार्शनिक प्रकृति वाले मनुष्य में पूर्ण आत्म-सयम होगा और उसका हृदय धृष्टता, द्वेष, धुड़ना आदि अचगुणों से सर्वथा रहित होगा। वह न्यायप्रिय होगा। ऐसा मनुष्य वास्तव में शासन करने योग्य है, इसके प्रति आधीनता एक निरकुश आततायी के मूर्खाना होना नहीं है।

बार्बर ने दार्शनिक राजा की चार मर्यादाएँ बतायी हैं—

(1) उसे अपने राज्य में सम्पन्नता या निर्वनता नहीं बढ़ाने देनी चाहिए क्योंकि इससे समाज क्रुह, सधर्मी एवं अपराधों का घर बन सकता है। धन आतस्य और भोगवृत्ति पैदा करके राज्य की एकता समाप्त करता है।

(2) राजा राज्य का आकार इतना न बढ़ाने दे कि व्यवस्था रखना कठिन हो जाए। आकार इतना छोटा भी न हो कि नागरिकों को आवश्यकताओं की पूर्ति करने में कठिनाई अनुभव हो।

(3) वह ऐसी न्याय-व्यवस्था का आयोजन करे कि प्रत्येक व्यक्ति अपना व्यवसाय नियमित रूप से भली प्रकार करता रहे।

(4) वह शिक्षा पद्धति में परिवर्तन न करे क्योंकि “जब समीत की लानें बढ़ती हैं तो उनके साथ राज्य के मौलिक नियम भी बदल जाते हैं।”

आदर्श राज्य के मौलिक सिद्धान्त

(Fundamental Principles of the Ideal State)

(क) न्याय—न्याय आदर्श राज्य का प्राण है जिसका कार्य उत्पादक, सैनिक और शासक वर्गों में सन्तुलन रखकर उन्हें एकता के मूत्र में बाँधे रखना है ताकि राज्य के सभी अंग अपने कर्तव्यों का पालन करते रहे।

(ख) राज्य व्यक्ति का विराट् रूप है—व्यक्ति की सभी विशेषताएँ राज्य में पाई जाती हैं।

(ग) विशेष कार्य का सिद्धान्त—राज्य या समाज में श्रम-विभाजन होना चाहिए ताकि प्रत्येक व्यक्ति अपने विशेष कार्य को पूर्ण दक्षता और योग्यता से पूरा करे और राज्य की आर्थिक आवश्यकताओं की पूर्ति करे।

(घ) शिक्षा—‘न्याय’ का ज्ञान ही शिक्षा है। श्रेष्ठ नागरिकों, स्वस्थ सैनिकों व दार्शनिक शासकों के निर्माण के लिए उन्हें उचित शिक्षा दी जाए। प्लेटो राज्य द्वारा नियन्त्रित अनिवार्य शिक्षा की विस्तृत योजना प्रस्तुत करता है।

(च) नागरिकों के तीन वर्ग—प्लेटो आत्मा के तीन तत्त्वों (वामना, उत्साह और विवेक) के आधार पर राज्य के नागरिकों को उत्पादक, सैनिक और सरक्षक नामक तीन वर्गों में बाँटता है।

(घ) दार्शनिक राजा का शासन—आदर्श राज्य में दार्शनिक राजा का शासन होगा। जब तक राजा दार्शनिक और दार्शनिक राजा नहीं होने तक राज्यो में शान्ति और सुशासन स्थापित नहीं हो सकता।

(ज) साम्यवाद—प्लेटो ने व्यवस्था की कि सैनिक और शासक वर्ग वैयक्तिक सम्पत्ति और परिवार न रखें। ये कवन और कामिरी के मोह से मुक्त होकर अपना कर्तव्य पालन करें। यह साम्यवाद उत्पादक वर्ग पर लागू नहीं होता।

(झ) नर-नारियो का समान अधिकार—प्लेटो अपने आदर्श राज्य में नारियो को घर की चाहरदीवारियो से बाहर निकाल कर शिक्षा, शासन आदि सभी क्षेत्रो में पुरुषो के समान अधिकार देने की व्यवस्था करता है।

(ट) राज्य का लक्ष्य विशुद्ध, प्राध्यात्मिक और नैतिक है—प्लेटो दृश्यमान जगत् को अवास्तविक और उसके विचारो को वास्तविक मानता है। राज्य उत्तम जीवन बिताने के लिए है।

(ठ) राज्य का हित प्रधान एवं सर्वोपरि है। व्यक्ति उसका अंग मान है। आदर्श राज्य और दार्शनिक राजा की आलोचना

(Criticism of the Ideal State and Philosopher King)

प्लेटो के आदर्श राज्य और दार्शनिक राजा की कटु आलोचना की गई है जा प्रमुख रूप से इस प्रकार है—

(1). आदर्श राज्य की धारणा अतिशय कल्पना-प्रधान और अव्यावहारिक है। प्लेटो ने बाद में स्वयं ही अनुभव किया था कि आदर्श राज्य पृथ्वी पर सम्भव नहीं है।

(2) मानवीय आत्मा के तीन तत्त्वों के आधार पर राज्य के नागरिकों का वर्ग-विभाजन करना वास्तविकता से भिन्न है। व्यक्ति और राज्य में इस तरह की अन्तर्भेदता स्थापित करके उसने नैतिकता और राजनीति का विविध सम्मिश्रण कर दिया है।

(3) जिन तीन तत्त्वों के आधार पर व्यक्ति और राज्य को तुलना की गई है, उनको समझना सामान्य व्यक्ति के लिए कठिन है।

(4) आदर्श राज्य का वर्ग-विभाजन न तो स्वाभाविक है और न वैज्ञानिक ही। यह आवश्यक नहीं कि मनुष्य में केवल तीन प्रयुक्तियाँ हों। यह एक साथ ही वासना-प्रधान, साहस-प्रधान और बुद्धि-प्रधान भी हो सकता है, वह एक अर्द्धा विजेता भी हो सकता है और साथ ही उतना अर्द्धा शासक भी। यह भी जरूरी नहीं कि एक ही प्रवृत्ति का आधिक्य मनुष्य में जीवन भर बना रहे। एक सैनिक युद्ध-काल में अत्यन्त साहसी और शान्तिकाल में प्रमोदी एवं कामी हो सकता है। इस तरह प्लेटो का वर्ग-विभाजन, अस्वाभाविक, अव्यावहारिक और अज्ञानिक है।

(5) आदर्श राज्य में सामूहिकता पर अधिक बल देते हुए व्यक्ति की अस्वतंत्रता की गई है। राज्य को दी गई अनुचित महत्ता ने व्यक्ति की स्वतंत्रता और

अधिकारो को बुचल दिया है। हीगल (Hegel) के अनुसार, "प्लेटो के राज्य में व्यक्ति की स्वाधीनता को कोई स्थान नहीं है।"

(6) आदर्श राज्य में उत्पादक वर्ग की उपेक्षा की गई है। उसे दासों के समान बना दिया है। दूसरी ओर तत्कालीन दास प्रथा के सम्बन्ध में मौन रखा गया है। यह स्थिति सर्वथा अप्रजातान्त्रिक है। इसे हम न्यायपूर्ण योजना नहीं कह सकते।

(7) न्याय सिद्धान्त दोषपूर्ण और एकांगी है। उममें वर्तव्यो को गिनाया गया है और अधिकारो की उपेक्षा की गई है। उसमें अन्तर्विरोध है। एक ओर कहा गया है कि न्याय के अनुसार सभी वर्ग अपना-अपना कार्य करेंगे और कोई किसी अन्य के कार्यों में हस्तक्षेप नहीं करेगा। दूसरी ओर यह माना है कि शासक वर्ग शान्ति और व्यवस्था के लिए उत्पादक वर्ग के कार्यों में हस्तक्षेप कर सकता है।

(8) साम्यवादी व्यवस्था मानव-समाज के मूल तत्वों और मानव-स्वभाव के विपरीत है। वह समाज के लिए अहितकर है। यदि सम्पत्ति और परिवार मनुष्य को पथभ्रष्ट करते हैं तो क्या वे उत्पादक वर्ग को विचलित नहीं करेंगे? इसी प्रकार अभिभावक वर्ग के लिए पत्नियों के साम्यवाद की व्यवस्था करके वह स्त्रियों की कोमल भावनाओं और परिवार के पवित्र सम्बन्धों का निरादर करना है।

(9) शिक्षा को राजकीय नियन्त्रण में रखने से व्यक्ति का सर्वांगीण विकास नहीं हो सकता।

(10) आदर्श राज्य के निर्माण के लिए प्लेटो यह नहीं बताता कि राज्य के अधिकारियों की नियुक्ति, अपराधियों की दण्ड-विधि तथा न्यायालयों की स्थापना आदि की व्यवस्था किस प्रकार की जाएगी।

(11) प्लेटो का आदर्श सावयवी (Organic) होते हुए भी प्रगतिशील नहीं है। आदर्श होने के कारण वह दूरदर्शी नहीं हो सकता।

(12) प्लेटो अपने राज्य में कानूनों की आवश्यकता नहीं मानता। व्यवहार के उचित नियमों का निर्धारण किए बिना किसी भी राज्य में न तो व्यवस्था रह सकती है और न शान्ति ही। इस दोष का अनुभव प्लेटो ने स्वयं किया, इसलिए उपादर्श राज्य में कानून को ही आधार बनाकर नए राज्य की रचना की गई।

(13) प्लेटो ने विवेक को इतना महत्त्व दिया है कि वह विवेक को ही दार्शनिक शासक मान बैठा है। उसने इस सम्भावना पर विचार नहीं किया कि उसके दार्शनिक शासक का भी पतन हो सकता है अथवा सत्ता उसे भ्रष्ट कर सकती है। एक व्यक्ति चाहे कितना ही बुद्धिमान् हो लेकिन वह स्वयं 'विवेक' (Reason) नहीं हो सकता। विवेक गलत नहीं हो सकता, किन्तु दार्शनिक शासक सांसारिक जीव है और इसलिए वह गलती कर सकता है। बाकर ने लिखा है, "प्लेटो की गलती मस्तिष्क के पृथक्करण तथा विवेक के निरकुश सिद्धान्त में है।"

(14) प्लेटो के दार्शनिक शासक को अमर्यादित अधिकार देकर निरकुश शासन का समर्थन किया है तथा राज्य के अन्य व्यक्तियों को मशीन के पुर्जे माना

है। उसने नागरिकों से विचार एवं भाषण की स्वतन्त्रता छीन कर उनकी स्थिति राजनीति के मूक दर्शकों की बना दी है। उनकी दशा उस भेड़ के समान है जो हर समय राजा रूपी गड़रिये के निर्देशन में चलेगी।

(15) अत्यधिक चिन्तन और दर्शन के अध्ययन से शासक प्रायः भ्रक्की और सनकी हो जाते हैं। वे व्यवहार-शून्य होकर शासन के प्रयोग्य बन जाते हैं तब यह भय निराधार नहीं है कि प्लेटो का दार्शनिक शासक सनकी बन जाएगा।

(16) दार्शनिक राजा स्वयं को सर्वगुण-सम्पन्न मानकर जनता से परामर्श नहीं लेता। इसमें जनता की मनोवृत्ति और अकारिशाओं को समझने की प्रवृत्ति नहीं होती। अपने विचारों और सुधारों के उत्साह में क्रान्तिकारी परिवर्तनों को प्रस्तावित करके यह समाज में विक्षोभ और प्रशान्ति उत्पन्न कर देगा। जॉवेट (Jowett) के शब्दों में, "दार्शनिक राजा दूरदर्शी होता है या अतीत की ओर देखता है; वर्तमान से उसका कोई सम्बन्ध नहीं होता।" प्लेटो स्वयं प्रयत्न करके भी सिराक्यूज के डायोनिसियस को दार्शनिक राजा नहीं बन सका।

दार्शनिक राजा की धारणा में मौलिक सत्य

(The fundamental truth lying behind the conception of Philosopher King)

फोस्टर (Foster) का कथन है कि "प्लेटो का सम्पूर्ण राजनीतिक विचार में दार्शनिक राजा की धारणा मौलिक है।" उसके सिद्धान्त में निस्संदेह एक आधार-भूत सत्य है जिसे हर देण और हर काल में ग्रहण किया जा सकता है। प्लेटो के इस कथन से कोई इन्कार नहीं कर सकता कि शासन एक कठिन कला है और इसके लिए विशेष शिक्षा-दीक्षा की आवश्यकता होती है। यदि शासन ऐसे व्यक्तियों के हाथों में चला जाए जिन्हें प्रशासनिक समस्याओं का वैज्ञानिक ज्ञान न हो और न उन समस्याओं को सुलभाने की योग्यता ही हो, तो शासन-तन्त्र विगड़ जाएगा, प्रशान्ति और अख्यवस्था फल जाएगी तथा प्रजातन्त्र विफल हो जायेगा। अतः इस सत्य का प्रतिपादन करना प्लेटो की महान् दूरदर्शिता थी कि सत्ता सदैव बुद्धिमान् व्यक्तियों के हाथों में होनी चाहिए। हमारे वर्तमान सकटों और विनाश का प्रधान कारण प्लेटो के सन्देश से विमुख होना ही है। हमारे शासक जनता की उतनी हिमायत नहीं करते जितनी स्वयं की। उनके द्वारा बनाए गए अनेक कानून उनकी अव्यावहारिकता और विवेकशून्यता प्रदर्शित करते हैं। नित्य बदलते कानून जनता के कष्टों को बढ़ाते हैं, साथ ही जनता में शासन के प्रति अविश्वास के भाव भी पैदा करते हैं। सत्ताधिकारियों की सनक और विवेकशून्यता के कारण ही अनेक राष्ट्रों की शान्तिप्रिय जनता को युद्धों में फँसना पड़ता है और आर्थिक सकटों का सामना करना पड़ता है अतः प्लेटो का मूल सिद्धान्त कि बुद्धि को ही शासन करने का अधिकार है, सही है।

दार्शनिक राजाओं का शासन वर्ग-संपर्क को समाप्त करने का सर्वोत्तम उपाय है। इसका उदय तभी होता है जब शासक वर्ग स्वार्थपूर्ति के लिए राजनीतिक शक्ति

का दुहायोगे करने लगे। वर्ग-संघर्ष वहाँ नहीं पाया जा सकता जहाँ शासकगण स्वयं को तन, मन, धन से समाज की सेवा में अर्पित कर दें। दार्शनिक शासक निजी सुखों से उठ कर स्वयं को सामान्य हित की साधना में गीन करने वाले हैं और उन्हें इसमें परम आनन्द की प्राप्ति होती है। सार्वजनिक हित की भाँड़ में स्वार्थों की पूर्ति करना सम्भव नहीं है। यदि वर्तमान सत्ताधारी भी त्याग, समाज-सेवा और निःस्वार्थता के भावों से संचालित हों तो इसमें संशय नहीं कि जनता के कष्ट समाप्त हो जाएँगे। इस प्रकार प्लेटो शासकों को त्याग और समर्पण का मन्देश देते हैं। निश्चय ही यह सन्देश राज्य और समाज के लिए महान् कल्याणकारक है।

प्लेटो समाज के प्रत्येक वर्ग से बलिदान चाहता है। प्राथिक वर्ग को राजनीतिक शक्ति का त्याग करना पड़ता है जबकि दो वर्गों को अतिशय शक्ति से वंचित कर दिया जाता है। यदि जनता का प्रत्येक वर्ग त्याग की भावना से प्रेरित हो तो भारत के सकट शीघ्र ही मिट जाएँगे।

आदर्श राज्य की कल्पना में अनेक तत्त्वों का महान् और स्थायी मूल्य है। सपने और आदर्श न हो तो “मनुष्य घोर स्वार्थ और पशुता में डूबा रहेगा।” यह उसे ऊँचा उठाने और अपनी ओर बढ़ने की प्रेरणा देते हैं। गार्डर के मतानुसार— “यह कहना आसान है कि ‘रिपब्लिक’ काल्पनिक है, वादलों में नगर है, एक सूर्यास्त के दृश्य के समान है जो साय एक घण्टे के लिए रहता है, तत्पश्चात् अन्धकार में विलीन हो जाता है, परन्तु ‘रिपब्लिक’ ‘कहीं नहीं-का नगर’ नहीं है। यह यथार्थ परिस्थितियों पर आधारित और वास्तविक जीवन को मोड़ने या कम से कम प्रभावित करने के लिए है।”¹

आदर्श राज्य का पतन और शासन प्रणालियों का वर्गीकरण (Decline of the Ideal State and Classification of Government)

‘रिपब्लिक’ में जिस आदर्श राज्य की कल्पना है। यदि वह स्थापित हो जाए तो भी स्थायी नहीं रहेगा, क्योंकि यहाँ सभी कुछ परिवर्तनशील है। प्लेटो भी आदर्श राज्य को धरती पर व्यावहारिक और स्थायी नहीं मानना इसीलिए ‘रिपब्लिक’ आठवीं तथा नवीं पुस्तक में वह आदर्श राज्य के पतन और अन्य शासन प्रणालियों के बारे में विचार करता है।

प्लेटो का आदर्श राज्य इसलिए आदर्श है क्योंकि वह आदर्श सिद्धान्तों का प्रतिपादन करता है अतः आदर्श राज्य का पतन भी उन सिद्धान्तों की कमी से होगा। प्लेटो का विश्वास है कि शासक के पतन से राज्य का पतन बहुत शीघ्र होता है। विरोध की उत्तरोत्तर वृद्धि से भी आदर्श राज्य क्षय-क्षय पतन की ओर चला जाता है। प्लेटो इस पतन के निश्चित क्रम को पाँच शासनो में बाँटता है—

(1) राजतन्त्र (Monarchy)—प्लेटो ने यह कल्पना की कि जब सरकारों का पतन होने लगता है वे विकृत-अवस्थायी होकर गुजरती हैं और अन्त में अपने

सर्वोत्तम रूप को त्याग कर निकृष्टतम रूप धारण कर लेती हैं। प्लेटो के अनुसार राजतन्त्र में जनता को सर्वाधिक सुख प्राप्त होता है क्योंकि इसमें न्याय-भावना से अनुप्राणित विवेकमय दास्यनिक राजा शासन करता है।

(2) कीर्तितन्त्र (Timocracy)—बाद में साम्प्रवाद के परित्याग और व्यक्तिगत सम्पत्ति के उदय से इस शासन प्रणाली का पतन होने लगता है। सरक्षक वर्ग सारी भूमि को हथिया कर परस्पर बाँट लेता है। समाज आर्थिक वर्गों में बँट जाता है और एक राज्य के स्थान पर अनेक पंदा हो जाते हैं। इसमें सारी शक्ति जमींदार योद्धाओं के हाथ में आ जाती है। 'विवेक' की प्रधानता के स्थान पर उत्साह का भाव बढ़ जाता है। शासक शिक्षा पर ध्यान नहीं देते। फलतः शासक का भार योग्यतम व्यक्ति नहीं सम्हालते और समाज में अव्यवस्था उत्पन्न हो जाती है। प्लेटो के अनुसार यह शासन प्रणाली कीर्तितन्त्र (Timocracy) है क्योंकि इसमें योद्धा अपनी कीर्ति और महत्वाकांक्षा बढ़ाने की दृष्टि से राज्य का संचालन करते हैं। यह राजतन्त्र का पहला विकार है।

(3) अल्पतन्त्र (Oligarchy)—कीर्तितन्त्र शनैः-शनैः अल्पतन्त्र (Oligarchy) में परिणत हो जाता है। कीर्तितन्त्र का प्रधान तत्त्व 'उत्साह' होता है किन्तु अल्पतन्त्र का 'काम' है। इसमें सम्पूर्ण सम्पत्ति कुछ व्यक्तियों और कुलों के हाथ में आ जाती है। आर्थिक बल पर वे शासन की बागडोर हथिया लेते हैं तथा व्यक्तिगत लाभ की दृष्टि से राज्य का संचालन करते हैं। इस शासन में धनिकों एवं निर्वृत्तों के बीच खाई गहरी होती जाती है और संघर्ष बढ़ता जाता है।

(4) लोकतन्त्र (Democracy)—अल्पतन्त्र में दरिद्र जनता में तीव्र असंतोष और विद्रोह की भावना उत्पन्न होती है। फलतः वे सत्ता को अपने कब्जे में कर लोकतन्त्र की स्थापना करते हैं। लोकतन्त्र में सभी को स्वतन्त्रता और समानता प्राप्त हो जाती है अतः अनुशासन और आज्ञापालन का भाव लुप्त हो जाता है। जनता स्वतन्त्रता का दुरुपयोग कर जनतन्त्र ला देती है।

(5) निरंकुशता (Tyranny)—इसका अन्त करने के लिए जनता में एक नेता उठ खड़ा होता है। वह जनता को बड़े भोहक आश्वासन देता है और उसके कष्टों का अन्त करने का वायदा करता है। जनता उस पर विश्वास कर उसे राज्य-सत्ता और सैनिक शक्ति प्रदान करती है, किन्तु वह जनता की आकांक्षाओं को पूरा नहीं करता। अपनी स्थिति मजबूत करने के लिए राज्य में दमन करता है और बाहर युद्ध लड़ता है। वह स्वेच्छाचारी शासन स्थापित कर लेता है। यही निरंकुश तन्त्र (Tyranny) है। यह तानाशाही उन्हीं लोगों का खून पीती है जो अपनी बेहदत से उसे भोजन देते हैं। 'काम' तत्त्व का सर्वाधिक पाशविक रूप निरंकुशतन्त्र या तानाशाही में देखने को मिलता है। यह सबसे निकृष्ट शासन प्रणाली है।

मिग्लेयर ने सरकारों के पतन की इस क्रिया को आगे दिए चार्ट द्वारा व्यक्त किया है—

नवीनतम निकृष्ट	'मनुष्यों में ईश्वर' वैय शासन	वगैर कानून का शासन
क्रम सख्या	1. एक व्यक्ति का शासन (राजतन्त्र)	4 बहुतां (निर्धनो) का शासन—नातन्त्र
निकृष्टता को मीठी की	2 कुछ का शासन (धनी) (कुतैतन्त्र)	5 कुछ (धनिक) का प्रशासन—गुटतन्त्र (Oligarchy)
भाति स्पष्ट कन्वी है।	3 बहुतां (निर्धनो) का शासन (पोतन्त्र)	6 एक का शासन—निरकुशतन्त्र (Tyranny)

कानून का निषेध (The Omission of Law)

प्लेटो के न्याय सिद्धान्त, शिक्षा योजना, आदर्श राज्य आदि के विवेचन के प्रथम में इस बात पर भी विचार करना उपयोगी है कि उसने अपनी 'रिपब्लिक' में कानून और लोकमत के प्रभाव को बिलकुल छोड़ दिया है। इसमें सन्देह नहीं कि 'रिपब्लिक' राजनीति सम्बन्धी इनी-गिनी पुस्तको में एक बहुत ही सम्बद्ध और सुसंगत पुस्तक है जिसके विचार बहुत अधिक मौलिक, प्रेरणास्पद और साहसी हैं, तथापि आधुनिक पाठको को 'रिपब्लिक' का यह पत्र खटकता है कि उसमें कानून का निषेध है। इस सन्दर्भ में प्रो. सेवाइन ने बड़ा तार्किक विवेचन प्रस्तुत किया है। उनका कथन है कि—“यह त्रुटि (कानून और लोकमत के प्रभाव का निषेध) बिलकुल ठीक है क्योंकि यदि प्लेटो के प्रभाव को मान लिया जाए तो उसका तर्क लाजवाब है। यदि शासक केवल अपने उच्च ज्ञान के कारण योग्य है जो उनके कार्यों के सम्बन्ध में लोकमत का निर्णय बिलकुल अप्रासंगिक है अथवा उनसे विचार-विमर्श या परामर्श करना केवल एक ऐसी राजनीतिक चाल है जिससे कि जनता के असन्तोष को नियन्त्रण में रखा जाता है। इसी प्रकार, दार्शनिक शासक के हाथों को कानून के नियमों में बांध देना भी उसी तरह मूर्खतापूर्ण है जिस तरह किसी योग्य चिकित्सक को इस बात के लिए विवश करना कि वह अपने नुस्खे चिकित्सा सम्बन्धी पाठ्य-पुस्तको में से नकल करके दे दे लेकिन यह तर्क हमारी समस्या का समाधान नहीं करता। यह तर्क इस बात को मान लेता है कि लोकमत कुछ नहीं है। शासक को लोकमत के सम्बन्ध में पहले से ही अधिक ज्ञान रहता है। इसी प्रकार इस तर्क की एक अन्य त्रुटि यह है कि वह कानून को भी कोई महत्त्व नहीं देता। इस सम्बन्ध में अरस्तू का यह कहना ठीक है कि व्यावहारिक ज्ञान विशेषज्ञ के ज्ञान से भिन्न होता है। लोकमत इस बात को प्रकट करता है कि शासक के विभिन्न क्रिया-कलापों का जनता के ऊपर क्या प्रभाव पड़ रहा है और जनता उनके बारे में क्या सोच रही है। इसी प्रकार कानून भी केवल अतीत नियम नहीं होता। वह यथार्थ मामलों के सम्बन्ध में बुद्धि के प्रयोग का परिणाम होता है। वह एकसे मामलों के साथ आदर्श समझौते का व्यवहार करता है। प्लेटो ने लोकमत और कानून की ओर ध्यान देकर दोनों के साथ अन्वय किया है।”¹

1 सेवाइन : पूर्वोक्त, पृष्ठ 61.

कुछ भी हो, 'रिपब्लिक' का आदर्श राज्य नगर राज्य के राजनीतिक विश्वास का निषेध करता है। नगर राज्य के नागरिक स्वतन्त्र थे जिनसे आशा की जाती थी कि प्रत्येक व्यक्ति अपनी शक्तियों की सीमाओं के भीतर शान्ताधिकारों और कर्तव्यों में भाग ले सकता है। यह आदर्श इस विश्वास पर आधारित था कि कानून की अधीनता और किसी अन्य व्यक्ति की अधीनता के बीच (चाहे वह अन्य व्यक्ति वृद्धिमान् और प्रबुद्ध शासक ही क्यों न हो) एक अमिट नैतिक अन्तर होता है। अन्तर यह है कि कानून की अधीनता तो स्वतन्त्रता और गौरव की भावना के अनुकूल है किन्तु व्यक्ति की अधीनता नहीं है। कानून की अधीनता में स्वतन्त्रता का भाव नगर राज्य में एक ऐसा तत्त्व था जिसे यूनानी लोग सर्वाधिक नैतिक महत्त्व देते थे। उनकी दृष्टि में यही तत्त्व यूनानियों और बर्बरों के बीच सबसे बड़ा अन्तर उपस्थित करता था। यूनानियों का यही विश्वास था कि चलकर अधिकांश यूरोपीय शासन प्रणालियों के नैतिक आदर्शों में सन्निहित हो गया। यह आदर्श इस सिद्धान्त में प्रकट हुआ कि "मरकरों अपनी व्याप्युक्त शक्तियाँ शासितों की सहमति से प्राप्त करती हैं।" सहमति शब्द का अर्थ स्पष्ट है तथापि यह कल्पना करना कठिन है कि इस आदर्श का लोप हो जाएगा। इसी कारण, प्लेटो के आदर्श राज्य में कानून के निषेध का अभिप्राय केवल यही हो सकता है कि प्लेटो अपने उस समाज (जिसे वह सुधारना चाहता था) के एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण नैतिक पक्ष को नहीं समझ सका। साथ ही यह भी स्पष्ट है कि प्लेटो कानून को राज्य के अनिवार्य तत्त्व के रूप में उस समय तक शामिल नहीं कर सकता था जब तक कि वह उस सम्पूर्ण दार्शनिक पद्धति का पुनर्निर्माण नहीं कर लेता जिसका कि राज्य एक भाग है। यदि वैज्ञानिक ज्ञान लोकमत में धेसकर है, जैसा कि प्लेटो मानता है, तो फिर कानून को ऐसा सम्मान कैसे दिया जा सकता है कि वह राज्य में सम्पूर्ण शक्ति (Sovereign Power) बन जाए।

प्लेटो को 'रिपब्लिक' की भावनाओं में सन्देह बना रहा। "इस सन्देह ने ही कि 'रिपब्लिक' का सिद्धान्त समस्याओं की जड़ तक नहीं पहुँच सका है, प्लेटो को अपने जीवन के उत्तर-काल में इस बात की प्रेरणा दी कि वह राज्य में कानून को उचित स्थान दे। फलस्वरूप उसने अपने 'लॉज' (Laws) नामक ग्रन्थ में एक दूसरे राज्य का निर्माण किया जिसमें ज्ञान नहीं प्रत्युत कानून ही प्रभावी शक्ति है।"

रिपब्लिक में लोकतन्त्र की आलोचना

(Criticism of Democracy in Republic)

प्लेटो ने 'रिपब्लिक' में लोकतन्त्र की कठोर आलोचना की है। उसके मानस पर अपने गुरु सुकरात की विषयान्तरण करने वाले एथेन्स के लोकतन्त्र का बड़ा बुरा असर था। यूनानी लोकतन्त्र के इस ग्रन्थायों और निर्मम रूप ने उसके हृदय की कोमल भावनाओं को झकझोर दिया। 'रिपब्लिक' में उसने लोकतन्त्र के निम्न-लिखित गम्भीर दोष बताए—

1. इनमें सत्ताधारी राजनीतिज्ञ और अधिकारी अज्ञानी तथा अक्षम होते हैं। शिल्पियों को अपने-अपने व्यवसाय की जानकारी होती है, किन्तु राजनीतिज्ञों को कुछ भी नहीं आता।

2. शासन की शक्ति वोट (Vote) बटोर सकने वाले स्वार्थी एव अक्षम लोगों के हाथ में चली जाती है। प्रत्येक राजनीतिक दल अपनी स्वार्थ-सिद्धि में लगा रहता है और उसे राज्य के स्वार्थ से ऊपर समझना था है। शासक अपने पद पर बने रहने के लिए जनता की चापलूसी करते हैं। लोकतन्त्र वास्तव में भीड़तंत्र है। भीड़ अपनी इच्छानुसार शासकों से कानून बनवा लेती है। प्रत्येक व्यक्ति शासक बन कर मनमानी करता है। वास्तव में प्लेटो ने लोकतन्त्र का बड़ा ही व्यंगपूर्ण चित्र खींचा है।

3 लोकतन्त्र के स्वतन्त्रता और समानता के दोनों आधार गलत हैं। प्लेटो की मान्यता है कि इनसे समाज में अव्यवस्था, अनुशासन-हीनता और उच्छृंखलता का प्रसार होता है। उसी के शब्दों में "पुत्र पिता के तुल्य बन जाता है और अपने माता पिता के प्रति आदर और भय की भावना नहीं रखता। अध्यापक अपने शिष्यों से डरता है और उनकी चापलूसी करता है। विद्यार्थी अपने उपाध्यायों का तिरस्कार करते हैं—ऐसे राष्ट्र में सार्वजनिक स्वतन्त्रता की पराकाष्ठा तब होती है, जबकि श्रीत दास और दासियाँ भी उनको मूल्य देकर मोल लेने वाले स्वामियों के बराबर स्वतन्त्र हो जाते हैं।" लोकतन्त्र का घोर उपहास करते हुए प्लेटो अयस्खिलस (Aeschylus) के कथन को उद्धृत करते हुए आगे कहता है "इस राष्ट्र में रहने वाले पशु स्वतन्त्र होंगे। कुत्तियाँ भी लोकोक्ति को अक्षरवाच चरितार्थ करनी हुई अपनी स्वामिनी के समान हो जानी हैं और इसी प्रकार घोड़े और गधे भी मार्ग में अत्यधिक स्वतन्त्रता के साथ चलने के अभ्यासी हो जाते हैं। जो भी उनके सामने जाकर उनके लिए रास्ता नहीं छोड़ता वे उसी पर भपट पड़ते हैं और इसी प्रकार सब चीजें सर्वत्र समानता की भावना से फट पड़ने को तैयार हो जाती हैं।"

4 लोकतन्त्र प्लेटो के 'न्याय' के विचार के अनुकूल नहीं है। प्लेटो की 'न्याय' की परिभाषा है—'प्रत्येक व्यक्ति को उसका प्रांथ्य उपलब्ध होगा।' उसकी न्याय-व्यवस्था कार्य विशेषीकरण तथा धर्म-विभाजन के सिद्धान्त पर आधारित है। उसकी मान्यता है कि किसी कार्य को करने के लिए विशेष रूप से प्रशिक्षित होना आवश्यक है लेकिन तत्कालीन एथेन्स की जनतन्त्रीय व्यवस्था में 'लॉटरी' प्रणाली द्वारा कोई व्यक्ति किसी भी पद के लिए चुना जा सकता था। दूसरे शब्दों में लोकतन्त्र में एक ही व्यक्ति अनेक कार्य कर सकता है। प्लेटो लोकतन्त्र की इस व्यवस्था को अक्षमता मानकर उसका उपहास करता है।

5. प्लेटो की दृष्टि में लोकतन्त्र अराजकता (Anarchy) है। यह बहुतन्त्र (Polyarchy) है जिसमें अनेक तत्त्वों और अनेक व्यक्तियों का शासन चलता है। ऐसे शासन में 'अपनी-अपनी डपली अपना-अपना राय' वाली कहावत चरितार्थ होती है जो अराजकता और अव्यवस्था की प्रतीक है।

प्लेटो अपनी बाद की अवस्था में लोकतन्त्र का इतना कठोर आलोचक नहीं रहा था। स्टेट्समैन (Statesman) में उसने लोकतन्त्र को अल्पतन्त्र (Oligarchy) से अधिक श्रेष्ठ स्वीकार किया है जबकि रिपब्लिक में लोकतन्त्र को अल्पतन्त्र से

नीचा स्थान दिया है। बार्कर के शब्दों में "यह महत्वपूर्ण परिवर्तन है। अब भी उसमें उन दिनों की स्मृति बची हुई है जब लोकतन्त्रात्मक राज्य ने ज्ञानी दार्शनिक (सुकरात) को मारा था, किन्तु अब यह स्मृति उतनी तीखी नहीं रही, जितनी 'गॉर्जियास' (Gorgias) तथा 'रिपब्लिक' लिखते समय थी।" अपनी अन्तिम रचना लॉज (Laws) में उसने लोकतन्त्र को ऊँची स्थिति प्रदान की है।

प्लेटो और फासीवाद (Plato and Fascism)

बहुधा यह कहा जाता है कि प्लेटो इतिहास में प्रथम फ़ासिस्ट हुआ है। उसे फ़ासिस्टों का अग्रगामी कहा जाता है।

फासीवाद की विशेषताएँ

1. फासीवाद से तात्पर्य एक ऐसे राज्य से है जहाँ तानाशाही हो और व्यक्ति का कोई स्थान न हो। इसमें एक दल के विरुद्ध किसी दल का अस्तित्व स्वीकार नहीं किया जाता। यह सर्वाधिकारवाद (Totalitarianism) है जो व्यक्ति के जीवन पर सीमा लगाता है। इसमें मनुष्य के व्यक्तित्व की शान और योग्यता के पूर्णतः इन्कार किया जाता है और व्यक्ति राज्य रूपी पहिए की मशीन के लिए केवल एक पुर्जा मात्र रहा जाता है।

2. फासीवाद राज्य व्यक्ति की असमानता में विश्वास करता है। फ़ासिस्ट तर्क देते हैं कि जन साधारण प्रत्येक देश तथा काल में अज्ञानी, अंधविश्वासी तथा भावात्मक होते हैं, इस कारण उनमें राष्ट्र का नेतृत्व करने की क्षमता नहीं हो सकती। विशाल राष्ट्र में सर्वत्र कुछ ही ऐसे योग्य, अनुभवी एवं कार्यकुशल व्यक्ति होते हैं जो राष्ट्र के हित को भलि-भाँति पहिचान कर उसकी रक्षा कर सकते हैं।

3. फासीवाद प्रजातन्त्र विरोधी है। यह मसदीय प्रजातन्त्र को मूर्खतापूर्ण भ्रष्ट, धीमी, काल्पनिक तथा अव्यावहारिक प्रणाली मानता है। प्रजातन्त्र अप्राकृतिक है और जनसाधारण अपने आप पर शासन करने के लिए कभी भी योग्य नहीं हो सकता।

4. फ़ासिस्ट राज्य की पूजा करते हैं। उनका मत है कि राष्ट्र का अपना व्यक्तित्व, अपनी इच्छा तथा स्वतन्त्र उद्देश्य होता है। राष्ट्र कोई व्यक्तियों की भीड़ का नाम नहीं है बल्कि उसका स्वरूप सगठनात्मक है, केवल एक निश्चित मू-भाग पर रहने वाले व्यक्ति ही मिलकर राष्ट्र कहे जा सकते हैं। अतः राज्य तथा समाज का एक जैविक स्वरूप (Organic form) है जिससे पृथक् करने पर व्यक्ति एक अस्तित्वहीन भावात्मकता मात्र रह जाएगा। राष्ट्र के इस रूप की फ़ासिस्ट उपासना करते हैं और इसे जनता के भाग्य का एकमात्र तथा अन्तिम निर्णय करने वाला मानते हैं।

5 फासीवादी समष्टिवादी हैं। इनका कहना है कि "राष्ट्र का सामूहिक हित इतनी बहुमूल्य वस्तु है कि उसकी वृष्टि के लिए कुछ व्यक्तियों का बलिदान कोई महत्व नहीं रखता। राज्य की सेवा में ही व्यक्ति का कल्याण तथा उन्नति है। राज्य से पृथक् व्यक्ति का अपना कोई स्वतन्त्र उद्देश्य नहीं हो सकता। राज्य के विरुद्ध उसके कोई अधिकार नहीं हो सकते।"

फासीवाद के उपरोक्त विचारों के सदम में आलोचकों का कहना है कि प्लेटो द्वारा समर्थित आदर्श राज्य पृथक् फासीवादी राज्य है क्योंकि प्लेटो ने दार्शनिक तथा ताकिक रीति से स्वयं यहाँ निष्कर्ष निकाला कि दार्शनिक शासक सब पर शासन करेंगे, वे कानून के बन्धन से पूर्णतः मुक्त होंगे और स्वेच्छानुसार शासन करने की उन्हें पूर्ण स्वतन्त्रता होगी। मुसोलिनी ने भी यही बातें कही हैं। दोनों के विचारों में निश्चित ही अनेक समानताएँ हैं। यदि 'रिपब्लिक' का अध्ययन गम्भीरतापूर्वक किया जाए तो उससे यही निष्कर्ष निकलेगा कि प्लेटो का राज्य सर्वाधिकारवादी है। प्लेटो के आलोचक उसे मुसोलिनी का 'आध्यात्मिक पूर्वज' कहते हैं। फासीवाद और प्लेटो के विचारों में अनेक समानताएँ बताई जाती हैं।

फासीवाद और प्लेटो के विचारों में समानताएँ

1. प्लेटोवादी तथा फासीवादी दोनों अपने देश को सुन्दर बतलाते हैं। प्रो जी सी केटलिन लिखते हैं—“प्लेटो नवयुवकों को यह पाठ पढ़ाता है कि उनके देश से सुन्दर देश दूसरा नहीं है। यहाँ प्लेटो, ऐसी विचारधाराओं का कि उट्टी सुन्दर है और मुसोलिनी सदैव ठीक है, रूस की कोई समानता नहीं है और स्टालिन सही है, ब्रिटेन लहरों पर शासन करता है— पूर्णरूपेण समर्थक तथा अनुमोदक प्रतीत होता है।”

2. दोनों ही प्रजातन्त्र विरोधी हैं। प्लेटो ने प्रजातन्त्र को अज्ञानियों का शासन कहा है, उसके अनुसार “प्रजातन्त्र के कानून मूढ रहते हैं, इसकी स्वतन्त्रता अराजकता है, इसकी समानता असमानों की समानता है।” फासिज्म भी प्रजातन्त्र को अध्यावहारिक और भ्रष्ट शासन का रूप मानता है। दोनों ही समानता के सिद्धान्त की उपेक्षा करते हैं और उसे घृणा की दृष्टि से देखते हैं। व्यवसाय पर प्राधारित कुलीनता के दोनों समर्थक हैं। प्लेटो व्यावहारिक दृष्टि से मानवीय समानता के सिद्धान्त को स्वीकार करते हुए उत्पादक-वर्ग को एक में, सैनिक एवं श्रामिक वर्ग को दूसरी कोटि में रखता है। दूसरे वर्ग के लिए वह शिक्षा और साम्यवाद की योजना रखता है। वह ज्ञानियों एवं अज्ञानियों में अन्तर करता है। फासिज्म भी मनुष्य की समानता को मान्यता नहीं देता।

3. दोनों में स्वतन्त्रता का कोई स्थान नहीं है। प्लेटो के आदर्श राज्य में नागरिक के सभी कार्यों पर राज्य का पूर्ण एव कठोर नियन्त्रण है। इसी प्रकार फासिस्टवादी व्यवस्था में भी मनुष्य का राज्य के बाहर कोई अस्तित्व नहीं है।

4 दोनों विचारधाराओं में राज्य को सर्वोपरि माना गया है। राज्य के हितों के लिए व्यक्ति के हितों की प्राकृति देने को उचित ठहराया गया है। प्लेटो ने दार्शनिक शासक के निरंकुश नेतृत्व को स्वीकार किया है। फासीवाद भी एक नेता, एक दल की निरंकुशता स्थापित करता है। दोनों का रूप अधिनायकवादी है।

5. फासिस्टो ने भी प्लेटो के समान नेता को सर्वज्ञ, सर्व-शक्तिमान तथा सबसे अधिक बुद्धिमान माना है और नेता की आज्ञा का अक्षरशः पालन करना जनता का परम-धर्म बताया है।

6. प्लेटोवाद और फासीवाद दोनों का कुलीनतन्त्र में विश्वास है। प्लेटो बुद्धि का शासन स्थापित करने के लिए थोड़े से सरलको को सम्पूर्ण शासन सौंपना चाहता है। फासीवाद भी एक दल को शासक बनाने का इच्छुक है। इस प्रकार दोनों में राज्य की शक्ति कुछ लोगों के पास ही रहती है।

7. दोनों विचारधाराएँ मनुष्य के कर्तव्यों का उल्लेख करती हैं अधिकारों का नहीं। प्लेटो के अनुसार, मनुष्य को अपने कर्तव्य का पालन करना चाहिए तथा दूसरों के कार्य में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। फासिज्म में भी अधिकारों को कोई महत्त्व नहीं दिया गया है और सैनिक की भाँति "Not to reason why but to do and die" वाला कर्नल चरितार्थ होता है।

8 शिक्षा के बारे में दोनों के समान विचार हैं। दोनों राज्य द्वारा संचालित योजना प्रस्तुत करते हैं। दोनों शिक्षण का विशेष पाठ्यक्रम देते हैं। दोनों का उद्देश्य नेतृत्व की शिक्षा देना है।

9 दोनों के युग में राज्य का सर्वोत्तम स्थान था, यद्यपि राज्यों का रूप भिन्न-भिन्न अवश्य था। प्लेटो के समय नगर-राज्य थे जबकि बीसवीं सदी में ब्रिटली राष्ट्र-राज्य था।

उपरोक्त समानताओं के आधार पर ही कहा जाता है कि प्लेटो फासिज्म का पिता था। कार्कर ने भी प्लेटो के शासन को योग्य व्यक्ति की निरंकुशता बताया है। बट्टेण्ड रसेल ने उसके शासक की आलोचना करते हुए कहा है कि यह एक तानाशाह अथवा सर्वाधिकारवादी शासक बन गया है।

फासीवाद तथा प्लेटो के विचारों में असमानता

प्लेटो को फासिज्म का अग्रगामी कहना अनुचित है। वस्तुतः प्लेटोवाद और फासिज्म में बड़ी असमानता है। जो निम्नलिखित है—

(1) फासीवाद जहाँ तर्कवाद और बुद्धिवाद के प्रति एक विद्रोह है वहाँ प्लेटो के बुद्धिवाद का फासिस्टो के प्रज्ञावाद (Intuitionism) से सीधा विरोध है। फासिस्टो के अनुसार बुद्धि (Reason) कभी सामाजिक एवं राजनीतिक जीवन की समस्याओं को नहीं सुलझा सकती जबकि प्लेटो के लिए यही एकमात्र मार्ग-दर्शक है जो मनुष्य को सामाजिक बुराइयों से दूर हटा सकती है।

(2) प्लेटो की विचारधारा आदर्शवादी है जबकि फासिस्ट विचारधारा यथार्थवादी है। प्लेटो ने जिस राज्य की विवेचना की, वह केवल कल्पना के लोक में ही स्थापित हो सका, व्यावहारिक जगत् में नहीं। इसके सर्वथा विपरीत फासीवादी विचारों में आदर्श को कोई स्थान नहीं है। फासिस्ट आदर्श में नहीं यथार्थ में, योजना में नहीं, कार्य में विश्वास करते हैं और उन्होंने अपने विचारों के प्रयोग इटली और जर्मनी में किये।

(3) फासीवाद भावनाओं तथा प्रवृत्तियों को बुद्धि से ऊँचा स्थान देता है जबकि प्लेटो में भावनाएँ भी बुद्धि का रूप ग्रहण करती प्रतीत होती हैं। यह धारणा कि फासिस्ट अपने खून से सोचते हैं (Fascists think with their blood), प्लेटो के दर्शन के लिए एकदम महत्वहीन कही जा सकती है।

(4) प्लेटो ने दार्शनिक आधार पर एक राजनीतिक रूपरचना तैयार की। फासिस्टों ने राजनीतिक रूपरचना के आधार पर एक दर्शन बनाया अतः दोनों में मौलिक अन्तर है।

(5) प्लेटो ने राजनीति पर नहीं बल्कि नैतिक पक्ष पर अधिक बल दिया। उसने राजनीति को नीति की दासी बना दिया लेकिन फासिस्टों ने नीति को राजनीति की अनुगामिनी बनाया है।

(6) फासीवाद की सत्य एवं नैतिकता की धारणा व्यावहारिक है जबकि प्लेटो की अव्यावहारिक है। फासीवाद के अनुसार नैतिक मापदण्ड तथा सत्य केवल सापेक्षिक सिद्धान्त (Relative concepts) हैं। जब तक वे मनुष्य के उद्देश्यों व कार्यों को प्राप्त करने में सहायता दें तभी तक इसका मूल्य है। प्लेटो ने इस विचारधारा का अपनी पुस्तक 'रिपब्लिक' में खण्डन किया है। उसका कहना है कि सत्य और न्याय न तो सापेक्ष हैं और न ही कुछ समय के लिए वे बाहरी छल-कपट होकर मनुष्य के बौद्धिक स्तर के आन्तरिक उत्साह के रूप में सामने आते हैं। न्याय, नैतिकता तथा सत्य अन्तिम रूप से लाभदायक होते हैं लेकिन यह आवश्यक नहीं कि प्रत्येक चीज जो लाभदायक है वह न्यायसंगत भी है। सत्य, नैतिकता तथा न्याय के बारे में प्लेटो का सिद्धान्त फासीवाद की व्यावहारिकता के विरुद्ध सीधा आक्रमण है।

(7) प्लेटो साम्राज्यवाद की कल्पना भी नहीं करता था जबकि फासिस्ट विचारधारा इससे प्रेरित है। मुसोलिनी का नारा था—“इटली का या तो विस्तार होना पड़ेगा अथवा अस्त हो जाए।” फासिस्ट विस्तार ही में अपना जीवन समझते हैं। प्लेटो के अनुसार साम्राज्यवाद नगर राज्यों के विकास के लिए एक अभिशाप था। वह स्वशासित तथा आत्म-निर्भर नगर राज्यों की कल्पना प्रस्तुत करता है। फासीवाद के सैनिक राष्ट्रवाद के सिद्धान्त (Theory of Militant Nationalism) का प्लेटो के विचारों में कोई स्थान नहीं है। साम्राज्यवादी विस्तार, सघर्ष यदि फासिस्टों के लिए उत्साह और राष्ट्र के परिचायक हैं, किन्तु प्लेटो के लिए ये

बीमारियाँ हैं। उसके आदर्श राज्य में आत्म-रक्षा के अलावा युद्ध की अपेक्षा नहीं की जा सकती। प्लेटो के लिए युद्ध-शक्ति उदारता एवं साहस का साधन न होकर राजनीतिक बीमारियों का एक चिह्न है और राज्य के आन्तरिक कुप्रबन्ध के लिए उत्तरदायी है। युद्ध के स्थान पर एकता प्लेटो के लिए मनुष्य और राज्य का भाग्य है जबकि फासीवादी विचारधारा की नींव ही युद्ध पर खड़ी है। युद्ध उसके लिए मनुष्यत्व का जन्मजात लक्षण है।

(8) प्लेटो साम्यवादी सिद्धान्त प्रस्तुत करता है जिसके अनुसार शासक वर्ग को सम्पत्ति एवं परिवार से विरक्त रहना आवश्यक है किन्तु फासिस्ट साम्यवादी विचारों के पक्षे शत्रु हैं। वे इसका पूर्णतः उन्मूलन चाहते हैं। वे प्लेटो के समान सम्पत्ति और परिवार को शासकों के लिए त्याज्य नहीं मानते।

प्लेटोवाद और फासीवाद की समानताएँ और विषमताएँ देखने पर यही प्रतीत होता है कि प्लेटो न तो फासिस्ट है और न उसका अग्रगामी। उसने जिन विचारधारा को रखा वह अपने युग की भाँग थी। प्लेटो के विचार 4 शताब्दी ई पू की तत्कालीन स्थिति के अनुसार थे जबकि फासिस्ट विचारधारा 20वीं सदी के प्रथम महायुद्ध के बाद की प्रेरित है। निष्कर्ष रूप में कहा जा सकता है कि यद्यपि फासिस्टों की भाँति प्लेटो ने भी यह घोषणा की थी कि राज्य एक नैतिक सत्ता है जिसके प्रति व्यक्ति का आज्ञापालन व सेवा का प्रथम कर्तव्य है, किन्तु प्लेटो का यह विचार फासिस्ट साम्राज्यवाद और युद्ध-लिप्सा से भिन्न था। फासिस्टों की भाँति प्लेटो ने यह भी कहा था कि शासन करने का विशेषाधिकार कुछ विशेष बुद्धिमान् और ज्ञानी व्यक्तियों को ही है, लेकिन जहाँ उनके ये 'कुछ बुद्धिमान्' व्यक्ति कठोर, नैतिक और बौद्धिक परीक्षाओं के पश्चात् सत्ता-प्राप्ति तक पहुँचते हैं वहाँ फासीवाद में कुछ व्यक्ति छल, कपट एवं झूठ आदि उपायों से सत्ता हथियाने में विश्वास करते हैं। इसी तरह जहाँ फासिस्ट लोगों ने शक्ति के दर्शन को जन्म दिया है वहाँ प्लेटो बुद्धि के दर्शन का हामी है। प्लेटो का आदर्श राज्य अपने आप में योग्य और एकतापूर्ण है किन्तु फासीवादी राज्य विसरे हुए समाज का प्रतिनिधित्व करता है।

वास्तव में प्लेटोवाद एवं फासीवाद में समानताएँ अनावश्यक, तुच्छ एवं बाह्य हैं। सच्चाई तो यही है कि इन दोनों का अन्तर कभी न भरने वाली खाई (Unbridgeable Gulf) की तरह है। प्लेटो को प्रथम फासिस्ट बताना न केवल अनुचित है बल्कि उपहास्य भी है।

प्लेटो : 'स्टेट्समैन' तथा 'लॉज'

(Plato : The 'Statesman' & the 'Laws')

प्लेटो का उत्तरकालीन राजनीतिक दर्शन 'पालिटिक्स' (Politicus) अथवा 'स्टेट्समैन' (Statesman) तथा 'लॉज' (Laws) नामक ग्रन्थों में निहित है। इनकी रचना 'रिपब्लिक' के अनेक वर्षों बाद हुई। इन दोनों कृतियों में पर्याप्त साम्य दिखायी देता है। इनके सिद्धान्त 'रिपब्लिक' के सिद्धान्तों से बहुत भिन्न हैं। ये दोनों कृतियाँ नगर-राज्य की समस्याओं के सम्बन्ध में प्लेटो के चिन्तन के अन्तिम परिणाम प्रस्तुत करती हैं।

स्टेट्समैन (The Statesman)

प्लेटो की यह रचना सम्भवतः 367-361 ई. पू. के मध्य उम समय निर्गम्य गई जबकि सिराक्यूज में डायोनिसियस द्वितीय सुधार में लगा हुआ था ~~या~~ इससे सुरक्षित बाद के वर्षों में।¹ इसका रचनाकाल 367 और 361 ई. पू. के बीच रचना ही सम्भवतः अधिक उपयुक्त होगा क्योंकि इस काल में प्लेटो की एक और तो सिराक्यूज के राजतन्त्र से बड़ी-बड़ी प्रभावणें बंध रही थी और दूसरी ओर विधि (कानून) में भी उसकी अभिरुचि उत्पन्न हो गई थी और वह डायोनिसियस द्वितीय के साथ विधियों की प्रस्तावनाएँ तैयार करने में लगा हुआ था।² सिन्क्लेयर (Sinclair) के अनुसार रिपब्लिक की रचना के लगभग 12 से 15 वर्ष बाद 362 ई. पू. में प्लेटो ने 'स्टेट्समैन' की रचना की होगी।³ इस ग्रन्थ को ग्रीक भाषा में 'पॉलिटिकस' (Politicus) कहा जाता है। इसकी मान्यता मुख्यतः इसलिए है क्योंकि इसमें प्लेटो ने कानून पर एक नए दृष्टिकोण से विचार किया है और जनतन्त्र की उतनी भर्त्सना नहीं की है जितनी 'रिपब्लिक' में की थी। इसमें मिश्रित सविधानों (Mixed Constitutions) का संकेत मिलता है जिसका पूर्ण विकास 'लॉज' में हुआ है। इन दोनों ग्रन्थों में प्लेटो को हम 'रिपब्लिक' के काल्पनिक प्रादर्शवादी के स्थान पर व्यावहारिक प्रादर्शवादी (Practical Idealist) के रूप में देखते हैं। उसके विचार यहाँ 'रिपब्लिक' की अपेक्षा अधिक तर्कपूर्ण और सुनिश्चिन् हैं। 'पॉलिटिकस' का शब्दार्थ है 'राजपुरुष' या 'राजनीतिज्ञ' (Statesman)। इस सवाद में थियोडोरस मुकरान और एक विदेशी परस्पर प्रादर्श राजनीतिज्ञ के स्वरूप एवं कर्तव्यों के विषय में वार्तालाप करते हैं। इस वार्तालाप अथवा परिसवाद के दौरान 'रिपब्लिक' में प्रतिपादित प्रादर्शों पर पुनर्विचार किया जाता है और विभिन्न प्रकार की शासन पद्धतियों के चक्र तथा उनके गुणावगुणों का विवेचन किया जाता है।

स्टेट्समैन में प्रादर्श शासक एवं कानून सम्बन्धी विचार (Views on Perfect Ruler and Law in Statesman)

'स्टेट्समैन' कोई राजनीतिक कृति नहीं है। इसमें अधिकतर परिभाषाओं पर विचार किया गया है और इसका मुख्य विषय प्रादर्श शासक अथवा राजनेता या राजमंज (Statesman) है। 'रिपब्लिक' में यह मान लिया गया था कि राजनेता अथवा प्रादर्श शासक एक कलाकार है और उसे शासन करने का अधिकार है, क्योंकि वह 'सद्' को जानता है। 'स्टेट्समैन' से इसके समर्थन में प्रमाण जुटाए गए हैं और 'रिपब्लिक' की धारणा की विस्तृत व्याख्या की गई है। 'स्टेट्समैन' का निष्कर्ष भी यह है कि राजनेता एक प्रकार का कलाकार होता है जिसकी मुख्य योग्यता ज्ञान ही है। प्लेटो ने राजनेता की तुलना गडरिए से की है, क्योंकि गडरिए द्वारा पशु-

1 वाकर : पूर्वोक्त, पृ. 406

2 Sinclair : A History of Greek Political Thought, p. 173.

3 वेबेस्टर : वही, पृ. 68.

समूह की भाँति राजनेता भी मानव-समुदाय का नियन्त्रण और व्यवस्थापन करता है। राजनेता परिवार के उस मुखिए की भाँति है जो परिवार को इस प्रकार चलाता है कि उसके सब सदस्यों का हित हो।

'स्टेट्समैन' में प्लेटो ने राजनेता अथवा प्रशासक को सर्वोच्च सत्ता का अधिकारी माना है और राजनीतिक नेतृत्व को सभी विज्ञानों में प्रधान बतलाया है। यद्यपि उसके अन्वेषण का उद्देश्य राजनेता के स्वरूप को समझने की अपेक्षा यह अधिक है कि सामान्य-विवेक शक्ति का विकास किया जाए।¹ पर तर्क नियमोंके मेघजाल में प्लेटो के राजनीतिक उत्साह की किरणें बार-बार चमक उठती हैं और 'स्टेट्समैन' का सवाद निरपेक्ष राजनेता अथवा आदर्श शासक के वास्तविक स्वरूप का अध्ययन बन गया है। तर्क-शृंखला में पहली कड़ी तो यह निश्चित करने की है कि राजनीतिज्ञता अथवा राजममंजता (Statesmanship) का सम्बन्ध किस चीज से है। प्लेटो ने आरम्भ में ज्ञान को व्यवहार से पृथक् माना है तथा राजनीतिज्ञता को या 'राजनीति-विज्ञान' को ज्ञान के क्षेत्र में रखा है। तर्क-शृंखला में दूसरी कड़ी है—ज्ञान का दो शाखाओं में विभाजन। एक आलोचनात्मक (Critical) ज्ञान है और दूसरा आदेशात्मक (Imperative) ज्ञान। आलोचनात्मक ज्ञान में निर्णय ही नहीं होता बल्कि निर्णयों को कार्यान्वित करने के लिए आदेश भी दिए जाते हैं। राजनीतिज्ञता (Statesmanship) आदेशात्मक ज्ञान के अन्तर्गत आती है, राजनीति विज्ञान का स्वर आदेशात्मक होता है। इसका अगला कदम यह है कि आदेशात्मक ज्ञान को दो भागों में बाँटा गया है—प्रधान अथवा सर्वोपरि भाग या जाति और द्वितीय श्रेणी या अधीन भाग अथवा जाति। कुछ लोग जा आदेश दे सकते हैं वे प्रमुता सम्पन्न होते हैं, उनसे ऊँचा कोई नहीं होता और उनके आदेशों का स्रोत वे स्वयं ही होते हैं। दूसरे लोग अधीनस्थ होते हैं और वे उन्हीं आदेशों को जारी कर देते हैं जो उन्हें दिए जाते हैं। राजनेता अथवा प्रशासक की गणना पहली श्रेणी के लोगों में होती है जिनका ज्ञान केवल आदेश देने का ज्ञान नहीं होता बल्कि परम-आदेश देने का ज्ञान होता है। प्लेटो ने विस्तार से इस बात को सिद्ध किया है कि एक राजनेता ब्रह्मा, सेनापति तथा न्यायाधीश से इसलिए बड़कर है कि प्रमुता सम्पन्न होने के कारण वही यह निर्णय करता है कि वे अपनी प्रक्रियों का कब और किन कामों में प्रयोग करें। प्लेटो की दृष्टि में, जिन विज्ञानों का सम्बन्ध हमें है, उनमें राजनीतिज्ञता अथवा राजममंजता (Statesmanship) सबकी सिरमौर है।

'स्टेट्समैन' इस मूलभूत प्रश्न पर विचार करना है कि "आदर्श राज्य में नागरिकों को अपने शासकों पर किस नैरमा तक निर्भर रहना चाहिए? क्या वे उन पर उसी प्रकार निर्भर रहें जिस प्रकार बालक अपने माना-पिता पर निर्भर रहता है अथवा वे स्वयं अपने नियन्ता बने? स्टेट्समैन' में बनाया गया है कि यदि

शासक वास्तव में कलाकार है और अपने कार्य को अच्छी तरह करता है तो उसे पूरी निरकुशता प्राप्त होनी चाहिए।¹ "शासन प्रणालियों में वही शासन प्रणाली सबसे श्रेष्ठ है और वही वास्तविक शासन प्रणाली है जिसमें शासकों के पास आभासी नहीं, प्रत्युत वास्तविक ज्ञान होता है। वे कानून द्वारा शासन करते हैं अथवा नहीं, उनके प्रजाजन राजी हैं या नहीं, इसका कोई महत्त्व नहीं है।"² प्लेटो बतलाता है कि राजनेता या प्रशासक अपनी आदेश शक्ति का प्रयोग भरण-पोषण के लिए करता है और जिन्हें सहारा देने के लिए इसका प्रयोग किया जाता है वे समूहों या समुदायों के रूप में संगठित मानव होते हैं। राजनेता मानव-समूह के भरण-पोषण के लिए नियुक्त चरवाहा है। 'भरण-पोषण' शब्द में यह अर्थ निहित है कि घर-गृहस्थी के प्रबन्ध या राजनीति विज्ञान के बीच कोई खाई नहीं है। किसी बड़े परिवार और किसी छोटे राज्य में केवल मात्रा का अन्तर होता है, प्रकार का नहीं।³

प्लेटो ने एकमात्र सच्चा राज्य उन्हीं माना है जिसमें ऐसे राजनेता अथवा प्रशासक ही जो ज्ञान-रूप हैं। राज्य तब तक राजनीतिक समाज नहीं हो सकता जब तक कि यह ज्ञान पर आधारित राजनेताओं की समन्वयकारी शक्ति के माध्यम से एक इकाई के रूप में संगठित न हो जाए। इस ज्ञान तक बेचन-बेचन व्यक्ति का ही पहुँच हो सकती है अर्थात् सच्चे राजनेता इन्हीं गिने लोग ही हो सकते हैं।

प्लेटो ने राजनेता या प्रशासक की निरकुशता अथवा निरपमानता का निम्नलिखित आधारों पर पोषण और सशोधन किया है—

- (क) राजनीतिक नम्यता के तर्क के आधार पर निरकुशता का पोषण,
- (ख) सामाजिक सामञ्जस्य के तर्क के आधार पर निरकुशता का पोषण, एवं
- (ग) विधि-शासन के विचार के आधार पर निरकुशता का सशोधन।

(क) राजनीतिक नम्यता के तर्क के आधार पर निरकुशता को न्यायोचित ठहराते हुए प्लेटो ने लिखा है कि राजनीतिज्ञता मूलतः आदेशात्मक विज्ञान है जिसमें नियन्त्रण की सर्वोच्च शक्ति निहित होती है। राजनीतिज्ञता कला है और प्रत्येक कला का सार यह है कि कलाकार स्वयं एक राजा की भाँति कार्य करता है और अपनी कार्य-पद्धति के बारे में किसी भी नियमावली के बन्धन में स्वतन्त्र होता है। कलाकार जिस वस्तु पर कार्य करता है उसे अपने ज्ञान के अनुसार अच्छे से अच्छा रूप देने का प्रयत्न करता है। कलाकार के नाते राजनेता अथवा प्रशासक को भी यह छूट होती है कि वह जैसे भी ठीक ममके अपनी प्रजा का हित करे। इसका अभिप्राय यह है कि राजनेता को अपनी प्रजा की सहमति की कोई आवश्यकता नहीं होती। यात्री और रोगी को कोई अधिकार नहीं कि चालक या चिकित्सक की न्याय के सम्पादन के बारे में आरम्भ में अपनी स्वीकृति या सहमति दे। इसके विपरीत दोनों ही अपने को चालक या चिकित्सक के ज्ञानमय मार्गदर्शन पर छोड़ देते हैं। चालक

1 सेवाद्वय : पूर्वोक्त, पृ. 68

2 स्टेट्समैन, सेवाद्वय से उद्धृत, पृ. 68.

3 बार्कर : उक्त, पृ. 408

या चिकित्सक ज्ञान का प्रयोग किस तरह करेंगे—इस बारे में यात्री या रोगी किसी तरह के हस्तक्षेप का दावा नहीं करते। वह तो मौन स्वीकृति का विषय है, सहमति का नहीं। यदि चिकित्सक और चालक अपनी कलाओं में पारंगत होंगे तो निश्चय ही रोगी और यात्री का भला करेंगे और उन्हें उनकी मौन स्वीकृति भी निश्चित रूप से मिल जाएगी। यही बात राजनेता के सन्दर्भ में लागू होती है। यदि राजनेता किसी नागरिक को अधिक न्यायपूर्ण, अधिक अछूता और उच्च कार्य करने के लिए बाध्य करता है तो इसमें उस नागरिक का लाभ ही है, हानि नहीं और नागरिकों की भलाई का काम करने का अधिकार हर व्यक्ति को है—फिर चाहे वह नागरिकों की इच्छा के अनुकूल हो अथवा प्रतिकूल। स्पष्ट है कि प्लेटो प्रबुद्ध स्वेच्छाचारिता (Enlightened Despotism) के सिद्धान्त की वकालत कर रहा है।

सच्चे राजनेता को कलाकार के रूप में ग्रहण करने की धारणा का प्लेटो ने दूसरा निष्कर्ष यह निकाला है कि उसकी कला के लिए निधि अर्थात् कानून अनावश्यक है—यहाँ तक कि हानिकारक है। पर यह दृष्टिकोण 'रिपब्लिक' से कुछ भिन्न है। 'रिपब्लिक' में प्लेटो का तर्क था कि जब दार्शनिक शासक को शिक्षा द्वारा सच्चा एवं जीवन्त ज्ञान प्राप्त हो चुका है तो उसके लिए कानून की कोई आवश्यकता नहीं। 'स्टेट्समैन' में भी प्लेटो ने कानून को एक बुराई माना है, पर उसके विरोध का स्वर बिनम्र है। 'स्टेट्समैन' में कानून को अधिकतमतः इस आधार पर बुरा समझा गया है कि कानून ही अर्थ होता है शासक के ज्ञान के स्वतन्त्र प्रयोग पर प्रतिबन्ध और बन्धनों का आरोपण। कानून के नियम कठोर और स्थायी होते हैं। कानून उस दुर्गमही और अज्ञानी निरकुश शासक की तरह होता है जो अपना निश्चय कभी नहीं बदलता। कानून की स्थिति उस चिकित्सक की तरह है जो पुस्तक पढ़-पढ़कर इलाज करता है और उस बात की ओर कोई ध्यान नहीं देता कि जिम रोगी का वह दवाज कर रहा है उनका शरीर-विधान क्या है, उसके रोग की क्या स्थिति है, उसमें क्या परिवर्तन हो रहे हैं आदि। किन्तु इस विरोध के बावजूद प्लेटो स्वीकार करता है कि कानूनों का अस्तित्व होता है और यद्यपि उनमें कमियाँ होती हैं फिर भी वे सब को समान रूप से अपनी सीमा में बाँध लेते हैं। मनुष्य मनुष्य और कार्य-कार्य के भेदों के अनुरूप कानूनों अथवा विधियों का निर्माण हो सके इसके लिए विधायक (शासक) अपनी स्वतन्त्र बुद्धि का उपयोग करने से कतराते हैं, जनसाधारण के लिए ऐसे सामान्य नियम बना देते हैं जो स्थूल दृष्टि से वैयक्तिक स्थितियों के अनुकूल होते हैं। प्लेटो राजनीति में नमनीयता के आधार पर निरकुशता का पोषण करते हुए कहता है कि व्यावहारिक दृष्टि से कानून का अस्तित्व उचित माना जा सकता है तथापि आदर्श की भाँति है कि राजनेता या प्रशासक की शक्तियों में लचीलापन रहे और यदि राज्य अपने शासकों को कानून के अनुसार कार्य करने के लिए बाध्य कर देना है तो शासक अपनी शक्तियों के लचीलेपन से बचित हो जाना है। वाक्य की यह टिप्पणी सही है कि प्लेटो सम्भवतः विधि अथवा कानून की कठोरता से बढ़ते डरता था। तत्कालीन यूनानी विधि

जीवन्त विकासशील काया न होकर सूत्रों का ढाँचा मात्र थी और यूनानियों ने उस स्थिर संहिता का पालन करने की प्रवृत्ति थी। नई उद्भावनाओं से उन्हें भय लगता था। एथेन्स तक में विधि (कानून) को बदलना मुश्किल था। विधान परिवर्तन के लिए विशेष उपायों का आश्रय लेना पड़ता था। प्लेटो में अभी भी रिपब्लिक की धारणा प्रबल थी। उसकी दृष्टि में राजनीति एक कला थी और एक कलाकार राजनेता में ही उसकी आस्था थी। उसका विश्वास था कि नियमों और रूढ़ियों की जकड़ में कला और कलाकार का दम घुट जाता है।

(ख) प्लेटो सामाजिक सामञ्जस्य के तर्कों के आधार पर भी निरंकुशता अथवा निरपेक्षता का पोषण करता है। उसकी दृष्टि में राजनेता अथवा शासक को मध्यम मार्ग खोजना आवश्यक है। उसका कर्तव्य है कि विभिन्न स्वभावों के व्यक्तियों को सामञ्जस्य के साथ रखे। जिम तरह बुनकर ताने-बाने को इस तरह मिलता है कि उनमें उचित सामञ्जस्य बना रहे, उसी प्रकार राजनेता के लिए भी आवश्यक है कि वह मानव-प्रकृति के विभिन्न तत्त्वों में एकता की स्थापना करे। जिस तरह संगीतकार तीव्र स्वर और मन्द स्वर का सामञ्जस्य ढूँढ निकालता है, उसी तरह राजनेता को भी मानवता के कर्ण संगीत में सामञ्जस्य की खोज करनी चाहिए। मानव जीवन के संगीत में तीव्र स्वर भी है और मन्द स्वर भी। कुछ लोगों में पुष्पोचित उत्साह का उन्माद छाया रहता है तो कुछ में मर्यादित सयम की अतिशय भीप्ता। जो स्थिति व्यक्तियों की है, वही स्थिति राज्य में वर्गों की होती है। राज्य में नैतिक वर्ग अपने साहम के उन्माद के कारण मन्थवाद का विवृत चोला पहन लेता है तो दूसरी ओर शान्तिप्रिय लोगों का वर्ग सयम की अति के कारण शान्तिवाद की मोद में सोता रहता है। जीवन में लगता है कि एक सदगुण दूसरे सदगुण से न केवल भिन्न है बल्कि परस्पर प्रतिकूल भी है। एक प्रकार का मनुष्य दूसरे प्रकार के मनुष्य के विरुद्ध होता है। राज्य में भी एक वर्ग का दूसरे वर्ग से छह और तीन का रिश्ता होता है परस्पर विरोध होता है। यही राजनेता का प्रवेश आवश्यक है, यही उसे अपने कर्तव्य-कर्म के दर्शन होंगे। उसे मध्यम ज्ञान खोजना होगा, विभिन्न प्रकृतियों का मिश्रण कर सामञ्जस्य बँठना होगा। राजनेता ऐसी प्रकृतियों को समाप्त करेगा जो किसी काम की न हों। जिन लोगों में न सयम है, न साहस है और न अन्य कोई सदगुण है, उन्हें वह या तो मौत के धाट उतार देगा या निर्वासित कर देगा, और जो लोग अज्ञानी व नीच हैं उन्हें वह दासवृत्ति में लगा देगा। परीक्षाओं द्वारा चुन लेने और प्रशिक्षण द्वारा तैयार कर लेने के बाद शेष लोगों को वह उसी तरह एकान्वित कर देगा जिस तरह बुनकर ताने और बाने को नमन्वित कर देता है।

प्लेटो के अनुसार राजनेता अथवा प्रशासक दो उपायों से यह सामञ्जस्य खाने का प्रयत्न करेगा। एक उपाय आध्यात्मिक होगा तो दूसरा भौतिक, अथवा एक अनौकिक होगा तो दूसरा लौकिक। राजनेता का सबसे पहला और सबसे महत्वपूर्ण काम यह होगा कि वह सभी सदगुणों में मन्थय स्थापित करे ताकि हर व्यक्ति अथवा वर्ग अपनी विशिष्ट अति या अपने विशिष्ट अभाव से मुक्त हो जाय

और एक व्यापक सामञ्जस्य प्राप्त कर सके। उदाहरणार्थ, राजनेता समान गुण धर्म वाले स्त्री-पुरुषों का विवाह करने की जगह विभिन्न प्रकार के गुणों का प्रतिनिधित्व करने वाले स्त्री-पुरुषों को विवाह द्वारा परस्पर मिलाएगा जिसका परिणाम यह होगा कि उन स्त्री-पुरुषों का मिलन (जिनकी प्रकृति एक दूसरे से भिन्न है) भी एक दूसरे का पूरक बन जाएगा। इस प्रक्रिया से सम्पूर्ण समाज सामञ्जस्य के सौरभ से महक उठेगा। इसी प्रकार प्लेटो का सुझाव है कि रिक्त पदों की पूर्ति में भी सामञ्जस्य का यही सिद्धान्त लागू होगा। जब किसी पद के कर्तव्यों का पालन करने के लिए अनेक व्यक्तियों की आवश्यकता हो तो अधिक सन्तुलित कार्य और समुचित सामञ्जस्य लाने की दृष्टि से यह उचित है कि विभिन्न प्रकार के साहसी और कर्मठ, विनम्र और सजग लोगों को चुना जाए।

(ग) प्लेटो ने अधिक व्यावहारिक घरातल पर उतरते हुए, अपने चिन्तन के अगले चरण में विधि-शासन के आधार पर निरकुशता अथवा निरपेक्षता का सशोधन किया है। निरपेक्ष या निरकुश शासन के सम्बन्ध में प्लेटो के मन में सम्भवतः अनेक प्रश्न उठे होंगे। उसने सोचा होगा कि क्या किसी अति वृद्धिमान व्यक्ति के लिए भी यह सम्भव है कि मानव-जीवन के साथ निरद्वन्द्व होकर खिलवाड़ करे? उसने सोचा होगा कि क्या मानव-प्रकृति को, जो अपने सामूहिक रूप में इतनी जटिल है, इतनी सरलता से ढाला जा सकेगा? उसने स्वयं से यह प्रश्न भी पूछा होगा कि मानव इच्छाएँ रुझानों और पक्षपातों के जिन अज्ञेय दुर्गों से घिरी हुई हैं, क्या इन सारे दुर्गों को धराशायी किया जा सकेगा। बाकर ने लिखा है कि अपने जीवन की सन्ध्या में प्लेटो ने जब सम्भवतः ऐसे प्रश्नों पर विचार किया और जब उसने इनका समाधान किया तो उसने अपने राजनीतिक चिन्तन के एक नए दौर में प्रवेश किया। इस नए दौर में प्लेटो ने यथार्थ के साथ समझौता किया और स्वीकार किया कि राजनीतिक जीवन में सहमति, विधि या कानून, सविधानवाद और मानव के वस्तु जगत् की मन्यर अर्थज्ञानिक रीतियों के लिए भी स्थान या अवकाश होता है। यूनानी लोगों का विधि (कानून) की प्रनुता में विश्वास था, और विश्वास था कि उस स्वतन्त्र साहचर्य में जिसके अन्तर्गत कोई भी एक व्यक्ति एक ही व्यक्ति गिना जाता है, प्रत्येक का अपना स्वर होता है और 'सब बराबर तथा एक जैसे' होते हैं। अब तक प्लेटो ने अपने देशवासियों के इन प्रचलित और प्रिय विश्वासों का विरोध ही किया था, किन्तु जीवन के अन्तिम प्रहर में, जबकि वह लगभग जीवन के 70 वसन्त देख चुका था, उसे तत्कालीन प्रचलित विश्वासों और पुरातनपौषी सिद्धान्तों की महिमा का भान हो उठा। उसने अब यह स्वीकार कर लिया कि निरपेक्ष या निरकुश शासक सब राज्यों के लिए नहीं होता। वह भी मनुष्यों के बीच देवता की भाँति है जिसका आधिभौव कभी-कभी ही होता है। इस प्रकार, अपनी वृद्धावस्था में, प्लेटो रिपब्लिक के नगर के शुद्ध आदर्शवाद को छोड़कर मानव के यथार्थ नगरों के अनुसन्धान का राही बन गया, उसने इन्हें समझने-बुझने का प्रयत्न किया। प्लेटो ने यह मान लिया कि विधियों अथवा

कानूनो, निर्वाचनों और अपूर्णताओं के बावजूद यथार्थ राज्यों का भी इस नाते कुछ महत्व होता है कि वे आदर्श के निकट होते हैं और उसकी प्रतिच्छाया प्रस्तुत करते हैं। प्लेटो राजनीतिक काल की अद्भुत प्राण-शक्ति की प्रगटा करते हुए कहता है कि जहाँ अन्य कोई भी कला नियमों के बन्धन से घुट जाती है वहाँ सच्ची राजनीतिक कला विधियों के अस्तित्व से समाप्त नहीं होती। यदि सच्चे राजनेता प्रशासक के 'ज्ञान' के स्थान पर 'कानून' रख दिया जाए तो भी राज्य कायम रहेगा और समाज का संगठन भी बना रहेगा। प्लेटो यह भी कहता है कि राजनीतिक कला में यह सम्भावना भी अधिक है कि कलाकार अर्थात् शासक प्रजाजनों के हित के स्थान पर अपने हित को देखने लगे। अतः यह आवश्यक है कि प्रजाजन के पास शासक के विरुद्ध रक्षा का उपाय हो। प्लेटो यह स्वीकार कर लेता है कि कानून अनुभव और बुद्धिमान व्यक्तियों की उपज है। यद्यपि कानून स्वयं बुद्धि से नीचा होता है, तथापि यह है बुद्धि का ही रूप। इसका स्वाभाविक परिणाम है कि कानून पर आधारित राज्य आदर्श राज्य का ही एक रूप है। जब एक बार कानून पर आधारित राज्य (Law State) बन जाय तो जनता को उस कानून का पालन ही करना चाहिए जिस पर कि राज्य आधारित है। जब कोई विधि अथवा कानून हो ही नहीं तो कानून के बिना कार्य करना एक बात है, लेकिन जब कोई कानून हो तो उसके विरुद्ध कार्य करना एक दूसरी बात है। विधि-राज्यों में विधि-शासन के पालन द्वारा सच्चे ज्ञान के शासन के अधिकाधिक निकट पहुँचा जा सकता है। प्लेटो विधि-शासन के विचार के आधार पर निरपेक्षता का सशोधन प्रवश्य कर लेता है तथापि उसके हृदय में अभी भी यह बात गूँजती रहती है कि विधि राज्य आदर्श शासक और राजनीति की आदर्श-कला में अविश्वाम का परिणाम है जिसमें सुख नहीं, दुःख ही दुःख है, जिसमें चिन्तन स्वयं नहीं होता, योग्यता का सम्मान नहीं होता और अधिकार अपने आसन पर प्रतिष्ठित नहीं होता।

निष्कर्ष रूप में, प्लेटो जीवन की वास्तविकताओं के सामने झुक जाता है। कानून को उचित स्थान पर प्रतिष्ठित कर देता है। 'स्टेट्समैन' में कानून को स्थान देते हुए प्लेटो मानता है कि दार्शनिक शासक इस भूतल पर प्राप्त नहीं होगा, अतः समुचित शासन व्यवस्था को कानूनों की सार्वभौमिकता मानना आवश्यक है। यह सार्वभौमिकता जनता की परम्पराओं पर आधारित होगी। इसके बाद 'लाज' में वह कानून के उचित स्थान पर प्रतिष्ठित कर देता है।

'स्टेट्समैन' में प्लेटो का राज्य-वर्गीकरण

(Classification of States (or Govts.) in 'Statesman')

प्लेटो ने 'स्टेट्समैन' में राज्यों का वर्गीकरण किया और इसका यह वर्गीकरण कानून को शासन के लिए आवश्यक मानने के कारण, 'रिपब्लिक' के वर्गीकरण से कुछ भिन्न है। सेबाइन के अनुसार इसमें दो ध्यान देने योग्य बातें हैं—पहली बात तो यह है कि आदर्श राज्य सम्भवतः राज्यों के वर्ग से पृथक् रखा

गया है और दूसरी बात यह है कि लोकतन्त्र को 'रिपब्लिक' में जो स्थान दिया है उससे महत्त्वपूर्ण स्थान उसे स्टेट्समैन में दिया गया है। 'रिपब्लिक' में राज्यों के वर्गीकरण का विशेष प्रयत्न नहीं किया गया है। उसमें आदर्श राज्य को सबसे ऊँचा स्थान दिया गया है और वास्तविक राज्यों को एक के बाद एक करके शासन का विकृत रूप माना गया है। उदाहरण के लिए सैनिक राज्य (Timocracy) आदर्श राज्य का विकृत रूप है। अल्पतन्त्र या धनिकतन्त्र (Oligarchy) सैनिक शासन का विकृत रूप है। लोहतन्त्र अल्पतन्त्र का विकृत रूप है और अत्याचारी शासन (Tyranny) जो सूची में सबसे नीचे है, लोकतन्त्र का विकृत रूप है। 'स्टेट्समैन' में राज्यों का अधिक विस्तृत वर्गीकरण किया गया है। आदर्श राज्य या दार्शनिक शासन के द्वारा शासित विगुह राजतन्त्र देवीय होता है कि मनुष्य उसके लायक नहीं होते। यह वास्तविक राज्यों से इस अर्थ में भिन्न होता है कि इसमें ज्ञान का शासन चलता है और कानून की कोई जरूरत नहीं होती। यह रिपब्लिक का राज्य है। इस अब स्वर्ग में स्थित आदर्श मान लिया गया है। मनुष्य इसकी नकल कर सकते हैं, लेकिन इसे प्राप्त नहीं कर सकते। दो वर्गीकरणों को एक दूसरे से काट कर वास्तविक राज्यों का वर्गीकरण प्रस्तुत किया गया है। राज्यों के परम्परागत त्रि-मुखी विभाजन को 'स्टेट्समैन' में अब 6 भागों में बाँट दिया गया है। इस विभाजन को सारिणी रूप में निम्नवत् रखा जा सकता है—

राज्यों के प्रकार	शासकों की संख्या	शासन के रूप
(1) कानून-प्रिय या कानून से मंचालित राज्य	(i) एक व्यक्ति का शासन	राजतन्त्र (Monarchy)
	(ii) कुछ व्यक्तियों का शासन	पुलीतन्त्र (Aristocracy)
	(iii) बहु-व्यक्तियों का शासन	प्रजातन्त्र (Democracy)
(2) कानून द्वारा मंचालित न होने वाला राज्य	(i) एक व्यक्ति का शासन	निरकुशतन्त्र (Tyranny)
	(ii) कुछ व्यक्तियों का शासन	अल्पतन्त्र (Oligarchy)
	(iii) बहु-व्यक्तियों का शासन	अतिवादी प्रजातन्त्र (Extreme Democracy)

इस वर्गीकरण की निम्नलिखित विशेषताएँ उल्लेखनीय हैं—

- (1) राजतन्त्र सर्वोच्च शासन-पद्धति है क्योंकि कानून द्वारा शासित राज्य की इस व्यवस्था में प्रजा का अधिकतम बरहण होता है।
- (2) निरकुशतन्त्र शासन का निम्नतम रूप है क्योंकि एक व्यक्ति का शासन अनियमित होने पर प्रजा का महान् अपकार कर सकता है।

(3) प्लेटो की दृष्टि में प्रजातन्त्र कानून पर आधारित शासनो में सभसे बुरा और कानून रहित शासनो में सबसे अच्छा है। कारण यह है कि प्रजातन्त्र में जहाँ कानून द्वारा शासन होता है वहाँ शासक प्रशासन कला में उनसे प्रवीण और जानी नहीं होते जितने राजतन्त्र और कुलीनतन्त्र में होते हैं। इसलिए यह कानून पर आधारित इन दोनों शासनो से निकृष्ट है, लेकिन जिन राज्यों में कानून द्वारा शासन नहीं होता, उनमें प्रजातन्त्र ही ऐसा शासन है जिसमें प्रजा का सबसे कम अहित होता है क्योंकि यहाँ अहितकारी शासन को जनता मिटा देती है। अतः ऐसी व्यवस्था में प्रजातन्त्र श्रेष्ठ है। सेबाइन (Sabine) ने लिखा है—“प्लेटो ने पहली बार लोकतन्त्र के दो रूप स्वीकार किए हैं—सौम्य रूप और अतिवादी रूप। इससे भी ज्यादा आश्चर्यजनक बात यह है कि प्लेटो ने लोकतन्त्र को कानून-विहीन राज्यों में सबसे अच्छा और कानून निष्ठ राज्यों में सबसे खराब माना है। प्रकारान्तर से प्लेटो यह मान लेता है कि वास्तविक राज्य में जनता की स्वीकृति और सहयोग की अपेक्षा नहीं की जा सकती।”¹

‘स्टेट्समैन’ व ‘रिपब्लिक’ के राजनीतिक विचारों में अन्तर

प्लेटो के इन दोनों ग्रन्थों की भाषा और विधि एक-सी हैं, किन्तु विचारों में पर्याप्त अन्तर है, जो इस प्रकार है—

(1) ‘रिपब्लिक’ आदर्शवादी है जबकि ‘स्टेट्समैन’ गैर-आदर्शवादी दृष्टिकोण लिए है। बार्कर के शब्दों में, “आदर्शवाद सिद्धांत ज्ञान से बहुत दूर है, किन्तु वास्तविक राजनीति के प्रति एक अति आदर्शवादी दृष्टिकोण के साथ इसका अस्तित्व है और उममें ज्ञान, सद्गुण या आदर्श का एक नवीन विचार रखा गया है जो उसके द्वितीय मंत्रश्रेष्ठ राज्य में प्राप्त होगा।”

(2) ‘स्टेट्समैन’ में प्रजातन्त्र को हेतु दृष्टि से नहीं देखा गया है जबकि ‘रिपब्लिक’ में इसकी कठु आलोचना और निन्दा हुई है।

(3) ‘रिपब्लिक’ में उत्पादक वर्ग को अपेक्षित रखा गया है जबकि ‘स्टेट्समैन’ में उन्हें शीक नगर-राज्य का नागरिक स्वीकार किया गया है और नागरिकता से सम्बन्धित सुविधाएँ प्रदान की गई हैं।

(4) ‘स्टेट्समैन’ में राजनेता का कार्य शासकों को प्रशिक्षित करना है जबकि ‘रिपब्लिक’ में ऐसी कोई व्यवस्था नहीं है।

(5) ‘रिपब्लिक’ में दार्शनिक-शासकों को सम्प्रभुता दी गई है जबकि ‘स्टेट्समैन’ में सर्वज्ञ राजपुरुष या राजनेता का महत्त्व प्रतिपादित है।

(6) ‘रिपब्लिक’ में प्लेटो कानून का जिक्र नहीं करता। उसमें कानूनों को महत्त्व नहीं दिया गया है। ‘स्टेट्समैन’ में प्लेटो ने कानून को महत्ता प्रदान की है। उनके अनुसार, “कानून सचित ज्ञान का प्रतिनिधित्व करते हैं और भविष्य के अच्छे मार्गदर्शक हैं।”

(7) दोनों ग्रन्थों में शासन का वर्गीकरण भिन्न-भिन्न है। 'रिपब्लिक' में आदर्श राज्य के पतन में परिवर्तन-चक्र का वर्णन किया गया है। 'स्टेट्समैन' में कानून के आधार पर कुछ एक और अनेक व्यक्तियों के शासन की रूपरेखा प्रस्तुत की गई है।

(8) 'स्टेट्समैन' में प्लेटो के प्रौढ़ विचारों का दर्शन होता है, क्योंकि यह 'रिपब्लिक' के वर्षों बाद अनुभवों के आधार पर बाद में लिखी गई है। सेबाइन के अनुसार "ये दोनों रचनाएँ ('स्टेट्समैन' तथा 'लॉज') नगर राज्य की समस्याओं के सम्बन्ध में प्लेटो के चिन्तन के अन्तिम परिणाम प्रकट करती हैं।"

'स्टेट्समैन' की आलोचना (Criticism of the 'Statesman')

'रिपब्लिक' की भाँति 'स्टेट्समैन' की भी पर्याप्त आलोचना की गई है। इसमें आदर्श शासक को बहुत अशांति तक निरकुश माना गया है। उसके द्वारा शासित राज्य जनता के लिए तो है, किन्तु जनता द्वारा नहीं है। साथ ही प्लेटो लचीलेपन का आश्रय लेता हुआ कानून को सर्वोपरि स्थान नहीं देता। वह राजनीतिज्ञ पर कानून का बन्धन नहीं मानता। इसके परिणामस्वरूप वे अपनी स्वार्थ-सिद्धि में लग सकते हैं। प्लेटो का शासन का वर्गीकरण भी दोष-रहित नहीं है। यह आवश्यक नहीं है कि एक या कुछ योग्य व्यक्तियों का शासन जनता की अपनी इच्छानुसार चला जाए। एक आलोचना यह की जाती है कि प्लेटो ने 'रिपब्लिक' के अनुसार स्टेट्समैन में प्रजातन्त्र का विरोध नहीं किया वरन् उसका स्वरूप ठीक से नहीं समझा है और न ही उसे उचित महत्ता प्रदान की है।

'लॉज' (The 'Laws')

'लॉज' प्लेटो का अन्तिम ग्रन्थ है जिसका प्रकाशन उसकी मृत्यु के एक वर्ष बाद सम्भवतः 347 ई. पू. में हुआ। आकार की दृष्टि से यह प्लेटो का सबसे बड़ा ग्रन्थ है। समाज-शास्त्रीय और बौद्धिक विश्लेषण की दृष्टि से यह एक महत्त्वपूर्ण कृति है। जहाँ तक साहित्यिक सौंदर्य और दार्शनिक विशेषता का प्रश्न है, 'रिपब्लिक' और 'लॉज' में कोई तुलना ही नहीं है। सेबाइन (Sabine) के शब्दों में "रिपब्लिक" को सम्पूर्ण दार्शनिक साहित्य में सर्वश्रेष्ठ कृति माना जाता है, दूसरी ओर 'लॉज' एक नीरस रचना है।" इसमें प्रसम्बद्धता काही है। यह कृति भी तबाद के रूप में लिखी गई है। इसमें शब्दाडम्बर तथा पुनरावृत्ति का बहुत दोष है। कहा जाता है कि प्लेटो इसका अन्तिम पुननिरीक्षण नहीं कर सका था। 'लॉज' में कुछ श्रेष्ठ अवतरण भी हैं, उसकी किसी भी कृति से टक्कर ले सकते हैं। यद्यपि 'लॉज' में 'रिपब्लिक' की कल्पना से मुक्त विहार का प्रभाव है फिर भी इस ग्रन्थ में प्लेटो ने राजनीतिक वास्तविकताओं का जिस ढंग से सापना किया है, वंसा उसने 'रिपब्लिक' में नहीं किया था। 'लॉज' में भ्रम न होने का एक कारण यह है कि उत्तरी रचना किसी एक विचार को लेकर नहीं हुई वरन् जटिल विषय-वस्तु के आधार पर हुई है।

'रिपब्लिक' प्लेटो ने 40 वर्ष की अवस्था में लिखा था, 'लॉज' उसकी वृद्धावस्था की रचना है। सांसारिक वास्तविकता को इसमें अधिक स्वीकार किया गया है। इसमें मानव विकास की क्रमिक अवस्थाओं का वर्णन है। राज्यों का संविधान, उनका राजनैतिक संगठन, मिश्रित राज्य का सिद्धान्त जैसे विशिष्ट राजनीतिक प्रश्नों के सैद्धान्तिक पक्षों पर लॉज में प्रकाश डाला है। 'लॉज' में प्लेटो एक ऐसी शासन-प्रणाली का आयोजन करता है जिसमें कानून की प्रभुता होगी, किन्तु शासन का संचालन ज्ञान और दर्शन ही करेंगे। ग्रंथ के नाम से ही स्पष्ट है कि उसका उद्देश्य एक कानूनी राज्य की रचना है।

'लॉज' के सवाद-पात्र तीन हैं। एक विना नाम का एथेन्सवासी मुख्य बक्ता है। दूसरा मेगिलस (Megillus) है जो स्पार्टा का है। तीसरा क्रीट का निवासी क्लिनियस (Clinias) है। एथेन्सवासी प्लेटो का प्रतिनिधित्व करता प्रतीत होता है क्योंकि उसने वैधानिक संगठित दर्शन के आधार पर अपने विचार व्यक्त किये हैं। 'लॉज' बारह भागों में विभक्त है। प्रथम दो भागों में सनीत तथा नृत्य का शिक्षा-पद्धति में महत्त्व बताया गया है। तीसरे में राज्य के ऐतिहासिक विकास और चौथे में राजनीतिशास्त्र के आधारभूत सिद्धान्तों का विवरण है। पाँच से आठ तक के भागों में राज्य के कानूनों, शासन-विधान, पदाधिकारियों, राज्य की जनसंख्या, शिक्षा पद्धति आदि का विवरण है। नवें से ग्यारहवें भाग तक फौजदारी और दीवानी नियम संहिताओं (Codes) की चर्चा की गई है। ये भाग लॉज के सर्वोत्तम रूप को प्रकट करते हैं, क्योंकि इनमें प्लेटो कवि और दार्शनिक के रूप में ही नहीं बल्कि उत्तम कानून निर्माता तथा राजनीतिज्ञ के रूप में भी निखर उठता है। बारहवें भाग का विषय सार्वजनिक कानून है। इसमें कर्तव्यच्युत मरकारी अधिकारियों के लिए दण्ड की व्यवस्था है और साथ ही रात परिषद् (Nocturnal Council) का वर्णन है जिसकी सभाओं का आयोजन सदैव रात को होता है। इस परिषद् द्वारा लोगों के नैतिक जीवन के निरीक्षण और नियन्त्रण की व्यवस्था है।

'लॉज' में प्लेटो ने अपने उप-आदर्श राज्य (Sub-Ideal State) अथवा द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य (Second Best State) का चित्र खींचने में 'रिपब्लिक' की सी स्वतन्त्र, तर्क-प्रधान एवं कल्पनात्मक पद्धति को ग्रहण नहीं किया है। इस बार वह एक ऐसे राज्य की रचना करना चाहता है जो इस भूतल पर ही प्राप्त किया जा सके। वह अपने अनुभव से जान चुका था कि आदर्श शासक और आदर्श राज्य का होना कितना असम्भव है। अतः यह ग्रन्थ भावनाओं की अपेक्षा अनुभवों पर आधारित है। 'लॉज' में प्लेटो वास्तविकताओं से जूझा है, स्वच्छन्द कल्पनाओं के पक्षों पर नहीं उड़ा है। वास्तव में, "जब प्लेटो ने लॉज की रचना आरम्भ की, तब तक उसके विचारों में आधारभूत परिवर्तन हो चुका था और इसका आभास हमें पुस्तक के शीर्षक से ही मिल जाता है। अब तक प्लेटो का विश्वास ऐसी वैयक्तिक बुद्धि के उन्मुख शासन में था जिसे अपने कार्य का उचित प्रशिक्षण मिला हो, पर जो विधियों (कानूनों) की मर्यादा से स्वतन्त्र सत्ता का उपयोग करती हो। किन्तु सिराक्यूज में

असफलता ने उसे व्यवहारवादी बना दिया। हिम्मत न हारने हुए वह दूसरी राह की तलाश में जुट गया। यदि वह ऐसे दार्शनिक शासक को प्रशिक्षित न कर सका जो विधि के बिना और विधि के बजाय शासन करता, तो क्या यह सम्भव न था कि वह विधि को ही दार्शनिक आधार पर प्रतिष्ठित कर देता और सभी राज्यों के पालन के लिए एक दार्शनिक संहिता का प्रस्थापन करता? प्लेटो अब भी दर्शन का व्यावहारिक उपयोग करना चाहता था। यह विचार उसे सबसे प्रिय था। यदि दर्शन शासकों का शिक्षक नहीं हो सकता तो वह कम से कम राज्यों का विधिकर्ता तो हो ही सकता था। यदि राज्य का शासन निर्व्यक्तिक दार्शनिक विधि-संहिता के माध्यम से दर्शन के द्वारा परोक्ष रीति से हो सकता तो द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य क सिद्धि हो सकती थी। इस तरह के राज्य में भी विधि की व्यवस्था के लिए किसी न किसी तरह के व्यक्ति शासन की आवश्यकता होगी, प्लेटो इस बात से परिचित था। दार्शनिक राजतन्त्र के अलावा इसे पाने का एक ही उपाय उसकी दृष्टि में उचित था और वह था—राजा-प्रजा, अमीर-गरीब, के उन विभिन्न तत्वों का समन्वय या सम्मिश्रण जो वास्तविक यथार्थ राज्यों में राजनीतिक सत्ता हथियाने के लिए लक्ष्य करते रहते हैं। प्लेटो की दृष्टि में यह विकल्प अन्य मारे विकल्पों को पीछे छोड़ देता है। अन्तु, प्लेटो के जीवन के उत्तर काल का प्रमुख राजनीतिक विचार था—मिश्रित मन्वितान से युक्त विधि-राज्य। यह मानव-विचार और वास्तविकता के बीच की चीज है, यह उप-आदर्श राज्य है जो वास्तविक जीवन की परिस्थितियों के इतने निकट है कि अल्पमत्र वास्तविक जीवन में लभ्य सक्ता है।¹²

प्लेटो के विचारों में यह एक बहुत बड़ा परिवर्तन है जो उसके राजनीतिक सिद्धान्त की दो अलग अलग प्रवृत्तियों में बाँट देता है। 'एक ओर तो 'रिपब्लिक' का संरक्षक है जो विधि की बेडियों में स्तम्भ है तो दूसरी ओर विधि का संरक्षक है जो उनका सेवक है और जिसे उनका दाम तक कहा गया है। किन्तु परिवर्तन के बावजूद प्लेटो के इस चिन्तन में मगलि बनी रहती है। ये दोनों आदर्श एक दूसरे के पूरक हैं, विरोधी नहीं। पहला आदर्श सदा ही प्लेटो का निरपेक्ष आदर्श रहा था और अब भी है। दूसरा गौण या सापेक्ष आदर्श है—वह गौण है 'रिपब्लिक' के आदर्श की तुलना में और सापेक्ष है, इन दृष्टि से कि उसे वास्तविक जीवन की आवश्यकताओं के अनुकूल ढाला गया है। यह बात भी नहीं है कि प्लेटो में यह परिवर्तन आकस्मिक अथवा बिना किन्हीं सगत कारणों के हुआ हो। 'पॉलिटिक्स' अथवा 'स्टेट्समैन' में पहले ही यह प्रकट हो गया है कि प्लेटो यह स्वीकार करने के लिए तैयार है कि वास्तविक राज्यों में विधि का होना विधि के न होने से अधिक अच्छा है। 'स्टेट्समैन' से प्रकट हो गया है कि प्लेटो शिक्षा, सामाजिक जीवन और शासन में किसी समुदाय के विभिन्न तत्वों के सम्मिश्रण का महत्त्व स्वीकार करने को तैयार है। ताने-बाने में एक सूचना ताने वाले बुनकर की कला पर आधारित रूपन का 'स्टेट्समैन' और 'लाज' दोनों में प्रयोग हुआ है। प्लेटो के राजनीतिक सिद्धान्त के

विकास पर वास्तविक जीवन की जिन घटनाओं का प्रभाव पड़ा था उनमें सिराक्यूज के इतिहास-प्रवाह का प्रभाव सबसे सशक्त था और पॉलिटिक्स अथवा 'स्टेट्समैन' में जिस परिवर्तन का संकेत मिलने लगा था उसे पूरा करने में सिराक्यूज के घटनाक्रम ने मदद दी। सिराक्यूज की घटनाओं के फलस्वरूप प्लेटो के विचार मिश्रित नवविद्यान और निर्वैयक्तिक विधि संहिता की ओर उमुख होने लगे।

'लॉज' में प्रतिपादित प्रमुख सिद्धान्त (Main Theories Propounded in the 'Laws')

(1) आत्म-सयम का महत्त्व (Importance of Self-Control)

'रिपब्लिक' में प्लेटो ने न्याय को आदर्श राज्य का आधार माना है। लॉज में वह न्याय की व्यवस्था को स्थापित करने के लिए आत्म-सयम (Self-Control) को आवश्यक मानता है। इसलिए वह उत्पादको पर ज्ञानी दार्शनिकों के नियन्त्रण को स्वीकार करता है। उसका विश्वास है कि ऐसा करने से समाज में विवेक, उत्साह और न्याय की प्रतिष्ठा होती है। आत्म-सयम के कारण विवेक अवाधित रूप में अपना कार्य करता है। यह राज्य की आधारशिला है। आत्म-सयम पर आधारित न होने वाला राज्य अपूर्ण एवं दोगपूर्ण है। यदि व्यवस्थापक ऐसे कानूनों का निर्माण करता है जिससे लोग आत्म-सयमी बनें तो उनमें तीन आदर्शों की प्राप्ति होती है—स्वतन्त्रता, एकता और मूर्ध-बुद्धि। आत्म सयम ही राज्य को पूर्ण और दोषहीन बना सकता है।

स्पष्ट है कि 'लॉज' में प्रतिपादित राज्य 'रिपब्लिक' के राज्य या नगर से भिन्न होगा। 'आत्म-सयम' के कार्यों से निरपेक्ष विभेदीकरण की कल्पना नहीं रह जाती। फलस्वरूप लॉज में शासको के पाम राजनीतिक और सामाजिक दोनों तरह के अधिकार रहते हैं और शासितों के पाम भी। शासक के पाम व्यक्तिगत सम्पत्ति और परिवार बना रहता है, साम्यवाद का परित्याग कर दिया जाता है। हालांकि भोजन-व्यवस्था कायम रखी जाती है और शासको के निर्वाचन में शासितों का भी हाथ होता है, उन्हें अपना मत व्यक्त करने का अधिकार होता है। इस तरह के राज्य में वह एकता सम्भव नहीं है जो विभिन्न तत्त्वों के सहयोग से उत्पन्न होती है, जिसमें प्रत्येक तत्त्व सम्पूर्ण या समग्र के जीवन में अपने विशिष्ट कर्म द्वारा योग देता है, पर चूंकि उसमें आत्म सयम व्याप्त है अतः उसमें सहानुभूतिमय एकता अवश्य होगी चूंकि आत्म-सयम सहानुभूति के रूप में प्रकट होता है, अतः वह हमें 'रिपब्लिक' से एक भिन्न वातावरण में पहुँचा देता है जो दुर्लभ कम है पर मानवीय अधिक। वह उतना निर्मल नहीं होता, पर साथ ही उसमें वैसा स्थापन भी नहीं होता।

(2) कानून-विषयक सिद्धान्त (Theory of Law)

प्लेटो ने 'लॉज' में कानून की पुनःप्रतिष्ठा की है। उसने कानून के स्वरूप, आवश्यकता, स्वभाव आदि पर प्रकाश डाला है और राज्य में कानून की प्रभुता स्थापित की है। 'रिपब्लिक' का आदर्श राज्य एक ऐसा शासन है जो कुछ विशेष

ऐसे प्रशिक्षित व्यक्तियों द्वारा गठित होता है जिन पर किन्हीं सामान्य विनियमों का कोई अकुश नहीं होता है जबकि 'लॉज' के राज्य में कानून की स्थिति सर्वोच्च है तथा शासक और शासित दोनों ही उसके अधीन रहते हैं।

प्लेटो द्वारा कानून की पुनर्स्थापना निश्चय ही एक महत्त्वपूर्ण परिवर्तन है। वह समझ चुका था कि दार्शनिक राजा अथवा आदर्श शासक का घरेलू पर मिलना दुर्लभ था। इसलिए समाज में व्यवस्था बनाए रखने के लिए किसी ऐसे स्वर्णिम सूत्र (Golden Cord) की आवश्यकता है जो मनुष्यों को एकता के सूत्र में बांध सके और उन्हें कर्तव्यों का भान कराता रहे। प्लेटो ने कानून को ही यह 'स्वर्णिम सूत्र' माना। उसने कानून की पुनर्स्थापना व्यावहारिकता की दृष्टि से की थी, अन्यथा उसके पूर्वविश्वासों में कोई अन्तर नहीं आया था। सेबाइन के शब्दों में "कानूनों के बिना आदर्श की स्थिति बवंर पशुओं की तरह हो जाती है लेकिन यदि योग्य शासक हो तो कानूनों की जरूरत नहीं पड़ेगी क्योंकि कोई भी कानून या अध्यादेश ज्ञान से बढकर नहीं है। इसलिए प्लेटो का अन्त तक यह विश्वास बना रहा कि वास्तविक आदर्श राज्य में विशुद्ध विवेक का शासन चलना चाहिए। कानून द्वारा शासित राज्य मानव प्रकृति की दुर्बलता के प्रति एक रियायत थी। प्लेटो उसे अपने आदर्श राज्य के ममान स्वीकार करने को तैयार नहीं था। यदि दार्शनिक शासकों का निर्माण करने के लिए आवश्यक ज्ञान उपलब्ध नहीं होता, तो कानून पर आधारित शासन में विश्वास करना ठीक है।"

प्लेटो ने कानून की पुनर्स्थापना की है, वह आज के कानून से भिन्न है। कानून से तात्पर्य मानव व्यवहार के ऐसे सिद्धान्तों से है जो बुद्धि प्राप्त हों। उसके अनुसार कानून का ध्येय शासन एवं समाज की दृढ़ता के लिए व्यावहारिक आदेश प्रदान करता है। वह कानून का शासन इसलिए स्थापित करना चाहता है क्योंकि कानून दर्शन तथा ज्ञान का सत्कार रूप है। मनुष्य को दो कारणों से कानून की आवश्यकता होती है—(1) प्रत्येक व्यक्ति में सामाजिक हितों को समझने की क्षमता नहीं होती, (2) यदि यह समझ भी जावे तो अपने वैयक्तिक स्वार्थों और वासनाओं के कारण उनके अनुकूल आचरण नहीं करता।

इस प्रकार सामाजिक हितों की सिद्धि के लिए कानूनों का अस्तित्व आवश्यक है। समाज के लिए क्या श्रेयस्कर है इसका सही उत्तर व्यक्ति सदा नहीं दे सकते, अतः उन्हें कानून का सहारा लेने की जरूरत है, क्योंकि "कानून ममका समाज के ज्ञान और अनुभव तथा मानवता से अपने आपको पशुता से ऊपर उठाने के युग-युगान्तरकारी प्रयास की अभिव्यक्ति है।" मनुष्य वासनाओं के बशोभूत होकर सामाजिक हितों के विरुद्ध कार्य करता है। कानून मनुष्य को ऐसे कार्य करने से रोकता है अतः बुद्धि के इस पवित्र बन्धन का मदद पालन होना चाहिए। प्लेटो 'लॉज' के उपादर्श राज्य में कानून को वही स्थान देता है जो उसने 'रिपब्लिक' के आदर्श राज्य में बुद्धि को दिया था। "लॉज के राज्य में बुद्धि कानून का मूर्तरूप धारण करती है। उसमें आदर्श राज्य की भाँति व्यक्ति और राज्य का पूरी तरह

सामञ्जस्य तो नहीं हो पाता, लेकिन फिर भी कानून द्वारा बनाए गए नियम प्रायः सन्तोषजनक ही होते हैं। फलतः इस प्रकार के राज्य में सबसे बड़ा गुण आत्म-मयम है। इसका अभिप्राय यह है कि नागरिक कानून का पालन करते हैं अथवा राज्य की संस्थाओं के प्रति उनके मन में आदर का भाव रहता है और वे कानून की शक्तियों की अधीनता स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत रहते हैं।¹

प्लेटो के अनुसार 'कानून' से व्यक्ति सबकी भलाई, व्यक्ति की भलाई की पूर्ण शर्त को अपना कर्तव्य मानता है। कानून मस्तिष्क की अभिव्यक्ति है जिसका जन्म क्रमशः हुआ है। पुराने प्रचलित रीति-रिवाजों में जो सर्वमान्य एवं योग्यता तथा सदगुण सम्पन्न थे वे धीरे-धीरे कानून बन गए। युद्ध के परिणाम, आर्थिक दशाएँ आदि कानून के निर्माता हैं। मनुष्य आवश्यकता के समय उपयोगी रीति-रिवाजों एवं अभिसमयों को कानून का स्वरूप देकर उसकी सार्वभौमिकता को मान लेता है।

प्लेटो ने बताया कि कानून का निर्माण, एक कानून-निर्मायक या सहिताकार द्वारा होना चाहिए। जब समाज में विद्यमान सभी वर्गों के नियमों और कानूनों में सघर्ष होता है, तो इस सघर्ष को दूर करने हेतु सहिताकार कानून बनाता है। उन्हें कार्यान्वित करने का भार किसी नवयुवक शासक को दिया जाना चाहिए। प्लेटो ने बताया कि शासक को कानून के अनुसार शासन करना चाहिए। उसका विचार है कि—“राज्य को कानून के अनुसार होना चाहिए, न कि कानून राज्य के अनुकूल हो। सरकार को कानून के सेवक और दास की भाँति राज्य का संचालन करना चाहिए।” सरकार कानून में अपनी इच्छानुसार परिवर्तन नहीं कर सकती। जब तक सरकारी अधिकारी, जनता और देववाणियाँ प्रस्तावित परिवर्तन का समर्थन न कर दें तथा यह विशेष रूप से आवश्यक न हो तब तक कानून में परिवर्तन नहीं किया जाना चाहिए। इस तरह प्लेटो कानून की स्थिरता (Rigidity) और ठोसता में विश्वास रखता है। प्रारम्भ में कानूनों में परिवर्तन हो सकता है, परन्तु जब कानूनों की उपयोगिता निश्चित हो जाती है तो उनमें किसी के हित में परिवर्तन या रद्दोद्दल नहीं होना चाहिए।

प्लेटो प्रत्येक नए कानून के साथ उसकी प्रस्तावना को आवश्यक मानता है। कानूनों को स्थायी होने के साथ सिद्धान्तों पर आधारित होना चाहिए, ताकि सभी व्यक्तियों का कानून में विश्वास हो सके। प्रस्तावना द्वारा लोगों को यह बता दिया जाना चाहिए कि कानून उन बातों की अभिव्यक्ति है जिनमें उनकी निष्ठा है। ऐसा होने पर लोग स्वयं ही कानून की पालना में प्रस्तुत होंगे। इसके लिए बल-प्रयोग की आवश्यकता नहीं होगी। प्लेटो का कहना है कि कानून को क्रियान्वित करने के लिए लोगों का बौद्धिक विकास अत्यन्त आवश्यक है अतः राज्य को कानून पालन की नागरिकों की उचित शिक्षा का प्रबन्ध करना चाहिए।

(3) इतिहास की शिक्षाएँ (Lessons of History)

'लॉज' में प्लेटो ने बताया कि हमें भूतकालीन अनुभवों से शिक्षा ग्रहण करनी चाहिए। अपने इस ग्रन्थ में वह इतिहास के आधार पर एक निश्चित शासन प्रणाली का समर्थन करता है जिसमें राज्य की सत्ता और जनता की सहमति को स्वीकार करता है। इतिहास के उदाहरणों के आधार पर उत्तरे कानून के नियम और मिथित सविधान की व्यवस्था को पुष्ट किया है। इतिहास से उदाहरण देते हुए ही वह बताता है कि राज्यों के आत्म-सयमी न रहने और सत्ता के एक व्यक्ति के हाथ में केन्द्रित हो जाने के कारण ही आरगोस (Argos) एवं मैसिना (Messina) जैसे राज्यों का उसी तरह पतन हो गया जिस तरह अधिक पालों वाले जहाज तथा अधिक मांस वाला शरीर नष्ट हो जाता है। एनेन्स के लोकनन्दन में आत्म-सयम के अभाव के कारण ही उसका पतन हुआ।

(4) मिश्रित राज्य (The Mixed State)

प्लेटो ने 'लॉज' में जिस उपादर्श राज्य (Sub-Ideal State) की विवेचना की है उसकी एक महत्त्वपूर्ण विशेषता मिश्रित सविधान (The Mixed Constitution) अथवा मिश्रित राज्य (The Mixed State) का सिद्धान्त है। इस सिद्धान्त का उद्देश्य शक्तियों के सन्तुलन द्वारा समरसता प्राप्त करना है। यह सिद्धान्त विरोधी प्रवृत्तियों के प्रतिकूल सिद्धान्तों का कुछ इस तरह संयोग करता है जिससे वे एक दूसरे को निराकृत न करें। प्लेटो द्वारा प्रतिपादित यह सिद्धान्त राजनीतिक दर्शन के परवर्ती इतिहास में स्वीकृत हुआ है। जिन विचारकों ने राजनीतिक संगठन की समस्याओं पर चिन्तन किया, उनमें से अधिकांश ने इसे स्वीकार कर लिया। अरस्तू तथा पोलिबियस के लेखों में इसका उल्लेख मिलता है। इसे मॉन्टेस्क्यू (Montesquieu) के शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त का पूर्वज माना जा सकता है।

इस सिद्धान्त के अनुसार 'लॉज' में वर्णित उपादर्श राज्य के निर्माण के लिए राजा और प्रजा, धनी और निर्धन, बुद्धिमान और शक्तिशाली सभी व्यक्तियों और वर्गों का सहयोग आवश्यक है। 'लॉज' में वर्णित प्लेटो का उपादर्श राज्य राजतन्त्रात्मक, कुलीनतन्त्रात्मक और जनतन्त्रात्मक है। सेबाइन के शब्दों में, "लॉज में प्लेटो का मिश्रित राज्य राजतन्त्रात्मक शासन की बुद्धि और लोकतन्त्रात्मक शासन की स्वतन्त्रता का समन्वय है।" यह नहीं कहा जा सकता कि प्लेटो मिश्रित सविधान के आदर्श के प्रति सदैव निष्ठावान रहा। उसकी निष्ठा बुरी तरह से खण्डित थी और अन्त में वह अपनी उन विचार पद्धतियों पर प्रा गया जिसका 'रिपब्लिक' में विकास किया था। फिर भी प्लेटो ने मिश्रित राज्य के सिद्धान्त का जिस ढंग से समर्थन किया है, वह वाद के अध्ययन में बड़ा उपयोगी सिद्ध हुआ है। प्लेटो अपने सिद्धान्त के पक्ष में राज्य एवं नभ्यनाओं का महारा लेता है। वह 'रिपब्लिक' की ताकिक पद्धतियों को छोड़ कर वास्तविक राज्यों की ओर उन्मुख होता है। उसके अनुसार मानव सम्यता के विश्लेषण द्वारा राजनीतिक स्थिरता के नियमों का अनुगमन किया जा सकता है और बुद्धिमान राजनेता मानव-समाज के परिवर्तनों को उचित दिना में निर्देशित करने हेतु नियमों का उपयोग कर सकता है।

सेवाइन ने लिखा है कि मिश्रित मविधान के निर्माण के सम्बन्ध में प्लेटो के दो विशेष उद्देश्य हैं—एक आनुपमिक और दूसरा प्रधान । इन उद्देश्यों को स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं—“प्लेटो ने आनुपमिक रूप से स्पार्टा की आलोचना की है । उसने स्पार्टा के पतन का एकमात्र कारण उहाँ के सैनिक समूह को उहाराया है । उनका कथन है कि “राज्यों का विनाश अज्ञान के कारण होता है । लेकिन प्लेटो का मुख्य उद्देश्य यहाँ बताना है कि राजतन्त्र और प्रत्योचारी शासन की स्वेच्छाचारी शक्ति फारस की भाँति किस प्रकार पतन का कारण बनती है तथा अनियन्त्रित लोकतन्त्र स्वतन्त्रता की अतिशयता (अधिकता) के कारण एथेन्स की भाँति किस प्रकार अपने हाथों से अपने पैरों पर कुल्हाड़ी मारता है । यदि ये दोनों मध्यम-मार्गी (Moderate) रहते, शक्ति का बुद्धि के साथ और स्वतन्त्रता का व्यवस्था के साथ सम्बन्ध बनाए रखते, तो दोनों की तरक्की होती । दोनों दशाओं में अतिवाद विनाशक सिद्ध हुआ ।” स्पष्ट है कि प्लेटो के मतानुसार यदि राज्यों के पतन को रोकना है तो विरोधी शक्तियों का एक दूसरे के साथ सामञ्जस्य स्थापित किया जाना चाहिए । मिश्रित राज्य के सिद्धान्त द्वारा इन शक्तियों का सम्मिश्रण होगा तथा स्थिरता की स्थापना होगी ।

(5) राज्य की भौगोलिक स्थिति व जनसंख्या (Geography and Population)

प्लेटो ने अपने आदर्श राज्य की काल्पनिक भौगोलिक रूपरेखा खींची है । उसका मत है कि राज्य सागर-तट से पर्याप्त दूर रहना चाहिए, क्योंकि सागर-तट के निकट होने से विदेशी व्यापारियों की उस पर सदैव ही गिद्ध-दृष्टि लगी रहेगी और रक्षा के लिए राज्य को बहुत सैनिक व्यय करना पड़ेगा । नगर का समुद्र तट के निकट होना विदेशी वारिण्य के भ्रष्टाचार को प्रश्रय देना है । राज्य चारों ओर से सुरक्षित सीमाओं से घिरा हुआ हो ताकि अन्य राज्य उस पर सुगमतापूर्वक आक्रमण न कर सकें । राज्य में जहाज बनाने वाली लकड़ी भी नहीं होनी चाहिए ताकि वहाँ के निवासी जहाज का निर्माण करके दूसरे देशों के साथ व्यापार न करें । प्लेटो सामुद्रिक व्यापार का इसलिए निषेध करता है क्योंकि यह लोगों का व्यापारिक वृत्ति का बना देता है, वे सौदेबाजी में पड़ जाते हैं, दोहरा व्यापार करना सीख जाते हैं और बेवफा हो जाते हैं । यह राज्य को भी बेवफा और भिन्न-रहित बना देता है । वास्तव में सामुद्रिक राज्य की निन्दा व्यापारी राज्य की निन्दा थी । प्लेटो ने अथवा जल सैनिकवाद को स्थल सैनिकवाद से भी खराब मानता था जबकि अस्तू प्लेटो के इस विचार का समर्थन न करते हुए सामुद्रिक राज्य के पक्ष में था ।

प्लेटो के मतानुसार राज्य कृषि-प्रधान होना चाहिए क्योंकि राज्य को आत्म-निर्भर रखना आवश्यक है । राज्य की जनसंख्या 5040 होनी चाहिए । यह जनसंख्या सोच-समझ कर अनेक कारणोंवश निश्चित की गई थी—

(1) पाइथागोरस के प्रभाव से प्लेटो कुछ संख्याओं के महत्त्व में बहुत विश्वास रखता था । 5040 की ऐसी जनसंख्या है जिसके अनेक भाग किए जा

सकते हैं, जैसे $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7 = 5040$ अथवा $7 \times 8 \times 9 \times 10 = 5040$ । इस तरह यह संख्या 1 से 10 तक सभी संख्याओं में बाँटी जा सकती है और 1 से 7 तक की तथा 7 से 10 तक की सभी संख्याओं का गुणनफल है।

(2) ऐसी संख्या युद्ध एवं शांतिकाल में उपयोगी होती है। युद्ध में इस संख्या वाले नागरिकों की व्यवस्था प्रत्येक प्रकार से सम्भव है क्योंकि इसका अनेक भागों में विभाजन हो सकता है। साथ ही नागरिकों में भूमि-वितरण और कर आदि वसूल करने की दृष्टि से भी यह संख्या सुविधाजनक है।

(3) इस संख्या का मुख्य भागक 12 है। प्लेटो ने अपने उपादेश राज्य को भी 12 जातियों में बाँटा है और वर्ष के 12 महीनों में काम करने के लिए राज्य परिषद की 12 समितियाँ बनाई हैं। उसके राज्य की मुद्रा, नाप-तोल आदि की व्यवस्था भी 'द्वादशात्मक' थी।

(4) प्लेटो की दृष्टि में गणित का इतना महत्त्व था कि वह इसे आध्यात्मिक विद्या की सीढ़ी समझता था।

(5) प्लेटो गणित के आधार पर स्थापित राज्य को आध्यात्मिक क्षेत्र तक ऊपर उठाना चाहता था। वह राज्य को 12 भागों में विभाजित कर, उनका वर्ष के महीनों के साथ सम्बन्ध जोड़ कर उन महीनों में होने वाली भगवान की कृपाओं के साथ इन भागों को समुक्त करने का इच्छुक था।

प्लेटो के मतानुसार राज्य को ऐसे नियम बनाने चाहिए कि जनसंख्या न तो 5040 से अधिक हो और न ही इससे कम। उपादेश राज्य की भूमि उपजाऊ और उसका क्षेत्रफल काफी अधिक होना चाहिए ताकि जनता स्वस्थ और सुखी रहे।

(6) सामाजिक और राजनीतिक संस्थाएँ

(Social and Political Institutions)

प्लेटो सामाजिक क्षेत्र में भी मिश्रित व्यवस्था को ही पसन्द करता है। यह विभिन्न तत्वों के सामंजस्य का पक्षपाती है। उसके अनुसार विवाह विभिन्न वर्गों और चरित्रों का मिलन होना चाहिए और सम्पत्ति निजी स्वामित्व एवं सार्वजनिक नियन्त्रण में होनी चाहिए। धनिकों की स्वेच्छा से अपने धन का कुछ भाग निर्धनों को देना चाहिए ताकि नागरिकों में संपर्प उत्पन्न न हो।

(क) सम्पत्ति एवं आर्थिक व्यवस्था (Property and Economic Structure)—वास्तव में सामाजिक संस्थाओं में राजनीतिक दृष्टि से महत्त्वपूर्ण संस्था सम्पत्ति का उपयोग और स्वामित्व रहा है। 'रिपब्लिक' में प्लेटो ने सर्वोत्तम अथवा आदर्श (The Best or Ideal) राज्य की कल्पना की है, इसमें उसने सम्पत्ति के साम्यवाद की स्वीकार करते हुए व्यवस्था रखी है, "मित्रों का सब वस्तुओं पर समान अधिकार होता है, भू-सम्पत्ति, स्त्रियाँ एवं बच्चे सबके समझे जाते हैं, तथा वैयक्तिक सम्पत्ति बिलकुल न होने के कारण मेरे-तेरे का भाव मिटकर सम्पूर्ण राज्य तन-मन से एकता का अनुभव करता है।" 'लॉज' में मानवीय दुर्बलताओं को ध्यान

में रखते हुए प्लेटो अपने आदर्श या द्वितीय श्रेष्ठ (Sub-Ideal or the Second Best) राज्य में व्यक्तिगत सम्पत्ति और परिवार, दोनों की अनुमति दे देता है। उसकी सम्पत्ति व्यापार से प्राप्त न होकर भूमि से प्राप्त होने वाली है। वह इस सम्पत्ति में मकान और भूमि की गिनता है। इन पर निजी स्वामित्व की अनुमति देते हुए भी वह सम्पत्ति के प्रयोग और उसकी मात्रा को निश्चित कर देता है। इस सम्बन्ध में स्पार्टा की तत्कालीन व्यवस्था का अनुसरण करते हुए वह राज्य की जनसंख्या 5040 निश्चित करता है और चाहता है कि भूमि का सभी नागरिकों में समान वितरण हो। प्लेटो भूमि को बराबर के कई टुकड़ों में बाँट देता है जिन्हें न विभाजित किया जा सकता है और न ही हस्तांतरित। भूमि की पैदावार सार्वजनिक भोजनागार में पचायती ढंग से काम में लाई जाती है। इस प्रकार भूमिगत सम्पत्ति का सामाजिकरण हो जाता है।

सम्पत्ति के सामाजिकरण के साथ-साथ प्लेटो सम्पत्ति की असमानता को स्वीकार करके उसकी सीमा निश्चित कर देता है। अपनी इस नवीन आर्थिक व्यवस्था के अनुसार वह समाज में चार वर्गों और आर्थिक स्तरों की व्यवस्था करता है। पहला वर्ग उन व्यक्तियों का होगा जिनके पास उनकी दैनिक आवश्यकताओं के भरण-पोषण मात्र के लिए सम्पत्ति हो। दूसरे वर्ग के पास इससे दुगुनी, तीसरे वर्ग के पास तिगुनी और चौथे वर्ग के पास चार गुनी सम्पत्ति होगी। इस तरह अत्यधिक आर्थिक असमानता के प्रति अपने विरोधी विचारों को प्रकट करते हुए वह आर्थिक दृष्टि से समाज में अधिक से अधिक एक और चार तक के अनुपात का अन्तर मानने को तैयार है। उसका उद्देश्य अमीरों और गरीबों की अत्यधिक विषमताओं को दूर करना है। यूनान के अनुभव से यह प्रकट हो गया था कि आर्थिक भेद-भाव ही नागरिक कलह का मूल कारण होता है।

प्लेटो ने सम्पत्ति के प्रयोग पर कठोर प्रबन्ध लगा दिए हैं। कोई व्यक्ति अपनी भूमि न बेच सकता है और न गिरवी रख सकता है। नागरिक किसी तरह का उद्योग धन्धा, व्यापार वाणिज्य या दस्तकारी नहीं कर सकते। वे सारे कार्य 'निवासी विदेशियों' (Resident Aliens) के हाथों में होते हैं। स्वतन्त्र लोग (Free Man) होते हैं; नागरिक नहीं होते। यदि किसी वर्ग के व्यक्ति के पास उनकी निश्चित सीमा से अधिक भूमि होगी तो राज्य उसको जब्त कर लेगा, क्योंकि नागरिकों को धन कमाने में नहीं पड़ना चाहिए। ये कार्य मनुष्य को सन्तुष्ट में विचलित कर देते हैं और उसकी मृदु प्रकृति को नीचता में बदल देते हैं। नागरिकों को यह नहीं भूलना चाहिए कि जो कुछ उसका है वह अन्ततः सभी का है। सम्पत्ति विषयक अफिंकार समाज प्रदत्त अधिकार है, इसलिए उसका प्रयोग समाज के हित को ध्यान में रखते हुए ही किया जा सकता है। यही कारण है कि यदि स्वामित्व निजी है तो उपभोग सामूहिक है। जो कुछ भूमि से उत्पादित हो उसका सभी के द्वारा उपभोग किया जाना चाहिए।

सम्पत्ति विषयक उपरोक्त व्यवस्था को निर्वाह गति से चलाने के लिए प्लेटो राज्य की जनसंख्या को 5040 पर ही स्थाई बनाए रखने की आवश्यकता पर बल देता है। यदि जनसंख्या इससे अधिक होने लगे तो जन्म-निरोध के साधनों को अपनाकर या नए उपनिवेश बसाकर इसे नियन्त्रित करना चाहिए। यदि जनसंख्या कम होने लगे (प्लेटो के समय स्पार्टा में ऐसा ही हो रहा था) तो निश्चित संख्या (5040) बनाए रखने के लिए अविवाहित पुरुषों को दण्डित और विवाहित व्यक्तियों को पुरस्कृत किया जाना चाहिए। यदि किसी व्यक्ति के कोई सन्तान नहीं है जो उसकी मृत्यु के बाद उत्तराधिकार प्राप्त कर सके तो उसे दूसरे का बालक गोद ले लेना चाहिए।

राज्य के पास केवल प्रतीक मुद्रा होती है। वह शायद स्पार्टा की लौह मुद्रा के समान होती है। ऋणों के लिए व्याज नहीं लिया जा सकता। सोना और चाँदी भी अपने पास नहीं रखा जा सकता। प्लेटो नागरिक के सम्पत्ति सम्बन्धी स्वामित्व पर हर प्रकार की पाबन्दी लगा देता है।

(ख) श्रम-विभाजन (Division of Labour)—प्लेटो ने 'रिपब्लिक' में श्रम-विभाजन के सिद्धान्त को सम्पूर्ण समाज का मूल सिद्धान्त ठहराया था। 'लॉज' में वर्णित समाज व्यवस्था के विश्लेषणों से पता चलता है कि उसने उस सिद्धान्त को छोड़ा नहीं है। श्रम का नवीन विभाजन पूर्वपेक्षा अधिक विस्तृत है। इसके अन्तर्गत राज्य की सम्पूर्ण जनसंख्या आ जाती है। उपादशों राज्य में अधिक रचना के आधार पर कार्यों का वर्गीकरण तीन भागों में किया गया है—

- (1) विदेशियों अथवा फ्रीमेन (Resident aliens) के लिए व्यापार एवं उद्योग।
- (2) दासों अथवा गुलामों के लिए खेती।
- (3) नागरिकों के लिए शासन प्रबन्ध अर्थात् राजनीतिक कार्य।

इस प्रकार श्रम-विभाजन सारी जनसंख्या तक विस्तृत होने के साथ-साथ वर्जनशील भी है। बार्कर का कथन है—“रिपब्लिक की पुरानी भावना 'लॉज' के पृष्ठों में भी समाविष्ट है, और यदि 'लॉज' में वर्णित वर्ग व्यवस्था 'रिपब्लिक' में वर्णित व्यवस्था से आधारभूत रूप में भिन्न है तो भी मौलिक अथवा आधारभूत सिद्धान्त वही है कि प्रत्येक व्यक्ति को अपना विशेष कार्य करना चाहिए।”

(ग) सरकार का संचालन (Working of the Government)—प्लेटो राज्य में सर्वोच्चता सरकार को न देकर कानून को देता है। उसके अनुसार सभी राजनीतिक सत्ताएँ कानून के अधीन हैं। वह राज्य की शासन पद्धति के बारे में निम्नलिखित व्यवस्थाएँ करता है—

(1) साधारण सभा—राज्य का शासन चलाने के लिए एक लोकप्रिय साधारण सभा (General Assembly) होगी। राज्य में सभी नागरिक (5040) इसके सदस्य होंगे। सभा की बैठक वर्ष में कम से कम एक बार प्रत्यक्ष होगी। इसका प्रमुख कार्य राज्य की अन्य संस्थाओं के सदस्यों को चुनना होगा। यह सभा सेना

के अधिकारियों का चुनाव करेगी। कानूनों में परिवर्तन और न्याय करना भी इसका कार्य होगा।

(ii) सलाहकार बोर्ड—राज्य में एक सलाहकार बोर्ड (Advisory Board) भी होगा। इसके सदस्यों की संख्या 37 होगी जिनका चुनाव साधारण सभा करेगी। इन सदस्यों की आयु 50 से 70 वर्ष के बीच होगी। सदस्यों का चुनाव होगा। उसके लिए तिहरी चुनाव-प्रणाली की व्यवस्था (Triple Ballot System) है। इसके अनुसार 5040 सदस्यों की लोकप्रिय साधारण सभा में पहले 300 उम्मीदवार चुने जाएंगे। उन 300 में से फिर 100 चुने जाएंगे और तत्पश्चात् उन 100 में से 37 चुने जाएंगे। ये कानून के संरक्षक होंगे। सलाहकार बोर्ड का कार्य-परामर्श देना होगा।

(iii) प्रशासनिक परिषद्—राज्य में सलाहकार बोर्ड के आदेशों को शिष्टात्मक रूप देने वाली और वास्तविक रूप में शासन करने वाली एक अन्य सस्था प्रशासनिक परिषद् (Administrative Council) होगी। इसके 360 सदस्य होंगे। इसमें सम्पत्ति के आधार पर 4, 3, 2 या 1 भूखण्ड रखने वाले निश्चित चार वर्गों में से प्रत्येक वर्ग से प्रतिवर्ष 90 सदस्य चुने जाएंगे। इन विभिन्न वर्गों के सदस्य अलग-अलग तरीकों से निर्वाचित होंगे। पहले और दूसरे वर्ग प्रर्थात् 4 और 3 भूखण्ड वाले सदस्यों के चुनाव में सब वर्गों के लोगों को आवश्यक रूप से मत देना पड़ेगा। मत न देने वाले पर जुर्माना किया जाएगा। 2 भूखण्ड रखने वाले सदस्यों के चुनाव में पहले 3 वर्गों को मत (Vote) देना आवश्यक होगा, न देने पर अर्थ दण्ड दिया जाएगा। 1 भूखण्ड वालों को वोट देने या न देने की स्वतन्त्रता होगी। इस प्रकार चुनाव का पहला दौर पूरा होगा।

इसके बाद दूसरा चुनाव होगा। इस चुनाव में भाग न लेने पर सामान्य जुर्माना से दुगुना अर्थदण्ड दिया जाएगा। इस चुनाव में, प्रत्येक वर्ग से 180-180 उम्मीदवार चुने जाएंगे। इसके बाद तीसरी अवस्था में, प्रत्येक वर्ग के लिए इन 180 में से लाटरी द्वारा 90 सदस्य चुन लिए जाएंगे। 360 सदस्यों की प्रशासनिक परिषद् की इस तिहरी जटिल निर्वाचन पद्धति में प्रथम दो वर्गों को उम्मीदवारों के चुनाव में अधिक महत्त्व दिया गया है। इसके साथ ही उम्मीदवारों के धारम्भिक निर्वाचन में सभी वर्ग सम्मिलित हो सकते हैं। इनके छानने की प्रक्रिया में सबको शामिल होना पड़ता है तथा अन्तिम अवस्था में लाटरी का उपयोग सबको समानाधिकार देने वाला है। बार्कर (Barker) के अनुसार निर्वाचन की इस जटिल पद्धति में नावैभौमिक मताधिकार (Universal Suffrage) तथा वर्ग मताधिकार (Class Suffrage) का सावधानी पूर्ण समन्वय है। यह चुनावियों की बुद्धिमान-श्रेय मतदान प्रणाली तथा लाटरी की लोकतन्त्रीय प्रणाली का सामञ्जस्य है। उन चुनाव प्रणाली का मुख्य आधार प्लेटो की यह मान्यता है कि "सच्ची समानता सबको एक जैसे अधिकार देना नहीं अपितु उन्हें उनकी योग्यता और गुणों के अनुसार अधिकार देना है। अधिक योग्यता वाली को अधिक अधिकार प्रदान करना है।"

उनके साथ न्याय करना है और इसी से राज्य में सन्तोष एवं एकता का प्रसार हो सकता है।”

प्रशासनिक परिषद् के प्रमुख कार्य ये हैं—(i) पहले दो वर्गों में स्थानीय एव बाजार की देखभाल करने वाले अधिकारियों की नियुक्ति, (ii) सैनिक वर्ग द्वारा तीन सेनापतियों का चुनाव, (iii) राज्य को हानि पहुँचाने वाले व्यक्तियों के विरुद्ध मुकदमे सुनना, (iv) यदि कोई कानून बदलने की आवश्यकता हो तो सहमति देना, (v) विदेशियों को सामान्य निर्धारित अवधि (20 वर्ष) से भी अधिक रहने की अनुमति देना।

शासन की सुविधा की दृष्टि से प्रशासनिक परिषद् 12 भागों में विभक्त होगी और इसका प्रत्येक भाग, एथेंस की तरह एक महीने के लिए शासन करेगा। प्रशासनिक परिषद् का कार्यकाल 20 वर्ष होगा। इसका अध्यक्ष शिक्षा विभाग का अध्यक्ष भी होगा और उसका निर्वाचन 5 वर्ष के लिए किया जाएगा।

उपरोक्त प्रशासनिक संस्थाओं के प्रतिरिक्त प्लेटो ने स्थानीय शासन के लिए अनेक संस्थाओं, पदाधिकारियों एवं उनके कार्यों का उल्लेख किया है।

(घ) न्याय का प्रशासन (Administration of Justice)—प्लेटो उपरोक्त राज्य में न्याय-प्रशासन के लिए 4 प्रकार के न्यायालयों का वर्णन करता है—

(i) स्थाई पचायती न्यायालय—ये न्यायालय आपसी झगड़ों का निपटारा करेंगे।

(ii) क्षेत्रीय न्यायालय—राज्य के 12 क्षेत्रों के लिए क्षेत्रीय लोगों में से चुने जाने वाले ये न्यायालय अपने-अपने क्षेत्र के निवासियों के व्यक्तिगत झगड़ों का फैसला करेंगे।

(iii) विशेष चुने हुए न्यायाधीशों का न्यायालय—इसके न्यायाधीश प्रशासनिक अधिकारियों द्वारा चुने जाएंगे। ये सम्पूर्ण राज्य के व्यक्तिगत झगड़ों के बारे में फैसला कर सकेंगे।

(iv) सम्पूर्ण जनता का न्यायालय—साधारण सभा स्वयं इस न्यायालय का कार्य करेगी। राज्य के प्रमुख तथा राज्य सम्बन्धी सभी झगड़ों का अन्तिम निर्णय यही होगा।

इस सम्पूर्ण न्याय विभाग का संरक्षक शिक्षा मंत्री होगा। वही व्यक्ति प्रधान मंत्री और विधि-संरक्षकों तथा परामर्श सभा (Law Guardians and Advisory Board) का अध्यक्ष होगा।

(ङ) स्थानीय शासन (Local Government)—अपने 5040 की जनसंख्या वाले राज्य में प्लेटो स्थानीय शासन की व्यवस्था करते हुए बताता है कि नगरों में दो प्रकार के अधिकारी होंगे—नगर-निरीक्षक (City Inspectors), एवं बाजार-निरीक्षक (Inspectors of the Market Square)। देशांतरे के लिए वहाँ के लोगों द्वारा दो वर्ष के लिए चुने गए ग्रामीण इन्स्पेक्टर होंगे। 5 इन्स्पेक्टर क्षेत्रीय लोगों द्वारा चुने जाएंगे। प्रत्येक इन्स्पेक्टर 12 नवयुवकों का चुनाव करेगा।

इस तरह $5 \times 12 = 60$ लोगो का यह दल राज्यो मे भ्रमण किया करेगा । नगर मे तीन निरीक्षक होंगे जो शासक वर्ग मे से होंगे । 5 मार्केट निरीक्षक भी प्रथम दो वर्गों मे से चुने जाएंगे ।

(7) विवाह तथा परिवार विषयक विचार

(View about Marriage and the Family)

'रिपब्लिक' की भांति 'लॉज' मे भी यह स्वीकार किया गया है कि स्त्रियो एव पुरुषो को समान शिक्षा पाने एव ममस्त कार्य करने का अधिकार होना चाहिए । किन्तु इस ग्रन्थ मे 'रिपब्लिक' के स्त्रियो के साम्यवाद को समाप्त कर दिया गया है । वह इस विचार को त्याग देता है कि स्त्रियाँ सबकी सम्पत्ति होनी चाहिए । प्लेटो स्त्रियो को घर की चाहरदीवारी और पर्दों से बाहर निकाल कर उनको राज्य मे उन सभी पदो पर नियुक्त किए जाने का समर्थन करता है जिनका सम्बन्ध विवाह-सम्बन्धी प्रश्नो और स्त्रियो के जीवन से है । वह कहता है कि स्त्रियो को पुरुषों की भांति शस्त्र-मचालन, युद्ध एवं घोड़सवारी करना भी सिखाया जाना चाहिए ताकि भौका जाने पर वे भी पुरुषो की भांति युद्ध मे जुझ सकें और स्वयं को राष्ट्रीय सेवा मे अर्पण कर सकें । वह स्त्रियो को पुरुषो के समान शिक्षा देकर इतना साहसी बनाना चाहता है कि शत्रुओं का आक्रमण होने पर वे रोएँ या छिपें नही बल्कि उनसे लोहा लें ।

विवाह के सम्बन्ध मे प्लेटो ने 'लॉज' मे जो व्यवस्था दी है वह बड़ी-रोमांचकारी और रोचक है । वह प्रतिमास ऐसी धार्मिक सभाओं का आयोजन करना चाहता है जिनमे उचित आयु मे गालीनता के नियमो का पालन करते हुए नृत्यो मे युवक अपनी भावी पत्नियो से परिचय प्राप्त करें । प्लेटो यह भी व्यवस्था करता है कि विवाह से पहले भावी पति-पत्नी एक दूसरे को गन्तता मे देखें और स्वास्थ्य का प्रमाण-पत्र लें । विवाह सर्वेव विरोधी चरित्रो के मध्य होना चाहिए ताकि उनमे गाम्भ्य पैदा हो सके । तत्त्वो मे साम्य की स्थापना से राज्य मे एकता और सुदृढ़ता आएगी । प्लेटो का मन है कि विवाह का उद्देश्य वैयक्तिक आनन्द नही अपितु राज्य का हित होना चाहिए । विवाह के बाद पति-पत्नी को यह कभी नही भूलना चाहिए कि उनका कर्तव्य राज्य के लिए सन्तान उत्पन्न करना है । इसके लिए प्लेटो पति-पत्नी को विवाह के प्रथम 10 वर्ष तक राज्य के निरीक्षको की देख-रेख मे रखने की व्यवस्था करता है । जब उसने राज्य की जनसंख्या 5040 स्थिर की है तो इस प्रकार का नियन्त्रण आवश्यक हो जाता है । प्लेटो राज्य की जनसंख्या 5040 ही स्थिर रखने के लिए तीन मुभाव पेश करता है—(1) महिला निरीक्षक डाट-फटकार द्वारा पति-पत्नी को अधिक सन्तान पैदा करने के लिए प्रोत्साहित करें । (2) अधिक सन्तान पैदा करने वाले माता-पिता को राजकीय सम्मान और विशेषाधिकार दिया जाए । (3) 35 वर्ष अथवा इससे अधिक आयु वाले अविवाहित या सन्तानहीन व्यक्तियों पर कर लगाया जाए । प्लेटो के अनुसार सन्तान पैदा करना केवल भौतिक और राजकीय आवश्यकता ही नही बल्कि नैतिक आवश्यकता भी है ।

अतः प्रविवाहित रहना अर्धम है। अमरत्व प्राप्त करने के लिए पुत्र पैदा करना चाहिए।

प्लेटो की परिवार सम्बन्धी व्यवस्थाएं आज शायद कोई स्वीकार नहीं करेगा। यह किन्हीं दशाओं में उचित हो सकता कि भावी वर-वधू की डॉक्टरी परीक्षा हो, किन्तु दोनों नग्न रूप में विवाह के पूर्व ही एक-दूसरे को देखें, यह मानवीय शालीनता की दृष्टि से सर्वथा अनुचित है। साथ ही विरोधी गुण अथवा तत्त्वों वाले का विवाह होने पर दाम्पत्य जीवन के सुखमय होने की आशा नहीं की जा सकती। दाम्पत्य जीवन के वास्तविक सुख और पति-पत्नी के हृदयों का सुन्दर मिलन तभी हो सकता है जब दोनों में अनुकूल स्वभाव और प्रवृत्तियाँ हो। प्लेटो की योजना में तृतीय गम्भीर दोष यह है कि वह जनसंख्या को नदा ही 5040 पर स्थिर रखना चाहता है। जनसंख्या को सदैव के लिए निश्चित कर देना न तो सम्भव है और न मान्य ही। इतिहास भी ऐसा कोई उदाहरण देने में असमर्थ है। इस विषय में प्लेटो का विचार गतिशील (Dynamic) न होकर अगतिशील एव जड (Static) है।

(8) शैक्षणिक और धार्मिक संस्थायें

(Educational and Religious Institutions)

'लॉज' में प्लेटो ने शिक्षा की ओर भी काफी ध्यान दिया है। पाठ्यक्रम की सामान्य रूपरेखा 'रिपब्लिक' की भाँति है। सेबाइन के कथनानुसार, "पाठ्यक्रम में मगीत और ध्यायाम को महत्त्व दिया गया है। प्लेटो को कवियों पर अब भी विश्वास नहीं है और यह साहित्य और कला पर कठोर प्रतिबन्ध लाने के पक्ष में है। स्त्रियों को पुरुषों के समान ही शिक्षा प्राप्त करने का अधिकार है। समस्त नागरिकों के लिए शिक्षा अनिवार्य है। 'लॉज' में प्लेटो ने ज्यादा ध्यान शिष्टा के संगठन की ओर दिया है।"

प्लेटो ने 'लॉज' में धर्म और राज्य के सम्बन्ध का निरूपण किया है। वह धर्म को सुस्थागत रूप देना चाहता है। जहाँ 'रिपब्लिक' में धर्म की प्रत्यन्त सक्रिय चर्चा की गई थी वहाँ 'लॉज' की दसवीं पुस्तक में प्लेटो ने धार्मिक विधि का विस्तारपूर्वक वर्णन किया है। वह शिक्षा की भाँति धर्म को भी राज्य के नियन्त्रण में रखना चाहता है। वह धार्मिक कर्मकाण्डों का राज्य की देखभाल में होना अनिवार्य मानता है। उसने कहा है कि नागरिकों को किसी प्रकार के व्यक्तिगत धार्मिक उत्सव नहीं करने चाहिए। धार्मिक उत्सवों को सार्वजनिक मन्दिरों अथवा देवालयों में अधिकृत पुरोहितों द्वारा किया जाना चाहिए। सेबाइन (Sabine) के अनुसार, प्लेटो की इस विचारधारा के दो कारण हैं—(1) प्लेटो धर्म के कुछ अव्यवस्थित रूपों को पसन्द नहीं करता था। उसने एक स्थान पर यह लिखा भी है कि उन्मादग्रस्त लोग विशेषकर स्त्रियाँ व्यर्थ के धार्मिक पचड़ों में बहुत पड़ती हैं। (2) प्लेटो का निवारण था कि यदि नागरिकों का व्यक्तिगत धर्म होगा तो वह उन्हें राज्य की निष्ठा से वरुण कर देगा।

प्लेटो धर्म नियन्त्रण को उत्सवों तक ही सीमित नहीं रखता। वह यह विश्वास

प्रकट करता है कि धार्मिक विचारों का नैतिक व्यवहार से घनिष्ठ सम्बन्ध है। कुछ विश्वास निश्चय ही ऐसे हैं जो भ्रन्तिक प्रवृत्ति के होते हैं। अतः यह आवश्यक है कि धर्म का रूप निश्चित कर दिया जाए और राज्य को यह शक्ति प्रदान की जाए कि धर्म के प्रति श्रद्धाहीन व्यक्तियों को वह दण्डित कर सके।

प्लेटो की धार्मिक विचारधारा जटिल न होकर सुगम है। वह नास्तिकता का निषेध करता है। उसने नास्तिकता के तीन भेद बताए हैं—(क) देवताओं के अस्तित्व में अविश्वास, (ख) यह धारणा कि देवता मानव-आचरण से सम्बन्ध नहीं रखते, एवं (ग) यह धारणा कि यदि कोई पाप किया जाए तो उसका आसानी से प्रायश्चित्त हो सकता है।

प्लेटो ने नास्तिकता के लिए दण्ड की व्यवस्था रखी है। इस अपराध के लिए वह कारावास और कुछ अवस्थाओं में प्राणदण्ड तक का समर्पण करता है। प्लेटो की यह व्यवस्था निश्चय ही सराहनीय नहीं है। इससे तो 'लॉज' की गणना उन पुस्तकों में हो जाती है जिनमें धार्मिक उत्पीड़न का प्रतिपादन किया गया हो।

'लॉज' के अन्त में एक नवीन सभ्या का उल्लेख है जिसे नौक्टर्नल कौंसिल (Nocturnal Council) के नाम से पुकारा गया है। प्लेटो की यह सभ्या उसके द्वारा प्रतिपादित अन्य सभ्याओं से कोई मेल नहीं खाती। साथ ही राज्य की उस व्यवस्था से भी कोई सम्बन्ध नहीं रखती जिसमें कानून सर्वोच्च हो। यह सभ्या प्लेटो के मूल दर्शन के अनुरूप नहीं है। उससे इसका कोई मेल नहीं दिखाई देता। इस परिषद् में कानून के 37 सरक्षकों में से 10 वरिष्ठ सरक्षक होते हैं। शिक्षा संचालक एवं अपने वरिष्ठ गुणों के कारण चुने हुए पुरोहित आदि इसके विशेष सदस्य होते हैं। यद्यपि यह परिषद् कानून से बाहर होती है किन्तु उसे राज्य की वैधानिक सभ्याओं का नियमन और नियन्त्रण करने की शक्ति प्राप्त है। प्लेटो का अन्तिम निष्कर्ष यही है कि पहले परिषद् का निर्माण किया जाना चाहिए और फिर राज्य को उसके हाथों में सौंप देना चाहिए। प्लेटो का विश्वास है कि इस परिषद् के सदस्य ज्ञानवान होते हैं, और वे राज्य का हित कर सकते हैं। स्पष्ट है कि नौक्टर्नल अथवा नैश परिषद् 'रिपब्लिक' के दार्शनिक राजा के स्थान पर है और इसलिए 'लॉज' के उपादर्श राज्य पर एक प्रहार है। "यह परिषद् पूरी तरह दार्शनिक शासक नहीं है। चूंकि उसका वर्णन नास्तिकता के विरोधी और अधिकृत पुरोहितों के द्वारा किया गया है, इसलिए इसमें पुरोहितवाद की कुछ गन्ध है। प्लेटो ने उसके सदस्यों को धार्मिक दृष्टि से ज्ञानवान माना है, यह तथ्य उसके पुरोहितवाद को स्पष्ट कर देता है।"

प्लेटो के उपादर्श राज्य का सर्वाङ्ग रूप (The Whole Picture of Plato's Sub-Ideal State)

प्लेटो ने अपने ग्रन्थ 'लॉज' में उपादर्श राज्य का जो सम्पूर्ण चित्र खींचा है उसकी सक्षेप में अप्रतिबिम्बित विशेषताएँ हैं—

- (1) आत्म-संयम का महत्त्व ।
- (2) कानून का सिद्धान्त ।
- (3) मिश्रित सविधान ।
- (4) राज्य की भौगोलिक स्थिति एवं जनसंख्या ।
- (5) सामाजिक और राजनीतिक संस्थाएँ-इसमें सम्पत्ति एवं आर्थिक व्यवस्था, श्रम-विभाजन, शासन प्रणाली, न्याय व्यवस्था और स्थानीय शासन को सम्मिलित किया जा सकता है ।
- (6) विवाह एवं परिवार विषयक विचार ।
- (7) शिक्षा और धार्मिक संस्थाएँ ।

उपरोक्त विचारों के प्रतिरिक्त प्लेटो ने शांति एवं युद्ध, ऐतिहासिक शिक्षा, अपराध एवं दण्ड आदि का भी चिन्तन किया है ।

'लॉज' का मूल्यांकन तथा देन

(Evaluation and Contribution of the 'Laws')

प्लेटो के ग्रन्थों में सबसे प्रभावशाली ग्रन्थ 'रिपब्लिक' है, किन्तु 'लॉज' भी कम महत्त्वपूर्ण वृत्ति नहीं है । यह प्लेटो की एक मूल्यवान् देन है और जहाँ इसका प्रभाव तत्कालीन समाज पर पड़ा था, वहाँ बाद के दार्शनिकों पर भी इसका यथेष्ट प्रभाव है । 'लॉज' की देन को संक्षेप में इस प्रकार रखा जा सकता है—

(1) प्लेटो का शिष्य अरस्तू 'लॉज' से अत्यधिक प्रभावित हुआ । उसने कानून की प्रभुसत्ता, मिश्रित सविधान, राज्य के विकास, कृषि-व्यापार तथा शिक्षा-पद्धति के सम्बन्ध में 'लॉज' की व्यवस्थाओं का अनुसरण किया है या इनसे प्रेरणा ली है ।

(2) प्लेटो ने 'लॉज' द्वारा विभाजित राजसत्ता के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है । उसके अनुसार राजसत्ता यदि एक हाथ में केन्द्रित होगी तो उत्तम शासन की स्थापना नहीं हो सकती अतः राजसत्ता का विभाजन वांछित है । वह लोकतन्त्र एवं राजतन्त्र के मिश्रित सिद्धान्तों को लेकर मिश्रित सविधान का समर्थन करता है । इसलिए उसे आधुनिक सविधानवाद (Modern Constitutionalism) का पिता कहा जाता है । मॉण्टेस्क्यू का 'शक्ति-विभाजन का सिद्धान्त' (Theory of Separation of Powers) भी इसी पर आधारित है ।

(3) 'लॉज' में शिक्षा की विशद् योजना प्रस्तुत की गई है और शिक्षा को राज्य द्वारा संचालित माना गया है । प्लेटो एक अनिवार्य तथा सामान्य शिक्षा का रूप प्रस्तुत करता है । वर्तमान काल में लगभग सभी सरकारें शिक्षा को राज्य का कर्तव्य मानती हैं ।

(4) प्लेटो ने 'लॉज' में बताया है कि बाट एवं तोल का स्तर एक होना चाहिए । वर्तमान में सभी यह आवश्यक मानते हैं कि राज्यों में एक बाट व तोल चलें ।

(5) प्लेटो के 'लॉज' एवं उसकी प्रकादभी ने रोमन कानून के विकास को गम्भीर रूप से प्रभावित किया । न्यायिक व्यवस्थाओं की उसकी देन से रोमन कानून अत्यधिक प्रभावित है ।

(6) 'लॉज' में प्लेटो ने ईश्वरवादी आस्तिक विचारों का प्रतिपादन किया है। इन विचारों का ईसाईयत के आरम्भिक प्रवर्तकों पर बड़ा प्रभाव पड़ा।

(7) मध्य काल में मोर (More) की 'यूटोपिया' एवं रूसो (Rousseau) की कृतियों पर भी 'लॉज' का प्रभाव स्पष्टतः परिलक्षित होता है।

(8) प्लेटो 'लॉज' में धर्म के बारे में एक विशेष दृष्टिकोण रखता है। उसने धर्म की महत्ता को भी शिक्षा की भाँति महत्त्व दिया है। यह दृष्टिकोण मनुष्यों को उदारवृत्ति और सदाशयता अपनाने की प्रेरणा देता है।

अन्त में, जैसा कि सेबाइन (Sabine) ने लिखा है, "लॉज में प्लेटो ने, वास्तविक सस्याओं का सावधानी से विश्लेषण किया और इतिहास से उनके सम्बन्ध का संकेत किया। उसने सतुलन सिद्धान्त अर्थात् एक सर्वमानिक राज्य का निर्माण करने के लिए एक उचित साधन के रूप में विभिन्न हितों एवं दावों के निर्वाह का सुझाव दिया है। यह वह बिन्दु है जहाँ से अरस्तू ने अपना विचार आरम्भ किया। 'रिपब्लिक' के सामान्य सिद्धान्तों का त्याग किए बिना ही उसने लगभग प्रत्येक मामले में 'लॉज' के सुझावों को अपनाया। अपने अधिक परिश्रम तथा अनुभवसिद्ध और ऐतिहासिक तथ्यों के अधिक विस्तृत विश्लेषण से उन्हें अधिक सम्पन्न बना दिया।"

प्लेटो की रचनाओं में यूनानी तथा सार्वभौम तत्त्व

(The Hellenic and the Universal Elements in Plato's Works)

प्लेटो की विचारधारा का राजदर्शन के इतिहास में पर्याप्त महत्त्व है। उसकी राजनैतिक विचारधारा में दो तत्त्व दृष्टिगोचर होते हैं—यूनानी (Hellenic), एवं सार्वभौम (Universal)। यूनानी तत्त्व से तात्पर्य है कि प्लेटो के दर्शन में तत्कालीन परिस्थितियों और वातावरण का प्रभाव है। सार्वभौम तत्त्व से अर्थ यह है कि प्लेटो के चिन्तन में कुछ ऐसे सिद्धान्त हैं जो सर्वत्र, सब स्थानों और कालों में पाए जाते हैं। मैक्सी (Maxey) ने कहा है कि प्लेटो की रचनाओं में बहुत कुछ क्षणभंगुर और अस्थायी है, किन्तु उसके राजनैतिक दर्शन की मध्य नाडी (Mid rib) अनन्त एवं सार्वभौम है। पेरिक्लीज के परवर्ती युग के यूनानी की भाँति वह साम्राज्य विस्तार का विरोधी, प्रजातन्त्र का आलोचक, दास-प्रथा की उपेक्षा करने वाला, व्यापारवाद का शत्रु तथा स्पार्टा के सैनिकवाद का समर्थक था। किन्तु सामाजिक और राजनीतिक पस्थाओं के विश्लेषणकर्ता तथा आदर्श के अन्वेषक के रूप में वह परवर्ती युग में उत्कृष्ट होने वाले अधिकांश राजनैतिक दर्शनो, पुनर्निर्माण विषयक राजनीतिक सिद्धान्तों और क्रान्तिकारी राजनीतिक योजनाओं का अग्रगामी और प्रेरक रहा है।¹

प्लेटो के विचारों में यूनानी तत्त्व (Hellenic Elements in Plato's Ideas)—प्लेटो ने अपने समय के स्पार्टा व एथेन्स जैसे प्रसिद्ध राज्यों की विभिन्न परिस्थितियों का अध्ययन किया। उसके सिद्धान्तों में हमें बहुत कुछ यूनानी प्रभाव प्रयत्न तत्त्व मिलते हैं। इनमें से मुख्य अग्रगणित हैं—

1. प्लेटो अपने उपादर्श राज्य की जनसंख्या 5040 स्थिर करता है जो उस काल के नगर राज्यों के अनुकूल है। उस समय के यूनानी राज्यों की संकुचित सीमाओं से ऊपर दृष्टि उठा कर राज्य की सीमाओं के बारे में आधुनिक ढंग से वह नहीं सोच सकता था।

2 दास-प्रथा तत्कालीन यूनानी समाज का आवश्यक अंग थी। यूनानी लोग दास-प्रथा को अपनी सम्यता का प्रतीक मानते थे। प्लेटो ने भी दास-प्रथा को महत्त्व दिया है। 'लॉज' में कृषि सम्बन्धी समस्त कार्य वह दासों पर ही छोड़ता है।

3. प्लेटो शासक वर्ग के लिए सार्वजनिक भोजनालयों में भोजन की व्यवस्था करता है। उसकी यह योजना तत्कालीन यूनानी राज्य स्पार्टा से प्रभावित है। शासक वर्ग को सम्पत्ति से अलग रखना और उन्हें केवल शासन का कार्य देना स्पार्टा की शासन प्रणाली का ही अनुकरण है।

4 वह नर-नारियों के समान शारीरिक शिक्षण की व्यवस्था करता है। वह भौतिक शिक्षा पर बल देता है। उनकी इन व्यवस्थाओं पर भी स्पष्टतः स्पार्टा की छाप है।

5. उसने एथेन्स में स्त्रियों की हीन अवस्था और स्पार्टा में उनकी पुरुषों के बराबर स्थिति को देखा था अतः उसने अपनी रचनाओं में स्त्री-पुरुषों को समान अधिकार देने के सिद्धान्त को प्रतिपादित किया।

6. प्लेटो ने अपने उपादर्श राज्य में एथेन्स के संविधान का अनुकरण किया है। नू-सम्पत्ति के आधार पर नागरिकों का 4 वर्गों में विभाजन, असेम्बली तथा प्रशासनिक परिषद् की व्यवस्थाएँ एथेन्स से ग्रहण की गई हैं। प्लेटो ने अपनी रचनाओं में एथेन्स से व्यष्टिवाद और उदारता को लिया है तो स्पार्टा से विशेषीकरण तथा निरंकुश सत्तावाद को ग्रहण किया है।

7. उसकी शिक्षा-योजना स्पार्टा और एथेन्स की शिक्षा-पद्धति का बहुत कुछ सम्मिश्रण है। उसका पाठ्यक्रम एथेन्स के ढंग का है तो संगठन स्पार्टा के अनुसार है जहाँ शिक्षा राज्य द्वारा संचालित होती थी। प्लेटो ने एथेन्स की बौद्धिक शिक्षा के साथ स्पार्टा का समिलित शारीरिक शिक्षण जोड़कर शिक्षा को व्यक्तित्व और राष्ट्र दोनों के विकास का माध्यम बना दिया है।

8. प्लेटो ने धन एवं परिवार के साम्यवाद की जो योजना प्रस्तुत की है उस पर स्पार्टा एवं ग्रीक का स्पष्ट प्रभाव है।

9. प्लेटो राज्य को सर्वोच्च स्थान देता है और व्यक्ति को गौण। यह भी स्पार्टा की व्यवस्था से प्रभावित तत्त्व है जहाँ समाज को मुख्य एवं व्यक्ति को गौण समझा जाता था।

प्लेटो के दर्शन में सार्वभौम तत्त्व (Universal Elements in Plato's Philosophy) — उपरोक्त सामयिक यूनानी तत्त्वों के होते हुए भी प्लेटो के दर्शन में अनेक ऐसे शाश्वत और सार्वभौम तत्त्व हैं जिनके कारण प्लेटो सदा के लिए अमर बन गया। इन तत्त्वों के कारण ही उसे 'सब प्राणियों एवं कालों का दृष्टा' कहा जाता है। उसके दर्शन के उपयोगी एवं प्रमुख सार्वभौम तत्त्व अग्रलिखित हैं—

(1) प्लेटो का न्याय-सिद्धान्त मानव समाज के लिए सदैव आवश्यक एवं उपयोगी है। वह न्याय का अर्थ अपने-अपने कर्तव्यों का पालन करना तथा दूसरे के कामों में हस्तक्षेप न करना बताता है। निःसन्देह यह एक सार्वभौम तत्त्व है।

(2) प्लेटो भी सुकुरात की भाँति कहता है कि "सद्गुण ही ज्ञान है (Virtue is knowledge)।" वह बुद्धिमान् एवं विवेकी लोगों को शासन में प्रमुख स्थान देता है। कोई व्यक्ति शासकों के अविवेकी होने का कभी समर्थन नहीं करेगा। वर्तमान नागरिक और सैनिक सेवाओं में प्रतियोगिता से आए हुए व्यक्तियों के शासन को हम बुद्धिवादियों का शासन कह सकते हैं।

(3) प्लेटो वह पहला व्यक्ति था जिसने स्त्रियों को पुरुषों के समकक्ष अधिकार देने की आवाज उठाई। आज स्त्री-पुरुषों के समान अधिकारों के जिस सिद्धान्त को विश्व के लगभग सभी मध्य मविधान स्वीकार करते हैं, प्लेटो ने हजारों वर्ष पहले उमी को लोगों के सामने रख दिया था।

(4) प्लेटो 'लॉज' में कानून की प्रभुसत्ता को सर्वोपरि स्थान देता है। आज भी कानून ही राज्य में सर्वोच्च है। प्लेटो के न्याय-शास्त्रीय सिद्धान्त, दीवानी और फौजदारी कानूनों में अलग, दण्ड के मुधारात्मक सिद्धान्त, कानूनों के प्रारम्भ में प्रस्तावनाएँ जोड़ने का विचार आज भी अनुकरणीय आदर्श माने जाते हैं।

(5) भू-सम्पत्ति के सब अधिकारों की राज्य द्वारा रजिस्ट्री किए जाने और इनके राजनीय सर्वेक्षण (Survey) के विचार वर्तमान काल के सभी राज्यों में आवश्यक माने जाते हैं।

(6) प्लेटो ने स्वतन्त्रता के लिए मिथित मविधान का समर्थन किया, समष्टि के हित को व्यक्ति के हित से अधिक प्रधानता दी, सन्तानोत्पादन में प्रजनन-शास्त्र के नियमों को महत्त्वपूर्ण समझा। राज्य की एकता और ज्ञान के महत्त्व का प्रतिपादन किया। उनके ये सब विचार आज भी अनुकरणीय आदर्श बने हुए हैं।

ये उदाहरण इस बात को स्पष्ट करते हैं कि प्लेटो ने कतिपय ऐसे शाश्वन् और सार्वभौम तत्त्वों पर बल दिया जिनसे प्राचीन और अर्वाचीन सभी युगों के दार्शनिक, विचारक, विद्वान् और लेखक प्रभावित होते रहे हैं। कोई उसे धादर्शवाद का रिता कहता है तो कोई नान्तिकारी बनलाना है कोई कल्पनावादी कहता है तो कोई यथांवादी, कोई साम्यवादी कहता है तो कोई उसे फासिस्ट मानता है। वास्तव में यह प्लेटो के दर्शन के सार्वभौम प्रभाव का ही फल है कि सभी उसे अपने ढंग से देखते हैं। प्लेटो की महानता इस बात में है कि उसने राजनीति विज्ञान के वैमौलिक प्रश्न उठाए जिनकी प्रकृति शाश्वत् है। उदाहरणार्थ, प्लेटो ने इस बात पर विचार किया कि राज्य और व्यक्ति का क्या सम्बन्ध होना चाहिए तथा राज्य और नैतिकता में क्या सम्बन्ध है। ये दोनों ही मौलिक समस्याएँ प्लेटो से लेकर प्राधुनिक युग तक के विचारकों के लिए विशिष्ट चिन्तन-सामग्री रही हैं। राजनीतिक विचारधारारों बहुत-कुछ इन दोनों समस्याओं के इर्द-गिर्द घूमती रही हैं। प्लेटो ने राजनीति और नैतिकता के सम्बन्ध में जो विचार व्यक्त किए उनकी ही प्रतिध्वनि

माधीवादी दर्शन, और सर्वोदयी दर्शन में गूँज रही है। राजनीति नैतिकता के अधीन है, राजनीति और नैतिकता में चोली-दामन का साथ है, राजनीति और नैतिकता में परस्पर विरोध है—इस प्रकार की समझाघोष पर चिन्तन की सामग्री हमें प्लेटो के दर्शन से मिलती है। यदि हम प्लेटो के विचार से सहमत हैं तो राजनीति और नैतिकता को विच्छिन्न नहीं कर सकते, राजनीति को नैतिकता के अधीन मानकर चलना होगा। यदि हम प्लेटो से असहमत हैं तो हम राजनीति और नैतिकता में विरोध बता सकते हैं। पर हम प्लेटो से सहमत हो या असहमत, इस बात से इनकार नहीं किया जा सकता कि प्लेटो ने एक ऐसी मौलिक समस्या प्रस्तुत की जो उसके समय से अब तक हमारे चिन्तन के एक महत्त्वपूर्ण पहलू का आधार बनी हुई है।

प्लेटो की महानता एक 'आदर्शोन्मुखी विचारक अथवा दार्शनिक' के रूप में है। प्लेटो ने अपने समकालीन समाज और राज्य को ही नहीं देखा वरन् भविष्य में भी भाँका और भावी आदर्शों के सूत्र प्रस्तुत किए। आदर्श ही हमें दार्शनिकों की कमियों को सुधारने और प्रायः बढ़ने की प्रेरणा देता है। अतः प्लेटो मानव-जाति के लिए एक प्रेरक शक्ति के रूप में है और यदि प्लेटो के चिन्तन को हम सही दृष्टिकोण से लें, प्लेटो की अन्तरात्मा की आवाज़ को पहचानने का प्रयत्न करें तो हमें समाज-सुधार, शासन-सुधार आदि के बारे में प्लेटो के हृदय में बड़ी पीड़ा दिखायी देगी जो हमारे हृदय में या अन्य किसी के भी हृदय में हो सकती है। यहाँ हम प्लेटो को हजारों वर्ष पूर्व उत्पन्न दार्शनिक के रूप में नहीं, बल्कि वर्तमान में हमारे बीच उपस्थित दार्शनिक के रूप में पाते हैं। प्लेटो ने व्यक्तिगत और सामाजिक दोनों ही स्तरों पर बुराई से लड़ने का संदेश दिया, दोनों ही स्तरों पर अज्ञानता और अन्याय को मिटाने के लिए मध्यम किया। उसकी भावना थी कि अज्ञान से संघर्ष करने के लिए शिक्षा और ज्ञान का विकास आवश्यक है। उसने कहा कि शिक्षा और ज्ञान के विकास से ही न्याय की स्थापना का मार्ग प्रशस्त हो सकता है। प्लेटो ने जो कुछ कहा, उससे हम आज भी असहमत नहीं हो सकते। यह बात अलग है कि प्लेटो ने एक बात जिस ढंग से कही उसी बात को हम दूसरे ढंग से कहें शर्तें लेकिन व्यक्तिगत और सामाजिक न्याय के क्षेत्र में प्लेटो की मूल प्रतिस्थापनाओं से किसी भी विवेकशील व्यक्ति का असहमत होना कठिन है।

प्लेटो का महत्त्व इस बात में भी है कि अपने अपने विचारों को बड़े तार्किक रूप में रखा, उसने एक व्यवस्था-निर्माण का दर्शन (System-building Philosophy) प्रस्तुत किया। यदि हम प्लेटो के एक विचार को मान लेंते हैं तो हमें उसके सभी विचारों को मानना होगा, अर्थात् उसका एक विचार दूसरे विचार की ओर और दूसरा विचार तीसरे विचार की ओर ले जाता है। दूसरे शब्दों में, उसके चिन्तन अथवा दर्शन के सभी पहलू एक दूसरे से आबद्ध हैं, एक व्यवस्था के रूप में प्रस्तुत हैं। इन सभी बातों के आधार पर प्लेटो को एक 'दार्शनिक अथवा दार्शनिक' की संज्ञा देने में कोई अतिशयोक्ति नहीं होगी।

सरस्वती के अनन्य उपासक और दर्शन के प्रकाश-स्तम्भ अरस्तू (Aristotle) का जन्म यूनान के स्टेगिरा (Stagira) नामक नगर में ई. पू. 384 में हुआ। उसके पिता निकोमेक्स (Nicomachus) मेसोडोनिया के राजा के दरबार में चिकित्सक रह चुके थे। राजद्वेष से सम्बन्धित होने के कारण अरस्तू का जीवन सम्पन्न और सुखमय रहा।

पिता से चिकित्सा की शिक्षा प्राप्त करने के कारण अरस्तू को विज्ञान के प्रति रुचि जाग्रत हुई, किन्तु यह रुचि उस युवक अरस्तू को अधिक समय तक बंधी न रह सकी। उसमें मानव-मस्तिष्क की चिकित्सा करने के प्रति एक विचित्र उमग थी। इसलिए 18 वर्ष की आयु में वह एथेन्स आकर प्लेटो की विश्व प्रसिद्ध 'अकादमी' में भर्ती हुआ और 347 ई. पू. में प्लेटो के देहावसान तक 20 वर्ष वहीं रहा। अपने महान् शिक्षक की मृत्यु के बाद अरस्तू ने भी 'अकादमी' को त्याग दिया, क्योंकि उसे वहाँ उपयुक्त स्थान नहीं दिया गया। 'अकादमी' में अरस्तू के स्थान पर प्लेटो के एक निकट सम्बन्धी को आचार्य बनाया गया जिसे अरस्तू सहन नहीं कर सका।

एथेन्स छोड़ देने के बाद अगले 12 वर्षों में अरस्तू ने विभिन्न कार्य किए। 346 ई. पू. में वह मकडूनिया के राजकुमार सिकन्दर का शिक्षक बना। वह सिकन्दर के परामर्शदाता और चिकित्सक के रूप में भी कार्य करता रहा। कतिपय इतिहासकारों की यह धारणा है कि विश्व-विजय के लिए प्रस्थित सिकन्दर के साथ-साथ अरस्तू भी घूमता रहा और भारतीय बंधव के भी उसने दर्शन किए। सिकन्दर के साथ आवास-काल में 342 ई. पू. में उसके मित्र हर्मियास (Harmias) को एक ईरानी सेनापति ने धोखे से पकड़ लिया और सूसा लँजाकर उसकी हत्या कर दी। अरस्तू को इस घटना से मरान्तक दुःख हुआ। उसने हर्मियास पर एक गीत-काव्य लिखा। इस घटना से उसकी यह धारणा बनी कि विदेशी बर्बर जातियाँ यूनानियों के शासन में ही रहनी चाहिए। अपने ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' में उसने इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है।

अरस्तू ने निकन्दर को यूनानियों का नेता और खबर जातियों का स्वामी बनने की शिक्षा दी तथा सिकन्दर ने भी उसे 'पिता' तुल्य आदर दिया। सिकन्दर के साथ अरस्तू चाहे भ्रमण करता रहा हो या नहीं किन्तु यह निश्चित है कि उसने लम्बे समय तक विदेश भ्रमण अवश्य किया था। इस भाँति ज्ञानवर्धन करने के बाद 335 ई. पू. में अरस्तू एथेंस लौटा और उसने वहाँ अपना विद्यालय स्थापित किया। एथेंस में उसने हर्मियास की भतीजी पिथियास (कुछ विद्वानों के अनुसार 'भानजी') से विवाह किया और सुखमय दाम्पत्य जीवन बिताया।

एथेंस में लीसीयम (Lyceum) नाम से विख्यात उसका विद्यालय चार बड़े दार्शनिक विद्यालयों में से दूसरे नम्बर पर था। वह 12 वर्षों तक उसका प्रधान रहा और इस मध्य उसे सिकन्दर की सहायता मिलती रही। अपने स्पष्ट, उग्र और निर्भीक विचारों के कारण अरस्तू को विरोधियों के पद्मन्त्र का सामना करना पड़ा। इस कारण वह एथेंस के बाहर कैलियस (Calyces) नगर में कुछ समय के लिए चला गया। चूँकि अरस्तू के महान् शिष्य सिकन्दर की 322 ई. पू. में मृत्यु हो गई थी इसीलिए उसे एथेंस से यहाँ पलायन करना पड़ा। सिकन्दर की मृत्यु के बाद एथेंस में मकदूनिया विरोधी उपद्रव होने लगे। ई. पू. 322 में ही अरस्तू की भी कैलियस नगर में ही मृत्यु हो गई। एथेंस में अरस्तू पर आरोप लगाया गया था कि उसने 20 वर्ष पूर्व हर्मियास की मृत्यु पर गीतकान्ध लिख कर बहुत बड़ा अपराध किया था क्योंकि हर्मियास का देवता तुल्य बताना देवत्व का अपमान करना था। यह सौभाग्य की ही बात थी कि यूनान की जनता द्राटा सुकरात की भाँति दण्डित होने से पूर्व ही अरस्तू एथेंस से भाग निकला और इस तरह एथेंस निवासी 'दर्शन के विरुद्ध दूसरा अपराध' करने से बच गए।

अरस्तू यूनान का सूर्य और एक महान् विचारक था। केवल राजनीति में ही नहीं बल्कि सभी विषयों में वारन्त था। प्राथमिक राजनीति शास्त्र के प्रणेता के रूप में उसकी ख्याति अमर है। नीतिशास्त्र, धर्मशास्त्र, प्रशासन, भाषाशास्त्र, मनोविज्ञान, जंतुविज्ञान, शरीर विज्ञान, तर्कशास्त्र, राजनीति आदि विषयों का क्रमबद्ध वैज्ञानिक अनुशीलन सर्वप्रथम अरस्तू ने ही किया और इसीलिए उसे वर्तमान वैज्ञानिक विचार-परम्परा का जनक माना जाता है। सुकरात, प्लेटो तथा अन्य पूर्ववर्ती दार्शनिकों के विचार का उस पर स्थायी प्रभाव था। धन्तर केवल यही है कि यूनान का दर्शन जो बीज की तरह सुकरात में आया, तत्ता की भाँति प्लेटो में फेला और पुष्प की भाँति अरस्तू में खिल उठा। दन्ति (Dante) के शब्दों में यह कहना उपयुक्त ही है कि "अरस्तू बुद्धिमानों का गुरु है।"

अरस्तू की रचनायें

अरस्तू सर्वतोन्मुखी प्रतिभा का विलक्षण व्यक्ति था जिसने अपने समय में लगभग सभी विषयों पर अनेक ग्रन्थ लिखीं। अरस्तू द्वारा रचित ग्रन्थों की गणना 400 के लगभग बताई जाती है। अक्सफोर्ड विश्वविद्यालय से यह समूचा ग्रन्थ-संग्रह 3500 पृष्ठों के 12 खण्डों में प्रकाशित हुआ है। उसका सबसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ

'पॉलिटिक्स' (Politics) है। उसके द्वारा विभिन्न विषयों पर लिखे गए प्रमुख ग्रन्थ निम्नलिखित हैं—

1. राजनीति पर—Politics, The Constitution.
2. साहित्य में—Eudemus or Soul, Protopicus, Poetics तथा Rhetoric आदि।
3. तर्क शास्त्र व दर्शन पर—Physics, De-Anima, The Prior Metaphysics, Categories, Interpretation, The Posterior Analytics तथा The Topics आदि।
4. भौतिक विज्ञान पर—Meteorology (चार भाग) तथा अन्य ग्रन्थ।
5. शरीर विज्ञान पर—Histories of Animals तथा दस अन्य ग्रन्थ।

अरस्तू की पद्धति (Aristotle's Method)

अरस्तू पहला राजनीति वैज्ञानिक है। आदर्श राज्य और उसके मस्थानों की रचना करने में जहाँ प्लेटो ने कल्पना-प्रधान पद्धति को अपनाया था वहाँ अरस्तू ने अपनी 'पॉलिटिक्स' की रचना करने से पूर्व लगभग 158 सविधानों का अध्ययन कर अपने विचारों को सत्सार के समक्ष रखा। इस तरह उसने एक वैज्ञानिक पद्धति का अनुकरण किया। अरस्तू ने सर्वप्रथम राजनीति शास्त्र को अन्य सामाजिक शास्त्रों से पृथक् कर एक स्वतन्त्र शास्त्र का स्थान प्रदान किया। उसने इस शास्त्र के अध्ययन में आगमनात्मक पद्धति (Inductive Method) का प्रयोग किया न कि निगमनात्मक पद्धति (Deductive Method) का। विशेष घटनाओं से सामान्य नियम निकालने की पद्धति को आगमन पद्धति कहा जाता है और इसके विपरीत पहले कुछ सामान्य नियम निश्चित कर उनके आधार पर विशेष सिद्धान्त बनाने की पद्धति निगमन पद्धति कहलाती है। अरस्तू को इस बात का श्रेय है कि उसने सर्वप्रथम राजनीति शास्त्र में प्रथम प्रकार की पद्धति अपनाई। इसके साथ-साथ उसने विश्लेषणात्मक पद्धति (Analytical Method) का भी प्रयोग किया। अरस्तू की विचार पद्धति का दूसरा मुख्य गुण सश्लिष्टता है। अरस्तू प्लेटो के समान आदर्शवादी या कल्पनाशील न होकर पर्यवेक्षणशील (Observational) था। उसने पहले कुछ तत्वों का अध्ययन किया और फिर उन्हीं तथ्यों से निष्कर्ष निकाला। इतिहास और घटनाओं का विश्लेषण और विवेचन करने के बाद उसने बिना निष्कर्ष पर पहुँचने का प्रयत्न किया। अरस्तू की रचना का मुख्य आधार यह है कि उसने राजनीतिक घटनाचक्र के अध्ययन में तुलनात्मक पद्धति को अपनाया और भूतकाल के सचित अनुभव और बुद्धिमत्ता का सम्मान किया। इसलिए वह प्रान्तिकारी न होकर एक सुधारक बना और सिद्धान्त तथा व्यवहार का सघर्ष उमके मार्ग में प्लेटो की अपेक्षा वही अधिक कठिन समस्याएँ उत्पन्न करता रहा। अरस्तू ने प्लेटो की सबाद-शैली को नहीं अपनाया।

जहाँ तक अरस्तू की कृतियों की भाषा एवं शैली का प्रश्न है, उनमें न तो कविता का माधुर्य है और न अलंकारों की छटा ही। उसकी शैली निश्चिन्त है,

पर्यायता और व्यावहारिकता पर बल देती हुई है, किन्तु प्रस्पष्टता और दुरुहता के भारसे दबाई हुई भी है।

‘पॉलिटिक्स’ : एक अपूर्ण कृति -

(‘Politics’ : An Incomplete Work)

अरस्तू की ‘पॉलिटिक्स’ राजनीति शास्त्र पर लिखा गया एक बहुमूल्य ग्रन्थ है, जिसमें पहली बार राजनीति को एक वैज्ञानिक रूप दिया गया। उसने तत्कालीन समाज-व्यवस्था तथा राजनीतिक स्थिति का विशद अध्ययन करने के बाद अपने विचार निश्चित किए थे और इस ग्रन्थ में, उन्हें वैज्ञानिक ढंग से प्रस्तुत किया।

किन्तु यह दुर्भाग्य की बात है कि इस महान् ग्रन्थ के विषय में आज अनेक विरोधी मान्यताएँ और विचार विद्यमान हैं। न इसका काल निर्धारित हो पाया है और न ही इसका स्वरूप। जो ‘पॉलिटिक्स’ आज हमें उपलब्ध है वह एक अपूर्ण कृति लगती है। कुछ लोगो का सन्देह है कि इसको वर्तमान रूप स्वयं अरस्तू ने नहीं दिया बल्कि उसके कई सम्पादकों ने उसकी पाण्डुलिपियों के आधार पर सम्पादित किया है। ‘पॉलिटिक्स’ एक एकीकृत, सुगठित एवं क्रमवार रचना नहीं मालूम पड़ती। इस ग्रन्थ की पुस्तक 7 में अरस्तू ने आदर्श राज्य की रचना प्रस्तुत की है। यह पुस्तक 3 के अन्त से प्रारम्भ होती हुई मालूम पड़ती है। पुस्तकें 4, 5 और 6 आदर्श राज्यों का नहीं, प्रत्युत वास्तविक राज्यों का वर्णन करती हैं। ये अपने में एक वर्ग का निर्माण करती हैं। इसलिए 7 वीं और 8 वीं पुस्तकों को पुस्तक तीन के अन्त में और चौथी, पाँचवीं तथा छठी पुस्तकों को उनके बाद के क्रम में रखा जाना चाहिए। तीसरी पुस्तक के अन्त में राजतन्त्र का और चौथी पुस्तक में लोकतन्त्र तथा धनिक तन्त्र का वर्णन किया गया है। जहाँ तक पुस्तक के पढ़ने का सम्बन्ध है चाहे कोई भी क्रम क्यों न रखा जाए काफी कठिनाइयाँ उपस्थित होती हैं।

प्रो. बाउल (Bowl) का कहना है कि ‘पॉलिटिक्स’ सर्वाधिक प्रभावशाली और गहन ग्रंथ है तथा उसका गम्भीर अध्ययन अपेक्षित है। डॉ. टेलर (Taylor) का मत है कि इतने बड़े विषय का निरूपण जितने साधारण ढंग से इस ग्रंथ में मिलता है उतना अरस्तू की किसी अन्य कृति में नहीं है।¹ ‘पॉलिटिक्स’ में इस उल्लेख का कारण यही है कि उसमें कहीं-कहीं तो किसी विषय का उल्लेख इस प्रकार किया गया है जैसे उसका विवेचन पहले ही हो चुका हो जबकि पहले उसकी ओर संकेत तक नहीं मिलता और कहीं-कहीं उन बातों का उल्लेख कर दिया गया है जिनका विवेचन आगे चल कर हुआ है। सारा ग्रंथ अध्ययन-व्यवस्था एवं विषय-परिवर्तनों से भरा पड़ा है। ‘पॉलिटिक्स’ की अध्ययन-व्यवस्था और कृति सम्बन्धी समस्या का समाधान (Sabine) के मतानुसार सर्वश्रेष्ठ समाधान बर्नर जैंगर (Werner Jaeger) ने प्रस्तुत किया है। जैंगर का समाधान अरस्तू के राजनीतिक दर्शन के विकास की काफी युक्तिसंगत व्याख्या करता है। जैंगर के अनुसार ‘पॉलिटिक्स’ अरस्तू की ही कृति

1 Taylor : Aristotle, p. 85.

है, किसी सम्पादक की नहीं लेकिन इस ग्रंथ की रचना दो कालों में हुई थी, इसलिये इसके दो भाग हैं। पहला भाग आदर्श राज्य और तत्सम्बन्धी पूर्वकालीन सिद्धान्तों से सम्बन्ध रखता है। इसमें दूसरी पुस्तक भी शामिल है। इसमें पूर्ववर्ती सिद्धान्तों का ऐतिहासिक अध्ययन किया गया है और प्लेटो की आलोचना की गई है। तीसरी पुस्तक में राज्य और नागरिकता के स्वरूप का अध्ययन किया गया है। यह आदर्श राज्य के सिद्धान्त की भूमिका है। नातवी और आठवी पुस्तकों में आदर्श राज्य की रूपरेखा प्रस्तुत की गई है। जंगर के अनुसार उन चार पुस्तकों की रचना अरस्तू ने प्लेटो की मृत्यु के उपरान्त एथेंस से बिदा लेने के कुछ समय बाद की थी। दूसरे भाग में अध्याय 4, 5, 6 आते हैं। इनमें अरस्तू ने वास्तविक राज्यों का, विशेषकर लोकतन्त्र और धनिकतन्त्र का अध्ययन किया है। उसने यह भी बताया है कि इन राज्यों के पतन के क्या कारण हैं तथा राज्यों को किस प्रकार स्थायित्व दिया जा सकता है। जंगर का विचार है कि इन पुस्तकों की रचना अरस्तू ने अपने विद्यालय की स्थापना के बाद की होगी। उसके विचार से अरस्तू इस बीच में ही 158 अधिधानों की जाँच-पड़ताल कर रहा था। अरस्तू ने चौथी, पाँचवीं और छठी पुस्तकें मूल प्रारूप के बीच में रख दी हैं। परिष्कारस्वरूप आदर्श राज्य सम्बन्धी रचना बहुत बड़ी हो गई है और वह राजनीति शास्त्र का एक सामान्य ग्रन्थ बन गई लगती है। जंगर का विचार है कि पहली पुस्तक सबसे अन्त में लिखी गई थी। यह इन बृहद्-ग्रन्थों की सामान्य भूमिका है। इस प्रकार जंगर के अनुसार 'पॉलिटिक्स' एक वैज्ञानिक ग्रन्थ है लेकिन उसको दुबारा नहीं लिखा गया। फलतः इसके विभिन्न भाग एक दूसरे से असम्बद्ध से मालूम पड़ते हैं। इसकी पूरी रचना में प्रायः 15 वर्ष लगे थे।¹

'पॉलिटिक्स' की अव्यवस्था के बारे में कुछ लोगों का कहना है कि यह उन Notes का सप्रह मात्र है जो अरस्तू के व्याख्यानों से उनके शिष्यों ने तैयार किए थे। कुछ लोग कहते हैं कि ये नोट स्वयं अरस्तू ने ही अपने शिष्यों को पढ़ाने के लिए तैयार किए थे जिन्हें बाद में उसने एक ग्रन्थ के रूप में संकलित कर दिया। कुछ विद्वानों का विश्वास है कि 'पॉलिटिक्स' की रचना अरस्तू ने नहीं बल्कि लीसियस ने उसके शिष्यों ने की थी। लेकिन इन मतों की अपेक्षा मतोपजनक विचार यह प्रतीत होता है कि पॉलिटिक्स के विभिन्न अनुच्छेद वे नोट्स हैं जिन्हें अरस्तू ने समय-समय पर अपने व्याख्यानों के लिए तैयार किया होगा। यह भी संभव है कि उनमें से कुछ उसके उन अधिक विस्तृत ग्रन्थों के भाग हों जो अब उपलब्ध नहीं हैं।

'पॉलिटिक्स' आठ भागों में विभाजित है जिन्हें चिपय की दृष्टि से बार्कर (Barker) के अनुसार तीन वर्गों में बाँटा जा सकता है—

(1) पहले वर्ग में पहली, दूसरी तथा तीसरी पुस्तकें हैं। पहली पुस्तक में राज्य की प्रकृति, राज्य के उद्गम और भ्रान्तरिक उगठन तथा दास-प्रथा का वर्णन

है। दूसरी पुस्तक में प्लेटो जैसे विचारकों द्वारा प्रतिपादित आदर्श-राज्य एवं स्पाटा, फ्रीट, कांजेंज आदि तत्कालीन राज्यों की समीक्षा है। तीसरी पुस्तक में राज्यों का वर्गीकरण, नागरिकता और न्याय के स्वरूप का विवेचन है।

(2) दूसरे वर्ग में चौथी, पाँचवीं और छठी पुस्तकें हैं। चौथी पुस्तक में विभिन्न प्रकार की वास्तविक शासन-प्रणालियों का, पाँचवी पुस्तक में विभिन्न शासन-प्रणालियों में होने वाले बंधनान्तर परिवर्तनों और क्रान्ति के कारणों का प्रतिपादन है तथा छठी पुस्तक में वे उपाय दर्शाए गए हैं जिनसे लोकतन्त्रों और प्रल्पतन्त्रों (Oligarchies) को सुदृढ़ बनाया जा सकता है।

(3) तीसरे वर्ग में सातवीं और आठवीं पुस्तकें हैं। इनमें आदर्श राज्य और उसके सिद्धान्तों का विवेचन किया गया है।

सेबाइन का विचार है कि 'पॉलिटिक्स' हमें अरस्तू की राजनीतिक विचारधारा के दो चरणों को प्रकट करती है जो एक दूसरे से काफी दूर हैं। इनसे यह भी पता चलता है कि अरस्तू ने प्लेटो के प्रभाव से मुक्त होने का प्रयास किया है या इसी बात को अधिक अच्छी तरह में यो कहा जाए कि "अरस्तू ने अपनी स्वतन्त्र विचारधारा के निर्माण का प्रयास किया है।" प्रथम यह कि अरस्तू 'स्टेट्समैन' और 'लॉज' के अनुकरण पर एक आदर्श राज्य का निर्माण करना चाहता है और इसे ही राजनीतिक दर्शन का मुख्य ध्येय समझना है। 'राजनीति शास्त्र' के बारे में प्लेटो के समान ही उसकी भी नैतिक उच्च है। थोड़ा व्यक्ति और थोड़ा नागरिक उसके लिए भी एक ही हैं। उसने मन में भी राज्य का उद्देश्य उच्चतम नैतिक मनुष्य का निर्माण करना है। यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि अरस्तू ने इस दृष्टिकोण को जानबूझ कर छोड़ दिया है। इसका कारण यह है कि अरस्तू ने आदर्श राज्य सम्बन्धी प्रबन्ध को 'पॉलिटिक्स' का एक महत्त्वपूर्ण अंग रहने दिया था। लैसिन, लीसियम (Lyceum) की स्थापना के कुछ समय बाद ही उसने एक व्यापक आधार पर राजनीति के विज्ञान अथवा कला की कल्पना की। उसका विचार था कि नए विज्ञान का क्षेत्र सामान्य होना चाहिए। उसमें वयार्थ और वास्तविक दोनों प्रकार की शासन-प्रणालियों का विवेचन होना चाहिए तथा शासन की कला और राज्यों का संगठन बनने की शिक्षा का विधान भी राजनीति का यह नया विज्ञान केवल अनुभव-नामक और विवरणात्मक ही नहीं था। कुछ दृष्टियों से नैतिकता से उसका कोई सम्बन्ध नहीं था क्योंकि राजनेता के लिए यह आवश्यक है कि वह बुरे राज्य का शासन करने में भी निपुण हो। नए राजनीति विज्ञान में सापेक्ष और निरपेक्ष दोनों प्रकार के राजनीतिक हितों की जानकारी सम्मिलित थी। इसमें उस राजनीतिक व्यवस्था की भी जानकारी सन्निहित थी जिसका बुरे उद्देश्य के लिए प्रयोग होना है। राजनीति दर्शन की परिभाषा में यह विस्तार अरस्तू की एक मुख्य देन है।

वास्तव में अपने ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' में आदर्श राज्य की स्थापना तथा वयार्थ का विश्लेषण एक ही मान कर अरस्तू ने एक नवीन राजनीति विज्ञान को जन्म दिया है। उसने यह भी प्रतिपादित किया कि वयार्थ आदर्शों से गिनना भी दूर क्यों

न हो, अबहेलना नहीं होनी चाहिए। राजनीतिक विज्ञान के अर्द्धे बुरे सभी प्रकार के राज्यों का शासन एवं सगठन करने की कला शासकों को सिखानी चाहिए। अरस्तू के राजनीति के इस नवीन और व्यापक विज्ञान में न केवल राज्य का नैतिक उद्देश्य शामिल है, बल्कि उसमें उसके सामाजिक तथा राजनीतिक तत्त्वों, वास्तविक सविधानों, उनके सम्मिश्रण और तद्वर्जित परिणामों का एक अनुभवगम्य अध्ययन भी शामिल है। निरपेक्ष एवं सापेक्ष राजनीतिक श्रेय और भले-बुरे सभी प्रकार के राजनीतिक ध्येय के लिए आवश्यक राजनीतिक यत्न का ज्ञान नवीन विज्ञान का एक भाग है। राजनीतिक विज्ञान की परिभाषा और क्षेत्र को इतना विस्तृत करना इस विषय में अरस्तू की सबसे बड़ी देन है। जेजर (Zeller) के शब्दों में, "अरस्तू की पॉलिटिक्स प्राचीनकाल से विरासत में प्राप्त होने वाली एक सर्वाधिक मूल्यवाने विधि है और राजनीति-विज्ञान के क्षेत्र में प्राप्त होने वाला महानतम योगदान है।"¹

अरस्तू पर 'लॉज' का ऋण

वार्कर ने अरस्तू पर 'लॉज' के ऋण का बड़ा शोध-पूर्ण विवेचन प्रस्तुत किया है।² अरस्तू का जन्म ई पू 384 के लगभग हुआ था और वह ई पू 367 के लगभग एक विचारों के रूप में एथेन्स आया था। उस समय प्लेटो 'लॉज' की रचना में लगा हुआ था और निश्चित है कि अरस्तू पर प्लेटो का प्रभाव पड़ा था। वार्कर ने अनुसार अरस्तू के ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' तथा प्लेटो के 'लॉज' में अनेक सादृश्य हैं—

(1) प्लेटो की भांति अरस्तू ने भी विधि की प्रभुता के सिद्धान्त को स्वीकार किया है और शासकों को 'विधि के संरक्षक' तथा उनका 'सत्रक' माना है।

(2) 'पॉलिटिक्स' का वह सुप्रसिद्ध अवतरण जिसमें अरस्तू ने कहा है कि राज्य और उसकी विधि से रहित मनुष्य या तो पशु है या देवता, विचार और अभिव्यक्ति दोनों में 'लॉज' के एक सुन्दर अवतरण के अनुरूप है (874E-875D 766 A से तुलना कीजिए)। लगता है कि यह अर्थ निम्न समय अरस्तू के सामने 'लॉज' का उपयुक्त अवतरण था।

(3) अरस्तू ने परिवार से राज्य के विकास का और प्रारम्भिक राज्यों के पैतृक स्वरूप का जो वर्णन किया है उसमें वह उसी लीक पर चला है जिस पर प्लेटो 'लॉज' के तीसरे खण्ड में खता है। प्लेटो ने साइक्लोटस के बारे में होमर का जो उद्धरण दिया है वही अरस्तू ने दिया है।

(4) अरस्तू ने प्लेटो की इस युक्ति को दोहराया है कि युद्ध का लक्ष्य शान्ति की स्थापना करना होता है, वह अपने आप में साध्य नहीं होता।

(5) अरस्तू ने, 'एथिक्स' में भी और 'पॉलिटिक्स' के सातवें खण्ड के उन अध्यायों में भी जिनमें शिक्षा का विवेचन किया गया है—स्वभाव-निर्माण पर जोर दिया है। इसका सादृश्य 'लॉज' के दूसरे खण्ड में उपलब्ध होता है।

1 E. Zeller : Aristotle & the Earlier Peripatetics, Eng. Trans. Vol. II, p. 288.

2 वार्कर : पूर्वोक्त, पृ. 580-82.

(6) मिश्रित मंत्रिधान की कल्पना 'पॉलिटिक्स' और 'लॉज' दोनों ग्रन्थों में समान रूप से पाई जाती है और दोनों में ही स्पार्टा की इसका उदाहरण बताया है।

(7) अरस्तू ने कृषि के महत्त्व और सुदरे व्यापार तथा सूद-बोरी के बारे में जो विचार व्यक्त किए हैं वे प्रायः उन विचारों में अभिन्न हैं जिनका प्लेटो ने 'लॉज' के आठवें खण्ड के अन्त में और थ्यारहवें खण्ड के आरम्भ में उल्लेख किया है। इसी प्रकार, प्लेटो ने नगर-रूढ़ि की रोकथाम के लिए 'लॉज' में विचार प्रकट किया है कि अमीरों को चाहिए कि वे स्वेच्छा से गरीबों को भी धन-सम्पदा में हिस्सेदार बनाएँ। इस विचार की अभिव्यक्ति 'पॉलिटिक्स' में भी हुई है।

(8) अरस्तू ने 'पॉलिटिक्स' के सातवें और आठवें खण्डों में अपने आदर्श राज्य की रूपरेखा प्रस्तुत की है। उसके आदर्श राज्य के अवतरणों और 'लॉज' के तत्सम्बन्धी अवतरणों में बहुत अधिक समानताएँ हैं। अरस्तू अपने सर्वश्रेष्ठ राज्य का चित्रण करते समय प्लेटो के द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य का अनुसरण करें—यह बात विचित्र भी है और अर्थगर्भित भी।

निष्कर्ष यह है कि "अरस्तू ने 'पॉलिटिक्स' के दूसरे खण्ड के आरम्भ में 'रिपब्लिक' तथा 'लॉज' दोनों की आलोचना तो की है, पर वास्तव में उसकी 'लॉज' में अधिक अभिरुचि थी और जहाँ उसके सामान्य राजनीति-सिद्धान्त पर 'लॉज' का ऋण काफी था वहाँ उसके आदर्श राज्य के चित्र पर 'लॉज' का ऋण सबसे अधिक था। यह ठीक है कि 'पॉलिटिक्स' की रचना अरस्तू ने की थी और उसने ग्रन्थ की विषय-वस्तु का आयोजन अपने दर्शन तथा सिद्धान्तों के सन्दर्भ में किया था, पर इस विषय-वस्तु का अधिकांश भाग प्लेटो का था।"

अरस्तू के राज्य सम्बन्धी विचार (Aristotle's Conception of State)

'पॉलिटिक्स' की प्रथम पुस्तक में अरस्तू ने राज्य सम्बन्धी सिद्धान्तों का वर्णन किया है। उसने राज्य के स्वरूप, जन्म और लक्ष्य का सुन्दर प्रतिपादन किया है। उसके राज्य सम्बन्धी विचार इतने मुख्यस्थित हैं कि अरस्तू के ढाई हजार वर्ष बाद आज भी उनकी प्रामाणिकता को स्वीकार किया जाता है। उसके राज्य सम्बन्धी इन सिद्धान्तों के कारण ही उसे राजनीति के नवीन विज्ञान का प्रतिपादक माना जाता है। अपने गुरु प्लेटो के समान ही उसका लक्ष्य भी सोफिस्टों के इस मत का खण्डन करता है कि राज्य एक परम्पराजनित सस्था है जिसका अपने सदस्यों की भास्वा पर कोई वास्तविक अधिकार नहीं। अरस्तू यह सिद्ध करना चाहता है कि राज्य का जन्म विकास के कारण हुआ है। यह एक स्वाभाविक सस्था है। इनके उद्देश्य और कार्य नैतिक हैं तथा यह सभी सस्थाओं में श्रेष्ठ और उच्च है।

(1) राज्य का प्रादुर्भाव—अरस्तू के अनुसार राज्य का निर्माण व्यक्ति या व्यक्ति-समूह ने जानबूझ कर और सोच-विचार कर किसी भी काल में कभी नहीं किया। राज्य एक प्राकृतिक सस्था है जिनका जन्म और विकास प्राकृतिक रूप से हुआ है। यह कहता है कि "मनुष्य एक राजनीतिक प्राणी है जो अपने स्वभाव से ही

राजकीय जीवन के लिए बना है।" अपनी स्वभाव-अन्य भौतिक, मास्कुलर एव नैतिक आवश्यकताओं की मनुष्य के लिए स्वामी तथा दास और स्त्री एव पुत्र्य एक दूसरे की ओर आकृष्ट होते हैं। इस प्रकार उनके संयोग तथा मेल से परिवार का जन्म होता है। परिवार प्रकृति द्वारा स्थापित मनुष्य की दैनिक आवश्यकताओं को पूरा करने वाली संस्था है। जब परिवारों का एकत्रीकरण हो जाता है और इस संगठन का उद्देश्य दैनिक आवश्यकताओं की पूर्ति से कुछ अधिक हो जाता है, तब एक ग्राम का अस्तित्व बनता है। सबसे अधिक प्राकृतिक ग्राम वही है जहाँ एक ही माता के दूध से पले बच्चे और बच्चों के बच्चे रहते हों। शन-शनः अनेक ग्राम एकत्रित और संगठित होकर एक समाज के रूप में इतने बड़े हो जाते हैं कि वे अपनी आवश्यकताओं के बारे में लगभग आत्म-निर्भर हो जाते हैं, तब नगर अथवा राज्य का जन्म होता है। इस प्रकार राज्य का जन्म मनुष्य की भौतिक मूल आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए होता है और वह इसीलिए कायम रह पाता है कि उसमें व्यक्तियों का श्रेष्ठ जीवन सम्भव है अतः समाज या राज्य के जन्म के अंकुर सर्वप्रथम परिवार में देखने को मिलते हैं। इन्हीं कारणों के शन-शनः विकसित एव प्रस्कृष्ट होने से अन्त में राज्य का उदय होना है। स्पष्ट है कि "राज्य प्रकृति की उपज है और व्यक्ति स्वभाव से ही राजनीतिक प्राणी है। जो व्यक्ति अपनी प्रकृति से (न कि संयोग से) बिना किसी राज्य के जीता है-वह मनुष्य की श्रेणी से या तो ऊपर है या नीचे।"¹

अरस्तू के उपरोक्त विचार से उसका यह मत स्पष्ट हो जाता है कि राज्य विकास का परिणाम है और इस विकास का क्रम परिवार से आरम्भ हुआ है। यौन सम्बन्ध एव अन्य आवश्यकताओं की पूर्ति के कारण नर-नारी इकट्ठे रहते हैं। भौतिक पदार्थों को जुटाने के लिए दासों को काम पर लगाया जाता है, जिससे स्वामी-सेवक के सम्बन्धों की उत्पत्ति होती है। इस तरह प्रजनन (यौन सम्बन्धों) एव अल्प-भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए स्त्री-पुरुष, स्वामी-सेवक आदि के साथ साथ रहने से बना परिवार एक स्वाभाविक संस्था है। यह मनुष्य की अन्त प्रकृति और इच्छा का स्वाभाविक परिणाम है। मानव की राजनीतिक यात्रा में दूसरा पड़ाव आता है ग्राम। परिवारों का समुदाय या समूह अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए ग्राम का रूप धारण करता है। एक दूसरे के लाभ के लिए बढ़ती हुई आर्थिक समस्याओं की पूर्ति के लिए तथा रक्त सम्बन्ध के पारस्परिक प्रेम के कारण एक दूसरे पर निर्भर रहते हुए परिवार ग्राम को जन्म देते हैं। विकास का यह क्रम चलना रहता है और अनेक ग्रामों के सम्मिलन से नगर-राज्य का जन्म होता है। बढ़ती हुई आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए ही अनेक ग्राम समूह बन कर नगर-राज्य के रूप में एकत्रित हो जाते हैं। इस नगर-राज्य में परिवार और ग्राम की आवश्यकताएँ पूर्ण होने के साथ-साथ कुछ अन्य आवश्यकताएँ भी पूरी होती हैं।

राज्य सैनिक सगठन बनाकर विदेशी आक्रान्ताओं से अपने निवासियों की रक्षा करता है। ग्राम पंचायत की तुलना में अधिक कुशलतापूर्वक, न्याय का कार्य करता है। विद्याओं और कलाओं का विकास करता है तथा मनुष्य की बौद्धिक एवं नैतिक शक्तियों को विकसित करने की आवश्यकताओं की पूर्ति करता है। इस तरह राज्य का विकास तीन स्थितियों से होकर गुजरता है। अरस्तू के शब्दों में "राज्य एक पूर्ण और आत्म-निर्भर परिवारों और ग्रामों का एक समूह है जिसका तात्पर्य एक सुखी और सम्मानपूर्ण जीवन से है।"

राज्य के विकास की उपरोक्त तीनों स्थितियों और उद्देश्यों को प्रस्तुत निम्नलिखित तालिका से स्पष्ट किया जा सकता है¹—

1. कुटुम्ब अथवा गृहस्थी

2. ग्राम

3. नगर-राज्य (पोलिस)

प्रजनन तथा अल्पतम भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति = क
 क + न्याय के लिए ग्राम पंचायत तथा धार्मिक उत्सव आदि = ख
 क + ख + न्याय तथा सैनिक संरक्षण, विद्या तथा कलाओं का विकास = ग

(2) राज्य एक स्वाभाविक संस्था (The State : A Natural Association)—प्लेटो की भांति अरस्तू का भी यह मानना है कि राज्य किसी समझौते का परिणाम नहीं है, अपितु एक प्राकृतिक समुदाय है। प्लेटो एवं अरस्तू से पहले सोफिस्ट मानते थे कि राज्य एक परम्पराजनित संस्था (कृत्रिम समुदाय) है जिसे मनुष्यों ने आपस में समझौता (Contract) करके बनाया है। इसी आधार पर उनका कहना था कि राज्य का अपने सदस्यों की निष्ठा पर कोई वास्तविक अधिकार नहीं है। वे राज्य की आत्माओं अथवा कानूनों का पालन केवल दण्ड के भय अथवा पुरस्कार की आशा से करते हैं किन्तु अरस्तू का कहना है कि राज्य का जन्म जीवन के लिए हुआ है और सुखी जीवन के लिए वह जीवित है। मनुष्य एक बुद्धिमान प्राणी है। नैतिक कारणों से ही वह कानून का पालन करता है। यदि उसे कानून का पालन करना अपने हितों के विरुद्ध प्रतीत होता है तो वह केवल दण्ड-भय के कारण ही उनका उल्लंघन करने से नहीं रुकेगा। अरस्तू के अनुसार राज्य इसलिए स्वाभाविक है कि उससे प्रलग और बाहर रहकर मनुष्य अपने जीवन के लक्ष्य की प्राप्ति नहीं कर सकता। मनुष्य एक राजनीतिक प्राणी है और प्रकृति ने उसे राज्य के सदस्य के रूप में रहने के लिए ही बनाया है। अरस्तू के अनुसार बुद्धिमान मनुष्य बुद्धि द्वारा अपने हितों की वृद्धि करना अपना नैतिक दायित्व समझता है। इन हितों की पूर्ति राज्य में ही हो सकती है और इसीलिए उसके द्वारा राज्य के नियमों का पालन किया जाता है।

अरस्तू राज्य को एक 'कॉमोनिया' (Koinonia) अर्थात् ऐसा समुदाय मानता है जिसके बिना मनुष्य का जीवन सम्भव नहीं है। राज्य एक बन्धुत्व है, एक

1 भोलानाथ शर्मा : अरस्तू की राजनीति (Hindi Trans. of 'Politics'), p. 90.

जाति है। यह उन लोगों का संगठन है जो एक दूसरे से निम्न होते हुए भी सामान्य आवश्यकताएँ रखते हैं और वस्तुओं एवं सेवाओं के पारस्परिक आदान-प्रदान द्वारा उन आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए प्रकृति से प्रेरित होते हैं। अरस्तू के शब्दों में "जो व्यक्ति राज्य के बाहर रहता है वह या तो पशु है अथवा देवता।"

राज्य को प्राकृतिक मानने के पक्ष में अरस्तू निम्नलिखित कारण प्रस्तुत करता है—

(i) अरस्तू का कहना है कि "यदि जिन संस्थाओं पर राज्य आधारित है वे सस्थाएँ स्वाभाविक हैं तो निश्चय ही उन स्वाभाविक संस्थाओं का विकसित रूप भी स्वाभाविक होगा।"¹ कोई भी विचारक, यहाँ तक कि सोफिस्ट भी परिवार को मनुष्य पर थोपी हुई कृत्रिम व्यवस्था नहीं मानते। परिवार स्वाभाविक अथवा प्राकृतिक प्रवृत्तियों का परिणाम है। यह मानव के भावनात्मक जीवन की अभिव्यजना है, इन्हींलिए वह स्वाभाविक है और मानव-विकास के मार्ग में बाधक न होकर साधक है। "यह एक घोंसले के सदृश है, पिंजड़े की तरह नहीं।"² यदि परिवार एक स्वाभाविक संस्था है तो राज्य और भी अधिक स्वाभाविक हुआ क्योंकि परिवार की इस स्वाभाविक व्यवस्था से ही राज्य का विकास हुआ है।

(ii) अरस्तू के अनुसार राज्य एक स्वाभाविक संस्था इसीलिए भी है कि राज्य का जन्म मनुष्य की विभिन्न आवश्यकताओं की पूर्ति और उसके व्यक्तित्व के सर्वांगीण विकास के लिए हुआ है। उसके शब्दों में, "मानवीय आवश्यकताओं पर आधारित मानव समुदाय के बढ़ते हुए धरे की चरम परिणति राज्य है।"³ सामाजिकता मनुष्य का एक स्वाभाविक गुण है। इसी गुण के कारण मनुष्य अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति सामाजिक स्तर पर करना चाहता है। परिवार और ग्राम मानव विकास के लिए आवश्यक समस्त सुविधाओं, साधनों या आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं करते, अतः वे मिलकर नगर राज्य में परिणत होते हैं जिसमें मनुष्य की सभी आवश्यकताओं की पूर्ति हो पाती है। आत्म-निर्भरता (Self-sufficiency) प्लेटो और अरस्तू के अनुसार केवल राज्य में ही प्राप्त हो सकती है। 'आत्म-निर्भरता' से तात्पर्य केवल आर्थिक स्वपर्याप्तता से ही नहीं है, बल्कि प्लेटो और अरस्तू का इससे अभिप्राय यह है कि राज्य उन सम्पूर्ण स्थितियों और वातावरण की पूर्ति भी करता है जो व्यक्ति के नैतिक विकास के लिए आवश्यक है। समाज के ग्राम जैसे निम्नतर रूप अपर्याप्त केवल इसलिए नहीं हैं कि वे मनुष्य की समस्त इन्द्रियपरक आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं कर सकते, बल्कि इसलिए हैं कि वे उसकी बौद्धिक आवश्यकताओं की समुचित रूप से पूर्ति नहीं कर पाते। इनकी पूर्ति केवल एक

1 Aristotle : "If the earlier forms of society are natural so is the state, for it is the end of them and the nature of a thing is end."

2 "Therefore it does not thwart human growth but fosters it. It is like a nest not like a cage." —Foster : Masters of Political Thought, p 128

3 Aristotle : "The state is the culmination of widening circles of human association on human wants."

राजनीतिक समाज में, जो कि आर्थिक समाज से भिन्न है, हो सकती है। मनुष्य की बौद्धिक प्रकृति का पूर्ण विकास राजनीतिक क्रिया में ही सम्भव है जो कि आर्थिक क्रिया से भिन्न है।¹

(iii) मनुष्य की प्रकृति में विकास के अचरु निहित हैं। विकास उसका स्वभाव है। मनुष्य की यह विकासवादी प्रकृति एक शक्ति है जो उसे सदैव किमी विशेष लक्ष्य की ओर प्रेरित और गतिमान बनाती है और यह लक्ष्य राज्य ही है।

इस प्रकार अरस्तू की मान्यता है कि राज्य एक सर्वथा स्वाभाविक अथवा प्राकृतिक सस्था है। मनुष्य एक राजनीतिक प्राणी है और राज्य एक स्वाभाविक सस्था। ये दोनों कथन एक दूसरे में निहित हैं। राज्य मनुष्य का स्वाभाविक लक्ष्य है। यहाँ एक उल्लेखनीय बात यह है कि मनुष्य को राजनीतिक प्राणी बनाने वाली शक्ति उमरी भाषण-शक्ति है। अन्य पशु यूवचारी (Gregarious) हैं, किन्तु केवल मनुष्य ही राजनीतिक प्राणी है क्योंकि उमरी स्वाभाविक लक्ष्य राज्य है और केवल उसे ही भाषण-शक्ति प्राप्त है। अपनी उम शक्ति के कारण ही मनुष्य शुभ और अशुभ एवं न्याय और अन्याय में भेद करने में सक्षम है। भाषा के बरदान में ही वह एक दूसरे के सुख-दुःख की वेदना का अनुभव कर सकता है। आहार, निद्रा, भय, मधुन आदि प्रवृत्तियों की दृष्टि में तो मनुष्य और अन्य पशु में कोई अन्तर नहीं है। मनुष्य की विलक्षणता उसके विवेक और उमकी भाषण-शक्ति में है। राज्य में ही मनुष्य को पशुओं से पृथक् करने वाले बाँडिर एवं नैतिक गुणों की प्राप्ति का अवसर मिलता है। व्यक्ति विकसित होकर राज्य में ही उम चरम शक्ति तक पहुँचता है और उन कार्यों का नवी प्रकार सम्पादन कर सकता है जिनके लिए प्रकृति ने उसका निर्माण किया है। ऐसी स्थिति वास्तविक अथवा स्वाभाविक होती है और इसीलिए राज्य स्वाभाविक सस्था है। अन्य प्राकृतिक सगठनों में राज्य की भिन्नता इसी में है कि जहाँ राज्य के सदस्य राजनीतिक जीवन बिनाते हैं वहाँ अन्य प्राकृतिक सगठनों के जीव राजनीतिक जीवनदापन नहीं कर सकते और न उनमें मनुष्यों की भाँति विवेक, बुद्धि-सम्पन्नता और भाषण-शक्ति पाई जाती है।

(3) राज्य सर्वोच्च समुदाय के रूप में है (The State as the Supreme Association)—अरस्तू राज्य को समुदायों का समुदाय ही नहीं अपितु सर्वोच्च समुदाय मानता है (The State is not merely an association of associations, it is the supreme association)। राज्य सर्वोच्च समुदाय इसलिए है कि वह सब के ऊपर है और अन्य सब इसके अंग में लिपटे हुए हैं। विभिन्न प्रकार के समुदाय मनुष्य की विभिन्न आवश्यकताओं की पूर्ति करने हैं। उदाहरणतः मनोरंजन सस्थाएँ मनुष्य की भावनाओं की सतुष्टि करती हैं तो आर्थिक सस्थाएँ उसकी उदर-पूर्ति के साधन जुटाती हैं। अन्य सामाजिक सस्थाएँ उसकी अन्य आवश्यकताओं को यथा धर्म, शिक्षा आदि को पूरा करती हैं। लेकिन राज्य इन सबमें बड़ी और ऐसी

संस्था है जिसमें सामाजिक विकास का चरम रूप निहित है, जो मनुष्य की बौद्धिक, नैतिक, आध्यात्मिक सभी आवश्यकताओं की पूर्ति करता है। इसके विकास में शेष संस्थाओं का विकास निहित है। राज्य इसलिए सर्वोच्च समुदाय है कि इसका लक्ष्य ही सर्वोत्तम है और वह है—अपने सदस्यों के जीवन को शुभ बनाना। राज्य अपने नागरिकों को सदगुणी जीवन की प्राप्ति के लिए तैयार करता है। जहाँ अन्य संस्थाएँ मनुष्य को आंशिक रूप से आत्मनिर्भर बनाती हैं, वहाँ राज्य उसे पूर्ण रूप से स्वावलम्बी बनाता है। प्रत्येक अन्य समुदाय का उद्देश्य किसी विशेष एव निम्नतर शुभ की प्राप्ति करना है जबकि राज्य का उद्देश्य परम शुभ और सम्पूर्ण विकास को प्राप्त करना है। सदगुणी जीवन की प्राप्ति के लिए अन्य संस्थाओं में कम अवसर मिलते हैं जब कि राज्य में इस मुझी जीवन की प्राप्ति सम्पूर्ण रूप से होती है। शुभ जीवन के अन्तर्गत मानव की नैतिक और बौद्धिक क्रियाएँ सम्मिलित हैं। इन्हें नृप करने का अन्य समुदायों की अपेक्षा राज्य में अधिकतम क्षेत्र है अतः निश्चय ही राज्य सर्वोच्च एव सर्वोत्तम संस्था है।

(4) राज्य मनुष्य से पहले (The State is prior to the individual)—

अरस्तू वा यह भी कहना है कि राज्य मनुष्य से पहले है। सतही तौर पर अरस्तू वा यह कथन विचित्र सा प्रतीत होता है क्योंकि राज्य का जन्म मनुष्यों के द्वारा हुआ है। व्यक्तियों के अभाव में राज्य की कल्पना भी नहीं की जा सकती। जब केवल मनुष्य के हित के लिए ही राज्य का जन्म हुआ है तब राज्य मनुष्य से पहले कैसे आया? यह भी अरस्तू स्वयं बतला चुका है कि ऐतिहासिक विकास की दृष्टि में आरम्भ में व्यक्तियों से मिलकर परिवार बन, परिवारों में ग्राम और ग्रामों से राज्य। इस तरह काल-क्रम की दृष्टि से व्यक्ति पहले है और राज्य मग से अन्त में है। तब यह मानना कि राज्य 'मनुष्य से पहले है या व्यक्ति का पूर्वगामी है'—इससे क्या तात्पर्य हो सकता है?

वास्तव में अरस्तू के उपरोक्त कथन को ऐतिहासिक दृष्टि से नहीं लिया जाना चाहिए। वह मनोवैज्ञानिक एव तर्क-सम्मत सम्बन्ध की दृष्टि से राज्य को व्यक्ति का पूर्ववर्ती मानता है। उसका तर्क है कि राज्य एक समग्रता (Whole) है और व्यक्ति उसका अंग है अर्थात् राज्य और व्यक्ति का वही सम्बन्ध है जो शरीर का उसके अंगों से होता है। नूँकि समग्र पहले आता है और अंग बाद में। इसलिए हम मादृश्य के आधार पर राज्य पहले का हुआ। अरस्तू ने कहा कि यदि शरीर नष्ट कर दिया जाए तो हाथ अथवा पैर का भी अस्तित्व नहीं रहेगा। पत्थर या काष्ठ का हाथ अथवा पैर हम भले ही बना लें लेकिन सम्बन्ध एव कार्यों की दृष्टि से उसे वास्तव में हाथ या पैर नहीं कहा जा सकता। किसी भी वस्तु की परिभाषा उसके कार्यों से की जाती है। स्पष्ट है कि शरीर अथवा अवयवों के बिना उसके विभिन्न अंगों का कोई अस्तित्व नहीं हो सकता। व्यक्ति के सम्बन्ध में भी यही बात लागू होती है। यदि व्यक्ति को राज्य से विलग कर दिया जाए तो वह स्वावलम्बी नहीं हो सकता। व्यक्ति का राज्य से पृथक् कोई महत्त्व नहीं है जो व्यक्ति राज्य

अथवा समाज के बिना रह सकता है और अकेला होने पर भी स्वावलम्बी हो सकता है वह अरस्तू की शब्दावली में, या तो पशु है या देवता। इस तरह अरस्तू कहना चाहता है कि जीव के विचार की दृष्टि से अवयव अंग से पहले होना चाहिए, क्योंकि अवयवों के अभाव में उसके अंगों की कल्पना नहीं की जा सकती। राज्य एक जैविक इकाई है, अतः उसकी अवयवी समग्रता व्यक्ति से पूर्ववर्ती होनी चाहिए। अंग की व्याख्या समग्र के बिना नहीं की जा सकती। समस्त अंग समग्र के अंग होते हैं और समग्र की धरणा के बिना अंग महत्त्वहीन हैं। अंग के अस्तित्व के लिए समग्र का पूर्ववर्ती रूप में उपस्थित होना अनिवार्य है। यही बात व्यक्ति और राज्य के बारे में है। व्यक्ति की परिभाषा और महत्त्व के लिए समग्र अथवा राज्य होना ही चाहिए। अतः सैद्धान्तिक दृष्टि से राज्य व्यक्ति से पहले आया है और प्राकृतिक है।

(5) राज्य अन्तिम एवं पूर्ण संस्था (State as the final and perfect form of human association)—अरस्तू की सीमा तत्कालीन अवस्था में उपलब्ध नगर-राज्य तक थी। वह नगर-राज्य को मानव-समाज का सर्वोत्तम समुदाय और मनुष्य का अन्तिम लक्ष्य मानता है। परिवार और ग्राम के बाद राज्य में मानव के विकास-लक्ष्य की प्राप्ति होती है। अरस्तू के अनुसार नगर-राज्य के बाद राज्य का कोई अन्य कार्य नहीं रह जाता। उसकी दृष्टि में वह सामाजिक विकास का चरम रूप है। परिवार में आरम्भ होने वाला विकास नगर राज्य के रूप में परिपूर्णता की प्राप्ति करता है। यद्यपि अरस्तू के सामने ही यूनान के नगर राज्यों को ध्वस्त करके फिलिप (Philip) ने अपने साम्राज्य की स्थापना कर ली थी किन्तु नगर-राज्य की वैचारिक दुनिया में विचरने वाला अरस्तू सम्भवतः इस परिवर्तन के महत्त्व को नहीं आंक सका। बाद में जन्म लेने वाले राष्ट्रीय राज्यों का स्वप्न वह नहीं देख सका। आधुनिक युग के विशालतम राज्यों तक उसकी दृष्टि तत्कालीन अवस्था में नहीं पहुँच सकी। उसने नगर को ही सामाजिक विकास का चरम रूप मानते हुए उसे मनुष्य के राजनीतिक विकास का अन्तिम लक्ष्य स्वीकार किया।

(6) राज्य का जैविक स्वरूप (Organic Nature of the State)—अरस्तू अपनी लक्ष्य प्रधान मीमांसा के कारण यह प्रतिपादित करता है कि राज्य का स्वरूप जैविक है अर्थात् दूसरे शब्दों में राज्य की प्रकृति एक सावयवी जीवधारी के समान है। प्रत्येक सावयवी जीव का विकास स्वाभाविक रूप से होता है। उसके कार्य उसके विभिन्न अंगों द्वारा किए जाते हैं। सावयवी के विभिन्न अंगों में कार्यों का वितरण होता है और वे उन कार्यों को करने के लिए शरीर पर घातित होते हैं। यदि शरीर का कोई अंग अनुपात से घट बढ़ जाता है तो परिणामस्वरूप समस्त शरीर निर्बल हो जाता है। ठीक ये ही बातें राज्य पर भी लागू होती हैं। राज्य का भी स्वाभाविक रूप से विकास हुआ है। उसके भी समस्त कार्य उसके अंगों (व्यक्तियों) द्वारा किए जाते हैं। विभिन्न अंगों में कार्यों का वितरण होता है

घौर ये समस्त घटक राज्य के लक्ष्य की प्राप्ति हेतु अपने-अपने कार्य करते हैं। जिस तरह नाना प्रकार के अंगों से मिलकर सावयवी जीव का निर्माण होता है, उसी तरह राज्य भी नाना प्रकार के अंगों (व्यक्तियों, समुदायों) से मिलकर बना हुआ एक सम्मिश्रण अथवा सम्पूर्ण (Compound of whole) है। जिस तरह समस्त अंगों का महत्व घौर उनकी उपयोगिता उनकी जैविक एकता से है उसी तरह व्यक्तियों और समुदायों का मूल्य घौर महत्व भी राज्य की सजीवनी शक्ति के कारण है। राज्य के विभिन्न घटक अपने अस्तित्व के लिए राज्य पर आश्रित हैं। राज्य के अभाव में उनका विनाश एक स्वाभाविकता होगी।

राज्य के जैविक स्वरूप में इस प्रकार आस्था रखते हुए भी अरस्तू राज्य को पूरी तरह जीव नहीं मानता। हीगल (Hegel) घौर उसके अनुयायियों की भाँति वह राज्य को प्रतिप्राणी (Super being) भी स्वीकार नहीं करता। वह व्यक्ति को राज्य के पूर्णतः अधीन नहीं बनाता। व्यक्ति से राज्य को केवल ऊपर मानते हुए वह कहता है कि राज्य के बिना व्यक्ति की कोई कल्पना सम्भव नहीं है क्योंकि राज्य ही में मानव-व्यक्तित्व का विकास सम्भव है। अरस्तू राज्य को केवल व्यक्ति के सम्पूर्ण विकास के लिए आवश्यक मानता है। उसके अनुसार राज्य का अपना कोई स्वतन्त्र उद्देश्य नहीं। उसका उद्देश्य केवल नागरिकों का सुखवर्धन एवं नैतिक विकास ही है। इस तरह राज्य के स्वरूप को जैविक बताते हुए भी अरस्तू अराजकतावादी व्यक्तिवाद और निरकुशतावाद (Anarchic Individualism and Absolutism) दोनों के दोषों से मुक्त है।

(7) राज्य का आत्म-निर्भर (Self-sufficient) होना—अरस्तू राज्य की एक बहुत बड़ी विशेषता यह मानता है कि वह आत्म-निर्भर इकाई है। आत्म-निर्भरता का सामान्यतः अर्थ यह होता है कि अपनी आवश्यकताओं को स्वयं ही पूरा कर लेना लेकिन अरस्तू ने पारिभाषिक अर्थ में इसका प्रयोग किया है। वह अपने 'शास्त्र' में लिखता है कि "आत्म-निर्भरता वह गुण है जिसके द्वारा स्वतः जीवन वांछनीय बन जाता है, तथा उसमें कोई अभाव नहीं रह जाता।"¹ आत्म-निर्भर से उसका तात्पर्य केवल रोटी, कपड़ा और मकान की समस्या सुलभाने मात्र से नहीं है। 'आत्म-निर्भर' का अर्थ है—कोई कमी न होना। राज्य में, अरस्तू के अनुसार, मनुष्य केवल अपनी आर्थिक आवश्यकताओं की ही पूर्ति नहीं करता बल्कि सच्चा जीवन बिताता है। उसका शारीरिक, बौद्धिक एवं मानसिक विकास होता है। राज्य में मनुष्य सुखी एवं सम्मानपूर्ण जीवन व्यतीत करता है। नगर राज्य को 'आत्म-निर्भर' कहने से अरस्तू का यही अभिप्राय है कि नगर राज्य उन समस्त स्थितियों और वातावरणों की पूर्ति करता है जो व्यक्ति के नैतिक विकास के लिए आवश्यक है। पेट भरने का कार्य तो पशु भी करते हैं। मनुष्य का मनुष्यत्व इसी में है कि वह अपने विशेष गुणों का विकास करे और यह केवल 'आत्म-निर्भर' राज्य

में ही सम्भव है। इसीलिए अरस्तू का कहना है कि "राज्य की उत्पत्ति जीवन की आवश्यकता मात्र के कारण हुई, किन्तु उसकी सत्ता अच्छे जीवन की सम्प्राप्ति के लिए बनी हुई है।" अरस्तू के 'आत्म-निर्भर' राज्य के विचार को स्पष्ट करते हुए फोस्टर ने लिखा है—"समाज का एक ग्राम सरीखा निम्न रूप केवल इसीलिए अर्थात् नहीं है कि वह मनुष्य की इन्द्रियपरक आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं कर सकता बल्कि इसलिए कि वह उसकी बौद्धिक आवश्यकताओं की भी समुचित पूर्ति नहीं कर पाते इनकी पूर्ति केवल एक राजनीतिक समाज में ही (जो कि आर्थिक समाज से भिन्न है) हो सकती है। मनुष्य की बौद्धिक प्रकृति का पूर्ण विकास राजनीतिक क्रिया में ही सम्भव है जो कि आर्थिक क्रिया से भिन्न है।"¹

(8) राज्य का एकत्व और बहुत्व (Unity and Plurality of the State)—
प्लेटो ने आदर्श राज्य की एकता बनाए रखने के लिए एकत्व (Unity) पर बहुत बल दिया है। 'राज्य नागरिकों की सभी बातों को नियमित तथा नियन्त्रित करे' यह प्लेटोवाद का निष्कर्ष है। इसी उद्देश्य की प्राप्ति के लिए उसने सम्पत्ति और स्त्रियों के साम्यवाद तक का समर्थन किया है। राज्यों में अवयवी शरीर (Organism) की भाँति एकता होनी चाहिये। जिस तरह पैर में कटा चुभने पर सारे शरीर को उसकी अनुभूति होनी है, उसी प्रकार की एकता की अनुभूति सारे राज्य और उसके नागरिकों में होनी चाहिए परन्तु अरस्तू ने राज्य की एकता को कायम रखने के लिए इसके विपरीत सिद्धान्त प्रस्तुत किया है। उसका सिद्धान्त है कि राज्य नागरिकों की कुछ बातों का नियन्त्रण एवं नियमन करे तथा अन्य कुछ बातों के लिए यह उन्हें पूर्ण स्वतन्त्रता प्रदान करे। वह राज्य की चरम एकता का पक्षपाती नहीं है। उसने राज्य में विभिन्नता में एकता (Unity in Diversity) का समर्थन किया है। उसकी दृष्टि में एकत्व ही राज्य का आदर्श स्वरूप नहीं है। यदि राज्य में प्लेटो के विचारों के अनुरूप एकता होगी तो वह राज्य, राज्य नहीं रहेगा। अरस्तू के अनुसार वस्तुन राज्य का स्वरूप बहुत्व (Plurality) में है।² उसके मत में राज्य विभिन्न प्रकार के तत्त्वों से मिलकर बनता है। यदि उनकी भिन्नता का अन्त करके एकता स्थापित की जाएगी तो राज्य का प्राणान्त हो जाएगा। जिस प्रकार एक चित्र विभिन्न रंगों से मिलकर बना है तथा जिस प्रकार संगीत की रचना रागों व तालों के मेल में होती है, उसी प्रकार से राज्य की एकता उसके विभिन्न अंगों के समुचित संगठन पर निर्भर करती है। अरस्तू अपने विभिन्नता में एकता के विचार के पक्ष में निम्नलिखित तर्क प्रस्तुत करता है—

(क) राज्य एक समुदाय है। समुदाय के निर्माण के लिए विभिन्न प्रकार के सदस्यों का होना अनिवार्य है। विभिन्नता में एकता से उच्च श्रेणी की सम्मता का आभास होता है। यदि राज्य की एकता इस सीमा तक बढ़ाई जाए कि उसको

1 Foster : Masters of Political Thought, p. 179.

2 Barker : Politics, p. 40-42.

विभिन्नता समाप्त हो जाए तो राज्य एक बहुत ही निम्न श्रेणी का समुदाय हो जाएगा। राज्य वास्तव में एक सर्वोच्च समुदाय है और इसकी सर्वोच्चता तथा एकता तभी स्थिर रह सकती है जब विभिन्नता में एकता के सिद्धान्त का पालन किया जाए।

(ख) प्रत्येक सस्था के लक्ष्य की प्राप्ति के लिए आवश्यक है कि उस सस्था का अस्तित्व बना रहे। इसलिए राज्य के लक्ष्य की पूर्ति के लिए राज्य का कायम रहना अनिवार्य है। अरस्तू के मतानुसार यदि राज्य की पूर्ण एकता स्थापित करने का प्रयास किया जाएगा तो उसका परिणाम यह होगा कि अन्ततः वह विभिन्नताओं से विहीन होकर एक व्यक्ति का राज्य रह जाएगा।

(ग) राज्य का ध्येय अपने सदस्यों की आवश्यकताओं की पूर्ति करना है। इस हेतु राज्य में विभिन्न प्रकार के व्यक्तियों का रहना आवश्यक है। राज्य की पूर्णरूपेण एकता से उस उद्देश्य की प्राप्ति नहीं होगी क्योंकि इससे विभिन्नताओं का लोप हो जाएगा। इसका स्वाभाविक परिणाम यह होगा कि न तो राज्य स्वपर्याप्त हो पाएगा और न राज्य में इसके सदस्यों की आवश्यकताओं की तुष्टि हो सकेगी।

अरस्तू के मत का सार यही है कि राज्य में एकता होनी चाहिए किन्तु यह प्लेटो के विचारानुसार व्यक्तियों के विभिन्न भेदों का अन्त करके स्थापित नहीं होनी चाहिए, अपितु विभिन्न प्रकार के समुचित सगठन द्वारा स्थापित होनी चाहिए।

(9) राज्य के उद्देश्य और कार्य (The Aims and Functions of the State) — अरस्तू का विश्वास है कि मनुष्य का उद्देश्य जीवन ही नहीं अपितु एक पादार्थ और श्रेष्ठ जीवन की प्राप्ति है और इस श्रेष्ठ जीवन की प्राप्ति करना राज्य का उद्देश्य है। राज्य सदगुणी जीवन की प्राप्ति के लिए मनुष्यों का एक नैतिक सगठन है अतः उसका लक्ष्य अपने सदस्यों की अधिकतम भलाई करना है। मनुष्य की प्रकृति अवश्य अन्ध है और राज्य का कर्तव्य उसकी अन्धता प्रवृत्तियों को व्यवहार रूप में बदलना है। राज्य को चाहिए कि वह मनुष्य को भला और सदगुणी बनाने तथा उसके नैतिक और बौद्धिक गुणों के विकास का प्रयत्न करे। अरस्तू का स्पष्ट मत है कि “राज्य की सत्ता उत्तम जीवन के लिए है न कि केवल जीवन व्यतीत करने के लिए।”¹

अरस्तू द्वारा प्रतिपादित राज्य के कार्य उसकी राज्य की इस परिभाषा में ही निहित हैं—“राज्य परिवारों तथा ग्रामों का एक पूर्ण एवं स्वपर्याप्त सगठन है जिसके द्वारा हम सुखी एवं सम्मानपूर्ण जीवन की प्राप्ति करते हैं।” अतः उसके अनुसार राज्य को ऐसे कार्य करने चाहिए जिससे मनुष्य को उच्च मूल्यों की प्राप्ति हो। अरस्तू, ताँक एवं स्पेंसर जैसे आधुनिक व्यक्तिवादियों की भाँति राज्य के कार्यों को अपने सदस्यों के अधिकारों की रक्षा करना और न्याय प्रदान करने तक ही सीमित नहीं

1 “The end of the State is not mere life; it is, rather a good quality of life.”
—Aristotle : Politics (Barker's Trans.), p. 118.

करता और न ही वह राज्य को प्रन्दाय से बचाने वाला संगठन मात्र मानता है। उसकी दृष्टि में राज्य के कर्त्तव्य सकारात्मक और रचनात्मक (Positive and Constructive) हैं। वह श्रेष्ठ जीवन को नकारात्मक तथा विध्वस्तात्मक नहीं मानता। वह चाहता है कि राज्य मानव जीवन को सुखी बनाने के लिए आवश्यक कार्य करे, मानव-जीवन को नैतिक और धर्ममग्न बनाये। ग्ररस्तू के विचार में यदि राज्य केवल इतना ही कार्य करना है कि उसके सदस्य एक दूसरे के विरुद्ध कोई अपराध न करें, एक दूसरे को कोई हानि न पहुँचाएँ तो इससे राज्यों के कार्यों की समाप्ति नहीं होती। ऐसी सस्या को राज्य तब तक नहीं कहा जा सकता जब तक वह मनुष्यों को अछा, भला और सदगुणी बनाने के प्रधान कर्त्तव्यों को पूरा न करे। ग्ररस्तू ने 'पॉलिटिक्स' की तीसरी पुस्तक के नवें अध्याय में उदाहरणों द्वारा यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि राज्य को नागरिकों की भलाई के लिए प्रयत्नशील होना चाहिए और उन्हें सच्चरित्र और सदगुणी बनाना चाहिए। राज्य यदि दूसरे के अधिकारों के अपहरण करने वाले कार्यों को रोकता है और अन्य बुरे कार्यों को नहीं रोकता तो वह अपने कर्त्तव्य का पूरा पालन नहीं करता। राज्य का नब्रध अपने नागरिकों के उन्ही कार्यों से नहीं है जो दूसरों के लिए अहितकर हों, बल्कि उसका वास्तविक और गहरा सम्बन्ध अपने नागरिकों को सच्चरित्र बनाने में है ताकि वे बुरे काम कर ही न सकें। अपराधी को केवल दण्ड के भय से ही अपराध से विरत नहीं करना चाहिए, किन्तु राज्य को उसे ऐसा सच्चरित्र बना देना चाहिए कि वह अपराधों की ओर प्रवृत्त ही न हो।

ग्ररस्तू के अनुसार मनुष्य गुण और दोष दोनों का समन्वय है। यदि उनके दोषों पर अनुग्रह न रखा जाए तो मनुष्य भी सबसे बड़ा पशु है। अतः समाज में न्याय-व्यवस्था स्थापित करना और व्यक्ति में से उनके दोषों को दूर कर उच्च जीवन की सुविधाएँ प्रदान करना राज्य का कर्त्तव्य है। राज्य मनुष्य के नैतिक जीवन में एक आध्यात्मिक सस्या है। उसका कर्त्तव्य नागरिकों के अछे जीवन का विकास करना है।

ग्ररस्तू की राज्यों के कर्त्तव्य सम्बन्धी इस व्याख्या से स्पष्ट है कि उसने राज्यों के कार्य क्षेत्र को अत्यधिक व्यापक बतलाया है—इतना व्यापक कि ग्रीन जैमा आदर्शवादी भी इस सम्बन्ध में उससे बहुत पीछे रह जाता है ग्रीन के अनुसार राज्यों के कार्यों का स्वरूप निषेधात्मक है अर्थात् राज्य का कार्य सुखी जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं को हटाना है, मनुष्य को अछा बनाना नहीं। आधुनिक समाजवाद और आदर्शवादी प्लेटो तथा ग्ररस्तू की बात का समर्थन नहीं करते हैं कि राज्य का कार्य मनुष्य को एक सच्चा और श्रेष्ठ व्यक्ति बनाना है तथा जो राज्य धर्म का पोषण नहीं करता वह सच्चा राज्य नहीं है। राज्य मार्ग में आने वाली बाधाओं को हटाकर नैतिक जीवन के लिए मार्ग प्रशस्त कर सकता है किन्तु नैतिक बनने के लिए उन्हें विवश नहीं कर सकता।

(10) राज्य और शक्ति का सम्बन्ध—अरस्तू ने व्यक्ति और राज्य में गहरा सम्बन्ध बतानाते हुए राज्य और व्यक्ति की तुलना कई दृष्टिकोणों से की है। एक व्यक्ति के समान राज्य को भी साहस, आत्म-नियन्त्रण तथा न्याय के गुण प्रदर्शित करने होते हैं। राज्य भी व्यक्ति के समान आत्म निर्भर और नैतिक जीवन व्यतीत करता है। राज्य भी नैतिक नियमों का पालन करता है और व्यक्ति के समान ही अपने सदस्यों को नैतिक विधि मानने के लिए बाध्य करता है। उसके अनुसार मानव मस्तिष्क को तीन भागों में बाँटा जा सकता है—जड़ भ्रवस्था (Vegetative Soul), पशु भ्रवस्था (Animal Soul) एवं बौद्धिक भ्रवस्था (Intellectual Soul)। प्रथम भ्रवस्था में वह केवल जाति को आगे बढ़ाता है, दूसरी भ्रवस्था में उसमें गतिशीलता है और तीसरी भ्रवस्था में उसकी बुद्धि का विकास होता है। अरस्तू राज्य के विकास में मानव मस्तिष्क के उपरोक्त तीनों तत्वों से तुलना करता है जो परिवार, ग्राम तथा राज्य के स्वरूप से मिलते-जुलते हैं। राज्य के विकास की तीनों भ्रवस्थाएँ मानव मस्तिष्क की भ्रवस्थाओं की परिचायक हैं।

अरस्तू के दास-प्रथा सम्बन्धी विचार (Aristotle's Views on Slavery)

जबकि प्लेटो की परम्पराओं में दासता नहीं थी उसके शिष्य अरस्तू की उनमें बहुत श्रद्धा थी। अरस्तू ने अपने ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' में स्पष्ट लिखा है कि "हमें याद रखना चाहिए कि युग-युग के प्रभाव की उपेक्षा करना हमारे लिए हितकर नहीं हो सकता। यदि ये चीजें अच्छी होनी तो पिछली अग्रणीत शताब्दियों में वे अज्ञात न रही होती।" उनके दानता सम्बन्धी विचार उसकी इसी रुढ़िवादिता के प्रमाण हैं।

दास-प्रथा तत्कालीन यूनानी जीवन का एक विशेष अंग थी। यूनान का आर्थिक ढाँचा इस प्रकार का था कि भूमि का स्वामित्व कुलीन परिवारों के हाथ में था जो परिश्रम नहीं कर सकते थे। उत्पादन के लिए उनके अधीन श्रमिकों का एक बड़ा दल जो-तोड़कर परिश्रम करता था। इन श्रमिकों में अधिकांश दरिद्र व्यक्ति तथा युद्ध बन्दी सैनिक आदि थे। बाहरी देशों से पकड़कर भी इन्हें लाया जाता था। दासों की यह विशाल सेना वास्तव में राष्ट्रीय सम्पत्ति मानी जाती थी क्योंकि इनके परिश्रम पर ही मारा देश जीता था। यूनानी संस्कृति के भव्य प्रासाद की नींव में दासों के श्रम का महत्त्वपूर्ण भाग था। दास-प्रथा यूनानियों के लिए उचित, आवश्यक तथा उपादेय थी और उनकी नभ्यता की प्रतीक भी। कुछ लोगों ने मानवता के नाम पर इस प्रथा का विरोध किया। एन्टीफोन (Antiphon) ने कहा कि यूनानियों तथा बर्बर जातियों की प्राकृतिक बातों में कोई भेद नहीं था किन्तु अरस्तू ने राष्ट्र की मर्यादा अनुष्ण बनाए रखने के लिए इस दास-प्रथा का अनुमोदन किया। नगर-राज्यों की आर्थिक और राजनैतिक आधारशिला दास-प्रथा ही थी जिसे अरस्तू ध्वस्त करना नहीं चाहता था। वह स्वयं कई दासों का स्वामी था। एक यथार्थवादी तथा व्यावहारिक विचारक होने के नाते वह केवल भावनाओं के

नीच स्तर से घबड़ाकर राष्ट्र का उत्पादन कम करने भयवा जटिलता बढ़ाने का भी पक्षपाती न था। वह जिनोफोन (Xenophon) के इस विचार का भी समर्थक था कि "मानव-मात्र का यह शाश्वत नियम है कि विजित राज्यों के निवासियों की देह तथा सम्पदा पर विजेताओं का अधिकार होता है।" दास के बारे में अपने विचार प्रकट करते हुए अरस्तू ने 'पोलिटिक्स' में लिखा है—“स्वामी केवल दास का स्वामी है, वह (स्वामी) उनका दास नहीं है जबकि दास केवल अपने स्वामी का दास ही नहीं बल्कि पूर्ण रूप से उसी का है। जो अपनी प्रकृति से ही अपना नहीं है बल्कि दूसरे का है और फिर भी मनुष्य है, वह निश्चय ही स्वभाव से दास है। वह दूसरे की सम्पत्ति है या उसका कब्जा है और एक कब्जे की परिभाषा यह है कि वह कार्य करने का केवल एक साधन है जो कब्जा करने वाले से पृथक् है।”

अरस्तू का कहना है कि जिस प्रकार मनुष्य सम्पत्ति रखता है उसी प्रकार वह दास भी रखता है। उसके मतानुसार सम्पत्ति दो प्रकार की होती है—

1. सजीव (Animate), 2. निर्जीव (Inanimate)

निर्जीव सम्पत्ति में मकान, खेत और अन्य अचल सम्पत्ति आती है जबकि सजीव सम्पत्ति में हाथी, घोड़े अन्य पशु एवं दास आदि सम्मिलित हैं। किसी भी परिवार की सफलता और उसके कल्याण के लिए इन दोनों ही प्रकार के उपकरणों का होना आवश्यक है।

अरस्तू दास को एक पारिवारिक सम्पत्ति मानता है। उसकी दृष्टि में परिवार के लिए दास अधिक आवश्यक है, क्योंकि वह एक सजीव सम्पत्ति है जो परिवार की आवश्यकताओं की पूर्ति में सहायक है। “सम्पत्ति वास्तव में सजीव और निर्जीव उपकरणों का समूह है। दास सम्पत्ति का सही उपकरण है और जिस प्रकार कुछ उपकरण अन्य उपकरणों से बड़े-बड़े होते हैं उसी प्रकार दास, जो कि सजीव उपकरण है, अन्य निर्जीव उपकरणों की तुलना में अग्रणी है। निर्जीव उपकरणों से सभी काम लिया जा सकता है जब उनसे पहले सजीव उपकरण विद्यमान हो।”¹ दास के सम्बन्ध में अरस्तू के विचारों को प्रकट करने वाला वाकरर का यह कथन उल्लेखनीय है कि “उत्पादन और कार्य करने में जो अन्तर है, उसका आधार अरस्तू की वह विचारधारा है जिसके अनुसार उत्पादन व्यक्ति के उस कारण का परिणाम है जो उसे उस कार्य की समाप्ति के पश्चात् मिलता है। किन्तु यह कार्य जब सेवा के रूप में किया जाता है तो उसका परिणाम काम के समाप्त होने पर, काम की सफलता के प्रतिरिक्त और कुछ नहीं होता। जीवन भी हमारा एक काम है न कि काम का एक परिणाम, अतः एक दास काम के वातावरण के मध्य केवल एक सेवक है।”

दास प्रथा के आधार

अरस्तू ने दास प्रथा के नैतिक और भौतिक दोनों पक्षों का समर्थन करते हुए उसके भौचित्य को निम्नानुसार सिद्ध किया है—

1 Aristotle : Politics (Barker's Trans.), pp. 10-11.

1. दास प्रथा एक स्वाभाविक व्यवस्था है—अरस्तू के मतानुसार दास प्रथा प्राकृतिक है। "प्रकृति ने मनुष्यों को मोटे रूप में दो समूहों में बाँटा है, जिनकी आत्माओं में प्रकृति ने शासन करने व आज्ञा मानने का सिद्धान्त जमाया है। जो मनुष्य आज्ञा मानने के लिए पैदा हुए है वे प्रकृति के दास हैं और ऐसे मनुष्यों को अधीनता में रखना न्यायपूर्ण है।.....और चूंकि कुछ व्यक्ति प्रकृति से दास होते हैं और दूसरे स्वतन्त्र होते हैं, अतः स्पष्ट है कि जहाँ किसी व्यक्ति के लिए दासता लाभप्रद हो वहाँ उसे दास बनाना न्यायपूर्ण है।" अरस्तू का कहना है कि प्रकृति में सर्वत्र ही यह नियम दृष्टिगोचर होता है कि उत्कृष्ट निकृष्ट पर शासन करता है। मनुष्य में स्वाभाविक रूप से असमानता होती है। सम्य मनुष्य एक ही बुद्धि, योग्यता अथवा कौशल लेकर उत्पन्न नहीं होते। कुछ व्यक्ति श्रेष्ठतम परिस्थितियों में भी मूर्ख और अकृशल रहते हैं। दासता इसी प्राकृतिक असमानता का परिणाम है। मूर्ख और बुद्धिहीन व्यक्ति दास बनने के योग्य हैं और कुशल तथा बुद्धिमान व्यक्ति स्वामी बनने के। अरस्तू कहता है कि विषमता प्रकृति का नियम है, कुछ व्यक्ति जन्म से स्वामी तो कुछ अन्य जन्म से दास होते हैं। कुछ व्यक्ति शासन करने के लिए पैदा होते हैं तो कुछ शासित होने के लिए। कुछ आज्ञा देने के लिए जन्म लेते हैं और कुछ आज्ञा पाने के लिए। आज्ञा देने वाला स्वामी और आज्ञा पाने वाले दास होते हैं। शासक और शासित या स्वामी और सेवक का यह अन्तर सारी जड़ चेतन प्रकृति में व्याप्त है। प्रकृति ने जिन्हें स्वामी बनाया है उनमें बौद्धिक बल की और जिन्हें दास बनाया है उनमें शारीरिक बल की प्रधानता होती है। अरस्तू के शब्दों में "प्रकृति स्वतन्त्र पुरुष और दास के शरीरों में भेद करना चाहती है, अतः वह एक (दास) के शरीर को आवश्यक सेवा-कार्यों के लिए बलवान बनानी है तथा स्वतन्त्र पुरुष के शरीर को सरल और सीधा बनानी है, चूंकि वह शारीरिक श्रम के लिए बेकार होता है।" इस तरह बौद्धिक असमानता और शारीरिक क्षमता के आधार पर यह दास-स्वामी सम्बन्ध प्रारम्भ हुआ।

2 दास प्रथा दोनों पक्षों को लाभकारी—अरस्तू दास प्रथा को इस दृष्टि से भी न्यायोचित ठहराता है कि यह न केवल स्वामी के लिए अपितु दास के लिए भी उपयोगी और लाभकारी है। बुद्धिमान और विवेकी-स्वामियों को राजकार्य एवं अन्य गुप्तचर कार्य चलाने के लिए तथा अपने बौद्धिक और नैतिक गुणों के विकास के लिए समय और विश्राम की आवश्यकता होती है। यह अवकाश उन्हें तभी मिल सकता है जब उनकी आर्थिक आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु दास श्रम करे। यदि स्वामियों को शारीरिक और धुँद काम स्वयं करना पड़े तो उनकी नैतिक और बौद्धिक उन्नति कभी नहीं हो सकती। राज्य की उन्नति के नियमों का निर्धारण और संचालन तथा सभ्यता के निर्माण के लिए स्वामियों को पर्याप्त समय चाहिए। दास उनके वेतन में कार्य कर और उनके अन्य घरेलू कार्यों को निपटा कर उनके

कार्य के बोझ को हल्का करते हैं तथा उन्हें विकास और उन्नति के लिए आवश्यक समय और विश्राम प्रदान करते हैं। वास्तव में जिन प्रकार एक मशीनज मशीन यन्त्रों के अभाव में उत्तम संगीत की निष्पत्ति नहीं कर सकता, उसी प्रकार एक श्रेष्ठ अर्थात् स्वामी दासों के बिना सुखी एवं सुसंस्कृत जीवनयापन नहीं कर सकता। अतः स्वामी के दृष्टिकोण से दास-प्रथा उचित है।

स्वामी के साथ-साथ दास के दृष्टिकोण से भी यह प्रथा उतनी ही उपयोगी है। दास निर्बुद्धि और अयोग्य होते हैं जिनमें समझ और विवेक का अभाव होता है। वे समय और ज्ञान से परिचित नहीं होते अतः उनका कल्याण तभी सम्भव है जब वे योग्य तथा सयमी एवं विवेकरूपी स्वामियों के मरक्षण में रहें। अरस्तू के मत में दास की स्थिति एक बच्चे के समान है। यदि माता-पिता बच्चे पर ध्यान न दें तो उसका समुचित विकास नहीं हो सकता। उचित निर्देशन के अभाव में बच्चा अधिक या अशुभ (न माने योग्य) भक्षण से या अनुचित कार्यों से अपने को क्षति पहुँचा सकता है। ठीक उसी प्रकार दास भी अविवेकशील प्राणी होने के कारण अपना अहित कर सकता है अतः यह उचित और आवश्यक है कि दास स्वामी के मरक्षण में रहें हुए उसमें प्रेरणा और भाग्य-दर्शन पाता रहे। उस प्रसंग में अरस्तू पातल जानवरों का दृष्टान्त प्रस्तुत करता है। उसका कथन है कि मानवीय अनुशासन न रहने के कारण वे बन्धु पशु भी अनेक अच्छी बातें सीख जाते हैं और यही बात दासों पर भी लागू होती है।

उस तरह अरस्तू के अनुसार दास के बिना स्वामी और स्वामी के बिना दास निष्पाव, अशुभ तथा मजस्त रहेंगे इसलिए दास-प्रथा अनिवार्य है। शारीरिक पृथक्त्व (Physical separation) होने पर भी दास स्वामी के शरीर का एक अंग या जीवाणु है।¹

3 अरस्तू नैतिक दृष्टि से भी दास-प्रथा को आवश्यक मानता है। उसका मत है कि स्वामी तथा दासों के नैतिक स्तर में पर्याप्त मात्रा में भेद होता है। स्वामी गुणी और दास गुणहीन होते हैं। अतः स्वामी का कर्तव्य है कि वह दासों के प्रति स्नेहपूर्ण और दयालु रहे तथा दास का काम है कि वह स्वामी की आज्ञा का पालन करे। दासों में गुणों की मृष्टि होना तभी स्वाभाविक है जबकि स्वामी और दास दोनों का सम्बन्ध ही एक स्वामी दास का सम्बन्ध ही। प्रकृति से दास में सयम के गुण (True Virtue of Temperance) का अस्तित्व कभी नहीं हो सकता अर्थात् उसमें इतनी क्षमता नहीं होती कि वह अपने विवेक से अपनी शान्ताप्री या क्षुधाप्री को शासित कर सके। परन्तु वह एक सयमी स्वामी के अधीन रह कर उसके आदेशों का पालन करते हुए एक प्रकार का सयम (Derivative Temperance) प्राप्त कर सकता है। उसके सामने मानव-गुणों के पूर्ण और

1 "A slave is animated part of master's body though physically separate."

निम्नतर स्तरों के बीच चयन या छोट का प्रश्न नहीं है अपितु उसके सामने तो गुणों के निम्नतर स्तर अथवा उसके अभाव में चयन या छोट का प्रश्न है।

दासता के प्रकार

अरस्तू दास-प्रथा पर विचार करते हुए दासता के दो प्रकार बताता है

1. स्वाभाविक दासता (Legal Slavery)

2. वैधानिक दासता (Natural Slavery)

जो व्यक्ति जन्म में ही मन्दबुद्धि, अनुशूल एवं अयोग्य होते हैं वे स्वाभाविक दासता (Legal Slavery) होते हैं। किसी भी राज्य में इस प्रकार की दासता स्वाभाविक दासता है। इसके अतिरिक्त युद्ध में अन्य राज्य को पराजित कर लाए गए बन्दी भी दास बनाए जा सकते हैं। युद्ध-बन्धियों की इस प्रकार की दासता वैधानिक दासता कहलाती है किन्तु इस प्रकार की दासता को अरस्तू यूनान विज्ञानियों पर लागू नहीं करता। उसके अनुसार यूनान विवासी युद्ध में पराजित हो जाने के बाद भी दास नहीं बनाए जा सकते क्योंकि प्रकृति में उन्हें दास नहीं बल्कि स्वामी बनने के लिए पैदा किया है। तर्कशास्त्र के पण्डित अरस्तू का यह तर्क रुढ़िवाद में टकरा कर यहाँ देश-काल की परिस्थिति के बाहर कुतर्क-सा लगता है। अरस्तू का वैज्ञानिक रूप से वैधानिक दासता को अमान्य ठहराया है। वह विजित देशों को यहाँ पूर्ववत् सामूहिक दास बनाने के विधि-सम्मत अधिकार का इस आधार पर विरोध करता है कि युद्ध में ऐसे व्यक्ति भी गहड़े जा सकते हैं जो नैतिक और बौद्धिक गुणों की दृष्टि से उत्कृष्ट हों। ऐसे व्यक्ति दास नहीं बनाए जाने चाहिए फिर कई बार युद्ध अन्वयपूर्ण कारणों से भी आरम्भ किए जाते हैं अतः ऐसे युद्ध में बन्धियों को दास बनाना न्यायोचित नहीं कहा जा सकता।

दास-प्रथा के बारे में अरस्तू का मानवीय व्यवस्था

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि दास-प्रथा का पक्ष पोगर होने पर भी अरस्तू इस सम्बन्ध में कुछ ऐसी मानवीय व्यवस्थाएँ करता है जिनके कारण दास-प्रथा द्वारा होने वाले अन्यायों और दोषों का कुछ अंशों तक प्रतिकार हो जाता है—

(क) अरस्तू की पहली व्यवस्था यह है कि स्वामी और दास के हित समान हैं और दास-प्रथा का उद्देश्य दोनों का ही हित साधन है अतः स्वामियों को अपने अधिकारों का दुरुपयोग न करते हुए दासों के प्रति स्नेह एवं मैत्रीपूर्ण व्यवहार रखना चाहिए। अरस्तू पूरे दास-प्रथा का समर्थक नहीं है। वह दास और स्वामी के सम्बन्ध को भाधुर्धपूर्ण और सहयोगियों के रूप में देखना चाहता है। उसके अनुसार स्वामी का कर्तव्य है कि दास की भौतिक और शारीरिक सुविधाओं का ध्यान रखे।

(ख) अरस्तू दासों की संख्या बढ़ाने के पक्ष में नहीं है। वह उनकी संख्या आवश्यकतानुसार सीमित करना चाहता है।

(ग) अरस्तू की तीसरी व्यवस्था उसकी यह धारणा है कि दासता प्राकृतिक गुणों के कारण होती है उसका कोई कानूनी पक्ष नहीं है अतः इसे बल-परम्परागत होने का रूप नहीं दिया जाना चाहिए। दास की सन्तान मर्द ही दास नहीं होती।

यदि उसमें विवेक-शक्ति है तो वह दास नहीं है। दास को योग्य और बुद्धिमान सन्तान को मुक्त कर दिया जाना चाहिए।

(घ) अरस्तू का मत है कि समस्त दासों को अपने सम्मुख स्वतन्त्रता प्राप्ति का अन्तिम ध्येय रखना चाहिए।

अरस्तू को दास-प्रथा की धारणा की आलोचना (Criticism of Aristotle's Conception of Slavery)

अरस्तू ने दास-प्रथा सम्बन्धी जो विचार प्रकट किए हैं, उनका समर्थन करना बड़ा अप्राकृतिक और अनुचित-सा लगता है। दास-प्रथा को आवश्यक मानना, समानता और स्वतन्त्रता के वर्तमान मौलिक अधिकारों के प्रतिकूल अनुभव होता है। मानवता के आधार पर किसी भी रूप में दास-व्यवस्था समर्थनीय नहीं है। फिर, अरस्तू द्वारा प्रतिपादित दासता का सिद्धान्त स्वयं अनेक त्रुटियों से भरा है। अरस्तू की दास-प्रथा सम्बन्धी समग्र धारणा की आलोचना निम्नलिखित आधारों पर की जा सकती है—

(1) अरस्तू की दासता की परिभाषा के अनुसार कुछ व्यक्ति आज्ञा देने के लिए तथा कुछ आज्ञा मानने के लिए पैदा होते हैं। कुछ शासन करने के लिए जन्म लेते हैं तो कुछ शासित होने के लिए। ये शासित और आज्ञा-पालक व्यक्ति अरस्तू के मत में दास हैं। यदि इस धारणा को स्वीकार कर लिया जाए तो आज के औद्योगिक युग में अधिकांश व्यक्ति दास की स्थिति में आ जाएंगे जबकि वास्तव में ऐसा है नहीं।

(2) दास-प्रथा प्राकृतिक नहीं है। मनुष्य में विभिन्नता तथा बुद्धि की कुशाग्रता में अन्तर होते हुए भी, एक प्राकृतिक समानता होती है जिसकी अवहेलना करना मानव व्यक्तित्व का अपमान करना है। 'पॉलिटिक्स' में दास-प्रथा के वर्णन को देख कर मैक्सी (Maxey) ने ठीक ही कहा है कि इस पुस्तक को भी प्रवेष्ट घोषित कर दिया जाना चाहिए।¹

(3) अरस्तू के मत में दास वर्ग को शारीरिक शक्ति अधिक प्राप्त होती है लेकिन इसके साथ ही उसने यह भी सम्भव माना है कि कभी-कभी यह शारीरिक शक्ति भी नहीं होती है।

(4) रॉस (Ross) के अनुसार अरस्तू का मानव-जाति को विवेक और दृष्टि तथा शासक और शासित के आधार पर दो वर्गों में विभाजित करने के विचार का समर्थन नहीं किया जा सकता। यह वर्गीकरण सर्वथा कृत्रिम और अस्वाभाविक है। शासित व्यक्ति वस्तुतः बुद्धि-शून्य नहीं होते। आज्ञापालन करने वाले मूर्ख नहीं गृहणाए जा सकते। फिर अरस्तू स्वयं यह स्वीकार करता है कि दासों में स्वामी के आदेश को समझने और पालन करने की बुद्धि होनी चाहिए। साथ ही वह यह भी

कहता है कि दासों के साथ दासों जैसा नहीं अपितु मनुष्य की तरह भंत्रीपूर्ण व्यवहार किया जाना चाहिए। जब अरस्तू दास को मनुष्य मानता है तो उसे सभी दृष्टियों से मनुष्य ही मानना चाहिए। बार्कर ने ठीक ही निरूपा है—“यदि दास को किसी दृष्टि में भी मनुष्य समझा जाता है तो उसे सभी दृष्टियों से मानव मानना होगा और यदि उसे मनुष्य मान लिया जाए तो, यह उसे पूर्णरूपेण बुद्धि-शून्य दास मानने की उस धारणा का खण्डन करना होगा जिसके आधार पर अरस्तू ने उसके दाम बनाए रखने को न्यायोचित ठहराया है।”

(5) अरस्तू चाहता है कि दास अपने व्यक्तित्व को स्वामी के व्यक्तित्व में लीन कर दे किन्तु मनोवैज्ञानिक आधार पर यह सर्वथा असम्भव है। प्रत्येक व्यक्ति की अपनी कुछ अनुभूतियाँ होती हैं, कुछ इच्छाएँ और भावनाएँ होती हैं, तब भला दास द्वारा अपने व्यक्तित्व का स्वामी के व्यक्तित्व में सम्पूर्ण विलय किस प्रकार किया जा सकता है। किन्हीं विशेष परिस्थितियों के अन्तर्गत वह अपना शारीरिक समर्पण भले ही करदे, लेकिन मानसिक-स्तर से वह किसी के समक्ष अपना समर्पण नहीं कर सकता।

(6) अरस्तू यह सिद्ध करने में सर्वथा असफल रहा है कि स्वामित्व प्राप्त करने का अधिकारी कौन है और दासता का कौन? जब तक यह स्पष्ट न हो जाए कि दासता तथा स्वामित्व के तत्त्व किस में हैं और किस में नहीं, तब तक स्वामी और दास का निर्णय नहीं किया जा सकता। पुनः यह भी स्पष्ट नहीं है कि इस बात का निर्णय कौन करेगा कि कौन योग्य है और कौन अयोग्य? यदि ‘योग्य का अयोग्य पर शासन’ का सिद्धान्त स्वीकार कर लिया जाय तो यह निर्णय करना प्रायः असम्भव होगा कि कौन किस पर शासन करे, क्योंकि योग्यता और बुद्धिमत्ता की दृष्टि से सभी में कुछ-न-कुछ अन्तर होता है। प्रत्येक व्यक्ति योग्यता में किसी से कम तथा किसी अन्य से अधिक होगा।

(7) अरस्तू एक ओर तो दासता को प्राकृतिक बताता है और दूसरी ओर कहता है कि दासता से मुक्ति भी मिल सकती है। अरस्तू के ये परस्पर विरोधी विचार हैं। वह यह बताने का कष्ट भी नहीं करता कि जब किसी को प्रकृति द्वारा ही दास बनाकर इस सत्तार में पंदा किया गया है तो उसकी दासता से मुक्ति कैसे हो सकती है।

(8) दास-प्रथा के समर्थन द्वारा अरस्तू समानता और स्वतन्त्रता के मानवीय सिद्धान्तों पर भीषण आघात करता है। उसका यह विचार अन्यायपूर्ण है कि जो व्यक्ति राज्य की प्राथमिक और भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति करते हैं उन्हें जो राज्य द्वारा प्रदत्त अन्य सुविधाओं से वंचित कर दिया जाय। अरस्तू दासों की उत्पत्ति स्वाभाविक बतलाकर समाज में दो विरोधी दल बना देता है जो घसामति करने में बहुत हद तक सहायक होते हैं।

(9) अरस्तू के दास-प्रथा सम्बन्धी विचार अज्ञानिक हैं। वह मनुष्यों पर मनुष्यों के उदाहरण डालता है। कोई भी प्रथा जो मनुष्य को पशु-तुल्य समझते हुए

उसका मान-नील वगैरे अनुमति देती हो, कभी भी वैज्ञानिक नहीं हो सकती। दासता का जीवन पशु-तुल्य बताते हुए स्वामी के साथ पारस्परिक दायित्व का निरूपण भी अपने ग्रंथ में विरोधाभास है।

उपरोक्त सभी तथ्यों के आधार पर अरस्तू की दास-प्रथा सम्बन्धी धारणा बहुत ही आलोचना की पात्र है और अन्याय है। इसमें प्रकट होता है कि उस जमाने का दार्शनिक भी अपनी समकालीन समस्याओं और उन्हें तर्क-संगत सिद्ध करने वाले पूर्वोक्तों से ग्रस्त था।¹ अरस्तू के पक्ष में केवल यही कहा जा सकता है कि दासों की तत्कालीन सामाजिक आवश्यकता की पूर्ति के लिए आवश्यक मानते हुए भी उसने इस प्रथा में सुधार करने के बहुत प्रयत्न किए। उसने परम्परागत दास-प्रथा का विरोध किया और केवल उन्हीं व्यक्तियों को दास बनाने के योग्य माना जो प्रकृति द्वारा उन योग्य हैं। उन्हें दासता में छुटकारा पाने के लिए भी सैद्धांतिक स्पष्टता का परिचय दिया। क्रूर दास-प्रथा का विरोध करके उसने नैतिकता का ध्यान रखा, चाहे इस नैतिकता और मानवीयता का अनुपात कितना ही क्यों न हो।

अरस्तू के सम्पत्ति सम्बन्धी विचार (Aristotle's Views on Property)

अरस्तू ने सम्पत्ति की परिभाषा करते हुए उसे राज्य के अर्थ के प्रयोग में लागू माने वाले माघनों का सामूहिक नाम बताया है। बिना सम्पत्ति के कोई भी परिवार अपने जीवन को व्यवस्थित तथा आनन्दपूर्वक व्यतीत नहीं कर सकता। ऐसी स्थिति में माध्य और सुसंस्कृत परिवार की वरपना भी नहीं की जा सकती। सम्पत्ति सम्बन्धी विचार अर्क करते हुए अरस्तू ने लिखा है कि सम्पत्ति परिवार का एक आवश्यक अंग है, जिसके बिना दैनिक-जीवन सम्भव नहीं है। मनुष्य की दैनिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए परिवार की भाँति सम्पत्ति की आवश्यकता भी स्वाभाविक है। सम्पत्ति, जो परिवार का आवश्यक अंग है, उसका स्वामित्व जरूरी है। सम्पत्ति और परिवार मानव की प्रकृति-दत्त है। मनुष्य को शुद्ध ज्ञान प्राप्त करने की भोजन चाहिए, निवास के लिए मकान एवं प्रकृति द्वारा अवस्थित सर्वोत्तम नैतिकता के लिए वस्त्र। ये सब सम्पत्ति के ही भाग हैं। अरस्तू ने प्लेटो के सम्पत्ति सम्बन्धी साम्यवाद की बहुत आलोचना की है। उसका मत है कि 'प्लेटो ने सम्पत्ति के अस्त्व और गुणों की अवहेलना की है तथा उसने मानव-प्रकृति का सही अध्ययन नहीं किया है।

अरस्तू ने सम्पत्ति को दो भागों में विभक्त किया है—

1. निर्जीव (Inanimate)—इस सम्पत्ति में धन, मकान, खेत, सनिहान प्रादि आवश्यक नद वस्तुओं का समूह है।
2. जीव (Animate)—इस सम्पत्ति में दाम, मेवरा, घादि प्राते हैं। उपरोक्त ज्ञान प्रकार की सम्पत्ति परिवार के लिए उपयोगी।

अरस्तू ने सम्पत्ति, परिवार तथा सन्निधान सम्बन्धी सभी क्षत्रों में उग्र मान न अपनाते हुए मध्य-मार्ग अपनाया है। एक ओर सम्पत्ति पर व्यक्तिगत स्वामित्व का समर्थन करता है, तो दूसरी ओर वह अत्यधिक सम्पत्ति-संचय का भी समर्थन नहीं करता। अरस्तू सम्पत्ति को क्रुद्ध मीमांसो के अन्तर्गत रखना चाहता है। सम्पत्ति साधन है, व्यक्ति की आवश्यकताएँ पूरी करता है अतः उसका उत्पादन उन्नी मीमित मात्रा तक होना चाहिए जहाँ तक हमारी आवश्यकताएँ पूरी हो सकें। ई. एम. फोस्टर के शब्दों में, "अपना कार्य करने के लिए हथौड़ा भारी होना चाहिए, परन्तु हथौड़ा बनाने वाला उस हथौड़े को अधिक से अधिक भारी बनाने का इच्छुक नहीं होगा। जिम कार्य के लिए हथौड़े में भार की आवश्यकता होती है, वही कार्य उस भार को सीमित कर देता है। एक लुहार उस सीमा का पालन करेगा।"¹ अरस्तू का कहना है कि सम्पत्ति का महत्त्व उसके उद्देश्य द्वारा निश्चित किया जाता है। अतः उसका सञ्चय उतना ही होना चाहिए जितना एक श्रेष्ठ जीवन के लिए अपेक्षित हो। सम्पत्ति के पीछे पागला की भाँति भागना किसी भी समाज के पतन का कारण हो सकता है। सम्पत्ति एक माध्य नहीं, साधन है अतः साधन का उपभोग साध्य को ध्यान में रख कर उन्नी के अनुरूप होना चाहिए।

अरस्तू सम्पत्ति के लिए दो विवेकताएँ बताता है—

(1) समाज में उनकी प्रतिष्ठा स्थापित हो अर्थात् नागरिकों की दृष्टि में यह स्वीकृति प्राप्त कर चुकी हो।

(2) राज्य की ओर से सम्पत्ति के नरक्षण की उचित व्यवस्था हो।

उपरोक्त दोनों बातें सम्पत्ति के मरुदण्ड हैं। अरस्तू उस सम्पत्ति को व्यक्तिगत उदात्त नहीं मानता जिम पर केवल व्यक्ति का अधिकार हो। सामाजिक नियन्त्रण प्रकृति उस पर न रहे तब समाज द्वारा ऐसी व्यवस्था कर दी गई हो कि कोई भी नागरिक अपनी व्यक्तिगत सम्पत्ति का प्रयोग अपने व्यक्तिगत हित और सामाजिक हित के लिए कर सके।

सम्पत्ति का उत्पादन (Acquisition of Property)

सम्पत्ति जीवन के नैतिक मूल्यों की प्राप्ति के लिए है अतः उसकी प्राप्ति भी नैतिक तथा उचित उपायों द्वारा की जानी चाहिए। उसके अनुसार सम्पत्ति के उत्पादन के दो ढंग हैं—

(1) मानवीय एवं प्राकृतिक ढंग—इस प्रकार के सम्पत्ति-उत्पादन में प्रकृति की महायत्ना निकर मनुष्य अपने परिश्रम द्वारा अग्रसर होता है। भूमि में अनाज पैदा करके अथवा पशु चरा कर मनुष्य इस सम्पत्ति का उत्पादन करता है। कृषि के अन्तर्गत सभी खाद्य फसलें और अथवा औद्योगिक फसलें आती हैं। सम्पत्ति का यह उत्पादन जीवन के साथ-साथ होता रहता है और भौतिक जगत में जो भी वस्तुएँ हम देना हैं वे सब इसी श्रेणी में आती हैं। मनुष्य के जीवन में इनका महत्त्वपूर्ण स्थान है और यह प्राचीनकाल में ही उन सम्पत्ति का उत्पादन करता चला आ रहा है।

(2) दानवीय अथवा अप्राकृतिक ढंग — इस उपाजर्जन में प्रकृति का कोई हाथ नहीं होता पर, लाभ के लालच में मनुष्य की सहायता से प्राप्त किया जाता है। ऋण दे कर ब्याज कमाना, व्यापार में लाभ कमाना आदि ऐसे रूप हैं जो सम्पत्ति-अर्जन के दानवीय रूप के उदाहरण हैं। इस प्रकार की सम्पत्ति से उत्पादन में मनुष्य अपनी मानवीयता का परित्याग करके दानवीय रूप ग्रहण कर सकता है। यहाँ पर उसके समक्ष धर्म की भावना विद्यमान नहीं रहती। जब लक्ष्य केवल धन कमाना और अपरिमित सम्पत्ति का संग्रह करना हो तो यह नितान्त अप्राकृतिक एवं निन्दनीय हो जाता है। अरस्तू सूक्ष्म को हेय दृष्टि से देखता है, क्योंकि इसमें धन द्वारा दूसरों की विवशता, दरिद्रता और दुर्बलता का लाभ उठाकर अधिक धन पैदा किया जाता है। अरस्तू के ही शब्दों में—“वित्तोपाजर्जन का सबसे अधिक घृणित उपाय सूद लेना है और इसका निष्कृत होना नितान्त युक्तिमय है क्योंकि इस पद्धति में मुद्रा का उपयोग करने वाली विनिमय पद्धति से लाभ कमाने की अपेक्षा स्वयं मुद्रा से ही लाभ कमाया जाता है। मुद्रा का प्रचलन विनिमय के साधन के रूप में हुआ था, न कि सूद खाने के लिए।” अतएव धन कमाने के उपायों में सूद लेना सबसे अधिक अप्राकृतिक उपाय है।”¹ अरस्तू के अनुसार अत्यधिक सम्पत्ति किसी भी दशा में मानव-हितकारी नहीं बन सकती।

सम्पत्ति का विनिमय (Exchange of Property)

अरस्तू के अनुसार सम्पत्ति के विनिमय के दो रूप हैं नैतिक (Moral Exchange) और अनैतिक (Immoral Exchange)। सम्पत्ति का विनिमय न्याय सिद्धान्त को ध्यान में रख कर ही होना चाहिए। न्याय-सिद्धान्त यह है कि सम्पत्ति के विनिमय में अधिकारिक मनुष्यों को लाभ हो। अरस्तू का आग्रह है कि न केवल सम्पत्ति के उपाजर्जन में ही बल्कि उसके विनिमय में भी सदैव नैतिकता का ध्यान रहना चाहिए और वस्तुओं के आदान-प्रदान का आधार समान मूल्य होना चाहिए। एक वस्तु का उतना ही मूल्य होना चाहिए जितना एक व्यक्ति अपनी वस्तु का मूल्य दूसरे में प्राप्त करता है। किसी की विशेषताओं से अनुचित लाभ उठा कर विनिमय करना नितान्त हेय है। इस प्रकार के विनिमय के परिणामस्वरूप समाज में एक विचित्रता का वर्ण पैदा हो जाता है। यह वर्ण लोगो की अतिरिक्त वस्तुओं के प्रय-विनय से अछड़ा लाभ कमा लेता है। इस तरह समाज में व्यापार का विनिमय अने-गिने लोगो के हाथ का शीड़ा-बन्दुक बन जाता है। ऐसा विनिमय अनैतिक है। राज्य का कर्तव्य है कि वह अनैतिक विनिमय पर कठोर नियन्त्रण रखे। राज्य की सत्ता शुभ जीवन के लिए है, “विनिमय में सुविधा प्रदान करने तथा आर्थिक सम्पर्क में वृद्धि करने के लिए नहीं।”²

Barker The Politics of Aristotle, p. 28-29.

2 “It is not the end of the State to ease exchange and promote economic intercourse”

—Aristotle : Politics, p. 118.

सम्पत्ति का वितरण

धरस्तू के अनुसार सम्पत्ति-विभाजन के तीन प्रकार हैं—

1. सार्वजनिक अधिकार और सार्वजनिक प्रयोग
(Common ownership & Common use)
2. सार्वजनिक अधिकार और व्यक्तिगत प्रयोग
(Common ownership & Individual use)
3. व्यक्तिगत अधिकार और सार्वजनिक प्रयोग
(Individual ownership & Common use)

दूसरी प्रकार के विभाजन को तो कोई भी विचारक स्वीकृत नहीं करेगा इसीलिए धरस्तू ने पहले और तीसरे प्रकार के विभाजन की परीक्षा की है और पहले का खण्डन करके तीसरे प्रकार के विभाजन का समर्थन किया है। धरस्तू ने प्रथम प्रकार का खण्डन यह कह कर किया है कि जो वस्तु सभी की है, वह किसी की नहीं है, क्योंकि जिस सम्पदा के सभी स्वामी होते हैं उसकी और सभी लापरवाही करते हैं, और जिस कार्य में मनुष्य अपनात्व दिखाता है, वह काम अधिक उत्साह, तत्परता तथा कुशलता से किया जाता है। इसके अतिरिक्त सार्वजनिक स्वामित्व में कलह तथा सघर्ष उत्पन्न होने की बड़ी आशा रहती है।

धरस्तू ने सम्पत्ति के तीसरे विभाजन को व्यावहारिक तथा लाभदायक बताते हुए कहा है कि व्यक्तिगत स्वामित्व से सम्पत्ति का उत्पन्न बड़ेगा। उसमें उदारता, दानशीलता तथा आतिथ्य-सत्कार जैसे सद्गुणों का अभ्युदय होगा। धरस्तू मनुष्य की नैतिक इच्छाओं की पूर्ति के लिए भी निजी सम्पत्ति का होना अनिवार्य मानता है। वह कहता है कि जिम नागरिक के पास कुछ भी निजी सम्पदा नहीं है और जो राज्य को कुछ भी दे नहीं सकता, उसके लिए एक सम्पूर्ण नागरिक जीवन व्यतीत करना असम्भव ही नहीं है बल्कि वह उममें वंचित ही रहता है। उसके अनुसार निजी सम्पत्ति वह दर्पण है जिसमें व्यक्ति अपना स्वयं का प्रतिबिम्ब देखता है। इस प्रकार धरस्तू सम्पत्ति के व्यक्तिगत आधिपत्य के सिद्धान्त का समर्थन करता है। साथ ही वह निजी सम्पत्ति के सिद्धान्त द्वारा मनुष्य को अधिक से अधिक नैतिक बनाना चाहता है और सार्वजनिक कल्याण के लिए उसके उपभोग पर बल देता है। यहाँ एक बात और भी है कि धरस्तू न केवल व्यक्तिगत सम्पत्ति की ही स्वीकृति देता है अपितु उसके वितरण में कुछ हद तक असमानता को भी आवश्यक मानता है क्योंकि उसके विचार में धन का असमान वितरण जनसेवा का अवसर प्रदान करता है। परन्तु यह सब कुछ होते हुए भी वह निजी सम्पत्ति को मर्यादित ही रखना चाहता है, इन भय से कि अत्यधिक असमानता से कहीं वर्ग-सघर्ष न उत्पन्न हो जाए।

धरस्तू का सम्पत्ति पर व्यक्तिगत स्वामित्व और सार्वजनिक उपयोग गांधीजी के ट्रस्टीशिप सिद्धान्त का स्मरण कराता है जिसमें एक व्यक्ति सम्पत्ति का स्वामी होते हुए भी पूर्णतः उसके उपभोग का अधिकारी नहीं होता। परन्तु व्यावहारिकता की कसौटी पर, प्लेटो के नाम्यवाद का आलोचक यथार्थवादी धरस्तू यह भूल गया

कि जनजाने ही वह आदर्श के मार्ग पर चल रहा है क्योंकि सम्पत्ति पर व्यक्तिगत स्वामित्व और उसका सामूहिक उपभोग लगभग अव्यावहारिक है। अरस्तू के सम्पत्ति सिद्धान्त पर डनिंग की टिप्पणी है कि उसने उत्पादन और विनिमय के प्रारम्भिक विचारों को उचित ढंग से प्रस्तुत किया है तथा सम्पत्ति के प्रयोग और विनिमय के महत्त्व के अन्तर को भी समझाने में वह सफल हुआ है, वह पूँजी के महत्त्व का मूल्यांकन करने में पूर्णतः असफल हुआ है और इसीलिए मूँद (Interest) के बारे में उसके विचार अतिप्राचीन और असंगत (Very primitive and absurd) हैं।¹

अरस्तू के परिवार सम्बन्धी विचार (Aristotle's Views on Family)

अरस्तू ने सम्पत्ति और परिवार को व्यक्तिगत विशेषताएँ माना है। उसने सम्पत्ति को परिवार के लिए आवश्यक बताया है, अतः सम्पत्ति पर विवेचना करने के उपरान्त उसके परिवार सम्बन्धी विचारों की व्याख्या करना आवश्यक है।

अरस्तू के अनुसार परिवार सामाजिक जीवन का प्रथम सोपान है। यह वह आघारशिला है जिस पर सामाजिक जीवन का विशाल भवन स्थिर रहता है। यहीं से व्यक्ति का जीवन प्रारम्भ होना है। परिवार नागरिकों की प्रथम पाठशाला है। परिवार में बालक माता की गोद और पिता के मरदाण में पालित-पोषित होकर नागरिकता की प्रथम शिक्षा ग्रहण करता है और यहीं पर उसे जीवन-संग्राम से लड़ने के लिए तैयार किया जाता है। परिवार में की गयी तैयारी ही उसकी भावी सफलता या विफलता का कारण बनती है। अपने जन्म के समय से ही व्यक्ति समाज के सूक्ष्म भाग परिवार का घग बन जाता है। वास्तव में परिवार एक छोटा समाज है जहाँ मनुष्य के जीवन को शिक्षित होने का अवसर मिलता है। व्यक्तित्व का विकास परिवार रूपी समाज में प्रस्फुटित होता है।

जहाँ प्लेटो परिवार की प्रगति के मार्ग में एक व्यवधान, एक बाधा मानता है, वहाँ अरस्तू परिवार को उचित, आवश्यक और प्रेरणा का स्रोत समझता है। उसकी दृढ़ मान्यता है कि आत्मरक्षा, आत्माभिवृत्ति और मनुष्य की यौन-भावनाओं की सन्तुष्टि के कारण परिवार सर्वथा स्वाभाविक और आवश्यक है। मनुष्य वा स्नेह, ममता, वात्सल्य और प्रेम की गंगा में स्नान करना परिवार में रहकर ही सम्भव है, अन्यत्र नहीं। विकास और प्रगति के मार्ग की प्रशस्त करने वाली सबसे पहली सस्था इस परिवार का जन्म, भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति तथा अन्य भावनाओं की सन्तुष्टि के लिए हुआ है।

अरस्तू के अनुसार परिवार एक त्रिकोणात्मक सम्बन्धी का स्वरूप है। "पति और पत्नी, स्वामी और दास तथा माता-पिता और मन्तान-दूत तीन सम्बन्धों के परस्पर नियमानुसार व्यवहार का नाम ही परिवार है।" परिवार के वृत्तरूप का ही हम राज्य कह सकते हैं क्योंकि राज्य एक ऐसा समुदाय है जिसमें अनेक परिवार-

होते हैं। मनुष्य की राजनीतिक यात्रा में परिवार पहली सीढ़ी है। परिवारों से मिलकर ग्राम और ग्रामों से मिलकर नगर राज्य बनता है। परिवार अथवा राज्य के अभाव में न व्यक्ति का विकास ही संभव है और न उसकी कोई सत्ता ही है। परिवार की सदस्यता नैसर्गिक है। व्यक्ति जन्म से ही परिवार का सदस्य हो जाता है अतः इसकी सदस्यता के लिए विचार करने का प्रश्न ही नहीं उठता।

अरस्तू के अनुसार परिवार का स्वरूप पंतुक है और परिवार के नमस्त सदस्यों का कार्य अलग अलग होता है। पुरुष परिवार का संचालक और शासक है। वह स्त्री की अपेक्षा अधिक गुणवान और समर्थ होने के कारण परिवार पर पूर्ण नियंत्रण रखता है। दास निवृत्ति और विवेकगुण्य होना है अतः उस पर स्वामी का शासन आवश्यक है। सतान अनुभवहीन होने के कारण मार्ग से भटक सकती है या अपना अहित कर सकती है, अतः उन पर पिता का नियंत्रण होना आवश्यक है। इस प्रकार अरस्तू के अनुसार परिवार का बयोवृद्ध पुरुष ही परिवार का मुखिया होना चाहिए।

अरस्तू का कहना है कि परिवार के सदस्यों में परस्पर पुरस्कृत मित्रता-भाव वातावरण होना चाहिए। परिवार 'एक जीनपर्यन्त मित्रता' का नाम है। मुखिया के पूर्ण अनुशासन और नियंत्रण के साथ ही परिवार का वातावरण मधुरता और स्नेह से परिपूर्ण रहना चाहिए। परिवार के सदस्य पारस्परिक सहयोग द्वारा अपनी नैतिक और भौतिक आवश्यकताओं को नरचना में पूर्ण कर सकते हैं। परिवार के किसी भी सदस्य को उपेक्षा की दृष्टि से नहीं देखा जाना चाहिए। अरस्तू का कहना है कि कभी-कभी परिवार का वातावरण में अधिक मोह उसको मार्ग से विचलित कर देता है। अतः राज्य का कर्तव्य है कि वह परिवार को नियंत्रण में रखने के लिए यदा-कदा निगरान बनाता रहे।

इस तरह अरस्तू यहाँ भी 'मध्यम मार्ग' का अनुसरण करता है। एक ओर वह परिवार का दिन खोलकर समर्थन करता है और दूसरी ओर परिवार को पूर्ण स्वतन्त्रता भी प्रदान नहीं करना चाहता। वह चाहता है कि जनमख्या की वृद्धि को रोकने के लिए राज्य को सभी संभव उपाय करने चाहिए।

**अरस्तू द्वारा प्लेटो के साम्यवाद की आलोचना
(Aristotle's Criticism of Plato's Communism of Property & Family)**

प्लेटो ने अपने आदर्श-राज्य में अभिभावक-वर्ग के लिए साम्यवादी व्यवस्था का आयोजन किया है, जिसके अनुसार उन्हें पय-त्रिमुल करने वाले दोनों आकर्षण-सम्पत्ति और परिवारों का सामूहिकरण होना आवश्यक है। किन्तु अरस्तू प्लेटो की धारणा का खण्डन करते हुए उसे व्यावहारिकता, रीढ़िकता, सामाजिकता और मानव-स्वभाव की कमीटी पर सरा उतरने वाला नहीं मानता।

सम्पत्ति के साम्यवाद की आलोचना

अरस्तू ने प्लेटो के सम्पत्ति के साम्यवाद की आर्थिक और नैतिक आधार पर आलोचना की है। उनके प्रमुख तर्क इस प्रकार हैं—

(1) प्लेटो के सम्पत्ति के साम्यवाद में उत्पादन और वितरण एक ही अनुपात में रहे हैं। कठोर श्रम के द्वारा अधिक उत्पादन करने वालों को भी उतना ही प्राप्त करने की व्यवस्था है जितना कम श्रम करने वाले को है परन्तु यह अनुचित है। इस व्यवस्था से समाज में सघर्ष और कलह की उत्पत्ति होने का डर है क्योंकि अधिक और कठोर श्रम करने वाले व्यक्ति कम श्रम करने वाले व्यक्ति के समान ही फल प्राप्त करने के कारण असंतुष्ट रहेंगे।

(2) सामूहिक उपभोग एवं सामूहिक उत्पादन के साथ-साथ सामूहिक सम्पत्ति से विभिन्न नवीन समस्याओं को जन्म मिलेगा और अनेक भगड़े हंगि। अरस्तू के शब्दों में, "मनुष्यों के साथ रहने और सब प्रकार के मानवीय सम्बन्धों को परस्पर समान रूप से बरतने में सदा ही कठिनाइयाँ आती हैं पर ये विशेष रूप से तब आती हैं जब सम्पत्ति पर सामूहिक अधिकार होता है।"¹

(3) मनुष्य तभी अधिक परिश्रम, क्षमता और रुचि के साथ कार्य करता है जब उसे व्यक्तिगत लाभ की प्राप्ति की संभावना होती है। सामूहिक लाभ की दृष्टि के लिए जाने वाले कार्यों में सामान्यतः व्यक्ति को कोई दिलचस्पी नहीं होती और न ही वह इसके लिए सच्चे दिल से परिश्रम करना चाहता है।

(4) प्लेटो ने सम्पत्ति के गुणों की अवहेलना की है। सम्पत्ति तो एक प्रेरणाशक्ति और स्वाभाविक आवश्यकता है जिसके बिना स्वस्थ और सुखी जीवन संभव नहीं है। मनुष्य की भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए सम्पत्ति एक आवश्यक साधन है।

(5) व्यक्तिगत सम्पत्ति मनुष्य को आत्म-सम्मान का आनन्द प्रदान करती है। वह उसके व्यक्तित्व के विकास में सहायक है।

(6) समाज में कलह और सघर्ष वास्तव में व्यक्तिगत सम्पत्ति के कारण जन्म नहीं लेते प्रकृतिक मानवीय प्रकृति को दुष्टता के कारण ही वे उत्पन्न होते हैं। यदि शिक्षा द्वारा मानवीय प्रकृति को सुधार दिया जाए तो ये भगड़े पैदा नहीं होंगे।

(7) ऐतिहासिक दृष्टि से भी प्लेटो की सम्पत्ति के साम्यवाद की व्यवस्था गलत है। इतिहास में ऐसी व्यवस्था का कोई प्रमाण नहीं मिलता है। यदि यह कोई श्रेष्ठ व्यवस्था होती तो विभिन्न देशों में इसे अपनाया जाता। अश्रेष्ठ और मानव प्रकृति के एकदम प्रतिकूल होने के कारण हजारों वर्षों के इतिहास में इसे किसी ने नहीं अपनाया। अरस्तू का मत है कि जिस व्यवस्था को समाज ठुकराता है, वह आवश्यक रूप से दोषपूर्ण होगी।

(8) अरस्तू के मतानुसार जिन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए साम्यवादी व्यवस्था का आयोजन किया गया है, इसके द्वारा उन उद्देश्यों की प्राप्ति नहीं हो सकती। ईर्ष्या, द्वेष, सघर्ष, लोभ, शोषण आदि की भावनाएँ मानसिक रोग हैं।

1 "There is always difficulty in men living together and having things in common, but specially in their having common property." —Aristotle

सम्पत्ति का साम्यवाद इनका उन्चार नहीं है। इनका उपचार तो मानसिक होना चाहिए।

(9) यदि सम्पत्ति का साम्यवाद थोड़ा व्यवस्था है तो इसे सैनिक और शासक वर्ग तक ही सीमित क्यों रखा गया है। इसे उत्पादक वर्ग पर भी लागू किया जाना चाहिए।

(10) प्लेटो का सम्पत्ति का साम्यवाद समाज को दो भागों में बाँट देता है। एक भाग में संरक्षक और सैनिक होंगे तो दूसरे भाग में कृषक, शिल्पी और साधारण नागरिक। इस प्रकार के विभाजन से समाज में एकता के स्थान पर विपरीत ज्ञान उत्पन्न होगा। अरस्तू के शब्दों में, "एक राज्य में आवश्यक रूप से दो राज्य बन जाएँगे और ये दोनों परस्पर विरोधी होंगे।"

परिवार के साम्यवाद की आलोचना

अरस्तू ने प्लेटो के परिवार सम्बन्धी विचारों की तीव्र आलोचना में ये तर्क प्रस्तुत किए हैं—

(1) व्यक्तित्व और परिवार को कुचल कर न एकता की स्थापना की जा सकती है और न यह उचित ही है। परिवार के अस्तित्व के शव पर राज्य में निरपेक्ष एकता स्थापित करने की कामना केवल कल्पना है और वह भी ऐसी कल्पना जिससे राज्य के अस्तित्व को ही खतरा पहुँचता है क्योंकि राज्य सब समुदायों का एक समुदाय है और समुदाय के रूप में राज्य की इकाई परिवार है।

(2) स्त्रियों के साम्यवाद से समाज नैतिक पतन की ओर अग्रसर होगा। इस साम्यवादी व्यवस्था में एक स्त्री एक समय में एक पुरुष के और दूसरे समय में दूसरे पुरुष के साथ सहवास कर सकती है। इस तरह कोई पुरुष एक समय में एक स्त्री का तो दूसरे समय में दूसरी स्त्री का पति हो सकता है। साथ ही यह एक ऐसी व्यवस्था है जिसमें पिता पुत्री, माता-पुत्र और भाई-बहन एक दूसरे के साथ सहवास कर सकेंगे। इससे यौन क्षेत्र में भ्रष्टाचार उत्पन्न हो जाएगी और समाज से पवित्रता एवं नैतिकता का नाम उठ जाएगा।

(3) कचन और कामिनी तो सभी के लिए आकर्षण और लोभ की वस्तुएँ हैं। इन पर सामूहिक स्वामित्व समाज में घृणा और द्वेष फैलाएगा। एक सुन्दर स्त्री प्राप्त करने की अनेक पुरुष कामना करेंगे तो स्वाभाविक रूप से उनमें संघर्ष उत्पन्न हो जाएगा।

(4) परिवार नैतिक गुणों की पाठशाला है जिसमें रह कर व्यक्ति, उदारता नि स्वार्थता, परोपकार और सयम आदि के सदगुणों का विकास करता है। यह नागरिकता की प्रथम पाठशाला है। अतः ऐसी उपयोगी मस्या का विनाश करना प्रत्येक दृष्टि से अनुचित है।

(5) प्लेटो के अनुसार परिवार की साम्यवादी व्यवस्था से उत्पन्न बच्चे राज्य की सन्तानें होंगी। सभी लोगों को बच्चों को धरना पत्र समझना चाहिए,

लेकिन वस्तु-स्थिति इससे भिन्न होगी। सबकी सन्तान किसी की भी सन्तान नहीं हो पाएगी। कोई भी व्यक्ति किसी भी बच्चे को अपना पुत्र नहीं समझेगा। बच्चे को वह स्नेह और ममतामय वातावरण नहीं मिलेगा जो व्यक्तिगत परिवार-व्यवस्था से मिलता है। वास्तव में सामूहिक उत्तरदायित्व का अर्थ है, किमों का भी उत्तरदायित्व न होना।

(6) अरस्तू यह कह कर भी प्लेटो की परिवार सम्बन्धी व्यवस्था की आलोचना करता है कि यदि यह व्यवस्था अच्छी है तो इसे केवल अभिभावक वर्ग पर ही न्यो लागू किया है। इसे तो सबसे पहले उत्पादक वर्ग पर लागू किया जाना चाहिए क्योंकि इस वर्ग के लोगों की संख्या ही अधिकतम है।

(7) परिवार आत्माभिव्यक्ति और यौन सम्बन्ध के नियमानुसार संचालन के लिए एक अनुशासित मन्था है। यह एक भौतिक और मनोब्रंजानिक आवश्यकता का परिणाम है अथवा व्यावहारिकता की दृष्टि से अज्ञान का साम्यवाद अनुचित है।

(8) प्लेटो समझता है कि जब सम्पूर्ण राज्य एक परिवार बन जाएगा तो मेरे-तेरे के सब भगड़े मिटकर निवृत्तियों में एकता और प्रेम का प्रसार होगा। किन्तु अरस्तू इस विचार को खिन्नी उड़ाते हुए कहता है कि प्रेम का क्षेत्र जितना ही अधिक विस्तृत होता है, उमरी गहराई और प्रगाढ़ता की मात्रा उतनी ही कम हो जाती है। इस तरह का प्रेम-प्रसार उम चातुई दिशा की तरह होगा जो कभी भी लड़खड़ा कर गिर सकती है।

(9) परिवार की कल्पना राज्य की कल्पना में निहित है। परिवारों के संयोग से राज्य का निर्माण होता है, व्यक्तियों के मन में नहीं।

(10) साम्यवादी व्यवस्था में परस्पर सम्बन्ध न होने से चोरी, हत्या एवं अन्य अपराधों को और भी अधिक प्रोत्साहन मिलेगा। "उम समाज में जिसमें अपने तथा अन्य व्यक्तियों के मनी प्राकृतिक और सामाजिक रिश्तों का ज्ञान है, ऐसे अपराध कम होते हैं। परन्तु उस समाज में, जहाँ सम्बन्ध होंगे ही नहीं, ऐसी घटनाएँ और ऐसे अपराध बहुत अधिक हो जाएंगे।"

प्लेटो की साम्यवादी व्यवस्था की अरस्तू ने जो आलोचना की है, उसका समर्थन मध्य युग में लॉक आदि उदारवादियों ने भी किया था और वर्तमान में भी किया जाता है। सम्पत्ति और परिवार सम्बन्धी प्लेटो की व्यवस्था में आस्था न रखने हुए भी अरस्तू के इस कथन की सत्यता का प्रतिवाद नहीं किया जाना चाहिए कि सम्पत्ति और परिवार पर राज्य का आवश्यक नियन्त्रण होता चाहिए क्योंकि अत्यधिक जनसंख्या और अत्यधिक अधिक असमानता किमों भी राज्य के विनाश का कारण बन सकती है।

अरस्तू के नागरिकता सम्बन्धी विचार (Aristotle's Conception of Citizenship)

अरस्तू ने अपनी कृति 'पॉलिटिक्स' की तीसरी पुस्तक में राज्य एवं नागरिकता सम्बन्धी विचार प्रकट किए हैं। उसने नागरिकता की परिभाषा देने का कोई

विशेष प्रयत्न नहीं किया है। नागरिकता का प्रश्न तो राज्य की परिभाषा देने से स्वतः ही उठ सटा हुआ है। अरस्तू प्रश्न करता है कि—“राज्य क्या है?” इसके उत्तर में वह स्वयं ही कहता है कि—“राज्य (Polis) वास्तु दृष्टि से नागरिकों (Politai) का एक समुदाय (Koinonia) है।” राज्य नागरिकों के मेल से बनता है। इसके बाद प्रश्न स्वतः ही यह उठता है कि—“नागरिक कौन है” एवं “नागरिकता में क्या तात्पर्य है” अरस्तू ने इन प्रश्नों का उत्तर निश्चयात्मक रूप से नहीं दिया है, यद्यपि इन शब्दावलियों की व्याख्या निषेधात्मक रूप से की है। उसने सर्व-प्रथम यह बतलाया है कि कौन नागरिक नहीं हो सकते हैं। इस मन्त्र्य में उसने नागरिकता की तत्कालीन प्रचलित मान्यताओं का खण्डन किया है। उसने किसी मनुष्य के राज्य में निवास करते हुए भी नागरिक न होने की निम्नलिखित चार दशाएँ बतलाई हैं—

1. राज्य के किसी स्वतन्त्र-खण्ड में निवास करने मात्र से नागरिकता नहीं मिल सकती, क्योंकि स्त्री, बच्चे, दाम और विदेशी जिन राज्य में रहते हैं, उन्हें वहाँ का नागरिक नहीं माना जाता।

2. निर्मा पर अभिभाग चयन का अधिकार रखने वाले व्यक्ति को भी नागरिक नहीं माना जा सकता, क्योंकि मन्त्रि द्वाारा वह अधिकार विदेशियों को भी दिया जा सकता है।

3. उन व्यक्तियों को नागरिक नहीं माना जा सकता जिन्हें माना-पिता किसी दूसरे राज्य के नागरिक है क्योंकि ऐसा करने से हम नागरिकता निर्धारण के किसी निदान्त का निर्माण नहीं करते।

4. निष्क्रियता तथा मताधिकार से रहित व्यक्ति भी राज्य के नागरिक नहीं हो सकते।

नागरिकता की परिभाषा

उपरोक्त निषेधात्मक व्याख्या के परिणामस्वरूप स्वाभाविक प्रश्न उठता है—नागरिक कौन है? उनका उत्तर देते हुए अरस्तू कहता है—“नागरिक वही है जो न्याय-व्यवस्था एवं व्यवस्थापिका के एक सदस्य के रूप में भाग लेता है—दोनों में या एक में, क्योंकि वह दोनों ही प्रभुसत्ता के मुख्य कार्य हैं।”¹ अरस्तू की इस परिभाषा से नागरिक और अनागरिक में भेद स्पष्ट होता है। यह परिभाषा नागरिकों की निम्नलिखित विशेषताओं की ओर इंगित करती है—

1. नागरिक राज्य का क्रियाशील सदस्य होने हुए न्यायिक प्रशासन और सार्वजनिक कार्यों में भाग लेता है।

2. वह साधारण सभा का सदस्य होने के नाते विधायी-कार्यों में भाग लेता है।

1 “A citizen is one who participates in the administration of Justice and Legislation as a member of Deliberative Assembly, either or both these being essential functions of State”
—Aristotle

उपरोक्त एक प्रथवा दोनों कार्य करने वाला व्यक्ति ही नागरिक हो सकता है। अरस्तू के मत में, नागरिक वह व्यक्ति है जो न्याय प्रथवा राज्य के विधि-निर्माण सम्बन्धी कार्यों में भाग ले। न्याय क्षेत्र में न्यायाधीश प्रथवा जूरर (Juror) के रूप में कार्य करके एक व्यक्ति राज्य के न्यायिक कार्यों में भाग लेता है। अरस्तू का युग 'नगर राज्य का युग' था। एथेन्स में न्याय प्रशासन आधुनिक राज्यों में पाई जाने वाली न्याय-प्रणाली से भिन्न था। वहाँ थोड़ी-थोड़ी प्रवधि के लिए न्यायाधीशों और जूररों को क्रमशः चुना जाता था एवं प्रत्येक नागरिक को यह पद प्राप्त हो सकता था। उस समय राज्य के सभी नागरिक माधारण सभा के सदस्य होते थे और यह सभा वर्ष में कम से कम एक बार प्रथम सम्बन्ध होकर राज्य के पदाधिकारियों का निर्वाचन करती तथा विधि-निर्माण सम्बन्धी अन्य कार्य करती थी। एथेन्स में यह सर्वोच्च सभा होती थी और सभा के सदस्य के नाते प्रत्येक एथेन्स निवासी राजसत्ता या सर्वोच्च शक्ति में भाग लेता था। फिर भी, किसी नगर-राज्य में सभी व्यक्ति न माधारण सभा के सदस्य होते थे और न ही वे न्याय प्रशासन में भाग लेते थे। यूनान के किसी भी राज्य में विदेशियों, दासों, स्त्रियों तथा बच्चों को नागरिकता के अधिकार प्रदान नहीं किए गए थे। यूनानी नागरिकता आधुनिक नागरिकता की अपेक्षा बहुत अधिक संकुचित थी। इसी दृष्टि से अरस्तू ने भी स्वाभाविक रूप से राज्य के सभी निवासियों को नागरिक स्वीकार नहीं किया।

अरस्तू ने श्रमिकों और दासों को नागरिकता की परिधि से बाहर क्यों रखा— इसका कारण उसके अनुसार यह है कि नागरिकता एक विशेष गुण है जिसके लिए विशेष योग्यता की आवश्यकता होती है। नीति-निर्धारण और न्यायिक कार्यों में भाग लेने के लिए एक उच्च नैतिक और बौद्धिक स्तर की आवश्यकता होती है। यह गुण प्रत्येक निवासी में नहीं पाया जाता। स्त्रियों, बालकों, दासों, भित्त्रियों या श्रमिकों के पास शासन करने और राजनीतिक कार्यों में भाग लेने लायक नैतिक और बौद्धिक स्तर नहीं होता है। इसके अतिरिक्त यह योग्यता उन्हीं व्यक्तियों के पास हो सकती है जिसके पास प्रवकाश (Leisure) हो। बेचारे दासों और श्रमिकों के पास प्रवकाश नहीं? अरस्तू छुट्टी या आराम के क्षणों को प्रवकाश नहीं कहता। उसी के अनुसार, "जिन कार्यों को करने के लिए अनुप्य प्रपरी आर्थिक तथा भौतिक आवश्यकताओं के कारण विवश है, उनके अतिरिक्त लगभग सभी फिफार्ड प्रवकाश के प्रसन्नगंत प्राती हैं। शासन करने की राजनीतिक क्रिया, सार्वजनिक सेवा, युद्ध करना जिसमें साहस के गुण का प्रस्कृतन होता है; अपने साथी नागरिकों के साथ निर्वाह करना जिसके लिए समय, उदारता, विशाल-दृष्टयता तथा साहचर्य के गुण आवश्यक हैं; खेल-कूद व नाट्यकला में भाग लेना, और प्रन्ध में विज्ञान एवं दर्शन को प्राप्त करने का प्रयत्न इस (प्रवकाश) में सम्मिलित है।" अरस्तू की प्रवकाश की व्याख्या का स्वाभाविक अर्थ यही निकलता है कि दाम और श्रमिक, प्रवकाश के क्षण नहीं पाते, इसलिए वे नागरिकता के आवश्यक गुणों से वंचित रह जाते हैं और नागरिक नहीं हो सकते।

अरस्तू ने अच्छे मानव और अच्छे नागरिक में अन्तर बताया है। अच्छे मानव का लक्षण सब राज्यों में एक समान है। उसके गुण निरपेक्ष हैं किन्तु अच्छा नागरिक कौन है, इस बात का निरूपण हम विशेष नगर-राज्य को ध्यान में रखकर ही कर सकते हैं। इसलिए यह विदित होता है कि अच्छे नागरिक के गुण सापेक्ष हैं। अरस्तू ने बताया है कि राजपुरुषों और उन लोगों के जो राज-कार्य का संचालन करते हैं, गुण न केवल अच्छे नागरिक के अपितु अच्छे मानव के भी होने चाहिए।

“अच्छे मानव का शील ज्ञान पर प्राधारित है, किन्तु अच्छे नागरिक का शील मत पर प्राधारित है। तात्पर्य यह हुआ कि अच्छा मानव जिस शील का प्राचरण करता है उसमें यह बुद्धि निष्ठ है और उसके दार्शनिक आधार का उसे ज्ञान है। किन्तु अच्छा नागरिक सामाजिक परम्परा को देखते हुए ही अच्छा बनने का प्रयत्न करता है, अपने प्राचरण की विचारात्मक उत्पत्ति उसे मालूम नहीं।”¹

नागरिकता पर प्लेटो और अरस्तू के विचारों में अन्तर

नागरिकता सम्बन्धी विचार प्लेटो की तुलना में अरस्तू के संकुचित प्रतीत होते हैं—(1) ‘प्लेटो अपने ग्रन्थ रिपब्लिक’ में दासों और नागरिकों में कोई अन्तर नहीं रखता। वह अपने प्रादर्श राज्य में अशिक्षित तथा अराजनीतिक व्यक्तियों के ममूहों को भी राज्य में निवास करने के कारण नागरिकता का अधिकार प्रदान कर देता है। परन्तु इसके विपरीत अरस्तू एक सर्वोच्च राज्य में अशिक्षित, अराजनीतिक, दासों तथा श्रमिकों को नागरिकता के अधिकार से वंचित कर देता है। (2) प्लेटो की मान्यता है कि एक अच्छा व्यक्ति ही अच्छा नागरिक है, जबकि अरस्तू इस मत से सहमत नहीं है क्योंकि उसके अनुसार एक नागरिक और एक अच्छे मनुष्य के गुण समान हो, यह आवश्यकता नहीं है। एक अच्छे व्यक्ति के गुण सदा समान रहते हैं, किन्तु एक अच्छे नागरिक के गुण सविधान के स्वरूप के अनुसार बदल सकते हैं। (3) प्लेटो शासक वर्ग के लिए व्यावहारिक शासन-योग्यता के स्थान पर उसके ज्ञान की ओर बल देता है, लेकिन अरस्तू के अनुसार नागरिक में शासन-योग्यता होनी चाहिए। इस तरह जहाँ अरस्तू व्यवहार को महत्व देता है, वहाँ प्लेटो अपेक्षाकृत सिद्धान्त को। (4) नागरिकता के क्षेत्र में दोनों में इस बात से भी अन्तर प्रकट होता है कि जहाँ प्लेटो के अनुसार शासन की योग्यता कुछ में ही सम्भव है वहाँ अरस्तू इसको थोड़ा विस्तृत रूप देता है।

उपरोक्त कुछ अन्तरो के होते हुए भी यह कहना होया कि अरस्तू के नागरिकता सम्बन्धी विचार प्लेटो से अधिक उदार नहीं हैं। प्लेटो भी उत्पादक वर्ग को राज्य के न्याय और विधि-निर्माण सम्बन्धी कार्यों से मुक्त रखता है तथा अरस्तू भी। जो व्यक्ति अरस्तू के अनुसार नागरिक बनने के अधिकारी हैं वे वास्तव में प्लेटो के अभिभावक वर्ग के सदस्य ही हैं।

अरस्तू के नागरिकता सम्बन्धी विचारों की आलोचना

आधुनिक युग में अरस्तू के नागरिकता सम्बन्धी विचारों की अत्यधिक आलोचना की गई है—

1. अरस्तू के नागरिकता सम्बन्धी विचार अत्यन्त अनुदार और अभिजाततंत्रीय (Aristocratic) हैं। ये यूनानियों के प्रत्यक्ष प्रजातन्त्र वाले छोटे राज्यों के लिए भले ही लागू होते हैं किन्तु वर्तमान प्रतिनिधि सत्तात्मक विशाल राज्यों पर लागू नहीं हो सकते।

2. प्लेटो और अरस्तू ने श्रमिकों को नागरिकता से वंचित कर दिया एवं उसे समाज के उच्च वर्गों तक ही सीमित रखा है। इस तरह उन्होंने समाज के बहुत बड़े भाग को नागरिकता से प्राप्त होने वाले उन्नति के अवसरों से प्रलग कर दिया है। यह बड़ा अप्रजातांत्रिक और अमानवीय दृष्टिकोण है। आधुनिक राज्यों में प्रत्येक नागरिक को नागरिकता का अधिकार है और इसलिए प्रत्येक को उन्नति का अवसर मिलता है। “बहुजन सुलभ नागरिकता का निम्न आदर्श प्लेटो और अरस्तू के उस भव्य आदर्श से कहीं अधिक मूल्यवान है जो मुट्ठीभर लोग ही प्राप्त कर सकते हैं।”¹ अरस्तू द्वारा स्त्री, दास, बालक आदि नागरिक नहीं माने गए हैं जो वर्तमान राजनीतिक दृष्टि से ठीक नहीं है। वर्तमान में सभी व्यक्तियों को समान स्वतन्त्रता का अधिकार है और सभी व्यक्त नागरिक कहलाने के अधिकारी हैं। वे अपनी योग्यता द्वारा सत्ता में भाग ले सकते हैं।

3. अरस्तू ने नागरिक और अनागरिकों में ही भेद नहीं किया है बल्कि अनागरिकों को राज्य का सदस्य भी नहीं माना है। उनको केवल सजीव उपकरण (Instrument) माना है। उसके अनुसार नागरिकों की एक अलग श्रेणी बन गई है जो प्लेटो के सरक्षकों या अभिभावकों की श्रेणी के समान ही दिखाई देती है। अरस्तू की नागरिकता सम्बन्धी यह धारणा समाज में एकता को कमजोर बनाने वाली और असन्तोष को जन्म देने वाली है।

4. अरस्तू के अनुसार नागरिक न्यायाधीश भी है तथा विधि-निर्माण करने वाला भी। आधुनिक शासन-प्रणालियों में प्रत्येक व्यक्ति न्यायाधीश और विधि-निर्माता नहीं हो सकता। वह केवल अपने प्रतिनिधियों के निर्वाचन में भाग लेता है। साथ ही अरस्तू का वह विचार इस दृष्टि से भी स्वीकार्य नहीं है कि न्यायिक और विधायी शक्तियाँ एक ही हाथ में रहना शासन और स्वतन्त्रता की दृष्टि से अश्रेयस्कर हैं।

5. अरस्तू ने नागरिकता की अत्यन्त सङ्कुचित परिभाषा दी है। केवल विधि-निर्माण और न्याय सम्बन्धी कार्यों में भाग लेने वाले व्यक्ति ही यदि नागरिक हों तो राष्ट्रतन्त्र और कुलीनतन्त्र में नागरिकों की संख्या कितनी कम होगी ?

6. अरस्तू ने नागरिकों के कर्तव्यों पर अधिक ध्यान दिया है, उनके अधिकारों का स्पष्टीकरण उसने नहीं किया है। नागरिक शब्द रूपी सिक्के के दो समान पहलू हैं—एक तरफ कर्तव्य की छाप है तो दूसरी ओर उसे अधिकारों का मुकुट पहनाया गया है। अरस्तू ने नागरिकों की परिभाषा देते समय इस दूसरे पक्ष की अवहेलना की है।

7. अरस्तू ने नागरिकता सम्बन्धी अपने विचारों से राज्यों में कई बर्ग उपस्थित कर दिए हैं जिनसे राज्य की आन्तरिक स्थिति सुसंगठित और शान्तिमय नहीं रह सकती है।

8. राज्य का उद्देश्य अधिकतम व्यक्तियों को लाभ पहुँचाना है—इसका स्वाभाविक अर्थ यह है कि अधिकाधिक मनुष्यों के अनुभवों और उनके पारस्परिक अन्तरो से लाभ उठाना चाहिए। यदि नागरिकता केवल उन्हीं व्यक्तियों को प्रदान की जाती है जिनके पास धन होने के कारण पर्याप्त अवकाश है और ऐसे ही व्यक्ति शासन-कार्यों में भाग लेते हैं, तो इसमें कोई सन्देह नहीं कि ऐसे कानून अधिकतम सत्ता में बनेंगे जो धनी वर्ग के पक्ष में हों। इसका फल यही निकलेगा कि जनतन्त्रीय शासन के स्थान पर वर्गतन्त्रीय शासन स्थापित हो जाएगा, धनवान व्यक्ति अधिक धनवान होते जाएंगे तथा दरिद्र व्यक्ति और अधिक दरिद्र बन जाएंगे। अरस्तू की इन व्यवस्था में शासन-शक्ति अत्यन्त ही नागरिकों तक सीमित होकर बहुसंख्यक जनता के शोषण का साधन बन सकती है।

9 अरस्तू का नागरिकता सम्बन्धी यह विचार उसके राज्य के जैविक स्वरूप सम्बन्धी सिद्धान्तों के भी विपरीत है। अवयव विभिन्न अंगों से मिलकर बनता है, दूसरे शब्दों में राज्य व्यक्तियों और समुदायों से मिलकर बना है। अरस्तू एक प्रमुख वर्ग को नागरिकता से वंचित कर उसे काट कर फेंक देता है अथवा कार्य शून्य बना देता है।

उपरोक्त दोषों के होते हुए भी अरस्तू का नागरिकता का विचार इस दृष्टि से उपयोगी है कि वह प्रत्येक नागरिक के लिए शासन में भाग लेना आवश्यक समझता है। यथार्थवादी होने के नाते वह मानता है कि नागरिकों के गुणों का निश्चय शासन-प्रणाली द्वारा होता है। लोकतन्त्र के उत्तम नागरिक के गुरा प्रत्युत्तन्त्र (Oligarchy) के नागरिक के गुणों में भिन्न होने हैं।

अरस्तू के कानून सम्बन्धी विचार (Aristotle's Conception of Law)

प्लेटो ने द्वादश दार्शनिक भागों में प्राप्त न होने की दशा में अपने ग्रन्थ 'नॉस' में कानून को सर्वोच्च स्थान देने हुए इसका विस्तृत प्रतिपादन किया है। अरस्तू ने भी अपने ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' में कानून को राज्य में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान देने हुए इसके स्वरूप की भीर्माया की है।

“राज्य में सर्वोच्च स्थान का इस बात से अनिच्छ सम्बन्ध है कि वह सर्वश्रेष्ठ व्यक्ति द्वारा शासित हो अथवा सर्वश्रेष्ठ कानूनों द्वारा क्योंकि वह शासन

अपने प्रजाजनों की भलाई के लिए कानून के अनुसार भी होता है। इसलिए, अरस्तू ने कानून को सर्वोच्चता को श्रेष्ठ शासन का एक चिह्न माना है, केवल एक अभ्यासपूर्ण आवश्यकता ही नहीं। प्लेटो ने 'स्टेट्समैन' में बुद्धिमान शासक के शासन और कानून के शासन को वैकल्पिक माना है। अरस्तू के विचार से प्लेटो की यह भूल है। बुद्धिमान में बुद्धिमान शासक भी कानून के बिना अपना काम नहीं चला सकता। इसका कारण यह है कि कानून निर्विचलित होता है। किसी आदमी ने, चाहे वह कितना ही भला क्यों न हो यह निर्विचलितता नहीं आ सकती। प्लेटो चिकित्सा शास्त्र और राजनीति में अक्सर तुलना किया करता था। अरस्तू इस तुलना को गलत मानता है। अरस्तू के विचार से यदि राजनीतिक सम्बन्धों में स्वतन्त्रता की भावना रहती है तो राजनीतिक सम्बन्ध कुछ इस प्रकार का होना चाहिए कि प्रजाजन अपने निर्णय और दायित्व को न छोड़ दें। यह उसी समय सम्भव है जबकि शासक और शासित दोनों की कानूनी स्थिति हो। कानून के उद्देश्य से रहित सत्ता मजिस्ट्रेट का स्थान नहीं लेती। लेकिन वह मजिस्ट्रेट की सत्ता को नैतिक महत्त्व अवश्य प्रदान करती है। मजिस्ट्रेट की सत्ता को यह नैतिक महत्त्व इसके बिना प्राप्त नहीं हो सकता। सर्वधार्मिक शासन प्रजाजनों के गौरव को कायम रखता है। व्यक्तिगत या निरंकुश शासन उसका गौरव कायम नहीं रखता। अरस्तू ने एकाधिक स्वतंत्रों पर कहा है कि सर्वधार्मिक शासक इच्छुक प्रजाजनों के ऊपर शासन करता है। वह महमति के द्वारा शासन करना है और अधिनायक से बिलकुल भिन्न होता है। अरस्तू जिस यथार्थ नैतिक विशेषता की बात करता है वह अपनी ही छलनामयी है जितनी कि आजकल के सिद्धान्तों में शासकों की सहमति। लेकिन, इसकी वास्तविकता के ऊपर सन्देह नहीं किया जा सकता।¹

अरस्तू के विचार से सर्वधार्मिक शासन में तीन मुख्य तत्त्व हैं—(1) यह शासन जनता अथवा सर्वसाधारण की भलाई के लिए होता है, किसी वर्ग प्रयत्न व्यक्ति विशेष की भलाई के लिए नहीं। (2) यह एक विधि-सम्मत शासन होता है अर्थात् यह शासन सामान्य विनियमों के अनुसार चलता है, मनमानी या स्वेच्छाचारी आज्ञापितियों के अनुसार नहीं। साथ ही यह शासन प्राचीन रीति-रिवाजों और सविधानिक रूढ़ियों का भी विरस्तार नहीं करता। (3) यह इच्छुक प्रजाजन का शासन है। यह केवल शक्ति द्वारा समर्थित निरंकुश शासन नहीं होता। उल्लेखनीय है कि यद्यपि अरस्तू ने सविधानिक शासन की इन विशेषताओं का स्पष्ट रीति से उल्लेख किया है तथापि उसने इनकी व्यवस्थित रूप से कहीं परीक्षा नहीं की है क्या यह सूची पूर्ण है। उसने इस बात की भी परीक्षा नहीं की है कि इन तीनों में पारस्परिक सम्बन्ध क्या है। हाँ, अरस्तू इस बात से परिचित था कि हो सकता है कि शासन में इन तीनों में से एक विशेषता न हो। उदाहरणार्थ, प्रत्याचारी शासक निरंकुशता से अपनी प्रजा की भलाई का कार्य कर सकता है अथवा विधि-सम्मत

शासन अनुचित रूप से किसी एक वर्ग के साथ पक्षपात कर सकता है। अरस्तू ने सर्वैधानिक शासन पर इतना जोर इसीलिए दिया कि वह लॉज के इस सुभाव से सहमत था कि कानून को एक अस्थायी व्यवस्था नहीं प्रत्युत नैतिक और सभ्य जीवन की एक अपरिहार्य व्यवस्था मानना चाहिए।

कानून की सम्प्रभुता के समर्थक अरस्तू की कानून की परिभाषा व्यापक एवं सकारात्मक है। उसने कानून को उस समस्त बन्धनो का सामूहिक नाम दिया जिसके अनुसार व्यक्तियों से कार्यों का नियमन होता है। वह कानून तथा विवेक-बुद्धि (Reason) को समान तथा पर्यायवाची मानता है। उसके अनुसार विवेक-बुद्धि मानव-कार्यों के नियमन के लिए एक आध्यात्मिक बन्धन है। इस प्रकार एक तरह से नीति और कानून की समानार्थक सजाएँ हैं। अरस्तू के मत में नीति (Morality) को समान कानून का भी एक निश्चित लक्ष्य होता है जिसकी प्राप्ति के लिए राज्य के नागरिक प्रयत्नशील रहते हैं। उसकी मान्यता है कि नैतिक जीवन का उद्देश्य सदगुणी जीवन को पाना है, कानून के अनुकूल जीवन का लक्ष्य न्याय को पाना है। इस तरह न्याय और सदगुण दोनों एक ही हैं।

कानून के मूल-स्रोत के विषय में चर्चा करते हुए अरस्तू का कहना है कि इस सम्बन्ध में सहिताकार (Law-maker) का महत्त्वपूर्ण स्थान है, जो लिखित कानूनों को घोषित करने के साथ-साथ अलिखित प्रथाओं तथा रीति-रिवाजों को भी चलाता है। इस तरह वह बताता है कि कानून का मूल स्रोत राजा न होकर सहिताकार है। यद्यपि दार्शनिक आधार पर वह इसमें परिवर्तन करने के पक्ष में है। वह कानून द्वारा मानव हृदय को सुधारना चाहता है और इसके लिए ऐसे शिक्षा के सिद्धान्तों का निर्धारण करता है जिससे नागरिकों में स्वतः कानून के अनुकूल आचरण करने के भाव उत्पन्न हो जाएँ। अरस्तू कानून द्वारा बाह्य आवरण को बदलने या परिवर्तन अथवा क्रान्ति का समर्थक नहीं है अपितु वह कानूनों के स्थायी तथा अपरिवर्तनशील होने के पक्ष में है। उसके अनुसार यदि मनुष्य स्वाभाविक रूप से बुरे कानूनों के अनुकूल आचरण करते हैं तो उनका स्थान उन अच्छी विधियों से उच्चतम हो जाता है, जिनकी आशा की जाती है। उसका विश्वास है कि परिवर्तनों द्वारा राज्य में अस्थिरता तथा अराजकता पैदा हो जाती है।

कानून के स्वरूप को बताते हुए अरस्तू का आगे कथन है कि आदर्श कानून प्राकृतिक (Natural) होते हैं। राज्य एक नैतिक समुदाय है। इसका मुख्य लक्ष्य सदगुणी जीवन को पाना है। अतः उसके लिए प्राकृतिक तथा स्थायी व अपरिवर्तनशील विधियों की आवश्यकता है। जहाँ एक वास्तविक राज्य का प्रश्न है उसमें अरस्तू के अनुसार कानून प्राकृतिक न होकर सविदा तथा लोकाचार पर आधारित होते हैं, परन्तु अरस्तू सविदा तथा लोकाचार पर आधारित कानूनों को प्राकृतिक विधियों तथा नियमों से सर्वथा भिन्न नहीं मानता। उसका कथन है कि लोकाचार पर आधारित कानूनों के अन्तःस्थल में प्राकृतिक नियम सदैव छिपे रहते हैं तथा उनको पृथक्-पृथक् नहीं किया जा सकता है। इस प्रकार एक सर्वोत्तम राज्य के लिए अरस्तू

प्राकृतिक तथा लोकाचार पर आधारित नियमों को महत्त्वपूर्ण स्थान देता है। सेबाइन के शब्दों में, "अरस्तू लिखित कानून से तथागत कानून को अधिक प्रच्छा समझता है और यहाँ तक मानने को तैयार है कि यदि केवल लिखित कानून का ही प्रश्न हो तो कानून को समाप्त करने की प्लेटो की योजना को स्वीकार किया जा सकता है लेकिन, अरस्तू स्पष्ट रूप से इस बात को असम्भव मानता है कि सर्वाधिक बुद्धिमान शासक का ज्ञान तथागत कानून से बेहतर होता है। सुकरात और प्लेटो ने प्रकृति और रूढ़ि के बीच भारी अन्तर माना था और इसी कारण वे बुद्धिवाद अथवा तर्कवाद के भी कट्टर समर्थक बन गए थे। अरस्तू ने इस अन्तर को दूर कर दिया। एक श्रेष्ठ राज्य में राजनेता के विवेक को उस विवेक से अलग नहीं किया जा सकता जो उसके द्वारा शासित समाज के कानून और प्रथा दोनों में निहित होता है।" कानून को नैतिक और सभ्य जीवन की एक अपरिहार्य व्यवस्था मानने सम्बन्धी दृष्टिकोण तब तक असम्भव है जब तक यह न मान लिया जाए कि अनुभव के माध्यम-साथ विवेक का भी विकास होता है और यह सामाजिक ज्ञान कानून और रूढ़ियों दोनों में निहित होता है।

अरस्तू के मतानुसार सविधान तथा सरकार एक है और वह सविधान के लिए कानूनों की आवश्यकताओं पर बन देता है अर्थात् वह विधियों को सविधान के लिए आवश्यक मानता है। अरस्तू चाहता है कि सरकार कानून की सम्प्रभुता (Sovereignty of Law) के अन्तर्गत रहे। सरकार चाहे एक व्यक्ति की हो या अनेक की, उसे स्वार्थ-हित रखने के लिए विधियों का होना अनिवार्य है। अरस्तू आदर्श राजा या देवत्व प्राप्त व्यक्ति को कानून के अधीन नहीं करना चाहता। परन्तु माथ ही किसी व्यक्ति को शासन-विधि के प्रभाव से पूर्णतः मुक्त भी नहीं रखना चाहता। आदर्श राज्य में जब समस्त कार्य बुद्धि विवेक से करने पड़ेंगे तो वे कानून के अनुसार ही होंगे क्योंकि कानून और बुद्धि विवेक एक है। यही कारण है कि अरस्तू के अनुसार एक व्यक्ति की सरकार को विधि की सम्प्रभुता को स्वीकार करना चाहिए और उस व्यक्ति को कानून की कमियों तथा कमजोरियों को दूर करने का पूर्ण अधिकार होना चाहिए। परन्तु अरस्तू इस मत पर स्थिर न रहते हुए इसके विपरीत एक दूसरे मत का प्रतिपादन करता है। इस दूसरे मत के अनुसार वह कमियों तथा कमजोरियों को दूर करने का अधिकार एक व्यक्ति को न देकर अनेक व्यक्तियों को देता है। अरस्तू के दृष्टि में एक व्यक्ति को उम्मीद है कि व्यक्ति चाहे कितना ही योग्य एवं सद्गुणी क्यों न हो, लेकिन वह यह गारंटी नहीं दे सकता कि उसका पुत्र अथवा उत्तराधिकारी भी योग्य एवं सद्गुणी होगा और यही ध्यान में रखते हुए अरस्तू कानून की सम्प्रभुता स्थापित करता है तथा राज्य की सर्वोच्च सत्ता को कानून में मर्यादा-रेखा के अन्तर्गत बाँधता है।

अरस्तू का मत है कि कानून मानव को पूर्ण बनाने के लिए आवश्यक है क्योंकि कानून युगों के सचित अनुभवों तथा बुद्धिमत्ता का साधारण रूप है। उसके ही शब्दों में "सामाजिक बुद्धिमत्ता का बढ़ता हुआ सपह कानून और परम्परा में निहित है।"

कानून में एक ऐसा निराकार गुण है जिसे बुद्धिमान से बुद्धिमान व्यक्ति भी प्राप्त नहीं कर सकता। कानून का शासन केवल भगवान और बुद्धि का शासन है, किन्तु मनुष्य के शासन में कुछ अशो में पशु (पाशविक भावनाओं) का भी शासन है। कानून सब प्रकार की वासना से रहित विवेक है और इस प्रकार का विवेक सामाजिक प्रथाओं में भी राशिभूत हो जाता है। जो नैतिक आदर्शकताएँ कानून को अनिवार्य बनाती हैं, वे राज्य के नैतिक आदर्शों के रूप में भी मान्य होनी चाहिए। इसका अभिप्राय यह है कि सच्चे राजनीतिक शासन में प्रजाजन को कानून की अधीनता स्वीकार करनी चाहिए, उनमें स्वतन्त्रता की भावना होनी चाहिए और शासन उनकी सहमति पर आधारित होना चाहिए।

अरस्तू की न्याय सम्बन्धी धारणा (Aristotle's Conception of Justice)

अरस्तू ने 'पॉलिटिक्स' में न्याय सम्बन्धी अपने विचारों का वर्णन किया है। यूनान के प्रायः सभी विचारक न्याय की महत्ता को स्वीकार करते थे और अरस्तू भी उन विचारों से अछूता नहीं बच सका है। प्लेटो के समान वह भी न्याय को राज्य के लिए महत्त्वपूर्ण स्वीकार करता है। वह भी न्याय का अर्थ "नैतिक कार्यों का व्यवहार रूप में प्रकट करना" बताता है, लेकिन दोनों के न्याय के स्वरूप में कुछ भिन्नता है।

अरस्तू के अनुसार सम्पूर्ण ज्ञान विज्ञान वा उद्देश्य लोक कल्याण है। न्याय समस्त गुणों का समूह है। वह न्याय का स्वरूप स्पष्ट करने के लिए इसके दो भेद करता है—(1) सामान्य न्याय (General Justice), (2) विशेष न्याय (Particular Justice)।

सामान्य न्याय से उसका आशय पड़ोसी के प्रति किए जाने वाले भलाई के सभी कार्यों से है। सामान्य न्याय में नैतिक गुण एवं अच्छाई के सब काम आ जाते हैं। अच्छाई के सभी कार्यों—सभी सद्गुणों (Virtues) तथा समग्र साधुता (Righteousness) को ही अरस्तू सामान्य न्याय समझता है।

विशेष न्याय से अरस्तू का तात्पर्य भलाई के विशेष रूपों से है। इस न्याय को वह अनुपातिक समानता के अर्थ में लेता है। इसका अर्थ यह है कि जिस व्यक्ति को जो मिलना चाहिए उसकी प्राप्ति इस कोटि में आती है। विशेष न्याय को अच्छी तरह से समझने की दृष्टि से अरस्तू इसे पुनः दो उपभेदों में बाँटता है। ये निम्नलिखित हैं—

(क) वितरणत्मक न्याय (Distributive Justice)—राज्य को चाहिए कि वह अपने नागरिकों में राजनीतिक पदों, सम्मानों तथा अन्य लाभों और पुरस्कारों का बँटवारा या वितरण न्यायपूर्ण रीति से करे। अरस्तू निरपेक्ष समानता के पक्ष में नहीं है। उसके अनुसार जो योग्य हैं उनको ही वह पद, स्थान या सम्मान मिलना चाहिए। सम्मानीय पदों पर किसी वर्ग विशेष की बपौती नहीं होनी चाहिए। राजकीय पदों को वर्ग विशेष को ही दिया जाना राज्य में गम्भीर दोष उत्पन्न

करने की भूमिका तैयार करना है। अतः अरस्तू इन्हे अनुपातिक समानता के आधार पर (On the basis of proportionate equality) वितरित करना चाहता है।

राज्यों में जो अन्तर पाया जाता है उसका एकमात्र आधार शासक वर्ग का स्वरूप ही नहीं होता बल्कि राज्यों में पदों एवं अधिकारों के वितरण का उपरोक्त सिद्धान्त भी होता है। अरस्तू के इस विभाजित या वितरणात्मक सिद्धान्त को सामान्यतः इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है—मान लीजिए, अ, ब, स, द आदि अपनी-अपनी व्यक्तिगत सेवा एवं गुण द्वारा राज्य के हित में अपनी देन देते हैं। अतः राज्य की ओर से उन्हें दिया जाने वाला पुरस्कार अर्थात् पद एवं सम्मान भी उनकी देन के अनुपात में होना चाहिए। यदि इनका योगदान असमान है तो पुरस्कार भी असमान होना चाहिए, अर्थात् 'अ' राज्य के लिए जिस मात्रा में योगदान देता है यदि 'ब' और 'स' उसके समान या उससे कम या उससे अधिक योगदान देते हैं तो 'अ' को प्राप्त होने वाले पुरस्कार के समान या उससे कम या उससे अधिक मात्रा में उचित अनुपात को ध्यान में रखते हुए 'ब' और 'स' को भी पुरस्कार मिलने चाहिए।

उपरोक्त उदाहरण से स्पष्ट है कि अरस्तू के 'वितरक' न्याय का सम्बन्ध राज्य के पदों और पुरस्कारों के वितरण से है। अरस्तू प्रत्येक व्यक्ति को ये पद और पुरस्कार उस मात्रा में देना चाहता है जिस मात्रा में उसने अपनी योग्यता और धन से राज्य को लाभ पहुँचाया है। अरस्तू का मत है कि यह एक ऐसी न्यायपूर्ण व्यवस्था है जो समाज में सघर्ष और कलह को घटाने वाली है। सिन्क्लेयर के शब्दों में अरस्तू की इस भावना को हम इस प्रकार प्रस्तुत कर सकते हैं—“बूँक न्याय और मैत्री राज्य के नैतिक आधार हैं, अतः अन्याय और कुइच्छा, असन्तोष एवं अस्थिरता के सर्वाधिक प्रभावशाली कारण हैं। अनुपातिक समानता और निष्पक्ष व्यवहार की अनुपस्थिति न्याय के अभाव की ओर ले जाने वाली है और नगर को टुकड़ो-टुकड़ो में बिलेर देती है। जब समाज के एक पक्ष को यह विश्वास हो जाता है कि उसके अधिकारों को इन्कार किया जा रहा है और उसके प्रति न्याय नहीं किया जा रहा है तो कोई मैत्री भावना नहीं रह सकती।”¹

अरस्तू के अनुसार वितरणात्मक न्याय का सिद्धान्त सब राज्यों में समान नहीं होता। इस सिद्धान्त के अन्वय को सामान्य रूप से सभी व्यक्ति मान लेंगे लेकिन व्यक्तिगत गुण और राज्य के हित में योगदान के मापदण्ड के विषय में मतभेद होंगे। भिन्न प्रकार के शासन-न्याय को मापने हेतु भिन्न मापदण्ड का प्रयोग करते हैं। अरस्तू ने विभिन्न शासनों के अन्तर्गत अपनाए जाने वाले मापदण्डों का इस प्रकार वर्णन किया है—

1. अभिजाततन्त्रवादियों की धारणा है कि सदाचारी व्यक्ति अपने सदाचार द्वारा राज्य का कल्याण करते हैं, अतः राज्य के पद एवं शक्ति उनको ही मिलनी चाहिए।

1 सिन्क्लेयर : पुरानी राजनीतिक विचारणा, पृ. 307.

2. धनिकतन्त्रवादियों का कहना है कि धनिक व्यक्ति ही राज्य को सबसे अधिक योगदान देते हैं, अतः वे ही राज्य के पद एवं शक्ति के अधिकारी हैं।

3. समूहतन्त्रवादियों का दावा है कि स्वतन्त्रता एवं समानता का आधार मानकर राज्य के पदों का वितरण होना चाहिए।

अरस्तू का विचार है कि न्याय के इस सिद्धान्त के आधार पर किसी शासन प्रणाली को उत्कृष्ट या निकृष्ट माना जा सकता है। उसने इस आधार पर सर्वोच्च स्थान राजतन्त्र को दिया क्योंकि इसमें सर्वोच्च सदाचार का पालन होता है। उसके अनुसार दूसरा क्रम अभिजाततन्त्र (Aristocracy) का है जिसमें उच्च सदाचार का पालन किया जाता है और तीसरे क्रम पर प्रजाराज्य या मध्यमवर्गीयतन्त्र (Polity) आता है जिसमें साधारण सदाचार को मानकर पदों का वितरण किया जाता है। शासन के विकृत स्वरूपों में वह समूहतन्त्र (Democracy) को सर्वोच्च मानता है। इसके बाद उसकी दृष्टि में धनिकतन्त्र और निरकुश राजतन्त्र (Oligarchy and Tyranny) हैं।

अरस्तू का कहना है कि न्याय के अनुसार, धन, स्वतन्त्रता एवं समानता आदि को आधार न मानकर सद्गुण (Virtue) को आधार मानना चाहिए। उसकी मान्यता है कि हम एक गुणशाली व्यक्ति से हर प्रकार के गुण प्राप्त कर सकते हैं। इसके अतिरिक्त हमें यह भी देखना चाहिए कि व्यक्ति ने समाज के लिए क्या किया है। इस सिद्धान्त के द्वारा सद्गुणी व्यक्ति को सरलता से खोजा जा सकता है जिसमें नैतिक, बौद्धिक एवं सैनिक आदि सभी तत्त्व मिल जाएँगे। इस तरह राज्य के पदों को गुणों के आधार पर विभक्त करना चाहिए और यही सच्चा वितरणात्मक न्याय है।

बहुत कुछ तर्क-वितर्क के बाद अरस्तू इस विचार की ओर झुकता है कि सर्वोच्च शक्ति जनता के हाथ में होनी चाहिए। वह 'पॉलिटिक्स' में लिखता है— "यही सिद्धान्त स्वीकार करने योग्य है कि सर्वोच्च शक्ति कुछ थोड़े से व्यक्तियों के हाथ में न होकर जनता के हाथ में होनी चाहिए।" यह सिद्धान्त यद्यपि आपत्तियों से मुक्त नहीं है, फिर भी इसमें एक सत्य का अंश निहित है। अरस्तू का मत है कि ऐसा करने से राज्य को स्थायित्व प्रदान किया जा सकेगा। शक्ति जनता के हाथों में न होने पर जन-साधारण में असन्तोष उत्पन्न होने का भय बना रहेगा। अतः अन्तिम से बचने के लिए सर्वोच्च शक्ति को जनता के हाथ में सौंपना उपयुक्त है। इस सिद्धान्त का समर्थन करके अरस्तू सार्वजनिक सार्वभौमिकता के सिद्धान्त का समर्थन करता है। इस तरह एक आधुनिक विचार के निकट आते हुए वह कहता है कि प्रत्येक वर्ग समाज एवं राज्य की कुछ-न-कुछ सेवा अवश्य करता है, अतः हमें उस सेवा का मूल्यीकरण करके उसी अनुपात में पदों को बाँट देना चाहिए। अरस्तू का मुख्य ध्येय राज्य को स्थायित्व प्रदान करना है और इसलिए उमने न्याय के वितरणात्मक सिद्धान्त की रचना की है।

(ख) संशोधनात्मक या सुधारणात्मक न्याय (Rectificatory or Corrective Justice)—सुधारणात्मक न्याय एक नागरिक के दूसरे नागरिक के सम्बन्ध को नियन्त्रित करता है। यह मुख्य रूप से अभावनात्मक (Negative) है। राज्य के विभिन्न सदस्यों के पारस्परिक व्यवहार में उत्पन्न होने वाले दोषों को ठीक करके उनमें यह संशोधन करता है।

संशोधनात्मक न्याय का परिष्कारक न्याय भी दो प्रकार का है—

(1) प्रथम प्रकार के न्याय को ऐच्छिक कह सकते हैं, जिसमें विभिन्न सन्धियों समझौते के द्वारा एक व्यक्ति दूसरे से करता है। उनके तोड़ने पर न्यायालय उनको ठीक करता है।

(2) दूसरे प्रकार का न्याय अनैच्छिक होता है, जबकि कोई नागरिक किसी दूसरे को कष्ट पहुँचाने की कोशिश करता है, तो राज्य कष्ट उठाने वाले व्यक्ति की सुनवाई करता है, अपराधी को दण्ड देता है।

अरस्तू के संशोधनात्मक न्याय के द्वारा राज्य का वह सामञ्जस्य पुनर्स्थापित हो जाता है जो नागरिकों के अनाधिकार आचरण के कारण विगड़ जाता है।

अरस्तू व प्लेटों के न्याय सम्बन्धी विचारों की तुलना

(1) जहाँ प्लेटों के अनुसार न्याय का अर्थ है व्यक्तियों द्वारा अपनी योग्यता के अनुसार राज्य में अपने निश्चित कार्य करना, वहीं अरस्तू के वितरक न्याय के सिद्धान्त से प्राश्य है—राज्य की सेवा में लगाई गई या राज्य को दी गई अपनी व्यक्तिगत योग्यता या धनराशि के आधार पर राज्य से पद या पुरस्कार प्राप्त करना।

(2) प्लेटों के न्याय सिद्धान्त में कर्तव्य को अधिक महत्त्व दिया गया है जबकि अरस्तू के सिद्धान्त में अधिकारों का पुट ज्यादा है। प्लेटों समाज को धर्म-विभाजन एवं कार्य के विशेषीकरण के अनुसार बाँटता है, अरस्तू प्राणुपातिक समानता को लेकर चलता है।

(3) अरस्तू सामान्य न्याय व विशिष्ट न्याय में भेद करता है। प्लेटों इस प्रकार के किसी भेद को नहीं मानता। 'रिपब्लिक' में चित्रित आदर्श राज्य में प्लेटों का न्याय अरस्तू के पूर्ण न्याय या सामान्य न्याय के समान है। उसमें विशिष्ट न्याय की कल्पना को जोड़कर अरस्तू ने न्याय की व्याख्या को अधिक विस्तृत कर दिया है।

(4) अरस्तू की न्याय कल्पना प्लेटों की न्याय कल्पना से अधिक स्पष्ट विनाद और धार्मिक है।

कुछ विद्वानों ने अरस्तू के वितरणात्मक न्याय की प्रालोचना की है। वे धार्मिक दृष्टि से इसे व्यावहारिकता नहीं मानते। यद्यपि प्राञ्जल वितरणात्मक न्याय के आधार पर पद नहीं दिए जाते किन्तु फिर भी सिद्धान्त के अन्तर् में क्षीपी हुई सत्यता और न्याय भावना में सन्देह महत्त्वपूर्ण है।

अरस्तू के शिक्षा सम्बन्धी विचार

(Aristotle's Conception of Education)

शिक्षा एक ऐसा साधन है जिसके द्वारा व्यक्ति की अन्तर्निहित शक्तियों का

विकास होता है। शिक्षा द्वारा व्यक्ति में निहित पाशविक वृत्तियों का शुद्धिकरण एवं परिमार्जन होता है। शिक्षा के द्वारा व्यक्ति की आत्मा को पवित्र बनाया जा सकता है। वह राज्य में अपने अधिकारों और कर्तव्यों को जान पाता है।

यूनान के प्रायः समस्त दार्शनिकों ने शिक्षा को बड़ा महत्त्व दिया है। यूनान की सम्पत्ता और सस्कृति में इसका एक विशेष महत्त्वपूर्ण स्थान रहा है। प्लेटो और धरस्तू जैसे महारथियों ने शिक्षा-व्यवस्था पर बड़े मनोयोग से विचार करके अपने मत प्रकट किए हैं।

धरस्तू ने अपने शिक्षा सम्बन्धी विचारों का विवेचन 'पॉलिटिक्स' की पाँचवी पुस्तक में किया है। प्लेटो के अनुसार वह भी, नागरिकों के चरित्र निर्माण के लिए शिक्षा को आवश्यक मानता है। उसके अनुसार शिक्षा सर्वोत्तम अथवा आदर्श राज्य के लिए एक अनिवार्य तत्त्व है। आदर्श राज्य के निर्माण और स्थायित्व के लिए उपयुक्त शिक्षा-पद्धति परम आवश्यक है। धरस्तू की शिक्षा का उद्देश्य नागरिकों को सविधान के अनुकूल बनाना है ताकि राज्य और उनमें किसी प्रकार का विभेद न रह जाए और नागरिकों के मानसिक-स्तर की भी उन्नति हो जाए। इसी दृष्टि से उसके अनुसार शिक्षा व्यक्तित्व के क्षेत्र में न होकर राज्य के क्षेत्र में होनी चाहिए।

शिक्षा के तीन मूल सिद्धान्त

(1) राज्य के निवासियों को इस प्रकार की शिक्षा से शिक्षित करना है जिससे राज्य के निवासी स्वयं को राज्य का योग्यतम सदस्य बनाकर स्वयं का और राज्य का विकास कर सकें। वह सब नागरिकों के लिए एक जैसी शिक्षा की व्यवस्था करता है।

(2) धरस्तू के अनुसार शिक्षा राजनीति का एक अंग है, अतः इसका एक राजनैतिक उद्देश्य है, जिसकी प्राप्ति तभी हो सकती है जब शिक्षा राज्य के नागरिकों को चरित्रवान् और नैतिक बनावे।

(3) शिक्षा नागरिकों को सविधान के अनुकूल बनाए।

धरस्तू की शिक्षा का मनोवैज्ञानिक आधार

धरस्तू का कहना है कि शिक्षा का उद्देश्य सर्वांगीण विकास होना चाहिए। इस सम्बन्ध में उसने भी प्लेटो की भौतिक मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण को आधार बनाकर शिक्षा का विश्लेषण किया है। शिक्षा का परम उद्देश्य आत्म-विकास है और धरस्तू के अनुसार मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से मानव-आत्मा के इस विकास के तीन सोपान हैं। ये तीनों सोपान अधोलिखित हैं—

(1) प्राकृतिक गुणों का सोपान (Stage of Natural Endowment)—

प्रथम सोपान के अन्तर्गत प्राकृतिक या कुछ दक्ष-परम्परागत विशेषताओं की बहुलता रहती है। वस्तुतः शिक्षा प्रणाली प्राकृतिक गुणों में भाग्य ही परिवर्तन ला सकती है, किन्तु धरस्तू अपनी शिक्षा योजना द्वारा इन गुणों में परिवर्तन लाने के लिए प्रयत्नशील है। उनका मत है कि नवजात शिशुओं की आनुवंशिक प्रवृत्तियों की

गतिविधि को सर्वोत्तम राज्य के गुणों के अनुकूल मोड़ा जा सकता है। यदि विवाह सम्बन्ध और जनसंख्या पर नियन्त्रण रखा जाए तो निश्चय ही कुछ प्रशासकों में इसे प्रभावित किया जाना सम्भव है।

(2) स्वाभाविक प्रवृत्तियों का सोपान (Stage of Innate Tendencies)—घातम-विकास के दूसरे सोपान में स्वाभाविक प्रवृत्तियों की प्रधानता रहती है। उसका विचार है कि इस स्तर पर शिक्षा-व्यवस्था का उपयोग करके उत्तम प्रवृत्तियों पर नियंत्रण निकाला जा सकता है, अर्थात् इन प्रवृत्तियों को शिक्षा प्रणाली के अन्तर्गत सरलता से लाया जा सकता है। यह सोपान भावना-प्रधान और जीवन का सुकोमल काल होता है। इस काल में विवेक अपनी शक्ति-व्यवस्था में रहता है। बुद्धि इतनी परिपक्व नहीं होती कि वह कोई उचित निर्णय ले सके। किशोर व्यक्ति के समक्ष असंख्य इच्छाएँ और भावनाएँ रहती हैं जिनमें वह कर उसके पथ से विचलित हो जाने का भय रहता है। अतः यह उचित है कि शिक्षा द्वारा उसकी भावनाओं और इच्छाओं को नियन्त्रित किया जाय। किशोरों को विवेकशील व्यक्तियों के नियन्त्रण में रखा जाना उपयुक्त है। उपयुक्त शिक्षा द्वारा उनके मनमानस में ऐसा वातावरण उत्पन्न किया जा सकता है जिसमें उनमें साहस, सवम आदि सद्गुणों का विकास हो सके तथा उसकी इच्छाओं पर अनुकूल स्थापित हो जाए। अस्तु का विश्वास है कि इस काल में दी गई उपयुक्त शिक्षा किशोरों को सुभाग्य पर चलने को प्रेरित करेगी, उसकी बुद्धि को प्रखरता प्रदान करेगी। अस्तु चाहता है कि इस स्तर पर शिक्षक अपनी आदर्श शिक्षण पद्धति द्वारा किशोरों में कुछ ऐसी विशेषताएँ उत्पन्न कर दें कि उनकी छाप जीवन-पर्यन्त बनी रहे।

(3) शैक्षिक आत्म-निर्णय का सोपान (Stage of Rational Self-determination)—इस अवस्था में मनुष्य कोई कार्य भावना या आवेग के अज्ञात होकर नहीं करता है, बल्कि अपनी बुद्धि एवं तर्क का प्रयत्न-मन्त्र लेता है। इस समय शिक्षा द्वारा व्यक्ति के विवेक और तर्क को प्रशिक्षित किया जाना चाहिए और मनुष्य को अपनी विवेक और तर्क-शक्ति से परिचित कराकर इनका उपयोग करने के लिए उत्प्रेरित करना चाहिए। अस्तु की मान्यता है कि इस स्तर पर समुचित शिक्षा द्वारा सत्य की महत्ता से परिचित होकर व्यक्ति उत्तम पाने के लिए प्रयत्नशील हो उठता है। यदि व्यक्ति अपने आशयत सत्य साधना पथ पर अग्रसर रहता है तो अन्ततः उसे जीवन की पूर्णता प्राप्त होती है। अस्तु का विचार है कि जिस तरह राज्य अपने विकास की विभिन्न मजिलों को पार करके अपने आदर्श रूप या अपनी पूर्णता को प्राप्त होता है, उसी भाँति मानव-आत्मा भी विकास के विभिन्न सोपानों को पार करके अपने आदर्श रूप को प्राप्त करती है अर्थात् अपने शिखर पर पहुँचती है।

अस्तु की शिक्षा का उद्देश्य

जहाँ प्लेटो के आदर्श राज्य की शिक्षा का एकनाम उद्देश्य 'सद्गुणों की प्राप्ति' या वहाँ अस्तु का किञ्चित् भिन्न दृष्टिकोण है। अस्तु की सम्मति में

शिक्षा का उद्देश्य यही है कि व्यक्ति की भावनात्मक शक्तियों को इतना जाग्रत कर दिया जाए जिससे बुद्धि अथवा विवेक को विक्राम का अवसर मिल सके। अरस्तू की शिक्षा का उद्देश्य लोगों को उत्तम नागरिक बनाना है। नागरिकों को आज्ञा-पालन करने और शासन करने की शिक्षा दी जानी चाहिए। अरस्तू चाहता है कि राज्य में शिक्षा की ऐसी व्यवस्था की जाय कि प्रत्येक व्यक्ति को अपने विवेक को विकसित करने का अवसर मिले। यदि व्यक्ति के विवेक का पूर्ण विकास होगा तो उसमें सद्गुण उत्पन्न हो जाएंगे। व्यक्ति का यह विवेक तत्त्व उसे जीवन में शान्ति की प्राप्ति कराएगा और उसे मत्स्यम्, जिवम्, सुन्दरम् की ओर अग्रसर करेगा। सार रूप में कहना चाहिए कि अरस्तू की शिक्षा का उद्देश्य व्यापक एवं सार्वभौमिक है।

शिक्षा का राज्य द्वारा नियन्त्रण

अरस्तू के विचार से शिक्षा का उत्तरदायित्व राज्य पर होना चाहिए, क्योंकि

(1) इससे राज्य की शासन-व्यवस्था को हानि पहुँचने की सम्भावनाएँ घूमिल हो जाएँगी और वह शिक्षा द्वारा नागरिकों को अपनी शासन-व्यवस्था के लिए अनुकूल सचि में ढाल सकेगा, तथा (ii) राज्य अपनी शिक्षा-व्यवस्था द्वारा श्रेष्ठ नागरिकता का विकास कर सकेगा और इस प्रकार अपने विजिष्ट लक्ष्य की पूर्ति की दिशा में बढ़ सकेगा। अरस्तू शिक्षा पर राज्य का नियन्त्रण चाहता है क्योंकि शिक्षा को अपने अधिकार में लेकर ही राज्य सभी नागरिकों को समान मानते हुए उनके विकास में भी समानता का निर्देशन कर सकता है। राज्य की दृष्टि में उसके सभी सदस्य समान हैं, अतः राज्य अपने सदस्यों के लिए जो कुछ भी व्यवस्था करेगा वह सबके लिए होगी, उसका उद्देश्य भी एक ही होगा। व्यक्तिगत मस्यारों द्वारा शिक्षा का ऐसा आयोजन सम्भव नहीं है, क्योंकि उनके उद्देश्यों में विभिन्नता होती है। अरस्तू राज्य में प्रतिष्ठा प्राप्त करने के लिए एक ही प्रकार की शिक्षण-व्यवस्था को आवश्यक मानता है और यह केवल तभी सम्भव है जब शिक्षा पर राज्य का नियन्त्रण हो। नागरिक अपनी भावनाओं और इच्छाओं के स्वामी नहीं है अपितु वे तो राज्य के अधीन तथा राज्य की वस्तु है। इसलिए उन्हें राज्य द्वारा ही शिक्षा ग्रहण करनी चाहिए।

अरस्तू यह भी चाहता है कि शिक्षा निःशुल्क, अनिवार्य और सार्वभौमिक हो, क्योंकि अशिक्षित मनुष्य राज्य के लिए भार है, अशिक्षित स्त्रियाँ सड़क के समय भय का कारण बन जाती हैं और अशिक्षित बालक अपनी नैतिक एवं मानसिक शक्तियों का विकास नहीं कर पाते। अरस्तू इस पक्ष में भी है कि राज्य द्वारा नियन्त्रित शिक्षण-व्यवस्था में नैतिक प्रशिक्षण को मुख्य स्थान दिया जाए। व्यक्ति और नागरिक में कोई अन्तर नहीं होता, 'अच्छा व्यक्ति ही अच्छा नागरिक होता है। नैतिक प्रशिक्षण द्वारा व्यक्ति को अच्छा बनाए जाना आवश्यक है क्योंकि तभी वह स्वयं अच्छा जीवन व्यतीत करेगा और राज्य को अच्छा बनाने में योग देगा।

अरस्तू की शिक्षा का स्वरूप या उसकी रूपरेखा

प्लेटो और अरस्तू दोनों को ही इस बात का भारी क्षोभ था कि जहाँ स्पार्टा में बालकों और युवकों की शिक्षा के लिए बड़ी उत्तम योजना थी वहाँ एथेन्स इस

दृष्टि से पिछड़ा हुआ था। इसलिए इन दोनों महान् दार्शनिकों ने अपने नगर राज्य के बालकों और युवकों की शिक्षा के लिए अति लाभप्रद योजनाएँ प्रस्तावित की और महत्त्वपूर्ण उपाय सुझाए। राबर्ट यूलिच (Robert Ulich) के अनुसार, प्लेटो और अरस्तू ने ऐसे उपायों का सुझाव दिया जिनका अभिप्राय बालकों और युवकों की शिक्षा तथा उनके पालन-पोषण में क्रान्तिकारी परिवर्तन लाना था।¹

अरस्तू ने अपनी शिक्षा-योजना का श्रीगणेश तभी से किया है जब से बालक अपनी माँ की गोद में रहता है। यह बच्चे का जन्म होने के बाद से ही उसकी शारीरिक और नैतिक शिक्षा की विस्तृत व्यवस्था करता है। वह इसका एक विशेष कार्यक्रम प्रस्तुत करता है। अरस्तू की शिक्षा योजना सप्तवर्षीय परिवर्तन (Cycle of Seven Years) के साथ है। उसकी शिक्षा योजना को तीन भागों में बाँटा जा सकता है जो इस प्रकार है—

(1) जन्म से सात वर्ष तक—यह शोशव काल है। इसकी पहली दशा में अरस्तू बालक के भोजन, अंग-संचालन और ठण्ड का अभ्यास बनाने पर ध्यान देता है। इसमें उसका उद्देश्य यह है कि वह कष्ट-सहिष्णु बन सके। शोशव की दूसरी अवस्था 5 वर्ष तक की है जिसमें बच्चों के शारीरिक गठन की ओर विशेष ध्यान देना बताया जाता है। अरस्तू का कहना है कि इस समय बालकों पर पटाई का बोझ नहीं डालना चाहिए बल्कि विभिन्न मनोरंजक खेलों की व्यवस्था होनी चाहिए ताकि बच्चों का उचित अंग-संचालन हो सके। अरस्तू के अनुसार उन्हें ऐसी कहानियाँ सुनानी चाहिए और ऐसे खेल गिनाए जाने चाहिए जो उन्हें भावी जीवन के लिए तैयार करने में सहायक हों। वह बच्चों को कुसंगति से बचाने पर पर्याप्त बल देते हुए कहता है कि बच्चों को न तो गालियाँ सुनने देनी चाहिए और न ही अश्लील चित्रों को देखने देना चाहिए। शोशव की तीसरी अवस्था 5 से 7 वर्ष तक की है जिसमें भी बालकों की अश्लील एवं बुरी वस्तुओं के प्रभाव से रक्षा करनी चाहिए। अरस्तू के अनुसार राज्य को चाहिए कि वह अश्लील चित्रों और नाटकों पर प्रतिबन्ध लगा दे तथा ऐसा प्रबन्ध करे कि कहीं भी अश्लील और अशोभनीय कार्यों की अनुकूलि करने वाली मूर्तियाँ व चित्र न हों। वह केवल परिपक्व अवस्था (Matured) के स्त्री पुरुषों की पूजा के लिए बने हुए देव मन्दिरों को केवल इसका अपवाद मानता है अरस्तू का यह भी कहना है कि 7 वर्ष तक बालक की शिक्षा परिवार में ही माँ-बाप के पास होनी चाहिए। इसी काल में उसकी बौद्धिक शिक्षा आरम्भ कर देनी चाहिए।

(2) 8 से 14 वर्ष तक—शिक्षा के इस द्वितीय सोपान में अरस्तू ने शरीर गठन पर विशेष ध्यान देने के लिए बल दिया है। उसका विचार है कि छात्रों को जिम्नैस्टिक द्वारा अपने शरीर को बँसा हुआ बनाना चाहिए जैसा कि स्पार्टा के लोगो का था किन्तु इस काल में कठोर शारीरिक शिक्षा के पक्ष में नहीं है। उसका यह भी कहना है कि इस आयु में तर्कों को कम महत्त्व देते हुए किशोरों के नैतिक रिश्तों की ओर ध्यान देना चाहिए। साथ ही पटाई-लिखाई, चित्रकला, संगीत आदि की

शिक्षा को महत्त्व देना चाहिए। अरस्तू इस अवधि में, संगीत की शिक्षा भी प्रदान करता है। नैतिक जीवन की उन्नति की दृष्टि से वह संगीत को बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान देता है।

(3) 15 से 21 वर्ष तक—यह अवधि शिक्षा की तीसरी सीढ़ी है। इस अवधि में छात्रों को उम मरकार के स्वरूप के अनुसर प्रशिक्षित किया जाना चाहिए जिसकी अधीनता में उन्हें रहना है। इसके अतिरिक्त छात्रों के मानसिक एवं शारीरिक विकास की ओर विशेष ध्यान दिया जाना चाहिए। अरस्तू ने छात्रों के अधिकतम मानसिक विकास के लिए अवधि के प्रारम्भिक तीन वर्षों में निरन्तर गम्भीर अध्ययन की व्यवस्था की है। इस अवधि में छात्रों के मस्तिष्क के विकास की ओर विशेष ध्यान दिया जाना चाहिए और अध्ययन विषयों में पढ़ना, लिखना, ड्राइंग, चित्रकला, संगीत, अंकगणित, रेखा गणित आदि अवश्य होने चाहिए। इन तीन वर्षों की अवधि के उपरान्त छात्रों से शेष अवधि के दौरान कठिन परिश्रम और व्यायाम कराया जाना चाहिए। उनको सैनिक प्रशिक्षण भी दिया जाना चाहिए।

शिक्षा के इस तीसरे सोपान में अरस्तू ने शैक्षणिक या मानसिक एवं शारीरिक सगठन सम्बन्धी दोनों ही प्रकार की शिक्षा पर पर्याप्त बल दिया है। मानसिक और शारीरिक प्रशिक्षण को दो अलग-अलग भागों में रखने का कारण बताते हुए अरस्तू ने कहा है कि 'मस्तिष्क और शरीर से एक ही समय में कार्य किया जाना उपयुक्त नहीं। दो विभिन्न प्रकार के कार्य स्वाभाविक रूप से विभिन्न और विरोधी परिणाम उत्पन्न करते हैं। शारीरिक कार्य मस्तिष्क को कुण्ठित बनाता है तो मानसिक कार्य शारीरिक वृद्धि को रोकता है। अरस्तू की इन शिक्षा का कार्यक्रम 21 वर्ष की अवस्था पर समाप्त हो जाता है लेकिन अरस्तू इसका अर्थ यह नहीं लेता कि शिक्षा की अवधि 21 वर्ष तक की ही होनी है। उसके अनुसार शिक्षा जीवन का एक क्रम है जो जन्म से प्रारम्भ होकर जीवन के अन्त तक चलता रहता है।

प्लेटो की सम्पूर्ण शिक्षा योजना एक सुनियोजित, अनिवार्य जिज्ञा प्रणाली को प्रस्तुत करती है। शिक्षा की दृष्टि से भी वह मध्यम मार्ग को ही महत्त्व देता है। वह न केवल शरीर का ही विकास चाहता है और न केवल मन का ही, परन्तु दोनों का सतुलन चाहता है।

अरस्तू के शिक्षा सिद्धान्त की मुख्य विशेषतायें

(1) शिक्षा को एक सुन्दर, परिष्कृत के द्वारा अरस्तू व्यक्ति को सुयोग्य शासक बनाने का प्रयास करता है।

(2) अरस्तू की शिक्षा योजना का मनोवैज्ञानिक आधार है जिसके अनुसार बच्चों को उनकी मनोवैज्ञानिक प्रवृत्तियों के अनुसार शिक्षा प्रदान की जाती है। उसमें प्राकृतिक, स्वाभाविक अनुकरण आदि प्रवृत्तियों का समावेश है।

(3) अरस्तू के अनुसार जिज्ञा का उपयोग व्यक्ति का चारित्रिक विकास करने के साथ-साथ उसकी 'इच्छा' (Will) का शिक्षण करना है इसलिए वह

अपनी शिक्षा में संगीत एवं कला को विशेष स्थान देता है। स्पष्ट है कि अरस्तू की शिक्षा पद्धति का राजनीतिक तथा नैतिक महत्त्व होने के साथ ही साथ कलात्मक महत्त्व भी है।

(4) अरस्तू की शिक्षा योजना व्यवसायवाद से मुक्त है क्योंकि अरस्तू व्यवसायवाद को स्वतन्त्रता के लिए घातक समझता है।

(5) अरस्तू ने अपने शिक्षा-क्रम में नैतिकता को राज्य की सुस्थिरता का महत्त्वपूर्ण अंग स्वीकार किया है।

अरस्तू के शिक्षा सिद्धांत की आलोचना

(1) अरस्तू ने संगीत को अनावश्यक एवं अत्यधिक विशेषता प्रदान की है। इस तरह शिक्षा के एकपक्षीय महत्त्व को अधिक प्रकाश में लाया गया है। बार्कर (Barker) ने इस पर टिप्पणी करते हुए कहा है कि संगीत शिक्षा पर महत्त्व देते हुए वह अपने गुरु प्लेटो से भी चार कदम आगे बढ़ गया है।

(2) अरस्तू की शिक्षा योजना अव्यवस्थित है। साहित्य के अध्ययन पर उसने बहुत ही कम महत्त्व दिया है जबकि साहित्य किसी भी राज्य एवं समाज के निर्माण में महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है।

(3) अरस्तू की शिक्षा प्रणाली में, बौद्धिक विकास के लिए व्यवस्था बड़े विलम्ब से प्रारम्भ की गई है। 14 वर्ष तक बालकों के लिए ऐसी किसी भी शिक्षा का उपबन्ध नहीं है जिससे उसका बौद्धिक विकास हो सके। इस अवधि तक वह बालकों को शारीरिक शिक्षा ही प्रदान करता है। उनके अनुसार तो 21 वर्ष की अवस्था प्राप्त युवक भी बौद्धिक दृष्टि से सम्पन्न नहीं हो पाता।

(4) शिक्षा का पूर्ण राज्यीकरण सर्वथा अलोकतान्त्रिक है जिसका कभी समर्थन नहीं दिया जा सकता है।

(5) अरस्तू शिक्षा योजना केवल नागरिकों के लिए रखता है। इस तरह कृषक एवं शिल्पी-वर्ग, जो नागरिकता के घनतन्त्र नहीं था, शिक्षा योजना से वंचित रह जाता है। यह सर्वथा अप्रजातान्त्रिक है।

अरस्तू की शिक्षा-योजना का महत्त्व
बुद्धियों के बावजूद अरस्तू की शिक्षा योजना कतिपय दृष्टियों से बड़ी महत्त्वपूर्ण है। उसमें व्यक्ति की चित्त वृत्तियों, स्वभाव, अनुकरण की क्रियाओं और ब्रह्मपरमात्मत विशेषताओं के लिए स्थान है। उसकी यह शिक्षा मानव जीवन को परिष्कृत करने पर बड़ा बल देती है और उसे 'सत्यम्, शिवम्, सुन्दरम्' की ओर प्रेरित करती है। अरस्तू का शिक्षा सिद्धान्त शिक्षा जगत् को एक बड़ी देन है और आज भी शिक्षा के अनेक अंगों पर अरस्तू के प्रभाव की छाप दिखाई देती है। यूलिच ने पाँच महत्त्वपूर्ण प्रभावों की ओर संकेत किया है—प्रथम, अरस्तू ने शिक्षा को मनोवैज्ञानिक आधार प्रदान कर उसके प्रति समूचे दृष्टिकोण में ही परिवर्तन ला दिया है। द्वितीय, अरस्तू के पाठ्यक्रम-निर्माण के सिद्धान्तों की बहुत सी बातों को आज भी सामान्य रूप से स्वीकार किया जाता है, तृतीय प्रायः उदारवादी शिक्षा के

समर्थन पर भरस्तू का प्रभाव स्पष्ट है, चतुर्थ, भरस्तू द्वारा प्रयुक्त अनेक शब्द आधुनिक शिक्षा दर्शन और विज्ञान में देखने को मिलते हैं एवं पंचम, भरस्तू ने ज्ञान का जो वर्गीकरण किया उसके आधार पर आज भी यूरोप के बहुत से पुस्तकालय अपनी विभिन्न विषय-पुस्तकों का वर्गीकरण करते हैं।¹

कुछ विद्वानों का तर्क है कि भरस्तू की शिक्षा का ध्येय व्यक्तित्व का विकास करना नहीं अपितु सविधान के अनुकूल नागरिकों का चरित्र निर्माण करना है। इसी उद्देश्य की प्राप्ति के लिए वह अपनी यह शिक्षा-योजना प्रस्तावित करता है और इसमें राज्य को महत्वपूर्ण स्थान देकर वह व्यक्ति को उसके आधीन बना लेता है लेकिन आधुनिक शिक्षा शास्त्री शिक्षा का वास्तविक उद्देश्य व्यक्तित्व का विकास करना मानते हैं। वे व्यक्ति को राज्य के लिए विलयित नहीं होने देते। उनके अनुसार राज्य व्यक्ति के विकास के लिए साधन के रूप में कार्य करता है।

भरस्तू एवं प्लेटो के शिक्षा-सम्बन्धी विचारों की तुलना समानताएँ

(1) दोनों मानव आत्मा के प्रशिक्षण में विश्वास रखते हैं। अंतर केवल यही है कि प्लेटो के अनुसार मानव आत्मा पूर्व शिक्षित होती है तथा शिक्षा का उद्देश्य केवल 'नेत्रों को प्रकाशोन्मुख कर देना है' जबकि भरस्तू इसके प्रशिक्षण को श्रृंखलित क्रम के अनुसार करता है।

(2) दोनों की शिक्षा योजना राज्य द्वारा नियन्त्रित है।

(3) दोनों शिक्षा के नैतिक ध्येय में विश्वास करते हैं। दोनों ने ही चरित्र तथा स्वेच्छा से प्रशिक्षण पर जोर दिया है।

(4) शिक्षा योजना को कार्यान्वित करने में दोनों ने मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोणों का सहारा लिया है। दोनों का यही विचार है कि पाठशाला एक ऐसा स्थल है जहाँ 'अच्छे' के प्रति प्रेम तथा 'बुरे' के प्रति घृणा की भावनाएँ पैदा होती हैं। इस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए दोनों ही ने सगति का सहारा लिया है।

(5) दोनों ने शिक्षा व्यवस्था का उपयोग राज्य की सुस्थिरता के लिए किया है।

(6) दोनों ही ने शिक्षा का एक निश्चित कार्यक्रम निर्धारित किया है।

(7) दोनों विचारक स्पोर्ट्स की शिक्षा पद्धति से प्रभावित हैं और इसलिए शारीरिक गठन, व्यायाम आदि पर बल देते हैं।

(8) दोनों ने ही शिक्षा के माध्यम से विवाह और सन्तति-नियम का प्रयास किया है।

असमानताएँ

(1) भरस्तू की शिक्षा का अन्त विवेक की श्रेष्ठता या सर्वोपरिता में होता है, जबकि प्लेटो की शिक्षा का अन्त 'सद्गुण' की प्राप्ति के रूप में होता है।

(2) अरस्तू अपने शिक्षा पाठ्यक्रम में साहित्य की उपेक्षा करता है। प्लेटो साहित्य के अध्ययन पर बल देता है। वह केवल साहित्य के प्रश्लील प्रगो पर प्रतिबन्ध लगाता है।

(3) समीत के स्वरूप के सम्बन्ध में दोनों दार्शनिकों के विचार समान नहीं हैं।

(4) शिक्षा के क्षेत्र में अरस्तू की शिक्षा व्यवस्था इतनी प्रमत्त नहीं है, जितनी प्लेटो की दिखलाई पड़ती है। अरस्तू की शिक्षा का कार्यक्रम भी प्लेटो से भिन्न है। प्लेटो की शिक्षा योजना जहाँ वृद्धावस्था तक के लिए शिक्षा का कार्य प्रस्तुत करती है वहीं अरस्तू की शिक्षा योजना में 21 वर्ष की आयु तक के लिए शिक्षा का प्रबन्ध किया गया है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि अरस्तू और प्लेटो की शिक्षा व्यवस्था जहाँ अनेक पक्षों में समान है, वहाँ उसमें असमानता भी कम नहीं है। इसका प्रमुख कारण यह है कि प्लेटो का शिष्य होते हुए भी अरस्तू ने पूर्ण रूप से अपने गुरु के विचारों का अनुसरण नहीं किया है, बल्कि अपनी मौलिकता का परिचय देने की सफल चेष्टा की है।

संविधान का अर्थ और संविधानों का वर्गीकरण (Meaning of the Constitution and Classification of Constitution)

‘संविधान’ के लिए अरस्तू द्वारा प्रयुक्त यूनानी शब्द है ‘पोलिटिया’ (Politeia) जिसका अंग्रेजी रूपान्तर है ‘कॉन्स्टीट्यूशन’ (Constitution)। पर यह अंग्रेजी रूपान्तर ‘पोलिटिया’ शब्द में निहित वास्तविक भाव को व्यक्त नहीं करता क्योंकि अरस्तू ने इसका प्रयोग बहुत व्यापक अर्थ में किया है। अरस्तू के अनुसार, “संविधान राज्य के पदों की वह व्यवस्था है, जिसमें यह निर्धारित किया जाता है कि राज्य का कौनसा पद विशेषकर सर्वोच्च पद, किसे मिले।”¹ राज्य का निर्माण संविधान ही करता है तथा शासक वर्ग का स्वरूप संविधान के स्वरूप का निर्धारण करता है। इस तरह राज्य एवं संविधान एक ही बात है। यदि किसी राज्य के संविधान में परिवर्तन कर दिया जाता है तो उस राज्य में भी परिवर्तन हो जाता है। इसमें यह बात भी निहित है कि राज्य और दल एक बात है। यदि कोई नया दल शक्ति प्राप्त कर लेता है तो वह संविधान को परिवर्तित कर देता है और इस तरह राज्य में भी तदनु रूप परिवर्तन आ जाता है। प्राधुनिक युग में हमें अरस्तू की उपरोक्त धारणा गलत प्रतीत होती है। इसका कारण यह है कि हमारी दृष्टि में अरस्तू के अनुरूप संविधान का व्यापक महत्त्व नहीं है। अरस्तू संविधान को राज्य का एक भाग और उसके ढाँचे को एक कानूनी आधार मान नहीं मानता। उनके

1 "The Constitution is an arrangement of a state determining their distribution, the residence of sovereignty and the ends of political association."

लिए तो सविधान स्वयं राज्य है, वह सम्पूर्ण राष्ट्रीय जीवन की अभिव्यजना है। अरस्तू के मतानुकूल यही वह ध्येय है जिसे पाने के लिए नागरिकों ने स्वयं को एक राज्य के रूप में संगठित किया है। वास्तव में सविधान के प्रति यूनानी दृष्टिकोण आधुनिक दृष्टिकोण की अपेक्षा बहुत अधिक व्यापक था। उसकी दृष्टि में सविधान में परिवर्तन हो जाने का तात्पर्य केवल मात्र पद-व्यवस्था में परिवर्तन हो जाना ही नहीं था अपितु जनता के नैतिक, सामाजिक एवं आर्थिक मूल्यों का पलट जाना भी था। उसके लिए यह स्थिति एक तरह की क्रान्ति थी।

अरस्तू की सविधान सम्बन्धी उपरोक्त धारणा यूनान के तत्कालीन इतिहास के प्रकाश में बनी थी। उस समय प्रायः प्रत्येक नगर-राज्य में वर्गतन्त्रियों एवं जनतन्त्रियों में सघर्ष रहता था। किसी भी एक दल की जीत का अर्थ केवल यही नहीं था कि उसके नेता सरकार बना लें, बल्कि उस जीत से यह निर्णय भी होता था कि राज्य की सर्वोच्च शक्ति कुछ इनेगिने व्यक्तियों के हाथों में रहे अथवा शासन की वागडोर सर्वसाधारण के हाथ में चली जाए। यदि जनतन्त्रियों की विजय होती थी तो राज्य में प्रभुता या सर्वोच्च सत्ता का एक सामाजिक वर्ग में निहित होना था और वर्गतन्त्रियों की विजय का अर्थ था—राज्य में एक दूसरे वर्ग का प्रधान होना। इस तरह यूनान में सविधान आधुनिक युग के सर्वमान्य के समान दलगत सघर्ष से ऊपर नहीं होता था। उनके लिए तो सविधान सघर्ष-बिन्दु था। अरस्तू की दृष्टि में राजनीति में सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण बात यह थी कि राज्य की सर्वोच्च शक्ति जिन सामाजिक वर्ग के हाथ में है, उसका स्वरूप क्या है।

अरस्तू के इन विचारों से उसके द्वारा इगित राज्य और सरकार का भेद मन्दरता से स्पष्ट हो जाता है। जहाँ राज्य नागरिकों का समुदाय है वहाँ सरकार उन नागरिकों का समूह है जिनके हाथों में राजनीतिक शक्ति और शासन-संचालन का कार्य हो। उच्च राजनीतिक पदों वाले व्यक्तियों में परिवर्तन आने पर सरकार में भी परिवर्तन आ जाता है, परन्तु राज्य में तभी परिवर्तन आते हैं, जब इनके सविधान में परिवर्तन हों।

सविधान का वर्गीकरण (Classification of Constitution) ✓

अरस्तू द्वारा सविधान का वर्गीकरण राजनीति शास्त्र को कोई मौलिक देन नहीं है। उसने प्लेटो द्वारा 'स्टेट्समैन' में किए गए राज्यों के वर्गीकरण को ही अपना आधार बनाया है।

अरस्तू ने सविधानों का अपना वर्गीकरण दो सिद्धान्तों के आधार पर किया है—

- (1) संख्या (Number) अर्थात् शासन सत्ता कितने व्यक्तियों में निहित है ?
- (2) लक्ष्य वा उद्देश्य (Purpose) अर्थात् राज्य का उद्देश्य सार्वजनिक हित है या स्वार्थ साधन ?

उद्देश्य की दृष्टि से भरस्तू ने राज्यों अथवा सविधानों को दो भागों में वर्गीकृत किया है—(1) स्वाभाविक रूप (Normal Form), तथा (2) विकृत रूप (Perverted Form)। जब राज्य शक्ति का प्रयोग जनसाधारण के हित में किया जाता है तो उसे भरस्तू राज्य का स्वाभाविक रूप बतलाता है, किन्तु जब उसका दुरुपयोग स्वार्थ सिद्धि के लिए किया जाता है तो वह उसे राज्य का विकृत रूप बतलाता है।

अपने पहले सिद्धान्त का विश्लेषण करते हुए भरस्तू ने लिखा है कि "राज्य एकतन्त्र उस समय होता है जबकि एक व्यक्ति जिसके हाथ में सर्वोच्च सत्ता है, उस सत्ता का प्रयोग सर्वसाधारण के हित के लिए करता है। वह राज्य जिसका शासन एक व्यक्ति से अधिक, किन्तु कुछ व्यक्तियों के हाथों में हो वह कुलीनतन्त्र या श्रेणीतन्त्र (Aristocracy) कहलाता है। जब राज्य की सत्ता समस्त जनता में निहित हो और वह सबके कल्याण की दृष्टि से अपना शासन स्वयं चला सके तो उसे लोक राज्य या संयत प्रजातन्त्र या समाजतन्त्र (Polity) कहते हैं।"

सविधान के उपरोक्त तीनों रूप (एकतन्त्र, कुलीनतन्त्र और संयत प्रजातन्त्र) कानून-प्रिय हैं। ऐसी अवस्था में राज्य शुद्ध और जनहितकारी होता है परन्तु कानून विरोधी हो जाने के कारण उपर्युक्त तीनों सविधान भ्रष्ट हो जाते हैं। उनमें शासकों की संख्या बड़ी रहने पर भी उनका उद्देश्य बदल जाता है। इस भ्रष्ट शासन का वर्गीकरण निरंकुशतन्त्र, घनिकतन्त्र और प्रतिवादी लोकतन्त्र या मीढ़तन्त्र के रूप में होता है। भरस्तू ने निकृष्ट रूप के सविधानों की व्याख्या करते हुए कहा है कि "निरंकुश तन्त्र एक प्रकार का राजतन्त्र है जिसके सामने केवल राजा का ही हित होता है। गुट तन्त्र या घनिक तन्त्र में केवल घनिक लोगों का हित होता है और कुलीनतन्त्र या प्रतिवादी लोकतन्त्र में जरूरतमन्दों का। इनमें से किसी में भी सबका सामान्य हित नहीं होता है।"

भरस्तू द्वारा सविधान के उपरोक्त सम्पूर्ण वर्गीकरण को निम्नांकित चार्ट द्वारा और अधिक स्पष्ट किया जा सकता है—

सविधान का रूप या शासकों की संख्या	सामान्य तन्त्र जो सार्वजनिक कल्याण को वेध करते हैं	भ्रष्ट राज्य जो सार्वजनिक कल्याण को उपेक्षा करते हैं
एक व्यक्ति का शासन कुछ व्यक्तियों का शासन	राजतन्त्र (Monarchy) या एकतन्त्र कुलीनतन्त्र (Aristocracy)	निरंकुश शासन (Tyranny) बलतन्त्र या स्वार्थी व (Oligarchy)
अनेक व्यक्तियों का शासन	संयत प्रजातन्त्र (Polity or Moderate Democracy)	विविध लोकात्मक-तन्त्र (Democracy)

वर्गीकरण की व्याख्या—भरस्तू का उपरोक्त वर्गीकरण एकदम स्पष्ट है। इसकी प्रमुख व्याख्या निम्नानुसार है—

(1) राजतन्त्र (Monarchy)—भरस्तू के अनुसार राजतन्त्र सर्वश्रेष्ठ शासन प्रणाली है जिसमें राज्य का शासन एक व्यक्ति के हाथ में होता है। वह

व्यक्ति 'शुभ' को जानता है एवं उसी 'शुभ' को क्रियान्वित करने वाले कानूनो का निर्माण करता है। धरस्तू का राजतन्त्र प्लेटो के आदर्श शासक द्वारा शासित राज्य से भिन्न नहीं है, अतः उसके मत में यह सर्वश्रेष्ठ शासन है लेकिन साथ ही उसका यह मत भी है कि आदर्श शासक सुलभ नहीं है। इसीलिए वह राजतन्त्र को अप्राप्य मानता है। उसका यह भी कहना है कि यदि सौभाग्यवश सर्व सदगुणसम्पन्न शासक मिल जाये तो यह आवश्यक नहीं है कि उसका उत्तराधिकारी भी इसी प्रकार का गुणसम्पन्न व्यक्ति होगा।

(2) निरंकुश (Tyranny)—चूँकि राजतन्त्र शासन प्रणाली सर्वोत्तम होने पर भी सदैव क्रियात्मक नहीं है अतः वह विकृत होकर तानाशाही या निरंकुश शासन में बदल जाती है। राजतन्त्र परिस्थितियों के कारण स्वेच्छाचारी तन्त्र में परिणत हो जाता है या आदर्श शासक ही भ्रष्ट हो जाता है या उसका उत्तराधिकारी भ्रष्ट निकलता है। इस शासन का लक्ष्य सार्वजनिक भलाई न होकर स्वार्थ-सिद्धि होता है। इसमें शक्ति, घोखा-धड़ी और स्वार्थ-लिप्सा का साम्राज्य होता है। ऐसा शासन सर्वथा त्याज्य है।

(3) कुलीनतन्त्र (Aristocracy)—जिस राज्य में शासन सत्ता कुछ व्यक्तियों के हाथ में हो और जहाँ शासन-सत्ता का प्रयोग सामान्य लोकहित के लिए तथा कानून के अनुसार हो, उसे कुलीनतन्त्र कहा जाता है। कुलीनतन्त्र वंशानुगत भी हो सकता है और आयु के अनुसार भी। धरस्तू के आदर्श राज्य में आयु पर आधारित कुलीनतन्त्र ही अपनाया गया है अतः प्रौढ़ व्यक्तियों को ही शासन-संचालन का अधिकार दिया गया है। यद्यपि कुलीनतन्त्र भी बुद्धि और गुण द्वारा संचालित कानूनप्रिय शासन प्रणाली है, लेकिन यह भी स्थाई नहीं है। कालक्रम से इसका भी पतन हो जाता है।

(4) धनिक वर्गतन्त्र (Oligarchy)—कुलीनतन्त्र या अमिजात तन्त्र दूषित होकर धनिकतन्त्र या अल्पतन्त्र या गुटतन्त्र में परिणत हो जाता है। इसमें कुछ धनी व्यक्ति कानून की व्यवहारा करके अपनी स्वार्थ-सिद्धि के लिए शासन करने लगते हैं। ये धनिक शासक भ्रष्टाचार का सहारा लेकर श्रेष्ठ जनता की स्वतन्त्रता का अतिक्रमण करने लगते हैं। सम्पूर्ण शासनतन्त्र कुछ स्वार्थी धनी व्यक्तियों द्वारा स्वहित में प्रयोग करना राज्य के लिए अमिशाप है अतः धरस्तू धनिकतन्त्र को सर्वथा अस्थायी, त्याज्य तथा घृणित मानता है।

(5) संयत प्रजातन्त्र (Polity)—संयत प्रजातन्त्र या सर्व जनतन्त्र का अर्थ सारी जनता का और सारी जनता के हित के लिए किया जाने वाला शासन है। सम्पूर्ण जनता अपनी इच्छा से, 'शुभ' के ज्ञान के आधार पर कानून के अनुसार शासन का संचालन करती है। इस शासन में न तो किसी वर्ग विशेष का सम्पत्ति पर अधिपत्य होता है और न ही श्रेष्ठ वर्गों का शोषण। धरस्तू का यह संयत प्रजातन्त्र धनिकतन्त्र एवं भ्रष्ट प्रजातन्त्र या मीढ़तन्त्र के बीच का मार्ग है। अपने इस स्वर्णिम मध्यमार्ग (Golden mean) द्वारा धरस्तू एक ऐसे सविधान को स्वीकार करता

चाहता है जो निरंकुश तन्त्र और घनिकतन्त्र के दोषों से मुक्त हो और जिसमें सम्पूर्ण जनता की भराजकता भी न हो।

(6) प्रजातन्त्र या भीड़तन्त्र (Democracy)—ग्रस्तू के अनुसार निर्धनों की सख्या अधिक होने से संयत प्रजातन्त्र दूषित होकर भीड़तन्त्र या प्रतिवादी प्रजातन्त्र में बदल जाता है। इस शासन का अर्थ है केवल निर्धनों के हित के लिए जनता का शासन। ऐसे राज्य में शासन का संचालन कानून के अनुसार न होकर सभी की अपनी-अपनी इच्छानुसार होता है।

राज्यों का परिवर्तन-चक्र (Theory of Cyclic Change)—ग्रस्तू का मत है कि राज्यों में सविधान के स्वरूप एक निश्चित क्रम से बदलते रहते हैं। जिस प्रकार ऋतुएँ स्वाभाविक रूप में बदलती रहती हैं, उसी प्रकार राज्यों में भी परिवर्तन का चक्र चलता रहता है। राज्य का सर्वप्रथम रूप राजतन्त्र है किन्तु जब राजा जन-हित को ठुकराकर स्वार्थ साधन में लग जाता है तो राजतन्त्र भ्रष्ट होकर निरंकुश राज्य या अन्यायी शासन में परिणत हो जाता है और फिर धीरे-धीरे इस अन्यायी शासन के विरुद्ध क्रान्ति होती है। कुछ गुणी तथा योग्य व्यक्ति मिलकर जन-हित के लिए अन्यायी शासन को समाप्त कर देते हैं और एक नए प्रकार की शासन व्यवस्था का निर्माण करते हैं जिसे कुलीनतन्त्र कहा जा सकता है। समय के नाद-माय कुलीनतन्त्र भी पतन के रास्ते पर जाने लगता है और शासन निजी स्वार्थ-निधि के लिए होने लगता है तब इसका रूप घनिकतन्त्रात्मक या गुट-तन्त्रात्मक बन जाता है। जनता इस अत्याचार को जब नहीं सह पाती तो सार्वजनिक विद्रोह के बाद इसका संयत प्रजातन्त्र से लेता है जिसे मंत्र जनतन्त्र, बहुजनतन्त्र या समाजतन्त्र के नाम से भी पुकारा जाता है परन्तु जैसा कि अन्य शासनो के माय होता है, कालान्तर में संयत प्रजातन्त्र भी सड़ने लगता है। ग्रस्तू इसके विकृत रूप को भीड़तन्त्र या प्रतिवादी प्रजातन्त्र के नाम से पुकारता है। इस अन्धकार के बाद पुनः कोई योग्य व्यक्ति अपनी शक्ति से कानून और व्यवस्था स्थापित करता है और इस तरह राजतन्त्र की फिर से स्थापना हो जाती है। इस प्रकार राज्य का वह चक्र पूरा हो जाता है और पुनः नए सिरे से इसी चक्र का फिर से प्रारम्भ होता है। राजतन्त्र, निरंकुश तन्त्र, कुलीनतन्त्र, घनिकतन्त्र, संयत प्रजातन्त्र तथा भीड़तन्त्र एक के बाद एक, पहिए की तरह क्रम से घाते और बदलते हैं। सविधानो या राज्यों (सरकारों) का यह परिवर्तन चक्र निरन्तर चलता रहता है।

इस परिवर्तन चक्र के बारे में ग्रस्तू के स्वयं के शब्दों को यहाँ उल्लिखित करना सर्वथा उपयुक्त होगा। ग्रस्तू ने लिखा है कि—“पहले-पहल देशों में राजतन्त्र स्थापित हुए थे, जिनका कारण सम्भवतः यह था कि प्राचीन युग में नगर छोटे थे और चरित्रवान कुशल व्यक्ति बहुत कम थे। ये व्यक्ति राजा बने, चूंकि ये परोपकारी थे और परोपकार केवल सज्जन व्यक्ति ही कर सकते हैं। परन्तु, जब एक से गुणों वाले अनेक व्यक्ति प्राये प्राए और वे एक ही व्यक्ति को प्रधान तथा प्रतिष्ठित मानने से कतराने लगे, तो उन्होंने राज्य की सभी का राज्य (Commonwealth) बनाने

और संविधान निश्चित करने की इच्छा प्रकट की। इससे शासक-वर्ग का पतन हुआ और जन-कोप से धन उड़ाकर वे धनवान बनने लगे। धन-सम्पत्ति सम्मान का साधन बनी और इस प्रकार कुछ व्यक्तियों के शासन (Oligarchies) की स्थापना स्वाभाविक बनी। यह शासन धीरे-धीरे प्रत्याचारी शासन में बदल गया और अन्त में, प्रत्याचारी शासन ने प्रजातन्त्रीय शासन का रूपाधारण कर लिया, क्योंकि शासक-वर्ग की धन-लोलुपता ने अपनी सहायता को सर्वद्वय कम से कम रखने की चेष्टा की इससे सर्वसाधारण का बल बढ़ा और उन्होंने अन्त में अपने स्वामियों को दबोच लिया जिनका फल निकला भ्रष्ट जनतन्त्र की स्थापना।”

अरस्तू के वर्गीकरण के अन्य आधार

(1) पहला आधार आर्थिक है। धनिकतन्त्र में धनिकों का और जनतन्त्र में गरीबों का शासन होता है।

(2) वर्गीकरण का दूसरा आधार विभिन्न प्रकार के मौलिक गुण या तत्त्व हैं, जैसे जनमत में समानता एवं स्वतन्त्रता के तत्त्व पर, धनिकतन्त्र में धन-पर, कुलीनतन्त्र में गुणों पर और सयत जनतन्त्र (या सर्व जनतन्त्र) में धन व स्वतन्त्रता के तत्त्व पर बल दिया जाता है।

(3) वर्गीकरण का तीसरा आधार शासन सम्बन्धी कार्य-प्रणाली है। कहीं पर ऊँचे पदों का निर्वाचन अधिक सम्पत्ति वाले व्यक्ति ही कर सकते हैं तो कहीं पर मामूली सम्पत्ति वाले भी राज्य कार्य में भाग ले सकते हैं।

अरस्तू के वर्गीकरण की आलोचना

(1) गानर का कहना है कि अरस्तू राज्य और सरकार में भेद नहीं कर पाता, फलस्वरूप उसके द्वारा किया गया वर्गीकरण राज्यों का वर्गीकरण न होकर सरकारों का वर्गीकरण है। परन्तु राज्य तथा सरकार का यह भेद प्राधुनिक युग की देन है और अरस्तू जैसे यूनानी दार्शनिक के लिए राज्य तथा सरकार का एक समान वर्गीकरण कर बैठना कोई असंभव बात नहीं माननी चाहिए। बर्गेस का विचार है कि अरस्तू के शासन का वर्गीकरण वैज्ञानिक और ठोस है—यदि हम उसके ‘राज्य’ और ‘सार्वभौमिकता’ शब्दों के स्थान पर ‘सरकार’ और ‘शासन’ शब्दों का प्रयोग करें।

(2) सिन्क्लेयर की दृष्टि में अरस्तू के वर्गीकरण की कोई व्यावहारिक उपयोगिता नहीं ठहरती क्योंकि उसने अपना वर्गीकरण संविधानों की कार्य-विधि के निरीक्षण के आधार पर प्रतिष्ठित नहीं किया है।¹

(3) अरस्तू ने कुलीन-तन्त्र और वर्ग-तन्त्र में भेद माना है किन्तु वर्तमान में इन दोनों शब्दों में कोई अन्तर नहीं माना जाता। आज का युग प्रजातन्त्र का युग है और कुछ व्यक्तियों का शासन इस युग में अमान्य है।

(4) सिनक्लेयर के अनुसार, अरस्तू ने अपने वर्गीकरण में अमीर और गरीब के अन्तर को बहुत अधिक महत्त्व दिया है। उसने इस अन्तर को संख्या के अन्तर से भी कहीं अधिक महत्त्वपूर्ण समझा है। विचित्र विडम्बना है कि अरस्तू बहुसंख्यक शासन के लिए भी अल्पतन्त्र (Oligarchy) का प्रयोग करने को तैयार है, यदि अमीर संख्या में गरीबों से अधिक हो जाएँ।

(5) सीले का कहना है कि अरस्तू ने अपने समय के नगर राज्यों का वर्गीकरण किया था जो आज के राष्ट्रीय एवं बहु-राष्ट्रीय तथा विशालकाय राज्यों पर लागू नहीं होता। वर्तमान में राजतन्त्र तथा बहुतन्त्र जैसा शासन नहीं पाया जाता। इंग्लैंड जैसे राज्य में राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र और बहुतन्त्र का ताना-बाना पाया जाता है। इसके अतिरिक्त इंग्लैंड और अमेरिका दोनों में ही प्रजातन्त्र है, किन्तु इंग्लैंड में राजसत्ता स्वीकार की गई है जबकि अमेरिका में ऐसा नहीं है। इसी भाँति फ्रांस और स्विट्जरलैंड दोनों में लोकतन्त्र होते हुए भी दोनों राज्यों में भेद है। फ्रांस केन्द्रात्मक राज्य है तो स्विट्जरलैंड सघातमक।

(6) आलोचकों का यह भी कहना है कि अरस्तू का वर्गीकरण किसी गुणवाचक आधार पर आधारित न होकर केवल संख्या पर आधारित है, यतः यह सर्वथा गलत है। किन्तु यह आलोचना मान्य नहीं है। यह ठीक है कि अरस्तू ने प्रजा की राजनीतिक जागृति के विकास की अपनी मजिलों की उपेक्षा की है, फिर भी शासन का रूप चाहे राजतन्त्रीय हो, अमीर-उमरावों या थोड़े से बुद्धिमानों का हो या सगठित राज्य हो उसकी परीक्षा और कसौटी का आधार आध्यात्मिक तथा मानसिक है। उसके राजनीतिक दर्शन में अपने गुरु से भले ही मतभेद हो, फिर भी प्लेटो की तरह, उसने भी एक सु-शासन की परीक्षा का आधार आध्यात्मिक तथा आचारशास्त्र सम्बन्धी ज्ञान ही माना है। विभाजन को निश्चित करने वाला हेतु एक के, थोड़ों के तथा बहुतों के चरित्र पर आश्रित है। बर्गस (Burgess) ने ठीक ही कहा है—“अरस्तू का विभाजन आध्यात्मिक है, संख्यावाचक नहीं।”

(7) अरस्तू द्वारा किए गए विश्लेषण को यदि पूरी तरह लागू किया जाए तो मविधानों के रूपों का योग एक बहुत बड़ी संख्या होगी। डनिंग के अनुसार, “इस बात में सन्देह नहीं कि ‘पॉलिटिक्स’ में एक रूप का दूसरे से स्पष्ट रूप में अन्तर नहीं किया गया है।”¹ सेवाइन ने भी अरस्तू के वर्गीकरण की इस आधार पर अग्रकृत आलोचना की है। अरस्तू ने राज्य का दो रीतियों से विश्लेषण किया है। एक तो उसने राज्य को राजनीतिक साधन माना है। दूसरे, उसने राज्य को आर्थिक हितों की समानता के आधार पर वर्ग के रूप में देखा है। यदि अरस्तू इन दोनों को अलग-अलग रखता और दोनों की एक दूसरे के ऊपर क्रिया-प्रतिक्रिया का निरूपण न करता, तो अरस्तू के विश्लेषण को समझने में आसानी होती। जब अरस्तू लोकतन्त्र (Democracy) और अल्पतन्त्र (Oligarchy) के भेदों का

वर्णन करता है, तो यह समझ में नहीं आता कि वह वर्गीकरण के किस सिद्धान्त पर चल रहा है। वह हरेक को दो-दो सूचियाँ देता है और यह नहीं बताता कि इसमें क्या अन्तर है। यह अवश्य प्रतीत होता है कि एक में तो वह राजनैतिक सविधान के बारे में सोच रहा है तथा दूसरी में आर्थिक सविधान के बारे में। अरस्तू अपने वर्गीकरण में एक और उलझन डाल देता है। वह कानूनरहित और कानूननिष्ठ सरकारों के बीच भी भेद मानता है। यह भेद धनिकतन्त्र के ऊपर बिलकुल ही लागू नहीं होना चाहिए। इस भेद का आधार यही हो सकता है कि पदों या वर्गों की क्या व्यवस्था है। यद्यपि अरस्तू का यह विवेचन योजनाबद्ध नहीं है, लेकिन उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि अरस्तू को ग्रीक नगर-राज्यों के आन्तरिक कार्यकरण का पूरा ज्ञान था। अरस्तू के पश्चात् किसी भी शासन-प्रणाली के बारे में ऐसे आन्तरिक ज्ञान का परिचय बहुत कम राज-वेत्ताओं ने दिया है। अरस्तू की विचारधारा का सारांश यह है। "मतदाता की अर्हता (Qualification) और पद की पात्रता जैसे कुछ राजनैतिक विनियम (Political Regulations) हुआ करते हैं। इन विनियमों में से कुछ लोकतन्त्र की विशेषताएँ होती हैं और कुछ धनिकतन्त्र की। इसके साथ ही कुछ आर्थिक विशेषताएँ भी होती हैं, जैसे कि धन किस प्रकार बँटा हुआ है या राज्य में किम आर्थिक वर्ग का प्राधान्य है। आर्थिक विशेषताएँ भी यह प्रकट करती हैं कि राज्य लोकतन्त्र है या धनिकतन्त्र है तथा उसमें कौन-सा राजनैतिक सविधान अधिक सफल हो सकता है। राजनैतिक और आर्थिक दोनों व्यवस्थाओं में मात्रा का अन्तर होता है—कोई अधिक अतिवादी होता है तथा कोई कम अतिवादी। लोकतन्त्र और धनिकतन्त्र के तत्त्वों के मेल से भी अनेक प्रकार के राज्यों की रचना हो सकती है। उदाहरण के लिए सभा (Assembly) का संगठन लोकतन्त्रात्मक हो सकता है और न्यायपालिका धन-सम्बन्धी योग्यताओं के आधार पर चुनी जा सकती है।"¹

(8) ब्लंटशली (Bluntschli) का मत है कि अरस्तू के वर्गीकरण में हमें केवल लौकिक राज्यों का ही वर्णन मिलता है पारलौकिक का नहीं। उसके वर्गीकरण में धर्म तथा राजनीति के सिद्धान्तों को कोई स्थान नहीं दिया जाता; परन्तु यह आलोचना न्याय संगत नहीं है। अरस्तू के युग का यूनान पूर्णतः लौकिक था, अतः वह धर्म और राजनीति के सम्बन्धों की कल्पना नहीं कर सकता था।

(9) अरस्तू के वर्गीकरण के अनुसार प्रजातन्त्र सबसे निष्कृष्ट शासन व्यवस्था है जबकि आधुनिक युग में प्रजातन्त्र को सर्वोत्तम शासन व्यवस्था माना जाता है।

(10) अनेक आलोचकों का कहना है कि किसी राज्य में सर्वोच्च सत्ता का वास्तविक स्थान कहाँ है, यह पता लगाना दुष्कर ही नहीं, बल्कि असंभव कार्य है। आजकल के राज्यों में यह और भी कठिन हो गया है। उदाहरणार्थ युनाइटेड स्टेट्स ऑफ अमेरिका में सर्वोच्च सत्ता के वास्तविक स्थान का पता लगाना अत्यन्त ही

कठिन है। वर्तमान में ऐसे राज्य भूय के समान हैं जहाँ सर्वोच्च सत्ता एक अथवा कुछ व्यक्तियों तक ही सीमित हो। इस दृष्टि से अरस्तू का वर्गीकरण उचित नहीं ठहरता।

अरस्तू के वर्गीकरण का औचित्य

इतनी आलोचना के बाद भी उपयोगिता और औचित्य की दृष्टि से अरस्तू का वर्गीकरण आज भी महत्वपूर्ण है। प्रथम, इस वर्गीकरण में राज्यों के नैतिक आधार पर बड़ा बल दिया गया है जो लोक-कल्याण की दृष्टि से बड़ा महत्वपूर्ण है। अरस्तू ने सामान्य और विकृत स्वरूप में नैतिकता और विशेषज्ञता के आधार पर जोर देते हुए अन्तर स्पष्ट किया है। द्वितीय, अरस्तू का परिवर्तन-चक्र भी आधुनिक युग में दृष्टिगोचर होता है। जनरल नगीब द्वारा गिज़ का शासन सम्भाल लिया जाना, पाकिस्तान में सड़े-गले प्रजातन्त्र को नष्ट करके जनरल अयूब द्वारा शासन को हथिया लेना, आदि अरस्तू की दूरदर्शिता के प्रमाण हैं। तृतीय अरस्तू ने सरकारों के वर्गीकरण को ही राज्यों का वर्गीकरण बताया है, यह कहना उचित नहीं है। सरकार ही राज्य की इच्छा को प्रकट करती है अतः सरकार का वर्गीकरण ही सार रूप में राज्यों का वर्गीकरण है। वास्तव में इससे इन्कार नहीं किया जा सकता कि अरस्तू के विचारों के उपरोक्त अंशों से हमें बहुत कुछ सीखना है। अरस्तू ने बड़ी सुदृढ़ता के साथ यह कहा है कि चूंकि किसी भी राज्य विशेष के समस्त नागरिकों का उद्देश्य निश्चित ही अपनी सस्या की सुरक्षा होनी चाहिए, अतएव उस संविधान को बनाए रखने के लिए, जो कि उस सुरक्षा का आधार है, प्रत्येक बात को त्याग दिया जाना चाहिए और किसी नागरिक का संविधान की सीमा से बाहर का कोई भी कार्य (चाहे वह तत्कालीन सरकार के द्वारा किया गया कोई भी असंविधानिक कार्य हो अथवा अंतर-राजनीतिक सस्या द्वारा की गई कोई भी तथाकथित सीधी कार्यवाही हो) एक क्षण के लिए भी सहन नहीं किया जाना चाहिए। यह एक ऐसा तर्क है जिसका अरस्तू के प्राचीन पोलिटी (प्रजातन्त्र) के समय की अपेक्षा आधुनिक लोकतन्त्र में अधिक महत्व है। इसके प्रतिरिक्त इस तर्क का प्रतिवाद करना कठिन है कि अरस्तू के समय के पश्चात् के विश्व-इतिहास ने ह्रास तथा क्रान्ति के चक्र के उदाहरण प्रस्तुत किए जो उसके विश्लेषण को पुष्टि करते हैं।

सर्वोत्तम संविधान
(Best Polity)

अथवा

सर्वश्रेष्ठ व्यावहारिक राज्य
(The Best Practicable State)

अरस्तू ने इस प्रश्न पर भी विचार किया है कि ऐसी कौनसी शासन प्रणाली है जो अधिकतर राज्यों के लिए सर्वश्रेष्ठ है। वह किसी शासक मामले की विशेष परिस्थितियों को छोड़ देता है। वह राज्यों में सामान्य सदगुण अथवा नैतिक

कौशल की अपेक्षा रस्तता है इस प्रकार का राज्य किसी भी प्रकार आदर्श नहीं है। वह सर्वश्रेष्ठ व्यावहारिक औसत राज्य है। यह राज्य लोकतन्त्र तथा धनिकतन्त्र की उन अतियों को छोड़ देता है जो अनुभव से भयानक सिद्ध हुई हैं। इस शासन प्रणाली को अरस्तू सविधान (Polity) अथवा संवैधानिक शासन (Constitutional Govt) कहता है। अरस्तू ने तीसरी पुस्तक में उसका नाम मयत लोकतन्त्र (Moderate Democracy) रखा है। अरस्तू उन अवस्थाओं में जहाँ सविधान लोक शासन से इतना अलग हो कि उसे सौम्य लोकतन्त्र न कहा जा सके, अभिजाततन्त्र अथवा कुलीनतन्त्र कहने के प्रतिकूल नहीं है।

अरस्तू ने सर्वोत्तम सविधान अथवा सर्वश्रेष्ठ व्यावहारिक राज्य पर विचार करते हुए एक व्यावहारिक दृष्टिकोण अपनाया है। वह यह मानकर चला है कि इस प्रसंग में ऐसी किसी आदर्श शासन प्रणाली का विचार नहीं करना चाहिये, जो कभी क्रियात्मक और व्यावहारिक रूप धारण ही न कर सकती हो। इसके विपरीत ऐसी श्रेष्ठ शासन-व्यवस्था एवं जीवन-पद्धति पर विचार करना चाहिये, जो अधिकतम राज्यों एवं व्यक्तियों के लिए व्यावहारिक रूप से सम्भव हो। किसी विशेष प्रकार की योग्यता से ही जो शासन व्यवस्था चल सकती हो उसमें अधिकार मनुष्य भाग नहीं ले सकते अतः उत्तम शासन-प्रणाली वही हो सकती है जो विभिन्न अथवा अनेक राष्ट्रों में समान रूप से चल सके।

अरस्तू का मत है कि एक आदर्श व्यवस्था में शासन सर्वोत्तम व्यक्तियों के हाथों में रहना चाहिए। यदि किसी राज्य को प्लेटो के आदर्श राज्य का दार्शनिक शासक मिल सके तो राजतन्त्र सर्वश्रेष्ठ शासन व्यवस्था है लेकिन ऐसे दार्शनिक शासक का मिलना इस भूतल पर दुर्लभ है। इसी भाँति कुलीनतन्त्र में भी शासन सत्ता योग्य व्यक्तियों के हाथों में रहती है किन्तु इस तरह के योग्य शासक-वर्ग भी व्यवहार में पाए नहीं जाते। यदि सौभाग्यवश कभी दार्शनिक शासक या योग्य शासक वर्ग उपलब्ध भी हो जाएँ तो वे इस यथार्थवादी और स्वार्थी विश्व में पनप नहीं सकते और न ही यह आवश्यक है कि उनके उत्तराधिकारी भी वैसे ही निकलें। राजतन्त्र और कुलीनतन्त्र—ये दोनों शासन-प्रणालियाँ व्यावहारिक एवं क्रियात्मक रूप से नहीं पाई जाती और इसलिए ऐसी शासन व्यवस्था की खोज करना उपयुक्त है जो आदर्शवाद के धरातल पर ही न टिफी हो बल्कि जो व्यावहारिक रूप में व्यक्तियों द्वारा कार्यान्वित की जा सकती हो और किसी समाज की विद्यमान परिस्थितियों में सर्वोत्तम हो।

अरस्तू की मान्यता है कि वही शासन उत्तम है जो अधिक राज्यों में संभव हो और जिसमें अत्यधिक धनी या गरीब न हो। समाज में अत्यधिक सम्पन्नता और निर्धनता दोनों का होना अवाञ्छनीय है क्योंकि ये दोनों ही स्थितियाँ समाज में दोषों को जन्म देते हैं। इससे जहाँ धनिकों में अहंकार और अज्ञान के दोष पनपते हैं वहाँ निर्धनों में दास मनोवृत्ति को बल मिलता है। इसके प्रतिरिक्त जहाँ जनता का विभाजन सम्पन्न और निर्धन—इन दो वर्गों में होता है, वहाँ शान्ति और सौहार्द

को स्थान नहीं मिल सकता। बिना सीहार्द के संभठन या समुदाय का बनाना भी संभव नहीं है।

चूंकि सम्पन्नता और विपन्नता—दोनों ही का प्रचुरता में होना शुद्ध शासन के लिए हानिप्रद है, अतः अरस्तू मध्यम मार्ग (Golden Mean) प्रपनाता है। उसकी दृष्टि में आदर्श शासन-प्रणाली की प्रधान विशेषता मध्यममार्गी होना है। अरस्तू के शब्दों में “मध्यम मार्ग का अनुसरण करने वाला जीवन ही अनिवार्यतः श्रेष्ठ जीवन है और यह मध्यम मार्ग भी ऐसा है, जिसको प्राप्त कर लेना प्रत्येक व्यक्ति के लिए संभव है।” उसके अनुसार सभी नगर राज्यों में तीन वर्ग पाए जाते हैं—अत्यधिक सम्पन्न, अत्यधिक निर्धन और इन दोनों के बीच का मध्यम वर्ग। अरस्तू मध्यम-वर्ग की स्थिति को ही सर्वोत्तम मानता है क्योंकि “जो मनुष्य ऐसी स्थिति में होते हैं, वे विवेक की आज्ञा का सरलतापूर्वक पालन करने वाले होते हैं।” इस तरह अरस्तू उसी शासन व्यवस्था को श्रेष्ठ मानता है जिसमें मध्य वर्ग का प्राधान्य हो।

शासन प्रणाली के मध्यम-मार्गी होने की उपयोगिता को दर्शाते हुए अपने पक्ष में वह निम्नलिखित तर्क प्रस्तुत करता है—

1. अत्यधिक सम्पन्न, सुन्दर और शक्तिमान व्यक्ति बलात्कार तथा गम्भीर अपराधों की ओर अधिक प्रवृत्त होते हैं; तो अत्यधिक निर्धन और अशक्त व्यक्ति घूर्तता तथा तुच्छ अपराधों के प्रति आकर्षित होते हैं। इस प्रकार ये दोनों ही वर्ग विवेक मार्ग पर नहीं चलते और जिस किसी शासन में इनकी प्रधानता होती है दोषपूर्ण होता है।

2. सम्पन्न और शक्तिमान अवज्ञा-वृत्ति रखते हैं तथा राज्य के आदेशों की अवहेलना करने में नहीं हिचकते। दूसरी ओर, दीन हीन एवं निर्बल व्यक्तियों में दास-मनोवृत्ति पनपती है, वे शासक नहीं हो सकते। अतः किसी राज्य में केवल यही दो वर्ग होंगे तो वह राज्य स्वतन्त्र मनुष्यों का राज न रह कर केवल दासों व स्वामियों का नगर या राज्य मात्र रह जायेगा।

3. इस भाँति निर्धन पक्ष से राज्य में ईर्ष्या भाव बढ़ेगा और सम्पन्न से घृणा भावना पनपेगी। स्वभावतः ऐसा राज्य ईर्ष्या और घृणा के सागर में उतरेगा-डूबेगा। वहाँ मित्रता एवं सामाजिक भावना नहीं रहेगी।

4. राज्य का लक्ष्य तो यही होना चाहिए कि यथासम्भव समाज में विपन्नता का अन्त हो और बराबर तथा समान मनुष्यों का समाज बन सके। मध्यम वर्ग के लोगों में ही ऐसा होना सर्वाधिक सम्भव है।

5. मध्यम वर्ग की श्रेष्ठता के पक्ष में अरस्तू एक प्रमाण यह भी देता है कि सोलन (Solon), लाइकुरगस (Lycurgus) आदि श्रेष्ठ नियम-निर्माताओं का जन्म मध्यम वर्ग में ही हुआ था।

6. मध्यम वर्ग को अरस्तू एक ओर दृष्टि से भी उपयोगी एवं महत्वपूर्ण मानता है। घनी और निर्धन—दोनों ही मध्यम वर्ग पर समान रूप से विश्वास करते हैं किन्तु घनी और निर्धन परस्पर एक दूसरे पर विश्वास नहीं करते।

उपरोक्त सब कारणों से ही भरस्तू मध्यम वर्ग की शासन व्यवस्था को श्रेष्ठ, व्यावहारिक और अनुकरणीय मानता है। उसके अनुसार जब ऐसा वर्ग नहीं होता तभी धनिकतन्त्र या लोकतन्त्र का प्रादुर्भाव होता है और ये शीघ्र ही निरकुश शासन में बदल जाते हैं। अधिकांश राज्य लोकतन्त्र या धनिकतन्त्र इसीलिए होते हैं क्योंकि इनमें मध्यम वर्ग की सख्या कम होती है। मध्यम वर्ग की प्रधानता होने से समाज में पारस्परिक संघर्ष कम होते हैं और एकता या सुदृढ़ता को बल मिलता है। भरस्तू इसका कारण स्पष्ट करते हुए लिखता है—“केवल वही सरकार सुदृढ़ हो सकती है जिसमें मध्यम वर्ग अन्य दोनों (धनी तथा निर्धन) वर्गों से अधिक सख्या में हो। इस अवस्था में इस बात की सम्भावना नहीं होती कि शासकों का विरोध करने में धनी वर्ग निर्धन वर्ग के साथ मिल जाएगा। इनमें से कोई भी एक वर्ग दूसरे की सेवा करने की इच्छा नहीं रखता। यदि वे अपने दोनों वर्गों के लिए कोई अधिक उपयुक्त शासन-प्रणाली ढूँढना चाहे तो इससे अधिक अच्छी कोई दूसरी व्यवस्था नहीं हो सकती क्योंकि धनी और निर्धन एक दूसरे पर विश्वास नहीं करते और वे बारी-बारी से शासक और शासित बनना पसन्द नहीं करेंगे।”¹ मैक्सी ने भरस्तू की इस श्रेष्ठता के विचार पर कहा है—“यद्यपि मध्यम वर्ग के लोगों में बुद्धि की प्रखरता नहीं होती, वे राज्य की स्थापना के लिए आदर्श नहीं हो सकते, फिर भी इतिहास में राज्यों में होने वाले परिवर्तनों को देखते हुए सुदृढ़ता की दृष्टि से भरस्तू की शासन-व्यवस्था उचित प्रतीत होती है।”²

भरस्तू इस तरह व्यावहारिक दृष्टि से सयत जनतन्त्र (Polity of Moderate Democracy) को प्रमुखता देता है, जो मध्यम वर्ग के द्वारा चलती है, जहाँ न अधिक गरीबी है और न अधिक गरीबी। मध्यम-वर्ग सुरक्षा सुव्यवस्था की दृष्टि से भी सुन्दर है।

भरस्तू ने अपने सर्वोत्तम अथवा आदर्श संविधान का कोई वास्तविक उदाहरण नहीं दिया है। हाँ, उसने इतना स्पष्ट निर्देश अवश्य किया है कि केवल एक ही व्यक्ति ऐसा दृष्टा है जिसने इस तरह की शासन-प्रणाली की स्थापना के लिए स्वयं को सहमत होने दिया।³ लेकिन रॉस (Ross) का विचार है⁴ कि भरस्तू सम्भवतः 411 ईसा पूर्व में एथेन्स में स्थापित होने वाले संविधान को श्रेष्ठ स्वीकार करता था। इसमें शासन-सत्ता 5040 व्यक्तियों की असेम्बली में निहित थी, ये अपने व्यय से शस्त्र एवं भारी कवच रखते थे। इनको असेम्बली की बैठकों में शामिल होने के लिए दिया जाने वाला भत्ता बन्द कर दिया था। इस विधान के निर्माण का श्रेय थेरामिनेस (Themistocles) नामक यूनानी राजनीतिज्ञ को है। बार्कर का विचार है कि “भरस्तू का अधिप्राय यहाँ सम्भवतः सिकन्दर के यूनानी प्रतिनिधि और उसके

1 Barker : Politics, p. 182.

2 Maxey : Political Philosophy, p. 72-73.

3 Barker : Politics, p. 183.

4 Ross : Aristotle, p. 259-60.

मित्र ग्रन्थिमापातेर के उस सविधान से है, जिसमें शासन सत्ता 9000 नागरिकों की सत्ता को सौंपी गई।¹

विभिन्न शासन प्रणालियों में श्रेष्ठता का क्रम—उपरोक्त वर्णन से यह प्रकट हो चुका है कि अरस्तू के अनुसार मध्य वर्ग की प्रभुता वाली शासन व्यवस्था सर्वश्रेष्ठ है और इसे उसने सर्व-जनतन्त्र या समत-जनतन्त्र (Polity of Moderate Democracy) कहा है, किन्तु यह श्रेष्ठता केवल व्यावहारिक दृष्टि से है अर्थात् आदर्श की दृष्टि से तो राजतन्त्र ही श्रेष्ठ है। श्रेष्ठता की दृष्टि से अरस्तू ने शासन-प्रणालियों अथवा सविधान या राज्यों का जो क्रम निश्चित किया है, वह डनिंग (Dunning) के अनुसार इस प्रकार है²—

- (1) आदर्श राजतन्त्र (Ideal Royalty)
- (2) विशुद्ध कुलीन तन्त्र (Pure Aristocracy)
- (3) मिश्रित कुलीनतन्त्र (Mixed Aristocracy)
- (4) समत जनतन्त्र (Polity)
- (5) अधिकतम उदार जनतन्त्र (Most Moderate Democracy)
- (6) अधिकतम उदार धनिकतन्त्र (Most Moderate Oligarchy)
- (7) जनतन्त्र तथा धनिकतन्त्र के बीच के दो प्रकार
- (8) अति-जनतन्त्र (Extreme Democracy)
- (9) अति-धनिकतन्त्र (Extreme Oligarchy)
- (10) निरकुशतन्त्र (Tyranny)

अरस्तू के क्रमानुसार उत्तम सविधानों की जो यह सूची दी है, उसमें चतुर्थं समत जनतन्त्रीय सविधान (Polity) ही सबसे उत्तम सविधान है।

आदर्श राज्य (Ideal State)

अरस्तू ने 'पॉलिटिक्स' की सातवीं व आठवीं पुस्तक में आदर्श राज्य (The Ideal or the Best State) का सुन्दर चित्र प्रस्तुत किया है, किन्तु स्पष्ट नहीं है कि उसने एक आदर्श राज्य का चित्रण किया है या एक ऐसे राज्य का चित्रण किया है जो सबसे उत्तम प्राप्य राज्य हो। वह आदर्श को व्यावहारिकता के साथ मिश्रित कर देता है। उसने राज्य का विवरणात्मक वर्णन नहीं दिया है अपितु सर्वाधिक लाभदायक तत्वों का वर्णन किया है। राज्य का वास्तविक उद्देश्य क्या होना चाहिए इस निर्णय को वह सर्वोत्तम राज्य के सम्बन्ध में भी अपनाता है।³

1 Barker : Politics, p. 184.

2 Dunning : op. cit., p. 80.

3 "In this sense, democracy is best when the poor greatly exceed the rich in number, oligarchy, where the superiority of the rich in resources and power more than compensates for their inferiority in numbers, polity where the middle class is clearly superior to all the rest."

—Dunning : A History of Political Theory, p. 80.

अरस्तू की दृष्टि में व्यवहार में आ सकने वाला सर्वोत्तम सविधान या राज्य तो मध्यवर्ग को प्रधानता देने वाला 'पोलिटी' या सर्व जनतन्त्र है। लेकिन इसका विकास सभी राज्यों में सम्भव नहीं है और इसके लिए कुछ विशेष परिस्थितियों की आवश्यकता होती है। अतः जिस राज्य में ये परिस्थितियाँ सम्भव हों, वह सर्वोत्तम आदर्श राज्य (Best Ideal State) है।

अरस्तू का यह दृढ़ विश्वास है कि शुभ जीवन की प्राप्ति के लिए राज्यों में विशेष परिस्थितियों का होना अत्यन्त आवश्यक है और इन परिस्थितियों तक राज्यों की पहुँच होनी चाहिए। इस तरह अरस्तू शुभ जीवन के लिए कुछ आदर्शों की स्थापना करता है जिन्हें प्राप्त किया जा सकता है। उसके ये ही आदर्श एक आदर्श राज्य का निर्माण करते हैं। सेबाइन के शब्दों में, "अरस्तू आदर्श राज्य पर ही नहीं बल्कि राज्य के आदर्शों पर पुस्तक लिखता है।"¹

न चाहते हुए भी अरस्तू जिस आदर्श राज्य का चित्रण कर बैठा है वह उसके गुरु की 'रिपब्लिक' के आदर्श राज्य से बहुत भिन्न है क्योंकि प्लेटो जहाँ एक त्रान्तिकारी आदर्शवादी के रूप में स्वयं को प्रस्तुत करता है वहाँ अरस्तू हमारे सामने एक अनुदार यथार्थवाद के रूप में उपस्थित होता है। मैक्सी (Maxcy) के शब्दों में, "प्लेटो एक नवीन जगत पर उड़ने वाले वायुयान में बैठा हुआ वह व्यक्ति है जो भेधों के परे जाकर उस भू-भाग के पर्वतों, समुद्र तटों आदि की सीमा-रेखाओं को भ्रूणित है जबकि अरस्तू ऐसा इञ्जीनियर है जो वहाँ जाकर नए मार्गों का निर्माण करता है।"

अरस्तू ने आदर्श राज्य के लिए आवश्यक भौतिक एवं मानसिक स्थितियों का वर्णन किया है। उसने राज्य की जनसंख्या, उसके आकार तथा चरित्र, क्षेत्र तथा उसकी स्थिति और स्वरूप आदि के विशिष्ट विवरण भी दिए हैं। भूगोल, जलवायु, भूमि के निवासियों के स्वाभाविक गुण, राज्य के ढाँचे आदि का विस्तृत विवरण देते हुए अरस्तू इस परिणाम पर पहुँचा है कि जनसंख्या और क्षेत्र के दृष्टिकोण से आदर्श राज्य को न अधिक बड़ा होना चाहिए और न अधिक छोटा। अरस्तू के आदर्श राज्य को प्रो. मैकलवेन (McIlwain) ने इन शब्दों में वर्णन किया है—“अरस्तू का सर्वश्रेष्ठ राज्य वह है जिसमें अनुकूल स्थितियों के होते हुए तीसरे प्रकरण में प्रतिपादित सिद्धान्त अधिक से अधिक लागू होते हैं। अरस्तू के अनुसार ऐसा राज्य न तो अमीर होगा और न अधिक गरीब। वह बाहरी आक्रमण से सुरक्षित होगा, अधिक धन संप्रदाय तथा व्यापार या क्षेत्र के प्रसार की इच्छा से वह रहित होगा, वह एकताबद्ध, धर्मशील, सुसंस्कृत, सरक्षणयोग्य होगा, वह महत्वाकांक्षियों से परे होगा, वह स्वपर्याप्त होगा, किन्तु दूसरों पर आक्रमण नहीं करेगा, वह महान् होगा किन्तु विस्तृत नहीं। वह एक सुसंगठित छोटा तथा स्वतन्त्र

1 "What he does is to write a book not on an Ideal State, but upon the ideals of the State."
—Sabine

नगर होगा जिसमें सर्वोच्च शक्ति एक अभिजात्य वर्ग के हाथ में होगी जिसके सदस्य अपने जीवन को भौतिक चिन्ताओं से मुक्त रखने में तथा सर्वोत्कृष्ट धर्म तथा सस्कृति के प्राप्त करने में और सबके कल्याण तथा आनन्द की खोज करने में लगे हुए बारी-बारी से शासन करेंगे तथा दूसरों का शासन मानेंगे। राज्य की भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति वे लोग करेंगे जो धर्माभाव के कारण उच्चतर जीवन तथा राजनीतिक कार्यों के लिए अयोग्य हैं किन्तु अपने से नैतिक, बौद्धिक तथा इसलिए राजनीतिक रूप में श्रेष्ठतर व्यक्तियों की देखरेख तथा निर्देशन में रहकर शारीरिक कार्य करने के लिए असमर्थ नहीं हैं। ये निम्नतर वर्ग राज्य के जीवन का आवश्यक अंग हैं, परन्तु राजनीतिक रूप से और जैविक दृष्टिकोण से वे उसके भाग नहीं समझे जा सकते, चाहे कानूनी रूप से स्वाधीन हो या बास।”

अरस्तू का आदर्श राज्य स्पष्टतः प्लेटो के ‘रिपब्लिक’ के आदर्श राज्य से बहुत भिन्न है किन्तु ‘लॉज में वर्णित आदर्श राज्य से काफी मिलता-जुलता है। इसे सेबाइन (Sabine) के शब्दों में हम यों कह सकते हैं कि “अरस्तू जिसे आदर्श राज्य मानता है, वह प्लेटो का उपादर्श या द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य है।”¹ उसने ‘लॉज’ के एक महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त—“श्रेष्ठ राज्य में कानून ही अन्तिम सम्प्रभु होना चाहिए”—को आधार बनाया। अरस्तू के आदर्श राज्य की विशेषता है—“कानूनो की प्रभुता तथा एक समुचित और सन्तुलित मात्रा में सम्पत्ति एवं निजी पारिवारिक जीवन का उपबन्ध।” ‘रिपब्लिक’ के आदर्श राज्य को ठुकराते हुए अरस्तू ने कहा है कि जो शासन अपनी प्रजा की भलाई के हेतु होता है, वह कानून के अनुसार होता है, उसका आधार मानव प्रकृति के स्वरूप पर होता है और इसीलिए ऐसे शासन की प्राप्ति के लिए आवश्यक शर्तें असम्भव तथा असाध्य नहीं होनी चाहिए। प्लेटो का एक बड़ा दोष यह रहा है कि उसने एक और मानव-स्वभाव की जड़ों में जमी हुई बातों का उन्मूलन करना चाहा है तो दूसरी ओर सर्वथा अव्यावहारिक या क्रियान्वित न कर सकने योग्य शर्तें जोड़ दी हैं। प्रो. मैन्सी के अनुसार, “प्लेटो का राज्य अमूर्त विचारों का एक ढाँचा है जिसे यथार्थ रूप एक दार्शनिक राजा देगा जो अपने सामने वर्तमान समस्त समस्याओं को जड़ से उखाड़ फेंकेगा और सन्तति शास्त्र तथा शिक्षा द्वारा एक निर्दोष सामाजिक व्यवस्था में मनुष्यों की एक नवीन तथा श्रेष्ठतर जाति उत्पन्न करेगा। अरस्तू का भवन उस सामग्री से बना है जो पहले से ही मौजूद है, जिसे अच्छी तरह परखा जा चुका है, अच्छी तरह समझा जा चुका है और जिसे कोई भी बुद्धिमान राजनीतिक प्रयोग कर सकता है। तो भी दोनों विचारकों में एक सा ही नैतिक योग है, एक ही व्यवस्था की चाह, एक ही सन्तुलन का प्रेम, एक ही न्याय तथा बुद्धि के प्रति आस्था, एक ही शिक्षा में विश्वास, एक ही ही मानवता में आस्था तथा शुभ जीवन की प्राप्ति के लिए एक ही चिन्तना दिखाई पड़ती है।”

1 “What Aristotle calls the Ideal State is always Plato's Second Best (or deal) State.” —Sabine : A History of Political Theory, p. 91.

भरस्तू का आदर्श राज्य प्लेटो के उपादर्श राज्य का ही सशोधित रूप है। प्लेटो जब स्वयं अपने आदर्श राज्य को ठुकरा कर ऐसे उपादर्श राज्य की स्थापना करता है जो निर्मित किया जा सकता है तो भरस्तू के यथार्थवादी मन को प्लेटो की योजना पसन्द आ जाती है। यह एक तथ्य है कि जीवन के अन्तिम काल में प्लेटो जिन आदर्शों की स्थापना करता है, वे भरस्तू को स्वीकार्य हैं। सिन्क्लेयर (Sinclair) के शब्दों में, "भरस्तू वहाँ से आरम्भ करता है जहाँ प्लेटो छोड़ देता है।"

भरस्तू के आदर्श राज्य की विशेषताएँ

(1) जनसंख्या (Population) — भरस्तू के अनुसार राज्य में जनसंख्या न बहुत अधिक और न बहुत कम होनी चाहिए। जनसंख्या का इतना अधिक होना अनुचित है कि राज्य में व्यक्तियों को न व्यवसाय मिले और न रहने के लिए स्थान। इसी प्रकार जनसंख्या इतनी कम नहीं होनी चाहिए कि शन-शन राज्य का अस्तित्व ही खतरे में पड़ जाए। इस सम्बन्ध में भरस्तू एक जहाज का उदाहरण देते हुए कहता है कि 6 इंच लम्बा और 1200 फीट लम्बा, दोनों ही बेकार हैं। इसी तरह राज्य की जनसंख्या भी बहुत कम या बहुत अधिक होना ठीक नहीं है। भरस्तू प्लेटो की भाँति राज्य की कोई निश्चित जनसंख्या नहीं देता। उसके अनुसार एक अच्छे राज्य में इतनी जनसंख्या होनी चाहिए कि प्रत्येक नागरिक एक दूसरे को जानता हो जिससे वह विभिन्न स्थानों के लिए उपयुक्त व्यक्तियों का निर्वाचन कर सके। राज्य की इतनी जनसंख्या होनी चाहिए जो राज्य को आराम-निर्भरता प्रदान करे और उसकी आवश्यकताएँ पूरी करने के लिए पर्याप्त हो। इस तरह भरस्तू का सकेत नगर-राज्य की ओर ही है, क्योंकि वर्तमान राज्यों में तो यह असम्भव-सा लगता है कि नागरिक एक दूसरे से परिचित हों।

भरस्तू का कहना है कि राज्य को चाहिए कि वह ऐसा हर-सम्भव प्रयत्न करे जिससे जनसंख्या न तो आवश्यकता से अधिक बड़े और न ही उससे कम हो। राज्य आवश्यकता पड़ने पर विवाह आदि के नियम निर्धारित करे। विवाह के लिए कम से कम और अधिक से अधिक आयु निश्चित की जाए। साथ ही ऐसी माता को सन्तान उत्पन्न नहीं करने दिया जाए जो अस्वस्थ या विकृत हो। विकृत भय वाले बच्चों को राज्य नष्ट भी कर सकता है।

(2) प्रदेश (Territory) — राज्य का क्षेत्र भी आवश्यकतानुसार होना चाहिए। वह न इतना छोटा होना चाहिए कि आजीविका कठिन हो जाए और न इतना बड़ा हो कि लोग विलासिता का जीवन बिताएँ। राज्य की भूमि इतनी होनी चाहिए जिससे जीवन की आवश्यकताएँ पूर्ण हो सकें और उस पर निवास करने वाली जनता 'सयम और उदारता से समन्वित भवकाशपूर्ण जीवन' बिता सके। राज्य का प्रदेश और उन्नकी सीमाएँ ऐसी होनी चाहिए कि राज्य बाह्य आक्रमण से सुरक्षित हो तथा आर्थिक दृष्टि से सम्पन्न हो। भरस्तू का यह विचार है कि राज्य की भूमि अनुद के समीप होनी चाहिए ताकि आवश्यक सामग्री का आगम हो सके।

भूमि का इतना छोटा होना उचित है कि किसी ऊँचे स्थान या ऊँची चोटी से भली प्रकार देखा जा सके, क्योंकि ऐसी भूमि की रक्षा सरलता से हो सकती है। इसके साथ ही राज्य की भूमि का ऐसे स्थान पर होना उत्तम है जहाँ जल और स्थल दोनों भागों से सरलता से पहुँचा जा सके। इस सम्बन्ध में प्लेटो के विचार अरस्तू से भिन्न हैं। वह अपने आदर्श राज्य को समुद्र से दूर रखना चाहता है ताकि अर्वाध्वनीय विदेशी और व्यापारी तत्वों का आगमन न हो सके। अरस्तू तो राज्य की सुरक्षा के लिए एक शक्तिशाली जल सेना और राज्य के चारों ओर एक सुदृढ़ परकोटे की भी व्यवस्था करता है।

अरस्तू का यह भी मत है कि राज्य की भूमि दो भागों में बाँटी हुई होनी चाहिए—सार्वजनिक एवं व्यक्तिगत। पूजा-गृह एवं राज्योपयोगी भूमि सार्वजनिक तथा शेष व्यक्तिगत होगी।

(3) जनता का चरित्र (Character of the People)—अरस्तू के अनुसार आदर्श राज्य के नागरिकों का चरित्र और उनकी योग्यता यूनानी विशेषताओं के अनुरूप होनी चाहिए जिसमें उत्तरी जातियों का उत्साह और एशियन लोगों का विवेक-बुद्धि का मिश्रण पाया जाता है। अरस्तू की धारणा है कि आदर्श राज्य में मनुष्य और नागरिक गुण समान होने से सभी अच्छे मनुष्य ही अच्छे नागरिक होंगे।

(4) राज्य में आवश्यक वर्ग (Classes in the State)—अरस्तू के आदर्श राज्य में 6 प्रकार की आवश्यकताएँ मुख्य हैं—भोजन, कला-कौशल, शस्त्र, सम्पत्ति, सार्वजनिक देव पूजा और सार्वजनिक हित का निर्धारण। इन आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए आदर्श राज्य में 6 प्रकार के वर्ग होने चाहिए—कृषक, शिल्पी, योद्धा, सम्पत्तिशाली वर्ग, पुरोहित और प्रशासक। इन 6 वर्गों में से प्रथम दो वर्गों अर्थात् कृषक और शिल्पियों को अरस्तू नागरिकता के अधिकार नहीं देता। शेष अन्य चार वर्गों को यह अधिकार देता है।

अरस्तू के इस सामाजिक वर्गीकरण की एक विशेषता यह है कि वह जन्मजात अथवा जातिगत या कर्म के आधार पर व्यक्तियों को विभिन्न वर्गों में नहीं बाँटता। वह यह वर्गीकरण आयु के अनुसार करता है। उसकी व्यवस्था यह है कि नागरिक युवावस्था में योद्धा के रूप में कार्य करें, प्रौढावस्था में शासन सम्बन्धी विषयों का चिन्तन करें और वृद्धावस्था में सार्वजनिक देव पूजा और पुरोहितों का काम करें। इनका स्वाभाविक परिणाम यह होगा कि प्रत्येक वर्ग का दूसरा वर्ग आदर करेगा क्योंकि सभी व्यक्ति किसी न किसी आयु में सभी वर्ग में रह चुकेंगे।

अरस्तू की उपर्युक्त सामाजिक व्यवस्था से प्रकट होता है कि वह व्यवस्थानुसार प्रत्येक नागरिक को तीन कार्य देता है जबकि प्लेटो एक व्यक्ति को एक ही काम देने के पक्ष में है।

अरस्तू की इस वर्ग-व्यवस्था में कृषकों और शिल्पियों को नागरिकता से वंचित रखना आदर्श राज्य के मस्तक पर एक कलक लगाना है। अरस्तू द्वारा आदर्श राज्य में दासों की जो व्यवस्था की गई है उसे उचित नहीं कहा जा सकता।

आखिर यह कैसा आदर्श राज्य है जिसमें लगभग आधे व्यक्तियों को नागरिक ही न समझा जाए ?

(5) शिक्षा (Education)—प्लेटो की भांति ही अरस्तू भी आदर्श-राज्य में शिक्षा पर बहुत महत्त्व देता है। आदर्श राज्य का उद्देश्य एक शुभ जीवन की प्राप्ति है और शुभ जीवन के लिए व्यक्ति का चरित्रवान, स्वस्थ तथा कर्तव्य-परायण होना अनिवार्य है। यह कार्य शिक्षा द्वारा ही हो सकता है। शिक्षा ही मनुष्य का भौतिक, मानसिक और नैतिक विकास करती है। अरस्तू अवकाश प्राप्त वर्गों के लिए एक ही अनिवार्य और सार्वजनिक शिक्षा प्रस्तावित करता है। उसके अनुसार शिक्षा बाल्यकाल से राज्य की देख-रेख में प्रारम्भ होनी चाहिए। 7 से 14 वर्ष की अवस्था तक स्वास्थ्य और नैतिक विकास सम्बन्धी शिक्षा तथा 14 से 21 वर्ष की आयु तक बौद्धिक शिक्षा और बाद में व्यापार सम्बन्धी शिक्षा पर बल दिया गया है। प्लेटो की भांति अरस्तू भी अनिवार्य सैनिक शिक्षा की व्यवस्था करता है और गणित तथा संगीत को विशेष स्थान देता है।

(6) अन्य विशेषताएँ (Miscellaneous Characteristics)—अरस्तू अपने आदर्श राज्य के लिए अन्य विशेषताओं का भी वर्णन करता है, जैसे बाह्य आनमलों से बचाने के लिए रक्षा के अच्छे साधन हो, राज्य में पानी, सबको, किलों आदि की सुन्दर व्यवस्था हो। आदर्श राज्य में वह शासन की तीन सस्याओं का भी उल्लेख करता है। उसके अनुसार सोचने का कार्य करने के लिए समस्त नागरिकों की एक लोकप्रिय सभा (Popular Assembly) होनी चाहिए जिसके समक्ष शासन के अन्तिम निर्णय प्रस्तुत किए जाएँ। दूसरा अग मजिस्ट्रेटों का तथा तीसरा अग न्यायपालिका का होना चाहिए।

अरस्तू और प्लेटो के आदर्श राज्य : एक तुलना

(1) अरस्तू प्लेटो की तरह राज्य की एकता पर अत्यधिक बल न देते हुए इसे स्थापित करने के लिए व्यक्तिगत सम्पत्ति और परिवार की व्यवस्था का उन्मूलन नहीं करता।

(2) अरस्तू का नागरिक प्लेटो के नागरिक की भांति राज्य में पूर्णतः विलीन नहीं होता। वह तो राज्य के प्रति अपने कर्तव्य निभाता हुआ अपने ध्येय की प्राप्ति करता है।

(3) प्लेटो की तरह आदर्श के पंखों पर न उड़ते हुए अरस्तू अपने आदर्श राज्य को व्यावहारिक और क्रियात्मक रूप देना चाहता है।

(4) प्लेटो अपने आदर्श राज्य का निर्माण निरपेक्ष अथवा निरकुश शासन के सिद्धान्त पर करता है जबकि अरस्तू 'लॉज' के इस सिद्धान्त को अपनाता है कि 'एक श्रेष्ठ राज्य में अन्तिम प्रभुता विधि या कानून की होनी चाहिए।'

(5) अरस्तू प्लेटो से हर बात में सहमत नहीं है, उदाहरणार्थ वह अपने आदर्श राज्य के लिए समुद्र-तट के निकटवर्ती स्थान को अधिक पसन्द करता है।

(6) जैसा कि मैक्सी ने लिखा है "प्लेटो का आदर्श राज्य प्रभूत विचारों का ढाँचा है जिसे दार्शनिक नरेश द्वारा यथार्थ स्वरूप प्रदान किया जाता है। दार्शनिक राजा सभी वर्तमान सत्त्वान्तों का उन्मूलन करके और शिक्षा एवं सन्तति शास्त्र द्वारा निर्दोष सामाजिक व्यवस्था स्थापित करके एक नवीन और श्रेष्ठतर मानव जाति उत्पन्न करता है। इसके विपरीत, अरस्तू का आदर्श राज्य उस सामग्री से बना है जो पहले से मौजूद है, जिसे भली-भाँति परखा और समझा जा चुका है तथा जिसे हर बुद्धिमान राजनीतिज्ञ प्रयोग में ला सकता है।"

इन असमानताओं के बावजूद, यह स्वीकार करना होगा कि अपने-अपने आदर्श राज्य के चित्रण में प्लेटो और अरस्तू जिन विचारों से निर्देशित हुए हैं उनमें पर्याप्त समानता है। दोनों दार्शनिकों ने लगभग एक-सी भावनाओं से प्रेरित होकर अपने आदर्श राज्य का गिलान्यास किया है। मैक्सी के शब्दों में, "दोनों विधायों एक ही नैतिक उत्साह, व्यवस्था के लिए एक ही इच्छा, मयम के लिए समान प्रेम, न्याय और विवेक के प्रति समान निष्ठा, शिक्षा में समान विश्वास, मानवता में समान आस्था और शुभ जीवन की प्राप्ति के लिए समान चिन्ता व्यक्त करते हैं।"

अरस्तू के क्रांति सम्बन्धी विचार (Aristotle's Conception of Revolution)

राज्यक्रांतियों किसी भी राज्य और समाज के लिए सदैव महान् समस्याएँ बनी रहती हैं और उनके पीछे कोई न कोई कारण रहे हैं। इतिहास इस बात का साक्षी है कि विश्व में जब तक होने वाली सभी क्रांतियाँ मनुष्य के अस्तिष्क से उत्पन्न हुईं चाहे वे कुशासन के विरुद्ध प्रतिक्रिया-स्वरूप हुईं हों और चाहे कुछ महत्वाकांक्षी व्यक्तियों के स्वार्थ की भावना से उत्पन्न हुईं हों। सिक्लेयर (Sinclair) ने लिखा है कि "न्याय एवं मंत्री राज्य के आधार हैं, अन्याय एवं घृणा राज्य के पतन और अस्थिरता के स्पष्ट चिह्न हैं। राज्य में समानता और न्याय के कारण द्वेषभाव एवं फूट की भावनाएँ पैदा होती हैं। जिस राज्य में नागरिक अनुभव करें कि उन्हें समान अधिकार नहीं दिए जा रहे हैं और उनके साथ न्याय नहीं किया जा रहा है, उनमें कभी भी सहयोग एवं एकता की भावनाएँ उन्नति नहीं कर सकती।"¹

अरस्तू के समय यूनान के राज्यों में राज्य के स्वरूप और सविधानों में शीघ्र परिवर्तन होने लगे थे। यह अस्थिरता और नित्य नई परिवर्तनशीलता यूनानी राजनीतिक जीवन की सबसे बड़ी विशेषता बन चुकी थी। लगभग प्रत्येक नगर राज्य विभिन्न शासन प्रणालियों—राजतन्त्र, घनिकतन्त्र, जनतन्त्र, निरकुषतन्त्र आदि में से गुजर चुका था अतः अरस्तू के लिए यह स्वाभाविक था कि राजनीतिक स्थिरता के उपाय खोजता।

अरस्तू ने 'पॉलिटिक्स' की पाँचवी पुस्तक में क्रान्तियों का सूक्ष्म विश्लेषण करते हुए इनके कारणों पर प्रकाश डाला है और इनके समाधान करने के महत्त्वपूर्ण

उपाय मुझाए हैं। गेटेल का कहना है—'पॉलिटिक्व' राजनीतिक दर्शन का क्रमबद्ध अध्ययन ही नहीं बरन् शासन की कला पर एक ग्रन्थ है जिसमें भरस्तू द्वारा यूनानी-नगर-राज्यों में प्रचलित बुराईयों और उनके राजनीतिक ममठन के दोषों का विश्लेषण किया गया है और ऐसे ब्यावहारिक सुझाव दिए गए हैं जिनसे आपत्तिसूचक भयों का निराकरण किया जा सकता है। क्रान्तियों के प्रति भरस्तू के यथार्थवादी दृष्टिकोण के कारण ही पोलॉक (Polock) और अन्य विचारक मानते हैं कि भरस्तू ही प्रथम दार्शनिक है जिसने राजनीति को नीतिशास्त्र से पृथक् किया है। यही वह मैकियावेली (Machiavelli) के निकट आ जाता है।

भरस्तू के अनुसार क्रान्ति का अर्थ

क्रान्ति सम्बन्धी भरस्तू की धारणा वर्तमान क्रान्ति सम्बन्धी धारणा से भिन्न है। भरस्तू के अनुसार क्रान्ति से तात्पर्य किसी विशेष युग और देश से सम्बन्धित क्रान्तियों से नहीं है। वह क्रान्ति का अर्थ उस अर्थ में नहीं लेता है जिस अर्थ में हम फ्रांस की क्रान्ति, रूस की क्रान्ति, इंग्लैंड की गौरवपूर्ण क्रान्ति को लेते हैं। उसके मत में किसी राज्य में जनता या जनता के किसी भाग द्वारा सशस्त्र विद्रोह का नाम भी क्रान्ति नहीं है। उसके अनुसार क्रान्ति का अर्थ है सविधान में हूर छोटा-बड़ा परिवर्तन। यह आवश्यक नहीं है कि सविधान में पूर्णतः परिवर्तन होता है या आंशिक, सशस्त्र होता है या बिना किसी विशेष घटना के। सविधान में पूर्ण परिवर्तन के परिणामस्वरूप राज्य का सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक और प्रशासनिक स्वरूप पूर्णतः परिवर्तित हो जाता है—इसे हम पूर्ण क्रान्ति की सजा दे सकते हैं किन्तु जब सविधान में परिवर्तन के फलस्वरूप उसके किसी एक भाग में थोड़े बहुत भाग में परिवर्तन होता है तो इसे आंशिक क्रान्ति कहा जाना चाहिए। सविधान में परिवर्तन, निर्वाचन द्वारा, धोखे से, पञ्चम विद्रोह से अथवा अन्य रक्तहीन उपायों द्वारा हो सकता है।

भरस्तू ने इस विषय में क्रान्ति के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए क्रान्ति के अप्रलिखित मुख्य प्रकार बताए हैं—

(1) आंशिक और पूर्ण क्रान्ति—यदि सम्पूर्ण सविधान बदल दिया जाता है तो वह पूर्ण क्रान्ति है और जब केवल कोई महत्त्वपूर्ण भाग बदला जाता है तो वह आंशिक क्रान्ति है।

(2) रक्तपूर्ण और रक्तहीन क्रान्ति—सशस्त्र विद्रोह एवं रक्तपात द्वारा किया जाने वाले सविधान में परिवर्तन रक्तपूर्ण क्रान्ति है, अन्यथा उसे रक्तहीन क्रान्ति कहा जाएगा।

(3) व्यक्तिगत और गैर-व्यक्तिगत क्रान्ति—जब किसी महत्त्वपूर्ण व्यक्ति को हटाकर सविधान में परिवर्तन किया जाए तो वह व्यक्तिगत क्रान्ति कहलाएगी किन्तु बिना शासक को बदले सविधान में किए जाने वाला परिवर्तन गैर-व्यक्तिगत क्रान्ति होगी।

(4) वर्ग विरोध के विरुद्ध क्रान्ति—धनिकतन्त्र या अन्य किसी वर्ग विशेष के विरुद्ध क्रान्ति करके किया जाने वाला सर्वधानिक परिवर्तन इस प्रकार की क्रान्ति की कोटि में आएगा।

(5) वैचारिक क्रान्ति—जब किसी राज्य में कुछ वक्तागण अपने भाषणों या शब्दजाल द्वारा राज्य में क्रान्ति ला दें तो इसे वैचारिक या वाग्वीरो की क्रान्ति (Demagogic Revolution) कहा जाएगा।

क्रान्ति के कारण

अरस्तू ने क्रान्तियों के कारणों की चर्चा करते हुए उन्हें तीन भागों में विभाजित किया है—

1. क्रान्तियों के मूल कारण,
2. क्रान्तियों के सामान्य कारण एवं
3. विधिष्ठ शासन-प्रणालियों में क्रान्ति के विशेष कारण।

(1) क्रान्तियों के मूल कारण—अरस्तू क्रान्ति का कारण समानता की भावना को मानता है। यह समानता दो प्रकार की होती है—संख्यात्मक समानता और योग्यता सम्बन्धी समानता। योग्यता सम्बन्धी समानता से अरस्तू का अभिप्राय आनुपातिक समानता (Proportionate Equality) से है। अरस्तू का मत है कि सभी मनुष्य प्रायः इस बात पर सहमत हो जाते हैं कि निरपेक्ष (Absolute Justice) योग्यता के अनुपात में होनी चाहिए, किन्तु व्यावहारिक क्षेत्र में योग्यता के प्रश्न पर उनमें मतभेद होता है। वे सोचते हैं कि जब मनुष्यता की दृष्टि से सभी समान हैं तो फिर अधिकारों, धन-सम्पत्ति आदि में भी किसी प्रकार की विषमता न होकर समानता होनी चाहिये। जन वर्ग सदा अपनी समानता की तुलना दूसरों से करता है। जब वह देखता है कि एक ही प्रकार से जन्म होने पर भी उसे कम अधिकार प्राप्त हैं तो उसमें असन्तोष जाग्रत होता है और यही असन्तोष विकराल रूप धारण करके क्रान्ति में परिणत हो जाता है। अरस्तू समानता की इच्छा को राज्य क्रान्ति का जन्मदाता होन के पक्ष में अनेक उदाहरण देता है। उसके अनुसार जनतंत्री (Democrats) कहते हैं कि मनुष्य प्रकृति से ही स्वतन्त्र उत्पन्न हुआ है, अतः राजनैतिक दृष्टि से उन्हें पूर्णरूप से समान होना चाहिए। अयोग्य धनतन्त्री कहते हैं कि व्यक्ति किसी विशेष बात में असमान है, अतः वे सभी बातों में असमान रहेंगे। अरस्तू के अनुसार समानता की इन विरोधी विचारधाराओं के संपर्क से क्रान्तियाँ जन्म लेती हैं। अधिकारों की विषमता समानता के सिद्धान्तों में विश्वास रखने वाली जनता को सहन नहीं होती। विषमता का अन्त करके समानता स्थापित करने की भावना से एक वर्ग दूसरे वर्ग के विरुद्ध क्रान्ति करता है। नास्तब में क्रान्ति का सबसे बड़ा कारण न्याय का यह एकाङ्गी दूषित दृष्टिकोण ही है। जब कभी जनता का कोई भाग यह अनुभव करता है कि उसके साथ अन्याय हो रहा है तो राज्य में क्रान्ति के बीज पैदा हो जाते हैं।

(2) क्रान्तियों के सामान्य कारण—(क) शासकों की घृष्टता और लाभ की लालसा—जब शासक या शासक-वर्ग घृष्टतावश जनहिन की चिन्ता नहीं करता मथवा सार्वजनिक कल्याण की भावना को छोड़कर अपना घर भरने की फिक में लग जाता है तो जनता में उनके विरुद्ध प्रसन्नोप भडक उठना है जो उप्र होकर क्रान्ति का रूप ले लेता है।

(ख) सम्मान की लालसा—सम्मान पाने की इच्छा सभी को होती है; लेकिन जब शासक-वर्ग किसी को अनुचित ढग से सम्मान देता है या किसी को अनुचित ढग से अपमानित करता है तो शर्न-शर्न, जनता के लिए शासक वर्ग का यह ख्या असह्य हो उठता है और वह उसके विरुद्ध आवाज उठाती है।

(ग) श्रेष्ठता की भावना—जब समाज में कुछ लोग अन्य लोगों से अपने को श्रेष्ठ समझने लगते हैं और अपने धन और अपनी कुलीनता के आधार पर शासन को हथियाने का प्रयत्न करते हैं, तो वे जनता में क्रान्ति के बीजो को बोते हैं। कालान्तर में राज्य के प्रति निष्ठा न रहने की भावना का विस्फोट हो जाता है और वह क्रान्ति के रूप में प्रकट होती है।

(घ) घृणा और परस्पर विरोधी विचारधाराएँ—घृणा और विरोधी विचारधाराएँ भी राज्य-क्रान्ति को जन्म देती हैं। राज्य में जब एक वर्ग सत्ता को ग्रहण किए हुए रहता है तो दूसरा वर्ग उससे घृणा करने लगता है। जब यह घृणा पराकाष्ठा पर पहुँच जाती है तो क्रान्ति उप्र रूप धारण कर लेती है। इसी तरह परस्पर विपरीत विचारधाराएँ समाज में विरोधी राजनैतिक वर्गों को ज म देती हैं। ये वर्ग एक दूसरे की सत्ता और महत्ता को स्वीकार नहीं करते फलत क्रान्ति हो जाती है। अरस्तू की क्रान्ति सम्बन्धी यह धारणा वास्तविकता के अत्यन्त निकट है आज भी पूँजीवाद और साम्यवाद इन दो परस्पर विरोधी विचारधाराओं और इसके मध्य की घृणा ने सुसार को आधुनिक क्रान्तियों का रगस्थल बना रखा है।

(ङ) भय—अरस्तू के अनुसार भय दो प्रकार से व्यक्तियों को क्रान्ति के लिए बाध्य करता है—(i) अपराधी दण्ड-भय से बचने के लिए विद्रोह कर देते हैं, (ii) कुछ व्यक्तियों को यह भय होता है कि उनके साथ अन्याय होने वाला है, अत इसके प्रतिकार स्वरूप से विद्रोह कर बैठते हैं। कभी-कभी यह भय कि अमुक वर्ग या अमुक दल द्वारा राज्य में क्रान्ति न हो जाए, दूसरे वर्ग को क्रान्ति की प्रेरणा दे देता है। अविश्वास भय को जन्म देता है और भय क्रान्ति को।

(च) द्वेष-भावना—राज्याधिकारियों के पारस्परिक बमनस्य के परिणाम स्वरूप भी क्रान्तियों का जन्म होता है। उनके अशिष्ट व्यवहार और स्वार्थसाधन से पीडित व अपमानित होकर लोग विद्रोह का भण्डा खडा कर देते हैं। साथ ही पारस्परिक द्वेष-भाव के कारण अधिकारीगण भी एक दूसरे के विरुद्ध क्रान्ति का बीजारोपण करने से नहीं चूकते। वर्तमान काल में अनेक राज्यों में हान वाली क्रान्तियों के पीछे शासन और देश के महत्त्वाकांक्षी व्यक्तियों का जितना हाथ रहता है वह राजनीति में और विश्व के सामान्य समाचारों में रुचि रखन वाले किसी भी सामान्य जन के लिए एक सुती पीधी है।

(घ) जातियों की विभिन्नता—घरस्तू के मत में क्रान्ति का एक कारण जातियों की विभिन्नता भी है। विभिन्न जातियों के लोग सरलता से राज्य के अनुकूल नहीं बनाए जा सकते। जाति-विभिन्नता समाज में एकता की भावना का भ्रम्युदय नहीं करती। इसके कारण राज्य में द्वेष, कलह, फूट आदि के बीज विद्यमान रहते हैं जो कभी-कभी क्रान्ति को जन्म दे देते हैं।

(ज) राज्य के किसी अंग की अनुपात से अधिक ससाधारण वृद्धि—यह भी क्रान्ति का एक मुख्य कारण है। यदि देश की भौगोलिक अवस्था अच्छी होती है अथवा राज्य के किसी अंग, प्रदेश, वर्ग आदि में विशेष वृद्धि होती है तो इससे दूसरे प्रदेशों तथा वर्गों में चिन्ता और द्वेष हो जाना स्वाभाविक है। इसका परिणाम कभी कभी क्रान्ति के रूप में सामने आता आता है। इस प्रकार की क्रान्ति का उदाहरण भी घरस्तू ने दिया है—“480 ई. पू. के पश्चात् तरेन्तम का सर्वजनतंत्र (Polity) लोकतन्त्र में परिवर्तित हो गया क्योंकि इयापिगियन जाति के आक्रमणों के कारण इस नगर के अनेक गण्यमान पुरुषों के मारे जाने से साधारण जनता की सख्या में वृद्धि हो गई। एथेन्स में लोकतन्त्र के प्रबल होने का कारण पेलोपोनेशियन युद्ध (431-404 ई. पू.) में प्रतिष्ठित नागरिकों का बड़ी सख्या में मारा जाना था।” लोकतन्त्र में निर्धनों की सख्या अधिक बढ़ जाने पर कालान्तर में यह वर्ग, प्रभाव, असन्तोष आदि से प्रसित होकर सत्तारूढ़ वर्ग के विरुद्ध विद्रोह कर बैठता है।

(झ) निर्वाचन सम्बन्धी षड्यन्त्र—निर्वाचन सम्बन्धी षड्यन्त्र भी बड़े-बड़े विस्फोट करते हैं। निर्वाचन सम्बन्धी बुराइयों को समाप्त करने के लिए कभी-कभी शासक के रूप को ही लोग बदल डालते हैं।

(ञ) अल्प-परिवर्तनों की उपेक्षा—राज्य क्रान्ति अल्प-परिवर्तनों की उपेक्षा से भी होती है। परिवर्तन प्रकृति का नियम है। सभी वस्तुओं में परिवर्तन होता रहना है। हम या तो इन अल्प-परिवर्तनों को समझ नहीं पाते हैं या इनकी उपेक्षा करते हैं। कालान्तर में ये क्रान्ति के कारण बन जाते हैं। उदाहरणार्थ राज्य में वर्ग विशेष किसी न किसी प्रकार असन्तोष और परिवर्तन की भावना को उत्पन्न किए रहते हैं। यदि समय पर इन परिवर्तनों पर प्रतिबन्ध नहीं लगाया जाता है तो ये गम्भीर रूप धारण करके राज्य क्रान्ति का रूप धारण कर लेते हैं। छोटी सी बात कभी विकराल रूप धारण कर क्रान्ति को जन्म देती है। उदाहरणार्थ अम्ब्रासिया (Ambrasia) में मताधिकार की शर्तों में सामान्य परिवर्तन करने से ही शासन में क्रान्ति हो गई थी।

(ट) विदेशियों को घाने की छुली छट—जब राज्य अपनी स्थापना के समय या बाद में विदेशियों को बसाने की भासा देता है तो एक प्रकार से वह क्रान्ति का सकट आमन्त्रित करता है। वास्तव में यह सही भी है। यदि भारतीय शासक अंग्रेजों, पुर्तगालियों आदि विदेशियों को भारत में न बसाने देते तो सम्भवतः भारत का इतिहास ही दूसरा होता।

(ठ) पारिवारिक विवाद—पारिवारिक संघर्ष भी क्रान्ति का सूत्रपात करते हैं। अनेक बार दो राजकुमारों के प्रणय का कलह क्रान्ति का कारण बन जाता है।

(ड) शासक वर्ग की असावधानी—कभी-कभी शासक वर्ग की अज्ञानता और असावधानी के कारण राजद्रोहियों को महत्वपूर्ण पदों पर नियुक्त कर दिया जाता है। समय और अवसर पद मिलने पर ये व्यक्ति शासन का तख्ता उलट देते हैं।

(ढ) मध्यम वर्ग का अभाव—मध्यम वर्ग समाज में संतुलन बनाए रखने में सहायक होता है। इसके अभाव में धानिकों और निर्धनों के मध्य खाई बहुत गहरी हो जाती है। अतः इस वर्ग की समाप्ति पर क्रान्ति शीघ्र संभव है।

(ण) शक्ति-सन्तुलन—राज्य में परस्पर विरोधी वर्गों में शक्ति में संतुलन होना भी क्रान्ति को जन्म देता है। बहुधा निर्बल पक्ष प्रबल पक्ष के साथ लड़ाई मोल नहीं लेगा लेकिन सम-शक्ति संतुलन होने पर दोनों ही को सफलता की सम्भावना रहती है और कोई भी एक पक्ष विद्रोह कर बैठता है।

(3) विभिन्न शासन प्रणालियों में क्रान्ति के विशेष कारण—(i) एकतन्त्र में क्रान्ति—एकतन्त्र में क्रान्ति को जन्म देने वाले प्रमुख कारण पारिवारिक भगड़े पारस्परिक द्वेष-भाव, घृणा, शासक द्वारा जनता पर अत्याचार आदि हैं। अत्यधिक सत्ताएँ जाने पर जनता विद्रोह कर बैठती है। स्वेच्छाचारी राजतन्त्र में शासक की निरकुशता ही क्रान्ति का कारण बन जाती है।

(ii) कुलीनतन्त्र में क्रान्ति—इस शासन में भाग लेने वाले व्यक्तियों की संख्या सीमित होती है। सीमित लोगों को पद एवं प्रतिष्ठा की प्राप्ति और अन्य लोगों के प्रति शासकों की उपेक्षा तथा शासक वर्ग द्वारा घृष्टता का मार्ग ग्रहण करना आदि ऐसे कारण हैं जिनसे जनता में असन्तोष घर कर जाता है और सम्पूर्ण जनता या उसका कोई वर्ग क्रान्ति कर देता है। विभिन्न वर्गों में उचित सामंजस्य का अभाव ही कुलीनतन्त्र की जड़ें खोदता है।

(iii) प्रजातन्त्र में क्रान्ति—प्रजातन्त्र में लोकनेताओं की अधिकता के कारण क्रान्ति पैदा होती है। ये नेता निर्धनों का प्रतिनिधित्व लेकर धनी वर्ग के विरुद्ध जनमत स्थापित करते हैं। परिणामतः धनी वर्ग क्रान्ति की शरण लेता है। कॉस (Coss), रोड्स (Rhodes) और मेगरा (Megara) के नगर राज्यों में जनतन्त्र के विनष्ट होने का भी यही कारण था। जनतन्त्र में इस कारण भी क्रान्ति होती है कि भाषण वीर (Bemogogues) सत्य असत्य का सहारा लेकर जनता को भ्रष्टकार्त है, अपने पक्ष में करते हैं और तब सत्ता हथिया कर तानाशाही के रास्ते पर चल पड़ते हैं। उच्च जनतंत्र में क्रान्ति उस समय होती है जब सर्व साधारण मनुष्य को शासकों के समान सदगुणी समझने लगते हैं।

यदि हम भरस्तू द्वारा बतलाए गए क्रान्ति के उपरोक्त कारणों पर विचार करें तो हम इसी निष्कर्ष पर पहुँचेंगे कि संसार की प्रत्येक क्रान्ति के पीछे भरस्तू द्वारा वर्णित कोई न कोई कारण अवश्य रहा है।

क्रान्तियों से बचने के उपाय (Means for Preventing Revolutions) ।

अरस्तू ने राज्य क्रान्ति के कारणों पर व्यापक प्रकाश डालने के साथ-साथ क्रान्तियों को रोकने के उपायों पर भी प्रकाश डाला है। डनिंग (Dunning) के शब्दों में, "अरस्तू क्रान्तियों को उत्पन्न कराने वाले कारणों की विस्तृत सूची देने के पश्चात् उसके समान ही प्रभावोत्पादक उनको रोकने वाले उपायों की सूची भी देता है।" अरस्तू की इस महत्त्वपूर्ण देन के बारे में मैक्सी (Maxey) का मत है कि, "आधुनिक राजनीतिक विचारक शायद ही क्रान्ति को रोकने का, अरस्तू के उपायों के अतिरिक्त कोई अन्य ठोस उपाय बता सकें।"

अरस्तू द्वारा क्रान्ति के जो विरोधात्मक उपाय बताए गए हैं, वे निम्न-लिखित हैं—

(i) शक्ति पर नियन्त्रण—राज्य में किसी भी वर्ग के हाथ में अधिक शक्तियाँ नहीं देनी चाहिए, क्योंकि एक व्यक्ति के हाथ में शक्तियों का केन्द्रीकरण होने से विद्रोह की सम्भावना अधिक होती है। यह कभी नहीं भूलना चाहिए कि "शक्ति भ्रष्ट करती है और पूर्ण शक्ति पूर्णतः भ्रष्ट करती है (Power corrupts, absolute power corrupts absolutely)।" अतएव शक्ति का विभाजन होना चाहिए। शक्ति का बाहुल्य तो राज्य में असन्तोष का जनक होता है।

(ii) जनता में सविधान के प्रति आस्था बनाए रखना—जनता में न्याय और सविधान के प्रति आस्था बनाए रखना क्रान्ति से बचने का महत्त्वपूर्ण उपाय है। शासक वर्ग को इस बात का हृदय सम्भव उपाय करना चाहिए कि राज्य के समस्त नागरिकों के हृदय में कानूनों के प्रति आस्था और प्रतिष्ठा की भावना जाग्रत हो जाए ताकि वे विधि-विधान का उल्लंघन न करें और फलतः क्रान्ति को जन्म न दें। चूँकि नागरिकों में सुव्यवस्थित शिक्षा के द्वारा ऐसी भावना का विकास किया जा सकता है, अतः अरस्तू नागरिकों की समुचित शिक्षा पर विशेष बल देता है।

(iii) सम्मान, पदों आदि का न्यायपूर्ण वितरण—अरस्तू का कहना है कि पदों में असमानता और सम्मान में अतिक्रमता के कारण राज्य में क्रान्ति की सम्भावना रहती है अतः पद, लाभ, सम्मान, पुरस्कार आदि निष्पक्ष दृष्टि से अधिक से अधिक लोगों को दिए जाने चाहिए जिससे सन्तुष्ट वर्गों की सृष्टि हो। राज्य में कोई भी व्यक्ति यह न समझे कि राजनीतिक पदों को प्राप्त करना असम्भव है, बल्कि उसमें यह भावना बँठ जानी चाहिए कि योग्यतानुसार कोई भी व्यक्ति इन पदों को प्राप्त कर सकता है। निम्न पदों की कार्याविधि दीर्घ समय के लिए कर दी जानी चाहिए। किसी भी अजनबी व्यक्ति को राजनीतिक पदों पर अमान्य नहीं किया जाना चाहिए। इसके अतिरिक्त किसी भी नागरिक को राजनीतिक पदों पर एकाधिकार न करने देना क्रान्ति को रोकने में बड़ा सहायक है।

(iv) राज्य को परिवर्तनों के प्रारम्भ में बचाना—क्रान्ति का अर्थ 'परिवर्तन' है अतः जहाँ तक हो सके, राज्य को परिवर्तनों के प्रारम्भ से बचाना चाहिए।

इन परिवर्तनों के मूल में ही क्रान्ति के बीज निहित रहते हैं। राज्य को क्रान्ति की ओर अग्रसर करने वाली शक्तियों पर प्रतिबन्ध लगाने के लिए सन्नद्ध रहना चाहिए।

(v) आर्थिक असमानता कम करना—समाज में अत्यधिक आर्थिक असमानता क्रान्ति की जनक होती है। अरस्तू का मत है कि राज्य की ओर से निरन्तर यह प्रयत्न होना चाहिए कि समाज में आर्थिक विषमता कम से कम हो। यह वांछित है कि धन का वितरण इस प्रकार हो जिससे न तो वर्ग-विशेष अत्यधिक सम्पन्न बन जाए और न दूसरा वर्ग अत्यन्त निर्धन।

(vi) समाज में मध्यम वर्ग को बढ़ावा—क्रान्तियों से बचने का एक महत्त्वपूर्ण उपाय यह है कि समाज में स्वस्थ मध्यम वर्ग को जन्म दिया जाए। यह मध्यम वर्ग, धनियों और निर्धनों के बीच सन्तुलन का कार्य करेगा।

(vii) दो विरोधात्मक प्रवृत्ति के लोगों के हाथ में सत्ता—क्रान्ति को नियन्त्रित करने वाला एक अन्य उपाय यह है कि राज्य की सत्ता दो विरोधात्मक प्रवृत्ति के लोगों के हाथ में होनी चाहिए। प्रतिभाशाली गुणी व्यक्तियों और धनियों के मध्य एक सामंजस्य की स्थापना की जानी चाहिए। राज्य का सगठन धनी और निर्धनों के बराबर प्रतिशत के आधार पर किया जाना चाहिए ताकि असमानता का नाश हो और क्रान्तिकारी दल का उदय न हो पाए।

(viii) धनोपार्जन की भावना का दमन—सरकार का सगठन इतना दृढ होना चाहिए कि राजनीतिक पदाधिकारी अपने पदों का अनुचित लाभ उठाकर धन-संचय न कर सकें। रिश्वतखोरी और इसी तरह के अन्य अनियमित कार्यों को करने से उन्हें रोकना चाहिए। राज्य में एक ऐसा सामाजिक वातावरण पैदा किया जाना चाहिए कि राज्य के पदाधिकारी अथवा शासनाधिकारी पद-लिप्सा और अपनी स्वार्थपूर्ण कुत्सित अभिलाषाओं की ओर आकर्षित न हो सकें।

(ix) अरस्तू का विचार है यदि राज्याधिकारियों की अवधि कम रखी जावेगी तो क्रान्ति का प्रतिहार किया जा सकता है। वह चाहता है राज्य में ऐसी व्यवस्था स्थापित की जाए जिसके अनुसार किसी भी अधिकारी वर्ग को छः माह से अधिक की अवधि शासन करने के लिए न दी जावे। इसका बहुत बड़ा लाभ यह होगा कि वंचित वर्ग के मनुष्य भी बारी-बारी से पद प्राप्त कर सकेंगे अर्थात् उन्हें भी शासन करने का अवसर मिल जाएगा और उनकी महत्वाकांक्षा या भावी मनोकामना की पूर्ति हो जावेगी।

(x) क्रान्ति को रोकने के लिए एक मनोवैज्ञानिक उपाय का अरस्तू सुझाव देता है कि राज्य को चाहिए कि वह भावी सकटों से नागरिकों को आतंकित रखे। राज्य नए-नए सकटों से उन्हें आबद्ध कर दे ताकि क्रान्तिकारी कदम उठाने का उन्हें समय ही न मिल सके। अरस्तू के ही शब्दों में—“शासक जो राज्य की चिन्ता करते हैं, उन्हें चाहिए कि वे नए सतरो का अन्वेषण करें, दूर के भय को समीप लाएं ताकि जनता पहरेदार की भांति अपनी रक्षा के लिए सदैव सचेत और तत्पर रहे।”

(xi) अरस्तू क्रान्तियों को रोकने का सर्वोत्तम और सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण

उपाय 'शिक्षा' को बताता है। शिक्षा द्वारा राज्य के नागरिकों में राज्य के प्रति निष्ठा की भावना उत्पन्न की जा सकती है, उन्हें क्रान्तियों के दोष से अवगत कराया जा सकता है। शिक्षा से उनमें कर्तव्य-भावना जाग्रत की जा सकती है। भरस्तू के मतानुसार शिक्षा की व्यवस्था और कार्यक्रम ऐसा होना चाहिए जिससे युवकों में सविधान के प्रति श्रद्धा और सामाजिक रीतियों के प्रति आस्था बनी रहे।

(xii) भरस्तू निरकुश राजतन्त्र में क्रान्ति के कारणों को रोकने के लिए दो साधन बतलाता है—(क) प्रथम साधन शक्ति का है जिसके द्वारा प्रत्याचारी शासन राज्य के बड़े लोगों को समाप्त करके सब पर समान रूप से शासन कर सकता है। वह विदेशी सेनाओं का प्रदर्शन कराके लोगों को भयभीत कर सकता है। इन उपायों से नागरिकों का नैतिक भ्रष्टापतन हो जाएगा और वे निरंकुश शासन के विरुद्ध क्रान्ति करने का साहस नहीं करेंगे। (ख) दूसरा साधन यह है कि प्रत्याचारी या निरंकुश शासन एक ऐसा भावरण रखे जिससे नागरिकों की सद्भावना और उनका प्रेम प्राप्त किया जा सके। यह भावरण मध्यवर्ती मार्ग होना चाहिए। इसके द्वारा एक ओर तो नागरिकों की नैतिक एवं धार्मिक भावनाओं को ठेस नहीं पहुँचानी चाहिए और दूसरी ओर श्रेष्ठ नागरिकों को पुरस्कृत करना चाहिए ताकि लोगों में यह भावना व्याप्त हो जाए कि यह राज्य का संरक्षक है।

(xiii) मनुष्य अपने वैयक्तिक जीवन की परिस्थितियों के फलस्वरूप भी क्रान्तिकारी बन जाते हैं। अतः एक ऐसा राजकीय अधिकारी नियुक्त किया जाना चाहिए जो इस बात पर सदैव चौकन्नी दृष्टि रखे कि लोग अपना आचरण शासन-व्यवस्था के अनुरूप रख रहे हैं तथा शासनतन्त्र की नीति के अनुसार ही जीवनयापन कर रहे हैं।

(xiv) क्रान्ति को रोकने के सभी कारणों में भरस्तू राज्य की सुरक्षा को सर्वोच्च प्राथमिकता प्रदान करता है। उसका कहना है कि विविध प्रकार के सविधानों को क्रान्ति से बचाने और उनमें स्थिरता लाने के लिए उनमें से ऐसे सभी तत्त्वों का निवारण कर दिया जाना चाहिए जिनके द्वारा क्रान्तियाँ उत्पन्न हो सकती हों। राज्य की सुरक्षा के लिए वह आवश्यकता पड़ने पर व्यक्ति के व्यक्तिगत जीवन तक में राज्य के हस्तक्षेप का समर्थन करता है। उसका तो यहाँ तक विचार है कि यदि राज्य में पारस्परिक विवाद एवं मित्रता के कारण क्रान्ति होती है तो राज्य को उसमें भी हस्तक्षेप करना चाहिए।

भरस्तू और प्लेटो

(Aristotle and Plato)

कुछ विचारकों ने इन दोनों गुरु-शिष्यों को एक-दूसरे का पूर्णतः विरोधी बताया है। यह विचार केवल प्रांशिक रूप में ही सत्य है क्योंकि भरस्तू पर उसके गुरु प्लेटो का प्रभाव स्पष्टतः देखने को मिलता है। ड. एम. फोस्टर के शब्दों में, 'भरस्तू सभी प्लेटोवादियों में महान् है।¹ भरस्तू बीस वर्ष तक प्लेटो का शिष्य

रहा। प्लेटो अपने इस महान् शिष्य को अपनी अकादमी (Academy) का मस्तिष्क कहा करता था और सम्भवतः वह उसे ही अपना उत्तराधिकारी बनाना भी चाहता था। इस सम्बन्ध में सेवाने ने कहा है—“इसके बाद दार्शनिक लेखों का प्रत्येक पृष्ठ इस सम्बन्ध में गवाह है।”¹ वास्तव में अरस्तू पर अपने गुरु का प्रभाव बड़ा व्यापक है। उसके विचारों की नींव प्लेटो के सम्पर्क पर टिकी है।

असमानताएँ

अरस्तू और प्लेटो की पद्धति में, विचारों और दृष्टिकोण में पाई जाने वाली गम्भीर असमानताएँ ये हैं—

(1) प्लेटो आदर्शवादी, कल्पनावादी और हवाई योजनाएँ बनाने वाला है तो अरस्तू यथार्थवादी, क्रियात्मक, व्यावहारिक और इस धरती की वास्तविकताओं से बँधा हुआ है। प्लेटो का राजदर्शन ‘सत्य, शिव, सुन्दरम्’ पर आधारित है, जब कि अरस्तू व्यावहारिकता पर ध्यान देते हुए कोरे विचारों का सिद्धान्त (Conception of the ideas) को मान्यता नहीं देता। वह प्लेटो के विपरीत कल्पना के स्थान पर वास्तविकता को महत्त्व देता हुआ, ठोस, प्राकृतिक और व्यावहारिक तथ्यों के आधार पर अपने राजशास्त्र का निर्माण करना चाहता है। फ्रेडरिक पोलॉक (Fredrick Polock) के शब्दों में, “प्लेटो गुब्बारे में बैठकर नए प्रदेशों में घूमता हुआ कभी-कभी नीहारिका के आवरण को चीर कर किसी दृश्य को अत्यन्त स्पष्टता से देख सकता है, किन्तु अरस्तू एक भ्रमजीवी उपनिवेशवादी की भाँति उस क्षेत्र में जाता है और मार्ग का निर्माण करता है।”

(2) प्लेटो की पद्धति निगमनात्मक (Deductive) है, जबकि अरस्तू की उद्गमनात्मक (Inductive)। इस तरह जहाँ प्लेटो सामान्य से विशेष नियमों की कल्पना करता है वहाँ अरस्तू विशेष घटनाओं व परिस्थितियों के आधार पर सामान्य नियमों का पालन करता है। प्लेटो ‘सत्य, शिव, सुन्दरम्’ आदि अमूर्त विचारों का विश्लेषण करने हुए सूक्ष्म से स्थूल की ओर बढ़ता है, अरस्तू वास्तविक पदार्थों पर विचार करने हुए उनके आधार पर स्थूल की ओर चलता है। इसलिए प्लेटो की बनिस्पत अरस्तू के विचार अधिक स्पष्ट, व्यावहारिक, क्रमबद्ध और तर्क-संगत है।

(3) प्लेटो दार्शनिक शासक या शासकों के राज्य को सर्वश्रेष्ठ मानता है, किन्तु अरस्तू के मतानुसार यह आवश्यकता और परिस्थिति पर निर्भर है। जहाँ प्लेटो दार्शनिक राजाओं द्वारा आदर्श राज्य का निर्माण करना चाहता है वहाँ अरस्तू ऐसा शास्त्र बनाता चाहता है जिसमें निर्धारित किए गए नियमों पर चलते हुए आदर्श राज्य की ओर अग्रसर होना सम्भव है। मैक्सी (Maxey) के अनुसार, “प्लेटो ऐसे अतिमानव (Superman) की खोज में है, जो आदर्श राजा की सृष्टि

1 “Every page of his later philosophical writing bears witness to the connection.” —Sabine.

करे, अरस्तू ऐसे प्रतिविज्ञान (Super-Science) की खोज करना चाहता है जो राज्य को अच्छे से अच्छा बना सके।”

(4) प्लेटो 'रिपब्लिक' में दार्शनिक शासक को निरकुश-सा बना देता है। केवल 'लॉज' में वह कानून की प्रधानता मानता है। अरस्तू प्रारम्भ से ही कानून की प्रभुता को स्वीकार करता है।

(5) अरस्तू जिस राज्य को आदर्श मानता है, वह प्लेटो के उपादर्श राज्य के समान है, आदर्श राज्य के समान नहीं।

(6) प्लेटो के राज्य की एकता तर्क पर टिकी हुई है जिसमें वह व्यक्ति को पूर्ण रूप से विलीन कर देता है। इसकी स्थापना के लिए वह निजी सम्पत्ति और निजी परिवार को भी समाप्त कर देता है। यद्यपि 'लॉज' में वह निजी सम्पत्ति और परिवार रखने की व्यवस्था करता है लेकिन इस व्यवस्था को अनेक प्रतिबन्धों से बड़ा सीमित किया गया है। अरस्तू भी यद्यपि राज्य की एकता स्थापित करना चाहता है, किन्तु वह व्यक्ति को उसमें पूर्णतः विलीन नहीं करता। वह तो राज्य को 'समुदायों का समुदाय' मानता है। वह बहुत्व में ही राज्य के स्वरूप और अस्तित्व को मानता है। निजी सम्पत्ति और निजी परिवार को राज्य में स्थान देते हुए वह प्लेटो के साम्यवाद को अनुचित ठहराता है।

(7) प्लेटो राज्य की उन्नति मनुष्य की आवश्यकताओं के फलस्वरूप मानता है। उसके अनुसार व्यक्ति अपनी आधिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए सहयोग करने को बाध्य होता है और यही राजनीतिक व सामाजिक जीवन का आधार है। उसकी दृष्टि में मनुष्य में रुचि एवं कार्य करने की योग्यता भी भिन्न होती है। इन विभिन्न योग्यताओं और कार्यों में सामञ्जस्य स्थापित करने के लिए राजनीतिक संगठन की आवश्यकता पड़ती है। ऐसा सामञ्जस्य केवल राज्य द्वारा ही सम्भव है। प्लेटो के इन विचारों के विपरीत अरस्तू राज्य को परिवार के समान एक प्राकृतिक सत्ता स्वीकार करता है। उसका कहना है कि आधिक आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु स्त्री-पुरुष, स्वामी-दास मिलकर परिवार में संगठित हो जाते हैं, परिवार मिलकर ग्राम बनते हैं और ग्रामों के संयुक्त होने पर राज्य का निर्माण होता है।

(8) प्लेटो राज्य को व्यक्ति का वृहद् रूप मानता है, जबकि अरस्तू इसे परिवार का वृहद् रूप समझता है।

(9) प्लेटो के विचार राज्य में परिवर्तन की दृष्टि से अन्तिकारी (Radical) हैं, जबकि अरस्तू के रुढ़िवादी (Conservative) हैं। प्लेटो अपने आदर्श राज्य की स्थापना में सामाजिक रीति-रिवाजों में आमूलचूल परिवर्तन करता है जबकि अरस्तू की मान्यता है कि हमें युगों से चले आने वाले अनुभवों की उपेक्षा नहीं करनी चाहिए। वास्तव में प्लेटो जहाँ अतिवादी (Extremist) है, वहीं अरस्तू मध्य मार्ग (Golden mean) का अनुसरण करने वाला है। इस बारे में विल ड्यूरेंट (Will Durent) ने कहा है कि “प्लेटो के अन्तिकारी विचारों का एक कारण यह था कि उसके समय में राजनीतिक वातावरण प्रायः शान्त था, अतः सामाजिक

व्यवस्था में परिवर्तन के प्रस्ताव सरलता से प्रस्तुत किए जा सकते थे, लेकिन अरस्तू का युग राजनीतिक दृष्टि से अज्ञाति का युग था, अतः उसने समाज में मौनिक परिवर्तनों का विरोध किया।¹

(10) अरस्तू ने राजनीतिक विचारों को नैतिक विचारों से पृथक् किया है। प्लेटो दोनों विचारों का मिश्रण करते हुए राजनीति को नीतिशास्त्र का अंग मानता है। वह भलाई (Goodness) को सार्वभौम अमूर्त विचार मात्र स्वीकार करता है, लेकिन अरस्तू भलाई को निरपेक्ष वस्तु न मानकर उसका वस्तुओं और परिस्थितियों से निर्धारित होना मानता है। उसकी दृष्टि में व्यक्ति का अधिकतम कल्याण राज्य में ही सम्भव है, अतः इसका विवेचन राजनीति-शास्त्र का काम है। इस तरह वह राजनीति-शास्त्र को नीति-शास्त्र से पृथक् करके एक स्वतन्त्र विज्ञान बनाता है।²

प्लेटो और अरस्तू के राजनीतिक विचारों में पाए जाने वाले उपर्युक्त अन्तर उनकी मौलिक प्रवृत्तियों के भेद के कारण है। इसलिए कहा जाता है—“प्लेटो राजनैतिक दर्शन के आदर्शवादियों, स्वप्नदर्शियों (Romantists), क्रांतिकारियों, कल्पनावादियों (Utopians) का पिता है और अरस्तू यथार्थवादियों, वैज्ञानिकों, व्यवहारवादियों (Pragmatists) तथा उपयोगितावादियों का जनक है।”³

समानताएँ

उपर्युक्त अन्तर के होते हुए भी इस बात से इन्कार नहीं किया जा सकता कि अरस्तू पर उसके आध्यात्मिक पिता प्लेटो का बड़ा प्रभाव है। यद्यपि वह अपने गुरु के प्रति अग्रभक्त नहीं है, किन्तु वह उसकी महान् दार्शनिकता और योग्यता के प्रभाव से ओत-प्रोत अवश्य है। दोनों विचारकों में गम्भीर अन्तरो के साथ-साथ महान् सादृश्य या समानताएँ भी दृष्टिगोचर होती हैं। जहाँ अरस्तू ने अपनी कृतियों में प्रत्येक मोड़ पर प्लेटो का खण्डन किया है, वहाँ प्रत्येक पृष्ठ पर वह उसका श्रेणी भी है। इन दोनों महान् विचारकों के राजदर्शन में पाए जाने वाली कुछ समानताएँ इस प्रकार हैं—

1. दोनों ही यूनान के राजनैतिक जीवन की अस्थिरता और नैतिक अव्यवस्था को आशंका की दृष्टि से देखते थे। दोनों ही उसका उपाय श्रेष्ठ जीवन को स्वीकार करते थे। दोनों ही की मान्यता थी कि—“छोटे से नगर-राज्य में ही सर्वोत्तम सुखी जीवनयापन किया जा सकता है। उसे प्राप्त करने में वे व्यक्ति ही समर्थ हो सकते हैं जिनके पास शिक्षा और साधन हैं।” दोनों ही नगर-राज्य के स्वशासित और आत्म-निर्भर होने के पक्ष में हैं।

2. दोनों ही दार्शनिकों ने दास-प्रथा का समर्थन किया है। यद्यपि प्लेटो ने इसका स्पष्ट रूप से पक्षपोषण नहीं किया है किन्तु विरोध भी नहीं किया है।

1 Will Durant : Story of Philosophy, P. 91.

2 Dunning : A History of Political Theories, Part I, pp. 49-51.

3 Maxey : Political Philosophies, P. 78.

3. दोनो विचारक राज्य के लिए शिक्षा को आवश्यक मानते हुए उसे राज्य के नियन्त्रण में रखने के पक्ष में हैं। वे स्वस्थ और सुन्दर जीवन तथा कर्तव्य-पूर्ति के लिए शिक्षा को बड़ा महत्त्व देते हैं।

4. यदि प्लेटो 'लॉज' में व्यावहारिकता के घरातल पर उतरता हुआ कानून को उच्च स्थान प्रदान करता है जो अरस्तू भी 'पॉलिटिक्स' में कानून की प्रभुता को स्वीकार करता है।

5. दोनो ही विचारक नागरिकता को सीमित बनाए रखते हैं। दोनो का ही मत है कि समस्त शारीरिक श्रम दासों तथा अनागरिकों को ही करना चाहिए।

6. दोनो ही चिन्तक एक मिश्रित सविधान में विश्वास करते हैं यद्यपि इनके वर्गीकरण में कुछ अन्तर है।

7. दोनो ही विचारक व्यक्तिगत धर्मों को महत्त्व नहीं देते।

8. दोनो ही राज्य के एक नैतिक एवं आध्यात्मिक स्वरूप को मान्यता देते हैं। दोनो ही नगर-राज्य का अध्ययन नैतिकता के आधार पर करते हैं। इस तरह दोनो के राजनैतिक विचार नैतिक विचारों से प्रभावित हैं।

9. दोनो प्रजातन्त्र के विरोधी हैं और पूर्ण समानता में विश्वास नहीं करते।

10. दोनो ही विचारकों की दृष्टि में राजनीति एक व्यावहारिक विज्ञान है। "जिम तरह किसी राजनीतिज्ञ के लिए प्लेटो के 'रिपब्लिक' और 'लॉज' महत्त्वपूर्ण हैं उमी प्रकार अरस्तू की 'पॉलिटिक्स' भी उसके लिए एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ सिद्ध हो सकता है।"

स्पष्ट है कि दोनो विचारकों में अनेक मौलिक समानताएँ और असमानताएँ हैं। प्रो० मॅक्मी की टिप्पणी है कि—“प्लेटो का राज्य अमूर्त विचारों का एक ढाँचा है जिसे यथार्थ रूप एक दार्शनिक राजा देगा जो अपने सामने वर्तमान समस्त भ्रष्टाचारों को जड़ से उखाड़ फेंकेगा और सतति शास्त्र तथा शिक्षा द्वारा एक निर्दोष सामाजिक व्यवस्था में मनुष्यों की एक नवीन तथा श्रेष्ठतर जाति उत्पन्न करेगा; अरस्तू का भवन उस सामग्री से बना है जो पहले से ही मौजूद है, जिसे अच्छी तरह परमा जा चुका है, अच्छी तरह समझा जा चुका है और जिसे कोई भी बुद्धिमान राजनीतिज्ञ प्रयोग कर सकता है जो कि आदर्श में मिलता-जुलता नमूना तैयार करना चाहे। तो भी दोनो विचारकों में एक-सा ही नैतिक जोश है, एक-सी ही व्यवस्था की चाह, एक-सा ही सन्तुलन का प्रेम, एक-सी ही न्याय तथा बुद्धि के प्रति आस्था, एक-सा ही शिक्षा में विश्वास, एक-सी ही मानवता में आस्था तथा शुभ जीवन की प्राप्ति के लिए एक-सा चिन्तना दिखाई पड़ती है।”

अरस्तू में यूनानी एवं सार्वभौम तत्त्व और उसका प्रभाव

(The Hellenic and Universal Elements in
Aristotle and His Influence)

अरस्तू के राजनैतिक चिन्तन में कुछ ऐसे वर्णन हैं जिनमें यूनानी (Hellenic) तत्त्व दिखाई पड़ते हैं तो कुछ ऐसे हैं जो सार्वभौमिक महत्त्व रखते हैं।

यूनानी तत्त्व (Hellenic Elements)

अरस्तू पर तत्कालीन यूनानी परिस्थितियों का प्रभाव पड़ना सर्वथा स्वाभाविक था। इस प्रभाव के कारण ही उसकी विचारधारा उस समय के अनेक यूनानी तत्त्वों से मर्यादित है। डनिंग के शब्दों में, "यद्यपि राजनीति शास्त्र की सामग्री के लिए अरस्तू की ऐतिहासिक खोज ने यूनानियों (Hellenes) के प्रादेशिक क्षेत्र की सीमाओं का प्रतिभ्रमण किया था, लेकिन उसने जिस पद्धति का निर्माण किया उसके आवश्यक अंशों का निर्धारण यूनानी क्षेत्र की सीमाओं में विद्यमान परिस्थितियों से हुआ।"¹ अरस्तू के राजदर्शन में मिलने वाले प्रमुख यूनानी तत्त्व ये हैं—

1. अरस्तू के आदर्श राज्य की कल्पना नगर-राज्य तक सीमित है। यद्यपि उसकी आँखों के सामने अनेक नगर-राज्य नष्ट हो गए थे किन्तु उसकी दृष्टि नगर-राज्यों से ऊपर नहीं उठ सकी। स्पष्टतः यह उस पर व्याप्त यूनानी प्रभाव ही था।
2. अरस्तू ने यूनान में प्रचलित दास-प्रथा का अनुमोदन किया है। अरस्तू स्वयं कितने ही दासों का स्वामी था।
3. शिक्षा के जिस रूप का वर्णन अरस्तू ने किया है वह बहुत अंशों तक तत्कालीन यूनानी प्रथा के अनुकूल है। शिक्षा को आवश्यक और राज्य द्वारा संचालित मानना उन दिनों यूनान का आम रिवाज था।
4. अरस्तू का जाति अभिमान और यूनानियों को अन्य वर्गों जातियों से उत्कृष्ट मानना यूनानी प्रभाव का सूचक है।
5. श्रमिकों, बारीगरो और कृषकों को नागरिकों के अधिकारों से वंचित करना भी तत्कालीन यूनान की सामाजिक दशा के अनुरूप है।
6. अरस्तू द्वारा व्यापार से घृणा और मूढखोरी का विरोध करना भी यूनानी तत्त्व ही है।

अरस्तू के राजदर्शन में पाए जाने वाले इन यूनानी तत्त्वों में से एक को भी वर्तमान काल में सत्य स्वीकार नहीं किया जाता है। अरस्तू के युग में इनका महत्त्व भले ही रहा हो किन्तु युग के साथ-साथ ये तत्त्व भी नष्ट हो गए हैं और अज इन्हे मात्र अस्वाभाविक, अप्रगतिशील और असत्य धारणाएँ माना जाता है।

सार्वभौम तत्त्व (Universal Elements)

अरस्तू के राजदर्शन का गम्भीर अनुशासन करने पर उगमे कुछ ऐसे तत्त्व मिलते हैं जिनका चरित्र विश्व-व्यापक है, जो आज भी उतने ही सही हैं जितने कि अरस्तू के युग में थे। उसके विचारों में उपस्थित ये सार्वभौम तत्त्व मुख्यतः निम्नलिखित हैं—

1. "मनुष्य एक राजनीतिक प्राणी है"—यह एक स्वयं-मिद्वन्त है। अरस्तू ही वह सबसे प्रथम विचारक है जिमने यह ही अंतर्जात, वैज्ञानिक और बलशाली ढंग से इसे व्यक्त किया है।

2. "राज्य का जन्म जीवन के लिए हुआ और शुभ तथा सुखी जीवन के लिए वह जीवित है"—इस सिद्धान्त को ऐतिहासिक अभिव्यक्ति अरस्तू ने ही दी है, यद्यपि प्लेटो के विचार इसका आधार हैं।

3. अरस्तू ही वह प्रथम विचारक हैं जिसने सर्वप्रथम यह अनुभव किया है कि राज्य की अन्तिम समस्या व्यक्ति की स्वतन्त्रता और राज्य की सत्ता में सामञ्जस्य स्थापित करना है। कानून की प्रभुता, कानून को विशुद्ध बुद्धि समझना आदि की जो धारणा अरस्तू ने व्यक्त की है उनमें स्वतन्त्रता और सत्ता का सामञ्जस्य निहित है। अरस्तू का यह कथन भी एक सार्वकालिक सत्य है कि जनता ही सरकार के आचरण पर अन्तिम निर्णय करने की अधिकारिणी है। आज के लगभग सभी प्रगतिशील राज्यों में इसे निर्विवाद रूप से स्वीकार किया जाता है।

4. अरस्तू जनमत को विद्वानों या विशेषज्ञों की राय से अधिक महत्त्व देता है। आज भी सत्ता के अधिकारों फंसले जनता के हक को देखकर दिए जाते हैं।

5. अरस्तू का सविधानवाद पर बल देना एक महत्त्वपूर्ण सार्वभौमिक तथ्य है। सविधानवाद के इस एक शब्द में वह सब कुछ समाया हुआ है जो यूरोप एवं वर्तमानकालीन विश्व के विचारों को अरस्तू के ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' से उत्तराधिकार में प्राप्त हुआ है। वास्तव में कानून को सम्प्रभु बनाकर और शासन को कानून के अधीन स्वीकार करके अरस्तू ने समग्र सत्ता के सविधानवादियों का पिता होने की ख्याति प्राप्त कर ली है। सन्त टॉमस का कानून के प्रति सम्मान और उनका सविधानवाद प्रमुखतः अरस्तू द्वारा ही प्रेरित है। बाकर के शब्दों में, "अरस्तू ने सन्त टॉमस को सिखाया, सन्त टॉमस के द्वारा उसने कॅथोलिक यूरोप को सिखाया, सन्त टॉमस के द्वारा उसने रिचर्ड हूकर को भी सिखाया जिसके कानून तथा सरकार के सिद्धान्त का उद्गम यही है ... न्यायप्रिय हूकर लॉक के शिक्षकों में से एक था ... लॉक का सिद्धान्त बर्क को मिला। अरस्तू की 'पॉलिटिक्स' तथा 17वीं तथा 19वीं शताब्दी के अंग्रेजी राजनीतिक विचारों के वातावरण में न केवल दृष्टान्त का साम्य है बल्कि एक हद तक सयोग भी है।"

6 अरस्तू का मध्यम मार्ग (Golden Mean) का विचार वर्तमान राजनीति के नियन्त्रण एवं सन्तुलन (Checks and Balances) के विचार का जनक है। कैटलिन (Cattlin) के शब्दों में, "बन्धुपूजित्स के बाद, सामान्य ज्ञान और मध्यम मार्ग का सर्वोच्च सुधारक अरस्तू ही है।"¹

7. अरस्तू के दर्शन का सातवाँ शाश्वत तत्त्व उदार लोकतन्त्र (Liberal Democracy) का समर्थन है। अरस्तू ने यद्यपि अतिवादी लोकतन्त्र (Extreme Democracy) और भीड़ द्वारा शासन करने वाले लोकतन्त्र का विरोध किया, लेकिन साथ ही सब तरह के अधिनायकों अथवा तानाशाहों के शासन का भी वह उग्र-विरोधी है।

1 "After Confucius, Aristotle is the supreme apogee of commonsense and of golden means."
—Cattlin

8. अरस्तू के दर्शन का छाठवाँ शाश्वत तत्त्व राज्य के सम्बन्ध में यह उदार विचार है कि राज्य वृद्धि द्वारा शासित होता है तथा उसका उद्देश्य उत्तम जीवन है न कि प्रदेश का विस्तार करना। राज्य का सर्वोपरि प्रयोजन नागरिकों में सद्गुण की वृद्धि, न्याय का वितरण और ज्ञान का प्रसार करता है। राज्य के विषय में अरस्तू के इस उदात्त विचार की सत्यता से कोई इन्कार नहीं कर सकता।

9. प्राधुनिक शक्तियों के विभाजन या पृथक्करण का सिद्धान्त (Theory of Separation of Powers) अरस्तू के शक्ति-विभाजन सिद्धान्त पर ही बहुत कुछ आधारित है। वर्तमान में राज्य की शक्ति व्यवस्थापिका, न्यायपालिका तथा कार्यपालिका में बँटी होती है। अरस्तू इन तीनों विभाजनों को विचारात्मक (Deliberative), विधि-निर्माण करने वाली (Legislative) तथा न्याय कार्य करने वाली (Judicial) का नाम देता है। इस तरह शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त का मूल अरस्तू के दर्शन में देखने को मिलता है।

10. अरस्तू को प्राधुनिक व्यक्तिवाद का पिता कहा जाता है। उसका दर्शन प्लेटो से अधिक व्यक्तिवादी है। वह कृत्रिम समानता का विरोधी है और लोगों की धर्मता सम्बन्धी असमानता को स्वीकार करता है। निजी सम्पत्ति को वह प्राकृतिक मानता है। आज प्रत्येक राज्य निजी या व्यक्तिगत सम्पत्ति को मान्यता देता है।

11. अरस्तू के राजदर्शन में एक अन्य उल्लेखनीय विश्व-व्यापी तत्त्व यह है कि उसने राजनीतिक और अर्थशास्त्र के पारस्परिक सम्बन्धों को पहचान कर राजनीतिक सगठन और क्रियाओं पर होने वाले आर्थिक प्रभाव को बड़ा महत्त्व दिया है। राजनीति और अर्थ-व्यवस्था का गहरा सम्बन्ध बताते हुए वह कहता है कि शासन की अनेक समस्याओं का कारण धनियों और निर्धनों का सघर्ष है। उनमें सरकारी का जो वर्गीकरण किया और धनिकतन्त्र और जनतन्त्र के जो बहुत से विभाग किए हैं उनका अन्तिम आधार आर्थिक ही है। अरस्तू की यह मान्यता कि यदि राज्य में अत्यधिक गरीब और अत्यधिक अमीर होंगे तो स्थिरता और समृद्धि नहीं पनप सकती, आज भी सत्य है। वर्तमान की अधिकांश राजनीतिक उपल-पुथल आर्थिक कारणों से ही होती है।

12. अन्त में, अरस्तू उपयोगितावादी विचारों का प्रेरक भी है। दाम प्रथा के सिद्धान्त को वह उपयोगिता के आधार पर ठीक मानता है। 'उपयोगिता' को महत्त्व देने के कारण हम उसे उपयोगितावादियों का अग्रज मान सकते हैं।

अरस्तू का दर्शन निश्चित ही अनेक शाश्वत सिद्धान्तों का भण्डार है। उसका ग्रन्थ 'पोलिटिक्स' 'गागर में सागर' है।

अरस्तू का प्रभाव : अरस्तू राजनीति का जनक (Influence of Aristotle : Aristotle as the Father of Political Science)

अरस्तू के इन दोनों ग्रन्थों में उनकी पद्धति और उनके दर्शन में सार्वभौमिक तत्त्वों के विवेचन ने यह स्पष्ट है कि वह राजदर्शन के क्षेत्र में वस्तुतः प्रथम वैज्ञानिक

विचारक (First Political Scientist) था। उसे यदि 'राजनीति विज्ञान का जनक अथवा पिता' (The Father of Political Science) की सज़ा दी जाय तो इससे कोई अतिशयोक्ति नहीं होगी। अरस्तू न केवल राजनीति विज्ञान का जन्मदाता था वरन् उसका विकासकर्ता भी था। उसने राज्य, क्रान्ति आदि के बारे में जो कहा उसमें से अनेक बातें आज भी सही हैं। राजनीति विज्ञान का क्षेत्र लगभग उन्हीं मूल बिन्दुओं के इर्द-गिर्द घूमता है जिनका विवेचन अरस्तू हजारों वर्ष पूर्व कर चुका था। राजनीति विज्ञान का ढाँचा लगभग उसी प्रकार का है जिसकी कल्पना अरस्तू ने सहस्रों वर्ष पूर्व कर ली थी।

अरस्तू ने जो भी निष्कर्ष निकाले वे वैज्ञानिक पद्धति के आधार पर निकाले। उदाहरणार्थ उसने लगभग 158 सविधानों का विस्तृत अध्ययन, विश्लेषण आदि करने के उपरान्त अपने कतिपय सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया। उसने हर राज्य की राजनीतिक स्थितियों का विश्लेषण करके अपने निष्कर्ष निकाले और उनके आधार पर राज्य के सिद्धान्तों का निरूपण किया। उसने पाश्चात्य जगत में सर्वप्रथम राज्य का सामोपांग सिद्धान्त प्रस्तुत किया। राज्य के जन्म और विकास से लेकर उसके स्वरूप, सविधान की रचना, सरकार का निर्माण, नागरिकता, कानून की सम्प्रभुता, क्रान्ति आदि विभिन्न महत्त्वपूर्ण पहलुओं पर उसने इतने सुगठित, मुख्यस्थित विचार प्रस्तुत किए कि उन्हें आज भी ठुकराना कठिन है। उसने कहा कि राज्य एक स्वाभाविक संस्था है और वही सविधान सबसे अच्छा है जो सबसे अधिक स्थायी रहता है। अरस्तू का यह निष्कर्ष उसके अपने समय में भी उतना ही सत्य था जितना कि आज है। नागरिकता और सविधान की व्याख्या में अरस्तू के विचार लगभग प्राधुनिकतम हैं, चाहे अरस्तू का राज्य केवल एक नगर-राज्य रहा हो। अरस्तू की इस बात से आज भी असहमत होना कठिन है कि व्यक्ति के लिए जो आदर्श और श्रेयस्कर है वही राज्य के लिए है। "मनुष्य एक राजनीतिक प्राणी है" इस कथन की औपचारिक अभिव्यक्ति अरस्तू ने ही की और यह वाक्य राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में सदैव एक स्वयं गिद्धि के रूप में स्वीकार किया जाता रहा। क्रान्ति के कारणों की जो विशद् व्याख्या अरस्तू ने की, उसके प्रति हम आज भी अरस्तू के ऋणी हैं। उदाहरणार्थ अरस्तू का यह अभिमत वैज्ञानिक निष्कर्ष की भाँति प्रामाणिक है कि अधिक विपन्न क्रान्तियों के लिए सम्भव और रूप से उत्तरदायी होनी है। अरस्तू के इस विचार को नहीं ठुकरा जा सकता कि किसी भी सरकार की सुदृढ़ता के लिए राज्य की आर्थिक समृद्धि नितान्त आवश्यक है। अरस्तू के इस समाधान से हमें उसके वैज्ञानिक चिन्तन पर गर्व होता है कि यदि सम्पत्ति पर तो व्यक्तिगत स्वामित्व रहे पर उसका उपभोग मार्वाजनिक हो अर्थात् व्यक्तिगत स्वामित्व और सार्वजनिक उपभोग के बीच समुचित ताल-मेल बँटाया जा सके तो राज्य की अनेक समस्याएँ आसानी से सुलभ सन्ती हैं। अरस्तू का यह विचार भी उसके वैज्ञानिक चिन्तन की सूझ-बूझ है कि जब तक एक राज्य में सुदृढ़ और विशाल मध्यम वर्ग न होगा अर्थात् राज्य में न तो अधिक पूँजीपति हों और न अधिक गरीब वरन् मध्यम वर्ग के लोगों का बाहुल्य हो, तब

तक राज्य आत्म-निर्भरता की ओर समुचित रूप में अप्रसरण न होगा। अरस्तू के इस विचार की उपेक्षा करना कठिन है कि विकास के मार्ग में सबसे बड़ा अवरोध असन्तुलन है, चाहे वह असन्तुलन राजनीतिक हो या सामाजिक या आर्थिक। श्रान्तियों के एक बड़े कारण को मिटाने के लिए इस असन्तुलन को समाप्त करके और 'अतियों' को दूर करके मध्यम मार्ग का अनुसरण किया जाय—यह अरस्तू का एक वैज्ञानिक उपचार ही माना जाएगा।

अरस्तू ने स्वतन्त्रता और सत्ता के समन्वय की बात की, और आज भी यह एक सबसे बड़ी राजनीतिक समस्या है। यह अरस्तू की वैज्ञानिक दूरदर्शिता थी कि उसने 'अनेकता में एकता' के सिद्धान्त का प्रतिपादन कर सत्ता और स्वतन्त्रता के बीच स्वाभाविक सामञ्जस्य लाने का प्रयत्न किया। उसे अपने प्रयत्नों में चाहे सफलता न मिली, पर 'अनेकता में एकता' का आदर्श आज भी राजनीतिक-सामाजिक समस्याओं के हल का एक अनुकरणीय आदर्श है—इससे इन्कार नहीं किया जा सकता। यह समस्या अरस्तू के समय भी जीवित थी और आज भी जीवित है। अरस्तू ने कानून की सम्प्रभुता के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया और यह सम्प्रभुता आधुनिक राजनीतिक चिन्तन का एक प्रमुख विषय है। बोर्दा, ग्रेशियस, बेन्थम, हॉम्स, ऑस्टिन, लॉस्की आदि ने सम्प्रभुता की समस्या पर विचार किया और आज भी वैधानिक सम्प्रभुता की व्याख्या का मुख्य आधार अरस्तू का विशेषण ही है। ऑस्टिन और हॉम्स की सम्प्रभुताएँ आधुनिक युग की होकर भी अरस्तू की व्याख्या की आधुनिकता को नहीं पा सकी हैं। अरस्तू की विशेषता इस बात में भी है कि सरकार के तीन-अंगी-नीति निर्धारक, प्रशासकीय और न्यायिक—का बड़े वैज्ञानिक ढंग से निरूपण किया। अरस्तू का यह निरूपण चाहे सरकार के आधुनिक अंगों के निरूपण के बिल्कुल अनुरूप न हो, लेकिन बहुत कुछ उसके समान ही है। हमें वह स्वीकार करना होगा कि अरस्तू की यह खोज ही भविष्य में शक्ति-पृथक्करण, नियन्त्रण एवं सन्तुलन के सिद्धान्त का एक आधार बनी। अरस्तू ने नागरिकता की जो व्याख्या की वह भी एक आधुनिक विचार है। आज भी अरस्तू की व्याख्या ही न्यूनाधिक शाब्दिक हेर फेर के अतिरिक्त बहुत कुछ प्रामाणिक बनी हुई है। अरस्तू द्वारा प्रतिपादित मिश्रित शासन का आदर्श आज भी अनुकरणीय है और ब्रिटेन की शासन-व्यवस्था, राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र और प्रजातन्त्र का एक सुन्दर मिश्रण प्रथम समन्वय है।

सार रूप में, अरस्तू प्रथम राजनीतिक वैज्ञानिक था, राजनीति विज्ञान का जन्मदाता था। उसने न केवल आगमनात्मक विधि का अनुसरण कर राजदर्शन के क्षेत्र में वैज्ञानिक पद्धति की नींव डाली वरन् राजनीति और गैर-राजनीतिक तत्त्वों को अलग-अलग करके राजनीति के विषय-क्षेत्र को पहली बार स्पष्ट किया और साथ ही उन सभी महत्वपूर्ण पहलुओं को अपने चिन्तन के कलेवर में समेटा जो आज भी हमारी चिन्तन की सामग्री बने हुए हैं। इस प्रकार राजनीति विज्ञान का जन्मदाता भी या और विकासकर्ता भी। अरस्तू के चिन्तन ने भविष्य पर विशेष प्रभाव डाला।

इस प्रभाव को सरगभित रूप में डॉ. विश्वनाथप्रसाद वर्मा ने अपने ग्रन्थ 'पश्चात्प राजनीतिक विचारधारा' में निम्नानुसार प्रकट किया है—

“यूरोप की विचारधारा पर अरस्तू का काफी प्रभाव रहा। पोलिबियस का मिश्रित सरकार का सिद्धान्त अरस्तू के 'पॉलिटिक्स' के आधार पर ही निर्मित किया गया है। सन् 529 ई. में सम्राट जस्टिनियन ने अरस्तू के ग्रन्थों का अध्यापन करने वाले विद्यालयों को बन्द कर दिया। बोयेथियस ने अरस्तू के दो ग्रन्थों—'कॉन्टिगोरिज' और 'डि एमेन्डेशियोने' का लेटिन में अनुवाद कर मध्ययुगीन दर्शन पर उसके तर्कशास्त्र के प्रभाव के लिए मार्ग प्रशस्त किया। बारहवीं सदी के अन्त तक अरस्तू के सम्पूर्ण तर्कशास्त्र का अध्ययन आरम्भ हो गया। अलबर्ट महान् (1193-1280) ने अरस्तू के दार्शनिक विचारों को ईसाईयत के धर्मशास्त्र के समर्थन में लगाने की चेष्टा की। एक्वीनास के आदर्श से विलियम ऑफ मोयबॉक ने अरस्तू के अनेक ग्रन्थों का अनुवाद किया। अरस्तू ने मानव को राजनैतिक प्राणी माना। इस मन्तव्य का एक्वीनास और मासिलियो की परिभाषाओं पर प्रभाव पड़ा। दांते की 'मोनार्की' पर भी अरस्तू के तर्कशास्त्र का असर है यद्यपि मध्ययुगीन विचारकों की विचारधारा 'दिव्य प्लेटो' के 'हाटमियस' से ही अनिश्चय प्रभावित थी तथापि यूरोपीय पुनरुत्थान पर अरस्तू के बौद्धिक निष्प्रतिवधता के अनुमोदन का अछ्छा असर रहा। अरस्तू के अनुसार अन्तर्हित विराट् प्राणदायिनी शक्ति का नाम प्रकृति है और अतः यह कल्पना भौतिक विज्ञान द्वारा प्रतिपादित प्रकृति की कल्पना के सदृश ही है। अरस्तू द्वारा समर्थित समशील मध्यम प्रतिपदा का नैतिक सिद्धान्त, आचारशास्त्रियों को प्रभावित करता रहा। ग्रीन, वात्सेय, हावहाउस ने समष्टिक कल्याण तथा तर्कसंगत कल्याण का प्रस्ताव उपस्थित किया जो यूनानी दर्शन की धारा से काफी प्रभावित है। न्याय का द्विविध वर्गीकरण—रेखागणितात्मक (विभाषकल्पक) तथा अकगणितात्मक (विपर्ययात्मक) जो अरस्तू ने प्रणीत किया है उस शब्दावली को 'सिटिजन' नामक ग्रन्थ में हॉब्स ने भी स्वीकृत किया है।”

रोम ने यूनान की तरह प्लेटो और अरस्तू जैसे महान् एवं मौलिक विचारकों को जन्म नहीं दिया और न ही राजदर्शन को नवीन विचारों से समृद्ध बनाया, फिर भी पाश्चात्य राजनीतिक विचारधारा में उसका अपना विशेष स्थान है। राजनीतिक संगठन तथा कानून के क्षेत्र में रोम ने जो योग दिया वह उल्लेखनीय है। मैक्सी (Maxey) के कथनानुसार, "रोमन सभ्यता राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में अपने विचारों की मौलिकता के कारण प्रतिष्ठित नहीं है; रोम के विचारक राजनीतिक विचारों को उत्तम करने वाले नहीं थे, किन्तु इनकी व्याख्या और इनका (यूनान से मध्यकालीन तथा अर्वाचीन यूरोप तक) वहन करने वाले थे।"¹ इसमें कोई सशय नहीं की मौलिकता का अभाव होते हुए भी रोमन लेखक और विचारक अनेक शताब्दियों तक प्राचीन यूनानी विचारधारा के प्रसार के शक्तिशाली साधन और माध्यम बने रहे। उनके विचार स्टोइक विचारधारा से बड़े प्रभावित थे अतः रोमन कानून और न्याय-शास्त्रों को विकास का अद्भुत अवसर मिला। यह तथ्य भी नहीं भुलाया जा सकता कि जहाँ यूनानी सभ्यता पर आधुनिकता की छाप नहीं थी वहाँ रोमन सभ्यता में आधुनिक सभ्यता की स्पष्ट झलक देखने को मिलती है। इसके अतिरिक्त रोमन लोगों ने यूनानियों के विचारों को व्यावहारिक रूप प्रदान करते हुए उनमें भिन्न विचारधारा को भी अस्तित्व दिया। जहाँ यूनानी विचार में व्यक्ति के महत्त्व को राज्य के अन्तर्गत माना जाकर उसके व्यक्तित्व का लोप राज्य में कर दिया गया वहाँ रोमन विचारकों ने व्यक्ति और राज्य को पृथक् करते हुए दोनों के अधिकारों और कर्तव्यों को अलग-अलग माना तथा राजनीतिक चिन्तन में व्यक्ति को केन्द्र बनाया। राज्य के सम्बन्ध में उनका विचार था कि यह एक वैधानिक व्यक्ति है। उन्होंने नागरिकों के अधिकारों की सुरक्षा की दृष्टि से व्यक्तिगत कानूनों का विकास किया। राज्यों को उन्होंने एक स्वाभाविक सत्ता माना और वैधानिक सिद्धान्तों में आस्था प्रकट की। शासक की इच्छा को अन्तिम मानते हुए उन्होंने यह मत रखा कि कानून शासक और शासितों का समझौता है।

करोम के राजनीति को अधिकांश विचारों विस्तार से समझने के लिए यह युक्तिसंगत होगा कि उसके सांविधानिक विकास को जान लिया जाए।

रोम का सांविधानिक विकास

(Constitutional Development of Rome)

इतिहास में रोम का आविर्भाव एक राजतन्त्रात्मक नगर राज्य के रूप में हुआ जिसने गणराज्य के रूप में महत्ता प्राप्त की और अपने पतन काल में वह निरकुश और साम्राज्यवादी रहा।

रोम की स्थापना (लगभग 753 ई. पू.) से 510 ई. पू. तक राजसत्तात्मक काल रहा। उस समय राज्य का अध्यक्ष राजा अथवा रेक्स होता था। रोमन राज्य में तीनो तत्वों का सम्मिश्रण था—राजा एक साथ ही (1) जनता का वंशगत और पितृसत्तात्मक मुखिया, (2) समुदाय का मुख्य पुरोहित, और (3) राज्य का निर्वाचित शासक होता था। राजा की सहायता के लिए उसके द्वारा चुने हुए 300 सदस्यों की एक सीनेट थी। राजा की मृत्यु पर इन्टररेक्स (अन्तरिम राजा) की नियुक्ति करना उसका विशेषाधिकार था। सीनेट सर्वोपरि संस्था नहीं थी क्योंकि राजा के चुनाव पर समुदाय के अनुसमर्थन की आवश्यकता थी और राजा उसके परामर्श को स्वीकार करने के लिए बाध्य न था। इस राजतन्त्रात्मक काल में समुदाय के केवल एक भाग पैट्रीशियन (Patrician), जो उच्च एवं कुलीन परिवार था, को ही राजनीतिक अधिकार दिए गए थे। शेष, जिनके पास राजनीतिक अधिकार न थे, प्लॉबियन (जन-साधारण) के नाम से प्रसिद्ध थे। राज्य के सभी बड़े पद पैट्रीशियन लोगों के पास थे। बाद में राजाओं के समय में सामन में साभेदारी के लिए प्लॉबियनों का दबाव बढ़ गया और कमेटिया मेंचुरियाटा (Comitia Centuriata) नामक नई सभा बनाई गई जिसमें प्लॉबियन और पैट्रीशियन दोनों का स्थान था।

सन् 510 ई. पू. में रोम के अन्तिम राजा टार्क्विनियस सुपेर्बस (Tarquinius Superbus) के निष्कासन के साथ ही राजतन्त्रात्मक युग की समाप्ति हो गई और गणतन्त्र युग का प्रारम्भ हुआ। अब राजा के नागरिक और गैरिक दोनों ही प्रकार के अधिकारों को कंसुल्स (Consuls) नाम के दो पदाधिकारियों को सौंप दिया गया किन्तु रोम के इस गणतन्त्र में अभी तक जनता को समान राजनीतिक अधिकार प्राप्त न थे। प्लेब्स (Plebs) या जन-साधारण की तीन प्रकार की उपयोगिताएँ थीं—राजनीतिक, सामाजिक और आर्थिक अथवा स्वाभाविक या कि ले अपनी इस अन्त्यापूर्ण स्थिति का विरोध करते हुए दूसरे सम्पन्न एवं समर्थ वर्ग के समक्ष होने का प्रयास करते। आखिर पैट्रीशियनों के साथ लगभग दो शताब्दियों के संघर्ष में शनैः-शनैः उन्हें कुछ अधिकार प्राप्त हुए। उनकी एक एसेम्बली या जनपरिषद् (Concilium Plebis) बनी जो उनके लिए कानून बनाती थी और विभिन्न पदों के लिए व्यक्तियों का चुनाव करती थी। प्रमुख पद विशेष रूप से चुने गये चार ट्रिब्यूनो (Tribunes) का जन-न्यायाधीशों के थे जिनका मुख्य कार्य

प्लॉबियनो के अधिकारों की रक्षा करना था। शर्न'-शर्न': साधारण जनता को सभी राजकीय पदों पर चुने जाने का अधिकार मिला और चौथी शताब्दी ई. पू. से दो में से एक कॉन्सल (Consul) जनता का होने लगा। अब प्लॉबियनो (साधारण जनता) को सीनेट में भी प्रवेश का अवसर प्राप्त हुआ।

इस तरह स्पष्ट है कि (गणतन्त्रीय) शासन के तीन तत्त्व थे जो एक दूसरे पर नियन्त्रण रखने वाले और आपस में सन्तुलन रखने वाले समझे जाते थे। प्रथम तत्व—एकतन्त्रीय तत्व (प्रारम्भिक राजाओं से स्थानान्तरित) था, जो दो कॉन्सलों के रूप में प्रकट हुआ। दूसरा तत्व, अभिजाततन्त्रीय सीनेट में समाविष्ट था। तीसरा, अर्थात् लोकतन्त्रीय तत्त्व भूमि या जनता के विभागों के अनुसार तीन प्रकार की जनसभाओं (क्यूरीज, सेंच्यूरीज एव ट्राइबुज) में विद्यमान था।

किन्तु लगभग दूसरी शताब्दी ई. पू. के मध्य से रोम में गणतन्त्रात्मक समस्याएँ बढ़ना शुरू होने लगीं। 113 ई. पू. के बाद बार-बार विस्तृत कार्यकारी शक्ति एक ऐसे व्यक्ति के हाथों में केन्द्रित की जाने लगी जिसे जनमत विशेष रूप से मनोनीत करता था। गणतन्त्र 'शर्न'-शर्न': साम्राज्य के रूप में परिवर्तित होने लगा और शासन का जो रूप नगर राज्य के लिए स्वीकार किया गया था—वह साम्राज्य के शासन के लिए अनुपयुक्त पाया गया। गणतन्त्र एक प्रभावशाली निरकुशतन्त्र में बदलने लगा। जूलियस सीज़र 48 ई. पू. में अनिश्चित काल के लिए तानाशाह बना दिया गया। ऑगस्टस के प्रेन्सीपेट काल में यह निरकुशता और एकतन्त्रवाद और भी स्पष्ट हो गया। सीनेट यद्यपि जीवित रही और नाम मात्र को उसको और भी अधिकार मिल गए किन्तु यह सब केवल प्रदर्शन ही था, क्योंकि सीनेट जो कुछ भी करती थी, वह सब प्रिन्सेपो की आज्ञा से ही करती थी। जनप्रिय सभाएँ भी जीवित रही, किन्तु उसकी शक्ति अत्यल्प रह गई।

ऑगस्टस के समय में रोम को एक विशाल साम्राज्य का प्रबन्ध करना पड़ता था। इस साम्राज्य पर शासन करने के लिए रोमन लोगों ने किसी नई पद्धति का आविष्कार नहीं किया, अपितु प्रान्तों के प्रशासन हेतु सविधान को ही अनुकूल बना लिया। रोम का प्रजा-समुदाय प्रान्तों में विभाजित था, प्रान्तों के प्रशासन के लिए राज्यपाल उत्तरदायी होते थे जिन पर अनेक प्रतिबन्ध थे, किन्तु जो व्यवहार में अनियन्त्रित थे। रोम के शासक-वर्ग को केवल अपने लाभ के लिए प्रान्तों का शोषण करने में दिलचस्पी थी। साम्राज्यकाल में इस शासन-पद्धति में सुधार का प्रयत्न किया गया। राज्यपाल की कार्याधि बढ़ा दी गई और उन्हें नियमित वेतन दिया जाने लगा। लूट-मार करने पर रोक लगा दी गई। चौथी और पाँचवीं शताब्दियों में बर्बरो के प्रबल आक्रमणों से रोमन राजनीतिक व्यवस्था मम हो गई।

इस तरह रोमन सविधान का आरम्भ "एकतन्त्रात्मक, अभिजाततन्त्रात्मक और लोकतन्त्रात्मक तत्त्वों के एक सम्मिश्रण के रूप में और उसका अन्त एक अनुत्तरदायी निरकुशता के रूप में हुआ।" रोमन सविधानवाद के मूल में राष्ट्रीय भावना का बिलकुल ही अभाव था।

रोमन संविधानवाद का प्रभाव

सी एफ. स्ट्रॉंग (C. F. Strong) ने इस प्रभाव को निम्नवत् प्रकट किया है—

“सबसे पहले तो रोमन विधि का महाद्वीपीय यूरोप के विधि-इतिहास पर बड़ा प्रभाव पड़ा। पश्चिमी साम्राज्य के ट्यूटन जातीय-आक्रमणकारियों द्वारा लाई गई रूढ़ियाँ और विधियाँ रोमन संहिता में जो उन्हें वहाँ मिली, घुलमिल गई, और इस सम्मिश्रण ने उन विधि प्रणालियों को जन्म दिया जो आज पश्चिमी यूरोप महाद्वीप में प्रचलित हैं।

दूसरे, रोमनों का व्यवस्था और एकता का प्रेम इतना प्रबल था कि मध्य युग के लोग विघटनकारी शक्तियों के होते हुए भी विश्व की राजनीतिक एकता की धारणा से भ्राविष्ट थे। आधुनिक विश्व के उदार विचारक आज जो यह स्वप्न देख रहे हैं कि शायद अन्त में युद्ध के निवारण के लिए एक अन्तर्राष्ट्रीय अथवा अतिराष्ट्रीय सत्ता की स्थापना की जा सकेगी—उसका मूल एकता के लिए रोमनों के उत्कट प्रेम और मध्यकाल में एक आदर्श के रूप में बनी हुई उसके प्रति निष्ठा में पाया जा सकता है।

तीसरे, सम्राट के प्रभुत्व के बारे में दुहरी धारा—एक ओर यह कि नरेश को खुशी ही विधि का बल रखती है और दूसरी ओर यह कि उसकी शक्तियाँ अन्त-जनता से प्राप्त होती हैं—कई शताब्दियों तक बनी रही, और इसने शासक और शासितों के सम्बन्ध के बारे में दो पृथक् मध्यकालीन विचारधाराओं को जन्म दिया। मध्यकाल के प्रारम्भ में इसके फलस्वरूप लोगों ने सत्ता की घात मूँदकर स्वीकार कर लिया, किन्तु उस काल के अन्तिम दिनों में इस विचारधारा का जन्म हुआ कि प्रारम्भ में सम्राट को शक्ति सौंपने वाली जनता उसे उचित रूप से पुनः अपने हाथ में ले सकती है। जिस लोकतन्त्र से आधुनिक युग का समारम्भ हुआ, उसका दार्शनिक आधार यही तर्क था।”

रोमन राजनीतिक चिन्तन की विशेषताएँ

(Characteristic Features of the Roman Political Thought)

रोमन राजनीतिक विचारकों पर आने से पूर्व रोमन राजनीतिक चिन्तन की कतिपय प्रमुख विशेषताओं पर दृष्टि डाल लेना साथ ही यूनानी राजनीतिक चिन्तन से उसकी भिन्नता को समझ लेना युक्तिसंगत होगा—

1. यूनानी सैद्धान्तिकवाद और दार्शनिकवाद की तुलना में रोमन चिन्तन विशेष रूप से यथार्थवादी था। रोमन विचारकों और विधिवेत्ताओं ने राजनीतिक सिद्धान्तों के प्रतिपादन की अपेक्षा उसके व्यावहारिक पक्ष के विकास में अर्थात् राजनीतिक संस्थाओं, कानून, प्रशासन आदि के विकास में महत्त्वपूर्ण योग दिया। इसलिए जॉन बॉउले ने लिखा है कि “रोमन मस्तिष्क दार्शनिक नहीं था अपितु व्यावहारिक, संनिक और विधानवादी था।” एबन्सटोन के मतानुसार, “पाश्चात्य

जगत में शासन और राजनीति की व्यवधारणाओं तथा व्यवहारों की विधि और प्रशासन के क्षेत्र में रोम ने महान् योगदान किया।¹

2. यूनानी राजनीतिक चिन्तन में कतिपय प्रपवादों (स्टोइक, एपीक्यूरियन और सिनिक विचारधाराओं) को छोड़कर प्रारम्भ से अन्त तक व्यक्ति को राज्य की दया पर आश्रित किया गया और राज्य की इकाई के रूप में ही उसके महत्त्व को स्वीकार किया गया जबकि रोमन चिन्तन में व्यक्ति को राज्य के व्यक्तित्व से मुक्त करके उसके स्वतन्त्र व्यक्तित्व को मान्यता दी गई। रोम निवासियों को यह कभी शकिकर नहीं हुआ कि राज्य को व्यक्ति का विशालतर स्वरूप मानकर राज्य में उसे विलीन कर दिया जाय। उन्हें यह स्टोइक और एपीक्यूरियन विचार ही श्रेयस्कर लगा कि व्यक्ति राज्य से पृथक् रहकर भी अपनी पूर्णता को प्राप्त कर सकता है।

3. यूनानी राजनीतिक चिन्तन की भाँति रोमन राजनीतिक चिन्तन में राज्य को कोई नैतिक इकाई नहीं माना गया। रोमन राजनीति यथार्थवादी थी जिसमें राज्य को वास्तविकता से अधिक ऊँचा स्थान देना शकिकर न था। प्रख्यात रोमन विचारक सिसरो ने राज्य को एक ऐसी सत्ता बतलाया जिसका निर्माण लोगों की सहमति से हुआ है। उसने राज्य की प्रभावशीलता के लिए सम्पूर्ण जनता के समर्थन को आवश्यक माना।² धाज का लोकतान्त्रिक युग सिसरो के इन विचारों की ही पुष्टि करता है। प्रो० मैकलवेन के शब्दों में, "एक यूनानी राजनीतिक धार्मिक के लिए राज्य या तो अनिकतन्त्र था अथवा स्वयं राजा जबकि एक रोमन न्यायशास्त्री की दृष्टि में राज्य प्रशासकों की समुचित कार्यवाही था।"³ सिसरो ने राज्य को एक वैधानिक साम्प्रदायी (Juris Societies) कहा और रोमन न्यायशास्त्रियों ने राज्य को एक वैधानिक व्यक्ति की सत्ता दी।

4. रोमन राजदर्शन में राजतन्त्र, वर्गतन्त्र और जनतन्त्र की शक्तियों का एक सन्तुलित और सामञ्जस्यपूर्ण मिश्रण प्रस्तुत किया गया। यह माना गया कि शक्तियों के सन्तुलित और सामञ्जस्यपूर्ण मिश्रण की स्थिति ही राज्य के उत्कर्ष का आधार हो सकती है। रोम सरकार के राजनीतिक ढाँचे में चार प्रमुख इकाइयों—ट्रिब्यून, सीनेट, साधारण सभा (कमेडिया प्लेबिस) और कौंसिल की स्थापना की गई और सरकार में नियन्त्रण एवं सन्तुलन का व्यावहारिक सिद्धान्त प्रपनाया गया।

5. रोमन राजदर्शन को एक बहुत ही महत्त्वपूर्ण विशेषता प्रभुसत्ता या राजसत्ता (Sovereignty) के विचार का विकास था जिसे उन्होंने 'इम्पीरियम' (Imperium) का नाम दिया। रोमन इम्पीरियम ने आगे चलकर दो गम्भीर प्रभाव डाले—प्रथम, इसका अर्थ निरपेक्ष स्वेच्छाकारी शक्ति के लिए लगाया और द्वितीय, इसका अर्थ लोकमत द्वारा समर्थित राजसत्ता से भी लिया गया। मध्य युग

1 *Ebenstein : Great Political Thinkers, p. 121.*

2 *John Bowle ; Western Political Thought, p. 117.*

3 *McIlwain : The Growth of Political Thought, pp. 12-13.*

ने अपनी निरपेक्ष सत्ता का स्रोत रोमन इम्पीरियम में पाया तो आधुनिक युग ने लोकमत की सम्प्रभुता के दर्शन उसमें किए।

6 रोमन राजनीति की सबसे बड़ी विशेषता वैधानिक तर्कवाद (Legalistic Argumentation) थी जहाँ यूनानी राजनीतिक चिन्तन में आरम्भ से अन्त तक आदर्श पर आधारित रहा वहाँ रोमन चिन्तन और व्यवहार की यथार्थवादिता में कानून की व्यावहारिक पद्धति के निर्माण और उसकी व्याख्या पर बल दिया गया। यूनानी विचारकों ने कानून के स्रोत का अध्ययन किया, स्वयं कानून का नहीं। उन्होंने कानून के निर्माण, कानून के सहिताकरण, कानून की ताकिक व्याख्या और व्यावहारिकता के क्षेत्र में कोई योगदान नहीं किया। वैधानिक तर्कवाद यूनानी चिन्तन के लिए एक दूर की बात थी।

7. जहाँ यूनानियों ने राज्य और समाज के बीच अन्तर नहीं किया और नैतिकता और राजनीति को प्रायः एक ही वस्तु माना, वहाँ रोमन राजनीतिक चिन्तन में राज्य और समाज में, नैतिकता और राजनीति में अन्तर किया गया—दोनों का निरूपण अलग-अलग हुआ। सिलरो ने स्पष्ट रूप से कहा कि समाज राज्य से प्राचीन और अधिक सुविस्तृत वस्तु है। यह कहा गया कि व्यक्ति को राज्य का अभिन्न अंग नहीं माना जा सकता, वह राज्य से अपना एक पृथक् अस्तित्व रखे हुए है और राज्य का नागरिक होने से पूर्व समाज का सदस्य है। यूनानी चिन्तन में दामो को मनुष्य की श्रेणी में न गिनकर घरेलू चल सम्पत्ति के रूप में देखा गया जबकि रोमन वैधानिक पद्धति में दासों को मानवोचित व्यवहार पाने का अधिकार मिला। सेनेका ने दासता को एक बाह्य संयोग की वस्तु बतलाया, जिसका केवल ऐतिहासिक मौलिक हो सकता था। रोमन चिन्तन ने इस विचार को अंगीकार किया कि प्राकृतिक रूप से सभी व्यक्ति स्वतन्त्र उत्पन्न होते हैं।

रोमन राजनीतिक विचारक : पोलिवियस (Roman Political Thinkers : Polybius)

रोम के राजनीतिक चिन्तन के जन्मदाता महान् यूनानी इतिहासकार पोलिवियस (Polybius) का जन्म यूनान में 204 ई. पू. में हुआ था। इस यूनानी राजनीतिज्ञ को रोमन लोगों ने यूनान विजय के बाद पहले तो 16 वर्ष (167 ई. पू. से 151 ई. पू. तक) अपने यहाँ एक राजनीतिक बन्धक के रूप में रखा किन्तु बाद में उनके ज्ञान और अनुभव को देखकर उसे आश्रय प्रदान किया। पोलिवियस ने भी इस अवसर से लाभ उठाया। रोम में रहते हुए उसने वहाँ के बौद्धिक तथा सैनिक नेताओं से सम्बन्ध स्थापित किए और रोमन चरित्र तथा रोमन संस्थाओं के बारे में ज्ञान प्राप्त किया। पोलिवियस ने रोमन संविधानों का गम्भीर अध्ययन किया। वह रोमन राजनीतिक स्वरूप का परम प्रशंसक और समर्थक बन गया। उसने रोम के बारे में अपने विज्ञान ज्ञान की उपयोगिता को अमर बनाने की दृष्टि से रोमन गणतन्त्र का इतिहास लिखना आरम्भ कर दिया तथा 'रोम का इतिहास' नामक अपने इस ग्रन्थ में रोमन लोगों की अद्भुत असफलताओं के कारणों का

अनुमान लगाने का सफल प्रयास किया। उसने इसका कारण रोम की असाधारण रूप से सगठित और स्थिर शासन प्रणाली को माना।

'रोम का इतिहास' लिखने में उसने राज्य के उद्भव से आरम्भ किया। 40 वर्षों में लिखे गए रोमन इतिहास की छठी पुस्तक में उसने शासनतन्त्रों के विविध प्रकारों पर विचार किया। उसने शासन प्रणालियों के उत्थान और पतन के क्रम का तथा रोम के सविधान के विभिन्न अंगों का सुन्दर विश्लेषण करते हुए उनके स्थायित्व के कारणों की विवेचना की। पोलिवियस ने जिन प्रमुख राजनीतिक विचारों का बर्णन किया उन्हें हम निम्नांकित शीर्षकों में प्रकट करेंगे—

पोलिवियस के अनुसार राज्य का प्रादुर्भाव और शासन-प्रणालियों का परिवर्तन-चक्र

राज्य की उत्पत्ति के बारे में पोलिवियस ने मनुष्य की ऐसी स्थिति का चित्रण किया जिसमें सम्पत्ता और सामाजिकता का सर्वथा अभाव था, पर साथ ही उसने मनुष्यों में स्वाभाविक व्यवस्था के लक्षण को स्वीकार किया। उसके अनुसार यही लक्षण मनुष्यों को राज्य का निर्माण करने के लिए प्रेरित करता है। जब बाढ़, भूकाल, महामारी आदि के कारण मानव-जाति की संख्या बहुत थोड़ी रह जाती है तो ये थोड़े से व्यक्ति सहज प्रवृत्ति और व्यवस्था के कारण एक दूसरे की ओर आकृष्ट होकर एकत्र होते हैं और पशुओं की भाँति अपने ऊपर सबसे शक्तिशाली व्यक्ति का शासन स्थापित होने देते हैं। पोलिवियस ने सविदा या समझौते (Contract) के स्थान पर शक्ति को राज्य की उत्पत्ति का आधार माना है जिसके अनुसार सबसे पहले राजतन्त्र की स्थापना होती है।

पोलिवियस ने आगे बतलाया कि "वृद्धि और अनुभव के विकास के साथ न्याय और कर्तव्य के विचार को प्रधानता मिलती है और राजतन्त्र नैतिकता पर आधारित माना जाने लगता है। इस तरह प्राकृतिक स्वेच्छाचार (Natural Despotism) राजत्व में परिणत होता है।" लेकिन शर्म-शर्म राजा न्याय और नैतिकता का परित्याग करने लगता है। इस तरह राजतन्त्र अत्याचारतन्त्र (Tyranny) में बदल जाता है अर्थात् राजा निरकुश तानाशाह (Tyrant) बन जाता है। जनता इस कष्टपूर्ण स्थिति को सहन नहीं कर पाती और कुछ सद्गुणी व्यक्ति इस स्थिति का अन्त करने के लिए प्रकट होते हैं। राज्य के ये सद्गुणी (Virtuous) एवं प्रतिभाशाली नेता निरकुश तानाशाह को हटाकर अतिजात्यतन्त्र (Aristocracy) की स्थापना करते हैं। कालान्तर में यह शासन भी भ्रष्ट हो जाता है और कुछ मुट्ठी भर व्यक्तियों के अत्यापपूर्ण और अनैतिक धर्मशासन (Oligarchy) में परिणत हो जाता है। अन्ततः जनता ऐसे शासन के उत्पीड़न से असन्तुष्ट होकर विद्रोह करके सत्ता अपने हाथ में ले लेती है। अब राजतन्त्र की स्थापना होनी है जिसमें शासन का संचालन सभी लोगों के कल्याण की दृष्टि में किया जाता है। दुर्भाग्यवश कुछ समय बाद यह शासन भी विकृत होने लगता है। विवादों और संघर्षों का जन्म होता है तथा अनिश्चयपूर्ण निर्णयों का प्रयोग करने

सगता है। लोकतन्त्र अपने इस दूषित रूप में 'भीड़तन्त्र' या भीड़ के शासन (Ochlocracy) में बदल जाता है। अब समाज की दशा बंसी ही हो जाती है, जमी शक्ति पर आधारित राजतन्त्र के पूर्वं थी। शीघ्र ही भीड़तन्त्र की अव्यवस्था का विरोध करने के लिए किसी साहसी नेता का प्रादुर्भाव होता है। वह जन-समर्थन प्राप्त करके पुनः राजतन्त्र की स्थापना करता है। इस तरह विभिन्न शासन-प्रणालियों के परिवर्तन का एक क्रम या चक्र पूरा होने पर पुनः दूसरा चक्र चलने लगता है। प्राकृतिक कष्टों द्वारा इस प्रकार की परिस्थितियाँ बार-बार उत्पन्न होती रहती हैं और उपयुक्त चक्र के अनुसार सरकारों का स्वरूप परिवर्तित होता रहता है।

पोलिवियस के अनुसार सरकारों का वर्गीकरण (Classification of Governments)

शासन-प्रणालियों के उपरोक्त परिवर्तन चक्र से पोलिवियस द्वारा निरूपित शासनतन्त्रों का वर्गीकरण स्वतः स्पष्ट हो जाता है। अस्तु, की भाँति वह भी शासनतन्त्र के तीन विशुद्ध (Pure) रूप और फिर उनके तीन विकृत (Perverted) रूप मानता है। ये इस प्रकार हैं—

विशुद्ध रूप	विकृत रूप
(1) राजतन्त्र (Monarchy)	निरकुशतन्त्र (Tyranny).
(2) अриजात्यतन्त्र (Aristocracy)	घनिक्तन्त्र (Oligarchy)
(3) प्रजातन्त्र (Democracy)	भीड़तन्त्र (Ochlocracy)

पोलिवियस कहता है कि राज्यों में शासन के ये भेद शुद्ध एवं विशुद्ध रूप में नष्ट होने रहते हैं अर्थात् प्रत्येक शासन में, अपनी उन्नति के साथ-साथ प्रवृत्ति के बीज छिपे रहते हैं। पोलिवियस के ही शब्दों में, "राजतन्त्र से अत्याचार की ओर, अत्याचार से निरकुशवाद की ओर, निरकुशवाद से एकतन्त्र की ओर, एकतन्त्र से प्रजातन्त्र की ओर, प्रजातन्त्र से भीड़तन्त्र की ओर, और भीड़तन्त्र की तानाशाही से पुनः राजतन्त्र की ओर राजसत्ता का, मेरे विचारानुसार विकास होता है।"

पोलिवियस का मिश्रित सविधान (Mixed Constitution)

पोलिवियस ने शासन में स्थिरता लाने और परिवर्तन-चक्र को रोकने के लिए नियन्त्रण और सन्तुलन सहित मिश्रित सविधान की व्यवस्था की। उसने बतलाया कि विभिन्न शासन-प्रणालियों के उत्कृष्ट तत्वों का सम्मिश्रण किया जाए और इनके द्वारा शासन में ऐसे निरोध एवं सन्तुलन (Checks and Balances) स्थापित किए जाएँ जिनसे वे सभी तत्व दूर रह सकें जो शासन-प्रवन्ध में कमी लाकर उनके स्वरूप को बदल देते हैं। वस्तुतः पोलिवियस की मिश्रित सविधान की यह कल्पना मौलिक नहीं थी। लाइकुरगस (Lycurgus) ने भी एक ऐसे ही सविधान की कल्पना स्पार्टा के लिए की थी परन्तु उसको स्पार्टा में व्यावहारिक रूप प्रदान नहीं किया जा सका जबकि रोम में पोलिवियस ने मिश्रित सविधान को प्रयोग में लाया गया। लाइकुरगस

के बाद प्लेटो और ग्ररस्तू ने भी मिश्रित सविधान की कल्पना की थी, किन्तु उन्होंने इस सविधान को साधारण शासन-स्वरूप का स्थान दिया था। उन्होंने इसमें जटिलता नहीं आने दी थी। वह पोलिवियस ही था जिसने मर्वप्रथम दृढ़ता के साथ मिश्रित सविधान का समर्थन किया। उसके विचार से रोमन शासन की स्थिरता का कारण उसका मिश्रित चरित्र ही था। यह राजतन्त्री, कुलीनतन्त्री तथा जनतन्त्री तत्त्वों का एक सुन्दर समन्वय था। राजतन्त्री तत्त्व का प्रतिनिधित्व कौंसल्स (Consuls) कुलीनतन्त्री तत्त्व का प्रतिनिधित्व सीनेट (Senate) और जनतन्त्री तत्त्व का प्रतिनिधित्व जनता की सभामें (Popular Assemblies) द्वारा होता था। इन तीनों भगों में सामञ्जस्य स्थापित करना और तुल्यभारिता बनाना ही रोमन सविधान की सफलता का रहस्य था। पोलिवियस के अनुसार रोमन सविधान से अन्ध्या दूसरा सविधान प्राप्त करना असम्भव था। लाइकरगस-प्रणीत स्पार्टा के सविधान में भी उसे इसी मिश्रित सरकार प्रणाली के बीज दिखाई दिए थे। स्वयं जन्म की दृष्टि से यूनानी होने के कारण राजनीतिक शासन प्रणालियों की चक्रात्मक व्याख्या और उनके अवश्यम्भावी पतन में विश्वास करते हुए भी पोलिवियस यह मानता था कि पतन की प्रक्रिया को अन्ध्या सविधान रोक सकता था। यदि प्राकृतिक कारणों से सविधान का उद्भव और विकास होता है तो यह मानना ही पड़ता है कि प्राकृतिक कारणों से ही उसका पतन भी होगा; पर साथ ही यह मानना कि मिश्रित सविधान की पद्धति से इस प्राकृतिक पतन को रोका जा सकता है, नियतिवाद की उस कल्पना का विरोध करना है जो साधारणतः हमें पोलिवियस के दर्शन में मिलती है। किन्तु यह भी ध्यान में रखना होगा कि प्रभावपूर्ण पोलिवियस यह कदापि नहीं कहता कि राजनीतिक माध्यम से प्रकृति-नियत पतन को सर्वदा के लिए रोका जा सकता है। उसकी दृष्टि में यही कहना युक्तिमगत है कि मिश्रित शासन-व्यवस्था राजनीतिक पतन को रोकने का एक साधन है। पोलिवियस ने स्पष्टतः कहा कि एक उत्तम राजनीतिक व्यवस्था में सभी वर्गों के हितों का स्वरूप बना रहना चाहिए। इसीलिए उसने अपनी मिश्रित सविधान की कल्पना में सभी वर्गों के हितों को स्थान प्रदान किया और एक दूसरे के स्वार्थों प्रथवा हितों पर नियन्त्रण भी स्थापित किया।

शासनो के वर्गीकरण में प्लेटो और ग्ररस्तू की शब्दावली को यद्यपि पोलिवियस ने स्वीकार किया किन्तु यह उल्लेखनीय है कि जहाँ ग्ररस्तू सिर्फ धनिकतन्त्र और जनतन्त्र के मिश्रण का हिमायती था, वहाँ पोलिवियस राजतन्त्र, अभिजात्यतन्त्र या कुलीनतन्त्र के मिश्रण का समर्थक था। साथ ही वह इस सम्मिश्रण को 'निरोध और सन्तुलन' के सिद्धान्त पर आधारित होने का समर्थन करता था। उसने रोमन सविधान में इसी भाँति का मिश्रण देखा था। प्लेटो और ग्ररस्तू शासन की अस्थिरता को दूर करने के लिए विभिन्न शासन प्रणालियों के तत्त्वों का मिश्रण करना चाहते थे, वहाँ पोलिवियस इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए शासन के तीन भगों के पारस्परिक विरोध को भी आवश्यक मानता था। उसके राज्य

के तीनों ग्रंथों में शक्ति-सन्तुलन के सिद्धान्त का मध्यकालीन विचारधारा पर गहरा प्रभाव पड़ा और आधुनिक विचारधारा भी इस प्रभाव से अछूती नहीं है। एस्कीनास, नाँक और मॉन्टेस्क्यू ने यदि इस सिद्धान्त का समर्थन किया तो संयुक्त राज्य अमेरिका के राजनीति-विशारद जैफरसन और एडम्स भी पोलिवियस के सिद्धान्त से अग्रभावित न थे। अमेरिकन संविधान में 'निरोध और सन्तुलन' के सिद्धान्त को जो महत्त्व दिया गया है वह किसी से छिपा नहीं है।

सिसरो (Cicero)

रोम का दूसरा प्रसिद्ध राजनीतिक विचारक मार्कस जूलियस सिसरो (Cicero)। मध्ययुग की चिन्तन धारा पर प्रभाव डालने वाला और विश्व के परम प्रसिद्ध वक्ताओं में गिना जाने वाला यह सफल गद्य-लेखक और विफल राजनीतिज्ञ, ऐसे समय हुआ जब पोलिवियस द्वारा प्रशासित रोमन गणराज्य पतन की ओर अग्रसर था।

सिसरो का जन्म 106 ई. पू. में हुआ। 64 ई. पू. में वह कौंसल (Consul) नियुक्त हुआ। कुछ समय तक वह मिलीसिया का राज्यपाल रहा ई. पू. 58-57 तक सिसरो रोम से निर्वासित रहा। रोम के सैनिकों की गैर-कानूनी ढंग से जान लेने का उम्र पर अभिरोग था। ई. पू. 57 में उसे निर्वासन से वापिस बुला लिया गया। सिसरो ने अपनी प्रसिद्ध वक्ताओं द्वारा गणराज्य को और पुरानी सत्ताओं को सुरक्षित बनाए रखने के लिए जूलियस सीजर और मार्क एन्टोनी का विरोध किया। ई. पू. 44 में सीजर की हत्या हुई। ई. पू. 43 में सिसरो पर अभियोग लगाकर उसे प्राण दण्ड दिया गया। जब अपने प्राण बचाने के लिए वह भाग रहा था तभी वह मार डाला गया। वास्तव में सिसरो ने समय की परिवर्तनशीलता का ध्यान न रखकर ही अपनी मौत को बुलाया था। सेबाइन (Sabine) ने सही लिखा है—
"वह मंडी की सुई को आगे की ओर न बढ़ाकर पीछे की ओर चलाना चाहता था।"

सिसरो की रचनाएँ—सिसरो प्लेटो की कृतियों से पूर्णतः परिचित था और उसने अपनी कृतियों के नाम भी प्लेटो की कृतियों से मिलते-जुलते रखे। उसने निम्नलिखित दो ग्रन्थों की रचना की—

1. डि रिपब्लिका (De Republica)—इसमें सिसरो ने आदर्श राज्य की कल्पना की, यद्यपि यह प्लेटो के आदर्श राज्य से भिन्न है। सिसरो का आदर्श राज्य वास्तविकता के सन्निकट है। इसमें सिसरो ने सवाद शैली को अपनाया है।

2. डि लेजिबस (De Legibus)—इसमें सिसरो ने उपरोक्त ग्रन्थ के सिद्धान्तों का स्पष्टीकरण किया है। उसने बतलाया है कि नागरिक तथा संविधानिक विधियों का आधार प्राकृतिक विधियों को ही होना चाहिए। वे समस्त विधियाँ, जो प्राकृतिक विधियों तथा विवेक बुद्धि पर आधारित नहीं होती, अर्थहीन हैं।

सिसरो का राजनीतिक दर्शन

(The Political Philosophy of Cicero)

सिसरो के राजदर्शन में कोई मौलिकता नहीं है। उसकी सबसे बड़ी विशेषता

यही है कि उसने प्लेटो एव भरस्तू के विचारों को, स्टोइक सम्प्रदाय के प्राकृतिक कानून के सिद्धान्त को, राज्य का स्वरूप और नैतिक उद्देश्यों को तथा मानवीय समानता के मन्तव्य को अपने व्यक्तित्व की छाप लगाकर अनि भोजपूर्ण और धारा-प्रवाही शैली में इस तरह प्रकट कर दिया कि मध्यकालीन राजदर्शन और ईसाईयत के सिद्धान्तों पर उसका गहरा प्रभाव पड़ा ।

सिसरो के मानव स्वभाव सम्बन्धी विचार

धरस्तू की भाँति सिसरो भी मनुष्य को सामाजिक प्रवृत्तियों से पूर्ण मानता है पर जहाँ धरस्तू मानव स्वभाव को असमत् मानता है वहाँ सिसरो उसमें समानता के दर्शन करता है जिसका तात्पर्य यह है कि ऐसा कोई समाज नहीं होता जो सर्वथा गुणहीन हो या गुणों को प्राप्त करने की क्षमता नहीं रखता हो । इसी आधार पर वह दासता को अस्वाभाविक और कृत्रिम बतलाता है । इसी मानव स्वभाव की समानता के आधार पर उसने विश्व-एकता और विश्व-बन्धुत्व के सम्बन्ध में विचार प्रकट किए हैं । सिसरो के ही शब्दों में—“कोई भी वस्तु किसी दूसरी वस्तु के साथ समान में इतना गहरा सादृश्य नहीं रखती जितनी एक मनुष्य के साथ मनुष्य को पशुओं से ऊँचा उठाने वाली बुद्धि सबसे समान रूप से पाई जाती है । यह इसका पर्याप्त प्रमाण है कि मनुष्य में कोई अन्तर नहीं होता ।”

सिसरो के राज्य सम्बन्धी विचार

सिसरो के अनुसार राज्य का निर्माण इसलिए नहीं हुआ कि जन-समूह के लोग अपने-अपने निर्बल समझते थे वरन् इसलिए हुआ कि अपनी इस स्वाभाविक सामाजिक प्रवृत्ति के कारण वे साथ-साथ रहना चाहते थे । राज्य की उत्पत्ति जनता की स्पष्ट सहमति तथा मानव की समाज-निष्ठा के कारण हुई न कि समझौते अथवा शक्ति द्वारा ।

सिसरो ने राज्य को ‘जनता का मामला’ कहा । उसके ही शब्दों में, “तब फिर राज्य जनता का मामला है । जनता मनुष्यों का प्रत्येक समूह नहीं होती, जिसका जिस ढंग से चाहे सगठन कर लिया जाए । जनता का निर्माण उस समय होता है जब मनुष्य पर्याप्त संख्या में एक-दूसरे के नजदीक जाएँ । इन मनुष्यों में कानून और अधिकारों के बारे में कुछ समझौता होना चाहिए और उनमें यह इच्छा भी होनी चाहिए कि वे एक-दूसरे के लाभ के लिए कार्य कर सकें ।”¹ सिसरो के विचारों का विश्लेषण करते हुए सेबाइन ने लिखा है कि उसके चिन्तन का मूल तत्त्व है कि न्याय एक अन्तर्भूत सद्गुण है और जब तक राज्य नैतिक प्रयोजनों वाला समाज न हो और नैतिक बन्धनों से न बँधा हो तब तक वह कुछ नहीं है । इस स्थिति में, जैसा कि आगे चलकर माँगस्टाइन ने कहा, वह एक बड़े पैमाने पर खुली डाकेजनी है । नैतिक कानून अनैतिकता को अग्रगण्य नहीं बनाता । राज्य भी अत्याचारी हो सकता है और प्रजा पर बलपूर्वक शासन कर सकता है, लेकिन विना

सीमा तक राज्य इस प्रकार की स्थिति पंदा करता है उस सीमा तक वह अपने वास्तविक स्वरूप से वंचित हो जाता है।¹

सेबाइन ने आगे लिखा है कि इस प्रकार, सिसरो की दृष्टि में, राज्य एक सामूहिक सत्ता है जिसकी सदस्यता के द्वार सभी सदस्यों के लिए खुले हुए हैं और जिसका उद्देश्य अपने सदस्यों को पारस्परिक सहायता तथा न्यायपूर्ण शासन के लाभ प्रदान करना है। इस विचार के तीन परिणाम निकलते हैं—

प्रथम, चूंकि राज्य और उसका कानून जनता की समान सम्पत्ति है इसलिए उसकी सत्ता का आधार जनता की सामूहिक शक्ति है। जनता अपना शासन अपने आप पर कर सकती है। उसमें अपनी रक्षा करने की शक्ति है।

द्वितीय, राजनीतिक शक्ति जनता की सामूहिक शक्ति उसी समय होती है जब कि उसका न्यायपूर्ण और वैधानिक ढंग से प्रयोग हो। जो शासक राजनीतिक शक्ति का प्रयोग करता है, वह अपने पद के कारण करता है। उसका आदेश कानून है और वह कानून की दृष्टि है।

तृतीय, स्वयं राज्य और उसका कानून ईश्वरीय कानून, नैतिक कानून अथवा प्राकृतिक कानून के अधीन है। यह कानून उच्चतर कानून है और मनुष्य की इच्छा व मनुष्य की सत्ताओं से परे है। राज्य में बल का प्रयोग बहुत कम होना चाहिए और अनिवाय होने पर उसका प्रयोग उसी समय होना चाहिए जब न्याय और औचित्य के सिद्धान्तों को कार्यान्वित करने के लिए यह अपरिहार्य हो।

सिसरो द्वारा राज्य को जनता की सम्पत्ति और जनता का संगठन मानने का स्वाभाविक अर्थ निरंकुशतन्त्र का तिरस्कार करना है। सिसरो की यह मान्यता कि राज्य की स्थापना न्याय की चरितार्थ करने के लिए हुई है एक और तो प्लेटो का स्मरण कराती है तथा वह डूस्त्री और आगस्टाइन के विचारों पर अपना प्रभाव दर्शाती है। सामूहिक कल्याण को प्राप्त करना ही राज्य का उद्देश्य है। सिसरो के अनुसार जनहित का प्रसाधन केवल तभी सम्भव है जब समस्त प्रजा राज्य-कार्य में हिस्सा ले। राज्य के समस्त लोगों का 'भाग' या 'हिस्सा' मानने का विचार आगे चलकर बर्क द्वारा भी अपनाया गया। सिसरो यह नहीं मानता कि राज्य रक्षा प्रदान करने वाला अनुबन्धजनित (समझौते से उत्पन्न) तत्त्व है। सामूहिक परमार्थ का साधन ही उसकी दृष्टि में श्रेयस्कर है। गुट्ट निजी स्वार्थों का पोषण राज्य के विघटन का आरम्भ है। वास्तव में राज्य सम्बन्धी सिसरो की यह धारणा स्टोइक दर्शन से प्रभावित है।

सिसरो का प्राकृतिक कानून का विचार

सिसरो की विचारधारा में सबसे प्रमुख बात 'प्रकृति की एक सार्वभौमिक विधि' के सम्बन्ध में है। इस विधि के दो स्रोत हैं—

1. ईश्वर का संसार पर दयापूर्ण शासन, और
2. मनुष्य की बौद्धिक तथा सामाजिक प्रकृति ।

अपनी बौद्धिक एव सामाजिक प्रकृति के कारण मनुष्य ईश्वर के निम्न है । विश्व राज्य का यही सविधान है जो अपरिवर्तनशील है और सभी मनुष्यों एव राष्ट्रों पर लागू होता है । इसका उल्लंघन करने वाला कोई भी विधान विधि (कानून) की सजा पाने का अधिकारी नहीं हो सकता । किसी भी शासक और राष्ट्र में यह शक्ति नहीं है कि वह गलत बात को सही बना सके । अपने इस प्राकृतिक कानून को मिसरो ने इन शब्दों में बड़ी ही सुन्दरता से स्पष्ट किया है—

“वस्तुतः केवल एक ही कानून है वह सही विवेक है । वह प्रकृति के अनुसार है, वह सब मनुष्यों के ऊपर लागू होता है और परिवर्तनशील तथा शाश्वत है । यह कानून अपने मनुष्यों को आदेश देता है कि वे अपने कर्तव्यों का पालन करें । यह कानून मनुष्य को गलत काम करने से रोकता है । इसके आदेश और प्रतिबन्ध प्रच्छेद आदमियों पर अत्रर डालने हैं, लेकिन उनका बुरे आदमियों पर कोई असर नहीं पड़ता । कानून को मानवीय विधान द्वारा अर्थ करना नैतिक दृष्टि से कभी सही नहीं है । इसके संचालन को सीमित करना भी उचित नहीं है । इसको पूरी तरह रद्द कर देना सम्भव है । सीनेट या जनता हमें यह छूट नहीं दे सकती कि हम इसके पालन के दायित्व से बच जाएँ । इसकी व्याख्या करने के लिए किसी मॅक्सटनप्रेनियम की जरूरत नहीं है । वह ऐसा नहीं करता कि एक नियम तो रोम में बनाए और दूसरा ग्रेन्स में । वह ऐसा भी नहीं करता कि आज एक नियम बनाए और कल दूसरा । सिर्फ एक कानून होता है जो शाश्वत और अपरिवर्तनशील है । वह सब कालों में सब मनुष्यों के ऊपर बन्धनकारी है । मनुष्यों का केवल एक समान स्वामी और शासक है—वह ईश्वर है । वही इस कानून का निर्माता; व्याख्याता और प्रयोक्ता है । जो व्यक्ति इस कानून का पालन नहीं करता वह अपने उत्कृष्ट स्वरूप से वंचित हो जाता है ; जो व्यक्ति अपने वास्तविक स्वरूप से वंचित होगा उसे कठोरतम दण्ड मिलेगा । यह दूसरी बात है कि वह व्यक्ति ऐसे कुछ परिणामों से बच जाए जिन्हें लोग साधारणतः दण्ड कहते हैं ।”

मिसरो की इस निश्चित शब्दावली में यह आग्रह किया गया है कि शाश्वत कानून के अनुसार सभी मनुष्य समान हैं । “वे विद्या-बुद्धि में समान नहीं हैं । राज्य के लिए भी यह उचित नहीं है कि वह उनकी सम्पत्ति बराबर कर दे लेकिन जहाँ तक विवेक का सम्बन्ध है, मनुष्यों की वैज्ञानिक रचना का सम्बन्ध है, उनकी उत्तम और अधम सम्बन्धित धारणाओं का सम्बन्ध है, सभी मनुष्य समान हैं । मिसरो का कहना है कि जो चीज मनुष्य की समानता में बाधा डालती है, वह भूल है, खराब आदत है और झूठी राय है । सभी मनुष्य और मनुष्यों की सभी जातियाँ एक से अनुभव की क्षमता रखती हैं और उचित तथा अनुचित के बीच भेद करने की भी उनमें समान क्षमता है ।”

जहाँ अरस्तू का विचार था कि "स्वतन्त्र नागरिकता केवल समान व्यक्तियों के बीच ही रह सकती है, लेकिन चूँकि मनुष्य समान नहीं है अतः नागरिकता केवल थोड़े से और मावधानी से चुने हुए व्यक्तियों तक ही सीमित रहनी चाहिए, 1" वहाँ मिमरो का विचार है कि "सभी मनुष्य कानून के अधीन हैं, अतः वे साथ ही नागरिक हे और उन्हें एक अर्थ में समान होना चाहिए।"

मिमरो के 'रिपब्लिका'¹ की तीसरी पुस्तक में बार-बार प्राकृतिक कानून का स्वरूप स्पष्ट हो जाता है—"मनुष्य कानून प्रकृति के साथ अनुकूल्य रखने वाली सदबुद्धि है। यह सार्वभौमिक अपरिवर्तनशील और सदैव बना रहने वाला है। यह अपने आदेशों से कर्तव्य की प्रेरणा देता है और निषेधों द्वारा व्यक्तियों को बुरे कार्यों से बचाता है।.....इस कानून को बदलना पाप है।.....इसका पूर्णरूप से उन्मूलन करना असम्भव है। सीनेट अथवा जनता द्वारा हम इसके बन्धनों से मुक्त नहीं हो सकते।.....यह शाश्वत, अपरिवर्तनशील कानून सब राष्ट्रों और कालों के लिए बंध है।.....हम सबका एक स्वामी और शासक भगवान इस नियम का निर्माता, घोषणा करने वाला तथा इसे लागू करने वाला न्यायधीश।"² एक अन्य स्थान पर उमने लिखा है कि—"कानून उच्चतम बुद्धि अथवा विवेक (Highest reason) है। यह प्रकृति में प्रतिष्ठित है और हमें करने योग्य कार्यों का आदेश देता है तथा न करने योग्य कार्यों से रोकता है।.....कानून बुद्धिमत्ता है। इसका स्वभाविक कार्य यहो है कि हमें लुप्त याचरण करने का आदेश दे तथा प्रनुचित कार्य करने से रोके।"³

सिसरो प्राकृतिक कानून को राज्यों के भिन्न कानूनों से प्राचीन बताता है, क्योंकि उसके मतानुसार—"यह ध्रुवलोक और पृथ्वीलोक के रक्षक भगवान का समकालीन (Coeval) है अतः ईश्वर का मान, बुद्धि के अभाव में नहीं रह सकता और ईश्वरीय बुद्धि में मत्-असत् के विवेक की शक्ति रहना आवश्यक है।"⁴ अतः "प्राकृतिक नियम राष्ट्रों के लिखित कानूनों से बहुत पहले का, उसी समय से विद्यमान है, जब से इस ससार में ईश्वर की सत्ता है। यह वास्तविक कानून⁵ (Law) प्राकृतिक नियमों को ही मानता है, विभिन्न राज्यों में जनता द्वारा बनाए गए स्थानीय नियमों को केवल शिष्टाचारवश ही कानून कहा जाता है। मानव समाज में बुद्धिमान व्यक्ति भी अपनी बुद्धि द्वारा यह आदेश देते हैं कि कौन-से कार्य कर्तव्य तथा अकर्तव्य हैं।

सिसरो का मत है कि समस्त ब्रह्माण्ड का शासन करने वाला एक ही कानून है। यह कानूनी व्यवस्था ब्रह्माण्ड की दृष्टि में प्रत्येक जड़ चेतन, बुद्धिपूरक अथवा अबुद्धिपूरक वस्तु पर लागू होती है। कानून मनुष्यों को राज्याधीन माला म न्यूनने वाला मूल है। यह उतना ही प्राचीन है जितना कि स्वयं कानून। यह

1 Re-ublica Book III, P. 22. Trans. by Sabine and Smith.

2 Same: A History of Political Theory, Pt. 1.

3-4-5 Foster: Masters of Political Thought, Page 189.

स्वयं राज्य का स्रोत है। सिसरो के ही शब्दों में कानून, 'प्रकृति' सम्मत विवेकपूर्ण बुद्धि है, जो सब मनुष्यों में प्रसारित है, जो नित्य और शाश्वत है, जो अपनी आज्ञा द्वारा कर्तव्य का पालन कराता है और निषेधाज्ञा द्वारा छलछिद्र से रोकता है। सभी वस्तुओं का व्यवहार यद्यपि इसी के अनुसार चलना है, लेकिन इसका पालन करने के सभी के अपने-अपने अथवा भिन्न-भिन्न ढंग होते हैं। जड़ जगत प्राकृतिक आवश्यकतावश उससे बंधा हुआ है, पशु अपनी विवेकहीन सहज प्रवृत्तियों के कारण उसके निर्देशन में रहते हैं, वे उसका पालन तो करते हैं किन्तु वे नहीं जानते कि वह क्या है? मनुष्य और केवल मनुष्य अपनी बुद्धि द्वारा उस कानून को जानने की सामर्थ्य रखता है और चेतनापूर्वक उसके अनुसार काम करता है। दूसरे शब्दों में, हम यह भी कह सकते हैं कि भौतिक वस्तुएँ तथा निम्नतम प्राणी प्रकृति के कानून के अनुसार व्यवहार करते हैं, किन्तु मनुष्य उस कानून के सम्बन्ध में अपनी धारणा के अनुसार आचरण करता है।

उपरोक्त व्याख्या का अर्थ यह हुआ कि प्राकृतिक कानून का सिसरो का अर्थ प्राचुरिक वैज्ञानिक मन से भिन्न है। गुरुत्वाकर्षण सिद्धान्त (Law of Gravitation) मानव प्राणियों और पत्थरों पर समान रूप से लागू होता है, लेकिन मनुष्य की शारीरिक क्रियाओं का उसके अनुसार होने के लिए यह जरूरी नहीं है कि वह उससे प्रसक्त हो एवं उसके अनुसार आचरण करे। कोई व्यक्ति उसका उल्लंघन भी नहीं कर सकता है। सिसरो का प्राकृतिक कानून मनुष्यों और मानव-व्यापार पर स्वयमेव लागू नहीं होता, अपितु मनुष्य स्वचेतना द्वारा उसे ग्रहण करके स्वेच्छा से ही तदनुसृत आचरण करते हैं। दूसरे शब्दों में जहाँ गुरुत्वाकर्षण का सिद्धान्त जड़ या चेतन पदार्थों पर अनिवार्यतः स्वयं ही लागू हो जाता है, वहाँ प्राकृतिक कानून को मनुष्य स्वयं अपने ऊपर लागू करता है और इसीलिए इसका पालन करने हेतु कोई व्यक्ति विवश नहीं है, यद्यपि उचित और श्रेष्ठ यही है कि प्रत्येक व्यक्ति उसका पालन करे। इस प्रकार सिसरो का प्राकृतिक कानून भौतिक नियमों से भिन्न है। इसका स्वरूप नैतिक सिद्धान्त जैसा है और इसे ईश्वरीय कानून ही कहना उपयुक्त है।

चूँकि प्राकृतिक कानून नित्य एवं अपरिवर्तनीय है अतः यह स्वयं राज्य का स्रोत है। किसी भी राज्य विशेष द्वारा निर्मित कानून प्राकृतिक कानून अथवा शुद्ध बुद्धि के अनुसार होने चाहिए और नागरिक उनका पालन करने के लिए उसी सीमा तक बाध्य है जिस सीमा तक वे प्राकृतिक कानून के अनुसार हैं। इस तरह सिसरो यह मान्यता प्रकट करता है कि यदि राज्य निर्मित कानून उसके अनुकूल न हो तो नागरिक के लिए उनको मानना अनिवार्य नहीं। जो चीज स्वयं गलत है उसे कोई भी शासक मोहर लगा कर सही नहीं कर सकता।

उपरोक्त विवरण से प्रकट है कि सिसरो के अनुसार मनुष्य दो कानूनों के अधीन है—1. प्राकृतिक कानून, और 2. राज्य निर्मित कानून। प्राकृतिक कानून का पालन करने का उनका कर्तव्य निरपेक्ष और अशर्त है। राज्य निर्मित कानून के प्रति उनकी भक्ति शर्त है। प्राकृतिक कानून के विरुद्ध होते ही राज्य के कानून

अपनी क्षमता से बँठते हैं। सिसरो का विश्वास है कि, “स्वयं राज्य और उसका कानून-ईश्वरीय कानून, नैतिक कानून या प्राकृतिक कानून के अधीन है। यह कानून उच्चतर कानून है और मनुष्य की इच्छा एवं मनुष्य की समस्याओं से परे है। राज्य में बल का प्रयोग बहुत कम होता चाहिए और अनिवार्य होने पर उसका प्रयोग उनी समय किया जाना चाहिए जब न्याय और अविद्य के सिद्धान्तों को कार्यान्वित करने के लिए यह अपरिहार्य हो।”¹

सिसरो ने प्राकृतिक कानून को रोमन इतिहास के दो प्रसिद्ध उदाहरणों द्वारा पुष्ट किया है। पहला उदाहरण उस समय का है जब रोम पर एट्रस्कन लोगों का आक्रमण हुआ। उस समय होरेसस कॉकलस (Horatious Cocles) ने अपने दो अन्य साथियों के साथ एक पुल पर सम्पूर्ण अनु सेना को उस समय तक रोक रखा, जब तक अनुओं के नगर-प्रवेश को रोकने के लिए रोमन सेना ने इस पुल को नष्ट नहीं कर दिया। सिसरो के अनुसार होरेसस को पुल पर अनुओं के विरोध के लिए कानून द्वारा कोई लिखित आदेश नहीं मिला था। यह उसे अपनी मातृभूमि की रक्षा के लिए प्रकृति से मिला हुआ आदेश था। गिगरो दूसरा उदाहरण उस समय का प्रस्तुत करता है जब रोमन राजा टारक्विनियस के बेटे संवसटस द्वारा न्यूक्लेरिया का सतीत्व भंग किया गया। सिसरो का कहना है कि रोम में उस समय तक बलात्कार के विरुद्ध कोई लिखित कानून न था। लेकिन इसका यह तात्पर्य नहीं कि उस समय ऐसे किसी नियम का सर्वथा ही अभाव था। उमने अपने इस कार्य द्वारा बलात्कार न करने के शाश्वत अथवा ईश्वरीय या प्राकृतिक नियम को नग किया था।

सिसरो के विचारों का राजनीतिक दर्शन में महत्त्व

सिसरो के विचारों में मोनिकता न होते हुए भी उनका राजनीतिक विचारों के क्षेत्र में असाधारण महत्त्व है जिसे सेनाइन ने बड़े ही तार्किक ढंग से प्रस्तुत किया है—

“सिसरो के राजनीतिक दर्शन के दो विचार प्रमुख थे। सिसरो इन विचारों को बहुत महत्त्व देता था लेकिन उसके युग में इन विचारों का केवल ऐतिहासिक महत्त्व ही रह गया था। ये विचार थे—“मिश्रित सविधान की श्रेष्ठता में विश्वास और सविधानों के ऐतिहासिक चक्र का सिद्धान्त”। सिसरो ने इन दोनों विचारों को पोलिटियस से और सम्बन्धन, पार्लोडियस से ग्रहण किया था। हाँ, उमने इन विचारों को रोमन इतिहास के सम्बन्ध में अपने ज्ञान के सर्वर्य में समुचित करने की प्रवण्य कोशिश की। वास्तव में सिसरो की योजना बहुत अच्छी थी लेकिन इस योजना को कार्य रूप में परिवर्तित करने के लिए उनके साथ दार्शनिक क्षमता नहीं थी। सिसरो का उद्देश्य एक पूर्ण राज्य (मिश्रित सविधान) के सिद्धान्त का निरूपण करना था। वह उसके सिद्धान्तों को रोमन सविधान (चक्र सिद्धान्त के अनुसार) के विकास के मन्दर्भ में स्थापित करना चाहता था। सिसरो का विचार था कि रोम का सविधान

सबसे अधिक स्थायी और पूर्ण-सविधान था। इस सविधान का निर्माण विभिन्न व्यक्तियों ने, विभिन्न परिस्थितियों में ज्यों-ज्यों राजनीतिक समस्याएँ उठती गई थी, उनके समाधान के लिए किया था। राज्य के विकास का वर्णन कर और उसके विविध भ्रगो का एक दूसरे के साथ सम्बन्ध बताने से राज्य के एक सिद्धान्त का निर्माण सम्भव है, जिसमें कल्पना का पुट कम से कम रहे। लेकिन दुर्भाग्यवश सिसरो ने रोमन अनुभव के अनुसार एक ऐसा नया सिद्धान्त निकालने की क्षमता नहीं थी जो उसके यूनानी स्रोतों की अवहेलना करता हो। सविधान के चक्र के सम्बन्ध में पोलिवियस ने भी एक सिद्धान्त प्रस्तुत किया था। उसका कहना था कि अच्छा और बुरा सविधान बारी-बारी से चलता रहता है। राजतन्त्र के बाद अत्याचारी शासन आता है; अत्याचारी शासन के बाद कुलीनतन्त्र, कुलीनतन्त्र के बाद अल्पजनतन्त्र, अल्पजनतन्त्र के बाद सौम्य-प्रजातन्त्र और फिर सौम्य-प्रजातन्त्र के बाद भीड़ का शासन आता है। तर्क दृष्टि से यह चक्र ठीक था, तथापि यह विचार मुख्यतः नगर राज्यों के अनुभव के ऊपर आधारित था। सिसरो को यह अच्छी तरह ज्ञात था कि यह विचार रोम के इतिहास के सम्बन्ध में उसके विचारों से मेल नहीं खाता। फल यह हुआ कि वह सविधानों के चक्र के सिद्धान्त की प्रशंसा तो करता रहा तथापि उसने उसकी तार्किक सुन्दरता को भी नष्ट कर दिया। इसी तरह सिसरो मिश्रित सविधान के गुणों की प्रशंसा करता था। उसका ख्याल था कि रोम की कौनसी समस्याएँ मिश्रित सविधान के किस तत्त्व को प्रकट करती हैं? इस सम्बन्ध में उसका विवरण टाइसिटस के इस व्यंग्योक्ति को सच्चा सिद्ध कर देता है कि मिश्रित सविधान की प्रशंसा करना उसको कार्यन्वित करने की अपेक्षा आसान है। रोम की मस्याओं के इतिहास के सम्बन्ध में राज्य के एक सिद्धान्त को प्रस्तुत करना बहुत श्रेष्ठ कार्य था। लेकिन इसे एक ऐसा व्यक्ति नहीं कर सकता था जिसने अपना सिद्धान्त यूनानी स्रोतों में बना बनाया ले लिया और उसे रोम के इतिहास के विवरण पर लागू किया।”

राजनीतिक दर्शन के इतिहास में सिसरो का वास्तविक महत्त्व यह है कि उनमें स्टोइको के प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त की ऐसी व्यवस्था की जो उसके समय से उन्नीसवीं शताब्दी तक सम्पूर्ण पश्चिमी यूरोप में सबको ज्ञात रही। यह व्याख्या सिसरो के पास से रोम के विधि-वेत्ताओं के पास गई और वहाँ से थॉर्न के सस्थापकों के पास। इस व्याख्या के महत्त्वपूर्ण भ्रणों को सम्पूर्ण मध्य युग में अनेक बार दोहराया गया। यह ध्यान देने योग्य है कि यद्यपि “रिपब्लिका की मूल पुस्तक 12वीं शताब्दी के बाद खो गई थी और उसका पता केवल 19वीं शताब्दी में ही चला, उसके महत्त्वपूर्ण ग्रंथ प्रॉगस्टाइन और लैंकटान्टियम की पुस्तकों में समाविष्ट हो गए थे। इस तरह से सबको ही उसकी जानकारी हो गई थी। यद्यपि सिसरो के विचार मौलिक नहीं थे लेकिन सिसरो ने उन्हें उत्कृष्ट साहित्यिक शैली में प्रस्तुत किया था। सिसरो को रचने में लेटिन साहित्य की अक्षय निधि है। पश्चिमी यूरोप में सिसरो के विचारों के प्रसार का एक प्रमुख कारण उसकी साहित्यिकता भी है।

जो कोई भी व्यक्तिवाद की शताब्दियों के राजनीतिक दर्शन का अध्ययन करना चाहता है, उसे मिसरो के श्रेष्ठ अवतरणों को अवश्य ध्यान में रखना चाहिए।”

पुन सेबाइन महोदय का कथन है कि—“शासन के ये सामान्य सिद्धान्त कि सत्ता का आधार जनहित होना चाहिए, उसका प्रयोग कानून के अनुसार होना चाहिए और उसका अधिष्ठान केवल नैतिक आधार पर ही सिद्ध किया जा सकता है—मिसरो के रचना काल के कुछ समय बाद ही सर्वत्र स्वीकार कर लिए गए। ये कई शताब्दियों तक राजनीतिक दर्शन के सामान्य सिद्धान्त रहे। सम्पूर्ण मध्ययुग में इन सिद्धान्तों के बारे में कोई मतभेद न था। ये राजनीतिक विचारों की समान सम्पात बन गए थे। यह अवश्य सम्भव है कि इन सिद्धान्तों के प्रयोग के बारे में, लोगों में, उन लोगों में भी जिनकी इन सिद्धान्तों में दृढ़ आस्था थी, कुछ मतभेद रहा हो। उदाहरण के लिए इस बात से भी सहमत है कि अत्याचारी तिरस्कार के योग्य होता है। उसका अत्याचार जनता के ऊपर भारी अत्याचार है लेकिन मिसरो यह स्पष्ट नहीं कर पाता कि लोग अत्याचारी शासन की स्थिति में क्या करें या लोगों की ओर से कौन व्यक्ति कार्य करे या यह अत्याचारी क्रिस्ता निकृष्ट होना चाहिए जब कि इसके विनाफ कोई कार्यवाही की जाए। मिसरो यह अवश्य मानता था कि राजनीतिक शक्ति जनता से प्राप्त होनी चाहिए लेकिन, उसके इस कथन का अभिप्राय वे राजनीतिक धारणाएँ नहीं थी जो आजकल प्रचलित की गई है। मिसरो ने हमें यह नहीं बताया है कि जनता का कौन प्रतिनिधि है, यह जनता का प्रतिनिधि कैसे बन जाता है, यह वह जनता ही कौन है जिसका यह प्रतिनिधित्व करता है। ये सारे प्रश्न व्यावहारिक दृष्टि में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। राजनीतिक सत्ता की स्रोत जनता है—प्राधुनिक प्रतिनिधि शासन प्रणालियों को सम्भरने के लिए इस प्राचीन सिद्धान्त का प्रयोग, एक पुराने विचार का नई स्थिति में ग्रहण करना भर था।”

सेनेका

(Seneca)

सेनेका ने मिसरो के प्राय एक शताब्दी के बाद रोमन साम्राज्य के प्रारम्भिक दिनों में रचनाएँ की। वह स्टोइक विचारों एवं सिद्धान्तों का बहुत बड़ा प्रचारक और रोमन सम्राट नीरो (54-68 ई.) का गुरु था। सेनेका का आविर्भाव ऐसे समय हुआ था जब रोम में निरकुश सम्राटों का बोलबाला था और उनके अत्याचार दिन-प्रतिदिन बढ़ते जा रहे थे। सेनेका के समय राज्य जनता के नैतिक विकास का साधन नहीं रहा था, भ्रष्टि स्वार्थ, लाभ और भ्रष्टाचार का घर बन गया था। नागरिक सद्गुणों का अभाव हो गया था। राज्य निरकुश हो चुका था तथा जनता भी उतनी ही पतित हो चुकी थी, जितना कि शासक। राजनीतिक और व्यक्तिगत जीवन से साधुता मिटती जा रही थी। सेनेका को राजनीतिक और सामाजिक जीवन के इस नैतिक पतन को देखकर निराशा होनी थी। यही कारण है कि हमें उसके लेखों में उस समय प्राच्छादित निराशावाद का प्रतिबिम्ब स्पष्टतः देखने को मिलता है। यह एक नई तान है जो हमें मिसरो में नहीं सुनाई पड़ती। जहाँ मिसरो ने

इस नैतिक उद्देश्य को लेकर रचनाएँ की थी कि रोमनों के परम्परागत नागरिक सद्गुणों को पुनर्जीवन मिले, वहाँ सेनेका इसे स्वप्न मानता हुआ यह अनुभव करता था कि एक श्रेष्ठ व्यक्ति किसी सार्वजनिक पद पर बैठकर देशवासियों का अधिक हित नहीं कर सकता।

सेनेका 8 वर्ष तक सम्राट नीरो का परामर्शदाता रहा, लेकिन जब नीरो के अत्याचार बढ़ते गए तो सेनेका ने इस पर असन्तोष प्रकट किया। परिणाम यह हुआ कि नीरो ने अपने गुरु सेनेका पर पडयन्त्र रचने और राजद्रोह का कुचक्र चलाने का आरोप लगाया। उसने रियासत केवल यही की कि गुरु की पहली सेवाओं को ध्यान में रखते हुए गुरु को (सेनेका को) स्वयं आत्महत्या करने का दण्ड दिया। सेनेका ने भी स्टोइक सिद्धान्तों का पालन करते हुए बड़े धैर्य से अपनी नाडियाँ यह कहते हुए काट डाली, "मेरी परवाह मत कीजिए। मैं सांसारिक सम्पत्ति की अपेक्षा अधिक मूल्यवान सद्गुणी जीवन का उदाहरण आपके लिए छोड़कर जा रहा हूँ।"¹

सेनेका के राजनीतिक विचार

(Political Philosophy of Seneca)

सेनेका इस उक्ति का समर्थक था कि—“सरकार के रूप के लिए केवल पूर्ण भगवते हैं, सर्वोत्तम सरकार वही है जो सर्वोत्तम ढंग से चलाई जाए।” इस सम्बन्ध में सेबाइन सेनेका के विचारों को प्रकट करते हुए लिखते हैं—“सेनेका ने विभिन्न शासन-प्रणालियों के अन्तरों को महत्त्वहीन माना है। ये शासन-प्रणालियाँ प्रायः एक ही अच्छी-बुरी है। कोई भी शासन-प्रणाली विशेष कार्य नहीं कर सकती फिर भी सेनेका का यह दृष्टिकोण कदापि नहीं है कि बुद्धिमान व्यक्ति सभाज से विरक्त हो जाए। सिसरो की भाँति उमने भी इस बात का आग्रह किया कि श्रेष्ठ व्यक्ति को किसी न किमी क्षमता में अपनी सेवाएँ अवश्य प्रदान करनी चाहिए। सिसरो की भाँति सेनेका ने भी एपीक्यूरियन विचारों के इस दृष्टिकोण को अस्वीकार कर दिया है कि व्यक्ति को सार्वजनिक हितों की अपेक्षा कर अपने व्यक्तिगत सन्तोष का प्रयत्न करना चाहिए, लेकिन सिसरो के विपरीत और अपने से पहले के समस्त सामाजिक और राजनीतिक विचारों के विपरीत, सेनेका ने एक ऐसी सामाजिक सेवा की कल्पना की है जिसके अनुसार न तो राज्य में कोई पद धारण करना ही आवश्यक है और न कोई राजनीतिक कार्य करना ही आवश्यक है।” स्पष्ट है कि आदिकालीन ‘मिनिक्स’ तथा ‘स्टोइक्स’ की भाँति सेनेका ने सामाजिक जीवन का परित्याग करने की सलाह नहीं दी। स्टोइको का प्राचीन सिद्धान्त यह था कि प्रत्येक व्यक्ति दो राज्यों का सदस्य होता है—मिथिल राज्य का जिसकी यह प्रजा होती है तथा बृहत्तर राज्य का जो समस्त बुद्धिमान व्यक्तियों से मिलकर बनता है। व्यक्ति इस राज्य का सदस्य अपनी मानवता के कारण होता है। सेनेका ने स्टोइको के इस प्राचीन सिद्धान्त को एक नवीन रूप देने हुए बताया कि “बृहत्तर

राज्य एक राज्य नहीं, प्रत्युत् एक समाज है। इस समाज के बन्धन नैतिक अथवा धार्मिक हैं, कानूनी अथवा राजनीतिक नहीं। इस सिद्धान्त के अनुसार बुद्धिमान और ध्येष्ठ व्यक्ति अपने हाथ में राजनीतिक शक्ति रखने पर ही मानवता की सेवा करता है। वह अपने साथियों के साथ नैतिक सम्बन्ध होने के कारण या केवल अपने दार्शनिक चिन्तन के द्वारा ही करता है। अपने सद्-विचारों के कारण मानव-जाति का शिक्षक होने वाला व्यक्ति राजनीतिक शासक की अपेक्षा अधिक भद्र और अधिक प्रभावशाली होता है। ईसाई विचारकों का कहना है कि मनुष्य की उपामना ही ईश्वर की सच्ची सेवा है। सेनेका का भी इसी सिद्धान्त में विश्वास था।”

उपरोक्त व्याख्या से स्पष्ट है कि सेनेका के हाथ में जाकर स्टोइकवाद ने एक धार्मिक दर्शन का रूप ग्रहण कर लिया। सेबाइन महोदय का भी लिखना है कि “एक शताब्दी बाद मारकस आरिलियस (Marcus Aurelius) के स्टोइसिज्म की भाँति सेनेका का स्टोइसिज्म भी एक धार्मिक विश्वास था। उसने इस संसार में उक्ति और सतोप प्रदान करने के साथ-साथ आध्यात्मिक चिन्तन का भी द्वार उन्मुख किया। ईसाई धर्म मूर्तिपूजक समाज में विकसित हुआ था। उसमें साँसारिक और आध्यात्मिक स्वार्थों को अलग माना जाता था। उसका विचार था कि ‘शरीर आत्मा के लिए जजीर और अधकार है’ अतः ‘आत्मा को शरीर के भार से निरन्तर सधर्म करते रहना चाहिए।’ आध्यात्मिक सतोप की बढ़ती हुई आवश्यकता ने धर्म को मनुष्य के जीवन में उच्चतर स्थान दिया और इसे लौकिक स्वार्थों से अलग रखा। उन्होंने इसे ऊँची वास्तविकताओं से सम्बन्ध स्थापित करने का एकमात्र साधन माना। अब प्राचीन काल के लौकिक जीवन की एकता टूट रही थी। धर्म निरन्तर स्वतन्त्र स्थान प्राप्त करता जा रहा था। उसका महत्त्व राजनीतिक जीवन से अधिक था। धर्म के अर्थ उसकी अपनी एक मस्था में व्यक्त होने लगे थे। वह पृथ्वी पर ऐसे अधिकारों और कर्तव्यों को प्रकट करता था जिनका मनुष्य को स्वर्गिक नगर का सदस्य होने के नाते पालन करना पड़ता था। यह राश्या मनुष्य की निष्ठा पर अधिकार रखती थी। इस सम्बन्ध में वह राज्य का हस्तक्षेप करने की विलकुल अनुमति नहीं देती थी। दो राज्यों के सम्बन्ध में सेनेका की यह व्याख्या ईसाइयों के सिद्धान्तों से मिलती-जुलती है। सेनेका और ईसाई विचारकों में गौर भी कई बातों में साम्य है। इन समानताओं के कारण प्राचीन काल में यह कल्पना की जाने लगी थी कि सेनेका तथा सन्तपाल (St. Paul) के बीच पत्र-व्यवहार हुआ था। लेकिन यह बात गलत है।”

सेनेका की विचारधारा के दो पक्षों का उसके दर्शन के धार्मिक तन्त्र से सम्बन्ध था—एक ओर तो उसकी मान्यता थी कि मनुष्य तत्त्वतः पापी है अथवा उसकी प्रकृति में ही पाप भरा हुआ है। दूसरी ओर उसका नीति शास्त्र मानववाद की प्रकृति लिए था। सेनेका का विश्वास था कि बुद्धिमान व्यक्ति आत्म-निर्भर होता है किन्तु मानव दुष्टता का भाव उसे बारम्बार अग्रान्त बनाता है। इस दुष्टता की प्रवृत्ति से कोई भी व्यक्ति बच नहीं सकता। सेबाइन के ही शब्दों में, “सेनेका का विश्वास था कि वास्तविक सद्-वृत्ति मुक्ति को प्राप्त करने में नहीं, प्रत्युत् मुक्ति के

लिए अनन्त संघर्ष करने में है।" पुनश्च: "सेनेका ने 'पाप और दुःख की चेतना की सावंदेशिक अनुभूति के कारण ही मानवी सहानुभूति और उदारता को बहुत महत्त्व दिया।"

पाप और दुःख को देख कर ही सेनेका ने एक 'स्वर्णिम युग' (Golden Age) की कल्पना की, जिसमें मनुष्य नागरिक समाज का आविर्भाव होने में पहले रहता था। स्वर्णिम युग से मनुष्य आनन्दपूर्ण, सरल एवं निष्पाप जीवन यापन करते थे। उनमें एक अछ्छा व्यक्ति उनका शासक था। शासन की बागडोर तुद्धिमान व्यक्तियों के हाथ में थी जो निर्बलो की शक्तिशालियों से रक्षा करते थे, प्रजा की सब आवश्यकताओं को पूर्ति तथा सकटों का निवारण करते थे। कोई व्यक्ति किसी प्रकार का बुरा कार्य नहीं करता था किन्तु मनुष्यों में लोभ उत्पन्न होने से इस स्वर्ण युग का अन्त हो गया। सेनेका का स्वर्ण युग या वर्णन वास्तव में नीरो के शासन काल में रोमन समाज के पतन के सम्बन्ध में उसके विचारों की अभिव्यक्ति मात्र है। सेनेका के अनुसार स्वर्ण युग का अन्त मनुष्य स्वभाव में स्वार्थ-भावना आने से हुआ। स्वार्थ की प्रवृत्ति ने सम्पत्ति की भावना को पैदा किया सम्पत्ति को लेकर विवाद और संघर्ष हुए जिनके परिणामस्वरूप राज्य का जन्म हुआ। उस तरह राज्य की उत्पत्ति मनुष्य में आने वाली बुराईयों के कारण हुई। सेनेका ने कहा कि राज्य का प्रथम कर्तव्य निषेधात्मक या प्रतिबन्धात्मक है अर्थात् यह देखना है कि कोई व्यक्ति किसी के अधिकारों को छीने नहीं, किसी की सम्पत्ति को हड़पे नहीं और किसी की स्वतन्त्रता का अपहरण नहीं करे। सेनेका के ये विचार मौलिक नहीं थे। स्टोइकम उन्हें पहले ही कह चुके थे। इन्हीं को लेकर ईसाई पादरियों ने राज्य की उत्पत्ति का विवेचन किया और उसे एक आवश्यक बुराई बताया।

सेनेका का राज्य की उत्पत्ति का सिद्धान्त बहुत अधिक विवक्षित नहीं है। उसकी मूल और आरम्भिक प्रवृत्तियों को देखते हुए यह कहा जा सकता है कि उसने राज्य की उत्पत्ति के परम्परागत सिद्धान्त का ही विवेचन किया था। कोई मौलिक विचार न देने के कारण ही उसे महत्त्वपूर्ण विचारक नहीं समझा जाता।

रोमन कानून (The Roman Law)

'रोमन कानून' (Roman Law) राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में रोम की एक महान् देन है। रोमन लोगों ने प्राचीन विश्व में सर्वाधिक तर्कसम्मत और पूर्ण कानूनी पद्धति (Legal System) का विकास किया था। "राजनीतिशास्त्र के विद्यार्थियों के लिए रोम का अर्थ, कानून और विधिशास्त्र है।"¹

रोमन कानून की विशेषताएँ

(1) भावात्मक कानून का विचार (The Idea of Positive Law)—
रोमन लोगों ने यूनानियों के समान आकाश में उड़ान नहीं की। उन्होंने कानून को

आकाश से धरती पर लाकर उसे लौकिक (Secular) रूप दिया। यूनानी कानून की भावात्मक (Positive) व्याख्या नहीं करते थे। वे नैतिक दृष्टिकोण से विचार करते हुए उसे ईश्वर की आज्ञा मानते थे लेकिन रोमन विचारकों ने कानून पर व्यावहारिक एवं रचनात्मक दृष्टिकोण से विचार करते हुए उसे धर्म एवं राजनीति के बन्धन से मुक्त किया। रोम एक विशाल साम्राज्य था जिसमें विभिन्न धर्मों के अनुयायी रहते थे, अतः रोमन लोगों के लिए यह सम्भव न था कि वे इनमें से किसी एक के धर्म और नीतिशास्त्र के साथ कानून का समन्वय करते।

रोमन विचारधारा में कानूनों को सार्वभौमिक मान कर उनकी रचना की गई। कानूनों को शासक और शासितों का समझौता माना गया। साम्राज्य के नागरिक कानूनों का पालन करने के लिए बाध्य थे, पर इसलिए नहीं कि कानून न्यायसंगत, धर्मसंगत अथवा उचित थे, बल्कि इसलिए कि वे जनता की इच्छा को प्रकट करने वाली सर्वोच्च राजनीतिक शासन-सत्ता के आदेश थे।

स्मरणीय है कि भावात्मक कानून के इस विचार का विकास धीरे-धीरे हुआ। शुरू में कानून का आधार धर्म शास्त्र और रीति-रिवाज रहे। लगभग 450 ई पू में रोमन रीति-रिवाजों पर आधारित कानूनों को संहिताबद्ध किया गया। यह काम 12 पट्टिकाओं (Twelve Tables) में हुआ। इसमें न केवल प्रचलित रीति-रिवाजों को लिखित रूप दिया गया बल्कि कुछ नवीन कानूनी तत्त्वों का भी समावेश हुआ। अब 'राज्य के विरुद्ध अपराधों को देवताओं के विरुद्ध किया गया पाप समझने का और कानून के धार्मिक होने का विचार समाप्त हो गया।' 12 पट्टिकाओं के रूप में संहिताबद्ध कानून में सशोषण जनता की इच्छा से ही हो जनता था और सीनेट, कन्सुलेट तथा शासकों के सविधानों में जनता की इच्छा प्रकट होती थी अब रीति-रिवाज कानून का स्रोत नहीं रहे थे। कानून को राज्य की इच्छा समझा जाने लगा था। कानून के इस विकास-क्रम में अन्त में जाकर यह सिद्धान्त दृढ़तापूर्वक स्थापित हो गया कि कानून राजकीय आदेश के प्रतिरिक्त कुछ नहीं है। इसे राज्य द्वारा ही बनाया जाता है और राज्य द्वारा ही उसका पालन कराया जाता है।

(2) वैयक्तिक अधिकारों का सिद्धान्त और राज्य को कानूनी रूप प्रदान करना—रोमन लोगों ने अपने नागरिकों को कानून के सामने समानता का अधिकार दिया। कानूनी अधिकारों की प्रतिष्ठा धीरे-धीरे राज्य की ओर से की गई। इनका निर्धारण कौंसुल (Consuls), न्यायाधीशों (Practors), ट्रिब्यून (Tribunes), सीनेट के सदस्यों एवं अन्य राजकीय उच्च अधिकारियों ने किया यूनानी 'अधिकारों' को कानून से स्वतन्त्र और पूर्ववर्ती समझते थे। उनके अनुसार 'अधिकार' में दो बातें सम्मिलित थी—भलाई का विचार और किसी व्यक्ति या समूह से सम्बन्ध रखने वाले विशेषाधिकार। रोमन लोगों ने दूसरे विचार को अधिक महत्त्व दिया और अधिकार को कानून का वंशवर्ती बना दिया। अब प्रत्येक व्यक्ति के कुछ विशेष अधिकारों को कानून द्वारा स्थापित किया जाने लगा तथा राज्य और व्यक्ति की पृथक्ता रखते हुए दोनों के अधिकार और कर्तव्य बतलाए गए। रोमन लोगों ने राज्य के स्थान

पर व्यक्ति को अपने कानूनी विचारों का केन्द्र बनाया। राज्य की सत्ता का मुख्य प्रयोजन व्यक्ति के अधिकारों की रक्षा का माना गया। "इस प्रकार राज्य मुनिश्चित सीमाओं के भीतर ही अपनी सत्ता का प्रयोग कर सकता था और नागरिक भी ऐसे अधिकार रखने वाला व्यक्ति माना जाता था, जिनकी रक्षा अन्य व्यक्तियों से तथा सरकार के अर्थात् अतिक्रमण (Encroachment) से की जानी चाहिए।"¹

(3) प्रभुसत्ता का विचार (The Idea of Sovereignty)—रोम में काफी पहले से यह मान्य था कि राज्य की सर्वोच्च व अन्तिम सत्ता का स्रोत जनता है, और निरंकुश सम्राट को भी सत्ता जनता से ही प्राप्त है। कौमुल या सम्राट अपनी सत्ता का प्रयोग जनता की ओर से ही करते हैं। रोमन विचारों की इस मान्यता से ही लोकप्रिय सम्प्रभुता (Popular Sovereignty) के सिद्धान्त को महत्ता मिली, जो आज के लोकतन्त्रीय राज्यों की आधारशिला है। रोमन लोगों ने यह भी कहा कि जनता की यह सर्वोच्च शक्ति असीमित और अनिश्चित है जिस पर किसी प्रकार का बन्धन नहीं हो सकता।

(4) विभिन्न प्रकार के कानूनों का विकास—रोम में धर्म-शरीर तीन प्रकार के कानूनों के विचार का विकास हुआ—

- (1) जस सिविली (Jus Civile),
- (2) जस जेन्शियम (Jus Gentium), एव
- (3) जस नेचुरली (Jus Naturalae)।

'जस सिविली' रोम का दीवानी कानून था जो 12 पट्टिकाओं पर आधारित था। यह दीवानी अथवा म्युनिसिपल कानून (Civil or Municipal Law) रोमन नागरिकों के पारस्परिक कानूनी सम्बन्धों को नियन्त्रित करता था। यह केवल उन विवादों में ही लागू किया जाता था जहाँ विवाद के पक्ष रोम के नागरिक हों।

रोमन साम्राज्य का विस्तार होने पर एक अधिक व्यापक कानून की आवश्यकता हुई। न्यायिक समस्याएँ बढ़ जाने से नागरिक या दीवानी कानून (Jus Civile) अपर्याप्त अनुभव किए जाने लगे। विदेशियों में सघर्ष होने की स्थिति पर उनके विवादों का दीवानी कानून से निर्यात करना उचित नहीं समझा गया अतः विदेशियों के मामलों पर विचार एवं निर्यात करने के लिए न्यायाधीश कानून के ऐसे सिद्धान्तों का विकास करने लगे जो रोमन लोगों और विदेशियों पर सामान्य रूप से लागू किए जा सकें। इस प्रकार नव विकसित कानून को 'जस जेन्शियम' अर्थात् सार्वभौमिक कानून का नाम दिया गया जिसका आशय उन सिद्धान्तों से है जो विभिन्न जातियों के कानून तथा परम्पराओं के लिए सामान्य थे और इसलिए जो साधारणतः सभी को मान्य थे। 'जस जेन्शियम' कानून को विकसित करने का प्रधान श्रेय न्यायाधीश प्रेरिगिनस को दिया जाता है।

'जस जेन्शियम' रोम के दीवानी कानून अर्थात् जस सिविली से कई बातों में भिन्न था। "यह जातियों के सामान्य आचरणों और परम्पराओं पर आधारित नियमों

का मग्रह था, यह निरा रोमन न था जैसा कि नागरिक कानून था, इसलिए यह सम्पूर्ण मानव जाति के लिए सामान्य था। इसका निर्माण किसी व्यवस्थापिका द्वारा नहीं होता था और न ही इसका आधार जनसाधारण की इच्छा थी। इसकी रचना न्यायिक और प्रशासनिक पदाधिकारियों द्वारा होती थी। यह वास्तव में निराकार न्याय के सिद्धान्तों का साकार रूप था।" विख्यात रोमन कानून-वेत्ता गेयस (Gaius) के अनुसार, "यदि किसी जनता ने अपने लिए कोई कानून निश्चित किया है और वह केवल उसी तक सीमित है तो उसे जस सिविली (Jus Civili) या उभ राज्य का विशेष कानून कहेंगे। दूसरी ओर जिसे प्राकृतिक बुद्धि ने सब मनुष्यों में प्रतिष्ठित किया है और जिसका पालन समान रूप से सब देशों (जनताओं) में होता है उन जन जंनियम (Jus Gentium) कहा जाएगा।" 'जस जंनियम' का एक भाग वास्तव में स्टोइक दर्शन से लिया गया था। इस कानून में प्रमुखतः इन नियमों का समावेश था—राष्ट्र की सीमाओं एवं मुद्र सम्बन्धी नियम, खेतों, घरों, यातायात, कय-बिना, किराए पर वस्तुओं के देने-लेने के नियम आदि।

कानून का तीसरा और सबसे प्रमुख प्रकार प्राकृतिक कानून (Jus Naturalae) है। इसका विकास भी धीरे-धीरे ही हुआ। साम्राज्य के विजाल होने के साथ-साथ कानूनी विवाद भी बढ़ते गए और सम्राट के पास सभी प्रदेशों में जटिल कानूनी प्रश्नों के निराकरणों के लिए अधीशे आने लगे। सम्राट ऐसे मामलों में कानूनी विशेषज्ञों ने मलाह लेता था जिनसे यह आशा की जाती थी कि वे ऐसे मार्गभौम सिद्धान्तों का प्रतिपादन करें जिन्हें सम्पूर्ण साम्राज्य पर लागू किया जा सके। अतः विधि शास्त्रियों ने कानून, अधिकारों और न्याय की सूक्ष्म मीमांसा करके सब देशों एवं जातियों और सम्पूर्ण प्रकृति में पाए जाने वाले सामान्य तत्वों के आधार पर प्राकृतिक कानून की कल्पना को जन्म दिया। विख्यात कानूनवेत्ता उल्पियन (Ulpian) ने प्राकृतिक कानून के स्वरूप को दर्शाते हुए लिखा है कि "यह प्रकृति द्वारा सब प्राणियों को दी जाने वाली शिक्षा है। यह कानून मनुष्यों पर ही नहीं अपितु पृथ्वी, आकाश और समुद्र में पाए जाने वाले सभी प्राणियों पर भी समान रूप से लागू होता है। इसी में नर-नारी का मद्योग, मतान का उत्पादन, पालन और प्रशिक्षण होता है क्योंकि हम देखते हैं कि मनुष्य तथा पशु इस कानून से परिचित हैं।

स्पष्ट है कि जहाँ जस नेचुरली सभी पर लागू होता है वहाँ जस जंनियम केवल मनुष्यों पर लागू होता है, किन्तु इस प्रसंग में यह ध्यान देने योग्य है कि प्राकृतिक कानून अर्थात् जस नेचुरली की दृष्टि में दास प्रथा अनुचित है जबकि सार्वभौमिक कानून अर्थात् जस जंनियम की दृष्टि में यह प्रथा प्रचलित थी। प्राकृतिक कानून का विकास हो जाने पर इसे किसी देश विशेषों के कानूनों से श्रेष्ठ समझा जाने लगा। उसे वह कमीटी समझा गया जिस पर वास्तविक राज्यों के कानूनों को कसा जाना चाहिए और जिसके अनुसार उनकी आलोचना होनी चाहिए।

जस्टीनियन द्वारा रोमन कानून का संकलन—रोमन कानून के संकलन, वर्गीकरण और स्पष्टीकरण का महत्वपूर्ण कार्य करने की दिशा में रोमन सम्राट् जस्टीनियन (Justinian) ने छठी शताब्दी में महत्वपूर्ण कदम उठाया। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए नियत किए गए कानून-शास्त्रियों ने कानूनों का जो विशाल संग्रह किया वह विधि संहिता (Code) या जस्टीनियन की संहिता (Code of Justinian) कहलाता है। रोमन कानून का यह प्रामाणिक संकलन है जिसने परवर्ती राजनीतिक विचारधारा पर एक व्यापक प्रभाव डाला है। आज के विश्व का कोई भी राष्ट्र रोम के इस अनुदाय से अछूता नहीं रहा है। जस्टीनियन संहिता के प्रमुख अंग ये हैं—

(क) डाइजेस्ट (The Digest)—इसमें रोम के प्रसिद्ध कानून विशेषज्ञों के विचार दिए गए हैं। इसमें विभिन्न विषयों पर उन लोगों के विस्तृत उद्धरण हैं। ऐसा कहा जाता है कि इसे 16 कानून विशेषज्ञों ने तीन वर्ष में तैयार किया था। इसमें तीसरी से छठी शताब्दी तक के रोमन विचारों का सुन्दर परिचय मिलता है।

(ख) इन्स्टीट्यूट्स (The Institutes)—इसमें रोमन कानून के सिद्धान्तों का संक्षेप में वर्णन किया गया है। विद्यार्थियों की सुविधा की दृष्टि से यह रोमन कानून के सिद्धान्तों की सुन्दर सक्षिप्त मीमांसा है।

(ग) नोवेली (The Novelli)—यह सम्राट् जस्टीनियन के कानूनों का संग्रह है।

रोमन प्रभु-शक्ति की धारणा

(The Roman Concept of Imperium)

यूनानी विचारक प्रभुत्व की धारणा से अपरिचित थे। रोमन लोग ही वे पहले विचारक थे जिन्होंने इस धारणा को जन्म दिया। उनमें पहले से यह विश्वास चला आया था कि लगभग प्रत्येक समुदाय में ऐसी अलघनीय एवं जन्मजात शक्ति निहित रहती है जिसके द्वारा वह अपने सदस्यों को आदेश देता और उनसे आज्ञा पालन करवाता है। इस आदेश देने और आदेश का पालन करने के लिए बाध्य करने की सत्ता को वे इम्पीरियम (Imperium) कहते थे, जिसका अर्थ लगभग वही था जो आजकल प्रभुसत्ता या प्रभुत्व (Sovereignty) का है। रोमन लोगों ने इम्पीरियम के सिद्धान्त का यद्यपि सुव्यवस्थित ढंग से परिवर्द्धन नहीं किया, फिर भी इसके आधार पर उन्होंने विधि-व्यवस्था का भव्य महल अवश्य खड़ा कर दिया। रोम में राजतन्त्र के आरम्भ से ही यह माना जाता था कि प्रभु-शक्ति जनता में निहित है और किसी व्यक्ति को शासन करने का अधिकार वंश-परम्परा या दैवीय विशेषताओं के कारण नहीं बल्कि जनता द्वारा निर्वाचन से प्राप्त होता है और एक बार अधिकार प्राप्त कर लेने पर वह शासक आजीवन उसका उपभोग करता है। उस शासक की मृत्यु पर यह अधिकार वापस जनता के पास लौट आता है जो नए राजा को चुनती है। रोमन गणराज्य में यही सिद्धान्त दृढ़ हुआ कि अन्तिम सत्ता जनता के हाथ में है जिसे वह अपनी इच्छा से किसी एक धरणा बहुत से लोगों को दे सकती है।

गणतन्त्रीय व्यवस्था के समाप्त होने पर जब राज्य की शक्ति सम्राटों के हाथों में आई उस समय भी इम्पीरियम या प्रभुसत्ता का सिद्धान्त चलता रहा, यद्यपि व्यवहारतः उसका कोई महत्त्व नहीं था। सम्राट अपनी इच्छानुसार आदेश जारी करते और आज्ञा का पालन करवाते थे। साम्राज्यवाद के इस युग में लोग दैवीय अधिकारों पर आधारित निरंकुशवाद का समर्थन करते थे लेकिन साथ ही इस परम्परागत सिद्धान्त के अनुयायी भी थे कि अन्तिम रूप से सत्ता सम्पूर्ण जनता में निवास करती है। गैयस (Gaius) ने दूसरी शताब्दी ई० में लिखा था कि सब प्रकार की कानूनी सत्ता का स्रोत जनता (Populus) है। रोमन साम्राज्य स्थापित हो जाने के बाद भी गणराज्य का पुराना ढाँचा और आवरण बना रहा था। सम्राट के (जिसे प्रथम नागरिक कहा जाता था) शासन सम्बन्धी अधिकारों के बारे में रोमन कानून शास्त्रियों का यह विचार था कि अपने एक विशेष कानून (Lex regia) द्वारा जनता सम्राट को सर्वोच्च शासन शक्ति (Imperium and Protesta) प्रदान करती है। उनके मतानुसार सम्राटों को अपनी सत्ता नागरिकों से मिलती थी और वे उन्हीं के प्रति जवाबदेह माने जाते थे। सम्राट को विशेष कानून (Lex regia) द्वारा जीवन-काल तक के लिए ही प्रभु-शक्ति दी जाती थी। सम्राट के मरने के बाद उसके वंशजों को स्वतः ही कोई अधिकार प्रदान नहीं किया जाता था लेकिन यह सब कुछ केवल सैद्धान्तिक था। व्यवहार में सम्राट निरंकुश शासक बन गए थे। उपरोक्त मत को मानने वाले भी यह स्वीकार करते थे कि सम्राट ही इच्छा में वही शक्ति है जो कानून में है। सम्राट अपनी आज्ञाओं द्वारा जनता के कार्यों को रद्द कर सकता था। वही एक मात्र विधि-कर्ता था।

जनता की सहमति द्वारा शक्ति या इम्पीरियम के हस्तान्तरण का आधार सविदा का विचार था। रोमन विधिशास्त्री राज्य की उत्पत्ति इस समझौते से मानते थे, किन्तु उनके राजनीतिक चिन्तन में उस सामाजिक समझौते सिद्धान्त का कोई स्थान न था जिसके अनुसार लोगों ने अपने प्राकृतिक अधिकारों को त्याग कर एक राज्य की स्थापना की थी। रोमन विचारकों ने जिस सरकारी सविदा के सिद्धान्त का विकास किया, उसके अनुसार जनता ने अपनी सत्ता अधिकारों को सौंप दी थी। इस समझौते के सम्राट को एक बार अधिकार मिलने के बाद इसका अपहरण नहीं हो सकता था। जब एक बार जनता ने किसी अधिकारी या शासक को चुन लिया तो अपने कर्तव्यों की बंध परिधि के भीतर उस अधिकारी या शासक की शक्ति पूर्ण थी। फिर जनता को यह अधिकार नहीं रह जाता था कि वह दो हुई शक्तियों को वापिस ले। वास्तव में रोमन विचारकों ने सम्राटों के स्वेच्छाचारी शासन को न्यायसंगत ठहराने के लिए ही इस सविदा सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था। रोमन विचारकों ने शक्ति के अधिकार को स्वीकार नहीं किया था। उनका सरकारी सविदा का यह सिद्धान्त हॉब्स के मत से सादृश्य रखता था न कि लॉक के मत से। इस सिद्धान्त से स्पष्टतः यही अर्थ निकलता था कि एक बार जनता द्वारा सम्राट को प्रभु-शक्ति देने के बाद अब वह किसी के प्रति

उत्तरदायी नहीं रहा था। अब उसकी स्थिति कानून से ऊपर हो गई थी। वास्तव में यह एक विचित्र और मनोरंजक विरोधाभास है कि एक ओर तो रोमन कानून सम्राट की निरंकुश राजसत्ता का समर्थन करता है और उसकी इच्छा को ही कानून मानता है तथा दूसरी ओर यह भी जानता है कि सम्राट को इम्पीरियम अथवा प्रभुशक्ति जनता द्वारा मिलती है।

रोमन राजदर्शन का योगदान (Contribution of Roman Political Thought)

यूनानी चिन्तन के विपरीत रोमन राजदर्शन ने हमें राजनीतिक चिन्तन की अनेक प्राथमिक विशेषताओं की भूलभुल भिन्नता दी है। रोमन लोगों ने दार्शनिक समृद्धि पर बल दिया और वैधानिक उपलब्धियों को अधिक प्राथमिकता दी। उन्होंने व्यक्ति को राज्य की बेदी पर बलिदान नहीं गिरा वरन् उसे राज्य से अलग रह कर भा अपना पूर्णत्व प्राप्त करने को प्रोत्साहित किया। राज्य को नैतिकता की दृष्टि से उन्होंने उतना ऊँचा नहीं उठाया कि वह अर्थव्यवस्था बन जाए। इसके प्रतिरिक्त उन्होंने राजतन्त्र, वर्गतन्त्र और जनतन्त्र की शक्तियों का एक सन्तुलित तथा सामञ्जस्यपूर्ण मिश्रण प्रस्तुत किया। शक्तियों के क्षेत्र में उन्होंने नियन्त्रण और सन्तुलन का सिद्धान्त प्रतिपादित किया। रोमन लोगों ने ही पहली बार राज्य और समाज में अन्तर प्रकट किया। उन्होंने विश्व को करल कानून ही नहीं दिया बल्कि कानूनवाद भी दिया। वैधानिक तर्कवाद की शिक्षा देकर उन्होंने कानूनवेत्ताओं को कानून की गहराई तक पहुँचने की प्रेरणा दी। दासता की प्रथा पर भी प्रहार किया गया। कम से कम भेदान्तिक रूप में दासों को मनुष्यों की श्रेणी में माना गया और उन्हें समानता का अधिकारी भी स्वीकार किया। सिसरो, पात्रिक्लियस तथा सेनेका ने स्वतन्त्रता, समानता और बन्धुत्व के लोकतन्त्रीय तत्त्वों का प्रसार किया। इस प्रकार रोमन राजनीतिक चिन्तन में जो कुछ प्रकट हुआ उसका अधिकांश मामूनी हेर-फेर के साथ आज के राजदर्शन में भी समाहित है।

प्राथमिक लोकतान्त्रिक प्रणाली में द्वि-मदनीय व्यवस्था बहुत कुछ रोमन मीनेट और कमेटिआ की ही नकल कही जा सकती है। प्रिन्सेप्स का पद अधिक वैधानिक रूप में ब्रिटिश सम्राट और निर्वाचित प्रिन्सेप्स अन्य देशों में राज्य का प्रमुख माना जा सकता है। विधि-निर्माण का अधिकार लगभग सभी देशों में दोनों सदनों को प्राप्त है और व्यवहार में प्राथमिकता (अमेरिकन व्यवस्था को छोड़कर) लोकसभा अथवा प्रतिनिधि सदन को दी जाती है। रोमन शासन के गणतन्त्रात्मक युग में 'कमेटिआ' का स्थान आज के प्रतिनिधि सदन जैसा ही था। जब रोम में पुनः राजतन्त्र की स्थापना हुई तब भी सम्राट स्वयं को निर्वाचित अधिकारी और जनता का अपना अधिकारी कहलाना ही पसन्द करता रहा। इस प्रकार निरंकुश होते हुए भी सम्राट ने जनता की सत्ता के प्रति सम्मान प्रकट नहीं किया और औपचारिक रूप से मीनेट द्वारा उसे सत्ता का हस्तान्तरण होता रहा। जनता को शक्ति का स्रोत स्वीकार करने की यह मान्यता बहुत ही महत्वपूर्ण बात थी जो प्राथमिक लोकतन्त्र की अग्रगणिता बन चुकी है।

रोमन प्रशासन के स्वरूप ने भी विरासत में बहुत कुछ छोड़ा। रोमन साम्राज्य लगभग एक हजार वर्षों से भी अधिक समय तक सम्पूर्ण यूरोप और पश्चिमी एशिया पर छाया रहा। रोमन सम्राट ने कठोर तथा व्यापक नीकरशाही-व्यवस्था द्वारा विशाल प्रशासन यन्त्र को मजबूत और सक्षम बनाए रखा। जब रोमन साम्राज्य विनष्ट हो गया तब भी यह नीकरशाही परम्परा के रूप में यूरोप के राज्य में चलती रही और आज नीकरशाही का प्रशासन के क्षेत्र में जो स्थान है वह किंगी से छिपा नहीं है। रोमन कानून-वेत्ताओं ने कठोर परिश्रम से कानून को जिस क्रमबद्ध और वैज्ञानिक प्रणाली का निर्माण किया उससे आधुनिक विश्व ने बहुत-कुछ सीखा और मार्ग-दर्शन प्राप्त किया है। कानून की जटिलताओं को सुलभाने के लिए रोमन विधि-शास्त्रियों के प्रयास अति मूल्यवान सिद्ध हो रहे हैं। कानून के गमान ही एक सुदृढ़ ध्याय-व्यवस्था का समठन भी रोमन लोगों की महत्त्वपूर्ण देन है। रोम की इन देन को मुलाया नहीं जा सकता कि उसने नागरिकों को कानून के समक्ष समता (Equality before Law) का अधिकार दिया।

'इम्पीरियम का सिद्धान्त' (Theory of Imperium) भी रोमन राजनीति की एक बहुत ही आधुनिक और महत्त्वपूर्ण देन है। इसका वर्तमान नाम सम्प्रभुता का सिद्धान्त है। रोमन विचारकों ने बतलाया था कि राज्य की वास्तविक सत्ता जनता ने निहित है और प्रशासक तथा न्यायाधीश सभी जनता की इस शक्ति के आधार पर ही अपने पदों पर जनता की ओर से कार्य करते हैं। रोमन विचार के यह नन्व आधुनिक लोकतन्त्रों में बहुत ही विकसित रूप में विद्यमान है।

रोम ने राजकीय और औपनिवेशिक प्रशासन के बहुमूल्य सिद्धान्त (Principles of Colonial and Municipal Administration) प्रदान किए। साम्राज्य के अन्तर्गत प्रान्तों को पर्याप्त मात्रा में मुशासन का अधिकार दिया गया यान् नाम की उस व्यवस्था से आगे की पीढ़ियों ने बहुत कुछ सीखा। पुनश्च, रोम का मार्बभूम शक्ति तथा स्टोइक-ईसाई लोगों के सब मनुष्यों के भ्रातृत्व के विचार ने आधुनिक दृष्टिकोण की नींव रखी। यह आदर्श रोम के पतन के बाद भी जीवित रहे। पुनर्जागरण ने इन्हें नवजीवन मिला और फ्रेंच क्रान्ति के दिनों में बनाई गई राजनीतिक मन्थादा में इन्हें मूर्तरूप प्राप्त हुआ।

इतनु रोमन साम्राज्य नष्ट-भ्रष्ट हो चुका है किन्तु रोम की देन आधुनिक विश्व-राज्यों के लिए आज भी बरदान है।

पश्चात्य राजनीतिक विचारों के विकास में एपीक्यूरियनवाद की अपेक्षा स्टोइकवाद ने अधिक महत्वपूर्ण योग दिया। यह विचारधारा सिनिक और एपीक्यूरियन दोनों से न केवल अधिक प्रबल सिद्ध हुई धरन् इसका प्रभाव भी सबसे बाद तक पड़ा। इसका प्रवर्तन 300 ई. पू. में जीनो (Zeno) ने किया जो एक फोनेशियन (Phonnician) था। उसके माता-पिता में से एक सेमिटिक (Semitic) था। सिसरो, सेनेका (Seneca), मार्कस औरिलियस (Marcus Aurelius) तथा एपिकटटिस, जैसे विचारक इस विचारधारा के समर्थक थे। इसको क्रमदृढ़ रूप क्रिसिपस स्टोइका (Chrysippus-the Stoic) ने दिया जिसके कारण इसका व्यापक प्रभाव पड़ा। स्टोइकवाद अनेक शताब्दियों तक मानव विचारों को प्रभावित करता रहा। दूसरी शताब्दी के शिथिल रोम निवासी इससे अत्यधिक प्रभावित हुए।

जिस प्रकार एपीक्यूरियन दार्शनिकों का विश्वास जीवन में अधिकाधिक सुख एवं आनन्द की प्राप्ति था, उसी प्रकार स्टोइक दार्शनिकों का लक्ष्य भी आनन्द की प्राप्ति था, किन्तु इनका आनन्द और उसको प्राप्त करने की प्रक्रिया एपीक्यूरियन विचारों से भिन्न थी। स्टोइक्स दर्शन के प्रणेता जीनो के बारे में कहा जाता है कि वह 'सिनिक' (Cynic) मण्डली के नेता क्रेटीज (Cratics) का शिष्य था। अतः स्टोइक्सवाद सिनिकवाद (Cynicism) का ही एक विकसित रूप कहा जा सकता है। सिनिकवाद की मूल धारणाएँ पूर्ण आत्ममयम, प्रकृति के अनुकूल जीवन, पूर्ण आत्म-निर्भरता, परिस्थितियों से स्वतन्त्रता और स्वपर्याप्तता हैं। ये तत्त्व अथवा मूल धारणाएँ ही स्टोइकवाद का आरम्भ-बिन्दु भी हैं, किन्तु जहाँ सिनिकवाद के सिद्धान्त विधेयात्मक और शून्यवादी हैं वहाँ स्टोइकवाद उपरोक्त मूल धारणाओं की एक विधेयात्मक और रचनात्मक व्याख्या करता है।

स्टोइकवादी दर्शन के मुख्य विचारों को हम निम्नलिखित रूप में प्रकट कर सकते हैं—

(1) प्राकृतिक विधियाँ

(Laws of Nature)

स्टोइक दार्शनिकों के विचार का केन्द्र प्रकृति है। उनके लिए प्रकृति ही जीवन की अधिष्ठात्री है और यही समस्त वार्यों की प्रेरक है। स्टोइक्स के मत में

“प्रकृति के अनुसार जीवन का आशय यह है कि जीवन को ईश्वर की इच्छा पर छोड़ दिया जाए, मानवी शक्ति से परे की एक ऐसी शक्ति पर भरोसा किया जाए जो न्यायपूर्ण है तथा मन को ऐसे रखा जाए जो ससार की श्रेष्ठता और अश्रेष्ठता में विश्वास रखने में उत्पन्न होता है।”¹ प्रकृति को सर्वोत्कृष्ट निर्देशक मानते हुए उनका कहना है कि “प्रकृति उस एक एव अविभाज्य शक्ति की प्रतीक है जो इस विश्व के प्रत्येक भौतिक पदार्थ में उपस्थित और जिसके द्वारा समस्त पदार्थ एक दूसरे से सम्बन्धित है और जिनका आधार समुचित विवेक बुद्धि है।” स्टोइक दर्शन का केन्द्र बिन्दु ‘प्रकृति’ उनकी उपास्य देवी है। यह उनकी समस्त कामनाओं का लक्ष्य है, उनकी समस्त क्रियाओं का स्रोत है।² उनकी मान्यता है कि “मानव जीवन का चरम लक्ष्य प्रकृति के साथ तदाकार हो जाना है, उसी में अपना विलय कर देना है। प्रकृति में जीवन और विकास के सम्बन्ध में हम, जिन नियमों और विधियों का अनुसरण देखते हैं, वही मानव के भी जीवन-रक्षक हैं और यदि सर्वोत्कृष्ट जीवन को प्राप्त करना है तो ‘प्रकृति’ के संकेतों के अनुसार आचरण करना पड़ेगा। त्रिसिपस ने अपनी कृति ‘ऑन दि लॉ’ (On the Law) में प्राकृतिक विधि का वर्णन करते हुए लिखा है—“यह विधि देवताओं और मनुष्यों दोनों के सभी कार्यों की नियामक है। क्या सम्माननीय है और क्या अधम है—इस सम्बन्ध में यह विधि ही हमारी पथ-प्रदर्शक है। यह विधि विश्व की निर्देशक, संचालक और मार्ग-दर्शक शक्ति है तथा न्याय और अन्याय का मापदण्ड है। जो प्राणी प्रकृति से सामाजिक हैं उन्हें यह विधि इस बात का उपदेश देती है कि वे क्या करें और क्या न करें।”

स्टोइक दार्शनिकों की मान्यता है कि प्रकृति और कुछ नहीं है, केवल उस अनीम विराट सत्ता की अभिव्यक्ति मात्र है। विवेक को प्राकृतिक नियमों से पुष्टि मिलती है अतः मनुष्य का कर्तव्य है कि वह उस अनीम विराट सत्ता के प्रतिकूल कोई आचरण न करे। प्रकृति के नियम सुनिश्चित, सामान्य, सार्वभौम और दैवी बुद्धि पर आधारित हैं। ये अटल और अपरिवर्तनीय हैं जिन्हें मनुष्य अपनी बुद्धि द्वारा जान सकता है अतः मनुष्य को सदा विवेक का सहारा लेकर प्राकृतिक नियमों अथवा विधियों का पालन करना चाहिए। स्टोइक्स का विश्वास है कि प्रकृति अकस्मिक घटित होने वाली घटनाओं का जमघट नहीं है बल्कि एक बुद्धिसंगत व्यवस्था है जिसमें विप्लव नहीं बल्कि अमरत्व है। प्रकृति में देव और मानव दोनों सम्मिलित हैं। इस पर दैविक बुद्धि शासन करती है। ‘प्रकृति’ सार्वभौमिक कानून का साकार रूप है। ‘प्रकृति’ के अनुकूल जीवन का अर्थ है—बुद्धि के अनुसार जीवन। चूँकि बुद्धि कानूनों के अनुसार कार्य करती है अतः प्रकृति के अनुसार जीवनयापन का स्पष्ट अर्थ हुआ—कानून के अनुसार जीवन। मनुष्य का कर्तव्य है कि वह अपना जीवन प्राकृतिक नियमों के अनुसार बिताए। “प्रकृति सर्वोच्च

1 महाभारत : पूर्वोक्त, सूत्र 137.

2 Phyllis Doyle op cit. p. 41.

सार्वभौम कानून का मूल रूप है तथा आदर्श जीवन इस सार्वभौम कानून का अनुसरण करता है।”

(2) सार्वभौम विश्व जनित राज्य का सिद्धान्त अथवा सार्वदेशिकता या विश्व नागरिकता (World State or Cosmopolitanism)

स्टोइक दर्शन का दूसरा प्रमुख विचार सार्वदेशिकता अथवा विश्व नागरिकता का था। सर्वप्रथम सैनिक दार्शनिकों ने कहा था कि वे किसी नगर विशेष के नागरिक न होकर विश्व के नागरिक हैं, लेकिन तत्कालीन राजनीतिक परिस्थितियों में यह विचार पनप नहीं सका। बाद में मैसिडोन और रोम का साम्राज्य स्थापित होने पर राजनीतिक परिस्थितियाँ विश्व नागरिकता के विचार के अनुकूल हो गईं इसलिए जब स्टोइक दर्शन के जन्मदाता जीनों ने विश्व नागरिकता के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया तो यह बड़ा लोकप्रिय हुआ। डनिंग (Dunning) के अनुसार “जब यूनानी और बर्बर जातियों को पृथक् करने वाली दीवार टूट गई, एथेन्स, प्रैंस, एशिया और मिस्र में रहने वाले व्यक्ति वस्तुतः एक राजनीतिक पद्धति के सदस्य बन गए तो विश्व की नागरिकता का विचार चिन्तनशील मनुष्यों के लिए ग्राह्य हो गया।”¹

स्टोइक दार्शनिकों का विचार था कि “मानव-मानव में कोई अन्तर नहीं है अर्थात् मानव प्रवृत्ति में समानता है। वृद्धि सार्वभौमिक है अर्थात् एक ही वृद्धि सर्वत्र व्याप्त है और उमका प्रत्येक वस्तु पर नियन्त्रण है। स्पष्ट है स्टोइक विचारक सम्पूर्ण विश्व पर एक ही सार्वभौम सत्ता का शासन मानते हुए इस परिभाषा पर पहुँचे कि विभिन्न जातियों और राष्ट्रीयताओं के होते हुए भी मनुष्य समान है, अतः उन्हें पृथक्-पृथक् राज्यों में रहना छोड़कर एक ही प्रभु के शासन का अंग बनना चाहिए।”

सेबाइन महोदय के अनुसार स्टोइक लोगों का विचार था कि “ससार के समस्त प्राणियों में अकेले मनुष्य ही सामाजिक जीवन व्यतीत कर सकता है। उसके लिए सामाजिक जीवन आवश्यक भी है। मनुष्य ईश्वर के पुत्र हैं, अतः वे एक दूसरे के भाई हैं। स्टोइक की दृष्टि में ईश्वर में विश्वास रखने का अर्थ सामाजिक प्रयोजनों में और इस बात में कि मनुष्य का इन सामाजिक प्रयोजनों के प्रति कुछ कर्तव्य है, विश्वास रखना है। इस विश्वास ने स्टोइकवाद को एक नैतिक और सामाजिक शक्ति बना दिया है।”² स्टोइक के इन विचारों का विश्लेषण करते हुए सेबाइन ने आगे लिखा है कि “स्टोइक के अनुसार एक विश्व-राज्य है। ईश्वर और व्यक्ति दोनों ही इसके नागरिक हैं। इसका एक सन्निधान है जो उचित विवेक है। यह व्यक्ति को इस बात की शिक्षा देता है कि क्या करना चाहिए और क्या नहीं। उचित विवेक प्राकृतिक कानून है और वह हर जगह उचित तथा न्यायपूर्ण ;

1 Dunning : A History of Political Theory, p 104-105

2 सेबाइन : पूर्वोक्त, पृ 137

उसके सिद्धान्त अपरिवर्तनशील हैं। वह सब मनुष्यों, शासकों और शासितों पर समान रूप से लागू होता है।

स्टोइक्स का मत था कि प्राकृतिक कानून का पालन करने का भाव सब व्यक्तियों को एक महान् समाज में संगठित करता है। उन्हें उन सभी लोगों को एक विश्व-नगर राज्य का सदस्य मानना चाहिए जिनका एक ही जीवन मार्ग है और एक ही व्यवस्था है। स्टोइक्स ने यूनानी और बर्बर, कुलीन और जनसाधारण, दाम और स्वतन्त्र, अमीर और गरीब सबको समान बतलाया और उनकी सार्वदेशिकता का सिद्धान्त प्रस्तुत किया। इस सिद्धान्त द्वारा उन्होंने व्यक्ति को नगर-राज्य को सकीर्ण सीमाओं से ऊँचा उठा कर विश्व-नागरिक बना दिया। स्टोइकवाद ने न केवल व्यक्तियों के बीच सामाजिक भेद-भावों को कम किया बल्कि राज्यों के बीच एकता का विकास किया।

(3) मानव-स्वभाव (Human Nature)

मानव-स्वभाव के बारे में स्टोइक्स का विचार था कि मानवता को यदि सामूहिक रूप में देखा जाए तो ऐसा प्रतीत होगा कि वह अदूरदर्शी, स्वार्थी और वासनाओं की दास है। पर यदि मानव स्वभाव का व्यक्ति के अनुरूप विश्लेषण किया जाए तो अन्तिम तत्त्व यही निकलेगा कि वह स्वहितार्थी है, वह अपनी भलाई का इच्छुक है तथा वह अपना स्वार्थ पूरा करना चाहता है। स्टोइक यह मानते थे कि मानव-स्वभाव स्वतः दुष्ट है क्योंकि वह अपनी वासनाओं की पूर्ति में लगा रहता है।

स्टोइक विचारों का यह भी कहना था कि मनुष्य को व्यक्तिगत आनन्द और अपनी सुख-लालसा की पूर्ति के लिए समाज से सम्बन्ध तोड़ लेना चाहिए। वस्तुतः स्टोइक दार्शनिकों का धर्म व्यक्ति का धर्म है, समाज या लोक धर्म नहीं। वे व्यक्तियों को श्रेष्ठतर स्थिति में पहुँचा कर उसके स्वभाव को समाज की समस्त गतिविधियों के प्रति तटस्थ बनाना चाहते हैं। उनके अनुसार व्यक्ति ही इकाई है और उसका स्वभाव अपनी मंगल-कामना का है। अपनी हित कामना के इस स्वभाव से प्रेरित होने के कारण ही मनुष्य स्वयं ही समाज में अपने व्यक्तिगत विकास तथा उन्नति की ओर अधिक ध्यान देता है।

समाज और राज्य के प्रति व्यक्ति के सम्बन्धों का विवेचन करते हुए स्टोइक दार्शनिकों ने बताया कि व्यक्तिगत स्वतन्त्रता यद्यपि आवश्यक है किन्तु फिर भी व्यक्ति समाज से सर्वथा मुक्त नहीं हो सकता। इसलिए उस समाज को और कालान्तर में राज्यों को भी एक आवश्यक बुराई के रूप में स्वीकार करना चाहिए।

स्टोइक दर्शन की आलोचना

स्टोइक दर्शन की अनेक आलोचनाएँ पर कटु आलोचना की गई है। कार्नेडीज (Carneades) के अनुसार यह दर्शन अप्राकृतिक और अमानवीय है क्योंकि उसकी प्रसम्भवा है। मनुष्य में भावुकता और इच्छा-पूर्ति की लालसा एक ऐसी

भूख होती है जिसकी तृप्ति स्टोइक दार्शनिकों की काल्पनिक चरित्र-निष्ठा और आत्म-समय में सम्भव नहीं है। कार्नेडीज की दूसरी आलोचना के अनुसार स्टोइक दर्शन द्वारा प्रतिपादित नार्चभौमिक विधि स्वयं में एक कल्पना के सिवाय और कुछ नहीं। इस भौतिकवादी जगत् में व्यक्ति के विश्वासों और कार्यों में बड़ा अन्तर है। न्याय व्यक्ति के स्वाथंपूर्ण कार्यों की एक 'सम्मानित उपाधि' है। यदि इस सत्ता में प्राकृतिक न्याय होता तो हमें न्याय और अन्याय में इतना बड़ा अन्तर नहीं दिखाई देता।

प्रो. सेबाइन के मतानुसार स्टोइक दर्शन राजा के देवी अधिकार के सिद्धान्त की भूमिका तैयार करने वाला सिद्ध हुआ। रोमन युग के स्टोइक विचारकों ने मूल दर्शन में सशोधन करके रोमन साम्राज्य के प्रसार का मार्ग प्रशस्त किया और अन्ततोगत्वा सम्राट पूजा (Worship of Emperors) को स्टोइक दर्शन में शामिल किया जाने लगा। लोगों की ऐसी राजा द्वारा सम्भव मानी जाने लगी। स्टोइक विचारकों ने राजा की शक्ति को दैविक शक्ति की सजा दी, अतः धरती पर राजा को इस शक्ति का प्रतिनिधि स्वीकार किया जाने लगा और शन-शनः राजा के देवी अधिकार के सिद्धान्त ने जोर पकड़ लिया। प्रो. सेबाइन का यह भी आरोप है कि स्टोइक दर्शन बहुत ही स्पष्ट है क्योंकि कभी तो वह विरक्त जीवन का उपदेश देता है और कभी अत्यन्त क्रियाशील जीवन का निर्माण करना चाहता है। हम यह स्पष्ट नहीं कर पाते कि स्टोइक दार्शनिक साधुवाद चाहते हैं या कर्म की प्रधानता के इच्छुक हैं। इनमें ही नहीं स्टोइक विचारधारा में सिनिक दर्शन की सम्पूर्णताओं का भी मेल है।

प्रो. डनिंग ने प्रारम्भिक स्टोइक दर्शन (The Early Stoicism) का अव्यावहारिक और निरर्थक बतलाया है जिन्हें प्लेटो के रिपब्लिक के अनुसार ही कल्पनाओं का सत्ता बसा है। उसका विश्व-नागरिकता का विचार केवल एक पाखण्ड है। डनिंग ने यह भी कहा है कि स्टोइक दर्शन का सार्वभौमिकतावाद (Cosmopolitanism) वर्ग तान्त्रिक है। विश्व नागरिकता के सिद्धान्त में भौतिक शक्ति के विरुद्ध एक बौद्धिक प्रतिक्रिया परिलक्षित होती है।¹

प्रो. टॉयनबी (Toynbee) के मत में स्टोइक दर्शन वास्तव में असफल रहा क्योंकि जीवन के प्रति उसमें कोई उत्साह नहीं था।

यद्यपि स्टोइक दर्शन की उपर्युक्त सभी आलोचनाएँ तथ्यपूर्ण हैं तथापि इस बात की उपेक्षा नहीं करनी चाहिए कि स्टोइक दर्शन भारतीय दर्शन के सन्निकट है जो अनुभवगम्य है तथा धानुभूतिक होने के कारण व्यक्तिगत है जबकि पश्चात्य विचारधारा के अनुसार जिस तत्त्व में सुखवाद अथवा बहुमतवाद न हो वह अप्राकृतिक है। स्टोइक दर्शन वस्तुतः आध्यात्मिक दर्शन था जिसका सक्षय राजनीतिक नहीं बरन् ध्यानन्दमय जीवन की प्राप्ति था। चूँकि किसी भी दर्शन का प्रसार बिना राजकीय

नरक्षण के सम्भव नहीं हो पाता, अतः स्टोइक विचारकों ने भी रोमन साम्राज्य का सहारा लिया और तत्कालीन राजनीति में लाभ उठाने की चेष्टा की। यदि इस वस्तु स्थिति को ध्यान में रखा जाए तो स्टोइक दर्शन की आलोचना कुछ विधिलेख प्रचलित पड़ जायेगी।

स्टोइक दर्शन का प्रभाव

जो भी आलोचना की जाए, हम दमते इन्कार नहीं कर सकते कि स्टोइक दर्शन ने कनिष्य क्षेत्रों में अपनी विशेष छाप छोड़ी। इस बात में समानता, स्वतन्त्रता और भ्रातृत्व के आदर्शों को बल मिला तथा प्राकृतिक नियम के स्पष्ट विचार सामने आए। बुद्धि, न्याय और प्राकृतिक नियम पर स्टोइक विचारकों ने पर्याप्त बल दिया। उन्होंने मानव-प्रकृति को मुधारन तथा उसका विकास करने में काफी महत्त्व दिया। सार्वभौमिक प्राकृतिक कानून, मार्बदेशिकता, मानव की प्रकृति समानता, सार्वभौमिक नागरिकता आदि के आदर्शों का प्रतिपादन करके इस विचारधारा ने परवर्ती दार्शनिकों को बड़ा प्रभावित किया। इन दर्शनों का प्रभाव प्राचीन यूरोप के उन लोगों पर पड़ा जिनके हाथ में ज्ञानन प्रकृति थी। जॉन वाटल के शब्दों में "इसने कर्त्तव्य-निष्ठा की भावना को बढ़ाकर उस अनुपात में राजनीति पर प्रत्यक्ष प्रभाव डाला जिसने कितन ही रोमन प्रशासकों के नैतिक उत्साह को बढ़ाया तथा रोमन कानून की आत्मा को ऊँचा उठाया। सित्तरो जैसा रोमन दार्शनिक इन सिद्धान्त से विशेष रूप से प्रभावित हुआ। पाल और उल्पियन (रोमन साम्राज्य के प्रधान विधिशास्त्री) ने प्राकृतिक कानून तथा सब मनुष्यों के साथ समान रूप से न्याय करने के सिद्धान्तों को मूल रूप दिया।" इसी प्रकार डनिग के शब्दों में "ईसाईयत ने रोमन साम्राज्य में सिद्धान्त और व्यवहार की दृष्टि में स्वीकार किए जाने वाले इन विचारों को ग्रहण किया और नम्नीरन परिणामों के साथ इन्हें वर्तमान युग को प्रदान किया।"

राजनीतिक विचारों के क्षेत्र में यूनान की देन

(Contribution of the Greeks to Political Thoughts)

(1) स्वतन्त्रता का विचार—यूनानियों को स्वतन्त्रता से बड़ा प्यार था।

जब सत्तार पातियों के शोषण से दबा हुआ था तब भी मुट्ठी भर यूनानियों ने सत्तार के सामने स्वतन्त्रता का आदर्श प्रस्तुत किया और स्वशासन की संस्थाओं की जीवित रखा। प्रत्येक यूनानी का आग्रह था कि नगर-राज्य की स्वतन्त्रता और नगर-राज्य के भीतर स्वयं की स्वतन्त्रता सुरक्षित रहे। एथेन्सवासियों को इस बात का गर्व था कि उनका कोई राजा या स्वामी नहीं है लेकिन गौरवमय होते हुए भी यूनानियों को स्वतन्त्रता की यह भावना दोषरहित नहीं थी। यह इतनी उग्र थी कि प्रत्येक नगर-राज्य की 'अपनी-अपनी डफली, अपना-अपना राग' की स्थिति थी। अपने इस अनियन्त्रित स्वातन्त्र्य प्रेम के कारण यूनानी परस्पर संगठित न रह सके और उन्हें पराधीन हो जाना पड़ा। यूनानियों की स्वतन्त्रता प्रावर्त्यकता से अधिक उग्र होने के साथ ही संकीर्ण भी थी। एथेन्स भी जो कि एक सर्वश्रेष्ठ नगर-राज्य था, दसों

से भरा हुआ था। राज्य के अल्पसंख्यक वर्ग को ही स्वतन्त्रता प्राप्त थी। बहुसंख्यक दाम और विदेशी व्यापारी इससे वञ्चित थे। स्त्रियों को तथा अधीन नगर-राज्यों को स्वतन्त्रता नहीं थी। एथेन्स के पराभव का यह भी मुख्य कारण था कि वह दूसरे नगर-राज्यों का निरकुश शासक बनना चाहता था। इस तरह गेटेन के शब्दा में यह कहना उचित होगा कि "यूनान ने जर्मनान जगत को स्वतन्त्रता का विचार मात्र ही प्रदान किया है।"¹

(2) विचार और अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता—यूनानियों की दूमरी देन विचार एवं अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता है जिसे एथेन्स ने सदा ही प्रोत्साहन दिया। मुकरात ने अपना बलिदान देकर भी इस अधिकार का समर्थन किया और यह शिक्षा दी कि व्यक्ति को अपनी अन्तरात्मा के अनुसार स्वतन्त्र विचार रखने एवं तदनुसार आचरण करने का अधिकार है।

(3) समानता—यूनान की स्टोइक विचारधारा ने मनुष्यों की समानता और समान अधिकारों पर बल दिया। स्टोइक दार्शनिकों ने प्राकृतिक नियम तथा विश्व-बन्धुत्व के सिद्धान्तों का पोषण किया। समानता के इस विचार को लेकर ही भविष्य में हमें और अन्य दार्शनिकों ने समानता के अधिकार को विशेष महत्त्व दिया जो वर्तमान राजदर्शन का भी यह एक प्रमुख लोकतान्त्रिक तत्त्व है।

(4) कानून की सर्वोच्चता—यूनानी कानून का बहुत अधिक सम्मान करते थे। प्लेटो ने 'लाइज' में और अरस्तू ने 'पोलिटिक्स' में कानून की सर्वोच्चता का पाठ पढ़ाया। प्लेटो ने अपने दार्शनिक मन्त्राट के दूसरे नम्बर पर राज्य के कानूनों को स्थान दिया। अरस्तू ने मानव प्रभुता के ऊपर कानून की प्रभुता को रखा। वास्तव में कानून ही यूनानी नगर-राज्य के ढाँचे को जमाने वाला मीमेन्ट रहा। मुकगन ने कानून की रक्षा के लिए ही हमने-हँसने जीवन की बलि दे दी। आज भी विश्व के सभी मध्य राज्यों में कानून की सर्वोच्चता की यूनानी परम्परा को पुनिश्चित मान्यता दी गई है।

(5) लोकतन्त्र का विचार—यूनान के नगर-राज्यों में उनकी भौगोलिक स्थिति और जनसंख्या के कारण प्रत्यक्ष लोकतन्त्रीय प्रणाली प्रचलित थी। पश्चात्प जगत लोकतन्त्र के इस दान के लिए यूनानियों का ऋणी है। यूनानियों का यह विश्वास आज भी मान्य है कि राज्य के कार्यों में प्रत्येक व्यक्ति को भाग लेना चाहिए।

(6) नीतिशास्त्र और राजनीति का सुन्दर मिश्रण—यूनानियों की छठी महत्त्वपूर्ण देन राजनीति और नीतिशास्त्र का समन्वय है। प्लेटो न्याय और नैतिकता के उच्च आदर्शों में विश्वास रखता था। अरस्तू भी जीवन को पूर्ण बनाना ही राज्य का लक्ष्य मानता था। इन दोनों ही महान् दार्शनिकों ने नीतिशास्त्र और राजनीति के गठबन्धन द्वारा राज्य को आध्यात्मिकता के उच्च स्तर पर लाने का प्रयत्न किया। आज भी राज्य के अधिकाधिक व्यक्तियों के कल्याण सम्बन्धी सिद्धान्त निरन्तर प्रमुखता पाते जा रहे हैं।

¹ Gettel : A History of Political Thought, p. 61.

(7) देशभक्ति—नगर-राज्यो के प्रति अपने अगाध प्रेम द्वारा यूनानियों ने देशभक्ति के आदर्श का प्रसार किया। उन्होंने राज्य को अत्यधिक महत्त्व दिया। इन अभाव में व्यक्ति के जीवन की कल्पना ही इनके लिए कठिन थी। आज भी राज्य का यह सर्वस्वर्शी स्वरूप हमारे समक्ष दिन-प्रतिदिन अधिकाधिक स्पष्ट होता जा रहा है।

(8) राज्य और व्यक्ति की एकता—यूनानियों ने राज्य और व्यक्ति की एकता तथा राज्य के जैविक सिद्धान्त (Organic Theory) का प्रतिपादन किया। प्लेटो एवं अरस्तू दोनों ने बड़े बलशाली ढंग से यह बताया कि राज्य व्यक्ति का विराट रूपा है और इन दोनों के हितों में किसी प्रकार का भेद नहीं हो सकता। अरस्तू ने यह घोषणा की कि यदि कोई व्यक्ति राज्य के बिना रहता है तो वह या तो देवता होगा या पशु। यूनानी विचारकों की राज्य और व्यक्ति की एकता की यही धारणा आधुनिक फासिस्टो और आदर्शवादियों ने स्वीकार की है।

(9) मध्यवर्ती मार्ग का विचार (Theory of Golden Means)—यूनानी दार्शनिकों ने मध्यवर्ती मार्ग का बड़े प्रभावशाली ढंग से प्रतिपादन किया। प्लेटो और अरस्तू ने इस सत्य को बारम्बार दोहराया कि सम्पत्ति की अत्यधिक असमानता अकल्याणकारी है तथा अति सम्पन्न और अति विपन्न व्यक्तियों वाला राज्य शान्त एवं स्थिर नहीं रह सकता। यह क्रान्तियों को जन्म देता है। यूनानियों की यह धारणा आज भी जितनी सत्य और स्पष्ट है, उतने लिखने की आवश्यकता नहीं। इसके अतिरिक्त प्लेटो और अरस्तू का मिश्रित सविधान का सिद्धान्त भी आधुनिक विश्व को एक महत्त्वपूर्ण देन है।

स्पष्ट है कि यूनानी राजदर्शन की आधुनिक चिन्तन में अनेक बहुमूल्य देन हैं। प्लेटो और अरस्तू जैसे यूनानी दार्शनिक जिनने आधुनिक अपने समय में ये, उतने ही आधुनिक आज भी हैं और कल भी रहेंगे।

ईसाई सिद्धान्त : सन्त ऑगस्टाइन एवं अन्य

(The Christian Doctrine : St. Augustine and Others)

ईसाई धर्म का अन्वुदय और विकास (The Rise and Growth of Christianity)

पश्चिमी यूरोप के इतिहास में, राजनीति और राजनीतिक दर्शन दोनों की दृष्टियों से, ईसाई धर्म का अन्वुदय सबसे महत्वपूर्ण घटना थी। इस धर्म का अन्वुदय रोम साम्राज्य में हुआ था। रोमन सम्राट ऑगस्टस (29 ई पू में 14 ई तक) के समय, जब रोमन साम्राज्य चरम उत्कर्ष पर था, रोमन प्रान्त पॅलेस्टाइन के यहूदियों में 4 ई पू. में महात्मा ईसा का जन्म हुआ। 30 वर्ष की अल्प अवस्था में ही महात्मा ईसा ने तत्कालीन यहूदी धर्म में प्रचलित बुराइयों को दूर करने के लिए विभिन्न प्रदेशों में घूमते हुए प्रचार प्रारम्भ किया। इस प्रचार से क्षुब्ध होकर यहूदियों ने उन्हें पकड़वा कर रोमन राज्यपाल पादलेट के सामने प्रस्तुत किया। राजद्रोह का अभियोग लगा। 29 ई. में इस महात्मा को जेरुसलेम की एक पहाड़ी पर सूली पर चढ़ा दिया गया। महात्मा ईसा के बलिदान ने मुंधार आन्दोलन में नए प्राण फूँक दिए। ईसा के 12 शिष्यों (Apostles) ने अपने गुरु की शिक्षाओं का प्रचार जारी रखा और रोमन साम्राज्य के पतन के साथ-साथ ईसाई धर्म का अन्वुदय तेजी से होने लगा।

ईसाई धर्म का ध्वज फहराने में सर्वाधिक महत्वपूर्ण कार्य टारसन निवासी सन्त पॉल (लगभग 16-64 ई.) ने किया। सन्त पॉल पहले यहूदी थे और ईसाइयत के घोर विरोधी थे। किंवदन्ती के अनुसार एक बार दमिष्क के पास दोपहर के समय उन्हें आकाश में अत्यन्त तीव्र दिव्य प्रकाश में महात्मा ईसा के दर्शन हुए और यह आकाशवाणी सुनाई दी कि ईसाई धर्म ही सर्वश्रेष्ठ है अतः उसे सब जातियों और देशों में फैलाया जाए। सन्त पॉल ने अब यह मानते हुए कि ईसाई धर्म से ही विश्व का कल्याण हो सकता है, अपने साथियों के साथ 20 वर्ष तक रोमन साम्राज्य के विभिन्न भागों में इस धर्म का प्रसार किया। सन्त पॉल ने कहा कि ईसा की दृष्टि में सब व्यक्ति समान हैं। उन्होंने विभिन्न स्थानों पर चर्च स्थापित किए और

इनका एक मुदूढ सगठन बनाया। उनके ग्रथक् प्रयत्नों के फलस्वरूप ईसाई धर्म बड़ा व्यापक हो गया। रोमन साम्राज्य की परिस्थितियों ने ईसाई धर्म के प्रसार में काफी सहायता दी। एक तरफ तो साम्राज्य भर में फैली सड़कों ने ईसाई प्रचारकों को सर्वत्र आने-जाने की सुविधापूर्ण परिस्थितियाँ प्रदान की और दूसरी तरफ रोम के पुराने प्रतिमापूजक धर्म (Paganism) के बाह्य आडम्बर और कर्म काण्ड ने सामान्य जनता को सरल एवं गुनोष ईसाई मन की ओर आकर्षित किया। रोमन शासन के करो से लदी और आर्थिक पीडा से प्रस्त जनता के लिए यह सम्भव न था कि ईसाई धर्म जैसे सुन्दर, स्पष्ट और समानता के पोषक धर्म को सामने पाकर भी वह व्यय-साध्य और आडम्बरप्रधान उपासनाओं से चिन्तित रहती। ईसाई धर्म के सरल और सुगम सिद्धान्तों ने दलित तथा निम्न वर्गीय समाज में नवीन आशा का संचार किया। यह समाज बड़ी तेजी से इस धर्म को स्वीकार करने लगा। चौथी शताब्दी में बहुत बड़ी संख्या में रोमन मंत्रिकों ने ईसाई धर्म ग्रहण कर लिया और उन्होंने सम्राट की उपासना करने से इन्कार कर दिया। इस जटिल राजनीतिक समस्या और संकट से उबरने के लिए विवश होकर सम्राट कांस्टेंटाइन (Constantine) ने नवीन धर्म (ईसाई धर्म) को स्वीकार कर लिया। इसी प्रकार राजनीतिक कारणों से दबकर 380 ई. में रोम सम्राट थियोडोसिस (Theodosius) ने ईसाइयत को साम्राज्य का एक मात्र कानून-निहित धर्म घोषित कर दिया। इस तरह ईसाई धर्म न अन्य धर्मों एवं सम्प्रदायों को हराकर अपनी विजय-यन्त्राका पहरा दी तथा अभिप्रेम मर्यादा शक्ति और सम्मान पाने का मार्ग प्रशस्त कर लिया।

ईसाई धर्म की इन अनुपम सफलता के मूल में प्रसिद्ध ऐतिहासिक गिबबन (Gibbon) के अनुसार मुख्यतः ये कारण थे—(1) ईसाई प्रचारकों का अदम्य उत्साह, (2) भावी जीवन का सिद्धान्त, (3) चर्च के आरम्भ के व्यक्तियों की चमत्कारपूर्ण शक्तियाँ, (4) ईसाइयों का सुन्दर एवं पवित्र आचरण, तथा (5) ईसाइयों की एकता, अनुशासन और चर्च का मजबूत सगठन।

ईसाइयत की विजय के परिणाम (The Effects of Triumph of Christianity)

ईसाई धर्म द्वारा अन्य प्रसिद्ध धर्मों को पराजित कर देना और साम्राज्य का एकमात्र राजकीय धर्म के रूप में प्रतिष्ठित हो जाना वास्तव में एक अनन्त महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक घटना थी। ईसाई धर्म की इस ऐतिहासिक विजय के बड़े दूरगामी परिणाम हुए। इसने साम्राज्य तथा स्वयं ईसाई धर्म में गम्भीर परिवर्तन किए।

(1) ईसाई धर्म में जटिलता और कट्टरता आ जाना—ईसाई धर्म अपने प्रभुदय भाव में जितना सरल और पवित्र था अब वैसा नहीं रहा, उसमें जटिलता और कट्टरता आ गई। राजकीय धर्म के रूप में अपना लिए जाने पर ईसाई धर्म को मानना एक परीक्षण हो गया, पर लोगों का यह धर्म-परिवर्तन केवल बाहरी था।

उन्होंने ईसाई धर्म को इसनिर् प्रहण किया था क्योंकि उमे राजनीतिक सुरक्षण प्राप्त था। इस तरह उनका धर्म-परिवर्तन किसी हृदय-परिवर्तन का परिणाम नहीं था और उनमें ईसाई धार्मिक सिद्धान्तों के प्रति कट्टर निष्ठा या तो थी ही नहीं या इसका बहुत कम प्रभाव था। उनके मन और मस्तिष्क में प्रधानत: गैर-ईसाई विचार और व्यवहार धर किए हुए थे जिससे ईसाई धर्म की मौलिक सरलता और पवित्रता को प्रबल आघात लगा। अब व्यवहार में ईसाई धर्म का वह स्वरूप नहीं रहा जो ईसा और उनके शिष्यों ने जनता के सामने प्रस्तुत किया था। विजय उस ईसाई धर्म की नहीं हुई जिसका प्रसार ईसा तथा उनके शिष्यों ने किया था, बल्कि उस ईसाई चर्च की हुई जो मैक्सी (Maxey) के शब्दों में—“एक भानुमती का कुनबा था जिसमें ईसाइयत के कुछ शेष तत्त्व उन सभी गैर-ईसाई धर्मों में से उधार ली हुई बातों के साथ मिले हुए थे जिन्हें इसने पराभूत कर दिया था।”

(2) ईसाई धर्म का एक धार्मिक-राजनीतिक शक्ति बन जाना—ईसाई धर्म अब एक व्यापक धार्मिक आन्दोलन न रह कर एक धार्मिक-राजनीतिक शक्ति बन गया। जब यह राज्य-धर्म बन गया तो अनेक परिस्थितियों ने इसके विचारों और संगठन अर्थात् ईसाई मठों (Christian Churches) को शक्ति प्रदान की। रोम के मठ न केवल ईसाई धर्म के प्रणेता रहे बल्कि उनका संगठन भी रोमन साम्राज्य के राजनीतिक संगठन से साम्य रखने लगा क्योंकि रोम के राजनीतिक संगठन व इन मठों के संगठन का आधार प्रजातान्त्रिक ही था। इन मठों के प्रधान और राजनीतिक सन्ध्याओं के प्रधान का चुनाव बहुमत द्वारा होता था।

राजकीय धर्म बन जाने पर मठों अथवा चर्चों का सम्मान बढ़ गया। राज्य में प्रवेश करने के उपरान्त चर्च केवल धार्मिक परिधि तक ही सीमित न रहा बल्कि राजनीति के सभी मामलों में हस्तक्षेप करने लगा। इसका कारण यह था कि राज्य के उत्तराधिकारी निर्बल एवं शक्तिहीन शासक थे जबकि इन मठों के नेता योग्य थे। राजनीतिक सत्ता की दुर्बलता का स्वाभाविक परिणाम यह हुआ कि धार्मिक नेता सत्ता पर अधिकार की चेष्टा करने लगे। चर्च राज्य का एक विभाग बन गया और उसके प्रमुख सदस्य अर्थात् बिशपगण सरकार के माने हुए अधिकारी बन गए। चर्च के ये अधिकारी अधिकाधिक मात्रा में राजनीतिक शक्ति को अपनाने लगे। सामन्त प्रणाली (Feudal System) में भूमिपति होने के नाते बिशप, एबट एवं न्याय पादरीगण राज्य के सेवक बन गए। चर्चों ने विशाल सम्पत्ति प्राप्त कर ली। पादरी लोग तत्कालीन राजनीति के तूफान में इतना फँस गए कि साम्राज्य के उत्तराधिकारी के प्रश्न उठ खड़े होने पर वे शाही चुनाव के पङ्कजों और दावपेचों से भी अछूते नहीं रहे। अब राजसत्ता के साथ-साथ बल्कि उससे भी बढ़ कर ईसाई चर्च ही रोमन विचारों का प्रतिनिधित्व करने लगे। इस तरह ईसाई मत का स्वरूप धार्मिक आन्दोलन का नहीं रहा बल्कि उसमें धार्मिक और राजनीतिक शक्तियों का समन्वय हो गया।

(3) रोम के पोप की सत्ता ध्रुववा पोपशाही (Papacy) का विकास— ईसाइयत के राजधर्म बनने से रोम के पोप की सत्ता का तेजी से विकास होने लगा। पहले ईसाई चर्च का मगठन स्थानीय एवं लोकतन्त्रात्मक था। उसमें ऐसी कोई मन्त्रीय शक्ति नहीं थी जो स्थानीय एवं प्रान्तीय शाखाओं पर नियन्त्रण रखती। मगन साम्राज्य के सभी बड़े शहरों में चर्च स्थापित थे जिनके बिशपो को पर्याप्त स्वतन्त्रता थी। मगर में चर्च के बिशप का प्रान्तीय बिशपो पर अवश्य कुछ नियन्त्रण था किन्तु स्वयं नगरीय बिशपो में सभी का दर्जा लगभग बराबर-सा था, अर्थात् कोई एक-दूसरे के अधीन न था।

ईसाइयत के राजधर्म बन जाने पर चर्च के स्वरूप में बड़ा अन्तर आने लगा। अब रोम का बिशप सम्राट के धार्मिक सलाहकार के रूप में कार्य करने लगा। साथ ही सम्राट के वैधानिक सलाहकार के रूप में भी उसका सम्मान बढ़ने लगा। वही ऐसा माध्यम बन गया जहाँ से सभी प्रकार के धर्म एवं चर्च सम्बन्धी मामले सम्राट के पास सुनवाई के लिए जाते थे। लोगों के इस विश्वास से भी कि रोम के चर्च की स्थापना महात्मा ईसा के प्रमुख शिष्य संत पीटर द्वारा हुई थी, रोम के चर्च का आदर अन्य चर्चों से अधिक होने लगा और उसका बिशप ईसा मसीह का साक्षात् उत्तराधिकारी समझा जाने लगा। चौथी शताब्दी में एक कौंसिल बुलाई गई जिसने निश्चय किया कि बिशप सम्बन्धी विवादों में न्याय की सुनवाई का सर्वोच्च अधिकारी रोम का बिशप होगा। 5वीं शताब्दी में रोम के पोप की प्रभुता में और भी वृद्धि हुई। पश्चिम के रोमन सम्राट बेलेंटाइनियन ध्रुववा बेलेंगियन तृतीय (425-455 ई.) ने रोम के बिशप को चर्च का सर्वोच्च अधिकारी बना दिया और यह घोषणा की कि रोम का बिशप अन्य बिशपों के ऊपर है। अब रोम का बिशप साम्राज्य के सभी भागों से आने वाले धार्मिक विवादों की अपनी सुनने वाले सर्वोच्च कानूनी न्यायालय के कर्तव्य निभाने लगे। इस प्रकार उसे एक बड़ी सीमा तक अन्य बिशपों पर प्रभुता प्राप्त हो गई। रोम ईसाई धर्म का केन्द्रीय स्थान बन गया। चर्च का मगठन पहले लोकतन्त्रात्मक था किन्तु अब केन्द्रीयकरण की दिशा में तेजी से बढ़ने लगा।

कालान्तर में रोमन साम्राज्य की राजधानी रोम से हटकर कुस्तुन्तुनिया (Constantinople) जा पहुँची। तदनन्तर रोमन साम्राज्य दो भागों में बँट गया। पूर्वी भाग की राजधानी कुस्तुन्तुनिया बनी। पश्चिमी भाग का केन्द्रीय स्थान रोम बना रहा। ईसाइयत की राजधर्म बनाने वाले कॉन्स्टेन्टाइन के शासन से 476 ई. तक पश्चिम में रोमन साम्राज्य के पतन तक के लगभग 150 वर्षों में अनेक कारणों से रोम के बिशप की प्रभुता बढ़ती रही। बर्बर जातियों के आक्रमणों का प्रतिरोध करने में दुर्बल और अयोग्य रोमन सम्राटों की अपेक्षा इत्रोसैंट प्रथम (402-417 ई.) एवं लिओ प्रथम (440-461 ई.) जैसे पोपों ने विलक्षण योग्यता और सामर्थ्य का परिचय दिया। पोप लिओ प्रथम का हूणों पर अच्युत प्रभाव था। उनका पतन नहीं 452 ई. में हूण नेता एटिला (Attila) ने रोम की शांति

नगरी (Eternal City) को अपने आक्रमणों से बखूना रखा और केवल इटली में विनाश का तांडव मचा कर वापस हगरी लौट गया। इससे सारे सम्य जगत पर पोप का प्रभाव छा गया। इसके अतिरिक्त रोमन चर्च ने सत एम्ब्रोज, जेरोम और आंगस्टाइन जैसे योग्य और विलक्षण महापुरुषों को जन्म दिया। एम्ब्रोज ने अनेक बार सम्राट के आदेशों का सफल प्रतिरोध करके, जेरोम ने ईसाई भिक्षुओं के आदर्श नियमों को स्थापित करके और आंगस्टाइन ने 'ईश्वर की नगरी' (City of God) में चर्च की सर्वोच्च सत्ता का प्रतिपादन करके पोपशाही को अधिक प्रभाव-सम्पन्न बनाया। 476 ई. में सम्राट आंगस्टस (Augustus) के गद्दी से उतारे जाने के बाद रोम का पश्चिमी साम्राज्य छिन्न-भिन्न हो गया और रोम के बिशप की प्रभुता में बहुत वृद्धि होने लगी। इस समय पश्चिम के बर्बर राज्यों में वही एकमात्र सम्यता और संस्कृति का प्रतीक रह गया। रोमन साम्राज्य का राजधानी कुस्तुन्तुनियाँ से बहुत दूर होने के कारण रोमन बिगर नगर में सबसे महत्वपूर्ण अधिकारी रह गया। फलस्वरूप उसे अपनी स्वतन्त्र सत्ता विकसित करने का स्वर्ण अवसर मिला। अन्ततः पूर्वी चर्च और पश्चिमी चर्च (जो क्रमशः यूनानी कैथोलिक चर्च और रोमन कैथोलिक चर्च के नाम से विख्यात हुए) एक-दूसरे में पृथक् हो गए जिसमें रोमन बिशप पश्चिमी चर्च का सर्वोन्मा हो गया। इस तरह पोपशाही का जन्म हुआ। 6वीं शताब्दी में इटली पर लम्बाई जानि के आक्रमण में इटली की रक्षा करने में सम्राट के असमर्थ होने पर पोप ग्रंगरी प्रथम (590-604 ई.) ने सम्राट की ओर से लम्बाई के माथ समझौता किया। इसी समय से पहले रोम का और बाद में इटली का राजनीतिक प्रभुत्व वस्तुतः पोपों के हाथ में आ गया। धार्मिक क्षेत्र में पोपशाही के एक स्वाधीन धार्मिक सम्य के रूप में प्रतिष्ठित होने में अधिकांश पूर्वो म्प्राटों की असमर्थता ने बड़ी सहायता दी।

राजनीतिक रूप में पर्याप्त शक्तिशाली हो जाने पर भी पोप रावेन्ना (Ravenna) में स्थित सम्राट के सीमावर्ती प्रदेशों के शासक (Exarch) की नाममात्र की प्रभुता स्वीकार करत रहे। लेकिन 7वीं सदी में रोम में उनका प्रभाव विलुप्त-मा हो गया क्योंकि उन्हें अपनी सम्पूर्ण शक्ति रोम पर हुए इस्लामी आक्रमण का सामना करने में लगानी पड़ी। इसी समय रावेन्ना विजय के लिए लम्बाई जानि ने इटली पर पुनः आक्रमण करना आरम्भ कर दिया। चूँकि रोमन सम्राट से पोप सहायता मिलने की कोई आशा न थी अतः इटली की ओर अपनी रक्षा के लिए सन्त पीटर के नाम पर पोप ने शक्तिशाली फ्रैंक जानि के नेता चार्ल्स मार्टल में प्रार्थना की जिमने लम्बाई को भगाकर इटली का एव रोम का शासन पोप को दे दिया। पोप ने इसके बदले में पेपिन (Pepin) को, जो चार्ल्स मार्टल का पुत्र था, फ्रैंक जानि का बँध राजा स्वीकार किया। बाद में पेपिन के पुत्र शार्लमैन (Charlemagne) अथवा चार्ल्स महान् (768-814 ई.) द्वारा अधिकांश पश्चिमी यूरोप का जीत लेन पर पोप निग्रो तृतीय (795-816) ने उसे पुगने रोमन सम्राट का उत्तराधिकारी मानने का निरन्तर जिना और 800 ई. में रोम के सेंट पीटर ने

गिर्जे में क्रिस्तमत् के दिन उसके सिर पर सम्राट का मुकुट रख दिया। इस प्रकार अब उस पवित्र रोमन साम्राज्य (Holy Roman Empire) का प्रारम्भ हुआ जिसके बारे में 18वीं शताब्दी में वाल्टेयर ने यह लिखा था कि “वह न तो पवित्र है, न रोमन है और न साम्राज्य है।” पोप लिओ नृतीय द्वारा चार्ल्स महान् का अभिषेक किया जाना वास्तव में एक-दूसरे के प्रति सम्मान प्रकट करने का नाटक था, क्योंकि चार्ल्स अपनी शक्ति से साम्राज्य जीत चुका था। लेकिन इस घटना से आगे चल कर यह सिद्धान्त विकसित हुआ कि पोप द्वारा शासन-सत्ता सम्राट को प्रदान की गई है, अतः पोप के आदेशों का पालन करना सम्राट का कर्तव्य है। बाद में जब सम्राटों द्वारा सिद्धान्त को अस्वीकार किया जाने लगा तो पोपों और सम्राटों के मध्य तीव्र संघर्ष का उदय हुआ। इन भावी घटनाओं का उल्लेख यथास्थान किया जाएगा। यहाँ इतना ही जान लेना पर्याप्त है कि पोप पाश्चात्य सत्ता में सर्वोच्च धर्मगुरु बन गया। धार्मिक मामलों में राजा भी उसके अधीन हो गया। इटली में पोप का सुदृढ़ शासन स्थापित हो गया और शत्रुओं से रक्षा के लिए उसे सम्राट जैसा मित्र भी अस्थायी तौर पर मिल गया।

(4) पश्चिम के विकास को प्रभावित करना—ईसाई धर्म की विजय का अन्तिम उल्लेखनीय परिणाम यह हुआ कि इमने अनेक शताब्दियों तक पश्चिम के विकास को प्रभावित किया। साम्राज्य का एकमात्र और कानूनी धर्म बन जाने पर विभिन्न धर्मों के सहअस्तित्व के उदार दृष्टिकोण में ईसाई धर्म विमुख हो गया और इसने साम्राज्य के भीतर अन्य धर्मों को सहन करने से इन्कार कर दिया। अब मुख्यतः इस आधार पर गैर-ईसाई धर्मों का नियमित एवं क्रमबद्ध उल्लिखन आरम्भ हुआ कि ईसाई धर्म ही परमात्मा द्वारा स्थापित एकमात्र सच्चा धर्म है, अतः राज्य का पावन कर्तव्य है कि वह प्रत्येक ऐसे धर्म को कुचल दे जो मनुष्य को परमात्मा से विमुख करने वाला है। इस सिद्धान्त की आड़ में राज्य द्वारा गैर-ईसाइयों को कुचलने की प्रवृत्ति लगभग एक हजार वर्ष तक प्रबल रही। इस लम्बी अवधि में “मानव-बुद्धि कट्टरता की जर्जरो में जकड़ी रही और दर्शन-शास्त्र ईसाई चर्च के हाथ की कठपुतली बना रहा।” यही कारण है कि मध्य युग को अन्धकार-युग तक कह दिया जाता है, क्योंकि उस युग के मानसिक वातावरण में ज्ञान की उन्मुक्त शीटा का प्रश्न ही नहीं था।

ईसाई धर्म का प्रारम्भिक राजनीतिक चिन्तन (Early Political Ideas of Christianity)

सेबाइन ने लिखा है कि “पश्चिमी यूरोप के इतिहास में राजनीति और राजनीतिक दर्शन दोनों की दृष्टियों से ईसाई चर्च का अम्युदय सबसे महत्वपूर्ण घटना थी।”¹ ईसाई मत के प्रारम्भिक राजनीतिक दर्शन की सुन्दर झलक हमें ‘न्यू टैस्टामेंट’ (New Testament) एवं महात्मा ईसा के 12 शिष्यों (Apostles)

की शिक्षाम्रो मे मिलती है। ईसाइयत आरम्भ मे कोई राजनीतिक सिद्धान्त या आन्दोलन न होकर केवल एक धार्मिक आन्दोलन था। दार्शनिक अथवा राजनीतिक सिद्धान्त के सम्बन्ध मे ईसाइयो के विचार पैगनो (Pagans) से मिलते-जुलते थे। स्टोइको की भाँति ईसाई विचारक भी प्राकृतिक-विधि (Law of Nature), समार के ईश्वरीय शासन, न्याय के सम्बन्ध मे विधि और शासन के दायित्व तथा ईश्वर की दृष्टि मे सभी मनुष्यों की समानता मे विश्वास रखते थे। इन प्रकार के विचार ईसाई धर्म के उदय के पूर्व ही व्यापक रूप से प्रचलित थे। 'न्यू टैस्टामेंट' के अनेक अवतरणों से ज्ञात होता है कि ये विचार ईसाई धर्म मे एकदम से समाविष्ट कर लिए गए थे। प्राकृतिक विधि, मानव समानता और राज्य मे न्याय की आवश्यकता के सम्बन्ध मे चर्च के सस्थापक सिसरो (Cicero) और सेनेका से सहमत थे। यह सही है कि पैगन लेखक उस अन्तःप्रेरित विधि से अपरिचित थे, जो ईसाइयो के विचार से यहूदी या ईसाई धर्मग्रन्थो मे निहित है, लेकिन अन्तःप्रेरणा का विश्वास इन विश्वास से असंगत नहीं था कि प्राकृतिक विधि ईश्वरीय विधि है। ईसाई धर्म के सस्थापको ने ईसाइयो के लिए यह भी आवश्यक ठहरा दिया था कि वे विहित सत्ता का आदेश शिरोधार्य करें।

ईसाइयत ने स्टोइक आदर्शों से समानता रखने वाले मानवीय समानता, विश्व-बन्धुत्व, सार्वभौम, प्राकृतिक नियम, राज्य के प्रादुर्भाव आदि के सम्बन्ध मे जो अपने सक्षिप्त राजनीतिक विचार रखे वे रोमन साम्राज्य के उच्चवर्ग मे पहले ही मान्य हो चुके थे और निम्न वर्ग मे इनका प्रचार होने पर ये सर्वमान्य हो गए।

इस सक्षिप्त भूमिका के बाद यह देखना उपयुक्त होगा कि 'न्यू टैस्टामेंट' मे ईसाइयत के किस प्रारम्भिक चिन्तन के दर्शन होते हैं—

(1) प्राकृतिक नियम का विचार—ईसाई धर्म के नेताओं ने पत्रिका के नियम का विचार स्टोइको से लिया था। ईसाइयो ने राज्य द्वारा निर्दिष्ट नियम और प्राकृतिक नियम मे भेद स्थापित किया और बतलाया कि प्राकृतिक नियम मानव की निष्पक्ष बुद्धि के द्वारा प्रदर्शित होता है। यह निश्चित एव अपरिवर्तनीय है। प्राकृतिक नियम को ही ईश्वरीय नियम (Divine Law) समझा जाना चाहिए।

(2) समानता और दासता सम्बन्धी विचार—ईसाई धर्म ने मानव समानता और विश्व-भ्रातृत्व मे आस्था प्रकट की लेकिन दास-प्रथा के उन्मूलन का समर्थन नहीं किया। दासता की जड़ें तत्कालीन समाज मे इतनी गहरी घुमी हुई थीं कि ईसाई धर्म के प्रारम्भिक समर्थक 'दासता' की सत्ता के विरुद्ध प्रचार करने का साहस नहीं कर सके। ईसाई धर्म के ठेकेदारों ने यह घोषित करके ही आत्म-सन्तोष कर लिया कि वास्तविक जीवन आन्तरिक था जबकि दास-प्रथा केवल भौतिक बन्धनों को प्रदर्शित करती थी। सन्त पीटर और सन्त पॉल जैसे नेताओं को भी यह विश्वास नहीं था कि समाज की रग-रग मे व्याप्त दास-प्रथा का उन्मूलन किया जा सकता है। धन उन्होंने इसे प्राकृतिक नियम के विरुद्ध घोषित नहीं किया वरन् केवल यही प्रचार

किया कि दोनों के साथ दया का व्यवहार किया गए। मन्व पॉल ने कहा कि दास प्रथा दो कारणों से उचित है—(1) इस प्रथा का उद्देश्य समाज में बुराई का विरोध करना है। मनुष्य अपने पापों के कारण दास बनता है। कोई भी पापी समाज को हानि न पहुँचा सके, इसलिए उसे अपने स्वामी के अधीन रचना चाहिए। (ii) स्वतन्त्रता अथवा बन्धन मन एवं आत्मा की आन्तरिक दशाएँ हैं। दासता केवल भौतिक बन्धन है। यदि आत्मा शुद्ध है तो यह बन्धन महत्त्वहीन है। इन बन्धन का यह मानकर स्वागत किया जाना चाहिए कि परमात्मा आत्मा को पगेक्षा ले रहा है।

(3) राज्य का स्वयं एवं श्रीचित्य—ईसाई मत के राज्य सम्बन्धी विचार ईसाई सन्तो द्वारा रोमनों को लिखे गए पत्रों (Epistles to the Romans) में दिए गए हैं। इनके अनुसार राज्य की शासन-व्यवस्था ईश्वर द्वारा की गई है। मन्व पॉल द्वारा रोमनों को लिखे गए एक पत्र के अनुसार -

“प्रत्येक आत्मा को उच्चतर शक्ति का अधीन होना चाहिए। ईश्वर के अनिरीकत कोई शक्ति नहीं है। जो शक्तियाँ हैं वे ईश्वर से ही निकलती हैं। जो कोई शक्ति का विरोध करता है वह ईश्वर के आदेश का विरोध करता है। जो विरोध करता है उस दण्ड मिलना। शासन अर्थात् काम के लिए अस्तित्व नहीं है। वे सिकंदर बुरा कामों के लिए ही आतंक है। क्या आप जित्त न नहीं उरेंगे? आप अच्छे कार्य कीजिए। उनके लिए आपकी प्रशंसा होगी। अच्छे काम के लिए वह ईश्वर का मन्त्री है लेकिन यदि आप बुरा काम करते हैं तो आप डरिए। उनका काम नकार व्यर्थ के लिए नहीं है, वह ईश्वर का मन्त्री है। जो आप पराधीन काम करते हैं, उन्हें वह दण्ड देता है इसलिए आपको उनसे अधीन रहना चाहिए, केवल आप के कारण नहीं, प्रत्युत् अन्तरात्मा के कारण। इस कारण आप उन भेट भी दीजिए। वे ईश्वर के मन्त्री हैं। वे हमेशा यही कार्य करते-रहते हैं। उनका जो कुछ भी आपसे है उसे दीजिए। जिन्हें भेट चाहिए उन्हें भेट दीजिए। जिन्हें शुक्र चाहिए उन्हें शुक्र दीजिए। जिन्हें डर चाहिए और उन्हें डर दीजिए। जिन्हें दण्ड चाहिए उन्हें दण्ड दीजिए।”

इस तरह ईसाई धर्म के अनुसार राज्य का उद्देश्य न्याय करना है। न्याय के सिद्धान्त पवित्र होना के कारण जो भी तत्त्वा न्याय को अंगूठती हैं वह भी दण्डित हैं। अन्तः राज्य के अधिकारियों की आज्ञा मानी जानी चाहिए। प्राग्भिक कानून द्वारा राज्य की इस देवी व्यवस्था का प्रतिपालन करना आवश्यक भी था क्योंकि यदि वे ऐसा न करते तो राज्य शुरु में ही उन्हें कुचल देता। लेकिन साथ ही यह भी है कि राजकीय आज्ञा-पालन के कर्तव्य को इससे अधिक बल और प्रभावशाली भाषा में व्यक्त भी नहीं किया जा सकता। ईसाई धर्म की उपर्युक्त आज्ञा न वस्तुतः एक कान्तिकारी परिणाम निहित है। इसमें यह बतलाया गया है

कि मनुष्य वा कर्त्तव्य दोहरा है—एक राज्य के प्रति है ता दूसरा ईश्वर के प्रति । दोनों में संघर्ष की स्थिति में एक मनुष्य ईसाई वा धर्म ईश्वर के प्रति अपने कर्त्तव्य को निभाना है । राज्य-भक्ति पर मेटाडानिक रूप में बल देने के बावजूद इस शिक्षा में एक ऐसे तत्त्व के दर्शन होते हैं जो राज्य की निरकुश सत्ता का विरोधी है । ईसाई धर्म का यह कथन है कि “लौकिक विषयो में राजा की और पारलौकिक विषयो में ईश्वर की आज्ञा का पालन करो”—यूनानी दार्शनिकों के इस सिद्धान्त पर करारा प्रहार है कि “व्यक्ति जीवन के समस्त मूल्यों की प्राप्ति राज्य की सदस्यता द्वारा ही कर सकता है ।”

(4) सम्पत्ति-विषयक विचार—‘न्यू टेस्टामेन्ट’ में ईसाई धर्म की सम्पत्ति की साम्यवादी विचारधारा मिलती है, परन्तु यह प्लेटो की साम्यवादी विचारधारा से भिन्न है । इसमें केवल यह कहा गया है कि सम्पत्ति का बँटवारा अधिक समानता के आधार पर होना चाहिए । इसमें मनुष्य को बाध्य करने या राज्य की शक्ति द्वारा सम्पत्ति पर राज्य द्वारा अधिकार करने की भावना नहीं है बल्कि यह दर्शाया गया है कि धनिकों के हृदय में समानता के भाव दान और दया के भावों पर आधारित होने चाहिए । ईसा ने अपनी शिक्षाओं में धनिकों की घोर निन्दा करते हुए कहा था कि “यह सम्भव है कि ऊँट सूई की नोक में से निकल जाए किन्तु यह असम्भव है कि धनिक स्वर्ग के द्वार में से निकलकर उगमें प्रविष्ट हो सके ।” चूँकि महात्मा ईसा का मन्देश सर्वप्रथम निर्धनों में ही फैला था, अतः उनके शिष्यों ने प्रारम्भ में वैयक्तिक सम्पत्ति से रहित साम्यवादी समाज की कल्पना और सम्पत्ति पर सामूहिक स्वामित्व की कामना की थी । प वे इसकी व्यवहारिकता को समझते थे उनीजिअ उनका कहना था कि धनी व्यक्तियों का यह कर्त्तव्य है कि वे निर्धनों को सम्पत्ति का दान करें । उन्होंने अपने सिद्धान्त को राज्य के माध्यम से लागू करवाने का प्रयत्न नहीं किया । ईसाइयों का यह प्रारम्भिक सिद्धान्त तब नए स्वरूप में बदल गया जब धीरे-धीरे पाँचवीं सदी तक चर्च के पाम विशाल सम्पत्ति एकत्रित होने लगी ।

(5) दोहरी प्रकृति (Dualistic Nature) का विचार—जहाँ यूनानी और रोमन विचारकों ने धर्म एव राजनीति में कोई भेद नहीं किया तथा राज्य के आध्यात्मिक एवं लौकिक दोनों प्रकार के कार्य बतलाए वहाँ ईसाई मत ने इसमें भेद माना । ईसाइयों ने धार्मिक कार्यों के लिए चर्च का राज्य से पृथक् एव स्वतन्त्र अस्तित्व स्थापित किया । उन्होंने चर्च को राज्य से उत्कृष्टता प्रदान की और यह विश्वास प्रकट किया कि पाप की और प्रवृत्त मनुष्यों का उद्धार करने के लिए भगवान् पंगम्बरो को भेजता रहा है तथा ईसामसीह भी ऐसे ही एक पंगम्बर थे । अब उनके बाद यह कार्य उनके द्वारा स्थापित किए चर्च से हो रहा है ।

(6) परिवार और पंतुक अधिकार को पुनर्जीवित करना—प्रारम्भिक ईसाइयों ने परिवार तथा पंतुक अधिकार को भी पुनर्जीवित किया क्योंकि इसमें उस नवीन सामाजिक व्यवस्था को एक दृढ़ आधार मिलता था जो उस समय जन्म ले

रही थी। रोमन साम्राज्य के समय सन्तान पर पिता का नियन्त्रण राज्य के दबाव के कारण नष्ट प्रायः हो गया था। साथ ही विवाह को एक कानूनी समझौता माना जान लगा था जिसे दोनों पक्ष स्वेच्छा से कभी भी तोड़ सकते थे। प्रारम्भिक ईसाइयों ने भिड़ते हुए पतृक अधिकार और दुर्बल होते हुए पारिवारिक बन्धन को सम्बल प्रदान किया। उन्होंने दोनों को पुनर्जीवित करने का सफल प्रयास किया। एक तरफ उन्होंने पिता के सन्तान पर पूर्ण नियन्त्रण रखने के अधिकार को मान्यता दी और दूसरी तरफ विवाह को ऐसा सस्कार माना जिसे भंग नहीं किया जा सकता। स्थिति यह हो गई कि "परिवार के ऊपर परिवार के प्रधान का अधिकार राज्य के अधिकार का प्रतिद्वन्दी बन गया। अब प्रत्येक ईसाई पुरुष राजनीतिक शक्ति को चुनौती दे रहा था क्योंकि उसका दृढ़ विश्वास था कि विवाह एक पवित्र सस्कार है और ईश्वर ने उसे परिवार का प्रधान बनाया है। इस पद पर अपने को ईश्वर द्वारा निमुक्त समझते हुए वह सरकारी अधिकारियों की ओर से कोई हस्तक्षेप सहन करने के लिए तैयार न था। प्रारम्भिक ईसाइयों द्वारा परिवार इकाई को पुनर्जीवित करना राजनीतिक समाज की एक नवीन व्यवस्था के निर्माण की ओर उनका पहला महत्त्वपूर्ण कदम था।"¹

ईसाई आचार्यों का राजनीतिक दर्शन

(Political Philosophy of the Fathers of the Church)

'न्यू टेस्टामेन्ट' के बाद ईसाइयत के राजनीतिक विचार हमें ईसाई धर्म के प्रमुख आचार्यों की शिक्षाओं और कृतियों में मिलते हैं। इन्हें ईसाई पिता (Church Fathers) कहा जाता है। रोमन कैथोलिक चर्च में पाँच व्यक्ति प्रधान रूप से ऐसे आचार्य (Fathers) माने जाते हैं—

- 1 सन्त एयनेशियस (लगभग 293-373 ई.),
- 2 सन्त अम्ब्रोज (लगभग 340-397 ई.),
- 3 सन्त जेरोम (लगभग 340-420 ई.),
- 4 सन्त ऑगस्टाइन (लगभग 354-430 ई.) एवं
- 5 सन्त ग्रेगरी (लगभग 540-604 ई.)।

इन आचार्यों ने पहली शताब्दी से लेकर सातवीं शताब्दी तक विभिन्न चिन्तित्वियों में विभिन्न राजनीतिक विचार प्रकट किए। ये विचार हमें ईसाई धर्म के प्रारम्भिक सिद्धान्तों में परिवर्तन के दर्शन कराते हैं। श्रुत उचित होगा कि प्रमुखतम आचार्यों के विचारों पर पृथक् प्रकाश डालने से पूर्व पहले सक्षेप में इन सभी चर्च पिताओं द्वारा व्यक्त प्रमुख विचारों को जान लिया जाए—

(1) राज्य—ये चर्च पिता सिद्धान्तिक रूप से सन्त पॉल के अनुसार ही सिद्धांत करते थे कि राज्य एक ईश्वरीय सत्ता है तथा राजा को ईश्वर से शक्ति मिलती है। पर राज्य को देवी सत्ता मानते हुए भी ये आचार्य सरकार को आदम

(Adam) के उस आदिम पाप (Original sin) का परिणाम मानते थे जिसके कारण मनुष्य में आसुरी प्रवृत्तियाँ उत्पन्न हुईं और जिनके निरोध के लिए सरकार की स्थापना की गई। इस विचार के फलस्वरूप चर्च को राज्य से अधिक उत्कृष्ट और महत्त्वपूर्ण मानने की प्रवृत्ति बढ़ी और बाद में पोप यह दावा करने लगा कि उसके कुछ अधिकार तो इतने पूर्ण हैं कि उनमें सम्राट हुस्नक्षेप नहीं कर सकता। धीरे-धीरे स्थिति इतनी बदल गई कि दो पृथक् शासन-सत्ताओं का अस्तित्व माना जाने लगा—चर्च की सत्ता का और सम्राट की सत्ता का। दोनों ही सत्ताएँ अपनी-अपनी श्रेष्ठता सिद्ध करने के प्रयत्न में तघर्ष-रत हुईं। यह सघर्ष अथवा विवाद मध्यकालीन राजनीतिक चिन्तन का एक प्रमुख विषय बना। मध्ययुग में पोप का निरन्तर यही प्रयास रहा कि राज्य चर्च के अधीन बना रहे।

(2) सम्पत्ति—चर्च के प्रारम्भिक दिनों में सम्पत्ति के सम्बन्ध में साम्यवादी विचार प्रचलित थे, किन्तु शनैः-शनैः चर्च-पिता यह स्वीकार करने लगे कि जब तक सम्पत्ति का प्रयोग अपने ईसाई भाइयों के लाभ हेतु किया जाए तब तक व्यक्तिगत सम्पत्ति अधिवार में रखना बंध तथा न्यायोचित है। सन्त एम्ब्रोज ने कहा कि स्वार्थ एवं लोभ के कारण मनुष्य वस्तुओं पर व्यक्तिगत स्वामित्व स्थापित कर लेते हैं। यदि सम्पत्ति का उपयोग मानव-समाज के कल्याण के लिए हो तो इस पर व्यक्तिगत स्वामित्व न्यायसममत है। सन्त ऑगस्टाइन का विचार था कि ईश्वर ने व्यक्ति पर विश्वास करके उसे सम्पत्ति का स्वामी बनाया है अतः इसका प्रयोग बंध रीति से करना चाहिए।

(3) दासता—दासता के सम्बन्ध में ईसाई आचार्यों ने सिसरो (Cicero) तथा सन्त पॉल (St Paul) का मार्ग ग्रहण किया। उन्होंने घोषित किया कि प्रकृति ने मनुष्य को स्वतन्त्र बनाया है और सभी मनुष्य प्रकृति में समान हैं। पर दास प्रथा के सम्बन्ध में उनकी मान्यता अलग ही रही। दास प्रथा के औचित्य को स्वीकार करते हुए उन्होंने केवल यही उपदेश दिया कि स्वामियों का अपने दासों के प्रति व्यवहार बहुत क्षमापूर्ण और उदार होना चाहिए। उन्होंने दास प्रथा को पाप का दण्ड और इलाज बतलाया। सन्त अम्ब्राज (St Ambrose), सन्त इसाडोर (St. Isadore) तथा ग्रेगरी (Gregory) ने यद्यपि दास प्रथा का खण्डन किया, किन्तु वे इस प्रथा से मुक्त होने का कोई उचित साधन नहीं सुझा सके, अतः उन्हें भी इस प्रथा को सहन ही करना पड़ा।

वास्तव में ईसाई मत का विकास मध्यकालीन राजनीतिक चिन्तन में एक विस्फोट था जिसने चिन्तन की दशा में एक धमाका-ता ला दिया।

सन्त अम्ब्रोज

(St. Ambrose, 340-397 A D)

मिलान का यह सन्त ईसाई विचारधारा के निर्माणकारी युग का व्यक्ति था। उसने चौथी शताब्दी के उत्तरार्द्ध में ईसाई चर्च की बढ़ती हुई आत्मचेतना एवं शक्ति को अभिव्यक्त किया। उसने ऐसे विचारों को व्यक्त किया जो ईसाई वि-

के आवश्यक अंग थे और जो चर्च एवं धर्म के सम्बन्धों के विषय में ईसाई विचारधारा के एक अभिन्न अङ्ग बन गए। सन्त अम्ब्रोज ने आध्यात्मिक मामलों में चर्च की स्वतन्त्रता पर बल दिया। उसने स्पष्ट रूप से कहा कि "आध्यात्मिक मामलों में चर्च का मभी ईसाइयों के ऊपर, सम्राट के ऊपर भी अधिकार है। अन्य किसी ईसाई की भाँति सम्राट भी चर्च का ही पुत्र है। यह चर्च के अन्दर है, चर्च के ऊपर नहीं।"¹

चर्च की स्वतन्त्रता और नैतिक बल की प्रभुता को प्रतिपादित करने के किसी अवसर को सम्भवतः सन्त अम्ब्रोज ने हाथ से नहीं जाने दिया। जब सम्राट वलेंटिनियन (Emperor Valentinian) ने किसी व्यक्ति पर मामले का विचार अम्ब्रोज के न्यायालय से हटा कर सम्राट के न्यायालय में भेजने की आज्ञा दी तो अम्ब्रोज ने इसका तीव्र प्रतिवाद करते हुए कहा "धर्म के विषय में विशपों के लिए यह स्वाभाविक है कि सम्राटों का निर्णय किया करें, न कि सम्राट विशपों का।" उसने एक अन्य अवसर पर सम्राट को लिखा था कि, "कुछ मामलों में सम्राट को हस्तक्षेप करने का कोई अधिकार नहीं है। सम्राट कर ले सकता है, चर्च की भूमि ले सकता है, किन्तु वह भगवान का मन्दिर या गिरजा नहीं ले सकता। महलों पर सम्राट का स्वामित्व है, चर्च पर विशपों का। जो वस्तु भगवान की है, वह सम्राट की शक्ति के अधीन नहीं हो सकती।"

सन्त अम्ब्रोज ने यह कभी नहीं कहा कि नागरिक सत्ता का आदेश नहीं मानना चाहिए। पर उसने यह अवश्य कहा कि धर्माचार्यों का यह अधिकार और उत्तम है कि वे आचारों के सम्बन्ध में लौकिक शासकों का नियमन करते रहे। उसने इस व्यवस्था की न केवल शिक्षा दी बल्कि इसका पालन भी किया। एक अवसर पर उसने सम्राट थियोडोसियस (Emperor Theodosius) की उपस्थिति में यूनाइटेड (Eucharist) का समारोह करने से इसलिए इन्कार कर दिया कि सम्राट ने थेसालोनिका (Thessalonica) में हत्याकाण्ड करवाया था। अम्ब्रोज ने सम्राट को एक पत्र लिख कर उसके अमानुषिक कार्य के लिए कड़ी निन्दा करते हुए उसे प्रायश्चित्त करने की प्रेरणा दी। सम्राट ने अम्ब्रोज के परामर्श को स्वीकार करत हुए अपनी गजकीय पौलाक उतारी और मिलाप के विज्ञों में आर्चबिशपिक रूप में प्रायश्चित्त किया।² वास्तव में यह नैतिक बल की विजय थी और इस कथन का सर्वोत्तम क्रियारमक प्रदर्शन था कि "कुछ विषयों में राज्य को चर्च के सम्मुख नतमस्तक होना चाहिए।"

सन्त अम्ब्रोज ने यह कभी नहीं माना कि सम्राट के आदेशों वा बलपूर्वक विरोध किया जाए। वह तर्क करने और आग्रह करने के लिए तैयार था लेकिन उसने जनता को विद्रोह करने के लिए कभी प्रेरित नहीं किया। उसने चर्च के अधिकार की रक्षा के लिए भी आध्यात्मिक साधनों का समर्थन किया, प्रतिरोध का

1 हेराएल : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 1, पृ 173

2 *Bertand Russell* : History of Western Philosophy, p. 360.

नहीं। रसैल ने अम्ब्रोस का मूल्यांकन करते हुए लिखा है, "वह सन्त जेरोम की अपेक्षा घटिया दर्जे का विद्वान और सन्त आगस्टाइन की अपेक्षा घटिया दर्जे का दार्शनिक था। किन्तु चर्च की शक्ति को चतुराई और माहम के साथ सुदृढ़ करने वाले राजनीतिक के रूप में वह प्रथम श्रेणी का व्यक्ति था।"¹ डनिंग के अनुसार उसने यद्यपि धार्मिक विषयों में चर्च के प्रभुत्व का प्रभावशाली समर्थन किया लेकिन अभी तक उसका क्षेत्र बड़ा सीमित था। अभी राज्य को ही अधिक महत्वपूर्ण माना जाता था।²

सन्त ऑगस्टाइन

(St Augustine, 354-430 A.D.)

इसी समीक्ष्य युग का सबसे महत्वपूर्ण ईसाई विचारक अम्ब्रोस का महान् शिष्य सन्त ऑगस्टाइन था। उसका जन्म 354 ई. में अफ्रीका में टैगस्टे (Tagaste) नामक नगर में हुआ था। उसके पिता का नाम पेट्रोसियस (Petrus) तथा माता का नाम मोनिका (Monica) था। जीवन के प्रारम्भिक चारह वर्षों तक उसने घर पर ही शिक्षा प्राप्त की। इसके बाद सर्वप्रथम उसे मदीरा (Madaura) नामक एक ग्रामर स्कूल में पढ़ने के लिए भेजा गया। लगभग पाँच वर्ष अध्ययन करने के उपरान्त अलकार (Rhetoric) की शिक्षा प्राप्त करने हेतु वह कार्थेज (Carthage) गया जहाँ पर वह मॅनिकियन (Manichean) सम्प्रदाय का सदस्य बन गया और लगभग नौ वर्षों तक इसी के चक्कर में रौंदा रहा। जब उसे कोई तथ्य नहीं दिखाई दिया तो वह इसकी सदस्यता त्याग कर रोम चला गया जहाँ काफी कठिनाइयों के बाद मिलान में वह अलकारशास्त्र का अध्यापक नियुक्त हुआ। यही उसकी भेट सन्त अम्ब्रोस से हुई जिससे शिक्षाओं के फलस्वरूप उमर ईसाई धर्म को स्वीकार कर लिया। तत्पश्चात् सन्त ऑगस्टाइन ने अनेक ग्रन्थों की रचना की जिनमें उसके अनेक धार्मिक और आध्यात्मिक विचार प्रकट किए। 400 ई. में उसने सुप्रसिद्ध 'आत्मज्ञापन' (Confessions) का प्रणयन किया और 412-427 ई. तक 'ईश्वर का नगर' (The City of God) नामक ग्रन्थ का रचना की। मध्य काल के इस महान् राजनीतिक विचारक की सन् 430 ई. में मृत्यु हो गई।

सन्त ऑगस्टाइन का दर्शन—सन्त ऑगस्टाइन का दर्शन मुख्यतः उसका ग्रन्थ 'De Civitate Dei' में निहित है जिसका अर्थ 'अनुदित नाम 'दि सिटी ऑफ गॉड' (The City of God) है। ऑगस्टाइन के विचारों के प्रतिष्ठान के मुताबिक तीन ध्येय थे—प्रथम, यह स्पष्ट करना कि रोमन साम्राज्य का पतन ईसाई धर्म की अज्ञानता के कारण नहीं हुआ था, द्वितीय, ईसाई धर्म को शक्तिशाली बनाना और उसका राज्य स्थापित करना, तथा तृतीय, ईसाई धर्म के सिद्धांतों को जान बान आसानी से समझना और उनसे शिक्षा लेना करना। उमर अनेक अन्य

'दो सिटी ग्रॉफ गॉड' की रचना मुख्यतः इन्हीं उद्देश्यों की पूर्ति के लिए की और प्रसंगवश अपने सभी दार्शनिक विचारों का विकास किया। यह ग्रन्थ 22 खण्डों में विभाजित है जिनमें सन्त के धार्मिक, सामाजिक एवं राजनीतिक सभी प्रकार के विचार निहित हैं। ग्रन्थ की प्रथम 10 पुस्तकों में ईसाई धर्म की पैगम्बों की आलोचना के विरुद्ध रक्षा की गई है और शेष 12 पुस्तकों में ईश्वर की नगरी के स्वरूप की व्याख्या मिलती है। इस पुस्तक में ऑगस्टाइन ने यह बताने का प्रयत्न किया है कि ईसाइयत रोम को नष्ट किए जाने से नहीं बचा सकी तो कम से कम लोगों के कष्टों को कम करने में उसने अवश्य ही सहायता दी और युद्ध के भयानक कृत्यों को कम करने का प्रयत्न किया। ऑगस्टाइन ने यह भी कहा कि रोम पर आक्रमण ईश्वर की मर्जी से हुआ था, ताकि ईश्वर की नगरी की बुनियाद रखी जा सके। अग्रिम पक्तियों में सर्वप्रथम ऑगस्टाइन के इस ईश्वरीय नगर की ही चर्चा की गई है।

दो नगरों का सिद्धान्त (सांसारिक नगर तथा ईश्वरीय नगर)—ऑगस्टाइन ने अपने ग्रन्थ में दो प्रकार के नगरों का विवरण दिया है—1. सांसारिक नगर, एवं 2. आध्यात्मिक या ईश्वरीय नगर। उसके अनुसार, "मानव प्रकृति के दो रूप हैं—आत्मा और शरीर। इसलिए मनुष्य इस सत्कार का नागरिक है और ईश्वरीय नगर का भी। मानव-जीवन का आधारभूत तत्त्व मानव हितों का विभाजन है। मनुष्य के लौकिक हित उनके शरीर से सम्बन्ध रखते हैं। मनुष्य के पारलौकिक हित उसकी आत्मा से सम्बन्ध रखते हैं।" इस तरह ऑगस्टाइन ने यह बताया कि मानव प्रवृत्ति द्विमुखी है अर्थात् सांसारिक और आध्यात्मिक दोनों। मानव के हित और स्वार्थ सांसारिक तथा आध्यात्मिक दोनों तरह के होते हैं अर्थात् उसमें भौतिक एवं आध्यात्मिक दोनों प्रकार की प्रवृत्तियों का समावेश होता है। इसी कारण मनुष्य सांसारिक तथा ईश्वरीय दोनों नगरों का नागरिक होता है। सांसारिक नगर का नागरिक व्यक्ति जन्म के कारण होता है। सांसारिक नगर का सम्बन्ध शरीर से होता है और ईश्वरीय नगर आत्मा से। सांसारिक नगर मनुष्य की वासनाओं पर आधारित है और उसमें शतान का शासन होता है। इसके विपरीत ईश्वरीय नगर में आइस्ट का शासन होता है। यह नगर उस समाज की अभिव्यक्ति करता है जिसका वर्णन बाइबिल में मिलता है। यह नगर और इसकी सत्ता सर्वोत्कृष्ट है।

सन्त ऑगस्टाइन के उपरोक्त विचारों पर श्री जी. एच. सेबाइन ने बड़ा ही तार्किक विश्लेषण प्रकट किया है जिसे उन्हीं के शब्दों में उद्धृत करना उपयुक्त होगा—

"सन्त ऑगस्टाइन ने इस (उपरोक्त) भेद को मानव इतिहास का ज्ञान प्राप्त करने की कुञ्जी मान लिया है। मानव समाज सर्वद्वय ही दो समाजों के संघर्ष द्वारा नियन्त्रित होता है। एक और सत्कार का नगर है। यह मनुष्य की अथोमूसी प्रकृति

काम, क्रोध, मद, लोभ, मोह आदि के ऊपर आधारित है। दूसरी ओर ईश्वर का नगर है। वह स्वर्गीय शान्ति और आध्यात्मिक मुक्ति की आशा के ऊपर आधारित है। पहला शतान का राज्य है। इसका इतिहास उस समय से प्रारम्भ होता है जब से शतान ने देवदूतों की अवज्ञा प्रारम्भ कर दी। इसके मूल तत्त्व असीरिया और रोम के पैगन साम्राज्यों में विशेष रूप से पाए जाते हैं। दूसरा साम्राज्य ईसा का है। वह पहले राष्ट्र में और फिर बाद में चर्च में तथा ईसाई धर्म को अंगीकृत करने वाले साम्राज्य में निहित रहा है। इतिहास इन दो समाजों के संघर्ष की नाटकीय कथा है। अन्त में विजय ईश्वरीय नगर की ही होगी। शान्ति केवल ईश्वरीय नगर में ही सम्भव है। केवल आध्यात्मिक राज्य ही स्थाई है। रोम के पतन के सम्बन्ध में ऑगस्टाइन की यह व्याख्या है : सभी सांसारिक राज्यों का नाश होना जरूरी है। सांसारिक शक्ति नश्वर और क्षणभंगुर है। यह मानव प्रकृति के उन पक्षों पर आधारित है जिनके कारण निश्चित रूप से लड़ाई तथा साम्राज्य विस्तार की लिप्सा उत्पन्न होती है।

तथापि इस सिद्धान्त की व्याख्या करते समय और विशेष रूप से इसे ऐतिहासिक तथ्यों के ऊपर लागू करते समय एक सावधानी की आवश्यकता है। ऑगस्टाइन का यह मन्तव्य नहीं था कि सांसारिक नगर को अथवा ईश्वरीय नगर को वर्तमान मानव-संस्थाओं के साथ ठीक ढंग से समीकृत किया जा सकता है : चर्च एक दुर्घटना मानव सगठन था। लेकिन वह ईश्वर का राज्य नहीं था। लौकिक शासन में तो बुराई की शक्तियों के साथ और भी काम समीकृत किया जा सकता था। धार्मिक राजनीतिज्ञ जो नास्तिकता के दमन के लिए साम्राज्य की शक्ति का महारा लेता था, शासन को शतान के राज्य का प्रतिनिधि नहीं बता सकता था। मुमस्त ईसाइयों की भांति ऑगस्टाइन का भी यह विश्वास था कि 'समस्त शक्तियाँ ईश्वर की दी हुई हैं।' उसका यह भी विश्वास था कि शासन में बल का प्रयोग पाप के कारण आवश्यक हो जाता है और यह पाप का ईश्वर की ओर से निर्धारित उपचार है। इसी कारण ऑगस्टाइन ने दोनों नगरों को देखने में अलग-अलग नहीं माना। सांसारिक नगर शतान का और सभी दुष्ट मनुष्यों का राज्य है। स्वर्गीय नगर इस लोक में और परलोक में मुक्त आत्माओं का सगम है। सांसारिक जीवन में ये दोनों समाज एक दूसरे से मिले हुए हैं। वे केवल अन्तिम निएय के अवसर पर ही अलग होंगे।"²

उपरोक्त सन्दर्भ में सन्त ऑगस्टाइन के ईश्वरीय राज्य अथवा नगर और चर्च का पारस्परिक सम्बन्ध कुछ अधिक स्पष्ट रूप से उल्लेखनीय है। ऑगस्टाइन चर्च को ईश्वरीय राज्य का प्रतिनिधि समझता था, 'ईश्वरीय राज्य' नहीं। 'ईश्वरीय राज्य या नगर' में देवगण और वे स्वर्गीय आत्माएँ भी सम्मिलित हैं जो इस पृथ्वी को छोड़ चुकी हैं। अतः इस दृष्टि से चर्च की अपेक्षा 'ईश्वरीय नगर'

की सदस्यता अधिक व्यापक है। यद्यपि ये दोनों एक रूप नहीं है, फिर भी इनमें धनिष्ठ सम्बन्ध है क्योंकि 'ईश्वरीय राज्य या नगर' का सदस्य सामान्यतः चर्च की शिक्षाओं का पालन करके ही बना जा सकता है। पुन 'ईश्वरीय राज्य' एक प्रसूत कल्पना है, वह कोई ऐतिहासिक तथ्य नहीं है, ईसाई चर्च को उमरा नाकार रूप समझा जा सकता है। चर्च और ईश्वरीय राज्य के पारस्परिक सम्बन्ध को फोस्टर ने इस भाँति प्रकट किया है—“चर्च 'ईश्वरीय नगर' का वह भाग है जिसमें वे सब सदस्य सम्मिलित हैं, जो अभी अपनी विश्व-यात्रा ही कर रहे हैं और जिसमें वे सब (या लगभग सब), जो ईश्वरीय राज्य के सदस्य हैं, गुजर चुके हैं।”¹

फ्रांगस्टाइन का 'ईश्वरीय राज्य' शाश्वत है। यह कभी भी नष्ट नहीं होता। इसके विपरीत सांसारिक राज्य अवश्य ही नश्वर है।

ईश्वरीय नगर की विशेषताएँ (न्याय एवं शान्ति)—मन्त फ्रांगस्टाइन के 'ईश्वरीय नगर' की उपरोक्त व्याख्या से प्रकट है कि इसकी दो प्रमुख विशेषताएँ हैं—(क) धर्म या न्याय (Justice), एव (ख) शान्ति (Peace)।

फ्रांगस्टाइन के मत में धर्म एक ऐसा प्रतिफल है जो व्यक्ति को अपने कर्तव्य पालन के उपरान्त मिलता है। जो व्यक्ति अपने कर्तव्यों का पालन भली प्रकार करता है वही धर्मवान कहलाता है। फ्रांगस्टाइन धर्म अथवा न्याय को व्यवस्था (Order) का पर्यायवाची मानता है। उसके अनुसार धर्म या न्याय एक व्यवस्थित एव अनुशासित जीवन का निर्वाह करने में निहित है। फ्रांगस्टाइन का यह धर्म सिद्धान्त किसी काल या स्थान विशेष की सीमाओं से बँधा हुआ नहीं है। वह धर्म का क्षेत्र परिवार, समाज एव राज्य तक व्यापक ब्रह्मा है।

फ्रांगस्टाइन ने अपने सार्वभौमिक समाज की शान्ति के साम्राज्य का प्रतीक माना है। नगर में शान्ति का साम्राज्य होता है। उसने शान्ति के दो रूप माने हैं—सांसारिक शान्ति और आध्यात्मिक शान्ति। सांसारिक शान्ति से तात्पर्य नियमित ढंग से जीवन का व्यवस्थापन है; अर्थात् सांसारिक व्यवहार में सामञ्जस्यता का होना है, परन्तु आध्यात्मिक शान्ति का तथ्य ईश्वर एव ईश्वर में समाये हुए मनुष्यों के साथ सामञ्जस्य स्थापित करना होता है। फ्रांगस्टाइन की मान्यता है कि आध्यात्मिक शान्ति सांसारिक शान्ति से अवश्य ही उच्च है। सांसारिक शान्ति का क्षेत्र सकुचित है जबकि आध्यात्मिक शान्ति का क्षेत्र विश्व-व्यापक है। सांसारिक शान्ति की प्राप्ति हेतु व्यक्ति को अपने विचार-स्वान्वय पर ताना तगाना पड़ता है जबकि आध्यात्मिक शान्ति से वह स्वयं ही क्रियाशील रहता है। सांसारिक वस्तुओं द्वारा शान्ति प्राप्ति या अनवरत प्रयत्न चलता रहता है। इसमें केवल सांसारिक शान्ति ही प्राप्त नहीं होती बल्कि आध्यात्मिक शान्ति का मुक्त भी प्राप्त होना है और शरीर की शुद्धि के बाद ही आत्मिक शुद्धि की प्राप्ति ही संभव है। यह आत्मिक शुद्धि मानव को दिव्यता की ओर प्रयत्न करनी है। फ्रांगस्टाइन की शान्ति सम्पूर्ण विश्व की एक ईश्वरीय व्यवस्था है क्योंकि सभी मनुष्य ईश्वर के अधीन हैं।

राज्य तथा सरकार के विषय में आंगस्टाइन के विचार—मन्त आंगस्टाइन इस परम्परागत ईसाई विचार को स्वीकार करता है कि राज्य को ईश्वर ने मनुष्य के पाप के उपचार के रूप में स्थापित किया है अतः उसकी आज्ञा का पालन होना चाहिए। मनुष्य की बुरी प्रवृत्तियों के विरोध के लिए ही भगवान् द्वारा इसका निर्माण किया गया है। राजा ईश्वर का प्रतिनिधित्व करता है। किन्तु देवीय उत्पत्ति वाला न होने पर भी यह जैतान का राज्य है और इसकी सृष्टि का रहस्य यही है कि इसमें रहते हुए नागरिक कर्तव्य-पालन द्वारा अपने-आप की पाप-कालिमा में रक्षा कर सकें। इस तरह आंगस्टाइन के अनुसार राज्य मनुष्य को पाप से मुक्ति दिलाने का एक प्रमुख साधन है। आंगस्टाइन देवीय उत्पत्ति के कारण राज्य की आज्ञाओं को मानने का समर्थन करते हुए यह मत भी प्रकट करता है कि यदि वे आज्ञाएँ धर्म-विरुद्ध हो तो उनका पालन नहीं होना चाहिए।

यूनानी दार्शनिकों और सिसरो आदि के इन विचार में आंगस्टाइन ने अमहमनि प्रकट की है कि 'राज्य का आधार न्याय है।' सांसारिक राज्य पर शांतान का स्वामित्व होने से उसमें न्याय नहीं रह सकता। सांसारिक राज्य अन्याय पर प्रनिष्ठित है, अन्य राज्यों के अधिकारों का अपहरण करने वाला है और ईश्वरीय अधिकारों का उल्लंघन करता है। आंगस्टाइन के अनुसार राज्य गैर-ईसाई भी हो सकता है, जबकि न्याय केवल ईसाई राज्य में ही मिलता है। अतः न्याय वास्तव में राज्य का गुण नहीं है अपितु चर्च का गुण है। चर्च की मत्ता राज्य की मत्ता से श्रेष्ठ है।

प्राग्भिक चर्च पिताम्यों (Church Fathers) के समान सन्त आंगस्टाइन राज्य को अनावश्यक बुराई नहीं मानता। राज्य चर्च के लिए अनावश्यक है क्योंकि चर्च की भूमि और भवन की पूर्ति तो राज्य द्वारा ही की जाती है।

आंगस्टाइन के सम्पत्ति एवं दासता सम्बन्धी विचार—अन्य चर्च पिताम्यों की भाँति सन्त आंगस्टाइन द्वारा भी सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकारों का समर्थन किया गया है। वह सम्पत्ति को एक स्वाभाविक सन्स्था न मानकर परम्परागत सन्स्था मानता है। उसकी मान्यता है कि सम्पत्ति के अधिकारों की प्राप्ति केवल राज्य द्वारा ही हो सकती है और सम्पत्ति के अभाव में व्यक्ति सांसारिक एवं आध्यात्मिक कर्तव्यों का ठीक ढंग से पालन नहीं कर सकता। शान्ति और व्यवस्था की रक्षा के लिए निजी सम्पत्ति आवश्यक है; किन्तु साथ ही उसकी यह भी धारणा है कि मनुष्य को केवल अपनी ही सम्पत्ति रखने का अधिकार है जितनी उसके लिए आवश्यक है। आवश्यकता में अधिक सम्पत्ति का प्रयोग जन-कल्याण के लिए होना चाहिए।

सन्त आंगस्टाइन दासों को निजी सम्पत्ति का ही एक रूप समझता है और इसीलिए यूनानी विचारकों की भाँति ही उसने भी दास-प्रथा का अनुमोदन किया है। लेकिन दास-प्रथा के आंगस्टाइन और अरस्तू द्वारा समर्थन के कारण एकदम भिन्न है। आंगस्टाइन अरस्तू के समान दास-प्रथा को स्वाभाविक नहीं मानता है। उनका यह विश्वास नहीं है कि स्वभावतः कुछ मनुष्य स्वामी और कुछ दास होते हैं।

उसके मत में दासता मनुष्य के पाप कर्मों का वह फल होता है जो मनुष्य को ईश्वर द्वारा प्रदान किया जाता है। दासता को वह पाप का दैविक प्रतिकार समझता है। मनुष्य जो पाप करता है उसी के प्रतिकार स्वरूप उसे दासवृत्ति करनी पड़ती है। यदि मनुष्य पाप न करता तो ईश्वर दासता की व्यवस्था न करता। वास्तव में मनुष्य के पतन ने उसे उस समानता से वंचित कर दिया जो भगवान् आरम्भ में स्थापित करना चाहता था। ऑगस्टाइन के अनुसार जहाँ दासता मनुष्य के पापों का ईश्वरीय उपचार है, वहाँ वह उनके लिए दण्ड भी है। मनुष्य जो कुछ अपराध करता है उसके लिए दासवृत्ति दण्ड के साधन के रूप में उसे भेजनी पड़ती है। स्वामी की शुद्ध हृदय से सेवा करके व्यक्ति दासता से मुक्त हो सकता है।

ऑगस्टाइन के दासता सम्बन्धी उपरोक्त विचार तर्क-संगत प्रतीत नहीं होते। एक स्थान पर तो वह सम्पूर्ण जाति को पापी घोषित करता है तो दूसरे स्थान पर इस बात को ध्यान में न रखकर दास-प्रथा को पाप का दण्ड घोषित करता है। ऑगस्टाइन कहता है कि मनुष्य को पाप का शोध करने के लिए दासता करनी चाहिए। इसका अर्थ यह हुआ कि अपने प्रथम अपाचार के कारण सम्पूर्ण समाज को दासवृत्ति करनी चाहिए। परन्तु प्रत्यक्ष रूप में यह सम्भव नहीं है।

सत्र ऑगस्टाइन का प्रभाव—सत्र ऑगस्टाइन की पुस्तक 'दि सिटी ऑफ गॉड' तथा उसकी विचारधारा अनेक शताब्दियों तक यूरोप के विचारकों को प्रभावित करती रही। सेबाइन के शब्दों में, "समीक्ष्य युग का सबसे महत्त्वपूर्ण ईसाई विचारक ग्रिगोरियस का महान् शिष्य सत्र ऑगस्टाइन था। उसका दर्शन केवल थोड़ा-सा ही व्यवस्थित था। लेकिन, उसने प्राचीनकाल के ज्ञान-विज्ञान को आत्मसात् कर लिया था। यह ज्ञान-विज्ञान उसके द्वारा ही मध्य युग में पहुँचा। उसकी रचनाएँ विचारों की खान थीं जिसे बाद के कैथोलिक और प्रोटेस्टेंट विचारकों ने खोदा है। उसका सबसे महत्त्वपूर्ण विचार एक ईसाई राज्य का सिद्धान्त है। उसने इतिहास के एक विशिष्ट दर्शन का भी प्रतिपादन किया है। इस दर्शन के अनुसार वह राज्य मनुष्य के आध्यात्मिक विकास का चरमोत्कर्ष है। ऑगस्टाइन की प्रामाणिकता के कारण यह सिद्धान्त ईसाई विचारधारा का एक अविच्छेद्य अंग बन गया। वह सिद्धान्त मध्ययुग में तो चला ही चला, आधुनिक काल तक चलता आया है। इस विषय पर रोमन कैथोलिक ही नहीं, प्रत्युत् प्रोटेस्टेंट भी सत्र ऑगस्टाइन के विचारों से प्रभावित रहे हैं।"

सत्र ऑगस्टाइन ने चार्लेमैन तथा ओटो महान् (Charlemagne and Otto the Great) के विचारों को आधार प्रदान किया जिसके ऊपर पवित्र रोमन साम्राज्य का भव्य भवन बना। उसने सार्वभौमिक सत्ता को मानकर सकीर्ण राज्य सत्ता सम्बन्धी सीमा को लाँचा। आज का सार्वभौमिक समाज उसके विचारों से विशेष रूप से प्रेरित है। ऑगस्टाइन ने अप्रत्यक्ष रूप से चर्च की श्रेष्ठताओं का स्पर्श किया और साथ ही राज्य एवं चर्च में पारस्परिक सहयोग पर बल दिया। वास्तव में रचनात्मक धर्म के इस महान् प्रणेता ने नवीन युग का प्रवर्तन किया।

मध्ययुग की अनेक परिभाषाएँ की गई हैं। किन्तु दरप्रसल उसकी सर्वोत्तम परिभाषा यही है कि 'यह ग्रॉगस्टाइन के विचारों के साथ प्रारम्भ होता है और इनकी समाप्ति के साथ ही इसका अन्त हो जाता है।'¹ ग्रॉगस्टाइन की रचनाएँ और उसके विभिन्न विचार विद्वानों के लिए चिन्तन और प्रेरणा के स्रोत बने रहे। विख्यात पोप ग्रेगरी सप्तम (1073-1085 ई.), इन्नोसैंट तृतीय (1161-1216) तथा बेनीफेस अष्टम (1294-1303) ने उसके विचारों का अनुसरण किया। टॉमस एक्वीनास (1225-1274 ई.), दान्ते (1265-1321 ई.), विक्सिफ (1327-1384 ई.), एब ग्रेजियस आदि प्रसिद्ध विचारक बड़ी सीमा तक ग्रॉगस्टाइन के ऋणी हैं। इथोडियस, कोलोना, माटिन लूथर एव ग्रन्थ विद्वान भी किसी न किसी रूप में ग्रॉगस्टाइन के विचारों से प्रभावित हुए थे। 19वीं शताब्दी में भी ग्लेडस्टोन (Gladstone) ने कहा था कि राज्य की भी आत्मा होती है जो झूठ और सच में अन्तर बताती है। ग्रॉगस्टाइन के प्रभाव की दशति हुए गेटेल (Gottell) ने लिखा है—'ग्रॉगस्टाइन के कार्य का महत्त्व यह था कि उसने चर्च को उसके इतिहास के एक घोर संकट में एक सुनिश्चित और व्यवस्थित विचारधारा प्रदान की, उसके अस्तित्व को स्पष्टता और अपनापन दिया और उसके उद्देश्य को आत्म चेतना मूलक बनाया। जब चर्च ने अपने प्रशासकीय ढाँचे को विकसित करके सांसारिक कार्यों की ओर अधिक ध्यान दिया तो उसके लिए शक्ति के उस शिखर पर पहुँचना निश्चित हो गया जिसका प्रतिनिधित्व आये चलकर पोप ने किया।'²

ग्रेगरी महान्

(Gregory the Great, 540-604 A. D.)

ग्रेगरी महान् चर्च-पितामहों की कोटि में अन्तिम हुआ। सत अम्ब्रोज और सत ग्रॉगस्टाइन ने चर्च की स्थायित्व स्वाधीनता पर जोर दिया था, पोप ग्रेगरी महान् ने भी उस परम्परा को कायम रखा। रोम के बिशप पद की शक्ति और सम्मान को अत्यन्त ऊँचा उठाने का ध्येय पश्चिमी रोमन चर्च के इसी दिग्गज धर्माचार्य को है। रोम के अत्यन्त सम्भ्रान्त और सम्पन्न कुल में जन्म लेने तथा कानून से सुशिक्षित होने के कारण प्रारम्भ में उसे रोम का प्रधान शासक (Prefect) बनने का सौभाग्य मिला। लेकिन अपने पिता की मृत्यु के बाद वह ईसाई लाघु हो गया और उसने अपनी सम्पूर्ण सम्पत्ति और भूमि 7 मठों (Monasteries) को स्थापित करने हेतु दे दी। 590 ई में वह पोप चुना गया। उस समय इटली एवं पश्चिमी रोमन साम्राज्य की दशा अत्यन्त शोचनीय थी। इटली में लम्बाड लोग उत्पात मचा रहे थे और सन्नाटों की दुर्बलता तथा मूरों के हमलों के कारण अफ्रीका धराजकता का स्थल बना हुआ था। इंग्लैंड का सेक्सन-घाक्रमणों के कारण बुरा हाल था। वहाँ ईसाइयत मिटती-सी जा रही थी। बिशप नैतिक पतन के शिकार हो गए थे। फ्रांस भी उत्तरी एव दक्षिण राजाओं के संघर्ष का शीकायत बना हुआ था।

1 Murray : The History of Political Science from Plato to the Present.

2 Gottell : History of Political Thought, p. 103.

ऐसी विक्ट घड़ियों में ग्रेगरी 13³ वर्ष तक रोम का कर्णधार बना रहा । सन्त ग्रेगरी ने लम्बाइों के खिलाफ इटली को रखा करने में अनूवं सफलता प्राप्त की । पश्चिमी यूरोप एवं उत्तरी अफ्रीका में न्याय तथा मुशासन के समर्थक के रूप में उनकी स्थिति बहुत अधिक हैली । उनके प्रभाव के फलस्वरूप रोमन चर्च की प्रतिष्ठा बढ़ गई ।

लौकिक शासकों की दुर्बलता ने ग्रेगरी महान् को इस बात के लिए विवश कर दिया कि वह राजनीतिक शासकों के कर्त्तव्यों को धारण करे । उसने मध्य इटली का शासन वास्तविक रूप से अपने हाथ में ले लिया तथा अपने पत्रों द्वारा इटली के पादरियों को धर्म के साथ अनेक लोक कल्याणकारी कार्यों को करने का प्रभावकारी परामर्श दिया । इटली में सम्राट के राज्यपाल (Exarch) की प्रेरणा से रावेन्ना के आर्क बिशप ने पहले ग्रेगरी के आदेशों को नहीं माना लेकिन कुछ समय बाद उसे यह लिखना पड़ा—“मैं उस पवित्रतम पोप का विरोध करने का साहस कैसे कर सकता हूँ जो सर्वभौम चर्च को अपनी आज्ञाएँ देता है ।” वास्तव में ग्रेगरी ने रोम के पोप की प्रभुता और सत्ता का क्षेत्र बड़ा ही विशाल और सर्वमान्य बना दिया । ग्रेगरी के हाथ में एक बहुत बड़ी लौकिक एवं धार्मिक शक्ति थी तथापि उसने राज्य को चर्च के अधीन नहीं किया बल्कि राजा-पालन के कर्त्तव्य का समर्थन किया । सेबाइन का कहना है कि “धर्माचार्यों में एकमात्र ग्रेगरी ही ऐसा विचारक है जो राजनीतिक शक्ति के आदेशों का मविनय भाव से पालन करने पर जोर देता है । ग्रेगरी का यह विचार मालूम पड़ता है कि दुष्ट शासकों की आज्ञा का भी मूक होकर मविनय भाव में पालन करना चाहिए । इस बात को तो अन्य ईसाई लेखक भी स्वीकार कर लेते कि दुष्ट शासकों की आज्ञा का पालन होगा चाहिए लेकिन वह आज्ञापालन चुपचाप निष्क्रिय भाव में हो, इसको कोई स्वीकार नहीं करता । ग्रेगरी ने अपने 'Pastoral Rule' नामक ग्रन्थ में इस बात पर विचार किया है कि बिना अपने धनुषधियों को बिना प्रकार की शिक्षा दें ? इस पुस्तक में अपने यह भी जोर देकर कहा है कि प्रजाजनो को न केवल अपने शासकों की आज्ञाओं का पालन ही करना चाहिए प्रत्युत उन्हें अपने शासकों के जीवन की न तो आज्ञाचरणा ही करनी चाहिए न उनके मन्थन में कोई निर्णय ही देना चाहिए ।”¹

“यदि शासकों के कार्य दीर्घपूर्ण हो नव भी उन्हें मुँह की तलवार से काटना नहीं चाहिए । यदि कभी गलती में जवान उनकी आज्ञाचरणा भी करने में नो हृदय हो पश्चाताप की भावना में नत हो जाना चाहिए ताकि जवान भी अपनी गलती मान ले । यदि जवान अपने ऊपर की शक्ति की आज्ञाचरणा करती है तो उसे उस ईश्वर के निर्णय में भय स्वाना चाहिए जिन्हें उस शक्ति को स्थापित किया है ।”²

ग्रेगरी के द्वारा प्रतिपादित उपर्युक्त विचार आज की परिस्थितियों में बड़ा ही अन्वयाभाविक लगता है । सिन्धु जामन की पवित्रता का यह सिद्धान्त तत्कालीन युग

1 सेबाइन राजनीतिक दर्शन का इतिहास, पृष्ठ 1, पृष्ठ 178.

2 Carlyle : A History of Medieval Political Theory in the West, Vol I, p. 152.

की उन घड़ियों में अस्वाभाविक नहीं था जब सम्राटों द्वारा चर्च के नियन्त्रण की अपेक्षा अराजकता एक अधिक बड़े खतरे के रूप में मुँह बाएँ खड़ी थी। फिर भी ग्रेगरी प्रत्येक परिस्थिति में कौरा मूक दार्शनिक बनना स्वीकार नहीं करता। वह उन कार्यों का विरोध करता है जिन्हें वह अधार्मिक समझता है। लेकिन वह आज्ञा का पालन करने से मुँह नहीं मोड़ता। "उसका विचार यह प्रतीत होता है कि सम्राट का अवैध कार्य करने का भी अधिकार है बसतों कि वह निन्दा करने के लिए तैयार हो। शासक की शक्ति ईश्वर की शक्ति है। सम्राट से बड़ा केवल ईश्वर है और कोई नहीं। शासक के कार्य अन्तिम रूप से ईश्वर तथा उसकी अन्तरात्मा के बीच में है।"¹

दो तलवारों का सिद्धान्त

(The Theory of Two Swords)

यूनानी और रोमन विचारकों ने व्यक्ति के जीवन की एकता पर बल देते हुए भौतिक और आध्यात्मिक-जीवन को एक-दूसरे से पृथक् नहीं किया था और न ही यह कहा था कि दोनों प्रकार के जीवन की पूर्णता के लिए दो अलग-अलग ढंग के सामाजिक समूह होने चाहिए। उनका विचार था कि राज्य प्रत्येक दृष्टि से पूरा और पर्याप्त सस्था है जिसके द्वारा मनुष्य का भौतिक एवं आध्यात्मिक दोनों ही प्रकार का जीवन पूर्ण हो सकता है। ईसाई चर्च की स्थापना से राजनीतिक विचारों में क्षेत्र में एक नई क्रान्ति हो गई। चर्च के सस्थापकों के युग में ईसाई विचारकों ने एक दोहरे संगठन की आवश्यकता प्रकट की। यह दोहरा संगठन दो प्रकार के मूल्यों की रक्षा के लिए आवश्यक था—लौकिक मूल्यों या हितों के लिए और आध्यात्मिक मूल्यों अथवा हितों के लिए। उन्होंने कहा कि आध्यात्मिक हित और शाश्वत मुक्ति चर्च के विषय है और वे धर्माचार्यों की शिक्षा के अन्तर्गत आते हैं। सांसारिक अथवा लौकिक हित तथा शान्ति, व्यवस्था और न्याय की रक्षा नागरिक शासन के विषय है और शासकों द्वारा इन उद्देश्यों की पूर्ति का प्रयास किया जाता है। उन्होंने स्पष्ट रूप से कहा कि मनुष्य की दोहरी प्रकृति है और उसका दोहरा जीवन-लक्ष्य है। अपने शारीरिक एवं भौतिक हितों तथा सांसारिक शान्ति एवं समृद्धि का उपभोग करने के लिए मनुष्य को राज्य का शासन स्वीकार करना चाहिए, अपनी आत्मिक उन्नति एवं मोक्ष प्राप्त करने के लिए उसे चर्च के अनुशासन में रहना चाहिए।

स्पष्ट है कि ईसाई विचारकों ने बतलाया कि मनुष्य दो विभिन्न शक्तियों के अधीन है, दो तलवारों के अधीन है क्योंकि तलवार शासन-शक्ति का प्रतीक है। इन प्रारम्भिक चर्च पिताओं ने कहा कि परमात्मा ने, जो समस्त शक्तियों का स्रोत है एक तलवार सम्राट को दी है और दूसरी पोप को। इससे प्रमु ईसा ने यह प्रदर्शित किया है कि ससार में दो प्रकार की सत्ताएँ या शक्तियाँ हैं—राज्य और चर्च। इन दोनों सत्ताओं के मध्य पारस्परिक महायत्ता का भाव रहना चाहिए।

किन्तु इसका यह अभिप्राय नहीं है कि यदि चर्च में भ्रष्टाचार आ जाए तो राज-सत्ता हस्तक्षेप नहीं करे और, यदि अराजकता उत्पन्न हो तो चर्च हस्तक्षेप नहीं करे। वैसे सामान्यतः दोनों क्षेत्राधिकारों को अलग-अलग रहना चाहिए और उन्हें एक दूसरे की मर्यादा की रक्षा करनी चाहिए। ईसा की इस उक्ति से कि 'लौकिक विषयों में राजा का एवं आत्मिक विषयों में ईश्वर के आदेश का पालन करो' यह स्पष्ट है कि राज्य और चर्च में किसी प्रकार के संधर्ष की प्राप्ति नहीं की जानी चाहिए और यह विश्वास किया जाना चाहिए कि दोनों में पूर्ण शान्ति और सहयोग रहे।

दो तलवारों अथवा सत्ताओं के उपर्युक्त सिद्धान्त को सन्त ग्राॅगस्ट इन के बाद पाँचवीं शताब्दी के अन्त में पोप गिलेशियस प्रथम (Pope Gelasius I, 492-496) ने अत्यन्त प्रभावशाली और कानूनी भाषा में प्रतिपादित किया। उसने इस सिद्धान्त का प्रामाणिक विवेचन प्रस्तुत किया। उसकी धारणा थी कि धर्म-सिद्धान्त के विषय में सम्राट को अपनी इच्छा चर्च के आदेश के अधीन रखनी चाहिए। धार्मिक मामलों में सम्राट का कर्तव्य बिशपों से कुछ सीखना है, उन्हें सिखाना नहीं। जहाँ तक सौंसारिक विषयों का सम्बन्ध है बिशपों को सम्राट द्वारा बनाए हुए कानूनों का पालन करना चाहिए। गिलेशियस ने सम्राट अनस्टेसियस (Anastasius) को जो शब्द लिखे, उनमें उसका मन्तव्य एकदम स्पष्ट हो जाता है—“महान् सम्राट, इस मसाले पर दो शक्तियाँ—बिशपगण तथा राजाओं का शासन है। इन दोनों में पावरियों का उत्तरदायित्व अधिक भारी है, क्योंकि उन्हें स्वयं राजाओं के कार्यों के लिए भी ईश्वर को हिसाब देना है” ... तुम्हें अज्ञापूर्वक बिशपगण के सामने मिर भुक्ताना चाहिए जो धार्मिक विषयों के संचालन के लिए उत्तरदायी हैं; मुक्ति मार्ग पर चलने के लिए तुम्हें उनकी शरण में जाना चाहिए और समस्त धार्मिक सत्कारों की प्राप्ति तथा प्रशासन में, तुम्हें यह स्वीकार करना चाहिए कि तुम्हारा धर्म आदेश देना नहीं बल्कि उनके आदेशों का पालन करना है” ... ऐसे समस्त विषयों में तुम्हें उनके निर्णय पर निर्भर करना चाहिए और उनसे अपनी इच्छा का पालन कराने का तुम्हें कोई अधिकार नहीं है” ... समस्त लौकिक व्यवहार में धर्माधिकारीगण तुम्हारे कानूनों का पालन करते हैं क्योंकि वे जानते हैं कि तुम्हें अपनी शक्तियाँ ऊपर से मिली हुई हैं।” गिलेशियस ने आग्रह किया कि जहाँ प्राध्यात्मिक मामलों का सम्बन्ध हो, धर्माचार्यों के लिए धार्मिक प्रदालतों में मुकदमा चलना चाहिए, लौकिक प्रदालतों में नहीं।

सेनाइन का कहना है कि “इस व्यावहारिक निष्कर्ष के पीछे जो दार्शनिक सिद्धान्त था, वह सन्त ग्राॅगस्टाइन की शिक्षा के अनुसार था। सन्त ग्राॅगस्टाइन के मत से प्राध्यात्मिक शासन और लौकिक शासन का भेद ईसाई धर्म का एक आवश्यक अंग था। फलस्वरूप ईसाई धर्म का अनुसरण करने वाले प्रत्येक शासन के लिए यह एक नियम था। प्राध्यात्मिक और लौकिक सत्ता का एक ही हाथ में सम्मिश्रण ईसाई धर्म के विरुद्ध है। ईसा के अवतार के पूर्व तो यह सम्भवतः विधि सम्मत ही

सकता था, लेकिन अब यह स्पष्ट रूप से शतान का कार्य है। मनुष्य की दुर्बलता और प्राकृतिक अभिमान तथा अहंकार को, कुचलने के लिए ईसा ने दोनों शक्तियों को अलग-अलग कर दिया था। ईसा मसीह ने स्वयं राजकीय और आध्यात्मिक शक्ति का एक साथ प्रयोग नहीं किया। ईसाई धर्म के अनुसार एक व्यक्ति का एक ही समय में राजा और पादरी होना गैर-कानूनी है। हाँ, यह आवश्यक है कि दोनों शक्तियों को एक दूसरे की जरूरत है।¹

इस तरह स्पष्ट है कि सार-रूप में दो तलवारों के सिद्धान्त का अभिप्राय यह है कि सम्पूर्ण मानव जाति एक समाज है, किन्तु उसकी दो प्रकार की (आध्यात्मिक एवं भौतिक) आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए ईश्वर ने दो सत्ताओं का सृजन किया है—एक आध्यात्मिक सत्ता का और दूसरी लौकिक सत्ता का। दोनों का अपना अलग-अलग क्षेत्र है और अपने-अपने क्षेत्र में दोनों स्वतन्त्र हैं; किन्तु दोनों को एक दूसरे की सहायता करनी चाहिए और यह उचित है कि दोनों एक दूसरे के अधिकारों का सम्मान करें। हाँ, असाधारण परिस्थिति में एक सत्ता, दूसरी सत्ता के क्षेत्र में हस्तक्षेप कर सकती है।

मध्य युग में अनेक शताब्दियों तक इस सिद्धान्त की स्थिति इसी रूप में बनी रही और राज्य तथा चर्च में कोई पारस्परिक सघर्ष नहीं हुए। किन्तु शत्रु-शत्रुः राज्य और चर्च के प्रति दोहरी निष्ठा के कारण अनेक विवाद उत्पन्न होने लगे। ग्यारहवीं शताब्दी के उत्तर-काल में पवित्र रोमन सम्राट हेनरी चतुर्थ और पोप ग्रेगरी सप्तम के मध्य अनेक विवाद उत्पन्न हो गए, जिनके मूल में दो तलवारों का सिद्धान्त ही था। चूंकि चर्च और राज्य दोनों एक ही समाज पर शासन करते थे, और दोनों के क्षेत्र पूर्णतः सुरक्षित नहीं थे, इसलिए झगड़े अनिवार्य हो गए। झगड़ा बिशपों की नियुक्ति को लेकर हुआ। पहले से ही बिशपों की नियुक्ति लौकिक शासक करते आए थे। बिशप लोग चर्च की भूमि का प्रबन्ध किया करते थे। उनकी स्थिति राजा के सामन्तों के बराबर समझी जाती थी। लेकिन ग्रेगरी सप्तम ने यह मत स्थिर किया कि चर्च एक स्वतन्त्र सस्था है, अतः बिशपों की नियुक्ति भी पोप द्वारा ही होनी चाहिए। यह विवाद अपनी चरम सीमा पर पहुँच गया—इतना कि पोप ने पवित्र रोमन सम्राट को ईसाई समाज से बहिष्कृत कर दिया और उसके ईसाई न रहने की घोषणा भी कर दी।

इस स्थिति का बड़ा ही अनर्थकारी परिणाम हुआ। सारी प्रकार ईसाई धर्म को मानने वाली थी; लेकिन अब वह गैर-ईसाई सम्राट की आज्ञाओं का पालन करने के लिए बाध्य नहीं थी। अब यदि वह ईसाई धर्म से बहिष्कृत सम्राट के आदेशों की अवहेलना कर देती तो भी इसे पाप नहीं समझा जाता। सम्राट ने इस स्थिति का विरोध किया और यह घोषणा की कि मुझे मेरी सत्ता ईश्वर से मिली है, इसलिए मैं स्वतन्त्र हूँ। पोप मेरे अधिकार क्षेत्र में हस्तक्षेप नहीं कर सकता।

राज्य और चर्च के मध्य विवाद बढ़ता ही गया। चूंकि पोप आध्यात्मिक जीवन का नियामक था, अतः वह सम्राट को उसके अवैध कार्यों के लिए धार्मिक दण्ड दे सकता था। इस अधिकार की आड़ लेकर पोप के समर्थकों ने एक कदम और आगे बढ़ाया। उन्होंने यह सिद्ध करने की कोशिश की कि राजा की सत्ता का अन्तिम स्रोत चर्च है और दोनों तलवारों वास्तव में चर्च की ही हैं। उन्होंने कहा कि चर्च ने ही अपनी तलवार (शक्ति) राज्य को अपनी ओर से प्रयोग करने के निमित्त दे रखी है जिसे जब चाहे तब वह राज्य से पुनः वापिस ले सकता है। पोप के अनुयायियों ने यह भी घोषणा की कि चर्च की सम्पत्ति राज्य के अधिकार क्षेत्र में नहीं है। जब फ्रांस के राजा ने चर्च की सम्पत्ति पर कर लगाना चाहा तो पोप के समर्थकों ने न केवल उपर्युक्त मत ही प्रकट किया, बल्कि यह भी कहा कि राजा की सम्पत्ति पर भी पोप का पूरा-पूरा अधिकार है और राजा द्वारा उसका प्रयोग करने के लिए पोप की स्वीकृति प्राप्त करना आवश्यक है। इस विवाद में और बाद में जाकर बवारिया के लुई एवं पोप के मध्य उठने वाले विवाद के दौरान राज्य की ओर से यह तर्क उपस्थित किया गया कि चर्च का सम्बन्ध केवल आध्यात्मिक जीवन से है। अतः उसे केवल धर्म सम्बन्धी कार्यों तक ही अपने अधिकारों का प्रयोग करना चाहिए। इस सिद्धान्त का सर्वोत्तम प्रतिपादन अथवा पोपण मासिलियो ने किया, जिसकी चर्चा आगे यथास्थान की जाएगी।

वास्तव में दो तलवारों के सिद्धान्त ने मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन पर तो गहरा प्रभाव डाला ही, लेकिन यूरोप की राजनीतिक विशेषताओं को निर्धारित करने में भी बड़ा योग दिया। "मध्य युग में मुख्य प्रश्न दोनों सत्ताओं के आपसी सम्बन्ध का था लेकिन इसका प्रभाव सुदूर व्यापी हुआ। आध्यात्मिक स्वतन्त्रता के विश्वास और आध्यात्मिक स्वतन्त्रता के अधिकार ने ही आधुनिक काल के व्यक्ति-अधिकार और व्यक्ति-स्वातन्त्र्य के विचारों को जन्म दिया।"¹

ईसाइयत की देन

(The Contribution of Christianity)

(1) पाश्चात्य विचार एवं सस्कृति को ईसाइयत की प्रमुखतम देन यह है कि इसने मनुष्य के भौतिक एवं आध्यात्मिक हितों में एक स्पष्ट विभाजन किया है। इसके अनुसार मनुष्य का दो तत्वों से निर्माण हुआ है—शरीर और आत्मा। शरीर का हित आत्मा के हित से भिन्न होता है। शरीर के रूप में मनुष्य—इन्द्रिय सुख, सांसारिक शक्ति एवं समृद्धि आदि की कामना करता है। आत्मा के रूप में वह पाप से मुक्ति और मोक्ष की प्राप्ति चाहता है। प्रथम को वह भौतिक अथवा लौकिक समाज का सदस्य होकर एवं उसके आदेशों का पालन करके पा सकता है, जबकि दूसरे को ईसाई चर्च की सदस्यता एवं ईश्वर की अनुकम्पा द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है। यद्यपि दोनों के प्रति निष्ठा रखना व्यक्ति का कर्तव्य है, किन्तु

कभी-कभी भक्ति और राज्य-भक्ति में संघर्ष की स्थिति हो जाती है। ऐसे संघर्ष में चर्च की भक्ति अथवा पारलौकिक हित का स्थान प्रथम होना चाहिए। सार यह है कि "रोमन साम्राज्य के केन्द्र बिन्दु पर ही एक दैविक चर्च की स्थापना करके ईसाई धर्म ने एक नई बात उत्पन्न की। उसने एक ऐसे और सर्वथा नवीन समाज की धारणा को जन्म दिया जो राज्य के सामने खड़ा हुआ उससे स्वतन्त्र रह कर कार्य करने का दावा कर रहा था।"

(2) ईसाइयत ने जीवन के आध्यात्मिक मूल्यों की प्राप्ति को राज्य के कार्य-क्षेत्र से पृथक् कर दिया। ईसाइयत ने राज्य के कार्य-क्षेत्र को सीमित करते हुए कहा कि उसका कार्य केवल लौकिक या भौतिक कार्यकलापों की देखभाल करना है, मनुष्य की आत्मिक उन्नति से उसका कोई सम्बन्ध नहीं है। इस क्षेत्र में उसकी सहायता के लिए धर्म है।

(3) ईसाइयत ने मानव के भौतिक हितों की अपेक्षा उसके आत्मिक कल्याण पर अधिक महत्त्व देते हुए यह शिक्षा दी कि आध्यात्मिक हितों की पूर्ति किए बिना जीवन को शुभ नहीं कहा जा सकता।

(4) परमात्मा के पितृत्व और मनुष्य के भ्रातृत्व के अपने सिद्धान्त द्वारा ईसाइयत ने मानव-समानता के स्टोइक सिद्धान्त को साकार रूप दिया। उसने मनुष्य के व्यक्तित्व का सम्मान करने का संदेश देते हुए माँग की कि उसे साध्य समझा जाना चाहिए, साधन नहीं। ईसाइयत का प्रेम-सिद्धान्त स्टोइकवाद तथा मानवतावाद दोनों का अतिरूपण कर गया। उसका कठणशील तथा समता प्रधान दृष्टिकोण सभी से पारश्चात्य संस्कृति का एक अभिन्न अंग बना हुआ है।

ग्रन्ततः सेवान के शब्दों में कहा जा सकता है कि, "ईसाई चर्च का एक ऐसी संस्था के रूप में जिसे मनुष्य के आत्मिक विषयों के ऊपर राज्य से स्वतन्त्र रह कर शासन करने का अधिकार हो, अम्युदय होना पारश्चात्य यूरोप के इतिहास में, राजनीति और राजनीतिक दर्शन के दृष्टिकोण से, एक क्रान्तिकारी घटना थी।"

मध्यकालीन स्कूल : टॉमस एक्वीनास और उसका विद्यानुराग, मार्सिलियो ऑफ़ पेडुआ, आदि

(The Medieval School : Thomas Aquinas and his
Scholasticism, Marsilio of Padua, etc.)

मध्यकालीन राजनीतिक चिन्तन की पृष्ठभूमि

(The General Background of Medieval Political Thought)

रोमन साम्राज्य की गोधूलि पर यूरोपीय इतिहास में जिस नवीन प्रध्याय का आरम्भ हुआ, राजनीतिक विचार की दृष्टि से उसे मध्ययुग (Medieval Period) कहा जाता है। मध्यकाल के आरम्भ होने की तिथि विवादास्पद है। यहाँ हमारे लिए इतना जानना काफी है कि प्राचीनकाल के अन्त और मध्यकाल के आरम्भ की सूचना देने वाली घटना जर्मन एव ट्यूटन जातियों की पश्चिमी रोमन साम्राज्य पर विजय है। मध्ययुग के 'आरम्भ' की अनिश्चितता के समान ही उसके 'अन्त' का भी ठीक-ठीक निश्चय नहीं हो पाया है, क्योंकि इस युग की भिन्न-भिन्न देशों में भिन्न-भिन्न समय पर समाप्ति हुई थी। फिर भी राजनीतिक विचार की दृष्टि से इसका अन्त सामान्यतः मैकियावेली (1469-1527) के साथ माना जाता है। मैकियावेली को राजदर्शन के विद्वान् मध्यकाल के अन्तिम और आधुनिक काल के प्रथम राजनीतिक विचारक की दृष्टि से स्वीकार करते हैं। ईसा के जन्म से मैकियावेली तक फंला हुआ लगभग 1500 वर्ष के इस युग का राजदर्शन के इतिहास में अपना विशेष महत्त्व है। प्रस्तुत प्रसंग में सर्वप्रथम हम उन प्रधान तत्त्वों का उल्लेख करेंगे जिन्होंने मध्ययुगीन राजनीतिक विचारों पर अपना प्रभाव डाला। ये तत्त्व निम्नलिखित थे—

- 1 ट्यूटन (जर्मन) जातियों के विचार।
- 2 सामन्तवाद।
- 3 पोप की शक्ति का विकास।
- 4 पवित्र रोमन साम्राज्य।
- 5 राष्ट्रीयता की भावना का अन्वुदय।

1. ट्यूटन (जर्मन) जातियों के राजनीतिक विचार (The Political Ideas of the Teutonic People)

दुर्दान्त ट्यूटन जाति ने न केवल अस्त होते हुए रोमन साम्राज्य के सूर्य को पूर्णतः अस्त कर दिया बल्कि पाश्चात्य जगत् को नवीन राजनीतिक विचार भी प्रदान किए। ट्यूटन जाति अपने साथ जो कुछ लाई और रोमनो से उसे जो कुछ उत्तराधिकार में मिला, उन दोनों की परस्पर क्रिया-प्रतिक्रिया के कारण ही उस सामन्तवाद का जन्म हुआ जिसका वर्णन हम आगे करेंगे। रोमन साम्राज्य को पदाक्रान्त करने के बाद ट्यूटन जातियों ने जहाँ-कहीं भी शासन-सत्ता स्थापित की वही ये अपनी राजनीतिक परम्पराएँ और सस्थाएँ लेते गए। इन ट्यूटन जातियों में प्रमुख फ्रैंक, सैक्सन, एंगल तथा जूट, ब्रलमन तथा बर्मैण्डियन, बडाल, सुएव तथा लम्बार्ड जातियाँ थीं। पाश्चात्य यूरोप में जो वर्तमान राज्य पाए जाते हैं, उनमें से अधिकांश के निर्माण में इन्हीं जातियों का विशेष भाग रहा है और आज भी इन पर उनके राजनीतिक विचारों की स्पष्ट छाप परिलक्षित है।

ट्यूटन जातियों ने जिन प्रमुख राजनीतिक विचारों को पुष्पित किया वे संक्षेप में निम्नलिखित हैं—

(1) वैयक्तिक स्वतन्त्रता—ट्यूटन (जर्मन) लोग राज्य की तुलना में व्यक्ति को गौरवपूर्ण स्थान प्रदान करते थे। इसका मुख्य कारण यह था कि वे लोग योद्धा थे और उनके लिए यह सम्भव नहीं था कि वे व्यक्ति की शौर्य-भावना का अनादर करें। आइडम्स के शब्दों में, “उनके हृदय में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और राज्य की तुलना में व्यक्ति के मूल्य और महत्त्व का बहुत बड़ा सम्मान था।” वैयक्तिक महत्त्व का यह भाव उनकी न्याय-व्यवस्था में भी स्पष्टतः अभिव्यक्त होता था। वे अपराधी को सजा देने का कार्य राज्य का नहीं मानते थे। वे अपराधी को उस व्यक्ति को सौंप देते थे जिसके प्रति अपराध किया गया हो। इस तरह केवल वही व्यक्ति अपराधी को दण्ड देता था जिसे क्षति पहुँचती थी। यह विचार उस समय भी प्रचलित रहा जब अपराधी को दण्ड देना राज्य का धर्म माना गया, अर्थात् ट्यूटनो ने अपराधियों को दण्डित करने का कार्य अपने हाथों में ले लिया। उस समय भी अपराधी को दिए जाने वाले धर्मदण्ड का एक अंश उस व्यक्ति को दिया जाता था जिसे अपराधी ने पीड़ित या क्षतिग्रस्त किया हो।

ट्यूटन जातियों की समस्त प्रारम्भिक सरकारों में लोकतन्त्र के तत्त्व मौजूद थे। सामाजिक जीवन की इकाई व्यक्ति था, राज्य नहीं। ईसाइयत भी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और व्यक्ति के मूल्य पर बल देती थी। अतः उस समय यह आशा करना स्वाभाविक था कि इन दोनों विचारधाराओं में ताल-मेल बैठ जाएगा। लेकिन यह आशा फलीभूत नहीं हुई क्योंकि व्यक्ति के महत्त्व और मूल्य के विचार आश्चर्यजनक रूप से शीघ्र ही लुप्त हो गए। मध्ययुग के निगम, श्रेणी, समुदाय अथवा धार्मिक संघ की सदस्यता के जीवन ने व्यक्ति के स्वतन्त्र अस्तित्व को समाप्त कर दिया। परन्तु फिर भी सामन्ती व्यवस्था के राजनीतिक संगठन में व्यक्तिगत अधिकारों को

कुछ अंशों तक सुरक्षित रहने का सौभाग्य मिला। इस तरह व्यक्ति की महत्ता के विचार का समूल लोप नहीं हो पाया। 'पुनरुत्थान' (Renaissance) तथा 'सुधार' (Reformation) के दो महान् ग्रान्दोलनों से व्यक्ति की महत्ता के विचार को पुनर्जावन मिला। फलस्वरूप यह सिद्धान्त आधुनिक युग तक आ पहुँचा।

(2) प्रतिनिधि शासन-प्रणाली का विचार—यूरोप में प्रतिनिधि शासन-प्रणाली (Representative Government) के विचार को पुष्ट करने का श्रेय भी वास्तव में द्यूटन जाति को ही है। प्रारम्भ में द्यूटन लोगों में दो प्रकार की सभाएँ थी—राष्ट्रीय सभा और स्थानीय प्रतिनिधि सभा। राष्ट्रीय सभा में जन-जाति के समस्त स्वतन्त्र सदस्य होते थे। यह सभा मुखियाओं का निर्वाचन करती थी, अपने सम्मुख पेश किए गए प्रस्तावों पर निर्णय देती थी और कभी-कभी विशेष मुकदमों की सुनवाई तथा उन पर निर्णय देने का कार्य भी करती थी। किन्तु राजतन्त्रों के स्थापित होने पर इस सभा का लोप हो गया। स्थानीय प्रशासन के क्षेत्र में, स्थानीय क्षेत्रों में, स्थानीय प्रतिनिधि सभाएँ होती थीं। ये सभाएँ स्थानीय प्रश्नों का विचार तथा विवादों का निर्णय करती थीं। ये सभाएँ यूरोप में मध्ययुग के अन्त तक मौजूद रहीं। पुनर्जावन रामन कानून के ऊपर आधारित एक नवीन न्याय प्रणाली ने इन्हें समाप्त कर दिया, किन्तु स्थानीय प्रतिनिधि सभाओं का विचार विद्यमान रहा। इंग्लैंड में लोकसभा का विकास इसी प्रकार की सभाओं का आदर्श लेकर हुआ। परिवर्तन केवल इतना ही किया गया कि स्थानीय प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त को सम्पूर्ण राष्ट्र की लोकसभा के लिए स्वीकार किया गया। द्यूटनों की स्थानीय प्रतिनिधि सभाओं ने ज़िन्ना (Borough) और ग्राम (County) परिषद् जैसी स्थानीय संस्थानों की स्थापना के लिए आधार प्रदान किया।

(3) बंध शासन—जर्मन जातियों में प्रारम्भ में राजा के निर्वाचन की व्यवस्था थी। बाद में यह पद वंशानुगत बन गया तथापि सिद्धान्तिक रूप से राजा के चुनाव के विचार को स्वीकार किया जाता रहा। अनेक शताब्दियों तक सम्राट का निर्वाचन मण्डन द्वारा होता रहा। फ्रांस और इंग्लैंड में राजतन्त्रात्मक शासन होने पर भी यह विचार बना रहा कि जनता राजा को अपना कर्तव्य पालन न करने पर हटा सकती है। 1688 की क्रान्ति तथा हेनोवर वंश के सिंहासनारूढ होने पर यह सिद्धान्त स्पष्ट रूप से स्थापित हो गया कि जनता के प्रतिनिधियों को सिंहासन प्रदान करने का अधिकार है। इस प्रकार नाममात्र का राजतन्त्र वास्तव में वंशतन्त्र में परिवर्तित हो गया। स्पष्ट है कि निर्वाचित राजतन्त्र के द्यूटनिक सिद्धान्त ने वर्तमान बंध शासन प्रणाली के सिद्धान्त को 'विकसित' करने में बड़ा सहयोग दिया।

(4) कानून का विचार—द्यूटन लोगों की मान्यता थी कि कानून का निर्माण अथवा संशोधन सम्पूर्ण जनता की इच्छा से होता है, अतः जनता को सहमति से ही इसे लागू किया जाना चाहिए। व्यक्ति को कानूनी अधिकार केवल व्यक्ति होने के नाते प्राप्त हैं न कि राज्य का सदस्य होने के नाते। कानून सम्बन्धी

यह धारणा रोमन कानून की धारणा से भिन्न थी। रोमन साम्राज्य में कानून-निर्माण की शक्ति जनता में निहित न होकर सम्राट में केन्द्रित थी। रोमन कानून का आधार क्षेत्रीय था जिसे साम्राज्य के अधीन सब लोगों पर लागू किया जाता था। द्यूटोनिक कानून का आधार वैयक्तिक था। द्यूटन कानून प्रणाली में प्रत्येक व्यक्ति को यह अधिकार था कि वह अपने कानून के आधार पर न्याय प्राप्त करे। द्यूटन अथवा जर्मन जाति कानून को एक कबीले विशेष की वस्तु मानती थी। कानून कबीले विशेष का एकता-सूत्र था जो कबीले के साथ-साथ भ्रमण करता था। वास्तव में द्यूटन कानून रीति-रिवाजों पर आधारित होता था। राजा प्रायः प्रचलित रीति-रिवाजों को सहिताबद्ध कराके उन्हें कानून का रूप देता था और स्वयं को उनसे बंधा हुआ अनुभव करता था। वह अपनी इच्छा से किसी कानून में परिवर्तन नहीं करता था। द्यूटन शासन में कानून का पता लगाना, उसकी परिभाषा और उद्घोषणा करना न्यायालयों का कार्य था, जो स्थानीय सार्वजनिक सभाएँ होती थीं।

जब द्यूटन लोग रोम में बस गए तो वे रोमन कानून के अधीनस्थ नहीं हुए बल्कि उन्होंने अपने कानून और उसके अनुसार शासित होने के अधिकार को बनाए रखा। उन्होंने यूरोप में यह विचार सुदृढ़ किया कि कानून का मुख्य आधार जनता में प्रचलित रीति-रिवाज हैं और कानून का अन्तिम स्रोत जनता है। उन्होंने वैयक्तिक कानून के विचार भी पुष्ट किए।

इस तरह हमने देखा कि प्रतिनिधि स्थानीय सभाएँ, निर्वाचित राजतन्त्र तथा एक सामान्य कानून की प्रणाली—ये तीन लोकतन्त्री सभ्यताएँ द्यूटन जाति द्वारा सत्कार को दी गईं, जिन्होंने यूरोप में स्वतन्त्र सांविधानिक शासन के भावी विकास पर गहरा प्रभाव डाला।

2. सामन्तवाद (Feudalism)

मध्ययुगीन राजनीतिक विचारों पर प्रभाव डालने वाला दूसरा प्रधान नस्ल सामन्तवाद था। यह प्राचीन रोमन व्यवस्था और नवीन द्यूटोनिक सभ्यताओं की एक दूसरे के ऊपर क्रिया-प्रतिक्रिया का परिणाम था। सेबार्डिन के अनुसार, "सामन्तवादी सभ्यता मध्ययुग पर उतने ही पूर्ण रूप से छाए हुए थे जितने नगर-राज्य प्राचीन काल पर।"

सामन्त प्रथा ने केवल यूरोप के सामाजिक जीवन को ही प्रभावित नहीं किया, बल्कि जापान, भारत आदि देशों में भी यह खूब विकसित हुई। शार्लमेन (Charlemann) द्वारा स्थापित रोमन साम्राज्य की समाप्ति पर जो अराजकता पंदा हुई उसमें 9वीं से लगभग 13वीं शताब्दी तक सामन्तवाद विकसित होता रहा। इसके बाद व्यापार की उन्नति के कारण यह पतन की ओर बढ़ चला। वस्तुतः जब यूरोप में किसी सर्वमान्य सत्ता का अभाव था तब सामन्ती प्रथा ने शान्ति बनाए रखने और जन-जीवन को सुरक्षित करने का महत्त्वपूर्ण कार्य किया। सी. एफ. स्ट्रांग

के शब्दों में, "सामन्तवाद एक प्रकार का मध्यकालीन सविधानवाद था, क्योंकि यह कुछ हद तक सामाजिक और राजनीतिक संगठन के साधारणतः स्वीकृत रूप में व्यवस्थित था। इसका मूल लक्षण भूमि का छोटी इकाइयों में विभाजन था, जिसका सामान्य सिद्धान्त यह था—प्रत्येक व्यक्ति का एक स्वामी होना चाहिए।"

सामन्तवाद का विकास पूर्व मध्यकालीन युग की अव्यवस्था और आधुनिक राज्य की व्यवस्था की मध्यवर्ती खाई को पाटने के लिए एक अनिवार्य पुल के रूप में हुआ था। यह शासन-प्रणाली कहीं-कहीं राजतन्त्र में (उदाहरणार्थ इंग्लैंड में) परिवर्तित हो गई। पहले स्वेच्छाचारी राजतन्त्र और फिर वंशानिक राजतन्त्र की स्थापना हुई। केन्द्रीयकरण के सबसे बड़े प्रयत्न यूरोप के पश्चिमी छोर में हुए—विशेषकर इंग्लैंड एवं फ्रांस में। कुछ प्रयत्न स्पेन में भी हुए। राजाओं द्वारा विद्यालय सामन्तिक जागीरों को नियन्त्रित और समाप्त करके अपने हाथों में शक्ति का केन्द्रीयकरण करने की नीति के प्रभावशील प्रयत्न ग्यारहवीं शताब्दी से अपनाए गए।

सामन्तवादी पिरामिडाकार संगठन में शीर्ष पर राजा का स्थान था और उसके नीचे प्रधान सामन्त, उप-सामन्त आदि होते थे। प्रधान सामन्तों में ड्यूक काउन्ट, मार्ग्वेन, आर्कबिशप, बिशप आदि उच्च पदासीन व्यक्ति थे। ये अपनी अधिकांश भूमि को उन्हीं शतों के आधार पर काउन्ट, बार्ड काउन्ट आदि उप-सामन्तों (Sub-Vassals) में बाँट देते थे जिन शतों पर राजा उन्हें अपनी भूमि विभाजित करता था। ये उप-सामन्त भी इसी प्रकार की शतों पर अपनी भूमि नाइट्स कहलाने वाले छोटे सामन्तों में विभाजित कर देते थे।

इस प्रकार सामन्तवाद के प्रमुखतः दो प्रचलित रूप थे—एक राजनीतिक, दूसरा आर्थिक। ये दोनों रूप अलग-अलग रहते हुए भी अपनी परिपक्व अवस्था में एकीकृत हो गए। राजनीतिक सामन्तवाद विकेन्द्रीकरण के रूप में प्रकट हुआ जिसके अन्तर्गत सुरक्षा, न्याय, सैनिक शक्ति की व्यवस्था आदि के महत्त्वपूर्ण कार्य राजा नहीं बल्कि उनके सामन्त करते थे। सामन्तवाद के इस शिखरोन्मुखी (Hierarchy) रूप में व्यक्ति अपने से ऊपर वाले स्वामियों के और ये स्वामी अपने से उच्चतर स्वामियों के अधीनस्थ थे। इस क्रम में अन्त में उच्चतम स्वामी राजा का सेवक होता था। सामन्तवादी व्यवस्था में राजा का जनता से कोई प्रत्यक्ष सम्बन्ध नहीं होता था, जनता की स्थिति सेवक की-सी थी जिसका प्रमुख कार्य अपने उच्च अधिकारियों के आदेशों का पालन करना था। आर्थिक सामन्तवाद का सर्व भूमि अधिकारण (Land Tenure) की ऐसी प्रणाली से था जिसके अन्तर्गत भूमि जोतने वाले लोग उस भूमि को किसी दूसरे से जागीर (Fief) के रूप में प्राप्त करते थे। वे उस भूमि के वास्तविक स्वामी नहीं होते थे किन्तु उनके हित वंसे ही होते थे जैसे स्वामियों के थे। जब तक भूमिधर शतों और कर्तव्यों का पालन करते थे तब तक भूमि पर उनका अधिकार बना रहता था, अन्यथा भूमि उनसे वापिस छीनी जाकर दूसरों को दे दी जाती थी। शतों का पालन किया जाने पर भूमिधरों से भूमि का अधिकार उनके उत्तराधिकारियों को हस्तान्तरित कर दिया जाता था। वैसे भूमि

का सर्वोच्च स्वामी राजा होता था जो अपने प्रत्यक्ष अभिवेक्षण में स्वयं सम्पूर्ण भूमि पर खेती कराने में असमर्थ होने से भूमि को अनेक टुकड़ों में विभक्त करके बहुत से व्यक्तियों (सामन्तों आदि) में बांट देता था। ये सामन्त उन्हीं शर्तों पर अपने से छोटे उप-सामन्तों और ये उप-सामन्त अपने से भी छोटे अन्य व्यक्तियों में उन्हीं शर्तों पर भूमि विभाजित कर देते थे। इस तरह भू-खण्डों के विभाग, उप-विभाग होते चले जाते थे।

सम्राट तथा सामन्त का सम्बन्ध

सामन्तवादी प्रथा में राजा या अधिपति और उसके सामन्तों का सम्बन्ध बराबर का नहीं था। सामन्त को अधिपति अर्थात् राजा या सम्राट के प्रति निष्ठावान रहना पड़ता था और उसकी आज्ञा भी माननी पड़ती थी। सामन्त का कर्त्तव्य था कि वह आवश्यकतानुसार अधिपति की सैनिक सेवा करे। वह अधिपति के दरबार में हाजिर होता था और उसे अधिपति को भेंट देनी पड़ती थी। उसे अनेक प्रकार के भुगतान करने पड़ते थे। उसके ये विशिष्ट कर्त्तव्य निश्चित और सीमित थे। उदाहरणार्थ, यह तय था कि किस सामन्त को कितनी और किस प्रकार की सैनिक सेवा करनी है? अधिपति को भी अपने सामन्तों की सहायता और रक्षा करनी पड़ती थी। वह उन आचारों प्रथाओं का पालन करता था जो सामन्तों के अधिकारों और सुविधाओं की व्याख्या करते थे।

सैद्धान्तिक रूप से सामन्त अपनी काश्त को छोड़कर अधिपति के प्रति अपनी पराधीनता से मुक्ति पा सकते थे। लेकिन, व्यवहार में प्रायः ऐसा बहुत ही कम होता था। यदि अधिपति सामन्त को उसके अधिकारों से वंचित करता तो सामन्त जमीन को अपने अधिकार में रखते हुए अपने दायित्वों को निभाने से इन्कार कर सकता था। सेबाइन के शब्दों में वस्तुतः "इस सामन्ती व्यवस्था में पारस्परिकता ऐच्छिक कार्य-सम्पादन और गभित सविदा एक ऐसा भाव था जो आधुनिक राजनीतिक सम्बन्धों से पूरी तरह लुप्त हो गया है। यह स्थिति कुछ ऐसी थी कि जब तक नागरिक की स्वतन्त्रताएँ मान्य न हों, वह एक निश्चित सीमा से आगे बढ़कर देना अस्वीकार कर दे, निश्चित समय से परे सैनिक सेवा न करे या दोनों चीजों से इन्कार कर दे। इस दृष्टि से राजा की स्थिति सिद्धान्त में तो दुर्बल थी ही, वह व्यवहार में दुगुनी कमजोर थी। सामन्ती राजतन्त्र आधुनिक राज्य की तुलना में बहुत अधिक विकेंद्रित प्रतीत होता है। दूसरी ओर सामन्ती भूमि व्यवस्था के अन्तर्गत कभी-कभी राजा या विशेष रूप से कोई परिवार बेदखली जैसे विधियुक्त उपायों द्वारा अपनी शक्ति में वृद्धि कर सकता था। फ्रांस में कैपेटियन वंश (Capetian Dynasty) की शक्ति स्वयं सामन्त के क्रियान्वयन के कारण ही शीघ्र ही बढ़ गई थी।"¹

सामन्ती दरबार (The Feudal Court)

अधिपति और उसके सामन्ती का दरबार एक विशिष्ट सामन्ती संस्था थी। यह ऐसी परिपक्व थी जो सामन्ती-व्यवस्था के विभिन्न विवादों का निर्णय करती थी। अधिपति अथवा सामन्त जब कभी यह अनुभव करते थे कि उनके अधिकार का अतिक्रमण हुआ है तो वे दरबार के अन्य सदस्यों से उचित निर्णय ही अपील करते थे। वह युग ऐसा था जब चार्टरों और परम्परागत अधिकारों की कठोरतापूर्वक रक्षा की जाती थी। ऐसा नहीं था कि राजा या अधिपति अपनी इच्छानुसार ही निर्णय कर ले।

सामन्ती दरबार सैद्धान्तिक रूप से प्रत्येक सामन्त को गारन्टी देता था कि विशेष करारों या चार्टरों और कानून के अनुसार उसके मामले की सुनवाई की जाएगी। दरबार द्वारा किए जाने वाले प्रत्येक निर्णय को दरबार के सदस्यों की सम्मिलित शक्ति द्वारा लागू किया जाता था। जहाँ अधिकांशतः निर्णय सामन्तों के विवादों के सम्बन्ध में दिए जाते थे, वहाँ कुछ मामलों में निर्णय राजा के विरुद्ध भी हो जाते थे। मैग्नाकार्टा की 61वीं धारा में राजा जॉन (John) के 25 बरनों की एक समिति को चार्टर लागू करने का अधिकार दिया गया था। "यह समिति राजा के ऊपर आरोपित विवशता को बंध रूप देने की एक चेष्टा थी।"

वास्तव में आदर्श सामन्ती सगठन में राजा 'समक्षों में प्रथम' (Primus Interpares) था। 'एसाइजेज ऑफ जेरुसलम' (Assizes of the Jerusalem) ने यह स्पष्ट रूप से निश्चित कर दिया था कि सामन्तगण अपनी उन न्यायपूर्ण स्वतन्त्रताओं की रक्षा के लिए अधिपति को बाध्य कर सकते हैं जो दरबार द्वारा निर्धारित कर दी गई हो। दरमसलत में दरबार स्वयं या राजा और दरबार दोनों मिलकर संयुक्त शासन करते थे जिसमें आधुनिक राज्यों के विधायी, कार्यकारी तथा न्यायिक—सभी प्रकार के कार्य सम्मिलित थे।

सामन्तवाद और राज्य (Feudalism and Commonwealth)

मध्ययुग में राजतन्त्र के बारे में दो विचार थे। प्रथम विचार के अनुसार राजा का अपने सामन्तों के साथ सविदागत सम्बन्ध था। राजा स्वयं इसमें एक पक्ष था। द्वितीय विचार के अनुसार राजा राज्य का प्रधान था। लेकिन ये दोनों ही विचार परस्पर घुल-मिल गए थे। एक और तो यह माना जाता था कि विधि में राजा का निर्माण हुआ है और वह विधि के अधीन है। दूसरी ओर यह भी माना जाता था कि राजा के विरुद्ध न तो कोई आदेश ही निकाला जाएगा और न उसे अपनी अदालतों की सामान्य प्रक्रिया द्वारा बाध्य किया जाएगा। सम्भवतः इन दोनों विचारों के सम्बन्ध में ही सामन्ती दरबार को एक ऐसा स्रोत बना दिया जिससे उत्तर मध्ययुग के सैवधानिक सिद्धान्त और संस्थाएँ विकसित हुईं।

सामन्त प्रथा का मध्ययुगीन राजनीतिक विचारों पर प्रभाव

(1) राजा का नियन्त्रण—सामन्त-प्रथा के कारण राजा को प्रजा पर 16वीं, 17वीं शताब्दियों के यूरोपियन राजाओं की भाँति निरंकुश अधिकार प्राप्त

नहीं थे। उनकी शक्ति यथार्थतः बहुत सीमित तथा नियन्त्रित थी। राज्य के अनेक कार्य सामन्तो द्वारा किए जाते थे। सेना की दृष्टि से राजा सामन्तो पर निर्भर था। सामन्तो का प्रभाव राजा के अस्तित्व तक को खतरों में डाल सकता था। राज्याभिषेक के समय सामन्त राजा से जनता के कानूनों और रीति-रिवाजों की रक्षा की प्रतिज्ञा करवाते थे। राजा की निरकुशता पर एक नियन्त्रण मध्यकालीन कानून की वह धारणा थी जिसके अनुसार राजा रिवाज के रूप में चलने वाले कानूनों के पालन के लिए बाध्य था और अपनी इच्छा से किसी कानून को नहीं बदल सकता था।

(2) अधिकार कर्त्तव्य का सिद्धान्त या सविदा का विचार—सामन्ती व्यवस्था की एक बड़ी विशेषता अधिकारों एवं कर्त्तव्यों का उभयपक्षा होना था, अर्थात् स्वामी तथा सेवक के सम्बन्ध समझौते से नियन्त्रित होते थे। स्वामी के अधिकार सेवक के कर्त्तव्य थे तो इसी प्रकार सेवक के अधिकार स्वामी के कर्त्तव्य थे। राजा भी इन बन्धनों में बँधा था। कुछ विद्वानों के अनुसार इसी का विकसित रूप 'सामाजिक समझौते का सिद्धान्त' हुआ।

(3) सत्ता का विकेंद्रीकरण—सामन्त पद्धति में शासन-सत्ता राजा से निम्न वर्ग तक के सामन्तों और सरदारों में विभाजित थी जो अपने-अपने स्थानीय प्रदेश में सर्वोच्च अधिकारी होते थे। ऐसी दशा में सर्वोच्च प्रभुसत्ता (Sovereignty) के विचार को कोई स्थान न था।

(4) स्वामी-भक्ति का महत्त्व—इस व्यवस्था में स्वामी-भक्ति को बहुत उच्च स्थान दिया जाता था। सामन्तो में, चाहे वे छोटे हों या बड़े, आज्ञापालन तथा कर्त्तव्यपरायणता का भाव विद्यमान था। इससे वर्तमान राष्ट्रीय राज्यों के विकास में बड़ी सहायता मिली। राजा ने सामन्तों की बफादारी का लाभ उठाकर विशाल साम्राज्य का निर्माण किया। युद्ध एवं शान्ति के दोनों ही समयों में सामन्तों को समुदाय और राजा की सेवा करनी पड़ती थी। अतः इस विचार को बल मिला कि प्रत्येक व्यक्ति का राज्य एवं समाज के प्रति कुछ कर्त्तव्य है जिसका पालन किया जाना चाहिए।

3. पोप की शक्ति का विकास (Growth of the Papal Power)

मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन पर सबसे महत्त्वपूर्ण प्रभाव पोप एवं उसके चर्च का पड़ा। आक्रान्ता बवरो में ईसाई धर्म, चर्च पितामों और चर्च परम्पराओं के प्रति श्रद्धा थी। चर्च ने भी विजैता जातियों की ईसाई धर्म के प्रति श्रद्धा का पूरा लाभ उठाया। उसने इन्हे ईसाई धर्मावलम्बी बना दिया और उनमें सम्मति के अक्षुर बोए। सुरुत की घड़ियों में साहसपूर्वक डटे रहने के कारण ही चर्च न केवल जीवित रहा प्रत्युत उसने अपने को और भी अधिक सबल बनाया। चर्च की शक्ति का इनका विकास हुआ कि मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन की रूपरेखा निश्चित करने में यह सबसे अधिक प्रभावपूर्ण साधन बन गया। लोग इसे पवित्र कॅथोलिक चर्च (The Holy Catholic Church) कहकर पुकारने लगे। चर्च एक महान् धार्मिक संगठन

के रूप में विकसित हुआ। उसके प्रधान तथा ईश्वर के प्रतिनिधि पोप की छत्रछाया में सम्पूर्ण पश्चिमी ईसाई सत्ता एकता के सूत्र में बंध गया।

पोप ग्रेगरी महान् ने अपनी योग्यता, राजनीतिज्ञता और दूरदर्शिता से चर्च के प्रभाव को बढ़ाया। उसने पश्चिमी जगत के शासकों को श्रेष्ठ उपदेश और चेतावनी देने वाले पत्रों द्वारा अपना प्रभाव फैलाना शुरू किया। उसने लम्बाडों के खिलाफ इटली की रक्षा करने में अपूर्व सफलता प्राप्त की। मध्य एवं दक्षिणी इटली में शासन का कार्य क्रियात्मक रूप से उसने अपने हाथ में ले लिया। उसने बिशपों को चर्च की जमीनों में सुशासन स्थापित करने और धार्मिक कार्यों के साथ-साथ लोक-कल्याणकारी राजनीतिक कार्यों करने को कहा। इस तरह ग्रेगरी ने रोम के पोप की प्रभुता के क्षेत्र को विशाल और सर्वमान्य बनाने का प्रयत्न किया। उसने पादरियों के नियमों के सम्बन्ध में एक पुस्तक (A Book of Pastoral Rules) द्वारा भी पोपशाही के प्रभाव का विस्तार किया।

कुछ समय बाद लम्बाडों ने इटली पर पुनः आक्रमण कर दिया। इस समय रोमन सम्राट इस्लामी आक्रमण का सामना करने में व्यस्त था। अतः पोप ने फ्रैंकिश राजा चार्ल्स मार्टेल (The Frankish King Charles Martel) से सहायता माँगी। उसने और उसके पुत्र पेपिन ने लम्बाडों को मार भगाया। जो प्रदेश उन्होंने लम्बाडों से वापिस छीने और जिस पर पहले इटली के पूर्वी सम्राट का अधिकार था, वे उन्होंने पोप को दे दिए। इस तरह अब पोपशाही के हाथ में सैद्धान्तिक दृष्टि से भी वह राजनीतिक शक्ति आ गई जो व्यावहारिक रूप से उसके पास पहले से ही थी। पोप ने इस उपहार के बदले में 754 ई. में पेपिन को फ्रैंको का बंध राजा स्वीकार किया।

पोप की शक्ति में वृद्धि का एक महत्वपूर्ण अवसर पोप लियो तृतीय के समय आया। फ्रैंकिश राजा पेपिन के पुत्र शार्लिमैन (768-814 ई.) ने यूरोप के अधिकांश भाग को जीत लिया। उस समय पोप लियो तृतीय और उसके राजनीतिक विरोधियों के मध्य चल रहे विवाद का शार्लिमैन ने सफल निराणय किया। इसके उपलक्ष में एक धार्मिक उत्सव का आयोजन किया गया। जब शार्लिमैन रोम के सेंट पीटर चर्च में प्रार्थना करते हुए नतमस्तक हुआ, तभी (800 ई. त्रिसमिस का दिन) पोप लियो तृतीय ने उसके सिर पर सम्राट का मुकुट रख दिया। यह घटना महत्व की दृष्टि से बड़ी ही असाधारण सिद्ध हुई। इसके तीन परिणाम निकले— प्रथम, यह घटना इस बात को सूचक हुई कि बवैरो के आक्रमण से खण्डित सार्वभौमिकता राज्य को पुनः मिल गई है; द्वितीय, इस घटना के बाद यह सिद्धान्त निकाला गया कि पोप ने इस विधि द्वारा शासन-सत्ता सम्राट को अर्पण की है और सम्राट को पोप के आदेशों का पालन करना चाहिए; तृतीय, यह घटना लौकिक विषयों में पोप के हस्तक्षेप का प्रारम्भ बिन्दु बन गई। अब पोपशाही की प्राध्यात्मिक संस्था का राजनीतिक क्षेत्र में अधिकधिक पदार्पण होने लगा।

मध्ययुग में पोप और चर्च की सर्वोच्च सत्ता का समर्थन करने के लिए कुछ भूठे प्रमाण-पत्र गढ़े गए जिनका उद्देश्य, "विशपो की स्थिति को मजबूत करना, विशेषकर लौकिक शासको द्वारा उनकी पदच्युति और सम्पत्ति की जब्ती को रोकना, अपने क्षेत्राधिकार के अन्तर्गत आने वाले पादरियो के ऊपर अपने नियन्त्रण को दृढ़ करना, और उनको अपनी परिषदों (Synods) के अतिरिक्त अन्य किसी निरीक्षण से स्वतन्त्र करना था। इन उद्देश्यों को प्राप्त करने के लिए वे आर्कबिशपो की सत्ता को कम करना (क्योंकि आर्कबिशप लौकिक शासको के अधिकर्ता हो सकते थे) और पोपो की शक्ति को बढ़ाना चाहते थे। इन आज्ञापितियों ने विशपो को यह अधिकार दे दिया कि वे अपने मामले की रोम में अपील कर सकते थे और जब तक निर्णय न हो जाता, वे अपनी पदच्युति और सम्पत्ति की हानि से बच सकते थे। पोप का दरबार किसी भी धार्मिक मामले का निर्णय बड़ी ही शक्तिशाली भाषा में करता था। इसलिए, नवीं शताब्दी की ये भूठी धर्माज्ञापितियाँ इस प्रवृत्ति को प्रकट करती थीं कि चर्च को फ्रेंचिश क्षेत्र में पोप की गद्दी में केन्द्रित किया जाए, बिशप को चर्च के शासन की एक इकाई बनाया जाए, उसे सीधे पोप के प्रति उत्तरदायी बनाया जाए और आर्कबिशप की स्थिति को पोप और बिशप के बीच एक मध्यम की सी रहने दिया जाए। स्थूल रूप में रोमन चर्च में यही शासन-प्रणाली प्रचलित हो गई। जब 11वीं शताब्दी में लोग इन भूठी धर्माज्ञापितियों को सच्चा मानने लगे, उस समय इनके आधार पर ऐसे अनेक तर्क उपस्थित किए गए कि चर्च को लौकिक नियन्त्रण से स्वतन्त्रता प्राप्त हो, तथा धार्मिक शासन में पोप ही सर्वोच्च रहे।¹ अनेक शताब्दियों तक पोप इन आज्ञापितियों को अपने अधिकारों के समर्थन का पुष्ट प्रमाण मानते रहे। यद्यपि 1439 ई. में लोरेञो वाल्ला (Lorenzo Valla) ने इनका भडाफोड कर दिया, लेकिन फिर भी मध्ययुग में इन्हें पोप के प्रभुत्व का महत्त्वपूर्ण प्रमाण समझा जाता रहा।

शालिमेन के सिर पर पोप द्वारा मुकुट सुशोभित करने के बाद से पोपशाही का राजनीतिक महत्त्व तेजी से बढ़ने लगा। पर साथ ही पोप-पद का निर्वाचन सघर्षमय और कटुतापूर्ण बन गए जिनमें कभी-कभी तो हिंसात्मक घटनाएँ तक होने लगी। 10वीं शताब्दी में पोपो का नैतिक और व्यक्तिगत चरित्र इतना गिर गया कि चर्च सुधार का आन्दोलन शुरू हुआ और पोप के निर्वाचन का अधिकार कार्डिनलो (Cardinals) के मण्डल को हस्तान्तरित कर दिया गया (इससे पूर्व यह अधिकार पादरियो तथा रोम निवासियों को था)। सुधार-आन्दोलन का प्रारम्भ यद्यपि 910 ई. में क्लूनी के मठ (The Monastery of Cluny) की स्थापना से हुआ लेकिन सुधार तब तक नहीं हो सके जब तक हिल्डेब्रैंड (Hildebrand) पोप ग्रेगरी सप्तम के रूप में 1073 ई. में पदासीन नहीं हो गया। उसने 1075 ई. में विशपों के चुनाव में लौकिक शासको का हस्तक्षेप बिलकुल बन्द कर दिया। अगले वर्ष सम्राट हेनरी चतुर्थ (Emperor Henry IV) ने ग्रेगरी को पदच्युत् करने का

प्रयत्न किया लेकिन बदले में पोप ग्रेगरी ने ही सम्राट को धर्म-बहिष्कृत घोषित कर दिया। उमर्ने सामन्तो को गामन्ती शपथ भी नहीं दितवाई। ग्रेगरी और सम्राट में मर्षा बढ़ता गया। 1080 ई. में सम्राट हैनरी ने ग्रेगरी की जगह एक दूसरे पोप को पदामीन करने के लिए रोम पर चढ़ाई कर दी। ग्रेगरी ने भागकर एक किले में शरण ली। हैनरी की आज्ञा से पोप के राजाप्रसाद में बुलाई गई चर्च की एक परिषद ने ग्रेगरी को पदच्युत करते हुए गुइवर्ट को क्लेमेंट तृतीय के नाम से पोप बनाया (24 मार्च, 1084 ई.)। इधर ग्रेगरी ने दफ़ाएँ टटनी के नामन लोगो को अपनी सहायताय बुलवाया। हैनरी जर्मन भाग गया। रोमनामियो को नामन लोगो ने बुरी तरह लूटा। इससे वे लोग ग्रेगरी से रूट हो गए। घन्ने में प्राणरक्षा के लिए ग्रेगरी वहाँ से भागकर सलेर्नो में नामन लोगो की शरण में चला गया, जहाँ 25 मई, 1085 ई. को उसकी मृत्यु हो गई।

ग्रेगरी सप्तम् ने चर्च की स्वतन्त्रता और प्रभुत्व के बारे में जो नीति अपनाई उसके प्रमुख उद्देश्य थे—चर्च पर पोप के प्रभुत्व की सम्पूर्ण स्थापना, पादरियो को वंवाहिक बन्धन, पदो को खरीदने के आर्थिक बन्धन और राजनीतिक अधिकारियो द्वारा पद प्रदान करने के सामन्तवादी बन्धन से मुक्ति प्रदान करना। उसके द्वारा दत्त नीति को, जो 'जस्टीसिया' (Justicia) कहलाई, क्रियान्वित करने के प्रयत्नों के परिणामस्वरूप ही चर्च और राज्य के मध्य का विरूपात विवाद आरम्भ हुआ।

मुधार आन्दोलन से चर्च में नवीन शक्ति का सचार हुआ। पोप की प्रभुता के सिद्धान्त और पोप के अधिकार की धारणा को कालान्तर में पोपो तथा लेखको ने अधिक सुनिश्चिन् रूप दिया। ग्रेगरी सप्तम् के योग्य उत्तराधिकारियो ने 12वीं तथा 13वीं शताब्दियो में इसे और आगे बढ़ाया। पोप स्पष्टतः इस बात का दावा करते थे कि राजा से बिना कोई परामर्श किए ही उन्हें यह अधिकार है कि वे बिशपो को नियुक्त या पदच्युत करें, उनका एक चर्च से दूसरे चर्च में स्थानान्तरण करें और अपने प्रतिनिधियो द्वारा स्थानीय प्रशासन के दोषो को दूर करें। ये दावे चर्च और साम्राज्य के मध्य चले आ रहे मर्ष में चर्च का पक्ष अधिक सबल बनाने के लिए प्रस्तुत किए गए थे, किन्तु इनसे स्वयं चर्च के भीतर पोप के हाथ भी अधिक मजबूत हुए। इन्ही दावो के आधार पर आगे चल कर पोप के प्लेनीट्यूडो प्रोटेस्टेटिस (Plenitudo Protestatis) के सिद्धान्त को प्रतिपादित किया गया जिसका सुन्दरतम भाव है—राजसत्ता या प्रभुता। सर्वप्रथम पोप इन्नोसन्ट चतुर्थ तथा एर्जिडियरु कोलोना ने इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। इस सिद्धान्त में पोप की शक्ति को तीन प्रमुख बातें निहित थीं—

1. चर्च की मौलिक शासन शक्ति का स्वामी तथा अन्य सभी अधिकारियों की शक्ति का स्रोत पोप है।

2. पोप को सभी मानवीय कानूनों एवं प्रशासकीय आदेशों को बनाने व बिगाड़ने का अधिकार है।

3. कोई सांसारिक शक्ति पोप को चुनौती नहीं दे सकती। किसी भी भौतिक शक्ति को यह अधिकार नहीं है कि वह पोप की आज्ञा एवं निर्णयों की अवहेलना करे। पोप परमात्मा का प्रतिनिधि है, अतः उसका निर्णय परमात्मा का निर्णय है। यह अन्तिम निर्णय है जिसके विरुद्ध कोई अपील नहीं हो सकती।

पोप उपर्युक्त दावों से भी एक कदम आगे बढ़ गए और राज्याधिकारियों पर भी नियन्त्रण रखने का दावा करने लगे। पोप इन्फोसंस्ट नृतीय ने तो यह भी घोषित किया कि उसे यह निर्णय करने का अधिकार है कि निर्वाचित सम्राट योग्य है या अयोग्य। उसने यह भी दावा किया कि सम्राट के विवादग्रस्त निर्वाचन को रद्द करने का भी उसे अधिकार है। पोप के दावों का यहो अन्त न था। वह यह भी दावा करने लगा कि—(i) वह युद्ध एवं शान्ति का एकमात्र अभिभावक है, (ii) वह शासकों के मध्य समझौते तथा सन्धियों को पुष्ट करने और उनका निर्णय करने का अधिकारी है, (iii) वह विरोधियों को दण्डित करने एवं विधवाओं तथा नाबालिगों का संरक्षक होने और शासकों को नैतिक अनुशासन में बांधे रखने का अधिकार रखता है, और (iv) राजकीय न्यायालयों से इच्छानुसार मुकदमों अपने पास मैगवा सकता है।

इन सभी दावों की पुष्टि के लिए यह तर्क दिया गया कि ईसा ने पाँटर को चर्च का पहला अध्यक्ष बनाया था और रोम के बिशप पीटर के सच्चे उत्तराधिकारी होने के कारण पृथ्वी पर ईश्वर के प्रतिनिधि हैं। अतः सभी ईसाइयों पर चाहे वह राजा हो या रक पोप की सर्वोच्च सत्ता है। पोपों ने भौली-भाची जनता के हृदय में यह विश्वास बँटा दिया कि चर्च के आशीर्वाद के अभाव में मोक्ष प्राप्ति नहीं हो सकती। केवल चर्च की अनुकम्पा ही नारकीय पातनाओं से छुटकारा देना सकती है।

पोपों की शक्ति के विकास में निम्नलिखित तीन कारणों ने भी योग दिया—

1. कॅनोनिस्ट्स (Canonists) पोप के हाथों में शक्ति के केन्द्रीकरण में सहायक सिद्ध हुए क्योंकि ये लोग ही धार्मिक कानूनों की व्याख्या करते थे और उन्हें लागू करते थे।

2. रोमन साम्राज्य के पतन के समय महत्वाकांक्षी और मेधावी व्यक्तियों ने चर्च को अपनी संवाएँ अर्पित कीं। उस समय चर्च में इसके लिए पर्याप्त क्षेत्र था।

3. शिक्षा और विद्या पर अपना एकाधिकार होने के कारण भी चर्च को अपने हाथों में शक्ति के केन्द्रीकरण में सहायता मिली।

4. पवित्र रोमन साम्राज्य (Holy Roman Empire)

सामन्त प्रथा और पोप के अम्युदय के अतिरिक्त पवित्र रोमन साम्राज्य के विकास ने मध्यकालीन राजनीतिक चिन्तन पर गहरा प्रभाव डाला। इस साम्राज्य का उदय फ्रॉक्स राजतन्त्र में से हुआ जिसकी स्थापना क्लोविस (Clovis) ने की

क्वोविस के द्वारा फ्रेंक जाति ने ईसाई धर्म स्वीकार कर लिया था। फ्रेंक जाति का एक अन्य महान् नेता चार्ल्स मार्टेल हुआ था। इटली पर लम्बाई जाति के आक्रमण होने पर पोप ग्रेगरी प्रथम की प्रार्थना पर चार्ल्स मार्टेल और उसके पुत्र पेपिन ने लम्बाई को इटली से भगाकर वहाँ का शासन पोप को दे दिया। इससे प्रसन्न होकर पोप ने पेपिन को फ्रेंक का वंश शासक स्वीकार किया। पेपिन के बाद उसका पुत्र शार्लिमैन शासक बना। शार्लिमैन ने अधिकांश पश्चिमी यूरोप जीत लिया। वह रोम आया तब सेंट पीटर के गिर्जे में प्रार्थना करते हुए घुटने टेकने पर पोप तियो तृतीय ने 800 ई. में त्रिसमस के दिन उसके सिर पर सम्राट का मुकुट रखा। यही से पवित्र रोमन साम्राज्य का आरम्भ हुआ, यद्यपि इसकी वास्तविक स्थापना बाद में ही हुई जिसका वर्णन हम आगे कर रहे हैं।

शार्लिमैन की मृत्यु के बाद 843 ई. में उसका साम्राज्य फ्रांस, जर्मनी और इटली तीन राज्यों में विभक्त हो गया, किन्तु साम्राज्य का विचार लुप्त नहीं हुआ। सम्राट की उपाधि का आकर्षण बना रहा जिसने विभिन्न दावेदारों में संघर्ष की स्थिति पैदा की। अन्त में सफलता जर्मन राजा ओटो प्रथम (ओटो महान्) को मिली। 10वीं शताब्दी में इटली की अराजकता का अन्त करने के लिए पोप जॉन 12वें ने ओटो प्रथम को नियमित करके पवित्र रोमन सम्राट बनाने का प्रलोभन दिया। तदनुसार ओटो ने इटली पर आक्रमण कर दिया और रोम तथा संबाइन प्रदेश को छोड़ कर पोप इटली को अपने राज्य में मिला लिया। 962 ई. में पोप जॉन बारहवें ने उसका पवित्र रोमन सम्राट के रूप में अभिषेक किया। यही से पवित्र रोमन साम्राज्य का वास्तविक मूत्रपात हुआ। ओटो प्रथम ने ही पवित्र रोमन साम्राज्य की स्थापना की। इसी समय से यह मत ध्यवन किया गया कि सम्राटो तथा पोप के चर्च में अनिष्ट सम्बन्ध रहना चाहिए। ओटो महान् ने रोम के डची तथा संबाइन प्रदेश पर पोप का प्रभुत्व रहने दिया और केंद्रीय तथा उत्तरी इटली को अपने शासन में रखा। जर्मन सम्राट इटली को अपना प्रदेश समझने लगे। वे पोपों के निर्वाचन में गहरी दिलचस्पी लेने लगे। पोप यह मानने लगे कि कोई व्यक्ति उनसे अभिषेक कराए बिना रोमन सम्राट नहीं बन सकता। ओटो स्वयं को पुराने रोम सम्राट सीजर, ऑगस्टस आदि के उत्तराधिकारियों में मानने लगा। ईसाई समाज में भी यह विश्वास जम गया कि धार्मिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए चर्च आवश्यक है जिसका सर्वोच्च अधिकारी पोप है और राजनीतिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए एक साम्राज्य आवश्यक है जिसका सर्वोच्च अधिकारी सम्राट होना चाहिए। ओटो मुरयत जर्मनी का शासक था, अतः उसके बाद जर्मन के राजा ही पवित्र रोमन साम्राज्य के शासक बनने लगे। पोप भूतल पर आध्यात्मिक विषयों में और सम्राट भौतिक विषयों में भगवान का प्रतिनिधि समझा जाने लग्। दोनों ही अपने-अपने क्षेत्र में स्वतन्त्र और सार्वभौम थे, पर दोनों एक दूसरे को परस्पर आवश्यक और सहायक समझते थे। इस तरह सभी ईसाई 'रहस्यात्मक द्वैत्व' (Mystic dualism) में विश्वास रखते हुए द्वैध शासन में रहते थे।

उपर्युक्त स्थिति अधिक समय तक नहीं रह सकी। शीघ्र ही राज्य और चर्च में तीव्र मतभेद उत्पन्न हो गए। पोप और चर्च की अनंतिकता को रोकने तथा भ्रष्टाचार को दूर करने के लिए सम्राट हस्तक्षेप करने लगे जो पोपों को स्वीकार नहीं हुआ। छोटी प्रथम के समय से ही जर्मन सम्राट पोपों के निर्वाचन और निष्कासन में गहरी रुचि लेने लग गए। अब छोटी प्रथम को मालूम हुआ कि 962 ई. में रोमन सम्राट के रूप में उसका अभिषेक करने वाला पोप जॉन द्वादश चरित्रहीन है तो उसने एक धार्मिक परिषद में उस पर अनंतिकता का अभियोग चलावा कर उसे पोप-पद से हटा दिया। अब लिओ मष्टम पोप बना। लेकिन जैसे ही छोटी वापिस जर्मनी लौटा, जॉन द्वादश ने पुनः पोप की गद्दी पर अधिकार कर लिया। 964 ई. में पोप जॉन द्वादश की मृत्यु हो गई। उसके स्थान पर बेनी डिष्ट को पोप बनाया गया। बेनी डिष्ट पद पर बना नहीं रह सका क्योंकि छोटी ने इटली आकर पुनः लिओ को पोप बना दिया। लिओ ने यह घोषित किया कि पोप बनने के लिए जर्मन सम्राट की सहमति आवश्यक है।

जर्मन सम्राटों के लिए पोप के निर्वाचनों में इस तरह बार-बार आकर हस्तक्षेप करना सुविधाजनक न था, क्योंकि वे दूर देश के बासी थे। अब पोपों का पुनः सघर्ष सामन्तवादी प्रवृत्तियों के चक्कर में उलझता गया। सामन्तीय परिवार इन चुनावों में रुचि लेकर सघर्ष को बढ़ाने में सहायक हुए। सामन्तवादी प्रवृत्तियाँ इतनी शक्तिशाली थीं कि छोटी-बशियों का शासन-अधिकार जर्मनी और इटली से धीरे-धीरे बढ़ पाया और न ही सम्राट का अधिकार वास्तविक राजसत्ता का रूप ले सका।

हेनरी तृतीय (1039-56) के समय पोप के पद के लिए जो तीन उम्मीदवार खड़े हुए, वे सभी भ्रष्टाचारी थे। हेनरी तृतीय एक धार्मिक व्यक्ति था। धन: उसने रोम पर बदाई करके 1046 ई. में बुलाए गए धर्म सम्मेलन द्वारा एक दूसरे ही व्यक्ति क्लेमेंट द्वितीय को पोप बनाया। पोप क्लेमेंट द्वितीय के बाद पोप लिओ नवम (1048-54) ने सुधारवादी ग्रान्दोलन को धागे बड़ाया। उसने धार्मिक पदों के क्रय-विक्रय को बन्द करने का भरसक प्रयत्न किया। इस समय सम्राट और पोप के सम्बन्ध सहयोगपूर्ण रहे और पोप सम्राट का वशवर्ती बना रहा।

उपर्युक्त स्थिति भी बनी नहीं रह सकी। हेनरी तृतीय और उसके द्वारा समर्पित पोप की मृत्यु के बाद रोम वालों ने साम्राज्य के घोर विरोधी फंडरिक को पोप चुन लिया जिसने स्टीफन नवम का नाम धारण किया। उसने अपने निर्वाचन पर स्वीकृति लेने के लिए अपने दूतों को जर्मन रानी एग्नेस (जो बालक हेनरी चतुर्थ की सरक्षिका थी) के पास भेजा। रानी ने निर्वाचन पर अपनी सहमति प्रदान कर दी। यह बाहर से साधारण बात होते हुए भी अपने-आप में एक महत्वपूर्ण घटना-थी, क्योंकि इसके द्वारा छोटी प्रथम व हेनरी तृतीय द्वारा स्थापित यह परम्परा टूट गई कि पोप बनने वाले व्यक्ति को पहले सम्राट से मनीनीत होना चाहिए और बाद में उसका निर्वाचन किया जाना चाहिए। इस घटना से प्रोत्साहित

होकर सन् 1059 ई. में पोप निकोलस द्वितीय ने घोषणा कर दी कि भविष्य में पोप "रोम की जनता और पादरियों द्वारा नहीं बल्कि कार्डिनल विशपों द्वारा रोम के चर्चों के पादरियों द्वारा निर्वाचित होंगे।" इस घोषणा द्वारा पोप के निर्वाचन पर न तो सामन्तो और न सम्राट का ही कोई नियन्त्रण रहा। साम्राज्ञी एग्नेस ने निकोलस की आज्ञा को रद्द करने के लिए जर्मन विशपों का सम्मेलन बुलाया और दूसरी तरफ निकोलस ने फ्रांसीसी राजा फ्लिप प्रथम टस्कनी के गडफके को तथा दक्षिणी इटली के नॉरमन लोगों को अपना मित्र बनाया। नॉरमन नेता रॉबर्ट गिस्कार्ट ने वचन दिया कि वह जर्मन सम्राट से पोप की रक्षा करेगा। इसके बदले पोप ने उसे ड्यूक बनाना और कॅलेब्रिया तथा एपुलिया के प्रदेश देना स्वीकार किया जो स्पष्ट ही सम्राट विरोधी कार्य था और साथ ही अर्थशासनिक भी, क्योंकि उस समय इटली की स्थिति जर्मन साम्राज्य के एक भाग के रूप में थी, अतः सम्राट के प्रतिरिक्त अन्य किसी व्यक्ति को साम्राज्य के प्रदेश का सौदा करने का अधिकार न था। सम्राट और पोप के बीच बढ़ता हुआ यह संघर्ष पोप ग्रेगरी सप्तम के समय चरम सीमा पर पहुँच गया। पोप ग्रेगरी सप्तम और उसके उत्तराधिकारियों ने जर्मनी और इटली को संयुक्त करने के साम्राज्य के प्रयत्नों का घोर विरोध किया। प्रोटो तृतीय की मृत्यु के बाद साम्राज्य को इटली तक विस्तृत करने के विचार को त्याग दिया गया क्योंकि जर्मनी में अनेक रियासतें बन गई जिन्होंने जर्मन राजा से अपनी स्वाधीनता की माँग की और जर्मन राज्य को भ्रूणभोर दिया। यह पवित्र रोमन साम्राज्य अनेक संघर्षों का सामना करता हुआ कुछ समय तक चलता रहा। सन् 1806 ई. में नेपोलियन ने इसका अन्तिम सत्कार कर दिया और पवित्र रोमन सम्राट के पद को मिटा दिया।

5. राष्ट्रीयता की भावना का विकास

मध्ययुग के राजनीतिक चिन्तन को राष्ट्रीयता की भावना के विकास ने भी प्रभावित किया। उस समय शक्तिशाली सामन्त विभिन्न स्थानों पर अपने राज्य स्थापित कर रहे थे। उन प्रदेशों में, जहाँ भाषा और संस्कृति की समानता थी, राजनीतिक शासन की स्थापना द्वारा राष्ट्रीय राज्यों के अंकुर फूटने लगे। 1300 ई. तक इंग्लैण्ड और फ्रांस में राष्ट्रीय राज्य स्थापित होकर पोप की सत्ता को चुनौती देने लगे। इन देशों की जनता रोम के चर्च को विदेशी मानती थी, अतः अपने राजाओं का पूर्ण समर्थन करते हुए वह पोप के प्रभाव से मुक्त होने को प्रयत्नशील होने लगी। इस प्रकार पोपशाही का सूर्य तेजी से अस्त होने लगा।

मध्ययुग का अनुदाय और उसकी विशेषताएँ

(Contribution & Chief Features of the Medieval Period)

मध्ययुग अराजनीतिक था

(Medieval Period was Unpolitical)

मध्यकाल के छठी शताब्दी से लेकर सोपहवीं शताब्दी तक के लगभग एक हजार वर्षों के लम्बे युग में सभ्यता की कोई ऐसी उल्लेखनीय प्रगति नहीं हुई जैसी

उसके पूर्ववर्ती और उत्तर काल में हुई। इस युग में प्राचीन कला की प्रगति रुक गई। बर्बर जर्मन जातियों ने यूनानी-रोमन सभ्यता, कला और ज्ञान के एक बड़े भाग को नष्ट कर दिया क्योंकि उनमें यूनानी-रोमन सभ्यता को समझने तथा उसका मूल्यकृत करने की क्षमता नहीं थी। जर्मन शासकों ने धावागमन के साधनों के प्रति भी घोर उपेक्षा प्रदर्शित की, फलतः सड़कें, पुल आदि नष्ट हो गए और वाणिज्य तथा व्यापार को गम्भीर क्षति पहुँची। असभ्य और अनपढ़ जर्मन शासक, जो रोमनों के राजनीतिक उत्तराधिकारी बने, कानूनी और प्रशासकीय योग्यता की दृष्टि से कोरे थे, अतः उनके शासनकाल में भ्रष्टान्ति और भ्रराजकता का प्रसार होता रहा। चिन्तन, साहित्य और कला भी शुष्क हो गई। केवन कैरोलिंगियन्स (Carolingians) के अल्पकालीन शासनकाल में स्थिति कुछ ठीक रही, अन्यथा ग्यारहवीं शताब्दी तक यूरोपीय चिन्तन कोई प्रगति नहीं कर सका। बौद्धिक जीवन पुराने लेखकों की रचनाओं की पुनरावृत्ति तक ही सीमित रहा। डॉयल (Doyle) के सारगर्भित शब्दों में—“शिशुओं की भाँति नवीन राष्ट्र बौद्धिक बर्णमाला का ज्ञान अर्जित कर रहे थे तथा अमपूर्वक प्राचीन गुरुओं की रचनाओं को समझने को प्रयत्नशील थे।”¹ इस बौद्धिक सुनुप्तावस्था और अप्रगति की लम्बी अवधि को देख कर ही विद्वानों ने मध्ययुग को ‘अन्धकार युग’ (Dark Age) तक की सजा दे डाली है और डनिंग (Dunning) ने इसे ‘भ्रराजनीतिक’ (Unpolitical) कह कर पुकारा है।

‘मध्ययुग भ्रराजनीतिक था’—इस कथन का अर्थ मूलतः इस सन्दर्भ में लिया जाता है कि इस युग में राजनीति-शास्त्र और दर्शन को अन्वेषण एवं शोध का स्वतन्त्र विषय नहीं समझा जाता था। इस युग का अपना कोई विशेष राजदर्शन न था। राजनीतिक दर्शन का अन्वेषण होना तो दूर रहा, राजनीतिक भ्रराजकता ही अधिक छाई रही थी। लेखकों के दर्शन का स्रोत एक तत्त्व पर आधारित न होकर अनेक तत्त्वों पर आधारित था। कुछ लोगो ने बाइबिल को आधार बनाया, कुछ ने रोमन कानून पर विचार किया, तो दूसरों ने अरस्तू की ‘पॉलिटिक्स’ को साधन बताया। यह युग धार्मिक अन्धविश्वास में अधिकाधिक दृढ़ता गया और राजनीतिक तत्त्व गौण होते चले गए। इसके प्रतिरिक्त समाज पर दोहरा शासन और वह भी अस्त-व्यस्त रूप में चलता रहा। एक शासन राज्य का रहा तो दूसरा चर्च का। इस शासन के कारण राज्य चर्च हो गया और चर्च राज्य बन गया। इसमें भी चर्च, राज्य का नियन्त्रक रहा क्योंकि चर्च को आत्मा तो राज्य को शरीर की सजा दी गई। राज्य-सत्ता एक प्रकार से धर्म-सत्ता का शान्ति रखने वाला विभाग बन गया। ऐसी परिस्थिति में न तो स्वतन्त्र राजनीतिक चिन्तन ही हो सका और न राजदर्शन ही पनप सका। ईसाई धर्म-अन्धों का अन्ध-विश्वास भोली जनता में इस तरह जमा दिया गया कि उसके विरुद्ध न

तो कोई बात कही जा सकती थी, न लिखी। कोपरनिकस ने 25 वर्ष तक अपने वैज्ञानिक सत्य को प्रकट नहीं किया क्योंकि वह सत्य धार्मिक मान्यताओं के विरुद्ध पड़ता था। अरूनों और गेलीलियो को अपने वैज्ञानिक मत प्रकट करने के दण्डस्वरूप कारावास की हवा खानी पड़ी और बाद में एक को तो जीवित ही जला दिया गया। अपराध केवल यही था कि उन्होंने पृथ्वी के घूमने के वैज्ञानिक सत्य को प्रकट किया था।

इस युग में जो अज्ञान-व्यस्त राजनीतिक सिद्धान्त प्रचलित थे वे भी अस्थिर और अनिश्चित थे। पोपो ने सत्य के शोध एवं अध्ययन तथा भाषणों पर प्रतिबन्ध लगा रखा था। जो भी राजनीतिक विचार प्रकट किए जाते थे उनमें राजनीति की बात अति गौण और धर्म की छाप बड़ी गहरी होती थी। इस युग के विचारकों को सम्प्रभुता और विधि की श्रेष्ठता जैसी किसी कल्पना का ज्ञान न था, अन्यथा राजसत्ता धर्मसत्ता के अधीन नहीं रखी जा सकती थी और बाइबिल एवं धर्मग्रन्थों से न्याय कार्यों में सहायता नहीं ली जा सकती थी। मध्ययुग में निरीक्षात्मक पद्धति का अभाव था, अतः समस्याओं का हल धार्मिक आदर्शों के अनुसार निकाला जाता था। उनकी पुष्टि के लिए इतिहास से उदाहरण लिए जाते थे और धर्मान्यता के आगे व्यावहारिकता को ताक पर रख दिया जाता था। मध्ययुगीन चिन्तकों की अनिरीक्षात्मक, अज्ञानिक और आलोचनात्मक अध्ययन पद्धति के कारण इस युग में कोई स्थिर तथा क्रमबद्ध राजनीतिक सिद्धान्त नहीं बन सका। इसीलिए डनिंग का यह कहना स्वाभाविक है कि मध्ययुग 'अराजनीतिक' (Unpolitical) था।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि मध्ययुग में श्रृंखलित निरीक्षण बुद्धि-सम्पन्न तथा सुसंगठित चिन्तन का अभाव था तथापि सूक्ष्म अध्ययन करने पर पता चलता है कि अनेक अवरोधों और क्षीण विचारों के होने पर भी इस युग की राजनीति की सबल मिला। इस युग में अनेक व्यापक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया, धार्मिक क्षेत्र में सुधार हुए, वास्तविकता का अन्त हुआ, अनेक उच्च संस्थाओं का विकास हुआ और ये सब बातें परवर्ती दार्शनिक विकास के लिए अत्यधिक महत्वपूर्ण सिद्ध हुईं। मध्ययुग सर्वथा निष्फल नहीं रहा। उसने यूरोपीय सभ्यता के विकास में महत्वपूर्ण योग दिया और आधुनिक युग का शिलान्यास किया। प्रो. आडम्स के शब्दों में, 'मध्य युग का कार्य प्राथमिक रूप से प्रगति नहीं था, बल्कि विभिन्न जातीय (Heterogeneous) तथा प्रायः परस्पर विरोधी तत्त्वों में से, जो इसे प्राचीन काल से मिले थे, एक वैश्विक रूप से एकता-बद्ध तथा सजातीय (Homogeneous) सत्ता का निर्माण करना था। इस प्रकार इसने उस उन्नति और प्रगति के लिए प्रावश्यक स्थितियाँ पैदा कीं जो प्राचीनकाल वालों के लिए सम्भव नहीं थीं।'¹

मध्ययुग की विशेषताएँ (Chief Features of the Medieval Period)

उपर्युक्त पृष्ठभूमि के बाद मध्ययुग की विशेषताओं को अलग-अलग शीर्षकों में निम्नवत् प्रस्तुत करना अनुपयुक्त न होगा—

(1) सार्वभौमिकतावाद और विश्ववाद (Universalism)—यह मध्ययुगीन राजदमन की एक प्रमुख विशेषता थी। प्रो. बार्कर के अनुसार—“समस्त मध्यकालीन विचार की शान है उसकी सार्वभौमिकता अर्थात् उसका विश्ववाद। यह एक ही सार्वभौमिक समाज को मान कर चलता है जो अपने लौकिक पक्ष में प्राचीन रोमन साम्राज्य की विरासत और निरन्तरता है, तथा धार्मिक पक्ष में एक दृष्टव्य चर्च में ईसा का साकार रूप है।”¹

प्रारम्भिक ईसाई विचारकों का मत था कि सारी मानव जाति एक विरादरी है, सब मनुष्य भाई-भाई हैं। साथ ही उनकी यह भी मान्यता थी कि ईसा की शरण में ही मनुष्य को मुक्ति मिल सकती है, और चूँकि ईसा ही चर्च का वास्तविक सत्यापक है, अतः मानव जाति को ईसाई धर्म के अधीन आना चाहिए। सन्त ग्रॉगस्टाइन ने विश्ववाद के इस विचार को और भी स्पष्ट करते हुए कहा कि सब मनुष्य एक ही नस्ल के हैं और ईसाई चर्च मनुष्यों के लिए है। चर्च पृथ्वी पर ईश्वरीय राज्य का प्रतीक है। ईसाइयो ने राज्य की नागरिकता और चर्च की सदस्यता को एक ही वस्तु के दो पहलू बतलाया।

जहाँ चर्च ने सम्पूर्ण जीवन को तथा उसके राजनीतिक, सामाजिक, बौद्धिक तथा धार्मिक सभी स्वरूपों को एक ईसाई सिद्धान्त की अधीनता में नियन्त्रित करने का 'धीरतापूर्ण प्रयास' किया और सबको चर्च के अधीन बना कर सार्वभौम चर्च का विचार स्थापित किया, वहाँ सार्वभौम राज्य का विचार भी साथ ही चला। सम्पूर्ण मध्ययुग में सार्वभौम राजनीतिक एकता का आदर्श प्रचलित रहा और इसी आधार पर दो तलवारों के सिद्धान्त का उदय हुआ, जिसका आशय था कि सम्पूर्ण मानव समाज एक सगठन है, किन्तु मानव जीवन के दो पहलू हैं—एक भौतिक और दूसरा आध्यात्मिक। आध्यात्मिक जीवन की पूर्ति के लिए एक चर्च और भौतिक जीवन की पूर्ति के लिए एक राज्य होना चाहिए। यद्यपि बंबरो के आक्रमणों ने, पश्चिमी यूरोप में अनेक स्वतन्त्र राज्यों ने, और नए ईसाइयो द्वारा अलग-अलग स्थानीय चर्चों की स्थापना में सार्वभौमिक साम्राज्य एवं चर्च की एकता को भंग कर दिया, किन्तु शालिमैन ने अपना साम्राज्य स्थापित करके राजनीतिक क्षेत्र में सार्वभौमिकवाद की पुनर्स्थापना कर दी। आटो प्रथम (Otto I) ने पवित्र साम्राज्य की स्थापना करके यह क्रम बनाए रखा। आध्यात्मिक जगत् में हिलब्रैंड ने पोप के सार्वभौमिक चर्च की स्थापना करके सार्वभौमिकतावाद को पुनः प्रतिष्ठित किया। इस तरह लौकिक अथवा राजनीतिक एवं आध्यात्मिक दोनों ही क्षेत्रों में सार्वभौमिकवाद का पुनः उदय हो गया। लेकिन तत्कालीन परिस्थितियों में इस तरह की दो समानान्तर शक्तियाँ साथ-

साथ नहीं निभ सकती थी, अतः पोप और सम्राट दोनों में अर्थात् चर्च और राज्य में, तीव्र विवादों और सघर्षों ने जन्म ले लिया जिन्होंने मध्ययुगीन सामाजिक तथा राजनीतिक दशाओं और चिन्तन को भ्रूणभोर दिया ।

(2) चर्च की सर्वोपरिता (Supremacy of the Church)—मध्ययुग में धर्म का स्थान इतना प्रबल हो गया कि यूनान तथा रोम की व्यापक संस्कृति को भी धर्म के रूप में देखा जाने लगा । इस युग के अधिकांश भाग में राजसत्ता चर्च में केन्द्रित हो गई । उसकी स्थिति धर्मसत्ता के 'शान्ति-विभाग' जैसी बन गई । धर्म एक जादू का सा कार्य करने लगा । व्यक्ति का द्वि-मुखी शासन और पारलौकिक जीवन ईश्वर से सम्बन्धित समझा जाने लगा जिसके फलस्वरूप राजा चर्च के नियन्त्रण में हो गया । चर्च ने अपने समर्थन में 'दो तलवारों का सिद्धान्त' और कान्स्टेन्टाइन के दान-पत्र का आधार प्रस्तुत किया । धार्मिक-सत्ता की स्थापना से राजसत्ता पगु हो गई । लेकिन 13वीं सदी के तीसरे चरण में धार्मिक परिवर्तन हुआ और राजकीय सत्ता को पुनः समर्थन मिलने लगा । यह विचार बल पकड़ने लगा कि धर्म व्यक्तिगत विश्वास की वस्तु है । फिर भी 14वीं शताब्दी तक यूरोप में पोप एक अत्यन्त महत्वपूर्ण शक्ति बना रहा ।

(3) राजतन्त्रात्मक सरकार की प्रधानता—मध्ययुग में एक्ल के सिद्धान्त पर बड़ा बल दिया जाता था । चर्च और राज्य में राजतन्त्र की प्रणाली सर्वोत्तम समझी जाती थी । गीर्के (Gierke) के शब्दों में, "मध्ययुग के विचारक यह मानते थे कि सामाजिक संगठन का मूल तत्त्व एकता है और यह शासन करने वाले धर्म में होना चाहिए और यह उद्देश्य तभी अच्छे तरह पूरा हो सकता है जब शासक धर्म स्वयमेव एक इकाई तथा परिष्कृत एक व्यक्ति हो ।"⁴ मध्ययुगीन दार्शनिकों का विचार था कि सावयवी सत्ता का एक केन्द्र होना है और चूँकि समाज एक सावयव है, अतः अवश्य ही इस सत्ता का एक केन्द्र होना चाहिए । इस सिद्धान्त के आधार पर जहाँ कुछ व्यक्तियों ने इस सत्ता का केन्द्रीकरण पोप के हाथों में सौंपा, वहाँ दूसरों ने राज्य की सत्ता के केन्द्रीकरण का भ्रमण किया । पर व्यवहारतः प्रवृत्ति राजतन्त्रात्मक सरकार की ओर ही रही ।

(4) राजसत्ता पर प्रतिबन्ध—मध्ययुग में राजसत्ता निरंकुश नहीं थी । उस पर अनेक प्रतिबन्ध थे । उदाहरणार्थ पहला प्रतिबन्ध राज्याभिषेक के समय की जाने वाली प्रतिज्ञा थी, दूसरा प्रतिबन्ध सामन्ती व्यवस्था थी और तीसरा प्रतिबन्ध यह था कि राजा रीति-रिवाजों के रूप में चले जाने वाले कानूनों के पालन के लिए बाध्य था ।

(5) शरीर और आत्मा का सिद्धान्त—मध्ययुगीन धर्म-वेत्ताओं ने राज्य को शरीर और चर्च को आत्मा का प्रतीक माना । राज्य एक बाहरी अवयव माना गया जबकि चर्च को एक नियन्त्रक के रूप में प्रस्तुत किया गया । यह कहा गया कि

यद्यपि चर्च अध्यात्मिक मामलों में और राज्य केवल नागरिक तथा राजनीतिक मामलों में हस्तक्षेप करता है—लेकिन राज्य रूपी शरीर का अस्तित्व धात्मा के शुद्धिकरण पर निर्भर है। चर्च-धात्मा, राज्य-शरीर दोनों एक हैं, अलग नहीं; केवल इनका क्षेत्राधिकार अलग-अलग है। धात्मा से सम्बन्धित विषय चर्च के अधीन हैं, और शरीर से सम्बन्धित विषय राज्य के।

(6) समाज का ग्राम्यीकरण तथा केन्द्रीय सत्ता का अभाव—रोमन साम्राज्य बर्बर जातियों के आक्रमण से धराशाही हुआ और यूरोप टुकड़ों में बँट गया जिनका शासन स्थानीय सामन्तों के हाथों में चला गया। सामन्तवादी व्यवस्था के कारण एक तो केन्द्रीय सत्ता का अभाव हो गया, दूसरे, यूरोप में ग्राम्य समाज तथा सम्यता का विकास हुआ। इस विकास में धावागमन के साधनों की कमी ने बड़ी सहायता की। आक्रमणों के फलस्वरूप धावागमन के साधनों की समाप्ति के बाद नगरो का भी पतन हो गया। ग्राम्यीकरण में शिक्षा-व्यवस्था के अन्त में भी सहायता प्रदान की। लोग निरक्षर हो गए। उनका दृष्टिकोण सीमित होता चला गया। ईसाई पादरियों ने साक्षरता-प्रसार के यथाशक्ति प्रयत्न किए और अधिक सफलता प्राप्त न कर सकने पर भी यूनानी और रोमन सम्यता की प्राण-ज्योति को बुझने नहीं दिया।

(7) लोक-सत्ता का विचार—मध्यकाल में अनेक विचारकों ने राजतन्त्र का समर्थन करते हुए राजा के दैविक अधिकारों का प्रतिपादन किया था। अनेक-अनेक विचार परिवर्तन हुआ और उन्होंने एक अन्य लोक-शक्ति की कल्पना की। यह मत प्रकट किया गया कि सिंहासन पर आसीन होने का अधिकार देवी अवश्य है, किन्तु राजा को शक्ति समाज से ही प्राप्त होती है। अतः राजा सामाजिक सीमाओं का प्रतिरक्षण नहीं कर सकता। उधर पोप-समर्थकों का भी यह विरदास था कि राजा और राजसत्ता देवी होने के साथ-साथ मानवकृत भी है।

(8) सामूहिक जीवन की प्रवृत्ति—मध्य-युग की एक प्रमुख प्रवृत्ति सामुदायिक जीवन बिताने की थी। यह विभिन्न प्रकार के धार्मिक, सामाजिक और राजनीतिक समूहों में व्यतीत किया जाता था। अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति व्यक्ति समुदाय में रह कर ही पूरी कर पाता था। समुदायों या समूहों के प्रधान-रूप ईसाई मठ, परिव्राजक सम्प्रदाय (Monastic Orders), आर्थिक श्रेणियाँ (Guilds), कम्प्यून और नगर थे। सामुदायिक जीवन की प्रधानता के कारण ही इस युग में व्यक्ति के अधिकार उपेक्षित रहे। वैयक्तिक अधिकार और स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार पोप तथा राजा की प्रभुता के सामने ठहर नहीं सकते थे। सामूहिक जीवन की प्रवृत्ति इतनी व्यापक थी कि धार्मिक, आर्थिक सामाजिक आदि कोई भी क्षेत्र इससे अछूता नहीं बचा था।

(9) निगम सम्बन्धी सिद्धान्त—मध्ययुग में सामुदायिक जीवन की प्रधानता होने के कारण निगमों के सिद्धान्त (Theory of Corporations) का विकास हुआ। इस सिद्धान्त का उद्देश्य कुछ विशिष्ट संस्थाओं के विशेष महत्त्व को स्थिर

करना था। समर्थकों का कहना था कि, "जिन संस्थाओं का उद्देश्य प्राथमिक तथा लौकिक जीवन का विकास करना है उन्हें अपना कार्य उचित रूप से चलाने के लिए इस प्रकार सत्ता-सम्पन्न कर दिया कि उनके कार्यों में किसी बाह्य शक्ति को हस्तक्षेप करने का अवसर न मिले तथा वे राजनीतिक झगड़ों से दूर रहते हुए अपना कार्य सुचारु रूप से कर सकें।" मध्ययुग में निगमों के मुख्य रूप ईसाई-संघ या चर्च, चर्च की परिपद्, विश्व-विद्यालय, स्वतन्त्र नगर कम्पून आदि थे। लोगों का कहना था कि नगर, चर्च, विश्व-विद्यालय और उनकी प्रबन्धकारिणी समितियाँ एक ओर तो समाज के अङ्ग हैं तथा दूसरी ओर वे अपने-आप में पूर्ण भी हैं। उनके स्वरूप, कार्य, उनकी भावनाएँ और इच्छाएँ तथा व्यक्तित्व परस्पर मिश्र हैं। उनके अपने कुछ विशिष्ट उद्देश्य भी हैं जिन्हें प्राप्त करने को वे सतत् प्रयत्नशील रहते हैं। अतः उन्हें अपना शासन-कार्य स्वयं करने का पूर्ण अधिकार मिलना चाहिए। उदाहरणार्थ चर्च या धार्मिक श्रेणी को अपने सदस्यों के लिए नियम बनाने और उन पर अनुशासन करने का पूर्ण अधिकार होना चाहिए।

मध्ययुग के इस निगम सिद्धान्त द्वारा एक ही राज्य में स्वशासन, स्वतन्त्र और अधिकार सम्पन्न अनेक सगठन उत्पन्न हो गए जिनका राजनीतिक चिन्तन पर विशेष प्रभाव पड़ा। इसी सिद्धान्त के आधार पर मध्ययुग में यूरोप के अनेक देशों, विशेषकर इंग्लैण्ड में स्वशासित संस्थाओं का विकास हुआ। प्राधुनिक युग के प्रारम्भ में पनपने लगी बहुलवाद (Pluralism) मध्ययुगीन निगम-सिद्धान्त पर ही आधारित है। स्वतन्त्र व्यक्तित्व और सामूहिक इच्छाचारी इन सगठनों के सिद्धान्त ने निरंकुश राजतन्त्र को पीछे धकेल कर लोकप्रिय प्रभुसत्ता (Popular Sovereignty) के विचार को विकसित करने में महत्त्वपूर्ण भाग लिया। इस सिद्धान्त के आधार पर उस समय यह स्वीकार किया जाने लगा कि शासकों को समस्त सत्ता जनता द्वारा दी जाती है तथा चर्च की परिपद् सम्पूर्ण ईसाई संघ का सामूहिक प्रतिनिधित्व करती है। मध्ययुग में राज्य का सायबवी भलने के पहले से ही प्रचलित विचार में निगम-सिद्धान्त के निगमित व्यक्तित्व (Corporate Personality) के नवीन विचार का समावेश किया जिससे प्रतिनिधित्व के परिपदीय सिद्धान्त (Conciliar Theory of Representation) का विकास हुआ।

(10) प्रतिनिधि शासन प्रणाली का सिद्धान्त—मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन में प्रतिनिधि-शासन-प्रणाली के बीज विद्यमान थे। धर्मतन्त्र तक में इसका प्रवेश था। पोप ईसाइयों का प्रतिनिधि था। पादरी उसका निर्वाचन करते थे और सम्मिलित रूप से एकत्र व्यपरायणता और धर्मभ्रष्टता का आरोप लगा कर उसे पद से हटा भी सकते थे। धर्म सम्बन्धी बातों में भी उसका निर्णय अन्तिम नहीं था। अन्तिम निर्णय का अधिकार पादरियों की समुक्त परिपद् को था।

प्रतिनिधि शासन को राजनीतिक क्षेत्र में भी लाने का प्रयास किया गया था। सम्राट का निर्वाचन करने वाले व्यक्ति सर्वसाधारण के प्रतिनिधियों के समान थे। प्रतिनिधि के सिद्धान्त को बढ़ाने में चर्च और राजा के मध्यवर्ती सपथ ने बड़ी

सहायता पहुँचाई। निकोलस, जॉन ग्रॉफ पेरिस और मासिलियो जैसे विचारको ने उसे सम्बल प्रदान किया।

निकोलस चर्च तथा राज्य दोनों में प्रतिनिधि शासन और विकेन्द्रीकरण के मिद्वान्त का पक्षपाती था। उसका विचार था कि चर्च के सुधार एवं शासन के संचालन के लिए सब प्रान्तों से प्रतिनिधियों का निर्वाचन किया जाना चाहिए। प्रतिनिधियों की सभा ही चर्च और राज्य की केन्द्रीय शक्ति होनी चाहिए। जनता ही इस शक्ति का अन्तिम स्रोत होना चाहिए। राजा को प्रजा की इच्छा-पर्यन्त ही शासक का पद ग्रहण करना चाहिए। उसने सुझाव दिया कि जर्मन साम्राज्य को बारह भागों में बाँटा जाए और सम्राट एक स्थायी परिषद के परामर्श से कार्य करे।

जॉन ग्रॉफ पेरिस ने कहा कि चर्च की बड़ी सभा पोप को अपदस्थ कर सकती है। उसने यह भी सुझाव दिया कि यदि चर्च के लिए संबंधेष्ट सरकार का निर्माण करना है तो सब प्रान्तों से प्रतिनिधियों का निर्वाचन किया जाना चाहिए। उसने कहा कि राजतंत्र को भी प्रतिनिधित्व द्वारा नम्र बनाना चाहिए।

मार्सीलियो निर्वाचित राजतंत्र का समर्थक था। उसने शासक को अपने समस्त कार्यों के लिए विधायिका के प्रति उत्तरदायी ठहराया। उसके विचार में सबसे बड़ी विधायिका-शक्ति जनता थी और राजा कार्यकारिणी का प्रधान था जिसे अनुकूल कार्य करते हुए न पाने पर जनता हटा सकती थी। कानून-निर्माण का अधिकार जनता का था और राजा का प्रमुख कार्य उनकी व्याख्या करना था। मार्सीलियो प्रजातंत्र का प्रबल समर्थक था। उसका विचार था कि राज्य की कार्यात्मिका और व्यवस्थापिका सभाओं का निर्वाचन नागरिकों द्वारा किया जाना चाहिए। चर्च का समूह भी प्रजातन्त्रात्मक होना चाहिए। उसमें भी अन्तिम सत्ता बड़ी सभा में होनी चाहिए जिसका निर्माण धार्मिक तथा लौकिक प्रतिनिधियों द्वारा किया जाना चाहिए। यह इस बात का पक्षपाती था कि जनता ही सभा द्वारा प्रत्यक्ष रूप से पोप का निर्वाचन करे और वही आवश्यकता पड़ने पर पोप को अपदस्थ करने में भी सक्षम हो।

चर्च और राज्य के मध्य संघर्ष का युग

(The Era of Conflict Between the Church and the State)

मध्ययुग के राजनीतिक विन्तन का प्रधान विषय चर्च और राज्य का संघर्ष था। मध्ययुग के आरम्भ होने के पहले से ही यह धारणा प्रचलित थी कि ईश्वर ने मानव समाज के शासन के लिए दो सत्ताओं को नियुक्त किया है—पोप और सम्राट पोप धार्मिक शासन का प्रधान था तो सम्राट लौकिक शासन का। यह माना जाता था कि दोनों अपनी सत्ता का प्रयोग देवी तथा प्राकृतिक विधि के अनुसार करते हैं और कोई भी व्यक्ति धार्मिक एवं लौकिक-सत्ता का एक साथ प्रयोग नहीं कर सकता। दोनों सत्ताओं में कोई संघर्ष नहीं होना चाहिए और दोनों को एक-दूसरे की सहायता करनी चाहिए।

ग्यारहवीं शताब्दी से पूर्व तक धर्म और राजनीति के सम्बन्ध, मामूली उतार चढ़ावों को छोड़कर, सामान्य से बने रहे। दसवीं शताब्दी में, पोपों के व्यक्तिगत चरित्र के बहुत नीचे गिर जाने पर और पोपशाही के बदनाम हो जाने पर, सम्राटों ने सुधार के लिए कुछ कदम उठाए और पोपों को उनके पद से उतारा। ग्यारहवीं शताब्दी तक सामान्य रूप से पोपशाही पर सम्राट का ही अधिक स्पष्ट नियन्त्रण रहा, यद्यपि इस व्यवहार के अनेक अपवाद भी थे। सन्त ग्रिगोरियस सत्रिंशे शक्तिशाली बिशप सम्राट की उन आज्ञाओं का पालन करने से इन्कार कर देते थे जो उनकी दृष्टि में अन्यायपूर्ण होती थीं। धार्मिक परिषदों और व्यक्तिगत धर्माचारों के लिए राजाओं की भर्त्सना करने में ग्रिगोरियस के दृष्टान्त का अनुसरण करते थे। शासकों के चुनने और अपदस्थ करने में बिशपों का भी बड़ा हाथ रहता था। चर्च का इस तरह का विशेष महत्त्व शक्तिशाली पोपों के समय ही स्थापित होता था अन्यथा साधारणतः सम्राट का पोप पर नियन्त्रण अधिक वास्तविक था। दोनों सत्ताओं के सम्बन्ध कुछ इस प्रकार के थे यदि एक सत्ता अपनी बात पर अड़ जाती थी तो दूसरी उसके सामने झुक जाती थी और इस तरह उनमें मध्य होने की नीव त नहीं जाती थी।

ग्यारहवीं शताब्दी में स्थिति ने पलटः खाना शुरू किया और चर्च तथा राज्य के सघर्ष की प्रतिद्ध कहानी का सूत्रपात हो गया। निकोलस द्वितीय (1059-1061 ई.) के समय पोप की निर्वाचन-प्रणाली में परिवर्तन की घोषणा की गई और सम्राट हैनरी चतुर्थ की नाबालगी का लाभ उठाते हुए पोप जर्मन सम्राटों के प्रभुत्व से स्वतन्त्र हो गया। जब हैनरी चतुर्थ ने पुराने सम्राटों के अधिकारों का प्रयोग करना चाहा तो हठी और महत्वाकांक्षी पोप ग्रेगरी सप्तम (1073-1085) के साथ उसका सघर्ष छिड़ गया। 11वीं शताब्दी से शुरू होने वाला चर्च और राजसत्ता का यह सघर्ष लगभग 4 शताब्दियों तक चलता रहा। शुरू में इसमें पोप की विजय हुई, पर बाद में सत्ता का पासा प्रबल हो गया। मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन के इस सघर्षपूर्ण पहलू पर टिप्पणी करते हुए गैटल ने लिखा है—“पोपों की लौकिक शक्ति का उदय और पराभव तथा राजाओं और सम्राटों के साथ उनका सघर्ष—ये ही मुख्य विषय थे जिनके चारों ओर मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन चक्कर काटता रहा।”¹

चर्च और राजसत्ता के बीच सहयोग के सूत्र समाप्त होकर विरोध प्रारम्भ होते का सबसे मुख्य कारण यही था कि लौकिक और धार्मिक कार्यों के अन्तर का कोई स्पष्टीकरण नहीं किया था। अतः अक्सर का लाभ उठाते हुए चर्च और राज्य दोनों ने यह बहना प्रारम्भ कर दिया कि उनके क्षेत्रों का एक दूसरे के द्वारा अतिक्रमण किया जा रहा है। विवाद उठाकर अपने हितों का सबूदन करना ही

1 “The rise and decline of the secular power of the popes, and their contests with emperors and kings were the issues about which medieval political theory revolved.”
—Gottle : History of Political Thought, p. 111.

दोनो पक्षो का लक्ष्य था। धर्म-सत्ता और राजसत्ता के संपर्प के कुछ और भी कारण थे जिन्हे मैक्सी ने इस प्रकार व्यक्त किया है¹— (1) राज्याधिकारियो द्वारा बिशपो का पद-स्थापन अर्थात् उनकी नियुक्ति किया जाना, (2) चर्च की सम्पत्ति पर राजा को करारोपण का अधिकार, (3) लौकिक स्वामियो के अधीनस्थ पादरियो द्वारा सिक्के ढालने और टैक्स जमा किए जाने जैसे नागरिक कार्यों का किया जाना, एवं (4) जागीर रखने वाले पादरियो द्वारा अपने स्वामियो के प्रति कर्तव्यों का अनुपालन। इन विभिन्न कारणो से सम्बन्धित विवादो का चर्च और राजसत्ता के संपर्प का और इसमे निहित राजनीतिक विचारो के विकास का वर्णन क्रमवद्ध रूप से अग्रार्कित शीर्षको मे करना उपयुक्त होगा—

राज्याधिकारियो द्वारा बिशपो की नियुक्ति

(Lay Investiture)

सन् 1073 ई. मे ग्रेगरी सप्तम् के पोप बनने के बाद ही चर्च एव राजसत्ता के महान् विवाद का श्रीगणेश हो गया। प्रारम्भ मे यह विवाद बिशपो के पद-ग्रहण के अर्थात् उच्च धर्माचार्यों के चुनाव मे लौकिक शासको के भाग से सम्बन्ध रखता था। मध्ययुग मे राजाओ और सामन्तो ने चर्च को विशाल भू-सम्पत्ति दान की थी। राजाओ की धर्म का रक्षक समझा जाता था, अतः उनका दावा था कि उनके प्रदेश मे रहने वाले चर्च के सभी उच्चाधिकारी उनके वशवर्ती हैं। तत्कालीन प्रथा के अनुसार प्रत्येक नए बिशप और मठाधीश को नियुक्त करने समय उसके धार्मिक कार्यों के प्रतीक स्वरूप उसे एक ग्रंथूठी और छड़ी (Ring and Stuck) यह कहते हुए दी जाती थी कि इस चर्च को ग्रहण करो (Accipeecclesium)। बिशपो की इस नियुक्ति को अभिप्रेक विधि (Investiture) कहा जाता था। राजा और सामन्तो का यह दावा था कि बिशपो को नियुक्त करने का अधिकार उनका है क्योंकि पद का धार्मिक स्वरूप लौकिकस्वरूप से कम महत्वपूर्ण है। राजा और सामन्त किसी मठाधीश या बिशप की मृत्यु पर उनकी सम्पत्ति अपने अधिकार मे ले लेते थे और उसके उत्तराधिकारी की नियुक्ति स्वेच्छा से किया करते थे। राजा घोषणा कर देता था कि धर्मुक व्यक्ति को बिशप बनाने की उनकी इच्छा है। यदि ईसाई पादरी अथवा राजा जनता द्वारा समर्पित व्यक्ति को चुन लेते थे तो राजा रिक्त-स्थान पर बिधिपूर्वक उस व्यक्ति को पदासीन कर देता था। ऐसा न होने पर वह निर्वाचित व्यक्ति के रिक्त पद पर न तो नियुक्ति ही करता था और न उसे भू-सम्पत्ति ही प्रदान करता था। राजाओ का दावा था कि उनके प्रदेश मे भू-सम्पत्ति रखने वाले बिशपो एव मठाधीशो को भू-सम्पत्ति तथा धर्म सिद्ध (ग्रंथूठी और छड़ी) राजा से ग्रहण करनी चाहिए। चर्च इस व्यवस्था का विरोधी था। वह धर्माचार्यों को नियुक्ति सम्बन्धी शक्ति राजा और सामन्तो से छीनना चाहता था। ऐसा साहसिक कदम कोई शक्तिशाली पोप ही उठा सकता था। सीभाग्यवश ग्रेगरी

सप्तम् के रूप में चर्च को ऐसा पोप मिल गया। उसने 1075 में बिशपों के चुनाव में लौकिक शासकों का हस्तक्षेप बन्द कर दिया। उसने राज्य के अधिकारियों द्वारा बिशपों की नियुक्ति (Lay Investiture) को अर्बुद घोषित करते हुए राजा के 4 प्रमुख बिशपों को चर्च से निकाल दिया। उसने एक प्रत्यादेश द्वारा बिशपों का राज्याधिकारियों के हाथों से पद-ग्रहण करना निषिद्ध ठहराते हुए घोषणा की कि इसका उल्लंघन करने वाले दोनों पक्षों को धर्म बहिष्कार का दण्ड दिया जा सकता है। स्पष्ट ही सम्राट हेनरी चतुर्थ को यह एक खुली चुनौती थी।

ग्रेगरी सप्तम् और सम्राट हेनरी चतुर्थ का संघर्ष

सेवाइन के अनुसार, "ग्रेगरी की दृष्टि में पोप सम्पूर्ण चर्च का प्रभुसत्ताधारी प्रधान था। वह बिशपों को नियुक्त और अर्पदस्थ कर सकता था। उसका धार्मिक प्रतिनिधि (Legate) बिशपों तथा चर्च के अन्य अधिकारियों से उच्चतर स्थिति का उपभोग करता था। वही जनरल कौंसिल की बैठक बुला सकता था और आज्ञापत्रों को लागू कर सकता था। पोप की आज्ञापत्रों को कोई रद्द नहीं कर सकता था। यदि कोई मामला एक बार पोप की अदालत में आता था तो उस पर अन्य कोई सत्ता निर्णय नहीं दे सकती थी। संक्षेप में, ग्रेगरी का चर्च शासन सम्बन्धी सिद्धान्त राजतन्त्रात्मक था। यह सामन्ती राजतन्त्र नहीं था, प्रत्युत् साम्राज्यिक रोम की परम्परा में राजतन्त्र था। ईश्वर तथा देवी-विधान के अधीन पोप सर्व-शक्तिशाली था। पोपशाही का यह पैट्रिआन सिद्धान्त (Patrine Theory) आगे चलकर स्वीकार अवश्य हो गया था, लेकिन उस समय को देखते हुए यह एक नई चीज थी और ग्यारहवीं शताब्दी में इसकी सर्वत्र मान्यता नहीं थी। इस सिद्धान्त के कारण कभी-कभी ग्रेगरी और उसके बिशपों में गलतफहमी पैदा हो जाती थी।"¹ सदाचार सम्बन्धी प्रश्नों के बारे में चर्च का अधिकार मान्य था। ग्रेगरी ने इसका अतिवादी विकास किया। वह धर्मपद-विक्रय के अपराध के बारे में केवल अपराधी धर्माचार्यों के विरुद्ध ही कार्य नहीं करता था बल्कि लौकिक शासकों के विरुद्ध भी कार्य करता था। 25 वर्ष तक पोप के अधीन कार्य करते हुए ग्रेगरी सप्तम् के नाम में पोप बनने वाले हिल्डेब्राण्ड (Hildebrand) का यह दृढ़ संकल्प था कि वह चर्च की तीन बड़ी बुराइयों का अर्थात् पदों के क्रय-विक्रय (Simony), पादरियों के विवाह करने तथा राज्याधिकारियों द्वारा बिशपों की नियुक्ति करने का उन्मूलन करेगा।

बिशपों के चुनाव में लौकिक शासकों का हस्तक्षेप बन्द करने की कार्यवाही से क्षुब्ध होकर सम्राट हेनरी चतुर्थ ने जब ग्रेगरी को 1076 में पदच्युत करने का प्रयास किया तो बदले में ग्रेगरी ने सम्राटों को धर्म बहिष्कृत घोषित कर दिया और उसके सामन्तों को सामन्ती शपथ नहीं दिलाई। ग्रेगरी ने अपनी आज्ञापत्रों को धर्म बहिष्कार के दण्ड के साथ लागू करने का प्रयास किया। यह कोई नई चीज नहीं थी। लेकिन ग्रेगरी ने इसके साथ यह बात भी जोड़ दी कि धर्म-बहिष्कृत राजा

ईसाई समाज से बाहर होने के कारण अपने प्रजाजनो की सेवाओं और निष्ठा का अधिकारी नहीं होता ।

ग्रेगरी ने अपने इस कार्य का आधार चर्च का यह अधिकार बतलाया था कि वह ईसाई समाज के प्रत्येक सदस्य पर नैतिक अनुशासन का प्रयोग कर सकता है । सन्त ग्रिगोरि की भाँति उसका भी तर्क था कि लौकिक शासक स्वयं ईसाई होता है, अतः नैतिक तथा आध्यात्मिक मामलो मे वह चर्च के नियन्त्रण मे रहता है । इसका अर्थ यह था कि धर्म-बहिष्कृत करने के अधिकार के साथ-साथ अपदस्थ करने का अधिकार भी जुड़ा था । चर्च नागरिको से कह सकता था कि वे सम्राट के प्रति निष्ठा रखें । इसका ध्वनितार्थ यह निकलता था कि चर्च ऐसा अन्तिम न्यायालय हो गया था जिसके निर्णय पर शासक की वंशता निर्भर थी ।

हम नहीं कह सकते कि ग्रेगरी अपनी नीति के ध्वनितार्थों के धारे मे और उसके पत्र मे दी गई युक्तियों के बारे मे स्वयं कहीं तक स्पष्ट था । सम्भवतः ग्रेगरी सिर्फ यह चाहता था कि चर्च को नैतिक अनुशासन स्थापित करने का अधिकार होना चाहिए । वह चर्च की कानूनी उच्चता स्थापित करने मे कोई दिलचस्पी नहीं रखता था । उसका उद्देश्य गेलाशियन सिद्धान्त मे कल्पित दोहरी व्यवस्था के अन्तर्गत चर्च की स्वतन्त्रता की रक्षा करना था ।

ग्रेगरी ने अपने एक पत्र मे लिखा कि शासन की उत्पत्ति पाप से हुई है, पर यथार्थतः वह राजपद पर इस प्रकार का आक्षेप नहीं करना चाहता था । वह तो राज्य पर केवल ऐसा अनुशासन थोपना चाहता था जैसा पोप के रूप मे किसी इकाई के ऊपर । ग्रेगरी का यह भी विश्वास था कि "पोप यूरोप के सदाचारो का निर्णायक हो सकता था और कोई दुराग्रही शासक उसके आध्यात्मिक तथा नैतिक नियन्त्रण को नहीं रोक सकता था ।" धर्माचार्यों को यूरोपीय विषयो मे क्या भूमिका अदा करनी चाहिए ? इस विषय मे 1080 मे रोम की एक कौंसिल मे उसने ये विचार प्रकट किए थे—

"पवित्र धर्माचार्यों ! आपको इस प्रकार का आचरण करना चाहिए, जिससे सत्तार को यह ज्ञात हो जाए कि यदि आपको यह शक्ति प्राप्त हो जाए कि आप किसी व्यक्ति को स्वर्ग मे बन्धन मे डाल सकते हैं, तो आपको पृथ्वी पर यह भी शक्ति प्राप्त है कि आप मनुष्य को उनकी योग्यतानुसार साम्राज्य, राज्य प्रिंसिपैलिटियाँ इयूकडम, काउंटियाँ तथा अन्य सम्पत्तियाँ प्रदान कर सकते हैं । सत्तार के समस्त राजाओं और शासकों को यह बात ज्ञात होनी चाहिए कि आप कितने महान् हैं और आपकी शक्ति कितनी विशाल है । इन छोटे आदमियो को आपके चर्च के आदेशो की अवज्ञा करने से डरना चाहिए ।"¹

ग्रेगरी के विचारो की इस सक्षिप्त चर्चा के बाद हम पुनः उसके और सम्राट के मध्यवर्ती सघर्ष की कहानी पर लौट आते हैं । सम्राट हेनरी द्वारा पोप ग्रेगरी और

ग्रेगरी द्वारा सम्राट हैनरी की पदच्युति की घोषणाओं द्वारा और चर्च और राजसत्ता के मध्य उठ सड़े हुए गम्भीर विवादों से सम्पूर्ण यूरोप स्तब्ध रह गया। धार्मिक जनता ने पोप का साथ दिया। पोप ने एक प्रतिद्वन्द्वी राजा को हैनरी के सिंहासन का दावा करने के लिए भी उकसाया। हैनरी के विरोधी सरदारों ने भी इसे विद्रोह करने और स्वतन्त्र होने का स्वर्ण अवसर समझा। तब परिस्थितियों से हताश हैनरी पोप से क्षमा माँगने हेतु कॅनोसा (Canossa) दुर्ग के दरवाजे पर पहुँचा जहाँ पोप सुरक्षा की दृष्टि से ठहरा हुआ था। उसने पोप से सन्धि करनी चाही। ग्रेगरी ने उसे बड़ा अपमानित और प्रताड़ित किया। 25 जनवरी, 1077 ई. के दिन दुर्ग के द्वार पर पहुँचने वाला सम्राट हैनरी भयकर सर्दों में और कड़ाके की बर्फ में तीन दिन तक नगे पाँव खड़ा रहकर प्रायश्चित्त और क्षमा-याचना करता रहा। अन्त में ग्रेगरी ने दया दिखाई। उसने बहिष्कार का दण्ड वापिस लेकर हैनरी को पुनः पवित्र चर्च की शरण में ले लिया।

अपनी कूटनीतिक चाल द्वारा सिंहासन की सुरक्षा कर लेने के बाद हैनरी ग्रेगरी से प्रतिशोध लेने का अवसर खोजता रहा। जब उसका सिक्का जम गया और उसने रोम को जीत लिया तो उसकी आज्ञा से बुलाई गई चर्च परिषद् ने पोप ग्रेगरी को पदच्युत् एव धर्म-बहिष्कृत करते हुए गुई बर्टे को क्लेमेंट तृतीय के नाम से पोप बनाया (24 मार्च, 1084 ई.) जिसने हैनरी का पवित्र रोमन सम्राट के पद पर अभिषेक किया। ग्रेगरी ने दक्षिण इटली के नार्मन लोगों को अपनी महायत्ना के लिए बुलाया। लगभग 36,000 सैनिकों की विशाल नार्मन फौजों के आने पर हैनरी जर्मनी भाग गया। इस फौज ने रोमनों पर अत्याचार किए और रोम को लूटा। परिणामस्वरूप इन्हे निमन्त्रित करने वाले ग्रेगरी का रोम में रहना असुरक्षित हो गया। वह प्राण-रक्षा के लिए सलेर्नो में नार्मन लोगों की शरण में भाग गया जहाँ 23 मई, 1085 ई. को उसकी मृत्यु हो गई। कुछ समय बाद हैनरी चतुर्थ भी चल बसा। इन दोनों मुख्य अभिनेताओं की मृत्यु तक राज्य द्वारा विज्ञापों के पद ग्रहण करने के प्रश्न का कोई अन्तिम निर्णय नहीं हो पाया।¹ प्रमुख घटना यह हुई कि हैनरी पचम और पास्चल द्वितीय (Paschal II) के मध्य इस आधार पर एक समझौता हो गया कि धर्माचार्य अपने समस्त राजनीतिक कार्यों को त्याग दें। लेकिन व्यवहार में यह असम्भव प्रमाणित हुआ। जो भी हो, 1122 ई. में वर्म्स (Worms) के समझौते (Concordate) के साथ विवाद का पहला चरण समाप्त हो गया। सेबाइन के शब्दों में, "इस समझौते के अनुसार सम्राट ने मुद्रा और छड़ी (Ring and Stick) जो आध्यात्मिक सत्ता के प्रतीक थे, के साथ पद ग्रहण कराने का तकनीकी अधिकार त्याग दिया। लेकिन, उसने राज्याधिकार देने और विज्ञापों के चुनाव में आवाज रखने के अधिकार को कायम रखा। किन्तु इस तारीख के बाद भी यह वाद-विवाद समय-समय पर बारहवीं शताब्दी के अन्त तक प्रायः

उसी दृष्टि से चलता रहा। ग्रेगरी के लगभग 100 वर्ष बाद पोप इन्नोसेंट तृतीय के समय विवाद पुनः चमका जिसमें पोप ने अपने विवेक तथा कूटनीति से सफलता प्राप्त की।”

इन्नोसेंट तृतीय (1198-1216 ई.) और राजाओं में विवाद

पोप बनते ही इन्नोसेंट तृतीय ने चर्च को सर्वोच्च सत्तापूर्ण बनाने और राजाओं को चर्च का वशवर्ती करने की दिशा में पुनः प्रभावशाली प्रयत्न शुरू कर दिए। हैनरी पंचम और पास्चल द्वितीय ने 1122 ई. में जो समझौता हुआ था उससे इस मौलिक समस्या का कोई हल नहीं निकल पाया था कि साम्राज्य और पोपशाही में क्या सम्बन्ध हैं? अतः जिन अधिकारों का उल्लेख समझौते में नहीं था, उन पर प्रत्येक पक्ष अपना दावा जताने लगा। चर्च-अधिकारी ऐसे दावे प्रस्तुत करने लगे जो निश्चित रूप से राजनीतिक सम्राट के अधिकार-क्षेत्र में थे। परिणामस्वरूप पोपशाही एवं जर्मन सम्राट फ्रेडरिक बारबरोस (Frederick Barbarossa) तथा उसके उत्तराधिकारियों के बीच संघर्ष उठ खड़ा हुआ। पोप की शक्ति 12वीं शताब्दी में निरन्तर बढ़ती रही जो पोप इन्नोसेंट तृतीय के समय में चरम सीमा छूने लगी।¹

इन्नोसेंट तृतीय एक अत्यन्त ही शक्तिशाली पोप सिद्ध हुआ जिसने यूरोप के सर्वाधिक शक्तिशाली शासकों तक को अपने आदेश मानने को विवश कर दिया। अपनी 18 वर्ष की पोपशाही में उसने 7 राजाओं को दण्ड दिया और दो जर्मन सम्राटों को चर्च से बहिष्कृत कर दिया।

पोप इन्नोसेंट तृतीय अपना यह परम कर्तव्य समझता था कि वह राजाओं के अनैतिक आचरण का विरोध करे। वह निर्वाचन तथा राज्याभिषेक के मामले में रोमन साम्राज्य में असीमित शक्तियों का प्रयोग करता था और लोगों के सम्राट होने के दावों को बड़ी ही आसानी से रद्द कर देता था। वह आध्यात्मिक और लौकिक दोनों विषयों में चर्च की अपरिमित शक्ति का समर्थक था। जब फ्रांस के राजा क्लिप ग्रॉगस्टस ने अपनी पत्नी को त्याग दिया तो इन्नोसेंट तृतीय की आज्ञा से उसे इसे पुनः ग्रहण करना पड़ा। पुतंगाल, अरागान, हंगरी और बल्गेरिया के राजाओं ने अपने-आपको पोप का सामन्त कहा। वे उसे वापिक कर भेजने लगे। इंग्लैंड के राजा जॉन ने भी उसके साथ संघर्ष में शिकस्त खाई। जॉन की इच्छा के सर्वथा विरुद्ध पोप ने केन्टरबरी के आर्कबिशप के पद पर स्टीफेन लेंगटन को नियत किया। राजा के न मानने पर पोप ने उसे चर्च से बहिष्कृत कर दिया और फ्रांस के राजा को उस पर आक्रमण करने को कहा। उसने यह आदेश निकाल दिया कि इंग्लैंड में चर्च के धर्म-कार्य बन्द कर दिए जाएँ। अन्त में राजा जॉन को पोप के सामने नतमस्तक होना पड़ा और वह भी पोप का सामन्त बन गया। उसने पोप को 1,000 मार्क सालाना कर देना स्वीकार किया। जर्मन साम्राज्य और पोप में पुरानी

शत्रुता थी। सोभाग्यवश इस समय वहाँ राजगद्दी के लिए सघर्ष चल रहा था। ग्राटो चतुर्थ, फ्रेडरिक द्वितीय और स्वेलिया के फिलिप राजगद्दी के दावेदार थे। पोप ने गहरी कूटनीति का परिचय देते हुए पहले तो फिलिप के विरुद्ध ग्राटो का समर्थन किया और बाद में ग्राटो के विरुद्ध फिलिप का पक्ष लिया। साथ ही उसने फ्रेडरिक द्वितीय के विरुद्ध ग्राटो का और ग्राटो के विरुद्ध फ्रेडरिक का पक्ष लिया। परिणाम यह हुआ कि इटली में पोप के प्रदेश जर्मन प्रमुख से मुक्त हो गए। वास्तव में पोप इन्नोसेंट तृतीय ने पोप की तरह नहीं बल्कि राजा की तरह शासन किया। सन् 1216 ई. में उसके देहान्त के समय चर्च शक्ति, बँभव और ख्याति के चरम शिखर पर पहुँच चुका था। चर्च इतना प्रभावशाली हो गया था कि इन्नोसेंट की मृत्यु के लगभग 100 साल बाद तक भी यूरोप में उसकी तूती बोलती रही।

फ्रेडरिक द्वितीय और इन्नोसेंट चतुर्थ

इन्नोसेंट तृतीय के अन्तिम काल से ही फ्रेडरिक द्वितीय का शासन आरम्भ हुआ। राजा फ्रेडरिक ने दावा किया कि साम्राज्य के शासन सम्बन्धी विषयों में वह पोप से सर्वथा स्वतन्त्र है तथा उसे शक्ति ईश्वर ने प्रत्यक्ष रूप से प्रदान की है, पोप के माध्यम से नहीं। फ्रेडरिक ने लौकिक विषयों में पोप की सत्ता को मानने से इन्कार करते हुए केवल धार्मिक विषयों में उसके अधिकार को स्वीकार किया। पोप इन्नोसेंट चतुर्थ ने उत्तर दिया कि लौकिक विषयों पर भी पोप का अधिकार है जो उसे दैविक आदेश द्वारा मिला है। पोप ही राजाओं को अपनी शक्ति सौंपता है, अतः राजा उसके अधीन हैं। पोप के इस सिद्धान्त का विकास और उसे लागू करने में कॅनोनिस्ट्स (Canonists) ने बड़ी सहायता की। कॅनोनिस्ट्स वे व्यक्ति थे जो धार्मिक कानूनों की व्याख्या और क्रियान्वित करते थे। जब सन् 1250 ई. में फ्रेडरिक द्वितीय का देहान्त हुआ, तब स्थिति यह थी कि चर्च का कोई प्रतिद्वन्दी नहीं था और ऐसा लगता था कि चर्च सघर्ष में पूर्ण विजयी हो गया है अथवा विजय की अन्तिम सीड़ियाँ चढ़ रहा था। चर्च अब अपने दावों को और भी बढा-बढा कर प्रस्तुत करने लगा था। पर फ्रांस के राजा 'फिलिप दी फेयर' (Philip the Fair) के रूप में शीघ्र ही एक कठोर और शक्तिशाली प्रतिद्वन्दी का उदय हुआ, जिससे चर्च और राजसत्ता के सघर्ष में एक नया मोड़ आया और पोपशाही का पतन आरम्भ हो गया।

पोप बोनीफेस अष्टम् (1294-1303 ई.) तथा फिलिप चतुर्थ (1285-1314 ई.) का संघर्ष

फिलिप चतुर्थ अथवा फिलिप दी फेयर ने हठता से पोपशाही की शक्ति पर निर्णायक आघात किए। इस समय धर्म-युद्धों और व्यापार-वाणिज्य की वृद्धि के कारण उत्पन्न हुई परिस्थितियों में एक नवीन राजनीतिक और बौद्धिक विश्व जाग्रत हो रहा था तथा विभिन्न राज्यों की अधिकांश जनता आत्म-निर्भरता और देशभक्ति की भावनाओं में डूबने लगी थी। फिलिप चतुर्थ के समय पोप के पद पर बोनीफेस अष्टम् विद्यमान था। इन दोनों के मध्य विवाद, चर्च की विशाल सम्पत्ति

पर कर लगाने के राजकीय प्रयत्नों के फलस्वरूप, गम्भीर रूप से उठ खड़ा हुआ। उस समय फ्रेंच राजा फिलिप चतुर्थ और इंग्लैंड का राजा एडवर्ड युद्धरत थे। युद्ध को चलाने के लिए दोनों ही को धन की आवश्यकता थी। अतः उन्होंने राजकर से मुक्त चर्च की विशाल सम्पत्ति पर कर लगाने का निश्चय किया। फ्रांस के पादरी अपनी सम्पत्ति के रक्षक राज्य को प्रतिरक्षा के लिए कर देने का कर्तव्य स्वीकार करते थे, किन्तु उन्हें यह भी भय था कि इस तरह राजसत्ता को स्वतः ही एक ऐसा शक्तिशाली हथियार मिल जाएगा जिसकी सहायता से वह चर्च की शक्ति को नष्ट करने की ओर सफलतापूर्वक अग्रसर हो सकेगा। अतः फ्रांस के एक धार्मिक सम्प्रदाय ने राज्य की करारोपण प्रवृत्ति का विरोध करते हुए पोप बोनीफेस से इस सम्बन्ध में अपील की। यद्यपि पोप फ्रांस की राजसत्ता के प्रति विनम्र और मंत्रीपूर्ण था किन्तु वह चर्च की सम्पत्ति पर कर लगाने के राजाओं के अधिकार को स्वीकार करके अपने पैरो पर कुल्हाड़ी मारने को तैयार नहीं हुआ। अतः उसने एक आज्ञापत्र (Bull Clericis Laicos) जारी किया जिसमें यह घोषित किया गया कि पोप की आज्ञा के बिना चर्च की आय में से कर देने वाले पादरियों को और ऐसा कर वसूल करने के लिए चर्च की सम्पत्ति को जप्त करने वाले राज्याधिकारियों को धर्म-बहिष्कृत कर दिया जाएगा।

राजा फिलिप ने पोप के आदेश का विरोध करते हुए फ्रांस से पोप को भेजे जाने वाले बहुमूल्य उपहारों पर कठोर प्रतिबन्ध लगा दिया। उसने सोने, चाँदी, बहुमूल्य मणियाँ और अनाज आदि के फ्रांस से बाहर जाने पर प्रतिबन्ध लगाने के साथ-साथ विदेशी व्यापारियों और प्रतिनिधियों को भी फ्रांस से बाहर चले जाने का आदेश दिया। इस कठोर नीति के दो प्रत्यक्ष परिणाम निकले—(1) पोप की आमदनी का एक बड़ा स्रोत बन्द हो गया, एवं (2) पोप के उन प्रतिनिधियों को फ्रांस से चले जाना पड़ा जो धर्म-युद्धों के लिए चन्दा जमा करते थे।

पोप बोनीफेस फिलिप के आगे इस प्रथम सघर्ष में टिक नहीं पाया। उसने मितम्बर, 1296 ई. के अपने दूसरे आज्ञापत्र (Bull Ineffavitisamor) में यह अनुमति प्रदान कर दी कि चर्च के अधिकारीगण स्वेच्छा से राज्य की प्रतिरक्षा हेतु चन्दा दे सकते हैं। साथ ही राजा को भी यह अधिकार दिया गया कि वह राज्य की प्रतिरक्षा सम्बन्धी आवश्यकताओं का निर्धारण करे। अब फिलिप ने भी चर्च के विरुद्ध उठाए गए कदमों को वापिस ले लिया।

कुछ समय बाद ही दोनों के मध्य पुनः सघर्ष उठ खड़ा हुआ। पोप के एक दूत बर्नार्ड सैसैट (Bernard Saisset) को किसी भगड़े में फिलिप ने बन्दी बना लिया और उस पर अदालत में मुकदमा चलाया। पोप ने अपने दूत की रिहाई की माँग की और दावा किया कि चर्च के व्यक्तियों पर राजकीय मुकदमा नहीं चलाया जा सकता। इसके साथ ही उसने फ्रांस के धर्माधिकारियों को राज्य को दिए जाने वाले धार्मिक कर देने से मना कर दिया। उसने यह दावा भी दोहराया कि सांसारिक

मामलों में भी राजा को पोप के आदेश का पालन करना चाहिए। उधर फिलिप ने यह भी कहा—“सांसारिक मामलों में हम किसी के बशवर्ती नहीं हैं।” दोनों ही ने अपने-अपने पक्ष में विभिन्न धार्मिक परिपक्व बुलाना प्रारम्भ की। पोप द्वारा 1302 में बुलाई गई धार्मिक परिपक्व ने घोषित किया कि “मुक्ति (Salvation) के लिए सब व्यक्तियों का रोम के पोप के अधीन रहना आवश्यक है।” फिलिप ने इसके बदले में 1303 ई. में दो धार्मिक परिपक्वें बुलाकर इल्जाम लगाया कि वह “अत्याचारी जादूगर, हत्यारा, गबन करने वाला, व्यभिचारी, चर्च के पदों को बेचने वाला, मूर्तिपूजक और काफिर” है। पोप द्वारा कोई प्रतिरोधात्मक कदम उठाने से पूर्व ही फिलिप ने दो प्रतिनिधियों को दो हजार सैनिकों के साथ रोम भेज दिया जिन्होंने पोप से त्यागपत्र की मांग की। तीन दिन तक पोप इनकी कंद में रहा। बाद में अपने समर्थकों की सेना के आ पहुँचने पर उसे मुक्ति मिली। लेकिन 75 वर्षीय बूढ़ा पोप इस आघात को सहन नहीं कर सका और कुछ ही दिन बाद 11 अक्टूबर, 1303 ई. को वह इस ससार से चल बसा।

बोनीफेस के बाद वेनीडिक्ट एकादश (1303-4) पोप बना। उसने बोनीफेस के समय पोप के महल पर हमला करने वाले प्रतिनिधियों को घमं बहिष्कृत कर दिया। पर वेनीडिक्ट के भाग्य में पोप की गद्दी अधिक समय तक नहीं लिखी थी। एक वर्ष बाद ही इसे जहर देकर मार दिया गया। तत्पश्चात् फिलिप ने बोनों के आर्कबिशप बर्ट्रण्ड डिगोट को अपनी कुछ शर्तों पर पोप चुनवाना स्वीकार किया। फिलिप द्वारा प्रस्तुत शर्तें ये थी—(1) पोप समझौते की नीति पर चलेगा, (2) बोनीफेस के महल पर हमला करने वालों को दिया गया दण्ड वापिस लेगा, (3) पोप 5 वर्ष की अवधि के लिए फ्रांस के पादरियों पर 10 प्रतिशत आयकर लगवाना स्वीकार करेगा, एवं (4) बोनीफेस पर मरणान्तर अभियोग चलाकर पोप उसे दण्ड देगा।

उपर्युक्त शर्तों को स्वीकार करने पर बर्ट्रण्ड क्लेमेंट पचम् के नाम से पोप की गद्दी पर बैठा। फिलिप द्वारा अपनी शर्तों को मनवाने का स्पष्ट उद्देश्य यही था कि पोपशाही पर उसका प्रभाव रहे और चर्च के साथ सघर्ष की पुनरावृत्ति न हो। पोप क्लेमेंट पचम् ने रोम में रहना निरापद न समझकर 1309 ई. में अपना निवास स्थान रोम से हटाकर एविग्नॉन (Avignon) को बना लिया। यहाँ उसे बड़ी सरलता से फ्रांस का संरक्षण प्राप्त हो सकता था। वास्तव में पोपशाही की यह दशा दयनीय थी। पोप यहाँ स्वतन्त्र न होकर फ्रांसीसी राजाओं के प्रभुत्व में रहने लगे। 1309 से 1377 ई. तक एविग्नॉन ही पोपों की राजधानी बनी रही। बाइबिल के प्राचीन इतिहास के आधार पर लगभग 70 वर्ष के इग लम्बे युग को बबीलोनियन बन्धन (Babylonish Captivity) के युग के नाम से पुकारा जाता है। इस युग में पोपशाही पर फ्रांस के राजाओं का प्रभाव जम गया। अतः अब पोप जर्मनी और इटली के राजाओं की श्रद्धा का पात्र नहीं रहा। मॅन्सी के शब्दों में

'एविग्नोन के लम्बे बेबिलोनियन बन्धन में पोपशाही के राजनीतिक और आध्यात्मिक दोनों प्रकार के प्रभावों को गहरा आघात पहुँचा।'

पोप जॉन' बाईसवाँ (1316-1334) एवं जर्मन सम्राट ववेरियन लुईस चतुर्थ (1314-47) का विवाद

चर्च और राज्य के विवाद में एक और अन्तिम महत्त्वपूर्ण सघर्ष हुआ। 1314 ई. में बवेरिया के लुईस चतुर्थ को पवित्र रोमन सम्राट चुना गया। इसी समय कुछ निर्वाचकों द्वारा आस्ट्रिया के फ्रेडरिक को भी सम्राट चुन लिया गया। इस तरह एक ही समय में दो सम्राटों का निर्वाचन हुआ, अतः गृह-युद्ध छिड़ गया। 1316 ई. में जॉन बाईसवाँ एविग्नोन में पोप की गद्दी पर बैठा। वह इटली को जर्मन सम्राट के प्रभाव से मुक्त करना चाहता था। अतः उसने घोषणा कर दी कि सम्राट के पद पर बिना पोप की स्वीकृति के बैठना पोप के अधिकारों का हनन है। लुईस को चर्च से बहिष्कार कर दिया। इस पर लुईस ने भी पोप पर अनेक आरोप लगाए और इटली आकर उसने एक नए पोप का चुनाव करवाया। लुईस की शक्ति इस समय बढ़ी हुई थी क्योंकि गृह-युद्ध में फ्रेडरिक को बन्दी बनाकर इस शर्त पर छोड़ चुका था कि वह सम्राट के पद के लिए अपने दावे का परित्याग कर देगा।

लुईस के द्वारा लगाए गए आरोपों और नए पोप का निर्वाचन कराने के प्रतिकार-स्वरूप जॉन ने लुईस को नास्तिक घोषित करते हुए ईसाई जनता को उसके विरुद्ध शस्त्र धारण करने का आह्वान किया। लेकिन इसी समय जर्मनी के निर्वाचक राजाओं को एक परिषद् ने घोषणा की कि सम्राट का अधिकार और शाही मुबुट निर्वाचन के द्वारा प्राप्त होना है। इस सम्बन्ध में पोप की स्वीकृति की कोई आवश्यकता नहीं है। इस घोषणा से पोप का पक्ष बहुत कमजोर पड़ गया और उसे योग्य समर्थन नहीं मिल सका। एक अन्य घटना ने भी पोप जॉन 22वें के विरोधियों को अधिक बलवान् बनाया। सन्त फ्रांसिस द्वारा स्थापित भिक्षु सम्प्रदाय ने इस निदान्त का प्रचार किया कि जीवन की प्राथमिक आवश्यकताओं के लिए जितनी सम्पत्ति आवश्यक हो, उससे अधिक सम्पत्ति का चयन नहीं किया जाना चाहिए। आवश्यकता से अधिक सम्पत्ति रखना आध्यात्मिक दृष्टिकोण से उपयोगी नहीं है। लेकिन सम्पत्ति और ऐश्वर्य के समर्थक जॉन ने विरोध करते हुए घोषणा की कि यह निदान्त ईसाई धर्म के विपरीत है। यही नहीं उसने फ्रांसिसन सम्प्रदाय के अध्यक्ष को भी पदच्युत और चर्च बहिष्कृत घोषित किया। पोप के इस कार्य ने कट्टर ईसाइयों को भी विरोधी बना दिया। इन लोगों ने सम्राट और पोप के सघर्ष में सम्राट का साथ दिया।

14वीं शताब्दी में पोप की शक्ति निरन्तर घटती गई। चर्च की फूट ने पोपशाही की प्रतिष्ठा को बड़ा आघात पहुँचाया। पोप के व्यक्तिगत जीवन के भ्रष्ट होने से अनेक पादरी पोपशाही के आलोचक हो गए। उन्होंने अपनी रक्षा के

लिए राजकीय न्यायालयों की शरण ली और तर्क दिया कि धार्मिक विषयों में अन्तिम अधिकार पोप को नहीं बल्कि चर्च-परिषद् को है।

14वीं शताब्दी के विवाद की विशेषताएँ (Characteristics of 14th Century Controversy)

14वीं शताब्दी में सघर्ष का सूत्रपात चर्च की सम्पत्ति पर करारोपण के प्रश्न पर हुआ लेकिन मूल में यह प्रश्न निहित था कि जब राजा राष्ट्र का प्रधान है तो क्या उसे राज्य की सुरक्षा और कल्याण की दृष्टि से पादरियों तथा जनसाधारण पर समान रूप से करारोपण करने का अधिकार नहीं था? फिलिप का तर्क था कि राज्य की रक्षा के लिए पादरी युद्ध-क्षेत्र में नहीं जाते, बल्कि दूसरों को जाना पड़ता है, अतः उस राज्य के पादरियों और चर्च का यह कर्तव्य है कि वे उनकी रक्षार्थ लड़ने वाले लोगों के पालन-पोषण के लिए और उनके व्यय-भार को सहन करने के लिए राज्य को अपनी विशाल सम्पत्तियों में से कुछ धन प्रदान करें। पादरीगण और जनसाधारण भी यह समझते थे कि पादरियों की सम्पत्ति पर करारोपण न होने पर युद्ध और प्रशासन के व्यय की पूर्ति करना सम्भव न था। यही कारण था कि फ्रांस के पादरियों ने इस राष्ट्रीय प्रश्न पर पोप बोनीफेस का पक्ष न लेकर फिलिप का समर्थन किया। तत्कालीन पोपशाही लोगों के हृदयों में हिलोरेँ मारती हुई राष्ट्र भावना का मूल्यांकन न कर सकी और इसलिए उसकी पराजय हुई। इस समय से पूर्व राष्ट्रीय भावना इतने मुक्त रूप में कभी प्रकट नहीं हो पाई थी। फिलिप का उदय एक राष्ट्रीय राजा के रूप में हुआ जिसने पोपशाही के शासन को उगमगा दिया। इस तरह 14वीं शताब्दी के विवाद की प्रथम प्रमुख विशेषता राष्ट्रीय भावना का उदय होना था। जहाँ पिछली शताब्दियों में सघर्ष पोपशाही और साम्राज्य-इत दो सार्वभौमिक अधिकार क्षेत्रों में था वहीं 14वीं शताब्दी में यह सघर्ष दो शक्तियों, पोपशाही तथा राष्ट्रीय राजा के मध्य था।

14वीं सदी के विवाद की द्वितीय विशेषता यह रही कि जहाँ पिछली शताब्दियों में साम्राज्यवादी अपने बचाव के लिए प्रयत्नशील रहे वहीं इस शताब्दी में पोपशाही को अपने बचाव के लिए आगे आना पड़ा। फिलिप एक ऐसे राष्ट्रीय राजा के रूप में प्रकट हुआ जिसे पोपशाही के विरुद्ध सघर्ष में अधिकांश भागों से समर्थन मिला।

तीसरी महत्वपूर्ण बात यह थी कि पोपवादियों ने बहुत ही उग्र तथा आध्यात्मिक रवैया अपनाते हुए बढ-चढ कर अपने दावे पेश करना शुरू कर दिया। पोप ने सम्पत्ति के प्रति अपनी आसक्ति को खुले रूप में प्रकट करते हुए यह घोषणा तर्क दिया कि आध्यात्मिक उद्देश्यों की पूर्ति के लिए सम्पत्ति का होना आवश्यक है। पोप के आलोचकों ने कहा है कि पादरियों द्वारा निजी सम्पत्ति रखना और अनरिस्ट मिद्दान्त का पालन न करना ईसाइयत के विरुद्ध है। आलोचकों का तर्क आध्यात्मिक और न्यायमग्न था जिसे अधिकांश जनता का समर्थन मिला।

चौथी विवेचन यह थी कि इस शताब्दी के वाद-विवाद का स्तर पूर्वपेक्षा बहुत ऊँचा रहा। प्रश्नों को अधिक सटीक ढंग से रखा गया तथा पुराने तर्कों को नए व्याख्यात्मक ढंग से प्रस्तुत किया गया। प्राचीन ऐतिहासिक दृष्टान्तों की फिर से परीक्षा हुई। इस वाद-विवाद ने विशाल साहित्य को जन्म दिया और राजा के समर्थक वकीलों की रचनाओं में राजनीतिक यथार्थवाद का प्रभाव तथा प्रशासनिक समस्याओं का चिन्तन मुखरित हुआ। सेबाइन के शब्दों में, "अब यूरोप के बौद्धिक जीवन में शिक्षित और व्यावसायिक रूप में प्रशिक्षित वर्ग का आविर्भाव हो गया।"

चर्च तथा राज्य द्वारा अपने-अपने पक्ष में प्रस्तुत दावे

(Arguments for the Supremacy of the Church and the State)

इस सम्पूर्ण विवेचना के उपरान्त चर्च और राज्य द्वारा अपने समर्थन में प्रस्तुत किए गए दावों का संक्षेप में सिंहावलोकन युक्तिसंगत होगा।

चर्च-समर्थक दावे

(1) चर्च ही सच्चा राज्य है। चर्च तथा ईसाई सभ की स्थापना स्वयं भगवान् द्वारा की गई है जिसने मानव-समाज के शासन के लिए आध्यात्मिक और सांसारिक शक्ति की दो सत्ताओं को सीपा है। आध्यात्मिक शक्ति का प्रधान पोप है और सांसारिक शक्ति का राजा, किन्तु पोप की स्थिति उच्चतर है और प्रत्येक राजा में उसका निरांय ही अन्तिम है।

(2) भौतिक जीवन की अपेक्षा आध्यात्मिक जीवन श्रेष्ठतर है तथा आत्माओं के नरक से उद्धार के कार्य को सम्पन्न कराने वाले पादरीगण लौकिक शासकों से अधिक गौरव और सत्तापूर्ण हैं। सन्त अम्ब्रोज ने कहा—“सीसे की और सोने की चमक में जो अन्तर है, वही अन्तर राजाओं के तथा बिशपों के गौरव में है।”

(3) दो तलवारों के सिद्धान्त के आधार पर कहा गया कि पोप ने ईश्वर से प्राप्त सांसारिक शक्ति की प्रतीक तलवार तो राजाओं को दी तथा आध्यात्मिक शक्ति की प्रतीक तलवार अपने पास रखी। इस तरह राजा पोप के माध्यम से ईश्वर के प्रति उत्तरदायी है और उसे पोप की सहमति से राजसत्ता का प्रयोग करना चाहिए।

(4) लौकिक शासन अपनी शक्तियाँ ईश्वर से पृथक् रूप में नहीं बरन् चर्च के माध्यम से प्राप्त करते हैं, अतः लौकिक विषयों में भी वे पोप के अधीन हैं।

(5) धर्मसत्ता की प्रधानता सिद्ध करने के लिए बाइबिल के अनेक पुराने और नए नियमों और उदाहरणों को पेश किया गया। उनकी व्याख्या इस तरह की गई कि पोप तथा चर्च की स्थिति मुद्दुब हो।

(6) चर्च ही राज्य की नैतिकता के लिए उत्तरदायी है, और पोप को अधिकार है कि वह राजाओं के आचरण पर नियन्त्रण रखे।

(7) अनेक ऐतिहासिक घटनाओं और प्रमाणों द्वारा राजसत्ता पर धर्मसत्ता की प्रभुता सिद्ध की गई। प्रथम प्रमाण सन्त अम्ब्रोज द्वारा सम्राट पिपोजेसियस की भर्त्सना का दिया गया। दूसरा प्रमाण यह दिया गया कि मेरोविनियस के अन्तिम राजा चिल्पेरिक (Chilperic) को उसकी अक्षमता के कारण पोप-अकारियास

(Zacharias) ने पदच्युत किया था। तीसरा प्रमाण 'कॉन्स्टेन्टाइन के दान' (Donation of Constantine) का दिया गया। वास्तव में यह प्रमाण एक बाली दान-पत्र बना कर पेश किया गया जो 1439 ई. में भण्डापोड़ होने तक प्रामाणिक समझा जाता रहा। चौथा प्रमाण पोप लियो तृतीय द्वारा शालिमैन को मुकुट प्रदान करने का पेश किया गया। इस राज्याभिवेक का यह अर्थ प्रसारित किया गया कि पोप राजा को राजसक्ति प्रदान करता है और उसे वापिस ले सकता है।

(8) पोप अपने दण्ड-साधनों और अभिशाप देने के भय से भी धर्मसत्ता के प्रभाव का विस्तार करता रहा। धर्म-बहिष्कृत कर देने की धमकी और उसकी क्रियान्विति मध्य-युग में विशेष महत्त्व रखती थी।

पोपवादियों ने अपने पक्ष में बड़े-बड़े दावे प्रस्तुत किए। उनसे वास्तव में हैरानी होती है। इससे भी अधिक हास्यास्पद बात यह लगती है कि किस तरह शक्तिशाली सम्राट प्रारम्भ में पोपशाही के सम्मुख झुकते और नाक रगड़ते रहे। वास्तव में इन सब के मूल में यही बात निहित प्रतीत होती है कि प्रारम्भ से ही पहल पोपवादियों के हाथों में रही जिससे उन्हें प्रारम्भिक सफलताएँ मिलीं। उम्र समय जनता धर्मान्ध थी और पोप के धार्मिक दण्ड के भय से सदैव त्रस्त और दबी हुई रहती थी। राज्याधिकारी इसी कारण जन-समर्थन प्राप्त नहीं कर पाते थे। साथ ही वे यह भी इन्कार नहीं कर सकते थे कि आध्यात्मिक शक्ति लौकिक शक्ति से अधिक श्रेष्ठ है। इसके अतिरिक्त वे धर्म-बहिष्कृत माने जाने का खतरा भी नहीं उठा सकते थे। अतः उनकी स्थिति और नीति अधिकांशतः रक्षा और बचाव की थी। 14वीं शताब्दी से पूर्व तक इन्हीं कारणों से चर्च और पोप की तूती बोलती रही।

राजसत्ता के समर्थक दावे

(1) राजा के देवी अधिकारों पर बल दिया गया। यह कहा गया कि राज्य की उत्पत्ति भी चर्च की भाँति देवी है। राजा को शक्ति ईश्वर से प्रत्यक्ष रूप में मिली है जिसका प्रयोग करने में वह सीधे ईश्वर के प्रति उत्तरदायी है तथा केवल ईश्वर ही राजा के कार्यों का निर्णायक है। राजाओं का कर्तव्य है कि वे न्याय करें, चर्च की रक्षा करें और प्रजा का हित करें, किन्तु यदि वे कर्तव्यच्युत होते हैं तो इससे उनके देवी अधिकार समाप्त नहीं होते और नहीं चर्च लौकिक दण्ड देने के लिए आगे आ सकता है। ईश्वर अपने उद्देश्य की पूर्ति के लिए भूतल पर दो प्रकार के राजा भेजता है—दयालु और क्रूर। यदि राजा दयालु है तो इसका अर्थ यह है कि उस देश की प्रजा पर ईश्वर की कृपा है। यदि राजा क्रूर है तो यह समझना चाहिए कि उस देश की प्रजा से ईश्वर क्रुद्ध है। अतः प्रजा का यही कर्तव्य है कि वह प्रत्येक दशा में राजा की आज्ञाकारिणी बनी रहे। राजा के अत्याचारों को वह अपने पापों का परिणाम समझे और उनसे बचने के लिए ईश्वर की प्रार्थना करे।

(2) पोपों का यह दावा कि लौकिक विषयों पर पोप का नियन्त्रण हो, ईश्वरीय व्यवस्था के विरुद्ध है। ईश्वर ने समार को आध्यात्मिक और लौकिक इन दो शक्तियों के शासन में रखा है। अतः पोप द्वारा दोनों ही शक्तियों को अपने हाथ में लेने की चेष्टा करना ईश्वर के आदेश का उल्लंघन है।

(3) राजसत्ता के समर्थन में न्यायविदों ने कई तर्क-सम्मत युक्तियाँ प्रस्तुत कीं। 12वीं सदी में पीटर क्रैसस ने कहा कि राजा हैनरी ने अपनी गद्दी उत्तराधिकार के सिद्धान्त द्वारा प्राप्त की है, न कि पोप से अथवा जनता से। अतः हैनरी को पदच्युत करना ठीक ऐसा ही कार्य होगा जैसा किसी व्यक्ति की निजी सम्पत्ति को छीनना। एक अन्य युक्ति द्वारा इस धारणा का खण्डन किया गया कि राजा से पादरी अधिक श्रेष्ठ है और बिशपों से पोप अधिक श्रेष्ठ है। यह कहा गया कि राजपद का स्वरूप देवी है, अतः राजा की शक्ति पोप और पादरियों दोनों से अधिक श्रेष्ठ है। यह बात कि पोप राजा को पद-प्रतिष्ठित करता है, किसी भी रूप में इसके राजा से श्रेष्ठ होने का प्रमाण नहीं है। यदि पद-प्रतिष्ठान से ही श्रेष्ठता का निर्धारण होता तो पोप को पद प्रतिष्ठित करने वाले कार्डिनल पोप से श्रेष्ठ होते। पद-प्रतिष्ठान तो केवल-मात्र एक सत्कार का सम्पन्न करना है। इसके साथ ही यह भी कहा गया कि सभी बिशप समान हैं और उन्हें ईश्वर से समान शक्तियाँ मिली हैं, अतः पोप उनसे अधिक प्रभुत्वमय और श्रेष्ठ नहीं है। राजसत्ता के समर्थन में दी गई और पोप की श्रेष्ठता पर आघात करने वाली ये युक्तियाँ इस दृष्टि से भी निश्चय ही अत्यन्त महत्वपूर्ण थीं कि इनमें मनुष्य का निर्णय उसके पद से नहीं बल्कि उसके कर्म और चरित्र से करने का विचार भूलकता था। अपनी युक्तियों और कानूनी व्याख्याओं द्वारा तत्कालीन विधि-शास्त्रियों ने 'अविच्छिन्न साम्राज्य शक्ति' (Imperium Continuum) के सिद्धान्त को प्रतिपादित किया और कहा कि रोमन सम्राट के समय से साम्राज्य की शक्ति अविच्छिन्न रूप में चली आ रही है जिसे पोप द्वारा प्रदत्त नहीं माना जा सकता। विख्यात विद्वेत्ता बार्टोलस (1314-73) ने यह सिद्धान्त प्रस्तुत किया कि सम्राट पृथ्वी पर ईश्वर का अवतार है जिसकी प्रभुशक्ति अक्षय है और उस पर विवाद करना भी धर्म विरुद्ध है।

(4) ईसाई सभ के कुछ पादरियों ने पोप की अनियन्त्रित सत्ता के विरुद्ध राजसत्तावादियों को समर्थन दिया। ये पादरी सत्ता का उपयोग धर्म-परिषदों द्वारा चाहते थे, पोप द्वारा नहीं। इस फूट ने सम्राट की स्थिति को सबल बनाने में योग दिया।

पोपशाही और साम्राज्य के मध्यवर्ती सघर्ष ने नवीन राजनीतिक साहित्य रचना को प्रेरित किया और लोगों को इस बात के लिए प्रेरित किया कि वे आध्यात्मिक और राजकीय दोनों शक्तियों के आधारों पर परीक्षण करें।

मध्यकाल के कुछ विचारक : जॉन ऑफ सैलिसबरी-
(John of Salisbury)

पोप ग्रेगरी सप्तम के बाद पोप की प्रभुता के प्रमुखतम अधिवक्ताओं की सूची में प्रगला नाम जॉन ऑफ सैलिसबरी (1115-1180) का आता है। उसकी

मानसिक शक्ति का अत्यन्त उच्चकोटि की थी। सन् 1176 ई. में वह चार्टर्स (Chartres) का विशप नियुक्त हुआ और चार वर्ष बाद उसकी मृत्यु हो गई। जॉन ग्रॉफ सेलिसबरी ने 1159 में 'पॉलिक्रेटिक्स' (Polycraticos) नामक ग्रन्थ की रचना की जिसमें मध्ययुगीन राजनीतिक दर्शन पर विस्तृत और व्यवस्थित रूप से पहली बार विचार किया गया। सेबाइन के अनुसार 'अरस्तू के पुनरुद्धार से पहले इस ढंग की यह अकेली पुस्तक थी जिसमें उस प्राचीन परम्परा का सकलन किया गया जो सिसरो, सेनेका, चर्च के संस्थापकों और रोमन विधिवेत्ताओं के पास से होती हुई 12वीं शताब्दी तक आई थी। इस ग्रन्थ में बड़ी ईमानदारी से उन विश्वासों को प्रकट करने का प्रयत्न किया गया था जिन्हें 12वीं शताब्दी में सब लोग मानते थे और जहाँ तक उस समय ज्ञात था, हमेशा से मानते आए थे। जिस समय जॉन ग्रॉफ सेलिसबरी ने ग्रन्थ प्रणयन किया था, समाज में सामन्तवाद का बोलबाला था। लेकिन "इस ग्रन्थ पर समाज के सामन्तवादी सगठन की बहुत कम छाप है।"¹ इस पुस्तक को जिसे 'स्टेट्समैनस बुक' भी कहते हैं, डॉ. डिकिन्सन ने 'मध्यकाल में राजनीति पर सबसे पहला सामगोप्य ग्रन्थ' कह कर पुकारा है। इसमें सरकार के सगठन, उसके कार्य विभागों और उनके पारस्परिक सम्बन्ध और सरकार के विभिन्न रूपों आदि का कोई उल्लेख न होकर केवल सरकार के एक रूप राजतन्त्र का वर्णन किया गया है। पुस्तक में शासन का ढाँचा साम्राज्यवादी व्यवस्था पर आधारित है। सेलिसबरी के राजनीतिक दर्शन का तत्त्व कानूनी और भावैधानिक की अपेक्षा नैतिक अधिक है।

सेलिसबरी के राजनीतिक विचार (Political Ideas of Selisbury)

जॉन के राजनीतिक चिन्तन में सर्वाधिक महत्वपूर्ण बातें निम्नांकित हैं—

(1) चर्च की सर्वोच्च सत्ता अथवा राज्य का चर्च के प्रति अधीन होना— जॉन ग्रॉफ सेलिसबरी का विश्वास था कि धार्मिक और राजनीतिक शक्तियों के अधिकार क्षेत्र भिन्न थे, तथापि धार्मिक और लौकिक शक्तियों से सम्वन्धित दोनों तलवारों चर्च की ही प्रदान की गई थी। चर्च ने इनमें से आध्यात्मिक शक्ति की तलवार अपने पास रखी और लौकिक शक्ति की तलवार राजा को इस शर्त पर सौंप दी कि वह उसका प्रयोग चर्च की ओर से और चर्च की इच्छानुसार करेगा। जॉन के शब्दों में, "इस तलवार (लौकिक शक्ति) को राजा चर्च से प्राप्त करता है। यद्यपि इस रत्नमय तलवार को चर्च अपने हाथ में नहीं थामता तथापि इस पर उसका प्राधिपत्य है। चर्च इसका प्रयोग राजा के हाथ से करता है और (लौकिक विषयों में) उसे दण्ड का अधिकार देता है, जबकि आध्यात्मिक विषयों का अधिकार पादरियों के लिए ही सुरक्षित रख लेता है। इसलिए राजा एक तरह से चर्च का ही एक

कर्मचारी है और वह पवित्र कर्तव्यों के उस भाग को पूरा करता है जिसका करना पादरियों के लिए शोभनीय नहीं है।¹

जॉन ने लौकिक शक्ति द्वारा अपराधों के लिए दण्ड देने के कार्य को निम्न-कोटि का मानते हुए इसे राज्य द्वारा किया जाना ही ठीक बताया। उसने कहा, यद्यपि ईश्वरीय नियमों का प्रत्येक कर्तव्य धार्मिक और पवित्र है, तथापि अपराधों के लिए दण्ड देने का कार्य घटिया दर्जे का है और जल्लाद का काम लगता है।²

(2) समाज की जीव-शास्त्रीय (Organic) धारणा—जॉन ने 'पॉलिक्रेटिक्स' में मानव-आत्मा की तुलना चर्च से तथा सिर (Head) की तुलना राज्य के अध्यक्ष से की है। सीनेट को वह हृदय बताता था और प्रान्तों के गवर्नर उसके लिए अंग, कान तथा जिह्वा थे। उसकी मान्यता थी कि "राज्य की सेना तथा प्रशासकीय अधिकारी शरीर के हाथ हैं तो किमान और कारीगर आदि शरीर के पाँव हैं। शरीर के समस्त अंगों का राज्य के अधीन होना सिर के गुणों पर आधारित है। यदि सिर अर्थात् सम्राट् आत्मा अर्थात् चर्च की आज्ञानुसार कार्य करे तभी राज्य के समस्त अंग सम्राट् के अधीन रह सकते हैं।" जॉन सेलिस्बरी ने बतलाया कि "शरीर में चर्च की प्रतीक आत्मा होती है। जिस प्रकार आत्मा शरीर पर शासन करती है, उसी तरह राज्य पर चर्च का शासन है। शरीर में आत्मा के अनुरूप ही राज्य में वे चीजें मिलती हैं जो हमारे भीतर धर्म के अधिकारों की स्थापना करती हैं और हमें ईश्वरोपासना का पाठ पढ़ाती हैं।" उसने आगे कहा कि "वे व्यक्ति जो धार्मिक सम्पन्न कराते हैं उतने ही आदरणीय, है जितनी कि शरीर में आत्मा। जॉन ने यह भी कहा कि जब तक पादरियों द्वारा राज्याभिषेक नहीं होता तब तक कोई व्यक्ति राजा नहीं बनता। राजा की अधीनता का स्पष्ट प्रमाण यह भी है कि उसके निर्वाचन में पादरियों और जनसाधारण दोनों का मत रहता है। ईश्वर राजा को प्रशासनिक प्रधान बनाकर मूल्य में भेजता है और पादरियों के माध्यम से समस्त प्रजा की स्वीकृति राजा को प्रदान की जाती है।

(3) राजा का कानून के साथ सम्बन्ध और जनप्रिय तथा दुराचारी राजा में विभेद—जॉन ने यह सिद्धान्त प्रतिपादन किया कि राजा कानून के अधीन है और वह उसका सेवक है। कानून सब जगह मौजूद रहने वाला वह सून है जो समस्त मानव-सम्बन्धों के बीच समाया रहता है। इन मानव सम्बन्धों में शासक और शासित के सम्बन्ध भी शामिल हैं। इसलिए, कानून का पालन राजा और प्रजा दोनों को ही समान रूप में करना पड़ता है। जॉन की मान्यता थी कि राजा न्याय का सेवक है और सार्वजनिक उपयोगिता को पूरा करने वाला एक कर्मचारी है। राजपद निजी न होकर सार्वजनिक पद है जिस पर कानून का बंधन है। यह कानून राजा द्वारा निर्मित विधेयात्मक कानून न होकर शाश्वत न्याय का परिवर्तनशील दैविक

कानून है सभी राजाओं को इस कानून के अधिकार में रहना चाहिए। "कानून के कुछ पहलू ऐसे हैं जिनकी सर्वव्यवस्था बनी रहती है, जो सभी राष्ट्रों पर समान रूप से लागू होते हैं। यदि उन्हें तोड़ा जाए तो दण्ड मिलना आवश्यक है। शासकों के प्रशंसक चिल्लाकर यह कह सकते हैं कि शासक कानून के नियन्त्रण में नहीं हैं उनकी इच्छा ही कानून है, उनके ऊपर किसी प्रकार के प्रतिबन्ध नहीं हैं; लेकिन, फिर भी मैं यही कहूँगा कि राजा कानून द्वारा बंधे होते हैं।"¹

जॉन ने सच्चे और अत्याचारी राजा के भेद को बड़ा महत्त्व प्रदान किया है। मध्ययुग के राजनीतिक साहित्य में उसी ने पहली बार कहा कि अत्याचारी शासक का वध करना ठीक है क्योंकि जो व्यक्ति तलवार को हाथ में लेता है उसका तलवार से मरना न्याय संगत है। उसने बतलाया कि, अत्याचारी शासक और शासक में एकमात्र तथा मुख्य अन्तर यही है कि शासक विधियों का पालन करता है और जनता पर उनके अनुसार ही शासन करता है। वह स्वयं को उनका सेवक-मात्र मानता है तथा विधि के कारण ही राज्य के शासन प्रबन्ध में सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण स्थिति रखता है।²

जॉन ने अत्याचारी शासक के वध का समर्थन करते हुए लिखा है, "यदि शासक की शक्ति देवी-याज्ञाओं का विरोध करती है, ईश्वर के विरुद्ध किए जाने वाले युद्ध में मुझे शामिल करना चाहती है तो मैं मुक्तकंठ से यही उत्तर दूँगा कि इस भूतल पर किसी भी व्यक्ति की तुलना में ईश्वर को महत्त्व देना चाहिए। अत्याचारी शासक का वध करना न केवल वैधानिक है, बल्कि उचित और न्यायपूर्ण है।"³ आलोचकों का कथन है कि एक धर्म-पुरोहित के लिए ऐसा कहना अत्यन्त ही हंय था। इसने सदेह नहीं कि यह सिद्धान्त मौलिक रूप में अपने-आप में एक बुराई थी, किन्तु हमें यह ध्यान में रखना चाहिए कि जॉन की विचार-पद्धति में इस सिद्धान्त का कोई प्रमुख स्थान नहीं था। उसने राजा के वध के लिए अनेक कठोर शर्तें लगाकर इस अधिकार को सीमित कर दिया था। प्रथम शर्त यह थी कि शासक का धर्म-विरुद्ध कार्य द्वारा अन्त किया जाए। उसकी दूसरी शर्त यह थी कि हत्यारा राजभक्ति की शपथ में बन्धन-मुक्त व्यक्ति होना चाहिए। जान अत्याचारी शासक के अन्त करने का सर्वाधिक सुरक्षित एवं उपयोगी ढंग भगवान् से प्रार्थना को मानता था।

सेलिसबरी का मूल्यांकन

जॉन ऑफ सेलिसबरी मध्ययुग का एक प्रमुख लेखक और विचारक था जिसे पोप ग्रेगरी सप्तम के बाद पोप की प्रमुखा के प्रमुखतम अधिकारियों की श्रेणी में रखा जाता है। लेकिन चर्च की सर्वोच्च सत्ता का समर्थन करते हुए भी उसने विधि और न्याय पर आधारित पादार्ण राज्य का चिन्तन किया। उसका महत्त्व मुख्यतः

1 . सेवाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, पृष्ठ, 227-228.

2 . Dunning : A History of Political Theories, p. 187.

इसलिए है कि मध्ययुग में राजदशान पर सुव्यवस्थित रूप से विचार करने वाला वह प्रथम लेखक था। सेलिसबरी ने कानून सम्बन्धी सिद्धान्त और कानून की सावभौम मान्यता में दृढ़ विश्वास व्यक्त किया और राजसत्ता का प्रबल समर्थक होने के बावजूद, वह चर्च पर यह आरोप लगाने से नहीं हिचका कि चर्च घन-लाभ तथा अन्य पाप वृत्तियों से प्रेरित होकर अपने अधिकारों का दुरुपयोग करता है। सेलिसबरी ने सिस्सरो के समान ही एक ऐसे समय की कल्पना की जो कानून और अधिकारों के बारे में किसी सामान्य समझौते से बंधा हो। मध्ययुग के राजनीतिक चिन्तन में सेलिसबरी ने पहली बार यह सिद्धान्त प्रतिपादित किया कि भ्रष्टाचारी शासक का बंध करने में कोई अनौचित्य नहीं है। जॉन ने कहा कि "जो व्यक्ति तलवार को हाथ में लेता है, उसका तलवार से भरना उचित है।" सेलिसबरी का मूल्यांकन करते हुए गंटल ने लिखा है कि—इस बात का उपदेश देकर कि राजाओं को ईश्वरीय वानून के अनुसार न्याय एवं धर्म का सर्वद्वन्द्वन करना चाहिए, जॉन ने रोम तथा चर्च के प्रारम्भिक लेखकों की परम्पराओं को स्थायित्व प्रदान किया। इसके अतिरिक्त, भ्रष्टाचारी शासकों के हटाने की अनौचित्यपूर्ण एवं युक्तिमगत टहाराकर उसने सर्वधार्मिक शासन-प्रणाली के विकास में भी योग दिया।¹

सन्त टॉमस एक्वीनास (St. Thomas Aquinas)

जीवन परिचय

सन्त टॉमस एक्वीनास 13वीं शताब्दी का महानतम व्यक्ति था। उसे मध्य काल के समस्त विचारकों में भी महानतम माना जाता है। फ्रीस्टर तो उसे समस्त ससार के क्रमबद्ध दार्शनिकों में स्थान देता है। उसके अनुसार एक्वीनास की सर्वोपरि विशिष्टता यह थी कि उसने अलग-अलग प्रवाहित विचारों की विभिन्न धाराओं को एक ही प्रणाली से सश्लिष्ट करके एक कर दिया।

एक्वीनास का जन्म नेपल्स (Naples) राज्य के एक्वीनो नगर में हुआ था। कुछ व्यक्तियों के अनुसार उसका जन्म 1225 ई. में तो दूसरों के अनुसार 1227ई. में हुआ था। टॉमस एक्वीनास बचपन से ही बड़ा प्रभावशाली था। उसके पिता एक्वीनो नगर के काउन्ट पद पर कार्य करते थे। उसके माता-पिता की लालसा थी कि उनका पुत्र भी उच्च राज्याधिकारी बने। लेकिन टॉमस ने डोमिनिकन सम्प्रदाय का सदस्य बनकर उन्हें बड़ा निराश किया। जितना ही उसे इस सम्प्रदाय से हटाने का प्रयत्न किया गया, उतना ही वह उसका कट्टर अनुयायी बन गया। उसे न तो माता-पिता का घोर विरोध और न ही सांसारिक प्रलोभन देने के लिए उसके पास भेजी गई सुन्दरी का मोह डोमिनिकन सम्प्रदाय की सदस्यता से निरस्त कर सका। एक्वीनास ने उस सुन्दरी पर जलती हुई लकड़ी फेंकी और वह भाग गई।

1 Gettle: Op. cit., p. 120

टॉमस एक्वीनास पेरिस पहुँच कर योग्य गुरु और आध्यात्मिक नेता अलबर्ट महान् के चरणों में चार वर्ष तक अध्ययन करता रहा। कालान्तर में उसने अपने गुरु से भी अधिक ख्याति प्राप्त की। उसने अरस्तू की राजनीति और उसके तर्कशास्त्र का गहरा अध्ययन किया। अपनी आध्यात्मिक श्रेष्ठता एवं मौलिकता के कारण वह विख्यात हो गया। टॉमस का पेरिस विश्वविद्यालय ने कोई उपाधि नहीं दी। उन दिनों यह विश्वविद्यालय भिक्षु की उपाधि प्रदान नहीं करता था। किन्तु पोप की सिफारिश पर 1256 ई. में पेरिस विश्वविद्यालय ने उसे 'Licenciate and Master of Theology' की उपाधि से विभूषित किया। उपाधि के बाद उसने ईसाई मत की खूब सेवा की। सन् 1256 से 1268 तक उसने विभिन्न धार्मिक विषयों पर ग्रन्थ लिखे तथा भाषण दिए। वह अपने समय में राजनीति-शास्त्र, धर्म-शास्त्र और तर्क-शास्त्र का प्रकाण्ड विद्वान् समझा जाता था। बड़े-बड़े राजा उससे राजाओं के कर्तव्यों पर प्रकाश डालने की प्रार्थना करते थे। स्वयं पोप ने धर्म-विधि सम्बन्धी कठिनाइयों के निवारण हेतु अनेक बार उससे सलाह ली थी।

टॉमस एक्वीनास को अनेक बार उच्च धार्मिक पदों को ग्रहण करने के अवसर दिए गए, किन्तु उसने स्पष्टतः कह दिया कि उसने विद्याध्ययन किसी पद पर आसीन होने की लालसा से नहीं किया है। दुर्भाग्यवश ऐसा महान् विद्वान् और सन्त केवल 49 वर्ष की आयु में 1274 ई. में परलोक सिंघार गया। उसके शव को प्राप्त करने के लिए विभिन्न सम्प्रदायों में भागड़ा चला। अन्त में पोप के हुस्तक्षेप के कारण डोमिनिकन सम्प्रदाय को शव प्राप्त हो गया।

एक्वीनास की पद्धति और उसकी रचनाएँ

सन्त टॉमस एक्वीनास की पद्धति समन्वयात्मक और सकारात्मक थी। वह रचनात्मक कार्य करना चाहता था। उसने अलबर्ट महान् के साथ अरस्तू के ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' का सूक्ष्म अध्ययन करके अपने विख्यात ग्रन्थ 'Commentaries on Politics of Aristotle' का प्रणयन किया। एक्वीनास ने और भी लगभग 30 ग्रन्थों की रचना की, जिनमें से प्रमुखतम ये हैं—

1. सुम्मा थियोलोजिका (Summa Theologica),
2. दि रूल ऑफ प्रिंसेज (The Rule of Princes)
3. सुम्मा कन्ट्रा जेंटायल्स (Summa Contra Gentiles)

इन रचनाओं में राज्य की प्रकृति, उसके कार्य विधि, आदि विषयों का उल्लेख है।

दाशनिक पृष्ठभूमि

टॉमस एक्वीनास के सिद्धान्तों पर तत्कालीन परिस्थितियों ने और बड़ी सीमा तक अरस्तू के विचारों ने प्रभाव डाला। प्रारम्भ में अरस्तू के दर्शन को ईसाई-धर्म-विरोधी माना गया किन्तु एक शताब्दी से कम समय में ही उसका ईसाई-धर्म की दृष्टि से पुनराख्यान किया गया। यह कार्य अलबर्ट महान् और महान् शिष्य टॉमस एक्वीनास ने किया। उसने स्कॉलैस्टिसिज्म एवं हेलेनिज्म

का तथा प्रॉगस्टाइन एवं अरस्तू का सुन्दर समन्वय स्थापित करने का सफल प्रयास किया। उसने राजनीति-शास्त्र को सामाजिक विज्ञान में वही स्थान दिया जो अरस्तू ने दिया था। पर उसके चिन्तन में धर्म की प्रधानता थी, जबकि अरस्तू के चिन्तन में विवेक पर आधारित ज्ञान की। एक्वीनास अरस्तू के इस विचार से सहमत था कि मानव का अन्तिम लक्ष्य आनन्द प्राप्ति है, लेकिन वह इसके लिए चर्च को महत्त्वपूर्ण साधन समझता था। उसकी दृष्टि में राज्य-प्रदत्त आनन्द नहीं बल्कि मोक्ष सर्वोत्तम आनन्द था और चर्च राज्य का प्रतिद्वन्द्वी न होकर सामाजिक जीवन में उसका सहयोगी था।

एक्वीनास के दर्शन का मूल मन्त्र समरसता (Harmony) और समन्वयता (Conciliation) पर आधारित सार्वभौमिक संश्लेषण (Universal synthesis) तथा सर्वांगीण व्यवस्था (An all-embracing system) के निर्माण का प्रयत्न था। उसने कहा कि सर्वव्यापक ईश्वर और प्रकृति के विशाल प्रॉगण में हर प्रकार की विविधता सम्भव है। सम्पूर्ण मानव-ज्ञान एक ऐसे पिरामिड के समान है जिसका आधार अनेक विशिष्ट विज्ञानों से मिलकर बना है और जिसमें प्रत्येक का अपना एक विशेष विषय है। इन सबके ऊपर दर्शन है जो एक बुद्धिसंगत शास्त्र है और समस्त विज्ञानों के सार्वभौमिक सिद्धान्तों की रचना का प्रयास करता है। यूनानी दार्शनिक बुद्धि अथवा विवेक को दर्शन का सर्वोत्कृष्ट साधन समझते थे और दर्शन को ज्ञान का आधार बतलाते थे। एक्वीनास एक कदम आगे बढ़कर दर्शन और बुद्धि के ऊपर धर्मशास्त्र को मानता है जिसका साधन थोड़ा और अन्तर्ज्ञान है, विवेक नहीं। उसके मन में ईसाई धर्म-शास्त्र सम्पूर्ण ज्ञान-विज्ञान की पराकाष्ठा है।

एक्वीनास के प्रकृति सम्बन्धी विचार और उसका सामाजिक एवं राजनीतिक दर्शन
(Views on Nature and his Social and Political Philosophy)

प्रकृति सम्बन्धी विचार तथा राज्य एक प्राकृतिक संस्था—टॉमस एक्वीनास ने प्रकृति की जो तस्वीर खींची है वह उसकी ज्ञान सम्बन्धी योजना से पूरी तरह भेन खाती है। वह प्रकृति को सीद्देश्य मानता है। प्रकृति की प्रत्येक वस्तु का अपना महत्त्व है। प्रत्येक प्राणी अपनी प्रकृति के अनुसार पूर्णता प्राप्त करना चाहता है और अपनी आन्तरिक प्रेरणा के अनुसार ही कार्य करता है। जो प्राणी कुछ अधिक पूर्ण होता है, वह अपने से निम्नतर प्राणी पर ठीक उसी प्रकार शासन करता है जैसे ईश्वर विश्व पर और आत्मा शरीर पर। हर प्राणी का अपना स्थान, कर्तव्य और अधिकार होता है। इनके द्वारा ही वह सम्पूर्ण योजना में योग देता है। इस सम्पूर्ण योजना की व्यवस्था में मनुष्य का एक विशिष्ट स्थान होता है। इसीलिए प्रकृति के अस्तित्व के साथ ही उसमें एक बौद्धिक और आध्यात्मिक आत्मा भी देखने को मिलती है। एकमात्र मनुष्य ही ऐसा प्राणी है जिसके शरीर और आत्मा दोनों हैं और इसी तथ्य पर मानव-जीवन को संचालित करने वाली

समस्त सस्याएँ और विधियाँ टिकी हुई हैं। स्पष्ट है कि एक्वीनास ने मानव प्रकृति के दो स्वरूप माने हैं—सांसारिक और आध्यात्मिक। सांसारिक प्रकृति सर्वद्वेष ही सत्ता के कार्यकलापों में रत रहती है और विभिन्न दोषों से युक्त होती है। इसके विपरीत आध्यात्मिक प्रकृति का सम्बन्ध आत्मा या ईश्वरीय जगत् से होता है। वह सांसारिक प्रकृति के दोषों से मुक्त होती है। दोष रहित होने के कारण ही आध्यात्मिक प्रकृति मानव-स्वभाव में ईश्वरीय प्रवृत्तियों का प्रतिनिधित्व करती है।

टॉमस एक्वीनास का सामाजिक और राजनीतिक जीवन सम्बन्धी सिद्धान्त उसकी प्रकृति सम्बन्धी योजना का ही एक अंग है। प्रकृति की भाँति ही समाज भी विभिन्न उद्देश्यों और साधनों की एक व्यवस्था है जिसमें विभिन्न स्तर के प्राणी रहते हैं। इस सामाजिक व्यवस्था में छोटा या निम्न प्राणी अपने से बड़े या उच्च प्राणी की सेवा करता है। वह उच्च प्राणी उस निम्न प्राणी को आवश्यक निर्देशन देता है और उसका पथ-प्रदर्शन करता है। अस्तु की भाँति ही एक्वीनास भी मानता है कि राजा श्रेष्ठ जीवन की प्राप्ति हेतु की जाने वाली सेवाओं के पारस्परिक विनियम की व्यवस्था है। समाज में विभिन्न व्यक्ति और व्यवसायी अपना सहयोग प्रदान करते हैं। हर वर्ग अपना-अपना कार्य करता है।

एक्वीनास सामाजिक व्यवस्था से शासक के अर्थ को पूर्ण महत्त्व देता है। उसका होना समाज के हित के लिए बड़ा आवश्यक है। जिस तरह आत्मा शरीर पर अथवा उच्च प्रकृति निम्न प्रकृति पर शासन करती है, उसी तरह शासक-वर्ग समाज के अन्य वर्गों पर शासन करता है। टॉमस ने "राज्यों की स्थापना और शासन, नगरों का आयोजन, प्रासादों के निर्माण, बाजारों की स्थापना और शिक्षा की अभिवृद्धि की ईश्वरीय लीला से तुलना की है। ईश्वर अपनी इस लीला द्वारा ही सत्ता का निर्माण और शासन करता है।"¹

एक्वीनास इस मध्ययुगीन धारणा से असहमत है कि राज्य की उत्पत्ति मनुष्य के अधःपतन और पाप के कारण हुई है तथा राज्य एक प्राकृतिक सत्ता न होकर आवश्यक बुराई है। उसके अनुसार राज्य तो एक प्राकृतिक सत्ता है, एक समाजोपयोगी सत्ता है। मानव सामाजिक और राजनीतिक प्राणी है। राज्य इसलिए आवश्यक नहीं है कि वह मनुष्यों की बुराइयों को देखता है, बल्कि इसलिए आवश्यक है कि राज्य के भीतर रहकर ही मनुष्य अपना पूर्ण विकास कर सकता है। राज्य के बाहर रहकर वह पूर्ण आत्म-साक्षात्कार नहीं कर सकता। राज्य एक सर्वथा स्वाभाविक सत्ता है। यदि मनुष्य का पतन न हुआ होता तो भी यह मानव-समाज में पाई जाती।

राज्य के कार्य—एक्वीनास, यूनानी, रोमन और ईसाई धर्म के विचारों का समन्वय करते हुए राज्यों के कार्यों का निर्धारण करता है। उसके अनुसार राजपद एक ऐसा पद है जो सम्पूर्ण समाज के लिए है। सामाजिक हित में योग देने में ही

शासक की सार्यकता है। इसी के लिए वह अपनी शक्ति ईश्वर से प्राप्त करता है। शासन का नैतिक उद्देश्य बड़ा उच्च है। उसका कार्य राज्य के प्रत्येक वर्ग को ऐसी स्थिति में ला देना है कि वह सुखी और सद्गुणी जीवन-यापन कर सके। राज्यों को चाहिए कि वह प्रजाजन के लिए उत्तम जीवन बिताने की परिस्थितियाँ उत्पन्न करे और राज्य में एकता तथा शान्ति बनाए रखे। राज्य को अथवा शासकों को बाह्य शत्रुओं से समाज की रक्षा के लिए सदैव सन्नद्ध रहना चाहिए और कानूनों के पालन के लिए पुरस्कार तथा दण्ड-व्यवस्था द्वारा प्रजा को नियन्त्रण में रखना चाहिए। राज्य में जीवन को नियमित करने के लिए जनसंख्या पर आवश्यक नियन्त्रण रखना, सबको को सुरक्षित और चोर-डाकुओं के उपद्रव से मुक्त रखना, राज्य के लिए विशेष मुद्रा-पद्धति चलायाना, भार और तोल की समुचित प्रणाली निश्चित करना, दरिद्रों के भरण-पोषण की व्यवस्था करना आदि भी शासक के कर्तव्य हैं। वस्तुतः एक्वीनास ने सुव्यवस्थित राजनीतिक जीवन को मानव-जीवन के सुख और कल्याण की दृष्टि से बड़ा सहायक माना है।

सरकार के रूप—एक्वीनास ने शासन के विभिन्न रूपों का वर्गीकरण भी किया है। अरस्तू की भाँति वह सर्वहितकारी शासन-प्रणाली को अच्छी एवं न्यायपूर्ण तथा केवल मात्र शासक का हित साधने वाली शासन-प्रणालियों को निकृष्ट बताता है। उसने राज्यों को राजतन्त्र, अभिजात्यतन्त्र, निरकुश शासनतन्त्र, सामन्ततन्त्र, मध्यवर्गीय जनतन्त्र, लोकतन्त्र आदि में विभक्त किया है। राजतन्त्र और जनतन्त्र में कौनसा शासन अच्छा है? इस पर अरस्तू की तरह उसका एकमत नहीं है। फिर भी उसने राजतन्त्र को सर्वश्रेष्ठ शासन-प्रणाली माना है और इस विषय में अरस्तू के ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' की तर्क-शैली का अनुसरण किया है। उसके अनुसार एकता समाज का मुख्य ध्येय है, अतः सरकार के संगठन में एकता लाने के लिए शासन की बागडोर एक ही व्यक्ति के हाथ में रहनी चाहिए। जिस प्रकार मनुष्य के शरीर के विभिन्न अंगों पर हृदय शासन करता है, इस विस्तृत सार पर केवल एक ही शक्ति ईश्वर का शासन है। मधुमक्खियों पर रानी मक्खी का साम्राज्य है, उसी प्रकार राज्य में एक व्यक्ति का शासन होना उचित है। राजतन्त्र में शान्ति, सुव्यवस्था, एवं समन्वय भलीभाँति स्थापित किया जा सकता है। वास्तव में मध्यकाल की अराजक और अज्ञान राजनीतिक परिस्थितियों में शान्ति स्थापित करने में सक्षम राजतन्त्र को एक्वीनास द्वारा श्रेष्ठ माना जाना स्वाभाविक भी था। यद्यपि एक्वीनास ने राजा की शक्ति सीमित होने की बात कही है पर उसने अपने आशय को स्पष्ट नहीं किया है। सेबाइन के अनुसार, "सम्भवतः एक्वीनास का आशय यह था कि राजा को अपनी शक्ति का प्रयोग राज्य के अन्य प्रधान अधिकारियों, जो उसके परामर्शदाता तथा निर्वाचक थे, के साथ करना चाहिए।"

अत्याचारी शासन—एक्वीनास ने राजतन्त्र में एक खतरनाक दोष भी देखा है जिसके कारण राजतन्त्र निरकुशतन्त्र में परिवर्तित हो जाता है। यह निरकुशतन्त्र अथवा अत्याचारतन्त्र (Tyranny) विकृत राजतन्त्र है जिसमें शासक प्रजा के हित

का ध्यान न रखकर अपने हितार्थ शासन करता है। उसका यह भी विश्वास है कि राजतन्त्र से अधिक निरंकुशतन्त्र प्रजातान्त्रिक प्रणाली में होता है। जो भी हो, इसमें कोई सन्देह नहीं कि वह जॉन ऑफ रोल्सवरी की भाँति ही अत्याचारी शासक को नापसन्द करता है तथापि वह उसके बंध का समर्थक नहीं है। यदि सम्पूर्ण जनता चाहे तो प्रतिरोध कर सकती है। प्रतिरोध के इस आधार पर नैतिक प्रतिबन्ध यही है कि "प्रतिरोधियों की कार्यवाही से सामान्य हित को उस बुराई की अपेक्षा जिसके निवारण का वे प्रयास कर रहे हैं, कम हानि पहुँचनी चाहिए।" अत्याचारी शासक के बंध का विरोध करते हुए उसने लिखा है कि "प्रायः ऐसा कार्य सज्जद नहीं बल्कि दुर्जन किया करते हैं और दुर्जनों को अत्याचारी शासकों के शासन की अपेक्षा उत्तम राजाओं का शासन बुरा लगता है। अतः अत्याचारी शासकों के बंध के अधिकार को स्वीकार कर लेना इस सम्भावना को स्वीकार कर लेना होगा कि अत्याचारी शासकों की जगह उत्तम शासकों का ही अधिक बंध होने लगेगा।"¹ एकवीनास राजद्रोह (Sedition) को भयकर पाप मानता है, लेकिन अत्याचारी शासन के प्रतिरोध को वह राजद्रोह नहीं समझता। सेबाइन के शब्दों में "अत्याचारी शासन के सम्बन्ध में टॉमस एकवीनास ने पुरानी मध्ययुगीन परम्परा का अरस्तू की विचारधारा के साथ समन्वय स्थापित कर दिया और इसमें उमें कोई कठिनाई नहीं हुई। इसका कारण यह है कि ये दोनों ही सिद्धान्त यूनान से निकले थे। यूनान में अत्यायपूर्ण शक्ति को तिरस्कार की दृष्टि से देखा जाता था। दोनों सिद्धान्तों के अनुसार शक्ति उसी समय तक न्यायपूर्ण थी जब तक वह सामान्य हित का प्रतिपादन करती हो।"

एकवीनास ने अत्याचारी शासन के विरुद्ध उपलब्ध दो साधनों का उल्लेख किया है। पहला साधन यह है कि कुछ शासकों में जनता शक्ति की स्रोत होती है, अतः वह उन शक्तियों को लागू कर सकती है जिनके अनुसार सत्ता दी, गई हो। दूसरा उपलब्ध साधन यह है कि यदि किसी शासन का राजनीतिक प्रधान हो तो त्रिकायत को दूर करने के लिए उच्चतर शासक से अपील की जा सकती है। एकवीनास ने इन दोनों ही शासन-प्रणालियों को दो विशिष्ट प्रकार की शासन-प्रणालियाँ स्वीकार किया है, अतः ऐसा लगता है कि राजनीतिक सत्ता के स्रोत के विषय में वह कोई सामान्य सिद्धान्त नहीं रखता था।

राज्यसत्ता और धर्मसत्ता के बीच सम्बन्ध—एकवीनास ने सधर्मत राजसत्ता और धर्मसत्ता के बीच सहयोग स्थापित करने का प्रयत्न किया। उसने इस प्रश्न का समाधान करने की चेष्टा की कि दोनों के बीच क्या सम्बन्ध होना चाहिए? एकवीनास ने बताया कि मनुष्य के दो उद्देश्य हैं—सांसारिक सुख की प्राप्ति तथा आत्मिक सुख की प्राप्ति। दोनों के लिए दो सत्ताएँ हैं—एक राज्य की, दूसरी चर्च की। किन्तु ये दोनों सत्ताएँ एक दूसरे के गमानान्तर अथवा अलग-अलग क्षेत्रों में नहीं हैं। व्यक्ति का जीवन तो एक ही है, केवल उद्देश्य दो हैं। एक ही व्यक्ति

नागरिक भी है और धर्म की दृष्टि से ईसाई भी। अतः एक ही जीवन के दो ऐसे शासक नहीं होने चाहिए जो परस्पर संघर्ष करके व्यक्ति के जीवन को ही समाप्त कर दें। इसलिए यह नितान्त आवश्यक है कि राज्य और चर्च परस्पर संघर्षरत न होकर एक दूसरे के साथ निश्चित सम्बन्ध स्थापित करके व्यक्ति को नियन्त्रित करें।

मानव-जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य मुक्ति प्राप्त करना है। राज्य का कर्तव्य है कि वह ऐसी स्थितियाँ पैदा करे जिनमें रह कर मनुष्य सदगुणों का-उपार्जन करे और मोक्ष के मार्ग पर आगे बढ़े। मोक्ष के लिए आत्म-शुद्धि का होना आवश्यक है, यह कार्य चर्च सम्पन्न करे। एक्वीनास ने कहा कि भौतिक उद्देश्य आत्मिक उद्देश्य का एक साधन है, अतः राज्य धार्मिक उद्देश्य की पूर्ति करने वाले चर्च का साधन है। इसलिए राज्य को चाहिए कि वह चर्च के अधीन रहते हुए अपना कार्य सम्पादन करे। जिस तरह व्यक्ति का प्रतिम उद्देश्य व्यक्तिगत रूप में आत्मा की मुक्ति है उसी तरह सामूहिक रूप में राज्य का कर्तव्य भी ईश्वर की प्राप्ति है। इनके लिए ईश्वर की कृपा की आवश्यकता है जो चर्च के माध्यम से प्राप्त हो सकती है। चर्च को समय-समय पर ईश्वरीय कृपा के रहस्य ज्ञात होते रहते हैं, अतः राज्य का कल्याण इसी में है कि वह चर्च के आश्रय में रहे तथा उसी के निर्देशन से आत्मिक पथ पर आगे बढ़े।

एक्वीनास ने यद्यपि चर्च अथवा धर्म की प्रमुखता का समर्थन किया, किन्तु इस रूप में नहीं कि राज्य और चर्च टकरा जाएँ। उसने कहा कि आत्मिक शुद्धि प्रदान करने वाली शक्ति अवश्य ही उस शक्ति से श्रेष्ठ है जो केवल बाह्य साधनों को बुझाती है, किन्तु फिर भी दोनों सत्ताओं का अपने-अपने स्थानों पर महत्त्व है, इसलिए उन्हें परस्पर सहयोग करना चाहिए। राजसत्ता के अधिकारियों को धर्मसत्ता के अधिकारियों से आन्तरिक शक्ति ग्रहण करनी चाहिए। यदि सम्पूर्ण सत्ता ईसाई धर्म स्वीकार करके पोप को ईश्वर का प्रतिनिधि मान ले तो मनुष्य के सभी कष्टों का अन्त हो सकता है।

एक्वीनास ने पोप के इस अधिकार का समर्थन किया कि धार्मिक सत्ता की अपेक्षा करते पर वह राजाओं को पदच्युत् कर दें। उसका विश्वास था कि यदि पोप की एकताकारी शक्ति का ह्रास हो जाएगा तो सामन्तवादी यूरोप प्राप्त में लड़-भिड़ कर नष्ट हो जाएगा। पर इतना होने पर भी उसका यह विचार नहीं था कि राजा अथवा शासक को अपने अधिकार पोप से मिले हों। उसका यह विचार उसके इम विद्वान्त का स्वभाविक परिणाम था कि राज्य एक प्राकृतिक सत्ता है और राजा अपनी शक्ति ईश्वर से प्राप्त करता है ताकि वह, समाज-कल्याण के नैतिक उद्देश्यों को पूरा कर सके।

स्पष्ट है कि एक्वीनास एक समन्वयवादी विचारक था जिसने पोप को राज्य के ऊपर कोई प्रत्यक्ष अधिकार नहीं सौंपा। उसने यह कहने में भी कोई हिचक नहीं की कि निरालौकिक विषयों में आध्यात्मिक शक्ति की अपेक्षा लौकिक शक्ति का प्राधान्य ही होना चाहिए। फिर भी कार्लाइल की इस धारणा को स्वीकार

करना होगा कि एक्वीनास का सामान्य किन्तु परिपक्व निर्णय यही था कि लौकिक विषयो में पोप का प्रत्यक्ष नहीं बरन् अप्रत्यक्ष अधिकार है। वास्तव में बात यह थी कि वह चर्च के सर्वमान्य प्राध्यात्मिक अधिकार को कानूनी प्रभुता का रूप नहीं देना चाहता था। वह एक नम्र पोपवादी था।

सम्पत्ति—अरस्तू के समान एक्वीनास ने भी अतिरिक्त सम्पत्ति का समर्थन किया और उसे मानव जीवन के लिए आवश्यक माना। लेकिन अपने युग के धार्मिक प्रभावों के फलस्वरूप सम्पत्ति के सम्बन्ध में उसके विचार दुविधाग्रस्त रहे। इसीलिए मध्ययुगीन ईसाई पादरियों के विचारों से सहमत होते हुए, एक्वीनास ने कहा कि सम्पत्ति पर चर्च और पोप का अधिकार अधिक उपयुक्त है, क्योंकि पोप के अधिकार में रहने से सम्पत्ति का स्वरूप वह नहीं रहता जो किसी सामान्य अथवा धनिक व्यक्ति के अधिकार में रहने से होता है। पोप के अधिकार में रहने वाली सम्पत्ति का उपयोग निर्धनों की सहायता के लिए होता है, धार्मिक नियमों के अनुसार होता है। एक्वीनास ने कहा कि यद्यपि सम्पत्ति की अधिकता पाप का एक मुख्य कारण है पर जिस सम्पत्ति पर धर्म की छाप लग जाती है उसके सभी दोष नष्ट हो जाते हैं।

कानून पर एक्वीनास के विचार (Aquinas on Law)

एक्वीनास के कानून सम्बन्धी विचारों पर स्टोइकवाद और अरस्तू का प्रभाव है। कानून की मीमांसा में उसने सिसरो, अँगस्टाइन तथा रोमन विधि-शास्त्रियों के विचारों का भी समन्वय किया। यूनानी दर्शन कानून को विवेक-बुद्धि का परिणाम समझता था, व्यक्ति-विशेष की इच्छा की अभिव्यक्ति नहीं। रोमन विधि-शास्त्री कानून को बुद्धिजनित और सम्राट आदि किसी व्यक्ति-विशेष की इच्छा की अभिव्यक्ति मानते थे। एक्वीनास ने कानून को विवेक-बुद्धि का परिणाम भी बतलाया और इच्छा की अभिव्यक्ति भी स्वीकार की। उसने कहा, “कानून विवेक का वह अध्यादेश है जिसे लोक-हित के लिए किसी ऐसे व्यक्ति ने प्रस्थापित किया हो जो समाज के कल्याण के लिए उत्तरदायी हो।” एक्वीनास के मत में विधेयात्मक कानून का केवल शासक द्वारा लागू किया जाना ही आवश्यक नहीं है बल्कि उसका विवेक-सम्मत होना भी जरूरी है। ऐसा कानून कभी सच्चा नहीं हो सकता जिसका उद्देश्य सामान्य हित न हो। यदि राजा द्वारा जारी किया गया आदेश विवेकपूर्ण और सामान्य हित के उद्देश्य से प्रेरित नहीं है तो वह सच्चा कानून नहीं है और इसी तरह विवेक का वह आदेश भी कानून नहीं है जब तक राजा द्वारा जारी किया जाकर वह समुचित रूप में ग्रहण कर ले।

एक्वीनास कानून की सत्ता को स्वयं-सिद्ध मानते हुए मानवीय कानून को दैविक कानून के साथ अनुकूल करने का प्रयास करता है। मानवीय विधि (Human Law) उस दैवी शासन-व्यवस्था का एक अधिष्ठान भाग है जिसके अनुसार स्वर्ग तथा पृथ्वी पर प्रत्येक वस्तु का शासन होता है। यह व्यवस्था सीधे ईश्वर के विवेक से

उत्पन्न हुई है और सभी प्राणियों का नियमन करती है। सकुचित मानवीय अर्थ में यह (विधि) एक सार्वभौमिक तत्त्व की अशमात्र है।

एक्वीनास ने कानूनों को चार श्रेणियों में बाँटा है—

1. शाश्वत कानून (Eternal Laws),
2. प्राकृतिक कानून (Natural Laws),
3. दैवी कानून (Divine Laws), तथा
4. मानवीय कानून (Human Laws)।

इन 4 वर्गों में केवल एक वर्ग ही मानवीय है। कारण यही है कि वह मानव-समाज और उसकी सस्यामों को विश्व-व्यवस्था का एक विशिष्ट स्तर मानता है।

(1) शाश्वत कानून (Eternal Laws)—शाश्वत कानून का सम्बन्ध दैविक अथवा ईश्वरीय विवेक से है जो सभी सृष्टि हुई वस्तुओं में व्याप्त रहता है। सेबाइन के शब्दों में, "यह दैवी बुद्धि की शाश्वत योजना है जिसके द्वारा सम्पूर्ण सृष्टि व्यवस्थित होती है। यह विधि स्वयं अपने में मनुष्य की भौतिक प्रकृति से ऊपर है और मनुष्य की समझ से बाहर है, लेकिन इसी कारण वह मनुष्य के विवेक के प्रतिकूल नहीं है। जहाँ तक मनुष्य की शान्त प्रकृति अनुमति देती है, ईश्वर की बुद्धिमत्ता और अच्छाई में मनुष्य का भी भाग रहता है। ईश्वर की ये विभूतियाँ मनुष्य के अन्दर भी प्रकट होती हैं; तथापि, मनुष्य की प्रकृत दैवी-पूरणता का केवल विकृत चित्र ही प्रस्तुत कर पाती है।"¹ एक्वीनास के अनुसार समस्त सृष्टि-दैव, मानव, पशु और जड़ पदार्थ-शाश्वत कानून के अधीन हैं। शाश्वत विधियाँ सर्वोच्च विवेक की प्रतीक हैं, उन्हें पूर्णरूप से न समझ पाने के कारण ही मनुष्य भाग्य के मरोसे बँधा रहता है। चूँकि अपनी सीमित बुद्धि के कारण शाश्वत कानूनों का आभास मनुष्य को स्पष्ट रूप से नहीं हो पाता अतः प्राकृतिक कानून के रूप में ईश्वर मनुष्य को शाश्वत कानून का आभास करा देता है।

(2) प्राकृतिक कानून (Natural Laws)—एक्वीनास के मतानुसार प्राकृतिक कानून सृष्टि के प्राणियों में दैवी बुद्धि का प्रतिबिम्ब है। इसकी प्रेरणा से सभी प्राणी अच्छाई को प्राप्त और बुराई को दूर करना चाहते हैं। इन कानूनों की उत्पत्ति शाश्वत कानूनों से ही होती है किन्तु ये उनसे अधिक स्पष्ट और बोधगम्य होते हैं। ये कानून मौलिक रूप से सबके लिए समान होते हैं, परन्तु कुछ विशेष काल और स्थान के लिए भिन्न-भिन्न भी हो सकते हैं। प्राकृतिक कानून विश्व की सभी वस्तुओं में समान रूप से व्याप्त हो सकते हैं, चाहे मनुष्य हो, पशु हो या वनस्पति हो। अन्तर यही है कि मनुष्य में इनका बड़ा सुन्दर ढग में अभिव्यक्तिरूप्य हुआ है क्योंकि वह विवेक से कार्य करता है जबकि पशु, पौधे अचेतन रूप से नाय करते हैं। प्राकृतिक कानून ईश्वरीय विवेक से उत्पन्न होते हैं अतः ये अपरिवर्तनीय

होने के साथ ही आवश्यक भी हैं। प्राकृतिक विधि में वे सभी बातें शामिल हैं जो मनुष्य की प्रवृत्ति को व्यापकतम आधार देती हैं : आत्मरक्षा की प्रवृत्ति, यौन-सम्भोग, सन्तान की इच्छा, समाज में रह कर जीवन बिताने की इच्छा, सत्य का बोध, बुद्धि का विकास आदि बातें प्राकृतिक कानून से सम्बन्धित हैं। विवेक से उत्पन्न होने के कारण ये कानून सभी ईसाइयों और पंगनों में समान रूप से पाए जाते हैं।

(3) **दैवी कानून (Divine Laws)**—दैवी कानूनों को एक्वीनास ने प्राकृतिक कानूनों से निम्न स्थान दिया है। इनकी प्राप्ति उपबोध (Revelation) द्वारा होती है। बाद में इन्हें धर्म-ग्रन्थों में लिपिबद्ध कर दिया जाता है। जब कोई मनुष्य विवेकशून्य होता है अथवा अपनी बुद्धि को त्याग देता है तो ये दैवी कानून उसमें उत्पन्न कमियों और बुराइयों को दूर करते हैं। ये विधियाँ ईश्वर की देन हैं। इनके अध्ययन और अनुसरण से मनुष्य मोक्ष की प्राप्ति कर सकता है। दैवी कानून ईश्वर प्रदत्त एक उपहार है, मानव-बुद्धि की खोज नहीं। यह जीवन के प्राध्यात्मिक पक्ष को जितना निर्धारित करता है उतना लौकिक पक्ष को नहीं। विभिन्न जातियों और कालों में दैवी कानून का रूप और तत्त्व भिन्न-भिन्न होता है जबकि प्राकृतिक कानून मानव-मात्र के लिए एक है। प्राकृतिक कानून और दैवी कानून में विरोध नहीं हो सकता, क्योंकि वे विवेक-सम्मत होते हैं। सेबाइन के शब्दों में, "टॉमस की प्रणाली विवेक और श्रद्धा पर आधारित है और उसमें कोई सन्देह नहीं हुआ कि दोनों मिलकर ही भवन का निर्माण करते हैं।"

(4) **मानवीय कानून (Human Laws)**—मानवीय कानूनों को एक्वीनास ने सबसे निम्न श्रेणी का माना है। शाश्वत, प्राकृतिक और दैवी विधियाँ मनुष्यों पर लागू अवश्य होती हैं किन्तु न तो मनुष्य तक ही सीमित हैं और न केवल मानवीय प्रकृति के ऊपर ही आधारित हैं। जो विधि विशेष रूप से मनुष्य के लिए है उसे एक्वीनास मानवीय विधि का नाम देता है। उसके उसने दो भेद माने हैं—राष्ट्रों के कानून (Jus gentium) और नागरिकों के कानून (Jus civile)।

मानवीय कानूनों का स्रोत प्राकृतिक विधि है। जब धीरे-धीरे प्राकृतिक विधियाँ परम्परा में प्रचलित हो जाती हैं तो राज्य इन कानूनों का समर्पण करता है। राज्य द्वारा समर्पण अथवा इन कानूनों का सम्पुष्टिकरण होने पर मनुष्य इन्हें मानने के लिए बाध्य हो जाता है। इनके पालन से सामाजिक व्यवस्था को बल मिलता है। इनका पालन न करने पर व्यक्ति राज्य द्वारा दण्डनीय होता है। मानवीय कानून समाज के संरक्षक अर्थात् राजा द्वारा लागू होता है लेकिन इसे बनाने में राजा मन-मानी नहीं कर सकता। उसे यह ध्यान रखना पड़ता है कि ये कानून विवेक सम्मन हैं और प्राकृतिक कानून से असंगत न हों। एक्वीनास मानवीय कानून को प्राकृतिक कानून के अधीन रखता है। उसके अनुसार विवेक विरोधी किसी भी मानवीय कानून को मानने के लिए कोई नागरिक बाध्य नहीं है। इस तरह वह राजकीय कानून को मानने के कर्तव्य को अधीन एवं अशर्त नहीं मानता। व्यक्ति

न्यायोचित और विवेक-सम्मत राजकीय प्राज्ञाओं का ही पालन करने के लिए बाध्य किया जा सकता है। संयोगवश किसी दुष्परिणाम से बचने के लिए यदि किसी कानून को उसके न्यायोचित न होने पर भी मानना पड़े, तो घलग बात है। मानवीय कानून के निर्माण में शासक पर एक्वीनास का एक अन्य प्रतिबन्ध यह है कि कानून किसी व्यक्ति या वर्ग-विशेष के हितार्थ नहीं बल्कि सामान्य हित के लिए बनाया जाना चाहिए। पुनश्च: राजा की विधि-निर्मात्री शक्ति केवल लौकिक विषयो तक ही सीमित है। धार्म्यात्मिक विषय इसकी सीमा में नहीं आते, वे दैवी कानून की सीमा में हैं।

एक्वीनास द्वारा बतलाए गए कानूनों के पारस्परिक सम्बन्ध को डॉनिंग ने इस प्रकार व्यक्त किया है, "शाश्वत कानून विश्व को नियन्त्रित करने वाली योजना है जो ईश्वर के मस्तिष्क में विद्यमान है। प्राकृतिक कानून मनुष्य का, एक बुद्धिपरक प्रणाली के रूप में, शाश्वत कानून में भाग लेना है, जिसके द्वारा वह भले बुरे की पहचान करता है और प्रपना सही एवं सच्चा लक्ष्य प्राप्त करने का प्रयास करता है। मानवीय कानून, मानवीय बुद्धि द्वारा, प्राकृतिक कानून के सिद्धान्त का विधिष्ट लौकिक स्थितियों में प्रयोग करना है। विशेष दृष्टिकोण से दैविक कानून वह है जिसके द्वारा मानव-विवेक की सीमाओं और अपूर्णताओं की पूर्ति की जाती है और मनुष्य को पारलौकिक लक्ष्य धर्यात् नित्यानन्द की ओर निर्दिष्ट किया जाता है, यह दैविक ज्ञान का कानून है।"

एक्वीनास के दास-प्रथा के बारे में विचार
(Acquinas on Slavery)

एक्वीनास सत ग्रॉगस्टाइन एवं प्रारम्भिक चर्च-पिताओं के समान ही दासेता को न्याय का दैवी दण्ड समझता है और उसका समर्थन करता है। वह दास-प्रथा को घरस्तू की भाँति कुछ कामों के लिए लाभदायक मानता है। यह एक स्वाभाविक प्रथा है और सैनिकों में वीरता का संचार करती है। सैनिक युद्ध-क्षेत्र में दास बनाए जाने के भय से वीरता और साहसपूर्वक लड़ कर विजेता बनने का प्रयत्न करते हैं। इस मत के समर्थन में एक्वीनास ने इतिहास और ग्रेल्ड टेस्टामेण्ट की 'डिट्रानमी' नामक पुस्तक से प्रमाण भी दिए हैं।

एक्वीनास का मूल्यांकन

सन्त एक्वीनास का मूल्यांकन तीन प्रमुख बिन्दुओं में केन्द्रित किया जा सकता है—

प्रथम, वह महानतम मध्य-युगीन दार्शनिक (Greatest Medieval Philosopher) था।

द्वितीय, यह मध्ययुग का घरस्तू (Aristotle of Middle Ages) था।

तृतीय, राजदशान को उसके अनेक प्रमुख अनुदाय (Contribution) हैं।

मध्य-युग का महानतम दार्शनिक—एक्वीनास मध्ययुग का एक सर्वांगिक प्रतिभासम्पन्न दार्शनिक था जो "मध्य-युग के समग्र विचार का प्रतिनिधित्व करता

है।¹ उसका विशेष महत्त्व इस बात में है कि उसने लम्बे समय से प्रलय-प्रलय बहती विचारधाराओं को एक पद्धति में उल्लिखित करने का प्रयत्न किया। एक्वीनास ने विभिन्न विधि-वेत्ताओं, धर्मशास्त्रियों, टीकाकारों, ईसाई प्रचारकों, चर्च एवं राज्य के समर्थकों के विभिन्न और परस्पर विरोधी विचारों तथा दृष्टिकोणों में एकता और ऋमबद्धता लाने का प्रयत्न किया। सेबाइन के शब्दों में, "एक्वीनास के दर्शन का मूल मन्त्र यह था कि उसने समरसता और समंस्कृता पर आधारित एक सार्वभौमिक सन्नेरण और एक सर्वांगीण पद्धति के निर्माण की चेष्टा की।"²

एक्वीनास ने सम्पूर्ण मानव-ज्ञान को एक पिरामिड के समान माना जिसका आधार विभिन्न ज्ञान-विज्ञानों से मिलकर बना है और जिसमें दर्शन का स्थान सर्वोपरि है। उसने कहा कि धर्म और दर्शन, बुद्धि और विवेक, श्रद्धा तथा विश्वास में कोई विरोध नहीं है। "विज्ञान एवं दर्शन जिस पद्धति को ग्रहण करते हैं उसे धर्मशास्त्र पूर्ण करता है। धर्म विवेक की पूर्णता है। धर्म एवं विवेक मिलकर ज्ञान के मन्दिर का निर्माण करते हैं और इनका परस्पर एक दूसरे से कभी संघर्ष नहीं होता।"³ सन्त एक्वीनास के विचार धार्मिक थे, फिर भी मध्ययुगीन विचारकों से वे कहीं अधिक विवेक और बुद्धि पर आधारित थे। एक्वीनास ने सार्वभौमिक राज-तन्त्र का प्रतिपादन किया और ईसाई धर्म के प्रबल प्रसार की चेष्टा की उसने अपनी रचने में ग्रीको रोमन तथा मध्ययुगीन पादरियों के विचारों का समन्वय किया। मोक्ष प्राप्ति के सिद्धान्त का प्रतिपादन करके वह विश्व के समस्त एक श्रेष्ठ महत्त्वपूर्ण व्यक्तिवादी के रूप में प्रकट हुआ। उसकी मानवीय कानून की विचारधारा में हमें प्राधुनिकता की झलक देखने को मिलती है।

मध्य-युग का धरस्तू—एक्वीनास मध्य-युग का धरस्तू था।⁴ उसने धरस्तू के दर्शन रूपी नींव पर चर्च धर्म-शास्त्रीय विचार और पोप के श्रेष्ठता रूपी भवन का निर्माण किया। धरस्तू के आधारभूत विचारों का बाइबिल की सिद्धांतों से समन्वय प्रयत्न सम्मिश्रण करके उसने एक नई विचारधारा को जन्म दिया। एक्वीनास ने धरस्तू से कितना ग्रहण किया प्रयत्न वह धरस्तू का कितना ऋणी था—इस पर एक्वीनास के दर्शन के वर्णन के प्रसंग में बहुत कुछ लिखा जा चुका है। एक्वीनास ने धरस्तू के समान यह स्वीकार किया कि कुछ ऐसे सत्य भी हैं जो बुद्धि से परे हैं और जिनका ज्ञान केवल श्रद्धा तथा ईश्वरीय कृपा से ही सम्भव है। उसने धरस्तू के समान ही यह भी माना है कि मानव समाज की रचना सब व्यक्तियों के हित के

1 "Thomas Aquinas represents the totality of medieval thought."

—Foster : Masters of Political Thought, Vol. I, p. 238.

2 "It was the essence of Thomas's philosophy that it essayed a universal synthesis, an all-embracing system, the key-note of which was harmony and consilience."

—Sabine : Op. cit., p. 248.

3 "Aquinas is the sainted Aristotle of Middle Ages."

—Maxey : Op. cit., p. 116.

लिए हुई है। तथापि यह अत्रत्य है कि उसने मानव-समाज से श्रेष्ठतर स्थान देवी समाज को दिया है। अरस्तू की ही भांति एक्वीनास राज्य को व्यक्ति के साँस रिक जीवन के लिए अनिवार्य मानते हुए राज्य के कार्य-क्षेत्र को व्यापक बनाने के पक्ष में है और इसलिए उसे आर्थिक, शैक्षिक तथा सामाजिक कार्य सौंपता है। पर राज्य की श्रेष्ठता और उपयोगिता को स्वीकार करते हुए उसका आग्रह इस बात पर है कि सर्वोच्च मानव-संस्था चर्च है, न कि राज्य। अरस्तू की भांति एक्वीनास भी मानता है कि समाज श्रेष्ठ जीवन की प्राप्ति हेतु की जाने वाली सेवाओं के पारस्परिक विनिमय की व्यवस्था है। ईसाई धर्म के परम्परागत विचार को एक्वीनास ठुकरा देता है कि राज्य की उत्पत्ति पाप से और मनुष्य के पतन के कारण हुई है। वह अरस्तू के दर्शन के इस आधारभूत विचार से सहमत है कि राज्य एक प्राकृतिक समस्या है, मनुष्य के सामाजिक स्वभाव का परिणाम है तथा उसका उद्देश्य नागरिकों को शुभ जीवन की प्राप्ति में सहायता देना है। पर एक्वीनास चाहता है कि शुभ जीवन इस प्रकार का होना चाहिए जिससे मोक्ष की प्राप्ति हो सके और इसके लिए वह चर्च को आवश्यक मानता है।

शासन के विभिन्न रूपों के वर्गीकरण में भी एक्वीनास ने अरस्तू का अनुसरण किया है। अरस्तू की भांति वह सर्वहितकारी शासन प्रणाली को अच्छा और न्याय-पूर्ण तथा केवल मात्र शासक का हित साधने वाली शासन-प्रणाली को निकृष्ट बताता है। अरस्तू की भांति वह भी मिश्रित शासन-व्यवस्था का समर्थन करता है। एक्वीनास के कानून सम्बन्धी विचारों पर भी अरस्तू का प्रभाव है। वह कानून को सिविल बुद्धि का परिणाम मानता है। पर साथ ही वह कानून में ईश्वर प्रदत्त शाश्वत और देवी कानून को भी शामिल कर देता है। अरस्तू की नैतिकता सम्बन्धी अथवा आचारशास्त्र (Ethics) की विचारधारा को भी एक्वीनास ने स्वीकार किया है, तथापि उसके मत में अरस्तू का एक बड़ा दोष यह है कि उसने इस सत्य की उपेक्षा कर दी है कि मनुष्य का प्रकृति से परे भी एक लक्ष्य है और यह है मोक्ष एवं भावी मानन्द की प्राप्ति।

स्पष्ट है कि एक्वीनास पर अरस्तू का गहरा प्रभाव था, पर जहाँ अरस्तू के विचारों का खण्डन नहीं किया है वहाँ उन्हें पूर्ण सत्य भी नहीं माना है। एक्वीनास ने अरस्तू के विचारों को उसी सीमा तक सत्य माना है जहाँ तक श्रद्धा रहित मानव बुद्धि की पहुँच है। एक्वीनास ने अरस्तू की धारणाओं को स्वीकार करते हुए भी ईसाई धर्म के आदर्शों और सिद्धान्तों को उनसे ऊँचा स्थान दिया है। वस्तुतः यह कहना उपयुक्त होगा कि अरस्तू के दर्शन रूपी नींव पर एक्वीनास ने ईसाई भवन का निर्माण किया है, और इसलिए एक्वीनास को 'ईसाईकृत अरस्तू' (Christianised Aristotle) तथा उसके दर्शन को 'ईसाई अरस्तूवाद' (Christian Aristotalianism) तक कह दिया जाता है।

प्रमुख अनुदाय—राजदर्शन के इतिहास में एक्वीनास के अनेक प्रमुख अनुवाद हैं जिन्हें सक्षेप में प्रस्तुत रखा जा सकता है—

(i) एक्वीनास ने कानून की सर्वोच्चता का प्रतिपादन करके वैधानिक राजतन्त्र की नींव डाली ।

(ii) उसके विचारों ने यूरोप में विधानवाद (Constitutionalism) फैलाया । उसने अपने विधानवाद में अरस्तू का अनुसरण किया किन्तु अपने व्यक्तित्व की प्रभावशाली छाप लगा दी ।

(iii) उसने मध्ययुगीन अन्तर्राष्ट्रीयता (Cosmopolitanism) का विरोध करके नागरिकता को उच्च-स्थान प्रदान किया, जिसे बाद में मेकियावेली जैसे दार्शनिकों ने अपनाया ।

(iv) उसने राज्य के कार्यों की विशद विवेचना करते हुए बतलाया कि राज्य का उद्देश्य लोक-कल्याण होना चाहिए । आधुनिक प्रजातन्त्र में भी इसी भावना की आवश्यकता है ।

(v) एक्वीनास ने विधि शासन (Rule of Law) की नींव डाली ।

(vi) उसने अपने राज-दर्शन में विवेक एवं दैवी सदेशों में समन्वय स्थापित करने की चेष्टा की ।

अन्त में सेबाइन के शब्दों में हम कह सकते हैं कि "वस्तुतः एक्वीनास ने एक ऐसी व्यावहारिक प्रणाली खोजने की चेष्टा की जिसके अनुसार ईश्वर, प्रकृति एवं मानव के मध्य घनिष्ठ सम्बन्ध हो और जिसमें समाज एवं शासन सत्ता एक दूसरे का साथ देने के लिए तैयार हो ।"

एजिडियस रोमेनस (Egidius Romanus)

पोप के साम्राज्यवाद का सबसे प्रबल तर्क एजिडियस रोमेनस अथवा एजिडियस कोलोना (Egidius Colonna) द्वारा 1302 में लिखे गए 'डी एक्लेसियास्टिका पोटेस्टेट' (De Ecclesiastica Potestate) नामक ग्रन्थ में प्रस्तुत किया गया था । इस पुस्तक में पोप के पक्ष को एक कानूनी तर्क के रूप में नहीं बल्कि दार्शनिक दृष्टिकोण से प्रतिपादित किया गया । एजिडियस ने बतलाया कि, पोप सम्पूर्ण विश्व का, आध्यात्मिक एवं लौकिक दोनों विषयों में सर्वोच्च स्वामी है और सभी राजा उसके अधीन हैं । इस ग्रन्थ को तीन भागों में विभाजित किया जा सकता है । पहले भाग में पोप की प्रभुता की चर्चा है; दूसरे भाग में इस सिद्धान्त के आधार पर सम्पत्ति और शासन सम्बन्धी कुछ निष्कर्ष दिए गए हैं और अन्तिम भाग में विविध आपत्तियों, विशेषकर पोप की धर्माज्ञापितियों, के बारे में शकाओं का समाधान किया गया है ।

पोप की प्रभुता के बारे में विचार

एजिडियस ने कहा कि पोप में निहित आध्यात्मिक शक्ति सर्वोच्च है । आध्यात्मिक-सत्ता लौकिक-सत्ता की स्थापना और उसकी परीक्षा कर सकती है । चर्च की समस्त शक्तियाँ आवश्यक रूप से पोप की हैं, अन्य किसी की नहीं । एजिडियस

का प्रमुख तक यह था कि "प्राध्यात्मिक शक्ति लौकिक शक्ति से उच्चतर होती है और प्रकृति का यह सावंधीम नियम है कि उच्चतर शक्ति निम्नतर शक्ति पर शासन करती है। प्रकृति में व्यवस्था किसी अधीनता के द्वारा कायम रह सकती है और यह नहीं माना जा सकता कि ईसाई समाज में प्रकृति की अपेक्षा कम व्यवस्था है।"¹ एजिडियस ने अपने तर्क पेश करते हुए एक अन्य स्थल पर कहा है कि "सृष्टि में भौतिक तत्त्व प्राध्यात्मिक तर्क द्वारा शासित होता है। देवता भौतिक प्राणियों में सबसे ऊंचे हैं और सभी प्राणियों पर नियन्त्रण करते हैं, किन्तु प्राध्यात्मिक तत्त्व उन पर भी शासन करते हैं। अतः वीक्षित है कि ईसाइयों में भी सभी लौकिक शासक एवं सांसारिक शक्तियाँ प्राध्यात्मिक तथा धार्मिक सत्ता की बशवर्ती रहे। यह भी आवश्यक है कि उन पर पोप का विशेष रूप से नियन्त्रण रहे क्योंकि प्राध्यात्मिक शक्तियों और चर्च में पोप की स्थिति सर्वोच्च है।"

एजिडियस चर्च को अधिकारियों की एक शिखरोन्मुखी व्यवस्था मानता था जिसमें नीचे के अधिकारी अपने उच्च अधिकारियों से शक्तियाँ प्राप्त करते हैं, उच्च अधिकारी अपने से निम्न अधिकारियों पर नियन्त्रण रखते हैं। उसका कहना था कि इस व्यवस्था में शीर्ष स्थान पर पोप है जो सर्वोच्च शक्ति-सम्पन्न है और चर्च का निर्वाह प्रधान है। यद्यपि एजिडियस ने यह विचार भी प्रकट किया है कि पोप को पूर्ण निरकुश न बनाकर साधारणतः सामान्य कानून के अनुसार ही विधायी और प्रशासकीय कार्य करने चाहिए तथापि वह पोप की शक्ति पर आवश्यक रूप से प्रतिबन्ध नहीं लगाना चाहता था। अपनी पुस्तक के अन्तिम अध्याय में उसने स्पष्ट कहा है कि पोप की प्रभुसत्ता एक स्वतन्त्र और स्वतः प्रेरित शक्ति है जिसके द्वारा वह कोई भी कार्य कर सकता है। प्राध्यात्मिक मामलों में पोप ईश्वर के अधीन रहता हुआ निरकुश है जिसे न तो अपदस्थ ही किया जा सकता है और न उत्तरदायी ही ठहराया जा सकता है। साररूप में, वह चर्च है। वह बिना निर्वाचनों के भी बिशपों का निर्माण कर सकता है। हाँ, यह अवश्य है कि सामान्यतः उसे विधि के रूप कायम रखने चाहिए।

एजिडियस ने यह भी कहा कि प्राध्यात्मिक और लौकिक शक्ति अलग-अलग हैं और प्रयोग की दृष्टि से उन्हें अलग-अलग ही रखना चाहिए। चर्च यह नहीं चाहता कि दोनों शक्तियाँ एकरूप हो जाएँ। लौकिक शक्ति को अतिवाञ्छित करने की चर्च की इच्छा नहीं है। केवल आवश्यकता पड़ने पर और उपयुक्त कारण होने पर ही प्राध्यात्मिक मूल्यों की रक्षा की दृष्टि से चर्च हस्तक्षेप करता है। उदाहरणार्थ ऐसे किसी भी मामले में हस्तक्षेप किया जा सकता है जिसमें लौकिक सम्पत्ति या शक्ति का प्रयोग शरीर के पाप के लिए हो। एजिडियस के मतानुसार, चर्च की यह शक्ति इतनी विस्तृत है कि इसमें सभी लौकिक विषय आ जाते हैं। शासकों के बीच शान्ति बनाए रखने और उनके द्वारा सन्धियों का पालन कराने का

दायित्व भी चर्च पर ही है। चर्च ऐसे किनी भी विषय में हस्तक्षेप कर सकता है जहाँ शासक उद्देश्य प्रदर्शित करें। वह नागरिक-कानूनों के अस्पष्ट होने पर भी हस्तक्षेप कर सकता है। पोप अपनी इच्छानुसार किसी भी मामले का क्षेत्राधिकार कर सकता है। पर वांछित यही है कि पोप अपनी शक्तियों के प्रयोग में स्वेच्छाचारी और बेलगाम आचरण न रखे।

स्वामित्व सम्बन्धी धारणा (Conception of Dominium)

एजिडियस की स्वामित्व सम्बन्धी धारणा उसके चिन्तन का केन्द्र स्थल है। स्वामित्व अर्थात् डोमिनियम के अन्तर्गत सम्पत्ति का स्वामित्व व प्रयोग और राजनीतिक सत्ता भी शामिल है। इस शब्द का प्रयोग मध्ययुग में किसी व्यक्ति अथवा वस्तु पर अधिकारपूर्ण शक्ति का बोध कराने के लिए किया जाता था। एजिडियस का आग्रह था कि पदार्थों पर राजनीतिक शक्ति का स्वामित्व तभी शुभ है जब उनसे मनुष्य का कल्याण हो। लौकिक कानूनों द्वारा प्रदत्त स्वामित्व तभी मान्य है जब उसका उपभोक्ता ईश्वर के अधीन हो, उसकी कृपा का पान हो। उसका कहना था कि मनुष्य का सर्वोच्च कल्याण आध्यात्मिक कल्याण है, अतः उसकी शक्ति और सम्पत्ति तभी सार्थक है जब उनका प्रयोग आध्यात्मिक प्रयोजन में किया जाए। ऐसा न करने से आत्मा पतन की ओर अग्रसर होती है, और मनुष्य को मोक्ष नहीं मिल सकता। स्वामित्व का अधिकार ईश्वर की अनुकम्पा द्वारा मिलता है और ईश्वर की अनुकम्पा केवल चर्च द्वारा ही प्राप्त की जा सकती है और मोक्ष का एकमात्र साधन भी चर्च ही है। अतः यह आवश्यक है कि समस्त 'डोमिनियम' अर्थात् स्वामित्व चर्च के अधीन रहे। सच्चा स्वामित्व केवल वही है जो चर्च के अधीन हो अथवा चर्च द्वारा दिया गया हो।

एजिडियस का यह दृढ़ मत था कि स्वामित्व का वास्तविक प्रीचिन्त उस आध्यात्मिक पुनरुत्थान में निहित है जो चर्च के माध्यम से होता है। एजिडियस द्वारा प्रतिपादित इस सिद्धान्त के वास्तव में गम्भीर परिणाम निकलते हैं। इसके अनुसार समस्त सासारिक वस्तुओं पर सामान्य स्वामित्व चर्च में निहित हो जाता है। इस तरह लौकिक क्षेत्र में चर्च के हस्तक्षेप का सुदृढ़ आचार मिल जाता है। यह राजा की सम्पत्ति, भूमि आदि के अधिकार और स्वामित्व को सुरक्षित रखते हुए भी उसे चर्च में विलीन कर देता है। इस सिद्धान्त से सभी वस्तुओं और व्यक्तियों पर चर्च का स्वामित्व स्थापित हो जाता है। चर्च की शक्ति राजा की शक्ति से श्रेष्ठतर सिद्ध होकर इतनी बढ़ जाती है कि चर्च उसकी सम्पत्ति के स्वामित्व तक में परिवर्तन ला सकता है, राजा की निन्दा कर सकता है और उसके व्यक्तित्व का निर्णायक हो सकता है।

एजिडियस रोमेनस अथवा एजिडियस कोलोना के उपर्युक्त विचारों की भारपूर्ण सुन्दर विवेचना हमें मैकलवेन के इस उद्धरण में मिलती है—“यद्यपि कुछ कहने के बाद निष्कर्ष रूप में यही प्रतीत होता है कि उत्तर मध्यकाल में राजदरबान के दिग्गजों में एजिडियस कोलोना महानतम नामों में है। अपने ग्रन्थ 'De Regi-

mine Principum' में उसने भरस्तू के राजनीतिक विचारों को मध्यकाल में बड़े ही व्यापक और गहन रूप से अंगीकार किया है, भले ही वह इस क्षेत्र में आदि लेखक न हो। 25 वर्ष के उपरान्त उसने उन्हीं विचारों को पोप की प्रभुता के विषय में केनोनिस्ट्स के उग्रतम विचारों के साथ सम्मिश्रित कर दिया है और इस सम्मिश्रण में पोप की प्रभुता का दार्शनिक आधार पर प्रथम व्यापक समर्थन परिलक्षित होना है। अपने ग्रन्थ 'De Potestate Ecclesiastica' में जिस स्वामित्व के सिद्धान्त का उसने प्रतिपादन किया है, उसमें इसने इन दो विचारधाराओं को, स्वामित्व अधिकारों को, स्वामियों और सेवकों में विभाजित करने की एक तीसरी सामन्तवादी धारणा में मिला दिया है।¹

दांते : आदर्श साम्राज्य

(Dante : The Idealized Empire)

1265 ई. में फ्लोरेंस में जन्मा दांते एलिज़ियरी (Dante Alighiere) 35 वर्ष की आयु में फ्लोरेंस का मजिस्ट्रेट नियुक्त हुआ। किन्तु दल बन्दी में भाग लेने के कारण उसकी सम्पत्ति जब्त कर ली गई और उसे नगर से निष्कासित कर दिया गया। सम्पत्ति पुनः प्राप्त करने के लिए उसने अनेक असफल प्रयत्न किए। जब यह दण्ड घोषित किया गया कि पकड़े जाने पर उसे जीवित ही गाड़ दिया जाएगा तो वह पकड़े जाने के क्षण से बाहर चला गया। इसी असहाय अवस्था में उसने 'Divine Comedy' तथा 'Monarchia' नामक महान् ग्रन्थों की रचना की। 'मोनाकिया' में दांते के राजनीतिक विचार पढ़ने को मिलते हैं। 1321 ई. में 56 वर्ष की अवस्था में इस सगीत-प्रेमी किन्तु राजनीतिक और प्रेम के निराश खिलाड़ी का देहान्त हो गया।

दांते का 'मोनाकिया' तीन खण्डों में विभाजित है। प्रथम खण्ड में समार के बन्धुत्व के लिए एक साम्राज्य की आवश्यकता पर, द्वितीय में रोमनों के साम्राज्य निर्माण पर, और तृतीय में पोप तथा सम्राट के सम्बन्धों पर प्रकाश डाला गया है।

दांते का राजनीतिक दर्शन

(Political Philosophy of Dante)

अपने युग के सघर्षों, अशान्ति और युद्धों के अध्ययन से दांते इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि राजनीतिक अराजकता और सामाजिक अशान्ति का मूल कारण पोप की लौकिक क्षेत्र में समाप्त होती हुई महत्त्वाकांक्षाएँ थीं। दांते इस परिणाम पर पहुँचा कि इटली और विश्व को अशान्ति से छुटकारा तभी मिल सकता है जब पोपशाही को लौकिक क्षेत्र से बिल्कुल हटाकर एक सर्वशक्तिमान सम्राट की अधीनता में एक सर्वव्यापक साम्राज्य की स्थापना हो जाए। अपने ग्रन्थ 'मोनाकिया' में उसने आदर्श साम्राज्य (The Ideal Empire) की बड़ी ही प्रभावशाली शब्दों में बकालत की है।

दाँते का विश्वास था कि मनुष्य विवेकशील प्राणी है। विवेक मूलक जीवन का साक्षात्कार करना उसका उद्देश्य था जिसकी प्राप्ति तभी सम्भव है जब लोग सहयोग और शान्ति से रहे। यदि थोड़े लोग भी इस सहयोगपूर्ण साधन से पृथक् रहे तो उपर्युक्त आदर्श की प्राप्ति का मार्ग अवरोध हो जाएगा। दाँते ने कहा कि मानव समृद्धि तभी सम्भव है जब सम्पूर्ण मानव जाति एक राजनीतिक इकाई में बँध कर रहे और एक सम्राट की अध्यक्षता में सुख भोगे। एक विश्व-सम्राट ही अराजक तत्वों और विभेदक शक्तियों का दमन करके पीड़ित मानवता को सुख तथा समृद्धि का अनुभव करा सकता है। छोटे-छोटे राज्यों का अस्तित्व मानव-कल्याण के मार्ग में बाधक है क्योंकि वे विविध स्वार्थों के वशीभूत होकर सघर्षरत रहते हैं। एक विश्व-साम्राज्य में ये छोटे राज्य अर्द्ध-स्वतन्त्र सदस्यों के रूप में संगठित होकर सम्पूर्ण मानव जाति के कल्याण में लगे रह सकते हैं। एक चक्रवर्ती सम्राट के लिए ही यह सम्भव है कि स्वार्थों से सर्वथा ऊपर उठ कर वह उदार, न्यायी और निष्पक्ष रह सके। उसकी निजी महत्त्वाकांक्षाएँ नहीं होगी, अतः वह अपने समय और शक्ति का व्यय जनकल्याण में कर सकेगा। उसकी अधीनता में व्यक्ति को सम्यक् आचरण का अवसर मिलेगा। सर्वत्र न्याय, समृद्धि और शान्ति का प्रसार हो सकेगा।

वस्तुतः तत्कालीन अराजकतापूर्ण स्थिति में यह अस्वाभाविक न था कि दाँते एक आदर्श सावंभौमिक साम्राज्य की कल्पना करता। उसका ध्यान बराबर प्राचीन रोमन साम्राज्य की ओर जाता था जिसने शताब्दियों तक यूरोप तथा एशिया के एक बड़े भाग को अराजकता से मुक्त रखा था और सुख एवं समृद्धि प्रदान की। 'मोनाकिया' के दूसरे खण्ड में दाँते ने प्राचीन रोमन साम्राज्य के गुणगान करते हुए कहा कि रोमनों ने अपना अधिकार साम्राज्य और शक्ति ईश्वर की इच्छा से प्राप्त की थी। उनकी अभूतपूर्व सफलता उनके शासन के दैवीय होने का प्रमाण थी। पुराना रोमन साम्राज्य न्याय के सिद्धान्त पर आधारित था। ईश्वरीय अनुकम्पा से ही रोमन लोग साम्राज्यीय सत्ता और प्रतिष्ठा को धारण कर पाए थे। उन्होंने साम्राज्य का निर्माण विजितों के हित के लिए किया था। उन्होंने सर्वथा विश्व-शान्ति और स्वतन्त्रता के महान् आदर्शों को सामने रखकर कार्य किया और मानव जाति के हितार्थ अपने स्वार्थों की उपेक्षा की। रोमन लोगों ने ही युद्धों में समस्त प्रतिद्वन्द्वियों को हटाकर सत्ता पर शासन करने में सफलता प्राप्त की। इसका कारण यह था कि ईश्वर की यही इच्छा थी। दाँते ने ईसाइयत के इतिहास द्वारा भी अपने विचार सिद्ध करने का प्रयास किया। उसने कहा कि ईसा मसीह ने सम्पूर्ण मानव-जाति के पाप अपने सिर पर भेल कर और स्वयं दण्डित होकर उसकी मुक्ति का मार्ग प्रशस्त किया था। रोमन सत्ता के बँध होने का प्रमाण ही यह है कि वह ईसा को दण्डित कर सकी, क्योंकि कानून की दृष्टि से दण्ड वही दे सकता है जिसे दण्ड देने का अधिकार हो।

रोमन साम्राज्य के उपरोक्त आधार को लेकर ही दाँते ने 'मोनाकिया' के अन्तिम खण्ड में यह प्रतिपादित किया कि साम्राज्य की शक्ति पोप के माध्यम से

नहीं बरन् सीधे ईश्वर से प्राप्त की गई थी। “यहाँ दाँते ने धार्मिक विधिवेत्ताओं का विरोध किया और पोप की आज्ञाप्तियों को धर्म की बुनियाद मानने से इन्कार कर दिया। उसका कहना था कि धर्मशास्त्रों का स्थान चर्च से ऊपर है। इसके बाद प्रधान कौंसिलों के कार्य आते हैं। पोप की आज्ञाप्तियाँ केवल परम्पराओं का महत्त्व रखती हैं जिन्हें चर्च बदल सकता है। इसके बाद दाँते ने धर्म शास्त्रों के उन मुख्य अवतरणों की परीक्षा की जिनके अनुसार चर्च की शक्ति लौकिक शासकों की शक्ति से ऊपर बताई जाती थी। उसने लौकिक इतिहास के दो पूर्व-उदाहरणों-कॉन्स्टेन्टाइन के दान (Donation of Constantine) और शार्लमैन (Charlemagne) के साम्राज्यारोहण की भी परीक्षा की। उसका विचार था कि कॉन्स्टेन्टाइन का दानपत्र तो भ्रवण था क्योंकि सम्राट को साम्राज्य का हस्तान्तरण करने की कोई वैधानिक शक्ति नहीं थी। इस प्रलेख की ऐतिहासिकता पर आपत्ति होने के काफी समय पहले से ही विधिवेत्ताओं का यह आम विचार था। इस तर्क ने दूसरे कठिन पूर्व-उदाहरण का भी समाधान कर दिया। यदि पोप के पास वैज्ञानिक रूप से साम्राज्यिक शक्ति नहीं हो सकती थी तो वह उसे शार्लमैन को दे भी नहीं सकता था। अन्त में, दाँते ने यह सामान्य तर्क प्रस्तुत किया कि लौकिक शक्ति को धारण करना चर्च की प्रकृति के विरुद्ध है। चर्च का राज्य इस सत्ता में नहीं है।”¹

इसी प्रकार दाँते ने दो तलवारों की, मनुष्य के बन्धन और मोक्ष के अधिकार की तथा ऐनी ही ग्रन्थ युक्तियों की ध्वजियाँ उड़ाते हुए यह कहा कि पोप को लौकिक शक्ति का कोई अधिकार न भगवान से मिला है, न किसी सम्राट से मिला है और न ही मानव समाज से मिला है, अतः वह सम्राट को इसे प्रदान नहीं कर सकता। दाँते ने यह विश्वास व्यक्त किया कि दोनों शक्तियों के अधिकार क्षेत्र भिन्न हैं। उन्हें एक दूसरे के कार्य में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। उसने पोप की आध्यात्मिक शक्ति से इन्कार नहीं किया किन्तु धर्म निरपेक्ष राजनीति में उसका कोई स्थान भी स्वीकार नहीं किया। उसने कहा कि जीवन के लौकिक और धार्मिक क्षेत्र अलग-अलग रहने चाहिए। ईश्वर ने मनुष्य के सामने दो लक्ष्य रखे हैं—प्रथम लक्ष्य है स्वबुद्धि का विकास तथा सांसारिक सुख का उपभोग और द्वितीय लक्ष्य है नित्य जीवन का आनन्द लेना जो ईश्वर दर्शन से ही सम्भव है। इन दोनों लक्ष्यों की प्राप्ति भिन्न-भिन्न साधनों से ही होती है। साम्राज्य द्वारा स्थापित शान्ति और व्यवस्था से प्रथम लक्ष्य की प्राप्ति की जाती है। दर्शन-शिक्षा से भी इसमें सहायता मिलती है। द्वितीय लक्ष्य की प्राप्ति में चर्च की आध्यात्मिक शिक्षा, पोप का नेतृत्व और ईश्वर प्रदत्त ज्ञान सहायक होता है। अतः यह आवश्यक है कि दोनों सत्ताएँ अपने-अपने क्षेत्र में कार्य करें। लौकिक विषयों में आध्यात्मिक सत्ता का हस्तक्षेप सर्वथा प्रोhibited और त्याज्य है। दाँते ने यह विश्वास भी प्रकट किया कि नैतिकता की प्राप्ति का एकमात्र स्रोत धर्म ही नहीं है, धर्म से स्वतन्त्र रहकर भी नैतिक रहा जा

सकता है। जहाँ धर्म-सत्तावादियों ने नैतिकता को धर्म का एक रूप स्वीकार किया वहाँ दाँते ने नैतिकता को धर्म से पृथक् मानते हुए बतलाया कि वह धर्मशास्त्र का प्रतिफल नहीं है। इस तरह दाँते ने नैतिक प्रश्नों में चर्च के हस्तक्षेप करने के अधिकार पर भी कुठाराघात करने की चेष्टा की। दाँते ने पोपवादियों पर प्रहार करते हुए चर्च को केवल दैविक स्वर्ग तक परिमित कर दिया।

दाँते का मूल्यांकन

दाँते अपने समय का बहुत ही प्रतिभाशाली, सिद्धान्तवादी और बहुदृष्टीय अनुभव वाला राजनीतिक विचारक था जिसने तत्कालीन समस्या को भाँपते हुए चर्च और राज्य के पूर्ण पार्यवय का समर्थन किया और एक विश्व-राज्य का मौलिक विचार प्रस्तुत करके यूरोपवासियों को स्याई शान्ति और एकता का मार्ग दिखाया। दाँते ने विश्व राज्य की औपधि द्वारा यूरोप को रोप-मुक्त करना चाहा, लेकिन राष्ट्रवाद के उदय ने उसके निदान को असामयिक ठहरा दिया। दाँते ने भी, एक्वीनास की भाँति ही अस्तित्व का असंगत अनुकरण करने की भूल की। एक्वीनास और दाँते दोनों ने अपने सार्वनीमिक समुदाय के विकास में अस्तित्व का अनुसरण किया लेकिन इसमें असंगति रही और ईसाइयत का सामञ्जस्य वे स्वाभाविक रूप में नहीं कर पाए। दाँते ने रोमन साम्राज्य की पुनर्स्थापना का असामयिक रोग धलाया। उसने राज्य पर चर्च के नियन्त्रण के दावों का खण्डन करते हुए साम्राज्य की पूर्ण स्वतन्त्रता स्थापित करने का प्रयास किया और एक ऐसे आदर्श साम्राज्य की कल्पना की जिसकी इस भू-तल पर स्थापना लक्ष्य असम्भव भी ही है।

पर कमियों के बावजूद राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में दाँते का स्थान महत्त्वपूर्ण है, क्योंकि मध्ययुग में विश्व राज्य और अन्तर्राष्ट्रीय सरकार के सिद्धान्तों को प्रतिपादित करने वाला यह प्रथम राजनीतिक चिन्तक था। उसके योगदान पर टिप्पणी करते हुए कंटलिन ने लिखा है—“दाँते ने न केवल रोमन साम्राज्य का उपसंहार लिखा अपितु राष्ट्रसंघ (League of Nations) की भूमिका भी तयार की। दाँते ने राष्ट्रसंघ को यह अकाट्य तर्क प्रदान किया कि राज्य द्वारा शान्ति स्थापना का सर्वप्रमुख कार्य पूरी तरह तभी सम्पन्न किया जा सकता है जब वह 'विश्व राज्य' हो।”¹

जॉन ऑफ पेरिस
(John of Paris)

मध्यकाल में धर्मनिरपेक्षता के समर्थकों में जॉन ऑफ पेरिस (1269-1306) का नाम महत्त्वपूर्ण है जिसने ममकालीन राजदर्शन को तथा भावी विचारकों ने बड़ी मोटा तक प्रभावित किया।

जॉन ऑफ पेरिस ने राजा के पक्ष में अपनी महत्त्वपूर्ण पुस्तक (De Potestate Regia et Papali, 1302-3) लिखी। इसमें किसी प्रभवद्ध राजनीतिक

दर्शन का निरूपण नहीं मिलता है, पर इससे राजा के पक्ष में जॉन का दृढ़ समर्थन परिलक्षित होता है। उसने साम्राज्य को विशेष महत्त्व नहीं दिया है तथापि वह यदा-कदा सम्राट को आभासी सार्वभौम सत्ता प्रदान करता है। उसकी विचारधारा पर भरस्तू का प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। आत्मनिर्भर समाज का विचार उसने भरस्तू से ग्रहण किया है यद्यपि उसका यह समाज राज्य है। वह इस तरह के सभी स्वायत्तशासी एकको की सत्ता स्वीकार करने को तैयार है। वह भरस्तू के इस सिद्धान्त को भी स्वीकार करता है कि नागरिक शासन श्रेष्ठ जीवन के लिए आवश्यक है। वह अपने भरस्तूवाद के कारण ही एजिडियस के इस विचार को नहीं मानता कि लौकिक सत्य को बंध होने के लिए चर्च के आशीर्वाद की अपेक्ष्यता है। उसकी मान्यता है कि पुरोहितवाद की अपेक्षा लौकिक शक्ति अधिक प्राचीन है, अतः पुरोहितवाद उसका स्रोत नहीं है। पर चर्च के नियन्त्रण के पक्ष में एक तर्क यह दिया जाता था कि राज्य का मूल मानव यदि पापाचार में प्रवृत्त होने लगे तो चर्च द्वारा उसका शुद्धिकरण होना चाहिए, लेकिन जॉन ने बतलाया कि राज्य एक वैधानिक संस्था है जिसका संगठन सामाजिकता के आधार पर हुआ है, मनुष्य के पतन के परिणामस्वरूप नहीं। राज्य के माध्यम से सामाजिक और व्यक्तिगत गुणों का विकास होता है। इस तरह राज्य एक कल्याणकारी संस्था है जिसके शुद्धिकरण का प्रश्न ही नहीं उठता।

आध्यात्मिक और लौकिक सत्ताओं के भेद को प्रकट करने और साम्राज्य का समर्थन करने में जॉन ने परम्परागत तर्कों का आश्रय लिया है। उसने दोनों सत्ताओं को अलग-अलग माना है। प्रत्येक सत्ता का प्रत्यक्ष स्रोत ईश्वर है। सर्वप्रथम उसने वे 42 कारण बतलाए हैं जिनके आधार पर लौकिक सत्ता को आध्यात्मिक सत्ता के अधीन बतलाया जा सकता था। तत्पश्चात् उसने एक-एक कारण का समाधान किया है। पुनः उसने पहले पुरोहितों की आध्यात्मिक सत्ता का विश्लेषण किया है और तब यह बतलाया है कि इसके कारण पुरोहितों को लौकिक शक्ति पर क्या नियन्त्रण प्राप्त हो जाता है? जॉन के अनुसार धर्मापण, सत्कार, प्रचार और शिक्षा देने के अधिकार पूर्णतः आध्यात्मिक हैं, इनके लिए भौतिक माधन आवश्यक नहीं हैं। बुराई करने वालों का निर्णय करने और उनको ठीक करने के क्षेत्र में धर्माचार्यों की शक्ति केवल धर्म-बहिष्कार की है। लौकिक दृष्टि से यह अधिकार अर्थात् धर्महीन है। लौकिक सत्ता बल-प्रयोग की शक्ति की अधिकारिणी है। धर्माचार्यों के धर्म-बहिष्कार के अधिकार का यह अर्थ नहीं है कि आध्यात्मिक सत्ता लौकिक शासकों पर बल-प्रयोग करने का अधिकार है। जॉन का कहना है कि "शासक भी चर्च में दोष निकाल कर पोप के साथ इसी प्रकार का व्यवहार कर सकता है। विधि में पोप को राजा को अपदस्थ करने का अधिकार वंसा ही है वंसा कि राजा को पोप को अपदस्थ करने का अधिकार। दोनों विरोध कर सकते हैं। विरोध का वजन हो सकता है। दोनों को कानूनी ढंग से अपदस्थ किया जा सकता है। लेकिन उन्हें अपदस्थ वही मरिहिन सत्ता कर सकती है जो उनका

निर्वाचन करती है। आध्यात्मिक सत्ता को दो शक्तियाँ प्राप्त हैं—धर्माचार्यों पर नियन्त्रण रखने की शक्ति और आध्यात्मिक कार्यों के लिए सम्पत्ति के स्वामित्व की शक्ति। चर्च की आध्यात्मिक सत्ता के विश्लेषण और उसे सीमित करने का यह कार्य एक धर्माचार्य ने किया था, यह काफी आश्चर्यजनक है।¹

जॉन ने अपनी पुस्तक के अन्तिम अध्यायो में स्पष्ट रूप से तो नहीं किन्तु ध्वनितार्थ से चर्च में पोप की प्रभुसत्ता को एक तरह से विल्कुल प्रस्वीकार कर दिया है। "आध्यात्मिक सत्ता की दृष्टि से सभी बिशप हैं। यद्यपि पोप का पद अनुपम है और ईश्वरीय है किन्तु उसका चुनाव मानवीय सहयोग से होता है। जब पोप का निर्वाचन हो रहा होता है, उस विराम काल में कहीं न कहीं पोप की शक्ति निहित रहती है। अतः यदि पोप को शक्ति प्रदान की जा सकती है तो उसे वापिस छीना भी जा सकता है। पोप त्याग-पत्र दे सकता है अथवा भ्रष्ट आचरण होने पर उसे पदव्युत् भी किया जा सकता है। जॉन के अनुसार जनरल कांसिल पोप को पदव्युत् कर सकती है। उसकी अपनी राय तो यह भी है कि कॉलेज ऑफ कार्डिनल्स भी पोप को पदव्युत् करने का अधिकार रखते हैं। वह कॉलेज और पोप का सम्बन्ध कुछ बंसा ही मानता है जैसा सामन्ती ससदों का राजा के साथ था।"¹

जॉन का अपने ग्रन्थ 'De Potestate Regia et Papali' का प्रमुख उद्देश्य धार्मिक सम्पत्ति की समस्या को सुलझाना था। वह दो प्रतिवादी धारणाओं के बीच में मध्यवर्ती मार्ग निकालने का इच्छुक था। एक विचारधारा यह थी कि पादरियों के पास कोई सम्पत्ति नहीं रहनी चाहिए। दूसरे वर्ग का कहना था कि अपनी आध्यात्मिक शक्ति के कारण परोक्ष रूप से पादरियों को समस्त सम्पत्ति पर और लौकिक शक्ति पर भी नियन्त्रण प्राप्त है। किन्तु जॉन ने कहा कि पादरियों को आध्यात्मिक कार्यों के लिए सम्पत्ति का स्वामित्व प्राप्त होना चाहिए, लेकिन उस पर वैधानिक नियन्त्रण लौकिक सत्ता का रहना चाहिए, आध्यात्मिक सत्ता का नहीं। सम्पत्ति का स्वामित्व न तो पोप में ही निहित है और न किसी एक व्यक्ति में ही बल्कि उस पर तो सम्पूर्ण समाज का स्वामित्व है। पोप सम्पत्ति का शासक मात्र है जिसे उसके दुरुपयोग के लिए उत्तरदायी ठहराया जा सकता है। जॉन ने चर्च की सम्पत्ति के साथ-साथ लौकिक शासकों के सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकारों को भी सीमित किया जिसे उसके राजा को व्यक्तिगत सम्पत्ति के अधिकारों का सम्मान करना चाहिए और उनका नियमन सभी करना चाहिए जब सार्वजनिक आवश्यकता आ पड़े। वह एजिडियस द्वारा प्रतिपादित स्वामित्व के सिद्धान्त को ठुकराते हुए प्रत्येक व्यक्ति को अपनी सम्पत्ति पर स्वामित्व और उसके प्रयोग के अधिकार का समर्थन करता है—क्योंकि यह अधिकार उस परिश्रम का फल है जो उसे सम्पत्ति प्राप्त करने में उठाना पड़ता है। व्यक्ति की निजी सम्पत्ति पर स्वामित्व स्थापित करने या उसका प्रबन्ध करने का अधिकार न पोप को है न स्वयं राजा को। केवल

छूट यही है कि राजा निजी सम्पत्ति का विनियमन केवल जनहित के लिए कर सकता है और उस पर कर लगा सकता है।

जॉन ने लौकिक राज्य के संगठन के बारे में विशेष कुछ नहीं लिखा है। सामान्यतः वह मध्ययुगीन सांविधानिक राजतन्त्र के पक्ष में है।

राजनीतिक दर्शन के इतिहास में जॉन ग्रॉफ पेरिस के महत्त्व को प्रकट करते हुए सेबाइन ने ठीक ही लिखा है कि "यद्यपि जॉन ने किसी व्यवस्थित राजनीतिक दर्शन का निर्माण नहीं किया, फिर भी उसका कार्य उस युग के लिए और भविष्य के लिए अत्यन्त महत्त्वपूर्ण था। वह फ्रेंचमेन था और पादरी था। उसने ऐतिहासिक और वैधानिक आधारों पर फ्रेंच राजतन्त्र की स्वतन्त्रता का प्रबल समर्थन किया था। उसने चर्च या सामान्य व्यक्तियों के सम्पत्ति के स्वामित्व और राजा द्वारा उनके राजनीतिक नियन्त्रण अथवा चर्च के लिए पोप द्वारा उसने प्रशासन में भेद स्थापित किया। उसने आध्यात्मिक सत्ता और लौकिक सत्ता की स्वतन्त्रता का प्रतिपादन किया। उसने आध्यात्मिक शक्ति के स्वरूप और प्रयोजनों का विश्लेषण किया। इस विश्लेषण के अनुसार आध्यात्मिक सत्ता वैधानिक सत्ता नहीं है। उसे बल-प्रयोग की आवश्यकता नहीं है। यदि उसे बल-प्रयोग की आवश्यकता पड़ जाए, तो यह बल-प्रयोग लौकिक पक्ष की ओर से आना चाहिए। जॉन ने आध्यात्मिक शक्ति के नैतिक और धार्मिक स्वरूप पर विशेष बल दिया है। वह यह स्वीकार नहीं करता कि विधि को धर्म के क्षेत्र में हस्तक्षेप करना चाहिए अथवा पोप के पास सम्राट की भांति प्रभुसत्ता होनी चाहिए। अन्त में, उसने पोप की निरकुशता का विरोध कर राजतन्त्र में प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त का समावेश किया। भविष्य की राजनीतिक चर्चाओं में इन युक्तियों का काफी महत्त्वपूर्ण हाथ रहा। जॉन ने कट्टरता की सीमाओं के भीतर रहते हुए अरस्तू के प्रभाव को लौकिक और बुद्धिसयत आधार देने का प्रयास किया। इस दृष्टि से उसकी स्थिति एडिमियस से बिल्कुल भिन्न थी।"¹

मार्सिलियो ग्रॉफ पेडुआ (Marsilio of Padua)

जीवन-परिचय और रचनाएँ

मार्सिलियो का जन्म इटली के उत्तर-पूर्व में स्थित पेडुआ नामक नगर में लगभग 1270 ई. में हुआ था। 70 वर्ष की अवस्था में वेवेरिया में लगभग 1340 ई. में वह इस असार ससार को छोड़कर चल बसा। उसके पिता पेडुआ विश्वविद्यालय में नोटरी (Notary) के पद पर कार्य करते थे।

पोप जॉन वार्डसर्वे और उसके उत्तराधिकारी के साथ संघर्ष में लुई ग्रॉफ वेवेरिया (Lewis of Bavaria) का साथ देने वाला मार्सिलियो चौदहवीं शताब्दी का सबसे अधिक मौलिक विचारक था जिसने अपने समकालीन ही नहीं, धार्मिक

वाले यूरोप को भी देखा। 1313 ई. में उसने डॉक्टर की उपाधि प्राप्त की। वह पेरिस विश्वविद्यालय का रैंक्टर (Rector) भी बना। उसे आर्क बिशप मिलान (Archbishop of Milan) भी बनाया गया किन्तु उसने वह पद नहीं सम्भाला। उसने वकील, सिपाही और राजनीतिज्ञ की भूमिका ही अपने जीवन में निभाई। इस प्रतिभाशाली विचारक ने मध्यकालीन परम्परागत विचारों और सिद्धान्तों से स्वयं को जितना अछूता रखा उतना उसका कोई भी प्रसिद्ध समकालीन नहीं कर सका। पेरिस में रहते समय मार्सीलियो का सम्पर्क विलियम ऑफ ओकम से हुआ। ये दोनों ही विद्वान एक दूसरे से बड़े प्रभावित हुए। दोनों ने ही चर्च की अनंतिकताओं और निर्बलताओं का गूढ़ अध्ययन करके यह मत स्थापित किया कि राजसत्ता को किसी भी दशा में धर्मसत्ता से निर्बल नहीं होना चाहिए और यदि चर्च राज्य के अधीन ही हो जाए तो यह और भी उत्तम होगा। ये विचार अपने आप में बड़े क्रान्तिकारी थे जिन्हें स्वीकार करने का अर्थ पोपशाही की शक्ति को हमेशा के लिए समाप्त करना था। अतः पोप को जब इन विचारों का पता चला तो उसने मार्सीलियो को बहिष्कृत कर दिया। पर उसके विचारों में कोई परिवर्तन नहीं हुआ, क्योंकि पोप के भ्रष्टाचार को वह रोम यात्रा के दौरान अपनी आँखों से देख चुका था। इसके बाद वह जर्मन सम्राट लुई चतुर्थ के दरबार में चला गया। उसने वहाँ से पोप एव चर्च पर बड़े ही तर्कसम्मत और कठोर प्रहार किए। लगभग 1340 ई. में उसने अपने महान् ग्रन्थ 'डिफेंसर पेसिस' (Defensor Pacis) को पूर्ण किया। यह ग्रन्थ सन् 1300 से सन् 1500 तक के प्रकाशित हुए दो युग-निर्माणक ग्रन्थों में से एक माना जाता है। यह तीन भागों में विभक्त है। प्रथम भाग में 19 अध्याय हैं जिनमें राज्य की उत्पत्ति के सिद्धान्त दिए गए हैं और राज्य का वर्गीकरण किया गया है। राज्य के लक्ष्य, उद्देश्य, कानून एव कानून-निर्माता के कार्यों आदि की विवेचना भी इसी भाग में है। द्वितीय भाग में 33 अध्याय हैं, जिनमें धर्मसत्ता के जन्म, विकास तथा उत्पत्ति की व्याख्या की गई है और यह बतलाया गया है कि किस भाँति धर्मसत्ता यूरोप की शान्ति को नष्ट कर रही थी? तृतीय भाग में तीन अध्याय हैं जिनमें प्रथम दो भागों में व्यक्त विचारों को सश्लिष्ट रूप में व्यक्त किया गया है। तृतीय भाग को प्रथम दो भागों का निष्कर्ष कहा जा सकता है। मार्सीलियो का दूसरा प्रमुख ग्रन्थ 'डिफेंसर माइनर' (Defensor Minor) एक प्रकार से प्रथम पुस्तक का ही स्पष्टीकरण है।

मार्सीलियो द्वारा पोपशाही का विरोध करने से यह अर्थ नहीं निकाला जाना चाहिए कि वह साम्राज्यवादी था। वास्तव में उसने साम्राज्य की रक्षा के लिए कुछ नहीं लिखा। प्रथम तो उसे पोप दरबार के सांसारिक विलास और बंधव को देखकर घृणा हो गई थी; दूसरे, उसे यह देखकर भारी दुःख हुआ था कि विभिन्न नगर-राज्यों के पारस्परिक कलह का मूल कारण पोप का हस्तक्षेप था। सेबाइन के अनुसार, "उसके लिखने का उद्देश्य पोप के साम्राज्यवाद की सम्पूर्ण व्यवस्था को जो इन्फेसेंट तृतीय और धार्मिक विधि के सिद्धान्त के रूप में विकसित

हुई थी, नष्ट करना था। उसका उद्देश्य प्राध्यात्मिक सत्ता की इस शक्ति पर नियन्त्रण लागू करना था कि वह लौकिक सरकारों पर परीक्ष या प्रत्यक्ष रीति से कहीं तक नियन्त्रण लागू कर सकती है? इस क्षेत्र में मार्सिलियो मध्य युग के अन्य किसी भी लेखक से आगे बढ़ा हुआ था। उसने चर्च को राज्य की अधीनता में रख दिया। उसे पहला इरास्टियन (Erastian) कहना अनुचित न होगा।" मार्सिलियो के हृदय में पोपशाही के विरुद्ध विद्रोह की आग भड़कने का एक प्रमुख कारण यह भी था कि पोप जॉन बाइसबैं ने 'फ्रांसिस्कन सम्प्रदाय' (Franciscan Order) के इस सिद्धान्त की निन्दा की कि पादरियों द्वारा अस्तेय धर्म का पालन किया जाना चाहिए अर्थात् केवल उन्हें उतनी ही सम्पत्ति रखनी चाहिए जितनी उनके प्राध्यात्मिक कार्यों को सम्पन्न करने की दृष्टि से आवश्यक हो। मार्सिलियो ने पोप के इस कार्य की कड़ी निन्दा की।

मार्सिलियो ने अपने सिद्धान्त का दार्शनिक आधार अरस्तू से ग्रहण किया था। उसने अपनी पुस्तक की प्रस्तावना में लिखा है कि उसके ग्रन्थ को 'पॉलिटिक्स' के उस भाग का पूरक माना जा सकता है जिसमें अरस्तू ने क्रान्ति तथा नागरिक उपद्रवों के कारणों का विवेचन किया है। उसने बतलाया कि इस सम्बन्ध में अरस्तू पोप द्वारा लौकिक शास्त्रों पर अपनी सर्वोच्चता के उस दावे से अनभिज्ञ था जिसके कारण समस्त यूरोप और विशेषकर इटली में भयकर फूट एवं अशान्ति छाई हुई थी अतः उसने इसी बुराई को दूर करने का प्रयास किया।

मार्सिलियो के राज्य-विषयक विचार (Marsilio's Ideas on the State)

अरस्तू की भाँति मार्सिलियो ने राज्य को एक ऐसी सजीव सत्ता बतलाया है जिसके विभिन्न भाग उसके जीवन के लिए आवश्यक कार्य करते हैं। राज्य रूनी सजीव शरीर का स्वास्थ्य उसके विभिन्न अंगों जैसे—रूपक, काशीगर, योद्धा, पुजारी आदि द्वारा समुचित और व्यवस्थित रूप से कार्य करने पर निर्भर है। किसी अंग द्वारा अपने कार्य/का ठीक तरह से सम्पादन न करने पर अथवा दूसरे अंग के कार्य में बाधा डालने पर सघर्ष और अव्यवस्था जन्म लेते हैं। अरस्तू की भाँति मार्सिलियो राज्य को एक आत्म-निर्भर इकाई (Self-sufficient Unit) मानता है जिसका उद्देश्य अच्छे जीवन का विकास तथा नागरिकों का लोक-कल्याण करना है। राज्य का जन्म ही मनुष्य की विविध आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए हुआ है इसीलिए राज्य स्वतः विकसित सत्ता है और इसका आधार सेवाओं का परस्पर आदान-प्रदान है।

मार्सिलियो ने अरस्तू की तरह यह भी माना कि नगर-राज्य की उत्पत्ति परिवार से हुई है। नगर एक पूर्ण समाज है और श्रेष्ठ जीवन की सम्पूर्ण आवश्यकताएँ पूरी करता है। राज्य का प्रयोजन जीवन ही नहीं अपितु उत्तम जीवन है। मनुष्य पशुओं और दासों की भाँति केवल जीना ही नहीं चाहता अपितु उसकी आकांक्षा होती है कि वह उत्तम रीति से जिए। अरस्तू का उत्तम जीवन केवल इल्लोक तत्त्व

सीमित था जबकि मार्सीलियो के अनुसार उत्तम जीवन के दो अर्थ हैं। एक अर्थ है इहलौकिक जीवन की श्रेष्ठता या उत्तमता और दूसरा अर्थ है पारलौकिक अथवा आगामी जीवन में उत्तमता। इहलौकिक अथवा सांसारिक उत्तम जीवन का परिचय दर्शनशास्त्र से मिलता है। पारलौकिक उत्तम जीवन का साक्षात्कार धर्मशास्त्र से होता है। पहले का आधार बुद्धि और विवेक है; दूसरे का आधार श्रद्धा और विश्वास है। विवेक यह बतलाता है कि शान्ति और व्यवस्था के लिए नागरिक शासन की आवश्यकता है, लेकिन समाज में धर्म की भी आवश्यकता है क्योंकि उसका इस जीवन में भी उपयोग है और दूसरे जीवन में भी।

अरस्तू की तरह ही मार्सीलियो आगे चलकर समाज का निर्माण करने वाले विभिन्न वर्गों का विश्लेषण करता है। कृषक और शिल्पी भौतिक पदार्थों एवं राजस्व का प्रबन्ध करते हैं। समाज में सिपाही, पदाधिकारी और पादरी हैं जो वास्तव में राज्य का निर्माण करते हैं। मार्सीलियो को पादरियों के कार्यों की उपयोगिता इतनी स्पष्ट दिखाई नहीं पड़ती जितनी अन्य वर्गों के कार्यों की। तथापि उसने बतलाया है कि पादरियों का कार्य धर्म-शास्त्रों का अध्ययन, शिक्षा देना और मुक्ति पाने के लिए आवश्यक बातें सिखलाना है। ईसाई और गैर-ईसाई सभी लोगों ने यह माना है कि समाज में एक वर्ग ऐसा होना चाहिए जिसका काम पूजा-पाठ करना हो। मार्सीलियो ईसाई पादरियों और अन्य पादरियों में यह अन्तर करता है कि ईसाई धर्म सच्चा है जबकि अन्य धर्म सच्चे नहीं हैं। मार्सीलियो ने कहा कि पादरी नरक का भय दिखाकर लोगों को कानून का पालन करने और पापाचार से बचने का पवित्र और सच्चा कार्य करके पुलिस एवं न्यायाधीश के कार्यों में सहायक हो सकते हैं। उनका सच्चा कार्य मोक्ष-प्राप्ति में सहायक होना है। अतः उन्हें लौकिक विषयों से कोई सम्बन्ध न रखकर अपना क्षेत्र आध्यात्मिक विषयों तक परिमित रखना चाहिए। मार्सीलियो समस्त सांसारिक विषयों में पादरियों के ऊपर राज्य के नियन्त्रण का पक्षपाती था। वह चर्च को राज्य का एक विभाग मान मानता था। वही पहला मध्यकालीन विचारक था जिसने 'दो तलवारों' के परम्परागत सिद्धान्तों पर कठोरतम प्रहार करते हुए स्पष्ट शब्दों में चर्च के ऊपर राज्य के प्रभुत्व का समर्थन किया। सेबाइन के सारगर्भित शब्दों में—

“राजनीतिक दृष्टि से मार्सीलियो के निष्कर्ष का महत्त्वपूर्ण अर्थ यह है कि लौकिक सम्बन्धों में पादरी वर्ग समाज में अन्य वर्गों के साथ एक वर्ग है। मार्सीलियो ताकिक दृष्टिकोण से ईसाई पादरियों को अन्य पादरियों की भाँति ही समझता है क्योंकि ईसाई पादरियों की शिक्षा भी तर्क से परे होती है और केवल भावी जीवन से ही सम्बन्ध रखती है। इसलिए, राज्य को लौकिक मामलों में पादरियों पर उसी प्रकार नियन्त्रण रखना चाहिए जिस प्रकार वह कृषि अथवा वाणिज्य पर नियन्त्रण रखता है। प्राधुनिक शब्दावली में धर्म एक सामाजिक तत्त्व है। वह भौतिक उपकरणों का उपयोग करता है और इसके कुछ सामाजिक परिणाम निकलते हैं। दृष्टियों से उस पर समाज का वैसे ही नियन्त्रण होना चाहिए जैसा कि अन्य

मानव हितों पर होता है। जहाँ तक उसकी सच्चाई का सम्बन्ध है इस बारे में विवेक-युक्त मनुष्यों में कोई मतभेद नहीं हो सकता। विवेक और विश्वास का यह पृथक्करण धार्मिक सदेहवाद का पूर्वगामी है। यह लौकिकता का प्रतिपादन है, जो धर्म विरोधी भी है और ईसाई विरोधी भी। मार्सीलियो ने उन पूर्ण आध्यात्मिक हितों की सीधी आलोचना नहीं कि जिनकी चर्च अभिवृद्धि करता है और जिन्हें ईसाई मानव-जाति के परम हित समझते हैं। ये चीजें इतनी पवित्र हैं कि इन्हें बुद्धि की तराजू पर नहीं तोला जा सकता। लेकिन व्यवहार में अत्यन्त पवित्र और अत्यन्त तुच्छ में कोई अन्तर नहीं है चर्च जहाँ तक लौकिक मामलों से सम्बन्ध रखता है वह हर तरह लौकिक राज्य का एक भाग है।”

मार्सीलियो के उपरोक्त विचारों ने पोपवादियों को अत्यन्त नाराज कर दिया। चर्च ने उसके ग्रन्थ ‘डिफेन्सर पेसिस’ पर प्रतिबन्ध लगा दिया, उसे धर्म बहिष्कृत कर दिया और पोप क्लीमेंट छठे ने, तो उसे निकृष्टतम विधर्मों तक की सजा दे डाली।

मार्सीलियो के विधि और विधायक सम्बन्धी विचार (Marsilio on Law and the Legislator)

राज्य के स्वरूप और मगठन पर चर्चा के उपरान्त मार्सीलियो सरकार के निर्माण का विवेचन करता है जिसका सर्वाधिक आधारभूत अंश उसकी विधि और विधायक सम्बन्धी धारणा है। उसने अपने ग्रन्थ ‘डिफेन्सर पेसिस’ में विधि के चार भेद बताए हैं, तथापि महत्वपूर्ण बात देवी विधि और मानवीय विधि की है। अपने बाद के ग्रन्थ ‘डिफेन्सर माइनर’ में उसने अपने तर्कों को अधिक बारीकी से व्यक्त किया है। उसके शब्दों में देवी विधि और मानवीय विधि की परिभाषाएँ इस प्रकार हैं—

“देवी विधि सीधे ईश्वर का आदेश है। इसमें मनुष्य के सोच-विचार के लिए ज्यादा गुंजाइश नहीं है। देवी विधि में मनुष्य को बतलाया जाता है कि वह क्या कार्य करे और क्या कार्य न करे? इस विधि में मनुष्य को सर्वश्रेष्ठ साध्य प्राप्त करने तथा आगामी ससार के लिए वांछनीय परिस्थितियों के निर्माण का उपाय भी बताया जाता है।”¹

“मानवीय विधि नागरिकों के सम्पूर्ण समुदाय का अथवा उसके प्रबुद्ध भाग का आदेश है। जो लोग विधि को बनाने की शक्ति रखते हैं, वे सोच-विचार के पश्चात् इस विधि को जारी करते हैं। मानवीय विधि में मनुष्य को बतलाया जाता है कि वह इस ससार में क्या कार्य करे और क्या कार्य न करे। इस विधि में मनुष्य को सर्वश्रेष्ठ साध्य प्राप्त करने अथवा इस ससार के लिए वांछनीय परिस्थितियों के निर्माण का भी उपाय बतलाया जाता है। मानवीय विधि एक ऐसा आदेश है जिसका उल्लंघन करने पर उल्लंघनकर्ता को इस ससार में दण्ड मिलता है।”

1 सेनाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड I, पृष्ठ 270-71.

इन परिभाषाओं से पता चलता है कि दैवी एवं मानवीय विधि म धन्तर का आधार उनके उल्लंघन पर दिए जाने वाले दण्ड का भेद है। दोनों के स्रोत और क्षेत्र अलग-अलग हैं। एक को ईश्वर बनाता है, उसका सम्बन्ध पारलौकिक जीवन से होता है और उसे तोड़ने पर ईश्वर दण्ड देता है। यह दण्ड इस लोक में नहीं बल्कि परलोक में मिलता है। दूसरे का स्रोत मानवीय इच्छा है, उसका सम्बन्ध सांसारिक जीवन से होता है और उसे तोड़ने पर दण्ड राज्य द्वारा दिया जाता है। मार्सीलियो के द्वारा कानून के इस बाध्यकारी (Coercive) स्वरूप पर बल देने का स्वाभाविक अर्थ यही है कि जो भी नियम दण्ड-भय से लागू नहीं किया जा सके वह कानून नहीं है। मार्सीलियो केवल राज्य अथवा सरकार को ही समाज की विवशकारी शक्ति (Coercive Force) मानता है, अतः सम्पूर्ण धर्म-कानून का केवल वही अंश कानून हो सकता है जिसे राज्य स्वीकार करे। मार्सीलियो के अनुसार मानवीय कानूनों का निर्माण सामाजिक कल्याण के लिए होता है। प्रो. हर्नशा के शब्दों में, "कानून तत्त्वतः इस बात का निर्णय है कि समाज के लिए न्यायपूर्ण और लाभदायक है? यह सामान्य आवश्यकता को एक आदेशात्मक अभिव्यंजना है जिसकी रचना मानव बुद्धि द्वारा होती है। मान्यता प्राप्त शक्ति इसे कार्यान्वित करती है और इसके पीछे शक्ति की स्वीकृति होती है।"

मानवीय कानून निर्मित होता है अतः यह स्वाभाविक है कि इसका निर्माण करने वाली और इसे लागू करने वाली भी कोई शक्ति हो। दूसरे शब्दों में मार्सीलियो के अनुसार विधि के लिए विधायक आवश्यक है; तो फिर प्रश्न उठता है कि मानवीय विधायक (Legislator) कौन है? इस प्रकार का उत्तर हमें उसके राजनीतिक दर्शन के मुख्य तत्त्व पर ला देता है—

"विधायक अथवा विधि का प्रथम और उचित वृद्धिमत्तापूर्ण कारण जनता अथवा नागरिकों का सम्पूर्ण समुदाय अथवा उसका प्रबुद्ध भाग है। वह अपने आदेश और निर्णय से अथवा सामान्य सभी की इच्छा से निश्चित शब्दावली में यह व्यवस्था देता है कि मनुष्य अमुक कार्य करे और अमुक कार्य न करे। यदि मनुष्य विहित कार्यों का उल्लंघन करते हैं, तो उन्हें दण्ड मिलता है।"

सरल शब्दों में, विधि का निर्माण करने वाली और उसे लागू करने वाली शक्ति मार्सीलियो के अनुसार "समस्त जनता या सम्पूर्ण नागरिक समूह या उसका प्रधान भाग" है और इसे वह विधायक या व्यवस्थापक (Legislator) की सत्ता देता है। विधि सम्बन्धी सत्ता का स्रोत सदा ही जनता या उसका प्रबुद्ध अंश होता है। यह सम्भव है कि यह अंश अथवा अंश कभी-कभी आयोग के द्वारा या साम्राज्य की स्थिति में सम्राट द्वारा कार्यशील हो सकता है। इस अवस्था में सत्ता सौंप दी जाती है अर्थात् राजा के आयोग द्वारा निर्मित कानून भी जनता द्वारा निर्मित ही समझे जायेंगे क्योंकि राजा अथवा आयोग जनता के नाम में और जनता की ओर से ही कार्य करेंगे। मार्सीलियो का विचार था कि जनता के विधायन में रीति-रिवाज भी शामिल रहते हैं।

मार्सीलियो की विधायक सम्बन्धी धारणा में एक भ्रामक शब्द 'प्रधान या प्रबुद्ध भाग' (Prevailing or Weightier Part) है। कुछ घालोचकों ने इसका अर्थ सख्यायत बहुमत लगाया है जबकि वास्तव में ऐसा नहीं है। 'प्रधान भाग' की अपनी परिभाषा में मार्सीलियो ने ये शब्द लिखे हैं, "मैं कहता हूँ कि समाज में सख्या तथा गुणवत्ता दोनों की दृष्टि से प्रबुद्ध भाग की ओर ध्यान दिया जाना चाहिए।" इस तरह स्पष्ट है कि 'प्रबुद्ध या प्रधान भाग' से उसका अभिप्राय जनता के उस भाग से है जिसकी बात में सख्या और गुण के दृष्टिकोण से सर्वाधिक प्रभाव हो। वह यह नहीं चाहता था कि हर व्यक्ति को एक ही माना जाए क्योंकि समाज के प्रमुख व्यक्ति जन-साधारण की अपेक्षा अधिक महत्त्व रखते हैं। उसका विचार था कि हमें जनतन्त्रीय समानता के विचार खोजने का प्रयत्न नहीं करना चाहिए।

मार्सीलियो के अनुसार शासन के कार्यपालिका एवं न्यायपालिका के विभाग नागरिकों द्वारा बनाए जाते हैं। निर्वाचित होते हैं। नागरिकों को मार्सीलियो ने विधायक अथवा व्यवस्थापक माना है, अतः हम कह सकते हैं कि उसके अनुसार व्यवस्थापक का एक मुख्य कार्य कार्यपालिका और न्यायपालिका को चुनना था। कार्यपालिका का मुख्य कर्तव्य व्यवस्थापिका द्वारा निर्मित कानूनों को कार्यान्वित करना और यह देखना है कि राज्य का प्रत्येक अंग सम्पूर्ण समाज के हित के लिए अपना-अपना काम उचित ढंग से करे। अयोग्य कार्यपालिका को वह सत्ता जिसने (अर्थात् जनता ने) उसे निर्वाचित किया था, अर्पदस्थ भी कर सकती है। मार्सीलियो ने कार्यपालिका की सूत्रबद्धता और एकता पर भी बड़ा बल दिया और सम्भवतः इसी कारण उसने प्रजातन्त्र के ऊपर राजतन्त्र को तरजीह दी। यद्यपि सरकार के रूप के बारे में उसने विशेष कुछ भी नहीं कहा किन्तु यह निश्चित है कि वह बशानुगत सम्राट की अपेक्षा निर्वाचित सम्राट को ज्यादा पसन्द करता था। वहाँ भी उसका ध्यान नगर-राज्य की ओर था, सम्राट की ओर नहीं। उसने सम्राट के बारे में बहुत ही कम विचार प्रकट किए। मार्सीलियो ने कार्यपालिका के एकीकृत और सर्वोच्च होने पर जो बल दिया उसका एक महत्त्वपूर्ण परिणाम यह निकलता है कि चर्च का कोई स्वतन्त्र अधिकार क्षेत्र नहीं हो सकता।

कुछ समालोचक मार्सीलियो द्वारा किए गए व्यवस्थापिका और कार्यपालिका के अन्तर को शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त के रूप में देखते हैं, जबकि मैक्लेन एवं अन्य विद्वानों का कहना है कि मार्सीलियो के विचारों में जनतन्त्र, बहुमत का शासन और शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त जैसी कोई बात नहीं है। मार्सीलियो का विधायक और कार्यपालक प्राधुनिक विधायिका तथा कार्यपालिका के समान नहीं है। इस विचार की पुष्टि दो बातों से होती है—प्रथम तो मार्सीलियो का विधायक विधि का नहीं बल्कि विधि की शक्ति का स्रोत है और द्वितीय उसका कार्यपालक पर ऐसा नियन्त्रण नहीं है जैसा प्राधुनिक व्यवस्थापिकाओं का मन्त्रिमण्डल अथवा कार्यपालिकाओं पर पाया जाता है। मार्सीलियो के सिद्धान्त का अर्थ बहुमत का शासन भी नहीं है क्योंकि 'प्रबुद्ध या प्रधान भाग' में सख्या और गुणवत्ता दोनों सम्मिलित

हैं। उसके विचार-दर्शन में अति महत्वपूर्ण बात यह है कि वह सम्राट को जनता का केवल मानता है और जनता को यह अधिकार देता है कि वह उसके प्रति बुरे व्यवहार के लिए राजा को दण्डित करे। इस प्रकार मार्सीलियो हमारे सम्मुख सीमित राजतन्त्र (Limited Monarchy) का विचार प्रस्तुत करता है।

मार्सीलियो के चर्च और धर्माचार्य विषयक विचार

(Marsilio's Ideas about Church and the Clergy)

मार्सीलियो ने जनता की प्रभुसत्ता और राज्य विषयक ग्रन्थ सिद्धान्तों को चर्च पर लागू करते हुए पोप के सभी अधिकारों को निर्मूल और समाज के लिए घातक बतलाया। उसने कहा कि चर्च की पूरी सत्ता पोप से सर्वोच्च है और चर्च की अन्तिम शक्ति पोप में केन्द्रित न होकर चर्च की सामान्य सभा (General Council) में केन्द्रित है जिसमें राजनीतिक और धार्मिक दोनों प्रकार के सदस्य सम्मिलित होते हैं जिस प्रकार राज्य की जनता में प्रभुसत्ता का निवास है उसी प्रकार चर्च की अन्तिम सत्ता सम्पूर्ण ईसाई जगत् में और इससे निर्वाचित सामान्य सभा में रहती है। यह सभा चर्च के विवादों का हल करने वाली सत्ता है। इसको बहुमत द्वारा धर्म बचनों की व्याख्या करने का चर्च-वहिष्कार (Ex-communication) का, दण्ड देने का, चर्च के पदाधिकारियों को नियुक्त करने का और चर्च में धार्मिक पूजा के स्वरूप को निश्चित करने का अधिकार है। इन विषयों में पोप का कोई अधिकार नहीं है। पोप के दुर्व्यवहार करने पर सामान्य सभा उसे पदच्युत् भी कर सकती है। मार्सीलियो का दृढ़ मत था कि सामान्य सभा द्वारा ही पोप निर्वाचित होना चाहिए और उसके प्रति ही उसे उत्तरदायी होना चाहिए।

सामान्य सभा ममस्त ईसाइयों की अथवा उनके प्रतिनिधियों की ऐसी निर्वाचित परिषद् है जिसमें जनसत्ता के अनुपात में प्रतिनिधि ईसाई होंगे और इन प्रतिनिधियों में धर्माचार्य और जन-साधारण दोनों ही रहेंगे। पोप को चर्च की इसी सामान्य परिषद् में अधिकार प्राप्त होना चाहिए। मार्सीलियो इस सामान्य सभा को भी सर्वोच्च ध्यान पर न मानते हुए इसे लौकिक सरकारों के ऊपर निर्भर बनाता है और वहना है कि इसके प्रतिनिधि अपने शानको के आदेशानुसार किसी सुविधाजनक ध्यान में सम्मिलित होकर वाइबिल को शिक्षाओं को ध्यान में रखते हुए धार्मिक विश्वासी या धार्मिक प्रथाओं से सम्बन्धित विवादास्पद प्रश्नों पर विवाद करेंगे और उनके कारण ईसाइयों के मध्य कलह उत्पन्न होने की सम्भावनाओं को दूर करेंगे। सामान्य सभा के निर्णय राज्य के बल प्रयोग द्वारा कार्यान्वित हो सकेंगे।

मार्सीलियो ने सामान्य सभा के सिद्धान्त द्वारा, जो राष्ट्रीय ईश्वरों और स्थानवाद (Particularism) के कारण सफल न हो सका, पोप की शक्ति और स्वतन्त्रता पर भारी शक तो लगाया ही, साथ ही इस स्वाभाविक परिणाम को भी सामने रखा कि पोप के अधिकारों द्वारा शक्तियों का स्रोत देवी-शक्ति नहीं थी।

मार्सीलियो ने पोप की प्रभुता को एकदम इन्कार करते हुए उसे चर्च का केवल मुख्य प्रशासकीय अधिकारी बताया और घोषित किया कि पोपशाही की सत्ता ईश्वरकृत नहीं है बल्कि ऐतिहासिक शक्तियों की उपज है। उसने न्यू टेस्टामेंट की

समीक्षा करते हुए यह बतलाया कि बाइबिल में पीटर को दूसरे शिष्यों पर कोई अधिकार नहीं दिया गया था और पीटर का रोम के साथ कोई सम्बन्ध नहीं था। दूसरे चर्च रोम के बिशप से परामर्श लिया करते थे और इसी कारण भूल से यह माना जाने लग गया कि चर्चों पर पोप का अधिकार है। उसने कहा कि गृह-युद्धों और सपनों के भूल में पोपशाही की दुरभिलाषा ही है।

मार्सीलियो चर्च के अधिकार को केवल धार्मिक और आध्यात्मिक विषयों तक ही सीमित रखना चाहता है। "उसने धर्माचार्यों के कर्तव्य की तुलना चिकित्सक की सलाह से की है। धार्मिक सस्कारों को करने के अतिरिक्त धर्माचार्य केवल सलाह और उपदेश ही दे सकते हैं। दुष्टों को डाँट-डपट सकते हैं और बता सकते हैं कि पाप के भावी परिणाम क्या होंगे? लेकिन किसी मनुष्य को तपस्या करने के लिए बाध्य नहीं कर सकते। मार्सीलियो ने आध्यात्मिक और धार्मिक शक्ति को वैधानिक शक्ति से अलग करने पर जितना जोर दिया है, उतना मध्ययुग के अन्य किसी लेखक ने नहीं दिया है।"¹

मार्सीलियो के अनुसार चर्च के कानून की कोई सत्ता नहीं है क्योंकि यहाँ केवल दो ही तरह के कानून हैं—परलोक में लागू होने वाला ईश्वरीय कानून और इस लोक में लागू होने वाला मानवीय कानून। ईश्वरीय कानून के उल्लंघन का दण्ड ईश्वर द्वारा परलोक से मिलता है; अतः पोपों के लिए मनुष्यों को दण्डित करने का अधिकार नहीं है। पाप-पुण्य का निर्णायक और दण्डदाता ईश्वर है, पोप और पादरी तो उसके नौकर जैसे हैं।

मार्सीलियो ने यह भी कहा कि चर्च के पास अपनी कोई सम्पत्ति नहीं होती। जो भी धार्मिक सम्पत्ति उसके पास होती है वह अनुदान अथवा राज-सहायता के रूप में आती है। राज्य द्वारा चर्च को दी जाने वाली सहायता सार्वजनिक उपासना के व्यय रूप में होती है। पादरियों को, भरण-पोषण के लिए जितना आवश्यक है, उससे अधिक नहीं रखना चाहिए। वह धार्मिक सम्पत्ति और धार्मिक पदों पर लौकिक अधिकारियों के नियन्त्रण का पक्षपाती है। धर्माचार्यों को धार्मिक कार्य करने के लिए तब बाध्य किया जा सकता है जब तक उन्हें आजीविका प्राप्त होती रहती है। लौकिक शासन पोप से लेकर नीचे तक के प्रत्येक पदाधिकारी को पदच्युत् कर सकता है।

स्पष्ट है कि मार्सीलियो राज्य पर चर्च की प्रभुता का सबसे अधिक उग्र विरोधी था। वह पोप को प्रभुता के दावे को ठुकराने का सबसे बड़ा मार्ग यही मानता था कि चर्च को राज्य के अधीन बना दिया जाए और उसको विवशकारी शक्ति (Coercive force) से वंचित कर दिया जाए।

पोप विरोधी विचारों के कारण मार्सीलियो के ग्रन्थ को प्रसिद्धि मिली और इसकी लोकप्रियता बढ़ी। कुछ वर्ष बाद ही एविग्नोन और रोम में दो विरोधी पोपों का उदय हुआ और चर्च फूट से क्षीण होने लगा। उस समय विचारकों का ध्यान

मार्सीलियो द्वारा प्रतिपादित चर्च की सामान्य परिपद की मोर गया जिसने परिपदीय मान्दोलन (Conciliar Movement) को बल प्रदान किया।

मार्सीलियो का मूल्यांकन

मार्सीलियो एक बहुत सूक्ष्म-बुद्धि वाला, दूरदर्शी और मौलिक विचारों से सम्पन्न प्रतिभाशाली विचारक था जिसे भरस्तू के बाद पाश्चात्य राजदरशन का बहुत ही सम्मानित विद्वान माना जाता है। मार्सीलियो ने राज्य पर चर्च की प्रनुता का विरोध करके अपनी यथार्थवादी बुद्धि का परिचय दिया। 14वीं शताब्दी के प्रारम्भ में नामन्तवादी राजनीतिक शृंखलाओं से जकड़ी हुई यूरोप की जनता को उसने जन्म-प्रनुसत्ता और प्रतिनिधित्व शासन-व्यवस्था के विचार दिए जिन्हें प्रायः के युग में सर्वत्र मान्यता प्राप्त है। मार्सीलियो ने चर्च संगठन के सम्बन्ध में जो विचार प्रस्तुत किए उन्हें 16वीं शताब्दी के धर्म सुधार के उपरान्त सामान्यतया स्वीकार किया जाने लगा। वास्तव में मार्सीलियो ने अपने समय में अनेक प्राधुनिक विचारों को प्रस्तुत किया और इसलिए उसे 'प्राधुनिक राजनीतिक विचारक' का सम्मानित पद दिया जाता है। एबन्स्टीन के शब्दों में, "मार्सीलियो निश्चित रूप से प्राधुनिक है क्योंकि उसने बड़े सचेतन रूप से अपने युग की शृंखलाओं को तोड़ने का प्रयास किया है।"¹ मार्सीलियो का महत्त्व इस बात में भी है कि उसकी कृतियों में भरस्तू और यूनानी विचारधारा का पुनरुत्थान हुआ।

विलियम ऑफ ओकम (William of Occam)

14वीं शताब्दी में पोपग्राही के विरुद्ध राज्य की स्वतन्त्रता का अपने समसामयिक मार्सीलियो की अपेक्षा अधिक स्पष्ट रूप से समर्थन करने वाले विलियम का जन्म 1290 के लगभग हुआ और उसकी मृत्यु 1347 के निकट हुई। ओकम निवासी विलियम एक भ्रष्ट था। उस पर अपने गुरु डंस स्कॉट्स (Duns Scotts) का बड़ा प्रभाव पड़ा। वह पहले अध्यापन कार्य में लगा किन्तु बाद में सक्रिय राजनीति में उतर आया। 'फ्रांसिसकन सम्प्रदाय' (Franciscan Order) का सदस्य बन जाने के कारण और अस्त्य सिद्धान्त का हामी होने के कारण उसे पोप का कोप-भाजन बनना पड़ा जिसने उसे धर्म-बहिष्कृत कर दिया। मार्सीलियो के समान ही उसके विचारों में भी पोप के क्रोध से कोई परिवर्तन नहीं आया। मार्सीलियो के समान वह भी नुई के दरबार में गया और लगभग 8 वर्ष तक वहाँ रहा।

1330 से 1349 के मध्य उसने अनेक लेख लिखे जो प्रसिद्धतः वैज्ञानिक प्राधार पर थे। उसके राजनीतिक ग्रन्थों में सबसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ 'Dialogues' तथा 'Decision Upon Eight Questions Concerning the Power of the Supreme Pontiff' थे। उसके लेखों का मुख्य उद्देश्य पोप का विरोध करना था, यद्यपि प्राध्यात्मिक मूल्यों के प्रति अपने महान् अनुराग के कारण इस सम्बन्ध में वह मार्सीलियो की अपेक्षा अधिक उदार था।

विलियम का मुख्य उद्देश्य किसी राजनीतिक दर्शन का निर्माण करना नहीं

1 "Marsilio is essentially modern, because he seeks so consciously to break the fetters of his age."

था। मुख्य रूप से वह एक ताकिक और धर्मशास्त्री था। राज्य के किसी क्रमबद्ध दर्शन का निर्माण न करने के कारण ही उसके विचार मार्सीलियो की अपेक्षा कम सिद्धान्तकारी थे। भरस्तू के विचार दर्शन का उस पर प्रभाव पड़ा और आजीवन वह एक स्कॉलिस्टिक धर्मशास्त्री बना रहा।

विलियम के पोप विरोधी विचार

विलियम ग्रॉफ भोकम पोप की निरंकुश सत्ता का कट्टर शत्रु था। उनके विचार का आधार यह था कि महत्त्वपूर्ण शक्ति उस उद्देश्य द्वारा सीमित होती है जिसके लिए वह दी जाती है, अतः यह न्याय सगत है कि उस शक्ति का प्रयोग सामान्य कल्याण के लिए किया जाए और ऐसा करने में बुद्धि तथा स्वाभाविक न्याय का पूर्ण ध्यान रखा जाए। पोप और सम्राट के सघर्ष में और उनके मध्यवर्ती सम्बन्ध निर्धारण में उसने यथासम्भव इसी सिद्धान्त का पालन किया।

विलियम ने धर्मसत्ता और राजसत्ता के परम्परागत भेद को स्वीकार करते हुए स्पष्ट मत प्रकट किया कि पोप का अधिकार केवल आध्यात्मिक क्षेत्र तक ही सीमित है, उसे लौकिक मामलों में हस्तक्षेप करने का कोई अधिकार नहीं है। उसने पोप जॉन 22वें द्वारा लौकिक विषयों में किए जाने वाले हस्तक्षेप को भ्रष्टाचारपूर्ण चेट्टा माना और पोप को शासनात्मक शक्तियों से विल्कुल अलग रहते हुए केवल प्रबन्धात्मक शक्तियों से विभूषित किया। उसने कहा कि यदि पोप राजसत्ता के कार्यों में हस्तक्षेप करता है तो उसके आदेशों की अवज्ञा की जा सकती है। लौकिक क्षेत्र में हस्तक्षेप की बात तो दूर रही, आध्यात्मिक क्षेत्र में वह धर्म ग्रन्थों की अवहेलना नहीं कर सकता। विलियम ने पोप की निरंकुशता को एक नई और धर्म विरोधी चीज बतलाया। ईसा ने पीटर को चर्च का अध्यक्ष नियुक्त करके उसे राजनीतिक एवं धार्मिक विषयों में कोई निरंकुश शक्ति प्रदान नहीं की थी, बल्कि उसकी निश्चित सीमाएँ निर्धारित की थीं। राजाओं, राजकुमारों और अन्य व्यक्तियों के अधिकार पोप द्वारा नष्ट किए जा सकते थे। पोप का क्षेत्र सेवा का था, शक्ति का नहीं।

विलियम ने भी पादरियों की धन-पिपासा की निन्दा की। भौतिक सम्पत्ति पर स्वामित्व से चर्च आध्यात्मिक क्षेत्र से पतित होकर सांसारिक भावनाओं में लिप्त हो जाता है। राज्य को चाहिए कि वह चर्च की सम्पत्ति और धन्य सम्पत्ति में कोई अन्तर न रखते हुए आवश्यकतानुसार चर्च की सम्पत्ति पर कर लगाए और उसे अपने अधिकार में आ ले ले। राजकीय नियमों को मग करने पर पोपों और पादरियों का निर्णय भी उन्हीं न्यायालयों में होना चाहिए जिनमें धन्य नागरिकों का निर्णय होता है।

विलियम यह स्वीकार करता था कि प्रत्येक सत्ता स्वतन्त्रता का उपभोग करने के साथ एक दूसरे की गलतियों को भी सुधार सकती है। उसका विचार था कि यदि दोनों सत्ताएँ देवी तथा प्राकृतिक विधि द्वारा निर्धारित अपनी-अपनी सीमाओं के अन्तर्गत कार्य करें तो वे एक दूसरे को सहारा दे सकती हैं और हिल-मिल कर रह सकती हैं। युग की परिस्थितियों ने उसे यह लिखने को विवश कर दिया था कि पोप की स्वैच्छाचारी शक्ति के ऊपर कुछ प्रतिनिधिक नियन्त्रण रहना

चाहिए। तथापि, यदि कोई सच्चा पोप हो, तो उसके हाथ में विशाल स्वविवेकी शक्तियाँ भी रह सकती हैं। दूसरे शब्दों में, दोनों क्षेत्राधिकारों का कानूनी भेद उसे ज्यादा महत्वपूर्ण नहीं लगा। उसके लिए महत्वपूर्ण प्रश्न न्यायिक नहीं, प्रत्युत धार्मिक थे।

सामान्य सभा के सिद्धान्त का प्रतिपादन

चर्च में पोप की अनियन्त्रित शक्ति पर रोक लगाने के लिए विलियम ने सामान्य सभा (General Council) के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। उसकी दृष्टि में पोप की शक्ति पर गह एक सर्वाधिक उपयुक्त रोक थी। उसने कहा कि सामान्य परिषद् का निर्माण अप्रत्यक्ष रूप में होना चाहिए। एक पेरिस (Paris) में रहने वाले ईसाई डायोसीज (Diocese) के निर्वाचक मण्डल के लिए अपने प्रतिनिधि चुनेंगे। डायोसीज के सदस्य प्रान्तीय कौंसिलों के सदस्यों को और प्रान्तीय कौंसिलों के सदस्य सामान्य सभा के सदस्यों का निर्वाचन करेंगे। सामान्य सभा में पादरियों और जनसाधारण दोनों ही के प्रतिनिधियों का होना आवश्यक है। उसने इस सम्बन्ध में स्त्रियों को भी पुरुषों के समान अधिकार प्रदान किए। इस सभा को धर्मग्रन्थों की व्याख्या करने, धर्म-बहिष्कृत करने, विवाद-ग्रस्त प्रश्नों पर निर्णय देने एवं धर्म विमुख पोप को अपदस्थ करने के अधिकार दिए गए।

सम्राट की शक्तियों का विवेचन

साम्राज्य सम्बन्धी विवेचन करते हुए विलियम ने यह नहीं माना कि 'सम्राट की शक्ति पोप से प्राप्त होती है, राज्याभिषेक के संस्कार से उसकी विधि सगत सत्ता में वृद्धि होती है और निर्वाचन के सम्बन्ध में पोप की स्वीकृति आवश्यक होती है।' उसके मत से 'सम्राट की शक्ति निर्वाचन से प्राप्त होती थी। निर्वाचन मण्डल जनता के स्थान पर था और उसका प्रतिनिधि था।' विलियम ने सम्राट की शक्ति को सीमित भी करना चाहा। सम्राट को चर्च में सुधार करने की दृष्टि से हस्तक्षेप की व्यापक शक्तियाँ देने के साथ ही यह मत भी प्रकट किया कि सम्राट को इन शक्तियों का प्रयोग केवल असाधारण स्थितियों में ही करना चाहिए। सम्राट का कर्तव्य अपने शासन को न्यायशील और प्रजा के लिए उपयोगी बनाना है। सम्राट को चाहिए कि वह ईश्वरीय-इच्छा स्वाभाविक विवेक एवं न्याय के आदेश के अनुसार अपने कर्तव्य निभाए और राष्ट्रों के सामान्य कानूनों का आदर करे। सम्राट की मनमानी शक्ति का भी वह उतना ही विरोधी था जितना कि पोप की शक्ति का। उसका उद्देश्य राजसत्ता और पोपसत्ता दोनों को नियन्त्रित रखना था।

मार्सीलियों के समान विलियम भी अन्तिम शक्ति जनता में ही केन्द्रित मानता था। उसने राजतन्त्र को श्रेष्ठ शासक माना था। निरंकुश राजतन्त्र, अत्याचारी राजतन्त्र और शुद्ध राजतन्त्र में वह अन्तिम पर्याप्त शुद्ध राजतन्त्र का समर्थक था।

विलियम ग्रॉफ़ ग्रीकम की मृत्यु के साथ ही चर्च और राज्य के ऐतिहासिक संपर्क को भी इतिथी हो गई।

मार्सीलियो की मृत्यु के उपरान्त लगभग 150 वर्ष के संक्रमण-कालीन युग में घटित अनेक महत्वपूर्ण घटनाओं में सर्वाधिक उल्लेखनीय घटना थी पोपशाही का ह्रास और चर्च परिषदों का उदय अर्थात् चर्च शासन के परिषदीय सिद्धान्त (Conciliar Theory) का विकास ।

परिषदीय आन्दोलन : सिद्धान्त, प्रादुर्भाव के कारण एवं उद्देश्य
(The Conciliar Movement : Theory, Causes and Purposes)

परिषदीय सिद्धान्त को दो अवस्थाओं में विभक्त करना उचित होगा । प्रथम अवस्था वह थी जिसमें जॉन ऑफ पेरिस, मार्सीलियो ऑफ पेडुप्पा, विलियम ऑफ ओकम आदि विचारकों ने कहा कि चर्च की अन्तिम शक्ति का निवास सामान्य परिषद (General Council) में है । द्वितीय अवस्था में परिषदीय सिद्धान्त ने साकार रूप ग्रहण किया और चर्च के शासन का क्या रूप हो ? समस्या का हल करने के लिए तीन परिषदें बुलाई गईं । ये परिषदें पोपा की परिषद, कोस्टेन्स की परिषद और बेसिल की परिषद के नाम में विख्यात हैं । इस द्वितीय चरण के प्रमुख नेता गर्सन (Gerson), पियरी डे-अली (Pierre D'Ailly) एवं निकोलस ऑफ न्यूसा (Nicholas of Cusa) थे । यह परिषदीय आन्दोलन 15वीं शताब्दी से प्रारम्भ होकर लगभग अर्द्ध-शताब्दी तक बहुत ही प्रबल रहा ।

परिषदीय आन्दोलन के मौलिक सिद्धान्त

1. चर्च की प्रमुखता सामान्य परिषद (General Council) में निहित है, पोप में नहीं । इसलिए चर्च का समूहन एवं शासन इस तरह होना चाहिए कि वास्तविक शक्ति की अधिकारिणी सामान्य परिषद रहे ।
2. पोप चर्च का प्रशासक मात्र है, कानून का मूठ्टा नहीं, क्योंकि चर्च के लिए कानून निर्माण का अधिकार केवल चर्च की परिषद को है और पोप उन कानूनों के अधीन है ।
3. सामान्य परिषद चर्च की प्रतिनिधि सस्था है, अतः उसका पोप पर अधिकार रहता है न कि पोप का उस पर ।

4. पोप की प्राज्ञप्तियाँ सदैव ही मान्य नहीं हैं। यदि उन्हें मान्य होना है तो उन्हें लोगों के अधिकारों को ध्यान में रखना चाहिए। कानून का आधार जन-सहमति है और पोप की आज्ञाओं का कानून की तरह तभी पालन हो सकता है जब उन पर चर्च की सामान्य परिषद् की स्वीकृति की गृह्य हो। पोप को अपने अधिकारों का अतिश्रमण नहीं करना चाहिए।

5. चर्च की परिषद् सर्वोच्च शक्ति सम्पन्न है। वह एक पूर्ण समाज है जिसके पास स्वयं को शुद्ध रखने के साधन हैं। अपनी शुद्धता बनाए रखने के लिए वह चरित्रहीन एवं नास्तिक पोपों को अपदस्थ कर सकती है।

6. पोप मनुष्य है, अतः भूल करना उसके लिए अस्वाभाविक नहीं है। वह पापी हो सकता है।

7. धार्मिक विषयों में अन्तिम निर्णायक शक्ति सामान्य परिषद् की होनी चाहिए न कि पोप की।

8. पोप प्राकृतिक विधि की अवहेलना नहीं कर सकता क्योंकि प्राकृतिक विधि का स्थान उसके व्यक्तिगत कानूनों से ऊँचा है। प्राकृतिक विधि ही उसकी सत्ता का स्रोत है।

9. पोप भू-तल पर चर्च का प्रतिनिधि (Vicar) है, ईसा अथवा पीटर का नहीं। पोप के अभाव में विश्व का उद्धार हो सकता है लेकिन चर्च के अभाव में नहीं।

परिषदीय सिद्धान्त को अत्यन्त सगठित रूप में सेबाइन ने प्रस्तुत किया है। उन्हीं के शब्दों में—

परिषदीय सिद्धान्त का सार यह था कि चर्च का सम्पूर्ण निकाय, ईसाई धर्मावलम्बियों का सम्पूर्ण समुदाय अपनी विधि का स्वयं स्रोत है। पोप तथा अन्य धर्माचार्य उसके अग्र या सेवक हैं। चर्च का अस्तित्व देवी तथा प्राकृतिक विधि के कारण है। उसके शासक प्राकृतिक विधि के तो अधीन हैं ही, वे चर्च के अपने समूह अथवा जीवन की विधि के भी अधीन हैं। यह सही है कि उन्हें इस विधि की सीमाओं के भीतर रहना चाहिए। उनके ऊपर धर्म समूह के अन्य अग्रों का भी नियन्त्रण रहना चाहिए। चर्च को अपनी धर्माज्ञप्तियाँ, सलाह और अनुमोदन के लिए एक प्रतिनिधिक सभा के सामने पेश करनी चाहिए जिससे कि उन्हें चर्च स्वीकार कर सके। यदि वह ऐसा नहीं करता है और अपने पद के अधिकार से अधिक शक्तियाँ ग्रहण करता है तो उसे न्यायतः अपदस्थ किया जा सकता है। पदच्युति के आधार अस्पष्ट थे। सबसे प्रबल आधार और ऐसा आधार जिसे परिषदीय सिद्धान्त के समर्थक दुराग्रही पोप के ऊपर लागू करने का प्रयास करते, विधर्मिता का था। कुछ लेखकों का कहना था कि पोप को अन्य आधारों पर भी पदच्युत किया जा सकता है। इस बात को सब मानते थे कि सामान्य परिषद् (General Council) पोप को पदच्युत कर सकती है। लेकिन जॉन ऑफ़ पेरिस की

तरह कुछ लोग यह भी मानते थे कि कॉलेज ऑफ़ कॉर्डिनल्स (College of Cardinals) भी ऐसा कर सकता है। परिषदीय सिद्धान्तों के समर्थकों के लिए प्रादश शासन प्रणाली मध्य युग का संवैधानिक राजतन्त्र (Constitutional Monarchy) जिसके अन्तर्गत अनेक जागीरें हुमा करती थी, अथवा धार्मिक सम्प्रदायों का सगठन था। इन समस्त धार्मिक सगठनों के प्रतिनिधि एक परिषद् के लिए निर्वाचित होते थे। यह परिषद् सम्पूर्ण चर्च का प्रतिनिधित्व करती थी। यदि परिषदीय सिद्धान्त को व्यावहारिक शासन का रूप धारण करना था तो उसे या तो एक स्याई सामान्य परिषद् का रूप धारण करना पड़ता या कॉलेज ऑफ़ कॉर्डिनल्स को मध्य-युगीन ससद् के रूप में बदलना पड़ता। लेकिन, इनमें से कोई भी योजना व्यावहारिक नहीं थी।¹

मुख्य प्रश्न यह था कि अन्तिम निर्णय पोप के हाथ में है अथवा परिषद् के। मध्ययुगीन राजतन्त्र की भाँति परिषदीय सिद्धान्त का अनिवार्य विचार यह था कि चर्च अथवा समाज स्वायत्तशासी है उसकी शक्ति पूरे समाज में निहित है। लेकिन सम्पूर्ण निकाय का कोई राजनीतिक अस्तित्व नहीं था। वह अपने एक अथवा एक से अधिक अंगों द्वारा ही मुखरित हो सकता था। परिषदीय सिद्धान्त किसी एक अंग के पास अन्तिम निर्णय की शक्ति होने के विरुद्ध था। इस सिद्धान्त के अनुसार अन्तिम शक्ति सम्पूर्ण चर्च में निहित थी। उसके प्रत्येक अंग अथवा किसी अंग विशेष में नहीं। पोप परिषद् अथवा कॉलेज ऑफ़ कॉर्डिनल्स प्रादि सम्पूर्ण चर्च की सृष्टि थी, अतः इस अवस्था में उसके अगामी (Co-ordinate) थे। यदि वे अगामी नहीं थे, तब भी एक अंग की शक्ति दूसरे को स्पष्ट रूप से प्रदत्त नहीं थी, सबके पास दूसरों की तुलना में अन्तर्निहित शक्ति थी, यद्यपि सब अपनी शक्ति सम्पूर्ण समाज से प्राप्त करते थे।

सेबाइन के शब्दों में—“परिषदीय सिद्धान्त के प्रतिपादकों का विचार था कि वे परिषद् को चर्च शासन के एक ऐसे अभिन्न अंग के रूप में स्थापित करें जो पोप की स्वेच्छाचारी शक्ति के आधार पर उत्पन्न होने वाली गुराइयों को दूर कर सके। उनका व्यावहारिक उद्देश्य मध भेद जैसे दुष्परिणामों को, जो अनियन्त्रित शक्ति के कारण उत्पन्न हो गए थे, रोकना तथा दूर करना था। कुछ उग्रवादियों का तो यहाँ तक कहना था कि पोप सत्ता को परिषद् की सत्ता से निकाला हुमा माना जाए। लेकिन नियमतः वह समझते थे कि चर्च की शक्ति का पोप और परिषद् दोनों ही मिल कर प्रयोग करते हैं। उनका उद्देश्य कदापि यह नहीं था कि साधारण प्रयोजनों के लिए पोप के पद में निहित राजतन्त्रात्मक शक्ति को नष्ट कर दिया जाए, संक्षेप में उनका दृष्टिकोण सामन्ती विधि-वेत्ताओं की भाँति था। पोप के विरुद्ध कोई रिट (Writ) जारी नहीं की जा सकती थी, लेकिन असाधारण परिस्थितियों में पोप से यह कहा जा सकता था कि वह परिषद् के सम्मुख उपस्थित

1 सेबाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, धाण्ड 1, पृष्ठ 293-94.

हो। यदि पोप ऐसा न करता तो उसकी निन्दा भी की जा सकती थी। परिपद् पोप की शक्ति के दुरुपयोग को ठीक कर सकती थी। यह कुछ इस तरह था जैसे कि ब्रैक्टन (Bracton) के शब्दों में देश के प्रतिनिधि राजा से जवाबदेही कर सकते थे। परिपद् सम्पूर्ण चर्च की प्रतिनिधि सस्था थी। इस कारण चर्च के ग्रों में उसका सबसे ऊँचा स्थान था। किन्तु परिपद् के कार्य मुख्यतः नियामक थे। यह विचार नहीं था कि परिपद् उनका अतिक्रमण करे अथवा उनको अपना एजेन्ट बना ले। विचार कुनीनतन्त्र द्वारा नियन्त्रित ऐसे राजतन्त्र का था जिसमें सत्ता सम्पूर्ण चर्च में निहित रहती है और उसका प्रयोग उसके प्रतिनिधिक अंग समान रूप से करते हैं। प्रत्येक अंग का यह अधिकार और कर्तव्य था कि वह दूसरे अंगों को अपने स्थान पर रखे। लेकिन वह सभी अंग सम्पूर्ण मस्या की संगठनात्मक विधि (Organic Law) के अधीन थे।”¹

परिपदीय आन्दोलन के प्रादुर्भाव के कारण

(1) इस आन्दोलन का पहला प्रमुख कारण ईसाई चर्च की महान् फूट (Great Schism) था। सघर्ष-भेद अथवा फूट की यह स्थिति 1378 से 1417 ई. तक चर्च और पोपों की शक्ति एवं प्रतिष्ठा को निरन्तर क्षीण बनाती रही। 1378 ई. में पोप ग्रेगरी एकादश (Pope Gregory XI) के मरने पर रोमन जनता के विशेष दबाव से निर्वाचन करने वाले अधिकांश कार्डिनलो ने इटली निवासी बर्बन प्ले को पोप चुना। किन्तु फ्रांस ने इसे स्वीकार नहीं किया। फ्रेंच राजा फिलिप ने पोप ग्रेगरी एकादश के चुनाव को अवैध घोषित करते हुए फ्रांसीसी धर्माधिकारी को क्लीमेन्ट सप्तम् के नाम से पोप-पद पर नियुक्त करा लिया जो एविग्नोन में रहने लगा। इस तरह अब एक की जगह दो पोप हो गए—एक रोम में और दूसरा एविग्नोन में। दोनों ही अपने को वास्तविक और न्याय सम्मत पोप बताने लगे। प्रत्येक ने स्वयं को ईसा का प्रतिनिधि घोषित किया और प्रधान चर्च का होने के नाते उस प्रभुता का स्वामी होने का दावा किया जिसका उपभोग पोप ग्रेगरी सप्तम्, इन्नोसेन्ट तृतीय एवं इन्नोसेन्ट चतुर्थ जैसे शक्तिशाली पोपों ने किया था। दोनों ही पोपों ने परस्पर एक दूसरे को चर्च से बहिष्कृत किया। दोनों ने अपने पृथक्-पृथक् कार्डिनल बिशप एवं चर्च के अन्य अधिकारियों को नियुक्त किया। इस घटना से चर्च में गम्भीर फूट पड़ गई और सम्पूर्ण ईसाई समाज दो पक्षों में विभाजित हो गया। फ्रांस और उसके मित्र देश—स्काटलैण्ड, सेबाय, स्पेन, पुर्तगाल आदि एविग्नोन के पोप का समर्थन करने लगे। इटली एवं फ्रांस के शत्रु देश—जर्मन, इंग्लैण्ड, हंगरी, पोर्लैण्ड, स्वेडिन्नेवियन आदि देश रोम के पोप के समर्थक थे। इन परिस्थितियों में प्रतिद्वन्द्वी पोपों के दावों के औचित्य पर वाद-विवाद होने लगा और यह प्रश्न उठाया गया कि क्या कोई ऐसी उच्चतर लौकिक शक्ति है जो चर्च के विवादों को निपटा सके। इस दृष्टि से और चर्च में एकता स्थापित करने के लिए

दोनों पक्षों के कुछ काङ्ग्रेसों द्वारा इटली के पीसा (Pisa) नामक स्थान पर चर्च की एक परिपद बुलाई गई। इस परिपद ने दोनों पक्षों को घपदस्य करके उनकी जगह एक नए पोप का निर्वाचन करके फूट को समाप्त करना चाहा। किन्तु दोनों पक्षों ने हटने से इन्कार करते हुए नए पोप को स्वीकार नहीं किया। अतः परिपद के निर्णय का परिणाम यह हुआ कि दो की जगह तीन पोप हो गए और चर्च में विवाद पहले की अपेक्षा बहुत बढ़ गया। इन विवादों को हल करने के लिए चर्च की सामान्य परिपद के सिद्धान्त पर बल दिया जाने लगा तथा बाद में अनेक परिपदों को आमन्त्रित किया गया।

(2) परिपदीय आन्दोलन का दूसरा कारण यह था कि तत्कालीन पोपों और चर्च का भीषण नैतिक पतन हो चुका था। अतः स्वाभाविक था कि पादरियों और जनसाधारण में चर्च तथा पोप के विरुद्ध विक्षोभ की लहर दौड़ गई। उनकी बुराइयों को दूर करके सुधार के साधन के रूप में सामान्य परिपद के विचार को बल मिलने लगा। विलिफ (Wycliff) तथा हुस (Huss) ने चर्च की कमियाँ तथा पोपों के भ्रष्ट जीवन को जनता के सामने रखा। उनके लेखों ने एक प्रकार की क्रान्ति मचा दी।

(3) पोप की निरकुश शक्ति राजसत्ता और प्रभुसत्ता दोनों के समर्थकों के लिए ईसाई और गैर-ईसाई चर्च के अधिकारियों के लिए, सामान्य ईसाइयों के लिए- अर्थात् सभी के लिए भारी सिरदर्द बन चुकी थी। उसके निरकुश कार्यों पर चर्च में कोई प्रतिबन्ध नहीं था। उसका शब्द ईश्वरीय आदेश था वह स्वर्ग और नरक का दाना था। अतः ईसाई और गैर-ईसाई सभी पक्ष पोप के निरकुश अक्रुश से छुटकारा पाने और किसी आध्यात्मिक सस्था अथवा कम-से-कम किसी प्रतिनिधि सस्था के आश्रित होने को इच्छुक थे। पोप के निरकुश शक्ति-प्रयोग की प्रतिक्रिया ने परिपदीय आन्दोलन को सबल बनाया और इस आन्दोलन के संगठन में जनता की सहानुभूति मिली।

(4) पोप अपार सम्पत्ति का स्वामी था और उसका जीवन ऐश-आराम और विलास-वैभव का था। धर्मशास्त्र के अनुसार 1250 में पोप की आय यूरोप के लगभग सभी राजाओं की आय के योग से भी अधिक थी। चर्च की अपार सम्पत्ति को व्यय करने का अधिकार पोप को था और उस पर किसी भी प्रकार का नियन्त्रण घमं विरुद्ध तथा प्रभु ईसा की इच्छा के विरुद्ध समझा जाता था। बहुत से पक्ष पोप के इस विलासी जीवन से रुष्ट थे, अतः जब चर्च के सुधार का प्रश्न उठा तो पोप की सम्पत्ति के सही उपयोग की समस्या उठ खड़ी हुई।

(5) जॉन गर्सन, मार्सीलियो, विलियम ग्रॉफ मोकम, दॉरे वाइक्लिफ, हम प्रादि ने पोप और चर्च की अनैतिकताओं और अनियमितियों की निर्भीकतापूर्वक आलोचना की और कहा कि पोप भी एक मनुष्य ही है जिसमें कमियाँ तथा दुर्बलताओं का होना स्वाभाविक है। अतः उसकी शक्तियों पर समुचित नियन्त्रण लगाया जाना चाहिए और ऐसी व्यवस्था की जानी चाहिए कि वह यूरोप की राष्ट्रीय एकता में

बाधा न बन सके। यह विचार प्रस्तुत किया गया कि धर्म की एक सामान्य परिपद द्वारा ही पोप पर समुचित नियन्त्रण की स्थापना सम्भव है। इस परिपद में धार्मिक व्यक्ति और चर्चों का समुचित प्रतिनिधित्व होगा, फलस्वरूप, निरंकुश शासन की समाप्ति हो जाएगी। इस प्रकार के विचार परिपदीय अन्दोलन की पृष्ठभूमि देने और कालान्तर में यह सोचा जाने लगा कि परिपद का संगठन और चुनाव कैसे किया जाए।

(6) राष्ट्रीयता के वेग के साथ लोगों में चर्च के प्रति ग्रन्थ आस्था कम होने लगी और दूसरी ओर राजभक्ति की भावनाएँ बढ़ने लगी। राजसत्ता को चर्च के आन्तरिक मामलों में हस्तक्षेप करने का मौका मिला और एक बार जब धर्मसत्ता और राजसत्ता के बीच सन्तुलन बिगड़ा तो परिपदीय आन्दोलन को गति मिली। राजाओं ने इस आन्दोलन का सामयिक लाभ उठाने की नीति अपनाई।

(7) राजसत्ता में प्रतिनिधित्व की भावना का सम्मान बढ़ता गया। इंग्लैंड में पार्लियामेंट तथा फ्रांस में स्टेट्स जनरल के निर्माण से प्रतिनिधित्व की धारणा का प्रसार हुआ और सामन्तवादी शक्तियाँ सामूहिक प्रतिनिधित्व धारण करने लगी। जब राजसत्ता में प्रतिनिधित्व की भावना ने पैर जमाए तो धर्म-सत्ता भी इस भावना में झूटी न रह सकी। धार्मिक क्षेत्र में भी प्रतिनिधि सरकार बनाने के मुद्दा का स्वागत किया जाने लगा, क्योंकि इस मुद्दा में पोप की निरंकुशता को नियन्त्रित करने का एकमात्र प्रभावशाली उपाय निहित था। बिशपों और अन्य धर्माधिकारियों में यह विचार बल पकड़ता गया कि एक व्यक्ति विशेष अर्थात् पोप की अपेक्षा एक समूह में कम भूल और कम निरंकुशता की गुञ्जाइश है। इस विचार को अधिकाधिक स्वीकार किया जाने लगा कि सत्ता चाहे वह राजनीतिक हो या धार्मिक-सार्वजनिक है अतः किसी एक व्यक्ति द्वारा उसका अपहरण नहीं किया जा सकता।

(8) उत्तर मध्य-युग में यूनानी विचारधारा का प्रभाव परिलक्षित हुआ और यूनान का अस्तित्व यूरोप में पुनः जागृति का संदेश देने लगा। पोपवाद अस्तित्व के विकासवादी सिद्धान्त के अनुरूप नहीं था और न ही तार्किक बुद्धि के अनुरूप। जब ग्रन्थविश्वास और ग्रन्थ मान्यताओं की विवेक और बुद्धि से सीधी टक्कर होने लगी तो पोपवाद के विरुद्ध जबरदस्त आन्दोलन उठ खड़ा हुआ। इस प्रकार यूनानी चिन्तन के प्रभाव ने परिपदीय आन्दोलन को आधार-भूमि प्रदान की।

मार्सिलियो, विलियम आदि ने चर्च की सामान्य परिपद के सिद्धान्त का प्रतिपादन किसी व्यावहारिक समस्या को मुलभूतने के लिए नहीं बल्कि पोपशाही के सिद्धान्त का उत्तर देने के लिए किया था और इसलिए यह एक सार्वजनिक आन्दोलन का रूप ग्रहण नहीं कर सका था। किन्तु चर्च की महान् फूट, पोपों के विलासी जीवन, उनके निरंकुश शक्ति, प्रयोग आदि ने इसे एक सार्वजनिक आन्दोलन बना दिया।

परिपदीय आन्दोलन के उद्देश्य

उपर्युक्त विवरण से स्पष्ट है कि परिपदीय आन्दोलन के प्रमुख उद्देश्य अप्रतिष्ठित थे—

(1) चर्च की फूट को दूर करके उसमें एकता का संचार करना ।

(2) चर्च में व्याप्त भ्रष्टाचार को रोकना और उसका निवारण करना तथा चर्च की पूर्वकालीन प्रतिष्ठा को प्राप्त करना ।

(3) पोप की निरंकुशता को मिटाकर उसकी प्रभुता का स्थान चर्च की सामान्य परिषद् को देना और इस तरह चर्च-प्रशासन में एक नई व्यवस्था करना ।

(4) चर्च की अपार सम्पत्ति पर समुचित नियन्त्रण स्थापित करते हुए धार्मिक कार्यों के लिए उसके सदुपयोग की गारण्टी करना ।

सारांशतः परिपदीय आन्दोलन चर्च के नैतिक ह्रास को रोककर उसके पूर्वकालीन गौरव की पुनः स्थापना करना चाहता था ।

परिषदें

(The Councils)

अपने उद्देश्यों और सिद्धान्तों को व्यावहारिक रूप देने के लिए आन्दोलनकर्ताओं ने पीसा, कॉन्स्टेन्स तथा बेसिल की परिषदें बुलाई ।

(1) पीसा की परिषद् (The Council of Pisa)—1409 ई. में पीसा में बुलाई गई इस परिषद् को न तो सम्राट ने ही आमन्त्रित किया था और न ही पोप ने । केवल दोनों पक्षों के बहुत से कार्डिनल और बिशप पत्र-व्यवहार द्वारा पीसा में एकत्रित हो गए और इस सम्मेलन को उन्होंने चर्च की परिषद् घोषित कर दिया । परम्परा के अनुसार ऐसी धार्मिक सभाओं को तो पोप स्वयं आमन्त्रित करता था अथवा राजा द्वारा भी ये बुलाई जाती थी । पीसा की परिषद् की वैधानिकता को सिद्ध करते हुए जॉन गर्सन ने तर्क दिया कि चर्च की फूट का अन्त करने के लिए पोप इस प्रकार की परिषद् बुलाने में असफल रहा है, अतः आधाकालीन स्थिति में पोप द्वारा परिषद् बुलाए जाने के नियम को भंग करते हुए दूसरे तरीके से सामान्य परिषद् को समवेत करना वैधानिक है । जॉन गर्सन ने कहा कि इस प्रकार समवेत की गई परिषद् चर्च के विवाद को समाप्त करने के लिए सत्ता स्वयं प्राप्त कर सकती है ।¹

पीसा की परिषद् में 26 कार्डिनल, 4 पैट्रिआर्क, 12 आर्कबिशप, 80 बिशप तथा बड़ी संख्या में अन्य धर्माधिकारी और हगरी, नेपल्स, स्पेन, स्कैन्डिनेविया तथा स्कॉटलैण्ड को छोड़कर अन्य सभी यूरोपीय राज्यों के दूत एकत्र हुए । ग्रीस और रूस के रुढ़िवादी चर्च का इस परिषद् में कोई प्रतिनिधित्व नहीं था । परिषद् के सामने प्रमुखतम समस्या पोप की स्थिति की थी क्योंकि इस समय यूरोप में दो पोप थे—प्रथम, रोम में और द्वितीय, एविनोन में । परिषद् ने सर्वप्रथम तो स्वयं को ईसाई सभ की सर्वोच्च वैधानिक शक्ति घोषित किया और तत्पश्चात् दोनों प्रतिद्वन्दी पोपों बनेडिक्ट और जेगरी को परिषद् के सामने उपस्थित होने का सन्देश भेजा । जब दोनों पोप उपस्थित नहीं हुए तो परिषद् ने उन्हें अपदस्थ करके उनके स्थान पर

मिलान के काउन्सिल को पोप निर्वाचित किया तथा उसे पोप एलेक्जेंडर पचम् का नाम दिया। परिपद् ने निर्णय किया कि 1412 के पूर्व ही यह नया पोप सामान्य परिपद् का सम्मेलन आयोजित करे।

पोसा की परिपद् चर्च की फूट शान्त करने के लिए आयोजित हुई थी, पर परिणाम उलटा निकला। चूंकि दोनों पोपों ने स्वेच्छापूर्वक हटने से इन्कार कर दिया और उधर परिपद् ने एक नया पोप चुन लिया, अतः अब दो के स्थान पर तीन पोप हो गए और ईसाई सभ में तीन गुट बन गए। परिपद् के निर्णयों ने स्थिति को और भी अधिक उलझा दिया। पोप एलेक्जेंडर पचम् की 1410 में मृत्यु हो गई और उसके उत्तराधिकारी जॉन तेईसवें ने परिपद् की बैठक आमन्त्रित करने में जान-बूझकर टालमटोल की।

(2) कॉन्स्टेन्स की परिपद् (The Council of Constance)—परिपदीय सिद्धान्त यूरोप में व्यापक समर्थन प्राप्त कर चुका था, अतः इसके एक बहुत ही प्रभावशाली प्रतिपादक जॉन गर्सन (John Gerson) ने समस्या के समाधानार्थ एक दूसरी एवं अधिक प्रतिनिधि परिपद् बुलाने पर बल दिया। परिणामतः कॉन्स्टेन्स सम्राट सिगिस्मण्ड (Sigismund) द्वारा आमन्त्रित की गई। इसके आमन्त्रित करने में पोप जॉन तेईसवें की भी सलाह थी। परिपद् की कार्यवाही सन् 1414 से लेकर 1418 तक चलती रही। इसमें न केवल विद्वान् एवं उच्च कोटि के पादरी उपस्थित थे बल्कि साधारण पादरियों के प्रतिनिधि भी भाग लेने आए थे; राजाओं के प्रतिनिधि भी मौजूद थे। इस परिपद् को आमन्त्रित करने के प्रमुख उद्देश्य ये थे—

(1) पोप से सम्बन्धित चर्च के विच्छेद का अन्त करना, (2) धर्महीनता को समाप्त करना, एवं (3) चर्च में सुधार करना।

कॉन्स्टेन्स परिपद् में लगभग 5,000 प्रतिनिधि एकत्र हुए जिनमें तीनों पोपों के प्रतिनिधि, 29 काउन्सिल, 22 आर्कबिशप, 150 बिशप, 100 मटाघीश, 300 धर्मशास्त्री, 26 राजा, 140 कुलीन जमींदार और 26 विश्वविद्यालयों के प्रतिनिधि तथा 4,000 पुरोहित थे। पोप जॉन इस परिपद् में अपने दल के साथ आया था किन्तु अपने अपराधों और दुर्गुणों की पोल खोले जाने के भय से वह बेश बल कर भाग, 1415 में भाग खड़ा हुआ। उसने यह घोषणा की कि उसे मारने की धमकी देकर यह परिपद् बुलाई गई है, वह इसे स्वीकार नहीं कर सकता।

फूट को समाप्त करने के लिए परिपद् को पोपशाही पर अपनी प्रभुता मनवाना आवश्यक थी। इसलिए परिपद्वादियों के सम्पूर्ण प्रयत्नों का ध्येय यह सिद्ध करना ही गया कि धर्म शक्ति की प्रभुता का स्वामी पोप नहीं बल्कि सामान्य परिपद् ही क्योंकि बही समस्त ईसाइयों की सच्ची परिपद् थी। अन्त में धार वाद-विवाद के बाद 1415 ई. में वह विख्यात प्रत्यादेश जारी किया गया जिसे डॉक्टर फिगिस ने 'विश्व के इतिहास में सबसे अधिक क्रान्तिकारी अधिकृत दस्तावेज' कहकर पुकारा है। इस प्राज्ञपत्र में निम्नलिखित सिद्धान्त प्रकट किया गया—

“यह परिपद् कैथोलिक चर्च की महासभा है। इसे अपनी शक्ति सीधे ईसा से प्राप्त हुई है। प्रत्येक व्यक्ति चाहे जमका पट और श्रेणी क्ल भी हो पोप तक

धर्म, संघ-भेद के निवारण और चर्च के सुधारों के सम्बन्ध में उसके आदेशों को मानने के लिए बाध्य है।"

स्पष्ट है कि आध्यात्मिक क्षेत्र में परिपद् को पोप से उच्चतर माना गया और यह सिद्ध किया गया कि चर्च का एक कार्यपालक प्रधान होने के नाते पोप समाज का एक अधिकृत अधिकर्ता मात्र था, उसका प्रभुत्वपूर्ण स्वामी नहीं है। ईसा के इन शब्दों से, 'जहाँ दो या तीन मेरे नाम में एकत्रित होते हैं, तो मैं भी उसके बीच में होता हूँ', यह अभिप्राय लिया गया कि परिपद् पोप की अपेक्षा उच्चतर है। अतः पोप को परिपद् के अनुशासन में रहना चाहिए। इसके साथ ही अक्टूबर, 1417 ई. में परिपद् ने एक अन्य प्रत्यादेश जारी किया जिसका उद्देश्य यह था कि परिपद् की बैठक नियमित रूप से प्रत्येक 10वें वर्ष होनी चाहिए और पोप को उसके स्थान तथा स्थान परिवर्तन का अधिकार नहीं होना चाहिए। यदि यह प्रत्यादेश कार्यान्वित किया गया होता तो चर्च में एक सांविधानिक शासन की स्थापना हो जाती और पोप पर परिपद् का नियमित नियन्त्रण हो जाता।

1415 ई. के अपने प्रत्यादेश के बाद चर्च की फूट को समाप्त करने के लिए परिपद् ने पोप जॉन तेईसवें को त्यागपत्र देने का आदेश दिया। जब कोई उत्तर नहीं मिला तो 54 दोष लगाकर उसे 29 मई, 1415 को अपदस्थ कर दिया गया। इस तरह अब यूरोप में दो पोप रह गए। बाद में ग्रेगरी ने इस शर्त पर अपना त्यागपत्र देना स्वीकार किया कि उसे पोप के रूप में इस परिपद् को पुनः आमन्त्रित करने का अधिकार दिया जाए। 4 जुलाई, 1415 को इस तरह आमन्त्रित की गई परिपद् ने उसके त्यागपत्र को स्वीकार कर लिया। जब तीसरा पोप बेनेडिक्ट स्वच्छा से अपदस्थ होने को राजी नहीं हुआ तो 26 जुलाई, 1417 को परिपद् द्वारा उसे पदच्युत कर दिया गया। अब परिपद् ने मार्टिन पचमू नामक पोप का निर्वाचन किया। इस तरह यूरोप में पुनः एक बंध पोप पदासीन हुआ। चर्च की महान् फूट का अन्त होते ही कान्स्टेन्स की परिपद् का भी अन्त हो गया।

यद्यपि यह परिपद् चर्च की एकता को पुनः स्थापित करने में सफल हुई किंतु चर्च के सुधार-विषयक अपने उद्देश्य को प्राप्त नहीं कर सकी। इसका प्रमुख कारण यह था कि चर्च-शासन में आमूल-चूल परिवर्तन करने एवं पोप की प्रभुता को समाप्त करने के प्रश्न पर सामान्य एकता का अभाव था। परिपद् में सब विषयों पर बोट व्यक्तिगत नहीं दिए जाते थे, बल्कि फ्रेंच, इटालियन, इंग्लिश और जर्मन—इन चार राष्ट्रीय वर्गों के आधार पर दिए जाते थे। नव-निर्वाचित पोप मार्टिन पचमू ने एक कुशल राजनीतिक खिलाड़ी की तरह इन राष्ट्रों के मतभेदों का पूरा लाभ उठाया, उसने इन्हें आपस में लड़वा कर कोई सर्वसम्मत निर्णय नहीं होने दिया। उसने सभी के साथ अलग-अलग सन्धि और समझौते कर लिए तथा परिपद् द्वारा प्रस्तावित सुधारों को प्रभाव-शून्य बना दिया। अन्ततः 2 अप्रैल, 1418 ई. को सुधार के जटिल प्रश्न का बिना हल किए ही कान्स्टेन्स परिपद् भंग हो गई। पोप यथापूर्व चर्च का शासन चलाते रहे और पहले के दोष ज्यों के त्यों बने रहे। फिर भी परिपद्

का राजनीतिक चिन्तन पर अवश्य ही काफी प्रभाव पड़ा। इस परिपद् ने पहली बार विशुद्ध राजनीति के सध्यों को बड़े पैमाने पर प्रदर्शित किया। इस परिपद् द्वारा बंधानिक शासन के विचार यूरोप द्वारा स्वीकृत हुए। इसके द्वारा राजनीति-शास्त्र में ऐसी पद्धति का प्रतिपादन हुआ जिसने राजाओं के अधिकारों की रक्षा करते हुए जनता को उसकी स्वतन्त्रताएँ प्रदान करा दी।.....इसने भावी पीढ़ियों के बंधानिक सुधारों का मार्ग प्रशस्त किया।”

(3) बेसिल की परिपद् (The Council of Basel)—कॉन्स्टेन्स की परिपद् के निर्णय तथा राजाओं एवं जनता का दबाव पड़ने पर पोप मार्टिन पंचम ने पबिया (Pavia) में तीसरी परिपद् की बैठक बुलाई। यहाँ महामारी फैली हुई थी, अतः परिपद् की पहली बैठक सीना (Siena) में हुई। सम्मेलन को अनिश्चित काल के लिए स्थगित करने के पोप के प्रयत्नों को अस्वीकार करते हुए प्रतिनिधियों द्वारा यह तय किया गया कि परिपद् का अगला अधिवेशन बेसिल में होगा। सन् 1431 में बेसिल की परिपद् का अधिवेशन शुरू हुआ। इस समय मार्टिन पंचम के स्थान पर यूजीन चतुर्थ (Eugene IV) पोप के पद पर आसीन था। परिपद् की बैठक में भाग लेने के लिए केवल 15 प्रिलेट (Prilate) आए। अतः परिपद् के नभाषति सिसरोनी ने उसे स्थगित करना चाहा। किन्तु परिपद् तैयार नहीं हुई। परिपद् द्वारा पोप को यह धमकी दी गई कि तीन माह के अन्दर परिपद् के समक्ष उसके उपस्थित न होने पर ईसाई सभ को चलाने के लिए अन्य व्यवस्था की जाएगी। अन्त में पोप की उपस्थित होना ही पड़ा, यद्यपि उसने यह स्वीकार करने से इन्कार कर दिया कि परिपद् का स्थान उससे श्रेष्ठ था।

बेसिल की परिपद् गिरती-पड़ती लगभग 17 वर्ष अर्थात् सन् 1448 ई. तक चलती रही। 1432 ई. में इस परिपद् द्वारा कॉन्स्टेन्स परिपद् की मार्च, 1415 ई. वाली आज्ञापति को फिर से निकाला गया और यह घोषित किया गया कि परिपद् को अपनी शक्ति सीधे ईसा से प्राप्त हुई है, अतः पोप एवं अन्य प्रत्येक व्यक्ति उसके आदेशों को मानने के लिए बाध्य हैं। यह काफी उग्र कार्यवाही थी। कुछ समय के लिए ऐसा दिखाई दिया कि परिपद् चर्च में बंधानिक शासन लाने में सफल होगी, किन्तु अन्त में इसे विफलता ही प्राप्त हुई।

बेसिल की परिपद् ने पोप के अधिकारों को सीमित करने के प्रश्न पर विचार किया। इस पर सिसरोनी तथा निकोलस ऑफ क्यूसा इससे अलग हो गए। उधर पोप ने अपने सरदारों के लिए यूरोप के राजाओं से अपील की। इस समय पोप के पास पूर्वी चर्चों के प्रतिनिधियों का पत्र आया कि सम्मेलन ऐसे स्थान पर किया जाए जहाँ पूर्वी ईसाई के लोग सुगमतापूर्वक पहुँच सकें। इस प्रश्न पर मतभेद हो गया और पोप ने फ्लपसखको का माय देकर सम्मेलन का स्थान बदल कर फरेरा (Ferrara) कर दिया। 1236 ई. में फरेरा में जो दूसरा अधिवेशन बुलाया

गया उसमें पूर्वी और पश्चिमी चर्चों का संयुक्तिकरण कर दिया गया। साथ ही सम्मेलन में बहुमत द्वारा किसी प्रस्ताव को पाम करने का निश्चय भी किया गया। इसमें सम्मेलन को तीन वर्गों में बाँटा गया। एक वर्ग में राजमत्ता तथा विद्वानों के प्रतिनिधि रखे गए। दूसरे में विशप, ग्रॉस विसप एव कार्डिनल तथा तीसरे में पिलेट एव एबट रखे गए। यदि दो वर्ग किसी बान को स्वीकार कर लेते तो वह परिपद् का निर्णय माना जाता था। तीनों वर्गों के सम्मुख अलग-अलग माँग रखने की प्रया को अपनाया गया। 1439 ई. में परिपद् ने पोप को धर्महीनता के आरोप पर पदच्युत कर दिया और नए पोप का निर्वाचन किया जिसे यूरोप के राजाओं ने स्वीकार नहीं किया। अन्ततः परिपद् अनै-शनैः विघटित हो गई। पोप की स्थिति ज्यों की त्यों शक्तिशाली बनी रही और परिपदीय आन्दोलन का अन्त हो गया।

आन्दोलन की असफलता

(The Failure of the Movement)

लगभग 50 वर्ष तक चलने वाला परिपदीय आन्दोलन मुख्यतः निम्नलिखित कारणों से असफल हुआ—

(1) आन्दोलन का मुकाबला पोपशाही से था, अतः यह आवश्यक था कि इस आन्दोलन के नेता पोपशाही के नेताओं की तुलना में सक्षम, तर्कशील, व्यावहारिक एव कुशल होते, किन्तु ऐसा न होने से यह आन्दोलन शनै-शनैः क्षीण पड़ता गया।

(2) बेसिल की परिपद् ने यह सिद्ध कर दिया कि वह चर्च का प्रबन्ध करने में अक्षम थी। वह राष्ट्रीय प्रतिस्पर्धा और द्वेष का शिकार बन गई। इस तरह वह अधिकारियों के सबल हितों पर सफलतापूर्वक आक्रमण नहीं कर सकी। पोप 'फूट डालो और शासन करो' के सिद्धान्त से लाभ उठाता रहा।

(3) परिपदीय आन्दोलन सैद्धान्तिक अधिक था, अतः इसे सर्वसाधारण का आवश्यक सहयोग नहीं मिल सका। ग्राम जनता ने इसे आन्दोलन के रूप में ग्रहण नहीं किया।

(4) परिपदीय आन्दोलन ऐसे चर्च का सविधान बनाना चाहता था जो सम्पूर्ण यूरोप में फैला हुआ था। समस्त यूरोप के लिए चर्च का सविधान केवल अन्तर्राष्ट्रीय सहयोग तथा मेल-मिलाप से ही तैयार किया जा सकता था। उमके लिए ऐसे वातावरण की आवश्यकता थी जिसमें शान्ति, सहमति और सामञ्जस्य हो। लेकिन उस समय राष्ट्रवादी एव स्थानीय भावनाओं का जोर था। चर्च की परिपदों, विभेपकर कॉन्सटेन्स की परिपद् का वातावरण उग्र रूप से राष्ट्रीय था। राष्ट्रीय भावनाओं के कारण चर्च की परिपद् पारस्परिक सहयोग से कार्य नहीं कर सकी। परिपदीय आन्दोलन चर्च का सगठन सघात्मक आधार पर चर्चों के विभिन्न वर्गों को अलग राष्ट्रीय मान्यता प्रदान करके करना चाहता था। राष्ट्रीयता की ये भावनाएँ सामूहिक कार्यवाही में बड़ी बाधक थीं।

(5) परिपदीय आन्दोलन का उद्देश्य चर्च को संघात्मक आधार पर संगठित करना था, परन्तु पोप के पद की समाप्त किए बिना इसमें सफलता मिलना

सम्भव न था। पोप को यह आन्दोलन गद्दी से हटा नहीं सका और वह धर्माधिकारियों से मिलकर आन्दोलन की शक्ति को तोड़ता रहा जिसने अन्ततः परिपदीय आन्दोलन की ही समाप्ति कर दी।

(6) आन्दोलन का मुख्य उद्देश्य पोप की स्थिति की व्याख्या करना था। जैसे ही यह कार्य समाप्त हो गया, वैसे ही आन्दोलन के नेताओं की रुचि भी समाप्त हो गई। इङ्ग्लैण्ड और फ्रांस इस अन्तर्राष्ट्रीय प्रश्न को छोड़कर अपनी राष्ट्रीय समस्याओं में लग गए। यूरोप में अन्य राज्यों के सामने भी उस समय अनेक गम्भीर समस्याएँ थी जिन्हें वे पहले सुलझाना चाहते थे।

(7) प्रो. कुक का विश्वास है कि परिपदीय आन्दोलन के नेताओं के फूंक-फूंक कर कदम रखने और उनकी नम्रवादिता का भी इस आन्दोलन की विफलता में बड़ा हाथ रहा। उनकी अत्यधिक नम्रता ने उन्हें रूढ़िवादी बना दिया।

(8) परिपदीय आन्दोलन के समर्थकों ने किसी मौलिकता का परिचय नहीं दिया। उनके विचार मार्सीलियो और विलियम के चुराए हुए थे। परिणामतः आन्दोलनकर्त्ताओं के विचार प्रभाव और दृष्टिकोण की व्यापकता नहीं ला सके।

(9) बेसिल की परिपद के भंग होने के बाद परिपदीय आन्दोलन का महान् नेता निकोलस पोप से मिल गया और तब फ्रांस को छोड़कर अन्य राज्यों के शासकों ने पोप से सन्धि कर लेना ही ध्येयस्कर समझा। इस कारण उन्हें कुछ रियायतें मिलीं और बदले में उन्होंने पोप की निरकुशता का विरोध करना छोड़ दिया।

(10) यह आन्दोलन एक विकेन्द्रित सभ के पक्ष में था जबकि पोप समस्त शक्ति को चर्च में केन्द्रित करके निरंकुशतन्त्र स्थापित करना चाहता था। इस आन्दोलन ने पोप के स्थान को जीवित रखा। एक बार जब आन्दोलन ने उसके अस्तित्व को स्वीकार कर लिया तो पोप के पीछे स्थित रोम की अगठित नीकरशाही ने आन्दोलन के उन तमाम प्रयत्नों को विफल कर दिया जिनके द्वारा वह पोप की सत्ता को कम करना चाहता था। सघर्ष में पोप की विजय हुई जिसका अर्थ था परिपदीय आन्दोलन की मृत्यु तथा निरकुशता, केन्द्रीयवाद एवं नीकरशाही की जीत।

(11) अन्त में, पोप की शक्ति की परम्परा उड़ी गहरी और बूढ़ थी। परिपदीय आन्दोलन की परिपदें केवल यदा-कदा ही समवेत होती थीं जबकि पोप सदैव मौजूद रहता था। परिपदों में कार्य और नीति की कोई एकता नहीं थी, जबकि पोप एक था और परिपदों के बनाए हुए नियमों को क्रियान्वित करने में उसके पास स्व-विवेक की महान् शक्ति थी।

आन्दोलन का महत्त्व

(The Importance of the Movement)

यद्यपि परिपदीय आन्दोलन पोप की निरकुशता का दमन करने और वैधानिक शासन की स्थापना करने में सफल न हो सका, तथापि वह पूर्ण रूप से निष्फल नहीं रहा। यह आन्दोलन निरकुशवाद व सविधानवाद के मध्य ऐसा प्रथम शस्त्र

मिड्ड हुआ जिसने भविष्य में ऐसे विचारों को जन्म दिया जिनका निरकुश राजा और जतता के मध्यवर्ती संघर्ष में सफल प्रयोग किया गया। सेवाइन के शब्दों में, "चर्च के विवाद ने ही सबसे पहले निरकुश एवं सांविधानिक सरकार के मध्य निर्णय होने वाले प्रश्न की रूपरेखा निर्धारित की, एवं उस विचार-दर्शन का प्रसार किया जो निरकुशवाद के विरुद्ध प्रमुख शस्त्र बना। प्रभु के देवी अधिकार एवं समाज की प्रभुसत्ता—दोनों ही लौकिक शासन को प्राप्त हुई।"¹

ग्रान्दोलन ने यूरोप में सुधारवादी ग्रान्दोलन का सूत्रपात कर दिया। इसने स्पष्ट कर दिया कि कोई भी व्यक्ति समाज का हित किए बिना अपने पद पर नहीं रह सकता, चाहे वह राजसत्ता का अधिकारी हो या धर्म-सत्ता का। ग्रान्दोलन ने जनता को सारी सत्ता का अन्तिम स्रोत माना और निरकुश सत्ता के विद्रोह एवं निरकुश शासन की पदच्युति को बंध ठहराया। सन् 1688 ई. की ग्रेट-ब्रिटेन की गौरवपूर्ण क्रान्ति एवं 1789 ई. की फ्रेंच राज्य-क्रान्ति के बीच इस ग्रान्दोलन में निहित थे। इस ग्रान्दोलन ने यह भी बता दिया कि ईश्वर का प्रत्यक्ष रूप समाज में निहित है।

परिपदीय ग्रान्दोलन पोप को अपने अधीन नहीं कर सका किन्तु इसने यह प्रमाणित कर दिया कि चर्च पोप से ऊँचा है तथा चर्च का प्रशासन पोप के द्वारा न होकर सभा द्वारा होना चाहिए। इस ग्रान्दोलन ने चर्च के लिए एक प्रतिनिधित्वपूर्ण शासन की माँग की। यद्यपि ग्रान्दोलन के अन्त में पोप की विजय हुई किन्तु भविष्य के लिए पोप सावधान हो गए। वे समझ गए कि उन्हें अपनी शक्ति का प्रयोग इस तरह नहीं करना चाहिए जिससे चर्च का अहित हो। ग्रान्दोलन का एक दूरगामी परिणाम यह हुआ कि पोप की विधायिकी शक्ति शून्य-शून्य समाप्त हो गई और उसका मुख्य कार्य शासन का प्रबन्ध करना मात्र रह गया।

परिपदीय ग्रान्दोलन द्वारा धर्म के राष्ट्रीयकरण के लिए पृष्ठभूमि तैयार हुई जिसका प्रथम सूत्रपात इंग्लैण्ड में हुआ। अब राष्ट्रीय चर्चों का विकास प्रारम्भ हुआ। इंग्लैण्ड, जर्मनी, स्विट्जरलैण्ड, हॉलैण्ड आदि में स्थापित होने वाले राष्ट्रीय चर्चों की स्थापना से राष्ट्रीयता की प्रवृत्ति पुष्ट हुई।

ग्रान्दोलन की विफलता ने धर्म-सुधार ग्रान्दोलन के जन्म में सहयोग दिया। चर्च की बुराइयों का मशौघन करने में इसके असफल रहने से ही धर्म-सुधार ग्रान्दोलन ने बल पकड़ा और 16वीं शताब्दी में लूथर तथा कैल्विन का आविर्भाव हुआ।

परिपदीय ग्रान्दोलन ने राज्य सम्बन्धी अनेक समस्याओं को अपने आधुनिक रूप में उठाया। इसने यह विचार दिया कि कानून का तत्त्व सहमति है। इसने बतलाया कि "समस्त शक्ति एक धरोहर है, सरकारी शक्ति अपने उद्देश्य से सीमित है, एवं आवश्यकता परिवर्तन का सर्वत्र एक उचित आधार है।" परिपदीय ग्रान्दोलन ने प्राकृतिक अधिकारों की मान्यता पर बल दिया और इसी मान्यता पर लोक-

कल्याण का मिद्धान्त निर्भर करता है। आन्दोलन में इस बात पर जोर दिया गया कि धर्मसत्ता अथवा राजसत्ता के कार्य किसी अपरिवर्तनीय दैवी मिद्धान्त पर आधारित नहीं हैं अपितु मानव कल्याण के लिए हैं और अनुभव और विवेक के आधार पर उनमें मशौघन तथा परिवर्तन किए जा सकते हैं। इस प्रकार के विचारों में लोक कल्याणकारी सिद्धान्त को बल मिला।

परिपटीय आन्दोलन के ग्रन्थ के साथ-साथ मध्यकाल का भी ग्रन्थ हुआ और इसके बाद दूसरा युग आरम्भ हुआ। यह आन्दोलन वास्तव में जितना धार्मिक आन्दोलन नहीं था उतना राजनीतिक था। इस आन्दोलन में राजनीतिक हितों की टक्कर अधिक हुई, प्रायः सभी ने धर्म के नाम पर राजनीति का खेल खेला और उसी की अन्त में विजय हुई। चाहे यह राजनीति पोप की रही अथवा उसके विरोधी पक्ष की। 'धर्म पर राजनीति की विजय' को हम परिपटीय आन्दोलन का एक महत्वपूर्ण परिणाम मान सकते हैं जिसमें मध्य युग के सम्पूर्ण चिन्तन और व्यवहार का नई दिशा में मोड़ दिया।

परिपटीय आन्दोलन के प्रमुख विचारक (Main Thinkers of the Movement)

जॉन वाइक्लिफ (John Wycliff)

इंग्लैण्ड में यॉर्कशायर जिले में उत्पन्न जॉन वाइक्लिफ (1320-1384) बचपन से ही धार्मिक प्रवृत्ति का था। अपनी योग्यता और अपने शास्त्रीय ज्ञान से उसने विश्वविद्यालय के अधिकारियों की प्रभावित किया और उसे प्राध्यापक नियुक्त कर दिया गया। धार्मिक अध्ययन के माध्यम से जॉन वाइक्लिफ का पोपपत्न से विश्वास उठता गया। उसने पोप का विरोध करना आरम्भ किया और फलस्वरूप 1382 में उसे धर्म-बहिष्कृत कर दिया गया। वाइक्लिफ की समस्त रचनाएँ ग्राम में भ्रोक दी गईं। इस धक्के को वाइक्लिफ बर्दाश्त न कर सका और 1384 में लकवे से उसकी मृत्यु हो गई। वाइक्लिफ के विचारों को 'वाइक्लिफ सोसाइटी' ने सवलित किया जिनमें ये रचनाएँ विशेष प्रसिद्ध हैं—

- (1) डी डोमिनियो (De Dominio)
- (2) डी सिविली डोमिनियो (De Civili Dominio)
- (3) डी आफिसियो रेजिस (De Officio Regis)

वाइक्लिफ धार्मिक क्रान्ति का पोषक था। उसे परिपटीय आन्दोलन का मार्टिन लूथर और मार्टिन लूथर को सुधारवादी आन्दोलन का वाइक्लिफ कहा जा सकता है। वाइक्लिफ की चिन्तनधारा और सुधारवादी नेताओं की चिन्तनधारा में कोई मौलिक अन्तर नहीं था। दोनों में किसी ने भी बाइबिल के विरुद्ध अपने अस्तित्व का दावा नहीं किया। जॉन वाइक्लिफ चाहता था कि चर्च में व्याप्त भ्रष्टाचार समाप्त हो और चर्च पोपपत्न के पड़वन्त्र से मुक्त हो। उसकी इच्छा थी कि लोग धर्म में प्रारम्भिक विषयों की ओर लौट आएँ तथा चर्च में प्रवेश कर गए नई सिद्धान्तों का जनाजा निकाल दिया जाए। उसने यह भी अनुभव किया कि

एक नवीन समाज का निर्माण और एक नई व्यवस्था की स्थापना राष्ट्रीय सत्ता द्वारा ही सम्भव है। पोपतन्त्र और राज्य के बीच अपनी-अपनी शक्तियों की उत्पत्ति स्रोत आदि के बारे में सघर्ष अनावश्यक, असामयिक और तर्कहीन हैं।

वाइकिनग ने राजनीतिक और आध्यात्मिक परिवर्तनों को सम्भव बनाने की दृष्टि से एक नए सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। राजनीतिक सिद्धान्त के क्षेत्र में उसने 'आधिपत्य के सिद्धान्त' का प्रतिपादन किया जिसमें उसने सामन्ती व्यवस्था के नमूने पर आधारित एक आदर्श राजनीतिक योजना प्रस्तावित की। उसने कहा कि आधिपत्य और सेवा मनुष्य को ईश्वर से जोड़ने वाली जड़ी के दो सिने हैं। ईश्वर का आधिपत्य सर्वोपरि है जिसका प्रयोग उसके द्वारा स्वयं प्रत्यक्ष रूप से किया जाता है। वाइकिनग ने अपने सिद्धान्त में एक पुरोहित और साधारण व्यक्ति को ईश्वर की दृष्टि में एक जंसा स्थान प्रदान किया। उसने ईश्वर को चर्च और राज्य दोनों का सर्वोपरि और प्रत्यक्ष स्वामी बतलाते हुए कहा कि सभी प्रकार की सत्ताएँ ईश्वर से प्राप्त होती हैं। पोप और राजा दोनों का कर्तव्य है कि वे ईश्वर के प्रति समान रूप में श्रद्धा रखें। सामन्ती सिद्धान्त के अनुसार शक्ति एक धरोहर है और पोप तथा राजा दोनों को यह मानकर चलना चाहिए कि वे उसी ईश्वर के प्रति उत्तरदायी हैं। भूतल पर कोई सत्ता अन्तिम नहीं है क्योंकि सत्ताओं का स्रोत तो वह ईश्वर है।

इस विचार से कि चर्च और राज्य दोनों की मीध ईश्वर ने सत्ता प्रदान की है, वाइकिनग ने पोप की सर्वोपरि सत्ता के सिद्धान्त का विरोध किया और कहा कि पोप तथा चर्च के अधिकारियों को राजनीतिक सत्ता का प्रयोग करने का कोई अधिकार नहीं है। प्रत्येक सत्ता अपने क्षेत्र में स्वतन्त्र है और किसी को भी दूसरे के कार्यों में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। चर्च आध्यात्मिक प्रतिष्ठान है, अतः उसे बाह्य जगत् के कार्यों में भाग नहीं लेना चाहिए। वाइकिनग के इस विचार ने इंग्लैण्ड तथा अन्य देशों में पोपतन्त्र के विरुद्ध राजसत्ता की शक्ति सजल बनाने में बड़ी सहायता दी। वाइकिनग ने यह भी कहा कि राजसत्ता भी ईश्वरीय सत्ता का ही अंग है अतः यह परिय है और यदि लोग धर्मानुकूल आचरण करते हैं तो राजसत्ता सुख और शान्ति की स्थापना करने वाली है। मनुष्य पापी है और राज्य उसके लिए मुक्ति का मार्ग प्रशस्त करने वाला साधन है। जो ईश्वर में आस्था रखता है उसके लिए राजसत्ता कभी बाधक नहीं हो सकती और यदि बाधक होती है तो यह मानना चाहिए कि वह राज्य नहीं है और इस स्थिति में उसे सही रूप में राज्य बनाने का प्रयत्न करना उचित है। प्रत्येक सत्ताधारी ईश्वर का प्रतिनिधि है, अतः सत्ता का प्रयोग मानव-कल्याण के लिए ही किया जा सकता है। वाइकिनग ने जिस प्रकार पोप की निरकुशता का विरोध किया उसी प्रकार अत्याचारी राजसत्ता के विरुद्ध भी अपने विचार व्यक्त किए। उसने कहा कि किसी भी निरकुश अथवा स्वेच्छाचारी शासक या पदाधिकारियों को लोक-कल्याण के विरुद्ध राजसत्ता के प्रयोग का अधिकार नहीं है और यदि वह ऐसा करता है तो उसे निष्कासित करना धर्मानुकूल

जॉन गर्सन पोप को एक धर्माधिकारी मानते हुए उसके अधिकार क्षेत्र को परिपद द्वारा निर्मित कानूनों से सीमित करना चाहता था। उसकी मान्यता थी कि पोप कानूनों में किसी प्रकार का परिवर्तन, संशोधन अथवा परिवर्द्धन कर सकता था। पोप की शक्ति को परिपद के अन्तर्गत सीमित करते हुए भी उसने इस सम्बन्ध में उदारता से काम लिया था। उसने चर्च की सर्वोत्तम शक्ति परिपद को दी और माय ही पोप की परम्परागत शक्ति पर कोई विशेष आघात भी नहीं पहुँचाया। पोप पूर्ववत् शासन का मुख्य अधिकारी बना रहा और महत्वपूर्ण विषयों में विशाल विवेकात्मक शक्तियाँ भी उसके हाथ में बनीं रहीं।

गर्सन के अनुसार राज्य के हित में सम्राट की शक्ति का भी विरोध किया जा सकता था। उसका यह भी कथन था कि लौकिक शासक किसी भी समय चर्च की सामान्य परिपद को बुना सकता था जो पोप के बारे में निर्णय दे सकती थी और प्राकृतिक व ईश्वरीय नियमों के भंग करने पर उसे पदच्युत कर सकती थी। वह पोप और सम्राट के अधिकारों का निश्चित सीमाओं के भीतर रखना चाहता था और साथ ही जनता की स्वतन्त्रता को भी बनाए रखना चाहता था।

जॉन गर्सन का, परिपदीय आन्दोलन के प्रमुख नेता के रूप में, कॉन्स्टेंस की परिपद पर बड़ा प्रभाव था। इस परिपद की भाषणियों में प्रतिपादित गर्सन के विचारों ने समस्त यूरोप में भाविधानिक सरकार के सिद्धान्त का प्रचार किया और परवर्ती सुधारकों के लिए मार्ग तैयार किया।

निकोलस ऑफ क्यूसा (Nicholas of Cusa)

निकोलस का जन्म 1400 ई के लगभग जर्मनी में क्यूसा नामक स्थान पर हुआ था। वह परिपदीय आन्दोलन का एक बहुत ही प्रमुख नेता था। वेसिल की परिपद पर, जिमनी वंशकों 1431 से 1448 तक चलती रहीं, निकोलस की जननशील भावनाओं का विशेष प्रभाव पड़ा था। वह पहले यूरोप के विभिन्न देशों में पोप के मन्देशवाहक के रूप में कार्य कर चुका था, किन्तु उसके ईसाई मध के सुधारक के रूप में सार्वजनिक जीवन का वास्तविक प्रारम्भ वेसिल की परिपद से हुआ और यह आश्चर्य की बात है कि परिपद के समाप्त होने-होते वह पुनः पोप का समर्थक बन गया। इस महान् विचारक की मृत्यु 1464 ई. में हुई।

निकोलस ने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ 'De Concordantia Catholica' में वेसिल की परिपद के लिए गर्सन से भी अधिक क्रान्तिकारी एवं मौलिक विचार प्रस्तुत किए। निकोलस के दो सिद्धान्त प्रमुख रूप में उल्लेखनीय हैं—पहला सामञ्जस्य या एकता (Concordantia) का एवं दूसरा जनता की सहमति को कानून एवं शासन का आधार मानने का। उसके पहले सिद्धान्त के अनुसार विश्व की आध्यात्मिक एवं भौतिक सभी वस्तुओं में एकता और सामञ्जस्य मिलता है। वह विभिन्नता के बीच भी एकता की खोज करता है। वह एक ऐसी कड़ी के खोजने का प्रयत्न करता है जो लौकिक एवं आध्यात्मिक दोनों शक्तियों को एक माय मिला दे। निकोलस राज्य और चर्च के मध्य पूर्ण सहयोग इसलिए चाहता था क्योंकि मनुष्य मानवीय कार्य और व्यापार इन दो सत्त्वों में ही व्यवस्थित है और इस दोनों के सभी अंग एवं

तत्त्व एक समान हैं। उसका विचार था कि जब चर्च के शासन का केन्द्रीय अंग परिपद थी तो राजनीतिक संगठन में भी परिपद का केन्द्रीय स्थान होना चाहिए। निकोलस ने परिपद की सत्ता को पोप में उच्चतर माना और उमने कहा कि पोप परिपद के एजेन्ट के समान है। वह परिपद के अधीन ही अपनी शक्तियों और अधिकारों का उपयोग कर सकता है। परिपद उचित कारण होने पर पोप को अपदस्थ कर सकती है। निकोलस ने पोप की शक्ति को प्रशासनिक मानने के साथ ही उसे ईसा और सन् पीटर से भी मिलनी हुई बननाया। उसका मन था कि पोप चर्च की एकता का प्रतिनिधित्व करता है; किन्तु परिपद उसका अधिक अच्छी तरह प्रतिनिधित्व करती है क्योंकि ईसा चर्च के संस्थापक है और उनका प्रतीक चर्च की परिपद है। पोप को अपने मालिक ईसा की समस्त शक्तियाँ प्राप्त नहीं हैं। वह एक मनुष्य है जिगमे दुर्बलताएँ हो सकती हैं। अतः परिपद के निर्माण के लिए पोप की स्वीकृति आवश्यक होने पर भी परिपद पोप से ऊँची है। पोप चर्च का एक सदस्य है और उसकी विधि के अधीन है। पोप का निर्वाचन चर्च के प्रति उसकी उपयोगिता प्रदर्शित करता है किन्तु कर्तव्य-पालन में उसके (पोप के) असफल हो जाने पर धर्मावलम्बी उसकी आज्ञापालन के लिए बाध्य नहीं है। मेबाइन ने निकोलस के इन विचारों पर टिप्पणी करत हुए लिखा है कि "इन परस्पर विरोधी विचारों को दिसाने का यह उद्देश्य नहीं है कि निकोलस भ्रमिन था। इसका उद्देश्य सिर्फ यही है कि उनके समस्तता सिद्धान्त को एक उच्च सत्ता द्वारा प्रदत्त शक्तियों का सिद्धान्त नहीं ममकना चाहिए। उनका मुख्य आशय यह है कि चर्च एक ईसाई है और वही सर्वोच्च तथा निर्भ्रान्त है। किन्तु न तो पापशाही और न परिपद ही उन निर्भ्रान्तता के एकमात्र प्रवक्ता है। निकोलस का दावा पर ही अविश्वाम था। उसकी सुधार में प्रवय्य आस्था थी। उसका विचार था कि यदि चर्च के अधिकारियों का चर्च के विभिन्न अंगों के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध स्थापित किया जाय तो चर्च में आवश्यक सुधार हो सकता है। किन्तु यह तो सहयोग की समस्या थी, वैधानिक अधीनता की नहीं।"¹

निकोलस जनता की सहमति को कानून और शासन का आधार मानता था। उसने कहा कि समाज की स्वीकृति विधि का आवश्यक अंग है। यही स्वीकृति प्रथा और रीति द्वारा प्रवट होती है। चर्च की प्रारम्भिक परिपदों की घोषणाएँ इसलिए बलवती थी कि उन्हें परिपदों में विद्यमान सभी व्यक्तियों की सहमति प्राप्त हुई थी। परिपद सम्पूर्ण निकाय की प्रतिनिधि थी अतः वह किसी व्यक्ति की अपेक्षा अधिक अधिकार के साथ बात कर सकती थी। सम्पूर्ण चर्च की सहमति को किसी व्यक्ति की अपेक्षा ज्यादा अच्छी तरह प्रकट करती थी और इसी में उसकी उच्चता निहित थी। पोप की धर्माज्ञप्तियाँ अनेक बार इसी कारण असफल हुई कि उन्हें स्वीकार नहीं किया गया। वास्तव में प्रत्येक कानून अथवा आज्ञाप्ति की वैधता इस बात पर निर्भर है कि वह जीवन पर लागू होता है, उन सबकी सहमति या स्वीकृति उसे प्राप्त

¹ Quoted by Sabine : A History of Political Theory, p. 319

हो। निकोलस के इन विचारों का सार यह है कि सम्पूर्ण ज्ञान सहमति पर आधारित है। शासन का आधार शासित की रजामन्दी है। निकोलस के ही शब्दों में—

प्रकृति की दृष्टि में सभी व्यक्ति स्वतन्त्र हैं। यदि किसी सत्ता द्वारा प्रजाजन बुराई करने से रोके जाते हैं और उन्हें भय दिखलाया जाता है कि यदि वे अचूक नहीं करेंगे तो उनकी स्वतन्त्रता सीमित की जाएगी, तो यह सत्ता समरसता और प्रजाजनों की स्वीकृति से प्राप्त होती है। यह सत्ता चाहे तो निवृत्त विधि के रूप में और चाहे सजीव विधि के रूप में हो सकती है। यदि यह सजीव विधि के रूप में हो, तो इसका अधिष्ठान शासक होता है। यदि प्रकृति की दृष्टि में सब व्यक्ति समान रूप से शक्तिशाली और समान रूप से स्वतन्त्र हैं, शासक में भी बराबर शक्ति है, तो एक व्यक्ति की दूसरे व्यक्तियों के ऊपर सत्ता दूसरे व्यक्तियों की स्वीकृति होने पर ही स्थापित हो सकती है।

निकोलस का विश्वास था कि चर्च का नैतिक सुधार पोप की अपेक्षा स्थानीय परिपदों द्वारा अधिक क्षमता और सफलता के साथ सम्पन्न हो सकता है। अतः वह चर्च की शक्ति के विकेन्द्रीकरण का समर्थन करते हुए पोप की शक्ति को राष्ट्रीय नीमाओं के आधार पर विभिन्न प्रान्तीय परिपदों में बाँट देना चाहता था। उसका विचार था कि राजाओं को चर्च सुधार के लिए राष्ट्रीय परिपदें बुलानी चाहिए तथा पादरियों एवं आधारण जनता के प्रतिनिधियों से सुधारों के विषय में परामर्श करना चाहिए। किन्तु वह यह नहीं चाहता था कि लौकिक शासक धार्मिक मामलों में हस्तक्षेप करें। यह चर्च के समान ही साम्राज्य में भी प्रतिनिधि शासन और विकेन्द्रीकरण के सिद्धान्त को लागू करने के पक्ष में था। उसने साम्राज्य को 12 क्षेत्रों में विभक्त करने का प्रस्ताव रखा जिससे न्याय का प्रशासन उचित रूप से हो सके। उसका कहना था कि सम्राट को एक स्थायी परिपद के परामर्श से कार्य करना चाहिए। उसने सम्राट का यह कर्तव्य बतलाया कि वह पूर्वी एवं आन्तरिक शत्रुओं से ईसाई धर्म की रक्षा करे।

निकोलस द्वारा प्रतिपादित लोगों की समानता, स्वतन्त्रता, सामान्य सहमति, जनता की प्रभुसत्ता, प्रतिनिधि परिपदों द्वारा शासन, राष्ट्रीय आधार पर सत्ता के विकेन्द्रीकरण आदि सिद्धान्तों में बहुत कुछ नवीनता थी। इन विचारों में हमें उसकी राजनीतिक अन्तर्दृष्टि, चतुरता और बुद्धिमत्ता के दर्शन होते हैं। रोमन विधिशास्त्रियों ने जनता की प्रभुसत्ता को नैतिकता और व्यक्तिगत कानून के क्षेत्र तक ही सीमित रखा था, जबकि निकोलस ने इसे सार्वजनिक कानून और राजनीति के क्षेत्र में भी लागू किया। किन्तु उसके ये विचार अपनी पीढ़ी से बहुत आगे के थे। इसलिए उसके युग में उन्हें क्रियात्मक रूप नहीं दिया जा सका। जब वेमिल की परिपद में उग्र विवादों और भगडों के कारण उसे अपने विचारों को व्यावहारिक रूप देना असम्भव प्रतीत हुआ तो वह निराश होकर पुनः पोप से आ मिलता। उसे कार्डिनल बना दिया गया और वह जर्मनी में पोप की प्रभुसत्ता का समर्थक हो गया।

पाश्चात्य इतिहास में कुछ विशेष घटनाचक्र और आन्दोलन ऐसे हैं जो उसके प्राचीन युग, मध्य युग और आधुनिक युग को एक-दूसरे से पृथक् करते हैं। प्रायः 15वीं शताब्दी के साथ यूरोप के मध्य युग का अन्त और 16वीं शताब्दी से नवीन, अर्थात् प्राधुनिक युग का सूत्रपात समझा जाता है। इस युग के पहले और इस काल में अनेक ऐसी महत्त्वपूर्ण घटनाएँ घटित हुईं जिन्हें नवीन युग की प्रगति का सन्देशवाहक माना जाता है। इसमें से कुछ प्रमुख हैं—पुनर्जागरण, भौगोलिक, अनुसन्धान, धर्म-सुधार आन्दोलन, औद्योगिक क्रान्ति, आदि। यहाँ हमारा मन्तव्य पुनर्जागरण को समझाना है।

पुनर्जागरण : अर्थ एवं परिभाषा

(Meaning & Definition of Renaissance)

जेम्स एडगर स्वेन ने लिखा है "पुनर्जागरण से ऐसे सामूहिक शब्द का बोध होता है जिसमें मध्यकाल की समाप्ति और आधुनिक काल के प्रारम्भ तक के बौद्धिक परिवर्तन का समावेश हो।" साहित्यिक दृष्टि से पुनर्जागरण का अर्थ है 'नूतन जन्म' किन्तु व्यावहारिक दृष्टि से यह वह आन्दोलन था जिसने यूरोप के जीवन और उसकी विचारधारा में महान् परिवर्तन ला दिए। पर यह रोई राजनीतिक अथवा धार्मिक आन्दोलन नहीं था। यह तो मानव मस्तिष्क की एक अनोखी जिज्ञानापूर्ण स्थिति थी जिसके फलस्वरूप मध्यकालीन अंधविश्वासपूर्ण विचारों के प्रति अथछा उत्पन्न हुई और अधिकांशतः उन सभी बातों का बीजारोपण हुआ जिनकी भूलक हमें आधुनिक युग में दिखलाई पड़ती है।

सामूहिक रूप से इतिहासकारों ने पुनर्जागरण का अर्थ बौद्धिक आन्दोलन से लगाया है। टॉमस जॉनसन के अनुसार पुनर्जागरण शब्द का अर्थ इटली के उन सांस्कृतिक परिवर्तनों से है, जो चौदहवीं शताब्दी में आरम्भ होकर 1600 ई तक सम्पूर्ण यूरोप में फैल गए। सीमोण्ड के अनुसार पुनर्जागरण एक ऐसा आन्दोलन था जिसके फलस्वरूप पश्चिम के राष्ट्र मध्ययुग में निकल कर वर्तमान युग के विचार तथा जीवन की पद्धतियों को ग्रहण करने लगे। वैनलून के शब्दों में पुनर्जागरण

राजनीतिक अथवा धार्मिक आन्दोलन न होकर मानव को एक विशिष्ट स्थिति को उजागर करता था। मिचलंट ने इसे मनुष्य तथा ससार का प्रकटीकरण कहा है। वस्तुतः यह सोलहवीं शताब्दी के धार्मिक आन्दोलन की तरह बौद्धिक आन्दोलन था जिसका यूरोप के धार्मिक, राजनीतिक और सामाजिक विकास से सम्बन्ध था।

पुनर्जागरण कोई ऐसी सीमा नहीं थी जिसने मध्यकाल और आधुनिक काल का विभाजन कर दिया हो। पुनर्जागरण की स्थिति किसी एक व्यक्ति, एक स्थान अथवा एक विचारधारा के कारण भी नहीं आई। यह तो वास्तव में उन सब महत्वपूर्ण सांस्कृतिक और बौद्धिक परिवर्तनों का सामूहिक संकेत है जो चौदहवीं शताब्दी से आरम्भ होकर 1600 ई. तक प्रायः सारे यूरोप में व्याप्त हो गईं। इन शताब्दियों में धीरे-धीरे वे सभी बातें, जिनका सम्बन्ध मध्यकाल से था, मिटती चली गईं तथा वे सभी बातें जो आधुनिक काल से सम्बद्ध थी, प्रकृत और विकसित होती गईं। महान् बौद्धिक जागृति ने लोगों में आलोचनात्मक और अन्वेषणात्मक प्रवृत्ति पैदा की। लोग प्रचलित विश्वासों और प्रथाओं को तर्क की कसौटी पर कसने लगे। जीवन के बारे में लोगों के दृष्टिकोण में परिवर्तन आया और उनमें इतना साहस पैदा हो गया कि वे तत्कालीन संस्थाओं को चुनौती देने लगे। इन शताब्दियों में सामन्तवाद का प्रभाव भीमा पड़ कर समाप्त हो गया। कुलीन वर्ग की प्रतिष्ठा घटते-घटते नष्ट हो गई। सघ-व्यवस्था छिन्न-भिन्न हो गयी, धर्म का प्रभाव क्षीण हो गया और जिज्ञासा, खोज, आविष्कार, आलोचना तथा सत्यान्वेषण की प्रवृत्ति जाग्रत हुई। ये सभी परिवर्तन धीरे-धीरे हुए और उन सबका परिणाम यह हुआ कि इतिहास के एक युग का अन्त होकर दूसरे का सन्नाहता हुआ। पन्द्रहवीं तथा सोलहवीं शताब्दी में अर्थात् पुनर्जागरण काल के दौरान यूरोपीय रचनात्मक शक्ति अनेक दिशाओं में उमड़ पड़ी और सम्यता तथा संस्कृति के विभिन्न क्षेत्रों में आशातीत विकास का आरम्भ हुआ।

पुनर्जागरण की पृष्ठभूमि

(Background of Renaissance)

जैसा कि प्रो. बच ने कहा है कि पुनर्जागरण का आरम्भ यूरोपीय इतिहास की कोई आकास्मिक घटना नहीं थी, बल्कि इसके कई पूर्वचिह्न पहले से विद्यमान थे। चौदहवीं शताब्दी से पहले भी समय-समय पर वैयक्तिक अथवा सामूहिक मानसिक उद्वेग, चिन्तन और मनन के उदाहरण मिलते हैं। ऐसे प्रत्येक अवसर पर नवीन चिन्तन का प्राचीनता से कुछ न कुछ सम्बन्ध अवश्य रहता था। पुनर्जागरण से पूर्व इस तरह का अत्यन्त महत्वपूर्ण बौद्धिक आन्दोलन कैरोलिंगियन सम्राट चार्ल्स से सम्बद्ध था। कैरोलिंगियन पुनर्जागरण में भी ग्रीक-रोमन सम्यता के तत्व और प्रभाव निहित थे। परन्तु यह आन्दोलन समयपूर्व था। चार्ल्स की मृत्यु के बाद यूरोप में पुनः अज्ञान का अधकार फैल गया, यद्यपि कैरोलिंगियन पुनर्जागरण की धूमिल किरणें कुछ समय के लिए यूरोपीय ज्ञान-क्षितिज को लोहित बनाए रहीं। दूसरा उदाहरण अलबिजेनसियन आन्दोलन का दिया जा सकता है।

बारहवी तथा तेरहवी शताब्दी का यह आन्दोलन धार्मिक से भी अधिक बौद्धिक, सामाजिक और साहित्यिक विकास का उदाहरण था। बहुत सम्भव था कि यही से पुनर्जागरण का वास्तविक शुभारम्भ हो जाता, किन्तु आत्म-निर्भर, धर्मनिरपेक्ष और प्राधुनिकता से युक्त इस आन्दोलन से पादरी वर्ग सशक्त हो उठा और इसे क्रूरतापूर्वक दबा दिया गया। तीसरा पुनर्जागरणपूर्व आन्दोलन सम्राट फ्रैंडरिक द्वितीय (1212-50) से सम्बद्ध था। फ्रैंडरिक धार्मिक सकीर्णता का विरोधी और मानसिक स्वतन्त्रता तथा आत्म-निर्भरता का, जो पुनर्जागरण के प्रमुख लक्षण थे, समर्थक था। एक शब्द में, वह प्राधुनिक व्यक्ति था। वह अपने समय से कई शताब्दी आगे था। इसका कारण था कि उस पर पूर्व और पाश्चात्य धार्मिक एवं सामाजिक व्यवस्थाओं तथा ग्रीक-रोमन प्राचीनता का समान रूप से प्रभाव था। उसने अरस्तू तथा अमर्रोस के कई ग्रन्थों का लेटिन में अनुवाद कराया, नेपल्स विश्वविद्यालय की स्थापना की और पालेरमो स्थित अपने दरबार में उत्पीड़ित एलबिजेनसियन विद्वानों को आश्रय प्रदान किया। इस तरह उसके संरक्षण में सिसली में उस बौद्धिक एवं साहित्यिक वातावरण का सृजन हुआ जिसका पुनर्जागरण के युग में अनेक इटालियन शासकों ने अनुसरण किया। वस्तुतः ग्रीक-रोमन तथा अरब मस्कृति के जिस आलोक से तेरहवी शताब्दी का यूरोप आलोकित हुआ, उसमें कई तत्त्व फ्रैंडरिक द्वितीय की ही देन थे। फ्रैंडरिक द्वितीय की ही तरह दाँते ने भी पुनर्जागरण युग का पूर्वाभास दिया था। दाँते अलिघियेरी का 1365 में फ्लोरेंस में जन्म हुआ था। सन् 1302 ई. में वहाँ से निर्वासन के बाद 1321 में रेमैना में उसकी मृत्यु हुई। उनकी 'डिवाइन कॉमेडी' को 'मध्ययुगीनता का महाकाव्य' कहा गया है। यह मध्ययुगीन जीवन और विचारधारा का मूर्त रूप है। दाँते का धर्मशास्त्र मध्यकालीन चर्च का धर्मशास्त्र है, उसका दर्शन नैवाधिको का दर्शन है और उसका विज्ञान समसामयिक है। अपने युग के अन्य लोगों की तरह वह पोपतंत्र तथा साम्राज्य के देवी उद्गम में विश्वास करता है। नक्षत्र उसे प्रभावित करते हैं और धर्मद्रोह से उसे चिढ़ और भय है। अपने इन मध्यकालीन लक्षणों के बावजूद वह अपने वाले नवयुग का मसीहा तथा पुनर्जागरण का अग्रदूत था। ग्रीको-रोमन प्राचीनता में उसकी रुचि थी। बजिल उसका आदर्श था, प्राचीन ईसाई और हिब्रू साहित्य प्रेरणा का प्रमुख स्रोत था। अपनी आत्म-निर्भरता, तार्किक प्रवृत्ति और अत्यधिक व्यक्तिकता के कारण, वह मध्यकालीन से भी अधिक अर्वाचीन जान पड़ता है।¹

पुनर्जागरण के कारण (Causes of Renaissance)

उपर्युक्त पृष्ठभूमि के अतिरिक्त पुनर्जागरण का आरम्भ अन्य कारणों और परिस्थितियों से भी हुआ—

1. सामन्तवाद—मध्यकालीन पुनर्जागरण का प्रथम और प्रत्यक्ष कारण सामन्तवाद में निहित था। अपने उदय के कुछ समय बाद सामन्तवाद यूरोपीय जीवन की एक प्रमुख विधा के रूप में प्रतिष्ठापित हो गया। सामन्तवाद का आर्थिक आधार मेनार के किसान और खेतों में काम करने वाले कर्मियों थे। अतः मध्यकालीन संस्कृति, जिसकी अभिव्यक्ति पुनर्जागरण के रूप में हुई, कर्मियों के धर्म और कृषि पर आधारित थी।

2. चर्च—पुनर्जागरण का दूसरा आधार चर्च था। अतः इसका स्वरूप किसी हद तक धार्मिक था। ईसाइयत का यूरोपीय संस्कृति पर पूर्ण प्रभाव था। ग्रेगरी महान् से दसवीं तक की यूरोपीय सभ्यता ईसाइयत से अत्यंत प्रेरित थी। ग्रेगरी महान् के समय से ही पोपतन्त्र प्रशिक्षित विद्वानों और वकीलों की आवश्यकता को अनुभव करने लगा था। अतः यूरोप के प्रत्येक भाग से विद्वान पादरियों को रोम आने के लिए प्रोत्साहित किया जाता था। पद-प्रतिष्ठापन के सघर्ष को लेकर चर्च के पक्ष को मजबूत करने की दृष्टि से यथेष्ट साहित्य की सृष्टि हुई। इटली में मोटे कंसिनो धार्मिक साहित्य के प्रमुख अध्ययन केन्द्र के रूप में विकसित हुआ। रिहस्त का जेरबर्ट, जो बाद में सिलवेस्टर द्वितीय के नाम से पोप हुआ, यूरोप में अरबी विज्ञान के प्रसार के पहले, यूरोपीय वैज्ञानिक ज्ञान का मूल रूप था। ग्यारहवीं शताब्दी के प्रथम चतुर्थांश में उसका शिष्य फुलबर्ट लैटिन साहित्य का पराभव कर नवीन ज्ञान विकीर्ण करता रहा। दूसरे स्थित उसका शिष्य बेरगर मध्यकालीन विद्वानों में सम्भवतः पहला व्यक्ति था जिसने चर्च के सिद्धान्तों तथा मतों को तर्क की कसौटी पर कस कर ही स्वीकार करने को कहा। इसका मतलब यह नहीं कि वह धर्मशास्त्र के सिद्धान्तों के खिलाफ था। अन्य नैयायिकों की तरह वह भी केवल यही सिद्ध करना चाहता था कि ईश्वरीय सत्य और तात्त्विक सत्य में कोई मौलिक अन्तर ही नहीं सकता है, क्योंकि सत्य अविभाज्य है। एनसेलम ईसाई धर्म के सिद्धान्तों को तर्क द्वारा सिद्ध करने में पूर्ण विश्वास करता था। उसने केवल तर्क के आधार पर ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने का प्रयास किया। तब तक के उपलब्ध अरस्तू के कतिपय ग्रन्थों पर आधारित प्रारम्भिक नैयायिक आन्दोलन का चरमोत्कर्ष पियर अबेलॉर्ड (1079-1142) में देखने को मिलता है। उसके शिष्यों में ग्रिसिया का आर्नोल्ड, पीटर सोम्बाई और पोप अलेक्जेंडर तृतीय जैसे महत्त्वपूर्ण लोग शामिल थे। हेल्बाइस के साथ उरानी प्रेमलीला उसके पतन का कारण बनी, परन्तु धार्मिक सिद्धान्तों के बौद्धिक एवं दार्शनिक विश्लेषण में वह लगभग बेजोड़ था। परस्पर विरोधी मतों को तर्क द्वारा सुलझाना उसकी विशेषता थी। अबेलॉर्ड के जीवनकाल में ही पश्चिमी विद्वानों का अरबी भाषा में सचित दर्शन, गणित और विज्ञान के अक्षय ज्ञान-भण्डार से परिचय हो रहा था। अब वे यूनान, वंजन्तियम और इस्ताम के सचित ज्ञान-कोश का उपयोग करने लगे थे। इस प्रकार, यूरोप में शाब्दिक प्रक्रिया को एक नवीन और गतिशील दिशा प्राप्त हुई। ऑक्सफोर्ड, पेरिस और बोलोना में विश्वविद्यालयों की स्थापना हुई और एक आन्दोलन चल

पड़ा जिसे स्कौलेस्टिसिज्म अर्थात् 'पण्डित-पथ' कहा गया है। इससे विद्याध्ययन एवं वाद-विवाद को अत्यधिक प्रोत्साहन मिला। लगभग तेरहवीं शताब्दी तक इस विचार पद्धति की सर्वांगीण उन्नति हुई। अब तक प्रायः अरस्तू के दार्शनिक सिद्धान्तों की ही प्रधानता थी, किन्तु तेरहवीं शताब्दी के प्रसिद्ध दार्शनिक एवं विचारक राजर बेकन ने इसका तीव्र विरोध किया। यह आक्सफोर्ड का बड़ा नैयायिक था। उसने अपने युग को अज्ञानता का युग कहा। उसका कहना था कि यूरोपीय विद्वान अरस्तू के भड़े लेटिन अनुवादों द्वारा अज्ञानता को प्रोत्साहन दे रहे थे, उसके आगे वे कुछ देख ही नहीं रहे थे। लगभग इसी समय एक नए सिद्धान्त का प्रतिपादन किया जो मानवतावाद के नाम से विख्यात हुआ। इसके प्रवर्तकों में फ्रांसिस्को, पेत्राक, बोकेस्सिओ, एरासमस, टॉमस मूर तथा टेबेल आदि विद्वानों के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं। इन विद्वानों की लेखनीय प्रभाव से जनसाधारण में एक नई चेतना का प्रसार हुआ। लोग अब लौकिक जीवन के मापदण्ड से सब कुछ तोलने लगे तथा सांसारिक जीवन की साधकता से परिचित हुए। अतः धर्मशास्त्र चर्च तथा पादरियों इत्यादि में लोगों की श्रद्धा कम होने लगी। विश्वास की अपेक्षा लोग अब तर्क एवं युक्ति से अधिक काम लेने लगे। इस तरह पुनर्जागरण की बौद्धिक पृष्ठभूमि की सृष्टि हुई।

3 प्राचीन साहित्य का अध्ययन—लगभग 13वीं सदी से ही प्राचीन साहित्य के अध्ययन के प्रति लोगों में रुचि जाग्रत हो गई। यूनान और रोम की प्राचीन संस्कृति को सम्मान की दृष्टि से देखा जाने लगा। यूनानी भाषा के पुनः अध्ययन से लोगों को—विशेषकर बौद्धिक वर्ग को—एक नई संस्कृति, नए विचार और जीवन की नई पद्धति का ज्ञान हुआ। उनके हृदय में जिज्ञासा प्रवृत्ति विकसित हुई, स्वतन्त्र दृष्टिकोण बनने लगा, मस्तिष्क में उदारता का संचार हुआ और वे चर्च तथा सत्ता की आजायों को तर्क की तराजू पर तोलने लगे। प्राचीन साहित्य के अनुशीलन ने 'मस्तिष्क' के महत्त्व में वृद्धि की।

4. धर्म-युद्ध—पुनर्जागरण का एक प्रमुख कारण वे धर्म-युद्ध थे जो यूरोप के ईसाइयों और मध्य एशिया के तुर्कों के बीच, ईसाइयों के तीर्थ-स्थान जेरुसलम आदि के अधिकार के लिए लड़े गए। इन युद्धों में सभी प्रकार के लोग विभिन्न प्रेरणावश बामिल हुए। यद्यपि इस्लाम के विजय-प्रभियान को नहीं रोका जा सका, तथापि ईसाइयों को इन युद्धों के फलस्वरूप कई नवीन बातों का पता चला। इन युद्धों ने यूरोप के हजारों व्यक्तियों को नए विचारों और अजनबी लोगों के सम्पर्क में ला दिया, और वे जब अपने देशों को वापस चले गए तो उन्होंने अपने अनुभव की चर्चा की। इसके फलस्वरूप यूरोप के निवासियों में नया दृष्टिकोण उत्पन्न हुआ, उनका सुप्त शौर्य जाग उठा और उन्होंने प्रगति की तरफ कदम बढ़ाने का फैसला कर लिया।

5. व्यापारिक यात्राएँ और विदेशों से सम्पर्क—धर्म-युद्धों से यूरोपीय व्यापार को बड़ा नुकसान पहुँचा क्योंकि इससे मुस्लिम व्यापारियों का माल आना बन्द हो गया। अतः यूरोपियों ने भूमध्यसागर की लहरों को चीर कर, व्यापार की खोज में दूर-दूर के देशों की यात्रा शुरू की। वेनिस और मिलन, लूका और फ्लोरेंस

व्यापार के महत्वपूर्ण केन्द्र बन गए। बाहर की दुनिया से सम्पर्क होने से यूरोप के लोगों में एक नए दृष्टिकोण का संचार हुआ और उन्होंने पूर्व की प्रगतिशील सम्प्रदाय से बहुत कुछ सीखा। उनके बौद्धिक जीवन पर धर्म का नियंत्रण कुछ ढीला हुआ, पुराने विचारों की जर्जरें टूटने लगीं और राजनीतिक तथा सामाजिक चेतना का उदय हुआ।

6. साहित्यकारों और विद्वानों का योग—अनेक साहित्यकारों और विद्वानों ने अपनी प्रखर लेखनी से नव-जागरण का प्रसार किया। उदाहरणार्थ, तेरहवीं शताब्दी में ब्रिटेन के बेकन नामक विचारक ने तर्क और प्रयोग पर बहुत बल देते हुए विज्ञान की उन्नति में अपना विश्वास प्रकट किया। उसके ज्ञान से जगमगाते लेखों का प्रभाव लोगों के विचारों से परिवर्तन लाता गया। इस्लामी शासकों के फतस्वरूप यूनानी विज्ञान परिचय में आकर बसने लगे। उनके द्वारा गौरवपूर्ण प्राचीन यूनान के सिद्धान्तों का प्रचार हुआ।

7. छापेखाने का आविष्कार—पुनर्जागरण के विकास में छापेखाने के आविष्कार ने भारी योग दिया। साहित्य प्रवाहन न केवल सस्ता हो गया बल्कि पुस्तकें भारी सख्या में छपने लगीं और संप्रसारण को सुलभ हो गईं। अब शिक्षा केवल धर्माधिकारियों तक ही सीमित नहीं रही, अपितु जन-साधारण ने धर्म के महत्व को समझा और उसकी बुराइयों को दूर करने की चेष्टा की। लेटिन के स्थान पर स्थानीय भाषाओं में पुस्तकें लिखी जाने लगीं जिससे लोगों के विचारों में तेजी से परिवर्तन घाने लगा।

8. मानवता का प्रचार—'मानववाद' शब्द की उत्पत्ति लेटिन भाषा के शब्द 'ह्यूमनिटीज' से हुई, जिसका अर्थ है 'विकसित ज्ञान'। इस विचारधारा के अनुयायी धर्म की सकुचित निष्पत्तियों को नहीं मानते थे। उनका दृष्टिकोण अत्यन्त व्यापक था। पेटार्क और उसके अनुयायियों ने मानववाद का प्रचार किया। प्रारम्भ में तो धर्माधिकारियों ने इसका विरोध किया, परन्तु धीरे-धीरे यह निष्पत्तियाँ विकसित हो गईं, जिससे धार्मिक आडम्बरों की समाप्ति हुई और स्वतन्त्र चिन्तन का प्रसार हुआ।

9. वैज्ञानिक आविष्कार—महत्वपूर्ण वैज्ञानिक आविष्कारों और खोजों का उदय के फतस्वरूप पुनर्जागरण की लहर लगी से आगे बढ़ी और यूरोप में फैल गई। पुम्पकट मगोलों के सम्पर्क से यूरोप में चीन के तीन आविष्कार पहुँचे—कागज और मुद्रण, समुद्रों में मार्गदर्शन के लिए कुतुबनुमा तथा मुद्र में प्रयोग के लिए बारूद। इन आविष्कारों के ज्ञान ने यूरोप के जीवन में अभूतपूर्व परिवर्तन कर दिया। डॉ. रामेस्वर गुप्ता के शब्दों में कागज और मुद्रण से जनसाधारण में ज्ञान का प्रकाश हुआ, कुतुबनुमा से नए-नए समुद्री मार्गों की खोज होने लगी और बारूद से सामन्त शक्ति को ध्वस्त किया गया तथा केन्द्रीभूत राष्ट्रीय राज्यों की स्थापना होने लगी।

इन्हीं विविध कारणों ने पुनर्जागरण की प्रक्रिया आरम्भ कर दी, उस प्रक्रिया का विकास किया और यूरोप भर में शनैः-शनैः आधुनिक युग का सूत्रपात

हो गया। पुनर्जागरण की प्रगति में इस बात ने योग दिया कि फ्रांस, इंग्लैण्ड, पोर्लैण्ड आदि देशों के शासको और धनी व्यक्तियो ने बड़ी सख्या मे साहसी नाविको, साहित्यकारो और कलाकारो को आर्थिक सहयोग प्रदान किया।

पुनर्जागरण का प्रारम्भ और प्रसार : इटली का पथ-प्रदर्शन

पुनर्जागरण के आरम्भ के सन्दर्भ मे सर्वप्रथम अलबिजेनमियन बुद्धिवादी आन्दोलन का उल्लेख किया जा सकता है। दुर्भाग्यवश धार्मिक प्रतिक्रियावाद के फलस्वरूप इस आन्दोलन का असामयिक अन्त हो गया। उसी तरह फ्रैङ्क द्वितीय और दत्ते ने पुनर्जागरण के आगमन मे अपना महत्त्वपूर्ण योग दिया था। परन्तु पुनर्जागरण का वास्तविक प्रारम्भ इटली मे हुआ, ठीक उसी तरह जैसे धर्म-सुधार आन्दोलन का जर्मनी से हुआ। इसके कई कारण थे। सर्वप्रथम इसके लिए इटली का वातावरण अत्यन्त ही अनुकूल था। इटालियन नगर पुनर्जागरण के प्रोत्साहक थे। दूसरा कारण था उस प्रायद्वीप मे विभिन्न जातियो का सलयन। इन जातियो मे गाय, लोम्बार्ड, फ्रैक, अरब, नारमन और जर्मन जातियाँ प्रमुख थी। रोमन बैजयन्त, अरब सम्यताओं के पारस्परिक सम्पर्क और सलयन के फलस्वरूप मानसिक उन्नयन तथा व्यापक सामाजिक एव बौद्धिक आन्दोलनो का होना स्वाभाविक ही था। इटालियन स्कूलों तथा विश्वविद्यालयो के धर्मनिरपेक्ष स्वरूप ने भी इटली मे पुनर्जागरण के विकास मे सहायता दी। पश्चिमी यूरोप के अन्य देशो की तरह इटली की नवीन सम्यता प्राचीन रोमन सम्यता से बहुत अलग-थलग थी। इटलीवासी अपने को रोमन विश्व-विजेताओ के प्रत्यक्ष वंशधर एव उत्तराधिकारी मानते थे। रोम की प्राचीन गरिमा से सम्बद्ध होने का एहसास उनकी कल्पना को पक्ष तो लगा ही देता था, साथ ही उसकी प्राचीन सम्यता एव सस्कृति को पुनरुज्जीवित करने की प्रेरणा भी उन्हें मिलती थी। इटली मे पुनर्जागरण को जन्म देने एव उसे विशिष्ट दिशा प्रदान करने मे प्राचीन रोमन स्मारको का भी विशेष महत्त्व था। इटालियन नगर वस्तुतः प्राचीन साम्राज्य के अवशिष्ट चिह्न थे। विगत महानता के ये अवशिष्ट चिन्ह इटालवी मानस पर गहरा प्रभाव डालते थे। यूरोपीय पुनर्जागरण के इटली के प्रारम्भ होने का एक अन्य कारण यह था कि कुस्तुनतुनियाँ के पतन के पश्चात् वहाँ के विद्वानो ने भाग कर इटली के नगरो मे आश्रय लिया। इससे उन नगरो मे पुनः प्राचीन विद्या एव ज्ञान का प्रसार शुरू हुआ और मध्यकाल मे ही इन विद्वानो की विद्वता की चिंगारी यूरोप के अन्य देशो मे फैल गई।

इटली मे पुनर्जागरण के दो पक्ष थे—प्राचीन साहित्य एव ज्ञान का पुनर्जन्म तथा प्राचीन कला का पुनर्जन्म। पुनर्जागरण के बौद्धिक और साहित्यिक पक्ष को 'मानववाद' और इसके समर्थको को मानववादी कहा गया है। मानववादियो मे फेतिस्को पेत्राँक - (1304-1374) का नाम विशेष उल्लेखनीय है। पेत्राँक को समझना स्वयं पुनर्जागरण को समझना है। पेत्राँक इटालियन पुनर्जागरण के मानववादी पक्ष का प्रथम और सर्वश्रेष्ठ प्रतिनिधि था। मध्यकाल का वह प्रथम विद्वान था जिसने सांस्कृतिक दृष्टि से प्राचीन साहित्य के महत्त्व को समझा। उसने मध्यक परिश्रम द्वारा प्रायः दो सौ प्राचीन पाण्डुलिपियो का संग्रह तैयार किया।

मेरोना के एक पुस्तकालय से उसने लेटिन भाषा में लिखित सिसेरो के पत्र प्राप्त किए। उसे ग्रीक भाषा का ज्ञान नहीं था, फिर भी उसने लेटिन के साथ-साथ ग्रीक पाण्डुलिपियाँ भी एकत्रित कीं। कुस्तुनतुनियाँ से उसने प्लेटो के सोलह ग्रन्थ और होरर की एक प्रति हासिल की। प्राचीन लेखकों में उसकी आत्मिक अभिरुचि थी और वह उनसे काल्पनिक पत्राचार किया करता था। वह मध्यकालीन प्रवृत्ति का घोर विरोधी था। पंडित-पथ के वह विशेष रूप से खिन्ना था। वह उन्हें सत्यान्वेषी न मानकर मिथ्या तार्किक समझता था। विश्वविद्यालय, जो पंडित-पथ के गढ़ थे, उसकी दृष्टि में घोर अज्ञान के केंद्र थे। जब उसके विरोधी ग्रस्तू का आश्रय लेते थे तो वह कहता था कि ग्रस्तू की बहुत-सी बातें गलत थीं और मनुष्य होने के नाते वह मानवीय भूलों के परे नहीं था। उस युग में ग्रस्तू की आलोचना स्वयं वाञ्छित की आलोचना करने की तरह था। अतः उसका आघात केवल ग्रस्तू पर न होकर स्वयं चर्च और सम्पूर्ण मध्ययुगीन व्यवस्था पर था। वस्तुतः उसका प्रमुख कार्य था साहित्य-विकास के क्षेत्र में वैज्ञानिक मनोवृत्ति को प्रायः बढ़ाना। वह स्वयं एक कटु आलोचक था तथा उसकी यह हार्दिक इच्छा थी कि लोग प्राचीन साहित्य की उपलब्ध सामग्री को यथावत् ग्रहण न करें; बल्कि आलोचना-पर्यवेक्षण द्वारा अन्य वस्तुओं से उसकी तुलना भी करें। प्राचीन साहित्य की ही तरह प्राचीन रोमन स्मारकों में भी उसकी रुचि थी। पुनर्जागरण से पहले प्राचीन स्मारकों का प्रायः दुरुपयोग ही होता रहा था। परन्तु पेत्रांक इन स्मारकों को आधुनिक दृष्टि से देखता था। पेत्रांक के ऊई उल्लेखनीय मानववादी शिष्य थे, जिनमें जियोमानी वोकासियो (1313-1375) प्रमुख था। मानववादी के रूप में उसने प्राचीनता के प्रति अपार श्रद्धा का प्रदर्शन किया। इटालियन मानववादियों की प्राचीन पाण्डुलिपियों में विशेष रुचि थी। मानववादियों के अथक प्रयास के फलस्वरूप, प्राचीन साहित्य की अमूल्य निधि भावी पीढ़ियों के लिए सुरक्षित रखी जा सकी, अन्यथा कुछ समय बाद इसका अधिकांश भाग भ्रष्ट हो गया होता। इटालियन पुनर्जागरण का एक महत्वपूर्ण पक्ष था—पुस्तकालयों की स्थापना। ज्ञान के जीवन को सुरक्षित रखने और विद्वानों के लिए सुलभ बनाने की दृष्टि से पुस्तकालयों की स्थापना की गई। इस तरह इटली के कुछ सबसे बड़े पुस्तकालयों की स्थापना हुई। फ्लोरेंस में मेडिसी ने प्रसिद्ध मेडिसी लाइब्रेरी की स्थापना की। रोम की वेंटिकन लाइब्रेरी में अकेले पोप निकोलस चतुर्थ ने ही पाँच हजार पाण्डुलिपियाँ जमा की थीं। प्राचीन साहित्य का पुनर्जन्म, प्रतिलिपियों में अभिवृद्धि और पुस्तकालयों की स्थापना इटालियन मानववादियों के प्रारम्भिक कार्य थे। उनसे भी अधिक महत्वपूर्ण कार्य थे—मूल ग्रन्थों की वृद्धि और तुलनात्मक अध्ययन, ग्रीक पाण्डुलिपियों का लेटिन में अनुवाद, प्राचीन साहित्य की व्याख्या, सूच्योक्तियों की समीक्षा। इस दिशा में जिन इटालियन विद्वानों ने कार्य किया उनमें पोलीजियानो (1454-1494) सर्वश्रेष्ठ था। फ्लोरेंस में ग्रीक और लेटिन के शिक्षक के रूप में उसने नवीन ज्ञान को विवर्ण करने में महत्वपूर्ण योगदान किया। पन्द्रहवीं शताब्दी के इटालियन विद्वानों में एक अन्य उल्लेखनीय नाम पिको डेला मिरेनडोला

(1463-1494) का है। उसने ईसाइयत और नवीन ज्ञान के बीच सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास किया। पुनर्जागरण युग के इटालियन कवियों में अरियोस्टा का नाम प्रमुख है। इसी युग में कुछ अन्य साहित्यकारों का भी प्रादुर्भाव हुआ, जिनमें टासो और शेरव्योरो के नाम प्रति प्रसिद्ध हैं। इटालियन पुनर्जागरण का दूसरा पक्ष था प्राचीन कला का पुनर्जन्म।

यूरोप के अन्य भागों में पुनर्जागरण

सोलहवीं शताब्दी के अन्त तक इटालियन पुनर्जागरण की धारा प्रायः सूख गई। परन्तु तब तक मानववाद आल्पस पर्वतमाला को पार कर जर्मनी, फ्रांस और इंग्लैंड में प्रवेश कर चुका था। पन्द्रहवीं शताब्दी के मध्य से ही जर्मन स्नातक इटली पहुँचकर वहाँ के विद्वानों से यूनानी भाषा सीखने लगे थे। इटालियन मानववाद ग्रीक और लैटिन साहित्य के अध्ययन तक ही सीमित था, परन्तु उत्तरी यूरोप के मानववादियों की प्राचीन हिब्रू और ईसाई साहित्य और संस्कृति में भी समान रूप से रुचि थी। वस्तुतः जर्मन और अन्य उत्तरी मानववादियों की साहित्यिक और बौद्धिक अभिरुचि ने वाद के धर्म-सुधार आन्दोलन की पृष्ठभूमि को तैयार किया। साहित्यिक दृष्टिकोण से यद्यपि पुनर्जागरण का प्रारम्भ इटली में हुआ तथापि इसकी उत्पत्ति अधिकतर यूरोप के अन्य देशों में ही हुई।

मानववादी आन्दोलन का जर्मनी पर भी प्रभाव पड़ा। पन्द्रहवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में गणितज्ञ, राजनीतिज्ञ, दार्शनिक और धर्मशास्त्री के रूप में केसा का कार्डिनल निकोलस अत्यन्त प्रसिद्ध हुआ। उसने अनेक लैटिन तथा यूनानी पाण्डुलिपियाँ एकत्रित कीं। डेमेन्टर का हैजियस प्रसिद्ध मानववादी जिज्ञासु था। उसके अनेक शिष्यों ने, जिनमें इरासमस भी शामिल था, नवीन ज्ञान को धार्मिक फैलाया। दूसरे अन्य मानववाद भी थे जो जर्मनी के विश्वविद्यालयों, मठों और स्वतन्त्र नगरों में बिखरे पड़े थे। उनमें कुछ उल्लेखनीय नाम बेसेन, एग्वोला, विर्केलिंग, टियेमियस, जोहान्स एलिपिड और रिजियोमॉन्टेनस के हैं। इन लोगों ने डिडेलबर्ग, बेसल, स्ट्रैसबर्ग, नुरेमबर्ग, ब्राकट तथा विन्ना में मानववाद का प्रचार किया। सामान्यतः इनकी अभिरुचि धर्मशास्त्रों तथा ग्रीक-ईसाई साहित्य में थी। इसके फलस्वरूप जर्मन मानववाद का एक अपना विशिष्ट स्वरूप विकसित हुआ जो आगे चलकर धर्म-सुधार आन्दोलन का एक प्रमुख कारण सिद्ध हुआ। टटनी की ही तरह कुछ जर्मन मानववादियों की हिब्रू साहित्य में विशेष रुचि थी। डेमेन तथा टियेमियस हिब्रू के विद्वान् थे, परन्तु रियुचलिन हिब्रू भाषा का वास्तविक ज्ञाता था। लक्ष्य में, जर्मनी में भी पुनर्जागरण का वास्तविक रूप था—ज्ञान के क्षेत्र का विस्तार और प्राचीनता के प्रति आसक्ति।

पुनर्जागरण काल में विज्ञान के क्षेत्र में भी अभूतपूर्व उत्पत्ति हुई। पोप के अनुसार विज्ञान मनुष्य की नैतिकता को नष्ट कर सकता था। मध्ययुग में चर्च विज्ञान की प्रगति के मार्ग में सबसे बड़ा रोड़ा था। परन्तु सोलहवीं शताब्दी में चर्च के प्रति लोगों की आस्था पटी तो विज्ञान की प्रगति निर्विघ्न रूप में होने लगी। लोग सकीर्ण विचारों को त्याग कर नए-नए प्रयोगात्मक अन्वेषणों की ओर आकृष्ट

हुए। इस युग में सर्वाधिक उल्लेखनीय प्रगति ज्योतिष तथा भूगोल के क्षेत्र में हुई। भौतिक विज्ञान के क्षेत्र में भी नए-नए सिद्धान्तों का प्रतिपादन हुआ। पुनर्जागरण युग में चिकित्सा शास्त्र तथा रसायन शास्त्र की भी अपूर्व उन्नति हुई। पुनर्जागरण-काल के प्रारम्भ से ही यूरोपवासियों ने भौगोलिक अन्वेषण कार्य में महत्त्वपूर्ण कदम उठाया।

पुनर्जागरण के सामान्य प्रभाव

पुनर्जागरण के वैज्ञानिक, साहित्यिक, कलात्मक, दार्शनिक और बौद्धिक प्रभावों के प्रतिरिक्त कुछ सामान्य प्रभाव भी पड़े। डॉ. वी. वीरोत्तम ने इनका सारगर्भित वर्णन इस प्रकार किया है—

सर्वप्रथम, पुनर्जागरण ने जीवन और जगत सम्बन्धी कुछ नवीन मान्यताओं को जन्म दिया। पश्चिमी ईसाई जगत में बौद्धिक और नैतिक जीवन में ठीक उसी प्रकार की प्रान्ति आ गई जैसा कि प्राचीन काल में ईसाई धर्म के प्रचार के कारण हुआ था। नवीन ज्ञान वस्तुतः नवीन धर्मशास्त्र की तरह था। बिशप क्रिस्पटन के शब्दों में 'इसका उद्देश्य सम्पूर्ण यूरोप में एक नवीन संस्कृति को फैलाना था।' अब लोग मनुष्य की वास्तविक प्रकृति और महत्ता से परिचित हुए। लोगों ने समझा कि जीने में अपने आप में ही एक विशेष प्रकार का सुख है जिसका परलोक के नाम पर त्याग करना उचित नहीं। आत्मा का हनन किए बिना भी ज्ञान की पिपासा को शान्त किया जा सकता है। इन नवीन विचारों से मानव जाति के विकास में अत्यधिक सहायता मिली। इस तरह धर्म, राजनीति, साहित्य, कला, विज्ञान, आविष्कार और उद्योग प्रायः जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में प्रगति का मार्ग प्रशस्त हो गया। दूसरे शब्दों में, पुनर्जागरण के फलस्वरूप, मानव जाति ने आधुनिक युग में प्रवेश किया।

दूसरी बात कि पुनर्जागरण ने ऐतिहासिक तारतम्य की छिन्न-भिन्न हुई श्रृंखला को फिर से जोड़ा। ग्रीक-रोमन जगत में प्रवेश करते ही ईसाई धर्म ने प्राचीनता के प्रति युद्ध-सा छेड़ दिया था। विध्वंसिता पर ईसाइयत की विजय का अर्थ था प्राचीन सभ्यता से विच्छेद। यह सही है कि प्राचीन सभ्यता एवं संस्कृति के कुछ तत्त्व पूर्व-मध्यकाल में ईसाइयत में भी प्रवेश कर गए थे, परन्तु प्राचीनता का अधिकतर परित्याग ही किया गया था। इस तरह यूरोप में ऐतिहासिक तारतम्य छिन्न-भिन्न हो गया था। परन्तु पुनर्जागरण काल की उदारता और उत्साह के कारण ईसाइयत तथा प्राचीन सभ्यता के बीच सामंजस्य स्थापित करना सम्भव हुआ। इस तरह प्राचीन एवं आधुनिक जगत के बीच की साईं पट गई। मानव जाति के लिए यह अत्यन्त लाभप्रद बात हुई, क्योंकि प्राचीन सभ्यता में साहित्य, कला और विज्ञान के अनमोल तत्व निहित थे जिनकी उपेक्षा करना न सम्भव ही था और न उचित ही अब उनका उचित मूल्यांकन और उपयोग होने लगा जिससे प्राचीन सौन्दर्य एवं सत्य की जानकारी आधुनिक जगत को हो सकी।

तृतीयतः, पुनर्जागरण से शिक्षा में सुधार हुआ। मानववादी आन्दोलन के फलस्वरूप शिक्षा के क्षेत्र में क्रान्तिकारी परिवर्तन हुए। मध्ययुग में लैटिन भाषा का हाम हुआ था, लोग ग्रीक भाषा को प्रायः भूल चुके थे। अरस्तू का दर्शन अपना सही रूप खो चुका था। प्लेटो को तो मध्ययुगीन चिन्तक प्रायः भूल ही चुके थे। परन्तु

मानववादी आन्दोलन के कारण लेटिन भाषा की, उसके मूल रूप में, पुनर्स्थापना हुई। ग्रीक भाषा के साथ भी लगभग ऐसा ही हुआ। प्लेटो के दर्शन के साथ-साथ ग्रीक-रोमन साहित्य की प्रायः विन्तुन अमूल्य निधिना पाठको को अब उपलब्ध हुई। इससे आधुनिकता के उदय और विकास में सहायता मिली। स्कूल और विश्वविद्यालय भी इस नवीन मानववादी आन्दोलन से अछूते नहीं रहे। प्रायः सभी प्राचीन और नवीन विश्वविद्यालयों में ग्रीक एवं लेटिन भाषाओं की पढाई होने लगी। पंडित-पथ की शिक्षण-विधि का स्थान अब मानववादी शिक्षण-विधि ने ले लिया। यह नवीन शिक्षा-विधि आधुनिक वैज्ञानिक शिक्षण-प्रणाली के आगमन तक बनी रही।

चतुर्थतः पुनर्जागरण से लोक भाषाओं के विकास में सहायता मिली। ग्रीको-रोमन साहित्य के अध्ययन से पाठको का सम्पर्क दो अत्यन्त समृद्ध भाषाओं में हुआ। इनसे नवीन साहित्य के सृजन का मार्ग प्रशस्त हुआ। इटली, फ्रांस, स्पेन, इंग्लैंड तथा जर्मनी की जनभाषाओं पर इसका प्रभाव विशेष रूप से पड़ा। यह सही है कि ग्रीको-रोमन साहित्य का अत्यधिक प्रश्रय दिए जाने के कारण वही-कही लोक भाषाओं की उपेक्षा भी हुई, परन्तु अधिकांशतः मानववादी आन्दोलन के फलस्वरूप स्थानीय भाषाओं का परिमार्जन ही हुआ।

पुनर्जागरण के फलस्वरूप पुरातत्त्व, विज्ञान तथा ऐतिहासिक आलोचना-विधि का भी जन्म हुआ। वस्तुतः पुनर्जागरण में विज्ञान की विभिन्न विधाओं में अनेक तत्त्व निहित थे। परन्तु जहाँ तक पुरातत्त्व विज्ञान का प्रश्न है, इसका प्रारम्भ पुनर्जागरण काल से ही माना जा सकता है। इटालियन विद्वानों का ध्यान स्वभावतः सर्वप्रथम रोम के प्राचीन स्मारकों की ओर गया। पन्द्रहवीं शताब्दी के अन्त में फ्लेमिंगो विस्कोन्डो ने 'रोम रेस्टोर्ड' नामक प्रसिद्ध पुस्तक लिखी। उससे भी पहले रियेन्जी ने 'डेस्ट्रिक्शन ऑफ दी सिटी ऑफ रोम एण्ड इट्स स्पर्न्डर' नामक पुस्तक लिखी थी, परन्तु पुरातत्त्व विज्ञान की दृष्टि से, फ्लेमिंगो की पुस्तक अधिक अच्छी थी। इससे इतिहास की एवं सर्वथा नवीन विधा का जन्म हुआ जिससे आगे चलकर प्राचीन विश्व सभ्यता के अनेक अज्ञात ऐतिहासिक सत्यों का उद्घाटन सम्भव हुआ। पुरातत्त्व की ही तरह ऐतिहासिक आलोचना-विधि भी पुनर्जागरण से प्रभावित हुई। पुनर्जागरण-काल की मानसिकता आलोचनात्मक तथा जिज्ञासु थी। लोग किसी भी बात को अंध श्रद्धा के साथ मान लेने की मध्यकालीन प्रवृत्ति का परित्याग कर उसकी प्रामाणिकता पर अधिक ध्यान देने लगे थे। पेत्रार्क इस नवीन मनोवृत्ति का मूर्त रूप था। उसने प्राचीन लेखकों का मूढ तथा आलोचनात्मक अध्ययन किया और केवल उन्हें लेखकों की सही माना जिनकी प्रामाणिकता अस्पष्ट थी। परन्तु मवेपलात्मक-ऐतिहासिक विधि का वास्तविक जन्मदाता लोरेंसियो भाला (1407-1457) था। उसने इतिहास प्रसिद्ध 'डोनेशन ऑफ कन्स्टन्टाइन' को भाषा-विज्ञान तथा इतिहास आधार पर अप्रामाणिक सिद्ध किया। उसने निजी की प्रामाणिकता को भी चुनौती दी और सेनेका तथा सन्त पॉल के बीच के तथाकथित पत्राचार को जाली बतलाया। इस तरह प्रामाणिक सूत्रों पर आधारित आलोचनात्मक इतिहास-लेखन की उस प्रक्रिया का प्रारम्भ हुआ जिसके फलस्वरूप प्राचीन तथा

मध्यकालीन एशियाई तथा यूरोपीय इतिहास को प्रामाणिक रूप दिया जा सका। अब मही इतिहास के लेखन पर अधिक जोर दिया जाने लगा। उस प्रकार के लेखकों में फ्लोरेंस के मॅकिवावेली (1469-1527) और गुईसिमरडिनी (1482-1540) सर्वाधिक प्रसिद्ध हुए। वे अपनी आलोचनात्मक एवं निष्पक्ष प्रवृत्ति के कारण दक्खिनाूसी तथा भोटे मध्यकालीन इतिहासकारों से सर्वथा भिन्न थे। इसलिए उन्हें सर्वप्रथम आधुनिक इतिहासकार माना गया है।

अन्ततः पुनर्जागरण ने भावी यूरोपीय धर्म-सुधार आन्दोलन की पृष्ठभूमि तैयार की। मानववादी आन्दोलन जब आल्प्स पर्वतमाला को पार कर उत्तर की ओर बढ़ा तो वहाँ के विद्वान् प्राचीन यूनानी-रोमन साहित्य से भी कहीं अधिक प्राचीन, हिब्रू साहित्य की ओर आकृष्ट हुए। छापाखानों के खुल जाने के कारण बाइबिल की प्रतियाँ अब मूल हिब्रू तथा ग्रीक के प्रतिरिक्त क्षेत्रीय भाषाओं में भी सहज उपलब्ध थीं। अतः अब बाइबिल का अधिक उस्ताहपूर्ण और विश्लेषणात्मक अध्ययन होने लगा। फलस्वरूप, जबकि दक्षिणी यूरोप की मुख्य अभिवृत्ति प्राचीन साहित्य एवं कला तक ही सीमित रही, उत्तरी यूरोप के गम्भीर आलोचक एवं विद्वान् ईसाई धर्म के मूल नैतिक एवं धार्मिक सिद्धान्तों की ओर अधिक आकृष्ट हुए। अतः वहाँ का मानववादी, धर्म-सुधारक बन बैठा। इसलिए साइमोड ने कहा है कि 'धर्म-सुधार आन्दोलन जर्मन पुनर्जागरण था।' मानववादी स्वतन्त्र चिन्तन की प्रवृत्ति का धर्मशास्त्रीय एकाधिकार से टकराव होना स्वाभाविक था। यही कारण था कि प्रागे चलकर पोपतन्त्र ने इस सम्पूर्ण वीटिक आन्दोलन का विरोध किया, जबकि प्राग्भिन्न स्थिति में कई पोप इसके प्रबल समर्थक रहे थे। मानववादी धार्मिक क्षेत्र में प्रायः आत्म-निर्भर थे जो धर्म-सुधार काल की व्यक्तिवादी तथा विरोधी प्रवृत्ति का पूर्वाभान देता था। वस्तुतः मानववाद न केवल मध्यकालीन धर्माधारित व्यवस्था का विरोधी था, बल्कि वह सम्पूर्ण मध्ययुगीन व्यवस्था का ही विरोधी था। इस तरह उत्तरी यूरोप के महान् मानववादी रुशलिन और इरॅसमस आदि सोलहवीं शताब्दी के धर्म-सुधार आन्दोलन के वास्तविक अग्रदूत थे।

संक्षेप में, पुनर्जागरण-काल मध्यकालीन इतिहास का एक महत्वपूर्ण अध्याय था। इसकी सबसे बड़ी देन थी, प्राचीन ग्रन्थविश्वासों से मानव जाति को मुक्त कर नई चेतना द्वारा उसका विकास करना। पुनर्जागरण के ही फलस्वरूप, यूरोप ने मध्यकालीन बंधनता का परित्याग कर आधुनिकता के क्षेत्र में पदार्पण किया। प्राचीन परिपाटियों तथा ग्रन्थविश्वासों की जगह अब तक एवं स्वतन्त्र चिन्तन को अधिक महत्त्व दिया जाने लगा। इससे आधुनिक वैज्ञानिक युग की नींव पड़ी और भौतिकवाद का जन्म हुआ। राष्ट्रीय एवं व्यक्तिवादी प्रवृत्तियों का भी प्रारम्भ इसी युग से हुआ। ज्ञान-विज्ञान की कमीटी पर धर्म तथा धार्मिक विचारों को कम करने लगा। इससे यूरोपीय धर्म-सुधार आन्दोलन की शुरुआत हुई जिसके अनेक व्यापक परिणाम निकले।

परिचयात्मक : धर्म-सुधार आन्दोलन का स्वरूप
(Introductory : Nature of Reformation Movement)

पुनर्जागरण आन्दोलन के पश्चात् राजनीतिक चिन्तन के इतिहास को नवीन मार्ग देने का श्रेय धर्म-सुधार आन्दोलन को है। इस महान् आन्दोलन ने शक्तिशाली रोमन चर्च में परिवर्तन लाने और इस सिद्धान्त को समस्त यूरोप एक ईसाई समाज है जिसका सर्वोच्च प्रधान पोप है, नष्ट करने का महान् कार्य किया। यद्यपि 16वीं शताब्दी के प्रारम्भ से ही आर्थिक, राजनीतिक और बौद्धिक सभी क्षेत्रों में नवीन शक्तियों और विचारधाराओं का प्रादुर्भाव हो रहा था किन्तु महान् धर्म-स्थिर रोमन चर्च अभी तक इन सब परिवर्तनों से अप्रभावित था।¹ पोप की निरंकुशता, आडम्बर प्रियता और उसके अनाचारों में किसी प्रकार का अन्तर नहीं आया था। चर्च का प्रभाव-क्षेत्र अब भी अत्यन्त व्यापक था। जब तक रोमन चर्च मध्यकालीन बना हुआ था तब तक यूरोप का आधुनिकीकरण करना दुष्कर था। यद्यपि सुधारवादी आन्दोलन ने इस कार्य की पूर्ति की दिशा में निर्णायक भूमिका अदा की, तथापि यह मध्यकालीन विचारों और आधुनिकता का सम्मिश्रण था। यह आन्दोलन मैकियावेली से बहुत पीछे था। मैकियावेली ने धर्म को राजनीति से बहिष्कृत करने का भरसक प्रयत्न किया था जबकि आन्दोलन के मूल प्रवर्तक मार्टिन लूथर (Martin Luther) एवं कॉल्विन (Calvin) ने धर्म तथा राजनीति को घनिष्ठ सम्बन्धों में जोड़कर पुनः मध्यकालीन विचारों को पुनर्जीवित करने का प्रयास किया। सेबाइन के अनुसर 'प्रोटेस्टेंट रिफॉर्मेशन' के परिणामस्वरूप राजनीति और राजनीतिक चिन्तन का धर्म के साथ और धार्मिक मतभेदों से इतना घनिष्ठ सम्बन्ध स्थापित हुआ जितना मध्य-युग में कभी नहीं रहा था।

धर्म-सुधार आन्दोलन किसी एक विषय तक सीमित नहीं था। यह ऐसा आन्दोलन था जिसने यूरोप की सम्पूर्ण संस्कृति को प्रभावित किया। प्रश्न उठना है कि यह आन्दोलन क्वान्ति था अथवा प्रक्रिया? एल्टन (Elton) के अनुसार धर्म के क्षेत्र में यह एक क्वान्ति थी, किन्तु आर्थिक, राजनीतिक और सामाजिक क्षेत्रों में

प्रक्रिया की निरन्तरता। कोहलर (Kohler) के अनुसार यह धर्म के क्षेत्र में भी एक प्रक्रिया ही थी। यदि ध्यान से देखा जाए तो दोनों ही अपने-अपने दृष्टिकोण में सही प्रतीत होते हैं। एल्टन वहाँ तक सही है जहाँ तक वह मानता है कि सुधार-आन्दोलन केवल चर्च की बुराइयों के प्रति विद्रोह न था अपितु इसने धर्म को एक नया दर्शन दिया। जहाँ तक बुराइयों के विद्रोह का सम्बन्ध है उसका प्रारम्भ पहले ही हो चुका था पर ईसाई धर्म-दर्शन पर पुनर्विचार नहीं हुआ था। यह धर्म-सुधार आन्दोलन द्वारा सर्वप्रथम हुआ। ईश्वर का सिद्धान्त मानव की आवश्यकताओं के अधीन हो गया था, किन्तु लूथर ने इसे पृथक् किया। उसने कहा कि ईश्वर विश्वधर्म का केन्द्र है। यही से मानव-आवश्यकताएँ ईश्वर की कल्पना के चारों ओर घूमने लगती हैं। एल्टन के अनुसार धर्म-सुधार के बाह्य और आन्तरिक पक्ष थे। बाह्य पक्ष का सम्बन्ध चर्च की बुराइयों से था जिसके प्रति विद्रोह किया गया। इस विद्रोह का श्रीगणेश मध्ययुग में ही हो गया था। चर्च के सगठन में सुधार करने, चर्च में पोप की निरपेक्ष शक्ति के दावे को टुकराने और चर्च के अधिकार के लिए एक व्यापकतर आधार की माँग करने की सीमाओं में यह परिपदीय आन्दोलन (Conciliar Movement) की ही प्रत्यावृत्ति कहा जा सकता था।¹ यदि परिपदीय आन्दोलन सफल हो जाता तो सम्भवतः धर्म-सुधार आन्दोलन का जन्म ही नहीं होता। परिपदीय आन्दोलन के विफल होने पर भी उसकी प्रेरक शक्ति सजीव थी जिसने धर्म-सुधार आन्दोलन के रूप में अपना विस्फोट किया। आन्तरिक पक्ष में सर्वप्रथम धर्म-सुधार के बाद ईसाई-दर्शन पर पुनर्विचार किया गया। ईश्वर को मनुष्य की आवश्यकताओं की पूर्ति का साधन माना गया जबकि पहले व्यक्ति की आवश्यकताओं को केन्द्र माना जाता था जिसके चारों ओर ईश्वर की कल्पना घूमती थी। इस तरह एल्टन ने इस आन्दोलन को धार्मिक क्षेत्र से क्रान्ति का रूप प्रदान किया। कोहलर का कहना कि यह आन्दोलन धर्म के क्षेत्र में भी एक प्रक्रिया ही था, एक सीमा में सही है। कोहलर ने केवल धर्म-सुधार के सस्थागत पहलू की बात की है। उसके अनुसार आन्दोलन ने उस सिद्धान्त पर प्रक्रमण किया जो यह कहता था कि रोम का पोप चर्च का सर्वोच्च अध्यक्ष होना चाहिए और चर्च का सगठन पदसोपान अर्थात् शिखरोन्मुखी आधार पर होना चाहिए। इसके विरोध में पहले ही आवाजें उठने लगी थी। राष्ट्रीय स्वायत्त चर्च का विचार उत्तर मध्ययुग में शुरू हो चुका था जो पद-सोपान सगठन के विरुद्ध था। अतः धर्म-प्रचार ने उस प्रक्रिया को ही आगे बढ़ाया जो उत्तर मध्ययुग में शुरू हो गई थी।

इस आन्दोलन का प्रवर्तक जर्मन भिक्षु माटिन लूथर (1483-1546 ई.) था। उसने 31 अक्टूबर, 1517 ई. को सैक्सनी राज्य के विटेनबर्ग नगर के चर्च के प्रांगण के दरवाजे पर तत्कालीन ईसाइयत और पोप के भिद्धान्तों से मतभेद व्यक्त करने वाले अपने 95 मन्तव्य (Theses) कील से टाँगकर प्रोटेस्टेंट धर्म-सुधार आन्दोलन का सूत्रपात किया। लूथर को अन्य सभी पूर्ववर्ती सुधार आन्दोलनों

की अपेक्षा अधिक सफलता प्राप्त हुई। इस सफलता में अनेक राजनीतिक एवं धार्मिक कारणों ने योग दिया। सबसे प्रमुख कारण यह था कि उत्तरी जर्मनी के विभिन्न राजाओं ने उसे सहयोग और जनता ने समर्थन प्रदान किया। जर्मन राजा जर्मनी में रोमन चर्च की पिशाच सम्पत्ति पर अपना अधिकार जमाना चाहते थे और ऐसा तभी हो सकता था जब वे पोप का सफल प्रतिरोध कर पाते। वे यह भी चाहते थे कि उनके अपने देश से चर्च के विभिन्न प्रकार के करो द्वारा रोम को जाने वाला विशाल धन-प्रवाह रुक जाए। जनता भी इन विभिन्न कर-भारों एवं चर्च के भ्रष्टाचारों से ऊब चुकी थी। उससे यह भावना घर करने लगी थी कि उनके कठोर धर्म से उपाजित धन का इटली वालों के भोग-विलास पर अव्यय किया जाता है। इस भावना से धर्म-सुधार आन्दोलन को राष्ट्रीय रूप मिल गया। मार्टिन लूथर की इस झील ने जनता के मन-मानस पर बड़ा प्रभाव डाला कि—“इस धरती पर अब तक हुए और भविष्य में होने वाले चोरो और लुटेरो में रोम सबसे बड़ा है। हम मरीब जर्मनों को ठगा जा रहा है। हमारा जन्म शासक बनने के लिए हुआ था किन्तु हमें अत्याचारियों के जुए के नीचे अपना सिर झुकाने को बाध्य किया जा रहा है। अब वह समय आ गया है, कि स्वाभिमानी द्यूटोनिक (जर्मन) जाति रोम के पोप की कठपुतली बने रहना बन्द करदे।”¹

स्पष्ट है कि आरम्भ और उद्देश्य के दृष्टिकोण से सुधारवादी आन्दोलन धार्मिक होने पर भी घटना-चक्रवश द्यूटोनिक तथा लेटिन जातियों का राजनीतिक सघर्ष भी बन गया जिसने एक तरफ ता जटिल राजनीतिक प्रश्न उपस्थित कर दिए और दूसरी तरफ इन प्रश्नों पर राजनीतिक चिन्तन में सहयोग प्रदान किया। मैक्सी (Maxey) के शब्दों में, “यह विद्रोह वास्तव में धार्मिक एवं राजनीतिक था।”²

सुधार आन्दोलन के प्रमुख नेता और उनके राजनीतिक विचार

(Prominent Leaders of the Movement and their Political Ideas)

मार्टिन लूथर (Martin Luther, 1483-1546)

इस महान् आन्दोलन के प्रवर्तक मार्टिन लूथर का जन्म द्यूटोनिक जाति के एक कृषक परिवार में 1483 ई. में हुआ था और 1546 ई. में उसका देहावसान हो गया। मैकियावेली से केवल 14 वर्ष छोटा होने के कारण वह उसका लगभग समकालीन था। अतः यह अस्वाभाविक नहीं था कि उस पर भी पुनर्जागरण का कुछ प्रभाव पड़ा हो। अपनी भावना और पद्धति में वह मानववादी था, अतः इस दृष्टि से पुनर्जागरण का शिशु था, किन्तु अपने धार्मिक विद्रोह में वह इससे सर्वथा अप्रभाविन था। यह कहना ही अधिक उपयुक्त है कि पुनर्जागरण (Renaissance) का वह दत्तक शिशु था क्योंकि “स्वभावतः वह उसकी (पुनर्जागरण की) भावना

¹ H. S. Bettenson : Documents of the Christian Church, p. 278-79.

² “The great revolt was almost as much a political as a religious rebellion”
—Maxey : Political Philosophies, p. 154.

का उत्तराधिकारी नहीं था और न ही उसकी समस्त प्रवृत्तियों का। वह उसकी पद्धतियों और सिद्धान्तों को केवल इसलिए स्वीकार करता था, क्योंकि वे उसके लिए आवश्यक थे।¹ उसके द्वारा प्रारम्भ किए गए धर्म-सुधार आन्दोलन के मूल में पुनर्जागरण की भावना नहीं थी।

लूथर प्रारम्भ से ही धार्मिक प्रवृत्ति का था। 1507 ई. में एक पादरी के रूप में प्रतिष्ठित होकर वह विटेनबर्ग के विश्वविद्यालय में प्राध्यापक पद पर नियुक्त हुआ। 1510-11 ई. के बीच उसने रोम की धार्मिक यात्राएँ की। अपनी रोम-यात्रा में पोप की अनैतिकता और धर्माधिकारियों की घन-लोलुपता ने उसके हृदय में चर्च-सुधार की तीव्र इच्छा जगा दी। उस समय तक उसके मन में सम्भवतः ऐसा कोई विचार न था कि उसे चर्च से सम्बन्ध विच्छेद कर लेना चाहिए अन्यथा कोई बड़ा ही क्रान्तिकारी कदम उठाना चाहिए। किन्तु शीघ्र ही एक और घटना ने उसके धार्मिक हृदय को गम्भीर आघात पहुँचाया। टेटज़ेल (Tetzel) नामक एक पादरी ने विटेनबर्ग में पाप-विमोचन के लिए क्षमा-पत्र (Indulgences) नामक एक अत्यन्त ही निकृष्ट सिद्धान्त का प्रचार प्रारम्भ किया, जिसके अनुसार कोई भी पापी चर्च को कुछ धन देकर अपने पापों का क्षमन करा सकता था और मोक्ष-प्राप्ति का अधिकारी बन सकता था। अब लूथर चुप न रह सका। इन उपदेशों के विरोध और अपने धार्मिक सुधारों के पक्ष में उसने विटेनबर्ग में चर्च के द्वार पर 95 क्रान्तिकारी प्रस्ताव अथवा मन्तव्य (Theses) लिख कर चिपकाए जिनमें चर्च की मान्यताओं का खण्डन करने के लिए कहा गया कि कर्मकाण्ड के पालन से मोक्ष नहीं मिल सकती। इस पर पोप के अधिकारियों के साथ उसका कटु वाद-विवाद हुआ और उसे धर्म-बहिष्कृत कर दिया गया। इस प्रकार लूथर के सुधारवादी आन्दोलन का श्रीगणेश हुआ। यह घटना 1516-17 ई. के आसपास पटी।

मार्टिन लूथर के राजनीतिक विचार (Political beliefs of Martin Luther)—मार्टिन लूथर का कोई मगतिवद्ध राजनीतिक दर्शन नहीं है और जो कुछ भी है वह एक विलक्षण विरोधाभास है।

लूथर ने पोप के विरुद्ध जर्मन की राष्ट्रीय भावनाओं को जाग्रत करते हुए स्पष्ट किया कि पोप ने अवैध रूप से शक्ति अपने हाथों में संचित कर रखी है। लौकिक मामलों में पोप का हस्तक्षेप अनुचित है। पोप का रोम के चर्च से बाहर के प्रदेशों पर कोई अधिकार नहीं है और जर्मनी में तथा अन्य देशों में चर्च की सम्पत्ति पर पूरा अधिकार वहाँ के शासकों का है। पोप तथा अन्य पादरी केवल चर्च के अधिकारी हैं और लौकिक शासकों के लिए उनमें तथा अन्य नागरिकों में कोई भेद नहीं है। उमने धार्मिक कानून (Canon Law) को सांसारिक सत्ता, शक्ति और सम्पत्ति हस्तगत करने का धर्मशास्त्र विरोधी साधन बतलाया।

सेवादन महीदय के अनुसार, "चर्च तथा राज्य के सम्बन्ध में लूथर के विचारों की परम्परा चौदहवीं शताब्दी से चली आ रही थी। उसने रोमन चर्च के

ऊपर जो आरोप लगाए थे—रोम के दरबार के विलास-प्रिय और घनाचारी जीवन, जर्मनी के मठों आदि से प्राप्त होने वाली प्रायः का रोम के कोष में चला जाना, जर्मनी के चर्चों में उच्च पदों पर विदेशी धर्माचार्यों की नियुक्तियों, पोप के न्यायाधीशों का भ्रष्टाचार और उसके द्वारा पापमोचन सम्बन्धी प्रमाण-पत्रों की बिक्री ये सब पुरानी शिकायतों से सम्बन्ध रखते थे ।” लूथर के तर्कों का आधार यह सिद्धान्त था । इस सिद्धान्त को कसोतियर बाद-विवाद ने प्रस्तुत किया था कि “चर्च पृथ्वी के समस्त ईसाई मतावलम्बियों की सभा है ।” पादरियों के विशेषाधिकारों तथा विमुक्तियों की आलोचना करते समय उमने पोप-विरोधी तर्कों का ही प्रयोग किया था । उसका कहना था, “पद सम्बन्धी अन्तर केवल प्रशासनिक सुविधा के कारण है, समुदाय के प्रति सभी वर्गों के मनुष्यों के कर्त्तव्य हैं चाहे वे जन-साधारण हो या पादरी । इसलिए कोई कारण नहीं है कि लौकिक मामलों में जन-साधारण की भाँति पादरी वर्ग भी उत्तरदायी न हो ।”

अपने स्वभाव और अन्तःकरण की स्वतन्त्रता में अपने दृढ विश्वास के कारण धार्मिक विषयों में लूथर विवशकारी शक्ति (Coercive Force) में विश्वास नहीं करता था । धार्मिक मामलों में बल-प्रयोग के प्रति उसने लिखा था, “विधमिता को बल द्वारा दूर नहीं किया जा सकता । उसके लिए एक अन्य साधन की आवश्यकता है और वह साधन तलवार तथा सघर्ष के साधन में भिन्न है यहाँ ईश्वर के वचन को लडना चाहिए । यदि उससे कोई फल नहीं निकलता तो लौकिक शक्ति इस मामले को कभी नहीं सुलझा सकती । हाँ, वह दुनिया को खून से भर सकती है !” लूथर का विश्वास था कि धर्म का वास्तविक तत्त्व आभ्यान्तरिक अनुभव में है जो रहस्यात्मक और अवरुनीय है । उसके बाहरी रूप और पादरी वर्ग के विधि-निषेध इस उद्देश्य की प्राप्ति में या तो सहायक होते हैं या बाधक । बल-प्रयोग किसी भी दशा में धर्म को अभिवृद्धि में सहायक नहीं हो सकता ।

यद्यपि लूथर धार्मिक बल-प्रयोग के विरुद्ध था लेकिन वह यह नहीं समझ सका कि धर्म, धार्मिक अनुशासन और सत्ता के बिना किस प्रकार काम चला सकता है । “सकोचपूर्वक लेकिन विश्वासपूर्वक वह इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि विधमिता का और विपमतायुक्त शिक्षा का दमन होना चाहिए । इस स्थिति में, अपनी प्रवृत्ति के बावजूद, उसने बल-प्रयोग को आवश्यक समझा । चूँकि चर्च अपनी दुर्बलताओं को मुद्द ठीक नहीं कर सकता था, अतः उन दुर्बलताओं को ठीक करने का उत्तरदायित्व लौकिक शासकों पर धरा गया । अतः उससे अन्धकार और एकमात्र अवशिष्ट उपाय यह रह गया कि राजा, शासक, कुंतोन, नगर और समुदाय धर्म-सुधार धारम्भ करें । जब-जब वे ऐसा करेंगे तो बिशप और पादरी जो इस समय डरते हैं, विवेक का अनुसरण करने के लिए विवश हो जाएंगे । लूथर का अर्थ भी इस प्राचीन धारणा में विश्वास था कि यह सकट का सामना करने के लिए एक अस्थायी पद्धति है । उसने कहा कि राजा और शासक ‘आवश्यकतावश बिशप’ हैं । लेकिन उसके रोम में सम्बन्ध-विच्छेद का व्यावहारिक परिणाम यह हुआ कि लौकिक शासक अपने प्रायः

ही सुधार का साधन बन गया और वही यह निर्णय करने लगा कि सुधार क्या किया जाए।¹

धर्म-सुधार की सफलता के लिए शासकों पर निर्भर हो जाने से लूथर के लिए यह आवश्यक हो गया कि वह इस सिद्धान्त पर बल दे कि प्रजा को त्रिभक्त-पूर्वक अपने शासकों की आज्ञा माननी चाहिए। उसने शासकों को देवता स्वरूप और सामान्य मनुष्य को 'शंतान' मानते हुए कहा—“इस त्सार के शासक देवता है और सामान्य मनुष्य शंतान है। सामान्य मनुष्यों के माध्यम से ईश्वर कभी-कभी ऐसे कार्य करता है जो वह सीधे शंतान के माध्यम से करता है। उदाहरण के लिए वह मनुष्य के पापों के दण्ड के तौर पर विद्रोह करवाता है।” लूथर ने कहा—“मैं जनता के न्यायपूर्ण कार्य की तुलना में शासक के अन्यायपूर्ण कार्य को सहन कर लूँ।” निष्क्रिय आज्ञापालन (Passive Obedience) का प्रबल समर्थन करते हुए उसने घोषित किया—“अपने से ऊँचे लोगों की आज्ञा का पालन करना और उनकी सेवा करना, इससे अच्छा और कोई नहीं है। इसीलिए भवज्ञा, हत्या, अपवित्रता, चोरी और बेईमानी, इन सबसे बड़े पाप हैं।”

लूथर ने एक ओर तो प्रारम्भ में यह शिक्षा दी कि पादरियों अथवा धर्मोपकारियों के दुराचारों को रोककर उनका सुधार करना व्यक्ति का कर्तव्य है किन्तु जर्मनी के कृषकों द्वारा सामाजिक न्याय के नाम पर अपने शासकों के विरुद्ध विद्रोह करने पर शासकों का पत्र लेते हुए लूथर ने सामन्तों को सलाह दी कि वे विद्रोह को दबाने के लिए निर्दयतापूर्वक विद्रोहियों की हत्या कर दें। राजाओं के अधिकार का समर्थन करते हुए उनमें घोषणा की—“इन परिस्थितियों में हमारे राजाओं को समझना चाहिए कि वे भगवान के प्रकोप को क्रियान्वित करने वाले अधिकारी हैं। दैवी प्रकोप ऐसे दुष्टों को दण्ड देने की आज्ञा देता है। इन परिस्थितियों में जो राजा रक्तपात से बचना चाहेगा, वह उन सब हत्याओं और अपराधों के लिए उत्तरदायी होगा, जो ये मूर्ख (विद्रोही विज्ञान) कर रहे हैं। उन्हें बन्दूक के बल पर अपने कर्तव्य समझाए जाने चाहिए।”²

पुनश्च, जहाँ लूथर ने एक ओर तो व्यक्तियों के लिए सविनय आज्ञापालन का सिद्धान्त रखा और राजाओं के प्रति सक्रिय विरोध की निन्दा की वहीं दूसरी ओर सम्राट के अधीन राजागण द्वारा सम्राट की अवहेलना करने के विचार का पोषण किया। यदि वह (सम्राट) अपनी शक्ति का उल्लंघन करे। वास्तव में लूथर का यह परस्पर विरोधी दृष्टिकोण था। एक विचार का एक स्थान पर समर्थन करके दूसरे स्थान पर उसने उल्टी विचार का सङ्घन कर दिया था। इसी तरह उसने पोप और सम्राट दोनों की सत्ता का विरोध करते हुए राजाओं की सत्ता का समर्थन किया।

1 वेबेन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 1, पृष्ठ 327-28

2 Bowle : Western Political Thought, p. 275.

इस मंगतिहीन एवं विरोधी दृष्टिकोण का एक बड़ा कारण यही था कि लूथर सम्राट की शक्ति कम करने का सर्वोत्तम उपाय यह मानता था कि राजाओं को अपने पक्ष में कर लिया जाए। साथ ही राजाओं को अपने पक्ष में करके ही वह पोप को प्रभावहीन बना सकता था। सेबाइन के अनुसार—“शासकों के ऊपर सम्राट की वास्तविक शक्ति केवल नाममात्र की थी। इसलिए, इस असंगति का व्यवहार में कोई विशेष महत्त्व न था। सब मिलाकर लूथर निश्चित रूप से इस सिद्धान्त का समर्थक था कि शासन संतान विरोध करना। नैतिक दृष्टि से अनुचित है।”¹

लूथर के विचारों में विरोधाभास इस बात में भी है कि इस तरफ से उसने शासकों को ‘देवता’ कहा और दूसरे स्थान पर उन्हें साधारणतः धरती पर सबसे बड़ा मूर्ख और निकृष्टतम घूर्त कहा। जब ऐसे मूर्खों और घूर्तों की आज्ञापालन के सर्वसाधारण के अर्थात् कर्तव्य पर बल देना कहाँ तक युक्ति-संगत था? आगे उसने कहा कि यदि कोई राजा व्यक्ति से अपना धर्म-त्याग करने को कहे तो व्यक्ति को राजाजा ठुकरा देनी चाहिए और सहर्ष दण्ड मुगत लेना चाहिए। इन सबका अर्थ यही निकलता है कि लूथर की विचारधारा में ‘राज्य के प्रति भक्ति ईश्वर के प्रति निष्ठा से सीमित’ थी।

अन्त में यह कहना होगा कि लूथर के सभी सिद्धान्त तत्कालीन परिस्थितियों के परिणाम थे। राजाओं ने वैयक्तिक स्वार्थवश लूथर का समर्थन किया और उसे सरक्षण दिया, अतः लूथर ने उन्हें, पोप एवं सम्राट से स्वतन्त्र बतलाते हुए उनके देवी अधिकारों का पोषण किया। पादरीगण के साधारण नागरिक होने और इसलिए राजकीय कानूनों और न्यायालयों के अधीन होने के विचार ने 16वीं शताब्दी में राजतन्त्र को बड़ा सहारा दिया। आधुनिक यूरोपीय विचार में लूथर उदारवाद का प्रबलक नहीं, बल्कि राज्यवाद (Statism) का सदेसवाहक सिद्ध हुआ। मॅकगवर्न ने लूथर के विचारों पर टिप्पणी करते हुए ठीक ही लिखा है “लूथर ने चर्च में सुधार करने के तक से, आरम्भ किया और अन्त किया राज्य-सुधार के पक्ष में। उसने आरम्भ तो किया वैयक्तिक स्वतन्त्रता और आत्मा की स्वतन्त्रता के पक्ष को लेकर किन्तु अन्त में उसके सिद्धान्तों ने प्रतिपादित यही किया कि राजाओं को देवी अधिकार प्राप्त हैं तथा उन्हें व्यक्तियों के बीच धार्मिक सिद्धान्तों के प्रचार का भी पूरा अधिकार है। लूथर ने आरम्भ तो किया अन्तर्राष्ट्रीयतावादी की भाँति सभी राष्ट्रों की जनता के लिए एक सन्देश के साथ किन्तु अन्त किया एक ऐसे शक्तिशाली राष्ट्रीयता के सिद्धान्त के साथ जो सदैव के लिए उन्हें एक दूसरे का विरोधी बना देता है। उसने आरम्भ किया इस विचार से कि मानव जाति में मौलिक रूप में समानता है किन्तु उपसंहार किया इसी विचार में कि सभी लोगों को प्राप्त मूर्खवर्ग अपने राज्याधिकारियों की निरंकुश इच्छा के अधीन रहना चाहिए।”²

1 वेबस्टर : राजनीतिक शब्दों का प्रविहास, खण्ड 1, पृष्ठ 329.

2 Mc Govern : From Luther to Hitler, p. 31.

लूथर की रचनाएँ—माटिना लूथर ने अधिकतम: अपनी सेसनी धार्मिक साहित्य-निर्माण में ही चलाई किन्तु :इन्हीं ग्रन्थों में अपने राजनीतिक विचारों का भी स्पष्टीकरण किया। राजनीतिक विचारों की दृष्टि से उसके ग्रन्थ उल्लेखनीय हैं—

1. 'टेबिल टॉक' (Table Talk),
2. 'लेटर टू दोजर्मेन नोबिलिटी' (Letter to the German Nobility)
3. 'ऑफ सेक्युलर ऑथोरिटी' (Of Secular Authority), तथा
4. 'लिबर्टी ऑफ ए क्रिश्चियन मैन' (Liberty of a Christian Man)

मेलान्कथॉ (Melancthon, 1497-1560)

माटिन लूथर का शिष्य द्वितीय फिलिप मेलान्कथॉ (1497-1560) मॅन्सी की दृष्टि में सुधारवादी क्रान्ति का वास्तविक दार्शनिक था क्योंकि वह लूथर की अपेक्षा अधिक बुद्धिवादी, विनम्र, मानवतावादी और समन्वयवादी था। उसने सुधारवादी क्रान्ति का सैद्धान्तिक दर्शन प्रस्तुत करने की चेष्टा की और इसीलिए अपने विचारों को क्रमबद्ध करने का प्रयत्न किया, लेकिन क्रान्ति में भाग लेने के फलस्वरूप उसे लूथर के समान ही विकट परिस्थितियों का सामना करना पड़ा और फलस्वरूप उसके विचारों में भी आत्म-विरोध और असंगतियाँ प्रवेश कर गईं।

मेलान्कथॉ ने राजनीतिक और नैतिक विचारों की अभिव्यक्ति उसकी कृति 'ओपेरा' (Opera) में हुई है। मेलान्कथॉ ने अपने राजनीतिक चिन्तन का आधार प्राकृतिक विधि और प्राकृतिक अधिकार को बनाया तथा यह मान्यता प्रकट की कि विश्व में कोई एक ऐसी प्राकृतिक व्यवस्था अवश्य है जो प्राणिमात्र के जीवन को तत्कालिन करती है। मेलान्कथॉ ने प्राकृतिक विधि के दो स्रोत माने—प्रथम, बाइबिल में और द्वितीय, प्रत्यक्ष प्रकृति में। उसने कहा कि बाइबिल के Decalogue में दिए गए प्रथम ईश्वरीय आदेश और अन्तिम छः ईश्वरीय आदेश प्राकृतिक विधियों तथा प्राकृतिक अधिकारों के स्वरूप और प्रकृति पर प्रकाश डालते हैं। इन ईश्वरीय आदेशों में इस बात का विवेचन मिलता है कि मनुष्य का ईश्वर के प्रति और अपने साथियों के प्रति क्या कर्तव्य है। मेलान्कथॉ के अनुसार बाइबिल के Decalogue से निर्णीत किए गए अथवा प्रकृति के निरीक्षण से तार्किक विवेक द्वारा मानव प्रकृति के सम्बन्ध में निरूपित किए गए सभी मानवीय सम्बन्ध वास्तव में प्राकृतिक अधिकार हैं।¹

मेलान्कथॉ ने ईश्वर की इच्छा को राजसत्ता का आधार माना और कहा कि तर्कों द्वारा भी उसे प्राकृतिक सिद्ध किया जा सकता है। मेलान्कथॉ ने राजसत्ता का मुख्य कर्तव्य यह माना कि वह मानव स्वतन्त्रता और सम्पत्ति की रक्षा करे, शान्ति की व्यवस्था करे, घपराधियों को दण्ड दे और लोगों में धार्मिकता तथा नैतिकता का संरक्षण और विकास करे।

स्वतन्त्रता और सम्पत्ति दोनों को मेलोंकर्या ने प्राकृतिक माना और इसके पक्ष में बाइबिल के Decalogue के उस कथन का हवाला दिया जिसमें सम्पत्ति के लिए कहा गया है कि उसका अपहरण नहीं किया जाएगा। पर मेलोंकर्या ने साथ ही यह भी कहा कि यदि इस देव प्रदत्त सम्पत्ति का दुरुपयोग किया जाए तो राजसत्ता को उठे धीन लेना चाहिए। वास्तव में मेलोंकर्या यह चाहता था कि कॅथोलिक मठों और रोमन चर्च की सम्पत्ति का दुरुपयोग न होने पाए, उस पर समुचित नियन्त्रण के लिए राजसत्ता का हस्तक्षेप बना रहे।

धर्मसत्ता और राजसत्ता के बीच सम्बन्ध पर अपने विचार व्यक्त करते हुए मेलोंकर्या ने कहा कि "राज्य का कार्य केवल पेट-पूजा की व्यवस्था ही नहीं है वरन् आत्मा का कल्याण भी है।" आत्मिक कल्याण के लिए राज्य द्वारा उन बाह्य व्यवस्थाओं का निर्माण किया जाना चाहिए जिनमें व्यक्ति का आन्तरिक विकास हो सके। मेलोंकर्या ने कहा कि आत्मिक और भौतिक कार्यों के बीच ऐसी कोई विभाजक रेखा नहीं खींची जा सकती कि दोनों एक दूसरे से संबंध पृथक् और स्वतन्त्र रहे तथा एक के बिना दूसरे का काम चल सके। दोनों में घनिष्ठ सम्बन्ध है और इस सत्य को स्वीकार किया जाना चाहिए। राज्य के कार्य ऊपर से देखने पर भले ही भौतिक लगे पर अन्तिम रूप से उसका मूल उद्देश्य भी आध्यात्मिक ही है। धर्मसत्ता का प्रमुख कार्य ईश्वरीय उपदेशों को लोगों तक पहुंचाना और ईश्वर की महानता में लोगों का विश्वास बनाए रखना है लेकिन इस उद्देश्य की सिद्धि के लिए भौतिक साधनों की उपेक्षा नहीं की जा सकती।

जि्वगली (Zwingli, 1484-1531)

अलरिच जि्वगली (1484-1531) लूथर का समकालीन और सुधारवादी क्रान्ति का एक मुख्य प्रवर्तक था जिसने स्विट्जरलैण्ड में क्रान्ति की आग जुलाई जि्वगली का प्रोटेस्टेन्ट धर्म लूथर के प्रोटेस्टेन्ट धर्म की अपेक्षा अधिक उग्र और क्रान्तिकारी था। जि्वगली ने प्रत्येक मनुष्य की धार्मिक स्वतन्त्रता और सभी धर्मों की राजनीतिक स्वतन्त्रता में विश्वास प्रकट किया। इटली में पोप के विलासी जीवन को देखकर जि्वगली का मन क्षुब्ध हो उठा और उसने पोप की शक्ति को नीचा दिखाने का सरूप ले लिया। उसे यह उचिन्त लगा कि पोप के ऊपर राजदण्ड का अधिकार रहे ताकि धार्मिक आदर्शों का विनाश न हो सके। स्विट्जरलैण्ड के इन धर्म-सुधारक ने 1519 ई. में क्षमा-पत्रों के विक्रेताओं को ज्यूरीच से निकाल दिया, पोप द्वारा स्विस नवयुवकों को सेना में भर्ती करने का विरोध किया और 1529 ई. में पोप के विरुद्ध अपने प्रसिद्ध '67 थिसिस' के प्रश्न दिए। जि्वगली ने पोप की बुराइयों को प्रकट किया और पाप, पादरी, मठ आदि का भ्रष्ट करने का सिद्धान्त रखा। लूथर के साथ उसके मतभेद सुनभ नहीं सके। 1531 ई. से स्विट्जरलैण्ड की कॅथोलिक नेण्टनों की लीग और प्रोटेस्टेन्टों की लीग में युद्ध हुआ जिसमें प्रोटेस्टेन्टों की पराजय हुई और जि्वगली युद्ध में मारा गया।

ज्विगली ने लूथर के वितरीत धर्म का सुधार तलवार के बल पर करने में निष्ठा व्यक्त की और अपने विचारों को कार्यान्वित भी किया। पर सिद्धान्त और साधन में ही मतभेद था, उद्देश्य में नहीं और इसीलिए परिणाम की दृष्टि से लूथर तथा ज्विगली दोनों ही सुधारवादी क्रान्ति या ग्रान्दोलन के दो भ्रम थे। लूथर की भाँति ही ज्विगली ने चर्च को एक भ्रदृश्य और पूर्णतः ग्रान्तरिक सत्या माना और कहा कि इस ग्रान्तरिक धर्म के लिए भ्रपनाई जाने वाली पूजा तथा उपासना प्रणालियाँ बाह्य हैं, भ्रतः उनका राज्याधिकार के ग्रन्तर्गत होना उचित है। दूसरे ग्रन्थों में ज्विगली ने धार्मिक क्षेत्र में उन सभी बातों पर राज्य का क्षेत्राधिकार माना जिन्हें भ्राँखों से देखा जा सकता था और जो बाह्य रूप से भ्रौपचारिक थे। ज्विगली ने कहा कि धार्मिक सगठन और ग्रनुशासन भी ग्रान्तरिक से होकर बाह्य वस्तुएँ हैं। भ्रतः इन पर राज्य का क्षेत्राधिकार होना चाहिए। ज्विगली के इन विचारों पर टिप्पणी करते हुए डनिंग ने कहा कि "उमकी व्यवस्था ने राज्य और चर्च को एक ही सगठन में डाल दिया।"

राज्यसत्ता की निरंकुशता पर लूथर से साम्य रखते हुए जूनियर ने भी निष्प्रिय ग्रान्तापालन की नीति का सप्रेम किया और कहा कि जब तक राजाज्ञा धर्मविरुद्ध न हो तब तक जनता को उसका प्रतिकार करने या उसकी भ्रवज्ञा करने का अधिकार नहीं है यदि राजाज्ञा धर्म-विरुद्ध नहीं है तो उसका हर सूरत में पालन क्रिया काना चाहिए, चाहे उस ग्रान्ता से प्रजा को पीड़ित ही होना पड़े। ज्विगली ने यह भी कहा कि चर्च की धार्मिक सम्पत्ति बाह्य वस्तु है भ्रतः उस पर राज्य सत्ता का नियन्त्रण अपेक्षित है। वस्तव में ज्विगली राष्ट्रीयता का पोषक था और स्विट्जरलैण्ड की धार्मिक व्यवस्था पर उसका ध्यान ग्रन्त तक केन्द्रित रहा। उसका यह विश्वास था कि राज्य की शक्ति के सहारे ही धार्मिक क्षेत्र में सुधारवादी विचारों का प्रसार सम्भव है।

काल्विन (Calvin, 1509-1564)

जॉन काल्विन लूथर के समान ही जबरदस्त धर्म-प्रचारक था। धर्म-सुधार राजनीतिक विचारों को क्रमबद्ध रूप से रखने और उनका अधिक गतिशील विवेचन करने का श्रेय काल्विन को ही दिया जाता है और इसलिए कभी-कभी उसको सुधार ग्रान्दोलन का 'सिद्धान्तवेत्ता' (Law-giver) भी कह देते हैं। उसके प्रति सद्ग्रन्थ 'इन्स्टीट्यूट्स ऑफ क्रिश्चियन रिलिजन' (Institutes of Christian Religion) में उसके द्वारा प्रोटेस्टेंट धर्म का एक तर्कपूर्ण, क्रमबद्ध एवं व्यापक विवेचन मिलता है।

फ्रांस के पिकाडी नामक नगर में सन् 1509 ई. में उत्पन्न हुए कानून के पण्डित काल्विन का प्रारम्भ से ही धर्म और राजनीति-शास्त्र की और मुझाव था। समकालीन व्यवस्थाओं के ग्रन्ध्ययन में उसको दृढ़ विश्वास हो गया कि धर्म-सत्ता और राज-सत्ता में गम्भीर सुधार की आवश्यकता है। भ्रतः उसने अपने विचारों का प्रचार शुरू कर दिया जिनके प्रभाव और उपयोगिता के कारण वह

सुधारवादी आन्दोलन के एक महानतम विचारक के रूप में प्रसिद्ध हुआ । 1533 ई. के ललभग प्रोटेस्टेन्टवाद में परिवर्तन हो जाने के बाद उसे कैथोलिक प्रधान फ्रांस से भाग कर स्विट्जरलैण्ड में शरण लेना पड़ा । यहाँ बेसिल (Basel) में उसने अपनी सुप्रसिद्ध पुस्तक 'इन्स्टीट्यूट ऑफ़ क्रिश्चियन रिलिजन' लिखी । जेनेवा (स्विट्जरलैण्ड) में वह लगभग 3 वर्ष तक ठहरा और प्रोटेस्टेन्टों के संगठन में सहायता देता रहा । किन्तु अपने कठोर व्यवहार और नियमों के कारण उसे जनता का कोपभाजन बन कर जेनेवा से चले जाना पड़ा, पर शीघ्र ही उसे वापस बुला लिया गया । उसकी अनुपस्थिति में जेनेवा वासियों ने महसूस किया कि उसके बिना उनका काम नहीं चल सकता था । काल्विन एक मत्पन्त ही कुशल प्रशासक था और जेनेवा गणराज्य को उस जैसे व्यक्ति की आवश्यकता थी । वहाँ उसे अपने विचारों के अनुसार धर्म प्रधान शासन स्थापित करने में सकलता मिली । उसकी लोकप्रियता और शक्ति दिन-प्रति-दिन बढ़ती गई । 1564 ई. में अपनी मृत्यु तक वह इस नगर का धार्मिक और राजनीतिक तानाशाह बना रहा ।

काल्विन के राजनैतिक विचार (Political beliefs of Calvin)—
'इन्स्टीट्यूट ऑफ़ दी क्रिश्चियन रिलिजन' लिखने में काल्विन के विशिष्ट उद्देश्य थे । प्रथम, वह बाइबिल के उपदेशों के अनुसार उत्तम ईसाई जीवन व्यतीत करने के बारे में व्यवस्थित ढंग से आवश्यक व्यवस्थाओं एवं कुछ मौलिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन करना चाहता था । वह प्रोटेस्टेन्टों के लिए एक ऐसी शक्ति चाहता था जो उनके लिए उसी तरह का काम करे जैसे रोमन चर्च, कैथोलिकों के लिए करता था । दूसरे, काल्विन फ्रांस के प्रोटेस्टेन्टों पर 1535 ई. से प्रकाशित हुए उस आक्रमण का मुँहोड़ उत्तर देना चाहता था जिसमें उन्हें जर्मन नास्तिकों बराबर ठहराया गया था और जनता का शत्रु कहा गया था ।

काल्विन ने बतलाया कि ईश्वर की निरपेक्ष सम्प्रभुता सम्पूर्ण विश्व में विद्यमान है । यह सम्पूर्ण विश्व विराट ईश्वरीय नियति के चक्र में बंधा हुआ है और समस्त घटनाएँ ईश्वरीय सकल्प का परिणाम हैं । सामाजिक और राजनीतिक समस्याएँ, उदाहरणार्थ परिवार, सम्पत्ति, चर्च और राज्य भी ईश्वरीय इच्छा का ही एक अर्थ में प्रतिनिधित्व करती हैं । चर्च और राज्य मिलकर पृथ्वी पर ईश्वरीय साम्राज्य स्थापित करें, यही कल्याणकारी कार्य है ।

काल्विन के धर्म का मूलमन्त्र था—मनुष्य ईश्वर का चुना हुआ उपकरण है । मनुष्य की इच्छा को फोलादी और उसके हृदय को कठोर बनाने के लिए इससे अज्ञान और कोई गिद्धान्त नहीं हो सकता था । काल्विन के इस नियमिवाद के सिद्धान्त का सावंधीम दुर्घटना की वर्तमान सकल्पना से कोई सम्बन्ध न था । उसने सत्ता और मनुष्य के ऊपर ईश्वर की प्रभुसत्ता का भरपूर बखान किया था ।

काल्विन ने स्विस विचारक ज्विंगली (Zwingli) के इस विचार का खण्डन किया कि धर्म तथा राज्य का एक ही व्यवस्था के अन्तर्गत एकीकरण किया जाए । ज्विंगली ने चर्च और राज्य को अभिन्न मानते हुए कहा था कि समाज को अपने

राजनीतिक और धार्मिक विषयों के नियन्त्रण का अधिकार होना चाहिए। इसके विपरीत काल्विन का विचार था कि चर्च और राज्य दोनों ईश्वर द्वारा सर्वथा पृथक् प्रयोजनों की पूर्ति के लिए बनाए गए हैं अतः उन्हें स्वतन्त्र एवं पृथक् ही बनाए रखना चाहिए। उसने कहा कि ईश्वर ने मूसा (Moses) को जो कानून प्रदान किए थे, उसके दो भाग हैं। पहले भाग में वे नियम हैं जो ईश्वर के प्रति मनुष्य के आचरण को निर्धारित करते हैं दूसरे भाग में वे नियम हैं जिनके द्वारा यह निश्चय होता है कि मनुष्य के साथ कैसा व्यवहार होना चाहिए। इन दोनों बातों को लागू करने के लिए ही ईश्वर ने दो अलग-अलग शक्तियों को प्रतिष्ठित किया है। पहली शक्ति के अधिकारी पादरीगण और दूसरी के राजागण हैं। पादरियों का अपना एक चर्च है जिसका उद्देश्य आध्यात्मिक है। उसे अपने को केवल धार्मिक विषयों तक ही सीमित रखते हुए, लौकिक मामलों में कोई हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए।

काल्विन ने चर्च और राज्य की पृथक्ता स्वीकार करते हुए भी यह माना कि दोनों स्वभाव से एक दूसरे से सम्बद्ध हैं। दोनों की स्थापना ईश्वरीय कानून की पूर्ति के लिए हुई है। दोनों सत्याएँ ईश्वरीय इच्छा का ही प्रतिनिधित्व करती हैं, अतः दोनों को मिलकर पृथ्वी पर ईश्वरीय साम्राज्य की स्थापना करनी चाहिए पर दोनों में उसने लौकिक सत्याओं को अधिक महत्त्व दिया। "लौकिक" शासन को चाहिए कि जब तक हम मनुष्य के बीच रहे, वह हमारे भीतर ईश्वर की बाध्य उपासना की भावना उत्पन्न करे, विशुद्ध धार्मिक सिद्धान्त तथा चर्च की रक्षा करे, हमारे जीवन को मानव-समाज के अनुरूप ढाले, राजकीय न्याय के अनुसार जीवन का निर्माण करे, हम में पारस्परिक सामञ्जस्य की भावना उत्पन्न करे तथा शान्ति बनाए रखे।" काल्विन ने धर्म को राज्य की आत्मा मानते हुए बतलाया कि धर्म की रक्षा करना राज्य का सर्वोपरि कर्तव्य है। शान्ति एवं व्यवस्था की रक्षा करना राज्य का सर्वोपरि कर्तव्य है। सेवान्त के अनुसार, "यह सही है कि काल्विन ने ईसाई धर्म के इस पुराने सिद्धान्त को दोहराया कि सच्चे धार्मिक विश्वास को बल पूर्वक आरोपित नहीं किया जा सकता, लेकिन व्यवहार में नैतिकता लागू करने की राज्य की शक्ति के ऊपर उसने कोई अडिक् नहीं रखा।"

काल्विन ने राज्य का प्रथम कर्तव्य माना कि वह भक्ति और धर्म का पोषण करे तथा मूर्ति-पूजा, नास्तिकता और मन्चे धर्म की निन्दा का दमन करे। चर्च अपने सिद्धान्त और नीतियों का निर्धारण करे तथा राज्य द्वारा उनके पालन की व्यवस्था की जाए। इसका अर्थ हुआ कि सिद्धान्तिक रूप से राज्य को धर्मतन्त्र (Theocratic) बना दिया गया। इसका सर्वोत्कृष्ट उदाहरण जेनेवा गणराज्य की व्यवस्था का दिया जा सकता है जो काल्विनवादियों का गढ़ था और जहाँ काल्विन एक तानाशाह-सा बना हुआ था। वहाँ पादरी लोग राजकीय अधिकारियों को निर्देशन देते थे। उनका प्रजाजनो और शासन पर व्यापक प्रभाव था। काल्विन में लूथर की रहस्यात्मक धार्मिक अनुभूति का अभाव था। जहाँ लूथर ने धर्म के

भ्रान्तरिक पक्ष पर बल दिया वहाँ काल्विन ने आत्म-नियन्त्रण, अनुशासन और जीवन-संग्राम में अपने साधियों के प्रति सम्मान को विशेष महत्त्व दिया। यही प्युरिटन (Puritan) धर्म की सार्वभौम नैतिक शिक्षाएँ बन गईं। अनुशासन और पादरियों के श्रेष्ठतर पद पर बल देने का परिणाम हुआ "सन्तो का असहनीय शासन, अत्यन्त व्यक्तिगत विषयो का घोर विनिमय जो विश्व-व्यापक जामूसी पर आधारित था और जिसमें सार्वजनिक व्यवस्था की स्थापना, वैयक्तिक आचार पर पूर्ण नियन्त्रण और विशुद्ध सिद्धान्त तथा उपासना के बनाए रखने में अन्तर अत्यधिक तगप्य था।"

काल्विन ने चर्च के सगठन पर भी विचार व्यक्त किए। उसने लोकतान्त्रिक तत्त्वों का समावेश करते हुए इन बातों पर बल दिया—(1) उचित आचार के नियमों को निश्चित करने वाले महा व्यक्तियों (Elders) की एक सभा (Assembly) हो, (2) नास्तिकों को चर्च से बहिष्कृत करने का अधिकार हो, एवं (3) राज्य धार्मिक मामलों से पृथक् और स्वयं को (चर्च को) लौकिक कार्यों से अलग रखा जाए।

काल्विन के चर्च का सगठन गणतन्त्रीय था। चर्च के मुख्य पदाधिकारी वरिष्ठ सदस्यों द्वारा चुने जाते थे। इस पद्धति के द्वारा नियन्त्रण लागू करने में आसानी होती थी। सिद्धान्तिक रूप से चर्च की शक्ति सम्पूर्ण ईसाई मजमाज पर थी। जेनेवा में पादरी वर्ग की शक्ति बड़ी व्यापक थी। कुछ देशों में जहाँ काल्विन के मतानुयायी कम संख्या में थे वहाँ राज्य द्वारा इन पर बहुसंख्या का धर्म मानने के लिए अत्याचार होते थे। ऐसे देशों में इन्होंने लोकतन्त्रीय सिद्धान्तों पर अधिक बल दिया।

काल्विन ने मानव-स्वभाव को स्वार्थी, दोषी एवं पतनोन्मुख प्रवृत्ति का बताकर उसको राज्य द्वारा नियन्त्रित किए जाने का समर्थन किया। उसका मत था कि राज्य की उत्पत्ति मनुष्य की दुष्ट प्रकृति का विरोध करने के लिए हुई है। उसने घोषित किया कि नियन्त्रण की आवश्यकता और अव्यवस्था को दूर कर सुरक्षा की मानवीय भावना में ही राज्य की उत्पत्ति का रहस्य निहित है। काल्विन के इन दिचारों से भावी अनुबन्धवादियों के लिए पृष्ठभूमि तैयार हुई।

लूथर की भाँति ही काल्विन ने भी निष्क्रिय आज्ञापालन (Passive obedience) पर बल दिया। उसने राज्य की आज्ञा का मूक भाव से पालन करना प्रजा का पवित्र धार्मिक कर्तव्य बतलाया। उसने कहा कि लौकिक शक्ति, मुक्ति का बाह्य साधन है, अतः शासक का पद अत्यन्त सम्माननीय है। वह ईश्वर का प्रतिनिधि है और उसका विरोध करना ईश्वर का विरोध करना है। यदि कुछ लोगों को सराब शासक मिलता है तो यह उनके पाप के कारण है। लोगों को सराब शासक का भी उसी भाव से आज्ञा पालन करनी चाहिए जिस भाव से वे अर्द्ध शासक की आज्ञा का पालन करते हैं। वास्तविक गौरव पद का हो। काल्विन के इस विचार के सम्बन्ध में सेबाइन ने लिखा है—“यह सही है कि 16वीं शताब्दी के

राजाओं के देवी अधिकार के समस्त समर्थकों की भाँति काल्विन ने भी प्रजाजनों के प्रति राजाओं के कर्तव्यों का समाधान किया है। विधाता की अक्षत विधि जिस प्रकार प्रजाजनों पर लागू होती है, उसी प्रकार शासकों के ऊपर भी। निकृष्ट शासक ईश्वर का विद्रोही होता है। अपने परवर्ती लॉक (Locke) की भाँति उसका भी यही विचार था कि व्यवहार-विधि नैतिक रूप से अनुचित कार्यों के लिए दण्ड की व्यवस्था करती है। लेकिन निकृष्ट शासकों को दण्ड देना ईश्वर का काम है, प्रजाजनों का नहीं। काल्विन के लिए यह दृष्टिकोण ग्रहण करना स्वाभाविक ही था—कुछ तो जेनेवा में उसकी स्थिति देखते हुए घोर कुछ इस आशा के कारण कि शायद काल्विन का धर्म फ्रांस के राजाओं का धर्म माना जाए।¹

काल्विन का यह भी विश्वास था कि राज्य में छोटे-छोटे न्याय-रक्षक होने चाहिए जो राजा की शक्तियों को सभ्य रखें और यदि वे उसकी आततायी प्रवृत्तियों को न रोक सकें और उसके विरुद्ध जनता की रक्षा न कर सकें तो स्वयं कर्तव्यहीनता के दोष के भागी बनें। उसने कुछ दशाओं में प्रजा को राज्य का विरोध करने का भी अधिकार दिया। उसने बताया कि राजा के जो आदेश ईश्वरीय आज्ञाओं के प्रतिकूल हों उनकी अवहेलना की जानी चाहिए और यदि कोई अनुचित रूप से राज्य की सत्ता हथिया ले तो ईसाइयों को शस्त्र ग्रहण करने से भी नहीं हिचकना चाहिए। काल्विन के इन विचारों ने लोकतन्त्रीय सिद्धान्तों के विकास में बड़ा योग दिया। उनके सिद्धान्त लूथर के सिद्धान्तों की अपेक्षा फ्रांस, हॉलैण्ड, स्कॉटलैण्ड और इंग्लैण्ड में अधिक लोकप्रिय हुए।

वास्तव में काल्विन का 'निष्क्रिय-म्राज्ञापालन' का राजनीतिक सिद्धान्त कुछ अस्ति-र-सी चीज थी, क्योंकि उस पर परिस्थितियों का बड़ी आसानी से प्रभाव पड़ सकता था। "एक घोर तो काल्विन ने सविहित सत्ता के प्रति किए जाने वाले समस्त विरोध को दुष्टतापूर्ण बताया था, लेकिन दूसरी ओर उसका मूल सिद्धान्त था कि चर्च को शुद्ध सिद्धान्तों की घोषणा करने का और लौकिक शक्ति की सहायता से सार्वभौमिक नियन्त्रण स्थापित करने का अधिकार है। यह एक माना हुआ निष्कर्ष था कि यदि किसी राज्य का शासक काल्विन द्वारा प्रतिपादित सत्य को स्वीकार नहीं करेगा और अनुशासन को लागू नहीं करेगा तो उसे अपने प्रजाजनों के म्राज्ञापालन का अधिकार नहीं रहेगा और प्रजाजनों के लिए उसका विरोध करना आवश्यक हो जाएगा। जहाँ शासन को बदलने का क्रम पब्लिक होना और प्रतिरोध के द्वारा ज्यादा लाभ की उम्मीद होती, वहाँ आसानी से इस परिणाम की उम्मीद की जा सकती थी।"¹

काल्विनवाद की इस चर्चा के प्रसंग में उसकी एक गम्भीर कमजोरी को जान लेना चाहिए जो यह थी कि विभिन्न व्यक्ति-बाइबिल की अपने-अपने ढंग से व्याख्या कर सकते थे। प्रत्येक व्यक्ति अपनी व्याख्या को ही समझता था और दूसरे

की अच्छी वान को मानने से भी इन्कार कर देता था । चूँकि यह एक सामान्य नियम बन गया था कि ईश्वरीय कानून का पालन करना एक धार्मिक कर्तव्य है, तथा उसकी अवहेलना करना एक पाप है, अतः प्रत्येक शासक अपने द्वारा निर्मित कानूनों को मानना प्रजा का धार्मिक कर्तव्य बनलाता था । यह दावा करता था कि विरोधियों का दमन किया जाना चाहिए । इस प्रवृत्ति का परिणाम यह निकलने लगा कि राजनीतिक उच्छ्वसलता एवं धार्मिक दमन को नीति को प्रोत्साहन मिला । 'राज का धर्म प्रजा का धर्म' मानने का सिद्धान्त बन पकड़ता गया और राजा के धर्म से मतभेद रखने वाले व्यक्तियों पर अत्याचार किए जाने लगे । धीरे-धीरे यह अनुभव किया जाने लगा कि एक ही धर्म सादने का प्रयत्न शान्ति और व्यवस्था के लिए अहितकर है और एक धर्म-निरपेक्ष राज्य का होना आवश्यक है । यहाँ स्मरणीय है कि काल्विन ने राज्य और चर्च दोनों को पृथक् रखते हुए इनकी एक सीमा-रेखा भी खींच दी थी, जिसका दोनों ही अतिक्रमण नहीं कर सकते थे । अतः इसका भी यह महत्वपूर्ण परिणाम हुआ कि काल्विनवाद जहाँ-जहाँ फैला, वहाँ इसके अनुयायियों ने उन सब शासकों का विरोध किया, जो धर्म के मामले में हस्तक्षेप करते थे । इससे धार्मिक और राजनीतिक स्वतन्त्रताओं में सूक्ष्म भेद करने का विचार उत्पन्न हुआ ।

जॉन नॉक्स

(John Knox, 1505-1572)

मार्टिन लूथर और काल्विन दोनों अनुदार एवं रूढ़िवादी थे जिन्होंने राज्य की दंडी उत्पत्ति को स्वीकार करके राजकीय अधिकारियों के गौरव में वृद्धि की तथा निष्क्रिय-भ्राजाकारिता (Passive Obedience) का उपदेश देकर राजकीय निरकुशतावाद के लिए मार्ग प्रगस्त किया । किन्तु जब स्कॉटलैण्ड, फ्रान्स एवं नीदरलैंड में राज्य द्वारा उपरोक्त सिद्धान्त की आड़ में काल्विनवादियों पर अत्याचार किए जाने लगे तो काल्विन के समर्थकों ने राज्य के प्रति निष्क्रिय भ्राजाकारिता के सिद्धान्त का परित्याग करना आवश्यक समझा और यह मत स्थिर किया कि अन्त करण की स्वतन्त्रता भ्राजापालन से ऊपर है, अतः व्यक्ति को राज्य की अवज्ञा करने का अधिकार है । फ्रांस में कतिपय काल्विनवादियों ने काल्विनवाद को प्राकृतिक कानूनों से मिला दिया जिसके अनुसार शासक और शासित दोनों ही प्राकृतिक कानूनों के अधीन थे । इस सिद्धान्त के आधार पर काल्विनवादियों ने राज्य की शक्तियों पर कुछ प्रतिबन्ध लगाए जो उनके लिए खतरा बन गए थे ।

राज्य की अवज्ञा के अधिकार को स्वीकार करने वाला ऐसा ही एक विचारक जॉन नॉक्स था । जॉन नॉक्स ने निष्क्रिय भ्राजाकारिता के सिद्धान्त की अवहेलना करके प्रतिरोध के सिद्धान्त का समर्थन किया । इसका प्रधान कारण स्कॉटलैण्ड में प्रोटेस्टेन्ट धर्म की विशेष परिस्थितियाँ थीं । 1558 ई. में स्कॉटलैण्ड के कॅथोलिक-धर्माधिकारियों ने नॉक्स को देश निकाला दे दिया । इस समय नॉक्स के प्रोटेस्टेन्ट अनुयायियों की सस्या काफी थी और उसे प्रतिरोध के सिद्धान्त से ही लाभ हो सकता था । अतः नॉक्स इस दिशा में प्रयत्नशील हुआ और इन्हीं साधनों से दो वर्ष के

भीतर ही उसने स्कॉटलैंड में धर्म-सुधार सम्पन्न कर दिखाया। उसने स्कॉटलैंड के कुलीनों, धर्माचार्यों एवं जनसाधारण के नाम निकाली गई अपनी ग्रंथों में कहा कि प्रत्येक व्यक्ति को सन्धर्म का पालन करना चाहिए और "जो लोग जनता को उसकी आत्मा का भोजन नहीं देते या ईश्वर के वचनों से उसे वंचित रखते हैं, उन्हें प्राणदण्ड मिलना चाहिए।"

मूलतः नॉक्स ने काल्विन के विचारों का ही अनुसरण करते हुए ईसाई सिद्धान्त की उसकी अकाद्य व्याख्या को स्वीकार किया। उसने चर्च के अनुशासन को स्वेच्छा से न मानने वालों के प्रति चर्च द्वारा कठोर कार्यवाही किए जाने के विचार का भी समर्थन किया। उसने काल्विन की इस धारणा की पुष्टि की कि प्रत्येक व्यक्ति को स्वधर्म का और उसके अनुशासन का दृढ़ता से पालन करना चाहिए किन्तु जहाँ काल्विन द्वारा समर्थित निष्क्रिय आज्ञापालन का सिद्धान्त सामने आया, उसने इसका खण्डन करते हुए घोषित किया कि "जहाँ राजा ईश्वर के वचन, सम्मान और गौरव के प्रतिकूल जाता है, वहाँ उसका दमन आवश्यक है।" अपनी युक्ति को उसने इन बलशाली शब्दों में व्यक्त किया—

"आजकल सब मनुष्यों का सामान्य गीत यह है कि हमें अपने राजाओं की आज्ञा का पालन करना चाहिए चाहे वे अच्छे हों या बुरे, क्योंकि ईश्वर ने ऐसा ही आदेश दिया है। लेकिन जिन लोगों ने ईश्वर के नाम को इस तरह कलंकित किया है ईश्वर उन्हें दण्ड देगा। जब राजा अन्याय करते हैं तो यह कहना कि ईश्वर ने उनकी आज्ञापालन का आदेश दिया है, नास्तिकता है और यह नास्तिकता उसी प्रकार की है जैसे यह कहना कि ईश्वर ने ससार में अन्याय का सृजन किया है और वह उसे बनाए हुए है। भूमि पूजा नास्तिकता और ऐसे ही अन्य अपराधों का दण्ड केवल उन राजाओं और शासकों को ही नहीं मिलता जो इन्हीं करते हैं। जो लोग राजाओं को ऐसा करने से नहीं रोकते वे भी अपराधी हैं और इसलिए दण्ड के पात्र हैं।"

जॉन नॉक्स के उपरोक्त विचारों से दो बातें मुख्यतः स्पष्ट होती हैं—“प्रथम यह कि उसने काल्विन के इस विश्वास का परित्याग कर दिया कि प्रतिरोध सदा गन्तव्य होता है, और द्वितीय यह कि प्रतिरोध धार्मिक सुधार के लिए ही समर्थनीय है। इस सिद्धान्त में नागरिकों के जन-अधिकारों का कोई उल्लेख नहीं है और न ही इसमें नॉक्स का यह मत प्रकट होता है कि वह राजकीय शक्ति का स्रोत जनता को बताना चाहता था। उसका दृष्टिकोण धार्मिक कर्तव्य के आधार पर टिका हुआ था; लोक-अधिकारों के आधार पर नहीं। इसके कारण काल्विन का सम्प्रदाय राजकीय व्यक्ति के खिलाफ हो गया और उसने विद्रोह को उचित ठहराया, दूसरा कदम फ्रांस में उठा, वहाँ धार्मिक विद्रोह ने काल्विन के दल को कैथोलिक राजतन्त्र के खिलाफ कर दिया। यहाँ इस सिद्धान्त का विकास हुआ कि राजा को शक्ति जनता से प्राप्त होनी है और राजा जनता के प्रति उत्तरदायी है। लेकिन, अभी तक यह प्रश्न धर्म से ही जुड़ा हुआ था।”

सुधार आन्दोलन में निरंकुशतावाद और प्रजातन्त्र के बीज (The Seeds of Absolutism & Democracy in Reformation)

सुधारवादी आन्दोलन का जिस समय उदय हुआ, उस समय दो सिद्धान्त प्रचलित थे। प्रथम यह कि धार्मिक विषयों में पोप को अपनी सर्वोच्च शक्ति ईश्वर से मिली है, अतः किसी सांसारिक प्राणी के समक्ष अपने किसी कार्य के लिए वह उत्तरदायी नहीं हो सकता, और द्वितीय यह कि प्रतिनिधि सरकार के सिद्धान्त का विकास हो रहा था। उस समय की मध्ययुगीन परिस्थितियाँ निरंकुश राजतन्त्र के सिद्धान्त के घनपने में बाधक थीं।

धर्म-सुधार आन्दोलन ने एक विचित्र ही स्थिति पैदा कर दी। एक ओर लूथर तथा काल्विन ने पोप की धार्मिक निरंकुशता का विरोध किया, और इन तरह अन्तःकरण की स्वतन्त्रता के सिद्धान्त के विकास की पृष्ठभूमि तैयार की, किन्तु दूसरी ओर आन्दोलन की सफलता के उद्देश्य से राजाओं के प्रति निष्क्रिय आजापालन के सिद्धान्त का भी समर्थन किया और इस रूप में निरंकुशता के सिद्धान्त को प्रोत्साहन दिया। प्रजा द्वारा राजा का विरोध करना पाप ठहराया गया। इस मत के समर्थन में बाइबिल में प्रमाण दिए गए और सन्त पॉल के इस कथन को दोहराया गया कि "संसार में जो भी शक्तियाँ हैं वे ईश्वर की रची हुई हैं।" धर्मिक प्रमाण देकर जनता को समझाया गया कि राजा की शक्ति का स्रोत ईश्वर है, जिसके विरोध से पाप की उत्पत्ति होती है। लूथर ने पोप से बचने के लिए जर्मन शासकों का आश्रय लिया। उसने अपने अन्तःकरण की स्वतन्त्रता के सिद्धान्त को त्याग कर सत्ताधारी चर्च की स्थापना की जिसमें व्यक्तियों को धार्मिक स्वतन्त्रता नहीं थी। लूथर की निगाह में उसको चर्च की आज्ञा को न मानना धर्मदोष था और ऐन धर्मदोहियों को दण्ड देना राज्य का कार्य था। लूथर के इन विचारों ने निरंकुश राजतन्त्र को स्थान दिया। पर धर्म-दोही को दण्ड देने और धर्म-दोही को नष्ट करने का अधिकार राजा ने अपने हाथों में ले लिया। उसने जर्मनी के कुपक-आन्दोलन के समय यह फतवा दे दिया कि राजाओं को हत्या और छल-कपट टक का आश्रय लेकर विद्रोह को दबा देना चाहिए।

काल्विन ने भी विनाश आजापालन के सिद्धान्त को सामने रखा था, लेकिन साथ ही यह भी कहा था कि यदि राजा स्वयं धर्म का विरोध करने लगे तो राज्य के कुछ न्याय-रक्षकों को हक है कि वे उसके खिलाफ विद्रोह कर दें। यह भी कहा गया कि किसी व्यक्ति द्वारा अनुचित रूप से राज्य की सत्ता-ग्रहण कर लेने पर ईसाइयों को प्रतिरोध के लिए शस्त्रग्रहण कर लेने चाहिए। काल्विन के इन विचारों से लोकतन्त्रीय सिद्धान्तों के विकास में सहायता मिली।

लूथर और काल्विन दोनों ही ने निष्क्रिय आजापालन के सिद्धान्त का प्रतिपादन करके राजाओं के निरंकुशतावाद को प्रोत्साहन देने का स्वाभाविक परिणाम यह हुआ कि राजकीय अधिकारी इस सिद्धान्त की धार में धार्मिक अधिकारियों पर प्रत्याचार करने लगे। कुछ राज्यों में काल्विनवादियों पर भी प्रत्याचार किए गए।

परिस्थितियों के अनुकूल सिद्ध न होने पर कुछ काल्विनवादी राज्य की अवज्ञा करने के व्यक्ति के अधिकार का दावा करने लगे। कुछ ने काल्विनवाद को प्राकृतिक कानून से सम्बद्ध कर दिया जिसके अधीन शासक और शामिल दोनों थे, और इस तरह उन्होंने राजा की निरकुश शक्तियों के ऊपर एक नियन्त्रण प्रस्तुत किया। प्रोटेस्टेंट प्रजा लूथर और काल्विन के आशापालन के उद्देश्यों को भूल कर अपने कैथोलिक राजा के विरुद्ध सघर्षरत हो गई। ऐसा फ्रांस में हुआ जहाँ राजा कैथोलिक धर्म का अनुयायी था जबकि प्रजा का एक अंग प्रोटेस्टेंट हो गया। स्कॉटलैंड में जॉन नॉक्स ने कैथोलिक राजा का विरोध करते हुए काल्विन के विनम्र आशापालन के सिद्धान्त को ठुकरा दिया और इस विचार पर बल दिया कि जहाँ राजा ईश्वर के बचन, सम्मान और गौरव के प्रतिष्ठा प्राप्त है, वहाँ उसका दमन आवश्यक है।

यही हाल उन देशों में हुआ जहाँ राजा प्रोटेस्टेंट हो गया किन्तु प्रजा या उसका कोई अंग कैथोलिक रहा। कैथोलिक प्रजा ने प्रोटेस्टेंट राजा को समझौते माना और उसका विरोध करना अपना कर्तव्य समझा। इस तरह प्रोटेस्टेंट और कैथोलिक दोनों ही धर्मावलम्बियों ने लूथर तथा काल्विन समर्थित निरकुश राजतन्त्र का विरोध किया और सौविधानिक राजतन्त्र एवं प्रतिनिधि सरकार के सिद्धान्त के विकास में सहयोग दिया। फ्रांसीसी प्रोटेस्टेंट ह्यूजी नाट्स ने जनता को राज्य की शक्ति का स्रोत मानते हुए निरकुशतावाद पर कठोर प्रहार किया। अन्य फ्रांसीसियों ने भी यह मत व्यक्त किया कि राजा की शक्तियाँ सीमित तथा परिवर्तनीय होनी चाहिए क्योंकि जनता उनको समाज की सेवा के लिए स्वीकृत करती है। फ्रेसिस हॉटर्न नामक लेखक ने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि फ्रांस में तो निरकुशवाद था ही नहीं, वहाँ तो राजा निर्वाचित हुआ करता था। एक अन्य फ्रांसीसी विचारक ह्यूबर्ट लैंग्वे (Hubert Languet) ने राज्य की उत्पत्ति समझौतों द्वारा मानते हुए दो सम्झौतों की कल्पना की जिसमें पहले में तो दो पक्ष ईश्वर और मानव-समाज है, जिसमें राजा भी सम्मिलित है और दूसरे में एक तरफ राजा और दूसरी तरफ प्रजा है। राजा वचन देता है कि वह न्यायपूर्वक शासन करेगा और प्रजा उसी आज्ञा का पालन करने का वचन देती है। यदि राजा अन्यायी हो जाता है तो प्रजा भी अपने वचन से मुक्त हो जाती है। नीदरलैंड में भी राजतन्त्र विरोधी साहित्य काफी प्रभावित हुआ। नीदरलैंड में भी राजतन्त्र विरोधियों में अग्रणी आल्थुसियस (Althusius) ने प्रभुत्ता को वह सर्वोच्च और श्रेष्ठतम शक्ति बनलाया जो राज्य के सदस्यों की भौतिक और अधौतिक कल्याण के लिए कार्य करती है। उनके प्रभुत्ता का मूल स्थान समाज को बताया, किसी एक व्यक्ति या कुछ व्यक्तियों या धर्म नहीं। उसने कहा कि प्रमुख शक्ति कोई ऐसा कार्य नहीं कर सकती जिनमें भ्रंसाधारण का अहित हो। सम्प्रभु द्वारा निमित्त कानूनों का पालन शासकों का कर्तव्य है। राजा केवल एक ऐसा प्रतिनिधि है जो यह प्रतिज्ञा करके पदासूत होता है कि यह विधि के अनुसार शासन करेगा।

स्कॉटलैण्ड के एक अन्य लेखक बुकानन (Buchanan) ने भी समझौतावादी सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हुए मत व्यक्त किया कि प्राकृतिक अवस्था को दूर करने के लिए सरकार एवं विधि का निर्माण हुआ है। अन्तिम सत्ता जनता के हाथ में है और वही विधि का स्रोत है। जनता के माथ किए गए समझौते द्वारा ही राज्य को वितृग्ण अधिकार मिले हैं और न्यायपूर्वक शासन करना उसका कर्तव्य है। जनता की सम्पत्ति के बिना राज्य-शक्ति पर अधिकार करना गलत है। ऐसे अत्याचारी शासन का जनता विरोध कर सकती है। बुकानन ने प्राकृतिक कानून की भाँड़ लेते हुए आततायी राजा के बध तक को उचित ठहराया।

जेसुइट (Jesuits) लेखको ने भी निरकुण राजतन्त्र का विरोध किया और यह विश्वास किया कि राजा ईश्वर का प्रतिनिधि न होकर इसी दुनिया का व्यक्ति है एवं पवित्र शक्ति जनता में निवास करती है। यदि राजा अन्याय करता है तो प्रजा उसे सिंहासन से हटा सकती है। निरकुणता विरोधी सिद्धान्तों का समर्थन करने वाले जेसुइट लेखको में रॉबर्ट बेलामोर्न फ्रांसिस्को तथा जॉन फ्राँ मेरियाना के नाम उल्लेखनीय हैं। मेरियाना के चिन्तन पर सविधानवाद आच्छादित था। वह शासकों के ऊपर पोप के आध्यात्मिक नियंत्रणों को स्वीकार नहीं कर सकता था। वह समाज द्वारा लगाए गए नियंत्रण पर अधिक बल देता था।

इस सम्पूर्ण विवरण से हम यही निष्कर्ष पाते हैं कि धर्म-सुधार आन्दोलन ने निरकुणवाद और लोकतन्त्र दोनों ही भावनाओं का पोषण किया। सुधारवादियों ने निरकुण राजाओं का समर्थन करना शुरू किया और जब राजा अत्याचार करने लगे तो जनता ने उनके विरुद्ध विद्रोह का भण्डा उठाकर, लोकतन्त्र की स्थापना के लिए मार्ग प्रशस्त किया। उस समय ऐसी तबाही फैल गई कि निरकुणवाद का खण्डन होने लगा और सांविधानिक एवं नियंत्रित राजतन्त्र का समर्थन। लूथर और काल्विन ने बिनश्र आजापालन का सिद्धान्त बताया किन्तु उन्हीं के अनुयायियों ने परिस्थितिवश साम्प्रदायिक सिद्धान्तों को शरण ली।

धर्म-सुधार आन्दोलन की देन और उसका महत्त्व (Contribution & Importance of Reformation)

धर्म सुधार आन्दोलन की सबसे बड़ी देन यह थी कि उसने पोप की सर्वोच्च प्रभुता को ठुकरा कर असाध्यों से चले धार रहे रोमन चर्च के एकछत्र साम्राज्य को सहस्र-सहस्र कर दिया। अब रोमन कैथोलिक चर्च के विरोधी अनेक राष्ट्रीय चर्चों की स्थापना हो गई। धार्मिक एतता का प्रोटेस्टेंटो और कैथोलिकों में विभाजन हो गया।

सुधारवादी आन्दोलन ने चर्चों को राज्य का वसुधैव कुटुम्बक बनाकर मध्ययुगीन विश्व-साम्राज्य की धारणा में अन्तिमारी एवं मौलिक परिवर्तन किया। चूँकि इसके कारण राष्ट्रीयता के विचार ने प्रोत्साहन मिला। सर्वत्र पोप का विरोध राष्ट्रीयता के आधार पर किया गया और साम्राज्य का स्थान प्रभुत्व सम्पन्न राष्ट्रीय राज्यों ने ले लिया।

धर्मसुधार आन्दोलन का एक तात्कालिक परिणाम राजसत्ता के निरकुश अधिकारों में वृद्धि और निरकुश राजतंत्र को यूरोप में एक सामान्य शासन रूप बनाना हुआ। साथ ही साथ व्यक्ति एवं धार्मिक स्वतन्त्रता तथा प्रजातन्त्रीय विचारों का विकास भी हुआ।

इस आन्दोलन की एक महत्वपूर्ण देन सहिष्णुता (Toleration) का विकास भी था। धार्मिक सघर्षों का अन्ततः एकमात्र निराकरण सहिष्णुता को ही समझा जाने लगा। प्रोटेस्टेंट राजा कैथोलिक प्रजा का तथा कैथोलिक शासक प्रोटेस्टेंट प्रजा का दमन करने में असफल रहे। शनैः-शनैः एक परिस्थितिवश यह विचार पनपता गया कि सुख और समृद्धि तभी संभव है जब राज्य धर्मनिरपेक्ष वातावरण पैदा करे। यदि राज्य धार्मिक मतभेदों से ऊपर रहेगा तभी विभिन्न धर्मावलम्बियों में एक सामान्य राजनीतिक निष्ठा रखना संभव हो सकेगा।

अन्त में फिगिस के शब्दों में—“जहाँ तक धर्मसुधारवादी आन्दोलन ने एक सुसंगठित, सर्वशक्तिमान, क्षेत्रीय एवं नौकरशाही प्रधान राज्य की सृष्टि में सहायता दी, जहाँ तक प्रत्यक्ष एवं अप्रत्यक्ष रूप से उसने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को प्रोत्साहन दिया, वहाँ तक उसे अपने परिणामों में आधुनिक समझा जा सकता है, किन्तु जहाँ तक इसकी प्रवृत्ति सामुदायिक आदर्शों, धार्मिक-राजनीतिक शासन के रूप के लिए धार्मिक ग्रन्थों की अपील को पुनर्जीवित करने की थी, वहाँ तक यह उन मध्यकालीन विचारों की ओर वापिस लौट जाना था जो अस्तित्व एवं पुनर्जागरण के निश्चित प्रभाव के कारण अधिकांशतः विलुप्त होते जा रहे थे।”¹ कहना चाहिए कि इन आन्दोलनों के प्रारम्भ में धर्मशास्त्रों पर बल देने की प्रवृत्तियाँ प्रबल रही, किन्तु अन्त में लोकतन्त्र की समर्थक और निरकुश राजसत्ता का विरोध करने वाली प्रवृत्तियाँ प्रबल हुईं। प्राकृतिक दशा, सामाजिक समझौता, जनता की प्रभुसत्ता और प्रतिनिधि शासन के विचार उत्पन्न हुए। इन्होंने 17वीं, 18वीं, 19वीं शताब्दियों में महान् राजनीतिक विवादों का मूलभूत किया।

मध्ययुगीन ग्रन्थकारपूर्ण अवस्था के गुजर जाने पर पन्द्रहवीं सदी में यूरोप में ज्ञान की नई दिशा प्रदीप्त हो उठी। बौद्धिक पुनर्जागरण (Renaissance) ने लोगों में जीवन की एक नई चेतना, स्वतन्त्रता के एक नवीन प्रेम और जीवन के नवीन मूल्यों के प्रति अनुराग के भाव जगा दिए। ईश्वर की अपेक्षा मनुष्य मानव-ग्रन्थयन का अधिक महत्त्वपूर्ण विषय हो गया। मानव समस्याओं पर अधिक चिन्तन होने लगा। मध्यकाल की 'परलोक-प्रियता' (Other worldliness) घटने लगी और चर्च के निग्रहण के विरुद्ध धर्म-निरपेक्ष बुद्धि का विद्रोह मुखरित हो उठा। धर्म परलोक की अपेक्षा इहलोक अधिक प्यारा हो गया तथा महत्त्वाकांक्षी ग्रामको ने पोप के आदेश-पत्रों को रद्दी की टोकरी में फेंक दिया। मध्ययुगीन देववाद, चर्चवाद, बाइबिलवाद और सामन्तवाद के विरोध में पुनरुत्थान अथवा बौद्धिक पुनर्जागरण के इस युग में मानववाद और निष्प्रतिबन्ध बौद्धिक स्वातन्त्र्यवाद का मन प्रचारित किया गया। 'मनुष्य ही प्रत्येक वस्तु का मापदण्ड है'—इस उक्ति में पुन ग्राम्था प्रकट की जाने लगी। मेयर के शब्दों में "पुनरुत्थान नवीन भावना का वह प्रभाव था जिसने अत में मध्यकालीन व्यवस्था को छिन्न-भिन्न कर दिया। 17वीं शताब्दी के नवीन विश्व की आधारशिला रखी—उस विश्व की जिसने कि तत्त्वतः मध्य-युग का सदा-सदा के लिए अन्त कर दिया।" ज्ञान और निर्माण के इस उपा काल में मैकियावली पैदा हुआ। इटली के प्रसिद्ध नगर फ्लोरेंस की शिक्षा-दीक्षा से प्रभावित मैकियावली भविष्य में एक नई राजनीतिक सूत्र और दिशा का जनक बना। इतिहास ने यों मैकियावली को अपमान और तिरस्कार के नरक में पटका रखा लेकिन एक समय ऐसा अवश्य आया जब उसे उचित सम्मान दिया गया और फ्लोरेंस में उनकी कब्र पर लिखा गया कि "इतने महान् व्यक्ति के लिए सारी प्रशंसा अपर्याप्त है।" बड़े-बड़े राजनीतिज्ञों ने उसकी रचना से लाभ उठाया और जीवन-भर वही किया जो मैकियावली कह गया।

मैकियावली : जीवनी, ग्रन्थयन-पद्धति और कृतियां

(Machiavelli : Life, Methods and Works)

निकोलो मैकियावली का जन्म इटली के नगर फ्लोरेंस में सन् 1469 ई. में प्राचीन टस्कन वंश से सम्बन्धित एक सामान्य परिवार में हुआ। उसका पिता बकीन

और तत्कालीन गणतन्त्रात्मक शासन व्यवस्था में विश्वास करने में गौरव अनुभव करता था। पुत्र भी पिता के ही चिन्हों पर था। अभाग्यवश वह पर्याप्त शिक्षा प्राप्त न कर सका। अतः उसने सरकारी पद प्राप्त करने का प्रयत्न किया। 1490 ई. में उसे एक साधारण प्रशासकीय पद प्राप्त हुआ। तत्पश्चात् अपनी राजनीतिक सूझ-बूझ, प्रतिभा और कार्यक्षमता के कारण वह विभिन्न पदों पर कुशलतापूर्वक कार्य करता रहा। दौरेय कार्य (Diplomatic Mission) में उसे लगभग चौबीस बार फ्रांस, रोम और बर्लिन के दरबारों में जाना पड़ा जहाँ उसने पर्याप्त यश और धन अर्जित किया।

मैकियावेली ने सन् 1498 और 1512 तक फ्लोरेंस की 'कोसिल ऑफ टैन' (Council of Ten) के सचिव पद पर कार्य किया। इसी मध्य उसके भाग्य ने पलटा खाया। रेनेना की लड़ाई में स्पेन के मुकाबले 1509 में फ्रांस की हार हुई। इसकी भीषण प्रतिक्रिया फ्लोरेंस में हुई। स्पेन के समर्थकों ने, जो फ्लोरेंस में सत्तासूट हुए, मैकियावेली को अन्य व्यक्तियों के साथ देश से निकाल दिया। उसका जीवन निर्वासित अवस्था में गरीबों तथा जगली लोगों के मध्य अध्ययन करते हुए व्यतीत हुआ। अपने ग्रामीण आवास—सेनके सियानो—में उसने अनेक विद्वानों का साहित्य पढ़ने के साथ-साथ राजनीतिक मनोविश्लेषण भी किया और इसी समय उसने ग्रन्थ-रचना भी की। उसके विरोधियों ने राजद्रोह के अभियोग में उसे कारागार का दण्ड भी दिया। नए लोरेंजो के शासन काल में उसने आशा की कि उसे छोड़ा हुआ स्वान फिर से मिलेगा। लेकिन यह आशा स्वप्न मिट्ट हुई। केवल नाममात्र के वेतन पर उसे फ्लोरेंस का इतिहास लिखने का काम मिला। अपने शेष जीवन काल में मैकियावेली ने अपना समय लेखन-कार्य में ही व्यतीत किया। उसके सभी ग्रन्थ इस काल में ही लिखे गए। इस समय इटली की दशा भी बड़ी अस्थिर और असंगठित थी। सन् 1527 में नए संगठित इटली का स्वप्न लिए ही एक साधारण व्यक्ति की भाँति मैकियावेली की मृत्यु हो गई।

अध्ययन पद्धति

मैकियावेली के पूर्व के मध्ययुगीन विचारकों की अध्ययन पद्धति धर्म से प्रभावित थी। मैकियावेली ने इस प्रणाली को स्वीकार नहीं किया। फलस्वरूप उनके दर्शन में वे जटिलताएँ नहीं आ सकी जो उसके पूर्ववर्ती विचारकों में थी। मैकियावेली को पोप और सम्राट के सम्बन्धों की समस्या से बाँई लगाव न था। हमनिष् उसकी रचनाओं में मध्यकालीन पादरियों और दार्शनिकों का, दो तत्वों के मिश्रण का, कंठन तों का और इसी प्रकार का अन्य विषय-सामग्री का कोई उल्लेख नहीं मिलता। उसने नीति, न्याय आदि के अमूर्त सिद्धांतों पर आधारित निगमन तर्क पद्धति (Deductive Method) का परित्याग कर दिया जिस पर मध्यकालीन राजनीतिक सिद्धान्तों की रचना हुई थी।

मैकियावेली ने पुरीतरह वैज्ञानिक तटस्थता की नीति अपनाते हुए अपनी समकालीन परिस्थितियों का बड़े ध्यान से अध्ययन किया, अपने दुःख की समस्याओं

को समझा और फिर अपने निष्कर्षों का प्रतिपादन किया। इस तरह उसने अपनी राजनीतिक पद्धति में अनुभववाद और इतिहासवाद का समन्वय किया। दूसरे शब्दों में उसने अनुभूतिप्रधान (Empirical) या ऐतिहासिक पद्धति को अपनाया। अरस्तू के बाद राजनीतिक गवेषणा के क्षेत्र में इस पद्धति को अपनाने वाला यह प्रथम विचारक था। इतिहास और तर्क का सहारा लेते हुए उसने तत्कालीन धर्म-शक्ति को एक गम्भीर चुनौती दी तथा 'मानव व्यवहार के पथ-प्रदर्शक' के रूप में ईश्वरीय नियम का बहिष्कार करते हुए 'राजनीति विज्ञान का आधार ही परिवर्तित कर दिया।' मैकियावली की 'प्रिंस' वह सर्वप्रथम महान् रचना थी जिसमें दैवीय और मानवीय-इन दोनों तत्त्वों में स्पष्ट सघर्ष दिखलाई पड़ा और जिनमें पूर्ववर्ती नसलों द्वारा अपनाई हुई प्राचीन सूक्तियों को यह समझकर छोड़ दिया गया कि सैद्धान्तिक रूप में वे बुद्धिहीन एवं व्यावहारिक रूप में मार्ग भ्रष्ट करने वाली थीं।¹

मैकियावली का मत था कि सभी देशों और कालों में मानव-स्वभाव एक जैसा रहता है, वह लगभग एक ही प्रकार के उद्देश्यों से मंचालित होता है और एक जैसी ही समस्याओं का उसे समाधान करना पड़ता है। अतः यदि वर्तमान काल की समस्याओं का हमें समाधान करना है अथवा, हमें भविष्य में क्या करना चाहिए?— इन प्रश्न का उत्तर पाना है तो यह उचित है कि हम भूतकाल के इतिहास या गम्भीर अनुशीलन करें और यह जानने की चेष्टा करें कि समान परिस्थितियों में मनुष्य ने भूतकाल में क्या किया था और उसके क्या परिणाम निकले थे? मैकियावली का विश्वास था कि भूत के गभीर अनुशीलन से हम सफलताओं और विफलताओं के कारणों को सामान्यतः मालूम कर सकते हैं। किन्तु उन्मेषनीय है कि मैकियावली ने "इतिहास का उपयोग अपने पूर्वकल्पित निष्कर्षों की पुष्टि में किया है, इनके प्रणयन में नहीं।"

प्रो. डनिङ्ग का विचार है कि मैकियावली की पद्धति देखने में जितनी ऐतिहासिक लगती है, यथार्थ-रूप में उतनी नहीं है। उसके पर्यवेक्षण (Observations) अधिकतर ऐतिहासिक न होकर अपने समय के ही थे। समकालीन परिस्थितियों को देखते हुए उसने पहले से ही कुछ मिद्वान्नि निश्चित कर लिए थे और फिर इनके समर्थन के लिए प्राचीन इतिहास के प्रमाणों को ढूँढा था। जिस प्रकार ईसप नैतिक शिक्षा का समर्थन करने के लिए पशु-पक्षियों की मनोरंजक कहानियाँ उदाहरण के रूप में गढ़ा करता था, उसी प्रकार मैकियावली अपनी अनुभूति के आधार पर निष्कर्ष गए परिणामों (Empirical conclusions) की इतिहास में पुष्टि करता था। सेबाइन ने भी मैकियावली की पद्धति को ऐतिहासिक कहना अप्रमाण्य माना है। सेबाइन के अनुसार उसकी पद्धति पर्यवेक्षणात्मक थी। उसने अपने तर्क को सत्य सिद्ध करने के लिए इतिहास का साधन लिया। वास्तव में उसके लेखों में "कुछ निश्चित आधारभूत विश्वास निहित है और उन विश्वासों पर तर्क का सम्पूर्ण

दांचा आश्रित है। "यह पूर्णतः स्पष्ट है कि प्रत्येक काल की घटनाओं की गति और उनसे निकलने वाले परिणामों के सम्बन्ध में वह जो धारणाएँ रखता था उन पर निर्णयात्मक प्रभाव उसके मानव-सम्बन्धी उस विशिष्ट दृष्टिकोण से था जिसकी छाप बाह्य घटनाओं पर पड़ती है; जिससे उनका रूप निर्धारित होता है और जिससे वे नियंत्रित होते हैं। अपनी मानव-स्वभाव सम्बन्धी धारणा को उसने समस्त इतिहास के एक निश्चित सिद्धान्त के आधार पर बनाया।" यद्यपि मैकियावेली अन्ततः इसी परिणाम पर पहुँचा कि नीति-शास्त्र एवं राजनीति एक न-होकर पृथक्-पृथक् हैं एवं शासन कला का आधार शास्त्र से कोई सम्बन्ध नहीं है, तथापि दोनों का आधार एक ही मान्यता थी।¹

जो भी हो इसमें कोई सन्देह नहीं कि राजनीतिक समस्याओं के प्रति मैकियावेली का दृष्टिकोण अनुभव प्रधान था एवं उसकी भावना ऐतिहासिक थी। मानव स्वभाव का चित्रण उसका मूल आधार था। धार्मिकता, परम्परावादिता, रुढ़िवादिता और पांडित्य-प्रदर्शन का वह घोर विरोधी था। उसकी अध्ययन पद्धति ऐतिहासिक, पर्यवेक्षण-आत्मक, यथार्थवादी और वैज्ञानिक विशेषताओं अथवा तत्त्वों से युक्त थी। राजनीति का शुद्ध रूप रखने में उसने पुनर्जागरण की उन्मुक्त प्राकृतिक बुद्धि के सहारे यह प्रयत्न किया कि राजनीति धार्मिक उपदेशों या दृष्टान्तों का प्रकरण मात्र न रह जाए। इस तरह उसने राजनीति को कला के रूप में भी स्वीकार किया। मैकियावेली की अध्ययन पद्धति सर्वथा दोष-रहित नहीं थी। यह पक्षपात, हठवादिता और एकांकी दृष्टिकोण से ग्रसित थी। किन्तु हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि उसका उद्देश्य सारी दुनिया के लिए राज्य-मीमांसा लिखना न था। वह तो इटली का राष्ट्रीय सेवक मात्र था।

रचनाएँ

मैकियावेली ने दो ऐसे महत्त्वपूर्ण ग्रंथों की रचना की जिससे उसका नाम अमर हो गया—

- (1) Discourses on Livy (Titus Livius),
- (2) The Prince

प्रथम ग्रंथ में मैकियावेली ने रोमन राजतन्त्र के विषय में लिखा है और तत्कालीन प्रवर्तकों के लिए कुछ नियमों की आदर्श रूपरेखा प्रस्तुत की है। 'प्रिंस' ग्रंथ सारेंजो को सम्बोधित किया गया है जो कि फ्लोरेंस का ड्यूक था। यह ग्रंथ उसको सबसे प्रमुख कृति है जिसे 1513 ई. में लिखा गया था, किन्तु जिसका प्रकाशन उसकी मृत्यु के पाँच वर्ष बाद अर्थात् सन् 1532 ई. में हुआ था। मैकियावेली का यह ग्रंथ वास्तव में युग-प्रवर्तक था। इसमें मध्यकालीन विचार-प्रक्रिया के ढंग को त्याग कर नवीन ढंग को अपनाया गया। इस ग्रंथ में कुल 26 प्रश्न हैं-जिन्हें तीन भागों में बाँटा गया है। मैकियावेली ने इस ग्रंथ के प्रथम भाग

में राजतन्त्र की, दूसरे में किराये की सेनाओं और राष्ट्रीय सेनाओं की तथा अन्तिम भाग में अपने राजदर्शन की व्याख्याएँ की हैं। वास्तव में यह ग्रन्थ मैकियावली की सम्पूर्ण प्रतिभा का सार है।

मैकियावली ने कुछ अन्य ग्रन्थ भी लिखे जिनमें से उल्लेखनीय ये हैं—

(1) *The Art of War* (2) *The History of Florence*.

इनके अतिरिक्त उसने अनेक उपन्यास, कहानियाँ और कविताएँ आदि भी लिखीं।

मैकियावली युग शिशु के रूप में (Machiavelli as the Child of His Times)

डनिंग ने मैकियावली के विषय में लिखा है कि "यह प्रतिभा-सम्पन्न फ्लोरेंस निवासी वास्तविक अर्थ में अपने काल का शिशु था।" ¹ वैसे तो प्रत्येक विद्वान एव प्रतिभा-सम्पन्न व्यक्ति अपने युग का शिशु होता है, क्योंकि उसके विचार समकालीन परिस्थितियों से प्रभावित होते हैं किन्तु मैकियावली पर अपने युग का रंग कुछ विशेष गहरा चढ़ा हुआ था। उसे छोड़कर शायद ही कोई ऐसा दूसरा राजनीतिक विचारक हुआ हो जिसने अपना सम्पूर्ण लेखन कार्य समकालीन परिस्थितियों के आधार पर किया हो। उसने उन परिस्थितियों के दोषों को स्पष्ट किया और उनके समाधान भी सुझाए। उसके प्रत्येक विचार अथवा सिद्धान्त में हमें इटली की तत्कालीन परिस्थितियों की झलक दिखाई देती है।

वे तत्त्व जिन्होंने मैकियावली के राजनीतिक चिन्तन का मार्ग दर्शन किया और जिनके प्रभाव से वह अपने युग का शिशु कहलाया, मुख्यतः निम्नलिखित थे—

(1) ज्ञान का पुनरुत्थान—मैकियावली के समय में दो शक्तियाँ साथ-साथ कार्य कर रही थीं। प्रथम शक्ति ज्ञान के पुनरुत्थान (Renaissance) की थी और दूसरी धार्मिक सुधारों (Reformation) की। पुनरुत्थान मध्यकालीन यूरोप का आधुनिक यूरोप में बदल देने वाला एक महत्त्वपूर्ण आन्दोलन था। इसका आरम्भ इटली में हुआ और 15वीं शताब्दी में वही यह अपने चरम उत्कर्ष पर पहुँचा। इसी कारण इसे कभी-कभी इटालियन पुनरुत्थान भी कहते हैं। पुनरुत्थान के फलस्वरूप मनुष्य और विश्व के प्रति एक नवीन दृष्टिकोण का उदय हुआ। इसने लोगों के जीवन में एक नवीन चेतना, स्वतन्त्रता के प्रति प्रेम और जीवन के उत्कृष्ट मूल्यों की भावना जगाई। आत्मा और परमात्मा के सम्बन्धों के स्थान पर मानवीय समस्याएँ महत्त्व पाने लगीं। मैकियावली ने अपने लेखों और विचारों में पुनरुत्थान के भाव भरे। उसने व्यावहारिकता पर बल देते हुए यथार्थवादी दृष्टिकोण अपनाया। उसने चर्च और घमं की जड़ों पर कठोर प्रहार किए और घोषित किया कि मानव स्वयं ही अपने श्रेष्ठ जीवन का निर्माता है। उसने अपने लेखों में कही दो शक्तियाँ

1 "Machiavelli, the brilliant florentine was in the fullest sense the child of his times."
—Dunning : op. cit., p 285

प्रयत्न तलवारों के सिद्धान्त, चर्च पितामों की सम्मतियों, पोप एवं सम्राट के पारस्परिक सम्बन्धों और इसी प्रकार के मध्ययुग के अन्य विषयों की चर्चा नहीं की। मैकियावली की रचनाएँ पढ़ने से यही लगता है कि हम एक सर्वथा नवीन युग में गए हैं। यदि 'कोलम्बस' ने 1492 ई. में नई दुनिया का पता लगाया तो मैकियावली ने 1523 ई. में 'प्रिंस' की रचना द्वारा राजनीतिक विचारों की नई दुनिया की खोज की।

मैकियावली का फ्लोरेन्स उस समय पुनरुत्थान का प्रधान नगर और इटली की संस्कृति का माना हुआ केन्द्र था। मैकियावली की रचनाओं में फ्लोरेन्स की संस्कृति व्याप्त थी। उसके व्यक्तित्व और विचारों में पुनरुत्थान की प्रतिछाया थी। उसने प्राचीन साहित्य का अध्ययन किया और इतिहास तो विशेष रूप से उसे प्रिय रहा। "इसी साहित्य की भावना से शक्ति पाकर एवं प्रेरित होकर उसकी स्वाभाविक प्रखर बुद्धि ने समस्याओं को सुलझाने के प्रयास किए और उनके ऐसे समाधान निकाले जो उसके पूर्व की 12 शताब्दियों में सोचे गए हलों से इतने भिन्न थे कि मानो वे शताब्दियाँ कभी आई ही न हो।"¹

मैकियावली ने राजनीति को धार्मिकता, नैतिकता, आचार-शास्त्र आदि से पृथक् रखा। उसका मत था कि एक राजनीतिज्ञ को नैतिकता एवं धार्मिकता द्वारा अनुमोदित स्पष्टीकरणों और सिद्धान्तों की चिन्ता नहीं करनी चाहिए। मैकियावली के इस विचार में भी पुनरुत्थान-युग बोलता है कि मनुष्य अपने भाग्य का निर्माण स्वयं करता है और उसे अपने जीवन तथा धन की सुरक्षा के लिए राजकीय संरक्षण प्राप्त करने का पूर्ण अधिकार है। उसने स्पष्ट घोषित किया कि राजनीति देवी शक्ति प्राप्त व्यक्तियों का ही क्षेत्र नहीं है, उसमें प्रत्येक व्यक्ति प्रवेश कर सकता है।

(2) राजतन्त्र की पुनर्स्थापना—पुनरुत्थान काल में यूरोप में भारी राजनीतिक परिवर्तन हुए। जब मैकियावली का आधिभार्य हुआ तो परिपरीय आन्दोलन समाप्त हो चुका था और शक्तिशाली शासकों ने सामन्तों और उनकी प्रतिनिधि मन्त्रियों का दमन करते हुए निरकुश राजतन्त्र स्थापित कर लिए थे। आर्थिक परिवर्तनों ने भी सीमित राजतन्त्र के मध्यकालीन विचार को समाप्त करने में योग देते हुए निरकुशवाद के लिए मार्ग प्रशस्त कर दिया था। पश्चिमी यूरोप के लगभग सभी राज्यों में सामन्तों के हाथ से शक्तियाँ छीनकर राजाओं के हाथों में केन्द्रित हो गई थी। वह युग राज्य और चर्च दोनों में वीर-पुरुषों की निरकुश मत्ता का युग था जिसने मैकियावली के 'प्रिंस' को बड़ा प्रभावित किया।

मैकियावली के समय इटली पाँच राज्यों में बँटा हुआ था। उसने इंग्लैंड, फ्रांस और स्पेन के संगठित राज्यों के समान ही इटली में भी सभी राज्यों का एक राष्ट्रीय राजा की अध्यक्षता में एकीकरण करना चाहा। 'प्रिंस' के अन्तिम अध्याय

मे उसने यह आशा प्रकट की है कि इटली का एकीकरण हो और वह विदेशी बंबों की दासता से मुक्त हो। उसकी आकांक्षा थी कि इटली में भी ऐसे राजा का उदय हो जो सम्पूर्ण जनता को राष्ट्रीयता के एक मूत्र में बांध सके। उस समय इटली की दुर्दशा और इटली के छोटे राज्यों द्वारा अपनी रक्षा के लिए प्रयोग किए जाने वाले कूटनीतिक और कपट के साधनों ने भी मैक्रियावली की रचनाओं के प्रत्येक पृष्ठ पर अपना प्रत्यक्ष प्रभाव डाला।

(3) इटली का राजनीतिक विभाजन—इटली का सम्पूर्ण प्रदेश छोटी-छोटी रियासतों और राज्यों में बँटा हुआ था। 16वीं सदी के प्रारम्भ में इन राज्यों का कुछ एकीकरण हुआ और इटली में केवल 5 राज्य स्थापित हो गए—नेपल्स राज्य (Kingdom of Naples), मिलान का राज्य (Duchy of Milan), रोमन चर्च का क्षेत्र (Territory of the Roman Church), वेनिस गणराज्य (Republic of Venice), और फ्लोरेंस का गणराज्य (Republic of Florence)। ये पाँचो राज्य भी आपस में मधपरत रहते थे। इटली के इस राजनीतिक विभाजन और राज्यों के पारस्परिक मधर्ष ने देश को बड़ा दुर्बल बना दिया और वह आसानी से शक्तिशाली पड़ोसियों की महत्वाकांक्षाओं का शिकार बनने लगा। फ्रांस और स्पेन की आँखें तो सदैव ही इन राज्यों पर लगी रहती थी कि कब मौका मिले और ऊब इन्हें समाप्त किया जाए।

मैक्रियावली विलक्षण अन्तर्दृष्टि का धनी था। उसने समझ लिया कि इटली में यदि सुदृढ केन्द्रीय सरकार की स्थापना न की गई तो फ्रांस और स्पेन उसे हड़प लेंगे, अथवा वह उनके पारस्परिक मधर्ष की चक्की में उसी तरह पिस जाएगा जैसे गेहूँ में धुन। अतः मैक्रियावली ने चाहा कि सम्पूर्ण इटली को एकता के सूत्र में गुँथ दिया जाए और किसी तरह एक ऐसी शक्तिशाली सरकार स्थापित हो जाए जो एक तरफ तो देश की भराजकता स्थिति पर काबू पा सके और दूसरी ओर विदेशी आक्रमण से रक्षा तथा विदेशियों के निष्कासन के दोहर कर्तव्य को भी निभा सके। इसी उद्देश्य से उसने अपने तीन महान् ग्रन्थ रचे—घाटें ऑफ वार, दि डिस्कोर्सेज ऑन निवी तथा प्रिंस। इन ग्रन्थों में यद्यपि राज्य सम्बन्धी सिद्धान्तों का प्रतिपादन नहीं हुआ किन्तु व्यावहारिक राजनीति के वास्तविक प्रयोगों का खूब वर्णन किया गया। ये ग्रन्थ एक व्यवहार प्रधान राजनीतिज्ञ के दृष्टिकोण से लिखे गए। उसने देश में ऐसे निरंकुश शासन के उदय की कामना की जो सिद्धान्तों में डूबा न रह कर व्यावहारिक राजनीति में तिष्ठता हो।

(4) इटालियन समाज की दुर्दशा—मैक्रियावली के समय इटालियन समाज में नीति परायणता, ईमानदारी और देश-भक्ति का अभाव था। प्रतिभा-सम्पन्न व्यक्तियों की कमी नहीं थी किन्तु नैतिक दृष्टि से उनका पतन हो चुका था। स्वयं पोन तक का चरित्र अपवित्रता की सीमा नाथने लगा था। साधारण नागरिक पंसा लेकर अनुचित से अनुचित काम करने का नंगार हो जाते थे। इस सामाजिक दुर्दशा का मैक्रियावली के हृदय पर गम्भीर प्रभाव पड़ा। देश के एकीकरण के लिए वह

शक्ति का पुजारी बना और उसने राष्ट्रीय सेना को आवश्यक बताया। उसने महान्तीय शासन प्रणाली की सिफारिश न करते हुए इटलीवासियों के लिए एक राजा और तानाशाह की दुःखद आवश्यकता महसूस की और व्यावहारिक राजनीति को स्थान देते हुए यह मत व्यक्त किया कि राजा का एकमात्र उद्देश्य देश को सबल बनाना और उसे समर्थित करना है, शान्ति स्थापित करना और विदेशी आक्रांताओं को मार भगाना है। इस महान् और पवित्र उद्देश्य की प्राप्ति के लिए राज्य उचित अनुचित सभी प्रकार के साधन अपना सकता है। शासक को चाहिए कि वह जनता पर प्रेम की अपेक्षा शक्ति से शासन करे। यद्यपि वह अपने काल में एकीकृत और स्वतन्त्र इटली के स्वप्न का प्रत्यक्षीकरण नहीं कर सका, किन्तु उसकी मृत्यु के 350 वर्ष बाद कावूर (Kavour), गेरिबाल्डी (Garibaldi) आदि ने उसके द्वारा प्रतिपादित साधन के सहारे ही इस स्वप्न को साकार किया।

इन सभी बातों को देखने पर डॉनिंग की इस युक्ति से सहमत होना पड़ता है कि "प्रतिभावान् फ्लोरेन्सवासी (मैकियावली) पूरे-पूरे अर्थ में अपने युग का शिशु था।"

मानव स्वभाव : सार्वभौम अहंवाद

(Machiavelli on Human Nature : Universal Egoism)

मानव-समाज का जो भी अध्ययन मैकियावली ने किया उसकी गहरी छाप उसके राजदर्शन पर स्पष्ट है। मैकियावली की धारणा थी कि मनुष्य जन्म में ही बुरा होता है। अपनी स्वभावगत दुष्टता के कारण ही वह अधोगति को प्राप्त होता है। मानव प्रकृति से घोर स्वार्थी एवं दुष्ट है। वह दुर्बलता, मूर्खता एवं दुष्टता का मम्मिश्रण है। वह प्रकृति का ऐसा पिन्तीना है जिसे खालक साधन करता है और प्रवसरानुकूल निर्णय ले सकता है।

मैकियावली का विश्वास था कि मनुष्य की स्वार्थ भावना और उमरा अहंकार उसके सारे क्रियाकलापों के मूल में हैं। वह विभिन्न कमजोरियों में ग्रस्त है और सद्गुण तथा परोपकार जैसी बातों से अपरिचिन है। 'प्रिन्स' के बहु उद्धृत 17वें अध्याय में उसने लिखा है, "सामान्यतः मनुष्यों के बारे में यह कहा जा सकता है कि वे अकृतघ्न, चलायमान, मिथ्यावादी, डरपोक और स्वार्थलिप्सु होते हैं। वे तभी तक आपके बने रहते हैं जब तक सफलता आपके पास है। वे तभी तक आपके लिए अपना रक्त, सम्पत्ति, जीवन आदि का बलिदान करने के लिए प्रस्तुत रहेंगे जब तक वास्तव में ऐसे बलिदानों की आवश्यकता दूर रहती है लेकिन जैसे ही यह आवश्यकता निकट आती है, वे आपके विरुद्ध विद्रोह भी कर लेते हैं।" "मनुष्य उसी समय तक किसी से प्रेम करते हैं जब तक उसका स्वार्थ सिद्ध होता है, लेकिन जब वे अपना कोई स्वार्थ-सिद्धि नहीं देखते तो वे विद्रोह कर देते हैं।"

मैकियावली का कहना था कि कार्य करने की प्रेरणा और उत्तेजना मनुष्य को स्वार्थ-परता से ही मिलती है। मनुष्य एक पशु के समान है जिसमें अन्तर्निहित अच्छाई नाम मात्र की भी नहीं है। भय शक्ति, प्रभिमान और स्वार्थ ही उसकी प्रेरक

शक्तियाँ हैं। जब कभी मनुष्य को स्वविवेक से कार्य करने की स्वतन्त्रता दे दी जाती है तभी अव्यवस्था फैल जाती है क्योंकि व्यवहार में वह धोखेबाज और चित्त से वह अस्थिर है। भय के कारण वह दूसरों में प्रेम करता है, अपने लाभ के लिए स्वाँग रचना है तथा पालण्डी बनता है, विलासी होने के कारण वह आरामप्रिय है। आशा लगाए हुए प्रत्येक व्यक्ति उस दिन की इन्तजारी करता है जब बाप मरता है और बँल बँटते हैं। मॅकियावेली का यह वाक्य बड़ा ही प्रसिद्ध है कि "मनुष्य पिता की मृत्यु का दुःख आसानी से भूल जाते हैं पर पितृ-धन की हानि नहीं भूलते (Men more rapidly forget the death of father than the lost patrimony)।" कपट, दामना और स्वार्थ में भरा व्यक्ति अपने ही बुने गए जाल में छटपटाता हुआ मर जाता है। इतिहास बताता है कि मनुष्य अन्त में सदैव ऊपर से नीचे की ओर ही गिरा है और वह दिन दूर नहीं जब मनुष्य का पापी जीवन सदा-मदा के लिए मिट जाएगा।

मॅकियावेली के अनुसार सम्पत्ति की आकांक्षा मनुष्य के कार्यों की शक्तिशाली प्रेरक है। "मनुष्य अपनी आशाओं की अपरिमितता के कारण ही अपराध कर बैठते हैं (Men always commit the error of not knowing when to limit their hopes)।" 'कुछ प्राप्त करने की' स्वाभाविक इच्छा की सदैव ही पूर्ति नहीं हो सकती। प्रत्येक मनुष्य चाहता है कि ससार की सर्वोच्च वस्तु उसी के जीवन के लिए हो। इसी उद्देश्य से प्रेरित होकर वह निरन्तर प्रतिस्पर्धा और स्पर्ध में लगा रहता है।

मानव-स्वभाव की इस धारणा के आधार पर ही मॅकियावेली कहता है कि एक राजनीतिज्ञ को मानव की इस स्वार्थ-भावना को ध्यान में रखना चाहिए और राज्य या चाहिए कि वह एक मनुष्य को दूसरे मनुष्य के आक्रमण से बचाए। मॅकियावेली के अनुसार प्रेम और भय दो विशेष शक्तियाँ हैं जिनके द्वारा मनुष्य से कुछ काम निकाला जा सकता है। जो शक्ति प्रिय होगा उसका दूसरे पर प्रच्छा प्रभाव पड़ेगा। जो शक्ति भयकर होगा जनता उसकी आज्ञा तुरन्त ही मानेगी। प्रेम और भय—ये दो शक्तियाँ मनुष्यों को बश में कर सकती हैं किन्तु राजा के लिए भय या नहारा लेना ही अधिक श्रेष्ठ है। मॅकियावेली के मानव-स्वभाव एवं शक्ति प्रथवा नय सम्बन्धी धारणा का सेबाइन महोदय ने बड़ा सारगर्भित शब्द-चित्र इस प्रकार में खींचा है—

"मॅकियावेली ने राजनीति के सम्बन्ध में जो कुछ कहा है, उसके मूल में एक विशिष्ट धारणा कार्य कर रही है। वह धारणा यह है कि मानव प्रकृति मूलतः स्वार्थी है। राजनेता के प्रेरक उद्देश्य सदैव अहवादी होने चाहिए। जन-साधारण सदैव सुरक्षा चाहता है और शासक शक्ति। शासन की स्थापना या उद्देश्य ही यह है कि व्यक्ति कमजोर होता है। वह दूसरे व्यक्तियों के प्रतिक्रमण से अपनी रक्षा नहीं कर सकता। उसकी रक्षा के लिए राज्य की आवश्यकता होती है। मनुष्य की प्रकृति बहुत अधिक आक्रमणशाली और अर्जनशील है। मनुष्यों के पास जो कुछ होता है

वे उसे अपने पास रखना चाहते हैं और उससे अधिक का धर्जन करना चाहते हैं। मनुष्य की इच्छाओं पर कोई नियन्त्रण नहीं है। उन पर एकमात्र नियन्त्रण प्राकृतिक दुर्लभता का है। फलतः मनुष्य सदैव ही सघर्ष और प्रतियोगिता की स्थिति में रहते हैं। यदि इस सघर्ष और प्रतियोगिता पर विधि का प्रकुचन हो तो समाज में भ्रमराजकता फैल सकती है। शासक की शक्ति भ्रमराजकता की सम्भावना पर और इस धारणा पर कि शक्तिशाली शासक होने पर ही सुरक्षा कायम रह सकती है, आधारित है। मैकियावली ने शासन के सम्बन्ध में इस धारणा को स्वतः सिद्ध मान लिया है, यद्यपि इसके आधार पर उसने व्यवहार के किसी सामान्य मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त का विकास नहीं किया है। लेकिन, उसने अनेक स्थलों पर यह कहा है कि मनुष्य सामान्य रूप से खराब होते हैं और बुद्धिमान शासक को अपनी नीतियाँ इसी धारणा को आधार बनाकर निर्धारित करनी चाहिए। उसने इस बात पर विशेष रूप से जोर दिया है कि सफल शासक को सम्पत्ति और जीवन की सुरक्षा की ओर सबसे अधिक ध्यान देना चाहिए क्योंकि मनुष्य की प्रकृति में ये ही सबसे सार्वभौम इच्छाएँ हैं। इसलिए उसने एक स्थल पर यहाँ तक कहा है कि मनुष्य अपनी पतृक सम्पत्ति की जब्ती की अपेक्षा अपने पिता की हत्या को अधिक आसानी से क्षमा कर सकता है। प्रत्याचारी शासक मार सकता है, वह लूटपाट नहीं करेगा। मैकियावली की विचारधारा से इस पहलू को जब व्यवस्थित मनोविज्ञान के द्वारा पूर्ण किया गया, तब वह हॉब्स का राजनीतिक दर्शन बन गया।¹ मैकियावली का शासक भी एक मानव है जो इन सब दुर्गुणों से युक्त है, अतः सच्चा शासक वही है जो शक्ति, धोखा और पक्षपात लेकर चले तथा साथ ही लोमड़ी की तरह चालाक और शेर की तरह शक्तिशाली हो। वह चाहता है कि शासक सतक और घातकित रह। नियन्त्रण, समय और अनुशासन द्वारा समाज में सन्तुलन रखा जा सकता है। एक बुद्धिमान शासक के लिए उचित है कि वह मानव मनोविज्ञान को ध्यान में रखकर मानव स्वभाव के उपरोक्त (दूरे) आधार पर अपनी सत्ता को ग्रहण करे। उसके अनुसार सफल सरकार वही है जो सम्पत्ति और जीवन की किसी भी प्रकार रक्षा कर सके। मानव स्वभाव सम्बन्धी विचारों के निष्कर्ष

(1) मैकियावली का मानव प्रेरणाओं से सम्बन्धित उपरोक्त सिद्धान्त मानव स्वभाव के बारे में प्लेटो और अरस्तू द्वारा प्रतिपादित या वैसे ही अन्य सिद्धान्तों का जो राज्य का जन्म मनुष्य के सामाजिक स्वभाव में देखते हैं, खण्डन करता है। जहाँ प्लेटो मनुष्य को स्वभावतः सद्गुणी समझता है वहाँ मैकियावली ने राज्य और समाज की उत्पत्ति को एक आकस्मिक घटना माना है, जो मनुष्यों में सुरक्षा की आवश्यकता से उत्पन्न हुई। उनके अनुसार मनुष्य दूसरों के नाथ इसलिए सहयोग करता है क्योंकि वह जानता है कि उनके सहयोग के अभाव में उसके परिवार और सम्पत्ति की सुरक्षा सम्भव नहीं है। उसकी इस सुरक्षा की समस्या से ही सरकार की आवश्यकता होती है।

(2) एक बुद्धिमान शासक को यह मान कर चलना चाहिए कि मनुष्य की प्रेरक शक्तियाँ, जिन पर वह भरोसा रख सकता है, स्वयं अट्पूरण और स्वार्थपूर्ण हैं। वे नैतिक और परमार्थपूर्ण नहीं हैं। अतः शासक को संदेव इतना अधिक शक्तिशाली बनने का प्रयास करना चाहिए कि वह प्रजाजन को सुरक्षा प्रदान कर सके। शासक को अपनी नीतियों पर नैतिकता एवं आदर्शवादिता का मुलम्मा चढ़ाने की कोई आवश्यकता नहीं है। मनुष्य में सामाजिक सद्गुण नाम की कोई वस्तु नहीं होती। जिन्हें हम सामाजिक सद्गुण की सजा देते हैं वे केवल स्वार्थ के बदले हुए रूप हैं।

(3) राजनीति और नैतिकता का गठबन्धन अव्यावहारिक और उपहासास्पद है। मनुष्य जन्म से ही स्वार्थी तथा धर्म की अपेक्षा पाप की ओर प्रवृत्त है। वह विवश किया जाने पर ही अच्छाई का कोई काम करता है। अतः यह बुद्धिहीनता और अराजनीतिकता होगी कि शासक ऐसे मनुष्य के नैतिक या सामाजिक सद्गुण रूपी बहुरूपियेपन पर विश्वास करे। शासक की आदर्श स्थिति तो यह है कि प्रजाजन उससे प्रेम भी करें और उनमें डरते भी रहे। चूँकि ये दोनों बातें अधिकांशतः एक साथ सम्भव नहीं हैं अतः यही श्रेष्ठतर है कि शासक मनुष्यों को शक्ति द्वारा नियन्त्रित करता रहे। शक्ति ही एक ऐसा महा-अस्त्र है जिसका मूल्य मनुष्य समझने में असमर्थ है। शक्ति भय की जननी है, और भय प्रेम की अपेक्षा अधिक अनुशासन रखने में समर्थ है। प्रेम बहुधा अक्सर पड़ने पर धोखा दे जाता है। शक्ति द्वारा अराजकता को मिटाया जा सकता है और सामाजिक स्थिरता की स्थापना करते हुए मनुष्य के स्वार्थपूर्ण कार्यों को रोका जा सकता है।

(4) मंकियावली के इस कथन से कि "मनुष्य जन्म और स्वभाव के अनुसार ही कपटी, स्वार्थी और लोभी होता है"—यह अर्थ निकालना अस्वाभाविक न होगा कि मनुष्य के आचरण में सुधार सम्भव नहीं है। जहाँ अस्तू के राज्य में मनुष्य को शिक्षा द्वारा भद्गुणी बनाया जा सकता है वहाँ मंकियावली के अनुसार मनुष्य अपनी स्वभावजन्य एवं अन्तर्निहित बुराइयों के कारण युग-युगान्तर तक अपरिवर्तित ही बना रहेगा। राज्य के लिए उसके आचरण में सुधार करना न तो शिक्षा द्वारा सम्भव है और न सामाजिक एवं आर्थिक संस्थाओं के सुधार द्वारा। उनकी कुप्रवृत्तियों पर नियन्त्रण का केवल एक ही प्रमुख साधन है—और वह है शक्ति या दमन।

मंकियावली के मानव-स्वभाव सम्बन्धी विचारों की आलोचना

मंकियावली द्वारा किया गया मानव-स्वभाव का चित्रण हॉब्स के प्राकृतिक अवस्था के मानव-स्वभाव से बहुत कुछ मिलता-जुलता है और इसी कारण उसे मानव-द्रोही तथा घातक कहा जाता है। मानव इतना बुरा, स्वार्थी और निम्नकोटि का नहीं है जितना उतने बतनाया है। उसमें सद्गुणों की कमी नहीं है। प्रेम, सहयोग, सदाशयता, त्याग, अनुशासन आदि उच्च देवी गुण मनुष्य में ही पाए जाते हैं। मंकियावली के विचार अज्ञानिक और विरोधात्मक प्रवृत्तियों से भरपूर हैं। यदि मनुष्य उसके बताए अनुसार ही स्वार्थी है तब तो समाज का सुधार वह किसी

भी परिस्थिति में नहीं कर सकता। यदि मनुष्य इतना ही पापी, द्रोही और अहंकारी है जिनका मंक्रियावली ने कहा है तो राज्य की कल्पना ही नहीं की जा सकती, क्योंकि राज्य तो सहयोगी-भावनाओं से उत्पन्न हुआ है। पुनश्च: कुछ परिस्थितियों में चाहे "मनुष्य पिता की मृत्यु का दुःख आसानी से भूल जाए" पर यह भी वह मनुष्य ही है जो देश-हित, पिता के सम्मान और परोपकार के प्रश्न पर अपना तन-मन-धन सभी कुछ बलिदान कर देता है।

वास्तव में प्रतीत यही होता है कि मंक्रियावली की मानव प्रकृति की निकृष्टता और ग्रहमन्यता में इतनी दिलचस्पी नहीं थी जितनी इस बात में कि इन बुराईयों के कारण ही इटालियन समाज की बड़ी दुर्दशा हो गई थी। अपने समाज की अपोगति देखकर उसे मर्मन्तक पीडा होती थी। उसके विचार से इटली भ्रष्ट-समाज का सजीव उदाहरण था। जहाँ राजतन्त्र ने फ्रांस और स्पेन में इस प्रकार की बुराईयों को किसी अंश तक दूर कर दिया था वहाँ इटली में इन बुराईयों को दूर करने वाली कोई सत्ता नहीं थी। मानव-स्वभाव के जिन पक्षों का चित्रण मंक्रियावली ने किया है, वे सब इटली में विद्यमान थे। मंक्रियावली स्वयं मनुष्य के दोष, शक्ति और स्वार्थ-लोलुपता का शिकार हुआ बदनसीब इन्सान था। अतः उसके हृदय में यदि मानव-स्वभाव के भूरे पक्ष का ही ध्यान रहा हो तो इसमें इसका दोष कम है, उसकी परिस्थितियों और इटली में विद्यमान तत्कालीन वातावरण का अधिक। तत्कालीन परिस्थितियों और इटली की दुर्दशा के कारण ही मंक्रियावली सम्भवतः इतना अधिक तडप उठा और दुःख के सागर में डूब गया कि उसने, अच्छाई और बुराई के मानव-स्वभाव रूपी सिक्के के दो पहलुओं में से केवल एक ही पहलू को चित्रित किया। इटली के तत्कालीन मनुष्यों के स्वभाव के आधार पर समस्त मनुष्यों के सर्वकालीन स्वभाव को निर्धारित करना, उसका एक तार्किक दोष है। पुनश्च, यह भी कहना होगा कि मंक्रियावली ने अपने मानव-स्वभाव सम्बन्धी विचारों की कोई वैज्ञानिक व्याख्या नहीं की है, बल्कि अपने विचारों को केवल बलशाली शब्दों में व्यक्त किया है।

मैक्रियावली के धर्म और नैतिकता सम्बन्धी विचार (Machiavelli on Religion and Morality)

राजनीति दर्शनों में मैक्रियावली ने ही सर्वप्रथम राजनीति को धर्म, एव नैतिकता से पृथक् रखने के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। यही विचार उसे मध्यकाल से पूर्ण रूप से विलग करता है। "उसने राजनीतिक हित को नैतिकता एवं धर्म से जिस भाँति अलग रखा है उसका निकटतम सादृश्य अरस्तू द्वारा लिखित 'पोलिटिक्स' के कुछ अंशों में पाया जाता है। अरस्तू ने भी राज्यों की अच्छाई-बुराई की ओर ध्यान दिए बिना ही उनकी रक्षा के उपायों का विवेचन किया है; तथापि यह निश्चय है कि मैक्रियावली ने इन अवतरणों को अपना आदर्श माना था। यह सम्भव नहीं है कि उसे किसी के अनुसरण करने का ध्यान रहा हो। हाँ, यह हो सकता है कि उसकी धर्म-निरपेक्षता और उसके प्रकृतिवादी अरस्तूवाद

में जिसने दो शताब्दियों पूर्व 'डिफेन्सरपेसेज' की रचना को प्रेरणा दी थी, से कुछ सम्बन्ध रहा हो। मार्सीलियो की भांति मॅकियावली भी पोपशाही को इटली की फूट का कारण मानता था। धर्म लौकिक मामलों में कितना उपयोगी होता है? इस सम्बन्ध में भी मार्सीलियो और मॅकियावली के विचार प्रायः एक-से हैं। मॅकियावली की धर्म-निरपेक्षता, मार्सीलियो की धर्म-निरपेक्षता से आगे बढ़ी हुई है। मॅकियावली धार्मिक पचड़ों से बिलकुल मुक्त है।¹ मार्सीलियो ईसाई धर्म के मानव-स्वभाव-सम्बन्धी बंधता के सिद्धान्त और ईश्वरीय नियम के विश्वास को नहीं छोड़ सका था जबकि मॅकियावली ईसाई धर्म की मान्यताओं का विरोध करते हुए इस बात से इन्कार करता है कि मनुष्य का कोई प्रति प्राकृतिक (Super-natural) या दैवी लक्ष्य है।

जहाँ मार्सीलियो ने ईसाई आचारों को परलोक सम्बन्धी बता कर विवेक की स्वतन्त्रता का समर्थन किया, वहाँ मॅकियावली ने उसकी निन्दा इसलिए की है कि वे परलोक सम्बन्धी हैं। उसने ईसाई सद्गुणों को चरित्र को कमजोर बनाने वाला बताया है और प्राचीन कालीन धर्मों को ईसाई धर्म की तुलना में अधिक तेजस्वी स्वीकार किया है। उसी के शब्दों में, "हमारा धर्म विनम्रता, निम्नता और सांसारिक लक्ष्यों के प्रति उदासीनता को उच्चतम सुख मानता है। इसके विपरीत दूसरा धर्म आत्मा के गौरव, शरीर की शक्ति तथा अन्य ऐसे गुणों में जो घादमी को बलवान बनाते हैं, सर्वोच्चशीलता की कल्पना करता है। मेरा ख्याल है कि इन सिद्धान्तों के कारण मनुष्य कायर हो गए हैं। दुष्ट घादमी उन्हें बड़ी आसानी से अपने काबू में कर लेते हैं। धर्मभीरु मनुष्य हमेशा स्वर्ग की सालसा में लगे रहते हैं—वे चोट सह लेते हैं, बदला नहीं लेते।"

उपरोक्त अवतरण से स्पष्ट है कि मॅकियावली नैतिकता और धर्म के राजनीति पर पड़ने वाले प्रभाव से परिचित था। उसने यह स्वीकार किया है कि शासक साध्य को प्राप्त करने के लिए अनैतिक साधनों का प्रयोग कर सकते हैं। उसने लक्ष्य की प्राप्ति के लिए समस्त साधनों का प्रयोग किया है चाहे वे साधन नैतिक हों या अनैतिक। उसने नैतिकता को व्यक्तिगत नैतिकता (Private Morality) एवम जन-नैतिकता (Public Morality)—इन दो वर्गों में बाँटा है। व्यक्तिगत नैतिकता में शासक के दृष्टिकोण और भावदण्ड को रखा गया है। जन-नैतिकता के बारे में उसने कहा है कि जनता का कल्याण इसी में है कि वह अपने शासक की आज्ञाओं का पालन करे। उसके अनुसार शासक स्वतन्त्र है, उस पर कोई नियन्त्रण नहीं है और न ही वह नैतिकता के किसी बन्धन में बंधा है। अपनी शक्ति और प्रभाव के विस्तार में जो उपयुक्त हो, सहायक हो, वह सब न्याय और नैतिक है। वह राज्य के लिए अपने को एकीकृत करने और शक्तिशाली बनाने की दृष्टि से प्रयुक्त होने वाले साधनों की नैतिकता पर कोई ध्यान न देकर केवल इस बात पर

ध्यान देता है कि वे उद्देश्य की पूर्ति में सफलतादायक हैं भी या नहीं। उसके कथनानुसार "राजा को तो राज्य की सुरक्षा की चिन्ता रखनी चाहिए, साधन तो हमेशा आदरणीय ही माने जाएँ और सामान्यतः उनकी प्रशंसा ही की जाएगी। राजा का काम आम खाना है गुठलियाँ गिनना नहीं। इसलिए उसका उद्देश्य यही होना चाहिए कि अपने काम में अपने नैतिक या अनैतिक साधन का प्रयोग करके सफलता प्राप्त कर ली जाए।" मैकियावेली द्वारा चित्रित आदर्श-नरेश का यही दृष्टिकोण है कि न कोई चीज अच्छी है और न कोई बुरी। ज़रूरत पर जो काम दे और फल दे, वही चीज सबसे अच्छी है। राजसत्ता को बनाए रखने के लिए शासक सभ्य, दाम, दण्ड और भेद, बेईमानी, हत्या, प्रवचना, भाडम्बर आदि किसी भी उपाय का प्रयोग कर सकता है। सच्चा राजा वही है जो शक्ति, घोखा और पक्षपात लेकर चले, शेर की तरह शक्तिशाली हो और लोमड़ी की तरह चालाक हो। उसकी इसी नीति को 'व्याघ्र-लोमड़ी नीति' (Lion and Fox Theory) कहा गया है। मैकियावेली के अनुसार, पाप-पुण्य, धर्म-अधर्म, लोक-परलोक, अच्छा-बुरा, शत्रु-मित्र आदि के विचार इरपोक मनुष्यों के लिए है, राजा को इनका दास नहीं होना चाहिए। राजा को तो सदैव यही सीखना चाहिए कि उसे धेँष्ट नहीं बनना है और बेईमानी, घोखेबाजी, छल-कपट, अवनरवादिता, हत्या, चोरी, डकैती आदि उसके कुशल शस्त्र हैं। इन विचारों के पीछे मैकियावेली की धारणा यही है कि राज्य की सुरक्षा और कल्याण सर्वोपरि हैं, अतः इस मार्ग में नैतिक विचार बाधक रूप में सामने नहीं आना चाहिए। साध्य की प्राप्ति हेतु साधनों की नैतिकता के चक्कर में पडना मूर्खता है। इस प्रसंग में मैकियावेली का निम्नलिखित उद्धरण पठनीय है—

"प्रत्येक व्यक्ति इस बात से परिचित है कि राजा के लिए अपने वचन का पालन करना और नीतिपूर्वक आचरण करना बितना प्रशंसनीय है, फिर भी जो कुछ हमारे नेत्रों के सामने घटित हुआ है उससे हमें यही दिखाई देता है कि केवल वे राजा ही महान् कार्य सम्पन्न कर पाए हैं जिन्होंने चालाकी में दूसरों को पीछे छोड़ दिया और अन्ततः वे उनसे अधिक सफलता प्राप्त करते हैं जो ईमानदारीपूर्वक आचरण में विश्वास करते थे" अतः एक बुद्धिमान शासक अपने वचन का पालन नहीं कर सकता और न ही उसे ऐसा करना चाहिए, यदि ऐसा करना उसके हितों में न हो और जबकि वे कारण समाप्त हो गए हों जिनसे विवश होकर वह वचन दिया था। यदि मनुष्य पूर्णतः श्रेष्ठ होते तो ऐसी स्थिति ही न आती, किन्तु चूँकि वे बुरे अथवा अश्रेष्ठ हैं और उन वायदों को नहीं निभायेंगे जो उन्होंने तुम से किए हैं, अतः तुम भी उनके साथ अपने वचन निभाने के लिए बाध्य नहीं हो और किसी भी शासक को अभी ऐसे उपयुक्त कारण का अभाव नहीं रहा है जिसकी दृष्टि में वह अपने वचन-भंग पर पर्दा डाल सके। उस बात के समर्थन में हाल ही के अग्रणी उदाहरण पेश करके यह बतलाया जा सकता है कि किस प्रकार राजाओं के विश्वासघात के कारण अनेक पवित्र मन्थियाँ निष्प्रिय एवं व्यर्थ बना दी गईं और

किस प्रकार उस व्यक्ति को ही सर्वोत्तम सफलता मिल पाई जो सभी के साथ चालाकी का प्रयोग करना चाहता है।”

मैकियावली ने अपने ग्रन्थ ‘डिस्कोर्सेज’ के अध्याय 59 में स्पष्ट लिखा है कि “मैं यह विश्वास करता हूँ कि जब राज्य का जीवन सकट में हो तो राजाओं और गणराज्यों की रक्षा के लिए विश्वासघात तथा कृतघ्नता का प्रदर्शन करना चाहिए।” उसका स्पष्ट मत था कि सांसारिक सफलता सबसे बड़ा साध्य है, जिसे पाने के लिए अनैतिक साधनों को अपनाना आवश्यक है। साध्य की सफलता साधनों को पवित्र बना देती है। उसने क्रूरता, विश्वासघात आदि जघन्य कार्य करने वालों के अनेक उदाहरण भी प्रस्तुत किए।

उपरोक्त विवेचन से यह निष्कर्ष निकालना भ्रामक होगा कि मैकियावली नैतिकता नाम की किमी बात से परिचित नहीं था। उसने तो नैतिक मान्यताओं एवं सिद्धान्तों को राजनीति के क्षेत्र से दूर किया है। उसने नैतिक गुणों की विशेषताओं को यस्वीकार नहीं किया है, परन्तु राजनीतिक गुणों के लिए उन्हें आवश्यक नहीं माना है। उसकी दृष्टि में राजनीतिक व्यक्ति प्रत्येक स्तर से सफलता प्राप्त करने हेतु स्वतन्त्र है चाहे इसके लिए उनको नैतिक मान्यताओं का बलिदान ही क्यों न करना पड़े।

वैसा वह यह सुभाव देना भी नहीं मूला है कि एक राजा को ऐसे गुणों के साथ प्रकट होना चाहिए जिन्हे श्रेष्ठ मनुष्य के लक्षण माना जाता है। इस दृष्टि से उसे मिथ्याचार और छल-कपट में निष्णान होना चाहिए और इस तरह आचरण करना चाहिए कि लोग यही समझें कि “वह (राजा) तो विश्वास, अनुकम्पा, सचरित्रता, दयालुता और धार्मिकता की साकार प्रतिमा है।” दरअसल मैकियावली ने न तो धर्म और नैतिकता से घृणा की है और न उसकी अवहेलना ही की है। उसने तो धर्म और नैतिकता को राज्य के बन्धन में रखकर उन्हें राजनीति का अनुगामी बनाया है। राज्य को वह धर्महीन नहीं बल्कि धर्म-निरपेक्ष तथा आचारहीन नहीं बल्कि आचारगत बाधाओं से मुक्त देखना चाहता है। एक राज्य तथा जाति के जीवन में धर्म और नैतिकता के महत्त्वपूर्ण भाग से वह अपरिचित नहीं है, जैसा कि उसके ग्रन्थ ‘डिस्कोर्सेज’ के इस उद्धरण में स्पष्ट है—

“जा राजा और गणराज्य अपने को भ्रष्टाचार से मुक्त रखना चाहते हैं उन्हें सर्वप्रथम सप्त धार्मिक संस्कारों की विशुद्धता को सुरक्षित रखना चाहिए और उनके प्रति उचित श्रद्धाभाव दर्शाना चाहिए, क्योंकि धर्म की हानि होने हुए देखने से बढ़कर किसी देश के चिन्ता ना और कोई लक्षण नहीं है।”

इस मत के समर्थन में सेबाइन के ये शब्द भी उल्लेखनीय हैं कि “मैकियावली ने यह अवश्य स्वीकार किया है कि जिसके साध्य को प्राप्त करने के लिए अनैतिक साधनों का प्रयोग कर सकते हैं लेकिन उसे इसमें कोई संदेह नहीं था कि जनता का भ्रष्टाचार श्रेष्ठ शासन का निर्माण असम्भव कर देता है। मैकियावली ने प्राचीनकाल के रोमनों और अपने समय के स्विस लोगों के नागरिक सद्गुणों की भूरि-भूरि

सराहना की है। उसका विश्वास है कि ये सद्गुण पारिवारिक जीवन की पवित्रता, व्यक्तिगत जीवन में स्वतन्त्रता तथा प्राणवैत्ता व्यवहार में सरलता और मितव्ययिता तथा सार्वजनिक कर्तव्यों के पालन में निष्ठा और विश्वसनीयता के कारण विकसित हो सके थे। लेकिन इसका अभिप्राय यह नहीं है कि शासक को अपने प्रजाजनो के धर्म में विश्वास रखना चाहिए भयवा उनके सद्गुणों का अभ्यास करना चाहिए।” मैकियावेली के सम्बन्ध में इस प्रकार के विचारों के कारण ही यह कहा गया है कि “वह अनैतिक नहीं, नैतिकता विरोधी था और अधार्मिक नहीं, धर्म-निरपेक्ष था (He was not immoral but unmoral, not irreligious but unreligious)।” मैकियावेली ऐसी शक्ति की आवश्यकता को समझता था जो मनुष्य के कार्यों को ही नहीं बल्कि उसके मन को भी नियन्त्रित कर सके। इस ध्येय की पूर्ति के लिए वह धर्म को उपयुक्त साधन मानते हुए चर्च को राज्य के एक ऐसे यन्त्र के रूप में प्रयोग करना चाहता था जो इस तरह की राष्ट्रीय परम्पराएँ एवं व्यावहारिक आदर्श उत्पन्न करदे जिनसे शान्ति, व्यवस्था और समाज की स्थिरता में सहायता मिल सके। मैकियावेली का स्वयं का जीवन बड़ा प्रयत्नशील, आदर्शपूर्ण और अनुकरण करने योग्य था। केवल सामूहिक विकास के हेतु ही उसने धर्म और नैतिकता को राजनीति से दूर रखा। आज के विश्व में भी हम देखते हैं कि धर्म और आचार-शास्त्र राजनीति की सीमा से कोसों दूर है। मैकियावेली के नैतिकता सम्बन्धी विचारों का स्पष्ट दर्शन उनके द्वारा प्रतिपादित व्यक्तिगत नैतिकता और जन-नैतिकता के अन्तर से हो जाता है। व्यक्तिगत गुणों का वह विरोधी प्रतीत नहीं होता, क्योंकि राजा के गुणों का वर्णन करते हुए वह कहता है कि “राजा बुद्धिमत्ता एवं आत्म नियन्त्रण का एक आदर्श स्वरूप है और वह अपने गुणों एवं दोषों से प्रजा को समान लाभ पहुँचाता है।”

मैकियावेली के धर्म और नैतिकता सम्बन्धी विचारों पर दृष्टिपात करने के उपरान्त यह भी जान लेना चाहिए कि उसने धर्म और नैतिकता से राजनीति का पृथक्करण किन कारणों के आधार पर किया था। मोटे रूप में इसके तीन कारण दिए जा सकते हैं—

(1) मैकियावेली यूनानी दार्शनिकों की भाँति मनुष्य की रक्षा और बल्याण के लिए राज्य को अत्यावश्यक, सर्वोत्तम और सर्वोच्च समझन मानते हुए राज्य के हित को सब व्यक्तियों के हितों से ऊपर समझता था। इसीलिए उसने यह लिखा कि “जब राज्य की सुरक्षा सन्देह में हो तो उस पर नैतिकता के वे नियम लागू नहीं होने चाहिए जो नागरिकों के व्यवहार को विनियमित करते हैं।”

(2) दूसरा कारण मैकियावेली का यथार्थवादी दृष्टिकोण था। वह वस्तुओं के वास्तविक सत्य तक पहुँचने का आकांक्षी था। उस समय के ईसाइयत जीवन के और स्वयं पोप के पापमय आचरण को देखकर उसे यह विश्वास हो गया था कि धार्मिक सत्ता मनुष्यों को अन्धविश्वासी और अकर्मण्य बनाती है, जिसके कारण

वे परिस्थितियों का सामना करने में असमर्थ हो जाते हैं। अतः उसका यह सिद्धान्त वनांग स्वभाविक था कि मनुष्य को दुबल बनाने वाली धार्मिक सत्ता का राजनीति में अस्तित्व न आ पाए।

(3) तीसरा कारण मैकियावली द्वारा शक्ति को असाधारण महत्त्व देना था। वह शक्तिशाली पुरुषों को ही वदनीय समझता था। अतः शक्ति प्राप्त करने के लिए उसने किसी भी उपाय के प्रयोग को उचित बताया। इस दृष्टिकोण से धार्मिक प्रभाव से मुक्त, इहलोकवादी राजनीति का जन्म हुआ। मैकियावली की आस्था सांसारिक आदर्श एवं शक्ति तथा स्याति की उपलब्धि में थी। मृत्यु के बाद मोक्ष लाभ प्राप्त करना उसकी दृष्टि में इतना आवश्यक न था जितना इस लोक में स्याति लाभ प्राप्त करना। अतः यह कोई आश्चर्य की बात न थी कि उसने राजनीति को धर्म एवं नैतिकता से अलग रखकर एक स्वतन्त्र शास्त्र का स्थान दिया।

दुनियाँ की व्यावहारिक प्रणाली को देखकर और यह परख कर कि धर्म की आड़ में क्या पाप किए जाते हैं और राजनीति में धर्म को कैसे उछाला जाता है? मैकियावली ने धर्म और नैतिकता सम्बन्धी जो विचार प्रकट किए, उनकी सत्यता का अनुभव हम आज भी करते हैं। हिटलर और मुसोलिनी के कारनामों को विश्व देख चुका है, चीन को विश्व देख रहा है और राजनीति के नैतिकता-विहीन खेलों में सारा विश्व आज भय-अस्त है।

मैकियावली के राज्य सम्बन्धी विचार

(Machiavelli's Conception of the States)

राज्य की उत्पत्ति एवं प्रकृति

अस्तु की भाँति मैकियावली ने राजनीति के अध्ययन में ऐतिहासिक पद्धति का प्रयोग तो किया है किन्तु उमड़ी राज्य सम्बन्धी कल्पना अस्तु से भिन्न है। अस्तु राज्य को प्राकृतिक सत्ता मानता है जबकि मैकियावली मानव-कृत। उनका विचार है कि राज्य एक कृत्रिम सत्ता है, जिसे मनुष्य ने अपनी-अनुविधाओं को दूर करने के लिए बनाया है। वह राज्य के आविर्भाव का कारण मनुष्य का स्वार्थ मानता है और इसी कारण राज्य की मुख्य विशेषता उसका निरन्तर विस्तार है। "जब सभी मानवीय व्यापार गतिशील हैं तो यह अमभव है कि कोई निश्चल खड़ा रहे।" मैकियावली नगर-राज्य की अपेक्षा निरन्तर विकासशील रोमन साम्राज्य को उपासक था। राज्य की उत्पत्ति सम्बन्धी मैकियावली का विचार हॉब्स से मिलता जुलता है, क्योंकि राज्य की उत्पत्ति ने पूर्व हॉब्स के समान ही वह मानवीय दशा को अत्यन्त स्वार्थी और शोचनीय मानता है जिसकी समाप्ति के लिए अन्त में लोगों ने यही ठीक समझा कि उचित व्यवस्था करने वाले किसी अधिकारी की नियुक्ति कर दी जाए। जब सामान्य हित और कल्याण की इस भावना में व्यक्ति के हितों का समुन्मीकरण हो गया तो राज्य की उत्पत्ति हुई। स्वार्थ को राज्य की उत्पत्ति का आधार बताते हुए मैकियावली यह भी स्वीकार करता है कि राज्य की स्थापना असम्य जानियों का संगठन करने के लिए हुई थी। इस तरह वह स्वार्थ के अनिर्गलित

स्पष्टतः यह भी बतलाना चाहता है कि राजन की उत्पत्ति ईश्वरीय न होकर समाज के बल का परिणाम है। मनुष्य की दुष्टता और स्वार्थपरता को सीमित एवं नियन्त्रित करने के लिए बलशाली बाह्य व्यक्ति की आवश्यकता होती है जो राज्य द्वारा पूरी की जाती है।

अरस्तू की भांति ही मैकियावेली राज्य को अन्य सभी सस्थाओं में उच्चतर स्थान देता है। समस्त सस्थान राज्य के प्रति उत्तरदायी है, जबकि राज्य किसी के प्रति उत्तरदायी नहीं है। मनुष्य का सर्वोत्तम कल्याण राज्य के अनिर्दिष्ट और कोई सस्था नहीं कर सकती। मनुष्य जब अपने व्यक्तित्व को राज्य में विलीन कर देता है तभी वह राज्य के अस्तित्व को बनाए रखने में सफल होता है और राज्य के अस्तित्व से उसका सर्वतोन्मुखी विकास होता है। व्यक्ति का यह कर्त्तव्य है कि वह राज्य के हितों के सामने अपने हितों की चिन्ता न करे। राज्यों में जितने भी व्यक्ति-समुदाय होते हैं उनका भी यही कार्य है।

राज्य की महत्ता का आधार मैकियावेली ने भौतिक शक्ति एवं छत-कपट (Craft) माना है। इनके बिना राज्य की वृद्धि नहीं हो सकती। राज्य किसी प्रकार के नैतिक आचरणों से नहीं बँधा है। उसके लिए वे सभी कार्य नैतिक हैं जो उद्देश्य की प्राप्ति में उसकी सहायता करते हैं।

मैकियावेली यह मानता है कि राज्य परिवर्तनशील है और उसके उत्थान एवं पतन का लम्बा इतिहास है। इस परिवर्तन का अपना एक निश्चिन्त क्रम है जिसे हम इतिहास के अध्ययन से जान सकते हैं। वह राज्य को दो भागों में विभाजित करता है— (1) स्वस्थ राज्य, (2) अस्वस्थ राज्य। स्वस्थ राज्य सुदृढ़शील होता है और निरन्तर मरण में जगा रहता है। यह राज्य एकता का प्रतीक होता है, क्योंकि लघु स्वार्थों के निगम इसके निवासी परस्पर लड़ते-झगड़ते नहीं हैं। स्वस्थ राज्य तेजस्वी और गतिशील होता है। अस्वस्थ राज्य विधिल होता है जिसमें व्यक्ति अपने छोटे-छोटे स्वार्थों के निगम भी सधरपरत रहते हैं। उन्हें राज्य की एकता और संगठन की कोई चिन्ता नहीं होती।

राज्य के कर्त्तव्य, उद्देश्य और आचरण पर बहुत कुछ प्रकाश पूर्ववर्ती पृष्ठों में दिए गए विवरण में पट चुका है। प्लेटो का धादार्ज-राजा जहाँ कामिनी-कचन के मोह से ऊपर उठा हुआ नाथु-मन्त था, शान्तिप्रिय था वहाँ मैकियावेली का धादार्ज राजा वह है जो किन्हीं भी उपायों से राज्य की शक्ति, सम्मान और प्रतिष्ठा को बढ़ाता है, जो राज्य का निरन्तर विस्तार कर उसे सम्मान की चारों तरफ पहुँचाना है। अपने विरचान ग्रन्थ प्रिन्स' के 26 अध्यायों में उसने विस्तार में यह बतलाया है कि राजा को दिन नष्ट न आचरण करना चाहिए। उसने बताया है कि "मनुष्य मानवता और पशुता के अंगों में भिन्नकर बनना है, अतः राजा का इन दोनों (मनुष्य और पशु) के साथ व्यवहार करने के उपायों का जान होना चाहिए। लोमड़ी की चालाकी और नेत्र की जूना रखने हुए राजा को अपने उद्देश्यों पर बहाने जाना चाहिए। उसे तेज-केतु-प्रदार्शु अपना कार्य निरतना चाहिए। राजा को एक नश्वर

का जोषों और बहुरूपिया होना चाहिए। उसे भाड़े के टट्टू विदेशी सिपाहियों पर कभी निर्भर नहीं रहना चाहिए, प्रत्युत् अपने ही देश के सिपाहियों की विश्वासपात्र मेना रखनी चाहिए।" मॅकियावेली इस बात में अनभिज्ञ न था कि तत्कालीन इटली में विदेशी सिपाही विरोधियों की अपेक्षा अपने मालिकों के लिए ही अधिक सख्त उत्पन्न करते थे।

मॅकियावेली ने राजा को दूसरी शिक्षा यह दी कि उसे दरालु होते हुए भी इस बात का सदैव ध्यान रखना चाहिए कि कोई उसकी क्षमाशीलता का अनुचित लाभ न उठाए। आवश्यकता पड़ने पर राजा को क्रूर होने में भय नहीं खाना चाहिए। उसका हर प्रकार से यह प्रयत्न होना चाहिए कि प्रजा में उसके प्रति भय और सम्मान की भावना नतन जीवित रहे, पर साथ ही इन बातों के प्रति सचेत रहना चाहिए कि लोग उससे घृणा न करने लें। आवश्यकता पड़ने पर क्रूरता, विश्वासघात, अनैतिकता, अधर्म आदि सभी उपायों को अपनी सफलता के लिए उसे प्रयोग में लाना चाहिए, क्योंकि उसकी सफलता उसके तमाम साधनों को स्वयं बाद में नैतिक बना देगी। लोगों की घृणा से बचने के लिए राजा को कभी भी उनकी सम्पत्ति और उनकी स्त्रियों के सतीत्व को हाथ नहीं लगाना चाहिए। इन दोनों कार्यों के न होने पर अधिकांश जनता सुखी और सन्तुष्ट रहती है। यदि राजा को प्रजा छिछोरा (Frisolous), नीच प्रकृति का, पर-स्वोत्तामी और अस्थिर प्रवृत्ति का नाम लेना पड़े तो इसमें उसका मान घट जाता है। अतः उसका उत्सव्य है कि वह धन, संपत्ति, हिंसा आदि का प्रयोग करते हुए भी ऐसे कार्यों को चिन्तन में उसकी महानता, उन्नता, सम्पन्नता और महानशीलता प्रकाश में आए तथा वह एक सज्जन एवं धर्म-परायण व्यक्ति की रूपान्ति अर्जित करे, क्योंकि ऐसी श्रुति उसके नीतिपूर्ण आचरण को और भी अधिक प्रभावशाली बना देगी। मॅकियावेली ने यह व्यवस्था भी की है कि राजा को प्रतिवर्ष उचित समय पर प्रजा के मनोरञ्जन्य मेलों की व्यवस्था करनी चाहिए और युद्ध में प्राप्त लूट के मान को चुपचाप अपने कोप में न छिपाकर उदारतापूर्वक प्रजा और नैतिकों में उसका वितरण कर देना चाहिए।

जहाँ तक सम्भव हो राजा को सामाजिक रुढ़ियों और परम्पराओं में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए क्योंकि ऐसा करने से राजा के विरोधियों को सिर उठाने का अवसर मिलता है। उदाहरण के लिए जैम अप्रिय कार्यों का पावन उभ अपने अफसरो से परताना चाहिए क्योंकि इनके कारण होने वाली बदनामी अफसरो के सिर मदी जा सकती है और यदि प्रजा के कोप के कारण इन कार्यों के करने में कुछ पीछे भी हटना पड़े तो तत्सम्बन्धी दोष अफसरो के सिर डालकर राजा आन्तरी में बच सकता है।

राजा का वाग्निज्य और व्यवसाय की उन्नति में रुचि लेनी चाहिए, किन्तु स्वयं को इस प्रकार में नहीं पड़ना चाहिए। यही उचित है कि वह इनके और कृषि के विकास को यथाम्भव प्रोत्साहन देता रहे। राजा को नाना की प्रतिभा का भी पोषण करना चाहिए। यदि राजा वाग्निज्य, व्यवसाय, कृषि आदि की ओर अपेक्षा का व्यवहार करेगा तो इस निर्धन और अशक्त हो जाएगा। साहित्य, संगीत और कला

का संरक्षक होने से घोर गुण-ग्राहक बनने से राजा की लोकप्रियता में वृद्धि होगी। मैकियावेली ने राजा को चापलूसों से बचने और प्रजा के दिमाग को बड़ी योजनाओं में लगाए रखने की सलाह दी है। उसने यह परामर्श भी दिया है कि जब राजा किसी नवीन राज्य पर अधिकार करे तो उसे वहाँ के पुराने सविधान में कोई परिवर्तन नहीं करना चाहिए। मैकियावेली जनता द्वारा शासन कार्य में भाग लेने का भी अनुमोदन करता है ताकि उसे राजनीतिक शिक्षा मिल सके। मैकियावेली द्वारा जनता के शासन कार्य में भाग लेने का भी अनुमोदन करने से यह प्रतीत होता है कि कम से कम शान्ति काल में वह राज्य और जनता के हितों में सधरप आवश्यक नहीं मानता। कुक (Cook) की यह धारणा असंगत नहीं है कि "मैकियावेली का राजा (Prince) जन-कल्याण के लिए तानाशाह है, किन्तु स्वयं अपने सुख एवं लाभ के लिए निरकुश शासक नहीं है।"

मैकियावेली के अनुसार अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में राजा की नीति शक्ति-संतुलन बनाए रखने की होनी चाहिए। राजा को हमेशा यह ध्यान रखना चाहिए कि वह उन पड़ोसी राज्यों को प्राप्त में सन्धि में न बन्धने दे जिनकी सयुक्त शक्ति उसके स्वयं के राज्य से अधिक हो जाए। इस उद्देश्य की पूर्ति का सर्वोत्तम उपाय यही है कि राजा पड़ोसी राज्यों के आन्तरिक मामलों में निरन्तर हस्तक्षेप की नीति अपनाए अपनी स्थिति सुदृढ़ बनाए रखने के लिए वह पड़ोसी राज्यों को प्रलोभन अथवा शक्ति द्वारा अपना मित्र बनाते। जिन राज्यों को वह युद्ध में जीत ले उन्हें अपना उपनिवेश बनाकर वहाँ एक शक्तिशाली सेना रख दे। मैकियावेली ने राजा को युद्ध सम्बन्धी परामर्श भी दिया है कि उसे यथासम्भव घेरा डालने की अपेक्षा खुले मैदान में युद्ध नीति अपनानी चाहिए। सफलता-प्राप्ति के लिए राजा को तुरन्त निर्णय लेने की आदत डालनी चाहिए। तुरन्त और दृढ़ निर्णय तथा उसकी ज़ोर कार्यान्विति द्वारा गम्भीर समस्याओं का समाधान सरल हो जाता है।

सरकार के रूप

(Forms of Government)

शासनतन्त्रों अथवा सरकारों का वर्गीकरण मैकियावेली ने इस उद्देश्य से किया है कि आदर्श शासन कायम किया जा सके। उसके लिए आदर्श शासन वही है जो पूर्णतः सफल हो, बाधाओं से मुक्त हो, और जिसकी सत्ता अप्रतिहत हो। अस्तु का अनुसरण करते हुए उसने सरकारों को, उनका युद्ध एवं अयुद्ध रूप मान कर छ भागों में विभाजित किया है—

सामान्य रूप

- (1) राजतन्त्र (Monarchy)
- (2) कुलीनतन्त्र (Aristocracy)
- (3) गणतन्त्र (Republic)

विकृत रूप

- (1) आतङ्गायी तन्त्र (Tyranny)
- (2) वयं तन्त्र (Oligarchy)
- (3) भीडतन्त्र या लोकतन्त्र (Democracy)

मैकियावली ने यद्यपि पॉलिवियस और सिसरो के इस विचार से सहमति प्रकट की है कि मिश्रित सरकार सर्वश्रेष्ठ होती है क्योंकि उसमें प्रत्येक शासनतन्त्र के अच्छे गुणों का समावेश होता है और समुचित शक्ति-संतुलन तथा नियन्त्रण बना रहता है, तथापि उसने केवल दो प्रकार की सरकारों का ही विस्तार से वर्णन किया है और वे हैं राजतन्त्र तथा गणतन्त्र। राजतन्त्र का गुणगान 'प्रिन्स' में तथा गणतन्त्र का 'डिस्कॉर्सेज' में किया गया है। 'प्रिन्स' में मैकियावली ने राजतन्त्र का इतना अधिक गुणगान किया है कि केवल उस ग्रन्थ को पढ़कर ही अपनी धारणा बना लेने वाले लोग उसे राजतन्त्र का कट्टर समर्थक और गणतन्त्र का शत्रु समझने की भूल कर सकते हैं। वास्तव में मैकियावली इस बात से भिन्न था कि सभी परिस्थितियों में एक ही प्रकार का शासक सदा सर्वश्रेष्ठ नहीं हो सकता। शासन की उपयोगिता विभिन्न सामाजिक एवं आर्थिक स्थितियों में परिवर्तित हो सकती है। यदि एक परिस्थिति में राजतन्त्र सर्वोत्कृष्ट शासन-व्यवस्था है तो दूसरी में गणतन्त्र अधिक श्रेष्ठ शासन-प्रणाली सिद्ध हो सकती है। सम्भवतः इसी दृष्टिकोण को सामने रखकर मैकियावली ने 'डिस्कॉर्सेज' में गणतन्त्र को सर्वोत्तम शासन बतलाया है तो 'प्रिन्स' में राजतन्त्र को।

राजतन्त्र (Monarchy)—मैकियावली ने राजतन्त्र को पंतुक और कृत्रिम राजतन्त्र में विभक्त किया है। पंतुक राजतन्त्र में राजा वंशानुगत आधार पर सिंहासनाभिषेक होता है जबकि कृत्रिम राजतन्त्र वह शासन है जो शत्रु को पराजित करने के बाद कोई दूसरा राज्य उसे परास्त राज्य पर लादता है। राजतन्त्रों की स्थापना अथवा उनमें वृद्धि एक राजा द्वारा दूसरे को परास्त करने में होती है। मैकियावली ने इन नव-नस्थापित राज्यों के 5 प्रकार बताए हैं—

1. वे राज्य जो किसी प्राचीन राज्य के अंग हों और जिनके निवासियों तथा नए शासक अथवा नए राजा के देश और भाषा में कोई अन्तर न हो। मैकियावली ने ऐसे राज्य में शासन को शक्तिशाली बनने के लिए दो साधन बतलाए हैं—प्राचीन राजा के कुटुम्ब को समाप्त कर दिया जाए, और राज्य के प्रचलित कानून एवं करों (Taxes) में कोई परिवर्तन नहीं किया जाए,

2. वे राज्य जो धर्म पर आधारित हों,

3. वे राज्य जो दान में प्राप्त किए गए हों,

4. वे राज्य जो अग्रहरण या चालाकी द्वारा स्थापित किए गए हों, तथा

5. वे राज्य जो पराक्रम द्वारा हस्तगत किए गए हों।

'प्रिन्स' के अध्ययन से हम इसी परिणाम पर पहुँचते हैं कि मैकियावली उन देशों में राजतन्त्र को ही सर्वश्रेष्ठ शासन-व्यवस्था मानता है जो आपसी फूट के शिकार हों, जिनके निवासी चरित्रहीन एवं भ्रष्ट हों, जो एकता की दृष्टि से शोचनीय अवस्था में हों और उनके राष्ट्रीय नैतिक पराकाष्ठा तथा भ्रष्टता में डूबे रहे हों। मैकियावली ने 'प्रिन्स' में निरंकुश शासक का प्रादुर्भाव इमलिए किया था कि वह इटली को शक्तिशाली केन्द्रीय शासन के अधीन एकताबद्ध करना चाहता था

तत्कालीन इटालियन समाज की बहुत अधिक प्रयोगिता हो गई थी। इतनी छुट्ट समाज का सजीव उदाहरण था। राजतन्त्र ने फ्रांस और इटली में इस प्रकार की बुराइयों को किसी भी तर्क तक दूर कर दिया था। लेकिन इटली में इन बुराइयों को दूर करने वाली उम्मीद नहीं थी। फलतः वह इटली को समाप्त दशा में देखने के लिए और राज्य के एकीकरण के दुष्कर कार्य के लिए इटली में एक प्रक्रियाशील राजतन्त्र की प्रेरणा करता था।

मैकियावेली का विश्वास था कि तत्कालीन परिस्थितियों में इटली में केवल निरकुश राजतन्त्र ही सम्भव था। यही कारण था कि वह रोम गणराज्य का उत्साही प्रशंसक होने के साथ ही निरकुशता का भी समर्थक था। अपनी तीव्र देशभक्ति और इटली की व्यवस्थित, अनुशासित एवं एकीकृत दखने की प्रबल इच्छा के कारण ही मैकियावेली ने अपने समय के इटली के राजतन्त्रीय शासन का अनुमोदन किया और अपनी गणतन्त्रीय भावना को दबाया। इटली की मुग्धा की दृष्टि से उसने एक ऐसे सिद्धान्तहीन निरकुश शासक की प्रेरणा की जो राज्य के हित को सर्वोपरि समझते हुए, न्याय-प्रदाय, उचित-अनुचित, दया-प्रदया, लज्जा-गौरव, नैतिकता-अनैतिकता आदि के विचारों के चक्कर में न पड़े।

गणतन्त्र (Republic)—'प्रिन्स' में यदि मैकियावेली ने राजतन्त्र का गुणगान किया है तो 'डिस्कोर्सेज' में उसने गणतन्त्र की प्रशंसा की है। डीनिंग का मत है कि "धरस्तू की भांति उत्तम भूकाल गणराज्य व्यवस्था की ओर है और इस सम्बन्ध में उसके विचार यूनानियों से निम्न हैं।" ¹ मैकियावेली की मान्यता है कि शासन का गणतन्त्रीय रूप सर्वाधिक सफल उनी देश में हो सकता है जहाँ धन एवं सम्पत्ति की दृष्टि से लोग न अधिकतर समानता होती है और जहाँ जनता तांत्रिक भावना से पूर्ण, सगठित और धर्म-परमपरायण होती है। उल्लेखनीय है कि मैकियावेली की गणतन्त्र की धारणा प्राधुनिक धारणा से भिन्न है। हारमन (Harmon) के शब्दों में "जब मैकियावेली गणतन्त्र शब्द का प्रयोग करता है तो उसके मतिस्थान में किसी ऐसी राजनीतिक संस्था का विचार नहीं होता जिसके निवासी सरकार के कार्यों में महत्वपूर्ण भाग लेते हों। मैकियावेली का गणतन्त्र तो एक ऐसा राज्य है जिसके व्यक्ति स्वच्छा से शासक की सहायता करते हैं।" ² मैकियावेली गणराज्य को प्रत्येक कारणों से राजतन्त्र से उत्कृष्ट समझता है—

1. जहाँ राजतन्त्र ने एक व्यक्ति या उसका परिवार शासन का काम उठाता है वहाँ गणतन्त्र में सभी व्यक्तियों को शासन में भाग लेने का पूर्ण अधिकार प्राप्त होता है। राजतन्त्र में शासन-संचालन एक व्यक्ति के हाथ में होता है, फलतः जनता को शासन के क्षेत्र में कोई शिक्षा नहीं मिल पाती, लेकिन गणतन्त्र में शासन-संचालन के कार्य में शिक्षित हो जाते हैं।

1. *Dunning* : A History of Political Theories, p. 307.

2. *Harmon* : *Op. cit.*, pp. 167-68.

2. एक राजा की अपेक्षा समस्त रूप में जनता अधिक समझदार होती है। जनता में राजा की अपेक्षा अधिक बुद्धिमत्ता और दृढ़ता पाई जाती है। जनता के निर्णय राजा से अधिक परिपक्व और श्रेष्ठ होते हैं। जनता में भविष्य में गठित होने वाली अन्धों और बुरी बातों का अनुमान लगा लेने की माश्वर्यजनक शक्ति होती है। प्रशासकीय अधिकारियों के निर्वाचन में जनता की बुद्धिमत्ता प्रगट होती है। जनता द्वारा सामान्यतः किसी बदनाम एवं भ्रष्टाचारी व्यक्ति का निर्वाचन नहीं किया जाता।

3 गणतन्त्रात्मक शासन सरकार स्याई भी होती हैं और जनता के हाथ में शासन की बागडोर होने से देश तेजी से उन्नति करता है। यद्यपि राजतन्त्र की अपेक्षा गणतन्त्र की स्थापना अधिक कठिन होती है, लेकिन यह शासन अधिक स्थिर रहता है क्योंकि शासन कार्य में स्वयं भागीदार जनता भ्रष्टाचार पर रोक का काम करती है।

4 गणतन्त्रात्मक राज्यों में विदेशों के साथ की गई संधियाँ अधिक स्याई होती हैं क्योंकि उनके पीछे जन-म्ब्रीकृति होती है। इसके विपरीत राजतन्त्र से संधियों को तोड़ना और बनाना एक व्यक्ति के हाथ में ही होता है, अतः वह उन्हें कभी भी भंग कर सकता है। दूसरे देश सन्धि पालन के लिए राजतन्त्र की अपेक्षा गणतन्त्र पर अधिक भरोसा रख सकते हैं।

5 राजा राजनीतिक और कानूनी मस्याओं की स्थापना करने में भले ही अधिक सकल हो लेकिन इन्हें बनाए रखने की क्षमता सामान्यतः गणतन्त्रात्मक शासन में ही अधिक होती है।

मैकियावली ने गणतन्त्र के दोष भी गिनाए हैं और उनके निवारण करने के उपायों का निर्देश भी किया है। गणतन्त्रात्मक शासक का पहला दोष यह है कि सक्तकालीन परिस्थिति का मुकाबला करने की उनमें विशेष सामर्थ्यता नहीं होती। ऐम समय गणराज्यों में शक्तिशाली व्यक्ति का शासन होना चाहिए। दूसरा दोष यह है कि इनमें प्रायः बड़े प्रकसर अन्यायी हो जाते हैं क्योंकि उन पर किसी एक व्यक्ति का नियन्त्रण नहीं रहता। मैकियावली का सुझाव है कि ऐसे अधिकारियों के कार्यों की जाँच कर उन्हें उचित दण्ड देने की व्यवस्था होनी चाहिए। तीसरे, दलबन्दी मन्त्रियों दोषों को दूर करने के लिए प्रत्येक दल को विचार अभिव्यक्ति की पूर्ण स्वतन्त्रता दी जानी चाहिए क्योंकि इस पर रोक लगाने से भीतर ही भीतर मुनगते रहने वाला असन्तोष कभी भी विद्रोह के रूप में प्रगट हो सकता है। गणतन्त्र की सफलता के लिए देश में एक ही जाति के व्यक्ति होना चाहिए क्योंकि कई जातियों के कारण राज्य में भाषा, धर्म और मस्कृति सम्बन्धी विवाद उत्पन्न रहते हैं। इसके साथ ही शासन में राजनीतिक और सामाजिक परम्पराओं के प्रतिबन्धन उत्पन्न नहीं बनाने चाहिए अन्यथा राज्य के विभिन्न तत्व मधर्मरत होकर राज्य की सत्ता के लिए मक्त बन जाएंगे।

कुलीनतन्त्र (Aristocracy)—राजतन्त्र और गणतन्त्र के समर्थक मैकियावली ने कुलीनतन्त्र का कट्टर विरोध किया, संभवतः इसलिए कि तत्कालीन इटली के पतन का एक मुख्य कारण सामन्तशाही ही थी। मैकियावली का कहना है कि समस्त लोग स्वयं कोई कार्य नहीं करते। वे घालसी और निटले होते हैं तथा दूसरों के धर्म की चोरी द्वारा अपना जीवन बिताते हैं। मैकियावली ने राजतन्त्र का समर्थन विशेष रूप से इसलिए भी किया प्रतीत होता है कि ऐसे व्यक्तियों का दमन किया जा सके।

मैकियावली के राजतन्त्र, गणतन्त्र और कुलीनतन्त्र से सम्बन्धित विचारों पर अभिमत प्रकट करते हुए सेबाइन ने लिखा है कि "मैकियावली ने गणतन्त्र का जहाँ सम्भव हो और राजतन्त्र का जहाँ आवश्यक हो, समर्थन किया है। किन्तु कुलीनतन्त्र और कुलीनवर्ग के सम्बन्ध में उनकी राय खराब है। उसने अपने समय में अन्य किसी विचारक की अपेक्षा यह अधिक अच्छी तरह समझा था कि कुलीन वर्ग के हित राजतन्त्र के भी विरुद्ध हैं और मध्यवर्ग के भी। सुव्यवस्थित शासन के लिए उसका दमन अथवा विनाश आवश्यक है।"¹

मैकियावली का नागरिक सेना और सैनिक शक्ति में विश्वास

मैकियावली की मान्यता है कि शासक को नागरिकों की शक्तिशाली सेना का निर्माण करना चाहिए, भाड़े के सट्टेदारों पर रहना खतरनाक है। उसे जहाँ कुलीन वर्ग से अरुचि है, वहाँ भाड़े के सिपाहियों से भी घृणा है। मैकियावली के विचार में इटली की अराजकता का एक मुख्य कारण भाड़े के सिपाही थे। जो कोई उन्हें सबसे अधिक वेतन देने के लिए तैयार होना था, वे सिपाही उन्हीं के लिए लड़ने को तैयार हो जाते थे। वे किसी के प्रति स्वामीभक्त नहीं थे। वे बहुधा अपने मालिक के अधुओं की अपेक्षा अपने मालिक के लिए ही अधिक भयंकर थे। इन वृत्तिजीवी सिपाहियों ने प्राचीन स्वतन्त्र नगरों के नागरिक-सिपाहियों को पूरी तरह में विस्थापित कर दिया था। इन सिपाहियों ने इटली में तो अवश्य आतंक पैदा कर दिया था, लेकिन वे फ्रांस के अधिक सगठित और अधिक राजभक्त सिपाहियों के लिए बेकार सिद्ध हुए। मैकियावली इस बात को पूरी तरह मानता था कि फ्रांस को अपनी सेना का राष्ट्रीयकरण करने से बहुत लाभ हुआ है। फलतः उसका बारम्बार यह आग्रह था कि प्रत्येक राज्य को अपनी नागरिक सेना के प्रशिक्षण और साज-सज्जा की ओर सबसे पहले ध्यान देना चाहिए। जो शासक भाड़े के सिपाहियों या दूसरे देशों की सहायक सेनाओं पर निर्भर रहता है, उसका विनाश अवश्यम्भावी है। वे उसके राजकोष को रिक्त कर देती हैं और जरूरत पड़ने पर धोखा देती हैं। इसलिए शासक के लिए युद्ध की कला का ज्ञान अत्यावश्यक है। शासक को अपने कार्यों में इसकी जरूरत होनी है। शासक को सबसे पहले अपने नागरिकों की एक सशक्त सेना का निर्माण करना चाहिए। यह सेना समस्त हथियारों से सुसज्जित और अनुशासित होनी चाहिए। उसे राज्य के प्रति निष्ठावान् भी होना चाहिए।

मॅकियावली का विचार था कि 17 और 40 वर्ष की आयु के बीच के समस्त समय नागरिकों को सैनिक शिक्षा प्राप्त होनी चाहिए। इस बल से शासक अपनी शक्ति को कायम रख सकता है और अपने राज्य की सीमाओं को बढ़ा सकता है। इसके अभाव में उसे गृह-युद्ध का सामना करना पड़ता है और पड़ोस के महत्वाकांक्षी शासक उसे परेशान कर सकते हैं।

मॅकियावली का नागरिक सेना में विश्वास था और वह कुलीन वर्ग से घृणा करता था— इसका सबसे बड़ा कारण यही था कि वह राष्ट्रीय भावना से प्रोत्-प्रोत् था और इटली का एकीकरण चाहता था। वह आन्तरिक उपद्रवों और बाहरी आक्रमणों से इटली की सुरक्षा के लिए भी उत्सुक था। उसका यह स्पष्ट विचार था कि मनुष्य का स्वभाव बड़ा कर्तव्य उसका देश के प्रति कर्तव्य है, अन्य सारी बातें पीछे रह जाती हैं।

साम्राज्यवाद या राज्य-प्रसार सम्बन्धी विचार

मॅकियावली के मतानुसार राज्य को क्रमशः प्रसरणशील होना चाहिए अपनी सीमा रेखा बढ़ाकर दूसरे राज्यों को आत्मसात् करना चाहिए तथा साम्राज्य-विस्तार द्वारा अपने गौरव का परिचय देना चाहिए। मॅकियावली ने कहा है कि स्थिरीकरण या दृढीकरण से राज्य में एकलव्यता आ जाती है। मनुष्य स्वभाव से महत्वाकांक्षी है और एक दूरदर्शी राजा का यत्न रहना चाहिए कि वह नई भूमि पर अधिकार करे नए उपनिवेश बसाए, साम्राज्य को अधिक शक्तिशाली बनाए तथा ज्ञान्ति और सुरक्षा की व्यवस्था करे। इसके लिए समुचित मंत्र्य नगठन और साम, दाम, दण्ड, भेद आदि की कूटनीतिक नीतियों का भी प्रयोग करना चाहिए। मनुष्य का स्वभाव पारे के समान चञ्चल है जो बराबर बढ़न रहना चाहता है। यदि बंधव, ह्याति और व्यवस्था है तो राज्य को भी बढ़ना चाहिए। "राज्य चाहे गणतन्त्रात्मक हो या राजतन्त्रात्मक, उसमें प्रसार की प्रवृत्ति का होना आवश्यक है।" यदि राज्य अपना विस्तार नहीं करेगा तो अवनय ही पतन की धार जाएगा। राज्य को अपनी स्वतन्त्रता की रक्षा करते हुए अपना प्रादेशिक प्रसार करना चाहिए, क्योंकि स्वतन्त्रता उन्नति का मुख्य माधन है। राज्य की उन्नति के लिए स्वतन्त्रता अनिवार्य है। उग्रने उदाहरण दिया कि एथेन्स ने पिसिस्ट्रेटस (Pisistratus) के अविनायकत्व से मुक्ति पाकर बड़ी शीघ्रता में उन्नति की थी और रोम भी राजाओं से मुक्ति पाकर ही बिस्मयकारी प्रगति कर सका था।

मॅकियावली के साम्राज्यवाद की धारणा प्लेटो की धारणा से बिल्कुल विपरीत है। फोस्टर के शब्दों में, 'प्लेटो के लिए राज्य विस्तार की भावना जहाँ राज्य के रोग का लक्षण है वहाँ मॅकियावली के लिए राज्य विस्तार राज्य के स्वास्थ्य का लक्षण है।'¹

1 "For Plato, the impulse to aggrandizement was a symptom of disease. For Machiavelli, aggrandizement is the symptom of health in a state."

सम्प्रभुता (Sovereignty) और विधि (Law) सम्बन्धी विचार

मैकियावली ने स्पष्ट रूप से 'सम्प्रभुता' शब्द का कहीं भी प्रयोग नहीं किया है। किन्तु उसने राजा की शक्तियों के सम्बन्ध में जो कुछ लिखा है हमें उससे सम्प्रभुता का आभास अवश्य होता है। वह शासक की आन्तरिक इच्छा तथा विजेता की भावना को अविभाज्य मानता है। उसके अनुसार शासक किसी भी आन्तरिक अथवा बाह्य शक्ति के प्रति उत्तरदायी नहीं होता और न वह किसी भी प्रकार के कर्तव्य-अनुबन्ध से प्रभावित होता है। उसे किसी भी प्रकार की आन्तरिक या बाह्य विधियों को मानने के लिए बाध्य नहीं किया जा सकता। मैकियावली स्वयं परिवर्तनवादी था और इसीलिए उसने स्थायी तथा अखण्ड सम्प्रभुता की बात नहीं की है। वह सम्प्रभुता की अन्य विशेषताओं—जैसे उनकी शाश्वतता, अदेयता, सांविधानिकता आदि के सम्बन्ध में कुछ नहीं लिखता। उसकी सम्प्रभुता एकात्मक, लौकिक, धर्मनिरपेक्ष और स्वतन्त्र चेतना से संयुक्त है। अन्तर्राष्ट्रीय मामलों में मैकियावली सीमित सम्प्रभुता की आवश्यकता को स्वीकार करता है। हर्नशां के अनुसार मैकियावली राजा की शक्ति की अविभाज्यता में राष्ट्र-राज्यों (Nation States) के आगमन की पूर्व सूचना दे देता है। उसकी मृत्यु के बाद रुसार् का घटनाचक्र ठीक उसी भाँति घूमा जैसी उसने भविष्यवाणी की। बाद के राजनीतिक विचारकों ने उसके इस कथन को स्वीकार किया कि राज्य के आदेशों का पालन भय के कारण किया जाता है।

विधि (Law) के सम्बन्ध में मैकियावली के विचार अत्यन्त संकुचित हैं। वह नागरिक विधि के अस्तित्व की स्वीकार करता है और विधियों को शासक के प्रभाव का माध्यम मानता है। उसके अनुसार राज्य-विहीन समाज में विधियाँ न होने से ही पूर्ण अराजकता थी। मैकियावली ने स्पष्ट रूप से कहीं भी विधियों की परिभाषा नहीं दी है तथापि शासक की सर्वोच्च शक्ति में उसकी कल्पना निहित है। विधियों का मुख्य कार्य सामञ्जस्य एवं समन्वय की स्थापना करना है। वह प्राकृतिक और दैवी विधियों को कोई महत्त्व नहीं देता, यथार्थ में उसने उनका उल्लेख ही नहीं किया है। उसके अनुसार सभी विधियाँ नागरिक हैं और शासक प्रणीत। ये सर्वश्रेष्ठ और सर्वोच्च हैं। ये विधियाँ शासन द्वारा राज्य की राजनीतिक, सामाजिक और सांस्कृतिक परम्पराओं के अनुरूप पारित की जाती हैं, अतः ये समाज के विभिन्न वर्गों को एकबद्ध करने में सफल होती हैं।

सर्व-शक्तिशाली विधि-कर्ता या विधायक
(The Omnipotent Legislature)

मैकियावली ने विधायक के कार्य एवं महत्त्व को अतिरिक्त भाषा में व्यक्त किया है। उसके अनुसार सफल राज्य की स्थापना एक आदमी के द्वारा ही की जा सकती है। वह जिन विधियों और शासन का निर्माण करता है, उनसे ही जनता का राष्ट्रीय-चरित्र निर्धारित होता है। आचार एवं नागरिक सद्गुण विधि पर आधारित होते हैं। समाज के अष्ट हो जाने पर उसका सुधार नहीं हो सकता, अतः

ऐसी अवस्था में एक विधायक या विधि-कर्ता को समाज का शासन-सूत्र सम्भाल लेना चाहिए। यदि विधायक समाज में उन स्वस्थ सिद्धान्तों का प्रवर्तन कर सकता है, जिनको उनके सस्थापक ने निर्धारित किया था। मंकियावली के ये शब्द उल्लेखनीय हैं—“हमें सामान्य नियम के रूप में यह मान लेना चाहिए कि किसी गणराज्य अथवा राजतन्त्र का ठीक से गठन अथवा उसकी पुरानी सस्थाओं का सुधार केवल तभी सम्भव है जब वह एक व्यक्ति के द्वारा किया जाए। जरूरी तो यहाँ तक है कि जिस व्यक्ति ने इस सविधान की कल्पना की हो वही इसे कार्यान्वित भी करे।”

मंकियावली की मान्यता है कि बुद्धिमान विधायक द्वारा बनाए हुए कानून न केवल नागरिकों के कार्यों को विनियमित एवं नियन्त्रित करते हैं बल्कि उनमें नागरिकता तथा नैतिकता के गुणों का विकास और राष्ट्रीय चरित्र का निर्माण भी करते हैं। “जनता का सामाजिक और नैतिक गठन विधि पर और विधायक की बुद्धिमत्ता एवं दूरदर्शिता पर आधारित होता है। यदि राजमर्मज्ञ राजनीतिक कला के नियमों को समझता है तो वह जो चाहे कर सकता है। वह पुराने राज्यों को नष्ट और नए राज्यों का निर्माण कर सकता है। वह शासन-प्रणालियों को बदल सकता है, वह जनसंख्या में अदला-बदली कर सकता है तथा अपने प्रजाजनो के चरित्र में नए गुणों का समावेश कर सकता है। यदि किसी शासक के पास सिपाहियों की कमी है तो इसके लिए वह स्वयं दोषी है। सिपाहियों की कमी को दूर करने के लिए यह जरूरी है कि वह जनता की कायरता को दूर करे। विधि-कर्ता न केवल राज्य का ही निर्माता है बल्कि वह सम्पूर्ण समाज का, समाज की नैतिक, धार्मिक और आर्थिक सस्थाओं का भी निर्माता है।”

विधायक के कार्यों के सम्बन्ध में मंकियावली के इन अतिरिक्त विचारों के अनेक कारण थे। आंशिक रूप में यह विधायक ही उस प्राचीन कल्पना का, जो मंकियावली को सिसरो तथा पॉलिबियस जैसे लेखकों से प्राप्त हुई थी, पुनराख्यान मात्र था। कुछ अंशों में विधायक की इस कल्पना का कारण तत्कालीन इटली की जर्जर अवस्था थी। मंकियावली समझता था कि एक निरंकुश शासक ही राज्य के भाग्य का विधाता हो सकता है। इन ऐतिहासिक परिस्थितियों के अतिरिक्त उसके अपने राजदर्शन का तर्क भी उसे इसी दिशा की ओर उन्मुख करता था। उसका विश्वास था कि यदि मनुष्य स्वभाव से ही महकायी है तो केवल राज्य और विधि की शक्ति ही समाज को एकता के सूत्र में बाँधे रख सकती है।

अन्तर्दृष्टि और त्रुटियाँ

(Insight and Deficiencies)

मंकियावली की विलक्षणता और उसकी अन्तर्दृष्टि पर सेबाइन ने लिखा है कि “मंकियावली का चरित्र और उसके दर्शन का वास्तविक अर्थ-आधुनिक इतिहास की एक मुद्रा है। उसे पक्का सनकी, प्रबल देशभक्त, कट्टर राष्ट्रवादी, राजनीतिक बंस्विट, सच्चा लोकतन्त्रवादी और निरंकुश शासकों का अग्रणी कृपाकर्षी कहा गया है। ये सभी विचार एक-दूसरे के विरोधी हैं, लेकिन उनमें सत्य का कुछ अंश अवश्य

है। इनमें से कोई भी एक विचार मैकियावली की या उसकी विचारधारा की पूरी तस्वीर नहीं देता। मैकियावली के विचार उसके अनुभव पर आधारित थे। उसका राजनीतिक निरीक्षण और राजनीतिक इतिहास का अध्ययन बड़ा व्यापक था। वह किसी एक विशिष्ट दर्शन का अनुयायी भ्रमवा निर्माता नहीं था। इसी प्रकार उसका चरित्र भी बड़ा जटिल रहा होगा। उसकी रचनाओं से उसकी संकेन्द्रित रुचि का ज्ञान होता है। वह राजनीति, राज्य-शिल्प और युद्ध-कला के अतिरिक्त न तो किसी चीज के बारे में सोचता है और न किसी के बारे में लिखता है। गहरे सामाजिक, आर्थिक और धार्मिक प्रश्नों के सम्बन्ध में उसे अलग से कोई रुचि नहीं है। इन प्रश्नों के सम्बन्ध में उसकी रुचि वही तक सीमित है जहाँ तक ये प्रश्न राजनीति पर प्रसर डालते हैं। मैकियावली इतना अधिक व्यावहारिक था कि वह दार्शनिक दृष्टि में आगे बढ़ा हुआ था। यूरोप की राजनीति जिस दिशा में आगे बढ़ रही थी उसका मैकियावली से अधिक स्पष्ट और किसी को ज्ञान नहीं था।”

“एक ऐसे समय में जबकि यूरोप में प्राचीन राजनीतिक व्यवस्था समाप्त हो रही थी और राज्य तथा समाज दोनों से सम्बन्धित समस्याएँ तेजी से उठ रही थीं, उसने पटनाओं का तर्क-सम्मत अर्थ बताने का, आवश्यक प्रश्नों की भविष्यवाणी करने का और ऐसे नियमों को निर्धारित करने का प्रयास किया जो उस समय के राष्ट्रीय जीवन की नूतन परिस्थितियों में रूप-ग्रहण कर रहे थे और जो आगे चलकर राजनीतिक कार्यवाही में प्रधान तत्त्व हो गए।”¹

मैकियावली का महत्त्व इस दृष्टि से और भी बढ़ जाता है कि आधुनिक राजनीतिक प्रयोग में ‘राज्य’ शब्द का जो अर्थ-ग्रहण किया जाता है उसके निर्माण में मैकियावली ने सर्वाधिक योग दिया है। प्रभुसत्ता सम्पन्न राजनीतिक समाज के रूप में आधुनिक भाषाओं में इस शब्द के प्रचलन का श्रेय मैकियावली की रचनाओं को है। आज राज्य एक संगठित शक्ति है। अपने राज्य-क्षेत्र में वह सबसे ऊँची सत्ता है। अन्य राज्यों के प्रति उसकी नीति आनमणशील रहती है। मैकियावली ने इन सारी विशेषताओं को प्रकट किया है। उसकी कृतियाँ राज्य को आधुनिक समाज में सबसे शक्तिशाली संस्था सिद्ध करने में सहायक बनी हैं। राज्य के वर्तमान विकास को देखते हुए यह कहा जा सकता है कि मैकियावली ने अपने युग के राजनीतिक विकास की दिशा को ठीक-ठीक समझा था।

मैकियावली के राजनीतिक चिन्तन में स्पष्ट ही कुछ आधारभूत त्रुटियाँ नजर आती हैं, जो ये हैं—

(1) मैकियावली की मानव-स्वभाव सम्बन्धी धारणा एकांगी दृष्टिकोण वाली और सकोश है। उमने मनुष्य को केवल निकृष्ट और स्वार्थी ही माना है जबकि मनुष्य में द्विब्यता भी है। मनुष्य में देव और दानव दोनों के अंश विद्यमान हैं।

f

(2) मैकियावली ने धर्म और नीतिशास्त्र के प्रति घोर उपेक्षा प्रदर्शित की है। वह इनका उपयोग उभी सीमा तक औचित्यपूर्ण मानता है जहाँ तक ये राजा अथवा राज्य के लिए उपयोगी हों। सेबाइन के शब्दों में, "यह निश्चित है कि 16वीं शताब्दी के आरम्भ में यूरोपीय चिन्तन की जो अवस्था थी, मैकियावली ने उसे बिल्कुल गलत रूप में चित्रित किया। उसकी दो पुस्तकें उस दिन के 10 वर्ष के भीतर ही लिखी गई थी, जिस दिन मार्टिन लूथर ने उसके सिद्धान्त को विटेनबर्ग में चर्च के दरवाजे पर गाड़ दिया था। प्रोटस्टेंट रिफॉर्मेशन के परिणामस्वरूप राजनीति और राजनीतिक चिन्तन का धर्म के साथ और धार्मिक मतभेदों से इतना घनिष्ठ सम्बन्ध स्थापित हुआ जितना कि मध्ययुग में और कभी नहीं रहा था। धर्म के प्रति मैकियावली की रचना के बाद की दो शताब्दियों के बारे में यह बात सच नहीं है। इस दृष्टि से मैकियावली का दर्शन बड़े सकुचित रूप से सामयिक था। यदि मैकियावली इटली के अतिरिक्त अन्य किसी देश में लिखता या यदि वह इटली में ही धर्म-सुधार आन्दोलन अथवा धर्म-सुधार विरोधी आन्दोलन (Counter Reformation) की शुरुआत के बाद लिखता तो यह कल्पना करना असम्भव है कि वह धर्म के प्रति ऐसा व्यवहार करता जैसा कि उसने किया था।"

(3) मैकियावली का नीसरा दोष ऐतिहासिक पद्धति का गलत प्रयोग है। उसने इतिहास का उपयोग अपने पूर्व कल्पित निष्कर्षों की पुष्टि में किया है, इनके प्रणयन में नहीं। विशुद्ध ऐतिहासिकतावाद यह है कि इतिहास की सामग्रियों के तटस्थ अध्ययन और चिन्तन के आधार पर निष्कर्षों का प्रणयन हो। निजी निरीक्षण और अनुभव के आधार पर प्रस्तुत निष्कर्षों को इतिहास से सिर्फ समर्थित करना, ऐतिहासिक अध्ययन का विशुद्ध तरीका नहीं है।

(4) अन्त में, मैकियावली के राज्य सम्बन्धी विचार भी दोष-पूर्ण हैं। उनके उग्र शक्तिवाद के समर्थन से, व्यावहारिक दृष्टि में अनीति को सहारा मिलता है। उसके द्वारा शासक के बहुरूपियेपन का समर्थन करना। समाज में कपट, छल और मायावीपन को ही उत्तेजना प्राप्त करा सकता है। पुनः राज्य विषयक आधारभूत प्रश्नों के सम्बन्ध में वह मौन है। उसने राज्य के स्वरूप, उद्देश्य और शासन के विभिन्न अंगों के पारस्परिक सम्बन्धों पर कोई प्रकाश नहीं डाला है। उसने युद्ध और साम्राज्यवाद का जो समर्थन किया है उसे भी उचित नहीं कहा जा सकता।

मैकियावली : आधुनिक युग का पिता, उसकी देन और प्रभाव
(Machiavelli : Father of Modern Political Thought,
His Contribution & Influence)

आधुनिक इतिहास में अपने विचार-दर्शन के कारण मैकियावली एक मोहक रहस्य बना हुआ है। उसे 'आधुनिक राजनीति का जनक' सम्बोधित किया जाता है। डनिङ्ग उसे मध्य युग और आधुनिक युग का सम्बन्ध-विच्छेद करने वाला प्रथम विचारक मानता है। प्रो जॉन्स उसे राजनीतिक सिद्धान्तवादी न मानते हुए भी

प्राधुनिक राजनीतिक सिद्धान्तों के पिता की सजा से विभूषित करते हैं। मैकियावली राजनीतिक विचारों के इतिहास में एक अमर स्थान रखता है क्योंकि वह पहला राजनीतिज्ञ जिसने मध्ययुग के विचारों का खण्डन प्रारम्भ किया था और प्राधुनिक विचारधारा का धीमे-धीमे प्रारम्भ किया था; यद्यपि उसे प्राधुनिक युग का पूर्ण प्रतिनिधि कहना असंभव होगा। मैकियावली की वास्तविक स्थिति एक ऐसे विचारक की है जो मध्ययुग और प्राधुनिक युग दोनों की सीमाओं पर उत्पन्न हुआ था और जिसने मध्ययुग के साथ सम्बन्ध-विच्छेद करके प्राधुनिक सिद्धान्त को सम्भव बनाया। उसने मध्ययुग की मान्यताओं और परम्पराओं को न केवल उपेक्षा की अपितु उनका खण्डन करके राजनीति को नवीन व्यावहारिक रूप प्रदान किया।

कुछ विचारक बोदा को उपर्युक्त स्थान देते हैं। मैकियावली वही प्रथम व्यक्ति था जिसने व्यावहारिक राजनीति पर ऐसे विचार प्रकट किए जिनका पालन राज लगभग सभी राजनीतिज्ञों द्वारा किया जा रहा है, वहाँ बोदा (Bodin) वह पहला विचारक था जिसने राज्य का प्राधुनिक रूप में सिद्धान्तिक विवेचन किया। निःसन्देह बोदा की सार्वभौमिकता सम्बन्धी परिभाषा प्राधुनिक राजनीतिक चिन्तन को एक मौलिक तथा नवीन देन है किन्तु वह स्वयं को मध्ययुगीन प्रभाव से पूर्णतः मुक्त नहीं कर पाया था। यही कारण है कि उसके ग्रन्थों में विरोधाभास पाया जाता है। यद्यपि मैकियावली विरोधाभास के दोष से मुक्त नहीं है, किन्तु वह मध्ययुग से पूर्णतः नाता तोड़ देता है। उसके विचारों में मध्ययुगीन विचारधारा का आभास भी नहीं मिलता। इस विषय में जोन्स के ये शब्द उल्लेखनीय हैं कि "बोदा मैकियावली की अपेक्षा प्राधुनिक युग का प्रतिनिधित्व अधिक अच्छी तरह करता है, केवल इसलिए कि जहाँ मैकियावली प्राधुनिक युग के भवन तक पहुँच गया है वहाँ बोदा अभी जमीन देखती पर खड़ा है।"

समय की दृष्टि से मैकियावली के बोदा से पूर्व धारणा के कारण ऐतिहासिक दृष्टि में भी मध्ययुग को समाप्त करने और प्राधुनिक युग को प्रारम्भ करने का श्रेय मैकियावली को ही प्राप्त होता है। मैकियावली की विलक्षण प्रतिभा का अनुमान ठीकी बात से लगाया जा सकता है कि उसके 50 वर्ष बाद कानन उठाने वाला बोदा भी उसके समान स्वयं को मध्ययुगीन प्रभाव से मुक्त नहीं कर पाया।

मैकियावली ने अपनी रचनाओं द्वारा मध्ययुगीन विचारों पर करार प्रहार किए। उनमें दैविक कानूनों को अस्वीकार करके केवल मानवीय कानूनों के अस्तित्व को, सैन्य, स्थानीय, राज्य और राज्य को, सर्वोच्चता प्रदान की, अल्प, निरक्षर, अल्पज्ञान की कटु आलोचना की और राज्य को प्रभुत्व-सम्पन्न तथा चर्च को उसका अनुगामी बनाया। उसने मध्ययुगीन राज्यों की एकता में बाधक सामन्तवाद का खण्डन करते हुए उसे अपने राज्य में कोई स्थान नहीं दिया लेकिन इन मध्ययुगीन परम्पराओं का खण्डन करने मात्र से ही वह प्राधुनिक युग का प्रवर्तक नहीं बन गया। उसके विचारों में कुछ अन्य विशेषताएँ भी थी जिनमें प्राधुनिकता के बीज विद्यमान थे और इन्हीं के कारण उसे प्राधुनिक युग का मूला कहा गया।

मंकियावली ने एक तरफ तो राज्य को सर्वोच्च बताया और दूसरी ओर व्यक्ति एवं जीवन की सुरक्षा के अधिकार को घोषित किया। उसने शासक का यह मुख्य धर्म बतलाया कि व्यक्तिगत धन और जीवन का सम्मान किया जाए। सम्पत्ति के अपहरण को उसने गम्भीर अपराध की सजा दी। इस तरह के विचारों ने प्राधुनिक व्यक्तिवाद और राष्ट्र राज्य की स्थापना के बीज बोए। मंकियावली के इस मत का कि जनता शासक से अधिक बुद्धिमान होती है और गणतन्त्र में व्यक्ति तथा राष्ट्र की स्वतन्त्रता उचित रूप से सुरक्षित रह सकती है, सहारा लेकर प्राधुनिक विद्वानों ने व्यक्तिवाद का आन्दोलन चलाया।

मंकियावली ने प्राधुनिक राष्ट्र राज्य की सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण विशेषता सार्वभौमिकता के आविर्भाव के लिए भी मार्ग प्रशस्त किया। यद्यपि उसने इस पर अथवा इससे सम्बन्धित समस्याओं पर कोई प्रकाश नहीं डाला किन्तु मध्यकालीन समाज के शिखरोन्मुखी सगठन और सामन्तवादी विचार का खण्डन करके तथा उसके स्थान पर सम्पूर्ण नागरिकों एवं समुदायों पर एक सर्व-शक्तिमान केन्द्रीय शक्ति को प्रतिष्ठित करके स्पष्ट रूप से सार्वभौमिकता के विचार के आविर्भाव की भूमि तैयार कर दी।

मध्यकाल की धार्मिकता से परिपूर्ण और ग्रन्थ-विश्वासी तथा मूर्खताओं से भरी ग्रन्थयन-पद्धति में प्रगति और वास्तविकता के लिए कोई जगह नहीं थी। मंकियावली ने अपने पापों के लिए सर्वप्रथम अनुभूति प्रधान ऐतिहासिक ग्रन्थयन पद्धति को अपनाया। उसने अपने सिद्धान्तों की पुष्टि के धार्मिक दृष्टान्तों का सहारा नहीं लिया, बल्कि इतिहास, तर्क एवं पर्यवेक्षण की ऐसी पद्धति ग्रहण की जिसमें उसका चातुर्य तथा सहज बुद्धि काम करती थी। यद्यपि मंकियावली की पद्धति दोष-रहित नहीं थी तथापि उसने एक नवीन मार्ग का निर्देशन किया और उसके बाद के प्रायः सभी विचारकों ने ऐतिहासिक पद्धति का सहारा लिया।

मंकियावली ने राज्य के प्रकृतिवादी सिद्धान्तों को सम्भव बनाया और इस बात से इन्कार किया कि मानव-जीवन का कोई अति प्राकृतिक लक्ष्य भी होता है तथा मानव-जीवन किसी दैविक या प्राकृतिक कानून से विनियमित होता है। राज्य को एक प्राकृतिक सत्ता के रूप में प्रकट करना मंकियावली की एक महान् देन थी। जोन्स का कहना है कि "मंकियावली का यह विश्वास था कि प्राकृतिक शक्तियों से ही राज्य का जन्म होता है और उन्हीं के बीच वह रहता है। यदि एक शासक और राज्य जीवन-रूपी घोर प्रतिस्पर्द्धा से बचना चाहते हैं तो शासक को उन शक्तियों को समझना चाहिए और उनका लाभ उठाना चाहिए।" मंकियावली का यह विचार मार्क्स और उन समस्त विचारकों की पूर्व-सूचना भी देता है जिनका मत था कि राजनीति 'शक्ति-सघर्ष तथा उम पर नियन्त्रण' का अध्ययन है।

मंकियावली की प्राधुनिक राजनीतिशास्त्र को सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण देन यह है कि उसने राजनीति का धर्म और नैतिकता से सम्बन्ध-विच्छेद प्रस्थापित किया। उसने कहा कि धर्म का सम्बन्ध व्यक्तिगत जीवन से है, राजनीति से धर्म बिल्कुल

प्रसंग है। बाद में इस मत को व्यापक समर्थन मिला और हम देखते हैं कि आधुनिक काल का प्रायः प्रत्येक प्रगतिशील राज्य अपने-आपको धर्म के बन्धनों से मुक्त रखता है। वास्तव में धर्म-निरपेक्ष (Secular) राजनीति का प्रथम जन्मदाता मैकियावेली ही था। मैकियावेली ने राज्य की सुरक्षा को सर्वोपरि स्थान देते हुए नैतिकता को एकदम गौण एवं उपेक्षणीय बना दिया। यदि उसके इस विचार का अर्थ यह लिया जाए कि साध्य साधन का औचित्य है और साधनों का मूल्य केवल उसी सीमा तक है जहाँ तक वे साध्य की प्राप्ति में साध्य हो, तो यह अवश्य ही प्रापतिजनक है। किन्तु यदि हम इसका अर्थ यह लें कि एक आदर्श राजनीतिज्ञ को केवल कल्पनाशील दार्शनिक नहीं बल्कि यथार्थवादी होना चाहिए जो अपने "राज्य और उसके वास्तविक लक्ष्य के सिद्धान्त की रचना मानव के एक वैज्ञानिक एवं विवेकपूर्ण अध्ययन के माध्यम पर करना चाहता है जिसमें आध्यात्मिक तथा धार्मिक विचारों का कोई सम्मिश्रण न हो, तो निस्सन्देह आधुनिक राजनीतिक विचार के इतिहास को यह एक मूल्यवान् देन है।" वास्तव में मैकियावेली व्यावहारिक राजनीति में उपयोगी नाशनों का ही समर्थक था। वह चाहता था कि धर्म और नैतिकता का उपयोग राज्य की भलाई के लिए हो। इसलिए चर्च अर्थात् धर्म-मस्या को वह "राज्य के एतद् एतद् प्रश्न के रूप में प्रयोग करना चाहता था जो ऐसी राष्ट्रीय परिस्थितियों तथा व्यवहार की आदतों उत्पन्न कर दें जो शान्ति और व्यवस्था को कायम रखने तथा समाज की स्थिरता में सहायक हों।" राज्य को वह धर्महीन नहीं बल्कि धर्म-निरपेक्ष, आचारहीन नहीं बल्कि आचारगत भाषाओं से दूर देखना चाहता था। व्यावहारिक पक्ष पर इतना ध्यान देने के कारण ही कैटलिन के शब्दों में—“मैकियावेली प्रथम राजनीतिक-वैज्ञानिक था।” मैकियावेली के विचारों की व्यावहारिकता का स्पष्ट प्रमाण यही है कि आज की सारी राजनीति में धर्म और नैतिकता एक प्रहसन बन गई है जिसकी आड़ केवल राजनीतिक आकांक्षाओं की पूर्ति के लिए ही की जाती है।

मैकियावेली ने सीमित प्रभुता के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। शान्त और सम्प्रभुता के प्रति उसका दृष्टिकोण मर्यादित, उपयोगितावादी तथा यथार्थ वस्तुवादी था। इसके अतिरिक्त उसने राज्य को नाशने तथा साध्य दोनों ही रूपों में स्वीकार किया। यह विचार बाद में हीगल (Hegel) द्वारा प्रतिपादित किया गया कि मानव दुःख में बचना चाहता है तथा सुख की कामना करता है। इसी विचार पर उपयोगितावादी सिद्धान्त का बहुत कुछ निर्माण हुआ।

धर्म में, मैकियावेली के द्वारा प्रस्तुत राज्य की रूपरेखा भी आधुनिक राज्यों की रूपरेखाओं से बहुत कुछ मिलती-जुलती है। उसने इटली राज्य के सम्बन्ध में जो चित्र प्रस्तुत किया वह बहुत कुछ आधुनिक राज्यों के समान है। आधुनिक राज्य प्रभुतासम्पन्न, धर्म-निरपेक्ष, स्वतन्त्र, अस्तित्ववान् और राष्ट्रीय राज्य है। कुछ राज्यों में साम्राज्यवादी प्रवृत्ति गम्भीर रूप से विद्यमान है। मैकियावेली ने भी स्पष्ट कहा था कि शक्ति-सम्बर्धन राज्य तथा प्रभुत्व-विस्तार राजा के लिए आवश्यक है। उसने यह भी स्पष्ट कर दिया था कि राज्य अपना स्वतन्त्र अस्तित्व बनाए रख कर ही

उन्नति कर सकता है। प्रो० गेंटिल का स्पष्ट मत है कि "वह प्रथम आधुनिक राजनीतिक विचारक था जिसने एक प्रभुता-सम्पन्न, ऐकिक, धर्म-निरपेक्ष, राष्ट्रीय एवं स्वतन्त्र अस्तित्ववाद राज्य की कल्पना की थी। वह प्रथम आधुनिक यथार्थवादी था जिसने बताया कि राज्य को स्वयं के लिए जीवित रहना चाहिए तथा उसको अपने संरक्षण और हित का उद्देश्य रखना चाहिए।"

मैकियावली की महानता का पता इसी से चल जाता है कि "उसके पहले और बाद में ऐसे उदाहरण भरे पड़े हैं, जहाँ शासकों ने उन्हीं सिद्धान्तों के द्वारा सफलता प्राप्त की जो उसने साहस के साथ अपने ग्रन्थ में प्रतिपादित किए। यह आश्चर्य की बात है कि कई विचारकों और राजनीतिज्ञों ने उसके विचारों का सैद्धान्तिक दृष्टि से विरोध करते हुए भी यथार्थ में उसी के आदर्शों का आलिंगन किया है।" जोन्स के शब्दों में, "व्यक्तिगत रूप से मनुष्य का मनुष्य के साथ व्यवहार कैसा भी हो, किन्तु यह बात निश्चयतः सत्य है कि विभिन्न राज्य परस्पर एक दूसरे के साथ वंसा ही व्यवहार करते हैं जैसा मैकियावली ने बर्णन किया है।" "विश्व जैसा है हम उसे भले ही पसन्द न करें परन्तु हम उसकी कमियों के ऊपर दुर्लक्ष्य कर उसमें सुधार नहीं करते। उदाहरणार्थ नेवाडिल चेम्बरलेन का अध्ययन कर, हिटलर को समझने में काफी सहायता मिलती, और यदि राष्ट्रपति विल्सन ने 'दि प्रिंस' का अध्ययन किया होता तो बर्साय की दुर्घटना न होनी।" मैकियावली की गहन अन्तर्दृष्टि और व्यावहारिकतापूर्ण विचारधारा पर यदि भारत के कर्णधार ध्यान देते तो चीन और पाकिस्तान भारत-विजय के स्वप्न देखने का भी माहूम न करते।

मैकियावली पर अनैतिकता और राजनीतिक हत्याओं के प्रोत्साहन का आरोप लगाया जाता है, किन्तु मैकियावली ने स्वयं इसका उत्तर देते हुए कहा है, "कोई व्यक्ति पुस्तक पढ़कर अनैतिक बन गया हो, यह मैंने कभी नहीं सुना।" उसने अपनी पुस्तक में उन्हीं बातों को लिखा है जो राजा अक्सर किया करते थे, लेकिन जिन पर पर्दा पड़ा रहता था। उस बेचारे का दोष यही है कि उसने सच्ची-सच्ची बातों को सामने रख दिया। उनकी सही स्थिति 'नग्न चित्रण करने वाले' की है। मैक्सी (Maxey) के अनुसार—“उसने राजनीति की नैतिकता को भ्रष्ट नहीं किया ऐसा तो सदियों पूर्व हो चुका था किन्तु उसने जिस निर्ममतापूर्वक उन पवित्र पदमन्त्रों का पर्दाफाश किया जो धार्मिक मन्त्रोच्चारण द्वारा बड़े-बड़े स्थानों में रचे जाते थे, वह प्रगल्भता के छोड़ने नहीं है। उसे मर्चे और पक्के देश-भक्त होने और आधुनिक राष्ट्र का नेता होने का श्रेय भी दिया जाना चाहिए। सैद्धान्तिकता के विरुद्ध व्यावहारिकता की ओर उसके नेत्रों में नुभाव ने निरसन्देह राजनीति उद्योग को मध्य युग के पाण्डित्यपूर्ण अस्पष्टवाद से बचाने में बहुत योग दिया और इन कारण उसे महान् कार्यकारणवादिता में सर्वश्रेष्ठ नहीं तो प्रथम कार्यकारणवादी अन्वय स्वीकार किया जाना चाहिए।”

जोन बोदाँ : जीवन, रचनाएँ एवं पद्धति

(Jean Bodin, 1530-1596 : Life, Works and Method).

महान् फ्रांसीसी दार्शनिक जोन बोदाँ का जन्म सन् 1530 ई. में हुग्रा और 66 वर्ष की अवस्था में वह इस सत्तार से चल बसा। बोदाँ का आविर्भाव उस युग में हुग्रा जब फ्राँस गृह-कलह और धर्म-युद्धों का प्रखाडा बना हुआ था। सन् 1562 ई. से लेकर 1598 ई. तक फ्राँस में 9 धर्म-युद्ध ही चुके थे। एक धार्मिक आन्दोलन भी चल पडा था जिसे 'पोलीटिक' (Politiques) कहते थे। बोदाँ पर इस धार्मिक आन्दोलन का प्रभाव पडा। वह उत्तका समर्थक बन गया। पोलीटिक विचारक प्रबानत इस बान पर बल देते थे कि मजबूत सरकार की आवश्यकता है। कैथोलिक होने हुए भी वे एक राज्य में अनेक धर्मों के सह-अस्तित्व को स्वीकार करते थे और राजा को धार्मिक सम्प्रदायो तथा राजनीतिक दलों से ऊपर रखकर राष्ट्रीय एकता का केन्द्र बनाने को प्रवर्तमान थे। वे धार्मिक सहिष्णुता की नीति के रूप में स्वीकार करते थे, नैतिक सिद्धान्त के रूप में नहीं। वे उपयोगितावादी आधार पर धार्मिक सम्पीडन का मण्डन करते थे। सामान्य रूप से बोदाँ उर्भी वर्ग का व्यक्ति था और उनमें अपनी कृतियों में धार्मिक सहिष्णुता की नीति का समर्थन किया।

बोदाँ न प्रारम्भिक शिक्षा के बाद कानून की शिक्षा प्राप्त की। नताश्वाङ्क वह बकानन ही और उम्मुख हुग्रा। उसकी प्रतिभा ने फ्राँस के तत्कालीन राजा हेनरी नृतीय का प्रभावित किया जिसमें उसने बोदाँ को अपने दरवार में रख लिया। बोदाँ फ्राँस के 'चेम्बर ऑफ डेपुटीज' (Chamber of Deputies) का भी सदस्य रहा।

दार्शनिक अध्ययन पर जोन बोदाँ का व्यापक था। उनमें न केवल राजनीति, शासनात्मक एवं इतिहास का गम्भीर अध्ययन किया बल्कि मुद्रा, नाविक विज्ञान, शिक्षा एवं धर्म पर भी काफी मनन किया। बोदाँ अपने समय का सर्वाधिक बुद्धिमान एवं नीतिक विचारक था। वह प्राकृतिक भी था और अनेक बातों में मध्ययुगीन भी। उनका राजनीति ग्रन्थ, 'गुग्रावन और नर्वेन का सम्मिश्रण' सन् 1576 में प्रकाशित हुआ।

के सम्पूर्ण राजनीतिक चिन्तन की यही दशा थी। बोदाँ ने एकमात्र रोमन विधि की पुस्तकी के ग्रन्थयन के स्थान पर विधि के ऐतिहासिक और तुलनात्मक ग्रन्थयन पर जोर दिया। उसका मत था कि विधि के स्वरूप एव मूल का पना लगाने के लिए रोम अथवा किसी एक ही अन्य देश की विधि-प्रणाली का नहीं बरन् सभी देशों की पद्धतियों का ग्रन्थयन किया जाए तथा न्याय-शास्त्रियों और इतिहासकारों से परामर्श लिया जाए। इससे भी एक कदम आगे बढ़कर उसने आग्रह किया कि विधि एव राजनीति का ग्रन्थयन केवल मात्र इतिहास को ही ध्यान में रखकर नहीं किया जाना चाहिए बल्कि इस दृष्टि से भौतिक परिस्थिति, जलवायु, भौगोलिक स्थिति एव जातीय विशेषताओं को ध्यान में रखना भी कम महत्वपूर्ण नहीं है। बोदाँ ने अपने इस आधुनिक प्रतीत होने वाले सुभाव में यह विचार भी शामिल किया कि पर्यावरण के अन्तर्गत नक्षत्रों का प्रभाव भी शामिल है तथा ज्योतिष के ग्रन्थयन द्वारा यह ज्ञात किया जा सकता है कि नक्षत्रों ने राज्यों के इतिहास को किस सीमा तक प्रभावित किया है ?

बोदाँ का युग यद्यपि धार्मिक कट्टरता और दमन का था किन्तु पोलिटिक वर्ग से प्रभावित वह धार्मिक सहिष्णुता का पोषक था। उसने बतलाया कि राज्य का कर्तव्य किसी धर्म-विशेष की प्रस्थापना न होकर सामान्य कल्याण का प्रसार है। धार्मिक सहिष्णुता के साथ-साथ इन्द्रजाल, प्रेत-विद्या आदि में भी उमका बड़ा विश्वास था। वह तत्कालीन ग्रन्थविश्वामो से प्रभावित नहीं रह पाया था। मेवाइन के शब्दों में "बोदाँ ग्रन्थविश्वास, बुद्धिवाद, रहस्यवाद, उपयोगितावाद और पुराणवाद (Antiquarianism) का सम्मिश्रण था।"

बोदाँ ने राजनीति के लगभग सभी पक्षों पर अपने विचार प्रकट किए। उसने फ्रांस की एकता पर विचार किया जो उसके सार्वभौमिकता के सिद्धान्त से स्पष्ट है। उसके विचार रूढ़िवादी होते हुए भी पुनरुत्थान की भावना में प्रकाशित थे। उसके दर्शन में एकता और सगठन का प्रत्यक्ष सूत्रपात देखने को मिलता है। उसने राजतन्त्र का समर्थन किया। उसका विचार था कि केवल राजतन्त्र ही फ्रांस को विनिष्ट होने से बचा सकता है और राजा की सर्वोच्चता द्वारा ही फ्रांस में एकता की पुनर्स्थापना की जा सकती है। निश्चय ही बोदाँ के विचार भावनात्मक न होकर वास्तविक थे। राज्य प्रमुखा के सिद्धान्त की प्रतिपादित करने का महान् श्रेय बोदाँ को ही था। यह विलक्षण प्रतिभावान केवल अपने युग में ही यशस्वी नहीं बना बल्कि अविध्य के लिए भी अमर हो गया।¹

कृतियाँ—फ्राँसीसी, यूनानी, रोमन आदि भाषाओं के ज्ञाता जीन बोदाँ ने बौद्धिक और राजनीतिक जगत् को निम्नलिखित महत्वपूर्ण ग्रन्थ प्रेषित किए—

- (1) रेसपान्स (Response)
- (2) डेमोनामनी (Demomanie)

(3) हेप्टाप्लोमर्स (Heptaplomeres)

(4) यूनिवर्स नेचर थियेट्रम (Universe Nature Theatrum)

(5) सिक्स लिवर्स डे-ला-रिपब्लिक (Six Livers De-la-Republic)

बोदा का अन्तिम ग्रन्थ, जिसे संक्षेप में 'रिपब्लिक' कह दिया जाता है 1576 ई. में प्रकाशित हुआ था। इसका प्रयोजन तत्कालीन गृह युद्ध में राजा की स्थिति मजबूत करना था। राजनीतिक विचारों की दृष्टि से विद्वानों ने इसे बोदा की सबसे महत्त्वपूर्ण कृति माना है। मैकसी ने तो इसे सच्चे अर्थों में राजनीति शास्त्र पर पहला आधुनिक ग्रन्थ माना है। सेबाइन के अनुसार, "बोदा के 'रिपब्लिक' ने आधुनिक राजनीति के लिए वही काम किया है जो अरस्तू ने प्राचीनकाल के लिए किया था।".....उसके महत्त्व का कारण यह नहीं था कि उसने अरस्तू की पद्धति को पुनर्जीवित करने का प्रयास किया, बल्कि उसके महत्त्व का वास्तविक कारण यह था कि उसने प्रमुसत्ता के विचार को धर्मशास्त्र के घेरे से बाहर निकाला। देवी अधिकार के सिद्धान्त ने इस विचार को धर्मशास्त्र के घेरे में डाल दिया था। बोदा ने प्रमुसत्ता का विश्लेषण करने के साथ-साथ उसे सांविधानिक सिद्धान्त में भी शामिल किया।"

अध्ययन पद्धति (Method) -बोदा ने मुख्यतः ऐतिहासिक एवं विश्लेषणात्मक पद्धति का अपनाया। उसकी पद्धति का मूल तत्त्व दर्शन और इतिहास का समन्वय था। उसने विधि व. स्वरूप एवं मूल को समझने के लिए ऐतिहासिक एवं तुलनात्मक अध्ययन पर बल दिया। उनका आग्रह था कि विधि और राजनीति का अध्ययन इतिहास के साथ ही भौतिक परिवेश, जलवायु, भूगोल आदि को भी ध्यान में रखकर करना चाहिए।

बोदा ने इस आधार पर मैकियावेली की आलोचना की कि उसने अपनी पद्धति में दर्शन का निषेध किया था। उसके मतानुसार, मैकियावेली ने राजनीति और नीति शास्त्र में विच्छेद इसीलिए किया था कि उसकी पद्धति दर्शन-परिष्कृत न होकर पूर्णतः अनुभव प्रधान थी। बोदा, प्लेटो एवं सर थॉमस मोर की कल्पनाविही राजनीति को भी पसन्द नहीं करता था। इन कल्पनाविही (Utopians) द्वारा इतिहास की अवहेलना की गई थी। उनके दर्शन यथार्थवादिता से दूर थे। बोदा का कहना था कि 'सामान्य सिद्धान्तों की परिधि में अनुभव-सापेक्ष विषय-वस्तु पर विचार करना चाहिए। वह हर समस्या पर विवेक की दृष्टि से विचार करता चाटना था।' अपने ग्रन्थ 'रिपब्लिक' में उसने अरस्तू की 'पालीटिक्स' की पद्धति का अनुसरण किया। जिम तरहूँ अरस्तू ने लगभग 158 यूनानी गणराज्यों के नवनिर्वाहकों का तुलनात्मक अध्ययन करके अपने ग्रन्थ का प्रणयन किया था, उसी प्रकार बोदा ने भी प्राचीन, मध्यकालीन एवं तत्कालीन इतिहास का गम्भीर अनुशीलन करके अपने राजनीतिक सिद्धान्तों का भवन गढ़ा किया। उसने राजनीति के क्रियात्मक एवं नैदानिक दोनों ही पक्षों पर नमान जन दिया।

इसमें मन्दहृ नहीं कि बोदा का दृष्टिकोण अपने नवकालीनों की अपेक्षा बहुत व्यापक था, परन्तु दुर्भाग्यवश उसकी प्रतिभा इस कार्य के अनुपम नहीं। सेबाइन

के अनुसार, "वह इस बात को नहीं समझ सका कि अपनी ऐतिहासिक सामग्री को किस प्रकार व्यवस्थित करे। 'रिपब्लिक' और सामान्य रूप से उसकी सभी पुस्तकें असंगठित तथा अव्यवस्थित हैं। वे असम्बद्ध हैं और उनमें पुनरुक्ति की भरमार है। कुछ स्थलों पर उसका विषय-विवेचन सुलभा हुआ है। वह ऐतिहासिक उदाहरणों और आँकड़ों से अपने पाठकों को चक्कर में डाल देता है। उसने विधि तथा सत्याग्रहों का विवेचन पाण्डित्यपूर्ण ढंग से किया है। उसकी मृत्यु के एक शताब्दी बाद ही उसकी रचनाएँ उपेक्षित हो गईं क्योंकि वे बड़ी बोझिल और नीरस थीं। बोर्दा में साहित्यिकता बिल्कुल नहीं थी। उसकी मुख्य शक्ति यह थी कि वह परिभाषा बना सकता था और दार्शनिक व्यवस्था का निर्माण कर सकता था लेकिन कुल मिलाकर इतिहास और सत्याग्रहों के संचालन की अन्तर्दृष्टि होते हुए भी वह एक दार्शनिक इतिहासकार होने की अपेक्षा पुराणवादी ही अधिक था।"¹ जो भी हो, बोर्दा का यह दृष्टिकोण सही था कि विधि एवं राजनीति में घनिष्ठ सम्बन्ध है तथा इनका अध्ययन ऐतिहासिक दृष्टिकोण से होना चाहिए। फ्रांसीसी विद्वान् मेसनार्ड (Mesnard) के मन में बोर्दा इतिहास की तीनों शक्तियों—नीति शास्त्र, कानून एवं न्याय—पर ध्यान देने वाला विचारक था। दूसरे शब्दों में बोर्दा का अनुभववाद 'एकबद्ध' (Integral) था।

बोर्दा के राज्य और परिवार सम्बन्धी विचार (Bodin on State and Family)

बोर्दा का आविर्भाव उस युग में हुआ था जब धार्मिक कट्टरता और संघर्ष ने राज्य की एकता, व्यवस्था, शक्ति एवं शान्ति को बड़ा आघात पहुँचाया था। प्रोटेस्टेंट राजा और कैथोलिक प्रजा तथा कैथोलिक राजा और प्रोटेस्टेंट प्रजा में संघर्ष चलता रहना था अतः राज्य जनकल्याण की अभिवृद्धि में सक्षम न था। बोर्दा 'पैलीटिक' विचारकों के सिद्धान्तों से प्रभावित था। उसका विश्वास था कि राज्य को धार्मिक विवादों से अलग रखने पर ही समाज का कल्याण और समाज में शान्ति तथा व्यवस्था सम्भव है। वह प्रमाणित करना चाहता था कि राज्य की शक्ति निरपेक्ष है और उसके नागरिकों को नैतिक रूप से मान्य है। वह यह भी बतलाना चाहता था कि राज्य का उचित कार्य अपनी इच्छानुसार किसी भी धर्म को कायम रखना नहीं अपितु सामाजिक कल्याण में निरन्तर अभिवृद्धि करना है। इन्हीं विचारों से प्रेरित होकर उसने तत्कालीन उन दोनों ही सिद्धान्तों का खण्डन किया जिनमें से प्रथम के अनुसार राज्य एक देवी मन्था थी और द्वितीय के अनुसार शासन जन-इच्छा पर आधारित था। बोर्दा काल्विनवादियों की राज्य के प्रति अवज्ञा-सिद्धान्त से भी सहमत न था। वह व्यक्ति को राज्य से अधिक महत्त्व नहीं देना चाहता था। उसका उद्देश्य राज्य के अधिकारों की महत्ता सिद्ध करना था, व्यक्तिगत स्वतन्त्रताओं और अधिकारों की रक्षा करना नहीं।

अपने ग्रन्थ 'रिपब्लिक' में बोदाँ ने राज्य में और परिवार सम्बन्धी व्यवस्था अरस्तू से ग्रहण की थी। उसने सर्वप्रथम राज्य के उद्देश्य पर, फिर परिवार पर विचार किया। साथ ही विवाह, पिता-पुत्र का सम्बन्ध, व्यक्तिगत सम्पत्ति, दासता आदि विषयों पर भी विचार व्यक्त किए। राज्य के उद्देश्य के सम्बन्ध में वह बड़ा अस्पष्ट था। राज्य की परिभाषा करते हुए उसने लिखा कि "राज्य परिवारों तथा उनकी सामान्य सम्पत्ति का एक समुदाय है जिसका शासन एक सम्प्रभु शक्ति एवं विवेक द्वारा होता है।"¹ अपनी परिभाषा में उसने यह स्पष्ट नहीं किया कि वह कौन-सा लक्ष्य है जो प्रभु शक्ति अपने प्रजाजनो के लिए प्राप्त करे। वह इस सम्बन्ध में अरस्तू से मार्ग-दर्शन ग्रहण नहीं कर सकता था और नागरिक की प्रसन्नता अथवा हित को राज्य का व्यावहारिक लक्ष्य नहीं मान सकता था क्योंकि नगर-राज्य के जो लक्ष्य थे वे नव-विकसित राष्ट्र राज्यों के लक्ष्य नहीं बन सकते थे, दोनों में गहरा अन्तर विद्यमान था। बोदाँ राज्य के उद्देश्य को केवल मात्र भौतिक एवं उपयोगितावादी उद्देश्यों तक ही सीमित रखने को भी तैयार न था। उसे यह भी स्वीकार्य था कि राज्य का कार्यक्षेत्र शान्ति एवं व्यवस्था कायम रखने तक ही हो। उम्मीद विश्वास था कि राज्य के शरीर और आत्मा होती है और यद्यपि शरीर की तात्कालिक आवश्यकताएँ महत्वपूर्ण होती हैं तो भी आत्मा की स्थिति अधिक उच्च है, अतः केवल भौतिक सुरक्षा से बढकर राज्य का कोई उच्चतर लक्ष्य होना चाहिए लेकिन यह अनुभव करते हुए भी बोदाँ ने इन उच्चतर उद्देश्यों का कोई अंगुन नहीं दिया। साथ ही इसका भी कोई मन्तोपजनक उत्तर वह प्रस्तुत नहीं कर सका कि नागरिक राज्य की आज्ञापालन के कर्तव्यों का निर्वाह क्यों करें? इसमें कोई सन्देह नहीं कि बोदाँ के राजदर्शन की ये गम्भीर त्रुटियाँ हैं।

राज्य के उद्देश्य के बारे में बोदाँ की अस्पष्टता का उल्लेख करने के बाद अब हम उसके द्वारा दी गई राज्य की परिभाषा के विश्लेषण पर आते हैं। बोदाँ की परिभाषा से राज्य की कुछ महत्वपूर्ण विशेषताएँ प्रकट होती हैं—

प्रथम विशेषता यह थी कि अरस्तू की भाँति बोदाँ भी परिवार को राज्य की आधारशिला मानता है। वह व्यक्ति को राज्य का निर्माण करने वाली इकाई के रूप में स्वीकार करता है। उसके अनुसार माता-पिता, भाई-बहिन एवं बालकों के माय सम्बन्ध, सम्पत्ति, दास प्रथा, विवाह आदि परिवार के अंग हैं और राज्य इन सबसे सर्वथा पृथक् है। दूसरे शब्दों में राज्य परिवारों का समुदाय है, परिवार का स्वाभाविक विकास एवं मनुष्य की स्वाभाविक सामाजिकता की स्वाभाविक अभिव्यक्ति नहीं। वह राज्य को शक्ति की उपज मानता है। जहाँ समाज का विद्वान मानव के सामाजिक स्वभाव पर आधारित है, वहाँ राज्य का आधार शक्ति है। बोदाँ की राज्य की उत्पत्ति सम्बन्धी धारणा को सरल शब्दों में प्रकट करते हुए

1 "A State is an aggregation of families and their common possessions ruled by a sovereign-power and by reason."

सेबाइन ने लिखा है कि "राज्य तथा अन्य समुदाय परिवार से ही पैदा होते हैं। बोर्दा ने राज्य को परिवारों का शासन कहा है। जब परिवार का मुखिया घर से बाहर निकलकर दूसरे परिवारों के मुखियाओं के साथ मिलकर कार्य करता है, तब वह नागरिक बन जाता है। सामूहिक प्रतीक्षा और पारस्परिक लाभों के लिए परिवारों के अनेक सभ विभिन्न प्रकार के गाँव, नगर और निगम आदि बन जाते हैं। जब ये एक प्रभुसत्ता द्वारा मयुक्त होते हैं तो राज्य का निर्माण होता है। बोर्दा का विचार था कि राज्य के निर्माण में कहीं न कहीं शक्ति का हाथ अवश्य रहता है यद्यपि प्रभुसत्ता अथवा विधि-संगत शासन का औचित्य केवल शक्ति के आधार पर ही सिद्ध किया जा सकता है।" बोर्दा द्वारा राज्य की उत्पत्ति में शक्ति की परिकल्पना से उसकी यह चारणा प्रतीत होती है कि मनुष्य ने समाज में रहने की अपनी सहज प्रवृत्ति के कारण पहले एक परिवार का निर्माण किया जो प्राकृतिक कारणों से शत्रु-शर्त अनेक परिवारों में विभक्त हुआ गया और वे परिवार समुचित स्थानों पर बस गए। सामान्य लाभ की कामना से अनेक परिवारों का वाम ऐसे स्थानों पर हुआ जहाँ जल, रक्षा आदि सुविधाएँ अपेक्षाकृत अच्छी थी। ऐसे स्थानों की संख्या सीमित थी, अतः उन पर अधिकार जमाने के लिए विभिन्न पारिवारिक समूहों में लड़ाइयाँ होने लगी, जिनमें शक्तिशाली जीते और निर्बल परास्त हो गए। विजेताओं ने अपनी शक्ति द्वारा दूसरों को दाम देना लिया। विजेता शासक बन गए और विजित उनके राज्य की प्रजा। शासक ने वने जिन्होंने लड़ाइयों में नेतृत्व किया था। इस तरह राज्य का जन्म हुआ। बाद में राज्य की उत्पत्ति का आधार शक्ति को मानना यद्यपि पूर्णतः सत्य नहीं है, तो भी उनमें सच्चाई का अंश अवश्य है। राज्य के विकास में जिन नाना तत्वों का हाथ रहा उनमें शक्ति भी एक महत्वपूर्ण तत्व था और आज भी है।

दूसरी विशेषता यह है कि बोर्दा राज्य पर सर्वोच्च शक्ति का शासन स्वीकार करता है। उसने सम्प्रभुता को राज्य का विशेष गुण माना है जो केवल राज्य में ही निहित है, अन्य स्थानों में उसका अस्तित्व नहीं रहता। उसके अनुसार प्रत्येक सुव्यवस्थित राज्य में अविभाज्य शक्ति का निवास परम आवश्यक है ताकि राज्य में अराजकता की स्थिति उत्पन्न न हो सके। राज्य की यह सर्वोच्च शक्ति अथवा सम्प्रभुता (Sovereignty) ही उसे अन्य समुदायों से पृथक् करती है और उस को दान पर राज्य का अस्तित्व ही समाप्त हो जाना है, वह दृढ़ कर गिर पड़ना है।

तीसरी विशेषता यह है कि राज्य पर विवेक (Reason) का भी शासन है। दूसरे शब्दों में राज्य 'विधि-संगत शासन' है। 'विधि-संगत' (Subject to the law of reason) का अर्थ स्वायत्तपूर्ण होना अथवा प्राकृतिक विधि के अनुसरण होना है। यह शब्द राज्य को डाकुओं के गिरोह जैसे अवैध संगठन से पृथक् करता है। बोर्दा का यह एक महत्वपूर्ण विचार है जो प्रकट करता है कि शक्ति स्वयं अपना औचित्य नहीं है, उसे विवेकपूर्ण एवं नैतिक होना चाहिए। इसी बात को यो भी

कहा जा सकता है कि बोदा के अनुसार राज्य में सर्वोच्च शासन के अधिकार को व्यापक-संगत बनाने वाली बात उसका विवेक-सम्मत या विधि-संगत होना है।

चौथी विशेषता यह है कि बोदा ने राज्य को न केवल परिवारों को ही अपितु उनकी सामान्य सम्पत्ति (Their common possessions) का भी समुदाय बतलाया है। वह सम्भवतः व्यक्तिगत सम्पत्ति के अधिकार की रक्षा करना चाहता था। उसने प्लेटो, मोर और एनाबायटिस्टों में पाए जाने वाले साम्यवाद की कठोर प्रालोचना की है। उसके मतानुसार सम्पत्ति परिवार के लिए अपरिहार्य है, उसका गुण है अतः उसका राज सत्तापारी शक्ति की पहुँच से बाहर रहना उचित है। परिवार का क्षेत्र व्यक्तिगत है, राज्य का सार्वजनिक अथवा समान। प्रभुसत्ता स्वामित्व से भिन्न है। सम्पत्ति पर परिवार का अधिकार है, प्रभुसत्ता पर शासक और उसके न्यायाधिकारियों का। सेवान्न के मत में "इन् सिद्धान्त का जिस रूप में विकास होता है, उनके अनुसार परिवार में अन्तर्निहित सम्पत्ति का अधिकार प्रभु की शक्ति के ऊपर भी निश्चित सीमा आरोपित कर देता है। दुर्भाग्यवश, उम्का यह सिद्धान्त बड़ा अस्पष्ट है और यह समझ में नहीं आता कि परिवार का अनुल्लघनीय अधिकार किस चीज पर आधारित है।" 1 राज्य की निरपेक्ष एवं असीम शक्ति निजी सम्पत्ति का निश्चित रूप से सम्मान करे—यह एक परस्पर विरोधी कल्पना लगती है। अविभाज्य अपरिचित प्रभुसत्ता एवं निजी सम्पत्ति के अद्वैत अधिकार में तालमेल बैठाना समझ में न आने वाली एक तार्किक कठिनाई है।

राज्य के सम्बन्ध में बोदा के विचारों का विरलेषण करते समय स्वाभाविक रूप से उसके परिवार सम्बन्धी दृष्टिकोण पर भी पर्याप्त प्रकाश पड़ चुका है। इतना और जोड़ देना है कि परिवार-सिद्धान्त बोदा की कृति का एक विशिष्ट एवं महत्वपूर्ण भाग है। "वह परिवार को, जिसमें माता-पिता, बच्चे और नौकर होते हैं तथा जिसकी समान सम्पत्ति होती है, ऐसा सद्गुण समुदाय मानता है जिससे अन्य सब समुदाय पंदा होते हैं।" बोदा परिवार के मुखिया को अपने अधिकारों पर चरम शक्तियाँ देता है और इन शक्तियों में पारिवारिक सम्पत्ति एवं परिवार के सदस्यों के जीवन पर पूर्ण नियन्त्रण सम्मिलित करता है।

बोदा के प्रभुसत्ता सम्बन्धी विचार (Bodin's Conception of Sovereignty)

बोदा के राजदर्शन का सबसे महत्वपूर्ण भाग उम्का प्रभुसत्ता सम्बन्धी सिद्धान्त है। यद्यपि इन् सिद्धान्त के बीज यूनान और रोम के प्राचीन विचारों में उपलब्ध हैं फिर भी बोदा ही वह पहला व्यक्ति था जिसने बड़ी स्पष्टता से और वैज्ञानिकता से इसको राजनीति शास्त्र का महत्वपूर्ण सिद्धान्त बनाया। 2

बोदा के अनुसार प्रभुसत्ता ही वह विभाजक रेखा है जो राज्य को अन्य परिवार से पृथक् करती है। "प्रभुसत्ता राज्य का एक ऐसा तत्त्व है जो केवल राज्य

1 सेवान्न : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 1, पृष्ठ 365.

2 Maxey : Political Philosophies, P. 164.

में ही निहित रहता है, ग्रन्थ स्थानों में उसका महत्त्व नहीं रहता ।" बोर्दा ने नागरिकता को प्रभु के प्रति अधीनता माना है । उसके द्वारा दी गई राज्य की परिभाषा में दो ही बातें मुख्य हैं— प्रभु और प्रजा । राजनीतिक समाज का अनिवार्य लक्षण समान प्रभु का अस्तित्व है । उसके मत में "प्रभुसत्ता नागरिकों और प्रजाजनों पर प्रयुक्त की जाने वाली वह सर्वोच्च शक्ति है, जो कानून द्वारा नियन्त्रित नहीं होनी अर्थात् कानून के बंधन में मुक्त है ।" इस परिभाषा को सर फ्रेडरिक पोलक ने इस भाँति स्पष्ट किया है— "विधिवत् प्रशासित प्रत्येक स्वतन्त्र समुदाय में ऐसी कोई न कोई शक्ति अवश्य होनी चाहिए जो चाहे एक व्यक्ति में निहित हो या अनेक में—जिससे विधियों की स्थापना होती हो तथा जो स्वयं कानून का स्रोत हो । इस प्रकार इस शक्ति को विधि का स्रोत होने के नाते विधि से उच्चतर होना चाहिए ।"

बोर्दा का स्पष्ट मत था कि "प्रभुसत्ता एक राज्य में शासन करने की निरपेक्ष एवं स्थायी शक्ति" है । राज्य अपने क्षेत्र में रहने वाले सभी नागरिकों और प्रजाजनों पर निरपेक्ष एवं अन्तिम शक्ति रखता है । बोर्दा इस विचार में वास्तव में दो उद्देश्यों को सिद्ध करना चाहता था । प्रथम तो वह राज्य के लौकिक विषयों पर पौन एव पवित्र रोमन सम्राट जैसे किसी भी बाहरी प्राधिकारी के अधिभार के दावे का निषेध करता था और दूसरे वह सामन्तों, सरदारों, नगरों और निगमों आदि के किसी भी अंश में अधिकार एवं अभियुक्ति को ठुकराता था क्योंकि उन्हें उस तरह के अधिकार देने का अर्थ राज्य की प्रभुसत्ता की निरपेक्षता को कम करना था । बोर्दा के उन विचारों के विश्लेषण से स्पष्ट होता है कि वह राज्य की बाह्य और आन्तरिक दोनों प्रभुसत्ता का पक्षपाती था । राज्य के लौकिक विषयों में पौन और पवित्र रोमन सम्राट जैसे बाह्य प्राधिकारियों के हस्तक्षेप को ठुकरा कर उसने राज्य की बाह्य प्रभुता अथवा स्वतन्त्रता की घोषणा की और सामन्तों, सरदारों, निगमों आदि को साधारण नागरिकों के समान राजा की शक्ति के अधीन मानकर उसने प्रभुसत्ता के आन्तरिक स्वरूप को प्रकट किया । बोर्दा ने राज्य की प्रभुसत्ता को शाश्वत एवं स्थायी बनाना जिसका आदान-प्रदान नहीं किया जा सकता । प्रभुसत्ता उस शक्ति से भिन्न है जो किसी को सीमित समय के लिए दे दी जाती है । प्रभुत्व या तो किसी को दिया नहीं जा सकता और यदि दिया जाता है तो सदैव के लिए और बिना किसी शर्त के । प्रभुसत्ता को स्थायी बनाना वह मिश्र करना चाहता था कि उसका प्रयोग समय विशेष में सीमित नहीं । प्रभुसत्ताधारी वही हो सकता है जो जीवन-पर्यन्त निरकुण्ठ-शक्तियों का उपभोग करे । अल्पकाल के लिए इनका उपभोग करने वालों को सर्वोच्च शासक नहीं कहा जा सकता क्योंकि वे केवल उस समय तक इस सत्ता का परक्षण करने वाले होते हैं जब तक उन्हें यह शक्ति प्रदान करने वाला या जनता उनमें इसे वापिस नहीं ले लेती ।

बोर्दा की प्रभुसत्ता की धन्य विशेषता यह है कि वह कानून से नियन्त्रित नहीं होंगी; क्योंकि प्रभु स्वयं कानून का स्रोत है। वह राज्य में सर्वोच्च शक्ति का उपभोग करता है और स्वयं उन कानूनों से बाधित नहीं हो सकता जिन्हें उसने जनता के लिए बनाया है। प्रभु अपने उत्तराधिकारियों को भी किसी कानूनी शर्त से नहीं बाध सकता। प्रभु का आदेश ही राज्य का कानून है अतः यदि प्रभु की शक्ति पर कोई नियन्त्रण लगाया गया तो वह सर्वद्वेष ही गैर कानूनी होगा। प्रभुत्व अर्थात् साव्यभौमिकता का सबसे बड़ा गुण यही है कि वह नागरिकों को सामूहिक और वैयक्तिक रूप से कानून प्रदान करता है और कानून में वह अपने से ऊँचे, बराबर के या नीचे के किसी व्यक्ति या व्यक्ति समूह की सहमति लेने को बाध्य नहीं होता। "प्रभु भुङ्ग को घोषणा कर सकता है, शान्ति स्थापित कर सकता है, राज्य के अधिकारियों की नियुक्ति कर सकता है, सर्वोच्च न्यायालय का कार्य कर सकता है और मुद्रा चला या कर लगा सकता है।" बोर्दा का कहना था कि "प्रभु का रुढ़िगत कानून पर भी नियन्त्रण होता है। रुढ़िगत कानून उसी की अनुमति से कायम रह सकते हैं। प्रभु का कानून रुढ़ियों को बदल सकता है।"

प्रभुसत्ता सब प्रकार के बंधनों और मर्यादाओं से मुक्त है, लेकिन इसका यह तात्पर्य नहीं है कि वह असीम है। बोर्दा यह नहीं कहता कि राजा की प्रभुसत्ता कानून के प्रत्येक प्रकार में ऊपर है। जब वह प्रभुसत्ता को कानूनों से ऊपर बतलाता है तो आशय यह है कि प्रभु केवल अपने बनाए हुए कानूनों से ऊपर है, अन्य प्रकार के कानूनों से ऊपर नहीं। उसके अनुसार "समस्त शासक देवी कानून, प्राकृतिक कानून एवं इनसे निम्न राष्ट्रीय के सामान्य कानून से बाधित है।" प्रभुसत्ता पर केवल मानवीय अथवा विधेयात्मक कानून की सीमा नहीं होती।

बोर्दा की प्रभुसत्ता की एक अन्य विशेषता इसका जनता में निहित होना है। उनी के शब्दों में, 'मैं यह स्वीकार करता हूँ कि प्रभुसत्ता व्यक्तियों में नहीं रहती बल्कि जनता में रहती है। जनता के प्रसाद-पर्यन्त वे (शासक) अपना अधिकार रखते हैं और निश्चित अवधि के उपरान्त यह शक्ति पुनः जनता में लौट जाती है। उदाहरणार्थ प्राचीन एथेंस में जनता द्वारा इस प्रकार सत्ता आर्खोन (Archon) चुन जाने वाले व्यक्ति को 10 वर्ष के लिए दी जाती थी। इस अवधि में वह सर्वोच्च होठे हुए भी केवल जनता का प्रतिनिधि था और जनता के प्रति ही अपने कार्यों के लिए उत्तरदायी भी। 10 वर्ष की अवधि के बाद वह शक्ति पुनः जनता में लौट जाती थी। जम् एथिना के क्रिडस (Crisus) नामक प्राचीन यूनानी राज्य में भी यही बात थी। वहाँ के निवासियों द्वारा प्रति वर्ष 60 एमीमोन (Amymone) निर्वाचित किए जाते थे...लेकिन उनमें प्रभुसत्ता का निवास नहीं था। एक वर्ष की अवधि पूरी होने पर उनके अधिकार वापिस जनता को सौंप दिए जाते थे।"¹

बोदा प्रभुसत्ता के प्रयोग से विधि-सगत होने के पक्ष में था। विधि-सगन का अर्थ न्यायपूर्ण होना अथवा प्राकृतिक विधि के अनुरूप होना है। बोदा डाकुओं के एक गिरोह की निरकुशता और प्रभुसत्ता में अन्तर स्वीकार करता था। उसकी मान्यता थी, प्रभुसत्ता का प्रयोग प्राकृतिक कानून, नैतिकता एव न्याय के अनुसार होना चाहिए।

बोदा के सम्प्रभुता सम्बन्धी विचारों के विश्लेषण से प्रकट है कि—

(1) सार्वभौमिकता अथवा प्रभुता सर्वोच्च शक्ति है।

(2) प्रभुता शाश्वत एव स्थाई है। सम्प्रभु शक्ति-सत्ताधारी मर सकता है लेकिन सम्प्रभुता नहीं मर सकती।

(3) प्रभुता कानूनों का स्रोत है और इसलिए कानूनों के क्षेत्र से परे है। दूसरे शब्दों में यह मानवीय अथवा विधेयात्मक कानूनों के बन्धन से मुक्त है।

(4) यह राज्य का एक अनिवार्य तत्त्व है जिसके अभाव में राज्य की कल्पना करना भी असम्भव है। प्रभुता आन्तरिक एव बाह्य दोनों तरह की होती है।

(5) यह अविभाज्य होती है। यह केवल एक शक्ति में ही निहित होती है। राज्य में दो प्रभुता सम्पन्न शक्तियों का निवास असम्भव है।

(6) प्रभुत्व शक्ति किसी दूसरी शक्ति को हस्तान्तरित नहीं की जा सकती।

बोदा ने कहा कि प्रत्येक मुख्यवस्थित राज्य में अविभाज्य शक्ति का होना पन्म आवश्यक है ताकि अराजकता की स्थिति उत्पन्न न हो सके। उनके अनुसार राजतन्त्रात्मक शासन में यह अविभाज्य सार्वभौमिक शक्ति राजा में निहित होती है। इतना अवश्य ही मकना है कि राजा मनाह्वार ममिति की गय ले ले लेकिन यह आवश्यक नहीं है कि वह उस राज्य को माने ही। यदि राजा अन्य व्यक्तियों की गय को मानने के लिए बाध्य है तो प्रभुता-शक्ति का निदान समूहगत हो जाता है तथा शासन का स्वरूप राजतन्त्र से परिवर्तित होकर कुलीनतन्त्र हो जाता है। जब सम्प्रभुता-शक्ति का क्षेत्र किसी व्यक्ति-विशेष या समूह में न रहकर जन-साधारण के हाथों में चला जाता है तो शासन का स्वरूप प्रजातन्त्रिक हो जाता है। अतः शासन के परिवर्तन का एक मात्र कारण सम्प्रभुता-शक्ति का निवास है। कभी यह शक्ति एक व्यक्ति के हाथ में होती है, कभी वर्ग-विशेष में और कभी जन-साधारण में। इस तरह राज्य चाहे राजतन्त्रीय हो, कुलीनतन्त्रीय हो या प्रजातन्त्रीय हो उसमें प्रभुसत्ता अग्रथ होती। प्रभुसत्ता की अनुपस्थिति में हम किसी राज्य को राज्य नहीं कह सकते। यह अग्रथ है और इसे राज्य से अलग करना राज्य को नष्ट कर देना है यह अप्रयोग द्वारा भी नष्ट नहीं होती।

प्रभुसत्ता की सीमाएँ और उसके अन्तर्विरोधी

(Limitations of Sovereignty or its Inherent Contradictions)

(1) बोदा की प्रभुसत्ता पर पहली सीमा ईश्वरीय एव प्राकृतिक नियमों की है। "यद्यपि उसने विधि को प्रभु की इच्छा का कार्य बनाया है लेकिन उसका यह विचार नहीं था कि प्रभु केवल आदेश के द्वारा ही अधिकार का निर्माण कर

नरुता है। समस्त ममतामयिकों की भाँति उनके लिए भी प्राकृतिक विधि मानवीय विधि में ऊपर है और बहु न्याय के कुछ परिवर्तनशील मानकों को निर्धारित कर देनी है। इस विधि का पालन ही बाम्बनिक राज्य और कारगर हिंसा के बीच भेद स्थापित करना है। यदि प्रभु प्राकृतिक विधि का उल्लंघन करे तो उसे वैधानिक गति में उत्तरदायी नहीं ठहराया जा सकता लेकिन प्राकृतिक विधि उनके ऊपर कुछ प्रतिबन्ध तो लगा ही देनी है। प्राकृतिक विधि के अनुसार यह आवश्यक है कि करारों की रक्षा की जाए और व्यक्तिगत सम्पत्ति का सम्मान किया जाए। प्रभु के करारों का अभिप्राय यह है कि प्रभु का अपने प्रजाजनों के प्रति और दूसरे प्रभुओं के प्रति क्रुद्ध राजनीतिक दायित्व है जिससे वह बंधा होता है। बोदाँ का विचार था कि प्रभु इन दायित्वों से बंधा है।¹ स्पष्ट है कि बोदाँ के प्रभुसत्ताधारी पर ईश्वरीय कानून और प्राकृतिक कानून की सीमाएँ लगी हुई हैं। प्रकृति के कानूनों को न मानने वाला राज्य 'समठिन हिंसा' मात्र है किन्तु इस प्रकार के कानून की व्याख्या करने का अधिकार स्वयं शासक ही है। नागरिकों के पास ऐसे कोई साधन नहीं हैं कि वे उन्हें शासक पर लागू कर सकें। इसका स्वाभाविक अर्थ यही निकलता है कि इन कानूनों द्वारा लगाए गए प्रतिबन्ध कोई वैधानिक एवं राजनीतिक महत्त्व नहीं रखते। वे श्वेच्छा से लगाए गए वैधानिक प्रतिबन्ध हैं किन्तु पारिभाषिक रूप से प्रतिबन्ध नहीं कहा जा सकता। तात्पर्य यह हुआ कि प्रभुसत्ताधारी पर प्राकृतिक या ईश्वरीय कानून का बन्धन प्रदर्शन-मात्र ही है, व्यवहार में उसका अस्तित्व नहीं है।

(2) बोदाँ के प्रभुत्व सिद्धान्त का दूसरा अन्तर्विरोध यह है कि वह सम्पत्ति के अधिकार को प्राकृतिक और अलघनीय मानता है जो प्रभु किसी व्यक्ति से उसकी सम्पत्ति के बिना छीन नहीं सकता। उसके अनुसार कर लगाने के लिए देश की प्रतिनिधि गभारा की सम्मति ली जानी चाहिए। अन्य प्रकार के कानूनों को बनाने में वह ऐसी किसी सम्पत्ति की आवश्यकता नहीं समझता। बोदाँ निजी सम्पत्ति को पवित्र और अपहरणीय मानता है। सम्पत्ति परिवार का गुण है और परिवार का क्षेत्र व्यक्तिगत है। सम्पत्ति पर परिवार का अधिकार होता है, प्रभुसत्ता पर शासक का।

वास्तव में परिवार में अन्तर्निहित सम्पत्ति का अधिकार प्रभुसत्ता पर जो निश्चित सीमा आरोपित कर देना है वह एक बड़ा ही अस्पष्ट और ममक में न आने वाला विचार है। बोदाँ की ये दोनों ही धारणाएँ परस्पर विरोधी हैं। सेवान्त के शब्दों में—“इस अवस्था में बोदाँ का भ्रम अन्तर्विरोध का रूप धारण कर लेता है। इसका कारण सिद्धान्त का नुटिपूर्ण संघटन है। सम्पत्ति का अधिकार परिवार का अनिवार्य गुण है। परिवार वह स्वतन्त्र जीवी इकाई है जिसमें राज्य का जन्म होता है। सुव्यवस्थित राज्य के लिए एक ऐसे प्रभु की आवश्यकता है जिसकी वैधानिक

शक्ति प्रसीम हो। इस प्रकार बोर्दा के राज्य में दो निरकुश शासक हो जाते हैं। उमका यह कहना कि 'परिवार के अकाट्य अधिकार-अधिकारभूत थे' उगी के शब्दों में ध्वन कर देना अधिक उचित होगा। इन अधिकारों के बारे में वह इतना अधिक विवक्षित था कि उसे इनके बारे में तर्क देने की कोई जरूरत नहीं पडती थी। प्रभु की प्रसीम शक्ति की उत्पत्ति धार्मिक युद्धों के खतरो के आधार पर हुई थी। यदि बोर्दा ने कभी दोनों स्थितियों की विपमता को उचित मिद्ध करने का प्रयास किया ता ऐसा करने में उसने साम्राज्यिक विधि की विचार-पद्धति का ही अनुसरण किया। सम्पत्ति के अधिकार परिवार के लिए आवश्यक हैं और परिवार राज्य के लिए आवश्यक है लेकिन कर लगाने की शक्ति नष्ट करने की शक्ति है। राज्य के पास अपने ही सदस्यों को नष्ट करने की शक्ति नहीं हो सकती। बोर्दा ने यह बारम्बार कहा है कि कराधान के लिए स्वीकृति की आवश्यकता होती है और यह साम्राज्यिक विधि की भांति ही प्रमुसत्ता के ऊपर एक आवश्यक नियन्त्रण हो जाता है। तर्क की दृष्टि से बोर्दा का सिद्धान्त उम समय कमजोर मालूम पडने लगता है जब उसका परिवार का सिद्धान्त राज्य के सिद्धान्त के साथ समीकृत होता है।"¹

(3) तीसरा प्रतिबन्ध देश के मौलिक कानूनों का है। बोर्दा का विचार है कि प्रत्येक देश में सविधान सम्बन्धी कुछ ऐसे नियम होने हैं जिनका उल्लंघन राजा का नहीं करना चाहिए। कुछ ऐसे संवैधानिक कानून होते हैं जिन पर स्वयं प्रभुत्व आधारित होता है, अतः प्रभु उनका उल्लंघन नहीं कर सकता। बोर्दा के इस विचार को हम एक उदाहरण द्वारा स्पष्ट कर सकते हैं। फ्रांस की एक प्राचीन जाति सेलियम फ्रोंको के विख्यात 'सैलिक कानून' (Salic Law) के अनुसार ज्येष्ठतम पुत्र को अपने पिता का सिद्धान्त उत्तराधिकार में मिलता था। स्त्रियाँ भूमि-सम्पत्ति के उत्तराधिकार से वंचित थी, अतः उन्हें भाई न होने पर भी सिद्धान्त पर बैठने का कोई अधिकार न था। बोर्दा ने कहा कि फ्रांस का कोई भी राजा इस कानून का उल्लंघन नहीं कर सकता था। बोर्दा द्वारा यह प्रतिबन्ध इसलिए स्वीकार कर लिया गया कि प्रथम तो उम युग में प्रचलित विधि-धारणा के अनुसार राजसत्ता के प्रयोग से सम्बन्धित कुछ ऐसे कानून थे जिन्हें राज-सत्ताधारी बदल नहीं सकता एव दूसरे, बोर्दा कानूनी शिक्षा प्राप्त व्यक्ति होने के नाते सविधानवादी और राज्य की प्राचीन समस्याओं को बनाए रखने के पक्ष में था।

इस तरह हम देखते हैं कि बोर्दा-एक ओर तो सम्प्रभुता को प्रसीम बनताता है तथा दूसरी ओर उसे विभिन्न बन्धनों से बाँध देता है। उमके सिद्धान्त में व्यावहारिकता की कमी के कारण कुछ दोष गम्भीर रूप से प्रवेश कर गए हैं। वह सम्भवतः वह नद्री समझ सका था कि वैधानिक सिद्धान्त-निरक्षण में राजनैतिक एव नैतिक मर्यादाओं का कोई स्थान नहीं होता। उमका प्रभु एक ओर तो राज्य पर स्वैच्छापूर्वक कानूनों का निर्माण करना है तथा दूसरी ओर उसे ईश्वी एव प्राकृतिक

विधान तथा अन्तर्राष्ट्रीय विधियों का भी ध्यान रखना पड़ता है। एक तरफ प्रभुनिर्मित विधियाँ आज्ञाएँ हैं जो प्रजा पर व्यक्तिगत या सामूहिक किसी भी रूप में लागू हो सकती हैं, दूसरी तरफ देवी और प्राकृतिक विधानों के विपरीत कार्य करने के उसके आदेशों को मानने से राज्य-कर्मचारी इन्कार कर सकते हैं। इस प्रकार बोदा का सिद्धान्त उलझा हुआ है। उमने अपने सिद्धान्त को स्वयं काटा है पर नृतियों के बावजूद बोदा के प्रभुता-सिद्धान्त में विचारों की स्पष्टता भी है। वही प्रथम विचारक था जिसने सम्प्रभुता को राज्य का आवश्यक प्रग माना और सामान्य रूप से उसकी शाश्वतता, सर्वोच्चता, अविभाज्यता आदि पर विस्तार से विचार प्रकट किए। हमें यह भी नहीं भूलना चाहिए कि बोदा ने अपने प्रभुता-सिद्धान्त का निर्माण फ्रांस की तत्कालीन परिस्थितियों के सन्दर्भ में किया। दुर्बल देश में एक मुदृश शक्ति का संगठन करने के लिए ही उसने इस सिद्धान्त की रचना की। उसका प्रभुसत्ता का विचार ही आगे चलकर राष्ट्रीय राज्य के विकास का आधार बना।

• बोदा के सुव्यवस्थित राज्य सम्बन्धी अन्य विचार

(Bodin's Other Thoughts on the Well-ordered State)

नागरिकता सम्बन्धी विचार (Citizenship)

बोदा की नागरिकता सम्बन्धी धारणा से व्यक्ति और राज्य के सम्बन्धों पर उमका चिन्तन स्पष्ट होता है। बोदा के लिए राजनीतिक समाज में नागरिक प्राथमिक तत्त्व नहीं है अपितु परिवार है। "नागरिक वह स्वतन्त्र व्यक्ति है जो दूसरों की प्रभुत्व-शक्ति के अधीन है।"¹ इसके अनिर्दिष्ट नागरिकों के मध्य अनेक प्रकार के और भी सम्बन्ध हो सकते हैं। उमकी भाषा और धर्म में समानता हो भी सकती है और नहीं भी। नागरिकों के विभिन्न समुदायों की अलग-अलग विधियाँ होना सम्भव है और उनके स्वामीय आचार हो सकते हैं। प्रभु इन सबको स्वीकार करता है। विदेशी नागरिकों को भी कुछ मान्य विशेषाधिकार मिलना और विमुक्तियों का प्राप्त होना सम्भव है। बोदा दामों को छोड़कर राज्य की जनसंख्या को दो भागों में विभक्त करता है—प्रभु और नागरिक। उनके लिए नागरिकों की समानता का विचार अमान्य है। धारण व्यापारी नागरिकता प्राप्त कर सकते हैं किन्तु छोटे या फुटकर व्यापारी नागरिकता प्राप्त करने का अधिकार नहीं रखते। साथ ही निर्धनों के धनियों में प्रभु प्रमाणात्के शर्तों लोगों में अलग अधिकार और विशेषाधिकार हो सकते हैं। स्त्रियाँ पर न बाहर के कार्यों के लिए अनुपयुक्त हैं। संभव, शक्ति एवं पद की दृष्टि से व्यक्ति अनमान है किन्तु एक सामान्य प्रभुसत्ता के प्रति अधीनता के नाने से सब समान है। व्यक्ति राज्य में अपना भाग आधारभूत सामाजिक समुदायों की सदस्यता द्वारा अदा करते हैं। बोदा के मतानुसार परिवार का मुखिया घर से

1 'A citizen is a free man, who is subject to the sovereign power of another.'

बाहर निकर कर दूमरे परिवार के मुखियाओं के साथ जब मिलकर कार्य करता है तब नागरिक बन जाता है ।

राज्य एव शासन के स्वरूपों पर विचार (Forms of States and Governments)

यह बोदाँ अरस्तू से प्रभावित है । राज्य और सरकार के रूप सम्बन्धी विचार म यह स्पष्ट है । वह लिखता है—“सर्वोच्च सत्ता किमके त्राय मे है ? इससे राज्य का स्वरूप निर्धारित होता है, किन्तु जिस पद्धति एव व्यवस्था से सर्वोच्च सत्ता का प्रयोग होता है, उससे शासन का स्वरूप निर्धारित होता है ।” बोदाँ, इस प्रकार, राज्य एव सरकार में विभेद करता है ।¹ राज्यों के स्वरूपों का उसका वर्गीकरण राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र एव प्रजातन्त्र है । जब सर्वोच्च सत्ता एक व्यक्ति में निहित होती है तो राजतन्त्र है, जब सत्ता कुछ व्यक्तियों के हाथों में होती है तो कुलीनतन्त्र है और जब आम जन सत्ता अनेक व्यक्तियों के हाथों में होती है तो वह प्रजातन्त्र है ।

अरस्तू और रोमन विचारकों के मिश्रित राज्य की कल्पना बोदाँ को मान्य नहीं है । मध्यभूता अधिभाष्य है, मध्य मिश्रित राज्य की कल्पना ही नहीं की जा सकती ।² पर वह यह मानता है कि एक ही प्रकार की शासन पद्धति में विभिन्न शासन-प्रणालियों के गुण हो सकते हैं । उदाहरण के रूप में उमने कहा कि “इंग्लैण्ड में राज्य का स्वरूप राजतन्त्र है, परन्तु राज्य की व्यवस्था एव पद्धति प्रजातन्त्रात्मक है ।” उसका अभिप्राय यही है कि सरकार का रूप राज्य के रूप पर निर्भर नहीं करना । एक राजतन्त्रीय राज्य में एक कुलीनतन्त्रीय अथवा प्रजातन्त्रीय सरकार का होना सम्भव है ।

बोदाँ राजतन्त्र को सर्वोत्तम मानता है क्योंकि इसमें व्यक्ति को सम्पत्ति और जीवन का भय नहीं रहता । इसके विपरीत यदि सर्वोच्च सत्ता को कुछ नागरिकों अथवा समस्त नागरिकों को सौंप दिया जाए तो देश में भ्रष्टाचर्य और प्रजा के विनाश का भय विद्यमान रहेगा । एक अच्छा राजा प्राकृतिक एव दैवी विधियों का सम्मान करते हुए शासन करता है जिससे राज्य शान्ति और प्रगति की ओर अग्रसर होता है । वस्तुतः 16वीं शताब्दी के फ्राँस में राजतन्त्र का लक्ष्मण दत्ता बोदाँ के लिए कुछ अस्वाभाविक न था ।

क्रान्ति पर विचार (Revolutions)

अरस्तू की भाँति बोदाँ ने भी क्रान्तियों (Revolutions) का बड़ा गंभीर वर्णन किया है । वह राज्य के परिवर्तन में विश्वास करता है और उसके विचार इन ही मौलिक हैं जिनसे अरस्तू के । बोदाँ ने प्रभुसत्ता के विस्थापन को क्रान्ति कहा है । विधियाँ दिननी ही बदल जाय, क्रान्ति तब तक नहीं होती जब तक

1 *Dunn* 2, Op. Cit., p 104

2 *McDonald*, Op. Cit., p 214

प्रभुसत्ता उमी स्थान पर रहे। ग्रस्तू ने श्रान्तियो को प्रसाधान्ण माना है, बोर्दा ने सर्वथा सामान्य। उसके अनुसार मनुष्यो के जीवन-चक्र की भांति राज्यों में भी परिवर्तन होते रहते हैं। राज्य भी जन्म लेते हैं, युवा होकर परिपक्वता प्राप्त करते हैं, शन-शन धीरे होते हैं और अन्ततः नष्ट हो जाते हैं। राज्यों में परिवर्तन होना मानव-जीवन के परिवर्तनों के समान ही अवश्यम्भावी है। अतः उचित है कि बुद्धिमान शासक इन परिवर्तनों को नियमित करता रहे, इन्हें रोके नहीं। बोर्दा का मत है कि श्रान्तियो का पहले से ही पता लगाया जा सकता है और इसके लिए ज्योतिष का उपयोग सम्भव है कि राज्यों में होने वाले परिवर्तन मर्दव मथर गति से ही हो, ऐसा नहीं है। ये शन-शन अज्ञात रीति से एव श्रान्तिपूर्वक भी हो सकते हैं और सहसा ही बड़े आकस्मिक, उग्र एव हिंसात्मक रूप में भी हो सकते हैं। इन परिवर्तनों की प्रकृति मानव-जीवन में होने वाले मन्द एव उग्र परिवर्तनों से मिलती-जुलती है। राज्य श्रान्तियो का प्रभाव बड़ा व्यापक होना है। इनसे न केवल कानून, अर्म, सामाजिक एव राजनीतिक मस्थान ही प्रभावित होते हैं, बल्कि प्रभुसत्ता का निवास-स्थान कुलीनतन्त्र अथवा लोकतन्त्र द्वारा लिया जा सकता है या इसकी विपरीत अवस्था भी हो सकती है।

बोर्दा ने श्रान्ति के कारण भी बताया है जो मुख्यतया तीन प्रकार के हैं—
 दैविक, प्राकृतिक एव मानवीय। दैविक कारण मर्दव अदृश्य और अज्ञात रहते हैं। प्राकृतिक कारणों में नक्षत्रों का प्रभाव भी होता है, अतः विवेक द्वारा इनका पता लगाया जा सकता है पर अघिकांशतः ये भी अज्ञेय ही हैं। मानवीय कारणों के प्रत्येक में बोर्दा बड़ी दृग्दृष्टि और बुद्धिमत्ता का परिचय देता है। इनकी रोचकता के प्रयोग में उसने प्रशासन की प्रत्येक शाखा पर विचार किया है।¹ उसका कहना है कि राजा को किसी गुट-विशेष के साथ मेल नहीं करना चाहिए। उसे मर्दव मेल-मिलाप की नीति अपनानी चाहिए। दमन का आश्रय केवल वही लेना चाहिए जहाँ मफलता की पूरी आशा हो। बोर्दा ने इस सम्बन्ध में भी मूल्यवान् मुझाव दिए हैं कि अग्ररक्षकों की नियुक्ति में, धार्मिक मतभेद के विषय में एव अन्य प्रशासकीय बातों में शासक को कंसा आचरण करना चाहिए। उसके मतानुसार, धार्मिक एतना को शक्ति के बल पर नहीं थोपा जा सकता। धार्मिक विषयों में लोगों को भाषण की स्वतन्त्रता मिलनी चाहिए लेकिन एक बार धर्म की प्रतिष्ठा हो जाने पर फिर इस स्वतन्त्रता को समाप्त कर देना चाहिए ताकि लोगों में धर्म के प्रति अविश्वास न उत्पन्न होने पाए। उसने सम्पत्ति के निजी अधिकार को सम्मान देते हुए कहा कि सम्पत्तिवान् लोग प्रायः हिंसक श्रान्ति के विरुद्ध होते हैं।

श्रान्तियो का विवेचन करते समय बोर्दा गृह-नक्षत्रों, जलवायु एव भौतिक परिस्थितियों के प्रभाव का भी विस्तार से वर्णन करता है। जलवायु पर लोगों का चरित्र निर्भर करता है। उत्तरी भाग के निवासी शारीरिक दृष्टि से बलवान् होते

हैं, दक्षिणी लोग ज्ञान और कला में आगे होते हैं तथा बीच के लोगों में दोनों गुणों का सम्मिश्रण होता है। शासन में व्यवस्था एवं न्याय की स्थापना बीच वाले लोग ही ठीक कर सकते हैं। शासक को कानून बनाते समय इन भौतिक परिस्थितियों को ध्यान में रखना चाहिए, ताकि वह कानून लोगों के चरित्र और स्वभाव के अनुकूल रहे। जहाँ तानाशाही शासन बलवान् व्यक्तियों को भाव-विहीन एवं दुर्बल बना सकता है वहाँ प्रजातन्त्रीय शासन ऐसे लोगों को भी ऊपर उठा सकता है जो पहले केवल दास रहे हों। बोर्दा बीच के प्रदेशों को सर्वोत्तम इसलिए मानता है कि एक तो यहाँ दोनों तरह के गुण प्राप्य हैं और दूसरे विशाल राज्यों तथा राजनीतिक विज्ञान के जन्म-स्थल भी ये ही रहे हैं। प्रो. डनिंग का मत है कि जलवायु एवं भौगोलिक स्थिति के सामाजिक तथा राजनीतिक प्रभाव का बोर्दा का अध्ययन सच्चे अर्थों में वैज्ञानिक है और इस दृष्टि से पर्याप्त मौलिक है। बोर्दा की रचना का वह अंश उसके सम्पूर्ण राजदर्शन का एक अभिन्न भाग था और आगे चलकर मोन्टेस्क्यू ने इस विचार पद्धति को अपनाया तथा विकसित किया। बोर्दा द्वारा क्रान्तियों के कारणों और उनके निवारण के उपायों के वर्णन पर टिप्पणी करते हुए मैक्सी ने लिखा है कि "वह (बोर्दा) वास्तव में अनेक आधुनिक विचारों से वही अधिक आधुनिक था।"¹

सहिष्णुता (Toleration)

बोर्दा ने धार्मिक सहिष्णुता का सिद्धान्त के रूप में नहीं अपितु एक नीति के रूप में समर्थन किया। इसका प्रचार उसने तब किया था जब फ्रांस में धार्मिक दमन चरम सीमा पर था और प्रोटेस्टेंटों तथा कैथोलिकों में संघर्ष चल रहा था। फ्रांस धर्म-युद्धों का भस्माब्ज बन चुका था—इतना कि सन् 1562 से लेकर सन् 1598 तक वहाँ 9 धर्म-युद्ध हो चुके थे। बोर्दा के मत में फ्रांस को गृह-युद्ध के सकट से उबारने का सर्वोत्तम उपाय यही था कि निरंकुश राजतन्त्र की स्थापना हो, जो धार्मिक विश्वासों की विभिन्नताओं को सहन करे। बोर्दा को यह स्वीकार न था कि राज्य को धार्मिक सम्पीडन का अधिकार है। लेकिन यह नास्तिकों को भी सहन करने को उद्यत नहीं था। उसका विश्वास था कि नास्तिक व भी अच्छे नागरिक नहीं बन सकते। उसका यह भी विचार था कि राज्य को नित नवीन सम्प्रदायों को नहीं पनपने देना चाहिए क्योंकि इससे सामाजिक अव्यवस्था का भय रहता है। उसकी दृष्टि में धार्मिक दमन तभी ठीक था जब सफलता मिलने की आशा हो।

शासक द्वारा सन्धियों एवं वचनों का पालन

(Sovereign's Promises and Treaties)

बोर्दा का विचार था कि शासकों को अपने वचन निभाने चाहिए अन्यथा उन्हें को हानि होती है। पर उनकी यह वचन-प्रियता अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में ही अधिक महत्वपूर्ण है। शासक प्रजा के प्रति ली हुई शपथ से बाध्य नहीं है, अन्यथा

1 "Bodin was, in reality, more modern than many moderns."

प्रभुगता सीमित हो जाएगी। सन्धियों एवं सविदा की बात दूसरी है। ये दो पक्षों के मध्य होते हैं, अतः दोनों के लिए वाध्यकारी हैं। बोदाँ के इस दृष्टिकोण से स्पष्ट है कि अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में वह निरंकुश प्रभुगता के आचरण पर अंकुश का समर्थन करता है पर राष्ट्रीय क्षेत्र में नहीं। अन्तर्राष्ट्रीय व्यवहार में शासकों के आचरण को समर्थन रखने के विचार पर ही 50 वर्ष बाद ग्रेजियस (Grotius) ने अन्तर्राष्ट्रीय विधि (International Law) का निर्माण किया।

बोदाँ और मैकियावली की आधुनिकता के अग्रदूत के रूप में तुलना (Bodin and Machiavelli as the Pioneer of Modernity)

प्रायः प्रश्न किया जाता है कि राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में मैकियावली आधुनिकता का अग्रदूत था अथवा बोदाँ? निष्पक्ष दृष्टि से यही कहा जा सकता है कि दोनों ही विचारकों में आधुनिकता के लक्षण पाए जाते हैं। पर चूँकि, बोदाँ ने मैकियावली के विचारों को विकसित किया, अतः वह उससे अधिक आधुनिक था।

मैकियावली ने मध्ययुगीन मान्यताओं और परम्पराओं का खण्डन करके राजनीति को नवीन व्यावहारिक रूप प्रदान किया। आधुनिक युग की राजनीतिक मान्यताओं को हम सरलता से उसके ग्रन्थों में ढूँढ सकते हैं। मैकियावली ने अनेक आधुनिक सिद्धान्तों का मूलज किया, जैसे ऐतिहासिक पद्धति का अनुसरण करना, राजनीति को नैतिकता से अलग करना, राज्य-सम्बन्धी सिद्धान्त की परिकल्पना करना आदि। इसीलिए डनिंग ने कहा है कि—“यह कहना कि वह आधुनिक युग का प्रारम्भ-कर्त्ता है उसी प्रकार सही है जैसे यह कहना कि वह मध्ययुग को समाप्त करता है।” लेकिन हमें यह मानना होगा कि मैकियावली के युग में बीज-रूप में जो आधुनिक विचार आए उनका विकास बोदाँ के युग में ही हुआ। राज्य के सम्बन्ध में भी बोदाँ ने ही आवश्यक तत्त्वों को दर्शाते हुए मैकियावली के शाब्दिक प्रयोग को सार्थक सिद्ध किया। उसने तत्कालीन परिस्थितियों के अनुकूल अपने विचारों को साँचे में ढाल कर मैकियावली के विचारों को विकसित किया और राज्य के आवश्यक तत्त्वों को दर्शाया। बोदाँ ने मैकियावली के अधूरे कार्य को पूरा किया और राजनीति-शास्त्र में आधुनिक प्रवृत्तियों को सुप्रतिष्ठित किया। इन दोनों की आधुनिकता पर स्पष्टता से निम्नलिखित शीर्षकों में विचार करना अधिक उपयुक्त होगा—

(1) अध्ययन पद्धति (Method)—मैकियावली ने विशुद्ध धर्म-निरपेक्ष दृष्टिकोण अपनाते हुए प्राचीन और मध्यकालीन इतिहास के अध्ययन से अपने परिणामों को पुष्ट किया और उद्गमनात्मक (Inductive) पद्धति को अपनाया। पर उसने इतिहास का निष्पक्ष आलोचनात्मक अध्ययन नहीं किया बल्कि अपने पूर्व निश्चित विचारों की पुष्टि में इतिहास से प्रमाण ढूँढने की चेष्टा की। इसके अतिरिक्त मैकियावली ने राज्य के कुछ ऐसे नियम प्रतिपादित किए जो शासन-संचालन के क्षेत्र तक ही सीमित थे, जिनका राज्य के मौलिक सिद्धान्तों से कोई सम्बन्ध न था। बोदाँ ने मैकियावली के इन दोषों को दूर किया। उसने ऐतिहासिक पद्धति को बड़े

विकसित और व्यापक रूप में अपनाया। उसने मैकियावली द्वारा प्रायोजित वैज्ञानिक पद्धति को भी विस्तार से ग्रहण किया। उसने विधि-शास्त्र में तुलनात्मक ऐतिहासिक अध्ययन की आधुनिक पद्धति का समारम्भ किया। ऐतिहासिक अध्ययन में तुलनात्मक दृष्टिकोण को व्यापक रूप से अपनाने के फलस्वरूप उसके विचार अधिक वैज्ञानिक हो गए। मैक्सी के शब्दों में "बोर्दाँ ने इतिहास के सार्वभौमिक दृष्टिकोण को ग्रहण नहीं किया और न ही ब्रह्माण्ड के अस्तित्व के कारणों तथा उसके नियन्त्रण करने वाली विधियों को ही जानने की चेष्टा की बल्कि उसकी रूचि इस बात में अधिक रही कि इतिहास विवेकपूर्वक कैसे लिखा जाए और उसकी व्याख्या बुद्धिपूर्वक कैसे की जाए?"¹

(2) प्रभुसत्ता (Sovereignty)—मैकियावली ने आधुनिक युग का प्रथम विचारक होते हुए भी प्रभुसत्ता पर स्पष्ट रूप से कुछ नहीं लिखा। इनमें सन्देह नहीं कि वह जिस राज्य का वर्णन करता है प्रभुता-सम्पन्न है, किन्तु उसने इस प्रभुता का कहीं भी विवेचन नहीं किया। इसके विपरीत बोर्दाँ यह पहला विचारक था जिन्होंने राज्य का आधुनिक रूप में सैद्धान्तिक विवेचन करते हुए प्रभुसत्ता पर व्यापक रूप से प्रकाश डाला। उनकी-प्रभुसत्ता सम्बन्धी परिभाषा आधुनिक राजनीतिक चिन्तन को एक नवीन एव मौलिक देन है। प्रभुसत्ता के स्वरूप और कार्यों का पहली बार उसी ने विस्तृत विवेचन किया। यद्यपि उसकी प्रभुसत्ता अनेक स्थलों पर अस्पष्ट और बोझिल है किन्तु इससे सिद्धान्त की मौलिकता को नहीं ठुकराया जा सकता। जॉर्ज केटलिन के अनुसार आधुनिक युग में इस शब्द (Sovereignty) का प्रयोग सर्वप्रथम बोर्दाँ के ग्रन्थ 'Republic' में ही हुआ है। बोर्दाँ ने प्रभुता-सम्पन्न शासक के गुण बताने लगे हुए प्रभुता के तत्त्व भी बतलाए हैं। बोर्दाँ के प्रभुसत्ता सम्बन्धी विचार उसे मैकियावली की अपेक्षा अधिक आधुनिक बना देते हैं। प्रभुसत्ता के दृष्टिकोण से तो उसे आधुनिकता का अग्रदूत ही माना जाना चाहिए।

(3) नागरिकता (Citizenship)—मैकियावली नागरिकता पर अस्पष्ट है-जबकि बोर्दाँ की नागरिकता आधुनिकता के बहुत निकट है। उसके अनुसार राज्य में नागरिकों का निवास होता है और सभी नागरिक एक ही सार्वभौम की आज्ञा का पालन करते हैं। बोर्दाँ के इस विचार में सम्प्रभुता के प्रति भक्ति एव श्रद्धा के भाव निहित हैं।

(4) राजनीति और नीतिशास्त्र (Politics and Ethics)—मैकियावली मध्य-युग का अन्तिम और आधुनिक युग का प्रथम विचारक अधिकांशतः, इसीलिए माना जाता है कि उसने ही सर्वप्रथम राजनीति का नैतिकता से पृथक्करण किया। उसने राज्य को नैतिकता और धर्म से ऊपर उठाया। मैकियावली ने नैतिकता की आवश्यकता से अधिक उपेक्षा की और इसीलिए वह कुछ बदनाम भी हुआ। बोर्दाँ ने मैकियावली से अधिक स्पष्ट एव सशोधित मार्ग अपनाया। उसने प्रभुसत्ता के

सिद्धान्त द्वारा राज्य की सर्वोच्चता को वैधानिक ढंग से प्रस्तुत किया और साथ ही राज्य की निरंकुशता पर, उसके अनाचारों पर, प्रतिबन्ध लगाने की चेष्टा की।

(5) राज्य (State)—मैकियावेली ने केवल राज्य-संचालन और राज्य-विस्तार के उपायों का निर्देशन किया, उसने राज्य के मौलिक तत्त्वों और सिद्धान्तों की उपेक्षा की। एलन महोदय के मतानुसार तो वह राज्य की कल्पना भी ठीक-ठीक कर पाया था या नहीं यह भी सदिग्ध है। लेकिन बोदा ने राष्ट्र-राज्य की कल्पना को मुविकसित रूप में प्रस्तुत किया। प्राचीन एवं मध्यकालीन सार्वभौम साम्राज्य की कल्पना का अन्त करके राष्ट्रीय राज्य को प्रतिष्ठित करने का श्रेय वास्तव में बोदा को ही था। मुरे ने लिखा है, "यह कार्य बोदा के लिए ही सुरक्षित था कि वह यह बतलाए कि विश्व-व्यापी साम्राज्यों के दिन चाहे, वे रोमन हों या फ्रेंच, अब बिल्कुल लट चुके हैं। नवजात राष्ट्रीयता का दिन आ गया है। इसके साथ ही प्रभुत्व का सिद्धान्त बनाने का समय आ गया था। बोदा ने अपने 'रिपब्लिक' में यही कार्य किया है और यही उसकी सबसे स्थाई उपलब्धि है।"¹

(6) भौगोलिक परिस्थितियों का प्रभाव (Effect of Geographical Conditions)—बोदा ही वह प्रथम विचारक था जिसने राजनीति पर भौगोलिक परिस्थितियों के प्रभावों का विशद रूप से प्रतिपादन किया। उससे पहले प्लेटो और अरस्तू ने इस विषय का स्पर्शमान किया था। प्रो. डनिंग की मान्यता है कि जलवायु और भौगोलिक स्थिति के सामाजिक एवं राजनीतिक प्रभाव का बोदा का अध्ययन मजबूत अर्थ में वैज्ञानिक है और इन क्षेत्रों में बोदा मौलिकता का दावा कर सकता है। मैकियावेली ने इस विषय का कोई वर्णन नहीं किया था।

अत स्पष्ट है कि बोदा ने मैकियावेली के अधूरे कार्य को पूरा किया, बीज-रूप में बिखरे हुए उसके विचारों को विकसित किया और अनेक रूपों में सर्वथा मौलिकता का परिचय दिया। अत मैकियावेली की अपेक्षा वह आधुनिक था। लेकिन हम यह नहीं भूलना चाहिए कि बोदा स्वयं को मैकियावेली के समान मध्य-युगीन प्रभाव से मुक्त नहीं रख सका, अत उसके ग्रन्थों में बड़ा विरोधाभास पाया जाता है। इसके विपरीत मैकियावेली ने मध्य-युग से नाता पूरी तरह तोड़ दिया। बोदा ने मैकियावेली के 50 वर्ष बाद लिखा, फिर भी स्वयं को मैकियावेली के समान मध्य युगीन प्रभाव से मुक्त नहीं कर सका। इसी से हम मैकियावेली की प्रतिभा का अनुमान लगा सकते हैं।

अन्त में बोदा के सम्पूर्ण राजदर्शन पर अध्ययन की समाप्ति सेबाइन के इन शब्दों के साथ करना उपयुक्त होगा कि—

"बोदा का दार्शनिक विवेचन प्रथम श्रेणी का नहीं था। इस दर्शन के दो पक्ष थे—संविधानवाद (Constitutionalism) और केन्द्रीकृत शक्ति (Centralized Power) और बोदा इन दोनों पक्षों में उचित सन्तुलन स्थापित नहीं कर सका।

बोदाँ का सम्पूर्ण दर्शन प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त पर आधारित था। उसने प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त को एक परम्परा के रूप में ही स्वीकार किया था, उसने विश्लेषण करने की कोशिश नहीं की थी। बोदाँ का प्रभुसत्ता विषयक सिद्धान्त सोलहवीं शताब्दी के प्रभुसत्ता सम्बन्धी सिद्धान्त में सबसे स्पष्ट था, लेकिन उसका सिद्धान्त हवाई सिद्धान्त है। उसने इस सिद्धान्त को केवल परिभाषा ही दी है, कोई स्पष्टीकरण नहीं दिया। सुव्यवस्थित राज्य के साध्य क्या हो, प्रजाजनों की आज्ञापालन का दायित्व कंसा है, राज्य तथा उसके घटक परिवारों के सम्बन्ध कंसे हो? ये ऐसे प्रश्न हैं जिनके और विश्लेषण की आवश्यकता है। इस ग्रन्थपट्टा ने दो ऐसी समस्याओं को जन्म दिया जिनके समाधान में बोदाँ के बाद की शताब्दी का राजनीतिक दर्शन लगा रहा। इनमें से एक समस्या शक्ति की शब्दावली में प्रभुसत्ता का सिद्धान्त था। इस सिद्धान्त का अभिप्राय था कि राजनीतिक 'छोटो' और राजनीतिक 'उच्च' का सम्बन्ध ही राज्य है और प्रभु का आदेश ही विधि है। हॉब्स ने इस संकल्पना का व्यवस्थित रूप से विकास किया। दूसरी समस्या थी, प्राकृतिक विधि सिद्धान्त को आधुनिक तथा लौकिक रूप देना जिससे कि यदि सम्भव हो तो राजनीतिक शक्ति का केवल सत्तावादी आधार नहीं प्रत्युत नैतिक आधार प्राप्त किया जा सके। यह संशोधन मुख्य रूप से ग्रोशियस और लॉक ने किया। उनका संशोधन इनका सफल हुआ कि सत्रहवीं और अठारहवीं शताब्दियों में यह राजनीतिक सिद्धान्त का मान्य वैज्ञानिक हो गया।¹

ह्यूगो ग्रोशियस (Hugo Grotius, 1583-1645)

जॉन बोदाँ की 1596 ई. में मृत्यु के बाद 1583 ई. में हॉलैण्ड में डेफ्ट नामक स्थान पर एक कुलीन परिवार में ह्यूगो ग्रोशियस का जन्म हुआ जिसने अन्तर्राष्ट्रीय सम्प्रभुता के आधार को दृढ़ता से प्रतिपादित किया और अन्तर्राष्ट्रीय व्यवस्था की उस धारण को जन्म दिया जिसके सभी स्वाधीन राष्ट्र-राज्य सदस्य हैं। वह अन्तर्राष्ट्रीय कानून एवं अन्तर्राष्ट्रीय न्याय-शास्त्र का प्रवर्तक बन गया। ह्यूगो ग्रोशियस का त्रिचिचयन नाम हुइग्वान गूट (Huig-Van Groot) था। वान गूट परिवार में जन्मा, ग्रोशियस बचपन से ही बड़ा प्रतिभाशाली और अपने साथियों से ज्ञान में कहीं आगे था। 8 वर्ष की आयु में ही उसके लैटिन पद्य लोगों का ध्यान आकर्षित करने लगे। 11 वर्ष की आयु में उसने मॅट्रिक पास कर ली और तत्पश्चात् लैडन विश्वविद्यालय में प्रवेश किया। 16 वर्ष की अवस्था में उसने डॉक्टर ऑफ लॉ तथा 1604 ई. में 21 वर्ष की अवस्था में ही एल-एल. डी की उपाधि प्राप्त की। इससे प्रकट है कि वह कितना योग्य व्यक्ति था। कहा जाता है कि वह स्वयं एक विश्व-शब्दकोश था। डॉक्टर ऑफ लॉ उपाधि प्राप्त करने के बाद ही ह्यूगो ग्रोशियस बकालत करने लगा। उसकी गणना यूरोप के सर्वश्रेष्ठ वकीलों में की जाती

1 वेदाङ्कः राजनीतिक दर्शन का इतिहास, पृष्ठ 1, पृष्ठ 375-76.

थी। 30 वर्ष की अवस्था में वह रॉटरडम (Rotterdam) का अग्ररक्षक नियुक्त किया गया। इस स्थिति में उसे आर्मिनिवनिज्म (Arminianism) तथा गोमेरिज्म (Gomarism) नामक दो सम्प्रदायों के विवाद में फँस जाना पड़ा। ग्रोशियस ने सैनिक बल द्वारा विद्रोह को दबाने का प्रयत्न किया। प्रिन्स मॉरिस ऑफ़ डार्रेण्ड ने गोमेरिस्टों का पक्ष लेते हुए ग्रोशियस एवं बोर्नबेल नामक एक अन्य अग्र रक्षक को गिरफ्तार करा लिया। ग्रोशियस पर राजद्रोह का अभियोग लगाकर उसे प्राचीन कारावास की सजा दे दी गई तथा बोर्नबेल को प्राण-दण्ड मिला। ग्रोशियस अपनी पत्नी के साथ एवं चातुर्य के कारण किसी प्रकार जेल से भाग निकला। उसने जीवन के शेष दिन निर्वासित के रूप में एकान्त में बड़ी दरिद्रता से काटे और इसी दौरान अपने महान् ग्रन्थ की रचना की जो बाद में 'द लॉ ऑफ़ वार एण्ड पीस' (The Law of War and Peace) के नाम से प्रसिद्ध हुआ।

ह्यूगो की समकालीन परिस्थितियों का उस पर प्रभाव—ह्यूगो की समकालीन परिस्थितियों का उसकी रचनाओं और विचारों पर व्यापक प्रभाव पड़ा। ये परिस्थितियाँ बड़ी ही दुःखमय थीं। 1599 ई. में स्पेनिश जेमुइट मेरियाना ने अपने ग्रन्थ 'De Regest Regis Institutione' (राजत्व और राजा की शिक्षा) नामक पुस्तक में यह दावा किया कि प्रभुसत्ता जनता में निहित होती है और जनता को निरंकुश शासक के विरुद्ध विद्रोह का ही नहीं बल्कि उसकी हत्या का भी अधिकार है। इस ग्रन्थ से प्रभावित होकर यूरोप के अनेक राजाओं की हत्या करने के प्रयत्न किए गए। 1605 ई. में इंग्लैंड में गार्ड फॉक्स ने ससद् भवन को उड़ाने के उद्देश्य से इतिहास-प्रसिद्ध गन-पाउडर प्लॉट (Gun Powder Plot) रचा। 1610 ई. में फ्रांस में हेनरी चतुर्थ की हत्या की गई। ग्रोशियस पर जनसाधारण के इन कार्यों का बड़ा बुरा प्रभाव पड़ा। वह जनता के अधिकारों का विरोधी तथा निरंकुश राज्यसत्ता का प्रबल पोषक बन गया।

ग्रोशियस पर तत्कालीन युद्धों और अराजक अवस्था का भी गहरा प्रभाव पड़ा। उसने देखा कि समस्त यूरोप में अशांति और अव्यवस्था फैली हुई थी। प्रत्येक राज्य अपनी सीमाओं का विस्तार करने, अपने व्यापार को बढ़ाने एवं अन्य उद्देश्यों की पूर्ति के लिए श्रल-बल के तरीकों का प्रयोग करने को तैयार था। शासक लोग सन्धियाँ करते और तोड़ देते थे। युद्धों में बर्बरता की धाह न थी। ग्रोशियस के जीवनकाल में फ्रांस में गृह-युद्ध हुए, हालैंड में धार्मिक और राजनीतिक संघर्ष हुए—जिनमें से एक के परिणामस्वरूप उसका सुली जीवन बर्बाद हो गया, तथा जर्मनी में 30 वर्षीय युद्ध (1618-1648) चला। ग्रोशियस के शब्दों में "सम्पूर्ण ईसाई जगत में युद्ध छेड़ देने की खुली छूट थी, छोटी-छोटी बातों पर बिना किसी बात के ध्यान से तलवारें निकाल ली जाती थीं। एक बार शस्त्र उठ जाने पर देवी एवं मानवीय सभी कानूनों के प्रति सारा सम्मान समाप्त हो जाता था। ऐसा प्रतीत होता था मानो उस समय मनुष्य को किसी भी अपराध को कराने का अधिकार मिल गया था।" ग्रोशियस के चारों ओर एक युद्ध-शिविर लगा हुआ था जिसमें सर्वाधिक कठिनाई तटस्थ एवं छोटे राज्यों की थी जो स्वयं को बड़े राष्ट्रों के आक्रमण से

बचाने में अत्यंत प्रयत्न करते थे। प्रोशियस ने अनुभव किया कि अन्तर्राष्ट्रीय नियमों के निर्धारण से ही उस घरायश स्थिति का प्रतिकार हो सकता था। अतः उसने 'दी लॉ ऑफ वार एण्ड पीस' में राज्या के पारस्परिक सम्बन्धों का नियमन करने के लिए अन्तर्राष्ट्रीय कानून की व्यवस्था की। उसने सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि युद्ध-सन्धानन एवं शान्ति-स्थापना के लिए अन्तर्राष्ट्रीय कानून विद्यमान है जिसका सभी राष्ट्रों द्वारा पालन होना चाहिए। इस प्रकार के विचार प्रकट करने वाला वह प्रथम विचारक नहीं था, कुछ स्पेनिश धर्म-शास्त्रियों ने 16वें शताब्दी में, मानवीय आचरण के व्यावहारिक प्रश्नों पर विचार करते समय, अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों पर चिन्तन किया था और अन्तर्राष्ट्रीय सिद्धान्तों को प्रकट किया था। इन धर्म-शास्त्रियों में फ्रांसिस्को विक्टोरिया एवं फ्रांसिस्को मुवारेज के नाम उल्लेखनीय हैं। और भी कुछ कैथोलिक एवं प्रोटेस्टेंट न्यायविद् इस दिशा में अग्रसर थे। लेकिन सर्वाधिक विवेकपूर्ण, सुनिश्चित एवं उदारवादी विचार प्रोशियस ने ही प्रकट किए। प्राकृतिक कानून के आधार पर अन्तर्राष्ट्रीय न्यायशास्त्र का ढाँचा खड़ा करने में उसे अपनी महान् बौद्धिक प्रतिभा एवं मानवतावादी दृष्टिकोण के कारण सबसे अधिक सफलता मिली।

रचनाएँ—प्रोशियस की विलक्षण प्रतिभा ने उसके जिन ग्रन्थों को जन्म दिया वे मुख्यतः कानून-सम्बन्धित हैं। उसके प्रमुख ग्रन्थ ये हैं—

1. De Jure Praedeca, 1604
2. Mare Liberum, 1609
3. De Jure Belliac Pacis या The Law of War and Peace, 1625.

प्रथम पुस्तक में प्रोशियस ने अन्तर्राष्ट्रीय विधियों का विवेचन किया। परन्तु इसमें वर्णित सिद्धान्तों की विस्तृत व्याख्या और प्राकृतिक एवं अन्तर्राष्ट्रीय विधियों का पूर्ण विवेचन उसने अपने ग्रन्थ 'डी जुरे बेलीएक पेसीस' में किया जिसके आधार पर ही अने अन्तर्राष्ट्रीय कानून और अन्तर्राष्ट्रीय न्याय-शास्त्र के मस्थापक का सम्मान प्राप्त हुआ। अपने ग्रन्थ 'मेवर लायबेरम' में उसने व्यापारिक एवं सामुद्रिक स्वतन्त्रता का समर्थन किया।

प्रोशियस ने काफी अन्वेषण के बाद राजनीति के सिद्धान्त के तीन अंग स्थापित किए—

- (1) प्राकृतिक कानून (Jus Naturalae or Natural Laws)
- (2) अन्तर्राष्ट्रीय कानून (Jus Gentium or International Law)
- (3) सार्वभौमिकता (Sovereignty)

आगे हम प्रोशियस द्वारा प्रतिपादित इन्हीं तीनों सिद्धान्तों पर विस्तार से विचार करेंगे।

प्रोशियस के प्राकृतिक कानून सम्बन्धी विचार (Grotius on Natural Law)

अस्तु की भाँति प्रोशियस ने मानव को एक सामाजिक प्राणी माना और समाज की सत्ता बनाए रखने के लिए कानून की अनिवार्यता का प्रतिपादन किया।

उसने दोनों का चोली-दामन का साथ बनलाते हुए कहा कि एक के बिना दूसरा जीवित नहीं रह सकता। साथ ही उसने मानव को तकंशील बुद्धिमान प्राणी मानते हुए मानव-समाज को मानव-बुद्धि की उत्पत्ति और अभिवृत्ति बतलाया तथा यह तर्क पेश किया कि जब समाज तर्क और बुद्धि का परिणाम है तो स्वभावतः कानून भी बुद्धि से ही प्रादुर्भूत होते हैं। जहाँ भी सामाजिक जीवन है वहाँ बुद्धि एव बुद्धि पर आधारित कानून का अस्तित्व होना स्वाभाविक है। चूँकि ग्रीशियस एक चिन्तनशील व्यक्ति था, अतः उसने अपने चिन्तन में प्राकृतिक कानूनों को सर्वश्रेष्ठ स्थान प्रदान किया। वह प्राकृतिक विधि की ओर क्यों उन्मुख हुआ? इसे बतलाते हुए सेवाइन ने कहा है कि—

"सत्रहवीं शताब्दी में यह एक मानी हुई बात थी कि वह एक मूल विधि अथवा प्राकृतिक विधि की दुहाई देता। यह विधि प्रत्येक राष्ट्र की सिविल विधि के मूल में विद्यमान है। अपनी अन्तर्निहित न्याय भावना के कारण वह समस्त प्रजाजनों लोगों और शासकों के ऊपर समान रूप से लागू होती है। ईसाई राजनीतिक चिन्तन की लम्बी परम्परा में इस विधि के औचित्य को किसी ने अस्वीकार नहीं किया था, किसी ने उन पर सन्देह ज्ञक नहीं किया था। ग्रीशियस के लिए यह आवश्यक नहीं था कि वह इसके औचित्य पर ज़ार देता। लेकिन अब ईसाइयों की एकता टूट चुकी थी और ईसाई धर्म की सत्ता का भी पतन हो गया था। इसलिए ग्रीशियस के लिए उसके आधारों की पुनर्वरीक्षा आवश्यक हो गई थी। अब चर्च की सत्ता, धर्मशास्त्र की सत्ता अथवा धर्म-का आदेश एक ऐसी विधि की बुनियाद नहीं बन सकता था जो ओटेस्टेंट और कैथोलिक, ईसाई और गैर-ईसाई शासकों के ऊपर समान रूप से बधनकारी होता। मानववादी प्रशिक्षण की अपनी पृष्ठभूमि के कारण ग्रीशियस के लिए यह स्वाभाविक था कि वह प्राकृतिक विधि की उम्र परम्परा की ओर मुड़ता जो ईसा से भी पहले की थी और जिनके बारे में उसे प्राचीनकाल के विद्वानों की रचनाओं से अच्छी जानकारी मिली थी। अस्तु, उसने प्राकृतिक विधि के आधारों की परीक्षा स्टोइक दर्शन के एक सदेहवादी आलोचक कार्नियाडीज (Carneades) के साथ वाद-विवाद के रूप में की। ग्रीशियस से पूर्व सिसरो (Cicero) भी यही कर चुका था।"¹

जहाँ सुमारेख एव अन्य अनेक लेखक प्राकृतिक कानून को ईश्वरीय कानून मानते थे, वहाँ ग्रीशियस ने इसे विवेक की अभिव्यञ्जना समझा है। उसने बतलाया कि प्राकृतिक विधि की मानव-विवेक के साथ एकात्मकता होती है। सम्यक् विवेक का समावेश ही प्राकृतिक विधि है। विवेक-युक्त स्वभाव के अनुसार ही प्राकृतिक विधि होती है। कोई कार्य बुद्धि-सगत, विवेक के अनुसार है या नहीं है; उनके अन्दर नैतिक अक्षमता है या नैतिक उच्चता इसी आधार पर प्रकृति का स्वामी किसी कार्य को स्वीकार या अस्वीकार करता है।

प्रोशियस के लिए ईश्वर का निर्देश महत्वपूर्ण है किन्तु ईश्वर न होता, तब भी प्राकृतिक विधि का बही भसर होता । "ईश्वर अपनी मनमानी से प्राकृतिक विधि को नहीं बदल सकता । इसका कारण यह है कि ईश्वर की शक्ति किसी ऐसी प्रस्थापना को सही सिद्ध नहीं करेगी, जो गलत हो । इस तरह की शक्ति, शक्ति न रह कर दुर्बलता हो जाएगी ।" स्वयं प्रोशियस के शब्दों में, "जिस प्रकार ईश्वर यह नहीं कह सकता कि दो और दो मिलकर चार हों, उसी प्रकार ईश्वर यह नहीं कह सकता कि जो चीज गलत है, उसे वह गलत न कहे ।"

स्पष्ट है कि प्रोशियस के अनुसार प्राकृतिक विधि अपरिवर्तनशील है । इसमें स्वयं भगवान भी कोई परिवर्तन नहीं कर सकता । प्राकृतिक नियम ईश्वरीय नियम से किसी भी दशा में हीन नहीं है और साथ ही ईश्वरीय नियम प्रकृति के कानून को विवेक-सम्मत समझने एवं उसे ईश्वरीय-वाक्य से अलग रखने में प्रोशियस ने सन्त टॉमस एक्वीनास का अनुसरण न करके स्टोइक्स (Stoics) तथा सिसरो की परम्परा का निर्वाह किया है ।

विवेक-सम्मत होने के कारण प्रकृति का कानून विश्व व्यापक है । यह समस्त मनुष्यों एवं राज्यों पर समान रूप से लागू होता है । एक व्यवस्था-सम्पन्न समाज बनाए रखने के लिए जरूरी है कि मानव प्रकृति की सीमाओं को ध्यान में रखते हुए कुछ न्यूनतम शर्तों को कार्यान्वित किया जाए । इनमें मुख्य शर्तें हैं—सम्पत्ति की सुरक्षा, सद्विश्वास, न्यायपूर्ण व्यवहार आदि । ये शर्तें न तो मनुष्य की ऐच्छिक पसन्दगी हैं और न रुढ़ि की मृष्टि ही । वस्तुस्थिति इसके विपरीत है, पसन्द और रुढ़ि स्थिति की आवश्यकताओं का अनुसरण करती है । वस्तुतः "हमारे पास और कोई वस्तु होती या न होती, इस तरफ कोई ध्यान दिए बिना ही मानव-प्रकृति ही कुछ इस प्रकार की है कि समाज के पारस्परिक सम्बन्धों का निर्माण हो जाता है । मनुष्य की यह प्रकृति ही विधि की जननी है ।"

प्रोशियस प्राकृतिक विधि में उपयोगिता का बड़ा क्षेत्र पाता है । यह उपयोगिता विभिन्न राष्ट्रों के लिए विभिन्न प्रकार की हो सकती है । जिस तरह अनेक व्यक्ति ईमानदारी को एक नीति के रूप में ग्रहण करते हैं उसी तरह राष्ट्र भी यह विचार अपना सकते हैं कि प्राकृतिक विधि की उपेक्षा न करना स्वयं उनके लिए हितकारी है, क्योंकि इस विधि का अधिक उल्लंघन करने वाला राष्ट्र शीघ्र ही कुख्यात होकर दूसरे राष्ट्रों का विश्वास खो बैठेगा । शक्ति-सम्पन्न राज्य भी दूसरों के साथ सधियाँ करते हैं । यदि वे प्राकृतिक कानून के अनुसार आचरण नहीं करेंगे तो अन्तर्राष्ट्रीय सधियों का कोई मूल्य नहीं रहेगा । अन्तर्राष्ट्रीय विधि शासकों के मध्य बुद्धि-संगत एवं विवेकपूर्ण आचरण पर निर्भर है ।

वास्तव में प्रोशियस द्वारा स्वतन्त्र राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों को विनियमित करने के लिए प्राकृतिक कानून को जो एक नवीन एवं धर्म-निस्पेक्ष मापदण्ड के रूप में प्रस्तुत किया गया है, उसका बड़ा महत्त्व है । प्रोशियस के समय की पराजयपूर्ण स्थिति का अन्त करने के लिए प्राकृतिक कानून की इस धारणा

ने इसमें महान् योग दिया। प्राकृतिक विधि ने ही ग्रामे चलकर राज्यों की सकारात्मक विधि (Positive Law) को जन्म दिया जिसका आधार यह है कि मनुष्य अपने सामाजिक दायित्वों को समझते रहें और रुढ़ियों की प्राणपण से रक्षा करें। प्राकृतिक विधि ने विधि और राजनीति में अन्तर्दृष्टि का पुट दिया।

ह्यूगो ग्रीशियस ने यह भी बतलाया कि प्राकृतिक नियमों को किस प्रकार जाना जा सकता है। इसके निम्नलिखित तीन नियम हैं—

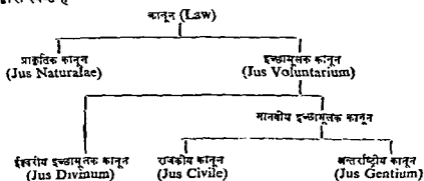
(1) प्राकृतिक नियम साधारण व्यक्ति के अन्तःकरण द्वारा दूसरों को विदित होता है।

(2) बड़े-बड़े विद्वानों के मस्तिष्कों के सामान्य समझों के द्वारा लोगों के समक्ष आते हैं।

(3) श्रेष्ठ पुरुषों के कार्य प्राकृतिक नियमों का सर्वश्रेष्ठ व्यक्तिकरण कर सकते हैं।

विधियों का वर्गीकरण (Classification of Law)—ह्यूगो ग्रीशियस ने दो प्रकार के प्राकृतिक कानून माने हैं—(क) राजनीतिक समाज से पूर्व प्रकृति की आदिम दशा का विशुद्ध प्राकृतिक कानून (Pure Law of Nature), एवं (ख) समाज के निर्माण के बाद एव राजनीतिक कानून बनने से पहले के प्राकृतिक कानून।

ग्रीशियस ने कानून को दो भागों में बांटा है—(1) प्राकृतिक कानून, और (2) इच्छा-मूलक कानून। प्राकृतिक कानून बुद्धि पर आधारित है। इसके अतिरिक्त शेष सभी प्रकार के कानून इच्छा (Volition) पर आधारित हैं। ये इच्छामूलक कानून (Jus Voluntarium or Volitional Law) भी तीन भागों में विभक्त हैं—(i) देवी या ईश्वरीय कानून, (ii) राजकीय कानून, एवं (iii) राष्ट्रीय के अथवा अन्तर्राष्ट्रीय कानून। ग्रीशियस का यह विभाजन निम्न लिखित तालिका द्वारा स्पष्ट है—



ग्रीशियस का अन्तर्राष्ट्रीय कानून सम्बन्धी विचार (Grotius on International Law)

ग्रीशियस ने अपने ग्रन्थ 'दी लॉ ऑफ वार एण्ड पीस' में अन्तर्राष्ट्रीय विधि का विवेचन कर तत्कालीन और भावी समाज की बहुत बड़ी सेवा की। इसमें "वे

समस्त व्यवहार सम्मिलित हैं जिनका पालन सम्य राष्ट्र एक दूसरे के साथ बर्ताव करने में करते हैं। उनका मूल मानव की स्वतन्त्र इच्छा है। सद्विवेक के सिद्धान्तों में से तर्क द्वारा उनको नियमित नहीं किया जा सकता। इस प्रकार ये कानून ऐच्छिक होते हैं, अर्थात् ये स्वतन्त्र इच्छा की अभिव्यंजना होते हैं, विवेक की नहीं।¹ डनिंग के शब्दों में, “इनका तत्त्व वह है जिसे सभी अथवा अनेक राष्ट्रों ने मान्य होना स्वीकार कर लिया है। इसकी सामग्री में उन बातों को सम्मिलित किया गया है जो निरन्तर प्रयोग एवं विद्वानों के साक्ष्य द्वारा प्रमाणित हुई हैं। ऐसे नियमों का उद्देश्य समस्त अथवा अनेक राष्ट्रों के समूह का कल्याण है—यह ठीक वैसे ही है जैसे कि नागरिक विधि का उद्देश्य उस समूह का कल्याण होता है जो अनेक व्यक्तियों से मिलकर बनता है।”² स्पष्ट है कि प्रोशियस ने अन्तर्राष्ट्रीय कानून (Jus Gentium) को ऐच्छिक या इच्छा-मूलक कानून माना है जिसमें सम्मिलित किए जाने वाले नियम दो प्रकार के हैं—(i) निरन्तर चली आने वाली प्रथाओं से प्रमाणित और पुष्ट होने वाले नियम, एवं (ii) विद्वानों की साक्षी से प्रमाणित होने वाले नियम। इस प्रकार के नियमों को बनाने का उद्देश्य समस्त अथवा अधिकांश राष्ट्रों की कल्याण-कामना है।

अन्तर्राष्ट्रीय कानून आवश्यकतानुसार बदलते रहते हैं। प्राकृतिक और अन्तर्राष्ट्रीय दोनों ही कानूनों का पालन सामाजिक जीवन के लिए किया जाता है। अन्तर्राष्ट्रीय कानून राज्यों की सहमति पर आधारित है। इनसे राष्ट्रों के पारस्परिक व्यवहार का नियमन होता है। प्राकृतिक कानून वह आधार तैयार करते हैं जिससे अनुकूल अन्तर्राष्ट्रीय आचरण निश्चित होता है। मनुष्य प्रकृति से ही सामाजिक है और उसमें अच्छाई नैतिकता का समावेश है अतः मानव की यह प्रकृति अन्तर्राष्ट्रीय कानून का आधार है। यद्यपि अन्तर्राष्ट्रीय कानून का नियमन प्राकृतिक कानून से नहीं होता, फिर भी प्राकृतिक कानून का और उसके मूल सिद्धान्तों का उल्लंघन नहीं किया जाना चाहिए। प्राकृतिक विधि की अधिक उपेक्षा करने से राष्ट्रों का अहित ही होगा। इस विधि का उल्लंघन करने वाला राष्ट्र भी ही क्रुष्यात होकर दूसरे राष्ट्रों का विश्वास खो बैठेगा। शक्ति-सम्पन्न राज्य भी दूसरों के साथ सन्धियाँ करते हैं। यदि वे प्राकृतिक कानून के अनुसार आचरण नहीं करेंगे तो अन्तर्राष्ट्रीय सन्धियों का कोई मूल्य नहीं रहेगा। अतः स्पष्ट है कि अन्तर्राष्ट्रीय विधियों को प्राकृतिक कानून के अनुकूल ही चलना चाहिए, उस पर यथासम्भव आधारित होना चाहिए और उससे दूर नहीं आचना चाहिए। राज्यों को अपने वचनों का सद्भावना से पालन करना चाहिए। मानव-अधिकारों की रक्षा के लिए मानवीय आधार पर राज्यों को हस्तक्षेप करना चाहिए। अन्तर्राष्ट्रीय सहयोग की प्राप्ति के लिए अंतर्राष्ट्रीयों का हस्तान्तरण करना चाहिए और अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में यातायात सम्बन्धी स्वतन्त्रता होनी चाहिए।

¹ *Dunning* : History of Political Theories, Vol. II, p. 174.

ग्रोशियस ने अन्तर्राष्ट्रीय विधियों के सम्बन्ध में न्याय-युद्ध के लक्षण और कारण एवं युद्ध-मंचालन के तरीकों का ही विवेचन नहीं किया बल्कि जन-धन पर युद्ध के प्रभाव, प्रसार के अधिकार, उन्नत जातियों के असम्य जातियों से सम्बन्ध, दासत्व आदि पर भी विचार प्रकट किए।

उल्लेखनीय है कि अन्तर्राष्ट्रीय विधि के लिए 'जस जेन्टियम' (Jus Gentium) शब्द प्रयुक्त हुआ है। वास्तव में इस शब्द का प्रयोग उन नियमों एवं कानूनों के लिए किया जाता था जो रोमन लोगों एवं विदेशियों पर सामान्य रूप से लागू किए जाते थे। लेकिन 16वीं शताब्दी में सुआरेज एवं जेन्टाइलिस जैसे लेखकों के प्रभाव से इस शब्द का अभिप्राय उन रीतियों एवं परम्पराओं से लिया जाने लगा जिनसे विभिन्न राष्ट्रों के मध्य आचरण विनियमित होता था। यही कारण था कि ग्रोशियस ने भी जस जेन्टियम का अर्थ उन नियमों एवं परम्पराओं से लिया जो समस्त अथवा अधिकांश राष्ट्रों के लिए सामान्य थीं और जिनसे उनके पारस्परिक सम्बन्ध का निर्धारण होता चाहिए था। ग्रोशियस के हाथों में पड़कर जस जेन्टियम 'अन्तर्राष्ट्रीय कानून के तद् रूप' बन गया। वस्तुतः ग्रोशियस ही वह प्रथम विचारक था जिसने अन्तर्राष्ट्रीय विधि का बड़ा सूक्ष्म, अमबद्ध, विस्तृत और व्यवस्थित विवेचन किया। इसीलिए मैक्सी ने लिखा है कि "ग्रोशियस को अन्तर्राष्ट्रीय विधि का जनक कहा जाने लगा है।"¹

ग्रोशियस के प्रभुता-सम्बन्धी विचार (Grotius on Sovereignty)

ग्रोशियस को सम्भवतः राज्य की सम्प्रभुता में मूलतः कोई रुचि नहीं थी, किन्तु तत्कालीन परिस्थिति जनित प्रश्नों ने उसे इधर आकर्षित कर लिया। ग्रोशियस ने यह समझ लिया था कि युद्ध जीवन का एक अनिवार्य तत्त्व है, जिस पर नियन्त्रण पाया जा सकता है किन्तु जिससे रुद्ध बन्धा नहीं जा सकता। अतः उसने युद्धों को कुछ दशाओं में प्राकृतिक कानून के आधार पर उचित एवं न्यायसंगत ठहराने का प्रयास किया। उसने यह विचार रखा कि प्रत्येक राज्य के कुछ प्राकृतिक अधिकार होते हैं जिनकी रक्षा की जानी चाहिए। यदि कोई राज्य दूसरे राज्य के प्राकृतिक अधिकार पर आक्रमण करता है तो रक्षा के लिए युद्ध करना अनुचित नहीं है। उदाहरणार्थ राज्य का यह प्राकृतिक अधिकार है कि वह अपने क्षेत्र के निवासियों का विवेकपूर्ण कल्याण करे। यदि कोई राज्य इन कल्याण में बाधा डाले तो यह अविवेकपूर्ण कार्य है जिसके विरुद्ध शस्त्र-ग्रहण करना पूर्णतः विधि-सम्मत होगा। ग्रोशियस के स्वयं के शब्दों में, "युद्ध का लक्ष्य जीवन की रक्षा करना और जीवन के लिए लाभदायक वस्तुओं की रक्षा और प्राप्ति है। युद्ध प्रकृति के इन प्रथम सिद्धान्तों के अनुकूल है। यदि इन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए शक्ति का प्रयोग आवश्यक हो जाए तो इससे प्रकृति के प्रथम सिद्धान्तों की कोई अवहेलना नहीं होती क्योंकि प्रकृति ने प्रत्येक प्राणी को धार्मिक-रक्षा एवं स्वयं की सहायता के लिए पर्याप्त

शक्ति प्रदान की है... इसके प्रतिरिक्त सद्विवेक और समाज का स्वभाव शक्ति के समस्त प्रयोग का निषेध नहीं करते बल्कि केवल उस शक्ति-प्रयोग से इन्कार करते हैं जो समाज के प्रतिकूल हो।"

शोशियस के इन विचारों से कुछ प्रश्न उठते हैं। प्रथम, इस बात का निर्णय कौन करेगा कि शक्ति-प्रयोग समाज के अनुकूल है अथवा नहीं? द्वितीय, राष्ट्रीय स्तर पर युद्ध एव शान्ति के प्रश्नों के निर्णय करने का किसे अधिकार है? इसी प्रकार के अन्य प्रश्नों ने शोशियस को विवश कर दिया कि वह शक्ति-प्रयोग करने की अधिकारी एकमात्र सामाजिक शक्ति की व्यवस्था करे और उसका स्थान निश्चित करे। इस प्रयत्न में ही शोशियस राज्य के सम्प्रमुना के सिद्धान्त की ओर उन्मुख हुआ। उसने यह मत प्रकट किया कि राज्य के प्रभुसत्ताधारी व्यक्ति के अधिकार के अन्तर्गत लड़े जाने वाले और कुछ निश्चित नियमों के अनुसार सञ्चालित होने वाले युद्ध ही विधि विहित हो सकते हैं।

शोशियस ने प्रभुसत्ता को राज्य का शासन करने वाली 'सर्वोच्च राजनीतिक शक्ति' बतलाया। उसने कहा कि "प्रभुत्व शक्ति उसमें ही निहित है जिसके कार्यों पर न तो किसी दूसरी सत्ता का नियन्त्रण है और न ही जिसकी इच्छा का कोई और विरोध ही कर सके। राज्य में शासन करने की यह नैतिक क्षमता है।"

स्पष्ट है कि शोशियस ने प्रभुता सम्बन्धी धारणा का निश्चय प्राकृतिक नियमों-अन्तर्देशीय सम्बन्धों एव अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों के आधार पर किया है। शोशियस की प्रभुसत्ता प्राकृतिक कानून के अन्तर्गत एक सीमित अधिकार है। परन्तु यह सीमा किसी अन्य व्यक्ति द्वारा निर्धारित नहीं की जाती। सम्राट की प्राकृतिक कानून, सर्वधानिक एव राष्ट्रीय कानून को मानना चाहिए परन्तु वह किसी मानवीय कानून से सीमित नहीं है। शोशियस प्रभुसत्ता को व्यक्तिगत भू-सम्पत्ति के समान एक अधिकार समझता है। प्रभुसत्ता पान वाला व्यक्ति इस प्रकार अनेक तरह से अधिकार रखता है। अनेक बार उसे भू-सम्पत्ति के अधिकारों की भांति पूर्ण स्वामित्व प्राप्त होता है। उदाहरणार्थ न्याय-सम्मत युद्ध में जीते हुए को विजित प्रदेश पर पूर्ण अधिकार होता है। कभी कुछ निश्चित अवधि के लिए सर्वोच्च सत्ता रखी जाती है। उदाहरणार्थ रोमन गणराज्य में डिक्टेटर को अवधि-विशेष के लिए ही सर्वोच्च सत्ता मिलती थी। शोशियस की दृष्टि में यह सत्ता तभी वास्तविक है जब प्रजा अथवा ईश्वर के प्रति शपथ ग्रहण करके इसे प्राप्त किया जाय। शोशियस के अनुसार सर्वोच्च शक्ति एक होते हुए भी राजा एव प्रजा में विभक्त हो सकती है। इस प्रकार बोर्दा के सर्वथा विपरीत शोशियस एक विभाजित एव सीमित प्रभुसत्ता की सम्भावना को स्वीकार करता है। वह राजा की प्रभुसत्ता पर अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धी, अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों और प्राकृतिक कानून की सीमा लगाता है। इस तरह वह अन्तर्राष्ट्रीय प्रभुता के विचार का प्रतिपादन करता है। प्रत्येक राज्य की स्वच्छा से अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों का आदर करते हुए अन्तर्राष्ट्रीय समाज की प्रभुता माननी चाहिए।

सम्प्रभुता की चर्चा करते हुए शोशियस ने राज्य की उत्पत्ति पर भी विचार प्रकट किए हैं। इस सम्बन्ध में उसने दो विरोधी सिद्धान्तों का सम्मिश्रण किया है। प्रथम तो वह यह मानता है कि मानव स्वाभाविक रूप से सामाजिक है और अपनी सहज सामूहिक प्रवृत्ति द्वारा समाज का निर्माण करता है। दूसरे सिद्धान्त के अनुसार शोशियस राज्य की उत्पत्ति की अनभौता सम्बन्धी धारणा का समर्थन करता है। उसके अनुसार "भारम्भ में मनुष्यों ने ईश्वर की आज्ञा से नहीं, बल्कि अपनी इच्छा से यह अनुभव करने के बाद राजनीतिक समाज का संगठन किया कि वे पृथक्-पृथक् परिष्कारों में रहते हुए हिंसा से अपनी रक्षा नहीं कर सकते। इसी से शासन-शक्ति का आविर्भाव हुआ।"¹ यहाँ समाज का अर्थ सम्पूर्ण मानव-समाज है तथा राज्य इस मानव-समाज के कुछ व्यक्तियों द्वारा बनाया गया राजनीतिक संगठन है। शोशियस का सम्भवतः यह विचार है कि राज्य की स्थापना से पूर्व प्राकृतिक दशा में विमुक्त प्राकृतिक कानून का साम्राज्य था और प्रत्येक व्यक्ति अपने इस अधिकार की रक्षा के लिए प्रतिरोध करता था। कालान्तर में सार्वजनिक शान्ति और व्यवस्था के लिए जब राज्य का निर्माण हुआ तो प्रतिरोध (Resistance) का यह अधिकार सर्वोच्च शासक को मिल गया। अब राज्य में सर्वोच्च शासक के विरुद्ध किसी को प्रतिरोध नहीं रहा क्योंकि समाज का निर्माण करते समय सभी ने स्वेच्छा से अपने अधिकार सर्वोच्च शासक अथवा प्रभु को सौंप दिए। शोशियस प्रभुता को इसी उच्चतम राजनीतिक शक्ति के तदनु रूप मानता है जिसका प्रयोग किसी व्यक्ति के नियन्त्रण के अर्थात् नहीं है।

शोशियस जनता की प्रभुसत्ता (Popular Sovereignty) का घोर विरोधी है। जनता एक बार स्वेच्छा से अपनी शासन-प्रणाली चुनने की अधिकारिणी है, पर बाद में शासक पर उसका कोई नियन्त्रण नहीं रहता। तब जनता पूर्ण रूप से अपने प्रभु के अधीन हो जाती है और प्रभुता को प्रभु से वापिस नहीं लिया जा सकता। फिर जनता शासन-सत्ता के विरुद्ध कोई विद्रोह नहीं कर सकती। शोशियस प्रभुसत्ता और जनता के हितों के बीच कोई पारस्परिक सम्बन्ध नहीं मानता। प्रभु की इच्छा सर्वोच्च है। यदि प्रभु अपनी प्रजा को राजनीतिक स्वतन्त्रता से वंचित भी कर देता है तो भी उसके विरुद्ध कोई विद्रोह अनुचित है। शासक को प्रभुसत्ता हस्तान्तरित करने के बाद प्रजा स्पष्ट रूप से उसके बगैर भूत हो जाती है। राजा के लिए यह आवश्यक नहीं है कि वह प्रजा-हित की दृष्टि से ही शासन करे। उसे प्रजा पर बंसा ही अधिकार प्राप्त हो जाता है जैसा व्यक्ति का अपनी निजी सम्पत्ति पर होता है। राजा को व्यक्तिगत सम्पत्ति की भाँति ही प्रभुसत्ता के विक्रय, दान अथवा विरासत को दूसरे को दे डालने का अधिकार है।

शोशियस के इस सिद्धान्त से स्पष्ट ही राजा की निरकुच अधिकार शक्ति का पोषण होता है। उसका मन्तव्य यही है कि प्रजा को राजा का प्रतिरोध करने का अधिकार नहीं है। उसे राजा के अत्याचारों को मौन होकर सह लेना चाहिए। यदि

1 Quoted by Dunning : Political Theories from Luther to Montesque, p. 181.

राजा के आदेश ईश्वरीय प्रयत्न प्राकृतिक नियमों को भंग करने वाले हो तो प्रजा को इन आदेशों का पालन नहीं करना चाहिए, पर साथ ही विद्रोह भी नहीं करना चाहिए। इस स्थिति में प्रजा का कर्तव्य यही है कि वह राजा भंग के दुष्परिणामों को धुंधला सह ले। प्रोशियस राजा को मानवीय इच्छाओं एवं राजकीय कानूनों से सर्वथा स्वतन्त्र एवं मुक्त मानता है। वह राजा पर प्राकृतिक कानून, ईश्वरीय कानून, नैदानिक कानून एवं अन्तर्राष्ट्रीय कानून को सीमाएँ ही स्वीकार करता है। उसके अनुसार इन कानूनों की व्यवस्था का पालन होना चाहिए।

प्रोशियस के उपरोक्त विचारों का दूरगामी प्रभाव हुआ। लगभग 100 वर्ष तक यूरोप में राजाओं की निरंकुश राजसत्ता का प्रबल समर्थन बना रहा। पर साथ ही उसके समझौते सिद्धान्त के कारण निरंकुश राजसत्ता के विरोधियों के हाथ भी मजबूत हुए। डनिंग के शब्दों में, "अतः एक और जहाँ प्रोशियस के ग्रन्थ ने निरंकुश राजसत्ता के पक्ष को प्रोत्साहित किया, वहाँ दूसरी ओर उसने सीमित (बंध) शासन के पक्षपातियों को भी सहायता एवं सान्त्वना प्रदान की।"¹

प्रोशियस की देन और उसका महत्त्व

(Contribution and Importance of Grotius)

प्रोशियस की सबसे बड़ी देन अन्तर्राष्ट्रीय विधि का प्रतिपादन करके राज्यों के एक दूसरे के प्रति अधिकारों, कर्तव्यों एवं सम्बन्धों पर समुचित प्रभाव डालना है। इसीलिए वह 'अन्तर्राष्ट्रीय कानून का जनक' कहा जाता है। पर इस क्षेत्र में उसकी मौलिक देन नहीं है। उसको श्रेय यही है कि उसने "प्रत्येक पीढ़ी के न्यायविदों एवं धर्मशास्त्रियों, आचारशास्त्रियों एवं दार्शनिकों, कवियों एवं इतिहासज्ञों के परिश्रम के परिणामों को संगतिबद्ध किया। उसका ग्रन्थ 'लॉ ऑफ वार एण्ड पीस' पुरानी पीढ़ियों की बुद्धि का सार था और वह उसे पुनर्जागरण' एवं 'सुधार युग' के ससार की अभूतपूर्व स्थितियों पर लागू करता था। जो कुछ भी स्टोइक दार्शनिक, रोमन न्यायवेत्ता, स्कॉलैस्टिक धर्मशास्त्री तथा जेमुइट लोग प्राकृतिक कानून तथा अन्तर्राष्ट्रीय कानून के सम्बन्ध में लिख चुके थे, उन सबका लघु रूप इसमें मिलता था और इन सबके सम्मिश्रण से वह अन्तर्राष्ट्रीय नैतिकता तथा परम्पराओं के लिए एक अत्यन्त मूल्यवान भवन के लिए एक ठोस आधार तैयार करता था।" वास्तव में प्रोशियस का महत्त्व इस बात में है कि उसने अन्तर्राष्ट्रीय कानून को एक नवीन व्यवस्था प्रदान की। वह इस क्षेत्र में स्पष्टता और निश्चितता लाया। डनिंग के अनुसार, "राजनीति विज्ञान को प्रोशियस की महानतम निश्चित देन यह है कि उसने अधिकारों और कर्तव्यों की एक ऐसी व्यवस्था प्रस्तुत की जिसे राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों में लागू किया जा सकता था।" प्रोशियस के संप्रमृता सम्बन्धी विचार हॉब्स के प्रप्रगामी सिद्ध हुए जिनके आधार पर उसने लेवियाथान (Leviathan) का ढाँचा निर्मित किया। प्रोशियस ने सर्वप्रथम राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में सामाजिक अनुबन्ध के सिद्धान्त को नींव डाली। यद्यपि उसके विचार अस्पष्ट एवं अविकसित थे लेकिन उनसे भावी अनुबन्धवादियों के लिए संकेत अवश्य मिल गया।

1 *Dunning* : Political Theories from Luther to Montesquieu, p. 190.

अनुबन्धवादी विचारको मे हॉब्स, लॉक तथा रूसो के नाम एक साथ चलते हैं, भले ही उनमें व्यापक मतभेद रहा हो। राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में अनुबन्धवादी सिद्धान्त की प्रघानता 17वीं और 18वीं शताब्दी में रही। राज्य के अन्तर्गत सामाजिक सम्बन्धों के आधार पर किसी न किसी प्रकार का कोई प्रत्यक्ष अप्रत्यक्ष समझौता होता है, यह बात टॉमस हॉब्स से पहले मानी जाती रही है। प्राचीन यूनान में इसका समर्थन सबसे पहले सोफिस्ट विचारको ने किया था। उनका कहना था कि राज्य एक कृत्रिम सस्या है और वह समझौते का परिणाम है। सोफिस्ट विचारको के विपरीत महान् दार्शनिक प्लेटो एवं अरस्तू ने राज्य को एक स्वाभाविक मस्या स्वीकार किया। एपीक्युरियन विचारको ने यह मत प्रस्तुत किया कि मनुष्य के सामाजिक एवं वैधिक या कानूनी सम्बन्धों के मूल में परस्पर समर्थित स्वार्थ होते हैं और न्याय उसके पारस्परिक लाभ की वस्तु के अतिरिक्त और कुछ नहीं होता। रोमन विचारको ने भी जनता को राज्य-सम्प्रभुता का स्रोत माना। मध्ययुग में भी इस सिद्धान्त को मान्यता मिलती रही। ग्यारहवीं शताब्दी में मनी-गोल्ड ने यह विचार प्रस्तुत किया कि राजा राजपद पर प्रजा के समझौते से बंधा हुआ माना जाता है और यदि प्रजा न चाहे तो उसे अपने पद से हट जाना चाहिए। तेरहवीं शताब्दी में एक्वीनास ने भी इस मत का समर्थन किया और आगे चलकर 16वीं और 17वीं शताब्दी में इस विचार को समर्थन प्राप्त हुआ। इंग्लैंड के रिचर्ड हूकर ने यही मत प्रतिपादित किया कि मनुष्य की प्राकृतिक अवस्था अशांत और सघर्षपूर्ण थी जिससे छुटकारा पाने के लिए उसने समझौते द्वारा राज्य का निर्माण किया। ग्रीशियस ने अपनी कृति 'On the Laws of War and Peace' में बताया कि राज्य का रूप एक समझौते का परिणाम है। जॉन मिल्टन ने राज्य शक्ति का मूल जन समर्थन को माना और जर्मनी में सेम्युअल प्यूफेंडांड ने यह विचार प्रस्तुत किया कि अपनी अशांत और कष्टमय प्राकृतिक अवस्था से छुटकारा पाने के लिए जनता ने समझौते द्वारा राज्य का निर्माण किया। स्पिनोजा ने भी इसी प्रकार का मत व्यक्त किया। इस प्रकार राज्य के सम्बन्ध में अनुबन्धवादी सिद्धान्त

शताब्दियों तक समर्थन पाता रहा, तथापि पूर्णव्यवस्थित ढंग से इस सिद्धान्त का प्रतिपादन हॉब्स, लॉक एवं रूसो ने ही किया और उनमें ही हॉब्स का नाम प्रमुख है।

हॉब्स : जीवन चरित, कृतियाँ एवं पद्धति (Hobbes : Life, Works & Method)

टॉमस हॉब्स पहला दार्शनिक था जिसने राजनीतिक चिन्तन में निरंकुशतावाद एवं धर्म-निरपेक्षतावाद के लिए एक वैज्ञानिक माधार बनाया तथा भौतिक विज्ञानों में प्रयुक्त होने वाली पद्धति को दर्शन और राजनीतिक चिन्तन का माधार देकर राजनीति को विज्ञान का स्वरूप दिया। वैज्ञानिक चिन्तन-प्रणाली, ऐतिहासिक एवं भौतिकवादी समीक्षा, तर्क-सिद्ध व्याख्या, सुतीक्ष्ण शैली एवं विचारोत्तेजक लेख-ये सब हॉब्स ही की देन हैं।

हॉब्स का जन्म 5 अप्रैल, 1588 ई. को इंग्लैण्ड के दक्षिणी तट पर स्थित माल्जबरी (Malmesbury) नामक नगर में हुआ था। अपने बाल्यकाल से ही वह अध्ययनशील एवं अनुशासित स्वभाव का, किन्तु डरपोक था। युद्ध और भ्रष्टान्ति से भय खाने वाला हॉब्स यह-युद्ध के समय इंग्लैण्ड से भाग कर फ्रांस चला गया जहाँ उसे चार्ल्स द्वितीय का शिक्षक बनने का सौभाग्य प्राप्त हुआ। हॉब्स ने राज्यशास्त्र, समाजशास्त्र, गणित, दर्शनशास्त्र आदि का गहन अध्ययन किया। फ्रांस में उसने अपनी प्रसिद्ध ग्रन्थ 'लेवियाथान' (Leviathan) लिखा जो सन् 1651 में प्रकाशित हुआ। इसमें हॉब्स ने राजा के निरंकुश राजतन्त्र को न्यायोचित ठहराने के लिए सामाजिक समझौते सिद्धान्त का प्रतिपादन किया, किन्तु उसके इस प्रयास से दरबारीगण एवं अनेक सामन्त उसके विरोधी हो गए। अतः उसे पुनः इंग्लैण्ड भाग जाना पड़ा। 1660 में जब इंग्लैण्ड में पुनः राजतन्त्र की स्थापना हुई तो हॉब्स के विचारों का राजदरबार में स्वागत हुआ। लेकिन हॉब्स अपने जीवनकाल में अधिक समय सम्मानित न रह सका। उसके ऊपर राजनीतिक कार्यवाही के सम्बन्ध में प्रतिबन्ध लगा दिया गया फलतः अपने जीवन के जो 20 वर्ष उसने इतिहास, कानून भौतिक-शास्त्र आदि के अध्ययन में व्यतीत किए और तब 1679 में 91 वर्ष की आयु में यह पुरुषश्रेष्ठ चल बसा। हॉब्स का दैहिक शरीर आज विद्यमान नहीं है किन्तु अपनी कलम के प्रताप से राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में उसका नाम आज भी प्रसर है। हॉब्स के द्वारा रचे गए प्रमुख ग्रन्थ, जिन्होंने उसके नाम की प्रसर बना दिया, निम्नलिखित हैं—

1. **डे सिव्हे (De Cive, 1642)**—इस ग्रन्थ में हॉब्स ने सम्प्रभुता की परिभाषा और उसका स्पष्टीकरण किया है।

2. **डे कारपोरे (De Corpore, 1640)**—इस ग्रन्थ में हॉब्स ने प्रकृति का विवेचन प्रस्तुत किया है और यह भी स्पष्ट किया है कि जनता को सम्प्रभु शासक का विरोध क्यों नहीं करना चाहिए?

3. लेवियाथान (Leviathan, 1651)—अपनी इस प्रतिनिधि रचना में हॉब्स ने निरंकुशतावादी राजतन्त्र का समर्थन किया है। इस ग्रन्थ को उसने 4 भागों में बाँटा है। प्रथम भाग में प्राकृतिक अवस्था का स्पष्टीकरण है, द्वितीय में राज्य की उत्पत्ति और सम्प्रभुता को लिया गया है, तृतीय और चतुर्थ भाग में धर्म एवं राज्य के मध्य सम्बन्ध को स्पष्ट किया गया है।

4. एलमेंट्स ऑफ लॉ (Elements of Law, 1650)—इसमें हॉब्स ने विधि की व्याख्या तथा उसके प्रकारों का विवेचन किया है।

हॉब्स ने अपने विचारों को वैज्ञानिक भौतिकवाद के सहारे प्रक्रिया एवं प्रतिक्रिया के माध्यम से प्रस्तुत किया है। अपने विचारों को प्रस्तुत करने में उसने वैज्ञानिक एवं दार्शनिक की सी तटस्थ दृष्टि रखी है। हॉब्स ने 'रिजाल्यूटिव कम्पोजिट प्रणाली' को अपनाया है जिसके अनुसार सर्वप्रथम किसी वस्तु के दोषों का पूर्ण विश्लेषण किया जाता है और तत्पश्चात् उन दोषों को दूर करके उस वस्तु को कार्य करने योग्य बनाया जाता है।

हॉब्स ने ब्रिटिश क्रान्ति के युग को अपनी आँखों से देखा था। गृह-युद्ध, क्राम्पवेल के गणतन्त्रीय शासन की असफलता, चार्ल्स द्वितीय के शाप 1660 ई. में राजतन्त्र की पुनर्स्थापना आदि की घटनाओं ने उसके मन में यह बात बँटा दी कि प्रगतिशील और शान्त जीवन के लिए एक सुदृढ़ शासन का होना पहली शर्त है तथा राजतन्त्र ही सबसे स्थिर और सुव्यवस्थित शासन-प्रणाली है। एक शक्तिशाली सम्पूर्ण प्रमुख-सम्पन्न निरंकुश सत्ता ही अराजकता को समाप्त कर सकती है। हॉब्स पर तत्कालीन वैज्ञानिक खोजों और घटनाओं का भी भारी प्रभाव पड़ा। फलस्वरूप उसने वैज्ञानिक भौतिकवादी पद्धति को अपने राजनीतिक चिन्तन का आधार बनाया।

हॉब्स का वैज्ञानिक भौतिकवाद (Scientific Materialism of Hobbes)

हॉब्स का महत्व राजनीतिक दर्शन को एक वैज्ञानिक रूप प्रदान करने में है। उसने अपने राज्य-दर्शन में निरंकुशतावाद तथा धर्म-निरपेक्षतावाद के लिए एक वैज्ञानिक आधार तैयार किया और भौतिक विज्ञान में प्रयुक्त होने वाली पद्धति को दर्शन तथा राजनीतिक चिन्तन का आधार देकर राजनीति को विज्ञान का स्वरूप दिया।

वैज्ञानिक मानवतावाद का हॉब्स शर बढ़ा प्रभाव पड़ा। यह इसी बात से स्पष्ट है कि हॉब्स ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि भौतिक नियमों की भाँति मानवीय व्यवहार के बारे में भी नियम बनाए जा सकते हैं। मनुष्य बुद्धिमान है जिसमें स्वहित के लिए कार्य करने की क्षमता है और स्वार्थी होते हुए भी आपस में स्वयं समझौता कर अपनी भलाई के लिए इन्होंने राज्य का निर्माण किया है। इसके प्रतिरिक्त हॉब्स ने बतलाया कि समझौता करने की मनुष्य में क्षमता है और वह राजाशासन-पालन अपनी इच्छा से करता है। वास्तव में वैज्ञानिक मानवतावाद ने

व्यक्ति को स्वतन्त्रता देकर राजनीतिक विचार का केन्द्र बनाया था और हॉन्स में यही व्यक्तिवाद काफी सीमा तक अभिव्यक्ति पाता है।

हॉन्स पर डेकार्ट का बहुत बड़ा प्रभाव पड़ा जो वैज्ञानिक पद्धति का प्रणेता माना जाता है। उसका मत था कि भौतिक विज्ञानों की भाँति सामाजिक विज्ञानों की भी एक निश्चित पद्धति होनी चाहिए। उसकी वैज्ञानिक पद्धति के आधारभूत सिद्धान्त ये—निर्णय लेने में शीघ्रता, निष्पक्षता, वस्तु को छोटे-छोटे भागों में बाँट कर व्याख्या से सम्पूर्ण हल निकालना, तथ्यों को देखते हुए धागे बढ़ाना, सरलता से जटिलता की ओर बढ़ाना, तथ्य एकत्रित कर फिर परीक्षण और तत्परचाय निष्कर्ष निकालना आदि। राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में इस पद्धति को प्रयोग में लाने के प्रभाव-स्वरूप हॉन्स के दर्शन में शुष्क बौद्धिक दृष्टिकोण का परित्याग हुआ।

हॉन्स वस्तुतः वैज्ञानिक सिद्धान्तों के आधार पर एक सम्पूर्ण दर्शन की रचना करना चाहता था। राजनीतिक दर्शन उसके इस सम्पूर्ण चिन्तन का एक अंग-भाग था और उसके इस सम्पूर्ण दर्शन को ही भौतिकवाद (Materialism) कहा गया है। गैलीलियो की भाँति ही हॉन्स ने पुराने विषय में से एक नए विज्ञान को जन्म दिया और—यह नया विज्ञान 'गति' का था। हॉन्स ने इसी गति सम्बन्धी सिद्धान्त को अपने दर्शन का केन्द्र-बिन्दु बनाया। उसका विचार था कि मूल में प्रत्येक घटना एक गति के रूप में होती है और प्राकृतिक प्रक्रियाएँ विभिन्न मंश्लेषणों के मेल से गठित होती हैं। इन संश्लेषणों के मूल में भी कुछ गतियाँ हो रही हैं। यदि हम प्राकृतिक प्रक्रियाओं को समझना चाहते हैं, तो हमें इन मूल गतियों को समझना चाहिए। प्राकृतिक व्यापार को समझने का एक और सन्तोषजनक उपाय है। प्रत्येक घटना के मूल में पिण्डों की सरलतम गति रहती है। बाद में यह गति प्रक्षिप्तिक जटिल होती जाती है और प्रकृति का प्रत्येक व्यापार किसी न किसी रूप में इसी गति का योतक है। हॉन्स के इन विचारों का विवेचन करते हुए सेबाइन ने लिखा है कि "उसके दर्शन के तीन भाग माने जाते हैं—पहला भाग पिण्ड से सम्बन्ध रखता है और उसमें ज्योमिति तथा यान्त्रिकी (अथवा भौतिकी) का समावेश है, दूसरा भाग मानव-प्राणियों, शरीर-शास्त्र अथवा मनोविज्ञान से सम्बन्ध रखता है तथा तीसरा भाग सबसे कठिन है। वह समाज अथवा राज्य के नाम से प्रख्यात कृत्रिम पिण्ड से सम्बन्ध रखता है।" हॉन्स के दर्शन में सारी वस्तुओं का मूल आधार ज्योमिति और यान्त्रिकी है।¹

हॉन्स के दर्शन का उद्देश्य यह था कि मनोविज्ञान तथा राजनीति को विशुद्ध प्राकृतिक विज्ञानों के घरातल पर प्रतिष्ठित किया जाए। उसने मनोविज्ञान और राजनीति में इसी पद्धति का प्रयोग किया। 17वीं शताब्दी के सम्पूर्ण विज्ञान पर ज्योमिति का जादू छाया हुआ था। हॉन्स भी इसका अपवाद नहीं था। उसके विचार में श्रेष्ठ पद्धति वह थी जिसमें वह अपने चिन्तन को दूसरे विषयों में भी ले

जा सके। ज्योमिति के क्षेत्र में यह बात विशेष रूप से सत्य थी। ज्योमिति, सर्वप्रथम सरल वस्तुओं को लेती है और जब धीरे-धीरे चल कर वह जटिल समस्याओं से उलझती है, तब उन्हीं चीजों का प्रयोग करती है जिन्हें वह पहले प्रमाणित कर चुकी होती है। ज्योमिति में किसी वस्तु को स्वयं-स्वीकृत नहीं माना जाता। हॉब्स ने भी अपने दर्शन का इसी प्रकार निर्माण किया।

भौतिक शास्त्र के आधार पर हॉब्स ने अपने मनोविज्ञान की रचना की और मनोविज्ञान के आधार पर राजनीति शास्त्र की स्थापना की। सन्तुष्टवादवादी मनोविज्ञान (Associationist Psychology) के एक प्रणेता के रूप में विदित्यम जेम्स ने हॉब्स का नामोल्लेख किया है। हॉब्स के अनुसार भय-व्रत स्वयं-साधक मानव निरन्तर शक्ति की प्राप्ति और प्राप्त शक्ति की वृद्धि में लगा रहता है। जगत में निरन्तर गति-प्रवाह है और मानव कहीं भी स्थिरता तथा ज्ञान्ति का अनुभव नहीं करता। प्रकृति में सर्वत्र ही गति व्याप्त है और मानवीय व्यवहार गति के ही प्रकार है। शासन-कला मानव के सामाजिक व्यवहार पर निर्भर है और सामाजिक व्यवहार में मानव एक-दूसरे से व्यवहार करते हैं। अतः राजनीति-विज्ञान मनोविज्ञान पर आधारित है। "हॉब्स का लक्ष्य यह प्रकट करना नहीं था कि शासन वास्तव में क्या होता है? उसका लक्ष्य तो यह था कि शासन को कैसा होना चाहिए ताकि वह प्रशासियों पर सफलतापूर्वक नियन्त्रण कर सके जिनकी अभिप्रेरणा मानव-मात्र की भाँति ही होती है।"

मनोविज्ञान भी भौतिक शास्त्र के घरातल पर प्रतिष्ठित किया जा सकता है या नहीं, यह एक भिन्न प्रश्न है? लेकिन हॉब्स ने गति के नियमों से सचेदन भावनाओं और मानवीय आचरणों को पहचानने की कोशिश अवश्य की। उसने सामान्य रूप से मानवीय व्यवहार के लिए एक सिद्धान्त निकाला और यह बतलाने का प्रयास किया कि विभिन्न परिस्थितियों में यह सिद्धान्त किस प्रकार क्रियाशील होता है? इस पद्धति द्वारा ही वह मनोविज्ञान से राजनीति पर पहुँचा। हॉब्स ने बतलाया कि मानव-प्रकृति एक मूल नियम से शासित होती है। उसने यह प्रदर्शित किया कि राजनीति में यह नियम किस भाँति कार्य करता है।

वैज्ञानिक भौतिकवाद का शाब्दिक अर्थ दो पदों का सम्मिश्रण है। वैज्ञानिक शब्द का अर्थ है व्याख्या, कार्य-कारण सम्बन्ध (Cause and effect relationship), व्यवस्था और निष्कर्ष निकालने की प्रवृत्ति—हॉब्स में हम यह सब पाते हैं। वह इन्हीं आधारों पर अपने राजदर्शन का निर्माण करता है। उदाहरणार्थ वह सर्वप्रथम मानव-स्वभाव और उसके चरित्र का अध्ययन करता है, उसकी भावना, इच्छा एवं विचारों का विश्लेषण करता है और तब इस परिणाम पर आता है कि ऐसी प्रणाली के साथ व्यवहार करने और उसके कार्यों को नियन्त्रित करने के लिए राज्य को कैसा होना चाहिए? वह समझौते द्वारा राज्य की उत्पत्ति बतलाता है पर इसके पूर्व एक प्राकृतिक समस्या का चिन्तन भी करता है जिसके बाद नागरिक समाज का निर्माण आवश्यक हुआ था। इस प्रकार हॉब्स, व्यवस्थित और क्रमगत आधार पर

सर्वप्रथम मानव-स्वभाव का विश्लेषण, फिर प्राकृतिक कानून, तत्पश्चात् प्राकृतिक व्यवस्था और अन्त में समझीते द्वारा राज्य का निर्माण करता है। कारण एव प्रभाव उसके सम्पूर्ण दर्शन में देखे जा सकते हैं। वह राज्य से आरम्भ करके नियामक तत्त्वों को पृथक् कर उसके स्वरूप की व्याख्या कर सकता था। लेकिन ऐसा न करके वह राज्य के निर्णायक अर्थों अर्थात् व्यक्तिगत मानव-प्राणियों से अपना दर्शन आरम्भ करके बतलाता है कि किस प्रकार मानव-स्वभाव मनुष्य के लिए राज्य की सृष्टि आवश्यक बना देता है और उसका स्वरूप भी क्या होना चाहिए? वह व्यक्ति को महत्त्व देता है। उसके मनोविज्ञान के कारण ही समझीते और शक्तिशाली राजतन्त्र की स्थापना होती है। हॉन्स के अनुसार "ससार में पदार्थ के अतिरिक्त कुछ भी सत्य नहीं है। उसके लिए आध्यात्मिक सत्ता एक काल्पनिक वस्तु मात्र है। वह यह नहीं कहता कि अनुभूति नहीं होती या आध्यात्मिक सत्य नहीं होते। लेकिन उसका स्पष्ट मत है कि उनके बारे में कुछ नहीं कहा जा सकता।"

अतः हॉन्स की सम्पूर्ण प्रणाली ससार के तीनों भाग—प्रकृति, पदार्थ और मनुष्य तथा राज्य की व्याख्या भौतिक सिद्धान्त के आधार पर हुई है। वह भौतिक वातावरण को बहुत महत्त्व देता है। उसके अनुसार यही मानव मनोविज्ञान का आधार और आरम्भ बिन्दु है। वैज्ञानिक भौतिकवाद से वह सिद्ध करता है कि वातावरण मानव-मनोवृत्तियों को निर्धारित करने में महत्त्वपूर्ण है। यहाँ वह मॉन्टेस्क्यू का पथ प्रदर्शक है। बाह्य वातावरण के प्रभाव से ही मानव की आन्तरिक शारीरिक व्यवस्था प्रभावित होती है और फिर उसमें भावना, इच्छा, प्रेम, घृणा आदि का जन्म होता है।

भौतिकवाद हॉन्स द्वारा दिए गए प्राकृतिक कानून के सिद्धान्त का मूल्य है। वह प्राकृतिक कानून का यन्त्रवादी दृष्टिकोण प्रस्तुत करता है जो प्राकृतिक कानून के दैविक या अति भौतिक रूप से पृथक् है और मनुष्य की व्याख्या और समझ से परे की वस्तु नहीं है। प्राकृतिक कानून विधि और परिणाम की सगठित व्यवस्था का ही दूसरा नाम है। इस ससार की गति की प्रक्रिया जिन कारणों और परिणामों से मिलकर बनी है, वही प्राकृतिक कानून है।

मानव स्वभाव का विश्लेषण भी हॉन्स वैज्ञानिक भौतिकवाद के आधार पर ही करता है। मनुष्य तत्त्वतः शरीर है, एक ऐसा यन्त्र है जो पौधों और पशुओं के समान गतिमान अणुओं का सम्मिश्रण है जिसे मृत्यु-पर्यन्त क्रियाशील रहना है। मनुष्य जिस वस्तु को इच्छा करता है उसे अर्च्छा और नापसन्द करता है उसे बुरा कहता है। हॉन्स मानव-भावनाओं का विवेचन करते हुए अन्त में उन्हें दो भौतिक तथा प्रारम्भिक भावनाओं-इच्छा एव अनिच्छा तक सीमित कर देता है। इच्छा वह भावना है जो किसी बाह्य वस्तु द्वारा चलित-गति शरीर में चल रही प्राण प्रक्रियाओं को तीव्र करती है। अनिच्छा वह भावना है जो इन प्रक्रियाओं को अवरुद्ध करती है। इच्छा ऐसी वस्तु को प्राप्त करने का प्रयास है जबकि अनिच्छा उससे छुटकारा पाने का प्रयत्न। प्रिय वस्तु को पाने में हर्ष होता है और उसके खो जाने पर दुःख होता

है। हॉन्स जंभव, ईर्ष्या, दया, नम्रता आदि भावनाओं का आधार भी इन्हीं दो मूल प्रवृत्तियों—इच्छा और अनिच्छा को मानता है। वह समस्त भावनाओं का केन्द्र मनुष्य का निजत्व बतलाता है। ये मनुष्य के ग्रहकार और स्वार्थपरता के विभिन्न रूप हैं। हॉन्स की धारणा थी कि मनुष्य पूर्ण रूप से स्वार्थी है। समस्त मानव-व्यवहार को ग्रहम पर आधारित करने के प्रयास ने ही हॉन्स की प्रणाली को एक निश्चित वैज्ञानिक रूप दिया है जो उसे मैक्रियावली से भेद्यतर बनाता है।

वैज्ञानिक भौतिकवाद की दृष्टि से हॉन्स का राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में स्थान विवादास्पद है। लेवियाथान (Leviathan) के प्रकाशित होने पर हेनरी मोर तथा कठवर्ष जैसे दार्शनिकों, कैंबरलैण्ड जैसे धर्मशास्त्रियों तथा फिल्मर जैसे राजनीतिक दार्शनिकों ने उसके नास्तिकवाद तथा भौतिकवाद के सिद्धान्तों की तीव्र प्रतिक्रिया की थी।

यद्यपि हॉन्स ने अपने दर्शन के लिए वैज्ञानिक पद्धति को अपनाया परन्तु इस दृष्टि से उसका लेवियाथान एक प्रभावहीन ग्रन्थ रहा। सत्रहवीं शताब्दी में वैज्ञानिक पद्धति को ज्योमिति की पद्धति या निगमन पद्धति (Deductive Method) के अनुरूप समझा जाता था। हॉन्स के बाद यह सिद्ध हो गया कि ज्योमिति के नमूने पर राजनीतिक विज्ञान या मानव-विज्ञान के निर्माण का प्रयास भ्रम है। राजनीतिक कल्प-विकल्प के क्षेत्र में इस पद्धति का अनुकरण स्पिनोजा के प्रतिरिक्त और किसी विचारक ने नहीं किया था। परन्तु हॉन्स की पद्धति को हमें इस कसौटी पर नहीं बसना चाहिए कि उसके परिणाम कहीं तक सही अथवा गलत निकले या वह मानव तथा राजनीति विज्ञान के बीच सम्पर्क स्थापन में सफल रहा अथवा विफल? उसकी विशेषता तो इस बात में है कि उसका चिन्तन क्रमबद्ध तथा समन्वित है, उसने सगतिबद्ध युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं और अपने निष्कर्ष पर वह दृढ़ता से कायम है। यदि हम उसके प्रारम्भ बिन्दु को स्वीकार कर लें तो उसके अन्तिम परिणाम को टुकराना असम्भव होगा।

सेवाइन का कहना है कि "यह पद्धति मूलतः निगमनात्मक (Deductive) थी।" उममें अनुभव-प्रधानता का अभाव है और वास्तविकता का पुट नहीं आ पाया है। "हॉन्स का राजनीतिक दर्शन यथार्थपरक निरीक्षण पर आधारित नहीं है। मनुष्य के नागरिक जीवन में प्रेरक तत्त्व कौन-कौन से रहते हैं? इससे हॉन्स पूरी तरह परिचित नहीं था। उसका मनोविज्ञान भी निरीक्षण पर आधारित नहीं है। वह इस बात का विवरण नहीं कहा जा सकता कि वास्तव में क्या है, प्रत्युत वह इस बात का विवरण था कि सामान्य सिद्धान्तों को ध्यान में रखते हुए मनुष्य को कैसा होना चाहिए।" आज अनुभववाद (Pragmatism) वैज्ञानिक पद्धति का महत्त्वपूर्ण तत्त्व है जिसका तात्पर्य है—जीवन के निरीक्षण एवं अनुभव के आधार पर विश्लेषणात्मक ढंग से निष्कर्ष निकालना। परन्तु हॉन्स अपने भौतिक दृष्टि द्वारा पूर्व निर्धारित उपकल्पनाओं (Hypothesis) से प्रारम्भ कर निष्कर्ष निकालता है, जीवन की व्यावहारिकताओं से नहीं। वे स्वयं एक सिद्ध सत्य से प्रारम्भ होती हैं और उनसे

परिणाम निकले जाते हैं। परन्तु इस प्रालोचना के बावजूद भी यह स्मरणीय है कि सत्रहवीं शताब्दी की वैज्ञानिक पद्धति में, जो उस समय विकसित हो रही थी, धनुर्वेत्तवाद पर उतना बल नहीं दिया जाता था जितना आज दिया जाता है। इसके विपरीत वैज्ञानिक पद्धति गणितीय और भौतिक विज्ञानों की भाँति अधिक थी। अतः यहाँ हॉब्स की यह युक्ति ठीक होगी कि वह वैज्ञानिक पद्धति की सृष्टि में अपने समय की सीमाओं से आगे नहीं बढ़ सका। इस सम्बन्ध में वह सत्रहवीं शताब्दी का सिद्धांत था।

सेबाइन ने एक अन्य प्रालोचना करते हुए लिखा है कि "हॉब्स स्वयं अपनी पद्धति को व्यवहार में लाने में असफल रहा है। उसने अपनी पद्धति कुछ ऐसी मान्यताओं से प्रारम्भ की जो तर्कों की दृष्टि से तो सही थी, किन्तु व्यावहारिकता की कसौटी पर खरी नहीं उतरती थी। वह गणितीय पद्धति में इतना अधिक विश्वास करता है कि गणितीय ज्ञान और ज्योमिति पद्धति तथा धनुर्वेत्त और व्यावहारिक ज्ञान के सम्बन्ध में भ्रम में पड़ जाता है तथा मान बैठता है कि जिन निष्कर्षों पर वह अपने गणितीय ज्ञान और ज्योमिति पद्धति से पहुँचा है वे व्यावहारिक जीवन में भी सही होंगे। दूसरे, हॉब्स मानव जगत और भौतिक जगत के अन्तर को भी भ्रूल बना देता है और दोनों में अपनी एक ही पद्धति से व्यवहार करने का असफल प्रयास करता है। उसकी धारणा है कि जिस प्रकार ज्योमिति की सहायता से हम जटिल वस्तु का अध्ययन कर सकते हैं, वंसा मानव के जटिल व्यवहार के सम्बन्ध में भी किया जा सकता है। हॉब्स ज्योमिति की सहायता से केवल मानव-मनोविज्ञान का अध्ययन ही नहीं करता बल्कि उसका विचार है कि भौतिक विज्ञानों के नियम (Law of Physics) की भाँति 'मानवीय व्यवहार के नियम' (Law of Human Behaviour) भी बनाए जा सकते हैं जबकि वस्तुतः मानव-व्यवहार के बारे में ऐसा करना निश्चय ही कठिन है।"

सेबाइन ने हॉब्स के दर्शन पर केवल उपयोगितावादी होने का आरोप लगाया है। हॉब्स के लिए विज्ञान का यही अभिप्राय है कि सरल वस्तुओं के आधार पर जटिल वस्तुओं का निर्माण किया जाए। इसका सर्वश्रेष्ठ उदाहरण ज्योमिति है। परिणामतः हॉब्स ने शासन को पूरी तरह से लौकिक और उपयोगितावादी माना है। शासन का महत्त्व इस बात पर निर्भर है कि वह क्या कार्य करता है? शासन का विकल्प अराजकता है, अतः उपयोगितावादी चुनाव में भावना का कोई स्थान नहीं है। शासन के लाभ ठोस हैं जो व्यक्तियों को ठोस तरीके से ही प्राप्त होने चाहिए—शान्ति, सुविधा, सुरक्षा और सम्पत्ति के रूप में। यही एकमात्र आधार है जिस पर शासन का औचित्य निर्भर है। सार्वजनिक इच्छा की भाँति ही सामान्य-हित कल्पना मात्र है। केवल व्यक्ति ही अपने जीवन-साधनों के लिए रहता और सुरक्षा का उपयोग करना चाहता है। राज्य का अस्तित्व मनुष्य की आवश्यकताओं की पूर्ति, उसकी सुरक्षा की कल्पना के लिए है। उसका एकमात्र औचित्य उसकी उपयोगिता है। उसके भौतिक अधिकारों का स्रोत शासित जनता की अनुमति है।

जनता की सामान्य इच्छा (General Will) जैसी किसी चीज का अस्तित्व नहीं है। अस्तित्व केवल व्यक्तियों का है। उनकी रक्षा करना उनका अपना कर्तव्य है। उनके निजी हितों का योग ही सामाजिक हित है। हॉब्स के सिद्धान्त के इसी पहलू को दैन्यम तथा उसके अनुयायियों ने विकसित किया। राज्य को व्यक्तियों के परस्पर विरोधी हितों का मध्यस्थ बनाकर वह उपयोगितावादियों का पूर्व-सूचक बन गया।

उपरोक्त आलोचनाओं के बावजूद भी यह स्वीकार करना होगा कि हॉब्स ने सामाजिक विज्ञानों में वैज्ञानिक पद्धति के विकास में महान् योग दिया है। इस दिशा में निर्देशन देने वाला वह सर्वप्रथम विचारक था। उसकी मान्यता थी कि राजनीतिक पद्धति में भौतिक विज्ञानों की पद्धतियों से बहुत कुछ लिया जा सकता है। उसने राजनीति के लिए मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण प्रारम्भ किया। दूसरे शब्दों में उसने अपने राजनीतिक परिणामों का आधार उस पद्धति पर रखा जिसे-उस युग में पूर्ण वैज्ञानिक समझा जाने लगा था। इस पद्धति का सार यह है कि समस्त दार्शनिक खोज ज्योमिति की पद्धति पर होनी चाहिए और भौतिक जगत को एक विशुद्ध यांत्रिक प्रणाली के समान समझना चाहिए, जिससे प्रत्येक घटना की व्याख्या उसकी पूर्ववर्ती घटना अथवा घटनाओं के प्रकार में की जा सके। वह राजनीति विज्ञान का मनन मनोविज्ञान की भित्ति पर करना चाहता है। उसकी पद्धति में अधिकारपूर्ण व्यक्तियों के उद्धार देने के लिए या इतिहास की शिक्षाओं के लिए या धर्म ग्रन्थों के लिए कोई स्थान नहीं है। यही कारण है कि हॉब्स आधुनिक माना जाता है। उसने मूल से अपना पूर्ण सम्बन्ध-विच्छेद कर लिया है।

सत्र 20वीं शताब्दी में हम हॉब्स की पद्धति में घासानी से दोष निकालने हुए कह सकते हैं कि गत सौ वर्षों के सामाजिक विज्ञानों के विकास ने यह सिद्ध कर दिया है कि सामाजिक घटनाओं के अध्ययन में भौतिक विज्ञानों की पद्धति का प्रयोग एक सीमित पमाने पर ही किया जा सकता है और प्राकृतिक विज्ञानों के नमूने पर एक मानव-विज्ञान की रचना करने का प्रयास हॉब्स का एक कोरा भ्रम था। पर यदि हॉब्स के प्रति हम न्याय से काम लें तो हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि 17वीं शताब्दी में समस्त विज्ञान पर ज्योमिति का जादू छाया हुआ था। इस पद्धति की अपनाकर ही ज्योमिति सफल हुई थी और उसे सामाजिक अध्ययन के क्षेत्र में अपना लेना उस समय के डेकार्टे, स्पिनोजा आदि महान् विचारकों की प्रार्थना थी। यहाँ तक कि लॉक भी, जिसे सामान्यतः अनुभव प्रधान प्रणाली का जनक माना जाता है, राजनीति को ज्योमिति की भाँति एक प्रदर्शनात्मक विज्ञान बनाना चाहता था। फिर हॉब्स ने यदि ऐसा किया तो हमें आश्चर्य नहीं करना चाहिए।

हॉब्स ने अपने परवर्ती अनेक राजनीतिक विद्वानों और राजनीतिक विचारपारामों को प्रभावित किया। उसके भौतिकवाद की छाप मॉन्टेस्क्यू और काल मावर्स पर देखी जा सकती है। इसमें उपयोगितावाद का भी प्रारम्भ मिलता है और बावजूद इस सत्य के कि समझौता नागरिक का स्वतन्त्रता-पत्र न होकर दासता

का बन्धन है। हॉब्स को उदारवाद का दार्शनिक और बंध्यम तथा मिल का पूर्वज समझा जाता है। वह एक ऐसी राजनीति तथा प्राचार-शास्त्र का प्रतिपादन करता है जिसका प्राधार मनुष्य है और जहाँ से व्यक्तिवादी विचार-मदति प्रजाजन को अपने 'घासको' को तोलने के लिए प्राधार प्रस्तुत करती है। हॉब्स के दर्शन को उसके युग का सबसे क्रान्तिकारी सिद्धान्त बनाने वाला तत्त्व उसका व्यक्तिवाद है। उसने 'लैसैज फेयर' (Laissez faire) की उस भावना को पकड़ लिया था जिसने सामाजिक चिन्तन को दो अताब्दियों तक मनुप्राणित रखा।

हॉब्स के मानव-स्वभाव सम्बन्धी विचार (Hobbes' Conception of Human Nature)

हॉब्स राज्य का अध्ययन मानव-स्वभाव के विश्लेषण से करता है। उसने मानव-स्वभाव की व्याख्या की है और अपने सभी सिद्धान्त उस पर प्राधारित किए हैं। मरस्तू के विपरीत वह मानता है कि "मनुष्य मसामाजिक प्राणी है। मानव को वस्तुएँ या तो प्राकर्षित करती हैं या विकर्षित। प्राकर्षण को इच्छा (Appetite of Desire) कहा जाता है, विकर्षण को घृणा (Aversion)।" मनुष्य की प्रत्येक इच्छा में उसका स्वार्थ निहित है। "जिन वस्तुओं से वह प्राकर्षित होता है, उन्हें मच्छी कहता है, जिन्हे वह नापसन्द करता है, उन्हें बुरी कहता है। मच्छाई या बुराई वस्तुओं में नहीं बल्कि मानव-भावना में है।"¹ मनुष्य के समस्त क्रिया-कलाप स्वार्थ-भावना से प्रेरित तथा सचालित हैं। सामान्यतः सामाजिक तथा लौकिक व्यवहार में मनुष्य सदैव यह प्रयत्न करता है कि उसकी सम्पत्ति प्रादि सुरक्षित रहे, उसका जीवन निबन्ध तथा निद्वन्द्व रहे और उसकी एषणाएँ-वासनाएँ एव क्षुधा पूरी होती रहे। युगों से मूखा और मृत्यु मानव अपनी अभिलाषाओं की तुष्टि में ही सतत् सलग्न रहता है। मरसर पाते ही वह सर्वश्राही पिशाच की तरह दूट पडता है और स्वयं को जीवित रखने तथा स्वयं की इच्छा-पूर्ति के लिए दूसरे को घ्वस्त करने से नहीं हिचकता। हॉब्स के ही शब्दों में "प्रकृति ने सभी मनुष्यों को शारीरिक शक्तियों, मानसिक बुद्धि प्रादि में समान बनाया है। मरतः जिस लाभ-विशेष की माँग एक व्यक्ति करता है, उसकी माँग दूसरा भी करता है। शारीरिक शक्ति में एक मनुष्य दूसरे से शक्तिशाली हो सकता है, परन्तु दूसरे लोग गुप्त छल से या गुटबन्दी करके उसे मार सकते हैं।"² एक ही वस्तु को प्राप्त करने के दो अभिलाषी व्यक्ति परस्पर शत्रु बन कर एक-दूसरे पर विश्वास नहीं करते। हॉब्स का कहना है कि लक्ष्य को प्राप्त करने की योग्यता सभी में लगभग बराबर होती है। शारीरिक बल की कमी की पूर्ति बौद्धिक योग्यता और बौद्धिक योग्यता की कमी की पूर्ति शारीरिक बल द्वारा हो जाती है। सामर्थ्य की इसी समता के कारण लक्ष्य-प्राप्ति की प्राशा की समता का उदय होता है और बराबरी में मनुष्यों में जब प्रतिद्वन्द्विता होती है तो एक-दूसरे को विनष्ट किए बिना ही वे अपनी कीर्ति की स्वीकृति करा देना चाहते

हैं। फलतः निरन्तर संघर्ष चलता है। दोनों प्रतिद्वन्द्वी ग्राह्य होकर मौत के भयानक साये में छटपटाते हैं। इस निरन्तर संघर्ष के तीन प्रमुख कारण हैं। हॉन्स के ही शब्दों में—“हम मानव-स्वभाव में भगड़े के तीन प्रमुख कारण देखते हैं। पहला प्रतिस्पर्धा, दूसरा पारस्परिक अविश्वास और तीसरा वैभव। प्रतिस्पर्धा के कारण वे लाभ के लिए, विश्वास के अभाव के कारण रक्षा के लिए तथा वैभव-प्राप्ति के कारण प्रसिद्धि के लिए परस्पर संघर्ष करते हैं। उनको वशवर्ती बनाए रखने वाली किसी शक्ति के अभाव में मनुष्य स्वभावतः निरन्तर संघर्ष में उतके रहते हैं। मनुष्य पूर्णतया अहं-केन्द्रित है और जीवन की यह मयायं वास्तविकता (Objective actuality) सभी सवेगों-आवेगों को जन्म देती है।”

हॉन्स मनुष्य की विविध भावनाओं की विवेचना करता हुआ अन्त में उन्हें दो भौतिक एवं प्रारम्भिक भावनाओं—इच्छा तथा अनिच्छा तक सीमित कर देता है। वह वैभव, ईर्ष्या, द्वेष, दया, नम्रता आदि सभी भावनाओं का आधार इन्हीं दो मूल प्रवृत्तियों को मानता है। “इस निश्रेयण (Derivation) की आधारभूत विशेषता यह है कि इसमें समस्त भावनाओं का केन्द्र स्वयं मनुष्य का नियत्य है। ये मनुष्य के पहकार और स्वार्थपरता के ही विभिन्न रूप हैं। हॉन्स की धारणा का मनुष्य पूर्णतः स्वार्थी है। समस्त मानव-व्यवहार को अहंभाव पर आधारित करने के प्रयास में ही हॉन्स की प्रणाली को एक निश्चित वैज्ञानिक रूप दिया है।” हॉन्स की इस निश्रेयण पद्धति (Derivation method) की दो मुख्य विशेषताएँ हैं—प्रथम तो यह है कि निश्रेयण पद्धति निगमनात्मक (Deductive) है और द्वितीय यह है कि हॉन्स का सिद्धान्त सुखवाद (Hedonism) से एकदम भिन्न है। वह सुख देने वाली वस्तु या बात को शुभ और पीडादायक वस्तु या बात को अशुभ नहीं बतलाता और न ही यह कहता है कि हम केवल सुख की कामना करते हैं और दुःख से भाग्य चाहते हैं। उसकी दृष्टि में आधारभूत बात तो यह है कि मनुष्य सुखान्वेषी न होकर अपनी आवश्यकताओं की सन्तुष्टि करने वाली वस्तुओं की इच्छा करते हैं। इस तरह हॉन्स “सुख-दुःख की परिभाषा में न पडकर उत्प्रेरणा सहोदगार (Stimulus response) की परिभाषा में विचार करता है। प्रत्येक विस्फुरण जीव (Organism) पर अनुकूल प्रयत्न प्रतिकूल प्रभाव डालता है। यदि विस्फुरण अनुकूल है तो जीव की इच्छा होती है कि वह जारी रहे, यदि विस्फुरण प्रतिकूल है तो वह उससे मुक्ति चाहता है।” सेबाइन के शब्दों में—“समस्त व्यवहार के पीछे एक नियम है और वह यह कि जीवित शरीर स्वभावतः ही अपनी प्राण-शक्ति को बनाए रखना प्रयत्न में सम्बल पहुँचाना चाहता है। सारांश यह है कि समस्त व्यवहार के पीछे शरीर शास्त्र का एक सिद्धान्त रहता है और वह है आत्म-संरक्षण; जिसका अर्थ है व्यक्तिगत जैविक अस्तित्व का बने रहना। शुभ वह है जो इस उद्देश्य की पूर्ति करे और अशुभ वह है जो इसके विपरीत हो प्रयत्न जिम्मा प्रभाव इसके विरुद्ध हो।” इस आत्म-संरक्षण के लिए ही व्यक्ति आश्वत संघर्ष में व्यस्त रहता है और उसका जीवन ‘अधिक शक्ति प्राप्त करने की एक निरन्तर और निविधाम इच्छा बन

जाता है। अतः स्पष्ट है कि मानव-स्वभाव की मुख्य विशेषता शक्ति की प्राप्ति और प्राप्त शक्ति का निरन्तर सर्वादन है।

हॉब्स के विचारों से हमारे समक्ष मानव-स्वभाव के प्रासुरी लक्षणों का पहलू स्पष्ट हो जाता है। लेकिन हॉब्स ने मानव-स्वभाव के दैवी लक्षणों वाले दूसरे पहलू की कल्पना भी की है। उसने कहा है—“मनुष्य में कुछ ऐसी इच्छाएँ भी होती हैं जो उसे युद्ध के लिए नहीं अपितु शान्ति एवं मैत्री के लिए प्रेरित करती हैं। आराम की इच्छा, ऐन्द्रिक सुख की कामना मृत्यु का भय, परिश्रम से अर्जित वस्तुओं के भोग की लालसा मनुष्य को एक शक्ति की भाँजा मानने के लिए बाध्य कर देती है।”¹ इसका कारण यही है कि उसी (सामान्य शक्ति) के नियन्त्रण में रह कर ही मनुष्य की स्वार्थपूर्ण इच्छाओं की पूर्ति हो सकती है।

यद्यपि हॉब्स ने मानव-स्वभाव के दैवी लक्षणों का आभास दिया है किन्तु प्रधानता उसने पूर्णतः प्रासुरी लक्षणों को ही प्रदान की है। मनुष्य सामान्यतः प्रासुरी लक्षणों के प्रभाव में ही रहता है। यदि उसमें दैवी लक्षणों का अंश है तो वह भी केवल इसीलिए कि उनसे उनकी स्वार्थ-सिद्धि में सहायता मिलती है। अतः मनुष्य में आधारभूत मूल प्रवृत्ति स्वार्थ की ही है और स्वार्थ-पूर्ति के लिए ही बौद्धिक, मानसिक एवं शारीरिक सभी व्यापार केन्द्रित हैं। सहयोग का कोई स्थान जीवन में नहीं है, यदि है तो वह स्वार्थ-सिद्धि के लिए है। स्वार्थ की पूर्ति के लिए ही मनुष्य में शक्ति-संचय की ऐसी प्रबल इच्छा वर्तमान रही है जो उसकी शान्तिप्रियता की कब्र खोदती रहती है और जिसका अवसान उसकी (मनुष्य की) मृत्यु के साथ ही होता है। संघर्ष अधिपत्य-स्थापना की चेष्टा, भोग-लालसा, धन, ज्ञान, यश कामना, आभेक्षिक शौर्य आदि सभी इस मूल प्रवृत्ति के परिणाम हैं। मानव-स्वभाव में यदि सद्गुणों का कभी उदय होता भी है तो वह किसी स्वार्थ की पूर्ति की लालसा से ही होता है; अन्यथा नहीं। मुख्यतः मनुष्य स्वार्थी है और उसकी समस्त भावनाओं का केन्द्र उसका अहम् है। हॉब्स के मानव-स्वभाव सम्बन्धी विचारों पर टिप्पणी करते हुए जोन्स ने लिखा है कि “हॉब्स जो बातें कहता है उनमें नहीं पर जो बातें अस्वीकार करता है उनमें गलत है। मानव-दोषों की प्रतिरजना करके और उन पर प्रतिशय बल देकर उसने मानव-स्वभाव का मानव-द्वेषी चित्र अंकित किया है।”²

प्राकृतिक अवस्था के विषय में हॉब्स के विचार

(Hobbes on the State of Nature)

राज्य-संस्था के अस्तित्व में हॉब्स ने एक अराजकता अथवा प्राकृतिक अवस्था (State of Nature) की कल्पना भी की है। उसने मानव प्रकृति को पूर्वं सामाजिक दशा कहा है जिसमें मानव-जीवन नारकीय, असह्य तथा दुर्वह भए

1 Hobbes : Leviathan, Part I, Chapter II (867-87)

2 Jones W.T. : Masters of Political Thought, Vol. I, p. 147.

स्वरूप था। प्राकृतिक दशा का जीवन हिंसा प्रधान था। ग्रामुरी गुलों की प्रधानता के कारण मानव-जीवन भयंकर और अव्यवस्थित था। हॉब्स के शब्दों में, "ऐसे समय में जब मनुष्य एक ऐसी शक्ति के बिना रहते हैं जो उन्हें भयभीत बनाए रख सके, वे उस अवस्था में रहते हैं जिसे युद्ध कहा जाता है और वह ऐसा युद्ध होता है जो प्रत्येक की ओर से प्रत्येक के विरुद्ध होता है। ऐसी दशा में उद्योग, संस्कृति, नौ-चालन, भवन-निर्माण, यातायात के साधनों, ज्ञान, समाज आदि के लिए कोई स्थान नहीं होता....." तथा मनुष्य का जीवन एकाकी, दीन, अपवित्र, पाशविक एवं क्षणिक होता है।" इस प्रकार राज्य की अनुपस्थिति में जो अन्यायता की अवस्था थी उसमें 'जिनकी लाठी उनकी भैंस' अथवा 'चाहे जो चीनो या चाहे जिसे मार डालो' का सिद्धान्त प्रभावशाली था। कोई किसी का अभिभावक, मित्र और रक्षक नहीं था। सब एक दूसरे के भक्षक थे। एक जीव दूसरे को साफ कर जाना चाहता था। सभी एक दूसरे के विरोध में युद्धरत थे। जीवन अवसादपूर्ण, गतिरोधमय एवं निस्सार था। हर धण कच्चे धागे से तटकती तलवार तिर पर नाचती रहती थी, उचित-अनुचित और न्याय-अन्याय का भेद नहीं था। शक्ति और धोखा मनुष्य के प्रधान गुण थे। यह दशा भारतीय ग्रन्थों में वर्णित मत्स्य-न्याय जंसी थी जिसमें छोटी मछलियाँ बड़ी मछलियों के पेट में समा जाती हैं और फिर बड़ी मछलियों का पेट फोड़कर मर जाती हैं। मनुष्य भेड़ियों की तरह खूँखार तथा हिंसक था (Homo hominilupus man is wolf to man)। सामान्य विधि अथवा राजकीय नियम-कानून के अभाव में बल प्रयोग, धोखा (Force and Fraud), प्रतिज्ञा-भंग, सब उचित माने जाते थे। हॉब्स के विवरण का अभिप्राय यह है कि राज्य-विहीन स्थिति में युद्ध एवं हिंसात्मक मृत्यु का भय सर्वदा व्याप्त रहता था। मनुष्य के पास अपनी सुरक्षा के साधन के रूप में केवल अपनी शक्ति और चतुरता होती थी। अतः उसे दूसरे के आक्रमण का भय हमेशा सताता रहता था।

हॉब्स के वर्णन से प्राकृतिक दशा की तीन मुख्य विशेषताएँ स्पष्ट होती हैं। प्रथम विशेषता यह है कि इनमें नैतिकता का सर्वथा अभाव है, सत्-असत् का कोई विवेक नहीं है। सभी व्यक्ति अपनी मानसिक भावनाओं से प्रेरित होकर कार्य करते हैं। उसके लिए हिंसा और हत्या उचित साधन है। द्वितीय विशेषता यह है कि इस अवस्था में न्याय और अन्याय के विचार के लिए कोई स्थान नहीं है क्योंकि न्याय-अन्याय या बंधता-अबंधता का निश्चय करने वाला कोई कानून नहीं होता। तृतीय विशेषता यह है कि इस दशा में वैयक्तिक सम्पत्ति का अभाव है। निरन्तर हत्या और मर्घप के परिपूर्ण वातावरण में स्थायी वैयक्तिक सम्पत्ति की कल्पना भी नहीं की जा सकती। प्राकृतिक अवस्था में शक्ति का साम्राज्य है। जब तक किसी के पास शक्ति है, उसका अपनी वस्तुओं पर अधिकार है, शक्ति न रहने पर दूसरों का अधिकार हो जाता है क्योंकि वे उससे छिन जाते हैं।

प्राकृतिक अवस्था के इस चित्रण पर स्वतः ही प्रश्न उठता है कि हॉब्स की इस कल्पना की ऐतिहासिकता क्या है? भालोचक प्राकृतिक अवस्था के ऐतिहासिक

प्रमाण नहीं पाते और समाजशास्त्रियों के अनुसार आदिकालीन मानव-जीवन में भी किसी न किसी प्रकार का सामाजिक जीवन और नैतिक विधान मौजूद था। पर ये झालोचनाएँ शिथिल पड़ जाती हैं; जब हम यह मानना आवश्यक नहीं समझते कि हॉब्स के मतानुसार सचमूच ही ऐसी कोई प्राकृतिक अवस्थाएँ थीं। हॉब्स स्वयं भी ऐसी प्राकृतिक अवस्था की सत्ता को किसी ऐतिहासिक प्रमाण से पुष्ट नहीं करता। वास्तव में प्राकृतिक अवस्था के इस चित्रण से उसका आशय यह कि राज्य-शक्ति के अभाव में लोगों का जीवन इसी प्रकार का होना सम्भव है। "उसकी प्राकृतिक अवस्था राज्य का एक कल्पनात्मक विकल्प है; यह वह स्थिति है जिसमें मनुष्य पहुँच जाएँ, यदि उनके कार्यों को विनियमित तथा नियन्त्रित करने वाली कोई शक्ति न हो।" हॉब्स के कथनानुसार, जब कभी राज्य-शक्ति निर्बल रही है तभी समाज में इसी प्रकार की प्राकृतिक दशा उत्पन्न होती रही है। नियन्त्रण शक्ति अथवा शक्तिशाली राज्य के अभाव में मानव-जीवन असुरक्षित, भयाक्रांत और दुःखी हो जाता है। हॉब्स ने दैनिक जीवन के ऐसे तम्य प्रस्तुत किए हैं जिनके आधार पर प्राकृतिक सत्ता का अनुमान किया जा सकता है। मनुष्य यात्रा करते समय सम्भावित आक्रमण से रक्षा के लिए शस्त्रों से सुसज्जित होकर निकलता है। घर में सोते समय शक्ति दरवाजा बन्द कर लेता है और घर में मौजूद रहने पर भी सन्दूक में ताला लगाता है। मनुष्य ये सारे कार्य उस अवस्था में करता है जब राज्य और समाज के कानून मौजूद हैं तथा राज्य-कर्मचारी उसके रक्षक हैं। राज्य के सरक्षण में रहते हुए भी हम सन्देह, अविश्वास, भय एवं शका से ग्रस्त हैं तो राज्य के अभाव में हॉब्स की प्राकृतिक अवस्था का सा जीवन हो जाने की धारणा निर्मूल नहीं है। हॉब्स की प्राकृतिक अवस्था के जीवन की सम्भावना की पुष्टि गृह युद्ध के समय तम्य राज्यों के निवासियों द्वारा अपने देशवासियों के प्रति किए जाने वाले निर्भय अत्याचारों से भी होती है। आज विद्यमान इसका ज्वलन्त प्रमाण है। प्रमाण के लिए वर्तमान राज्यों का पारस्परिक व्यवहार भी सामने है। अन्तर्राष्ट्रीय सर्वोच्च सत्ता के अभाव में विभिन्न राज्य परस्पर जगली और खूनी दरिन्दों की तरह लड़ते हैं। प्रथम और द्वितीय महायुद्ध की कहानी विश्व को अच्छी तरह याद है और ऐसी ही तृतीय खूनी कहानी की कल्पना मात्र से हम सिहर उठते हैं। अतः जब तम्य राज्यों में यह दशा है तो राज्यविहीन अवस्था में हॉब्स द्वारा वर्णित मानव-जीवन की स्थिति का होना सर्वथा स्वाभाविक है। हाँ, इसमें कोई सन्देह नहीं कि मानव-स्वभाव और प्राकृतिक दशा का उसका वर्णन बड़ा अतिरजित है।

प्राकृतिक अधिकार और प्राकृतिक नियम (Natural Rights and Natural Laws)

अपने ग्रन्थ लेबियायान के 14वें अध्याय में हॉब्स ने इनका प्रतिपादन किया है। उसके अनुसार प्राकृतिक अधिकार आदिकालीन अवस्था में मानव-जीवन की रक्षा के लिए अत्यन्त उपयोगी व्यवहार-स्वातन्त्र्य था जो प्रत्येक व्यक्ति में स्वभावतः निहित था। व्यक्ति को अपने जीवन-धारण के लिए किसी को लूटने या मार डालने की स्वतन्त्रता था। टी एच हम्सली ने ऐसे अधिकार को 'शेर का अधिकार' (Tiger's

Right) कहा है। जिस तरह शेर को अपना शिकार मारने की स्वतन्त्रता होती है उसी तरह प्राकृतिक व्यवस्था में मनुष्य को भी अपनी इच्छा-पूति के लिए हिंसा और हत्या की खुली छूट थी। सवेग-प्रेरित मनुष्य अपने जीवन में इन अधिकारों की प्रबल अभिव्यक्ति करता था।

लेकिन प्राकृतिक अधिकारों के साथ ही कुछ प्राकृतिक नियम भी थे जिनका पालन करने से प्राकृतिक अधिकार-प्राप्ति के उद्देश्य की पूति होती थी। हॉन्स का मत है कि मनुष्यों के प्राकृतिक अधिकार समान होने से सबको एक दूसरे की हत्या और लूटमार का अधिकार मिल जाता है जिससे जीवन सर्वथा असुरक्षित हो जाता है। लेकिन सभी व्यक्ति जीवन को सुरक्षित बनाए रखना चाहते हैं, मतः वे प्राकृतिक दशा में भी अपनी सुरक्षा के लिए बुद्धि द्वारा कुछ नियम बना लेते हैं। इन नियमों का पालन करके मनुष्य भराजकता (प्राकृतिक व्यवस्था) में भी सुखपूर्वक रह सकते हैं। हॉन्स ने इन प्राकृतिक नियमों को 'शान्ति की धाराओं' का नाम दिया है। दूसरे शब्दों में हॉन्स के अनुसार प्राकृतिक कानून बुद्धि द्वारा खोजा हुआ वह सामान्य नियम है जो मनुष्य को जीवन के लिए हानिप्रद कार्य करने से रोकता है और लाभप्रद कार्य करने को प्रेरित करता है। ये प्राकृतिक नियम वे नियन्त्रण हैं जो मनुष्य अनुभव द्वारा सीखता है, और जिन्हें वह अपने जीवन के लिए लाभदायक पाता है। हॉन्स ने 'प्राकृतिक नियम' की परिभाषा देते हुए कहा है कि "यह वह नियम है जो विवेक द्वारा खोजा गया है, जिसके द्वारा मनुष्य के लिए वे कार्य निषिद्ध हैं जो उसके जीवन के लिए विनाशप्रद हैं या जिनसे जीवन की रक्षा के साधनों का हरण होता है और जिनके द्वारा उसके लिए उन कार्यों का न करना निषिद्ध है जिनसे जीवन की रक्षा होती है।" लेकिन इन प्राकृतिक नियमों को कानून नहीं कहा जा सकता है क्योंकि कानून तो सम्प्रभु की आज्ञा है। प्राकृतिक नियम मनुष्य को बाध्य करता है कि वह प्राकृतिक व्यवस्था में आत्मरक्षा के लिए इच्छानुसार कुछ भी करने की मिली हुई अपनी स्वाभाविक स्वतन्त्रता का कुछ अंश त्याग दे ताकि वह शेष स्वतन्त्रता का अधिक निश्चित रूप से उपभोग कर सके। इस प्रकार प्राकृतिक नियम पूर्ण स्वैच्छा-चारिता तथा अनुत्तरदायित्व के मध्य एक कड़ी थी। इसी आधार पर हॉन्स ने प्राकृतिक अधिकार और प्राकृतिक नियम का अन्तर स्पष्ट किया है। प्राकृतिक अधिकार प्राकृतिक व्यवस्था को निरन्तर संपर्क की स्थिति बना देते हैं जबकि प्राकृतिक नियम पर आचरण करके मनुष्य प्राकृतिक व्यवस्था की भराजकता से बच सकते हैं और आत्म-परीक्षण के उद्देश्य को सुगमता से प्राप्त कर सकते हैं। हॉन्स ने इस प्रकार के 19 प्राकृतिक नियम गिनाए हैं जिनमें से कुछ ये हैं—

1. "प्रत्येक मनुष्य को शान्ति के लिए वहाँ तक प्रयत्न करना चाहिए जहाँ तक सफलता की प्राप्ता हो, और यदि वह उसे प्राप्त नहीं कर सकता हो तो उसे अधिकार है कि वह सभी उपायों यहाँ तक कि युद्ध का भी प्रयोग करे।"
2. "मनुष्य को शान्ति तथा आत्मरक्षा के लिए अपने प्राकृतिक अधिकारों को उस सीमा तक त्यागने के लिए प्रस्तुत रहना चाहिए जहाँ तक दूसरे लोग भी

सक 1111 प्रस्तुत हैं, और दूसरों के विरुद्ध उसे उतनी ही स्वतन्त्रता से संतुष्ट रहना चाहिए, जितनी वह दूसरों को अपने विरुद्ध देने के लिए तैयार हो।”

3. “व्यक्तियों को अपने समझौतों का पालन करना चाहिए।”

उपरोक्त तीनों नियमों का सार हॉब्स के ही शब्दों में यह है कि “दूसरों के साथ तुम वैसा ही करो जैसा अपने लिए उनसे चाहते हो।”

4. “जिस मनुष्य को दूसरे की कृपा से कोई लाभ प्राप्त होता है, उसे चाहिए कि वह उस मनुष्य को, जिससे लाभ हुआ है, ऐसा न्यायोचित भवसर न दे कि उसे अपनी संभावना के लिए पछताना पड़े।” इसका अर्थ यह हुआ कि मनुष्य को कृतज्ञ नहीं होना चाहिए।

5. “प्रत्येक व्यक्ति को अन्य लोगों के साथ निभा कर चलना चाहिए।”

6. “भविष्य का ध्यान रखते हुए प्रत्येक को उन दूसरे मनुष्यों की पिछनी त्रुटियों को क्षमा कर देना चाहिए जो पश्चाताप करके क्षमा चाहते हैं।”

7. “प्रतिशोध लेने में मनुष्य को विगत बुराई की महत्ता को नहीं बरन् भविष्य में उससे होने वाली भ्रष्टाई की महत्ता देखनी चाहिए।”

8. “किसी व्यक्ति को कर्म, शब्द, मुद्रा या संकेत द्वारा दूसरे के प्रति घृणा प्रकट नहीं करनी चाहिए।”

9. “प्राकृतिक रूप से प्रत्येक व्यक्ति को दूसरे को अपने समान समझना चाहिए।”

10. “किसी भी व्यक्ति को शान्ति की शर्तों को मानते समय स्वयं के लिए ऐसे अधिकार सुरक्षित नहीं रखने चाहिए जिन्हें वह दूसरे के लिए सुरक्षित नहीं रहने देना चाहता।”

हॉब्स द्वारा गिनाए गए उपर्युक्त प्राकृतिक नियमों में से प्रथम तीन ही प्रत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। प्रथम नियम मनुष्य को प्राकृतिक अवस्था की विपत्तियों से बच निकलने को प्रेरित करता है। ‘शान्ति की प्राप्ति पर उसकी रक्षा के लिए युद्ध’ इस नियम का सार है। द्वितीय नियम के अनुसार यदि कोई व्यक्ति चाहता है कि दूसरे व्यक्ति उसकी शान्ति और सुरक्षा की इच्छा का आदर करें तो उसका कर्तव्य है कि वह दूसरों की भी इस प्रकार की इच्छा का आदर करे। इससे यह स्पष्ट है कि सभी की शक्ति-प्रयोग के अपने प्राकृतिक अधिकार पर समान सीमाएँ लगाने को तैयार रहना चाहिए अथवा प्राकृतिक अधिकार का परित्याग सामान्य एव सबकी ओर से होना चाहिए। तृतीय नियम, सामाजिक जीवन की सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण शर्त ‘विश्वास’ का प्रतिपादन करता है। परस्पर की गई सविद्याओं का पालन करने से ही विश्वास की भावना पनप सकती है। इसके अभाव में समाज टिक नहीं सकता। लेकिन यह तभी सम्भव है जब अन्य व्यक्ति भी आपके साथ समानता का व्यवहार करने के लिए तैयार हो।

प्राकृतिक नियम ही वे सिद्धान्त हैं जिनके आधार पर हॉब्स अपने समाज का निर्माण करता है। सेबाइन के अनुसार, "वे एक साथ ही पूर्ण दूरदर्शिता के सिद्धान्त भी हैं और सामाजिक नैतिकता के सिद्धान्त भी एवं इसलिए वे व्यक्तिगत कार्य के मनीवैज्ञानिक उद्देश्यों से एक कदम आगे बढ़कर सम्यता की विधि तथा नैतिकता के मूल्यों तक जाना सम्भव बनाते हैं।"¹ पुनश्च, हॉब्स के विचार से प्राकृतिक विधि का अभिप्राय वे नियम हैं जिनके अनुसार कोई भी बुद्धिमान प्राणी यदि उसे अपने आसपास की परिस्थितियों का पूरा ज्ञान हो तथा वह धार्मिक भावनाओं या उद्वेगों से प्रभावित न हो, तो कार्य करेगा। हॉब्स का विचार है कि अधिकतर मनुष्य इस तरह के काम नहीं करते। फलतः प्राकृतिक विधि कुछ ऐसी काल्पनिक परिस्थितियों का निरूपण कर देती है जिनके आधार पर मनुष्य स्वार्थी शासन के निर्माण का प्रयास करते हैं। वे परिस्थितियाँ किन्हीं मूल्यों का निरूपण नहीं करती बल्कि इस बात की कोशिश करती हैं कि कानूनी तथा नैतिक व्यवस्था के अन्तर्गत किन-किन चीजों को मूल्य का रूप दिया जा सकता है ?

हॉब्स ने प्राकृतिक नियमों के रूप में 'शान्ति को ऐसी धारण' (Articles of Peace) प्रस्तुत की हैं जिनका अनुसरण करके प्राकृतिक दशा में भी मनुष्य सुखी और शान्त जीवन व्यतीत कर सकते हैं, पर इन नियमों का आधार भी केवल स्वार्थ है। फिर यह भी ध्यान देने योग्य बात है कि प्राकृतिक नियमों को 'कानून' (Laws) केवल अन्तर्कारिक भाषा में ही कहा जा सकता है। कानून में सदैव विवशकारी शक्ति होती है, वह सम्प्रभु का आदेश होता है। इसके विपरीत प्राकृतिक नियम केवल विवेकपूर्ण परामर्शमात्र हैं जो आत्मरक्षा में सहायक हो सकते हैं और जिनका मानना या न मानना व्यक्ति की स्वेच्छा पर निर्भर है। हॉब्स ने इन नियमों के लिए 'कानून' (Laws) शब्द का प्रयोग निश्चय ही 'कानून' के वर्तमान अर्थ में नहीं किया है। उसके लिए 'प्रकृति का कानून' केवल 'वह साधन है जिससे मानव-बुद्धि आत्म-परीक्षण तथा सन्तोष के लक्ष्य को प्राप्त करने के लिए उपयोगी समझती हो।' हॉब्स के अनुसार प्राकृतिक नियम प्राकृतिक अवस्था में और राज्य-व्यवस्थान्तर दशा में, अन्तरात्मा की दृष्टि से अवश्य बाध्यकारी हैं किन्तु इनका पालन करने के लिए कोई कानूनी कार्यवाही नहीं की जा सकती। सम्प्रभु के ऊपर कोई कानूनी प्रतिबन्ध नहीं है किन्तु प्राकृतिक नियम आन्तरिक दृष्टि से उसे भी बाधित करते हैं। हॉब्स ने इन प्राकृतिक नियमों को शाश्वत और अपरिवर्तनीय माना है क्योंकि अत्याय, अकृतज्ञता, दम्भ, मद, पापाचरण आदि कभी भी विधि-विहित स्वीकार नहीं किए जा सकते। यह कभी सम्भव नहीं हो सकता कि युद्ध से जीवन धारण हो और शान्ति से जीवन का अपहरण। इन प्राकृतिक नियमों का शास्त्र ही सन्ना और एकमात्र आचारशास्त्र माना जा सकता है।

आत्म-रक्षा की प्रकृति और बुद्धिसंगत आत्म-रक्षा

(The Instinct of Self-Preservation and Rational Self-Preservation)

मानव-स्वभाव, प्राकृतिक भ्रवस्या और प्राकृतिक नियम पर विचार करते समय हॉब्स द्वारा दी गई मनुष्य की आत्म-रक्षा की प्रकृति और बुद्धिसंगत आत्म-रक्षा का आभास हम पा चुके हैं। किन्तु इस अत्यन्त महत्त्वपूर्ण विचार पर पृथक् रूप से चर्चा करना आवश्यक है। हॉब्स के अनुसार "मनुष्य अपनी जीवन-शक्ति को कायम रखने और बढ़ाने के लिए सदैव प्रयत्नशील रहता है। आत्म-रक्षा का उद्देश्य मनुष्य के जैविक अस्तित्व को कायम रखना है। जो बात इसमें सहायक है वह शुभ है और जो असहायक है वह अशुभ है।" हॉब्स को यह स्पष्टतः मालूम था कि आत्म-रक्षा का सिद्धान्त इतना आसान नहीं था जैसा कि वह अब तक माना गया है। जीवन एक ऐसा भ्रवकाश नहीं है जिसमें साध्य को एक बार में ही हमेशा के लिए प्राप्त कर लिया जाए। जीवन में आत्म-रक्षा के साधनों की पर्याप्त पर खोज करनी पड़ती है। चूंकि सुरक्षा के साधन कम हैं इसलिए जीवन-संघर्ष अनन्त है। मानव प्रकृति की मूल आवश्यकता सुरक्षा की इच्छा है। इस इच्छा को शक्ति की इच्छा से पृथक् नहीं किया जा सकता। हम में आज सुरक्षा की जितनी भावना है—उसे नित्यप्रति सशक्त करने की जरूरत है।¹ हॉब्स के शब्दों में "सम्पूर्ण मानव-जाति शक्ति की शाश्वत और अविश्रान्त इच्छा से प्रेरित है। इस लालसा का अन्त मृत्यु के साथ ही होता है। कारण यह नहीं है कि मनुष्य के पास इस समय जितनी खुशी है वह उससे अधिक खुशी चाहता है अथवा उसका कुछ कम शक्ति से काम नहीं चल सकता। इसका कारण यह है कि मनुष्य के पास इस समय जीविका के जो साधन हैं जो शक्ति उनसे बिना और अधिक प्राप्त किए हुए उसकी रक्षा का आश्वासन नहीं होता।"

हॉब्स के विचार का स्वाभाविक अर्थ है कि मनुष्य निरन्तर सुरक्षा की आवश्यकता का अनुभव करता है। वह शक्ति, धन, पद, सम्मान आदि को इसलिए प्राप्त करना चाहता है कि अपनी सुरक्षा के साधन जुटा सके और उस विनाश को रोक सके जो किमी न किसी दिन अन्ततः प्रत्येक व्यक्ति पर आता है। मनुष्य के सामने प्रधान लक्ष्य अपनी सुरक्षा का होता है, अतः उसके लिए अन्य मनुष्यों का वहीं तक महत्त्व है जहाँ तक वे इस पर प्रभाव डालते हैं।

हॉब्स मानव-प्रकृति में अभिलाषा और विवेक—इन दो सिद्धान्तों की चर्चा करता है। इच्छा अथवा अभिलाषा के कारण मनुष्य उन सभी वस्तुओं को स्वयं प्राप्त करना चाहता है जिन्हें अन्य व्यक्ति चाहते हैं। इसका परिणाम यह होता है कि वे निरन्तर संघर्षरत रहते हैं। लेकिन विवेक अथवा बुद्धि द्वारा मनुष्य पारस्परिक संघर्षों को भूलना सीखते हैं। "विवेक एक प्रकार की नियामक शक्ति है जिससे सुरक्षा की खोज आत्म-रक्षा के सामान्य सिद्धान्त का अनुसरण किए बिना ही अधिक कारगर हो जाती है।" विवेक बतलाता है कि आत्म-रक्षा का उद्देश्य तभी प्राप्त किया जा

सकता है जब शान्ति हो। विवेक का प्रथम आदेश यह है कि मनुष्य को शान्ति की खोज और शान्ति स्थापित करने का प्रयत्न करना चाहिए। विवेक शान्ति स्थापना पर इतना अधिक बल इसलिए देता है कि 'प्रत्येक का प्रत्येक के विरुद्ध युद्ध' की स्थिति मानव-जीवन को दीन-हीन-क्षीण और लघु बनाती है। विवेक प्राकृतिक अवस्था की विपत्तियों से बचने का मार्ग दिखलाता है।

मानव-प्रकृति के दो विरोधी तत्त्वों घादिम इच्छा और विकर्षण से सभी प्रवृत्तियाँ और भावनाएँ पैदा होती हैं। विवेक का भी यही स्रोत है। "विवेक द्वारा ही मनुष्य आत्म-रक्षा के कार्य में बुद्धिमत्तापूर्वक प्रवृत्त हो सकता है। विवेक की नियामक शक्ति के द्वारा ही मनुष्य अपनी जगती और एकाकी स्थिति से निकल कर सम्य और सामाजिक स्थिति में प्रवेश करता है। यह परिवर्तन प्रकृति की विधियों द्वारा होता है। ये विधियाँ बतलाती हैं कि यदि एक विवेकशील प्राणी अपनी सुरक्षा से सम्बन्धित सभी प्रश्नों के बारे में अन्य मनुष्यों के साथ अपने सम्बन्धों की समस्या पर निष्पक्षता से विचार करे तो वह क्या करेगा।" हॉब्स के अनुसार, "इसीलिए प्रकृति की विधि उचित विवेक का आदेश है। वह उन वस्तुओं की निरन्तर सम्पत्ति है जिन्हें जीवन की सतत् रक्षा के लिए या तो करना पड़ता है या छोड़ना पड़ता है।"

स्पष्ट है कि हॉब्स के अनुसार सकुचित और विवेकहीन स्वार्थ बँरभाव को उत्पन्न करता है जबकि विवेकपूर्ण स्वार्थ समाज के अस्तित्व को सम्भव बनाता है। विवेक की माँग है कि व्यक्ति अपने कल्याण चाहता है तो दूसरे के हितों में हस्तक्षेप नहीं करे। विवेक में स्वयं शान्ति स्थापित करने की सामर्थ्य नहीं है, वह केवल मनुष्य को इतनी दूरदर्शिता प्रदान करता है कि वह अपने और दूसरों के हितों में इस तरह समन्वय स्थापित कर सके जिसमें उसके स्वयं के हित सुरक्षित रहें।

हॉब्स का विचार है कि हमारी भावनाएँ विवेक की भाषा को नहीं समझतीं अथवा मनुष्य विवेक के प्रत्यादेशों, प्राकृतिक विधियों के अनुसार काम नहीं करते। मनुष्य अपनी धार्मिक भावनाओं के उद्देशों से प्रभावित होता रहता है। वह अपनी भावनाओं को नियन्त्रित नहीं कर सकता। मन एक ऐसी सर्वशक्तिमान, अनुस्व-सम्पन्न और विवशकारी शक्ति की आवश्यकता है जो मनुष्य को विवेक अथवा प्राकृतिक विधियों के अनुसार आचरण करने को विवश कर सके। ऐसा तभी हो सकता है जब एक प्रभावशाली शासन हो, क्योंकि सुरक्षा शासन पर निर्भर है।

राज्य की उत्पत्ति तथा उसका स्वरूप

(The Origin of the State and its Nature)

हॉब्स बुद्धिवादी है। उसके मतानुसार एक बार जब मनुष्य 'जान जाता है कि उसकी मृत्यु का भय पाशविक प्रतियोगिता के कारण है तो विवेक उसे मार्ग दिखलाता है। जब वह यह सिद्धान्त मान लेता है कि "तू भी दूसरों के साथ बँसा न कर जो तू अपने साथ दूसरों द्वारा किया जाना अन्यायपूर्ण समझता है (Do not do that to another which thou thinketh unreasonable to be done by another to yourself)।" हॉब्स यह भी मानता है कि यदि मनुष्य स्वभाव से ही

शान्तिपूर्ण होता और बिना किसी सर्वोच्च शक्ति या संविदा के ही रह नेता तो शासन की आवश्यकता ही नहीं पड़ती। पर मनुष्य ऐसा नहीं है। वह अपनी भावनाओं और अपने सुवेगों को नियन्त्रण में नहीं रख सकता। उसकी स्वार्थी वृत्तियाँ सघर्ष के बीज बोती रहती हैं। अतः स्वभावतः एक ऐसे व्यक्ति या व्यक्ति-समुदाय की आवश्यकता पड़ती है जो मनुष्यों को नियन्त्रण में रख कर उनको मनुशासनबद्ध करे। विवेक के प्रादेशों का समस्त मनुष्यों से पालन कराने और उनके उत्पन्न का दण्ड देने के लिए किसी सबल शक्ति का होना जरूरी है जिसमें इतनी सामर्थ्य हो कि वह "मानव भावनाओं से उस भाषा में बात कर सके जिसे वे समझती हैं, और वह है भय तथा स्वहित की भाषा।" ऐसी सामान्य सत्ता की स्थापना के लिए यह आवश्यक है कि अनेक इच्छाओं के स्थान पर एक इच्छा का प्रभाव स्थापित करने के लिए प्राकृतिक नियम के अनुसार सब व्यक्ति अपने अधिकारों और शक्तियों को एक व्यक्ति या व्यक्ति-सभा को प्रदान करें, वे अपनी सम्पूर्ण इच्छाएँ एक व्यक्ति की इच्छा को समर्पित कर दें। हॉन्स ऐसी सत्ता अथवा शक्ति राज्य में पाता है जिसकी इच्छा समस्त व्यक्तियों की इच्छाओं की प्रतिनिधि होती है और जिसमें यह सामर्थ्य होती है कि वह सबसे विवेक के अनुसार आचरण कराए और ऐसा न करने वालों को दण्ड दे। हॉन्स के मतानुसार राज्य एक सामाजिक समझौते के फलस्वरूप अस्तित्व में आता है। राज्य की स्थापना का वर्णन 'लेवियायान' के 18वें अध्याय में किया गया है—

"एक राज्य की स्थापना तब होती है जब अनेक व्यक्ति एक दूसरे में यह समझौता करते हैं कि समस्त व्यक्ति उस व्यक्ति अथवा व्यक्ति-समूह के कार्यों को अपना कार्य समझेंगे जिसे उनके अधिकांश भाग ने अपना प्रतिनिधि चुना है, चाहे उनमें से किसी ने उसके पक्ष में मत दिया हो या विरोध में। इस समझौते का उद्देश्य यह है कि मनुष्य शान्तिपूर्वक और दूसरों के विरुद्ध मुरझित रहें। इस तरह से जो भी चीज उत्पन्न होती है वह केवल राजमन्दी से कुछ बढ़कर है—यह समस्त व्यक्तियों का वास्तविक इकाई में एकीकरण है जिसकी सिद्धि प्रत्येक के समझौते द्वारा हुई है। यह समझौता इस प्रकार हुआ है मानो प्रत्येक व्यक्ति ने प्रत्येक व्यक्ति से यह कहा हो कि "मैं इस व्यक्ति को या व्यक्तियों के इस समूह को अपना शासन स्वयं कर सकने का अधिकार और शक्ति इस शर्त पर समर्पित करता हूँ कि तुम भी अपने इस अधिकार को इसी तरह (इस व्यक्ति या व्यक्ति-समूह को) समर्पित कर दो।"

इस तरह सारा जन-समुदाय एक व्यक्ति में संयुक्त हो जाता है। इसे राज्य (Commonwealth) या लेटिन में 'सिविटस' (Civitas) कहते हैं। हॉन्स के अनुसार यही उस महान् लेवियायान या देवता (Mortal God) का जन्म है जिसकी कृपा पर, अविनाशी ईश्वर की छत्रछाया में हमारी शान्ति तथा सुरक्षा निर्भर है।

हॉन्स के समझौता सिद्धान्त (Social Contract Theory) से स्पष्ट है कि व्यक्तियों ने अपने प्राकृतिक अधिकारों को किसी विशिष्ट व्यक्ति या व्यक्तियों की सभा को समर्पित कर दिया जो प्रभुसत्ता से विभूषित हुई और समर्पण करने वाले

व्यक्ति उसकी प्रजा हो गए। प्रभुसत्ता उस समझौते में किसी दल के रूप में नहीं थी। उसके अधिकार प्रसीमित ही रहे। हॉब्स का मत था कि प्रभुसत्ता के अबाध अधिकार के फलस्वरूप ही एक वास्तविक सुदृढ़ शासन (Commonwealth) की स्थापना हो सकती थी। किसी प्रकार की 'शर्तों' लगाने से अनिश्चय और अविश्वास की सम्भावना हो सकती थी जिससे इस प्रकार के भगड़े उत्पन्न हो जाते जिनका निपटारा सम्भव न होता और तब पुनः अराजकता (Anarchy) फैल जाती और प्राकृतिक अवस्था का दृश्य उपस्थित हो जाता। इस प्रकार सम्राट या प्रभुसत्ता ताब की स्थिति में रही क्योंकि सामाजिक समझौते में उसने कोई वचन नहीं दिया। इस रियायत का फल यह हुआ कि शासन खराब होने पर भी प्रजा को शासक के विरुद्ध बोलने का अधिकार नहीं रहा। शासन के विरुद्ध जाने का अभिप्राय प्राकृतिक अवस्था की ओर लौटना था जो हो नहीं सकता था, अतः उसकी सत्ता और इच्छा अन्तिम रही।

स्पष्ट है कि हॉब्स के समझौते का यदि विश्लेषण करें तो उसकी ये विशेषताएँ प्रकट होती हैं—

(1) समझौता एक साथ ही सामाजिक एवं राजनीतिक दोनों प्रकार का है। मानव द्वारा अपनी व्यक्तिगत प्रवृत्ति त्याग कर सामाजिक बन्धन स्वीकार कर लेने से यह सामाजिक और उसके परिणामस्वरूप राजसत्ता की स्थापना होने से यह राजनीतिक है।

(2) यह सामाजिक समझौता (Social Contract) है, सरकारी समझौता नहीं। समझौता सम्प्रभु और व्यक्तियों के मध्य न होकर केवल व्यक्तियों के ही मध्य हुआ है। प्रभुसत्ता समझौते में सम्मिलित नहीं है।

(3) समझौते में किसी पक्ष के रूप में सम्मिलित न होने से प्रभुसत्ता को शक्ति प्रसीमित और उसके अधिकार निरंकुश हैं। प्रभुसत्ता किसी शर्तों के साथ नहीं सौंपी गई है। प्रभुसत्ताधारी ऐसा कोई इकरार नहीं करता कि वह अपनी शक्ति का उपयोग लोगों की इच्छा के अनुसार या उनकी सम्मति से करेगा। अतः यदि वह निरंकुश आचरण करता है तो भी उसे दोष नहीं दिया जा सकता।

(4) प्राकृतिक दशा में अपनी स्वतन्त्रता, अधिकार और शक्ति को त्यागने तथा राज-सम्या के प्रादुर्भाव के बाद व्यक्तियों के किसी अधिकार, स्वतन्त्रता आदि का अस्तित्व नहीं रहता। अतः वे अबाधित तथा अत्याचारी राजसत्ता के विरुद्ध विद्रोह नहीं कर सकते। राजसत्ता की स्वेच्छाचारिता से समझौते की कोई शर्त मग नहीं होती। अतः समझौते के बाद किसी को उससे प्रलय होने का अधिकार नहीं रहता।

(5) समझौते से केवल एक सम्प्रभु की स्थापना हुई है, चाहे वह कोई व्यक्ति हो या व्यक्तियों की कोई सभा। अतः सम्प्रभुता अविभाज्य है।

(6) प्रभुसत्ता ही विधियों की स्रोत है। नियम या विधि उसका आदेश है। प्रभुसत्ता के आदेशों को अनियमित नहीं ठहराया जा सकता क्योंकि वे विवेक

और नैतिक प्राचरण का सार है। न्याय करने का, राष्ट्रों तथा शक्तियों से युद्ध प्रथवा सन्धि का अधिकार पूर्णतः प्रभुसत्ता को प्राप्त है। राजकीय अधिकारियों को चुनने और नियुक्त करने का भी अधिकार उसी को है।

हॉन्स शासन की आज्ञापालन के प्रजा के अपरिमित कर्तव्यपालन के कनिष्ठ प्रपवादों का भी उल्लेख करता है। वह कुछ परिस्थितियों में प्रजा को राजा की प्रवहेलना का अधिकार देता है। यदि राजा व्यक्ति को 'अपने-आपको मारने, पायल करने या अपने पर आक्रमणकर्ता का विरोध न करने, वायु, भौषधि या जीवन-दाता अन्य किसी वस्तु का प्रयोग न करने' की आज्ञा देता है तो वह ऐसी आज्ञा की प्रवहेलना कर सकता है क्योंकि "प्रजाजन सुरक्षा के लिए ही शासन के अधीन होते हैं। यदि शासन सुरक्षा प्रदान नहीं कर सकता तो शासन का विरोध आवश्यक हो जाता है। शासन के पक्ष में एकमात्र तर्क यह है कि उसे शासन करना चाहिए। यदि विरोध सफल हो जाता है और प्रभु के हाथ से उसकी शक्ति निकल जाती है तो प्रभु तथ्येन प्रभु नहीं रहता और उसके प्रजाजन, प्रजाजन नहीं रहते। इस अवस्था में प्रजाजन अपनी रक्षा के लिए विवश हो जाते हैं। वे एक नए प्रभु की आज्ञापालन के लिए तैयार हो सकते हैं जो उनकी रक्षा करे। हॉन्स के सिद्धान्त में शक्तिविहीन बंधता (Legitimacy) के लिए कोई प्रवकाश नहीं है।"¹ हॉन्स के मतानुसार मनुष्य अपने जीवन-रक्षा के प्राकृतिक अधिकार को राजा के विरुद्ध भी सुरक्षित रखते हैं।

हॉन्स के सिद्धान्त से प्रकट होता है कि राज्य दैविक उत्पत्ति या स्वाभाविक विकास का परिणाम नहीं है वरन् मानव-निर्मित एक ऐसा कृत्रिम साधन है जिसे अपनी निश्चित आवश्यकता की पूर्ति हेतु रचा गया है। "यह साध्य पर ले जाने के लिए एक साधन-मात्र है, स्वयं साध्य नहीं है।" हॉन्स के अनुसार, "राज्य का उद्देश्य व्यक्तियों के व्यक्तिगत हितों का योग-मात्र है; इसके प्रतिरिक्त उसका कोई सामूहिक लक्ष्य नहीं है।" हॉन्स का सिद्धान्त राजशक्ति के प्रति सम्मान एवं भक्ति को कोई महत्त्व नहीं देता, वह तो राज्य को केवल उपयोगिता के स्तर पर ले आता है। राज्य इसीलिए श्रेष्ठ है कि उससे हम लाभान्वित होते हैं अथवा उसकी स्थिति मनुष्य की सुरक्षा के एक साधन प्रथवा यन्त्र की सी ही है। मनुष्य राजाका पालन इस विवेकपूर्ण भय से करता है कि आत्म-रक्षण के उद्देश्य की राज्य द्वारा ही सर्वाधिक सुगमता से पूर्ति हो सकती है। राज्यादेशों का पालन बुद्धिमान व्यक्ति इसलिए करता है कि राज्य सभी व्यक्तियों का जिसमें वह भी शामिल है, प्रतिनिधित्व करता है।

प्रभुसत्ता (Sovereignty)

हॉन्स प्रभुसत्ता का प्रवण्ड समर्थक है। उसकी प्रभुसत्ता का आधार है

सामाजिक सविदा। स्पष्ट या अस्पष्ट किन्हीं भी रूप में हो, सविदा या अनुबन्ध वे ही प्रभुसत्ता प्राप्त होती है।

हॉब्स का 'लेवियाथान' अथवा सम्पूर्ण प्रभुत्व-सम्पन्न शासक पूर्णतः निरकुश है। रम्का आदेश ही कानून है। उसका प्रत्येक कार्य न्यायपूर्ण है। प्रभुसत्ता निरपेक्ष, अविभाज्य, स्याई एव अदेय है। राज्याज्ञा न्याय-सम्मत और कानून-सम्मत दोनों है। उसका हस्तक्षेप कार्यों और विचारों दोनों पर है। बोदा ने प्रभुसत्ता पर जो मर्यादाएँ लगाई हैं, हॉब्स ने उन्हें हटा दिया है। गैटल के अनुसार "हॉब्स के प्रतिरिक्त अन्य कोई ऐसा लेखक नहीं हुआ है जिसने प्रभुसत्ता के बारे में इतना अतिवादी दृष्टिकोण अपनाया हो।"¹

सेबाइन के अनुसार "हॉब्स की दृष्टि में निरकुश शक्ति और पूर्ण अराजकता, सर्वशक्ति-सम्पन्न शासक और समाजहीनता इन दोनों के बीच कोई विकल्प नहीं है। किसी भी सामाजिक सस्था का अस्तित्व उसकी सविहित सत्ताओं के माध्यम से ही हो सकता है। उसके सदस्यों को जो भी अधिकार मिलते हैं, वे केवल प्रत्यायोजन के द्वारा मिलते हैं। इस सिद्धान्त के अनुसार सम्पूर्ण सामाजिक सत्ता शासक में वेष्टित होनी चाहिए। विधि और आचार केवल उसकी इच्छा है। उसकी सत्ता असोमित होती है। यदि वह सोमित भी होती है, तो केवल उसकी शक्ति के द्वारा। इसका कारण यह है कि उनकी सत्ता के प्रतिरिक्त अन्य कोई भी सत्ता केवल उसकी अनुमति द्वारा ही होती है। यह भी स्पष्ट है कि प्रभुसत्ता निर्माई नहीं देती और उसे काटा नहीं जा सकता। इसका कारण यह है कि या तो उसकी सत्ता को स्वीकार लिया जाता है और राज्य का अस्तित्व होता है अथवा राज्य को अविभाज्य नहीं लिया जाता और अराजकता रहती है। शासक को सम्पूर्ण शक्ति, उदाहरणार्थ विधि निर्माण, न्याय-व्यवस्था, शक्ति-प्रयोग, निम्न प्रशासनिक इकाइयों का संगठन-सम्प्रभु में ही निहित होनी है।"

हॉब्स के अनुसार सम्प्रभुता सभी विधेयात्मक कानूनों की स्रोत है। लोग सुरक्षा के लिए अपने प्राकृतिक अधिकारों तथा वैयक्तिक शक्तियों का परित्याग कर देते हैं, अतः स्वाभाविक रूप में उन सबकी तरफ से विधि-निर्माण की शक्ति केवल सम्प्रभु के पास रह जाती है। सम्प्रभु ही सम्पूर्ण समाज की ओर से यह निर्णय करता है कि सामाजिक शक्ति और सुरक्षा के लिए क्या किया जाना चाहिए ?

सम्प्रभु को सर्वनाधारण पर अतिरिक्त अधिकार प्राप्त है। वह निरपेक्ष है। उसकी विधि-निर्माण शक्ति किसी भी मानवीय शक्ति से अप्रतिबन्धित है। राज्य में सम्प्रभु का कोई भी समकक्ष अथवा प्रतिद्वन्द्वी नहीं होता। सम्प्रभु ही कानूनों का व्याख्याता भी है। प्राकृतिक कानून भी उस पर बन्धन नहीं लगा सकते क्योंकि वे वस्तुतः कानून न होकर विधेय के आदेश होते हैं जिनके पीछे किसी विवशकारी शक्ति

1 "No writer has taken a more extreme view than Hobbes of the absolute nature of Sovereignty"
—Gentle: op cit, p 210.

का अभाव होता है। दैवी कानून भी सम्प्रभु को प्रतिबन्धित नहीं करते क्योंकि वही उनका व्याख्याता होता है।

हॉन्स को प्रभुसत्ता की धारणा में यह एक गम्भीर असमति है कि वह एक ओर तो सम्प्रभु की सर्वोच्चता का प्रतिपादन करता है तथा दूसरी ओर सम्प्रभु की ऐसी आज्ञाओं के उल्लंघन की स्वीकृति देता है जिनसे व्यक्ति के आत्म-रक्षण का उद्देश्य नष्ट होता हो। राजाज्ञा-पालन के अपवाद की यह बात प्रभुसत्ता के सिद्धान्त के मार्ग में गम्भीर कठिनाई है। हॉन्स यह भी स्पष्ट नहीं करता कि इस बात का निर्णय कौन करेगा कि वस्तुतः ऐसी स्थिति उत्पन्न हो गई है जिसमें राजाज्ञा की अवहेलना करना उचित है।

हॉन्स के प्रभुता-सिद्धान्त से यह भी प्रकट है कि राज्य-निर्मित कानूनों के अनुकूल सभी बातें उचित हैं और उनके प्रतिकूल बातें अनुचित हैं। आशय यह हुआ कि केवल राज्य में ही नीति के अस्तित्व की कल्पना की जा सकती है। प्राकृतिक अवस्था में व्यक्ति के जो अधिकार हैं उन्हें छीन कर कर्तव्यों की व्यवस्था कानून द्वारा की जाती है और यह कानून सम्प्रभु का आदेश है। अतः हम किसी भी कानून को अन्यायपूर्ण नहीं कह सकते। सम्प्रभु ही न्याय का व्यवस्थापक है और उसके निर्देश ही नीति शास्त्रात्मक भेदों के आधार हैं। यदि प्रत्येक व्यक्ति अपनी अन्तरात्मा के नाम पर सत्य-असत्य का निर्णय करने लगेगा तो अराजकता की स्थिति पैदा हो जाएगी। अतः कानून को ही 'सार्वजनिक अन्तरात्मा' की सज्ञा दी जा सकती है। यह स्वीकार करना होगा कि शुभ-अशुभ, न्याय-अन्याय, नैतिक-अनैतिक सभी का स्रोत केवल सम्प्रभु है।

हॉन्स ने बोदां द्वारा सम्प्रभुता पर लगाए गए सम्पत्ति सम्बन्धी बन्धन को ठुकरा दिया है। उसके अनुसार सम्प्रभु ही सम्पत्ति का सृजनहार है क्योंकि वही समाज में शान्ति और व्यवस्था स्थापित करता है जिसके फलस्वरूप लोग धनोपार्जन कर पाते हैं। धन-समृद्धि से ही सम्पत्ति का उत्पादन होता है, अतः सम्प्रभुता को सम्पत्ति सम्बन्धी विधायन का अधिकार है। वह सम्पत्ति का विधाता है तथा करारोपण और प्रजा की सम्पत्ति लेने तक का अधिकारी है। उसके लिए आवश्यक नहीं है कि वह करारोपण के बारे में जन-स्वीकृति ले।

पुनश्च; सम्प्रभु ही सब अधिकारियों की सत्ता का मूल स्रोत है। दूसरे देशों से युद्ध अथवा सन्धि करने तथा अपनी नीति के क्रियान्वयन के लिए लोगों के सम्पूर्ण साधनों पर नियन्त्रण रखने का वह अधिकारी है। वही सेना का सर्वोच्च कमाण्डर है और न्याय का सर्वोच्च स्रोत है। समस्त विधायिनी और कार्यपालिका शक्तियाँ सम्प्रभु में ही केन्द्रित हैं। हॉन्स के चिन्तन में शक्ति-विभाजन तथा नियन्त्रण एवं सतुल्य के सिद्धान्त के लिए कोई स्थान नहीं है।

अन्त में, सम्प्रभु के अधिकार अपरिवर्तनीय, अहस्तान्तरणीय और अविभाज्य हैं। सम्प्रभुता के प्रयोग में किसी को भागीदार नहीं बनाया जा सकता। ऐसा करना सम्प्रभुता को नष्ट करना है। गृह-युद्ध का उद्देश्य सम्प्रभुता पर प्रतिबन्ध लगाना

अथवा उसमें भागीदार होने का प्रयत्न करना नहीं होता बल्कि यह निर्धारित करना होता है कि सम्प्रभुता पर किस का अधिकार हो और कौन उसका प्रयोग करे ?

बोदा की भाँति ही हॉब्स ने भी शासन-प्रणालियों का अन्तर इस बात पर आधारित किया है कि प्रभुसत्ता का निवास कहाँ है ? यदि प्रभुसत्ता एक व्यक्ति में निहित है तो शासन का स्वरूप राजतन्त्र है, कुछ व्यक्तियों में निहित है तो कुलीनतन्त्र है और सब लोगों में निहित है तो लोकतन्त्र है। मिथिन अथवा सीमित शासन-प्रणाली की बात करना व्यर्थ है क्योंकि प्रभुसत्ता अविभाज्य है। लोग राजतन्त्र को पसन्द करते हैं, अतः इसे अन्य शासन-व्यवस्थाओं की अपेक्षा अच्छा बतलाते हैं। शासन-व्यवस्था जो भी हो, उसमें कहीं न कहीं प्रभुसत्ता अवश्य रहती है। कोई न कोई व्यक्ति ऐसा अवश्य होना चाहिए जो अन्तिम निर्णय करता हो और जो ऐसा कर सकता है वही सम्प्रभु है। लोग जब अत्याचारी शासन का विरोध करते हैं तो इसका अभिप्राय केवल यही है कि वे सत्ता के एक विशेष प्रयोग को पसन्द नहीं करते। इसी प्रकार यदि लोगों में स्वतन्त्रता के प्रति उत्साह है तो इसका मतलब है कि वे या तो भावात्मक उद्वेग का परिचय दे रहे हैं या पाषण्ड रच रहे हैं। हॉब्स ने राजतन्त्र को सर्वश्रेष्ठ इसलिए माना है कि प्रथम तो इसमें राजा का और राज्य का वैयक्तिक तथा सार्वजनिक हित एक होता है एक द्वितीय, इसमें शासन का स्थायित्व अपेक्षाकृत अधिक पाया जाता है। यद्यपि राजतन्त्र में कृपापात्रों की घन और अधिकार देने की प्रवृत्ति होती है, तथापि कुलीनतन्त्र और लोकतन्त्र में यह प्रवृत्ति अथवा बुराई अधिक बढ़ जाती है। इन शासन-व्यवस्थाओं में शासकों की क्या अधिक होती है, अतः उसी अनुपात में कृपा-पात्रों की संख्या भी बढ़ जाती है।

हॉब्स की प्रभुता की धारणा से यही निष्कर्ष निकलता है कि वह इसे पूर्ण, परिभाज्य और असीम मानता है। प्रभुसत्ता पर जो बन्धन लगाए गए हैं वे वैधानिक नहीं हैं। बोदा के समान ईश्वरीय नियमों (Divine Laws), प्राकृतिक नियमों (Natural Laws) तथा राज्य के मौलिक नियमों (Fundamental Laws) के प्रतिबन्ध हॉब्स स्वीकार नहीं करता। इसी प्रकार वह बोदा के समान यह भी नहीं मानता कि राजा को प्रजा की वैयक्तिक सम्पत्ति छीनने का अधिकार नहीं है। अतः शब्दः हॉब्स की प्रभुसत्ता बोदा की प्रभुसत्ता की तुलना में अधिक निरंकुश और अधिकार सम्पन्न है।

नागरिक कानून पर हॉब्स के विचार

(Hobbes on Civil Laws)

हॉब्स के अनुसार सामान्य नागरिक-विधियाँ सम्प्रभु की इच्छा का प्रतिनिधित्व करती हैं। विधियों में पुरातन नियमों अथवा ऐतिहासिक परम्पराओं का नहीं बरन् सम्प्रभु की दृढ़ सकल्प-क्रिया ही प्रधान है। विधि सम्प्रभु की शक्ति की छोटक है तो प्रजाजन के लिए कर्तव्यों की घोषणा करती है। इन विधियों से ही व्यक्ति को यह ज्ञात होता है कि जिसे उगका कर्हें और जिसे दूसरे का; क्या न्यायपूर्ण है और या अन्यायपूर्ण; क्या ईमानदारी है और क्या बेईमानी तथा क्या शुभ है और

क्या अशुभ ? इस प्रकार विधियाँ मानव-व्यवहार को विनियमित करने के साथ ही उमका मानदण्ड भी प्रस्तुत करती हैं। साथ ही ये उम सम्प्रभु का आदेश हैं जिसमें अपने आदेशों का पालन कराने की क्षमता है। प्रजा इन विधियों को नैतिक मूल्य की दृष्टि से नहीं बल्कि इसलिए मानती है कि वे सम्प्रभु की इच्छा की अभिव्यक्ति हैं। हॉब्स के अनुसार विधि के दो विभाग हैं—वितरणात्मक या निषेधात्मक एवं प्राज्ञात्मक या दण्डात्मक। प्रथम विभाग में नागरिकों को बंध-अबंध कार्यों का ग्योरा बतलाया जाता है और दूसरे विभाग में राज्य के मन्त्रियों को, जनता के प्रति अपराधानुसार क्या दण्डविधान है, इसकी व्याख्या की जाती है ? सम्प्रभु ही विधि का एकमात्र स्रोत और व्याख्याकार है।

हॉब्स ने नागरिक विधि और प्राकृतिक विधि में अन्तर किया है। सेबाइन के शब्दों में "नागरिक विधि प्रभुसत्ता का आदेश है जिसे बलपूर्वक लागू किया जा सकता है जबकि प्राकृतिक विधि विवेक का आदेश है जिसका केवल आलंकारिक महत्त्व है। नागरिक विधि का मूल तत्त्व यह है कि उसमें आदेश का अथवा बल-प्रयोग का भाव निहित है। हॉब्स के मतानुसार मसदजों तथा कोक जैसे सामान्य विधि-वेत्ताओं की स्थिति में यही भ्रम है। मसदज समझते हैं कि प्रतिनिधिक-सत्ता की महमति में कुछ गुण हैं और सामान्य विधि-वेत्ताओं का विचार है कि प्रथा में कुछ बंधता है। वस्तुस्थिति यह है कि बल-प्रयोग करने वाली शक्ति ही विधि को बचनकारी बनाती है। विधि उसी की है जिसके हाथ में शक्ति है। सत्ता-सम्पन्न व्यक्ति प्रथा को जारी रहने दे सकता है किन्तु उसकी गंभीर स्वीकृति की प्रथा को विधि शक्ति देती है। कोक का यह अन्धविश्वास पूर्वनापूर्ण है कि सामान्यविधि का अपना विवेक होता है।"¹

हॉब्स द्वारा विधियों के उचित-अनुचित होने के अधिकार से जनता को वंचित कर देना किसी दृष्टि से न्याय-सगत नहीं माना जा सकता। फिर यह भी समझ से परे है कि मनुष्य का वह सद्विवेक, जिसे वह प्राकृतिक अवस्था में व्यवहार में लाता था, राज्य की स्थापना होते ही एकाएक लुप्त कैसे हो गया ? राज्य में तो उस सद्विवेक को अधिक प्रभावशाली होना चाहिए था क्योंकि मनुष्य तब प्राकृतिक अवस्था की अपरिष्कृत भावनाओं से बहुत ऊपर उठ चुका था। सम्प्रभु की इच्छा को ही सद्विवेक की अभिव्यक्ति मानना और प्रजा को इस दृष्टि से कोई महत्त्व न देना आज के प्रजातान्त्रिक युग में स्वीकार नहीं किया जा सकता। इसके अनिश्चित यदि मान भी लिया जाए कि सम्प्रभु द्वारा निमित्त कानून उसकी इच्छा को नहीं परन्तु उसके विवेक को अभिव्यक्त करते हैं तो इसका अर्थ यह होगा कि सम्प्रभु विधि-निर्माण में पूर्ण स्वतन्त्र नहीं है, क्योंकि उसे यह ध्यान रखना पड़ता है कि निमित्त-विधि सद्विवेक के अनुरूप हो। पुनश्च, हॉब्स ऐसे राज्यादेशों की अवहेलना का अधिकार देता है जो व्यक्ति की आत्म-रक्षा के उद्देश्य का हनन करने वाले हो। हॉब्स के इस विचार में यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि सम्प्रभु का विवेक

1 सेबाइन पूर्वोक्त, पृष्ठ 429-430.

सद्विवेक ही हो, यह आवश्यक नहीं है, वह केवल दुराग्रह हो सकता है। प्रत्यक्ष रूप में सम्प्रभु को विधि का अन्तिम स्रोत और व्याख्याकार मानना तथा परोक्ष रूप में विधि के औचित्य-अनौचित्य के निर्णय का अधिकार व्यक्ति को देना (क्योंकि तभी तो व्यक्ति राज्यादेश को अपनी आत्म-रक्षा के उद्देश्य के विपरीत मानते हुए इसकी अवहेलना करने का निश्चय करता है) हॉब्स के चिन्तन में एक गम्भीर दोष है।

हॉब्स का सम्प्रभु को यह भी परामर्श है कि उसे बहुत अधिक विधियों का निर्माण नहीं करना चाहिए क्योंकि एक तो उन्हें लागू करना बड़ा कठिन हो जाता है और दूसरे जनता के हृदय में विधियों के प्रति सम्मान में कमी आ जाती है। हॉब्स के इन विचारों से उसका यह मन्देह छिपा नहीं रहता है कि राजकीय विधि और प्राकृतिक विधि में पूर्ण तदनु रूपता नहीं भी हो सकती है। वह इस बारे में सुनिश्चित नहीं था कि क्या प्रजा को सम्प्रभु के प्रत्येक कानून को शुभ मानना चाहिए। वस्तुतः हॉब्स का निरकृशतावाद उनना निरपेक्ष (Absolute) और अशर्त (Unconditional) नहीं है जितना सामान्यतः वह दिखालाई देता है। "उपयोगितावाद के आधार पर निरकृशतावाद का समर्थन करके वह उदारवाद (Liberalism) के लिए एक आधार प्रस्तुत करता है।" उसके चिन्तन में सविधानवाद के तन्तु विद्यमान हैं जिनका वह स्वयं ग्राह्यपूर्वक सफ़टन करना चाहता है।

राज्य तथा चर्च

(The State and the Church)

सम्प्रभुतावादी हॉब्स यह स्वीकार नहीं करता कि अन्य कोई वस्था राज्य के समकक्ष है अथवा उनके मुकाबल खड़ी हो सकती है। हुड (Hood) के शब्दों में, 'हॉब्स में एक ऐसे राज्य का निर्माण किया जो केवल सर्वोच्च सामाजिक शक्ति के रूप में ही नहीं बल्कि सर्वोच्च धार्मिक शक्ति के रूप में भी निरपेक्ष था।' सभी मसालों-निगम, नवास, भय राज्य के अन्तर्गत हैं, उसकी कृपा पर अधिन है। हॉब्स प्रत्येक क्षेत्र को सम्प्रभुता के अधीन लाना चाहता है, चाहे वह कोई धार्मिक मस्जिद ही क्यों न हो। सर्व-प्रभुत्वपूर्ण राज्य में स्थानीय और स्वतन्त्र चर्च के लिए जा राज्य का प्रतिद्वन्द्वी हो, कोई स्थान नहीं हो सकता। हॉब्स की दृष्टि में चर्च, राज्य की समक्षमति (समान प्रक्रियाओं) सत्यान होकर उसके अधीनस्थ एक विभाग था। जिस सार्वभौमिक चर्च का स्वप्न ग्रेगरी सप्तम, इन्नोसेन्ट तृतीय और बोनीफेस अष्टम देखा करते थे, हॉब्स ने उसका बौद्धिक निराकरण किया। उसने कहा "पोपशाही, रोमन साम्राज्य का प्रेत है और उसकी कब्र पर बैठा है।" उसकी मान्यता थी कि यदि विभिन्न धार्मिक सम्प्रदायों को स्वच्छन्द रूप से मन-प्रचार की छूट दी जाएगी तो राज्य की सुरक्षा और कल्याण के प्रति एकदम उत्पन्न हो जाएगा। वह इस बात से अपरिचित न था कि तत्कालीन पादरी और पोप अपने असीमित दावों द्वारा समाज में अव्यवस्था फैलाएँ। धार्मिक क्षेत्र से आगे बढ़कर वे ज्ञानको को पदच्युत करने का अधिकार भी अपने हाथ में रखना चाहते थे। उनमें ऐसे अप्रतिबन्धित विचारों और प्रयासों ने सम्पूर्ण यूरोप में अराजकता की सी स्थिति पैदा

कर दी थी। कैथोलिकों और प्रोटेस्टेंटों के आपसी खूनो-मर्षण ने सम्पूर्ण फ्रांस को अशान्त बना दिया था। इन परिस्थितियों में यह अस्वाभाविक न था कि हॉब्स ने चर्च पर सम्प्रभु के पूर्ण अधिकार का समर्थन किया। उसे यह स्वीकार्य नहीं हुआ कि सम्प्रभु के कानूनो पर शक्तिधारक के रूप में बाइबिल के नियमों की प्रभुता रहे। उसने यही माना कि धार्मिक सत्ता पूरी तरह राजसत्ता के बशवर्ती है। आध्यात्मिक शासन जैसी कोई वस्तु नहीं है। राज्य में केवल राजनीतिक प्रभुता रखने वालों का ही शासन होता है। राज्य में सम्प्रभु ही सर्वोच्च आध्यात्मिक शक्ति है और बिना उसकी ही कृपा से (ईश्वर की कृपा से नहीं) आध्यात्मिक सत्ता ग्रहण करते हैं। जब लोग शिक्षा और बुद्धि की उपेक्षा करते हुए यह ग्रहण करते हैं कि केवल अलौकिक (Supernatural) अनुभवों से ही मृत्यु-अमृत्यु का वास्तविक ज्ञान प्राप्त हो सकता है, तो राज्य में अव्यवस्था और अराजकता का वातावरण बन पता है। हॉब्स ने रोमन कैथोलिक चर्च को अन्धकार का राज्य (The Kingdom of Darkness) कहा तथा स्कॉटिश प्रेसबिटेरियनिज्म (Scottish Presbyterianism) एवं साधारण एंग्लिकन हार्ड चर्च का विरोध किया।

हॉब्स ने कहा कि धर्म का आधार अदृष्ट शक्ति का भय है। मनुष्य शाश्वत नरक के भय से काँपता है और आध्यात्मिक सत्ता उसकी इस कमजोरी से लाभ उठाती है। अतः राज्य को इस सतरे से अपनी तथा प्रजा की रक्षा करनी चाहिए। जो अदृष्ट शक्तियाँ राज्य द्वारा स्वीकृत हैं उनसे भय करना धर्म है और जो अदृष्ट शक्तियाँ राज्य द्वारा स्वीकृत नहीं हैं उनसे भय का नाम अन्धविश्वास है।

हॉब्स के इन विचारों ने क्रान्तिकारी विस्फोटक चिंगारी छोड़ दी। हॉब्स को नास्तिक गिना जाने लगा जबकि उसका कहना केवल यही था कि ईश्वर का वस्तुगत ज्ञान नहीं हो सकता, उसकी पूजा हो सकती है। वह भौतिकतावादी अथवा गतिवादी था किन्तु उसने खुल्लम-खुल्ला निरीश्वरवाद का समर्थन कदापि नहीं किया।

स्पष्ट है कि हॉब्स ने चर्च को पूरी तरह नागरिक शक्ति के अधीन कर दिया। मार्मीनियों तथा पड़्या ने आध्यात्मिक एवं नैतिक शक्तियों को एक दूसरे से पृथक् करके चर्च को नागरिक शासन की अधीनता में रखने की प्रतिया प्रारम्भ कर दी थी। हॉब्स ने इन प्रतिया का पूरा कर दिया। उसने स्पष्ट शब्दों में घोषित किया—“अदि धार्मिक विधि-निषेधों, धार्मिक पुस्तकों के सिद्धान्तों, धर्म-तत्त्वों और चर्च-शासन को कोई सत्ता प्राप्त होती है तो वह प्रभु द्वारा प्राधिकृत होती है। चूंकि धार्मिक विधि का कोई वस्तुपरक मापक नहीं है, अतः किसी धर्म अथवा उपानना पद्धति की स्थापना प्रभु की दृष्टि के ऊपर आधारित जानी चाहिए एवं चर्च पर निगम मात्र है। किसी भी निगम की भाँति उसका एक प्रधान होना चाहिए और उसका वह प्रधान प्रभु है। वह कई व्यक्तियों की एक वरपती है जो प्रभु के व्यक्तित्व में संगठित है और इसलिए उसे स्वयं राज्य से भिन्न अथवा अलग नहीं किया जा सकता। लौकिक एवं आध्यात्मिक शासन समरूप (Identical) है।”¹ धर्म-ग्रन्थ

की व्यवस्था करने का एकमात्र उचित अधिकार शासक को ही है। राजकीय विधि और देवी विधि में कोई विरोध नहीं हो सकता। देवी विधि वही है जिसकी सम्प्रभु व्याख्या करे।

सारांशतः हॉब्स के अनुसार, चाहे किसी भी दृष्टि से देखा जाए, धर्म पुरी तरह से विधि एवं शासन के नियन्त्रण में है। मार्सोलियो की भांति वह चर्च का काम शिक्षा देना मानता है, लेकिन वह यह भी कहता है कि कोई भी शिक्षण तभी विधि-संगत है जब सम्प्रभु उसे प्रमाणित कर दे। धर्म-बहिष्कार का अथवा चर्च द्वारा दिया जाने वाला कोई अन्य दण्ड सम्प्रभु ही आरोपित करता है। हॉब्स ने अपने ग्रंथ 'लेवियाथान' के लगभग आधे भाग में धर्म-शास्त्र और चर्च से सम्बन्ध रखने वाले प्रश्नों की भीमोसा की है और उन्हें विशुद्ध तर्क की कसीटी पर कसा है।

हॉब्स का व्यक्तिवाद (Hobbes' Individualism)

हॉब्स के राजदर्शन के आधार पर यह कहना गलत न होगा कि निरपेक्ष सम्प्रभुता का कट्टर समर्थक होते हुए भी वह कई प्रयों में व्यक्तिवादी है। प्रथम, वह मनोवैज्ञानिक व्यक्तिवादी है जिसके राजदर्शन का प्रारम्भिक मूत्र व्यक्ति है, अस्तु के समान समाज नहीं। "उसकी विचारधारा में व्यक्ति बिल्कुल अलग-अलग इकाईयाँ हैं और राज्य बाहर की एक ऐसी शक्ति है जो उन्हें एकता के मूत्र में बाधती है और उनके समान स्वार्थों में सामंजस्य स्थापित करती है।" प्रायः समशक्तिमान स्वार्थी बिल्वे हुए अणुव्रत-मनुष्य हॉब्स के राजदर्शन की प्रारम्भिक इकाई है। उनकी जीवन-रक्षा तथा सुख-शान्ति का सुरक्षक राज्य पारस्परिक समझौते का परिणाम है और तब तक चलता जाता है जब तक वह अपने मूल उद्देश्य की पूर्ति से सतृप्त है। हॉब्स के अनुसार व्यक्ति के स्वार्थ से भिन्न किसी रक्षा का उद्देश्य न हो सकता है और न होना चाहिए। जब तक राज्य प्रजाजन की जीवन-रक्षा के उद्देश्य को अथवा उस उद्देश्य को जिम्मेवारी पूर्ति के लिए राज्य का समझौते द्वारा उदय होता है, चलाता है तभी तक प्रजाजन में राजभक्ति है, आदेशपालन है, आत्म-समर्पण है अथवा विद्रोह के लिए व्यक्ति स्वतन्त्र है। हॉब्स प्रजा को राज्यादेश की अवहेलना करने की अनुमति उसी स्थिति में देता है जब राज्य द्वारा कोई ऐसा कार्य करने का आदेश दिया जाए जिसे व्यक्ति का जीवन ही खतरे में पड़ जाना हो। समाज अथवा राज्य को कृत्रिम मानना और व्यक्ति को जीवन-रक्षा के लिए उसके अस्तित्व की स्वीकार करना हॉब्स को प्रथम धेरो का व्यक्तिवादी घोषित करना है। जहाँ आत्मरक्षा पर आमात पहुँचना हो वहाँ सम्प्रभु की आज्ञा की अवहेलना हो सकती है। इस विचार में सामाजिक या सामूहिक कल्याण की भावना वाग्नात्मक स्रोत नहीं हैं। "समाज की स्थापना, सम्प्रभुताय राजभक्ति का समझौते में उदय और आत्मरक्षा के अभाव में सम्प्रभु की आज्ञा की अवहेलना इन सभी के पीछे हॉब्स का व्यक्तिवाद ही प्रधान रूप में कारणभूत है।"

वास्तव में हॉब्स ही पहला दार्शनिक था, जिसने व्यक्ति के हित को, उसके जीवित रहने के अधिकार को सर्वोपरि माना। उसकी दृष्टि में यही राज्य की सबसे बड़ी उपयोगिता है कि वह भ्रराजकता का अन्त करके व्यक्तियों के जीवन-संकट को दूर करे। राज्य को निरकुश अधिकार इसी दृष्टि से दिए गए हैं कि वह समाज में शान्ति की व्यवस्था करे तथा व्यक्तियों के जीवन और सम्पत्ति को सुरक्षित रखे। इस तरह हॉब्स के व्यक्तिवादी दर्शन में उसका उपयोगितावाद भी जुड़ा है। हॉब्स का विचार है कि राज्य व्यक्ति की स्वार्थसिद्धि का साधन-मात्र है। साध्य तो व्यक्ति ही अपने आप में है। किन्तु यहाँ यह विशेष रूप से ध्यान रखने योग्य बात है कि हॉब्स व्यक्ति को निजी सम्पत्ति, अभिव्यक्ति और विश्वास की स्वतन्त्रता के तथा ऐसे ही अन्य अधिकार लगभग बिल्कुल ही नहीं देता। कुछ दशाओं को छोड़कर (जिनका उल्लेख पहले अनेक बार किया जा चुका है), जैसे कि आत्मरक्षा की, प्रजाजन को अन्य किसी भी दशा में शासक के विरुद्ध कोई अधिकार प्राप्त नहीं है। उनकी स्वाधीनता उसी में निहित है कि जिसकी राज्यसत्ता स्वीकृति दे।

हॉब्स का निरकुशवाद वास्तव में एकदम कट्टर नहीं है। नागरिक विधियों के संरक्षण में स्वतन्त्रता का उपयोग करते हैं। 'लेवियाथान' को अनुचित हस्तक्षेप का कोई शौक नहीं है। हॉब्स के अनुसार विधियों का उद्देश्य प्रजाजन के सम्पूर्ण कार्यों पर रोक लगाना नहीं है अपितु केवल "उनका निर्देशन करना एवं उन्हें इस तरह रखना कि वे अपनी अनियन्त्रित इच्छाओं, जल्दबाजी अथवा अद्विवेक के कारण स्वयं को ही आघात न पहुँचा लें। विधि उस बाढ़ के समान है जिसे यात्रियों को रोकने के लिए नहीं प्रत्युत सन्मार्ग पर रखने के लिए खड़ा किया जाता है।"

हॉब्स के व्यक्तिवाद पर टिप्पणी करते हुए सेबाइन महोदय ने लिखा है— "हॉब्स के चिन्तन में व्यक्तिवाद का तत्त्व पूर्ण रूप से प्राधुनिक है। इस दृष्टि से हॉब्स ने आगामी युग का मकैत अच्छी तरह से समझ लिया था। उसके दो शताब्दियों बाद तक अधिकांश विचारकों को स्वार्थ, उदासीनता की अपेक्षा कहीं अधिक प्रेरक तत्त्व लगा था। वे किसी सामूहिक कार्रवाई की अपेक्षा प्रबुद्ध स्वार्थ के आधार पर सामाजिक बुराइयों को अधिक आसानी से दूर कर सकते थे। हॉब्स का नाम प्रभु की निरकुश शक्ति के सिद्धान्त के साथ विशेष रूप से संयुक्त है। यह सिद्धान्त उसके व्यक्तिवाद का ही एक पूरक तत्त्व है। हॉब्स के दर्शन में एक मूर्त उच्च-मानव के अतिरिक्त जिसकी आज्ञा का मनुष्य पालन करते हैं और जो आवश्यकता पड़ने पर अपनी आज्ञा का पालन करा सकता है, अन्य सब केवल व्यक्ति हैं और ऐसे व्यक्ति हैं जो केवल अपने स्वार्थों से प्रेरित हैं।" ¹ डनिंग का मत है कि "उमके (हॉब्स के) सिद्धान्त में राज-शक्ति का उत्कर्ष होते हुए भी मूल आधार पूर्णतः व्यक्तिवादी है। यह सिद्धान्त समस्त व्यक्तियों की प्राकृतिक समानता पर उतना ही बल देना है, जितना मिल्टन अथवा किमी अन्य क्रान्तिकारी विचारक ने दिया है। हॉब्स ने सर्व-शक्तिशाली राज्य के विचार को स्वतन्त्र और समान

व्यक्तियों के समुदाय से तार्किक ढंग से निकालने के लिए ही अपने इस नवीन विचार का विकास किया कि राज्य केवल व्यक्ति के साथ-व्यक्ति के समझौते से जन्म ग्रहण करता है।¹

अतः ऊपर से देखने में ऐसा लगता है कि हॉब्स पूर्ण निरंकुश मत्ता का समर्थक है लेकिन वास्तव में व्यक्ति के हित का समर्थक होने के कारण वह प्रबल व्यक्तिवादी भी है।

हॉब्स के विचारों की आलोचना और मूल्यांकन (The Criticism and Estimation of Hobbes' Conception)

हॉब्स के विचारों को समर्थन मिलना तो दूर रहा, सर्वत्र उनकी तीव्र आलोचना की गई। समकालीन कोई भी पक्ष उसकी तरफ न था। राजतन्त्रवादी, समदत्त, धार्मिक विचारक सभी उसके आलोचक हो गए। "निरंकुश राजतन्त्र के समर्थक उसके व्यक्ति-स्वेच्छा के सिद्धान्त तथा दैवी सिद्धान्त के निराकरण के कारण सदिग्ध थे। ससद् के समर्थक उसकी समर्थित अनुदार राजतन्त्रीय निष्ठा के कारण नाराज थे। धार्मिक विचारक उसकी धर्म-विरोधी धारणा तथा व्यवस्था से क्षुब्ध थे। जनतन्त्रवादी उसे अनैतिक तथा विचार-भ्रष्ट मानते थे। व्यक्तिवादी राज्य में व्यक्ति-स्वातन्त्र्य और मौलिक अधिकारों की धोखा के अभाव में उससे भयभीत थे। तर्कवादी उसके सिद्धान्तों में बौद्धिकता की प्रतिशयता (Ultrarationalistic) से खिन्न थे। वैज्ञानिक उसकी बातों को भानुमती का पिटारा समझते थे। मनोवैज्ञानिक उसके मानव-स्वभाव के चित्रण को भ्रामक, प्रतिरजित, त्रुटिपूर्ण मानते थे। विधि-शास्त्री उसे मकीर्ण, घनभिन्न तथा उत्प्रेषक मानते थे। लॉक और ह्यूंसो भी उसके विरुद्ध थे।" उसके ग्रन्थ 'लेवियथान' को विचारकों द्वारा कटु आलोचना की गई। वाटन का विचार है कि "जहाँ तक राजनीतिक चिन्तन के सजीव विकास का प्रश्न है, लेवियथान एक प्रभावहीन और परिणामहीन (निष्फल) ग्रन्थ रहा। वह एक प्रभावपूर्ण बर्णनकर है जिसमें प्रजाजन की कोई सामर्थ्य नहीं है और वह इस उपेक्षा का पात्र भी है।"² क्लेरेडन ने हॉब्स की पुस्तक को जलाकर यहाँ तक कह डाला "मैंने कभी कोई ऐसी पुस्तक नहीं पढ़ी जिसमें इतना राजद्रोह, विश्वासघात और धर्मद्रोह भरा हो।" मुरे के अनुसार "हॉब्स की जीवनी लिखने वाले को एक ही समर्थक मिल सका जबकि उसके शत्रु अनेक थे।"³

पर कुछ विचारक ऐसे भी हुए और आज भी हैं जिन्होंने हॉब्स की महत्ता को स्वीकार किया। सेवाइन ने हॉब्स की प्रशंसा करते हुए लिखा है कि "अंग्रेजी भाषा भाषी जातियों ने जितने भी राजनीतिक दार्शनिक उत्पन्न किए हैं उन सब में हॉब्स सम्भवतः महानतम है।" प्रो. ऑकशॉट (Prof. Oakshott) के अनुसार, "हॉब्स का 'लेवियथान' सबसे अधिक ही नहीं, बल्कि केवल मात्र एक राजनीतिक ग्रन्थ है जो

1 *Dunning* : Political Theories from Luther to Montesque, p. 302.

2 *C.E. Vaughan* : History of Political Philosophy, Vol I, p. 37.

3 *Murray* : History of Political Science, p. 216.

अग्नेजी भाषा में लिखा गया था।" चाहे इन कथनों में कुछ प्रतिशयोक्ति हो फिर भी कटु आलोचनाओं के बावजूद यह मानना पड़ेगा कि हॉब्स का सारे सप्ताह के विचारों में आदरपूर्ण स्थान है। सेवाइन और आँकशॉट की प्रशंसा तथा वाहन की निन्दा से यद्यपि कोई सगति नहीं है, फिर भी इन दोनों ही विपरीत धारणाओं के पक्ष में कुछ न कुछ कहा जा सकता है।

(1) हॉब्स पर प्रथम दोष यह लगाया जाता है कि उसका मानव-स्वभाव का चित्रण अनुचित, अतिरजित और एकपक्षीय है। हॉब्स द्वारा मनुष्य को प्रामाणिक और समाज-विरोधी कहना अस्तु के इस स्वाभाविक सत्य सिद्धान्त के विरुद्ध है कि मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है जो समाज में रहना पसन्द करता है और समाज में रहकर ही अपनी उन्नति कर सकता है। मनुष्य की आत्म-भावना केवल अपने तक ही सीमित नहीं रहती। वह पत्नी, सन्तान और सजातीय मनुष्य से स्नेह करता है, उन्हें अपना समझता है। मनुष्य में यह प्रवृत्ति होती है कि अपनी आत्मबुद्धि को अधिक विकसित एवं विस्तृत करे। उसमें दया, सहानुभूति, सहयोग, प्रेम, त्याग आदि देवी गुण भी होते हैं।

(2) हॉब्स की सामाजिक अनुबन्ध की कहानी नितान्त भ्रमपूर्ण है। मनुष्य अपनी स्थिति ठीक करने पर ही किसी प्रकार के समझौते करने की अवस्था में आता है। सामाजिक समझौते की बात तो मनुष्य के अपेक्षाकृत विकसित होने पर ही सम्भव में आ सकती है। जब मनुष्य पूर्णतः असामाजिक, स्वार्थी, भगडालू और हिंसक है तो उनमें समझौते की सामाजिक भावना का उदय कैसे हो गया और वे कानून-प्रिय एवं विनम्र नागरिक कैसे बन गए? वाहन के शब्दों में, "हॉब्स का कहना है कि प्राकृतिक अवस्था सर्पों की वह अवस्था है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति अन्य सभी व्यक्तियों के प्रति युद्धरत रहता है। पशुबल और घोसा इस अवस्था के विशेष गुण हैं। इस स्थिति में सही और गलत, न्याय और अन्याय की धारणाओं के लिए कोई स्थान नहीं हो सकता। इन सब में कोई पारस्परिक सगति नहीं है लेकिन इसके अवसान की तो इससे कोई सगति हो ही नहीं सकती। यह कैसे माना जा सकता है कि ऐसे गुणों से विभूषित दानव-रूपी व्यक्ति किसी ऐसी अवस्था में प्रवेश कर सकते हैं अथवा प्रवेश करने की इच्छा भी कर सकते हैं कि जिसमें उनकी पूर्व-स्थिति एकदम विपरीत हो जाए अर्थात् ऐसी स्थिति या अवस्था जिसमें युद्ध की जगह शान्ति का साम्राज्य हो, पशुबल और घोसाघड़ी का परित्याग कर दिया गया हो और सत्य एवं न्याय जिनके आधार हो। जिस तरह एक टूटती अपना रंग नहीं बदल सकता उसी तरह हॉब्स द्वारा वर्णित रक्त-पिपासु व्यक्ति शान्तिप्रिय श्रमिक नहीं बन सकता।"¹ वाहन की आलोचना में सत्य के गहरे बीज हैं। वास्तव में दानवों को एक ही क्षण में देवताओं के कार्याकल्प करने की कपोल कल्पना तो पौराणिक साहित्य में भी उपलब्ध नहीं होती।

¹ Vaughan : History of Political Thought, Vol. I, p. 31-32.

इसमें कोई सन्देह नहीं कि हॉब्स की मानव-स्वभाव में कृत्रिम विभाजन की व्यवस्था नितान्त दोषपूर्ण है। यदि मान लिया जाए कि हॉब्स सचमुच में ऐसी प्राकृतिक अवस्था की ऐतिहासिकता में विश्वास करना या तो बाह्य द्वारा की गई आलोचना उसके तर्कों को खण्ड-खण्ड कर देती है। पर वास्तव में ऐसी प्राकृतिक अवस्था की सत्ता को हॉब्स किसी ऐतिहासिक प्रमाण से पुष्ट नहीं करता। अतः हमारे लिए यह मानना आवश्यक नहीं है कि हॉब्स का यह विश्वास था कि मनुष्य कभी सचमुच ही ऐसी प्राकृतिक अवस्था में रहते थे। प्राकृतिक अवस्था सम्बन्धी विचारों से हॉब्स का यह मन्तव्य प्रतीत होता है कि किसी नियन्त्रक शक्ति के अभाव में मनुष्य का जीवन वैसा ही हो सकता है जैसा प्राकृतिक दशा में उसने चिन्तित किया है। हॉब्स समझता है कि यह प्राकृतिक दशा यथार्थ है क्योंकि जब-जब राज्य शक्ति निर्बल रही है, तब-तब समाज में इसी प्रकार की प्राकृतिक दशा का अस्तित्व रहा है। हॉब्स के कहने का उद्देश्य यही है कि एक शक्तिशाली राज्य के अभाव में मानव-जीवन दुःखी एवं असहनीय हो जाता है। उसने दैनिक जीवन के ऐसे तथ्य उपस्थित किए हैं जिनके आधार पर इसकी सत्ता का अनुमान किया जा सकता है। इनकी चर्चा 'प्राकृतिक अवस्था' के चित्रण में की जा रही है, अतः यहाँ इतना ही लिखना पर्याप्त है कि "हॉब्स का उद्देश्य राज्य के काल-गत जन्म का वर्णन करना नहीं है, उसका ध्येय तो राज्य के स्वरूप का विश्लेषण करना तथा उसका प्रोत्साहन मिट्टा करना है।" वह बतलाना चाहता है कि शान्ति और सहयोग आत्मरक्षा के लिए हिंसा और प्रतियोगिता की अपेक्षा अधिक महत्त्वपूर्ण हैं और इसके लिए प्रयुक्तता निरपेक्ष एवं असीमित होनी चाहिए।

(3) हॉब्स समाज को अराजकता से बचाने का एकमात्र विकल्प सर्वोच्च एवं निरंकुश शासन-सत्ता को समझता है। पर यह धारणा सही नहीं है। उसके सामने मध्ययुगीन यूरोप का इतिहास था जिसमें शासन-सत्ता चर्च एवं राज्य के मध्य विभाजित थी। उस समय मध्य होते थे किन्तु प्राकृतिक अवस्था-सी अराजकता नहीं थी। प्राकृतिक दशा की तुलना में स्थिति अत्यन्त ही सुचरी हुई थी। उस समय प्रभुसत्ता की प्रविभाज्यता का सिद्धान्त विद्यमान नहीं था। आज अमेरिका में प्रभुसत्ता शासन के तीन प्रधान अंगों में बँटी हुई है, किन्तु वहाँ अराजकता नहीं है। आधुनिक इतिहास इस बात का प्रमाण दे कि मिश्रित तथा संवैधानिक शासनो में अराजकता नहीं रहती।

(4) राजसत्ता को निरंकुश एवं असीमित रूप से शक्तिशाली बनाए रखने के लिए हॉब्स ने उसे सम्मिलित पक्षों से अलग रखा है। ताकिक दृष्टि में ऐसा एक-पक्षीय समझौता असंगत है। समझौता तो सर्वदो पक्षों में होता है। फिर यह समझौता अंग भी नहीं किया जा सकता; यह बात मानव-युक्ति के विपरीत है। हॉब्स ने इस बात पर भी कोई विचार नहीं किया कि प्राचीन जीवन की इकाई व्यक्ति न होकर कुटुम्ब थी।

(5) हॉब्स राज्य और सरकार के बीच कोई भेद नहीं करना जबकि ये दो भिन्न सत्ताएँ हैं। यदि जनता विद्रोह द्वारा किसी निरकुश राजा का अन्त करने का प्रयत्न करती है तो वह राज्य सस्था की जड़ पर कुठाराघात नहीं करती। वह केवल सरकार में परिवर्तन करती है। हॉब्स राज्य की स्वेच्छाचारिता और सरकार की स्वेच्छाचारिता में कोई अन्तर नहीं देखता।

(6) हॉब्स के अनुसार अराजक दशा के जीवन से भयभीत होकर प्रात्म-रक्षा एवं शान्ति की स्थापना के लिए समझौते द्वारा राज्य को जन्म दिया गया। दूसरे शब्दों में, राजसत्ता की स्थापना एक अनुचित भय के आधार पर और एक अनैतिक उद्देश्य—मानव-स्वार्थ-पूर्ति के लिए हुई। भय एवं स्वार्थ जैसी हेय-भावनाओं पर राज्यरूपी कल्याणकारी सस्था की नींव खड़ी करना उचित नहीं कहा जा सकता। वास्तव में राज्य अथवा समाज भय एवं स्वार्थ पर नहीं बल्कि अनुमति, सद्भावना, सहयोग एवं सामाजिक हित की भावना पर आधारित हैं। हॉब्स भूल जाता है कि लोकमत, बुद्धि और धार्मिक विश्वास, जिसका आधार ही भय हो, केवल पुनिस राज्य ही हो सकता है। हॉब्स के राज्य का नैतिक एवं भौतिक विकास, शिक्षा एवं संस्कृति में योग आदि कर्तव्यों से कोई सम्बन्ध नहीं है। इस तरह उसके राज्य का कार्य-क्षेत्र अत्यन्त सीमित है। सूत्र के शब्दों में, "लेवियाथान केवल प्रतिमानवीय आकार का पुलिसमन है जो अपने हाथ में दण्ड लिए है....." उसका राज्य अनिवार्य बुराई है, दबाव का यन्त्र है—स्वतन्त्र विकासोन्मुख सभ्यता की प्राप्ति का अपरिहार्य साधन नहीं।" हॉब्स के अनुसार भी हॉब्स का सबसे बड़ा दोष यह है कि वह एकदम निरकुश शासन स्थापित करता है। उसका कहना है कि "जो व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता का परित्याग करता है वह अपने मनुष्यत्व को भी छोड़ देता है। उसके समझौते से बना हुआ समाज वस्तुतः समाज नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उसमें सम्पूर्ण जीवन केवल एक ही व्यक्ति 'लेवियाथान' में केन्द्रित है और शेष सभी व्यक्ति इस धरती पर निरर्थक भार-मान हैं।" हॉब्स के समाज में वे सब लेवियाथान के सम्मक्ष नतमस्तक हैं, करबद्ध दास-मात्र हैं। हॉब्स अपने राज्य में मनुष्या को सर्वथा अधिकार-शून्य करके लेवियाथान रूपी चरवाहे द्वारा हाँके जाने वाले पशुओं की श्रेणी में ला खड़ा करता है। यह अवस्था तो हॉब्स की प्राकृतिक अवस्था से भी अधिक जोचनीय है।

(7) हम हॉब्स की वैज्ञानिक पद्धति की चर्चा कर चुके हैं। 17वीं शताब्दी में वैज्ञानिक पद्धति को ज्योमिति पद्धति अथवा निगमन पद्धति के तद्रूप माना जाता था। लेनिन बाद के विकसित विचारों से यह प्रमाणित हो गया कि ज्योमिति के नमूने पर राजदरजों का महल बनाने का प्रयास भ्रम-मात्र है। जो भी हो, हम हाब्स के इस भ्रष्टत्व से इन्कार नहीं कर सकते कि उसने अपने चिन्तन को एक नमबद्ध और समन्वित रूप प्रदान किया।

(8) हॉब्स के विधि सम्बन्धी विचार भी अनि मजोरु हैं। वह विधि के केवल इनके पाठन ने ही सन्तुष्ट प्रतीत होता है। योग चाहे विधि में विश्वास करे

या न करें, उन्हें विधि को मानना होगा। पर होना यह चाहिए कि लोग विधि में भी विश्वास करें और उसका पालन भी करें।

हॉब्स की चाहे कितनी भी आलोचना की गई हो, राजनीतिक चिन्तन को उसकी महान् देन है। वह राजनीतिशास्त्र की विस्तृत और व्यवस्थित पद्धति का निर्माण करने वाला पहला अंग्रेज विचारक है। प्रमुसत्ता का प्रतिपादन चाहे पहले किया जा चुका था, किन्तु एक निरपेक्ष और असीम प्रमुसत्ता का स्पष्ट विवरण सर्वप्रथम उसने ही दिया। प्रमुसत्ता और कानून पर उसके विचार बोर्दा से आगे बढ़े हुए थे। उसकी प्रमुसत्ता और विधेयात्मक कानून सम्बन्धी धारणा का ही विकास 19वीं सदी के महान् विचारक जॉन ऑस्टिन ने किया। वास्तव में हॉब्स ने ही प्रमुसत्ता को वह स्वरूप दिया जो आज तक चला आ रहा है। हॉब्स के अनुबन्ध सिद्धान्त द्वारा ही यह सुनिश्चित हुआ कि राजसत्ता सर्वोपरि है जिसके आदेशों का पालन राज्य के नागरिकों और निवासियों के लिए अनिवार्य है। इस मत की व्यावहारिकता से किसी को आपत्ति नहीं हो सकती कि शान्ति एवं व्यवस्था स्थापित करने के लिए दृढ़ तथा शक्ति-सम्पन्न शासन की आवश्यकता होती है।

हॉब्स ही वह प्रथम विचारक था जिसने राज्य की उत्पत्ति के सिद्धान्त का अभिनवीकरण किया। यद्यपि पहले भी अनुबन्ध द्वारा राज्य की उत्पत्ति का चित्रण किया गया था लेकिन साथ ही इसकी उत्पत्ति को देवी भी माना जाता था। हॉब्स ने देवी सिद्धान्त के समर्थकों द्वारा प्रस्तुत राज्य के रहस्यात्मक ऐश्वर्यपूर्ण चरित्र को नष्ट-धष्ट करने का महान् कार्य किया। उसने ही स्पष्ट रूप में बतलाया कि राज्य देवी इच्छा का नहीं बल्कि मानवीय इच्छा का परिणाम है। इस प्रकार उसने राज्य को एक मानवीय सत्ता घोषित किया। धीरे-धीरे उसके वे विचार आज के कल्याणकारी राज्य के रूप में प्रस्फुटित हुए। जेगोरिन ने ठीक ही लिखा है कि हाब्स के दर्शन में हमें जो मिलता है वह है—'प्रतिभूतवाद के प्रत्येक रूप का निषेध।' प्राकृतिक विधि की परम्परागत प्रतिष्ठा को समाप्त किया गया है, दैविक ज्ञान की सम्भावना से इन्कार किया गया है और वहाँ केवल स्वतन्त्र प्राणी रह गया है जो सामाजिक जीवन के आदेशों का स्वयं अनुवर्ती है। राजनीतिक ध्येयस्था को पवित्र चरित्र से बचित कर दिया गया है। उसमें अब वह दैविक चमत्कार नहीं रहा है जो सन्त पॉल ने अपने द्रम उपदेश द्वारा कि—'जो भी शक्ति है, परमात्मा द्वारा प्रदत्त है', ममस्त ईसाइयों के हृदय पर अंकित कर दिया था। एक नवजुनता अपाकर्षण उस धार्मिक आतंक का स्थान ले लेता है जिससे शासकों को देखा जाता था। अब राज्य मनुष्य की सृष्टि है और उनका एवमान औचित्य उसकी उपयोगिता है। जब राज्य मानव आवश्यकताओं की मनुष्टि में विफल रहता है तो वह अपने उस एकमात्र औचित्य को गँवा देता है।"¹

हॉब्स की बहुत बड़ी देन उसके व्यक्तिवाद की है। सम्प्रभुतावादी हॉब्स के

विचारों में हमें व्यक्तिवाद का प्रबल समर्थन मिलता है। उसने व्यक्ति के कल्याण और उसकी सुरक्षा को सार्थक घोषित किया है। उसने राज्य को निरंकुश अधिकार इसीलिए दिए हैं कि वह समाज में शान्ति स्थापित रखे, व्यक्तियों का जीवन और सम्पत्ति सुरक्षित रखे। सेबाइन ने इसीलिए कहा है कि, "हॉब्स के प्रभु की सर्वोच्च शक्ति उसके व्यक्तिवाद का आवश्यक ढरक (Necessary Complement) है।" उसने बतलाया कि राज्य का एकमात्र अधिकार्य उसकी उपयोगिता है। स्मरणीय है कि "हॉब्स कोई जनतन्त्रवादी नहीं था। उसके लिए जनता, सामान्य इच्छा (General Will) अथवा सामान्य हित जैसी किसी चीज का अस्तित्व नहीं है। अस्तित्व केवल व्यक्तियों का है। उनकी रक्षा करना राज्य का कर्तव्य है। उनके निजी हितों का योग ही सामाजिक हित है।" हॉब्स के विचारों से उपयोगितावादियों ने बहुत कुछ प्राप्त किया। "राज्य को व्यक्तियों के परस्पर विरोधी हितों का मध्यस्थ बना कर वह उपयोगितावादियों का पूर्व सूचक बन गया।" प्रो वेपर के अनुसार—“यह कोई आकस्मिक घटना नहीं है कि बंन्धम यहाँ भी उसका उतना ही ऋणी है जितना मुख विषयक हॉब्स के विचारों का। जाने वाली सन्तति का प्रायः उससे मतभेद रहा है किन्तु यह कहने में कोई अतिशयोक्ति न होगी कि उन्हें उमन एक ऐसी खान मिली जिसका खोदना उनके लिए श्रेयस्कर है क्योंकि उसमें से एक मूल्यवान् धातु निकलती है।”¹

हॉब्स का महत्त्व इस दृष्टि में भी है कि उसने न्याय सम्बन्धी पुरानी मान्यता का खण्डन किया और बतलाया कि न्याय की रचना विधि द्वारा होती है तथा न्याय विधि का प्रतिबिम्ब नहीं है। वास्तव में उसने अपने प्रबल तर्कों द्वारा तत्कालीन राजनीतिशास्त्र-बेताम्य और विद्वानों को अपनी ओर आकृष्ट किया और उन्हें अपने सिद्धान्तों की तह में जाने के लिए विवश कर दिया।

जीवनी, कृतियाँ एवं पद्धति (Life, Works and Method)

लॉक ने अनुबन्धवाद पर पुनः विचार किया और उसे उदार, सन्तुलित तथा व्यावहारिक बनाने की चेष्टा की। लॉक का सर्वाधिक महत्त्व इस बात में है कि उसने प्राच्यनिक स्वतन्त्रता की धारणा का, सीमित और वैधानिक राजतन्त्र का तथा वर्तमान युग के प्रजातन्त्र का समर्थन किया।

जॉन लॉक का जन्म इंग्लैण्ड में समरसेट के रिगटन नामक स्थान पर 29 अगस्त, 1632 ई. को हुआ था। उसके पिता मध्यम-वर्गीय परिवार के एक बलकं थे, किन्तु उन्होंने पुत्र को उच्च शिक्षा दिलाने में कसर नहीं छोड़ी। इस मेधावी छात्र ने ऑक्सफोर्ड से एम. ए. की उपाधि प्राप्त की और तब वही 1659 ई. में उसे अध्यापन-कार्य मिला गया। अध्यापन-काल में ही उसका सम्पर्क लॉर्ड मोसपट्टरी से हुआ जिसने उसे अपना गुप्त सचिव बना लिया। अब लॉक ने राजनीति का पर्याप्त व्यावहारिक ज्ञान प्राप्त किया। थोड़े समय पश्चात् वह व्हाइट दल (White Party) में कार्य करना लगा, किन्तु अत्यधिक परिश्रम और अध्ययन से वह धय रोग से ग्रस्त हो गया। धय रोग से निवृत्त होने के लिए उसे फ्रांस जाना पड़ा जहाँ उसने अपने राजनीतिक विचारों का प्रकाशन किया। 1683 ई. में कुछ राजनीतिक कारणों की वजह से वह हॉर्लेण्ड गया, जहाँ सन् 1688 ई. तक उसे रहना पड़ा। जब इंग्लैण्ड में सन् 1688 ई. में क्रान्ति हुई तो लॉक ने इसका समर्थन किया। क्रान्ति के इस समर्थन के कारण ही उसे क्रान्ति का दार्शनिक कहा जाता है। लॉक अधिक समय तक जीवित न रह सका और 72 वर्ष की अवस्था में सन् 1704 ई. में यह विद्वान् सदा के लिए बल बसा।

लॉक के जीवन पर तत्कालीन परिस्थितियों ने बड़ा प्रभाव डाला। उसने अपने जीवन के प्रथम भाग में महान् राजनीतिक उथल-पुथल की देखा, उदाहरणार्थ अपने शासक में गृह-युद्ध तथा यौवन में क्रॉमवेल का शासन और राजतन्त्र की पुनर्स्थापना के दर्शन किए। वृद्धावस्था में उसने 1688 ई. की गौरवपूर्ण क्रान्ति को देखा। लॉक को अपने प्रारम्भिक अनुभवों के कारण हिंसा तथा अनिवाह के प्रति गम्भीर प्रतिक्रिया

हो गई। दीर्घकाल तक ह्विग विचारक शेपट्सबरी के साथ रहने के कारण उसका भी उस पर विशेष प्रभाव पड़ा। लॉक पर अन्य विशेष प्रभाव 17वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में यूरोप में जाग्रत होने वाले नवीन बौद्धिक वातावरण का पड़ा। इस नवीन युग में धार्मिक और राजनीतिक कट्टरता के स्थान पर सहिष्णुता की विशेष द्राप थी। जहाँ पुराने युग का राजनीतिक चिन्तन मानव-स्वभाव को बुरा और दुष्ट मानते हुए आरम्भ होता था, वहाँ इस नवीन युग में मानव-स्वभाव के प्रति आशावाद की झलक देखने को मिलती थी और मानव-स्वभाव की अच्छाई में विश्वास किया जाने लगा था। मानव-स्वभाव सम्बन्धी मूल मान्यताओं में इस परिवर्तन का प्रभाव लॉक पर पड़ना स्वभाविक था, और इसीलिए वह एक उदारवादी विचारक बन सका। उसने ऐसी अध्ययन पद्धति निकाली जिसके आधार पर व्यक्तिवादी, उपयोगितावादी, प्रजातन्त्रवादी, ससदवादी अपने-अपने पक्ष मजबूत करते हैं।

रचनाएँ—लॉक ने राजनीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र, धर्मशास्त्र, शिक्षा, दर्शन, विज्ञान आदि विभिन्न विषयों पर 30 से भी अधिक ग्रन्थ लिखे। सभी कृतियाँ उसकी 50 वर्ष की आयु हो जाने के उपरान्त ही प्रकाशित हुईं। हॉलैंड से लौटने के बाद ही वह सर्वप्रथम एक लेखक के रूप में प्रकट हुआ। राजनीतिशास्त्र पर लिखे गए उसके कुछ महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ निम्नलिखित हैं—

1. Letter on Toleration, 1689.
2. Two Treatises on Government, 1690
3. Essay Concerning Human Understanding, 1690
4. Second Letter on Toleration, 1690.
5. Third Letter on Toleration, 1692.
6. Fourth Letter on Toleration, 1692.
7. The Fundamentals of Constitution of Caroline, 1692.

इन सभी ग्रन्थों में लॉक का सबसे प्रमुख ग्रन्थ 'Two Treatises on Government' है। इसके प्रथम खण्ड में लॉक ने राजा के दैवी अधिकारों और पदाधिकारों का खण्डन किया है। दूसरे खण्ड में उसने सरकार की उत्पत्ति, स्वभाव और कार्य-क्षेत्र का विशद विवेचन किया है। प्रच्छन्न रूप से उसका उद्देश्य हॉन्स का खण्डन करना था, किन्तु स्पष्टतः लॉक ने 'लेवियाथन' के तर्कों का जान-बूझ कर उत्तर नहीं दिया। स्मरणीय है कि लॉक अपने बहुत से विचारों के लिए 'The Laws of Ecclesiastical Polity' के लेखक रिचार्ड हुकर (Richard Hooker) का ऋणी था और वह इसे स्वीकार भी करता था। लॉक हॉन्स के व्यक्तिवादी दृष्टिकोण और सामाजिक सविदा के सिद्धान्त से सहमत था, लेकिन हॉन्स के दर्शन के लगभग प्रत्येक आधार-सिद्धान्त का विरोधी था। प्रो. वॉहन (Vaughan) के अनुसार "लॉक की 'ट्रीटाइज' एक दोनाली बन्दूक है जिसमें से एक फिल्मर (Filmer) तथा दूसरी हॉन्स के विरुद्ध तनी हुई है।" लॉक ने इस ग्रन्थ को राजा के दैवी अधिकारों का प्रबल समर्थन करने वाले सर रॉबर्ट फिल्मर

के ग्रन्थ 'Patriarcha' का खण्डन करने के लिए लिखा था। फिल्मर ने अपने ठोस तर्क अधिकतर हॉन्स से ग्रहण किए थे। लेकिन जहाँ लॉक ने प्रथम 'ट्रीटाइज' में फिल्मर की खुलकर आलोचना की, वहाँ दूसरी 'ट्रीटाइज' में उसने हॉन्स की वंसी आलोचना नहीं की। इस पर टिप्पणी करते हुए सेबाइन ने कहा है कि "वह अत्यन्त दुर्भाग्यपूर्ण है कि लॉक ने अपने उत्तरदायित्व को पूरी तरह से नहीं समझा।" यद्यपि अपने तर्कों का विकास करते समय लॉक सदैव हॉन्स पर दृष्टि जमाए रहा, लेकिन उसने हॉन्स का नाम लेकर खुल्लम-खुल्ला उसके मत का खण्डन कभी नहीं किया। सेबाइन के ही शब्दों में, "यदि वह अपने उत्तरदायित्व को पूरी तरह से समझ लेता तो वह समाज और शासन के सिद्धान्तों में गहराई से श्वेष करता। इससे उसके दर्शन का बहुत-सा भ्रम दूर हो जाता।" पर "तत्कालीन प्रभाव की दृष्टि से यह अधिक हितकर था कि वह गरीब फिल्मर का खण्डन करता।"

लॉक की इस पुस्तक का प्रकाशन यद्यपि 1690 ई. में हुआ, लेकिन कॅम्ब्रिज विश्वविद्यालय के प्रो. पीटर लॉस्लेट के नवीन अनुसन्धानों से यह सिद्ध हो चुका है कि यह सम्पूर्ण रचना 1683 ई. से पहले ही तैयार हो गई थी। लॉक ने इसे 7 वर्ष पश्चात् ग्रन्थ-लेखक का नाम न देते हुए इसलिए प्रकाशित किया कि उसे यह भय था कि यदि स्टुअर्ट शासक पुन. सिंहासनाखण्ड हुए तो लेखक को दण्ड भोगना पड़ेगा। लॉक के जीवन-काल में ही 1690, 1694 और 1698 ई. में इस ग्रन्थ के तीन संस्करण प्रकाशित हुए, यद्यपि तीनों ही में अशुद्धियाँ थीं। उसकी मृत्यु के बाद ही उसके द्वारा सशोधित प्रति के आधार पर इस ग्रन्थ का श्रद्ध संस्करण प्रकाशित हुआ। लॉक के ग्रन्थ ने (जो काफी पहले तैयार हो चुका था) 1688 ई. की गौरवपूर्ण क्रान्ति के लिए सैद्धान्तिक आधार प्रस्तुत किया था। इस पुस्तक की भूमिका में ही उसने लिख दिया था कि यह पुस्तक विलियम ग्रॉफ औरेंज के सिंहासनाखण्ड होने का औचित्य सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। इस पुस्तक ने अमेरिका के क्रान्तिकारियों के लिए भी औचित्य प्रस्तुत किया। पुस्तक की भूमिका में लिखे गए शब्दों से यद्यपि यह आभास होता है कि इसकी रचना 1688 ई. के बाद हुई और ये शब्द बाद ही में लिखे गए, लेकिन आधुनिक अन्वेषणों ने यह सिद्ध कर दिया है कि पुस्तक का लेखन 1683 ई. में ही पूरा हो चुका था। लॉस्लेट के अनुसार "इसमें भावी क्रान्ति की भाँग की गई है, न कि घटित क्रान्ति को उचित सिद्ध करने का प्रयास है।"

मानव स्वभाव, प्राकृतिक अवस्था एवं प्राकृतिक अधिकार (Human Nature, State of Nature and Natural Rights)

ग्रन्थ दर्शन-पद्धतियों के अनुसार लॉक का दर्शन भी उसके मानव-स्वभाव सम्बन्धी दृष्टिकोण पर आधारित है। हॉन्स और लॉक के मानव-स्वभाव सम्बन्धी विचारों में धाकाश-याताल का अन्तर है। यद्यपि लॉक को भी मानव-स्वभाव के दुष्टतापूर्ण पहलू का साक्षात्कार हुआ था तथा श्वेड्सवरी के पतन और दुष्टपूर्ण दिनों में एवं अपने देश-निर्वासन के समय उसने अष्टमय जीवन व्यतीत किया था,

फिर भी मनुष्यों की स्वाभाविक अच्छाई, दया आदि गुणों का ही प्रभाव महत्वपूर्ण रहा और इनका उनकी राजनीतिक विचारधारा पर गहरा प्रभाव पड़ा। एक ओर तो उसके पिता ने स्नेहमय व्यवहार और मित्रों की सहानुभूति ने उसके हृदय में मानव-स्वभाव की श्रेष्ठता के प्रति निष्ठा उत्पन्न की और दूसरी ओर यूरोप में छा रहे नवीन बौद्धिक वातावरण से भी वह अप्रभावित न रहा। उस युग में धर्म-सुधार (Reformation) एवं धार्मिक युद्धों के सकटग्रस्त समय की धार्मिक और राजनीतिक कट्टरता कम हो गई थी तथा पुराने युग की यह मान्यता धूमिल पड़ती जा रही थी कि मनुष्य मूलतः एक स्वभावतः बुरा होता है। उस समय मैकियावेली से लेकर हॉब्स तक के राजदर्शन के मूल में मानव-स्वभाव सम्बन्धी जो धारणाएँ थीं उनमें परिवर्तन आकर यह आशावाद प्रस्फुटित हो चुका था कि मानव-स्वभाव की अच्छाई में विश्वास किया जा सकता है और सहिष्णुता एक अनुकरणीय बात है। हॉब्स पर ऐसे वातावरण का प्रभाव पड़ना अस्वाभाविक न था। प्रागे रक्तहीन क्रान्ति ने भी इस प्रभाव को और पुष्ट कर दिया। उसका यह विचार दृढ़ हो गया कि मनुष्य सामान्यतः शान्तिपूर्ण जीवन की उत्तमता प्राप्त करना चाहते हैं। "रक्तपात किए बिना जनता को एक राजा को सिंहासन से हटाते हुए और दूसरे को इस आधार पर कि वह उनकी इच्छाओं को ध्यान में रखते हुए शासन करेगा, सिंहासन पर बिठाते हुए उसने देखा और इस कारण यह विश्वास उसके हृदय में घर कर गया कि शासन का आधार जनता की सहमति एवं जनमत है तथा शासन का उद्देश्य जन-कल्याण है।" लॉक ने बारम्बार इसी बात पर आग्रह किया कि शासन का ध्येय समाज का हित है।

हॉब्स ने मनुष्य में केवल पाशाचिक प्रवृत्तियों के दर्शन किए, जबकि लॉक ने उसके मानवीय गुणों पर बल दिया। हॉब्स ने कहा कि मनुष्य में सामाजिकता जैसी कोई वस्तु नहीं होती। वह जन्म से लडाकू, स्वार्थी और सामाजिक प्राणी होता है। दया और सहानुभूति उसके मौलिक स्वभाव से भेल नहीं खाती। मनुष्य केवल उन्हीं वस्तुओं के प्रति आकर्षित होता है जिनसे उसकी कोई स्वार्थसिद्धि होती है। लेकिन हॉब्स के सर्वथा विपरीत लॉक ने मनुष्य की एक बड़ी विशेषता उसका बुद्धिमान (Rational) एवं विचारशील प्राणी होना स्वीकार किया और बतलाया कि मनुष्य अपनी विवेक-बुद्धि-से एक नैतिक व्यवस्था की सत्ता को स्वीकार करके उसके अनुसार कार्य करना अपना कर्तव्य समझता है। मनुष्य सहयोगी तथा सामाजिक होता है। वह समाज-प्रिय एवं प्रेम तथा दया का पोषक होता है। शान्तिप्रियता और नैतिकता में उसकी आस्था होती है तथा एकता और अच्छाई में यह विश्वास करता है। लॉक के शब्दों में, "सब मनुष्य प्रकृति से एक समानता की अवस्था में हैं, जिसमें सम्पूर्ण शक्ति और अधिकार क्षेत्र पारस्परिक है तथा किसी को एक दूसरे से अधिक प्राप्त नहीं है क्योंकि हममें अधिक स्पष्ट और कोई बात नहीं है कि एक ही नस्ल एक वंश की सन्तान, जिन्हें प्रकृति के सब लाभ समान रूप से प्राप्त होते हैं, बिना किसी आधिपत्य अथवा अधीनता के परस्पर भी समान।"

हो।¹ लॉक के इस कथन का अभिप्राय यह नहीं है कि मनुष्य शारीरिक एवं बौद्धिक शक्तियों में ही समान है, बल्कि इसका अर्थ यह है कि चूंकि सभी व्यक्ति मनुष्य हैं, अतः नैतिक दृष्टि से वे परस्पर समान हैं और उन्हें समान अधिकार प्राप्त हैं। 18वीं शताब्दी में कांट (Kant) ने भी अपने 'निरपेक्ष आज्ञा' (Categorical Imperative) में कहा था कि "विवेकी प्राणी" मनुष्य कहलाते हैं क्योंकि उनका स्वभाव ही उनके स्वयं साध्य होने की ओर संकेत करता है और वे केवल साधन ही नहीं हैं। अतः प्रयुक्त नहीं किए जा सकते। वे केवल आत्मगत साध्य ही नहीं हैं जिनके अस्तित्व का मूल्य हमारे लिए हमारे कार्यों के परिणाम के रूप में ही हो, अपितु वे विषयगत साध्य भी हैं, जिनका अस्तित्व ही स्वयं साध्य है। अतः निरपेक्ष आज्ञा यह है कि इस प्रकार कार्य करो कि मानवता को, चाहे वह तुम्हारे व्यक्तित्व में हो अथवा दूसरे के में, प्रत्येक दशा में, साध्य समझो, केवल साधन कभी भी नहीं।² लॉक के विचार में भौतिक एवं बौद्धिक असमानता से मनुष्यों की नैतिक समानता पर प्रभाव नहीं पड़ता।

स्पष्ट है कि मानव-प्रकृति की धारणा में जहाँ हॉब्स का मनुष्य कोरा पशु है वहाँ लॉक का मनुष्य एक नैतिक व्यवस्था को स्वीकार करने वाला एवं तदनुसार आचरण करने वाला प्राणी है।³ यद्यपि हॉब्स के समान लॉक भी यह स्वीकार करता था कि सम्पूर्ण मानव-क्रियाओं का स्रोत इच्छा है और इच्छा की सन्तुष्टि से मूल एवं इच्छा-पूर्ति में बाधा से दुःख की अनुभूति होती है एवं मानवीय कर्म का उद्देश्य सुख की प्राप्ति करना है, तथापि वह हॉब्स की इस मौलिक धारणा से बहुत दूर था कि मनुष्य संपर्पञ्चोल, अहंकारवादी और आप्रान्ता प्राणी है। लॉक यह मानता था कि मनुष्य सर्वदैव अपने कर्तव्यों का पालन नहीं करते, सर्वदैव सत्य नहीं बोलते, पट्टीसियों की हत्या भी करते हैं, लेकिन उसकी दृष्टि में मूल रूप में वे नोजन्यपूर्ण शान्तिप्रिय एवं सामाजिक होते हैं तथा उनमें स्वशासन की सामर्थ्य होती है। मनुष्य को यह ज्ञान है कि सत्य बोलना चाहिए, हत्या नहीं करनी चाहिए। यह विवेक और ज्ञान ही उन्हें पशुओं से भिन्न बनाता है। लॉक की दृष्टि में यह विवेक-शीलता मनुष्य का व्यापक गुण था। उसने प्रकृति द्वारा मनुष्य को दिए गए विवेक अथवा बुद्धि के प्रकाश को 'दैविक प्रकृति स्फूर्ति' कहकर पुकारा। उसके अनुसार यह प्रकाश ही मानव को उस प्राकृतिक अथवा नैसर्गिक नियम के अनुसार आचरण करने की शक्ति देता है जो सम्पूर्ण वस्तुओं में निहित है।

हॉब्स का मनुष्य घोर स्वार्थी एवं संपर्पञ्चिय होने के कारण प्राकृतिक अवस्था (State of Nature) में आसुरी गुणों को व्याप्त किए रहता था। इसी कारण प्राकृतिक अवस्था में 'प्रत्येक का सबके विरुद्ध युद्ध' की अवस्था थी। इसमें विपरीत लॉक का विचार था कि प्राकृतिक अवस्था, "शान्ति, सद्भावना, पारस्परिक सहायता

1 *Locke: Of Civil Government* (vide supra, p. 152 note 2)

2 *Kant: Theory of Ethics*, pp. 44-46-Translated by P. K. Abbott.

3 *Jones: Masters of Political Thought*, p. 162

और रक्षा की अवस्था" थी। मनुष्य शान्ति के साथ निवास करते थे। वे उम्र समय पूर्णरूप से स्वतन्त्र थे और अपनी इच्छानुसार जीवन व्यतीत करते थे किन्तु यह स्वतन्त्रता स्वच्छन्दता अथवा स्वेच्छाचारिता में ही थी क्योंकि प्राकृतिक विधि मानवीय अधिकारों और कर्तव्यों की पूरी तरह से व्यवस्था करती थी। दूसरे शब्दों में प्राकृतिक अवस्था का नियन्त्रण प्राकृतिक विधि (Natural Law) द्वारा होता था। लॉक की भी यही मान्यता थी कि विवेक पर आधारित नैतिक नियम ही प्राकृतिक नियम है। उदाहरणार्थ दूसरे की हत्या करना प्राकृतिक नियम के प्रतिकूल है क्योंकि व्यक्ति स्वयं जैसे अपने जीवन को नष्ट करने का अधिकार नहीं रखता, वैसे ही वह दूसरे के जीवन को नष्ट नहीं कर सकता। वह जो व्यवहार अपने लिए नहीं चाहता उसे वंश व्यवहार दूसरे के साथ भी नहीं करना चाहिए। प्राकृतिक अवस्था में "मनुष्यों को अपना कार्य करने एवं अपनी सम्पत्ति तथा अपने शरीर का प्रयोग करने की पूर्ण स्वतन्त्रता थी। यद्यपि यह स्वतन्त्रता प्राकृतिक नियमों की सीमाओं के अन्दर होती थी, तथापि उसके लिए किसी दूसरे मनुष्य की अनुमति नहीं लेनी पड़ती थी और उसे किसी की इच्छा पर निर्भर नहीं रहना पड़ता था।"

इस तरह हम देखते हैं कि प्राकृतिक नियमों से नियन्त्रित होने के कारण लॉक की प्राकृतिक अवस्था हॉब्स की प्राकृतिक अवस्था की भाँति भयावह एवं सघर्षमय नहीं थी, वरन् यह भ्रातृत्व तथा न्याय-भावना से आच्छादित थी। हॉब्स की प्राकृतिक अवस्था में भय और हिंसा का साम्राज्य था तथा जीवन दीन-हीन, एकान्त, कुत्सित, पाशविक एवं लघु था जबकि लॉक के मतानुसार यह अवस्था न स्वायत्तपूर्ण थी, न जगली और न आक्रान्ता। लॉक की प्राकृतिक अवस्था वंसी अन्धकारपूर्ण स्थिति वाली नहीं थी जैसी कि हॉब्स की थी। सेनाइन के अनुसार उसकी "प्राकृतिक अवस्था का एकमात्र दोष यह है कि इसमें मजिस्ट्रेटों, लिखित नियमों और नियत दण्डों की कोई व्यवस्था नहीं है जिससे कि अधिकार सम्बन्धी विवादों को मान्यता दी जा सके। जो चीज सही है या गलत है, वह हमेशा ही ऐसी रहती है। भावात्मक या सकारात्मक विधि आचरण के विभिन्न प्रकारों में किसी नैतिक गुणवत्ता का समावेश नहीं करती। वह उन्हें कार्यरूप में परिणित करने का साधनमात्र प्रस्तुत करती है। प्राकृतिक अवस्था में प्रत्येक मनुष्य अपने स्वत्व की, जिस प्रकार भी हो सकता है, रक्षा करता है। इस अवस्था में उसे अधिकार होता है कि वह अपनी चीज की तो रक्षा करे और उमका कर्तव्य होता है कि वह दूसरे की चीज का सम्मान करे। उसका यह अधिकार उतना ही पूर्ण होता है जितना कि किसी शासन के अन्तर्गत।"

प्राकृतिक अवस्था के इस वर्णन में प्राकृतिक नियम का बार-बार उल्लेख आया है, अतः इसके बारे में भी दो शब्द लिखना आवश्यक है। लॉक के अपने ही शब्दों में, "प्राकृतिक अवस्था में उसे (मनुष्य को) शासित करने के लिए प्राकृतिक

नियम होता है जो प्रत्येक को विवश करता है और प्रजा (विवेक) जो कि उस कानून का ही दूसरा नाम है, सम्पूर्ण मानव-जाति का, जो उससे काम लेना चाहे, यथासिद्धाता है कि सब लोग समान तथा स्वतन्त्र हैं, इसलिए किसी को भी दूसरों के जीवन, स्वास्थ्य, स्वतन्त्रता एवं सम्पत्ति को क्षति नहीं पहुँचानी चाहिए और समस्त मनुष्यों को दूसरों के अधिकारों पर आक्रमण करने और हानि पहुँचाने से रोका जाना चाहिए। उन सब को उस प्राकृतिक नियम को मानना चाहिए जो शान्ति और सम्पूर्ण मानवता की सुरक्षा चाहता है। प्राकृतिक अवस्था में प्राकृतिक कानून के कार्यान्वित होने का अर्थ यह है कि प्रत्येक मनुष्य को यह अधिकार है कि वह व्यवस्था अथवा कानून का उल्लंघन करने वालों को उतना दण्ड दे सके जितना उसका उल्लंघन रोकने के लिए आवश्यक हो।¹

लॉक ने प्राकृतिक नियम की नैतिक एवं तकमूलक व्याख्या उपस्थित की। प्राकृतिक अवस्था में यह नियम प्रत्येक व्यक्ति को बाध्य करता था और राजनीतिक समाज में भी यह मानव-जीवन का निर्देशन करता है। विवेक ही प्राकृतिक नियम है। ग्रीसियस ने भी स्पष्ट घोषणा की थी कि सद्विवेक के निर्देश ही प्राकृतिक नियम हैं। लॉक ने भी बतलाया कि यदि विवेक से हम पूर्ण तो स्पष्ट ज्ञात होगा कि किसी को भी दूसरों के जीवन, स्वास्थ्य, स्वतन्त्रता और सम्पत्ति पर किसी प्रकार का आघात नहीं करना चाहिए। लॉक ने यह भी कहा कि प्राकृतिक नियम अथवा विवेक को जानने के लिए मनुष्य को केवल अपनी दृष्टि को अन्तर्मुखी करना होगा, क्योंकि ईश्वर ने उसे प्रत्येक के हृदय में आरोपित कर दिया है। ईश्वर ने मनुष्य की सृष्टि करके पृथ्वी पर उसे अवतरित करते समय उसके पथ-प्रदर्शक के रूप में विवेक प्रदान किया, और वह विवेक ही समस्त मनुष्य को समान, स्वतन्त्र और समाजप्रिय बनाता है।

लॉक ने यह स्पष्ट मान्यता प्रकट की कि शान्ति और मानव-समाज की रक्षा की आकांक्षा व्यक्त करने वाले प्राकृतिक नियम प्राकृतिक अवस्था में वर्तमान थे और इन्हीं नैतिक प्राकृतिक नियमों की अधीनता में व्यक्ति को अपने प्राकृतिक अधिकार प्राप्त थे। प्राकृतिक नियम की उपस्थिति ही प्राकृतिक अवस्था की सहनीय और सामाजिक बनाती थी। लॉक के अनुसार तीन अधिकार प्राकृतिक अवस्था में वर्तमान थे—(i) जीवन का अधिकार, (ii) स्वतन्त्रता का अधिकार, एवं (iii) सम्पत्ति का अधिकार।

सम्पत्ति का प्राकृतिक अधिकार—लॉक ने अपने ग्रन्थ 'ट्रीटाइज' में आद्योपान्त इस बात पर सर्वाधिक बल दिया कि राज्य के निर्माण का मुख्य उद्देश्य ही नागरिकों के जीवन, उनकी स्वतन्त्रता और सम्पत्ति के उन प्राकृतिक अधिकारों की सुरक्षित करना है जिनका उपभोग प्राकृतिक अवस्था में करते थे। जीवन और स्वतन्त्रता के अधिकारों पर प्रकाश पूर्वोक्त वर्णन में पड़ चुका है। अतः हम लॉक द्वारा प्रतिपादित

सम्पत्ति के प्राकृतिक अधिकार पर ही यहाँ विस्तार से चर्चा करेंगे। यही सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है—इतना कि लॉक ने इसमें (सम्पत्ति शब्द में) कभी-कभी तो जीवन और स्वतन्त्रता को भी सम्मिलित कर दिया है।

लॉक का विचार था कि प्राकृतिक अवस्था में भी सम्पत्ति का अधिकार सुरक्षित था और क्रियान्वित होता था। उस युग में सम्पत्ति इस अर्थ में समझी जाती थी कि प्रत्येक व्यक्ति प्रकृति से अपने जीवन-निर्वाह की सामग्री प्राप्त करता था। सेबाइन के अनुसार “यहाँ भी वह सुदूरभूत के विचारों को ला रहा था। मध्ययुग में यह विचार असामान्य न था कि समान स्वामित्व व्यक्तिगत स्वामित्व की अपेक्षा अधिक पूर्ण और इसीलिए अधिक स्वाभाविक होता है। व्यक्तिगत सम्पत्ति तो मनुष्य के पतन का उसके पाप का चिह्न है। रोमन विधि में इससे बिल्कुल भिन्न सिद्धान्त पाया जाता था जो यह था कि व्यक्तिगत सम्पत्ति का जन्म उसी समय हुआ जब लोग ने वस्तुओं पर अनधिकार कब्जा करना आरम्भ कर दिया। इसमें पूर्व सब लोग मिल-जुल कर चीजों का इस्तेमाल करते थे यद्यपि उस समय भी सामुदायिक स्वामित्व नहीं था। लॉक ने इन दोनों सिद्धान्तों से भिन्न सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। उसने कहा कि “जित्त चीज को मनुष्य ने अपने शारीरिक श्रम द्वारा प्राप्त किया है, उस पर उसका प्राकृतिक अधिकार है।” लॉक ने इस तरह वैयक्तिक स्वामित्व का सिद्धान्त प्रकट किया। उसने बतनाया कि ईश्वर ने भूमि और उसकी सभी वस्तुएँ सब व्यक्तियों को सामूहिक रूप से प्रदान की हैं। व्यक्ति का शरीर ही उसके पास ऐसी सम्पत्ति है जिस पर एकमात्र उसका अधिकार होता है। जब व्यक्ति अपने शारीरिक श्रम को ईश्वर प्रदत्त सामूहिक वस्तुओं के साथ मिश्रित करता है तो वह उन्हें अपनी व्यक्तिगत सम्पत्ति बना देता है। उदाहरण के लिए यदि व्यक्ति किसी जमीन पर चहार-दीवारी बनाता है या उसे जोतता है तो वह उसकी हो जाती है। लॉक के ही शब्दों में, “उस ईश्वर ने, जिमने विश्व को मनुष्य की सामान्य सम्पत्ति बनाया है, मनुष्यों को बुद्धि भी प्रदान की है ताकि वे जीवन के अधिकाधिक लाभ एवं सुविधा के लिए उसका प्रयोग कर सकें। यद्यपि सत्तार में जो फल स्वाभाविक रूप से उत्पन्न होते हैं और जो पशु इसमें पाए जाते हैं, वे मानव-जाति की सामान्य सम्पत्ति होते हैं, और किसी भी व्यक्ति का उन पर एकाकी निजी अधिकार नहीं होता, तथापि प्रकृति की जिन वस्तुओं को वह श्रम कर लेता है और जिनके साथ वह अपना श्रम मिला देता है और उनमें एक ऐसी चीज का सम्मिश्रण कर देता है जो उसकी निजी है; तो वे वस्तुएँ उनकी निजी सम्पत्ति बन जाती हैं।” लॉक के समय में अमेरिका जैसे नए उपनिवेशों में यही नैतिकता थी और उस पर वहाँ के उदाहरणों का प्रभाव पड़ा था। लॉक ने यह भी कहा कि श्रम से ही मूल्य का निर्धारण होता है किन्तु वह श्रम को मूल्य का मुख्य अन्त मानता था। विलियम हेटी तथा जार्ज माइसों की तरह उसने मूल्य का माप नहीं, उनका मत था कि श्रम से सम्पत्ति की उत्पत्ति होती है और उसी से वस्तुओं का मूल्य निर्धारित होता है। सामान्यतः वस्तुओं की उपयोगिता इस बात पर निर्भर है कि उनसे सम्बन्ध में

कितना परिश्रम किया गया है। लॉक के सिद्धान्त ने परवर्ती शास्त्रीय और समाजवादी अर्थ-व्यवस्थाओं के अर्थ सम्बन्धी मूल्य सिद्धान्तों (Labour Theories of Value) का मार्ग प्रशस्त किया। लॉक ने यह विश्वास प्रकट किया कि "व्यक्तिगत कृषि-अर्थ-व्यवस्था में आदिम काल की सामूहिक कृषि की अपेक्षा उत्पादन अधिक प्रचढ़ होता है।"

लॉक ने यह कहा कि सम्पत्ति उतनी ही उचित है जितनी किसी के निर्वाह के लिए आवश्यक है। जमीन की सम्पत्ति उतनी ही अपेक्षित है जितनी कोई जोत सके और जिसकी उपज को वह अपने उपयोग में ला सके। लॉक असीम सम्पत्ति के पक्ष में कदापि नहीं था।

लॉक के व्यक्तिगत सम्पत्ति के सिद्धान्त से स्पष्ट है कि व्यक्ति का सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकार आदिम समाज से, जिसे लॉक ने प्राकृतिक अवस्था कहा, पहले का है। लॉक के मन्तव्य को स्पष्ट करते हुए सेबाइन ने लिखा है "यह एक ऐसा अधिकार है जो प्रत्येक व्यक्ति अपने धर्मिकत्व के अभिन्न भाग के रूप में लेकर समाज में आता है। इस प्रकार समाज अधिकार की मृष्टि नहीं करता और कुछ सीमाओं को छोड़ कर उसका विनिमय भी नहीं कर सकता। इसका कारण यह है कि समाज और शासन दोनों का उद्देश्य सम्पत्ति के पूर्ववर्ती अधिकार की रक्षा करना है।"¹

सम्पत्ति के प्राकृतिक अधिकार का लॉक ने नैतिक दृष्टि से पोषण किया है क्योंकि उनका कथन है कि सम्पत्तिवान ने सम्पत्ति के साथ अपना अर्थ 'मिश्रित' कर लिया है। सम्पत्ति के प्राकृतिक अधिकार के पोषक के रूप में लॉक मध्यम वर्ग के हित-चिन्तकों के रूप में हमारे सामने आता है। लॉक के प्राकृतिक अधिकारवाद के पोषण का इङ्ग्लैण्ड और तत्पश्चात् अमेरिका में बड़ा प्रभाव पड़ा क्योंकि इस सिद्धान्त के सहारे मध्यम वर्ग ने अर्थ और सामन्तशाही के परम्परागत अधिकारों के विरोध में सम्पत्ति प्राप्त करने और आवश्यक हस्तक्षेप से उसको सुरक्षित करने में बड़ी सहायता प्राप्त की। आज के युग में प्राकृतिक अधिकारवाद भले ही अर्न्त-इतिहासिक, कृत्रिम और अप्रासंगिक प्रतीत हो किन्तु उस समय यह एक क्रान्तिकारी अस्त्र था। राज्य की स्थापना का मूल उद्देश्य सम्पत्ति का रक्षण बतलाकर लॉक ने पश्चिमी सभ्यता की भौतिकवादी दृष्टि को पुष्ट किया।

अन्त में यह भी स्मरणीय है कि प्राकृतिक अधिकारों को प्रकट करने के लिए लॉक ने 'जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पदा' शब्दावली प्रयुक्त की है। सेबाइन का मत है कि "उसने न तो यह कभी कहा और न उसका यह विश्वास ही था कि सम्पत्ति के प्रतिरिक्त अन्य कोई प्राकृतिक अधिकार नहीं है, किन्तु 'लॉक' जहाँ कहीं किसी अधिकार के सम्बन्ध में कुछ कहना चाहता है, वह सम्पत्ति शब्द का प्रयोग करता है तूँकि सम्पत्ति ही एकमात्र ऐसा अधिकार है जिसकी उसने विस्तार से परीक्षा की है, अतः स्पष्ट है कि इस अधिकार को उसने अत्यन्त महत्त्वपूर्ण माना

है। चाहे कुछ भी स्थिति हो उसने समस्त प्राकृतिक अधिकारों को सम्पत्ति के समान ही माना है। इसका अभिप्राय यह है कि उसने प्राकृतिक अधिकारों को व्यक्ति का जन्मसिद्ध अधिकार स्वीकार किया है अतः ये अधिकार समाज तथा शासन के प्रति व्यक्ति के अनुलघनीय दावे हैं। इन दावों को कभी निराकृत नहीं किया जा सकता क्योंकि समाज का उद्देश्य ही उनकी रक्षा करना है। समाज उन पर उतना ही नियन्त्रण रख सकता है जितना उनकी रक्षा के लिए आवश्यक है। दूसरे शब्दों में "एक व्यक्ति के जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पदा पर उसी सीमा तक नियन्त्रण स्थापित किया जा सकता है जिस सीमा तक इस कार्य से दूसरे व्यक्तियों के ऐसे ही अधिकारों की रक्षा करने में सहायता प्राप्त होती है।"

प्राकृतिक अधिकारों, विशेषकर सम्पत्ति के प्राकृतिक अधिकार पर चर्चा करने के उपरान्त यह स्पष्ट हो जाता है कि लॉक के अनुसार प्राकृतिक अवस्था में मनुष्य बुद्धिपूर्वक प्राकृतिक विधान का पालन करते हुए एक दूसरे के जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पत्ति के तीनों अधिकारों का सम्मान करते हैं और इसलिए यह अवस्था हॉब्स की प्राकृतिक अवस्था से मौलिक रूप से भिन्न हो जाती है क्योंकि हॉब्स के अनुसार इस अवस्था में मनुष्य अपने स्वार्थ में अन्धा होकर बुद्धि और विवेक को तिलाञ्जलि देते हुए हिंसा, हत्या और युद्ध का वातावरण व्याप्त किए रहते हैं।

अब लॉक के अनुसार प्राकृतिक अवस्था सुन्दर, सुखदायक और शान्तिमय थी तो प्रश्न यह उठता है कि ऐसी स्थिति का अन्त करके राज्य का निर्माण करने तथा स्वयं को अपने ही साथियों के अनुशासन के अधीन रख देने की इच्छा व्यक्ति में क्यों जाग्रत हुई? जहाँ तक हॉब्स का प्रश्न है, उसके द्वारा चित्रित प्राकृतिक अवस्था से राज्य का निर्माण करने का उद्देश्य छिपा नहीं है किन्तु लॉक के समक्ष हॉब्स द्वारा वर्णित प्राकृतिक अवस्था को समाप्त करके शान्ति की खोज जैसा कोई उद्देश्य प्रतीत नहीं होता। लॉक ने 'द्वितीय ट्रीटाइज' जिसे 'Essay of Civil Government' भी कहते हैं, के 7वें अध्याय में लिखा है कि "भगवान् ने मानव रूपी एक ऐसे प्राणी की रचना करके, जिसका उसके मतानुसार अकेला रहना श्रेयस्कर न था, उसे आवश्यकता, सुविधा और सामाजिक जीवन-यापन करने की प्रवृत्ति की तीव्र भावनाओं से प्रोत्-प्रोत् कर दिया और इसके साथ ही साथ उसे समाज को कायम रखने तथा उसका आनन्दोपभोग करने के लिए बृद्धि एवं भाषा भी प्रदान की।" तात्पर्य यह हुआ कि लॉक का विश्वास था कि मनुष्य का आन्तरिक स्वभाव उसे सामाजिक समूह बनाने को प्रेरित करता है और ऐसा प्रथम समूह परिवार है। राज्य और सरकार का उदय तो परिवार के बाद हुआ। यद्यपि अरस्तू के समान ही लॉक मनुष्य को एक सामाजिक अथवा राजनीतिक प्राणी स्वीकार करने से इन्कार नहीं करता लेकिन मनुष्य की सामाजिकता को वह राज्य को उत्पत्ति का कारण नहीं मानता। चूँकि मनुष्य की प्राकृतिक अवस्था का जीवन उसके सामाजिक स्वभाव की आवश्यकताओं को पूरा करने में समर्थ था, अतः लॉक ने राज्य की उत्पत्ति के कारणों की खोज दूसरे ही क्षेत्र में की। उसने अनुभव किया कि प्राकृतिक अवस्था के सौम्य जीवन में भी कुछ बड़ी कमियाँ थी जिनके कारण

अन्ततः वह अवस्था असह्य हो गई और अनुबन्ध जनित राज्य कायम हुआ तो अब हमें देखना चाहिए कि प्राकृतिक अवस्था की वे कौन-सी प्रसुविधाएँ थी जिनके कारण राज्य के निर्माण की आवश्यकता हुई ?

प्राकृतिक अवस्था की सुविधाएँ—लॉक के अनुसार प्राकृतिक अवस्था का समाज सतत् युद्धरत समाज नहीं था फिर भी दुर्भाग्यवश वह ऐसा समाज अवश्य था जिसमें शान्ति की पूर्ण व्यवस्था नहीं थी। उस समाज के कुछ व्यक्ति नीच और क्षुद्र थे जो समय-समय पर उस समाज की शान्ति नग कर देते थे। प्राकृतिक अवस्था में सभी स्वतन्त्र थे तथापि स्थिति कुछ ऐसी थी कि सभी को भय बना रहता था। उस समय सभी की निम्नलिखित तीन प्रमुख प्रसुविधाएँ थी—

- (1) प्राकृतिक नियम की कोई स्पष्ट परिभाषा नहीं थी,
- (2) उसकी परिभाषा करने वाला कोई योग्य अधिकारी नहीं था, एवं
- (3) कोई भी ऐसा नहीं था जो प्रभावशाली रूप में उसे लागू करता।

स्पष्ट है कि प्राकृतिक अवस्था में विभिन्न व्यक्ति अपनी विभिन्न बुद्धियों और स्वार्थ-भावनाओं के बशोभूत होकर प्राकृतिक नियम की विविध रूपों में व्याख्या करते थे अतः प्राकृतिक नियम की कोई सुनिश्चित परिभाषा नहीं हो पाती थी। इसके अतिरिक्त प्राकृतिक नियम एवं इसके अनुरूप निर्णयों को लागू करने की दृष्टि में किसी माधन अथवा नरवा का अभाव भी था। स्थिति यह थी कि प्रत्येक व्यक्ति प्राकृतिक नियम को लागू करने और उसे नग करने वाले को दण्ड देने का अधिकारी था। वह स्वयं अपने ही मामले में किसी का भी न्यायाधीश बन जाता था। ऐसी स्थिति में निष्पक्ष न्याय एवं न्याय-पद्धति की एकरूपता सम्भव न थी। परिणामतः जीवन असुरक्षित एवं अनिश्चितता का सा होने लगा था। इन्हीं प्रसुविधाओं का अन्त करने के लिए, अनिश्चितता और गडबडी को रोकने के लिए, नियमों का उल्लंघन करने वालों को दण्ड देने वाली निष्पक्ष न्यायकारी शासन-सत्ता की आवश्यकता हुई। इस तरह “लॉक को, प्राकृतिक नियम को क्रियान्वित करने के उत्तरदायित्व को, पक्षपातपूर्ण व्याक्त्या से हटाकर अपेक्षाकृत निष्पक्ष समाज की सौंप देने का प्रच्छा कारण मिल गया” और सामाजिक संधि (Social Contract) द्वारा राज्य का निर्माण किया गया।

लॉक का सामाजिक संधिवाद

(Locke's Social Contract)

प्राकृतिक प्रसुविधाओं से राहत पाने के लिए मनुष्य ने न्यूनतम प्रतिरोध का मार्ग (Line of Least Resistance) अपनाते हुए एक समझौते द्वारा राज्य का निर्माण किया। तब मनुष्यों के समान होने के कारण यह समझौता समाज के सभी व्यक्तियों का सभी व्यक्तियों के साथ किया गया। इस प्रकार समझौते का स्वरूप सामाजिक था। अपनी वाधाओं से सम्बन्धित कुछ अधिकार व्यक्तियों ने समाज को इसलिए अर्पित कर दिए ताकि उसकी सामूहिक सत्तुनित बुद्धि से प्रसुविधा सुविधा में

बदल जाए। दूसरे शब्दों में प्रत्येक व्यक्ति ने सम्पूर्ण समाज को, न कि हॉब्स के समान किसी व्यक्ति वा व्यक्तियों की सभा को, अपने वे प्राकृतिक अधिकार समर्पित कर दिए जिनके प्रयोग से प्राकृतिक अवस्था में व्यवस्था फैलती थी अथवा इनका भय निरन्तर बना रहता था। समझौते का उद्देश्य जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पत्ति की आन्तरिक तथा बाह्य सुरक्षा से रक्षा करना था। इस उद्देश्य की पूर्ति हेतु जिन प्राकृतिक अधिकारों का परित्याग किया गया वे ये थे—स्वयंभेव प्राकृतिक कानून की व्याख्या करने, उसे क्रियान्वित करने तथा इसके उल्लंघनकारी को दण्ड देने के अधिकार। व्यक्तियों ने कुछ अधिकार जो अर्देय थे अपने पास ही रखे, यथा जीवनाधिकार, स्वतन्त्रता का अधिकार, सम्पत्ति का अधिकार आदि। अपने त्याग के कारण ही प्राकृतिक अवस्था के व्यक्तियों ने अधिकतर सुरक्षा तथा सुनिश्चित उपभोग (Greater Security and Secure Enjoyment) का लाभ पाया।

लॉक द्वारा प्रतिपादित समझौते के विश्लेषण से प्रतीत होता है कि—

(i) व्यक्ति हॉब्स की कल्पना के अनुसार अपने सभी अधिकारों का त्याग नहीं करता। वह केवल प्राकृतिक कानून की व्याख्या करने, उसे क्रियान्वित करने और भंग करने वाली को दण्ड देने के अधिकारों को छोड़ता है और शेष सब अधिकार राज्य में उसी के पास सुरक्षित रहते हैं और राजनीतिक नियन्त्रण का मर्यादित करते हैं। समझौते द्वारा कोई भी व्यक्ति स्वयं की स्वतन्त्रता पर केवल वही बन्धन स्वीकार करता है जो दूसरे के आक्रमण में सुरक्षा की दृष्टि से आवश्यक हो।

(ii) हॉब्स के समान व्यक्तियों द्वारा अपने अधिकार 'लिविदाथन' जैसे व्यक्ति विशेष या व्यक्ति समूह को न दिए जाकर सम्पूर्ण समुदाय (Community) को समष्टि रूप से प्रदान किए जाते हैं।

(iii) लॉक के समझौते से उत्पन्न समाज अथवा राज्य में हॉब्स के 'लिविदाथन' के समान असीम अधिकार सम्पन्न, सर्वशक्तिशाली एवं प्रभुसत्ताधारी नहीं हैं अपितु वह दोहरे नियन्त्रण से युक्त है। एक तो व्यक्ति अपने पास जो अर्देय अधिकार रखता है वे राज्य-शक्ति को मर्यादित करते हैं और दूसरे प्राकृतिक कानून की व्याख्या करने और उन लागू करने वाला राज्य स्वयं भी उससे बाधित है; ठीक उसी तरह जिस तरह उससे व्यक्ति प्राकृतिक अवस्था में था। लॉक के स्वयं के शब्दों में, "प्राकृतिक कानून की बाध्यताएँ समाज में समाप्त नहीं होती। इस दोहरे नियन्त्रण को इस तरह भी प्रकट किया जा सकता है कि राज्य "व्यक्तियों के मन, स्वतन्त्रता एवं सम्पत्ति के प्राकृतिक अधिकारों का सम्मान करता है और साथ ही प्राकृतिक कानून का स्वयं भी पालन करता है।" सारांश यह है कि लॉक के समझौते से उत्पन्न समाज हॉब्स के समान असीम और अमर्यादित अधिकार नहीं रखता। यह समाज लोगों के अन्य अधिकारों एवं प्राकृतिक कानून का अतिक्रमण करने पर कर्तव्यच्युत होता है और तब जनता उसके विरुद्ध विद्रोह की अधिकारिणी है। लॉक का समाज दासता का पट्टा नहीं स्वतन्त्रता का पत्र है।

(iv) लॉक का समझौता सर्वसम्मति से सम्पन्न हुआ है। वह जन-इच्छा पर आधारित है। कोई भी व्यक्ति इस नवीन समाज में सहमति (Consent) के

बिना प्रविष्ट नहीं हो सकता। "सहमति ही विश्व में प्रत्येक बंध सरकार का निर्माण करती है।"

(v) सविदा को मान्य होने के लिए प्रत्येक पीढ़ी द्वारा उसे पुनः स्वीकार किया जाना आवश्यक है। राज्य के प्रत्येक नागरिक के बालक सर्वथा स्वतन्त्र रूप में जन्म लेते हैं। उन पर राज्य की सदस्यता अनिवार्यतः नहीं थोपी जा सकती। उन्हें इस बात की पूरी स्वाधीनता है कि वे राज्य में सम्मिलित हो अथवा न हो, चूँकि समझौता एक बार हो चुका है अतः उसे पुनः दोहराने की आवश्यकता नहीं है। सन्तति की सहमति पाने की समस्या का लॉक यह कहकर निवारण करता है कि यदि बड़े अर्थात् परिपक्व अवस्था प्राप्त होने पर वे अपने जन्म के देश की सरकार द्वारा प्रदत्त सेवाओं को स्वीकार करते रहते हैं तो उसका यह निष्कर्ष निकाला जाना चाहिए कि उन्होंने मूल सविदा के समर्थन में अपनी सहमति प्रदान कर दी है। किन्तु ऐसा न करने और राज्य से बाहर चले जाने पर वे अपनी पंतुक सम्पत्ति के उत्तराधिकारी नहीं रह सकते। वे उससे वंचित हो जाते हैं। लॉक का यह दृष्टिकोण निश्चय ही व्यावहारिक नहीं है, चाहे सैद्धांतिक रूप से इसमें कुछ सार भले ही हो।

(vi) लॉक का समझौता एक बार हो जाने पर कभी रद्द न हो सकने वाला (Irrevocable) है। यहाँ वह हॉब्स के समकक्ष ही है। हाँ, यह अवश्य है कि निमित्त सरकार यदि किसी सकटवश विनष्ट हो जाए, तो उनका पुनर्निर्माण हो सकता है।

(vii) सर्वसम्मति से निमित्त होने वाले राजनीतिक समाज (Civil Society) में बहुमत के शासन (Majority Rule) का सिद्धान्त अनिवार्यतः निहित है। इल्पसंख्यकों को बहुमत की इच्छा का पालन करना चाहिए, चूँकि इस सिद्धान्त को स्वीकार करना सामाजिक व्यवस्था के संचालन और सामूहिक कार्यों को सम्भव बनाने के लिए नितान्त आवश्यक है। सविदा की यह महत्त्वपूर्ण शर्त है जिसके उल्लंघन पर वह सर्वथा महत्वहीन हो जाता है। लॉक के ही शब्दों में—“प्रत्येक व्यक्ति दूसरों के साथ एक सरकार की अधीनता में एक राज्य के निर्माण करने की अनुमति देता है। इस प्रकार वह अपने-आपको बहुमत के निर्णय के सामने भुक्त तथा उगने संचालित होने के लिए बाधित करता है अथवा वह मूल सविदा जिसके द्वारा उसने दूसरों के साथ मिलकर समाज की रचना की है, निरर्थक हो जाएगी और वह सविदा ही नहीं रहेगी।” आगे एक ध्यान पर वह कहता है—“कोई भी समुदाय अपना कार्य अपने सदस्यों की सहमति द्वारा ही कर सकता है। चूँकि यह समुदाय एक इकाई होता है, अतः समग्र समुदाय की एक निश्चित नीति होना आवश्यक है। इकाई उसी दिशा में अग्रसर हो सकती है जिस ओर सर्वाधिक भुत्ताव हो। इसी प्रकार समुदाय की भी वह नीति हो सकती है, जिसको उसके अधिवाश सदस्यों का अनुमोदन प्राप्त हो।” इस सम्बन्ध में सेवाइन ने भी लिखा है कि “लॉक के सिद्धान्त में एकता का आशय यह है कि जो कार्य समुदाय के सदस्यों के बहुमत

से होता है, वह समुदाय का ही कार्य माना जाता है। जब प्रत्येक व्यक्ति दूसरो की सहमति में राजनीतिक समाज का निर्माण करने के लिए तैयार होता है, तब वह इस बात के लिए बाध्य हो जाता है कि वह बहुमत के निर्णय को गिरोधार्य करे। इस सम्बन्ध में पुफेन डोर्फ ने ठीक ही कहा था कि "सामाजिक सविदा की कल्पना को पुष्ट करने के लिए सर्वसम्मति की कल्पना का प्रयोग किया जाना चाहिए। बहुमत का समझौता सम्पूर्ण समाज का समझौता माना जा सकता है।"¹

लॉक की बहुमत वाली धारणा सही है क्योंकि किसी भी मानवीय समाज के निर्णयों को पूर्णतः सर्वसम्मति पर आधारित नहीं किया जा सकता। यह सदैव सम्भव है कि अस्वस्थता, व्यस्तता आदि कारणों से कुछ व्यक्ति किसी कार्यवाही में भाग न ले पाएँ, अथवा किसी नीति विशेष से सहमत नहीं हो अतः सामाजिक व्यवस्था के स्वस्थ संचालन के लिए यह अपरिहार्य है कि बहुमत का अल्पमत सम्मान करे। लॉक यहाँ पर एक गम्भीर असंगति का शिकार है। उसके बहुमत के सिद्धान्त के विरुद्ध यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि यदि व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकार वास्तविक हैं तो उसे उन अधिकारों से वंचित नहीं किया जाना चाहिए—चाहे वंचित करने वाला एक अत्याचारी हो अथवा बहुमत हो। सम्भवतः लॉक को यह नहीं सूझा कि बहुमत भी अत्याचारी हो सकता है। यह मानने का कोई कारण नहीं है कि कोई व्यक्ति अपने निजी निर्णय की इसलिए क्यों अपेक्षा करे कि जो लोग उससे सहमत नहीं हैं, वे बहुमत में हैं। यदि जनता अथवा समुदाय एक इकाई है, तो यह समझ में नहीं आता कि उसका निर्णय बहुमत के आधार पर ही क्यों हो ?

लॉक के समझौते की इस व्यवस्था के वाद हम उसके सिद्धान्त की अस्पष्टता पर आते हैं। मुख्य कठिनाई यह है कि वह बार-बार मूल समझौते (Original Contract) का उल्लेख करता है, किन्तु स्पष्ट रूप से यह कही नहीं बतलाता कि उसका मूल-सविदा से अभिप्राय क्या है? यह समाज है या सिर्फ शासन? लॉक कहता है कि राजनीतिक क्रान्ति जो शासन का विघटन कर देती है, शासन द्वारा शासित समुदाय का विघटन नहीं करती। वह यह स्पष्ट नहीं करता कि—शासन अथवा सरकार का निर्माण मूल सविदा के अतिरिक्त किसी अन्य सविदा से हुआ था अथवा कब और कैसे हुआ? इस कठिनाई के निराकरण में सेबाइन ने कहा है कि "एल्यूसियस तथा पुफेन डोर्फ जैसे महाद्वीपीय लेखकों ने दो सविदाओं की कल्पना की थी। एक सविदा दो व्यक्तियों में आपस में हुआ था जिसके परिणामस्वरूप समुदाय का अल्प हुआ। दूसरा सविदा समुदाय और शासन में हुआ। लॉक ने कुछ-कुछ यही दृष्टिकोण ग्रहण किया है; यद्यपि उसने इसका निराकरण कही नहीं किया है। दो सविदाओं से कोई स्पष्टीकरण नहीं होता क्योंकि एक सविदा को दो प्रवस्थाओं में लागू करना उचित नहीं है लेकिन इससे सिद्धान्त की औपचारिक स्पष्टता प्राप्त होती है। लॉक औपचारिक स्पष्टता को कोई महत्व नहीं देता था इसलिए

उसने दो दृष्टिकोणों के समन्वय से ही सन्तोष कर लिया ।" इस सम्बन्ध में वॉहन (Vaughan) का मत है कि यद्यपि लॉक ने स्पष्ट उल्लेख नहीं किया, फिर भी वह दो प्रकार के समझौते मानता है । पहले के द्वारा प्राकृतिक ध्वंसका अन्त ही जाता है और उसकी जगह नागरिक या राजनीतिक समाज (Civil Society) की स्थापना होती है जब पहला समझौता ही जाता है तो लोग सामूहिक रूप में दूसरा समझौता करते हैं—शासन-विषयक समझौता । इसके द्वारा मूल समझौते में स्वीकार की गई शर्तों को लागू करने के लिए एक सरकार की व्यवस्था की जाती है ।

वॉहन के विपरीत अन्य लेखकों की धारणा है कि लॉक का सविदा दोहरा नहीं है क्योंकि उसके अनुसार मनुष्य प्रकृति से ही सामाजिक है । यद्यपि वह राज्य और सरकार में विभेद करता है लेकिन वह लक्षण द्वारा भी ऐसा कोई संकेत नहीं करता कि शासन का निर्माण दूसरे सविदा द्वारा होता है । एक सविदा की धारणा का समर्थन करने वालों का कहना है कि लॉक ने निश्चय ही एक मूल एवं प्रधान सविदा की चर्चा की थी जिसमें समान व्यक्तियों ने नागरिक सम्य समाज की स्थापना का उद्घोष किया । सरकार के निर्माण हेतु कोई दूसरा सविदा नहीं किया गया क्योंकि लॉक के अनुसार सविदा में उभयपक्षीय समानता अपेक्षित है, पर सरकार और समाज में यह समानता नहीं है । समाज उन्चकोटि की अवस्था है और सरकार उसके समकक्ष न होकर उसके आदेशाधीन है तब यह सोचना भ्रामक है कि लॉक द्वारा जो सविदाओं की सृष्टि की गई है । प्रो. बार्कर का स्पष्टीकरण है कि "मानव-इतिहास में एक ही सामाजिक अनुबन्ध हुआ, राजनीतिक स्वरूप उसका उपांग या नागरिक से समाज का जन्म हुआ, अनुबन्ध के फलस्वरूप राज्य तो प्रत्यास-अभिलेख (Trust-deed) के समय आया ।"

उल्लेखनीय है कि एक राजनीतिक समाज सरकार के बिना न तो जीवित ही रह सकता है और न कार्य ही सकता है, अतः ऐसे समाज का प्रथम कार्य सरकार या शासन की स्थापना करना होता है ताकि वह समाज में जीवन, सम्पत्ति आदि की रक्षा कर सके । लॉक के शब्दों में, कोई भी राजनीतिक समाज अपने समस्त सदस्यों को दण्डित करने की शक्ति के अभाव में न तो हो सकता है और न अपना अस्तित्व ही बनाए रख सकता है । अतः राजनीतिक समाज केवल यही ही सकता है जहाँ प्रत्येक सदस्य ने अपनी प्राकृतिक शक्ति का परित्याग करके उसे सम्पूर्ण समाज के हाथों में सौंप दिया हो । ...जो लोग एक समाज से संगठित होते हैं और एक सामान्य कानून तथा न्यायपालिका की स्थापना करते हैं, जिसे उनके झगड़ों का निर्णय करने तथा अपराधियों को दण्ड देने का अधिकार होता है, वे एक राजनीतिक समाज में एक दूसरे के साथ संभरूप हो जाते हैं ।" इससे अभिप्राय यही है कि राजनीतिक समाज का निर्माण तभी पूर्ण समझा जा सकता है जब यह सरकार की स्थापना करे । सरकार-निर्माण द्वारा ही समाज-स्थापना के उद्देश्य की पूर्ति हो पाती है । परिणाम यही निकलता है कि समझौता एक हुआ या दो समझौते हुए—यह विशेष महत्वपूर्ण नहीं है । वैसे प्रतीत नहीं होता है कि समझौता एक

हुआ। व्यक्तियों ने सभ्य नागरिक समाज को सबसे पहले नियम-निर्धारण का अधिकार दिया जो विधायक-शक्ति का पूर्वाभास है फिर उस समाज को अपराध-निर्णय, दण्डविधान तथा नीति-क्रियान्वयन के अधिकार भी सौंपे गए। इस समर्पण या हस्तान्तरण से न्यायपालिका तथा कार्यपालिका के रूप स्थिर किए गए। इन अधिकारों से सुमज्जित होकर समाज अधिक व्यवस्थाबद्ध हो गया और कालान्तर में उसने शासन की स्थापना की जो इन शक्तियों (विधायिनी कार्यकारिणी तथा न्यायदायिनी)की सन्तुलित व्यवस्था करती। इसके साथ ही यह भी मान लिया गया कि बहुमत का निर्णय ही सर्वमान्य होगा। इस प्रकार व्यक्ति के आंशिक हस्तान्तरण द्वारा अनुबन्ध का सूत्रपात किया गया। पहले व्यक्तियों ने मिलकर नागरिक समाज बनाया, फिर समाज ने सरकार बनाई और उसे केवल वे ही अधिकार दिए जो व्यक्ति ने समाज को सौंपे थे। व्यक्ति, समाज, विधानसभा, कार्यकारिणी, न्यायपालिका इस क्रम से अनुबन्ध के परिणाम विकसित हुए।

एक प्रश्न यह उठता है कि उपरोक्त समझौता एक ऐतिहासिक तथ्य है अथवा केवल एक दार्शनिक धारणा? लॉक इसे दार्शनिक होने के साथ-साथ ऐतिहासिक सत्य भी मानता है। ट्रीटाइज के 14वें वर्ग में लिखे उसके शब्दों से जाहिर है कि "मनुष्यों के बिना न ससार कभी था, न कभी होगा" सविदा को ऐतिहासिक तथ्य बनाते हैं और 15वें वर्ग के अन्त में लिखे गए शब्द—“मेरा कहना है कि समस्त मनुष्य तब तक उम्र अवस्था में रहते हैं जब तक कि वे अपनी अनुमति से एक राजनीतिक समाज की रचना नहीं कर लेते” सविदा की एक दार्शनिक धारणा सिद्ध करते हैं। किन्तु लॉक के राजदर्शन को तभी भली प्रकार समझा जा सकता है जब हम उसका सम्बन्ध राजनीतिक समाज के आन्तरिक न्याय (Logic) से मान लें न कि ऐतिहासिक जन्म से। लॉक स्वयं कहता है कि समाज में मनुष्य के पारस्परिक सम्बन्ध तथा व्यक्तियों और समाज के सम्बन्ध को हम सर्वोत्तम रूप में तभी समझ सकते हैं जब हम राज्य को मनुष्यों के पारस्परिक समझौते का फल एवं सरकार को जनता की ओर से एक ट्रस्ट समझें।

डनिंग (Dunning) महोदय का मत है कि “लॉक के सामाजिक सविदा सम्बन्धी विचारों में ऐसी कोई बात नहीं है जो उसके पूर्ववर्ती दार्शनिकों द्वारा प्रतिपादित न की गई हो।” लेकिन उसकी महती विशेषता यही है कि उसने इसे अत्यधिक सुनिश्चितता प्रदान की और व्यक्तिवादी बनाया। उसने सरकार की सत्ता पर प्रतिबन्ध लगाकर उसका प्रधान उद्देश्य व्यक्ति के अधिकारों की सुरक्षा स्वीकार किया।

सरकार के कार्य और उसकी सीमाएँ (Functions of the Government and its Limits)

लॉक के मत में सरकार का उद्देश्य निश्चित है और इसकी शक्ति सीमित है। जनता की सम्पत्ति और नागरिक-हितों का पोषण करना ही सरकार का उद्देश्य है। लॉक ने 'द्वितीय ट्रीटाइज' के 9वें अध्याय में लिखा है कि “मनुष्यों के राज्य में

संगठित होने तथा अपने आपको सरकार के अधीन रखने का 'मुख्य उद्देश्य अपनी सम्पत्ति की रक्षा करना है।' यहाँ सम्पत्ति शब्द से अर्थ केवल भौतिक सम्पदा से नहीं है इसके अन्तर्गत जीवन एवं स्वतन्त्रता भी सम्मिलित हैं। सरकार का यह प्रमुख कर्तव्य है कि वह उपद्रवियों और अपराधकर्त्ताओं से समाज की रक्षा करे लेकिन लॉक यह नहीं चाहता कि सरकार के पास अधिक सत्ता केन्द्रित हो जाए, क्योंकि सत्ता के अत्यधिक केन्द्रीकरण से अत्याचारीतन्त्र या अत्यायतन्त्र का उदय हो सकता है।

लॉक के अनुसार व्यक्तियों के जीवन, स्वतन्त्रता एवं सम्पत्ति की रक्षा के लिए सरकार के तीन कार्य आवश्यक हैं—

(i) न्याय एवं अन्याय तथा सम्पूर्ण विवादों के निर्णय के लिए सामान्य मापदण्ड निश्चित करने के व्यवस्थापिका सम्बन्धी कार्य।

(ii) समाज एवं नागरिकों के हितों की रक्षा करने, युद्ध की घोषणा करने, शान्ति स्थापित करने, अन्य राज्यों से सन्धि करन आदि के कार्यपालिका सम्बन्धी कार्य।

(iii) स्थापित कानूनों के अनुसार व्यक्तियों के पारस्परिक झगड़ों का निष्पक्ष निर्णय देने सम्बन्धी न्यायिक कार्य।

स्पष्ट है कि लॉक ने सरकार के व्यवस्थापिका, कार्यपालिका और न्यायपालिका सम्बन्धी तीनों कार्य बतलाये हैं। उसने यह भी कहा है कि तीनों कार्य परस्पर एक दूसरे से पृथक् है और इन्हें सम्पादित करने वाले व्यक्तियों में विभिन्न गुणों और शक्तियों का होना अपेक्षित है। उमने व्यवस्थापिका और कार्यपालिका में पृथक्ता मानते हुए कार्यपालिका की व्यवस्थापिका के अधीनस्थ बतलाया। उमने कहा "जिन व्यक्तियों के हाथ में विधि-निर्माण की शक्ति होती है उनमें विधियों को क्रियान्वित करने की शक्ति अपने हाथ में ले लेने की भी प्रबल इच्छा हो सकती है क्योंकि शक्ति हथियाने का प्रलोभन मनुष्य की एक महान् दुर्बलता है।" लॉक ने यह भी कहा कि कार्यपालिका का सत्र निरन्तर चलना चाहिए, लेकिन व्यवस्थापिका के लिए ऐसा होना आवश्यक नहीं है। कार्यपालिका पर नियन्त्रण का समर्थन करके लॉक निःसन्देह आधुनिक सविधानवाद का प्रचण्ड प्रणेता और समर्थक सिद्ध हुआ। व्यवस्थापिका और कार्यपालिका के मध्य सत्ता-विभाजन का प्रस्ताव स्वीकार करके लॉक ने बोर्दा और हॉब्स द्वारा प्रतिपादित शक्ति केन्द्रीकरणवादी सम्प्रभुतावाद का अप्रत्यक्ष रूप से बहिष्कार कर दिया।

लॉक ने बतलाया कि न्यायिक कार्य-व्यवस्थापन एवं कार्यपालिका सम्बन्धी कार्यों में भिन्न होते हैं, अतः इन्हें दोनों ही से, अल्पसे कम से कम व्यवस्थापिका से अवश्य पृथक् रखना चाहिए। यह बड़ा अनुचित कार्य होगा कि विधि-निर्माणकर्त्ताओं को ही विधि का व्याख्याकार बना दिया जाए। लॉक न्यायिक एवं कार्यपालिका सम्बन्धी कार्यों में अन्तर स्वीकार करते हुए भी दोनों कार्यों को एक ही प्रयत्न को

सौंपने के लिए इसलिए तैयार था क्योंकि दोनों ही अंग अपने कर्तव्यपालन हेतु समाज की सशस्त्र शक्ति की अपेक्षा रखते हैं।

लॉक ने व्यवस्थापिका को सर्वोच्च माना, पर इसकी निरकुशता का समर्थन कदापि नहीं किया। उसका कहना था कि व्यवस्थापिका से ऊपर जनता है। उसे भी गर्यादा के अधीन रहकर कार्य करना पड़ता है। व्यवस्थापिका अपनी शक्तियों को केवल उन्ही आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए प्रयुक्त कर सकती है जिनके लिए समाज की रचना हुई है। व्यवस्थापिका अपने अधिकार-क्षेत्र में केवल उन्ही बातों को मान सकती है जो सरकार को समाज द्वारा सौंपी जाती हैं। उसके द्वारा प्राकृतिक अवस्था के समान ही राजनीतिक समाज में भी मान्य प्राकृतिक कानून के विरुद्ध कोई विधि नहीं बनाई जा सकती। व्यवस्थापिका के लिए लोगों के अर्देय प्राकृतिक अधिकारों का सम्मान करना अनिवार्य है।

व्यवस्थापिका की शक्ति के सम्बन्ध में लॉक के विचारों की तार्किक मीमांसा करते हुए सेबाइन महोदय ने लिखा है कि—“इंग्लैंड की क्रान्ति के अनुभव के आन्धर पर लॉक ने यह मान लिया था कि शासन में विधायी शक्ति सबसे ऊँची होती है, तथापि वह यह भी मानता था कि कार्यण विधि-निर्माण में भाग ले सकता है। लेकिन, दोनों शक्तियाँ सीमित होती हैं। विधायी शक्ति स्वेच्छाचारी नहीं हो सकती। स्वेच्छाचारी शक्ति तो उन लोगों के पास भी नहीं थी, जिन्होंने उसकी स्थापना की थी। वह मनचाही मौखिक आज्ञापतियों द्वारा शासन नहीं कर सकती। इसका कारण यह है कि शासन की स्थापना करने वाले व्यक्ति विधि और न्यायाधीश से परिचित होते हैं। वह सहमति का अर्थ बहुमत का निर्णय है। वह अपनी विधायी शक्ति किसी दूसरे को भी नहीं सौंप सकती। यह शक्ति तो वही रहती है जहाँ समुदाय ने उसे प्रतिष्ठित किया है। संक्षेप में उसकी शक्ति अमानत की है। सर्वोच्च शक्ति जनता के पास रहती है। जब विधान-मण्डल जनता की इच्छा के विरुद्ध चलता है, तब जनता इस शक्ति को वापिस ले सकती है। कार्यपालिका की शक्ति और भी सीमित होती है—कुछ तो वह विधानमण्डल के ऊपर निर्भर रहती है और कुछ उसके ऊपर विधि का नियन्त्रण रहता है। स्वतन्त्रता की दृष्टि से यह आवश्यक है कि विधायी और कार्यकारी शक्ति एक ही हाथों में केन्द्रित न रहे। लॉक ने विधानमण्डल और कार्यपालिका के सम्बन्धों का जो विवरण दिया है, वह राजा और मसद के बाद-विवाद के किसी न किसी पहलू को प्रकट करता है।”

इस सम्पूर्ण विवरण में प्रकट है कि लॉक उस निरकुश शासन के विरुद्ध था हॉब्स जिसका घोर समर्थक था। सर्वाधिकारी व्यक्ति को बनाकर लॉक ने क्रमशः समाज, विधानमण्डल, कार्यकारिणी तथा न्यायपालिका के अधिकार से समन्वित राज्य की कल्पना की किन्तु अधिकारों के एकत्रीकरण का विरोध किया। उसने सीमित राज्यतन्त्र का समर्थन किया। उसने राज्य को उस जन-सेवक या संरक्षक-संस्था के रूप में बनाया जिसका स्वामी व्यक्ति था। जन-स्वीकृति के आधार पर

जन-सेवा का लक्ष्य लेकर राज्य मनुष्यों द्वारा निर्मित साधन था—यह मन्तव्य उसने प्रकट किया।

उल्लेखनीय है कि समाज तथा सरकार के पारस्परिक सम्बन्ध को बताने के लिए लॉक ने ट्रस्ट (Trust) शब्द का प्रयोग किया क्योंकि वह सरकार को समाज के अधीन रखने का समर्थक था और इस बात पर बल देना चाहता था कि जन-मन्त्याण के लिए स्थापित सरकार ट्रस्ट की अवहेलना करने पर पदभ्युद् की जा सकती है। वॉहन (Vaughan) के शब्दों में, "सभ्यता के स्थान में ट्रस्ट की धारणा को अपनाकर लॉक न केवल सरकार के ऊपर जनता के नियन्त्रण की व्यवस्था करता है, बल्कि एक उससे भी अधिक महत्त्वपूर्ण बात की प्रस्थापना करता है और वह है मनुभव के अनुसार उस नियन्त्रण का दिन-प्रतिदिन पसरण।"

लॉक के कुछ अन्य विचार

(Some Other Thoughts of Locke)

सरकार के रूप (Forms of Govt)

लॉक ने इस सम्बन्ध में कुछ अधिक नहीं लिखा है। वह प्रसंगवश सरकार के तीन रूपों की चर्चा करता है। सरकार का स्वरूप इस बात पर निर्भर है कि बहुमत अथवा समुदाय अपनी शक्ति का किस प्रकार प्रयोग करना चाहता है। बहुमत या समुदाय सत्ता अपने पास भी रख सकता है अथवा इसे किसी विधायी सत्ता को भी सौंप सकता है। यदि विधायी शक्ति वह स्वयं अपने हाथ में रखता है और अपने द्वारा निर्मित कानूनों की क्रियान्विति के लिए कुछ अधिकारियों की नियुक्ति भर कर देता है तो वह सरकार जनतन्त्रवादी है। यदि समाज अथवा बहुमत विधायी-शक्ति कुछ गिने-चुने लोगों एवं उनके उत्तराधिकारियों को सौंप देता है तो वह सरकार वर्गतन्त्री या कुलीनतन्त्रात्मक (Oligarchic) होती है। यदि विधायी-शक्ति केवल एक व्यक्ति में निहित है तो वह सरकार राजतन्त्रात्मक (Monarchic) कहलाती है। लॉक संविधानिक राजतन्त्र को सरकार का सर्वोत्तम रूप मानता है किन्तु उसका यह भी कहना है कि विधायिका चाहे जो रूप धारण करले उस पवित्र रहना चाहिए और जहाँ जनता ने उसे रखा है वही बनी रहनी चाहिए।

सहिष्णुता (Tolerance)

लॉक का एक महत्त्वपूर्ण योगदान सहिष्णुता के समर्थन में है। 17वीं शताब्दी के धार्मिक सधर्षों की वृष्टभूमि में लॉक अत्यन्त उदार-वृत्ति का था। धर्म के सम्बन्ध में उसके पूर्व दो विचारधाराएँ प्रचलित थीं। एक तो हूब्लिस की भाँति निरंकुश राज्य का समर्थक दन था जो राज्य का पूर्ण प्रभुत्व सम्पन्न बनाकर धर्म को अधीनस्थ बनाना चाहता था। दूसरा दन पोप, पादरियों, सामन्तों, आदि का था जिसके अनुसार धर्म राज्य-शक्ति में परे की वस्तु थी। यह दल मानता था कि राजा को केवल प्रशासकीय अधिकार थे, धार्मिक नहीं। "एक पक्ष के पास शासन की तलवार (Sword of the Imperium) थी जो देवी कृपा में प्राप्त थी और दूसरे के पास पवित्रता की तलवार (Sword of the Sacredotum) थी और वह भी भगवद्

कृपा से भाई थी। एक ऐसा दल भी था जो दोनों तलवारों को एक ही शासक के दोनों हाथों के ग्रन्थ मानता था।”

धार्मिक कट्टरता का युद्ध बहुत दिनों तक चलता रहा और धर्म के नाम पर भीषण अत्याचार किए गए। अन्ततः धार्मिक सहिष्णुता के विचार प्रस्फुटित होने लगे और जब लॉक ने अपने विचार प्रसिद्ध 'Letters on Toleration' में लिखे तब तक सहिष्णुता के सिद्धान्त का काफी प्रसार हो चुका था।

लॉक ने अपने ग्रन्थ में सिद्ध किया कि धर्म वैयक्तिक वस्तु है जिससे राज्य का तब तक कोई मतलब नहीं जब तक धार्मिक गिरोह अव्यवस्था उत्पन्न न कर दे। धर्म मनुष्य की व्यक्तिगत नैतिकता का सबल है, हृदय की पवित्र अनुभूति है। व्यक्ति के विश्वास बल-प्रयोग द्वारा परिवर्तित नहीं किए जा सकते। धर्म-परिवर्तन अन्यायपूर्ण है अतः राज्य के लिए यही उचित है कि वह धार्मिक मान्यताओं का विरोध न करे वरन् उन्हें सन्तुलित और उपयुक्त बनाए रखे। यह कार्य हस्तक्षेप द्वारा सम्भव नहीं है। राज्य की कार्य-पद्धति बल-प्रयोग की है और धर्म के क्षेत्र में बल प्रयोग करना व्यर्थ है क्योंकि इस साधन से किसी के मन और हृदय को जीता तथा बदला नहीं जा सकता। धर्म एक बौद्धिक क्रिया है जिसका यन्त्र हृदय-परिवर्तन है। दमन से धर्म का उद्देश्य ही समाप्त हो जाता है।

लॉक ने धर्मान्यता के कारण जनता पर किए जाने वाले अत्याचारों की गथा पढ़ी और सुनी थी। उसने अपने समय में भी इसका अनुभव किया था अतः उसने धर्म और राज्य के मध्य समन्वय का पक्षपोषण किया। उसने कहा कि जहाँ स्वतन्त्र विचार-प्रदर्शन एवं सत्यान्वेषण का कार्य राज्य को धर्म के अन्तर्गत करना चाहिए तथा लोगों को अपने विश्वासों के अनुकूल धर्म-पालन की छूट देनी चाहिए वहाँ धर्म की आड़ में किए जाने वाले राज्य-विरोधी कार्यों का अन्त करने के लिए भी राज्य को तैयार रहना चाहिए। यह आश्चर्य की बात है कि धार्मिक सहिष्णुता और उदार वृत्ति का परिचय देते हुए भी लॉक रोमन कैथोलिकों को नागरिकता देने के पक्ष में नहीं था। नास्तिकों को भी वह अन्तरात्मा की स्वतन्त्रता प्रदान करने का विरोधी था। कैथोलिकों से वह इसलिए नाराज था कि उनकी आस्था एक विदेशी शक्ति के प्रति थी और नास्तिकों से वह इसलिए कृपित था कि वे ईश्वर की सत्ता से ही इन्कार करते थे।

विद्रोह या क्रान्ति का अधिकार (Right of Revolution)

लॉक के अनुसार राज्य का निर्माण जनता के हित के लिए कुछ विशेष उद्देश्यों की पूर्ति के निमित्त होता है। कुछ असुविधाओं को दूर करने के लिए व्यक्ति राज्य को सीमित अधिकार देकर अपने विरोध का अधिकार नहीं खोते। व्यक्ति के जीवन-स्वातन्त्र्य और सम्पत्ति-रक्षा के मौलिक उद्देश्यों की पूर्ति न कर सकने पर राज्य के विरुद्ध कदम उठाया जाना स्वाभाविक है, हालाँकि यह कदम बहुत समर्थित होना चाहिए। लॉक की दृष्टि में व्यवस्थापिका राज्य का सर्वोच्च अंग है और शार्वपालिका उसके अधीन है पर यदि व्यवस्थापिका स्वैच्छाचारी

आचरण करने लगे तो जनता को अधिकार है कि वह उसे नष्ट कर दे या बदल दे। लॉक के सिद्धान्त की यह विशेषता है कि सरकार के भंग होने पर समाज व्यो का र्यो बना रहता है, क्योंकि समाज का स्थान सरकार के ऊपर है। वह सरकार के भंग होने के सम्बन्ध में केवल इतना कहता है कि "सरकार तब भंग हो जाती है जब कानून-निर्माण की शक्ति उस सस्था से हट जाती है जिसको कि जनता ने यह दी थी, या तब जबकि कार्यपालिका या व्यवस्थापिका उसका प्रयोग ट्रस्ट की शर्तों के विपरीत करते हैं।" लॉक ने यह स्पष्ट नहीं किया कि लोग यह कार्यवाही किस प्रकार करते हैं। उसने केवल यही बतलाया कि यदि अन्याय स्पष्ट हो जाए तो जनता राजनीतिक सत्ता का विरोध कर सकती है किन्तु विद्रोह करने के इस अधिकार पर प्रतिबन्ध है। प्रथम, जब तक स्थिति गम्भीर न हो जाए अथवा जब तक शासक अपने कर्तव्यों का पालन करता रहे तब तक जनता को अपनी शक्ति का प्रयोग नहीं करना चाहिए। द्वितीय, केवल बहुमूल्यक लोगों को ही सरकार उलटने का अधिकार है। लॉक के कान्ति विषयक इन विचारों के कारण ही कहा गया है कि उसने "किमी शासन सिद्धान्त का नहीं बल्कि कान्ति के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है।" इस सिद्धान्त का जैफरसन एवं अन्य राजनीतिज्ञों पर काफी प्रभाव पड़ा था।

व्यक्तिवाद (Individualism)

वाहन का कथन है कि "लॉक की व्यवस्था में हर वस्तु व्यक्ति के चारों तर्फ चक्कर काटती है। प्रत्येक वस्तु को इस प्रकार सजाकर रखा गया है कि व्यक्ति की सम्प्रभुता सुरक्षित रहे।" वास्तव में यह बहुत कुछ सत्य है कि लॉक ने जिस राजनीतिक व्यवस्था की कल्पना की उसका केन्द्रबिन्दु व्यक्ति है, तथापि इसका आशय यह नहीं है कि उसने व्यक्ति के प्रभुत्व का प्रतिपादन किया है।

(1) लॉक की व्यवस्था व्यक्ति केन्द्रित है। प्राकृतिक व्यवस्था, मध्य समाज, मविदा, शासनतन्त्र और राज्य कान्ति—ये सभी बातें व्यक्ति का गौरव बढ़ाने वाली हैं। लॉक जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पत्ति की रक्षा के अधिकार प्रत्येक व्यक्ति को देता है। इन्हे वह व्यक्ति के जन्मसिद्ध, स्वाभाविक एवं प्राकृतिक अधिकार समझता है। उसका विश्वास है कि सम्पत्ति के अधिकार में व्यक्ति का अधिकार मम्मनित है और यही जीवन तथा स्वतन्त्रता के अधिकार का आधार है। लॉक मानता है कि व्यक्ति की सम्पत्ति तथा अन्य अधिकारों के अर्जन में समाज का कोई हाथ नहीं है पर लॉक के विपरीत आधुनिक मत यह है कि व्यक्ति के पास जो कुछ भी है वह समाज-प्रदत्त है।

(2) लॉक यह भी बतलाना है कि व्यक्ति की नैतिक चेतना, न्याय-अन्याय की भावना आदि प्रकृति प्रदत्त है पर आज के समाजशास्त्री मानते हैं कि मानवीय चेतना का निर्माण सामाजिक वातावरण में होता है और समाज में ही उसे नैतिक भावना मिलती है।

(iii) लॉक के अनुसार राज्य का प्रादुर्भाव ही व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों की रक्षा के लिए होता है। इन अधिकारों की सुरक्षा के लिए ही वह राज्य की सत्ता पर अनेक मर्यादाएँ स्थापित करता है। मैक्सी के शब्दों में, "लॉक का कार्य राज्य की सत्ता को ऊपर उठाना नहीं, बल्कि उसके प्रतिबन्धों का प्रतिपादन करना है।"¹ अथम तो व्यक्ति ने अपनी जिस शक्ति का त्याग किया है वह एक व्यक्ति में नहीं अपितु सम्पूर्ण समाज में निहित है, और द्वितीय, शासक 'लेवियाथन' की भाँति असीमित अधिकारसम्पन्न निरंकुश प्रभु नहीं है, अपितु उसके अधिकार वही तक सीमित हैं जहाँ तक समाज अथवा बहुमत ने उन्हें उसे प्रदान किया है। व्यक्तिगत प्राकृतिक अधिकार प्रभुत्वसम्पन्न समाज के अधिकारों को ठीक उसी भाँति सीमित करते हैं जिस भाँति प्राकृतिक अवस्था में एक व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकार दूसरे व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों को मर्यादित करते थे।

(iv) लॉक ने यह भी स्पष्ट किया है कि किसी भी व्यक्ति को उसकी इच्छा के विरुद्ध राज्य का सदस्य बनने के लिए विवश नहीं किया जा सकता। पुनश्च, यदि परिपक्व अवस्था प्राप्त करने पर व्यक्ति अपने जन्म के देश की सरकार द्वारा की गई सेवाओं को स्वीकार करता रहे तभी यह समझना चाहिए कि उसने सविदा के प्रति अथवा राज्य का सदस्य होने के प्रति अपनी सहमति प्रकट कर दी है। वह अपनी सम्मति व्यक्त अथवा मौन रूप से दे सकता है। स्पष्ट है कि लॉक व्यक्ति की सम्मति को समाज का आधार मानता है।

(v) लॉक के धर्म विषयक-विचारों में भी व्यक्तिवाद की स्पष्ट झलक है। वह धर्म को व्यक्तिगत वस्तु मानता है और व्यक्ति को अन्तःकरण के अनुसार पूजा एवं उपासना की स्वतन्त्रता प्रदान करना है। वह कहता है कि धर्म व्यक्तिगत त्रुटिकता का सबल है, विश्वास-बुद्धि हृदय की पावनतम अनुभूति है। लॉक ने हॉकम की भाँति व्यक्ति के सुख को भी सर्वोच्च महत्त्व प्रदान किया है। उसने मानव विवेक और मानव-समाज की कृत्रिमता पर आवश्यकता से अधिक धन देते हुए राज्य के जैविक स्वभाव की पूर्ण उपेक्षा की है।

प्रकट है कि लॉक ने व्यक्ति को अपनी सम्पूर्ण व्यवस्था का केन्द्रबिन्दु बनाया है। बार्कर के अनुसार, "लॉक में व्यक्ति को आत्मा को सर्वोच्च गरिमा स्वीकार करने वाली तथा सुधार चाहने वाली महान् भावना थी, उनमें यह प्यूरिटान अनुभूति थी कि आत्मा को परमात्मा के साथ अपने सम्बन्ध निश्चिन्त करने का अधिकार है।"² "उसमें यह प्यूरिटान, सहृदय, बुद्धि थी, कि वह राज्य की, मीमा, निश्चित करते हुए उसे यह वह सके कि उसका कार्यक्षेत्र यहाँ तक, वह उससे आगे नहीं बढ़ सकता।"³ डनिंग ने भी उसके व्यक्तिवादी विचारों—उसके प्राकृतिक अधिकारों को राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में महत्त्वपूर्ण देन स्वीकार किया है।³

1 "It was not his concern to exalt political authority but to describe its limitation."
—Maxey Political Philosophies, p. 255.

2 Barker : Social Contract, p. 22.

3 Dunning : Political Theories from Luther to Montesquieu, p. 364

लॉक की व्यवस्था व्यक्ति-नेन्द्रित है, इससे सहमत होते हुए भी यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि उसने व्यक्ति को पूर्ण प्रभुत्वसम्पन्न माना है। पहली बात यह है कि वह सामाजिक समझौते में बहुमत शासन का सिद्धान्त प्रतिपाद्यतः निहित करता है। इसका तात्पर्य यह हुआ कि किसी व्यक्ति विशेष अथवा अल्पमत को बहुमत के निर्णय को स्वीकार कर लेना एक अपरिहार्य आवश्यकता है। यदि व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकार अपहरणीय हैं तो बहुमत को भी उसे उनसे वंचित करने का अधिकार नहीं हो सकता। यदि व्यक्ति पूर्ण प्रभुत्वसम्पन्न है तो उसे अपने निजी निर्णय का केवल इसलिए परित्याग कर देने को बाध्य नहीं किया जा सकता कि बहुमत उससे सहमत नहीं है। दूसरी बात यह है कि लॉक ने अत्याचारी शासन के विरुद्ध विद्रोह का जो अधिकार दिया है वह भी बहुसंख्यकों को दिया है व्यक्ति को अथवा अल्पसंख्यकों को नहीं। इसके अतिरिक्त उसने यह भी मान लिया है कि जब तक शासन अपने कर्तव्यों का पालन करता रहता है तब तक जनता अपनी शक्ति से वंचित रहती है। अन्त में, उसका यह भी कहना है कि प्रारम्भ में लोगो ने जो समझौता किया था वह उसके बशजो पर भी लागू हो सकता है। इन सब कारणों से यह कहा जा सकता है कि लॉक की व्यवस्था में व्यक्ति प्रभुत्वसम्पन्न नहीं है। हाँ, इसमें कोई सन्देह नहीं कि उसने व्यक्तिवाद को एक अजेय राजनीतिक तथ्य के निपट लय पटका है।

लॉक की असंगतियाँ (Locke's Inconsistencies)

लॉक के राजनीतिक चिन्तन का उपसंहार करने से पूर्व यह उचित है कि उसके दर्शन में पाई जाने वाली प्रमुख असंगतियों को स्पष्ट कर दिया जाए। वास्तव में लॉक हॉब्स की भाँति सुस्पष्ट और तर्कसंगत नहीं है। सेबाइन के अनुसार इसका प्रधान कारण यह है कि "17वीं शताब्दी की राजनीति में लॉक ने अनेक प्रश्नों को देखा था और उनमें एक साथ इन सभी प्रश्नों का समाधान करने का प्रयास किया जबकि उसका सिद्धान्त इतना तर्कसम्मत नहीं था कि वह ऐसी जटिल विषय-वस्तु को सम्भाल सकता", एव साथ ही वह "इस बात को कभी पूरी तरह से नहीं समझ सका कि क्या तो मूलभूत है और क्या मानुसंगिक है।" उसके दर्शन की प्रमुख असंगतियाँ संक्षेप में ये हैं—

(1) ड्राइवर के शब्दों में, "लॉक फ्रांसीसी दार्शनिक डेकार्टे का दार्शनिक दृष्टिकोण, वैज्ञानिकों की प्रयोगात्मक पद्धति तथा रोपट्सवरी और व्यावहारिक राजनीति से ग्रहण किए हुए उपयोगितावादी अनुभूतिवाद को एक क्रियाशील धारणा में समन्वित करने की चेष्टा कर रहा था।" इस प्रयत्न से उसके दर्शन में जटिलता और असंगति का समावेश हो गया। अपनी अनुभव-प्रधान प्रवृत्ति के कारण एक ओर तो उनमें अन्तर्निहित विचारों (Innate Ideas) और राजतन्त्र के दैविक मूल के सिद्धान्त को अस्वीकार किया तथा दूसरी ओर बुद्धिवाद से प्रेरित होकर उसने प्राकृतिक अधिकार के सिद्धान्त को स्वीकार कर लिया जिसका कि अनुभूतिवाद से

सुगमता से कोई मेल नहीं बैठता। अन्तर्निहित विचारों को ठुकराकर प्राकृतिक अधिकारों में आस्था रखने की समतिहीनता को मॅक्सी ने इन शब्दों में व्यक्त किया है—“लॉक द्वारा अन्तर्निहित विचारों का निषेध करने पर भी अन्तर्निहित (प्राकृतिक) अधिकारों का इतनी तत्परता से समर्थन करना ऐसा विलक्षण विरोधाभास है जो महानतम् बुद्धिजीवियों के मानवीय गुण को प्रमाणित करता है।”³ लॉक में यह विरोधाभास इसलिए उत्पन्न हुआ क्योंकि वह राजनीतिक चिन्तन में प्राकृतिक विधि को वही स्थान देना चाहता था जो स्वयं-सिद्धियों का रेखागणित में होता है।

(ii) लॉक भी हॉब्स के समान ही मानव-स्वभाव के एक पक्ष को ही प्रधानता देता है। हॉब्स ने यदि मानव-स्वभाव के बुरे पक्ष को ही चित्रित किया है तो लॉक ने मनुष्य में केवल अच्छाइयों को ही देखा है जबकि वास्तविकता यह है कि मनुष्य अच्छाइयों और बुराइयों दोनों का सम्मिश्रण है। मानव-स्वभाव के जिस भ्रान्त दृष्टिकोण के आधार पर लॉक ने प्राकृतिक दशा का चित्रण किया है वह एक उत्पनात्मक अवस्था ही प्रतीत होती है।

(iii) लॉक एक ओर हूकर से ली हुई मध्यकालीन परम्परा के इस विश्वास को अपनाता है कि समाज एक सम्पूर्ण व्यक्तित्व होता है, स्वार्थी व्यक्तियों का एक समूह नहीं तो दूसरी ओर हॉब्स से उस परम्परा को ग्रहण करता है जिसके अनुसार समाज स्वार्थी व्यक्तियों का समूह मात्र है। लॉक इन दोनों विरोधी दृष्टिकोणों में सामञ्जस्य स्थापित करने में असफल रहा है जिसके परिणामस्वरूप उसके चिन्तन में एक तरफ व्यक्ति एवं व्यक्ति के अधिकार अन्तिम तत्त्वों के रूप में सामने आते हैं, तथा दूसरी तरफ व्यक्ति और उनके अधिकार समाज के बहुमत के अधीन हो जाते हैं।

(iv) लॉक का एक विभ्रम प्राकृतिक अधिकारों के सम्बन्ध में भी है। एक ओर तो वह उन्हें निरपेक्ष मानता है और सरकार द्वारा अनुपनीय स्वीकार करता है तथा दूसरी ओर वह बहुमत के शासन के सिद्धान्त को घोषित करता है। बहुमत के निर्णय को मानने के लिए व्यक्ति तथा अल्पसंख्यक वर्ग बाध्य है। इस तरह वह बहुमत अथवा समाज को सर्वोच्च बना देता है। एक अन्य स्थान पर वह व्यवस्थापिका को शासन का सर्वोच्च अंग बनाता है और दूसरी तरफ समाज को एक व्यवस्थापिका समाप्त करके दूसरी व्यवस्थापिका बनाने का अधिकार देता है। इस तरह उसका सिद्धान्त अस्पष्टता से शोभित हो जाता है। वास्तव में यह विचित्र बात है कि एक ओर तो वह नैतिक व्यवस्थाओं को शाश्वत, पूर्ण और अन्तिम समझता है तथा दूसरी ओर उन्हें अस्थायी एवं समाज की विभिन्न स्थितियों का परिणाम मानता है।

“That Locke the denier of innate ideas, should be the doughty champion of inherent rights is one of those curious paradoxes which attest the human quality of even the greatest intellects.”

—Maxey : Political Philosophy, p 245.

(v) लॉक एक शब्द का प्रयोग विभिन्न स्थितियों पर एक ही अर्थ में न करने का दोषी भी है। वह कई बार सम्पत्ति को प्राधुनिक अर्थ में प्रकट करता है और कई बार इसका आशय, जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पदा से लेता है। इसके अतिरिक्त निम्नी सम्पत्ति सम्बन्धी उसकी भ्रान्त धारणा से पूंजीपति वर्ग को अनुचित रूप से समर्थन मिलता है।

(vi) लॉक का 'विधि-संगत' शब्द कई बार अनावश्यक भ्रम उत्पन्न करता है। वह कार्यपालिका और व्यवस्थापिका के संबंध कार्यों की बार-बार चर्चा करता है जबकि वह यह अच्छी तरह जानता है कि यह कोई सुधारात्मक उपाय नहीं है। इसी प्रकार वह अत्याचारी शासन के विधि-संगत प्रतिरोध की चर्चा करता है जब कि उसका वास्तविक अभिप्राय विधि-ग्राह्य उपायों का आश्रय लेना है। लॉक ने नैतिक रूप से उचित और बंधानिक रूप से व्यावहारिक के बीच कोई भेद नहीं माना है। यह विचार इस परम्परा के आधार पर विकसित हुआ था कि प्राकृतिक और नैतिक विधियाँ एक ही वस्तु हैं और इसलिए कुछ ऐसी मूल विधियाँ भी हैं जिनकी रचना उच्चतम विधान-मण्डल तक नहीं कर सकते। इंग्लैंड में इस प्रकार के नियमों की बंधता उस श्रान्ति के साथ ही समाप्त हो गई थी जिसका लॉक समर्थन करने का प्रयास कर रहा था।

(vii) समाज और राज्य के बीच अन्तर स्पष्ट करने में लॉक असमर्थ है और तत्कालीन राजनीतिक, सामाजिक संस्थाओं का उपयुक्त विश्लेषण भी वह नहीं कर पाया है। सम्प्रभुता, राज्य के सामूहिक अधिकार तथा कर्तव्य और सापेक्षतापूर्ण समाज-रचना के सम्बन्ध में उममें समुचित कल्पना का अभाव दिखाई देता है। लॉक की व्यक्तिवादिता राज्य की दृढ़ता पर प्रहार करके अवज्ञा-जनित आन्दोलनों को आश्रय देती है और विचार-ग्रीड व्यक्तियों को राज्य की नागरिकता स्वीकार या अस्वीकार करने का अधिकार देकर असामाजिक प्रवृत्ति को प्रोत्साहित करती है। पुनश्च, विरोध वा अधिकार भी उसका केवल मौखिक ही लगता है क्योंकि विरोध की प्रक्रिया असाधारण रूप से जटिल और अस्पष्ट है। ऐतिहासिक दृष्टि से भी लॉक के दृष्टान्तों और निष्कर्षों की पुष्टि नहीं होती है। संक्षेप में हर क्षेत्र से कुछ न कुछ सप्रह कर लॉक ने विचारों की बेमेल खिचड़ी पकाई है।

लॉक का महत्त्व और प्रभाव

(Locke's Importance & Influence)

लॉक की असमर्थियों के कारण यद्यपि उसके चिन्तन में अस्पष्टता या गड़बड़ है तथापि इससे राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में उसके प्रभाव को कम नहीं माना जा सकता। अग्रणी महत्त्वपूर्ण देनों के कारण उसका नाम राजदर्शन के इतिहास में अग्रणी है। जहाँ हाँव्स के सिद्धान्तों को उसके जीवन-काल में बहुत कम समर्थन मिला और भावी राजदर्शन पर भी उनका कम प्रभाव पड़ा, वहीं लॉक के विचारों को उसके जीवन-काल में ही न केवल बहुत सम्मान मिला बल्कि भविष्य में भी दो शताब्दियों से अधिक भी नमय तक यूरोप और अमेरिका के जन-मानस पर उनका

प्रभाव छाया रहा। फ्रांस और अमेरिका की जन-क्रान्तियों तथा फ्रान्दोलनो पर उसके विचारों का प्रभाव पड़ा। 1765-71 तक अमेरिकन स्वातन्त्र्य युद्ध के नेता और सन् 1789 में फ्रांस की राज्य-क्रान्ति के प्रवर्तक लॉक द्वारा प्रदर्शित व्यक्तिगत स्वतन्त्रता, व्यक्तिगत सम्पत्ति, जनमत स्वीकृति, बहुमत-शासन, शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त आदि से प्रेरित होकर कार्य करते रहे। अमेरिका के संविधानवेत्ता लॉक की 'ट्रीटाइजेज' को बाइबिल की तरह पुनीत मानते रहे। उसके ये दोनो प्रशासन-निबन्ध अमेरिकन क्रान्ति के पाठ्यग्रन्थ बन गए। अमेरिका की 'स्वतन्त्रता की घोषणा' (Declaration of Independence) इसी महान् ग्रन्थ का लगभग प्रतिलेख है। प्रजातान्त्रिक नीतिशास्त्र के प्रणयन में लॉक की गौरवपूर्ण विशिष्टता को मुलाया नहीं जा सकता। राजसत्ता सहमति पर ही आधारित रह सकती है, इस घोषणा द्वारा उसने साम्राज्यवाद और निरंकुश शासन-प्रणाली का प्रबल विरोध किया। बहुमत शासन का जितना सुन्दर पक्ष-पोषण उसने किया, उतना अन्य किसी भी लेखक ने नहीं। क्रान्ति के अधिकार का पोषण करके उसने समस्त एकतन्त्रों को प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप में भारी चुनौती दी जिसे फिर रूसो ने और भी अधिक भावनापूर्ण शब्दों में व्यक्त किया। सहिष्णुता का समर्थन करके लॉक ने केवल उदारवाद की ही सूचना नहीं दी बल्कि यह भी बताया कि तत्कालीन युग में वैज्ञानिक अन्वेषणों के कारण परम्परागत धार्मिक विश्वासों के प्रति एक उपेक्षाभाव जाग रहा था। कार्यपालिका को व्यवस्थापिका के अधीन बनाकर सार्वधानिक शासन-प्रिया के समर्थक के रूप में लॉक हमारे सामने आया। उसके विचारों का प्रभाव इंग्लैंड में ह्विग दल के क्रिया-कलापों पर पड़ा। यह विस्मयजनक है कि लॉक का महान् प्रभाव इस बात के बावजूद पड़ा कि वह न तो नवीन विचारों का प्रवर्तक था और न ही उसके विचारों में सगतिबद्धता थी। सेवाइन के अनुसार, "उसकी प्रतिभा की विशेषता न तो विद्वता थी और न तर्क शक्ति; यह उसकी अतुलनीय सहज बुद्धि थी जिसके प्रयोग से उसने दर्शन, राजनीति, आचरण शास्त्र तथा शिक्षा के क्षेत्र में उन मुख्य विचारधाराओं का एक स्थान पर स्रष्टा किया, जिन्हें भूतकाल के अनुभव ने उसकी समकालीन पीढ़ी के जो अधिक ज्ञानवान् थे, मस्तिष्क में उत्पन्न कर दिया था। उसने उनको एक सरल, गम्भीर किन्तु हृदयग्राही भाषा में अभिव्यक्त करके 18वीं शताब्दी के लोगों के सम्मुख प्रस्तुत किया, जहाँ जाकर वे ऐसी सामग्री बने जिससे इंग्लैंड तथा यूरोप के राजदर्शन का विकास हुआ।"¹

"लॉक के अनुभववाद का प्रभाव बर्कले (1685-1753) और ह्यूम पर पड़ा। इन दोनों ने उसकी स्थापना और मान्यताओं की पुष्टि करके अनुभववादी दर्शन का विशद रूप कायम किया। आर्थर कोलियर (1680-1732) तथा विश्व पीटर ब्राउन के मन्तव्यों पर भी लॉक का असर पड़ा। डेविड हार्टले (1704-1757) तथा जोसेफ प्रिस्टले ने भी लॉक की स्थापनाओं को विशेष रूप से

¹ Sabine : A History of Political Theory, p 523.

पल्लवित किया। हार्टले की उच्च भौतिकवाद की ओर थी तथा प्रिस्टले की ईसाइयत की ओर। लॉक के व्यवहारवाद और अनुभववाद से फॉर्म में मॉण्टेस्क्यू प्रभावित हुआ। हेल्वेशियस भी एक अंश में लॉक का श्रुणी था। हेल्वेशियस की विचारधारा से बेन्थम का उपयोगितावाद प्रभावित था। हम कह सकते हैं कि 18वीं शताब्दी में लॉक के जिन विचारों का फ्रांस में घसर हुआ था, उन विचारों को बेन्थम और उसके अनुयायी पुनः इंग्लैंड में ले आए।” /

प्राकृतिक अधिकारों का सिद्धान्त यद्यपि आज अमान्य ठहराया जा चुका है किन्तु प्रो डनिंग के मतानुसार यह सिद्धान्त राजदर्शन को लॉक की एक अति महत्त्वपूर्ण देन है। जीवन, स्वतन्त्रता और सम्पत्ति को व्यक्ति के जन्मसिद्ध प्राकृतिक अधिकार मानते हुए उसने कहा कि राज्य का कर्तव्य उनकी रक्षा करना है और वह मनुष्य को इनसे वंचित नहीं कर सकता। यदि कोई राज्य ऐसा करता है तो प्रजा को उसके विरुद्ध विद्रोह करने का अधिकार है। ऐसी घोषणा करके लॉक ने व्यक्तियों को राज्य की मनमानी और निरनुभूत शक्तियों के मार्ग में रकावटों के रूप में खड़ा कर दिया। आज सभी देशों के संविधानों में नागरिकों के मौलिक अधिकारों की रक्षा को प्रथम स्थान दिया जाता है। यह वर्तमान प्रजातन्त्र और उदारवाद (Liberalism) की आधारशिला है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि लॉक ने अपने पूर्ववर्ती विचारकों की अपेक्षा प्राकृतिक अधिकारों की व्याख्या और उनके निरूपण में निश्चित प्रगति की। प्रो डनिंग के शब्दों में “मफेन्डोर्क द्वारा प्रतिपादित प्राकृतिक कानून एवं मिल्टन तथा स्पिनोजा द्वारा प्रशंसित स्वतन्त्रता में निरकुशता के ऊपर वास्तविक रोग लगाने वाले लेखकों के लक्ष्य होते हुए भी साधारणतः अभ्यावहारिकता प्रतीत होती है। हमारे ऊपर उनका अधिक से अधिक प्रभाव यह पड़ता है कि ये लेखक अत्यधिक बुद्धिमान एवं प्रतिभावान व्यक्तियों की स्वतन्त्रता को सुरक्षित रखना चाहते हैं, प्रत्येक व्यक्ति की नहीं। परन्तु लॉक के समान अधिकार राजनीतिक सस्थाओं की विवेचना में इतना अधिक अतिप्रोत है कि ऐसा प्रतीत होता है मानो उसके बिना वास्तविक राजनीतिक समाज का अस्तित्व ही नहीं हो सकता।”¹

श्राविक क्षेत्र में भी लॉक ने महत्त्वपूर्ण भूमिका अदा की। सम्पत्ति के विषय में श्रम को जो महत्त्व उसने प्रदान किया उसका अंतर दो प्रकार का हुआ। एडम स्मिथ और रिचर्ड्स ने मूल्य के श्रममूलक सिद्धान्त को पूंजीवाद के पोषण में और कार्ल मार्क्स ने श्राविक वर्ग के हितों के अभिवर्द्धन में प्रयुक्त किया। लॉक के उदारवाद ने भी उसके प्रभाव को बढ़ाने में मदद की। हॉब्स ने मनुष्य को घोर स्वार्थी माना था, किन्तु लॉक ने मानव-स्वभाव में कर्तव्यशीलता, परमार्थ-वृत्ति और नैतिकता के लिए भी स्थान रखा। इस कारण तत्कालीन शिक्षित समाज उसके विचारों से विशेष रूप से प्रभावित हुआ। शिक्षाशास्त्री के रूप में लॉक का

महत्त्व सामने आया। उसने स्वतन्त्रता का पोषण और परम्परावाद का लण्डन किया। शिक्षा को उसने चारित्रिक विकास के लिए आवश्यक माना और सस्कृति की प्राप्ति के लिए मातृभाषा द्वारा शिक्षा प्राप्ति को उचित ठहराया। विश्वविद्यालय की उच्च-शिक्षा प्राप्त करने के उपरान्त भी उसने स्वयं यह स्वीकार किया कि जीवनयापन के क्रम में जो शिक्षा मिलती है वह बौद्धिक शिक्षा से श्रेयस्कर है। धार्मिक शिक्षा का पक्ष लेने पर भी उसने ग्रन्थविश्वासी को प्रथम देना सर्वथा अनुचित बतलाया।

लॉक ने व्यवस्थापिका, कार्यपालिका और न्यायपालिका शक्तियों के विभाजन (Separation of Powers) के सिद्धान्त का बीजारोपण किया। पॉलिवियस के बाद लॉक ने ही इसका स्पष्ट और तर्कसंगत प्रतिपादन किया था। व्यक्ति की स्वतन्त्रता को सुरक्षित रखने के साधन के रूप में इस सिद्धान्त का प्रयोग करने वाला वह सम्भवतः सर्वप्रथम आधुनिक विचारक था। मॉन्टेस्क्यू ने इसी के आधार पर अपने शक्ति-विभाजन तथा शासन सम्बन्धी कार्यों के त्रिवर्गीय विभाजन के सिद्धान्त का विकास किया और अमेरिका के संविधान-निर्माताओं ने लॉक एवं मॉन्टेस्क्यू के सिद्धान्तों का अनुसरण करते हुए ही अपने विधान की रचना की।

सामाजिक अनुबन्ध के विचारको मे रूसो का अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान है। वह एक प्रख्यात दार्शनिक एवं क्रान्तिकारी विचारो का प्रणेता था, सुलभा हुआ शिक्षा-शास्त्री था, आदर्शवादी, मानवतावादी और युग-निर्माता साहित्यकार था। उसके ग्रन्थो ने प्राचीन शासन के सम्पूर्ण सामाजिक ढाँचे को भकभोर दिया और एक नवीन लोकतन्त्रीय व्यवस्था के लिए मार्ग तैयार कर दिया। व्यक्तिवाद, आदर्शवाद और अद्वैतवादी लोकप्रिय सम्प्रभुता के विभिन्न सिद्धान्तो को उसकी लेखनी से नया समर्थन और नया दिशा निर्देशन मिला। सर्वव्यापी सामान्य इच्छा के सिद्धान्त द्वारा उसने राजनीति में स्थायी रायवधी समाज की कल्पना नो बन दिया। लोकप्रियता, सम्प्रभुता, विधि, सामाजिक स्वीकृति, प्रशासन, क्रान्ति आदि विषयो पर अपने निर्भोक्त और स्पष्ट विचारो के कारण रूसो ने अमर ख्याति अर्जित की।

जीवन-परिचय, कृतिमां एवं पद्धति (Life, Works and Method)

रूसो का जन्म सन् 1712 में निर्धन आइजक नामक घड़ी-साज के यहाँ जेनेवा में हुआ। जन्म के समय ही माता का देहान्त हुआ-मर्या और पिता ने पुत्र को अपने दुर्व्यसनों का साथी बना दिया। इस प्रकार जन्म से ही वह उपेक्षित और स्नेहविहीन रहा। लगभग 12 वर्ष की अल्पवस्था में ही रूसो को एक कठोर मगताराण (मुदाई का काम करने वाला) के पास काम करना पडा जो उसके साथ बडा ही पाशविक व्यवहार करता था। वहाँ रूसो को पेट भरने के लिए केवल कठोर परिश्रम ही नहीं करना पडा बल्कि उसने चौरों करवे और झूठ बोलने की कला भी सीखी। आखिर अपने मातृक में तग आकर रूसो घर से भाग निकला। तब उसकी आयु 16 वर्ष की थी।

जीवन के अगले कुछ वर्ष रूसो ने फ्रांस में आवासार्थी में बिताए। वह न केवल बुरी सगति में पडा गया बल्कि उसका स्वभाव ऐसा बन गया कि वह हमेशा वर्तमान में ही रहता था, न भूत के लिए पछताता था और न भविष्य के लिए चिन्ता करता था। बाजारू औरतो के साथ उसके प्रेम-सम्बन्ध चले, किन्तु वे सम्बन्ध

स्वायी मंत्री का रूप कभी नहीं ले सके। पेरिस में उसका मित्र-वर्ग उसे आर्थिक सहायता देता रहा। वह मजदूरी की गन्दी बस्तियों में जीवनयापन करने लगा। जीवनभर वह अविवाहित ही रहा, किन्तु उसके प्रबंध सम्बन्ध सदा बने रहे। उसे बैनिस में फ्रैन्च दूतालय में नौकरी भी मिली किन्तु अपने सराब मिजाज के कारण उसे पदच्युत होना पड़ा।

भावारा, प्रताड़ित और पीड़ित होने पर भी रूसो बहुत करीब से जीवन के हर पहलू को देखता रहा। "भावुकता की प्रलय-निधि लेकर अपनी सहमी, ढगी-भूखी माँखों से उसने समाज की कुरूपता और व्यक्ति के कोढ़ के गन्धे देखे। अनुभव को इस विस्तृत बहुमुखी पाठशाला में उसका अध्ययन चलता रहा। स्वाध्याय के बल पर उसने ज्ञान प्राप्त किया।" धर्म के सम्बन्ध में रूसो अस्थिर रहा। उसने कभी कैथोलिक धर्म को अपनाया तो कभी प्रोटेस्टेन्ट मत को। इतना सब होने के बाद धाखिर उसके भाग्य ने पल्टा खाया। सन् 1749 में उसने एक प्रतियोगिता का समाचार पढ़ा। प्रतियोगिता का विषय था "Has the revival of the Sciences and the Arts helped to purify or to corrupt morals." रूसो ने इस प्रतियोगिता में भाग लिया। उसे प्रथम पुरस्कार मिला। अपने निबन्ध में बिलकुल मौलिक और सनसनीखेज विचार प्रकट करते हुए उसने लिखा कि विज्ञान तथा कला की तथाकथित प्रगति से ही सम्पत्ता का हास, नैतिकता का विनाश और चरित्र का पतन हुआ है। अब रूसो एकाएक ही प्रसिद्ध हो गया। पेरिस के साहित्यिक क्षेत्रों में उसे सम्मान मिला, किन्तु उसने भद्र समाज और भनाद्य महिलाओं के ससर्ग में लौटने की कोशिश नहीं की।

अब रूसो की सुप्त साहित्यिक प्रतिभा और बौद्धिक चेतना जाग्रत हो गई। अब लिखना ही उसका व्यवसाय और जीवन बन गया। सन् 1754 में उसने 'डी जॉन की विद्यापीठ' (Academy of Dijon) की ही एक अन्य निबन्ध-प्रतियोगिता में भाग लिया जिसका विषय था "मनुष्यों में विषमता उत्पन्न होने के क्या कारण हैं? क्या प्रकृति कानून इसका समर्थन करता है?" यद्यपि रूसो पुरस्कार नहीं जीत सका, तथापि उसने निजी सम्पत्ति और तत्कालीन फ्रांस के कृत्रिम जीवन पर कठोर प्रहार किया। सन् 1754 में रूसो पुनः जेनेवा लौट गया जहाँ वह कैथोलिक प्रोटेस्टेन्ट बन गया और उसे फिर से जेनेवा गणतन्त्र की नागरिकता दे दी गई।

कुछ समय बाद रूसो पुनः पेरिस चला गया। विख्यात लेखिका मदाम ऐपिने (Madam Epinay) द्वारा पेरिस के निकट मौण्ट मेरेन्सी में रूसो के लिए निवास और भोजन की व्यवस्था कर दी गई। पेरिस के कृत्रिम जीवन से दूर प्रकृति की गोद में रहते हुए रूसो ने Lock Nouvelle Heloise, The Emile तथा Social Contract नामक विख्यात ग्रन्थों की रचना की जिनसे उनका नाम चारों ओर फैल गया। उसके 'स्मारक' ग्रंथ ने तो फ्रांस में क्रान्ति-सी उत्पन्न कर दी। उसके क्रान्तिकारी विचारों से शासक और पादरीगण क्रुद्ध हो गए। सन् 1762 में उसकी गिरफ्तारी का आदेश निकाला गया। रूसो ने पेरिस छोड़ दिया तथा जीवन

के ग्रन्थ 16 वर्ष एक ग्यानावदोत के रूप में बित्ताए। उसका स्वास्थ्य गिरता रहा, किन्तु लेखन-कार्य जारी रहा। प्राण रक्षा के लिए यह जर्मनी, इंग्लैंड आदि देशों में भटकना रहा। 1766 में इंग्लैंड के दार्वािनिक ह्यूम ने उसे शरण दी। वहाँ बर्क भी उसका मित्र बन गया। लेकिन रूसों के मित्र उसकी अभिमानशीलता को सहन नहीं कर सके। अतः मित्रों के प्रति शकालु होकर रूसों पुनः गुप्त रूप से फ्रांस भाग गया। ह्यूम ने अपने प्रभावशाली मित्रों की सहायता से यह व्यवस्था कर दी कि रूसों को बन्दी बनाने की आज्ञा क्रियाशून्य न हो जाए। अतः जीवन के अन्त में 11 वर्ष पेरिस में ही व्यतीत करते हुए उमन *Confessions*, *Dialogues* तथा *Reveries* ग्रन्थों का प्रणयन किया। 2 जुलाई, 1779 को 66 वर्ष की आयु में वह चल बसा और छोड़ गया "जिन्दगीभर का लादा गया लबादा और अपनी पटी हुई गुदड़ी जिसमें असह्य लाल (विचार-रत्न) छिपे पड़े थे।" यूनिच ने ठीक ही लिखा है कि "विचारों के इतिहास में ऐसे व्यक्ति को खोज पाना कठिन है जिसने इतने अद्भुत सत्यों के बावजूद मानव जाति पर इतना गहरा प्रभाव डाला है जितना कि रूसों ने।"¹

रूसों ने 1749 में पहला लेख लिखा और 1754 में एक दूसरा निबन्ध लिखा। तत्पश्चात् उमने अपने जीवनकाल में कुछ ऐसे ग्रन्थों का प्रणयन किया जिनके कारण वह अमर हो गया। सन् 1758 में उमने अपने प्रथम ग्रन्थ 'An Introduction to Political Economy' की रचना की। इसमें आदर्श राज्य के सिद्धान्तों का वर्णन किया गया। सन् 1762 में उसका सुविख्यात ग्रन्थ 'Social Contract' प्रकाशित हुआ जिसमें उसके राजदर्शन सम्बन्धी गम्भीर विचारों का विवेचन है। इसी वर्ष 'The Emile' ग्रन्थ प्रकाश में आया जिसने शिक्षा के क्षेत्र में अन्तिम उत्पन्न कर दी। इसी ग्रन्थ के कारण रूसों को 'Progressive Education' का जनक माना जाता है। अपने जीवन के अन्तिम वर्षों में उसने अपनी आत्मकथा 'Confessions' तथा 'Dialogues' और 'Reveries' का प्रणयन किया।

रूसों की अध्ययन पद्धति बहुत कुछ हॉब्स के समान थी। उसने इतिहास का सहारा लेकर अनुभूतिमूलक पद्धति (Empirical-Method) का अनुगमन किया। उसकी पद्धति हॉब्स ही की तरह मनोविज्ञान युक्त थी। मैग्नावली, वॉर्दा, अल्फुसियस, हॉब्स, लॉक, ग्रोशियस, एलनर्न निडनी, पुकेडन डार्क, नॉप्टेस्कू, वाट्टेनर आदि का उस पर पर्याप्त प्रभाव पड़ा। यूनानी और रोमन साहित्य तथा काव्य के धार्मिक विचारों से भी वह प्रभावित हुआ।

मानव-स्वभाव तथा प्राकृतिक अवस्था पर रूसों के विचार (Rousseau on Human Nature and State of Nature)

मानव-स्वभाव

मानव-स्वभाव के सम्बन्ध में रूसों के विचार प्लेटो तथा लॉक के अधिक निकट हैं। उसके अनुसार मनुष्य स्वभावतः सदाशय और अच्छा होता है। अतः

सच्ची कला का उद्देश्य स्वाभाविक अच्छाई का विकास करना है। वह मनुष्य को स्वभावतः भोला मानता है जिसे किसी बात की चिन्ता नहीं है। उसका जीवनयापन प्रकृति की विश्रामदायिनी गोद में होता रहता है। ससार में पाए जाने वाले पाप, भ्रष्टाचार, दुष्टता आदि गलत एवं भ्रष्ट सामाजिक सस्याओं की उत्पत्ति है। मनुष्य के पतन के लिए भ्रष्ट और दूषित सामाजिक सस्याएँ दोषी हैं। मनुष्य स्वभाव से बुरा नहीं होता अपितु भ्रष्ट कला के कारण बुरा बन जाता है।

मनुष्य अपने विचारों को सिद्ध करने के लिए रूसो मानव स्वभाव की दो मौलिक नियामक प्रवृत्तियाँ बताता है। मानव स्वभाव के निर्माण में सहायक प्रथम प्रवृत्ति है—आत्म-प्रेम अथवा आत्म-रक्षा की भावना, जिसके अभाव में वह कभी का नष्ट हो गया होता। मानव स्वभाव निर्माण में दूसरी सहायक प्रवृत्ति है सहानुभूति अथवा परस्पर सहायता की भावना जो सभी मनुष्यों में पाई जाती है और जो सम्पूर्ण जीवधारी मृष्टि का सामान्य गुण है। इसके कारण ही जीवन सन्नाम इतना कठिन प्रतीत नहीं होता। ये सभी भावनाएँ शुभ हैं इसलिए स्वभावतया मनुष्य को अच्छा ही माना जाना चाहिए।

रूसो का कहना है कि मनुष्य की उपरोक्त दोनों भूतभूत भावनाओं में कभी-कभी संघर्ष होना स्वाभाविक ही है। पारिवारिक हित की कामना कभी-कभी ऐसे कार्यों की माँग करती है जो समाज के हितों से तालमेल नहीं खाते। चूँकि ये दोनों भावनाएँ पूर्ण रूप से सन्तुष्ट नहीं की जा सकती, अतः व्यक्ति इससे समझौता करने के लिए विवश होता है। आत्मरक्षा और परमार्थ के कार्यों में संघर्ष होने से पैदा होने वाली नई समस्या का समाधान वह समझौतावादी प्रवृत्ति में करना चाहता है। इस प्रकार के समझौतों से एक नवीन भावना उत्पन्न होती है जिसे अन्तःकरण (Conscience) कहते हैं। अन्तःकरण प्रकृति का उपहार है, यह केवल एक नैतिक शक्ति है, नैतिक मार्गदर्शन नहीं। मार्गदर्शन के लिए व्यक्ति को विवेक नामक स्वयं में विकसित होने वाली एक अन्य शक्ति पर निर्भर रहना पड़ता है। विवेक व्यक्ति को यह सिखाता है कि उसे क्या करना चाहिए। सरल रूप से उदाहरणार्थक रूप में हम कह सकते हैं कि अन्तःकरण मनुष्य को प्रेरित करता है—सत्य में प्रेम करे, असत्य से घृणा, लेकिन अन्तःकरण में स्वयं अच्छा या बुरा पहचानने की शक्ति नहीं होती। यह तो एक प्रेरणा शक्ति है जो मनुष्य को अच्छाई की ओर ले जाती है। सत्य और असत्य की पहचान मनुष्य विवेक द्वारा करता है। विवेक मनुष्य का नैतिक पथ-प्रदर्शन करता है और अन्तःकरण उसको उस मार्ग पर प्रेरित करता है। रूसो इस तरह बताना चाहता है कि आत्म-रक्षा एवं सहानुभूति-इन दो भावनाओं में सामञ्जस्य और अन्य भावनाओं के विनाश करने में अन्तःकरण तथा विवेक (Conscience and Reason) दोनों का योग होता है। अन्तःकरण मर्दव सत्य से प्रेम और असत्य से घृणा करता है अतः वह कभी भी भूल नहीं करता। व्यक्ति यदि कुमार्ग पर बढ़ता है तो दोष अन्तःकरण का नहीं बल्कि विवेक का, जिसने सत्य-असत्य की पहचानने में भूल की है। रूसो ने विवेक की प्रशंसा

अन्तःकरण को अधिक महत्त्व सम्भवतः इसलिए दिया है कि उस युग में अन्तःकरण की बहुत उपेक्षा की जा रही थी। अन्तःकरण पर इतना अधिक बल देने के कारण ही उसे विवेक-विरोधी (Anti-rational) एवं रोमांचकारी (Romantic) तक कह दिया गया है। वास्तव में रूसो ने विवेक पर बड़े आक्षेप किए हैं। उसने बुद्धि एवं विज्ञान का विरोध करके इसके स्थान पर सद्भावना और श्रद्धा को प्रतिष्ठित किया है। उसके अनुसार बुद्धि भयानक है क्योंकि वह श्रद्धा को कम करती है, विज्ञान विनाशक है क्योंकि वह विश्वास को नष्ट करता है, और विवेक बुरा है क्योंकि वह नैतिक सहज ज्ञान के विरोध में तर्क-वितर्क को प्रधानता देता है। किन्तु विवेक के प्रति उसका विरोध पूर्ण अथवा निर्मम नहीं। वह मानव व्यक्तित्व के विकास में विवेक को उचित स्थान प्रदान करता है, हाँ उसे असीम अधिकार नहीं देता। राइट के शब्दों में उसे सुरक्षा केवल उस सभ में दिखाई पड़ती है जिनमें भावना विवेक को सद्मार्ग की ओर ले जाती है और जिसमें विवेक हमें उसके सहारे पूर्णता की ओर ले जाता है।

स्पष्ट है कि रूसो के विवेचन का आधार मुख्यतया यह सिद्ध करना है कि मनुष्य स्वभाव से ही अच्छा होता है। तो फिर प्रश्न उठता है कि वह पथ-भ्रष्ट क्यों हो जाता है? रूसो का तर्क है कि मनुष्य पथ-भ्रष्ट उस समय होता है जब उसका आत्म-प्रेम (Self-love), दम्भ (Vanity) में परिवर्तित हो जाता है। अतः शुभ एवं स्वाभाविक बने रहने के लिए दम्भ का परित्याग कर देना आवश्यक है। विवेक को दम्भ के चगुल में नहीं फँसने देना चाहिए।

प्राकृतिक अवस्था

रूसो द्वारा चित्रित मानव-स्वभाव की व्याख्या के बाद अब उसके द्वारा वर्णित प्राकृतिक अवस्था को समझना बड़ा सुगम होगा। उसकी प्राकृतिक अवस्था में मनुष्य प्रकृति की गोद में स्वच्छन्दतापूर्वक जीवनयापन करता था। वह अवस्था भय और चिन्ता से मुक्त थी। प्राकृतिक अवस्था में रूसो का मनुष्य 'भला असभ्य जीव' (Noble Savage) था जो प्रारम्भिक सरलता और मुखपूर्ण रीति से जीवन-वसर करता था। वह स्वतन्त्र, सतुष्ट, आत्मतुष्ट, स्वस्थ एवं निर्भय था। उसे न तो साधियों की आवश्यकता थी और न वह समाज के व्यक्तियों को दुःख देना चाहता था। उसकी सहज वृत्ति और सहानुभूति की भावना ने ही उसका दूसरों के साथ गठबन्धन किया। वह न तो सही को जानता था और न ही गलत को। वह गुण और अवगुण की सब भावनाओं से अछूता था। उस दशा में केवल नैतिक शक्तियों से युक्त था। बुद्धि एवं विवेक की करतूतों का उसमें अभाव था। प्राकृतिक अवस्था में ऊँच-नीच तथा मेरे-तेरे का कोई भेद-भाव नहीं था। व्यक्ति स्वयं अपना स्वामी था। वह आत्मनिर्भर होता था। सम्यता का विकास न होने की उसकी आवश्यकताएँ बहुत कम थीं और जो थीं वह प्रकृति के माध्यम से सहज ही पूरी हो जाती थीं। अतः वस्तुओं के प्रति ममत्व की भावना या व्यक्तिगत सम्पत्ति का उदय उस समय नहीं हुआ था। ज्ञान-विज्ञान, कला, विद्या आदि का विकास भी नहीं हो

याया था। मनुष्य अपने वर्तमान से ही सन्तुष्ट था, उसे भविष्य के लिए संभव की चिन्ता नहीं थी। प्रकृति का यह नियम व्यक्ति के व्यवहार को नियन्त्रित करता था कि "अपने हितों को देखो, किन्तु दूसरे की कम से कम सम्भव हानि हो।" स्तो की प्राकृतिक अवस्था वाला समाज सम्यता के प्रभावों से सर्वथा मुक्त था। वह समाज ऐसी प्रसन्नता का इच्छुक था जिसमें सामाजिक नियम और सामाजिक सस्याओं का प्रभाव बिलकुल न हो।

स्तो की प्राकृतिक अवस्था ऐसे स्वर्णिम युग-सी थी जिस बाह्य में नियन्त्रणों से मुक्त व्यक्ति एक भोले और निर्दोष पक्षी की तरह प्राकृतिक सौन्दर्य का उपभोग करता हुआ मस्ती से स्वच्छन्दतापूर्वक विचरता रहता था। उसे जंगली कहना प्रासान था, क्योंकि वह पहाड़ों-जंगलों में ही अविवास करता था। लेकिन जंगली होते हुए भी वह सज्जन तथा नेक था। वह हॉग्स द्वारा समर्थित अहं-प्रेरणा से परे और लॉक द्वारा प्रसंसित नैतिकता की गुण-सूची से अपरिचित था। वस्तुएँ सब सुलभ थीं और स्पर्धा का नाम न था। इसलिए युद्ध असम्भव से थे। मेरे और तेरे का भेद न रखने से नए युग के मनुष्य को बुद्धिहीन भले ही कहे, पर वह चरित्रहीन और भ्रष्ट नहीं था। सादगी उसका गुण था और भोलापन उसका जीवन।

किन्तु वह स्वर्णिम युग छिन्न-भिन्न हो गया। प्राकृतिक दशा की अवस्थाएँ चिरकाल तक स्थिर नहीं रह सकीं। स्तो की प्राकृतिक दशा को नष्ट करने के लिए दो तत्त्व उत्पन्न हुए। एक तो जनसंख्या की वृद्धि या और दूसरा था तर्क का उदय। जनसंख्या की वृद्धि से आर्थिक विकास तेजी से होने लगा। सरलता और प्राकृतिक प्रसन्नता के प्रारम्भिक जीवन का लोप हो गया। सम्पत्ति रूपी साँप ने प्रवेश किया और मनुष्यों में परिवार एवं वैयक्तिक सम्पत्ति बनाने की इच्छा उत्पन्न हुई। परिव्राजक की तरह स्वच्छन्द घूमने वाले वनचारी ने भूमि के हिस्से पर अपना अधिकार सहज स्नेहवश या प्रस्थायी आवास की तरह जमाया। धीरे-धीरे वहाँ उसका स्थाई आवास बन गया। आने वाली सन्तानों तथा परिवार के सदस्यों के लिए वह एक सुनिश्चित आश्रम तथा विश्राम स्थल हो गया। दूसरे सदस्यों ने, जो निरखन थे, व्यक्ति-विशेष के इस आश्रम को निःसकोच मान लिया। वाद-विवाद या प्रतिरोध उनकी प्रकृति से परे था। जनसंख्या की वृद्धि के साथ-साथ यह प्रक्रिया बढ़ती गई। परिवार और सम्पत्ति की व्याख्या घर कर गई। अब विपमता का जन्म हुआ। मानवीय समानता नष्ट होने लगी। मनुष्य ने मेरे और तेरे के भाव से सोचना प्रारम्भ किया जिससे निजी सम्पत्ति की व्यवस्था का शीघ्रेश हुआ। स्तो के अनुसार, "वह प्रथम मनुष्य ही नागरिक समाज का वास्तविक सस्थापक था जिसने भूमि के एक टुकड़े को घेर लेने के बाद यह कहा था कि यह मेरा है और उसी समय समाज का निर्माण हुआ था जब अन्य लोगों ने उसकी देखा-देखी स्थानों और वस्तुओं को अपना समझना प्रारम्भ किया," इस विकास की सम्पूर्ण विधि को डनिंग के इन शब्दों में व्यक्त किया जा सकता है कि "कृषि और धातु विपयक कलाओं की खोज हो गई और उन्हें लागू करने में आदमियों को एक दूसरे की सहायता की आवश्यकता

श्री । सहयोग का प्रादुर्भाव हुआ और उसमें मनुष्यों की विभिन्न योजनाओं को बल मिला और इन प्रकार अनिवार्य परिणाम अर्थात् आधुनिक समाज के निर्माण की तरंगें हो गईं । अपेक्षाकृत बलवान् आदमी अधिक मात्रा में काम करता था; किन्तु दन्तकार को अधिक अंश मिलता था । इस तरह धनी और निर्धन का भेद उत्पन्न हुआ जो प्रमत्तता के स्रोतों का जनक है ।" अब एक विकृति-सी सारी दशा पर छा गई । मनुष्य मर्त्य सुख-शान्ति से हाथ धो बैठा । जीवन कल्पित हो उठा ।

उल्लेखनीय है कि रूसो ने प्राकृतिक अवस्था के तीन प्रकार माने हैं । सबसे पहले आदिम प्राकृतिक अवस्था थी । उस समय मनुष्य निपट जगती था । फिर मध्यवर्ती प्राकृतिक अवस्था आई । तब प्रमत्तता का प्रारम्भ हुआ और मनुष्यवृत्ति बढ़ गई । तत्पश्चात् दमन एवं अत्याचार की पीढ़िका अन्तिम अवस्था आई जो असहनीय थी और जिनमें मनुष्य की गति बुरे से बर्तमान की ओर (From bad to worse and still worse) थी । इस कुचक्र को रोकने के लिए ही सामाजिक सविदा की अवधारणा हुई । इसी समय मनुष्य ने 'प्रकृति की ओर वापिस' (Back to nature) चलने का नारा दिया । राइट महोदय के अनुसार, उस नारे का अर्थ था—“हम दम्भ का परित्याग कर सकते हैं । हम दूसरों के साथ तुलना करना छोड़ कर केवल अपने ही रागों में लगे रह सकते हैं । हम बहुत-सी कल्पनात्मक इच्छाओं का परित्याग करके अपने स्वरूप को पुनः प्राप्त कर सकते हैं । हम गिनछ हो सकते हैं और अपनी आत्मा को प्राप्त कर सकते हैं । एक शब्द में हम प्रकृति की ओर लौट सकते हैं । इस प्रसिद्ध वाक्य का यही अर्थ है ।” स्पष्ट है कि रूसो ने सभ्यता की ममस्त देनों का परित्याग करके पूर्व-राज्य की अवस्था में लौट जाना चाहता अर्थात् प्राकृतिक दशा की आदर्श अवस्था तक पहुँचाना चाहता है । वह जानता है कि समाज में आगे बढ़े हुए रथ को पीछे लौटना सम्भव नहीं है । पर साथ ही वह प्रकृति-मुक्त गौन्दय, सरलता और महानुभूति का उपासक है । 'विवेक तथा तार्किक बुद्धि' को वह प्रकृति के प्रतिद्वन्द्व मानता है । रूसो का 'Natural Man' वह आदर्श है जिसने विवांम करने-वर्तते हमें प्राप्त करना है । रूसो के अनुसार लास्की (Laski) ३ शब्दों में, “हमें एक ऐसे प्रतिष्ठान की आवश्यकता है जो एक ही साथ व्यक्ति तथा उन मर्यादों का जो आज उसे पतित कर रहे हैं, पुनर्निर्माण करेगी ।”

रूसो ने प्राकृतिक दशा के बारे में यह दावा नहीं किया है कि निश्चित रूप में कभी किसी जगह वैसी दशा रही होगी । अनुमान से वह उस दशा की कल्पना करता है । अपने विचारों में आगे चलकर वह संशोधन-परिवर्तन करता है जिसमें कई असंगतियाँ पैदा हो गई हैं । लेकिन रूसो स्वयं कहता है, “मैं पक्षपात या पूर्वाग्रह की वजाय विरोधाभास (Paradoxes) का प्रेमी हूँ ।”

रूसो की सामाजिक सविदा सम्बन्धी धारणा (Rousseau's Conception of Social Contract)

रूसो के अनुसार प्राकृतिक अवस्था के अन्तिम चरण की अराजकता ने जब व्यक्ति दुःखी हो गए तब उन्होंने स्वयं को एक ऐसी मस्था में संगठित कर लेने की

आवश्यकता अनुभव की जिसके द्वारा प्रत्येक व्यक्ति की जान-माल की रक्षा हो सके और साथ ही व्यक्तियों की स्वतन्त्रता भी अक्षुण्ण बनी रहे। अतः उन्होंने परस्पर मिलकर वह समझौता किया कि प्रत्येक मनुष्य अपनी स्वतन्त्रता, अधिकार एवं शक्ति समाज को अर्पण कर दे। रूसो के शब्दों में व्यक्तियों ने समझौते की शर्तों को इस प्रकार व्यक्त किया—“हम में से प्रत्येक अपने शरीर को और अपनी समूची शक्ति को अन्य सबके साथ सयुक्त सामान्य इच्छा के सर्वोच्च निर्देशन में रखते हैं और अपने सामूहिक स्वरूप में हम प्रत्येक सदस्य को समष्टि के अविभाज्य अंश के रूप में स्वीकार करते हैं।” आगे वह लिखता है, “समझौता करने वाले प्रत्येक व्यक्ति के व्यक्तिगत व्यक्तित्व के स्थान पर, समूह बनाने की इस प्रक्रिया में, एकदम नैतिक तथा सामूहिक निकाय का जन्म होता है जो कि उतने ही सदस्यों से मिलकर बना है जितने कि उसमें मत होते हैं। समुदाय बनाने के इस कार्य से ही निकाय को अपनी एकता, अपनी सामान्य सत्ता अपना जीवन तथा अपनी इच्छा प्राप्त होती है। समस्त व्यक्तियों के संगठन से बने हुए इस सार्वजनिक व्यक्ति को पहले नगर कहते थे, अब उसे गणराज्य अथवा राजनीतिक समाज कहते हैं। जब यह निष्क्रिय रहता है तो उसे राज्य कहते हैं और जब सक्रिय होता है तो सम्प्रभु तथा ऐसे ही अन्य निकायों से इसकी तुलना करने में इसे शक्ति कहते हैं।”

स्पष्ट है कि रूसो के अनुसार मनुष्य अराजक दशा को दूर करने के लिए जो समझौता करते हैं, वह दो पक्षों के बीच किया जाता है। एक पक्ष में मनुष्य अपने वैयक्तिक रूप में होते हैं और दूसरे पक्ष में मनुष्य अपने सामूहिक रूप में होते हैं। क, ख, ग, घ, आदि अलग-अलग मनुष्य अपने वैयक्तिक रूप में दृढ़ निश्चय के साथ उस समुदाय अथवा समाज के साथ समझौता करते हैं जिसका निर्माण क, ख, ग, घ आदि मनुष्यों ने मिलकर किया। इस तरह समझौते के परिणामस्वरूप राज्य-संस्था के संगठित हो जाने पर मनुष्य अपनी स्वतन्त्रता, अधिकार एवं शक्ति को अपने से पृथक् नहीं कर देते। वे इन्हे अपने पास रखते हैं। पर व्यक्ति रूप से नहीं अपितु सामूहिक रूप से अर्थात् समाज के अंग होने के कारण। अब मनुष्य की जान और मान की रक्षा का उत्तरदायित्व अकेले अपने ऊपर नहीं रह जाता, बल्कि सम्पूर्ण समाज का कर्तव्य हो जाता है कि वह प्रत्येक मनुष्य की स्वतन्त्रता और अधिकारों की रक्षा करे। राज्य-संस्था के संचालन की शक्ति जनता में निहित रहती है क्योंकि जनता स्वयं प्रभुत्व-शक्ति-सम्पन्न होती है। राज्य-शक्ति के प्रयोग का अधिकार जिस शासक वर्ग को दिया जाता है, वह जनता की आकांक्षा के अनुसार ही कार्य करता है, क्योंकि वह जनता की इच्छा को क्रिया रूप में परिणत करने का साधन-मात्र है और अपने कर्तव्यों का भली-भाँति पालन न करने पर अपने पद से पृथक् किया जा सकता है तथा उनके स्थान पर दूसरे शासक वर्ग को नियुक्त किया जा सकता है यदि वह जनता की इच्छानुसार कार्य करने का वचन दे।

रूसो ने समझौता सिद्धान्त को जिस ढंग से प्रतिपादित किया है उसकी मुख्य विशेषताएँ अग्रलिखित हैं—

(1) प्राकृतिक अवस्था के पहले चरण में सभी व्यक्ति निश्चल और सरल होते हैं, किन्तु कालान्तर में जनसंख्या में वृद्धि, तर्क के उदय और सम्पत्ति के प्रवेष्ट के कारण वे संघर्षरत होते हैं। इस अराजकता को समाप्त करने और पुनः अपनी स्वतन्त्रता की स्थापना के लिए वे एक समझौता करते हैं।

(2) सामाजिक समझौते के क्रियाशील एवं केन्द्रीय भाग का अर्थ है कि प्रत्येक सदस्य अपने सम्पूर्ण अधिकार एवं शक्तियाँ समाज को समर्पित कर देता है। इस हस्तान्तरण की शर्त है समता, अर्थात् सभी के साथ एक ही-सी शर्त। अतः इस समझौते से प्रत्येक को लाभ है। इस समझौते के फलस्वरूप उत्पन्न हुआ समाज कभी भी दमनकारी एवं स्वतन्त्रता-विरोधी नहीं हो सकता।

(3) यद्यपि सभी व्यक्ति अपने अधिकारों का पूर्ण समर्पण करते हैं, तथापि जो अधिकार विशुद्ध रूप से व्यक्तिगत हैं, मनुष्य उन्हें अपने पास रख सकते हैं। उदाहरणार्थ समाज का इस बात से कोई सम्बन्ध नहीं होता है कि व्यक्ति क्या खाता है, अथवा क्या पहिनता है। पर कोई विषय सार्वजनिक महत्त्व का है अथवा नहीं, इसका निर्णय समाज ही करता है अर्थात् सार्वजनिक महत्त्व की दृष्टि से आवश्यक परिस्थितियों में सामान्य हितों की रक्षा करने के लिए समाज विशुद्ध व्यक्तिगत मामलों में भी हस्तक्षेप कर सकता है—अपने सदस्यों के भोजन, वस्त्र आदि को नियन्त्रित कर सकता है।

(4) इस समझौते के फलस्वरूप हुई एकता पूर्ण है, क्योंकि "प्रत्येक व्यक्ति सबके हाथों में अपने आपको समर्पित करते हुए किसी के भी हाथों में अपने को समर्पित नहीं करता," एवं "प्रत्येक व्यक्ति अपने व्यक्तित्व और अपनी पूर्ण शक्ति को सामान्य प्रयोग के लिए, सामान्य इच्छा के सर्वोच्च निर्देशन के अधीन समर्पित कर देता है और एक समूह के अविभाज्य अंग के रूप में उन्हें प्राप्त कर लेता है। अतः समाज की सामान्य इच्छा सभी व्यक्तियों के लिए सर्वोच्च हो जाती है और प्रत्येक व्यक्ति उसके अधीन हो जाता है।" इसी के समाज में किसी भी सदस्य को विशेषाधिकार प्राप्त नहीं है, सबका स्थान समान है। इस तरह राज्य में नागरिक स्वतन्त्रता ही नहीं अपितु समानता भी प्राप्त करते हैं।

(5) समझौता कोई ऐसी घटना नहीं है जो कभी एक बार घटी हो। यह एक निरन्तर चलने वाला क्रम है, जिससे प्रत्येक व्यक्ति सामान्य इच्छा में निरन्तर भाग लेता रहता है और इस तरह राज्य की निरन्तर सहमति प्रदान करता रहता है।

(6) सविदा के कारण मनुष्य अपने शरीर को और अपने अधिकारों और शक्तियों को जिस सार्वजनिक सत्ता को समर्पित करता है, वह सब व्यक्तियों से मिलकर ही निमित्त होती है। इसी को प्राचीन काल में नगर राज्य कहते थे और अब गणराज्य या राज्य-संस्था या राजनीतिक समाज कहते हैं। इसका निर्माण जिन व्यक्तियों से मिलकर होता है, उन्हीं को सामूहिक रूप से 'जनता' कहा जाता है। जब हम उन्हें राजशक्ति की अभिव्यक्ति में भाग लेते हुए देखते हैं तब हम उन्हें

'नागरिक' कहते हैं, और जब राज्य के कानून-पालको के रूप में देखते हैं तो उन्हें हम 'प्रजा' की सजा देते हैं। संक्षेप में, रूसो के अनुसार सामूहिक एकता 'राज्य', 'प्रभु', 'शक्ति', 'जनता', 'नागरिक' एवं 'प्रजा' सब कुछ है।

(7) रूसो के अनुसार समझौता व्यक्ति के दो स्वरूपों के मध्य होता है। मनुष्य एक ही साथ निष्क्रिय प्रजाजन भी है और क्रियाशील सम्प्रभु भी। एक सम्प्रभुता पूर्ण सच का सदस्य होने के नाते प्रत्येक व्यक्ति केवल उतना ही स्वतन्त्र नहीं रहता जितना वह पहले या बल्कि सामाजिक स्थितियों के अन्तर्गत उनकी स्वतन्त्रता और भी अधिक बढ़ जाती है तथा सुरक्षित बन जाती है।

(8) समझौते के फलस्वरूप उत्पन्न समाज अथवा राज्य का स्वरूप साव्यविक (Organic) होता है। प्रत्येक व्यक्ति राज्य का अविभाज्य अंग होने के कारण राज्य से किसी भी प्रकार अलग नहीं हो सकता और न वह राज्य के विरुद्ध आचरण ही कर सकता है। रूसो का समाज हॉब्स एवं लॉक की धारणा के समान व्यक्तिवादी नहीं है। समझौता एक नैतिक तथा सामूहिक प्राणी का निर्माण करता है जिसका अपना निजी जीवन है, अपनी निजी इच्छा है तथा अपना निजी अस्तित्व है। रूसो इसे सार्वजनिक व्यक्ति (Public Person) कहकर पुकारता है। राज्य या समाज का साव्यविक रूप बनाने हुए रूसो ने एक स्थान पर लिखा है कि विधि निर्माण-शक्ति सिर के समान, कार्यकारिणी बाहु के समान, न्यायपालिका मस्तिष्क के समान, कृषि, उद्योग तथा वाणिज्य पेट के समान और राजस्व रक्त-संचार के समान है।

(9) समझौते द्वारा व्यक्ति के स्थान पर समष्टि और व्यक्ति की इच्छा के स्थान पर सामान्य इच्छा या जानी है। सामान्य इच्छा का सिद्धान्त रूसो के सामाजिक समझौते का सर्वाधिक विशिष्ट अंग है। सामान्य इच्छा सदैव न्याययुक्त होती है और जनहित इसका लक्ष्य होता है, किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि जनता की राय सदैव ही ठीक होती है। मनुष्य का हित यद्यपि सामान्य इच्छा का अनुसरण करने में ही है, किन्तु सामान्य इच्छा सबकी नहीं होती।

(10) सामाजिक समझौते से उत्पन्न होने वाला समाज अथवा राज्य ही स्वयं सम्प्रभुता-सम्पन्न होता है। अपने निर्माण की प्रक्रिया में समाज स्वयं सम्प्रभुताधारी बन जाता है और समाज का प्रत्येक सदस्य इस प्रभुता-सम्पन्न निकाय का एक निर्णायक भाग होता है। समझौते से किसी सरकार की स्थापना नहीं होती, अपितु सामान्य इच्छा पर आधारित सम्पूर्ण प्रभुत्व-सम्पन्न समाज की स्थापना होती है और सरकार इस प्रभुत्व शक्ति द्वारा नियुक्त यन्त्रमात्र होती है।

इस तरह हम देखते हैं कि रूसो का सामाजिक समझौता हॉब्स और लॉक के समझौते से भिन्न होने हुए भी प्रभावी अवश्य है। हॉब्स की भांति रूसो ने माना है कि समझौते के लिए उन्मुक्त व्यक्ति को ने अपने सम्पूर्ण अधिकार बिना किसी शर्त के व्यक्ति या व्यक्ति समूह को नहीं सौंपे। लॉक की भांति रूसो ने यह स्वीकार किया है कि समझौते के बाद सम्पूर्ण सत्ता समाज में ही निहित रही।

प्राकृतिक अवस्था और सामाजिक सविदा की आलोचना

(1) ह्यो ने प्राकृतिक अवस्था का जो चित्र प्रस्तुत किया है वह निराशा एव काल्पनिक है। ऐतिहासिक तथ्य यह प्रमाणित नहीं करते कि मनुष्य कभी ऐसा प्रान्तिमय, सुखमय और आदर्श जीवनयापन करते थे। साथ ही ह्यो की प्राकृतिक अवस्था मानव-स्वभाव की गलत धारणा पर आधारित है। यह कहना भ्रामक है कि मनुष्य लौकिक रूप से श्रेष्ठ एवं गुणी है और उसके सम्पूर्ण दोष केवल बाह्य परिस्थितियों द्वारा उत्पन्न हुए हैं। वस्तुतः मनुष्य तो अच्छाई और बुराई दोनों का सम्मिश्रण है। उसमें पशुता का अंश भी है और दैवत्व का भी। पुनश्च, यदि व्यक्ति मूलत उच्च श्रेष्ठ है तो वह समझ में नहीं आता कि केवल सम्पत्ति के प्रवेश से ही उसके समस्त गुण बमोकर लुप्त हो गए।

(2) ह्यो प्रगति के सिद्धान्त का विरोध करते हुए कहता है कि मानव-समाज का निरन्तर ह्रास हो रहा है किन्तु यह विचार तर्क-सम्मत नहीं है। मानव-जाति वा इतिहास प्रगति का इतिहास है, भ्रवन्ति का नहीं। सम्पत्ता और वैज्ञानिक प्रगति के पथ पर जितना मनुष्य चल चुका है, उतना आज से पूर्व कभी नहीं चल पाया था। मनुष्य की जिज्ञासा वृत्ति उसे नित्य नवीन क्षेत्रों की ओर उन्मुख करती है, पीछे की ओर नहीं धकेलती।

(3) ह्यो के अनुसार समझौता व्यक्ति एव समाज में होता है, किन्तु दूसरी ओर समाज समझौते का परिणाम है—यह स्पष्टतः एक विरोधात्मक है और इस दृष्टिकोण से समझौता असंगत हो जाता है। ह्यो के वर्णन में एक अन्य असंगत तथ्य यह है कि कहीं तो वह समझौते को ऐतिहासिक घटना कहता है और कहीं उसे एक निरन्तर चलने वाला क्रम।

(4) ह्यो की यह धारणा भी गलत है कि राज्य का जन्म किसी समझौते का परिणाम है। राज्य का जन्म तो मानव के क्रमिक विकास द्वारा हुआ है।

(5) ह्यो के अनुसार समझौते के द्वारा व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता और अपने अधिकार समाज की सौंप देना है। इस तरह उसके पाम समझौता हो जाने के बाद स्वतन्त्रता एव अन्य अधिकार रह ही नहीं जाते। ह्यो इसकी सफाई यह बहकर देता है कि सामूहिक रूप से व्यक्ति स्वतन्त्रता एव अधिकारों को पुनः प्राप्त कर लेता है। पर अधिकारों और स्वतन्त्रता की यह पुनः प्राप्ति एक सिद्धान्तिक कथन मात्र है। वास्तविकता तो यह है कि समझौते से निर्मित राज्य निरंकुश है जिसकी हर आज्ञा का पालन करना व्यक्ति का धर्म है। ह्यो व्यक्ति की सुशिक्षा, कामनाओं और स्वतन्त्रता को, सामान्य इच्छा की भाँड़े में राज्य की दृष्टि पर ग्योछावर कर देता है।

(6) ह्यो ने व्यक्ति को प्रजा और नागरिकों दोनों का स्थान प्रदान किया है। व्यक्ति नागरिक इस दृष्टि से है कि वह राज्य-शक्ति का एक भाग है और प्रजा इन्हीं है कि वह राज्य की आज्ञाओं का पालन करता है। इन अवस्था का व्यावहारिक रूप यह बनता है कि यदि आज्ञानुसार किसी व्यक्ति को फौजी दी जाती

है तो यह कहना चाहिए कि वह व्यक्ति स्वयं अपनी आज्ञा से फौसी पर लटकाया जाता है। यह बड़ी हास्यास्पद स्थिति है। समझौता भी राज्य-सस्या के अभाव में सम्भव नहीं है। समझौते के लिए यह आवश्यक है कि उसका प्रतिपादन करा सकने वाली कोई शक्ति विद्यमान हो। अतः राज्य-सस्या के प्रादुर्भूत होने के बाद तो मनुष्य आपस में कोई समझौता कर सकते हैं, उसके पहले नहीं। अराजक दशा में भी मनुष्य परस्पर मिलकर कोई समझौता कर सकते हैं, यह कनई युक्ति-संगत प्रतीत नहीं होता। इसके अतिरिक्त किसी अज्ञात काल में किया गया समझौता वर्तमान युग के लोगों के लिए कैसे लागू हो सकता है, यह बात भी समझ में परे है।

(7) रूसो ने सामान्य इच्छा की जो व्याख्या की है, वह राज्य को स्वच्छाचारी बना देती है। चूंकि विधि-निर्माण इसी सामान्य इच्छा का प्रवाह अधिकार है, अतः यह अन्याय भी कर सकती है। इसकी आड़ में निरकुशता एवं अन्याय को प्रोत्साहन मिल सकता है।

रूसो की सामान्य इच्छा सम्बन्धी धारणा (Rousseau's Conception of General Will)

रूसो ने जिस ढंग से नासाजिक भविदा के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है, उसमें 'सामान्य इच्छा' का बहुत अधिक महत्व है। 'सामान्य इच्छा' का सिद्धान्त राजनीतिक चिन्तन के लिए रूसो की अमर देन है।¹ कुछ विचारकों के मतानुसार तो यह जनतन्त्रवाद की आधारशिला है। काण्ट, हीगन, ग्रीन, बोसॉके आदि दार्शनिकों का विचारवाद (Idealism) भी इसी पर आधारित है। लेकिन जहाँ जनतन्त्र के मनर्थकों न मुक्त हृदय से इसका स्वागत किया है वहाँ निरकुश शासकों ने इसका दामन पकड़ कर जनता पर मनमाने अत्याचार भी दण्ड हैं। शायद ही कोई सिद्धान्त इतना विवादास्पद रहा है जितना कि सामान्य इच्छा का सिद्धान्त।

रूसो की सामान्य इच्छा को भली-भांति समझने के लिए सबसे पहले हमें इच्छा के स्वरूप को समझना चाहिए। रूसो के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति की दो पशुव इच्छाएँ होती हैं—

- (1) यथार्थ इच्छा (Actual Will), एवं
- (2) आदर्श इच्छा (Real Will)।

यथार्थ इच्छा (Actual Will) वह इच्छा है जो स्वार्थगत, सकीर्ण एवं परिवर्तनशील है। जब मनुष्य केवल अपने लिए ही सोचना है तब वह यथार्थ इच्छा के वशीभूत होता है। रूसो के अनुसार मनुष्य की यह भावना-प्रधान इच्छा होती है जिसके वशीभूत होकर मनुष्य विवेकहीनता से कार्य करता है। वह सर्व-माधारण के हित की कल्पना नहीं करता, केवल अपने स्वार्थ में डूबा रहता है। व्यक्ति की वास्तविक इच्छा होनी है और इसमें व्यक्ति का दृष्टिकोण सकीर्ण तथा अन्तर्द्वन्द्वमयी होता है।

इसके विपरीत आदर्श इच्छा (Real Will) वह इच्छा है जो विवेक, ज्ञान एवं सामाजिक हित पर आधारित होती है। इसी के अनुसार यही एकमात्र श्रेष्ठ इच्छा है तथा स्वतन्त्रता की द्योतक है। यह व्यक्ति की उत्कृष्ट इच्छा है जो सुसंगठित, स्वार्थविहीन, कल्याणकारी एवं सुसंस्कृत होती है। यह इच्छा व्यक्ति में स्थायी रूप से निवास करती है। इस इच्छा के यथार्थी होकर व्यक्ति यथार्थ इच्छा (Actual Will) की भाँति अस्थायी परिणामों की ओर आकर्षित न होकर स्थायी निर्यातों को स्वीकार करता है। इसके द्वारा व्यक्ति सार्वजनिक हित का चिन्तन करते हुए स्वार्थ को निम्न स्थान देता है। मनुष्य की इस इच्छा का अभिव्यक्तिकरण व्यक्ति और विवेक से काम लेकर समाज के मध्य होता है।

इसी के अनुसार यथार्थ इच्छा व्यक्ति के 'निम्न स्व' (Lower Self) पर आधारित होती है तथा आदर्श इच्छा उसके 'श्रेष्ठ स्व' (Higher Self) पर। यथार्थ और आदर्श इच्छा में अन्तर एक उदाहरण द्वारा स्पष्ट किया जा सकता है। मान लीजिए एक प्रशासकीय अधिकारी को रिश्वत देकर कोई व्यक्ति उसे अपना अर्थ कर्म करवाना चाहता है। यदि धन के लोभ में वह अधिकारी उन व्यक्ति का कार्य करने को तैयार हो जाए, तो यह उसकी यथार्थ इच्छा है, किन्तु यदि अधिकारी रिश्वत न ले तो यह उनकी आदर्श इच्छा है।

यथार्थ और आदर्श इच्छा के भेद पर ही 'सामान्य इच्छा' का विचार आधारित है। वास्तव में सामान्य इच्छा समाज के व्यक्तियों की आदर्श इच्छाओं का निचोड़ अथवा उनका संगठन और समन्वय है। बोसोंके के शब्दों में यह "पूर्ण समाज की इच्छा है अथवा सब व्यक्तियों की इच्छा है, यदि उसका ध्येय सामान्य हित हो।" यह सामान्य हित ही सामूहिक चेतना है। वेपर के अनुसार, "सामान्य इच्छा सब नागरिकों की इच्छा है, जबकि वे अपने व्यक्तिगत हितों के लिए नहीं बल्कि सामान्य कल्याण के इच्छुक होते हैं। यह सबकी भलाई के लिए सबकी आवाज है।" सामान्य इच्छा का असाधारण रूप यह है कि वह अपने सदस्यों के निजी हितों से भिन्न रूप में सामूहिक कल्याण का प्रतिनिधित्व करती है। सभी लोग अपने सम्मिलित लाभों को सामान्य इच्छा के प्रति समर्पित करते हैं। सामान्य इच्छा में व्यक्तिगत लाभों को कोई स्थान नहीं है। इसका अनुबन्ध सभी के लाभ का अनुबन्ध है। मेवाइन के अनुसार "सामान्य इच्छा समाज का एक विविध प्रतिनिधित्व करती है। इसका उद्देश्य स्वार्थपरता और कुछ इने-गिने हितों की रक्षा न होकर सर्वसाधारण के हितों की रक्षा करना होता है।"

सामान्य इच्छा की व्याख्या करते हुए इसी कहता है—“मेरी सामान्य इच्छा के अनुबन्ध में सभी लोग अपना सर्वस्व राज्य को सौंप देते हैं। राज्य का हित सभी नागरिकों का सर्वश्रेष्ठ हित है।” यह प्रागे बहता है—“हमारे समस्त क्रियाकलाप हमारी इच्छा के परिणाम हैं किन्तु राज्य के कल्याणार्थ जो मेरी इच्छा है वह व्यक्तिगत लाभों की इच्छा से या समाज के कल्याण की इच्छा से अधिक नैतिक है, क्योंकि व्यक्तिगत लाभ या समाज के लाभों की इच्छा का ध्येय बदल सकता है।

चूँकि 'सामान्य इच्छा' समस्त नागरिकों की सर्वश्रेष्ठ इच्छाओं का योग है, अतः वह सर्वसाधारण की पूर्ण प्रभुत्व-सम्पन्न इच्छा (Sovereign Will) ही है।" आगे चलकर रूसो पुनः लिखता है "चूँकि सामान्य इच्छा मेरी ही सर्वश्रेष्ठ इच्छा है अतः मुझे इस इच्छा का पालन अवश्य ही करना चाहिए। यदि मैं किन्हीं स्वार्थोपदेश उस इच्छा को पूरा नहीं करता तो समस्त समाज की सामान्य इच्छा मुझे मजबूर कर सकती है कि मैं तदनुसार आचरण करूँ। वास्तव में सामान्य इच्छा ही एक ऐसी शक्ति है जो मेरे ऊपर दबाव डाल सकती है क्योंकि वह मेरी अपनी ही इच्छा है। चाहे मैं कभी अपनी इच्छा (या सामान्य इच्छा) को न भी पहचानूँ तो भी मेरे लिए यह आवश्यक है कि मैं उक्त सामान्य इच्छा के आदेशों का पालन करूँ। सामान्य इच्छा के आदेशों का पालन करने में स्वयं अपने आदेशों का ही पालन कर रहा हूँ और इस प्रकार सच्ची स्वतन्त्रता का उपभोग कर रहा हूँ।" इसी सम्बन्ध में रूसो पुनः बल देकर कहता है कि—"यदि कोई व्यक्ति सामान्य इच्छा को अवहेलना करेगा तो समस्त समाज उसके ऊपर दबाव डालेगा।"

रूसो के मत में सामान्य इच्छा न तो बढ़ सकती है और न वह दूर की जा सकती है। ससदीय प्रशासन प्रणाली में सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व सम्भव नहीं है, क्योंकि "ज्यों ही राष्ट्र अपने प्रतिनिधि नियुक्त कर देता है त्यों ही सामान्य इच्छा स्वतन्त्र नहीं रह जाती। सत्य यह है कि सामान्य इच्छा का अस्तित्व ही नहीं रहता।" रूसो का कहना है कि निर्वाचनों के समय इंग्लैंड स्वतन्त्र नहीं रहता और निर्वाचनों के बाद तो वह गुलाम देश हो जाता है, क्योंकि सामान्य इच्छा किसी को प्रदान नहीं की जा सकती। प्रदत्त सामान्य इच्छा का अर्थ तो मृत सामान्य इच्छा है।

प्रकट है कि रूसो के अनुसार सामान्य इच्छा व्यक्ति का ही विशिष्ट रूप नहीं है बरन् राज्य का भी है। प्रत्येक समुदाय एवं संस्थान, जिसके सदस्यों में सार्वजनिक भावना होती है, एक सामूहिक मस्तिष्क की विद्यमानता को इंगित करना है। यह सामूहिक मस्तिष्क व्यक्तियों के मस्तिष्कों के योग से उच्चतर होता है। इस प्रकार राज्य को, जो कि सबसे उच्च समुदाय है, सामूहिक मस्तिष्क भी एक नैतिक अस्तित्व रखता है। रूसो का विचार है कि जिस अनुपात में लोग सार्वजनिक हित को सामने रख सकेंगे और जिस अनुपात में वे अपने व्यक्तिगत हितों को भुला सकेंगे उसी अनुपात में सामान्य इच्छा पूर्ण होगी।

सामान्य इच्छा का निर्माण

रूसो के अनुसार सामान्य इच्छा के निर्माण की प्रक्रिया 'Will of All' (सर्वसाधारण की इच्छा) से प्रारम्भ होती है। व्यक्ति सगंध्याओं को प्रथम स्वयं के दृष्टिकोण से देखते हैं जिसमें उनकी मथार्थ एवं आदर्श दोनों इच्छाएँ शामिल रहती हैं, किन्तु राजनीतिक चेतना वाला व्यक्ति अपने विवेक के प्रकाश में इन इच्छाओं का प्रशुद्ध और अनैतिक भाग समाप्त कर देता है और तब केवल आदर्श इच्छा ही बची रहती है। इच्छाओं का ऐसा शुद्ध समन्वय ही सामान्य इच्छा बन जाती है। उदाहरणार्थ अ, ब, स, द व्यक्तियों की इच्छाएँ क्रमशः अ₁ अ₂ अ₃ अ₄ ब₁ ब₂ ब₃ ब₄ स₁ स₂ स₃ स₄ द₁ द₂

है। इनमें $m_1 + w_1 + s_1 + d_1$ भावना प्रधान यथार्थ इच्छाएँ हैं, परन्तु ये प्राप्त में मिलकर नष्ट हो जाती हैं और शेष $m_2 + w_2 + s_2 + d_2$ रह जाती है जो सामान्य इच्छा है। मनुष्य में इसकी सर्वोच्च अभिव्यक्ति निहित है। सामान्य इच्छा के निर्णय आदर्श होते हैं जिनका पालन सभी व्यक्तित्व करते हैं। सार्वभौमिकता का प्रतिनिधित्व सामान्य इच्छा ही करती है। जब सार्वभौमिकता लोककल्याण के हित में कार्य करती है तो सामान्य इच्छा का पालन होता है। जब तक विधियाँ लोक-मंगल का ध्यान रखती हैं, साधारण इच्छा का पालन होता है। इस समय वे भी साधारण इच्छा का अभिव्यक्तिकरण होती हैं तथा स्वसाधन को प्रोत्साहित करती हैं।

सामान्य इच्छा और जनमत एवं समस्त की इच्छा में अन्तर

सामान्य इच्छा में सामान्य हित पर बल दिया जाता है जबकि जनमत में सुखा-बल पर। सामान्य इच्छा के पीछे जनता का कितना भाग है—इस पर महत्त्व नहीं दिया जाता। सामान्य इच्छा एक व्यक्ति या योंही व्यक्तियों की इच्छा भी हो सकती है, किन्तु जनमत का आधार यह है कि किस विषय पर जनता को कितना समर्थन प्राप्त है। इसके अनिश्चित सामान्य इच्छा में बल दिए जाने वाले सामान्य हित में अल्पसंख्यक एवं बहुसंख्यक दोनों ही वर्गों के हित शामिल होते हैं जबकि अल्पसंख्यक वर्ग का अहित भी हो सकता है और बहुसंख्यक वर्ग की स्वार्थनिधि भी।

'सामान्य इच्छा' तथा 'जनमत की इच्छा' (Will of All) में भी अन्तर है। सामान्य इच्छा का घंटा समाज के समस्त सदस्यों की इच्छाओं का तुल्य योग नहीं होता; हस्तों के अनुसार सामान्य इच्छा केवल सामान्य हितों का विचार करती है, समस्त अथवा सबकी इच्छा वैयक्तिक हितों का विचार करती है और विशेष इच्छाओं का योग मात्र है। सामान्य इच्छा एक ऐसी एकता है जैसी 'समस्त की इच्छा' कभी नहीं हो सकती। सामान्य इच्छा एक 'सम्पूर्ण' के रूप में (व्यक्तियों के एक समूह-मात्र के रूप में नहीं) समाज की इच्छा की अभिव्यक्ति करती है, यह सदस्यों की परस्पर विरोधी इच्छाओं के बीच समझौता नहीं है बल्कि यह एकल तथा एकात्मक इच्छा है। हॉल्म का यह कथन कि 'लेबियाथान' की सर्वोच्च इच्छा सबकी इच्छाओं में कहीं अधिक है और वह एक ही व्यक्ति में उन सबका एकीकृत हो जाना है, हस्तों की सामान्य इच्छा पर भी लागू होता है। सामान्य इच्छा एकात्मक है क्योंकि इसे अभिव्यक्त करने वाला सम्प्रभुताधारी निकाय एक नैतिक तथा सामूहिक निकाय होता है, जिसका अपना जीवन, अपनी इच्छा तथा अपना उद्देश्य होता है। सामान्य इच्छा एक व्यक्ति की इच्छा भी हो सकती है और अनेक व्यक्तियों की भी। यह केवल आदर्श इच्छा का नार है और सर्वत्र सामान्य हित की ओर ही मन्तव्य करती है। सामान्य इच्छा समस्त इच्छाओं के स्वार्थपूर्ण उद्देश्य के निराकरण मात्र में नहीं बनती, किन्तु समाज के उच्चतम विचार की अभिव्यक्ति होती है और यह आवश्यक नहीं है कि समाज की बहुसंख्या द्वारा यह निर्धारित हो। सामान्य इच्छा में भावना की प्रधानता है जबकि सर्वसम्मति अथवा जनमत की इच्छा में सम्मति

देने वाले व्यक्तियों की सख्या का महत्त्व है। इनमें आदर्श इच्छा की प्रधानता होने पर जनहित में वृद्धि होगी और यथार्थ इच्छा की प्रधानता होने पर केवल वर्ग विशेष की स्वार्थ-सिद्धि होगी, लेकिन सामान्य इच्छा में अहित की कोई गुंजाइश ही नहीं है। वह तो सदा श्रेष्ठ और शुभ है। वह एक राजनीतिक जीव रूपी सम्पूर्ण समाज की इच्छा है, एक ऐसी सामूहिक इच्छा है जो केवल एक सामान्य जीवन वाले निकाय की हो सकती है। हाथ गिन कर इसका पता नहीं लगाया जा सकता। यह सबके लिए सामान्य है और इसके निर्माण में समाज के प्रत्येक सदस्य का योगदान होता है। भ्रष्ट व्यक्तियों के सामान्य हित की कामना रखते हुए भी-उस कार्य में वास्तविक रूप में सामान्य हित न होने के कारण उनकी इच्छा सामान्य इच्छा नहीं कही जाएगी। यह समस्त की इच्छा होगी। यदि अमेरिका में सभी श्वेत व्यक्ति नीग्रो लोगों के साथ अपमानपूर्ण व्यवहार करें तो यह समस्त की इच्छा (Will of All) हो सकती है, सामान्य इच्छा (General Will) नहीं। रूसो का मत है कि मनुष्य यदि बहकाया न जाए और उसकी विचार-स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप न हो तो वह सदा ही अपने व्यक्तिगत हितों को सामाजिक हितों के साथ अभिन्न रूप में सम्बद्ध कर देगा। इस दशा में समस्त की इच्छा और सामान्य इच्छा एक ही होगी।

रूसो की सामान्य इच्छा की विशेषताएँ

1. एकता—सामान्य इच्छा सर्व व्यक्तिगत होती है, अतः उसमें कभी परस्पर विरोध नहीं हो सकता। विवेकयुक्त एवं बुद्धिजन्य होने के कारण यह आत्म-विरोधी नहीं होती। इस इच्छा का अभिप्राय ही यह है कि विभिन्नता में एकता स्थापित हो जाए। रूसो के स्वयं के शब्दों में—“यह राष्ट्रीय चरित्र की एकता को उत्पन्न और स्थिर करती है और उन समान गुणों में प्रकाशित होती है जिनके किमी राज्य के नागरिकों में होने की आशा की जाती है।”

2. स्थायित्व—सामान्य इच्छा स्थायी एवं शाश्वत है। यह इच्छा भावनाओं की उत्तेजना में तथा बक्तियों के भाषण में नहीं पाई जाती और इसीलिए क्षणिक अथवा अल्पकालीन नहीं होती। यह लोगों के स्वभाव और चरित्र का एक अश्व बन जाती है। ज्ञान और विवेक पर आधारित होने के कारण इसमें स्थिरता होती है। रूसो के शब्दों में—“इसका कभी अन्त नहीं होता, यह कभी भ्रष्ट नहीं होती, यह अनिश्चय, अप्रिवर्तनशील तथा पवित्र होती है।”

3. प्रौचित्य—सामान्य इच्छा सर्वशुभ, उचित तथा कल्याणकारी होती है और सर्व जन-हित को लेकर चलती है। यह इच्छा सबकी श्रेष्ठ इच्छा है क्योंकि यह सबकी आदर्श इच्छाओं का योग है। यह हो सकता है कि जनता के निर्णय सदा उचित न हो क्योंकि मनुष्य सर्वशुभ अपना हित सोचना है, पर वह यह नहीं जानता कि उसका हित वास्तव में क्या है? यद्यपि जनता भ्रष्ट नहीं होती, पर उमकें निर्णय भ्रमपूर्ण हो जाते हैं और उनकी इच्छा गलत हो जाती है। पर सामान्य इच्छा कभी गलत नहीं हो सकती। सामान्य इच्छा के होने हुए प्रथम तो कोई

दोषपूर्ण निर्णय हो ही नहीं सकता और यदि ऐसा हो जाए तो दोष सामान्य इच्छा का नहीं बरन् उसके संचालन करने वालों का है।

4. सम्प्रभुताधारी—सामान्य इच्छा सम्प्रभुताधारी है। सम्प्रभुता के समान ही यह अविभाज्य, अद्वेष है। यह छोटे-छोटे समूहों में विभक्त नहीं हो सकती जैसा कि आधुनिक बहुलवादी (Pluralists) उसे करना चाहते हैं। इसे सरकार के विभिन्न अंगों—कार्यपालिका, न्यायपालिका आदि में भी विभक्त नहीं किया जा सकता। इसके विभाजन का अर्थ इसे नष्ट करना है। सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व भी इसके अतिरिक्त और कोई नहीं कर सकता। सम्प्रभुता के समान ही सामान्य इच्छा भी निरपेक्ष है। रूसों के अनुसार सम्प्रभुता का प्रमुख गुण बाह्य शक्ति का प्रयोग नहीं बल्कि निष्काम भावना है और सामान्य इच्छा द्वारा प्रेरित कार्य सर्वद्वय निष्काम होते हैं। यह निष्काम दो प्रकार से होती है—प्रथम, इसका ध्येय सर्वद्वय सामान्य हित होता है और द्वितीय, यह सामान्य हित की बातों में जन-सेवा भाव से प्रेरित होती है।

5. रचना में भी सामान्य—सामान्य इच्छा उद्देश्य की दृष्टि से ही नहीं बल्कि रचना में भी सामान्य होती है। अभिप्राय यह हुआ कि इसे समाज के प्रत्येक सदस्य की इच्छा को ध्यान में रखना चाहिए। साथ ही इसका पालन करने के लिए व्यक्तियों को बाधित किया जाना चाहिए।

6. सामान्य इच्छा को राज्य का अधिकार मान लेने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि राज्य शक्ति से नहीं, अपितु जनता की सहमति से संचालित होता है।

सामान्य इच्छा और विधि-निर्माण

सामान्य इच्छा का एक महत्वपूर्ण कार्य विधि-निर्माण करना है। विधि-निर्माण अथवा व्यवस्थापन सामाजिक सुविधा द्वारा उत्पन्न राज्य का एक महत्वपूर्ण कार्य है। रूसों के ही शब्दों में—“मविदा राज्य को अस्तित्व एवं जीवन प्रदान करता है, अब व्यवस्थापन द्वारा हमें उसे गति तथा इच्छा प्रदान करनी है, क्योंकि वह मूल मविदा, जिसके द्वारा राज्य का निर्माण तथा संगठन होता है, किन्तु भी प्रकार यह निर्धारित नहीं करता कि राज्य को अपने प्रतिक्षण के लिए क्या करना चाहिए।”

विधि-निर्माण का कार्य सम्प्रभुताधारी का है और सम्प्रभुता सामान्य इच्छा में निहित है, अतः विधि-निर्माण एकमात्र सामान्य इच्छा का ही कार्य होना चाहिए। सामान्य इच्छा के अतिरिक्त अन्य कियों के द्वारा विधायी कार्य नहीं किया जा सकता और चूँकि विधि सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति है अतः प्रत्येक अनुप्य के लिए उसकी आज्ञा का पालन करना आवश्यक है। राज्य यदि एक नैतिक व्यक्ति है तो यह जरूरी है कि उसका कार्य सुचारु रूप से चलाने के लिए प्रत्येक अवयव उसकी इच्छानुसार कार्य करे। विधि अन्यायपूर्ण नहीं हो सकती क्योंकि यह उस सामान्य इच्छा का आदेश होती है जो समस्त समाज की इच्छा होती है और जिसका उद्देश्य सर्वसाधारण का वास्तविक कल्याण होता है। कोई भी अथवा सम्पूर्ण समाज स्वयं अपने प्रति अन्याय नहीं कर सकता। रूसों के अनुसार विधि के अधीन रहने पर भी

हम स्वतन्त्र रह सकते हैं, यदि विधि स्वयं हमारी इच्छा को ही अभिव्यक्त करता है। विधि का अस्तित्व भी तभी है जब सब लोग तदनुसार कार्य करते रहे। रूसो के विचारों में यहाँ एक विरोधाभास है। वह सामान्य इच्छा द्वारा अभिव्यक्त विधि की सर्वोच्चता का भी उतना ही समर्थक है जितना व्यक्तिगत अधिकारों का। वह स्वयं कहता है, "राज्य अपने सदस्यों पर ऐसा कोई बन्धन नहीं लगा सकता जो समाज के लिए बेकार हो।"

चूँकि सामान्य इच्छा सदैव सद् होती है, किन्तु उसका निर्देशन करने वाली निर्णयबुद्धि पूर्ण ज्ञानयुक्त नहीं होती अतः जनता को सद्-असद् या शुभ-अशुभ का ज्ञान कराने के लिए और दूरदर्शितापूर्ण एवं विवेक-सम्मत विधि-निर्माण करने के लिए रूसो विधि निर्माता या विधायक (Legislator) की भी व्यवस्था करता है। इस विधायक को अद्वितीय प्रतिभा सम्पन्न और उचित विधियों एवं संस्थाओं की व्यवस्था करने में समर्थ होना चाहिए। उसे एक ऐसा विद्वान् दार्शनिक होना चाहिए जो जन-साधारण की विभिन्न आवश्यकताओं को समझता हो और परिस्थितियों के अनुरूप विधियों की रूपरेखा बना सकता हो। यह विधि-निर्माता केवल उपरोक्त कार्य कर सकने की दृष्टि से ही मेधा-सम्पन्न होना चाहिए, विधियों को पारित करने और उन्हें कार्यान्वित करने के कार्यों से उसका कोई सम्बन्ध नहीं है क्योंकि न तो वह सम्प्रभुताधारी होता है और न ही न्याय-रक्षक। उसका कार्य तो मात्र एक विशेषज्ञ परामर्शदाता का है जो जन-साधारण को यह बतलाए कि उनके लिए सर्वोत्तम क्या है और फिर उन्हें अपने परामर्श को स्वीकार करने के लिए तैयार करे।

सामान्य इच्छा के सिद्धान्त की आलोचना

रूसो की सामान्य इच्छा राजदर्शन को एक अमूल्य देन है, तथापि इस सिद्धान्त को निम्नलिखित आधारों पर कटु आलोचना की गई है—

(1) अस्पष्ट—रूसो की सामान्य इच्छा का सिद्धान्त बड़ा अस्पष्ट और जटिल है।¹ यह बताना कठिन है कि यह सामान्य इच्छा कहीं है। "रूसो ने भी सामान्य इच्छा का भौतिक रूप प्राप्त करने का कोई साधन नहीं बतलाया है। कहीं तो रूसो का मत है कि सबके एकमत में सामान्य इच्छा निवास करती है, किन्तु अन्य स्थलों पर वह यह भी कहता है कि सामान्य इच्छा और सभी की इच्छा (Will of All) में बड़ा अन्तर है। इसी प्रकार कहीं तो वह यह बतलाता है कि सामान्य इच्छा बहुमत की इच्छा है, किन्तु दूसरे स्थल पर यह भी कहता है कि ऐसा अर्थ तब ही लिया जा सकता है, जब सामान्य इच्छा की सभी विशेषताएँ बहुमत की इच्छा में पाई जाती हों। कभी-कभी रूसो का ऐसा मत भी प्रतीत होता है कि सभी नागरिकों के मतों की विभिन्नताओं को निकाल कर जो शेष सामान्य इच्छा बचती है वही वास्तविक सामान्य इच्छा है। इस प्रकार सामान्य इच्छा की परिभाषा में हमको रूसो से कहीं भी स्पष्ट प्रकाश नहीं मिलता।" वेपर (Wayper) कहता है कि

“जब सामान्य इच्छा का पता ही हमको रूसो नहीं दे सकता तो इस सिद्धान्त के प्रतिपादन का लाभ ही क्या हुआ ? यद्यपि रूसो ने हमको सामान्य इच्छा के बारे में बहुत कुछ बतलाया है फिर भी जो कुछ बतलाया गया है वह पूर्ण अपर्याप्त है। सत्य यह है कि रूसो ने हमको ऐसे अन्धकार में छोड़ दिया है जहाँ हम सामान्य इच्छा के बारे में अच्छी तरह सोच भी नहीं सकते।”

रूसो के बचाव में हम यही कह सकते हैं कि वह पूर्णतः दोषी नहीं है। प्रथम तो यह विषय ही बड़ी धारीकी लिए हुए है और दूसरे रूसो इस कठिन कार्य-क्षेत्र में प्रारम्भिक विचारक था। ‘सामान्य इच्छा’ कितनी भी वास्तविक क्यों न हो, वह साकार नहीं हो सकती और उसका यह निराकार स्वरूप ही उसके विश्लेषण को बड़ा कठिन बना देता है।

(2) सार्वजनिक हित को जानना कठिन—सामान्य इच्छा जिस सार्वजनिक हित पर आधारित है उसे जानना बहुत ही कठिन है। सार्वजनिक हित की व्याख्या शासकगण अपनी इच्छानुसार करते हैं। एक अत्याचारी शासक सार्वजनिक हित की दुहाई देकर अपने किन्हीं कार्यों को उचित ठहरा सकता है। तब यह कैसे कहा जा सकता है कि अमुक कार्य का परिणाम सार्वजनिक हित ही होगा, क्योंकि प्रत्येक कार्य का परिणाम कार्य के पूर्ण होने पर ही ज्ञात होता है। केवल परिणाम द्वारा ही यह निश्चय किया जाता है कि अमुक कार्य उचित है या अनुचित।

(3) इच्छा का विभाजन सम्भव नहीं—मानवीय इच्छा को यथार्थ इच्छा और आदर्श इच्छा में बांटना सम्भव नहीं है। यह तो मानवीय इच्छा का कृत्रिम विभाजन है। मानवीय इच्छा ऐसी जटिल, पूर्ण, अविभाज्य समष्टि है कि उसके बीच विभाजन की दीवार नहीं खींची जा सकती—और यदि ऐसे विभाजन की कल्पना कर ली जाए तो यह निर्णय करना असम्भव-सा होगा कि कौनसी इच्छा यथार्थ है और कौनसी आदर्श।

(4) भयावह—‘सामान्य इच्छा’ का सिद्धान्त एक ओर तो राज्य की निरकुशता की स्थापना करता है और दूसरी ओर प्रान्ति के औचित्य को सिद्ध करता है। रूसो के सिद्धान्त में व्यक्ति अपने समस्त अधिकार ‘सामान्य इच्छा’ को समर्पित कर देता है जो सर्वोच्च शक्ति के रूप में शासन करती है। रूसो व्यक्ति के लिए किसी की व्यवस्था नहीं करता। यद्यपि उसका उद्देश्य वैयक्तिक स्वतन्त्रता को सुरक्षित रखना है तथापि वह बहुमत से सहमत न होने वाले व्यक्ति को बहुमत के भागे भुक्तने के लिए त्विष्ट कर देता है। बहुमत से असहमत होने वाले व्यक्तियों के लिए बचाव के सभी मार्ग बन्द हैं। कोल (Cole) के शब्दों में, “हमें बताया जाता है कि ‘सामान्य इच्छा’ में जिन स्वतन्त्रता की अनुभूति होती है वह सम्पूर्ण राज्य की स्वतन्त्रता होती है, परन्तु राज्य अपने घटकों को व्यक्तिगत स्वतन्त्रता प्राप्त कराने के लिए कायम है। एक स्वतन्त्र राज्य अत्याचारी हो सकता है, इसके विपरीत एक निरकुश शासक अपनी प्रजा को प्रत्येक स्वतन्त्रता प्रदान कर सकता है। इस बात की क्या गारण्टी है कि राज्य स्वयं अपने को स्वतन्त्र बनाने में अपने घटकों (Members)

को दास नहीं बना डालेंगे।”¹ रूसो ने वैयक्तिक हित को सार्वजनिक हित से सर्वथा भिन्न समझते हुए राज्य को इसका निर्माण करने वाले तत्त्वों से अधिक ऊँची, पवित्र और पूजनीय सत्ता बना दिया है जिसके लिए व्यक्तियों को अपने हितों का बलिदान करने के लिए प्रस्तुत रहना चाहिए। इससे सरकार के हाथ में असाधारण सत्ता और शक्ति आ जाती है। पुनश्च, रूसो ने स्वयमेव लिखा है कि, “जनता सदैव अपना हित चाहती है, किन्तु वह सदैव इसे देख नहीं सकती।” अतः जनता को उसका हित बतलाने वाले नेता और पथ-प्रदर्शक सम्पूर्ण सत्ता हथियाकर निरंकुश शासक बन सकते हैं। स्पार्टा में लाइकरगस एवं एथेंस में सोलन और आधुनिक जर्मनी तथा इटली में हिटलर और मुसोलिनी इसी प्रकार के नेता थे। जोन्स का कहना है कि “सामान्य इच्छा की धारणा के प्रयोग में मुख्य भय यह है कि राज्य में तानाशाही की प्रवृत्ति का उदय हो जाता है।”²

रूसो के विरुद्ध ये सभी आपत्तियाँ उठाना इस दृष्टि से उचित नहीं है कि वह एक ऐसा विचारक था जिसे वैयक्तिक स्वतन्त्रता से गहरा प्रेम था। ‘The Emile’ के कुछ ग्रंथ निविवाद रूप से रूसो के वैयक्तिक मूल्य में दृढ़ विश्वास को स्थापित करते हैं। उदाहरणार्थ एक जगह वह लिखता है कि “व्यक्ति इतना महान् है कि उसे दूसरों का काम करने के लिए एक यन्त्र-मात्र नहीं बनाया जा सकता” और एक दूसरे स्थान पर वह घोषित करता है कि “छात्र को शिक्षा राज्य के हित के लिए नहीं, उसके स्वयं के हित के लिए दी जानी चाहिए और उसे सदैव यह सिखाना चाहिए कि वह अपने आपको हमेशा एक साध्य (End) समझे, एक माधन (Means) कभी नहीं।” राज्य को साध्य मानने वाले सिद्धान्त का खण्डन करते हुए उसने यह विश्वास अभिव्यक्त किया है कि वैयक्तिक सुरक्षा के बिना जन-सुरक्षा निरर्थक है। स्पष्ट है कि इन उद्धरणों के प्रकाश में रूसो पर निरंकुशवाद एवं सर्वाधिकारवाद को प्रोत्साहन देने का आरोप लगाना न्यायसंगत नहीं है। रूसो पर प्रायः यह आरोप भी लगाया जाता है कि वह एक ऐसे व्यक्तिवाद को प्रोत्साहित करने वाला है जिसकी परिणति अराजकता में हो सकती है। ये दोनों आरोप स्वयं ही एक दूसरे को काटने वाले हैं। तब फिर वस्तु-स्थिति क्या है—इसका उत्तर हमें राइट (Wright) के इन शब्दों में मिलता है—

“यह पुस्तक न तो व्यक्तिवादी के लिए है और न निरंकुशवादी के लिए। राज्य और व्यक्ति के मध्य उस संघर्ष में जो अस्तू से लेकर आज तक राजदर्शन के सामने एक सकटपूर्ण समस्या के रूप में उपस्थित रहा है, यह ग्रन्थ शान्ति का प्रस्ताव प्रस्तुत करता है।” प्रगति के लिए व्यक्ति को स्वतन्त्रता मिलनी चाहिए किन्तु राज्य को, जो प्रगति का पोषण करता है, अपना कार्य करने के लिए शक्ति भी रखनी चाहिए। स्वतन्त्रता सुरक्षित होनी चाहिए, क्योंकि सदिग्ध स्वतन्त्रता कोई स्वतन्त्रता नहीं होती, किन्तु साथ ही शक्ति को भी सर्वोच्च होना चाहिए क्योंकि

1 Cole : Introduction in Everymans Library Series, Page 35.

2 Jones : Op. cit , p 322

सघर्ष शक्ति निरर्थक है अतः दोनों को पूर्ण रहना चाहिए, उनमें कोई संपर्क नहीं होना चाहिए और हमारा लेखक उन दोनों का एक ऐसे कानून में सामंजस्य करना चाहता है जिसमें न तो सर्वोच्चता का अभाव हो और जो न ही स्वतन्त्रता को सीमित करता हो। जिस तर्क के द्वारा वह ऐसे कानून पर पहुँचता है उसकी यह कहकर आलोचना की जा सकती है कि वह एक धोखी कल्पना है, एक निरादर्श है अथवा यह कदाचित् आध्यात्मिक है, किन्तु उसे न तो व्यक्तिवादी ही कहा जा सकता है और न निरंकुशवादी ही।¹

यह भी स्मरणीय है कि रूसो व्यक्ति को अपनी शक्तियाँ सामान्य इच्छा के सामने समर्पित करने का आग्रह इसलिए करता है कि यह आंशिक (Partial) समर्पण वास्तव में कोई समर्पण नहीं है। अपने शरीर और अपनी शक्तियों को सामान्य उद्देश्य के लिए समर्पित करके हम दरअसल राज्य को—ऐसे राज्य को जो हमारे अधिकारों को सर्वाधिक सुरक्षित रख सकने में समर्थ होता है—शक्तिमान बनाते हैं। अपनी स्वतन्त्रता और अपनी शक्तियों की रक्षा के लिए किसी सामान्य शक्ति को जन्म देना अनुचित नहीं कहा जा सकता। जब हम रूसो पर यह आरोप लगाते हैं कि उसने इस बात का कोई मार्ग या रक्षण प्रस्तुत नहीं किया कि स्वतन्त्र राज्य निरंकुश नहीं बनेगा तो हम यह भूल जाते हैं कि उसने यथार्थ और आदर्श इच्छा में विभेद किया है और यह विभेद उसकी इस मूल भावना का घटक है कि वह अधिनायकवादी और सर्वाधिकारवादी प्रवृत्ति का विरोधी है। रूसो यह स्पष्ट बतलाता कि “सामान्य इच्छा से निर्दिष्ट होने वाले एक राज्य के हित व्यक्ति के ही हित होते हैं बशर्ते कि व्यक्ति अपनी सच्ची इच्छा द्वारा प्रेरित हो, अर्थात् विश्व-हित को ध्यान में रखते हुए विचरूपूर्वक और स्वतन्त्रतापूर्वक कार्य करे।”²

फिर भी, रूसो की मूल भावना का सम्मान करते हुए भी, यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि सामान्य इच्छा के सिद्धान्त की आड़ में बहुमत ने अल्पमत का दमन किया है। बहुमत प्रायः यह भूल जाता है कि सामान्य इच्छा का आधार न्याय और नैतिकता है। अतः यही कहना होगा कि रूसो का सिद्धान्त एक हवाई उड़ान है। यह एक ऐसी धारणा है जो तथ्यों की पहुँच से परे और परिणामों की चिन्ता से मुक्त रहकर ऊपर शून्य में उड़ान भरती है।

(5) सामान्य इच्छा का सिद्धान्त छोटे राज्यों में भले ही सफल हो सके, पर आधुनिक विशाल और विविध हितों से परिपूर्ण जनसंख्या वाले राज्यों में सफल नहीं हो सकता। आधुनिक राज्यों में सामान्य हित का निर्धारण करना लगभग असम्भव ही है।

(6) रूसो सामान्य इच्छा के निर्धारण के लिए राजनीतिक दलों की सत्ता और प्रतिनिधि मूलक शासन-व्यवस्था का विरोध करता है जबकि इतना होगा आधुनिक प्रजातान्त्रिक राज्यों की सफलता के लिए अनिवार्य है।

1 Wright : Meaning of Rousseau. page 103.

2 Cole : Op. cit., page 38.

(7) "रूसो की सामान्य इच्छा न तो सामान्य है और न इच्छा ही वरन् निराधार एवं अमूर्त चिन्तन है।"

वस्तुतः रूसो की सामान्य इच्छा के सिद्धान्त की गम्भीरतम भ्रालोचना यही लगती है कि न तो "यह सामान्य है और न इच्छा ही (In so far as it is General, it is not Will, and so far as it is Will, is it not General)।" इस आपत्ति का अर्थ यह है कि इच्छा सामान्य होने पर इच्छा ही नहीं रहती। दूसरे शब्दों में इच्छा किसी व्यक्ति विशेष की हो सकती है। व्यक्ति अपनी जन्मजात शारीरिक, मानसिक और आध्यात्मिक प्रवृत्तियों को सतुष्ट करने के लिए तथा अपनी जीवन की आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए कुछ कामना करता है और कुछ चीजें चाहता है और यही वास्तव में उसकी इच्छा है। इस प्रकार की इच्छा अलग-अलग व्यक्तियों में निवास करती है क्योंकि अलग-अलग व्यक्तियों का अपना-अपना जीवन होता है। वास्तव में सामान्य जीवन जैसी कोई चीज नहीं है और जब सामान्य जीवन ही नहीं है तो सामान्य इच्छा कैसे हो सकती है। हो सकता है कि एक व्यक्ति अपने कल्याण की इच्छा करे और अपने ही तरीके दूसरे लोगों के कल्याण की इच्छा करे किन्तु इन दोनों ही सूरतों में इच्छा विशिष्ट होगी, सामान्य नहीं।

रूसो की कुछ ऐसी कल्पना है कि विभिन्न व्यक्तियों के मिलने से जो समाज बनता है वह एक पुरुष के समान होता है और उस समाज-पुरुष का कल्याण ही सामान्य कल्याण है तथा उस सामान्य कल्याण की इच्छा ही सामान्य इच्छा है। किन्तु समाज-पुरुष की यह कल्पना ही निराधार है। विशिष्ट व्यक्तियों के अलग जीवन का कोई केन्द्र नहीं होता। सुख-दुःख का अनुभव विशिष्ट व्यक्ति को ही होता है किन्तु यदि एक क्षण के लिए यह मान भी लिया जाए कि समाज-पुरुष होता है और उसकी इच्छा भी होती है जिसे हम सामान्य इच्छा कहते हैं तो सही अर्थ में हम उसे इच्छा नहीं कहेंगे क्योंकि इच्छा के साथ तो राग-द्वेष लगा रहता है। इच्छा की उत्पत्ति ही तब होती है जबकि अपने और पराए का भेद नष्ट हो जाए। अतः रूसो की सामान्य इच्छा के सिद्धान्त की यह भ्रालोचना ठीक ही प्रतीत होती है कि न तो यह सामान्य है और न यह इच्छा ही है।

रूसो के राजदर्शन में इतना विभ्रम मुख्यतः इसलिए है कि वह शक्ति अथवा रक्त-सम्बन्ध की अपेक्षा सदस्यों की स्वतन्त्र अनुमति, राजनीतिक संगठन का सच्चा आधार मानता था। राज्य की उत्पत्ति में समझौता-सिद्धान्त की परम्परागत कल्पना करते हुए भी उसने सामान्य इच्छा के सिद्धान्त को महत्व दिया। उसने इन दोनों में समन्वय का असफल प्रयत्न किया। दो विरोधी धारणाओं को मिलाने के प्रयास में उसके दर्शन में भ्रान्तियाँ और असंगतियाँ घर कर गईं।

सामान्य इच्छा के सिद्धान्त का महत्त्व

रूसो की सामान्य इच्छा के सिद्धान्त की जो भी भ्रालोचनाएँ की जाएँ हम इसके महत्त्व से इन्कार नहीं कर सकते। अप्रलिखित तथ्य इसकी पुष्टि करते हैं—

(1) रूसो की सामान्य इच्छा के सिद्धान्त ने आदर्शवादी विचारधारा की नींव डाली जिसे आधार मानकर टी. एच. वीन ने राज्य का मुख्य आधार बल न मानकर इच्छा को माना (Will not force is the basis of State)। उसने इसी सिद्धान्त की सहायता से यह प्रमाणित करने का प्रयास किया कि जनतन्त्र बहुमत की शक्ति का परिणाम नहीं है बरन् सक्रिय नि स्वार्थ इच्छा का फल है।

(2) रूसो की सामान्य इच्छा राजनीतिक कार्यों में पक्ष-प्रदर्शन का कार्य करती है। रूसो के अनुसार सामान्य इच्छा का प्रमुख कार्य विधि-निर्माण और शासतन्त्र की नियुक्ति और उसे मग करना है।

(3) अपने सिद्धान्त के द्वारा रूसो ने व्यक्तिगत स्वार्थ की अपेक्षा सामान्य हित को उभारा है और बतलाया है कि सामान्य उद्देश्य की सामान्य चेतना ही समाज को स्वस्थ और परिष्कृत बनाती है।

(4) रूसो ने एक ऐसे राज्य की स्थापना की जिसमें नागरिक नैतिक स्वतन्त्रता प्राप्त कर सकें। रूसो के अनुसार व्यक्ति के अधिकार—स्वतन्त्रता एवं नैतिकता, सामान्य इच्छा के द्वारा प्राप्त हो सकते हैं। रूसो के इस सिद्धान्त ने आगे चलकर कल्याणकारी राज्य-सिद्धान्त के विकास में बड़ा योग दिया। सामान्य इच्छा के सिद्धान्त ने इस विचार का पोषण किया कि राज्य एक नैतिक संगठन है जो मानव की सामाजिक एवं स्वार्थी प्रवृत्तियों का परिष्कार करते हुए सामूहिक कल्याण पर ध्यान देता है।

(5) सामान्य इच्छा का सिद्धान्त समाज एवं व्यक्ति में शरीर तथा उसके अंगों का सम्बन्ध स्थापित करके मानव के सामाजिक स्वरूप को दृढ़ करता है।

(6) रूसो की सामान्य इच्छा स्पष्ट करती है कि राज्य एक प्राकृतिक समस्या है और हम इसका पालन इसलिए करते हैं क्योंकि सामान्य इच्छा हमारी आन्तरिक इच्छा का प्रतिनिधित्व-मात्र है।

रूसो की सम्प्रभुता सम्बन्धी धारणा

(Rousseau's Conception of Sovereignty)

रूसो का सम्प्रभुता-सिद्धान्त हॉब्स, लॉक तथा बांदा के विचारों से प्रभावित है। उसने सम्प्रभुता की व्याख्या हॉब्स की पूर्णता और सक्षिप्तता के साथ तथा लॉक की विधि के आधार पर की है।

रूसो ने सम्प्रभुता को सामान्य इच्छा में केन्द्रित माना है। यह समाज अथवा समुदाय में निवास करती है। सम्प्रभुता को जनता में प्रतिष्ठित करके रूसो निरंकुशवाद के विरुद्ध एक बहुत बड़ा अस्त्र प्रस्तुत करता है। उसके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति प्रभु-शक्ति का हिस्सेदार है। चूँकि समाज स्वयं सम्प्रभु है, अतः वही सर्वोच्च शक्ति है और उस शक्ति का कोई शत्रु नहीं हो सकता। जनता सरकार के कार्यों पर कड़ी और सचेत निगाह रखती है। यहाँ विद्रोह का कोई प्रश्न नहीं उठता, क्योंकि जनता स्वयं सम्प्रभु है।

रूसो ने सम्प्रभुता को 'सामान्य इच्छा' में निहित करके एक असीम, अविभाज्य और प्रदेय सार्वभौमिकता का समर्थन किया है। हॉब्स की भाँति निरकुशता के स्तर में उसने कहा है "जिस प्रकार प्रकृति मनुष्य को अपने अगो पर निरकुश सत्ता देती है उसी प्रकार सामाजिक समझौता भी राज्य को अपने अगो पर सम्पूर्ण निरकुश सत्ता प्रदान करता है।" किन्तु हॉब्स की निरकुशता और रूसो की निरकुशता में एक बहुत बड़ा अन्तर है। जहाँ हॉब्स की निरकुश शासक से सम्बद्ध है वहाँ रूसो की जनता से। रूसो ने हॉब्स की निरकुशता प्रभुता और लॉक की सार्वजनिक इच्छा को एक साथ मिलाकर लोकप्रिय प्रभुता को जन्म दिया है।

रूसो के अनुसार सम्प्रभुता सम्पूर्ण जनता में सामूहिक रूप से निवास करती है, अथवा यह 'सामान्य इच्छा' को प्रदर्शित करती है, अतः इसका प्रतिनिधित्व नहीं हो सकता। यह सम्प्रभुता ही विधियों का मूल स्रोत है।

रूसो का सम्प्रभुता मिद्वान्त भी विरोधाभासों से पूर्ण है। एक ओर तो वह सम्प्रभुता को असीमित बतलाता है और कहता है कि कोई भी ऐसा क्षेत्र नहीं है जहाँ सम्प्रभुता का प्रसार न हो तथा दूसरी ओर यह भी विचार रखता है कि सम्प्रभुता कोई ऐसा कार्य नहीं कर सकती जो सामान्य हित के विरोध में हो। सम्प्रभु को सर्वोच्च शक्तियाँ देने पर भी रूसो का आग्रह है कि शासक को उचित प्रकार से शासन करना 'चाहिए तथा न्याय और समानता का नियम सदैव लागू होना चाहिए। यह विरोधाभास लोकप्रिय शासन के प्रति रूसो के अगाध प्रेम के कारण ही है। वास्तव में रूसो सम्प्रभुता पर जिस प्रकार की सीमा लगाना चाहता है, वह कोई बाह्य सीमा नहीं है बरन् स्वतः अपने ऊपर लगाई गई सीमा है। सामान्य इच्छा अन्तरिक गुण के कारण सर्वमान्य है, अतः सम्प्रभु के कार्य और जनता के कार्यों में उद्देश्यों की एकता रहती है—यह रूसो का विश्वास है। सविदा के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति ने अपनी इच्छा को सामान्य इच्छा के साथ मिला दिया और यही सामान्य इच्छा हमारे समक्ष सम्प्रभुता का ठोस स्वरूप है। "अपनी व्यक्तिगत इच्छा को सामान्य हित की दृष्टि से सामान्य इच्छा में मिलाने को सहमत होकर व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता को कोई धोखा नहीं देता। सामान्य इच्छा ऐसी कभी नहीं हो सकती जो व्यक्ति के विरुद्ध हो।" स्पष्ट है कि रूसो के विचारों के अनुरूप निमित्त समाज में सम्प्रभुता, स्वाधीनता और समानता इन सब में समन्वय स्थापित हो जाता है। रूसो का कहना है कि यदि कोई व्यक्ति अपने व्यक्तिगत हित को सामान्य हित से पृथक् समझे तो यह वांछित है कि उसे सामान्य इच्छा की आज्ञा मानने के लिए विवश किया जाए। सामान्य इच्छा की अवज्ञा का अर्थ होगा सामाजिक समझौते का टूटना और इस प्रकार पुनः पहले की प्राकृतिक अवस्था में पहुँच जाना। रूसो का तर्क है कि इस अन्धता में व्यक्ति की स्वतन्त्रता निहित है क्योंकि पुरा राजनीतिक समाज उसे दूसरे व्यक्तियों के आक्रमण से बचाता है।

निष्कर्ष रूप में रूसो लोकप्रिय प्रभुसत्ता (Popular Sovereignty) का भक्त है। उससे राजनीतिक दर्शन का रहस्य 'एक राजा के स्थान पर लो'

को स्थापित करने में है। सिजविक के अनुसार रूसो को लोक-सम्प्रभुता अथवा लोक-प्रभुत्व का सिद्धान्त इन तीन बातों पर आधारित है—(1) मनुष्य स्वभावतः स्वतन्त्र और समान है, (2) सरकार के अधिकार किसी सन्धि पर आधारित होने चाहिए जिसे इन समान और स्वतन्त्र व्यक्तियों ने स्वतन्त्रतापूर्वक स्वीकार किया हो, (3) यह सन्धि जो एक बार व्यक्तियों के लिए न्याय थी, किसी समाज का अविभाज्य अंग बन जाती है और वह समाज अपने आन्तरिक संविधान तथा नियम-निर्धारण को निश्चित करने का अविच्छेद अधिकार बनाए रखता है। आशय यह हुआ कि समाज ही सम्प्रभुता का स्रोत और स्वामी है।

रूसो के शासन सम्बन्धी विचार (Rousseau's Views on Government)

लोक की भाँति ही रूसो भी राज्य और शासन अथवा सरकार के मध्य अन्तर स्पष्ट करता है। उसके शब्दों में "सामाजिक समझौते द्वारा निर्मित सम्पूर्ण समाज जिसमें कि सामान्य इच्छा का वास होता है, राज्य है जबकि शासन अथवा सरकार केवल वह व्यक्ति अथवा व्यक्ति-समूह है जिसको समाज द्वारा यह अधिकार दिया जाता है कि वह सम्प्रभुता की इच्छा पूर्ण करे।" स्पष्ट है कि रूसो के अनुसार शासन एक साधन है जिसके माध्यम से लोकप्रिय सम्प्रभुता के निर्देशों को कार्य रूप में परिणत किया जाता है। व्यक्ति एक बुरे शासक का विरोध कर सकता है, राज्य का नहीं।

रूसो के विचार से स्पष्ट है कि सामाजिक समझौते द्वारा राज्य अथवा सम्प्रभुता का जन्म होता है, शासन या सरकार का नहीं। शासन तो एक मध्य की सन्धा (An Intermediate Body) है जिसकी स्थापना सम्प्रभुता और जनता के बीच की जाती है ताकि लोगों की नागरिक और राजनीतिक स्वतन्त्रता की रक्षा हो सके। शासन का आरम्भ किस प्रकार हुआ, रूसो का वर्णन इस सम्बन्ध में कुछ अस्पष्ट-सा है। उसका विचार है कि सामाजिक समझौते द्वारा उत्पन्न सम्प्रभुता की पूर्ण अधिकार था कि वह किसी भी प्रकार का शासन स्थापित करदे। अतः शासन के निर्माण के लिए उसने अर्थात् 'एकत्रित सम्प्रभुता' ने पहले शासन का स्वरूप निर्धारित किया और तब यह निश्चय किया कि इस प्रकार स्थापित पदों पर किन व्यक्तियों की नियुक्ति की जाए। रूसो के अनुसार इन दोनों मतों में भेद था—पहला मत सामान्य इच्छा को प्रदर्शित करता था जबकि दूसरा मत केवल शासन का निर्माण करता था। दोनों मतों के मध्य जन-सभा के चरित्र में परिवर्तन होता था। पहली सभा सम्प्रभुता थी जबकि दूसरी सभा जनतन्त्रीय शासन का स्वरूप धारण कर लेती थी। रूसो का विश्वास है कि प्रत्येक शासन का रूप जनतन्त्र से ही आरम्भ होता है।

रूसो की विवेचना से प्रकट है कि राज्य पूरे समाज का सूचक है जो अनुबन्ध द्वारा बना है और सामूहिक इच्छा को अभिव्यक्त करता है। इसके विपरीत शासन केवल शक्ति या व्यक्ति-समूह का सूचक है जो समाज द्वारा आदेश पाकर

सामान्य इच्छा को कार्यान्वित करने में तत्पर है। रूसो ने सरकार को व्याय-रक्षक मण्डल (Magistracy) अथवा राजा (Prince) कहकर पुकारा है। सरकार या शासन सम्प्रभु सम्पन्न जनता की नोकर मात्र है और सम्प्रभु जनता द्वारा दी गई शक्तियों को प्रयोग ही कर सकता है। जनता अपनी इच्छानुसार सरकार की शक्ति को सीमित या संशोधित कर सकती है और उसे वापिस भी ले सकती है। यहाँ हॉब्स और रूसो की धारणा में स्पष्ट अन्तर है। हॉब्स के अनुसार शासन को न तो बदला जा सकता है और न उसके विरुद्ध विद्रोह हो सकता है क्योंकि जनता और शासन के सम्बन्ध का आधार सविदा है। इसके विपरीत रूसो के शासन या सरकार का निर्माण किसी संविदा द्वारा नहीं बल्कि सम्प्रभु सम्पन्न जनता के प्रत्यादेश द्वारा होता है।

रूसो ने शासन का वर्गीकरण भी किया है, पर यह उसके दर्शन का सबसे निराशाजनक भाग है। उसने मॉण्टेस्क्यू की भाँति जलवायु, जमीन और भौगोलिक परिस्थितियों के महत्त्व को स्वीकार करते हुए यह माना है कि इन्हीं बातों को ध्यान में रखकर यह बताया जा सकता है कि किसी प्रदेश के लिए कौन-सी सरकार सर्वोत्तम है। सरकार की प्रच्छाई या बुराई उसके रूप से नहीं बल्कि परिणामों से मानी जाती है। रूसो के अनुसार शासनो के ये रूप हो सकते हैं—

- | | |
|--------------------------|-------------------------------|
| (1) राजतन्त्र (Monarchy) | (2) कुलीनतन्त्र (Aristocracy) |
| (3) जनतन्त्र (Democracy) | (4) मिश्रित (Mixed) |

जिस सरकार की बागडोर एक व्यक्ति के हाथ में होती है तो उसे राजतन्त्र, कुछ व्यक्तियों के हाथ में होती है तो उसे कुलीनतन्त्र और समस्त जनता या उसके बहुमत के हाथ में होती है उसे जनतन्त्र कहा गया है। सरकार के इन तीनों प्रकारों की रूपरेखा बदलती रहती है। चौथा वर्ग मिश्रित सरकार का है। सरकार के इन रूपों में सर्वोत्तम कौन-सा है, सैद्धांतिक रूप से बताना यह असम्भव है। परिस्थितियों और देशकाल के अनुसार कोई भी शासन सर्वोत्तम या निकृष्टतम हो सकता है। हाँ, यह अवश्य है कि शासन की प्रगति का निश्चित चिह्न जनसंख्या है। जिस राज्य में जनसंख्या बढ़ती जाएगी, समझना चाहिए कि वह प्रगति की ओर बढ़ रहा है। रूसो की यह बात आज के युग में निश्चय ही विचित्र लगती है।

उल्लेखनीय है कि शासन के विविध प्रकारों में रूसो का सुझाव यूनानी नगर-राज्यों के प्रत्यक्ष प्रजातन्त्र की ओर है। वह प्रतिनिधि सभाओं को राजनीतिक पतन का चिह्न मानता है। प्रतिनिधित्व का अर्थ है—स्वतन्त्रता का हनन। ब्रिटेन की निर्वाचन प्रथा के विषय में उसका मत था कि वहाँ नागरिक केवल निर्वाचन काल में ही स्वतन्त्र होते हैं, इसके बाद दास बन जाते हैं। रूसो ने देखा था कि सरकारों में लोक नियन्त्रण से बचने और अपनी शक्तियों का प्रसार करने की प्रकृति होती है। अतः उसने यह मत प्रकट किया कि छोटे राज्यों में और सरल जीवन के बीच ही सामान्य इच्छा अपनी सर्वोच्चता स्थायी रूप से कायम रख सकती है। बड़े और जटिल राज्यों में सरकार द्वारा शक्ति के अपहरण को रोकने के लिए यह

आवश्यक है कि प्रभुत्व सम्पन्न जनता की समय-समय पर सभाएँ हुआ करें जो यह निश्चित करे कि वर्तमान शासन-व्यवस्था और अधिकारियों में कोई परिवर्तन किया जाना उचित है अथवा नहीं। उसका यह भी कहना था कि जब जनता प्रभुत्व-सम्पन्न सभा के रूप में एकत्रित होती है तो सरकार का क्षेत्राधिकार समाप्त हो जाता है। रूसो के दृष्टिकोण से इस विचार का पूर्वाभास मिलता है कि निश्चित अवधि पर सविधान की तथा सरकारी अधिकारियों के कार्यों की समीक्षा की जानी चाहिए। इस आधार पर जेफरसन ने कहा था कि प्रत्येक पीढ़ी को अपने सविधान की पुनः परीक्षा करने का अधिकार है। यही नहीं, अमेरिका के अनेक राज्यों ने तो निश्चित अवधि के बाद सविधान-सभाओं को बुलाने के सिद्धान्त को अपने-अपने सविधानों में स्थान दिया है।

रूसो के कुछ अन्य प्रमुख विचार (Some Other Important Thoughts of Rousseau)

कानून सम्बन्धी विचार

रूसो ने अपने निबन्ध 'राजनीतिक अर्थशास्त्र' में कानून का विशेष महत्त्व दर्शाया है। मनुष्यों की प्राकृतिक समानता को कानून द्वारा नागरिक का रूप प्राप्त होता है। कानून ही से प्रत्येक व्यक्ति को यह शिक्षा मिलती है कि वह अपने निर्धारित विचारों के अनुरूप कार्य करे और अपने से असंगत रूप के कार्य से बचे। यदि कानून का पालन नहीं किया जाएगा तो नागरिक समाज की व्यवस्था समाप्त हो जाएगी और मनुष्य को पुनः प्राकृतिक अवस्था में लौट जाना पड़ेगा। अपने सुप्रसिद्ध ग्रन्थ 'सामाजिक अनुबंध' (Social Contract) में रूसो ने चार प्रकार के कानूनों का वर्णन किया है—(1) राजनीतिक या आधारभूत कानून जिनके द्वारा सम्प्रभुता का राज्य के साथ सम्बन्ध-निर्धारण होता है, (2) दीवानी कानून जिनसे नागरिकों के पारस्परिक सम्बन्ध निर्धारित होते हैं, (3) फौजदारी कानून जो कानून की आज्ञा के उल्लंघन का दण्ड निश्चित करते हैं, और (4) जनमन नैतिकता तथा रीति-रिवाज। रूसो के मतानुसार ये ही राज्य के वास्तविक सविधान हैं और नागरिकों के हृदय-पटल पर अंकित हैं।

रूसो के अनुसार कानून सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति है। "एक कानून सम्पूर्ण जनता का सम्पूर्ण जनता के लिए प्रस्ताव है जिसका सम्बन्ध ऐसे विषय से होना है जिसका सम्बन्ध सबसे होता है।" कानून का सम्बन्ध सामान्य हित से होता है और उसका स्रोत समस्त समाज होना चाहिए। कानून का निर्माण न तो व्यक्ति-विशेष के लिए है, न कार्य-विशेष के लिए। व्यक्ति की सत्ता, पक्षपात, सन्नीहता आदि की कोई गुंजाइश इसमें नहीं है। व्यापकता के आधार पर ही कानून बनता है अन्यथा वह कोरा आदेश है। कानून की मर्यादा केवल व्यापक स्वरूप दर्शाने की है, उसके बाहर वह नहीं जा सकता। सरकार या कोई राजकुमार किसी भी अर्थ में कानून के ऊपर नहीं माना जा सकता। सामान्य इच्छा सर्वद्वय जनता के कल्याण की कामना करती है, अतः यह कभी भी कानून द्वारा अत्याय करने की इच्छा नहीं कर

सकती। "कानून हमारे आन्तरिक संकल्प की अभिव्यक्ति है अतः स्वतन्त्रता और कानूनो की आशाकारिता में कोई विरोध नहीं है।" रूसो के इस महत्त्वपूर्ण मन्तव्य का कि सामान्य इच्छा या संकल्प ही कानून का निर्माण करता है, व्यावहारिक परिणाम भी निकला। सन् 1795 ई. में फ्रांसीसी संविधान की धारा 6 में यह घोषणा की गई कि कानून सामान्य संकल्प है और नागरिकों के बहुमत अथवा उनके प्रतिनिधियों द्वारा यह प्रकट होता है।

रूसो का विश्वास है कि कानून ही समाज में समानता स्थापित करता है और कोई भी राज्य केवल तभी तक बंध है जब तक वह कानून के अनुसार कार्य करता है। स्पष्ट है कि रूसो भी कानून को उसी प्रकार सर्वोच्चता देता है जिस प्रकार प्लेटो ने दी थी। अन्तर केवल यही है कि रूसो अपने कानून रूपी प्रभु को सामान्य इच्छा के अधीन कर देता है। कर्त्तव्य और अधिकार का योग भी कानूनो द्वारा ही सम्भव है और कानून द्वारा ही न्याय अपने लक्ष्य की पूर्ति कर सकता है। "जब नागरिक समाज की व्यवस्था होती है तब समस्त अधिकारों का निर्धारण कानून द्वारा ही हो सकता है।"

कानून पर विचार करते समय रूसो ने विधि-निर्माता की आवश्यकता को नहीं भुलाया है। सही रूप में कानून की व्यापकता का उद्घाटन करने के लिए विधि-निर्माता तथा विधायक का होना जरूरी है। रूसो के अनुसार ल्यूमा, लाइकरगस, सोलेन मोजेस, काल्विन आदि की तरह प्रख्यात दार्शनिक ही कानून का सही अर्थ में निर्माण कर सकते हैं क्योंकि सामान्य इच्छा पहिचानने की अद्वितीय बौद्धिक क्षमता तथा प्रतिभा ऐसे व्यक्तियों में ही हो सकती है।

स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार

रूसो स्वतन्त्रता का महान् पंगम्बर था। जिस ग्रीकस्वी भाषा में उसने स्वतन्त्रता का महत्त्व घोषित किया है उसका शिक्षित वर्ग पर सदैव प्रभाव बना रहेगा। 'Social Contract' में उसने लिखा है—"स्वतन्त्रता मानव का परम्प्राण्तरिक तत्त्व है।" स्वतन्त्रता मानवता का प्राण है जिसके अपहरण का अर्थ है मानवता का विलोप होना। स्वतन्त्रता ही नैतिकता का आधार है। स्वतन्त्र भाव से काम करने पर ही उत्तरदायित्व अभिव्यक्त होता है। जड़वत् कार्य करने में नैतिकता की अभिव्यञ्जना नहीं हो सकती। व्यक्ति यद्यपि सामाजिक अनुबन्ध करते हुए अपने अधिकार एक सामूहिक सस्था को अर्पित कर देते हैं किन्तु यह सामूहिक सस्था कोई बाह्य सत्ता न होकर अनुबन्ध-कर्त्ताओं का समुदाय मात्र होती है जिसके द्वारा व्यक्ति को स्वतन्त्रता पर लगाए गए प्रतिबन्ध वास्तविक नहीं होते। इनसे व्यक्ति की स्वतन्त्रता को कोई क्षति नहीं पहुँचती, क्योंकि जिस कानून को हम स्वयं ही बनाते हैं, उसके पालन से हमारी स्वतन्त्रता का हनन नहीं होता। इसका पालन करते हुए तो हम स्वयं की इच्छा का पालन करते हैं। यहाँ उल्लेखनीय है कि रूसो सम्प्रभु और सरकार में विभेद करता है। यदि सरकार सम्प्रभु की शक्ति का अपहरण करते तो सामाजिक अनुबन्ध टूट जाता है और समस्त नागरिक अपनी

उस नैसर्गिक स्वतन्त्रता को प्राप्त कर लेते हैं जिसे नागरिक समाज में भ्राने पर उन्होंने त्याग दिया था। पर चूँकि अनुबन्ध सहमति पर आधारित है अतः अनुबन्धवाद का समर्थन वैयक्तिक स्वतन्त्रता का अनुमोदन है।

रूसो स्वतन्त्रता का अर्थ स्वच्छन्दता या मनमाना कार्य करने की भाजादी से नहीं लेता। समाज द्वारा सामान्य हित की दृष्टि से बनाए गए नियमों का पालन व्यक्ति को अवश्य करना चाहिए। यदि यातायात में व्यवस्था स्थापित करने के लिए और सम्भावित दुर्घटनाओं को रोकने के लिए सड़क पर बाईं ओर चलने का नियम बनाया जाता है तो इस नियम का पालन करने से व्यक्ति की स्वतन्त्रता का हनन नहीं होता। यदि व्यक्ति स्वतन्त्रता का अनुचित अर्थ लेते हुए अपनी गाड़ी सड़क पर इधर-उधर घुमाते हुए चले तो इस आचरण से न केवल वह स्वयं को ही खतरे में डाल देगा अपितु दूसरों के जीवन को भी खतरा पैदा कर देगा। उसका यह आचरण सामान्य इच्छा की अवहेलना करने वाला होगा। यह स्वतन्त्रता नहीं उच्छ्वसलता होगी। स्मरणीय है कि रूसो लोक की भाँति स्वतन्त्रता, जीवन और सम्पत्ति के अधिकार को मनुष्य के प्राकृतिक नहीं अपितु राज्य-प्रदत्त नागरिक (Civil) अधिकार मानता है।

समानता विषयक विचार

रूसो की मान्यता है कि समानता के अभाव में स्वतन्त्रता नहीं टिक सकती। प्रकृति में सर्वत्र असमानता है और रूसो इस प्राकृतिक असमानता के बदले हमें सामाजिक अनुबन्ध-जनित नैतिक एवं विहित समानता के दर्शन कराता है। यद्यपि भौतिक असमानताएँ नष्ट नहीं हो सकतीं किन्तु मनुष्य कानूनी दृष्टि से समान बनाए जा सकते हैं। रूसो यह भी नहीं चाहता कि किसी को इतनी शक्ति प्राप्त हो जाए कि वह उसका निरकुश प्रयोग कर सके। शक्ति का प्रयोग तो कानून और पद के अनुरूप ही करना होगा। धनिकों के लिए उपेक्षित है कि वे अपने धन और पद का प्रयोग समय और समभाव से करें। इसी तरह सामान्य जन-समूह को भी चाहिए कि वह तृष्णा और लोलुपता के मार्ग पर न चले। राज्य का आर्थिक स्वास्थ्य तभी बना रह सकता है जब न कोई नागरिक इतना धन-सम्पन्न हो कि वह दूसरे को खरीद ले और न गरीब एवं साधनहीन हो कि वह स्वयं को बिक जाने दे। रूसो के इन विचारों से धन की भयावह विषमताओं के प्रति उसकी घृणा प्रकट होती है। हमें यह मानने में दुविधा नहीं होती कि वह आर्थिक असमानताओं का अन्त चाहता था।

धर्म एवं शिक्षा सम्बन्धी विचार

रूसो के धर्म सम्बन्धी विचार क्रान्तिकारी हैं। वह हाँस की तरह धर्म को राज्याधीन मानता है। उसने धर्म के तीन प्रकार बताए हैं—(1) वैयक्तिक धर्म, (2) नागरिक धर्म, एवं (3) पुरोहित धर्म।

वैयक्तिक धर्म मनुष्य की अपनी सस्थाओं और अपने अन्तरिक विश्वासों पर आधारित है। यह धर्म सर्वश्रेष्ठ है किन्तु सांसारिक दृष्टि से अव्यावहारिक है, अतः

इसमें व्यक्ति अपने नागरिक कर्तव्यों का दुर्लक्ष्य करता है। वैयक्तिक धर्म ईश्वरीय नियमों पर आधारित भाइम्बरहीन सहज धर्म है।

नागरिक धर्म राष्ट्रीय तथा बाह्य है और सकारो, रुद्धियो तथा विधियो से निरिबत है। नागरिक धर्म रूसो की एक निराली कल्पना है जो सम्भवतः उसके मस्तिष्क मे प्लेटो के 'लॉज' एव अन्य यूनानी विचारको के चिन्तन मे आई है। यूनानियों का विश्वास था कि सामूहिक चेतना की पुष्टि एव तेजस्विता के लिए कुछ मौलिक भ्रवस्याधो का होना आवश्यक है और हम देखते हैं कि रूसो ने भी समाज को दृढ करने के लिए नागरिक धर्म की कल्पना की है। रूसो ने इस धर्म के पाँच विधेयात्मक सूत्र बताए हैं—(1) ईश्वर की सत्ता मे विश्वास करना और यह मानना कि वह परम ज्ञानी, दूरदर्शी और दयालू है, (2) पुनर्जन्मवाद मे विश्वास, (3) पुन्यात्मा मुख पाएँगे, (4) पापात्मा दण्ड भोगेंगे, तथा (5) सामाजिक अनुबन्ध और विधियों की पवित्रता की रक्षा करना महत्व कर्त्तव्य है। रूसो ने नागरिक धर्म का केवल एक निधेयात्मक सूत्र बतलाया है और वह है असहिष्णुता। इसका अभिप्राय है कि असहिष्णु व्यक्तियों के लिए राज्य मे स्थान नही होना चाहिए। यह आश्चर्य की बात है कि रूसो नागरिक धर्म पर पूर्व सम्मति देकर फिर उसके प्रतिकूल आचरण करने वालो का वध करने का समर्थन करता है। "स्वतन्त्रता के महान् पंगम्बर का धर्मान्धता के नाम पर यह कहना कि जो व्यक्ति नागरिक धर्म की स्वीकृति देकर उसके विरोध मे आचरण करे उसकी हत्या उचित है, सर्वथा असंगत और निन्दनीय है। यह तानाशाही और सर्वाधिकारवाद का सूचक है। यह ठीक है कि रूसो का उद्देश्य पवित्र है और वह समाज के आधार को मजबूत करना चाहता है किन्तु सामाजिक संगठन के नाम पर नागरिक धर्म नामक विश्वास को प्रथम देने वाले मतव्यो को मजबूत करना सर्वथा कृत्रिम और उपहासास्पद मानूँ पड़ता है। ऐसा प्रतीत होता है कि विशिष्ट सकल्पों (इच्छाधो) के सामान्य सकल्प द्वारा दमन का प्रस्ताव उपस्थित कर तथा नागरिक धर्म का संदेश धोपित कर रूसो उदारवाद का सर्वथा नाश कर रहा है।"

पुरोहित धर्म वह धर्म है जो पुरोहितो-पादरियो द्वारा दिया जाता है। यह धर्म सबसे निकृष्ट है क्योंकि यह दो तरह के प्रधानो अथवा दो सत्ताधो को जन्म देता है और जनसाधारण को परस्पर विरोधी कर्त्तव्यों मे डँसा देता है। फलस्वरूप सधर्म और कलह का वातावरण उत्पन्न होता है और राज्य की प्रगति को बाधा पहुँचती है।

रूसो के अनुसार इन सब धर्मों मे दोष हैं अतः राज्य को नागरिक विश्वासो का धर्म (Civil religion) पर जो सामाजिकता और सज्जनता पर बना है चलना चाहिए।

रूसो के शिक्षा-सम्बन्धी विचार उसके 'Emile' नामक ग्रन्थ मे हैं जिसमे शिक्षा का उद्देश्य 'मनुष्य की निर्वासित प्रकृति का पुनर्स्थापन' (Effectual rehabilitation of human nature) बतलाया गया है। इस ग्रन्थ के कारण उन्ने प्रगतिवादी

शिक्षा (Progressive Education) का जनक माना जाता है। रूसो ने ऐसी शिक्षा का समर्थन किया है जो मनुष्य की भ्रान्तरिक प्रकृति को सवार कर उसे वैभवशाली बनाए। उनका आग्रह है कि बचपन से युवावस्था तक गृह शिक्षा और नागरिक शिक्षा दी जानी चाहिए। रूसो ने 'एमिल' (Emile) नामक व्यक्ति के शिक्षण का रूपक लेकर अपने ग्रन्थ में शिक्षा-दर्शन व्यक्त किया है। एमिल को पठन, लेखन, गायन, गणित, राष्ट्रीय इतिहास आदि की शिक्षा दी जाती है। उसे शारीरिक एवं तकनीकी शिक्षा भी मिलती है। रूसो ने शिक्षा-योजना और शिक्षण विधि सम्बन्धी जो विचार दिए हैं, वे आज भी शिक्षा के क्षेत्र में पथ-प्रदर्शन कर रहे हैं। उल्लेखनीय है कि अपने समय की शिक्षा-व्यवस्था का विरोधी होने के कारण रूसो को कठोर प्रतिरोध का सामना करना पड़ा। उसके अनेक शत्रु हो गए। उसने लिखा था कि तत्कालीन शिक्षा ऐसे व्यक्तियों का निर्माण करती है जिनके पास न प्राकृतिक स्वाधीनता है, न पूर्ण नागरिक आश्रय। बाल-शिक्षा को पादरियों के हाथ से निकाल लेने तथा किशोरावस्था तक धर्म-शिक्षा का निषेध करने की उसकी प्रस्थापनाओं से पादरी वर्ग बहुत क्रोधित हो गया है, उसके ग्रन्थ 'एमिल' को अग्नि के भेंट चढ़ा दिया गया और फ्रांस की ससद तथा जेनेवा की सरकार ने भी उसकी निन्दा की। इसी कारण उसे फ्रांस छोड़कर भी भागना पड़ा।

रूसो का मूल्यांकन एवं प्रभाव (Rousseau's Estimate and Influence)

रूसो के मूल्यांकन के विषय में आलोचकों में घोर मतभेद है। जहाँ वेपर, लॅसन आदि ने रूसो की खुलकर प्रशंसा की है वहीं वाल्टेयर, मार्ले आदि रूसो को अपने व्यग्र-बाणों का निशाना बनाया है। एक ओर रूसो को महान् दार्शनिक पुकारा गया है और दूसरी ओर उसे मिथ्यावादी तथा सम्प्रताहीन कहा गया है। जी डी एच कोल ने रूसो को राज-दर्शन का पिता कहा है और उसके 'सोशियल कॉन्ट्रैक्ट' को राज-दर्शन के ऊपर महानतम ग्रन्थ बताया तो कॉन्सटेन्ट ने रूसो को प्रत्येक प्रकार के अधिनायकवाद का सबसे भयानक मित्र कहा है। इसी तरह कुछ विद्वानों ने रूसो को व्यक्ति के लिए अधिकतम स्वतन्त्रता चाहने वाला व्यक्तिवादी माना है तो कुछ ने उसे सर्वाधिकारवाद का पोषक बतलाया है।

इन परस्पर विरोधी विचारों के लिए रूसो स्वयं उत्तरदायी है। उसने विरोधाभास समुक्त (Paradoxial) वाक्यों का प्रयोग इतनी अधिकता से किया है कि वे पाठक के मस्तिष्क में भ्रम उत्पन्न कर देते हैं। साथ ही उसने अपने द्वारा प्रयुक्त शब्दों की कोई सुनिश्चित परिभाषा भी नहीं दी है उल्टे किन्हीं-किन्हीं शब्दों को उसने अनेक स्थानों पर विभिन्न अर्थों के लिए प्रस्तुत किया है। वह बढ़िया एक स्तर पर बात करते-करते, पाठक को बिना कोई पूर्व सूचना दिए हुए ही दूसरे स्तर पर पहुँच कर भिन्न-भिन्न बातें करने लगता है और तब पाठक के लिए उन परस्पर असम्बद्ध बातों में सगति स्थापित करना बड़ा कठिन हो जाता है। मिथ्या उक्तियों

तथा 'वाग्धीरता' ने जनता को जितना अधिक प्रभावित किया है उतना माण्टेस्क्यू की 'संतुलित तर्कना' और उसके गम्भीर पर्यवेक्षण तक ने नहीं किया।

जो भी हो, इससे इन्कार नहीं किया जा सकता कि विरोधाभासी विचारों को प्रकट करते हुए भी रूसो ने राजदर्शन के इतिहास पर गहरा प्रभाव डाला है। उसने सामान्य इच्छा के सिद्धान्त द्वारा हमारे सम्मुख एक ऐसा राजनीतिक आदर्श उपस्थित किया है जिसकी प्राप्ति में हमें सलान होना चाहिए। वह इस सिद्धान्त द्वारा प्रभुसत्ता और स्वाधीनता में समन्वय स्थापित करता है और इस प्रकार प्रजातन्त्र के लिए बहुत बड़ा नैतिक आधार प्रदान करता है। उसका यह सिद्धान्त कितना भी स्पष्ट क्यों न हो, इसमें सन्देह नहीं कि जो चीज समाज को सम्भव बनाती है वह सामान्य इच्छा ही है जिसे हम 'सामान्य उद्देश्यों की सामान्य चेतना' भी कह सकते हैं। उसका यही सिद्धान्त इस मूल सत्य का उद्घाटन करता है कि 'शक्ति नहीं, इच्छा राज्य का आधार है।' रूसो ने लोकप्रिय सम्प्रभुता की नींव डाली है। हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि एक के बाद एक सम्प्रभुता सम्बन्धी विभिन्न विचार खण्डित होते गए किन्तु राजनीतिक सत्ता को अपने बचाव के लिए रूसो की सामान्य इच्छा द्वारा व्यक्त लोकप्रिय सम्प्रभुता से अधिक शक्तिशाली विचार नहीं मिला है। रूसो ने ही यह स्पष्ट घोषित किया कि चाहे राजनीतिक संस्था का स्वरूप कुछ ही हो, उसमें जनता की सम्प्रभुता एक सत्य है। रूसो ने राज्य और शासन के मध्य तथा सम्प्रभु कानून (Sovereign Law) एवं सरकारी कानून (Government Decree) के बीच भेद स्पष्ट किया है। उसका सम्प्रभु कानून ही आधुनिक मौलिक अथवा सौविधानिक कानून का स्रोत है। उसके प्रभाव के परिणामस्वरूप ही आधुनिक युग में इस बात पर बल दिया जाता है कि शासन के विधेयात्मक कानून (Positive Law) देश के मौलिक कानून के अनुकूल होने चाहिए। यह ठीक है कि रूसो के विचार मौलिक नहीं हैं किन्तु उसका विशेष महत्त्व इस बात में है कि वह पुराने विचारों का नया प्रयोग करता है। रूसो के प्रभुता और कानून सम्बन्धी विचारों का संयुक्त राज्य अमेरिका की राजनीतिक संस्थाओं पर जो प्रभाव पड़ा उसे हम नजर-अन्दाज नहीं कर सकते; फिर यह भी नहीं भुलाया जा सकता कि रूसो के ग्रन्थ फ्रांस की क्रांति की पाठ्य पुस्तकें बन गईं। उसके वाक्य 'भावनाओं को गुदगुदाने वाले गुंजारमय' वाक्य थे जिनसे जनसाधारण को प्रभावित करना कोई कठिन कार्य न था। फ्रेंच क्रांति के समय रूसो के प्रभाव की तुलना उस प्रभाव से की जा सकती है जो धर्म-सुधार युग में बाइबिल का जनता पर पड़ा था अथवा 20वीं शताब्दी में रूसी जनता पर मार्क्स की पुस्तक 'दास कैपिटल' (Das Capital) ने डाला था। डॉयल (Doyle) ने ठीक ही लिखा है—रूसो ने घोर दुर्बिधा एवं असन्तोष के समय में यूरोप के सामने एक प्राचीन और जर्जर ढाँचे को तोड़ डालने का औचित्य प्रदर्शित किया तथा एक ऐसे आदर्श को उसके सामने रखा जिसे वह विनाश के पश्चात् प्राप्त कर सकता था।¹

1 Doyle : History of Political Thought, p. 218.

रूसो यद्यपि राष्ट्रवाद का समर्थक नहीं था किन्तु समूह की एकता और दृढ़ता की भावना पर बल देकर उसने राष्ट्र भक्ति को एक भावसं रूप दिया। सेबाइन के शब्दों में, 'रूसो स्वयं राष्ट्रवादी न था किन्तु उसने नागरिकता के प्राचीन भावसं को एक ऐसा रूप प्रदान किया जिससे राष्ट्रीय भावना के लिए उसे अपनाना सम्भव हो सका।'

रूसो के विचारों का जर्मन विज्ञानवाद पर भी गहरा असर हुआ। वह मानव की नैतिकता का समर्थक था। स्वतन्त्रता को वह जीवन का परम तत्त्व मानता था और इस कारण नीतिशास्त्र के क्षेत्र में भी उसका क्रान्तिकारी असर रहा। कान्ट (Kant) कहता था कि सरल मानव की नैतिक वृत्तियों का महत्त्व उसे रूसो के ग्रन्थों से ही विदित हुआ। तार्किक चर्चाओं के बदले हृदय की सरलता पर जो ध्यान रूसो ने दिया वही मानववादी नीति-शास्त्र का आधार हो सकता है। स्वतन्त्रता की विराट उद्घोषणा रूसो ने की और नैतिकता का इसे आधार बतलाया। इस प्रस्ताव का गहरा असर जर्मनी के दार्शनिकों पर पड़ा। इस कारण हीगल (Hegel) ने कहा था कि रूसो के ग्रन्थों में ही स्वतन्त्रता की बुद्धिपूर्वक अभिव्यक्ति हुई। स्वतन्त्रता के साथ ही समानता पर रूसो ने जो बल दिया है, इस कारण कहा जा सकता है कि न केवल लोकतन्त्र का अपितु समाजवाद का बीज भी रूसो के ग्रन्थों में निहित है। यह घोषणा कर कि अधिकार सहमति से प्राप्त होता है और निरा संन्य बल किसी एक चिरकालिक महत्त्व का स्थान बना लिया है। इस प्रकार हम देखते हैं कि रूसो की विचारधारा से तीन दृष्टि बिन्दुओं-व्यक्तिवाद, समूहवाद और नैतिक स्वातन्त्र्यवाद को गहरा प्रथम प्राप्त हुआ है।

ऐतिहासिक अनुभववादो : ह्यूम और बर्क

(The Historical Empiricists : Hume and Burke)

18वीं शताब्दी में, जो ज्ञान का युग कहा जाता है, पश्चिमी यूरोप में अनेक महान् विचारक पैदा हुए जिनके उपदेशों से सामाजिक एवं राजनीतिक संस्थाओं में कोई शुभ परिवर्तन होने की बजाय क्रान्ति के लिए मार्ग प्रशस्त हुआ। फलस्वरूप इस आन्दोलन के विरुद्ध एक प्रतिक्रिया उत्पन्न हुई जिसकी चरम सीमा डेविड ह्यूम में देखने को मिली। उसके प्रबल सन्देहवादी दर्शन ने 18वीं सदी में प्रचलित अनेक निरपेक्ष विश्वासों को समाप्त कर दिया। ह्यूम और रूसो समसामयिक थे और मित्र भी। रूसो भावनावादी और उत्साहवादी था किन्तु ह्यूम विलक्षण तीक्ष्ण बुद्धि का दार्शनिक था जिसने अपनी विचारधारा से उपयोगितावाद को पुष्ट किया। कहा जा सकता है कि 17वीं शताब्दी के हॉब्स और लॉक की व्यक्तिवादी विचारधारा तथा 19वीं सदी के रिकार्डो एवं जॉन स्टुअर्ट मिल की विचारधारा के दर्शनशास्त्र ने एक प्रकार का अन्तर्वर्ती सक्रमणकाल उपस्थित किया।

डेविड ह्यूम की जीवनी और कृतियाँ (David Hume : Life and Works)

डेविड ह्यूम का जन्म 1711 ई. में, अर्थात् रूसो से एक वर्ष पूर्व स्कॉटलैण्ड में हुआ। 1776 ई. में, अर्थात् रूसो से दो वर्ष पूर्व, वह इम मसगर से विदा हो गया। कानून और तत्पश्चात् व्यापार में असफल होने पर उसने साहित्य की ओर ध्यान दिया जिसका वह बचपन-से ही प्रेमी था। कुछ समय घर पर व्यतीत करने के बाद उसने फ्रांस की यात्रा की जहाँ वह कुछ वर्ष तक रहा और उसने 'Treatise of Human Understanding' नामक विख्यात ग्रन्थ की रचना की। इस ग्रन्थ का प्रकाशन 1737 ई. में, जब वह केवल 26 वर्ष का था हुआ। आज तो यह ह्यूम का सर्वश्रेष्ठ युग-निर्माता ग्रन्थ समझा जाता है, किन्तु प्रकाशन के समय इसे बहुत कम व्यक्तियों ने खरीदा, उनसे भी कम व्यक्तियों ने इसे पढ़ा और समझ तो कोई भी न सका। इस असफलता से ह्यूम का उत्साह कम नहीं हुआ। सन् 1771 में दूसरा ग्रन्थ 'Essays Moral and Political' प्रकाशित हुआ। ह्यूम के इन

इनबन्धों का उत्तरी पूर्व पुस्तक की अपेक्षा कुछ अधिक स्वतंत्र हुआ और उसे धन तथा सम्मान भी मिला। कुछ समय बाद ह्यूम ने अपने विद्वत् पूर्वग्रन्थ को 'Enquiry Concerning Human Understanding' शीर्षक से प्रकाशित करवाया। इस पुस्तक के अध्ययन ने काण्ट (Kant) के उस समय के प्रचलित विश्वास का अभाव पहुँचाया और उसके आलोचनात्मक दर्शन के विकास में निर्णायक योग दिया। ह्यूम ने कुछ और भी ग्रन्थ लिखे, जैसे—

History of England, Enquiry Concerning the Principles of Morals, Political Discourses, Original Contract, and A Natural History of Religion.

ह्यूम के लेख आलोचनात्मक हैं, रचनात्मक नहीं। उसके सभी ग्रन्थों में, विशेषकर धर्म और नीति सम्बन्धी ग्रन्थों में, वह एक विध्वंसक आलोचक के रूप में प्रकट हुआ है। लोकप्रिय सिद्धान्तों पर कठाराघात करने के फलस्वरूप ही उसे राजनीतिक कलाबाज, धर्म विरोधी आदि निन्दासूचक उपाधियों से भ्रतकृत किया गया है। अपने विरोध को देखकर ही उसने अपनी स्थिति एडम स्मिथ के सामने इन शब्दों में रखी थी, "मैं ही एक ऐसा व्यक्ति हूँ जिसने सब विषयों पर, जिन पर समाज में कुछ विवाद उठ सकता है, लिखा है। मेरे, सारे टोरियो, ह्वियो और ईसाइयों के प्रतिरिक्त और कोई शत्रु नहीं है।"⁴

ह्यूम का संशयवाद (Hume's Scepticism)

ह्यूम संशयवादी (Sceptic) या अर्थात् वह प्रत्येक कल्पनीय बात के बारे में नम्रग्रपूर्ण प्रश्न पूछता था।² उसकी प्रवृत्ति खण्डनात्मक और आलोचनात्मक थी। उसने आध्यात्म, धर्म, राजनीति आदि सभी क्षेत्रों में जनता के दीर्घकालीन विश्वासों और विचारों पर प्रहार किया, अतः चारों ओर उसकी बटु आलोचना हुई। उसने नत्वानीन आध्यात्मवादी दर्शन और धर्म-शास्त्र में कोई आस्था प्रकट नहीं की, अतः धर्म-विरोधी बहकर उसकी भर्त्सना की गई। उसने खण्डन किया तथा अति प्राकृतिक पटनाओं, स्वप्न, नरक आदि से सम्बन्धित विचारों का उपहास उठाया।

"प्राकृतिक विधि की आलोचना और श्रमिक पत्रों की परिणति ह्यूम की 'ट्रिटाइज ऑफ ह्यूमन नेचर' ग्रन्थ में दृष्टिगत होती है। यह ग्रन्थ 1739-40 ई. में प्रकाशित हुआ था। आधुनिक दर्शन में इस ग्रन्थ का अत्यधिक महत्त्व है। ह्यूम के दर्शन का एक विशेष लक्षण प्रखर दार्शनिक विश्लेषण था। यदि इस विश्लेषण को स्वीकार किया जाए, तो वह प्राकृतिक विधि की वैज्ञानिकता के समस्त दावों का

1 *Quoted by Maxey : Political Philosophies, p. 327.*

2 "Hume was a sceptic, which meant that he asked doubting questions about every thing imaginable."

खण्डन कर देता है। नीतिशास्त्र, धर्म और राजनीति में प्राकृतिक विधि का जिम प्रकार प्रयोग होता था, ह्यूम ने उसकी भी घालोचना की।¹ इस पुस्तक का प्राधुनिक दर्शन के इतिहास में महत्त्वपूर्ण स्थान है, किन्तु राजनीतिक सिद्धान्त से उसका अधिक सम्बन्ध नहीं है। इस पुस्तक में बुद्धि के स्वरूप के सम्बन्ध में जो धारणाएँ विकसित की हैं उनका अभी सामाजिक शास्त्रों से घनिष्ठ सम्बन्ध है।

ह्यूम ने बुद्धि के स्वरूप सम्बन्धी जिस नवीन सिद्धान्त में धास्या रखी उसी के फलस्वरूप उसमें आध्यात्मवाद और धर्मशास्त्र के प्रति घनास्था पैदा हो गई। ईश्वर और ईश्वर प्रदत्त धर्म में उसका विश्वास जाता रहा तथा धर्म को भी उसने उपयोगितावाद पर आधारित कर दिया। इतना ही नहीं, उसने धाधार-शास्त्र के क्षेत्र से उस वस्तु-प्रधान तथा नार्बर्भीमिक नैतिक कानून को धारणा को भी निरस्त किया जो धर्मनुभव से स्वतन्त्र है तथा हमारे नैतिक अनुभव की घादों रूपरेखा का निर्धारण करती है। ह्यूम का तर्क था कि नैतिक धर्मनुभव के स्वरूप को बौद्धिक नहीं बल्कि भावनात्मक और इच्छा-प्रधान मानना चाहिए। ह्यूम का तर्क था कि नैतिक निर्णयों को बाह्य तथ्यों पर नहीं बरन् भावनाओं पर आधारित करना चाहिए। मानव स्वभाव के मुख्य भाग दो हैं—भावनाएँ एवं बुद्धि। बुद्धि द्वारा गति प्राप्त होती है और भावनाओं में मानो घन्धा बेग है। भावनाओं अथवा इच्छाओं में ही मानव का उद्देश्य निश्चित होता है और तब विचारात्मक बुद्धि उन उद्देश्यों को प्राप्ति के साधनों पर ध्यान देती है। अतः भावनाओं या वासनाओं का ही मानव जीवन में प्राधान्य है। ह्यूम की विशेषता इस बात में है कि जहाँ सत्रहवीं और अठारहवीं शताब्दी में विचारकगण तर्क और बुद्धि की अतिशयता प्रकट कर रहे थे वहाँ ह्यूम ने भावनाओं और इच्छाओं का भी मानव-स्वभाव की यथार्थवादी मीमांसा में समुचित स्थान स्वीकार किया। इस दृष्टि से ह्यूम और हॉब्स में समानता थी। ह्यूम ने कहा कि कोई भी कार्य अथवा भाव पापमय या धर्ममय इसलिए होता है क्योंकि उसके देखने से हमारे हृदय में एक विशेष प्रकार के सुख या दुःख की उत्पत्ति होती है। ह्यूम के इस विचार का राजनीति-शास्त्र के क्षेत्र में यह अर्थ था कि सामाजिक सविदा और दैविक मूल के सिद्धान्तों को घमान्य ठहरा कर राजनीतिक कर्तव्य को उपयोगिता पर आधारित किया जाए।

ह्यूम ने मानव बुद्धि के स्वरूप का जो विशेषण किया उसके मुख्य परिणामों पर विचार करने से हम यह पाते हैं कि उसके 'विचारों के सम्बन्धों' (Relations of Ideas) तथा 'तथ्यों के विषयों' (Matters of Fact) में अन्तर क्या है। विचारों के सम्बन्धों का सर्वोत्तम उदाहरण गणित शास्त्र में मिलता है और 'तथ्यों के विषयों' के उदाहरण भौतिक शास्त्रों में। जब हम यह कहते हैं कि एक वृत्त के सभी अर्द्ध-व्यास बराबर होते हैं तो हम केवल एक 'सम्बन्ध' ही स्थापित करते हैं जो बुद्धि द्वारा दो विचारों—वृत्त तथा अर्द्ध-व्यास—में बतलाया

मन्य है। जल्दी ही हम यह कहते हैं कि दो और दो चार होते हैं तो हम दो निश्चित इकाइयों में 'समानता का सम्बन्ध' सिद्ध करते हैं। स्पष्ट है कि इन सभी उदाहरणों में 'सम्बन्ध' सम्बन्धित विचारों से उत्पन्न होता है और प्रतिस्थापित तथ्य एक अनिवार्य तथा अपरिवर्तनीय सत्य को प्रकट करता है जिसके विपरीत कल्पना ही नहीं की जा सकती। हम यह सोच ही नहीं सकते कि किसी वृत्त के अर्थव्यास बराबर नहीं होंगे अथवा दो और दो चार नहीं होंगे। यहाँ जो भी प्रतिस्थापनाएँ हैं वे तथ्यों पर निर्भर नहीं हैं और न ही उनका स्वरूप अनुभव-प्रधान है। ह्यूम की मान्यता है कि अनुभव-सिद्ध सामग्री से हम 'विचारों का सम्बन्ध' कभी प्रमाणित नहीं कर सकते। इसी तरह विचारों की तुलना से कोई 'तथ्य' सिद्ध नहीं किया जा सकता। ह्यूम का यह भी तर्क है कि "विचारों के मध्य तार्किक सम्बन्ध जितना अपरिवर्तनीय और आवश्यक होता है उतना 'तथ्यों' का मध्य 'सम्बन्ध' नहीं हो सकता।"

ह्यूम का विश्वास है कि चूंकि गणितशास्त्रों में ही 'विचार सम्बन्ध' (Relations of Ideas) पाए जाते हैं, अतः आवश्यक एवं सार्वभौमिक सत्य इसी क्षेत्र तक सीमित हैं। हम भौतिक पदार्थों के सम्बन्ध में सार्वभौमिक अथवा विश्व-व्यापक सत्य नहीं पा सकते। भौतिक विज्ञान, आचार शास्त्र, राजनीतिक शास्त्र, धर्म एवं आध्यात्म शास्त्र, अर्थशास्त्र आदि जो भी सामाजिक विज्ञान हैं उनमें हम केवल सम्भावनाओं अर्थात् अनुभव सिद्ध सत्य को ही ढूँढ सकते हैं।

ह्यूम के राजनीतिक विचार (Hume's Political Ideas)

1 अनुभववादी और सशयवादी होने के बावजूद ह्यूम का दृढ़ मत था कि राजनीतिशास्त्र को एक गणितशास्त्रात्मक विज्ञान का रूप दिया जा सकता है तथा उसके ऐसे व्यापक स्वयंसिद्ध सिद्धान्त हो सकते हैं जिनकी तुलना गणितशास्त्रीय सिद्धान्तों से की जा सके। ह्यूम ने राजनीति को वैज्ञानिक रूप देने का समर्थन करते हुए भी उस प्राकृतिक नियमों के सिद्धान्त का कट्टर विरोध किया जो सत्रहवीं शताब्दी में मान्य था।

2 17वीं और 18वीं शताब्दी के बुद्धिवादियों का विश्वास था कि 'प्रज्ञा' मानव-चरित्र तथा साध्य और उसके साधनों का निर्धारण करती है। इसके विपरीत ह्यूम की मान्यता थी कि प्रज्ञा साध्य को निर्धारित नहीं करती, वह भावनाओं का आज्ञा-पालन मात्र करती है, उसका निर्धारण भावनाओं और प्रवृत्तियों द्वारा होता है; फलस्वरूप बौद्धिक मूल्य सापेक्ष होते हैं। अतः एक्वीनाम, ग्रेगोरियम, बाइको पादि द्वारा कल्पित प्राकृतिक कानून और प्रज्ञा की धारणा निरर्थक है। मानव-चरित्र का निर्धारण अभिमतियों द्वारा होता है। अपनी इसी धारणा को राजनीति शास्त्र के क्षेत्र में प्रयोग करते हुए ह्यूम ने कहा कि समाज का कोई बौद्धिक आधार नहीं होता। हम समाज में इसलिए रहते हैं क्योंकि समाज में रहना हमारे लिए सुविधाजनक और हितकारी है। हमारी आदत और सहज प्रवृत्ति हमें ऐसा करने

के लिए प्रेरित करती है। इसके मूल में किसी दैविक स्वीकृति अथवा सविदात्मक आधार की कल्पना करना व्यर्थ है।

3. ह्यूम अनुभववादी था, अतः उसके चिन्तन में अनुभव, ऐतिहासिक परम्परा, अभ्यास या आदत, सहज प्रवृत्ति, रीति-रिवाज आदि को प्रथम मिला। 18वीं शताब्दी के प्रतिशय तर्कवाद और बुद्धिवाद के विरोध में उसने ऐतिहासिकवाद का अनुमोदन किया। उसने कहा कि सरकार का आधार मत अथवा अभिप्राय (Opinion) है। सरकार तीन प्रकार के मत पर आधारित होती है— (i) जनहित सम्बन्धी मत, (ii) सत्ता का अधिकार सम्बन्धी मत, एवं (iii) साम्प्रतिक अधिकार सम्बन्धी मत। भय, प्रेम आदि दूसरे तत्त्वों से इन तीन आधारभूत मतों को दृढ़ता प्राप्त होती है। मनुष्य परिवार में जन्म लेता है और इन तत्त्वों के कारण समाज को बनाए रखने को बाध्य होता है। आवश्यकता, सहज प्रवृत्ति और आदत—इन तत्त्वों द्वारा समाज व्यवस्थित और संचालित होता है। मानव-स्वभाव के अन्य तत्त्वों के आधार पर जिस व्यवस्था में कच्चावट रहती है अथवा कमजोरी रहती है उसे आदत मजबूत बनाती है। आदत ही के कारण व्यक्ति में आज्ञा-पालन की भावना आती है और फलस्वरूप वह अपने पूर्वजों की लोका से प्रायः नहीं हटना चाहता। सामाजिक प्रक्रिया के अध्ययन में अभ्यास अथवा आदत को आधारभूत और प्रबल समर्थन देने के कारण ह्यूम की दैविक मूल तथा सामाजिक सविदा के सिद्धान्तों में आस्था नहीं हुई। उसे सामाजिक सविदा की धारणा अनैतिहासिक और कृत्रिम लगी।

4. सशयवादी प्रवृत्ति के कारण ह्यूम ने सर्वद्वय आलोचना और व्यजना का सहारा लिया। उसने राजदण्डन को कोई विशिष्ट देन प्रदान नहीं की, किन्तु एक नवीन दिशा प्रवश्य दी। राज्य के प्रारम्भ के विषय में उसने दैवी सिद्धान्त (Divine Theory) और सविदा सिद्धान्त (Contract Theory) की कटु आलोचना की। दैवी सिद्धान्त का उसने निम्नलिखित तर्कों के आधार पर खण्डन किया—

(क) ईश्वर के अस्तित्व को बौद्धिक आधारों से प्रमाणित किया जा सकता है।

(ख) ईश्वर राज्य के अपहर्ता, बशानुगत शासक, एक सामान्य सिपाही और गोरवपूर्ण नरेश को—अर्थात् सबको ईश्वरीय कार्य सौंपता है एवं उनकी रक्षा करता है।

(ग) दैवी सिद्धान्त शासक को इतना पवित्र बना देना है कि वह आलोचना और आपत्ति से परे हो जाता है चाहे वह अनाचारी और अत्याचारी ही क्यों न हो ?

5. सविदा सिद्धान्त पर ह्यूम ने ऐतिहासिक और दार्शनिक दोनों ही दृष्टिकोण से आक्रमण किया। ऐतिहासिक रूप से प्राचीन मनुष्य में सविदा सम्भव नहीं थी क्योंकि उनमें इतनी योग्यता नहीं थी कि वे सविदा के महत्त्व पर विचार कर सकते और एक बार समझौता करने के बाद उस पर स्थिर रहते। ऐसे किसी

भी समझते का इतिहास में प्रमाण नहीं मिलता । इसके अतिरिक्त यदि यह स्वीकार भी कर लिया जाए कि कुछ मनुष्यों ने समझौता किया तो उनके उत्तराधिकारी उम समझौते को मानने के लिए बाध्य नहीं हो सकते । इस विषय में ह्यूम के ये शब्द निश्चय ही बड़े तर्कपूर्ण हैं कि—“विश्व के अधिकांश भागों में यदि आप यह उपदेश दें कि राजनीतिक सम्बन्धों का आधार पूर्णतया स्वेच्छाचारी सम्मति या पारस्परिक समझौता है तो न्यायकर्ता तुरन्त ही आपको राजाज्ञा के आधार को हिलाने वाले राजद्रोह के अपराध में बन्दी बना लेगा, यदि आपके मित्रों ने उसके पूर्व ही असंगत बातों पर या ऐसी उतपटांग बातें करने पर दीवाना समझकर आपको बन्द न कर लिया हो ।” ह्यूम ने सविदा-मिद्धान्त का अन्य आधार पर भी खण्डन किया । उसने कहा कि यह मिद्धान्त राजनीतिक कर्तव्य-पालन की कोई समुचित व्याख्या प्रस्तुत नहीं करता । उसी के शब्दों में—“सरकार की आज्ञाओं का हमें जो पालन करना पड़ता है, उसका यदि मुझ से कारण पूछा जाए तो मैं यह उत्तर दूंगा कि ‘क्योंकि समाज इसके बिना जीवित नहीं रह सकता’ और मेरा यह उत्तर इतना स्पष्ट है कि सम्पूर्ण मानव-जाति इसे समझ सकती है । तुम्हारा उत्तर यह है कि हमको अपने वचन का पालन करना चाहिए । लेकिन इस उत्तर को केवल दार्शनिक शिक्षा प्राप्त व्यक्ति को छोड़कर अन्य कोई न तो समझ सकता है और न ही पसन्द कर सकता है । इसके अतिरिक्त मेरा तो यह भी कहना है कि आप उस समय चक्कर में पड़ जायेंगे जब आपसे यह प्रश्न किया जाएगा कि हम अपने वचन का पालन करने के लिए विवश क्यों हैं ? वास्तव में कोई भी व्यक्ति ऐसा उत्तर नहीं द सकता जो सीधे तौर से हमारे राजभक्ति के कर्तव्य की व्याख्या कर दे ।” राजनीतिक कर्तव्य-पालन और राज्य के स्वरूप के मिद्धान्त के रूप में सविदा-मिद्धान्त की अपूर्णता बतलाते हुए ह्यूम ने लिखा है—“यह कहना व्यर्थ है कि समस्त सरकार जन-अनुमति के ऊपर आधारित होती है अथवा होनी चाहिए ।” उसका यह स्पष्ट और वास्तव में सही विषय है कि यथार्थ जीवन में हम जन-अनुमति का कोई महत्त्वपूर्ण स्थान नहीं हैं । ह्यूम का कहना है कि यदि राज्य सविदा पर आधारित होता तो मनुष्य कभी भी उस सविदा को भंग कर सकते थे । परन्तु ऐसा सम्भव नहीं है । “प्रत्येक वर्तमान सरकार, वह सरकार जिसका इतिहास में कोई चिह्न शेष रह गया है, मूल रूप में शक्ति-अपहरण अथवा विजय या दोनों का परिणाम है जिसमें शासित की स्वेच्छापूर्ण अनुमति का बहाना तक नहीं किया गया ।” मनुष्य राजाज्ञा का पालन इसलिए करते हैं कि ऐसा करने में वे अपनी भलाई देखते हैं । सुख तथा शान्ति की व्यवस्था बनाए रखने के लिए मनुष्य राज्य की आज्ञा मानना आवश्यक समझते हैं । सरकार अथवा राज्य के लिए मनुष्य भक्ति रखते हैं । यह उनके अग्न्यास की बात है । राजा मनुष्यों की उन आवश्यकताओं की पूर्ति करता है जिनकी वह भूतकाल में अनुभूति करता रहा है । स्पष्ट है कि राजनीति में ह्यूम ने अग्न्यास एवं उपजोगिता के मद्देव को स्वीकार करके राज्य की समाजवादी व्याख्या प्रस्तुत की है ।

6 ह्यूम जनतन्त्र शासन-प्रणाली के विह्वल या क्योंकि उसके विचार में स्वतन्त्र शासन बहुत अधिक मात्रा में प्रान्तों को नष्ट करने वाला होता है। गणतन्त्र-शासन में विज्ञान को प्रोत्साहन मिलता है तथा राजतन्त्र-शासन में कला को। ह्यूम छापेखानों की स्वतन्त्रता तथा धार्मिक सहनशीलता के पक्ष में था। वह नागरिक स्वतन्त्रता का पोषक था। किन्तु समाज की पूर्णता के लिए स्वतन्त्रता अभिवांछित है, यह मानते हुए अधिकार के साथ राजशक्ति को भी समाज की रक्षा के लिए आवश्यक समझता था। उसका यह भी विश्वास था कि शासन यन्त्र को व्यवस्थित रखने के लिए राज्य को मितव्ययी होना चाहिए। जनता के धन का अपव्यय करने से अन्ततः जनता पर गुलामी नादनी पड़ती है। उल्लेखनीय है कि स्वतन्त्रता का समर्थक होते हुए भी ह्यूम अनुदारवादी परम्परा का हिमायती था। सामाजिक व्यवस्था और स्थायित्व का बीज ऐतिहासिक परम्परा और अभ्यास में होना मानकर उसने उस प्राकृतिक नीतिशास्त्र की कल्पना का उपहास उड़ाया जो मानती थी कि मानवता के लिए सनातन शाश्वत आचारशास्त्र के नियम बनाए गए हैं। सनातन नीति-शास्त्र के बदले समाज-विशेष के लिए उपयुक्त नीति-शास्त्र सिद्धान्त का उसने समर्थन किया।

7. ह्यूम ने आर्थिक सिद्धान्तों पर भी कुछ महत्वपूर्ण निबन्ध लिखे। उसने व्यापार, बाणिज्य, द्रव्य, सूद-खोरी आदि पर अपने मौलिक विचार प्रस्तुत किए। उसने कहा कि मुद्रा की मात्रा से बाहर बाजार-दर का निर्धारण होता है। विनिमय के लिए जितनी मुद्रा बाजार में उपलब्ध है, उसकी मात्रा में परिवर्तन होने पर वस्तुओं की दर पर प्रभाव अवश्य पड़ता है। ह्यूम ने बतलाया कि मुनाफा और सूद अन्योन्याश्रित हैं। उसने राज्य द्वारा सूदवृत्ति के नियन्त्रण का विरोध किया और व्यापार-स्वातन्त्र्य का पक्ष लिया। उसने व्यापारियों और बाणिज्यकारों की प्रशंसा की क्योंकि वे प्रचुर मात्रा में पूँजी उत्पन्न करते हैं और सूद की दर भी घटाते हैं। पूँजीवाद की हिमायत करते हुए ह्यूम ने कहा कि इससे अधिक और नैतिक गुण उत्पन्न होते हैं। व्यापार-बाणिज्य से धन आता है, फलस्वरूप पूँजी-संचय सुगमतापूर्वक हो पाता है। बाणिक-समाज में मितव्ययिता का गुण पाया जाता है जबकि भू-स्वामियों में आलस्य और अपव्यय के अवगुण होते हैं। ह्यूम ने न्याय और सम्पत्ति में महारा सम्बन्ध माना है। न्याय उपयोगिता पर आधारित है और इसीलिए वह जनता को प्रिय होता है। सम्पत्ति के आधार के प्रति अवमानना से न्याय की प्राप्ति नहीं हो सकती। यह तो अन्याय है। लॉक के विपरीत ह्यूम न्याय की शब्दावली में सम्पत्ति को परिभाषित करता है।

प्राकृतिक विधि का विनाश (The Destruction of Natural Law)

ह्यूम ने अपनी आलोचना को प्राकृतिक विधि अथवा कानून (Natural Law) की विविध शाखाओं के ऊपर लागू किया। उसने प्रतिपाद्य विषय पर पूरी

तरह में विवेचन नहीं किया। उसके तर्कों के पूरे निष्कर्ष बाद में सामने आए। लेकिन, उसने इस प्रणाली की कम से कम तीन शालाओं पर प्राक्षेप किया—

- (1) प्राकृतिक अथवा विवेकपूर्ण धर्म,
- (2) विवेकपूर्ण नीतिसाध्य,
- (3) राजनीति का सचिदागत अथवा सम्प्रतिगत सिद्धान्त।

सेबाइन ने उपरोक्त शालाओं पर ह्यूम के प्राक्षेपों का बड़ा तर्क संगत विश्लेषण किया जिसे उन्होंने के शब्दों में प्रस्तुत करना उपयुक्त हीया।

यर्क का तर्क था कि विवेकपूर्ण धर्म का विचार ही भूँठा होता है क्योंकि तथ्य के किसी मामले का निगमनात्मक प्रमाण असम्भव होता है। इसी आधार पर उसका कथन था कि ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध नहीं किया जा सकता। 'वस्तुतः इसका निष्कर्ष अधिक सामान्य है। किसी भी वस्तु के आवश्यक अस्तित्व को सिद्ध करने वाली सर्ववैक तत्त्व मीमांसा सम्भव है। धर्म के तथाकथित सत्यों में वैज्ञानिक सामान्यीकरण की व्यावहारिक निर्भरता भी नहीं होती। वे शुद्ध रूप से भावना के क्षेत्र से सम्बन्ध रखते हैं। इसलिए, धर्म का एक प्राकृतिक इतिहास हो सकता है। इस कथन का आशय यह है कि धर्म के बहुत से विश्वासी और प्रधाओं की मनोवैज्ञानिक अथवा मानवशास्त्रीय व्याख्याएँ की जा सकती हैं। लेकिन, उसकी सच्चाई या कोई प्रश्न ही नहीं उठता। इसी प्रकार धाराओं और राजनीति के क्षेत्र में मूल्य मनुष्य की कार्य-विषयक प्रवृत्तियों पर निर्भर रहते हैं। मत. यह प्रतम्भव है कि विवेक खुद ही किसी दायित्व का निर्माण करे। फलतः सद्गुण केवल अस्तित्व ही एक विशेषता अथवा कार्य है और वह भी ऐसा जो कि सामान्य रूप से अनुमोदित हो। धर्म की भाँति ही उसका भी एक प्राकृतिक इतिहास हो सकता है। लेकिन, नैतिक दायित्व का बल प्रवृत्तियों, आवश्यकताओं तथा कार्य की प्रेरणाओं की स्वीकृति पर निर्भर है। इसका निरर्क पक्ष ही अचिन्त्य है और कुछ नहीं।

ह्यूम की नैतिक प्रालोचना का बहुत-सा अंश नैकानीन उपयोगितावाद के विरुद्ध था। उपयोगितावाद के अनुसार मनुष्य के समस्त बायों का प्रेरक तत्त्व सुख को प्राप्त करने और दुःख के निवारण की चेष्टा थी। ह्यूम ने उपयोगितावाद का व्यावहारिक आधार पर विरोध किया है। ह्यूम का कहना है कि उपयोगितावाद मानवीय प्रेरणाओं की बहुत सरल व्याख्या करता है, इतनी सरल कि वह व्याख्या भूँठी मालूम पड़ने लगती है। ह्यूम के विचार से मानव प्रकृति इतनी सरल नहीं है कि वह केवल एक प्रवृत्ति से ही अनुभासित हो। मनुष्य की बहुत-सी आदिम प्रवृत्तियाँ ऐसी हैं जो सुख से सीधा सम्बन्ध नहीं रखती। हो सकता है कि वे उदाहरण हो। उदाहरण के लिए हम एक सीमित क्षेत्र में माता-पिता का प्रेम ले सकते हैं। यह भी सम्भव है कि वे प्रवृत्तियाँ न स्वार्थपूर्ण ही और न उदाहरण। मनुष्य की प्रकृति जैसी है हमें वह उसी ही रूप में ग्रहण करनी चाहिए। यह प्रचलित धारणा है कि स्वार्थपूर्ण प्रेरणाएँ कुछ विवेकपूर्ण होती हैं, इस कल्पना का ही एक भाग है जिसके आधार पर विवेकवादी यह सोचने लगे थे कि न्याय विवेकपूर्ण होता है। उस समय के सभी श्रेणियों के नीतिवादी मनुष्य की प्रकृति को अन्तर्दृष्टि और बुद्धिमत्ता से

परिपूर्ण मानते थे लेकिन ह्यूम का ऐसा कोई विचार नहीं था। उसने कहा है कि मनुष्य अपने स्वार्थ की सिद्धि में या अन्य किसी में बहुत अधिक सोच-विचार नहीं करते। वे उसी समय दूरदृष्टि से काम लेते हैं जबकि उनकी भावनाएँ और प्रेरणाएँ सीधे प्रभावित नहीं होती। लेकिन मनुष्य की प्रवृत्ति स्वार्थ में भी उतना ही हस्तक्षेप करती है जितना कि उदारता में। ह्यूम के उपयोगितावाद ने महत्कारिता को विशेष महत्त्व नहीं दिया था। उसने मानवीय बुद्धि को भी बहुत ऊँचा दर्जा नहीं दिया। इस दृष्टि से वह बेन्थम की अपेक्षा जॉन स्टुअर्ट मिल से अधिक नजदीक था। जॉन स्टुअर्ट मिल ने मानव प्रकृति को अधिक सरल माना था। फ्रांस के उपयोगितावादियों का भी बहुत-कुछ ऐसा ही विचार था।

ह्यूम ने सहमति के सिद्धान्त की भी कठोर आलोचना की और कहा कि राजनीतिक दायित्व केवल इसलिए बन्धनकारी होता है कि वह ऐच्छिक रूप से स्वीकृत हो जाता है। यद्यपि ह्यूम बर्क की भाँति यह स्वीकार करने को तैयार था कि सम्भवतः सुदूरभूत-काल में पहला प्रादिम-कालीन समाज समझौते द्वारा बना हो, पर उसका तर्क था कि वर्तमान समाजों में ऐसे समझौते का कोई सम्बन्ध नहीं होता। ह्यूम का कहना था कि कोई भी सरकार अपने प्रजाजनो से यह नहीं कहती कि वे सहमति दें। सरकार राजनीतिक अधीनता और सविदा की अधीनता में भी कोई भेद स्थापित नहीं करती। मनुष्य की प्रेरणाओं में ज्ञान के प्रति निष्ठा प्रथम भक्ति भावना उतनी ही पाई जाती है जितनी कि यह प्रवृत्ति कि समझौते का पालन होना चाहिए। सम्पूर्ण राजनीतिक तत्कार में वे निरंकुश सरकारें जो सहमति के सिद्धान्त को रच मात्र भी नहीं मानती, स्वतन्त्र सरकारों की अपेक्षा अधिक पाई जाती है। उनके प्रजाजन अपनी सरकारों के अधिकार की आलोचना भी नहीं करते। यदि वे आलोचना करते हैं तो केवल उसी समय जबकि प्रत्याचारी शासन बहुत दमन करने लगता है। अन्ततः इन दोनों चीजों का उद्देश्य भिन्न-भिन्न है। राजनीतिक निष्ठा व्यवस्था कायम रखती है और शान्ति तथा सुरक्षा को बनाए रखती है। सविदाओं की पवित्रता प्राईवेट व्यक्तियों के बीच पारस्परिक विश्वास को जन्म देती है। ह्यूम का निष्कर्ष था कि नागरिक आदेश पालन वा नर्तव्य और समझौते को कायम रखने का कर्तव्य यह दो भिन्न चीजें हैं। एक को दूसरे पर आधारित नहीं किया जा सकता। यदि ऐसा किया भी जाए, तो एक-दूसरे की अपेक्षा अधिक बन्धनकारी नहीं है। अब फिर कोई भी क्यों बन्धनकारी हो? वह इसलिए बन्धनकारी होना चाहिए क्योंकि उसके बिना एक ऐसे शान्तिपूर्ण तथा व्यवस्थापूर्ण समाज का निर्माण नहीं हो सकता जिसमें अमन चैन रहे, सम्पत्ति की रक्षा हो और पदार्थों का विनिमय किया जा सके। दोनों प्रकार के दायित्व इस एक मूल से प्राये बढ़ते हैं। यदि प्रश्न पूछा जाए कि मनुष्य व्यवस्था कायम रखने और सम्पत्ति की रक्षा करने के लिए क्यों तैयार होते हैं तो इसके दो उत्तर हैं—कुछ तो वे इसलिए होते हैं क्योंकि इससे मनुष्य की स्वार्थ पूर्ति में सहायता मिलती है और कुछ इसलिए कि निष्ठा एक ऐसी आदत है जो शिक्षा के द्वारा लागू की जाती है

धीरे-धीरे यह प्रश्न किसी प्रेरक उद्देश्य की भाँति ही मनुष्य की प्रकृति का एक अंग बन जाती है।

ह्यूम का प्रभाव (Influence of Hume)

राजनीतिक चिन्तन को ह्यूम का कोई विशिष्ट अनुदाय नहीं है तथापि राजनीतिक कर्तव्य की विशुद्ध रूप से मानवीय एवं सापेक्षिक व्याख्या करके उसने राज-दर्शन को एक नवीन दिशा अवश्य प्रदान की है। राजभक्ति की भावना के पोषण में अन्वेषण और उपयोगिता पर बल देकर उसने राजनीतिक समरस्यो के प्रति समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण की नींव रखी। इस प्रकार वह उपयोगितावादी विचारधारा का पूर्व-सूचक बन गया। सेबाइन के शब्दों में "यदि ह्यूम के तर्कों की बुनियादी बातों को स्वीकार किया जाए तो इस बात को मुश्किल से ही अस्वीकार किया जा सकता है कि उमने प्राकृतिक अधिकार, स्वतः स्पष्ट शक्तियों और शाश्वत तथा अविनाशी नैतिकता के नियमों के सम्पूर्ण विवेकवादी दर्शन को नष्ट कर दिया। अविचल अधिकारों अथवा प्राकृतिक न्याय और स्वतन्त्रता के स्थान पर अब केवल उपयोगिता रह जाती है। यह उपयोगिता या तो स्वार्थ के रूप में अथवा सामाजिक स्थिरता के रूप में ग्रहण की जा सकती है और आचरण के कुछ ऐसे हठिगत मानकों के रूप में व्यक्त होती है जो मानवीय प्रयोजनों को सिद्ध करते हैं।" सामाजिक अनुबन्धक और नैतिक अधिकारवाद का खण्डन करके ह्यूम ने तत्कालीन राजनीतिक विचारधारा के सम्पूर्ण षरातल को ही हिला दिया और विचारकों को नए सिरे से सोचने के लिए मजबूर कर दिया।

यद्यपि राज-दर्शन में ह्यूम का योगदान विधेयात्मक न होकर खण्डनात्मक है और हॉब्स, लॉक तथा रूमो के समान उसने कोई स्वतन्त्र मौलिक ग्रन्थ नहीं दिया है, तथापि उसके कुछ निबन्ध नि सन्देह बड़े उच्चकोटि के और मौलिक सिद्ध हुए हैं। ब्रिटिश अनुभववादी दार्शनिकों में उसका स्थान शीर्षस्थ है। लॉक तथा बर्कले ने जिस अनुभववाद की पुष्टि की थी, उसकी परिणति ह्यूम में देखने को मिलती है। ह्यूम के तीव्र अनुभववाद और सशयात्मक परिणामों ने यद्यपि अध्यात्मवाद, आत्मवाद और बाइबिलवाद को खतरे में डाल दिया, तथापि एक शुभ परिणाम यह निकला कि विचारक इन समस्याओं पर अधिक गहराई से सोचने को विवश हो गए। स्वयं काण्ट ने यह स्वीकार किया था कि ह्यूम के चिन्तन ने उसे (काण्ट को) ग्रन्थविश्वास की निद्रा से जगाया। यदि ह्यूम धर्म पर आक्रमण न करता तो उसका नात्कालिक प्रभाव कम नहीं होता। पर तत्कालीन लोकप्रिय धार्मिक विश्वासों और ईसाइयत के सिद्धान्तों में उसने इतनी घनास्था प्रकट की कि बुद्धिजीवी वर्ग उसके विचारों में सहमति व्यक्त करने में धबकाता रहा।¹

एडमण्ड बर्क (Edmund Burke)

एडमण्ड बर्क अपने समय की ब्रिटिश राजनीति में भाग लेने वाला महान् विचारक था। उसके महत्त्व को इंगित करते हुए सेबाइन ने लिखा है, "दर्शन की भारी भरकम किन्तु भव्य प्रट्टालिका, जो हीगल के आदर्शवाद में परिणति को पहुँची और जिनमें 18वीं शताब्दी में प्राकृतिक विधि का स्थान ग्रहण किया, बर्क की महत्त्वपूर्ण देन है। 18वीं शताब्दी का यही एकमात्र ऐसा विचारक था जिसने राजनीतिक परम्पराओं को धर्म की आस्था से ग्रहण किया तथा उसे (राजनीतिक परम्परा को) एक ऐसी देव-वाणी माना जिससे राजमर्मज्ञों को अवश्य ही परामर्श करना चाहिए।"¹

बर्क की जीवनी और कृतियाँ

बर्क का जन्म, यह विवादास्पद है। पर अधिकांशतः उमका जन्म आयरलैंड में 12 जनवरी सन् 1729 को डबलिन में हुआ माना जाता है। बर्क का पिता प्रोटेस्टेंट था और माँ कैथोलिक। उम पर माँ का ही स्पष्ट प्रभाव पड़ा। पारिवारिक सहिष्णुता और मुधारवादी गुण बर्क को अपने माता-पिता स विगमन में मिले। ट्रिनिटी कॉलेज से स्नातक होने के बाद उमने वयालन की शिक्षा पाने के लिए 1750 ई. में मन्दन भेजा गया। किन्तु बर्क की रुचि साहित्य में थी। अतः नाराज होकर पिता ने उसे आर्थिक सहायता बन्द कर दी और बर्क लेखन तथा पत्रकारिता से अपनी आजीविका चलाने लगा। सन् 1756 में उसके दो निबन्ध 'A Vindication of Natural Society' तथा 'Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas on the Sublime and Beautiful' गुमनाम प्रकाशित हुए। उसने राजनीतिक और आर्थिक घटनाओं का सक्षिप्त वार्षिक विवरण देने वाले 'Annual Register' नामक शब्दकोष का प्रकाशन प्रारम्भ किया। इससे बर्क को आजीविका तथा साहित्यिक ख्याति प्राप्त हुई और साथ ही राजनीतिक क्षेत्र में उसका सम्पर्क बढ़ा।

सन् 1759 के आस-पास वह आयरलैंड के मन्त्री विलियम हेमिलटन का और सन् 1765 में प्रधानमन्त्री लॉर्ड राकिंगम का निजी सचिव बना। 1765ई. में ही वह ब्रिटिश लोकसभा का सदस्य चुन लिया गया और अगले 30 वर्षों तक व्हिग पार्टी का नेतृत्व करता रहा। जबरदस्त भाषण-कर्ता और अपने दम के 'मस्तिष्क' के रूप में उसने भारी ख्याति अर्जित की। पुत्र की मृत्यु और पारिवारिक अशान्ति के कारण 1794 ई. में उसने ससद् की सदस्यता से त्यागपत्र दे दिया। जीवन के शेष तीन वर्ष उसने शान्तिपूर्वक व्यतीत किए, किन्तु फ्रेंच राज्य-त्रान्ति की घटनाओं से वह अप्रभावित न रह सका और 8 जुलाई सन् 1797 को मृत्यु तक उनकी लेखनी शक्ति के विरुद्ध लिखती रही।

बर्क एक लेखक के रूप में उतना सफल नहीं हुआ जितना व्याख्यान-दाता के रूप में। उसने जो कुछ भी लिखा, उनमें अधिकांश उसके भाषण ही हैं। इन्हीं में उसके राजनीतिक विचारों का आभास होता है। उसके भाषणों और कृतियों में निम्नलिखित उल्लेखनीय हैं—

- (1) Speech on Conciliation with America, 1775.
- (2) Speech on American Taxation.
- (3) Vindication of Natural Society, 1756.
- (4) Causes of our Present Discontents, 1770.
- (5) Reflections on the Revolution in France, 1790.
- (6) Appeal from Old to New Whigs, 1791.
- (7) Thoughts on French Affairs, 1791.

बर्क ने ऐतिहासिक एवं प्रागमनात्मक अध्ययन पद्धतियों का आश्रय लिया। अनेक समस्याओं के समाधान के लिए उसने इतिहास के पृष्ठों का निरीक्षण किया। उसका विश्वास था कि ऐतिहासिक अध्ययन द्वारा सम्पूर्ण समस्याओं को मुलभूत जा सकता है। बर्क अनुभूतिवाद में भी विश्वास करता था और इस तरह वह उपयोगितावादी भी था।

बर्क की समकालीन परिस्थितियाँ और उनका प्रभाव (Burke's Contemporary Conditions & Their Influence)

बर्क पर अपनी समकालीन परिस्थितियों का बड़ा प्रभाव पड़ा। विशेष रूप से निम्नलिखित बातों ने उसके राजनीतिक चिन्तन को प्रभावित किया—

प्रथम, जिस समय बर्क ब्रिटिश लोकसभा का सदस्य बना, मसद् और राजा के सम्बन्ध मधुर नहीं थे। राजा मसद् को प्रभावशून्य बनाना चाहता था और विरोधी मसद् सदस्य राजा की इस प्रवृत्ति से क्षुब्ध थे। उनकी माँग थी कि मताधिकार विस्तृत किया जाए और राजा अपने समर्थकों को पद-लाभ पहुँचाने के अधिकार का दुरुपयोग न करे। दुर्भाग्यवश इस समय ह्विग दल की नई पीढ़ी के युवकों में पुरानी पीढ़ी की-सी अंतिकता नहीं रही थी। राजा ने घुँस और लालच देकर मसद् में अपने समर्थकों का बहुमन स्थापित कर लिया था। बर्क इस सम्पूर्ण वातावरण से बहुत ही दुःखी हुआ। एक ओर उसके लिए राजा का आचरण प्रापतिजनक था तो दूसरी ओर उसे यह भी विश्वास था कि मसद् सदस्य देश और जनता के प्रति हृदय से अपना कर्तव्य नहीं निभा रहे हैं। बर्क का विचार था कि विरोधी पक्ष की माँग भी बहुत-कुछ उनकी ही भावना थी जितनी राजा की इच्छाएँ। वह राजतन्त्र और लोकतन्त्र दोनों के अतिवादी विचार के खिलाफ था और मध्यम मार्ग का समर्थक था।

द्वितीय, तत्कालीन ब्रिटिश नीति अमेरिकन उपनिवेशों के प्रति बड़ी अन्यायपूर्ण थी। ब्रिटिश अत्याचार के कारण ही उपनिवेशों में विद्रोह भड़क उठा था। बर्क को अन्याय और अत्याचार से घृणा थी, अतः उसने उपनिवेशों का पक्ष लिया तथा ब्रिटिश सरकार की नीति की प्रालोचना की।

तृतीय, भारत में ईस्ट इण्डिया कम्पनी निरकुण आचरण पर चल रही थी। बर्क की अन्तरात्मा कम्पनी के काने कारनामों के विरुद्ध विद्रोह कर बैठी। उसने ब्रिटिश संसद में कम्पनी की कठोर आलोचना की और भारत के तत्कालीन गवर्नर जनरल वारेन हेस्टिंग्स के ब्रिटेन लौटने पर उसके विरुद्ध संसद में चनाए गए प्रभियोग में प्रमुख भाग लिया।

अन्त में, फ्रांसीसी क्रान्ति के आतक और हत्याकाण्ड ने बर्क के धर्म-प्राण हृदय को जबरदस्त ठेस पहुँचाई। उसे इस बात से और भी अधिक आघात पहुँचा कि ब्रिटिश व्हिग पार्टी के कुछ सदस्य क्रान्तिकारियों से सहानुभूति रखने लगे थे। बर्क ने बड़े प्रभावपूर्ण शब्दों में फ्रांस की हिंसक क्रान्ति का विरोध किया और घोषणा की कि फ्रांसीसी जिस स्वतन्त्रता प्राप्ति के लिए पागल हैं, वह स्वतन्त्रता नहीं बल्कि स्वच्छन्दता और अराजकता है। बर्क का स्पष्ट मन था कि सामाजिक समस्याएँ सुदीर्घ ऐतिहासिक विकास का परिणाम होती हैं जिनका व्यवहार-शून्य प्रादुर्भावों की कल्पनामूलक योजनाओं द्वारा सहसा विच्छेद या विध्वंस नहीं किया जा सकता।

बर्क के राज्य अथवा समाज और सामाजिक संविदा सम्बन्धी विचार (Burke's Ideas about the State or the Society and Social Contract)

बर्क के राजनीतिक चिन्तन पर टिप्पणी करते हुए सेबाइन ने लिखा है कि "वस्तुतः बर्क का अपने कोई राजनीतिक दर्शन नहीं था। उनके अपने विचार विभिन्न भाषणों और पैम्फलेटों में बिखरे मिलते हैं। इन विचारों को उमने कुछ विशिष्ट घटनाओं के प्रसंग में व्यक्त किया था। तथापि, इन विचारों में एक सगति है। यह सगति इस बात का परिचय देती है कि बर्क की निष्ठा बड़ी प्रबल थी और उसके कुछ निश्चित नैतिक विश्वास थे। बर्क के दर्शन का आधार निरुपेक्ष यह था कि उसने अपने समय की कुछ प्रमुख घटनाओं में भाग लिया था और इनके बारे में उसके अपने कुछ विचार थे।"

बर्क के राज्य सम्बन्धी विचारों का अध्ययन करते समय हमें यह ध्यान रखना चाहिए कि "उसने राज्य और समाज के बीच कोई विभाजन-रेखा नहीं खींची है।" दूसरे शब्दों में इसका अभिप्राय यह है कि बर्क ने 'राज्य' और 'समाज' शब्दों का प्रयोग सामान्यतः एक ही अर्थ में किया है।

राज्य का उदय, उसका सांख्यिक स्वरूप, संविदा-सिद्धान्त का खण्डन

अपने ऐतिहासिक अध्ययन से बर्क ने यह निष्कर्ष निकाला कि राज्य की उत्पत्ति किसी आकस्मिक घटनावश अथवा समझौते द्वारा नहीं हुई बल्कि उसका क्रमिक विकास हुआ है। राज्य सांख्यिक रूप से विकसित करते हुए अपने वर्तमान स्तर को पहुँचा है। इसकी जड़ें सुदूर भूत में पाई जाती हैं और शाखाएँ अनीम भविष्य में फैली हुई हैं। चूँकि राज्य की उत्पत्ति क्रमिक विकास द्वारा ठीक उसी प्रकार हुई है जिन प्रकार मानव-शरीर का विकास होता है, अतः राज्य का सम्बन्ध नन, वर्तमान और भविष्य तीनों कालों से है। मनुष्य स्वभाव से सामाजिक और

राजनीतिक प्राणी है। अतिप्राचीन काल में भी वह समाज और राज्य में मगडित रहा। हम राज्य अथवा समाज के बाहर उसके अस्तित्व की सम्भावना स्वीकार नहीं कर सकते। बर्क ने राज्य और समाज के बीच कोई विभाजक रेखा नहीं खींची। व्यक्ति समाज में रहकर ही अपने उत्तरदायित्वों का निर्वाह करता है। बर्क के ही शब्दों में, 'समाज अथवा राज्य एक सार्वभौमिक है जो सभी विज्ञानों में, सभी कलाओं में, प्रत्येक सद्गुण में और समस्त पूर्णत्व में होती है। इस प्रकार की सार्वभौमिकी के लक्ष्यों की प्राप्ति एक तो क्या अनेक पीढ़ियों में भी नहीं की जा सकती, अतः राज्य केवल जीवित व्यक्तियों के बीच की ही नहीं, बल्कि मृतकों और आगे आने वालों के बीच की भी एक सार्वभौमिकी हो जाती है।'

बर्क राज्य और व्यक्ति अथवा समाज और व्यक्ति के सम्बन्ध को अति प्राचीन काल से चलता आ रहा मानता है। समाज अथवा राज्य एक शाश्वत समस्या है तथा व्यक्ति की समस्त आध्यात्मिक सम्पदाएँ मगडित समाज की सदस्यता में ही प्राप्त होती हैं। जाति ने अब तक जो कुछ अर्जित किया है, चाहे वह नैतिक आदर्श हो या कला हो या ज्ञान-विज्ञान हो, उस सबका रक्षण समाज और सामाजिक परम्परा द्वारा होता है। समाज की सदस्यता का आशय है कि "मनुष्य सस्कृति के समस्त कौशलों तक पहुँच जाए। यही सभ्यता और बर्बरता के बीच का अन्तर है। यह कोई भार या बोझ नहीं है बल्कि मानव-मुक्ति का खुला द्वार है।"¹

बर्क के राज्य के मावयविक विकास की धारणा उस सविदा सिद्धान्त से मेल नहीं खाती थी जिसे ह्विग दल राजा के दैविक अधिकार की टोरी-धारणा के उत्तर में प्रस्तुत करते थे। ह्विग होने के नाते बर्क ने यद्यपि सविदा सिद्धान्त को पूरी तरह नहीं ठुकराया तथापि अपने विचार इस दम से प्रस्तुत किए कि वह सिद्धान्त निरर्थक और महत्त्वहीन हो गया। इस सम्बन्ध में स्वयं बर्क के ही शब्द उल्लेखनीय हैं—

'समाज वास्तव में एक समझौता है। सामाजिक स्वार्थ की पूर्ति के लिए किए जाने वाले छोटे मोटे समझौतों को इच्छानुसार भंग किया जा सकता है। लेकिन, राज्य को वाली मित्र और कर्तव्य, यज्ञ या तम्बाकू अथवा ऐसे ही अन्य घटिया कारोबार के हिस्सेदारी को समझौते के समान नहीं समझना चाहिए जिसे लोग प्रस्यार्थी स्वार्थ के लिए कर लेते हैं और जब दोनों पक्षों में से कोई चाहता है तो भंग कर देते हैं। इसे पवित्रता की दृष्टि से देखना चाहिए। इसका कारण यह है कि यह प्रस्यार्थी और अस्थिर पशु जीवन के लिए अर्थात् रहने वाली वस्तुओं में हिस्सेदारी नहीं है। यह हिस्सेदारी पूर्ण वैज्ञानिक है। यह हिस्सेदारी पूर्ण कलात्मक है। यह हर प्रकार से और हर उपाय से पूर्ण हिस्सेदारी है। चूंकि इस प्रकार की हिस्सेदारी का लक्ष्य कई पीढ़ियों में भी प्राप्त नहीं किया जा सकता इसलिए यह हिस्सेदारी न केवल उन लोगों में ही की जाती है जो जी रहे हो बल्कि उनमें भी की जाती है जो मर चुके हैं अथवा जिन्हें जन्म लेना है। प्रत्येक विशिष्ट राज्य का प्रत्येक समझौता

शाश्वत समाज के महान् आदिकालीन समझौते में एक धारा-मात्र है। एक स्थिर समझौते के अनुसार यह निम्न प्रकृति को उच्च प्रकृति से, दृश्यमान जगत् को अदृश्य-मान जगत् से जोड़ देता है। यह स्थिर समझौता एक ऐसी अलघ्य शपथ द्वारा स्वीकृत होता है जो समस्त भौतिक तथा समस्त नैतिक प्रकृति को अपने-अपने नियत स्थान पर स्थिर रखती है।¹

स्पष्ट है कि इस अवतरण में बर्क सविदा के विचार को नाममात्र के लिए ही और वह भी ऊपरी तौर पर मानता है अन्यथा वास्तव में तो वह उसका खण्डन ही करता है और साव्यविक धारणा को स्वीकार करता है। यह कथन कि राज्य की हिस्सेदारी न केवल उन लोगों में की जाती है जो जी रहे हों बल्कि उनमें भी की जाती है जो मर चुके हैं अथवा जिन्हें जन्म लेना है और यह स्वीकार करना कि मनुष्य ज्ञान और सदाचार की प्राप्ति हेतु, न कि क्षणिक भौतिक हित-साधना की दृष्टि से राजनीतिक साझेदारी करते हैं, मविदा (Contract) शब्द को पूर्णतः निरर्थक कर देता है। इससे तो राज्य के साव्यविक स्वरूप का प्रतिष्ठापन होता है।

हमने देखा है कि बर्क राज्य को एक अवयव की भाँति मानता है। उसके अनुसार राज्य का विकास भी अवयव की भाँति होता है और उसमें एक प्रकार का जीवन होता है जो समयानुसार एवं परिस्थितियों के अनुरूप विकसित एवं परिवर्तित होता रहता है। प्राचीनकाल की सस्थाएँ प्राचीनकालीन परिस्थितियों के अनुकूल थीं। वर्तमान काल की सस्थाओं को वर्तमानकालीन परिस्थितियों के अनुकूल होना चाहिए। उनमें नवीन वातावरण, नवीन समस्याओं एवं नवीन परिस्थितियों के अनुसार सुधार और परिवर्तन हो जाना आवश्यक है। सभी सस्थाओं, कानूनों और मनुष्यों के अधिकारों में वर्तमान काल की परिस्थितियों के ही अनुरूप परिवर्तन किए जाने चाहिए। किन्तु ये परिवर्तन अकस्मात् क्रान्तिकारी ढंग से न होकर धीरे-धीरे होने चाहिए। बर्क आमूल परिवर्तन से सहमति प्रकट नहीं करता। वह आवश्यकतानुसार थोड़े बहुत हेर-फेर का पक्षपाती है क्योंकि पूर्ववर्ती विचारों में कुछ न कुछ तथ्य अवश्य हुआ करता है, चाहे वे विकृत भले ही हो जाएँ। इसी दृष्टि से उनमें आमूल एवं क्रान्तिकारी परिवर्तन करना उनका तिरस्कार करना है। बर्क का कहना है कि प्रत्येक सस्था एवं सवास का आधार दैवी होता है और उनमें क्रान्तिकारी परिवर्तन करना दैवी आचरणों के विरोध में जाना है। पुरातन मर्यादाओं एवं प्रथाओं को एकदम तिरस्कृत कर देना किसी प्रकार भी उचित नहीं है। उनमें तो आवश्यकतानुसार धीरे-धीरे सुधार करने का प्रयत्न करना चाहिए। बर्क के इन विचारों से हम उसे अनुदारवादी सुधारकों की श्रेणी में रख सकते हैं। इन विचारों के कारण ही उसने जॉर्ज तृतीय द्वारा की गई ससदीय शासन के स्वाभाविक विकास को रद्द करने की नीति का विरोध किया और फ्राँसीसी

को नष्ट करके एक सर्वथा नवीन सरकार और समाज का निर्माण करना चाहते थे। बर्क के अनुसार राजनीतिक कला तो इस बात में है कि एक सस्था में परिवर्तन करके उसे कायम रखा जाए और जो लोग परिवर्तनों की योजना बनाते हैं तथा उनका निर्देशन करते हैं, वे अपने सिद्धान्त भूतकाल के अनुभव से लें।

बर्क ने समाज अथवा शासन को एक दिव्य नैतिक व्यवस्था का भाग माना और इस प्रकार 'इतिहास की दैवी योजना' (The Divine Tactics of History) प्रस्तुत की। इस सम्बन्ध में बर्क के विचारों का स्पष्टीकरण मानते हुए सेबाइन ने लिखा है कि—

“बर्क राज्य के प्रति श्रद्धापूर्णा दृष्टिकोण के कारण ह्यूम तथा उपयोगितावादियों से बिल्कुल अलग श्रेणी में था। उसके होठों पर कार्य-साधकता शब्द अवश्य रहता था लेकिन इसका अर्थ उपयोगिता नहीं था। बर्क ने व्यवहारतः राजनीति का धर्म के साथ समन्वय कर दिया था। यह बात केवल इसी अर्थ में सही नहीं थी कि वह खुद एक धार्मिक व्यक्ति था, उसका विश्वास था कि श्रेष्ठ नागरिकता धार्मिक पवित्रता से अभिन्न है। उसने अंग्रेजी चर्च की स्थापना को राष्ट्र के लिए अत्यन्त हितकारी माना था। यह बात इस अर्थ में ज्यादा सही थी कि वह सामाजिक संगठन, उसके इतिहास, उसकी समस्याओं, उसके बहुमुखी कर्तव्यों और निष्ठाओं को धार्मिक श्रद्धा के भाव से देखता था। उसमें यह भावना केवल इंग्लैण्ड के प्रति ही नहीं थी, प्रत्युत् किसी भी प्राचीन सभ्यता के प्रति थी। उसने इसी विश्वास के कारण ईस्ट इण्डिया कम्पनी और बारन, हैस्टिन्ज की कठोर आलोचना की। बर्क के मन में भारत की प्राचीन सभ्यता के प्रति आदर का भाव था और वह चाहता था कि भारतीयों का शासन उनके अपने सिद्धान्तों के अनुसार होना चाहिए, अंग्रेजों के सिद्धान्तों के अनुसार नहीं। बर्क का यह भी विश्वास था कि ईस्ट इण्डिया कम्पनी ने केवल शोषण किया है और प्राचीन सभ्यताओं को नष्ट किया है। फ्रांस की नम्कृति के प्रति भी बर्क में यही आस्था भाव था। यद्यपि फ्रांस क्रांतिगत धर्मावलम्बी था और बर्क ने यह कभी नहीं माना कि कोई भी समाज अथवा शासन केवल मानवीय चिन्ता का ही विषय है। वह उसे एक ऐसी दिव्य नैतिक व्यवस्था का भाग मानता था जिसका अधिष्ठाता ईश्वर है। वह यह भी नहीं समझता था कि प्रत्येक राष्ट्र पूर्ण तरह स्वतन्त्र है। जिस प्रकार प्रत्येक मनुष्य का अपने राष्ट्र की स्वाधी और अनवरत व्यवस्था में स्थान होना चाहिए, उसी प्रकार प्रत्येक राष्ट्र का उस विश्व-व्यापी सभ्यता में एक स्थान होना चाहिए जो 'दैवी योजना' के अनुसार अपना उद्घाटन करती है। इतिहास की इस दैवी योजना में बर्क की यह आस्था यही गहरी थी। जब वह फ्रांसीसी शान्ति की आलोचना करते-करते थक गया, तब एक स्थल पर इतिहास की दैवी योजना में उसकी यह आस्था शान्ति के प्रति उमक अदम्प घृणा-भाव में भी आगे बढ़ गई और उसने बड़ी विरक्ति के साथ लिखा, “यदि कोई महान् परिवर्तन आने को ही है तो जो लोग मानव-कार्य

ध्यापारों की इस शक्तिशाली धारा को रोकने की चेष्टा करते हैं, वे केवल मनुष्य की योजनाओं का ही नहीं, प्रत्युत् नाग्य की भाङ्गस्तियों का भी विरोध करते हैं।” सामाजिक व्यवस्था और उसके विकास में दबी भूमिका के बारे में बर्क के विचार हीमल के विचारों से बहुत मिलते-जुलते थे।”

वास्तव में बर्क ऐसा उदार रुढ़िवादी विचारक था जिसके हृदय में भूतकाल के प्रति श्रद्धा के भाव थे और जो उस ब्रिटिश प्रणाली का समर्थक था जिसमें शक्ति अभिजात्य कुलों के बुद्धिमान व्यक्तियों के हाथों में निहित थी लेकिन जो साथ ही जनता की स्वतन्त्रता का हिमायती था और पाप, भ्रष्टाचार तथा भ्रष्टाचार का शत्रु था। बर्क ने हिंसक और विनाशक फ्रेंच क्रान्तिकारियों की जिन कठोर शब्दों में भर्त्सना की, उनमें हमें उसके रुढ़िवाद के सुन्दरतम दर्शन होते हैं और ब्रिटिश भ्रष्टाचारी नीति के प्रतिक्रियास्वरूप उत्पन्न हुए अमेरिकन औपनिवेशिक विद्रोह का जो उसने समर्थन किया तथा भारत में ईस्ट इण्डिया कम्पनी के काले कारनामों पर जो उसने करार प्रहार किए, उनमें हम उसके उदारवाद को साकार कर पाते हैं।

संविधान, संसदीय प्रतिनिधित्व और राजनीतिक दल (Constitution, Parliamentary Representation and Political Parties)

बर्क ने संविधान के स्वरूप, संसदीय प्रतिनिधित्व और राजनीतिक दलों के महत्त्व के बारे में भी विचार प्रकट किए हैं। उसका कहना था कि संविधान तथा समाज की परम्परा को धर्म-भावना से देखना चाहिए क्योंकि उनमें सामुदायिक बुद्धि और सम्पत्ति निहित है। ब्रिटिश संविधान के विषय में वह लॉक से सहमत था कि यह संविधान क्राउन, लॉर्ड्स सभा और लोकसभा का संतुलन है। उसी के शब्दों में “हमारा संविधान प्रयोग-सिद्ध (Prescriptive) है। यह ऐसा संविधान है जिसका एकमात्र प्रमाण यह है कि यह चिरकाल से हमारे मस्तिष्क में रहा है। प्रायः नरेश, लॉर्ड्स, न्यायाधीश, ज्यूरी-छोटे और बड़े ये सब परम्परा पर आधारित हैं। चिर-भोगाधिकार समस्त अधिकारों में महत्त्वपूर्ण है। यह बात केवल सम्पत्ति के सम्बन्ध में ही नहीं है बल्कि शासन के सम्बन्ध में भी सही है। यदि कोई शासन-प्रणाली स्थिर है तो उसके सम्बन्ध में यह धारणा की जा सकती है कि उसके अधीन राष्ट्र काफी दीर्घकाल से रहा है और उसने उन्नति की है। यह बात उस शासन-प्रणाली के विरोध में विशेष रूप से लागू होती है जिसकी भ्राजमाइस न की गई हो। धाकस्मिक निर्वाचनों द्वारा केवल स्थायी शासनो का निर्माण होता है। अतः राष्ट्र भी प्रयोग-सिद्ध संविधान को ही पसन्द करता है। इसका कारण यह है कि राष्ट्र केवल स्थानीय महत्त्व का ही विचार नहीं है। उसमें व्यक्तियों के अल्पकालिक समुच्चय का भाव नहीं है। राष्ट्र में निरन्तरता का भाव होता है। राष्ट्र समय, स्रष्टा और स्थान इन तीनों में फैला होता है। वह एक दिन अथवा

एक तरह के लोगों की पसन्द नहीं है। वह किसी अनुशासनहीन और चंचल पसन्द के परिणामस्वरूप नहीं बनता। सविधान ऐसी चीजों से मिलकर बनता है जो पसन्द से 10 हजार गुनी बेहतर होती हैं। वह कुछ विशिष्ट परिस्थितियों, भ्रवसरो, स्वभावों, प्रवृत्तियों और जनता की नैतिक, नागरिक तथा सामाजिक आदतों के फलस्वरूप बनता है। ये सारी चीजें बीर्धकालावधि में ही अपने विचार व्यक्त कर पाती हैं। जब व्यक्ति और समुदाय दोनों ही बिना सोच-विचार के कार्य करते हैं तो मूर्ख होते हैं। लेकिन जाति सदैव बुद्धिमान होती है। जब उसे समय मिल जाता है और वह जाति के रूप में कार्य करती है तो सदैव ही सही होती है।¹ बर्क के सविधान सम्बन्धी विचार, उस परम्परा में वे जो लॉक ने इकर से ग्रहण की थी।

बर्क सांविधानिक विकास को स्वाभाविक प्रक्रिया को अवरुद्ध करने का पक्षपाती नहीं था। इसलिए उसने जॉर्ज तृतीय के ऐसा करने के प्रयासों का विरोध किया। अपने प्रतिरोध में बर्क ने जो शब्द कहे वे निश्चय ही महत्वपूर्ण हैं—“हमारा सविधान एक ऐसे सूक्ष्म सन्तुलन पर खड़ा हुआ है जिसके चारों ओर ढालू चट्टानें हैं और अग्राध सामर हैं। यदि हम इसे एक ओर कुछ अधिक झुकने के खतरों से बचाते हैं तो इसके दूसरी ओर झुक जाने का खतरा पैदा हो जाता है। हमारी जैसी जटिल शासन-व्यवस्था में कोई आधारभूत परिवर्तन करना ऐसी कठिनाइयों से परिपूर्ण है जिनमें कोई विचारशील व्यक्ति उसका विरोध करने को और कोई दूरदर्शी व्यक्ति उसे क्रियान्वित करने को और कोई ईमानदार व्यक्ति उसका बचन देने को एकदम तैयार नहीं हो सकता।” मुरे (Murray) का कहना है कि “इन शब्दों में बर्क ने अपने इस मौलिक विश्वास को प्रस्तुत किया है कि राज्य में कोई मानव-कृत यन्त्र न होकर एक प्रति जटिल ऐसा सावज है जिसके स्वरूप को निर्धारित करने में व्यक्तियों के प्रयत्नों ने निश्चय ही सहायता पहुँचाई है किन्तु जिसके विकास एवं लक्ष्य को कोई व्यक्ति पूर्णतः नहीं समझ सकता। बर्क का विश्वास था कि राज्य के विकास का ढग एक बड़ी सीमा तक ऐसी शक्तियों द्वारा निर्धारित होता है जिसे कोई भी व्यक्ति पूर्णरूपेण नहीं समझ सकता और जब व्यक्ति किसी परिवर्तन के इच्छुक होते हैं तो उन्हें चाहिए कि वे ऐसा कार्य बड़े सोच-विचार कर तथा समय के साथ करें क्योंकि यह कोई नहीं कह सकता कि उनके कार्यों के क्या परिणाम होंगे—हो सकता है कि उनके परिणाम सम्पूर्ण समाज के अत्यन्त आधारभूत हितों के विरुद्ध हो।”²

जनहित का अनुमोदन करने के बावजूद भी बर्क मानता था कि निर्वाचक-मण्डल का विस्तार नहीं होना चाहिए। विरोधियों को मसौल का मसाला देते हुए भी उसका विचार था कि ससद में मौलिक सुधारों की आवश्यकता नहीं है। उसने

1 सेवान्तः राजनीतिक दर्शन का इतिहास, पृष्ठ 570-571.

2 Murray : Introduction of Political Philosophy. p. 143.

ब्रिटिश सविधान में मौलिक परिवर्तन करने वाले ऐसे सभी प्रस्तावों का विरोध किया जिनमें मताधिकार को व्यापक बनाने, ग्रामीण क्षेत्रों का प्रतिनिधित्व बढ़ाने और उजड़ी वस्तियों (Rotten Boroughs) में ससद में दो प्रतिनिधित्व भेजने की व्यवस्था को समाप्त करने पर बल दिया गया था। ससद में एक भाषण देते हुए उसने यह शब्द कहे थे—“न तो इस समय और न किसी समय में यह बात दूरदर्शितापूर्ण होगी कि हम अपने सविधान के मौलिक सिद्धान्तों और प्राचीनकाल से सुपरीक्षित परम्पराओं में कोई हस्तक्षेप करें। हमारे प्रतिनिधित्व की व्यवस्था लगभग उतनी ही पूर्ण है जितनी मानवीय मामलों में आवश्यक अपूर्णता के साथ सम्भव है।”¹ बर्क के अनुसार प्रतिनिधित्व का अर्थ यह कभी नहीं होता कि जनता के अधिकांश भाग को प्रतिनिधियों का निर्वाचन करने के लिए मतदान का अधिकार प्राप्त हो। “व्यक्तिगत नागरिकों का प्रतिनिधित्व नहीं हो सकता और देश के परिपक्व लोकमत में सख्या सम्बन्धी बहुमत का कोई स्थान नहीं होता। उसका कहना था कि वास्तविक प्रतिनिधित्व वह है जिसमें हितों की एकता हो और भावनाओं तथा इच्छाओं की सहानुभूति हो।”² सक्षेप में बर्क ने एक ऐसे ससदीय शासन की कल्पना की थी जो एक सुसंगठित लेकिन सार्वजनिक भावना से अनुप्राणित अल्पसंख्यक वर्ग के नेतृत्व में संचालित हो।³ बर्क ने ब्रिस्टल के निर्वाचकों के सामने जो भाषण दिया था उसमें उसने बतलाया कि निर्वाचित सदस्य अपने निर्णय तथा कार्य में आजाद होता है। जब प्रतिनिधि एक बार निर्वाचित हो जाता है तो वह सम्पूर्ण राष्ट्र और साम्राज्य के हितों के प्रति उत्तरदायी होता है। उसका यह अधिकार होता है कि वह अपनी बुद्धि का स्वतन्त्रतापूर्ण प्रयोग करे, चाहे यह उसके निर्वाचकों की इच्छा के अनुकूल हो या न हो। सदस्य अपने निर्वाचकों के पास विधि तथा शासन के सिद्धान्तों को सीखने के लिए नहीं जाता। सदस्य का निर्वाचन-क्षेत्र उसके लिए पाठशाला नहीं है।³

राजनीतिक दलों के बारे में बर्क के विचारों का इतना ही उल्लेख कर देना पर्याप्त है कि उसने ससदीय शासन-प्रणाली में राजनीतिक दलों के महत्त्व को पहचाना और जॉर्ज तृतीय की उन योजनाओं का डट कर विरोध किया जिनसे वह दल-प्रणाली पर घातक चोट करना चाहता था। वह ह्विग दल का शीर्षस्थ नेता था जिसने दल को समुचित रूप से संगठित किया। बर्क ने दलीय सरकार का ध्येय सम्पूर्ण राष्ट्र का कल्याण बतलाया। उसने राजनीतिक दल की यह सुविख्यात परिभाषा दी—“दल उन व्यक्तियों का एक समुदाय है जो अपने समुक्त प्रयत्नों में किसी विशिष्ट सिद्धान्त पर एकमत होकर राष्ट्रीय हित की अभिवृद्धि का प्रयास करते हैं।”

बर्क ने दलीय प्रणाली के इस आधारभूत सिद्धान्त को प्रस्थापित किया कि दल के सभी सदस्यों को एक इकाई के रूप में कार्य करना चाहिए तथा ऐसे किसी

1 Murray : The History of Political Science from Plato to the Present, p 295.

2 वेबसन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 573.

गठबन्धन एवं नेतृत्व को स्वीकार नहीं करना चाहिए जो दलीय सिद्धान्तों के विपरीत हो। दल के प्रति अपनी निष्ठा के मार्ग में व्यक्तिगत विचारों को बाधक नहीं बनने देना चाहिए। राजनीतिक दलों की आवश्यकता पर बल देते हुए बर्क ने कहा कि व्यवस्थापिका के सदस्य अपने सगठित प्रयासों से ही राष्ट्रीय हितों को अभिवृद्धि कर सकते हैं। यदि समान विचार वाले व्यक्ति परस्पर मिल जाते हैं तो वे राष्ट्रीय समस्याओं पर प्रभावपूर्ण ढंग से विचार व्यक्त कर सकते हैं। अपने को समान विचार वालों से पृथक् रखकर तो व्यक्ति अपनी प्रतिभा और ध्वंसर का व्यर्थ विनाश ही करते हैं। बर्क ने चेतावनी दी कि दलों का निर्माण स्वार्थ-सिद्धि के लिए किया जाना घातक होगा। सदैव यही वांछित है कि सामान्य सिद्धान्तों के आधार पर और उन सिद्धान्तों को क्रियात्मक रूप देने के लिए ही दल सगठित किए जाएँ। बर्क ने गुटों का विरोध किया क्योंकि उनका आधार-सिद्धान्त प्रेम नहीं बल्कि व्यक्ति-भक्ति होता है। बर्क को सिद्धान्तहीनता से चिढ़ थी। अतः उसने संयुक्त सरकारों का भी विरोध किया। उसने कहा कि संयोजन (Coalition) में प्रायः सिद्धान्तों का परित्याग कर दिया जाता है। सिद्धान्त छोड़ बैठने पर संयोजन प्रभावशून्य और शक्तिहीन हो जाता है। दुर्भाग्यवश यदि उनका ध्येय शोचण करना हो जाए तो वह राष्ट्र और समाज के लिए खतरनाक बन जाता है।

अधिकार, सम्पत्ति, क्रान्ति आदि पर बर्क के विचार (Burke on Rights, Property, Revolution etc.)

अधिकार

बर्क के अनुसार मानव स्वभाव से राजनीतिक होता है और राज्य से बाहर रहकर अपना जीवन व्यतीत नहीं कर सकता। इस स्थिति में उसके सभी अधिकार राज्य द्वारा सीमित हैं। हम ऐसे किन्हीं प्राकृतिक अधिकारों की कल्पना नहीं कर सकते हैं जो राज्य की परिधि से बाहर हों। अधिकार वे ही वंश है जो राज्य की ओर से प्राप्त होते हैं। केवल शर्त यह है कि राजकीय नियम ईश्वरीय नियमों के विरुद्ध नहीं होने चाहिए। ईश्वरीय नियम सर्वश्रेष्ठ और सर्वोच्च होते हैं।

बर्क ने कहा कि व्यक्ति को प्राकृतिक अधिकार और सम्यक् राज्य के अधिकार दोनों प्राप्त नहीं हो सकते, क्योंकि प्राकृतिक अधिकारों का आधार तो राज्य का अभाव था। वह राज्य की स्थापना से पूर्व मनुष्य के प्राकृतिक अधिकारों की चर्चा आधारहीन मानता है। मनुष्य के जो कोई भी प्राकृतिक अधिकार हैं वे राज्य में ही निहित हैं। वह इस विचार को भी स्वीकार नहीं करता कि राज्य के निर्माण से पूर्व मनुष्य को जो प्राकृतिक अधिकार प्राप्त थे उन्हें राज्य की रचना द्वारा धारण बनाए रखने की स्वीकृति प्रदान की गई। राज्य प्राकृतिक अधिकार जैसे किसी भी अधिकार का व्यक्ति को आश्वासन नहीं देता और समाज के बाहर व्यक्ति के अधिकारों का कोई अस्तित्व नहीं होता। प्राकृतिक अधिकार राज्य-विरोधी हैं जिन्हें पूर्ण स्वीकृति देने का अभिप्राय अराजकता व क्रान्ति और अव्यवस्था को निम्नत्रण देना है। फ्रांस की राज्य-क्रान्ति के नेता प्राकृतिक अधिकारों के कपोल कल्पित सिद्धान्तों को

मूर्त रूप देने के प्रयत्नो में ही सम्पूर्ण देश को घातक और हत्याकाण्ड की ज्वाला में भस्म कर रहे थे ।

बर्क व्यक्ति के अधिकारों का सम्बन्ध परिस्थितियों से मानता है । परिस्थितियों के अनुकूल ही व्यक्ति को अधिकार प्रदान किए जाते हैं । राजकीय विधियों पर निर्भर रहने वाले अधिकार ही बंध हैं । राजकीय विधियाँ, देवी विधियों के अनु रूप हैं ।

बर्क ने दो प्रकार के अधिकारों की चर्चा की है—(1) नागरिक अधिकार (Civil Rights), तथा (2) राजनीतिक अधिकार (Political Rights) । नागरिक अधिकार सभी व्यक्तियों को समान रूप से मिलने चाहिए । राज्य को ऐसी व्यवस्था करनी चाहिए जिसमें प्रत्येक व्यक्ति इन अधिकारों का उपभोग कर सके । राज्य को यह भी देखना चाहिए कि व्यक्ति इन अधिकारों के उपभोग के प्रति उदासीन तो नहीं हैं । राजनीतिक अधिकार बहुत ही प्रभावशाली और महत्त्वपूर्ण होते हैं अतः ये कुछ ही व्यक्तियों को दिए जाने चाहिए । अयोग्य व्यक्तियों के हाथों में इन अधिकारों के चले जाने से समाज और राज्य को हानि पहुँचने का डर है । बर्क ने अधिकारों के स्थायित्व का भी विरोध किया है । अधिकार समय और परिस्थिति के अनुसार परिवर्तित तथा सशोधित होते रहने चाहिए ।

धर्म

• बर्क धर्म-प्राण व्यक्ति या जिसका इंग्लैण्ड के चर्च में पूर्ण विश्वास था । बर्क प्रत्येक क्षेत्र में धार्मिक भावना का महत्त्व स्वीकार करता था । राजनीति को भी वह धर्म से मिलाता था । उसकी मान्यता थी कि धार्मिक भावना से ही कोई व्यक्ति अच्छा नागरिक नहीं बन सकता । धर्म-भावना समाज के लिए उसी प्रकार आवश्यक है जिस प्रकार, न्याय और व्यवहार-कुशलता । धर्म का भावनात्मक अनुराग मानवीय व्यापारों को सौम्यता और अस्थिरता प्रदान कर है । समाज, सामाजिक संस्थानों, सामाजिक क्रिया-कलापों आदि के प्रति हमें धार्मिक श्रद्धा रखनी चाहिए । दीर्घकाल से चलती आ रही सामाजिक संस्थाओं और परम्पराओं का उन्मूलन करने की चेष्टा धार्मिक वृत्ति है । बर्क ने कहा कि प्रत्येक सरकार और समाज विश्व की दैविक नैतिक व्यवस्था का अंग है । अपने धार्मिक दृष्टिकोण के कारण ही बर्क उपयोगितावादियों से बहुत भिन्न हो गया ।

क्रान्ति

बर्क के क्रान्ति सम्बन्धी विचार 1790 में प्रकाशित उसके ग्रन्थ 'Reflections on the Revolution in France' में मिलते हैं । इसमें उसने फ्रेंच क्रान्ति का घोर विरोध किया है । धार्मिक भावनाओं से प्रोत्पन्न बर्क शक्तिवाद का विरोधी था और सत्ता की तृष्णा का दमन चाहता था । जहाँ उसके अनेक दलीय साथियों ने फ्रेंच राज्य और समाज दोनों को सिकट में डाल दिया था तथा सम्पूर्ण राष्ट्र के जीवन को शोचनीय बना दिया था । इन क्रान्ति-विरोधी विचारों के कारण ही बर्क को उसके साथी प्रतिक्रियावादी समझने लगे थे ।

बर्क का विश्वास था कि प्रभुत्व-प्राप्ति की उद्दाम लालसा और अनियन्त्रित प्रयोग पर रोक लगाना अनिवार्य है। फ्रांस की राज्य-क्रान्ति उसे एक विनाशकारी दानव के समान प्रतीत हुई जो चारों ओर अराजकता तथा भ्रमान्वीयता का प्रसार कर रही थी। यह क्रान्ति राजतन्त्र और अभिजाततन्त्र के नाश पर तुली हुई थी और इस प्रकार समस्त भूतकालीन संस्कृति से सघर्ष कर रही थी। ध्वंस, न कि निर्माण, ही इसका मूल उद्देश्य हो गया था। चर्च के साथ ही क्रान्ति ने छेड़-छाड़ की थी। इस प्रकार क्रान्ति अनीश्वरवाद की ओर बढ़ रही थी। बर्क को क्रान्तिकारियों के सभी कार्य बड़े कष्टकर लगे। उसका कोमल हृदय फ्रांसीसी आतंकवादियों के कारनामों से काँप उठा। उसने फ्रेंच क्रान्तिकारियों को आक्रमणकारी, हिंसक, दस्यु, दुष्ट और आचरणहीन तक कह डाला। उसने कहा कि ये क्रान्तिकारी अपने कुकृत्यों को छिपाने के लिए नीति और आचार का गीत गा रहे थे। तर्क, विशुद्ध बुद्धि और रेखागणित का आश्रय लेकर वे नए सिरे से फ्रेंच समाज का निर्माण करने में लगे थे, जो विनाशकारी कदम था। बर्क ने यह दृढ़मत प्रकट किया कि एक सदन में बैठकर पूर्व निर्दिष्ट बौद्धिक ढाँचे पर नूतन समाज का निर्माण नहीं किया जा सकता। कोरे गगनचुम्बी सैद्धान्तिक आदर्शों पर समाज की रचना का प्रयास दुस्साहस है जो कभी सफल नहीं हो सकता।

यदि हम गहराई से बर्क के विचारों का अध्ययन करें तो स्पष्ट है कि उसे क्रान्तिकारी विचारों से घृणा नहीं थी बल्कि हिंसात्मक अस्त्र-शस्त्रों के प्रयोग से घृणा थी। वह आमूल परिवर्तन का विरोधी था। वह नहीं चाहता था कि किसी भी परिस्थिति अथवा अवस्था का समूल नाश करके नए सिरे से प्रारम्भ किया जाए। पुरातन को एकदम उल्लाड फेंकने के प्रयत्न न्यायोचित नहीं कहे जा सकते। अमेरिकन क्रांति का समर्थन उसने केवल इसीलिए किया था कि उपनिवेशवासियों की माँगें न्यायोचित और आवश्यक थी तथा उस क्रांति में वैसा निमग्न हत्याकांड नहीं हुआ था जैसा फ्रेंच क्रांति में।

बर्क का मूल्यांकन एवं प्रभाव (Estimate and Influence of Burke)

आलोचकों के अनुसार बर्क के राजनीतिक विचार यह बताते हैं कि उसमें राजदर्शन को सुव्यवस्थित रूप से प्रस्तुत करने की कमी थी। सेबेइन ने लिखा है कि "बर्क के राजनीतिक दर्शन की सुसम्बद्धता के बारे में काफी वाद-विवाद हुआ है। बर्क प्लिग सिद्धान्तों को मानने वाला था लेकिन इसके साथ ही उसने फ्रांस की क्रांति का विरोध किया था। उसकी इन दो प्रवृत्तियों में क्या संगति थी, इस प्रश्न को लेकर भी काफी वाद-विवाद हुआ है। बर्क के फ्रांसीसी क्रांति के सम्बन्ध में इस प्रतिक्रिया ने उसके जिवन्धी भर के सम्बन्धों और मित्रताओं को समाप्त कर दिया। उसके समसामयिक यह न समझ सके कि जिस व्यक्ति ने अमेरिकन स्वतन्त्रता का समर्थन किया था, ससद के ऊपर राजा के नियन्त्रण की आलोचना की थी और

ईस्ट इण्डिया कम्पनी के विहित अधिकारों को समाप्त करने की कोशिश की थी, वही व्यक्ति अब फ्रांसीसी क्रांति के कंठे विह्वल हो गया। किन्तु वास्तव में यह गलत धारणा है। बर्क का दर्शन कोई क्रमवद्ध दर्शन न था। उनके कुछ रुढ़िवादी सिद्धान्त थे। उसने जिन सिद्धान्तों से प्रेरित होकर क्रांति पर आक्षेप किया था, उन्हीं सिद्धान्तों से प्रेरित होकर उसने फ्रांस की क्रांति से पहले सारे कार्य किए थे। यह सही है कि फ्रांस की घटनाओं ने उसे डरा दिया था, उसकी बुद्धि को असंतुलित कर दिया था, ऐसी घृणा को प्रकट किया था जो अब तक बड़ी सुन्दरता से छिपी हुई थी और इसके कारण उसकी लेखनी में ऐसा प्रभावशयक अलंकार आ गया था जिसने उसकी निष्पक्षता, इतिहास-बोध और तथ्यों पर अधिकार को नष्टप्राय कर दिया था लेकिन क्रांति ने उसे न तो कुछ नए विचार दिए और न उसके पुराने विचारों को बदला। उसके मुख्य राजनीतिक विचार हमेशा एक से रहे।”¹

बर्क के विह्वल एक गम्भीर आरोप यह लगाया जाता है कि वह परम्पराओं का पुजारी था और ऐसे परिवर्तनों का समर्थक न था जिनसे पुरातन परम्पराओं एवं मान्यताओं को ठेस पहुँचे। किन्तु इस सम्बन्ध में हमें उसके ये शब्द नहीं भूलने चाहिए कि “मेरे मापदण्ड से पूरे उतरने वाले राजनीतिज्ञ में प्राचीन को सुरक्षित रखने की प्रवृत्ति तथा साथ ही सुधार करने की योग्यता होनी चाहिए।” पुनश्च, उसने यह भी कहा था कि यदि किसी प्राचीन सत्त्वा का विवेक नष्ट हो जाता है तो उसके शवमात्र को बनाए रखना भूर्खता है। वास्तव में बर्क ठेठ रुढ़िवादी नहीं था बल्कि उदार रुढ़िवादी था।

बर्क ने राजनीतिक और साम्प्रतिक अधिकारों का जो विभाजन किया वह न्यायसंगत नहीं कहा जा सकता। पर साथ ही यह भी है कि सम्पत्ति सम्बन्धी उसके विचार यथार्थ की भूमि पर टिके थे। सम्पत्ति के क्षेत्र में समानता का इतिहास मनुष्य ने अभी तक दुर्भाग्यवश साकार रूप में नहीं देखा है। बर्क ने प्रजातन्त्रीय शासन को अस्वीकार करके अपने सम्मान को ठेस पहुँचाई है। अपने इन विचारों से उसने वर्तमान जनतन्त्रीय युग के लोगों को अपना विरोधी बना लिया है। बर्क ने अपने विचारों से यह प्रकट कर दिया कि उसने इस बात को कभी नहीं समझा कि वह किस युग में रहता है। बर्क के युग में प्रजातन्त्रीय विचार दिन-प्रतिदिन तीव्र होते जा रहे थे किन्तु वह फिर भी राजतन्त्र और अभिजात्यतन्त्र के गीत गा रहा था।

यदि बर्क में ये कमियाँ न होती तो निस्संदेह उसका स्थान अत्यन्त ही श्रेष्ठ होता। बर्क में यद्यपि दोषों की कमी न थी किन्तु राजदर्शन के क्षेत्र में उसका अनुदाय और प्रभाव कम महत्वपूर्ण नहीं है। उसकी कृतियों और उसके विचारों से प्रभावित होकर ही केनिंग ने इंग्लैण्ड के शासन में व्यवस्था लाने का प्रयास किया और डिज़रैली ने उसके अनुदारवादी विचारों से प्रेरणा ग्रहण की। बर्क ने

ऐतिहासिक पद्धति को अपने उचित स्थान पर पुनः प्रतिष्ठित करके राजनीतिक इतिहास और आधुनिक काल की महान् सेवा की। उसने सामाजिक समझौते के सिद्धान्त का खण्डन करके राज्य के स्वरूप की सावयविक विवेचना की। उसने विकासवादी और उपयोगितावादी विचारधारा का मार्ग प्रशस्त किया। उसने मध्यम मार्ग और सहिष्णुता व समय का प्रतिपादन किया और बताया कि सुधार करते समय कठोरता की तथा उदारता की दोनों भ्रतियों (Extremes) से बचते हुए मध्यवर्ती मार्ग का अवलम्बन करना चाहिए। बर्क का अन्य प्रशसनीय कार्य प्राकृतिक तथा जटिल अधिकारों के सिद्धान्त का खण्डन करना था। उसने कहा कि उन्हीं अधिकारों का महत्व है जो ठोस हों और जो समाज के अभिसमर्थों से उत्पन्न हों। सेबाइन ने बर्क की एक अन्य देन की ओर संकेत करते हुए लिखा है कि "फ्रांस की क्रान्ति के विरुद्ध उसने जिस प्रतिक्रिया का भण्डा खड़ा किया उससे एक नवीन परिवर्तन का सूत्रपात हुआ जिसके कारण तत्कालीन प्रचलित सामाजिक दर्शन को आक्रमण छोड़कर अपना बचाव करने के लिए विवश होना पड़ा और इसीलिए स्थिरता के मूल्य तथा परम्परा की शक्ति पर, जिसके ऊपर स्थिरता निर्भर करती है, एक नया बल दिया गया।"

बर्क के सुधारवादी विचारों से जिस नवीन सुधारवादी भावना का श्रीगणेश हुआ, उसका प्रभाव जॉनसन पर भी पड़ा। बर्डस्वर्थ और कॉलरिज जैसे साहित्यकार बर्क से प्रभावित हुए। फलस्वरूप साहित्य में, 'Romantic Reaction' की धारा का शिलान्यास हुआ। जॉनसन ने तो यहाँ तक कह दिया है कि, "उसकी मानसिक धारा शाश्वत है।" बर्क से प्रभावित होकर लॉर्ड मैकाले ने कहा था—"मिल्टन के बाद वही हमारे देश का महानतम पुरुष है और लॉर्ड मोल् के पश्चात् वही हमारे देश का प्रथम श्रेणी का निर्माता है।" मैक्सी ने लिखा है—"यह ज़न्नीसवीं और बीसवीं शताब्दी के अनुदारवादी तथा ऐतिहासिक सम्प्रदाय का मुख्य प्रेरणा-स्रोत है। मेन, फ्रीमेन, सीत्से, सिजविक, नीत्चे जैसे अनुदारवादी विचारकों की कृतियों पर उसका गहरा प्रभाव पड़ा।" लास्की ने बर्क के महत्व को इन शब्दों में व्यक्त किया है—"बर्क की प्रशंसा करना सरल है और उसके प्रयास के महत्व को समझ पाना और भी सरल है। उसके पूर्ण मूल्यांकन को छोड़ भी दिया जाए तो भी इतना निश्चित है कि एक विचार-पद्धति के जनक की अपेक्षा उसे कुछ ऐसी लोकोक्तियों के रचयिता के रूप में अधिक याद किया जाएगा जिन्हें भुला देने का साहस बहुत कम राजनीतिज्ञों को होगा। उनकी विचार-पद्धति अपनी अपूर्ण अभिव्यक्तियों में भी हॉन्स एवं बेंचम की प्रणतियों से कुछ कम महाकाव्य नहीं है।" लास्की ने ही धारण लिखा है—"बर्क के दोष भी हमें सबक सिखाते हैं। उसका यह न देख पाना कि सम्पत्ति का कुछ हार्थों में केन्द्रीकरण इतना खतरनाक होता है, इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि उसने मनुष्य ससद का निर्णय अपनी निजी इच्छाओं के मापदण्ड से करने के

लिए कितना उत्सुक रहता है।.....जन-इच्छा का जो उसने निरादर किया है वह उस घातक उपेक्षा की ओर सकेत करता है जिसके साथ हम उन लोगों की इच्छा की ध्वहेलना कर देते हैं जो राजनीतिक संघर्ष के सक्रिय केन्द्र से बाहर खड़े हैं।” लास्की की मान्यता है कि इन सब कमियों के बावजूद इंग्लैंड के राजदर्शन के इतिहास में बर्क से महान् व्यक्ति और कोई नहीं दिखाई पड़ता। अपने समकालीन राजदर्शन को उसने ऐसी दिशा, भावना तथा प्रोत्साहना प्रदान की जैसी किसी भी राजनीतिज्ञ ने नहीं की।¹ शक्तिवाद पर नैतिक प्रतिबन्ध लगाने का प्राचीन समर्थन करते रह कर बर्क ने उदारवाद के नैतिक अधिकार को बहुत सबल प्रदान किया। यह अनुदारवादी बर्क की बहुत बड़ी देन है।

अपने मौलिक रूप में उपयोगितावाद ब्रिटिश राजनीतिक दार्शनिकता की उपज है। इसके सभी मूल लेखक इंग्लैंड के निवासी थे। 19वीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में इस दर्शन की इतनी महत्त्वपूर्ण भूमिका रही कि इस युग को उपयोगितावादी युग (The Utilitarian Age) कहा जाता है। इंग्लैंड में 19वीं शताब्दी के अधिकांश भाग में उपयोगितावादी चिन्तन की प्रधानता रहने से मनोवैज्ञानिक अनुसन्धान और नैतिक तर्क-वितर्क में लोगों की रुचि बढ़ी तथा व्यावहारिक राजनीति के क्षेत्र में सामाजिक सुधार-कार्य और कल्याणकारी विधायन इतने बड़े पैमाने पर हुआ जितना पहले कभी सोचा भी नहीं गया था। डॉ. वेपर के अनुसार, "उपयोगितावाद के प्रवर्तक डेविड ह्यूम, प्रीस्टले और हुचिसन थे। पेले ने इसका प्रतिपादन किया तथा हेल्विटियम और बकेरिया के विदेशी विचार-स्रोतों से इसका पोषण हुआ।" किन्तु इसको शास्त्रीय और व्यवस्थित रूप देने तथा राजनीति के क्षेत्र में इसे लागू करने का श्रेय जर्मी बेन्थम को ही था। उपयोगितावादियों ने सर्वाधिक विलक्षण और प्रतिभा-सम्पन्न बेन्थम ने ही राज्य द्वारा 'अधिकतम सख्या के अधिकतम हित' के पुराने सिद्धान्त को लोकप्रिय और शक्तिशाली बनाया। यही कारण है कि इसे कई बार बेन्थम के नाम से 'बेन्थमवाद' की भी मजा दी जाती है।

उपयोगितावाद का विकास (Development of Utilitarianism)

उपयोगितावाद अपने नूतन रूप में 19वीं शताब्दी का ही दर्जन है तथापि आचारशास्त्र के एक सिद्धान्त के रूप में इसका सम्बन्ध प्राचीन यूनान के एपिक्यूरियन सम्प्रदाय (Epicurean School) से माना जा सकता है। एपिक्यूरियन चिन्तन के अनुसार मनुष्य पूर्णतया सुखवादी है, वह सुख की ओर दौड़ता है तथा दुःख से बचना चाहता है। यूनानियों ने राज्य को एक नैतिक सस्था मान कर भी उसके उपयोगी रूप को अस्वीकार नहीं किया तथा उसे मानव-प्रावश्यकताओं की पूर्ति के लिए आवश्यक माना। 17वीं शताब्दी में सामाजिक-अनुसन्धवादियों ने उपयोगितावादी परम्परा का शुद्ध विकास किया। हॉन्स ने मनोवैज्ञानिक भौतिकवाद के आधार पर

से प्राकृतिक नहीं होता अपितु ऐसे ठोस सुधारों का समर्थक है जिससे मानव-कल्याण की अभिवृद्धि हो, मानव के भाग्य-निर्माण में सहायता मिले।

उपयोगितावाद के आधारभूत सिद्धान्त बहुत सरल और स्पष्ट हैं—

1. उपयोगितावाद एक ऐसा दर्शन है जो किसी वस्तु के नैतिक और भावात्मक पक्ष पर ध्यान न देकर उसके यथार्थवादी पक्ष को ही देखता है। इसने सुखवाद (Hedonism) से प्रेरणा ली है जिसका आशय है—प्रत्येक व्यक्ति अधिकाधिक सुख प्राप्त करने का प्रयत्न करता है और दुःख से सदैव बचना चाहता है। उपयोगिता की सुख-दुःख की मात्रा से मापा जाता है। किसी कार्य के अच्छे या बुरे होने की परीक्षा उससे प्राप्त होने वाले सुख या दुःख की मात्रा से की जाती है। बुरा काम वह है जिसके करने से दुःख होता है और अच्छा काम वह है जिसके करने से सुख मिलता है। यद्यपि जीवन में दूसरी बातों का भी अपना महत्त्व है तथापि मुख्य सधर्म सुख और दुःख में ही है। उपयोगितावादी सिद्धान्त 'व्यक्ति के आनन्द' के आधार-बिन्दु पर ही आगे बढ़ना है। व्यवस्थापकों और राजनीतियों का कर्तव्य ऐसे नियमों का निर्माण करना है जिनसे अधिकाधिक व्यक्तियों को सुख पहुँचे और उनके दुःख कम हो। स्पष्ट है कि उपयोगितावाद 'आत्मानुभूतिवाद' (Intuitionism) से भिन्न है जिसके अनुसार कुछ कार्य अपने परिणामों से अलग भी स्वभावतः अच्छे प्रथवा बुरे होते हैं।

2. उपयोगितावाद, प्रयोगात्मक और व्यवहार-प्रधान (Pragmatic) है। इसकी पद्धति कल्पनावादियों की निगमनात्मक पद्धति (Deductive Method) न होकर आगमनात्मक (Inductive) और अनुभूतिमूलक (Empirical) है। अनुभव ही इसका मुख्य आधार है। उपयोगितावाद का सम्बन्ध जीते-जागते व्यक्तियों और जीवन की ठोस वास्तविकताओं से है, कल्पनिक व्यक्तियों तथा अमूर्त सिद्धान्तों से नहीं। यह जीवन-सधर्म और कर्मशीलता का प्रतीक है, जो प्रत्येक वस्तु को वास्तविक उपयोगिता की कसौटी पर कसता है और प्रत्येक विचार प्रथवा सिद्धान्त को व्यावहारिकता की तराजू में तोलता है। इसका व्यावहारिक नीति-शास्त्र और राजनीति से घनिष्ठ सम्बन्ध है।

3. उपयोगितावादी सिद्धान्त को मानने वाले सभी लोग व्यक्तिवादी हैं जो यह मानते हैं कि 'राज्य व्यक्ति के लिए है, न कि व्यक्ति राज्य के लिए।' उनके मतानुसार राज्य का धींचित्य इसी में है कि वह अपने नागरिकों को शान्ति और सुरक्षा प्रदान करता है तथा इच्छाओं की तुष्टि में उनका सहायक होता है। मानव की आकांक्षाओं और उसके अन्तिम लक्ष्य 'आनन्द' का राज्य के क्रिया-कलापों से घनिष्ठ सम्बन्ध है। किसी भी राजनीतिक कार्य का महत्त्व तभी है जब उससे जन-कल्याण होता हो। उपयोगितावाद के व्यक्तिवादी दृष्टिकोण के अनुसार सामाजिक कल्याण लोगों के वैयक्तिक सुखों का संग्रह-मात्र है। उपयोगितावादी दर्शन में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता पर केवल सांख्यिक व्यवस्था और शान्ति की सीमा है।

4. उपयोगितावाद की माँग है कि राज्य नागरिकों के विकास के मार्ग में आने वाली बाधाओं के निराकरण के लिए विधि-निर्माण करे। उस विधि का कोई मूल्य नहीं है जिससे राज्य के अधिकतम लोगों का कल्याण न होता हो। उपयोगितावादियों के अनुसार विधियों के दो पक्ष हैं—निषेधात्मक और विधेयात्मक। जिन विधियों से बुरी परिस्थितियों और विपाक्त वातावरण का घन्त हो वे निषेधात्मक (Negative) हैं और जिनसे निर्माण कार्य सम्पन्न होते हो, वे विधेयात्मक अथवा रचनात्मक (Positive) हैं।

5. उपयोगितावाद की मान्यता है कि व्यक्ति दूसरों से संबंध स्वतन्त्र रहकर सुखी नहीं रह सकता। यह आवश्यक है कि प्रत्येक व्यक्ति दूसरों के साथ मानव-प्रेम और सह-प्रस्तित्व के बन्धनों से बँधा रहे। व्यक्ति के विकास के लिए समाज का प्रस्तित्व आवश्यक है। स्पष्ट है कि उपयोगितावाद का सघवाद (Associationism) पर बल है। मानव के सर्वांगीण विकास के लिए सघवाद की धारणा बहुत महत्वपूर्ण है।

6. उपयोगितावाद एक मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त है जो मनोवैज्ञानिक विधि से मानव-मस्तिष्क के तत्त्वों का विश्लेषण करता है। इसके अनुसार मनुष्य को बाहरी वस्तुओं का ज्ञान मस्तिष्क में उत्पन्न अनेक प्रकार की संवेदनाओं (Sensations) द्वारा होता है। ये संवेदनाएँ या तो सुखदायक होती हैं या दुःखदायक और स्वभावतः मनुष्य सुखदायक वस्तुओं को पसन्द करता है तथा दुःखदायक वस्तुओं से पूरा। चूँकि कोई भी व्यक्ति पूर्ण रूप से दुःख मुक्त नहीं हो सकता, अतः हमें सदैव यही प्रयत्न करना चाहिए कि अधिकधिक मात्रा में सुख और कम से कम दुःख मिले।

सामान्यतः सभी उपयोगितावादी यह मानते हैं कि लोग सुख की आकांक्षा रखते हैं तथा सुख अपने में ही एकमात्र वांछनीय वस्तु है। बुद्धि जीवन के साध्य का निर्धारण न कर उन साधनों का निरूपण करती है जिन्हें अपनाकर हम साध्य की प्राप्ति कर सकते हैं। वह कार्य सद् है जो दुःख की अपेक्षा अधिक सुख देने वाला है और वह असद् है जो दुःख की वृद्धि करता है। सांख्यिक नीतियों एवं प्रशासकीय विधियों के अतिरिक्त की कमीटी उपयोगिता अथवा 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख' (Greatest good of the greatest number) का सिद्धान्त है। राज्य स्वयं साध्य (End) न होकर नागरिकों के कल्याण में सहायक न होने वाला साधन (Means) है।

वेपर (Wayper) के अनुसार, "उपयोगितावादी सदैव अल्पमत में रहते थे और वे कभी भी लोकप्रिय नहीं हुए। वे बहुत ही भाग्यहीन, बुद्धिवादी, अत्यन्त कठोर और विद्वत्तावादी थे तथा मानव-स्वभाव सम्बन्धी उनकी धारणा लोगों को आकर्षित करने वाली नहीं थी, पर काफी समय तक उनका कोई गम्भीर प्रतिद्वन्दी पैदा नहीं हुआ। उनके समकालीन महान् विचारकों—रूसो, काण्ट, सन्त साइमन, मार्क्स को इंग्लैण्ड में कोई आदर नहीं मिला। इंग्लैण्ड में ही इसके आलोचक अपनी

किसी बात को अपने विश्वास में न ले सके। इसके परिणामस्वरूप उनका प्रभाव उनकी सख्या के अनुपात में कहीं अधिक रहा।”¹

उपयोगितावाद के प्रतिपादन और विकास में जिन प्रमुख विचारकों का योगदान रहा और जिनका इस पुस्तक में अध्ययन किया गया है, वे हैं—

- (1) जर्मी बेंथम (Jeremy Bentham, 1748-1832)
- (2) जेम्स मिल (James Mill, 1773-1836)
- (3) जॉन ऑस्टिन (John Austin, 1790-1859)
- (4) जॉर्ज ग्रोटे (George Grote, 1794-1871)
- (5) जॉन स्टुअर्ट मिल (John Stuart Mill, 1806-1873)
- (6) एलेक्जेंडर बेन (Alexander Bain, 1818-1903)

जर्मी बेंथम (Jeremy Bentham)

जीवन-परिचय

जर्मी बेंथम का जन्म 15 फरवरी, 1748 को लन्दन के एक प्रतिष्ठित वकील परिवार में हुआ था। परिवार की परम्परा के अनुसार बेंथम ने उच्च शिक्षा प्राप्त की। 15 वर्ष की अल्पायु में ही सन् 1763 में उसने स्नातक की उपाधि प्राप्त करली और तत्पश्चात् 'लिनकंस इन' (Lincoln's Inn) में कानून का अध्ययन करने के लिए प्रवेश लिया। बैरिस्ट्री पान करने के उपरान्त उसने सन् 1772 में बकालत शुरू कर दी। परीक्षाओं में आश्चर्यजनक सफलता प्राप्त करने पर भी उसने नौकरी करना स्वीकार नहीं किया।

बेंथम अपने युग का एक बौद्धिक-आश्चर्य था जो बकालत करने के कुछ ही समय बाद इस निष्कर्ष पर पहुँच गया कि प्रचलित कानूनों में भारी त्रुटियाँ हैं और उनके रहते तत्कालीन न्याय-व्यवस्था निरर्थक है। सन् 1776 में प्रकाशित उसकी पुस्तक 'Fragments on Government' में, जिसमें ब्लैकस्टोन की इंगलिश कानून की 'टीकाओं' (Commentaries) में प्रतिपादित सिद्धान्तों की धजियाँ उड़ाई गई थी, तत्कालीन कानूनी-क्षेत्र में हलचल मचा दी। विधि-शास्त्र के इस प्रकाण्ड पण्डित ने विधि-सुधार के महत्त्वपूर्ण आन्दोलन का संचालन किया जिसमें उसे सफलता भी मिली। वह एक ऐसा सुधारवादी सिद्ध हुआ जिसने इंग्लैंड के सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक क्षेत्र को अत्यधिक प्रभावित किया। उसकी रुचि धारम्भ से ही सामाजिक समस्याओं के हल खोजने में रही थी अतः वह एक थ्रैष्ट समाज-सुधारक बन गया। उसने अपने विचारों को नियमित रूप से लेखबद्ध किया। उसका लगभग सम्पूर्ण जीवन ही ग्रन्थ-रचना, समारंभ से से पत्र-व्यवहार तथा कानूनी-सुधार के लिए सामग्री के एकत्रीकरण में व्यतीत हो गया। मेरी पी. मैक के अनुसार सन् 1770

¹ Wayer : Political Thought, p. 83.

से 1832 तक अर्थात् अपनी मृत्यु-पर्यन्त वह प्रतिदिन लगभग 15 बड़े पृष्ठ लिखता रहा।¹ अनुमानतः उसने अपने जीवन-काल में एक लाख से भी अधिक पृष्ठ लिखे। उसके लेखों की पाण्डुलिपियाँ, जो 148 बक्सों में बन्द हैं, आज भी लन्दन विश्वविद्यालय और ब्रिटिश म्यूजियम में सुरक्षित हैं। बेन्थम ने नियमित रूप से लिखा, किन्तु अपने लेखों के लिपिबद्ध संकलन और उनकी उपयोगिता के प्रति वह उदासीन रहा। प्रतिदिन लिखे जाने वाले पृष्ठों का स्थान वह अपनी योजना में इगित कर देता था और फिर उन्हें उठा कर एक ओर रख देता था। उसके लेखों के चयन, पुनरावलोकन, प्रकाशन आदि का कार्य उसके कुछ घनिष्ठ मेधावी व्यक्तियों, शिष्यों आदि द्वारा किया गया।

बेन्थम ने यूरोप का भ्रमण तथा फ्रांस के उपयोगितावादियों से प्रभावित होकर अपने विचारों में सुधार किया। जातीय और वर्गीय विभेदों में अविश्वास रखने वाले इस विद्वान् ने इंग्लैंड, फ्रांस, अमेरिका, भारत, मैक्सिको, चिली आदि के लिए एक विधि-संहिता (Legal Code) निर्माण करने का अग्रवा सकलित करने का प्रयास किया। बेन्थम के विचारों का सर्वत्र सम्मान किया गया और प्रत्येक क्षेत्र में उसे समर्थन तथा सहयोग प्राप्त हुआ। सन् 1792 में फ्रांस की राष्ट्रीय सभ ने उसे 'फ्रांसीसी नागरिक' की उपाधि से विभूषित किया। विधि (कानून) और नारागारों के सुधार सम्बन्धी अनेक ग्रन्थ लिखने के कारण वह यूरोप में ही नहीं, अन्य देशों में भी प्रसिद्ध हो गया। सन् 1820-21 में पुर्तगाल के विधायक दल ने वैधानिक समस्याओं पर उसके सुभाव प्रामन्त्रित किए। सन् 1828 में उसने मिछ की स्वेज नहर के निर्माण का सुभाव दिया। उसने जार द्वारा रूस के लिए विधि-नियमावली बनाने की इच्छा व्यक्त की।

अपने 84 वर्ष के दीर्घकालीन जीवन में बेन्थम ने उपयोगितावाद के साथ ही सुधारवाद की नींव सुदृढ़ की। उपयोगितावाद की परम्परा उसकी मृत्यु के बाद भी सफलतापूर्वक चालू रही। उपयोगितावादी सिद्धान्त का आदि-प्रवर्तक न होते हुए भी वह उसका संस्थापक माना गया क्योंकि उसने उसके महत्त्व को समझ कर उसे अपने चिन्तन का मूल सिद्धान्त बनाया और उस पर एक सुनिश्चित एवं सुव्यवस्थित विचार-प्रणाली का भवन खड़ा किया। बेन्थम से पहले उपयोगितावादी सिद्धान्त का प्रतिपादन इंग्लैंड में ह्यूम एवं प्रीस्टले द्वारा हो चुका था। बेन्थम ने ह्यूम के ग्रन्थ 'Treatise of Human Nature' का अध्ययन किया और मानव-व्यवहार के लिए उपयोगितावादी धारणा के महान् मूल्य को समझा। प्रीस्टले के ग्रन्थ 'Essay on Government' में 'अधिकतम सत्ता का अधिकतम सुख' वाक्यांश पढ़कर उसका हृदय भाव-विभोर हो उठा। प्रो. सोरले (Sorley) ने इस विचार से असहमति प्रकट की है कि बेन्थम ने यह वाक्यांश प्रीस्टले से लिया था पर यदि इस विवाद को छोड़ दिया जाए तो भी इसमें कोई सशय नहीं कि बेन्थम ने 'उपयोगिता' एवं

1 Mary P. Mack : Jeremy Bentham, p. 5.

‘अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख’ की पूर्वस्थित धारणा को विकसित किया। और उसके आधार पर उपयोगितावादी राजदर्शन का विशाल बट-वृक्ष खड़ा कर दिया।

बेन्थम स्वयं अपने लेखों के प्रति बेपरवाह था, किन्तु उसके योग्य सहकारियों और शिष्यों ने उसकी शिक्षाओं का पूर्ण अध्ययन और प्रचार किया। उनमें प्रमुखतम शिष्य जेम्स मिल (James Mill) था। प्रसिद्ध वकील सर सेमुअल रोमिले ने भी बेन्थम की सेवा की। महान् अर्थशास्त्री रिकार्डो भी उसका अनुयायी था। रिकार्डो के बारे में बेन्थम ने लिखा है, “मैं मिल का आध्यात्मिक पिता था और मिल रिकार्डो का आध्यात्मिक पिता था, इस प्रकार रिकार्डो मेरा आध्यात्मिक पौत्र था।” बेन्थम के उस्ताही शिष्यों में स्विस नागरिक ड्यूमोंट (Dumont) का नाम भी उल्लेखनीय है जिसने बेन्थम की पुस्तकों का अनुवाद फ्रांसीसी भाषा में किया, उन्हें सक्षिप्त रूप दिया और उनमें रह जाने वाली आवश्यक बातों की पूर्ति की। ड्यूमोंट ने बेन्थम के यश को सम्पूर्ण यूरोप में फैलाया।

बेन्थम 18वीं शताब्दी के अपने जीवनकाल में उपयोगितावादी विचारधारा पर आधारित अपने नवीन दर्शन के प्रकाश में प्रचलित विचारों से जूमता रहा और रुढ़िवादी बना रहा, किन्तु 19वीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में वह नवीनतावादी बन गया। उसकी न्यायिक सुधार-योजनाओं और आदर्श कारागार की स्थापना के विचारों का विरोध किया गया जिससे उसके हृदय को बड़ी ठेस पहुँची और वह इस परिणाम पर पहुँचा कि ब्रिटेन का शासक-वर्ग शासितों के हितों का ध्यान न रखकर स्वहितों का ध्यान रखता है। बेन्थम और जेम्स मिल के सहयोग से ‘दार्शनिक नवीनतावादी’ नामक एक नवीन सगठन का उदय हुआ जिसके माध्यम से बेन्थम ने उन सुधारों को, जिनका वह प्रचार कर रहा था, क्रियान्वित रूप देने का प्रयत्न किया। अपने जीवन के उत्तरार्द्ध में रुढ़िवादी बेन्थम जनतन्त्रवादी बन गया और देश के राजनीतिक जीवन में अधिकधिक भाग लेने लगा। 6 जून, 1832 में जब इस महान् दार्शनिक विचारक को मृत्यु हुई तो डॉयल (Doyle) के शब्दों में, “उसके शिष्य-समूह ने एक पितामह और एक आध्यात्मिक नेता के रूप में उसका सम्मान किया। उसकी एक देवता के रूप में प्रतिष्ठा हुई।”

बेन्थम की रचनाएँ (Works of Bentham)

बेन्थम एक महान् लेखक था, जिसने अपनी मृत्यु से पूर्व तक लेखन कार्य जारी रखा। उसने सबसे पहले सामयिक पत्र-पत्रिकाओं (यथा ‘लन्दन रिव्यू’, ‘वेस्ट मिनस्टर रिव्यू’ आदि) में निबन्ध लिखे जिनसे उसका प्रश्र्वास बढ़ा और उसे ख्याति प्राप्त हुई। 1776 ई. से 1824 ई. तक उसकी लगभग सभी महत्त्वपूर्ण रचनाएँ प्रकाशित हो गईं। उसके मूल ग्रन्थों के प्रचार के साथ ही उनका विभिन्न भाषाओं में अनुवाद भी हुआ और बहुत-सी प्रकाशनीय सामग्री उसकी मृत्यु के बाद प्राप्त हुई। लन्दन के यूनिवर्सिटी कॉलेज में बहुत-सी मजूपाएँ उसकी पाण्डुलिपियों से भरी हुई सुरक्षित हैं, जिनमें से अनेक अभी तक प्रकाशित नहीं हो पाई हैं। ब्रिटिश संग्रहालय में भी उसके अप्रकाशित ग्रन्थों की पाण्डुलिपियाँ सुरक्षित हैं। उसके ग्रन्थ विधि,

घण्टशास्त्र, शिलाशास्त्र, घर्म, बैंक-प्रशासन, जनेगणना, ममाजसेवा, भ्रान्तरिक शासन आदि विविध विषयों पर हैं। उसके प्रमुख ग्रन्थों में इनकी गणना की जाती है—

- (1) Fragments on Government, 1776, (2) A Defence of Usury, 1787,
- (3) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1789,
- (4) Discourses on Civil and Penal Legislation, 1802, (5) A Theory of Punishments and Rewards, 1811, (6) A Treatise on Judicial Evidence, 1813, (7) Papers Upon Codification of Public Instruction, 1817,
- (8) The Book of Fallacies, 1824, (9) Rationale of Evidence, 1827,
- (10) Constitutional Code, 1830, (11) Essay on Politics and Tactics, 1791,
- (12) Catechism of Parliamentary Reforms, 1809, (13) Radicalism not Dangerous, 1819, (14) A Table of Springs of Action, (15) Manual of Political Economy, (16) Principles of International Law.

इनमें 'An Introduction to the Principles of Morals and Legislation' बेन्थम की सर्वोत्कृष्ट कृति मानी जाती है। बेन्थम ने अपनी कृतियों में कानून, सम्प्रमुत्ता, न्यायिक प्रक्रिया, दण्ड, अधिकार, संसदीय सरकार आदि पर उपयोगितावाद पर आधारित विभिन्न रोचक सुझाव प्रस्तुत किए। वेपर के अनुसार 'बेन्थम की कृतियाँ महत्त्वपूर्ण, सरल तथा मनोरंजक हैं। उनकी लेखनी में साहित्य और प्रवाह है। आवश्यकतानुसार विस्तारप्रियता तथा व्याख्या के आधिक्य ने उसकी अन्तिम रचनाओं को नगण्य तथा मूल्यहीन बना दिया है। वैज्ञानिक आचिन्त्य की दृष्टि से उसने उसका विकास आवश्यक समझा जिसे वह 'नवीन शब्द' (New Lingo) की सजा देता है। उसके आलोचकों ने इसका 'महान् कला की एक अभिनव, विचित्र शाखा के पुनरुत्थान' के रूप में उल्लेख किया है। उसकी रचनाओं में क्लिष्ट, अग्रिष्ट तथा भौंडे शब्दों की भरमार है। भाषा के सम्बन्ध में उसके आलोचकों द्वारा की गई आलोचनाएँ गलत नहीं हैं।"¹

बेन्थम का उपयोगितावाद एवं सुखवादी मापक यन्त्र (Bentham's Utilitarianism and Hedonistic Calculus)

बेन्थम के उपयोगितावाद की नींव सुख-दुःख की मात्रा पर आधारित है। जिस कार्य से मानव-सुख में वृद्धि होती है वह उपयोगी और उचित है; जिस कार्य से मानव को दुःख प्राप्त होता है वह अनुपयोगी और अनुचित है। मानव के सभी कार्यों की कसौटी उपयोगिता है। वह व्यक्ति के सुख में वृद्धि या कमी, कार्य के आचिन्त्य-अनाचिन्त्य, आनन्ददायक या आनन्दरहित व्यक्तियों की स्थिति आदि का निर्णय करने का प्रभावशाली सिद्धान्त है। इसका सम्बन्ध व्यक्ति के जीवन से ही नहीं, अपितु प्रशासनिक कार्यों से भी है। मनुष्य के कार्य सुख-दुःख पर आधारित हैं और यही सुख-दुःखवादी उपयोगिता है। सारे भौतिक कार्य उपयोगिता से ही निर्धारित होते हैं। उपयोगितावादी सिद्धान्त को समझाने हुए बेन्थम का कथन है कि "उपयोगितावादी सिद्धान्त से हमारा आशय उस सिद्धान्त से है जिससे सम्बन्धित

व्यक्ति की प्रसन्नता बढ़ती या घटती है और जिसके आघार पर वह प्रत्येक कार्य को उचित या अनुचित ठहराता है अथवा दूसरे शब्दों में जिससे सुख मिलता है या सुख नष्ट होता है। मैं यह बात प्रत्येक कार्य के लिए कहता हूँ और इसीलिए मेरी यह बात केवल किसी व्यक्ति पर ही नहीं, वरन् प्रत्येक सरकारी कार्य के सम्बन्ध में लागू होती है।¹ बेन्थम के अनुसार, "सुख और दुःख ही मानव-जीवन को गति प्रदान करते हैं। प्रकृति ने मानव-समाज को दो सर्वाधिक-सम्पन्न स्वामियों—सुख और दुःख के अधीन रख दिया है। इन स्वामियों का यही कर्तव्य है कि वे हमें निर्देश दें कि हमें क्या करना चाहिए तथा निर्णय करें कि हम क्या कर सकते हैं?"²

प्रकट है कि बेन्थम के अनुसार किसी वस्तु की उपयोगिता का एकमात्र मापदण्ड यह है कि वह कहीं तक सुख में वृद्धि करती है और दुःख को कम करती है। बेन्थम और उसके अनुयायियों ने उपयोगिता की एकदम सुखवादी (Hedonistic) व्याख्या की है। बेन्थम के अनुसार, "उपयोगिता का सिद्धान्त इस बात में है कि हम अपने तर्कों की प्रक्रिया में सुख और दुःख के तुलनात्मक अनुमान को अपना आरम्भ-दिन्दु मान कर चलते हैं। जब मैं अपने किसी कार्य (व्यक्तिगत अथवा सार्वजनिक) को अच्छाई अथवा बुराई का निर्णय इस बात से करता हूँ कि उसकी प्रवृत्ति सुख-वृद्धि की है या दुःख की, जब मैं न्यायपूर्ण, अन्यायपूर्ण, नैतिक, अनैतिक एवं अच्छे अथवा बुरे शब्दों को प्रयुक्त करता हूँ जिससे किसी निश्चित सुख के तुलनात्मक माप का ही बोध होता है और जिनका कोई दूसरा अर्थ नहीं होता तो मैं उपयोगितावादी सिद्धान्त का ही अनुसरण करता हूँ। इस सिद्धान्त का अनुयायी किसी कार्य-विशेष को केवल इसलिए अच्छा समझता है कि इसके फलस्वरूप सुख की वृद्धि होती है और इसी भाँति वह किसी कार्य-विशेष को बुरा भी इसलिए समझता है कि उसका परिणाम दुःख होता है।" स्पष्ट है कि उपयोगितावादियों के विचारों में सुख स्वयं ही जीवन का साध्य है, शेष सब भौतिक वस्तुएँ यहाँ तक कि सदाचार भी सुख-प्राप्ति के साधन-मात्र हैं।

बेन्थम के अनुसार सुख चार प्रकार से प्राप्त किया जा सकता है—(1) धर्म द्वारा, (2) राजनीति द्वारा, (3) नीति द्वारा, एवं (4) भौतिक साधनों द्वारा।³ यदि किसी मनुष्य को धर्म में विश्वास करने में सुख मिलता है तो उसे 'धर्म-प्रदत्त' सुख कहा जाएगा; यदि किसी व्यक्ति को राजनीति में सुख की उपलब्धि होती है तो उसे 'राजनीति-प्रदत्त' सुख की सजा दी जाएगी। इसी प्रकार यदि किसी को नैतिक कार्य करने में सुख की अनुभूति होती है तो उसे 'नैतिक सुख' कहा जाएगा एवं यदि भ्रांथी, जल, वर्षा आदि से कोई लाभ होता हो तो वह 'प्राकृतिक सुख' कहलाएगा। बेन्थम की मान्यता है कि अपने-आप में कोई चीज भली-बुरी नहीं होती, उपयोगिता के आघार पर वह भली-बुरी हो जाती है। मनुष्य के कार्य करने का प्रयोजन सुख की प्राप्ति है। मनुष्य सदैव सुख से प्रेरित होता है और दुःख में बचना चाहता है।

1-2 Bentham : Principles of Morals and Legislation, p. 2.

3 Jones : Masters of Political Thought, Vol. 2, p. 372.

बेन्थम की यह भी मान्यता है कि व्यक्ति के सुख की गुणात्मकता में कोई भ्रन्तर नहीं होता, सुख-दुःख के भेद केवल मात्रात्मक हैं । उनका कथन है कि "सुख की मात्रा बराबर होने पर बच्चों का खेल और काव्य का अध्ययन एक ही कोटि के हैं ।"¹

तक प्रधान अथवा वैज्ञानिक पद्धति अपनाते के कारण बेन्थम की धारणा है कि जिस प्रकार एक भौतिकशास्त्री भौतिक व्यापार की सुनिश्चित नाप-तोल करता है उसी प्रकार प्रत्येक सामाजिक घटना की भी नाप-तोल की जानी चाहिए । बेन्थम की हार्दिक इच्छा थी कि सुख-प्राप्ति के लिए मानवीय कार्यों को अनुशासित करने वाले नियमों की खोज की जाए और उन्हें एक गणितीय सूत्र की तरह सुनिश्चित रूप प्रदान किया जाए । बेन्थम ने इसी दिशा में प्रयत्न किया जिसके फलस्वरूप उपयोगितावादी सिद्धान्त में 'नैतिक एवं राजनीतिक घटना-व्यापार के मात्रा-प्रधान निर्धारण को जन्म दिया ।' बेन्थम की यह धारणा सभी उपयोगितावादियों के विश्वास का केन्द्र बन गई कि मानव-समाज के सम्पूर्ण कार्यकलापों का संचालन पूर्णतः तार्किक नाप-तोल द्वारा होना चाहिए । इसी धारणा में बेन्थम अपना सुखवादी मापक-यन्त्र (Hedonistic Calculus) विकसित करने की दिशा में प्रेरित हुआ ।

सुख-दुःख का वर्गीकरण और उनका मापदण्ड

हीडोनिस्ट भाषाशास्त्रियों की भाँति बेन्थम का भी यह मत था कि सुख और दुःख को मापा जा सकता है । एक की कुछ निश्चित मात्रा दूसरे की उसी तरह की मात्रा का निराकरण कर सकती है । सुख और दुःख को जोड़ा भी जा सकता है । इस तरह में हम सुखों की गणना कर सकते हैं जिससे व्यक्ति के अधिकतम सुख की भी अभिव्यक्ति होगी और मानव समुदाय के अधिकतम सुख की भी । इस गणना में बेन्थम ने सुख अथवा दुःख के चार रूप गाने हैं—'गहन', अवधि, निश्चिन्ता जिससे वह किसी कार्य को करेगा, तथा समय की दूरी जिसके अनुसार वह घटित होगा । चूँकि एक का सुख या दुःख दूसरे को प्रभावित करेगा, अतः इसकी घोर भी ध्यान दिया जाना चाहिए । सामाजिक गणना में हमें यह ध्यान रखना चाहिए कि सुख अथवा दुःख का कितने व्यक्तियों पर प्रभाव पड़ता है । बेन्थम प्रायः इस तरह की बात किया करता था मानो उसको यह विश्वास हो कि मनुष्य सदैव ही सुख और दुःख की मानसिक शक्तियों से प्रेरित होकर कार्य करते हैं । लेकिन, कभी-कभी वह यह भी कहता था कि सुखों को जोड़ने की बात और विशेषकर विभिन्न व्यक्तियों के सुखों को जोड़ने की बात काल्पनिक है, तथापि यह निश्चिन्त है कि वह इस कल्पना को "एक प्रकार की आवश्यकता समझता था जिसके बिना समस्त राजनीतिक चिन्तन जड़ हो जाता है ।" उसमें मनोवैज्ञानिक निरीक्षण की न तो कोई विशेष योग्यता ही थी और न विशेष रचि ही । लेकिन, यह "भाषा-विज्ञानों का न्यूनतम बनना चाहता था । वह अपनी मनोवैज्ञानिक कल्पनाओं को उन काल्पनाओं से अधिक उग्र नहीं मानता था जो यन्त्र-विज्ञान में उपयोगी प्रमाणित हुई थी ।"²

1 "Quantity of Pleasure being equal pushpin is as good as poetry."

2 मरशिन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, पृष्ठ 637.

बेन्थम ने सुख और दुःख को दो भागों में विभाजित किया है—

(1) सामान्य, एवं (2) जटिल ।

बेन्थम ने सामान्य सुख के अग्रलिखित 14 भेद बतलाए हैं—(1) भार से मुक्ति सम्बन्धी सुख, (2) सगति सम्बन्धी सुख, (3) आशाजन्य सुख, (4) काल्पनिक सुख, (5) स्मरण सुख, (6) निर्दयता सम्बन्धी सुख, (7) दया सम्बन्धी सुख, (8) धर्म से उत्पन्न सुख, (9) शक्ति-सुख, (10) यश का सुख, (11) मित्रता का सुख, (12) कुशलता का सुख, (13) सम्पत्ति-जन्य सुख एवं (14) ऐन्द्रिक सुख ।

बेन्थम के अनुसार सामान्य दुःख के अग्रलिखित 12 भेद हैं—(1) सम्पर्क, (2) आशा, (3) कल्पना, (4) स्मरण, (5) निर्दयता, (6) दया, (7) घामिकता, (8) कुयश, (9) शत्रुता, (10) परेशानी, (11) दुर्भावना एवं (12) दरिद्रता ।

बेन्थम के अनुसार परिणाम अथवा मात्रा को ध्यान में रखते हुए सुख या दुःख उसी अनुपात में कम या अधिक हो सकता है । सुख-दुःख की मात्रा निर्धारित करने के लिए बेन्थम ने एक सुखवादी मापक-यन्त्र प्रस्तुत किया है जिसके अनुसार माप-तोल करके सरकार यह ज्ञात कर सकती है कि उसके अमुक कार्य की सामान्य प्रवृत्ति सुख-वृद्धि है अथवा नहीं । सुख-दुःख का मापदण्ड स्थापित करने के लिए उसने निम्नलिखित बातों के ज्ञान पर बल दिया है—

(1) तीव्रता (Intensity), (2) बालावधि (Duration), (3) निश्चितता (Certainty), (4) समय की निकटता (Propinquity), अथवा दूरी (Remoteness), (5) जनन-शक्ति (Fecundity), (6) विशुद्धता (Purity), तथा (7) विस्तार (Extent) ।

सुख-दुःख के इन मापदण्डों के आधारे में जनन-शक्ति (Fecundity) और विशुद्धता (Purity) विशेष महत्त्वपूर्ण हैं । किसी सुख की जनन-शक्ति का आशय है उसके पीछे उसी प्रकार के अन्य सूत्र भी हो । बौद्धिक सुखों में यह गुण एक बड़ी सीमा तक होता है, ऐन्द्रिक सुखों में नहीं । किसी सुख की विशुद्धता का अभिप्राय है उसके पीछे उसकी विपरीत भावनाएँ उत्पन्न न हो । बौद्धिक सुख इसी प्रकार का विशुद्ध सुख है क्योंकि उससे दुःख उत्पन्न होने की सम्भावना नहीं होती । इसके विपरीत ऐन्द्रिक सुख अशुद्ध होते हैं क्योंकि उनका अधिक भोग करने से स्वास्थ्य को हानि पहुँचती है । उनका अधिक रसास्वादन हमारी पाचन-शक्ति को दुर्बल बनाता है ।

बेन्थम के अनुसार, प्रथम 6 बातें तो व्यक्तिगत सुख-दुःख की मापदण्ड है, किन्तु समूह अथवा अनेक व्यक्तियों के सुख का जब परिमाण ज्ञात करना होता है तो उसमें हम 'विस्तार' (Extent) पर ध्यान देते हैं । व्यक्ति को बौद्धिक कार्य करना उपयोगी होगा—इसके लिए उसके उपयुक्त सातों आधारे पर ध्यान देकर, अधिक धन वाले आधारे से कार्य करना होगा । बेन्थम के अनुसार उपयुक्त कारकों का प्रयोग करके हम न केवल सुख-दुःख माप सकते हैं, बल्कि इनके द्वारा धार्मिक, सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक एवं नैतिक विश्वासों तथा मूल्यों का निर्णय भी कर सकते हैं । सुख-दुःख की गणना करने के बेन्थम के इस सिद्धान्त को राजदर्शन

के इतिहास में 'Hedonistic Calculus' कहे हैं। बेन्थम की मान्यता है कि प्रत्येक का उद्देश्य अधिकतम सुख प्राप्त करना है, अतः उसे सदैव ऐसा आचरण करना चाहिए जिससे निश्चित, विशुद्ध, लाभदायक, स्थिर और तीव्र सुख उत्पन्न हो।

बेन्थम ने सुख-दुःख का व्यापक अन्तर बनाने के लिए 32 लक्षणों के आधार पर उनका वर्गीकरण किया है। इनमें प्रमुख शारीरिक रचना, संवेदनशीलता, चरित्र-निर्माण, शिक्षा, जाति, लिंग आदि हैं जिनका सुख की मात्रा पर प्रभाव पड़ता है।

अपनी मान्यताओं को स्पष्ट करते हुए बेन्थम ने आगे कहा है कि सुख कुछ ऐसे होते हैं जिनमें तीव्रता होती है किन्तु स्थायित्व नहीं होता अतः उनसे कुछ दुःख उत्पन्न होता है इसके विपरीत कुछ सुख विशुद्ध होते हैं और उनका स्थायित्व भी अधिक होता है, उनमें तीव्रता अधिक नहीं होती। इन विशुद्ध सुखों का परिणाम प्रायः दुःख नहीं होता अतः हमें सुख को विशेष मूल्यवान् बनाने की ओर ही सदैव प्रयत्नशील होना चाहिए। सुख-दुःख की गणना करके किसी एक निश्चित परिणाम पर पहुँचने के लिए बेन्थम ने जो प्रक्रिया बनाई है वह इस प्रकार है—

“समस्त सुखों के समस्त मूल्य को एक ओर तथा समस्त दुःखों के समस्त मूल्य को दूसरी ओर एकत्रित कर लेना चाहिए। यदि एक को दूसरे में से घटाकर सुख शेष रह जाए तो उसका अभिप्राय यह होगा कि अमुक कार्य ठीक है (अथवा सम्बन्धित कार्य की प्रवृत्ति सुख की ओर है) और यदि दुःख शेष रहे तो यह समझ लेना चाहिए कि अमुक कार्य ठीक नहीं है, क्योंकि उसका परिणाम दुःख होता है।”¹ बेन्थम के अनुसार, यदि किसी कार्य का प्रभाव दूसरे पर भी पड़ता हो तो यह उचित है कि हम उपर्युक्त प्रक्रिया को उनमें से प्रत्येक पर भी लागू करें और उनके हितों को भी ध्यान में रखें। यही 'सुख का विस्तार' (Extent of Happiness) है।

जब प्रत्येक सम्बन्धित और प्रभावित व्यक्ति पर इस प्रक्रिया का प्रयोग कर लिया जाए तो दुःखों के योग को सुखों में से घटा लेने पर जो सुख शेष रहेगा, वह इस बात का प्रमाण होगा कि अमुक कार्य शुभ और कल्याणकारी है। इसके विपरीत यदि सुख की अपेक्षा दुःख अधिक निकले तो इसका स्वाभाविक अर्थ होगा कि अमुक कार्य या घटना अशुभ और अवाञ्छनीय है। विधायक (Legislator) को कानून बनाने समय चाहिए कि वह सुखों के सम्पूर्ण महत्त्व को एक ओर तथा दुःखों के महत्त्व को दूसरी ओर रखकर उनकी परस्पर तुलना करे। जो शेष रहे, यदि वह सुख के पक्ष में है तो यह मानना चाहिए कि कानून प्रत्येक नागरिक के लिए सुखदायक है। इसके विपरीत शेष दुःख के पक्ष में हो तो यह समझ लेना चाहिए कि कानून जन-साधारण के लिए कष्टकारक है। बेन्थम की यह भी मान्यता थी कि “यह आशा नहीं की जानी चाहिए कि इस पद्धति को सब प्रकार के सदानार, सांविधानिक अथवा न्याय-सम्बन्धी आधारों से अधिक महत्त्व दिया जाए। यह सदा ध्यान में रखना होगा कि इस पद्धति को ऐसे अवसरों पर जितना अधिक अपनाया जाएगा उतना ही अधिक इसके आधार पर किया गया निर्णय सही होगा।”

बेन्थम ने व्यक्तिगत सुख को अधिक महत्त्व देने के बाद सामाजिक सुख को भी महत्त्व दिया। इस प्रकार उसने उपयोगितावाद को व्यक्ति से ऊपर उठाकर विकसित किया क्योंकि व्यक्ति ही सब कुछ नहीं है, उसे सर्वसाधारण की भलाई का भी ध्यान रखना चाहिए। एक व्यक्ति के सुख की अपेक्षा अधिक लोगों का सुख अधिक महत्त्वपूर्ण होता है। राज्य का उद्देश्य एवं लक्ष्य 'अधिक व्यक्तियों का अधिकतम सुख' (Greatest Happiness of the Greatest Number) होना आवश्यक है। उपयोगिता का सिद्धान्त ही सब कार्यों के नीतित्व का मापदण्ड है। राज्य के वही कार्य उपयोगी हैं जो अधिकाधिक व्यक्तियों को सुख पहुँचाते हैं।

बेन्थम का राजदर्शन

(Bentham's Political Philosophy)

बेन्थम कोई राज-दार्शनिक नहीं था और न ही उसका ध्येय किसी राजदर्शन को प्रतिपादित करना था इसलिए एक महान् दार्शनिक की अपेक्षा उसे एक व्यावहारिक 'राज्य-सुधारक' कहना अधिक उपयुक्त है, जिसने अपने सुधारवादी कार्यक्रम की पृष्ठभूमि के लिए राज्य सम्बन्धी कतिपय विचारों का प्रतिपादन किया। उसके इन राज्य-विषयक विचारों को ही हम उसके राजदर्शन के मूल तत्त्व की मज्जा दे सकते हैं। राज्य के सम्बन्ध में विचार प्रकट करते हुए बेन्थम ने राज्य के स्वरूप, सम्प्रभुता, विधि एवं दण्ड आदि विषयों को स्पर्श किया।

बेन्थम के राजदर्शन के दो भाग—बेन्थम के सम्पूर्ण राजदर्शन को दो भागों में विभक्त किया जा सकता है—निषेधात्मक एवं विधेयात्मक। निषेधात्मक भाग का सम्बन्ध उन विचारों से है जिनके द्वारा उसने अपनी पूर्ववर्ती राजनीतिक धारणाओं का खण्डन किया है। इस पक्ष में हम उसे एक क्रान्तिकारी विचारक के रूप में देखते हैं और इसीलिए उसे क्रान्तिकारी 'Radical' तक बह दिया जाता है। विधेयात्मक भाग का सम्बन्ध उन विचारों से है जो उसने कतिपय राज्य सम्बन्धी विषयों पर प्रकट किए हैं। इस भाग में विधि, सम्प्रभुता आदि से सम्बन्धित विचार सम्मिलित हैं।

प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का खण्डन

की धारणावादी और काल्पनिक सिद्धान्त में बेन्थम कोई रुचि नहीं थी। उसने जीवन की व्यावहारिक समस्याओं को अधिक महत्त्व दिया और अपने समकालीन समाज की समस्याओं का हल खोजने की चेष्टा की। उसने ब्रिटिश कानून और न्यायिक प्रक्रिया की अनेक असम्प्रष्टताओं और अनुपयोगी औपचारिकताओं को खोज निकाला और उन्हें दूर करने की माँग की पर अपनी उचित माँगों का उसे यही प्रत्युत्तर मिला कि ब्रिटिश कॉमन लॉ (British Common Law) अति प्राचीन और शताब्दियों के विकास का फल है तथा विख्यात न्यायविदों ने उसे विकसित करने में योग दिया है, अतः ऐसे कॉमन लॉ के बारे में आपत्ति उठाना हास्यास्पद है। बेन्थम की आत्मा विद्रोह कर उठी क्योंकि उसकी मान्यता थी कि किसी संस्थान की प्राचीनता तथा उससे सम्बन्धित व्यक्तियों की ख्याति उस संस्थान की श्रेष्ठता का

न्याय-संगत एवं निश्चित प्रमाण नहीं हो सकती। उसने घोषणा की कि विधियाँ समाज की वर्तमान आवश्यकताओं के अनुरूप होनी चाहिए। प्राचीन विधियों के मूल्यकान और नवीन विधियों के निर्माण की उचित कसौटी सामाजिक हित है।

अपनी इस व्यावहारिक बुद्धि एवं धारणा से प्रेरित होकर बेन्थम ने लॉक द्वारा विशेष रूप से प्रतिपादित प्राकृतिक अधिकारों (Natural Rights) के सिद्धान्तों को पूर्णतः अमान्य ठहरा दिया। उसने प्राकृतिक अधिकार सम्बन्धी विचारधारा को 'मूर्खतापूर्ण', 'कल्पित तथा आधारहीन अधिकार' एवं 'आध्यात्मिक तथा विभ्रम और प्रमाद का एक गड़बड़-घोटाला' बताया। लॉक ने प्राकृतिक अवस्था की कल्पना करते हुए उस दशा को 'शान्ति', 'सहयोग' और 'स्थिरतापूर्ण' माना था। उसके अनुसार प्राकृतिक अवस्था में कुछ प्राकृतिक नियम (Natural Laws) तथा प्राकृतिक अधिकार (Natural Rights) प्रचलित थे। ये व्यक्ति की प्रारम्भिक दशा के मौलिक अधिकार थे। लॉक की मान्यता थी कि प्राकृतिक अधिकार राज्येतर हैं और उनकी रक्षा करने के लिए ही मनुष्य ने राज्य को जन्म दिया है। राज्य द्वारा प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त के विरुद्ध आचरण करने पर व्यक्ति को यह भी अधिकार है कि वह राज्य के प्रति विद्रोह कर दे पर बेन्थम ने लॉक के सिद्धान्त का विरोध करते हुए कहा कि हमसे व्यक्तियों के सुख में कोई वृद्धि नहीं होती। प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का खण्डन करने में बेन्थम ने 'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' वाले उपयोगितावादी सूत्र का आश्रय लिया। सद्नुसार केवल वही सिद्धान्त मान्य और उचित है जो समाज के अधिकाधिक व्यक्तियों को अधिकाधिक सुख प्रदान करे। 'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' में कोई रचनात्मक योग न दे सकने वाला सिद्धान्त व्यर्थ और त्याज्य है। बेन्थम ने कहा कि अधिकारों का निर्माण तो सामाजिक परिस्थितियों से होता है। "अधिकार मानव के सुखमय जीवन के नियम हैं जिन्हें राज्य के कानून द्वारा मान्यता प्रदान की जाती है। राज्य ही सम्पूर्ण अधिकारों का स्रोत है और नागरिक राज्य के विरुद्ध अपने किसी भी प्रकार के प्राकृतिक अधिकारों का दावा नहीं कर सकते। कोई भी अधिकार राज्य के सोमा-क्षेत्र के बाहर नहीं है। सभी अधिकार राज्य के अन्तर्गत ही सम्भव हैं। बेन्थम का कहना था कि वही अधिकार श्रेष्ठ है जो समाज के अधिकाधिक व्यक्तियों के लिए उपयुक्त हो।"¹

सिद्धान्तिक रूप से प्राकृतिक अधिकारों का सिद्धान्त बहुमत की निरकुशता को मर्यादित करने वाला प्रतीत होता है, किन्तु व्यवहार में ऐसा नहीं है। फ्रांस में मानव-अधिकारों की घोषणा उन हजारों व्यक्तियों में से किसी की भी प्राण-रक्षा नहीं कर सकी जिन्हें फ्रांस के क्रान्तिकारी न्यायालयों के समक्ष प्रस्तुत किया गया था। इसी प्रकार अमेरिका की स्वाधीनता की घोषणा ने भी एक हबशी की दासता से मुक्ति प्रदान नहीं की। आदर्शवादी काल्पनिक विचारों से चिढ़े हुए बेन्थम ने 'समानाधिकार' के सिद्धान्त पर आक्षेप करते हुए लिखा है, "पूर्ण समानता नितान्त असम्भव है और यह सब प्रकार के शासन-तन्त्र की विरोधी है। क्या वास्तव में सब मनुष्य स्वतन्त्र

उत्पन्न होते हैं ? क्या वास्तव में सब मनुष्य स्वतन्त्र रहते हैं ? वास्तव में सब मनुष्य, बिना एक भी भ्रमवाद के दासता की स्थिति में जन्म लेते हैं !¹

अनुबन्धवादी धारणा का खण्डन

बेन्थम ने राज्य की उत्पत्ति के अनुबन्धवादी और सावयव सिद्धान्त को भ्रष्टोक्ति कर दिया। समझौता-सिद्धान्त द्वारा आज्ञा-पालन के कर्तव्य का कोई निश्चित प्रतिपादन नहीं होता। व्यक्ति राजाज्ञा का पालन इसलिए नहीं करता है कि उसके पूर्वजों ने इसके लिए कोई समझौता किया था। व्यक्ति इसके लिए किसी ऐतिहासिक समझौते द्वारा बाध्य नहीं है। वह राज्य की आज्ञा इसलिए मानता है क्योंकि ऐसा करना उसके लिए उपयोगी है। राजनीतिक समाज, राज्य, अधिकार, कर्तव्य आदि किसी समझौते या सहमति से उत्पन्न नहीं हुए हैं। उनके उत्पन्न होने चालू रहने और सफल होने में वर्तमान रुचि तथा उपयोगिता की भावना प्रबल रही है। सामाजिक उपयोगिता के विचार से ही राज्य का जन्म हुआ। मनुष्य राज्य और उसकी आज्ञा को इसलिए शिरोधार्य करता है जिससे उसके द्वारा उसकी सुख-प्राप्ति का मार्ग प्रशस्त हो इसीलिए वह विधियों का पालन करता है। इस प्रकार राजाज्ञा-पालन की वह एक आदत डाल लेता है।² जिस समूह में इस प्रकार की आदतें बन जाती हैं, भ्रष्टाचार बनती जाती हैं, वह राजनीतिक समाज कहा जाने लगता है भ्रष्टाचार ही समाज और राज्य का आधार है, समझौता नहीं।

बेन्थम की राज्य-सम्बन्धी धारणा का उपयोगितावादी आधार

बेन्थम के राजदर्शन का निर्माण उपयोगितावादी आधार पर हुआ है। वह राज्य को मनुष्यों का ऐसा समूह समझता है, जिसे मनुष्य ने अपनी सुख-वृद्धि के लिए संगठित किया है। वह राज्य के उद्देश्य की व्याख्या सर्वप्रथम सुकुचित रूप में करता है। उसके अनुसार राज्य का उद्देश्य है 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख' (The Greatest Happiness of the Greatest Number)। व्यक्ति के चरित्र का सर्वोत्कृष्ट विकास करना राज्य का कोई कर्तव्य नहीं है। इस प्रकार बेन्थम, प्लेटो एवं अरस्तू की इस धारणा का विरोधी है कि राज्य का उद्देश्य एक अच्छे भ्रष्टाचार नैतिक जीवन का विकास करना है। साथ ही, वह रूसो के इस विचार से भी सहमत नहीं है कि राज्य का लक्ष्य व्यक्ति को 'अधिकतम वास्तविक स्वतन्त्रता' प्रदान करना है।

बेन्थम की राज्य सम्बन्धी धारणा में दूसरी महत्वपूर्ण बात यह है कि "अधिकतम सुख राज्य के सदस्यों के व्यक्तिगत सुखों का एक योग मात्र है जिसमें समस्त समाज का सामूहिक हित शामिल नहीं है।" इस प्रकार बेन्थम के लिए व्यक्ति ही अन्तिम सत्य है। समाज उसकी दृष्टि में एक ऐसा काल्पनिक निकाय है जिसकी उसके घटक नागरिकों के अस्तित्व के अतिरिक्त अपनी कोई निजी सत्ता नहीं है। राज्य का अस्तित्व व्यक्ति के लिए है व्यक्ति का राज्य के लिए नहीं। यद्यपि बेन्थम का मनुष्य की स्वाभाविक अंधेराई में विश्वास नहीं है, तथापि वह पेन, रूसो भ्रष्टाचार

1 Jones : Masters of Political Thought, Vol. II.

2 Dunning : Political Theories from Rousseau to Spencer, p. 218.

लॉक आदि के स्तर के व्यक्तिवाद का समर्थक है। उसके शब्दों में, "समाज एक कृत्रिम संगठन है जो इसके सदस्य माने जाने वाले व्यक्तियों से बना है। व्यक्ति के कल्याण की बात समझे बिना समाज-कल्याण की चर्चा करना व्यर्थ है। किसी भी वस्तु को हितकारी भयवा किसी व्यक्ति के लिए लाभदायक तभी कहा जाता है जब वह उसके सुखों के योगफल में वृद्धि करे भयवा दूसरे शब्दों में उसके दुखों के योगफल में कमी करने में सहायक हो।"¹

बेन्थम के अनुसार राजाज्ञा के पालन का वास्तविक कारण यह नहीं है कि "हमारे पूर्वजों ने राजाज्ञा-पालन करने का कोई समझौता हुआ था, और न ही उसका कारण हमारी अनुमति है।" उसके अनुसार राज्य की आज्ञा का पालन मनुष्य इसलिए करते हैं कि ऐसा करना उनके लिए उपयोगी है और राजाज्ञा-पालन के सम्भावित दोष भ्रष्टाचार के सम्भावित दोषों की अपेक्षा कहीं कम हैं।

बेन्थम के मत में कोई भी सरकार तभी तक अस्तित्व में रह सकती है जब तक प्रजा उसका साथ देती है। राज्य नागरिकों को सामान्य हित में निजी हित बलिदान करने के लिए पुरस्कार एवं दण्ड-व्यवस्था द्वारा प्रेरित कर सकता है। यदि सरकार अपने प्रमुख कर्तव्य अर्थात् समाज के सामान्य सुख का ध्यान करने का पालन नहीं करती तो जनता को उसकी आज्ञा की अवहेलना करने का अधिकार है। बेन्थम का यह मत है कि राज्य एक विधि-निर्माता निकाय है, न कि एक नैतिक समुदाय जिसका ध्येय जनता का नैतिक कल्याण हो।

कानून सम्बन्धी धारणा (Theory of Law)

बेन्थम के अनुसार राज्य एक विधि-निर्माता निकाय है, अतः जनता के साथ इसका सम्बन्ध कानून द्वारा स्थापित हो सकता है। इस प्रकार कानून सम्प्रभु का आदेश है। सम्प्रभु की इच्छा ही कानून के रूप में प्रकट होती है। उसकी यह धारणा हॉब्स के अनुरूप ही है। बेन्थम का कथन है कि सम्प्रभु के निश्चित आदेशों अर्थात् कानूनों का पालन करना प्रत्येक नागरिक का कर्तव्य है क्योंकि इस राजाज्ञा-पालन में ही उसका और सबका कल्याण निहित है। दूसरे शब्दों में कानूनों की उपयोगिता स्वयं-सिद्ध है, अतः उनका पालन होना चाहिए। प्राकृतिक कानूनों को अस्वीकार करते हुए बेन्थम ने मुख्यतः दो ही कानून माने हैं—दैवी तथा मानवीय। 'दैवी कानून या तो रहस्यमय है या ज्ञानातीत। उनका स्वरूप भी निश्चित नहीं है। अतः मानवीय कानूनों का निश्चित रूप राज्य के लिए आवश्यक है। बेन्थम की परिभाषा के अनुसार, "कानून एक राजनीतिक समाज के आदेशों के रूप में सम्प्रभु की इच्छा की अभिव्यक्ति है जिनका सदस्य स्वभाव से पालन करते हैं।"² प्रत्येक राज्य में सम्प्रभु मानव मत्स्या द्वारा निर्मित कुछ कानून अवश्य होने चाहिए।

1 Bentham : op. cit., p. 1.

2 "Law is the expression of the sovereign will in the form of a command of a political society which gets the natural obedience of its members"

बेन्थम की दृष्टि में "कानून एक आदेश है, एक प्रतिबन्ध है और इसलिए यह स्वतन्त्रता का शत्रु है।" जीवन की उपयोगितावादी योजना में स्वतन्त्रता का कोई विशेष स्थान नहीं हो सकता। स्वतन्त्रता सुख का कोई आवश्यक तत्त्व नहीं है, अतः इसे सुख के सामने समर्पण कर देना चाहिए। मनुष्य को सुरक्षा की आवश्यकता है स्वतन्त्रता की नहीं, इसीलिए स्वतन्त्रता को 'एक स्वाभाविक तथा अमर अधिकार' समझने की मूल नहीं करनी चाहिए। अतः स्पष्ट है कि सॉक, मॉण्टेस्क्यू, रूसो आदि ने जिस वैयक्तिक स्वतन्त्रता को शीर्षस्थ स्थान दिया, बेन्थम ने उसे अपने चिन्तन में कोई महत्त्व प्रदान नहीं किया। बेन्थम के लिए "सुख ही एकमात्र अन्तिम कसौटी है और स्वतन्त्रता को उती कसौटी पर कसा जाना चाहिए। राज्य का ध्येय अधिकतम सुख है, अधिकतम स्वतन्त्रता नहीं।"¹ बेन्थम की विचारधारा में स्वतन्त्रता को जो गौण स्थान प्राप्त है, उसे प्रो. सोरले (Sorley) ने बड़े सुन्दर ढंग से प्रस्तुत किया है—

"कानून का मुख्य उद्देश्य सुरक्षा है और सुरक्षा के सिद्धान्त का आशय उन सभी आशाओं को कायम रखना है जिन्हें स्वयं कानून उत्पन्न करता है। सुरक्षा सामाजिक जीवन और सुखी जीवन की एक आवश्यकता है जबकि समता (Equality) एक प्रकार की विलासिता है जिसे कानून केवल उसी सीमा तक प्राप्त करा सकता है जहाँ तक उसका सुरक्षा से कोई विरोध न हो। जहाँ तक स्वतन्त्रता का सम्बन्ध है वह कानून का कोई मुख्य उद्देश्य नहीं है, बल्कि यह तो सुरक्षा की एक ऐसी शाखा मात्र है जिसमें कानून काट-छाँट किए बिना नहीं रह सकता।"²

बेन्थम ने विधि-निर्माण के लिए अपने उपयोगितावादी सिद्धान्त को प्रयोग करने की राय दी है। प्रत्येक विधि को सर्वाधिक लोगों के सर्वाधिक कल्याण के उद्देश्य से ही बनाना चाहिए। सेबाइन (Sabine) के अनुसार, "बेन्थम का विश्वास था कि अधिकतम सुख का सिद्धान्त एक कुशल विधायक के हाथों में एक प्रकार का सार्वभौम साधन प्रदान करता है। इसके द्वारा वह 'विवेक तथा विधि के हाथों सुख के वस्त्र' बनवा सकता है।"³ बेन्थम ने राजसत्ता द्वारा निर्मित प्रत्येक विधि को उसकी उपयोगिता की कसौटी माना है। विधियों की उपयोगिता तीन प्रकार से सिद्ध होती है—(1) वह राज्य के प्रत्येक नागरिक को सुरक्षा प्रदान करती है या नहीं, (2) उससे लोगों की आवश्यकता की वस्तुएँ यथेष्ट मात्रा में उपलब्ध होने लगती हैं या नहीं, एवं (3) प्रत्येक नागरिक एक दूसरे के साथ समानता का अनुभव करता है या नहीं। यदि विधियाँ इन कसौटियों पर उपयोगी सिद्ध होती हैं, तो विधि का लक्ष्य पूरा हो जाता है। विधियाँ अपने स्थायित्व और अपनी समाजव्यापी मान्यता

1 "Happiness is the only ultimate criterion and liberty must submit itself to that criterion. The end of the state is the maximum happiness not the maximum liberty."
—Wagner : op. cit., p. 96.

2 Sorley : History of Political Philosophy, p. 277.

3 सेबाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 638.

से नागरिकों को सुख देती हैं। कितनी विधि की उपयोगिता की जाँच करने के लिए यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि (क) जिस बुराई को दूर करने के लिए विधि-निर्माण होता है वह वास्तव में बुराई है, और (ख) यदि एक बुराई को रोकने के लिए दूसरा साधन अपनाना ही पड़े, तो साधन की बुराई अपेक्षाकृत कम होनी चाहिए। बेन्थम का विचार था कि प्रत्येक विधि व्यक्तियों को, जिन्हें वह प्रभावित करती है, कुछ न कुछ असुविधा तो पहुँचाती ही है—उनकी स्वच्छन्दता में कमी होती है जिससे उन्हें दुःख होना स्वाभाविक है। इस दृष्टि से प्रत्येक विधि एक बुराई है।¹ लेकिन चूँकि इस असुविधा में भी लोगों की भलाई निहित है और एक बड़ी बुराई इससे दूर होती है, अतः विधि-निर्माण उपयोगी है। राज्य का उद्देश्य यही होना चाहिए जो व्यक्ति के जीवन का है अर्थात् उपयोगिता में वृद्धि।²

बेन्थम ने 'यदभाष्यम् या अहस्तक्षेप की नीति' (Laissez Faire) को अपनाकर मुक्त-व्यापार एवं स्वच्छन्द प्रतियोगिता आदि का समर्थन किया है। सत्ता का आधार उपयोगिता है, अतः लोकतन्त्रात्मक राज्यों में कानून को सरल होना चाहिए ताकि लोग उसे समझ सकें। साथ ही ऐसे कानूनों में लोगों के अधिकतम सुख का ध्यान रखा जाना चाहिए। बेन्थम ने कानून के दो कार्य बतलाए हैं—स्वहित तथा परहित। कानून का सर्वप्रमुख कार्य "सर्वहित की भावना को इस प्रकार अनुशासित करना है जिससे यह अपनी इच्छा के विरुद्ध भी अधिकतम सुख प्राप्ति में योग दे सके।" यदि कोई कार्य समाज-हित के विरुद्ध है तो वह दण्डनीय है। अधिकारों और कर्तव्यों का निर्धारण करते समय बेन्थम ने यह स्पष्ट कहा है कि विधायक को राज्य के हितों को भी अपने हितों के समान ही समझना चाहिए। उसे विधि-निर्माण में निम्नलिखित चार बातों पर विशेष रूप से ध्यान देना चाहिए—(1) आजीविका (Subsistence), (2) प्रचुरता (Abundance), (3) समानता (Equality) और (4) सुरक्षा (Security)। विधि-कार्य को इनके सन्दर्भ में ही देखना चाहिए अर्थात् अधिकधिक लोगो के हित में इन बातों का ध्यान रखते हुए ही विधि-निर्माण करना चाहिए। बेन्थम 'स्वतन्त्रता' को सुरक्षा में ही निहित मानता है। इन चार बातों में से संघर्ष की अवस्था में यह निर्णय करना विधायक का काम है कि प्रधानता किसे दी जाए। बंसे बेन्थम के अनुसार इस प्रधानता का क्रम सामान्यतः होना चाहिए—आजीविका, सुरक्षा, प्रचुरता, समानता।

बेन्थम ने इंग्लैंड के तत्कालीन कानूनों की आलोचना कर उन्हें नया रूप देने का प्रयास करते हुए कानूनों का वर्गीकरण चार भागों में किया था—अन्तर्राष्ट्रीय कानून, सांविधानिक कानून, नागरिक कानून और फौजदारी कानून। उसने 'कानून में सुधार' का आन्दोलन तीव्र कर श्रेष्ठ कानून के निम्न छ लक्षण बतलाए—(1) कानून जनता की आशा-आकांक्षा या विवेक-वृद्धि के विपरीत नहीं होना चाहिए, क्योंकि ऐसे कानूनों के प्रचलन से सामाजिक सन्तुलन बिगड़ कर विद्रोहो

1 Jones : op. cit., p. 377.

2 Bentham : Theory of Legislation, p. 28.

की मानसिक पृष्ठभूमि तैयार होती है। (2) कानूनों को जनता का ज्ञान होना चाहिए। इसके लिए प्रचार, उपक्रम, जनमत-निर्माण आदि का आश्रय लेना चाहिए। (3) कानूनों में विरोधाभास नहीं होना चाहिए और उपयोगिता का लक्ष्य कायम रहना चाहिए। (4) कानून-निर्माण सरल, स्पष्ट एवं सुबोध भाषा अथवा भाषाओं में होना चाहिए। (5) कानूनों को व्यावहारिक होना चाहिए, तथा (6) कानूनों का पूर्ण रीति से पालन होना चाहिए और कानून भंग के लिए आवश्यक दण्ड-व्यवस्था भी होनी चाहिए क्योंकि कानून भंग करके बच निकलना समाज में भ्रष्टाचार का प्रथम चरण है।

न्याय-व्यवस्था (Administration of Justice)

बेन्थम ने न्याय-व्यवस्था में महान् सुधार किए। उसे न्याय के प्रतिपादन और दलित वर्ग के लोगों को सुखी देखने की तीव्र अभिलाषा थी। उसने तत्कालीन ब्रिटिश न्याय-व्यवस्था की तीव्र आलोचना की। उसने चाहा कि न्याय-प्रशासन निरर्थक विधियों को नष्ट कर दे, अव्यावहारिक विधियों को त्याग दे एवं नैष की सुव्यवस्थित रूप से सरल, सुबोध तथा स्पष्ट शब्दों में व्याख्या करे। बेन्थम ने अपने देश की विधियों का अध्ययन जन-साधारण (जिनके लिए ये विधियाँ बनाई गई थी) के दृष्टिकोण से किया। सेबाइन (Sabine) ने लिखा है कि बेन्थम के अनुसार, "सभी अवस्थाओं में विधान की उपयोगिता परखने का आधार यह है कि वह किस सीमा तक उपयोगी होता है, उसको कार्यान्वित करने में कितना व्यय आता है और उसमें किस सीमा तक विनियमों की एक ऐसी व्यवस्था स्थापित होती है जो समुदाय के अधिकांश सदस्यों के लिए लाभदायक सिद्ध हो। किसी कार्य को दायित्वपूर्ण बनाने के लिए उपयोगिता ही एकमात्र उचित आधार है। सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकार सामान्य रूप से इसलिए उचित होते हैं क्योंकि वे सुरक्षा की भावना प्रदान करते हैं। जिस व्यक्ति के पास सम्पत्ति होती है, वह अपना प्रत्येक काम सोच-समझकर करता है तथा अनिश्चितता और निराशा से उत्पन्न होने वाली उलझनों से बच जाता है। सम्पत्ति के अधिकार से कुछ हद तक सामाजिक सुरक्षा का भाव उत्पन्न होता है। बेन्थम के मत से सम्पत्ति की सुरक्षा अधिकतम सुख प्राप्त करने की एक प्रधान शर्त है, लेकिन उसका विचार है कि यह एक अत्यधिक अनुदार सिद्धान्त है। इसका अभिप्राय यह है कि सम्पत्ति के वितरण की कानून द्वारा रक्षा हो। उसकी यह दृढ़ नीति थी कि विधि द्वारा इस बात का प्रयास होना चाहिए जिससे सम्पत्ति का समान वितरण हो या कम से कम मनमानी असमानताओं का निर्माण न हो। व्यवहार में उसे सुरक्षा और समानता के बीच कामचलाऊ सन्तुलन स्थापित करना चाहिए।"²

ब्रिटिश न्याय-व्यवस्था की कठु आलोचना करते हुए बेन्थम ने आरोप लगाया था कि "ब्रिटेन में न्याय बेचा जाता है और वह व्यक्ति, जो इसका दाम नहीं चुका पाता, न्याय से वंचित रह जाता है।" बेन्थम को यह देखकर बड़ा धोभ होता था कि तत्कालीन ब्रिटिश न्याय-प्रशासन में न्यायाधीशों से साक्षात्कार का कोई माधन

नहीं था। शासन केवल वकील थे जिन्हें बड़ी-बड़ी रकमे फीस के रूप में देनी पड़ती थीं। जन-साधारण को न्याय बहुत विलम्ब से मिलता था। न्याय व्यय-साध्य था और इसके बारे में लोग सदैव चिन्तित रहते थे। मुकदमों में वादी और प्रतिवादी दोनों पक्षों के लिए न्याय-प्राप्ति के मार्ग में प्रायः बाधाएँ खड़ी कर दी जाती थीं।

बेन्थम 'अदालतों को कार्य-विधि' को आसान करना चाहता था और उनकी कार्यक्षमता को बढ़ाना चाहता था। इसके लिए उसने उन सब प्रतिबन्धों और परिमाणों को हटाने का सुझाव दिया जो जन-साधारण के अधिकारों की रक्षा के लिए आवश्यक समझे गए थे। बेन्थम ने 'फ्रेग्मेट ऑन गवर्नमेंट' में सार्विधानिक विधि के बारे में जिन सिद्धान्तों की सिफारिश की थी, उसने प्रक्रिया विधि में उन्हीं सिद्धान्तों को लागू किया। उसने यह ठीक ही कहा कि साक्ष्य की ग्राह्यता से सम्बन्धित वैधिक औपचारिकताएँ और कृत्रिम नियम इस विश्वास पर आधारित हैं कि मौलिक विधि निकृष्ट है और शासन अतकपूर्ण है। बेन्थम का तर्क था कि यदि यह विश्वास सही है तो उचित उपचार अदालतों को कमजोर करना नहीं बल्कि विधि में सुधार करना है। उसका कहना था कि विधि में औपचारिकता, अस्पष्टता और प्राविधिकता होने के कारण खर्चा बढ़ता है, देरी होती है, मुकदमेबाजी को बढ़ावा मिलता है, बहुत से लोगों को न्याय नहीं मिल पाता और वैधानिक प्रक्रियाओं का परिणाम सदैव अस्थिर तथा अनिश्चित रहता है। बेन्थम इस पद्धति को प्राविधिक पद्धति कहता था और उसका विचार था कि "यह जनता को ठगने के लिए वकीलों का एक प्रकार का पटवन्त्र है।" उल्लेखनीय है कि बेन्थम ने 'फ्रेग्मेट ऑन गवर्नमेंट' में ही वकीलों के प्रति अपनी श्रद्धा व्यक्त की थी और अपने सम्पूर्ण जीवन-काल में वह उनके प्रति इसी प्रकार के विचार प्रकट करता रहा।

बेन्थम की मान्यता थी कि प्रत्येक व्यक्ति को अपना वकील बनना चाहिए। वह एक विवाचक के सामने औपचारिक वकालत के स्थान पर अनौपचारिक कार्यवाही का समर्थक था। उसका कहना था कि विवाचक को दोनों पक्षों के बीच समझौता कराने का प्रयास करना चाहिए। मुकदमे में कोई भी साक्ष्य उपस्थित किए जाने की व्यवस्था होनी चाहिए और असम्बद्धता के निवारण के लिए कठोर नियमों की अपेक्षा न्यायिक विवेक का आश्रय लिया जाना चाहिए। अदालतों के संगठन के बारे में बेन्थम का विचार था कि न्यायाधीशों और अदालतों के अन्य अधिकारियों को वेतन के स्थान पर फीसें दी जाएँ। बेन्थम को यह भी पसन्द नहीं था कि अदालतों के क्षेत्राधिकार एक दूसरे का अतिक्रमण करें। बेन्थम जूरी-प्रथा के विरुद्ध था। वह एक ही न्यायाधीश द्वारा किसी मुकदमे का निर्णय किए जाने का समर्थक था। डेविडसन (Davidson) के शब्दों में, "बेन्थम न्यायालयों के सारे पक्षों पर एक नया उत्तरदायित्व सौंपने का समर्थक था और इस विषय में वह 'ट्रिब्यूनल' की अपेक्षा एक ही न्यायाधीश रखने के पक्ष में था। उसकी मान्यता थी कि किसी मामले पर तीन न्यायाधीशों का निर्णय करना तीनों के ही उत्तरदायित्व में कमी करना है।"

बेन्थम के हृदय में न्यायाधीशों के प्रति सम्मान के भाव नहीं थे। न्यायवादीयों के बारे में उनका कहना था कि, "ये लोग निष्क्रिय और अशक्त जाति के हैं जो सब

अपमानों को सहन कर लेते हैं तथा किसी भी बात पर झुक जाते हैं। इनकी बुद्धि न्याय और अन्याय के भेद को समझने में असमर्थ और उदासीन रहती है। ये लोग बुद्धि-शून्य, अल्पदृष्टि, दुराग्रही और झालसी हैं। ये झूठे भय से काँप जाने वाले, विवेक एवं सार्वजनिक उपयोगिता की आवाज के प्रति बहरे, शक्ति के आगे नतमस्तक और साधारण से स्वार्थ के लिए नैतिकता का परित्याग करने वाले हैं।¹

बेन्थम के विधि सिद्धान्त ने विश्लेषणात्मक न्यायशास्त्र का दृष्टिकोण स्थापित किया। 19वीं शताब्दी में अंग्रेज और अमेरिकी विधि-वेत्ता इस विधि से परिचित थे। यह सम्प्रदाय विशेषतः जॉन ऑस्टिन के नाम से प्रसिद्ध है। "लेकिन ऑस्टिन ने केवल बेन्थम के विशालकाय ग्रन्थों में बिखरे हुए विचारों को व्यवस्थित रूप दिया था। राजनीतिक सिद्धान्त में ऑस्टिन के कार्य का प्रभाव यह था कि उसने प्रभुसत्ता के सिद्धान्त को अत्यधिक महत्व दिया। यह सिद्धान्त भी एक प्रकार से बेन्थम का ही देन है। यह सिद्धान्त बेन्थम की उस योजना का एक भाग था जिसके द्वारा वह अदालतों पर ससद् का नियन्त्रण स्थापित कर उनका सुधार करना चाहता था।"²

बेन्थम के विचार उसके जीवनकाल में समुचित प्रादर नहीं पा सके, किन्तु उसके द्वारा प्रतिपादित लगभग सभी सुधार कालान्तर में अपना लिए गए। बेन्थम के न्यायशास्त्र के आधार पर इंग्लैंड की न्याय-व्यवस्था में आमूल सुधार हुआ और 19वीं शताब्दी में उसे पूर्णरूप से सशोधित कर आधुनिक रूप दिया गया। यद्यपि उनके विचारों को एक साथ ही व्यवस्थित रूप देकर कार्यरूप में परिणत नहीं किया गया और उसके विचार, विशेषकर अंग्रेजी-विधि को सहिताबद्ध करने सम्बन्धी विचार कभी स्वीकार नहीं किए गए, किन्तु इंग्लैंड में एक के बाद एक अधिनियम का निर्माण कर विधि और अदालतों का पूर्ण सुधार किया गया तथा अधिकांश अवस्थाओं में बेन्थम द्वारा निर्दिष्ट मार्ग अपनाया गया। बेन्थम ने जीवन की प्रत्येक दिशा में नेतृत्व किया। न्याय-प्रणाली और विधि-सुधार के इतिहास में तो बेन्थम का स्थान बहुत ही ऊँचा है। सर हेनरी मेन के अनुसार—'बेन्थम के समय से आधुनिक काल तक विधि-व्यवस्था में जितने भी सुधार हुए हैं, उनमें से मुझे एक भी ऐसा नहीं लगता जिसकी प्रेरणा बेन्थम से प्राप्त न हुई हो।' यह स्वाभाविक भी है, क्योंकि बेन्थम ने उपयोगिता को, अधिजनन लोगों के अधिकतम हित को, सर्व प्रमुख स्थान दिया था। सेबाइन के शब्दों में "बेन्थम का न्यायशास्त्र विषयक कार्य उसका सबसे महान् कार्य था। यह 19वीं शताब्दी की सबसे महत्वपूर्ण बौद्धिक उपलब्धियों में से था। न्यायशास्त्र का बेन्थम की मुख्य देन यह है कि उसने अपने सम्बन्ध में उल्लिखित दृष्टिकोण को विधि की समस्त शाखाओं, दीवानी तथा फौजदारी विधि, प्रक्रिया विधि और न्याय-व्यवस्था के समूह पर लागू किया। सभी अवस्थाओं में उसका प्रयोजन जैसा कि उसने आरम्भ में ही ब्लैक स्टोन के विरोध में कहा था,

1 Preface ed. P. C. Montague, p 101.

2 सेबाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 642

विवरणात्मक न होकर भासोचनात्मक, व्याख्यात्मक तथा निन्दात्मक था। उसने न्याय-शास्त्र की सभी शाखाओं में प्राविधिक पद्धति के स्थान पर स्वाभाविक पद्धति को प्रतिष्ठित किया। प्राविधिक पद्धति का अभिप्राय यह है कि विधि के परम्परागत वर्गीकरण और प्राविधिक प्रक्रियाओं, प्रयागत शब्दावली, आदेशों और उपक्रमों को अपनाया जाए। इसके विपरीत स्वाभाविक पद्धति समस्त विधियों, प्रतिबंधों और प्रक्रियाओं को उपयोगिता की शब्दावली में व्यक्त करती है। वह समस्त कानूनों को अधिकतम सस्या के अधिकतम हित की कसौटी पर बतती है। इस दृष्टिकोण के अनुसार न्यायिक आवश्यकता यह है कि वांछनीय परिणामों को प्राप्त करने के लिए उपयुक्त दण्ड व्यवस्था स्थापित की जाए।¹

बेन्थम के कानून सम्बन्धी विचारों से स्पष्ट है कि वह राज्य की प्रभुसत्ता का पक्षधर है। वह सम्प्रभुता को निरपेक्ष एवं असीमित मानता है। उसकी दृष्टि में सम्प्रभुता का प्रत्येक कार्य श्रेष्ठ है। राज्य अपने प्रभुत्व से ही व्यक्ति को अधिकतम सस्या के अधिकतम हित में कार्य करने के लिए दण्डित अथवा पुरस्कृत करता है। सम्प्रभुता के सम्बन्ध में बेन्थम ने अद्वितीय, अद्भुत, सर्वोच्च सत्ता का उल्लेख नहीं किया क्योंकि राज्य की अनन्त-शक्ति या उच्चतम सत्ता में उसका विश्वास नहीं था। वह राज्य की विधि-निर्माण सम्बन्धी क्षमता को सम्प्रभुता मानता है, किन्तु उसे भी उपयोगिता की कसौटी पर बतता है। यह उसकी दृष्टि में अनुचित है कि राज्य की सम्प्रभुता पर कोई सीमा ही नहीं लग सकती। लोकमत अथवा जनमत सम्प्रभुता की मर्यादा है। राज्य की सम्प्रभुता पर जिस सीमा की कल्पना की जा सकती है वह है 'प्रजा द्वारा सफल विरोध की सम्भावना।' बेन्थम के विचार में, "यदि विशाल जनमत किसी विधि का विरोध करता है तो सम्प्रभुता का कर्त्तव्य है कि उसे कानून का रूप न दे।"² सम्प्रभुता अपने आदेशों या कानूनों द्वारा ही व्यक्ति के अधिकारों का अनुमोदन अथवा संरक्षण करती है। बेन्थम सम्प्रभुता के आज्ञापालन और कानूनों के प्रति सम्मान की व्यक्ति से उसी सीमा तक अपेक्षा करता है जहाँ तक उसे लाभ हो, अथवा उपयोगिता की पूर्ति हो। यदि कानूनों की उपयोगिता नष्ट हो जाए और उनसे हानि होने लगे तो उसका प्रतिरोध करना सर्वथा उचित है। यहाँ प्रतिरोध सामान्य से लेकर क्रांति तक का रूप धारण करता है, किन्तु प्रत्येक क्षेत्र में उपयोगिता का दृष्टिकोण रहना आवश्यक है। इन विचारों के साथ ही बेन्थम यह भी स्वीकार करता है कि राज्य से बड़ी (भीतरी या बाहरी) कोई दूसरी ऐसी शक्ति नहीं है जो राज्य को किसी अधिकार को मानने या उल्लंघन के लिए बाध्य कर सके। बेन्थम की यह धारणा सम्प्रभुता को असीमित शक्ति-सम्पन्न बना देती है। बेन्थम सम्प्रभुता के अनिश्चित अर्थात् दूसरे शब्दों में व्यापक अधिकारों का समर्थक प्रतीत होता है बशर्ते कि स्पष्ट परम्परागत विधियों से उन्हें सीमित न किया गया हो। इस प्रकार बेन्थम के विचारों में एक और ती सम्प्रभुता के असीमित

1 वेबल : वही, पृ. 639.

2 *Marey* : *Political Philosophies*, p 464

और अनिश्चित अधिकारों का व्यापक क्षेत्र स्थापित किया गया है और दूसरी ओर परम्परागत तरीकों की रक्षा भी की गई है। सम्प्रमु पर प्रतिबन्ध केवल जनहित के आधार पर ही लगाना उपयुक्त है। यदि जनवादी हितों पर आधारित सामूहिक प्रतिरोध की सम्भावना हो तो सम्प्रमु इसे स्वयं समझ सकता है।

बेन्धम की दण्ड-सम्बन्धी धारणा

बेन्धम की मान्यता है कि अपराध की मात्रा के अनुसार दण्ड दिया जाना चाहिए। छोटे-छोटे अपराधों के लिए ही गम्भीर अपराध मृत्यु-दण्ड देने से अपराधी की सख्या कम नहीं होती बल्कि बढ़ जाती है। दण्ड का उद्देश्य व्यक्ति में सुधार लाना होना चाहिए ताकि सामाजिक सुधार हो सके। केवल बदला लेने की भावना से दण्ड नहीं दिए जाने चाहिए। मृत्यु-दण्ड किसी को केवल तभी दिया जाना चाहिए जब उसके अतिरिक्त समाज-सुधार का कोई उपाय शेष न हो। दण्ड को मापने का पैमाना समाज-कल्याण होता चाहिए। दण्ड अपराध की गम्भीरता के उपयुक्त और परिस्थितियों के अनुसार होना चाहिए। साथ ही अपराधी को सार्वजनिक रूप से दण्ड दिया जाना चाहिए ताकि सर्वसाधारण को अपराधी से भय और अरुचि हो।

बेन्धम ने कुछ मौलिक सिद्धान्त प्रतिपादित किए जिनको दण्ड का निर्णय करते समय ध्यान में रखना था। इनमें से प्रमुख ये हैं—

1. दण्ड की मात्रा अपराध के अनुपात में हो तथा दण्ड समान भाव से दिए जाएं।

2. दण्ड द्वारा अपराधी को अनावश्यक एवं निर्दयतापूर्ण पीडा न पहुँचे। एक जैसे अपराध के लिए दण्ड की मात्रा समान हो।

3. अपराध की गुरुता के अनुसार ही दण्ड का निर्धारण होना चाहिए। दण्ड प्रादर्श होना चाहिए अर्थात् इस प्रकार का हो तथा इस तरह दिया जाए कि अपराधी एवं अन्य लोगों को उससे शिक्षा मिल सके।

4. दण्ड में सुधार की भावना निहित हो। दण्ड द्वारा अपराधी को भविष्य में अपराध करने के अयोग्य बना दिया जाए, किन्तु उपर्युक्त सिद्धान्त का अतिक्रमण न हो।

5. अपराधी से यथा सम्भव उस व्यक्ति को क्षतिपूर्ति कराई जाए जिसको उसके कारण कष्ट पहुँचा हो।

6. दण्ड जनमत के अनुकूल हो तथा अपराधी के प्रति सहानुभूति वा वातावरण उत्पन्न न होने दिया जाए।

7. दण्ड सदैव ऐसा होना चाहिए कि भूल का पता लगने पर उसे निरस्त किया जा सके अथवा घटाया जा सके।

8. मृत्यु-दण्ड तभी दिया जाना चाहिए जब वह सामाजिक सुरक्षा की दृष्टि से आवश्यक हो।

बेन्धम, वास्तव में उपयोगिता के आधार पर दण्डों के निर्धारण के पक्ष में था। सेबाइन की व्याख्या के अनुसार—“बेन्धम के विचार से दण्ड-विधि के क्षेत्र में

उपयोगिता के आधार पर दण्डों के एक उचित सिद्धान्त का निर्माण किया जा सकता था। प्राविधिक पद्धति का आधार यह है कि जो व्यक्ति अपराध करता है, उसे दण्ड मिलना चाहिए। इस सिद्धान्त को केवल वर्तमान प्रयाशों और विचारों के सन्दर्भ में ही समझा जा सकता है। इसके विपरीत स्वाभाविक पद्धति यह है कि दण्ड सदैव ही एक बुराई होता है क्योंकि उससे कष्ट होता है। वह उसी सीमा तक सार्थक होता है जहाँ तक वह भविष्य की किसी बड़ी बुराई को रोकता हो भयवा पहले की किसी बुराई को दूर करता हो। दण्ड-विधान द्वारा अपराधों का यथार्थ वर्गीकरण होना चाहिए। अपराधों का परम्परागत वर्गीकरण परस्पर विरोधी है और दुर्बोध है। नया वर्गीकरण इस आधार पर होना चाहिए कि किस कार्य से क्या चोट पहुँचती है, कितनी चोट पहुँचती है और किन-किन को चोट पहुँचती है। अपराधों के वर्गीकरण के साथ ही दण्डों का भी वर्गीकरण होना चाहिए जिससे विशिष्ट अपराधों के लिए विशिष्ट दण्डों की व्यवस्था की जा सके और अपराध को जहाँ तक हो सके रोका जा सके या उसका निवारण किया जा सके। सामान्य रूप से नियम यह होना चाहिए कि दण्ड की पीड़ा अपराध के लाभ से अधिक हो, लेकिन उसे अपराध की बुराई से थोड़ा ही ज्यादा होना चाहिए।”¹

इंग्लैण्ड के तत्कालीन दण्ड-सम्बन्धी कानूनों के कटु आलोचक बेन्थम की दण्ड व्यवस्था ‘निवारक सिद्धान्त’ (Deterrent Theory) तथा सुधारात्मक सिद्धान्त (Reformative Theory) का मिश्रण थी। दण्ड के अवरोधक पक्ष पर अधिक बल देने के साथ ही बेन्थम ने अपराधी के सुधार पर ध्यान देने की भी वकालत की थी। उसके अनुसार, “सभी प्रकार के दण्ड स्वयं में एक बुराई हैं। यदि उपयोगिता के हित में इनको प्रयोग में लाया जाए तो यह तभी लाया जाए जब इसके द्वारा किसी बुराई का निराकरण होता हो।” बेन्थम की मान्यता थी कि व्यक्ति के जीवन में शासन का हस्तक्षेप कम से कम होना चाहिए क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति अपने भले-बुरे को सबसे अधिक समझता है। वह उपयोगिता के आधार पर ही दण्ड और अपराध की विवेचना करता है। दण्ड का उद्देश्य चेतावनी और सुधार-मात्र है। सेबाइन ने लिखा है कि “बेन्थम सर सेमुअल रोमिली की भाँति व्यवहार में उन बर्बर और प्रभावहीन दण्डों को हटा देने के पक्ष में था जिन्होंने 19वीं शताब्दी के प्रारम्भ में इंग्लैण्ड की दण्ड-विधि को विकृत रखा था। ऐसा प्रतीत होता है कि बेन्थम अपनी अन्य सुधार योजनाओं की तरह दण्ड-विधान के सुधार में भी लोकहित की प्रेरणा से नहीं प्रत्युत् व्यवस्था-और कार्यक्षमता की प्रेरणा से प्रवृत्त हुआ था, तथापि यह मानना न्यायोचित होगा कि बेन्थम ने अपना बहुत-सा समय और धन जेलों के सुधार पर व्यय किया। बेन्थम के व्यक्तित्व की प्रेरक-शक्ति शानोद्दीप्ति थी। उसे गरीबों की समस्याओं भयवा अपराधी बालकों के सुधार की अपेक्षा सामान्य जनता के हितों की अधिक चिन्ता थी।”²

बेन्थम के अन्य सुधारवादी विचार

बेन्थम एक महान् सुधारवादी था जिसने और भी अनेक राजनीतिक तथा शैक्षणिक सुधारों का समर्थन किया था। राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र और लोकतन्त्र के प्रचलित वर्गीकरण को स्वीकार करते हुए उसने राजतन्त्र तथा कुलीनतन्त्र को निकृष्ट ठहराया क्योंकि ये इतने अधिक दोषग्रस्त हैं कि इनका सरलता से कायाकल्प नहीं हो सकता। राजतन्त्र और कुलीनतन्त्र में अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख की धारणा साकार नहीं की जा सकती। बेन्थम ने लोकतान्त्रिक शासन-व्यवस्था का समर्थन किया और चाहा कि वयस्क मताधिकार, वार्षिक ससदीय निर्वाचन, गुप्त मतदान, सार्वजनिक सेवामें में नियुक्तियों के लिए प्रतियोगिता परीक्षा आदि वैधानिक उपायों द्वारा स्वस्थ लोकतान्त्रिक व्यवस्था की स्थापना की जाए। वह ब्रिटिश प्रणाली का इसलिए विरोध करता था कि 'ब्रिटेन कुलीनतन्त्र से ग्रस्त राजतन्त्र' था। बेन्थम को तत्कालीन राजा जॉर्ज तृतीय के आचरण से बड़ा क्षोभ था और इसलिए उसने ब्रिटेन के लिए गणतन्त्रीय व्यवस्था का समर्थन किया। उसने कुलीनतन्त्री लॉर्डसभा को, जो उसकी दृष्टि में सार्वजनिक हितों के प्रति उदासीन रहने वाली थी, भंग करने का सुझाव दिया। चाहे बेन्थम के सुझाव क्रियान्वित न हुए हों, लेकिन उसकी दूरदर्शिता इस तथ्य से प्रमाणित होती है कि सार्वजनिक संशोधनों द्वारा लॉर्डसभा के पर काट दिए गए और विधि-निर्माण के क्षेत्र में उसे एक तरह से 'पंगु' बना दिया गया। बेन्थम ने विधायकों के अधिकारों में वृद्धि का समर्थन किया ताकि वे नागरिकों के अधिकारों को सुरक्षित रखने में सहायक हों। बेन्थम के अनुसार विधायक 'नैतिक ओवरसियर और निर्देशक' होते हैं।

बेन्थम ने जैन-व्यवस्था में सुधार के रूप में कैंदियों के शिल्प-शिक्षण का सुझाव दिया ताकि वे जीविकोपार्जन के योग्य बन सकें। कैंदियों के चारित्रिक सुधारों के लिए उसने नैतिक और धार्मिक शिक्षा का समर्थन किया। आम जनता के लिए उसने दो प्रकार की शिक्षा-योजनाएँ प्रस्तावित की—प्रथम, गरीबों और अनाथों के लिए; तथा द्वितीय, मध्य एवं उच्च वर्गों के लिए। बालकों के लिए उसने चरित्र-निर्माण, कला-कौशल एवं व्यावसायिक शिक्षा प्रदान करने की योजनाएँ प्रस्तुत कीं। वह चाहता था कि शिक्षा का भार राज्य वहन करे ताकि सर्वसाधारण के लिए शिक्षा की व्यवस्था हो सके। उसका विचार था कि शिक्षा का उद्देश्य केवल मात्र ज्ञान की अभिवृद्धि ही न होकर जीवन को सहचारी और अनुशासित बनाना भी होना चाहिए।

बेन्थम की अधिकार-सम्बन्धी धारणा

बेन्थम के अनुसार, "अधिकार, अनुप्य के सुखमय जीवन के वे नियम हैं जिन्हें राज्य के कानूनो द्वारा मान्यता प्राप्त होती है।" अर्थात् बेन्थम विधि-सम्मत अधिकारों के अस्तित्व में ही विश्वास करता था एवं प्राकृतिक अधिकार के सिद्धान्त को बकवास मानता था। बेन्थम की दृष्टि में अधिकार अनियन्त्रित या अप्रतिबन्धित नहीं हो सकते, उनका निर्धारण उपयोगिता के आधार पर होना चाहिए। बेन्थम के

अनुसार जैसा कि सेबाइन ने लिखा है, "एक व्यक्ति के अधिकार का अभिप्राय यह है कि यदि दूसरा कोई व्यक्ति उसकी स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप करेगा तो उसे दण्ड मिलेगा। दण्ड के भय से ही दूसरा व्यक्ति पहले व्यक्ति की स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप से रोका जा सकेगा। इस प्रतिबन्ध का औचित्य इस आधार पर प्रमाणित होता है कि प्रतिबन्ध न रहने पर सम्भवतः दोनों अपनी मनमानी कर सकते हैं और दोनों को कष्ट हो सकता है। सभी अवस्थाओं में विधान की उपयोगिता को परखने का आधार यह है कि वह किस सीमा तक उपयोगी है, उसको कार्यान्वित करने में कितना व्यय होता है और वह किस सीमा तक विनियमों की एक ऐसी व्यवस्था स्थापित करता है, जो समुदाय के अधिकांश सदस्यों के लिए लाभदायक होती है। किसी कार्य को दायित्वपूर्ण बनाने के लिए उपयोगिता ही एकमात्र उचित आधार है।"

बेन्थम ने सम्पत्ति के अधिकार की अवहेलना न करके सामान्य उपयोगिता के आधार पर उसका समर्थन किया है। निजी सम्पत्ति को सुरक्षित रखने के लिए बेन्थम भी उतना ही चिन्तित प्रतीत होता है जितना लॉक। मुख्य अन्तर यही है कि जहाँ बेन्थम निजी सम्पत्ति को उपयोगिता की कसौटी पर कसता है वहाँ लॉक उसे एक प्राकृतिक अधिकार मानता है। बेन्थम के मत की व्याख्या करते हुए सेबाइन ने लिखा है कि सम्पत्ति के अधिकार सामान्यतः इसलिए ठीक होते हैं क्योंकि वे सुरक्षा की भावना प्रदान करते हैं। जिस व्यक्ति के पास सम्पत्ति होती है, वह अपना प्रत्येक काम सोच-समझ कर करता है। वह अनिश्चितता और निराशा से उत्पन्न होने वाली उलझनों से बच जाता है। सम्पत्ति के अधिकार से कुछ हद तक सामाजिक सुरक्षा का भाव पैदा होता है। बेन्थम के मत में सम्पत्ति की सुरक्षा अधिकतम सुख प्राप्त करने की एक प्रधान शक्ति है, लेकिन उसका विचार है कि यह एक अत्यधिक अनुदार सिद्धान्त है। इसका अभिप्राय यह है कि सम्पत्ति-वितरण की वैधानिक संरक्षण प्राप्त हो। उसका यह दृढ़ मत था कि विधि सम्पत्ति के समान वितरण के लिए क्रियाशील होनी चाहिए ताकि मनमानी असमानताएँ उत्पन्न न हो सकें। व्यवहार में उसे सुरक्षा और समानता के बीच कामचलाऊ सन्तुलन स्थापित करना चाहिए। धर्मशास्त्र के तत्त्वांतरण (Transubstantiation) की भाँति न्यायशास्त्र में सविदा की पवित्रता की एक प्रकार का सम्मोहन माना गया है। बेन्थम सविदा की पवित्रता को इसलिए महत्त्व देता था क्योंकि वह वाणिज्यिक लेन-देन में विश्वास स्थापित करती है।

बेन्थम। अधिकारों का निश्चय सामाजिक पृष्ठभूमि में आवश्यकताओं और परिस्थितियों के आधार पर किया। उसने दो तरह के अधिकारों का उल्लेख किया है—(1) वैधानिक अधिकार जो सम्प्रभु शक्ति द्वारा निमित्त विधि से प्राप्त होते हैं, और (2) नैतिक अधिकार। वैधानिक अधिकारों से बाह्य आचरण के क्षेत्र में स्वतन्त्रतापूर्वक कार्य किया जाता है। नैतिक अधिकारों का विषय आन्तरिक आचरण है। पूर्ण स्वतन्त्रता और समानता के अधिकारों की बात करना निरर्थक है क्योंकि पूर्ण स्वतन्त्र या पूर्ण समान होना असम्भव है। एक भी व्यक्ति

ऐसा नहीं है जो जन्म से ही स्वतन्त्र पैदा हुआ हो। सब मनुष्य पराधीन ही पैदा होते हैं।

बेन्थम अधिकारों के साथ कर्त्तव्यों का भी समावेश करता है। कर्त्तव्यरहित अधिकार निर्जीव हैं। अधिकारों का निर्धारण सामयिक परिस्थितियों द्वारा होता है और अधिकार तथा कर्त्तव्य अन्योन्याश्रित हैं। वैधानिक और नैतिक अधिकारों में राजनीतिक, नैतिक और धार्मिक कर्त्तव्य भी निहित होते हैं।

बेन्थम के सिद्धान्तों की आलोचना (Criticism of Bentham's Theories)

बेन्थम 18वीं शताब्दी के संक्रमण-काल का विचारक था, अतः इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं कि उसके विचारों में स्पष्टता और विरोधाभास दिखाई देते हैं। मध्ययुग से आधुनिक युग के राजनीतिक चिन्तन के मक्रमण में कुछ विद्वानों ने मैकियावेली को आधुनिकता का प्रतीक माना है तो कुछ ने बोर्दा को। कुछ का यह विचार है कि 18वीं शताब्दी के अन्त और 19वीं शताब्दी के आरम्भ में बेन्थम ने राजनीतिक समस्याओं के क्षेत्र में जो चिन्तन-प्रणाली अपनाई, उसके कारण बेन्थम को आधुनिक चिन्तनधारा का प्रथम विचारक माना जा सकता है। लेकिन जैसा कि जोन्स ने लिखा है, "हम कई दृष्टियों से बेन्थम के अधिक निकट हैं, कई दृष्टियों से हम मैकियावेली की तुलना में बेन्थम से कहीं अधिक दूर हैं। कुछ दृष्टियों से बेन्थम 18वीं शताब्दी का चिन्तक है तो कुछ दृष्टियों से उसका राज-दर्शन 19वीं और 20वीं शताब्दियों का परिचायक है।"¹ इन तथ्यों के प्रकाश में यदि बेन्थम के विचारों में विरोधाभासों, भ्रमों और भूलों का समावेश है, तो इसमें कोई आश्चर्य नहीं। राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में बेन्थम की देन बहुमूल्य है, तथापि इस देन पर विचार करने से पूर्व बेन्थम के चिन्तन की आलोचनाओं का अवलोकन उपयुक्त होगा—

1. बेन्थम ने अपने उपयोगितावादी सिद्धान्त को इतनी भौतिकवादी बना दिया है कि उसे अपनाने से व्यक्ति की उन्नति नहीं होती, वरन् व्यक्ति और समाज दोनों को आत्मत्याग करना पड़ता है। उसने नैतिकता के सिद्धान्तों को तिलांजलि दे दी है। भौतिक आनन्द को महत्त्व देते हुए उसने अन्तःकरण, धर्म-अधर्म, सत्-असत् का कोई स्थान नहीं दिया है। यदि कुछ बदमाश एक सज्जन को लूटने प्रयत्न करे तो उसे सुख पाते हैं तो बेन्थम के सिद्धान्त के अनुसार इसमें कोई अनैतिकता नहीं होगी क्योंकि इसमें केवल एक को दुःख मिलता है जबकि अधिक लोगों को सुख। इसलिए आलोचकों ने यहाँ तक कह दिया है कि बेन्थम ने मनुष्यों को पशु मान लिया है। मुरे (Murray) के शब्दों में, "यदि हम बेन्थम के अनुसार मनुष्य की विवेक-शक्ति प्रयत्न उसके अन्तःकरण को स्वीकार नहीं करते तो समाज में सदाचार और अनाचार के बीच कोई भेद नहीं रहेगा, केवल उपयोगी तथा अनुपयोगी कार्य ही रहेंगे। व्यक्ति के विवेक-शून्य हो जाने पर समाज में सामाजिक विवेक भी नष्ट

हो जाएगा। घराबो को सामाजिक बहिष्कार का भय ही नहीं होगा।¹ इस प्रकार की स्थिति समाज में घोर मय्यवस्था और अनतिकता का प्रसार करने में सहायक होगी।

2. बेन्गम का उपयोगितावाद केवल मात्रात्मक सुख का समर्थक है, गुणात्मक सुख का नहीं। यह एक भयावह स्थिति है। खेन-कविता (Pushpin-poetry) सूत्र के अनुसार बेन्गम सुखो की कसौटी के लिए एक ही तरह का मापदण्ड लेकर बैठ गया प्रतीत होता है। इस सूत्र का अभिप्राय यह है कि ताश खेलने या सिनेमा देखने में यदि अत्यधिक सुख प्राप्त होता है तो वह पुस्तक पढ़ने या लिखने से कम महत्त्वपूर्ण नहीं है। किन्तु वास्तव में खेल को कविता के बराबर नहीं माना जा सकता और कबहुँ के खेल का आनन्द 'शाकुन्तलम्' के आनन्द की बराबरी नहीं कर सकता। मिल (Mill) ने इसे सुधार कर इस प्रकार प्रस्तुत किया है— "सुधर-भाव से सन्तुष्ट रहने की अपेक्षा मानव-भाव में असन्तुष्ट रहना अच्छा है।" बेन्गम ने उपयोगिता की मात्रा पर विचार करने में देश-प्रेम आदि को कोई महत्त्व नहीं दिया है। उपयोगितावादी यह तर्क कर सकते हैं कि ससार की सभी वस्तुएँ स्वयं में महत्त्वपूर्ण हैं। प्रत्येक का महत्त्व अपने-अपने प्रसंग में है, लेकिन केवल मात्रा का भेद मानना अभ्यावहारिकता और बौद्धिक विभ्रान्ति है।

3. बेन्गम का सुखवादी मापदण्ड नितान्त दोषपूर्ण है। उसकी यह मान्यता स्वीकार नहीं की जा सकती कि किसी भी कार्य को करने से पूर्व उस कार्य के औचित्य या अनौचित्य का सुखवादी मापदण्ड से परीक्षण कर लेना आवश्यक है। सम्य मनुष्य के पथ-प्रदर्शन के लिए तो नाना रीति-रिवाज, प्रथाएँ, नियम-विनियम होते हैं, जिनसे उन्हें अनेक कार्यों के अच्छे-बुरे स्वरूप का ज्ञान प्राप्त हो जाता है और तब वे उसकी सुखात्मक प्रवृत्ति से परिचित हो जाते हैं। बेन्गम की मान्यता है कि सुख और दुःख मापे जा सकते हैं, इनका मात्रात्मक विश्लेषण और मापन हो सकता है। आधुनिक प्रयोगात्मक मनोविज्ञान की मान्यता है कि ऐसी पद्धति मानसिक घटनाओं के अध्ययन में प्रयुक्त हो सकती है, किन्तु इसका क्षेत्र अत्यन्त सीमित होता है। बेन्गम द्वारा प्रस्तुत सूक्ष्म विवरण उसकी कल्पना के नैतिक गणित-शास्त्र की व्यावहारिकता को सिद्ध नहीं करता। बेन्गम का सुखवादी मापदण्ड इस दृष्टि से भी अस्वीकार्य है कि यह कर्ता के उद्देश्य की ओर ध्यान न देकर केवल कार्य के बाहरी परिणाम पर ध्यान देता है। अतः इस मापदण्ड का मूल्य विधि-निर्माता के लिए भले ही हो, आचार-शास्त्री के लिए कुछ भी नहीं है। सुख-दुःख के मापन में बेन्गम ने व्यक्तिगत भावना की पूर्ण उपेक्षा की है।

4. बेन्गम ने सुख-दुःख का व्यापक अन्तर प्रकट करने के लिए शारीरिक रचना, चरित्र, शिक्षा, लिंग आदि 32 लक्षणों के आधार पर जनता वर्गीकरण किया है। बेन्गम के इस वर्गीकरण को देखकर प्रसन्नता लगे होती है, लेकिन साथ ही

पहाड़ों की पुस्तक याद आ जाती है। बेन्थम बतलाता है कि कौन-सा कार्य करना चाहिए—इसका निर्णय करने के लिए सुख-दुःख की मात्रा निर्धारित करने वाले कारणों के निश्चित अंक देकर उनका पूरा योग निकालना चाहिए और जिस कार्य को अधिक अंक मिलें वही करना चाहिए। किन्तु बेन्थम की यह सम्पूर्ण प्रक्रिया जटिल ही नहीं, भ्रामक और कपोल-कल्पित भी है। इस प्रकार का निर्णय करने में यद्यपि गणितीय बारीकियों का उपयोग तो किया जाता है तथापि परिणाम संदिग्ध ही रहता है। गणित जैसी निश्चिन्ता तथा यथार्थता भ्रान्तिक सामाजिक प्रक्रिया में कदापि सम्भव नहीं है। मेन्कन के अनुसार, “राजनीति में अकगणित का प्रयोग उतना ही निरर्थक है जैसे अकगणित में राजनीति का।”

5. बेन्थम अपनी कृति ‘इन्ट्रोडक्शन टू दी प्रिंसीपल्स ऑफ मारल्स एण्ड जेजिसलेशन’ का प्रारम्भ इस प्रकार करता है—“प्रकृति ने मानव-जाति को दो प्रभुत्वपूर्ण शक्तियों, दुःख तथा सुख के नियन्त्रण में रख छोड़ा है। ये ही शक्तियाँ मन्तव्य देती हैं कि हमें क्या करना चाहिए और ये ही निश्चय करती हैं कि हम क्या करेंगे। ये हमारे प्रत्येक कार्य पर शासन करती हैं। यद्यपि कहने का मनुष्य कह तो सकता है कि वह किसी साधन के अधीन नहीं है, किन्तु वास्तव में वह इसके अधीन है। उपयोगिता के सिद्धान्त में इस प्रकार के शासन के लिए पूर्ण गुंजाइश है।” बेन्थम के इस विचार की वेपर ने आलोचना की है कि यद्यपि यह वाक्य आकर्षक है पर “जब इसका विश्लेषण किया जाता है तो भावपूर्ण होने के स्थान पर यह एक अँगूठी की भाँति गोल हो जाता है। सुख और दुःख के शासन से तात्पर्य क्या है? क्या मनुष्य को अपने सुख या किसी अन्य के सुख के लिए प्रयत्नशील रहना चाहिए? यह कहने समय कि हमारे सभी कार्यों को सुख तथा दुःख शासित करते हैं, क्या बेन्थम का आशय है कि सभी लोग सर्व अपने कर्तव्यों का पालन करते हैं? और, इसका तात्पर्य क्या है कि उपयोगिता के सिद्धान्त में इस प्रकार के शासन के लिए पूर्ण गुंजाइश है? यदि मनुष्य अपने सुख के लिए प्रयत्नशील है तो यह कहना व्यर्थ नहीं है कि उसे कुछ और भी करना चाहिए। मनुष्य स्व-सुख तथा मानव-जाति के सुख की तलाश एक साथ कैसे कर सकता है?” वेपर के अनुसार बेन्थम ऐसे कितने ही प्रश्नों का उत्तर देना है। उनका कथन है कि “हर आदमी इन दो सुखों में से केवल एक ही सुख का महत्त्व देता है, कोई भी एक से अधिक सुखों को महत्त्व नहीं दे सकता।” वेपर की आलोचना है कि बेन्थम का यह सिद्धान्त किसी भी प्रकार आनन्द में उद्भूत नहीं कहा जा सकता। व्यक्तिगत हित जन-कर्तव्य में कैसे परिणत किया जा सकता है? यह कैसे विश्वास किया जा सकता है कि बेन्थम के कथन के अनुसार कोई स्वार्थी विधि-निर्माता अपने व्यक्तिगत हितों के साथ-साथ लोकहित का भी ध्यान रखेगा? जो वस्तुएँ गुण में श्रेष्ठतर हैं, उनकी मात्रा या सुरक्षा कैसे निश्चित की जा सकती है? और आदि बेन्थम के सभी विचारों को सही मान लिया जाए तो भी उसका मापदण्ड और सिद्धान्त दोनों निरर्थक हैं।¹

6. बेन्थम अपने सिद्धान्त के प्रतिपादन में अव्यावहारिक बन जाता है। "अपने मानन्दवादी व्यक्ति के चित्रण में बेन्थम वास्तविक जीवन से विलग होकर भागे बढ़ना प्रतीत होता है। लोग हित (स्वार्थ) तथा कर्तव्य के बीच अन्तर मानते हैं, परन्तु बेन्थम इसे स्वीकार नहीं करता। अपने प्रामाणिक व्यक्ति के अध्ययन में बेन्थम समाज तथा इतिहास को सम्मिलित नहीं करता। इसी प्रकार यह उन सर्वोच्च क्षमताओं को छोड़ देता है जो मनुष्य को मनुष्य बनाती हैं। वह केवल तीन भागों, यथा-व्यक्ति, समाज तथा सरकार को ही ध्यान में रखता है, राज्य को ध्यान में नहीं रखता। यही नहीं, अपने तर्कसंगत व्यक्ति के प्रगाढ़ मोह में वह भावनाओं को पकड़ से निकल जाने देता है और यह कार्य इस सीमा तक करता है कि हम बेन्थम के मनुष्य को कठिनाई से ही अपनी जाति का मनुष्य मानने को तैयार हो पाते हैं।"²

7. बेन्थम के उपयोगितावादी सिद्धान्त के अनुसार राज्य में केवल उन्हीं विधियों का निर्माण हो सकता है जिनके द्वारा साधारण स्वार्थ की प्राप्ति सम्भव हो, क्योंकि विरोधी तत्वों एवं विरोधी परिस्थितियों में इनका प्रयोग सम्भव नहीं है और इस स्थिति में न्याय के स्थान पर अन्याय होने की सम्भावना ही अधिक है। इस परिस्थिति में पूँजीपति अधिकधिक लाभ उठा कर अपने ही पक्ष में विधि-निर्माण करने को प्रेरित होंगे।

8. बेन्थम का उपयोगितावादी सिद्धान्त अमनोवैज्ञानिक है क्योंकि मानव आनाँझाएँ विभिन्न परिस्थितियों में भिन्न-भिन्न होती हैं अतः सुख-दुःख भी समान न होकर भिन्न-भिन्न होते हैं। किन्हीं दो मनुष्यों की अनुभूति परस्पर समान नहीं होती। यह सम्भव है कि जो बात एक व्यक्ति को सुखदायी प्रतीत हो, वही बात दूसरे व्यक्ति को दुःखदायी प्रतीत हो। यदि एक ही अनुभूति सबको सुखदायक लगे तो भी निश्चय ही सुख की अनुभूति किसी को तीव्र होगी और किसी को मन्द।

9. यह धारणा भी त्रुटिपूर्ण है कि मनुष्य द्वारा कोई कार्य सुख की प्राप्ति के लिए ही किया जाता है। वस्तुतः मनुष्य किसी कार्य को सुख के लिए नहीं करता बल्कि सुख तो उसे कार्य करने पर स्वयं ही प्राप्त हो जाता है। इसके अतिरिक्त रुचि, समय, परिस्थितियों आदि के कारण मानवीय सुख-दुःख की मात्रा में निरन्तर परिवर्तन होता रहता है।

10. बेन्थम का उपयोगितावादी सिद्धान्त समाज के बहुमत के अत्याचार को प्रोत्साहित करने वाला है। बेन्थम ने प्रत्येक व्यक्ति के सुख पर बल न देकर बहुसंख्या के सुख पर बल दिया है। यदि बेन्थम की बात मान ली जाए तो एक अत्याचारी राजा स्वयं को अधिकतम व्यक्तियों का प्रतीक मानते हुए स्वयं के सुख को ही सबका समझ सकता है। इस प्रकार, एक दानवी स्थिति (Diabolic Monstrosity) पैदा हो सकती है। बेन्थम का सूत्र 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख' न केवल रहस्यमय है, बल्कि सदिग्ध भी है। बेन्थम की अस्पष्टता,

मनुवृत्ति, संदिग्ध व्याख्या के कारण व्यावहारिक क्षेत्र में अनुचित तरीकों का प्रयोग सम्भव हो सकता है।

11. बेन्थम केवल सुख अथवा आनन्द की प्राप्ति पर ही बल देता है। यह यह मूल जाता है कि सुख की मूल कमी नहीं मिटती। इच्छाएँ अन्तिम रूप से कभी तृप्त नहीं हो सकतीं। हम अपनी इच्छाओं को जितना पूरा करते हैं, वे उतनी ही अधिक बढ़ती हैं।

12. बेन्थम का राजदर्शन नृटियों से पूर्ण है। उसमें अन्तर्विरोध पाया जाता है। सरकार की परोपकारिता और निरपेक्ष सम्प्रभुता परस्पर असंगत हैं। बेन्थम का उपयोगितावाद केवल शासन सम्बन्धी सिद्धान्त है, राज्य के बारे में यह मौन है। बेन्थम ने राज्य सरकार के बीच कोई अन्तर नहीं किया है। उसने राज्य और व्यक्ति के पारस्परिक सम्बन्धों का भी कोई विश्लेषण नहीं किया है। उसका आग्रह व्यक्ति द्वारा सुख की प्राप्ति मात्र पर है। वह केवल इतना ही कहता है कि राज्य को न्यूनतम हस्तक्षेप करना चाहिए। उसकी अधिकार सम्बन्धी धारणा भी दोषपूर्ण है। उसने स्वतन्त्रता और समानता के अधिकार की उपेक्षा की है। अधिकारों को उसने केवल तीन श्रेणियों में विभक्त किया है जो एक अत्यन्त सकीर्ण वर्गीकरण है। उसने समाज और समुदाय की पृथक् सत्ता को भी मान्यता नहीं दी है। उसके अनुसार समाज व्यक्तियों का समूह-मात्र है जबकि वास्तव में समाज एक स्वाभाविक और विकासमान सत्ता है। बेन्थम के ये सभी विचार आज के युग में प्राह्य नहीं हैं।

13. वेपर के अनुसार बेन्थम के दर्शन में मौलिकता का अभाव है: "वह अपने पूर्ववर्ती सिद्धान्तों को पूरी तरह गले के नीचे उतार तो गया था, परन्तु उनको पचा नहीं पाया। उसने अपने ज्ञान का सिद्धान्त (Theory of Knowledge) लॉक तथा ह्यूम से, सुख-दुःख का सिद्धान्त हेल्वेटियस (Helvetius) से, सहानुभूति तथा विरोध का विचार ह्यूम से तथा उपयोगिता का विचार अनेक दूसरे विद्वानों से उधार लिया था। अतः उसमें मौलिकता का अभाव है और ईर्ष्या की अधिकता। उसके अपने विचार भ्रमों तथा भूलों से परिपूर्ण हैं।"

वास्तव में बेन्थम की सबसे बड़ी कमजोरी यह है कि उसने मानव-जीवन की आवश्यकता से अधिक सरल व्याख्या कर डाली और इस प्रकार समस्याओं का अधूरा निराकरण किया।

बेन्थम की राजनीतिक चिन्तन की देन

(Bentham's Contribution to Political Thought)

अभावों, भूलों और विरोधाभासों के बावजूद दर्शन और राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में बेन्थम को अत्यन्त सम्मानित स्थान प्राप्त है। यद्यपि हम उसे 'तत्कालीन युग का सबसे बड़ा आलोचक विद्वान्' नहीं कह सकते और उसका दर्शन 'तर्क से प्रेम तथा परम्परा से घृणा करने वाला है', तथापि राजनीतिक चिन्तन के विभिन्न क्षेत्रों में उसका प्रभाव असाधारण है और उसकी उपलब्धियों का तिरस्कार करना बुद्धिमानी की बात नहीं होगी। एक विधि-सुधारक और मानव-कल्याण के

विचारक के रूप में बेन्धम को कभी भुलाया नहीं जा सकेगा। राजदशान को उसकी महत्त्वपूर्ण देन संक्षेप में निम्नवत् है—

1. उपयोगितावाद के दार्शनिक सम्प्रदाय की स्थापना करने और उसे एक वैज्ञानिक रूप देने का श्रेय बेन्धम को ही है। हालवी (Halvey) के अनुसार बेन्धम की यह बहुमूल्य देन है कि उसने “उपयोगिता के सिद्धान्त द्वारा एक वैज्ञानिक नियम एक क्रियाशील प्रशासन, वास्तविकता और भौचित्य की सृजक की है।”

2 बेन्धम ने उपयोगिता को सर्वोपरि स्थान दिया और कहा कि राज्य मनुष्य के लिए है, मनुष्य राज्य के लिए नहीं। जिस राज्य के नागरिक सुखी और प्रसन्न होते हैं, वही राज्य श्रेष्ठ होता है। बेन्धम का प्रश्न है कि समुदाय का हित क्या है, और उसका उत्तर है कि यह ‘उन सदस्यों का हित है जो समुदाय की रचना करते हैं।’ राजदशान के क्षेत्र में बेन्धम की यह महान् देन है कि उसने प्रत्येक प्रश्न का उत्तर पुरुषों और स्त्रियों दोनों को ही ध्यान में रखकर दिया है। उसने घनाज के दानों को भूसे से अलग करके हमारे सामने रखा है। हम उनकी महान् सेवा को कभी नहीं भूल सकते। यह तथ्य महत्त्वपूर्ण है कि बेन्धम ने शासन के स्वरूप प्रादि की उत्सर्जन में न पड़कर इस बात पर बल दिया कि शासन उपयोगिता की दृष्टि से सुख-निर्माण के लक्ष्य की पूर्ति में कहां तक सफल होता है। व्यावहारिक जीवन में जनता भी उद्देश्य की पूर्ति से मजतब रखती है, तरीकों के पीछे नहीं भागती। बेन्धम ने जीवन के इसी यथार्थ का समर्थन किया। काल्पनिक तथा प्राध्यात्मिक राजनीतिशास्त्र के स्थान पर वह स्पिनोजा की भाँति परोक्षशास्त्रिक राजनीतिक विज्ञान का सूत्रपात करने के श्रेय का अधिकारी है। चाहे उसे अपने प्रयास में पूरी सफलता न मिली हो, पर यह निश्चित है कि उसने 16वीं और 17वीं शताब्दियों में विकसित हो रही राजनीतिक यथार्थवाद की परम्परा को परिष्कृत किया। मैक्सी के कथनानुसार, “कठु भालोचना और व्यंग्य द्वारा उसने सामाजिक अनुभववादियों द्वारा इतिहास तथा तर्क के थोड़े प्राधार पर निर्मित राज्य-सिद्धान्त की घञ्जियाँ उठा दीं और ह्यूम एवं स्पिनोजा से भी अधिक शक्ति तथा स्पष्टता से यह उजगार किया कि राजनीतिक समाज का प्राधार सर्वदा एक समय-विशेष की परिस्थितियाँ होती हैं।”¹

3. बेन्धम ने स्वस्य लोकतन्त्र और लोकतान्त्रिक मस्याओं का समर्थन किया है। वेपर के अनुसार, “बेन्धमवाद जनता के प्रतिनिधियों में विश्वास नहीं करता। उन्हें तो वह जनता को लूटने वाला ही मानता है। इस प्रकार उसने ऐसे प्रतिनिधियों बहिष्कार में सहायता दी है जो स्वार्थी हैं, लोभ-स्वतन्त्रता तथा समानता के पहरणकर्ता हैं तथा केवल अपने निर्वाचन-क्षेत्र की ही चिन्ता करने में विश्वास रखते हैं।” बेजहॉट (Bagehot) ने निर्वाचन-क्षेत्रों द्वारा बनाई जाने वाली सरकार को मनमानी का शोतक बताया है, क्योंकि ऐसी सरकार ससदीय सरकार का विरोध ही करती है। बेजहॉट के अनुसार, “ऐसी सरकार बेगमों की सरकार होती है परन्तु

¹ Maxey : op cit, p. 408.

बेन्थम ने ससदीय प्रथा में सुधार करके उसे बेजहॉट की खतरनाक चोट से बचाया है।¹

4. बेन्थम ने अपने विचारों को व्यावहारिक रूप देने की चेष्टा की। आइवर ब्राउन के अनुसार उसने इंग्लैंड को सुख किस प्रकार मिले—इसके लिए केवल बातें ही नहीं की बल्कि इंग्लैंड को सुखी बनाने के लिए परिश्रम भी किया। बेन्थम ने तत्कालीन ब्रिटिश न्याय-व्यवस्था और विधि-व्यवस्था में व्यावहारिक सुधार का तीव्र आन्दोलन छेड़ दिया। सेबाइन के अनुसार, "बेन्थम के न्यायशास्त्र के आधार पर इंग्लैंड की न्याय-व्यवस्था में आमूल सुधार हुआ और 19वीं शताब्दी में उसे पूर्णतः संशोधित करके आधुनिक रूप दे दिया गया। यद्यपि बेन्थम के विचारों को एक साथ ही व्यवस्थित रूप से कार्यरूप में परिणत नहीं किया गया और उसके कुछ विचार, विशेषकर ब्रिटिश विधि को सहितावद्ध करने से सम्बन्धित विचार, अभी स्वीकार नहीं किए गए, तथापि इंग्लैंड में एक के बाद एक अधिनियम बनाकर विधि और न्यायालयों में पूर्ण सुधार किया गया तथा अधिकांश अवस्थाओं में बेन्थम की आलोचना द्वारा निर्दिष्ट मार्ग अपनाया गया। सर फ्रेडरिक पोलक ने ठीक ही कहा है कि उन्नीसवीं शताब्दी में इंग्लैंड में विधि के क्षेत्र में जो सुधार हुए, उन पर बेन्थम का प्रभाव देखा जा सकता है।"² बेन्थम के प्रयत्नों से कानून में सरलता और स्पष्टता का समावेश हुआ। विधियों के सहिताकरण पर बल देने से 19वीं शताब्दी में अनेक देशों में विधि-सहिताएँ बनाई गईं। बेन्थम के प्रयत्नों से ही शासन पर मे रहस्यात्मकता का पर्दा उठा और शासन आवश्यक सुधार एक साधन अथवा यन्त्र माना जाने लगा। इसका स्वाभाविक परिणाम यह हुआ कि ब्रिटेन के अनुकरण से दूसरे देशों में अकुशल सत्ताओं को सुधार की प्रेरणा मिली। बेन्थम का यह विचार लोगों के मन में धर करने लगा कि राज्य कतिपय लोगों की स्वार्थसिद्धि का साधन नहीं होना चाहिए, वरन् उसे जन-कल्याण का साधन बनाया जाना चाहिए। बेन्थम के उपयोगितावाद का भारत पर भी प्रभाव पड़ा। लॉर्ड विलियम बेंटिक ने भारत में अधिकांश सामाजिक, राजनीतिक और आर्थिक सुधार बेन्थम के विचारों से प्रभावित होकर ही किए। उसने बेन्थम को लिखा था कि "वास्तव में भारत का गवर्नर-जनरल होकर मैं ही नहीं बल्कि आप जा रहे हैं।"

5 बेन्थम ने मंक्रियावली की भाँति राजनीति को नैतिकता से पृथक् किया। उसने नैतिकता के आधार पर प्रजा द्वारा राजाशा-पालन अथवा विद्रोह का समर्थन नहीं किया। उसने कहा कि उपयोगितावादी सिद्धान्त के आधार पर ही यह निर्णय किया जाना चाहिए कि प्रजा कब तक राजाशा का पालन करे और कब विद्रोह के लिए अग्रसर हो। बेन्थम को ही यह श्रेय है कि कानून और सम्प्रभुता पर विचार कर उसने सर्वप्रथम विधि-शास्त्र (Jurisprudence) के मौलिक सिद्धान्तों का विवेचना प्रारम्भ की। सेबाइन ने बेन्थम के विधि-शास्त्र को 19वीं शताब्दी की एक महान् बौद्धिक उपलब्धि बतलाया है।

1 वेपर : वही, पृ 132

2 सेबाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृ 643

6 बेन्थम ने सुधारवादी आन्दोलन छेड़ कर ब्रिटिश राजनीतिक जीवन में क्रान्तियों की अपेक्षा सुधारों के प्रति विश्वास उत्पन्न किया। लोगों के हृदय में यह बात पूर्वपेक्षा अधिक अच्छी तरह बैठ गई कि क्रान्ति की तुलना में सुधार अधिक ग्राह्य और उचित हैं। ब्रिटिश जनता समझ गई कि सिरों को फोड़ने की अपेक्षा उन्हें गिन लेना अधिक अच्छा है।

7. बेन्थम ने राजनीति-शास्त्र के क्षेत्र में अनुसन्धान और गवेषणा की प्रवृत्ति को महत्त्व दिया। आज यह पद्धति हमें स्वाभाविक लगती है, किन्तु बेन्थम से पहले इस पद्धति का अनुसरण नहीं किया जाता था। बेन्थम ही यह पहला प्राधुनिक लेखक था जिसने सार्वजनिक नीति के क्षेत्र में गवेषणात्मक पद्धति लागू की और अनुभववादी तथा आलोचनात्मक पद्धति का सूत्रपात किया। बेन्थम के विचारों के विकास तथा गवेषण द्वारा एक सम्प्रदाय की स्थापना हुई जो 'दार्शनिक उपवाद' कहलाया और जिसने बेन्थम के विचारों के साथ माल्थस के जनसंख्या सम्बन्धी सिद्धान्त और हार्टले के तत्त्व-ज्ञान का समन्वय किया। बेन्थम के विचार राजनीति-शास्त्रियों के लिए प्रेरणास्पर्द रहे। जेम्स मिल, जॉन स्टुअर्ट मिल, जॉन स्टीन, ओट, बेन, प्लेस आदि विचारक बेन्थम से बहुत अधिक प्रभावित थे।

बेन्थम के राजनीतिक अनुभववाद को स्पष्ट करते हुए प्रो मेकमी ने ठीक ही लिखा है कि 'अपन निमंत्रण तक द्वारा बेन्थम ने नवीनवादी और रूढ़िवादी विचारों की प्राचीन धारणाओं को एकदम भुला दिया तथा स्वतन्त्र तथा निरंकुश राज्यों के सैद्धान्तिक मतभेदों का उसने अन्त किया। उसने यह घोषित कर दिया कि देवी अधिकार, ऐतिहासिक अधिकार, नैसर्गिक अधिकार, सविदात्मक अधिकार तथा सार्वविधानिक अधिकार सभी मूर्खतापूर्ण हैं। उसने घोषणा की कि शासन करने का किसी को कोई स्वतन्त्र अधिकार नहीं है। सत्य तो केवल एक बात है और वह है शक्ति तथा वे परिस्थितियाँ जिन्होंने उस शक्ति को सत्य बनाया है। किसी निरपेक्ष गत्य में विश्वास करना मूर्खता है। एक विवेकपूर्ण शासन-कला और नागरिकता के लिए हमें शक्ति के स्वरूप और कानूनों को समझना चाहिए और उनका कल्याणकारी उद्देश्य के लिए प्रयोग करना चाहिए।'

बेन्थम की सबसे बड़ी देन यही है कि उसने हमें महान् सिद्धान्त को पुष्ट किया कि प्रत्येक शासन-तन्त्र का अपनी सायंकता मिट्ट करनी चाहिए और मानव समाज की अधिकाधिक सेवा करके अपनी शक्ति का अधिकतम अर्जित करना चाहिए। बेन्थम ने अपनी प्रतिभा से केवल इंग्लैंड को ही प्रभावित नहीं किया बल्कि उसकी प्रतिभा की किरणें रूस, पुर्तगाल, स्पेन, मैक्सिको, भारत तथा दक्षिण अमेरिकी देशों तक पहुँची। अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में बेन्थम को भारी सम्मान प्राप्त हुआ था। घाडवर ब्राउन ने बेन्थम को श्रद्धांजलि अर्पित करते हुए कहा कि यदि "बेन्थमवाद से उसका भद्रापन निकाल दिया जाए तो उसमें फिर विशुद्ध मानवतावाद के अतिरिक्त और कुछ दिखाई नहीं देगा।"¹

जीवन-परिचय

विख्यात बेन्थमवादी जेम्स मिल के पुत्र जॉन स्टुअर्ट मिल ने उपयोगितावाद के दर्शन को एक नई दिशा प्रदान की। 20 मई, 1806 को लन्दन में उत्पन्न मिल को उसके पिता ने बचपन से ही बेन्थम के भादशों के अनुसार ढालने का पूरा प्रयत्न किया था। जेम्स के कठोर अनुशासन में स्टुअर्ट मिल ने बाल्यावस्था से ही गहन अध्ययन में रुचि ली। मात्र 8 वर्ष की अवस्था तक उसने जेतोकॉन, हेरोडोटस, आइसोक्रेटस के ग्रन्थों का और प्लेटो के छ सवालों का अध्ययन पूर्ण कर लिया था। 11 वर्ष की अवस्था में उसे लिवी द्वारा लेटिन में लिखित 'रोमन शासन का इतिहास' पढ़ने को दिया गया। 13 वर्ष की अवस्था में उसने एडम स्मिथ और रिकार्डों की अर्थशास्त्र सम्बन्धी पुस्तकों, तर्कशास्त्र तथा मनोविज्ञान के जटिल विषयों का गहन अध्ययन प्रारम्भ कर दिया। वह बचपन से ही इसने कठोर बौद्धिक अनुशासन में रहा कि उसकी भावनात्मक आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं हो पाई, वह प्राकृतिक सौन्दर्य से दूर रहा और बाल-मूलभूत मनोरंजन भी उसे नहीं मिल पाया। 14 वर्ष की आयु में उसे बेन्थम के छोटे भाई के साथ एक वर्ष के लिए फ्रांस भेजा गया। वहाँ उसे घूमने और प्राकृतिक सौन्दर्य का आनन्द लेने का अवसर मिला। बाद में प्रकृति के प्रति अगाध प्रेम, यात्रा के प्रति आकर्षण और फ्रेंच भाषा के प्रति अनुराग—ये सब बातें जीवन-पर्यन्त उसके साथ रही।

अति कुशाग्र-बुद्धि और मेधावी मिल में अध्ययन और कार्य करने की तीव्र आकांक्षा थी। फ्रांस से लौटकर उसने जॉन आर्स्टिन से रोमन कानून तथा अन्य कानूनों की शिक्षा प्राप्त की। वह विभिन्न सभा-सोसाइटियों में भाग लेने लगा और शीघ्र ही उसने भाषण-कला में निपुणता प्राप्त करली। 16 वर्ष की अवस्था में वह 'उपयोगितावादी सोसाइटी' (Utilitarian Society) का सदस्य बन गया और लगभग साढ़े तीन वर्ष तक वह वाद-विवादों में प्रमुख वक्ता रहा। 17 वर्ष की अवस्था में वह ईस्ट इण्डिया कम्पनी में एक क्लर्क के रूप में नियुक्त हुआ और मई 1856 में

अपने विभाग का अध्यक्ष बन गया। दो वर्ष बाद ही वह पद-निवृत्त हो गया। नौकरी के व्यस्त काल में भी उसने अपनी साहित्यिक गतिविधियों में कोई शिथिलता नहीं माने दी।¹

अनवरत श्रम और बौद्धिक व्यायाम के फलस्वरूप युवावस्था में ही मिल को हल्के हृदय-रोग का सामना करना पड़ा। उसने बर्ड्सवर्थ, कॉलरिज आदि का गहन अध्ययन किया। इन महाकवियों की रचनाओं को पढ़कर मिल में जीवन की अधिक मार्मिक वस्तुओं और मानव-मस्तिष्क की सूक्ष्म क्रियाओं के प्रति आकर्षण पैदा हुआ। उसके स्वभाव और चिन्तन में एक क्रांति का मूत्रपात हुआ। डेविडसन के अनुसार "उसके हृदय में एक नवीन मानव का आविर्भाव हुआ जिसमें अधिक गहरी सहानुभूति थी, जिसका बौद्धिक दृष्टिकोण अधिक व्यापक था, जिसने मानव की आवश्यकताओं को अधिक समझा था और जिसने बुद्धि के साथ-साथ भावनाओं की तृप्ति के महत्त्व को भी अनुभव किया था।"²

सन् 1830 में 25 वर्ष की अवस्था में मिल का परिचय अति प्रतिभाशालिनी और मेधावी सुन्दरी श्रीमती हेरियट टेलर (Harriet Taylor) से हुआ। उनकी मंत्री लगभग 20 वर्ष तक चली। अनेक रचनाओं में दोनों प्रतिभाओं ने परस्पर सहयोग किया। श्रीमती टेलर के पति की मृत्यु के बाद सन् 1851 में दोनों विवाह-सूत्र में बँध गए। 7 वर्ष बाद ही सन् 1858 में पत्नी की मृत्यु हो गई। मिल ने अपना विह्वल निबन्ध 'On Liberty' उसी (श्रीमती टेलर) को समर्पित किया। उसके प्रति मिल का अनुराग और आदरभाव जीवन-पर्यन्त बना रहा। फ्रांस के 'एचिनॉन' नामक नगर में पत्नी की कब्र के पास ही एक छोटे से मकान में मिल ने जीवन के अन्तिम दिन व्यतीत किए। वही सन् 1873 में उसकी मृत्यु हो गई और उसे भी अपनी पत्नी के पास ही कब्र में दफना दिया गया।

यशस्वी मिल 59 वर्ष की अवस्था में मसद् का सदस्य निर्वाचित हुआ। वह सन् 1865 से 1868 तक मसद्-सदस्य के रूप में आयरलैंड में भूमि-सुधार, किमानों की स्थिति, महिला मताधिकार, बौद्धिक कार्यकलाओं की स्थिति आदि के सम्बन्ध में अत्यन्त क्रियाशील रहा। लोकसभा में उग्र विचारक के रूप में उसने विशेष ख्याति अर्जित की। उसने समस्याओं पर स्वतन्त्र और निर्भीक विचार व्यक्त किए। शासक और विरोधी दलों ने उसे पूरा सम्मान दिया। प्रधान मंत्री ग्लेडस्टन ने एक बार कहा था, "वक्तव्य और भावण, हेतु और उद्देश्य, श्रुति, सत्य यह अनुभूति होती थी कि मैं किसी सन्त का प्रवचन सुन रहा हूँ।"

रचनाएँ और पद्धति

मिल ने अपने सघर्षपूर्ण जीवनकाल में न्याय-शास्त्र, अध्यापन-शास्त्र, आचार-शास्त्र, अर्थ-शास्त्र, राजनीति-शास्त्र—सभी महत्त्वपूर्ण विचारों पर बहुन-कुछ

1 William Ebenstein : Great Political Thinkers, p. 530-31.

2 Davidson : op cit, p 162.

लिखा। उसकी बहुत-सी कृतियाँ तो उसके जीवनकाल में ही प्रकाशित हो गई थीं और कुछ उसकी मृत्यु के बाद प्रकाशित हुईं। उसके नाम को अमर कर देने वाले कुछ ग्रन्थ ये हैं—

1. Plato's Dialogues, 1834.
2. The System of Logic, 1841.
3. Some Unsettled Questions in Political Economy, 1844.
4. The Principles of Political Economy, 1848.
5. Enfrenchisement of Women, 1853.
6. On the Improvement in the Administration of India, 1853.
7. A Treatise of Liberty, 1859.
8. Parliamentary Reforms, 1859.
9. Considerations of Representative Government, 1860.
10. Utilitarianism, 1861.
11. Examination of Hamilton's Philosophy, 1865.
12. Auguste Comte and Positivism.
13. Subjection of Women, 1869.
14. Autobiography, 1873.
15. Three Essays on Religion, 1874.
16. Letters, 1910.

मिल का ग्रन्थ 'The System of Logic' न्यायिक-अनुसन्धान में एक युग का सूचक है तो 'A Treatise of Liberty' राजनीतिशास्त्र पर उसकी एक अति महत्त्वपूर्ण कृति है जो पाँच वर्ष के परिश्रम के बाद तैयार हुई थी। मिल की रचनाओं के अध्ययन से प्रकट होता है कि अपने पिता के बाद बेन्थम का उस पर सबसे अधिक प्रभाव पड़ा था। जेम्स मिल की धर्मनिरपेक्षता ने स्टुअर्ट मिल में धार्मिक अनुभूति की गहरी छाप नहीं पड़ने दी, अतः उसके व्यक्तित्व में सशयवाद की भूलक सदा विद्यमान रही तथा उसकी रचनाओं में धर्म की सामाजिक अनुभूति का पूर्ण अभाव रहा। बेन्थम के ग्रन्थों के अनुशीलन से मिल की मानसिक शक्ति को प्रेरणा मिली। जॉन मॉस्टिन तथा उसके भाई ने भी प्रारम्भिक अवस्था में स्टुअर्ट मिल के बौद्धिक जीवन को काफी प्रभावित किया। एडम स्मिथ, रिचार्ड, माल्थुस, एडम फर्गुसन आदि के आर्थिक उदारतावाद ने भी उसको प्रभावित किया। रोगांतिक विचारधारा के विख्यात कवि कॉन्स्टेबल का भी उस पर उल्लेखनीय प्रभाव पड़ा। कॉन्स्टेबल के राष्ट्रीय एकता और शिक्षा के महत्त्व सम्बन्धी विचारों की भी उस पर गहरी छाप पड़ी। अपनी पत्नी (श्रीमती टेलर) से वह इतना अनुप्राणित हुआ कि उसने 'On Liberty' नामक निबन्ध उसी को समर्पित किया जो उसके शब्दों में, "मेरे लेखों में जो भी सर्वोत्तम है उसकी वह प्रेरक थी और आंशिक रूप से उसकी लेखिका भी थी। वह मेरी मित्र और पत्नी थी जिसकी सत्य और शिष्ट की उरकृष्ट-भावना मेरी सबसे प्रबल प्रेरणा रही थी जिसकी प्रगसा ही मेरा प्रथम पुरस्कार था।" जीवन के अन्तिम दिनों में स्टुअर्ट मिल ने फ्रांसीसी साहित्य और दर्शन का विशेष अध्ययन किया

तथा वह कॉम्टे और सेंट साइमन से प्रभावित हुआ। विभिन्न विचारधाराओं का समन्वय कर स्टुअर्ट मिल ने उनमें अपनी विशिष्ट मौलिक प्रतिभा का पुट दिया और एक विशद दर्शनशास्त्र की रचना की। उसकी मौलिक प्रतिभा ने विभिन्न क्षेत्रों में व्यावहारिक सुधार के भी अनेक सुझाव प्रस्तुत किए।

मिल की रचनाओं पर मत व्यक्त करते हुए सेबाइन ने लिखा है—“अपनी लगभग सब कृतियों में, विशेषकर उसकी आचार-शास्त्र एवं राजनीति-शास्त्र सम्बन्धी कृतियों में, मिल ने पुराने उपयोगितावादी सिद्धान्त का एक अत्यन्त अमूर्त वर्णन किया है, किन्तु सिद्धान्त को व्यक्त करने के उपरान्त उसने कुछ रियायत देना और कुछ बातों को इस प्रकार व्यक्त करना आरम्भ किया कि अन्त में पुराना सिद्धान्त समाप्त हो गया और उसके स्थान पर किसी नवीन सिद्धान्त की भी स्थापना नहीं हुई।”¹ इसी कारण को व्यक्त करते हुए मैक्सी (Maxey) ने लिखा है कि अपने आचार-शास्त्र एवं राजनीति सम्बन्धी विचारों में, “मिल ने हमें एक सघर्ष दिखाई देता है और यह सघर्ष है उसकी बौद्धिक सामग्री जो उसने अपने उन उपयोगितावादी गुहजनो से विरासत में प्राप्त की थी जिनके लिए उसके हृदय में प्रेम था और जिस पर वह खुले मस्तिष्क तथा संवेदनात्मक पर्यवेक्षण के कारण पहुँचा था।”²

मिल ने विविध पद्धतियों (Methods) का अध्ययन और विश्लेषण करके बतलाया कि पद्धतियाँ मुख्यतः चार तरह की होती हैं—(1) रासायनिक पद्धति (Chemical Method), (2) ज्यामितिक पद्धति (Geometrical Method), (3) भौतिक पद्धति (Physical Method), एवं (4) ऐतिहासिक पद्धति (Historical Method)। रासायनिक पद्धति का केवल रसायन शास्त्रियों के लिए उपयुक्त मानते हुए राजनीति और राजदर्शन के क्षेत्र में मिल ने इसे निरर्थक बताया। उसने कहा कि प्रयोगशाला में विभिन्न तत्वों और पदार्थों के मिश्रण से परीक्षण किया जाता है, लेकिन सामाजिक तत्वों के परीक्षण में अन्य पदार्थों की तरह उनका मिश्रण करके प्रयोग नहीं किया जा सकता। ज्यामिति पद्धति को मिल राजदर्शन, अर्थ-शास्त्र आदि विषयों के क्षेत्र में इस आधार पर अस्वीकार करता है कि यह पद्धति निगमनात्मक (Deductive) आधार पर चलती है और सामाजिक क्षेत्र में पहले से ही निर्धारित नियम नहीं होते। मिल के अनुसार भौतिक एवं ऐतिहासिक पद्धतियों का प्रयोग राजनीति-शास्त्र में किया जा सकता है। भौतिक पद्धति में निगमनात्मक (Deductive) और आगमनात्मक (Inductive) दोनों प्रणालियों का योग होता है और ऐतिहासिक पद्धति आगमनात्मक (Inductive) होती है। भौतिक पद्धति में सर्वप्रथम प्रकृति के पदार्थों का परीक्षण किया जाता है और उनसे प्राप्त परिमाणों के पुनः शोधन से निष्कर्ष निकाले जाते हैं। समाजशास्त्र में मानव-प्रकृति के आधारभूत नियम होने हैं जिनके परीक्षण से कुछ सिद्धान्त निर्धारित किए जाते हैं। उन सिद्धान्तों का विशेष परिस्थितियों में परीक्षण कर उनकी निश्चयनात्मक

1 Sabine : A History of Political Theory, p. 655.

2 Maxey : Political Philosophy, p. 477.

रूप दिया जाता है तथा उन पर प्रयोग किए जाते हैं। समाज-विज्ञान के साथ एक कठिनाई यह है कि यह नज़र-विज्ञान की तरह सदैव अपने पूर्व-विचार नहीं दे सकता फिर भी इस विधि का राजनीति-शास्त्र के अध्ययन में प्रयोग किया जा सकता है। ऐतिहासिक पद्धति से मानव-प्रकृति के नियम खोज निकाले जाते हैं।

मिल ने अपनी रचनाओं में भौतिक और ऐतिहासिक पद्धति का मिश्रित प्रयोग किया है। इन दोनों के समन्वय को समाजशास्त्रीय पद्धति भी कह सकते हैं, जिसमें भ्रामनात्मक और निगमनात्मक पद्धतियों का सम्मिश्रण और मनोविज्ञान का प्रयोग है। इसकी विशेषता यह है कि भाषण या कट्टरता के बिना ही मिल युक्तिपूर्वक अपने विचारों की प्रकाश्य प्रामाणिकता सिद्ध करता है। मिल ने अनुभूति और पर्यवेक्षण पर भी बल दिया है। मिल की पद्धति के बारे में सेबाइन (Sabine) के ये शब्द उद्धृत करने योग्य हैं—

“मिल ने अपने ग्रन्थ ‘लॉजिक’ की छठी पुस्तक में सामाजिक शास्त्रों की वैज्ञानिक पद्धति के बारे में विचार किया है। भ्रमशास्त्र सम्बन्धी एक ग्रन्थ में जिसमें मुख्य रूप से भ्रामनात्मक प्राकृतिक विद्वानों की पद्धति के बारे में विचार किया गया है, इस विषय का समावेश महत्वपूर्ण है। इससे यह प्रकट होता है कि मिल सामाजिक शास्त्रों के क्षेत्र के विस्तार की आवश्यकता अनुभव करता था। वह यह चाहता था कि सामाजिक शास्त्रों की पद्धति को अधिक कठोर बनाया जाए और उन्हें प्राकृतिक विज्ञानों के समकक्ष स्थान दिया जाए। सामान्य रूप से उसका विचार यह था कि सामाजिक विज्ञानों में भ्रामन और निगमन दोनों की जरूरत है। यह बात सही थी लेकिन इसके आधार पर सामाजिक शास्त्र ग्रन्थ विषयों से पृथक् नहीं हो पाते थे। यह निष्कर्ष दार्शनिक उपवादियों की निगमनात्मक पद्धति की आलोचना के प्रति एक रियायत के रूप में था। इसके साथ ही इसमें इस प्रक्रिया की आवश्यकता और साधकता की बात भी कही गई थी।……मिल ने ‘लॉजिक’ में दोनों एकाकी दृष्टिकोणों को त्याग कर यह दृष्टिकोण अपनाया था कि भ्रामनात्मक और निगमनात्मक दोनों पद्धतियों का प्रयोग होना चाहिए। उनका कहना था कि राजनीति आचरण के मनोवैज्ञानिक नियमों का अनुसरण करती है। यह मनोवैज्ञानिक आचरण केवल भ्रामनात्मक पद्धति पर आधारित हो सकता है। लेकिन राजनीतिक घटनाओं की व्याख्या अधिकतम निगमनात्मक होती है क्योंकि उनकी व्याख्या का अर्थ मनोविज्ञान का आधार होता है। मिल ने अपनी प्रक्रिया को कॉम्पे की प्रक्रिया के अनुकूल बनाने के लिए ही इस तर्क का प्रयोग किया था। उसने यह स्वीकार किया कि ऐतिहासिक विकास के कुछ नियम भ्रामनात्मक पद्धति के आधार पर निर्धारित किए जा सकते हैं। यद्यपि उसे इस प्रक्रिया के विस्तार और इसकी निश्चिन्ता के बारे में सन्देह था, फिर भी वह यह अनुभव करता था कि मनोविज्ञान के आधार पर इन नियमों की व्याख्या की जा सकती है। इसलिए मिल का सामान्य निष्कर्ष यह था कि सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन के लिए दोनों पद्धतियाँ उपयुक्त हैं और इन दोनों पद्धतियों को एक दूसरे

का पूरक होना चाहिए। एक पद्धति को बह प्रत्यक्ष निगमनात्मक पद्धति और दूसरी को परोक्ष निगमनात्मक पद्धति कहता था। वह दूसरी पद्धति का श्रेय कॉम्टे को देता था।¹

मिल के उपयोगितावादी विचार (Mill on Utilitarianism)

जेम्स मिल के प्रयत्नों और बेन्थम के प्रति उसकी श्रद्धा ने स्टुअर्ट मिल को कट्टर उपयोगितावादी बना दिया। बेन्थम के उपयोगितावादी सिद्धान्त पर आलोचकों ने निकृष्टता और हेयता के आरोप लगाए थे। मिल ने आलोचकों के प्रहारों का जोरदार उत्तर देते हुए उपयोगितावाद में अनेक महत्त्वपूर्ण संशोधन किए तथा उसमें अनेक नए सुलझावों का समावेश कर दिया जिसके फलस्वरूप मूल सिद्धान्त प्रायः समाप्त-मा हो गया। बर्डस्वर्थ, कॉलरिज, कॉम्टे, डार्विन, स्पेंसर आदि के प्रभाव तथा इंग्लैंड की परिवर्तित परिस्थितियों के कारण मिल के प्रारम्भिक बेन्थमवादी विचारों में शनः-शनः परिवर्तन आता गया और उसने नवीन सिद्धान्तों पर बल देना शुरू कर दिया। उपयोगितावाद की रक्षा करने के प्रयत्नों में उसने इतने संशोधन कर दिए कि उसका स्वरूप ही बदल गया। वेपर के अनुसार, "उपयोगितावाद पर लगाए गए आरोपों से उसकी रक्षा करने की इच्छा से मिल ने सम्पूर्ण उपयोगितावाद को ही एक तरफ फेंक दिया।"² उसने उपयोगितावाद के स्थान पर व्यक्तिवाद पर अधिक बल दिया और इसीलिए राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में उसे प्रायः 'अन्तिम उपयोगितावादी' तथा 'प्रथम व्यक्तिवादी' दार्शनिक माना जाता है। मिल ने उपयोगितावाद पर जो विचार प्रकट किए वे उसके प्रख्यात निबन्ध 'Utilitarianism' में उपलब्ध हैं।

मिल द्वारा उपयोगितावाद की पुनर्समीक्षा (Mill's Restatement of Utilitarianism)

प्रारम्भ में मिल बेन्थम के सिद्धान्त के आधार पर ही आगे बढ़ा। उसने बेन्थम के समान ही सुख की प्राप्ति और दुःख की विमुक्ति को व्यक्ति का अभीष्ट माना। उपयोगितावाद की परिभाषा देते हुए उसने लिखा—"वह मत, जो उपयोगिता प्रयत्न अधिकतम सुख के सिद्धान्त को नैतिकता का आधार समझता है, यह मानता है कि प्रत्येक कार्य उसी अनुपात में सही है जिस अनुपात में वह सुख की वृद्धि करता है और जो भी कार्य सुख से विपरीत दिशा में जाता है वह गलत है। सुख का अर्थ है आनन्द की प्राप्ति और दुःख का अभाव। दुःख का अर्थ है पीड़ा या कष्ट तथा आनन्द का अभाव। इस सिद्धान्त द्वारा स्थापित नैतिक मापदण्ड को अधिक स्पष्ट करने के लिए इससे अधिक कहना अनावश्यक है, विशेष रूप से यह कि सुख और दुःख की धारणाओं में क्या बातें सम्मिश्रित हैं और उनका उद्देश्य क्या है? यह एक

1 सेबाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 675-76.

2 Wapper : Op cit. (Hindi), p. 141.

बुला प्रश्न है। परन्तु ये पूर्ण व्याख्याएँ जीवन के उस सिद्धान्त को प्रभावित नहीं करती जिस पर नैतिकता का यह सिद्धान्त आधारित है कि सुख और दुःख से मुक्ति ही जीवन का एकमात्र लक्ष्य है तथा समस्त वैद्यनीय वस्तुएँ, जिनका उपयोगितावादी योजना में भी वही स्थान है, जितना अन्य किसी योजना में, वैद्यनीय इसलिए है कि या तो उनमें ही सुख का निवास है अथवा वे गुण-वृद्धि द्वारा दुःख-निवृत्ति का साधन हैं।”

स्पष्ट है कि मिल ने बेन्थम के सुखवाद को स्वीकार किया, किन्तु कालान्तर में उसके विचारों में शर्त-शर्त, एक क्रान्ति हुई तथा उसका विवरण ऐसा ही गया जिससे बेन्थम तथा उसके उपयोगितावादी चिन्तन में गहरे अन्तर उभर आए। यह देखना उपयुक्त होगा कि कहीं तक वह बेन्थम के साथ और कहीं तब उससे पृथक् रहा। उसके द्वारा किया गया बेन्थम के सिद्धान्त का रूपान्तर निम्नलिखित वर्णन से स्पष्ट हो सकेगा—

1. सुखों में मात्रात्मक ही नहीं, गुणात्मक अन्तर भी है—बेन्थम सुखों और दुःखों के मात्रात्मक भेद को ही स्वीकार करता था, गुणात्मक भेद को नहीं। किन्तु मिल ने इन दोनों भेदों को स्वीकार किया। उसने कहा कि सुख और दुःख के गुणात्मक अन्तर को मानना पूर्णतः उचित है। कुछ सुख मात्रा में कम होने पर भी इसलिए प्राप्त करने योग्य है क्योंकि वे श्रेष्ठ और उत्कृष्ट हैं। निश्चय ही सुनसी और कीट्स के कार्यों का आनन्द गुल्ली-डण्डा खेलने के आनन्द से अधिक उत्तम है। शारीरिक सुखों की तुलना में मानसिक सुख अधिक श्रेष्ठ होते हैं क्योंकि वे अधिक स्थायी और सुरक्षित होते हैं। मिल ने बतलाया कि सुखों में केवल कम या अधिक का ही अन्तर नहीं होता, बल्कि उनके गुणों का भी अन्तर होना है। वे अपने महत्त्व के आधार पर उच्च अथवा निम्न भी हो सकते हैं। सुसंस्कृत और परिमार्जित स्वियों वाले व्यक्तियों को जिन बातों से सुख मिलता है वह सुख मूढ़ व्यक्तियों के इन्द्रियोगुण आनन्द से निश्चय ही अधिक श्रेष्ठ होता है। सुखों के गुणात्मक अन्तर की हम उपेक्षा नहीं कर सकते। सुख का मूल्यांकन केवल मात्रा के ही आधार पर करना अनुचित और अवांछनीय है। मिल के ही शब्दों में, “एक सन्तुष्ट शूकर की अपेक्षा एक असन्तुष्ट मनुष्य होना कहीं अच्छा है, एक सन्तुष्ट मूख की अपेक्षा एक असन्तुष्ट सुकरात होना कहीं अच्छा है और यदि मूख और शूकर का मत इसके विपरीत है तो इसका कारण यह है कि वे केवल अपना पक्ष ही जानते हैं, जबकि दूसरा पक्ष (सुकरात, मानव) दोनों ही पक्षों की समझता है।” मिल ने सुख और दुःख के मध्य गुणात्मक भेद मानकर उपयोगितावाद को अधिक तर्कसंगत प्रवण्य बना दिया किन्तु इससे बेन्थम का उपयोगितावादी दर्शन छिन्न-भिन्न हो गया।

2. सुखों की गणना-पद्धति में परिवर्तन—मिल द्वारा सुखों में गुणात्मक भेद मान लेने से बेन्थम का सुखवादी मापदण्ड पूर्णतः सफ़टित हो जाता है। सुखों को नापने अथवा निष्पक्ष रूप में उनका मूल्यांकन करने का बेन्थमवादी प्रयत्नों का कोई मूल्य नहीं रहता। बेन्थम सुख की मात्रा को सुखवादी गणना-पद्धति में मापना

चाहता था जबकि मिल का मत था कि विद्वानों के प्रमाण ही सुखो की जाँच भयवा निर्णय के सही आधार हैं। "दो सुख प्रदान करने वाली विभूतियों की प्रगाढ़ता का निर्णय उन्हीं व्यक्तियों द्वारा हो सकता है जिन्हें दोनों अनुभूतियों का ज्ञान हो।"¹

3. बेन्थम के सिद्धान्त का उद्देश्य सुख या भ्रानन्द-प्राप्ति या और मिल का शालीनता और सम्मान पर बल—वेपर के अनुसार, "मिल की धारणा थी कि भ्रानन्द गुण तथा मात्रा दोनों में भिन्न होते हैं।" उसके अनुसार जीवन का अन्तिम उद्देश्य उपयोगितावादी नहीं, बल्कि शालीनता (Dignity) है। अपनी पुस्तक 'ग्रॉन्ग लिबर्टी' में वह लिखता है कि व्यक्तिवाद का प्रभाव सामान्य विचारधारा द्वारा कठिनाई से ही पहचाना जाता है। वह हम्बोल्ट (Humboldt) के 'स्वयं अनुभूति' (Self-realisation) के सिद्धान्त को स्वीकार करता है। मिल का कथन है, "केवल यही महत्त्वपूर्ण नहीं है कि मनुष्य क्या करता है, यह भी महत्त्वपूर्ण है कि उसके वह सास काम करने के तरीके क्या हैं।" बेन्थम आदि के सिद्धान्तों का उद्देश्य आत्मानुभूति नहीं बल्कि भ्रानन्द-प्राप्ति है, जबकि मिल इसके विपरीत यह बताता है कि "वह भ्रानन्द, जो शालीनता भयवा सम्मान की वृद्धि करे, दूसरे भ्रानन्द से श्रेष्ठ है। इस प्रकार श्रेष्ठता का मापदण्ड उपयोगिता का सिद्धान्त नहीं। अतः हमें यह कहना चाहिए कि शालीनता भयवा सम्मान की वृद्धि करने वाले श्रेष्ठ होते हैं। मिल यहाँ श्रेष्ठ जीवन का विचार प्रस्तुत कर रहा है। उसके लिए जीवन भ्रानन्द-प्राप्ति के साधन से कुछ अधिक है।"² वेपर के अनुसार, "मिल नैतिक उद्देश्यों को सुख या प्रसन्नता से ऊँचा मानता है। जब कोई व्यक्ति नैतिक उद्देश्यों की प्राप्ति कर लेता है तो प्रसन्नता स्वयं उसके कदम चूमती है। उपयोगितावाद में मिल की नैतिकवाद की अवधारणा से बेन्थम की विचारधारा में एक शान्तिकारी परिवर्तन हुआ है। मिल ने राज्य को नैतिक उद्देश्यों की पूर्ति के लिए एक नैतिक सत्यान घोषित किया है। राज्य का उद्देश्य उपयोगिता नहीं, बल्कि व्यक्ति में नैतिक गुणों का विकास करना है। इस प्रकार मिल उपयोगितावाद की रक्षा इममें पूर्ण परिवर्तन लाकर ही कर सका है।"

4. मिल की नैतिकताएँ बेन्थम से अधिक सन्तोषजनक—सम्मान भयवा शालीनता का उपयुक्ततावादी विचार मिल को नैतिक वाधा के अनुपयोगितावादी विवेचन की भी प्रेरणा देना है। "बेन्थम ने नैतिक वाधा का कारण केवल मनुष्य की स्वार्थपरता को माना है, परन्तु मिल का विचार इससे भिन्न है। उसके अनुसार भय, स्मृति, स्वार्थ नैतिकता में उसी प्रकार वाधा पहुँचाने हैं जिन प्रकार प्रेम, सहानुभूति तथा धार्मिक भावनाएँ। मिल कुछ अधिक यथायंवादी प्रतीत होता है। वन टी. एच. ग्रॉन्ग के विचार को स्वीकार करता है जिसके अनुसार सार्वजनिक कर्तव्यो तथा उत्तरदायित्वो का जन्म ताकिक भाषार पर व्यक्तिगत अधिकारो तथा

1. Mill : Utilitarianism, p. 10.

2. वेपर : वही, पृ. 137.

हितों से नहीं हो सक्ता। मिल के अनुसार नैतिक बाधा की भावना उपयोगितावादी सिद्धान्त द्वारा स्पष्ट नहीं की जा सकती। इस प्रकार उसकी नैतिकताएँ बेन्थम से अधिक सन्तोषजनक हैं।

5. स्वतन्त्रता उपयोगिता से अधिक उच्च और मौलिक—बेन्थम के उपयोगितावाद में मिल एक और भी परिवर्तन के लिए उत्तरदायी है। जैसाकि वेपर ने लिखा है—“मनुष्य की आत्मा को श्रेष्ठ बनाने का विचार उसे स्वतन्त्रता के अनुपयोगितावादी विश्लेषण की ओर अप्रसर करता है। सच्चे उपयोगितावादियों के लिए स्वतन्त्रता उपयोगिता से निम्न है, परन्तु मिल के लिए स्वतन्त्रता उपयोगिता से अधिक उच्च और अधिक मौलिक है।”

6. सुखों की प्राप्ति अप्रत्यक्ष ढंग से होती है—मिल ने ‘अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख’ की कल्पना को स्वीकार करते हुए इसमें बेन्थम की व्याख्या की भुट्टि को दूर करने की चेष्टा की। बेन्थम ने कहा था कि राज्य के कार्यों की नाप-तोल करते समय अन्य बातों के साथ ही विस्तार पर भी बल दिया जाना चाहिए अर्थात् यह देखना चाहिए कि राज्य की वित्तीय अधिक जनसंख्या को उम कार्य से सुख पहुँचेगा। पर यह प्रश्न अविचारित रह गया था कि एक व्यक्ति के सुख की लोच में लगे रहने पर वह अन्य व्यक्तियों को सुख किस तरह पहुँचा सकेगा। मिल ने इसका समाधान करते हुए बतलाया कि यद्यपि अपना ही अधिकतम सुख प्राप्त करने की लालसा व्यक्ति का एकमात्र उद्देश्य रहता है, तथापि तुरन्त ही वह सामाजिक हित के रूप में प्रत्येक व्यक्ति के अधिकतम सुख का रूप धारण कर लेता है। प्रारम्भ में व्यक्ति किसी कार्य को इसलिए करता है कि उसे उससे सुख प्राप्त होना है, किन्तु बाद में वही सुख साध्य बन जाता है। उदाहरण के लिए, किसी व्यक्ति को कष्ट में देखकर मनुष्य उसकी सहायता करता है और इस कार्य से उसको स्वयं सुख प्राप्त होता है। इससे उसे दूररे व्यक्ति की सेवा में सुख मिलने लगता है और कालान्तर में वह निजी सुख को भुलाकर भी दूसरों की सेवा में लग रहा है।

7. मिल का सिद्धान्त नैतिक, बेन्थम का राजनीतिक—एक अन्य दृष्टिकोण से भी मिल की धारणा बेन्थम की धारणा से भिन्न है। बेन्थम अधिकतम सुख के सिद्धान्त को एक राजनीतिक सिद्धान्त समझता था, नैतिक नहीं। उसकी रचि इस बात में अधिक थी कि “विधि-निर्माता और शासक सामाजिक नीतियों के निर्धारण तथा विधि-निर्माण में इसका प्रयोग करें।” उसे इसे व्यक्तिगत आचरण का सिद्धान्त बनाने में विशेष रचि नहीं थी। बेन्थम की मान्यता थी कि यदि कानून को निष्पक्ष होना है तो वह गुणात्मक भेद की बारीकियों में नहीं जा सकता। एक ईमानदार और नेक विधि-निर्माता के सामने इसके अलावा और कोई उपाय नहीं है कि वह यह मान कर चले कि विभिन्न व्यक्तियों के सुखों की तुलना केवल मात्रा की दृष्टि से ही की जा सकती है। पर मिल के हाथों में स्थिति उल्टी हो गई। उपयोगिता का सिद्धान्त विधि-निर्माता के लिए व्यक्तिगत नैतिकता का पथ-प्रदर्शक सिद्धान्त बन गया। इसके

द्वारा प्रत्येक व्यक्ति को स्वयं यह निर्णय करना है कि उसके लिए क्या करना उचित है। इस प्रकार इस सिद्धान्त का राजनीतिक पहलू मूलतः होकर पृष्ठभूमि में पड़ गया।

अपने विचार को मिल् ने इन शब्दों में व्यक्त किया है—“जहाँ तक व्यक्ति के अपने और दूसरों के आनन्द की तुलना का प्रश्न है, उपयोगितावाद की मांग है कि व्यक्ति को पूर्णरूप से निष्पक्ष रहना चाहिए जैसे कि एक निष्काम तथा कष्टनाशक दग्वंज को। ईसा मसीह के सर्वात्म्य नियम में हमें उपयोगितावादी आचार-शास्त्र की पूर्ण आस्था के दर्शन होते हैं। जैसा आचरण आप दूसरे से चाहते हैं वैसा ही आचरण दूसरों के साथ करना और अपने पड़ोसियों से वैसा ही प्रेम करना जैसा आप स्वयं अपने में चाहते हैं, यही उपयोगितावादी नैतिकता का सर्वोत्कृष्ट साधन है।”

उपर्युक्त विचारों में इस सिद्धान्त के राजनीतिक पहलू का, जिसमें बेन्थम की इतनी अधिक रूचि थी, उल्लेख तक नहीं किया गया है। वास्तव में मिल् के उपयोगितावाद में बेन्थम का राजनीतिक चरित्र घुंघला पड़ गया है। बेन्थम के ‘अधिकतम सख्या के अधिकतम सुख’ का राजनीतिक सिद्धान्त मिल् के हाथों में पहुँच कर व्यक्तिगत नैतिकता का सिद्धान्त बन गया है।

8. मिल् द्वारा अन्तःकरण के तत्त्व पर बल—बेन्थम ने उपयोगितावाद के भौतिक पक्ष पर बल देने हुए बाह्य बलों पर अधिक ध्यान दिया जबकि मिल् ने आन्तरिक पक्ष को अधिक महत्त्व दिया। उसने बेन्थम के व्यक्तिगत और सामाजिक हितों में एकता एवं सम्बन्ध स्थापित करने का प्रयास किया। बेन्थम ने व्यक्ति को सुख प्राप्त के लिए प्रेरित करने वाले चार बाह्य दबावों—शारीरिक, सार्वजनिक, धार्मिक और नैतिक की चर्चा की थी। उसने यह सब अति विवेक सुखों और दुःखों तथा व्यक्तिगत एवं सार्वजनिक हितों में एकता स्थापित करने की समस्या के निराकरण के लिए किया था। किन्तु मिल् ने इस निराकरण को अक्षरार्थ मानते हुए विश्वास प्रकट किया कि इस प्रकार कृत्रिम साधनों द्वारा स्थापित की हुई हितों की एकरूपता स्थायी नहीं हो सकती। उसने ऐसा आचार दूँदने के प्रयत्न में, जो व्यक्ति को अपने स्वार्थों की बलि देकर भी सामान्य हित-साधना की ओर उन्मुख करे, अन्तःकरण के तत्त्व पर विशेष बल दिया। जहाँ बेन्थम ने इन तत्त्वों की उपेक्षा की वहीं मिल् ने दृढ़तापूर्वक कहा कि हमारा अन्तःकरण सुख-दुःख का अनुभव करता है। नैतिक एवं शुभ कार्यों से हमारे अन्तःकरण को शान्ति और सुख प्राप्त होना है जबकि नीच और पापपूर्ण कार्यों से उसे परचाताप की अग्नि में जलना पड़ता है। सुख केवल सामाजिक, राजनीतिक, धार्मिक और शारीरिक ही नहीं, बल्कि आन्तरिक, मानसिक और आध्यात्मिक भी होना है। आखिर प्रभु ईसा मसीह को हँसने-हँसने सूची पर चढ़ने में कौन-सा सुख मिला? क्या वे बाह्य सुख की प्राप्ति के लिए मूलों पर चढ़े? नहीं, उनका सुख आन्तरिक था और यही वास्तविक सुख होता है।

मिल् ने अन्तःकरण का अर्थ आत्मानुभूतिवादियों (Intuitionists) की तरह किसी अन्तःकरण शक्ति से नहीं लिया। उसने कहा कि अन्तःकरण तो भावनाओं

का एक पिन्ड है जिसे हमारे पापाचार के कारण दुःख पहुँचता है व सदाचार के नियमों का उल्लंघन करने से हमें पश्चाताप की धाग में जलना पड़ता है। यही अन्तःकरण का तत्त्व है चाहे उसके स्वरूप और मूल के बारे में हमारे विचार कुछ भी हों। मिल ने अन्तःकरण के तत्त्व को 'मानवता के फल्याण की भावना' की संज्ञा दी और इसे दूसरों के दुःख-सुख की चिन्ता कहकर पुकारा। उसने इसे एक स्वाभाविक भावना माना।

मिल द्वारा अन्तःकरण के तत्त्व पर बल दिए जाने में निहित अर्थ यह है कि व्यक्ति को केवल स्वार्थी समझना भ्रामक है, वह परमार्थ-भावना से भी कर्म के लिए प्रेरित होता है। मिल का यह विचार बेन्थम की इस धारणा के विपरीत है कि नमाज स्वार्थी लोगों का समूह है और मनुष्य अपनी अहवादिता के कारण अपने निजी लाभ के लिए ही कर्म करता है। मिल ने बेन्थम के समान वैयक्तिक सुख पर अधिक बल न देकर सामाजिक हित को उच्चतर माना और सामाजिक सुख की स्थिति में ही व्यक्तिगत सुख की कल्पना की है। सुख माध्य है और उसकी प्राप्ति का साधन है नैतिकता। नैतिकता पूर्णतः सामाजिक है। न्याय और सुहानुमति उसके आधार हैं। स्वस्थ सामाजिक वातावरण में ही 'अधिकतम व्यक्तियों का अधिकतम सुख' सम्भव है। अतः एक व्यक्ति को यदि अपना सुख वांछित है तो उसे सामान्य सुख के लिए प्रयत्न करना चाहिए। एक व्यक्ति का सुख अच्छा है, दूसरे व्यक्ति का सुख अच्छा है और इसीलिए सामान्य सुख सभी व्यक्तियों के लिए सामूहिक रूप में अच्छा है। अपने विचार को अधिक स्पष्ट करते हुए उसने 'Letters' में एक स्थल पर लिखा है, "जब मैं यह कहता हूँ कि सामान्य सुख मयुक्त रूप से सभी व्यक्तियों का सुख है, तो यह मेरा आशय नहीं है कि प्रत्येक व्यक्ति का सुख प्रत्येक अन्य व्यक्ति का सुख है। यद्यपि मैं अच्छे समाज और शिक्षित अवस्था में देने ऐसा मानता हूँ, तथापि मेरा अभिप्राय केवल यह है कि 'अ' का सुख अच्छा है, 'ब' का सुख अच्छा है, 'म' आदि का सुख अच्छा है; और इस प्रकार इन सभी की अच्छाइयों का योग अवश्य ही सामान्य रूप से अच्छा होगा।"

मिल के उपयोगितावादी विचारों का मूल्यांकन

स्पष्ट है कि मिल और बेन्थम के उपयोगितावादी विचारों में गहरा अन्तर है। मिल बेन्थम के विचारों में परिष्कार और सशोधन करते हुए बेन्थम की भौतिक मान्यताओं पर ही कुठाराघात कर देता है। मिल ने उपयोगितावाद के राजनीतिक स्वरूप को मुलाकर उसे नैतिक जीवन के अधिक अनुकूल बनाने की चेष्टा में बेन्थम के सुखवाद के भौतिक विचारों को ही अस्वीकार कर दिया। उपयोगितावाद की पुनर्ममीक्षा करने में उसने उसका स्वरूप ही विकृत कर दिया। यद्यपि गुणात्मक पहलू पर जोर देने से उपयोगितावादी विचारधारा में मानवीयता का अधिक समावेश हुआ, तथापि इससे बेन्थम का मापक चक्र अस्त-व्यस्त हो गया। सुखों के गुणात्मक अन्तर को किस प्रकार नापा जाए, यह भी एक जटिल प्रश्न बन गया। प्रो. सेबाइन ने इस पर टिप्पणी करते हुए लिखा है कि—

“उसने अपने सुखवाद में सुख के उच्च और निम्न स्तर का नैतिक सिद्धान्त और जोड़ दिया। इसका अभिप्राय यह था कि मिल एक मानक को नापने के लिए एक मानक की मांग कर रहा था। यह एक तरह का विरोधाभास था और इसने उपयोगितावाद का पूर्णरूप से एक अनिश्चित सिद्धान्त बना दिया। सुखी के गुण को परखने का कभी कोई मानक निर्धारित नहीं किया गया था और यदि यह किया भी जाता तो वह सुख न होता।”¹ इसी सन्दर्भ में सेबाइन का कथन है कि—

“इस भ्रम की जड़ यह थी कि मिल बेन्यम के अधिकतम सुख के सिद्धान्त के व्यावहारिक पक्ष को स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत नहीं था। बेन्यम का व्यावहारिक पक्ष यह था कि उसके आधार पर विधान की उपयोगिता को परखा जा सकता था। वह अधिकतम सुख के सिद्धान्त को मुख्य रूप से विधान पर ही लागू करना चाहता था। उसे इन बातों की चिन्ता नहीं थी कि व्यक्तिगत नैतिकता में कितनी मानवीय प्रयोग किया जाता है। इनके विपरीत मिन के उपयोगितावाद की विशेषता यह थी कि उसने अपने व्यक्तिगत आदर्शवाद के अनुसार ही नैतिक चरित्र की एक संकल्पना प्रस्तुत की। बेन्यम का कहना था कि “पुष्पिन (दृष्टो का एक प्रकार का खेल) उनका ही अच्छा है जितना वाध्य; शर्त यह है कि वह समान सुख देता हो।” मिल के अनुसार यह कथन भ्रूखतापूर्ण है। उसका मत यह था कि एक सन्तुष्ट भ्रूख की अपेक्षा एक प्रसन्तुष्ट सुकरात श्रेष्ठ है। मिल का कथन एक सामान्य नैतिक प्रतिक्रिया को प्रवर्णन व्यक्त करता है, लेकिन वह सुखवाद नहीं है। मिल के नीतिशास्त्र का उदारवाद के लिए महत्त्व यह है कि उसने अहंकारिता का त्याग किया और यह स्वीकार किया कि सामाजिक बन्धन एक ऐसा विषय है जिसके बारे में सभी सदाशय लोगों को चिन्ता होनी चाहिए। मिल स्वतन्त्रता, ईमानदारी, आत्मसम्मान और व्यक्तिगत अन्वुदय को अपने-आप में ही अच्छी चीजें मानता था। ये चीजें प्रवर्णन ही सुख की वृद्धि करती हैं। यदि इनसे सुख की वृद्धि न भी हो तब भी प्राह्य है। मिल का इस तरह का नैतिक विश्वास उदारवादी समाज की सम्पूर्ण संकल्पना में निहित है।”

यद्यपि बेन्यमवाद की रक्षा के प्रयत्न में मिल अपने परिवर्तनों में वास्तव में उसे नष्ट करने की ओर प्रवृत्त होता है, तथापि यह भी सच है कि मिल बेन्यमवाद में एक शक्तिशाली परिवर्तन लाता है जो बेन्यमवाद से कहीं अधिक उपयोगितावादी है। वेपर के अनुसार, “उसकी रचनाओं में राज्य का नकारात्मक चरित्र तोष हो जाता है। अपनी ‘पॉलिटिकन इकॉनामी’ में वह स्पष्ट कहता है कि व्यक्तिगत प्रसन्नता के अनुपमन का परिणाम सामाजिक प्रसन्नता ही होगा। यह कथन मनुष्यों की शक्ति सम्बन्धी विभिन्नताओं तथा ऐतिहासिक प्रभावों को नग्न कर देता है। यदि मनुष्यों का बानावरण चिरकाल से असमान है, तो वे प्रतियोगिता की दौड़ में बराबर नहीं घूँस सकते। भूमि, उद्योग और ज्ञान पर अल्प-संख्यकों का एकाधिकार होता है। विधि मन्व्यों सम्पूर्ण योजना उन्हीं अल्प-संख्यकों के द्वारा निर्धारित होती है। इस कारण

मिल समाजवाद के प्रति बहुत सहानुभूति रखता है और चाहता है कि राज्य को व्यक्ति के विकास की बाधाओं को हटाकर बहससह्यकों के जीवन को सुखमय बनाने का एक साधन बनाना चाहिए। मिल बेन्थम के धन या सम्पत्ति के महत्त्व को कोई म्थान नहीं देता। जमींदारी में उसे कोई भलाई दिखाई नहीं देती। मिल अनिवार्य शिक्षा का समर्थन करता है। वह उत्तराधिकारजन्य अधिकार को सीमित करने को महत्त्व दे। वह शिशुओं के लिए औद्योगिक कानून का समर्थन करता है। उसकी धारणा है कि प्रयोगात्मक एकाधिकारियों पर राज्य का नियन्त्रण होना चाहिए। अधिक विषयों में वह मजदूरों के कार्य करने के घण्टों को सीमित कर देना चाहता है। इन सब में वह बेन्थम से अधिक उपयोगितावादी मिद्ध हुआ है।¹

यदि देखा जाए तो बेन्थम का उपयोगितावाद परम्परागत नैतिक मान्यताओं के भूतयांकन की बसीटी है जबकि मिल का उपयोगितावाद एक ऐसा सिद्धान्त है जिसमें उनके बौद्धिक-स्वरूप की व्याख्या की जा सकती है। इसीलिए मैक्सी (Maxey) ने लिखा है कि "मिल की उपयोगितावाद की पुनर्समीक्षा में बेन्थम की मान्यताओं का बहुत कम अंश रह गया है।"² अवश्य ही मिल ने अपनी विशाल हृदयता से उपयोगितावाद को नैतिक जीवन के अधिक अनुकूल बनाया और कुछ बाल के लिए जनता को मुग्ध कर लिया, किन्तु अन्त में इसके कारण उत्पन्न असगतियों ने उसकी ह्यति को बहुत ठेस पहुँचाई। उपयोगितावाद की रक्षा में तर्कशास्त्र का खजाना पाली करने वाले मिल से उपयोगितावाद का पक्ष प्रबल न हो सका। उसने बेन्थम द्वारा प्रतिपादित उपयोगितावाद के आलोचकों को शान्त कर दिया, परन्तु बदले में बहससह्यक आलोचकों को जन्म दिया जो इस परिवर्तित और सशोधित उपयोगितावाद के विरुद्ध तर्कों की बौद्धार करने लगे। मिल ने बेन्थम के उपयोगितावाद में नैतिक निद्धान्तों का समावेश कर उमें मानवीय बनाने का सराहनीय कार्य अवश्य किया, लेकिन दार्शनिकता की ओर बढ़ने का दुष्परिणाम यह हुआ कि उपयोगितावाद की व्यावहारिकता ही समाप्त हो गई।

मिल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा (Mill's Conception on Liberty)

मिल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों का समावेश उनकी पुस्तक 'On Liberty' में है। मिल के समय राज्य का कार्यक्षेत्र बहुत अधिक बढ़ गया था और सरकार जनहित के नाम पर जीवन के प्रत्येक क्षेत्र को विनियोजित करने वाले कानून बनाने लगी थी। सामाजिक व्यवस्थापन द्वारा सामान्य जनता की सुख-वृद्धि के प्रयास में ब्रिटिश सरकार जिस प्रकार ब्यक्तिक स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप करने लगी थी उससे मिल को यह भय हो गया था कि जनता का बहुमत अथवा लोकप्रिय शासन भी कभी भूतकालीन निरकुश शासन के समान आततायी और स्वेच्छाचारी न बन जाए। उसका विश्वास था कि राज्य द्वारा अधिक अधिनियमों के निर्माण का अर्थ है—

1 वेपर : पूर्वोक्त पृष्ठ 141.

2 Maxey: op. cit., p. 487.

व्यक्ति और उसकी स्वतन्त्रता पर अधिक प्रतिबन्ध लगाना तथा अधिक प्रतिबन्धों का अर्थ था राज्य के समक्ष नागरिक के व्यक्तित्व का हनन। उसकी मान्यता थी कि राज्य को दैयक्तिक स्वतन्त्रता का हनन करने का कोई अधिकार नहीं है। 'जनता के शासन' के नाम पर बहुमत द्वारा अल्पमत पर मनचाहे प्रतिबन्ध लगाना अथवा लोकमत के नाम पर अनुचित कानूनों को थोप देना सर्वथा अर्थात्तन्वीय है। अपने इन्हीं विचारों के कारण मिल ने मानव-स्वतन्त्रता के व्यक्तिवादी रूप का प्रतिपादन किया। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के पक्ष में किए गए उसके तर्कों को पढ़ने से स्पष्ट आभास होता है कि उपयोगितावादी तर्कों का अतिक्रमण हो गया है। इसलिए सेबाइन ने लिखा है—“मिल का व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का समर्थन उपयोगितावादी समर्थन से कुछ अधिक है।”

मिल के चिन्तन में व्यक्ति का स्थान

मिल व्यक्ति का पुजारी है। उसका सम्पूर्ण राजनीतिक चिन्तन व्यक्ति के मूल्य पर आधारित है। मिल व्यक्ति को सामाजिक प्राणी स्वीकार करता है, लेकिन साथ ही यह विश्वास भी व्यक्त करता है कि व्यक्ति समाज के हित में स्वेच्छा से योग नहीं देता। “व्यक्ति के हितों को व्यक्ति ही समझ सकता है, न कि समाज। अपने सर्वोत्तम हित को व्यक्ति ही सर्वोत्तम रूप से जानता है और वही उसे सर्वोत्तम ढंग से प्राप्त कर सकता है।”

मिल का विश्वास है कि व्यक्ति को अपने व्यक्तित्व को विकसित करने और सुन्दर बनाने की स्वतन्त्रता है। इसके लिए आवश्यक है कि उसे विचार एवं अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता प्रदान की जानी चाहिए। मिल के अनुसार व्यक्ति अपने शरीर और मस्तिष्क का स्वामी है और इसलिए उसे अपने सम्बन्ध में पूर्ण स्वतन्त्रता होनी चाहिए। इस क्षेत्र में समाज अथवा राज्य को व्यक्ति के आचरण पर कोई प्रतिबन्ध नहीं लगाना चाहिए। व्यक्ति का सर्वतोन्मुखी विकास तभी सम्भव है जब उसे अपने लिए आवश्यक परिस्थितियों को स्वयं ही निर्धारित करने का अधिकार प्राप्त हो। व्यक्ति चरम सत्य है। सामाजिक व्यवस्था का अस्तित्व व्यक्ति के हित-साधन के लिए ही है। सामाजिक सस्याओं की कसौटी यही है कि वे व्यक्ति का हित-साधन किस सीमा तक करती हैं।

व्यक्ति की राज्य और समाज के हस्तक्षेप से रक्षा होना आवश्यक है

मिल की दृढ़ धारणा थी कि अपने व्यक्तित्व का विकास करना ही मनुष्य का ध्येय है, किन्तु इस ध्येय की प्राप्ति में राज्य और समाज द्वारा कुछ बाधाएँ उपस्थित की जाती हैं जिनका निराकरण आवश्यक है। इन बाधाओं के निराकरण की अवस्था ही स्वतन्त्रता है। समाज और राज्य द्वारा व्यक्ति की स्वतन्त्रता का हनन अनुचित है। होता यह है कि समाज यह कदापि बर्दाश्त नहीं करता कि कोई उसकी मान्य परम्पराओं को तोड़कर नवीन परम्पराओं की स्थापना करे। यदि कोई ऐसा दुस्साहस करता है तो समाज के पजे उसे पकड़ने के लिए तत्पर रहते हैं। पर समाज को ऐसा कोई अधिकार नहीं होना चाहिए। समाज को तो व्यक्ति के आचरण के

केवल उस भाग का नियन्त्रण करना ही उचित है जो दूसरों से सम्बन्धित हो। व्यक्ति अपना, अपने शरीर का तथा अपने मस्तिष्क का स्वयं स्वामी है। अतः समाज की निरंकुशता से व्यक्ति की रक्षा होनी चाहिए। समाज प्रायः अपने व्यवहार और आचरण द्वारा व्यक्तियों पर एक विशिष्ट व्यवस्था को बोलने का प्रयत्न करके व्यक्तित्व के निर्माण को प्रवृद्ध कर देता है। कभी-कभी तो सामाजिक नियमों के कारण व्यक्तित्व का विकास बिल्कुल ही रुक जाता है। समाज व्यक्ति को स्वविषेकानुसार कार्य नहीं करने देता और बाध्य करता है कि वह सामाजिक दृष्टिकोण के अनुकूल ही अपने चरित्र का निर्माण करे। यह स्थिति बड़ी हेय है जिसे समाप्त किया जाना चाहिए। समाज के समान ही राज्य को भी कोई अधिकार नहीं है कि वह व्यक्ति की स्वतन्त्रता का हनन करे। मिल के अनुसार, "शासकगण नियमित रूप से समाज के प्रति उत्तरदायी हैं। राजनीतिक क्षेत्र में बहुमत के आत्याचार जैसी बुराई से अपना रक्षा करना आवश्यक है।" राज्य को व्यक्ति के जीवन में कम से कम हस्तक्षेप करना चाहिए। वह व्यक्ति के जीवन में केवल आत्म-रक्षा के लिए हस्तक्षेप कर सकता है। यदि अपने कार्यों द्वारा कोई व्यक्ति दूसरे की समानता में बाधक हो, तो राज्य का हस्तक्षेप व्याप्योचित है।

मिल की स्वतन्त्रता का स्वरूप

जैसा कि कहा जा चुका है, मिल ने लिए स्वतन्त्रता जग्योगिता से अधिक उच्च और अधिक भौतिक थी। इसी भावना ने उसके 'Essay on Liberty' को प्रेरणित बना दिया। मिल ने जिस स्वतन्त्रता का पक्ष-पोषण किया है, वह एक व्यापक स्वतन्त्रता है। उसका विश्वास है कि स्वतन्त्रता के अभाव में किसी प्रकार का आत्म विकास नहीं हो सकता। स्वतन्त्रता और आत्म-विकास का यही सम्बन्ध उसके अध्ययन का केन्द्र-बिन्दु है और उसका तर्क है कि समाज की प्रसन्नता के लिए स्वतन्त्रता अनिवार्य है। 'ऑन लिबर्टी' में स्वतन्त्रता के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए मिल ने लिखा है कि—“मानव जाति किसी भी घटक की स्वतन्त्रता से केवल एक आधार पर ही हस्तक्षेप कर सकती है और वह है आत्मरक्षा। मध्य समाज के किसी भी सदस्य के विरुद्ध शक्ति का प्रयोग केवल इसी उद्देश्य के लिए हो सकता है कि उसे दूसरों को हानि पहुँचाने से रोका जाए। उसका अपना भौतिक या नैतिक हित इसका पर्याप्त औचित्य नहीं है। किसी भी व्यक्ति को कोई काम करने या न करने के लिए विवश करना इस आधार पर उचित नहीं माना जा सकता कि ऐसा करना उस व्यक्ति के हित में है या ऐसा करने से उसके हित में वृद्धि होगी या ऐसा करना बुद्धिमत्तापूर्ण है।” समाज मानव आचरण के केवल उसी अंश को नियमित कर सकता है जो दूसरे व्यक्तियों से सम्बन्धित हो। स्वयं अपने ही कार्यों में उसने स्वतन्त्रता अधिकारतः निरपेक्ष है।” मिल के विचारों का और अधिक स्पष्टीकरण वेपर ने इन शब्दों से होता है कि—

हानि पहुँचाने वाले कार्यों से रोकना उचित ही है। मिल सभी तरह के कार्यों को दो श्रेणियों में विभाजित करता है—स्वयं से सम्बन्धित कार्य तथा पर-सम्बन्धी कार्य। वह बताता है कि स्वयं से सम्बन्धित कार्यों पर कोई भी नियन्त्रण नहीं होना चाहिए। परन्तु पर-सम्बन्धी कार्य जो दूसरों की हानि तथा दुःख पहुँचाते हैं, वे नियन्त्रित होने ही चाहिए। मिल का यह मत अनुपयोगितावादी है। वह इस अनुमान पर आधारित है कि नियन्त्रण एक बुराई है। यह मत उपयोगितावादी सिद्धान्त द्वारा उचित नहीं ठहराया जा सकता। यह सिद्धान्त उपयोगिता का नहीं, आत्मविकास का है।¹

“मिल की दूसरी परिभाषा के अनुसार अपनी इच्छानुसार कार्य करने की छूट ही स्वतन्त्रता है। आप यदि यह जानते हैं कि प्रमुख व्यक्ति का प्रमुख पुल को पार करना खतरनाक है और इसलिए आप उसे पुल पार करने से रोक देते हैं तो आप उचित ही करते हैं। स्वतन्त्रता व्यक्ति की इच्छा पर निर्भर होती है तथा किसी व्यक्ति की इच्छा नदी में डूबने की नहीं हो सकती। स्वतन्त्रता की यह परिभाषा नियन्त्रण के लिए दरवाजा खुला रखती है। यदि एक बार यह मान लिया जाए कि कोई दूसरा व्यक्ति आपकी इच्छा को आपसे अच्छी तरह जान सकता है और स्वतन्त्रता उसी को कहते हैं जो आपकी इच्छा होती है, तब तो प्रन्वेपणाधिकारी मनुष्य को नकं में जाने से बचाने के कार्य और उसे मुक्ति दिलाने के प्रयत्न भी उचित हैं। मिल कहता है कि व्यक्ति पर स्वतन्त्र होने के लिए दबाव भी डाला जा सकता है। यहाँ वह भक्तिवादी हो जाता है। उसकी ये परिभाषाएँ भी बेन्थम की परिभाषाओं से भिन्न हैं।²

मिल की स्वतन्त्रता का स्वरूप तब और भी शक्तिशाली बन जाता है जब हम देखते हैं कि यह अलग-अलग पुरुषों और स्त्रियों की उन्नति चाहता है क्योंकि उसका विचार है कि सभी आदर्श और तर्कसंगत वस्तुएँ व्यक्तियों से ही आती हैं और व्यक्तियों से ही आनी चाहिए।³

मिल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों के दो प्रकार

मिल के अनुसार स्वतन्त्रता के दो प्रकार हैं—

- (1) विचार और अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता (Freedom of Thought and Expression), तथा
- (2) कार्यों की स्वतन्त्रता (Freedom of Action)।

1. विचार और अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता (Freedom of Thought and Expression)—विचारों की स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में मिल के तर्क बड़े प्रभावशाली हैं। मिल के अनुसार समाज और राज्य को व्यक्ति की वैचारिक स्वतन्त्रता पर प्रतिबन्ध लगाने का कोई अधिकार नहीं है। किसी भी व्यक्ति को किसी भी प्रकार के विचार व्यक्त करने की स्वतन्त्रता होनी चाहिए चाहे वे विचार समाज के अनुकूल हो या प्रतिकूल। बौद्धिक अथवा वैचारिक स्वतन्त्रता न केवल उस समाज के लिए हितकर है जो उसकी अनुमति देता है बल्कि उस व्यक्ति के लिए भी हितकर है जो

उसका उपभोग करता है। यदि सम्पूर्ण समाज एक और ही और व्यक्ति श्रेयता दूसरी और, तो भी उस व्यक्ति को विचार व्यक्त करने की स्वतन्त्रता मिलनी चाहिए। मिल के ही शब्दों में, "यदि एक व्यक्ति के अतिरिक्त सम्पूर्ण मानव-जाति एकमत हो जाए तो भी मानव-जाति को उसे जबरदस्ती चुप करने का उसी प्रकार अधिकार नहीं है जिस प्रकार यदि वह शक्ति-प्राप्त होता तो उसे मानव-जाति को चुप करने का अधिकार नहीं था।"

सेबाइन ने मिल के उक्त विचार पर टिप्पणी करते हुए लिखा है कि, "जब उसने यह कहा कि सम्पूर्ण मानव-जाति को एक असहमत व्यक्ति को चुप करने का अधिकार नहीं है तब वह निर्णय की स्वतन्त्रता का समर्थन कर रहा था। इस स्वतन्त्रता का आशय यह है कि आप अपनी बात मनवाने के लिए किसी व्यक्ति के साथ जोर-जबर्दस्ती न कीजिए बल्कि उसको अपनी बात समझाइए और उसको विश्वास दिलाइए कि आपकी बात ठीक है। यह विशेषता परिपक्व व्यक्तित्व का लक्षण है। उदारवादी समाज वह है जो इस अधिकार को स्वीकार करता है और अपनी सस्याओं को इस तरह ढालता है कि इस अधिकार को सिद्ध किया जा सके। व्यक्तित्व और व्यक्तित्व-निर्णय की अनुमति देने को सहन की जाने वाली बुराई मानना पर्याप्त नहीं है। उदारवादी समाज उनको वास्तविक मूल्य देता है। वह उन्हें मानव-जाति के कल्याण के लिए आवश्यक समझता है तथा उच्च-सम्यता का लक्षण मानता है। स्वतन्त्र व्यक्तित्व के इस मूल्यांकन ने मिल के उदारवादी शासन के मूल्यांकन को अत्यधिक प्रभावित किया था।"¹

मिल ने दृढ़तापूर्वक कहा कि मृत्यु अथवा किसी विचारधारा के दमन से सामाजिक प्रगति अवरुद्ध होती है। यदि माटिन लूथर से पहले धर्म-सुधार के प्रयासों तथा धार्मिक आन्दोलनकर्त्ताओं का दमन किया जाता तो धर्म-सुधार आन्दोलन बहुत पहले ही सफल हो गया होता और 16वीं शताब्दी के बाद होने वाली प्रगति काफी समय पूर्व ही सम्पन्न हो जाती। दमन से सत्य का उन्मूलन नहीं किया जा सकता और न विचारों को कर्म में दफनाया जा सकता है। विचार और अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता सत्य की पुष्टि और समाज की प्रगति की द्योतक होनी है।

मिल ने कहा कि विचार एवं भाषण की स्वतन्त्रता मानसिक स्वास्थ्य के लिए अत्यन्त आवश्यक है। इससे अधिकतम मनुष्यों को केवल अधिकतम सुख की अनुभूति ही नहीं होती, बल्कि इसके द्वारा मृत्यु की खोज भी की जा सकती है। इस राजनीतिक स्वतन्त्रता से उच्च नैतिक स्वतन्त्रता का जन्म होता है। सार्वजनिक प्रश्नों पर उन्मुक्त चर्चा हो, राजनीतिक निर्णयों में उनका हाथ हो, नैतिक विश्वास हो और उस नैतिक विश्वास को काम्यान्वित करने के लिए उत्तरदायित्व का भाव हो—जब ये बातें होती हैं, तभी विवेकशील मनुष्यों का जन्म होता है। इस तरह का चरित्र-निर्माण सिर्फ इसलिए जरूरी नहीं है कि उससे किसी स्वार्थ की पूर्ति

होती है। वह इसलिए भी जरूरी है क्योंकि वह मानवोचित है, क्योंकि वह सभ्य है। "यदि यह अनुभूति हो जाए कि व्यक्तित्व का स्वतन्त्र विकास कल्याण की एक प्रमुख शर्त है तथा यह सभ्यता, उपदेश, शिक्षा और संस्कृति का सहयोगी तत्त्व ही नहीं बरन् इन सब का एक आवश्यक अंग भी है तो स्वतन्त्रता की नम कीमत माँकने का कोई खतरा नहीं रहेगा।"

मिल ने वैचारिक स्वतन्त्रता के बाद में जो तर्कसंगत मत प्रकट किया है उसे निष्कर्ष रूप में इस प्रकार व्यक्त किया जा सकता है—

1. विचारों पर प्रतिबन्ध लगाने का अर्थ सत्य पर प्रतिबन्ध लगाना है और सत्य पर प्रतिबन्ध का अर्थ समाज की उपयोगिता का हनन करता है जिसके परिणामस्वरूप समाज का पतन अवश्यम्भावी हो जाता है।

2. अभिव्यक्ति द्वारा सत्य विचारों की पुष्टि होती है। दमनकारी उपायों द्वारा सत्य को बाधित नहीं किया जा सकता। उसे केवल विलम्बित किया जा सकता है। हाँ, इस विलम्ब के फलस्वरूप सामाजिक प्रगति अवश्य अवरुद्ध होती है।

3. सत्य के घनेक पक्ष होते हैं। सामान्यतः एक पक्ष सत्य के एक पहलू को देखता है और दूसरा पक्ष एक दूसरे पहलू को। सत्य के समग्र रूप को समझने के लिए उसे जितने अधिक दृष्टिकोणों से देखने की स्वतन्त्रता दी जाएगी उतना ही अच्छा होगा। ये विविध दृष्टिकोण एक दूसरे के पूरक होते हैं जिनके समन्वय से वास्तविकता का पता चलना है और सधर्ममय परिस्थितियाँ समाप्त होती हैं।

4. यदि कोई व्यक्ति आंशिक सत्य बोलता है यहाँ तक कि मिथ्या भाषण भी करता है तो भी राज्य को उसके विचार-स्वातन्त्र्य में हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए। समाज अथवा जनता जब उसके भ्रूँठ को समझ जाएगी, तब उसका समर्थन नहीं करेगी। यदि कोई व्यक्ति सनकी है तो उसे भी अपने विचारों को व्यक्त करने की पूर्ण स्वतन्त्रता दी जानी चाहिए क्योंकि हो सकता है कि सनकी व्यक्ति भी किसी नई चिन्तन-पद्धति का आविष्कार करने में सफल हो जाए।

5. यदि किसी व्यक्ति का विचार गलत है, तो उसको व्यक्त होने देने में समाज की हानि नहीं है। इससे तो समाज द्वारा स्वीकृत सत्य का स्वरूप और अधिक निस्सरेगा। मिथ्या भाषणों की तुलना करके हम सत्य को परख सकते हैं। मिथ्या और सत्य में विरोधाभास है, अतः सत्य को एक सजीव रूप से समाज में प्रस्तुत किया जा सकता है।

6. तर्क-बुद्धि से सत्य की परख होती है, ज्ञान का विकास होता है और मिथ्या एवं अन्धविश्वासपूर्ण परम्पराओं का अन्त होता है।

इस प्रकार मिल के अनुसार किसी भी व्यक्ति को किसी भी दशा में विचार व्यक्त करने से रोकना अनुचित है क्योंकि, "विचार अभिव्यक्ति को रोकने में भारी दोष यह है कि ऐसा करना मानव-जाति की वर्तमान तथा भावी नस्लों को स्वतन्त्रता से वंचित करना है।" स्वतन्त्रता को छीनने के भीषण परिणामों का उदाहरण देने के लिए मिल मुकर्रात और ईसा मसीह की हत्या का उल्लेख करता हुआ कहता है—

“क्या मानव-जाति कभी मूल सकती है कि कभी किसी जमाने में सुकरात नाम का एक मनुष्य हुआ था जिसकी राज्याधिकारियों और लोकमत से एक स्मरणीय टक्कर हुई थी। विचारों का तब तो तिरस्कार ही हुआ था, यद्यपि 2000 वर्षों से अधिक समय बीत जाने पर भी उसके विचार प्रसरण हैं और भविष्य में भी रहेंगे।”

मिल ने इस बात पर बल दिया है कि एक ऐसे लोकमत का निर्माण होना चाहिए जो सहिष्णुतापूर्ण हो, जो आपसी मतभेदों को महत्त्व देता हो और जो नए विचारों का स्वागत करने के लिए तैयार हो।

2. कार्यों की स्वतन्त्रता (Freedom of Action)—वैचारिक स्वतन्त्रता का महत्त्वपूर्ण पक्ष कार्यों की स्वतन्त्रता है। मिल का दृढ़ मत है कि “विचारों की स्वतन्त्रता अपूर्ण है यदि उन विचारों को क्रियान्वित करने की स्वतन्त्रता न हो।” दृष्टि, सकल्प, सृष्टि—ये मनुष्य के अविभाज्य अंग हैं और कार्यों द्वारा मनुष्य अपना अनुदाय समाज को देता है। यह अनुदाय उसके व्यक्तित्व का मानवीय तत्त्व है, साथ ही सामाजिक प्रगति का अनन्यतम साधन है। यदि कोई व्यक्ति स्वतन्त्रतापूर्वक केवल सोचता ही है, पर आचरण में सदा दूसरों की आज्ञा का अनुवर्ती रहता है, तो वह जीवित दास (Slave) है क्योंकि उसके मन और शरीर पृथक् हैं, वह अपूर्ण मानव है। “सोचने, समझने, बोलने और कार्य करने की स्वतन्त्रता एक ही प्रधान तत्त्व के सोपान हैं, इनमें से किसी की उपेक्षा नहीं की जा सकती। स्वतन्त्र कार्यों के अभाव में स्वतन्त्र चिन्तन बंसा ही है जैसा कि पक्षी उड़ना तो चाहता है, पर उसके पक्ष उड़ते नहीं।”

मिल ने कहा कि लोकमत के नाम पर शासन जनता की स्वतन्त्रता में बाधा पहुँचाता है, अतः यह आवश्यक है कि वैयक्तिक जीवन में राज्य द्वारा किए जाने वाले हस्तक्षेप समाप्त किए जाएँ, पर कार्य-स्वतन्त्रता में मर्यादा का ध्यान अवश्य रखा जाना चाहिए। राज्य के विधि-निर्माणकारी अधिकार-क्षेत्र की सीमा निश्चित करते हुए उसने लिखा है, “मानव-जाति व्यक्तिगत अथवा सामूहिक रूप से अपने किमी भी मदस्य की स्वतन्त्रता में केवल आत्म-रक्षा के क्षेत्र में हस्तक्षेप कर सकती है। अन्य समाज के किमी भी घटक के विरुद्ध शक्ति का प्रयोग केवल उन्हीं दूसरों को हानि पहुँचाने से रोकने के लिए उचित हो सकता है।” व्यक्ति के कार्यों पर, चाहे वे मंत्री हो या गलत, समाज अथवा राज्य को प्रतिबन्ध लगाने का कोई अधिकार नहीं है। पर व्यक्ति के ऐसे कार्यों पर अवश्य प्रतिबन्ध लगाए जा सकते हैं जिनके द्वारा समाज के अन्य व्यक्तियों पर कोई अर्वाचनीय प्रभाव पड़ता हो। उदाहरणार्थ, यदि मदिग-पान एकान्त में हो तो कोई बात नहीं, लेकिन सार्वजनिक रूप से यह मान्य नहीं हो सकता। यदि व्यक्ति जुआ खेलता है और इसका सामाजिक प्रभाव नगण्य है तो व्यक्ति के इस कार्य में राज्य द्वारा हस्तक्षेप नहीं होना चाहिए। यदि कोई व्यक्ति अपने घर में धूम लगा ले और दूसरों को नलकार कर बड़े कि घाप लोग बुझाने वाले कौन होते हैं तो यह कार्य स्वतन्त्रता का नहीं मूर्खता का द्योतक कहलाएगा, क्योंकि उनके घर की धूम पड़ोसियों के घरों को भी जला सकती है। सामाजिक

क्षेत्र से सम्बन्धित कार्यों में राज्य को हस्तक्षेप करना ही पड़ता है, लेकिन यह हस्तक्षेप भी वहीं तक उचित है जहाँ तक उससे असामाजिक कार्यों को रोका जाना हो। वास्तव में मिल यह स्पष्ट करना चाहता था कि व्यक्तिगत स्वतन्त्रता सामाजिक प्री-बंधित अधिकारों तथा दायित्वों पर निर्भर है। सेबाइन ने मिल के विचारों पर टिप्पणी करते हुए लिखा है कि—

“विधान की उचित समस्याओं के बारे में मिल के विचार बहुत स्पष्ट थे। उसने कुछ वास्तविक मामलों पर जिस ढंग से विचार किया उनसे यह बात प्रमाणित हो जाती है। उसके निष्कर्ष किसी नियम पर आधारित नहीं थे। वे निर्णय की प्रारम्भिक आदतों पर निर्भर थे। उदाहरण के लिए, मिल के मादक द्रव्यों की बिक्री के निषेध को स्वतन्त्रता का प्रतिक्रमण माना है लेकिन उसने अनिवार्य शिक्षा को स्वतन्त्रता का प्रतिक्रमण नहीं माना। उसके ये दोनों विचार कुछ असंगत थे हैं। इस असंगति को इस आधार पर स्वीकार नहीं किया जा सकता कि मनुष्य की शिक्षा उसके निजी व्यक्तित्व की अपेक्षा दूसरे व्यक्तियों को अधिक प्रभावित करती है। वह सार्वजनिक स्वास्थ्य एवं कल्याण की दृष्टि से व्यापार तथा उद्योगों पर सरकार का व्यापक नियन्त्रण स्वीकार करने के लिए तैयार था। उसने इस नियन्त्रण की ठीक-ठीक सीमाओं का उल्लेख नहीं किया। मिल का सिद्धान्त चाहे कितना ही अस्पष्ट क्यों न रहा हो, इसका एक महत्वपूर्ण निष्कर्ष—आर्थिक निहंस्तक्षेप का त्याग था। बेन्थम का कहना था कि विधान स्वभाव से ही खराब होता है और उसका उपयोग कम से कम होना चाहिए। बेन्थम के इस कथन का वास्तविक आशय जो बेन्थम के लिए था, वह मिल के लिए नहीं था। मिल ने आरम्भिक उदारवाद के इस सिद्धान्त को त्याग दिया कि अधिकतम स्वतन्त्रता उसी समय सम्भव हो सकती है जबकि विधान न हो। उसने कहा कि बल-प्रयोग की विधान से अतिरिक्त और भी अनेक विधायें हो सकती हैं। दो परिणामों में इसका एक परिणाम हो सकता है—या तो विधान का बल-प्रयोग कम करने के उदारवादी प्रयोजन के रूप में नहीं परखा जा सकता या उदारवादी सिद्धान्त का इस तरह विस्तार किया जाना चाहिए कि उसमें अधिक बल-प्रयोग तथा विधि के बाह्य-बल-प्रयोग के सम्बन्ध पर विचार हो सके। बाह्य-बल-प्रयोग राज्य के निष्क्रिय रहने से उत्पन्न होता है, ग्रीन ने सरकारात्मक स्वतन्त्रता के सिद्धान्त द्वारा इस प्रश्न पर आगे चलकर विचार किया। जहाँ तक मिल का सम्बन्ध है उसने मानववादी आधारों पर सामाजिक विधान की आवश्यकता को स्वीकार किया, तथापि उसने इसकी उचित सीमाओं का निर्धारण नहीं किया।”

मिल के इन विचारों में यह निष्कर्ष निकलता है कि मानव-जीवन के दो पहलू हैं—व्यक्तिगत और सामाजिक। इनके अनुरूप वह व्यक्ति के कार्यों को दो भागों में विभाजित करता है—

(1) स्व-सम्बन्धी कार्य (Self-regarding Actions)

(2) पर-सम्बन्धी कार्य (Others-regarding Actions)

व्यक्ति के स्व-सम्बन्धी कार्य वे हैं जिनसे अन्य व्यक्ति प्रभावित नहीं होते। इन कार्यों की परिधि व्यक्ति स्वयं है, जैसे कपड़े पहनना, शिक्षा प्राप्त करना, सिगरेट पीना, पान खाना आदि। व्यक्ति को ऐसे कार्यों को अपनी इच्छानुसार करने की पूर्ण स्वतन्त्रता होनी चाहिए। इनमें राज्य का कोई भी हस्तक्षेप बांछनीय नहीं है। व्यक्ति को स्व-सम्बन्धी कार्यों की स्वतन्त्रता न देना उसे पशु बनाना है। व्यक्तिगत कार्यों की स्वतन्त्रता का अभाव समाज की प्रगति के लिए खतरा बन जाता है। मिल के अनुसार, "जिस प्रकार विज्ञान की प्रगति का आधार नवीन आविष्कार है, उसी प्रकार समाज में भी जीवन और गति का आधार नवीनता में निहित है। नवीनता (Variety) के अभाव में जीवन शून्य हो जाएगा। अतः इस नवीनता की रक्षा के लिए भी यह आवश्यक है कि व्यक्तिगत कार्यों में व्यक्ति को पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त हो।"

पर-सम्बन्धी कार्य व्यक्ति के वे कार्य हैं जिनसे समाज अथवा अन्य व्यक्ति प्रभावित होते हैं। ऐसे कार्यों में राज्य द्वारा हस्तक्षेप किया जा सकता है, क्योंकि यद्यपि व्यक्ति की स्वतन्त्रता आवश्यक है तथापि इसके द्वारा दूसरों की स्वतन्त्रता का बलिदान नहीं किया जा सकता। यदि व्यक्ति समाज में अभद्रता और अनैतिकता को प्रोत्साहन देता है अथवा ऐसे गण्डनों का निर्माण करता है जिनसे सामाजिक शान्ति और सुरक्षा भंग होती हो, राज्य को अधिकार है कि वह उसके कार्यों में हस्तक्षेप करे, लेकिन वही तक यह हस्तक्षेप व्यक्ति के सामाजिक कार्यों को रोकने के लिए आवश्यक हो। अपना पूर्ण अहित करने वाले व्यक्तिगत कार्य भी, मिल के अनुसार, राज्य द्वारा प्रतिबन्धित हो सकते हैं—जैसे आत्महत्या का कार्य।

मिल ने कार्यों की स्वतन्त्रता को चरित्र-निर्माण और सामाजिक विकास की दृष्टि से न्यायपूर्ण बतलाया है। चरित्र-निर्माण में व्यक्तिगत अनुभव तथा परीक्षण के बाद किया गया सकल्प कार्य रूप में व्यक्तिगत और सामाजिक दोनों ही लाभ देता है। बुरी आदतों अथवा क्रियाओं को रोकने के लिए राज्य को परोक्ष रूप से हस्तक्षेप करना चाहिए। इन परोक्ष रूपों में निवारणात्मक उपाय, शिक्षा-प्रचार, प्रोत्साहन, चित्र-प्रदर्शन आदि गणना हो सकती है। मिल की योजना के अनुसार "मद्य-निषेध के लिए कानून बनाकर सफलता प्राप्त नहीं की जा सकती और न राज्य को मद्यशाला बन्द करानी चाहिए। मद्य-निषेध तभी सफल हो सकता है जब शराबी मद्यशाला के पास जाकर अपने शीशे-पैमाने फोड़ दें और आत्म-सयम एवं विचार-मयन द्वारा यह निश्चय कर लें कि उसे शराब छोड़नी ही है।" मिल प्रथा, परम्परा, सामाजिक रूढ़ियों आदि के निषन्त्रण से भी व्यक्ति को मुक्त करना चाहता है क्योंकि इनसे उसका विकास दब जाता है। इस प्रकार की थोपी गई एकता समाज-कल्याण की भावना के विरुद्ध है। मिल ने अनुसन्धानकर्ता तथा आविष्कार को अधिक श्रेय दिया है क्योंकि वह पथ-प्रदर्शक होता है। मिल कार्यों की स्वतन्त्रता का उद्घोष करते समय व्यक्तिगत विभिन्नता तथा विविधता पर जोर देता है। वह भावहीन एकरूपता

(Dull and Dead Uniformity) का घोर विरोधी है। प्रगतिशील होने के लिए आवश्यक है कि समाज में अलग-अलग धाराओं का समन्वय करने की सामर्थ्य हो।

मिल की स्वतन्त्रता के मूलभूत तत्त्व—मिल के व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के सिद्धान्त को प्रो. डेविडसन (Prof. Davidson) ने इस प्रकार व्यक्त किया है—

(क) व्यक्ति की भावनाओं और इच्छाओं को उचित स्थान दिया जाए। बौद्धिकता द्वारा इनका अग्रहरण न होने पर इसका अर्थ यह नहीं है कि बौद्धिकता के महत्त्व को किसी प्रकार घटाया जा रहा है।

(ख) सार्वजनिक और सामाजिक कल्याण की दृष्टि से व्यक्तिगत दृष्टिकोण को भी उचित महत्त्व दिया जाना चाहिए। इसमें मानव कल्याण में वृद्धि होगी और लोग प्रगति के लिए प्रेरित होंगे। विभिन्न दृष्टिकोणों को प्रोत्साहित करने से जीवन में अपेक्षित विविधता और आध्यात्मिक मौलिकता उत्पन्न होगी।

(ग) समाज की ऐसी परम्पराओं का विरोध किया जाना चाहिए जिनसे विचार और भाषण की स्वतन्त्रता बाधित होती हो; ऐसे कानूनों को निरस्त कर देना चाहिए।

इस प्रकार मिल द्वारा प्रतिपादित की गई स्वतन्त्रता के प्रमुख तत्त्व ये हैं—

- (1) यह नकारात्मक स्वतन्त्रता है, विधेयारमक नहीं। कानून का अभाव ही स्वतन्त्र माना गया है।
- (2) मिल द्वारा स्वतन्त्रता की एक आध्यात्मिक व्याख्या प्रस्तुत की गई है।
- (3) समाज से पृथक् रहकर व्यक्ति स्वतन्त्रता का उपभोग कर सकता है। मिल की स्वतन्त्रता की प्रारण समाज की व्यक्तिवादी धारणा पर आधारित है।
- (4) मिल द्वारा स्वतन्त्रता के पक्ष में दिए गए नकं उपयोगितावादी सिद्धान्तों का प्रतिशमण करते हैं। जब मिल कहता है कि एक व्यक्ति की स्वतन्त्रता की रक्षा सम्पूर्ण मानव-जाति के विरुद्ध भी की जानी चाहिए तो उसका उपयोगितावादी आधार से कोई सम्बन्ध नहीं रहता।
- (5) मिल पिछड़े हुए राष्ट्र के लोगों को स्वतन्त्रता प्रदान करने के पक्ष में नहीं है।
- (6) राष्ट्रीय प्रगति और सामाजिक उद्देश्य के लिए स्वतन्त्रता का अग्रहरण किया जा सकता है।

मिल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों की आलोचना

दार्शनिक तथा ब्यावहारिक पक्ष द्वारा मिल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा की पर्याप्त आलोचना की गई है। कहा गया है कि स्वतन्त्रता और उसके पक्ष में नकं की दीवार खड़ी करने के प्रयत्न में मिल स्वतन्त्र भावावेश में बह गया है और दीवार उठाने के बजाय दीवार ही खोदना रह गया है।

1. ग्रनैस्ट बार्कर के अनुसार "मिल उसकी बचत के लिए पर्याप्त गुंजाइश छोड़ देने पर भी, हमें कोरे स्वातन्त्र्य और काल्पनिक व्यक्ति का ही पैगम्बर प्रतीत होना है। व्यक्ति के अधिकारों के सम्बन्ध में उसका कोई दर्शन नहीं था। वह समाज की कोई ऐसी पूर्ण कल्पना नहीं कर पाया जिसमें 'राज्य और व्यक्ति' के मध्यमाग्रन्तर अपने-आप लुप्त हो जाते हैं।" वास्तव में मिल ने व्यक्ति को समाज से पृथक् देखा है और समाज के नियमों को व्यक्ति की स्वतन्त्रता से कोई विरोध नहीं होता। वे तो व्यक्ति की स्वतन्त्रता को सम्भव बनाने में सहायक होते हैं।

2. मिल ने स्वतन्त्रता के लम्बे और संघातिक उपदेश का कोई आधार स्पष्ट नहीं किया है। यह ठीक है कि व्यक्ति को व्यक्तिगत क्षेत्र में पूर्ण स्वतन्त्रता होनी चाहिए और बहुमत या अन्य किसी को इसमें हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए, पर ऐसा क्यों? व्यक्ति को व्यक्तिगत क्षेत्र में, विचार अभिव्यक्ति के क्षेत्र में, अपने व्यवसाय या अभिरुचियों के चुनाव के क्षेत्र में समाज के समकक्ष अधिकार क्यों मिलने चाहिए? मिल अपने निबन्ध में इन प्रश्नों का उत्तर नहीं देता।

3. मिल ने अपने द्वारा प्रतिपादित स्वतन्त्रता का कोई औचित्य सिद्ध नहीं किया है। केवल तर्कों पर स्वतन्त्रता का स्थायी आधार प्राप्त नहीं किया जा सकता। मिल की स्वतन्त्रता का आधार उपयोगिता है लेकिन उसमें उत्तरदायित्व का अभाव है। किसी अधिकार का दायित्व के अभाव में कोई अस्तित्व नहीं हो सकता। मान लिया कि निजी क्षेत्र में व्यक्ति को पूर्ण स्वतन्त्रता दे दी जाए, लेकिन इस क्षेत्र में यदि व्यक्ति ऐसा कार्य करे जो दूसरों के लिए हानिकारक सिद्ध हो तो इसका उत्तरदायित्व किन पर तथा किम प्रकार निश्चित होगा? उत्तरदायित्व के अभाव में स्वतन्त्रता स्वेच्छाचरिता का रूप ले लेगी। मिल इस बात का कोई उत्तर नहीं देता कि यह कौन और किस प्रकार देखेगा कि व्यक्ति अपने निजी क्षेत्र में ही अपनी स्वतन्त्रता का उपभोग कर रहा है।

4. मिल ने व्यक्तियों के स्व-सम्बन्धी और पर-सम्बन्धी कार्यों में जो अन्तर किया है, वह अर्धज्ञानिक है। उसमें तथ्यों का अभाव है। यथार्थन व्यक्ति का कोई कार्य ऐसा नहीं होता जिसका प्रभाव केवल उसी पर पड़े और समाज के अन्य सदस्य उससे अप्रभावित रह जाएँ। व्यवहार में प्रत्येक व्यक्ति के प्रत्येक कार्य का एक सामाजिक पहलू होता है और ऊपर से पूर्णतः व्यक्तिगत दिखाई देने वाले कार्य भी समाज के दूसरे व्यक्तियों को प्रभावित करते हैं।

5. मिल ने असाधारण, सनकी चिन्तन को अनावश्यक महत्त्व दिया है। वह भक्तियों और सनकियों को स्वतन्त्रता देने का पक्षपाती है क्योंकि सम्भव है कि दस सनकियों में से एक प्रतिभासम्पन्न 'गूदडी का साल' निबन्ध अग्र जो समाज को आन्तिकारी मौलिक विचार प्रदान कर सके। मिल यह भूल जाना है कि ऐसे व्यक्ति तो प्रायः विकृत मस्तिष्क के होते हैं और उनका सनकीपन आधिपत्य निर्धरता का

परिणाम होता है जिसकी उपेक्षा करनी ही उपयोगी है।¹¹ एक 'छिपा रत्न' पाने की स्वप्निल आशा में अनेक सनकियों को प्रोत्साहन देना समाज के लिए अभिशाप है। यदि उन्ह स्वतन्त्रता दी गई तो सामाजिक तान्त्रमेल (Social Harmony) का अभाव हो जाएगा।

6. मिल के अनुसार व्यक्ति के वे सब कार्य, जिनका प्रभाव दूसरो पर पडना है और जिनसे किसी का अहित होता है, प्रतिबन्धित हो सकते हैं; किन्तु इस प्रकार तो राज्य व्यक्ति के सभी कार्यों को पर-सम्बन्धी सिद्ध करके हस्तक्षेप कर सकता है।

7. दार्शनिक और बौद्धिक सन्दर्भ में मिल का यह विचार उचित नहीं है कि बिना तर्क और अनुभव के कोई सत्य स्वीकार नहीं करना चाहिए। यह तो एक धोर मशयवाद की स्थिति होगी जिसमें व्यक्ति 'मैं हूँ या नहीं हूँ'—इस द्वन्द्व में ही डूबा रहेगा। ससार में ऐसे अनेक क्षेत्र और विषय हैं जहाँ तर्क की अपेक्षा निष्ठा या विश्वास ही उपयुक्त रहता है। यह भी देखा जाता है कि "तर्क-वितर्क में उलझने वाले अधिकांश कुतर्क ही करते हैं और व्यर्थ के वितर्कवाद में अपनी शक्ति का क्षय करते हैं।" यदि दिन-प्रतिदिन की छोटी-छोटी बातें भी तर्क की कसौटी पर कसी जाएँगी तो अनावश्यक कलह और मनोमालिन्य बढ़ने की ही अधिक सम्भावना रहेगी।

8. स्वतन्त्रता के अनेक पहलू हैं जो अनेक स्थलों पर परस्पर विरोधी भी हो सकते हैं। मिल इन्हें देखने में सक्षम नहीं हो सका है।

9. मिल का यह कथन कि पिछड़े देशों के लोगों को स्वतन्त्रता नहीं देनी चाहिए, अप्रजातान्त्रिक है। इसका कोई वैज्ञानिक आधार नहीं है। केवल पिछड़ेपन के आधार पर ही किसी व्यक्ति को अपने व्यक्तित्व के विकास के अवसरों से वंचित कर देना सर्वथा अनुचित है।

10. मिल समाज में नवीनता का पुजारी है। वह मानता है कि समाज जिन्हे भक्ती और सनकी समझता है, वे विद्वान् और दार्शनिक हो सकते हैं। निस्मदेह कुछ मामलों में मिल का यह दृष्टिकोण सत्य हो सकता है, किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि वह सर्वत्र ही सत्य है। सनकीपन को हम दार्शनिकता का प्रतीक नहीं कह सकते।

11. मिल को स्वतन्त्रता नकारात्मक है, सकारात्मक नहीं। उसके अनुसार मानव विज्ञान के मार्ग में अज्ञान वाली कठिनाइयों को दूर करना ही स्वतन्त्रता है। स्वतन्त्रता की ऐसी सीमित परिभाषा उसके महत्त्व को घटाती है।

12. मिल द्वारा प्रतिपादित कार्य-सम्पादन की स्वतन्त्रता का सिद्धान्त भी त्रुटिपूर्ण है। वह मानव-चरित्र की जिनता को ही सामाजिक विकास का मापदण्ड मानता है। लेकिन नश्य यह है कि सामाजिक प्रवृत्ति का मापदण्ड उसके सदस्यों की चारित्रिक उच्चता होती है, अतः मिल की नियेष्ठात्मक एन 'यद्भाव्य' की नीति के स्थान पर नागरिकों की शिक्षा का उचित प्रबन्ध किया जाना श्रेयस्कर है।

व्यक्ति मिल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी सिद्धान्तों की अनेक प्रकार से आलोचनाएँ की गई हैं, लेकिन यह नहीं कहा जा सकता कि मिल का 'स्वतन्त्रता' का सिद्धान्त बिल्कुल ही सौम्य है। मिल की कल्पना मनोरंजक और प्रभावपूर्ण है। व्यक्तिवाद के पक्ष में एक ही महत्त्वपूर्ण दलील मिल के ग्रन्थ का आधार है। मिल के स्वतन्त्रता-दर्शन में व्यक्तिवाद के विकास और उसकी उन्नति में गहरा योग दिया है। स्वतन्त्रता की भावना आज न केवल विचार, भाषण, कार्य तक ही सीमित है, बल्कि उसने विशद रूप धारण कर लिया है। अन्तःकरण की स्वतन्त्रता, धार्मिक-सांस्कृतिक स्वतन्त्रता, वैचारिक स्वतन्त्रता, सम्पत्ति तथा जीवन की स्वतन्त्रता, सांविधानिक उपचारों की व्यवस्था, आदि की कल्पना आज साकार हो गई है। मिल का नाम लौकतान्त्रिक जगत् में तब तक सम्मान का अधिकारी रहेगा जब तक ससार 'व्यक्ति' को मान्यता देता रहेगा। मिल लोकतन्त्र के आधार-स्तम्भों में प्रमुख है। उमने लोकतन्त्र में यह शोध किया कि बहुमत भी निरंकुश हो सकता है। इस खोज का व्यावहारिक महत्त्व है। पुनश्च, मिल ने जिस स्वतन्त्रता की सराहना की है वह केवल नकारात्मक न होकर एक बहुत बड़ा सकारात्मक आदर्श है। मिल को शिकायत राज्य और उसके सगठन से नहीं है बल्कि नागरिकों की दासतापूर्ण तथा असहिष्णु भावना से है। मिल तो ऐसे राज्य की कामना करता है जिसके नागरिकों को अपने व्यक्तित्व और अपनी विविधता पर गर्व हो और जो अपने तथा दूसरों के व्यक्तित्व का सम्मान करते हों। मिल को विश्वास है कि आध्यात्मिक विकास से ही व्यक्ति ऐसे आदर्शों के निवृत्त पहुँच सकता है।

मैक्सि (Maxey) का यह कथन प्रतिशयोक्तिपूर्ण नहीं है कि "मिल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी अध्याय को राजनीतिक साहित्य में बहुत ही उच्च स्थान प्राप्त है। यह अध्याय उसे मिन्टन, स्पिनोजा, बाल्टेयर, रूसो, वेन, जॉफ़सन तथा स्वतन्त्रता के ग्रन्थ महारथियों की श्रेणी में ला खड़ा करता है। जिन विचारों को हम दबाना चाहते हैं, उनके बारे में हम निश्चयपूर्वक नहीं कह सकते कि वे सर्वथा गलत हैं, और यदि इस बात का निश्चय हो भी जाए तो भी उन विचारों को दबाना बुरा है। वाद-विवाद एवं अभिव्यक्ति पर कोई भी प्रतिबन्ध लगाना अपनी दुर्बलता को प्रकट करना है। जो व्यक्ति किसी विषय में केवल अपने ही दृष्टिकोण से परिचित है, उसे उस विषय का पूरा ज्ञान कभी नहीं हो सकता। यदि समाज के नेता किसी विषय का यथार्थ ज्ञान प्राप्त करना चाहते हैं तो उन्हें व्यक्तियों को लेखन और विचार अभिव्यक्ति की पूर्ण स्वतन्त्रता देनी चाहिए। हमें मुकरात का उदाहरण याद रखना चाहिए जिसके विचारों का तत्कालीन अधिकारियों तथा जनमत से तीव्र विरोध था। उन समय मुकरात का बंधन दिया गया, लेकिन बाद में उनके विचार-स्वातन्त्र्य से सम्पूर्ण विषय प्रभावित हुआ।"

मिल की राज्य सम्बन्धी धारणा (Mill's Conception of the State)

उपयोगितावाद और स्वतन्त्रता-सिद्धान्त की व्याख्या में मिल द्वारा विशेषण -

किए जाने का यह 'स्वाभाविक परिणाम' हुआ कि राज्य-सम्बन्धी धारणा में भी महत्वपूर्ण परिवर्तन हुए। मिल की मान्यता है कि राज्य स्वार्थ की अपेक्षा मानव इच्छा का परिणाम अधिक है। राज्य के यांत्रिक सिद्धान्त (Mechanistic Principles) यदि मानव इच्छा अथवा मानव व्यक्तित्व की अपेक्षा करते हैं, तो वे अपूर्ण हैं। मिल ने राज्य और उसकी सस्थाओं को स्वाभाविक मानने वालों तथा उन्हें प्राविष्कार और मानव प्रयत्नों का फल समझने वालों के बीच का मार्ग ग्रहण किया है। उसका विश्वास है कि राज्य का विकास हुआ है, पर यह विकास जड़ वस्तुओं की तरह न होकर चेतन वस्तुओं के समान हुआ है। राज्य की उत्पत्ति मानव-हित के लिए हुई है क्योंकि जितने भी राजनीतिक संगठन हैं उन सबका अस्तित्व सार्वजनिक कल्याण के लिए ही है। सभी सवास अपने अस्तित्व की प्रत्येक अवस्था में अपना स्वरूप व्यक्ति के स्वैच्छिक प्रयत्नों द्वारा ग्रहण करते हैं, अतः अन्य वस्तुओं की भाँति इन्हें भी व्यक्ति द्वारा अच्छा या बुरा बनाया जा सकता है। यह सब कुछ मनुष्य की दक्षता और बुद्धि पर निर्भर करता है। राजनीतिक यन्त्र स्वयं कार्य नहीं करता। सामान्य व्यक्तियों द्वारा ही उसका निर्माण होता है और उन्हीं के द्वारा उसका संचालन होता है। यह उनके चुपचाप रहने में नहीं बल्कि सक्रिय योगदान से ही क्रियाशील होता है, अतः राज्य को उन व्यक्तियों के गुणों और शक्तियों के अनुकूल ढाला जाना चाहिए जो इसके संचालन के लिए उपलब्ध हों। राजनीतिक सस्थाओं के निर्माण में मानव-इच्छा के महत्व को दर्शाते हुए मिल ने लिखा है कि "एक निष्ठावान व्यक्ति ऐसी सामाजिक शक्ति है जो निन्यानवे कोरे स्वार्थी व्यक्तियों के बराबर है।"

राज्य के सकारात्मक पक्ष पर प्रकाश डालते हुए मिल ने व्यक्तियों के स्वार्थों में राज्य के हस्तक्षेप को पूर्णतः निषिद्ध न ठहरा कर वैयक्तिक विकास की वृद्ध स्थितियों में उसका हस्तक्षेप अनिवार्य माना है। उसकी मान्यता है कि व्यक्ति के सुख के लिए समाज का सुख आवश्यक नहीं है क्योंकि जीवन-सघर्ष में सभी व्यक्ति समाज में समान नहीं हैं। यदि राज्य सभी व्यक्तियों के जीवन को सुखी बनाना चाहता है और प्रत्येक को आत्म-विकास की सुविधाएँ देना चाहता है तो यह आवश्यक है कि वह समाज में व्याप्त विषमताओं और भिन्नताओं को दूर करे। मिल चाहता है कि भूमि, उद्योग, ज्ञान आदि पर थोड़े से व्यक्तियों का एकाधिकार नहीं रहना चाहिए। समाजवादी न होते हुए भी मिल के हृदय में सम्भवतः समाजवाद के प्रति प्रच्छन्न महानुभूति विद्यमान है, तथापि उसे उग्र समाजवाद से कोई महानुभूति नहीं है जो भूमि के राष्ट्रीयकरण का समर्थक हो। वह सम्पत्ति का भी उतना प्रबल पक्षधर नहीं है जितना बेन्यम है।

सकारात्मक राज में विश्वास होने के कारण मिल यह मानता है कि राज्य को बृहद् नैतिक कार्य करने पड़ते हैं। उसके मतानुसार राज्य का सविधान ऐसा होना चाहिए जिससे नागरिकों के सर्वोत्तम नैतिक और बौद्धिक गुणों का विकास हो सके। मिल राज्य द्वारा अनिवार्य सुख का समर्थक है और इसे स्वतन्त्रता का

अतिव्रमण नहीं मानता। वह सार्वजनिक स्वास्थ्य के कल्याण की दृष्टि से व्यापार तथा उद्योगों पर सरकार का व्यापक नियन्त्रण स्वीकार करने के लिए प्रस्तुत है, लेकिन उन नियन्त्रणों की ठीक-ठीक सीमाएँ उसने स्पष्ट नहीं की हैं। वह कारखानों के लिए कानून और कार्यों के घण्टों की सीमा आदि का समर्थन करता है। इस प्रकार वह समाज के अधिकांश जीवन में राज्य के हस्तक्षेप करने के अधिकार को स्वीकार करता है। मिल के राज्य का यह विधेयात्मक स्वरूप उसके द्वारा दी गई सविधान की परिभाषा से भी स्पष्ट होता है। उसके अनुसार, "सविधान वह साधन है जिसके माध्यम से व्यक्ति को बुद्धि और ईमानदारी के मामान्य-स्तर पर लाया जाता है तथा समाज के अधिक बुद्धिमान सदस्यों का शासन-कार्य में उपयोग किया जा सकता है और उसमें उन्हें उससे कहीं अधिक प्रभाव प्रदान किया जा सकता है जो अन्य किसी संगठन में सम्भव है।"

स्पष्ट है कि मिल राज्य के रचनात्मक और नियेधात्मक दोनों प्रकार के कार्यों की व्याख्या करता है। राज्य का रचनात्मक कार्य यह है कि वह ऐसे स्वतन्त्र वातावरण का निर्माण करे जिसमें विचार-मनन, मत्यान्वेषण, अनुभव-वृद्धि, चरित्र-निर्माण आदि सम्भव हो सकें। व्यक्ति अथवा समाज पर प्रतिबन्ध लगाना राज्य का नियेधात्मक कार्य है। मिल सामाजिक अव्यवस्था, अराजकता, अशान्ति आदि के समय राज्य के हस्तक्षेप को न्यायपूर्ण और समाज-हित में मानता है। वह व्यक्तिगत एवं सामाजिक कार्यों की मर्यादा भंग होने पर भी राज्य के हस्तक्षेप का समर्थन करता है। उदाहरणार्थ, यदि कोई मध्य रात्रि में माइथाफोन पर गाना चालू कर दे या ऐसी ही कोई अन्य हरकत करे जिससे छान्नी की पढाई में बाधा उपस्थित हो, तो राज्य का कर्तव्य है कि वह उस व्यक्ति को ऐसा कार्य करने से रोके। युद्ध, उपद्रव, आर्थिक, राजनीतिक संकट अथवा किसी आपात् स्थिति में लगाए जाने वाले राजकीय प्रतिबन्धों को भी मिल उचित मानता है।

∴ संक्षेप में, मिल के अनुसार राज्य को यथासम्भव केवल निम्नलिखित कार्यों से अग्रना सम्बन्ध रखना चाहिए—

- (1) राज्य बाह्य आक्रमण अथवा आन्तरिक अशान्ति से देश की रक्षा के लिए सेना की व्यवस्था करे।
- (2) सार्वजनिक सुरक्षा की व्यवस्था के लिए पुलिस का प्रबन्ध करे।
- (3) अत्यन्त उपयोगी एवं कम से कम कानून बनाने के लिए विधानमण्डल का निर्माण करे।
- (4) कानून के विरुद्ध कार्य करने वालों को दण्डित करने के लिए न्यायालयों की स्थापना करे।
- (5) व्यक्ति को उसका महत्त्व बनलाए और इसके लिए प्रचार करे।
- (6) चेतावनी देने का काम करे और इस तरह सम्भावित दुष्परिणामों की ओर सकेत करे।

मिल के मतानुसार उपयुक्त कार्यों के अतिरिक्त शेष कार्य व्यक्ति अंप्रक्षान्त भली प्रकार कर सकता है। मिल का यह विवेचन राज्य के कार्यक्षेत्र को बहुत सीमित बना देता है जबकि वर्तमान युग में राज्य के कार्यों की सीमा का इतना विस्तार हो गया है कि शायद ही कोई कार्य उसके कार्यक्षेत्र से बाहर हो और विस्तार की इस प्रक्रिया में मतत्व वृद्धि होती जा रही है।

शासन की सर्वश्रेष्ठ प्रणाली (Best Form of Government)

मिल के अनुसार शासन की सर्वश्रेष्ठ प्रणाली वह नहीं है जो अत्यधिक कुशल हो, अपितु वह है जो नागरिकों को राजनीतिक शिक्षा प्रदान करने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाती हो और सर्वसाधारण को नागरिक अधिकारों तथा कर्तव्यों का ज्ञान कराती हो। श्रेष्ठ शासन की प्रथम विशेषता यह है कि वह जनता के गुणों और वृद्धि का विकास करने वाली हो। शासन सार्वजनिक कार्यों के लिए संगठित व्यवस्था का नाम ही नहीं है, वरन् इसका मानव-मस्तिष्क पर उत्तम और गहरा प्रभाव भी होना चाहिए। शासन का मूल्य उसके कार्यों द्वारा माँका जाना चाहिए। शासन की सार्थकता मनुष्यों एवं अन्य वस्तुओं पर पड़ने वाले प्रभाव से मापी जानी चाहिए। शासन की उत्तमता की प्रथम कसौटी यह जाँचना है कि वह नागरिकों में मानसिक एवं नैतिक गुणों का कहीं तक संचार करती है, उनके चारित्रिक एवं बौद्धिक विकास के लिए कितना प्रयास करती है। इन बातों को सर्वश्रेष्ठ रूप में क्रियान्वित करने वाली शासन-प्रणाली ही 'शासन की सर्वश्रेष्ठ प्रणाली' मानी जाएगी। उत्तम शासन की एक ही कसौटी है कि उसके द्वारा शासितों में किस मात्रा तक वैयक्तिक एवं सामूहिक रूप से गुणों की वृद्धि होती है। केवल प्रशासन के क्षेत्र में शासन की सफलता उसकी उत्तमता का चिह्न नहीं है।

सभी शासन-प्रणालियों का निर्माण और संचालन व्यक्तियों द्वारा होता है। प्रत्येक दिशा में इनकी सफलता उन व्यक्तियों की योग्यता एवं भावनाओं पर निर्भर करती है जो उन्हें क्रियान्वित करते हैं। प्रत्येक समाज के लिए विभिन्न प्रकार का शासन उपयुक्त हो सकता है। हम किसी एक ही प्रकार के शासन को सर्वोत्तम नहीं कह सकते। स्वयं मिल के शब्दों में, "ऐसा कहने का अर्थ है कि सब प्रकार के समाजों के लिए किसी एक प्रकार की शासन-प्रणाली उपयुक्त होगी, यह होगा कि राजनीतिक विज्ञान पर एक विशद शास्त्र लिखा जाए।"

मिल की प्रतिनिध्यात्मक शासन सम्बन्धी धारणा (Mill's Conception of Representative Government)

मिल के समय प्रजातन्त्रवाद प्रगति पर था, किन्तु शासन की गम्भीर श्रुतियाँ तथा संसद् का उच्चवर्गीय अधिनायकत्व विन्ता के विषय थे। व्यक्ति-स्वातन्त्र्य का प्रबल समर्थन करने के बाद मिल ने अपना ध्यान ऐसे शासन की ओर केन्द्रित किया जिसमें व्यक्ति का मज्जा प्रतिनिधित्व सम्भव हो और प्रजातन्त्रिक नियमों के अनुसार प्रत्येक योग्यता-प्राप्त व्यक्ति इसका अवसर प्राप्त कर सके।

मिल ने कहा कि सच्चा प्रजातन्त्र वह है जिसमें सभी नागरिक प्रत्यक्ष रूप से शासन-कार्य में भाग लें। सर्वोत्तम आदर्श शासन वह है जिसमें सर्वोच्च नियन्त्रण-शक्ति या सम्प्रभुता पूरे समाज की योग्यतायुक्त इकाई में निहित हो और प्रत्येक व्यक्ति इस सम्प्रभुता के निर्माण में केवल योग ही न दे वरन् समय आने पर नार्जनिक ढंग ग्रहण कर तथा शासन में भाग लेकर अपना कर्तव्य पूरा करे। परन्तु कि यह प्रयोग सम्भव नहीं है और आज के विशाल जनसंख्या वाले राज्यों में प्रत्यक्ष प्रजातन्त्र नहीं चल सकता, अतः मिल की दृष्टि में सर्वोत्तम शासन अप्रत्यक्ष प्रजातन्त्र अथवा प्रतिनिधि शासन (Representative Government) ही होना चाहिए। यद्यपि प्रजातन्त्र का यह रूप दोषमुक्त नहीं है, पर मिल का विश्वास है कि शासन का स्वरूप मनुष्य द्वारा ही निर्धारित होता है, अतः "मनुष्य द्वारा निर्धारित ग्रन्थ चीजों की भाँति इसकी अच्छा भी बनाया जा सकता है और बुरा भी।" प्रजातन्त्र में, दोष का उपचार अधिकाधिक प्रजातान्त्रिक है, इसलिए प्रतिनिधि-शासन सम्बन्धी वर्तमान प्रजातन्त्र के दोषों की कटु आलोचना करता हुआ वह सुधार के उपाय बतलाना है। उसके अनुसार व्यक्ति-स्वातन्त्र्य का अनिवार्य परिणाम प्रतिनिधि-शासन है और इसी के द्वारा राजनीतिक जीवन के दोषों का दूर होना सम्भव है। राज्य का शासन जनता द्वारा निर्वाचित प्रतिनिधियों द्वारा ही किया जाना चाहिए।

प्रतिनिधि-शासन का सिद्धान्त—मिल के अनुसार प्रतिनिध्यात्मक सरकार वह है जो निम्नलिखित तीन शर्तों को पूरा करे—

1 वे लोग जिनके लिए ऐसी सरकार का निर्माण किया जाए, ऐसी सरकार को स्वीकार करने के इच्छुक्त हों या इतने अनिच्छुक न हों कि इसकी स्थापना में बाधा पैदा करें।

2 ऐसी सरकार के स्थायित्व के लिए जो कुछ भी करना आवश्यक हो वह सब करने के लिए वे इच्छुक और योग्य हों।

3 ऐसी सरकार के उद्देश्यों को पूरा करने के लिए ऐसे लोगों में जो कुछ सरकार चाहे वह करने के लिए वे तत्पर और योग्य हों। शासन की जो आवश्यक शर्तें हों वे उन्हें भी पूरा करने के लिए तैयार हों।

प्रतिनिध्यात्मक-सरकार में उपर्युक्त तीन के अतिरिक्त कुछ और भी तत्त्व होने हैं। मिल के अनुसार, 'प्रतिनिधि-शासन का अर्थ है कि सम्पूर्ण नागरिक या उनका अधिकांश भाग जो समय-समय पर अपने निर्वाचित प्रतिनिधियों द्वारा शासन संचालन करते हैं और शासन की अन्तिम सत्ता को जिसका प्रत्येक शासन में कहीं न कहीं अस्तित्व अनिवार्य है, अपने नियन्त्रण में रखते हैं।'¹

इस परिभाषा के अनुसार मिल की प्रतिनिध्यात्मक-सरकार के प्रमुख तत्त्व ये हैं—

- (1) सम्पूर्ण या उनकी सख्या के बहुत बड़े भाग के लोगों का सरकार के कार्यों में सहयोग,
 - (2) सम्पूर्ण या उनकी सख्या के बहुत बड़े भाग के लोगों के हाथ में नियन्त्रण शक्ति,
 - (3) समय-समय पर चुने गए प्रतिनिधियों द्वारा लोगों का प्रतिनिधित्व,
 - (4) अन्तिम नियन्त्रण शक्ति का सविधान में स्थान और यदि सविधान लिखित न हो तो व्यावहारिक रूप से जनता द्वारा उसका प्रयोग।
- मिल ने इन तत्वों में कुछ और भी तत्व जोड़े हैं जो इस प्रकार हैं—
- (5) राज्य की सक्रिय राजनीति में नैतिकता या स्वस्थ परम्पराएँ,
 - (6) वे सभी तत्व जो एक अच्छी सरकार के लिए आवश्यक होते जिनका बर्तान ऊपर किया जा चुका है,
 - (7) सरकार के अगो में कार्यों का निश्चित बँटवारा,
 - (8) एक सगठित विरोधी दल,
 - (9) आनुपातिक प्रतिनिधित्व,
 - (10) -सार्वजनिक मताधिकार,
 - (11) निष्पक्ष न्यायपालिका, एवं
 - (12) अल्पसंख्यकों की रक्षा।

सही रूप में प्रतिनिधित्व करने वाली सरकार को स्थिर रखने के लिए मिल ने उसके पीछे उदारवादी समाज के निर्माण की आवश्यकता पर बल दिया है। यदि जनता लापरवाह है और अपनी भूमिका के प्रति उदासीन है तो सर्वोत्तम प्रशासकीय यन्त्र भी सम्भवतः उपयोगी नहीं होगा। इसलिए जनमत को हमेशा सतर्क रहना चाहिए तथा सरकार पर अपना नियन्त्रण कायम रखना चाहिए। सेबाइन के अनुसार, "व्यक्ति और सरकार के बीच एक उदारवादी समाज के निर्माण की सूक्ष्म वास्तव में मिल की धरणी खोज थी। मिल ने ऐसी प्रतिनिधि सरकार के निर्माण में विश्वास प्रकट किया जिसमें व्यक्ति की स्वतन्त्रता सुरक्षित रह सके। उसकी मान्यता थी कि केवल ससद् में सही प्रतिनिधित्व से ही काम नहीं चलता, उसमें बहुमत की निरंकुशता का भय विद्यमान रहता है। इसलिए अल्पसंख्यकों के संरक्षण के लिए वह पूर्ण सावधानी बरतना चाहता है और सरकार पर एक उदारवादी समाज का नियन्त्रण आवश्यक समझता है। वह प्रतिनिधित्व के बारे में भी निश्चित हो जाना चाहता है और सही रूप में समाज के प्रत्येक अंग व व्यवसाय के प्रतिनिधित्व का समर्थन करता है। वह अल्पमत के सुभावों को केवल इसीलिए धस्वीकार करने के पक्ष में है कि उनके सुभाव यथार्थ में जनता का प्रतिनिधित्व नहीं करते। मिल ससद् में सगठित विरोध के पक्ष में है क्योंकि ऐसा न होने पर सरकार सही रूप में प्रतिनिधित्व न कर केवल निरंकुश बहुमत पर आश्रित हो जाएगी। प्रशासकीय अंग यथावा कार्यपालिका की निरंकुशता पर अंकुश रखने के लिए वह एक मजबूत एवं सतर्क व्यवस्थापिका चाहता है जो कार्यपालिका के कार्यों की खुलकर आलोचना करे

और जरूरत पड़ने पर अविश्वास प्रस्ताव पास कर उसे भग करने में भी सक्षम हो।" मिल ने लिखा है—

“प्रतिनिधि सभा (पार्लियामेंट) वह है जिसमें राष्ट्र के सामान्य मत का ही प्रतिनिधित्व नहीं, बल्कि उसके प्रत्येक भग के मत का प्रतिनिधित्व हो, सम्भवतः राष्ट्र के प्रत्येक वरिष्ठ और योग्य व्यक्ति के विचारों का भी प्रतिनिधित्व हो, जहाँ विचारों पर स्वच्छन्द वाद-विवाद और उनका मन्थन हो, जहाँ देश का प्रत्येक व्यक्ति अपने विचारों के सही प्रतिनिधित्व के लिए उपयुक्त वक्ता प्राप्त कर सके, जहाँ लोगों के विरोधों को केवल अनिच्छा के कारण न ठुकरा कर विवेक और तर्क तथा सत्यता के आधार पर चुनौती दी जाए, जहाँ राष्ट्र का प्रत्येक दल या जनमत अपनी-अपनी शक्ति का पूर्ण उपयोग कर सके और सही या गलत विचारों की परख करने का अवसर प्राप्त कर सके, जहाँ राष्ट्र के मान्य विचारों की प्रत्यक्ष रूप में सरकार के सम्मुख अभिव्यक्ति हो सके, जहाँ सरकार को उसकी त्रुटियों के लिए झुकाया जा सके और सरकार बिना शक्ति प्रयोग किए अपदस्थ होना स्वीकार करे तथा जिसमें प्रत्येक प्रतिनिधि सही रूप में ईमानदारी के साथ चुना गया हो।”

मसद् में प्रतिनिधियों की स्थिति के बारे में मिल के विचार बर्क से मिलने-जुलते हैं। वह प्रतिनिधियों को जनता का प्रत्यायुक्त (Delegate) मात्र नहीं मानता बल्कि उसकी राय में वह एक स्वतन्त्र पथ-प्रदर्शक और शिक्षाप्रद शक्ति होना चाहिए। यदि उसे अधिक महत्वपूर्ण समस्याओं पर विचार करने के लिए किन्हीं छोटी-छोटी समस्याओं पर समझौता करना पड़े तो उसे निर्भीक रूप से अपनी सम्मति प्रकट कर देनी चाहिए। प्रतिनिधि-शासन-प्रणाली का प्रमुख दोष भूरी प्रतिनिधि-सभा करना है और मिल इस दोष को दूर करना चाहता था।

मिल की मान्यता है कि चरित्रवान् व्यक्ति ही राज्य की जीवन शक्ति होते हैं और जिस शासन-व्यवस्था में व्यक्तियों के विकास के समुचित अवसर उपलब्ध नहीं हैं वह शासन-व्यवस्था उपयुक्त नहीं कही जा सकती चाहे प्रशासनिक दृष्टि से वह कितनी ही सक्षम और कुशल क्यों न हो। निरकुश राजतन्त्र शक्ति-सम्पन्न और क्षमतापूर्ण होने पर भी इसीलिए आदर्श नहीं माना जा सकता है कि उसमें व्यक्तियों के चारित्रिक विकास की उपेक्षा की जाती है। प्रतिनिधि-शासन वास्तव में लोकतन्त्र श्रेष्ठ इसलिए है क्योंकि अन्य किसी भी शासन-व्यवस्था की अपेक्षा उसमें व्यक्ति के बौद्धिक और नैतिक विकास की अधिक सम्भावना होती है।

प्रतिनिध्यात्मक-सरकार के कार्य

मिल के अनुसार, “निर्वाचित प्रतिनिधि-परिषद् का कार्य शासन का नियन्त्रण और निरीक्षण करना मात्र है। इस परिषद् को सक्रिय रूप से कानून-निर्माण अथवा शासन-कार्य नहीं करने चाहिए।” मिल ने प्रतिनिध्यात्मक-सरकार के जिन मुख्य कर्तव्यों का उल्लेख किया है, वे इस प्रकार हैं—

1. प्रतिनिधि-शासन व्यक्तियों के विकास के लिए उपयुक्त वातावरण तैयार करे जिसमें व्यक्ति सत्य की खोज करके तदनुकूल अपने विचारों का निर्माण कर सके

2. शासन ऐसे कानूनों का निर्माण करे जिससे व्यक्तियों के चारित्रिक विकास के योग्य वातावरण बन सके ।

3. इस सम्बन्ध में राज्य द्वारा कानूनों का निर्माण कम से कम किया जाए क्योंकि कानून व्यक्तियों पर प्रतिबन्ध लगाते हैं । शासन को अधिक कानून बनाकर नागरिकों के वैयक्तिक जीवन में अनावश्यक तथा अधिक हस्तक्षेप नहीं करना चाहिए । जीवन के अधिकांश पहलू सरकार के विनियमों में मुक्त ही रहने चाहिए । कानून-निर्माण का कार्य विधायिका-सभा को दिया जाना चाहिए ।

4. प्रतिनिधि-सभा को इन महत्त्वपूर्ण कार्यों का सम्पादन करना चाहिए—सरकार पर दृष्टि रखकर उस पर पूर्ण नियन्त्रण रखना, सरकार के कार्यों पर प्रकाश डालना, उसके प्राप्ति-जनक कार्यों की समीक्षा करना एवं उनका प्रोत्साहन मिट्ट करना, विश्वासघाती शासकों को पदच्युत कर उनके उत्तराधिकारियों को नियुक्त करना, सरकार के हेतु कार्यों की निन्दा करना, आदि । ससद् में जनता की या इसके किसी वर्ग की शिकायतों पर विचार-विमर्श एवं वाद-विवाद भी होता उपयोगी है । मार रूप में मिल के अनुसार ससद् का कार्य है—वाद-विवाद एवं विचार-विमर्श द्वारा शासन को जनमत से अवगत रखना । मिल के ही शब्दों में, “प्रशासकीय कार्यों में प्रतिनिधि-सभा का यह कर्तव्य नहीं है कि वह स्वयं निर्णय करे, बल्कि यह मावधानी रखना है कि जो व्यक्ति किसी भी बात का निर्णय करे, वह योग्य हो ।” मिल को ध्याना भी कि इस प्रकार नीकरशाही द्वारा शक्ति के दुरुपयोग को रोका जा सकता है ।

5. मिल ने बेन्थम को इस धारणा का खण्डन किया कि निर्वाचित ससद् का प्रशासन पर प्रत्यक्ष रूप से नियन्त्रण होना चाहिए । वह एक और कुशलता और क्षमता चाहता है और दूसरी ओर जन-प्राप्तोन्नत का भावार्थी है । इसलिए प्रधान मन्त्री एवं मन्त्रियों की नियुक्ति का अधिकार ससद् को देकर और स्थायी कर्मचारियों को मन्त्रियों के अधीन रखकर वह लोकतन्त्र एवं शासन-कुशलता का सम्मिश्रण करना चाहता है । उसके अनुसार, “प्रतिनिधि-निकायों के कार्य को इन विवेकसम्मत सीमाओं के अन्तर्गत रखकर लोकप्रिय नियन्त्रण का लाभ उठाया जा सकता है और साथ ही उतने ही महत्त्वपूर्ण कुशल व्यवस्थापन तथा प्रशासन भी प्राप्त हो सकता है । इन दोनों को मिलाने का इसके अतिरिक्त और कोई उपाय नहीं है कि नियन्त्रण एवं आलोचना यन्त्र को वास्तविक प्रशासन यन्त्र से अलग रखा जाए, पहले को जनता के प्रतिनिधियों को सौंप दिया जाए तथा दूसरे को विशेष ज्ञान एवं कुशलता प्राप्त योद्धे में व्यक्तियों के लिए सुरक्षित रखा जाए—जो राष्ट्र के प्रति पूर्ण रूप से उत्तरदायी हो ।”

निर्वाचन के सम्बन्ध में मिल के विचार

प्रतिनिधि-शासन का निर्माण निर्वाचनों द्वारा होता है । अतः मिल ने प्रतिनिधि-शासन पर विचार व्यक्त करते समय निर्वाचनों को बहुत महत्त्वपूर्ण स्थान दिया । उसने कहा कि निर्वाचन-पद्धति ऐसी होनी चाहिए जिसमें सरकार के संचालन के लिए सर्वश्रेष्ठ, बुद्धिमान और क्षमतावान व्यक्ति ही पहुँच सकें । योग्य व्यक्ति ही

शासन का संचालन भली प्रकार कर सकते हैं। मिल ने एक स्थान पर लिखा है, "क्योंकि किसी भी सरकार का सर्वोत्तम गुण यह है कि वह अपने नागरिकों के बौद्धिक तथा नैतिक विकास में सहायक हो, इसलिए एक अच्छी और कुशल सरकार को इस बात का पूर्ण प्रयास करना चाहिए कि सामाजिक जीवन के संचालन पर उसके सबसे अधिक बुद्धिमान सदस्यों की बुद्धि और सदाचार का प्रभाव पड़े।"

मिल ने बेन्यम के इस विचार से असहमति प्रकट की है कि निर्वाचन वार्षिक होने चाहिए और संसद के सदस्यों को जनता का प्रत्यायुक्त (Delegate) समझा जाना चाहिए। मिल की मान्यता है कि श्रेष्ठतर बुद्धि के लोगों को कम प्रतिभाशाली जनता के अधीन रखा जाना उचित नहीं है। डॉयल के शब्दों में, "उसका (मिल का) राजनीतिक सिद्धान्त हर जगह मानव-विषमता एवं योग्यता की विविधता से प्रभावित था। हर जगह वह व्यक्तियों की अज्ञात शक्तियों के विकास की पुकार करता था। वह स्थानीय शासन के प्रसार की माँग करता था ताकि अधिकाधिक व्यक्तियों पर उत्तरदायित्व आ सके, वे नवीन विचारों को ग्रहण कर सकें और उनकी अतिरिक्त शक्तियों का विकास सम्भव हो सके। बेन्यम की आधारभूत धारणाओं और उसके राज्य सम्बन्धी सिद्धान्त से उसका मूलतः मतभेद था।"¹

मिल ने निर्वाचन सम्बन्धी ऐसे महत्त्वपूर्ण सुझाव प्रस्तुत किए जिनसे शासकों का चुनाव अज्ञानी एवं विवेकहीन जनता के हाथों में न पड़ सके और जिनसे सामूहिक सामान्य बुद्धि द्वारा शासन के दोष भी कम हो जाएँ। मिल ने इन्हीं उद्देश्यों को सामने रखकर आनुपातिक प्रतिनिधित्व (Proportional Representation) और बहुल मतदान (Plural Voting) का सुझाव दिया। मिल की आशा थी कि "आनुपातिक प्रतिनिधित्व द्वारा एक उम्मीदवार के लिए आवश्यक सदस्यों की समुचित महत्त्व मिल सकेगा और विवेकहीन जनता के बहुमत के कुछ दोष दूर हो सकेंगे।" आनुपातिक प्रतिनिधित्व के लिए मिल ने सुझाव दिया कि कुल मतदाताओं की सख्या में संसद की प्रतिनिधि सख्या का भाग देकर मतों की प्रोसंत सख्या निकाल लेनी चाहिए और मतों को एक ऐसी सरया निर्धारित कर देनी चाहिए जिसको प्राप्त करने के बाद ही कोई प्रत्याशी संसद की सदस्यता प्राप्त कर सके।

मिल ने निर्वाचन सम्बन्धी जो महत्त्वपूर्ण विचार प्रकट किए हैं, उन्हें निम्नानुसार प्रकट किया जा सकता है—

1. मताधिकार एक ऐसा महत्त्वपूर्ण अधिकार है जो सभी को नहीं दिया जाना चाहिए। प्रजातन्त्र को सबसे बड़ा खतरा अनपढ़ और मूर्ख व्यक्तियों से है; अतः आवश्यक है कि मताधिकार उन्हीं लोगों को प्राप्त हो जो एक निश्चित शैक्षणिक योग्यता रखते हों। केवल वयस्क हो जाने से ही कोई मत देने का अधिकारी नहीं हो सकता। मिल के ही शब्दों में, "मैं इस बात को कभी स्वीकार नहीं कर सकता कि किसी एक व्यक्ति को मताधिकार प्राप्त हो जो लिखना, पढ़ना

और सामान्य गणित भी न जानता हो।" मिल का तो यहाँ तक कहना था कि "उचित तो यही होगा कि लिखने-पढ़ने और साधारण ज्ञान के प्रतिरिक्त मतदाता को भूगोल, इतिहास और राजनीति का थोड़ा-बहुत ज्ञान भी आवश्यक हो।"

2. मताधिकार प्रदान करने में लिंग के आधार पर कोई भेदभाव नहीं किया जाना चाहिए। मिल महिला-मताधिकार (Right of Vote to Women) की वकालत करने वाले प्रथम कोटि के विचारकों में से है। उसे यह बहुत अन्यायपूर्ण प्रतीत होता था कि महिलाओं को मतदान अधिकार से वंचित रखा जाए। उन दिनों ग्रेट-ब्रिटेन में नारी का स्थान घर की बाहरद्वीवारी तक ही सीमित था। मिल नारी को समाज में वही स्थान प्रदान कराना चाहता था जो पुरुषों को प्राप्त था। उसने कहा कि "महिलाओं की भयोग्यता किसी भी प्रकार उनकी बौद्धिक प्रतिभा की कमी का लक्षण नहीं है बल्कि यह उनकी सदियों की दासता का परिणाम है। यदि नारी और पुरुष में कोई अन्तर है तो भी पुरुष को अपेक्षा नारी को मतदान का अधिकार की आवश्यकता अधिक है क्योंकि शारीरिक दृष्टि से पुरुष की तुलना में निर्बल होने के कारण उसे अपनी सुरक्षा के लिए कानून और समाज पर निर्भर रहना पड़ता है।" मिल के इन विचारों पर मिसेज टेलर का प्रभाव स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है। मिल के तर्क अकाट्य थे और इस कारण उनका पर्याप्त असर हुआ।

3. निर्वाचन अनुपातिक प्रतिनिधित्व एवं बहुल मतदान के आधार पर होना चाहिए। बहुल मतदान (Plural Voting) की सिफारिश मिल ने इसलिए की क्योंकि शिक्षित व्यक्तियों को अशिक्षित व्यक्तियों की तुलना में यदि अधिक नहीं तो कम से कम बराबर का अनुपात तो मिल ही सके।

4. विद्वान् को मूल से अधिक वोट देने का अधिकार मिलना चाहिए। प्रत्येक वयस्क व्यक्ति को कम से कम एक तथा अधिक से अधिक पाँच मत देने का अधिकार उचित है। मिल ने समाज को वर्गों में विभक्त कर यह भी निश्चित कर दिया कि किस वर्ग को कितने अधिक मत देने का अधिकार मिलना चाहिए।

5. मिल ने अल्प मतदान का विरोध करते हुए खुले मतदान को उचित ठहराया। मत देने का अधिकार एक पवित्र अधिकार है जिसका प्रयोग बड़ी बुद्धिमत्ता एवं समझदारी से किया जाना चाहिए। जब यह बुद्धिमत्ता और समझदारी से किया जाने वाला एक पवित्र कार्य है, तो इसमें गोपनीयता रखना 'किसी गुप्त-चुप किए जाने वाले अनुचित कार्य' के समान है।

6. मिल के चुनाव दिवा कि ऐसे स्वच्छ व्यक्ति को बौद्धिक दृष्टि से योग्य हो, अच्छे लेखक या सामाजिक कार्यकर्ता हो, जिन्होंने अपने कार्यों के कारण हर जिले में थोड़ी-बहुत प्रसिद्धि प्राप्त कर ली हो पर जो किसी राजनीतिक दल के सदस्य न हों, यदि एक ही क्षेत्र में चुनाव लड़ने के लिए प्रसमर्य हो तो उनका चुनाव पूरे राज्य में होना चाहिए और यदि राज्य भर के मतों की सख्या प्रतिनिधित्व की आवश्यक मत-सख्या के बराबर हो जाए तो उनका चुनाव कर लिया जाना चाहिए। इस व्यवस्था में मतदाताओं को ऐसा व्यक्ति चुनने के लिए विवश नहीं होना पड़ेगा

जिसे किसी राजनीतिक दल ने अपने, प्रत्याशी के रूप में खड़ा किया हो और वह प्रतिनिधित्व के योग्य न हो। मिल का यह आक्षेप था कि संसद का बहुमत स्थानिय प्रतिनिधियों का बहुमत और देश के योग्य व्यक्तियों का अल्पमत होता है, अतः मतों की केवल गणना ही नहीं होनी चाहिए, उनका वजन भी होना चाहिए।

7. संसद की तानाशाही प्रवृत्तियों पर अकुश रखने की दृष्टि से द्वि-सदनीय संसद उपयोगी होती है। इसके अतिरिक्त समयभाव के कारण निम्न सदन पर जो कार्यभार होता है वह उच्च सदन द्वारा हल्का किया जा सकता है। मिल द्वितीय सदन में कुछ सुधार चाहता था।

8. उसका विचार था कि मतदाताओं के लिए शिक्षा की योग्यता के साथ-साथ सरकारी सम्पत्ति की योग्यता (Property Qualification) भी निर्धारित होनी चाहिए क्योंकि सम्पत्तिवान मतदाता सम्पत्तिहीन मतदाताओं से अधिक उत्तरदायित्वपूर्ण ढंग से अपने मत का प्रयोग करेंगे। मिल के अनुसार, "यह महत्वपूर्ण बात है कि जो सभा कर लगाती है वह केवल उन्हीं लोगों की बनी होनी चाहिए जो इन करों का भार वहन करेंगे। जो लोग कर नहीं देते और अपने मतदान द्वारा अन्य नागरिकों का धन कम करते हैं उनका अपव्ययी होना स्वाभाविक है, उनके मितव्ययी होने का प्रश्न ही नहीं उठता। इस प्रकार के व्यक्तियों के हाथ में मतदान की शक्ति देना मौलिक सिद्धान्तों का हनन तथा स्वतन्त्रता का विरोध होगा।"

मिल के इन विचारों से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि उसने प्रजातन्त्र के दोषों को दूर करने का भरसक प्रयत्न किया और उसे अधिकाधिक उपयोगी बनाने के सुझाव दिए। वह प्रतिनिधि-शासन की दुर्बलताओं और खतरों से परिचित था। प्रथम महायुद्ध के बाद से लगभग प्रत्येक देश में प्रजातन्त्र जिस प्रकार कार्य कर रहा है वह मिल के विचारों की सत्यता सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। यद्यपि हम मिल में प्रजातन्त्र के प्रति इतना अविश्वास पाते हैं और उसका यह आग्रह भी था कि स्वतन्त्रता की भाँति ही प्रजातन्त्र सभी लोगों के लिए उपयुक्त नहीं है तथापि उमका यह विश्वास उसे प्रजातन्त्रवादी घोषित करता है कि जहाँ भी सम्भव हो मके प्रजातन्त्र ही शासन का सर्वोत्तम रूप है। मिल प्रजातन्त्रवादी था क्योंकि वह उसी शासन को सर्वोत्तम समझता था जिसमें सम्प्रनुता अन्तिम रूप में पूर्ण समाज में निहित हो और जिसमें प्रत्येक नागरिक को अपनी इच्छा व्यक्त करने तथा सार्वजनिक कार्यों में भाग लेने का अधिकार हो। मिल की मान्यता थी कि प्रजातन्त्र से मनुष्य न केवल अधिक सुखी, बल्कि अधिक अच्छा भी बनता है।

अपने प्रतिनिधित्व-प्रणाली सम्बन्धी विचारों के लिए, मिल का राजदर्शन के इतिहास में बहुत महत्वपूर्ण स्थान है।

मिल के प्रतिनिधि-शासन में विचारों को आलोचना

1. मिल द्वारा प्राप्त मतदाता की योग्यता से मापदण्ड को यदि लागू किया जाए तो भारत जैसे विशाल जनसंख्या वाले देश में भी कुछ ही हजार व्यक्तियों को मतदान का अधिकार मिल सकेगा। यह सम्भव नहीं कि प्रत्येक व्यक्ति इतिहास, भूगोल एवं गणित आदि विषयों का आवश्यक ज्ञान रखता हो।

2. मिल शिक्षा को ही योग्यता की एकमात्र कसौटी मानता है। इसमें सन्देह नहीं कि शिक्षा योग्यता के विकास का एक श्रेष्ठ माध्यम है, तथापि यह प्रव्यावहारिक है कि अनुभवजन्य योग्यता को कोई महत्त्व ही न दिया जाए। अनुभवजन्य योग्यता तो जीवन में सफलता की अपेक्षाकृत अधिक श्रेष्ठ कुञ्जी है। सूर, तुलसी और कबीर को आज के पण्डितों की सी शंकाएक डिग्रियाँ प्राप्त नहीं थी। उनका समस्त ज्ञान अनुभवजन्य था, तथापि आज के साहित्यकार उनकी रचनाओं के विशाल ज्ञान-सागर में गोता लगाकर भी उनके ज्ञान और पाण्डित्य की पूर्ण याह नहीं पा सके हैं।

3. मिल ने अल्पसंख्यकों के हितार्थ आनुपातिक प्रणाली का प्रतिपादन किया है, पर अधिकांशतः एक सार्वभौमिक मत द्वारा ही आनुपातिक प्रतिनिधित्व सम्भव है और इस विधि को ग्रहण करना सामान्य मतदाता के वश की बात नहीं है। फिर, इस प्रणाली के अन्तर्गत छोटे-छोटे राजनीतिक दलों को अर्वाचीन प्रोत्साहन मिलने से देश में राजनीतिक दलों की संख्या में अनावश्यक वृद्धि और देश के राजनीतिक वातावरण के दूषित होने का भय रहता है।

4. मिल द्वारा खुले मतदान का समर्थन किया जाना उचित नहीं है। खुले मतदान के कारण प्रतिरोधी व्यक्तियों में अनावश्यक तीव्र संघर्ष और विरोध उत्पन्न हो सकता है। मनुष्य स्वभावतः खुले रूप में अपना विरोध सह नहीं पाता। सत्तारूढ़ दल के विरुद्ध खुला मत-प्रयोग तो निश्चय ही आपत्ति को निमन्त्रण देना है। प्रत्यक्ष मतदान में अनैतिक सौदेबाजी को भी प्रोत्साहन मिलेगा क्योंकि लोग जिधर से प्रलोभन पाएँगे उधर ही हाथ उठाएँगे।

5. मिल द्वारा प्रस्तावित आनुपातिक प्रतिनिधि-प्रणाली इतनी पेचीदा है कि साधारण जनता उसे समझ नहीं सकती। किसी भी बड़े देश में आनुपातिक प्रतिनिधित्व के न्यायोचित होने पर भी उसको व्यावहारिक रूप देना बहुत कठिन है। मिल ने प्रतिनिधि-शासन के नियन्त्रण के लिए एक उत्तरदायी समाज का निर्माण चाहा है, पर इगला निर्माण कैसे किया जाए, यह स्पष्ट नहीं किया है। ससद् में बहुमत की निरंकुशता को नियन्त्रित करने के लिए अनुदेशित अल्पमत (Instructed Minority) के प्रशिक्षण की बात भी समझ में नहीं आती।

6. मिल का यह विचार कि मतों की केवल गणना ही नहीं की जाए उनका वजन भी किया जाए, बड़ा उचित मालूम होता है। पर यह तभी सम्भव है जब जनता का नैतिक स्तर बहुत ऊँचा हो, वे स्वार्थी न हों तथा राजनीतिक दलों को समाप्त कर दिया जाए। मिल विरोधी दल के संगठन के लिए स्वयं भी राजनीतिक दलों की उपयोगिता को स्वीकार करता है।

7. मिल ने ससद् के कार्यों को सीमित करके उसके कानून बनाने और प्रशासन करने के अधिकारों को नगण्य बना दिया है। ससद् को केवल 'वाद-विवाद' समिति (Talking Shop) बना देना उचित नहीं कहा जा सकता।

8. मिल प्रजातान्त्रिक विचारों में अक्षमता के गीत गाता है। धनी व्यक्तियों को अनेक मत का अधिकार देने और शिक्षितों को मूल की अपेक्षा अधिक

मतदान का अधिकारी बनाने की बात अप्रजातान्त्रिक है। मिल भूल जाता है कि प्रजातन्त्र का आधार ही 'समानता' है और वह इसी पर कुठाराघात कर रहा है।

यद्यपि मिल की प्रतिनिध्यात्मक-शासन-प्रणाली कई दृष्टियों से त्रुटिपूर्ण और अप्रजातान्त्रिक है तथापि उसमें अनेक प्रजातान्त्रिक सुधार भी निहित हैं। मिल द्वारा स्त्री-प्रताधिकार का समर्थन दूरदृष्टि का परिचायक है। मिल का यह विचार भी उचित है कि शासन में क्षमता और प्रजातन्त्र का सम्मिश्रण किया जाना चाहिए तथा योग्य व्यक्तियों को शासनाधिकार दिया जाना चाहिए। मैक्सी ने ठीक ही कहा है कि "गत पचास वर्षों के इतिहास का सन्देश यही है कि प्रजातान्त्रिक देशों में कुछ सुधार आवश्यक है।" मिल द्वारा प्रतिपादित विचारों को ही अब प्रजातन्त्र का आधार बनाना चाहिए।

जॉन स्टुअर्ट मिल एक असन्तुष्ट प्रजातन्त्रवादी के रूप में—वेपर के विचार (John Stuart Mill as the Reluctant Democrat—Wayper's Views)

जॉन स्टुअर्ट मिल के प्रतिनिधि-शासन सम्बन्धी विचारों को हम देख चुके हैं और उसके प्रजातन्त्रवादी स्वरूप का विवेचन भी हुआ है, तथापि सुविख्यात राजनीतिशास्त्री सी. एल. वेपर ने मिल का 'एक असन्तुष्ट प्रजातन्त्रवादी' के रूप में जो मूल्यांकन प्रस्तुत किया है उसे जानना राजनीतिक चिन्तन के प्रबुद्ध पाठक वर्ग के लिए मूल्यवान है।

वेपर के अनुसार, "यद्यपि 'निबट्टी तथा रिप्रेजेंटेटिव गवर्नमेंट' में मिल ने अपनी अनास्था ही प्रदर्शित की है, तथापि वह प्रजातन्त्रवादियों और प्रजातन्त्रवाद का महानतम वक्ता है और प्रजातन्त्र में उससे कम दाय देवने वाला अन्य कोई नहीं दिखाई देता। साथ ही उससे अधिक जोरदार शब्दों में यह भी किसी ने नहीं कहा कि प्रजातन्त्र हर प्रकार के लोगों के लिए उपयुक्त नहीं है। फिर उससे अधिक शक्ति के साथ यह भी किसी ने नहीं कहा कि जहाँ प्रजातन्त्र सम्भव है, वहाँ उससे अच्छी सरकार सम्भव नहीं।"

मिल प्रजातन्त्रवादी था और बेन्थम की भाँति उसका विश्वास था कि मनुष्य अपने अधिकार और हितों को स्वयं ही सबसे अच्छे ढंग से सुरक्षित रख सकता है। मिल का मत था कि अल्पसंख्यकों के हित-साधन के लिए बहुसंख्यक की सद्भावना आवश्यक है। उसने इस बात से महमति प्रकट की कि शासक अपने पद की प्रथाओं और अपने वर्ग की भावनाओं द्वारा प्रायः उतने ही शामिल होते हैं जितने अपने स्वार्थपूर्ण हितों द्वारा। बेन्थम की भाँति मिल ने भी यह स्वीकार किया कि स्वतन्त्रता सम्पन्नता का साधन है और बिना सम्पन्नता के समाज सुखी नहीं रह सकता। यह विचार भी उसे प्रजातन्त्रवादी के रूप में मान्यता देता है। मिल प्रजातन्त्रवादी इसलिए ही नहीं था कि वह प्रजातन्त्र को मनुष्य को सुधी बनाने वाली शासने-व्यवस्था मानता था, बल्कि वह इसलिए भी कि उसकी दृष्टि में प्रजातन्त्र मनुष्य को उत्तम बनाता है। स्वयं मिल ही के शब्दों में, "प्रजातन्त्र का एक लाभ यह भी है कि इसमें शासक जनता के मस्तिष्क से दूर नहीं रह सकता और उसमें

परिवर्तन लाए बिना वह उसके कार्यों में भी अन्तर नहीं ला सकता। वह जानता है कि चरित्र का विकास चरित्र के अभ्यास पर अवलम्बित है और नागरिकों पर नागरिकता के उपयोगी प्रभाव के कारण ही ऐसा होता है। नागरिकता की मात्र शिक्षा नागरिक बनना है।" वेपर के अनुसार मिल की मान्यता थी कि प्राकृतिक पशु के लिए साँस लेना जितना आवश्यक है उतना ही आवश्यक राजनीतिक पशु के लिए मतदान का अधिकार है। वेपर का विचार है कि राजनीतिक चिन्तन के लिए सम्पूर्ण इतिहास में मतदान के सम्बन्ध में जॉन स्टुअर्ट मिल ने बड़कर उत्तम विचार और किसी भी विद्वान् के नहीं हैं। मिल के इस मत से अग्रहमन होना कठिन है कि किसी भी राजनीतिक चुनाव के समय मतदाता पर एक नैतिक बन्धन होता है कि वह अपने हितों की तुलना में जनहित को ध्यान में रखे और अपना दोट अपने विवेकानुसार सर्वश्रेष्ठ उम्मीदवार को ही दे। मतदाता को डम प्रकार सोचना चाहिए मानो सम्पूर्ण निर्वाचन उस अकेले पर ही आधारित है और अकेला बड़ी मतदाता है तथा उसका कर्तव्य है कि वह खूब सोच-विचार कर और जन-कल्याण को ध्यान में रखकर अपना मत दे।

वेपर की टिप्पणी के अनुसार, "मिल की यह निश्चित धारणा थी कि प्रजातन्त्र के लिए लोग चाहे कितने ही कम उपयुक्त क्यों न हों, फिर भी वे पानी में तैरना सीख सकते हैं। यह विचार अपने मूल रूप में उपयोगितावादी विचार ही है। मिल के विषय में यह कहना उचित ही है कि पानी में डूबने हुए को बचाने के लिए उसके पास पर्याप्त सामान्य ज्ञान है। यदि उसके मतानुसार सभी स्थानों (जनसमूहों) के लिए प्रजातन्त्र उपयुक्त नहीं है, तो भी यदि समाज प्रजातन्त्र को अपना देने के लिए तैयार है, तो वहाँ समाज के सभी बयस्क स्त्री और पुरुषों को इसमें भाग लेना ही चाहिए। मिल का ध्यान नारी-समाज की यातना की ओर भी था। स्त्रियों के हित के लिए मसद् में सर्वप्रथम उसने ही आवाज उठाई थी, अतः मिल को प्रजातन्त्रवादी कहना हर दृष्टि से उचित है।"

जॉन स्टुअर्ट मिल डी टोक्यूविले की पुस्तक 'डेमोक्रेसी इन अमेरिका' से, जिसका प्रथम भाग सन् 1835 में और द्वितीय भाग 1847 में प्रकाशित हुआ था, बहुत अधिक प्रभावित हुआ था और उसने इसे 'प्रजातन्त्र के प्रभाव की प्रथम विश्लेषणात्मक जानकारी' बताया था। डी. टोक्यूविले का विचार था कि प्रजातन्त्र का प्रादुर्भाव अनिवार्य है, यह दुनिया में अवश्य प्रचलित होगा, किन्तु इसको अच्छा और बुरा बनाना नागरिकों पर निर्भर है। जॉन स्टुअर्ट मिल, जैसा कि वेपर ने लिखा है, डी टोक्यूविले के सामान्य परिणामों से सहमत दिखाई देता है जिनके अनुसार, "मानव जाति ज्यो-ज्यो प्रजातन्त्र की ओर अग्रसर होगी, त्यो-त्यो वहाँ महान् स्वतन्त्रता के स्थान पर सम्पूर्ण अराजकता के स्थान पर सेवा तथा शीघ्र परिवर्तन के स्थान पर स्थायित्व की स्थापना होगी। अतः यह है कि वही मनुष्य अपना नैतिक साहस तथा स्वतन्त्रता-अभिमान त्याग न दे। वह राज्य की अत्यधिक शक्ति के पक्ष में नहीं

होगा। वह राज्य को विचार और भावना की सामान्य दृष्टि का भ्रम मानव-जाति का दुःख निवारक तथा मानव के मूल अधिकारों का रक्षक मानेगा। वास्तव में प्रजातन्त्र एक नवीन दास-युग की भूमिका है।”

डी. टोक्सविले ने लिखा था कि अमेरिका में प्रजातन्त्र ने बहुसंख्यकों के हितों की रक्षा की है, उनकी अनाचारों प्रवृत्ति को बड़ावा दिया है और जन-कार्यकारिणियों के कार्य-संचालन में बाधाएँ प्रस्तुत की हैं। विख्यात उपन्यासकार डिक्सेन्स (Dickens) ने भी अमेरिकी प्रजातन्त्र की आलोचना की और कहा कि प्रजातन्त्र में प्रायः “स्वतन्त्रता अपना आंचल अपनी आँखों पर डाल लेती है तथा अपनी सहोदरा दासता को स्वच्छन्द आचरण की अनुमति प्रदान कर देती है।” जॉन स्टुअर्ट मिल का भी विचार था कि अमेरिका के बारे में जो सत्य है वह इंग्लैंड के विषय में भी उतना ही सत्य है। वेपर के अनुसार मिल का विश्वास था कि “मानव-प्रकृति अत्यन्त अकिंचन होती है।” ‘Essay on the Subjection of Women’ में मिल ने लिखा है कि “दुनिया में ऐसे लोगों की संख्या बहुत है जो पशुओं से कुछ ही बेहतर हैं।” मिल ने अपने निबन्ध में बताया कि सम्पूर्ण मानव जाति के निर्माता पुरुष और स्त्री वर्ग में से एक में शासक के गुण विद्यमान हैं तो दूसरे में दासता के। मिल के अनुसार इंग्लैंड में पूँजीवादी वर्ग तथा मजदूर वर्ग की भावनाएँ भी शासक और दास की भावनाएँ हैं।

वेपर के अनुसार जॉन स्टुअर्ट मिल लोकमत के दमघोड़ प्रभाव से भयभीत था। उसका कहना था कि आज के लोकमत का आदर्श चरित्रहीनता है और इंग्लैंड अब महान् व्यक्ति उत्पन्न नहीं कर रहा था बल्कि समाज के दबाव से अमानवीय बनता जा रहा था। मिल ने दुःख प्रकट किया कि “इंग्लैंड की जनता के पास कोई भी स्वाभाविक आदर्श नहीं है क्योंकि वह अपनी प्रकृति के अनुसार नहीं चल रही है। उसकी मानवीय शक्ति भूल से तड़प रही है, उनकी भावनाएँ रुदन कर रही हैं और उनकी आनन्द की दृष्टियाँ प्यास से व्याकुल हैं।” डी. टोक्सविले की चेतनावनियों के इस प्रकार के भयों को मिल ने और अधिक बढ़ा दिया।

मिल ने इस बात पर विचार किया कि प्रजातन्त्र को विश्व के लिए सुरक्षित कैसे रखा जा सकता है और कैसे इस बात के प्रति आश्वस्त हुआ जा सकता है कि प्रजातन्त्र की प्रणाली मानव-जाति के लिए घातक सिद्ध न होकर सुखदायक ही सिद्ध होगी। वेपर ने लिखा है कि मिल की इस प्रकार की भावना लोथियन (Loathian) के इन शब्दों में निहित है जो एक भारतीय से कहे गए थे—“प्रजातन्त्र वह उपहार नहीं जो किसी को प्रदान किया जा सके, यह तो एक आदत है जो स्वयं डाली जाती है और यह तब तक सफल नहीं हो सकती जब तक कि यह कुलीनतन्त्रियों का एक वर्ग उत्पन्न नहीं कर लेती—और, कुलीनतन्त्री वही है जो जीवन से लेने की अपेक्षा जीवन को देना अधिक है।” वेपर के अनुसार, ‘मिल का निश्चित विचार था कि प्रजातन्त्र इस प्रकार के कुलीनतन्त्रियों को अवश्य उत्पन्न करेगा। उसका विश्वास था कि शिक्षा द्वारा ही मनुष्यों का निर्माण होता है और उचित शिक्षा कुलीनतन्त्री से सक्षम है। मिल औद्योगिक और राजनीतिक दोनों प्रकार के प्रजातन्त्री का

समर्थक या और शिक्षा के अतिरिक्त सामाजिक कार्यों में भी उसकी आस्था थी।" यह बात सच है कि यदि मनुष्य प्रजातन्त्र का सम्मान करेगा तो प्रजातन्त्र मनुष्य का सम्मान करेगा। प्रजातन्त्र उन नेताओं के बिना जीवित नहीं रह सकता जिनके मार्गदर्शन अथवा नेतृत्व के बिना कोई भी जनसमूह या सरकार नाश के गर्त में जा सकती है। मिल के अनुसार ऐसे कुलीनतन्त्रियों को महत्त्व तभी मिलेगा जब जनता झूठे और सच्चे प्रजातन्त्र के बीच अन्तर स्थापित कर सकेगी। संख्या पर आधारित प्रजातन्त्र झूठा प्रजातन्त्र होता है जिसमें 'एक व्यक्ति एक के लिए' वाला सिद्धान्त अपनाया जाता है। यह मिल के मतानुसार नकली प्रजातन्त्र है क्योंकि इसका परिणाम यही होगा कि एक व्यक्ति उतना ही अच्छा होगा जितना दूसरा। इसके गुण और प्रतिभा के बीच अन्तर कर सकना असम्भव हो जाएगा। वर्ग-प्रथा पर अत्यधिक आश्रित प्रजातन्त्र अर्थहीन होता है। एक व्यक्ति या एक मत को मानने वाले सिद्धान्त के अनुसरण का स्वाभाविक परिणाम यह होगा कि अशिक्षित तथा शारीरिक श्रमिकों की सरकार बन्यगी।

सच्चा प्रजातन्त्र समाज के सभी तत्त्वों को उचित महत्त्व प्रदान करेगा। यह योग्य व्यक्तियों को मतदान का अधिकार प्रदान करेगा। मानुषात्मिक प्रतिनिधित्व का सूत्रपात करेगा और 'बैलट बोट' प्रथा को समाप्त करेगा क्योंकि ईर्ष्या, द्वेष तथा व्यक्तिगत शत्रुता के कारण इस प्रकार से मतदाता बेईमानी करेंगे। इसका एक दूसरा सदन भी होगा जो राष्ट्रीय जीवन के उन तत्त्वों का प्रतिनिधित्व करेगा जिनका प्रतिनिधित्व प्रथम सदन में सम्भव नहीं होगा। सच्चा प्रजातन्त्र समझ के सदस्यों को कोप सचिन करने की आज्ञा नहीं देगा क्योंकि उसके मतानुसार इसके प्रतिनिधि सच्चे प्रतिनिधि होंगे प्रत्यायुक्त प्रतिनिधि (Delegates) नहीं। इसके अनुसार मसद् का कर्तव्य प्रशासन करना नहीं बरन् निरीक्षण तथा प्रबन्ध करना होगा। यह राज्य की शक्तियों को सीमित करना पसन्द करेगा और व्यक्तियों को उन कार्यों के करने की स्वतन्त्रता देगा जिन्हें वे राज्य की अपेक्षा कहीं अधिक अच्छी तरह कर सकते हैं। यह नीकरशाही (Bureaucracy) के खतरे के प्रति कभी धन्या नहीं होगा। यह इस बात का ध्यान रखेगा कि "शासक अपने सगठन के उतने ही दास होते हैं जितने कि शासित शासकों के।"

सन् 1832 के पूर्व प्रतिनिधित्व के सम्बन्ध में इंग्लैण्ड का सिद्धान्त यह था कि प्रतिनिधित्व संख्या का न होकर हितों का होना चाहिए। 18वीं शताब्दी के अग्रज प्रतिनिधित्व के इस सिद्धान्त से बहुत असन्तुष्ट थे। वे इसे बदलना चाहते थे। बर्क, कॉलरिज, केनिंग फॉसिस हार्नेर ने रिफार्म बिल के उन प्रतिपादकों को भूरि-भूरि प्रशंसा की जिन्होंने प्रतिनिधित्व के इस सिद्धान्त को परिवर्तित कर दिया "मिल रिफार्म-बिल का समर्थन करते समय प्रतिनिधित्व के पुराने सिद्धान्त को समाप्त कर देना चाहता था। इसके बिना यह कभी भी प्रजातन्त्रवादी नहीं कहा जा सकता था। उसको झूठे तथा सच्चे प्रजातन्त्र के बीच अन्तर करने के कारण भी 20वीं शताब्दी का मापदण्ड उसे असन्तुष्ट प्रजातन्त्रवादी की सजा देता है।"

जॉन स्टुअर्ट मिल का राजनीतिक अर्थव्यवस्था का सिद्धान्त (John Stuart Mill's Political Economy)

जॉन स्टुअर्ट मिल के आर्थिक विचारों का विश्लेषण करने पर एक विचित्र स्थिति प्रकट होती है कि उसके व्यक्तिवाद ने आर्थिक क्षेत्र में पूँजीवाद का रूप ले लिया है। उसके आर्थिक व्यक्तिवाद ने एक क्रमिक विकास अर्थात् सीमित व्यक्तिवाद से सीमित समाजवाद में रूपान्तरण दिखाई देता है। प्रारम्भ में मिल ने श्रमिकों की शिक्षा, ईमानदारी, उनके अधिक अच्छे निवास और अधिक अच्छे जीवन स्तर आदि के बारे में अपने विचार व्यक्त किए थे, किन्तु कुछ इस तरह कि उससे पूँजीवादियों के हितों पर कोई विपरीत प्रभाव न पड़े। तत्पश्चात् मिल पर कूलरिज और कॉन्टे का प्रभाव दिखाई देता है और समाजवाद को सिद्धान्ततः अस्वीकार करते हुए भी वह उसके कुछ तत्वों को स्वीकार कर लेता है और इस प्रकार उसके व्यक्तिवाद पर समाजवादी धाप दृष्टिगोचर होती है। इसीलिए बाकर ने स्टुअर्ट मिल को 'व्यक्तिवादी और समाजवादी युग की जोड़ने वाली कडी' कहा है।

मिल ने निजी सम्पत्ति, उत्तराधिकार, भूमि पर स्वामित्व, आदि पर विचार किया और वह इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि व्यक्ति को अपनी स्वयं की क्षमताओं का उपयोग करने और इच्छानुकूल उत्पादन करने का अधिकार है। व्यक्ति को दूसरे के नाम अपनी स्वयं की सम्पत्ति की वसीयत करने या उसे देने का अधिकार (Right to bequeath) है और उस दूसरे व्यक्ति को अधिकार है कि वह उसे स्वीकार कर उसका उपभोग करे। सम्पत्ति (Property) एक सामाजिक सस्था है तथा मानव-जाति की उन्नति के लिए आवश्यक है। व्यक्तियों की क्षमताएँ भिन्न-भिन्न होती हैं, अतः असमानता एक सामाजिक आवश्यकता है, किन्तु सम्पत्ति पर अधिकार अनेक सीमाओं से आवद्ध है जैसे सन्तान की उत्पत्ति जिनका पालन पिता को करना पड़ता है।¹

मिल कुछ शर्तों के साथ भू-सम्पत्ति को न्यायोचित ठहराता है। चूँकि भूमि को उत्पादक बनाने के लिए जोतना पड़ता है, उस पर जो राशि व्यय की जाती है उसका प्रतिदान भी तुरन्त न मिल कर एक निश्चित समय के बाद ही मिलता है, अतः यदि पूँजीपतियों को समुचित समय के लिए भूमि पर स्वामित्व का आश्वासन नहीं होगा तो उनमें भूमि के सुधार के लिए व्यय करने की कोई प्रेरणा उत्पन्न नहीं होगी। मिल ने राष्ट्रीयकरण का, विशेषकर भू-सम्पत्ति के राष्ट्रीयकरण का समर्थन नहीं किया, हालाँकि यह अवश्य स्वीकार किया कि भूमि एक ऐसी चीज है जिसका समाज के हित से सम्बन्ध है, अतः राज्य कानून बनाकर व्यक्तिगत भू-सम्पत्ति को सार्वजनिक प्रयोग के लिए हस्तगत कर सकता है जैसे किसी सड़क अथवा रेलवे लाइन के निर्माण के लिए या सार्वजनिक सेवा की कोई अन्य चीज खड़ी करने के लिए।² मिल ने आगे चलकर ऐसे समाजवाद से सहमति प्रकट की जो व्यक्तियों के हितों को धर्ति पहुँचाए बिना सामाजिक हित को प्रोत्साहित करे। अपने जीवन के

1 V Venkatarao : A History of Political Theories, p. 426

2 Davidson : op. cit., pp 132-33.

अन्तिम वषों में मिल ने यह भी कहा कि राज्य को भूमि का सम्पूर्ण स्वामित्व अपने हाथों में ले लेना चाहिए।¹

मिल ने पूँजीवादियों और श्रमिकों के हितों के बीच सामञ्जस्य पैदा करने का प्रयत्न किया। उसने प्रतिस्पर्धी व्यापार (Competitive Trade) का समर्थन किया। उसका तर्क था कि प्रतिस्पर्धा से अनेक उपयोगी वस्तुओं पर स्वार्थी व्यापारियों का एकाधिकार समाप्त हो जाएगा और बाजार में वस्तुएँ न केवल सस्ती बिकेंगी बल्कि उनकी किस्म भी अच्छी होगी। मिल सार्वजनिक स्वास्थ्य और कल्याण की दृष्टि से व्यापार तथा उद्योगों पर सरकार के व्यापक नियन्त्रण के लिए तैयार था, यद्यपि उसने इस नियन्त्रण की ठीक-ठीक सीमाएँ नहीं बताईं।² यद्यपि मिल ने आर्थिक क्षेत्र में राज्य के कम-से-कम नियन्त्रण की बात कही और यह चाहा कि राज्य द्वारा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता तथा स्वेच्छा को प्रतिबन्धित नहीं करना चाहिए और व्यापार में एकरूपता लाने या अन्य प्रकार से नियन्त्रित करने का उसे तब तक कोई अधिकार नहीं होना चाहिए जब तक कि उस कार्य से कोई बहुत बड़ा कल्याण होने वाला न हो, तथापि यह स्वीकार करना होगा कि उसकी आर्थिक निहंस्तक्षेप सम्बन्धी धारणा उतनी मटल नहीं रही। यद्यपि उसका सर्वमान्य सिद्धान्त यही रहा कि "लोगों को अपने व्यापार की देखभाल स्वयं ही करने दो" तथापि, जैसा कि सेबाइन ने लिखा है—उसने आर्थिक निहंस्तक्षेप को त्याग दिया। मिल ने प्रारम्भिक उदारवाद के इस सिद्धान्त को छोड़ दिया कि अधिकतम स्वतन्त्रता तभी सम्भव हो सकती है जब विधान न हो।³ मिल के आर्थिक सिद्धान्त को उसकी स्वतन्त्रता के सिद्धान्त की 'विरोधी अभिधारणा' (Anti-thesis) कहा जा सकता है।

जॉन स्टुअर्ट मिल के आर्थिक चिन्तन पर सेबाइन ने उदारवाद के सन्दर्भ में जो मूल्यांकन प्रस्तुत किया है वह पठनीय है। सेबाइन ने लिखा है—

"मिल के आर्थिक सिद्धान्तों में तार्किक स्पष्टता का दोष है और इसलिए उनकी आलोचना की जा सकती है। मिल ने रिकार्डों के अर्थशास्त्र और प्राचीन अर्थशास्त्रियों के सिद्धान्तों से विचार शुरू किया था। सिद्धान्त उठाने अपने बुनियादी दृष्टिकोण को कभी नहीं त्यागा। लेकिन उसे यह विश्वास हो गया था कि परम्परागत अर्थशास्त्रियों ने उत्पादन की कुछ अनिवार्य परिस्थितियों को गलती से वितरण की वे परिस्थितियाँ मान लियी थीं जो आर्थिक तथा सामाजिक सस्थाओं के ऐतिहासिक विकास के फलस्वरूप उत्पन्न होती हैं। मिल इन परिस्थितियों को सार्वजनिक नीति का विषय मानता था और उसका विश्वास था कि इन पर विधायी नियन्त्रण स्थापित किया जा सकता है। परम्परागत अर्थशास्त्र की इस आलोचना के लिए मिल प्रारम्भिक उदारवादियों के सामाजिक दर्शन को दोषी ठहराता था। प्रारम्भिक उदारवादियों ने समाज के सथागत स्वरूप और समस्याओं के ऐतिहासिक विकास की उपेक्षा की थी। परम्परागत अर्थशास्त्र के धारे में मिल को यह आलोचना सही थी कि उसमें समस्त

1 V. Venkatarao : op. cit., p. 427.

2-3 सेबाइन : वही, पृष्ठ 668.

आर्थिक सकल्पनाओं को बिल्कुल सामान्य माना गया था और उनके ऐतिहासिक आघार की उपेक्षा की गई थी। प्रारम्भिक उदारवादियों ने इन सकल्पनाओं में मानव-प्रकृति की सार्वभौम विशेषताओं और मानव-जीवन के सामान्य मनोवैज्ञानिक नियमों के बीच अथवा सस्थाओं और अपरिवर्तनशील भौतिक परिस्थितियों के बीच भेद किया था। यह उत्पादन और वितरण के आर्थिक अन्तर से साम्य नहीं रखता था। फलतः उसने उत्पादन की पूंजीवादी व्यवस्था को वितरण की समाजवादी व्यवस्था के साथ समुक्त करने की कठिनाइयों पर विचार नहीं किया। मिल के अर्थशास्त्र की मुख्य विशेषता यह थी कि उसने प्राकृतिक एवं आर्थिक नियमों की मरूपता को और इसके परिणामस्वरूप स्वनियन्त्रित प्रतियोगी आर्थिक व्यवस्था के सिद्धान्त को त्याग दिया था। इस प्रकार उसने विधान और अर्थव्यवस्था के सम्पूर्ण प्रश्न के सम्बन्ध को, एक स्वतन्त्र बाजार के संरक्षण के साथ खोज लिया। लेकिन इस परिवर्तन के व्यावहारिक निष्कर्ष स्पष्ट नहीं थे। सामान्य रूप से उदारवादियों भी भौतिक मिल शासन और उसकी रीतियों को सन्देश की दृष्टि से देखता था। उसका विचार था शासन जो भी कार्य करेगा, खराब करेगा। इसलिए वह व्यक्तिगत उत्तम को पसन्द करता था। उसे राज्य के अभिभावकत्व से भी भय लगता था यद्यपि इस सम्बन्ध में उसकी अपारिधि आर्थिक न होकर नैतिक थी। सामाजिक दर्शन की भाँति मिल के आर्थिक चिन्तन पर भी नैतिकता का प्रभाव था। पूंजीवादी समाज के ग्रन्थों के प्रति उसके मन में नैतिक रोष की भावना थी। उसका विचार था कि पूंजीवादी समाज धर्म के उत्पादन का वितरण धर्म के उलटे अनुपात में करता है।”

मिल का योगदान (देन) और स्थान

(Mill's Contribution and Place)

राजनीतिक चिन्तन के जगत् में मिल का मिथिल स्वागत हुआ है। एक ओर उसकी प्रगमा के गीत गाए गए हैं, उसकी पुस्तकें पाठ्यक्रम में रखी गई हैं, उसे एक दार्शनिक, न्यायशास्त्री और अर्थशास्त्री का दर्जा दिया गया है तो दूसरी ओर उसकी भर्त्सना की गई है और यह आरोप लगाया गया है कि उपयोगितावादी के संरक्षक के रूप में उसने उपयोगितावाद की हत्या ही कर डाली है तथा प्रजातन्त्र में दोषों और कमियों के सिवाय उसने और कुछ नहीं देखा है। वेपर और डनिंग जैसे विद्वानों ने उसके 'नारी स्वतन्त्रता' सम्बन्धी विचारों का भी विरोध किया है।

यह बहुत कुछ सत्य है कि मिल ने किसी नए सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं किया। उसके सिद्धान्त में बहुत अधिक सगति नहीं है और उसके चिन्तन में अनेक परस्पर विरोधी तत्त्वों का मिश्रण है। पर केवल इन्हीं आघारों पर हम उसकी उपेक्षा नहीं कर सकते। यह देखना अधिक शिक्षाप्रद होगा कि उसने जो कुछ लिखा है उसमें सत्य कितना है, उसकी विषयात्मक देन क्या है और अपने युग को उसने किम प्रकार प्रभावित किया है। “और यदि लेखकों की योग्यता का निर्णय इस बात से होता है कि उनका नीति पर क्या प्रभाव पड़ा है तो मिल का स्थान निश्चित रूप से ऊँचा है। एक न्यायशास्त्री, अर्थशास्त्री और राजनीतिक दार्शनिक के रूप में उसे उसके समय में एक अवनार समझा जाता था।”

मिल ने एक पीढ़ी से भी अधिक समय तक राजनीतिक चिन्तन के हर क्षेत्र को प्रभावित रखा और उसके ग्रन्थों को विश्वविद्यालयों के पाठ्यक्रम में स्थान प्राप्त हुआ। मिल ने उपयोगितावाद के तर्कशास्त्र को विकसित किया और प्रागमनात्मक के पद्धति (Inductive Method) की त्रुटियाँ दूर की। बेन्थम के उपरान्त उपयोगितावाद बहुत से प्रालोचक उत्पन्न हुए और इस विचारधारा के सम्बन्ध में तरह-तरह के धर्म पैदा हुए। मिल ने उन सब प्रालोचकों को निरस्त किया तथा उनके द्वारा फैलाए भ्रमों का अन्त किया। आज उपयोगितावादी धर्मशास्त्र प्रलय विषय बन गया है। मिल ने उपयोगितावाद की एक बहुत बड़ी त्रुटि को दूर किया। बेन्थम ने सुख को गुणात्मक नहीं केवल मात्रात्मक बतलाया था। मिल ने कहा कि सुखों में गुणात्मक अन्तर भी होता है। उपयोगितावादी विचारधारा को मिल की यह एक जबरदस्त देन थी। वेपर के शब्दों में—

“जब हम मिल की प्रालोचनाओं का विवेचन करते हैं तो हमें ज्ञात होता है कि वह उपयोगितावादियों में सर्वाधिक सन्तोषजनक था। वह उस गहराई तक पहुँचा जिससे उसके पिता तथा बेन्थम सर्वथा अपरिचित रहे। उसके पास अपनी निजी कल्पना थी परन्तु वह उन लोगों की अपेक्षा जीवन के अधिकानिकट है। वह उपयोगितावादी की अपर्याप्तता, अपूर्णता, नैतिक दुर्बलता तथा इससे सम्बन्धित भावनाओं के प्रति पाए जाने वाले अज्ञान को मिटाता है।”

“वह उपयोगितावाद की वास्तविक शक्ति को भी हमारे सम्मुख प्रस्तुत करता है। राज्य के निर्माता नर और नारियों को वह सदैव ध्यान में रखता है। राज्य के साधक तथा सामाजिक सिद्धान्त उसके लिए व्यर्थ हैं। वह एक अंग्रेज की भाँति अर्थात् हाँस की भाँति ही अंग्रेज है और उसकी दृष्टि में प्रतिशयोक्तिपूर्ण कृत्रिम व्यक्ति सच्चे अंग्रेज हैं। जिन समस्याओं से वह सम्बन्धित है, वे प्राधुनिक समस्याएँ हैं। वह सामूहिक नियन्त्रण की सीमा निर्धारित करना चाहता है। उसका कार्यों का स्व-सम्बन्धी तथा पर-सम्बन्धी विभाजन भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है। वह हमारी भाँति ही व्यक्ति के विकास तथा सुरक्षा को भी महत्व देता है। Ritchie अपने सन् 1891 वाले लेख में मिल को अनिश्चयोक्तिपूर्ण या अनिश्चयवादी बताता है, परन्तु हम सब रेडियो और सिनेमा का महत्व समझ चुके हैं। हमने नीरोग के शब्दों में, समाचार-पत्रों को अपनी नित्यप्रति की प्रार्थना बना लिया है और हम पशुओं की महत्ता नमस्कते हैं, अतः मिल हमारे लिए प्रतिशयोक्तिपूर्ण नहीं है। मिल प्रजातन्त्र की सुराइयों से उमकी रक्षा करना चाहना था क्योंकि यह तत्कालीन आवश्यकता थी और ऐसा करने में वह पूर्ण सफल हुआ है। उसका महत्त्व चिरस्थायी और उसका व्यक्तित्व चिरस्मरणीय है।”

मिल इस बात के लिए प्रशंसा का पात्र है कि उसने स्वतन्त्रता की उपयोगितावादी कल्पना प्रस्तुत की। प्रजातन्त्र सम्बन्धी मिल के प्रालोचनात्मक विचारों का महत्त्व आज भी ज्यों का त्यों बना हुआ है। प्राधुनिक प्रजातान्त्रिक देशों में वे दोष पाए जाते हैं जिनकी ओर मिल ने संकेत किया था। मिल के इस कथन को भी चुनौती देना कठिन है कि “सुदृढ़ आधार के बिना प्रजातन्त्र का भवन

अधिक दिन सड़ा नहीं रह सकता तथा सार्वजनिक शिक्षा के बिना सबके लिए मताधिकार निरर्थक है।" प्रजातन्त्र की सफलता के लिए दिए गए उसके सुभाव निश्चय ही प्रणसनीय हैं क्योंकि उनका व्यावहारिक पक्ष सबल है। प्रजातन्त्र की प्रयोगात्मक दिशा में मिल ने बहुमूल्य योगदान किया है।

इसी प्रकार नारी-स्वतन्त्रता सम्बन्धी उसके विचारों की सत्यता का सबसे बड़ा प्रमाण यह है कि लगभग सभी देशों ने उसके विचारों पर स्वीकृति की मोहर लगा दी है।

राजनीतिक चिन्तन को मिल की सर्वोच्च देन उसका व्यक्तिवाद है जिसे उदारवाद कहना अधिक उपयुक्त होगा। वॉन हम्बोल्ट (Von Humboldt) के ये शब्द मिल के मूल विश्वास को व्यक्त करते हैं—“इन पृष्ठों में विकसित प्रत्येक युक्ति एक ही महान् और प्रधान सिद्धान्त की ओर प्रत्यक्ष रूप से संकेत करती है और वह है अपनी विविधता के साथ मानव-विकास का महत्त्व।” मिल ने विचार एवं अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता के समर्थन में जो कुछ लिखा है, वह इस विषय पर सम्पूर्ण राजनीतिक साहित्य की सर्वश्रेष्ठ रचना है। मिल का यह विश्वास भी सही था कि कुछ ही ऐसे प्रतिभाशाली एवं तेजस्वी व्यक्ति होते हैं जो समय-समय पर मानव सभ्यता को प्रगतिशील बनाते हैं। उसके इस कथन में छिपे सार की हम उपेक्षा नहीं कर सकते कि, “ये थोड़े-से लोग पृथ्वी के सबका हैं, इनके बिना मानव-जीवन गतिहीन हो जाएगा।”

इसमें मन्देह नहीं कि प्रजातन्त्रवाद, प्रतिनिधि-शासन और महिला-स्वतन्त्रता के वर्तमान स्वरूप पर मिल का काफी प्रभाव है।

अन्य में, उदारवादी के रूप में मिल के मूलकारक पर हम जॉर्ज एच. सेबाइन के विचारों का उल्लेख किए बिना नहीं रह सकते जो एक प्रकार से मिल की देन का निचोड़ है। उमने लिखा है—

“मिल के उदारवाद का न्यायपूर्ण और इसके साथ ही महानुभूतिपूर्ण मूलकारक बहुत गठित है। यह कह देना सवमुच बहुत आसान होगा कि मिल ने नई शराब को पुरानी बोतलों में रख कर प्रस्तुत किया। मिल के मानव-प्रकृति, मर्यादा, समाज और उदारवादी समाज में शासन के कार्यों से सम्बन्धित समस्त सिद्धान्त उस भार को वहन करने के लिए अनुपयुक्त थे जो मिल ने उनके सिर पर ढाल दिया था। लेकिन इस तरह का भावपरक विश्लेषण और आलोचना न तो महानुभूतिपूर्ण है और न ऐतिहासिक दृष्टि से उचित है। मिल की रचनाओं में एक अस्पष्टता पाई जाती है। मिल की उदारता और भावप्रवणता उनकी बहुत-सी कमियों को छिपा लेती है। मिल उदारवादियों की पहली पीढ़ी का स्वाभाविक उत्तराधिकारी था। इन्हीं सब बातों ने उसके विचारों को काफी महत्त्व और प्रभाव प्रदान किया था, तथापि मिल अपने तर्कों के पक्ष में इस प्रभाव के अनुपात में दार्शनिक विश्लेषण प्रस्तुत नहीं कर सका। मिल सर्व ही साक्ष्य के महत्त्व पर जोर देता था; किन्तु व्यवहार में वह नैतिक अन्तर्दृष्टि पर बहुत अधिक निर्भर रहता था। मिल की नैतिक संवेदना बहुत व्यापक थी। सामाजिक दायित्व के प्रति भी

उसके मन में गहरी चेतना थी। यद्यपि मिल के चिन्तन में व्यवस्था और संगति का अभाव है, तथापि उदारवादी दर्शन के प्रति उसकी देन को चार आदर्शों के रूप में व्यक्त किया जा सकता है—(1) मिल ने उपयोगितावाद में महत्त्वपूर्ण संशोधन किया। उसके पूर्व उपयोगितावाद का नैतिक दर्शन केवल सुख और दुःख की तराजू से बधा हुआ था। मिल ने उसे इस बन्धन से मुक्त किया। काँष्ट की भाँति मिल का नीतिशास्त्र सम्बन्धी मुख्य विचार भी मानव-जाति के प्रति सम्मानपूर्ण था। मिल का कहना था कि हमें मनुष्य के प्रति प्रतिष्ठा का भाव रखना चाहिए; तभी हम उससे नैतिक उत्तरदायित्व की अपेक्षा कर सकते हैं। मिल का नीतिशास्त्र इस अर्थ में उपयोगितावादी था कि वह व्यक्ति के प्रश्न को आध्यात्मिक रूढ़ि के रूप में नहीं देखता था। उसका विचार था कि व्यक्तित्व को स्वतन्त्र समाज की वास्तविक परिस्थितियों में सिद्ध किया जा सकता है। (2) मिल ने उदारवाद के राजनीतिक और सामाजिक स्वतन्त्रता को अपने में ही एक सिद्धि माना था। मिल का मत था कि स्वतन्त्रता का महत्त्व इसलिए नहीं है कि वह किसी भौतिक स्वार्थ की सिद्धि करती है, बल्कि इसलिए है कि उत्तरदायित्व मनुष्य की एक सहज और स्वाभाविक आस्था है। अपने ढंग से जीवन व्यतीत करना, अपनी सहज प्रतिभा का विकास करना, सुख प्राप्त करने का साधन नहीं है, वह खुद सुख का एक अंग है। इसलिए एक श्रेष्ठ समाज वह है जो स्वतन्त्रता का वातावरण स्थापित करता है तथा विविध जीवन-पद्धतियों के निर्वाह के उचित अवसर प्रदान करता है। (3) स्वतन्त्रता केवल एक व्यक्तिगत हित नहीं है, वह एक सामाजिक हित भी है। स्वतन्त्र विचार विनिमय के द्वारा समाज को भी लाभ पहुँचता है। यदि किसी मत को बलपूर्वक दबा दिया जाता है तो इससे व्यक्ति को तो नुकसान पहुँचता ही है, इससे समाज का भी अफ़कार होता है। जिस समाज में विचार स्वतन्त्र चर्चा की प्रक्रिया के द्वारा जीवित रहते हैं और मरते हैं वह समाज न केवल एक प्रगतिशील समाज है, बल्कि ऐसा समाज भी है जो स्वतन्त्र विचार का प्रयोग करने वाले व्यक्तियों को भी पंदा करता है। (4) स्वतन्त्र समाज में उदारवादी राज्य का कार्य नकारात्मक नहीं बल्कि सकारात्मक है। वह विधि-निर्माण से विरत रहकर या यह मानकर कि चूँकि कानूनी प्रतिबन्धों को हटा दिया गया है, इसीलिए स्वतन्त्रता की अवस्थाएँ विद्यमान हैं, नागरिकों को स्वतन्त्र नहीं बना सकता। विधि द्वारा अवसरों का निर्माण किया जा सकता है, उनका विकास किया जा सकता है और समानता की स्थापना की जा सकती है। उदारवाद उसके उपयोग पर मनमाने नियन्त्रण नहीं लगा सकता। उसकी सीमाएँ सिर्फ़ एक आधार पर निश्चित की जा सकती हैं कि वह इस तरह के अवसरों को कहाँ तक जुटा पाता है और उसके पास उसके लिए कहाँ तक साधन हैं जिनसे व्यक्ति अधिक मानवोचित जीवन व्यतीत कर सके एवं उन्हें विवशता से मुक्ति मिल सके।¹

आदर्शवादी परम्परा : इमैनुअल कॉण्ट

(Idealist Tradition : Immanuel Kant)

उपयोगितावाद इग्लैण्ड में औद्योगिक क्रान्ति से उत्पन्न स्थिति का सामना करने में असमर्थ रहा। जब प्रकृति सम्पत्तिवाद की ओर भी घोर इसका कोई समाधान उपयोगितावाद के पास न था। परिवर्तित परिस्थितियों में उपयोगितावाद गजनीनिक दृष्टि से विफल हो चुका था। विचारशील व्यक्ति यह अनुभव करने लगे थे कि राज्य के स्वरूप और उससे व्यक्ति के सम्बन्ध विषयक कोई उपयुक्त सिद्धान्त प्रतिपादित करने से पूर्व नए सिरे से शुरुआत करनी होगी। उन्हें विश्वास हो चला था कि मानव-स्वभाव की बेंथमवादी खोजली धारणा की जगह एक अधिक सच्ची और समुचित धारणा प्रस्थापित करनी होगी। यह कार्य टॉमस हिल ग्रीन (T.H. Green) ने 'राजनीतिक कर्तव्य' (Political Obligation) पर अपने भाषणों द्वारा सम्पन्न करने का प्रयत्न किया। ग्रीन अक्सफोर्ड का एक महत्त्वपूर्ण आदर्शवादी (Idealist) था।

तात्कालिक रूप से अक्सफोर्ड में आदर्शवादी विचारधारा का प्रवाह जर्मन आदर्शवाद के आगमन के कारण हुआ था। जर्मन आदर्शवाद का सूत्रपात इमैनुअल कॉण्ट (Immanuel Kant) में हुआ और इसकी चरम परिणति हीगेल (Hegel) में देखने को मिली। इग्लैण्ड में यद्यपि आदर्शवादी धारा को प्रवाहित होने का एक मूल कारण जर्मन आदर्शवाद था, तथापि यह मान लेना भूल होगी कि अंग्रेजी आदर्शवादी आन्दोलन पूर्णतः जर्मन आदर्शवाद की ही देन थी। अक्सफोर्ड के आदर्शवादियों ने अरस्तू और प्लेटो की दार्शनिकता से कम प्रेरणा ग्रहण नहीं की थी।

आदर्शवाद का अभिप्राय और उसकी ऐतिहासिक परम्परा (Meaning and History of Idealism)

राजनीति के इतिहास में आदर्शवाद का सिद्धान्त अनेक नामों से विख्यात है। चरमतावादी सिद्धान्त (Absolutist Theory), दार्शनिक सिद्धान्त (Philosophical Theory), तात्त्विक सिद्धान्त (Metaphysical Theory) और मँकाइवर के शब्दों में 'रहस्यवादी सिद्धान्त' (Mystical Theory) आदि एक ही आदर्शवादी सिद्धान्त

के विभिन्न नाम हैं। यथार्थ में ये अनेक नाम प्रादर्शवादी विचार के घरातल के नीचे बहने वाली उन धाराओं की ओर संकेत करते हैं जो जर्मन तथा अंग्रेजी विचारक हीगल, कॉण्ट, ग्रीन, बोसांके आदि राजनीतिक दर्शनों से प्रवाहित होकर प्रादर्शवादी रूपी सभिता को जन्म देती हैं। राज्य का प्रादर्शवादी सिद्धान्त राज्य तथा समाज का एक प्रादर्श चित्र प्रस्तुत करता है जो व्यावहारिक दृष्टि से कुछ कठिनाइयों से पूर्ण होते हुए भी दार्शनिक दृष्टि से अधिक महत्त्वपूर्ण है। यह सिद्धान्त अत्यन्त भावात्मक (Abstract) तथा तर्कपूर्ण (Logical) है। राज्य को एक वास्तविक तथ्य (Actual Fact) न मानकर यह उसे एक आदर्श (Ideal) अथवा पूर्ण (Perfect) वस्तु मानकर चलना है जिससे इसके परिणामों का आधार अनुभव तथा निरीक्षण न होकर शुष्क तर्क और आध्यात्मिक बन जाता है। प्रादर्शवादियों को इस बात की चिन्ता नहीं है कि वर्तमान राज्य का स्वरूप क्या है? वे उसे उसकी यथार्थताओं (Realities) से अलग रख कर केवल इस बात पर विचार करते हैं कि प्रादर्श राज्य को कैसा होना चाहिए। इसीलिए उनके दर्शन में राज्य का स्थान दैविक महत्ता तक पहुँच गया है और व्यक्ति एवं उसकी स्वतन्त्रता की निर्मम उपेक्षा करे दी गई है।

राजनीति में प्रादर्शवादी परम्परा का इतिहास कहीं-कहीं पर खण्डित होते हुए भी बहुत प्राचीन और लम्बा है जो यूनानियों से लेकर आज तक श्रृंखलाबद्ध रूप में ढूँढा जा सकता है। राजनीतिक प्रादर्शवाद के अनेक तत्त्व अरस्तू (Aristotle) और प्लेटो (Plato) के दर्शन में उपलब्ध हैं। अरस्तू का यह सूत्र कि 'मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है' प्रादर्शवादी परम्परा का आधारमूल सिद्धान्त है। अरस्तू ने राज्य की उपयोगिता व्यक्ति के नैतिक विकास के लिए स्वीकार की है। अरस्तू की भाँति ही प्लेटो ने भी नैतिक प्रणाली में विश्वास प्रकट किया है।

प्राचीन यूनानी दार्शनिकों की राज्य के सम्बन्ध में नैतिक पुरुष की धारणा ग्रन्थ-युग में चर्चे और राज्य के संघर्ष के फलस्वरूप लम्बे घर्ष तक सुप्त रही। 17वीं शताब्दी के पुनर्जागरण काल में एक बार फिर यूनानी दर्शन के प्रति विद्वानों ने जिज्ञासा उत्पन्न की। टॉमस मूर ने प्लेटो के प्रादर्शवादी राज्य की कल्पना से प्रभावित होकर अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'Utopia' की रचना की। "यद्यपि उस समय तक व्यक्तिव के सिद्धान्त का प्रतिपादन हो चुका था जो धीमे चलकर प्रादर्शवादी विचारधारा की आधारशिला बना, तथापि यह काल प्रादर्शवादी परम्परा के लिए अधिक शुभ सिद्ध नहीं हुआ।"

आधुनिक युग में यूनानी विचारधारा का पुनरुत्थान रुमो द्वारा हुआ। उसकी 'सामान्य इच्छा' (General Will) इसी दर्शन अर्थात् प्रादर्शवाद पर आधारित है। रुमो के उपरान्त जर्मनी प्रादर्शवाद का गढ़ बन गया जहाँ इस दर्शन का विद्यमान मुख्यतः 19वीं शताब्दी के प्रारम्भ में हुआ। वार्लव ने "क्राँस की राज्य-ध्वनि में प्रभावित जर्मन जनता के केन्द्रीय व्यवस्था सम्बन्धी विचारों को केवल प्रादर्शवादी दार्शनिकों के विचार ही सन्तुष्ट कर सकते थे।" जर्मनी के प्रादर्शवादी लेखकों में कॉण्ट (Kant), फिक्टे (Fichte) तथा हीगल (Hegel) के नाम उल्लेखनीय हैं।

काण्ट को इस दर्शन का वर्तमानयुगीन जनक कहा जा सकता है। उसका आदर्शवाद उदारवादी था। यह उदारवादी तत्त्व फिफ्टे में कम होकर हीगल में पूर्णतया समाप्त हो गया। आदर्शवादी जर्मन स्कूल के माथ इगर्लण्ड में भी आदर्शवादी विचारधारा विकसित हुई। इगर्लण्ड के आदर्शवादी लेखकों में ग्रोन, ब्रेडले, बोसाँके आदि अधिक उल्लेखनीय हैं। यदि जर्मनी का आदर्शवाद उग्रवादी था तो इगर्लण्ड का उदारवादी।

आदर्शवाद का सिद्धान्त (Principle of Idealism)

राज्य एक नैतिक सस्था है—आदर्शवादियों के अनुसार राज्य एक नैतिक सस्था (An ethical institution) है और राजकीय संगठन द्वारा ही व्यक्ति को योग्य, विवेकशील तथा नैतिक बनने के अवसर प्राप्त होते हैं। भरस्तू के इस मत से आदर्शवादी सहमत हैं कि 'राज्य सम्य जीवन की प्रथम आवश्यकता है और केवल पशुधो अथवा देवताधो को ही राज्य की आवश्यकता नहीं होती।' आदर्शवादियों के अनुसार राज्य का उद्देश्य सुख-वृद्धि न होकर उन परिस्थितियों को कायम रखना है जो नागरिकों के श्रेष्ठतम जीवन के लिए आवश्यक हैं। बोसाँके राज्य को 'नैतिक विचारक का भूतरूप' (An embodiment of ethical idea) मानता है। एक स्थल पर वह कहता है "राज्य विश्वव्यापी संगठन का अंग न होकर समस्त नैतिक ससार का अभिभावक (The guardian of whole moral world) है।" आदर्शवादियों की मान्यता है कि राज्य का जन्म कहीं बाहर से नहीं हुआ है अपितु वह हमारे नैतिक विचार की ही अनुमूर्ति (Realization of moral idea) है जो हमारे पूर्ण विकास के लिए परमावश्यक है। काण्ट के विचारों को विकसित करते हुए हीगल भी इसी परिणाम पर पहुँचा कि राज्य सामाजिक सदाचार की वृद्धि के लिए कायम है। हीगल के ही शब्दों में, "सामाजिक आचरण की उच्चतम कला राज्य में व्यक्त होती है। राज्य विवेक का सर्वोच्च रूप है और वही यथार्थता का स्रधक है।"

राज्य एक अनिवार्य सस्था है—आदर्शवादियों के अनुसार नैतिक सस्था होने के कारण राज्य का समाज में अस्तित्व आवश्यक ही नहीं अनिवार्य है। "मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है" इसलिए वह समाज अथवा राज्य से पृथक् रहकर कभी शान्ति प्राप्त नहीं कर सकता। हॉन्स, लॉक, आदि की भाँति आदर्शवादी यह नहीं मानते कि समाज के विक्रम में कोई प्राकृतिक दशा जैसा राज्यविहीन काल भी रहा होगा, राज्य से पृथक् मनुष्य स्वयं अपने में एक विरोध (Contradiction in himself) है। राज्यविहीन अवस्था में अथवा राज्य की अनुपस्थिति में न केवल समाज अव्यवस्थित एवं कानूनरहित होगा बल्कि राज्यविहीन समुदाय के लोग अत्यन्त चञ्चल एवं जघन्य आचरण करने वाले होंगे। अतः आदर्शवादियों की निश्चित धारणा है कि "एक सम्य, सुनस्कृत, नैतिक एवं परिपूर्ण रूप से विवक्षित समाज की सद्भावना के बिना राज्य एक विचारशून्य कल्पना है।"

राज्य सर्वशक्तिमान है—राज्य के सम्बन्ध में आदर्शवादियों की कल्पना

सर्व-सत्तावादी है। उग्र भादर्शवादी हीगल के शब्दों में, "राज्य स्वयं ईश्वर है। वह पृथ्वी पर स्थित देवी विचार (Divine Idea) है।" पुनः हीगल के ही कथनानुसार 'राज्य पृथ्वी पर साक्षात् ईश्वर का प्रागमन है। वह एक ऐसी देवी इच्छा है जो विश्वव्यापी व्यवस्था में वास्तविक रूप में प्रकट होती है।"¹ इस प्रकार राजसत्ता की चरम जीमा की निरकुशता तथा प्रसीमितता की समर्थक होने के कारण भादर्शवादी राज्य की कल्पना पूर्णतः एक सर्वाधिकारवादी राज्य (Totalitarian State) की कल्पना है जिसके विरुद्ध विद्रोह करने का अधिकार किसी को नहीं हो सकता। ग्रीन जैसे उदार भादर्शवादी ने व्यक्ति को कुछ विशेष परिस्थितियों में राज्य के विरुद्ध शान्ति करने का अधिकार प्रदान किया है।

राज्य और व्यक्ति में कोई पारस्परिक विरोध नहीं है—भादर्शवाद व्यक्ति और राज्य में कोई विरोध नहीं मानता। राज्य बनाम व्यक्ति (State Versus Individual) जैसे किसी भी सम्भावित विवाद को वह एक भ्रान्त धारणा मानता है। राज्य का उद्देश्य मानव-व्यक्तित्व का पूर्ण तथा स्वतन्त्र विकास करना है, अतः राज्य के विरुद्ध व्यक्ति के अधिकारों और व्यक्ति की स्वतन्त्रता के लिए घातक राज्य की शक्ति के सम्पूर्ण विचार को ही त्याग देना चाहिए। भादर्शवादियों की मान्यता है कि राज्य की सच्ची जड़ें व्यक्ति के हृदय में हैं और एक प्रसन्न, बर्बर एवं भ्रष्ट पशुवत् आचरण करने वाले मनुष्य का सुमस्कृत मानव एवं दिव्य बनाने वाली यह सत्ता निश्चय ही व्यक्ति की सच्ची मित्र है। व्यक्ति का सदाचार भी इसी बात में निहित है कि वह अपने सामाजिक कर्तव्य के पालन से विमुक्त न हो। इसमें सन्देह नहीं कि दो भादर्शवादी धारणाएँ विचार जगत् में क्रांति की छोक हैं। बार्कर के कथनानुसार—“एक ऐसे केन्द्रीय व्यक्ति में प्रारम्भ करने के स्थान में, जिसके लिए सामाजिक संगठन ढाला गया माना जाता है, भादर्शवादी एक केन्द्रीय सामाजिक संगठन से प्रारम्भ करता है जिसमें व्यक्ति को अपना निर्धारित कर्तव्य-क्षेत्र खोजना चाहिए।”²

राज्य का अपना उद्देश्य तथा व्यक्तित्व है—व्यक्तिवादियों के विपरीत भादर्शवादियों की मान्यता है कि राज्य का अपना पृथक् एवं स्वतन्त्र व्यक्तित्व तथा अस्तित्व होता है। राज्य के मध्यों से पृथक् राज्य की अपनी एक इच्छा होती है जो नागरिकों की सामूहिक इच्छा से स्वतन्त्र होते हुए भी उससे भिन्न नहीं होती। राज्य के व्यक्तित्व की धारणा की पूर्ण अभिव्यक्ति हीगल में हुई है जो राज्य को 'एक आत्म-चेतन नैतिक नस्ल, आत्मज्ञानी और आत्मानुभवी व्यक्ति' मानता है। "राज्य अपने घटकों के योग से कुछ अधिक है और उसकी अपनी आत्मा है।" भादर्शवादी विचार की यह एक आभासभूत विशेषता है।

1 "The state is the march of God on earth. It is the Divine Will unfolding itself to the actual shape and organisation of the world"

2 Barker : Political Thought in England, p 11.

राज्य मनुष्य की सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता है—रूचो का सामान्य इच्छा का सिद्धान्त आदर्शवादी दर्शन का केन्द्र-बिन्दु है। आदर्शवादियों के अनुसार विभिन्न सध, सस्यान एवं सस्थाएँ, जिनका निर्माण सामान्य रूचियों की पूर्ति हेतु किया जाता है, सामूहिक मस्तिष्क का प्रतिनिधित्व करते हैं, परन्तु इन सबके बीच सामजस्य राज्य द्वारा ही स्थापित किया जाता है। राज्य हमारी अन्त-चेतना अथवा वास्तविक इच्छा की अभिव्यक्ति होने के कारण सामान्य इच्छा का प्रतीक है। राज्य वही कार्य करता है जो हमारा शुद्ध अन्त-करण चाहता है अथवा जो हमें सामाजिक प्राणी होने के नाते करना चाहिए। व्यक्तिगत विक्रम की परिपक्वता एवं परिपूर्णता का ही दूसरा नाम राज्य है।

राज्य की आधार शक्ति नहीं, इच्छा है—आदर्शवादी सिद्धान्त के अनुसार राज्य का आधार इच्छा है, शक्ति नहीं। इनका अभिप्राय राज्य द्वारा अन्त-प्रयोग का पूर्ण निषेध नहीं है। इसका अर्थ यह है कि शक्ति-प्रयोग करने का अधिकार राज्य का मौलिक गुण है जैसी कि बेन्थम, प्रॉस्टिन आदि की मान्यता थी। विख्यात आदर्शवादी टी एच ह्यून के अनुसार राज्य के विशाल ढाँचे को स्थिर रखने वाला स्तम्भ तथा राज्य के जीवन का मच्चा और वास्तविक आधार अन्त या शक्ति (Force) न होकर इच्छा (Will) है। यदि राज्य भय उत्पन्न करके अपनी आज्ञाओं का पालन कराता है तो वह राज्य कभी भी स्थायी नहीं हो सकता। राज्य की सेवा करने से हम अपनी उच्चतर आत्मा के आदेश का ही पालन करते हैं। हम राज्य की आज्ञा का पालन इसलिए करते हैं क्योंकि हम जानते हैं कि राज्य हमारी मच्ची और उच्चतर आत्मा का प्रतिनिधि है और इसके द्वारा ही वह सामान्य-हित प्राप्त किया जा सकता है, हमारा स्वयं का हित जिसका एक अभिन्न अंग है।

राज्य की आज्ञा-पालन करना ही स्वतन्त्रता है—आदर्शवादी स्वतन्त्रता का रूप सकारात्मक है। राज्य के सभी कानून व्यक्ति की पूर्णता के लिए एक बानावरण का सृजन करते हैं जिसके अन्तर्गत वह स्वतन्त्रता का उपयोग कर सकता है। इसलिए राज्य के किसी भी कानून की अवज्ञा करना अपनी ही स्वतन्त्रता के मार्ग को अवरुद्ध करना है। आदर्शवादी पूर्ण स्वतन्त्रता के उपानक नहीं हैं। वे पूर्ण स्वतन्त्रता को स्वाधीनता का निषेध (Negation of Liberty) मानते हैं। बन्धनों की अनुपस्थिति में स्वतन्त्रता केवल शक्तिशाली व्यक्तियों का ही विशेषाधिकार रह जाती है। आदर्शवादियों का कहना है कि राजकीय आज्ञाओं का पालन करते समय हम किसी बाह्य का नहीं अपितु स्वयं की ही सुनिश्चित इच्छा के आदेश का पालन करते हैं। जॉर्ज ब्रैडले (Bradley) के शब्दों में, "मनुष्य की स्वतन्त्रता में हमारा अभिप्राय उस समाज के प्रति कर्तव्यों के पालन करने में है जिनके द्वारा व्यक्ति समाज में अपना उचित स्थान प्राप्त कर सकता है।" आदर्शवाद के अनुसार स्वतन्त्रता एक निश्चित वस्तु है। स्वयं बॉकर के मन में, "चेतना में स्वतन्त्रता उत्पन्न होती है, स्वतन्त्रता अपने उपयोग के लिए कुछ अधिकार चाहती है और अधिकार राज्य की माँग करते हैं।"

राज्य अधिकारों का जन्मदाता है—आदर्शवादी व्यक्तिवादियों एवं सामाजिक

एक साध्य है, एक सर्वोत्तम सत्त्वा प्रीर ईश्वर की देन है, जिसके अधिकार प्रीर उद्देश्य नागरिकों के अधिकार प्रीर उद्देश्यो से भिन्न हैं।

जर्मन आदर्शवादी कॉण्ट

(German Idealist Kant, 1724-1804)

जीवन-परिचय

जर्मन आदर्शवादी दर्शन के पिता इमेनुएल कॉण्ट का जन्म 1724 ई. में जर्मनी के कोनिग्सबर्ग प्रदेश में हुआ था और सन् 1804 में उसका देहान्त हो गया था। जीवन-पर्यन्त अविवाहित रहकर उसने अपनी प्रायु दर्शन, गणित और नीति-शास्त्र के गहन अनुसन्धान में व्यतीत की। उसका जीवन कष्टियों के समान था। वह प्रत्येक कार्य को निश्चित समय पर करने का अभ्यस्त था। हीन (Heine) के शब्दों में, "उमके जीवन का इतिहास लिखना बड़ा कठिन है क्योंकि न तो उसका जीवन था न इतिहास। वह जर्मनी की उत्तरी-पूर्वी सीमा पर कोनिग्सबर्ग नामक एक पुराने कस्बे की शान्त गली में एक यान्त्रिक रूप में व्यवस्थित और कौमार्य जीवन व्यतीत करता था। मुझे विश्वास नहीं कि गिरजाघर का महान् घण्टा भी अपना काय इमेनुएल कॉण्ट की अपेक्षा अधिक निष्काम भाव तथा नियमित रूप से करता हो। सोकर उठना, कॉफी, लिखना-पढ़ना, कॉलेज में व्याख्यान देना, खाना, पीना, घूमना सबका एक निश्चित समय था और इमेनुएल कॉण्ट जब अपना खाकी रंग का कोट पहन कर मनीषा छड़ी हाथ में लिए अपने घर से लाइम ट्री नामक सड़क के निष्पन्न हो जाना था तो पड़ोसी सम्भ्रम करते थे कि उन समय ठीक माडे ती-बजे हैं।" "और जब निश्चित समय पर गुजरता था तो वे मित्रतापूर्ण भाव से उनका अभिवादन करते और उनसे अपनी घड़ी मिलाते थे।"

बचपन से ही कृशाग्र-दुष्टि कॉण्ट केवल एक मंडान्तिक राजनीतिज्ञ था जिमने राजनीति में कभी भाग नहीं लिया। अपनी शिक्षा पूर्ण करने के उपरान्त कोनिग्सबर्ग विश्वविद्यालय में कॉण्ट की प्राध्यापक के पद पर नियुक्ति हुई और वही पर बाद में उसने आचार्य का पद सम्भाला। उसने अपने जन्म-स्थान से बाहर कभी भ्रमण नहीं किया। वह 30 वर्ष से भी अधिक समय तक कोनिग्सबर्ग के विश्वविद्यालय में ही न्याय-शास्त्र और प्राध्यात्म-शास्त्र का शिक्षक रहा। फ्रांस की राज्य-भ्रान्ति तथा अमेरिका के स्वाधीनता संग्राम ने कॉण्ट को विचारधारा को प्रत्यधिक प्रभावित किया था। तत्कालीन इंग्लैंड की स्थिति का भी उसे प्रचुर ज्ञान था। कॉण्ट ने मौलिकता के नाम पर अपने दर्शन में कोई नवीनता व्यक्त नहीं की। रूसो एवं मॉण्टेस्क्यू के राजनीतिक दर्शन से ही उसने प्रेरणा ग्रहण की और उनके विचारों को ही उसने अपने दृग से नमवद्ध किया। प्रसिद्ध इतिहासकार डनिंग के शब्दों में—“राज्य के उद्भव और स्वरूप के सम्बन्ध में कॉण्ट का सिद्धान्त ठीक वही था कि जो रूसो ने था और उसी को उसने अपनी तक शैली से अपने शब्दों में व्यक्त किया है। इनी प्रकार सत्कार वा विवेचन करने में उसने मॉण्टेस्क्यू का अनुसरण किया है।” कॉण्ट की साधारण मनुष्यों की नैतिक गरिमा वा गन्देश रूसो के श्रयो के अध्ययन में प्राप्त

हुमा था और इस कारण उसने रूसो को 'नैतिक जगत् का न्यूटन' कहकर सम्बोधित किया। मानव स्वभाव का सम्मान करने में वह रूसो से कितना प्रभावित था इसका आभास उसकी निम्नलिखित टिप्पणी से मिलता है जो उसने एक निबन्ध के हाशिए पर लिखी थी—

"एक समय था जब मैं यह सोचता था कि केवल यही (ज्ञान के लिए तीव्र प्यास और उसमें वृद्धि करने की अभिभ्रान्त भावना) मानव-जाति के लिए सम्मान-प्रद हो सकती है और मैं उस साधारण मनुष्य से घृणा करता था जो कुछ नहीं जानता। रूसो ने मुझे सही मार्ग का दर्शन कराया। मेरा यह अन्धविश्वास मिट गया। मैंने मानव-स्वभाव का सम्मान करना सीखा और यदि मुझे यह विश्वास न होता कि मानव-अधिकारों को प्रतिष्ठित करने के लिए इस विचार से दूसरों का भी मूल्य बढ़ सकता है तो मैं अपने आपको एक साधारण श्रमिक से भी कहीं अधिक बेकार समझता।"

काँट ने यह घोषणा की कि मानव कदापि साधन नहीं हो सकता, उसे सर्वथा साध्य ही रहना है। यह घोषणा प्रजातान्त्रिक आदर्शवाद की आधारशिला है। काँट ने भौतिक सुखों को मान्यता न देकर आत्मिक शान्ति की महत्ता पर बल दिया।

काँट की रचनाएँ

काँट ने सन् 1745 से अपनी मृत्यु-पर्यन्त 40 से भी अधिक ग्रन्थ और निबन्ध लिखे। यद्यपि काँट की बंधानिक रचनाएँ विस्मृति के गर्भ में विलीन हो चुकी हैं, तथापि उसकी दार्शनिक कृतियों को अब भी बड़े सम्मान के साथ पढ़ा जाता है।

काँट की वे महान् कृतियाँ, जिनके कारण उसे इनकी ख्याति प्राप्त हुई, तीन हैं—

1 शुद्ध-बुद्धि मीमांसा (The Critique of Pure Reason) (1781) —

इसमें काँट ने तत्त्व-ज्ञान और बौद्धिक सवित-शास्त्र की विवेचना की है। काँट की यह सम्भवतः सर्वोत्तम और सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण रचना है। 15 वर्ष के कठोर परिश्रम में प्रस्तुत इस रचना के सन् 1781 में प्रकाशित होने ही सम्पूर्ण दार्शनिक जगत् में हलचल मच गई। इस ग्रन्थ में काँट ने यह सिद्ध किया कि इन्द्रियों में प्रतीत होने वाले दृश्य-जगत् (Phenomenon) के प्रतिरिक्त एक वास्तविक जगत् भी है जिसे इन्द्रियों से नहीं बल्कि शुद्ध-बुद्धि (Pure Reason) से ही समझा जा सकता है। मनुष्य, प्रकृति, ईश्वर, आत्मा, स्वतन्त्र इच्छा आदि सभी विचार हमारे इन्द्रिय-बन्धित ज्ञान का परिणाम हैं अतः इन विचारों का सम्बन्ध वास्तविक जगत् से नहीं है। काँट ने कहा कि शुद्ध-बुद्धि द्वारा ईश्वर की सत्ता सिद्ध नहीं की जा सकती। उसने ईश्वर और धर्म सम्बन्धी सभी प्रचलित मान्यताओं का खण्डन किया। इससे अकालीन पादरी इतने दृष्ट हो गए कि वे काँट को कुत्ते की गान्धी देने लगे और कुत्तों का नाम भी काँट रखने लगे।

2. व्यावहारिक बुद्धि मीमांसा (The Critique of Practical Reason)

(1788) — इस ग्रन्थ में काँट ने नैतिशास्त्र का विवेचन किया है। अपनी पहली

रचना में ईश्वर का खण्डन करने के बाद इस कृति में कॉण्ट ने ईश्वर को व्यावहारिक आवश्यकता सिद्ध करने का प्रयास किया है। इस ग्रन्थ में यह प्रतिपादन किया गया है कि धर्म और ईश्वर की सत्ता का आधार नैतिक भावना (Moral) है, बुद्धि नहीं। हम जगत् में यदि कोई वास्तविक सत्ता है तो वह नैतिक भावना और नैतिक कर्तव्य की ही सत्ता है। कॉण्ट ने इस नैतिक भावना और नैतिक कर्तव्य की सत्ता को 'निरपवाद नैतिक कर्तव्यादेश' (Categorical Imperative) की सत्ता दी। कॉण्ट के अनुसार यही नैतिक भावना हमें सत् और असत् का विवेक करने में समर्थ बनाती है। हमारा अन्तःकरण अथवा हमारी नैतिक भावना व्यावहारिक बुद्धि (Practical Reason) का विषय है, विशुद्ध बुद्धि (Pure Reason) का नहीं। हमारी नैतिक भावना हमको हमारे अन्तःकरण के पथ-प्रदर्शक भगवान् का बोध कराती है। यही भावना स्वतन्त्र इच्छा (Free Will) की सत्ता सिद्ध करती है। यदि हममें स्वतन्त्र इच्छा न हो तो नैतिक कर्तव्य सम्पादित करने का अर्थात् सत् का अनुसरण करते हुए असत् का परित्याग करने का कोई अर्थ नहीं रह जाएगा। कॉण्ट के अनुसार "व्यक्ति की नैतिक भावना यह भी सिद्ध करती है कि मृत्यु के बाद भी जीवन की सत्ता कायम रहती है। मनुष्य अपने अन्तःकरण की प्रेरणा से ऐसे कार्य भी करता है जिनका फल इहलोक में पाने की प्राप्ति नहीं की जा सकती।"

3. निरर्थक्य मीमांसा (The Critique of Judgement)—इस ग्रन्थ में कॉण्ट ने इन्द्रियजन्य शास्त्र का विश्लेषण कर प्रयोजन-प्राप्त शक्ति का रहस्योद्घाटन किया है। अपनी प्रथम रचना शुद्ध बुद्धि की मीमांसा (Critique of Pure Reason) में कॉण्ट ने ईश्वर की सत्ता को अस्वीकार किया था, अपनी दूसरी रचना व्यावहारिक बुद्धि की मीमांसा (Critique of Practical Reason) में उसने ईश्वर की सत्ता का व्यावहारिक आवश्यकता के आधार पर सिद्ध किया था और अपनी इस तीसरी रचना में उसने प्रकृति की सुन्दर योजना में ईश्वर के दर्शन किए हैं। कॉण्ट के अनुसार किसी भी कलाकृति के लिए उसके निर्माता ईश्वर की सत्ता का प्रबल प्रमाण है। कॉण्ट के मतानुसार, "ईश्वर की सत्ता दो महान् व्यावहारिक वस्तुओं से स्पष्टतः सिद्ध हो रही है—प्रथम, नारागण्यो से परिपूर्ण गगनमण्डल (Starry Heavens Above) है और द्वितीय, मानव अन्तःकरण के भीतर पाए जाने वाले नैतिक नियम (Moral Laws Within) है।"

कॉण्ट की दो अन्य महत्वपूर्ण रचनाएँ ये हैं—

4. कानून के सिद्धान्त की प्रथम तात्त्विक मीमांसा (Metaphysical First Principles of the Theory of Law) (1799)—इसमें कॉण्ट ने कानून तथा सरकार सम्बन्धी विचार व्यक्त किए हैं। इस ग्रन्थ की रचना उसने 70 वर्ष से भी अधिक की अवस्था में की थी।

5. अनन्त शान्ति (Eternal Peace) (1796)—इसमें कॉण्ट के शान्ति और युद्ध सम्बन्धी विचारों का मण्डल है।

काँट से पूर्ववर्ती विचारधारा

काँट के दार्शनिक और राजनीतिक विचारों के विवेचन में पूर्व उन परस्पर विरोधी विचारधाराओं का सक्षिप्त परिचय प्राप्त करना उपयुक्त होगा जो काँट ने पूर्व प्रचलित थीं और दार्शनिक जगत् में बड़ी अन्वयवस्था और उलझनपूर्ण स्थिति पैदा कर रही थी। इन विचारधाराओं में ये पाँच प्रमुख थी—(i) लॉक का अनुभववाद (Empiricism), (ii) बकंले का आदर्शवाद या आध्यात्मवाद (Idealism), (iii) ह्यूम का भौतिकवाद (Materialism), (iv) बान्टेयर का बुद्धिवाद (Rationalism) एवं (v) रूमो का भावप्रवणतावाद (Emotionalism)। इन दार्शनिकों के सम्मुख विचारणीय प्रश्न थे कि—“ज्ञान का उदय किस प्रकार होता है, संसार में वास्तविक सत्ता क्या है और उसका स्वरूप क्या है?”

लॉक (1632-1704) अनुभववाद का समर्थक था। उसकी मान्यता थी कि हमारा सम्पूर्ण ज्ञान इन्द्रियों द्वारा प्राप्त होने वाले अनुभवों पर आधारित है। प्रारम्भ में हमारा मन बिलकुल कोरी स्लेट (Tabular Raso) की भाँति होता है। इन्द्रियजन्य अनुभवों से हम इस स्लेट पर हजारों बातें लिखते चले जाते हैं। इन प्रक्रिया से स्मृति का उदय होता है और स्मृति विचारों को सूत्रपात करती है। चूँकि हमारा इन्द्रियों पर ये प्रभाव प्रकृति के पदार्थों (Matter) से पड़ते हैं, अतः मन की पट्टी अथवा स्लेट पर अंकित होने वाले सभी विचारों का मूल भौतिक पदार्थ (Matter) होते हैं। लॉक के अनुसार, इस प्रकृति द्वारा मन के भावों का विविध रूप प्राप्त होते हैं, अतः अनुभववाद के आधार पर इसी को वास्तविक समझा जाना चाहिए।

आयरलैण्ड के बिशप जॉर्ज बकंले (1684-1753) ने आदर्शवाद या आध्यात्मवाद (Idealism) का प्रतिपादन किया। उसने लॉक के अनुभववाद को प्रस्वीकार करते हुए उससे भिन्न और विरोधी दार्शनिक मत प्रकट किया। बकंले ने कहा कि ज्ञान का स्रोत बाहर का जड़-जगत् नहीं है बल्कि हमारा आन्तरिक मन है। मन के बिना हम किसी भी पदार्थ को नहीं समझ सकते, अतः वास्तविक सत्ता बाह्य पदार्थ (Matter) नहीं है, बल्कि मन है।

स्कॉटलैंड के विचार डेविड ह्यूम (1711-76) ने भौतिकवाद (Materialism) का प्रतिपादन किया। बकंले ने जड़-प्रकृति (Matter) का खण्डन करके मन (Mind) का समर्थन किया था। ह्यूम ने बकंले की खण्डन प्रवृत्ति का अनुसरण करते हुए मन को भी खण्डन किया। ह्यूम ने कहा कि मन हमारे विचारों, स्मृतियों और अनुभवों से पृथक् कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं है। इनके विपरीत मन तो विचारदान वास्तविक सत्ता है। वास्तव में हमारे विचार, हमारी स्मृतियाँ और हमारे अनुभव ही मन हैं। इनसे पृथक् सत्ता रखने वागी कोई आत्मा नहीं है। ह्यूम ने केवल मन का ही खण्डन नहीं किया बल्कि विज्ञान पर भी कुठाराघात किया। उसने कहा कि हम कारणों अथवा नियमों को कभी नहीं देखते। हम तो केवल घटनाओं और उनके क्रम को देखते हैं और उनमें कारण का अनुमान कर लेते हैं, अतः वैज्ञानिक

नियम कोई शाश्वत् सत्य नहीं है। वे हमारे मानसिक अनुभवों का सक्षिप्त रूप मात्र है। केवल गणितशास्त्रीय नियम और सूत्र ही शाश्वत् सत्य हैं। उदाहरणार्थ यह कभी असत्य नहीं हो सकता कि दो और चार होते हैं। गणितशास्त्रीय नियमों और सूत्रों के प्रतिरिक्त हमारा सम्पूर्ण ज्ञान अनिश्चित है। ह्यूम के इन विचारों ने दार्शनिक जगत् में भारी हलचल मचा दी। उसने धर्म और विज्ञान के मौलिक आधारों पर कुठाराघात कर उग्र सशयवाद (Agnosticism) का प्रतिपादन किया। कॉण्ट ने जब ह्यूम की पुस्तक 'Treatise on Human Nature' का जर्मन अनुवाद पढ़ा तो उसने बड़ी उत्कण्ठा से यह अनुभव किया कि ह्यूम द्वारा ध्वस्त किए गए धर्म और विज्ञान की पुनर्स्थापना की जानी चाहिए।

वाल्टेयर ने बुद्धिवाद (Rationalism) और नास्तिकता की विचारधारा प्रतिपादित की। उसने धर्म का उपहास करते हुए नास्तिकता का प्रचार किया। उसने बतलाया कि मनुष्य बुद्धि और विज्ञान द्वारा सभी समस्याओं का समाधान कर अनन्त प्रगति कर सकता है।

पाँचवीं विचारधारा रूसो के भावप्रवणतावाद (Emotionalism) की थी। रूसो ने बुद्धिवाद के प्रबल प्रवाह का तीव्र विरोध कर यह प्रतिपादित किया कि केवल बुद्धि को ही अन्तिम प्रमाण एवं पथ-प्रदर्शक मान लेना अनुचित है। मानव-जीवन में ऐसे अनेक सकट उपस्थित होते हैं जब बुद्धि कुछ नहीं कर पाती, वह किकर्तव्यविमूढ़ हो जाती है। ऐसे सकटों के समय मनुष्य अपनी भावनाओं से ही पथ-प्रदर्शन प्राप्त करता है। रूसो ने बुद्धिवाद और नास्तिकता का प्रबल खण्डन करते हुए यह प्रतिपादित किया कि विद्या और बुद्धि की उत्पत्ति के साथ मनुष्य का पतन होने लगता है। शिक्षा मनुष्य को नैतिक दृष्टि से उत्तम न बना कर घूर्त और चालाक बना देती है। बुद्धिवाद के आधार पर धर्म का विरोध करने वालों को चुनौती देते हुए रूसो ने अपने विख्यात ग्रन्थ 'Emile' में लिखा—“चाहे बुद्धि ईश्वर और अमरता के विचारों का खण्डन करे, लेकिन अनुभूति (Feeling) इनका प्रबल समर्थन करती है। हमें इस विषय में बुद्धि पर नहीं बरन् अपनी अनुभूति पर अधिक विश्वास करना चाहिए।”

रूसो के विचारों ने कॉण्ट को प्रभावित किया। 'Emile' ग्रन्थ में उसे अपनी आशंकाओं का उत्तर मिला कि बुद्धि को अपेक्षा अनुभूति को अधिक महत्त्व देकर नास्तिकता के प्रवाह से धर्म की रक्षा किस प्रकार की जाए। बुद्धिवाद से धर्म को बचाने के लिए, सशयवाद से विज्ञान की रक्षा करने के लिए और बर्कले तथा ह्यूम के विचारों का रूसो के विचारों से समन्वय करने के लिए कॉण्ट ने अपने क्रान्तिकारी दार्शनिक विचार प्रकट किए।

कॉण्ट के दार्शनिक विचार

(Philosophical Ideas of Kant)

कॉण्ट ने, लॉक और ह्यूम के विचारों को अपने ग्रन्थ 'शुद्ध बुद्धि मीमांसा' (Critique of Pure Reasons) में प्रामाण्य ठहराया है। लॉक ने सम्पूर्ण ज्ञान

का स्रोत इन्द्रियजन्य अनुभवों को बताया और ह्यूम ने मन, आत्मा तथा विज्ञान का खण्डन किया था। कॉण्ट ने इन धारणाओं को भ्रांत कल्पनाओं पर आधारित बतलाते हुए कहा कि हमें ज्ञान-प्राप्ति के साधनों तथा स्वरूप का यथार्थ परिचय प्राप्त करना चाहिए। शुद्ध बुद्धि का परिचय उस ज्ञान से है जो मन की स्वाभाविक प्रकृति के कारण प्राप्त होता है, इन्द्रियों द्वारा प्राप्त होने वाले अनुभवों से नहीं। अनुभवों से दूषित न होने के कारण ही इसे शुद्ध बुद्धि (Pure Reason) कहा जाता है। अपने ग्रन्थ में कॉण्ट ने ज्ञान प्राप्ति के दो साधनों का उल्लेख किया है— (i) इन्द्रियाँ, एव (ii) मन (Mind) या बुद्धि। कॉण्ट के अनुसार इन्द्रियों का कार्य है विभिन्न प्रकार के संवेदन (Sensation) प्रस्तुत करना। मन का कार्य है इन संवेदनों में सम्बन्ध स्थापित करना और उन्हें व्यवस्थित करना। उसने अपनी बात को एक सेनापति के उदाहरण द्वारा स्पष्ट किया है। युद्ध-क्षेत्र में सेनापति के पास विभिन्न स्थानों से विभिन्न प्रकार के समाचार पहुँचते रहते हैं। सेनापति इन सब समाचारों को, एकत्र कर इतने समन्वय स्थापित करता है और अपने आदेश प्रसारित करता है। ठीक यही बात इन्द्रियों और मन के साथ है। इन्द्रियाँ विभिन्न अनुभवों को प्रस्तुत करती हैं जिनमें मन समन्वय स्थापित करता है। दूसरे शब्दों में विभिन्न अनुभवों को विशेष उद्देश्य के साथ व्यवस्थित किया जाता है और इसी उद्देश्य के कारण अनन्त अनुभवों में व्यवस्था स्थापित होती है।

कॉण्ट की मान्यता है कि मानव-बुद्धि की कुछ मर्यादाएँ हैं। उस पर देश (Space), काल (Time) तथा कारण-कार्य सम्बन्ध (Causation) का प्रभाव पड़ता है। इन तत्त्वों की मर्यादाओं में रहते हुए ही हमको वस्तु का ज्ञान होता है। अतः ये तत्त्व (Space, Time and Causation) हमारे लिए नित्य सत्य हैं, इन्द्रियजन्य ज्ञान से इनकी पुष्टि होना आवश्यक नहीं है।¹ जिस प्रकार लोटे में भरे पानी का लोटे का आकार धारण कर लेना नितान्त स्वाभाविक है, उसी प्रकार हमारे बुद्धिजन्य विचारों में उपर्युक्त तत्त्वों (Space, Time and Causation) का समावेश अवश्यम्भावी है। यहाँ ह्यूम की सहायतात्मकता की कोई गुंजाइश नहीं है। इन तत्त्वों के आधार पर हमारा ज्ञान हर प्रकार के सन्देह और अस्थिरता से मुक्त होता है। वह सत्य और नित्य बन जाता है। इन्द्रियजन्य अनुभवों के आधार पर वस्तुसत्ता का जो ज्ञान हमें प्राप्त होता है, वह 'अनुभव-सापेक्ष' (A posteriori) कहलाता है, पर दूसरे प्रकार का ज्ञान 'अनुभव-निरपेक्ष' (A priori) होता है जिसमें किसी प्रकार के अनुभव की आवश्यकता नहीं होती।

कॉण्ट के अनुसार इस दृश्य जगत् (Phenomenon) के इन्द्रियमोचर बाह्य रूप को ही जानना सम्भव है। हम मूल अथवा वास्तविक रूप (Thing in itself) का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते क्योंकि यह अनुभव-निरपेक्ष है और इसलिए यह हमारे अनुभव का विषय नहीं बन सकता। उदाहरणार्थ, हम यह नहीं जानते

कि मनुष्य वास्तव में क्या है। हम मनुष्य के बारे में केवल इतना ही जानते हैं कि उसके सम्बन्ध में हमारी इन्द्रियों से प्राप्त होने वाले अनुभवों के आधार पर हमारे मन ने क्या कल्पना की है। काण्ट ह्यूम की तरह बाह्य जगत् की सत्ता को प्रमान्य नहीं ठहराता, परन्तु यह कहता है कि हम बाह्य जगत् के सम्बन्ध में इससे अधिक कुछ नहीं जानते कि उसकी सत्ता है। काण्ट के आदर्शवाद या आध्यात्मवाद का आशय यह है कि बाह्य जगत् की वास्तविक सत्ता से सब परिचित हैं। हमें तो उसका केवल वही रूप ज्ञात है जो उसके द्वारा प्राप्त अनुभवों से हमारे मन पर अंकित हुआ है। उदाहरणार्थ, एक पुस्तक का ज्ञान हमको उसकी वास्तविक बनावट से नहीं हो सकता, बल्कि उस विचार (Idea) से होता है जो हमारे मन में उस पुस्तक को देखकर बनता है।

काण्ट के अनुसार बुद्धि में इतनी सामर्थ्य नहीं है कि वह इस बाह्य जगत् के मूल तत्त्व को प्रकट कर सके। बुद्धि तो केवल उसी बात को प्रकट करती है जिसका उसे अनुभव होता है। लेकिन ईश्वर, आत्मा, भावी जीवन आदि कुछ बातें ऐसी भी हैं जो अनुभवातीत हैं। बुद्धि केवल अनुभव-जन्य ज्ञान तक सीमित है, अतः वह अनुभवातीत पदार्थों के बारे में कुछ नहीं कह सकती। वास्तव में वाल्टेयर जैसे बुद्धिवादियों को काण्ट का यह भकाद्य उत्तर था। वाल्टेयर ने बुद्धिवाद के आधार पर धर्म और ईश्वर का खण्डन किया था जबकि काण्ट का मुँह तोड़ जवाब यह था कि ईश्वर का खण्डन बुद्धि से नहीं किया जा सकता क्योंकि ईश्वर तो बुद्धि से परे है। ईश्वर बुद्धिगम्य नहीं है, अपितु श्रद्धागम्य है। काण्ट ने अपने मत द्वारा उन प्रबलतम युक्तियों को खोखला सिद्ध कर दिया जो धर्मशास्त्र द्वारा ईश्वर की सिद्धि के लिए प्रस्तुत की जा रही थीं। अतः पादरी और पुरोहित उससे अत्यधिक रुष्ट हो गए और खिसिया कर उसका अपमान करने की दृष्टि से ही अपने कुत्तों का नाम काण्ट रखने लगे।

यद्यपि काण्ट ईश्वर को बुद्धिगम्य नहीं मानता, तथापि यह ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में सुदृढ़ आधार प्रस्तुत करता है। काण्ट का यह आधार उन नैतिक नियमों पर आधारित है जो उसके अनुसार गणितशास्त्रीय नियमों की भाँति पूर्ण (Absolute) एवं शाश्वत् सत्य हैं। काण्ट का कहना है कि नैतिक कर्तव्यों की भावना मानव अन्तःकरण में जन्म से ही इतनी सुदृढ़ होती है कि इसे मिट्ट करने के लिए तर्क प्रयत्न बुद्धि का आश्रय लेने की आवश्यकता नहीं है। सभी व्यक्तियों को इस नैतिक भावना का प्रत्यक्ष अनुभव होता है। यही नैतिक भावना मनुष्यों को सदैव कर्तव्यपालन के लिए प्रेरित करती है और उन्हें धन्धे-बुरे तथा सत्-घसत् का बोध कराती है। यदि कोई व्यक्ति अन्तःकरण के आदेश को अवहेलना कर बुरा काम करता है तो उसकी अन्तरात्मा उसे धिक्कारती है और कहती है कि वह कार्य अनुचित था और उसे नहीं करना चाहिए था। नैतिक भावना तो, सदैव सत्-कर्तव्य और सत्कार्य को प्रेरित करती है। नैतिक भावना का मानव अन्तःकरण के लिए आदेश, निरपेक्ष या परम (Absolute) होता है। मनुष्य नैतिक भावनाओं का पालन इसलिए करता

है कि यह उसके अन्तःकरण की भावाज होती है। नैतिक भावना का प्रादेश सब परिस्थितियों के समान होता है। उदाहरणार्थ, प्रत्येक परिस्थिति में नैतिक भावना निरपवाद रूप से सत्य बोलने का प्रादेश देती है। हो सकता है कि व्यक्ति झूठ बोलने की इच्छा करे अथवा झूठ बोले, लेकिन वह यह कभी नहीं चाहता कि झूठ बोलना एक सार्वभौम नियम बन जाए। कहने का अर्थ यह है कि नैतिक नियमों का पालन न कर सकने पर भी व्यक्ति इसके अस्तित्व को स्वीकार करता है। नैतिक नियम मनुष्य के हृदय में इस रूप में अंकित रहते हैं कि इनका सभी अवस्थाओं में पूर्णतः पालन किया जाना चाहिए। इसीलिए ये नैतिक नियम निरपवाद नैतिक कर्तव्यप्रादेश या 'परमादेश' (Categorical imperative) कहे जाते हैं। काँण्ट का कहना है कि इस प्रादेश को और इस नैतिक भावना को मानव अन्तःकरण में उत्पन्न करने वाला ईश्वर है। यह प्रादेश ईश्वर और धर्म की सत्ता का प्रकाट्य प्रमाण एवं सुदृढ़ आधार है जिसमें व्यक्ति को अटूट आस्था रखनी चाहिए।

काँण्ट ने नैतिक भावनापरक प्रादेशों और कर्तव्यों की कतिपय विशेषताओं का उल्लेख किया। सर्वोपरि विशेषता यह है कि कर्तव्य-बुद्धि से किए जाने वाले कार्य इसलिए श्रेष्ठ नहीं होते कि इनके अन्तर्गत परिणाम निकलेंगे वरन् इसलिए कि अन्तःकरण की नैतिक भावना के प्रादेशानुसार किए जाते हैं। इस प्रकार की नैतिक भावना किसी वैज्ञानिक अनुभव का परिणाम नहीं होती। यह तो अनुभव-निरपेक्ष (A priori) है जो सभी कालों में समान रूप से हमें प्रादेश प्रदान करती है और हमें हमारे कर्तव्यों का बोध कराती है। सत्ता में उत्तम बात यही है कि हम हानि अथवा लाभ की चिन्ता किए बिना सर्वत्र नैतिक भावना का अनुसरण करें। नैतिक भावना की दूसरी महत्वपूर्ण विशेषता यह सिद्ध करने में है कि मनुष्य में स्वतन्त्र इच्छा (Freedom of Will) की सत्ता है। यदि हम में स्वतन्त्र इच्छा की सत्ता न होती तो हम कर्तव्य-भावना की कल्पना भी नहीं कर सकते थे। स्वतन्त्र इच्छा की सत्ता को बुद्धि अथवा तर्क से नहीं वरन् व्यावहारिक अनुभव से सिद्ध किया जा सकता है। जब मनुष्य किसी कार्य में कर्तव्यविमूढ़ हो जाता है और यह नहीं समझ पाता कि उसे क्या करना चाहिए तो उसके सामने विभिन्न मार्ग खुले होते हैं और उसे किसी भी मार्ग को चुनने की स्वतन्त्रता होती है। 'ऐसे समय उसे कर्तव्य का ज्ञान बुद्धि अथवा अस्तिष्क द्वारा नहीं बल्कि अन्तःकरण में निहित नैतिक भावना से अर्थात् हृदय से प्राप्त होता है। स्पष्ट है कि काँण्ट के अनुसार, "हृदय अस्तिष्क से ऊंचा है और वही मनुष्य का सच्चा मार्गदर्शक है।"

काँण्ट के मतानुसार राजनीति का अध्ययन नैतिक दृष्टिकोण से ही किया जाना चाहिए। इसलिए राजनीति का नैतिकतापूर्ण अध्ययन ही 'काँण्ट-प्रसादी' कही जाती है। काँण्ट के अनुसार नैतिकता मनुष्य की पूर्णता का मापदण्ड है, नैतिकता से प्रथक् राजनीति - वैयक्तिक मूल्यहीन रहती है जबकि नैतिक प्रादेशों के आधार पर ही राजनीति का अध्ययन पूर्णतया उपयोगी एवं सार्थक होता है।

काण्ट के दार्शनिक विचारों की इस पृष्ठभूमि के उपरान्त अब हम काण्ट के नैतिक इच्छा तथा नैतिक स्वतन्त्रता तथा राजनीतिक विचारों पर विस्तार से चर्चा करेंगे।

काण्ट के नैतिक इच्छा तथा नैतिक स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार (Kant's Conception of Moral Will and Moral Liberty)

काण्ट की विचारधारा में उसकी नैतिक इच्छा तथा स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है। इन्हीं के आधार पर उसने अपने सभी विचारों को निरूपित किया है। वह रूसो के 'नैतिक इच्छा' तथा 'सामान्य इच्छा' के सिद्धान्त में पूर्ण विश्वास रखकर आगे बढ़ता है। यह सिद्धान्त ही उसके समूचे दर्शन की आधारशिला है। काण्ट के अनुसार सच्चे अर्थों में केवल वही व्यक्ति स्वतन्त्र है जो नैतिक रूप से स्वाधीन है। स्वतन्त्रता का अर्थ वह मनमानी तथा अनियन्त्रित कार्य करने की स्वच्छन्दता नहीं मानता। एक व्यक्ति के उपभोग योग्य सच्ची स्वतन्त्रता वही है जो दूसरों के समान तथा सार्वदेशिक कानून द्वारा मर्यादित है। स्वतन्त्रता अधिकारों के साथ सम्बद्ध है। स्वतन्त्रता व्यक्ति की इच्छा का अधिकार है जिसे स्व-प्रारोपित आदेशात्मक कर्तव्य (A self-imposed imperative duty) भी कहा जा सकता है। इस प्रकार अधिकार और स्वतन्त्रता के मध्य एक अन्योन्यायित सम्बन्ध स्थापित कर काण्ट नैतिक इच्छा की स्वतन्त्रता पर बल देता है।

काण्ट मानवीय इच्छाओं को दो भागों में विभाजित करता है—(1) वे इच्छाएँ जिनके द्वारा मनुष्य वासना की प्रवृत्ति की ओर झुकता है। वे वासनापूर्ण इच्छाएँ अनैतिक होती हैं और मनुष्य की यथार्थ इच्छाओं का प्रतिनिधित्व नहीं करती, एवं (2) वे इच्छाएँ जो त्रिवेक पर आधारित होती हैं। इनका आधार नैतिकता होती है और ये मनुष्य की यथार्थ इच्छाओं का प्रतिनिधित्व करती हैं। काण्ट का कहना है कि स्वतन्त्रता इसी नैतिक या यथार्थ इच्छा का गुण है। रूसो ने नैतिक इच्छा को 'शुभ इच्छा' (Good Will) के नाम से पुकारा है। काण्ट ने 'शुभ इच्छा' का प्रयोग आचरिक (Ethical) के रूप में किया है और बतलाया है कि नैतिक स्वतन्त्रता इसी बात में निहित है कि मनुष्य अपनी 'शुभ इच्छा' के ही अनुकूल कार्य करे।

काण्ट नैतिक स्वतन्त्रता की धारणा को स्पष्ट करने हुए बतलाता है कि मनुष्य कुछ मान्य सिद्धान्तों के अनुसार कार्य करता है जो बुद्धि-प्रधान और सदाचरण से सम्बन्धित हैं। ये स्वतन्त्र इसलिए हैं कि इनके पालन में व्यक्ति किसी बाहरी नियम का पालन न कर उन नियमों का पालन करता है जो स्वयं उसके अन्तःकरण की धावाज है। काण्ट ने इस प्रकार के नियमों को 'कर्तव्य के अटल आदेश' (Categorical Imperative of Duty) की मजा दी है। कर्तव्य के अटल आदेश की व्याख्या से काण्ट की नैतिक स्वतन्त्रता की धारणा और स्पष्ट हो जाती है क्योंकि इन दोनों का परस्पर घनिष्ठ सम्बन्ध है।

हमारे अधिकांश कार्यों में प्रायः मर्द ही 'यदि' की जलें लगी रहती है।

उदाहरणार्थ, हम कहते रहते हैं 'यदि मैं प्रथम श्रेणी से पास होना चाहता हूँ तो मुझे परिश्रम करना चाहिए।' यदि मैं चाहता हूँ कि मुझे प्रार्थना और व्यायाम दोनों के लिए समय मिले, तो मुझे प्रातः उठना चाहिए' आदि। स्पष्ट है कि परिश्रम करना और प्रातः उठना मेरे लिए तभी आवश्यक होंगे जब 'मैं' प्रथम श्रेणी में पास होने एवं प्रार्थना तथा व्यायाम दोनों के लिए समय चाहूँ। यदि मेरे समय में कर्तव्य के ये दोनों तत्त्व उपस्थित न हों तो मेरे परिश्रम करने और प्रायः उठने का कोई मूल्य नहीं होगा। चूँकि यह आदेश मेरी अन्य इच्छाओं की तुल्य के लिए अभीष्ट है, अतः इन्हें सापेक्ष आदेश (Hypothetical Imperative) कहा जा सकता है। कॉण्ट का कथन है कि कर्तव्य भी एक आदेश है जो एक विशेष प्रकार के कार्यों की माँग करता है, लेकिन 'सशर्त' की अपेक्षा यह 'निरपेक्ष' (Categorical) है। वास्तव में हमारा कर्तव्य-पालन का कर्तव्य न तो किसी विशेष वस्तु की इच्छा पर निर्भर करता है और न किसी 'यदि' की शर्त से ही प्रतिबन्धित होता है। मनुष्य को चाहिए कि वह अपने कर्तव्य का नैतिक नियम के अनुसार पालन करे। ऐसा उसे इसलिए नहीं करना चाहिए कि वह स्वास्थ्य, धन, यश अथवा शक्ति आदि की कामना करता है, बल्कि केवल इसलिए कि यह उसके वास्तविक स्वरूप का नियम है और ऐसा करके ही वह शाश्वत् सत्य को प्राप्त कर सकता है। हमारी इच्छा उस हद तक शुभ है जहाँ तक हमारे 'कर्तव्य' के सापेक्ष आदेश' से निर्धारित होती है, इसलिए नहीं कि वह क्या करनी है या क्या प्राप्त करती है। कॉण्ट के शब्दों में, "ससार में या ससार के बाहर भी हम किसी ऐसी चीज की कल्पना नहीं कर सकते जो निरपेक्ष रूप की अपेक्षा अच्छी हो। निरपेक्ष रूप की अपेक्षा केवल सद्भावना ही शुभ होती है। बुद्धि, चातुर्य, निर्णय-शक्ति तथा मस्तिष्क के अन्य गुण निश्चित रूप में बहुत-सी बातों से शुभ और वांछनीय होते हैं, परन्तु यदि इनका प्रयोग करने वाली इच्छा अथवा चरित्र शुभ नहीं हैं तो प्रकृति के ये ही उपहार अत्यन्त अशुभ और आपत्तिजनक हो जाते हैं।"

स्पष्ट है कि कॉण्ट के अनुसार, "मनुष्य की नैतिक स्वतन्त्रता का आशय यह है कि नैतिकतापूर्ण आचरण से ही स्वतन्त्रता प्राप्त हो सकती है क्योंकि नैतिकता व्यक्ति पर बाहर से थोपी गई वस्तु न होकर उसके स्वयं के अन्तःकरण का ही आदेश है।"

कॉण्ट की सम्पूर्ण धारणा का बल इस बात पर है कि मानव-जीवन का मूल-तत्त्व नैतिक स्वतन्त्रता है जो नैतिक नियम का पालन करने में निहित है। अतः प्रश्न उठता है कि 'इस नैतिक नियम के अनुसार हमें क्या करना चाहिए।' कॉण्ट की मान्यतानुसार इसका निगमन विशुद्ध बुद्धि से हुआ है, इसका कोई विशिष्ट तत्त्व नहीं हो सकता। यदि इस प्रकार का कोई विशिष्ट तत्त्व होता तो वह सार्वभौमिक और परमादेश नहीं हो सकता था। इसलिए नैतिक नियम की माँग केवल यही हो सकती है कि हम बिना किन्हीं बाहरी बातों पर विचार किए सदैव अपने कर्तव्य-पालन में मग्न रहें। हम स्वयं में एक ऐसी इच्छा उत्पन्न करें जो अपने आप में स्वयं शुभ

हो। काँफ्ट ने नैतिक नियम के पालनार्थ कुछ सूक्तियाँ निगमित की हैं जो एक बड़ी सीमा तक हमारे आचरण का पथ-प्रदर्शन कर सकती हैं। ये इस प्रकार हैं—

1. व्यवहार सार्वभौमिक होना चाहिए। मनुष्य को वही कार्य करना चाहिए जिसे सब कर सकें जो सबके लिए उचित हो।

2. अपने में अथवा किसी भी दूसरे व्यक्ति में जो मानवता है, उसे सदैव साध्य समझते हुए आचरण करना चाहिए। उसे साधन कभी नहीं मानना चाहिए क्योंकि वह साधन कभी नहीं बनती। इस प्रकार के आचरण से मानवता उच्चतर बनती जाती है।

3. आचरण इस प्रकार किया जाना चाहिए जिससे मनुष्य साध्यों के राज्य का सदस्य बना रहे। आचरण के समय हमें मानव जाति के प्रति भ्रातृत्व की भावना रखनी चाहिए।

इन सूक्तियों का सम्मिलित भाव यही है कि वही कार्य पूर्ण शुभ है जिसका कर्ता (Doer) यह इच्छा प्रकट कर सके कि समस्त मनुष्य उसी सिद्धान्त पर चलें जिन पर वह आधारित है। साथ ही सभी मनुष्य इच्छामो की तृप्ति के लिए साधन बनाने की कामना का परित्याग कर सम्पूर्ण मानव-जाति को एक महान् भ्रातृत्व के रूप में स्वीकार करे।

काँफ्ट के राजनीतिक विचार (Political Ideas of Kant)

काँफ्ट का व्यक्तिवादो दृष्टिकोण (Kant as an Individualist)—
आदर्शवादी होने के साथ ही काँफ्ट व्यक्तिवादी भी था। उसने व्यक्ति के नैतिक स्वशासन पर बार-बार बल दिया। हीगल के सर्वथा विपरीत उसने व्यक्ति की गरिमा एवं महत्ता को पर्याप्त सम्मान की दृष्टि से देखा। वस्तुतः व्यक्ति की स्वतन्त्र इच्छा ही उसके दर्शन का केन्द्र-बिन्दु तथा आरम्भ-स्थल है। काँफ्ट के अनुसार व्यक्ति अपना उद्देश्य स्वयं है और कभी भी किसी अन्य साध्य का साधन नहीं माना जा सकता। काँफ्ट ने यहाँ परम्परागत आदर्शवादी दर्शन (Classical Idealism) से कुछ असहमति प्रकट की है, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं कि व्यक्ति केवल अपने स्वार्थ-साधन तक ही सीमित रहे। काँफ्ट ने व्यक्तिगत स्वार्थ के साथ सार्वजनिक हित का भी ध्यान रखा है। वह यह नहीं चाहता कि व्यक्ति समाज की सर्वथा उपेक्षा कर केवल निजी स्वार्थ के लिए ही कार्य करे अथवा निजी स्वार्थ ही उसका एक मात्र लक्ष्य हो। उसके अपने शब्दों में—“सदेच्छा के अतिरिक्त मसार में या उससे बाहर किसी ऐसी वस्तु की उत्पत्ति नहीं की जा सकती जिसे निर्वाह इच्छा कहा जा सके।”

काँफ्ट उस युग का प्रतिनिधित्व करता है जब व्यक्तिवाद पुरातन लुप्त नहीं हो पाया था। वह स्वतन्त्रता को इतना बहुमूल्य समझता है कि राज्य की वेदी पर उसका बलिदान नहीं करना चाहता। व्यक्ति पर राज्य का नियन्त्रण उसे पसन्द नहीं, यद्यपि यह मानता है कि वैयक्तिक स्वतन्त्रता सामूहिक अथवा सार्वजनिक हित

के मधीन माननी चाहिए, किन्तु हीगन की भाँति वह उसे निर्दयतापूर्वक कुचलने को तैयार नहीं है। वाहन (Vaughan) के अनुसार, "न्याय तथा व्यक्तिगत स्वाधीनता के बीच उसके मस्तिष्क में स्पष्टतः एक मानसिक संघर्ष चल रहा है और उसे दोनों में समन्वय स्थापित करने का कोई मार्ग नहीं सूझता। वह इतना अधिक ईमानदार है कि दोनों में से किसी एक का भी बलिदान करने को प्रस्तुत नहीं है।"

राज्य की आवश्यकता के बारे में काँट के विचार (Kant's ideas about the necessity of the State)—काँट ने व्यक्ति के स्वशासन पर जो इतना बल दिया है, उसका व्यक्ति की राज्य की सदस्यता के साथ सामंजस्य स्थापित करना प्रथम दृष्टि में विचित्र लगता है क्योंकि यदि नैतिक नियम के अनुसार शासन करके ही व्यक्ति सच्ची स्वतन्त्रता प्राप्त कर सकता है तो उसके जीवन में स्पष्ट ही राज्य के लिए कोई स्थान नहीं रह जाता; तो फिर राज्य की आवश्यकता क्यों है? काँट का उत्तर है कि मनुष्य में स्वार्थ की प्रवृत्ति पाई जाती है। वह सदैव स्वयं को अधिकाधिक सुखी बनाना चाहता है चाहे इससे दूसरों को हानि ही क्यों न हो? बाह्य रूप से मनुष्य समान हैं किन्तु उनकी प्रवृत्तियों में बहुत अधिक असमानता है। राज्य ही एकमात्र ऐसी सस्था है जो प्रत्येक व्यक्ति के लिए उन्नति करने की अवस्थाएँ प्रदान करती है। इसके लिए राज्य प्रत्येक व्यक्ति को अधिकार प्रदान करता है।

काँट के अनुसार व्यक्ति की स्वतन्त्र नैतिक इच्छा के प्रस्फुटन एवं कार्यरूप में परिणत होने के लिए कुछ विशेष अवस्थाओं की आवश्यकता होती है। यह आवश्यक है कि दूसरे नागरिकों के कार्यों के कुप्रभाव से मनुष्यों की रक्षा की जाए। राज्य इस माँग की पूर्ति करता है। राज्य स्वतन्त्रता का पोषक है—उस स्वतन्त्रता का जो नैतिकता और कर्तव्य-पालन के लिए आवश्यक है। काँट राज्य के अस्तित्व में जन-इच्छा को महत्त्व देता है। जनता द्वारा राज्य को यह अधिकार दिया गया है कि वह उसे नियन्त्रित और व्यवस्थित रखे। पर जनता को विद्रोह या विरोध करने का अधिकार नहीं है क्योंकि जनता की कोई एकीकृत इच्छा नहीं होती, बल्कि विभिन्न और विरोधी इच्छाएँ होती हैं। राज्य ही वह सर्वोच्च इच्छा है जिसके समक्ष जनता को अपना समर्पण करना चाहिए।

काँट की मान्यता है कि व्यक्ति जिस वस्तु की कामना करे वह यथासम्भव ऐसी होनी चाहिए जिसे सार्वभौमिक नियम का रूप दिया जा सके। बार्कर के शब्दों में, "जब वह यह नियम प्रतिपादित करता है कि तू चोरी नहीं करेगा" तब वह वास्तव में एक सामान्य नियम का प्रतिपादन करता है और अन्ततः सम्पूर्ण प्रणाली का निर्माण कर एक ऐसे कानून को जन्म देता है जो अनिवार्यतः राज्य में प्रतिष्ठित होना चाहिए एवं राज्य द्वारा लागू किया जाना चाहिए।"¹

स्पष्ट है कि काँट के अनुसार राज्य नैतिक जीवन के लिए एक आवश्यक शक्ति है। नैतिक नियम से नियमित किए जा सकने वाले सर्वव्यापक कानूनों को राज्य

ही भली प्रकार कार्यान्वित कर सकता है और इसीलिए वह निश्चित रूप से एक मकारात्मक ग्रन्थार्थ (Positive good) है न कि एक आवश्यक बुराई (Necessary evil)। काँफ्ट ने व्यक्ति और राज्य दोनों को ही महत्त्व दिया है और बाहन का यह कथन दोहराना उपयुक्त है कि 'श्याय तथा व्यक्तिगत स्वाधीनता के बीच उसके मस्तिष्क ने स्पष्टतः एक मानसिक संघर्ष होता है और इन दोनों में समन्वय स्थापित करने का उसे कोई मार्ग नहीं सूझता। वह इतना ईमानदार है कि दोनों में से एक का भी बलिदान करने को तैयार नहीं।'

काँफ्ट और सामाजिक समझौता (Kant and Social Contract) — व्यक्तिवादी धारणा से प्रभावित काँफ्ट ने राज्य के सावयवी रूप (Organic Nature) पर अधिक बल नहीं दिया है। उसने राज्य की उत्पत्ति की विवेचना न कर उसका स्वरूप सविदात्मक (Contractual) माना है। सविदा अर्थात् सामान्य समझौते का यह विचार उसने रूसो से लिया है, क्योंकि उसके अनुसार, "श्याय की दृष्टि से राज्य किसी भी व्यक्ति को कोई भी ऐसा कानून मानने के लिए बाध्य नहीं कर सकता जिसके लिए उसने पहले सहमति (Consent) न दे दी हो।" रूसो की भाँति काँफ्ट भी सविदा की धारणा को एक विवेकमम्मत विचार के रूप में स्वीकार करता है। उमक अनुसार सविदा द्वारा ही "यह समझा जा सकता है कि मनुष्य बाह्य स्वतंत्रता का समर्पण कर देते हैं, लेकिन राज्य के घटक अथवा सदस्य के रूप में वे उसे तुरन्त ही वापस भी प्राप्त कर लेते हैं। पूर्ण स्वतंत्रता एक ऐसी स्वतंत्रता है जिसे प्राप्त करने के लिए वे अपनी जगती कानूनहीन स्वतंत्रता का परित्याग कर देते हैं। ऐसा करने से उनकी स्वतंत्रता कम नहीं होती क्योंकि यह परिवर्तन उनकी स्वयं की इच्छानुसार होता है, वरन् यह स्वतंत्रता एक बंधानिक परतंत्रता का रूप ले लेती है क्योंकि यह अधिकारों तथा कानूनों के दायरे में आ जाती है।" काँफ्ट के अनुसार, "राज्य धर्मियों का एक समूह है जो कुछ कानूनों द्वारा एकता के सूत्र में बंध जाता है। राज्य एक प्राकृतिक अनुबन्ध है जिसमें उसका प्रत्येक सदस्य अपनी बाह्य स्वतंत्रता त्याग देना है और तुरन्त ही सम्पूर्ण सावयवी रूप से सामूहिक स्वतंत्रता प्राप्त कर लेता है। ऐसा समुदाय 'राज्य' कहलाता है।"

काँफ्ट सविदा सिद्धान्त को ऐतिहासिक तथ्य के रूप में न मानकर दार्शनिक रूप में स्वीकार करता है। उसका विश्वास है कि समझौते की धारणा ही व्यक्ति और राज्य की एकरा के सूत्र में बाँध सकती है। काँफ्ट की सामाजिक सविदा एक सांविधानिक प्रक्रिया है जिसके अनुसार शासन का स्वरूप और शासन एवं जनता के मध्य सम्बन्ध स्थापित होते हैं। यह सविदा प्राकृतिक अवस्था को संगठित राज्य में परिवर्तित नहीं करती। सामाजिक सविदा एक ऐसा नैतिक समझौता है जिससे राज्य का निर्माण नहीं होता अपितु 'सामाजिक जीवन की एक कम संगठित स्थिति से अधिक संगठित स्थिति में विकसित होना प्रकट होता है।' दूसरे शब्दों में व्यक्ति एक कानूनहीन स्वाधीनता को छोड़कर एक उच्चतर स्वाधीनता को प्राप्त करते हैं। जिस मौलिक राजनीतिक प्रश्न ने काँफ्ट को प्राकृतिक किया, वह यह था कि

भक्तिगत इच्छाओं को एक सामान्य (General Will) में किस प्रकार सगठित किया जाए, ताकि पृथक् इच्छाओं की स्वाधीनता नष्ट न होकर उसका प्रभाव पूर्वपेक्षा अधिक बढ़ जाए तथा उसे एक नए रूप में मान्यता प्राप्त हो जाए। काण्ट के अनुसार, समस्त व्यक्तियों की इच्छा पूर्ण न्याय का स्रोत है और न्याय का अर्थ सब व्यक्तियों की स्वतंत्रता की दृष्टि से प्रत्येक व्यक्ति की स्वतंत्रता पर इस सीमा तक प्रतिबन्ध है कि वह स्वतंत्रता सामान्य नियमों के अन्तर्गत घाटे के।¹

सम्पत्ति पर काण्ट के विचार (Kant's Views on Property)—सामान्य प्रादशंवादियों की भांति काण्ट भी व्यक्तिगत सम्पत्ति की व्यवस्था स्वीकार करता है। सम्पत्ति के विषय में उसके विचार पूर्ण व्यक्तिवादी हैं। उसकी मान्यता है कि सम्पत्ति के बिना मनुष्य का पूर्ण विकास नहीं हो सकता क्योंकि सम्पत्ति उसकी इच्छा की ही अभिव्यक्ति है।¹ फिर भी वह सम्पत्ति का अधिकार देते समय व्यक्ति पर अपने पड़ोसी के अधिकारों के सम्मान का बन्धन अवश्य लगाता है। इस विचार के मूल में उसकी यह मान्यता है कि सम्पत्ति का अधिकार वस्तुतः प्राकृतिक न होकर समाज-प्रदत्त है।² व्यक्तिगत सम्पत्ति के लिए किसी व्यक्ति को दूसरे के अधिकारों का हनन नहीं करना चाहिए। सम्पत्ति के अधिकार के प्रयोग के लिए उन समस्त व्यक्तियों की स्वीकृति की आवश्यकता होनी चाहिए जिनकी उसमें रुचि हो सकती है।

काण्ट का दण्ड सम्बन्धी विचार (Kant's Views on Punishment)—काण्ट समाज में शान्ति व्यवस्था स्थापित रखने और कानून के ममुचित पालन के लिए दण्ड-व्यवस्था को आवश्यक मानता है। कानून तभी भली प्रकार लागू किए जा सकते हैं। जब उनके पीछे एक बाध्यकारी शक्ति हो। "सांविधानिक व्यवस्था (Constitutional Order) की स्थापना के लिए स्वतंत्रता और कानून (Freedom and Law) के साथ, जो विधायन (Legislation) के दो साधन हैं, शक्ति (Force) का सम्मिश्रण होना चाहिए। यदि कानून और शक्ति न हो तो इसका स्वाभाविक परिणाम होगा अराजकता (Anarchism) और स्वतंत्रता के अभाव में शक्ति का फल होगा बर्बरता (Barbarism)। इसलिए शक्ति, स्वतंत्रता और कानून का सम्मिश्रण ही समाज का आधार बन सकता है।"³ काण्ट शक्ति को राज्य का आवश्यक तत्त्व मानते हुए राज्य द्वारा अपराधियों को दण्ड देना उचित समझता है। उसके लिए दण्ड का उद्देश्य केवल दण्ड है। दण्ड अपराधी को डराने और सुधारने के लिए नहीं बल्कि अपराधी को दंडित करने के लिए दिया जाता है ताकि समाज में न्याय की महत्ता बनी रहे और नियम तथा मर्यादाओं को भंग करने वालों को अपना किए का फल मिल जाए। दण्ड का अर्थव्यय इस बात में नहीं है कि दण्ड से अपराधी में कोई सुधार हो जाएगा अथवा भविष्य में अपराधों की संख्या में कोई कमी आएगी या अपराध की पुनरावृत्ति नहीं होगी। दण्ड तो अपराध करने वाले व्यक्ति के

पाप का फल है। स्पष्ट है कि दण्ड सम्बन्धी सुधारवादी (Reformative) तथा निरोधात्मक (Deterrent) दोनों ही सिद्धान्त कॉण्ट को अस्वीकार हैं। उसके अनुसार तो दण्ड न्याय की रक्षा के लिए आवश्यक है। उसका विश्वास दण्ड के प्रतिशोधात्मक (Retributive) सिद्धान्त में है।

कॉण्ट के अधिकार और कर्तव्य सम्बन्धी विचार (Kant's Views on Rights and Duties)—कॉण्ट के अनुसार अधिकार और नैतिक स्वाधीनता दो पर्यायवाची शब्द (Synonymous terms) हैं। उसके ही शब्दों में, “मानवता के नाते जो एकमात्र मौलिक अधिकार प्रत्येक व्यक्ति को प्राप्त है वह है स्वाधीनता।” इसी स्वाधीनता की परिभाषा करते हुए एक अन्य स्थल पर उसने लिखा है— “स्वाधीनता का अर्थ है ऐसा कोई भी कार्य करने का अधिकार जिससे पड़ोसी को किसी प्रकार की हानि न पहुँचे।”

इस तरह कॉण्ट अधिकारों को उसके अनुरूप कर्तव्यों से समुक्त मानता है। अधिकारों और कर्तव्यों के बिना एक सुव्यवस्थित राज्य की कल्पना भी नहीं की जा सकती। अधिकार व्यक्ति के विकास का एक साधन है और भूख अधिकार स्वतंत्रता है। अधिकारों की अपेक्षा कर्तव्य अधिक महत्वपूर्ण हैं क्योंकि व्यक्ति यदि अपने कर्तव्यों का पालन करेंगे तो अधिकार स्वतः ही प्राप्त हो जाएंगे। अधिकार और कर्तव्य एक ही सिक्के के दो पहलू हैं। कर्तव्य एक आत्मारोपित वस्तु (Self-imposed) है जिसे स्वीकार करने के लिए मनुष्य की आन्तरिक चेतना उसे विवश करती है। दूसरे शब्दों में, कर्तव्य उसकी आन्तरिक चेतना के फलस्वरूप अपने आप मनुष्य पर लागू होता है। कॉण्ट ने व्यक्ति के कर्तव्यों को तीन भागों में विभाजित किया है—स्वयं के प्रति कर्तव्य, अन्य नागरिकों के प्रति कर्तव्य, एवं राज्य के प्रति कर्तव्य।

कॉण्ट ने विशेष अवस्थाओं में उपलब्ध कुछ निश्चित कर्तव्यों का निर्देश नहीं किया है, अतः आलोचकों ने उसकी धारणा को ‘एक आधारहीन धारणा’ (A concept without content) बताया है। कॉण्ट ने व्यक्ति को कर्तव्यों के साथ अधिकार प्रदान नहीं किए हैं। केवल स्वतंत्रता के स्वाभाविक अधिकार के अलावा उसने व्यक्ति को शासन के प्रति विद्रोह करने का भी अधिकार नहीं दिया है चाहे शासन-तंत्र कितना ही प्रत्याचारी क्यों न हो।¹ विधान में परिवर्तन का एकमात्र अधिकार शासक को है,² जनता को नहीं। वह जन-क्रान्ति द्वारा विधान परिवर्तन के प्रयास को वांछनीय नहीं मानता। व्यक्ति को राज्य का दास न बनाने का विचार प्रकट करके और व्यक्ति के स्वशासन पर बल देकर एक और उमने स्वयं की व्यक्तिवादियों की श्रेणी में ला सड़ा किया है और दूसरी ओर राज्य को सर्वशक्तिमान भी बना दिया है। हॉब्स एवं रूसो के इस विचार से वह महमत है कि राज्य का निर्माण करते समय मनुष्यों ने अपने समस्त अधिकार राज्य को समर्पित कर दिए थे जिनमें

राज्य के अधिकार निरपेक्ष एवं निरकुञ्ज बन गए थे। अपने ग्रन्थ 'Philosophy of Law' में कॉण्ट ने लिखा है कि "जनता की इच्छा स्वाभाविक रूप से अनेकीकृत होती है, अतः परिणामस्वरूप वह कानून सम्मत नहीं होती है।" कानून द्वारा समस्त विशिष्ट इच्छाओं को एकीकृत करने वाली एक सर्वोच्च इच्छा के अन्तर्गत उसका बिना शर्त समर्पण एक ऐसा तथ्य है जिसका जन्म केवल सर्वोच्च शक्तिपूर्ण सस्था में ही हो सकता है और इस प्रकार 'सार्वजनिक अधिकार' की नींव रखी जाती है। अन्तःविरोध का अधिकार प्रदान करना और उसकी शक्ति को सीमित कर देना परस्पर विरोधी बातें हैं।

एक अन्य स्थल पर कॉण्ट ने यह घोषित किया है कि नैतिक उद्देश्य की निधि के लिए राज्य परमावश्यक है और इसलिए उसके विरुद्ध क्रांति का कोई अधिकार मान्य नहीं हो सकता। राज्य के आदेशों का पालन करना ही उचित है क्योंकि ऐसा करने में व्यक्ति किसी दूसरे प्रादेशों का पालन न कर अपनी सदैच्छाओं का ही पालन करते हैं।

राज्य के कार्य-क्षेत्र के बारे में कॉण्ट के विचार (Kant's Views on the Sphere of the State) —राज्य को सर्वशक्तिमान एवं अपरिहार्य बतलाते हुए भी और राज्य के विरुद्ध क्रांति के अधिकार का नियेध करते हुए भी कॉण्ट राज्य का कार्य-क्षेत्र बहुत सीमित नहीं करता। अपने विचारों में कुछ व्यक्तिवादी होने के कारण वह राज्य को अधिक कार्य सौंपना नहीं चाहता। उसके अनुसार राज्य का कार्य-क्षेत्र बहुत सकुचित तथा निषेधात्मक (Negative) है। राज्य प्रत्यक्ष रूप से 'नैतिक स्वाधीनता के विकास तथा प्रसार' के लिए कुछ नहीं कर सकता। यह काम तो व्यक्तियों को स्वयं ही करना होगा। राज्य का कर्तव्य तो इतना ही है कि वह व्यक्ति की स्वाधीनता के मार्ग की बाधाओं पर रोक लगाए (To hinder the hinderances of freedom) तथा ऐसी बाह्य सामाजिक परिस्थितियों की स्थापना करे जिनमें नैतिक विकास सम्भव हो सके। नैतिकता कर्तव्य-भावना से प्रेरित कर्म करने एवं नीति का पालन करने में निहित है, अतः प्रत्यक्ष रूप से उसकी वृद्धि राज्य द्वारा नहीं की जा सकती। इस विचार को कि राज्य का प्रमुख कार्य शुभ जीवन के मार्ग में अज्ञान वाली बाधाओं को दूर करना है, ग्रीन एवं बोमार्के ने ही अपनाया, हीगेल ने नहीं।

शासनत्रय के विवेचन में कॉण्टस्व्यू का अनुसरण करते हुए कॉण्ट न शासन-कार्यों को तीन भागों में विभक्त किया है—विधायी, कार्यकारी एवं न्यायिक। व्यक्ति की नैतिक स्वतंत्रता की रक्षा के लिए यह बहुत ही आवश्यक है कि कार्यपालिका और न्यायपालिका विभाग एक-दूसरे में पृथक् और स्वतंत्र रहें। लॉक और कॉण्टस्व्यू की भांति कॉण्ट भी शक्ति-विभाजन के सिद्धान्त में विश्वास करना था। वह कार्यपालिका को व्यवस्थापिका के अधीन रखने का समर्थक था। व्यवस्थापिका, कार्यपालिका और न्यायपालिका को अलग-अलग नैतिक इकाइयों मानते हुए कहता था कि तीनों में कोई भी एक-दूसरे की शक्ति नहीं हड़प सकता।

शासन के विभेद (Forms of Government)—कॉण्ट ने राज्य के तीन प्रकार बतलाए हैं—(1) राजतंत्र (Autocracy), (2) कुलीनतंत्र (Aristocracy), एव (3) प्रजातंत्र (Democracy)। इसी प्रकार वह सरकार को भी दो भागों में विभाजित करता है—(1) गणतन्त्रात्मक (Republican), और (2) निरंकुश (Despotic)।

कॉण्ट ने सरकार के दो विभेद इस आधार पर किए थे कि सरकार में विधायिका तथा कार्यपालिका अलग-अलग हैं या नहीं। शासन के स्वरूपों के विषय में कॉण्ट के विचारों में कोई नवीनता नहीं थी। शासन के इस वर्गीकरण की प्रस्तुति भी बहुत पहले ही प्रकट कर चुका था।

वस्तुतः कॉण्ट को शासनतंत्र के किसी भी स्वरूप से प्रेम नहीं था। उसका कहना था कि शासनतंत्र का चाहे कोई भी स्वरूप हो, उसके द्वारा जनता की इच्छाओं का प्रतिनिधित्व किया जाना चाहिए। जनता की इच्छाओं का प्रतिनिधित्व राजा, सामन्त या प्रजा के प्रतिनिधि कोई भी कर सकते हैं। प्रकट है कि कॉण्ट शासनतंत्र में अपने अभीष्ट की पूर्ति चाहता था, उसे उसके स्वरूप से कोई सरोकार नहीं था। शासन का अभीष्ट यही था कि वह व्यक्ति को राज्य में नैतिक स्वतंत्रता प्रदान करे। कॉण्ट ने प्रतिनिध्यात्मक सरकार का समर्थन करते हुए राजा को भी जनता का प्रतिनिधि माना है। इससे उसके राजतंत्रवादी होने का स्पष्ट आभास मिलता है। इस सम्बन्ध में प्रो डनिंग ने लिखा है कि "प्रशिया राज्य के एक राजकीय विश्वविद्यालय में वयोवृद्ध प्रोफेसर होने के नाते वह राजतंत्र के प्रति अपनी अन्धश्रद्धा त्यागने में असमर्थ था।"

क्रान्ति पर कॉण्ट के विचार (Kant's Views on Revolution)—क्रान्ति के बारे में कॉण्ट के विचारों पर प्रकाश 'अधिकारों एव कर्तव्यों' के प्रसंग में डाला जा चुका है। यहाँ इतना ही लिखना पर्याप्त है कि क्रान्ति से उसे घृणा थी, अतः "उसने एक ऐसी परिवर्तनशीलता (Stagnation) का उपदेश दिया जिसे बर्क भी घृणा की दृष्टि से देखता था।" नैतिक विकास के लिए राज्य की अनिवार्यता होने के कारण उसके प्रति विद्रोह को वह 'धर्मशास्त्र पर आधारित पवित्र कार्य के प्रति विश्वासघात' के समान समझता था जिसके लिए इहलोक तथा परलोक दोनों में क्षमा नहीं मिल सकती। यहाँ कॉण्ट जर्मन आदर्शवादी परम्पराओं का अनुसरण करते हुए कहता है कि "यदि विधान में कोई परिवर्तन होना है तो वह केवल शासक द्वारा ही हो सकता है, जन-क्रान्तियों द्वारा नहीं।"

वास्तव में यह आश्चर्यजनक बात है कि फौलौसी राज्य-क्रान्ति का उग्र समर्थक कॉण्ट जनता द्वन्द्व द्वारा विद्रोह के अधिकार का इतना तीव्र विरोध करता था। डनिंग (Dunning) ने इसके मूल में दो कारणों का उल्लेख किया है। प्रथम कारण तो जर्मनी की तात्कालिक परिस्थिति थी। "वह प्रशिया में एक राजकीय विश्वविद्यालय में बड़ा प्रोफेसर था। महान् फ्रेडरिक और उसके उत्तराधिकारियों के शासनकाल में कोई राजभक्त प्रजाजन जनता द्वारा विद्रोह की कल्पना भी नहीं कर सकता था। जनता और राष्ट्र या राज्य की सर्वोच्च-सत्ता का प्रबल समर्थन करने वाले दार्शनिक भी स्वयं को इस विचार से सर्वथा मुक्त नहीं कर सकते थे कि प्रमुखता राज में हो

हितनि होती है' ।' दूसरा कारण यह था कि कॉण्ट में उपद्रवों और अव्यवस्था के प्रति स्वाभाविक घृणा थी ।'

सम्प्रभुता और कानून पर कॉण्ट के विचार (Kant's Views on Sovereignty and Law) —राज्य का अस्तित्व प्रभुसत्ता के बिना सम्भव नहीं है—इसे कॉण्ट स्वीकार करता था । वह सामान्य इच्छा द्वारा अभिव्यक्त होने वाली जनता की इच्छा की सम्प्रभुता की मान्यता देता है, पर चूँकि सामान्य इच्छा काल्पनिक होती है, अतः उसका कोई न कोई भौतिक स्वरूप अवश्य होना चाहिए । कॉण्ट के मतानुसार, "सामान्य इच्छा को एक व्यक्ति या कुछ व्यक्तियों के समूह या बहुत से व्यक्तियों द्वारा प्रकट किया जा सकता है ।"¹ सामान्य इच्छा-जन्य सम्प्रभुता को वह किसी एक स्थान पर स्थिर नहीं मानता ।

कॉण्ट की कानून सम्बन्धी धारणा मध्यकाल की नैतिक विधि की धारणा के अनुरूप है । वह इस विचार का तिरस्कार करता था कि कानून सम्प्रभुता का आदेशमात्र है । वह कानून को राज्य से ऊपर मानता था, किन्तु उसे दैवी इच्छा की अभिव्यक्ति न मानकर विगूढ बुद्धि की उपज समझता था । उसके अनुसार केवल वही कानून सच्चे है और नागरिकों की भक्ति का दावा कर सकते हैं जो विगूढ बुद्धि के अनुकूल हो । यहाँ कॉण्ट अरस्तू के निकट आ जाता है । विधियों अथवा कानूनों का स्रोत जनता को मानते हुए वह कहता है कि जनता ही वस्तुतः सम्प्रभु होती है, इसलिए वही सर्वोच्च विधायिका-शक्ति का भी प्रयोग कर सकती है । सामान्यतया व्यक्तियों के किसी एक संगठन का समूहों से अधिक मूल्य नहीं होता, लेकिन सविधान व्यक्ति-समूह को राष्ट्र की सत्ता देता है । राज्य की सदस्यता प्रत्येक व्यक्ति को सविधान द्वारा ही प्राप्त होती है । कॉण्ट के अनुसार विधि का लक्ष्य राज्य के प्रत्येक सदस्य की स्वतन्त्रता के बीच समन्वय स्थापित करना है । व्यक्ति को सदैव विधि के अनुकूल ही कार्य करना चाहिए क्योंकि विधि मनुष्य की स्वतन्त्रता में सहायक होती है ।

शिरव-शान्ति और प्रगति के विषय में कॉण्ट के विचार (Kant's Views on World Peace and the Law of Progress) —कॉण्ट ने स्याई शान्ति और प्रगति के नियम को राजनीतिक रूप देते हुए उस पर विशेष प्रकाश डाला है । स्याई शान्ति एवं प्रगति के सिद्धान्त का प्रतिपादन सबसे पहले बोदो (Bodin) ने किया था । उसने कहा था कि "मानव-जाति का इतिहास प्रगति का इतिहास है, पतन का नहीं ।" 18वीं सदी में टर्गो एवं कंडोरे (Turgot and Condorcet) नामक दो फ्रांसीसी लेखकों ने भी इस विषय पर बत दिया था, किन्तु इसे एक निश्चित तथा बुद्धि-सम्मत रूप देने एवं राजनीतिक विचार के इतिहास में इसे एक महत्वपूर्ण स्थान प्रदान करने का श्रेय कॉण्ट को ही है । हीगल विकसित होकर यह विचार बाद में मार्क्स की शिक्षायो की आधारशिला बन गया ।

काण्ट के अनुसार स्वतन्त्रता का विश्लेषण करने से उसके प्रवाह में एक नियमित धारा दृष्टिगोचर होती है। प्रगति का नियम (Law of Progress) एक ऐसी शक्ति है जो इस विश्व की समस्त घटनाओं को नियन्त्रित करता है। यह शक्ति मानव की उत्तरोत्तर प्रगति में सहायक होती है। प्राकृतिक अविकसित अवस्था में मनुष्य मगधरत रहता था। उस स्थिति से प्रस्त होकर उसके मानस में विवेक का विकास हुआ जिसने नैतिकता को जन्म दिया। इस विवेक और नैतिकता के कारण मनुष्य ने कानून बनाए थे और उनके अनुपालन में ही सुख-शान्ति के दर्शन किए। प्रगति के नियम का सुन्दर वर्णन काण्ट ने इन शब्दों में किया है—

“जब मानव-स्वतन्त्रता की क्रीड़ा का मानव-इतिहास में बड़े पैमाने पर परीक्षण किया जाता है तो उसकी गतियों में एक नियमित धारा के दर्शन होते हैं और इस प्रकार जो चीज व्यक्तियों की स्थिति में उलझी हुई और अनियमित दिखाई पड़ती है, वही चीज सम्पूर्ण इतिहास में अपनी मूल शक्तियों की निरन्तर प्रगति के रूप में जानी जाएगी यद्यपि इसका विकास मन्द गति से होता है। व्यक्तिगत रूप से व्यक्ति और राष्ट्र अपने निजी उद्देश्य की प्राप्ति में संतन्म एक निश्चित दिशा में और प्रायः एक दूसरे की विरोधी दिशा में अग्रसर होते हुए यह नहीं सोचती कि वे सब अनजाने ही प्रकृति के उद्देश्य की पूर्ति में सहायक हो रहे हैं, और एक ऐसे लक्ष्य की प्राप्ति के लिए कार्य कर रहे हैं जो यदि उन्हें ज्ञात हो जाता तो भी उसका कोई विशेष महत्त्व न होता।”

काण्ट के प्रगति के नियम का सार रूप में अर्थ यह है कि एक ऐसी अदृश्य शक्ति विद्यमान है, चाहे उस हम परमात्मा कहे या प्रकृति, जो इस ससार के घटना-चक्र को नियन्त्रित करती है और यह देखती है कि व्यक्तियों की विभिन्न शक्तियों का निरन्तर विकास होना रहे तथा मानव जाति उन्नति द्वारा उच्चतर-स्तर पर पहुँचती जाए। सम्पूर्ण प्रकृति मानव-शक्तियों के प्रस्फुटन की दिशा में ही अग्रसर है।

काण्ट का विश्वास था कि “प्रकृति द्वारा मानव में अन्तर्हित समस्त शक्तियाँ वातान्तर में अपने उद्देश्य के अनुसार अपनी पूर्ण विकास कर लेंगी। मानव विवेकशील प्राणी है और समष्टि में ही उसका पूर्णतम विकास सम्भव है। समाज में स्वाभाविक मनस की प्रतिक्रिया विद्यमान रहनी है, किन्तु इस सधर्ष का प्रतिम परिणाम शुभ ही होता है क्योंकि इस कारण मानव अपनी शक्तियों का विकास करता है और अन्तर्गतता इस सधर्ष का दमन करने के लिए विधि द्वारा नियन्त्रित व्यवस्था की रचना होती है। मानव-जाति के सामने सबसे बड़ा और सबसे कठिन प्रश्न यही है कि ऐसे नागरिक-समाज की व्यवस्था किस प्रकार ही जिसमें विश्वस्त रूप से विधिमन्मत अधिकारों का प्रशासन हो। किन्तु आन्तरिक दृष्टि से पूर्ण नागरिक-समाज की व्यवस्था ही नहीं सकती जब तक राष्ट्रों के बाह्य सम्बन्ध विधि-मन्मत नहीं होंगे। मानव-जाति के इतिहास पर विचार करने से ऐसा प्रतीत होता है कि प्रकृति आन्तरिक और बाह्य दृष्टियों से पूर्ण एक राजनीतिक भविष्य के निर्माण के लिए प्रयत्नशील है जिससे मनुष्य की समस्त शक्तियों का विशेष रूप में विकास हो सके।”

कॉण्ट के अनुसार व्यक्ति अकेला ठीक तरह नहीं रह सकता। यह प्रकृति के विरुद्ध है। अकेले में वह झूठ बोलता है और धोखा देने की कोशिश करता है। किन्तु समाज में रहकर वह ऐसा नहीं करता क्योंकि उसे सामाजिक निन्दा का भय बना रहता है। मनुष्य स्वभावतः बुरा नहीं है, फिर भी एकाकीपन में वह बुराई की ओर उन्मुख होता है। सबके बीच वह भलाई के पथ पर अग्रसर होता है। इस तरह समाज में रहकर उसमें नैतिकता का विकास हो जाता है।

कॉण्ट ने विश्व-शान्ति और उसके मार्ग की बाधाओं पर भी प्रकाश डाला है। अपने इतिहास-दर्शन द्वारा उसने यह सिद्ध करने की चेष्टा की है कि विश्व का विकास शान्ति की दिशा में ही हो रहा है। कॉण्ट का विचार था कि यूरोपीय राज्य-व्यवस्था शक्ति-सन्तुलन के सिद्धान्त पर आधारित है, अतः इससे स्थायी शान्ति की स्थापना नहीं हो सकती।

कॉण्ट विश्व-बन्धुत्व के सिद्धान्त का उपासक था और समूची मानवता को एक इकाई के रूप में देखता था। उसने बहुत पहले से ही एक सघात्मक अन्तर्राष्ट्रीय संस्था की कल्पना की थी जिसे वह 'ईश्वरीय इच्छा' का नाम देता था और यह कामना करता था कि समस्त मानव-जाति इस संयुक्त विश्व-राज्य के अन्तर्गत सुख-शान्ति से रहे। कॉण्ट की मान्यता थी कि जिस प्रकार अनियन्त्रित स्वतन्त्रता से व्यक्तिगत जीवन में बुराईयाँ उत्पन्न होती हैं, उसी प्रकार राज्यों के लिए भी अनियन्त्रित स्वतन्त्रता बुराई की जड़ है। जिस प्रकार व्यक्ति में स्वार्थी प्रवृत्ति पाई जाती है, उसी प्रकार यह भावना राज्यों में छिपी रहती है। किसी राज्य के नागरिकों का भाग्य उसके अन्तरिक संघर्ष पर ही निर्भर नहीं रहता, बरन् दूसरे राज्यों के साथ पारस्परिक सम्बन्धों पर भी निर्भर करता है। जो राज्य सदैव अपने राज्य की सीमाओं का विस्तार करने में लगा रहता है, वहाँ नैतिकता का अभाव रहता है। राज्य एक अलग साव्यव सस्थान नहीं है अपितु उसका सम्बन्ध अन्य राज्यों के साथ भी है, जो उसकी अन्तरिक और बाह्य नीति पर प्रभाव डालते हैं। कॉण्ट के अनुसार सबसे शान्तिपूर्ण लोकतन्त्रात्मक राज्य है। इन देशों में युद्ध तभी हो सकता है, जब जनता उसके लिए उद्यत हो। बिना जनता की राय के युद्ध नहीं किया जा सकता।

कॉण्ट के अनुसार विश्व-शान्ति तीन प्रकार से प्राप्त की जा सकती है—

- (1) किसी आकस्मिक घटना से, किन्तु इस प्रकार की आशा दुराशा मात्र है,
- (2) प्रकृति के स्वाभाविक विकास-उद्देश्य के व्यावहारिक क्रियान्वयन से, अथवा
- (3) यदि वर्तमान झगड़ों के कारण समस्त राष्ट्र एक विश्व-व्यापक निरंकुश बर्बर शासन के अधीन हो जाएँ।

विरस्थायी शान्ति (Perpetual or Permanent Peace) की स्थापना के मूल स्रोतों की विवेचना करते हुए कॉण्ट का कथन है कि कोई भी सन्धि बंध (Legal) नहीं मानी जानी चाहिए यदि इसमें भावी युद्ध छेड़ने की सामग्री भी गुप्त रूप से सुरक्षित की जा रही हो। विश्व-शान्ति का स्थापना के लिए ऐसी भी व्यवस्था

होनी चाहिए कि किसी स्वतन्त्र राज्य को कोई अन्य राज्य दायभाग, विनिमय अथवा दान के रूप में प्राप्त न कर सके क्योंकि ऐसा होने से अन्य राज्यों की स्वतन्त्रता खतरे में पड़ जायेगी। विश्व-शान्ति को स्थायी बनाने की दिशा में यह भी आवश्यक होगा कि स्थिर सेना (Standing Army) को हटा दिया जाए। स्थिर सेना से व्यापक युद्ध को उत्तेजना मिलती है। राज्यों द्वारा बाह्य सम्बन्धों (External Affairs) के सम्बन्ध में बाहरी शक्तियों से राष्ट्रीय श्रम सेना भी काँट के अनुसार विरस्थायी शान्ति के लिए घातक है। यह सत्तार सुख और शान्ति की नींव ले सके, इसके लिए आवश्यक है कि कोई भी राष्ट्र दूसरे राष्ट्र के मामलों में हस्तक्षेप न करे और प्रत्येक राष्ट्र के संविधान एवं शासन में हिंसात्मक हस्तक्षेप संबंधी वज्रित कर दिया जाए। शान्ति की दिशा में यह भी एक सहयोगी कदम होगा कि युद्ध-काल में भी नृणसत्ता और विश्वासघात का प्रयोग न हो। ये बातें शान्ति की स्थापना में बाधा डालती हैं। शाश्वत् शान्ति का एक अन्य मूल सूत्र यह है कि प्रत्येक देश का संविधान गणतन्त्रात्मक हो और स्वतन्त्र राज्यों का एक विशाल सघ बने जिसमें अन्तर्राष्ट्रीय कानून कार्यान्वित हो।

स्पष्ट है कि काँट ने शाश्वत् शान्ति (Permanent Peace) के संविधानिक और भावार्थक आधारों की प्रति सूक्ष्म और मार्मिक विवेचना प्रस्तुत की है।

काँट के दर्शन की आलोचना और उसका मूल्यांकन (Criticism of Kantian Philosophy and his Estimate)

आलोचक काँट के आदर्शों की काल्पनिक तथा अव्यावहारिक मानते हैं। केवल काल्पनिक अधिकारों और कर्तव्यों का जीवन में कोई विशेष महत्त्व नहीं है। उनसे समाज का कोई विकास नहीं होता। काँट इस बारे में कोई निश्चय नहीं कर सका कि साधारण रूप से व्यक्ति को स्वतन्त्रता प्रदान की जाए अथवा मानव को उच्च प्रवृत्तियों के विकास के लिए सुविधाएँ प्रदान की जाएँ।

काँट के विचारों में व्यक्तिवाद और आदर्शवाद दोनों का ही पुट है, अतः उसके चिन्तन में अनेक विरोधाभास प्रवेश कर गए हैं और अनेक असंगतियाँ उत्पन्न हो गई हैं। काँट के दर्शन में स्थान-स्थान पर ऐसी मान्यताएँ प्रकट हुई हैं जो परस्पर विरोधी हैं और जिनमें सामंजस्य स्थापित नहीं हो सकता। उदाहरणार्थ, 'स्वाधीनता' की परिभाषा करते समय कभी वह व्यक्तिवादी विचारधारा से प्रभावित होता है तो कभी उसे 'उच्चतर व्यक्तियों के नैतिक विकास के लिए आवश्यक परिस्थितियों' कहने लगता है। इसी तरह एक ओर तो वह जनता की सम्प्रभुता पर विशेष बल देता है और दूसरी ओर भी ऐसे शासक को उचित मानता है जिस पर किसी भी प्रकार का बंधनिक नियन्त्रण न हो। सम्पत्ति, दण्ड, राज्य का कार्य-क्षेत्र आदि, सभी विषयों पर उसके विचार परस्पर टकराते हैं। वाहन ने ठीक लिखा है कि "काँट इसलिए असफल हुआ क्योंकि वह राज्य सम्बन्धी दो पृथक् धारणाओं के बीच चक्कर काटता रहा।" राज्य को एक नैतिक मन्वा समझते हुए काँट का दृष्टिकोण उसके प्रति ईर्ष्यापूर्ण ही रहा। वह राज्य के सार्वभौम रूप में पूरी तरह नहीं टिक सका।

काँण्ट के शासन सम्बन्धी विचारों में कोई नवीनता नहीं है। उसकी सामान्य और शुभ इच्छा का वर्णन भी भ्रमपूर्ण है। विशेष रूप से उसका यह कहना कि सामान्य इच्छा एक स्थान पर केन्द्रित हो सकती है, गलत है। काँण्ट अनुबन्ध की कल्पना को स्पष्ट करने में भी असफल रहा। एक ओर तो वह यह कहता है कि शासन जनता की सहमति पर निर्भर है और दूसरी ओर यह भी मानता है कि जो शासन जनता की अनुमति के बिना चलाया जाता है उसमें जनता की नैतिक स्वतन्त्रता खतरे में रहती है।

प्रालोचकों के अनुसार काँण्ट का दर्शन एक अनुभवहीन तर्कवादी दार्शनिक का दर्शन है जिसने व्यावहारिक राजनीति का न तो अध्ययन किया और न उससे कोई लाभ उठाया। उसके दर्शन में अव्यावहारिकता है जो उसे यथार्थ से दूर कर देती है। डेवी (Dewey) के अनुसार, "ऐहिक उद्देश्यों और परिणामों से पृथक् कर्तव्य का उद्देश्य बुद्धि को कुण्ठित करता है।"

अन्य जर्मन दार्शनिकों की भाँति काँण्ट भी राज्य को एक ऐसी सस्था मानता है जिससे जन-भावना भूत होती है। प्रागे चलकर हीमेल प्रादि के दर्शन में राज्य की यही परिभाषा उसे सर्वशक्तिमान (Omnipotent) बना देती है, अतः यह एक घातक परिभाषा है। पुनश्च, जो प्रादर्शवादी विचारधारा यूरोप में फैली वह व्यक्तिवादी दर्शन की प्रतिक्रिया थी, लेकिन 'सामूहिक जीवन' (Corporate Life) का अनुभव न होने तथा स्वतन्त्रता पर बहुत अधिक जोर दिए जाने के कारण काँण्ट का दर्शन व्यक्तिवाद की तरफ ही झुक गया था।

काँण्ट की बहुत अधिक प्रालोचना की गई है, पर उसके सिद्धान्तों में अश्लेष तत्त्व भी विद्यमान हैं। काँण्ट जैसे तार्किक विचारक के दर्शन में कुछ दुर्बलताओं का होना स्वाभाविक ही था, क्योंकि जिस युग का वह प्रतिनिधित्व करता है वह राजनीति के युग में एक सन्क्रान्ति काल (Transitional Stage) था। रसेल (Russell) जैसे विचारक काँण्ट के उदय को चाहे 'एक दुर्भाग्य' (A more misfortune) मानें, किन्तु राजनीति का कोई भी गम्भीर विद्वान् यह स्वीकार नहीं कर सकता कि वह प्रादर्शवाद का एक सच्चा सस्थापक था।

काँण्ट के विचार मौलिक नहीं थे, परन्तु उसने जो कुछ भी किया उसके कारण उसका दर्शन में महत्त्वपूर्ण स्थान है। डॉ क्लिंक (Klünke) का मत है कि "काँण्ट ने एक नए दर्शन-शास्त्र का प्रारम्भ किया। दर्शन के इतिहास में उसकी दार्शनिक रचनाओं ने मीन का पत्थर रखा। वह उन महान् एवं गम्भीर विचारकों में से था जिन्होंने न केवल अपनी रचनाओं से बल्कि अपने जीवन से भी समकालीन बुद्धिजीवियों और भावी पीढ़ियों को प्रभावित किया।" उसकी विमूढ़ बुद्धि सीमासा (Critique of Pure Reason) दर्शन-शास्त्र के क्षेत्र में एक महान् देन है।

काँण्ट के दार्शनिक और नैतिक विचारों का बहुत व्यापक प्रभाव पड़ा। अनुभववाद और सशयवाद का निराकरण करके उसने समीक्षावाद की पुष्टि की। दृश्य-जगत् और वस्तु-तत्त्व में जिस दृँत की काँण्ट ने कल्पना की थी उसका परिहास

कर हीगल ने विज्ञानवादी धर्मतुवाद का खण्डन किया। कॉण्ट द्वारा प्रतिपादित विश्लेषण और संश्लेषण में पार्थक्य (Separation) का फिक्टे (Fichte) की दर्शन-पद्धति पर भी प्रभाव पड़ा। शॉपनहोवर के सकल्पवाद और लाट्स के प्रयोजन मूलक विज्ञानवाद पर भी कॉण्ट के विचारों का प्रभाव है। फ्रीस बॉर्ज सिमेल भी कुछ मनोवैज्ञानिक निष्कर्षों के लिए कॉण्ट का श्रेणी है। सीमित अर्थ में यद्यपि कॉण्ट राजनीतिशास्त्री नहीं था, तथापि उसके व्यापक दार्शनिक सिद्धान्तों का यूरोपीय सामाजिक विज्ञान पर गहरा प्रभाव पड़ा।

कॉण्ट की राजनीतिक दैत को फूँक से नहीं उड़ाया जा सकता। उसने सर्वप्रथम व्यक्तिवादी विचारधारा प्रसारित नैतिकवाद का विरोध किया और भीतिक शक्ति की अपेक्षा आध्यात्मिक शक्ति को अधिक महत्त्वपूर्ण बतलाया। उसने विवेक को अनुभूति से उच्च बतलाया और विज्ञान विवेक को सत्य तथा असत्य अनुभूतियों को पहचानने का साधन माना। कॉण्ट ने सार्वभौमिक नैतिक विधि एवं स्वतन्त्रता को कल्पना की। प्राथमिक युग का वही पहला विचारक था जिसने दिव्य-राज्य की कल्पना की। कॉण्ट के राजनीतिक विचारों के कारण जर्मनी में उदारवादी विचारों की उन्नति हुई, सामन्तवाद को घाघात पहुँचा और राष्ट्रीय एकता की भावना को प्रोत्साहन मिला। राइट (Wright) के इस कथन में कोई अविशयोक्ति दिखाई नहीं देती कि "सन् 1781 से अब तक प्रत्येक महत्त्वपूर्ण दार्शनिक किसी न किसी प्रकार स्वीकारात्मक रूप से अथवा नकारात्मक रूप से, जाने-अनजाने कॉण्ट और उसके उत्तराधिकारियों के श्रेणी रहे हैं।"

जीवन-परिचय

जर्मन घादशंवादियों में राजनीतिक विचारधारा को सबसे अधिक प्रभावित करने वाले में हीगल का नाम शीर्षस्थ है। वह राज्य के सावयव-सिद्धान्त का प्रबल समर्थक और वर्तमान इतिहास का उत्कृष्ट विद्वान् था।¹ सन् 1770 में दक्षिण जर्मनी में वर्टेम्बर्ग (Wurtemberg) में उसका जन्म हुआ और उसकी युवावस्था फ्रांसीसी क्रान्ति के तूफानी दौर में बीती। फ्रांस की क्रान्ति के प्रति उसमें गहरी सहानुभूति थी, किन्तु अन्त में वह उसके विरुद्ध हो गया। हीगल बचपन से ही बहुत कुशाग्र-बुद्धि था, अतः परिवार में बड़ी सावधानी से उसका पालन-पोषण हुआ। स्कूल में बालक हीगल ने अपने पारितोषिक जीते और भायी जीवन में भी वह उत्तरोत्तर प्रगति करता गया। "एक सामान्य शिक्षक, जीन-यूनिवर्सिटी का अध्यापक तथा न्यूरेम्बर्ग का प्रधानाध्यापक विज्ञान तथा तर्कशास्त्र पर लिखे गए अपने तीन ग्रन्थों के प्रकाशन के बाद जर्मनी का महान् दार्शनिक समझा जाने लगा। हीडेलबर्ग में प्रोफेसर के पद पर नियुक्त होने के पश्चात् उसने अपना ग्रन्थ 'एनसाइक्लोपीडिया ऑफ़ दी फिलॉसॉफिकल साइंसेज़' (Encyclopaedia of the Philosophical Sciences) की रचना की। इसके बाद वह बर्लिन यूनिवर्सिटी में दर्शन-विभाग का अध्यक्ष बन गया तथा प्रशिया के दर्शनशास्त्र से सम्बन्धित पद पर भी उसने काम किया। प्रशिया में दर्शन की वह ऐसी महान् तथा प्रसिद्ध वाणी बन गया जैसी कि वॉन रुन तथा वॉन मॉल्टे (Molte) सेना की वाणी थे, या बिस्मार्क (Bismarck) राजनीति की वाणी था। यहाँ उसने 'अधिकार-दर्शन' (Philosophy of Rights) तथा 'इतिहास-दर्शन' (Philosophy of History) की रचना की। दूसरे ग्रन्थ में उसने राज्य सम्बन्धी सिद्धान्त पर प्रकाश डाला।"²

हीगल ने अपने राजनीतिक सिद्धान्तों को एक व्यापक दर्शन-प्रणाली के अंग के रूप में विकसित किया। उसने एक यथार्थवादी दार्शनिक के रूप में बिलकुल नवीन ढंग से विश्व इतिहास का अध्ययन किया जिसकी चरम परिणति होहुनबोलन

प्रशिया में मानी जाती है। हीगल केवल दार्शनिकों का ही राजा नहीं बल्कि राजाओं का दार्शनिक भी था और इसी कारण उसका प्रभाव व्यावहारिक राजनीति पर बहुत अधिक पड़ा। ऐसा विश्वास किया जाता है कि बिस्मार्क (Bismarck) ने हीगल के सिद्धान्तों को व्यावहारिक रूप प्रदान किया। मैक-गवर्न (Mc Govern) ने लिखा है—“बिस्मार्क का शक्ति पर आधारित मानव-क्रिया के उच्चतम लक्ष्य के रूप में राष्ट्रीय-राज्य पर बल देना, उसका यह विश्वास कि राज्य केवल व्यक्तियों का एक समूह मात्र नहीं है अपितु एक साव्यवी पूर्णता है, उसका लोकतन्त्र के विरुद्ध एक सर्वशक्तिमान राजतन्त्र तथा नौकरशाही का समर्थन इन सबका मूल हीगल के सिद्धान्तों में निहित था।”¹ हीगल राष्ट्रवादी भावनाओं से प्रेरित था। वह अपने समय के जर्मन एकीकरण आन्दोलन (Unification Movement) से इतना अधिक प्रभावित था कि राज्य को ईश्वरीय अर्थात् देवी प्रतिरूप तक मान बैठा। निःसन्देह हीगल के युग में वास्तविक राजनीतिक समस्या एक सुदृढ़ एवं सर्वशक्तिमान राज्य की स्थापना की थी और उसी के प्रतिपादन के लिए उसने अपने राजनीतिक दर्शन का उपयोग किया। इस प्रकार हीगल ने अपने युग का दार्शनिक प्रतिनिधि था और जर्मन राज्य की प्रतिष्ठित महत्ता तथा शक्ति को सर्वत्र प्रतिष्ठित करने के लिए उसने ऐसे दार्शनिक तर्कों का आधार लिया जिसके अनुसार राज्य एक रहस्यमय उच्च शिखर पर पहुँच जाता है।

हीगल ने अपने समय की राजनीतिक वास्तविकताओं को प्रस्तुत किया, अतः न केवल उसके समकालीन नेता बल्कि उसके बाद के राजनेता और दार्शनिक भी उसके ऋणी रहे। वेपर के अनुसार “बिस्मार्क की शक्ति-प्रदायिनी रचनाएँ राज्य के साव्यव-सिद्धान्त पर हीगल की रचनाओं से अत्यधिक प्रभावित हैं। नाजीवाद तथा उग्र राष्ट्रवाद भी हीगल से प्रभावित है। उनका अतिराष्ट्रवाद, उनकी युद्ध-प्रियता, उनकी राज्य-शक्ति की मान्यता, उनका शक्तिवाद, उनकी राजनेता या राजा को अत्यधिक मान देने की भावना, उनका समूहों तथा समुदायों को महत्त्वदान तथा उनके द्वारा टिप्पण एवं मुसोलिनी की प्रशंसा, आदि सभी भावनाओं का जन्म प्रत्यक्ष ही हीगल के विचारों से हुआ है। हीगल का प्रभाव बिस्मार्क तथा साव्यव-राष्ट्रवाद के स्रोत से नाजीवाद तथा उग्र राष्ट्रवाद की धाराओं में होता हुआ मार्क्स तथा एंग्लम की सहायक विचारधाराओं को अपने में समाहित करता हुआ लेनिन, स्टालिन तथा रूस के कम्युनिज्म के नगम पर आ मिलता है। प्रार्थ हीगल के दर्शन को “अत्यधिक तार्किक तथा सर्वाधिक समृद्ध मानता है। जर्मनी, इटली और जापान के बाद वर्तमान रूस हीगल के साव्यव-सिद्धान्त का सजीव उदाहरण है।”

हीगल ने अपनी विधि को सदा वैज्ञानिक माना और इसीलिए यहाँ तक लिख दिया कि “यदि कोई विधि मेरी विधि नहीं है, तो वह वैज्ञानिक विधि नहीं है।” हीगल का विश्वास था कि उसने विश्व की सभी समस्याओं को सुलझा दिया है।

उसकी मृत्यु के बाद उसका दर्शन महान् मित्र हुआ और अंग्रेजी दर्शन भी जिसे वह घृणा करता था और जिसे वह केवल दूकानदारों के राष्ट्र के लायक समझता था, उसके दर्शन से प्रभावित हुआ। ग्रीन, ब्रेडले और बोमंके मर्दव दम कठिन समस्या में उलझे रहे कि हीगल के दर्शन को अंग्रेजी दर्शन में कैसे पिरोया जाए। वास्तव में हीगल के दर्शन के महान् प्रभाव को अस्वीकार नहीं किया जा सकता पर दुर्भाग्यवश वह बहुत क्लिष्ट है और उसकी भाषा भ्रामक बातों के साथ-साथ दुर्भ्रामपूर्ण है। उसके विचार और भाषा दोनों ही गहन हैं। उसकी पुस्तक 'फिलॉसफी ऑफ राइट्स' अत्यन्त क्लिष्ट पुस्तकों की श्रेणी में मानी जाती है।

हीगल दार्शनिक के रूप में इतना विरुध्दान हो गया था कि बहुत से शासक तथा नरेश राजनीतिक मामलों में उससे परामर्श लेने आते थे। वह अब तक उत्पन्न हुए दार्शनिकों में सबसे अधिक आत्मविश्वासी था। उसने कभी भी अपने विषय में चर्चा नहीं की तथा व्यक्तिगत धारणाओं और भावनाओं को दूर रखकर निर्लक्ष्य भाव से अपने विचारानुसार सत्य का दिग्दर्शन करने का प्रयत्न किया। उसके प्रशंसक आज भी यह विश्वास करते हैं कि वह दार्शनिक विचारों की पराकाष्ठा पर पहुँच गया था। मानव इतिहास में पहली बार उसने सार्वभौमिक दार्शनिकता की उपयुक्त व्याख्या की। हीगल ने प्रत्येक विषय को तर्क के आधार पर समझाने का प्रयत्न किया। उसने विवेक और ज्ञान (Reason and Reality) को बहुत महत्त्व प्रदान किया। उसके दर्शन का महत्त्व दो ही बातों पर निर्भर करता है—प्रथम, द्वन्द्वात्मक पद्धति (Dialectic Method) और द्वितीय, राज्य का आदर्शीकरण (Idealisation)। इन्हीं दो बातों को बाद के दार्शनिकों ने भी अपनाकर अपने दर्शन का आधार बनाया।

मन् 1831 में इस महान् आदर्शवादी की हैजे की बीमारी से बर्लिन में मृत्यु हो गई।

रचनाएँ

हीगल के दर्शन का ज्ञान उसके निम्नलिखित महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों से होता है—

1. The Phenomenology of Spirit, 1807.

2. Encyclopaedia of Philosophical Sciences.

3. Logic, 1816.

4. The Philosophy of Rights, 1821.

5. The Philosophy of History, 1837 (मृत्यु के बाद प्रकाशित व्याख्यान)

हीगल की राजनीतिक विचारधारा की कुञ्जी उसके ग्रन्थ 'The Phenomenology of Spirit' में है जो कोई राजनीतिक ग्रन्थ न होकर 'सार्वभौमिक सत्य की खोज' ग्रन्थ है। हीगल के विचारों की दुरुहता से झालोचकों को मन्देह है कि कदाचित् वह स्वयं भी अपने दर्शन को अन्धरी तरह नहीं समझता था। हीगल ने अपनी कृतियों में अनेक वैज्ञानिक समस्याओं का विश्लेषण किया और दर्शनशास्त्र को अपने युग का 'आध्यात्मिक मर्म' माना। डॉ. ई. फोलोव ने हीगल की 200वीं वर्षगांठ पर 'मोविदत पत्रिका' में लिखा था कि "हीगल ने महान् दर्शनशास्त्री होने के नाते आध्यात्मिक जगत् में अनेक प्रबल शक्तियों को उन्मुक्त किया।" पुनश्च

“भाज भी हीगल की कृतियों के अध्ययन से हमें उनमें बहुत-सी वैज्ञानिक समस्याओं के प्रस्तुतीकरण की विधि, गहन और सुसंगत विश्लेषण तथा व्यापक सामान्यीकरण के उदाहरण उपलब्ध हो सकते हैं। निर्भीक, नवीनतावादी की खोज और निष्कर्ष निकालने में उसका प्राग्रहपूर्ण एवं सावधानीपूर्ण दृष्टिकोण, हीगल की चिन्तन क्रिया-शैली ये सब उसके (हीगल के) हरेक पाठक को भाज भी मुग्ध कर लेते हैं।”

हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति (Hegelian Dialectical Method)

द्वन्द्वात्मक प्रणाली से अभिप्राय (The Meaning of Dialectical System) — हीगल के मतानुसार मानव सम्यता का विकास कभी भी एक सीधी रेखा में नहीं होता। जिस प्रकार एक प्रचण्ड तूफान से थपेड़े खाता हुआ एक जहाज अपना मार्ग बनाता है उसी प्रकार सम्यता भी अनेक टेढ़े-मेढ़े रास्तों से होती हुई प्रागे बढ़ती है।

हीगल मानता है कि यह विश्व एक स्थाई वस्तु (Static) न होकर गतिशील (Dynamic) क्रिया है, अतः उसका अध्ययन सर्व्व एक विकासवादी (Evolutionary) दृष्टिकोण से किया जाना चाहिए। विश्व के समस्त पदार्थों का विकास द्विकसित तथा एकातपूर्ण स्थिति की ओर होता है जिसके कारण विरोधी वस्तुओं (Contradictory Forms) की स्थापना होती है। विकासवाद की इस क्रिया में निम्नकोटि की वस्तुओं ने उच्चकोटि की वस्तुओं में विकसित होकर पूर्णता प्राप्त करली है। उस प्रक्रिया में वस्तुओं की निम्नता नष्ट होकर उच्चता ग्रहण कर लेती है। विकसित होने के बाद कोई भी वस्तु वह नहीं रहनी जो पहले थी, वह कुछ उन्नत हो जाती है। इस विकासवादी क्रिया को हीगल ने ‘द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया’ (Dialectic Process) का नाम दिया है। वस्तुतः इस ‘द्वन्द्वात्मक’ या ‘द्वन्द्ववाद’ शब्द का उत्पत्ति यूनानी भाषा के शब्द ‘Dialego’ से हुई है जिसका अर्थ वाद-विवाद करना होता है। इसमें सर्व्व तर्क-वितर्क की प्रक्रिया अपनाती पहती है। यूनानी लोगों ने अपने विचार-विमर्श में सर्व्वप्रथम इस तर्क-वितर्क प्रणाली (Dialectic) को अपनाया था। इस प्रणाली से आपसी कथोपकथन, तर्क और विमर्क द्वारा प्रत्येक को कवन प्रमाणित ही नहीं करने के बल्कि प्रत्येक की नई खोज भी करत थे। हीगल इस प्रणाली को विचारों पर भी लागू करना है। उसके अनुसार समस्त द्वन्द्वात्मक (Dialectic) प्रणाली इस प्रकार है—“सर्व्वप्रथम प्रत्येक वस्तु का एक मौलिक रूप (Thesis) होता है। विकासवाद के अनुसार यह बढ़ती है और इसका विरुद्ध रूप कालान्तर में इसके मौलिक रूप में विरुद्ध विपरीत हो जाता है जिसे विपरीत रूप (Antithesis) कहते हैं। कालान्तर में विकासवादी सिद्धान्त के अनुसार ये मौलिक रूप तथा विपरीत रूप प्राप्त में मिलत हैं और इन दोनों के मेल से वस्तु का नया सामजस्य (Synthesis) स्थापित होता है। यह सामजस्यपूर्ण रूप कुछ दिन में फिर मौलिक रूप बन जाता है और फिर वही क्रिया आवृत्त होने लगती है।” उदाहरण के लिए, दुग्ध या ग्राह्य जन्म में यह विकासवादी

क्रिया एक अण्डे (Egg) में देखी जा सकती है। अण्डे में एक जीव होता है। यह जीव मौलिक रूप (Thesis) है। धीरे-धीरे गर्भाधान (Fertilization) के पश्चात् इसके निषेधात्मक गुण (Negative Property) नष्ट हो जाते हैं। यह उसका विपरीत रूप (Antithesis) है, किन्तु इन गुणों के नष्ट हो जाने से अण्डे के जीव की मृत्यु नहीं होती बल्कि एक नए प्रकार के जीव का जन्म होता है जो पहले के दोनों रूपों से भिन्न है। यह इनका सामंजस्यपूर्ण रूप (Synthesis) है।

विचार-जगत् में Thesis, Antithesis and Synthesis' को हिन्दी में बाद, प्रतिवाद और सश्लेषण या समन्वय कहा जाता है। कोई भी वस्तु जो जन्म लेती है, 'बाद' है और उसकी विरोधी बात 'प्रतिवाद' होती है। बाद नया प्रतिवाद दोनों में ही गुण और दोष होते हैं और दोनों परस्पर-विरोधी होते हैं अतः उनमें संघर्ष होता है जिसके परिणामस्वरूप 'सश्लेषण' या 'समन्वय' के रूप में एक नई तीसरी चीज जन्म लेती है। विचार-जगत् में स्थिति की खोज इस प्रक्रिया द्वारा इस तरह होती है—मान लीजिए आरम्भ में जीवन व्यतीत करने के कोई नियम नहीं थे। ऐसी स्थिति में मनुष्य ने यह अनुभव किया कि जीवन व्यतीत करने के लिए नियम होने चाहिए। इस अनुभूति के साथ अनेक नियम बने जैसे नन्द बोली, दया करो, आदि। जीवन-यापन के लिए नियम होना चाहिए—यह 'बाद' (Thesis) हुआ। परन्तु कालान्तर में ये नियम अपूर्ण प्रतीत होने लगे और इनमें परस्पर विरोध दिखाई देने लगा। एक नियम का पालन करने पर स्वतः ही दूसरे नियम के उल्लंघन और दूसरे नियम का पालन करने पर स्वतः ही पहले नियम के उल्लंघन की स्थिति उत्पन्न हो गई तब लोगों में यह भावना जाग्रत हुई कि नियम आदि व्यर्थ हैं, संसार उचित मानुस हो, वैसा करना चाहिए। यह दशा या स्थिति पहली स्थिति की ठीक उलटी हुई। अतः यह प्रतिवाद (Antithesis) है लेकिन नियमहीन (Lawless) अवस्था बड़ी भयंकर होती है जिसमें दुष्टों को मनमानी करने का अवसर मिलता है। इस परिस्थिति में प्रतिवाद की आलोचना होने लगती है और उसके विरुद्ध प्रतिक्रिया आरम्भ हो जाती है। लोग सोचते हैं कि नियम होने चाहिए, लेकिन नियमों का अक्षरणः पालन करने की जगह उनकी भावना की रक्षा करनी चाहिए। यह 'सश्लेषण' या 'समन्वय' (Synthesis) हुआ। यह सश्लेषण प्रतिवाद का उलटा है और ऐसा लगता है कि हम फिर बाद पर पहुँच गए लेकिन वास्तव में ऐसा नहीं है इसमें बाद और प्रतिवाद दोनों का सामंजस्य हो गया है और यह उन दोनों से उच्च सत्य है। इसमें नियमों की आवश्यकता (बाद) और इसके साथ ही विवेक (प्रतिवाद) दोनों विद्यमान हैं। इस तरह हम सत्य की खोज में धक्कर काट कर धही नहीं पहुँच जाते जहाँ से चले थे, बल्कि बाद और प्रतिवाद में से होते हुए सश्लेषण पर पहुँचने पर हम एक उच्च स्तर पर पहुँच जाते हैं। जो सवाद या सश्लेषण है वह फिर बाद बन जाता है, उसका प्रतिवाद होता है और फिर दोनों के सत्ताशो को लेकर नया सवाद या सश्लेषण बनता है। इस प्रकार विकास-क्रम चलता रहता है और उन्नति होती रहती है। यह विकास-क्रम दृश्य या बाह्य जगत् और विचार-जगत् दोनों में चलता है।

हीगल वी डन्दात्मक प्रणाली को राइट (Wright) ने स्पष्ट करते हुए लिखा है कि, "द्वन्द्ववाद विगुद्ध तर्कों की प्रत्यन्त निराकार धारणा से प्रारम्भ होता है और इसकी समाप्ति विचार के प्रत्यन्त साकार रूप अर्थात् अपने पूर्ण व्यापकता तथा साकारता के साथ निरपेक्ष बुद्धि के दर्शन में होती है।"¹

डॉयल ने द्वन्द्ववाद को इन शब्दों में व्यक्त किया है—“द्वन्दात्मक प्रणाली द्वारा हीगल ने ऐसी व्यवस्था लागू की जिसके द्वारा भस्तिष्क विकास की प्रक्रिया का अध्ययन कर सकता है। हीगल ने ही बतलाया कि किसी भी वस्तु की वास्तविकता एक वस्तु की उसकी प्रतिकूल वस्तु से तुलना द्वारा ही ज्ञात की जा सकती है अतः भलाई का अस्तित्व इसलिए है क्योंकि बुराई का अस्तित्व है, गर्मी का इसलिए क्योंकि शर्दी का अस्तित्व है, एवं माँग का अस्तित्व सतोष के कारण है। हीगल प्रथम को वाद तथा दूसरे को प्रतिवाद मानता है। यह प्रतिकूलता ही प्रथम का नियम है। वह यह भी कहता है कि एक बार भस्तिष्क में जब वाद तथा प्रतिवाद का प्रभाव हो जाता है तो उसका भी प्रभाव अनिवार्य रूप से होना है। इन दोनों के संघर्ष के परिणामस्वरूप उसे संश्लेषण का ज्ञान होता है और फिर यह क्रिया इसी प्रकार दोहराती रहती है।”

ब्रह्माण्ड काल और स्थान में पैला हुआ है। इसी प्रकार, मानव विवेक भी विस्तृत है। हीगल के दर्शन में असंख्य त्रिकोणात्मक तर्क हैं। इन्हीं के द्वारा अन्तिम मध्य तक पहुँचा जा सकता है। अन्तिम केवल एक विचार (Idea) है। ब्रह्माण्ड भी स्वतः एक विचार के प्रतिरिक्त और कुछ नहीं है। ब्रह्माण्ड के विकास में (In cosmic development) त्रिकार (Triads) एक सीधी दिशा में एक के बाद एक (One another in a simple linear series) के रूप में आते हैं। “ये समस्त त्रिकार अपने से बड़े त्रिकारों के अन्तर्गत होते हुए भी अपने से छोटे के अन्दर होते हैं। हीगल से अनुसार, अनेकों त्रिकार मिलकर श्रेणियों अथवा धारणाओं का एक क्षेत्र बनाते हैं। यह सम्पूर्ण क्षेत्र जिसमें बहुत से वाद-प्रतिवाद और संश्लेषण होते हैं, स्वयं एक वाद समझा जाता है। इसके प्रतिवाद तथा संश्लेषण स्वयं श्रेणियों के क्षेत्र होंगे जिनके अन्तर्गत छोटे त्रिकार होते हैं। सम्पूर्ण प्रणाली का एक त्रिकार, विचार, प्रकृति तथा आत्मा होती है। न्यायशास्त्र विचार का अपने विगुद्ध रूप में अध्ययन करता है। प्रकृति विचार का दूसरा रूप है। यही विचार के विगुद्ध रूप का विलोम है। यह प्रतिवाद है। आत्मा विचार तथा प्रकृति का संयुक्त रूप है। यह संश्लेषण है।”²

हीगल द्वारा समाज तथा राज्य के विकास का द्वन्दात्मक प्रणाली द्वारा अध्ययन (Hegelian Study of the State by Dialectical Method)—इस द्वन्दात्मक प्रणाली द्वारा ही हीगल समाज और राज्य के विकास का अध्ययन करता

1 Wright : A History of Modern Philosophy, p. 328.

2 Stace : The Philosophy of Hegel, p. 115.

है। हीगल ही मान्यता है कि—(1) चेतन मस्तिष्क की सारी गतिविधियाँ द्वन्द्वात्मक होती हैं, (2) यथार्थता स्वयं चेतन मस्तिष्क की एक प्रणाली है, और (3) यथार्थता केवल एक विचार है। यथार्थ सत्य की प्राप्ति केवल आत्मा (Spirit) से ही हो सकती है। आत्मा का एक बाह्य रूप भी होता है। वह बाह्य रूप भौतिक होता है, जिसका प्रतिनिधित्व राज्य करता है।¹

हीगल द्वन्द्वात्मक प्रणाली द्वारा राज्य के विकास का अध्ययन करते समय यह मानता है कि यूनानी राज्य मौलिक रूप (Thesis) थे, धर्मराज्य उसके विपरीत रूप (Antithesis), इसलिए राष्ट्रीय राज्य उनका एक सामजस्यपूर्ण रूप (Synthesis) होगा। कला, धर्म तथा दर्शन को भी वह इसी प्रकार मूल रूप विपरीत रूप तथा सामजस्यपूर्ण रूप मानता है। इन तीनों प्रवस्थाओं को एक-दूसरे से सम्बद्ध होने के कारण तथा बाह्य परिस्थितियों द्वारा प्रभावित होने के कारण कुछ प्रालोचक इस प्रणाली को सामाजिक विज्ञानों (Social Sciences) के क्षेत्र में अनुपयुक्त समझते हैं, किन्तु दार्शनिक दृष्टि से देखने पर यह प्रणाली विकासवादी अध्ययन के लिए बहुत ठोस तथा गहरी प्रतीत होती है। काल मार्क्स ने अपनी इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या करते समय हीगल की इसी प्रणाली का अनुसरण किया है।

हीगल के समय में जर्मनी अनेक छोटे-छोटे राज्यों में विभक्त था और राष्ट्रीय भावनाओं का लोप होता जा रहा था। हीगल की कामना थी कि जर्मन जाति (जो उसके अनुसार विश्व की सर्वश्रेष्ठ जाति थी) एक सुदृढ़ राष्ट्र के रूप में संगठित हो जाए—एक ऐसे राष्ट्र के रूप में उसका संगठन हो, जो विश्व में अद्वितीय हो और जिसमें भगवान् की इच्छा का प्रतीक कहा जा सके। हीगल ने यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया कि सत्ता के विकास में जर्मनी का स्थान विशेष महत्त्वपूर्ण है और प्रकृति की समस्त शक्तियाँ जर्मन राष्ट्र के उत्कर्ष के पक्ष में हैं। पर चूंकि जर्मनी की तात्कालीन दशा शोचनीय थी, जिसके कारण उसका ऐतिहासिक दर्शन युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता था, अतः उस शोचनीय परिस्थिति को विकास की धारा में उचित स्थान देने के लिए ही सम्भवतः हीगल ने द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त को अपनाया। द्वन्द्वात्मक (Dialectic) द्वारा हीगल ने यह स्पष्ट करने की चेष्टा की कि जर्मनी की तात्कालिक दशा ऐतिहासिक विकास में 'प्रतिवाद' (Antithesis) थी। वास्तव में हीगल और उस जैसे अन्य विचारकों का विश्वास था कि राष्ट्र का पुनर्निर्माण उसी समय हो सकता है जब राष्ट्रीय सस्थाओं की निरन्तरताओं को कायम रखा जाए, राष्ट्रीय संगठन के तात्कालीन मसाधनों का प्रयोग किया जाए और व्यक्ति को राष्ट्रीय मस्कृति की परम्परा पर आधारित बतलाया जाए। हीगल के दर्शन में यह प्रवृत्ति केवल प्रतिक्रियावादी ही नहीं थी, अपितु ज्ञान के बाद जो मध्ययुगीन स्वच्छन्दतावाद की सहर उठी थी उसमें इस प्रवृत्ति का स्वरूप ऐसा ही था। हीगल के दर्शन का प्रयोजन

1 Hegel : The Philosophy of Rights Sec. 270, note.

रचनात्मक था। वह पूर्णरूप से अनुदार था। उसे एक प्रकार से क्रान्ति-विराषा भी कहा जा सकता है। उसकी द्वन्द्वात्मक पद्धति (Dialectical Method) क्रान्ति और पुनरुद्धार की प्रतीक है। इस पद्धति के अनुसार समाज की जीवन शक्तियाँ पुरानी सस्थाओं को नष्ट कर देती हैं, किन्तु राष्ट्र की सृजनारत्मक शक्तियाँ स्थिरता कायम रखती हैं। हीगल ने प्राचीन के विनाश और नवीन के निर्माण में व्यक्तियों को कोई महत्त्व नहीं दिया है। उसका विश्वास था कि समाज में निर्व्यक्तिक तत्त्व अपनी नियति का स्वयं ही निर्माण करते हैं।

सेबाइन के अनुसार, "हीगल ने राष्ट्रीय राज्य को बहुत महत्त्व दिया है। उसने इतिहास की जो व्याख्या की उसमें मुख्य इकाई, व्यक्ति अथवा व्यक्तियों का कोई समुदाय न होकर राज्य था। हीगल के दर्शन का उद्देश्य द्वन्द्वात्मक पद्धति के माध्यम से विश्व-सम्भ्यता के विकास में प्रत्येक राज्य को देन का मूल्यांकन प्रस्तुत करना था।"¹

हीगल के राज-दर्शन में दो ही तत्त्व सबसे महत्वपूर्ण थे—एक तत्त्व द्वन्द्वात्मक पद्धति का था और दूसरा तत्त्व राष्ट्रीय राज्य का। हीगल के चिन्तन में ये दोनों सिद्धान्त अभिन्न थे। हीगल द्वन्द्वात्मक चिन्तन द्वारा राष्ट्रीय राज्य के महत्त्व का प्रतिपादन करता था लेकिन वस्तु-स्थिति यह है कि इन दोनों में कोई तर्कयुक्त संबंध नहीं था। यदि द्वन्द्वात्मक पद्धति को एक शक्तिशाली बौद्धिक उपकरण भी मान लिया जाए तो भी यह समझ में नहीं आता कि ममस्त राजनीतिक और सामाजिक समुदायों में राष्ट्र को ही ऐसा समुदाय क्यों माना जाए जिनमें इतिहास की परिणति हुई है। दूसरे शब्दों में, आधुनिक राजनीतिक इतिहास में राज्यों के पारस्परिक तनाव का ही मुख्य प्रेरक शक्ति क्यों माना जाए? हीगल के राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारों का मुख्य कारण उसकी द्वन्द्वात्मक पद्धति नहीं थी, बल्कि उसकी जर्मन राष्ट्रीयता की भावना थी।

हीगल ने द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त का प्रयोग समाज और सामाजिक सस्थाओं के विकास में भी किया। कुटुम्ब को सामाजिक विकास का प्रारम्भिक रूप मानकर उसने राज्य को सामाजिक विकास का सर्वोच्च रूप बतलाया। उसने कहा कि जब कुटुम्ब विस्तृत होता है तो वह विकास-क्रम में आगे बढ़ता है। कुटुम्ब के सभी सदस्यों में यह भावना विद्यमान रहती है कि 'हम सब एक हैं'। व्यक्ति का नैतिक विकास कुटुम्ब से ही आरम्भ होता है। इस प्रकार की प्रारम्भिक स्थिति 'वाद' (Thesis) है, लेकिन यही वाद आगे चलकर 'प्रतिवाद' (Anti-thesis) की रचना कर लेता है। कोई भी मनुष्य अपने दृष्टिकोण में एक ही स्थान पर टिक कर या कुटुम्ब पर ही आश्रित होकर प्रगति नहीं कर सकता। केवल अपने ही कुटुम्ब के पीछे की भावना, जो पहले स्नेह थी, बाद में मोह बन जाती है और तरे-तरे का भाव उत्पन्न कर देती है। इस तरह कालान्तर में ऐसे समाज का निर्माण होता है जिसमें प्रत्येक

1 सेबाइन: राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 564.

व्यक्ति अपने जीवन के लिए सघर्ष करता है। इस सर्वांगीण सघर्ष में प्रत्येक मनुष्य अपने अनुभवों को व्यापक बनाता है। यह समाज 'प्रतिवाद' का रूप लेता है, लेकिन वाद और प्रतिवाद का समन्वय होना भी अवश्यम्भावी है। समाज में अव्यवस्था, शान्ति, अनाचार आदि व्यक्तियों की नैतिकता को अस्त-व्यस्त कर देते हैं। विकास का क्रम शान्ति में ही सम्भव है। शान्ति में निर्माण होता है और सघर्ष में विनाश। अतः समाज में शान्तिमय वातावरण उत्पन्न करने के लिए राज्य की उत्पत्ति होती है अर्थात् राज्य विवेक का परिणाम है। यह राज्य कुटुम्ब और समाज का अर्थात् वाद और प्रतिवाद का सामंजस्यपूर्ण रूप या मश्लेपण (Synthesis) हुआ। राज्य के अन्दर भी मनुष्य जीवन के लिए सघर्ष करता है, लेकिन यह सघर्ष मृजनात्मक होता है। इससे उसकी शक्तियों का विकास होता है।

हीगल ने जिस द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त का प्रतिपादन किया उसे शासन के स्वरूप पर भी लागू किया जा सकता है। निरकुशतंत्र (Despotism) का वाद (Thesis) अपने प्रतिवाद (Antithesis) प्रजातंत्र को जन्म देता है। निरकुशतंत्र और प्रजातंत्र के समन्वय से एक संविधानिक राजतंत्र (Constitutional Monarchy) की उत्पत्ति होती है जो सवाद या मश्लेपण (Synthesis) है।

द्वन्द्वात्मक तथा ऐतिहासिक आवश्यकता (Dialectical and Historical Necessity)—हीगल के राजनीतिक और सामाजिक दर्शन का केन्द्र-बिन्दु इतिहास तथा इतिहास का अन्य सामाजिक शास्त्रों में सम्बन्ध था। हीगल ने अपने दर्शन में ऐतिहासिक पद्धति को अपनाया और अपनी द्वन्द्वात्मक पद्धति द्वारा उसे एक शक्तिशाली उपकरण का रूप दिया। हीगल ने इतिहास में 'आवश्यकता' के एक तत्त्व का समावेश कर दिया जो बाह्य कारण सम्बन्ध और विकासशील प्रयोजन का मश्लेपण था। इतिहास का उचित रीति में अध्ययन करने पर उमन वस्तुपरक आलोचना के कुछ सिद्धान्त निकलते हैं। वह वस्तुपरक समीक्षा विकास में स्वयं प्रवृत्तिवृत्त है। यह सत्य को प्रसत्य में, महत्त्वपूर्ण को महत्त्वहीन में और स्थायी वा अस्थायी में पृथक् करती है। इतिहास में इस ढंग के अध्ययन के लिए एक विधायक उपकरण की आवश्यकता होती है और हीगल ने अपनी द्वन्द्वात्मक पद्धति द्वारा इसी उपकरण की सृष्टि की है। इस सम्बन्ध में सेबाइन के निम्न विचार उल्लेखनीय हैं—

"उसके (हीगल के) दर्शन का आलोचनात्मक बोध और मूल्योंकन दो बातों पर निर्भर है। नवप्रथम, उसके इस दावे के बारे में निर्णय की आवश्यकता है कि द्वन्द्वात्मक पद्धति एक ऐसी नूतन पद्धति है जिससे इतिहास तथा समाज में पारस्परिक निर्भरताओं और सम्बन्धों का ज्ञान होता है जो अन्य प्रकार में सम्भव नहीं है। यह इसलिए महत्त्वपूर्ण है क्योंकि द्वन्द्वात्मक पद्धति को कार्ल मार्क्स ने अपनाया था। उसने द्वन्द्वात्मक पद्धति के आध्यत्मिक आधार में अवश्य कुछ परिवर्तन किया था, लेकिन उसकी तर्क पद्धति को अभावपूर्व स्वीकार किया था। इस प्रकार द्वन्द्वात्मक पद्धति मार्क्सवादी नयाजवाद अथवा साम्यवाद का एक अन्तर्भूत भाग बन गई। मार्क्सवादी उसके आधार पर ही अपनी वैज्ञानिक श्रेष्ठता का दावा करता है। दूसरे

हीगल के राजनीतिक दर्शन में मार्क्सवाद को एक ऐसे रूप में व्यक्त किया गया है जिसने व्यक्तिवाद तथा मनुष्यों के अधिकारों की सार्वभौमिकता की मरदा उपेक्षा की है। उसने राज्य की संकल्पना को एक ऐसा शिष्ट अर्थ दिया जो 19वीं शताब्दी के अन्त तक जर्मनी के राजनीतिक-दर्शन की विशेषता बना रहा।”

पुनश्च, “चूँकि इन्द्रात्मक पद्धति का प्रयोजन एक ऐसे तार्किक उपकरण की रचना करना था जिसके द्वारा इतिहास की ‘आवश्यकता’ का ज्ञान हो जाए, अतः इन्द्रात्मक पद्धति का अभिप्राय हीगल प्रदत्त ऐतिहासिक आवश्यकता के जटिल अर्थ पर निर्भर है। इस विषय पर उसका विचार इस विश्वास के साथ आरम्भ हुआ कि राष्ट्र के इतिहास में एक राष्ट्रीय मनोवृत्ति के विकास का लेखा-जोखा होता है। यह उसने अपने जीवन के आरम्भ में ही अर्जित कर लिया था। यह राष्ट्रीय मनोवृत्ति उसकी संस्कृति के समस्त पक्षों में व्यक्त होती है। इतिहास के इस दृष्टिकोण के विरोध में हीगल ने एक दूसरा दृष्टिकोण प्रस्तुत किया जो ज्ञानयुग के दृष्टिकोण के निकट था कि दर्शन धर्म और सभ्यताएँ व्यावहारिक प्रयोजनों के लिए जानबूझ कर आविष्कृत की गई चीजें हैं। उसका विश्वास था कि यह भ्रम केवल इस कारण पैदा हुआ क्योंकि इतिहास को राजवेत्ता की एक सहायक कला माना जाता रहा है।”¹

“हीगल इतिहास को मूलतः गृहस्थात्मक अथवा विवेक-निर्गम्य नहीं मानता था। उसके विचार से इतिहास में अविवेक का नहीं, बल्कि विश्लेषणात्मक विवेक से ऊँचे विवेक के एक नए रूप का निवास होता है। ‘वास्तविक ही विवेकसम्मत है और विवेक-सम्मत ही वास्तविक है।’ इतिहास के सम्बन्ध में हीगल की एक विशिष्ट धारणा थी। इतिहास के विकास को वह अस्त-व्यस्त खण्डों का विकास नहीं बल्कि एक सन्तत विकास मानता था। इस दृष्टि से इतिहास की प्रक्रिया को समझने के लिए एक भिन्न संकेत-पद्धति की आवश्यकता महसूस हुई। इन्द्रात्मक पद्धति इसी आवश्यकता की पूर्ति के लिए थी। भावपरक दृष्टि से यह एक अत्यधिक जटिल प्रश्न का समाधान करने के लिए अत्यधिक सरल रीति थी। हीगल ने जिस विचार-मूत्र को ग्रहण किया था वह बहुत पुराना था। उसने इन्द्रात्मक पद्धति शब्द प्लेटो से ग्रहण किया था।”

हीगल के अनुसार इन्द्रात्मक पद्धति केवल दर्शन के विकास पर ही लागू नहीं होती, बल्कि वह ऐसी प्रत्येक विषय-वस्तु पर लागू हो सकती है जिसमें प्रगतिशील परिवर्तन और विकास की संकल्पनाएँ निहित होती हैं। यह पद्धति सामाजिक शास्त्रों पर बहुत अच्छी तरह लागू हो सकती है। “इन्द्रात्मक पद्धति को जब सामाजिक परिवर्तन के सिद्धान्त का मूत्र माना जाता है, तब इसकी दो व्याख्याएँ निकलती हैं और ये व्याख्याएँ एक-दूसरे की विरोधी हो सकती हैं। इन्द्रात्मक पद्धति के विचार में प्रत्येक कार्य में दो प्रवृत्तियाँ होती हैं। एक और तो वह नकारात्मक होता है। और प्रत्येक समय में कुछ ऐसे अन्तर्विरोध निहित होते हैं जो स्पष्ट हो जाते हैं और स्पष्ट होने पर मूलवाद को नष्ट कर देते हैं। दूसरी ओर वह सकारात्मक और रचनात्मक

भी होती है। वह एक उच्च घरातल पर वाद का पुनर्कथन होती है—ऐसा पुनर्कथन जिसमें अन्तर्विरोधों को उदात्त रूप दे दिया जाता है और वे एक नए सश्लेषण के रूप में प्रस्तुत होते हैं। चूँकि हीगल सम्पूर्ण सामाजिक विकास को 'विचार' का विकास समझता था, इसलिए द्वन्द्वात्मक पद्धति की यह द्विमुखी विशेषता सामाजिक सस्यामों में होने वाले प्रगतिशील परिवर्तनों में भी दिखाई देती है। प्रत्येक परिवर्तन अविच्छिन्न भी है और विच्छिन्न भी। यह भूतकाल को प्रागे भी ले जाता है और नई चीजों को बनाने के लिए उनसे सम्बन्ध-विक्षेप भी करता है। "..... कोई विचारक द्वन्द्वात्मक पद्धति के किस पहलू पर जोर देता है, यह उसकी सम्पूर्ण विचार-पद्धति और विशेषकर उसकी मनोवृत्ति पर निर्भर है। हीगल और उसके पुरातनवादी अनुयायियों ने अविच्छिन्नता पर जोर दिया था। हीगल का विचार था कि परिवर्तन भूतकाल में हुए हैं। कार्ल मार्क्स ने दूसरे पहलू पर जोर दिया था। उसका विचार था कि परिवर्तन भविष्य में होंगे।"

द्वन्द्वात्मक पद्धति का मूल्यांकन (Estimate of Dialectic Method)— हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति की परीक्षा करने पर पहली बार यही प्रकट होता है कि वह अत्यधिक अस्पष्ट है। हीगल की इस पद्धति की अस्पष्टता विशेषतः दो बातों से प्रकट होती है—

प्रथम, हीगल ने विभिन्न पारिभाषिक शब्दों का बड़ी अस्पष्टता से प्रयोग किया है। इन शब्दों की परिभाषा करना कठिन है। उदाहरण के लिए दो शब्दों 'विचार' और 'अन्तर्विरोध' को लिया जा सकता है। हीगल का कहना है कि प्रत्येक प्रगतिशील सामाजिक परिवर्तन वैचारिक उन्नति के कारण होता है। समस्त परिवर्तन विचार की प्रेरणा के फलस्वरूप होते हैं और उनका उद्देश्य अन्तर्निहित अन्तर्विरोधों का निवारण करना होता है। यदि इन शब्दों का सही अर्थ लगाया जाए तो फिर सिद्धान्त ठीक नहीं बैठता। विज्ञान अथवा दर्शन में होने वाले नित्य नए परिवर्तनों का कारण यह नहीं होता कि वे प्रारम्भिक सिद्धान्तों के अन्तर्विरोधों के कारण ही सम्भव हुए हैं। जब विज्ञान और दर्शन पर यह बात लागू होती है तो अन्य सामाजिक शास्त्रों के बारे में क्या कहा जा सकता है। हीगल ने विचार को सार्वभौम रूप देने की जो कोशिश की उसका उसकी शैली के इतिहास-लेखन पर दो तरह से प्रभाव पड़ा—यह तो असंगत तथ्यों को मनमाने ढंग से तर्कसम्मत माना गया था सामाजिक या सुसंगत जैसे शब्दों का ऐसा अस्पष्ट अर्थ दिया गया कि उनका कोई उपयोग ही नहीं रहा। ठीक इसी तरह हीगल द्वारा प्रयुक्त 'अन्तर्विरोध' शब्द का भी कोई निश्चित अर्थ नहीं है। इस शब्द का बड़ी अस्पष्ट रीति से विरोध अथवा प्रयोग किया गया है। कभी-कभी इसका अर्थ ऐसी भौतिक शक्तियाँ हैं जो विरोधी दिशाओं अथवा कारणों की ओर संचालित होती हैं और जिनके कारण विरोधी परिणाम प्रकट होते हैं। कभी-कभी विरोध का अभिप्राय नैतिक गुणावगुण होता है। वास्तविक व्यवहार में द्वन्द्वात्मक पद्धति के अन्तर्गत विभिन्न पारिभाषिक शब्दों का मनमाने ढंग से प्रयोग किया गया है। वह किसी भी प्रकार से कोई

वैज्ञानिक पद्धति नहीं है। हीगल के हाथों में पहुँच कर द्वन्द्वात्मक पद्धति ने कुछ ऐसे निष्कर्ष निकाले जिन तक वह उसके बिना भी पहुँच गया था। द्वन्द्वात्मक पद्धति ने उनका कोई प्रमाण नहीं दिया।¹

द्वितीय, द्वन्द्वात्मक पद्धति को ऐतिहासिक विकास की आवश्यकताओं को स्पष्ट करने वाला उपकरण माना जाता था, लेकिन 'आवश्यकता' शब्द उतना ही अस्पष्ट बना रहा जितना कि ह्यूम ने उसे प्रमाणित कर दिया था। हीगल ने इतिहास में जिस आवश्यकता का दर्शन किया था, वह भौतिक विवशता भी थी और नैतिकता भी। जब उसने यह कहा कि जर्मनों को एक राज्य बनाना आवश्यक है तो उसका तात्पर्य यह था कि उसे ऐसा करना चाहिए। सम्भ्रता और उसके राष्ट्रीय जीवन के हितों की दृष्टि से यह अपेक्षित है और कुछ ऐसी आकस्मिक शक्तियाँ भी हैं जो उसे इस दिशा में प्रेरित कर रही हैं अतः द्वन्द्वात्मक पद्धति में नैतिक निर्णय भी सम्मिलित हैं और ऐतिहासिक विकास का एक आकस्मिक नियम भी। नैतिक निर्णय, आवश्यकता और आकस्मिक नियम का आधार अस्पष्ट है। द्वन्द्वात्मक पद्धति का एक विशिष्ट दावा यह है कि वह बुद्धि और इच्छा को एक कर देती है। इस पर टिप्पणी करते हुए जोशिया रोपेस ने ठीक ही कहा है कि यह आवेग का तर्कशास्त्र तथा विज्ञान एवं काव्य का समन्वय है। वास्तव में द्वन्द्वात्मक पद्धति को तर्कशास्त्र की अपेक्षा नीतिशास्त्र के रूप में समझना अधिक ग्रामात था। इसमें स्पष्ट उद्देश्य की भावना नहीं थी। यह एक सूक्ष्म और प्रभावी नैतिक प्रयोग के रूप में थी।

आलोचकों ने हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति को सफलताओं की सम्पूर्ण शृंखला का गौरवगान कहा है। इसका कारण यह है कि इस पद्धति में एक ऐसा नैतिक दृष्टिकोण निहित है जो बिल्कुल कठोर भी है और लचीला भी। वह न्याय को केवल एक ही कसौटी प्रदान करता है और वह है सफलता।

द्वन्द्वात्मक पद्धति में कर्तव्य की कुछ विचित्र व्यवस्था की गई है। वाद और प्रतिवाद प्रतिकूल हितों और मूल्यों को प्रकट करते हैं। उनमें सपर्य और विरोध का सम्बन्ध होता है। वाद तथा प्रतिवाद का चरम विकास होने पर ही अन्तर्विरोध सश्लेषण के रूप में विकसित हो सकता है। ससाधन और समभोजी निश्चित रूप में होते हैं। वे विचार के विकास के साथ ही उजागर होते हैं, लेकिन यदि मनुष्य उनकी कल्पना पहले से कर ले और उनके लिए प्रयत्न करे तो यह भावात्मक कमजोरी और अस्विरता है। यह निरपेक्ष की महत्ता के विरोध में एक प्रकार का राजद्रोह है। इसके फलस्वरूप समाज को ऐसे मानव सम्बन्धों के एक समुदाय के रूप में जिनमें ससाधन और समन्वय स्थापित किया जाए, ऐसी विरोधी शक्तियों को प्रकट न कर एक सगम के रूप में प्रकट किया गया है जो स्वयं ही एक अपरिहार्य परिस्थिति में पहुँच जाती है। द्वन्द्वात्मक पद्धति के आधार पर सम्प्रेषण बहुत बढित हो जाता

है क्योंकि कोई भी प्रस्थापना न तो पूर्ण रूप से सही होती है और न गलत । उसका अर्थ जितना मालूम पड़ता है उससे वह सदैव ही अधिक अथवा कम होता है ।

डॉ. मैकटैगर्ट (D. McTaggart) के अनुसार, "यद्यपि द्वन्द्ववाद की प्रक्रिया सिद्धान्त रूप से ठीक है, परन्तु विभिन्न प्रक्रियाओं के स्पष्टीकरण में इस सिद्धान्त को लागू करने में बहुत अनुभव की आवश्यकता होती है । इस सिद्धान्त के क्रियान्वयन में तीन कठिनाइयाँ उपस्थित होती हैं—(1) वाद, प्रतिवाद और सफलपण एक दूसरे के सम्बन्ध के सिवाय किसी अन्य प्रकार से नहीं पहचाने जा सकते, (2) धर्म, इतिहास, कानून तथा दर्शन में द्वन्द्ववाद की प्रक्रिया के बाह्य बातावरण का भी प्रभाव पड़ता है, और (3) प्राकृतिक तथा सामाजिक विज्ञान के विषय में द्वन्द्ववाद की प्रक्रिया को लागू करने में बड़े अव्यवस्थित और जटिल विषयों के साथ उलझना पड़ेगा । इन तीन कठिनाइयों के कारण द्वन्द्ववाद प्रक्रिया व्यवहार में अधिक सफल सिद्ध नहीं होगी ।"

हीगल को द्वन्द्वात्मक पद्धति पर आलोचनात्मक टिप्पणी करते हुए सेनाइन ने निम्ना है—

"हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति में ऐतिहासिक अन्तर्दृष्टि और यथार्थवाद, नैतिक अपील, स्वच्छन्द आदर्श और धार्मिक रहस्यवाद का पुट था । मन्तव्य की दृष्टि से वह विवेक-सम्मत था और तार्किक पद्धति का विस्तार था, लेकिन इस मन्तव्य को ठीक से व्यक्त नहीं किया जा सकता था । व्यवहार में उसने वास्तविक और आभासी, आवश्यक और आकांक्षिक, स्थायी और अस्थायी शब्दों का मनमाने अर्थ में प्रयोग किया । हीगल के ऐतिहासिक निर्णय और नैतिक मूल्यांकन भी देश, काल और पात्र की परिस्थितियों से उतने ही प्रभावित थे जितने अन्य किसी दार्शनिक के होते । द्वन्द्वात्मक पद्धति हीगल के निष्कर्षों को कोई वस्तुपरक आधार नहीं दे सकती थी । इतने विभिन्न तत्त्वों और प्रयोजनों का एक सांगोपांग दार्शनिक पद्धति का रूप देना असम्भव कार्य था । द्वन्द्वात्मक पद्धति की उपलब्धि यह थी कि उसने ऐतिहासिक निर्णयों को एक तार्किक रूप प्रदान किया । यदि ये निर्णय सही हों, तो इन्हें व्यावहारिक लक्ष्य पर आधारित किया जा सकता है । द्वन्द्वात्मक पद्धति ने नैतिक निर्णयों को भी तार्किक आधार पर प्रतिष्ठित किया । नैतिक निर्णय नैतिक अन्तर्दृष्टि पर निर्भर होते हैं जो हर एक के लिए खुली होती है । इन दोनों को संयुक्त करने की कोशिश में द्वन्द्वात्मक पद्धति किसी के अर्थ को स्पष्ट न कर सकी बल्कि इन दोनों के अर्थ को उलझा दिया ।"

अस्पष्टता, दुर्गोच्यता और दोषों से बोझिल होते हुए भी हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति का भारी प्रभाव और उच्च महत्त्व है । यह पद्धति वस्तुओं का स्वरूप स्पष्ट करने में बहुत सहायक है । सुख की यथार्थ अनुभूति दुःख से, प्रकाश की अनुभूति अन्धकार से और समृद्धि की जानकारी गरीबी भोगने से ही हो सकती है । विरोधी तत्त्वों को जान बिना हम मरत्य को ठीक-ठीक नहीं पहचान सकते । जीवन सपनों का रसमच है और इन सपनों तथा विरोधों में समन्वय का कितना महत्त्व है, यह

लिसने की आवश्यकता नहीं। हीगल का द्वन्द्वावाद इसी तथ्य की ओर हमारा ध्यान आकर्षित करता है। हीगल का यह विचार भी विशेष प्रेरणादायक है कि प्रगति कठिन और जटिल होते हुए भी विकासमान है, ऊर्ध्वमुखी है। हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति मानव-मन की कार्य-प्रणाली को चित्रित करती है। मानव-मन विरोधी मार्ग से प्राप्ति बढने को लालायित रहता है।¹

हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति के महत्त्व और प्रभाव को उसकी 200वीं वर्षगांठ के अवसर पर डॉ. ई. फ़ोलोव ने 'सोवियत रूमि' में इन शब्दों में व्यक्त किया है—

“द्वन्द्वात्मक विधि हीगल के दर्शनशास्त्र की प्रमूल्य उपलब्धि है। हीगल ने द्वन्द्वात्मक चिन्तन के जिन नियमों को निर्धारित किया और उन्हें सुव्यवस्थित रूप से प्रतिपादित किया उनसे वैज्ञानिक ज्ञान के सारे आगामी विकास पर और इसी के माध्यम से सारे व्यवहार पर, विशेषकर सामाजिक पुनर्निर्माण सम्बन्धी कार्यों पर क्रान्तिकारी प्रभाव पड़ा। खुद हीगल ने भी नहीं सोचा था कि उसकी खोजों का इतना व्यापक व्यावहारिक उपयोग हो सकता है। हीगल के द्वन्द्वात्मक नियमों की भौतिकतावादी व्याख्या के साथ-साथ उनका व्यावहारिक स्वरूप भी बरबस खुलता या रहा था जिसका मार्क्सवाद-लेनिनवाद की कृतियों में विस्तारपूर्वक उपयोग किया गया है।”

“यह सच है कि ऐसी व्याख्या हीगल की तरह अवधारणा जगत् में नहीं, बल्कि वास्तविक जगत् में उन नियमों को खोज निकालने के समान थी। लेनिन के कथनानुसार, “हीगल ने सभी अवधारणाओं और सत्ताओं के अन्तर्परिवर्तन और उनकी अन्वयोन्याश्रितता में, अन्तर्विरोधों की समानता में, एक अवधारणा से दूसरी अवधारणा में परिवर्तन तथा अवधारणा के चिन्तन, परिवर्तन और उसकी गति में-वस्तुओं, प्रकृति के ऐसे ही सम्बन्धों का अत्यन्त प्रभावशाली ढंग से अध्ययन किया था। द्वन्द्वावाद को वैज्ञानिक ज्ञान आन्तिकारी व्यवहार का वास्तविक आधार और साधन बनाने के लिए सही आधार पर खड़ा करना और भौतिक पृष्ठभूमि पर विकसित करना जरूरी था।”

हीगल का व्यक्तित्ववाद तथा राज्य का सिद्धान्त

(*Hegelian Individualism and the Theory of the State*)

हीगल ने अपने राजनीतिक सिद्धान्तों को एक व्यापक प्रदर्शन-प्रणाली के रूप में विकसित किया है। उसके राजनीतिक विचार मुख्यतः उसकी रचना 'Philosophy of Rights' में उपलब्ध है जो सन् 1821 में प्रकाशित हुई थी। राजदंगन के विचारों के लिए उसका ग्रन्थ इतिहास-दर्शन (The Philosophy of History) भी महत्त्वपूर्ण है। 'फिलॉसॉफी ऑफ राइट्स' ग्रन्थ का यथार्थ महत्त्व 'राजनीतिक वास्तविकाओं' के निर्देश पर निर्भर है। इसमें मूल महत्त्व के दो

विपरीत-व्यक्ति एवं सामाजिक तथा धार्मिक संस्थाओं के सम्बन्ध, तथा इन संस्थाओं के एव राज्य के सम्बन्ध पर विचार किया गया। हीगल राज्य को सब संस्थाओं के धनुष्य मानता है। उसके राजदर्शन का सीमित अर्थ में प्रयोजन यह है कि वह सांविधानिक इतिहास के माध्यम से राजनीतिक सिद्धान्त की परीक्षा करना चाहता है। व्यापक अर्थ में वह व्यक्तिवाद का दार्शनिक विश्लेषण करता है और राज्य के सिद्धान्त के रूप में उसकी बंधता की परीक्षा करता है। सामाजिक दर्शन में जो भी मनोवैज्ञानिक और नैतिक समस्याएँ आती हैं, हीगल के दर्शन में उन सबको शामिल करने का प्रयास किया गया है।

राज्य का उद्भव (Evolution of State)

हीगल के अनुसार सब वस्तुएँ, आत्मज्ञान की प्राप्ति के मार्ग में अग्रसर आत्मा द्वारा धारण किए गए अनेक रूप हैं। ये भौतिक सत्ता से वनस्पति और पशुओं के भौतिक सत्ता में प्रगति करती हुई आती हैं और यह प्रगति उस समय तक निरन्तर चलती है जब तक आत्मा मानव-जीवन की अपूर्ण चेतना की स्थिति में नहीं पहुँचती है। मानव-जीवन में आत्मा की आरिक्त और पार्श्विक शक्तियों का चरम उत्कर्ष प्राप्त होता है, बाह्य जगत् में विकास के अनेक स्तरों को पार करते हुए आत्मा सामाजिक आचार (Social Morality) को संस्थाओं में प्रकट होती है। इन संस्थाओं में कुटुम्ब सर्वप्रथम है जिसका आधार पारस्परिक प्रेम तथा दूसरों के लिए आत्म-बलिदान की भावना है। कुटुम्ब अर्थात् वाद (Thesis) की वृद्धि के साथ समाज का प्रादुर्भाव होता है जो कुटुम्ब का प्रतिवाद (Antithesis) है। कुटुम्ब में तो पारस्परिक प्रेम, सहानुभूति आदि गुण का काम करते हैं, किन्तु समाज में प्रतियोगिता और सघर्ष दिखाई देते हैं। प्रत्येक व्यक्ति अपने हित की बात सोचता है और इस तरह सघर्ष जन्म लेते हैं। सामाजिक सघर्ष में व्यक्तियों को आत्म-निर्भर रहना पड़ता है जिससे व्यक्ति उन्नति करता है। लेकिन यह निरन्तर और असीमित सघर्ष अन्ततः व्यक्ति के विकास के मार्ग में बाधक बन जाता है। ऐसी अवस्था में यह आवश्यक प्रतीत होता है कि सघर्ष की मर्यादा स्थापित हो और पारस्परिक प्रेम एवं सहानुभूति का जीवन-सम्राज्य में स्थान हो। इस आवश्यकता की अनुभूति के साथ राज्य का प्रादुर्भाव होता है जो कुटुम्ब और समाज का 'संश्लेषण' (Synthesis) है। राज्य कुटुम्ब और समाज दोनों के गुणों का 'सामंजस्य' है। राज्य के रूप में आत्मा का बाह्य विकास चरम सीमा पर पहुँच जाता है। इसीलिए हीगल ने राज्य को अनेक विशेषणों से अलंकृत किया है,— राज्य विश्वात्मा अर्थात् ईश्वर का पार्थिव रूप है, वह पृथ्वी पर विद्यमान ईश्वरीय विचार है, सत्ता के भगठन में व्यक्त ईश्वरीय इच्छा है, वह पूर्ण बोद्धिकता की अभिव्यक्ति है, आदि। परिवार की पूंज समाज द्वारा करने और दोनों को राज्य में समन्वित कर देने के कारण को वेपर (Wayper) ने निम्नलिखित शब्दों में व्यक्त किया है—

“परिवार की विशेषता पारस्परिक प्रेम है, किन्तु पूँजीवादी अथवा बुजुर्ग

समाज की विशेषता सार्वभौमिक प्रतिस्पर्धा है। परिवार की तुलना न पूँजीवादी समाज चाहे कितना भी शिथिल एवं अनाकर्षक नमो न दिखाई दे, फिर भी उसमें एवं परिवार दोनों में कुछ-न-कुछ सार प्रवश्य है। पूँजीवादी समाज में व्यापार एवं उद्योग की सम्पूर्ण प्रक्रिया मानवीय आवश्यकताओं की सन्तुष्टि के लिए एक नवीन संगठन बन जाती है, अतः उस समाज में व्यक्ति परिवार के लिए ही उत्पादन करता है। इस प्रकार वह अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के साथ ही मानव-सेवा भी करता है जिससे पूँजीवादी समाज बुद्धि-संगत हो जाता है और उसका सार्वभौमिक महत्त्व हो जाता है। इसके अलावा पूँजीवादी समाज कानूनों का निर्माण करता है, यद्यपि यह आवश्यक नहीं कि वे न्यायसंगत ही हों। वह पुलिस का संगठन करता है और उसका रूप अधिक-अधिक राज्य जैसा हो जाता है। ज्यो-ज्यो इसका विकास होता जाता है गिल्ड और गिगमो की स्थापना होती है जो अपने घटकों को निजी स्वार्थों के परित्याग द्वारा उस सम्पूर्ण समुदाय के बारे में सोचना सिखाते हैं जिनके वे घटक होते हैं और जो प्रतिस्पर्धात्मक सामाजिक भावना को नहीं बल्कि राज्य की महयोगी भावना को अभिव्यक्त करते हैं। प्रेम के धागे में आवद्ध और सब प्रकार के भेदों से मुक्त इस परिवार रूपी वाद (Thesis) के सम्मुख पूँजीवादी समाज का प्रतिवाद (Anti-thesis) उपस्थित हो जाता है जो अलग-अलग व्यक्तियों का योग-मात्र होता है। ये व्यक्ति प्रतिस्पर्धा के कारण पृथक् रहते हैं और इनमें कोई एकता नहीं होती, यद्यपि इस प्रतिवाद में अभी तक अप्राप्त एक महान्तर एकता के लिए मध्य होता है वह सर्वाद या संश्लेषण (Synthesis) जो वाद और प्रतिवाद दोनों के सर्वोत्तम तत्त्वों को सुरक्षित रखता है, जो न तो परिवार को नष्ट करता है और न पूँजीवादी समाज को, बल्कि जो उन्हें एकता और सामंजस्य प्रदान करता है, वह राज्य है। यह उल्लेखनीय है कि आवश्यकताओं की सन्तुष्टि के लिए परिवार के लोग जिस विशाल समाज में सम्मिलित होते हैं उस समाज या संसार को ही हीगल ने पूँजीवादी या बुजुर्ग समाज (Bourgeois Society) कहा है।

राज्य के उद्भव विषयक हीगल के इन विचारों से स्पष्ट है कि राज्य एक उच्च प्रकार का भौतिक शरीर है जो समाज और परिवार को संगठित कर इन्हें ऐसे उच्च स्तर पर उठा देता है जिसमें प्रत्येक इकाई समूह के हित को अपना हित मानकर व्यवहार करती है। हीगल की विकासवादी प्रक्रिया में राज्य से परे तथा राज्य से उच्चतर और अधिक पूर्ण अन्य कोई वस्तु नहीं है। वह राज्य को बुद्धि के द्वातात्मक विकास (Dialectical Evolution of Mind) की चरम सीमा समझता है ठीक इसी प्रकार जिस प्रकार कि भौतिक प्रथम जैविक रूप में (On the Physical or Organic side) मनुष्य है। यहाँ आकार विकास समाप्त हो जाता है। राज्य दैविक (Divine) है।

हीगल के मतानुसार राज्य धात्मा के उच्चतम विकास का प्रतीक है, ईश्वर की महायात्रा का अन्तिम पड़ाव है, अब इससे आगे कोई विकास नहीं है। हीगल ने राज्य को 'पृथ्वी पर परमात्मा का अवतरण' कहा है।¹ जैसा कि गान्धे ने लिखा

है, "हीगल की दृष्टि में राज्य ईश्वरीय है जो कोई गनती नहीं कर सकता, जो सर्वथा शक्तिशाली और अभ्रान्त है तथा नागरिकों के अपने हित में प्रत्येक बलिदान का अधिकारी है। अपने श्रेष्ठता के कारण और जिस त्याग एवं बलिदान के लिए राज्य अपने नागरिकों को आदेश देता है उसके फलस्वरूप वह न केवल व्यक्ति का उत्थान करता है बल्कि उसे श्रेष्ठत्व भी प्रदान करता है।" हॉबहाउस के शब्दों में, "हीगल का राज्य-सिद्धान्त राज्य का एक महानतर प्राणी, एकात्मा और एक अभिव्यक्त सत्ता मानता है जिसमें व्यक्ति, उनके अन्तःकरण, उनके दावे तथा अधिकार, उनके हर्ष और दुःख—ये सब केवल गौण तत्त्व हैं।"¹ वेपर की व्याख्या के अनुसार हीगल के राज्य की कई विशेषताएँ हैं जिनमें एक यह है कि "राज्य देवी है। यह आत्म-विकास के उच्चतम शिखर की प्राप्ति है। यह पृथ्वी पर विद्यमान देवी अवधारणा है।"² अपने इन्हीं विचारों के कारण हीगल ने रूसों के सामाजिक समझौते को कोई महत्व नहीं दिया।

राज्य और व्यक्ति के हितों में कोई विरोध नहीं
(No opposition between the interests of
individual and those of the State)

हीगल की स्पष्ट मान्यता है कि आत्मा जिन समस्याओं के रूप में प्रकट होती है, उनमें राज्य सर्वोच्च है और राज्य तथा व्यक्ति के हितों में परस्पर कोई विरोध नहीं है। "इतिहास की दृष्टि से राज्य ही व्यक्ति है और जीवन-चरित्र में व्यक्ति का जो स्थान है, इतिहास में वही स्थान राज्य का है।" राज्य परिवार एवं समाज की सुरक्षा तथा पूर्णता के लिए अनिवार्य है। राज्य हमारी स्वाधीनता का प्रत्यक्षीकरण है, हमारी विवेकशीलता का मूल रूप है और हमारे पूर्ण ज्ञान की साकार प्रतिमा है, अतः स्वभावतः राज्य तथा व्यक्ति में कोई विरोध नहीं हो सकता, दोनों के हित एक हैं। राज्य हमारी सच्ची, निष्पक्ष एवं निःस्वार्थ सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता है। व्यक्ति की पूर्ण आत्मानुभूति राज्य के घटक के रूप में ही सम्भव है।

चूँकि राज्य और व्यक्ति के हितों में किसी पारस्परिक विरोध की कल्पना नहीं की जा सकती, अतः व्यक्ति की सच्ची स्वतन्त्रता राज्य की आज्ञा का पालन करने में ही निहित है। 'राज्य ही स्वतन्त्रता का अभिभावक है।' राज्य के अभाव में व्यक्ति दासवत् है। जैसा कि वेपर ने लिखा है "यह राज्य जो देवी है, जो स्वयं साध्य है, जो अपने अर्थों की अपेक्षा पूर्ण रूप में महान् है तथा जो नैतिकता का नियन्ता है, हीगल के मतानुसार स्वतन्त्रता को प्रतिबन्धित करने का नहीं बल्कि इसकी वृद्धि का साधन है। उसका कथन है कि केवल राज्य में ही मनुष्य स्वतन्त्रता प्राप्त कर सकता है। स्वतन्त्रता वर्तमान राज्य की महत्त्वपूर्ण विशेषता है। हीगल यूनानियों की आलोचना करता है क्योंकि वे व्यक्ति के व्यक्तित्व को महत्व नहीं

1 *Hobhouse : Metaphysical Theory of the State, p. 27.*

2 *वेपर : वही, पृ. 185*

देते। दासता की स्वीकृति उनकी असफलता का प्रमाण है। हीगल कहता है कि प्रात्मा स्वतन्त्र होती है क्योंकि इसका केन्द्र-बिन्दु स्वतन्त्रता ही है। प्रात्मा का विकास स्वतन्त्रता का विकास है और इस प्रकार मानव-इतिहास स्वतन्त्रता का इतिहास है। अतः पूर्ण राज्य वास्तव में स्वतन्त्र राज्य ही है तथा जो नागरिक पूर्ण राज्य के पूर्ण कानूनों के पालन के इच्छुक हैं, वे स्वतन्त्रता का उपभोग करते हैं।”

व्यक्ति और राज्य के हितों में किसी भी विरोध का जो निषेध हीगल ने किया है, उसे स्पष्ट करते हुए प्रो. स्टैक (Stace) का कथन है—

“इस प्रकार राज्य स्वयं एक व्यक्तित्व है जिसके, तययोगात्मक और अनित्य गुणों के स्थान पर शाश्वत गुणों का समावेश कर उसका निर्माण किया गया है। व्यक्ति मूलरूप से सर्वव्यापक है। राज्य यथार्थ रूप में सर्वव्यापक (The actual universal) है और इस प्रकार राज्य व्यक्ति का ही यथार्थ एवं साकार रूप है। यह कोई बाह्य शक्ति नहीं है जो बाहर से व्यक्ति पर बोधी गई हो और उसके व्यक्तित्व को कुचलती हो। इसके विपरीत उसके व्यक्तित्व की अनुमति केवल राज्य में रहकर ही हो पाती है।” राज्य द्वारा व्यक्ति अन्तिम रूप से अपनी ही प्रात्मा की अनुमति प्राप्त करता है। नागरिक समाज के सदस्य के रूप में व्यक्ति के हित सामाजिक हित के विरुद्ध हो जाते हैं किन्तु जब व्यक्ति अपनी निम्न-प्रात्मा का लोप कर उच्च-प्रात्मा को प्राप्त करता है तो उसके और राज्य के हितों में कोई विरोध नहीं रह जाता।”

राज्य व्यक्ति से उच्च एवं सर्वोच्च नैतिक समुदाय है
(The State is higher than the Individual and is
supreme ethical institution)

व्यक्ति और राज्य के हितों में किसी विरोध का अनुभव न करते हुए हीगल राज्य को सर्वोच्च नैतिक और व्यक्ति से उच्चतर मानता है। समस्त नैतिकता, कानून आदि राज्य के अन्तर्गत हैं। उस पर किसी कानून अथवा नैतिकता का नियमन नहीं हो सकता। नैतिकता की सर्वोत्तम अभिव्यक्ति राज्य में ही होती है और राज्य ही नैतिक मानदण्ड का संरक्षक है। वह स्वतन्त्र है, प्रतिबन्धों से पूर्णतया मुक्त है और स्वयं अपना नियामक है। वह अपने नागरिकों की सामाजिक नैतिकता को अपने में समेटे हुए है तथा उनका प्रतिनिधित्व करता है। वह दूसरों के लिए नैतिकता के मानदण्ड स्थिर करता है, स्वयं उसके काम उन मानदण्डों से नहीं मापे जा सकते। उसकी नैतिकता का स्वयं अपना मानदण्ड है, अर्थात् वह अपने ही सदाचार के धारण का पालन करता है। श्रेष्ठ या निकृष्ट—इन नैतिक शब्दों का प्रयोग साधारण अर्थ में राज्य के कार्यों के सम्बन्ध में नहीं किया जा सकता। राज्य को नैतिक बन्धनों से पूर्ण मुक्त मानने में हीगल मेकियान्नी से भी घाटे बढ़ गया है

और उसने शक्ति तथा नैतिकता को अभिन्न बना दिया है।¹ राज्य को नैतिकता का पाठ कोई नहीं पढ़ा सकता। राज्य किसी नैतिक नियम या कानून से बाधित नहीं हो सकता वरन् राज्य ही नागरिकों के लिए सभी प्रकार के नैतिक नियमों, सामाजिक रीति-रिवाजों, प्रथाओं और परम्पराओं का निर्धारण करता है और समय-समय पर उनका स्पष्टीकरण करता है।²

हीगल के अनुसार "राज्य प्राध्यात्मिक जगत् और भौतिक जगत् दोनों ही का केन्द्र है" अर्थात् राज्य के द्वारा व्यक्ति अपने भौतिक और अभौतिक दोनों ही उद्देश्यों को प्राप्त करता है। राज्य की सदस्यता प्राप्त कर वह अपनी पूर्णता को प्राप्त करता है। मनुष्य के अन्तर में उसका प्राध्यात्मिक स्वरूप विद्यमान है। इस प्राध्यात्मिक स्वरूप का विकास ही उसका उद्देश्य है। उसकी उपलब्धि या आत्मोपलब्धि के लिए मनुष्य को बाह्य कार्य करने पड़ते हैं। उसकी इस उपलब्धि में उसकी अपूर्णताएँ और उसका अज्ञान बाधक बनते हैं। आन्तरिक विकास यदि 'वाद' (Thesis) है तो व्यक्ति की बाह्य सीमाएँ उसके विकास में 'प्रतिवाद' (Antithesis) हैं। राज्य 'सवाद' या 'सम्लेषण' (Synthesis) है क्योंकि यह व्यक्ति की पारमार्थिक धेतना, अज्ञानता और अपूर्णता को नियन्त्रित कर सही रूप में उसे स्वतंत्र कर देता है। राज्य स्वतंत्रता का प्रतीक है क्योंकि व्यक्ति के लिए आत्मोपलब्धि सबसे बड़ी स्वतंत्रता है। राज्य व्यक्ति की अपूर्णताओं और स्वेच्छाचारिताओं का दमन कर उन्हें नियन्त्रित कर देता है। इस तरह वह व्यक्ति के लिए ऐसी परिस्थितियों का निर्माण करता है जिनसे उसका प्राध्यात्मिक विकास सम्भव हो जाता है। इस तरह राज्य व्यक्ति से थोड़ातर और उच्चतर है।

हीगल की मान्यता है कि राज्य स्वयं में एक साध्य है, उसे किसी साध्य के लिए साधन मानना एक आधारभूत गलती है। "वह व्यक्ति से उच्चतर है क्योंकि वह व्यक्ति के विशुद्ध और सार्वभौम तत्त्व का साकार रूप है जिससे व्यक्ति के अनित्य गुण निकाल दिए गए हैं।" व्यक्ति पर राज्य का सर्वोच्च अधिकार है और व्यक्ति का सर्वोच्च कर्तव्य राज्य का घटक बनना है।

हीगल की दृष्टि में एक नैतिक समस्या होने के नाते राज्य अधिकारों का जन्मदाता भी है। व्यक्ति राज्य के लिए जीता है, अतः वह राज्य के विरुद्ध कोई अधिकार नहीं माँग सकता। राज्य एक स्थायी समस्या है जो अपने नैतिक गुणों के कारण व्यक्तियों के नाश की सच्ची निर्णायक है। व्यक्ति को राज्य की आज्ञाओं का उल्लंघन करने का अधिकार नहीं है। राज्य के विरुद्ध व्यक्ति के किसी प्रकार के अधिकारों की कल्पना भी नहीं की जा सकती। राज्य पूर्ण विकसित सामाजिक आचार (Social Ethics) का भूतिमान रूप (Embodiment) है, वह स्वयं-साध्य है, उसके अपने अधिकार हैं, कोई कर्तव्य नहीं। यदि व्यक्तियों के तथा उसके

1 Spahr : Readings in Recent Political Philosophy, p. 188.

2 Ebenstein : Great Political Thinkers, p. 595.

अधिकारों में मघर्प होता हो तो वह व्यक्तियों के अधिकारों का प्रतिक्षण कर सकता है, पर ऐसा मघर्प हो ही नहीं सकता क्योंकि व्यक्ति के अधिकार वही हो सकते हैं जो राज्य उसे प्रदान करता है।

हीगल के अनुसार आत्मा जिन सत्ताओं के रूप में प्रकट होती है उनमें राज्य का स्थान सर्वोपरि है। इस आत्मा का दूसरा नाम इच्छा भी है जो स्वतंत्र है अतः राज्य प्रतिमान स्वतंत्रता है। उसकी इच्छा सामान्य इच्छा है जो विवेकपूर्ण है और वह कभी भ्रान्त नहीं हो सकती। उसकी इच्छा प्रत्येक व्यक्ति की इच्छा का प्रतिनिधित्व करती है। जहाँ तक व्यक्ति की इच्छा दूसरों की इच्छा के अनुरूप है वह सबके हित की इच्छा करती है। इसी कारण उसकी इच्छा का अर्थ उसके आदेशों (कानूनों) का पालन करना व्यक्ति का कर्तव्य है। उसका विरोध कभी उचित नहीं हो सकता। वह हमारी परम श्रद्धा का पान है। यह सार्वजनिक और व्यक्तिगत इच्छा का एकीकरण है और स्वयं में ही एक स्थिर तथ्य है। हीगल नामरिक्तों की विद्रोह का अधिकार प्रदान नहीं करता, प्रत्युत वह तो विद्रोह या क्रान्ति की निन्दा करता है। हीगल द्वारा इस प्रकार व्यक्तिगत अधिकारों और क्रान्ति के निषेध की पृष्ठभूमि को चित्रित करते हुए इस विषय में प्रो. सेबाइन का कहना है कि—

“जर्मनी की राजनीति में ऐसी चीजें गूढ़त कम थीं जो जर्मनी को व्यक्तिगत अधिकारों के विचारों के प्रति आकृष्ट करती। एक सिद्धान्त के रूप में प्राकृतिक अधिकारों का दर्शन जर्मनी की अच्छी तरह ज्ञात था, लेकिन उनके लिए वह बुद्धि-विनास की ही वस्तु थी, प्रायः उसी तरह जैसे कि सन् 1848 में जर्मन उदारवाद रहा था। फ्रांस और इंग्लैंड में इस सिद्धान्त का निर्माण अल्पसंख्यक वर्गों के इस दावे के आधार पर हुआ था कि बहुमत के विरोध में उन्हें भी धार्मिक सहिष्णुता प्राप्त होनी चाहिए। इसके विपरीत जर्मनी एक ऐसा देश था जिसमें धार्मिक मतभेद राजनीतिक सीमाओं के साथ-साथ चल चकने थे। फ्रांस और इंग्लैंड में प्राकृतिक अधिकारों के आधार पर राजतन्त्र के विरोध में राष्ट्रीय क्रान्ति का समर्थन किया गया था, लेकिन जर्मनी में कोई क्रान्ति नहीं हुई थी। जर्मनों को इस बात की कभी आवश्यकता महसूस नहीं हुई थी कि वे राज्य के विरोध में निजी निर्णय और व्यक्तिगत स्पष्टता की भावना पर जोर दें। इसे वे राष्ट्र के लिए कोई विशेष हितकारी नहीं समझते थे।” पुनश्च, हीगल के दर्शन में ‘राज्य’ शब्द को पवित्र बना दिया था। अंग्रेजों को यह बात कोरी भावुकता प्रतीत हो सकती थी, लेकिन जर्मनी की दृष्टि में यह वास्तविक और विवक्षताकारी राजनीतिक धारणाओं को व्यक्त करने वाली थी।²

व्यक्ति और राज्य के सम्बन्ध में हीगल के विचारों से प्रो. जोड (Joas) ने प्रयत्नरहित निष्कर्ष निकाले हैं—

1. राज्य कभी प्रतिनिधित्वरहित रूप से कार्य नहीं करता अर्थात् यदि पुलिस किसी व्यक्ति की गिरफ्तारी करती है और न्यायाधीश उसे सजा देता है तो कारण यह है कि उस व्यक्ति की यथार्थ इच्छा यही है कि उसे सजा मिले ।

2. व्यक्ति एक एकाकी इकाई नहीं है अर्थात् वह जिस समाज में रहता है उसका एक अविभाज्य अंग है ।

3. राज्य अपने नागरिकों की सामाजिक नैतिकता को अपने में समेटे हुए है तथा उनका प्रतिनिधित्व करता है अर्थात् राज्य नैतिकता से ऊपर है ।

इस प्रकार हीगल के राज्य की कल्पना एक निरंकुश, सर्वशक्तिमान, चरम सत्तावादी तथा अध्रान्त राज्य की कल्पना है जिसे उसने 'पृथ्वी पर ईश्वर का आगमन' (March of God on Earth) की सजा दी है ।

आलोचकों का विचार है कि हीगल के सिद्धान्त में व्यक्ति को पूर्ण रूप से राज्य के अधीन कर दिया गया है । हॉबहाउस (Hobhouse) के अनुसार हीगल का राज्य-सिद्धान्त "राज्य को एक महानतर प्राणी, एकत्रक तथा एक प्रतिव्यक्त सत्ता मानता है जिसमें व्यक्ति, उनके अगतःकरण, उनके दावे तथा अधिकार, उनका हर्ष, उनका दुःख ये सब गौण तत्त्व हैं ।"¹ इसी तरह प्रो. जोड (Joad) ने लिखा है कि— "स्पष्टतः राज्य को एक वास्तविक व्यक्ति होने के कारण अपने में ही एक साध्य समझा जा सकता है जिसके अपने अधिकार हैं और जो व्यक्ति के तथाकथित अधिकारों के साथ होने वाले संघर्ष में विजयी होता है । सिद्धान्ततः हर समय और व्यवहारतः युद्ध के समय वह अपने नागरिकों के जीवन पर पूर्ण अधिकार का प्रयोग कर सकता है और उसका ऐसा करना विधि-सम्मत होगा । सिद्धान्त अथवा वानूनी रूप से राज्य के प्रदेशों अथवा विधियों के विरोध के लिए कोई शोबित्य नहीं हो सकता क्योंकि जिनके ऊपर राजसत्ता का प्रयोग किया जाता है और जो लोग राजसत्ता का प्रयोग करते हैं, उसमें कोई भेद नहीं है ।"²

प्रो. मेकगवर्न के अनुसार "पुरातन विचारवादियों का भाव यह इस बात पर कि राज्य स्वयं-साध्य नहीं है अर्थात् एक साध्य के लिए माधन मात्र है, माध्य है जनता की भलाई और कल्याण । इसके विपरीत हीगल ने यह घोषित किया कि राज्य स्वयं एक साध्य है और व्यक्ति इस साध्य के लिए साधन मात्र है ।"³

स्पष्ट है कि हीगल के लिए राज्य व्यक्ति की सुरक्षा एवं भलाई का केवल साधन न होकर स्वयं एक साध्य है । हीगल के स्वयं के शब्दों में, "व्यक्ति अपने सत्य, अपने वास्तविक अस्तित्व और नैतिक पद की प्राप्ति राज्य का घटक होकर ही कर सकता है ।" आदर्शवादी सिद्धान्त के इस उद्गार का स्रोत प्लेटो और अरस्तू के इस मत में है कि राज्य स्वाधीन सत्ता है । यदि राज्य स्वाधीन है तो वह अपने नागरिकों के लिए समस्त मानव-समाज के बराबर हो जाता है । इस मत का स्वाभाविक

1 *Hobhouse : Metaphysical Theory of the State*, p. 27.

2 *Joad : Introduction to Modern Political Theory*.

3 *Mc Govern : From Luther to Hitler*, p. 299.

परिणाम व्यक्ति के नागरिक के रूप में राज्य के प्रति सम्बन्ध तथा व्यक्ति के रूप में समस्त मानव-समाज के प्रति सम्बन्ध—इन दोनों प्रकार के विभिन्न सम्बन्धों को बराबर एकरूप कर देता है। व्यक्ति की समस्त आकांक्षाओं और सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए राज्य पर्याप्त माना जाता है। राज्य की सहायता के अलावा और कोई वस्तु नहीं है जिसकी व्यक्ति आकांक्षा कर सके। इस स्थिति से निरंकुशता के सिद्धान्त पर पहुँच जाना सरल है। चूँकि राज्य व्यक्ति की समस्त सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति करता है, इसलिए वह निरपेक्ष सत्ता के प्रति नागरिकों की पूर्ण भक्ति की माँग कर सकता है। राज्य सैद्धान्तिक रूप से नागरिकों पर सदैव अपनी पूर्ण सत्ता का प्रयोग कर सकता है। हीगल की दृष्टि में इस स्थिति में व्यक्ति को जितनी हानि होती है, उससे कहीं अधिक लाभ होता है क्योंकि उसे केवल राज्य में ही सम्पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त होती है, उसी में वह नैतिकता प्राप्त करता है और अपने अधिकारों को प्राप्त करता है।

हीगल के राज्य सम्बन्धी विचारों से यह भ्रान्ति हो गई है कि वह व्यक्ति को राज्य का दास बन देना चाहता है। हीगल पर यह आरोप लगाना एक सीमा तक न्यायसंगत नहीं होगा कि वह व्यक्ति पर राज्य के सार्वभौम नियन्त्रण को लाद देता है अथवा वह व्यक्ति को पूर्णतः राज्य के अधीन कर देता है क्योंकि हीगल के मतानुसार राज्य व्यक्ति पर कोई बाह्य से घोषी हुई सत्ता नहीं है, वह तो व्यक्ति की आत्मा है और व्यक्ति के सर्वोत्तम भाग की अभिव्यक्ति है। हीगल का कथन है कि राज्य कैसा भी अपूर्ण क्यों न हो किन्तु वह व्यक्ति की बुद्धि से श्रेष्ठ अवश्य होता है क्योंकि वह व्यक्ति की बुद्धि का विकसित रूप है। इस प्रकार उसने राज्य का आदर्श रूप प्रकट किया है तथा व्यक्ति और राज्य के बीच किसी प्रकार का विरोध नहीं माना है। ऐसी दशा में व्यक्ति को अपने विकसित रूप को राज्य के सामने प्रार्थित करने में कोई सकोच नहीं होना चाहिए। उसने तो राज्य में सर्वोच्च नैतिकता को निहित किया है और यह स्पष्ट किया है कि राजाज्जा पालन करने में व्यक्ति स्वयं अपनी आत्मा की आज्ञा का पालन करता है, वह राज्य में और राज्य द्वारा अपनी ही आत्मा की अनुभूति करता है तथा राज्य की अधीनता स्वीकार करने में अपनी ही आत्मा का प्राधिपत्य मानता है। अतः इस विचार को स्वीकार करने पर यह मानने का कोई प्रश्न नहीं उठना चाहिए कि हीगल व्यक्ति को दास बना देता है। राज्य को व्यक्ति से ऊँचा साध्य मान लेने का प्रयत्न यह नहीं हो जाता है कि व्यक्ति राज्य रूपी साध्य के लिए एक साधन-मात्र बन कर रह गया है।

हीगल का राज्य विषयक सिद्धान्त कहाँ तक उचित है और कहाँ तक नहीं, इस पर विस्तार से विवेचन अग्रिम पृष्ठों में हीगल के राज-दर्शन की प्रालोचनार्थक समीक्षा के प्रसंग में किया जाएगा।

राज्य और नागरिक समाज में अन्तर

(Distinction between Civil Society and State)

हीगल राज्य और नागरिक समाज में अन्तर करता है। यह विवेक लेखक के

सिद्धान्त का एक मुख्य अंग है। हीगल का विचार है कि विचार-क्रम में नागरिक समाज की गणना राज्य से पहले होते हुए भी कालक्रम में उसकी गणना राज्य के बाद है।

हीगल के अनुसार नागरिक समाज की तीन अवस्थाएँ होती हैं—(क) न्याय-प्रशासन, (ख) पुलिस, एव (ग) नियम। इनमें अन्तिम दो अर्थात् पुलिस एव नियम का राज्य से घनिष्ठ सम्बन्ध है। हीगल समाज को राज्य पर आधारित और निर्विकल्प तत्त्व मानता है अर्थात् उसका मत है कि नागरिक समाज राज्य के बिना जीवित नहीं रह सकता। वह एक क्षण के लिए भी यह स्वीकार नहीं करता कि न्यायालय, पुलिस, जेल और नागरिक समाज की अन्य सस्याएँ राज्य के अस्तित्व के अभाव में सम्भव हैं। नागरिक समाज राज्य के बिना जीवित नहीं रह सकता।

नागरिक समाज चिन्तन-क्रम में राज्य से पहले प्रतीत होता है किन्तु कालक्रम में (In time) वह राज्य के बाद है। यह “राज्य का वह स्वरूप है जिसमें समाज को ऐसे स्वाधीन व्यक्तियों का समूह माना जाता है जो सम्पूर्ण समाज के अन्य घटकों की सहायता से अपने-अपने उद्देश्यों की प्राप्ति में सलग्न हैं। नागरिक समाज में एक व्यक्ति दूसरे के साथ आवश्यकताओं के सूत्र में बँधा होता है। वह उद्योग तथा व्यापार प्रणाली द्वारा कार्य करता है। राज्य में उसका दूसरे से सम्बन्ध साव्यवही हो जाता है। वह फिर अपने लिए कार्य नहीं करता बल्कि राज्य के सर्वव्यापी जीवन में विलीन हो जाता है। उसकी स्वार्थ-भावना का स्थान सामान्य हित ले लेता है। इस प्रकार नागरिक समाज एक पूर्ण विकसित राज्य के लिए मार्ग प्रशस्त करता है।”

वास्तव में हीगल का राज्य-सिद्धान्त राज्य और नागरिक समाज के सम्बन्धों के विशिष्ट स्वरूप पर आधारित है। यह सम्बन्ध विरोध का भी है और परस्पर निर्भरता का भी। सेबाइन के अनुसार, “हीगल के विचार से राज्य कोई ऐसी उपयोगितावादी सस्था नहीं है जो सार्वजनिक सेवाओं, विधि-प्रशासन, पुलिस-कर्तव्यों के पालन और औद्योगिक तथा आर्थिक हितों के समझस्य में रत हो। ये सारे कार्य नागरिक-समाज के हैं। राज्य आवश्यकतानुसार उनका निर्देशन और नियमन कर सकता है, लेकिन वह खुद इन कार्यों को नहीं करता। नागरिक-समाज बुद्धिमत्तापूर्ण पर्यवेक्षण और नैतिक महत्त्व के लिए राज्य पर निर्भर रहता है। यदि हम समाज पर प्रत्यक्ष रूप से विचार करें तो ज्ञात होगा कि समाज कुछ जन यान्त्रिक नियमों द्वारा शासित होता है जो बहुत से व्यक्तियों के अर्जनशील और स्वार्थपूर्ण उद्देश्यों की प्रतिक्रिया से उत्पन्न होते हैं, लेकिन राज्य अपने नैतिक प्रयोजनों की पूर्ति के साधनों के लिए नागरिक समाज पर निर्भर रहता है। यद्यपि नागरिक समाज और राज्य दोनों एक-दूसरे पर निर्भर हैं, फिर भी वे एक-दूसरे से भिन्न हैं। राज्य साधन न होकर साध्य है। वह विकास में विवेक-युक्त आदर्शों को और सम्यता में प्राध्यात्मिक तथ्य को प्रकट करता है। इस दृष्टि से वह अपने उद्देश्यों की पूर्ति के लिए नागरिक

समाज का प्रयोग करना है या एक विशिष्ट आध्यात्मिक अर्थ में उत्तम निर्माण करता है।¹

पुनश्च, सेबाइन के ही शब्दों में, "यदि हीगल ने राज्य को नैतिक दृष्टि से अत्यन्त उच्च माना तो उसका यह अभिप्राय नहीं है कि उसे नागरिक समाज अथवा उसकी संस्थाओं से पूरा था। वस्तुस्थिति इससे उलटी थी। हीगल अपने व्यक्तिगत चरित्र और राजनीतिक चिन्तन दोनों की दृष्टि से बुजुर्ग था। स्थिरता और सुरक्षा के प्रति उसके मन में बहुत सम्मान था। उसका विचार था कि राज्य और नागरिक सत्ता के बीच पारस्परिक सम्बन्ध है। यह दूसरी बात है कि यह सम्बन्ध उच्च स्थिति और निम्न स्थिति का है और राज्य की सत्ता निरपेक्ष है। राज्य और उसका सांस्कृतिक मिशन समाज पर निर्भर है। इससे समाज के आर्थिक जीवन का नैतिक महत्त्व बढ़ जाता है।" हीगल ने नागरिक समाज का जो विवरण दिया है, उसमें गिरडो और निगमो, एस्टेटो और वर्गों, संस्थाओं और स्थानीय समुदायों का विस्तार से वर्णन किया गया है। हीगल इन संस्थाओं को या इनसे मिलती-जुलती कुछ अन्य संस्थाओं की मानवीय दृष्टि से अप्यावर्यक समझता था। उसका विश्वास था कि इन संस्थाओं के बिना लोग मूक भेड़-मात्र बन जाएंगे तथा व्यक्ति की स्थिति एक एटम की भाँति होगी। इसका कारण यह है कि मनुष्य का व्यक्तित्व केवल आर्थिक और मर्यादित जीवन के सदर्भ में ही सार्थक होता है। इसलिये हीगल के दृष्टिकोण से राज्य का निर्माण मुख्यतः व्यक्तिगत नागरिकों से मिलकर नहीं होता। उनको विभिन्न निगमों और समुदायों का सदस्य होना चाहिए। इसके बाद ही वह राज्य की गौरवपूर्ण नागरिकता प्राप्त कर सकता है।²

राज्य में परिवार एवं समाज का विलीनीकरण किस भाँति होता है इसकी व्याख्या करते हुए प्रो. बोसाके ने लिखा है कि, "आधार के रूप में राज्य की पारिवारिक मनोवृत्ति और नैतिक प्रवृत्ति व्याप्त है जिसमें व्यापार-जगत् की स्पष्ट चेतना और उद्देश्य समाविष्ट होते हैं। राज्य के अन्वय में, अर्थात् जहाँ तक हम नागरिकों की भाँति महसूस करते और सोचते हैं, भावना, स्नेहपूर्ण भक्ति और स्पष्ट चेतना राजनीतिक मूक बन जाती है। नागरिकों के नाते हम यह अनुभव करते और देखते हैं कि राज्य हमारे स्नेहपूर्ण तथा रुचिकर प्रदायों को प्राप्त करता है और उन्हें कायम रखता है। ऐसा वह संयोग द्वारा एक जगह फँकी हुई अलग-अलग वस्तुओं के रूप में न कर सामान्य शुभ के माथ अपने सम्बन्धों द्वारा निमित्त उद्देश्यों के रूप में करता है। यही भावना और बुद्धि देश-भक्ति का सच्चा सार है।"³

नागरिक समाज एवं राज्य के मूलभूत अन्तर को व्यक्त करते हुए प्रो. स्टैक (Prof. Stace) का कथन है कि "नागरिक समाज में व्यक्ति केवल अपने हित-साधन का इच्छुक होता है, अतः उसका यह हित एक विशेष हित है। इसके विपरीत राज्य

1-2 सेबाइन 'राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृ. 619

3 *Essai sur la Philosophie* : Philosophical Theory of the State, p. 261-62

के हित एव लक्ष्य बहुत ऊँचे होते हैं और इन्हीं की प्राप्ति के लिए सब निवासी प्रयास करते हैं, अतः इसमें एक नागरिक के विशेष हित सार्वजनिक हित होते हैं।¹

हीगल के अनुसार नागरिक समाज एकपक्षीय है। राज्य में उसका सम्बन्ध होता है। हॉब्स तथा लॉक का यह सिद्धान्त कि राज्य व्यक्ति की सबसे अधिक भलाई कर सकता है, अपूर्ण है। हीगल के सिद्धान्त द्वारा हम इसे अच्छी तरह समझ पाते हैं। हॉब्स और लॉक जिस राज्य की कल्पना करते हैं, उसे हीगल राजनीतिक समाज कहता है। हॉब्स और लॉक राज्य तथा व्यक्ति को विरोधी मानते हैं। उनके मतानुसार राज्य का कोई सामान्य हित नहीं होता। प्रत्येक व्यक्ति का हित पृथक्-पृथक् होता है और राज्य का उद्देश्य प्रत्येक व्यक्ति का हित करना होता है किन्तु हीगल राज्य से अलग व्यक्ति के किसी भी हित को स्वीकार नहीं करता। वह व्यक्ति और राज्य के पारस्परिक हितों में किसी विरोध की कल्पना नहीं करता। यह तो कहता है कि राज्य के अभाव में व्यक्ति कुछ नहीं कर सकता। ११

हीगल के अनुसार राज्य ब्रह्म का विकसित रूप है जो चरम-विचार है। राज्य उसी की अभिव्यक्ति है। परिवार और नागरिक समाज राज्य में ही सफलता एव पूर्णता प्राप्त करते हैं क्योंकि वही सब समुदायों का समुदाय (An association of associations) है।

हीगल ने नागरिक समाज का सिद्धान्त प्रस्तुत किया है और राज्य के माथ उमका जो सम्बन्ध स्थापित किया है, उसमें ही उसके नाविधानिक शासन के स्वरूप का निर्धारण होता है। हीगल के विचार से राज्य की शक्ति-निरपेक्ष तो है, किन्तु स्वेच्छाचारी नहीं। राज्य को अपनी नियामक शक्ति का विधि के अनुसार प्रयोग करना चाहिए। राज्य विवेक का प्रतीक है और विधि विवेकरूपी होती है। नागरिक समाज का नीकरशाही संगठन शीर्षस्थ होता है। इस स्तर पर समाज राज्य की उच्चतर सस्थाओं से सम्बन्ध स्थापित करता है। हीगल राज्य-क्षेत्र और जनसंख्या के आधार पर प्रतिनिधित्व को इसलिए एकदम निरर्थक मानता है कि व्यक्ति पहले नागरिक समाज द्वारा समर्पित एक या एक में अधिक सस्थाओं का सदस्य होता है और इसके बाद ही उसका राज्य से सम्बन्ध स्थापित होता है। विधान-मण्डल ही वह स्थल है जहाँ ये सस्थाएँ राज्य से मिलती हैं। हीगल का स्पष्ट मत था कि नागरिक समाज की ओर से महत्वपूर्ण क्षेत्रों अथवा व्यावसायिक इकाइयों का प्रतिनिधित्व होना चाहिए।

राष्ट्रीय-राज्य, अन्तर्राष्ट्रीयतावाद और युद्ध
(Nations-State, Internationalism and War)

हीगल के राज्य सम्बन्धी विचारों से स्पष्ट है कि वह राष्ट्रीय-राज्य (Nation-State) का समर्थन करते हुए उसे मानव-संगठन का सर्वोच्च रूप मानता है। वह किसी भी अन्तर्राष्ट्रीय अथवा विद्वेष्यापी संगठन के राष्ट्रीय-राज्य के ऊपर होने

की कल्पना नहीं करता। हीगल के इस प्रकार के विचार निश्चय ही प्रतिक्रियावादी और भयकर परिणामों को जन्म दे सकते हैं क्योंकि इनसे राष्ट्रीय राज्य पारस्परिक सम्बन्धों में मनचाहा आचरण कर विश्व में व्यवस्था और शान्ति का प्रसार कर सकते हैं।

हीगल की दृष्टि में राज्य के लिए सबसे महत्त्वपूर्ण प्रश्न आत्म-रक्षा है, अतः अपना अस्तित्व कायम रखने के लिए राज्य कोई भी कार्य करने में पूर्ण स्वतन्त्र है। इसीलिए हीगल के शब्दों में, "राज्य स्वयं पूर्ण अस्तित्वक है जो अच्छाई और बुराई, सज्जा और तुच्छता, लम्पटता और घोखेबाजी आदि के भावात्मक नियमों को स्वीकार नहीं करता।"¹ राज्य को अन्य राज्यों से सम्बन्ध स्थापित करने में कोई आपत्ति नहीं होती बशर्ते कि उससे उसकी सुरक्षा कायम रहती हो।² अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्ध ऐसे प्रमुमुम्प्र राज्यो के साथ होते हैं जो यह विश्वास करते हैं कि अपना हित ही उचित है तथा अपने हित के विरुद्ध कार्य करना पाप है, अर्थात् जब राज्यों की विशेष इच्छाएँ आपसी समझौते से पूर्ण नहीं हो पातीं तो विवाद को केवल युद्ध द्वारा ही समाप्त किया जा सकता है।

हीगल का मत है कि युद्ध को एक पूर्ण बुराई नहीं मानना चाहिए। 'मानव-जाति का विश्व-व्यापी प्रेम' तो एक 'मूर्खतापूर्ण आविष्कार' है। युद्ध स्वयं एक गुणात्मक कार्य है और यदि एक्टन (Acton) के उद्धरण का दुरुपयोग किया जाए तो यह कहा जा सकता है कि "हीगल की शान्ति समाज को पथ-भ्रष्ट करती है तथा चिरकालिक शान्ति उसे सदा पथ-भ्रष्ट करती रहेगी।"³ हीगल शान्तिपूर्ण उपायों और समझौतों को अस्वीकार करता है। वह युद्धवादी होकर स्थायी शान्ति का विरोधी बन गया है। दुनिया चाहे युद्ध को सदैव हेय समझती रहे, किन्तु हीगल के विचार से युद्ध के अनेक लाभदायक परिणाम होते हैं। युद्ध व्यक्ति के अहम् का नाश करता है और मानव-जाति की पतन से रक्षा कर उसमें क्रियाशीलता का संचार करता है। हीगल के अनुसार, "एक समय में केवल एक ही जाति में परमात्मा की पूर्ण अभिव्यक्ति हो सकती है, इसलिए युद्ध में किसी राज्य की सफलता दैवी योजना का व्यंग (Irony of divine idea) को व्यक्त करती है।" इसका अर्थ यह है कि विजयी राष्ट्र ईश्वर का कृपापात्र सिद्ध हो जाता है। युद्ध-राज्य की शक्ति का स्रोतक है।

हीगल का विश्वास है कि युद्ध को घोर दुष्कर्म नहीं मानना चाहिए। मानव के विश्व-प्रेम की भावना एक निर्जीव आविष्कार है। युद्ध स्वयमेव एक नैतिक कार्य है। शान्ति भ्रष्टाचार का प्रसार करती है और अन्तः शान्ति अन्तः भ्रष्टाचार फैलाएगी। युद्ध वह अवस्था है जो इहलौकिक स्वार्थों और प्रभिमान को व्यवस्थित

1-2 वेबर : पृष्ठ 186.

3 Op. cit., p. 186 (Lord Acton's famous aphorism was "Power corrupts, and absolute power corrupts absolutely." Here to misquote him "Peace corrupts and everlasting peace corrupts everlastingly.")

करती है। युद्ध द्वारा लोगो का धार्मिक स्वाम्य सुरक्षित रहता है और वे इहलौकिक व्यवस्थाओ की सुरक्षा के प्रति उदासीन हो जाते हैं। जिस प्रकार वायु के प्रवाह ने समुद्र के शान्त वातावरण में उत्पन्न गन्दगी दूर होनी है, उसी प्रकार गतिहीन अन्तःशान्ति से राष्ट्रों में फैले भ्रष्टाचार को युद्ध दूर करता है। सफल युद्धों ने नागरिक विद्रोहों को रोककर राज्यों की आन्तरिक शान्ति को सगठित और बलशाली बनाया है। तोप कोई आकस्मिक आविष्कार नहीं है और यही तथ्य बारूद पर भी लागू होता है। "मानव-जाति को इसकी आवश्यकता थी और इसका तुल्य प्रादुर्भाव हुआ। तोपों और बारूद पर सम्पत्ता की छाप है। असम्पत्त जातियों के अधिकार केवल औपचारिकता मात्र है। मध्य राष्ट्र यह भली प्रकार समझते हैं कि वर्धन जातियों के अधिकार उनके समान नहीं हैं और वे इनकी स्वायत्तता (Autonomy) को केवल एक औपचारिकता (Formality) मानते हैं।"

हीगल प्रतिराष्ट्रीय होने के कारण किसी अन्तर्राष्ट्रीय व्यवस्था एवं कानून का समर्थन नहीं करता। अन्तर्राष्ट्रीय कानून परम्परा मात्र है जिन्हे कोई भी प्रमुख-सम्पन्न राज्य इच्छानुसार स्वीकार या अस्वीकार कर सकता है। अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में इस बात की चिन्ता नहीं करनी चाहिए कि एक राज्य का दूसरे राज्य के साथ नैतिक व्यवहार हो। अपनी सुरक्षा का ध्यान रखना राज्य का सर्वोपरि दायित्व है। अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में नैतिकता के आधार पर राज्य पर कोई बन्धन नहीं लगाया जा सकता। राज्य की इच्छा को नीमिन करने वाले अन्तर्राष्ट्रीय कानून जैसे बिग्री तत्त्व का कोई अस्तित्व नहीं हो सकता। अन्तर्राष्ट्रीय कानून केवल उन कतिपय उत्तेजनाओं का उस समय तक प्रतिनिधित्व करते हैं जब तक कि वे राज्य की सर्व-शक्तिमत्ता (Supreme Performance) में हस्तक्षेप नहीं करते। वर्तमान विश्व-प्रात्मा के धावेदार राज्य के अक्षुण्ण अधिकारों के समक्ष अन्य राज्यों को कोई अधिकार प्राप्त नहीं होते। जो अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्ध बन जाते हैं वे अल्पकालीन होते हैं, यहाँ तक कि सन्धियाँ भी परिवर्तनशील होती हैं।

हीगल के अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के विचारों पर धराजकता की छाप है। उसका स्पष्ट मत है कि राज्य की सम्पूर्णता के समक्ष (The absoluteness of the State) कोई भी अन्य वस्तु अधिक सम्पूर्ण (More absolute) नहीं है। स्वयं उसके शब्दों में, "राज्य कोई विशिष्ट व्यक्ति नहीं है वरन् स्वयं में ही पूर्ण स्वतन्त्र सम्पूर्णता है, अतः राज्यों के पारस्परिक सम्बन्ध निजी प्रयत्न नैतिकता मात्र नहीं हैं। बहुधा ऐसा सोचा जाता है कि राज्य को नैतिकता और निजी अधिकारों के दृष्टिकोण से देखा जाए पर व्यक्तियों की स्थिति कुछ इस प्रकार की है कि उनसे सम्बन्धित न्यायालय इस बात का निर्णय करता है कि उनके कौनसे कार्य धराजक रूप से उचित हैं। राज्यों के पारस्परिक सम्बन्धों को भी यथार्थ रूप से ठीक ठीकना चाहिए, लेकिन राज्य के सम्बन्ध में ऐसी कोई भी शक्ति नहीं है जो एक तो दम दान का निर्णय कर सके कि यथार्थतः क्या ठीक है तथा दूसरे अपने निर्णय को विनाशित कर सके। अतः राज्य पूर्ण अधिकार-सम्पन्न है, किसी अन्य शक्ति को राज्य पर बन्दि

अधिकार प्राप्त नहीं है। राज्य पारस्परिक सम्बन्धों में पूर्णतः स्वतन्त्र है और पारस्परिक निर्णयों को केवल सामयिक और अस्थायी मानते हैं।”

हीगल के इस कथन के सम्बन्ध में दो मत नहीं हैं कि राज्य एवं जातियाँ विश्व-आत्मा (World-spirit) के हाथों में अज्ञात रूप से खिलीने और उसके अग्न्यवन हुए हैं तथा राज्य के कार्यों का अन्तिम निर्णय केवल विश्व के न्यायालयों में ही हो सकता है।

दण्ड तथा सम्पत्ति

(Punishment and Property)

कॉण्ट को भाँति हीगल भी दण्ड के प्रश्न को नैतिक दृष्टि से देखता है। उसकी मान्यता है कि किसी भी अधिकार के उल्लंघन होने पर राज्य का कर्तव्य हो जाता है कि वह अपराधी को दण्डित करे। उसकी दृष्टि में दण्ड का उद्देश्य सार्वजनिक सुरक्षा नहीं है बल्कि दण्ड का अभिप्राय केवल यही है कि जिस अधिकार की अवज्ञा द्वारा जिस व्यक्ति के प्रति तथा समाज एवं न्याय-विधान के प्रति अत्याचार हुआ है, उसका बदला लिया जा सके। दण्ड समाज और अपराधी दोनों का समान अधिकार है और इसी के द्वारा दोनों को अपना उचित न्याय मिल जाता है। हीगल के अनुसार जब किसी अधिकार का अतिक्रमण हो, तो उस अधिकार की स्थापना का एकमात्र उपाय है—“प्रथम, पीड़ित व्यक्ति पर किए गए अत्याचार का सार्वजनिक निराकरण और द्वितीय, उनके माध्यम से समाज और न्याय के नियमों पर अनाधिकार चेष्टा का निराकरण।”¹

सम्पत्ति के विषय में हीगल की मान्यता थी कि व्यक्तित्व की पूर्णता के लिए इसकी आवश्यकता है क्योंकि इसके द्वारा ही व्यक्ति की इच्छा निर्यासील रह सकती है। व्यक्तिगत सम्पत्ति के अभाव में व्यक्तित्व का विकास सम्भव नहीं है। हीगल के अनुसार सम्पत्ति का निर्माण राज्य अथवा समाज नहीं करता प्रत्युत यह मानव-व्यक्तित्व की अनिवार्य अवस्था है।

संविधान पर हीगल के विचार

(Hegel on Constitution)

हीगल के अनुसार संविधान कोई याकस्मिक कृति नहीं होती, बल्कि उसका निर्माण समान सामाजिक और राजनीतिक स्थापनों के भीतर अनेक पीढ़ियों तक निवास करने वाले जनसमूहों की आदतों के अनुपालन से होता है। अपने पूर्ववर्तियों की भाँति राज्य की संविधानिक शक्तियों को हीगल ने भी तीन भागों में ही विभाजित किया है, पर यह विभाजन कुछ मौलिक अन्तर लिए हुए है। प्रथम, मूलभूत अन्तर यह है कि मॉण्टेस्कीयू आदि ने राज्य की तीन शक्तियाँ—कार्यपालिका, व्यवस्थापिका और न्यायपालिका बताई थीं जबकि हीगल के अनुसार ये तीन शक्तियाँ हैं—विधायी

1 “Public redressal of the outrage done to the individual in the first place and, through him, to the community and the Law of Justice in the second.”

(Legislative), प्रशासनिक (Executive) तथा राजतन्त्रात्मक (Monarchic)। उसने अपनी व्यवस्था में न्यायपालिका को कार्यपालिका की शाखा मानते हुए उसके स्थान पर राजतान्त्रिक शक्ति का उल्लेख किया है। दूसरा मौलिक अन्तर यह है कि हीगल ने तीनों शक्तियों को एक दूसरे से स्वतन्त्र और एक दूसरे को नियन्त्रित करने वाली न मानते हुए उन्हें परस्पर पूरक और एक महान् समष्टि के अन्निभ्र अंग के रूप में माना है।

हीगल ने राज्य की तीनों शक्तियों में राजतन्त्रात्मक शक्ति को प्रमुख माना है क्योंकि वह राज्य में एकता उत्पन्न करती है। फ्रांस के प्राचीन राजतन्त्र के पतन तथा राज्य-क्रान्ति का सबसे बड़ा कारण यही था कि प्रशासकीय और विधायी शक्तियाँ पृथक्-पृथक् थीं। यदि व्यवस्थापिका-शक्ति कार्यपालिका की शाखा के रूप में होती और राजतन्त्रात्मक शक्ति यथार्थ में सर्वोच्च होती तो फ्रांस राज्य-क्रान्ति के पथ पर अग्रसर न होता। हीगल का विश्वास है कि संविधानिक राजतन्त्र (Constitutional Monarchy) में ही पूर्ण विवेकशीलता (Perfect Rationality) उपलब्ध हो सकती है क्योंकि इसमें राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र और प्रजातन्त्र तीनों के तत्त्व निहित होते हैं। इस व्यवस्था में राजा एक, प्रशासन कुछ और विधान-मण्डल बहुमत का प्रतिनिधित्व करता है।

हीगल के अनुसार प्रभुसत्ता (Sovereignty) जनसाधारण को न दी जाकर राजा के हाथों में रहनी चाहिए। विधान-मण्डल में चाहे जتنا का प्रतिनिधित्व हो और उसके द्वारा निर्मित कानूनों को कार्यपालिका देश में लागू करे, लेकिन उक्त प्रभुत्व रूप देने का अधिकार राजा को होना चाहिए ताकि देश में एकता कायम रह सके। दार्शनिक धारणा के अनुसार सर्वाधिकार-सम्पन्नता सम्पूर्ण राज्य की सम्पत्ति है, किन्तु कार्य-रूप में इसका आशय किसी एक व्यक्ति का दृढ़ निश्चय होता है और यह व्यक्ति राजा ही हो सकता है। विधान-मण्डल में राजा, प्रशासन और प्रजा सभी सम्मिलित हैं। राजा और प्रशासन के अभाव में राज्य की एकता नहीं रह सकती।

हीगल राज्य-क्षेत्र और जनसंख्या के आधार पर विधान-मण्डल में प्रतिनिधित्व को निरर्थक समझता है, क्योंकि व्यक्ति पहले नागरिक-समाज द्वारा समायित एक अथवा एक से अधिक सत्याग्रो का सदस्य होता है और उसके बाद ही उसका राज्य से सम्बन्ध स्थापित हो पाता है। विधान-मण्डल ही वह स्थल है जहाँ ये सत्याग्रो राज्य में संयुक्त होते हैं। हीगल का मत है कि नागरिक समाज की ओर से महत्त्वपूर्ण क्षेत्रों अथवा व्यावसायिक इकाइयों का प्रतिनिधित्व होना चाहिए। दूसरे शब्दों में, विधान-मण्डल में जनता का प्रतिनिधित्व राज्य के विविध वर्गों एवं व्यवसायियों द्वारा होना चाहिए, सीधे व्यक्तियों द्वारा नहीं। हीगल ने अपने विधान-मण्डल के एक सदन का निर्माण जमींदारों के वर्ग से किया है और दूसरे सदन का निर्माण राजा के आदेश से विविध व्यवसायों और सगठनों द्वारा चुने हुए व्यक्तियों से किया है। लकार्टर का कथन है कि हीगल की यह व्यवस्था मध्ययुगीन ब्रिटिश ससद् की

ब्रदराम में मिलती-जुलती है क्योंकि उस समय लॉर्डसभा के सदस्य बड़े जमींदार और पादरी होते थे जबकि लोकसभा में नगरो के व्यापारी, अन्य नगर-निवासी और जिलो तथा देहातो के नाइट (Knight) सम्मिलित होते थे।¹ कार्यपालिका पर हीगल ने बहुत बल दिया है। सेबाइन के शब्दों में, "वह यह भावश्यक समझता था कि विधान-मण्डल में मन्त्रियों को राज्य कर्मचारी वर्ग का, जो नागरिक समाज का नियमन करता है, प्रतिनिधित्व करना चाहिए लेकिन उसने मन्त्रियों को विधान-मण्डल के प्रति उत्तरदायी बिल्कुल नहीं माना है। हीगल के मत से विधान-मण्डल का कार्य मन्त्रिमण्डल को परामर्श देना होना चाहिए और मन्त्रिमण्डल राजा के प्रति उत्तरदायी होना चाहिए। हीगल के अनुसार राजा को कोई विशेष शक्ति प्राप्त नहीं है। उसे जो भी शक्ति प्राप्त है, वह राज्य के अध्यक्ष की अपनी वैधानिक स्थिति के कारण प्राप्त है।"²

यह उल्लेखनीय है कि हीगल ने नागरिक समाज का जो सिद्धान्त प्रस्तुत किया था और राज्य के साथ उसका जो सम्बन्ध निर्धारित किया था, उससे ही उसके सांविधानिक शासन के स्वरूप का निरूपण हुआ है। हीगल के विचार से राज्य की शक्ति निरपेक्ष अवश्य है, लेकिन स्वेच्छाचारी नहीं। राज्य को अपनी नियामक शक्ति को विधि के अनुसार प्रयोग करना चाहिए। "राज्य विवेक का प्रतीक है और विधि विवेकपूर्ण होती है। हीगल के लिए इसका अभिप्राय यह था कि सार्वजनिक सत्ता के कार्यों के बारे में पहले से भविष्यवाणी की जा सकती है क्योंकि वे ज्ञात नियमों के अनुसार संचालित होते हैं। नियम अधिकारियों की स्वविवेकी शक्तियों को मर्यादित करते हैं और अधिकारियों के पद की सत्ता को व्यक्त करते हैं, पदाधिकारी की व्यक्तिगत इच्छा अथवा निर्णय को नहीं। विधि का व्यवहार सब व्यक्तियों के साथ समान होना चाहिए। चूंकि विधि का रूप सामान्य होता है इसलिए व्यक्तिगत विशेषताओं की ओर ध्यान नहीं दे सकती। निरकुशता वा तन्त्र विधि-विहीनता है और स्वतन्त्र तथा सांविधानिक शासन का तन्त्र विधि-विहीनता को दूर करता है और मृत्यु को जन्म देता है।"³ हीगल के स्वयं के कथनानुसार, "निरकुशता विधि-विहीनता को वह स्थिति है जिसमें राजा अथवा जनता की निजी इच्छा विधि का रूप धारण करती है अथवा वह विधि वास्तव में महत्त्वपूर्ण मानी जाती है। यह तथ्य कि राज्य में प्रत्येक वस्तु दृढ़ और मुरदा है, स्थिरता तथा राजनीतिक मत के विपरीत एक तरह की प्राचीर है।"⁴

सेबाइन ने अपना निष्कर्ष प्रस्तुत करते हुए लिखा है कि "हीगल का राज्य बाद की जर्मन न्यायशास्त्र की शब्दावली में एक प्रकार का रोस्टाट था। उसे अपना धार्मिक शासन बड़ा दृढ़ और कुशल रखना था, उसकी न्याय-व्यवस्था काफी मजबूत होनी थी, उसे जीवन तथा सम्पत्ति के अधिकारों की रक्षा करनी थी क्योंकि

1 *Lancaster : Master of Political Thought. Vol. III, p. 54.*

हीगल इन अधिकारों को नागरिक समाज के आर्थिक विकास के लिए आवश्यक समझता था। इस प्रकार हीगल के सांविधानिक शासन में उदारवाद की भांति ही वैधानिक सत्ता तथा व्यक्तिगत सत्ता में भेद किया गया था, लेकिन उसने विधि, शासन तथा लोकतन्त्रात्मक राजनीतिक प्रक्रियाओं के सम्बन्ध को कोई मान्यता नहीं दी।¹

हीगल के इतिहास पर विचार

(Hegel's Ideas on History)

हीगल के शब्दों में, "इतिहास मानव-आत्मा के आत्मशोध के लिए की गई एक तीर्थयात्रा (The pilgrimage of the spirit in search of itself) है।" इतिहास का मार्ग मानव विवेक द्वारा प्रशस्त होता रहता है और "विश्व इतिहास विश्व का निर्णय है" (World History is the world judgment)। निर्णय से यहाँ अर्थ है एक जाति की दूसरी जाति पर विजय जो एक जाति से दूसरी जाति में 'विश्वचेतना' के स्थानान्तरित होने का प्रमाण है। हीगल ने विश्व-इतिहास को स्वाधीनता की अनुभूति के आधार पर चार अवस्थाओं में विभक्त किया है—

- | | |
|------------------------|---------------------|
| 1. पौराणिक (Orientals) | 2. यूनानी (Greeks) |
| 3. रोमन (Romans) | 4. जर्मनी (Germans) |

हीगल के अनुसार इतिहास की अपनी समस्याएँ होती हैं जिनके लिए उसके अपने समाधान होते हैं। बुद्धिमान लोग न इतिहास का निर्माण करते हैं और न निर्देशन, बल्कि अवश्यम्भावी घटनाओं के श्रौचित्य के सम्मुख उन्हें भी झुकना पड़ता है। वे केवल यह समझने का प्रयास करते हैं कि कौन-सी व्यवस्था विनाशकारी है। हीगल के ही शब्दों में, "इतिहास बुद्धिमानों का पथ-प्रदर्शन करता है तथा मूर्खों को घसीटता है।"² इतिहास का मार्ग तथा मानव-संस्थाओं का विकास स्थायी परिवर्तनों द्वारा निश्चित होता है। सत्य और वास्तविकता के दर्शन किसी एक निश्चित घटना में उपलब्ध नहीं होते वरन् घटनाओं की एक दूसरे के साथ प्रतिक्रिया तथा समन्वय में प्राप्त होते हैं। इतिहास का विकास केवल संयोग का परिणाम नहीं है और न ही मानव-बुद्धि द्वारा उसका मार्ग निर्देशन हुआ था, अपितु वह तो स्थायी रूप से घटना की प्रतिक्रिया तथा समन्वय का परिणाम था।

हीगल के मतानुसार इतिहास का प्रवाह और मानव-समाज की व्यवस्थाओं का विकास निश्चित नियमों के अनुसार होता है। प्रकृति में जो परिवर्तन होते हैं, चाहे उनकी संख्या कितनी ही अधिक हो, उनका भी एक चक्र (Cycle) होता है जो निरन्तर चलता रहा है। कोई विकास कब पूर्ण होगा, यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता। विकास का निर्माण अनन्त परिवर्तन और क्रम के अनुसार होता है। सत्य और तथ्य किसी वस्तु विशेष में प्राप्त नहीं होते, अपितु इनकी पारस्परिक

1 Philosophy of the Right, Sec. 579, note 570.

2 "History leads wise men and drags the fools."

प्रतिक्रियाओं के द्वारा क्रम, व्यक्तिक्रम और सम्मेलन प्रथवा वाद, प्रतिवाद और मवाद (Thesis, anti-thesis and synthesis) के क्रम से निर्धारित मार्ग पर अंकित होते हैं।¹

इच्छा के विषय में हीगल को कल्पना
(Hegel's Conception of Will)

हीगल ने इच्छा-सिद्धान्त रूपों से ग्रहण किया है। वह कौण्ट की भाँति मनुष्य की इच्छा को स्वाधीन मानता है जो शुद्ध सूक्ष्म-ज्ञान का एक पक्ष होने के कारण शाश्वत, सर्वव्यापी, स्वयं-चेतन तथा आत्म-निर्णायक (Eternal, Universal, Self-conscious and Self-determining) है। यही स्वतन्त्रता तथा पूर्ण इच्छा नाना प्रकार के विचारों में अभिव्यक्त होती है। इसका प्रथम रूप कानून (Law), दूसरा आन्तरिक सदाचार (Inward Morality) है और तीसरा रूप है "उन व्यवस्थाओं और अभावों का समूचा-क्रम जिससे राज्य में न्याय प्रसारित होता है।"² हीगल कानून के अन्तर्गत व्यक्तित्व (Personality), सम्पत्ति (Property) तथा सविदा (Contract) को सम्मिलित करता है। ये समस्त सस्याएँ स्वतन्त्र इच्छा (Free Will) के ही प्रदर्शन के प्रकट रूप हैं। हीगल कानूनों और अधिकारों का निर्णय किसी एक निश्चित माप या स्थिर सिद्धान्त से नहीं करता वरन् इतिहास द्वारा प्रदर्शित संस्कृति और आत्म-ज्ञान के आधार पर उनकी तुलना करता है। आन्तरिक सदाचार और नैतिकता के अन्तर्गत हीगल ने "आत्म-निर्णय के उन पहलुओं पर विचार किया है जिनमें कोई व्यक्ति अपने जैसे अन्य व्यक्तियों की जागृति से प्रभावित होता है।" इच्छा को तीसरे रूप में हीगल ने 'Sittlichkeit' के नाम से पुकारा है, जिसका अभिप्राय है सामाजिक नैतिकता (Social Ethics)। इसे धार्मिक व्यवस्था, सदाचारी जीवन, रुढ़िगत नैतिकता आदि भी कहा जा सकता है। इस पहलू के अन्तर्गत हीगल ने 'सदाचार की आन्तरिकता' (Inwardness of Morality) और 'कानून की बाह्यता' (Externality of Law) का सम्मिलन किया है। इसमें प्रचलित नैतिक प्रथाएँ, रीति-रिवाज, कानून, सामाजिक स्वतन्त्रता और नैतिक इच्छा निहित हैं। 'Sittlichkeit' के क्रमानुगत पहलू परिवार, नागरिक समाज और राज्य हैं।

हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा (Hegel's Conception of Freedom)

हीगल के राजनीतिक चिन्तन का सर्वाधिक विवादास्पद विषय उसका वैयक्तिक स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार है। इसकी समीक्षा करते समय पृष्ठभूमि के रूप में यह नहीं मूलना चाहिए कि जब वह अपने राजनीतिक दर्शन का निर्माण कर रहा था तब जर्मनी अनेक भागों में विभक्त था और बिलर्रा हुआ था। इस कारण उसने बड़े

1 वेगल 'राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 621-22.

2 "The whole system of institutions and influences that make for righteousness in the State."

दुःखपूर्ण शब्दों में जर्मनी की राजनीतिक कमजोरी का उल्लेख किया है और इसका मस्तिष्क जर्मनी को सगठित करने की बलवती भावना से भर गया। इसी कारण उसने व्यक्ति को राज्य में आत्मसात् कर देने में तनिक भी सकोच नहीं किया। हीगल इस तथ्य से पूरी तरह अवगत था कि यद्यपि जर्मनी की जनता एक स्वतन्त्र राष्ट्र बनना चाहती थी, तथापि उसने (जनता ने) यह कभी भी अनुभव नहीं किया कि स्वतन्त्रता की प्राप्ति के लिए राज्य का निर्माण सर्वप्रथम आवश्यकता है। आधुनिक मनुष्य के लिए स्वतन्त्रता केवल राष्ट्रीय राज्य में ही स्थित रह सकती है और केवल राज्य ही पूर्ण स्वतन्त्रता की प्राप्ति के लिए परिस्थितियों का निर्माण कर सकता है। इसीलिए हीगल ने राज्य का महत्त्व जोरदार शब्दों में घोषित किया ताकि जर्मनी एकीकृत हो सके। उसके द्वारा प्रतिपादित स्वतन्त्रता के सिद्धान्त में यही मूल विचार निहित था।

हीगल स्वीकार करना था कि 'स्वतन्त्रता का नारा आधुनिक जगत् का मूल मन्त्र है। अपनी किशोरावस्था में वह फ्रांसीसी क्रांति द्वारा हुई भावनात्मक उन्नति का भी अनुभव कर चुका था, उसकी मान्यता थी कि कर्तव्यों का पालन। ए बिना आत्मसाक्षात्कार असम्भव है। फिर भी अपने "राज्य दर्शन द्वारा उसने उस मानव स्वतन्त्रता का संबंधा हनन ही किया जिसका प्रवर्तन मिल्टन, लॉक आदि ने किया था।"

हीगल का कहना था कि पूर्व में एक सर्वोच्च सत्ताधारी राज्य ही स्वतन्त्र था। पूर्व के लोग इस बात से अनभिज्ञ थे कि मनुष्य या आत्मा स्वतन्त्र है। यूनान में आत्मनिष्ठ स्वतन्त्रता का उदय हुआ और रोम में अमूर्त मान्यता की प्रधानता हुई। यूनान और रोम में कुछ ही व्यक्ति स्वतन्त्र थे क्योंकि वहाँ दास-प्रथा विद्यमान थी; किन्तु मानव-स्वतन्त्रता का उदय जर्मनी में ही हुआ। जर्मन राष्ट्रों ने ही सर्वप्रथम यह अनुभव किया कि मनुष्य-मनुष्य के नाते स्वतन्त्र हैं।

हीगल के अनुसार स्वतन्त्रता का अर्थ और कॉण्ट की स्वातन्त्र्य-धारणा की आलोचना—हीगल ने स्वतन्त्रता का व्यक्ति के 'जीवन का सार' मानते हुए कहा था कि—"स्वाधीनता मनुष्य का एक विशिष्ट गुण है जिसे अस्वीकार करना उसकी मनुष्यता को अस्वीकार करना है। इसलिए स्वाधीन होने का अर्थ है अपने अधिकारों और कर्तव्यों को तिलांजलि दे देना क्योंकि राज्य के अतिरिक्त अन्य कोई वस्तु स्वाधीनता का प्रतीक नहीं हो सकती।"

हीगल के अनुसार राज्य स्वयं में एक साध्य होते हुए भी स्वतन्त्रता को प्रसांगित करने का एक साधन है। विश्वात्मिका का सार-तत्त्व स्वतन्त्रता ही है और स्वतन्त्र चेतना की प्रगति ही विश्व का इतिहास है। जर्मन जाति को ही सर्वप्रथम इस चेतना की अनुभूति हुई कि मनुष्य एक मनुष्य के नाते स्वतन्त्र है।

स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा का हीगल ने रूसो (Rousseau) और कॉण्ट (Kant) में ग्रहण किया था, किन्तु उनका स्पष्ट बहूत कुछ मौलिक है। उसने कॉण्ट की स्वतन्त्रता को नकारात्मक, सीमित और ऋणात्मक (Negative, Limited

and Subjective) मानते हुए यह भी स्वीकार किया है कि राजनीतिक क्षेत्र में व्यक्तिवादी मिथ्यात्व श्रेष्ठ है। राज्य आन्तरिक रूप से व्यक्तिवादी नहीं है। स्वतन्त्रता अधिक विधेयात्मक और वस्तुपरक (More positive and objective) है।

हीगल के मतानुसार कॉण्ट की स्वतन्त्रता की धारणा नकारात्मक इसलिए है, क्योंकि उसमें आचरण की स्वतन्त्रता के लिए कोई स्थान नहीं है। कॉण्ट के लिए स्वतन्त्रता बुद्धि के नियम का पालन करने में है। बुद्धि का नियम मनुष्य के अन्तर्जगत में विद्यमान रहता है, अतः स्वतन्त्रता एक मनोदशा है जिसकी अभिव्यक्ति यथार्थ जीवन में नहीं होती। मरूची स्वतन्त्रता विधेयात्मक होती है। मरूची स्वतन्त्रता का उपभोग करते समय व्यक्ति यह अनुभव करता है कि आत्म-ज्ञान की प्राप्ति हो रही है।

हीगल कॉण्ट की स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारधारा को व्यक्तिवादो एवं सीमित मानता है। कॉण्ट की स्वतन्त्रता व्यक्ति के सामाजिक सम्बन्धों को कोई महत्त्व नहीं देती। कॉण्ट के अनुसार व्यक्ति स्वतन्त्रता का उपभोग समाज के बाहर रहकर ही कर सकता है। वह व्यक्ति को साध्य मानता है। किन्तु हीगल इससे असहमत होते हुए कहता है कि स्वतन्त्रता एक सामाजिक तथ्य है। कॉण्ट कहीं भी जोर नहीं देता है कि "सच्ची स्वतन्त्रता की प्राप्ति समाज की भौतिक और कानूनी सुस्थापना में भाग लेने से ही हो सकती है, जबकि हीगल की मान्यता है कि स्वतन्त्रता की प्राप्ति समाज के नैतिक जीवन में भाग लेने से ही सम्भव है।" वह व्यक्ति एक समाज में सम्भव्य स्थापित करता है। उसकी मान्यता के अनुसार प्राकृतिक व्यवस्था में कोई स्वतन्त्रता नहीं हो सकती। इस सम्बन्ध में सेबाइन (Sabine) का कथन है—

"हीगल की रचनाओं का थोड़ा बहुत भाग ही इनका ज्ञानवद्धक है जितना उसका यह प्रमाण कि धार्मिक आवश्यकताएँ सामाजिक होती हैं, उनमें और केवल शांतिपूर्ण आवश्यकताओं में विभेद होता है, प्रथा और कानून स्पष्ट रूप से मानवीय तथा सामाजिक होते हैं और अधिनारण एक दूसरे से परस्पर सम्बद्ध होते हैं तथा वे वैधानिक प्रणाली के अन्तर्गत हैं। हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा में महत्त्वपूर्ण बात यह है कि मरूची व्यक्ति की आत्म-अभिव्यक्ति को दमन करने वाली नहीं है। सामाजिक शक्तियाँ वे माध्यम हैं जिनके द्वारा उसके व्यक्तित्व का विकास होता है। व्यक्ति के विकास के लिए किसी न किसी प्रकार के सामुदायिक जीवन में भाग लेना आवश्यक है और शिक्षा एवं संस्कृति सामान्यतया स्वतन्त्रता के साधन हैं।"

'स्वतन्त्रता' के बारे में हीगल और कॉण्ट की तुलना से निम्नलिखित निष्कर्ष निकलते हैं—

(क) हीगल स्वतन्त्रता की एक अधिक विधेयात्मक एवं तथ्य-प्रधान परिभाषा प्रस्तुत करता है जो कॉण्ट से अधिक सामाजिक है।

(ख) कॉण्ट के अनुसार स्वतन्त्रता एक मनोदशा है जिसका तथ्य-प्रधान सामाजिक जगत से कोई प्रत्यक्ष सम्बन्ध नहीं है। इसकी स्वतन्त्र अभिव्यक्ति यथार्थ

जीवन में नहीं होती। हीगल के अनुसार स्वतन्त्रता का उपभोग करते समय मनुष्य यह समझता है कि वह आत्म-ज्ञान प्राप्त कर रहा है। उसके मत में स्वतन्त्रता का मूल तत्त्व मनुष्य के अन्तःकरण में न होकर सामाजिक संस्थाओं में रहता है। उसकी स्वतन्त्रता की अभिव्यक्ति यथार्थ जगत में होती है।

कॉण्ट के विरुद्ध हीगल इस तथ्य पर बल देता है कि वैयक्तिक स्वतन्त्रता की अनुभूति सामाजिक क्षेत्र में भाग लेने पर ही हो सकती है।

कॉण्ट और हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा में मूलभूत अन्तर यही है कि कॉण्ट के लिए विवेक व्यक्ति के अन्तःकरण में निहित है और हीगल के लिए इसका साकार रूप राज्य है और यह उसके कानूनों के रूप में अभिव्यक्त होता है। वंश दोनों ही इस बात पर पूर्ण रूप से सहमत हैं कि स्वतन्त्रता केवल बन्धन का अभाव नहीं है अपितु स्व-निर्णय की शक्ति है और उसकी स्थिति (स्वतन्त्रता) बुद्धि अथवा उच्चतर आत्मा द्वारा नियन्त्रित होने में है।

हीगल की स्वतन्त्रता सामाजिक जीवन में सम्भव है—हीगल के अनुसार स्वतन्त्रता सामाजिक है जिसकी प्राप्ति सामाजिक कार्यों में भाग लेने से होती है। समाज और व्यक्ति के सहयोग के बिना कोई स्वतन्त्रता सम्भव नहीं है। सेबाइन (Sabine) के शब्दों में, "हीगल का विश्वास था कि स्वतन्त्रता को एक सामाजिक व्यवहार समझना चाहिए। वह उस सामाजिक व्यवस्था की एक विशेषता है जो समुदाय के नैतिक विकास के आधार पर उत्पन्न होती है। वह व्यक्तिगत प्रतिभा की चीज नहीं है। वह तो एक प्रकार की स्थिति है जो व्यक्ति को समुदाय की नैतिक और वैधानिक संस्थाओं के माध्यम से प्राप्त होती है, अतः उसे स्वेच्छा अथवा व्यक्तिगत प्रवृत्ति नहीं माना जा सकता। स्वतन्त्रता व्यक्तिगत इच्छा और व्यक्तिगत क्षमता को महत्त्वपूर्ण सामाजिक कार्यों के निष्पादन में लगा देने में है।"¹ प्लेटो और अरस्तू की भाँति हीगल का भी स्वतन्त्र नागरिक विषयक सिद्धान्त व्यक्तिगत अधिकारों पर नहीं, बल्कि सामाजिक कार्यों पर आधारित था। हीगल का विचार था कि "प्राधुनिक राज्य में ईसाई आचार से नागरिकता के विकास के व्यक्तिगत अधिकार और सार्वजनिक कर्तव्य के बीच ऐसा पूर्ण समन्वय स्थापित हो जाता है जैसा दासता पर आधारित समाज में कभी सम्भव नहीं था। प्राधुनिक राज्य में सभी मनुष्य स्वतन्त्र हैं। राज्य की सेवा करके वे उच्चतम आत्मसिद्धि को प्राप्त कर सकते हैं। व्यक्तिगत नकारात्मक स्वतन्त्रता के स्थान पर राज्य में नागरिकता की वास्तविक स्वतन्त्रता स्थापित होती है।"

हीगल का मत है कि आदर्श राज्य के आदर्श कानूनों का पालन करने में ही स्वतन्त्रता निहित है क्योंकि राज्य स्वतन्त्रता की सर्वोच्च और सर्वोत्तम अभिव्यक्ति है। स्वतन्त्रता का विकास आत्मा का विकास है और आत्म-चेतना की प्राप्ति राज्य में ही सम्भव है, इसीलिए राज्य स्वतन्त्रता की उच्चतम अभिव्यक्ति होना चाहिए।

राज्य पूर्णतः विवेकशील है। इसकी एकता इसकी प्रेरणा और ध्येय है। इसी ध्येय में स्वतन्त्रता उच्चतम अधिकार प्राप्त करती है। व्यक्ति पर इस ध्येय का उच्चतम अधिकार हाता है और व्यक्ति का सर्वोच्च कर्तव्य राज्य का सदस्य होना है। व्यक्ति और राज्य के पारस्परिक हितों में कोई अन्तर नहीं है। व्यक्ति स्वतन्त्रता को तभी प्राप्त करता है जब वह आदर्श राज्य के आदर्श नियमों का पालन करे। वह उसी सीमा तक स्वतन्त्रता की प्राप्ति कर सकता है जिस सीमा तक वह अपने आपको राज्य और उसकी सस्थाओं में अभिव्यक्त आत्मा के साथ एकलन कर लेता है। इस तरह व्यक्ति की स्वतन्त्रता राज्य के उद्देश्य को ही अपना उद्देश्य समझने में है। इसी प्रकार व्यक्ति नैतिक गरिमा और स्वतन्त्रता प्राप्त करता है। राज्य की सेवा में स्वयं को खपा देने पर और राज्य के उद्देश्य को अपना उद्देश्य समझने पर ही व्यक्ति का विद्यमान हा सकता है कि उसकी इच्छा विवेकपूर्ण है। व्यक्ति की बुद्धि अपूर्ण और उसकी वासनाओं और भावनाओं से पराभूत हो सकती है। विवेकहीन वासनाओं और कामनाओं की दासता से स्वतन्त्रता प्राप्त करने का केवल एक ही मार्ग है और वह है राज्य के सामने स्वेच्छापूर्वक आत्म-समर्पण कर देना जिसमें विशुद्ध बुद्धि की पूर्ण अभिव्यक्ति होती है।¹

हीगल की मान्यता है कि "मानव हृदय में स्वतन्त्रता की जो सर्वोत्कृष्ट कल्पना है, उसी का साकार रूप राज्य है।" राज्य के बिना स्वतन्त्रता की भावना कभी सिद्ध नहीं होगी। हीगल का तर्क इस प्रकार है—"स्वतन्त्रता विवेकयुक्त आदर्श का पालन करने में है, पर एक व्यक्ति का विवेक सदा ही विषयसनीय नहीं होता। कभी-कभी वह तत्कालीन और अस्थायी कारणों से प्रभावित हो जाता है और किसी विशिष्ट हित की ओर झुक जाता है। किन्तु राज्य के कानूनों द्वारा व्यक्त विवेक में यह दोष नहीं हाता। यह सार्वभौम होता है, विशिष्ट नहीं। अतः सच्ची स्वतन्त्रता राजकीय कानूनों का पालन करने में ही है। व्यक्ति स्वतन्त्रता का उपाय कल्पित प्राकृतिक अवस्था की अपेक्षा राज्य के सदस्य के रूप में अधिक वास्तविक रूप में करता है।" राज्य कभी प्रतिनिध्यात्मक रूप में कार्य नहीं कर सकता। राज्य जा बुद्ध भी करता है, वह सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति होती है और इस प्रकार वह प्रत्येक व्यक्ति की वास्तविक इच्छा के अनुकूल हाता है, यहाँ तक कि जब चोर जेल की ओर ले जाया जाता है तो राज्य का यह कार्य उसकी वास्तविक इच्छा के अनुसार ही हाता है। वह जल जान से अपनी स्वतन्त्रता की प्राप्ति करता है। स्वतन्त्रता राज्य के नियमों का पालन करने में है। स्वतन्त्रता और कानून एकलन हैं। क्या हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा भ्रान्ति है ?

हीगल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचारों से यह धारणा उत्पन्न हुई है कि हीगल के हाथ में पड़कर स्वतन्त्रता एक भ्रान्ति मात्र रह गई है क्योंकि उनके द्वारा प्रतिपादित राज्य में व्यक्ति वस्तुतः स्वतन्त्र नहीं, अपितु दास है। हीगल व्यक्ति पर राज्य के

सार्वभौम नियन्त्रण को लाद देता है और अन्ततः उसका सिद्धान्त वैयक्तिक स्वतंत्रता के विपरीत हो जाता है। इस धारणा के पीछे, कि हीगल व्यक्ति को राज्य का दास बना देता है, निम्नलिखित कारण हैं—

1. हीगल के अनुसार राज्य एक सर्वशक्तिमान समुदाय है और कोई भी व्यवस्था राज्य की शक्ति को मर्यादित नहीं कर सकती यहाँ तक कि विधि द्वारा शासन की स्थापना करने वाला मविधान भी राज्य की सर्वोच्च शक्ति को अल्पमान भी सीमित नहीं कर सकता।

2. हीगल राज्य के विरुद्ध नागरिकों के किन्हीं अधिकारों की कल्पना नहीं करता और राज्य को सदैव व्यक्ति की यथार्थ इच्छाओं के ऊपर मानता है। भाषण और लेखन की स्वतंत्रता, जनता द्वारा अपने प्रतिनिधियों का निर्वाचन और स्वयं विधि-निर्माण के अधिकारों का राज स्वतंत्रता के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध समझा जाता है, लेकिन हीगल इन अधिकारों को व्यक्ति की स्वतंत्रता के लिए स्वीकार नहीं करता। उसके मतानुसार तो राज्य के कानून प्रत्येक दशा, प्रत्येक परिस्थिति और प्रत्येक रूप में वैयक्तिक बुद्धि से उच्चतर हैं तथा व्यक्तियों के सामने इसके अतिरिक्त कोई विकल्प नहीं है कि वे उन कानूनों का पालन करें और राज्य के आदेश के समझ प्रपना पूर्ण आत्म-समर्पण कर दें। हीगल राज्य के विरुद्ध क्रांति के अधिकार को अस्वीकार करता है और ऐसी किसी भी परिस्थिति का उल्लेख नहीं करना जिससे राज्य की प्रवृत्ति करना उचित हो।

3. हीगल ने राज्य और उसके सदस्यों के हितों में विरोध की किसी भी कल्पना को अपनी विचारधारा में स्थान नहीं दिया है।

4. हीगल की स्वतंत्रता सम्बन्धी धारणा में 'व्यक्ति' शब्द के अर्थ को समझने में भूल की गई है।

5. राज्य में व्यक्ति को अत्यन्त हीन स्थान देने के आरोप के पीछे एक कारण हीगल की यह मान्यता है कि व्यक्ति की वास्तविक स्वतंत्रता राज्य के कानूनों के पालन में है। जनता कानूनों का निर्माण नहीं करती बल्कि उन्हें गत पीढ़ियों से प्राप्त करती है।

आलोचकों ने उपर्युक्त कारणों के आधार पर ही हीगल की स्वतंत्रता को एक भ्रंति माना है। उनका आरोप है कि हीगल ने आदर्श एवं यथार्थ राज्यों के भेद को ठीक तरह से न समझ कर राज्य के कानूनों और स्वतंत्रता को एक मान लिया है। हीगल कानूनों को जनता की इच्छा की अभिव्यक्ति नहीं मानता जिसका स्पष्ट अर्थ यह है कि बसपूर्वक लादे गए कानून व्यक्ति की स्वतंत्रता की अभिव्यक्ति नहीं कर सकते।

किन्तु ये सब आरोप लगाते समय आलोचक भूल जाते हैं कि हीगल राज्य को व्यक्ति पर ऊपर से थोपी हुई सत्ता नहीं समझता, बरन् उसका विश्वास है कि राज्य स्वयं 'व्यक्ति' के ही सर्वोत्तम रूप को व्यक्त करता है। 'व्यक्ति' की सच्ची आत्मा ही राज्य के रूप में प्रकट होती है और राज्य की अधीनता स्वीकार करने में

वह अपनी ही आत्मा की प्रधानता स्वीकार करता है। हीगल ने राज्य की आत्मा में व्यक्ति की उच्चतर इच्छाओं के दर्शन किए हैं। व्यक्ति की इच्छाओं तथा राज्य की इच्छाओं में संपर्क नहीं है क्योंकि दोनों में एक ही आत्मा का निवास है। एक का विकसित रूप दूसरे में निहित है। अतः इस दृष्टि से यह स्वीकार करने में कोई बाधा नहीं होनी चाहिए कि हीगल के विरुद्ध यह आरोप कि वह व्यक्ति को राज्य का पूर्ण दास बना देता है, उचित नहीं है। उनके सिद्धान्त को समझने में शक्ति होने के कारण ही उसके विरुद्ध ऐसा आरोप लगाया जाता है। लेकिन जब यह समझ लिया जाता है कि राज्य व्यक्ति के सर्वोत्तम रूप को ही अभिव्यक्त करता है और राज्य के समक्ष जिस चीज का बलिदान किया जाता है वह व्यक्ति वा मात्र स्वार्थ-पूर्ण एवं क्षणिक तत्त्व है तो आलोचना शिथिल पड़ जाती है फिर यह भी उल्लेखनीय है कि "वह राज्य जिसमें हीगल ने 'पृथ्वी पर ईश्वर का अवतारण' कहा है कोई यथार्थ जर्मनी या इटली का राज्य, अथवा और कोई विशिष्ट ऐतिहासिक राज्य नहीं है, बल्कि यह एक विचार-जगत् का राज्य है जिसका किसी देश और काल में वही अस्तित्व नहीं था। ऐसे पूर्ण राज्य में व्यक्ति को राज्य की वेदी पर बलिदान दिए जाने का प्रश्न ही नहीं उठता।" हीगल जैसा आदर्श राज्य इस यथार्थवादी विश्व में उपलब्ध नहीं है। पुनश्च, इस तथ्य को स्मरण कर देना हीगल के प्रति अन्याय होगा कि राज्यविहीन दशा में स्वतंत्रता की कल्पना करना कठिन है। राज्यविहीन दशा अराजकता की दशा होगी जिसमें स्वतंत्रता के स्थान पर उच्छृंखलता का साम्राज्य होगा। व्यक्ति को सच्ची स्वतंत्रता तो राज्य ही प्रदान करता है। हीगल के लिए राज्य का उद्देश्य मूल रूप से व्यक्ति की स्वतंत्रता का क्षेत्र विस्तृत करना है, न कि उसे सीमित करना।

हीगल के बचाव पक्ष में इतना कहने पर भी यह नहीं मूलाया जा सकता कि हीगल के राज्य की कल्पना एक निरंकुश, सर्वशक्तिमान तथा सर्वव्यापक राज्य की कल्पना है जिसमें व्यक्ति की स्वतंत्रता का अस्तित्व तभी सम्भव होगा जब वह राज्य के आदेशों का अखिर्त कर पालन करे। हीगल व्यक्तिगत नियंत्रण को कोई महत्त्व नहीं देता, चाहे वह कितना ही सम्भव-बूझकर किया गया हो। वह कर्त्तव्य को केवल आज्ञा-पालन मात्र समझता है। उसके लिए श्रेष्ठ नागरिकता का अभिप्राय वर्तमान स्थिति को स्वीकार करना अर्थात् सरकार द्वारा निर्धारित नियमों का पालन करना है। अपने अधिकार-दर्शन ग्रन्थ (Philosophy of Right) की भूमिका में हीगल ने राज्य की आलोचना को राजनीतिक दर्शन का अधिकार क्षेत्र नहीं माना है। सेबाइन के मतानुसार "हीगल द्वारा प्रदत्त राज्य की आध्यात्मिक सर्वोच्चता तथा वास्तविक सत्कार के राजनीतिक कार्यों में किसी प्रकार का उचित अंतरात्म्य नहीं मान्य पड़ता। हीगल के स्वतंत्रता-सिद्धान्त में किसी भी प्रकार की नागरिक अथवा राजनीतिक स्वतंत्रताओं का समावेश नहीं है।"¹

हीगल के राज्य और स्वतंत्रता सम्बन्धी विचार उसके दर्शन की आलोचना के प्रसंग में और भी अधिक स्पष्ट हो सकेंगे।

हीगल के दर्शन की आलोचना (*Criticism of Hegelian Philosophy*)

हीगल सत्ता का महानतम दार्शनिक माना जाता है और कहा जाता है कि अपने दार्शनिक चिन्तन में उसने अन्तिम सत्य को प्राप्त कर लिया था, किन्तु कुछ अन्य विचारकों द्वारा उसके दर्शन की कटुतम आलोचना की गई है।

1. हीगल का द्वन्द्ववाद बहुत अस्पष्ट है। उसकी तर्क प्रणाली दूषित और अत्यन्त दुर्बल है। असंगत तथ्यों को मनमाने ढंग से तर्क-सम्मत बताया गया है और अनेक पारिभाषिक शब्दों का ऐसा अस्पष्ट प्रयोग किया गया है कि उनका कोई उपयोग ही नहीं रहा है। उसकी स्वेच्छाचारिता तथा अज्ञानिकता ने हीगल की पद्धति को बहुत ही बोझिल और क्लिष्ट बना दिया है। उसके द्वन्द्ववाद के प्रमुख उपकरण 'ऐतिहासिक आवश्यकता' को पूर्णतः स्वीकार करना कठिन है क्योंकि उसने इतिहास में जिस आवश्यकता का दर्शन किया है, वह भौतिक व्यवस्था भी है और नैतिकता भी। जब उसने कहा कि जर्मनी के लिए एक राज्य का रूप प्रहस्य करना आवश्यक है तो उसका आशय था कि सम्यता और राष्ट्रीय जीवन के हित की दृष्टि से यह अपेक्षित है और कुछ ऐसी आकस्मिक शक्तियाँ भी हैं जो उसे इस ओर प्रेरित कर रही हैं। द्वन्द्वात्मक पद्धति में इस प्रकार नैतिक निर्णय तथा ऐतिहासिक विकास के आकस्मिक नियम की सम्मिलित खिचड़ी पकाई गई है। नैतिक निर्णय, आवश्यकता और भेद का आधार अस्पष्ट है।

2. हीगल के द्वारा समाज और उसकी व्यवस्थाओं की व्याख्या करने के लिए द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त का प्रयोग अनुपयुक्त और असफल सिद्ध हुआ है। आत्मा सबंधी दार्शनिक विचारधारा में उसने कला को 'वाद', धर्म को 'प्रतिवाद' और दर्शन को 'मवाद' या 'सश्लेषण' माना है। पर धर्म को कला के विरुद्ध मानने और कला तथा दर्शन के सम्बन्ध को जीवाणु और जाति के सम्बन्ध जैसा बताने की बात समझ में नहीं आती। केटलिन (Catalin) के अनुसार, "जीवन के अनुभवों को वाद, प्रतिवाद और सवाद के अनुसार वर्गीकृत करना एक मनोरंजक मानसिक व्यायाम है। द्वन्द्ववाद मानसिक व्यायाम के रूप में महत्त्वहीन नहीं है, किन्तु विवेचन-सिद्धान्त (Interpretative Principles) के रूप में अविश्वसनीय है।"¹

3. हीगल ने अपने द्वन्द्वात्मक पद्धति द्वारा राज्य की निरकुशता को प्रकट किया है। इन पद्धति का प्रयोग यह सिद्ध करने के लिए किया गया है कि राज्य दैविक प्रज्ञा (Divine Reason) की सर्वोच्च और सम्पूर्ण अभिव्यक्ति है, अतः इसे सम्पूर्ण राष्ट्रीय विकास का उद्देश्य माना जाना चाहिए। हीगल ने तो द्वन्द्व और राज्य आदर्शिकरण में एकरूपता लाने का प्रयत्न किया, लेकिन बाद में कार्ल मार्क्स के दोनों

को पृथक् कर दिया। उसने ट्रम्बपाद को अपनाते हुए हीगल से एक सर्वथा भिन्न परिणाम निकाला। मार्क्स के हाथों में यह समाज के एक वर्ग द्वारा दूसरे वर्ग के शोषण और दास बनाने के यन्त्र में राष्ट्रीय राज्य के विरोध का आधार बन गया।

4 हीगल चरम राष्ट्रीयतावादी दार्शनिक था जिसने व्यक्ति तथा वैयक्तिक स्वतंत्रता का राज्य की वेदी पर बलिदान कर दिया। वह एक सर्वशक्तिमान निरंकुश राज्य का पुजारी था। बार्कर के शब्दों में उसने "राष्ट्रीय राज्य को एक रहस्यात्मक स्तर (To a mystical height) तक पहुँचा दिया है।"² सत्रहवीं शताब्दी के दार्शनिकों ने राजाओं के देवी अधिकार की बात कही थी, लेकिन हीगल ने राज्य के देवी अधिकार की स्थापना की। हीगल का सर्वाधिकारवादी राज्य (Totalitarian State) जनतंत्र के साथ मेल नहीं खाता। प्राइवर ब्राउन (Ivor Brown) के अनुसार व्यावहारिक दृष्टि से हीगल के सिद्धान्त का आशय है आत्मिक दासता, देहिक अधीनता, अनिवार्य सैनिक भर्ती, राष्ट्रीय हितों के लिए युद्ध, शान्तिकाल में लेबिया-यन दैत्य की-और युद्ध-काल में 'मल्लोक' (Maloch) की उपासना।³ मालोचो ने हीगल को 20वीं शताब्दी की दो बड़ी सर्वाधिकारवादी विचारधाराओं-फासीवाद और साम्यवाद का मूल स्रोत माना है। ऐबेंस्टीन (Ebenstein) का आरोप है कि "हीगल ने शक्ति और नैतिकता को अभिन्न बना दिया है।"³

5. हीगल ने स्वतंत्रता के सिद्धान्त को तोड़-मरोड़ कर 'स्वतंत्रता' को 'आज्ञाकारिता' का रूप दे दिया है और इसी प्रकार समानता के सिद्धान्त को विकृत कर 'अनुशासन' का पर्यायवाची बना दिया है। उसने व्यक्ति के व्यक्तित्व के सिद्धांत को परिवर्तित कर मनुष्यों को देवी शक्ति की प्रवाहिका नलिका बनाकर उन्हें राज्य में आत्मसात् कर दिया है। जोड (Joad) के शब्दों में, "राज्य का निरपेक्ष सिद्धांत व्यक्ति की स्वतंत्रता का शत्रु है क्योंकि जब भी व्यक्ति और राज्य में कोई संपर्क होता है तो इसके अनुसार राज्य ही सही होना चाहिए।" हीगल किसी भी दशा में राज्य के विरुद्ध विद्रोह का अधिकार प्रदान नहीं करता।

राज्य और स्वतंत्रता के बारे में हीगल पर आरोपों की जो वीधर की गई है, उसके बावजूद हीगल के बचाव में यह कहा जा सकता है कि उसने राज्य और व्यक्ति को एक-दूसरे के विरुद्ध सटा नहीं किया है बल्कि राज्य की आत्मा में व्यक्ति की उच्चतर इच्छाओं के दर्शन किए हैं। एक का विकसित रूप दूसरे में निहित है, अतः यह प्रश्न ही नहीं उठता कि व्यक्ति राज्य का दास है। हीगल के अनुसार राज्य की शक्ति निरपेक्ष तो है, लेकिन मनमानी नहीं है। राज्य विवेक का प्रतीक है। उसके कानून विवेकपूर्ण होते हैं। नियम राज्य के अधिकारियों की स्वविवेक पर प्राधारित शक्तियों को मर्यादित करते हैं और अधिकारियों के पद की सत्ता को व्यक्त

1 Barker : Political Thought in England, p. 20-21.

2 Ivor Brown : English Political Theory, p. 145.

3 Ebenstein : Great Political Thinkers, p. 595.

करते हैं, न कि उनकी व्यक्तिगत इच्छा अथवा निर्णय को। निरकुशता का तत्त्व विधि-विहीनता और हीगल के स्वतंत्र एवं सांविधानिक शासन का तत्त्व इस विधि-विहीनता को दूर कर सुरक्षा को जन्म देता है। हीगल की दृष्टि में राज्य व्यक्ति पर कोई बाहर से थोपी हुई सत्ता नहीं है बल्कि व्यक्ति की आत्मा है। राज्य व्यक्ति के सर्वोत्तम रूप की अभिव्यक्ति है। राजाज्ञा पालन करने में व्यक्ति स्वयं अपनी ही आज्ञा का पालन करता है। हीगल की दृष्टि में राज्य मूल रूप से व्यक्ति की स्वतंत्रता का क्षेत्र विस्तृत करने के लिए है, सीमित करने के लिए नहीं। हीगल के सिद्धान्त के सत्य को यह कहकर ठुकरा देना उचित नहीं है कि यथार्थ राज्य हीगल के आदर्श राज्य से बहुत दूर है और हीगल का सिद्धान्त कल्पना-जगत् में ही मही हो सकता है, व्यावहारिक जगत् में उसे लागू नहीं किया जा सकता। हमें यह ध्यान में रखना होगा कि किसी भी विचार अथवा नियम को इसी आधार पर गलत नहीं कहा जा सकता कि यथार्थ जीवन में दिखाई नहीं देता। गति के प्रथम नियम को किसी ने इस आधार पर नहीं ठुकराया कि वास्तविक जीवन में उसका पूर्ण रूप दृष्टिगोचर नहीं होता। हीगल का सिद्धान्त इस आधारभूत सत्य को और सकेत करता है कि मनुष्य की सामाजिक नैतिकता, जिसकी अभिव्यक्ति राज्य की विधियों द्वारा होती है, राज्य की विधि के अनुकूल आचरण में है। यह भी स्मरणीय है कि हीगल राज्य के कानूनों का निष्कर्ष रूप से पालन करने को स्वतंत्रता नहीं मानता बल्कि वह कहता है कि अपनी स्वतंत्रता को अनुभूति के लिए उन्हें स्वेच्छा से राजाज्ञाओं का पालन करना चाहिए, अन्यथा यह आत्म-निर्णय नहीं होगा। हीगल का दोष यही है कि वह व्यक्ति के राज्य की अवज्ञा के अधिकार को स्वीकार नहीं करता और उसका सिद्धान्त जीवन के तथ्यों पर लागू नहीं होता।

सेबाइन ने अपने ग्रन्थ 'राजनीतिक दर्शन का इतिहास' में एक स्थान पर लिखा है कि—

“हीगल का विश्वास था (यद्यपि उसने अपने इस विश्वास को कभी स्पष्ट रूप से व्यक्त नहीं किया है) कि प्राधुनिक सांविधानिक शासन मूलकाल के किसी भी शासन की अपेक्षा व्यक्तिगत स्वतंत्रता का अधिक आदर करता है और वह व्यक्ति के आत्म-निर्णय के अधिकार को अधिक महत्त्व देता है। इसका अभिप्राय यह भी निवसता है कि मनुष्य के अधिकारों का सम्मान किया जाना चाहिए। लेकिन यह विश्वास कि मनुष्य का मनुष्य ने नाते मूल्य है, इस विश्वास से भेल नहीं खाता कि उनके नैतिक निर्णय केवल मन की तरफ हैं अथवा उर का महत्त्व समाज में उसकी व्यक्ति के कारण है तथा ऐसे मामलों का नैतिक साध्य राष्ट्रीय राज्य द्वारा प्राप्त किया जाता है।”

पुनश्च, “इसी प्रकार का अनिश्चय और भ्रम हीगल के इस विश्वास में निहित है कि राज्य उच्चतम नैतिक मूल्यों को व्यक्त करता है। हीगल ने इस प्रश्न का आध्यात्मिक आधार पर समाधान करने का प्रयास किया था। यह बात आध्यात्मिक पर आधार भी स्पष्ट नहीं है कि एक राज्य, जो विश्वात्मा की केवल एक अभिव्यक्ति

है, कला और धर्म के समस्त मूल्यों को किस प्रकार व्यक्त कर सकता है अथवा इन मूल्यों के एक राष्ट्रीय संस्कृति से दूसरी राष्ट्रीय संस्कृति में स्वानान्तर की किस प्रकार व्याख्या कर सकता है। हीगल के कला और धर्म के बारे में वक्तव्य बड़े प्रसंगत थे। कभी-कभी वह उन्हें राष्ट्रीय अन्तरात्मा की सृष्टि मानता था, किन्तु वह ईसाई धर्म को न तो किसी एक राष्ट्र का परमाधिकार समझता था, न उसका यह विश्वास था कि कला और साहित्य सर्वत्र राष्ट्रीय ही होते हैं। दूसरी ओर उसके दृष्टिकोण से ऐसा कोई सामान्य यूरोपीय या मानव समाज भी नहीं था जिससे उनका सम्बन्ध हो सकता था, क्योंकि राज्य के बिना प्राधुनिक संस्कृति व परम्परा विरोधाभास मात्र है। इस भ्रम का कारण शायद यह है कि हीगल के पास विग्न राजनीतिक घरातल पर और चर्चों के सम्बन्धों के बारे में अथवा अन्तरात्मा की स्वतंत्रता के बारे में कहने के लिए कोई खास बात नहीं थी।¹

6. हीगल ने विश्व-इतिहास एवं देवी-शक्ति दोनों की ही व्याख्याएँ किसी एक विशिष्ट उद्देश्य के समर्थन के लिए की हैं, अतः इन्हें निष्पक्ष व्याख्या नहीं माना जा सकता। हीगल अपनी व्याख्याओं द्वारा जर्मनी के गौरव में अस्तिवृद्धि करना चाहता था।

7. हीगल राज्य एवं समाज में किसी प्रकार का अन्तर नहीं मानता। राज्य की निरकुशता का प्रतिपादन करने की भीक में वह दोनों को एक मानने की मूल कर बँठा है। उसने यह समझने का प्रयत्न ही नहीं किया है कि राज्य और समाज दो भिन्न इकाइयाँ हैं और उनमें अन्वयोन्याश्रित सम्बन्ध है। यदि दोनों में यह भेद न रहे तो जनता का निकृष्ट प्रकार के राज्य की स्वेच्छाचारिता से दमन हो जाना, व्यक्तिगत स्वतंत्रता नष्ट हो जाना और राज्य को मानव जीवन के प्रत्येक पहलू पर नियन्त्रण प्राप्त हो जाना अवश्यम्भावी है।

8. हीगल का राष्ट्रीय-राज्य का सिद्धान्त अन्तर्राष्ट्रीय आचार (International ethics) की सीमा का उल्लंघन है। हीगल की दृष्टि में अन्तर्राष्ट्रीय कानून केवल परम्परा मात्र है जिन्हे कोई प्रभुत्व-सम्पन्न राज्य इच्छानुसार स्वीकार या अस्वीकार कर सकता है। नैतिकता और अन्तर्राष्ट्रीय सदाचार के आधार पर अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में राज्य पर वह किसी भी प्रकार के सम्बन्ध को अस्वीकार करता है। उसकी मान्यता है कि जो भी अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्ध स्थापित हो जाते हैं वे अल्पकालीन होते हैं, यहाँ तक कि सन्धियाँ तक परिवर्तनशील होती हैं। जोड (Joad) के अनुसार, "हीगल का राज्य-सिद्धान्त सिद्धान्तिक रूप से गलत और तथ्यों के विपरीत है एवं परराष्ट्र नीति के क्षेत्र में वर्तमान राज्यों के सिद्धान्त-विहीन कार्यों को इससे मान्यता मिल सकती है।"²

वास्तव में हीगल के अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के विचार अराजकता की सीमा को छूते हैं। हीगल की विचारधारा के आधार पर राज्य अपने अन्तर्गत एक सिद्धान्तहीन कार्यों को भी नैतिकता और प्रोचित्य का ढाना पहना सकते हैं। परराष्ट्र

1 सेबाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 668.

2 Joad : Modern Political Thought, p 17.

नीति के क्षेत्र में राज्यों के सिद्धान्तहीन कार्यों को मान्यता प्राप्त होने का अनिवार्य परिणाम विश्व-शान्ति और सहयोग का गला घोट देना है। ऐसी किसी भी धारणा को स्वीकार करने का अर्थ स्पष्ट ही विनाश और अशान्ति को निमन्त्रण देना है। यह ठीक है कि राज्य की सुरक्षा सर्वोच्च है, लेकिन इसका समर्थन करने के लिए ऐसी धारणा को जन्म देना उचित नहीं कहा जा सकता, जिससे राज्य की इच्छा को सीमित करने वाले अन्तर्राष्ट्रीय कानून और सदाचार आदि के अस्तित्व का ही चुनौती दे दी जाए। हीगेल युद्ध का पुजारी है और युद्ध को एक अनिवार्यता मानता है। वह युद्ध को मानव-सभ्यता के विकास एवं राज्य की सर्वोच्च शक्ति का परिचय देने के लिए एक परम उपयोगी साधन बतलाता है। उसका युद्ध और अन्तर्राष्ट्रीय कानून की अपेक्षा की शिक्षा देने वाला सिद्धान्त मृत्यु, विनाश एवं सहार की ओर ले जाने वाला है। सच्चाई तो यह है कि उसका सिद्धान्त जीवन की यथार्थताओं से बहुत दूर दार्शनिक कल्पना का एक अंश है।

9. "बोसॉके तथा ब्रंडले को छोड़कर अन्य अग्रजों विचारको पर हीगेलवाद का कोई विशेष प्रभाव नहीं पड़ा। यह वाद उनके राजचिन्तन की पद्धति का खण्डन करता है और उनके अत्यधिक प्रसिद्ध राज्य सम्बन्धी प्रयोगों को हेय दृष्टि से देखता है। वे इसे व्यर्थ तथा घातक मानते हैं। कुछ अग्रजों का विचार है कि इसका अन्त कर देना चाहिए। हॉबहाउस ने अपनी पुस्तक 'दी मेटाफिजिकल थ्योरी ऑफ़ दी स्टेट' (The Metaphysical Theory of the State) में हीगेलवाद को जर्मनी का सन्दन की विजय के लिए जैपेलिंस (Zeppelins) द्वारा फँका गया बम मानता है। उसके अनुसार यह कुछ ऐसी चीज है जिसका प्रभाव युद्धों से कहीं अधिक होता है।"¹

10. "हीगेल के कानून तथा तर्क सम्बन्धी विचार उलझे हुए हैं। उसका तर्क-सिद्धान्त तर्कशास्त्र का कोई नया सिद्धान्त नहीं है। उसके तर्क-सम्बन्धी मतभेद एक दूसरे के उतने ही विरोधी हैं जितने दण्ड और अपराध। जो सिद्धान्त हीगेल के अनुसार राज्य को देवता बताता है, और मार्क्स के अनुसार उसी राज्य को राक्षस, वह अधिक मूल्यवान नहीं हो सकता। हम यह कह सकते हैं कि जिस प्रकार 18वीं शताब्दी में प्राकृतिक नियम का सिद्धान्त इसलिए प्रसिद्ध हुआ कि वह सभी मनुष्यों को प्रकृति द्वारा मनमाने न्याय के सिद्धान्तों को प्रतिपादित करने (Deduce) की आज्ञा देता था, उसी प्रकार 19वीं तथा 20वीं शताब्दी में तर्कवाद या हीगेलवाद इसलिए लोकीप्रिय हुआ कि इसने मनुष्यों को इतिहास में राज्य के मानव-सम्बन्धी सामान्यतया स्वीकृत सिद्धान्तों के उपकलन की अनुमति दे दी।"²

11. हीगेल एक जादूगर की भाँति अपने जादुई डण्डे में बीजों को देखते-देखते बदल देता है। वह कहता है कि विज्ञान का उद्देश्य वस्तुपरक (Objective) है और 'वाद में' फिर कहता है 'राज्य को बाह्य राज्य की रक्षा करनी चाहिए।' इसके प्रतिरिक्त वह स्वतन्त्रता तथा आज्ञा-पालन में समानता स्थापित करता है।

साथ ही वह समानता का तादात्म्य अनुशासन से भी करता है। व्यक्तियों को वह दैवी शक्ति के हाथ की कठपुतली मानता है। इस प्रकार स्वतन्त्रता, समानता तथा व्यक्ति, सभी का उसके जादुई डण्डे ने विलोप कर दिया।¹

12. हीगल का राजदर्शन प्राच्यकता से अधिक बुद्धिवादी है। वह एक अनुभवशून्य और शुष्क दार्शनिक के रूप में प्रकट होता है। भ्रमवश वह यह मान बैठा है कि 'विवेकशीलता ही वास्तविकता है और वास्तविकता ही विवेकशीलता है' (Rational is real and real is rational)। अति दार्शनिकता के कारण हीगल का दर्शन कल्पना मात्र रह गया है। वॉहन के मत में हीगल की इस दार्शनिकता का प्रमुख कारण स्थापित व्यवस्था के प्रति उसका एक अंधविश्वासपूर्ण सम्मान तथा परिवर्तन अथवा सशोधन करने वाली प्रत्येक इकाई के प्रति अविश्वास था।

13. हीगल तत्कालीन अवस्था की प्रशंसा के आवेश में इतनी अधिक सीमाएँ लांच गया है कि उसका आदर्शवाद क्रूरतावाद या पशुवाद बन गया है। हीगल ने अपनी बर्बरता को इसीलिए दैवी रूप दिया क्योंकि वह सफल हो गई थी। जर्मन निरकुशता एवं बर्बरतावाद हीगल के सिद्धान्त का ही एक परिणाम था—यह कहना अनुचित न होगा।

पर इन सब आलोचकों के साथ ही सेबाइन के इस सन्तुलित विचार को ध्यान में रखना चाहिए कि—'हीगल का दर्शन एक प्रकार से शक्ति के आदर्शिकरण का दर्शन था। इसमें शक्ति से पृथक् अन्य किसी भी आदर्श के प्रति एक प्रकार की भवना का भाव था। इसमें शक्ति को एक प्रकार का नैतिक और न्याययुक्त आदर्श माना गया था। उसने राष्ट्र को एक ऐसे आध्यात्मिक धरातल पर प्रतिष्ठित किया जो अन्तर्राष्ट्रीय विधि के नियन्त्रण के परे था और जिसकी नैतिक दृष्टि से भी आलोचना नहीं हो सकती थी। राजनीतिक निष्कर्षों की दृष्टि से हीगल का राज्य-सिद्धान्त उदारता-विरोधी था। उसमें स्वतन्त्र सत्तावाद को उदात्त रूप दे दिया गया था तथा राष्ट्रवाद ने राजवशीय और राजसत्ता का रूप धारण कर लिया था। लेकिन वह सविधान-विरोधी नहीं था। उसने सविधानवाद के बारे में एक ऐसे ढंग से विचार किया था जो उन देशों के ढंग से भिन्न था जहाँ उदारवाद तथा सविधानवाद एक ही राजनीतिक आन्दोलन के पहलू थे। इसका अर्थ था 'मनुष्यों का नहीं, बल्कि विधि का शासन।' हीगल के सविधान में लोकतन्त्रात्मक प्रक्रियाओं के स्थान पर मुख्यस्थित नौकरशाही-शासन का भाव निहित था। उसने जीवन तथा सम्पत्ति की रक्षा का आश्वासन दिया था तथा इस बात पर भी जोर दिया था कि शासन को लोक-कल्याण की व्यवस्था होनी चाहिए, लेकिन इस बात के लिए वह आवश्यक नहीं है कि शासन लोकमत के प्रति उत्तरदायी हो। यह कार्य एक ऐसा राजकर्मचारी-वर्ग कर सकता है जो सार्वजनिक भावना से अनुप्राणित हो और जो प्रायिक तथा सामाजिक हितों के सघर्ष से ऊपर हो। इसका व्यावहारिक अर्थ यह था कि राजनीति

को ऐसे लोगों के हाथ से जोड़ दिया जाना चाहिए जो कुल तथा व्यावसायिक दक्षता द्वारा शासन करने योग्य है। यह प्रयत्न एक ऐसे समाज की सम्भवा में प्राप्त सकता था जिसमें राजनीतिक एकता के निर्माण और राजनीतिक शक्ति के विस्तार की चिन्ता ने राजनीतिक स्वतन्त्रता की भावना को द्रष्ट कर रखा था।¹

हीगल का प्रभाव एवं मूल्यांकन (Hegel's Influence and Estimate)

विभिन्न ऋटियों और दुर्बलताओं के बावजूद हीगल की युग-परिवर्तनकारी विचारधारा का प्रबलित कारणों से विशेष महत्त्व है—

1. राजनीति तथा नीतिशास्त्र के पारस्परिक सम्बन्धों को हीगल ने सर्वाधिक स्पष्ट एवं सूक्ष्म रूप से समझा था।

2. 'राज्य व्यक्ति की उन्नति के लिए अनिवार्य है तथा व्यक्ति राज्य का एक अभिभाज्य अंग है' हीगल ने इस सिद्धान्त की प्रतिष्ठा करके राजदर्शन को एक महत्त्वपूर्ण योग प्रदान किया है।

3. हीगल ही वह पहला विचारक था जिसने ऐतिहासिक प्रणाली को भली-भाँति समझा।

4. हीगल ने अपने दर्शन में इस अत्यन्त वैज्ञानिक सिद्धान्त का प्रतिपादन किया कि 'विवेक द्वारा प्रगति' (Progress by reason) होती है।

5. हीगल ने व्यक्ति की चेतना पर समाज की प्रेरणामूलक बुद्धि के अणु को समझने और स्वीकार करने का बहुमूल्य प्रयास किया है।

6. हीगल की शिक्षा मूल्यवान् है क्योंकि इससे मानव की सामाजिक स्वतन्त्रता को विशेष बल मिलता है। व्यक्तिवाद मनुष्य के सामाजिक चरित्र का परित्याग कर देता है। व्यक्तिवादियों के लिए व्यक्तियों से बने छोटे-छोटे समुदाय रूपी उन कसों का महत्त्व अधिक है जो राज्यरूपी भवन का निर्माण करते हैं, परन्तु हीगल सन्तुलनवादी है। वह यह भी प्रतिपादित करता है कि मनुष्य समाज से कितना प्रभावित रहता है। उसने स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार को कहीं अधिक गौरवान्वित किया। उसका आदर्शवाद वास्तविक तथा मनोवैज्ञानिक था। उसने राजनीति को उसके हितों के सम्झौते से कुछ ऊँचा और कानून को आदेश मात्र से कुछ अधिक स्थान दिया। यह कोई साधारण विचार नहीं है कि पुलिस-राज्य पर्वान्वित होता है और राज्य को मनुष्य के नैतिक उद्देश्य का एक अंग माना जाना चाहिए।²

हीगल के विचार के मूल तत्त्व तीन हैं—(1) द्वन्द्ववाद, (2) राष्ट्रीय राज्य का सिद्धान्त, (3) प्रगति की धारणा। ये तीनों बातें हीगल की विचारधारा में परस्पर-सम्बद्ध थीं, किन्तु बाद के विचारकों ने हीगल की इन तीनों बातों को पृथक् कर दिया। हीगल के द्वन्द्ववाद को भौतिकवादी रूप प्रदान कर कार्ल मार्क्स ने

1 सेबाल्ट : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 626.

2 नेर : वही, पृष्ठ 191.

मार्क्सवादी समाजवाद के दर्शन का विकास किया और हीगल के राष्ट्रीय-राज्य के सिद्धान्त के आधार पर मुसोलिनी ने फासीवादी दर्शन को विकसित किया। हीगल के प्रभाव को इंगित करते हुए प्रो. सेबाइन ने लिखा है कि—

“हीगल के चिन्तन के आधार पर राजनीतिक सिद्धान्त में जिन विविध प्रवृत्तियों का विकास हुआ, उनमें से तीन पर विशेष ध्यान देने की आवश्यकता है। विकास की सीधी रेखा असदिग्ध रूप से हीगल से मार्क्स और बाद के साम्यवादी सिद्धान्त की थी। यही द्वन्द्वात्मक पद्धति को जोड़ने वाली कड़ी थी। मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक पद्धति को हीगल के दर्शन की युगान्तरकारी खोज कहा था। मार्क्स हीगल के राष्ट्रवाद और राज्य के प्रादर्शीकरण को केवल ऐसी ‘छद्मात्मकता’ मानता था। जिसने द्वन्द्वात्मक पद्धति को अपने प्राध्यात्मिक प्रादर्शवाद से अनुप्राणित किया था। मार्क्स का विचार था कि वह द्वन्द्वात्मक पद्धति को द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का रूप देकर और उसके आधार पर इतिहास की प्राथमिक व्याख्या कर सामाजिक विकास की वैज्ञानिक तरीके से व्याख्या कर सकता है। नागरिक समाज राज्य से पृथक् एक सगठन है, मार्क्स यह निष्कर्ष सीधे हीगल से ग्रहण कर सकता था। दूसरे प्रॉक्सफोर्ड विश्वविद्यालय के प्रादर्शवादियों ने इंग्लैण्ड के उदारवाद में जो सशोधन किया था, उसमें भी हीगल की विचारधारा एक महत्वपूर्ण तत्व थी। यहाँ द्वन्द्वात्मक पद्धति का कोई विशेष महत्व नहीं था वरन् यहाँ हीगल की जिज्ञासा और व्यक्तिवाद की प्रालोचना का महत्वपूर्ण प्रभाव था। प्रौद्योगिक उन्नति ने इस प्रश्न को आवश्यक बना दिया था। हीगल के राजनीतिक सिद्धान्त का उदारवाद-विरोधी स्वर ब्रिटिश राजनीति की वास्तविकताओं से इतना दूर था कि उसकी ओर कोई ध्यान ही नहीं दिया गया। अन्त में इटली में फासिज्म ने अपने आरम्भिक चरणों में हीगलवाद से दार्शनिक आधार ग्रहण किया। यद्यपि फासिज्म ने अपने प्रयोजन की सिद्धि के लिए हीगल के कुछ सिद्धान्तों को अपने अनुस्यू ढाल दिया था।”¹

हीगल का दर्शन बड़ा विशाल है और इसमें अनेक शास्त्रों के मामान्यीकरण और निष्कर्षों के समन्वय का विराट् प्रयत्न किया गया है। हीगल ने बर्लिन विश्वविद्यालय में दर्शन के प्राध्यापक के रूप में बहुत ख्याति अर्जित की थी। 19वीं शताब्दी में हीगल का नाम तत्कालीन विश्व-विख्यात दार्शनिकों में उसी प्रकार प्रसिद्ध हो गया जिस प्रकार अरस्तू (Aristotle) तथा सन्त टॉमस एक्वीनास (St. Thomas Aquinas) के नाम उनके समय में प्रसिद्ध हो गए थे। हीगल ने अरस्तू और एक्वीनास के समान सम्पूर्ण ज्ञान का विश्लेषण करने की चेष्टा की और मौलिक नियमों की खोज की। वह बौद्धिक विषय में प्रशिया के सम्राट् का अधिकृत वक्ता रहा था और उसके शिष्यों ने जो विचार व्यक्त किए और जिस बात की माँग की उसे बिस्मार्क ने प्रियाग्वित किया।²

हीगल के सिद्धान्तों का न केवल बिस्मार्क की नीति पर ही प्रभाव पड़ा,

1 सेबाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 627.

2 McGovern : From Luther to Hitler, p. 265.

बल्कि ट्रीट्सके (Treitsck) तथा ड्रॉयसन (Droysen) जैसे महान् इतिहासकार भी उसके विचार-दर्शन से प्रभावित हुए, हालांकि इतिहास की व्याख्या में वे उससे सहमत नहीं थे। विधि और विधिशास्त्र के लेखक भी हीगल से प्रभावित हुए थे। बर्लिन विश्वविद्यालय में हीगल के साथी और विधिशास्त्र की ऐतिहासिक प्रणाली के प्रवर्तक सेविग्नी (Savigny) ने अपने अनेक विचार हीगल के राज्य-सिद्धान्त से ही ग्रहण किए थे। उसके ग्रन्थों का अनेक भाषाओं में अनुवाद किया गया। उसने जिस विचार-पद्धति को अपनाया, वह उसी के नाम से 'हीगलवादी विचारधारा' कहलाई। चीन, बोर्साके, ब्राँडले उससे बहुत प्रभावित थे। इटली तथा यूरोप के अन्य देशों में भी हीगल का प्रभाव पड़ा था। इतना ही नहीं, महाद्वीप के बाहर भी अनेक देशों ने उसकी महत्ता को स्वीकार किया था।

यह सच है कि हीगल का दर्शन अनेक बानों में जर्मनी के द्वितीय साम्राज्य की प्रवस्था का प्राश्चर्यजनक रूप से यथातथ्य चित्रण था, तथापि अकेले जर्मनी के सन्दर्भ में हीगल के राजदर्शन पर विचार करना उसके महत्त्व को कम करके धाँकना होगा। हीगल का दृष्टिकोण अत्यन्त व्यापक था। उसके दर्शन में न केवल प्राधुनिक चिन्तन पूरी तरह ओतप्रोत था, अपितु वह प्राधुनिक चिन्तन का समीकन भी था और ससिद्धि भी। सेमाइन् के अनुसार, "हीगल के चिन्तन को यद्यपि स्वच्छन्द कल्पना कहकर तिरस्कृत कर देना बहुत प्रासान है, तथापि वह एक ऐसा बीज था जिसने प्रागे चलकर 19वीं शताब्दी में सामाजिक दर्शन के प्रत्येक पहलू को प्रभावित किया अर्थात् रूप में भी और बुदे रूप में भी। महत्त्वपूर्ण परिवर्तन यह है कि हीगल की उन्मेषकारी सावंधोम शक्ति जिसे उसने ज्ञान-युग के दार्शनिकों की भाँति विवेक का नाम दिया था, व्यक्तियों में नहीं प्रत्युत् सामाजिक समुदायों, राष्ट्रों, राष्ट्रीय सस्कृतियों और सस्याओं में व्यक्त होती है। यदि हीगल के 'विश्वात्मा' शब्द के स्थान पर 'उत्पादन की शक्तियाँ' शब्दों का प्रयोग किया जाए तो परिणाम वही निकलेगा। दोनों ही प्रवस्थाओं में समाज शक्तियों का समुदाय नहीं रहता, बल्कि वह शक्तियों की एक व्यवस्था हो जाता है। उसका इतिहास उन सस्याओं के विकास का इतिहास बन जाता है जो सामूहिक रूप से समुदाय की सस्याएँ होती हैं। ये शक्तियाँ और सस्याएँ अपने स्वरूप में निहित प्रवृत्तियों का अनुसरण करती हैं। विधियों, प्राचारों, सविधानों, दर्शन और धर्मों का सस्यागत इतिहास सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन का एक प्रमुख और स्थायी अंग बन गया। इन सामाजिक शक्तियों के कार्य और विकास के लिए व्यक्तियों के नैतिक निर्णय और व्यक्तित्व, स्तियर्ष, बिल्कुल असम्बद्ध हो गई क्योंकि समाज में वास्तविक साधन शक्तियाँ हैं जो अपने आप में ही साध्यक हैं क्योंकि उनका मार्ग निश्चित होता है। इस तरह के विचार, जिनमें एक सच्चाई भी थी और प्रतिशयोक्ति भी, उन्नीसवीं शताब्दी के सामाजिक दर्शन पर पूरी तरह छा गए। उन्होंने 'राजनीति के अध्ययन' को समृद्ध भी बनाया और दरिद्र भी। जब विधिवाद तथा व्यक्तिवाद के स्थान पर सस्याओं का ऐतिहासिक अध्ययन प्रारम्भ हुआ तथा शासन और मनोविज्ञान में निहित सामाजिक एवं प्राथिक

तत्त्वों का अधिक ठोस अध्ययन होने लगा, तो राजनीति समृद्ध होकर कहीं अधिक यथार्थपरक हो गई।¹

“हीगल की अपनी समकालीन राजनीतिक वास्तविकताओं में प्रसाधारण अन्तर्दृष्टि थी। उसने उस समय जीवन-सर्पथ में उलझे हुए भौतिक और बंधानिक राज्य के भावी उद्भव का पहले ही अनुमान लगा लिया था। हीगल का उद्देश्य जर्मनी के राष्ट्रीय एकीकरण के मार्ग में आने वाली बौद्धिक बाधाओं का निराकरण करना था, लेकिन उसने इससे भी अधिक प्रभावकारी कार्य किया। उसने ऐसे दर्शन प्रथवा सिद्धान्त का प्रवर्तन किया जिसके द्वारा राष्ट्रवाद जर्मनी में ही नहीं बल्कि प्रत्येक दूसरे देश में भी धार्मिक स्तर तक पहुँच गया। उसके विचारों ने महान् शक्तिशाली राष्ट्रीयता की भावना को बल दिया और यह उसके दर्शन का बहुत बड़ा महत्त्व है।”²

निष्कर्ष रूप में यही कहा जा सकता है कि हीगल का सिद्धान्त निःसन्देह अत्यन्त उच्च है और अधिकतर आलोचनाएँ उसे ठीक तरह न समझने के कारण हुई हैं। उसका सिद्धान्त इतना उच्च है कि सबकी बुद्धि वहाँ तक नहीं पहुँच पाती। उसमें व्यावहारिकता की प्रतिधय कमी है और वह इतना क्लिष्ट एवं गूढ़ है कि जनसाधारण के लिए उसे समझना असम्भव-सा बन गया। हीगल आदर्शवाद के प्रसार से स्वयं को ~~रक्षणावाद~~ रक्षणावाद की धरम सीमा में मुला बँठा है।

1 बरार्न : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 626.

2 Maxey : Political Philosophies, p. 593-94.

ऐतिहासिक पृष्ठभूमि (Historical Background)—जर्मन आदर्शवाद पर पिछले दो अध्यायों में विचार किया जा चुका है। आदर्शवाद वास्तव में राजनीति का अत्यन्त महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त है जो राज्य के नैतिक आधारों का व्यक्तिगत स्वतन्त्रता तथा जीवन की उपयोगिता के साथ समन्वय करता है। इसमें एक ओर बढ़ते हुए व्यक्तिवाद के विरुद्ध जो चरम स्वार्थ का पर्याय माना जाता है, और दूसरी ओर शुष्क उपयोगितावाद के विरुद्ध जो स्थूल सुखवाद या निकृष्ट भौतिकता का प्रतीक है, प्रतिक्रिया परिलक्षित होती है।

जर्मन आदर्शवादी दर्शनशास्त्र का उदय 18वीं शताब्दी के प्रकृतिवादी बुद्धिवाद के सामान्य खण्डन के रूप में हुआ था। अंग्रेजी आदर्शवाद का उदय भी 19वीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध की अंग्रेजी कृतियों में प्रचलित आर्थिक व्यक्तिवाद तथा अनुभवपरक उपयोगितावाद के विरुद्ध एक प्रतिक्रिया के रूप में हुआ जो राज्य को एक ऐसी सस्था मानता है जिसकी सच्ची प्रकृति का ज्ञान हमें वास्तविक राजनीतिक समस्याओं के पर्यवेक्षण द्वारा न होकर राजनीतिक विचारों के अमूर्त विश्लेषण द्वारा ही प्राप्त हो सकता है।¹

19वीं शताब्दी की अंग्रेजी आदर्शवादी विचारधारा अथवा इंग्लैण्ड के आदर्शवादी दर्शन का प्रतिपादन मुख्य रूप से मॉक्सफोर्ड विश्वविद्यालय के अध्यापकों और छात्रों द्वारा हुआ। इसीलिए इंग्लैण्ड की आदर्शवादी विचारधारा को मॉक्सफोर्ड-दर्शन भी कहा जाता है। विश्वविद्यालय के अध्यापकों और स्वतन्त्र दार्शनिकों ने इस सिद्धान्त का इसलिए प्रतिपादन किया कि वे उपयोगितावादी प्रतिशय धर्मिकता, नास्तिकता और अनास्था, आर्थिक अराजकता, दमनकारी कानून, साध्य-साधन के सम्बन्ध में अवसरवादिता आदि परिणामों से तंग आ चुके थे। वे एक नई व्यवस्था की प्राण प्रतिष्ठा करना चाहते थे। वे सामाजिक अनुबन्ध या समझौते के सिद्धान्त का भी विरोध करते थे क्योंकि उसमें कृत्रिमता और अस्वाभाविकता थी।

1 कोकर - आधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ 440.

अंग्रेजी आदर्शवादी दर्शन को प्राचीन यूनानी दर्शन और जर्मनी के अतिरिक्त आदर्शवाद से अधिक प्रेरणा मिली। जब से मॉक्सफोर्ड विश्वविद्यालय में स्लेटो और ग्रस्तू की पुस्तकों का पठन-पाठन आरम्भ हुआ, तभी से वहाँ आदर्शवाद के विचारों का उदय होने लगा। यूनानी दार्शनिकों के इस विचार का कि "मनुष्य स्वभावतः राजनीतिक समुदाय का सदस्य है और राज्य एक ऐसा अवयवी स्थापन है जिसमें इच्छा-शक्ति विद्यमान है और जिसका अस्तित्व श्रेष्ठ जीवन की प्रगति के लिए है" इंग्लैंड के दार्शनिकों पर बहुत प्रभाव पड़ा। उन्होंने इन्हीं विचारों का अपने सिद्धान्त का मूलमूल आधार बनाया।

मॉक्सफोर्ड में आदर्शवादी दर्शन व्यवस्थित विकास के पूर्व ही कॉलरिज और कार्लाइल द्वारा इंग्लैंड की विचारधारा पर जर्मन आदर्शवादी दर्शन का प्रभाव पड़ना शुरू हो गया था। आदर्शवादी अंग्रेज विचारकों ने बाद में विस्तारपूर्वक जर्मन आदर्शवादी दर्शन का अध्ययन किया। प्राचीन यूनानी सिद्धान्त में राज्य को श्रेष्ठ जीवन की प्राप्ति का सर्वोच्च साधन माना गया था और उसका नैतिक महत्व उनके आर्थिक, कानूनी और राजनीतिक पक्षों की तुलना में बहुत अधिक दर्शाया गया था। इस सिद्धान्त ने 19वीं सदी के पूर्वार्द्ध में जर्मन दर्शनशास्त्र का पुनरुद्धार किया और मॉक्सफोर्ड के दार्शनिकों की शब्दावली, पद्धति और उनके विचारों में जर्मन दार्शनिक कॉण्ट और हीगल के प्रभाव की स्पष्ट छाप दिखाई दी। जर्मन आदर्शवादी सिद्धान्त में कुछ संशोधन द्वारा उसे अपने अनुकूल बनाकर अंग्रेज आदर्शवादियों ने अपने सिद्धान्त की स्थापना की। जर्मन आदर्शवादी स्वच्छाचारों राजतन्त्र में विश्वास करते थे, लेकिन अंग्रेजी आदर्शवाद में वैधानिक राजतन्त्र पर बल दिया गया। जर्मन आदर्शवाद ने अन्तर्राष्ट्रीय नैतिकता की अवहेलना की थी, किन्तु अंग्रेजी आदर्शवाद में उसे सम्मान की दृष्टि से देखा गया और अन्तर्राष्ट्रीय कर्तव्यों का पालन मान्य ठहराया गया। 16वीं शताब्दी की इंग्लैंड की आर्थिक दशा और भौतिकवादी सन्न्यता ने भी वहाँ के आदर्शवाद को काफी प्रभावित किया।

इन सब प्रभावों के फलस्वरूप मॉक्सफोर्ड के आदर्शवाद का सूत्रपात हुआ। उससे राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक एवं नैतिक सुधार, उदारवाद, राष्ट्रीयता, विधि-प्रियता, सौविधानिक मर्यादा, व्यक्ति-स्वातन्त्र्य आदि के नूतन युग का प्रादुर्भाव हुआ जिसके प्रकाश में वहाँ की न्यायप्रिय जनता ने अपने जनतान्त्रिक स्वरूप की न केवल रक्षा की बल्कि उसे और आगे बढ़ाया।

स्लेटो और ग्रस्तू के राजदर्शन, कॉण्ट और हीगल के दर्शन तथा सामाजिक अनुबन्ध के विचारों के दर्शन से इंग्लैंड में जो आदर्शवादी विचारधारा अनुप्राणित हुई, उसके दार्शनिकों की परम्परा में सबसे पहला नाम थॉमस हिल ग्रीन (Thomas Hill Green) का लिया जाता है। ब्रडले (F. H. Bradley) तथा बोसक्वि (Bosanquet) उनके अनुयायी थे। प्राधुनिक युग में इस परम्परा का प्रतिनिधित्व ए डी लिण्डसे (A. D. Lindsey), एर्नेस्ट बार्कर (Ernest Barker) आदि ने

किया। ग्रीन का दर्शन अभिनव व्यक्तित्वाद् या नवीन धादर्शावाद के नाम से विख्यात है।

टॉमस हिल ग्रीन

(Thomas Hill Green, 1836-1882)

सक्षिप्त जीवन-परिचय

ब्रिटेन के धादर्शावादी दार्शनिक टॉमस हिल ग्रीन का जन्म यॉर्कशायर (Yorkshire) के एक मध्यवर्गीय पादरी परिवार में हुआ और सन् 1882 ई. में केवल 46 वर्ष की वयसायु में ही वह इस ससार से चन बसा। 14 वर्ष की आयु तक ग्रीन ने घर पर ही विद्योपाजर्जन किया। तत्पश्चात् पाँच वर्ष उसने रग्बी (Rugby) में व्यतीत किए। सन् 1855 में ग्रीन यॉर्क्सफोर्ड के वेलियोज कॉलेज में भर्ती हो गया जहाँ वह महान् बेंजामिन जोवेट (Benjamin Jowett) के सम्पर्क में आया। इस महान् विद्वान् के प्रभाव से ग्रीन को बौद्धिक क्षेत्र में पदार्पण करने की प्रेरणा मिली। वेलियोज में ग्रीन सन् 1860 में फेलो (Fellow) निर्वाचन आ और सन् 1866 में ट्यूटर (Tutor) नियुक्त हुआ। इस पद पर उमने सन् 1878 तक कार्य किया। तत्पश्चात् यॉर्क्सफोर्ड में दर्शनशास्त्र के प्राध्यापक पद (Whyte Professor of Moral Philosophy) पर उमकी नियुक्ति हुई। इस पद पर वह मृत्युपर्यन्त रहा। सन् 1871 में ग्रीन ने प्रसिद्ध आलोचक तथा कवि जॉन ऐडिंग्टन सायमण्ड्स (John Addington Symonds) की दूत कुमारी शार्लेट सायमण्ड्स (Miss Charlotte Symonds) के साथ विवाह किया। अध्यापन-कार्य में ग्रीन ने अत्यन्त ख्याति अर्जित की। उमने इतिहास, तर्कशास्त्र, आचारशास्त्र, शिक्षाशास्त्र, राजनीतिशास्त्र, दर्शनशास्त्र आदि विषयों का मफरता-पूर्वक अध्यापन कार्य किया।

एक प्रोग्रेसर का जीवन सामान्यतः संद्वान्तिक एवं बौद्धिक जटिलताओं से आक्रान्त रहने के कारण एकांगी होता है, किन्तु ग्रीन इसका मन्वाद था। विश्व-विद्यालय के स्वस्थ एवं स्वतन्त्र वातावरण में ग्रीन ने सार्वजनिक कार्यों का श्रीगणेश किया और व्यावहारिक राजनीति के कार्यों में सक्रिय भाग लिया। वह अनेक वर्ष तक यॉर्क्सफोर्ड टाउन-कौंसिल का सदस्य रहा। वह स्वयं सनद् के लिए चुनाव में खडा नहीं हुआ, किन्तु उदार दल (Liberal Party) का एक प्रभावशाली सदस्य रहा। उमने दल के निर्वाचन सम्बन्धी प्रचार-कार्य में महत्त्वपूर्ण योग दिया और दल की विजयी बनाने के लिए अनेक प्रभावशाली भाषण दिए। वह कई महत्त्वपूर्ण आंदोलनों का सदस्य भी रहा। सन् 1876 ई. में ग्रीन को 'यॉर्क्सफोर्ड बैंड ऑफ टेम्पेरेंस यूनियन' (Oxford Band of Temperance Union) के अध्यक्ष पद पर प्रतिष्ठित किया गया।

ग्रीन अपने विचारों द्वारा अपने समय की राजनीति और राजनीतिक विचारधारा पर कोई प्रभाव नहीं डाल सका, पर उसकी मृत्यु के बाद यूरोप में

विशेष रूप से ब्रिटेन में, स्पष्टतः उसका प्रभाव विस्तृत होने लगा। वर्तमान काल के अनेक विचारक भी ग्रीन के दर्शन से प्रभावित हैं।

रचनाएँ (Works)

कोकर के अनुसार "ग्रीन ऐसा दार्शनिक था जिसने अपने लेखों, ग्रंथों और व्याख्यानो द्वारा उस समाज की, जिसमें वह रहता था, निरूपित नैतिक तथा राजनीतिक समस्याओं में अग्रगण्य अभिरुचि प्रदर्शित की और अस्वस्थता तथा अक्षमता की सीमा के कारण जहाँ तक सम्भव हो सका, उसने अनेक रूपों में अपने उस लक्ष्य के प्रति अपनी निष्ठा प्रकट की, जिसने उसके राजनीतिक तथा नैतिक सिद्धान्त का निर्धारण किया, अर्थात् उन समस्याओं का निवारण किया जिन्हें अंग्रेज नागरिक के स्वतन्त्र विकास के मार्ग से कानून हटा सकता है।" ग्रीन के व्याख्यानो को मरणोपरान्त प्रकाशित किया गया। ग्रीन ने कोई ऐसी पुस्तक नहीं लिखी जिससे उसकी विचारधारा का सम्पूर्ण विवरण प्राप्त हो सके। उसने समय-समय पर जो अनेक भाषण दिए उन्हीं का संग्रह तीन ग्रंथों में किया गया। कुछ पुस्तकें भी उसने लिखी जिनमें महत्वपूर्ण हैं—

- (1) राजनीतिक दायित्वों के सिद्धान्तों पर भाषण (Lectures on the Principles of Political Obligation, 1882)
- (2) आचार शास्त्र की भूमिका (Prolegomena to Ethics, 1883)
(मृत्यु के बाद प्रकाशित)
- (3) उदार व्यवस्थापन और अनुबन्धीय स्वतन्त्रता पर भाषण (Lectures on Liberal Legislation and Freedom of Contract)
- (4) अंग्रेजी क्रांति पर भाषण (Lectures on the English Revolution)
- (5) ह्यूम पर प्रतिबन्ध (Hume's Treatise, 1874)

ग्रीन के राजनीतिक दायित्वों के सिद्धान्त (Principles of Political Obligation) के व्याख्यानो का उद्देश्य था राज्य, समाज तथा व्यक्ति के पारस्परिक सम्बन्धों की व्याख्या करते हुए जन-स्वीकृति के सिद्धान्त का समर्थन करना। दूसरे ग्रंथ उदार व्यवस्थापन और अनुबन्धीय स्वतन्त्रता (Liberal Legislation and Freedom of Contract) में उन व्याख्यानो का समावेश है जो ग्रीन द्वारा सन् 1881 में दिए गए और जो उदारवादी परम्परा के अनुरूप अनुबन्ध की स्वतन्त्रता की घोषणा करते हैं। इस ग्रंथ में यह प्रश्न उठाया गया कि वर्तमान युग में विधि-निर्माण-प्रक्रिया से कहीं तक अनुबन्धों की स्वतन्त्रता सीमित हो जाती है। अपने तीसरे ग्रंथ आचार शास्त्र की भूमिका (Prolegomena to Ethics) में, जिसका प्रकाशन सन् 1883 में हुआ था, ग्रीन ने आचारशास्त्र सम्बन्धी सिद्धान्त की व्याख्या की है।

वास्तव में ग्रीन का विचार-दर्शन एक क्रमबद्ध इकाई है जिसे तीन भागों में बाँटा जा सकता है—प्राध्यात्मशास्त्र, आचारशास्त्र तथा राजनीतिक दर्शन (Meta-physics, Ethics and Political Philosophy)। अपने सार्वजनिक भाषणों और शिक्षाओं के माध्यम से ग्रीन ने इंग्लैंडवासियों को अत्यधिक प्रभावित किया। हिल ग्रीन का दर्शन (Philosophy of Hill Green) के रचयिता William Henry Fairbrother के अनुसार 19वीं शताब्दी के अन्तिम चरण में ग्रीन की शिक्षाएँ इंग्लैंड में सर्वाधिक शक्तिशाली दार्शनिक प्रभाव (Most potent philosophical influence) बन गईं। वह उल्लेखनीय है कि ग्रीन के सम्पूर्ण विचारों का केन्द्र आचारशास्त्र (Ethics) वाला भाग है। उसके राजनीतिक सिद्धान्त की कुँजी उसके सामान्य नैतिक सिद्धान्तों में मिलती है जिनकी अभिव्यक्ति उसकी उपयोगितावादी तथा परम्परागत नियतिवादी विचारों की आलोचना में तथा नैतिक मनुष्य और नैतिक व्यवहार की प्रकृति के सम्बन्ध में स्वयं उनके विचारों की व्याख्याओं द्वारा हुई है। उसका मुख्य उद्देश्य है मनुष्य के सच्चे उद्यम की खोज करना और उसे पूरा करने के लिए सर्वोत्तम साधन का पता लगाना।

ग्रीन के विचार-दर्शन के स्रोत

(The Sources of Green's Philosophy)

1. यूनानी साहित्य—ग्रीन के दर्शन का प्रथम स्रोत यूनानी साहित्य, विशेषतः प्लेटो और अरस्तू के विचार हैं। यूनानी दार्शनिकों से वह इस बात पर सहमत है कि राज्य स्वाभाविक और आवश्यक है और व्यक्ति का जीवन समाज के जीवन का अभिन्न अंग है। व्यक्ति को अपना निश्चित कर्तव्य पूर्ण कर सामाजिक उत्थिति में योग देना चाहिए। लेकिन यूनानी दार्शनिकों और ग्रीन के आदर्शवादी सिद्धान्तों में कुछ भिन्नता भी है। यह भिन्नता यूनानियों की उस धारणा से है जो उन्होंने जीवन के कुचीनतावादी दृष्टिकोण के सम्बन्ध में ग्रहण की थी। यूनानी विचारक आत्म-सन्तोष और आत्मानुभव का जीवन कुछ ही व्यक्तियों के लिए सम्भव मानते थे। दामो और विदेशियों (Aliens) को राजनीतिक अधिकार प्राप्त नहीं थे और न लोगों की बौद्धिक, शारीरिक और प्राध्यात्मिक उत्थिति की ओर ही अधिक ध्यान दिया जाता था। लेकिन ग्रीन का प्रजातन्त्रीय दृष्टिकोण यह था कि नागरिकता उन सब व्यक्तियों द्वारा प्राप्त की जा सकती है जो एक सार्वजनिक हित की धारणा में समर्थ हैं। राज्य के प्रत्येक व्यक्ति को शारीरिक, बौद्धिक और प्राध्यात्मिक उत्थिति करने का अधिकार है। राज्य में सब व्यक्ति समान हैं, उनमें किसी प्रकार का भेदभाव नहीं होना चाहिए। ग्रीन पर प्लेटो की अपेक्षा अरस्तू का अधिक प्रभाव था। अरस्तू की भाँति उतने भी अपने नीतिशास्त्र की पूर्ति राजनीति से है उसका विश्वास था कि "राज्य का सर्वोपरि कर्तव्य अपने सदस्यों के लिए ऐसे कल्याण की सिद्धि सम्भव बनाना है जो सार्वजनिक कल्याण हो।" अपने नीतिशास्त्र में वह 'आत्मसन्तोष' या 'आत्मानुभूति' (Self-satisfaction or self-relation) को प्राथमिकता का लक्ष्य बतलाता है और अपनी राजनीति में सार्वजनिक (Common good) को परम कल्याण (Supreme good) की सजा देता है।

2. रूसो का दर्शन—ग्रीन के लिए प्रेरणा का दूसरा बड़ा स्रोत रूसो का दर्शन था। रूसो के समान उसने भी इस बात पर बल दिया कि मनुष्य को नैतिक स्वतन्त्रता प्राप्त होनी चाहिए। नैतिक स्वतन्त्रता प्रत्येक व्यक्ति का नैसर्गिक अधिकार है। किन्तु ग्रीन भी यह स्वीकृति कुछ दृष्टियों से सीमित है। वह 'नकारात्मक' और 'सकारात्मक स्वतन्त्रता (Negative and Positive Freedom)' में सामान्य और विशिष्ट स्वतन्त्रता (Freedom in the general sense and Freedom in the particular sense) में तथा न्यायिक और आध्यात्मिक स्वतन्त्रता (Juristice Freedom and Spiritual Freedom) का भेद करता है। ग्रीन ने रूसो के इस विचार को ग्रहण किया है कि राज्य का सम्प्रभु (Sovereign) सामान्य इच्छा (General Will) का प्रतिनिधित्व करता है और इसी कारण उसे जनता से आज्ञापालन कराने की शक्ति प्राप्त है; पर साथ ही वह रूसो के उन विचारों का खण्डन करता है जो निरंकुश राज्य की स्थापना की ओर मकेत करते हैं।

3. जर्मन आदर्शवाद—द्वितीय स्रोत, जिससे ग्रीन ने प्रेरणा ग्रहण की है, जर्मन आदर्शवाद है जिसका प्रतिनिधित्व कॉण्ट, फिक्टे और हीगल करते हैं। विद्युत् आध्यात्मशास्त्रीय क्षेत्र (The purely metaphysical field) में ग्रीन ने फिक्टे और हीगल की विचारधारा को स्वीकार किया है, किन्तु आचारशास्त्रीय और राजनीतिक क्षेत्रों (The Ethical and Political Fields) में ग्रीन का मुख्य प्रेरणास्रोत कॉण्ट ही उसके विचार-दर्शन का आरम्भ बिन्दु है। कॉण्ट की भाँति ग्रीन का विश्वास है कि मदेच्छा ही एकमात्र भलाई है। व्यक्तिगत स्वाधीनता, युद्ध और अन्तर्राष्ट्रीय नैतिकता के विवेचन में भी ग्रीन हीगल की प्रमेक्षा कॉण्ट के अधिक निकट है। प्रतिनिधि शासन के महत्त्व, सविधान में राजा का स्थान, दण्ड की तर्कगुत् सगति (The rational of punishment) आदि पर वह कॉण्ट और हीगल से भिन्न है लेकिन राज्य के गौरव की नैतिक महत्ता पर बल देकर वह हीगल का अनुसरण करता है। ग्रीन के दर्शन को निश्चितता प्रदान करने में हीगल का निर्णायक हाथ रहा है। उनसे हीगल के इस विचार को भी स्वीकार किया है कि राज्य का उद्देश्य स्वतन्त्रता की प्राप्ति है, पर ऐसा करते समय उसने कुछ सीमाएँ लगाई हैं। आध्यात्मिक क्षेत्र में उसने हीगल के दर्शन को अपनाया है, लेकिन हीगल के दण्डवाद की मान्यता नहीं दी है। कुल मिलाकर यह कहा जा सकता है कि ग्रीन यद्यपि कॉण्टवादी है, पर उसने कॉण्ट को हीगलवादी ऐनक से देखा है।

ग्रीन ने हीगलवाद (The Hegelian Green) की स्पष्ट और मार्मिक व्याख्या करते हुए वेपर (Wayper) का कथन है कि—

“ग्रीन की रचनाएँ हीगलवाद से प्रोत्पन्न हैं। ग्रीन हीगल की देवी आत्मा प्रथवा तर्क के अस्तित्व में पूर्णरूपेण विश्वास करता था, अतः हीगल की भाँति ग्रीन के लिए भी इतिहास एक निरन्तर विकासशील-प्रक्रिया है जो अनन्त चेतना की जन्म देती है। हीगल की भाँति उसने भी कहा है कि सभी समुदाय, सत्वाएँ तथा सगठन देवी-प्राग्भा के ही भाकार रूप हैं। वह हीगल के इस विचार को भी स्वीकार

करता है कि देवी-प्रात्मा का प्रत्येक नवीन भवतार पहले भवतार की प्रपेक्षा अधिक पूर्ण था तथा विकास-मार्ग पर देवी-प्रात्मा द्वारा उठाया गया प्रत्येक पग पहले से अधिक वास्तविक था। समिति परिवार से अधिक वास्तविक थी, परन्तु राज्य समिति से भी अधिक वास्तविक है। उसने यह भी स्वीकार किया कि मनुष्य प्रांशिक रूप में इस देवी-प्रात्मा का ही भवतार है। ग्रीन के मतानुसार राज्य के अभाव में मानव वास्तविक मानव नहीं बन सकता। केवल राज्य में ही वह स्वयं को पूरी तरह व्यक्त कर सकता है तथा अपनी प्रकृति का पूर्ण विकास करने में समर्थ हो सकता है। अतः वह राज्य को एक आवश्यक बुराई न मानकर अच्छाई मानता है। उसके लिए राज्य राक्षस का जाल नहीं, वरन् देवता द्वारा दी गई मुक्ति है। हीगल के विचार को ही वह अपने शब्दों में पुनः व्यक्त करते हुए कहता है कि मनुष्य का राजनीतिक जीवन देवी विचार का प्रतिरूप है।¹

ग्रीन अथवा हीगल दोनों ही राज्य की श्रेष्ठता तथा शक्ति को स्वीकार करते हैं। ग्रीन के अनुसार केवल राज्य ही वास्तविक अधिकारों का स्रोत है। राज्य से बाहर "प्रादर्श अधिकारों का ही चिन्तन किया जा सकता है, परन्तु राज्य में समाविष्ट होकर वे अधिकार बन जाते हैं।" हीगल की भाँति, ग्रीन का राज्य भी समुदायों का समुदाय है तथा सभी समुदायों में सर्वोच्च है। हीगल की भाँति स्वतन्त्रता की समस्या से ग्रीन भी अत्यधिक सम्बन्धित है। उसके स्वतन्त्रता सम्बन्धी विचार हीगल के विचारों के समान ही हैं। दोनों के अनुसार मनुष्य तभी अत्यधिक स्वतन्त्र होता है जब वह देवी प्रात्मा से तादात्म्य स्थापित करता है। दूसरे शब्दों में मनुष्य तभी स्वतन्त्र होता है जब वह वास्तविक-कल्याण पथ का अनुगमन करता है। वास्तविक कल्याण समाज-कल्याण है, अतः इसकी सिद्धि तभी हो सकती है जब दूसरों के कल्याण को ध्यान में रखा जाए। इस प्रकार ग्रीन के मतानुसार स्वतन्त्रता एक सकारात्मक शक्ति है और समाज-कल्याण के लिए मनुष्यों की सभी शक्तियों की मुक्ति है।¹ परन्तु केवल देवी-प्रात्मा के कारण ही मनुष्य समाज-कल्याण का अनुगमन करने में समर्थ है। स्वतन्त्रता व्यक्ति को देवी प्रात्मा से तादात्म्य स्थापित करती है। चूँकि ग्रीन यह मानता है कि देवी-प्रात्मा की उच्चतम अभिव्यक्ति राज्य में ही होती है, अतः यह स्पष्ट है कि वह हीगलवाद के इस सिद्धान्त से प्रभावित है कि 'वास्तविक स्वतन्त्रता राज्य में ही प्राप्त होती है।'

ग्रीन के समाज को महत्त्व देने वाले विचार भी हीगल से मिलते-जुलते हैं। उसने लिखा है कि "समाज के बिना मनुष्य नहीं। हीगल की भाँति उसका भी विश्वास है कि प्रत्येक समाज का अपना-अपना नैतिक स्तर होता है।" एक चीनी के लिए जो कार्य नैतिक है, वही एक अंग्रेज के लिए अनैतिक हो सकता है। अतः यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि ग्रीन के समाज सम्बन्धी विचारों में निश्चय ही हीगल के रहस्यवाद की गूँज है। ग्रीन अपने इतिहास, मानव समाज तथा राज्य

सम्बन्धी विचारों में हीगल से ही पूर्णतया प्रभावित नहीं है बरन् उसके हीगलवाद में ऐरिस्टाटिलवाद प्रोत्-प्रीत है ।¹

4 परम्परा विरोधियों के विचार—ग्रीन के राजनीतिक दर्शन का चौथा और अत्यधिक महत्त्वपूर्ण प्रेरणा-स्रोत परम्परा-विरोधियों (Non-conformists) के विचार हैं। यदि हीगल ने ग्रीन के दार्शनिक आदर्शवाद (Philosophical Idealism) को और कॉण्ट ने उसके नैतिक विचार (Ethical Thought) को आधार प्रदान किया है तो परम्परा-विरोधियों ने उसके राजनीतिक विचार पर गहरा प्रभाव डाला है। 'स्वतन्त्रता' (Freedom) तथा 'नैतिकता' (Morality), इन दो शब्दों के लिए ग्रीन के हृदय में प्रेम परम्परावादियों ने ही जाग्रत किया था। ये लोग अपने चर्चों को स्वतन्त्र चर्च (The Free Churches) कहते थे और इस प्रकार मानते थे कि आध्यात्मिक एवं राजनीतिक जीवन में स्वतन्त्रता सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण चीज है। परम्परावादियों ने शासन से यह माँग की थी कि शराब, जुआ घुड़दौड़ आदि व्यसनो पर रोक लगाई जानी चाहिए। पक्का परम्परावादी होने और नैतिकता को बहुत महत्त्व देने के कारण ग्रीन चाहता था कि राज्य को उन सस्याग्रो और दशाग्रो को समाप्त कर देना चाहिए जो अनैतिकता को बढ़ावा देती हैं। उसका कहना था कि राज्य चाहे किसी व्यक्ति पर नैतिकता लाद न सके, किन्तु वह उन दशाग्रो को मिटा सकता है जो व्यक्तियों को अनैतिक बनने के लिए आकर्षित करती हैं। परम्परावादी भू-सम्पत्ति पर विश्वास नहीं करते थे पर व्यक्तिगत पूँजी एकत्र करने के भी विरोधी नहीं थे। ग्रीन ने भी भू-सम्पत्ति का विरोध किया यद्यपि उसने व्यक्तिगत सम्पत्ति प्राप्त करने के सिद्धान्त को भी मान्यता दी है।

5. ग्रीन पर बर्क, कॉलरिज, आक्सफोर्ड के बौद्धिक आन्दोलन, टायमन, मैकियावेली आदि का भी प्रभाव था।

ग्रीन का आध्यात्मिक सिद्धान्त (Green's Metaphysical Theory)

ग्रीन के आध्यात्मिक विचारों पर कॉण्ट की स्पष्ट छाप है। उसके इस सिद्धान्त का आरम्भ-बिन्दु ही कॉण्ट का यह विश्वास था कि विशुद्ध बुद्धि (Pure reason) एवं यदाकदा आत्मानुभूत (Occasional flashes of intuition) द्वारा अन्तिम सत्यवा चरम सत्य (Ultimate truth) को जाना जा सकता है। अनुभव प्रधान अथवा प्रागमनात्मक पद्धति (Empirical or Inductive Method) द्वारा इस सत्य का पता नहीं लगाया जा सकता। ग्रीन ह्यूम के अनुभववादी (Empirical) और स्पेंसर के विकासवादी सिद्धान्त (Spencerian Evolutionary Approach) का विरोधी है। हम मनुष्य को भौतिक प्रकृति (Physical Nature) का एक अंग मानकर तथा उसकी अन्य क्रियाओं को केवल प्राकृतिक घटनाएँ (Natural Phenomena) मानकर उसके विश्व (जिसका वह एक अंग है) के वास्तविक स्वरूप

(True Nature) को नहीं जान सकते। वह आधारभूत बिन्दु जिससे ग्रीन मानव-स्वभाव का विश्लेषण आरम्भ करता है, मनुष्य की आत्म-चेतना (Self-consciousness) है। मनुष्य में आत्म-चेतना विद्यमान है जबकि निम्नकोटि के प्राणियों में केवल 'चेतना' (Consciousness) ही होती है। मनुष्य में विचार-शक्ति होती है। वह सोचने और अनुभव करने के समय यह बात जानता है कि वह कुछ सोच रहा है और अनुभव कर रहा है। निम्न कोटि के प्राणी जिनमें केवल चेतना होती है, दुःख, सुख, भूख, प्यास, सर्दी, गर्मी आदि का अनुभव तो करते हैं और उन पर इन बाहरी बातों की प्रतिक्रिया भी होती है, लेकिन इस तथ्य से वे अपरिचित ही रहते हैं कि वे सुखी हैं अथवा दुःखी। उन्हें अपने सुख, दुःख, भूख आदि का विचारात्मक ज्ञान नहीं होता। इस सृष्टि में आत्म-चेतना प्राप्त करने का गौरव केवल मनुष्य को ही प्राप्त है। हमारी मानव आत्मा इसी गुण की सहायता से दूसरों के अनुभवों और विचारों को अपने अनुभवों और विचारों से संयुक्त करती है। "आत्म-चेतना में यह बात निहित है कि मानव-अनुभव में एक आत्मा होती है जिसे चेतना की क्षणिक स्थितियों से एकाकार नहीं किया जा सकता। यह वह केन्द्र है जो चेतना की प्रत्येक स्थिति का आधार है। मैं सोचता हूँ, मैं अनुभव करता हूँ, मैं निर्णय करता हूँ, आदि वाक्यों में 'मैं' का अभिप्रायः इसी केन्द्र से होता है। यही वह तत्त्व है जो सोचता है, अनुभव करता है, निर्णय करता है और इन सब में विद्यमान रहते हुए इन सबको एक इकाई के रूप में एकीकृत करता है। इस 'मैं' की सश्लेषणात्मक क्रिया (Synthesising Activity) के अभाव में किसी भी वस्तु का एक एकीकृत सम्पूर्ण इकाई (A Unified Whole) के रूप में, जिसका कि ज्ञान-प्राप्ता तथा ज्ञान-जगत् (The Knowing self and the Known world) की अन्य वस्तुओं के साथ सम्बन्ध है, कोई ज्ञान नहीं हो सकता है। हमारे अनुभवों को एक-दूसरे में आत्मसात् कर समन्वित करने का श्रेय आत्मा को ही है। जिस प्रकार एक धाम में अनेक गुरारियाँ पिरायी होती हैं उसी प्रकार आत्मा में भी अनेक अनुभव होते हैं। इस सश्लेषणात्मक सिद्धान्त (Synthesising Principle) को ग्रीन आध्यात्मिक (Spiritual) बतलाता है क्योंकि यह सम्बन्ध हमारे विचारों को पारस्परिक सम्बन्धों से जोड़ देता है।" इससे स्पष्ट है कि अनुभवकर्ता के रूप में ग्रीन की आत्मा की कल्पना काँष्ट की ज्ञानमय आत्मा की धारणा से मूलतः भिन्न नहीं है।

हीगल तथा फिबटे की भाँति ग्रीन भी यह मानता है कि ससार और आत्मा में एक ही तत्त्व व्याप्त है। यह तत्त्व बुद्धिगम्य होता है। इस बुद्धिगम्यता के कारण ही ज्ञान हो पाता है। यदि ससार की कोई वस्तु बुद्धिगम्य नहीं होगी तो उसे नहीं जाना जा सकता। इसलिए ग्रीन मानता है कि ससार की सभी वस्तुएँ तथा आत्मा बुद्धिगम्य होती हैं अथवा दूसरे शब्दों में हमारे चारों ओर का ब्रह्माण्ड (The cosmos or the real universe around us) एक बुद्धिगम्य (Intelligible) अथवा आदर्श तथ्य (Ideal Reality) है, इसीलिए इसका स्वरूप (Nature) आध्यात्मिक (Spiritual) होना चाहिए। ब्रह्माण्ड का ज्ञान बुद्धि द्वारा हो सकता

है। मनुष्य विशेष का मस्तिष्क इस कार्य में समर्थ नहीं है, लेकिन जिस परम बुद्धि ने ससार की वस्तुओं के मध्य सम्बन्ध स्थापित किया है, वह मानव-बुद्धि के अनुरूप होती है। तभी तो हम वस्तुओं के पारस्परिक सम्बन्ध को समझ पाने में समर्थ होते हैं।

इस परम विवेक या बुद्धि (The supreme intelligence) को ही जिसके द्वारा सांसारिक वस्तुओं के मध्य सम्बन्ध स्थापित होता है, परमात्मा का नाम दिया जाता है। ग्रीन ने इसे शाश्वत् चेतना (Eternal Consciousness) की संज्ञा दी है। चूंकि यह ब्रह्माण्ड की सत्ता है और इसको जाना जा सकता है, इसीलिए यह सम्पूर्ण विश्व में व्याप्त और इसकी चेतना सबसे विद्यमान रहती है। एकता और व्यवस्था स्थापित करने वाला यह एक क्रमबद्ध सिद्धान्त है। ससार की प्रत्येक वस्तु इसी शाश्वत् चेतना की ओर बढ़ने का प्रयास करती है। इस विषय में मेज (Meiz) ने लिखा है—

“यह वह क्रमबद्ध सिद्धान्त है जो एकता और व्यवस्था स्थापित करता है, यह वह सम्पूर्णता है जिसमें प्रत्येक भाग की अपनी युक्तियुक्त स्थान प्राप्त होता है। यह सावंधीम अथवा विश्वव्यापी है जिसकी ओर बढ़ने का प्रत्येक विशिष्ट वस्तु प्रयास करती है, जिसकी उसे स्वयं को पूर्ण बनाने के लिए आवश्यकता है और जिसके अभाव में वह कुछ नहीं है। यह एक ऐसी दैविक सत्ता है जिसमें प्रत्येक वस्तु का नियन्त्रण तथा अपनी सत्ता है।”¹

ग्रीन की आत्मचेतना का कॉण्ट के आत्मज्ञान से पर्याप्त तात्त्व्य है तो उसकी शाश्वत् चेतना हीगल के परम विवेक (Absolute Reasons or Ideal) से मिल जाती है। हीगल के समान ग्रीन का विश्वास विवेक और आदर्श में ही है। हीगल के इस मत से भी ग्रीन सहमत है कि विश्व में समस्त समुदायों और सत्ताओं में आत्मा की अभिव्यक्ति होती है।

इस प्रकार स्पष्ट है कि ग्रीन के अनुसार ससार में तीन तत्वों की महत्ता है, मनुष्य तत्व या मानव-आत्मा (The Human Self), जगत्-तत्त्व (The World) और परम तत्व (The God)। इन तीनों तत्वों से मिलकर एक इकाई बनती है। इनका सम्बन्ध योगिक न होकर सावधविक होता है, बल्कि, इससे भी बढ़कर होता है। इसको स्पष्ट करते हुए मेज (Meiz) का कथन है कि—

“वैयक्तिक अन्तरात्मा को सावंधीमिक अन्तरात्मा का माध्यम बताया गया है और वह इसके विकास में महत्त्वपूर्ण योगदान करती है, पर यह योगदान किन प्रकार का होता है (अर्थात् दोनों के बीच ने यह सम्पर्क कैसे स्थापित होता है) इस बारे में हमें केवल इतना ही ज्ञात है कि प्रत्येक शरीर के अन्तर्गत शाश्वत् अन्तरात्मा या चेतना विद्यमान रहती है।”

ग्रीन का पूर्ण विश्वास है कि प्रत्येक मनुष्य में शाश्वत् चेतना का निवास रहता है। यही विश्वास उसके राजनीतिक एवं नैतिक विचारों का जन्मदाता है। मनुष्य की अपनी वृद्धि तथा चेतना भी होती है जो विश्व-चेतना के साथ मिलकर कार्य करती है। मनुष्य शाश्वत् चेतना में विचरण करना और देवी तत्त्वों का साक्षात्कार करना चाहता है। ग्रीन के अनुसार मनुष्य का कल्याण केवल सुखदायी विचारधारा को अपनाएने से ही नहीं होता। वह केवल सुख की कामना नहीं करता, बल्कि वह परम सुख का इच्छुक होता है। वह नैतिक जीवन में अनेक मध्यों को पार करते हुए एक पूर्णता की ओर अग्रसर होता है और इस पूर्णता को प्राप्त करने की धुन में भीतिक सुख को भी भूल जाता है। मनुष्य यदि अपने जीवन को वास्तव में सुखी बनाना चाहता है तो उसे पूर्णता की प्राप्ति का लक्ष्य स्थिर करना चाहिए। स्पष्ट है कि ग्रीन सुखवाद (Hedonism) की धारणा का खण्डन कर नैतिकता का समर्थन करता है।

ग्रीन के अनुसार मनुष्य स्वतंत्र शाश्वत् चेतना का अंश है, अतः स्वाभाविक रूप से वह भी स्वतंत्र है। शाश्वत् चेतना के कारण ही वह सामाजिक कल्याण के मार्ग पर अग्रसर होता है। यह चेतना ही मानव-आत्मा में पर-हित और सामाजिक कल्याण की भावना जाग्रत करती है। लेकिन मनुष्य का स्वयं के प्रति भी कुछ कर्त्तव्य है। मानव-जीवन का एक लक्ष्य यह भी है कि वह अपना कल्याण करे। ग्रीन यह बतलाना चाहता है कि मनुष्य के अपने कल्याण में समाज का कल्याण भी निहित है। यही धारणा ग्रीन और हीगल के राज्य सम्बन्धी विचारों में भिन्नता उत्पन्न करती है। ग्रीन के अनुसार राज्य साध्य (End) न होकर साधन (Means) है जबकि हीगल की दृष्टि में राज्य स्वयं में एक साध्य है। ग्रीन ने व्यक्ति के मूल्य को स्वीकार करते हुए राज्य का उद्देश्य व्यक्ति का विकास माना है। व्यक्ति को गौरवान्वित करने के कारण उसके विचार कौशल और धरस्तु से मिलते हैं। ग्रीन मनुष्य का यह नैतिक कर्त्तव्य मानता है कि वह दूसरों के व्यक्तित्व को सम्मान दे अर्थात् स्वयं के हित के लिए दूसरों के हितों पर कुठाराघात न करे। शाश्वत् चेतना का अंश होने के कारण उसे कभी अनैतिक कार्यों में प्रवृत्त नहीं होना चाहिए। उसके निजी मूल्य की माँग है कि वह समता और भ्रातृत्व की भावना का अनुसरण करे। इन्हीं विचारों से प्रभावित होकर ग्रीन ने राज्य के कार्यों को नकारात्मक रूप में स्वीकार किया है। वह चाहता है कि राज्य मनुष्य के नैतिक जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं को दूर कर उसे उचित और श्रेष्ठ कार्यों के लिए अग्रसर प्रदान करे। राज्य कानूनों के बल पर मनुष्यों को नैतिक नहीं बना सकता। उसका कार्य तो नैतिक जीवन के लिए आवश्यक वातावरण तैयार करना है अर्थात् ऐसी अवस्थाएँ उत्पन्न करना है जिनके अन्तर्गत नागरिक अपने नैतिक विज्ञान के लिए अग्रसर हो सकें।

ग्रीन के उपर्युक्त विचार का अंशय राज्य को व्यक्ति के लिए अनावश्यक ठहराना नहीं है, प्रत्युत् वह तो राज्य को व्यक्ति के लिए आवश्यक मानता है क्योंकि

उनके अभाव में व्यक्ति उच्च नैतिकता प्राप्त नहीं कर सकता। राज्य अन्य सभी निकायों में श्रेष्ठतम है और नैतिक जीवनयापन के लिए समुचित परिस्थितियाँ उत्पन्न करने में परम सहायक है। ग्रीन के ये विचार हीगल के समान हैं। लेकिन व्यक्ति के व्यक्तित्व को महत्त्व देने वाली उसकी धारणा अवश्य ही हीगल के विपरीत है। यह विचार इंग्लैंड के प्रभाव के कारण बन गया प्रतीत होता है। ग्रीन के नैतिक प्रादर्श के सम्बन्ध में यह बात ध्यान देने योग्य है कि नैतिक आदर्श आत्मानुभूति का विषय होने पर भी सामाजिक होता है। उसकी यही धारणा आचारशास्त्र को राजनीतिशास्त्र में समाविष्ट करती है।

ग्रीन का स्वतन्त्रता सम्बन्धी सिद्धान्त

(Green's Theory of Freedom)

ग्रीन ने भी रूसो एव काँट की भाँति अपने सम्पूर्ण व्यावहारिक दर्शन को 'स्वतन्त्र नैतिक इच्छा' पर आधारित किया है। उसने स्वतन्त्रता को महानतम बरदान माना है जिसकी प्राप्ति एव अनुभूति ही नागरिकों के सम्पूर्ण प्रयत्नों का अन्तिम ध्येय होना चाहिए। ग्रीन के अनुसार मानव का चरम लक्ष्य परमात्मा में आत्म-दर्शन करना है। जब मनुष्य अपनी आत्मा को पहचानने का प्रयत्न करते हैं तो वे परमात्म-चेतना की अवस्था में प्रवेश करते हैं और इस अवस्था में उनको यह बोध होता है कि हम सब समान स्वभाव वाले हैं, हमारी सबकी समान शुभेच्छाएँ हैं और सबका एक ही लक्ष्य है, परमात्मा में आत्म-दर्शन। इस प्रकार मानव-चेतना अर्थात् आत्मा को सामाजिक कल्याण का बोध होता है जिसमें स्वयं उसका भी कल्याण निहित है। जब वह इस सामाजिक-कल्याण की पूर्णता प्राप्त कर लेता है तो उसको आत्म-बोध हो जाता है। इस आत्म-बोध के निमित्त मानव-चेतना स्वतन्त्रता चाहती है। यह स्वतन्त्रता दो प्रकार की होती है—प्रथम, आन्तरिक स्वतन्त्रता जिसका अर्थ है अपनी मनोवृत्तियों का बश में रहना जो आचारशास्त्र का विषय है; द्वितीय, बाह्य स्वतन्त्रता जिनका अर्थ ऐसी बाह्य परिस्थितियों का होना जिनमें व्यक्ति निर्बाध रूप से अपने वास्तविक हित के निमित्त क्रियाशील हो सके। यह राज्य शास्त्र का विषय है। ग्रीन के मानव-चेतना सम्बन्धी विचार नैतिक और आध्यात्मिक हैं। स्वतन्त्रता सिद्धान्त राजनीतिक होने के कारण हमारे अध्ययन का विषय है।

ग्रीन से पूर्व की व्यवस्था काँट और हीगल द्वारा की जा चुकी स्वतन्त्रता थी। काँट ने स्वतन्त्रता को राज्य निमित्त सर्वमान्य कर्तव्यों का पालन बताया था और कहा था कि प्रत्येक व्यक्ति को अपनी आत्मा के सर्वमान्य आदेशों का पालन करते हुए स्वयं को साध्य बना लेना चाहिए। हीगल ने इस व्याख्या को नकारात्मक, सीमित और आत्मगत माना क्योंकि उसके अनुसार कर्तव्य का पालन किए बिना व्यक्ति को स्वतन्त्रता प्राप्त नहीं हो सकती। यह स्वतन्त्रता प्रत्येक व्यक्ति को अपने-आप में साध्य बनाने के कारण सीमित है, चेतना में निहित होने के कारण आत्मगत है। हीगल ने स्वतन्त्रता को सकारात्मक और बाह्य बतलाया जिसे राज्य में गृह्य और उसके साथ पूर्ण एकरा स्थापित करके ही प्राप्त किया जा सकता है, जबकि ग्रीन ने यह

कि "स्वतंत्रता किसी कार्य के करने या उपभोग करने की क्षमता की शक्ति (A passive power of capacity of doing or enjoying something) है।" ग्रीन के अनुसार व्यक्ति के नैतिक जीवन का लक्ष्य नैतिक कार्यों को सम्पन्न करना है और राज्य का कर्तव्य व्यक्ति के आत्मनिर्णय की स्वतंत्रता तथा आदर्श चरित्र के निर्माण के मार्ग में बाधा उत्पन्न न कर उसके व्यक्तित्व के विकास की बाधाओं का दूर करना है।

ग्रीन ने जिस स्वतंत्रता का प्रतिपादन किया है उसके प्रधान लक्षण ये हैं—

1. स्वतंत्रता करने योग्य कार्यों की ही होती है—ग्रीन के मन्व्य को स्पष्ट करते हुए बार्कर का कथन है कि "मानव-चेतना में स्वतंत्रता निहित है, स्वतंत्रता में अधिकार निहित हैं और अधिकारों के लिए राज्य आवश्यक है।" ग्रीन का विश्वास है कि स्वतंत्रता का अर्थ केवल शुभ इच्छा की स्वतंत्रता ही हो सकती है। वह केवल उन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए प्रयत्न करने की स्वतंत्रता हो सकती है जो स्वयं ऐसी इच्छा प्रस्तुत करती है। इसका अभिप्राय यह है कि स्वतंत्रता न तो केवल प्रतिबन्धों का अभाव ही है और न ही इसका अर्थ नियन्त्रण अथवा अनुशासन से मुक्ति प्राप्त करना मात्र माना जा सकता है। जिन तरह कुल्पता का अभाव सौंदर्य नहीं होता, उसी तरह प्रतिबन्धों का अभाव स्वतंत्रता नहीं कहा जा सकता। हम उसे भी स्वतंत्रता नहीं कह सकते जब कोई व्यक्ति अथवा वर्ग दूसरों की स्वतंत्रता की कीमत पर खुद की स्वतंत्रता का उपभोग करता है। मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है जिसके कार्य समाज के दूसरे लोगों से सम्बन्धित हैं। अतः स्वतंत्रता इसी बात में निहित है कि हमें उन्हीं कार्यों को करने की छूट हो जिनके द्वारा हम उस सुख अथवा वस्तु को प्राप्त कर सकें जो सामाजिक और नैतिक दृष्टिकोण से प्राप्त करने योग्य हो तथा जिसकी प्राप्ति हम समाज के अन्य व्यक्तियों के साथ मिलकर करें। हमें कुछ बुरे कार्य करने से भी धार्मिक सुख मिल सकता है, लेकिन इन कार्यों को करने की छूट देना स्वतंत्रता नहीं बही जा सकती। ये कार्य आत्मा के विकास में बाधक होते हैं क्योंकि ये शुभ-इच्छा से उत्पन्न नहीं होते। अतः ऐसे कार्यों को न करने देना स्वतंत्रता है जबकि करने देना परतंत्रता होगी। दस्तविक स्वतंत्रता तो उन कार्यों को करने या आनन्द प्राप्त करने की तत्कारात्मक शक्ति है जो किए जाने अथवा आनन्द-लाभ करने योग्य हो।

बार्कर ने ग्रीन द्वारा अभिव्यक्त इस स्वतंत्रता के दो लक्षणों का उल्लेख किया है—

(क) सकारात्मक या यथार्थ स्वतंत्रता (Positive Liberty) —सर्वप्रथम स्वतंत्रता सकारात्मक होती है। यह हस्तक्षेप का प्रभाव मात्र नहीं है। इसका सच्चा अर्थ है बांझिन बाधों को करने की सुविधा ताकि व्यक्ति अपना नैतिक विकास कर सकने में सक्षम हो। ग्रीन से पूर्व उपयोगितावादी और व्यक्तिवादी विचारक राज्य के कानूनों

तथा व्यक्ति की स्वतंत्रता को परस्पर विरोधी मानते थे। उनका कहना था कि वैयक्तिक स्वतंत्रता पर प्रतिबन्ध लगाने वाले राजकीय कानून समाप्त कर दिए जाने चाहिए। चूंकि इन विचारों का बल प्रतिबन्धों अथवा कानूनों के अभाव को दूर करने पर था, अतः ऐसी स्वतंत्रता को 'नकारात्मक स्वतंत्रता' कहा गया। ग्रीन ने स्वतंत्रता की इस धारणा को स्वीकार न कर यह स्वीकार किया कि राज्य की शक्ति का प्रयोग व्यक्तियों की शोषता और उनके गुणों के विकास के लिए किया जा सकता है, अतः व्यक्ति की स्वतंत्रता और राज्य में कोई विरोध नहीं होता। राज्य ही व्यक्ति की स्वतंत्रता का पोषक मानना चाहिए। यदि प्रत्येक कार्य को करने की छूट दे दी जाए तो स्वतंत्रता उच्छ्वसलता और स्वच्छन्दता में परिणत हो जाएगी। स्वतंत्रता आत्म-संतुष्टि में ही निहित नहीं है। स्वतंत्रता और आत्म-संतुष्टि दोनों एकदम भिन्न हैं। स्वतंत्रता बन्धन का अभाव नहीं है, वह तो राज्य के नियन्त्रण में ही कायम रह सकती है। कानून व्यक्तिगत स्वतंत्रता का भक्षक नहीं बल्कि रक्षक है, केवल वाञ्छनीय यह है कि इस दृष्टि से राज्य का हस्तक्षेप कम से कम हो। स्पष्ट है कि ग्रीन की स्वतंत्रता आत्मपरक एवं आन्तरिक होने के साथ-साथ वास्तविक और सकारात्मक भी है। स्वतंत्रता एक साधन है और सामाजिक कल्याण में योग देने वाली सबकी शक्तियों को मुक्त करना साध्य है। राज्य की उचित सामाजिक विधियाँ व्यक्ति की स्वतंत्रता को सीमित नहीं करती बल्कि उसे अपनी शक्ति के प्रयोग की सुविधा देकर स्वतंत्रता प्रदान करती है। ग्रीन के ही शब्दों में, "हमारा आधुनिक कानून, जो धर्म, शिक्षा, स्वास्थ्य आदि से सम्बन्ध रखता है और जिसके कारण हमारी स्वतंत्रता में अधिकारिक हस्तक्षेप प्रतीत होता है, इस आधार पर न्यायोचित है कि राज्य का कार्य यद्यपि प्रत्यक्ष रूप से नैतिक भलाई में वृद्धि करना नहीं है, तथापि उन परिस्थितियों का निर्माण करना है जिनके बिना मानव-शक्तियों का स्वतंत्र रूप से कार्य करना असम्भव है।" राज्य को चाहिए कि वह उत्तम जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं को दूर करे, (Hindering hindrances to good life)।

(ख) निश्चयात्मक स्वतंत्रता (Determinate Liberty)—स्वतंत्रता कार्य करने का अवसर प्रदान करती है, लेकिन इन कार्यों का स्वरूप निश्चयात्मक होता है अर्थात् निश्चित कार्य करने की स्वतंत्रता—ऐसे कार्य जो किए जाने योग्य हैं, न कि प्रत्येक कार्य। कार्यों का अभिप्राय यह नहीं होता कि व्यक्ति अच्छे-बुरे सभी कार्य करने के लिए स्वतंत्र है। जुआ खेलना, शराब पीना, चोरी करना आदि के लिए छूट देना स्वतंत्रता नहीं है। एक व्यक्ति को पतन की ओर ले जाने वाले कार्यों को करने की स्वतंत्रता नहीं दी जा सकती। केवल उचित कार्यों को, ऐसे कार्यों का जो हमारे आत्म-बोध में महायुक्त हो, करने की स्वतंत्रता हो सकती है। ऐसे कार्य करने की एक व्यक्तिगत स्वतंत्रता का दूसरे किसी व्यक्ति की ऐसी ही स्वतंत्रता से कोई विरोध नहीं हो सकता क्योंकि नदक नदक एक ही है। अतः यह स्वतंत्रता दूसरों में साथ

मिलकर कार्य करने की स्वतन्त्रता है। इस प्रकार ग्रीन के अनुसार—“स्वतन्त्रता दूसरो के साथ मिलकर करन योग्य कामो को करने का निश्चयात्मक अधिकार है।”⁹

2. स्वतन्त्रता मानव-चेतना की एक विशेषता—ग्रीन के अनुसार मनुष्य की आत्म-चेतना के विकास के लिए स्वतन्त्रता का होना अनिवार्य है। मानव-चेतना विश्व-चेतना का एक अंश है और विश्व चेतना का सार स्वतन्त्रता है, इसलिए आत्म-चेतना भी स्वतन्त्र होती है। यह मानव-चेतना स्वतन्त्रता के लिए राज्य की माँग करती है। बार्कर के शब्दों में “मानव-चेतना स्वतन्त्रता चाहती है। स्वतन्त्रता में अधिकार निहित और अधिकार राज्य की माँग करते हैं।”¹

3. स्वतन्त्रता में अधिकार निहित हैं—स्वतन्त्रता की भावना स्वयं अधिकार युक्त होती है। एक व्यक्ति जिस कार्य को अपने लिए अच्छा समझता है, अन्य मनुष्य भी उसे अपनी पूर्णता के लिए उपयोगी समझते हैं और इस तरह सम्पूर्ण समाज ही उन्हें अपने विकास में सहायक समझने लगता है जिसका परिणाम यह होता है कि सामाजिकता की भावना पैदा होती है। “एक व्यक्ति का अपनी भलाई की आकांक्षा के साथ अन्य व्यक्तियों की भलाई की कामना करना समाज की भलाई की इच्छा होती है। ऐसा सम्बन्ध समाज की रचना करता है जिसका अर्थ अधिकार होता है।” इस तरह स्वतन्त्रता में अधिकार निहित होते हैं।

स्वतन्त्रता का अभिप्राय यह कदापि नहीं होता कि कोई व्यक्ति प्राप्त अधिकारों का दुरुपयोग करे। स्वतन्त्रता शब्द अपने आप में ही स्वतन्त्र है और दूसरों को भी उतनी स्वतन्त्रता प्रदान करता है जितना वह स्वयं स्वतन्त्र है स्वतन्त्रता का वास्तविक उपभोग तभी किया जा सकता है जब वह अधिकारयुक्त हो। अधिकार विहीन स्वतन्त्रता उच्छ्वलता में परिणत हो जाती है। यदि हमें व्यक्तित्व की उत्पत्ति के लिए पूर्ण स्वतन्त्रता की अपेक्षा है तो यह स्वाभाविक है कि हमें जीवन का अधिकार, सम्पत्ति का अधिकार, स्वतन्त्रतापूर्वक भ्रमण का अधिकार, व्यवसाय, शिक्षा एवं कार्य का अधिकार आदि प्राप्त हों, किन्तु इसका अर्थ यह नहीं होता कि हम अपने मार्ग में आने वाली बाधाओं को इस रूप में हटाने को प्रयत्नशील हो जाएँ जिससे दूसरे लोगों के अधिकारों का हनन हो। इस प्रकार स्वतन्त्रता के साथ अधिकार जुड़ा होता है। स्वतन्त्रता शब्द में ही अधिकार निहित होते हैं। अधिकार रहित स्वतन्त्रता की कल्पना करना मूलों के सत्तार में रहना है।

कॉण्ट, हीगल और ग्रीन

कॉण्ट की भाँति ग्रीन की मान्यता है कि उत्तम में निरपेक्ष सद्भावना ही श्रेष्ठ होती है। मनुष्य के दैनिक जीवन का लक्ष्य नैतिक कार्य करना है, न कि सांसारिक भोग-विलास में फँसना। व्यक्तित्व का विकास नैतिक कार्यों के करने से ही हो सकता है, अतः स्वतन्त्रता केवल नैतिक कार्यों के संपादन में ही निहित हो सकती है। अनैतिक कार्य करने की छूट स्वतन्त्रता न होकर स्वेच्छाचारिता है। ग्रीन की नैतिक स्वतन्त्रता की धारणा कॉण्ट से मिलती-जुलती अवश्य है, किन्तु एक बात

में उससे बहुत भिन्न है। काँण्ट ने कहा था कि नैतिक स्वतन्त्रता मनुष्य के अन्तर्जगत में ही निवास करती है जबकि ग्रीन की मान्यता है कि व्यक्ति को स्वतन्त्रता की अनुभूति बाह्य जगत में ही हो सकती है। काँण्ट का विश्वास था कि राज्य से पृथक् रहकर अन्तःकरण के आदेशों के अनुसार कार्य करने में ही मनुष्य स्वतन्त्रता का उपभोग कर सकता है जबकि ग्रीन के अनुसार राज्य के अभाव में स्वतन्त्रता सम्भव नहीं है, क्योंकि नैतिक विकास के लिए आवश्यक परिस्थितियों का निर्माण राज्य के कानूनों द्वारा ही सम्भव है। स्पष्ट है कि काँण्ट की स्वतन्त्रता सीमित और भावुकतापूर्ण है जबकि ग्रीन की स्वतन्त्रता वस्तु-प्रधान और विधेयात्मक है।

हीगल और ग्रीन में भी इस विषय में समानता और विभिन्नता दोनों हैं। ग्रीन हीगल से सहमत प्रकट कर कहता है कि स्वतन्त्रता राज्य में ही सम्भव है और व्यक्ति के हित तथा समाज के हित में परस्पर कोई विरोध नहीं है पर हीगल का कहना है कि स्वतन्त्रता तथा राजाशा को पर्यायवाची नहीं माना जाना चाहिए। राज्य का प्रत्येक कार्य और कानून व्यक्ति की स्वतन्त्रता में अनिवार्यतः वृद्धि करने वाला नहीं होता। ग्रीन का विचार है कि हीगल के स्वतन्त्रता सम्बन्धी आदर्श की पूर्ति केवल आदर्श-राज्य में ही हो सकती है, यद्यपि राज्य में नहीं। ग्रीन की मान्यता है कि आत्मानुभूति के सिद्धान्त और राज्य द्वारा विवेक के आधार पर निर्मित कानून समान होते हैं, क्योंकि दोनों की विश्व-चेतना के अंग हैं। व्यक्ति और राज्य में मूलतः कोई विरोध नहीं है किन्तु राज्य यदि अपने कर्तव्यों से भ्रष्ट हो जाता है तो व्यक्ति को अधिकार है कि वह उसकी आज्ञा का उल्लंघन कर दे। हीगल ग्रीन के इस विचार से सहमत नहीं है। उसके अनुसार स्वतन्त्रता तथा राजाशा का चुपचाप पालन एकरूप समझा जा सकता है।

निष्कर्ष रूप में ग्रीन ने हीगल और काँण्ट दोनों के बीच का मार्ग अपनाया है। ग्रीन ने एक ओर तो काँण्ट के औपचारिकतावाद एवं भावुकतावाद को छोड़ा है तथा दूसरी ओर हीगल पर लगाए जाने वाले इस आरोप से स्वयं को बचाया है कि उद्योग स्वतन्त्रता को राजाशा-पालन से संयुक्त करके उसे निरर्थक बना दिया है।

ग्रीन की अधिकार सम्बन्धी धारणा

(Green's Conception of Rights)

ग्रीन का विश्वास है कि राज्य द्वारा व्यक्तिगत सदस्यों को आत्मानुभूति (Self-realization) में सहायता पहुँचाने का सर्वोत्तम साधन यह है कि उनके लिए वह निष्पक्ष और सार्वभौम अधिकारों की व्यवस्था करे। अधिकार मनुष्य के आन्तरिक विकास के लिए आवश्यक बाह्य परिस्थितियाँ हैं। प्रत्येक विवेकशील व्यक्ति का सर्वोच्च अधिकार यह है कि वह स्वयं बँसा बन सके जैसा मनुष्य को होना चाहिए, अपने अस्तित्व के विधान को पूरा करते हुए उसे जो कुछ बनना है, वह बन सके। अन्य सभी अधिकार इसी अधिकार से प्राप्त होते हैं। समाज के पूर्व व्यवस्थित अधिकारों के अर्थ में प्राकृतिक अधिकारों की कल्पना एक अर्थहीन धारणा है, पर नैतिक अथवा

प्रादर्श अधिकारों के रूप में प्राकृतिक अधिकार सारपूर्ण हैं। 'जिस उद्देश्य की पूर्ति मानव-समाज का लक्ष्य है, उसके लिए यह आवश्यक है। अधिकारों का आधार केवल बंधानिक स्वीकृति नहीं है। यह सार्वजनिक नैतिक चेतना है। अधिकार विधान सापेक्ष न होकर नैतिकता से सम्बद्ध होते हैं। मनुष्य के नैतिक लक्ष्य की सिद्धि के लिए अधिकार आवश्यक शर्त है।'¹

ग्रीन की मान्यता है कि प्रत्येक व्यक्ति अपने उद्देश्य की प्राप्ति के लिए उचित कार्य करने की स्वतन्त्रता चाहता है और इस दृष्टि से उसे कुछ अवस्थाओं की अपेक्षा होती है। इन अवस्थाओं और सुविधाओं के द्वारा ही यह आत्मानुभूति प्राप्त कर सकता है, आत्मबोध की अवस्था में पहुँच सकता है। ये परिस्थितियाँ और सुविधाएँ ही अधिकार हैं। इन अधिकारों की दृष्टि तब होती है जब प्रथम तो व्यक्ति एक नैतिक प्राणी होने के नाते अपना नैतिक लक्ष्य प्राप्त करने के लिए सुविधाओं की माँग करता है और साथ ही विवेकशील होने के कारण यह भी स्वीकार करता है कि जिस तरह उसे इन सुविधाओं की आवश्यकता है, उसी तरह दूसरे लोगों को भी उनकी आवश्यकता है और उन्हें भी वे प्राप्त होनी चाहिए। तथा द्वितीय, जब समाज इन माँगों को स्वीकार कर लेता है। इस तरह अधिकार का निर्माण दो तत्वों से मिलकर होता है—(1) व्यक्ति की माँग, और (2) समाज की स्वीकृति। इनमें से किसी भी एक तत्व के न होने पर अधिकार का अस्तित्व नहीं हो सकता। सेबाइन ने ग्रीन के इस विचार को स्पष्ट करते हुए लिखा है कि—

“उसका (ग्रीन का) कहना था कि अधिकार में दो तत्व होते हैं। सर्वप्रथम; वह कार्य की स्वतन्त्रता के प्रति एक प्रकार का दावा होता है। इसका अभिप्राय यह है कि वह व्यक्ति की इस प्रवृत्ति का आग्रह होता है कि व्यक्ति अपनी आन्तरिक शक्तियों और क्षमताओं का विकास करना चाहता है। उसका तर्क था कि सुखवादी दर्शन मूलतः भूठा होता है क्योंकि मानव-प्रकृति ऐसी इच्छाओं और प्रवृत्तियों की प्रतीक होती है जो सुख की भावना से प्रेरित न होकर ठोस तुष्टि की भावना से कार्य को और उन्मुख होती है, किन्तु यह दावा नैतिक रूप से केवल इच्छा के आधार पर ही सार्थक नहीं है। यह तो विवेकपूर्ण इच्छा के आधार पर ही सार्थक होता है। यह विवेकपूर्ण इच्छा दूसरे व्यक्तियों के दावों को भी अपने ध्यान में रखती है। उसकी सार्थकता को प्रमाणित करने वाला तत्व यह तथ्य है कि सामान्य हित इस प्रकार की कार्य-स्वतन्त्रता की अनुमति देता है। यह भाग लेने और अज्ञान देने का दावा है। परिणामतः अधिकार में दूसरा तत्व वह सामान्य स्वीकृति है कि यह दावा आवश्यक होता है तथा व्यक्तिगत स्वतन्त्रता वास्तव में समान हित के प्रति योगदान करती है। इसलिए ग्रीन के अनुसार नैतिक समुदाय वह है जिसमें व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता के दावे को सामाजिक हितों को ध्यान में रखकर दायित्वपूर्ण ढंग से सीमित

कर देता है और जिसमें समुदाय उसके दावे का इसलिए समर्थन करता है कि उसके प्रयास और स्वतन्त्रता के द्वारा ही सामान्य हित की मिद्धि हो सकती है।¹

स्वयं ग्रीन के शब्दों में—

“किसी भी व्यक्ति को समाज-कल्याण को महत्त्वपूर्ण मानने वाले समाज का सदस्य होने के नाते प्राप्त अधिकारों के अलावा दूसरे कोई अधिकार प्राप्त नहीं है। प्राकृतिक अधिकार अर्थात् प्राकृतिक स्थिति में अधिकार, व्यवस्थित अधिकारों के विपरीत हैं क्योंकि प्राकृतिक स्थिति व्यवस्थित समाज की स्थिति नहीं है। समाज के सदस्यों द्वारा सार्वजनिक कल्याण की भावना के अभाव में अधिकार का अस्तित्व नहीं हो सकता।”

“प्रत्येक सदाचारी व्यक्ति अधिकार प्राप्त करने का अधिकारी है अर्थात् समाज के दूसरे सदस्य उसके अधिकारों को मान्यता देते हैं क्योंकि एक सदस्य द्वारा प्राप्त अधिकारों के समान ही अन्य सदस्यों को भी वे अधिकार प्राप्त होते हैं। व्यक्ति अधिकार प्राप्ति के योग्य है—इस कथन का अर्थ यह है कि उसे अनिवार्य रूप से अधिकार मिलने चाहिए। अधिकारों के कारण ही व्यक्तियों की शक्तियों का इस प्रकार विकास सम्भव है कि वे जन-साधारण के हित को अपना हित समझें।”

वास्तव में ग्रीन के नीतिशास्त्र का मूल उदारवादी तत्त्व यह है कि वह ऐसे किसी भी सामाजिक हित को अस्वीकार कर देता है जो उसका समर्थन करने वाले व्यक्तियों से आत्म-त्याग की माँग करता है। समुदाय का दायित्व और अधिकार व्यक्ति के दायित्व और अधिकार से सम्बन्धित होता है।

ग्रीन को अधिकार सम्बन्धी धारणा से स्पष्ट है कि “केवल ऐसे मनुष्यों के लिए ही अधिकारों की स्वीकृति हो सकती है जो नैतिक दृष्टि से मनुष्य हैं। एक सच्चा नैतिक व्यक्ति अधिकार प्राप्त करके सार्वजनिक कल्याण को अपना कल्याण बना लेता है। अधिकारों का नियम पारस्परिक स्वीकृति द्वारा होना चाहिए।”

जब ग्रीन समाज की स्वीकृति की चर्चा करता है तो उसका अर्थ समाज की नैतिक चेतना की स्वीकृति होना है, राज्य या कानून की स्वीकृति नहीं। ऐसे अधिकार जिन्हें समाज की नैतिक चेतना स्वीकार करती है, लेकिन जिन्हें राज्य की स्वीकृति प्राप्त नहीं है, प्राकृतिक अधिकार कहलाते हैं। वे प्राकृतिक डम अर्थ में नहीं हैं कि मनुष्य को वे प्राकृतिक अवस्था में प्राप्त थे जैसा कि अनुबन्ध-सिद्धान्त के प्रतिपादकों का मत है। सामाजिक अनुबन्ध-सिद्धान्त (Social Contract Theory) की प्राकृतिक अधिकारों की धारणा ग्रीन के लिए एक निरर्थक प्रलाप है। कोकर के अनुसार “ग्रीन ने प्राकृतिक अधिकारों के सिद्धान्त का अर्थ अतः इस कल्पना का खण्डन किया है कि मनुष्य कार्य की कुछ स्वतन्त्रताओं तथा अपने उपयोग की वस्तुओं में कुछ स्थापित स्वार्थों को लेकर जन्म लेता है अथवा ‘समाज’ में प्रवेश करने से पूर्व की अवस्था में उसकी कुछ ऐसी स्वतन्त्रताएँ और कुछ ऐसे दावे थे जो सगठित समाज में प्रवेश करने के बाद भी कानूनी नैतिक अधिकारों के रूप में कायम हैं तथा

समाज में मनुष्य के अधिकार उसी सीमा तक बंध या उचित हैं जिस सीमा तक वे समाज से पूर्व की अवस्था में प्राकृतिक अधिकारों के अनुकूल समझे जाते थे। ग्रीन इस बात को स्वीकार नहीं करता कि समाज से पूर्व के और समाज से स्वतन्त्र कोई अधिकार है।¹

ग्रीन के मतानुसार अधिकार प्राकृतिक इस अर्थ में हैं कि उनके बिना मनुष्य को पूर्ण उन्नति अर्थात् आत्मानुभूति, जो उसकी नैतिक प्रकृति की अनिवार्य माँग है, सम्भव नहीं है। ये अधिकार नैतिक हैं क्योंकि इनकी आवश्यकता नैतिक लक्ष्य की प्राप्ति के लिए होती है। जब इन अधिकारों को राज्य की स्वीकृति प्राप्त हो जाती है अर्थात् उन्हें कानून का संरक्षण मिल जाता है तो वे कानूनी अधिकारों का रूप ग्रहण कर लेते हैं। उदाहरणार्थ, हमारा समाज यह स्वीकार करता है कि प्रत्येक व्यक्ति को जीविकोपार्जन के लिए काम मिलना चाहिए, लेकिन जब तक यह माँग राज्य द्वारा स्वीकार नहीं की जाती तब तक वह हमारा प्राकृतिक अर्थात् नैतिक अधिकार ही रहेगा, कानूनी अधिकार नहीं कहला सकता। इस तरह ग्रीन 'प्राकृतिक अधिकार' शब्दों की दूसरी व्याख्या देता है। ये अधिकार (स्वाभाविक) इसलिए हैं क्योंकि वे उस उद्देश्य के लिए आवश्यक तथा अपरिहार्य हैं जो मनुष्य के लिए स्वाभाविक हैं।

प्रो सेबाइन का कथन है कि "ग्रीन के लिए व्यक्तिगत दावे और सामाजिक स्वीकृति की यह पारस्परिक अन्तर्निर्मिता एक न्यायिक संकल्पना नहीं, प्रत्युत् नैतिक धारणा थी। वह अधिकारों के सम्बन्ध में बेन्थम की इस परिभाषा को स्वीकार नहीं करता कि वे 'विधि' (कानून) की सृष्टि हैं।" इसका कारण ग्रीन का यह विश्वास था कि "उदारवादी शासन केवल ऐसे समाज में ही सम्भव हो सकता है जहाँ विधान और सार्वजनिक नैतिकता लोकमत के प्रति निरन्तर सजग हो। यह लोकमत प्रबुद्ध भी होना चाहिए और नैतिक दृष्टि से संवेदनशील भी। उसके विचार से प्राकृतिक विधि के सिद्धान्त में यही यथार्थ थी।"²

ग्रीन के मतानुसार अधिकार स्वाभाविक (Natural) उस अर्थ में हैं जिस अर्थ में अस्तु राज्य को स्वाभाविक समझता था। उन्हें आदर्श अधिकार कहना अधिक श्रेष्ठ होगा। इन अधिकारों को सद्भावना के आधार पर सुसंगठित समाज द्वारा अपने सदस्यों को प्रदान करना चाहिए और वह प्रदान करेगा भी। ये आदर्श अधिकार समय विशेष पर राज्य द्वारा स्वीकृत यथार्थ अधिकारों (Actual Rights) की अपेक्षा निश्चित रूप से अधिक व्यापक और विशद हैं क्योंकि वे यथार्थ अधिकारों के प्रणामी हैं। बार्कर (Barker) के अनुसार, "किसी समाज के वास्तविक कानून द्वारा प्रतिष्ठित यथार्थ अधिकार एक आदर्श प्रणाली के कभी अनुकूल नहीं होते।"³ स्वाभाविक या आदर्श अधिकार (Natural or Ideal Rights) हमारे

1 Coker : Recent Political Thought, p. 429.

2 सेबाइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृ. 687.

3 Barker : Political Thought in England.

समक्ष वह मापदण्ड प्रस्तुत करते हैं जिसकी कसौटी पर यथार्थ अधिकारों को परखा जा सकता है। वे एक ऐसा आदर्श प्रस्तुत करते हैं कि यथार्थ अधिकार उनके अनुकूल हों। आदर्श अधिकार कानूनी अधिकारों से इसलिए भी भिन्न हैं कि उनका नैतिकता से निकट सम्बन्ध होता है। ग्रीन जब समाज द्वारा अधिकारों की मान्यता की बात करता है तो उसका अभिप्राय समाज की नैतिक भावना द्वारा मान्यता से है, न कि कानून द्वारा मान्यता से।

ग्रीन यह नहीं कहता कि अधिकार का कानून से कोई सम्बन्ध नहीं है। "समाज द्वारा कियान्वित होने के लिए उसका कानूनी रूप ग्रहण करना आवश्यक है। प्रत्येक समाज को अपने कानूनों को अधिकाधिक आदर्श अधिकारों के अनुकूल बनाने की चेष्टा करनी चाहिए। एक समाज की प्रगति का मापदण्ड यह है कि उसके कानून आदर्श अधिकारों के कहीं तक अनुकूल हैं।" अधिकारों की प्राप्ति के लिए राज्य की आवश्यकता है। कुछ सामाजिक बन्धन स्वीकार करने पर ही अधिकार प्राप्त होते हैं। अधिकारों के दुरुपयोग के लिए एक ऐसी व्यवस्था होनी चाहिए जो यह देखे कि कहीं व्यक्ति अपने अधिकारों की आड़ में दूसरों के अधिकारों का अतिक्रमण तो नहीं कर रहे हैं। इसीलिए अधिकारों की प्राप्ति के साथ ही राज्य की आवश्यकता भी हमारे सामने उपस्थित है जिसके बिना अधिकारों का मूल्य नहीं रह जाता। अधिकारों का उपभोग तभी हो सकता है जब राज्य उनकी रक्षा करे और उनका उल्लंघन करने वालों को दण्ड दे। व्यक्ति प्रायः अपनी अविवेकपूर्ण तात्कालिक इच्छा के प्रभाव में काम करते हैं और उचित-अनुचित का ध्यान न रखकर दूसरों का अहित करने लगते हैं। ऐसी अवस्था में कितनी ऐसी निष्पक्ष सत्या का होना आवश्यक है जो सबके अधिकारों की रक्षा का दायित्व वहन करे। ऐसी सत्या राज्य है जो सबके लिए निष्पक्षता के साथ समान अधिकारों की व्यवस्था करके और उनको कार्यरूप में परिणत कर व्यक्तियों को अपने लक्ष्य की प्राप्ति में सहायता करता है। समाज द्वारा व्यक्ति की मांग की मान्यता प्रदान करने के बाद उसे कियान्वित कराने वाली एक शक्ति की आवश्यकता को राज्य पूरा करता है। यह नहीं भूलना चाहिए कि जब हम अधिकारों की बात करते हैं तो 'कर्तव्य' शब्द स्वतः ही सम्मिलित हो जाता है। अधिकार और कर्तव्य एक नदी के दो किनारे हैं। जो एक व्यक्ति का अधिकार है वही दूसरे का कर्तव्य है। दोनों परस्पर अनपेक्षित तथा एक दूसरे के पूरक हैं। यदि हम समाज के दूसरे सदस्यों से इस बात की आशा करते हैं कि हमें अपने अधिकारों का उपभोग शान्तिपूर्वक करने दें तो हमारा भी कर्तव्य है कि उन व्यक्तियों के अधिकारों की रक्षा में हम सहायक सिद्ध हों। किन्तु अधिकारों और कर्तव्यों की यह व्यवस्था तभी चल सकती है जब उन पर नियन्त्रण रखने वाली एक सर्वोपरि शक्ति विद्यमान हो। इस प्रकार की व्यवस्था ही हमारा सही पथ-प्रदर्शन कर सकती है और हमें आपसी टकराव से बचा सकती है। यह शक्ति स्वभावतः राज्य ही हो सकता है। बिना समर्थित समाज और राज्य के हम अपने अधिकारों की कल्पना भी नहीं कर सकते। स्वतन्त्रता को

अधिकारविहीन होकर उच्छ्रंखलता में परिणत होने से रोकने वाली शक्ति राज्य ही है।

ग्रीन जहाँ अधिकारों की क्रियान्विति के लिए राज्य के उचित हस्तक्षेप की बात करता है, वहाँ व्यक्तियों को कुछ दशाओं में राज्य की भवजा करने का अधिकार भी देता है। यदि राज्य उस उच्च नैतिक उद्देश्य (अपने नागरिकों की प्रात्मोन्नति को सम्भव बनाना) की पूर्ति नहीं करता जिसके लिए वह विद्यमान है, तो वह नागरिकों की राज्य-भक्ति का दावा नहीं कर सकता। ऐसी दशा में नागरिकों को राज्य का विरोध या कम से कम उस सरकार के आदेशों का विरोध करने का अधिकार है किन्तु "ग्रीन ने यह चेतावनी दी है कि राज्य के विरुद्ध अधिकारों का दावा बहुत सोच-विचार के बाद किया जाना चाहिए। नागरिक उसके विरुद्ध ऐसे किन्हीं अधिकारों का दावा नहीं कर सकते जो कल्पित राज्य-हीन प्रकृति की अवस्था या किसी दूसरी कल्पित अवस्था में विद्यमान थे जिसमें ऐसा माना जाता था कि व्यक्ति एक दूसरे का विचार किए बिना काम कर सकते थे; और न वह प्रत्येक परम्परागत विशेषाधिकार या सत्ता को ही ऐसा अधिकार या ऐसी स्वतन्त्रता मान सकते हैं जिसे वे भोगते आ रहे हैं और आगे भी भोगते रहना चाहते हैं। जहाँ नवीन अवस्थाएँ उसके कार्यों के नियमन के लिए नूतन आवश्यकताओं को जन्म देती हैं, वहाँ इस प्रकार के नियमन के विरुद्ध परम्परागत अधिकार का तर्क नहीं दिया जा सकता और न इसका निराकरण करने के लिए अपने व्यक्तिगत विचार को ही सर्वोच्च महत्त्व दिया जा सकता है कि किस मामले में आदेश-पालन उसका कर्तव्य है और किस मामले में उसको उल्लंघन करने का अधिकार है। किसी को कानून का प्रतिरोध करने का इस आधार पर अधिकार नहीं है कि वह कानून उसे कोई ऐसा काम करने के लिए बाध्य करता है जो उसकी इच्छा या बुद्धि के विरुद्ध है।"¹ स्पष्ट है कि एक व्यक्ति को सामान्यतया राज्य के विरुद्ध कोई अधिकार नहीं है क्योंकि उसके सभी अधिकारों का स्रोत राज्य है। राज्य के कानून समाज की नैतिक चेतना (Moral consciousness of the community) का प्रतिनिधित्व करते हैं। "जब कानून कहीं भी और किसी भी समय राज्य के सही विचार की पूर्ति करते हैं उनकी भवजा करने का अधिकार नहीं मिल सकता।" व्यक्ति का राज्य के प्रति विरोध उसी दशा में न्यायोचित हो सकता है जब किसी कानून का उल्लंघन करने से सार्वजनिक कल्याण की अभिवृद्धि अथवा पूर्ति होती हो। इस प्रकार ग्रीन के आदर्श अधिकारों के सिद्धान्त का अन्तिम सार इस कथन में है कि "समाज में एक ऐसी नैतिक प्रणाली विद्यमान रहती है जो राज्य से स्वतन्त्र होती है और जो व्यक्ति को एक ऐसा मापदण्ड प्रदान करती है जिसके द्वारा वह राज्य को भी परख सकता है।"²

1 होकर - बाध्यनिक राजनीतिक चिन्तन, पृ. 451-452.

2 Wapser : Political Thought, p. 185.

प्राकृतिक कानून पर ग्रीन के विचार (Green on Natural Law)

ग्रीन के राज्य-सिद्धान्त पर चर्चा से पहले प्राकृतिक कानून के प्रति उसके दृष्टिकोण को जान लेना आवश्यक है। अब तक प्राकृतिक कानून की जो व्याख्या की गई थी ग्रीन ने उसकी प्रालोचना की। पहले प्राकृतिक कानून ऐसे माने जाते थे जिनके द्वारा ग्रन्थ कानूनों की परीक्षा की जाती थी। लेकिन ग्रीन ने प्राकृतिक कानूनों को उस अर्थ में ग्रहण नहीं किया जिसमें हाब्स, लॉक आदि समझौतावादियों ने किया था। उसने 17वीं शताब्दी के प्राकृतिक कानून के इस सिद्धान्त का खण्डन किया कि प्राकृतिक कानून का सामाजिक चेतना से स्वतन्त्र अस्तित्व है। ग्रीन ने 'प्राकृतिक कानून' शब्दों की पुनः परिभाषा करते हुए कहा कि "यह वह कानून है जिसका पालन मनुष्य को एक नैतिक प्राणी होने के नाते करना चाहिए चाहे वह राज्य के अधीन कानून के अनुकूल हो या न हो।" प्राकृतिक कानून विवेक पर आधारित होते हैं। इनकी सृष्टि अनुभव द्वारा नहीं की जा सकती। ग्रीन के अनुसार कानून इस दृष्टि से प्राकृतिक कहे जाते हैं कि वे सामाजिक लक्ष्य की प्राप्ति के लिए आवश्यक हैं। समाज की नैतिक भावना के विकास के साथ प्राकृतिक कानूनों में भी परिवर्तन हुआ करता है। प्राकृतिक न्याय शास्त्र (Natural Jurisprudence) को ही इस बात का निर्णय करना चाहिए कि किन कानूनों को प्राकृतिक समझा जाए। तभी वे मान्य होंगे और लागू करने योग्य होंगे, फिर चाहे वे राज्य द्वारा निर्मित कानूनों का अंग हो अथवा न हो।

ग्रीन का यह भी कथन है कि नैतिकता या आध्यात्मिकता आन्तरिक मानसिक समस्या है और स्वतन्त्रता उसका मुख्य लक्षण है। नैतिकता को बाह्य दबाव द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता। शक्ति का प्रयोग करते ही इसका मुख्य लक्षण 'सदाचार' नष्ट हो जाता है और यह (नैतिकता) उस प्राकृतिक कानून की श्रेणी में आ जाती है जिससे मनुष्य के बाह्य कार्य नियन्त्रित होते हैं। वास्तविक कानून से यह भात होता है कि कौन से कार्यों पर राज्य का नियन्त्रण है। अतः आध्यात्मिक कर्तव्य है जो 'होने चाहिए', किन्तु उनमें बाहरी दबाव नहीं होता। प्राकृतिक कानून में 'जो कार्य होने चाहिए' सम्मिलित हैं, किन्तु इन्हें शक्ति द्वारा लागू किया जाता है तथा वास्तविक कानून से उसके अस्तित्व और उनकी क्रियान्विति का पता लगता है।

ग्रीन ने स्वयं प्राकृतिक कानून और नैतिक कर्तव्य का भेद इन शब्दों में प्रकट किया है—"प्राकृतिक कानून और नैतिक कर्तव्य में अन्तर है क्योंकि प्राकृतिक कानून और विधिपरित कानून में शक्ति-तत्त्व निहित है तथा नैतिक कर्तव्यों में किसी बाह्य शक्ति का दबाव नहीं होता।" कभी-कभी यह प्रश्न पूछा जाता है कि क्या नैतिकता को कानून द्वारा लागू किया जाना चाहिए। ऐसा प्रश्न निरर्थक है क्योंकि इनको वास्तव में बलपूर्वक लागू नहीं किया जा सकता। नैतिक कर्तव्यों की पूर्ति के लिए बाहरी दबाव, जिसकी नींव कतिपय लक्ष्यों की पूर्ति पर निर्भर है, उन

लक्ष्यों की पूर्ति असम्भव कर देता है और इसी कारण राज्य द्वारा लागू किए गए कानूनों की सीमा निर्धारित होती है। अतः प्राकृतिक कानून, अधिकार और कर्तव्यों का अनुबन्ध वास्तविक नैतिकता से भिन्न है, किन्तु यह इससे सम्बन्धित अवश्य है।¹ इस सम्बन्ध में प्रो. सेबाइन के विचार विषय की स्पष्टता की दृष्टि से उल्लेखनीय हैं—

“ग्रीन द्वारा प्राकृतिक विधि की पुनर्व्याख्या का अभिप्राय यह नहीं था कि वह विधि के दो भेदों पर जोर देना चाहता था। उसका अभिप्राय सिर्फ यह था कि वह विधि की प्रकृति-सापेक्षता पर, उसके सामाजिक महत्त्व पर तथा आचारों के साथ उसके घनिष्ठ सम्बन्धों पर जोर देना चाहता था। बेन्थम के समान ग्रीन का यह विचार भी नहीं था कि विधि को सुख-दुःख की कसौटी पर करा जा सकता है प्रथवा विधि तथा आचारों के बीच मूल भेद यह है कि विधि के उल्लंघन पर दण्ड मिलता है और आचारों के उल्लंघन पर कोई दण्ड नहीं मिलता। ग्रीन के विचार से विधि तथा आचारों का अन्तर दो ऐसी सामाजिक सस्याओं का अन्तर है जो एक-दूसरे से मूलतः भिन्न हैं। एक ओर तो चरित्र, नैतिक भावना और सामाजिक दृष्टिकोण है जो शिक्षित और सम्य मानव प्रकृति का अंग है, दूसरी ओर व्यवहार के कुछ निश्चित और स्थिर पहलू हैं। इस व्यवहार को लागू किया जा सकता है और वह व्यक्तिगत अभिष्टि की सीमाएँ निर्धारित करता है। ग्रीन की सकारात्मक स्वतन्त्रता में ये दोनों चीजें निहित हैं।”

सम्प्रभुता पर ग्रीन के विचार (Green on Sovereignty)

राज्य अधिकारों को क्रियान्वित करने वाली सर्वोच्च मस्या है। इसके पास बाध्यकारी शक्ति है जिसके माध्यम से राज्य समाज में अधिकारों एवं कर्तव्यों की व्यवस्था कायम रखता है। इस बाध्यकारी शक्ति को राज-दर्शन में राज्य की ‘सर्वोच्च सत्ता’, ‘परम सत्ता’, ‘सम्प्रभुता’, ‘राजसत्ता’ आदि नामों से सम्बोधित किया गया है। यही सम्प्रभुता राज्य का वह गुण है जो उसे अन्य मानव-समुदायों से पृथक् करता है और उच्चतर स्थान प्रदान करता है।

ग्रीन से पूर्व रूसो एवं ऑस्टिन द्वारा सम्प्रभुता की विसद व्याख्या की गई थी। रूसो ने सम्प्रभुता का निवास ‘सामान्य इच्छा’ (General Will) में बतलाया था। ऑस्टिन की सम्प्रभुता की अभिव्यक्ति ‘किसी ऐसे निश्चित मानव श्रेष्ठ’ (Determinate Human Superior) में की थी जिसकी आज्ञा का पालन समाज में अधिकांश व्यक्ति स्वाभाविक रूप से करते हैं और जिसे किसी अन्य श्रेष्ठ मानव की आज्ञापालन की आदत नहीं होती। यद्यपि ये दोनों धारणाएँ एक दूसरे से विपरीत हैं, किन्तु ग्रीन के अनुसार ये दोनों ही विचार सम्प्रभुता की पूर्ण धारणा को स्पष्ट करने के लिए आवश्यक हैं। ग्रीन का विश्वास है कि दोनों धारणाएँ एक

दूसरे की पूरक हैं। समाज की सामूहिक नैतिक चेतना अधिकारों को स्वीकार करती है और इन्हीं अधिकारों की रक्षा के लिए सर्वोच्च शक्ति सम्पन्न राज्य का निर्माण होता है। इस तरह राज्य का निर्माण ही सामान्य हित की अभिव्यक्ति करने वाली सामान्य इच्छा पर आधारित है। साथ ही कानून यदि सच्चा कानून है तो उसे एक विधिपूर्वक निमित्त एवं सामान्य मान्यता प्राप्त सरकार के किसी अंग द्वारा निर्मित और क्रियान्वित किया जाना चाहिए। ग्रीन ग्रॉन्टिन के सिद्धान्त के इस सत्य को स्वीकार करता है कि एक पूर्ण रूप से विकसित समाज में कोई ऐसा निश्चित मानव या मानव-समूह होना चाहिए जिसके पास अन्ततोगत्वा कानूनों को लागू करने और मनवाने की शक्ति हो। उस पर किसी तरह का कानूनी नियन्त्रण स्थापित नहीं हो सकता।

राज्य की सम्प्रभुता के तत्त्व में ग्रीन के विश्वास की सीमा और राज्य का आधार—ग्रीन यह स्वीकार करता है कि सम्प्रभुता राज्य का एक आवश्यक तत्त्व एवं गुण है, यह उसकी सर्वोच्च दमनकारी सत्ता है। सामान्य अधिकारों की रक्षा समुचित रूप में तभी सम्भव है जब राज्य शक्ति का आश्रय ले और कुछ कार्यों में हस्तक्षेप करे। प्रत्येक समाज में ऐसी शक्ति होनी चाहिए जो ऐसे व्यक्तियों के विषय अधिकारों को लागू कर सके जो अन्य व्यक्तियों के अधिकारों को मानने से न केवल इन्कार ही करते हैं बल्कि उनके उपभोग के मार्ग में बाधाएँ भी उत्पन्न करते हैं। यदि अधिकार को क्रियान्वित न किया जा सके तो वह अधिकार नहीं है, वह तो केवल एक नैतिक दावा मात्र है। इस विचार का यह स्वाभाविक अभिप्राय है कि अधिकार राज्य की माँग करते हैं—उस राज्य की जो इन्हें मनवाने का एकमात्र सर्वोच्च अधिकारी है। बार्कर (Barker) के अनुसार, "यही वह विरोधाभास उत्पन्न होता है जिस हृदय टाल नहीं सकते। यह विरोधाभास है राज्य का कार्य। यह स्वतन्त्रता के लिए शक्ति का प्रयोग करता है। इन विरोधाभास का नामना करने के लिए पहले तो हमें यह जानना चाहिए कि शक्ति का प्रयोग करने वाली मन्था क्या है और दूसरे यह कि उसके कार्य को समाज के सदस्यों की सक्रिय इच्छा का समर्थन कहाँ तक प्राप्त है।" इन विरोधाभासों का जो स्तर ग्रीन प्रस्तुत करता है, वह उसके राजदर्शन का फेद बिन्दु है।

ग्रीन का मत है कि राज्य की बाध्यकारी शक्ति उन नागरिकों को सयत रखने के लिए आवश्यक हो सकती है जिनमें किसी कारणवश नागरिक भावना का समुचित विकास नहीं हुआ है। इसी भाँति कभी-कभी दूसरों में कानून पालन की भावना को दृढ़ बनाने के लिए भी यह आवश्यक हो सकती है। प्रत्येक व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि वह दूसरों के अधिकारों की रक्षा के लिए तत्पर रहे और उनमें बाधक न बने। किन्तु क्षणिक भावनाओं के भावेन में घाकर कुछ व्यक्ति अपने कर्तव्य को भूल बैठते हैं। ऐसे व्यक्तियों को राज्य अपनी सम्प्रभु शक्ति द्वारा ही नियन्त्रण में

रखता है। अतः सम्प्रभुता वह शक्ति है जो कानूनो का निर्माण करती है और उनके पालन के लिए जनता को बाध्य करती है।

जब ग्रीन यह स्वीकार करता है कि राज्य का यह आवश्यक गुण उसकी सर्वोच्च दमनकारी सत्ता है और सामान्य अधिकारों की रक्षा हेतु राज्य द्वारा बल-प्रयोग जरूरी है तो उसके सिद्धान्त के अनुसार दमन राज्य का रचनात्मक तत्त्व नहीं है और न ही राज्य प्राथमिक रूप से उस पर निर्भर है। बस अधिकारों का समर्थन करता है, उनकी सृष्टि नहीं। सर्वोच्च दमनकारी सत्ता का होना इसलिए अनिवार्य है कि वह राज्य के अस्तित्व को कायम रखने वाला आधार-स्तम्भ है और उसके कर्तव्यों के प्रभावकारी पालन के लिए प्रत्याज्य तत्त्व है। लेकिन इससे राज्य का निर्माण नहीं होता। "संगठित बल अपनी प्रकृति में उसी समय राजनीतिक होता है जब उसका प्रयोग कानून के अनुसार अधिकारों की रक्षा के लिए किया जाता है और जनता सामान्यतया यह समझती है कि उसका प्रयोग उचित है। राज्य ऐसे व्यक्तियों का समूह है जिसमें सामान्य हितों तथा अधिकारों को लोग परस्पर स्वीकार करते हैं। समाज एक राजनीतिक समाज के रूप में उस समय तक अपना अस्तित्व कायम नहीं रख सकता, जब तक वे अधिकार एवं हित बिना राज्य के बलपूर्वक हस्तक्षेप के स्वभावतः स्वीकार नहीं किए जाते। राज्य में भय उन प्रत्यक्ष नागरिकों के नियन्त्रण के लिए, जिनमें नागरिक भावना का अभाव है, और कभी-कभी दूसरे व्यक्तियों में कानून के पालन की भावना को दृढ़ बनाने के लिए आवश्यक होता है। इस प्रकार ग्रीन के अनुसार शासन का औचित्य उन प्रयोजनों में खोजना चाहिए जो लोगों को उसके प्रति सामान्य आज्ञा-पालन की ओर प्रेरित करते हैं।"¹

स्पष्ट है कि राज्य के बल-प्रयोग की वकालत करते हुए ग्रीन यह नहीं कहता कि बल ही राज्य का आधार है। "जब एक बार बाध्यकारी शक्ति जो सम्प्रभुता का एक प्रत्यय मान है, नागरिकों के साथ अपने आचरण में राज्य की एक विशेषता बन जाती है तो समझना चाहिए कि राज्य ने जनता के हृदय पर से अपना अधिकार खो दिया है और उनका अन्त निकट है।" सारांश यह है कि ग्रीन के अनुसार सम्प्रभुता एवं सर्वोपरि बाध्यकारी शक्ति को तद्रूप समझना एक बुनियादी भूल है। सम्प्रभुता का मूल तो सामान्य इच्छा है। ग्रीन लिखता है कि—“हमें सम्प्रभु को बाध्यकारी शक्ति का प्रयोग करने वाली एक अमूर्त वस्तु नहीं समझना चाहिए, बल्कि राजनीतिक समाज की संस्थाओं की सम्पूर्ण जटिलता के सम्बन्ध में ही उम पर विचार किया जाना चाहिए। यह उनका पोषक है और इस प्रकार सामान्य इच्छा का अभिकर्ता है।” स्वभावतः बलात् आज्ञाकारिता प्राप्त करने के लिए सम्प्रभु-शक्ति का जनता के हृदयों पर अधिकार होना चाहिए। आज्ञाकारिता यदि निष्ठा न होकर बलपूर्वक लादी गई है तो वह स्वाभाविक नहीं हो सकती। राज्य की बल-प्रयोग की शक्ति का मूलभाव प्रकट करते हुए ग्रीन पुनः कहता है कि

1 कोरर: आधुनिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ 447.

“स्वेच्छापूर्वक आजापालन होने पर भी यदि राज्य नागरिकों पर बल-प्रयोग करता है तो केवल इसलिए कि वे अपने पड़ोसियों के अधिकारों तथा हितों के लिए आवश्यक व्यवस्थाओं को, जिन्हें राज्य भली-भाँति समझता है, बनाए रखना नहीं चाहते।”

इस तरह हम देखते हैं कि ग्रीन के अनुसार राज्य का मूल उसकी बाध्यकारी शक्ति नहीं है। उसकी वास्तविक मूल-शक्ति तो सामान्य इच्छा है—वह सामान्य इच्छा जिसके द्वारा अधिकार उत्पन्न होते हैं और जो ‘सामान्य उद्देश्य की सामान्य चेतना है जिससे समाज का निर्माण होता है।’ शक्ति राज्य का मूल तत्त्व नहीं हो सकती। ‘राज्य का आधार शक्ति नहीं, इच्छा है’¹ (Will, not force, is the basis of the State)। राज्य का कार्य आवश्यक रूप से नैतिक कार्य ही है। उसके कानूनों और उसकी सस्थाओं का सतत् उद्देश्य व्यक्ति को ऐसे समुदाय के सदस्य की हैसियत से, जिसका प्रत्येक सदस्य दूसरे समस्त सदस्यों के प्रच्छेद जीवन में सहायक होता है, अपनी आत्मपूर्णता की सिद्धि में सहायता देना है। राज्य का कार्य उसी सीमा तक उचित है जितनी सीमा तक वह विवेकपूर्ण लक्ष्यों की ओर प्रेरित स्व-निर्धारित आचरण के अर्थ में वैयक्तिक स्वतन्त्रता की अभिवृद्धि करता है। जो कार्य किसी प्रकार के बाहरी दबाव के वशीभूत किए जाते हैं उनमें नैतिक कार्यों के गुणों का अभाव होता है।

ग्रीन का मत है कि निरंकुश शासन का आधार भी अन्ततः सामान्य इच्छा होती है। जब राज्य या सम्प्रभु का आधार सामान्य इच्छा न होकर शक्ति हो जाता है तो उस राज्य का अन्त निकट आ जाता है। शक्ति के आधार पर कोई भी राज्य स्थायी नहीं हो सकता। सम्प्रभु की आज्ञा व्यक्ति उसकी बाध्यकारी शक्ति मात्र के कारण नहीं मानता। वह सम्प्रभु की आज्ञा का पालन क्यों करता है अथवा उसे सम्प्रभु की आज्ञापालन क्यों करनी चाहिए, इसका कारण बतलाते हुए ग्रीन का कथन है कि—“यह पूछना कि मैं राज्य की शक्ति के सामने क्यों झुकूँ, यह पूछना है कि मैं अपने जीवन को उन सस्थाओं द्वारा विनियमित क्यों होने देता हूँ जिनके बिना अपना कहने के लिए मेरा अस्तित्व ही न होता और न ही जो कुछ मुझसे करने के लिए कहा जाता है उसका मैं प्रोहित्य पूछ सकता हूँ। इस बात के लिए कि मेरा एक जीवन हो जिसे मैं अपना कह सकूँ, मुझे न केवल अपनी ओर अपने उद्देश्य की चेतना होनी चाहिए बल्कि उस उद्देश्य की प्राप्ति के लिए मुझे कर्म और सच्य की स्वतन्त्रता भी होनी चाहिए और उसकी प्राप्ति तभी सम्भव है जब समाज के सदस्य एक दूसरे की स्वतन्त्रता को मान्यता दें क्योंकि यह सामान्य हित के लिए आवश्यक है।”

प्रतिरोध का अधिकार (Right of Resistance)

राज्य के प्रतिरोध के अधिकार की शर्त ‘राज्य का अधिकार शक्ति नहीं, इच्छा है’—शीर्षक के अन्तर्गत प्रासंगिक रूप से की जा चुकी है। ग्रीन के अनुसार

नागरिकों द्वारा राज्य के कानूनों का विरोध करने का प्रबन्ध इसलिए उत्पन्न होता है, क्योंकि कभी-कभी समाज और राज्य द्वारा स्वीकृत अधिकारों में कुछ असंगति उत्पन्न हो जाती है। उदाहरण के लिए एक नागरिक दास-प्रथा का विरोधी है, वह यह अनुभव करता है कि यद्यपि राज्य के कानूनों के अन्तर्गत दास-प्रथा वैधानिक है, तथापि समाज की चेतना इसे स्वीकार नहीं करती। इसी असंगति के कारण राज्य और नागरिकों में विरोध उत्पन्न होता है। ग्रीन की मान्यता है कि समाज की सच्ची चेतना यदि राज्य द्वारा मान्य किसी कानून अथवा प्रथा को अनुचित एवं हानिकारक समझती है तो नागरिकों को राज्य के विरुद्ध आवाज उठाने का अधिकार है। कोकर के शब्दों में, "यदि राज्य उस उच्च नैतिक उद्देश्य (अपने नागरिकों की आत्मोन्नति को सम्भव बनाना) की पूर्ति नहीं करता जिसके लिए वह अस्तित्व में है तो वह नागरिकों की राजभक्ति का दावा नहीं कर सकता। ऐसी दशा में नागरिकों को राज्य या कम से कम उस सरकार के आदेशों की प्रवृत्ति या विरोध करने का अधिकार है जिसमें राज्य का अपूर्ण रूप प्रकट होता है। अपनी इस विचारधारा में ग्रीन हीगेनियन न होकर कुछ व्यक्तिवादी है तथा उसके दर्शन पर इंगलिश उदारवाद (English Liberalism) की छाप स्पष्ट रूप से देखी जा सकती है।"

ग्रीन राज्य का विरोध करने के विषय में नागरिकों को कई प्रकार की चेतावनी देता है। वह इस बात पर बल देता है कि राज्य का विरोध करने का अधिकार किसी को नहीं है क्योंकि राज्य स्वयं अधिकारों का स्रोत है। वह इस सम्बन्ध में भी दृढ़ निश्चयी है कि विरोध केवल इस बात पर नहीं किया जा सकता कि राज्य की विधियाँ किसी व्यक्ति की व्यक्तिगत प्रवृत्ति के अनुकूल नहीं हैं। राज्य की आज्ञा न मानने या विधि का उल्लंघन करने का अधिकार केवल इस आधार पर प्राप्त नहीं हो सकता कि उससे किसी व्यक्ति के कार्य करने की स्वतन्त्रता में या उसके बच्चों की व्यवस्था करने के अधिकार में हस्तक्षेप होता है। समाज में नवीन परिस्थितियों के उत्पन्न होने के कारण या समाज-हित की आवश्यकता के कारण, यदि राज्य व्यक्ति की स्वतन्त्रता पर नियन्त्रण कड़ा कर दे तब भी व्यक्ति को राज्य के विरोध का अधिकार प्राप्त नहीं हो जाता क्योंकि जितने भी अधिकार प्रदान किए गए हैं वे इस सामाजिक नियंत्रण पर आधारित हैं कि वे सामान्य हित के लिए उपयोगी हैं। ग्रीन सावधान करता है कि राज्य का विरोध करने वाला व्यक्ति मत्त हो सकता है क्योंकि राज्य युगान्तर के अनुभव और बुद्धिमत्ता के द्वारा ही कार्य करता है। राज्य की बुद्धि कुछ व्यक्तियों की बुद्धि से निश्चय ही अच्छी है। विरोध के एक अन्य खतरे से भी ग्रीन हमें सचेत कर देता है कि राज्य के विरोध का परिणाम अराजकता की वृद्धि हो सकता है। कोकर के शब्दों में, "कानून के राज्य के स्थान पर अराजकता की स्थापना से अनुचित कानूनों को मानने की अपेक्षा अधिक प्रत्याय होगे।" ग्रीन की मान्यता है कि सांविधानिक शासन वाले राज्यों की बुरी विधियों का विरोध यथासम्भव सांविधानिक उपायों द्वारा ही होना चाहिए और यह विरोध तब तक रहना चाहिए जब तक कि राज्य उन अर्वाच्य विधियों को रद्द न कर दे।

सांविधानिक शासन विहीन राज्यों में भी विरोध केवल विभिन्न परिस्थितियों में ही होना चाहिए।

ग्रीन ने कुछ ऐसी अवस्थाओं का उल्लेख किया है जिनमें नागरिकों का राज्य के प्रति प्रतिरोध उचित हो सकता है। इन अवस्थाओं को कोकर (Coker) ने व्यवस्थित रूप से इस प्रकार व्यक्त किया है—

जिन अवस्थाओं में नागरिकों की ओर से प्रतिवाद या विरोध नैतिक दृष्टि से उचित कहा जा सकता है, ग्रीन के अनुसार वे ये हैं—“उसे यह विश्वास होना चाहिए कि सफल विरोध द्वारा एक निश्चित हित की प्राप्ति सम्भव है और उसे यह भी विश्वास होना चाहिए कि समाज के एक काफी बड़े भाग का वंसा ही विचार है। दूसरे शब्दों में शासन-सत्ता के प्रतिरोध का अधिकार तभी उचित हो सकता है जब सामान्यतया यह स्वीकार कर लिया जाए कि इस प्रकार के प्रतिरोध से सार्वजनिक हित की वृद्धि होगी। इसके साथ ही सफल प्रतिरोध के जो सामान्य परिणाम होंगे, उन पर व्यावहारिक दृष्टि से भी विचार करना चाहिए। यदि लक्ष्य ऐसे हो कि कानून की अवज्ञा अथवा शासन के विरुद्ध विद्रोह का परिणाम सामान्य अव्यवस्था होती हो तो प्रतिरोध उचित नहीं हो सकता। कानून के राज्य के स्वान पर अराजकता की स्थापना से अनुचित कानूनों को मानने की अपेक्षा अधिक अन्याय होगा।”¹

“ग्रीन राज्य के प्रतिरोध को कोई साधारण बात नहीं समझता। वह यह अपेक्षा करता है कि नागरिक किसी कानून का प्रतिवाद नैतिक आधारों पर करने की इच्छा करत समय अनन्त प्रश्नों पर विचार करे—क्या कानून के विरुद्ध उसकी जो आपत्ति है वह जन-कल्याण की चिन्ता पर आधारित है या स्वयं अपनी ही सुख-सुविधा पर? क्या कानून में परिवर्तन शान्तिमय या वैधानिक उपाय से किया जा सकता है? यदि नहीं तो इस बात की कितनी सम्भावना है कि बलपूर्वक विरोध से कानून में उचित परिवर्तन हो सकेगा? क्या समाज की सामाजिक विवेक-बुद्धि उस स्थिति को उसी रूप में देखती है जिसमें वह स्वयं उसे देखता है? यदि मामला इतना महत्त्वपूर्ण हो कि वर्तमान शासन को उलटना ही उचित प्रतीत हो तो यह देखना चाहिए कि क्या जनता को मनोवृत्ति एवं योग्यता ऐसी है जिससे यह विश्वास हो सके कि अराजकता नहीं होगी अथवा क्या बुराई इतनी बड़ी है कि अराजकता का खतरा उठाना ही चाहिए। स्वयं राज्य के हित को छोड़ किसी अन्य हित के लिए राज्य की अवज्ञा का अधिकार नहीं हो सकता अर्थात् राज्य को उसके वास्तविक कानूनों के सम्बन्ध में स्वयं उसकी प्रवृत्ति या कल्पना के अनुरूप बनाने अथवा मनुष्यों के सामाजिक सम्बन्धों से जो अधिकार उत्पन्न होते हैं उनमें सामंजस्य स्थापित करने तथा उनका पोषक बनाने के लिए ही यह अधिकार हो सकता है।”

ग्रीन के अनुसार साधारणतः विरोध का आधार जनता में व्याप्त असन्तोष होना चाहिए। परन्तु कभी-कभी व्यक्ति अपने स्वयं के इस ठोस निर्णय के आधार पर कि राज्य सामान्य हित के विरोध में कार्य कर रहा है, राज्य का विरोध कर सकता है। ग्रीन के मतानुसार यद्यपि विरोध का अधिकार नहीं है, परन्तु यह हो सकता है कि विरोध सही हो। ऐसी स्थिति में राज्य का विरोध करना एक कर्तव्य हो जाता है। वेपर के कथनानुसार, "विरोध या प्रतिवाद के विरुद्ध कही जाने वाली सब बातों को जानते हुए ग्रीन कहता है कि यदि तुम्हें प्रतिरोध करना ही है तो तुम करो और इस सम्बन्ध में अपनी पसन्द के निर्णायक तुम स्वयं होगे। तुम्हें प्रतिरोध का अधिकार कभी नहीं है, परन्तु यह हो सकता है कि प्रतिरोध करते समय तुम सही हो और यदि तुम सही हो तो प्रतिरोध करना तुम्हारा कर्तव्य होगा और यदि तुम इस स्थिति में प्रतिरोध नहीं करोगे तो तुम सच्चे नागरिक नहीं होगे।"

‘सामान्य इच्छा’ पर ग्रीन के विचार

(Green on General Will)

सामान्य इच्छा की धारणा के सम्बन्ध में ग्रीन हॉब्स, लॉक तथा रूसो से बहुत प्रभावित है तथापि उसके मतानुसार इनके सिद्धान्तों में एक गम्भीर दोष यह है कि वे सम्प्रभु और प्रजा को भ्रूत मानने के कारण यथाशंता से दूर चले जाते हैं। प्रजा के सम्बन्ध में प्राकृतिक अधिकारों की उनकी धारणा दोषपूर्ण है क्योंकि प्राकृतिक अधिकारों का अस्तित्व समाज के अभाव में नहीं रह सकता। सर्वोच्च अधिकारो शक्ति का समझौते की बाह्य वस्तु बतलाते हैं। सम्प्रभु और प्रजा के मध्य सामंजस्य स्थापित करने के लिए अथवा दूसरे शब्दों में, "राज्य के अपने प्रति प्राज्ञाकारिता के अधिकार और प्रजा के प्राज्ञाकारिता के कर्तव्य को उचित सिद्ध करने" की समस्या को सुलझाने के प्रयत्नस्वरूप उन्होंने सविदा सिद्धान्त (Contract Theory) की रचना की है, पर उनकी मान्यताएँ एवं प्रणालियाँ भ्रमपूर्ण हैं क्योंकि समाज के बिना अधिकार की धारणा निराधार है।

ग्रीन का विश्वास है कि सामान्य हित की चेतना समाज को जन्म देती है। सामान्य हित की जो सामान्य चेतना होती है, उसको ग्रीन 'सामान्य इच्छा' (General Will) की सज्ञा देता है। सामान्य चेतना अधिकारों और कर्तव्यों को जन्म देकर उनकी सरक्षक सस्थाओं की भी स्थापना करती है। राज्य मनुष्य के लिए एक स्वाभाविक सस्था है और सामान्य इच्छा के प्रतीक के रूप में कार्य करता है। सामान्य इच्छा ही राज्य की सत्ता का प्राण है। यही उस सम्प्रभुता की सृष्टि करती है जिसका अर्थ अधिकारों को क्रियान्वित करना एवं उन सस्थाओं को पूर्ण स्वस्थ अवस्था में रखना है जो अधिकारों और कानूनों के मूर्तरूप हैं। ग्रीन के अनुसार राज्य का जन्म सामाजिक समझौते द्वारा न होकर मनुष्यों के सामान्य हित की सिद्धि के लिए होता है। राज्य के बिना सामान्य हित की प्राप्ति नहीं की जा सकती और रूसो के सिद्धान्त में सत्य का इतना ही अर्थ है कि राज्य का आधार शक्ति नहीं, बल्कि सामान्य इच्छा है।

ग्रीन ने भी इच्छा के दो रूप माने हैं—(1) वास्तविक इच्छा (Actual Will), एव (2) यथार्थ इच्छा (Real Will)। वास्तविक इच्छा स्वार्थपूर्ण होती है। इसका निर्माण मनुष्य की काम, क्रोध, मद, मोह आदि भावनाओं के बशीभूत होता है। यह इच्छा विवेकहीन होती है और यथार्थ इच्छा अर्थात् सदेच्छा (Real Will or Good Will) के मार्ग में बाधाएँ उत्पन्न करती है। इसके विपरीत यथार्थ इच्छा अथवा सदेच्छा व्यक्ति के अन्न-करण की ध्वनि को प्रकट करती है। इन सदेच्छाओं के सामूहिक रूप को ही ग्रीन ने 'सामान्य इच्छा' की मज्जा दी है। ये सदेच्छाएँ ही राज्य का वास्तविक आधार हैं और राज्य इनका प्रतिनिधित्व करता है। यदि वास्तविक इच्छाओं (Actual Wills) अर्थात् भावनारमक इच्छाओं के अनुसार मनुष्य को आचरण करने दिया जाए तो मानव के नैतिक विकास के आनाचरण का निर्माण कभी नहीं होगा। यही कारण है कि सामान्य चेतना (Common Consciousness) किसी ऐसी नैतिक सस्था को आवश्यक समझती है जो स्वतन्त्र कार्यों के लिए आवश्यक अधिकारों की रक्षा कर सके। इस नैतिक सस्था का नाम ही राज्य है। ग्रीन लिखता है कि—'नागरिक जीवन के सहवास का मूल्य इस बात में निहित है कि मानवीय इच्छा और विवेक की नैतिक सस्थाओं को यथार्थ रूप दे दिया जाए।'

'राज्य सामान्य इच्छा का अभिव्यक्तिकरण है'—इस परिणाम पर ग्रीन जिस तरह पहुँचा उस पर पूर्ववर्ती पृष्ठों में काफी कुछ कहा जा चुका है। उसे दुहराते हुए संक्षेप में इतना ही कह देना पर्याप्त होगा कि ग्रीन का यह मूल विश्वास है कि सत्ता में एक चेतना व्याप्त है जिसका लक्ष्य स्वतन्त्रता है। मानव-चेतना इस चेतना का ही एक अंग है। मानव-चेतना का लक्ष्य है कि आत्म-विकास द्वारा विश्व-चेतना के साथ एकाकार हो जाना चाहिए। ऐसा तभी हो सकता है जब मानव का नैतिक विकास हो क्योंकि मानव-चेतना बुद्धि के आधार पर ही विश्व-चेतना का एक अंग बन सकती है। मानव-चेतना विश्व-चेतना का ही एक अंग होने के कारण यह अनुभव करती है कि वह दूसरों के साथ रहकर ही अपना विकास करती है। इस भावना के बशीभूत होकर व्यक्ति दूसरे व्यक्तियों के सम्पर्क में आते हैं। व्यक्तियों के विकास के लिए कुछ मुविधाओं की आवश्यकता होती है जिन्हें प्रदान करने के लिए और उनकी दुष्ट व्यक्तियों से रक्षा करने के लिए विधि-प्रणाली की जरूरत पड़ती है। इस प्रकार की विधि-प्रणाली राज्य ही प्रदान कर सकता है। अतः यह सिद्ध होता है कि राज्य मनुष्य की यथार्थ इच्छा के कारण ही अस्तित्व में आता है।

प्रश्न उठता है कि व्यक्ति राजाज्जा का पालन क्यों करते हैं—शक्ति से भयभीत होकर अथवा सामान्य हित की आकांक्षा से। ग्रीन का उत्तर है कि व्यक्ति राजाज्जा का पालन सामान्य हित की आकांक्षा से ही करते हैं। राज्य व्यक्तियों की सामान्य हित-कामना का ही फल है। राज्य के कानून भी सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करते हैं। अतः उनका पालन इसलिए नहीं करती कि उल्लंघन करने पर दण्ड का भय होता है वरन् इस अनुभूति के फलस्वरूप करती है कि राज्य और उसके कानून

सामान्य हित को सामान्य इच्छा पर आधारित है। प्रत्येक कानून अधिकारों की रक्षा से एक कड़ी का कार्य करता है। अतः राज्य शक्ति का नहीं, इच्छा का प्रतीक है। ग्रीन राज्य को बल-प्रयोग का अधिकार इसलिए देता है कि राज्य में सामान्य इच्छा का निवास होता है। ग्रीन की सामान्य इच्छा 'राज्य की इच्छा' नहीं अपितु 'राज्य के लिए इच्छा' है। सामान्य इच्छा वह इच्छा नहीं है जिसके नाम पर शासक जनता पर अत्याचार करते आए हैं। बार्कर के शब्दों में—“सामान्य इच्छा का दावा है कि राजनीतिक कार्य को प्रेरित एवं नियन्त्रित करने वाली शक्ति अन्तिम रूप में एक आत्मिक शक्ति है। वह एक सामान्य विश्वास है जिससे सदाचरण का उदय होता है। वह एक सामान्य अन्तःकरण है जो समाज के मन्त्रियों एवं अधिकारियों को शक्ति प्रदान कर सकता है..... वह उस सम्प्रभु को सृष्टि करता है जिसका कार्य उन सब मस्याओं को पूर्ण स्फूर्ति एवं सामञ्जस्य के साथ कायम रखना है जो अधिकारों और विधियों के साकार रूप हैं।”¹

ग्रीन का यद्यपि यह विश्वास है कि इच्छा ही राज्य का आधार है, बल नहीं; तथापि उसके समक्ष ऐसे भी राज्य थे जहाँ पर इच्छा के स्थान पर बल प्रयोग को अधिक महत्त्व दिया जाता था और इसी कारण ग्रीन “राज्य को ईश्वरीय आत्मा (Divine Spirit) की सर्वश्रेष्ठ अभिव्यक्ति मानत हुए भी यह स्वीकार करता है कि राज्य वास्तविक रूप में अपने निर्दिष्ट आदर्शों का केवल आंशिक रूप से ही पूर्ण करते हैं।”

‘सामान्य इच्छा’ पर विचार करते समय एक प्रश्न यह उठता है कि क्या निरकुश एवं अत्याचारी राज्यों का आधार भी सामान्य इच्छा ही होती है। ग्रीन इसके उत्तर में तीन बातें प्रस्तुत करता है—(i) इन राज्यों को विकृत राज्य की सजा देनी चाहिए, (ii) इन राज्यों को जो कुछ भी सामान्य इच्छा का समर्थन प्राप्त है, उस जनता के आन्वस्य के कारण प्राप्त हुआ सम्भ्रान्त जाना चाहिए, एवं (iii) व्यक्ति स्वयं ईश्वरीय आत्मा के प्रतिरूप होते हैं, अतः बुराइयों के होते हुए भी उनमें विद्यमान ईश्वरीय आत्मा उनकी बुराइयों में से अञ्जाइयाँ निकाल लेती है। उदाहरणार्थ सोजर ने ससार को रोमन विधि (Roman Law) की महान् देन दी चाहे वह शक्ति का प्रदर्शक और आकांक्षी ही क्यों न रहा हो। ग्रीन को इस धारणा से यही प्रतीत होता है कि प्रत्येक प्रकार के राज्य अथवा शासन में किसी न किसी अंश में सामान्य इच्छा का निवास अवश्य रहता है। वेपर (Wayper) के अनुसार, “ग्रीन जब रूसों के इस विचार का खण्डन करता है कि विद्यमान राज्यों में सामान्य इच्छा पूर्णतया लुप्त है तो साथ ही हीगल के इस विचार का भी खण्डन करता है कि विद्यमान राज्यों में विधियाँ सामान्य इच्छा की पर्यायवाची हैं।” पुनश्च, वेपर ही के शब्दों में, “इस प्रकार हम हीगल की तरह ग्रीन पर व्यक्ति को राज्य पर बलिदान कर देने का आरोप नहीं लगा सकते।”

सामान्य इच्छा पर विचार करते समय एक अन्य प्रश्न यह भी उठता है कि सामान्य हित की चेतना क्या समाज के प्रत्येक सदस्य में विद्यमान रहती है। ग्रीन के अनुसार सामान्य हित की सामान्य चेतना गरीबों, अशिक्षितों और दैनिक कार्यों में फँसे हुए व्यक्तियों में प्रायः नहीं पाई जाती जबकि, शिक्षितों, वकीलों, डॉक्टरों और राजकीय कार्यकर्ताओं में सामान्य हित का आंशिक ज्ञान पाया जाता है। सामान्य हित की पूर्ण चेतना का पाया जाना व्यक्तियों में दुर्लभ है, पर इसका अर्थ यह नहीं है कि सामान्य हित का व्यक्ति को कोई अभाव ही नहीं होता। यह अपने प्रारम्भिक रूप में सभी नागरिकों में पाया जाता है और इसलिए राज्य का अस्तित्व कायम रहता है। यदि इनका सर्वथा अभाव होता तो राज्य का अस्तित्व ही सम्भव न होता। यह कहा जाता है कि सामान्य हित की भावना नैतिक कर्तव्य के विचार के समान ही लोगों में क्रियाशील रहती है यद्यपि इसकी पूर्ण चेतना अथवा अभिव्यक्ति केवल कुछ ही व्यक्तियों में यदाकदा देखी जाती है।

राज्य के कार्यों पर ग्रीन के विचार (Green on the Functions of the State)

ग्रीन के राज्य सम्बन्धी विचार पूर्णतया मौलिक हैं। उसने राज्य के कर्तव्यों का उल्लेख करते हुए रचनात्मक तथ्यों पर बल दिया है। उसने यद्यपि एक आदर्श राज्य की कल्पना की है पर राज्य के जिन कार्यों का उल्लेख किया है वे यथार्थ राज्यों के ही कार्य हैं। हीगल का एक बड़ा दोष यह था कि वह यथार्थ राज्यों के विवेचन से दूर रहा। ग्रीन का विश्वास था कि राज्य का उद्देश्य व्यक्ति का नैतिक विकास है, अतः उसके कार्य इसी उद्देश्य में प्रेरित होने चाहिए। प्रो. वार्कर के शब्दों में—“राज्य का अन्तिम लक्ष्य नैतिक मूल्य होता है और यह एक अत्यन्त गौरवपूर्ण मूल्य है। यह एक नैतिक प्राणी है जिसे इसके नैतिक उद्देश्य ही जीवित रखते हैं।”

ग्रीन अशरमतावादी राज्य (Absolute State) का चित्र नहीं खींचता। वह राज्य को बाह्य तथा आन्तरिक दोनों दृष्टियों से सीमित मानता है। राज्य के कार्य सकारात्मक (Positive) तथा नकारात्मक (Negative) दोनों प्रकार के होने चाहिए। सकारात्मक दृष्टि से वह चाहता है कि राज्य व्यक्ति को वह कार्य करने दे जो कार्य करने योग्य हैं और इनके करने में जहाँ वह बाधाओं के कारण असमर्थ हो, उन बाधाओं को दूर करे। ग्रीन राज्य को अधिकार देता है कि नैतिकता के विकास के लिए उचित होने पर वह नागरिकों के कार्य में हस्तक्षेप करे तथा आवश्यक होने पर बल-प्रयोग से भी न हिचके।

नकारात्मक दृष्टिकोण के अनुसार ग्रीन के मत से राज्य का यह कर्तव्य किसी भी व्यक्ति को आन्तरिक अथवा नैतिक सहायता प्रदान करना नहीं है, अपितु उसका कार्य तो बाह्य हस्तक्षेप द्वारा ऐसा वातावरण उत्पन्न करना है जिसमें व्यक्ति में अधिक से अधिक सामाजिक अथवा नैतिक चेतना उत्पन्न हो। राज्य ऐसे व्यक्तियों के लिए दण्ड की व्यवस्था करे जो सामाजिक उन्नति के मार्ग में बाधा हों। राज्य उन सब स्थितियों को दूर करने हेतु प्रयत्नशील हो, जो नैतिकता के विकास में बाधा हों। राज्य का कार्य श्रेष्ठ जीवन-निर्वाह की बाधाओं को दूर करना है।

ग्रीन की मान्यता है कि राज्य नैतिकता को लागू नहीं कर सकता। वह तो व्यक्ति के अन्तःकरण से सम्बन्धित वस्तु है जो व्यक्ति द्वारा आत्मारोपित कर्तव्यों के निष्पक्ष सम्पादन में ही निहित है। नैतिकता का स्वरूप ही ऐसा है कि उसे बाह्य साधनों द्वारा स्थापित नहीं किया जा सकता। राज्य व्यक्तियों को कानून द्वारा अथवा बलपूर्वक नैतिक नहीं बना सकता। सामान्य हित की सामान्य चेतना को विधि के द्वारा प्रोत्साहित नहीं किया जा सकता। राज्य के कर्तव्यों के सम्बन्ध में ग्रीन शक्ति प्रदर्शन का विरोधी है। शक्ति के प्रयोग से धार्मिक और नैतिक भावनाओं की अभिवृद्धि में कोई सहायता नहीं मिलती, उल्टे हानि ही होती है। कोकर के अनुसार, "ग्रीन बड़ी दृढ़ता के साथ इस सिद्धान्त को मानता था कि राज्य का कार्य व्यक्ति के लिए यह सम्भव कर देना है कि वह स्वयं श्रेष्ठ जीवन प्राप्त सके, परन्तु शासन किसी व्यक्ति को जीवन यापन के निकृष्ट ढंगों की अपेक्षा श्रेष्ठ ढंगों को पसन्द करने के लिए बाध्य नहीं कर सकता।" ग्रीन के शब्दों में, "व्यक्ति के बाहरी आचार-व्यवहार पर प्रत्यक्ष रूप से किसी प्रकार के दण्ड की धमकी देकर कोई प्रतिबन्ध लगाना सामान्य हित के विरुद्ध है। व्यक्ति के आचरण की सारी क्रियाएँ सामान्य हित की दृष्टि से स्वाभाविक रूप से चलनी चाहिए। सरकारी प्रतिबन्ध सामान्य हित के स्वाभाविक मंचालन में हस्तक्षेप है और उस क्षमता के विकास में रुकावट है जो अधिकारों के लाभकारी प्रयोग की आवश्यक शर्त है।.....अतः राज्य का प्रत्यक्ष हस्तक्षेप रुकावटें दूर करने तक ही सीमित रहना चाहिए।" कोकर का मत है कि "ग्रीन के विचार से इस सिद्धान्त के निहस्तक्षेप के पक्ष में कोई तर्क नहीं मिलता। ऐसी भी परिस्थितियाँ होती हैं जिनमें बहुत से व्यक्ति राज्य के हस्तक्षेप के बिना कोई विवेकपूर्ण लक्ष्य नहीं चुन सकते, जिससे ऐंसा वातावरण उत्पन्न हो सके जिसमें उन्हें बौद्धिक तथा नैतिक दृष्टि से अधिकतम उन्नति करने का अवसर प्राप्त हो सके। एक ऐसे व्यक्ति के सामने जिसमें उच्चकोटि की सहज प्रतिभा है, उसकी पूर्ण आत्मोन्नति के मार्ग में अनेक प्रकार की ऐंसी बाधाएँ आ सकती हैं जो उसकी अज्ञानता तथा उसके निवारण के साधनों के अभाव के कारण या दूसरों के छत्र या लापरवाही के कारण उत्पन्न होती हैं। सार्वजनिक शिक्षा की व्यवस्था, कारखानों का निर्माण तथा प्रबन्ध का नियमन मालगुजारी की शर्तों की परिभाषा करने में तथा लापरवाहों में मिलावट पर प्रतिबन्ध लगाने में राज्य माता-पिताओं, कारखानों के मालिकों, जमींदारों तथा भोजन-सामग्री का प्रबन्ध करने वालों में बलपूर्वक नागरिक चेतना उत्पन्न करने का प्रयत्न नहीं करता, वह तो बालकों, कारखानों के मजदूरों, किसानों तथा उपभोक्तृओं में नागरिक चेतना की सम्भावनाओं को उन्मुक्त करने की चेष्टा करता है।"¹

राज्य का हस्तक्षेप व्यक्ति के जीवन में कहीं तक होगा तथा बाधाओं को दूर करने के लिए राज्य क्या-क्या करेगा, ग्रीन ने इसकी कोई निश्चित सीमाएँ निर्धारित नहीं की हैं, किन्तु उसने अपनी समकालीन व्यावहारिक परिस्थितियों को देखते

हूए कुछ उदाहरणों द्वारा इस ओर संकेत प्रवश्य किया है। नकारात्मक दृष्टि से वह मानता है कि अज्ञानता, बर्बरता आदि के निराकरण द्वारा राज्य को व्यक्ति के नैतिक विकास के लिए उचित शिक्षा का प्रबन्ध करना चाहिए, राज्य को भूमि-व्यवस्था का कार्य अपने हाथ में लेना चाहिए, व्यक्तियों की व्यक्तिगत सम्पत्ति की देखभाल करनी चाहिए, मद्यपान का निषेध करना चाहिए, भिक्षावृत्ति को मिटाना चाहिए, आदि। ग्रीन इन्हे मानव-विकास के मार्ग की बाधाएँ मानता है और इसलिए इन्हे दूर करने के लिए राज्य के प्रयत्नों की वकालत करता है। बार्कर के अनुसार, "ग्रीन स्वाधीनता की मृष्टि के लिए बल का प्रयोग करता है।"

ग्रीन का यह दृष्टिकोण कि राज्य का कार्य श्रेष्ठ जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं को प्रतिबन्धित करना है, नकारात्मक प्रतीत होता है। इस सम्बन्ध में बार्कर का मत है कि "ग्रीन की धारणा के अनुसार राज्य का कार्य प्रावश्यक रूप से नकारात्मक है। वह उन बाधाओं को हटाने तक ही सीमित है जो मानवीय क्षमता को करणीय कार्य करने से रोकती हैं। राज्य का अपने सदस्यों को श्रेष्ठतर बनाने का कोई सकारात्मक नैतिक कार्य नहीं है। उसका कार्य तो उन बाधाओं को दूर करना है जो व्यक्ति को श्रेष्ठतर बनने से रोकती है और यह एक नकारात्मक कार्य है।"¹ ग्रीन के विचारों से प्रकट है कि "राज्य अपने किसी कार्य द्वारा यह निश्चित नहीं कर सकता कि कार्य कर्त्तव्य की भावना से किए जाएँ। वह केवल कर्त्तव्यशील कार्यों को सुनिश्चित करने का प्रयास करता है। फलतः वह कर्त्तव्य की भावना से किए जाने वाले कार्यों का क्षेत्र सीमित कर देता है। इसलिए नैतिक कार्य के क्षेत्र को सुरक्षित छोड़ देने तथा उसकी वृद्धि करने के लिए राज्य को स्वतन्त्र इच्छा में हस्तक्षेप करने का प्रयत्न नहीं करना चाहिए, वरन् उसके मार्ग को सरल बनाना चाहिए।"

चाहे बाह्य रूप से देखने पर राज्य के ये कार्य नकारात्मक प्रतीत हों, लेकिन वास्तव में ऐसा है नहीं। ऐसा करने के लिए राज्य को सकारात्मक कार्य करने ही पड़ते हैं। बार्कर के अनुसार राज्य के कार्यों का उपयुक्त दृष्टिकोण दो कारणों से सकारात्मक है—"प्रथम, परिस्थितियों के निर्माण और बाधाओं को दूर करने के लिए। इनके मार्ग में आने वाली प्रत्येक बाधा के सम्बन्ध में राज्य का सत्रिय हस्तक्षेप प्रावश्यक है तथा राज्य को बल-प्रयोग द्वारा स्वतन्त्रता विरोधी शक्ति का प्रतिकार करना चाहिए। दूसरे राज्य का सर्वोपरि उद्देश्य सदा सकारात्मक होता है। जो सामान्य हित की प्राप्ति हेतु आत्मनिर्णय करने के लिए मानव-प्रतिभा को स्वतन्त्र करना है इससे बढ़कर और कोई सकारात्मक लक्ष्य नहीं हो सकता।"

बार्कर की मीमांसा का सार यह है कि नैतिकता के सम्बन्ध में राज्य का कार्य केवल इतना ही है कि वह नैतिकता के लिए अनुकूल वातावरण का निर्माण करे, बलात् नैतिकता किसी पर लादी नहीं जा सकती। ग्रीन के अनुसार शासन को ऐसी व्यवस्था करनी है जिसमें मनुष्य नैतिकता के सिद्धान्तों पर चलना हुआ अपने

कर्तव्यों का निष्काम भावना से पालन कर सके। इन कर्तव्यों को निभाने के लिए उपयुक्त अवस्था का निर्माण ही अधिकार है। राज्य के इस प्रकार के हस्तक्षेप से स्वतन्त्रता में कमी न होकर वृद्धि होती है क्योंकि इस हस्तक्षेप में ही ममता का हित निहित है—“स्वतन्त्रता-विरोधी शक्तियों को दवाने के लिए राज्य को बल-प्रयोग अवश्य करना होगा।”

ग्रीन के अनुसार राज्य का कार्य विभिन्न सभों के पारस्परिक सम्बन्धों को सुव्यवस्थित करना भी है। वह प्रत्येक संधि की आन्तरिक अधिकार-व्यवस्था का सन्तुलन करता है और ऐसी प्रत्येक अधिकार-व्यवस्था का श्रेष्ठ अन्य व्यवस्थाओं के साथ ब्राह्म समन्वय करता है। समन्वय स्थापित करने के अधिकार के कारण राज्य को अन्तिम सत्ता प्राप्त है। बहुलवादी सिद्धान्त को पूर्णरूप से न अपना देने के कारण मंकाइवर ने ग्रीन की आलोचना करते हुए लिखा है—

“प्रारम्भ से अन्त तक वह इसी बात का विवेचन करता है कि जिन परिस्थितियों में व्यक्ति एक स्वतन्त्र नैतिक प्राणी के रूप में कार्य कर सकता है उन परिस्थितियों को सुलभ बनाने के लिए राज्य क्या कर सकता है और इसके लिए उसे क्या करना चाहिए। पर उसके चिन्तन के आधार-स्तम्भ फिर भी राज्य और व्यक्ति ही बने रहते हैं। वह इस बात पर विचार नहीं करता कि राजनीतिक विधान से भिन्न अन्य साधन-सम्पन्न सभों के अस्तित्व का व्यक्ति और राज्य पर कौसा प्रभाव पड़ता है। यदि उसने इसका विचार किया होता तो उसे यह स्पष्ट हो गया होता कि प्रश्न केवल यही नहीं है कि राज्य को क्या करना चाहिए, बल्कि यह भी है कि राज्य को क्या करने की अनुमति है; क्योंकि राज्य अन्य शक्तियों से परावृत्त है, दूसरी कोटि के सगठनों से सीमित है जो अपने ढंग से अपने उद्देश्यों को पूरा कर रहे हैं। ग्रीन प्रभुसत्ता की आधुनिक समस्या के किनारे तक पहुँचकर उठे छुकर ही रह जाता है, उसका हल नहीं दे पाता।”¹

ग्रीन द्वारा निर्धारित राज्य के कार्य निष्कर्ष रूप में इस प्रकार हैं—

1. नैतिकता में बाधा उपस्थित करने वाली परिस्थितियों का दमन करना।
2. सदाचरण, पवित्रता तथा सयम को प्रोत्साहित करना।
3. उन साधनों की व्याख्या करना जिनसे नागरिकों में अधिकाधिक नैतिक भावनाओं एवं चरित्र का विकास हो।
4. ऐसे लोगों के लिए दण्ड की व्यवस्था करना जो नैतिक नियमों में बाधक हो।
5. शिक्षा-प्रसार द्वारा अज्ञानता रूपी सामाजिक अभिशाप को समाप्त करना।
6. सामान्य इच्छा एवं जन-कल्याण में प्रतिरोध उपस्थित करने वाले मद्य-निषेध हेतु कानून लागू करना। राज्य को यह अधिकार है कि वह अपने नागरिकों को मादक वस्तुओं के क्रय-विक्रय की स्वतन्त्रता को प्रतिबन्धित करदे अथवा पूर्णरूप से समाप्त करदे।

7 व्यक्तिगत सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकारों की रक्षा करना एवं भूमि-निष्पन्न लाभ लेना ।

8 विभिन्न वर्गों एवं स्वार्थों में सामंजस्य स्थापित करना और बहुमूल्य वर्ग के लाभ के कार्य करना ।

9 नैतिकता की अभिवृद्धि के लिए प्रत्यक्ष रूप में दान-प्रयोग न करना ।

10. अन्तर्राष्ट्रीय भावना को प्रोत्साहित कर अन्तर्राष्ट्रीय शान्ति की स्थापना में सहायक बनना । युद्ध का विरोध करना राज्य का प्रमुख कर्तव्य है ।

राज्य के ये कार्य केवल निपेधात्मक ही प्रतीत नहीं होते, अपितु व्यावहारिक रूप में ग्रीन ने राज्य के विधेयान्मक कार्यों पर भी बहुत बल दिया है । अपने सम्पत्ति सम्बन्धी विचारों के कारण वह पूंजीवाद और समाजवाद के मध्यवर्ती काल का विचारक सिद्ध होता है ।

राज्य और समाज (State and Society)

ग्रीन ने राज्य को समाजों का समाज माना है । इन समाजों का निर्माणकर्ता राज्य नहीं है किन्तु इन सबके बीच एक निश्चिन्त समन्वय स्थापित करने का राज्य को अधिकार (Right of Adjustment) है । थॉकर के शब्दों में, "राज्य प्रत्येक सभ्य की आन्तरिक अधिकार-व्यवस्था का सन्तुलन और ऐसी प्रत्येक अधिकार-व्यवस्था का शेष अन्य व्यवस्थाओं के साथ समन्वय करता है ।" इसी समन्वय स्थापित करने के अपने अधिकार के कारण राज्य एक अन्तिम राजमस्ता प्राप्त मव्या है । स्पष्ट है कि ग्रीन का सिद्धान्त बहुत कुछ बहुलवादी (Pluralistic) है । लेकिन बहुलवादी सिद्धान्त को पूर्णतः न अपना सकने के कारण ही वह मंकाइवर की उस आलोचना का शिकार बना है जिसका पूर्व पृष्ठों में उल्लेख किया जा चुका है ।

प्राचीन काल में अरस्तू ने राज्य को अनिवार्य एवं स्वाभाविक बतलाते हुए उसे 'समुदायों का समुदाय' (Association of Associations) कहा था । ये समुदाय जिनसे अभिप्राय है विशिष्ट उद्देश्य तथा लक्ष्य के प्राधार पर व्यक्ति का क्रमबद्ध रीति से चलने वाला सामूहिकरण—राज्य के पूर्व बने थे । चाहे ये राज्य के कारण न बने हों, लेकिन इनके मरक्षण में राज्य का योगदान अवश्य रहा था और रहता है । काण्ट ने राज्य को प्राधायक, लाभदायक तथा नैतिकता एवं सुरक्षा में सहायक सस्था माना था । काण्ट के विचारों के प्राधार पर ग्रीन ने भी राज्य को लोकमत पर प्राधारित मौलिक समुदाय माना है और उसे व्यक्ति एवं समाज के बीच की महत्त्वपूर्ण कड़ी के रूप में स्वीकार किया है ।

ग्रीन ने अन्य अनेक विचारों की भांति राज्य और समाज के बीच अतीति उदरन नहीं की है, प्रत्युत दोनों को भिन्न-भिन्न स्वरूपों में प्रहण किया है । उसने यह प्रस्थापित करने की चेष्टा की है कि राज्य और समाज परस्पर-विरोधी न होकर भी एक दूसरे से भिन्न हैं—

(i) राज्य संगठित शक्ति (चाहे वह समाज या बहुसंख्यक समाज की हो) का प्रतीक है, शक्तिसम्पन्न होने से वह शक्ति का प्रयोग भी कर सकता है। इसके विपरीत समाज शक्तिहीनता का द्योतक है क्योंकि समाज की रचना विविध और विभिन्न वर्गों, तत्त्वों, स्वार्थों और व्यक्ति (Heterogeneous Elements) से होती है।

(ii) समाज में व्यक्ति और राज्य के मध्य परिवार, धर्म-संघ, आर्थिक-संघ, व्यावसायिक एवं औद्योगिक संघ, शिक्षण संघ आदि अनेक उपयोगी समुदाय होते हैं जिनकी सदस्यता व्यक्ति ग्रहण करता है, लेकिन राज्य की सदस्यता सर्वोच्च मानी जाती है। राज्य का कार्य इन सब समुदायों में नियंत्रण तथा सामंजस्य कायम रखना है, इन्हें मिटाना या घीनना राज्य का उद्देश्य नहीं होता।

(iii) समाज के सम्मुख एक व्यापक उद्देश्य होता है। यह उद्देश्य सदस्यों का सामाजिक जीवन में आत्म-विकास के लिए पूरी तरह से नैतिक भाग लेना है किन्तु इस उद्देश्य की घोषणा मात्र ही काफी नहीं होती। इसके अनुकूल वातावरण एवं साधनों का निर्माण करना राज्य का ही काम है, इसलिए समुदायों की तुलना में राज्य को ही प्राथमिकता दी जाती है।

(iv) समाज में बाध्यकारी शक्ति नहीं होती। समाज व्यक्ति के मार्ग के अवरोधों को दूर करने में भी अक्षम है। उसमें यह कार्य करने के लिए आन्तरिक शक्ति स्वतः नहीं है। राज्य के माध्यम से ही समाज के उद्देश्यों की पूर्ति होती है। राज्य ही सब तरह के अधिकारों, विधियों, नियमों आदि का स्रोत है।

ग्रीन राज्य और समाज का भेद करते समय भी यह मान कर चलता है कि वे व्यक्ति की नैतिक और भौतिक समृद्धि में सहायक होते हैं। समुदाय महत्त्वपूर्ण है क्योंकि वे मानव को पूर्णता प्रदान करते हैं।

विश्व-वन्धुत्व एवं युद्ध पर ग्रीन के विचार (Green on Universal Brotherhood and War)

ग्रीन विश्व-वन्धुत्व एवं विश्व-शान्ति के समर्थकों में है। उनकी विश्व-भ्रातृत्व की धारणा इस विचार पर आधारित है कि प्रत्येक व्यक्ति को जीवित रहने का अधिकार है। वह युद्ध की निन्दा और विश्व-शान्ति की प्रशंसा करता है क्योंकि युद्ध एवं संघर्ष जीवन के अधिकार में बाधक हैं। जीवन के अधिकार पर आधारित अन्तर्राष्ट्रीय जागृति ही विश्व-समाज का निर्माण करती है। ग्रीन के अनुसार मानवता के सामूहिक हित में ही व्यक्ति का हित निहित है और इसलिए कॉण्ट की भांति वह भी एक अन्तर्राष्ट्रीय समाज की स्थापना का समर्थक है और चाहता है कि वह समाज स्वतंत्र राष्ट्रों की ऐच्छिक स्वीकृति पर आधारित हो। हीगल के सर्वथा विपरीत ग्रीन का विश्वास है कि राज्यों के बीच अन्तर्राष्ट्रीय आचार संहिता (International Code of Morality) सम्भव है और अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय की धारणा को ही कल्पना नहीं है। राष्ट्रीय ईर्ष्याओं में कमी और युद्ध के सम्भार कारणों के दूर हो जाने से ऐसे अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय का स्वप्न साकार हो सकता है जिसकी शक्ति

स्वतन्त्र राज्यों की स्वीकृति पर निर्भर हो। वरुण या रंग-भेद की नीति विश्व-शान्ति के लिए घातक सिद्ध होती है। ग्रीन के अनुसार अन्तर्राष्ट्रीय भ्रातृत्व का आशय है कि अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों को पूरी मान्यता दी जाए और क्षेत्रीय सम्प्रभुता (Territorial Sovereignty) की सीमा स्वीकार की जाए। दूसरे शब्दों में, बाह्य रूप में (Externally) राज्य अन्तर्राष्ट्रीय विधान के क्षेत्र में मर्यादित रहे। यही ग्रीन स्पष्टतः हीगल से सर्वथा भिन्न है और मानव-जाति के सार्वभौम बन्धुत्व पर विश्वास करने के कारण कॉण्ट के निकट है। वेपर के शब्दों में ग्रीन के सार्वभौम बन्धुत्व का अभिप्राय यह है कि "यदि ग्रीन का राज्य अपने अन्तर्गत कम बड़े समाजों के अधिकारों की रक्षा करता है तो इसे अपने से बाहर के बड़े समाजों के अधिकारों का सम्मान करना चाहिए।"¹ अर्थात् ग्रीन के अनुसार राज्य न तो पूर्ण है और न सर्वशक्तिमान। वह बाह्य तथा आन्तरिक दोनों रूप में सीमित है।

इस दृष्टिकोण में आस्था के कारण ही युद्ध के प्रति ग्रीन के विचार हीगल और उसके जर्मन शिष्यों की धारणा से बिलकुल भिन्न हैं। ग्रीन के मतानुसार "युद्ध कभी भी पूर्ण अधिकार (Absolute Right) नहीं हो सकता, अधिक से अधिक वह एक सापेक्ष अधिकार (Relative Right) हो सकता है। युद्ध मनुष्य के स्वाधीन जीवन-यापन के अधिकार का अतिक्रमण करता है। पहले की (Previous) किसी बुराई या अपराध को सुधारने के लिए एक दूसरी बुराई के रूप में उसका औचित्य माना जा सकता है, अर्थात् युद्ध एक निर्दय आवश्यकता (Cruel necessity) के रूप में ही उचित माना जा सकता है, तथापि वह एक अपराध ही है।"

ग्रीन के अनुसार युद्ध एक नैतिक अपराध है। युद्ध कभी भी एक सही नहीं हो सकता। वह अपूर्ण राज्य (Imperfect State) का प्रतीक है। "हमारा निष्कर्ष यह है कि युद्ध में जीवन का विनाश सदैव निन्दनीय कार्य है (अनेक अन्य अनिष्टों से जो युद्ध के प्रसंग में होते हैं, यहाँ उनसे हमारा कोई सम्बन्ध नहीं है), इसका दोषी चाहे जो कोई हो। इस बुराई में भागीदारी से युद्ध के केवल वे ही पक्ष मुक्त कहे जा सकते हैं जो सच्चाई से यह महसूस करते हैं कि उनके लिए मनुष्य के नैतिक विकास की सामाजिक स्थितियों को कायम रखने का एकमात्र साधन युद्ध है। परन्तु ऐसी बहुत कम स्थितियाँ सामने आई हैं जिनमें यह धारणा सत्य सिद्ध हुई हो। इस धारणा में यह नहीं भुलाया गया है कि केवल युद्ध के कारण अनेक सदगुणों का प्रयोग होता है, अर्थात् युद्धों के कारण वे साधन प्राप्त होते हैं जिनसे मानव का विकास होता है, जो उत्तम हित के प्रति उन्नति का कारण माना जा सकता है। ये तथ्य उस कार्य की बुराई को कम नहीं करते जो युद्ध में निहित है।"²

ग्रीन का विश्वास है कि सम्यता के विकास के साथ युद्ध जैसी धृष्ट वस्तु स्वतः ही लुप्त हो जाएगी। वह हीपल की युद्ध-सम्बन्धी धारणा का कटु प्रालाचक

1 *Wayper* : Political Thought, p. 186.

2 *Green* Principles of Political Obligation (Hindi ed.) p. 160

है और युद्ध की आवश्यकता के प्रतिपादन में वह उसके (हीगल के) एक-एक तर्क का उत्तर देता हुआ यह निष्कर्ष निकालता है कि युद्ध प्रत्येक व्यक्ति के जीवित रहने के मूल्यवान अधिकार पर आघात है, अतः वह किसी भी दृष्टि से न्यायसंगत नहीं है। युद्ध के लाभों के खण्डन में ग्रीन ने हीगल के तर्कों का इस प्रकार उत्तर दिया है—

1. यद्यपि हीगल के कथनानुसार सिपाही हत्यारे से भिन्न है, फिर भी युद्ध एक सामूहिक हत्या के अतिरिक्त और कुछ नहीं कहा जा सकता।

2. यद्यपि युद्ध-भूमि में कोई व्यक्ति किसी विशेष व्यक्ति को मारने के लिए सामान्यतः शस्त्र नहीं चलाता, फिर भी युद्ध-क्षेत्र की हत्याओं का जिम्मेदार कोई न कोई व्यक्ति ही होता है।

3. हीगल का यह कथन असत्य है कि युद्ध में सिपाही स्वेच्छा से स्वयं सेवक की भाँति प्राणों का बलिदान करते हैं। यह हो सकता है कि लोग सेना में स्वेच्छा से भर्ती होते हों, किन्तु इसका यह अर्थ नहीं होता कि उन्होंने मरने के लिए ही सेना में प्रवेश लिया है। राज्य तो सभी की भलाई चाहता है। मैनिको को भी स्वतन्त्र जीवन का अधिकार है। अतः यदि राज्य मैनिको को खतरे में डालता है तो वह उनके जीवित रहने के अधिकार का उल्लंघन करता है। इस दृष्टि से युद्ध में मृत्यु हत्या के ही समान है, क्योंकि यह कोई अकस्मिक दुर्घटना नहीं होती, बल्कि इसमें तो जानबूझ कर व्यक्तियों को मृत्यु के मुख में ढकेला जाता है।

4. युद्ध के समर्थन में यह तर्क खोखला है कि इसके द्वारा मनुष्यों में वीरता और आत्म-बलिदान जैसे कुछ विशिष्ट गुणों का विकास होता है तथा यह मनुष्य के नैतिक विकास के उपयुक्त सामाजिक परिस्थितियों के कायम रखने का (युद्ध) एकमात्र साधन है। युद्ध प्रायः उच्च आदर्शों की अपेक्षा तुच्छ स्वार्थों के लिए ही लड़े जाते हैं और युद्ध में जीवन का सहार मदा ही एक अपराध-कार्य है। मानव-जीवन को नष्ट करना सब परिस्थितियों में दुष्कर्म है। यह सब है कि फ्रांस में सीजर के विजय-अभिमानों और भारत में अंग्रेजी-युद्धों के बाद निश्चय ही लाभदायक परिवर्तन हुए, लेकिन ग्रीन का तर्क है कि ये परिवर्तन अन्य साधनों से भी ठीक उसी रूप में लाए जा सकते थे। युद्ध तो मनुष्य की दुष्ट-प्रकृति की उपज है। मानव-स्वार्थ की वृद्धि ही युद्ध का उद्गम स्थान है।

5. युद्ध कभी अपरिहार्य नहीं हो सकते। मगर युद्ध इसलिए हुआ कि सरकारों ने अपने कर्तव्यों का पालन ठीक ढंग से नहीं किया।

6. हीगल के अनुसार एक राज्य की विजय अनिवार्य रूप से दूसरे राज्य की हानि नहीं होती। युद्धों का अस्तित्व तो इसलिए है कि इनसे राज्यों का अस्तित्व स्थिर रहता है। युद्धों का अस्तित्व इसलिए है कि राज्य सर्वसाधारण के अधिकारों की सुरक्षा नहीं करते। कोई भी राज्य युद्ध द्वारा मानवता के साथ बुराई करने में न्याययुक्त नहीं कहा जा सकता। किन्हीं विशेष परिस्थितियों में ही किसी राज्य विशेष का यह कार्य न्यायपूर्ण भले ही माना जा सके।

7. "युद्ध की स्थिति राज्य की सर्व-शक्तिमानता की छोटक नहीं है" वरन् वह उग्र राष्ट्रीयता और निकृष्ट कोटि की देशभक्ति (Chauvanism) को प्रोत्साहित करती है। वास्तविक राष्ट्रीयता 'विश्व-व्यापक राष्ट्रीयता' है। विश्व-बन्धुत्व के भाव जाग्रत होने पर ही उचित राष्ट्रीय उन्नति हो सकती है। देश-भक्ति ग्रन्थ राज्यों के प्रति ईर्ष्या-भावना या उनके विरुद्ध लड़ने की भावना नहीं होती। देश भक्ति को सैनिक रूप देने की कोई आवश्यकता नहीं है। युद्धों से कुछ भी प्राप्त नहीं होता, इनसे केवल विनाश और दैन्य की ही वृद्धि होती है।

ग्रीन के विचारों का सार यही है कि यदि राज्य अपने सिद्धान्त के प्रति निष्ठावान है तो वह दूसरे राज्यों के साथ सघर्ष कर मनुष्य के मानवीय अधिकारों का उल्लंघन नहीं कर सकता। राज्य की पूर्ण स्थिति में युद्ध उसका आवश्यक गुण नहीं है।

निःसन्देह ग्रीन के युद्ध-विरोधी विचार अत्यन्त श्रेष्ठ एवं पूर्ण तर्क-सम्मत हैं। बार्कर ने ठीक ही कहा है कि ग्रीन द्वारा युद्ध की निन्दा उसके व्याख्यानों का सर्व-श्रेष्ठ और मौजपूर्ण अंग है।¹

दण्ड पर ग्रीन के विचार (Green on Punishment)

ग्रीन का दण्ड सम्बन्धी विचार उसके राज्य के कार्य सम्बन्धी सिद्धान्त का एक अभिन्न अंग है। अपराधी की समाज-विरोधी इच्छा स्वतन्त्रता-विरोधी शक्ति है। ऐसी स्थिति में दण्ड उस शक्ति का विरोध करने वाली शक्ति बन जाता है। अधिकारों का उपयुक्त प्रयोग सम्भव बनाने के लिए ही दण्ड-विधान आवश्यक है। यदि कोई मनुष्य ग्रन्थ मनुष्यों के उचित अधिकारों पर आघात करता है तो राज्य को दण्ड द्वारा ऐसे व्यक्ति की स्वतन्त्रता में हस्तक्षेप करने का अधिकार है। वस्तुतः "समूह में रहने का अधिकार इस योग्यता पर प्राप्त होता है कि मनुष्य सामान्य हित के लिए कार्य करेगा तथा इसमें यह अधिकार निहित है कि विघ्नों और बाधाओं से उसकी रक्षा की जाएगी।"² ग्रीन के अनुसार दण्ड-विधान का महत्त्व यह है कि यदि व्यक्ति स्वेच्छा से कभी समाज के विनाश पर उतारू हो जाए तो समाज का घन्त करने से पूर्व ही उस व्यक्ति को फाँसी पर चढ़ा देना चाहिए।

दण्ड आवश्यक है, इस बात से तो कोई इन्कार नहीं करता, किन्तु दण्ड के स्वरूप और उद्देश्य के बारे में राजदर्शन-वेत्ताओं में मतभेद है। कुछ दण्ड को प्रतिशोधात्मक (Retributive) मानते हैं, तो कुछ प्रतिशोधात्मक (Deterrent or Preventive) और कुछ सुधारात्मक (Reformative) मानते हैं। ग्रीन के दण्ड-सिद्धान्त में प्रतिशोधात्मक, प्रतिरोधात्मक और सुधारात्मक तीनों ही तत्वों का समावेश है। प्रतिशोधात्मक तत्त्व इस रूप में विद्यमान है कि दण्ड नगर अपराधी

1 Barker : Political Thought in England, p 16

2 Green : op cit., p 177

के मन में यह भावना उत्पन्न होती है कि दण्ड उसके लिए हुए कर्म का ही प्रतिफल है। प्रतिशोध-आत्मक तत्त्व का समावेश इस रूप में है कि दण्ड का उद्देश्य समाज में अपराध के प्रति भय का संचार करता है ताकि मनुष्य अपराधी मनोवृत्ति का परित्याग कर दे। सुधारात्मक तत्त्व का उद्देश्य है कि दण्ड द्वारा अपराधी में आन्तरिक सुधार की भावना जाग्रत होनी चाहिए। ग्रीन ने इन तीनों ही तत्त्वों पर न्यूनाधिक बल दिया है, किन्तु सर्वाधिक मान्यता प्रतिशोध-आत्मक अथवा निवारणात्मक (Deterrent or Preventive) सिद्धान्त को ही दी गई है।

(i) प्रतिशोध-आत्मक तत्त्व—इस सिद्धान्त का अभिप्राय अपराधी से अपराध का बदला लेना है, किन्तु ग्रीन के अनुसार यह विचार नुष्टपूर्ण है। बदला एक विशेष स्थिति है जबकि विधि एक सार्वजनिक वस्तु है। जब व्यक्ति अपराध करता है तो उसके प्रति प्रतिशोध जैसे निम्न स्तर की भावना उचित नहीं है। प्रतिशोध में वैर-भाव निहित है, किन्तु जब राज्य-दण्ड की व्यवस्था करता है तो उसमें अपराधी के प्रति कोई वैर-भावना निहित नहीं होती। राज्य वैर-भाव में कभी दण्ड नहीं देता। राज्य का उद्देश्य प्रतिशोध-आत्मक न होकर केवल अधिकारों को भंग होने से रोकना है। “दण्ड-विधान का न्यायपूर्ण दृष्टिकोण यह है कि दण्ड द्वारा अपराधी को इस बात का भान होता है कि अधिकार क्या है और उसने कौनसे अधिकार का उल्लंघन किया है जिसके कारण उसे दण्ड मिला है।” आवश्यक केवल यह है कि अधिकार सामान्य हित पर आधारित हो। यदि ऐसा है तो अपराधी को स्वयं ही यह भान हो जाएगा कि दण्ड उसके कार्यों का ही प्रतिफल है और इस रूप में दण्ड प्रतिशोध-आत्मक कहा जा सकता है, न कि इस बदले के विचार से कि ‘प्राँख के बदले प्राँख और दाँत के बदले दाँत’ (An eye for an eye and a tooth for a tooth) निकाल लो। दण्ड का यह तरीका एकदम असम्य और जगली है। दण्ड के इस तरीके का प्रतिपादन इसलिए किया जाता है कि अपराधी को अपराध की तीव्रता के अनुपात में पीड़ा देनी चाहिए। लेकिन इस दृष्टिकोण से भी यह बात गलत है। दण्ड की नाप-तौल नैतिक अपराध के अनुसार करना एक असम्भव कार्य है। विभिन्न व्यक्तियों में पीड़ा का परिमाण नापा नहीं जा सकता। उदाहरणार्थ, एक पहलवान को पूँसा मारने से उतनी पीड़ा नहीं होती जितनी एक साधारण व्यक्ति को। राज्य न तो दण्ड द्वारा होने वाले कष्ट को माप सकता है और न अपराध के नैतिक दोष को ही। यदि दण्ड में होने वाली पीड़ा और अपराध के नैतिक दोष के मध्य कोई अनुपात स्थिर करना राज्य के लिए सम्भव भी हो तो प्रत्येक अपराध के लिए भिन्न-भिन्न प्रकार के दण्डों की व्यवस्था करनी होगी और इसका स्वाभाविक अर्थ होगा दण्ड सम्बन्धी सभी सामान्य नियमों की समाप्ति।

(ii) प्रतिशोध-आत्मक या निवारणात्मक तत्त्व—ग्रीन ने इसी तत्त्व को सर्वोच्च महत्त्व दिया है क्योंकि इस सिद्धान्त के आधार पर दण्ड का मुख्य उद्देश्य अपराधी को पीड़ा के लिए पीड़ा देना नहीं है और न ही मुख्यतः भविष्य में उसका फिर से अपराध करने से रोकना है, बल्कि उन व्यक्तियों के मस्तिष्क में भय का

संचार करना है जो अपराध के लिए उद्यत हैं। दण्ड का उद्देश्य उन बाह्य स्थितियों को सुरक्षित रखना है जो स्वतन्त्र इच्छा पर आधारित कार्यों के लिए आवश्यक हैं। ग्रीन के अनुसार दण्ड की धारणा में निहित बात यह है कि दण्डित व्यक्ति में अपने कार्यों को सामान्य हित की भावना पर निर्धारित करने की सामर्थ्य है और दण्ड देने वाले अधिकारी के दिल में जनहित पर आधारित अधिकार का विचार है। उस स्थिति में भी दण्डित करना न्यायोचित नहीं हो सकता जब व्यक्ति किसी मान्य अधिकार को भंग न करता हो। दण्ड का मुख्य रूप तो प्रतिरोधात्मक अथवा निवारणात्मक है, अर्थात् समाज में दण्ड से भय का ऐसा रूचर कर देना है कि दूसरे व्यक्ति जो अपराध करने को उद्यत हो, रुक जाएँ। दण्ड प्रतिशोधात्मक केवल इसी अर्थ में है कि अपराधी को यह अनुभव हो जाए कि उसे दण्ड के रूप में जो कष्ट मिला है उसका वह पात्र है और दण्ड उसके ही कर्म का प्रतिफल है।

ग्रीन के मतानुसार प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त में एक बुराई है। इससे किसी व्यक्ति को अन्य व्यक्तियों को शिक्षा देने का साधन बना लिया जाता है जबकि वास्तव में व्यक्ति स्वयं सध्य है, साधन नहीं। पर इस कमी के बावजूद प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त का महत्त्व कम नहीं है। दण्ड-विधान के इस सिद्धान्त को न्यायपूर्ण बनाने के लिए यह आवश्यक है कि अपराधी को जिस अधिकार के उल्लंघन करने के लिए दण्डित किया जा रहा है वह काल्पनिक न होकर वास्तविक हो। यह भी आवश्यक है कि केवल उतना ही दण्ड दिया जाए जितना पर्याप्त है। उदाहरण के लिए एक बकरी चुराने के अपराध में मृत्यु-दण्ड देना न्यायपूर्ण नहीं है। प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त के अनुसार कठोर दण्ड का अर्थ ऐसा दण्ड होगा जिससे अन्य लोगों के मन में अधिक भय उत्पन्न हो। अपराध की गम्भीरता इस बात पर निर्भर होगी कि जिस अधिकार का उल्लंघन किया गया है वह कितना महत्त्वपूर्ण है। इसी अनुपात में भय का संचार किया जाना चाहिए। दण्ड देने का और उसके द्वारा भय उत्पन्न करने का उद्देश्य अपराध को सार्वजनिक बनाने से रोकना है। राज्य का कार्य नकारात्मक है, अतः दण्ड का प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त ही सबसे अधिक उपयुक्त है।

(iii) सुधारात्मक तत्त्व—सुधारात्मक सिद्धान्त का उद्देश्य अपराधी में सुधार करना होता है, क्योंकि सुधार भी अपराधों को रोकने में अत्यधिक सहायक होता है, अतः इस सिद्धान्त का प्रतिशोधात्मक सिद्धान्त के साथ सम्बन्ध है। जहाँ तक दण्डित व्यक्ति यह अनुभव करता है कि जो दण्ड उसे दिया गया है उसका वह पात्र था और वह अपने कार्य से समाज-विराधी रूप को समझकर तदनुसार पश्चाताप करता है, वहाँ तक दण्ड का प्रभाव सुधारात्मक हो जाता है। दूसरे शब्दों में, "वह सुधारात्मक उसी सीमा तक होता है जहाँ तक वह वास्तव में प्रतिरोधात्मक होता है।" स्पष्ट है कि दण्ड का सुधारात्मक प्रभाव उसके प्रतिरोधात्मक कार्य का ही सुफल है। इस प्रकार अपराधी अपराध करने की अपनी आदत से मुक्त हो जाता है अपराधी में भी सुधार की धमती होती है, इसीलिए ग्रीन मृत्यु-दण्ड या आजीवन कारावास को उचित नहीं मानता। मृत्यु-दण्ड केवल उन्हीं परिस्थितियों में दिया

जाना चाहिए जब राज्य यह निश्चय करले कि प्रमुख व्यक्ति को मृत्यु-दण्ड देना समाज हित की दृष्टि से उचित है और उस अपराधी में सुधार की कोई सम्भावना नहीं है।

दण्ड सुधारात्मक इस अर्थ में नहीं होता कि इसका प्रत्यक्ष उद्देश्य अपराधी का नैतिक सुधार करना हो। दण्ड का उद्देश्य अप्रत्यक्ष रूप से नैतिक होना है क्योंकि यह अप्रत्यक्ष रूप से अपराधी की इच्छा में सुधार करता है। दण्ड के पीछे राज्य का पशुबल नहीं, अपितु समाज का नैतिक बल होता है। राज्य का न्यायिक कार्य अपराधी के नैतिक पतन को न तो देखना है और न देख ही सकता है। “अपराध में निहित नैतिक पतन की मात्रा का सम्बन्ध अपराधी के ध्येय और चरित्र से होता है जिसे न्यायकर्ता नहीं जान सकता।” राज्य को अपराधी के नैतिक पतन पर ध्यान भी नहीं देना चाहिए क्योंकि उसका कार्य दुष्टता को दण्डित करना नहीं है, अपितु अधिकांश के उल्लंघन को रोकना है, एव उन स्वस्थ बाह्य स्थितियों को सुरक्षित रखना है जो स्वतन्त्र इच्छा पर आघातित कार्य के लिए आवश्यक हैं। ग्रीन ही के शब्दों में—

“राज्य की दृष्टि पुण्य और पाप पर नहीं, बल्कि अधिकारों और अपराधों पर रहती है। जिस अपराध के लिए बड़ा दण्ड देना है वह उसमें निहित गलती को देखता है, किन्तु बदला लेने के लिए नहीं अपितु भविष्य में अधिकारों की रक्षा करने के लिए तथा गन्ती करने की भावना के माध्यम आवश्यक भय को सम्बद्ध करने के लिए।”

सारांशतः ग्रीन के अनुसार दण्ड का प्रधान उद्देश्य भविष्य में अपराध का निवारण है और इस उद्देश्य प्राप्ति के लिए माघन यह है कि सार्वजनिक जनता में अपराध के साथ इतना भय स्थापित कर दिया जाए जितना कि उस अपराध-निवारण के लिए आवश्यक हो। दण्ड के प्रत्यक्ष एवं अप्रत्यक्ष प्रभाव होते हैं जो अपने आप में बहुत महत्त्वपूर्ण हैं। बार्कर के कथनानुसार—“प्रत्यक्ष दण्ड अधिकार-विरोधी शक्ति को रोकने वाली एक ऐसी शक्ति है जिसकी मात्रा दूसरी शक्ति के अनुपात में होनी चाहिए जिसका मापदण्ड उन अधिकारों का विनाश है जिन्हें वह सुरक्षित रखता है और जिसका उद्देश्य उसका अन्त करना तथा उसके अन्त द्वारा उस अधिकार-योजना को पुनः प्रतिष्ठित करना होना चाहिए जिसका विरोध किया गया हो। अप्रत्यक्ष रूप से दण्ड इच्छा में सुधार है और प्रभावशाली रूप से प्रतिरोधात्मक होने के लिए उसे ऐसा होना भी चाहिए, अथवा क्योंकि इच्छा में सुधार अल्पन्तर से ही किया जा सकता है वह एक ऐसा आघात है जो अपराधी की इच्छा में सुधार करना सम्भव बनाता है। अपने एक दूसरे रूप में भी दण्ड बाधाओं को दूर करता है क्योंकि वह बाधा, जिसका अपराधी विरोध करता है, केवल शक्ति ही नहीं, इच्छा भी है।”¹

सम्पत्ति पर ग्रीन के विचार

(Green on Property)

सम्पत्ति पर भी ग्रीन ने अपने मूल की तुलना में एक उदारवादी दृष्टिकोण

प्रस्तुत किया है। न तो वह व्यक्तिगत सम्पत्ति का पूर्ण रूप से समर्थन करता है और न ही प्रारम्भ से अन्त तक उसकी आलोचना करता है। इस प्रकार न तो वह शक्तिवादी है और न समाजवादी। उमने सामान्यतः सम्पत्ति का समर्थन इस आधार पर किया है कि वह मनुष्य के व्यक्तित्व के लिए अनिवार्य है। सम्पत्ति मनुष्य के स्वाधीन जीवन के अधिकार की एक उपसिद्धि (Corollary) है अर्थात् सम्पत्ति का अधिकार स्वतन्त्र जीवन के अधिकार का ही एक उपसिद्धान्त है जो अवश्य ही उससे उत्पन्न होता है। सम्पत्ति के स्वामित्व से नैतिक व्यक्ति की सामान्य हित के लिए जीवित रहने की और अपने सामाजिक कार्यों को पूरा करने की शक्ति बढ़ती है। सम्पत्ति-प्रर्जन को व्यक्तिगत विकास का आधार मानते हुए भी एक सच्चे आदर्शवादी की भाँति ग्रीन ने इस सम्बन्ध में सामाजिक हित पर आघात नहीं किया है। उसके मत से सम्पत्ति की सर्वोत्तम परिभाषा यह होगी कि "सम्पत्ति उन समस्त साधनों का योग है जो मनुष्य में आत्मानुभूति के सिद्धान्त को स्वतन्त्र विकास और सामान्य हित में योग देने के लिए आवश्यक है। स्वतन्त्र अभिव्यक्ति की माँग करते हुए विरस्थायी आत्मा ने जिन वस्तुओं को प्राप्त कर लिया है, वह उसी का फल है।"

ग्रीन की सम्पत्ति-विषयक धारणा के बारे में तीन बातें विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं—(1) ग्रीन व्यक्तिगत सम्पत्ति पर इसलिए बल नहीं देना कि उसका प्रयोग सर्वद्वय सामान्य हित के लिए ही किया जाए, (2) वह सम्पत्ति की असमानता को स्वीकार करता है एवं (3) सम्पत्ति की असमानता को अस्वीकार करते हुए भी वह अनिश्चित धन-संचय का उचित नहीं समझता।

व्यक्तिगत सम्पत्ति का समर्थन करते हुए ग्रीन यह स्वीकार करता है कि सम्पत्ति मानव-योग्यता की निधि का प्राकृतिक साधन है, स्वतन्त्र जीवन का एक आवश्यक आधुनिक है और यह अनिवार्य नहीं है कि व्यक्ति अपनी सम्पत्ति को सर्वद्वय ही सामान्य हित के लिए प्रयुक्त करे। ग्रीन केवल इस बात पर बल देना है कि सम्पत्ति का सम्भावित लक्ष्य सामाजिक हित होना चाहिए। उसका विश्वास था कि सम्पत्ति के माध्यम से वस्तुओं को अपने अधिकार में कर एव उन्हें मानव की आवश्यकताओं की पूर्ति कर सकता है, वहाँ दूसरी ओर सामाजिक दृष्टि से मूल्यवान् उत्तम मनोभावों को भी व्यक्त कर सकता है। "सम्पत्ति का प्रीतिव्य इस बात में है कि प्रत्येक व्यक्ति की इच्छा-पूर्ति के लिए आवश्यक साधनों को प्राप्त करने और उन्हें अपने अधिकार में रखने की शक्ति जिससे सामाजिक हित-साधन की सम्भावना हो समाज द्वारा सरक्षित होनी चाहिए। व्यक्ति की इच्छा निश्चित रूप से इस लक्ष्य की ओर उन्मुख होती है या नहीं—इससे उसके अधिकार पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। प्रत्येक व्यक्ति को यह शक्ति तो उस समय तक सुरक्षित होनी ही चाहिए जब तक वह अन्य व्यक्तियों द्वारा इसी प्रकार शक्ति के प्रयोग में हस्तक्षेप न करे चाहे व्यवहार में वह उसका कुछ भी प्रयोग क्यों न करे। इसका आधार यह है कि इसका अनिवार्य

प्रयोग मनुष्य द्वारा उस स्वतन्त्र नैतिकता की प्राप्ति की शर्त है जो कि सर्वोच्च शुभ है।¹

इस बात पर विचार व्यक्त करते हुए कि सम्पत्ति की असमानता सम्भव और उचित है, ग्रीन ने लिखा है कि—“सामाजिक हित के लिए यह आवश्यक है कि समाज में भिन्न-भिन्न व्यक्ति भिन्न-भिन्न स्थितियों में रहे। विभिन्न स्थितियों के लिए विभिन्न साधन आवश्यक हैं। इस प्रकार सम्पत्ति सम्बन्धी असमानताएँ सामान्य रूप से समाज के हित में हैं चाहे वास्तविक रूप से ऐसा न हो।”²

ग्रीन की मान्यता है कि सामाजिक हित की पूर्ति के लिए विभिन्न व्यक्तियों की आवश्यकता पड़ती है, सामाजिक हित का पूर्ण सम्पादन कोई अकेला व्यक्ति नहीं कर सकता। यह भी सर्वथा स्वाभाविक है कि विभिन्न व्यक्ति किसी एक ही परिस्थिति में न रहकर भिन्न-भिन्न परिस्थितियों में रहते हैं और इसीलिए उनके साधन भी भिन्न-भिन्न होते हैं। वे अपने विभिन्न साधनों के अनुरूप ही सामाजिक हित की क्षमता रख सकते हैं। अतः सम्पत्ति की विषमता उचित ही है। इस विषय में प्रो. बार्कर का कथन है कि—‘सम्पत्तिवान् स्वतन्त्र एवं बुद्धिमान नागरिकों की सहायता से हम प्रकृति पर भी विजय पा सकते हैं। ऐसी परिस्थितियों में विभिन्न नागरिकों के पास विभिन्न मात्रा में सम्पत्ति होनी चाहिए, किन्तु यह इतनी आवश्यक होनी चाहिए जिससे इसका स्वामी राज्य में अपने कर्तव्यों का पालन भली-भाँति कर सके।’³

ग्रीन व्यक्तिगत सम्पत्ति का आदर करते हुए और सम्पत्ति की असमानता को व्यक्ति एवं समाज-हित की दृष्टि में उचित बनाते हुए भी किमी भी स्थिति में अनियन्त्रित धन-संचय को उचित नहीं ठहराता। उसका यह मत है कि यदि समाज के व्यक्तियों की स्वतन्त्र-इच्छा की पूर्ति में बाधा पड़े, तो व्यक्तियों द्वारा धन-संचय पर रोक लगनी चाहिए। यदि कोई किसी अन्य व्यक्ति के अधिकार में बाधा पहुँचाता है तो उसे ऐसा करने से रोकना उचित ही है। “राज्य का यह निश्चित कर्तव्य है कि वह यथासम्भव उसके दुष्योग को रोके। जहाँ कुछ स्वामी अपनी सम्पत्ति का निरन्तर ऐसा उपयोग करते हैं जिससे दूसरों की सम्पत्ति के स्वामित्व में हस्तक्षेप होता है, वहाँ सम्पत्ति की प्राप्ति तथा उसके वितरण अथवा परिव्याग पर सरकार मर्यादाएँ स्थापित कर सकती है।”

ग्रीन ने व्यक्तिगत सम्पत्ति के दोषों के प्रति उदासीनता नहीं दिखाई। उसने व्यक्तिगत सम्पत्ति के दोषों का मुख्य स्रोत भूमि-स्वामित्व की उत्पत्ति तथा भू-स्वामियों को प्राप्त स्वतन्त्रताओं में देखा। ग्रीन ने यद्यपि भूमि-सुधारों के लिए कोई पूर्ण एवं विस्तृत कार्यक्रम प्रस्तुत नहीं किया और न ही भूमि की धार में अनाजित वृद्धि की जन्ती का ही समर्थन किया, तथापि उसने अप्रतिष्ठित प्रकार के कानूनों के निर्माण का प्रस्ताव किया—

1 Green : Lectures on the Principles of Political Obligation, p. 220.

2 Barker : Political Thought in England, p. 55.

3 Green : Lectures on Political Obligation, p. 221.

(i) "जमींदारों तथा किसानों के ऐसे समझौतों पर प्रतिबन्ध लगाना चाहिए जिससे जमींदारों के लिए शिकार करने का अधिकार सुरक्षित रहे।

(ii) ऐसे बन्दोबस्तों (Settlements) को कानूनी स्वीकृति नहीं देनी चाहिए जो अविष्य में भूमि-भिनरण या भूमि-मुधार में बाधक हो या जो किसानों को अपनी भूमि को धन के रूप में परिवर्तित करने या अपनी सन्तान में वितरण करने से रोके।

(iii) जो किसान अपनी भूमि का परित्याग करें, उन्हें उनके द्वारा किए गए भूमि के उन मुधारों के मूल्य को गारण्टी मिलनी चाहिए जिनका लाभ उनके भूमि-त्याग तक समाप्त न हुआ हो।"

"यदि मनुष्य को नैतिक बनाने के लिए स्वामित्व की आवश्यकता है तो यह कैसे कहा जा सकता है कि राज्य को सम्पत्ति के ऐसे उपयोगों को बर्दाश्त करना चाहिए जिनसे एक बड़ा भूमिहीन सर्वहाग-वर्ग उत्पन्न होता हो? इस वर्ग की वृद्धि तथा दुर्दशा के कारण उत्पादनकारी सम्पत्ति के व्यक्तिगत स्वामित्व को समाजवादी मान्यता नहीं देते, किन्तु ग्रीन के विचार में उसका कारण स्वामित्व का दुरुपयोग है जो व्यक्तिगत सम्पत्ति का अन्त किए बिना ही सरकारी नियमन द्वारा दूर हो सकता है।"

ग्रीन सम्पत्ति विषयक अपनी धारणा में वास्तव में उदार था।

ग्रीन के दर्शन का मूल्यांकन (Estimate of Green's Philosophy)

1. जिन लोगों ने प्रादुर्गतवादी दृष्टिकोण अपनाया है, ग्रीन उन मबसे सर्वाधिक सम्भूरी है। उसका दर्शन भी गुणो और दोषों का सम्मिश्रण है क्योंकि वह हीगलवाद, व्यक्तिवाद एवं उदारवाद का मिश्रित रूप है। अपने सामान्य दर्शन में वह हीगलवादी है तो राजनीति में उदारवादी। एक ओर तो ममार में एक दैविक आत्मा अथवा बुद्धि (Divine Spirit or Reason) का अस्तित्व की हीगलवादी कल्पना में उसका विश्वास है, दूसरी ओर उसमें "सभी अज्ञेयों में पाया जाने वाला प्रजा की स्वतन्त्रता के प्रति तीव्र अनुराग एवं राज्य के विवेक के प्रति महान् विश्वास" विद्यमान है। एक प्रादुर्गतवादी के रूप में वह राज्य की सविदा व दान्त्रिक एवं शक्ति-सिद्धान्तों को अमान्य ठहराते हुए राज्य के सावज्व मिद्धान्त (Organic Theory) को स्वीकार करता है, लेकिन साथ ही 'राज्य को स्वयं साध्य मानने से इन्कार करता है। व्यक्तिवादो धारणा का कारण उसके लिए राज्य एक साध्य की प्राप्ति का साधन है और साध्य उस राज्य के रक्षयिता व्यक्तियों का पूर्ण नैतिक विकास है। उसका यह कथन कि अपने घटकों के जीवन के अतिरिक्त राष्ट्र के जीवन का कोई वास्तविक अस्तित्व नहीं हो सकता, उसे हीगल की अपेक्षा कॉण्ट के अधिक निकट ला देता है। एक तरफ राज्य के मावज्व सिद्धान्त में विश्वास एवं दूसरी तरफ व्यक्ति के मून्य तथा सम्मान के प्रति महुरी थडा—ग्रीन के दर्शन में ये दोनों ही

निवृत्त बातें देखने को मिलती हैं जिनमें समन्वय करना बड़ा कठिन है। इन विचारों के कारण ही ग्रीन जहाँ राज्य को एक निश्चित शुभ (A positive good) मानते हुए उसके कार्य-क्षेत्र के विस्तार का पक्षपाती है, वहाँ राज्य के कार्यों का निषेधात्मक रूप का वर्णन करते हुए कहता है कि राज्य का कार्य शुभ जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं का निषेध करना है। पर वास्तविकता यह है कि बाधाओं को दूर करने में राज्य को सकारात्मक रूप में ही सब कुछ करना पड़ता है। अशिक्षा की बाधा को दूर करने के लिए राज्य विद्यालय खोलता है, अपराध की बाधा को दूर करने के लिए राज्य न्यायालयों और जेलों की व्यवस्था करता है तथा अरक्षा की बाधा दूर करने के लिए उसे पुलिस एवं अन्य सेवाओं की व्यवस्था करनी पड़ती है। ये सभी कार्य सकारात्मक हैं, फिर राज्य के कार्य निषेधात्मक कैसे माने जाएँ? राज्य की महान् देन को देखते हुए और उसके वर्तमान कल्याणकारी स्वरूप को ध्यान में रखते हुए बड़ा असंगत प्रतीत होता है कि राज्य के कार्यों को सकारात्मक माना जाए। ज्ञान, स्वास्थ्य, भौतिक सम्पन्नता आदि तो शुभ एवं नैतिक जीवन की अनिवार्यताएँ हैं। चूँकि राज्य इनकी व्यवस्था में योग्य देता है, अतः उसका योगदान वास्तव में सकारात्मक है। लेकिन यह ध्यान देने योग्य बात है कि ग्रीन ने केवल 'निषेधात्मक' शब्द का नहीं अपितु 'निषेधात्मक नैतिक कार्य' (Negative Moral Functions) शब्दों का प्रयोग किया है। राज्य सकारात्मक कार्य करेगा, किन्तु नैतिक क्षेत्र में वह सकारात्मक दृष्टि से कुछ भी करने का अधिकारी है। यह व्यक्ति या समाज का अपना क्षेत्र है। एक बार यह निश्चिन्त हो जाने पर कि नैतिक कार्य क्या हैं, राज्य उनकी क्रियान्विति में सकारात्मक रूप से बहुत कुछ करता है और उसके लिए ऐसा करना अपेक्षित भी है।

2. ग्रीन राज्य के कार्य सम्बन्धी विचारों में स्वयं के तत्कालीन विचारों के प्रभाव से मुक्त नहीं रह सका और इसी कारण वह उस समय के प्रचलित विचारों के अनेक दोषों पर ध्यान नहीं दे पाया है। इनके विपरीत उमने इन दोषों को अपने दर्शन द्वारा उचित सिद्ध करने का प्रयत्न किया है। अस्तु दास-प्रथा में कोई अनौचित्य इसलिए नहीं देख पाया था क्योंकि वह उस समय प्रचलित थी। इसी प्रकार ग्रीन ने भी पूँजीवाद को केवल इसीलिए ममर्दन दिया प्रतीत होता है कि उसके समय में वह प्रचलित था। प्रथम तो समकालीन प्रभाव के कारण और द्वितीय अपने उदारवादी दृष्टिकोण एवं व्यक्ति के गौरव में विश्वास के कारण वह इन खतरों को नहीं भाँप सका है जो कुछ व्यक्तियों के हाथों में पूँजी के एकत्रीकरण में उत्पन्न हो सकते हैं उसके आर्थिक विचार अपूर्ण एवं असन्तोषजनक हैं क्योंकि वह कृषि-भूमि के मुद्दारों से ही सन्तुष्ट हो गया और पूँजी के कुछ मुट्ठी भर हाथों में मग्न होने में उसे किसी विशेष खतरों का अहसास नहीं हुआ। उसने भूमि-अधिकरण व्यवस्था में सुधार की माँग तो अवश्य की, लेकिन उसने पूँजीवाद को नियन्त्रित करने का कोई प्रस्ताव नहीं किया। उमने भूमि-मुद्दार के लिए भी कोई पूर्ण एवं विस्तृत कार्यक्रम प्रस्तुत नहीं किया और न ही भूमि की प्रायः से अनाजित वृद्धि की रकनी का ममर्दन किया। वह यह मानकर ही सन्तुष्ट हो गया कि यह मामला इतना

जटिल था कि उसकी व्यवस्था इस प्रकार के व्यापक ढंग से नहीं हो सकती थी। ग्रीन ने केवल पूँजीवाद का समर्थन ही नहीं किया, बल्कि अपनी नैतिक धारणा का पुट देकर यह सिद्ध करने का भी प्रयत्न किया कि पूँजीवाद एक आदर्श स्थिति है। इस सम्बन्ध में ग्रीन के बचाव में यह कहा जा सकता है कि उसके अनुसार राज्य का यह निश्चित कर्तव्य है कि वह यथासम्भव सम्पत्ति के स्वामित्व के दुरुपयोग को रोके या उसे समाप्त कर दे। लेकिन बचाव का यह एक निरर्थक तर्क है जिसके पीछे यथार्थ का बल नहीं है।

3. मानव प्रकृति के सम्बन्ध में ग्रीन प्रतिशय आदर्शवादी दृष्टिकोण प्रस्तुत करता है। उसके अनुसार मनुष्य विवेकशील एवं सदेच्छा से विभूषित प्राणी है। ग्रीन का यह विचार एकांगी है। मनुष्य में यदि बौद्धिक तत्त्व विद्यमान हैं तो साथ ही मानव-मस्तिष्क काम, क्रोध, घृणा, छल-कपट आदि अबोधिक तत्त्वों की भी रम-स्थली है। यदि मनुष्य के राजनीतिक कार्यों-कलापों पर दृष्टि डालें तो अबोधिक तत्त्वों का ताण्डव नृत्य स्वयंसिद्ध है। वेपर (Wayper) के अनुसार, "ग्रीन द्वारा चित्रित प्रायः त्रिशुद्ध चेतना के रूप में मनुष्य उतना ही स्वाभाविक है जितना उपयोगितावादियों का सुखाभिलाषी मनुष्य अथवा पुराने अर्थशास्त्रियों का आर्थिक मनुष्य।" डॉ. लकास्टर (Dr. Lancaster) ने इस सम्बन्ध में बड़ी ही तार्किक आलोचना प्रस्तुत की है। उनके शब्दों में—“ग्रीन की यह धारणा कि मनुष्य एक ऐसा नैतिक प्राणी है जो हमेशा आध्यात्मिक पूर्णता की खोज में व्यस्त रहता है, एक ऐसा आत्मक विचार है जिसके लिए कोई प्रमाण प्रस्तुत नहीं किया गया है और जिसका वर्णन इस तरह किया गया है कि हम इसे अस्पष्ट एवं अवास्तविक कह सकते हैं। उसके विचारों को यदि अनुभव सिद्ध तत्त्वों की कसौटी पर परखा जाता तो तथ्य आसानी से उजागर हो सकता था। प्रत्येक परिस्थिति में यदि कोई मनुष्य के व्यक्तित्व के प्रति ऐसी भावना रखता है तो स्पष्ट है कि उसे इस मत से पर्याप्त सहानुभूति है कि राज्य (या समाज या जाति) ही व्यक्ति की सच्ची इच्छा व्यक्त करता है। ग्रीन किन्हीं अर्थों में यह विचार स्वीकार करता है, लेकिन वह ऐसे तर्कों के परिणामों से यह कहकर बच निकलना चाहता है कि व्यक्ति की वास्तविक एवं सच्ची इच्छा प्रायः एक ही होती है। उसका विश्वास है कि आध्यात्मिक पूर्णता का प्रयास करने वाले व्यक्ति 'समाज' के सदस्य होने के नाते यह प्रयास करते हैं। अनेक युगों के बाद समाज ने एक जटिल सम्बन्ध का निर्माण किया है जो समाष्टि रूप में 'सुखद जीवन' का परिचायक है और इस प्रकार के व्यावहारिक आदेशों का निर्माता है कि व्यक्तियों की इच्छा स्वयमेव इनके अनुकूल बन जाती है।”

पुनश्च, डॉ. लकास्टर के अनुसार ही “वास्तविक सत्य यह है कि मानव प्रकृति के बारे में ग्रीन की आशावादी धारणा ठीक वैसे ही कठिनाइयों में से निकलने का एक मार्ग है जैसी जॉन स्टुअर्ट मिल ने अनुभव की थी कि यदि मनुष्य वस्तुतः स्वतन्त्र हो जाएँ तो वे दुष्कर्म करने लग जाएँगे। इस प्रकार की परिस्थितियों में थोड़ी-सी

स्वतंत्रता और सदाचार के मेल के रूप में समाज-विरोधी कार्यों को रोकने के अधिकारों को सम्मिलित करके कोई उपाय खोजना चाहिए। ग्रीन की तुलना में मिल मानव-स्वभाव के बारे में अधिक निराशावादी था जिसके फलस्वरूप उसने कुछ परिस्थितियों में राज्य द्वारा हस्तक्षेप के विषय में आपत्ति नहीं की। उसने वास्तविक इच्छा और सच्ची इच्छा के बारे में भी कल्पना नहीं की। ग्रीन ने तो यह कल्पना की है कि मनुष्य प्राध्यात्मिक पूर्णता की खोज करता है और यह भी माना है कि व्यक्ति की प्राध्यात्मिक पूर्णता का प्राशय अन्य लोगों की प्राध्यात्मिक पूर्णता भी है। इस प्रकार उसके लिए सर्वसाधारण की और व्यक्ति की इच्छा का एकीकरण शासन की शक्ति का समर्थन किए बिना ही सरल हो गया है।¹

4. ग्रीन के विचारों में ताकिक प्रसंगियाँ हैं। वह मनोवैज्ञानिक सत्य और यथार्थवाद से दूर है। उसे समाज की वास्तविक स्थिति का व्यावहारिक ज्ञान नहीं है और अपनी समकालीन प्रवृत्तियों को ही वह कुछ सशोधन के साथ स्वीकार कर लेता है। इस प्रकार यह यथार्थवादी है। प्राध्यात्मिक तत्त्वों की खोज में नैतिकता के मात्मजाल में भटकता हुआ ग्रीन भौतिक समृद्धि की पूरी विवेचना नहीं कर पाता। हीयल के समान ही उसका दर्शन भी मूढ़म और विनष्ट है। उसके 'सदेच्छा', 'शाश्वत् आत्म-चेतना', 'सामान्य इच्छा की सामान्य चेतना' आदि के विचार इतने अधिक कल्पनात्मक हैं कि उन्हें ठीक प्रकार समझना कठिन है।² इनके कारण ग्रीन का दर्शन बहुत धोखिल बन गया है। इच्छा सम्बन्धी ग्रीन के विचारों की प्रालोचना में हॉबहाउस (Hobhouse) का कथन है कि जहाँ तक इच्छा का सम्बन्ध है, यह सार्वजनिक नहीं होती, और जहाँ तक सार्वजनिक होती है वह इच्छा नहीं रह जाती।³ ग्रीन ने हस्तों और ऑस्टिन के सम्प्रमुता सम्बन्धी विचारों में सुधारवादी सशोधन करने का प्रयत्न तो किया है किन्तु 'सामान्य इच्छा' सम्बन्धी व्यावहारिक समस्याओं का वह कोई समाधान नहीं कर सका है। पुनः सामान्य इच्छा को इतना अधिक महत्त्व देने के बाद ग्रीन यह कह कर कि "नहान् व्यक्तियों में बुराईयों के हात हुए भी ईश्वरीय आत्मा उनके कुकृत्यों से भी अच्छाई निकलवा लेती है" सामान्य इच्छा का महत्त्व नगण्य कर देता है। ग्रीन की इन धारणाओं को स्वीकार नहीं किया जा सकता कि महापुरुषों के गुणों के सामने उनके प्रवृत्तियों को भूल जाना चाहिए। यह तो फ्रेडरिक महान् के इन वचनों की पुनरावृत्ति है कि किसी लक्ष्य की प्राप्ति प्रथम किसी कार्य की पूर्ति के लिए चाहे कितने भी प्रतिकूल साधनों का उपयोग क्यों न किया जाए, लेकिन कोई न कोई ऐसा दार्शनिक प्रवृत्ति पैदा होगा जो इन पर पर्दा डाल देगा।

5. ग्रीन शासन में जनता के सक्रिय रूप से भाग लेने का समर्थक है, तथापि हॉबहाउस जैसे प्रालोचकों के अनुसार उसके सिद्धान्त में निरंकुश स्वैच्छाचारी शासन के बीच विद्यमान हैं। ग्रीन के दर्शन में ऐसा कोई मौलिक क्रान्तिकारी तत्त्व नहीं है

जो राज्य की बढ़ती हुई स्वेच्छाचारिता को रोकने का प्रभावकारी साधन प्रस्तुत कर सके। ग्रीन यह आवश्यक नहीं समझता कि उत्तम शासन के लिए लोकशासन होना चाहिए। इसके विपरीत उसे यह मान्य है कि निरंकुश शासन भी सामान्य इच्छा के अनुसार कार्य कर सकता है क्योंकि राज्य का उद्देश्य तो 'सामान्य हित' की प्राप्ति है और इस उद्देश्य की सिद्धि निरंकुश या संविधानिक दोनों ही प्रकार के शासनों द्वारा की जा सकती है।

6. ग्रीन के प्राकृतिक अधिकार के सिद्धान्त ने उसे कठिनाइयों में फँसा दिया है। उसने एक हाथ से अधिकार देकर दूसरे हाथ से वापस ले लिए हैं। उसने केवल यह स्वीकार नहीं किया है कि आत्मा द्वारा किया हुआ न्याय ही नैतिक रूप से कानून का न्यायालय है, बल्कि इस बात पर भी बल दिया है कि व्यक्ति को समाज के विरुद्ध कोई अधिकार प्राप्त नहीं है और व्यक्ति का कर्तव्य समाज की उन्नति करना है। वह एक तरफ तो कहता है कि अधिकार स्वीकृति द्वारा निर्मित हैं और दूसरी तरफ मानता है कि ऐसे भी कुछ अधिकार हैं जिनकी स्वीकृति प्रवश्य ही मिलनी चाहिए। ये दोनों ही कथन परस्पर असंगत हैं। यदि अधिकारों के पीछे आधारभूत तत्त्व राज्य की स्वीकृति है तो व्यक्तियों के समाज के ऐसे दावों को अधिकार कहना भ्रमात्मक है जिसको राज्य की स्वीकृति प्राप्त नहीं है।

7. दण्ड का सिद्धान्त प्रस्तुत करते समय भी ग्रीन मानव-भावनाओं की प्रवहेलना करता है। मनुष्य का यह चित्रण प्रवास्तविक है कि वह लगभग पवित्र चेतना का स्वरूप है।

8. ग्रीन विशेष परिस्थिति में व्यक्तियों द्वारा राज्य का प्रतिरोध करने के अधिकार को मान्य ठहराना है, पर साथ ही इसमें इतने प्रतिबन्ध लगा देता है कि व्यावहारिक दृष्टि में प्रतिरोध का यह अधिकार व्यर्थ-ना हो गया है। ग्रीन हमें कोई ऐसा स्पष्ट आधार नहीं बतलाता जिससे यह स्पष्ट किया जा सके कि अमुक स्थिति में राज्य का विरोध करने में कार्य सामान्य हित के निमित्त होते हैं।

9. ग्रीन के अनुसार राज्य सर्वशक्तिमान न होकर प्रान्तरिक और बाह्य दोनों रूप से सीमित है। समाज के भीतर विभिन्न स्थायी सभों की अपनी एक प्रान्तरिक अधिकार व्यवस्था होती है और राज्य का अधिकार उनमें केवल समन्वय स्थापित करने का है। अपने इसी अधिकार के फलस्वरूप राज्य को अन्तिम सत्ता प्राप्त है। बहुलवादी सिद्धान्त को पूर्ण रूप से न अपनाते के कारण मैकाइवर ने ग्रीन की प्रालोचना करते हुए कहा है कि "प्राग्भ से अन्त तक ग्रीन यही विवेचना करता है कि किन परिस्थितियों में व्यक्ति एक स्वतन्त्र नैतिक प्राणी के रूप में कार्य कर सकता है, उन परिस्थितियों को मुलभ बनाने के लिए राज्य क्या कर सकता है और इसलिए उसे क्या करना चाहिए। पर उनके चिन्तन के आधार स्तम्भ फिर भी राज्य और व्यक्ति ही बने रहते हैं। अतः इस बात पर विचार नहीं करता कि राजनीतिक विधन से भिन्न अन्य साधनों में सम्पन्न दूसरे सभों के अस्तित्व का व्यक्ति और समाज पर किन प्रकार प्रभाव पड़ता है। यदि वह इस पर विचार करता तो उसे स्पष्ट हो

जाता कि प्रश्न केवल यही नहीं है कि राज्य को बया करना चाहिए बल्कि यह भी है कि राज्य को बया करने की अनुमति है, क्योंकि राज्य दूसरी शक्तियों से घिरा हुआ है तथा दूसरी श्रेणी के सगठनों से सीमित है, जो अपने ढंग से अपने उद्देश्यों की पूर्ति में सतन्त्र हैं। ग्रीन प्रभुसत्ता की आधुनिक समस्या के छोर तक पहुँच कर उसे छुड़ कर ही रह जाता है, उसका हल नहीं दे पाता।¹

10. ग्रीन अत्यधिक बुद्धिवादी दृष्टि से सब समस्याओं का समाधान करता है। वह भूल जाता है कि व्यक्ति अपने अधिकांश कार्य अचेतन मन और मनो-भावनाओं के प्रबल आवेगों में बहकर करता है।

ग्रीन का दर्शन यद्यपि गम्भीर दोषों से ग्रस्त है, तथापि यह स्वीकार करना होगा कि मूल रूप से उसके सिद्धान्त आज भी ठीक मालूम पड़ते हैं। उदारवादी सिद्धान्त का जो सशोधन ऑक्सफोर्ड के आदर्शवादियों ने किया था उनमें ग्रीन सबसे प्रमुख था—कम से कम राजनीतिक दर्शन के क्षेत्र में।² हम इससे इकार नहीं कर सकते कि व्यक्ति के मूल्य, समाज के महत्त्व, स्वाधीनता के सम्मान और अन्तर्राष्ट्रीयता की उपयोगिता को ग्रीन ने शुष्क काल्पनिक दार्शनिक दृष्टि से नहीं बल्कि एक अनुभवी, व्यावहारिक तथा गम्भीर विचारक की सूक्ष्म दृष्टि से देखा है। उसके सम्पत्ति के अधिकार तथा निरकुश राज्य विरोधी विचार भी उदार और ठोस हैं। पूंजीवादी सम्पत्ति के समर्थन राज्य द्वारा अनाजित वृद्धि के विनियोग का विरोध, दण्ड के प्रतिरोधात्मक सिद्धान्त आदि पर आग्रह आज भी सम्भव है। बार्कर के अनुसार, “चाहे हमें उचित प्रतीत न हो, पर किन्हीं विशेष परिस्थितियों का जो विश्लेषण उसने किया अथवा किसी नीति-विशेष के जो मुद्दा उमने दिए, उन सबकी अपेक्षा अधिक महत्त्वपूर्ण वे सिद्धान्त हैं जिनकी उमने स्थापना की। यदि उनके सिद्धान्त सत्य हैं तो प्रत्येक युग अपनी आवश्यकताओं के अनुकूल उनकी प्रगतिशील व्याख्या कर सकता है। व्यक्ति के महत्त्व पर उसका दृढ़ विश्वास, व्यक्ति की स्वाधीनता पर उसकी गहरी आस्था, उसका यह विश्वास कि व्यक्ति का कल्याण सामाजिक कल्याण का एक अंग है, राज्य को रहस्यवादी शिखर पर पहुँचाने की उमकी अस्वीकृति, एक सार्वभौम धातृत्व और अन्तर्राष्ट्रीय विधान की स्वीकृति, नैतिक कार्यों की आत्म-प्रेरणा को जीवित रखने के उद्देश्य में राज्य की शक्ति का परिनीमन करने की उसकी उत्सुकता, अधिकारों पर उमका बल, उमका यह विचार कि व्यक्तिगत सम्पत्ति व्यक्तित्व की अभिव्यक्ति है और उमकी यह मान्यता है कि कठिन परिस्थितियों में व्यक्ति को राज्य की शक्ति का प्रतिरोध करने का अधिकार है—यह सब आज भी उतने ही सही हैं जितने सन् 1879-80 में उस समय थे जब ग्रीन ने इनका प्रतिपादन किया था।” डॉ. सकार्टर के अनुसार ग्रीन ने इस तत्त्व का दर्शन किया है कि “राजनीतिक प्रजातंत्र के माथ-साथ सामाजिक और धार्मिक प्रजातंत्र का होना भी उसी प्रकार अत्यावश्यक है जिस प्रकार राजनीतिक प्रजातंत्र-

1 Melver : The Modern State, p. 471.

2 सराइन : राजनीतिक दर्शन का इतिहास, खण्ड 2, पृष्ठ 680.

पद्धति में सर्वसाधारण के लिए समान अवसर की प्राप्ति एक प्रमुख सिद्धान्त है। राजनीतिक और सामाजिक समस्याओं की भावनाओं के आधार पर हल करने के प्रयत्न में ग्रीन ने कम से कम उस प्रकार की बातों का भी अनुभव किया है जिनका प्रत्येक नागरिक को स्वतंत्र समाज की दृढ़ता के लिए ध्यान रखना चाहिए।¹

राजदर्शन को ग्रीन को महत्त्वपूर्ण देन सक्षेप में निम्नानुसार प्रस्तुत की जा सकती है—

प्रथम, ग्रीन ने उपयोगितावाद और उदारवाद में समयानुकूल संशोधन कर उसमें नवजीवन का संचार किया और जो उपयोगितावाद मिल के समय तक निष्प्राण हो चुका था, उसे अपने नवीन सिद्धान्तों द्वारा शक्तिशाली बनाया। उसने इस उपयोगी धारणा की पुष्टि की कि मनुष्य कोरे भौतिक सुख का अन्वेषणकर्ता नहीं बल्कि अपनी आत्मा के विकास का इच्छुक और समाज का हितैषी है।

दूसरे, ग्रीन ने बहुत ही सुन्दर ढंग से जर्मन आदर्शवाद को व्यक्तिवाद के साथ सम्बद्ध किया। हीमेल ने व्यक्ति को साधन बनाकर उसके हितों को राज्य की बलिबेदी पर चढ़ा दिया था जबकि ग्रीन ने राज्य को आदर्श बतलाते हुए भी व्यक्ति की गरिमा को महत्त्व दिया और उसे व्यक्ति के नैतिक विकास के लिए एक साधन माना। हीगल ने युद्ध का समर्थन किया और अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में राज्यों पर कोई नैतिक बन्धन न मानकर उन्हें मनमाना कार्य करने की छूट दे दी थी। ग्रीन ने इन दूषित विचारों में संशोधन किया। उसने इस बात पर बल दिया कि राज्यों को परस्पर युद्ध में नहीं उलझना चाहिए। उसने युद्ध को प्रत्येक दशा में अनैतिक माना और अन्तर्राष्ट्रीय कानून द्वारा राज्यों के संघर्षों का अन्त करने की आशा की।

तीसरे, ग्रीन ने राज्य के कार्यों का निर्धारण उपयोगितावादियों की अपेक्षा अधिक स्पष्ट रूप से किया। राज्य के कार्यों को नैतिक आधार प्रदान कर उसने उदारवाद को नैतिकता और सामाजिकता का बाना पहना दिया और नैतिकता को इतना व्यापक बना दिया कि सामाजिक सद्भावना सभी युगों के व्यक्तियों के लिए उपयोगी हो सकती है। वेपर के शब्दों में—“ग्रीन ने उदारवाद को एक हचिकर विषय की अपेक्षा एक विश्वास में परिवर्तित कर दिया। उसने व्यक्तिवाद को मानसिक तथा सामाजिक रूप प्रदान किया और आदर्शवाद को सम्य एव सुरक्षित समाज में परिवर्तित कर दिया। कम से कम अंग्रेज उसकी इस देन को तुच्छ नहीं समझ सकते।” पुनश्च—“ग्रीन की महानता इसमें है कि उसने अंग्रेजों को एक ऐसी वस्तु प्रदान की जो बेन्थमवाद से अधिक सन्तोषप्रद है। उसने उदारवाद (Liberalism) को एक हित के बजाय एक विश्वास का रूप दिया है। उसने व्यक्तिवाद को नैतिक तथा सामाजिक एवं आदर्शवाद को सम्य तथा सुरक्षित बनाया है। अंग्रेजों के लिए उसके कार्य का बड़ा महत्त्व है।”²

1 Masters of Political Thought, Vol. III, p. 228.

2 क्रोकर - कायूनिङ राजनीतिक विम्वन, पृ. 453.

अन्त में हम ग्रीन के मूल्यांकन में मॅकन (Macunn) के इस विचार से सहमत हैं कि "यदि प्रत्येक राजनीतिक आन्दोलन में मानव-हित को महत्त्व देना और सत्ताओं सम्बन्धी बाढ़-विवाद में नागरिकों के सुख-दुःख के आधार पर निर्णय करना ही व्यक्तिवाद है तो राजनीतिक दर्शन में बहुत कम व्यक्तिवादी ऐसे होंगे जो ग्रीन से अधिक प्रसिद्ध हों।" कोकर के शब्दों में, "ग्रीन के अधिक मर्यादित विचारों का अनेक वर्तमानकालीन प्रसिद्ध लेखकों, मुख्यतया इटली में बेनेदेतो क्रोस (Benedetto Croce), इंग्लैंड में सर हेनरी जोन्स, जॉन वाटसन, जे.एम. मॅकेंजी, ग्रॅन्ट बार्कर, हेडरिंगटन, हर्नले तथा फिशर और संयुक्तराज्य अमेरिका में प्रो. विलियम, ई. हार्किंग तथा नार्मन वाइल्ड (Norman Wilde) ने अनुसरण किया है। वे विद्वान् ग्रीन के समान साधारणतया यह मानते हैं कि—(i) मनुष्य केवल राजनीतिक समाज का सदस्य होने के कारण ही सबसे अच्छे अर्थ में मनुष्य अर्थात् ऐसा प्राणी है जिसका आचरण, पशु-जगत् के आचरण को निर्धारित करने वाली शारीरिक प्रवृत्तियों या इच्छाओं से भिन्न विवेकपूर्ण तथा नैतिक आदर्शों पर निर्धारित होता है, (ii) वे साधारणतया इस बात से भी सहमत हैं कि यद्यपि राज्य के लक्ष्य केवल नैतिक हैं और अपनी शक्ति के लिए वह अपने सदस्यों में नैतिक आदर्शों की किमी प्रकार की एकता पर निर्भर रहता है, तथापि उसे अब अनेक, विशेषकर आर्थिक, कार्य भी करने होते हैं—उसे अनियन्त्रित प्रतियोगिता के कारण उत्पन्न भयकर आर्थिक प्रसमानताओं को दूर कर स्वतन्त्र नैतिक जीवन को सम्भव बनाना है, एवं (iii) वे यह मानते हैं कि राज्य का लक्ष्य ऐसी सामाजिक अवस्थाओं को कायम रखना है जिनमें अच्छे स्वभाव वाले व्यक्ति तथा बौद्धिक उन्नति में कम से कम बाधाएँ उपस्थित हों।"

टॉमस हिल ग्रीन ने आदर्शवाद एवं उदारवाद में जो समन्वय स्थापित किया, वह अधिक समय तक नहीं चला सका क्योंकि ग्रीन के परवर्ती आदर्शवादी विचारको ने उसके दर्शन के उदारवादी तत्त्व को पृष्ठभूमि में डाल दिया एवं आदर्शवादी तत्त्व को अग्रसर कर वे हीगलवाद की दशा में अग्रसर हुए। फ्रांसिस हर्बर्ट ब्रैडले तथा बर्नार्ड बोसाँके नामक दो प्रमुख अंग्रेज विचारको ने इस दिशा में उल्लेखनीय योग दिया। मेज (Matz) के कथनानुसार—“ब्रैडले के साथ ब्रिटिश हीगलवाद पूर्णतः पुष्ट हुआ और उसमें स्वतंत्र उठान के लिए पक्ष उड़ गए।”

फ्रांसिस हर्बर्ट ब्रैडले

(Francis Herbert Bradley, 1846-1924)

ब्रैडले वेस्ट मिनस्टर के एक उच्च पादरी (Dean) का पुत्र था। उसका जन्म सन् 1846 में हुआ था। तत्पश्चात् वह मॅरटन कॉलेज, ऑक्सफोर्ड का फैलो निर्वाचित हुआ। उसका दर्शन ग्रन्थ 'आचारिक अध्ययन' (Ethical Studies) सन् 1876 में प्रकाशित हुआ था। अपने इस ग्रन्थ 'My Station and its Duties' के अध्याय में ब्रैडले ने राज्य-सिद्धान्त का विवेचन किया है।

ब्रैडले ने राज्य की धारणा को एक नैतिक सावयवी के रूप में विकसित किया है। यही राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में उसकी प्रमुख देन है। राज्यनैतिक प्राणी अथवा सावयवी (Moral organism) है क्योंकि प्रथम तो वह नैतिक उद्यमि के आकांक्षी व्यक्तियों का समुदाय है और दूसरे, व्यक्तियों के नैतिक विकास का मुख्य साधन है। ब्रैडले पर हीगल का बहुत अधिक प्रभाव है, किन्तु उसने अपने दर्शन की व्याख्या बहुत ही अल्पव्यवस्थित ढंग में की है। प्लेटो का न्याय-सिद्धान्त भी उसके दर्शन का एक महत्त्वपूर्ण स्रोत है।

ब्रैडले के राजनीतिक विचार

ब्रैडले के अनुसार मनुष्य समाज के सन्दर्भ में ही नैतिक है। नैतिक बनने के लिए आवश्यक है कि हम अपने देश और समाज की नैतिक परम्पराओं का अनुकरण

करें। समाज के कर्तव्यों को पूरा करना प्रत्येक व्यक्ति का कर्तव्य है। इस कर्तव्यपालन में वह अपने अस्तित्व के विधान का ही पालन करता है। कोई भी व्यक्ति अकेला नहीं रह सकता। वह समाज के एक सदस्य के रूप में जन्म लेता है और पग-पग पर समाज उसे प्रभावित करता है। "जिस वातावरण में व्यक्ति साँस लेता है, वह आदि से अन्त तक सर्वथा सामाजिक है।" व्यक्ति के आचरण के प्रत्येक अंग में समाज का सम्बन्ध निहित है। वह जो कुछ भी है, स्वयं में सामाजिक तत्त्व के समावेश के कारण ही है और यदि नैतिकता का अभिप्राय आत्मा की पूर्णता है तो उस सामाजिक सम्बन्धों की पूर्णता ही नैतिकता है। ब्रँडले की मान्यता है कि "व्यक्ति जन्म से ही किसी राष्ट्र का सदस्य होता है अर्थात् एक अंग्रेज के घर प्रेता होने वाला बच्चा परिवार के साथ ब्रिटिश राष्ट्र का एक जन्मजात सदस्य होता है।"

ब्रँडले का विश्वास है कि व्यक्ति के विकास के लिए यह अपरिहार्य है कि व्यक्ति राज्य के प्रति पूर्ण श्रद्धा और भक्ति रखे। राज्य एक नैतिक प्राणी (Moral organism) है जिसमें समाज की दूसरी सभी इकाइयाँ अथवा समस्याएँ सम्मिलित हैं। राज्य एक व्यवस्थित समष्टि है जो समान उद्देश्य और कर्तव्य से अनुप्राणित है। ब्रँडले ने राज्य के बाह्य और आन्तरिक दो रूपों की कल्पना की है। बाह्य रूप से राज्य संस्थाओं का निकाय (Body of Institutions) है, किन्तु आन्तरिक रूप से उसकी एक आत्मा है जो उस निकाय को जीवित रखती है। इस नैतिक संगठन के प्रत्येक अंग की अपनी पृथक् आत्मा और चेतना है। राज्य की भी अपनी इच्छा और चेतना है जो उसके अंगों की इच्छाओं तथा चेतनाओं को धारण करती है। इस दृष्टि से राज्य का अपना जीवन है, अपना प्रवाह है। इस नैतिक संगठन में विशेष स्थान प्राप्त करने पर ही व्यक्ति पूर्णता का जीवन बिता सकता है। पूर्णता का यह जीवन उसी सीमा तक बिताया जा सकता है जिस सीमा तक व्यक्ति राज्य रूपी नैतिक संगठन में अपना विशिष्ट क्षेत्र तैयार कर लेता है।

ब्रँडले के अनुसार पुलिस, न्याय आदि विभाग राज्य के विभिन्न अंग हैं जो पूर्ण रूप से जानते हैं कि उन्हें क्या कार्य करना है, ज्ञान और इच्छा से सम्पन्न इन अंगों के कारण ही राज्य 'चेतनायुक्त और स्वैच्छापूर्वक' कार्य करने वाली संस्था है। राज्य की इच्छा सामाजिक नैतिकता का प्रतिनिधित्व करती है। नागरिकों के व्यक्तित्व का विकास उन समुदायों और वातावरणों की उन वस्तुओं पर निर्भर करता है जो राज्य अपने सदस्यों को प्रदान करता है। ब्रँडले पर हीगल की छाप स्पष्ट है। हीगल का विचार था कि राज्य एक 'आत्मचेतना-सम्पन्न नैतिक पदार्थ तथा आत्मज्ञानी (Self-knowing) और आत्मा के अर्थात् स्वरूप को प्राप्त करने वाला व्यक्ति' (Self-actualising Individual) है जिसकी इच्छा और ज्ञान उसके (राज्य के) निवासियों की इच्छा और ज्ञान हैं। व्यक्ति सर्वदा यही अनुभव करता है कि राज्य का सब कार्य वह स्वयं कर रहा है। वह राज्य को ही अपना लक्ष्य मान लेता है और करने में उसे किसी प्रकार की आपत्ति नहीं होती। ब्रँडले ने हीगल के इसी विचारों का अनुमोदन किया है। उनका विश्वास है कि राष्ट्र की आत्मा को

स्पष्ट करने के लिए हमें साव्यवही यथार्थता की किसी नैतिक व्यवस्था को अवश्य स्वीकार करना होगा। इसी नैतिक व्यवस्था को वह राज्य की नैतिक साव्यवता (Moral organism) मानता है। हीगल की भाँति उसकी निष्ठा राज्य के सर्वशक्तिमान स्वरूप में है। जीवन के सभी पहलुओं और समाज की सभी समस्याओं पर राज्य का पूर्ण नियन्त्रण होता है। ब्रँडले हीगल का कट्टर अनुयायी था और उसने अपने ग्रन्थ 'Ethical Studies' में हीगल की पुस्तकों से लम्बे-लम्बे उद्धरण दिए हैं।

ब्रँडले यह भी अनुभव करता है कि जिस आदर्श की रूपरेखा उसने बनाई है उसको उसके आदर्श का पूर्ण मूर्तरूप नहीं कहा जा सकता। किसी भी निश्चित समय में राज्य की नैतिकता लोगों की जन-चेतना अथवा आदर्श नैतिकता की अपेक्षा एक निम्नस्तर पर हो सकती है। फिर भी सम्भवतः व्यक्ति समाज में अपनी संकीर्ण स्थिति से ऊपर उठकर विश्व-बन्धुत्व की नैतिक भावना प्राप्त करने की इच्छा करता है। इसका यह परिणाम हो सकता है कि "सम्पूर्ण मानवता एक समय 'देवी' सगठन का रूप प्राप्त करले।"

ब्रँडले के विचारों की आलोचना

ब्रँडले मूल रूप से एक राजनीतिक विचारक न होकर एक आचारशास्त्री और आध्यात्मवादी था, अतः कोई आश्चर्य नहीं कि उसके राजनीतिक चिन्तन में परिपक्वता नहीं थी। आलोचकों ने ब्रँडले के राजनीतिक विचारों पर मुख्यतः निम्नलिखित आक्षेप किए हैं—

1. सबसे बड़ी दुर्बलता यह है कि ब्रँडले राज्य और समाज में कोई भेद नहीं करता। इस तरह उसने हीगलवादी परम्परा को अपनाकर राज्य को सर्वोच्च स्थिति में रख दिया है। राज्य को समाज से पृथक् करने का परिणाम यह होगा कि राज्य का व्यक्ति पर प्रभावित नियन्त्रण हो जाएगा, वह व्यक्ति के सम्पूर्ण जीवन का नियामक बन जाएगा। बार्कर का कहना है कि ब्रँडले की धारणा जर्मन दार्शनिकों को मान्य हो सकती है, किन्तु इंग्लैंड को मान्य नहीं हो सकती जहाँ राज्य और समाज के बीच सदैव अन्तर किया जाता रहा है। ब्रिटिश मान्यता के अनुसार समाज की अपनी 'सामाजिक समस्याएँ' होती हैं, उसका अपना 'सामाजिक वातावरण' होता है जबकि राज्य की अपनी 'राजनीतिक समस्याएँ' होती हैं और इसी तरह उसके अपने कानून तथा अधिकार होते हैं। राज्य और समाज दोनों बहुत कुछ समान नैतिक उद्देश्य रखते हुए और परस्पर घनिष्ठ रूप में सम्बन्धित होते हुए भी एक दूसरे से पृथक् हैं। बार्कर के ही शब्दों में, "मोटे तौर पर हम कह सकते हैं कि समाज का क्षेत्र ऐच्छिक सहयोग है, जबकि राज्य का क्षेत्र यान्त्रिक कार्यवाही है। इसी प्रकार समाज की शक्ति सद्भावना और पद्धति लचीली है जबकि राज्य की शक्ति बल प्रयोग की और पद्धति कठोरता की है।"¹ ब्रँडले ने दोनों के बीच के अन्तर पर ध्यान न देकर राज्य को इतनी सर्वोच्च स्थिति प्रदान करदी है कि वह राजनीतिक

सामाजिक, धार्मिक सभी क्षेत्रों में सर्वोपरि स्थिति प्राप्त कर जीवन के सभी व्यापारों में प्रथम कार्य-कलापो का नियामक बन जाता है।

2. ब्रंडले ने व्यक्तिगत और सामाजिक नैतिकता का जो विश्लेषण प्रस्तुत किया है वह भी भ्रामक है। उसने व्यक्तिगत नैतिकता को राज्य की नैतिकता में विलीन कर दिया है और इस तरह समाज से पृथक् व्यक्ति का कोई व्यक्तित्व नहीं रहता। यद्यपि व्यक्ति एक सामाजिक प्राणी है जिससे सदैव यह अपेक्षा की जाती है कि वह सामाजिक नैतिकता की अवहेलना नहीं करेगा तथापि 'सामाजिक' होने के साथ वह 'व्यक्ति' भी है। व्यक्ति को हम जैसा भी पाते हैं उसके मूल में केवल समाज का ही हाथ नहीं है, अपितु जन्मजात वैयक्तिक मौलिक शक्तियों का भी हाथ है, अतः सामाजिक राज्य के अन्तर्गत व्यक्तित्व को इस तरह विलीन कर देना कि उसका कोई पृथक् अस्तित्व ही न रहे, अनुचित है।

3 ब्रंडले का यह वाक्य कि "सामाजिक न्याय की प्राप्ति के लिए मुझे अपना स्थान और इसके कर्तव्य (My station and its duties) का ध्यान रखना चाहिए" बड़ा अस्पष्ट है। इसकी ठीक-ठीक व्याख्या करना बड़ा कठिन है। यह एक ऐसा अस्पष्ट वाक्य है जिसकी अनेक व्याख्याएँ हो सकती हैं। उदाहरणार्थ, इसका अर्थ 'व्यक्ति को अपने भाग्य से सन्तुष्टि' भी लिया जा सकता है और ऐसी कोई भी व्याख्या आदर्शवाद को 'अवरोधक रुढ़िवाद' (Hide-bound Conservatism) का समानार्थक बना देगी।

4 ब्रंडले का यह विचार भी उपयुक्त नहीं है कि समाज सदैव सही होता है, व्यक्ति गलत हो सकता है। ब्रंडले का आग्रह है कि व्यक्ति यदि पूरी तरह नैतिक और विकसित बन जाए तो उसकी इच्छा समाज की इच्छा के साथ एकाग्र हो जाएगी। इस आग्रह की मान्यता का अर्थ है कि व्यक्ति सदैव समाज की इच्छानुसार कार्य करे क्योंकि समाज की इच्छा के अन्तर्गत व्यक्ति का अपना व्यक्तित्व और उसकी अपनी इच्छा अपूर्ण है। व्यक्ति को इतना गौरव स्थान देना सर्वथा अनुपयुक्त है क्योंकि अन्ततोगत्वा व्यक्ति ही वह शक्ति है जिससे समाज का निर्माण होता है। स्वयं राज्य की अपनी कोई पृथक् चेतना अथवा इच्छा नहीं हो सकती। उसकी चेतना और इच्छा तो उसके निर्माणक अंगों की चेतना और इच्छाओं का ही योग है। दूसरे शब्दों में, यदि हम राज्य को नैतिक कहते हैं तो इसका स्वाभाविक अर्थ है कि उसकी यह नैतिकता उसके निर्माणक अंगों अर्थात् व्यक्तियों की नैतिकता का ही योग है।

अपरिपक्व विचारों के कारण ही ब्रंडले ग्रीन और बोसकि की तुलना में ब्रिटिश जनता पर बहुत कम प्रभाव डाल सका। विचारों में मौलिकता और प्रौढ़ता के न होने से ही सम्भवतः उसने अपनी पुस्तक (Ethical Studies) को मन् 1876 के बाद पुनः प्रकाशित नहीं कराया। उसके विचारों का प्रचार इतना कम हुआ कि 76 वर्ष की आयु होने पर जब उसका नाम लॉर्ड हाउडेन द्वारा इस बात के लिए प्रस्तावित किया गया कि उसे ब्रिटिश सम्राट् 'Order of Merit' की उपाधि में

सम्मानित करें तो प्रधान मन्त्री और सम्राट् ने आश्चर्य प्रकट किया और कहा कि उन्होंने ब्रँडले का नाम पहली बार सुना है ।¹

बर्नार्ड बोसांके

(Bernard Bosanquet, 1848-1933)

सक्षिप्त जीवन-परिचय और रचनाएँ

जून, 1848 में इंग्लैंड में उत्पन्न बोसांके ने ब्रॉक्सफोर्ड और हेरो में शिक्षा प्राप्त की। तत्पश्चात् सन् 1871 से 1881 तक वह विश्वविद्यालय कॉलेज में फेलो और शिक्षक रहा। इसके बाद वह सेंट एन्ड्रूज कॉलेज, लन्दन में दर्शनशास्त्र का प्राध्यापक बन गया और सन् 1908 तक इसी पद पर रहा। उपन्यासों के शीकीन दार्शनिक बोसांके ने सन् 1911 और 1912 में एडिनबरा विश्वविद्यालय में 'Principles of Individuality and Value' तथा 'Value and Destiny of the Individual' नामक दो प्रसिद्ध भाषण दिए।

बोसांके ह्यू, कॉण्ट, हीगल और ग्रीन से बहुत प्रभावित था। उसने प्लेटो के दर्शन का भी गम्भीर अध्ययन किया था। यह कहा जाता है कि उसके दर्शन का प्रारम्भ ग्रीन और ह्यू से हुआ तथा परिणति हीगल में हुई। अपने जटिल और शुष्क दार्शनिक सिद्धान्तों को उसने उपन्यासों और काव्यों के उदाहरणों से सरस बनाया तथा सामाजिक अनुभूतियाँ और मनोवैज्ञानिक अनुसन्धानों का पर्याप्त आश्रय लिया। आदर्शवादी होने के नाते इसने ग्रीन के सिद्धान्तों को ग्रहण किया, लेकिन वह उनके उदारवाद से दूर रहा। ग्रीन ने राज्य पर जो सीमाएँ लगा दी थी उन्हें बोसांके ने एकदम हटा दिया। उसने ग्रीन के दर्शन को ऐसे स्थल पर ला पटका जहाँ वह राज्य की हीगलवादी धारणा के अभिकट आ गया।

बोसांके की लन्दन में सन् 1933 में मृत्यु हो गई, किन्तु न्यायशास्त्र, सौन्दर्यशास्त्र, अध्यात्मशास्त्र, राजनीतिशास्त्र आदि पर लिखित उनके ग्रन्थ आज भी उसे धमर बनाए हुए हैं। उसकी कुछ प्रमुख रचनाएँ ये हैं—

- (1) ज्ञान और वास्तविकता (Knowledge and Reality) (1885),
- (2) तर्कशास्त्र (Logic) (1888),
- (3) सौन्दर्यशास्त्र का इतिहास (History of Aesthetics) (1892)
- (4) राज्य के दार्शनिक सिद्धान्त (Philosophical Theory of the State) (1899),
- (5) वैयक्तिकता का मूल्य सिद्धान्त (Principles of Individuality and Value) (1911),
- (6) व्यक्ति का मूल्य तथा उसकी नियति (Value and Destiny of the Individual) (1912),
- (7) सामाजिक तथा अन्तर्राष्ट्रीय आदर्श (Social and International Ideals) (1917).

बोसांके के राजनीतिक विचार उसके सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ 'Philosophical Theory of the State' में मिलते हैं। उसने अपने 'राज्य-सिद्धान्त' का 'दार्शनिक' (Philosophical) कहा है। यहाँ हम उसके विशिष्ट सिद्धान्तों का परिचय देंगे।

बोसांके का इच्छा सिद्धान्त (Bosanquet's Doctrine of Will)

बोसांके के प्रादर्शवादी सिद्धान्त का आधार रूसो का 'इच्छा सिद्धान्त' है। उसने अपने सिद्धान्त में रूसो की स्वतन्त्र नैतिक इच्छा की व्याख्या की है और इसी आधार पर अपने प्रादर्शवादी सिद्धान्त की स्थापना की है। बोसांके के प्रादर्शवादी दर्शन को भली प्रकार समझने के लिए उसके 'इच्छा सिद्धान्त' को समझना आवश्यक है।

बोसांके के अनुसार ग्रन्थ सस्याग्रो की भाँति राज्य भी एक सस्या है, अतः इसका एक मौलिक विचार अवश्य होना चाहिए। यह विचार सब लोगों की वास्तविक इच्छा (Real Will) अथवा सामान्य इच्छा (General Will) का साकार रूप है। रूसो के अनुसार ही बोसांके का भी विश्वास है कि हमारी इच्छाएँ दो प्रकार की हैं—यथार्थ इच्छा (Actual Will) तथा वास्तविक इच्छा (Real Will)। यथार्थ इच्छा (Actual Will) स्वायंपूर्ण और क्षणिक होती है जो हमारे स्थायी हितों की अभिव्यक्ति नहीं करती। लोगों की यथार्थ अथवा स्वायंपूर्ण इच्छाओं में समानता नहीं होती। ये इच्छाएँ वैयक्तिक हितों और सामाजिक हितों में सघर्ष उत्पन्न करती हैं। यथार्थ इच्छा व्यक्ति की अविचारित और दुराग्रहपूर्ण इच्छा है जिससे उसका और समाज का कल्याण नहीं हो सकता। इसके विपरीत वास्तविक इच्छा (Real Will) व्यक्ति के स्थायी हितों की द्योतक होती है। वह समाज-कल्याण की भावना प्रेरित करती है। समाज के प्रत्येक व्यक्ति की वास्तविक इच्छाओं में समानता होती है। यह सामाजिक इच्छा है जो विवेक पर आधिन होगी है और जिसमें अन्तर्द्वन्द्व विरोध और सघर्ष की स्थिति उत्पन्न नहीं होती।

यथार्थ इच्छा (Actual Will) और वास्तविक इच्छा (Real Will) में सघर्ष चलता रहता है। यथार्थ इच्छा छात्रों को प्रेरित करती है कि वे पढ़ना-लिखना छोड़कर मटरगत्ती करे जन्मि वास्तविक इच्छा पढ़ाई-लिखाई का प्रतिपादन करती है। दोनों इच्छाओं के इन सघर्ष में व्यक्ति का कर्तव्य है कि वास्तविक इच्छा के अनुसार आचरण करे।¹ वास्तविक इच्छा के अनुरूप कार्य करके ही व्यक्ति वास्तविक स्वतन्त्रता का उपयोग और नैतिक-प्रभिवृद्धि कर सकता है। हम एक चोर को नैतिक दृष्टि से स्वतन्त्र नहीं कह सकते क्योंकि चोरी करना वास्तविक इच्छा के अनुकूल नहीं है। यह तो उमली यथार्थ अथवा स्वायंपूर्ण इच्छा है। व्यक्तियों की वास्तविक इच्छाओं का योग ही समाज की सामान्य इच्छा है, अतः स्वाभाविक है कि समाज के प्रतिभूल चरने पर वह कभी भी सन्तोषपूर्ण जीवन व्यतीत नहीं कर सकता।

1 Bosanquet: Social and International Ideals, p. 135.

बासोंके के अनुसार व्यक्ति की वास्तविक इच्छा एकाकी नहीं होती। वह समाज के अन्य व्यक्तियों की वास्तविक इच्छा से सम्बद्ध होनी है और सार्वजनिक इच्छा बन जाती है। इसलिए व्यक्ति केवल समाज में रहकर ही अपना सर्वोत्तम रूप प्राप्त कर सकता है। यथार्थ और वास्तविक इच्छा के संघर्ष में यथार्थ इच्छा नष्ट हो जाती है और वास्तविक इच्छा योग्य रह जाती है जिसके द्वारा सामाजिक कल्याण का चिन्तन होता है। स्मरणीय है कि 'सामान्य इच्छा' और समाज की इच्छा' में भेद है। समाज की इच्छा में यथार्थ इच्छा भी सम्मिलित रहती है। इसी प्रकार इच्छा और जनमत में अन्तर है। जहाँ सामान्य इच्छा में सामान्य हित पर बल दिया जाता है जिसमें बहुसंख्यक और अल्पसंख्यक दोनों ही वर्गों के हित सम्मिलित होते हैं वहाँ जनमत में सख्या को महत्त्व दिया जाता है। सामान्य इच्छा में अहित की गुंजाइश नहीं होती वह तो श्रेष्ठ, शुभ और भादर्थ इच्छाओं का सार है।

बोसोंके की मान्यता है कि राज्य इसी सामान्य इच्छा का साकार रूप है। वह सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता है। उसका संचालन सामान्य इच्छा द्वारा ही होता है अतः व्यक्ति को राज्य के नियमों का निस्संकोच पालन करना चाहिए। राजाशा-पालन में परोक्ष रूप से व्यक्ति की अपनी ही आज्ञा का पालन निहित है।

राज्य को सामान्य इच्छा का साकार रूप स्वीकार करने के फलस्वरूप बोसोंके ने उसे एक 'नैतिक विचार' (Ethical Idea) माना है और निम्नलिखित महत्त्वपूर्ण परिणाम निकाले हैं—

1. राज्य का शासन सच्चा स्वशासन (Self-Government) है क्योंकि राज्य के सभी कार्यों का संचालन सामान्य इच्छा द्वारा होता है जिसका स्पष्ट अर्थ है कि हम किसी द्वारा व्यक्ति की इच्छा से नहीं बल्कि अपनी ही इच्छा से शासित होते हैं।

2. राज्य और समाज का गहरा सम्बन्ध है। राज्य प्रकृति पर आधारित एक राजनीतिक संगठन है जिसका समाज की सभी समस्याओं में पूर्ण सहयोग देती है। राज्य को यदि समाज के निरास रूप में देखा जाए तो कहना होगा कि वह अनेक समूहों का समूह (Group of Groups) और समुदायों का समुदाय (A Community of Communities) है जिसका क्षेत्र सम्पूर्ण मानव-समाज में व्याप्त है।

3. राज्य सर्वोच्च प्रथम एकमात्र नैतिक विचार और नाबंभिम सन्धा है जिसमें समाज की विभिन्न संस्थाओं में मौलिक विचारों का समन्वय होता है। समाज की विभिन्न संस्थाओं के नैतिक विचार एकांगी प्रथम विरोधी हो सकते हैं, लेकिन राज्य सब प्रकार के विरोधों को दूर कर उनमें सामञ्जस्य स्थापित करता है। राज्य का दृष्टिकोण एकांगी नहीं होता।

बासोंके ने राज्य की इच्छा के पालन में व्यक्ति की स्वतन्त्रता को निहित माना है। इस प्रकार धीरे-धीरे समाज में इस सिद्धान्त पर पहुँच गया कि व्यक्ति पूरा रूप से सामान्य इच्छा से प्रभावित है और अपने सच्चे व्यक्तित्व की पूर्ति समाज

का ग्रंथ बनकर ही कर सकता है जो साव्यवी सम्पूर्ण (Organic Whole) है। बोसॉके ने सामान्य इच्छा को अधिनायकवादी रूप दे दिया है। उसके अनुसार अधिनायक भी सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व करता है, अतः उसकी इच्छा के अनुकूल जीवन-आपन करने के लिए नागरिकों को बाध्य किया जा सकता है ताकि वे वास्तविक स्वतन्त्रता का उपभोग कर सकें। अपने इस अर्थ में बोसॉके ने सामान्य इच्छा को विवृत रूप में प्रस्तुत किया है और इती आधार पर उग्र आदर्शवाद की रचना की है।

कोकर ने बोसॉके के सिद्धान्त का विश्लेषण करते हुए लिखा है कि "बोसॉके का तर्क कुछ इस प्रकार है कि मनुष्य के सच्चे व्यक्तित्व की सिद्धि उसकी वास्तविक इच्छा की अभिव्यक्ति द्वारा ही होती है और उसकी वास्तविक इच्छा आवश्यक रूप में सामान्य इच्छा से भिन्न है जिसकी सिद्धि केवल राज्य द्वारा ही होती है। दूसरे शब्दों में मनुष्य मनुष्य के रूप में नैतिक प्राणी है और नैतिक प्राणी के रूप में उसे ऐसी अवस्थाओं की इच्छा करनी चाहिए जिनमें उसका नैतिक जीवन सम्भव हो सके, किन्तु समाज से पृथक् व्यक्ति के लिए नैतिक आचार नाम की कोई चीज नहीं है। अतः राज्य श्रेष्ठ जीवन के लिए आवश्यक सामाजिक अवस्थाओं को कायम रखकर प्रत्येक नैतिक व्यक्ति की इच्छा की पूर्ति करता है अतः बोसॉके के विचारों के अनुसार मनुष्य का सर्वोच्च कर्तव्य अपनी सामाजिक योग्यताओं का विकास करना है। किसी व्यक्ति के जीवन या राज्य से छोटी सस्था के कार्य का मूल्य उसमें सामान्य हित के कुछ तत्त्व होने के कारण ही है।"¹

बोसॉके का संस्था-सिद्धान्त (Bosanquet's Theory of Institution)

बोसॉके ने संस्थाओं के नैतिक विचारों का मूर्तरूप (Embodiment) माना है। इस मान्यता के पीछे समाज के सार्वजनिक जीवन की कल्पना निहित है। मानव-जीवन प्रारम्भ से अन्त तक सामाजिक है। समाज व्यक्तियों का ऐसा समुदाय है जो किसी सार्वजनिक सामान्य उद्देश्य से सम्बद्ध रहता है। इन सबका अर्थ यह है कि सामान्य चेतना या सार्वजनिक इच्छा का आदर्श एक जीवित यथार्थ है। उदाहरणार्थ, हम किसी स्कूल या सेना या क्रिकेट के खेल को खेलें तो उनमें से प्रत्येक एक अथवा अनेक मस्तिष्कों की क्रिया का प्रतिनिधित्व करता है। इस प्रकार संस्थाएँ नैतिक विचारों का ही साकार रूप हैं। स्वयं बोसॉके के शब्दों में, "एक संस्था में एक से अधिक मस्तिष्कों का उद्देश्य या उनकी भावना निहित रहती है और वह उन भावना या उद्देश्य का न्यूनाधिक एक सार्व मूर्तरूप होती है। संस्थाओं में व्यक्तिगत मस्तिष्कों का वह सम्मिलन होता है जिसे हम सामाजिक मस्तिष्क (Social Mind) की सजा देते हैं अथवा यह कहना चाहिए कि संस्थाओं में हमें

आदर्श तत्त्व मिलता है जो अपनी व्यापक संघटना में सामाजिक है, लेकिन विभक्त रूप में व्यक्तिगत मस्तिष्क (Individual Mind) है।¹

बोसॉके के इस कथन से उसके सस्या सम्बन्धी निम्नलिखित सिद्धान्त स्पष्ट होते हैं—

- (i) प्रत्येक सामाजिक संस्था या समुदाय मानव-मस्तिष्क की एक जटिल मिश्रित क्रियाशीलता (Complicated inter-working of the mind of the individual) है।
- (ii) समुदाय की सामूहिकता (The totality of the group) व्यक्ति के मस्तिष्क में प्रतिबिम्बित होती है।
- (iii) प्रत्येक सदस्य में अन्य सदस्यों पर अपने विचारों को लादने की प्रवृत्ति होती है।

बोसॉके के अनुसार परिवार, पड़ोसी, समुदाय, राष्ट्रीय राज्य आदि समाज की विभिन्न नैतिक सस्याएँ हैं। इनमें राज्य सर्वश्रेष्ठ है। यही संस्था वास्तव में नैतिक आदर्श है। राज्य सब प्रकार के समुदाय का सन्तुलन-स्रोत है और सभी सस्याओं की एक प्रभावकारी आलोचना है। यह अन्य सब सस्याओं का संचालन करता है और शान्ति तथा व्यवस्था बनाए रखता है। सकीर्ण अर्थ में राज्य एक राजनीतिक संगठन है जो शक्ति का प्रयोग करता है एवं लाभकारी सामाजिक उद्योगों पर अपनी स्वीकृति की मुहर लगाता है। व्यापक अर्थ में राज्य का उद्देश्य जीवन का सार्वजनिक संगठन एवं समन्वय है। राज्य व्यावहारिक रूप में समाज का पर्याय है।

बोसॉके का राज्य-सिद्धान्त

(Bosanquet's Theory of State)

बोसॉके ने राज्य-सिद्धान्त को 'दार्शनिक' (Philosophical) कहा है। उनके राज्य का अर्थ निजी स्वरूप है जो स्वयं अपने लिए ही विचार का पात्र है। बोसॉके का उद्देश्य राज्य का उसके वास्तविक स्वरूप में अध्ययन करना है, एक आदर्श समाज की रचना करना नहीं। राज्य की उत्पत्ति और इसके इतिहास की खोज करने से दार्शनिक सिद्धान्त का कोई सम्बन्ध नहीं है। अन्य आदर्शवादियों के समान वह भी राज्य को नैतिक एवं प्राकृतिक समुदाय मानता है। राज्य एक सर्वोच्च नैतिक सस्या है, एक नैतिक कल्पना का प्रतीक है। "राज्य एक नैतिक सिद्धान्त है, क्योंकि इसी में मनुष्य व्यावहारिक रूप में स्वयं को उत्थान एवं नैतिकता की अन्तिम स्थिति में पाता है।" बोसॉके के अनुसार प्रत्येक सस्या एक निश्चित विचार और उद्देश्य को प्रकट करती है जिसमें उसका सार निहित होता है। उदाहरण के लिए कॉलेज का सार इमारत और फर्नीचर में नहीं अपितु एक सामान्य विचार में होता है। कॉलेज की स्थापना से पूर्व एक निश्चित उद्देश्य का सूत्रपात होता है जिसका मूलरूप हमें कॉलेज में देखने को मिलता है। इसी प्रकार मकान बनाने से पूर्व कारीगर के

मस्तिष्क में एक भावना होती है जिसका मूलका महान है। इस विचार को सामान्य भावना या सामान्य मस्तिष्क कहा जा सकता है। इन उदाहरणों से बोसांके स्पष्ट करता है कि राज्य का व्यक्तित्व एक विचार के रूप में ही होता है।

बोसांके का मत है कि राज्य एक भावना है अथवा समस्त नागरिकों के मस्तिष्क का समन्वित रूप है। प्रत्येक मस्तिष्क सामूहिक मस्तिष्क (Group Mind) पर आधारित होती है। राज्य सबसे बड़ी सस्था है अतः उसके सामूहिक मस्तिष्क का क्षेत्र भी अन्य सस्थाओं की अपेक्षा अधिक व्यापक है। राज्य में रहने वाले सभी नागरिक उसके सदस्य होते हैं। राज्य एक सर्वोच्च एवं सर्वप्रेष्ठ सगठन है जो अन्य सभी समुदायों से उच्च है। राज्य के अन्तर्गत अन्य सभी सस्थाएँ समाविष्ट हो जाती हैं। राज्य का सामूहिक मन सभी सस्थाओं से अधिक व्यापक होता है। राज्य सर्वाङ्गीण है। सकुचित दृष्टि से राज्य ऐसा राजनीतिक सगठन है जो शक्ति का प्रयोग करता है। यह समस्त सामाजिक प्रयत्नों को मान्यता प्रदान करता है जो समाज के लिए लाभदायक है। विस्तृत रूप में राज्य "एक सामान्य सगठन तथा जीवन का सन्लेपण (Synthesis) है जिसमें परिवार से लेकर व्यापार तक और व्यापार से लेकर चर्च तथा विश्वविद्यालय तक वे सभी सस्थाएँ सम्मिलित हैं जो जीवन को निर्धारित करती हैं। इसमें इन सबका संग्रह (Merger Collection) मात्र ही नहीं होता बल्कि यह एक ऐसी संरचना होती है जो राजनीतिक सगठन को जीवन और धर्म प्रदान करती है जबकि वह स्वयं अपने पारस्परिक सामञ्जस्य प्राप्त करता है जिनका परिणाम होता है प्रसरण तथा एक अधिक उदार अभिव्यक्ति।" स्पष्ट है कि सम्पूर्ण मानव-जीवन राज्य के अन्तर्गत है। राज्य मानव-जीवन का पूर्ण अभिव्यक्तिकरण है। सम्यक जीवन के लिए वह नितान्त आवश्यक है। स्वयं बोसांके के कथनानुसार—

"राज्य से हमारा अभिप्राय समाज की एक ऐसी इकाई से है जो अपने सदस्यों पर निरंकुश भौतिक शक्ति द्वारा नियन्त्रण रखती है। जैसा कि पहले हम कह चुके हैं राष्ट्रीय राज्य एक वृहत् सगठन है जो सामान्य जीवन के लिए आवश्यक है। एक बड़े समाज के प्रति इसका कोई निश्चित कर्तव्य नहीं है। यह स्वयं एक सर्वोच्च समाज है। यह समस्त नैतिक विश्व का रक्षक है, परन्तु एक सगठन नैतिक विश्व का एक अंग नहीं है। नैतिक सम्बन्धों के एक सगठित जीवन की आवश्यकता है। ऐसा जीवन केवल राज्य में ही सम्भव है, दूसरे समाजों में नहीं।"

बोसांके राज्य को जीवन का व्यावहारिक दर्शन मानता है। राज्य समस्त समुदायों के पारस्परिक सम्बन्धों का पर्यवेक्षण कर उसमें सुधार करता है। वह समुदायों के बीच समन्वय स्थापित करता है और उनके पारस्परिक सम्बन्धों को निर्धारित करता है। "राज्य समुदायों का समुदाय, सस्थाओं की सस्था तथा सधों का सध है" इसलिए वह बल-प्रयोग भी कर सकता है। राज्य सगठित शक्ति का प्रतीक है जो सुन्दर जीवन को प्रोत्साहन देता है, किन्तु बुरे एवं असद् मार्ग पर

चलने वाले व्यक्तियों को बल-प्रयोग द्वारा सन्मार्ग पर चलने के लिए बाध्य करता है। राज्य सर्वव्यापक सत्ता है। इसका कार्यक्षेत्र सर्वव्यापी है। राज्य शक्तियों की स्वतन्त्रता के लिए अनिवार्य है। उसकी उपस्थिति में ही व्यक्ति सच्ची स्वतन्त्रता का उपभोग करता है; राज्य के आदेशों का पालन करने से ही व्यक्ति का कल्याण सम्भव है। राज्य की आज्ञाएँ व्यक्ति की सामान्य इच्छा की प्रतीक होती हैं जिनसे व्यक्ति को वास्तविक इच्छाएँ व्यक्त होती हैं।

बोसॉके राज्य को सर्वोच्च नैतिकता का मूर्तिमान स्वरूप मानकर राज्य की तुलना में व्यक्ति को कम महत्त्वपूर्ण स्थान देता है। उसने हीगल के समान ही राज्य का आदर्शोत्तरण किया है। व्यक्ति को राज्य की दया पर छोड़ दिया गया है। राज्य किसी एक व्यक्ति या सत्ता का प्रतिनिधित्व न कर समान रूप से सम्पूर्ण जनता का प्रतिनिधित्व करता है। हीगल की भाँति राज्य को सर्वव्यापी एवं सावंधीम मानते हुए बोसॉके राज्य के विरुद्ध व्यक्ति को कोई अधिकार नहीं देता क्योंकि राज्य क अस्तित्व में ही व्यक्ति की स्वतन्त्रता का अस्तित्व है। बोसॉके के मतानुसार ऐसे किसी भी नैतिक विधान की कल्पना नहीं की जा सकती जो राज्य के ऊपर हो। ग्रीन इस बात को गृही मानता। ग्रीन का राज्य की प्रवृत्ति करने का व्यक्ति का अधिकार प्राकृतिक कानून की कल्पना पर आधारित था। बोसॉके इस विचार के विपरीत हीगल से सहमत है कि राज्य के कार्यों को किसी प्रकार की नैतिकता की कमीटी पर नहीं बना जा सकता। "नैतिक सगठनों के लिए एक सगठित जीवन पूर्ण आवश्यक है, किन्तु इस प्रकार का जीवन केवल राज्य के गन्दर ही सम्भव हो सकता है, उसके धीरे अन्य समुदायों के बीच सम्बन्धों के रूप में नहीं।" मूरे (Murray) का कथन है कि "राज्य एक प्रकार का मनुष्यों का चर्च बन जाता है और इसकी सदस्यता एक महान् आध्यात्मिक अनुभव के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। संक्षेप में हीगल की भाँति बोसॉके के लिए भी राज्य नागरिक के लिए अन्तिम नैतिक शक्ति है और वह नागरिकों के अन्तःकरण का संरक्षक है।" इस तरह राज्य बोसॉके के लिए एक अतकपूर्ण एवं रहस्यमयी वस्तु है जिसके प्रति हमें निष्ठा रखनी चाहिए फिर भी वह हीगल की आलोचना इस आधार पर करता है कि उसका राज्य सिद्धान्त यथार्थ जीवन के तथ्यों के सर्वथा अनुरूप नहीं है। उसका तर्क था कि यदि कोई व्यक्ति एपेन्स के दास से कहता है कि एपेन्स राज्य स्वतन्त्रता की अनुभूति है तो यह एक निर्मम उपहास होता। ठीक इसी भाँति धातुनिक नगरों की नरक-बस्तियों (Slums) में रहने वाले निरक्षर एवं भूख से पीड़ित मजदूरों को भी राज्य को स्वतन्त्रता की प्रतिभूति मानने के लिए सहमत नहीं किया जा सकता। बोसॉके के राज्य-सिद्धान्त और उममें निहित उसके वास्तविक मन्तव्य की समीक्षा करते हुए कोकर लिखता है कि—

"बोसॉके ने उस सत्ता के महत्त्व पर अधिक जोर देने की आवश्यकता अनुभव की 'जिसमें अन्य सब हितों एवं सत्ताओं का समावेश है और जो उन्हें सम्भव बनाती है।' छोटी सत्ताएँ प्राणिक हैं जो हमारे जीवन के समूचे क्षेत्रों और हमारे

नागरिकों के समूचे समूह को समावृत्त नहीं करते। राज्य अपनी सदस्यता तथा योग्यता की दृष्टि से अधिक सर्वाङ्गीण होने के कारण इन छोटी-मझोली की अपेक्षा नैतिक दृष्टि से अधिक श्रेष्ठ है, वह 'सर्वोच्च समाज' (Superior Community) है। वह समस्त सामाजिक संस्थाओं के ऊपर है और वह केवल भाविक शक्ति द्वारा ही नियन्त्रण के लिए ही नहीं बल्कि नैतिक दृष्टि से भी सर्वोच्च है। राज्य तथा नागरिकों के बीच मतभेद की स्थिति में राज्य को ही आवश्यक रूप से सही माना जाता है। मनुष्य की सच्ची नैतिकता तथा उसका सच्चा मुख मुख्यतः सगठित समाज में अपने नियत कर्तव्यों का सन्तोषजनक रूप से पालन करने में ही है। मानवीय श्रेष्ठता इसी में है कि प्रत्येक व्यक्ति एक नागरिक होने के नाते अपना कर्तव्य पालन करे। उसकी सफलता नागरिक कर्तव्यों के पालन के साथ जुड़ी हुई है और उसका सबसे महत्वपूर्ण कर्तव्य राज्य द्वारा स्वीकृत आचार-पद्धति (Modes of Conduct) के अनुरूप अपना जीवन ढालना है। अतः राज्य समाज के सगठित जीवन की रक्षा एवं सुधार के लिए जो कुछ भी आवश्यक समझे कर सकता है और वही इसकी आवश्यकताओं का एकमात्र विचारक है। वह आवश्यकता (जिसका वह स्वयं ही निर्णायक है) पडने पर उस समय क प्रति भक्ति के प्रतिरिक्त, जिसका वह प्रतिनिधि है, किसी भी बाह्य निष्ठा की अभिप्राय नहीं करेगा, बल्कि तत्पश्चात् उसका निषेध कर सकता है और वह ऐसा व्यवहार करेगा।¹

राज्य एवं व्यक्तिगत तथा सार्वजनिक कार्यों पर बोसॉके का विचार
(Bosanquet on State Action and Public and Private Acts)

बोसॉके ग्रीन के इन विचारों में सहमत हैं कि राज्य का कार्य शुभ जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं को हटाने तक सीमित है। उनके ही कथनानुसार—
"तब हम कह सकते हैं कि सर्वोत्तम जीवन के लिए राज्य राज्य कुछ नहीं कर सकता, प्रत्युक्त केवल उसके मार्ग में बाधाओं को दूर करता है।"² ग्रीन की भाँति ही बोसॉके भी प्रायःपूर्वक कहता है कि यद्यपि राज्य के कार्य का तात्कालिक रूप सकारात्मक होता है, तथापि अपनी वान्तविक क्रियाओं एवं अपने अन्तिम उद्देश्यों में वह सकारात्मक होता है। अतिवाच्य शिक्षा द्वारा निरक्षरता को समाप्त करना, मदिरा के कय-विक्रय को नियन्त्रित कर लोबाओं को रोकना आदि राज्य के सकारात्मक कार्य हैं क्योंकि इनका उद्देश्य अन्तिम रूप में नैतिक है। इनका ध्येय मूलतः चरित्र के उन गुणों को उन्मुक्त करना है जो बाधाओं की अपेक्षा निश्चय ही महानतर हैं। राज्य द्वारा ऐसे कार्यों पर किसी भी उद्देश्य से नियन्त्रण करना बिल्कुल न करने की अपेक्षा तो अच्छा ही है तथापि राज्य द्वारा ऐसे कार्य किए जाना उपयुक्त नहीं है जिनका मूल्य स्वतन्त्र इच्छा द्वारा निर्धारित होने पर ही होता है। इस तरह

1 बोरर * अ नैतिक राजनीतिक चिन्तन, पृष्ठ 459-60.

2 Bosanquet : op. cit., p 183.

राज्य के कार्य-सिद्धान्त में बोसॉके ग्रीन से भिन्न नहीं है। वह ग्रीन की तरह स्वीकार करता है कि "राज्य के कार्यों का केवल बाह्य पक्ष होता है। वह अपने कार्यों द्वारा मनुष्य के अन्तःस्थल को प्रभावित कर प्रत्यक्ष रूप से उसको नैतिक नहीं बना सकता अपितु अप्रत्यक्ष रूप से ही नैतिकता की वृद्धि के लिए कार्य कर सकता है।"

राज्य के कार्य सम्बन्धी विचार में ग्रीन से काफी सहमत होते हुए भी बोसॉके राज्य के कार्यों की नैतिकता का सीमांकन करते समय हीगल के निकट जा पहुँचता है। वह किसी ऐसी नैतिक प्रणाली की सत्ता में विश्वास नहीं करता जिसका समाज में राज्य से स्वतन्त्र अस्तित्व हो क्योंकि राज्य तो एक सम्पूर्ण नैतिक जगत् का भ्रक्षक है, किसी मगठित नैतिक जगत् का तत्त्व नहीं है। ग्रीन एक नैसर्गिक कानून की सत्ता में विश्वास करता था जो उसरी दृष्टि में एक ऐसा आदर्श अथवा कसौटी थी जिसके आधार पर नागरिकों द्वारा राज्य की आलोचना की जा सकती है और निर्णय लिया जा सकता है। उसकी भावना थी कि समाज में राज्य से स्वतन्त्र एक नैतिक प्रणाली का अस्तित्व होता है जिसके आधार पर व्यक्ति राज्य के कार्यों की समीक्षा कर सकता है। साथ ही वह राष्ट्रीय विद्वेष से पूर्ण तथा यौद्धिक संवाधों से मुक्त युरोपीय राज्यों की तुलना में एक श्रेष्ठतर व्यवस्था का स्वप्न देखता था और राज्यों की अनुमति पर आधारित अधिकारों से सम्पन्न एक अन्तर्राष्ट्रीय न्यायालय की स्थापना करता था। विद्व-भ्रातृत्व की धारणा ग्रीन के मन में स्वतन्त्र जीवन के अधिकार का उपसिद्धान्त और उसके विचारों का सैद्धान्तिक आधार था। लेकिन बोसॉके इस विषय में ग्रीन से सहमत नहीं था। वह इस बात पर बल देता था कि "नैतिक सम्बन्धों के लिए एक मगठित जीवन की पूर्ण आवश्यकता है, लेकिन ऐसा जीवन केवल राज्य के अन्तर्गत ही उपलब्ध हो सकता है, राज्य तथा अन्य समुदायों के बीच सम्बन्धों में नहीं।" उनके विचारों की आधारभूमि तो यही थी कि बड़े समुदाय में राज्य के कोई निश्चित हित नहीं हैं। राज्य स्वयं सर्वोच्च समुदाय है जो नैतिकता का परम संरक्षक है, किन्तु अन्य मगठित नैतिक विश्व का भग नहीं है।

इन्हीं विचारों के परिणामस्वरूप बोसॉके ने सार्वजनिक और निजी कानूनों (Public and Private Acts) में अन्तर-व्यतिरिक्त किया है। यदि व्यक्ति हत्या करता है तो यह एक व्यक्तिगत कार्य है। यदि एक राष्ट्र दूसरे राष्ट्र से युद्ध छेड़ देता है या ऋण लौटाने से इनकार कर देता है तो यह सार्वजनिक कार्य है। इन दोनों स्थितियों में किए गए अपराधों की मात्रा में अन्तर है। बोसॉके का तर्क है कि व्यक्ति स्वार्थ के बशीभूत होकर नीचे कार्य करता है, किन्तु राज्य व्यक्तियों के नैतिक हित के उच्चादर्शों को ध्यान में रखकर कार्य करता है, अतः वह युद्ध भी लड़ता है तो अपराध नहीं करता। इसी आधार पर बोसॉके युद्ध का समर्थन करता है और हीनेलियन विचार-धारा के बहुत समीप पहुँच जाता है। बोसॉके के व्यक्तिगत और सार्वजनिक कार्यों के इस अन्तर से स्पष्ट है कि चोरी करना, हत्या करना, झूठ बोलना, व्यक्तिगत द्वेष

रखना आदि सार्वजनिक कार्य नहीं हो सकते क्योंकि ऐसे कार्यों में समाज की कोई रुचि नहीं हो सकती और न ही ऐसे कार्य करने वाला व्यक्ति इस आधार पर उनको ठीक बता सकता है कि वे उसके कार्य न होकर राज्य के कार्य हैं किन्तु युद्ध, ऋण के भुगतान से इन्कार आदि सार्वजनिक कार्य हैं जो चोरी तथा हत्या से सर्वथा भिन्न हैं। ये कार्य व्यक्तिगत द्वेष के कारण नहीं किए जाते। इन कार्यों में नैतिक व्यवस्था को किसी एक व्यक्ति के द्वारा, जो अपने जीवन तथा रक्षा के लिए राज्य पर निर्भर होता है, भंग नहीं किया जाता। सार्वजनिक कार्य राज्य द्वारा होते हैं जो जनता का रक्षक होना है। राज्य के कार्यों का इस तरह नैतिक निर्णय नहीं हो सकता जिस तरह व्यक्तिगत कार्यों का होता है। राज्य को व्यक्तिगत अनैतिकता का अपराधी नहीं ठहराया जा सकता। व्यक्तिगत आधार पर राज्य के कार्यों की आलोचना करना त्रुटिपूर्ण है। यह प्रवच्य है कि अपने उत्तरदायित्व को पूर्ण करने के लिए राज्य जो कार्य करता है, उनकी आलोचना की जा सकती है। सार्वजनिक कार्य को अनैतिक कार्य तब कहा जा सकता है जब राज्य के भंग अपने सार्वजनिक कार्यों में स्वार्थ तथा बर्बरता की भावनाएँ प्रदर्शित करें। यदि सार्वजनिक कार्य "समाज के सक्रिय समयन के साथ किए जाते हैं और वे अनैतिक होने के कारण निन्द्य हैं तो इसका निर्णय मानवता तथा इतिहास के न्यायालय के सामने होगा।" राज्य के कार्यों का निर्णय व्यक्तिगत न्यायालय में नहीं हो सकता। राज्य के कार्यों की आलोचना हो सकती है, लेकिन यह स्वीकार्य नहीं है कि उनका भी उसी प्रकार निर्णय किया जाएगा जिस तरह नागरिकों के व्यक्तिगत कार्यों का। सक्षेप में राज्यों के अधिकारियों या अभिकर्ताओं के अनैतिक कृत्यों के लिए राज्य को दोषी नहीं ठहराया जा सकता।

बोसांके के दण्ड सम्बन्धी विचार (Bosanquet on Punishment)

दण्ड-नीति के सिद्धान्त में बोसांके का दृष्टिकोण ग्रीन की अपेक्षा अधिक सकारात्मक (Positive) है। ग्रीन के अनुसार दण्ड का मूल स्वरूप प्रतिरोधात्मक (Deterrent) होने के साथ ही प्रतिकारात्मक (Retributive) तथा सुधारात्मक (Reformative) भी है जबकि बोसांके के मतानुसार दण्ड के प्रतिकारात्मक, प्रतिरोधात्मक तथा सुधारात्मक सिद्धान्तों में भेद करना और उसमें से किसी एक को ही सही मान लेना निरर्थक है। "दण्ड आक्रमण के विरुद्ध प्रतिक्रिया है। आक्रमण एक आघात है और साथ ही एक खतरा भी है तथा आचरण का द्योतक भी है, इसलिए उसके विरुद्ध प्रतिक्रिया, अर्थात् दण्ड द्वारा अपराध का प्रतिकार, खतरे का प्रतिरोध तथा आचरण को सुधारने का प्रयास एक ही साथ होना चाहिए।"

बोसांके की मान्यता है कि सस्योगों द्वारा आलोचना का मार्ग ग्रहण करने की स्थिति में राज्य के पास प्रचुर शक्ति होती है। यह पहले चेतावनी और समझौते की नीति का आश्रय लेता है किन्तु सफल न होने पर दमन का प्रयोग करता है। दमन और नियन्त्रण अन्तिम अस्त्र हैं जिनका प्रयोग अन्य साधनों की विफलता के

वाद ही किया जाता है। बोसॉके के अनुसार ऑस्टिन ने सम्प्रभुता को दण्ड-शक्ति के स्वरूप बना दिया है जबकि वास्तव में यह समस्त सभ्यताओं की क्रियात्मकता में ही निवास करती है।

बोसॉके का विश्वास है कि समाज-विरोधी तत्त्व दण्ड द्वारा ही नियंत्रित किए जा सकते हैं। दण्ड से अपराधी का सुधार होना चाहिए। वह उसके निषेधात्मक पक्ष से सहमत नहीं है। वह दण्ड के उद्देश्य तथा स्वरूप को सकारात्मक मानता है। उसका दण्ड-सिद्धान्त एक मनोवैज्ञानिक धारणा पर आधारित है। व्यक्ति के शरीर के भीतर एक सूक्ष्म गतिशीलता का अस्तित्व होता है। व्यक्ति के शरीर में जो कार्य अर्द्ध-चेतनावस्था में हुआ करते हैं उनकी अभिव्यक्ति बाह्य क्षेत्र में होती है। मान लीजिए कि आप विचारों में निमग्न किसी रास्ते पर चले जा रहे हैं तभी आपको एक ठोकर लगती है। इस घटना का प्रभाव आपके मस्तिष्क के चेतन भाग पर पड़ता है। परिणामस्वरूप आप पुनः उस रास्ते पर जाने के पूर्व सावधान हो जाते हैं। दण्ड की भी यही प्रवृत्ति है। वह भी इसी प्रक्रिया को जाग्रत करता है। जब कोई व्यक्ति अपराध करता है या किसी के साथ कोई दुर्व्यवहार करता है तो उसके परिणामस्वरूप जो दण्ड उसे मिलता है उससे उसके चेतन मस्तिष्क पर एक प्रकार का धक्का लगता है। इस धक्के के लगने से अपराधी का मस्तिष्क ठिकाने पर आ जाता है और वह अपराध को पुनरावृत्ति न करने का निश्चय कर लेता है। स्पष्ट है कि बोसॉके के मतानुसार दण्ड इसलिए नहीं दिया जाता कि दण्डित मनुष्य भविष्य में बुरी श्रुतियाँ नहीं करेगा, बल्कि इसलिए कि चेतना के जागरण के कारण मनुष्य पुनः वैसी गलती करने के प्रति सावधान रहेगा।

इस तरह बोसॉके ने दण्ड में विलक्षण रूप से एक सकारात्मक गुण के दर्शन किए हैं, लेकिन इसका कोई कारण नहीं हो सकता कि राज्य द्वारा किए गए अत्यंत वाध्यकारी कार्यों में यह गुण मौजूद न हो। बोसॉके के कथनानुसार, 'यह सोचना भारी भ्रम है कि राज्य द्वारा प्रयुक्त शक्ति केवल अपराधियों को सज़ा रखने तक ही सीमित है। इसका उसके घटकों के मन पर स्फूर्तिजनक प्रभाव पड़ता है।' इस भाँति बोसॉके राज्य-काल के उस सकारात्मक स्वरूप में सशोधन करता है जिस पर श्रौत ने इतना बल दिया है।

बोसॉके के दर्शन की आलोचना और मूल्यांकन

(Criticism and Estimate of Bosanquet's Thought)

हॉबहाउस के अनुसार बोसॉके की यथार्थ इच्छा एवं वास्तविक इच्छा में कोई स्पष्ट अन्तर दिखाई नहीं देता।¹ वह यथार्थ को वास्तविक तथा वास्तविक को यथार्थ मानने का बीधा है। बोसॉके के अनुसार अचिंतक वास्तविक इच्छा सामाजिक इच्छाओं एवं शक्ति की एकता में व्यक्त होती है, किन्तु हॉबहाउस इस मन से सहमत नहीं है। उसे बोसॉके का यह कथन बड़ा उपहासजनक लगता है कि एक चौर की वास्तविक इच्छा (Actual Will) राज्य-कर्मचारियों के हाथों जेल में बन्द

होने को है और उसकी यथार्थ इच्छा (Actual Will) उसे चोरी के लिए प्रेरित करती है। हाँबहाउस के अनुसार स्थिति इसके बिल्कुल उलटी है। चोर की जो इच्छा उसे चोरी करने के लिए प्रेरित करती है वही उसकी पूर्ण इच्छा है, फिर चाहे उसे यथार्थ इच्छा कहा जाए या वास्तविक। इन दोनों इच्छाओं में कोई भी स्पष्ट विभाजन नहीं किया जा सकता। इच्छा को 'यथार्थ' और 'वास्तविक' दो भिन्न-भिन्न रूपों में मानना शब्दों के साथ खिलवाड़ करना है। हाँबहाउस की प्रालोचना में बल है पर यह पूर्णतः न्यायसंगत नहीं मानी जा सकती। बोसांके ने इन शब्दों का प्रयोग परिभाषित अर्थ में किया है। हम जीवन में यह अनुभव करते हैं कि हमारा कोई एक कार्य ठीक वंसा ही नहीं होता जंसा दूसरा होता है अतः बोसांके का भेद उचित ही कहा जा सकता है। अपनी पुस्तक 'The Metaphysical Theory of the State' में स्वयं हाँबहाउस ने अपनी प्रालोचना में सशोधन कर बोसांके द्वारा किए गए अन्तर को स्वीकार किया है यद्यपि 'यथार्थ' और 'वास्तविक' के स्थान पर 'प्रस्थायी' और 'स्थायी' (Transitory and Permanent) शब्दों का प्रयोग किया गया है।

बोसांके ने राज्य को सर्वोच्च समुदाय और नैतिकता का पूर्ण संरक्षक मानकर उसे अनुत्तरदायी बना दिया है। उसने राज्य की महत्ता पर इतना बल दिया है कि व्यक्ति एवं उसकी स्वतन्त्रता कुचल दी गई है। बोसांके के अनुसार राज्य के अधिकारियों या अधिकर्ताओं द्वारा किए गए अनैतिक कार्यों के लिए राज्य को दोषी नहीं ठहराया जा सकता, पर वास्तव में राज्य के कार्यों और राज्य के अधिकर्ताओं के कार्यों के मध्य भेद करना कठिन और अस्वाभाविक है। निःसन्देह शासन राज्य का अधिकर्ता है, किन्तु राज्य अमूर्त सस्था है जबकि शासन वास्तविक सत्य है। इस तरह शासन के कृत्य वस्तुतः राज्य के ही कृत्य हैं। अतः यदि कोई नागरिक अपने राज्य को व्यक्तिगत हानियों के लिए उत्तरदायी ठहरा सकता है, तो फिर ऐसा राज्य जिस पर वैधिक उत्तरदायित्व प्रभावी है, नैतिक उत्तरदायित्वों से स्वयं को अलग नहीं रख सकता, वरन् कि राज्य के नैतिक उत्तरदायित्व स्थापित किए जा सकते हैं।¹ बोसांके का राज्य यदि अपने अधिकर्ताओं के कृत्यों के लिए उत्तरदायी नहीं है, तो वह अनुत्तरदायी और अतथाचारी हो जाएगा, विशेषकर इसलिए कि बोसांके ने राज्य और समाज के बीच भेद नहीं किया है। बोसांके के एक ऐसे चरमतावादी राज्य की कल्पना करता है जो व्यक्ति के नैतिक उत्थान के बदले उसके विकास को कुण्ठित कर देता है।

हाँबहाउस के अनुसार बोसांके का यह मत असंगत है कि राज्य सामान्य इच्छा (General Will) का प्रतिरूप है। राज्य व्यक्तियों के सम्पूर्ण व्यक्तित्व का प्रतिनिधि कभी नहीं हो सकता। ऐसा समय था सकता है जबकि वास्तविक इच्छा (Real Will) ही विरोधी बन जाए। बोसांके राज्य और समाज के अन्तर को स्वीकार नहीं करता तथा उसने व्यावहारिक दृष्टि से व्यक्ति को राज्य में विलीन कर

दिया है। यह विचार प्रतिक्रियावादो है और मानव स्वतन्त्रता एवं प्रगति-विरोधी है। राज्य और समाज दो भिन्न सत्थाएँ हैं जिन्हे समानार्थक मानना गलत है।

बोसांके के सामाजिक बुद्धि अथवा सगठन सम्बन्धी विचारों पर आक्षेप करते हुए आइवर ब्राउन (Ivor Brown) का कथन है कि "राज्य को ऐसे सामाजिक सगठन का स्थान देना जो उसका निर्माण करने वाली व्यक्तिगत सत्थाओं से उच्चतर स्थिति में हो मूलरूप में एक अप्रजातन्त्रवादी धारणा है।" इसी लेखक के शब्दों में "यदि सामाजिक सगठन के सिद्धान्त का दृढतापूर्वक प्रयोग किया जाए तो उसका परिणाम होगा राज्य की अभूतपूर्व दसता।" यद्यपि आइवर हावर ब्राउन की आलोचना में पर्याप्त बल है, तथापि बोसांके के विचार इस दृष्टि से अधिक परिपक्व प्रतीत होते हैं कि समाज के व्यक्ति शारीरिक दृष्टि से पृथक् हैं। वे एक दूसरे से पृथक् हैं, लेकिन बुद्धि की धारणा को स्वीकार कर लिया प्रतीत होता है। उसका यह विचार ठीक है कि समाज के बिना मनुष्य महत्तर जीवन प्राप्त नहीं कर सकता मानव प्रकृति का निर्माण समाज के अन्तर्गत ही सम्भव है।

बोसांके अन्तर्राष्ट्रीयवाद में विश्वास व्यक्त नहीं करता। वह केवल राष्ट्रीय राज्य की कल्पना को अपना उद्देश्य मानकर आगे बढ़ता है जो अनुचित है। राष्ट्रीय राज्य को मानवता का अन्तिम ध्येय (Final Goal of Humanity) नहीं माना जा सकता। बोसांके मूल जाता है कि सम्यता के विकास के साथ मानवता को एक दिन अन्तर्राष्ट्रीयता को अपना उद्देश्य बनाना होगा। राष्ट्रसंघ, सयुक्त राष्ट्रमण्डल मानवता के अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टिकोण के प्रमाण हैं।

इन आलोचनाओं के बावजूद बोसांके का आदर्शवादी दार्शनिक में अपना विशिष्ट स्थान है। उसके ग्रन्थ पाण्डित्य और समन्वयकारी प्रतिभा के उत्कृष्ट उदाहरण हैं। अपने ग्रन्थ (The Philosophical Theory of the State) के तृतीय मस्करण में उसने नीग ऑफ नेशनस का महत्त्व स्वीकार कर इस बात का परिचय दिया कि उसका मस्तिष्क नूतन विकासो का महत्त्व समझ सकता था।

बोसांके की सबसे बड़ी देन एवं उसका महत्त्व यह है कि वह काफी हद तक इस बात को स्पष्ट करने में सफल हो गया कि व्यावहारिक मामलों में राज्य सामाजिक चेतना का प्रतिनिधित्व करता है और सामाजिक चेतना केवल व्यक्ति की नैतिक चेतनाओं का सामूहिक स्वरूप है और कुछ नहीं। बोसांके ने यह भी स्पष्ट कर दिया है कि राज्य एक ऐसा सवास है जो हमको अधिकतम सुरक्षा प्रदान कर सकता है और आदर्शवादी विचारधारा ऐसी मानसिक अभिरुचि है जिसमें हम यह विचार नहीं करते कि वर्तमान परिस्थितियाँ और सवास क्या हैं, बल्कि यह विचार नहीं करते कि उन्हें कैसा होना चाहिए। आदर्शवादियों के नेता प्लेटो ने यही किया, अरस्तू ने यही किया, हीगल और कॉण्ट ने यही किया तथा गीन, ब्रंडले और बोसांके ने भी इसी परम्परा का अनुसरण किया। बोसांके के दर्शन का महत्त्व

इसलिए भी है कि उसने राज्य और समाज में एक वृहद् अन्तर की स्थापना की है। उसके दृष्टिकोण की व्याख्या करते हुए बार्कर ने लिखा है कि "राज्य का क्षेत्र यांत्रिक क्रिया है, उसकी स्फूर्ति का आधार बल है, उसकी कार्य-पद्धति में कठोरता है; जबकि समाज का क्षेत्र स्वच्छापूर्ण सहयोग है, उसकी स्फूर्ति का आधार सद्भावना है और उसकी कार्य-पद्धति में लचीलापन।"¹ राज्य और समाज को सामान्यतया पर्यायवाची समझते हुए भी बोसांके इन दोनों में विभेद स्थापित करते हुए हीगल आदि विचारको की तरह इधर-उधर भटका नहीं है। वस्तुतः ब्रिटिश आदर्शवादी विचारधारा के विकास में बोसांके का महत्त्वपूर्ण स्थान है। वह ग्रीन के सिद्धान्तों से प्रारम्भ करता है और उन्हें अधिक पूर्ण हीगलवाद की दिशा में विकसित करता है। उसका यह प्रयत्न हॉम्स, लॉक, बेन्थम, मिल तथा स्पेंसर के व्यक्तिवाद और उदारवाद के विरुद्ध राज्य की धारणा को पुनर्जीवित करने का एक सकल्पबद्ध प्रयास है।

ग्रीन और बोसांके

(Green and Bosanquet)

ग्रीन और बोसांके ये दो अग्रज विचारक आदर्शवाद के दो छोरों का प्रतिनिधित्व करते हैं। समय की दृष्टि से यद्यपि ग्रीन पहले आता है, पर विचारों की क्रमबद्धता के अनुसार उसका दर्शन बोसांके के हीगलवादी दर्शन से अधिक स्पष्ट, सुन्दर तथा प्राधुनिकता के अधिक निकट है। इन दोनों आदर्शवादियों में अनेक स्थानों पर कुछ विचार-साम्य है, किन्तु ऐसे स्थानों की भी कमी है जहाँ इनमें तीव्र विरोध दिखाई देता है।

दोनों विचारों में मुख्य समानताएँ संक्षेप में ये हैं—

1. दोनों ही विचारकों ने ग्रीन के दर्शन से प्रेरणा ली है तथा रूसो, कॉण्ट, हीगल आदि आदर्शवादी पूर्वजों से भी दोनों ही काफी प्रभावित हैं।

2. दोनों ही राज्य को अनिवार्य और स्वाभाविक मानते हैं जिसका उद्देश्य व्यक्ति का नैतिक विकास करना है।

3. राज्य को एक नैतिक सस्था मानने के प्रतिरिक्त दोनों ही राज्य के निषेधात्मक कार्यों को मान्यता देते हैं जिसके फलस्वरूप दोनों के राज्य का स्वरूप तथा कार्यक्षेत्र बहुत कुछ भिन्न होते हुए भी काफी समान है।

4. ये दोनों ही जर्मन आदर्शवादियों द्वारा समर्थित निरकुश राजतन्त्र (Absolute Monarchy) के विरोधी हैं। स्वभावतः अग्रज होने के नाते दोनों को ही अपनी प्रतिनिध्यात्मक रीति-रिवाजों से प्रेम है।

दोनों के विचारों में मुख्य अन्तर यह है—

1. ग्रीन राज्य के अत्याचारी तथा पक्ष-भ्रष्ट होने पर नागरिकों को उसके विरुद्ध विद्रोह करने का अधिकार देता है जिसमें उसका राज्य निरकुश भयवा सर्व-सत्तावादी नहीं कहा जा सकता जबकि बोसांके हीमेलियन विचारधारा में विरिक्त करते हुए राज्य को अनिर्घटित अधिकारों का स्वामी बताता है।

2. दोनों दण्ड के निरोधात्मक सिद्धान्त (Deterrent Theory) में विश्वास करते हैं, किन्तु बोसांके दण्ड के मनोवैज्ञानिक पक्ष (Psychological Aspect) पर अधिक बल देता है।

3. युद्ध तथा अन्तर्राष्ट्रीयतावाद के विषय में ग्रीन उदारवादी तथा विश्व-संस्थाओं के अस्तित्व में विश्वास करने वाला है, किन्तु बोसांके हीगल से प्रभावित होने के कारण राज्य को अन्तर्राष्ट्रीय संधि में शामिल होने की आज्ञा नहीं देता।

4. बोसांके का मत है कि जीवन तथा महत्तर जीवन के मध्य सदैव संधर्ष की भावना विद्यमान रहती है और इस संधर्ष को टालना कोई सरल कार्य नहीं है। मनुष्य किसी निश्चित व्यवस्था में भुगठित होने की अपेक्षा विचलित अधिक है, अतः वे किसी विश्व-संधि की स्थापना नहीं कर सकते। ग्रीन का विचार इसके विपरीत है।

5. बोसांके राज्य को समस्त नैतिक विश्व का संरक्षक मानते हुए कहता है कि वह नागरिकों के प्रति नैतिक रूप से उत्तरदायी है अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों के न होने पर भी नागरिकों की रक्षा करना उसका कर्तव्य है, किन्तु ग्रीन राज्य को समस्त नैतिक विश्व का एक तत्त्व मात्र मानता है जिसे अन्तर्राष्ट्रीय कानूनों को निष्ठा के साथ पालन करना चाहिए।

बोसांके तथा हीगल (Bosanquet & Hegal)

बोसांके कई बातों में अपने गुरु ग्रीन की अपेक्षा हीगल के अधिक निकट है। वह हीगल की भांति राज्य को अत्यधिक महत्त्व प्रदान करता है और उसे सर्वथा निरंकुश बना देता है। वह वैयक्तिक हितों को राज्य के लिए बलिदान कर देता है। युद्ध एवं अन्तर्राष्ट्रीय कानून के सम्बन्ध में भी उसके विचार हीगल की ओर अधिक झुके हुए प्रतीत होते हैं फिर भी इंग्लिश वातावरण और परम्परा का उस पर स्पष्ट और व्यापक प्रभाव है, इसीलिए वह युद्ध और अन्तर्राष्ट्रीय अराजकता का उग्रवादी अन्धानुकरण नहीं हीगल की तरह करता। अपने राज्य के दार्शनिक सिद्धान्त के दूसरे संस्करण की भूमिका में राष्ट्रसंधि के प्रति विश्वास व्यक्त किया है।

कार्ल मार्क्स

(Karl Marx, 1818-1893)

जीवन-परिचय—आधुनिक समाजवादी विचारधारा के उन्नायक कार्ल मार्क्स का जन्म एक सुखी मध्यवर्गीय यहूदी परिवार में पश्चिमी एशिया के ट्रीविज (Trevés) नगर में 5 मई, 1818 को हुआ था। उसका पिता एक साधारण वकील और देशभक्त प्रशियन था और माता एक यहूदी महिला थी। मार्क्स जब केवल 6 वर्ष का था, उसके पिता ने कुछ तो फ्रांसीसी प्रचेतनावादी दार्शनिकों के प्रभाव में और कुछ तत्कालीन जर्मनी की असहिष्णुता से बचन के लिए यहूदी मत का परित्याग कर ईसाई धर्म में दीक्षा ले ली। इस धर्म-परिवर्तन ने मार्क्स के भाव-जगत् में एक क्रान्ति का बीज बो दिया। उसने, जो पहले से ही धार्मिक चेतना का विरोधी था, यहूदियों की कटु आलोचना की और अन्ततः धर्म को अफीम और उत्पादन शक्तियों के अनु रूप 'मतवाद' की सजा दे डाली।

मार्क्स बाल्यावस्था से ही बड़ा प्रतिभाशाली और गहन अध्येता था। सन् 1835 में मार्क्स को लोन विश्वविद्यालय में न्यायशास्त्र का अध्ययन करने के लिए भेजा गया। वहाँ एक मेधावी छात्र के रूप में उसने बहुत ख्याति प्राप्त की। लेकिन होनहार विद्यार्थी होते हुए भी वहाँ वह किसी विषय में मन लगाकर नहीं जुट पाया। उसने अध्ययन की अपेक्षा एक उच्च परिवार की लड़की जेनी वान वेस्ट-फेलेन (Janny Von Westphalen) के साथ प्रेमालाप पर अधिक ध्यान दिया। जेनी के माता-पिता अपनी लड़की का विवाह मार्क्स से करने के पक्ष में नहीं थे, लेकिन दोनों के दृढ़ निश्चय के सम्मुख उन्हें झुकना पड़ा। 7 वर्ष की आशा-निराशा की लहरो को पार करने के पश्चात् उसका विवाह हो गया। सन् 1836 में मार्क्स ने अपने माता-पिता की इच्छानुसार न्यायशास्त्र के अध्ययन के लिए बर्लिन के विश्वविद्यालय में प्रवेश ले लिया। इस विषय में उसका मन नहीं लगा, अतः उसने इतिहास और अर्थशास्त्र का अध्ययन प्रारम्भ कर दिया। यहाँ पर मार्क्स हीगेल के दर्शनशास्त्र की ओर आकर्षित हुआ। उन दिनों जर्मनी के विश्वविद्यालयों में हीगेल के दर्शन का बहुत प्रचार था और जगह-जगह उसके नाम की गोष्ठियाँ (Hegelian Circle) होती थीं। मार्क्स विश्वविद्यालय की 'यंग हिगेलियस' (Young Hegelians) नामक गोष्ठी का प्रमुख सदस्य बन गया। सन् 1841 में जेना विश्वविद्यालय (Jena University) से उसने डॉक्टर की उपाधि प्राप्त की। उसने यहाँ प्राध्यापक बनने का असफल प्रयत्न किया। यदि उसे वह काम मिल जाता तो यह निश्चित था कि मार्क्स एक अत्यन्त मेधावी प्राध्यापक सिद्ध होता और दर्शनशास्त्र पर उच्चतम ग्रन्थों की रचना करता। लेकिन यह भी सत्य है कि तब वह अमजबूत समाजवाद के जनक (Father of Proletarian Socialism) के रूप में उस ऐतिहासिक अमरता को सम्भवतः प्राप्त न कर पाता जो आज उसे निर्विवाद रूप

से प्राप्त है और 'नव' वह सम्भवतः 'Communist Manifesto' एवं 'Das Capital' जैसे ग्रन्थों की रचना भी न कर पाता। प्राध्यापक पद प्राप्त करने में असफल रहने पर मार्क्स ने एक पत्रकार के रूप में जर्मनी के सार्वजनिक उदार आन्दोलनों में भाग लेना आरम्भ कर दिया। अपने सक्रिय जीवन के प्रभातकाल में ही मार्क्स इस निश्चय पर पहुँच चुका था कि सामाजिक तथा राजनीतिक दूषणों का उपाय न तो कोई तार्किक वाद-विवाद से होता है और न सुन्दर सामाजिक आदर्शों का काल्पनिक योजनाओं से ही, क्योंकि कृत्तों भी समय में उनका समुचित उपाय प्रतिष्ठित सामाजिक व्यवस्था की विशिष्ट एवं आधारभूत अवस्थाओं पर निर्भर रहता है। तदनुसार उसने प्राच्यनिक भौद्योगिक समाज का अध्ययन आरम्भ कर दिया। उसने यान्त्रिक ग्रन्थेषुओं की प्रगति का, उसके फलस्वरूप हुई पूंजीवादी व्यवस्था के विकास का तथा उसके मूल्य और वेतन निर्धारित करने के विशेष नियमों का अध्ययन किया तथा इस व्यवस्था के कारण समस्त जनता दो विरोधी वर्गों में विभाजित हो गई थी—उस स्थिति का भी अध्ययन किया। एक ओर तो यन्त्रों तथा उत्पादन के कच्चे माल के मालिक थे और दूसरी ओर जनता थी जो केवल इन यन्त्रों एवं वस्तुओं की सहायता से मालिकों द्वारा निर्धारित अवस्था में कार्य करके अपना जीवन निर्वाह करती थी। उसने शीघ्र ही समाजवाद के मुख्य सिद्धान्त ढूँढ निकाले और अपना शेष जीवन उनकी सैद्धांतिक एवं ऐतिहासिक मीमांसा करने तथा उसका यूरोप के भूमिकों में प्रचार करने में बिताया।

मार्क्स 'रेडनिश टाइम्स' का अप्र लेख लिखने वाला सम्पादक बन गया और बाद में उसका मुख्य सम्पादक हो गया, किन्तु मालिकों की प्रशियन-सरकार के साथ समझौता-नीति से वह सहमत न हो सका और उसने उस पत्र से अपना सम्बन्ध-विच्छेद कर लिया। उसने 6 वर्ष तक कोलोन, पेरिस, ब्रसेल्स में अपने पत्र के सम्पादन और व्यवस्था का कार्य किया। उसे अपना स्थान परिवर्तन इसलिए करना पड़ता था कि वह राजकीय नीतियों की तीव्र आलोचना करने के कारण राज्य की ओर से निर्वासित कर दिया जाता था।

पेरिस और ब्रसेल्स में अपने प्रवाम-ज्ञान से मार्क्स का घनेक प्रसिद्ध समाजवादियों एवं उग्र सुधारवादियों से निकट सम्पर्क स्थापित हुआ जिनमें आदर्श साम्यवादी केबेट (Cabet), दार्शनिक अराजकतावादी प्रोधो (Proudhon), साम्यवादी अराजकतावादी बैकुनिन (Bakunin), आन्तिकारी कवि हीन (Heine), आन्तिकारी देशभक्त मँज़िनी (Mazzini) का मन्त्री वुल्फ (Wolff) और फ्रेडरिक ऐंजिल्स (Frederich Engels) मुख्य थे। ऐंजिल्स कपडे के एक घनी उद्योगपति का पुत्र था जिसके इंग्लैण्ड और जर्मनी दोनों में कारखाने थे। मार्क्स और ऐंजिल्स की मेट सन् 1844 में पेरिस में हुई और शीघ्र ही यह प्रगाढ़ मित्रता में परिवर्तित हो गई। यह 19वीं शताब्दी की सबसे बड़ी और महत्त्वपूर्ण साहित्यिक मित्रता कही जाती है। इसमें मार्क्स सिद्धान्त-निर्माता थे और ऐंजिल्स उनका प्रचारक तथा सगठनकर्ता थे। ऐंजिल्स के प्रभाव के कारण ही मार्क्स वामपक्ष की ओर झुकता गया। ऐंजिल्स ने मार्क्स का ध्यान जर्मनी पर ही केन्द्रित न कर इंग्लैण्ड की ओर भी आकृष्ट किया तथा पूंजीवादी व्यवस्था के विनाश में दोनों ने मिलकर कार्य किया। उदारचित्त ऐंजिल्स ने मार्क्स की आर्थिक कठिनाइयों का सदैव समाधान किया जिसके बिना वह ब्रिटिश म्यूजियम और पुस्तकालयों में अध्ययन करके अपने घमर ग्रन्थ 'Das Capital' के लिए तामशी एकत्रित नहीं कर सकता था। मार्क्स

दृष्टिगोचर होता है। प्रकृति में यह परिवर्तन द्वन्द्व के कारण होता है तथा मात्रा से गुण की ओर परिवर्तन प्राकृतिक होता है। मार्क्स के द्वन्द्ववाद की चौथी विशेषता प्रत्येक वस्तु का ध्रुविक विरोध है। प्रत्येक वस्तु के दो पक्ष होते हैं—उनका सकारात्मक (Positive) तथा नकारात्मक (Negative) स्वरूप, जिनमें निरन्तर द्वन्द्व या संघर्ष चलता रहता है। पुराना तत्त्व नष्ट होकर नवीन उत्पन्न होना ज्ञात है। इन दोनों का निरन्तर संघर्ष ही विकास का क्रम है। कार्ल मार्क्स अपने द्वन्द्ववादी भौतिकवाद के सिद्धान्त से ही यह प्रमाणित करना चाहता है कि पूँजीवाद के शोषक स्वरूप के स्थान पर साम्यवादी समाज की स्थापना तब प्रसार होगी। उसके लिए पदार्थ (Matter) अन्तिम वास्तविकता थी और एक ऐसे समाजवादी नमज की स्थापना जिसमें एक वर्ग द्वारा दूसरे वर्ग का शोषण न हो, विकसन की प्रक्रिया का लक्ष्य था। मार्क्स की धारणा थी कि वह हीमन की विश्वात्मा को एक अतिसक्तिमानकर अपने द्वन्द्ववादी सम्बन्धी विश्वास और अपना भौतिकवाद से संयुक्त कर सकता है। इसके द्वारा उमने केवल उस महान् शक्ति को ही खोज निकाला जो मानवता की निन्दे तक संचालित करती रहती है, बल्कि हीमन के द्वन्द्ववाद का भी उगटा खड़ा कर दिया जिसके परिणामस्वरूप उसके द्वन्द्ववादी भौतिकवाद का आविर्भाव हुआ। मार्क्स के अनुसार प्रत्येक युग में दो या दो से अधिक प्राथिक शक्तियों में विरोध रहा है और इस विरोध के कारण विकास होता रहा है इस तरह द्वन्द्ववाद के पीछे प्राथिक शक्तियाँ रही हैं। अब वर्तमान युग में पूँजीवाद और सर्वद्वारा वर्ग के संघर्ष के फलस्वरूप पूँजीवाद का अन्त होगा और साम्यवाद की स्थापना होगी। द्वन्द्ववाद में अपने विश्वास के कारण ही मार्क्स ने यह परिणाम निकाला कि समाजवाद प्रथा साम्यवाद का भ्रम करने वाला पूँजीवाद की भ्रम पर ही बन सकता है। कोल (Cole) के अनुसार मार्क्सवादी द्वन्द्ववाद का आधार निम्नलिखित है—

इतिहास की प्रत्येक मजिल प्रथम युग में उत्पादन-शक्तियों से मनुष्यों में इस प्रकार के प्राथिक सम्बन्ध पैदा होते हैं। मार्क्स का कहना है कि सम्पूर्ण मानव इतिहास में इन सम्बन्धों के परिणामस्वरूप मनुष्य प्राथिक वर्गों में विभक्त रहे हैं—प्राचीन ग्रीस में स्वतन्त्र नागरिक एवं दास, रोम में पैट्रीशियन तथा प्लीबियन, पञ्चम युग में भूमिपति और दास-किसान तथा वर्तमान युग में पूँजीपति और मजदूर वर्ग; और इनके बीच संघर्ष से ही मानव-इतिहास की प्रगति हुई। अस्तु मार्क्स के अनुसार ये वर्ग ही विचार और विरोधी विचार (Thesis and Antithesis) के और नए वर्ग संश्लेषण (Synthesis) हैं। इस वर्ग-संघर्ष का अन्त वर्गहीन समाज में होगा। मार्क्स की धारणा थी कि पूँजीवाद में पतन के बीज इसी प्रकार निहित हैं जिस प्रकार हीमन के अस्तित्व (Being) के 'बाद' में उमका 'प्रतिवाद'—अस्तित्वहीनता (Non-Being); द्वन्द्ववाद की गतिशीलता के माध्यम से पूँजीवाद के विनाश के इस विचार के पीछे मार्क्स की यही धारणा काम करती रही है कि उत्पादन प्रणाली से जीवन की सामाजिक एवं राजनीतिक प्रक्रिया का साधारण स्वरूप निर्धारित होता है। इतिहास का विकास एक के बाद दूसरी मजिल से होकर गुजरा

है और प्रत्येक मन्जिल ग्रथवा युग में एक विशेष प्रकार की उत्पादन-व्यवस्था रही है। यह सभी प्रक्रिया द्वन्द्वात्मक है; परन्तु द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया के पीछे जो आर्थिक शक्तियाँ रही हैं वे ही वास्तविक हैं और विचारात्मक सम्बन्ध (Ideological Relations) केवल ऊपरी ग्रथवा दिखावटी हैं।

माक्स ने अपने द्वन्द्ववाद में तीव्र गुणात्मक परिवर्तन द्वारा क्रान्ति का औचित्य सिद्ध किया था। माक्स ने बतलाया कि मन्द गति मात्रात्मक परिवर्तन के स्थान पर तीव्रगति से गुणात्मक परिवर्तन द्वन्द्ववाद की महत्त्वपूर्ण उपसिद्धि है। शोषित वर्ग शन-शन उन्नति न कर क्रान्ति के रूप में तीव्रगति से परिवर्तन करेगा। क्रान्ति इस प्रकार पूर्णतया उचित और न्यायसंगत हो जाती है। माक्स पूँजीवाद से मुक्ति पाने और शोषित वर्ग को उन्नति की ओर बढ़ने के लिए क्रान्ति को अनिवार्य ठहराता है। इसलिए प्रत्येक को नीति में त्रुटि किए बिना मुधारक न होकर क्रान्तिकारी होना चाहिए।

द्वन्द्ववाद द्वारा माक्स वर्ग-सघर्ष को अवश्यम्भावी मानता है। द्वन्द्ववाद प्रकृति के प्रत्येक पदार्थ को आन्तरिक विरोधयुक्त मानता है। आन्तरिक विरोध ही सघर्ष का कारण और उन्नति का मूलमन्त्र है। माक्स इसी सिद्धान्त के आधार पर वर्ग-सघर्ष को उचित ठहराता है। पूँजीवाद में अन्तर्निहित विरोध सर्वहारा वर्ग को पूँजीपति वर्ग के साथ सघर्षरत रखता है। सेवान के अनुसार, "माक्स की ज्यादा दिलचस्पी इस बात में थी कि वह द्वन्द्वात्मक पद्धति को ठो परिस्थितियों में लागू कर, विशेषकर इस उद्देश्य से कि-उसके आधार पर क्रान्तिकारी सर्वहारा वर्ग के लिए किसी कार्यक्रम की खोज की जा सके, सन् 1848 में उमने और ऐंजिल्स ने कम्युनिस्ट मनीफेस्टो में, जो समस्त युगों की एक बड़ी क्रान्तिकारी पुस्तिका बने गई है, वर्ग-सघर्ष को अब तक के समस्त समाजों का मूल मन्त्र माना।"

सार रूप में कहा जा सकता है कि माक्स के अनुसार द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का वाद, प्रतिवाद और अश्लेषण आर्थिक वर्ग है, विचार नहीं। जिस लक्ष्य की ओर माक्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद घटसर हो रहा है वह ऐसे समाज की स्थापना का लक्ष्य है जिसमें न कोई वर्ग-भेद होगा और न कोई शोषण। यह अन्तिम-अश्लेषण (Synthesis) होगा जिसमें 'प्रतिवाद' (Antithesis) का जन्म नहीं होगा। वर्गहीन समाज की स्थापना के साथ वर्ग-सघर्ष की द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया एक जाएगी।

हीगल और माक्स

माक्स के द्वन्द्ववाद का वर्णन समाप्त करने से पहले हीगल और माक्स के द्वन्द्व के अन्तर और साम्य पर कुछ और विचार कर लेना उचित होगा। यद्यपि उन प्राकृतिक अवस्थाओं का उल्लेख कर दिया गया था जो द्वन्द्वात्मक पद्धति के आन्तरिक घात-प्रतिघात के फलस्वरूप उत्पन्न होती हैं, तथापि दोनों के विचारों में बहुत अन्तर था। सेवान के शब्दों में—

“हीगल का यह विचार था कि यूरोपीय इतिहास की चरम परिणति जर्मन राष्ट्रों के विकास में हुई है और जर्मनी यूरोप का आध्यात्मिक नेतृत्व सम्भालेगा। इसके विपरीत मार्क्स का यह विश्वास था कि सामाजिक इतिहास की चरम परिणति सर्वहारा-वर्ग के उत्थान के रूप में हुई और यह वर्ग समाज में महत्त्वपूर्ण स्थान ग्रहण करेगा। हीगल के समाज-दर्शन में प्रेरक शक्ति एक स्वविकासशील आध्यात्मिक सिद्धान्त है जो बारी-बारी से इतिहास-प्रसिद्ध राष्ट्रों के रूप में व्यक्त होता है। इसके विपरीत मार्क्स के दर्शन में यह प्रेरक तत्त्व वे स्वविकासशील शक्तियाँ हैं जो धार्मिक वितरण के बुनियादी ढंगों में तथा उनसे सम्बद्ध सामाजिक वर्गों में व्यक्त होती हैं। हीगल के लिए प्रगति का तत्त्व राष्ट्रों के सघर्ष में निहित था मार्क्स के लिए वह तत्त्व सामाजिक वर्ग-सघर्ष में निहित था। दोनों व्यक्ति इतिहास के प्रवाह को तर्कसम्मत ढंग से आवश्यक मानते थे। उनका विचार था कि यह प्रवाह एक सुनिश्चित योजना के अनुसार नचानित होता है और एक मुनिदिष्ट लक्ष्य की ओर बढ़ता है।” हीगल के दर्शन की अपेक्षा मार्क्स के दर्शन के विकास-नम में हस्तक्षेप का अधिक भाव था। “मार्क्स के दर्शन में कार्य वर्ग की अपनी प्रेरणा थी। जहाँ हीगल देशभक्ति के भाव के प्रति अपील करता था, वहाँ मार्क्स मजदूरों की वर्ग-निष्ठा के प्रति अपील करता था। दोनों ही अवस्थाओं में अपील सामुदायिक थी जा स्वार्थ के प्रति न होकर कर्तव्यों के प्रति होती थी, तथापि वह व्यक्तियों को अपनी भावनाओं और कर्तव्यों की ओर आकर्षित कर नती थी। इन अपील में मनुष्यों में प्रार्थना की जाती थी कि वे अपनी इच्छा अर्थात् अपने स्वार्थ को दबा कर नम्रता की दुर्निवार यात्रा में अपना उचित स्थान ग्रहण करें। मार्क्स के दर्शन में इस अपील का उद्देश्य मजदूरों को सामाजिक क्रान्ति की योजना समझा कर इसके लिए तैयार करना था।”

मार्क्स ने हीगल के द्वन्द्ववाद के महत्त्व को भली-भाँति समझा था। सेबाइन के शब्दों में, ‘मार्क्स का मन था कि यद्यपि अनुदार हीगलवादियों ने हीगल के दर्शन का प्रतिक्रियावादी ढंग से प्रयोग किया है, फिर भी वास्तव में हीगल का दर्शन क्रान्तिकारी है। हीगल के दर्शन को वास्तविक महत्त्व देने का एकमात्र उपाय यह है कि उसे श्रान्तिकारी दल का बौद्धिक उपकरण बना दिया जाए। हीगल के दर्शन की सबसे क्रान्तिकारी विशेषता यह है कि उसमें धर्म की आलोचना की गई है। द्वन्द्वात्मक पद्धति यह सिद्ध करती है कि समस्त कथित निरपेक्ष सत्य और परास्पर धार्मिक मूल्य सापेक्ष होते हैं। इनमें से कुछ सामाजिक परिणाम के रूप में होते हैं जो किसी समुदाय के लौकिक तथा ऐतिहासिक विकास के दौरान उत्पन्न हो जाते हैं।”

मार्क्स की दृष्टि से द्वन्द्वात्मक पद्धति का पहला उपयोग तो यह था कि उसके आधार पर रुढ़िवादी तथाकथित निरपेक्ष मूल्यों का खण्डन किया जा सकता था और वास्तविक तथा सम्भावित के बीच हीगल द्वारा प्रतिपादित भेद को स्पष्ट रूप से

प्रस्तुत किया जा सकता था। द्वन्द्वात्मक पद्धति की भौतिकवादी व्याख्या का यह अभिप्राय था कि धार्मिक रुढ़ियों और धार्मिक सत्ता के प्रतीकात्मक अर्थों से मुक्त होकर यह समझा जाए कि धर्म समाज की एक बहुत बड़ी प्रतिक्रियावादी तथा अनुदार शक्ति रही है।

‘मार्क्स ने हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति के व्यावहारिक प्रयोग का केवल यही एक निष्कर्ष नहीं निकाला कि धर्म को त्याग दिया जाए, उसका यह भी विश्वास था कि हीगल ने फ्रांसीसी क्रान्ति और मनुष्य के क्रान्तिकारी अधिकारों का जिस ढंग से निषेध किया था वह भी द्वन्द्वात्मक पद्धति को ध्यान में रखते हुए सच्चा प्रमाणित होगा क्योंकि ये चीजें भी उसी तरह निरपेक्ष नहीं हो सकती जिस प्रकार धार्मिक विश्वास निरपेक्ष नहीं होते। ये चीजें भी विकास की किसी विशिष्ट अवस्था की अभिव्यक्ति होती हैं। मार्क्स द्वन्द्वात्मक पद्धति को क्रान्तिकारी मानता था, इसलिए उसके लिए हीगल की आलोचना की पुनर्व्याख्या करना जरूरी था। आध्यात्मिक राज्य अन्तिम रूप अथवा अन्तिम सश्लेषण नहीं हो सकता। द्वन्द्वात्मक पद्धति के अनुसार यह आवश्यक है कि एक उच्चतर स्तर पर राजनीतिक क्रान्ति के विरोध में सामाजिक काग्लि हो।’¹

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का मार्क्स का सारांश

(Marx's Summary of his Dialectical Materialism)

मार्क्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का सिद्धान्त उसकी अनेक रचनाओं में बिखरा हुआ मिलता है। मार्क्स ने एक अवतरण में अपने निष्कर्षों का सारांश दिया है जो स्पष्टता और शक्ति की दृष्टि से बेजोड़ है। इस प्रो. सेबाइन ने अपने ग्रन्थ ‘राजनीतिक दर्शन का इतिहास’ में न केवल उद्धृत ही किया है प्रत्युत उसकी विद्वत्तापूर्ण व्याख्या भी की है। यहाँ मार्क्स के अवतरण और सेबाइन की व्याख्या, दोनों का ही ज्यों का त्यों प्रस्तुत किया जा रहा है—

अवतरण—“मनुष्य सामाजिक उत्पादन-कार्यों के दौरान आपस में एक निश्चित प्रकार के सम्बन्ध कायम कर लेते हैं। इन सम्बन्धों के बिना उनका काम नहीं चल सकता, अतः वे अपरिहार्य और मनुष्यों की दृष्टि पर निर्भर होते हैं। उत्पादन के ये सम्बन्ध उत्पादकों के भौतिक तत्वों के विद्यमान की विविध अवस्था के अनुरूप हुआ करते हैं। इन उत्पादकों के सम्बन्धों के सम्पूर्ण योग से ही समाज का आर्थिक ढाँचा खड़ा होता है और वही असली नींव होता है जिस पर विधायी और राजनीतिक व्यवस्थाओं का निर्माण होता है और इसी ढाँचे के अनुरूप मनुष्यों की सामाजिक चेतना निश्चित रूप धारण करती है। भौतिक जीवन की उत्पादन पद्धति से ही जीवन की सामाजिक, राजनीतिक और आध्यात्मिक प्रक्रियाओं का सामान्य रूप निर्धारित होता है। मनुष्यों का जीवन उनकी चेतना में निर्धारित न होकर उनके सामाजिक जीवन में उनकी चेतना का निर्माण होता है। समाज के विकास में एक

ऐसी अवस्था आती है जब उत्पादन के भौतिक तत्वों और तत्कालीन उत्पादन के सम्बन्धों में अर्थात् सम्पत्ति विषयक सम्बन्धों के बीच जिनके अन्तर्गत वे तत्त्व पड़ने से कार्यशील रहते आए हैं, सघर्ष उत्पन्न हो जाता है। दूसरे शब्दों में ये सम्बन्ध उत्पादन के तत्वों के विकास में बाधा उत्पन्न करने लगते हैं। तब सामाजिक क्रान्ति का युग आरम्भ होता है। इन प्रकार, आर्थिक नींव के बदलने से सम्पूर्ण व्यवस्था शीघ्र ही बदल जाती है। इस परिवर्तन पर विचार करते समय उत्पादन की आर्थिक परिस्थितियों का भौतिक परिवर्तन जो प्राकृतिक विज्ञान की शुद्धता के साथ निर्धारित हो सकता है और विधायी राजनीतिक, धार्मिक, सौन्दर्य सम्बन्धी तथा दार्शनिक रूपों के परिवर्तन के बीच सदैव ही भेद रखना चाहिए जिनमें आदर्शों इस सघर्ष को सम्भलने लगता है और उनसे सघर्ष करता है। "... क्रिस्तु स्मरण रखना चाहिए कि कोई सामाजिक व्यवस्था तब तक बिलुप्त नहीं होती जब तक उत्पादन के तत्व, जिनके लिए उसमें गुंजाइश होती है, पूर्णतया विकसित नहीं हो जाते, और उत्पादन के नए उच्चतर सम्बन्ध तब तक प्रकट नहीं होते जब तक पुराने समाज की कोख में ही उसके अस्तित्व के लिए आवश्यक भौतिक परिस्थितियाँ परिपक्व नहीं हो जाती। इसलिए मनुष्य जाति उन्हीं समस्याओं को अपने हाथों में लेती है जिन्हें वह हल कर सकती है, बल्कि अधिक ध्यान से देखने पर विदित होगा कि कोई समस्या उठती ही तब है जब उनके हल के लिए आवश्यक परिस्थितियाँ उत्पन्न हो चुकी हैं अथवा उत्पन्न होने लगती हैं।"

मार्क्स के इस अवतरण की व्याख्या सेबाइन ने इन शब्दों में की है—

"मार्क्स ने उपर्युक्त अवतरण में सांस्कृतिक विकास के विषय में जो सिद्धान्त प्रस्तुत किया है उसमें चार मुख्य बातें हैं। प्रथम, यह विभिन्न अवस्थाओं का अनुक्रम है। प्रत्येक अवस्था में वस्तुओं के उत्पादन और वितरण की एक विशिष्ट व्यवस्था हुआ करती है। उत्पादन शक्तियों की यह व्यवस्था अपनी विशिष्ट और उपयुक्त विचारधारा का निर्माण करती है। इस विचारधारा में विधि और राजनीति तो शामिल हैं ही, 'सभ्यता के तथाकथित आध्यात्मिक तत्व भी शामिल होते हैं जैसे आचार, धर्म, कला और दर्शन। एक आदर्श प्रतिमा के रूप में प्रत्येक अवस्था पूर्ण और व्यवस्थित होती है। वह एक समन्वित इकाई होती है जिसमें वैचारिक तत्व उत्पादन की शक्तियों के साथ घुलमिल जाते हैं। वास्तविक व्यवहार में उदाहरण के लिए 'कैपिटल' के विवरणात्मक और ऐतिहासिक अध्यायों में मार्क्स ने अपने सिद्धान्त की तार्किक कठोरता को कम कर दिया है। उत्पादन की शक्तियाँ एक ही समय में विभिन्न देशों में विभिन्न तरीकों से कार्य करती हैं। ये एक ही देश के विभिन्न उद्योगों में विभिन्न रूपों में होती हैं। उनमें पुरानी व्यवस्था के स्मारक और नई के घट्टे होते हैं। फलतः एक ही जनसंख्या के विभिन्न स्तरों की विभिन्न विचारधाराएँ होती हैं। दूसरे, सम्पूर्ण प्रक्रिया द्वन्द्वात्मक है। उत्पादन की नव-विकसित प्रक्रिया तथा पुरानी प्रक्रिया के बीच जो अन्तरिक सघर्ष होते हैं, वही इसकी प्रेरक शक्ति होती है। उत्पादन की नई पद्धति स्वयं को एक विपरीत वैचारिक वातावरण में पाती है

नई उत्पादन पद्धति के विकास के लिए यह आवश्यक होता है कि पुरानी वैचारिक पद्धति नष्ट हो जाए। पुरानी पद्धति की विचारधारा नई पद्धति का अधिकाधिक बहिष्कार करती है। इसके परिणामस्वरूप आन्तरिक खिचाव और तनाव यहाँ तक बढ़ जाते हैं कि वे टूटने लगते हैं। उत्पादन की नई व्यवस्था के अनुरूप ही एक नया सामाजिक वर्ग पैदा हो जाता है और उसकी अपनी सामाजिक स्थिति के अनुरूप अपनी एक नई विचारधारा बन जाती है। इस नई विचारधारा का पुरानी विचारधारा के साथ संघर्ष होता है। विकास का सामान्य क्रम यही रहता है। उत्पादन की नई व्यवस्था के अनुरूप ही एक नवीन विचारधारा बनती है जिसका पुरानी विचारधारा के साथ संघर्ष होता है। इस संघर्ष के परिणामस्वरूप एक नया विचारधारा का उदय होता है और यह क्रम चालू रहता है। तीसरे, वस्तुओं के उत्पादन और उनके वितरण की पद्धति वैचारिक निष्कर्षों की तुलना में सदैव मद्दतपूर्ण होती है। भौतिक अथवा आर्थिक शक्तियाँ सदैव वास्तविक अथवा सार्वक होती हैं। इसके विपरीत वैचारिक सम्बन्ध सदैव प्रतीयमान अथवा सपटलापरक होते हैं। इसका अभिप्राय यह नहीं होता कि वैचारिक सम्बन्धों का अस्तित्व नहीं होता अथवा वे वास्तविकता पर कोई प्रभाव नहीं डालते, उनका पारस्परिक सम्बन्ध आध्यात्मिक होता है, केवल कार्य-कारण सम्बन्धी नहीं। यह भेद ही हीगल की गद्यावली में वास्तविकता अथवा महत्ता की श्रेणियों के बीच है। अन्तर सिर्फ यह है कि मार्क्स वैचारिक तत्त्वों के स्थान पर भौतिक तत्त्वों को सार्वक मानता है। चीयें, द्वन्द्वात्मक प्रक्रिया प्रस्फुटित होने की आन्तरिक प्रक्रिया है। समाज की उत्पादक शक्तियाँ पहले पूरी तरह विकसित हो जाती हैं। इसके बाद उनमें द्वन्द्वात्मक परिवर्तन होता है। चूंकि विचार सम्बन्धी ऊपरी रचना अन्तरम आध्यात्मिक तत्त्व के आन्तरिक विकास को ही प्रकट करती है, अतः चेतना के ऊपरी घरातल पर जो समस्या दिखाई देती है उसकी चेतना की और परतों खुलने पर सदैव ही उसका समाधान सम्भव है। इन आध्यात्मिक निष्कर्षों का कोई व्यावहारिक प्रमाण नहीं मिलता।”

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की आलोचना

(Criticism of Dialectical Materialism)

मार्क्स का सम्पूर्ण दर्शन यद्यपि द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद रूपी स्तम्भ पर टिका हुआ है, तथापि मार्क्स ने इस सम्बन्ध में अपने विचारों को स्पष्ट रूप से कहीं भी व्यक्त नहीं किया है। मार्क्स के द्वन्द्वावाद की आलोचना में प्रायः निम्नलिखित तर्क प्रस्तुत किए जाते हैं—

1. वेपर के अनुसार—“द्वन्द्वात्मक की धारणा अत्यन्त गूढ़ एवं अस्पष्ट है। इसको मार्क्स ने कहीं भी स्पष्ट नहीं किया है।”¹ उसने यह सिद्ध करने का प्रयत्न नहीं किया है कि पदार्थ किस प्रकार गतिशील होता है। लेनिन ने इस सम्बन्ध में कहा है कि हीगल के आदर्शवाद का अध्ययन किए बिना मार्क्स के द्वन्द्वात्मक

भौतिकवाद को नहीं समझा जा सकता। वस्तुतः मार्क्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद अत्यन्त ही रहस्यपूर्ण है। ऐंजिल्स तथा अन्य बड़े मान्यवादी लेखक अपनी रचनाओं में इसे अत्यधिक महत्त्व देते हैं तथा सभी स्थानों पर इसे त्रिपान्वित करने का प्रयत्न करते हैं, लेकिन विस्तृत रूप से वे कभी उसकी विवेचना नहीं करते।

2. सामान्य रूप से यह माना जा सकता है कि सघर्ष मानवीय विषयों में महत्त्वपूर्ण भाग घटा करता है, किन्तु उसे एक विश्व-व्यापी नियम मानना अथवा ऐतिहासिक विकास में उस चालक-शक्ति का श्रेय देना न उपयुक्त है और न आवश्यक ही। केर्यूहण्ट के अनुसार, "द्वन्द्ववाद यद्यपि हमें मानव विकास के इतिहास में मूल्यवान् क्रान्तियों का दिग्दर्शन कराता है, तथापि मार्क्स का यह दावा स्वीकार नहीं किया जा सकता कि सत्य का अनुसंधान करने के लिए यही एकमात्र पद्धति है।"¹ केवल एक पक्का मार्क्सवादी ही गेह्रों के दाने के प्रस्फुटित होने, उसमें डण्ठल उगाने और अन्त में गेह्रों पैदा होने में द्वन्द्ववाद की श्रीडा के दर्शन कर सकता है तथा प्रस्फुटन को वह दाने का निषेध और दाने की उत्पत्ति को वह 'निषेध का निषेध' समझ सकता है। लेकिन एक सामान्य व्यक्ति के लिए गेह्रों के पीछे के विकास में अथवा ऐसी ही किसी अन्य क्रिया में न तो सघर्ष है और न कोई विरोध इसलिए कोई द्वन्द्व नहीं है। ऐसी घटनाओं को बिना द्वन्द्व की सहायता के भी भली प्रकार समझा जा सकता है।

3. मार्क्स ने भौतिकवाद को अपनी शक्तियों का आधार माना है; किन्तु ससार का विकास उत्पादन शक्तियों (Productive Forces) ही है, यह कैसे मान लिया जाए? यह सही है कि आधुनिक युग में विकास की गति भौतिकता की ओर उन्मुख है, लेकिन सर्वकालिक विकास को ध्यान में रखने से विदित होगा कि मनुष्य का उद्देश्य सदैव केवल मात्र भौतिक समृद्धि ही नहीं रहा है। हीगल ने इन शक्तियों को आध्यात्मिक माना था और यह कहा था कि द्वन्द्ववाद द्वारा ससार का विकास भौतिकता से आध्यात्मिकता की ओर हो रहा है। मार्क्स ने हीगल के द्वन्द्ववाद को अपनाते हुए आध्यात्मिकता के स्थान पर उसकी भौतिकता में परिवर्तित कर दिया है, किन्तु यह स्पष्ट नहीं किया है कि 'आध्यात्मिक शक्तियों' (Spiritual Forces) के स्थान पर उत्पादन शक्तियाँ (Productive Forces) कैसे अधिक सही हैं। केवल यह कह देने मात्र से तार्किक सगति नहीं हो जाती कि हीगल गलत था, उसका सिद्धान्त सिर के बल खड़ा था। इस सम्भावना से इन्कार नहीं किया जा सकता कि विश्व के भौतिकवादी विकास का रुख एक बार पुनः प्रादर्शवाद अथवा आध्यात्मवाद की ओर उन्मुख हो सकता है। वर्तमान इतिहास के विद्वान् इस सम्भावना से सहमत हैं।

"टायनबी, स्पेगलर, मोरोकिन और भारत के श्री अरविंद ने द्वन्द्ववाद में घागे खोज की और ये चारों ही इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि ससार का आधुनिक भौतिकवाद उन तीन या चार तत्त्वों में से एक है जो एक वृत्त में घूमते हैं। मोरोकिन इन्हें 'Super System' कहता है जिसके अनुसार विचारवाद (Ideative),

आदर्शवाद (Idealistic) और विलासितावाद (Sensate) के युग में लगातार एक वृत्त में घूमते रहते हैं। जब एक तत्त्व सामने आता है तो बाकी के दो पीछे चले जाते हैं पर अस्तित्व तीनों का रहता है। बारी-बारी से प्रत्येक की प्रधानता का युग आता है और विकास तीनों के योग का परिणाम होता है। प्राचीन भारत के सांख्य-दर्शन द्वारा प्रतिपादित द्वन्द्ववाद का सबसे प्राचीन सिद्धान्त इन तीनों को सत्, रज, तम के रूप में व्यक्त करता है और इन्हीं के आधार पर भारतीय दर्शन में अभी तक चतुर्गुण सिद्धान्त की मान्यता है। श्री अरविंद की सृष्टि के विकास में चार तत्त्वों की खोज इसी आधार पर है। ये हैं आत्मिक तत्त्व, मानसिक तत्त्व, जीवन तत्त्व और भौतिक तत्त्व (Spirit, Mind, Life and Matter)। ये चारों तत्त्व पुनरावृत्ति करते हुए द्वन्द्वात्मक गति से अग्रसर होते हैं और विकास की गति एक रेल के पहिए की भाँति हो जाती है जो अपने स्थान पर चक्कर काटती हुई आगे बढ़ती है। जिस प्रकार मार्क्स ने संसार के विकास हेतु भौतिकता का विकास और हीगल ने आध्यात्मिकता का विकास आवश्यक माना है, उसी प्रकार श्री अरविंद ने चारों तत्त्वों का विकास मूल-प्रकृति का उद्देश्य माना है। ये चारों ही तत्त्व भागवत् तत्त्व हैं और पूर्णत्व की अवस्था, वह है जिसमें इन चारों का सामंजस्य होगा जिसमें आत्मिक तत्त्व की प्रधानता होगी। भौतिकता तो केवल एक अस्थायी अवस्था है जिसमें उसका अधिक विकास हो रहा है। इसके बाद आत्मिक युग का प्रादुर्भाव होगा और तब उसका अधिक विकास दृष्टिगोचर होगा।”

4. मार्क्स की मान्यता है कि पदार्थ चेतनायुक्त नहीं होता, अपितु एक आन्तरिक आवश्यकता के कारण उसका विकास स्वयं ही होता है और वह अपने विरोधी को जन्म देता है, किन्तु मार्क्स की यह मान्यता ठीक नहीं है। यह नहीं कहा जा सकता है कि पदार्थ अपनी चेतना के कारण अपने विरोधी तत्त्व को जन्म दे सकता है। वास्तविकता यह है कि पदार्थ में परिवर्तन बाह्य शक्तियों द्वारा होते हैं। एक विशेष परिस्थिति के अभाव में न तो गेहूँ का बीज पौधे के रूप में परिवर्तित हो सकता है और न पौधा अन्य बीजों में। इसके अतिरिक्त एक पत्थर सदा पत्थर ही रहता है। अन्तर्निहित गतिशीलता के कारण उसका परिवर्तन कभी नहीं होता और यदि एक मिनट के लिए यह मान भी लिया जाए कि पदार्थों में परिवर्तन आन्तरिक गतिशीलता के कारण होता है तो यह मानने का कोई कारण नहीं दिखाई देता कि यह विकास विरोधी तत्त्वों में तथ्य के द्वारा होता है।¹

5. फ्यूमरबेक का कथन है कि भौतिकवादी सिद्धान्त के अनुसार मनुष्य परिस्थिति और शिक्षा के अनुसार ढलता है। इस प्रकार मनुष्य में परिवर्तन परिस्थितियों में परिवर्तन के कारण होते हैं, किन्तु इस कथन की आलोचना करते हुए मार्क्स लिखता है कि फ्यूमरबेक यह भूल जाता है कि परिस्थितियों में परिवर्तन मनुष्य के द्वारा ही होता है। आगे मार्क्स कहता है कि “मनुष्य अपने इतिहास का स्वयं निर्माण करता है यद्यपि यह ऐसा स्वयं की चुनी हुई परिस्थितियों के द्वारा नहीं करता।” इस प्रकार हम देखते हैं कि मार्क्स ने यद्यपि द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का

ने ऐंजिल्म के श्रृण को स्वीकार करते हुए अपने समाजवादी सिद्धान्त को 'हमारा सिद्धान्त' (Our Theory) को मजा दी है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि ऐंजिल्म की सहायता के अभाव में मार्क्स का जीवन सम्भवतः अपनी आजीविका को समस्याओं में ही बीत जाता और वह अपने वर्तमान रूप में मरार के लगने वाली न पा पाता।

पेरिस में रहकर मार्क्स ने हीगल के विधिशास्त्र के विरोध में रचित अपने आलोचनात्मक निबन्ध में लिखा कि जर्मनी की मुक्ति में सर्वहारावर्ग जीवन-रक्त का कार्य करेगा। इससे प्रशिया की सरकार बड़ी क्रुद्ध हुई। फ्रांस की सरकार को एक कठोर विरोध-पत्र भेजा गया जिसके परिणामस्वरूप मार्क्स को पेरिस से निष्कासित कर दिया गया। यहाँ से वह ब्रूसेल्स गया जहाँ वह साम्यवादी लीग (Communist League) का मदस्य बन गया। यही पर मार्क्स और ऐंजिल्स ने मिलकर सन् 1847-48 में साम्यवादी लीग के कार्य के प्रचार के लिए सुप्रसिद्ध ग्रन्थ 'Communist Manifesto' तैयार किया। उसने कल्पनात्मक आलोचनात्मक, सामन्तवादी, पुरोहितवादी और पूँजीवाद की भिन्न-भिन्न शाखाओं की आलोचना कर वर्ग-सर्पण के सन्दर्भ में इतिहास की व्याख्या द्वारा क्रान्ति का नारा बुलन्द किया और यूरोप में साम्यवादी दलों को हिंसात्मक क्रान्ति के लिए प्रोत्साहित किया। सन् 1848 की क्रान्ति में मार्क्स ने अपने पत्र के माध्यम से तत्कालीन मध्यवर्गीय राजनीति की आलोचना की और करबन्दी तथा सैनिक प्रतिरोध का समर्थन किया। वह क्रान्ति में भाग लेने के लिए स्वयं भी पेरिस गया, लेकिन वह वहाँ देर से पहुँचा और तब तक क्रान्ति विरोधी प्रतिक्रिया प्रारम्भ हो चुकी थी। फ्रांस का राजनीतिक वातावरण अपने मिद्धान्तों के प्रतिकूल पाकर वह जर्मनी पहुँचा क्योंकि उसका विचार था कि जर्मनी में क्रान्ति के लिए अधिक अनुकूल वातावरण है। वहीं उसने एक अत्यन्त क्रान्तिकारी पत्र 'The New Rheinisch Times' प्रकाशित किया जो केवल 6 महीने चल पाया। राजद्रोह के अपराध में मार्क्स पकड़ा गया और निर्वासित अवस्था में पश्चिमी यूरोप में घूमता हुआ अन्ततः सन् 1849 में लन्दन में बस गया। उसने अपने जीवन के शेष 34 वर्ष वही बिताए जिसमें उसका अधिकांश समय बड़ी दरिद्रता में बीता। "उसका जीवन अधिकांशतः एक शान्तिप्रिय पिढान् के समान व्यतीत हुआ यद्यपि सन् 1864 में जो प्रथम समाजवादी अन्तर्राष्ट्रीय सघ स्थापित हुआ उसकी प्रमुख प्रेरणा मार्क्स से ही मिली और तब से समाजवादी आन्दोलन का वही प्रमुख नेता रहा। लन्दन स्थित एकान्त निवास-स्थान से उसने अपने शेष जीवन में सैदान्तिक लेखन, व्यावहारिक मार्गदर्शन, सभा-सम्मेलन एवं पत्र-व्यवहार द्वारा पश्चिमी यूरोप में समाजवादी आन्दोलन तथा समाजवादी विचार-धारा के अग्रणी नेता के रूप में अपनी स्थिति कायम रखी।"¹ लन्दन रहकर ही ब्रिटिश म्यूजियम के अनेक ग्रन्थों का गहन अनुशीलन कर उसने 'Das Capital' के तीन खण्डों की 'अनिरिक्त मूल्य के इतिहास' के तीन खण्डों की सामग्री एकत्र की।

मार्क्स समाजवाद पर कार्य करना हुआ। लन्दन में ही मर्च 1883 में देवलोको विचार गया। उनका व्यापक प्रभाव उसकी मृत्यु के बाद भी कायम रहा। यह निर्विवाद है कि आज भी जहाँ करोड़ों व्यक्ति उसे देवता की तरह पूजते हैं वहाँ करोड़ों मनुष्य उस रानव कहकर उसकी निन्दा करते हैं। प्रथम विश्व युद्ध के परिणामस्वरूप समाजवाद में अनेक स्थायी मतभेदों के उत्पन्न हो जाने पर भी मार्क्सवाद का प्रभाव अक्षुण्ण रहा। आधुनिक समाजवाद तथा साम्यवाद दोनों का अम्युदय एक ही मूल स्रोत से हुआ।

रचनाएँ (Works)—मार्क्स ने अपने जीवनकाल में प्रचुर समाजवादी साहित्य की रचना की। उसकी महत्वपूर्ण रचनाएँ ये हैं—

1. The Poverty of Philosophy (1847)
2. The Communist Manifesto (1848)
3. The Critique of Political Economy (1859)
4. Inaugural Address to the International Working Men's Association (1864)
5. Value, Price and Profit (1865)
6. Das Capital (1867)
7. The Civil War in France (1870-71)
8. The Gotha Programme
9. Class Struggle in France.

मार्क्स के ग्रन्थों में सर्वाधिक विख्यात 'कैपिटल' है जो पूँजीवादी धर्म-प्रणाली तथा उत्पादन-व्यवस्था का विस्तृत विश्लेषण करते हुए उसकी अनिवार्य परिणति की ओर संकेत करता है। मार्क्सवाद का पूरा परिचय इसी ग्रन्थ में मिलता है। इस पुस्तक को समाजवादी साहित्य पर सर्वश्रेष्ठ प्रामाणिक ग्रन्थ, साम्यवादी सिद्धान्तों को आधारशिला, धर्मियों का धर्म-ग्रन्थ (Bible of the Working Class) तथा धर्मियों का दिमाग ठण्डा करने वाला नुस्खा (Prescription for Transquillisation of the Bourgeois Mind) कहा जाता है। इस ग्रन्थ का मूल विचार है कि "उत्पादन के साधनों के केन्द्रीकरण के फलस्वरूप मजदूरों का समाजीकरण उस स्थिति पर पहुँच जाता है कि पूँजीवादी ढाँचे में उसका मेल नहीं बैठता। यह ढाँचा या व्यवस्था तोड़ दिया जाता है जिससे व्यक्तिगत सम्पत्ति की समाप्ति हो जाती है, शोषण करने वाले खत्म कर दिए जाते हैं, पूँजीवादी युग की जगह औद्योगिक समाज का निर्माण होता है जिसमें भूमि और उत्पात के साधनों पर सामूहिक स्वामित्व रहता है।"

मार्क्स का दूसरा महत्वपूर्ण ग्रन्थ 'Communist Manifesto' साम्यवादी क्रांति और क्रांति प्रक्रिया का मूलाधार है जिसमें 'सर्वहारा क्रांति' (Proletarian Revolution) की भविष्यवाणी की गई है। इस इतिहास-प्रसिद्ध ग्रन्थ का पहला अंक ही यूरोप के शासकों में भय का संचार कर देता है—“साम्यवाद का भूत अंग्रेज भर में व्याप्त हो रहा है। इस भूत को भगाने के लिए पोप और नार, मटरनिग और गोजोट, क्रिम के कान्फेसरी और जामुम सब मिल गए हैं, लेकिन

यह बढ़ता ही जा रहा है।" उसके अन्तिम शब्द तो अन्तर्राष्ट्रीय आन्दोलन के लिए प्रेरणा है—“दुनिया के मजदूरों, सगठित हो जाओ। अपनी बेड़ियों और दासता के सिवाय तुम कुछ नहीं सोचोगे। एक नई दुनिया प्राप्त करोगे।” यह ग्रन्थ साम्यवादियों के लिए आज भी प्रामाणिक बना हुआ है।

मार्क्स का 'Critique of Political Economy' आर्थिक सिद्धान्तों का दूसरा ग्रन्थ है। यूरोपीय इतिहास तथा क्रान्ति-प्रसंगों पर 'Civil War in France', 'Class Struggle in France', 'Revolution and Counter-Revolution' आदि ग्रन्थ हैं। कार्यक्रम सम्बन्धी ग्रन्थ 'Critique of the Gotha Programme' में मार्क्स ने यह स्पष्ट लिखा है कि एक दर्जन कार्यक्रम और रूपरेखा रखने की अपेक्षा वास्तविक रूप में आन्दोलन को बढ़ाना अधिक हितकर है।

मार्क्स ने अनेक लेख, नस्मरण, गुप्तपत्र, सवाद, कृषि-विज्ञान, निग्रन्थ आदि भी लिखे।

मार्क्स के प्रेरणा-स्रोत (The Sources of Marx's Thought)—मार्क्स के दार्शनिक तथा सैद्धान्तिक मूलाधार तीन प्रकार के माने गए हैं—एक तो इतिहास की भौतिकवादी या आर्थिक व्याख्या (Materialistic or Economic Interpretation of History) जिनके लिए उसने द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (Dialectical Materialism) का प्रयोग किया; दूसरा वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त (Theory of Class Struggle) जो मानव इतिहास का एकमात्र शाश्वत नियम तथा अनिवार्य परिणाम है, एवं तीसरा अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त (Theory of Surplus Value) जो पूंजीवाद की कटुतम आलोचना करते हुए श्रमियों को उनके वास्तविक अधिकारों से परिचित कराता है। मार्क्स ने सर्वहारा वर्ग के अधिनायक तथा नियन्त्रण का लक्ष्य सम्मुख रखते हुए राज्य के लोप का काल्पनिक आदर्श प्रस्तुत किया है। अपने निष्कर्षों में वह भौतिक तथा प्रभावशाली है, लेकिन आर्थिक, ऐतिहासिक, दार्शनिक विचारों में वह अपने युग के अनुकूल दूसरों से प्रभावित हुआ है।

मार्क्स पर सर्वप्रथम दो जर्मन दार्शनिक हीगल और फेर्बैख (Feurbach) का प्रभाव पड़ा। हीगल से मार्क्स ने यह विचार ग्रहण किया कि इतिहास का निरन्तर और युक्तियुक्त विकास हो रहा है, किन्तु उसने इसे एक नया निबंधन दिया जो हीगल से भिन्न था। हीगल के अनुसार इतिहास 'पूर्ण विचार का ही प्रत्यक्षीकरण' (Realisation of the Absolute Idea) है और इसके विकास में विवेक, स्वतन्त्रता, ईश्वर तथा विश्वात्मा सम्बन्धी विचार प्रधान रहे हैं जिनका वास्तविकता और अनुभव से पृथक् अस्तित्व है। हीगल ने द्वन्द्वात्मक पद्धति (Dialectical Method) द्वारा इतिहास का निबंधन किया है। मार्क्स ने भी इतिहास का निबंधन किया है और द्वन्द्वात्मक पद्धति को अपनाया है, किन्तु दोनों के निबंधन में महत्वपूर्ण अंतर है। हीगल ने इतिहास का आदर्शात्मक निबंधन किया है जबकि मार्क्स का निबंधन भौतिक है अर्थात् आर्थिक शक्तियों द्वारा हुआ है। इस कार्य में उसे मानववादी

(Humanist) पयुअरबेक के दर्शन से बहुत, सहायता मिली जहाँ हीगल के अनुयायी प्रमूर्त विचारों (Abstract Ideas as Subject and Object) का प्रतिपादन करते थे, वहाँ उसने 'मैं' और 'तुम' स्थूल प्राणियों का अर्थान् हीगल के आदर्शवाद के स्थान पर मानववाद का प्रतिपादन किया, किन्तु पयुअरबेक न अपनी विचारधारा को क्रान्तिकृत नहीं किया। वास्तव में यह कार्ल मार्क्स द्वारा पूरा हुआ जिनके दर्शन के स्थान पर व्यवहार को प्रधानता दी। मार्क्स के सामाजिक सिद्धान्तों में दो प्रयोजन स्पष्ट हैं—प्रथम, मार्क्स का दर्शन हीगल के दर्शन की तरह इतिहास का दर्शन है। हीगल यह मानता था कि यूरोपीय इतिहास जर्मन राष्ट्र के उदय द्वारा पराकाष्ठा तक पहुँचेगा। मार्क्स का विश्वास था कि सामाजिक इतिहास सर्वहारा वर्ग के उदय में पराकाष्ठा तक पहुँचेगा। द्वितीय, हीगल के अनुसार उन्नति का साधन राष्ट्रों के बीच युद्ध था, किन्तु मार्क्स के अनुसार यह वर्ग-सघर्ष था। मार्क्स पर हीगल के प्रभाव को जॉर्ज एच. सेबाइन (Sabine) ने इन शब्दों में प्रकट किया है—

“मार्क्स का दर्शन दो दृष्टियों से हीगल के दर्शन से मिलता था। मार्क्स ने हीगल की द्वन्द्वात्मक पद्धति को कायम रखा और उसकी आर्थिक नियतिवाद (Economic Determinism) के रूप में व्याख्या की। विचार सामाजिक परिस्थितियों पर निर्भर होते हैं, हीगल के चिन्तन में यह धारणा कुछ बिखरे हुए रूप में मिलती है। मार्क्स ने इस धारणा को क्रमबद्ध किया और उसे आधुनिक चिन्तन में प्रतिष्ठित स्थान दिया। हीगल के दर्शन के उदारतावाद विरोधी तत्त्व मार्क्स के उग्रवाद में समाविष्ट हो गए।”¹

सेबाइन ने ही एक अन्य स्थल पर लिखा है, “हीगल के विचारों में द्वन्द्वात्मक चिन्तन शीर्षासन कर रहा था, मार्क्स ने आदर्शवादी भ्रान्तियाँ दूर करके उसे प्राकृतिक स्थिति में पैरों के बल पर खड़ा किया। मार्क्स ने अपने ग्रंथ ‘Das Capital’ के प्रथम भाग की भूमिका में स्वीकार किया है कि उसका अपना द्वन्द्वादर्श हीगल से न केवल भिन्न है, बल्कि उसका ठीक उल्टा है।” मार्क्स ने निःसन्देह हीगल के चिन्तन से लाभ उठाया, किन्तु हीगल की बातों को उसने ज्यों का त्यों ग्रहण नहीं किया। उसने हीगल के चिन्तन का कायाकल्प कर उसके सिद्धान्त से इस धारणा को निकाल दिया कि राष्ट्र के सामाजिक इतिहास की कारगर इकाईयाँ होती हैं, उसने राष्ट्रों के सघर्ष के स्थान पर वर्ग-सघर्ष की धारणा को प्रस्तुत किया। इस प्रकार मार्क्स ने हीगलवाद की विशेषताओं का अपहरण कर लिया। ये विशेषताएँ थी—राष्ट्रवाद, अनुदारवाद तथा क्रान्ति-विरोधी स्वर। उसने हीगलवाद को क्रान्तिकारी उग्रवाद का एक नया और शक्तिशाली दर्शन बना दिया। मार्क्सवाद 19वीं शताब्दी के दलगत समाजवाद का और फिर कुछ महत्त्वपूर्ण परिवर्तनों सहित आधुनिक साम्यवाद का प्रवर्तक बन गया।”²

मार्क्स पर फ्रांसीसी समाजवाद का भी पर्याप्त प्रभाव पड़ा। वह सेंट साइमन,

चार्ल्स फोरियर, प्रूधां आदि की विचारधारा से पूर्ण परिचित था। यद्यपि मार्क्स को भाँति ही सेंट साइमन भी यह अनुभव करता था कि भावी औद्योगिक युग के महत्त्व और उसकी सम्भावनाओं को केवल उनके आर्थिक विश्लेषण द्वारा ही सही रूप में समझा जा सकता है, और यद्यपि चार्ल्स फोरियर का विश्वास था कि एक नवीन समाज की-रचना के लिए मानव स्वभाव में परिवर्तन के बजाय मनुष्य की आवासीय स्थितियों में सुधार की आवश्यकता है, तथापि मार्क्स कल्पनावेदियों की अपेक्षा 18वीं शताब्दी के फ्रांस की साम्यवादी परम्परा और कैबेट (Cabet) के साम्यवाद की ओर अधिक आकर्षित हुआ। वह कैबेट के प्रति अधिक सहानुभूतिपूर्ण था। यह इस बात से स्पष्ट है कि ब्रूसत्स में स्थापित 'Communist League' को मार्क्स और ऐंजिल्स ने 'समाजवादी' की अपेक्षा 'साम्यवादी' कहना अधिक उपयुक्त समझा। कैबेट के अनुरूप ही मार्क्स का भी विश्वास था कि उत्पादन के साधनों पर राज्य का नियन्त्रण होना चाहिए। सेंट साइमन न श्रम के महत्त्व को स्पष्ट किया था और बतलाया था कि श्रम करने वाले का ही जीवित रहने का अधिकार है और जो श्रम नहीं करते तथा दूसरों के श्रम पर निर्भर रहते हैं उनका विनाश होना चाहिए। वर्गहीन समाज की स्थापना का सिद्धान्त मार्क्स ने इन्हीं विचारों के अध्ययन द्वारा प्रतिपादित किया। प्रूधां और विटलिंग इन दो सर्वहारावर्ग के विचारकों ने भी मार्क्स को काफी प्रभावित किया था। प्रूधां के ग्रन्थ 'Philosophy of Poverty' के प्रत्युत्तर में मार्क्स ने 'Poverty of Philosophy' ग्रन्थ की रचना की जिसका उद्देश्य तत्कालीन जर्मन विचारधारा को क्रान्तिकारी स्वरूप देना था। मार्क्स पर ब्रिटिश समाजवादियों और अर्थशास्त्रियों ने भी बड़ी सीमा तक अपना प्रभाव डाला। थॉम्पसन, हॉग्सकिन तथा अन्य ब्रिटिश समाजवादियों ने श्रम को मूल्य का एकमात्र स्रोत बताया। श्रम धारणा का प्रभाव मार्क्स के प्रतिरिक्त मूल्य (Surplus Value) के सिद्धान्त पर स्पष्ट दिखाई देता है। ग्रे (Gray) के अनुसार सामान्य व्यक्ति के लिए मार्क्स का प्रतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त रेकार्डों के मूल्य-सिद्धान्त के अनिर्दिष्ट और कुछ नहीं है। ओवन (Owen) की यह धारणा कि चरित्र पर्यावरण (Environment) की सृष्टि है, मार्क्सवादी सिद्धान्त की एक सुनिश्चित पूर्वसूचना है।

— इस प्रकार यह कहना उपयुक्त होगा कि पूँजीवाद की विषम शोषक प्रवस्था का लोप कर औद्योगिक क्रान्ति के दुष्परिणामों को दूर करने के लिए मार्क्स ने जिन सिद्धान्तों को 'साम्यवाद' के नए नाम से प्रस्तुत किया, वे हीगल, फ्यूयरबैक, एडम स्मिथ, रिकार्डों, सेंट साइमन आदि के विचारों से प्रभावित हैं। मार्क्स ने अपने मत की पुष्टि के लिए इन विचारों का सार ग्रहण किया और अन्धानुकरण करने के बजाय अपने विचारों को तार्किक दृष्टि से सिद्ध करने के लिए उनका प्रयोग किया। इन बिखरे हुए विचारों को एकत्रित कर उनमें तर्कसंगतता (Logical Coherence) उत्पन्न की। इससे भी अधिक महत्त्वपूर्ण बात यह है कि मार्क्स ने अपने सिद्धान्त को आन्तमक और वीटिक बनाया। प्रो लास्की के शब्दों में "मार्क्स ने साम्यवाद को अस्त-व्यस्त स्थिति में पाया और उसे एक आन्दोलन का रूप दे दिया। उसके द्वारा

उसे एक दर्शन मिला और एक दिशा मिली।" निःसन्देह मार्क्स के विचारों को एकदम मौलिक नहीं कहा जा सकता क्योंकि "उसके विचारों का आधार बहुत से स्रोतों से लोका जा सकता है। उसने अपनी ई टो को अनेक स्थानों से एकत्र किया था।" किन्तु इससे "हम उसे द्वितीय श्रेणी का दार्शनिक नहीं कह सकते और न ही इससे उसका महत्त्व कम होता है।" मार्क्स की कृतियों का महत्त्व उनकी मौलिकता नहीं बल्कि सरलेपणतामकता है।

मार्क्स का वैज्ञानिक समाजवाद (The Scientific Socialism of Marx)

मार्क्सवादी समाजवाद को प्रायः सर्वहारा समाजवाद (Proletarian Socialism) तथा वैज्ञानिक समाजवाद (Scientific Socialism) के नाम से सम्बोधित किया जाता है। मार्क्स अपने समाजवाद को इसलिए वैज्ञानिक कहता है कि यह इतिहास के अध्ययन पर आधारित है। उसके पहले साइमन, फोरियर तथा प्रोबन का समाजवाद वैज्ञानिक इसलिए नहीं था क्योंकि वह इतिहास पर आधारित न होकर केवल कल्पना पर आधारित था। वेपर के शब्दों में, "उन्होंने केवल सुन्दर गुलाब के नजारे लिए थे, गुलाब के पौधों के लिए जमीन तैयार नहीं की थी।"

मार्क्स का दर्शन बड़ा विराट् तथा सुसम्बद्ध है। कैटलिन (Catin) के अनुसार उसका त्रान्तिकारी कदम वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त पर स्थित है; वर्ग-सघर्ष प्रतिरिक्त मूल्य के आर्थिक सिद्धान्त पर, आर्थिक सिद्धान्त इतिहास की आर्थिक व्याख्या पर, व्याख्या मार्क्स-हीगल के द्वन्द्वात्मक पर और द्वन्द्ववाद भौतिकवादी आध्यात्मिक विद्या पर स्थित है। इस तरह स्पष्टतः मार्क्स की विचारधारा के आधार-स्तम्भ चार हैं—

- (1) द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (Dialectical Materialism)
- (2) इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या (Materialistic Interpretation of History)
- (3) वर्ग-सघर्ष का सिद्धान्त (Theory of Class Struggle)
- (4) प्रतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त (Theory of Surplus Value)

ये चारों स्तम्भ, जिन पर मार्क्स ने अपने दर्शन का भवन निर्मित किया है, एक दूसरे से जुड़े हुए हैं तथा उसकी विचारधारा की एक प्रविभाज्य इकाई है।

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद (Dialectical Materialism)

कार्ल मार्क्स का सम्पूर्ण राजनीतिक दर्शन द्वन्द्वात्मक के सिद्धान्त पर आधारित है। इसी सिद्धान्त के आधार पर उसने इतिहास के परिवर्तन और अध्ययन का भौतिकवादी दर्शन, वर्ग-सघर्ष और साम्यवाद की स्थापना आदि के विचार निर्धारित किए हैं। द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद मार्क्स के दर्शन की वह आधारशिला है जिसका

प्राथम्य समस्त साम्यवादी लेने हैं। 'Short History of the Communist Party of the Soviet Union' में अधिकृत रूप से कहा गया है कि "द्वन्द्ववाद की सहायता से दस प्रत्येक स्थिति के प्रति नहीं दृष्टिकोण बना सकता है, सामयिक घटनाओं के भ्रान्तरिक सम्बन्धों को समझ सकता है, उनकी दिशा को जान सकता है और वह न केवल यह जान सकता है कि वे वर्तमान में किस प्रकार और किस दशा में चल रही हैं, अपितु वह यह भी देख सकता है कि भविष्य में उनकी दिशा क्या होगी?"¹

यह दोहराना अप्रासंगिक न होगा कि मार्क्स का द्वन्द्ववाद प्रथम द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद हीगल के द्वन्द्ववाद पर प्राधारित है यद्यपि हीगल के द्वन्द्ववाद को मार्क्स ने बिल्कुल उलटा कर दिया है। हीगल ने समाज को गतिमय तथा परिवर्तनशील बतलाते हुए विश्वात्मा (World Spirit) या सूक्ष्मतम अहम-तत्त्व को उसका नियामक कारण माना था। उसके अनुसार सृष्टि के विभिन्न स्थूल पदार्थों का ज्ञान या आभास उस प्रच्छन्न आत्म-शक्ति द्वारा ही सम्भव था। हीगल बुद्धिवादी था और धार्मिक आदर्श उसका लक्ष्य था। परिवर्तन का कारण ढूँढने में उसने प्रकृति के निरन्तर परिवर्तन का उदाहरण लिया। पुरानी चीजें समय पाकर नष्ट होनी हैं और उनकी जगह नई चीजें उत्पन्न होनी हैं, यह क्रम निरन्तर चलता रहता है। हीगल ने द्वन्द्वात्मकता के अन्तर्गत होने वाले बौद्धिक क्रम को 'अस्तित्व में होना' (Being), 'अस्तित्व में न होना' (Non-being) और 'अस्तित्व में आना' (Becoming) के रूप में 'वाद' (Thesis), 'प्रतिवाद' (Antithesis) और 'संश्लेषण' (Synthesis) की संज्ञा दी। हम किसी भी प्रमूर्त (Abstract) विचार को 'वाद' से प्रारम्भ करते हैं। स्वाभाविक रूप से विचार में विरोध (Contradiction) उत्पन्न होता है जिसे हम 'प्रतिवाद' कहते हैं। वाद और प्रतिवाद में द्वन्द्व के फलस्वरूप समन्वय हो जाता है जिससे एक नवीन विचार की उत्पत्ति होती है। इसे हीगल समन्वयवाद अथवा संश्लेषण (Synthesis) का नाम देता है—यही संश्लेषण आगे चलकर एक 'वाद' हो जाता है जो फिर 'प्रतिवाद' का रूप ग्रहण करना है तथा उसमें संश्लेषण द्वारा पुनः एक नया विचार उत्पन्न होता है। इस प्रकार यह क्रम निरन्तर चलता रहता है। इस प्रक्रिया में पहले किसी वस्तु का निषेध (Negation), तत्पश्चात् निषेध का निषेध (Negation of Negation) होता है जिसके द्वारा एक उच्चतर वस्तु अस्तित्व में आती है। "सही अर्थों में द्वन्द्वात्मकता विरोधी तत्त्वों का अध्ययन है। विकास विरोधी तत्त्वों के बीच संपर्क का परिणाम है।"—हीगल ने ऐतिहासिक और सामाजिक परिवर्तनों के प्रति अपने दस नवीन दृष्टिकोण के कारण यह निष्कर्ष निकाला कि इतिहास घटनाओं की केवल शृंखला मात्र नहीं है प्रत्युत् विकास की एक प्रक्रिया है और विरोध उसका मुख्य प्रेरक सिद्धान्त है।

मार्क्स हीगल के द्वन्द्ववाद से प्रभावित अवश्य हुआ, लेकिन उसने हीगल के आदर्शवाद को उपेक्षा की दृष्टि से देखा। मार्क्स कट्टर भौतिकवादी था, इतिहास

1 Quoted in Carew Hunt: Theory and Practice of Communism, p. 28.

उसका भौतिकवाद द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद कहलाता है। जहाँ हीगल के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद का आधार विचार (Idea) है और समस्त जगत् एक निरपेक्ष विचार (Absolute Idea) की अभिव्यक्ति है, वहाँ मार्क्स के अनुसार विचार नहीं, बल्कि भौतिक पदार्थ ही इस जगत् का आधार है। भौतिक जगत् की वस्तुएँ तथा घटनाएँ परस्पर अवलम्बित हैं। भौतिक जगत् में परिवर्तन होता रहता है—कुछ प्रवृत्तियाँ विकसित होती हैं, कुछ नष्ट होती हैं तो कुछ की पुनरावृत्ति होती है। यह विकास-क्रम निरन्तर चलता रहता है। मार्क्स यह भी कहता है कि विकास की पृष्ठभूमि में समस्त प्राकृतिक पदार्थों में एक साम्यान्तरिक विरोध रहता है जिसमें भौतिक जगत् का विकास होता है। इसके तीन अंग होते हैं—वाद, प्रतिवाद और संश्लेषण या मवाद। इस प्रकार मार्क्स का भौतिक द्वन्द्ववाद वा सिद्धान्त विकासवाद का सिद्धान्त है। उदाहरणार्थ, यदि गेहूँ के दाने (पदार्थ) के द्वन्द्व का अध्ययन करे तो विदित होगा कि उसका विकास हो रहा है। उन्ने जमीन में गाड़ देने से उसका वह रूप नष्ट हो जाता है वह अकुर के रूप में प्रकट होती है, अकुर भी अपनी स्थिति पर सार्थ नहीं रहता, उसका विकास एक लहलहाते पौधे के रूप में होता है। इस सघर्ष-पूर्ण स्थिति का परिणाम यह होता है कि एक गेहूँ के दाने के विकास के द्वारा अनेक दाने उग आते हैं। विकास का यही द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त भौतिकवादी है। यदि गेहूँ का बीज 'वाद' है तो पौधा उसका 'प्रतिवाद' है और पौधे का नष्ट होकर नए दानों का जन्म 'संश्लेषण' है। यहाँ तो सघर्ष विकास के सोपान के रूप में क्रमशः चलता रहता है वह बाह्य न होकर आन्तरिक है।

विशेषताएँ

मार्क्स के भौतिकवादी द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त की निम्नलिखित विशेषताएँ हैं—
 प्रथम विशेषता यह है कि वह प्रकृति को अचानक एकत्रित की हुई वस्तुओं का संग्रह नहीं मानता। प्रकृति का प्रत्येक पदार्थ एक दूसरे से सम्बद्ध तथा परस्पर निर्भर है। इस प्रकार द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त विश्व में प्राकृतिक साव्यविक एकता व्यक्त करता है। मार्क्स के द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त की दूसरी विशेषता वस्तुओं की गतिशीलता है। भौतिक पदार्थ गतिहीन नहीं हैं। प्रकृति के प्रत्येक कण, यहाँ तक कि रेत के छोटे से छोटे कण से लेकर सूर्य पिण्ड तक गतिशील है और उनमें परिवर्तन हाता रहता है। प्रकृति में नित्य प्रति द्वन्द्व के आधार पर परिवर्तन होते रहते हैं और ये परिवर्तन नीचे से ऊपर की ओर ऊर्ध्वगामी होते हैं। प्रकृति के द्वन्द्व के आधार पर पदार्थ विकासोन्मुख है। नवीन पदार्थों का निर्माण और प्राचीन का विनाश विकास-क्रम है। अतः मार्क्स का द्वन्द्ववाद चराचर जगत् के साव्यविक अध्ययन के माध्यम जीवन की गतिशीलता का अध्ययन भी है। द्वन्द्ववाद की तीसरी विशेषता यह है कि परिवर्तन मात्रात्मक एवं गुणात्मक दोनों प्रकार के होते हैं। गेहूँ के एक अकुर का कई दानों में परिणत हो जाना यदि मात्रात्मक परिवर्तन है तो निषेध के निषेध (Negation of Negation) द्वारा पानी का बर्फ में परिणत होना गुणात्मक परिवर्तन है। प्रकृति में जीवशास्त्रीय, रसायनशास्त्रीय एवं भौतिकशास्त्रीय क्षेत्र में यह परिवर्तन

प्रतिपादन किया है, तथापि वह स्वयं इन विरोधी विचारों में भटक गया है कि मनुष्य परिस्थितियों का निर्माण करता है अथवा परिस्थितियाँ मनुष्य का निर्माण करती हैं।

6. मार्क्स के द्वन्द्ववाद में विकास की शक्ति पशुबल है और क्रान्ति ही विकास का हेतु है। क्रान्ति यदि वृत्रिम तरीकों से भी लाई जाए तो भी समाज अपनी उच्चावस्था को प्राप्त करेगा। लेनिन के अनुसार सघर्ष की शक्तियों को एक बार पहचान लेने के बाद उसे तीव्र करके उस क्रान्ति को जिसे आने में हजारों वर्ष लग जाते हैं, कुछ ही वर्षों में लाया जा सकता है। इस तरह समाज की उच्चतर अवस्था के लिए क्रान्ति की चरम सीमा को आवश्यक मानने का परिणाम शक्ति और हिमा का अनिवार्य प्रयोग हुआ है। किन्तु क्रान्ति अनिवार्य ही, ऐसी बात नहीं है। श्री धरविद का विचार है 'प्रतिवाद' (Antithesis) की शक्ति पहचान कर उसका निराकरण करते रहना और 'वाद' (Thesis) की शक्ति का बराबर आह्वान करते रहने से 'संश्लेषण' (Synthesis) की अवस्था स्वतः आ सकती है। उन्होंने सभार के विकास को दो भागों में बाँटा है—अचेतन और सचेतन। मनुष्य के नीचे तक का विकास अचेतन है क्योंकि अन्य प्राणी आत्मा के रहस्य से अपरिचित होते हैं। "इसलिए वे अचेतनावस्था में प्रकृति की द्वन्द्वात्मक परिधि में अनजाने घूमते हैं।" किन्तु मनुष्य अपनी आत्मा और विकास के रहस्य से परिचित है, अतः उसके विकास के लिए क्रान्ति जरूरी नहीं है। उसके लिए तो आवश्यक यह है कि वह इस क्रान्ति का निराकरण कर स्वयं में आत्मिक शक्ति को परिमार्जित करे। "इसी प्रकार सामाजिक जीवन में 'एकता में अनेकता' और 'अनेकता में एकता' के सिद्धान्त के अनुसार इस क्रान्ति को टालकर समाज सचेतन अवस्था में आगे बढ़ सकता है। क्रान्ति विकास का साधन नहीं है, बल्कि प्राणी की अचेतन अवस्था के कारण वह प्रकृति की 'निर्दय आवश्यकता' (Cruel Necessity) है और उससे बचा जा सकता है।"

मार्क्स के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की आलोचना के प्रसंग में यह नहीं भूल जाना चाहिए कि मार्क्स का द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद में अनुराग दर्शन-प्रणाली के रूप में नहीं था। उसने उसका केवल इसलिए उपयोग किया क्योंकि उसे अपने कार्यक्रम को प्रस्तुत करने के लिए यह सुविधाजनक मालूम हुआ। उसने इसे अपनाया, लेकिन हीगल की प्रणाली में विद्यमान आदर्शवाद के रूप का परिवर्तन कर दिया क्योंकि आदर्शवाद के प्रति उसे कोई आस्था नहीं थी।

इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या (Materialistic Interpretation of History)

- मार्क्स का द्वितीय महत्त्वपूर्ण सिद्धान्त इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या है। मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की सहायता से अपने समाजवाद को एक वैज्ञानिक निश्चयात्मकता प्रदान की और उसका प्रयोग ऐतिहासिक तथा सामाजिक विकास की व्याख्या करने में किया। इतिहास की द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी व्याख्या को उसने ऐतिहासिक भौतिकवाद (Historical Materialism) या 'इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या' (Materialistic Interpretation of History) की मज़ा दी।

इस सिद्धान्त के नामकरण पर विचार करते हुए प्रो. वेपर ने कहा है कि "इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या के सिद्धान्त के अन्तर्गत मार्क्स ने जो कुछ कहा है उसके लिए यह नाम भ्रमपूर्ण है। इस सिद्धान्त को भौतिकवाद नहीं कहा जा सकता क्योंकि भौतिक शब्द का अर्थ अचेतन पदार्थ होता है जबकि इस सिद्धान्त में मार्क्स अचेतन पदार्थ को कोई बात नहीं करता। इस सिद्धान्त के अन्तर्गत मार्क्स ने सामाजिक परिवर्तन के सन्दर्भ में कहा है कि यह परिवर्तन आर्थिक कारणों से होता है। अतः मार्क्स के सिद्धान्त का नाम इतिहास की आर्थिक व्याख्या (Economic Interpretation of History) होना चाहिए था।" वस्तुतः इतिहास की आर्थिक व्याख्या नामकरण ही अधिक उपयुक्त है क्योंकि मार्क्स के अनुसार भौतिक वस्तुएँ जो इतिहास के विकास में निर्णायक तत्त्व हैं, वे वास्तव में उत्पादन शक्तियाँ हैं। मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद का मुख्य तत्त्व है, 'आर्थिक नियतिवाद' (Economic Determinism) अर्थात् मनुष्य जो कुछ करता है उसका निर्माण आर्थिक या भौतिक कारणों द्वारा होता है। मनुष्य पूर्ण रूप से आर्थिक शक्तियों का दास है। उत्पादन की शक्तियों में तीन चीजें सम्मिलित हैं—(1) प्राकृतिक साधन अर्थात् भूमि, जलवायु, मृमि की उर्वरा शक्ति, खनिज पदार्थ, जल, विद्युत् शक्ति आदि, (2) मशीन, यन्त्र एवं अतीत से विरासत में मिली हुई उत्पादन कला, तथा (3) युग विशेष में मनुष्यों के मानसिक तथा नैतिक गुण। सम्यता के विकास के साथ मानव-बुद्धि से उत्पन्न मशीन, यन्त्र और उत्पादन-कला मनुष्य को प्रकृति पर विजय प्राप्त कराने में अधिकधिक भाग लेते हैं। इन्हे भौतिक वस्तुओं के नाम से सम्बोधित करना और यह कहना कि ऐतिहासिक प्रवाह की नियति में मनुष्य का कोई भाग नहीं होता, भाषा का अनुचित प्रयोग है। सम्भवतः मार्क्स ने 'इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या' नाम इसीलिए दिया होगा क्योंकि वह ऐतिहासिक विकास की अपनी धारणा को हीगेनियन धारणा से अधिकधिक भिन्न रखना चाहता था। हीगेनियन व्याख्या 'प्रादुर्भाववादी' थी, जबकि मार्क्स अपनी व्याख्या को 'भौतिकवादी' मिद्ध करना चाहता था। इसी कारण जबकि मार्क्स अपने सिद्धान्त को इस द्वैतवादी (Dualistic) आधार पर प्रबलम्बित करना चाहता था कि ऐतिहासिक विकास मानव-बुद्धि और भौतिक पर्यावरण की पारस्परिक क्रिया-प्रतिक्रिया का परिणाम है, उसने ऐसी शब्दावली का प्रयोग किया जिससे यह भ्रम पैदा हो गया कि उसके अनुसार मानव इतिहास की रूपरेखा को केवल भौतिक पर्यावरण ही निर्धारित करता है। ऐजिल्स ने इस स्थिति को यह कहकर और भी विकृत कर दिया कि मानव-मानस (The mind of man) भौतिक विश्व का ही एक भाग है क्योंकि वह भौतिक वस्तुओं पर केवल शरीर द्वारा ही क्रिया कर सकता है।

सिद्धान्त की व्याख्या

पूर्वजावादी समाज जैसे संगठित हुआ—इसका स्पष्टीकरण मार्क्स ने इतिहास में खोजा। इसीलिए उसने इस सिद्धान्त को इतिहास की भौतिकवादी धारणा या व्याख्या का नाम दिया है जिसके अनुसार समस्त ऐतिहासिक घटनाओं की, जीवन की

भौतिक प्रवस्थाओं के सन्दर्भ में व्याख्या की जा सकती है। मार्क्स कहता है—'बंध सम्बन्धों और साथ ही राज्य के रूपों को न स्वतः उनके द्वारा समझा जा सकता है, न ही मानव-मस्तिष्क की सामान्य प्रगति द्वारा उनकी व्याख्या की जा सकती है, बल्कि वह तो जीवन की भौतिक प्रवस्थाओं के मूल में स्थिर होती है। भौतिक जीवन में उत्पादन की विधि जीवन की सामाजिक, राजनीतिक और प्राध्यात्मिक विधियों के सामान्य स्वरूप का निश्चय करती है। मनुष्यों की चेतना उनके अस्तित्व का निश्चय नहीं करती, प्रत्युन् उनका सामाजिक अस्तित्व उनकी चेतना का निश्चय करता है।' प्रत्येक देश की राजनीतिक सस्थाएँ उसकी सामाजिक व्यवस्था, उसके व्यापार, उद्योग और कला दर्शन और रीतियाँ, आचरण, परम्पराएँ, नियम, धर्म और नैतिकता, मार्क्स के अनुसार जीवन की भौतिक प्रवस्थाओं द्वारा प्रभावी रूप ग्रहण करती हैं। जीवन की भौतिक प्रवस्थाओं से उसका प्राथम्य वातावरण, उत्पादन, वितरण और विनिमय से है और उसमें भी उत्पादन सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है। इस सिद्धान्त के अनुसार, "सामाजिक और राजनीतिक क्रान्तियाँ जीवन की भौतिक प्रवस्थाओं के कारण अर्थात् उत्पादन तथा वितरण के तरीकों में परिवर्तन के कारण होती हैं, सत्य तथा न्याय के अमूर्त विचारों या भगवान की इच्छा के कारण नहीं। उनके कारण उनके युग की प्राथमिक व्यवस्था में पाए जा सकते हैं, उनके दर्शन में नहीं। वस्तुतः प्राथमिक उत्पादन के प्रत्येक चरण के अनुक्रम में एक समुचित राजनीतिक स्वरूप और समुचित वर्ग का आकार है।" इसलिए मार्क्स का दर्शन वह ऐतिहासिक सिद्धान्त है जो विकास के स्वाभाविक रूप को उपस्थित करता है।

मार्क्स अपने सिद्धान्त को विशेषतः दो क्रान्तियों पर लागू करता है, एक तो भूतकाल की और दूसरी भविष्य की। भूतकाल की क्रान्ति सामन्तवादियों के विरुद्ध बुर्जुआ वर्ग की थी। मार्क्स के अनुसार यह फ्रांस की क्रान्ति में दृष्टिगोचर हुई। मार्क्स ने जिस भावी क्रान्ति की भविष्यवाणी की है, वह बुर्जुओं के विरुद्ध सर्वहारा वर्ग की होगी। "यह क्रान्ति समाजवादी कॉमनवेल्थ (Socialist Commonwealth) की स्थापना करेगी।" मार्क्स के अनुसार जिन शास्त्रों से बुर्जुआ वर्ग ने सामन्तवाद को धराशायी किया था, वही अब बुर्जुआ वर्ग के विरुद्ध प्रयुक्त होने लग गए हैं।

मार्क्स के सिद्धान्त का विश्लेषण निम्नलिखित शीर्षकों के अन्तर्गत किया जाना उपयोगी होगा—

(i) भोजन की आवश्यकता—मार्क्स अपने ऐतिहासिक भौतिकवाद का आरम्भ इस सामान्य तथ्य से करता है कि 'मनुष्य को जीवित रखने के लिए भोजन की आवश्यकता है।' मार्क्स यह मानकर चलता है कि व्यक्ति को जीवित रहने के लिए भोजन प्राप्त करना चाहिए और इसीलिए मनुष्य का जीवन बहुत कुछ इस तथ्य पर निर्भर है कि वह किस प्रकार उन वस्तुओं का उत्पादन करे जिन्हें वह प्रकृति से चाहता है। इस तरह समस्त मानव क्रिया-कलापों की आधारशिला उत्पादन से प्रणाली है। मनुष्य का अस्तित्व इस बात पर निर्भर करता है कि वह प्रकृति से अपने लिए आवश्यक वस्तुओं का उत्पादन कर पाने में कहीं तक सफल होता है ?

(ii) उत्पादन की शक्तियाँ—प्रश्न यह है कि जब मनुष्य को सामाजिक और राजनीतिक परिवर्तनों के निर्णायक कारकों की छोज जीवन की भौतिक स्थितियों में करनी चाहिए न कि परमात्मा या विश्वात्मा की शीड़ाओं अथवा शाश्वत् सत्य और न्याय की अमूर्त धारणाओं में, तो फिर जीवन की भौतिक वस्तुओं में मार्क्स का आशय क्या है? वे भौतिक वस्तुएँ जिन्हें मार्क्स ऐतिहासिक विकास के लिए निर्णायक मानता है, उत्पादन की शक्तियाँ हैं। मार्क्स के अनुसार मानव और सामाजिक इतिहास को निर्धारित करने वाली ये शक्तियाँ आर्थिक हैं, सांस्कृतिक अथवा राजनीतिक नहीं। किसी युग की वैधानिक और राजनीतिक समस्याएँ तथा मस्कृति उत्पादन के साधनों की उत्पत्ति होती है। मार्क्स के ये शब्द कि "जीवन के भौतिक साधनों के उत्पादन की पद्धति सामाजिक, राजनीतिक तथा बौद्धिक जीवन को सम्पूर्ण प्रक्रिया की स्थिति निर्धारित करती है, मनुष्य की चेतना उसके अस्तित्व को निर्धारित नहीं करती बल्कि उनकी सामाजिक चेतना को निर्धारित करती है," इस बात को व्यक्त करते हैं कि आर्थिक कारक अर्थात् उत्पादन की शक्तियाँ अन्ततः समस्त वस्तुओं का निर्धारण करती हैं। इन्हीं से न केवल सामाजिक ढाँचा बल्कि धार्मिक विश्वासों और दर्शन की रूपरेखा का भी निश्चय होता है। मार्क्स के अनुसार यह विश्वास भ्रामक है कि शाश्वत् सत्य, न्याय, प्रेम, मानवता, दानशीलता आदि अमूर्त धारणाएँ सामाजिक और राजनीतिक परिवर्तन के लिए उत्तरदायी हैं। सत्यता केवल यह है कि उत्पादन की शक्तियाँ उत्पादन के सम्बन्धों को स्वरूप प्रदान करती हैं और उत्पादन के सम्बन्धों पर सामाजिक समस्याओं तथा दर्शन का ढाँचा खड़ा होता है। फ्रेडरिक ऐंगल्स के शब्दों में, "इतिहास के प्रत्येक काल में आर्थिक उत्पादन और वितरण की पद्धति तथा तदजनित सामाजिक संगठन वह आधार स्थापित करते हैं जिस पर उसका निर्माण होता है और केवल इसके द्वारा ही उस युग के राजनीतिक और बौद्धिक जीवन की व्याख्या की जा सकती है।" इतिहास में ऐसे उदाहरणों की कमी नहीं है जिससे यह सिद्ध होता है कि एक युग में उत्पादन और वितरण की प्रणाली में परिवर्तन के अनुरूप सामाजिक, राजनीतिक और धार्मिक समस्याओं में भी परिवर्तन हुए हैं।

आर्थिक कारणों में 'सामाजिक परिवर्तन का चालक सिद्धान्त' बतलाते हुए मार्क्स उत्पादन की शक्तियों (Productive Forces) और उत्पादन के सम्बन्धों (Relations of Productions) में विभेद करता है। उत्पादन की शक्तियों में प्राकृतिक साधन, मशीन तथा औजार, उत्पादन कला और मनुष्यों की मानसिक तथा नैतिक आदतें सम्मिलित हैं जिन्हें आधुनिक भाषा में यान्त्रिक तथा वैधानिक ज्ञान कहा जा सकता है। इन 'उत्पादन की शक्तियों' के आधार पर सामाजिक और राजनीतिक ढाँचा खड़ा किया जाता है। यह सामाजिक और राजनीतिक ढाँचा मनुष्यों के पारस्परिक सम्बन्धों को निर्दिष्ट करता है और इन्हीं पारस्परिक सम्बन्धों को मार्क्स ने 'उत्पादन के सम्बन्ध' कह कर पुकारा है। प्रो. एब्सटाइन (P. of. Ehrenstein) ने अपने ग्रन्थ 'आज का वाद' (Today's Ism) में यह सुझाव दिया

है कि इन उत्पादन के सम्बन्धों को 'सामाजिक संस्थाएँ' (Social Institutions) कहा जाना चाहिए।

(iii) परिवर्तनशील उत्पादन-शक्तियों का सामाजिक सम्बन्धों पर प्रभाव—
मार्क्स के शब्दों में, "जीवन के भौतिक साधनों की उत्पादन-पद्धति सामाजिक, राजनीतिक तथा बौद्धिक जीवन की सम्पूर्ण त्रिया निर्धारित करती है।" निरन्तर परिवर्तित होती रहने वाली उत्पादन और उत्पादन-शक्तियाँ सामाजिक सम्बन्धों में भी परिवर्तन करती हैं। यही कारण है कि "हस्तचालित यन्त्रों के युग में हमें सामन्तवादी समाज दिखाई देता है और वाष्पचालित यन्त्रों के युग में औद्योगिक पूँजीवादी समाज की स्थापना होती है।" इस प्रकार हम देखते हैं कि जहाँ हीगल प्रकृति में समस्त परिवर्तनों के पीछे आत्मा को ही प्रमुख शक्ति मानता था वहाँ मार्क्स के अनुसार सामाजिक समूहों का एक रूप से दूसरे रूप में परिवर्तन उत्पादन के साधनों के अनुसार होता है।

मार्क्स का विश्वास है कि उत्पादन एवं उत्पादन-शक्तियों का विकास समानान्तर चलता है और कृत्रिम साधनों द्वारा इस विकास को रोकने का प्रयत्न करने पर स्वाभाविक रूप से संकट उत्पन्न हो जाने का भय रहता है। इस प्रकार का संकट पूँजीवाद से उत्पन्न होता है क्योंकि उत्पादन जब लोगों की क्रय-शक्ति से अधिक हो जाता है तो लाभ की कोई आशा न रहने के कारण पूँजीपति उत्पादित माल को नष्ट कर देते हैं और मजदूरों को पंता देकर पुनः तैयार करवाते हैं तथा उसे काफी अधिक दामों पर बेचते हैं। मार्क्स की मान्यता है कि ऐसा संकट समाजवादी व्यवस्था में उत्पन्न नहीं होता क्योंकि इस व्यवस्था में उत्पादन लाभ के लिए नहीं बल्कि सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए होता है।

(iv) उत्पादन एवं उत्पादन-शक्ति के विकास को द्वन्द्ववादी भावना—
मार्क्स कहता है कि उत्पादन और उत्पादन-शक्ति के विकास का एक निश्चित नियम है जिसकी प्राप्ति द्वन्द्ववाद से हो सकती है। उत्पादन की अवस्थाओं में परिवर्तन तब तक चलता रहता है जब तक उत्पादन की सर्वश्रेष्ठ अवस्था नहीं आ जाती। द्वन्द्ववाद के आधार पर मार्क्स इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि इतिहास के विकास की दशा निश्चयात्मक रूप से समाजवाद की ओर उन्मुख है। इस तरह मार्क्स का यह ऐतिहासिक भौतिकवाद वेपर (Weyper) के शब्दों में, "एक आशावादी सिद्धान्त है जो मानव की उत्तरोत्तर प्रगति में विश्वास रखता है जिसमें अन्तिम रूप से मानव की विजय होती है।"

(v) आर्थिक व्यवस्था और धर्म—मार्क्स के अनुसार, "धर्म दोषपूर्ण आर्थिक व्यवस्था का प्रतिबिम्ब मात्र है और यह अफीम के नशे के समान है।" इसका अभिप्राय है कि ऐसे समाज में जहाँ मनुष्यों की आवश्यकताएँ पूर्ण नहीं होती और सर्वत्र असन्तोष व्याप्त रहता है वहाँ धर्म ही अन्तिम आश्रय होता है। धर्म के नशे में वे अपना दुःख-दर्द मूल जाते हैं और सुखी ससार की कल्पना करने लगते हैं। मार्क्स धर्म का पूर्णतया खण्डन करते हुए केवल उत्पादन पर ही अत्यधिक बल देता है।

(vi) इतिहास की अनिवार्यता में विश्वास—हीगल और मार्क्स दोनों ही का इतिहास की अनिवार्यता में विश्वास है। दोनों ही की मान्यता है कि इतिहास का निर्माण मनुष्यों के प्रयत्नों में सर्वथा स्वतन्त्र रूप होता है। इतिहास के प्रवाह को मानव-प्रयत्नों द्वारा रोका नहीं जा सकता। दूसरे शब्दों में मार्क्स इस बात पर विश्वास करता है कि “उत्पादन की शक्तियों के अनुकूल जिस प्रकार के उत्पादन-सम्बन्धों की आवश्यकता होगी, वे अवश्य ही पैदा होंगे। मनुष्य के वश में केवल इतना ही है कि वह उनके जाने में कुछ विलम्ब कर दे या अपने प्रयत्नों से उन्हें कुछ शीघ्र ले जाए।”

(vii) इतिहास का काल-विभाजन—मार्क्स के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के सिद्धान्त के अनुसार इतिहास की प्रायः प्रत्येक अवस्था वर्ग-संघर्ष का इतिहास है। इतिहास की प्रत्येक पटना, प्रत्येक परिवर्तन आर्थिक शक्तियों का परिणाम है। मार्क्स उत्पादनात्मक सम्बन्धों अथवा आर्थिक दशाओं के आधार पर इतिहास को अधोलिखित पाँच युगों में विभाजित करता है—

- (1) आदिम साम्यवाद का युग या प्राचीन साम्यवाद (Primitive Communism)
- (2) दास युग (Slave Society)
- (3) सामन्तवादी युग (Feudal Society)
- (4) पूँजीवादी युग (Capitalistic Society)
- (5) समाजवादी युग (Socialistic Society)

आदिम युग को मार्क्स आदिम साम्यवाद की सत्ता देता है जिसमें मनुष्य कदमूल, फल या शिकार आदि के द्वारा जीवन-निर्वाह करता था। मनुष्य तब कृषि, पशुपालन आदि से परिचित नहीं था। समाज में वर्ग-चेतना नहीं थी। दूसरे शब्दों में, आदिम समाज वर्ग-संघर्ष से रहित था क्योंकि इसमें प्रत्येक व्यक्ति स्वयं उत्पादन और स्वयं उपभोग करता था।

दास-युग में कृषि में अनेक अनुसंधान हुए और कृषि-यन्त्रों का विकास होने के कारण व्यक्तिगत सम्पत्ति विकसित होने लगी। कृषि-भूमि के स्वामित्व की समस्या से सामन्ती वर्ग का जन्म हुआ। इस तरह अब समाज दो वर्गों में विभाजित हो गया। एक वर्ग जो भूमि और सम्पत्ति का स्वामी था और दूसरा जिसे उसने अपना दास बना लिया था। दास-वर्ग के श्रम द्वारा जो उत्पादन होता था उसका उपभोग शक्तिशाली वर्ग करने लगा। इस तरह समाज में स्पष्टतः धनी-निधन का शोषक और शोषित, अधिकारयुक्त और अधिकारविहीन का वर्ग-भेद सामने आया। वर्गों के अस्तित्व में आते ही संघर्ष प्रारम्भ हो गया।

संघर्ष के फलस्वरूप एक नवीन सामाजिक व्यवस्था के सामन्तवादी युग का जन्म हुआ। अब राजाओं के हाथ में शासन आ गया। उन्होंने अपने अधीनस्थ सामन्तों को भूमि प्रदान की, बदले में सामन्त राजा को आर्थिक एवं सैनिक सहायता देने लगे। छोटे-छोटे किसान सामन्तों से भूमि लेकर खेती करते थे और बदले में

उनको लगान देते थे। सामन्त-वर्ग स्वयं भी कृषकों से अपनी भूमि पर काम लेता था और बदले में उन्हें कुछ धेतर दे देता था। उत्पादन के साधनों का स्वामित्व सामन्तों के हाथ में था, लेकिन उत्पादन-क्रिया में दासों पर उनका पहले जैसा प्राधिपत्य नहीं रहा। वे उन्हें खरीद या बेच सकते थे, किन्तु उनका बंध नहीं कर सकते थे। सामन्तवादी युग के समाज में शीर्ष पर राजा का स्थान था, उनके नीचे घटते हुए क्रम से सामन्त होते थे और सबसे नीचे किसान होते थे जिन्हें 'सर्फ' कहा जाता था और जिनकी दशा दामो से कोई विशेष अच्छी नहीं थी। इस अवस्था में भी स्थूल रूप से सामन्त और कृषक के दो वर्ग थे और दोनों का सर्पय स्वाभाविक था।

सामन्तवादी भग्नावशेषों पर पूंजीवाद का विज्ञान भवन निर्मित हुआ। यह औद्योगिक युग था। हस्तचालित यन्त्रों का स्थान वाष्पचालित यन्त्रों ने ले लिया। नवीन यन्त्रों के निर्माण के साथ बड़े-बड़े उद्योग-धन्धों का विकास हुआ और उत्पादन में एक गुणा बढ़ गया। विशालकाय यन्त्रों की प्रतिस्पर्धा से न टिक पाने के कारण लघु उद्योग नष्ट हो गए। वे उद्योग-धन्धे धीरे-धीरे उन व्यक्तियों के नियन्त्रण में आने लगे जिनके पास यन्त्र खरीदने के लिए पूंजी थी। इस प्रकार उत्पादन के साधन पूंजीपति वर्ग के हाथ में चले गए और समाज दो भागों में विभक्त हो गया— (1) सम्पत्तिशाली व्यक्तियों का पूंजीगत वर्ग, और (2) सम्पत्तिविहीन श्रमजीवियों का श्रमिक वर्ग। पूंजीवादी वर्ग ने श्रमिकों की अवस्था का अनुचित लाभ उठाया और उनका भरपूर शोषण किया जिसके फलस्वरूप पूंजीपति दिन प्रतिदिन अधिक सम्पत्तिशाली बनते गए और श्रमिक दिन-प्रतिदिन निर्धन होते गए। जीवितियों द्वारा श्रमिक वर्ग का यह शोषण ही एक नवीन क्रान्ति का साधन करता है।

मार्क्स का विश्वास है कि पूंजीपतियों के अत्यधिक शोषण के फलस्वरूप श्रमिकों में जागरूकता उत्पन्न होगी और तब दोनों वर्गों के बीच सर्पय एक ऐसी क्रान्ति को जन्म देगा जिसमें पूंजीपति वर्ग की निश्चित रूप से हार होगी और विजयश्री श्रमिक वर्ग का वरण करेगी। इस सर्पय में पूंजीवाद 'वाद' (Thesis) है और समठित श्रमजीवी वर्ग 'प्रतिवाद' (Antithesis)। इनके 'संश्लेषण' (Synthesis) से एक 'वर्ग-विहीन समाज' (Classless Society) पस्तित्व में आएगा किन्तु इस प्रादर्श स्थिति के प्रागमन से पूर्व, एक संक्रमणकालीन युग आएगा जिसमें 'श्रमजीवी वर्ग' का अधिनायकत्व (Dictatorship of the Proletariat) स्थापित होगा। उत्पादन के समस्त साधनों का सामाजीकरण कर दिया जाएगा। श्रमजीवी वर्ग का अधिनायकत्व और निरंकुश शासन तब तक स्थापित रहेगा जब तक छिपे हुए पूंजीपति तत्त्वों का पूर्ण विनाश नहीं हो जाएगा। इनके विनाश के बाद श्रमिक वर्ग का अधिनायकत्व समाप्त हो जाएगा और वर्गविहीन समाज की स्थापना होगी। इस प्रादर्श समाज में राज्य का लोप हो जाएगा क्योंकि वर्ग-सर्पय के मिटने के साथ ही राज्य की कोई प्रावश्यकता नहीं रहेगी। इस 'राज्यविहीन और वर्गविहीन समाज' (Stateless and Classless Society) में 'प्रत्येक व्यक्ति अपनी योग्यतानुसार कार्य करेगा और अपनी प्रावश्यकतानुसार प्राप्त करेगा।' यह अवस्था सोवियत रूस और चीन में अभी तक नहीं प्रा सकी है।

इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या के इस काल-विभाजन के मूल में मार्क्स की यह धारणा निहित है कि जब तक पूर्ण उत्पादन की स्थिति नहीं आती, सभी समाज बदलते रहेगे। प्रत्येक स्थिति पूर्णता के लिए एक कदम है। प्रत्येक समाज को ऐसी समस्याओं का सामना करना पड़ता है जिनके कारण या तो वे समस्याएँ गुलुगुली जाती हैं अथवा वे समाज हारकर घुटने टेक देते हैं। प्रत्येक स्थिति वर्गहीन समाज के लिए एक आवश्यक कदम है। मार्क्स के शब्दों में—

“यह चित्र का बुरा पहलू है जिसके कारण आन्दोलन गतिशील होता है तथा जिसे इतिहास का निर्माण होता है। इसके कारण सघर्ष तीव्रता प्राप्त करता है। किन्तु यदि जागीरदारी के प्रभुत्व के समय में अपने शूरवीरतापूर्ण गुणों के उत्साह में अधिकारों तथा कर्त्तव्यों के मध्य सुन्दर एकता के लिए; नगरी के विशेष जीवन के लिए; देश में समृद्धिशाली घरेलू उद्योगों के लिए; निगमों, कम्पनियों तथा मण्डलों के रूप में संगठित उद्योगों के विकास के लिए; एक शब्द में प्रत्येक उस वस्तु के लिए जो जागीरदारी का सुन्दर चित्र प्रस्तुत करती है, अर्थशास्त्रियों ने अपने आपको उन सब वस्तुओं के हटाने में प्रवृत्त किया होता, जो उस चित्र पर किसी प्रकार की छाया फेंक सकते—दासवृत्ति, रियायतें, अराजकता तब इन सब की ममानि कहाँ होती? उन लोगों ने उन सभी तत्त्वों को नष्ट कर दिया होता जिनके कारण सघर्ष समुपस्थित हुआ। उन लोगों ने मध्य श्रेणी के विकास का मूल में ही उच्छेदन कर दिया होता। उन्होंने अपने आपको हमारे इतिहास को विलकित करने के अर्थ की समस्याओं में प्रवृत्त किया होता। कोई भी स्थिति समाप्त नहीं होगी, जब तक यह उत्पादन की शक्ति के लिए ऐडी (उत्साह) की अपेक्षा बाधा न बन गया हो। व्यक्ति इतिहास में रुकावट नहीं उत्पन्न कर सकते तथा न ही वे विकास की स्वाभाविक स्थितियों का उल्लंघन कर सकते हैं।”

(iii) मानव इतिहास की कुञ्जी वर्ग-संघर्ष—मार्क्स द्वारा प्रस्तुत इतिहास के काल-विभाजन से ही यह स्पष्ट है कि समाज का इतिहास वर्ग-युद्ध का इतिहास है। यद्यपि वर्ग-युद्ध का यह विचार मौलिक नहीं है तथापि कार्ल मार्क्स ने ही इस वर्ग-युद्ध अथवा वर्ग संघर्ष के विचार को तर्कसंगत रूप में प्रस्तुत किया। हर युग में दो परस्पर विरोधी वर्ग विद्यमान रहे हैं और उनके पारस्परिक संघर्ष से ही उस युग के इतिहास का निर्माण हुआ है। इतिहास के इस प्रेरक तत्त्व के कारण ही समाज में परिवर्तन और विकास होता है। सबसे अन्त में पूँजीपति और निम्न मजदूर वर्ग में संघर्ष उत्पन्न होता है। पूँजीवाद पूर्वपक्ष के रूप में प्रस्तुत होता है तथा संगठित श्रम उत्तरपक्ष का रूप धारण करता है। इन दोनों के मध्य संघर्ष के परिणामस्वरूप वर्गहीन समाज के रूप में एक समन्वय अथवा एक नई रचना होती है।

मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद का आलोचनात्मक मूल्यांकन
(A Critical Estimate of Historical Materialism)

मार्क्स ने इतिहास की जो भौतिकवादी व्याख्या प्रस्तुत की है, उसमें उसके इन्द्रात्मक भौतिकवादी वर्ग-संघर्ष एवं अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्तों की अपेक्षा अधिक

सत्य पाया जाता है। यदि इस सिद्धान्त का यह अर्थ निकाला जाए कि आर्थिक तथ्य सामाजिक परिवर्तन का महत्त्वपूर्ण कारण है तो इसका उल्टन नहीं किया जा सकता। यह वास्तव में सत्य है कि देश में प्रचलित आर्थिक व्यवस्था एक बड़ी सीमा तक सामाजिक, वैधानिक एवं राजनीतिक समस्याओं को प्रभावित करती है। जलवायु का प्रभाव, मिट्टी, देश की भौगोलिक अवस्था आदि का प्रभाव किसी भी देश की राजनीतिक अवस्था पर पड़ता है। अरस्तू के समय से आज तक राजनीतिक लेखक यह बात स्वीकार करते आ रहे हैं। समाज की आर्थिक स्थिति की पृष्ठभूमि में इतिहास का अध्ययन किया जाना सभी सामाजिक शास्त्रों के लिए उपादेय है। किसी जाति की सामाजिक, राजनीतिक और नैतिक समस्याओं के समझने और निराकरण करने में उस जाति की आर्थिक स्थिति का ज्ञान विशेष रूप से सहायक होता है। इतिहास के एक बड़े भाग को हम अर्थशास्त्र की सहायता से ही समझ सकते हैं। यदि मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद का यही अभिप्राय लिया जाए तो इसमें कोई सन्देह नहीं कि समाजशास्त्रीय पद्धतियों में वह एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण प्रगति का सूचक है। किन्तु यह कहना अन्याय होगा कि इतिहास में आर्थिक तथ्य ही एकमात्र निर्णायक तथ्य है। आर्थिक स्थितियों को आवश्यकता से अधिक महत्त्व दे देना बड़ा सरल है। मार्क्स इतिहास की अपनी भौतिकवादी व्याख्या करते समय यही गलती कर बैठे हैं।

1. यह कहना वास्तुतः अतिशयोक्ति है कि परिवर्तन केवल आर्थिक तथ्यों के कारण ही होते हैं और कानून, सदाचार, धर्म आदि जो समाज के सांस्कृतिक जीवन तथा उसकी समस्याओं का निर्माण करते हैं, समाज के आधारभूत आर्थिक ढाँचे के ही परिणाम हैं। मानव-कार्य इतने सरल नहीं हैं कि उनके अर्थान्वयन में कोई एक ही प्रयोजन हो। उन पर मनुष्यों के अच्छे-बुरे विचारों, मनोविकारों तथा सामाजिक वातावरण का भी प्रभाव पड़ता है। जैसा कि रसल ने कहा है, "हमारे राजनीतिक जीवन की बड़ी घटनाएँ भौतिक अवस्थाओं तथा मानवीय मनोभावों के घात-प्रतिघात द्वारा निर्धारित होती हैं। राजप्रासादों में होने वाले पड़वन्त्र, प्रपञ्च, व्यक्तिगत राग-द्वेष तथा धार्मिक विद्वेष ने अतीत में इतिहास में महान् परिवर्तन किए हैं। मानव-इतिहास में ऐसी असंख्य घटनाएँ हैं जिनकी कोई आर्थिक व्याख्या नहीं की जा सकती।" इतिहास की भौतिक धारणा बुद्ध, लूथर, टॉलस्टाय, ईसा अथवा मुहम्मद की व्याख्या नहीं कर सकती। इतिहास की आर्थिक व्याख्या के साथ-साथ इतिहास की अन्य व्याख्याएँ भी हैं। नीतिशास्त्र सम्बन्धी, राजनीतिक, भाषा-विज्ञान सम्बन्धी, धार्मिक, वैज्ञानिक, कानून सम्बन्धी तथा सौन्दर्य सम्बन्धी—ये सभी ऐतिहासिक व्याख्याएँ हैं। आर्थिक व्याख्या से जातिगत पक्षपात, अन्धविश्वास, महत्वाकांक्षा, लैंगिक भ्रमण तथा अधिकार, नाम और प्रसिद्धि की आकांक्षा पर प्रकाश नहीं पड़ता। इसी प्रकार यह नहीं कहा जा सकता कि किसी आर्थिक कारण से प्रेरित होकर ही अशोक ने युद्ध का परित्याग किया था। भारत के विभाजन का प्रमुख कारण आर्थिक न होकर धार्मिक ही था। द्वितीय महायुद्ध के अनेक कारणों में एक

उग्र राष्ट्रवाद था। मार्क्स इतिहास में केवल आर्थिक तथ्य को ही निर्णायक मानने की धुन में यह भूल बैठ था कि प्रत्येक परिवर्तन में कोई एक कारण कार्य नहीं करता। अनेकों कारणों के योग से एक कारण चिनगारी बन जाता है और व्यवस्था बदल जाती है। उसे इतिहास के निर्माण में अर्थतर कारणों को भी उचित स्थान देना चाहिए था।

मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद पर इस आपत्ति के उत्तर में मार्क्सवादी यही कह सकता है कि सिद्धान्त वास्तव में इतना एकांगी नहीं है जितना इसे बतलाया जाता है। आर्थिक कारणों में विचारों का योग भी सम्मिलित है। वैज्ञानिक और प्राविधिक ज्ञान उत्पादन के साधनों का महत्त्वपूर्ण भाग है। सन् 1890 में ऐंजिल्स ने स्वयं एक पत्र में स्पष्टीकरण करते हुए लिखा था कि मैं और मार्क्स आर्थिक रूप से इस बात के लिए उत्तरदायी हैं कि कभी-कभी "हमारे शिष्यों ने आर्थिक कारक पर उचित से अधिक बल दिया है। हमारे जो विरोधी उससे इकार करते थे, उनके विरोध में हम उनके आधारभूत चरित्र पर बल देने को विवश हो और ऐतिहासिक प्रक्रिया में अन्य तत्त्वों की परस्पर त्रिया-प्रतिक्रिया की समुचित व्याख्या करने के लिए हमारे पास सर्वत्र न तो समय था, न स्थान और न कोई अवसर ही।"¹

ऐंजिल्स ने जिन अन्य कारकों का उल्लेख किया है यदि मार्क्सवादी उनमें विविध मानवीय भावनाओं को, चाहे वे निकृष्ट ही हों, सम्मिलित करने के लिए सहमत हो तो मार्क्स की धारणा का विरोध पर्याप्त सीमित हो जाता है। लेकिन जब ऐंजिल्स अपने पत्र में यह दावा करता है कि 'आर्थिक स्थिति आधार है और अन्य तत्त्व सतही हैं' तो महत्त्वपूर्ण मतभेद यथावत् विद्यमान रहता है। यह नहीं माना जा सकता कि मूलशक्ति केवल आर्थिक तत्त्व है और शेष सब तत्त्व निस्स्रोतात्मक (Derivative) हैं तथा महत्त्व की दृष्टि से द्वितीय श्रेणी के हैं और आर्थिक सम्बन्धों के आधार पर आश्रित ऊपरी ढाँचे के भाग हैं। आलोचकों की यह मान्यता बहुत कुछ सही है कि धर्म, नीति, दर्शन, मानवीय भावनाएँ, व्यक्तिगत प्रतिस्पर्द्धाएँ आदि भी स्वतंत्र और समान तत्त्व हैं। यह अवश्य है कि विभिन्न कालों में उनका प्रभाव एक-दूसरे से घटता बढ़ता रहा है। जहाँ आर्थिक प्रणालियाँ विचारधाराओं की जनक हैं, वहाँ विचारधाराएँ भी आर्थिक प्रणालियों की उत्पत्ति कारण हैं। उदाहरणार्थ, सन् 1917 की क्रान्ति के बाद रूस में जन्म लेने वाली सोवियत पद्धति साम्यवादी विचारधारा की सृष्टि थी तो इटली में जन्म लेने वाली फासिस्ट प्रणाली फासिज्म की उपज थी।

2. मार्क्स का यह कथन कि उत्पादन-शक्तियों से उत्पादन-सम्बन्ध निर्धारित होते हैं, सही नहीं है। आज इस वैज्ञानिक युग में अमेरिका और रूस में लगभग एक समान उत्पादन यन्त्र और प्राविधिक आधार होने पर भी उत्पादन के सम्बन्धों में काफी भिन्नता है। अमेरिका में जहाँ बड़े-बड़े उद्योग-धन्धे पूंजीपतियों के हाथ में हैं वहाँ रूस में इन पर राज्य का स्वामित्व है।

3. मार्क्स का यह कहना भी सत्य नहीं है कि जिसके पास अधिक शक्ति होती है, वही राजनीतिक शक्ति का उपभोग करता है। शक्ति प्राप्त करने का साधन केवल आर्थिक नहीं होता। प्राचीन काल में भारत में ब्राह्मणों और मध्यकालीन यूरोप में पोप ने अर्थोत्तर कारणों से शक्ति प्राप्त की थी तो वर्तमान युग में अधिनायकवाद की स्थापना मुख्यतः सैन्य-शक्ति द्वारा होती है। बुद्धिमत्ता, साहस, छलछद्म आदि तत्व भी सत्ता प्राप्त करने में महत्वपूर्ण योग देते हैं।

4. मार्क्स ने यूरोप के लगभग 2000 वर्षों के इतिहास को ही अपने अध्ययन का क्षेत्र बनाया था। सम्भवतः भारत, चीन और मिस्र की प्राचीन सभ्यताओं पर उसकी दृष्टि नहीं गई। प्रादिम साम्यवाद आदि का वर्णन उसकी एक कल्पना है जिसके पक्ष में कोई ऐतिहासिक प्रमाण नहीं है।

5. मार्क्स द्वारा इतिहास का मुख्य चार युगों (प्रादिम युग, दास-युग, सामन्त युग और पूंजीवादी युग) में विभाजन ठीकपूर्ण है। अपने ऐतिहासिक विकास की व्याख्या को युक्तिमय बनाने के लिए उसने शताब्दियों के इतिहास को तोड़-मरोड़ दिया जो उसके द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त के प्रतिकूल दिखायी देता है। मानव-शास्त्र (Anthropology) मार्क्स के प्रादिम साम्यवाद (Primitive Communism) की व्याख्या से सहमत नहीं है। यदि ऐतिहासिक भौतिकवाद के सिद्धान्त के अनुसार ऐतिहासिक विकास की अवस्थाओं में पूंजीवादी अवस्था भी निश्चित है तो इतिहास की भौतिक व्याख्या करने वालों से पूछा जा सकता है कि "पूंजीवाद का विकास विशेष रूप से पश्चिमी देशों में ही क्यों हुआ?"

6. मार्क्स ने इतिहास की 'आर्थिक व्याख्या' में 'धर्म' को बड़ा निम्न स्तर प्रदान किया है। मार्क्स ने धर्म को नशा और एक झूठी सात्वना माना है और इस प्रकार धर्म के प्रति अविश्वास एवं अज्ञान प्रकट किया है। वह भूल जाता है कि मानव में उच्चतम आध्यात्मिक मूल्यों के विकास के लिए धर्म ही एकमात्र आधार है और स्वयं सोवियत रूस में भी आज तक धर्म का अन्त नहीं हो पाया है।

7. मार्क्स की ऐतिहासिक व्याख्या उसने अपने विचारों की पुष्टि का इतिहास है। "जिस प्रकार हीगल ने ऐतिहासिक विकास की मानसिक पूर्णता अपने ही समय की जर्मन परिस्थितियों में सीमित कर देने के लिए प्रकृति को बाध्य किया है उसी प्रकार मार्क्स ने भी अपने समय की परिस्थितियों में जर्मनी में ही प्रकृति के भौतिक विकास को पूर्णता देखने के लिए प्राकृतिक शक्तियों को बाध्य करने की चेष्टा की है।" मार्क्स ने अपनी उत्पादन-शक्तियों का अन्तिम उद्देश्य साम्यवाद को माना है जिसके प्राप्त होते ही विकास का उद्देश्य पूर्ण हो जाता है। लेकिन सृष्टि का विकास न रुकने वाला है और न किसी एक ओर मुड़ने वाला है। सार्वजनिक विकास का भारतीय चतुर्थ दशक अभी तक भी ऐतिहासिक व्याख्या में सर्वाधिक प्रमाणित मालूम होता है।

8. मार्क्स के इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या के सिद्धान्त में अन्तर्विरोध भी है। एक स्थान पर वह कहता है कि इतिहास का क्रम एक आन्तरिक आवश्यकता

के कारण स्वतः ही निश्चित होता है और अपने प्रयत्नों से मनुष्य उसे प्रभावित नहीं कर सकता, ता दूसरी ओर उतका यह भी कहना है कि श्रमिक आन्दित से ही समाजवाद की स्थापना सम्भव है।

9. मार्क्स का मत है कि इतिहास की धारा राज्यविहीन समाज पर जाकर एक जाएगी, किन्तु प्रश्न उत्पन्न होता है कि समाज की अन्तिम साम्यवादी व्यवस्था में क्या पदार्थ में अन्तर्निहित गुण 'गतिशीलता' बदल जाएगा? यदि पदार्थ की 'गतिशीलता' एक स्वाभाविक कारण है तो आवश्यक है कि वाद, प्रतिवाद और संश्लेषण की प्रक्रिया द्वारा उसमें उस समय भी परिवर्तन होगा, उत्पादन के साधन बदलेंगे, सामाजिक परिस्थितियाँ बदलेंगी, फिर वर्गहीन समाज का 'प्रतिवाद' (Antithesis) उत्पन्न होगा और फिर साम्यवाद अस्त-व्यस्त हो जाएगा। मार्क्स इस सम्बन्ध में गौन है।

10 इतिहास की आर्थिक व्याख्या में मार्क्स का यह कथन कि ऐतिहासिक विकास के पूँजीवादी युग में बुजुर्गों और श्रमिक वर्ग के बीच कटुता में निरन्तर वृद्धि होगी, पूँजीवादी अधिष्ठानों और श्रमिक अधिक निधन होते जाएँगे—वर्तमान तथ्यों की कसौटी पर सही नहीं उतरता। अमेरिका जैसे पूँजीवादी देश में पूँजीपतियों और श्रमिकों के मध्य कटुता में वृद्धि नहीं हुई है और श्रमिक वर्ग निधन होने की अपेक्षा अधिक धन कमाने लगा है।

11 मार्क्स का यह कहना है कि समाज के कानून, उसकी राजनीतिक और सामाजिक प्रणालियाँ उसकी आर्थिक प्रणाली से ही निर्धारित होती हैं तथा उनमें परिवर्तन आने पर शेष सभी परिवर्तित हो जाते हैं। पर सम्भवतः इस प्रश्न का उत्तर देने में मार्क्स सम्भौर कठिनाई का अनुभव करेगा कि "ईसाई धर्म की एक दूबरे से इतनी भिन्न जादियाँ ने क्यों स्वीकार कर लिया जैसे कि एक और तो सम्य रोमन तथा दूसरी ओर अर्थ-व्यंजक स्वाव तथा आयरिश जातियाँ?" मार्क्सवाद इस बात का भी कोई उत्तर नहीं देता कि "एक ही आर्थिक पृष्ठभूमि के लोग सर्वथा भिन्न विचारधाराओं को क्यों स्वीकार कर लेते हैं, और समाज के प्रवर्तकों का, जिनमें स्वयं मार्क्स और ऐजिल्स तथा उन्नीसवीं शताब्दी के अग्र-ग्रान्दोलन के अधिकांश नेता सम्मिलित हैं, आधिर्भाव सम्पत्तिशाही वर्ग में क्यों हुआ?" वास्तव में इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या अनुभव के समस्त तथ्यों की व्याख्या की दृष्टि से काफी अपूर्ण है।

12. मार्क्स की इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या अर्थात् तत्त्वों की उपेक्षा तो करती ही है, वह इतिहास में आकस्मिक तत्त्वों (Contingent Elements) के लिए भी कोई स्थान नहीं छोड़ती। इतिहास ऐसे संकटो उदाहरणों से भरा पड़ा है जहाँ अनेक लघु अर्थव्यवस्था आकस्मिक तत्त्वों के प्रभाव के कारण महत्वपूर्ण परिणाम प्रदित हुए हैं। एक उष्ण व्यक्ति और शमशान भूमि को ले जाते हुए एक शव के दृश्य ने गौतमबुद्ध का जीवन-प्रवाह ही बदल दिया था। यदि सन् 1917 में जर्मन सरकार लेनिन को रूस लौट जाने की अनुमति न देती तो रूस के इतिहास की उसके

वाद की पूर्ण दिशा ही कुछ और होती। इसी तरह यदि इंग्लैंड की रानी ऐलिजाबेथ प्रथम विवाह कर लेती और उससे कोई सन्तान उत्पन्न होती तो इंग्लैंड और स्कॉटलैंड के मध्य सम्बन्ध उनसे प्रवक्ष्य ही भिन्न होते जो इन दोनों के एकीकरण के फलस्वरूप हुए।

स्पष्ट है कि मार्क्स का ऐतिहासिक भौतिकवाद पर्याप्त त्रुटिपूर्ण है। किन्तु इतिहास की इस धार्मिक व्याख्या से सहमत होते हुए भी यह मानना पडेगा कि मार्क्स ने सामाजिक सस्याओं में धार्मिक कारको पर बल देकर समाजशास्त्र की महान् सेवा की है। इतिहास को बदलने में धार्मिक शक्तियाँ एकमात्र कारण चाहे न रही हो, परन्तु इस बात से इन्कार नहीं किया जा सकता कि इतिहास को बदलने में धार्मिक शक्तियों का योग सर्वाधिक रहा है। सेबाइन के अनुसार, "मार्क्स द्वारा प्रस्तुत इतिहास की धार्मिक व्याख्या के महत्त्व के सन्दर्भ में यह कहना अतिशयोक्ति नहीं कि इसने टेक्नालांजी, आवागमन के साधन, कच्ची सामग्री के वितरण, सम्पत्ति के वितरण, सामाजिक वर्गों के निर्माण, प्राचीन और वर्तमान राजनीति, विधि और नैतिकता तथा सामाजिक आदर्शों के निर्माण में धार्मिक शक्तियों के प्रबल प्रभाव पर प्रकाश डाला है।"

वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त

(The Theory of Class Struggle)

मार्क्स द्वारा प्रतिपादित वर्ग-संघर्ष का सिद्धान्त ऐतिहासिक भौतिकवाद की ही उपसिद्धि (Corollary) है और साथ ही यह अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त (Theory of Surplus Value) के भी अनुकूल है। मार्क्स ने धार्मिक नियमवाद (Economic Determinism) की सबसे महत्त्वपूर्ण अभिव्यक्ति इस बात में देली कि समाज में सदैव ही विरोधी धार्मिक वर्गों का अस्तित्व रहा है। एक वर्ग वह है जिसके पास उत्पादन के साधनों का स्वामित्व है और दूसरा वह जो केवल शारीरिक श्रम करता है। पहला वर्ग सदैव ही दूसरे वर्ग का शोषण करता है। समाज के शोषक और शोषित—ये दो वर्ग सदा ही आपस में संघर्षरत रहे हैं और इनमें समझौता कभी सम्भव नहीं है।

समाज की मीमांसा में मार्क्स वर्गों को ही मुख्य इकाई मानता है। विभिन्न वर्गों की जीवन-शैली, उनके स्वार्थ तथा सांस्कृतिक आदर्श भिन्न होते हैं। वर्ग-संगठन का आधार है उत्पादन-प्रक्रिया में व्यक्ति का स्थान। वर्ग-संगठन के अपने सिद्धान्त में 'मार्क्स मुख्य रूप से दो ऐसे वर्गों की कल्पना करता है जो प्राधुनिक समाज में सक्रिय राजनीतिक इकाई हैं। इनमें से एक मध्य-वर्ग है जो नगरो में रहता है और व्यापार में लगा होता है। यह नागरिक और राजनीतिक स्वतन्त्रताओं में विशेष रुचि लेता है। दूसरा वर्ग औद्योगिक सर्वहारा-वर्ग है। यह भी नगरो में रहता है लेकिन यह वर्ग राजनीतिक स्वतन्त्रता की अपेक्षा धार्मिक सुरक्षा को ज्यादा महत्त्व देता है। प्राधुनिक समाज में इन दोनों वर्गों के बीच संघर्ष होता रहता है।" मार्क्स की मान्यता है कि अन्ततः इस संघर्ष में सर्वहारा वर्ग की विजय होगी और उसी वर्ग का प्राधिपत्य स्थापित होगा।

माक्स के अनुसार वर्ग-युद्ध का सिद्धान्त विश्व-इतिहास की व्याख्या के लिए अचूक श्रोपधि है। वर्ग-सघर्ष का इतिहास ही मानव-जाति का इतिहास है। विश्व-इतिहास आर्थिक और राजनीतिक शक्ति के लिए विरोधी वर्गों में सघर्षों की शृंखला है। इतिहास का निर्माण करने वाले सामाजिक आन्दोलन वर्ग-आन्दोलन होते हैं। प्रत्येक काल में और प्रत्येक देश में आर्थिक और राजनीतिक शक्ति प्राप्त करने के लिए निरन्तर महान् आन्दोलनों को जन्म देते रहे हैं। "प्राचीन रोम में कुलीन सरदार, साधारण मनुष्य तथा दास होते थे। मध्य-युग में सामन्त, सरदार, जागीरदार, सघस्वामी, कामदार, अपरेंटिस तथा सेवक होते थे। प्रायः इन समस्त वर्गों में इनकी उपश्रेणियाँ होती थी। ये समूह अर्थात् दमन करने वाले तथा दलित, निरन्तर एक दूसरे का विरोध करते थे। इनमें कभी खुलकर और कभी छिपकर निरन्तर सघर्ष चलता रहता था। प्रत्येक समय इस युद्ध के परिणामस्वरूप या तो समाज की क्रान्तिकारी पुनर्रचना होती थी या सघर्षरत दोनों वर्ग नष्ट हो जाते थे।"

माक्स ने सामाजिक वर्गों के सघर्षों तथा विरोधों में इतिहास की व्याख्या की कुञ्जी खोजकर कोई विशिष्ट कार्य नहीं किया है। उसकी विशेषता तो इस बात में है कि उसने वर्ग-विरोध के केवल एक ही कारण—आर्थिक भेद—पर ही अपना ध्यान केन्द्रित किया है। स्वयं माक्स ने यह स्वीकार किया है कि समाज का भिन्न-भिन्न वर्गों में विभाजन का सिद्धान्त उसके पूर्ववर्ती पूँजीवादी इतिहासवेत्ताओं को विदित था, किन्तु उसने सामाजिक वर्ग-विभाजन को ऐतिहासिक दृष्टिकोण से अर्थात् बदलती हुई उत्पादन-क्रिया की पृष्ठभूमि में देखा और यह भी विशेष रूप में कहा कि सर्वहारा का अधिनायकत्व पूँजीवादी समाज का नाश करेगा। वर्ग-विभाजन के सिद्धान्त का बीज प्लेटो और अरस्तू में विद्यमान है तथा विमटानले, उबियन और मन्त साइमन के अनुयायियों में भी पाया जाता है, किन्तु ऐतिहासिक दृष्टिकोण अपना कर माक्सवादियों द्वारा उत्पादन-क्रिया पर आश्रित वर्गों के समस्त इतिहास की व्याख्या का प्रयास व्यापक है। उनकी दृष्टि में समाजवाद का लक्ष्य वर्गों के सिर्फ विशेषाधिकारों को ही नहीं अपितु समस्त वर्गों का ही मूलोच्छेद करना है।

वर्गों के विरोध आधुनिक समाज में भी विद्यमान हैं। विशेष बात केवल यह है कि इस युग में नवीन वर्ग है, दमन के नवीन रूप हैं और उनकी नवीन प्रणालियाँ हैं तथा सघर्ष के नवीन रूप हैं। प्राचीन और नवीन वर्गों में मुख्य अन्तर यह है कि आधुनिक युग में वर्ग-विरोध पूर्वापेक्षा बहुत सरल हो गया है। आधुनिक समाज दो बड़े गुटों—पूँजीवाद और श्रमिकवाद में विभाजित है और ये गुट एक दूसरे के आमने-सामने पूरी शक्ति से उठे हुए हैं। यह आधुनिकतम सघर्ष अर्थात् शोषक पूँजीपतियों और शोषित श्रमिकों के बीच सघर्ष पाश्चात्य सभ्यता की सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण विशेषता है। इस सघर्ष का माक्स ने बड़ा गहन विश्लेषण किया।

माक्स का कहना है कि पूँजीपति वर्ग और श्रमिक वर्ग दोनों को एक दूसरे की आवश्यकता है। श्रमिकों के अभाव में पूँजीपतियों के कारखाने बेकार पड़े रहेंगे

और यदि पूँजीपति श्रमिकों को कारखानों में नियुक्त नहीं करेंगे तो वे बेरोजगार हो जाएंगे और भूख मरने लगेंगे। लेकिन चाहे दोनों को एक दूसरे की कितनी भी आवश्यकता हो, दोनों के हितों में सघर्ष अनिवार्य है जिसमें अन्तिम विजय श्रमजीवी वर्ग की ही होती है। मार्क्स के अनुसार, "जिन शस्त्रों से बुजुर्गों ने सामन्तवाद का मन्त किया, वे ही शस्त्र अब सम्पत्तिशाली वर्ग के विरुद्ध प्रयुक्त हो रहे हैं।"

यह उल्लेखनीय है कि मार्क्स ने बुजुर्गों (Bourgeois) तथा श्रमजीवी (Proletariat) शब्दों की स्पष्ट रूप से कही भी व्याख्या नहीं की है। श्रमजीवी वर्ग की केवल एक परिभाषा उपलब्ध है जो ऐंजिल्स की दी हुई है। इसके अनुसार, "श्रमजीवी वर्ग समाज का वह वर्ग है जो अपने जीविकोपार्जन के लिए पूर्ण रूप से अपने श्रम के विक्रय पर निर्भर होता है न कि पूँजी के द्वारा प्राप्त लाभ पर। उसका सुख-दुःख, जीवन-मरण और उसका सम्पूर्ण अस्तित्व उसके श्रम की माँग पर निर्भर होता है।" जहाँ तक 'बुजुर्गों' का प्रश्न है, सम्भवतया लेनिन ने भी कहा था कि बुजुर्गों उस सम्पत्ति का स्वामी है जिसका उपयोग वह श्रमजीवी के श्रम से अर्जित लाभ प्राप्त करने के लिए करता है अर्थात् वह श्रमिकों से काम लेने के लिए उन्हें अपनी सम्पत्ति पर नियुक्त करता है किन्तु उन्हें उनके श्रम के अनुपात में मजदूरी नहीं देता। मार्क्स कहता है कि पूँजीपति स्वाभाविक रूप से मजदूरों को कम से कम वेतन देना और उनसे अधिक से अधिक काम लेना चाहते हैं जबकि श्रमिक अपने श्रम का अधिकतम मूल्य प्राप्त करना चाहते हैं। दुर्भाग्यवश इस द्वन्द्व में श्रमिक ही घाटे में रहते हैं। श्रम नाशवान् होता है, अतः उनके श्रम का श्रेता शोषण से मिलना चाहिए, अन्यथा उस श्रम का संग्रह नहीं किया जा सकता। धृष्ट और अभाव की स्थिति में श्रमिक लम्बी प्रतीक्षा नहीं कर सकता और फलतः पूँजीपति के सामने झुकने को विवश हो जाता है। इस तरह की स्थिति पूँजीपतियों और श्रमिकों के हाथों में शोषण का एक महान् अस्त्र सौंप देती है जिसे श्रमिक कभी पसन्द नहीं करते। शोषण के विरुद्ध चेतना जाग्रत होने पर श्रमिकों द्वारा शोषण पूँजीपतियों के विरुद्ध विद्रोह होते हैं और उनके विनाश के निरन्तर प्रयत्न किए जाते हैं। इस तरह उत्पादन की प्रत्येक प्रणाली में इन दोनों वर्गों में एक स्थायी विरोध उत्पन्न हो जाता है। मार्क्स के अनुसार कुछ ऐसे और भी कारण हैं जो इन दोनों वर्गों में सघर्ष को बढ़ावा देते हैं। पूँजीपति जो उत्पादन के साधनों के स्वामी होते हैं, समाज के आर्थिक जीवन पर तो नियन्त्रण रखते ही हैं, वे सामाजिक, वैज्ञानिक और राजनीतिक संस्थाओं को भी अपने उद्देश्य की पूर्ति के अनुकूल बना लेते हैं। शासन-मत्ता उन्हीं के हाथ में होती है जिसका वे ऐसे कानून बनाने में अनुचित प्रयोग करते हैं जिनमें उनकी स्वार्थ-मिडि होती हो।

मार्क्स की निश्चिन्त धारणा है कि "इस सघर्ष का अनिवार्य परिणाम पूँजीवाद का विनाश और सर्वहारा वर्ग की विजय के रूप में होगा।" पूँजीवाद के अन्त ही उसके विनाश के बीज छिपे होते हैं। मार्क्स पूँजीवाद के अवश्यम्भावी विनाश के अनेक अन्य कारणों पर विस्तार से प्रकाश डालता है जो संक्षेप में ये हैं —

(i) पूँजीवाद में व्यक्तिगत लाभ की दृष्टि से ही उत्पादन—पूँजीवादी व्यवस्था में उत्पादन समाज के हित और उपभोग को ध्यान में न रख कर विशेष रूप से व्यक्तिगत लाभ के लिए होता है जिसके फलस्वरूप समाज की माँग और उत्पादित माल में सामञ्जस्य स्थापित नहीं हो पाता ।

(ii) पूँजीवाद में विशाल उत्पादन तथा एकाधिकार की ओर प्रवृत्ति—पूँजीवादी व्यवस्था में बड़े पैमाने पर उत्पादन एवं एकाधिकार की प्रवृत्ति होती है जिसके परिणामस्वरूप थोड़े से व्यक्तियों के हाथों में पूँजी एकीकृत हो जाती है और श्रमिकों की संख्या बढ़ती जाती है । इस तरह पूँजीवादी वर्ग अपने विनाश के लिए स्वयं श्रमजीवी वर्ग को शक्ति प्रदान करता है ।

(iii) पूँजीवाद आर्थिक संकटों का जन्मदाता—पूँजीवादी उत्पादन प्रणाली समय-समय पर आर्थिक संकट उत्पन्न करती है । बहुधा उत्पादन श्रमिक वर्ग की क्रय-शक्ति से अधिक हो जाता है, तब लाभ की कोई आशा न रहने से पूँजीपति उत्पादित माल को नष्ट करके माल का कृत्रिम अभाव पैदा करते हैं और इस तरह प्रस्थायी आर्थिक संकटों को जन्म देते हैं । पूँजीवाद की इस प्रवृत्ति के फलस्वरूप श्रमिक वर्ग एवं सामान्य जनता में घोर असन्तोष व्याप्त होता है जो पूँजीवाद द्वारा अपनी मौत को स्वयं आमन्त्रित करता है ।

(iv) पूँजीवाद में अतिरिक्त मूल्य पर पूँजीपतियों का अधिकार—पूँजीवाद में उत्पादन वैयक्तिक लाभ के लिए किया जाता है, अतः पूँजीपति अतिरिक्त मूल्य को अपने पास रख लेता है जबकि न्याय की दृष्टि से यह मूल्य श्रमिक को मिलना चाहिए । अतिरिक्त मूल्य वह मूल्य है जो श्रमिक द्वारा उत्पादित माल की वास्तविक कीमत और उस वस्तु की बाजार कीमत का अन्तर होता है । पूँजीपति इसे श्रमिकों से छीनकर उनका शोषण करता है ।

(v) पूँजीवाद में व्यक्तिगत तत्त्व की समाप्ति—पूँजीवादी प्रणाली में श्रमिक के वैयक्तिक चरित्र का लोप होकर उसका यन्त्रीकरण हो जाता है । इस प्रणाली में श्रमिक स्वाभिमान खोकर यन्त्रों का केवल दाम मात्र बन जाता है और इससे उसकी सृजनात्मक शक्ति को भी धक्का लगता है । इस पतनावस्था से अन्ततः श्रमिक वर्ग में चेतना का उदय होता है और पूँजीवाद के विनाश के लिए कटिबद्ध हो जाता है ।

(vi) पूँजीवाद श्रमिकों की एकता में सहायक—पूँजीवाद श्रमिकों में असन्तोष फैलाकर उन्हें एकता की ओर अग्रसर करता है । इसके अतिरिक्त पूँजीवादी प्रणाली में अनेक उद्योग एक स्थान पर एकत्र हो जाते हैं जिनमें लाखों श्रमिक काम करते हैं । ये श्रमिक परस्पर मिलते-जुलते हैं जिससे उन्हें पारस्परिक कष्टों को समझन व अपने संगठन को सुदृढ़ बनाने की प्रेरणा प्राप्त होती है । इस तरह पूँजीवादी विवेकीकरण सुदृढ़ श्रमिक संगठन को जन्म देता है जो पूँजीवाद का प्रबल विरोध करता है ।

(vii) पूँजीवाद अन्तर्राष्ट्रीय श्रमिक आन्दोलन का जन्मदाता— पूँजीवाद में होने वाला तीव्र विकास विश्व के अनेक देशों को एक दूसरे के समीप लाता है। जब पूँजीपति उत्पादित माल को अपने देश में नहीं खपा पाते तो वे दूसरे देशों में मण्डियों की खोज करते हैं जिसके परिणामस्वरूप विभिन्न देशों के श्रमिकों को परस्पर सम्पर्क में आने का अवसर मिलता है। इस तरह राष्ट्रीय सीमाओं को तोड़ कर श्रमिक-आन्दोलन अन्तर्राष्ट्रीय रूप धारण कर लेता है और तब श्रमिक मार्क्स के साथ विश्व के सभी श्रमिक मिलकर पूँजीवाद के विरुद्ध एक ऐसी अन्तर्राष्ट्रीय क्रान्ति का सूत्रपात करेंगे जो पूँजीवाद की जड़ें खोदली कर समाजवाद की स्थापना करेगी।

मार्क्स के अनुसार इन सभी कारणों से पूँजीवाद स्वतः अपने विनाश की ओर बढ़ता जाता है। मार्क्स का विश्वास था कि श्रमजीवी वर्ग की क्रान्ति के बाद श्रमजीवी वर्ग का अधिनायक-तन्त्र स्थापित हो जाएगा जिसमें शन-शन सम्पत्तिशाली वर्ग के अन्तिम अवशेष भी समाप्त कर दिए जाएँगे और उसके पश्चात् एक वर्गहीन और राज्यविहीन समाज की स्थापना होगी। पूँजीवाद के विनाश के लिए श्रमिक वर्ग किस प्रकार तैयार होगा और किस तरह समाजवाद की स्थापना होगी— इन सब बातों का उल्लेख मार्क्स ने 'कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो' में किया है। लास्की (Laski) के मतानुसार 'कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो' एक सर्वकालिक सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण राजनीतिक प्रभिलेख है। लास्की ने इसकी तुलना सन् 1776 के 'अमेरिकी स्वातन्त्र्य घोषणा' (American Declaration of Independence) और सन् 1789 के 'फ्रांसीसी अधिकारों की घोषणा' (French Declaration of Rights) से की है। 'कम्युनिस्ट मैनिफेस्टो' में मार्क्स ने वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त की विस्तृत विवेचना प्राधुनिक रूप में की है, अतः इस पर पृथक् से कुछ लिखना आवश्यक है।

मैनिफेस्टो (Manifesto)

मैनिफेस्टो का आरम्भ ही इस सामान्य कथन से होता है कि "आज तक के सम्पूर्ण समाज का इतिहास वर्ग-सघर्षों का इतिहास है।" मार्क्स और एंजिल्स ने इस घोषणा-पत्र में वर्ग-युद्ध के सिद्धान्त का प्रयोग वर्तमान समाज के समस्त नियमों की समझने की कुञ्जी के रूप में किया है। इसमें पूँजीपति वर्ग (Bourgeois) तथा सर्वहारा वर्ग (Proletariat) के बीच 19वीं शताब्दी के सघर्ष का सर्वोत्तम वर्णन है। इसमें केवल इस सघर्ष का ही वर्णन नहीं है, बल्कि क्रान्तिकारी सर्वहारा वर्ग के लिए एक कार्यक्रम की रूपरेखा भी प्रस्तुत की गई है और उन्हें पूँजीवादी वर्ग पर अन्तिम विजय का आश्वासन दिया गया है। मैनिफेस्टो में यह घोषणा की गई है कि वर्तमान युग में वर्ग-सघर्ष बहुत ही सरल हो गया है। हमारा समाज दो विशाल विरोधी वर्गों में विभक्त होता जा रहा है— पूँजीवादी वर्ग तथा सर्वहारा वर्ग। दोनों वर्गों के विकास की विविध अवस्थाओं में से गुजरते हैं। पूँजीपति वर्ग के उत्थान और पूँजीवादी प्रणाली की विशेषताओं का उल्लेख करते हुए मार्क्स कहता है कि—

1. पूँजीवादी वर्ग उत्पादन-यन्त्रों में क्रान्ति लाए बिना और इसके द्वारा उत्पादन के सम्बन्धों व साथ ही समस्त ही सामाजिक सम्बन्धों में परिवर्तन लाए बिना जीवित नहीं रह सकता।

2. उत्पादन के यन्त्रों में निरन्तर परिवर्तन लाभ की दृष्टि से किया जाता है। 'लाभ के लिए उत्पादन' पूँजीवादी पद्धति की आधारभूत विशेषता है।

3 अपने अस्तित्व को कायम रखने के लिए पूँजीपति वर्ग बाजारों का विस्तार करने की ओर प्रवृत्ति होता है। पूँजीवाद ने दूसरों से कच्चा माल खरीदने और उन्हें तयार-माल बेचने के कारण एक विश्व-व्यापी स्वरूप धारण कर लिया है। "प्रतिगामियों के हृदय में तीव्र रोष उत्पन्न करते हुए इसने उद्योग के नीचे से वह राष्ट्रीय आधार निकाल लिया है जिस पर वह खड़ा हुआ था। समस्त प्राचीन राष्ट्रीय उद्योग नष्ट कर दिए गए हैं अथवा नित्य-प्रति नष्ट किए जा रहे हैं।"

4. पूँजीपतियों के उत्पादन के ढंग का एक अन्य लक्षण उनकी केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति है। व्यवसाय की अधिकाधिक वृद्धि के साथ ऐसे व्यक्तियों की संख्या कम होती जाती है जो कारोबार में काफी पूँजी लगा सकें। इस प्रकार बड़े पूँजीपति छोटे पूँजीपतियों को बाहर निकाल फेंकते हैं। फलस्वरूप पूँजी थोड़े से बड़े पूँजीपतियों के हाथों में एकत्र हो जाती है और उद्योग एकाधिपत्य का रूप धारण कर लेते हैं। "पूँजीवादी व्यवस्था के कारण ही बड़े नगरों में जनसंख्या का केन्द्रीकरण हुआ है, उद्योगों का केन्द्रीकरण हुआ है तथा सम्पत्ति का पूर्वाधिका कुछ व्यक्तियों के हाथों में एकत्रीकरण हुआ है।"

5 उत्पादन-साधनों में द्रुत सुधारों एवं सन्देशवाहक और यातायात की सुविधाओं के विकास द्वारा पूँजीवाद ने पिछड़े राष्ट्रों को गम्यता की परिधि में ला दिया है और उन्हें पूँजीवादी उत्पादन-पद्धति अपनाएने को विवश कर दिया है।

6 महान् उत्पादन-शक्ति तथा यान्त्रिक एवं वैज्ञानिक विकास को जन्म देने के बावजूद पूँजीवादी प्रणाली की उपयोगिता अब समाप्त हो चुकी है। पूँजीवादी समाज की स्थिति आज उस जादूगर के समान है जो उस मायावी मंसार की शक्तियों पर नियन्त्रण करने में स्वयं असमर्थ है जिन्हें उसने स्वयं के जादू द्वारा उत्पन्न किया है। पूँजीवादी समाज अब पतनोन्मुख है, स्वयं द्वारा उत्पन्न किए हुए विशाल धन को अपने में समेट सकने में असमर्थ है। आवश्यकता से अधिक उत्पादन के कारण बार-बार नवीन संकट उत्पन्न होते हैं। स्वयं ही अपने अर्जित धन को विशाल मात्रा में नष्ट करके इन संकटों को दूर करने के प्रयत्न किए जाते हैं। लेकिन इन बार-बार आने वाले संकटों का सामना करने के लिए जो भी साधन अपनाए जाते हैं, वे उन संकटों को और भी अधिक तीव्र तथा भीषण बना देते हैं। वे लक्षण पूँजीवाद की धान्तरिक अस्थिरता को प्रकट करते हैं। वास्तव में स्थिति यह है कि पूँजीवाद वर्गों ने जिन शस्त्रों का निर्माण किया है उन्हीं से उनका विनाश होगा। "पूँजीवाद ने ऐसे मनुष्यों को जन्म दिया है जो उन शस्त्रों का उपयोग करेंगे और वे मनुष्य हैं घाघुनिक शक्ति।" प्राग्भूत में सघर्ष व्यक्तिगत पूँजीपतियों तथा व्यक्तिगत मजदूरों के बीच होता है। परन्तु शीघ्र ही यह दोनों वर्गों के बीच मगटित सघर्ष का रूप धारण कर जाता है।

7. श्रमिक वर्ग भी उगी अनुपात से बढ़ता है जिना अनुपात से पूँजीवादी वर्ग का विकास होता है। पूँजीवादी प्रणाली के प्रसार के साथ-साथ श्रमिक वर्ग भी बढ़ता, शक्ति और संगठन की दृष्टि से बनसाली हो जाता है क्योंकि—

(i) पूँजीवादी पद्धति में मशीनकरण की वृद्धि होती है, मशीनकरण में वृद्धि से कार्यकुशलता की अपेक्षा होती है तथा श्रमिक एक मनुष्य बन जाता है। निष्पत्तार, छोटे दूकानदार एवं निम्नतर श्रेणी के मध्य वर्ग के लोग मशीनकरण से उत्पन्न परिस्थितियों के कारण अपने व्यवसाय छोड़ने के लिए बाध्य हो जाते हैं और श्रमजीवी वर्ग में सम्मिलित हो जाते हैं। शक्तिहीन श्रमिक भी, जिन्हें मूल में वित्त होना पड़ता है, श्रमजीवी वर्ग की संख्या बढ़ाते हैं।

(ii) अपनी बढ़ती हुई संख्या एवं व्यक्तिगत चरित्र के कारण श्रमिकों में वर्ग-चेतना का उदय होता है जिसके परिणामस्वरूप उनकी शक्ति का विकास होता है।

(iii) पूँजीवादी पद्धति में उत्पादन का केन्द्रीकरण होता है, अतः हजारों श्रमिक छोटे-छोटे क्षेत्रों में एकत्र हो जाते हैं और इन स्थिति में उन्हें अपनी शक्तिशाली और आवश्यकताओं का पूर्वापेक्षा अधिक ज्ञान होता है, वे पारस्परिक सहयोग की ओर प्रवृत्त होते हैं, उनकी वर्ग-चेतना बराबरी होती है और इन सब बातों का पूँजीपति-स्वामियों के साथ संघर्ष में प्रत्यक्ष प्रभाव पड़ता है। श्रमिक संगठित होकर अपने लिए अधिक सुविधाओं और अधिक वेतन की माँग करते हैं। उनके संघर्षों का स्वरूप राष्ट्रीय और अन्तर्राष्ट्रीय हो जाता है। अब संघर्ष व्यक्तिगत पूँजीपतियों के विरुद्ध न रह कर सम्पूर्ण पूँजीवादी प्रणाली के विरुद्ध हो जाता है। वर्ग-चेतना जिस गति से प्रथम कुछ अनुपात से विकसित होती है उसी अनुपात में श्रमिक वर्ग की शक्ति में भी वृद्धि होती है। उद्योगों के केन्द्रीकरण श्रमिक वर्ग में आधुनिकता द्वारा समाज के सम्पूर्ण ढाँचे को अस्त-व्यस्त करने की सामर्थ्य देता हो जाती है।

(iv) निरन्तर बढ़ते हुए बाजारों, सन्देशवाहन और यातायात के साधनों की पूँजीवादी व्यवस्था सम्पूर्ण विश्व के श्रमिकों में विचार-विनिमय सम्भव बना देती है और श्रमिक-प्रान्दोलन को अन्तर्राष्ट्रीय रूप प्रदान करती है। जब श्रमिक-प्रान्दोलन पहले राष्ट्रीय स्तर पर राष्ट्रीय राज्य के विधान के अन्तर्गत होता है तो उसका अन्तिम लक्ष्य ही होता है कि यह संघर्ष एक व्यापक अन्तर्राष्ट्रीय नाटक की भूमिका मात्र है। जो शक्ति पहले राष्ट्रीय होती है वही बाद में अन्तर्राष्ट्रीय बन जाती है।

'मैनीफेस्टो' उपयुक्त शक्ति के परिणामों की भविष्यवाणी करने हुए उद्घोष करता है कि अन्त में पूँजीपति वर्ग अपने विनाश को प्राप्त होगा तथा सर्वहारा वर्ग का अस्थायी अधिनायकत्व स्थापित होगा जिसका प्रमुख कार्य जो पूँजीपतियों को उत्पादन के साधनों से वंचित कर उन्हें बलपूर्वक सम्पत्ति-विहीन कर देना होगा। तब उत्पादन के सम्पूर्ण साधन राज्य के नियन्त्रण में आ जाएँगे और राज्य पर नियन्त्रण केवल एक वर्ग अर्थात् श्रमिक वर्ग का होगा। यह कहना अधिक मत्त होगा कि सर्वहारा शक्ति के बाद जिस समाज की स्थापना होगी वह वर्ग-रहित समाज होगा।

उन समय समस्त वर्गीय संघर्ष का अन्त हो जाएगा और इसके साथ ही उस दमनकारी राज्य की भी समाप्ति हो जाएगी जिसका हमें अनुभव है।

पूँजीवाद जिस प्रकार उन परिस्थितियों का मूट्टा होता है जो स्वयं उसी का विनाश कर देती हैं इसका सारांग कोकर ने इन शब्दों में व्यक्त किया है—

“इस तरह पूँजीवादी व्यवस्था थ्रमिकों की सख्या में वृद्धि करती है, उन्हें समुद्रों में सगठित करती है, उनमें वर्ग-चेतना उत्पन्न करती है, उन्हें विश्व-व्यापी स्तर पर सहयोग करने तथा परस्पर मिलने-जुलने के साधन प्रदान करती है तथा उनकी क्रिया-शक्ति को कम कर और उनका अधिकाधिक शोषण कर उन्हें सगठित विरोध करने के लिए प्रेरित करती है। पूँजीपति, जो अपनी स्वाभाविक आवश्यकताओं के अनुसार तथा उस लाभ पर आधारित प्रणाली को कायम रखने के लिए प्रतिक्षण ऐसी परिस्थितियों को जन्म दे रहे हैं जिनसे एक ऐसे समाज का निर्माण करने के अस्वाभाविक प्रयत्नों को (थ्रमिकों के) स्फूर्ति तथा बल मिलता है जो एक थ्रमिक समाज की आवश्यकताओं के अनुकूल होगा।”

“मैनीफेस्टो” में समाज के भावी रूप का विस्तृत वर्णन नहीं है। केवल इतना ही कहा गया है कि समाज में कोई भेदभाव नहीं होगा न कोई केन्द्रीय दमनकारी सत्ता ही होगी। उनमें वस्तुओं का उत्पादन उपभोग के लिए किया जाएगा, मुनाफे के लिए नहीं। दूसरे शब्दों में उसमें सर्वाधिक सामाजिक उपयोगिता की वस्तुओं के उत्पादन पर जोर दिया गया है। घोषणा-पत्र में भावी राज्य के विषय में कहा गया है कि “जब विकास-क्रम में वर्गीय भेद-भाव समाप्त हो जाएँगे और समस्त उत्पादन सम्पूर्ण राष्ट्र की विशाल सत्ता के हाथों में केन्द्रित हो जाएगा, तो लोकसत्ता राजनीतिक नहीं रहेगी। राजसत्ता एक वर्ग द्वारा दूसरे वर्ग पर अत्याचार करने की सगठित सत्ता का ही नाम है। यदि सर्वहारा वर्ग पूँजीपतियों के विरुद्ध संघर्ष-काल में परिस्थितिबन्ध अपने वर्ग का सगठन करने के लिए बाध्य होता है और यदि क्रान्ति के साधन द्वारा वह शासक वर्ग बन कर पुरातन उत्पादन-व्यवस्था का वनपूर्वक अन्त कर देता है, तो इस प्रकार वह इसके साथ ही वर्ग-विरोध के अस्तित्व के लिए आवश्यक अवस्थाओं का तथा सामान्यतया वर्गों का ही विनाश कर देता है और स्वयं अपना प्रभुत्व स्थापित कर लेता है। पुराने पूँजीवादी समाज के स्थान पर (जिसमें वर्ग-भेद तथा वर्ग-द्वेष विद्यमान होते हैं) हम एक ऐसी सत्ता स्थापित कर लेते हैं जिसमें सबके स्वतन्त्र विकास का आधार प्रत्येक का स्वतन्त्र विकास होता है।”

मार्क्स का कार्यक्रम (Marx's Programme of Action)

“मार्क्स के आर्थिक नियतिवाद अतिरिक्त मूल्य, वर्ग-युद्ध अनीन तथा भविष्य के सामाजिक विकास एवं क्रान्ति की प्रक्रिया सम्बन्धी विचारों से उनकी व्यावहारिक समाजवाद की प्रणाली अर्थात् उसके कार्यक्रम के लिए तार्किक आधार प्राप्त होता है। यदि समस्त सामाजिक व्यवस्था का निर्धारण उत्पादक सम्बन्धों से होता है, तो प्रचलित सामाजिक व्यवस्था के दोषों का निवारण इन सम्बन्धों में परिवर्तन द्वारा ही हो सकता है। यदि प्रचलित व्यवस्था में पूँजीपति ब्याज-भाड़े तथा मुनाफे के

रूप में मजदूरों के श्रम के उत्पादन का अधिकांश भाग प्राप्त करते हैं, तो व्यक्तिगत सम्पत्ति के स्वामित्व की प्रणाली का अन्त कर उत्पादन की ऐसी व्यवस्था स्थापित करना उचित है जिसमें भाड़े, मुनाफे तथा ब्याजखोरी के लिए कोई स्थान ही न रहे यदि पूँजीवादी व्यवस्था में विकास की प्रगति प्रवृत्ति ऐसी है जिससे स्वयं वह व्यवस्था निर्वल होगी और उसका विनाश होगा तो जब मजदूर उपलब्ध साधनों का उपयोग ऐसी स्थिति प्राप्त करने में करते हैं जिसमें उत्पादन के साधनों पर से पूँजीपतियों का नियन्त्रण हटाकर उन्हें अपने नियन्त्रण में ले लें, तब वे केवल 'घटनाओं की स्वाभाविक प्रवृत्ति की ओर प्रसरण हो रहे हैं'—वे सामाजिक विकास के पथ पर हैं, उसके विरुद्ध नहीं। इस प्रकार तर्क और तथ्यों तथा घटनाओं की प्रगति से मजदूरों को अपना कार्यक्रम ज्ञात होता है।"

मार्क्स के इस राजनीतिक कार्यक्रम का स्पष्टतम विवरण 'मैनीफेस्टो' में दिया गया है। इसके द्वितीय भाग में समाजवाद की स्थापना के लिए मार्क्स ने एक निश्चित कार्यक्रम प्रस्तुत किया है जिसे अपनाकर श्रमिक 'अपनी सम्भावित श्रेष्ठता को वास्तविक श्रेष्ठता में परिवर्तित कर सकते हैं, अपने आत्मप्रेरित अधिक सधर्प को जानबूझ कर नियोजित राजनीतिक सधर्प के रूप में बदलने के लिए अपने प्रापको तैयार कर सकते हैं और अन्ततः पूँजीवादी वर्ग पर अपना प्रभुत्व स्थापित कर सकते हैं।

मार्क्स के कार्यक्रम का पहला चरण है श्रमजीवी वर्ग को शासक वर्ग के पद पर प्रतिष्ठित करना अर्थात् 'प्रजातन्त्र-प्रणाली में विजयी होना।' अपने उद्देश्य की प्राप्ति के लिए श्रमिकों को अपना संगठन एक उत्पीड़ित वर्ग के रूप में करना चाहिए और स्वयं को ऊँचा उठाकर 'शासक वर्ग' की स्थिति में ले जाना चाहिए। हर देश के श्रमिकों को चाहिए कि वे प्रजातन्त्र के विरुद्ध सधर्प में विजय प्राप्त करने के लिए स्वयं को शासक वर्ग की स्थिति में पहुँचाने के लिए स्वयं को एक राजनीतिक दल में संगठित करें और सामान्य निर्वाचन-पद्धति द्वारा निर्वाचक-मण्डल एवं राष्ट्रीय सदन में बहुमत प्राप्त करने का प्रयत्न करें। यदि किसी देश में शासक वर्ग सैनिक बल के आधार पर बहुमत प्राप्त सर्वहारा वर्ग को राजनीतिक नियन्त्रण का बंध अधिकार प्राप्त करने से वंचित करने का प्रयत्न करे तो श्रमिकों को चाहिए कि वे अपने उद्देश्य की सिद्धि के लिए संगठित होकर बल प्रयोग करें। "इस प्रकार शासन-तन्त्र पर प्रान्तिपूर्वक या बल-प्रयोग द्वारा नियन्त्रण प्राप्त करने पर उन्हें अपनी सर्वोच्चता को सुरक्षित करना चाहिए और यह कार्य उन्नत जनतन्त्र के परिचित उपायों द्वारा होना चाहिए जैसे सार्वभौमिक मतदातृत्व (Universal Suffrage), प्रत्यक्ष लोक निर्वाचन (Direct Popular Election) और प्रमुख अधिकारियों (विधानसभा, प्रशासन तथा न्याय विभाग सम्बन्धी) का जनता द्वारा प्रत्याह्वान (Recall) की प्रस्थापना, स्थायी सेना के स्थान पर 'सशस्त्र जनता का संगठन, स्वतन्त्र सार्वजनिक शिक्षा, राज्याधिकारियों को श्रमिकों के समान ही वेतन देना' आदि राजनीतिक योजना की यही समाजवादी विशेषता है।"

अपनी राजनीतिक सर्वोच्चता सुरक्षित कर लेने के उपरान्त श्रमिकों को अपने प्रमुख कार्य पूँजी के सामाजिकरण (Socialization) की ओर उन्मुख होना चाहिए। पूँजी के सामाजिकरण की यह प्रक्रिया क्रमिक होगी क्योंकि पूँजीवाद इतना क्षीण नहीं है कि उसे एक ही चोट में समाप्त किया जा सके। इस प्रक्रिया के अन्तर्गत पूँजीवादी राज्यों में मान्यता प्राप्त एवं संरक्षित सम्पत्ति के प्रधिकारों तथा उत्पादन की पूँजीवादी स्थितियों पर शर्न-शर्न: नियन्त्रण करना होगा। इसके लिए किए जाने वाले उपाय सभी राज्यों में समान नहीं हो सकते। 'साम्यवादी घोषणा-पत्र' के अनुसार 'अत्यन्त उन्नतिशील देशों' के लिए तात्कालिक उपाय ये हैं—

- (1) भूमि पर व्यक्तिगत स्वामित्व का अन्त एवं भूमि के सभी प्रकार के लगान का सार्वजनिक उद्देश्य के लिए प्रयोग,
- (2) यातायात तथा सवार-साधनों का राज्य द्वारा केन्द्रीकरण,
- (3) साख (Credit) तथा बैंकों पर राज्य का एकाधिकार और एक राष्ट्रीय बैंक की स्थापना,
- (4) उत्तराधिकार के अधिकारों का अन्त,
- (5) उत्तरोत्तर बढ़ता हुआ भारी आयकर,
- (6) देश से भागे हुए और देशद्रोहियों की सम्पत्ति की जब्ती,
- (7) कारखानों में बालकों को काम में लगाने पर प्रतिबन्ध एवं सब बालकों के लिए नि:शुल्क शिक्षा व्यवस्था,
- (8) सबके लिए समान रूप से काम की व्यवस्था, औद्योगिक सेवाओं विशेषकर कृषि सेनाओं की स्थापना,
- (9) कृषि का उद्योग के साथ सम्मिश्रण, एवं
- (10) राज्य के कारखानों और उत्पादन के साधनों का विस्तार।

'घोषणा-पत्र' में कहा गया है कि क्रमिक सामाजिक सुधार का यह कार्यक्रम सभी आरम्भ होना जब श्रमिकों का राज्य पर अधिकार स्थापित हो जाएगा। किन्तु मार्क्स के भाषणों से प्रतीत होता है कि यदि किसी समाजवादी शासन ने सरकार उपर्युक्त कार्यक्रम लागू करे तो उसमें श्रमिक वर्ग सरकार का योग दे सकता है। सन् 1847 के 10 घण्टे काम का ब्रिटिश कानून (British Ten Hours Act) को मार्क्स ने श्रमिकों के लिए नतिकतापूर्ण और प्राथमिक रूप से लाभप्रद बतलाया था।

मार्क्स सामान्यतया नीति के सम्बन्ध में सैद्धांतिक उत्कृष्टता देने के लिए था। उसका विचार था कि इनमें फ्रान्कोलन को शक्तिशाली बनाने के लिए मजदूरों के व्यापक सहयोग में बाधा पड़ती है। सन् 1871 में उसने कहा था कि "मजदूरों के पास कोई ऐसे तैयार आदर्श नहीं हैं जिन्हें वे जनता की आज्ञा पर प्रयोग में ला सकें। वे यह जानते हैं कि उन्हें अपनी मुक्ति प्राप्त करने और इसके साथ समाज को उच्च स्थिति में लाने के लिए, जिसकी ओर वह दुनिया रीति से अपने ही प्राथमिक साधनों द्वारा बढ़ रहा है, दीर्घकालीन सघनों, परिस्थितियों एवं मनुष्यों की अनेक परिवर्तनशील ऐतिहासिक प्रक्रियाओं में से गुजरना होगा।" बार-बार वाद घोषणा-प्रोग्राम की आलोचना करते हुए उसने स्पष्ट शब्दों में कहा कि "दर्जनो कार्यक्रमों की अपेक्षा यथार्थ फ्रान्कोलन का एक कदम कहीं अधिक महत्त्वपूर्ण है।"

मार्क्स ने अपना कार्यक्रम प्रस्तावित करते हुए यह स्पष्ट कर दिया था कि समाजवादी क्रान्ति सभी हो सकती है जब उत्पादन की प्राधुनिक शक्तियों और पूँजीपतियों की उत्पादन-शक्तियों में विरोधी हो भयवा बहुसंख्यक सबंधारा वर्ग के

सकटों एवं कष्टों के कारण उनमें विरोध उत्पन्न हो जाए। कोकर के अनुसार "मार्क्स के अनेक उत्तरकालीन भाषणों में गुप्त पड़्यन्त्रकारी कार्यों के प्रति सन्देह तथा शिंशा, आन्दोलन, सहकारिता संगठन और राजनीतिक दलगत कार्यों की सफलता में आस्था एवं विश्वास की भावना प्रकट होती है। इनको वह श्रमजीवियों के लिए राजनीतिक परिपक्वता एवं शक्ति प्राप्त कर सकने के श्रेष्ठतर साधन समझने लगा था जिनकी सहायता से वे उपयुक्त समय पर शासनतन्त्र को हस्तगत कर सकेंगे।"

मजदूरों द्वारा सर्वोच्चता प्राप्त करने के सम्बन्ध में मार्क्स ने अपने वक्तव्यों, लेखों और ग्रन्थों में विभिन्न और कहीं-कहीं अस्पष्ट विचार व्यक्त किए हैं, अतः उसके विचारों की एकदम सही अभिव्यक्ति करना कठिन है। बंस मार्क्स ने साधारणतया यह स्वीकार किया था कि राजसत्ता प्राप्त करने के साधन विभिन्न देशों और विभिन्न समयों में भिन्न-भिन्न हो सकते हैं। किसी काल और स्थान में सीधी आर्थिक कार्यवाही तो किसी स्थान में क्रान्ति और कहीं राजनीतिक आधिपत्य की शर्त-शर्तः प्राप्ति ही ठीक तरीका हो सकता है। मार्क्स का दृष्टिकोण अनुभव-मूलक था। वह समझित हिंसा का समर्थन उस स्थिति में करता था जब समाजवादी लोग हिंसात्मक ढंग से राजसत्ता प्राप्त कर सकने ही किन्तु समस्त प्रचलित सामाजिक व्यवस्थाओं में परिवर्तन अत्यन्त आवश्यक होने पर ही शारीरिक बल प्रयोग द्वारा न होकर बंध माधनों द्वारा राजनीतिक बहुमत की प्राप्ति से होगा जिसके पश्चात् राजनीतिक (किन्तु आवश्यक रूप से बंध या कानूनी) साधनों द्वारा पूँजीपति धीरे-धीरे सम्पत्ति में बचिन कर दिए जाएँगे। मार्क्स की मान्यता थी कि सशस्त्र विद्रोह उनी दिशा में करना चाहिए जबकि स्थिति उसके अनुकूल हो और उसकी सफलता ही आना हो। मार्क्स जब नान्ति तथा पूँजीवाद का 'बलपूर्वक विनाश' शब्दों में प्रयोग करता था तब उसका हृत्पात्रो तथा अग्निकाण्ड से आशय रुदापि नहीं था। एक और उसने समय से पूर्व क्रान्ति का विरोध किया और दूसरी ओर जब तक अस्थिर स्थिति अनुकूल न हो तब तक समाजवादी व्यवस्था की स्थापना का विरोध किया, चाहे वह बंध उपायों से ही क्यों न की जा सकनी। उसने कहा, "यदि अपने विकास के स्वाभाविक नियमों का आविष्कार करने के लिए समाज बड़े साहसिक कदम उठा कर एक उचित मार्ग पर अग्रसर हो भी गया हो तो भी वह कानूनी द्वारा स्वाभाविक विकास की व्यवस्थाओं में उत्पन्न बाधाओं को दूर नहीं कर सकता।"

मार्क्स यद्यपि सिद्धान्तवाद का विरोधी था और अपनी व्यूह-रचना में अनेक प्रकार के समझौते करने के लिए भी तैयार था तथापि उसके सिद्धान्त के विकासवादी और क्रान्तिकारी दोनों पक्षों में वर्ग-सर्ज मूलभूत हैं। यह वास्तव में उसके सैद्धान्तिक और व्यावहारिक दोनों प्रकार की शिक्षाओं का केंद्र-बिन्दु है। अन्त में, यद्यपि मार्क्स का विश्वास था कि श्रमिकों को राज्य पर अपना आधिपत्य जमा लेना चाहिए और 'सर्वद्वारा वर्ग का क्रान्तिकारी या वर्गीय अधिनायकत्व' (Revolutionary or Class

Dictatorship of the Proletariat) स्थापित कर लेना चाहिए तथापि वह यह भी मानता था कि अन्ततोगत्वा यह राज्य भी विलुप्त हो जाएगा क्योंकि जब उसके द्वारा समाजवादी व्यवस्था की स्थापना के लक्ष्य की प्राप्ति हो जाएगी तो उसकी सत्ता एवं शक्ति की कोई आवश्यकता नहीं रहेगी। यह स्मरणीय है कि 'सर्वहारा-वर्ग का क्रान्तिकारी या वर्गीय प्रधिनायकत्व' शब्दों के प्रयोग में मार्क्स का यह अभिप्राय नहीं था कि निरंकुश राजकीय सत्ता का एक प्रभवा अधिका व्यक्तियों द्वारा प्रयोग होगा और उसका आधार इतना बल-प्रयोग होगा जो सब प्रकार से कानूनों की परिधि के बाहर हो। मार्क्स का अभिप्राय केवल यह था कि नवीन राजनीतिक सत्ता-सम्पन्न वर्ग द्वारा पूर्व सत्ताधारी सम्पन्न वर्ग पर अधिकार करने पर पदच्युर सत्ता के समय के कानून बाध्यकारी नहीं होंगे।

यह कहा जा सकता है कि मार्क्स का कार्यक्रम कुल मिलाकर विकानवादी और क्रान्तिकारी होगा है। यह विकासवादी इस रूप में है कि मार्क्स के अनुसार 'पूँजीवादी समाज में से समाजवादी समाज का प्राविर्भाव क्रमिक रूप से और पूँजीवादी समाज के उत्तरोत्तर तथा स्वाभाविक ह्रास के फलस्वरूप होगा।" यह इस सीमा तक भी विकासवादी है कि मार्क्स के अनुसार प्रजातान्त्रिक परम्पराओं वाले देशों में भी क्रमिक प्रभवे उद्देश्यों की पूर्ति क्रान्तिमय उपायों से कर सकते हैं। मार्क्स का कार्यक्रम निश्चित रूप से क्रान्तिकारी इस रूप में है कि वह वर्तमान प्रणाली के श्रेय पर नवीन प्रणाली की स्थापना के लिए हिंसा और क्रान्ति को आवश्यक समझता है। उसका विश्वास था कि जिन देशों में परिस्थितियाँ अनुकूल नहीं हैं, वहाँ वर्ग-युद्ध, हिंसा और क्रान्ति के बिना आभारभूत सामाजिक तथा आर्थिक परिवर्तन होना असम्भव है। मार्क्स का कार्यक्रम क्रान्तिकारी इसलिए भी था क्योंकि वह यह बलपूर्वक प्रस्थापित करता है कि पूँजी और श्रम के द्विदो में आश्वत विरोध है तथा वर्ग-सघर्ष एक अटल ऐतिहासिक आवश्यकता है। इस दृष्टिकोण से भी यह क्रान्तिकारी है कि यह "घपने आदर्श के विरुद्ध विभिन्न द्विदो के लिए कोई सम्मान नहीं रखता और परिस्थिति अनुकूल होने पर घपने उद्देश्य की सिद्धि के लिए कोई भी कदम उठाने को तत्पर रहता है। औपचारिक प्रभवा परम्परावादी औचित्य की धारणाएँ इसे नहीं रोक सकती।" 'कम्युनिस्ट मनीफेस्टो' में मार्क्स को यह घोषणा भी इसके क्रान्तिकारी होने की पुष्टि करती है—

"साम्यवादी स्पष्ट रूप से घोषणा करते हैं कि उनका लक्ष्य समस्त प्रचलित व्यवस्थाओं को बलपूर्वक उलट देने से ही प्राप्त हो सकेगा। शासक वर्ग साम्यवादी क्रान्ति से कम्पायमान हो। श्रमजीवी वर्ग के पास श्रु सत्ताओं के प्रतिरिक्त खों के और कुछ भी नहीं है। सारा विश्व उनकी विजय के लिए है।"

वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त का आलोचनात्मक मूल्यांकन

मार्क्स का वर्ग-सघर्ष का सिद्धान्त काफी बलवदार है। समाज में सामाजिक वर्गों के अस्तित्व से कोई इनकार नहीं कर सकता। प्रायः प्रत्येक समाज में जन, सम्पत्ति, पद, वर्ण, प्रतिभा आदि के आधार पर भेद विद्यमान रहे हैं। यह भी सत्य

है कि राजनीतिक शक्ति की प्राप्ति के लिए विभिन्न वर्ग-सघर्ष ऐतिहासिक घटनाओं के निर्धारण में योग देते रहे हैं। प्राचीन भारत में राजनीतिक प्रभुता की प्राप्ति के लिए ब्राह्मणों और क्षत्रियों के विभिन्न वर्गों में सघर्ष होता रहता था; प्राचीन यूनान में धनतन्त्रवादियों और जनतन्त्रवादियों में शक्ति के लिए सघर्ष चलता रहता था और प्राचीन रोम तथा अन्य देशों में भी बहुत कुछ ऐसी ही परिस्थितियाँ थीं। मार्क्स ने इतिहास में सामाजिक वर्गों के महत्त्व पर बल देकर समाजशास्त्र की एक बहुत बड़ी सेवा की है। वही प्रथम विचारक है जिसने ऐतिहासिक घटनाओं की वर्ग-हित और वर्ग-प्रवृत्तियों के सन्दर्भ में व्याख्या की है। मार्क्स के वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त के पक्ष में यह एक बड़ा प्रमाण है कि इतिहास में सम्भवतः ऐसे उदाहरण बहुत कम होंगे जब समाज के शोषित वर्गों की ओर से सघर्ष हुए बिना ही शासक वर्ग ने अपने अधिकारों का परित्याग कर दिया हो। जो कुछ भी अधिकार शोषित वर्गों ने प्राप्त किए हैं वे उन्हीं कठिन सघर्षों के फलस्वरूप ही मिल पाए हैं।

लेकिन यह सब होशे हुए भी मार्क्स का वर्ग-सघर्ष का सिद्धान्त कटुतम आलोचना का विषय रहा है। इस सिद्धान्त के विपक्ष में दिए जाने वाले तर्क मुख्यतः निम्नलिखित हैं—

1. समाज में केवल दो ही वर्ग नहीं हैं। द्रायुनिक युग में एक शक्तिशाली और महत्त्वपूर्ण मध्यमवर्ग का भी विकास हुआ है। इस वर्ग में प्रबन्धक, कुशल कारीगर, ग्रफ़र, बरील, डॉक्टर, इंजीनियर आदि सम्मिलित हैं। इन तरह मार्क्स की यह घोषणा कि समाज में सदा ही दो वर्ग रहेंगे, गलत सिद्ध हो रही है। सेबाइन ने ठीक ही लिखा है कि—“यदि मार्क्स इंग्लैण्ड को अपना आदर्श मानता (इंग्लैण्ड में पूँजीवादी कृषि-पद्धति और मध्यम वर्ग की प्रधानता रही है) तो सम्भवतः उसका वर्गों का विश्लेषण यह न होता।”¹ चूँकि मार्क्स ने वर्ग-सघर्ष को विरोधी तर्कों के द्वन्द्वात्मक विरोधों में देखा, इस कारण वह केवल दो मुख्य विरोधी वर्गों की स्थिति के लिए बाध्य था परन्तु इसके परिणामस्वरूप उसकी कई भविष्यवाणियाँ गलत सिद्ध हुईं। मार्क्स ने जिन दो वर्गों की चर्चा की है, उनकी कोई स्पष्ट परिभाषा नहीं दी है, अतः फ्रांसीसी श्रमिक मण्डली सोरल (Sorel) ने तो मार्क्सवादी वर्गों को ‘एक अमूर्त कल्पना’ तक की मज़ा दे दी है।

2. मार्क्स का यह कथन ऐतिहासिक दृष्टि से गलत सिद्ध होता है कि निम्न मध्यम वर्गीय और छोटे-छोटे बुजुर्गों में श्रमजीवी वर्गों के साथ मिल जाएँगे। उद्योग-प्रधान समाजों में वेतनभोगी कर्मचारियों, बिचौलियों, व्यावसायिक लोगों और छोटे दुकानदारों की वृद्धि हुई है जिन्हें मार्क्स की योजना में छोटे बुजुर्गों ही कहा जा सकता है। लेकिन फ्रांसिस्म ने यह प्रमाणित कर दिया है कि इस प्रकार के लोग सर्वहारा वर्ग में शामिल होने का इतना तीव्र विरोध करते हैं जिसकी मार्क्स कल्पना भी नहीं कर सकता था।

¹ सेबाइन 'राजनीतिक दर्शन का इतिहास, पृ. 719.

3. मार्क्स ने यह भूल की है कि उसने सामाजिक वर्गों और प्राथिक वर्गों को एक ही समझा तथा वर्ग-सघर्ष को शोषक एवं शोषित वर्गों के बीच युद्ध बताया बाह्यणों एवं क्षत्रियों या घनतन्त्रवादियों या पेट्रीशियनों और प्लीबियनों को प्राथिक वर्ग मान लेने से पहले वर्ग एवं वर्ग-चेतना की धारणाओं का उससे अधिक स्पष्ट एवं निश्चित विश्लेषण आवश्यक है जितना मार्क्स ने किया है। वास्तव में वर्ग-सघर्ष की धारणा में एकदम लिप्त होने के कारण और अपने क्रान्तिकारी उद्देश्य के लिए उसका प्रयोग करने की अघोर उत्सुकता के कारण मार्क्स ने बाँधित सम्भारों विश्लेषण नहीं किया बल्कि इसका अत्यधिक सरलीकरण कर दिया। यह नहीं भूलना चाहिए कि इतिहास में किसी भी समय सामाजिक वर्गों में वह दृढ़ता और उद्देश्य की एकता नहीं रहती जो वर्ग-सघर्ष के लिए आवश्यक है, उनमें आन्तरिक विरोध रहते हैं। पोपर के शब्दों में—

“वास्तव में शासक और शासित वर्गों के हित में आन्तरिक विरोध इतना गहरा है कि मार्क्स के वर्ग-सिद्धान्त को एक खतरनाक एवं अत्यधिक सरलीकरण समझा जाना चाहिए हमें यह मान लेना चाहिए कि अमीर और गरीब के मध्य सघर्ष का हमेशा आधारभूत महत्त्व है। मध्यकालीन इतिहास का एक महत्त्वपूर्ण विषय पोप और सच्चाटों के बीच युद्ध शासक वर्ग के आन्तरिक विरोधों का एक उदाहरण है। उम सघर्ष को शोषक और शोषित के बीच सघर्ष की सजा देना गलत होगा।”¹

4. वस्तुतः मानवता का संचालक तत्त्व वर्ग-सघर्ष नहीं होकर सामञ्जस्य की भावना है। समाज के अनेक वर्ग विभिन्नताओं के होते हुए भी एकता के सूत्र में बँधे रहते हैं। हर वर्ग में सामाजिकता की भावना निहित होती है और सभी वर्ग समाज के हित के लिए कुछ न कुछ कार्य करते हैं। मनुष्य में सहयोग, त्याग एवं सहानुभूति आदि के श्रेष्ठ गुण भी विद्यमान होते हैं, इससे इन्कर नहीं किया जा सकता। अतः समाज का विकास वर्ग-सघर्ष नहीं होकर सामाजिकता, सामञ्जस्य एवं एकता की भावना से होता है। मार्क्स ने इस विश्वास की उपेक्षा कर निःसन्देह मानवता के प्रति एक अधम्य अपराध किया है।

5. मार्क्स की मान्यता है कि पूँजीवाद के विकास के साथ-साथ श्रमिक वर्ग धीरे-धीरे जाएँगे जिसके परिणामस्वरूप उनमें चेतना का प्रादुर्भाव होगा। किन्तु इतिहास ने मार्क्स की इस मान्यता को गलत सिद्ध कर दिया है। वास्तविकता यह है कि प्रथम महायुद्ध के बाद से इंग्लैण्ड में पूँजीवाद के विकास के साथ-साथ श्रमिकों की समृद्धि में भी इतनी तेजी से वृद्धि हुई है कि ये आज पूँजीपतियों की समृद्धि में सामीप्य बने हुए हैं। साथ ही मार्क्स की यह धारणा भी सत्य सिद्ध नहीं हुई है कि श्रमिक वर्ग में भी चेतना दृढ़तर होती जाएगी और समस्त कार्यकारी लोग एक हो जाएँगे। हम स्पष्ट देखते हैं कि समस्त चेतनभोगी व्यक्तियों में न तो श्रमिकवर्गीय चेतना ही आई है और न उनमें श्रमिक वर्ग के प्रति कोई सहानुभूति ही उत्पन्न हुई है।

6. वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त का प्रतिपादन करते समय मार्क्स सम्भवतः यह कल्पना नहीं कर सका था कि पूँजीवाद स्वयं को बदलती हुई परिस्थितियों के अनुरूप ढाल सकेगा। इस मूल के कारण आज मार्क्स की पूँजीवाद के विनाश की धारणा केवल एक मृगमृगणा बनकर रह गई है। आज पूँजीवाद ने उत्पादन-पद्धति में सुधार कर स्वयं को मकड़ों से मुक्त कर लिया है और परिस्थितियों के अनुरूप स्वयं को ढालकर श्रमिकों का बहुत कुछ समर्थन प्राप्त कर लिया है।

7. मार्क्स और ऐंगल्स ने यह विचार प्रकट किया था कि श्रमिक वर्ग को क्रान्ति सन्निहित या चुकी है क्योंकि पूँजीवाद अपने विनाश के लिए एक चुका है। मार्क्स ने यह भी कहा था कि क्रान्ति सर्वप्रथम सर्वाधिक औद्योगिक-प्रधान देशों में होगी। किन्तु मार्क्स का यह विश्वास अभी तक तो गलत ही प्रमाणित हुआ है। औद्योगिक दृष्टि से विकसित किसी भी देश में अभी तक कोई श्रमिक क्रान्ति नहीं हुई है।

8. मार्क्स ने यह भविष्यवाणी की थी कि पूँजीवादी उत्पादन की विधि से धीरे-धीरे व्यवसायों का रूप विशाल हो जाएगा और अन्तर्राष्ट्रीय ट्रस्ट तथा कार्टेल्स (Cartels) बन जाएँगे। इस प्रकार पूँजी उत्तरोत्तर थोड़े से व्यक्तियों के पाल संचित होती जाएगी। इस सिद्धान्त के विरोधियों का कहना है कि इस भविष्यवाणी का प्रथम भाग तो सिद्ध हो चुका है क्योंकि आजकल बड़े विशाल औद्योगिक एवं व्यापारिक गणठनों का निर्माण हो गया है तथापि पूँजी थोड़े व्यक्तियों के हाथों में केन्द्रित नहीं हो रही है। बड़े पूँजीपतियों के साथ-साथ छोटे पूँजीपति भी बने हुए हैं। मध्यम वर्ग का अस्त नहीं हो रहा है और इस मध्यम वर्ग के लोग सर्वहारा वर्ग में शामिल कर उसका विस्तार नहीं कर रहे हैं, जैसा कि मैनीफेस्टो में उल्लेख है। प्राधुनिक काल में मध्यम वर्ग सर्वहारा वर्ग की संरक्षा पूँजीवादी वर्ग की ओर अधिक सहानुभूतिपूर्ण है।

9. मार्क्स की यह धारणा कि समस्त सारांश पूँजीपतियों का समान उद्देश्यो एवं हितों से संचालित होने वाला एक ही वर्ग है, सही नहीं है। सारे विश्व की बात तो छोड़िए, एक ही देश के प्रमुख भूमिपतियों, कारखानों के स्वामियों और उद्योगपतियों को एक ऐसा सफल पूँजीवादी वर्ग नहीं समझा जा सकता जो वर्ग-चेतना से पूर्णतः प्रेरित हो और जिसमें वर्ग की एकता की भावना विद्यमान हो। यदि अन्तर्राष्ट्रीय दृष्टि से देखा जाए तो ब्रिटेन के पूँजीपतियों और भारत तथा जापान के पूँजीपतियों के कुछ भी हितों की समानता नहीं है, बल्कि यह कहना अधिक सत्य होगा कि उनके हितों में संघर्ष है। पूँजीपतियों की एकता तो सन्देहास्पद है ही, विभिन्न देशों के श्रमिकों के हितों में और भी कम एकता है। एक देश में पुरुष और स्त्री श्रमिकों, कुशल तथा अकुशल श्रमिकों और प्रबल तथा काले श्रमिकों या वर्णभेद के आधार पर श्रमिकों में जो सम्बन्ध पाए जाते हैं वे कार्ल मार्क्स की श्रमिक-एकता की धारणा को गलत सिद्ध करते हैं। स्वयं मार्क्स और ऐंगल्स और उनके प्राधुनिक अनुयायियों की श्रमिकों को संगठित होने की बार-बार अपीलें यह

सिद्ध करती हैं कि श्रमिकों में कोई स्वाभाविक एकता नहीं है। विश्व के श्रमिकों में अन्तर्राष्ट्रीय एकता की धारणा और 'श्रमिकों का कोई राष्ट्र नहीं होता' की विचारधारा दोनों ही कल्पनाएँ मात्र ही सिद्ध हुई हैं। विगत दोनों विश्व-युद्धों में विश्व के सारे श्रमिक तथाकथित वर्ग-चेतना की उपेक्षा कर अपने-अपने राष्ट्रों की रक्षा करने में तत्पर रहे हैं और आज भी वे राष्ट्र की सीमाएँ तोड़ नहीं पा रहे हैं। ये सब कारण हमें मानव-इतिहास को समझने की एक कुञ्जी का काम कर वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त को ठुकराने को विवश करते हैं।

10. मार्क्स की इस मान्यता के विरुद्ध गम्भीरतम आक्षेप किया जाता है कि अन्त में श्रमिक वर्ग की पूँजीवादी वर्ग पर विजय होगी और सर्वहारा वर्ग का अधिनायकत्व स्थापित हो जाएगा। वर्ग-सघर्ष का अन्त निश्चित रूप से पूँजीवाद के विनाश और समाजवाद की स्थापना में होगा। इसका कोई वैज्ञानिक आधार नहीं है। यह धारणा केवल आकांक्षा और आशा की अभिव्यक्ति है, तथ्यों पर आधारित तर्कसम्मत परिणाम नहीं। यदि यह स्वीकार कर लिया जाए कि श्रमिकों और पूँजीपतियों के बीच वर्ग-सघर्ष होगा और उसकी अन्तिम परिणति पूँजीवाद के उन्मूलन में होगी, तो यह आवश्यक नहीं है कि सत्ता औद्योगिक श्रमिकों के हाथ में पहुँचेगी, फासिस्ट अधिनायकशाही जैसे अन्य विकल्प भी हैं। यह भी हो सकता है कि "पूँजीवाद के विनाश का परिणाम साम्यवाद न होकर धराजकता हो जिसमें से एक ऐसी तानाशाही का जन्म हो जाए जिसमें सैद्धान्तिक रूप में साम्यवादी आदर्शों से कोई सम्बन्ध न हो।"¹ यह मानने के लिए भी कोई आधार नहीं है कि समस्त देशों में वर्ग-युद्ध के एक में परिणाम ही होते हैं। जो कुछ रूस में सम्भव हुआ वह इंग्लैंड या फ्रांस में सम्भव नहीं हो सका है। फासिज्म तथा नात्सीवाद का जन्म मार्क्स और ऐंजिल्स की शिक्षा के विरुद्ध हुआ। साम्यवाद की विजय उतनी निश्चित नहीं है जितनी मार्क्स और उसके साथी सोचते थे। इसके अतिरिक्त मार्क्स यह कही भी सिद्ध नहीं करता कि श्रमिक निश्चित रूप से प्रजासन चलाने की योग्यता से सम्पन्न होंगे।

11. वर्ग-सघर्ष का सिद्धान्त एक दूषित और हानिकारक सिद्धान्त है जो सहानुभूति, सहयोग एवं भ्रातृत्व के स्थान पर घृणा के प्रचार की शिक्षा देता है। घृणा विश्व की उन्मायक कभी नहीं बन सकती। केटलिन का तो यहाँ तक कहना है कि "मार्क्स का वर्ग-सघर्ष का सिद्धान्त ही घाघुनिक कष्टों, रोगों, यहाँ तक कि फासीवाद का भी जन्मदाता है।" सघर्ष विनाश का लक्षण है, निर्माण का नहीं। वह युद्ध का एक ऐसा नारा है जो एकदम 'निरुद्देश्य' है। यह सिद्धान्त अवश्य आत्महत्या के समान प्रमाणित होगा जैसा कि प्राचीन ग्रीस और साम्यवादी रोम में प्रमाणित हुआ। यह सिद्धान्त रूप में मध्यवर्ग की सावर्जनिक हत्याओं तथा उनकी सम्पत्ति के पूर्ण अपहरण के लिए उत्तरदायी है।

प्रो. कोल (Cole) का विचार है कि 'मॅनीफेस्टो' में श्रमिक वर्ग की क्रांति का मार्ग निर्धारित करते समय मार्क्स पर इंग्लैंड की तत्कालीन परिस्थितियों का पर्याप्त प्रभाव पड़ा था। उस समय इंग्लैंड में उत्पादन-वृद्धि के कारण पूँजीपति वर्ग समृद्धिशाली और श्रमिक वर्ग दरिद्र होता जा रहा था। औद्योगिक क्रांति ने उत्पादन-शक्ति का विस्तार कर दिया था, तथापि धन की इस वृद्धि ने श्रमिकों को सुख-सुविधा देने की अपेक्षा उनके दुख और उनकी आरक्षा की ही अधिक बढ़ाया था। फलतः श्रमिक अपने सघों का निर्माण करके सकटमुक्त होने का प्रयत्न करने लगे थे। सन् 1845 में रॉबर्ट ओवन के नेतृत्व में निर्मित 'Grand National Consolidated Trade Union' की विफलता के बाद उदित होने वाले 'चाटिस्ट' प्रान्दोलन में घोर सकट के कारण मुखमरी के समस्त लक्षण मौजूद थे। ऐसी परिस्थितियों में मार्क्स की इस धारणा को बल मिलना अथवा उसका इस परिणाम पर पहुँचना स्वाभाविक था कि पूँजीवाद का विकास श्रमिकों की दशा को निरन्तर पतनोन्मुख करता है और पूर्णतया असन्तुष्ट श्रमिक कभी न कभी एक ऐसा शक्तिशाली राजनीतिक जन-प्रान्दोलन करेंगे जो पूँजीवाद को नष्ट कर देगा। यदि 'कम्युनिस्ट मॅनीफेस्टो' दस वर्ष बाद की बदली हुई परिस्थितियों में तैयार, किया जाता अथवा समोधित हो जाता तो सम्भवतः मार्क्स की धारणा कुछ भिन्न होती।

मार्क्स का मूल्य एवं अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त (Marx's Theory of Value and Surplus Value)

'अतिरिक्त मूल्य सिद्धान्त' (Theory of Surplus Value) का प्रतिपादन मार्क्स ने यह दिखाने के लिए किया है कि पूँजीवादी प्रणाली में पूँजीपतियों द्वारा श्रमिकों का किस प्रकार शोषण किया जाता है। इस सिद्धान्त का विवेचन 'दास केपिटल' में है। यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि इस सिद्धान्त में मार्क्स यह वर्णन नहीं करता कि वस्तुओं की कीमत क्या होती या उसमें उतार-चढ़ाव आदि क्या होते हैं। मार्क्स का मूल्य-सिद्धान्त कीमतों का सिद्धान्त नहीं है। इस सिद्धान्त का मुख्य उद्देश्य तो यह प्रकट करना है कि पूँजीपति श्रमिक को यथायोग्य पारिश्रमिक नहीं देते। वे श्रमिकों में श्रम का मनमाना मूल्य अंकित कर उनका शोषण करते हैं और स्वयं ऐसा करते हैं।

मार्क्स के मूल्य-सिद्धान्त पर रिकार्डों के सिद्धान्त का प्रभाव है। अपने पर्थशास्त्र की सीमाओं की अमूर्त पद्धति उसने (मार्क्स) रिकार्डों से ग्रहण की। मूल्य का श्रम-सिद्धान्त (Labour Theory of Value) भी रिकार्डों से लेकर उसने उसे समाजवादी रूप दिया। फिर भी अपनी मौलिकता प्रदर्शित करने के लिए मार्क्स कहता था कि रिकार्डों की श्रम के मूल्य के बदले श्रम-शक्ति (Labour Power) के विषय में विचार करना चाहिए। कोकर ने लिखा है कि, "मार्क्स ने पूँजीवाद के विकास और सामाजिक परिणामों की जो व्याख्या की है, उसका मुख्य तत्त्व उसका अतिरिक्त मूल्य (Surplus Value) का सिद्धान्त है जिससे उसके मूल्य के श्रम-सिद्धान्त (Labour Theory of Value) के आधार पर स्थिर किया जा सकता है। मूल्य

के अर्थ-सिद्धान्त का मन्तव्य यह है कि अन्त में किसी वस्तु का विनिमय-मूल्य उसके उत्पादन पर अर्थ की मात्रा पर निर्भर है। यह सिद्धान्त मार्क्स से बहुत पहले अनुदार तथा उग्र सुधारवादी सिद्धान्त-शास्त्रियों में प्रचलित था। यह वास्तव में एक अर्थशास्त्री सिद्धान्त था जिसका प्रतिपादन 17वीं शताब्दी में सर विनियम पेरी ने किया था। उसके बाद अन्य ख्याति प्राप्त अर्थशास्त्रियों—मुरुकर एडम स्मिथ और डेविड रिकार्डो ने भी इस पर अनेक प्रकार से जोर दिया और इसमें मजबूती दी। मार्क्स के मूल्य-सिद्धान्त पर रिकार्डो के प्रभाव को दर्शाते हुए प्रो. वेपर (Wayper) का कथन है कि “मार्क्स का अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त रिकार्डो के सिद्धान्त का ही व्यापक रूप है जिसके अनुसार किसी भी वस्तु का मूल्य उसमें निहित अर्थ की मात्रा के अनुपात में होता है, बशर्ते कि यह अर्थ-उत्पादन की क्षमता के वर्तमान स्तर के तुल्य हो।”

मार्क्स के मूल्य के सिद्धान्त की व्याख्या करने के लिए तबप्रथम दो शब्दों—प्रयोग-मूल्य (Use Value) तथा विनिमय-मूल्य (Exchange Value) का अर्थ जान लेना चाहिए। प्रयोग-मूल्य का अर्थ वस्तु की उपयोगिता से है। किसी वस्तु में विनिमय-मूल्य तब होता है जब उसमें मानव-अर्थ की कुछ मात्रा लगी जाती है।

मार्क्स का मत है कि प्रत्येक वस्तु का प्रयोग-मूल्य (Use Value) इस बात पर निर्भर नहीं होता कि उस पर कितना मानव-अर्थ व्यय होता है। उदाहरण के लिए वायु और जल पर कोई मानव-अर्थ खर्च नहीं किया जाता, अतः उनका प्रयोग अथवा उपयोग-मूल्य होता है। किन्तु किसी वस्तु का विनिमय-मूल्य (Exchange Value) इसलिए होता है क्योंकि उस वस्तु के उत्पादन में मानव-अर्थ व्यय होता है। उदाहरण के लिए एक घड़ी बनाने के लिए एक मजदूर को काफी अर्थ करना पड़ता है, अतः उसका विनिमय-मूल्य होता है। इन दोनों को स्पष्ट करते हुए मार्क्स ने लिखा है कि—“एक वस्तु का मूल्य इसलिए होता है कि उसमें मानव-अर्थ का उपयोग हुआ है। तब इस मूल्य की मात्रा को कैसे मापा जाए? स्पष्टतः मूल्य की मृष्टि करने वाले तत्त्व की मात्रा वस्तुओं में निहित अर्थ में है। अर्थ की मात्रा का माप उसकी अवधि से होता है और अर्थ-काल का माप मन्त्राहो, दिवसों और घण्टों में होता है। अब यह स्पष्ट है कि जिसके द्वारा किसी वस्तु का मूल्य निर्धारित होता है, वह अर्थ-काल या अर्थ की मात्रा है जो उत्पादन के लिए सामाजिक दृष्टि से आवश्यक है। इस सम्बन्ध में प्रत्येक वस्तु को उसकी अपनी श्रेणी का औसत नमूना चाहिए। दो वस्तुओं के मूल्य का अनुपात उस पर खर्च अर्थ-काल के अनुसार होता है।”

मार्क्स के मूल्य-सिद्धान्त के अनुसार अर्थ ही वस्तुओं के वास्तविक मूल्य का मृष्टा है।

मार्क्स ने पूँजीपति वर्ग और श्रमिक वर्ग में चलने वाले सतत मर्षण का मूल कारण अपने अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त को माना है। उसका तर्क है कि प्रत्येक वस्तु का मूल्य उस पर किए गए अर्थ के अनुसार होता है। जिस वस्तु पर हमें जितना

कम श्रम करना पड़ता है, वह उतनी ही सस्ती होती है। उदाहरण के लिए एक घड़ी को बनाने में एक मजदूर काफी परिश्रम करता है, इसलिए उसका मूल्य सस्ता नहीं है जबकि एक फाउण्टेन पेन को बनाने में उससे कम मेहनत करनी पड़ती है, अतः उसका मूल्य घड़ी से सस्ता होता है। हवा को प्राप्त करने के लिए मनुष्य को कोई मेहनत नहीं करनी पड़ती, अतः वह मुफ्त में मिलती है। तात्पर्य यह है कि प्रत्येक वस्तु के मूल्य का निर्धारक श्रमिक का श्रम है तथा जिस कीमत पर वह बाजार में बिकती है, इसमें बहुत अन्तर होता है। मार्क्स इस अन्तर को वस्तु का अतिरिक्त मूल्य (Surplus Value) मानता है जिसे बिना कुछ किए ही पूँजीपति बीच में ही हड़प जाता है। उदाहरण के लिए प्लेक्स फंक्ट्री में यदि एक मजदूर एक जूता-जोड़ा बनाता है तो उसे 8 मिलते हैं, और मान लो उस जूते-जोड़े में लगने वाली सामग्री की कीमत 10 रुपये है, किन्तु वह जूता बाजार में 20 रुपये का बिकता है, तो इस प्रकार 18 रुपये निकाल देने के बाद 7 रुपये उस जूते का अतिरिक्त मूल्य है जिसे फंक्ट्री का मालिक बिना हाथ-भर हिलाए हड़प जाता है। ईमानदारी से यह मजदूरों को ही मिलना चाहिए था, किन्तु पूँजीपति मजदूरों की दरिद्रता का अनुचित लाभ उठाकर इस अतिरिक्त मूल्य से अपनी जेबें भरता है और उन्हें दरिद्रता तथा भूख से मुक्ति नहीं पाने देता। यही कारण है कि मालिक और श्रमिक के बीच की खाई बढ़ती जा रही है और निरन्तर वर्ग-युद्ध चलता रहता है। अतिरिक्त मूल्य की परिभाषा में मार्क्स ने लिखा है कि "यह उन दो मूल्यों का अन्तर है जिन्हें एक मजदूर पंदा करता है जो वह वास्तव में पाता है।"

अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त का सार यह है कि प्रत्येक वस्तु का असली मूल्य उस श्रम से निर्धारित होता है कि उसके उत्पादन में सामाजिक दृष्टि से उपयोगी कितना श्रम व्यय हुआ है और "मार्क्स का अन्तिम निष्कर्ष यह है कि इन अवस्थायी (श्रमिकों का जोपण आदि) को समाप्त करने का एकमात्र उपाय व्यक्तिगत भाड़े, ब्याज और मुनाफे के सभी सुयोगों का विनाश है। यह परिणाम केवल समाजवादी व्यवस्था के अन्तर्गत ही सम्भव है जिसमें व्यक्तिगत पूँजी का स्थान सामूहिक पूँजी ले लेगी और तब न कोई पूँजीपति रहेगा और न मजदूर। सब व्यक्ति सहकारी उत्पादक बन जाएँगे।"¹

अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त का ध्यानपूर्वक विप्लेपण करने पर स्पष्ट हो जाता है कि मार्क्स ने इसके द्वारा तीन नियमों का प्रतिपादन किया था—

(1) पूँजी का संचय सिद्धान्त (The Law of Capitalist Accumulation) अर्थात् पूँजीपति अपने इस अर्थ को और अत्यन्तरील रहते हैं कि नशीबों के अधिकधिक प्रयोग द्वारा श्रम की बचत और उत्पादन में वृद्धि हो।

(2) पूँजी के केंद्रीकरण का सिद्धान्त (The Law of Concentration of Capital) जिसका अर्थ है कि प्रतियोगिता द्वारा पूँजीपतियों की संख्या में कमी होगी, पूँजी का केंद्रीकरण होगा जिस पर केवल कुछ व्यक्तियों का एकाधिकार स्थापित हो जाएगा और इस तरह में पूँजीपतियों का अन्त हो जाएगा।

(iii) कष्टों की वृद्धि का सिद्धान्त (The Law of Increasing Misery)

जिसके अनुसार प्रतियोगिता के कारण पूँजीपति श्रमिकों का अत्यधिक शोषण करेंगे जिससे कष्टों में बहुत अधिक वृद्धि हो जाएगी, किन्तु इसके साथ-साथ श्रमिक वर्ग की शक्ति होगी। पूँजीवादी व्यवस्था में श्रमिकों की दशा शोचनीय होगी और वे अपनी सुरक्षा के लिए संगठित होकर शक्ति द्वारा पूँजीवादी व्यवस्था का अन्त करने में सफल होंगे।

4. आलोचनात्मक मूल्यांकन

माक्स के मूल्य तथा अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त का महत्व आर्थिक सत्य की प्रवेक्षा एक राजनीतिक तथा सामाजिक नारे के रूप में अधिक है। धर्मशास्त्र के दृष्टिकोण से यह सिद्धान्त गलत मान्यताओं पर आधारित है। यदि यह सत्य है कि श्रम के बिना पूँजी का उत्पादन नहीं हो सकता, तो यह बात भी उतनी ही सत्य है कि बिना पूँजी के श्रम भी उत्पादन नहीं कर सकता। उत्पादन में श्रम को ही एकमात्र सक्रिय और आवश्यक तत्त्व मानना तथा श्रम की मजदूरी को ही उत्पादन का मूल्य निश्चय करने में न्यायोचित भ्रम समझना गलत धारणा है। श्रम के अतिरिक्त बहुत से ऐसे तत्त्व हैं जिनके कारण एक वस्तु का मूल्य निर्धारित होता है जैसे भूमि, पूँजी तथा संगठन अथवा संस्था। माक्स की यह भी गम्भीर भूल है कि उसने केवल शारीरिक श्रम को ही श्रम माना है और मानसिक श्रम की उपेक्षा की है। गुणात्मक ढंग से उत्कृष्ट बौद्धिक श्रम को शारीरिक श्रम का गुणनफल मानना हास्यास्पद है। पुनश्च, जब पूर्ण प्रतियोगिता का प्रभाव हो तब यह श्रम-मूलक सिद्धान्त क्रियान्वित नहीं हो सकता। मूल्य के सीमान्त उपयोगिता सिद्धान्त के अनुसार उपयोग-मूल्य को ध्यान में रखना होगा।

अतिरिक्त मूल्य-सिद्धान्त की आलोचना

1. यह सिद्धान्त सभी वस्तुओं पर लागू नहीं होता। यह पदार्थ और वास्तविक नहीं है और न ही तथ्यों पर आधारित है। पूँजीवाद में श्रमिकों के शोषण को प्रदर्शित करने के सिवाय इसकी और कोई उपयोगिता नहीं है।

2. माक्स के सिद्धान्त का यह मौलिक विचार ही गलत है कि वस्तु के मूल्य में श्रमिक को दी जाने वाली मजदूरी के सिवाय सम्पूर्ण अतिरिक्त मूल्य पूँजीपति द्वारा को जाने वाली चोरी है। माक्स भूल जाता है कि श्रम मूल्य को निर्धारित करने वाले अनेक तत्वों में से एक है। बिना पूँजी के श्रम व्यर्थ ही रहता है। श्रम की प्रवेक्षा यन्त्रों में पूँजी लगाने से अधिक लाभ होता है। वस्तुओं के उत्पादन के लिए पूँजी, मशीन, कच्चा माल, वैज्ञानिक ज्ञान, प्रबन्ध-कौशल, संगठन-क्षमता आदि आवश्यक रूप से प्रवेक्षित हैं क्योंकि इन सबके सहयोग के अभाव में श्रमिक केवल अपने श्रम से कोई वस्तु उत्पन्न नहीं कर सकता। वस्तु के मूल्य-निर्धारण में श्रम के अलावा ये तत्व भी अपना निश्चित प्रभाव डालते हैं।

3. माक्स ने केवल शारीरिक श्रम को ही श्रम माना है, मानसिक श्रम की उपेक्षा

4. वस्तुओं के उत्पादन में श्रमिकों को उनका पारिश्रमिक देने के प्रतिरिक्त पूंजीपति को अन्य बहुत-सी बातों के लिए भी पर्याप्त धनराशि व्यय करनी पड़ती है जिसको मावसं ने उपेक्षा की है। मावसं ने इस बात पर ध्यान नहीं दिया है कि कारखाने के सुधार, मशीनों की घिसावट, श्रमिकों को मुविधाएँ आदि पर पूंजीपतियों को बहुत कुछ व्यय करना पड़ता है और वस्तुओं का मूल्य-निर्धारण करते समय इस व्यय को भी ध्यान में रखना पड़ता है। यह सारा व्यय मावसं के तयारूपित प्रतिरिक्त मूल्य से ही होता है।

यह कहना भी ठीक नहीं है कि प्रतिरिक्त मूल्य में स्वयमेव नई पूंजी का निर्माण होना है। यदि ऐसा होता तो पूंजीपति अपनी पूंजी प्रदान के लिए नित नई जोखिम उठाने और रियाज, शेयर आदि के आधार पर पूंजी प्राप्त करने का प्रयत्न न करते।

5. मावसं की एक और तो यह मानना है कि पूंजीपति प्रतिरिक्त मूल्य भववा मुनाफा बढ़ाने के लानच में नई मशीनें लगाता है और दूसरी ओर यह भी कहता है कि मशीनों, कच्चे माल, आदि में कोई प्रतिरिक्त मूल्य प्राप्त नहीं होता। प्रतिरिक्त मूल्य तो केवल परिवर्तनशील पूंजी अथवा श्रमिकों से ही मिलता है। मावसं के ये दोनो ही कथन परस्पर-विरोधी हैं। इसके अलावा यदि प्रतिरिक्त मूल्य श्रमिकों से ही मिलता है तो पूंजीपतियों द्वारा मशीनें लगाकर धन को कम करने का प्रयत्न करना मूर्खता ही कहा जाएगा। बसव में मावसं अपने परस्पर-विरोधी कथनों से स्वयं ही असंगतियों के जाल में फँस जाता है।

6. मावसं ने अपने ग्रन्थ 'कैपिटल' में प्रथम और तृतीय खण्ड में प्रतिरिक्त मूल्य के सम्बन्ध में विरोधी विचार प्रकट किए हैं। प्रथम खण्ड में उसने यह निष्कर्ष निकाला है कि जिस उद्योग में श्रमिकों की मजदूरी अधिक होगी उसमें कम श्रमिकों वाले उद्योग की अपेक्षा अधिक लाभ होगा, पर वास्तव में ऐसा नहीं होता। सभी उद्योगों में लाभ की दर लगभग समान होती है। मावसं ने अपने ग्रन्थ के तीसरे खण्ड (अध्याय 9) में इस भावति का उत्तर दिया है जा इतना अस्पष्ट है कि उस पुरी तरह समझना कठिन है। प्रथम खण्ड में मावसं पश्चात् के विनिमय-मूल्य का प्रतिपादन किया है जबकि तीसरे खण्ड में वह कहता है कि वस्तुओं का विनिमय-मूल्य उत्पादन के दामों के आधार पर निश्चित होता है। ये दोनो ही विरोधी कथन बहुत असंगत पैदा करते हैं। इन असंगतियों के फलस्वरूप मावसं का मौलिक सिद्धान्त दूषित हो गया है।

7. मावसं ने अपने सिद्धान्त में मूल्य (Value), दाम (Price) आदि शब्दों का अस्पष्ट और अनिश्चित ढंग से प्रयोग किया है। अपने सामान्य मजदूरों और मिलमानियों के दिव्य रूप का वर्णन किया है वह भी काल्पनिक है। उनके सभी महत्त्वपूर्ण आर्थिक सन्देशों की मनमानी व्याख्या की है जिससे उसका वास्तविक अभिप्राय समझना कठिन हो गया है।

8. इन आलोचनाओं के प्रकाश में यद्यपि मार्क्स का अतिरिक्त मूल्य 'का सिद्धान्त ग्राह्य नहीं है, तथापि यह स्वीकार करना होगा कि यह सिद्धान्त एक ऐसा मूल्य तत्त्व है जो पूँजीवाद का हृदय हिला देने वाली विभीषिकाओं का उद्घाटन करता है। इस बात से इन्कार करना कठिन है कि पूँजीपतियों ने श्रमिकों की मेहनत पर अपनी विलासिता के महल खड़े किए हैं। चाहे उन्हें प्राप्त होने वाला सम्पूर्ण लाभ अतिरिक्त मूल्य न हो, परन्तु उनके लाभ का एक बहुत बड़ा भाग ऐसा हाना है जिसके वे किसी भी प्रकार के अधिकारी नहीं हैं। श्रमिकों और दरिद्रों की दयनीय अवस्था देखते हुए कहा जा सकता है कि उनकी इस अवस्था का बहुत बड़ा उत्तरदायित्व पूँजीपतियों पर है। मार्क्स का अतिरिक्त-मूल्य का सिद्धान्त इस सत्य की पुष्टि करता है। कतिपय आलोचक यह मानते हैं कि मजदूर श्रम करते समय तो शोषित भले ही होता है, लेकिन बाद में स्वतन्त्र हो जाता है। इसके उत्तर में मार्क्स ने कहा है कि शोषण की गति नहीं खती। श्रमिकों का शोषण उपभोक्ता के रूप में भी होता है क्योंकि पूँजीपति द्वारा अधिक मूल्य पर बाजारों में विक्रय की हुई वस्तुएँ मजदूरों को भी खरीदनी पड़ती हैं। इस तरह कारखाने, बाजार आदि सब जगह शोषण-जग चलता रहता है। मार्क्स के मूल्य-सिद्धान्त को ठुकराते हुए भी यह मानना पड़ेगा कि पूँजीवादी व्यवस्था में श्रमिक को अपने श्रम का समुचित मूल्य नहीं मिल पाता।

मार्क्स का राज्य-सिद्धान्त (The Marxian Theory of State)

मार्क्स ने दर्शन पर अब तक जो कुछ कहा गया है उसमें मान्य का राज्य-सिद्धान्त बहुत कुछ स्पष्ट हो जाता है। मार्क्स का राज्य-सिद्धान्त उसके इतिहास की भौतिकवादी व्याख्या की-एक उपसिद्धि (Corollary) मात्र है। इन सिद्धान्त-द्वारा पूँजीवाद के साम्यवादी व्यवस्था में आने के मूलतः क्रान्तिकारी स्वरूप पर और भी अधिक प्रकाश पड़ता है। मार्क्स इस बारे में मोन है कि ज्ञानि के बाद समाज की क्या रचना होगी और राज्य के क्या कार्य होंगे, तथापि उनकी और ऐजिल्स की रचनाएँ राज्य-सिद्धान्त को प्रवश्य ही स्पष्ट करती हैं।

राज्य का परम्परागत अथवा प्राचीन सिद्धान्त राज्य को एक निगमात्मक समूह (A Corporate Group) मानता है जिसमें विभिन्न समूह अथवा वर्गों सबके सामान्य कल्याण के लिए परस्पर सहयोग करते हैं। अस्तु के बहुबन्धित शब्दों में, "राज्य का जन्म जीवन के लिए हुआ है और शुभ जीवन के लिए उनका प्रतिस्त्व है।" राज्य उन परिस्थितियों को जन्म देता है जिनमें रह कर प्रत्येक नागरिक अपने व्यक्तित्व का पूर्ण और स्वतन्त्र विकास करना है। राज्य एक ऐसा धरातल प्रदान करना है जिस पर अनुपम नागरिकों के रूप में सामान्य कल्याण की वृद्धि के लिए पारस्परिक सहयोग की और उन्मुख होने हैं तथा जाति, वर्ण, धर्म, वर्ग आदि की सङ्कुचित भावनाओं से ऊपर उठने का प्रयत्न करते हैं। सारांश में, राज्य एक 'सार्वभौमिक समुदाय अथवा सर्वव्यापी समूह' (A Universal Association) है जो

'समाज के विभिन्न तत्वों में उचित सन्तुलन कायम रखने' का प्रयास करता है। लॉस्की (Laski) के शब्दों में, "राज्य अपनी नीति से नागरिकों के सम्बन्धों को इस भाँति सन्तुलित करने का प्रयत्न करता है कि प्रत्येक नागरिक यदि चाहे तो मानव-व्यक्तित्व का पूर्यंत विकास कर सके।"¹

किन्तु मार्क्सवादी सिद्धान्त राज्य के इस परम्परावादी सिद्धान्त में अतिसहमत है। मार्क्स के अनुसार राज्य सर्व-कल्याण को अपना उद्देश्य बनाने वाला समुदाय न कभी रहा है और न कभी हो सकता है। 'यह तो सदैव एक ऐसा मगठन रहा है और सदैव ऐसा ही रहेगा जिसके द्वारा प्रधान आर्थिक वर्ग दूसरे आर्थिक वर्गों पर शासन करता है और उनका शोषण करता है।' पूँजीवादी युग के प्रारम्भ से पूँजीवादी वर्ग ने वर्तमान प्रतिनिधि-राज्यों में राजनीतिक शक्ति पर अपना अनन्य अधिकार (Exclusive Sway) स्थापित किया हुआ है। 'कम्युनिस्ट मैनीफेस्टो' में यह उल्लेख है कि आधुनिक राज्य की कार्यपालिका सभी पूँजीवादियों के सामान्य मामलों के प्रबन्धक के लिए एक समिति मात्र है। ऐंजिल्स के अनुसार राज्य "एक वर्ग द्वारा दूसरे वर्ग के दमन के लिए एक यन्त्र मात्र" है। मार्क्स और ऐंजिल्स राज्य को प्लेटो और अरस्तू के समान स्वाभाविक समुदाय (Natural Association) नहीं मानते। उनके मत में राज्य का जन्म इतिहास की प्रक्रिया में उस समय होता है जब समाज ऐसे दो विरोधी गुटों में विभक्त हो जाता है जिनके हित परस्पर टकराते हैं और उनमें कोई सामञ्जस्य स्थापित नहीं हो सकता। दूसरे शब्दों में राज्य 'वर्ग-संघर्ष' की उत्पत्ति है। यह "आधारभूत आर्थिक ढाँचे अर्थात् उत्पादन के सम्बन्धों पर उत्पादन के भौतिक साधनों के स्वामियों द्वारा अपनी सुरक्षा के लिए खड़ा किया हुआ ऊपरी ढाँचा है।" राज्य के उद्देश्य 'प्रधान वर्ग को अधीनस्व वर्गों का शोषण करना, अपनी सम्पत्ति की रक्षा करने और उसे चुनौती देने वाले समस्त विचारों को कुचलन की शक्ति प्रदान करना है। कानून और पुलिस की सारी मशीन और अन्त में राज्य की सैनिक शक्ति, पूँजीवादी वर्ग के उत्पादन-साधनों पर नियन्त्रण को सुरक्षित रखने के लिए ही है।"

मार्क्स की धारणा है कि शासन द्वारा शासक वर्ग अपनी इच्छाओं को शासितों पर थोपते हैं। शासन का प्रयोग बुजुर्गों और निम्न वर्गों के शोषण के लिए करते आ रहे हैं। राज्य एक ऐसी संस्था है जो धर्मियों के अतिरिक्त मूल्यों को खींचने में पूँजीपतियों की सहायक है। पूँजीवाद के हितों की रक्षा के लिए राज्य न केवल पुराने और सैनिक शक्ति की व्यवस्था करता है बल्कि राज्य की स्थापना-प्रणाली भी इसमें सहायक होती है। राज्य के राजद्वार द्विपक्षक कानून ऐसे बनाए जाते हैं जिनमें धर्मियों का पूँजीपतियों के विरुद्ध विद्रोह करना कठिन हो जाता है। और तो और, शिक्षा एक वर्ग जैसी सांस्कृतिक संस्था का प्रयोग भी धर्मियों के दमन हेतु किया जाता है। आधुनिक पूँजीवादी राज्य वर्ग-संस्थाओं के माध्यम से

श्रमिकों की चेतना को दबाते हैं और उनके मन में यह भावना भरने की चेष्टा करते हैं कि राज्य के विरुद्ध विद्रोह ईश्वर के प्रति पाप है। पूँजीवादी राज्य की शैक्षणिक संस्थाएँ श्रमिकों से आज्ञापालन और समर्पण की भावना भरने का कार्य करती हैं।

मार्क्स ने इस राज्य-सिद्धान्त के कुछ निम्नलिखित निहितार्थ (Implications) प्रकट होते हैं—

1. राज्य वर्ग-घर्षों की उत्पत्ति एवं अभिव्यक्ति है। यह सदैव ऐसा समुदाय रहा है और रहेगा जिसके द्वारा एक शक्तिशाली वर्ग का नियन्त्रण और शोषण होता है। "कहाँ, कब और किस हद तक राज्य का जन्म होता है यह प्रत्यक्ष रूप से इस बात पर निर्भर करता है कि कब, कहाँ और किस हद तक एक राज्य विशेष के विरोधों में सामञ्जस्य स्थापित नहीं हो सका, और इसी के व्यतिक्रम से राज्य का अस्तित्व यह सिद्ध करता है कि वर्ग सम्बन्धी विरोधों में कभी सामञ्जस्य स्थापित नहीं हो सक्ता।"¹

2. वर्तमान पूँजीवादी राज्य में श्रमजीवी वर्ग कभी आस्था नहीं रख सकता क्योंकि उसमें पूँजीपतियों द्वारा उसका शोषण होता है। संसद गण्य मारने की दुकान है और संसद-सदस्य पूँजीवाद के पकील। ऐसी स्थिति में श्रमिक तो राज्य के प्रति केवल निरन्तर विरोध का रवैया ही अपना सकते हैं।

3. राज्य एक दमनकारी समुदाय है जो वर्ग-भेदों को कायम रखकर वर्ग-विशेषाधिकारों का शोषण करता है। वर्तमान पूँजीवादी राज्य में जनहितकारी प्रतीत होने वाले कार्य, जैसे यातायात, संचार-व्यवस्था में उन्नति वारतव में अप्रत्यक्ष रूप से श्रमिकों की दमन के लिए ही हैं। राज्य का यह दमनकारी स्वरूप तब पूर्णतः प्रकट हो जाता है जब वह राजद्रोह का आरोप लगावार श्रमिकों की हड़ताल आदि का कुचलता है।

4. द्वन्द्ववाद के सिद्धान्त के आधार पर मार्क्स ने बतलाया है कि भविष्य में राज्य नहीं रहेगा और एक वर्ग विहीन, राज्य-विहीन समाज की स्थापना होगी। जब श्रमजीवी वर्ग की विजय के परिणामस्वरूप पूँजीवादी संस्था के रूप में राज्य नष्ट हो जाएगा तो सार्वजनिक कार्यों का 'राजनीतिक स्वरूप जाता रहेगा और सच्चे सामाजिक हितों की देखभाल करने के लिए साधारण प्रशासकीय कारण बन जाएंगे।"

5. पूँजीवादी समाज वर्ग घर्षण एवं श्रमिकों के शोषण का शीघ्रानिर्णीत अन्त करने के लिए एकमात्र उपाय क्रान्ति है और क्योंकि पूँजीवादी व्यवस्था में राज्य शोषक वर्ग की सहायता करता है और इसके लिए वह भरपूर उल-प्रयोग करता है, इसलिए राज्य का अन्त उससे अधिक बल प्रयोग द्वारा किया जा सकता है। मार्क्स के अनुसार राज्य को समाप्त करने के लिए पहले उस पर से क्रान्ति द्वारा पूँजीपतियों का प्राधिपत्य समाप्त किया जाए और फिर जब तक पूँजीवाद तत्त्वों

का पूर्णतया विनाश न हो जाए, राज्य पर श्रमिकों का अधिनायकत्व रहे क्योंकि शक्ति की रक्षा के लिए शक्ति का प्रयोग आवश्यक है।

6. श्रमिकों का अधिनायकत्व वर्गविहीन समाज की स्थापना से पूर्व की सन्निकालीन (Transitional) अवस्था है। मार्क्स ने अपने 'Criticism of the Gotha Programme' में लिखा है, "पूँजीवादी और साम्यवादी समाज के बीच एक का दूसरे में परिवर्तित होने का क्रान्तिकारी काल रहता है। इसी के अनुरूप एक राजनीतिक सन्निकाल भी होता है जो केवल क्रान्तिगामी श्रमजीवी वर्ग की तानाशाही ही हो सकता है।"

सर्वहारा वर्ग के अधिनायकत्व के अन्तर्गत राज्य में वर्ग-संघर्ष का अन्त ही जाएगा और समाज में सभी के स्वतन्त्र विकास के लिए शर्त होगी प्रत्येक व्यक्ति का स्वतन्त्र विकास। इस श्रमजीवी अधिनायकत्व के पक्ष में मार्क्स यह मकं देना है कि राजनीतिक प्रजातन्त्र के अंतर्गत भी जब तक उत्पादन के साधनों पर थोड़े से ही व्यक्तियों का स्वामित्व रहना है, व्यवहार स एक प्रकार का (वर्गीय) अधिनायकत्व वायम रहता है। मार्क्स के अनुसार सर्वहारा वर्ग का अधिनायकत्व एक प्रकार से मजदूरों के प्रजातन्त्र का रूप धारण कर लेता है। जहाँ पहले प्रकार के राज्य में वर्ग-भेद वायम रहते हैं और पूँजीवादी शासन का स्वायत्त ऐसे ही भेदों पर निर्भर रहना है, वहाँ दूसरे प्रकार के अधिनायकत्व का उद्देश्य सभी वर्गों का उन्मूलन कर अपने अन्त के लिए मार्ग प्रशस्त करना होगा। सर्वहारा-वर्गीय अधिनायकवाद के बारे में सबाइन के ये शब्द उल्लेखनीय हैं—

"वर्गविहीन समाज से भी ज्यादा महत्त्व का चरण सर्वहारा-वर्ग का अधिनायकवाद है जो मार्क्स और ऐंजिल्स के अनुसार सर्वहारा-वर्ग की क्रान्ति के तुरन्त बाद स्थापित होता है। इस अवस्था में यह कल्पना की जाती है कि सर्वहारा-वर्ग शक्ति हस्तगत कर एक ऐसे राज्य का निर्माण करता है जो वर्ग का प्रयोग करता है। इसलिए सर्वहारा-वर्ग का अधिनायकवाद भी बुजुर्ग राज्य की भाँति ही वर्ग-सत्ता का साधन होता है। उसका कार्य यह होता है कि वह विस्थापित पूँजीवादी राज्य की नोकरीशाही को नष्ट करे, उत्पादन के साधनों को सार्वजनिक सम्पत्ति के रूप में परिवर्तित करे और यदि पूँजीपति वर्ग प्रतिक्रान्ति का प्रयत्न करे तो उसे दबा दे। जब ये कार्य हो चुकेंगे तभी सम्भवतः राज्य के लोप होने की गति प्रारम्भ होगी। सर्वहारा-वर्ग का अधिनायकवाद कितने समय तक वायम रहेगा, यह बात पूरी तरह से कल्पना पर छोड़ दी गई है। मार्क्स तथा ऐंजिल्स ने सर्वहारा वर्ग के अधिनायकत्व का अपने सामाजिक सिद्धान्त के एक महत्त्वपूर्ण भाग के रूप में विकास नहीं किया। नस्सम्बन्धी मुख्य तर्कों मन् 1848-50 के फ्रांस के क्रान्तिकारी उपद्रवों से सम्बन्ध रखती हैं तथापि यह बात निश्चित थी कि यदि वर्गविहीन समाज को एक वास्तविकता बनना है, तो यह एक दिन में नहीं हो जाएगा। इसके लिए एक संक्रमण काल की आवश्यकता होगी। मन् 1850 के बाद यूरोप की राजनीति में क्रान्ति का महत्त्व कम हो गया था और वह शान्तिपूर्ण पथ पर अग्रसर होने लगी

थी। फलतः इस विषय का आगे विवेचन आवश्यक हो गया था। इस संकल्पना को सन् 1917 में लेनिन ने ग्रहण किया और उसे क्रांतिकारी मार्क्सवाद के पुनरुत्थान का एक साधन बनाया। लेनिन की क्रांति की सफलता ने इसे आधुनिक-राजनीतिक चिन्तन के लिए एक महत्वपूर्ण विषय बना दिया है।¹

जब राज्य मानव में सम्पूर्ण समाज का प्रतिनिधि बन जाएगा और वर्ग-भेद न रहेगे, तो राज्य अनावश्यक हो जाएगा। इन व्यवस्था में 'वाद' और 'प्रतिवाद' का अन्तिम 'नमन्वय' और 'आवश्यकता' के राज्य से उठकर मनुष्य समाजवादी स्वतन्त्रता के राज्य में प्रवेश कर जाएगा।

राज्य-सिद्धान्त की आलोचना

मार्क्स के राज्य-सिद्धान्त का खण्डन उसके वर्ग-संघर्ष के सिद्धान्त के खण्डन में ही निहित है। इतना ही लिखना पर्याप्त है कि राज्य-सिद्धान्त ही इस मार्क्सवादी धारणा को मान्य नहीं ठहराया जा सकता कि राज्य वर्ग-प्रभुत्व और दमन का यन्त्र है। मार्क्सवादी सिद्धान्त राज्य के अधिक पूर्ण और अधिक सच्च स्वरूप की उपेक्षा कर केवल एक रोग-ग्रस्त राज्य का अध्ययन करता है। यद्यपि यह सत्य है कि शासन वर्ग सर्वत्र ही सकीर्ण स्वार्थी स मुक्त नहीं रहा है और अनेक अवसरों पर उसने वर्ग विरोध के हिंस्रों की सिद्धि का प्रयास किया है, तथापि इन्हीं उदाहरणों का आध्य लेकर राज्य के सम्पूर्ण सिद्धान्त का निर्माण कर देना एक ऐसी ही बात है जैसी खोरी, डाकुओं, हत्यारों आदि की अराधी वृत्ति के आधार पर मानव स्वभाव के सिद्धान्त की रचना करना। अनेक शासन अपनी न्यायप्रियता और उदारता के लिए विश्व में प्रशंसित हुए हैं। उन्हीं अपनी समग्र जीवन मानव-समाज के कल्याण में लगा दिया था।

मार्क्स का मूल्यांकन (An Estimate of Marx)

मानव की प्रशंसा और आलोचना के पुल बाँधे गए हैं। साम्यवादियों ने उसे एक अवतार जैसी प्रतिष्ठा दी है जो पूर्णपति गुट ने उसे सम्यता और मैत्री का शत्रु तक कहा है। लेकिन उक्त आलोचक भी यह स्वीकार करते हैं कि मार्क्स एक ऐसी दार्शनिक विचारधारा का जनक था जिसने आधुनिक विश्व में राजनीतिक, सामाजिक और आर्थिक स्वरूप पर क्रांतिकारी प्रभाव डाला है; जिसका नाम सत्सार के करोड़ों लोगों की जवान पर है, जो सत्सार की एक बड़ी जनसंख्या का ममीटा है और जिसकी रचनाओं से करोड़ों लोग श्रद्धा और मुग्धता में पड़ते हैं। इसमें संदेह नहीं कि अपने सिद्धान्तों की अस्पष्टताओं और अन्तर्विरोधों के बावजूद मार्क्स 19वीं शताब्दी का सर्वाधिक प्रभावशाली व्यक्ति था। हम अतीत को धे या वर्तमान को, यह स्वीकार करना होगा कि मार्क्स को विश्व के सर्वाधिक महत्वपूर्ण राजनीतिक दार्शनिकों की पंक्ति में स्थान प्राप्त है जिसने विश्व को न केवल एक नवीन क्रांतिकारी विचारधारा

के द्वारा विश्व इतिहास की दशा ही बदल दी। मावसें को प्रथम वैज्ञानिक समाजवादी होने का श्रेय प्राप्त है। इस सम्बन्ध में मावसें की दूरदर्शिता और सफलता तथा प्रभाव का मूल्यांकन करते हुए वेबर के ये विचार उल्लेखनीय हैं—

'मावसें, वास्तव में 19वीं शताब्दी का सर्वप्रथम समाजवादी लेखक नहीं था। उससे पूर्व भी सामाजिक विचारों की प्रचुर फसल उग चुकी थी। सेंट साइमन तथा ग्युजोर (Guizot) वर्गयुद्ध के विचार का प्रचार कर रहे थे। प्रोधा (Proudhon) यह बता रहा था कि समाज का प्रतिष्ठय सचय चोरी है। ओवन (Owen) का विश्वास था कि नवीन औद्योगिक युग प्रतियोगिता का नहीं, सहयोग का युग होगा। मावसें इन व्यक्तियों को पूर्णतः दृष्टि से देखता था वह उन्हें स्वप्नलोकिय (Utopian) समाजवादी कहता था। उन्होंने मुन्दर गुनायो से मुनहरे सपने तो देखे, परन्तु गुलाब के पीधे उगाने के लिए मिट्टी तैयार नहीं की। उन्होंने पूंजीवाद की प्रुटियों पर ही ध्यान दिया, पूंजीवाद पर नहीं। उनकी दृष्टि तर्कहीन थी। जो भी हो, इन समाजवादियों ने समाजवाद के भवन-निर्माण के लिए ईंट तथा गारा जुटाया। उन्होंने ही समाजवादी-समाज के विचार को मान्यता दिलवाई। उन्होंने मूल्य के श्रमिक सिद्धान्त को विस्तृत किया परन्तु कुल मिलाकर वे असफल रहे, जबकि मावसें अपने समाजवाद में सफल रहा। मावसें की सफलता का कारण उसका एक ही माय हिब्रू-भविष्यदृष्टा तथा राजनीतिक एवं अर्थशास्त्रीय सिद्धान्तों का वैज्ञानिक-प्रवक्ता होना है। निधी भी हिब्रू की भाँति उसका दर्शन पाश्चात्य सभ्यता के धार्मिक अपराधों को बुरा टहराता है। राजनीतिक एवं अर्थशास्त्रीय सिद्धान्तों के प्रवक्ता के रूप में वह सामाजिक विकास का दार्शनिक विचार प्रस्तुत करना है। कभी-कभी उसके अन्दर हिब्रू-भविष्यदृष्टा तथा वैज्ञानिक एक-दूसरे का समर्थन करते मिलते हैं और कभी विरोध।'¹

'तर्कहीनता सदा ही निर्वलता का स्रोत नहीं होती। मावसें ने धर्म और विज्ञान के संयोग से युग की महान् सेवा की है। पुरातन के प्रेमियों के लिए उसके पास धर्म की तथा नवीनता के पुजारियों के लिए उसके पास विज्ञान की पिटारी है। उसका समाजवाद प्रकाश की नवीन किरण है। अपने अनुयायियों के लिए उसने धर्म का नवीन स्तर तथा मुक्ति का आनन्दमय मार्ग सुस्थिर किया है। उसने एक ऐस स्वर्ग का मूजन किया है जो हमारी पृथ्वी पर ही है।'²

मावसें पद्ययि पूर्वग्रहों और पूर्व-धारणाओं से पूर्णतः मुक्त था, तथापि उसने वैज्ञानिक ढंग से अपने विचारों का प्रतिपादन कर आधुनिक जगत् को एक प्रमत्त्य देव दी। जो समाजवाद मावसें के पूर्ववर्ती विचारों के हाथों में एक उपहास की वस्तु बन गया था उसे मावसें ने एक गम्भीर और सारपूर्ण विषय बनाकर विद्वत् समाज में प्रस्थापित किया। मावसें के अध्ययन में हमें एक क्रमबद्धता के दर्शन होते हैं और हम इस बात को झुठला नहीं सकते कि उसने तथ्य को इतिहास से एकत्र कर अध्ययन को एक तर्कसंगत, वैज्ञानिक और माय ही नूतन दिशा प्रदान की। मावसें ने

भौतिकवाद को चिन्तन का आधार बनाकर सामाजिक जीवन के यथार्थवादी अध्ययन को सामने ला पटका, सामाजिक संस्थाओं के संचालन में आर्थिक कारकों को वास्तविक शक्ति प्रदान कर सामाजिक शास्त्रों के अध्ययन को सशक्त बना दिया। मार्क्स ने वैधानिक और राजनीतिक संस्थाओं तथा आर्थिक प्रणाली की दृश्योन्वाश्रितता सिद्ध की और इस तरह स्वयं को प्रभावशाली सामाजिक दार्शनिकों की अग्रिम पंक्ति में ला बैठाया।

मार्क्स के प्रभाव और प्रसार के बारे में विद्वानों ने शक्तिशाली शब्दों से खोज-खोजकर अपनी मम्मतियाँ प्रकट की हैं। लॉस्की ने लिखा है कि मार्क्स ने साम्यवाद को कोताहल में उठाकर एक सशक्त आन्दोलन का रूप दिया—ऐसे आन्दोलन का जो कि सिद्धान्त पर आधारित है। मार्क्स ने श्रमिकों को जो प्रसंगठन और बिखरे हुए थे, एक अन्तर्राष्ट्रीय संगठन के रूप में परिवर्तित कर दिया। हम मार्क्स के कार्यों का सार किसी विशिष्ट आर्थिक सिद्धान्त के रूप में न लेकर भावात्मक मानना चाहिए जो उनके जीवन के ध्येय को सजोए हुए है। मार्क्स निस्सन्देह वह प्रथम समाजवादी था जिसने स्वयं-लोकीय संसार को ठुकरा कर यथार्थ के दर्शन किए, जिन्होंने केवल मजदूरों के ही दर्शन नहीं कराए बल्कि मजदूर तक पहुँचने का मार्ग भी दिखाया। उसने आन्दोलन का तन्त्र देखकर, एक कार्यक्रम रचकर और लक्ष्य दिखाकर दलित, पीड़ित, शोषित तथा अभिज्ञान जनता में आशा का नया मन्त्र फूँका और उन्हें गतिशील बनाया।

मार्क्स के दर्शन का विश्लेषण यह प्रस्तापित करता है कि उनके विचारों में वैज्ञानिकता और लौकिक विवेचन के सम्बन्ध के साथ-साथ जीवित जागृति और मूर्त विश्वास भी है जो जीवन में स्पष्ट, चेतना व उत्साह भरता है। इसी विश्वास के कारण मार्क्सवाद दुनिया में सफल तथा प्रेरक विचारधारा का रूप ग्रहण कर सका है। मार्क्स के पहले राजनीतिक दर्शन अस्पष्ट, प्रमूर्त था और उपदेश व सुधारवाद की गलियों में चक्कर काटता था। मार्क्स के अनुमान के फलस्वरूप यह सक्रिय रूप से जनता में प्रभावशाली बन गया। इतिहास की गति को समझने और उसे बदल देने के कष्टसाध्य प्रयास का श्रेय मार्क्स को ही है और इसी ने आज उसे करोड़ों व्यक्तियों का हृदय-सम्राट बना दिया है। मार्क्स ने अपनी ऐतिहासिक अमरता उस अर्थ सघर्ष से प्राप्त की है जो उसने पूँजीवाद के अन्वय और शोषण के विरुद्ध किया था। मार्क्स के हृदय की दलितों, पीड़ितों और शोषितों की सहायता करने की तीव्र इच्छा उद्बलित कर रही थी और वह केवल बातों से ही नहीं बल्कि व्यावहारिक रूप में उनके लिए कुछ करना चाहता था। मत. उसने अपनी विलक्षण प्रतिभा को उन कठिन सिद्धान्तों की रचना के बजाय ऐसी वस्तु की रचना में लगाया जो उसकी दृष्टि में एक ऐसा वैज्ञानिक शस्त्र था जिसकी सहायता से दलित एवं शोषित वर्ग पूँजीवाद को लतकार सकता था, उसके विरुद्ध सम ठोक कर खड़ा रह सकता था और उस आशा से लड़ सकता था कि अन्त में निश्चित रूप से पूँजीवाद के शव पर उसका भव्य महल खड़ा होगा।

मार्क्स की इस भविष्यवाणी से चाहे कोई सहमन भले ही न हो कि पूंजीवाद के विनाश से निश्चित रूप से समाजवाद का प्रादुर्भाव होगा, तथापि यह अवश्य स्वीकार करना होगा कि उसने अपने पूर्ववर्तियों और समकालीनों की अपेक्षा पूंजीवाद के सम्भावित भविष्य और गति का अधिक मही अनुमान लगाया था। उसकी यह धारणा मही थी कि यद्यपि पूंजीवाद में उत्पादन की प्रवृत्ति जारी रहेगी, तथापि वह अपने उस रूप में अधिक समय तक नहीं ठहर सकेगा जिसमें कि वह उत समय था। आज यह स्पष्ट है कि उद्यतवी शराब्दी का निर्बाध पूंजीवाद अब इतिहास की स्मृति रह गया है। आज बीसवीं शताब्दी का पूंजीवाद प्राचीन उग्र शोषक पूंजीवाद में गहुरा भिन्न है और आज का कल्याणकारी राज्य श्रमिकों के हितों की रक्षा के लिए हस्तक्षेप करता है। मार्क्स के वर्ग-सघर्ष के सिद्धान्त में मजदूरी में वह चेतना, एकता और शक्ति भर दी जिसका सम्मान आज पूंजीवाद को और राज्य का करना पड़ रहा है। आज के मजदूर में उत्साह है। मातृ-भारत नहीं। आज इंग्लैण्ड और अमेरिका जैसे देशों में श्रमिकों का जीवन-स्तर दिन प्रतिदिन ऊँचा होता जा रहा है और इसके लिए वे काफी हद तक मार्क्स के ऋणी हैं। पूंजीपति इस डर से कि मार्क्स की भविष्यवाणी के अनुसार कहीं उनकी दुदगा न हो जाए, श्रमिकों को यथासम्भव अमनुष्य नहीं होने देते। वर्तमान युग में अधिकसित और कम विकसित राष्ट्र, जिनको शारिण महायुवा के रूप में पूंजीवादी राष्ट्रों न करोड़ी डॉलर प्राप्त हो रहे हैं, अप्रत्यक्ष रूप से मार्क्स के प्रति ऋणी हैं। इंग्लैण्ड अमेरिका आदि पूंजीवादी राष्ट्रों की दृष्टि में मार्क्सवाद हिनो बाढ में कम नहीं है। यह दरिद्रता, निरधारता और पिछड़ेपन में वानावरण में दुनगति से अपना विस्तार कर लेता है और पहले में ही भयान्त पूंजीवादी राष्ट्र जनते हैं कि यदि उस बाढ को समय रहते न रोका गया तो विश्व के अधिकांश नये-भूखे व्यक्ति अवश्य ही इसके गिकार हो जाएंगे और अन्त में पूंजीवादी समाज नी उग नहान् शक्ति का सामना नहीं कर सकेगा तथा उसका महत लडखडा कर डह जाएगा। ऐसे अवसर को टालने के लिए पूंजीवादी राष्ट्र अपनी सुगुहा इसी में समझते हैं कि विश्व के अधिकसित राष्ट्रों का जीघ्रातिघीघ्र शारिण विकास हो। श्रमिक वर्ग और समाजवाद की इतना महत्त्व एव सम्मान दिला देना मार्क्स की कम सफलता नहीं है।

मार्क्स का महत्त्व इसलिए भी है कि उसने नमस्त सामाजिक सरथाओं में शारिण कारकी पर बल देकर समाजशास्त्र की महान् सेवा की है। उसका सामाजिक शास्त्रों पर इतना गहरा प्रभाव पडा है कि मार्क्स पूर्व सामाजिक सिद्धान्त पर लोटने का अब प्रश्न ही नहीं उठता। एक वाक्य में, "उमका सर्वकार, अस्त्युक्ति के बावजूद सामाजिक विज्ञान प्रणाली में एक मूढ्यवान् प्रगति का सूचक है।" कोकर के मूढ्यकित के अनुसार, 'मार्क्स के लेखी तथा पुस्तकों में मुख्यतः शारिण तथा ऐतिहासिक सिद्धान्तों के प्रश्नों पर तथा शारिण और राजनीतिक व्यूह-रचना की श्याब्दशरिण समस्याओं पर विचार किया गया है, किन्तु उसकी अन्तिम अधिरुचि उन्मुक्त तथा सुमस्त्यन व्यक्तियों में थी। उसका विचार में समुचित और न्यायपूर्ण उत्पादन तथा शारिण श्यवस्था इसलिए परम शारिणक है ताकि प्रत्येक को अपने

स्वतन्त्र बौद्धिक एवं सामाजिक विकास के लिए समय और सुयोग मिल सके। मार्क्स के समाजवाद का लक्ष्य प्रत्येक अनेकों श्रान्तिवादी राजनीतिक सिद्धान्तों की भाँति एक ऐसे समाज की रचना है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति का पूर्ण एवं स्वतन्त्र विकास ही प्रमुख लक्ष्य होगा।”¹

मार्क्स की एक महत्त्वपूर्ण देन उनकी विश्लेषणात्मक पद्धति का विज्ञान (Analytical Methodology) है जिसके बल पर राष्ट्रीयता, अन्तर्राष्ट्रीयता की समस्त व्याख्या सम्भव है। मार्क्स ने सांस्कृतिक स्वाधीनता, राष्ट्रीयता आदि का समर्थन करते हुए अन्तर्राष्ट्रीयता के साथ उनका सामञ्जस्य बँटाया था। इस पक्ष की तकपूर्णा व्याख्या स्टालिन ने अपने सिद्धान्तों में की और राष्ट्रीयता को ऐतिहासिक स्वरूप प्रदान कर उसका भाषा, क्षेत्र, आर्थिक जीवन, संस्कृति आदि के साथ स्थाई सम्बन्ध किया। आत्म-निर्णय का सिद्धान्त (Right of Self-determination) इसका स्वाभाविक परिणाम था। मार्क्सवादी व्याख्या के फलस्वरूप सत्कार की राजनीतिक स्थिति का पर्यालोचन करने में आर्थिक तथा अन्य तत्वों का विचार शुरु हो गया।

साम्राज्यवाद और उपनिवेशवाद के विरुद्ध आवाज उठाकर मार्क्स ने सत्कार का सबसे बड़ा उपकार किया। मार्क्स को इस दृष्टि से युद्ध-समर्थक नहीं कहा जा सकता क्योंकि वह युद्ध को प्रचलित प्रणाली का अनिवाय अभिशाप मानता था और इसलिए उन कारणों को ही समूल नष्ट करना चाहता था जिनमें युद्ध की सम्भावना बनी रहती है। मार्क्स की नई साम्यवादी व्यवस्था जनता के सामने जन-कल्याणकारी रूप में प्रस्तुत होती है इसलिए प्रगति का साथ देने वाले लोग विकासोन्मुख होकर ‘पुराने का बहिष्कार और नए का स्वागत करते हैं।’

मार्क्स ने धार्मिक वर्ग के महान् योद्धा के रूप में लोकप्रियता इसलिए भी अर्जित की कि उसमें उत्तेजक वाक्य गढ़ने की विलक्षण शक्ति थी जिनका उसका अनुयायियों ने चतुरता से प्रयोग किया। दीन के प्रति दया और धनाढ्य की निर्दयता पर अपने नैतिक विरोध के कारण उसने पूँजीपतियों के विरुद्ध आरोप की प्रगति-वर्षा की ओर दलित वर्ग की पूँजीवाद के विनाश तथा समाजवाद की स्थापना के प्रति धार्मिक विश्वास के समान अटल विश्वास से प्रोत्-प्रोत् कर दिया। मार्क्सवाद प्रायः एक धर्म ही बन गया और उसमें दीक्षित हो जाना एक धर्म-दीक्षा सी हो गई।

पूँजीवाद और सामाजिक प्रतियोगों के विश्लेषण ने ऐतिहासिक विकास के नियमों के रहस्योद्घाटन ने तथा समाजवाद के उपदेश ने मार्क्स को उतनी महान् सामाजिक शक्ति नहीं बनाया जिनका सामाजिक, वैज्ञानिक तथा उपदेशक के सम्मिलित रूप ने।

ए. लैंडी (A. Landy) नामक लेखक ने तो यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि मार्क्सवाद और प्रजातन्त्र को परम्परा में अन्तर नहीं है। उसके मतानुसार प्रजातन्त्रात्मक परम्परा का जन्म क्रान्ति में हुआ (जैसे फ्रांस की क्रान्ति) और इसका विनाश जनसाधारण के सघर्षों द्वारा हुआ। प्रजातन्त्रात्मक परम्परा की कुछ विशेषताएँ रही हैं—स्वभाव में मध्यवर्ती गणतन्त्रात्मक, दृष्टिकोण में अन्तर्राष्ट्रीय और इससे भी ऊपर प्रगति एवं स्वतन्त्रता तथा प्रत्येक मनुष्य के लिए कार्य और मुक्त

की परम्परा। लैण्डी की दृष्टि में, "मार्क्सवाद 17वीं और 18वीं शताब्दी में हुए प्रजातन्त्रात्मक प्रयत्नों का ही ऐतिहासिक क्रम है। यह क्रम स्वप्नलोकिय एव समाजवादियों के मानवतावादी प्रयत्नों को धीरे धीरे विस्तृत पैमाने पर अग्रसर करना है।"¹

मार्क्स की महान् देन और उसके विनक्षय प्रभाव के विवेचन के अतिरिक्त चित्र का दूसरा पहलू भी है। मार्क्स के विचारों में अस्पष्टता, विरोधाभास उलझनें, भटकाव, अतिरजना और गलत तथा भ्रामक भविष्यवाणियाँ हैं। मार्क्स के विभिन्न विचारों का विवेचन के प्रसंग में आलोचना पक्ष पर बहुत कुछ लिखा जा चुका है, तथापि संक्षेप में ²—(क) मार्क्स का भौतिकवाद शक्तिशाली नहीं है। धार्मिक शक्तियों का विचार ही उनकी शिक्षा का नार है। जहाँ भी वह उत्पादन की शक्तियों अथवा सामाजिक चेतना की बातें करता है, उसकी भाषा निश्चयवादी हो जाती है, और, जब वह मनुष्यों और विशेष घटनाओं की चर्चा करता है, तब वह नजग माय-प्रदर्शक हो जाता है। अन्त में वह इसी निष्कर्ष पर पहुँचता है कि मनुष्य के विकास के लिए भौतिकवादी तथा अभौतिक दोनों ही विचार अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। (ख) मार्क्स का वर्ग-सिद्धान्त यद्यपि रुचिकर है, तथा पाश्चात्य सम्प्रदाय इस मत का समर्थन नहीं करेगी कि आर्थिक दशा ही सर्वत्र सामाजिक स्तर का निर्धारण करती है। मार्क्स के वर्ग-सम्बन्धी स्थायी विचार भी मिथ्यापूर्ण हैं। वर्ग स्थाई नहीं, परिवर्तनशील होता है। एक वर्ग का दूसरे वर्ग से परिवर्तन-सम्बन्ध बना रहता है, अतः सामाजिक वर्गों की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि व्यक्तिगत रूप से परिवारों का उत्थान-पतन होता रहता है। (ग) मार्क्स ने वैज्ञानिक तरीके से सिद्ध कर दिया है कि पूँजीवाद के विकास के परिणामस्वरूप दो वर्ग ही शेष रहेंगे। परन्तु यह बात सच नहीं है। उसने प्रबन्धक तथा प्रशिक्षण-सलाहकारों के वर्ग को स्वीकार नहीं किया। इसमें उसका कोई दोष नहीं, क्योंकि उसने यह निर्णय अपने अतीतकालीन अनुभवों के आधार पर ही लिया था। उनका यह कल्पन कि धार्मिक विकास के अन्तिम दिन तक निर्धनतर होते जाएँगे, सत्य नहीं है। आज की मजदूरी को असली दरें एक शताब्दी पूर्व की मजदूरी दरों से ऊँची ही हैं। उसने कहा था कि शक्ति का सचय कम हाथों में हो। मार्क्स ने व्यापारिक-बन्ध तथा समाज-सेवा-राज्य के विकास के विषय की ओर ध्यान नहीं दिया। उसने लिखा है कि अग्रज-धार्मिक वर्ग दिन-प्रतिदिन प्रजातन्त्रवादी होता जा रहा है, और धार्मिक इतनी तेजी से पूँजीवादी होते जा रहे हैं कि एक दिन कुलीनतन्त्री पूँजीपति वर्ग और धार्मिक पूँजीपति वर्ग की स्थापना हो जाएगी। गलती करना आस्यद अर्थशास्त्रियों के भाग्य में ही लिख गया है। इसके विषय में 'न्यू यार्कर' ने लिखा है—'ये लोग पूर्ण वस्तु को गलत विज्ञान में रखते हैं।' परन्तु मार्क्स की गलतियाँ महत्त्वपूर्ण हैं। उसका विश्वास था कि भविष्य में एक वर्गहीन समाज की स्थापना होगी क्योंकि वर्गों के पारस्परिक संपर्क के कारण स्वरूप हुई क्रान्ति में पूर्व-वर्गीय समाज नष्ट हो जाएगा और चूँकि वर्गों का

1 A. Landy : Marxism and the Democratic Tradition, pp 24-29.

2 Harper : op cit, pp. 220-222

विनाश कभी नहीं हुआ है, अतः वर्गहीन समाज की कल्पना करना मात्र याशासहित धारणा है। (घ) इसके प्रतिरिक्त मार्क्सवाद में कुछ ऐतिहासिक दांप भी हैं। मार्क्स के इतिहास को चार भागों में बांट देना उचित नहीं है। उसके प्राचीन इतिहास सम्बन्धी विचारों के लिए उसे श्रमा नहीं किया जा सकता। एन्टोनाइन्स युग की महान् उन्नतियों का ज्ञान मार्क्स के समय प्रत्येक व्यक्ति को था। अतः यह कहना विवेकहीन ही था कि ईसाई मन दुखी और पदरलिन श्रमिक की आशाओं की अभि यक्ति थी। ऐस्टन के मतानुसार इतिहास का यह दर्शन सन्तोषजनक नहीं हो सकता जो केवल 100 वर्षों के अनुभव पर आधारित है तथा, 100 वर्षों की दिशाओं की ओर कोई ध्यान नहीं देता। यह उक्ति मार्क्स पर भी चरितार्थ होती है। मार्क्स ने इस प्रश्न का उत्तर नहीं दिया कि पूंजीवाद का विकास केवल पश्चिमी यूरोप में ही क्यों हुआ। यदि इतिहास का निर्माण केवल भौतिक कारणों से ही होता है तो पूंजीवाद का यह विकास सम्पूर्ण विश्व की सभी सभ्यताओं में होना चाहिए। परन्तु वास्तविकता यह है कि पूंजीवाद सम्पूर्ण विश्व में विकसित नहीं है। (ङ) मार्क्स द्वारा राजनीतिक मनोवैज्ञानिक पक्ष की अवहेलना भी उचित प्रतीत नहीं होती। मार्क्स राज्य की व्याख्या शक्ति के रूप में करता है, परन्तु शक्ति की समस्या का पर्याप्त समाधान नहीं करता। उसकी रचनाओं में यह कभी भी अनुभव नहीं किया गया कि मनुष्य अपने अभिमान और आत्म-मनुष्य के लिए शक्ति की अभिलाषा करते हैं और कुछ मनुष्यों के लिए शक्ति स्वयं एक साध्य मानी ही जानी चाहिए। वह मानव-प्रकृति के वास्तविक दोषों को कभी भी प्रदर्शित नहीं करता। उसके सबसे पहले योग्य पृष्ठ वे हैं जिनमें वह भावनापूर्ण भविष्यदृष्टा बन जाता है, परन्तु वह मनुष्य की स्वार्थ-घटा की ओर कोई ध्यान नहीं देता। लेनिन ने एक बार लिखा था कि वर्गरहित समाज की कल्पना करने का समाजवादी साधारण मनुष्य की ओर ध्यान नहीं देते। मार्क्स द्वारा मानव-प्रकृति की अवहेलना इस बात का प्रमाण है कि यद्यपि वह एक महान् व्यक्ति था, तो भी उसे सभी वस्तुओं का ज्ञान नहीं था।

समापन के रूप में, मध्य और अन्त्य दोनों मिथिन होकर मार्क्स को वर्तमान इतिहास की एक अद्भुत तथा प्रबल शक्ति प्रमाणित करते हैं। "अपने युग की धृष्टा और प्रताडना मार्क्स को मिली; निरकुश और मरुतन्गीय दोनों सरकारों ने उसे अपनी भूमि में निर्वासित किया, उच्च वर्ग, अनुदार दम, उग्र जनतन्त्रवादी मवने उसके विरुद्ध उत्तर उगलने में प्रतिस्पर्धा की। उनमें इन सबको मरुडी के जालों की तरह भाड कर नाक बर दिया, उसी उपेक्षा की और उत्तर उन्हें सभी दिया जब जरूरी हो गया। जब वह मरा करोड़ों कातिकारी श्रमिकों ने अपना प्रेम, सम्मान, संवेदना सब कुछ उसे लुटाया। साइबेरिया की खदानों से लेकर कैलिफोर्निया के तट तक सभी उसके मातम न दुःखी हुए और मैं साक्ष्यपूर्वक कह सकता हूँ कि उसके वैज्ञानिक प्रतिद्वन्दी चाहे अनरु रहे, नकिन व्यक्तिगत मनुष्यवाद ही कोई था। उसका नाम और काम मदियों तक घमर रहेगा"—फ्रेज मेहरिंग के इन शब्दों में मार्क्स की महानता सुवर्णित हो उठी है।

M A. (Previous) EXAMINATION, 1980

*
POLITICAL SCIENCE

First Paper—History of Political Theory from
Plato to Marx

Time allowed : Three hours

Maximum marks—100

Answer only five questions. All questions carry equal marks.

केवल पाँच प्रश्नों के उत्तर दीजिये। सभी प्रश्नों के धक समान हैं।

1. On what grounds did Aristotle object to the Communism of Plato? Is Platonic Communism consistent with human freedom and individuality or is it destructive of them?

अरस्तू प्लेटो के साम्यवाद की आलोचना किन आधारों पर करता था? क्या अरस्तू का साम्यवाद मानवीय स्वतन्त्रता तथा वैयक्तिकता का परिपोषक है या उनका विनाशक है?

2. Why is Aristotle and not Plato, regarded as the father

of Political Science ? What is the fundamental difference between the political thought of Plato and that of Aristotle ?

अरस्तू को राजनीति शास्त्र का जनक क्यों माना जाता है और प्लेटो को क्यों स्वीकार नहीं किया जाता है ? प्लेटो तथा अरस्तू के राजनीतिक दर्शन के बीच क्या आधारभूत अन्तर है ?

3. Examine critically the views of St. Thomas Aquinas on the nature and functions of Government and the relation between the State and the Church.

सरकार की प्रकृति तथा कार्य और राज्य तथा चर्च के सम्बन्धों के प्रति सेन्ट टॉमस एक्विनास के विचारों की समीक्षा कीजिये ।

4. Estimate the importance of the political ideas of the Conciliar Movement How far was Marsilio of Padua responsible for shaping these ideas ?

कन्सिलियर मूवमेन्ट के प्रमुख राजनीतिक विचारों की समीक्षा कीजिये । इन विचारों के निर्माण में मारसिलियो ऑफ पेडुजा कहां तक उत्तरदायी थे ?

5. "Machiavelli was the father of Modern Political Thought" Discuss. Also describe briefly the contribution of Machiavelli to political thought.

'मैकियावेली आधुनिक राजदर्शन का जनक था ।' इस कथन की व्याख्या कीजिये । राजदर्शन को मैकियावेली की देन के विषय में भी बताइये ।

6. "Rousseau's political theory aimed at reconciling the sovereign individual of Locke with sovereign state of

Hobbes." Explain and examine the statement.

"हंसो के राजदर्शन का उद्देश्य हॉब्स के सम्प्रमुता सम्पन्न राज्य तथा लॉक के सप्रभु व्यक्ति में सामञ्जस्य स्थापित करना था।" इस कथन की समीक्षा कीजिये।

7. "Benthamism shorn of crudities is simply humanism."

—Ivor Brown

Examine this statement critically

"यदि वेन्यम की विचारधारा से उसके असकृत मिद्धान्त (Crudities) निकाल दिये जायें तो यह मानवतावाद की उज्ज्वल परिचायिका सिद्ध होती है।"

—आइवर ब्राउन

इस कथन की विवेचना कीजिये।

8. John Stuart Mill has been described by C. L. Wayer as a 'Reluctant Democrat'. Do you agree with this estimate. Give reasons in support of your answer.

सी०एल० वेपर ने मिल का 'एक असन्तुष्ट प्रजातन्त्रवादी' के रूप में मूल्यांकन प्रस्तुत किया है। क्या आप इस मूल्यांकन में सहमत हैं? कारण सहित उत्तर दीजिये।

9. "Burke is both liberal and conservative." Examine this statement.

"बर्क उदारवादी तथा रूढ़िवादी दोनों है।" इस कथन की विवेचना कीजिये।

10. "Will, not force is the basis of state." Explain this statement and discuss under what conditions does Green justify rebellion against the state?

“राज्य का आधार शक्ति नहीं, इच्छा है।” इस कथन की व्याख्या कीजिये और बताइये कि ग्रीन किन दशाओं में राज्य विद्रोह न्याय-संगत समझता है ?

11. “Hegel is the father of totalitarian ideologies.” Examine and discuss this statement carefully.

“हीगल सर्वाधिकारवादी सिद्धान्तों का पिता है।” इस कथन की परीक्षा और समीक्षा सावधानी से कीजिये।

12. “Until Marx, it is true to say that most political Speculation was inadequate because it failed to understand the dominating influence of the property relation in determining the purpose of the state.”

Discuss and in the light of this statement assess the importance of Marx.

“यह कहना वास्तव में सत्य है कि मार्क्स तथा अधिकांश राजनीतिक चिन्तन, क्योंकि यह राज्य के उद्देश्यों के निश्चयीकरण में साम्प्रतिक सम्बन्ध के प्रमुख महत्त्व को नहीं समझ पाया, अपर्याप्त था।”

इस कथन की विवेचना कीजिये और इसके आधार पर मार्क्स के महत्त्व को बताइये।

M.A. (PREVIOUS) EXAMINATION, 1981
POLITICAL SCIENCE

First Paper

History of Political Theory from Plato to Marx

Time : Three Hours

Maximum Marks 100

Answer any five questions

All questions carry equal marks

किन्ही पांच प्रश्नों का उत्तर दीजिये ।

सभी प्रश्नों के अंक समान हैं ।

1. Critically discuss Plato's *Republic* as a solution of the contemporary Greek predicament

प्लेटो के 'रिपब्लिक' का समकालीन यूनानी द्वन्द के हल के रूप में प्रालोचनात्मक विवेचन कीजिये ।

2. Critically examine Plato's criticism of contemporary theories of Justice.

प्लेटो की समकालीन न्याय के सिद्धांतों की प्रालोचना का प्रालोचनात्मक विश्लेषण कीजिये ।

3. "The *Politics*, taken as a whole, is disappointing—that is, disappointing from Aristotle. The fact is, he was not politically minded. Plato was, and it makes all the difference"—(Thomson) Do you agree with the view ?

Turn over

“पोलिटिक्स को समग्र रूप से देखा जाय तो निराशाजनक ही है, इसका अर्थ है, अरस्तू से निराशाजनक है। वास्तविकता यह है कि अरस्तू की मानसिक संरचना राजनीतिक किस्म की नहीं थी, जबकि प्लेटो की थी, और इसी से दोनों में सारा अन्तर प्रगट हो जाता है।” (यामसन)

क्या आप इस बात से सहमत हैं ?

4. Discuss St. Thomas Aquinas as a representative medieval thinker.

संत थॉमस एक्वीनास का मध्यकालीन प्रतिनिधिक विचारक के रूप में विवेचन कीजिये।

5. How far do you agree with the view that Hobbe's model of Society was that of bourgeois market society ?

आप इस विचार से कहीं तक सहमत हैं कि हाब्स का मॉडल बुर्जुआ विपणन समाज का था ?

6. Bring out the individualist and the collectivist elements in Rousseau's political philosophy.

रूसी के राजदर्शन में व्यक्तिवादी तथा समाजवादी तत्वों का निरूपण कीजिये।

7. “Mill and Green, between them, set the pattern of English liberal democratic political theory from their time on.” (Macpherson). Discuss.

“मिल और ग्रीन आपस में अपने समय से आगे अंग्रेजी उदारवादी प्रजातांत्रिक राजनीतिक चिन्तन का नमूना बनाते हैं।” (मैकफरसन) विवेचन कीजिये।

8. Do you agree with the view of Popper that Heagel represents a missing link as it were between Plato and modern forms of totalitarianism.

क्या आप पोपर के इस विचार से सहमत हैं कि हीगल प्लेटो और आज़ के विभिन्न सर्वाधिकारवादियों के बीच खोई हुई कड़ी है ?

9. Critically examine Machiavelli's statecraft.

मैकियावेली के राजतन्त्र का आलोचनात्मक परीक्षण कीजिये।

10. "Marx's theory of the state, inspite of its abstract and philosophical character, undoubtedly furnishes an enlightening interpretation of his own historical period." (Popper). Discuss.

“मार्क्स का राज्य सिद्धान्त, अमूर्त और दार्शनिक होने के बावजूद भी, समकालीन ऐतिहासिक युग की प्रबुद्ध व्याख्या करता है।” (पापर) विवेचन कीजिये।

11. Bring out the liberal elements in Locke's political philosophy.

लॉक के राजदर्शन में उदारवादी तत्वों का निरूपण कीजिये।

12. Discuss the contribution of Bentham to the development of liberal political theory.

उदारवादी राजनीतिक चिन्तन को बेन्थम के योगदान का मूल्यांकन कीजिये।

M.A. (PREVIOUS) EXAMINATION, 1982

POLITICAL SCIENCE

First Paper

History of Political Theory from Plato to Marx

Time : Three Hours

Maximum Marks : 100

Attempt any five questions.

All questions carry equal marks

किन्ही पाच प्रश्नों के उत्तर दीजिये ।

सभी प्रश्नों के एक समान है ।

1. In what grounds Plato is called the first fascist?
Evaluate those arguments.

प्लेटो को किन आधारों पर प्रथम फासीवादी कहा जाता है ? उन तर्कों का परीक्षण कीजिये ।

Or

अथवा

Examine Plato's philosophy and scheme of education.

10+10

प्लेटो के शिक्षा दर्शन और योजना का परीक्षण कीजिये ।

अरस्तू के "सर्वोत्कृष्ट सम्भव राज्य" का विवेचना कीजिये ।

Or

अथवा

What are the causes and cures of revolution according to Aristotle ? 12+8

अरस्तू के अनुसार क्रान्तियों के क्या कारण और उनसे बचने के क्या उपाय हैं ?

3. What is Augustine's doctrine of the "Two Cities" ? What relationship does he establish between Church and the State on this basis. 10+10

आगस्टिन का "दो नगरो" का क्या सिद्धान्त है ? इसके आधार पर वह चर्च और राज्य के बीच क्या सम्बन्ध स्थापित करता है ?

4. Discuss Marsiglio's political ideas and show the place of Church according to him.

मार्सिलियो के राजनीतिक विचारों की विवेचना कीजिये और यह दिखाइये कि उसके अनुसार चर्च का क्या स्थान था ?

5. What was Councilor Movement ? What was its contribution to political thought ? 12+8

परिषदीय आन्दोलन क्या था ? राजनीतिक विचारों को इसका क्या योगदान रहा ?

6. "Machiavelli more than any other political thinker created the meaning that has been attached to the State in modern political stage" (Sabine).

Discuss the modern elements in Machiavelli's thought.

“किमी भी अन्य राजनीतिक विचारक की अपेक्षा मैकियावेली ने राज्य को वह अर्थ दिया है जिसे अर्थ में इसका प्रयोग आधुनिक राजनीतिक व्यवहार में होता है।” (मेन्गटन)।

मैकियावेली के विचारों में आधुनिक तत्वों की व्याख्या कीजिये।

Or

अथवा

“His (Hobbes) work is the first statement of complete Sovereignty in the history of political thought.” (Wayper)

Discuss Hobbes Sovereign.

20

“हॉब्स की कृति राजनीतिक विचारों के इतिहास में सम्पूर्ण सम्प्रभुता की प्रथम व्याख्या है।” (वेयर)

हॉब्स के सम्प्रभु की व्याख्या कीजिये।

7. Discuss the features of the limited government in Locke.

20

लॉक के विचारों में नोमिन सरकार की विदोपताओं की व्याख्या कीजिये।

8. Show how and to what extent does General Will solve the problem of authority and liberty to which Rousseau had addressed himself.

यह दिखाइये कि सामान्य इच्छा ने कैसे और कहा तक शक्ति और स्वतन्त्रता की समस्या, जिसका समाधान करने लुओ चला था, का समाधान किया ?

Or

अथवा

“Rousseau's General Will is Hobbes Leviathan with its head chopped off” Discuss.

16+4

“लुओ की सामान्य इच्छा हॉब्स का मिरकटा नेवायथन है।” व्याख्या कीजिये।

9. What modifications did Mill make in Bentham's utilitarianism and with what results ? 12+8

मिल ने बेन्थम के उपयोगितावाद में क्या संशोधन किये और उसका क्या परिणाम निकला ?

10. Discuss the Marxian concept of the State. 20

राज्य की परिकल्पना की मावसंवादी व्याख्या दीजिये ।

Or

अथवा

Write essays on any two of the following :—

- (i) Liberty in Mill and Green
- (ii) "Will not force is the basis of the State" (Green)
- (iii) The Dialectics in Hegel
- (iv) Conservation of Burke. 10+10

निम्न में से किन्हीं दो पर निबन्ध लिखिये :—

- (i) मिल और ग्रीन में स्वतंत्रता की अवधारणा
- (ii) "राज्य का आधार शक्ति नहीं अपितु इच्छा है" (ग्रीन)
- (iii) हेगेल की द्वन्द्वात्मिकता
- (iv) बर्क की रूढ़िवादिता ।

M A (PREVIOUS) EXAMINATION, 1983

POLITICAL SCIENCE

First Paper

History of Political Theory from Plato to Marx

Time : Three Hours

Maximum Marks - 100

Attempt any five questions

All questions carry equal marks.

किन्ही पाँच प्रश्नों के उत्तर दीजिये ।

सभी प्रश्नों के एक समान हैं ।

1. Comment on any two of the following statements :—

- (a) "State is the individual writ large" (Plato)
- (b) "Man by nature is a political animal." (Aristotle)
- (c) "Man can forget the murder of his father but he can never forget the confiscation of his patrimony." (Machiavelli)
- (d) "Capitalism digs its own grave." (Marx). 10,10

निम्न कथनों में से किन्ही दो की व्याख्या कीजिये —

- (अ) "राज्य व्यक्ति का विराट् रूप है।" (प्लेटो)
- (ब) "मनुष्य स्वभावतः एक राजनीतिक प्राणी है।" (मरस्तु)

(स) "मनुष्य अपने पिता की हत्या को भूल सकता है परन्तु वह पैतृक सम्पत्ति का छोना जाना कभी नहीं भूल सकता है।"
(मैकियावेली)

(द) "पूँजीवाद स्वयं को ब्रह्म खोदता है।" (मार्क्स)

2. "Aristotle's best State is the Plato's Second best State." Comment. 20

"अरस्तु का आदर्श राज्य प्लेटो का उप-आदर्श राज्य है।" इस कथन की व्याख्या कीजिये।

Or

अथवा

Why is Aristotle and not Plato, regarded the father of Political Science? What is the fundamental difference between the Political thought of Plato and that of Aristotle? 8,12

अरस्तु को राजनीतिक विज्ञान का जनक क्यों माना जाता है जब कि प्लेटो को नहीं माना जाता? प्लेटो तथा अरस्तु के राजनीतिक चिन्तन के बीच क्या आधारभूत अन्तर है?

3. "St. Thomas Aquinas represents the totality of the Medieval Thought." Comment. 20

"सन्त टॉमस एक्विनास समग्र मध्ययुगीन चिन्तन का प्रतिनिधित्व करता है।" उपर्युक्त कथन की समीक्षा कीजिये।

4. Discuss the Political ideas of Conciliar movement. How far was this movement a success? 12,8

कन्सिलियर आन्दोलन के राजनीतिक विचारों की व्याख्या कीजिये। यह आन्दोलन कहाँ तक सफल रहा?

5. How far do you agree with this view that Jean Bodin, not Machiavelli is the pioneer of modernity? 20

प्रायः इस विचार से कहाँ तक सहमत हैं कि जोन बोदेन कि मेकियावरी आधुनिकता का अग्रदूत था ?

6. "Being an absolutist, Hobbes was the first individualist." Examine the statement. 20

"हॉब्स निरंकुशतावादी होते हुए भी, प्रथम व्यक्तिवादी था।" इस कथन की समीक्षा कीजिये।

7. "Rousseau's Political theory aimed at reconciling the sovereign individual of Locke with sovereign state of Hobbes." Explain and examine the statement 20

"रूसो के राजनीतिक दर्शन का उद्देश्य हॉब्स के संप्रभुता सम्पन्न राज्य तथा लॉक के संप्रभु व्यक्ति में सामञ्जस्य स्थापित करना था।" इस कथन की जाँच कीजिये।

8. Estimate Burke as a Political thinker Was he consistent in his views ? 12,8

राजनीतिक विचारक के रूप में बर्क का मूल्यांकन कीजिये। क्या उसके विचार आत्मसंगत थे ?

9. "T.H. Green's political philosophy is a unique combination of idealism and liberalism." Examine the statement. 20

"टी.एच. ग्रीन का राजनीतिक दर्शन आदर्शवाद और उदारवाद का अद्भुत मिश्रण है।" इस कथन की जाँच कीजिये।

Or

अथवा

Discuss the contribution of Bentham to the development of Liberal Political theory. 20

उदारवादी राजनीतिक चिन्तन के विकास में बेन्थम के योगदान का मूल्यांकन कीजिये।

10. "Marx found Communism a chaos and left it a movement." Assess the contribution of Marx in the light of this statement.

“मार्क्स ने साम्यवाद को अस्त-व्यस्त स्थिति में पाया तथा उसे एक आन्दोलन का रूप दिया।” उपर्युक्त कथन के सन्दर्भ में मार्क्स के योगदान का सूत्याकन कीजिये।

M.A. (PREVIOUS) EXAMINATION, 1984

POLITICAL SCIENCE

FIRST PAPER

History of Political Theory from Plato to Marx

TIME THREE HOURS

Maximum Marks—100

Attempt any FIVE questions

All questions are of equal marks

कोई से पाँच प्रश्न कीजिये ।

सबके अंक समान हैं ।

1. Comment on any two of the following statements —

(a) 'History leads the wise and drags the fool'—(Hegel)

(b) 'Green is more of an Aristotelian than a Platonist, and more a Kantian than a Hegelian'—(Barker)

(c) 'Marx found Communism a chaos and left it a movement'—(Laski)

(d) 'Mill had diverged fundamentally from Bentham's premises and his theory of the state'—(Doyle)

{Turn over

निम्न कथनों में से किन्हीं दो की व्याख्या कीजिये :—

(अ) ' इतिहास बुद्धिमानों का पथप्रदर्शन करता है तथा मूर्खों को घसीटता है '—हीगल ।

(ब) ' ग्रीन प्लेटोवादी होने की अपेक्षा अरस्तूवादी अधिक है और हीगलवादी होने की अपेक्षा काण्टवादी अधिक है '— वाकर ।

(स) ' मार्क्स ने साम्यवाद की अस्तव्यस्थ स्थिति में पाया तथा उसे एक आन्दोलन का रूप प्रदान किया '—लास्की ।

(द) ' मिल मौलिक रूप से वेन्वम के गृहोपाप्त (Premises) और उसके राज्य के सिद्धान्त से विचलित हो गया था '—डायल ।

2. ' Hobbes begins as an individualist but ends as an absolutist '—Discuss

' हाब्स एक व्यक्तिवादी के रूप में आरम्भ करता है किन्तु निरंकुशवादी के रूप में समाप्त करता है । '—विवेचना कीजिये ।

3. ' Burke's political philosophy is a unique combination of liberalism and conservatism '—Discuss.

' बर्क का राजनीतिक दर्शन उदारवाद तथा रूढ़िवाद का विचित्र मिश्रण है । '—विवेचना कीजिये ।

4. What did Montesquieu mean by the ' Spirit of the Laws ' ? Why is he known as Aristotle of 18th century ?

मॉण्टेस्क्यू का ' स्पिरिट ऑफ लॉज ' से क्या आशय था ? उसे 18 वीं शताब्दी का अरस्तू क्यों कहा जाता है ?

5. ' In all the philosophical writings of Plato none of his ideas is so profoundly original and exceedingly interesting as his doctrine of philosopher-king. '—Discuss

' प्लेटो की समस्त दार्शनिक रचनाओं में इतना अधिक गहन मौलिक तथा अत्यधिक सुसूचित अर्थपूर्ण अर्थ कोई सिद्धान्त नहीं है जितना कि दार्शनिक राजा का । '—विवेचना कीजिये ।

6. 'Bodin represents the beginning of modern political thought much better than does Machiavelli'—(W T Jones) Justify the truth of the statement

'आधुनिक राजनीतिक चिन्तन की शुरुआत का प्रतिनिधित्व मैकियावेली की अपेक्षा बोदौ द्वारा अधिक सुन्दर रूप में हुआ है'—(डब्लू टी जोन्स)। इस कथन की सत्यता स्पष्ट कीजिये।

7. Why is Marsilio of Padua regarded as the greatest political thinker in Europe after the death of Aristotle?

मार्सीलियो आफ पैडुआ को अरस्तू की मृत्यु के पश्चात योरोप का सबसे बड़ा राजनीतिक चिन्तक क्यों कहा जाता है ?

8. 'Marxism has gone out of date'—Discuss

'मावसंवाद अब पुराना पड चुका है।'—विवेचना कीजिये।

9. 'Green (T H) is an idealist but he can also be hailed as an individualist'—Examine the veracity of the statement

10. Explain in brief the following statements —

(a) 'Hegel is the father of totalitarian ideologies'

(b) 'Aristotle's best state is Plato's second best state'

निम्न कथनों की व्याख्या कीजिये :—

(अ) 'हीगल सर्वाधिकारवादी सिद्धान्तों का पिता है।'

(ब) 'अरस्तू का आदर्श राज्य प्लेटो का उप आदर्श राज्य है।'