શ્રી આત્મસિદ્ધિ મહાભાષ્ય

ભાગ-૨

• રચયિતા •

સહજાત્મ સ્વરૂપ પરમ કૃપાળુદેવ શ્રીમદ્ રાજચંદ્ર

• ભાષ્યકાર •

ગોંડલ ગચ્છ શિરોમણી પરમ પૂજ્ય જયંતિલાલજી મ.સા..

શ્રી વીતરાગાય નમઃ

શ્રી આત્મસિદ્ધિ મહાભાષ્ય

ભાગ - ૨

: મૂળ રચયિતા :
શ્રીમદ્ રાજચંદ્ર

: ભાષ્યકાર :
ગોંડલ ગચ્છ શિરોમણિ
પરમ પૂજ્ય શ્રી જયંતિલાલજી મહારાજ સાહેબ

: પ્રેરણા સ્રોત :
વિરલપ્રજ્ઞા પૂ. શ્રી વીરમતીબાઈ મહાસતીજી

: સંપાદક :
ડૉ. સાધ્વી આરતીબાઈ મહાસતીજી

: પ્રકાશક :
શ્રી શાંતાબેન ચીમનલાલ બાખડા પરિવાર

પ્રકાશન તારીખ : **૧૭–૧૦–૨૦૧૦, દશેરા**
મહાભાષ્યકાર ગુરુદેવ પૂ.શ્રી જયંતમુનિ મ.સા. જન્મદિન
પ્રથમ આવૃત્તિ : **પ્રત – ૧૦૦૦**

■ : પ્રાપ્તિ સ્થાન : ■

(૧) **શ્રી પ્રમોદભાઈ ચીમનલાલ બાખડા**
૧૧/એ, આર્મનીયમ સ્ટ્રીટ, ૧ લા માળે, કલકત્તા – ૭.
મોબાઈલ : ૯૩૩૯૭ ૪૮૯૧૩

(૨) **પેટરબાર :** પૂજય તપસ્વીશ્રી જગજીવન મહારાજ ચક્ષુ ચિકિત્સાલય પેટરબાર.

(૩) **મુંબઈ : પારસધામ, ઘાટકોપર (ઈસ્ટ) મુંબઈ**

(૪) **શ્રી પ્રવિણભાઈ કોઠારી,**
એ/૪૦૧, માણેક એપાર્ટમેન્ટ, ૯/૧૨, જાગનાથ પ્લોટ,
જાગનાથ મંદિર પાસે, ડૉ. યાજ્ઞિક રોડ, રાજકોટ.
ફોન : ૦૨૮૧–૨૪૬૦૦૩૦. મોબાઈલ : ૯૮૯૮૫ ૬૫૪૨૯

: મુદ્રક :
પરમ પ્રિન્ટર્સ
કોલેજ ચોક, ગોંડલ – ૩૬૦૩૧૧. (ગુજરાત–ભારત)
ફોન : ૦૨૮૨૫ – ૨૨૪૫૯૩, ૨૨૦૩૯૩.
Email : paramprint@rediffmail.com

શુભારંભ – મંગલમ

હે ભાઈ !!!
તું ઊઠી જા,
તન–મનથી ઉપર,
દર્શન થશે તને
ચૈતન્યઘન સ્વરૂપના... તું ઊઠી જા...
મેળવ્યો છે જે આનંદ,
મહાત્માઓને આનંદઘનનો,
ભાઈ ! તું પણ સ્નાન કરી લે,
તે ઘનાનંદમાં... તું ઊઠી જા...
કરી લે રસપાન
પીરસ્યો છે આ થાળ,
શ્રી સદ્ગુરુ ભગવંતે,
વહ્યા છે ઝરણા તેમાંથી
મોતી રૂપે મહાભાષ્યના...તું ઊઠી જા...

અનુક્રમણિકા

ગાથા	પદ	પેજ
	ષટ્પદ પ્રરૂપણા	
૪૩	આત્મા છે, તે નિત્ય છે...	૦૧
૪૪	ષટ્પદના ષટ્ પ્રશ્ન...	૧૯
	પ્રથમ પદ : આત્મા છે	
૪૫	નથી દૃષ્ટિમાં આવતો...	૨૯
૪૬	અથવા દેહ જ આત્મા...	૨૯
૪૭	વળી જો આત્મા હોય તો...	૩૦
૪૮	માટે છે નહિ આતમા...	૩૦
૪૯	ભાસ્યો દેહાધ્યાસથી...	૪૮
૫૦	ભાસ્યો દેહાધ્યાસથી...	૬૨
૫૧	જે દૃષ્ટા છે દૃષ્ટિનો...	૬૬
૫૨	છે ઈન્દ્રિય પ્રત્યેકને...	૭૫
૫૩	દેહ ન જાણે તેહને...	૮૨
૫૪	સર્વ અવસ્થાને વિષે...	૮૮
૫૫	ઘટ–પટ આદિ જાણ તું...	૯૯
૫૬	પરમ બુદ્ધિ કૃશ દેહમાં...	૧૦૫
૫૭	જડ ચેતનનો ભિન્ન છે...	૧૧૩
૫૮	આત્માની શંકા કરે...	૧૨૨
૫૯	આત્માના અસ્તિત્વના...	૧૩૧
	બીજું પદ : 'આત્મા નિત્ય છે'	
૬૦	બીજી શંકા થાય ત્યાં...	૧૩૯
૬૧	અથવા વસ્તુ ક્ષણિક છે...	૧૪૮
૬૨	દેહ માત્ર સંયોગ છે...	૧૫૪
૬૩	જેના અનુભવ વશ્ય એ...	૧૬૨
૬૪	જે સંયોગો દેખીએ...	૧૬૯
૬૫	જડથી ચેતન ઉપજે...	૧૭૪
૬૬	કોઈ સંયોગોથી નહીં	૧૮૧
૬૭	ક્રોધાદિ તરતમ્યતા...	૧૮૯
૬૮	આત્મા દ્રવ્યે નિત્ય છે...	૧૯૫
૬૯	અથવા જ્ઞાન ક્ષણિકનું...	૨૦૪
૭૦	ક્યારે કોઈ વસ્તુનું...	૨૧૨
	ત્રીજું પદ : 'છે કર્તા નિજકર્મ'	
૭૧	કર્તા જીવ ન કર્મનો...	૨૨૧
૭૨	આત્મા સદા અસંગને...	૨૨૭
૭૩	માટે મોક્ષ ઉપાયનો...	૨૩૪
૭૪	હોય ન ચેતન પ્રેરણા...	૨૩૯
૭૫	જો ચેતન કરતું નથી...	૨૪૭
૭૬	કેવળ હોત અસંગ જો...	૨૫૪
૭૭	કર્તા ઈશ્વર કોઈ નહિ...	૨૬૧
૭૮	ચેતન જો નિજભાનમાં...	૨૬૭
	ચોથું પદ : 'છે ભોક્તા'	
૭૯	જીવ કર્મ કર્તા કહો...	૨૭૩
૮૦	ફળદાતા ઈશ્વર ગણ્યે...	૨૭૯
૮૧	ઈશ્વર સિદ્ધ થયા વિના...	૨૮૫
૮૨	ભાવકર્મ નિજ કલ્પના...	૨૯૩
૮૩	ઝેર સુધા સમજે નહીં...	૩૦૧
૮૪	એક રાંક ને એક નૃપ...	૩૦૮
૮૫	ફળદાતા ઈશ્વર તણી...	૩૧૫
૮૬	તે તે ભોગ્ય વિશેષના...	૩૨૯
	પાંચમું પદ : 'મોક્ષ છે'	
૮૭	કર્તા ભોક્તા જીવ હો...	૩૩૮
૮૮	શુભ કરે ફળ ભોગવે...	૩૪૫
૮૯	જેમ શુભાશુભ કર્મપદ...	૩૫૧
૯૦	વીત્યો કાળ અનંત તે...	૩૫૯
૯૧	દેહાદિક સંયોગનો...	૩૭૧
	દ્વીતીય ખંડ ઉપસંહાર...	૩૮૦

ગુરૂવાણી એક ભાષ્ય

આત્મા એક શાશ્વત દ્રવ્ય છે, તેમાં જે જે પરિવર્તન થાય છે, તે તે સંસાર છે. આ ક્રમ અનાદિ અનંત છે.

આત્માના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર કરવો એ સમ્યક્ત્વનું દર્શન છે. બુધ્ધજનો અને વિચારકોએ આ વિષય ઉપર ઘણું ચિંતન કરેલ છે.

આત્મસિદ્ધિ નામનું આ કાવ્ય પણ ચિંતન શીલ વ્યકિતનો અભિપ્રાય છે.

આત્મા પર શ્રદ્ધા રાખનારા ભારતીય ચિંતકોએ મુકિતમાર્ગનો નિર્દેશ કર્યો છે, તે ઘણાં ઘણાં માણસો માટે પ્રભુ સાધનાનું એક અનોખું સાધન બની ગયું છે.

વિશ્વના કરોડો અજ્ઞાનીઓ આ આત્મશ્રદ્ધા અને મુકિતની સિદ્ધિનું સાધન મેળવી કલ્યાણ કરી જશે.

તેના પર વિવેચના પૂર્વકનું ભાષ્ય એ એક ભૂખ્યાનું ભોજન અને મરતાનું અમૃત બની જશે. શ્રીમદ્ જૈન આગમોના અભ્યાસી હતા. તેણે આત્મતત્ત્વનું સંશોધન કરી જન ઉપયોગી ભાષામાં પ્રગટ કરેલું છે.

શ્રીમદ્ જૈન આગમોના અભ્યાસી હતા, તેણે આત્મતત્ત્વનું સંશોધન કરી જન ઉપયોગી ભાષામાં જે પ્રગટ કરેલું છે. તેના પર પરમ દાર્શનિક આપણાં ગુરૂદેવ ગોંડલ ગચ્છ શિરોમણી પૂજયશ્રી જયંતીલાલજી મ. સાહેબે સરલ સહજ વિચારોમાં આ એક મહાભાષ્ય જેવા ગ્રન્થની જે રચના કરેલી છે, તે સર્વે સ્વાધ્યાયી સાધકો માટે ગુરૂવાણી સ્વરૂપે ઉપકારી બની રહેશે.

અમારા ગુરૂદેવના ચરણોમાં અગણિત વંદન સાથે પ્રકાશક પરિવાર વગેરે સૌને અભિનંદન અને સ્વાધ્યાયીજનોને ધન્યવાદ.

લી. ગિરીશમુનિ

ૐ શ્રી નમો સિધ્ધાણં

પૂજ્યપાદ ગોંડલગચ્છ શિરોમણી
અને પરમ દાર્શનિક મહાસંત શ્રી એ
જે આત્મસિદ્ધિશાસ્ત્ર માટે ગહન
ચિંતનપૂર્વકના મહાભાષ્યની રચના કરીને
જૈન શાસનને ચરણે મહા અમૂલ્ય ભેટ
રજૂ કરેલ છે તે મહાપ્રસાદીને શાસનના
જિજ્ઞાસુઓ કદી પણ ભૂલી શકશે નહીં.
આ રચના આપ જ કરી શકો.
જેને જેને આ મહાકાય ગ્રંથનું
અધ્યયન કરેલ છે તે તે તમામે
બીજા ભાગની પ્રતિક્ષા કરેલ છે.
મહાગ્રંથને અમારા વંદન હો.....

રાજકોટ તા. ૨૦/૭/૨૦૧૦

– શ્રી જનકમુનિ મ. સા.

આનંદ ઊર્મિ

મનુષ્યના આ અલ્પકાલીન જીવનમાં પુણ્યયોગે કેટલીક ક્ષણો આનંદની અને પરમાનંદની હોય છે અને તે આનંદની ક્ષણો જ જીવનની મહામૂલી સંપત્તિ બની જાય છે.

અમારા પરિવાર માટે પણ આવી જ આનંદની ક્ષણ છે – પૂ. ગુરુદેવે આત્મસિદ્ધિ મહાભાષ્યના પ્રકાશન માટે અમોને આપેલી સહર્ષ સંમતિ. પૂર્વભારત ઉદ્ધારક, નેત્ર જ્યોતિ પ્રદાતા, અમારા પરિવારના શ્રદ્ધાના કેન્દ્રસમ ગુરુદેવ પૂ. શ્રી જયંતમુનિ મહારાજે અમારી વિનંતિનો સ્વીકાર કરી પોતાની વૃદ્ધાવસ્થામાં ઉત્સાહપૂર્વક મહાભાષ્યનું લેખન કરાવ્યું. તે બદલ અમો પૂ. ગુરુદેવના અનંત ઉપકારને અંતરમાં અવધારી તેઓશ્રીના પાવન ચરણોમાં અહર્નિશ વંદન કરીએ છીએ.

પૂ. ગુદેવના ચિંતનપ્રવાહને આલેખિત કરનાર મુમુક્ષુ આભાબેન ભીમાણી તથા સૌ. નીરૂબેન પીપળીયાની ગુરુભકિતની પુનઃ પુનઃ અનુમોદના કરીએ છીએ.

પૂ. ગુરુદેવના સાંનિધ્યમાં જ્ઞાન પ્રાપ્તિ અર્થે ચાતુર્માસ બિરાજનાર વિરલપ્રજ્ઞા શ્રી વીરમતિબાઈ મ., શ્રી બિંદુબાઈ મ., આ મહાભાષ્યના સંપાદનની જવાબદારી વહન કરનાર ડૉ. શ્રી આરતીબાઈ મ. તથા શ્રી સુબોધિકાબાઈ મ. પ્રતિ પણ ઉપકારનો ભાવ પ્રદર્શિત કરીએ છીએ.

અંતે પૂ. ગુરુદેવના આશીર્વાદથી અમારો પરિવાર ધર્મમાર્ગે આગળ વધે અને ગુરુભકિતની આવી પુણ્યવંતી તક અમોને વિશેષ મળતી રહે છે એ જ શુભકામના...

: આવશ્યક અંગુલી નિર્દેશ :

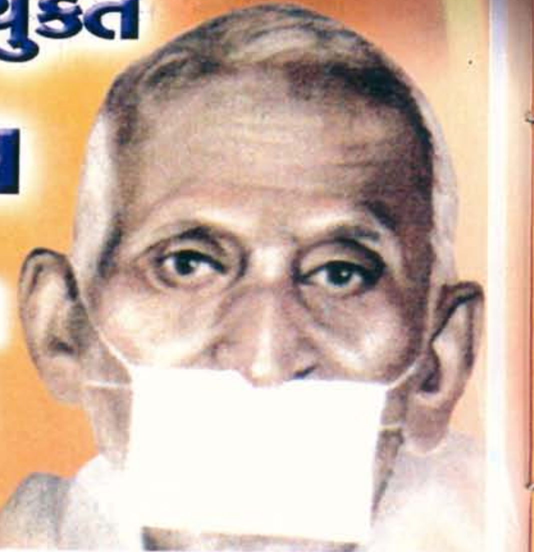
આ મહાભાષ્ય સામાન્ય જિજ્ઞાસુ ભાઈઓ–બહેનોને માટે દુર્બોધ્ય છે પરંતુ ઊંડા અભ્યાસી માટે તથા અભ્યાસ કરનાર, કરાવનાર માટે અધ્યયનયુક્ત હોવાથી અત્યંત ઉપકારી છે.

- શાંતાબેન ચીમનલાલ બાખડા પરિવાર, કલકત્તા.

પરમ દાર્શનિક ગોંડલગચ્છ શિરોમણી પૂ. શ્રી જયંતમુનિજી મ.સા.

ભાવ ઊર્મિયુક્ત મંતવ્ય

સિદ્ધિના સોપાન



મહાભાષ્યનો પ્રથમ ભાગ ખૂબ જ સુંદર રીતે પ્રકાશિત થઈ હસ્તગત થયો, ત્યારે હર્ષ તો થયો જ તે ઉપરાંત આપણી જૈન પરંપરામાં અને જૈનોની આધ્યાત્મ ભૂમિના એક મહાસ્તંભ રૂપે જે મહાપુરુષ ઉપસ્થિત થયા તથા આપણે ગૌરવ લઈ શકીએ કે તેઓ માનો ગુજરાત પ્રાંતનું ગૌરવ હતા. તેઓશ્રીએ અધ્યાત્મભાવોની સાથે પ્રકૃતિપ્રદત્ત અપૂર્વ કાવ્યકળા દ્વારા અધ્યાત્મ મંદિર ઉપર એક કળશ ચઢાવ્યો અને જે જે કાવ્યની રચના કરી, તે બધા કાવ્યોમાં કાવ્યના વિકાર ભાવો જેવા શૃંગાર શૌર્યનો ત્યાગ કરી, શાંતરસ તથા વિરક્તિ ભાવોને સ્પર્શેલા રસાતીત અધ્યાત્મભાવોને જે અલૌકિક રીતે પ્રગટ કર્યા છે, તે અધ્યાત્મ ઉપાસકોને નતમસ્તક બનાવી દે છે. અમારા મનને પણ આ ભાવોએ જ ઉત્કંઠિત કરીને આત્મસિદ્ધિ જેવા સરળ છતાં ગૂઢાર્થ કાવ્ય ઉપર મીમાંસા કરી મહાભાષ્ય લખવા માટે પ્રેરિત કર્યું છે.

મહાભાષ્ય લખતાં મન કૃતકૃત્યતા અનુભવે, તે સ્વાભાવિક છે પરંતુ સાથે સાથે ભય પણ રહેતો હતો કે કાવ્યના બધા પાસાને પલટાવી પલટાવીને ચારે બાજુથી અર્થ કરવામાં ક્યાંય કચાશ કે વિપર્યય થવા ન પામે, શ્રીયુત રાકેશભાઈ જેવા અનેક વિદ્વદ્ આત્માએ જેના ઉપર હજારો પંક્તિઓથી ઉપદેશાત્મક વિવેચન કર્યું છે, અનેક સ્થાને તત્વસ્પર્શી ભાવોનો ઉલ્લેખ કરીને દાર્શનિક મીમાંસા પણ કરી છે તથા અન્ય દર્શનો અને જૈન સંસ્કૃતિના અધ્યાત્મ ઉપાસક મહાત્માઓના સંદર્ભ આપીને આત્મસિદ્ધિ ઉપર શૃંગારના સાથિયા અંકિત કર્યા છે. જ્યારે આ મહાભાષ્યમાં પદે પદની વિવેચના કરવામાં અને પ્રત્યેક અક્ષર તથા શબ્દ ઉપર ધ્યાન આપીને આત્મસિદ્ધિના મર્મભાવોને ઉજાગર કરવા અને કાવ્યના ગૂઢાર્થ ભાવોને પ્રગટ કરવા માટે ભરપૂર પ્રયાસ કર્યો છે. અમારી આ અંતઃસ્ફૂરિત વિવેચનાત્મક પંક્તિ રાજમાર્ગથી દૂર થઈ કોઈ પાતળી પગદંડીમાં અટકી ન જાય તેનું ચીવટપૂર્વક ધ્યાન રાખવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. છતાં પણ એક આત્મવિશ્વાસ સાથે રહેતો હતો કે સ્વયં અંતરનિષ્ઠ શ્રી

રાજચંદ્રનો પાવન આત્મા જાણે સંચાલન કરી રહ્યો છે, તેથી ભયનો ત્યાગ કરી પ્રાપ્ત થયેલી જ્ઞાનદૃષ્ટિને નિઃસંકોચભાવે અંકિત કરી છે.

વિવેચન માટે અપનાવેલી દૃષ્ટિ : આમ તો આત્મસિદ્ધિશાસ્ત્રના વધારે પડતા ગહનભાવોને પ્રગટ કરી શાસ્ત્રાર્થ બુદ્ધિથી તર્ક અને વિતર્ક યુકત વિવેચન કરીએ, તો એક ગાથા પર એક ગ્રંથની રચના થઈ શકે તેમ હતું પરંતુ એ શકય ન હોવાથી ગાથાના જે મર્મભાવો છે, તેનો સ્પર્શ કરી મીમાંસાની દૃષ્ટિએ તાત્પયાર્થની તારવણી કરી ગાથાના આવશ્યક આંતરિક કલેવરને ઉદ્‌ઘાટિત કરવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. બીજા ઉપદેશાત્મક ભાવોનો વિસ્તાર ન કરતાં ગાથાના આધ્યાત્મિક સંપૂટને ઉજાગર કરવામાં આવ્યો છે અને વિવેચનમાં એક નિર્ધારિત પ્રમાણનો ખ્યાલ રાખવામાં આવ્યો છે. તેમાં તુલનાત્મક દૃષ્ટિ અપનાવવામાં આવી છે.

ખાસ મહત્ત્વપૂર્ણ વાત : દરેક દર્શનો અને આધ્યાત્મિક સાહિત્યોમાં લગભગ બાર આની ભાવોનો સમન્વય કરી શકાય તેવી ભારોભાર દૃષ્ટિ ઉપલબ્ધ થાય છે. ફકત અમુક અમુક મૌલિક વાતોમાં થોડું સૈદ્ધાંતિક અસામ્ય તત્ત્વ જોવામાં આવે છે, તેને પણ દૃષ્ટિ પલટાવાથી સામ્યભાવમાં લાવી શકાય છે. ૧૦૦ વાતમાં ૯૮ વાતો મળતી–ઝૂલતી હોય છે, જયારે બે વાતોમાં જ થોડું અંતર દેખાય છે, પરંતુ આપણા સાહિત્યકારો સાંપ્રદાયિક ભાવોથી મુકત ન હોવાના કારણે પરસ્પર આરોપને સ્થાપિત કરી એક પ્રકારના વૈમનસ્યનો જન્મ આપે છે. ભારતીય દર્શનો અને આધ્યાત્મિક સાધનાઓમાં વિરક્તિ, ત્યાગ, વૈરાગ્ય, બ્રહ્મોપાસના અને ધ્યાન સમાધિ ઈત્યાદિ મુખ્યભાવો પ્રધાનપણે અસ્તિત્વ ધરાવે છે. સૈદ્ધાંતિક સામ્યભાવ કે સમન્વયભાવ વિશાળપણે અસ્તિત્વ ધરાવે છે પરંતુ પારસ્પરિક અસહયોગ અને થોડી દ્વેષાત્મક ભાવનાઓથી સમન્વય પ્રગટ કરી શકતા નથી. દાર્શનિક વિભકતવાદી બુદ્ધિ વ્યવહારમાં ઉતરવાથી બહુવિધ ધાર્મિક સંપ્રદાયોનો જન્મ થયો છે. તેના પરિણામે અખંડ ભારતની રાષ્ટ્રીય ભાવનાને ઠેસ પહોંચી છે. સમાજ પણ ઘણા ભાગોમાં વિભકત થઈ જવાથી સમાજનું એક ઈશ્વરીય રૂપ સામે આવવું જોઈએ, તે પ્રગટ થયું નથી.

કહેતા હર્ષ થાય છે કે આત્મસિદ્ધિગ્રંથ અને તેના રચયિતા કૃપાળુ ગુદેવે બહુ જ ચીવટપૂર્વક ન્યાયોચિત સમતુલાને સાંગોપાંગ જાળવી રાખી છે. દાર્શનિક વૈભિન્ય ઉપર જરા પણ ભાર ન દેતાં મૂળભૂત સિદ્ધાંતનો સ્પર્શ કરી એક પ્રકારે માનસિક અહિંસક ભાવનાઓને અને સમરસતાને ન્યાય આપ્યો છે. જો કે ઈશ્વરવાદના ઉલ્લેખમાં ઈશ્વર પ્રત્યે થોડો વ્યંગ દેખાય છે, તેનો પણ વિવેચનમાં આપણે સમન્વય કરવાનો પૂરો પ્રયાસ કર્યો છે અને આત્મસિદ્ધિ જેવા મહાન, શુદ્ધ, જ્ઞાનગર્ભિત પવિત્ર ગ્રંથને પારસ્પરિક અસમભાવોથી દૂર રાખી સ્વયંસિદ્ધિકારે જે સૂત્ર અપનાવ્યું છે, તે સૂત્રને બરાબર જાળવી રાખી, તેના ઉપર ઊંડું વિવેચન કરી સાધકને કે પાઠકને અસમભાવ કરતાં સમભાવના દર્શન કરાવ્યા છે. અધ્યાત્મ જેવા તત્ત્વસ્પર્શી ગ્રંથોમાં કે તેના વિવેચનમાં વિવેચન કર્તાઓએ શાસ્ત્રની પવિત્રતાનું ઘણી જગ્યાએ ઉલ્લંઘન કરી ઘણા ગ્રંથોમાં વિભાજક વિષ ઉમેર્યું છે, જે આશ્ચર્યજનક છે. શ્રીમદ્ ભગવદ્ ગીતા જેવો સમન્વય અને સંગ્રહનયને વરેલો મહાધાર્મિક અને પૂજનીય ગ્રંથ વિશ્વને

પ્રભાવિત કરી શકે તેમ છે, પરંતુ ઘણી જગ્યાએ તેના ટીકાકારોએ અસમન્વયવાદી દાર્શનિક સિદ્ધાંતોને ઉજાગર કરી ભારતના ભવ્ય જ્ઞાનમંદિરને નકશાથી વિપરીત રીતે નિર્મિત થયેલા કોઈ મહાલયના કદરૂપા રૂપ સમાન કરી દીધું છે અને આ ધાર્મિક વૈભિન્યથી સમગ્ર માનવજાતિને કેટલું નુકશાન થશે તેનો ખ્યાલ રાખ્યા વિના કેવળ મુક્તિ માટે જ જાણે માનવજીવન હોય, તેમ વર્તમાન જીવનને અસ્પૃષ્ટ રાખ્યું છે... અસ્તુ. જો કે આ કોઈ વ્યકિતગત સાહિત્યકારનો દોષ નથી પરંતુ આ જાતની એક પરંપરા બની ગઈ છે. જેના પર પુનઃ સંપૂર્ણ ધ્યાન આપવાનો સમય આવી ગયો છે.

આ મહાભાષ્યમાં આધ્યાત્મિક વિવેચનની સાથે સાથે દાર્શનિક સમન્વયવાદનો ખ્યાલ રાખવામાં આવ્યો છે. જ્યાં દાર્શનિક વિચારાંતર છે, ત્યાં પણ સભ્ય ભાષામાં ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે. હકીકતમાં તો જૈનદર્શન અનેકાંતવાદી હોવાથી કોઈપણ દાર્શનિક વિચારધારાનો કે સત્યાંશનો તેમાં સમાવિષ્ટ કરી શકાય, તેવી પૂરી વ્યવસ્થા છે. આ મહાભાષ્યમાં પણ અને કાંતવાદની આ વિશાળ દૃષ્ટિનો ખ્યાલ રાખીને તુલનાત્મક ભાવોને વ્યકત કર્યો છે અને આત્મસિદ્ધિના આંતરિક સામ્યયોગી ભાવોને ઉજાગર કરવામાં પણ ધ્યાન આપ્યું છે. હકીકતમાં તમામ દર્શનો અલગ અલગ માર્ગનું અવલંબન કરીને એક અગોચર એવા અધ્યાત્મ ભાવો સુધી પહોંચવા માટે પ્રયાસશીલ દેખાય છે. લગભગ વિરક્તિ અને વિરાગભાવ પોતાની રીતે દરેક દર્શનોએ અભિવ્યકત કર્યો છે, અને જૈનદર્શન પણ આવા એક સૂક્ષ્માતીત પરમાણુનો રાગ રાખ્યા વિના સંપૂર્ણ વિરક્તિનું અવલંબન કરીને આત્મદર્શનનો અલૌકિક પ્રકાશ કરે છે. સંપૂર્ણ આત્મસિદ્ધિ કાવ્ય આ આત્મબિંદુ ઉપર કેન્દ્રિત થઈને આત્મદર્શન કરાવે છે. પ્રત્યેક ગાથાના અધ્યાત્મ સંપૂટમાં જેને અમે રેખાંકિત કરી સારતત્ત્વ તરફ અંગુલ નિર્દેશ કર્યો છે.

ગાથાનાં ઉપોદ્ઘાત અને ઉપસંહારનો ઉલ્લેખ કરીને આત્મસિદ્ધિનો જે એક સળંગ પ્રારંભથી અંત સુધીનો તાર ચાલ્યો આવે છે, તેનું બરાબર અનુસંધાન કરવામાં આવ્યું છે. સરળ ગુજરાતી ભાષામાં જે આ આખો અભિલેખ છે, તેની વ્યાકરણ દૃષ્ટિએ પણ સમલોચના કરી છે અને કવિશ્રીની ઉત્તમ કાવ્યકળાને અભિનંદિત કરી હર્ષાનુભૂતિ કરી છે. સહુથી આશ્ચર્યજનક વાત એ છે કે જેનો અહીં ઉલ્લેખ કરીએ છીએ, આ મહાભાષ્ય લખાવતી વખતે જાણે હૃદયકમળ પર મહાકવિનું પદાર્પણ થતું હોય, તેઓ સ્વયં ગાથાના ગૂઢાર્થને અભિવ્યકત કરવા માટે આંતરિક નિર્દેશ કરતા હોય અને તેમના તરફથી આવતી અંતઃસ્ફૂરણાઓ જાણે અભિવ્યકિતની પ્રેરણા આપતી હોય, તેવી બરાબર અનુભૂતિ થતી હતી. આ કૃપાળુ ગુરુદેવની કૃપાવૃષ્ટિ કહીએ કે વીરપ્રભુની અનંત કૃપાનું સુફળ કહીએ.

ઘણા વર્ષોથી ચિંતિત થયેલા ભાવો અને ચિંતનક્ષેત્રની નીપજનું જાણે લણતર કરવાનો આ ઉંમરે અમોને લેખન કરી આપનારા સંત–સાધ્વીજીઓ તથા તત્ત્વપિપાસુ ભકતોએ જે અવસર આપ્યો છે અને આત્મસિદ્ધિના રહસ્યમય ભાવોને પ્રકાશિત કરવા માટે જે શ્રમસાધ્ય સહયોગ આપ્યો છે, તે અવર્ણનીય છે. વરના ચિંતન ક્ષેત્રનું આ ઝરણું કદાચ ધરાતલ ઉપર પ્રવાહિત થવું શકય ન હતું. અમોને પણ હર્ષ થયો છે. આધ્યાત્મિક સાહિત્ય સેવા માટે જે અવસર મળ્યો, તેનાથી ભગવતી શારદા માતાના ક્ષેત્રમાં પગલું ભરી તેમની પણ યત્કિંચિત કૃપા પ્રાપ્ત થઈ શકી, તેવું પ્રતીત થાય છે.

અમો ઘણા વર્ષોથી પૂર્વભારતના ક્ષેત્રમાં વિચરણ કરી રહ્યા છીએ, ગુજરાત અને ગુજરાતની ભાષાનો ઘણો જ દુરાન્વય ગયો હોય છે, તેથી સ્વભાવિક છે કે ગુજરાતી ભાષાના લઢણમાં ફેર પડી ગયો હોય અને ભાષાની દૃષ્ટિએ કોઈ નાનો–મોટો પ્રમાદ થયો હોય, તો તે બદલ શું ક્ષમાયાચના કરવી પર્યાપ્ત છે ? માતૃભાષાની સેવા કરવાનો આ સ્વર્ણ અવસર મળ્યો છે તે બદલ માતૃભાષા રૂપી ભગવતી સ્વયં ક્ષમા કરે, તે સમજાય તેવું છે. માનું છું કે તે ક્ષમા કરતી રહેશે. મા તો અંતે મા જ છે.

કોઈ એવો અહંકાર નથી કે આત્મસિદ્ધિના બહુમૂલ્ય પદોનો અર્થ કરવામાં સોળ આના અમે પ્રમાણભૂત છીએ. કદાચ પ્રમાદવશ કે ચિંતનના કેટલાક દૃષ્ટિકોણનો અંદાજ ન થવાથી અર્થને પરમાર્થને પૂરો ન્યાય આપી ન શકાય અથવા અર્થની સીમાનું ઉલ્લંઘન થયું હોય, અભિવ્યક્તિમાં આગળ–પાછળનું અનુસંધાન ન જળવાયું હોય, કેટલાક ઉદ્ભાવિત કરેલા પ્રશ્નો અકથ્ય રહી ગયા હોય, સમાધાન આપવામાં પૂર્ણ સંતોષકારી તર્કનો અભાવ હોય, આ બધો પ્રમાદ સામાન્ય અલ્પગ્રહિતાના આધારે સંભવિત છે. પાઠક વિદ્વાન તત્ત્વવેત્તાઓ તેને ક્ષમ્ય ગણશે, તેમાં શંકા નથી. સાથે સાથે અમો નતમસ્તકે શ્રુતદેવતાની ક્ષમાયાચના કરીએ છીએ.

ઉપકાર – આ મહાભાષ્યમાં ફક્ત લેખક જ આભાર યોગ્ય છે તેવું નથી. વસ્તુતઃ બધા વિચારો જે વાણીમાં ઉતરતા હોય, તેને કલમબદ્ધ કરી વ્યવસ્થિત અક્ષરદેહ આપનાર પણ એટલા જ ઉપકારી છે. અન્યથા ચિંતન બધુ અદૃશ્ય હવામાં અદૃશ્ય રૂપે રહી જાય છે, માટે આ સ્થળે મહાભાષ્યનું લેખન કરનાર **શ્રીમતિ નીરૂબેન પીપળીયા, વૈરાગ્યલીલા આભાબેન ભીમાણી** (આભાબેન ભીમાણીને પણ, અમારા માટે સેવાનો સુઅવસર પ્રદાન કરનાર શ્રી બાપજી–શ્રી લલિતાબાઈ મ., ડો. તરૂલતાબાઈ મ., ડો. જશુબાઈ મ. આદિ મહાસતીજીઓનો પણ પરમ ઉપકાર છે.) જો આભાબેન આઘા રહી ગયા હોત, તો આભાના સ્થાને બાધા રહેત, માટે પુનઃ તેને અભિનંદન આપતા હર્ષ થાય છે અને નીરૂબેનનું તો કહેવું જ શું ? તેઓ તો આત્મસિદ્ધિમાં રમેલા છે, તે જ રીતે ગુચરણભક્તિનું પણ અનુપમ ઉદાહરણ પૂરું પાડે છે. આ જ રીતે સૌ. પ્રજ્ઞાબેન ઘેલાણીએ શ્રમસાધ્ય એવા આ લખાણની પ્રેસ કોપી તૈયાર કરી ઘણુ સુંદર કામ કર્યું છે.

સહુથી પરમ હર્ષની વાત એ છે કે ગોંડલ સંપ્રદાયના નૂર સમા **ગચ્છકીર્તિધરા શ્રી લીલમબાઈ મહાસતીજીના સુશિષ્યા શ્રી ડૉ. આરતીબાઈ મહાસતીજીએ** આખા લખાણને સુધારીને વ્યાકરણીય કે ભાષાકીય સ્ખલનાનું સમીકરણ કરી સુંદર રીતે સંપાદન કર્યું છે. વરના આ મહાભાષ્ય આટલી સુંદર રીતે પ્રકાશિત થવામાં સંદેહ હતો. અમોને સાથે એટલો જ હર્ષ થાય છે કે **વિરલપ્રજ્ઞા શ્રી વીરમતિબાઈ મ.ના** નેતૃત્વમાંશ્રી બિંદુબાઈ મ., શ્રી આરતીબાઈ મ., શ્રી સુબોધિકાબાઈ મ. ઠા. ૪ આદિ બધા સતિજીઓનો પૂર્ણ સહયોગ રહેવાથી શ્રી આરતીબાઈ મ.ને સંપાદન કાર્યમાં ઘણી જ અનુકૂળતા રહી, તેથી સહુનો ઉપકાર શબ્દાતીત છે.

આ બધા ઉપકારોમાં સહુથી મહત્ત્વપૂર્ણ અને પ્રસંશનીય ગોંડલ ગચ્છના નવોદિત ચમકતા સિતારા શાસન અણોદય શ્રી નમ્રમુનિ મ.સા.નો બહુમૂલ્ય ઉપકાર છે. જેને પ્રગટ કરતા અનહદ

હર્ષાનુભૂતિ થાય છે.

પૂજ્ય ગુરુદેવની સેવામાં અહર્નિશ ઉપસ્થિત શ્રમણ સંઘીય ઉપપ્રવર્તક યુવાતપસ્વી શ્રી અરૂણમુનિજી તથા સેવારત્ન શ્રી સુરેશમુનિજી, આ બંને સંતોએ પૂ. ગુરુદેવના તમામ કાર્યોમાં દક્ષતાપૂર્વક ધ્યાન આપી, તેમને પ્રવૃત્તિ કરવામાં નિરંતર અનુકૂળતા કરી આપીને અપૂર્વ સેવા બજાવી છે. આ પ્રકાશન કાર્યમાં પણ પરોક્ષ રીતે તેમની સેવા સ્વતઃ બજાવી છે.

તે જ રીતે વર્ષોથી પૂ. ગુરુદેવના સાંનિધ્યમાં બિરાજમાન ગીતધારા શ્રી દર્શનાબાઈ મ. અને પ્રવચનચંદ્રિકા શ્રી સ્વાતિબાઈ મ., બંનેએ આ જ્ઞાનયોગમાં પ્રત્યક્ષ–પરોક્ષભાવે જે અનુમોદન કર્યું છે તેનો ઉલ્લેખ કરતાં હર્ષ થાય છે.

કલકત્તાના સમગ્ર મહિલા મંડળ અને સમગ્ર જૈનસમાજ જેનાથી સુપરિચિત છે, તેવા દીર્ઘ તપસ્યાના આરાધક તથા અધ્યાત્મ ચિંતનમાં લયલીન શ્રી શાંતાબેન બાખડા ખરેખર ! ઉત્કૃષ્ટ જ્ઞાનપિપાસુ છે. તેઓ પાછલા વર્ષોથી આત્મસિદ્ધિના સ્વાધ્યાયમાં ઘણો રસ ધરાવે છે. તેમની પ્રેરણા હતી કે પૂ. ગુરુદેવ આત્મસિદ્ધિ ઉપર મનનીય ગૂઢ ચિંતન પર પ્રકાશ નાંખી મહાભાષ્યનું કાર્ય હાથ ધરે. તે જ રીતે તેમના સુપુત્રો શ્રી પ્રમોદભાઈ, શ્રી મુકેશભાઈ આદિ સુપુત્રોએ આટલા જ ઉત્સાહથી આ કાર્યને આગળ વધારવા માટે પૂ. ગુરુદેવને પ્રાર્થના કરી. શાંતાબેનના સુપુત્રી રેણુકાબેન પણ આ કામમાં જોડાયા હતા. પ્રમોદભાઈના પૂ. પિતાશ્રી શ્રી ચીમનભાઈ બાખડા પણ પૂ. ગુરુદેવ પ્રતિ અનન્ય ભક્તિ ધરાવતા હતા. બાખડા પરિવારની વિનંતી લક્ષમાં રાખીને જૈનતત્ત્વજ્ઞાનમાં જેઓએ સોળે કળાએ ચિંતન કર્યું હતું અને મહાત્મા ગાંધીજી જેવા વિશ્વવંદનીય મહાપુષના ગુરુસ્થાન જેવી યોગ્યતા ધરાવતા હતા, તેવા રાજયોગી શ્રીમદ્ રાજચંદ્રજીની અનુપમ અમીદૃષ્ટિથી આ પ્રકાશન માટે સ્વતઃ ઉર્મિ ઉદ્ભવી. જેમ જેમ આત્મસિદ્ધિના પદોની એક એક પરત ખુલતી ગઈ, તેમ તેમ તેના રહસ્યમય મોતી પ્રગટ થતા ગયા. બાખડા પરિવારની વિનંતિરૂપ સ્વપ્ન સાકાર થયું.

આ લેખનકાર્ય ઝારખંડની ઐતિહાસિક ભૂમિ જ્યાં ૨૦૦૦ વર્ષ પૂર્વે જૈન નિર્ગ્રંથોના ચરણો નિરંતર પડયા હતા તેવી પેટરબારની સાધનાભૂમિ સમ ચક્ષુ ચિકિત્સા લયમાં થઈ રહ્યું છે. સર્વ વિદિત છે કે આ ચક્ષુ ચિકિત્સાલય સાથે મહાન તપસ્વી **સંલેખનાધારી પૂ. શ્રી જગજીવનજી મ.સા.**નું નામ સંલગ્ન છે. પળે પળે તેઓની કૃપા આ આશ્રમ પર વરસતી હોય, તેવો સહુને અનુભવ થાય છે.

આ સંસ્થા માનવસેવાના ધમધમતા કાર્યોમાં જોડાયેલી રહે છે, તે જ રીતે અધ્યાત્મના ક્ષેત્રમાં પણ લાભ આપતી રહે છે, શ્રીમતિ પુષ્પાદેવી જૈન જેવા ભક્તિ પરાયણ મહિલાની અધ્યક્ષતામાં ટ્રસ્ટી મંડળે જે એકધારી સેવા આપી સંસ્થાના કાર્યમાં જરા પણ વિક્ષેપ ન થાય તે માટે પૂરતી કાળજી રાખી છે. લેખનકાર્યમાં સ્થાનની અનુકૂળતા મહત્ત્વપૂર્ણ ભાગ ભજવે છે. તે અમોને સહજ પ્રાપ્ત થવાથી સંસ્થાનો ઉપકાર પણ અભિલેખ્ય છે.

અંતે આ મહાભાષ્યનો બીજો ભાગ પ્રકાશિત થયા પછી ત્રીજો ભાગ શીઘ્ર નિહાળી શકીએ, તેવી મંગલ ભાવના સહ.... આનંદ મંગલમ્.

સંપાદન ઊર્મિ

ડૉ. શ્રી સાધ્વી આરતી

અધ્યાત્મવિકાસના મુખ્ય ત્રણ સોપાન છે. આત્મસિદ્ધિ, આત્મશુદ્ધિ અને આત્મસ્થિતિ. અનાદિકાળથી જીવ કર્મના સંગે સંસાર ચક્રમાં પરિભ્રમણ કરે છે. તેમાં ઈચ્છા વિનાના જન્મ, રિબામણ ભરેલા જીવન તો ક્યારેક ભોગવિલાસપૂર્ણ જીવન અને અંતે પરવશ પણે મૃત્યુને સ્વીકારે છે. જીવને ખબર નથી કે આવું શા માટે ? આ સુખ દુઃખની છાયા અને પ્રતિછાયા શા માટે ? ક્ષણે ક્ષણે પલટાતી પરિસ્થિતિ શા માટે ? જ્યારે આ પ્રકારના પ્રશ્નોથી અંતરમાં મનોમંથન થાય, ત્યારે તેને દેહથી ભિન્ન કોઈ અગમ્ય શક્તિનો બોધ થાય છે. દેહની જડતા અને તે અગમ્ય શકિતની ક્રિયાશીલતાનો અનુભવ થાય છે. તે જ દિશામાં વિચાર આગળ વધતાં દેહ અને આત્માનું ભેદવિજ્ઞાન અર્થાત્ આત્માના અસ્તિત્વનું જ્ઞાન જ નહીં પરંતુ ભાન થાય છે. અર્થાત્ અધ્યાત્મ વિકાસના પ્રથમ સોપાન રૂપ **આત્માની સિદ્ધિ** થાય છે. આત્માના શુદ્ધ સ્વરૂપનું ભાન થયા પછી તેની વર્તમાનકાલીન વિકારી અવસ્થાનો અનુભવ થાય છે અને તે વિકારી અવસ્થા દૂર કરવાનો ઉપાય પણ સ્પષ્ટ થાય છે. આ પ્રકારનો સ્પષ્ટ બોધ થયા પછી વ્યકિતનો પુરુષાર્થ તે દિશામાં આગળ વધે છે. આ અધ્યાત્મવિકાસનું બીજું સોપાન **આત્મશુદ્ધિનો** માર્ગ છે. જ્યારે તેનો પુષાર્થ સો ટકા સફળ થાય, ત્યારે પૂર્ણ શુદ્ધિ પ્રગટ થાય અને આત્મા સ્વયં પોતાની શુદ્ધ સ્થિતિમાં શાશ્વતકાલ માટે સ્થિત થઈ જાય છે. આ અધ્યાત્મ વિકાસનું અંતિમ સોપાન **આત્મસ્થિતિ** છે. અખંડ આત્મ સ્થિતિ તે જ સાધનાની સફળતા છે.

અનેક અધ્યાત્મવેત્તા સાધકોએ ભિન્ન ભિન્ન અધ્યાત્મગ્રંથોની રચના કરીને અખંડ આત્મસ્થિતિ માટે આત્મશુદ્ધિનો માર્ગ પ્રદર્શિત કર્યો છે. આપણા સિદ્ધિકારે પણ સરળ ગુજરાતી ભાષામાં, કાવ્યમય ભાવોમાં, અત્યંત અલ્પશબ્દોમાં આત્મસિદ્ધિ, આત્મશુદ્ધિ અને આત્મસ્થિતિના ગંભીર ભાવોને પ્રગટ કર્યા છે. અધ્યાત્મ યોગીરાજે ષટ્પદમાં વિષયને વિભાજિત કર્યો છે.

તેમાં પ્રથમ પદ 'આત્મા છે' તેમાં આત્માના અસ્તિત્વની સિદ્ધિ કરી છે. ત્યાર પછીના પદ આત્મા નિત્ય છે, કર્તા છે, ભોકતા છે, તે પદમાં વ્યવહાર અને નિશ્ચયની દૃષ્ટિએ આત્માનું સ્વાભાવિક અને વૈભાવિક સ્વરૂપ પ્રગટ કર્યું છે. તેના દ્વારા સાધક વૈભાવિક સ્વરૂપને છોડીને શાશ્વત સ્વાભાવિક સ્વરૂપને પામવા સહજ રીતે પુષાર્થશીલ બને છે. મોક્ષ છે અને મોક્ષનો ઉપાય છે, તે બંને પદ સાધકને પુરુષાર્થ માટેનો સન્માર્ગ પ્રદર્શિત કરે છે. આ માર્ગે પુરુષાર્થ કરતાં કરતાં સાધક અંતે સર્વ વિભાવોથી મુકત થઈને સ્વમાં સ્થિર થઈ જાય છે. 'કેવળ નિજ સ્વભાવનું અખંડ વર્તે જ્ઞાન' આ સ્થિતિને પ્રાપ્ત કરી સાધનાની સિદ્ધિ પ્રાપ્ત કરે છે. આ રીતે આત્મસિદ્ધિશાસ્ત્ર અધ્યાત્મમાર્ગને સાદ્યંત પ્રકાશિત કરે તેવું બહુમૂલ્ય જ નહીં પરંતુ અમૂલ્યશાસ્ત્ર છે.

કૃપાળુ ગુરુદેવે પોતાના અલ્પ આયુષ્યમાં જન્મ–જન્માંતરની સાધના પછી આત્મસિદ્ધિ કરી અને આત્મશુદ્ધિનો માર્ગે પુષાર્થ કરી ક્ષણિક આત્મસ્થિતિનો અનુભવ કર્યો ત્યારપછી તેમની અનુભવ ગોચર વાણી સહજ સ્ફૂરિત થઈ અને આત્મસિદ્ધિશાસ્ત્રની રચના થઈ. આ રીતે શ્રીમદ્ રાજચંદ્રની સાધનાનો સાર કે સાધનાનો નિચોડ, તે આત્મસિદ્ધિશાસ્ત્ર.

અલ્પ શબ્દ અને અધિકતમ ગહનતમ ભાવ જેમાં સૂચિત થતાં હોય તે શાસ્ત્ર છે. આત્મસિદ્ધિશાસ્ત્રમાં પણ તે જ પ્રમાણે ભાવોનું ગાંભીર્ય છે. તે પ્રત્યેક શબ્દોના ભાવોની ગંભીરતાને ચિંતન મનન પૂર્વક પ્રગટ કરવામાં આવે, તો જ સામાન્ય જનસમાજ તેની મહત્તાને સમજી શકે. આજે સેંકડો શ્રદ્ધાળુઓ આત્મસિદ્ધિને શ્રદ્ધાપૂર્વક ગાઈ રહ્યા છે. તેના ગહનતમ ભાવોને સમજવાનો અને સમજાવવાનો અનેક વિદ્વાન સાધકોએ પ્રયત્ન પણ કર્યો છે. તેમ છતાં જ્ઞાનીના એક એક શબ્દમાં અનંતાભાવો સમાયેલા છે. જેમ જેમ તેને ખોલવાની ચાવી હાથમાં આવે, તેમ તેમ તે ખૂલતા જાય છે.

અધ્યાત્મનિષ્ઠ, પ્રજ્ઞાપુષ, શ્રુતસ્થવિર, સંયમસ્થવિર, વયસ્થવિર પરમ દાર્શનિક ગુરુદેવ પૂ. શ્રી જયંતમુનિ મ.સા. એ દર્શનશાસ્ત્રનો તલસ્પર્શી અભ્યાસ કર્યો છે પરંતુ તેમનું ચરમ અને પરમ લક્ષ આત્મસિદ્ધિ અને આત્મશુદ્ધિ જ રહ્યું છે, તેઓશ્રીએ પોતાની તીક્ષ્ણ પ્રજ્ઞાનો પ્રયોગ આવા અધ્યાત્મસભર શાસ્ત્રોને સમજવામાં કર્યો છે. આત્મસિદ્ધિશાસ્ત્ર તેમની અનુપ્રેક્ષા માટેનું એક આકર્ષિત કેન્દ્રબિંદુ બની રહ્યું છે. વર્ષોથી તે વિષય પર તેમનું ચિંતન–મનન ચાલતું હતું. યોગાનુયોગ પાંચે સમવાયનો સુયોગ થતાં ૮૭ વર્ષની પૂર્ણ પાકટ વયે એક યુવાનની જેમ ઉત્સાહપૂર્વક આ મહાભાષ્યનું લેખન કરાવ્યું છે. તેથી આ મહાભાષ્યમાં તેઓનું વિશાળ વાંચન, સમન્વયાત્મક

દૃષ્ટિકોણ, તથા સુદીર્ઘ સંયમ–તપ સાધનાનો અનુભવાત્મક પરિપાક સ્પષ્ટપણે નિહાળી શકાય છે. ગત વર્ષે પ્રથમ ભાગ પ્રકાશિત થયો અને આ વર્ષે આ મહાભાષ્યનો બીજો ભાગ પ્રકાશિત થઈ રહ્યો છે. તેમાં ગાથા ૪૩ થી ૯૧ અર્થાત ષટ્પદમાંથી પાંચ પદનો સમાવેશ થાય છે.

દાર્શનિક દૃષ્ટિએ જોઈએ તો આ ષટ્પદમાં ષટ્ દર્શનનો સમાવેશ થાય છે. સાધકનું લક્ષ ભલે અન્ય દર્શનના ખંડન–મંડનનું ન હોય પરંતુ તેનું યથાર્થ સમાધાન કરવું, તે અત્યંત જરૂરી બની જાય છે. પૂજ્યશ્રી દર્શનશાસ્ત્રમાં પારંગત હોવાથી અન્ય દાર્શનિકોની માન્યતાને સુસ્પષ્ટ રૂપે આલેખીને અનેકાંત દૃષ્ટિએ તેનો સમન્વય કર્યો છે. તે આ મહાભાષ્યની આગવી વિલક્ષણતા છે, જેમ કે કર્તા ઈશ્વર કોઈ નહીં, ફળદાતા ઈશ્વરતણી વગેરે પદોમાં ઈશ્વરનું વાસ્તવિક સ્વરૂપ, સાંખ્યદર્શનનો અકર્તૃત્વવાદ, આત્મા દ્રવ્યે નિત્ય છે તેમાં વેદાંત દર્શનની માન્યતા, 'પર્યાયે પલટાય' તેમાં ક્ષણવાદી બૌદ્ધદર્શનની વિચારણા, તે ઉપરાંત કર્મગ્રહણમાં ચેતન પ્રેરણા, કર્મભોગની સૈદ્ધાંતિક પ્રક્રિયા વગેરે વિષયોનું વિવેચન ખરેખર, ભાષ્યકારના ગહનતમ ચિંતનનું દર્શન કરાવે છે.

પૂજ્યશ્રીએ પ્રત્યેક ગાથાની પૂર્વભૂમિકા રૂપ ઉપોદ્ઘાત, ત્યારપછી ગાથાના પ્રત્યેક શબ્દનો ભાવાર્થ અને ગૂઢાર્થ, ત્યારપછી ગાથાનો આધ્યાત્મિક ભાવ અને અંતે ગાથાના સારભૂત ઉપસંહારનું નિરૂપણ કર્યું છે. અનેક ગાથાના શબ્દોમાં 'જો', 'તો', 'અથવા', 'ક્યારેય' વગેરે સામાન્ય લોકોને નગણ્ય લાગતા શબ્દોના અર્થનો વાંચકોએ કદાપિ વિચાર પણ ન કર્યો હોય, તેવા શબ્દોની સાર્થકતા, તેના સાંદર્ભિક અર્થ તથા તેની છણાવટ એટલી સૂક્ષ્મતમ છે કે વાચકોને મુગ્ધ કરે છે. પૂજ્યશ્રી હંમેશા કહે છે કે મહાપુરુષોના મુખેથી નીકળેલા પ્રત્યેક અક્ષરોમાં શાસ્ત્રના ગુપ્ત રહસ્યો છૂપાયેલા હોય છે, ચિંતન–મનન રૂપ ચાવીથી જ તે ઉદ્ઘાટિત થાય છે. આ ચાવી તેઓશ્રીને હસ્તગત થઈ હોય, તેમ લાગે છે. આ મહાભાષ્યનું વિવેચન અધ્યાત્મ યોગીરાજ શ્રીમદજીની ઉચ્ચતમ આત્મસ્થિતિ તથા ભાષ્યકારની અનુપ્રેક્ષાનું દર્શન કરાવે છે.

આત્મસિદ્ધિશાસ્ત્ર અધ્યાત્મ સાહિત્યમાં એક બહુમૂલ્ય રત્નહારનું સ્થાન ધરાવે છે. જ્યારે કોઈ શ્રેષ્ઠ ઝવેરી તે રત્નની કિંમત આંકે, ત્યારે તેનું મૂલ્ય જનસમાજમાં વિશેષતઃ પ્રગટ થાય છે. ખરેખર ! ભાષ્યકાર આત્મસિદ્ધિ રૂપ રત્નહારની કિંમત આંકનાર એક શ્રેષ્ઠ ઝવેરી છે. તેઓશ્રીએ કરેલા વિસ્તૃત વિવેચનથી આ શાસ્ત્રના એક એક પદ રત્નની જેમ ઝળકી ઊઠયા છે.

આ મહાભાષ્યનો સ્વાધ્યાય અભ્યાસી સાધકોના વિચારોને વિશાળ બનાવશે, પ્રજ્ઞાને તીક્ષ્ણ બનાવશે અને અનેક વિષયોમાં એક નવો દૃષ્ટિકોણ પ્રદાન કરશે તે નિર્વિવાદ સત્ય છે.

આવા અધ્યાત્મભાવોથી સભર ગ્રંથોનું સંપાદન કરવું, તે મારા ગજા વગરની વાત હતી, છતાં ગુરુની આજ્ઞામાં આજ્ઞાપાલનની શકિત હોય જ છે, તેવા દૃઢ વિશ્વાસ સાથે પરમ પૂણ્યયોગે પ્રાપ્ત થયેલી આ સુવર્ણ તકને મેં વધાવી લીધી. અનંત ઉપકારી **તપસમ્રાટ ગુદેવ પૂ. શ્રી રતિલાલજી મ. સા.** ની અસીમ કૃપા, ભાવયોગિની પૂજ્યવરા **પૂ. મુક્ત–લીલમ ગુણીમૈયા**ના આશીર્વાદ તથા શાસન અરૂણોદય ગુદેવ પૂ. શ્રી નમ્રમુનિ મ.સા. ની પ્રેરણાથી અમોને આ ચાતુર્માસમાં જેમનું પાવન સાંનિધ્ય પ્રાપ્ત થયું છે, તેવા ઉર્જાપુરુષ ગુરુદેવ પૂ. શ્રી જયંતમુનિ મ.સા. ની પ્રેરણાથી આ મહાભાષ્યના સંપાદન કાર્યમાં યત્કિંચિત સફળતા પ્રાપ્ત કરવાનો પ્રયાસ માત્ર કર્યો છે.

કેવળ સ્વાધ્યાયમાં જ નહીં પરંતુ સંયમી જીવનની દશે સમાચારીના પાલનમાં મને જેનું સતત માર્ગદર્શન મળતું રહે છે, તેવા ઉપકારી વડિલ ગુરુભગિની **શ્રી વીરમતિબાઈ મ.** તથા આ કાર્યના સદ્ભાવપૂર્વકના સહયોગી શ્રી બિંદુબાઈ મ., શ્રી સુબોધિકાબાઈ મ. ના સહયોગનો હું ભાવપૂર્વક સ્વીકાર કરું છું.

તે ઉપરાંત આ ચાતુર્માસના સહવર્તી યુવાતપસ્વી શ્રી અરૂણમુનિ મ.સા. ઠા. ૨ તથા શ્રી દર્શનાબાઈ મ. ઠા. ૨ વગેરે દરેક સંત–સતિજીઓની સદ્ભાવનાથી જ કાર્ય નિર્વિઘ્ને સંપન્ન થઈ રહ્યું છે. એકંદરે સહુના સહિયારા સહયોગે કાર્ય પૂર્ણ થયું તેનો આનંદ છે.

અંતે આ મહાભાષ્યનો સ્વાધ્યાય સ્વ–પરના કલ્યાણનું કારણ બને, અને જિનવાણીનો વાંચના–પૃચ્છના રૂપ સ્વાધ્યાયની આવી તક મને વારંવાર મળતી રહે, તેવી વીરપ્રભુ પાસે પ્રાર્થના કરું છું.

આ મહાભાષ્યના સંપાદનમાં લેખકના ભાવોને યથાર્થ રીતે ન સમજવાથી કોઈ પણ પ્રકારે સ્ખલના થઈ હોય, તો પંચ પરમેષ્ઠી ભગવંતોની સાક્ષીએ મિચ્છામિ દુક્કડમ્.

સર્વનું કલ્યાણ થાઓ.... સર્વનું મંગલ થાઓ....

શાસન અરૂણોદય પૂજ્ય ગુરુદેવ શ્રી નમ્રમુનિ મ.સા.ની

...ભાવ અભિવંદના...

શ્રી આત્મસિદ્ધિ મહાભાષ્ય

આત્મજ્ઞાન દ્વારા આત્મશુદ્ધિ અને આત્મશુદ્ધિ દ્વારા આત્મજ્ઞાનના પ્રાગટ્યનું જેમનામાં દર્શન થાય છે એવા ગોંડલ ગચ્છ શિરોમણી પરમ દાર્શનિક પૂજ્ય ગુરુભગવંત શ્રી જયંતિમુનિજી મ.સા. રચિત આત્મસિદ્ધિ મહાભાષ્ય એટલે એમની જ્ઞાન રશ્મિ, દર્શન દ્રષ્ટિ અને આંતર સૂઝનો ત્રિવેણી સંગમ..!!!

શ્રીમદ્ રાજચંદ્રની જ્ઞાનધારાને ઉજાગર કરતા પૂજ્ય ગુરુભગવંતે આત્મસિદ્ધિના એક એક ભાવોને... એક એક શબ્દોને... ભેદજ્ઞાનને... આત્મ સ્વરૂપને એમની પ્રજ્ઞા દ્રષ્ટિ દ્વારા વિશ્લેષણ કરી સરળ અને સહજ શૈલીમાં જ્ઞાનગંગા રૂપે વહાવી છે...!!

સ્વનું સંવેદન કરાવતી... સૌના હૃદયને સ્પર્શી... સ્વશુદ્ધિ કરાવી, સ્વ કલ્યાણના માર્ગે લઈ જનારી ભાવધારાનો વહેતો ધોધ એટલે આત્મસિદ્ધિ મહાભાષ્યની સુંદર અને અભિવંદનીય રચના...!!

જ્ઞાન માધુર્યથી પુષ્ટ આ મહાભાષ્ય જ્ઞાનના અમૃતપાન સાથે અવગાહન કરાવનારૂં છે.

અવગાહન કરનાર આત્મા જ ઊંડાણમાં જઈ મોક્ષરૂપી મોતીને પ્રાપ્ત કરે છે.

શ્રી નમ્રમુનિ મ.સા.

ધ્યાન સાધક પૂ. જસરાજજી મ. સા. ની સદ્‌ભાવના

આપશ્રી ત્યાં અધ્યાત્મશ્રુતની ગંગા વહાવી રહ્યા છો અને મુમુક્ષુઓ હર્ષભેર તેનું પાન કરી રહ્યા છે.

આપે જેફ ઉંમરે આત્મસિદ્ધિ મહાભાષ્યનું લેખન કરાવીને લોકો માટે જે મહાન પુરુષાર્થ કર્યો છે, તે આપના ભીતરમાં પ્રગટ થયેલી શ્રુતજ્ઞાનની મહાનતાનું દર્શન કરાવે છે. આ ગ્રંથના માધ્યમથી આપે મુમુક્ષુઓ માટે રત્નત્રયના રત્નો મેળવવા એક વિરલ સ્યાદ્‌વાદના જ્ઞાનને ઉપલબ્ધ કરાવ્યું છે. આ ગ્રંથનું હિંદુસ્તાનની બધી ભાષામાં ટ્રાન્સલેશન થાય તો લોકોને ખૂબ ખૂબ લાભ મળે. આ ગ્રંથના પ્રકાશનમાં શાંતાબેન બાખડા પરિવારનો ખૂબ પ્રશંસનીય અને અનુમોદનીય ફાળો છે.

પરમશ્રદ્ધેય પૂ. વંદનીય ગુરુદેવ,

શ્રી આત્મસિદ્ધિ મહાભાષ્ય ગ્રંથ દેશ–વિદેશમાં વંચાય છે અને વખણાય છે. વધુ આનંદની વાત એ છે કે આ પુસ્તકનું લખાણ ગ્રંથસ્થ ન રહેતાં હૃદયસ્થ થઇ જાય તેવું છે. આ ગ્રંથમાં વિચાર શક્તિ, બુધ્ધિ, તાર્કિકતા સાથે વિશિષ્ટ દ્દષ્ટિકોણ જોવા મળે છે એથીય વિશિષ્ટ તો અભિવ્યક્તિની કળા જોવા મળે છે. પૂ. ગુરુદેવશ્રીની ભાવધારા એટલી સહજતાથી વહી છે કે તે કલ્પનાનો શણગાર ન બનતાં તેનું અવિભાજ્ય અંગ બની ગયું છે. આ ધારામાં એવો જાદુ છે કે નીરસતાને નભાવે નહીં અને રસપ્રદ થવાનું ચૂકે નહીં. શૈલી અને ભાષા પ્રભાવક છે, વાંચક વાંચતા તે પ્રવાહમાં વહેવા માંડે છે.

ગોંડલ ગચ્છ શિરોમણી પૂ. ગુરુદેવ શ્રી જયંતિલાલજી મહારાજ સાહેબ જેઓનું સ્થાન અગ્રગણ્ય છે એમની આટલી મોટી ઉંમર છતાં પળનો પ્રમાદ નહીં, ચિંતન–મનનની ધારા ભાવવાહી છે. એમની સાધુતા સમન્વયધર્મી છે. એમની ધાર્મિકતા કર્તવ્ય પરાયણ છે, જીવનની પ્રત્યેક પળને પુરુષાર્થ દ્વારા પાવનકારી બનાવી રહ્યા છે અને એ સાધુ જીવનની કઠોર પરિચર્યા ભરી બહુમૂલી ચિંતનભરી પળોમાંયે આ સોનેરી મૌક્તિકો આપણને આપી રહ્યાં છે. ધન્ય છે તેઓના પુરુષાર્થને...! હજીપણ વિશેષ મૂલ્યવાન મૌક્તિકો આપણને આપ્યા કરે તેવી સદ્‌ભાવના

– સંપ્રદાય વરિષ્ઠા પૂ. ગુલાબબાઇ મ.

આત્માનંદની ઝલક...

પરમદાર્શનિક ગોંડલગચ્છ શિરોમણિ, નેત્રજ્યોતિ પ્રદાતા, માનવતાના મસીહા, આદીવાસીજનોના ભગવાન, બાલજીવોનાં બાબાજી, આગમજ્ઞાનના અમૃતકુંભ સમા પૂ. ગુરુદેવ જયંતમુની મ.સા.ના ચિંતન મનનનો મહાસાગર, આધ્યાત્મિકભાવોની ભવ્ય, દિવ્યને નવ્ય સરવાણી, અંતરના ઊંડાણનો અમૂલ્ય જ્ઞાન ખજાનો, વ્યવહાર અને નિશ્ચયના શુભગ સમન્વયતાનો સુંદર શ્રોત એટલે "આત્મસિદ્ધિ મહાભાષ્ય".

જેનુ પાનુ ફરે અને સોનું ઝરે, જેના અક્ષરે અક્ષરે આત્માનંદ અનૂભવાય છે, જેના શબ્દે શબ્દે શાંતતા અનુભવાય છે, જેના વાકયે વાકયે વીતરાગતાને પામવાની ઉત્કટતા અનુભવાય છે.

એવા આત્મસિદ્ધિસાસ્ત્રની પ્રત્યેક કડીના ભાવાર્થ, ગુઢાર્થ, રહસ્યાર્થને મહાભાષ્યમાં વાંચતા, વિચારતાં, ચિંતન મનન કરતાં આત્મા ક્ષણ પણ આત્મ ભાવમાં લીન બની જાય છે.

હૃદયની ભદ્રિકતા, મનની ભાવિકતા, અને પરિણામોમાં ભાવુકતા આવતા સહજતાએ પૂજ્યપાદ ગુરુદેવ આપના પ્રત્યે ક્ષેત્રાંતરે દૂર હોવા છતાં અંતરભાવે બોલાય જાય છે....

અહો ! અહો ! સદ્ગુરુ કરુણાસિંધુ અપાર આ જગતના બાલજીવો પર, મહાભાષ્યની ભેટ ધરી કર્યો, કર્યો, બહુ, બહુ, ઉપકાર...

– અપૂર્વ શ્રુતઆરાધિકા પૂ. લીલમબાઈ મ. વતી **ડૉ. સાધ્વી ડોલર**

પરમ દાર્શનિકનું વિભૂતિમત્વ – સાધ્વી તરૂલત્તા

આત્મજ્ઞાન ત્યાં મુનિપણું શ્રીમદ્ રાજચંદ્રજીની આ પંકિતને સાક્ષાત જીવી રહેલા, સર્વદર્શનના પારગામી રહસ્યોનાં જ્ઞાતા, પરમ દાર્શનિક પૂજ્ય ગુરુદેવશ્રીની આ મહાન કૃતિ શ્રી આત્મસિદ્ધિ મહાભાષ્ય એ આ યુગની એક અણમોલ, અપૂર્વ કૃતિ છે. જે સમાજ માટે ધ્રુવતારકની ગરજ સારે છે.

એક સમય હતો જયારે આ ભારત ભૂમિ પર અનેક વિદ્વાન મહાપુરુષો સાહિત્ય સેવામાં રત હતા, એ દિગ્ગજ આચાર્યો પૂર્વીય ઉત્તમ ગ્રન્થોના મહાભાષ્યની રચના કરતા હતાં, જે ભારતીય દર્શનોનો અણમોલ વારસો છે...

પણ આ વાતને સદીઓ વિતી ગઈ, નજીકના ભૂતકાળમાં આવા મહાભાષ્યો લખાયા હોય એવું સ્મરણમાં નથી ! આજ જયાં સસ્તા કહેવાતા સાહિત્યથી આલમારીઓ ઉભરાઈ રહી છે ત્યારે પૂજ્ય ગુરુદેવ શ્રી આત્મસિદ્ધિ જેવાં ગંભીર શાસ્ત્ર પર મહાભાષ્ય લખી સમાજને આપે છે. એ દર્શન જગતમાં તથા ધાર્મિક જગતમાં એક બહુમૂલ્ય અનુપમ નજરાણું છે. ખરે જ, આ મહાભાષ્ય આપી પૂજ્ય ગુરુદેવે પોતાના વિભૂતિમંત્વનો પરિચય આપ્યો છે.

પૂજ્ય ગુરુદેવની દૃષ્ટિ સિદ્ધાંતોના ગહન તત્ત્વ તલને સ્પર્શે છે. તેથી જ જૈન દર્શનના મૂળભૂત માપદંડ સપ્તનય, ચાર નિક્ષેપ દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાળ–ભાવ આદિ મિટરોથી માપીને તત્વોનું તંતોતંત વર્ણન કર્યું છે અનેક સિદ્ધાંતોને સમજાવવા, તેનાં પ્રત્યેક પાસાને ઊંડાણથી સ્પર્શીને, સર્વ સંભાવનાઓને વ્યકત કરવા, ચો–ભંગી દ્વારા સ્પષ્ટીકરણ આપ્યું છે. તેમજ નિશ્ચય વ્યવહારનાં ત્રાજવાને સમતોલ રાખ્યા છે.

વિશેષતા તો એ રહી કે, પૂજ્ય ગુરુદેવની આગવી બુદ્ધિમતા, બહુમત્તા, પ્રતિભા તથા માનવના અંતરતલનાં ઊંડાણ સુધી પહોંચતી પ્રજ્ઞા છિણી; કંઈક ગ્રન્થિઓને કાપતી રહસ્યોદ્ઘાટન કરે છે. આ રહસ્યોને ઉકેલવાની સરળ પદ્ધતિ એટલે જ પૂ. ગુરુદેવે સર્જેલી પૂર્વપક્ષ અને ઉત્તરપક્ષ રૂપ શિષ્ય ગુરુની અજોડ જોડલી !

જ્ઞાન અને ભકિતનાં અજોડ સમન્વય દ્વારા શુદ્ધ અધ્યાત્મને સાકાર કરતી પંકિતઓ પૂ. ગુરુદેવનાં જ શબ્દોમાં....

જુઓ ! આત્મા સ્વયં નિરંતર જ્ઞાન પરિણામને ભજનાર, એક ચૈતન્ય દ્રવ્ય છે અને કર્મચેતના શાંત થતાં જ્ઞાનચેતનાના ઝબકારા થવા લાગે છે. ધીરે ધીરે જ્ઞાનચેતના બહારના કોઈપણ નિમિતનો આશ્રય લીધા વિના સ્વયં પોતાના જનક એવા ચેતન દ્રવ્યનું તે જ્ઞાનચેતનાની પર્યાયમાં દર્શન થાય છે અને જ્ઞાનચેતના વિપુલ અહોભાવમાં ઝૂમે છે... તેને એમ લાગે છે કે કોઈપણ એવા અગૂઢ, સ્પષ્ટ, પ્રગટ ચેતન દ્રવ્યમાંથી મને તે પદનું ભાન થઈ રહ્યું છે અને ભાન કરાવનાર જ્ઞાતા તત્ત્વ પણ તેમાં જ બિરાજમાન છે. આમ પર્યાય સ્વયં ભકત બનીને ચૈતન્ય એવા પદને સમજીને જે જ્ઞાતૃભાવથી આ પદના દર્શન થયા છે તે જ્ઞાતાતત્ત્વને સદગુરુમાની, સ્વયં તેમાં ભકિતથી પ્રવાહિત થઈ તે જ્ઞાતૃતત્ત્વ પ્રત્યે સદગુરુનો ભાવ અભિવ્યકત કરી નમસ્કાર કરે છે, નમી પડે છે. આમ ગુરુ (સમજાવનાર) પદ તે શુદ્ધ ચૈતન્ય દ્રવ્ય અને ભકતએ સમજનાર જીવ પરિણામ. આ ત્રિપુટી એક જ અધિષ્ઠાનમાં રહીને પરસ્પર જ્ઞાનયોગ અને ભકિતયોગનો ખેલ કરી પરમ આનંદ પામે છે.

આમ પૂ. ગુરુદેવ આત્મસિદ્ધિ શાસ્ત્રનાં એક–એક પદ અને એક–એક અક્ષરમાં છૂપાયેલા દર્શન તત્ત્વના હાર્દને ઉજાગર કરે છે. આજ સુધી શ્રીમદ્દ રાજચંદ્ર પ્રત્યેની ભકિતને આધિન થઈ કેટલાક લેખકોએ આત્મસિદ્ધિનું વિવેચન કર્યુ છે. જે લોકભોગ્ય પણ બન્યુ છે... પરન્તુ પૂ. ગુરુદેવે જે તત્ત્વ તારવી આપ્યું છે. તે પ્રબુધ્ધ વાચક વર્ગ માટે અત્યંત ઉપયોગી થયું છે. એટલું જ નહી અધ્યાત્મ પ્રેમી આત્મસાધકને આમાંથી સાધના માટેની સૂક્ષ્મ ચાવીઓ જડે એમ છે, જેમની પાસે આગવી દૃષ્ટિ છે અને પરમ જિજ્ઞાસાવૃત્તિ છે તેમને માટે આ મહાભાષ્ય પ્રત્યક્ષ સદગુરુ જેટલું જ મહાઉપકારી નિવડશે, જેમાં જરા માત્ર શંકા નથી.

પૂ. ગુરુદેવનાં શ્રી ચરણે અંતરની આરઝુ કે મહાતત્વથી ભરપૂર આવા ગ્રન્થો આપતા રહે, જેથી અમારી સાધક વૃત્તિ સંસ્કૃત બની પ્રકૃત દશાને પામે....

પ્રાન્તે પૂ. ગુરુદેવની જૈફ વયે આ અથાગ બહુમૂલ્ય પુષાર્થને વંદન કરતાં તેઓશ્રીના શ્રી ચરણોમાં મમ શ્રદ્ધાની પુષ્પાંજલી અર્પિત કરતી, આપની જ શિલ્પા.

– સાધ્વી તરુલતાના અગણિત વંદન

જ્ઞાનપુંજનો મહાપ્રકાશ – સાધ્વી વીરમતી

પ્રકાશપુંજ સૂર્ય ઉદિત થાય અને તેની સહસ્ર રશ્મિઓ વિશ્વને પ્રકાશિત કરવા સકલ બ્રહ્માંડમાં ફેલાઈ જાય તેમ જ્ઞાનપુંજ એવા પૂ. ગુરૂદેવશ્રી જયંતમુનિ મહારાજની જ્ઞાન રશ્મિઓ સર્વ જીવોને જ્ઞાન પ્રકાશ આપવા અવિરતપણે જગત ઉપર ફેલાઈ રહી છે. મહાભાગ્યવાન આ જ્ઞાન રશ્મિઓને ઝીલી ધન્ય બની જાય છે.

અમારા પ્રબળ યોગે પૂ. ગુરૂદેવના મહાભાષ્યના જ્ઞાનપુંજને ઝીલવાનો અપૂર્વ યોગ અમને સાંપડયો. તપસમ્રાટ પૂ. ગુરૂદેવ શ્રી રતિલાલજી મ.સા. તથા પૂ. મુકત–લીલમ ગુરૂણીમૈયાની મહતી કૃપા અને શાસન અરૂણોદય પૂ. નમ્રમુનિ મ.સા. ની પ્રેરણાએ ઈ.સ. ૨૦૧૦ નું અમારૂં (સાધ્વી વીરમતી, સાધ્વી બિંદુ, સાધ્વી આરતી, સાધ્વી સુબોધિકા) ચાતુર્માસ પેટરબારમાં પૂ. ગુરૂદેવશ્રી જયંતમુનિ મ.સા. ના સાંનિધ્યે થયું.

આ ચાતુર્માસ દરમ્યન પૂ. ગુરૂદેવશ્રીના 'આત્મસિદ્ધિ મહાભાષ્ય' ને કેવળ વાંચવાનો નહીં પરંતુ પૂ. ગુરૂદેવશ્રીના શ્રીમુખેથી પ્રવાહિત થતાં ભાવપ્રવાહને સાક્ષાત ઝીલવાનો સુઅવસર પ્રાપ્ત થયો. આત્મસિદ્ધિની એક–એક ગાથા ઉપર પૂ. ગુરૂદેવ મહાભાષ્ય લખાવે અને તેઓશ્રીના ચિંતનમાંથી ઉદ્‌ભવતા એક–એક ભાવો સાંભળી આશ્ચર્ય મુગ્ધ બની જવાય. કયાંય સાંભળ્યા ન હોય, કયાંય વાંચ્યા ન હોય તેવા ગહન અર્થો ઝીલતાં–ઝીલતાં ભાવવિભોર બની જવાય. સર્વમાન્ય દૃષ્ટાંતો દ્વારા આત્મસિદ્ધિ જેવા ગહન આધ્યાત્મિક વિષયને સહજ અને સરળ બનાવી દેવાની શું તેમની આગવી કળા !

મહાભાષ્ય લખાવે ત્યારે વયોવૃદ્ધ પૂ. ગુરૂદેવશ્રીનો અસ્ખલિત વાણી પ્રવાહ છૂટે, જાણે જ્ઞાનનો મહાધોધ વહેવા લાગ્યો ! અનેક સમાજોપયોગી કાર્યો સાથે સંકળાયેલા પૂ. ગુરૂદેવ લખાવતાં હોય ત્યારે અનેકવિધ રૂકાવટ આવે. પરંતુ જે ભાવ, જે વાકય અને જે શબ્દથી વિરામ થયો હોય તે જ ભાવ, તે જ વાકય, તે જ શબ્દથી પુનઃ લખાવવાનું શરૂ થાય. આ તેમની અંદર પ્રવાહિત મહાભાષ્યનું દ્યોતક છે.

હે પૂજ્ય ગુરૂદેવ ! શાસન નભે જ્ઞાન અર્પતા ચંદ્ર, ગ્રહ, નક્ષત્ર, તારા અનેક છે પણ... પણ જ્ઞાનસૂર્ય આપ એક જ છો. ઓ જ્ઞાનપુંજ ! ઓ જ્ઞાન રશ્મિઓ

આપને અમારા શત્ – શત્ વંદન હો...

મંદાકિનીના પાવન પ્રવાહમાં અભિસ્નાન

- ગુણવંત બરવાળિયા

આત્મસિદ્ધિ શાસ્ત્ર યુગપુરુષ શ્રીમદ્દજીની અનુપમ કૃતિ છે જેમાં મુખ્યત્વે આત્મલક્ષી ચિંતન છે. એ રીતે વિચારતા આ કાવ્યગ્રંથને જૈન શાસ્ત્રના ચાર અનુયોગ દ્રવ્ય અનુયોગ, ગણિત અનુયોગ ચરણાનુયોગ અને ધર્મકથાનુ યોગમાંના, દ્રવ્યાનુયોગનો ગ્રંથ કહી શકાય.

આત્મસિદ્ધિ શાસ્ત્ર નિર્વિવાદ મોક્ષમાર્ગનું સાધન છે. ૧૪૨ ગાથાઓ પર હજારો શ્લોકની ટીકાઓ લખાઈ શકે તેવી આ નાનકડી કૃતિમાં આત્માને લગતું સંપૂર્ણ રહસ્ય દર્શાવાયુ છે. જેમાં શ્રીમદ્દજીની વિવેકપ્રજ્ઞા, મધ્યસ્થતા અને સહજ નિખાલસતાના દર્શન થાય છે.

શ્રીમદ્દજીના આત્મલક્ષી ચિંતન અને વિચાર મંથન પછી તેઓની આંતરછીપમાં આત્મસિદ્ધિ નામનું મોતી પાક્યું પૂજ્ય બ્રહ્મચારીજીએ આત્મસિદ્ધિને સુર–સરિતા રૂપ ગંગાની ઉપમા આપી છે. પરમ દાર્શનિક પૂજ્ય જયંતમુનિ મ.સા. એ શ્રી આત્મસિદ્ધિ મહાભાષ્ય લખીને આ ગંગા–મંદાકિનીના પાવન પ્રવાહમાં આપણને અભિસ્નાન કરાવવાનો પરમ ઉપકાર કર્યો છે.

ગુરુભગવંત પૂ. જયંતમુનિ પરમદાર્શનિક છે દર્શનશાસ્ત્રના ઊંડા અભ્યાસી છે. આત્મસિદ્ધિના વિવિધભાવો પ્રગટ કરતાં અનેક ગ્રંથો પ્રકાશિત થયા છે. કેટલાક વિદ્વાનોએ આ કાવ્ય પર સંશોધન કરી શોધ પ્રબંધ Ph.D. માટે મહાનિબંધ પણ લખ્યા છે.

અત્યાર સુધી પ્રગટ થયેલી કૃતિઓમાં આત્મસિદ્ધિ પર ભકિતપ્રધાન વિવેચન કે Academic Career શૈક્ષણિક કારકિર્દી અંતગર્ત શોધપ્રધાન વિવરણો વિશેષ લખાયા છે.

જયારે અહીં ગુરૂભગવંત પૂ. જયંતમુનિની દાર્શનિક વિવૃતિ અધ્યાત્મ સંપદાને સમૃદ્ધ કરી ભાષ્ય સાહિત્યમાં નવી કેડી કંડારે છે.

આત્મસિદ્ધિમાં જ્યાં જ્યાં શબ્દની અપૂર્ણતા કે દાર્શનિક દૃષ્ટિએ વ્યાપ્ત દોષ જોવામાં આવ્યાં ત્યાં ત્યાં તર્ક દષ્ટિએ ઉલ્લેખ કર્યો છે. પરંતુ સમગ્ર ભાષ્યમાં કોઈપણ પ્રકારે ખંડાત્મક ટિકા કે વિવેચન કરેલ નથી. પરંતુ આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ નિરાકરણ કરી મૂલ્યાંકન કરવામાં આવેલ છે.

ભાષ્ય ભા.ન. પૃષ્ઠ ૫૨ પરનું લખાણ તપાસીએ "અહીં શાસ્ત્રકારે શુષ્કજ્ઞાની એવો શબ્દ વાપર્યો છે પરંતુ તર્કદૃષ્ટિએ શુષ્કજ્ઞાની સંભવતો નથી. ખરો શબ્દ શૂષ્કઅજ્ઞાની મૂકવો જોઈતો હતો. કારણ કે આવા કોરા બૌદ્ધિક જીવોને જ્ઞાની કહીને સંબોધી શકાય નહી. વાસ્તવિક રીતે તે શુષ્ક અજ્ઞાની છે અને આ અજ્ઞાન કે ભ્રમ મતિજ્ઞાન કે શ્રુતજ્ઞાન પુરતું સીમિત નથી પરંતુ અવધિજ્ઞાનમાં પ્રવેશ કરી વિભંગ જ્ઞાનરૂપે પણ પરિણમે છે, ત્યાં પણ શાસ્ત્રકારે તેને વિભંગજ્ઞાની કહ્યો છે. પરંતુ તે પણ ખરેખર વિભંગ અજ્ઞાની છે. આ તો કટાક્ષ વાકય છે, જેમ કોઈ નિર્ધન પોતાને ધની માનતો હોય અને મોટી વાતો કરતો હોય, તે વ્યકિત સભામાં આવે ત્યારે વ્યંગ ભાષામાં એમ કહેવાય કે મોટા શેઠ પધાર્યા. (આવો આવો મોટા શેઠ) પરંતુ આ શેઠ શબ્દ તેને માટે કટાક્ષ છે. વસ્તુતઃ પહેલો શેઠ તે મોટો નિર્ધની છે અને આ મોટો વિદ્વાન તે મૂરખ છે. એવો અર્થ કરવામાં આવે છે તેમ અહીં શૂષ્ક અજ્ઞાનીને જ્ઞાની કહીને વ્યંગ કરવામાં આવ્યો છે. અસ્તુ.

ઉપરનું વિવેચન તપાસતાં ભાષ્યકારમાં આપણને દાર્શનિક દષ્ટાના દર્શન થાય છે.

આત્માર્થીની પૂર્વભૂમિકા સહ વિવેચન અપૂર્વકરણની વ્યાખ્યા, અગોપ્યનું અર્થઘટન અને દર્શનની મીમાંસા સરળ ભાષામાં સમજાવી પૂ. જયંત ગુરુવરે આપણા પર ઉપકાર કર્યો છે.

પંદરમી ગાથા સમજાવતા પૂજ્યશ્રીએ સ્વચ્છંદને સુક્ષ્મ આસકિત રૂપે સમજાવતાં કહ્યું કે અહીં મતિના આગ્રહનો એવો એક લેપ લાગે છે જેમ પિતળના અલંકાર ઉપર ચાંદીનો લેપ લાગે અને તે ચમકવા લાગે છે તેમ પોતાની સમજમાં જીવને ચળકાટ દેખાય છે અહીં એક આદર્શ ભાષ્યકારના આપણને દર્શન થાય છે.

એક–એક ગાથાનું રસદર્શન આત્મસાત કરતાં મુમુક્ષુ, સાધકો અને વિદ્વાનોના બત્રીશે કોઠે દીવા ઝળહળશે એવી શ્રદ્ધા છે.

જે વિચાર ચિંતનસભર બને એ વિચાર મંથનમાંથી અનુભૂતિ અને પછી દર્શન પ્રગટે. તે વિચાર જ શાસ્ત્ર બને અને તે વિચાર અમર બની જાય છે. યુગપુરુષ શ્રીમદ્દજીના વિચાર મંથનમાંથી રચાયેલ કાવ્ય ગ્રંથમાં આત્માના રહસ્યો પામવાનું નવનીત પ્રગટયું તેથી જ એક કાવ્ય આત્મસિદ્ધિશાસ્ત્ર રૂપે અમર બની ગયું. શતાબ્દી પૂર્વે થયેલું આ સર્જન દર્શન બની ગયું સર્જક, સર્જન અને ભાષ્યકારને ભાવપૂર્વક વંદન.

અભિવંદના

પરમ દાર્શનિક ગોંડલ ગચ્છ શિરોમણી પૂ. જયંતમુનિજી મ.સા. ની પાવન પ્રેરણાથી પૂજ્ય જગજીવનજી મહારાજ ચક્ષુ ચિકિત્સાલય, જ્યોતિ સરસ્વતી વિદ્યાલય ઉપરાંત ૨૮ જેટલા ધર્મસ્થાનકોનું નિર્માણ થયું. શૈક્ષણિક અને તબીબી વિગેરે જનહિતના વિવિધ વિભાગો પેટરબાર મધ્યે સુંદર રીતે ચાલી રહેલ છે.

સ્વ સાધનામાં રત રહેનાર પૂ. ગુરુદેવે આત્મસિદ્ધિ પર ચિંતનસભર વિવેચનો આપી શ્રુતજ્ઞાનની પાવનગંગા વહાવી છે.

પૂર્વ ભારતમાં વ્યાપક વિહાર દરમ્યાન બંગાળ બિહારના આદિવાસીઓની નિ:સહાયતા ઘણાં દારુણ દશ્યો જોયા. પેટરબારને કર્મભૂમિ બનાવી. પૂજ્ય જયંતમુનિએ જોયું કે કોઈને ચર્મ ચક્ષુનો અંધકાર પડી રહ્યો છે તો કોઈના આંતરચક્ષુ બીડાયેલા છે. પોતાના પ્રજ્ઞાચક્ષુથી, બુઝાયેલી કેટલીક જયોતને જ્ઞાનની દૃષ્ટિથી ઝગમગતી કરી પૂજ્ય જગજીવનજી મહારાજ આય હોસ્પીટલ દ્વારા ચર્મચક્ષુનો અંધકાર દૂર કરવાનો પુરુષાર્થ ઉપાડયો.

બોકારો અને પોતાની જન્મભૂમિ દલખાણિયામાં પણ અદ્યતન શાળાની સ્થાપના થઈ છે. વ્યસનમુકિત અને શાકાહાર દ્વારા તેમણે ગ્રામોત્થાનના કાર્યને આગળ ધપાવ્યું છે.

પૂજ્યશ્રીએ નેત્ર જ્યોતિ પ્રદાતા અને પરમ દાર્શનિકના નામને ચરિતાર્થ કર્યું છે. શ્રી આત્મસિદ્ધિ મહાભાષ્યના પ્રકાશન સમયે અમારી ભાવપૂર્વક વંદના સાથે પ્રકાશક શાંતાબહેન ચીમનલાલ બાખડા પરિવારનો અમે આભાર માનીએ છીએ.

પૂજ્ય તપસ્વી શ્રી જગજીવનજી મહારાજ ચક્ષુ ચિકિત્સાલય – પેટરબાર ટ્રસ્ટી

શ્રીમતી પુષ્પાબેન જૈન
શ્રી પ્રાણભાઈ મહેતા
શ્રી અશોકભાઈ જૈન
શ્રી પ્રવિણભાઈ પારેખ
શ્રી વિનુભાઈ શાહ
શ્રી શાંતિલાલભાઈ જૈન
શ્રી બીપીનભાઈ ભીમાણી
શ્રી દિલેશભાઈ ભાયાણી

ષટ્ પદ પ્રરૂપણા
ગાથા–૪૩, ૪૪

ગાથા–૪૩

ઉપોદ્‌ઘાત – પ્રસ્તુત ૪૩મી ગાથા સંપૂર્ણ આત્મસિદ્ધિ શાસ્ત્રનો પાયો છે. તેમાં સર્વ પ્રથમ આત્મતત્ત્વને સ્પર્શ કર્યો છે. ભારતીય સંસ્કૃતિમાં અથવા વિશ્વના સમસ્ત આસ્તિક દર્શનોમાં એ ધારણા છે કે વિશ્વમાં કોઈ આત્મા કે ઈશ્વરરૂપે સત્તા ધરાવનાર એક તત્ત્વ છે. ખાસ કરીને ભારતીય દર્શનોમાં વિશેષરૂપે આત્મવાદ, બ્રહ્મવાદ કે ઈશ્વરવાદને ખૂબ જ ઊંડાઈથી વાગોળ વામાં આવ્યો છે, આશ્ચર્ય થશે કે ઈશ્વરવાદ તે ભારતીય દર્શનધારામાં પાછળથી ઉદ્‌ભવ પામ્યો છે પરંતુ અતિ પ્રાચીન વૈદિકસાહિત્ય કે જૈનસાહિત્યમાં આત્મવાદ પ્રાચીન પરંપરાથી સ્થાપિત થયેલો છે. જૈનદર્શનની જેમ ઉત્તરમીમાંસા પણ આત્મવાદ પર આધારિત છે... અસ્તુ.

આટલી પૃષ્ટભૂમિ પછી વિશ્વના આ અગમ્ય ચૈતન્યતત્ત્વને જૈનદર્શનમાં મુખ્ય સ્થાન આપવામાં આવ્યું છે. સમગ્ર જૈન આરાધના આત્મલક્ષી છે અને ધારણા એવી છે કે વર્તમાનમાં જીવ વાસના સાથે સંકળાયેલો છે. વાસનાથી મુકત થાય, તો શુદ્ધ તત્ત્વને સમ્યગ્ રીતે સમજીને તેમાં વિરામ પામે છે અને જો મુકત ન થાય, તો જન્મ–મૃત્યુનું ચક્ર ચાલુ રહે છે. શંકરાચાર્યજી પણ કહે છે કે જીવ જો મુકિત ન પામે તો पुनरपि जननं पुनरपि मरणं ચાલુ જ રહે છે.

હવે આપણા સિદ્ધિકાર ૪૩મી ગાથાનો સ્પર્શ કરતાં મૂળભૂત આત્મા એટલે ચૈતન્યતત્ત્વની સ્થાપના કરે છે. જો કે આત્માને અનુલક્ષીને છ બોલ પ્રગટ કર્યા છે, જે ધર્મના કેન્દ્રબિંદુ જેવા છે પરંતુ હકીકતમાં તેનો પ્રથમ બોલ જ પ્રમુખ સ્થાન ધરાવે છે. બાકીના પાંચ પદ તે પણ આત્મલક્ષી જ છે. આત્માનું અસ્તિત્વ સ્થાપિત થાય, તો જ આગળના બોલનું મૂલ્યાંકન થઈ શકે. આટલો ઉપોદ્‌ઘાત કર્યા પછી આપણે હવે ગાથામાં પ્રવેશ કરીએ...

'આત્મા છે' 'તે નિત્ય છે', 'છે કર્તા નિજકર્મ'
'છે ભોક્તા', વળી 'મોક્ષ છે' 'મોક્ષ ઉપાય સુધર્મ' ॥ ૪૩ ॥

આત્મા એક પરોક્ષ સત્તા છે. વર્તમાન અદૃશ્ય સત્તા છે. પ્રત્યક્ષમાં જીવનું અસ્તિત્વ દેખાય છે. પ્રાણીમાત્ર જે સુખ–દુઃખ ભોગવે છે, તે બધા દેહધારી આત્માઓ જ છે. જીવના ક્રિયાકલાપથી તથા બૌદ્ધિક પ્રદર્શનથી પ્રત્યક્ષ રૂપે માની શકાય છે કે આ ગાય, ભેંસ, બળદ કે મનુષ્ય એ બધા જીવો આત્મા છે અને ટેબલ, ખુરશી, વાસણ ઈત્યાદિ જડપદાર્થો અજીવ છે. અર્થાત્ તે આત્મા નથી. બધો પ્રત્યક્ષ વ્યવહાર હોવા છતાં મૂળભૂત ચૈતન્ય આત્મસત્તા કે બ્રહ્મસત્તા તે અદૃશ્ય છે, પરોક્ષ છે. તેની અથવા તેના શુદ્ધ સ્વરૂપની મનમાં સ્થાપના થાય અને તેનો સ્વીકાર થાય, ત્યારે જીવને કે જીવાત્માને સાંગોપાંગ સમજી શકાય. જીવાત્માની શાશ્વત સત્તા જો માનવામાં આવે, તો

મનુષ્યને પોતાના કર્મો માટે બોધ આપી શકાય, તેથી આત્માની સ્થાપના કરવી, તે બહુ જરૂરી છે. સિદ્ધિકારે આ ગાથાના પ્રથમ ચરણના પ્રથમ શબ્દમાં જ 'આત્મા' નો ઉલ્લેખ કર્યો છે અને 'આત્મા નથી' કે તેવું કોઈ 'જીવ તત્ત્વ નથી' તેવી માન્યતાવાળા નાસ્તિકવાદનો પરિહાર કર્યો છે. 'આત્મા છે' એમ કહીને આસ્તિકવાદનો શુભારંભ કર્યો છે. જો કે આત્મા છે કે નહીં ? તે પ્રશ્નને સ્વયં ગુરુ–શિષ્યના સંવાદ રૂપે આગળ સિદ્ધિકાર સ્વયં સ્પષ્ટ કરશે. આ ગાથામાં તે અસ્તિ–નાસ્તિના વિવાદવાળું તત્ત્વ અર્થાત્ આત્મા, તે મુખ્ય હોવાથી પ્રથમ પદમાં અભિવ્યકત કરવામાં આવ્યું છે.

આપણે સહુ પ્રથમ મૂળભૂત આત્મા વિષે ચિંતન કરશું. આત્મા છે કે નહીં, તે વિવેચ્ય વિષય છે પરંતુ આપણે તેનાથી દૂર રહી આત્મા શું છે, તે નિર્વિવાદભાવે સમજવું ઘટે છે.

આત્મદ્રવ્ય – વિશ્વના જે વિવિધ ક્રિયાકલાપો દેખાય છે, તે બધા ક્રિયાકલાપો ગમે ત્યાં, ગમે તે રીતે થતાં હોય, પરંતુ તેનું પ્રત્યક્ષ ભાન કરનાર અથવા તેનું ગણિત કરનાર કોઈ જ્ઞાનતત્ત્વ અવશ્ય હાજર છે. પદાર્થ પોતાના સ્વરૂપમાં સંનિષ્ઠ છે પરંતુ પદાર્થને સ્વયં કોઈ જ્ઞાન નથી, તેના સ્વરૂપને જાણનાર, સમજનાર કોઈ તત્ત્વ પ્રાણીના શરીરમાં અવસ્થાન કરે છે. આ તત્ત્વ તે જ વિશ્વનું મૂળાધાર તત્ત્વ છે અને તે પોતાના જ્ઞાનબળે શકિતબળને પણ પ્રાપ્ત કરે છે. તે પદાર્થની શકિતનો સંચાર કરવામાં નિમિત્ત બને છે, તેથી સ્પષ્ટ થાય છે કે આ જ્ઞાનાત્મક શકિતશાળી તત્ત્વ તે કોઈ અલૌકિક દિવ્યતત્ત્વ છે, શું મહર્ષિઓએ આને જ આત્મા કહ્યો નથી ને ? આ આત્મા શું વિશ્વાત્મા નથી ? આટલા નાના તર્કથી સ્પષ્ટ થાય છે કે આત્મા તે જ્ઞાન સ્વરૂપ એક દિવ્ય તત્ત્વ છે. ज्ञानम् पवित्रमिह विद्यते । આ લોકમાં જો કોઈ પ્રાણરૂપ પવિત્ર તત્ત્વ હોય, તો તે જ્ઞાન જ છે. જ્ઞાનથી વિશેષ આત્માની બીજી કોઈ વ્યાખ્યા થઈ શકે તેમ નથી પરંતુ સમજવું ઘટે છે કે આત્મા જ્ઞાન પૂરતો જ સીમિત નથી. જ્ઞાનલક્ષણથી તે પકકડમાં આવે છે પરંતુ જ્ઞાન સિવાય બીજા ગૂઢ ગુણો પણ આ તત્ત્વમાં સંકળાયેલા છે. જેમાંથી કેટલાક ગુણો આત્મા સાથે શાશ્વત સંબંધ ધરાવે છે. તે જ રીતે કેટલાક ગુણો અનંતકાળથી આત્મા સાથે રહેવા છતાં અને આત્મરૂપે અનુભવમાં આવ્યા પછી પણ કોઈ પરમ અવસ્થામાં છૂટા પડી જાય છે પરંતુ વર્તમાનકાળે આત્મદ્રવ્ય શું છે, તે સમજવામાં આ બધા ગુણો આધારભૂત છે. જેમ કે સંવેદન ફકત જ્ઞાનરૂપ છે. જ્ઞાનની સાથે જીવમાં વેદન કે સંવેદન જોડાયેલું છે. આ વેદન તે પણ આત્મા જ છે. વેદનના આધારે જ શાસ્ત્રકારોએ પુણ્ય–પાપની વ્યાખ્યા કરી છે.

વેદન સિવાય બીજા કેટલાક પ્રભાવક ગુણો પણ જોવામાં આવે છે, તે ગુણોથી વ્યકિત અદ્ભુત પ્રભાવ પ્રગટ કરી બીજા દ્રવ્યોને પ્રભાવિત કરે છે. આ રીતે એક પછી એક ઘણા સૂક્ષ્મ ગુણો જ્યાં પિંડીભૂત થયેલા છે, તે આત્મદ્રવ્ય છે. જ્ઞાન સિવાયની બીજી જે પ્રચંડ શકિત છે, તે કર્મશક્તિ છે. કર્મ કરવાની શકિત પણ વિશ્વના વિવિધ પ્રાણીઓમાં દેખાય છે. તેવા અસંખ્ય રૂપોને જન્મ આપનાર કર્મશકિત છે અને કર્મની સામે અકર્મ અવસ્થા છે. તે પણ આત્મદ્રવ્યની એક નિરાળી શકિત છે. કર્મ, અકર્મ અને નિષ્કર્મ, આવા ઘણા ભેદોથી કર્મની વ્યાખ્યા કરવામાં આવી છે. આ બધા ગુણોથી એક નિરાળો ગુણ, તે પ્રેમશકિત છે. પ્રેમને નીચલી કક્ષામાં રાગ અને ઊંચી

કક્ષામાં ભકિત કહેવાય છે અને તેનાથી પણ ઉચ્ચ પ્રેમ તે ઈશ્વરીય અવસ્થા છે, તેમ ગણાય છે. આથી સમજાય છે કે આત્મદ્રવ્ય શું છે ? સંક્ષેપમાં આટલી ટૂંકી વ્યાખ્યા કર્યા પછી શાસ્ત્રકારના આ ગાથાના પ્રથમ પદનો સ્પર્શ કરીએ.

આત્મા છે : નાસ્તિક દાર્શનિકોએ આત્મા નથી, તેમ કહીને ઘણા સૂક્ષ્મ તર્કો દ્વારા આત્માનો અભાવ સ્થાપિત કર્યો છે, પરંતુ જો આત્મા નથી, તો કશું જ નથી. સત્ય–અસત્ય, ધર્મ–અધર્મ, નીતિ–અનીતિ જે કાંઈ ઉત્તમ સિદ્ધાંતો છે, જે મનુષ્યને અંધકારમાંથી પ્રકાશમાં લઈ જઈ શકે, તેવા દિવ્ય સિદ્ધાંતો આત્માના અભાવમાં વ્યર્થ બની જાય છે. નાસ્તિક મત આત્માના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર કરતો નથી, તેનો અર્થ એ થાય છે, કે તેઓ ફકત ભોગવાદ કે ભૌતિકવાદનો જ સ્વીકાર કરે છે. તેનો પરિહાર કરવા માટે સિદ્ધિકાર સ્પષ્ટ રીતે આ પદમાં કહે છે કે 'આત્મા છે' એટલે સ્વયં પોતે બોલનાર, વિચારનાર કે અનુભવ કરનાર સ્વયં આત્મા છે, છતાં નવી નવાઈની વાત છે કે હીરાલાલને આપણે એમ કહેવું પડે છે કે હે હીરાલાલ ! તું જ હીરાલાલ છો. હીરાલાલ પોતે હીરાલાલ હોવા છતાં એમ કહે છે કે હું હીરાલાલ નથી, તો આ પણ નવી નવાઈની વાત છે. જો કે આ પ્રકરણ આગળની ગાથાઓમાં આલેખાશે, તેથી અહીં ટૂંકું કરીને એટલું જ કહેશું કે આત્માનું અસ્તિત્વ સ્વીકારવા માટે અહીં શુભારંભ કરવામાં આવ્યો છે.

આત્માના અસ્તિત્વનો વિરોધ કરનાર ફકત નાસ્તિકો જ છે, તેવું નથી. કેટલાક વિશાળ અને વિરાટ ધર્મોએ પણ આત્માનો સ્વીકાર કર્યો નથી. બૌદ્ધદર્શન જેવું વ્યાપક દર્શન પણ અનાત્મવાદી છે પરંતુ તેમનો અનાત્મવાદ અધર્મ કે ભોગવાદને પોષણ કરનારો નથી પરંતુ ધર્મ અને સત્યની સ્થાપના પણ કરે છે, સત્યનો સ્વીકાર કરે છે. જ્યાં સત્ય છે ત્યાં આત્મા છે. જ્યાં ધર્મ છે ત્યાં આત્મા છે. જ્યાં સાધના છે ત્યાં પણ આત્મા છે, તેથી સ્થૂલરૂપે તેઓ અનાત્મવાદી છે પરંતુ સૂક્ષ્મભાવે આત્મા પર જ આધારિત છે, આ એક વિશદ ચર્ચા છે, તેથી અહીં તેનો અલ્પ ઉલ્લેખ કરી ગાથાના મૂળ વિષયને ધ્યાનમાં લઈએ. 'આત્મા છે' તેમ કહેવામાં શાસ્ત્રકાર ધર્મનો કે સત્યનો પાયો નાંખી રહ્યા છે. આ કથનથી સ્પષ્ટ થાય છે કે આત્મા, એ જ ધર્મનું મૂળ છે. આત્મા એ જ સંપૂર્ણ વૃક્ષનું ઉત્તમ બીજ છે અને આ વિશ્વના નાશવાન તથા માયાવી દૃશ્યોમાં જે કાંઈ ગ્રાહ્ય દ્રવ્યો છે, તે આત્મા છે. આત્મા છે, એમ કહેવામાં સિદ્ધિકાર સ્વયં દૃઢતાપૂર્વક આત્મવાદનો ઉદ્‌ઘોષ કરી રહ્યા છે. તેઓ જગતના જીવોને કહે છે, જૂઓ, જાણો, સાંભળો અને સમજો કે 'આત્મા છે' જોવા જેવો આત્મા જ છે, જાણવા જેવો પણ આત્મા જ છે. શ્રવણ કરવા જેવું પણ આત્માનું જ આખ્યાન છે અને અંતે સમજવા જેવો પણ આત્મા જ છે, આત્મા છે, તેમ કહેવામાં ફકત 'આ ઘડો છે' તેવો સામાન્ય ભાવ નથી. પરંતુ આત્મા છે તેમ કહેવાથી સમગ્ર આત્મદર્શનનું ગ્રહણ થાય છે. આત્મવાદની આખી કડીની સ્થાપના થાય છે. 'આત્મા છે', એમ કહેવામાં જેમ ઝાલર ઉપર ડંકો પડે અને રણકાર થાય તેમ કવિના મનમાં રણકાર થઈ રહ્યો છે, આ રણકાર સહુને સંભળાય, તેવા પ્રબળ વેગથી અહીં કહ્યું છે કે 'આત્મા છે', 'આત્મા નથી', એમ કહેવામાં પણ નાસ્તિકવાદની એટલી હિંમત નથી જેટલી 'આત્મા છે' તેમ કહેવામાં આસ્તિકવાદની શકિતના દર્શન થાય છે, તેથી 'આત્મા છે' તેમ જોર–શોરથી ઉલ્લેખ કર્યો છે.

પૂર્વપક્ષ : ગુજરાતી ભાષામાં 'છે' પ્રત્યય વર્તમાનકાલનો છે જ્યારે આત્મા ત્રિકાલવર્તી છે, તો 'આત્મા છે' તે કથન યોગ્ય નથી. શું આત્મા વર્તમાનકાલ પૂરતો સીમિત છે ? જો સીમિત ન હોય તો તેને 'છે' કહેવામાં ઔચિત્ય નથી. આ જ રીતે આગળના પદમાં નિત્ય છે, તેમ કહ્યું છે. નિત્ય સાથે પણ 'છે' પ્રત્યય યુકત નથી. આ રીતે 'આત્મા છે' અને 'નિત્ય છે', બંને પદ અયુકત છે. આત્મા અને નિત્ય, આ પ્રમાણે કથન કરવું જ પર્યાપ્ત હતું. આત્મા હતો, છે અને હશે, આમ ભૂતકાલીન, વર્તમાનકાલીન અને ભવિષ્યકાલીન આ ત્રણ અવસ્થા માટે ત્રણ પ્રત્યય છે, માટે પ્રશ્ન થાય છે કે ગાથાના આ બંને પદમાં 'છે' ની ઉપયોગિતા શું છે ?

ઉત્તરપક્ષ : હકીકતમાં તો 'છે' પ્રત્યય વર્તમાનકાલીન છે પરંતુ અનાત્મવાદી જીવને અથવા આત્મબોધ થયો નથી તેવા અબોધ જીવને આત્માની વર્તમાન અવસ્થાનું ભાન કરાવવામાં આવ્યું છે. અર્થાત્ આત્મા વર્તમાનમાં છે. 'છે' શબ્દ કહેવા માત્રથી બીજી અવસ્થાનો પરિહાર થતો નથી. જેમ આત્મા વર્તમાને છે, તે જ રીતે જેમ જેમ વર્તમાન આવતો જશે, તેમ તેમ તેનું વર્તમાનકાલીન સ્વરૂપ બની રહેશે. દાર્શનિક દૃષ્ટિએ જે ભૂતકાલમાં છે (હતો), તે જ વર્તમાનકાલમાં છે. જે વર્તમાનકાલમાં છે, તે જ ભવિષ્યકાલમાં હશે, આમ 'છે' પ્રત્યય હકીકતમાં અવસ્થાવાચી નથી પરંતુ અસ્તિત્વવાચી છે. 'છે' નું રૂપ 'અસ્તિ' થાય છે. 'અસ્તિ' માં અસ્ ધાતુ છે. આ અસ્ ધાતુ અસ્તિત્વનો દ્યોતક છે. અસ્તિ શબ્દથી અસ્તિત્વ એવા સામાન્ય ગુણનું ગ્રહણ થાય છે. જૈનશાસ્ત્રોમાં પણ अत्थि શબ્દનો પ્રયોગ છે. ક્રિયાવાદીઓને અસ્તિવાદી માનવામાં આવ્યા છે. ક્રિયા, તે પદાર્થનું ત્રિકાલવર્તી રૂપ છે. જ્ઞાનાત્મક ક્રિયા નિરંતર થતી હોવાથી 'આત્મા છે' તેમ કહેવામાં આત્માની ક્રિયાશીલતાનો બોધ થાય છે. જ્ઞાનના આધારે 'આત્મા છે' તેમ કહેવામાં આવ્યું છે. ત્રિકાલવર્તી આત્મદ્રવ્યનો બોધ કરનારું જ્ઞાન, જ્ઞાનની હાજરીથી જ 'આત્મા છે' તેમ કહે છે. હકીકતમાં 'છે' શબ્દ આત્માવિષયક જ્ઞાન સાથે જોડાયેલો છે, તેના આધારે જ 'આત્મા છે' તેમ કહેવાય છે. માટે 'છે' પ્રત્યયથી ભૂત–ભવિષ્યનો પરિહાર થતો નથી પરંતુ આત્માનું ત્રૈકાલિક રૂપ પ્રગટ થાય છે. રાત્રિના સમયે કોઈ એમ કહે કે 'સૂર્ય છે', તો ત્યાં સૂર્ય સાથે 'છે' શબ્દ મૂકયો છે, તે સદાને માટે અવસ્થિત એવા સૂર્યના અસ્તિત્વનો બોધ કરાવે છે. આમ, અસ્તિત્વવાચી 'અસ્તિ' ત્રૈકાલિક બોધક છે.

આ જ રીતે 'નિત્ય' સાથે પણ 'છે' મૂકવામાં આવ્યો છે. નિત્ય એટલું કહેવાથી ત્રિકાલવર્તી બોધ થાય જ છે પરંતુ તે અનિત્ય નથી તેવો બોધ થતો નથી. નિત્ય શબ્દ સાથે 'છે' મૂકીને આત્મા અનિત્ય નથી, તેમ કહેવાનો આશય છે. જો કે અનિત્યનું અસ્તિત્વ હોતું નથી અને નિત્યનો અસદ્‌ભાવ હોતો નથી. આમ નિત્યાનિત્ય એવા બે શબ્દો દ્વારા મિશ્ર દ્રવ્યનો બોધ કરવામાં આવે છે. આત્મા તે અનિત્યવર્ગનું દ્રવ્ય નથી, તેવા આશયથી 'નિત્ય છે' તેમ કહીને આત્મા નિત્યવર્ગમાં સમાવેશ પામે છે, તેવી ગણના થઈ છે. જો કે નિત્ય અને અસ્તિત્વ પરસ્પર જોડાયેલા છે. જેમ હાથ અને શરીર અભિન્ન છે પરંતુ બે દૃષ્ટિએ આ બે શબ્દોનો સ્વતંત્ર વ્યવહાર કરવો પડે છે. તે જ રીતે નિત્યત્વ અને અસ્તિત્વ એકાકાર હોવા છતાં બોધની દૃષ્ટિએ 'નિત્ય છે' એમ કહ્યું છે. આ રીતે પૂર્વપક્ષના બંને પ્રશ્નોનું સમાધાન થઈ જાય છે.

છે કર્તા નિજ કર્મ : શાસ્ત્રકાર કહેવા માંગે છે કે હે ભાઈ ! તારા કર્મનો કર્તા તું છો, ઈશ્વર કે બહારની પ્રકૃતિ સ્વયં કર્મ કરાવે છે, એમ કહીને પરાધીનતા સ્વીકારી, કર્તૃત્વના પાપથી બચી જવા માટે કે બીજી કોઈ અન્ય રીતે હું કર્મથી મુકત નહિ થઈ શકું તેવા વિચારોનું પોષણ કરીશ તો કર્મજાળમાં જ રમતો રહી જઈશ. આ વાતનો વિરોધ કરી શાસ્ત્રકાર કહે છે કે નિજ કર્મની જવાબદારીથી તું મુકત રહી શકીશ નહિ અને જો સ્વયં તું તારા કર્મનો કર્તા છો, તો તે કર્મને છોડવાનો પણ પ્રયાસ તારામાં જ થઈ શકે છે અને કર્મનો કર્તા મટીને તું અકર્તા પણ થઈ શકે છે. ટૂંકમાં 'નિજ' શબ્દ મૂકીને શાસ્ત્રકારે ઈશ્વરવાદ કે પ્રકૃતિવાદ કે નાસ્તિકવાદથી પ્રવર્તમાન વિચારોનો પરિહાર કર્યો છે અને સ્પષ્ટ કર્યું છે કે આત્મા પોતે પોતાના કર્મનો જવાબદાર છે. આ રીતે 'નિજ' શબ્દ ઘણો જ ભાવપૂર્વક લખેલો છે.

અભ્યાસીએ એ ન ભૂલવું જોઈએ કે પોતે પોતાના કર્મનો કર્તા સદાને માટે છે એમ નથી. જ્યાં સુધી કર્મ છે અને કર્મનો બંધ પડે છે, ત્યાં સુધી જ કર્મ છે અને તેટલા કર્મનો કર્તા તે જીવાત્મા છે. આ પદની અંદર અંતિમ શબ્દ કર્મ છે. કર્મ શબ્દ ઘણો જ વિચારણીય છે. કર્મ કોને કહેવા ? તે પ્રશ્ન સામાન્ય રીતે સમજાય તેવો શબ્દ છે. પરંતુ શાસ્ત્રીયદૃષ્ટિએ કે દાર્શનિકદૃષ્ટિએ કર્મ શબ્દ ઘણો જ મહત્ત્વપૂર્ણ બની ગયો છે. વ્યવહારમાં આપણે બોલીએ છીએ કે માણસ પોતાના કર્મ કરે છે. અર્થાત્ કામ કરે છે. કામ કરવાના અર્થમાં 'કર્મ' વપરાય છે. આવી રીતે કર્મ શબ્દ સામાન્ય હોવા છતાં જૈનદર્શનમાં કર્મગ્રંથ જેવા મહાન ગ્રંથની રચના થઈ છે અને ગીતામાં કર્મયોગની સ્થાપના કરવામાં આવી છે. ધર્મ અને અધર્મનો જે કાંઈ નિર્ણય થાય છે, તે કર્મના આધારે થાય છે. આટલી ભૂમિકા કર્યા પછી આપણે કર્મનું બાહ્ય અને આંતર સ્વરૂપ નિહાળશું, ત્યારે ખ્યાલ આવશે કે કર્મ શબ્દ કેટલો સૂક્ષ્મ અને વ્યાપક છે, જીવાત્મા જયારે અનંત સંસારથી મુકત થાય છે, ત્યારે છેલ્લી ઘડી સુધી પણ કર્મ પોતાનું અસ્તિત્વ રાખી અંતે નિષ્કર્મ બની જીવાત્માને વિદાય આપે છે અને છેલ્લી સલામ કરે છે. જીવ એકેન્દ્રિયાદિ અજ્ઞાન અવસ્થાથી લઈ મુકિતમાં પ્રવેશ ન કરે ત્યાં સુધી જીવની સાથે કર્મ સાંગોપાંગ વણાયેલા છે. સૂક્ષ્મ અને સ્થૂળ આંતર અને બાહ્ય, દ્રવ્ય અને ભાવે, આ કર્મ જે રંગોળી પૂરે છે તે ખરેખર અટપટો ખેલ છે.

કર્મનું સ્વરૂપ : કર્મ એક પ્રાકૃતિક શકિત છે. આમ તો બધા દ્રવ્યો કે પદાર્થો ક્રિયાશીલ છે. આ ક્રિયા માત્ર એક પ્રકારનું કર્મ છે પરંતુ અહીં આવો સામાન્ય અર્થ ન લેતાં કર્મનો એક વિશેષ અર્થ ગ્રહણ કરવામાં આવ્યો છે. જીવ જ્યારે ઉત્પન્ન થાય છે, ત્યારે તેને એક-બે કે ત્રણ યોગમાંથી કોઈપણ યોગની અર્થાત્ કાયા-વચન કે મનની ઉપલબ્ધિ થાય છે. આ ઉપલબ્ધિને યોગ કહે છે. યોગનો અધિષ્ઠાતા જીવાત્મા છે. યોગની રચના પૌદ્ગલિક છે પરંતુ જ્યારે જીવ સાથે આ યોગાત્મક પુદ્ગલો જોડાય છે, ત્યારે તે સજીવ અથવા સચેત બને છે. જીવ અને પુદ્ગલનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ હોવા છતાં જયારે બન્નેનો યોગ બને છે, ત્યારે એક સંયુકત વ્યાપાર શરૂ થાય છે. આ વ્યાપારમાં જીવાત્મા ઈચ્છાપૂર્વક પણ વ્યાપાર કરે છે અથવા ભૂતકાલીન સંસ્કારજન્ય સંજ્ઞાથી પણ વ્યાપાર કરે છે. જે આ વ્યાપાર શરૂ થાય છે, તેને શાસ્ત્રીય ભાષામાં કર્મ કહેવાય છે. **કર્મ એટલે યોગની ક્રિયાશીલતા. કર્મ એટલે યોગનો વ્યાપાર, કર્મ એટલે જેનું કાંઈ પરિણામ છે એવી યોગજન્ય ક્રિયા.**

કર્મનો આ વ્યાપાર ત્રણ ભાગમાં વિભકત થઈ જાય છે. વર્તમાન જે યોગની ક્રિયા છે, તે પણ કર્મ છે અને આ કર્મના કારણે ઉત્પન્ન થતાં બંધ સ્વરૂપ જે કર્મો છે તે સત્તા રૂપે જીવાત્મા સાથે જોડાય છે તે પણ કર્મ છે અને આ કર્મ જયારે પરિપકવ થઈ વિપાકરૂપે ફળ આપે છે, તે પણ કર્મ છે. આમ કર્મનું વિભકત સ્વરૂપ દૃષ્ટિગત થાય છે. કર્મના બે સ્વરૂપ જણાય છે, એક ક્રિયાત્મક કર્મ અને એક ભોગાત્મક કર્મ... અસ્તુ.

કર્મની આટલી સ્પષ્ટતા કર્યા પછી શાસ્ત્રોમાં કર્મના સ્વરૂપને નજરઅંદાજ રાખી તેના શુભાશુભ તત્ત્વનો વિચાર કરી કર્મની કેટલીક અવસ્થાઓ પ્રગટ કરવામાં આવી છે. સત્કર્મ, અપકર્મ, વિકર્મ, નિષ્કર્મ અને વ્યર્થકર્મ, સકામકર્મ વગેરે અલગ–અલગ ધર્મના શાસ્ત્રોમાં ભિન્ન–ભિન્ન રૂપે કર્મ શબ્દનો પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો છે પરંતુ બધામાં એક સામ્યયોગ તો છે જ. કોઈપણ પ્રકારના શુભાશુભ વ્યાપારને કર્મ કહેવામાં આવ્યું છે.

અહીં શાસ્ત્રકારે કહ્યું છે કે 'છે કર્તા નિજકર્મ' અર્થાત્ પોતાના કર્મનો કર્તા પોતે છે. નિજ કર્મનો કર્તા હોવા છતાં અન્ય કોઈ કર્મ કરે, તો તેમાં તે નિમિત્ત પણ બને છે. કારણ કે જૈનશાસ્ત્રોમાં કર્મ ત્રણ પ્રકારના કરણ રૂપે પ્રણત થાય છે. કરવું–કરાવવું અને અનુમોદવું. જયારે તે કર્મ કરાવે છે ત્યારે આંશિક રૂપે બીજાના કર્મનો કર્તા બને છે અને એ જ રીતે અન્યના કર્મને અનુમોદન કરવાથી પણ તે કર્મનો ભાગીદાર થઈ જાય છે પરંતુ અહીં શાસ્ત્રકારે 'નિજ કર્મનો કર્તા' એમ કહીને ત્રણેય પ્રકારના કર્મને આટોપી લીધા છે. અર્થાત્ કરવું તે તો એક કર્મ છે જ અને કરાવવું તે પણ જીવનું એક કર્મ છે અને અનુમોદન આપવું, તે પણ જીવનું જ કર્મ છે. અપેક્ષાકૃત તે બીજાના કર્મ હોવા છતાં હકીકતમાં તે પોતે ત્રણેય પ્રકારના કર્મનો કર્તા છે. કૃત–કારિત અને અનુમોદિત, તે ત્રણેય ભાવને જીવ પોતે પોતાનામાં ઘટિત કરે છે, આ રીતે જીવ નિજ કર્મનો કર્તા બને છે. શાસ્ત્રકાર એમ કહેવા માંગતા નથી કે અન્ય કોઈપણ ક્રિયામાં અથવા બીજા કોઈના કર્મમાં ભાગીદાર નથી, તે બાબતની ચર્ચા કર્યા વિના આત્મતત્ત્વની સ્થાપના કરવી છે અને તેમાં કર્મનું કર્તૃત્વ છે તે બતાવવું તે એક માત્ર લક્ષ છે. કર્મ જયારે ઉદયમાન અવસ્થામાં આવે છે, ત્યારે ક્રિયાત્મક રૂપમાંથી ભોગાત્મક અવસ્થામાં આવે છે એટલે આગળ ચાલીને અહીં ત્રીજા પદમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે "છે ભોકતા વળી" આ રીતે ગુજરાતી શૈલીમાં કર્મનું ભોગાત્મક રૂપ પણ સ્થાપિત કર્યું છે અહીં બે મોટા પક્ષ છે જેનું નિરાકરણ કરવા માટે 'છે વળી ભોકતા' એ પદ મૂકયું છે.

છે ભોકતા વળી...... ભોકતાપણું અને કર્મનું કર્તાપણું એ આત્માનો મૂળભૂત સ્વભાવ નથી. હકીકતમાં આત્મા અકર્તા અને અભોકતા છે પરંતુ આ પદમાં જીવની વર્તમાન સાંસારિકદશાનું અવધારણ કરવામાં આવ્યું છે કારણ કે જીવાત્મા સ્વયં દુઃખથી મુકત થવા માંગે છે. દુઃખ પણ જીવનો અસ્વાભાવિક સાંસારિક ગુણધર્મ છે પરંતુ જીવ પ્રત્યક્ષ દુઃખનો અનુભવ કરે છે. આ દુઃખના કારણ રૂપ જે તત્ત્વ છે તે કર્મ છે. કારણ ઉપર દૃષ્ટિ નાંખ્યા વિના દુઃખ તોડવાનો ઉપાય કરે, તો તે પાણીમાં વલોણા કરવા જેવું છે. અહીં કવિશ્રી કારણોનું ઉદ્ઘાટન કરતા જીવ અને કર્મ, બન્નેના સંબંધનો ઉલ્લેખ કરે છે. કર્મના બે પાસા છે (૧) કર્મબંધ અને (૨) કર્મઉદય.

એકમાં કર્મ કરાય છે અને બીજામાં કર્મ ભોગવાય છે. જેમ એક માણસ ચોરી કરે છે અને ચોરીના પરિણામે સજા પામે છે. મૂળમાં કર્મ એક જ છે પરંતુ તેની બે અવસ્થા થઈ જાય છે. (૧) કર્મ કરવા અને (૨) કર્મ ભોગવવા.

અહીં આ કર્મદશા ફકત જીવ સાથે જ સંબંધ ધરાવે છે. અર્થાત્ જીવને છોડીને બીજા દ્રવ્યો ક્રિયા કરે છે પરંતુ કર્મ કરતા નથી. જ્યારે જીવાત્મા જે કાંઈ ક્રિયા કરે છે, તે કર્મ રૂપે પરિણામ પામે છે અર્થાત્ કર્મનું પૂર્ણ કર્મતંત્ર જીવના અસ્તિત્વની સાક્ષી આપે છે. જીવ છે, ત્યાં કર્મ છે અને કર્મ છે ત્યાં જીવાત્મા છે. આમ સાંસારિક જીવનો કર્મ સાથેનો નિરંતર સંબંધ છે.

અહીં શાસ્ત્રકારનો દૃષ્ટિકોણ માત્ર કર્મને સમજાવવા માટે મર્યાદિત નથી પરંતુ આ પદમાં ષટ્પદીય તરીકે કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ દ્વારા જીવના અસ્તિત્વનું પ્રમાણ આપેલું છે. એથી સમજાય છે કે કર્મ એ સાંસારિક જીવનું લક્ષણ છે. આટલો સામાન્ય ઉલ્લેખ કર્યા પછી આપણે કર્મ સંબંધી તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ ઉંડાઈથી વિચાર કરીએ, કર્મ શું છે ? બીજા દ્રવ્યોમાં ક્રિયા છે પરંતુ તે ક્રિયાને કર્મ સંજ્ઞા આપવામાં આવતી નથી. જ્યારે જીવ દ્રવ્યની ક્રિયાને કર્મ સંજ્ઞા આપવામાં આવી છે. બધા કર્મ જ્ઞાનયુકત છે તેવું નથી. કર્મ એક પ્રકારના સંસ્કાર છે. જીવાત્મામાં જ્ઞાન હોય કે ન હોય પરંતુ તે કર્મ કરતો હતો. જીવ જ્યારે અત્યંત અવિકસિત એકેન્દ્રિયાદિ અવસ્થામાં હતો, જ્યારે તેને જ્ઞાનનો ઉઘાડ ન હતો, ત્યારે પણ તે જીવાત્મા કર્મ કરી જીવન ક્રિયાનું સંચય કરતો હતો. કર્મ તે ભૌતિક દૃષ્ટિએ સૂક્ષ્મ રજકણો છે. જેને જૈન પરિભાષામાં કર્મવર્ગણા કહેવામાં આવે છે. કર્મના આ રજકણો સ્વયં કર્મરૂપે પરિણમતા નથી. તેની પૃષ્ઠભૂમિમાં રાગાદિ વિકારો હોય છે. આ રાગાદિ વિકારો પણ જીવની સાથે સ્વતઃ જોડાયેલા છે. જ્યારે જીવાત્મા ક્રિયા કરે પછી ભલે મન–વચનનો અભાવ હોય, ત્યાં પણ ઓઘસંજ્ઞાથી અથવા અધ્યવ્યવસાય દ્વારા કાયાની ક્રિયા કર્મને જન્મ આપતી હતી અને આ રીતે કર્મનું નિર્માણ થતું હોવાથી સૂક્ષ્મ અવસ્થામાં પણ જીવ પોતાના કર્મનો કર્તા હતો.

કર્મની અવસ્થાઓ : સાધારણ રીતે જે કાંઈ કર્મ થાય છે તેને પણ વ્યવહારમાં કર્મ કહેવાય છે. કર્મ કર્યા પછી સંસ્કાર દ્વારા જે કર્મો સંચિત થાય છે, તે પણ કર્મ છે. ત્યારબાદ સમયનો વિપાક થતાં જે કાંઈ ફળ મળે છે તે પણ કર્મના ફળ છે. આ રીતે સંગ્રહ, સંચિત, ઉદયમાન અને વિપાક ઈત્યાદિ અવસ્થાઓ દ્વારા કર્મ ભિન્ન ભિન્ન રૂપે જીવ સાથે વણાયેલા છે. જે કર્મ ઉદયમાન થાય છે, તેનું ફળ પણ જીવ જ ભોગવે છે.

બધા કર્મ ભોગવવા પડે તેવો નિયમ નથી. પરંતુ જે ભોગવવા પડે, તે સ્વયં ભોગવે છે. કર્તા બીજો હોય અને ભોકતા બીજો હોય, તેવું બની શકતું નથી. જે કર્તા છે, તે જ ભોકતા છે.

કર્મ શબ્દ બધા સંપ્રદાય અને ધર્મોમાં પ્રયુકત થયેલો છે. લગભગ આ શબ્દ ક્રિયાબોધક છે. કર્મનો અર્થ જ છે જીવની ક્રિયા. પરંતુ જૈનદર્શનમાં તેના ઉપર ઘણો જ ઊંડાઈથી વિચાર થયેલો છે.

એક ગૂઢ વાત : કર્મનું તંત્ર જીવ સાથે જોડાયેલું છે અને તેના શુભાશુભ ફળમાં જીવ રસ ધરાવે છે, સુખ દુઃખનો અનુભવ કરે છે પરંતુ ખૂબી એ છે કે જીવ સ્વયં જ્ઞાન દૃષ્ટિએ કર્મના

કર્તૃત્વથી છૂટો પડે, આત્મા કર્મનો કર્તા નથી કર્મનો કર્તા કર્મ જ છે, તેવું જયારે ભાન થાય, ત્યારે પણ આ કર્મ તંત્ર ચાલતું રહે છે પરંતુ જીવનો ઉપયોગ હટી જવાથી કર્મની પ્રબળતામાં પરિવર્તન આવી જાય છે અને ધીમે ધીમે તે અસ્ત પામતું જાય છે. જેમ કોઈ નાવિક નાવમાં બેસીને તાકાતપૂર્વક નાવ ચલાવી સફર કરે છે. અર્થાત્ મન માની જળક્રિયા કરે છે પરંતુ જયારે નાવ ચલાવવાના ભાવો બદલી જાય અને પોતે શાંત થાય, તો નાવ ધીરે–ધીરે મંદગતિવાળી બની કિનારે આવી જાય છે અને છેવટે અટકી પણ જાય છે. અહીં કર્મ તે નાવ છે. કર્તા તે નાવિક છે અને પાણી તે સંસાર છે. નાવિક પ્રયત્નપૂર્વક સફર ચાલુ રાખે છે પરંતુ નાવ ચલાવવી બંધ કરે, ત્યારે પૂર્વપ્રયોગથી થોડીવાર કર્મ સ્વયં ક્રિયાશીલ બની રહે છે અને છેવટે ક્રિયાવિહીન પણ બની જાય છે.

આટલા વિવેચનથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે જીવાત્મા કર્મનો આત્યંતિક કર્તા નથી. ફકત તેમાં કર્તૃત્વનો અહંકાર છે અને અહંકારના ભાવથી જ તે પોતાના કર્મનો કર્તા બને છે. ખૂબીની વાત એ છે કે આ કર્મની લીલા જીવનના અસ્તિત્વની સાક્ષી આપે છે. જયાં જીવાત્મા છે, ત્યાં જ કર્મલીલા છે અને જયાં કર્મલીલા છે, ત્યાં જીવાત્મા છે, એટલે અહીં કવિરાજ જીવ કર્મનો કર્તા છે, તેમ કહીને જીવના અસ્તિત્વનું પ્રમાણ આપે છે, પ્રમાણ આપે છે એટલું જ નહીં સંસારના રંગમંચ પર કર્મના કર્તાઓ અને ભોકતાઓ જે કાંઈ નાટક કરી રહ્યા છે અને સુખદુ:ખના ભાજન બની પ્રચંડ ઈતિહાસની રચના કરી ગયા છે, તે પણ બધી જીવાત્માએ કરેલા કર્મની જ લીલા છે તેવું સમજાવે છે.

શાસ્ત્રકાર એમ કહેવા માંગે છે કે આત્મા છે એટલું જ નહીં, તે નિત્ય છે. આત્મા છે તો છે જ પરંતુ તે નિષ્ક્રિય નથી. કર્મની સંપૂર્ણ જવાબદારીવાળો કર્તા અને ભોકતા છે. આ રીતે ષટપદીના પ્રથમ ચાર બોલમાં સાંસારિક જીવનું ચિત્ર ખેંચવામાં આવ્યું છે. (૧) આત્મા છે (૨) નિત્ય છે (૩) કર્તા છે (૪) ભોકતા છે. જો કે પાછળથી આ છેલ્લા બે બોલનો પરિહાર થઈ શકે છે. તેમ કહીને જીવની મુકતદશા માટે પણ ઈશારો કરે છે. પાંચમો અને છઠ્ઠો એ બંને બોલ મહત્ત્વપૂર્ણ છે. પ્રથમ બે બોલ જીવનું શાશ્વતપણું બતાવે છે. ત્રીજો અને ચોથો બોલ જીવાત્માની વિકારીદશાનું વર્ણન કરે છે. તેમજ તે દશાનો લય થતો હોવાથી, તે શાશ્વત નથી તેમ જણાવે છે. પાંચમો અને છઠ્ઠો બોલ, આ બે બોલમાંથી પાંચમો બોલ શાશ્વત છે અને છઠ્ઠો બોલ આ શાશ્વતદશા સુધી જવાનો માર્ગ પણ સિધ્ધ થયેલો માર્ગ છે, તેવું પ્રગટ કરે છે. માર્ગ સ્વયં વ્યકિતની દૃષ્ટિએ શાશ્વત નથી. પણ માર્ગ સ્વયં મોક્ષમાં તદ્રૂપ થઈ જવાથી પાંચમો અને છઠ્ઠો બોલ એકાત્મક બની જાય છે. જેનું આપણે આગળ વિવેચન કરશું. અહીં કર્મનું પ્રકરણ ચાલે છે. જીવ કર્મનો કર્તા અને ભોકતા થાય છે, તે સિધ્ધાંતની સ્થાપનામાં સમગ્ર સંસારનું સ્વરૂપ સમાયેલું છે, તેમ સ્પષ્ટ જણાય છે.

એક પ્રશ્ન : કર્મની આ લીલા શા માટે ? જીવાત્મા છોડીને શું બીજું કોઈ પ્રેરક બળ છે કે જે જીવને કર્મ કરવા માટે બાધ્ય કરે ? જીવ કર્મના કડવા ફળ ભોગવવા માંગે જ નહીં છતાં પણ કર્મફળ ભોગવવા જ પડે છે, તો કર્મફળ ભોગવવા માટે જીવને કોણ બાધ્ય કરે છે ?

શું કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વનો કોઈ અલગ નિયામક છે કે કર્મસત્તા સ્વયં બળવત્તી છે ? કર્મ કરવાની લગામ અને ભોગવવાની લગામ શું જીવના હાથમાં છે ? જીવ પાપકર્મ કરે છે પરંતુ તેના ફળ ભોગવવા માંગતો નથી. તો કર્મ અને કર્મજન્ય ફળ, આ સિધ્ધાંત કેવી રીતે સ્થાપિત થાય ? અર્થાત્ જેવા કર્મ કરે તેવા ફળ ભોગવવા પડે તે નિયમ કેવી રીતે ઉદ્ભવ્યો ? વળી પુણ્યકર્મમાં આ સિદ્ધાંત પરિવર્તન પામી જાય છે. જીવ કર્મના મીઠા ફળ ભોગવવા માંગે છે પરંતુ પુણ્યકર્મ કરવા માંગતો નથી. પુણ્યકર્મની લીલા નિરાળી થઈ જાય છે. શુભ કર્મ અને અશુભ કર્મ, આમ કર્મની બે ધારાઓ છે. કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ, તે બન્ને ધારાના આધારે વિભિન્ન બની જાય છે. આગળ ચાલીને આ બંને પ્રકારના કર્મથી મુકત થવું, તે ધર્મનું લક્ષ છે. અસ્તુ.

અહીં આપણે ઉપર કરેલા પ્રશ્નનું બૌધ્ધિક દૃષ્ટિએ નિરાકરણ કરશું કારણ કે આ સંસારના ગૂઢ રહસ્યો સાધારણ બુધ્ધિથી ઉકેલી શકાય તેવા નથી. કર્મની પ્રબળતાની જે સત્તા છે અથવા જે કાંઈ સામર્થ્ય છે તે કેવી રીતે પ્રગટ થાય છે ? ઉપર્યુકત બાહ્યકરણમાં કેવળ ભૌતિક પરિબળો જ કામ કરે છે, કે જીવાત્માનું પણ કોઈ પરિબળ સાથે જોડાયેલું છે ? આ બન્ને પક્ષનો વિચાર કરવાથી કર્મસત્તા પર પૂરો પ્રકાશ પડી જશે. કર્મસત્તા સ્વયં એક ઈશ્વરી સત્તા છે અને ઈશ્વરી સત્તાનો આધાર જે ઈશ્વર છે, તે જીવાત્મા સ્વયં છે. આ પ્રશ્ન ઉપર આપણે ઘટસ્ફોટ કરશું, ત્યારે સાક્ષાત બધા પરિબળો દૃષ્ટિગોચર થશે અને આત્મસિધ્ધિના મહાન પ્રદાતા કવિરાજે કર્તા અને ભોકતા, આ બંને શબ્દો મૂકી ગૂઢ રીતે એક આખા શાસ્ત્રની અભિવ્યકિત કરી છે, તે સમજયા પછી તેમના પ્રત્યે પણ સહજ નતમસ્તક થવાય છે.

સર્વ પ્રથમ સમજી લેવાનું છે કે વિશ્વમાં એકલા ચૈતન્યતત્ત્વની સત્તા છે કે એકલા ભૌતિક તત્ત્વોની સત્તા છે, તેમ સમજવાનું નથી પરંતુ ચૈતન્ય પરિબળ અને ભૌતિક પરિબળ બંને અસ્તિત્વ ધરાવે છે. જયારે જીવાત્મા સાવધાન ન હોય ત્યારે ભૌતિક પરિબળ કર્મ કરવા માટે જીવને પ્રેરિત કરે છે અને એ જ રીતે કર્મ ભોગવવામાં ભૌતિક પરિબળો પૂરી રીતે કાર્યકારી બને છે. જેમ કે અગ્નિ છે, તેને અડવાથી માણસ દાઝી જાય છે. અહીં અગ્નિની સ્વયં ફળ આપવાની શકિત છે. પરંતુ માણસને દઝાડવા માટે અગ્નિને કોઈ બાધ્ય કરતું નથી. સ્વયં તેની દાહકસત્તા અસ્તિત્વ ધરાવે છે. જો માણસની જ્ઞાનસત્તા જાગૃત હોય તો, તે સાવધાન રહી અગ્નિના પરિબળને નિવારી શકે છે. જ્ઞાન તે સર્વોપરી સત્તા છે. અહીં માણસ તે જીવાત્મા છે અને અગ્નિના દાહક પરમાણુઓ ભૌતિક પરિબળ છે. જીવાત્મા પાસે જ્ઞાનનું પરિબળ એક વિશેષ સાધન છે. સીધો અર્થ એ થયો કે જ્ઞાનના અભાવમાં આ ભૌતિકબળો પૂરી રીતે પરિણામજનક કાર્ય કરે છે.

કર્મ સંબંધી તાત્ત્વિક વિચારણા : આ સ્થૂલ ઉદાહરણથી આપણે સામાન્ય સિધ્ધાંતને સમજયા પછી જૈનદૃષ્ટિએ કર્મ સંબંધી તાત્ત્વિક વિચાર કરીએ. વિશ્વમાં જેમ આત્માનું અસ્તિત્વ છે, તેમ જડ પૌદ્ગલિક સત્તા સિવાય પણ ઘણા વિકારી તત્ત્વોનું પારંપારિક અસ્તિત્વ છે, તેને જૈનદર્શનમાં આશ્રવતત્ત્વ કહે છે. આ આશ્રવ તત્ત્વ જીવશકિતના આધારે ટકી શકે છે અને વિકાસ પણ પામી શકે છે. અજ્ઞાનદશામાં જીવાત્માને કર્મ કરવા માટે બાધ્ય કરે છે અને આત્માને કર્મનો કર્તા બનાવે છે. આમ આશ્રવતત્ત્વના સંયોગથી જેને કર્મ કહેવામાં આવે છે, તેવું એક ભૌતિક

રૂપાંતરણ નિષ્પન્ન થાય છે. આશ્રવતત્ત્વ સમાપ્ત થયા પછી પણ તેના કારણે ઉદ્‌ભવેલા કર્મો એક ગાંઠ રૂપે બંધાય જાય છે. જેમ કોઈ માણસ કોઈ વિપરીત આહારનું સેવન કરે, તેના કારણે તેના શરીરમાં અમુક ગાંઠો બંધાઈ જાય, આ ગાંઠો સમયનો પરિપાક થતાં રોગ રૂપે પ્રગટ થાય છે અને પીડા ભોગવવા માટે જીવની પાસે રહેલા મન–વચન કાયાના યોગને બાધ્ય કરે છે. તે જ રીતે આ કર્મની ગાંઠો સમયનો પરિપાક થતાં ફળ આપી જીવને તેનો ભોગ કરવા માટે બાધ્ય કરે છે. આ રીતે જીવ કર્મનો ભોકતા પણ બને છે.

આમ કર્તા અને ભોકતા બંને દશા અજ્ઞાન અવસ્થામાં જ કાર્યકારી છે, તે સમજવાનું છે. જ્ઞાનદશામાં જીવ કર્મનો કર્તા પણ નથી અને કર્મનો ભોકતા પણ નથી કારણ કે કર્મથી ભિન્ન એવું તેનું સ્વરૂપ જ નિરાળું છે.

અહીં એ પ્રશ્ન થશે કે શું જ્ઞાનીને કર્મના ફળ ભોગવવા પડતા નથી ? હકીકતમાં ભોગવવા પડતા નથી પરંતુ જીવ અને કર્મનો અને તેની લીલાનો જે કાંઈ ક્રમિક પરિપાક છે, તેના આધારે ગમે તે દશામાં કર્મ ભોગવાય છે.

બંધ–ભોગ વિષયક ચૌભંગી : અહીં આપણે એક ચૌભંગીનો વિચાર કરીએ.

(૧) **અજ્ઞાનદશામાં કર્મ બંધાય અને અજ્ઞાનદશામાં ભોગવાય**, તે વખતે જીવ કર્મનો કર્તા પણ છે અને ભોકતા પણ છે.

(૨) **અજ્ઞાનદશામાં બંધાય અને જ્ઞાનદશામાં ભોગવાય,** અજ્ઞાનદશામાં કર્મ બંધાય અને કર્મનું ફળ મળ્યા પહેલા જ્ઞાનદશા પ્રગટ થઈ હોય, તો જ્ઞાનદશામાં ભોગવાય અર્થાત્ ત્યારે હકીકતમાં જીવ કર્મનો કર્તા છે પણ ભોકતા નથી.

(૩) **જ્ઞાનદશામાં કર્મ બંધાય અને જ્ઞાનદશામાં ભોગવાય,** તે લગભગ પુણ્યકર્મ હોય છે. જ્ઞાનદશામાં પુણ્યકર્મ બંધાય છે અને જ્ઞાનદશામાં ભોગવાય છે, ત્યારે હકીકતમાં જીવ કર્મનો કર્તા પણ નથી અને ભોકતા પણ નથી. કર્મનો કર્તા કર્મ જ છે અને કર્મનો ભોકતા બાહ્ય યોગો છે. વ્યવહારદશામાં જીવાત્મા પુણ્યકર્મનો કર્તા છે અને પુણ્યકર્મનો ભોકતા પણ છે.

(૪) **જ્ઞાનદશામાં કર્મ બંધાતા નથી અને જ્ઞાનદશામાં ભોગવાતા નથી.** જ્ઞાનદશામાં કર્મ કરવા માટે તેને કોઈ બાધ્ય કરી શકતું નથી. આવી ઉત્તમ જ્ઞાનદશામાં કર્મ ખરી જવાથી જીવને ભોગવવા પડતા નથી. આ રીતે વ્યવહારમાં અને હકીકતમાં બંને અવસ્થામાં જીવ કર્મનો કર્તા પણ નથી અને ભોકતા પણ નથી. કર્મનું ભોકતૃત્વ તે કર્મસત્તાનું સ્વયં પરિબળ છે, કર્મનું ઐશ્વર્ય છે, આવા કર્મમાં પરમ ઐશ્વર્યથી ઈશ્વરનો શ્રદ્ધાત્મક ઉદ્‌ભવ થાય છે. જેમ અગ્નિમાં દાહક શકિત છે. તેમ કર્મમાં ફળ આપવાની શકિત છે, જેમ જ્ઞાનથી વ્યકિત અગ્નિના કુપ્રભાવથી બચી શકે છે તે જ રીતે જ્ઞાનબળે કરી કર્મ પ્રવાહથી બચી શકે છે.

હવે આપણે મૂળ વાત પર આવીએ. અહીં સિદ્ધિકારે 'છે કર્તા નિજ કર્મ' અને 'છે ભોકતા'

એમ કહીને આત્માને કર્મનો કર્તા અને ભોકતા પ્રદર્શિત કર્યો છે, તે વ્યવહારદશાના આધારે નિશ્ચયના આધારે જયાં સુધી જીવ મુકત ન થાય, ત્યાં સુધી તે ક્રમિક જીવનકાળમાં કર્મનો કર્તા અને ભોકતા બની રહે છે. કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ એ સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ મિથ્યા છે પરંતુ જયાં સુધી મુકતદશા થઈ નથી, ત્યાં સુધી તે વચગાળાની એક અવસ્થા છે. કર્મ કરવા અને ભોગવવા તે જીવનો એક જીવનક્રમ બની રહે છે. તે કોઈ એક જન્મનો સિદ્ધાંત નથી પણ જન્મ જન્માંતરનો સિદ્ધાંત છે. અર્થાત્ જીવ જન્મ મરણથી મુકત ન થાય ત્યાં સુધી કર્મનો કર્તા અને ભોકતા પણ બને છે. બંને પ્રકારના શુભાશુભ કર્મના પરિણામે તે સુખી દુઃખી થઈ સંસારલીલાનું નાટક કરે છે. તેનું કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ બંને અસ્તિત્વ ધરાવે છે.

અહીં શાસ્ત્રકારે સંસારી જીવને નજરમાં રાખીને આત્મા કર્મનો કર્તા છે અને ભોકતા છે તેમ કહ્યું છે.

આ ગાથામાં છ બોલની સ્થાપના કરવામાં આવી છે. તેમાં આ બે બોલનું મુખ્ય પ્રયોજન એ છે કે સાધારણ નાસ્તિક માણસ પાપ કર્મનો વિચાર કરતો નથી અને કરેલા કર્મો ભોગવવા પડશે, તેવી તેને શ્રદ્ધા પણ હોતી નથી. આવો શ્રદ્ધાહીન મનુષ્ય કર્મ કરવામાં પાછુ વાળી જોતો નથી. અહીં શાસ્ત્રકાર સ્પષ્ટ કરવા માંગે છે કે જીવે કરેલા કર્મો ભોગવવા પડે છે, માણસો જે દુઃખ ભોગવે છે અથવા સુખ દુઃખના અધિકારી બને છે, તે તેના કરેલા સારા–નરસાં કર્મોનું જ પરિણામ છે. જીવ જે કર્મનો ભોગ બનતો હોય તો તે કર્મ પણ તેણે પોતે જ કર્યા હોય તે સહજ સાબિત થાય છે. તેથી ભોકતૃત્વ અને કર્તૃત્વ, બંને કર્મના બે પાસા છે અને તે એક સાથે જોડાયેલા છે. ગુનો કોઈ કરે અને સજા કોઈને મળે, તેવું સાચા ન્યાયતંત્રમાં બનતું નથી. આ તો વિશ્વનું ન્યાયતંત્ર છે. એટલે કર્મનો કર્તા પણ પોતે જ છે અને ભોકતા પણ પોતે જ છે.

આ સિવાય કેટલાક મતોમાં જીવની પરાધીન અવસ્થા બતાવી જીવ પોતે કર્મનો કર્તા નથી પરંતુ કોઈ ઈશ્વરીયશકિત કે દૈવશકિત તેની પાસે કર્મ કરાવે છે અને કર્મના ફળ પણ તે જ આપે છે. આ માન્યતાથી જીવ પાપ કર્મની જવાબદારીથી છૂટી જાય છે. આ માન્યતાનો પરિહાર કરવા શાસ્ત્રકારે સ્પષ્ટ કહ્યું છે 'છે કર્તા નિજ કર્મ' 'છે ભોકતા' આમ ઉદ્‌ઘોષ કરીને જીવ પોતે પોતાના કર્મફળનો જવાબદાર છે તેની સાબિતી આપે છે અને નાસ્તિકવાદ કે અંધ આસ્તિકવાદ, આ બંને માન્યતાનો પરિહાર કરી સ્પષ્ટ રૂપે જીવને કર્મનો કર્તા અને ભોકતા કહે છે. જો કે આ કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ જીવની શાશ્વત અવસ્થા નથી. આ બંને અવસ્થાનો પરિહાર કરવાથી મુકતદશા પ્રાપ્ત થાય છે. તે સ્વયં શાસ્ત્રકાર 'વળી' કહીને આગળ ઉદ્‌બોધન કરે છે. જેનું આપણે પાછળથી વિવેચન કરીશું.

આ ગાથાના ચાર પદ (૧) આત્માનું અસ્તિત્વ (૨) આત્માની નિત્યતા (૩) આત્માનું કર્તૃત્વ (૪) ભોકતૃત્વ

આ ચાર અવસ્થામાં પ્રથમની બે અવસ્થા શાશ્વત છે. જયારે આ ત્રીજી અને ચોથી અવસ્થા અશાશ્વત છે, તે વચગાળાની અવસ્થા છે. આત્માની પોતાની સંપત્તિ નથી પરંતુ કર્મપ્રભાવી

અવસ્થાઓ છે. આ બંને અવસ્થાનો સ્વીકાર કર્યા પછી જ ધર્મનું સ્વરૂપ સ્પષ્ટ થાય છે, તેથી શાસ્ત્રકારે અહીં આ બે અવસ્થાનો સમાવેશ કર્યો છે.

મહત્ત્વપૂર્ણ ખુલાસો : કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ બંને દશા વિકારીદશા છે અને ત્યાજ્ય પણ છે પરંતુ ખાસ લક્ષમાં લેવાની વાત એ છે કે જ્યાં સુધી શરીર છે, ત્યાં સુધી ક્રિયા અને કર્મ રહેવાના જ છે. જે કાંઈ સાધના થાય છે, તે દેહધારી અવસ્થામાં જ થવાની છે. તેનો અર્થ એ થયો કે શરીર છે, ત્યાં સુધી આ ક્રિયાઓ છોડી શકાશે નહીં અને જીવ કર્તા અને ભોકતા બની રહેવાનો છે. સિધ્ધિકારે પણ અહીં આત્મા સ્વયં કર્તા છે અને ભોકતા પણ સ્વયં છે, આ બંને અવસ્થાને ઉજાગર કરી છે.

અહીં જે કર્મ છે તે શુભ અને અશુભ બે ધારામાં પ્રવહમાન થાય છે. સાધક જ્યારે ધર્મને અનુકૂળ સાધના કરે છે, ત્યારે જીવાત્મા શુભ કર્મનો કર્તા બને છે, તે જ રીતે નિર્મોહભાવે શુભ કર્મનો ભોકતા પણ બને છે. અહીં સાધકે ખાસ લક્ષમાં લેવાનું છે કે કર્તૃત્વ ટાળી નહીં શકાય પરંતુ કર્તૃત્વને શુભ પરિણામી કરી શકાય છે. તે જ રીતે ભોકતૃત્વને ટાળી નહીં શકાય. પરંતુ નિર્મોહભાવે જીવ ભોકતા બની શકે છે. આ બંને ભાવ હકીકતમાં જીવના વર્તમાન અસ્તિત્વ માટે પ્રમાણભૂત છે.

અહીં આ પદથી જાણી શકાય છે કે જીવને છોડીને અર્થાત્ જ્યાં આત્માનું અસ્તિત્વ નથી ત્યાં કર્મનું કર્તૃત્વ નથી. જડ પદાર્થો પણ ક્રિયાશીલ હોવાથી તે સ્વયં સ્થૂલભાવોના કર્તા બને છે. પરંતુ જડ પદાર્થ કર્મના કર્તા બની શકતા નથી. જડ પદાર્થોમાં જે કાંઈ ક્રિયા થાય છે તેના પણ તાત્કાલિક તથા આનુષંગિક, બંને પરિણામો જોઈ શકાય છે પરંતુ આ ક્રિયાકલાપ કર્મની પરિભાષામાં આવતો નથી. એટલે અહીં શાસ્ત્રકારે આત્માને કર્મનો કર્તા કહ્યો છે.

ગાથામાં આવેલા 'નિજ' શબ્દની વ્યાખ્યા આપણે કરી ચૂકયા છીએ. આ રીતે ચાર બોલની વ્યાખ્યા સંપન્ન થઈ પરંતુ પાંચમા બોલમાં સિદ્ધિકાર સ્વયં કર્તા અને ભોકતાની અવસ્થાથી મુકત થવાની વાત કહે છે. આ પાંચમા બોલમાં 'વળી' શબ્દ મૂકયો છે. વળીનો અર્થ છે આમ હોવા છતાં, તે કાયમી અવસ્થા નથી પરંતુ તેમાંથી મુકત પણ થઈ શકાય છે. જેમ કોઈ દુષ્કર્મ કરે અને ત્યારપછી તેને પોતાની ભૂલ સમજાય, તો તે 'વળી' માફી માંગીને તે દુષ્કર્મથી મુકત થઈ શકે છે. 'વળી' શબ્દ એક રૂપાંતર અવસ્થાનો દર્શક છે. આ રૂપાંતર અવસ્થા તે મુકિત છે, છૂટકારો છે. અર્થાત્ શાસ્ત્રકાર કહે છે કે અહીં આત્માને કર્તા કે ભોકતા કહ્યો છે પરંતુ તેનાથી છૂટકારો પણ થઈ શકે છે. સજા ભોગવ્યા પછી અપરાધી જેલમાંથી છૂટો થાય છે.

સાચી ઔષધિ મળવાથી પીડિત વ્યકિત રોગથી મુકત થાય છે. ભૂતગ્રસિત વ્યકિત ભૂત જવાથી સ્વસ્થ બની શકે છે. આમ સંસારમાં બે વિરોધી પ્રક્રિયાઓ કામ કરે છે. એક પ્રક્રિયા બંધનકર્તા છે, જ્યારે બીજી પ્રક્રિયા છૂટકારો કરનારી છે. આ જ રીતે આધ્યાત્મિક ક્ષેત્રમાં પણ કર્મથી મુકત થઈ, દેહથી પણ મુકત થઈ અકર્તા અને અભોકતાની અવસ્થા પ્રગટ થાય છે. અકર્તા અને અભોકતા દ્રવ્યરૂપે અને ભાવરૂપે, બંને રીતે અભાવ અવસ્થાને પ્રાપ્ત કરે છે. જ્યારે જીવ

દેહથી મુકત થઈ જાય છે, ત્યારે સાક્ષાત અર્થાત્ દ્રવ્યભાવે જીવ કર્તા ભોકતા મટી જાય છે: તે જ રીતે દેહ હોવા છતાં પણ જ્ઞાનદૃષ્ટિએ જીવાત્મા સ્વરૂપ પરિણમનના આધારે અકર્તા અને અભોકતા બની શકે છે.

અંતિમપદમાં પણ સિદ્ધિકાર સ્વયં કહે છે. 'દેહ છતાં જેની દશા વર્તે દેહાતીત''

આ પદથી દેહ હોવા છતાં પણ કર્તાભાવથી જીવ દૂર રહી શકે છે. અર્થાત્ જળકમલવત્ જેવી સ્થિતિ આવે છે. જેને સામાન્ય શાસ્ત્રોમાં વિદેહી અવસ્થા પણ કહે છે... અસ્તુ.

અહીં આપણે એ જ કહેવાનું છે કે જો શાસ્ત્રકારે આ પાંચમા અને છઠ્ઠા પદની સ્થાપના ન કરી હોત, તો આત્મા કાયમનો કર્તા છે અને બરાબર ભોકતા પણ રહેવાનો છે તેવા દોષિત સિદ્ધાંતની સ્થાપના થઈ શકતી હતી. પરંતુ અધ્યાત્મયોગી કવિરાજ જીવનું કેવળ સાંસારિક સ્વરૂપ પ્રગટ કરી સંતુષ્ટ ન થતાં તેમાંથી મુકત થવાના માર્ગનું દર્શન કરાવે છે.

વળી મોક્ષ છે : આ શબ્દથી મોક્ષની સ્થાપના તો થઈ જ છે. અહીં ફકત મોક્ષ શબ્દ પૂરતી મર્યાદિત વાત નથી. પરંતુ કર્મલીલાથી મોક્ષ થઈ શકે છે અને કર્મલીલાથી છૂટકારો પણ થઈ શકે છે તે ઉપર દૃષ્ટિપાત કર્યો છે. સિદ્ધ અવસ્થારૂપી મોક્ષ તો ઘણો દૂર છે પરંતુ જ્ઞાનપૂર્વક કર્મલીલાથી જો મુકત થવાય, તો તે મોક્ષ પણ મોક્ષનું એક બીજું પ્રગટ રૂપ છે.

જેમ કોઈ શ્વેતાંબર મહાન આચાર્યે કહ્યું છે કે मुक्ति क्रीडति हस्तयोर्बहुविधं અર્થાત 'મુકિત મારા બંને હાથમાં ખેલે છે' આનો અર્થ એ છે કે મોહદૃષ્ટિથી વિમુકત થતાં મુકતદશાનો અનુભવ થાય છે. જો કે અહીં શાસ્ત્રકારે તો સમગ્ર કર્તાભાવથી પણ મુકત થવા માટે આ પદમાં સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કર્યો છે અને તેનો ઉપાય પણ સાથે સાથે ઉદ્‌ઘોષિત કર્યો છે. સદ્‌ઉપાય તરીકે સુધર્મને સ્થાપ્યો છે. જેના ઉપર બધા ધર્મશાસ્ત્રોની રચના થઈ છે તેમાં જ્ઞાન–દર્શન–ચારિત્ર આદિ રત્નત્રયનું જે વિરાટ વિવેચન છે, તેનો સુધર્મમાં સમાવેશ થાય છે. સાથે સાથે નીતિધર્મ અને માનવધર્મનો પણ સુધર્મમાં સમાવેશ કરી સમાજધર્મ સ્થાપિત થયેલો છે. અસ્તુ... અહીં આપણે આ ગાથામાં કર્તા અને કર્તૃત્વની મુકિત એ બે વાત જણાવી છે, તે સાધનાનો ગહન વિચાર છે.

કર્તાપણું છોડી દેવાથી મુકતપણું થાય છે, તેમ સમજવાનું નથી. આપણે કહી ગયા છીએ તેમ શરીર છે ત્યાં સુધી કર્તૃત્વ રહેવાનું જ છે. તો અહીં કર્તાપણાની વાતમાંથી મુકત થવાનો ભાવાર્થ શું છે ? શું નિર્ધારિત આવશ્યક કર્મો છોડી દેવાથી જીવ કર્મનો અકર્તા બની શકે છે ?

'निष्क्रियं किम् करिष्यति' ક્રિયાહીન વ્યકિત શું કરી શકવાનો ? કર્મહીન વ્યકિત નૈષ્કર્મ અવસ્થાને પ્રાપ્ત કરી શકતો નથી અને તે પદ સુધી પહોંચી શકતો નથી. જેમ કોઈ વ્યકિતને પહાડના શિખર ઉપર ચડી અચલ થવું છે, તો અચલ અવસ્થાને પ્રાપ્ત કરવા માટે ત્યાં સુધી ચાલવું જ પડશે પરંતુ આ અચલ અવસ્થાને મેળવવા માટે જો તે વ્યકિત નીચેથી જ ચાલવાનુ બંધ કરે તો તે ઉપરની અચલ અવસ્થાને મેળવી શકે નહિ. આનો અર્થ એ થયો કે યોગ્ય અવસ્થાને મેળવવા માટે ઉચિત ક્રિયા કરવી પડે છે. ભગવદ્‌ગીતામાં પણ લખ્યું છે કે, अकर्मण्येन नैष्कर्म्य

नोपलभ्यते । અર્થાત્ કર્મહીન થવાથી કર્મરહિત મુકતદશા મેળવી શકાતી નથી. શુદ્ધ કર્મ દ્વારા જ્ઞાન અને ક્રિયાના સુમેળથી મોહરહિત કર્મ કરતો કરતો જીવાત્મા સંપૂર્ણ કર્મરહિત અવસ્થાને મેળવે છે.

અહીં આપણા શાસ્ત્રકારે પણ આ ગાથામાં આ ગૂઢ કર્મયોગનો સમાવેશ કર્યો છે. કર્તા અને ભોકતાપણાની અવસ્થામાંથી જ આત્મજ્ઞાન દ્વારા તે કર્મોથી મુકત થાય છે. અર્થાત્ ઉચિત કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ એ પણ સાધનાનું અંગ બની રહે છે. એકાએક કર્તાપણાથી છૂટી શકાતું નથી. એ રીતે કર્મનો ભોગ પણ છૂટતો નથી. આ બંને અવસ્થા માટે આપણે "કર્મયોગ" શબ્દ વાપરશું. અર્થાત્ કર્મયોગ શરીર સાથે જોડાયેલો છે અને જ્યાં સુધી સર્વથા મુકિત ન થાય, ત્યાં સુધી એક પછી એક શરીરનું નિર્માણ થતું રહે છે, 'વળી' મોક્ષ છે. એમ જે લખ્યું છે તે અંતિમ અવસ્થાને લક્ષમાં રાખીને કહેવામાં આવ્યું છે કારણ કે અસ્થાયી કર્તાપણાનો અભાવ તે વાસ્તવિક મુકિત નથી પરંતુ અહીં એક શાશ્વત આશ્વાસન આપવામાં આવે છે કે હે ભાઈ ! આ જીવ કર્મયોગથી મુકત થાય છે. આ પાંચમુ પદ લક્ષાર્થી છે. લક્ષ નિર્ધારિત થયા પછી જ તેના ઉપાયનો વિચાર કરી શકાય. સાધ્ય અને સાધનની એક વાકયતા થવી જોઈએ. અહી મોક્ષ તે સાધ્ય છે અને તેના સાધનરૂપે આગળ છઠ્ઠા પદમાં સુધર્મ શબ્દ મૂકયો છે.

જો કે આપણે પૂર્વની ગાથાઓમાં મોક્ષ માટે ઘણું ઊંડુ વિવેચન કર્યું છે, તેથી અહીં પુંનરુકિત ન કરતાં એટલું જ કહેશું કે ભારતના બધા ધર્મો કે બધી આરાધનાઓ લગભગ મોક્ષના લક્ષવાળી છે. જો કેટલાક ભકતો એમ પણ કહે છે કે 'ભકત ન ચાહે મુકિત, ભવોભવ માંગે ભકિત' પરંતુ અંતે તે જ શાસ્ત્રો ભવોભવની ભકિત દ્વારા મુકત થાય છે. આમ ભકિત એ સાધન છે, જયારે મુકિત એ સાધ્ય છે. બૌદ્ધશાસ્ત્રમાં પણ ભગવાન બુધ્ધને ચાર આર્ય સત્ય પ્રાપ્ત થયા. (૧) સંસારમાં દુ:ખ છે. (૨) દુ:ખના કારણ છે. (૩) દુ:ખનો નાશ થઈ શકે છે. (૪) નાશનો ઉપાય પણ છે. આમ આ ચાર આર્ય સત્યમાં બે આર્ય સત્ય આપણા આ છ બોલમાં છેલ્લા બે પદ સાથે મેળ ખાય તેવા છે. અહીં સિધ્ધકાર 'વળી મોક્ષ છે' અર્થાત્ કર્મયોગનો નાશ થાય છે અને તે નાશનો ઉપાય સુધર્મ પણ છે. એ જ રીતે આર્ય સત્યમાં દુ:ખનો નાશ થાય છે અને તેનો ઉપાય સત્‌સાધનો છે. જેથી આ સામ્યયોગ સમજવાથી છેલ્લા બે પદની મહત્તા વધારે સ્પષ્ટ થાય છે. આ પદમાં 'વળી' એ ગુજરાતી ભાષાનો બહુ જ લઢાયેલો શબ્દ છે. તેના ઉપર થોડો વિચાર કરીશું.

'વળી' શબ્દનું તાત્પર્ય : 'વળી' એટલે આમ પણ છે, આમ પણ થાય છે અને આમ થઈ શકે છે. આવા અર્થમાં 'વળી' શબ્દ વપરાય છે. જેમ કે આ છોકરો મુંબઈ જાય છે. પણ વળી પાછો આવશે. એક અવસ્થાથી વિપરીત અવસ્થાને પ્રગટ કરવા વ્યવહારમાં 'વળી' બોલાય છે. અહીં શાસ્ત્રકારે 'વળી' શબ્દ મૂકયો છે, તે કર્મયોગ શાશ્વતભાવ નથી તેમ પ્રગટ કરવા માટે મૂકયો છે. કર્મયોગ તો છે જ પણ તેની મુકિત પણ છે અર્થાત કર્મ થાય છે અને વળી મુકિત પણ થાય છે. વર્તમાન પ્રત્યક્ષ અવસ્થાને નજરઅંદાજ કરી ભવિષ્યની બીજી અવસ્થા માટે જે ભાવ સાકાર કરવામાં આવે છે, તેના માટે પણ અહીં 'વળી' શબ્દ મૂકયો છે. અર્થાત્ કર્મયોગ તે જીવની

પ્રત્યક્ષ અવસ્થા છે. માણસ કર્મ કરે છે અને ભોગવે છે. આમ કરવું અને ભોગવવું, તે બંન્ને ક્રિયા પ્રત્યક્ષ છે. જયારે આ બંને ક્રિયાનો અભાવ, તે જીવની આગામી ઉદ્‌ભવતી એક ભવિષ્યની અવસ્થા છે. આ ભવિષ્યની અવસ્થાને સાકાર કરી નિશ્ચયપણે કહેવામાં આવ્યું છે કે 'છે વળી મોક્ષ' જો અહીં 'વળી' શબ્દ મૂકવામાં ન આવ્યો હોત, તો 'છે મોક્ષ' એટલું કહેવાથી બંને અવસ્થામાં સમકાલીત્વનો દોષ પ્રગટ થાત અર્થાત્ કર્તા પણ છે અને મોક્ષ પણ છે, બંને સાથે રહી શકે છે અને વારાફરતી પણ આવી શકે છે. સદંતર કર્તાપણાનો અભાવ દર્શાવવાનું અસ્પષ્ટ રહી જાત પરંતુ 'વળી' શબ્દ મૂકી શાસ્ત્રકારે બન્ને અવસ્થાની ભિન્નતા બતાવી કર્તૃત્વનો સદંતર અભાવ થતાં મુકિત પ્રગટ થશે, એમ કહ્યું છે. આ રીતે 'વળી શબ્દ ઘણો જ મહત્ત્વપૂર્ણ છે. આ પાંચમા પદમાં મોક્ષની નિર્મળ અવસ્થાનો દ્યોતક શબ્દ 'વળી' છે. અત્યારે અંધારું છે. 'વળી' પ્રકાશ પણ થશે. પાણી મેલું છે 'વળી' સ્વચ્છ પણ થઈ જશે. આમ એક દ્રવ્યની બે અવસ્થાને સ્પષ્ટ કરવા માટે 'વળી' શબ્દ દીવાદાંડી જેવો છે.

મોક્ષ ઉપાય સુધર્મ : પાંચ પદનું વિવેચન યથાસંભવ કરી હવે જે મુખ્ય પદ 'સુધર્મ' છે તેના ઉપર દૃષ્ટિપાત કરીશું. છએ સ્થાનમાં આ છઠ્ઠું સ્થાન સૌથી મહત્ત્વપૂર્ણ હોવાથી તેને છેલ્લું મૂકવામાં આવ્યું છે. સમસ્ત મંદિરનું નિર્માણ થયા પછી કળશ મૂકવાથી અથવા મંદિરનું મસ્તક શિખરબંધ કરવાથી તે પરિપૂર્ણ થાય છે. તે ઘણું જ મહત્ત્વપૂર્ણ છે. 'સુધર્મ' શબ્દ અહીં કળશ સમાન છે. બધુ કહ્યા પછી જાણવા જેવો, આચરવા જેવા કે અનુસરવા જેવો જે કાંઈ ધોરી માર્ગ છે, તે 'સુધર્મ' છે. પાંચ બોલની સ્થાપના કર્યા પછી જીવને સુધર્મ તરફ વાળવો, તે મુખ્ય લક્ષ છે. બધુ સમજયા પછી જીવ જો સુધર્મ તરફ ન વળે તો આખી યાત્રા અધૂરી રહી જાય છે. પાંચે પદ તે શ્રદ્ધાનો વિષય છે. જયારે સુધર્મ તે આચરણનો વિષય છે. આત્મસિદ્ધિના પ્રારંભમાં જ શાસ્ત્રકારે સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે એકાંત જ્ઞાન તે શુષ્કતા છે અને એકાંત ક્રિયા તે જડતા છે. પરંતુ શાસ્ત્રોકત કથન છે કે 'ज्ञान क्रियाभ्याम् मोक्षः' અર્થાત જ્ઞાન અને ક્રિયાનો સુમેળ થાય, તો મોક્ષનો માર્ગ પ્રાપ્ત થાય.

અહીં આ પાંચે સ્થાન જ્ઞાનાત્મક છે અને છઠ્ઠું સ્થાન ક્રિયાત્મક છે (૧) આત્માનું અસ્તિત્વ (૨) નિત્યતા (૩) વર્તમાન કર્તૃત્વ (૪) ભોકતૃત્વ (૫) બંનેથી છૂટકારા રૂપ મોક્ષ (૬) અને સુધર્મ આચરણ. આ છ પદમાં પ્રથમના બે પદ જ્ઞેય છે. પછીના બે પદ હેય છે અને છેલ્લા બે પદ ઉપાદેય છે પરંતુ પૂર્વના પાંચે પદો હેય–જ્ઞેય અને ઉપાદેય રૂપે સમજવાના છે. જયારે છેલ્લું પદ સમજીને આચરણ કરવાની પ્રેરણા આપે છે.

જો કે શાસ્ત્રકાર આ છ બોલ ઉપર જ સ્વયં આગળ ચાલીને આત્મસિદ્ધિના પદોમાં વિવેચન કરવાના છે અને તેનું રહસ્ય પણ પ્રગટ કરવાના છે, તેથી અહીં આ પદોનું મહત્ત્વ સમજી આપણે આ ગાથાની પૂર્ણાહૂતિ કરીશું.

ધર્મ સાથે 'સુ' મૂકવાથી ધર્મ અને સુધર્મ તેવા સામાન્ય–વિશેષ બે ભાવો પ્રગટ થાય છે. પરોક્ષ રીતે કુધર્મ પણ આવી જાય છે. અર્થાત્ ધર્મના બે ભાગ થાય છે. સુધર્મ અને કુધર્મ. જો

કે ધર્મ શબ્દ સામાન્ય રીતે સારા અર્થમાં વપરાય છે પરંતુ ધર્મમાં ઘણી અંધશ્રદ્ધાઓ, હિંસાદિ પાપોનો પ્રવેશ થઈ જવાથી ધર્મ શબ્દ સદ્–અસદ્ વ્યવહારોનો ભાજન બની ગયો છે, તેથી અહીં શાસ્ત્રકારને સુધર્મ કહેવાની ફરજ પડી છે, ધર્મ તો ધર્મ જ છે, પરંતુ ધર્મમાં આવેલા અધર્માત્મક ભાવોનો પરિહાર કરવા માટે શાસ્ત્રકારે અહી 'સુ' શબ્દ મૂકીને વિશેષ શુધ્ધ ધર્મની હિમાયત કરી છે. મોક્ષમાર્ગમાં જે આવશ્યક છે, તેવા નિર્મળ ભાવોને સુધર્મ શબ્દથી સંબોધવામાં આવ્યા છે. જેમ જળ અને સુજળ. જળનો અર્થ પાણી થાય છે. સામાન્ય રીતે પાણી શબ્દ સ્વચ્છ પાણી માટે જ વપરાય પરંતુ પાણી મેલુ, ડહોળું થઈ શકે છે, તેવા મેલનો પરિહાર કરવા સ્વચ્છ કે નિર્મળ પાણી અર્થાત્ સુજળ બોલવું જરૂરી થઈ જાય છે. ધર્મ, હિંસા, પરિગ્રહ, કામ અને આસકિતથી કલંકિત થયો છે. ધર્મના નામે બલિદાન થાય છે, વિશાળ પરિગ્રહ સંચિત કરવામાં આવે છે અને ઈશ્વરીય પ્રેમને સાંસારિક પ્રેમમાં પલટીને ધર્મ વાસનાપૂર્તિનું સાધન બની જાય છે. આ રીતે ત્રિદોષ આવવાથી કુધર્મ કે પાખંડ જેવા શબ્દો ઉદ્ભવ્યા છે, જેથી અહીં શાસ્ત્રકારે સુધર્મ શબ્દનો પ્રયોગ કરીને શુદ્ધ ધર્મની સ્થાપના કરી છે.

જો કે બધા સંપ્રદાયવાળા પોતપોતાની રીતે પોતે અખત્યાર કરેલા માર્ગને સુધર્મ ગણાવતા હોય છે પરંતુ અહીં સુધર્મ શબ્દ તીર્થંકરોની શાશ્વત પરંપરામાંથી ઉદ્ભવેલો જે આરાધ્ય માર્ગ છે, જે તર્કથી શુધ્ધ થયેલો છે અને કોઈ પણ પ્રકારના દોષથી રહિત છે, કેવળ પવિત્ર ભાવનો સ્પર્શ કરે છે, તેવા મંગળમય ભાવોને જ સુધર્મ કહી શકાય, તે ન્યાયમાર્ગ છે. સોનુ તે સોનું છે, ગમે તેવી અગ્નિ પરીક્ષામાંથી પાર થાય, તો પણ સોનું કાળું પડતું નથી. તેમ અગ્નિ પરીક્ષાથી પરિપકવ થયેલો, તપશ્ચર્યાથી નિર્મળ બનેલો, અને જ્ઞાનભાવથી આંતર દૃષ્ટિવાળો થયેલો માર્ગ સિદ્ધિકારની દૃષ્ટિમાં 'સુધર્મ' તરીકે અંકિત થયેલો છે.

ગમે તેવા કુતર્ક કરવાથી અસત્ય સત્ય થતું નથી અને સત્યને માટે બહુ સાક્ષી આપવાની જરૂર નથી. સત્ય સ્વયં સિધ્ધ તત્ત્વ છે. અગ્નિ ઉષ્ણ છે, તેને સિધ્ધ કરવાની જરૂર નથી. એ જ રીતે સત્ય શાશ્વત માર્ગ છે. વિશ્વકલ્યાણના જે કાંઈ નાના મોટા રસ્તા છે તેમાં પ્રસિધ્ધ થયેલો આ રાજમાર્ગ છે, તેને જ અહીં આપણા શાસ્ત્રકાર સુધર્મ કહી સંબોધી રહ્યા છે. જૈનશાસ્ત્રોમાં સમ્યગ્જ્ઞાન, સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યક્ચારિત્ર, એ રત્નત્રયને સુધર્મ કહેવામાં આવ્યો છે. પરંતુ હકીકતમાં આ સુધર્મ શબ્દ જૈનદર્શનમાં મર્યાદિત ભાવોને સૂચવે છે, એટલું જ નથી પરંતુ વિશ્વપ્રસિધ્ધ બધા સારા માર્ગનું સૂચન કરે છે.

સુધર્મના ત્રણ વિભાગ : સુધર્મ શબ્દને ત્રણ ભાગમાં વિભકત કરી શકાય છે (૧) નીતિધર્મ (૨) ન્યાયધર્મ (૩) અધ્યાત્મધર્મ.

(૧) **નીતિધર્મ :** સ્વયં શાસ્ત્રકાર પાછલી ગાથાઓમાં સ્વીકાર કરી ગયા છે કે 'લોપે નહીં સદ્ વ્યવહાર', આ સદ્વ્યવહાર, તે નીતિધર્મ છે અને નીતિધર્મને સુધર્મ કોટીમાં મૂકી શકાય છે. નીતિનો અને અનીતિનો બહુ ટૂંકમાં આપણે સામાન્ય અર્થ કરીએ તો ઓછામાં ઓછું લેવું અને વધારે દેવું, તે નીતિ છે અને વધારેમાં વધારે લેવું અને ઓછું દેવું, તે અનીતિ છે. અનીતિનો માર્ગ

ધર્મહીન હોવાથી ધર્મકોટિમાં આવી શકતો નથી. તો સુધર્મ કોટિમાં તો આવે જ કયાંથી ? જે નીતિ પ્રામાણિકપણે જીવનનું બલિદાન કરીને પણ રાષ્ટ્રનું કે સમાજનું હિત જાળવતી હોય, તો તેવી નીતિ સુધર્મ ગણી શકાય છે.

(૨) **ન્યાયધર્મ** : સુધર્મનો બીજો ખંડ ન્યાયમાર્ગ છે. અન્યાયમાર્ગનો પ્રતિકાર કરી ન્યાયમાર્ગની સ્થાપના કરવી. ન્યાયમાર્ગે ચાલવું, એક પણ જીવનું અહિત ન થાય તેનો ખ્યાલ રાખવો, તે આખો ન્યાયધર્મ પણ સુધર્મની કક્ષામાં આવે છે. ન્યાયમાર્ગમાં પોતાના દોષ બદલ સજા ભોગવવી પડે છે અને તે પણ સુધર્મનો અંશ ગણાય છે.

(૩) **અધ્યાત્મધર્મ** : સુધર્મનો ત્રીજો ખંડ સર્વોતમ ખંડ છે. અહીં શાસ્ત્રકારને આ ત્રીજો ખંડ ઈષ્ટ છે. જીવનમાં રહેલા વિભાવોનો પરિત્યાગ કરી, વિકારોથી દૂર રહી અથવા વિભાવનું કર્તાપણું છોડી સમભાવમાં રમણ કરવું, તે ઊંચ કોટીનો સુધર્મ છે. કર્તાપણું તે સૂક્ષ્મ અહંકાર છે. સુધર્મનું સેવન કરવાથી ધીરે–ધીરે સૂક્ષ્મ અહંકાર ક્ષય પામે છે અને ત્રિવેણી યોગ થતાં અર્થાત્ કર્તૃત્વનો અભાવ, સુધર્મની પરમ સીમા અને દેહનો પરિત્યાગ, આ ત્રિવેણી સંગમ થતાં મુકિતરૂપી ફળ પ્રાપ્ત થાય છે. સિદ્ધિકારે જેમ કહ્યું છે કે પાંચમું સ્થાન મુકિત તે સાધ્ય છે અને છઠ્ઠુ સ્થાન સુધર્મ તે સાધન છે. ત્રિવેણી સંગમ થાય ત્યારે પરમ સીમા પ્રાપ્ત થવાથી મુકિતરૂપી ફળ ઉદ્‌ભવે છે. આ મુકિતફળને પ્રાપ્ત કરવા માટે જે કાંઈ માર્ગ છે, આરાધના છે, ભકિત છે અને જે સ્વરૂપ દર્શન છે, તે બધી અવસ્થાઓ સુધર્મની અવસ્થાઓ છે. સુધર્મનો આ ત્રીજો ખંડ સર્વશ્રેષ્ઠ સુધર્મ છે.

શાસ્ત્રકારે અહીં 'સુધર્મ' શબ્દનો ઉલ્લેખ કરીને છઠ્ઠું સ્થાન તો વર્ણવ્યું જ છે પરંતુ સાથે સાથે સમાજ અને અધ્યાત્મ બંનેના શ્રેષ્ઠ ભાવોને વણી લીધા છે. ધન્ય છે ! આવા એક પદમાં ગાગરમાં સાગર ભરી દીધો છે.

ઉપસંહાર : હવે આપણે '૪૩' મી ગાથાનો ઉપસંહાર કરીશું. આ ગાથાનો ઉપસંહાર પણ મહત્વપૂર્ણ છે. છ પદ કે છ બોલ આત્મસિધ્ધિ રૂપી વૃક્ષનું મોટું થડ છે. છ બોલ ઉપર જ આગળની બધી ગાથાઓ વિકાસ પામી છે.

શાસ્ત્રકારે આ છ પદમાં સાર્વભોમ પાયો નાંખ્યો છે. આ છ બોલ કેવળ જૈનસંસ્કૃતિ પૂરતા સીમિત નથી પરંતુ આ છ પદમાં સમગ્ર આધ્યાત્મિક ભારતીય સંસ્કૃતિનો ઉદ્‌ઘોષ છે. આત્મવાદ તે ભારતીય સંસ્કૃતિના પ્રાણ છે. આત્માનું નિરાળું અસ્તિત્વ સ્થાપીને ઋષિ મહાત્માઓએ વિશ્વની મૂળભૂત સત્તાને સ્પર્શ કર્યો છે અને ત્યારબાદ તે તત્ત્વ શાશ્વત છે, સનાતન છે, નિત્ય છે, અખંડ છે, અવિનાશી છે, અનંત છે એવો ઉદ્‌ઘોષ કરીને કાલાતીત તત્ત્વની સ્થાપના કરી છે. આ બે પદ ઉપર જૈનદર્શન અને તે સિવાયના બધા આસ્તિકદર્શન આધારિત છે. ત્યારબાદ બીજા બે બોલમાં કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વના નામે કર્મવાદની સ્થાપના કરી છે. આ કર્મવાદ પણ સમગ્ર ભારતીય સંસ્કૃતિનો પ્રાણ છે, એક નિરાળું ચિંતન છે. કર્મવાદને દૃષ્ટિગત રાખીને જ બધી સાધનાઓનો ઉપક્રમ બન્યો છે. ત્યાર પછીના બે બોલ અર્થાત્ પાંચમું સ્થાન એ પણ ભારતીય સંસ્કૃતિનું અખંડ લક્ષ છે અને બધા આસ્તિક દર્શનોમાં જેનું વિવરણ આવે છે, તે મોક્ષતત્ત્વ છે. જયારે છઠ્ઠું સ્થાન

વર્તમાન નીતિ–ન્યાય અને અધ્યાત્મને સ્પર્શતો સુધર્મ છે. આ રીતે વિચારતાં માલુમ પડે છે કે આ છએ સ્થાન સાર્વભૌમ સંસ્કૃતિના સ્તંભ છે. આ રીતે '૪૩' મી ગાથા સ્વયં આત્મસિધ્ધિનો પ્રાણ છે. બહુ વધારે વિવેચન થાય તે ભયથી આ ગાથાને આપણે અહીં જ આટોપી લઈએ છીએ. આ ગાથાનો ઉપસંહાર તે છ મણકાની એક રત્નમાળા છે. જેને સાક્ષાત્ ધારણ કરવાથી માનો ત્રણે લોકના અને ત્રણે કાળના બાહ્ય અને આભ્યંતર તેવા બબ્બે વિભાગ કરીએ તો છ વિભાગ ક્ષેત્રના અને છ વિભાગ કાળના, એમ સાંગોપાંગ લોક અને કાળની અંદરની અને બહારની બધી જ સીમાઓને સ્પર્શી રહેલી આ એક અદ્દ્ભુત ગાથા છે.

૪૩ મી ગાથામાં કથિત છ બોલને ચાર પ્રકારના અભાવમાં દૃષ્ટિગત કરીએ કારણ કે આ છ એ પદ મહત્વપૂર્ણ હોવા છતાં જેમ તે ભાવાત્મક છે, તેમ તેની અભાવાત્મક સ્થિતિ શું છે ? તે જાણવું રસપ્રદ થશે.

દર્શનશાસ્ત્રોમાં ચાર પ્રકારના અભાવનું કથન છે. યથા– પ્રાગ્ભાવ, પ્રધ્વંસાભાવ, અન્યોન્યાભાવ અને અત્યંતાભાવ. કેટલાક દ્રવ્ય સર્વ રીતે અભાવયુકત છે. અહીં આત્મા અને તેની નિત્યતા બંને શાશ્વત હોવાથી તેનો પ્રાગ્ભાવ કે પ્રધ્વંસાભાવ હોતો નથી. આ બંને તત્ત્વ શાશ્વત ભાવાત્મક છે. જ્યારે મોક્ષનો પાંચમો બોલ છે, તેનો પ્રાગ્ભાવ છે, પણ પ્રધ્વંસાભાવ નથી અર્થાત્ મોક્ષનો આરંભ છે પણ અંત નથી. છઠ્ઠો બોલ 'સુધર્મ'એ પરંપરાની દૃષ્ટિએ શાશ્વત હોવા છતાં વ્યકિત તરીકે તેનો પ્રાગ્ભાવ છે અને પ્રધ્વંસાભાવ પણ છે અને એ જ રીતે કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ બંને અભાવને સ્પર્શે છે. જ્યારે આત્મા છે, તેમાં અન્ય દ્રવ્યના ગુણ પર્યાયનો નિત્ય અભાવ છે. વિભાવોનો અભાવ અનિત્ય અભાવ છે પરંતુ સર્વથા મુકિત થતાં તેનો નિત્ય અભાવ થઈ જાય છે.

ભાવ અને અભાવ એક દૃષ્ટિ છે. હકીકતમાં ભાવ અભાવનો વધારે સંબંધ કાળ સાથે જોડાયેલો છે. અહીંયા આ છ પદમાં શાશ્વત ગુણોને છોડી વર્તમાનમાં જેની સ્થાપના કરવામાં આવી છે છતાં ભવિષ્યમાં તેનો અભાવ થઈ જશે... અસ્તુ.

ગાથા-૪૪

ઉપોદ્‌ઘાત – આ ગાથાના ઉપોદ્‌ઘાતમાં શાસ્ત્રકાર ૪૩ ગાથાના અનુસંધાનમાં ષટ્‌સ્થાનકનો ઉલ્લેખ કરીને તેનું મુખ્ય લક્ષ પરમાર્થ છે તેમ કહી રહ્યા છે. સાથે સાથે જણાવ્યું છે કે છ દર્શનનો જે કાંઈ તત્ત્વબોધ છે, તે પણ આ છ સ્થાનક સાથે સંબંધ ધરાવે છે પરંતુ તેનું મહત્ત્વ એટલું નથી, એ સહેજે કહ્યું છે. વાસ્તવિક રીતે પરમાર્થને સમજાવવા આ સ્થાનકોનું કથન જ્ઞાની આત્માએ કરેલું છે. આખી ગાથમાં (૧) ષટ્‌સ્થાનક (૨) પરમાર્થ અને (૩) જ્ઞાનીનું કથન, આ ત્રણ ભાવ મુખ્ય છે. સાથે સાથે આ છ સ્થાનકનો સંબંધ છ દર્શનની સાથે પણ છે. આ છ દર્શન કયા છે અને શું છે ? તે આપણે વિવેચનમાં સમજવા પ્રયાસ કરશું.

જો આ છ સ્થાનકોને સાધક સરખી રીતે પચાવી લે, તો તેને પરમાર્થ દૃષ્ટિગત થશે. પરમાર્થ મેળવવો કે તેની પ્રાપ્તિ થવી, તે એક સાધના છે પરંતુ પ્રથમ પરમાર્થને સમજી લેવો, પરમાર્થ સંબંધી નિર્ધાર કરવો, તે સાધનાની પ્રથમ ભૂમિકા છે, અહીં આ ગાથામાં પરમાર્થને સમજવા માટે પ્રથમ ભૂમિકાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અને પરસ્પર સંબંધ જોડયો છે કે ષટ્‌સ્થાનકને સમજે, તો પરમાર્થને સમજે અને પરમાર્થને સમજવો હોય, તો તેણે ષટ્‌સ્થાનકનો નિર્ણય કરવો જોઈએ. આમ પરસ્પર આ બંને સમજણનું સમકાલીનપણું છે. ષટ્‌સ્થાનકનો નિર્ણય પરમાર્થને સમજવા માટે છે. જો પરમાર્થને ન સમજે, તો ષટ્‌સ્થાનકની બૌધ્ધિક સમજ શ્રધ્ધા રહિત હોવાથી તે એક માત્ર કલ્પના બની જાય છે. આવી કોઈ કલ્પનાનો ઉદ્‌ભવ થાય તે માટે આ ગાથા નથી પરંતુ પરમાર્થને સમજવા માટે છે... અસ્તુ.

આખી ગાથા પરમાર્થને અને તેના લક્ષને રેખાંકિત કરે છે અને આ ષટ્‌સ્થાનકનો માત્ર સામાન્ય બોધ નથી પરંતુ તેમાં ષટ્‌દર્શનની વિશાળ ભાવનાનો પણ સમાવેશ કરવામાં આવ્યો છે.

આટલો ઉપોદ્‌ઘાત કર્યા પછી હવે ૪૪ મી મૂળ ગાથાનો સ્પર્શ કરીએ.

ષટ્ સ્થાનક સંક્ષેપમાં, ષટ્‌દર્શન પણ તેહ;
સમજાવવા પરમાર્થને, કહ્યાં જ્ઞાનીએ એહ ॥ ૪૪ ॥

ષટ્‌દર્શન : આ ગાથામાં સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે આ છ એ સ્થાનક ઘણા સંક્ષેપમાં કહ્યાં છે. અહીં વિસ્તારનો અવકાશ નથી. જેમ કે પ્રથમ સ્થાનક આત્માને ગ્રહણ કરીએ તો આત્માના વિષયમાં સમગ્ર જૈનદર્શનનો અને એ સિવાય અન્ય દર્શનનો શું દૃષ્ટિકોણ છે ? તથા શાસ્ત્રોમાં આત્મા વિશે કેટલો વિસ્તાર છે ? તેનો વિસ્તાર કરીએ, તો એક મોટો ગ્રંથ પણ નાનો પડે. આ જ રીતે નિત્યતા આદિ સ્થાનો માટે યુકિત–પ્રયુકિતના આધારે વિસ્તારથી લખવામાં આવે, તો તે સ્થાનક પણ વિશાળકાય બની જાય. બાકીના ચાર બોલની પણ એવી સ્થિતિ છે. માટે કવિરાજે અહીં સ્વયં તેનો સંક્ષેપ કર્યો છે. આત્મા ઉપર **વેદાંતદર્શન** કે **જૈનદર્શનનો** મોટો અધિકાર છે. આ દ્રવ્યો નિત્ય નથી, તેમ કહેનારા **બૌધ્ધદર્શનનો** તે 'નિત્ય છે', એમ કહી પ્રતિકાર કરવામાં આવ્યો છે. જ્યારે

કર્તાપણામાં **સાંખ્યદર્શનનો** ઉલ્લેખ કરી તેનો પ્રતિકાર કરવામાં આવ્યો છે. જ્યારે કર્મભોગ ઈશ્વરીય સજા છે એમ માનનારા બીજા કેટલાય **ગૌતમ આદિ ન્યાયદર્શન** પણ આ સાથે જોડાયેલા છે. મોક્ષ સ્થાનક સાથે જૈનદર્શનને અતૂટ સંબંધ છે. એ જ રીતે શુધ્ધ અદ્વૈત પણ મુક્તિની વાત કરે છે. મુક્તિના માર્ગ માટે સામાન્ય રૂપે બધા ભક્તિદર્શન તથા **યોગદર્શન** જોડાયેલાં છે. **અષ્ટાંગ યોગદર્શનનો** 'સુધર્મ' સાથે ઘણો મેળ છે. આ છ દર્શનો ક્યાં છે, તેનો સ્વયં સિદ્ધિકારે ઉલ્લેખ કર્યો નથી. પરંતુ સહેજે સમજાય તેવું છે કે જૈનદર્શન સિવાય બાકીના અન્ય દર્શનોની વાત સ્પષ્ટપણે કરી છે.

આ ગાથામાં છ દર્શનની જે વાત કરી છે તે કોઈ ખાસ અલગ અલગ દર્શનને નજર સામે રાખીને ઉલ્લેખ કર્યો હોય તેમ નથી પરંતુ જે કોઈ છ દર્શનો હોય, પછી તે દર્શન વેદ આધારિત હોય કે વેદ બાહ્ય હોય, આ બધા દર્શનનો ઉદ્ભવ આ ષટ્સ્થાનક સાથે સંબંધ ધરાવે છે. સ્થૂલ અનુમાન કરી ઉપરમાં આપણે છ દર્શનના નામનો ઉલ્લેખ કર્યો છે પરંતુ હકીકતમાં શાસ્ત્રકારનું મૂળ કથન એવું છે કે જે બીજા છ દર્શનો કહેવાય છે પછી તે છ હોય કે સાત, બધા દર્શનનો આધાર અથવા તેમનું મંતવ્ય આ ષટ્સ્થાનક સાથે સંબંધ ધરાવે છે.

વર્તમાનમાં ભારતવર્ષમાં જેના નામ ગણી શકાય તેવા સનાતન સંસ્કૃતિ, જૈન સંસ્કૃતિ અને બૌધ્ધસંસ્કૃતિ આધારિત લગભગ આઠ દર્શનની ગણના થાય છે.

(૧) પૂર્વમીમાંસા (૨) ઉત્તરમીમાંસા (૩) ન્યાયદર્શન (ગૌતમ ન્યાય) (૪) કણાદ્ન્યાય (૫) સાંખ્યદર્શન (૬) યોગદર્શન, આ છ દર્શન સનાતન સંસ્કૃતિ કે વેદના આધારે છે. જ્યારે જૈનદર્શન અને બૌધ્ધદર્શન, બંને વેદ બાહ્યદર્શન છે. તેની સ્વતંત્ર સંસ્કૃતિ છે.

મૂળમાં બે સંસ્કૃતિ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. બ્રાહ્મણ સંસ્કૃતિ અને શ્રમણ સંસ્કૃતિ. ઉપરના છ એ દર્શન બ્રાહ્મણ સંસ્કૃતિ સાથે જોડાયેલા છે. જો કે કોઈપણ દર્શન એકદમ સ્વતંત્ર હોતા નથી. બધા દર્શનોમાં પરસ્પર કેટલોક સામ્યયોગ પણ હોય છે.

આ ગાથામાં છ સંખ્યાનો જે ઉલ્લેખ છે તેમાં અપેક્ષાકૃત સનાતન સંસ્કૃતિના ચાર દર્શનોનો સમાવેશ કરી શકાય અને જૈન તથા બૌધ્ધ, એમ ગણો તો છ દર્શન થાય. જૈનદર્શનને ગણનાથી બહાર રાખીને બાકીના દર્શનોને પણ અપેક્ષાકૃત છ સંખ્યામાં સમાવેશ કરી શકાય છે. અહીં જે છની સંખ્યા કહી છે તે સામાન્ય ભાવે છે. અહીં સિદ્ધિકારનું તાત્પર્ય માત્ર એટલું જ છે કે દર્શનશાસ્ત્ર કે બીજા કોઈ પણ અન્યદર્શન ઓછે–વત્તે અંશે આ છ સ્થાનક સાથે સંબંધ ધરાવે છે. તેથી ગાથામાં કહ્યું છે કે "ષટ્દર્શન પણ તેહ" અહીં જે "પણ" શબ્દ મૂક્યો છે, તે અપેક્ષાવાચી છે, નિશ્ચયાત્મક નથી, "પણ" નો અર્થ એ છે કે જો કહીએ તો તે ષટ્સ્થાનક છ દર્શન છે. ઘરના વડિલ વ્યક્તિને પિતા તરીકે ગણવામાં આવે છે પરંતુ તે પિતા પુત્ર પણ બની શકે છે. આ વાક્યમાં "પણ" શબ્દ જૈનદર્શનની વિલક્ષણતાનો સૂચક છે.

'પણ' શબ્દનું પ્રયોજન : આખી સ્યાદ્વાદ થિયરી કે અનેકાંતવાદ 'પણ' ના ભાવવાળો છે. જેમકે નિત્ય પણ છે અને અનિત્ય પણ છે. બધા જીવો ચાર ભેદવાળા પણ છે, અને છ

ભેદવાળા પણ છે. વ્યક્તિ પિતા પણ છે અને પુત્ર પણ છે. અનેકાંતવાદ એક દૃષ્ટિકોણવાળો નથી પરંતુ ભિન્ન ભિન્ન દૃષ્ટિ ધરાવે છે. આ બધી દૃષ્ટિ "પણ" શબ્દથી સંબંધિત થાય છે. સપ્તભંગી અને સપ્તનય (સાતભંગ અને સાતનય) તે બધા "પણ" શબ્દથી પરસ્પર મેળ ધરાવે છે.

આ ગાથામાં "પણ" શબ્દ મૂકીને સિધ્ધિકારે બહુ ગૂઢભાવે અથવા કહો સહજભાવે સ્યાદ્વાદ સિધ્ધાંતનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અને કહ્યું છે કે ષટ્સ્થાનક તે ષટ્સ્થાનક તો છે જ પણ તે છ દર્શન પણ છે. છ દર્શન કહો કે છ સ્થાનક કહો, તે પરસ્પર સમ્મિલિત છે. આ વ્યાખ્યા કરવાથી ગાથામાં રહેલા "પણ" શબ્દનો મર્મ સમજાય છે. છ દર્શન પછી તે કોઈપણ ભારતના દર્શન હોય કે ભારતની બહારના દર્શન હોય, તે બધા દર્શનોના મૂળમાં ઈશ્વરીય અદૃશ્ય ગુપ્તસત્તાનો ઉલ્લેખ છે અને આ સત્તા સનાતન અસ્તિત્વવાળી છે. તે વિશ્વની મૂળભૂત સંપતિ છે. કર્તાપણું કે ભોક્તાપણું તે સત્તાના આધારે ચાલે છે અને તે જ સત્તાના આધારે ક્રિયમાણ કર્મવાદનો લય પણ થાય છે. અહીં આ છ સ્થાનકમાં પણ અદૃશ્ય સત્તા તે આત્મા છે અને તેનાથી ઉદ્ભવતા ભિન્ન–ભિન્ન દૃષ્ટિકોણ તે દૃષ્ટિ છે પરંતુ બધા દર્શનોને આ છ ભાવમાં સંકેલી શકાય છે તેથી શાસ્ત્રકાર તેને છ દર્શન કહી રહ્યા છે.

હવે આ વાતને આપણે બીજી રીતે નિહાળીશું અને તેનો અર્થ એ રીતે કરીશું કે આ ષટ્સ્થાનક સ્વયં છ દર્શન છે. અર્થાત્ એક એક સ્થાનક એક એક દર્શન જેવા છે. છ એ સ્થાનક સ્વતંત્ર છ દર્શન છે. એક–એક સ્થાનક ઉપર એક–એક સ્વતંત્ર દર્શનનો વિસ્તાર થઈ શકે છે.

દર્શન અને દર્શનશાસ્ત્ર : આપણે દર્શન શું છે અથવા દર્શનશાસ્ત્ર કોને કહેવાય ? તે ઉપર વિચાર કરીને આ દર્શનને શાસ્ત્રકારે છ સંખ્યામાં શા માટે મૂક્યા છે ? તે પણ બહુ જ વિચારણીય છે. દર્શન એ એક સામાન્ય શબ્દ છે પરંતુ તર્કશાસ્ત્રમાં દર્શનનો અર્થ ફીલોસૂફી અથવા તત્ત્વજ્ઞાન થાય છે અથવા કોઈ તત્ત્વ વિશે મૂળથી માંડીને છેલ્લે સુધીનો વિચાર કરવામાં આવે, તેને દર્શનશાસ્ત્ર કહે છે. દર્શનશાસ્ત્રમાં બધી રીતે વિચાર કરવામાં આવે છે, પૂર્વપક્ષ કે ઉત્તરપક્ષનો પણ ઊંડાઈથી ખ્યાલ કરવામાં આવે છે. આ દૃષ્ટિએ આ છએ સ્થાનક દર્શનશાસ્ત્ર જેટલું સ્વતંત્ર મહત્ત્વ ધરાવે છે. આપણે થોડી પંક્તિઓ દ્વારા ઝાંખી કરશું.

૧) આત્મવાદ, ચૈતન્યવાદ, બ્રહ્મવાદ : આ બધી જે જ્ઞાનાત્મક અસ્તિત્વ ધરાવતી સત્તારૂપે જે શક્તિ છે તે પરોક્ષ કે પ્રત્યક્ષ રૂપે દૃષ્ટિગત થાય છે. તે આખું આત્મસત્તા વિષેનું દર્શનશાસ્ત્ર છે. આત્માની સત્તાને સ્વીકારવા માટે જે કાંઈ બૌધ્ધિક વિચારણા કરવામાં આવે છે, તે આત્મવાદ દર્શનનો મુખ્ય સ્તંભ છે. ભારતના ઘણા દર્શનો પણ આત્મવાદ સાથે જોડાયેલા છે. જેમાં જૈનદર્શન તો મુખ્યપણે આત્મવાદી દર્શન છે. તેમાં આત્મદ્રવ્ય માટે સાંગોપાંગ વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. દ્રવ્યથી આત્મા અરૂપી હોવા છતાં એક ઠોસ પદાર્થ છે, જ્યારે ક્ષેત્રથી સમગ્ર બ્રહ્માંડમાં ફેલાઈ શકે તેટલો વ્યાપક પણ છે અને એક નાનામાં નાના આકાશ ખંડમાં તેનો સમાવેશ થઈ શકે છે. આ રીતે આત્મદ્રવ્ય સંકોચ વિસ્તારવાળું દ્રવ્ય છે. કાળથી તે કાળાતીત છે અથવા આ દ્રવ્ય ઉપર કાળની કશી અસર નથી. ભાવથી આત્મદ્રવ્ય ગુણાત્મક છે, ભાવાત્મક છે

અને એ જ રીતે જ્ઞાનાત્મક છે. આ સિવાયના કેટલાક વિશેષ ગુણોનો પણ તેમાં સમાવેશ છે. ભાવથી તે શુદ્ધ હોવા છતાં ક્ષયગામી એવા વિભાવ કે વિકારો સાથે નિમિત્તભાવે સંબંધ પણ ધરાવે છે. આ બધા બોલ ઉપર વિસ્તારથી વિચાર કરીએ કે ઉદાહરણ આપવામાં આવે તો એક સ્વતંત્ર શાસ્ત્રની રચના થઈ શકે છે.

૨) **નિત્યવાદ :** આ બ્રહ્માંડમાં કે વિશ્વમાં જે કોઈ પદાર્થો અસ્તિત્વ ધરાવે છે તે સ્થાયી અને શાશ્વત નથી પરંતુ ક્ષણિક અને અસ્થિર છે. આમ ક્ષણિકવાદ સ્વયં એક દર્શનશાસ્ત્રનું પ્રધાન અંગ બની ગયું છે. જ્યારે બીજા પક્ષમાં નિત્યવાદ અને સ્થાયીવાદ, એ શાસ્ત્રનો મુખ્ય વિષય બન્યો છે. ક્ષણિકવાદ એમ કહે છે કે સંપૂર્ણ વિશ્વ નાશવાન છે. કોઈપણ પદાર્થ નિત્ય નથી અને નિત્ય રહી શકતો પણ નથી. તેમજ નિત્ય માનવાની જરૂર પણ નથી. મનુષ્ય પોતાની મમતાના કારણે પદાર્થની કે સ્વયં પોતાની નિત્યતાની કલ્પના કરે છે. બધા પદાર્થો વિલય થઈ જાય છે. વિલયવાદ તે જ વિશ્વની પ્રધાન પ્રક્રિયા છે. ઉત્પત્તિ અને લય બે જ ક્રિયા છે. સ્થિતિ જેવું ત્રીજું તત્ત્વ નથી. આ વિચારધારાથી એક વિશાળ અનિત્યવાદ અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને આ અનિત્યવાદ લગભગ નાસ્તિકવાદ જેવો છે. જ્યારે નિત્યવાદ કે તે સ્થાયી સત્તાનો સ્વીકાર કરે છે. ઉત્પત્તિ અને લય, એ બંને વિકારી ક્રિયા છે. જ્યારે સ્થિતિ, તે સ્વાભાવિક ક્રિયા છે. સ્વભાવથી બધા દ્રવ્યો શાશ્વત છે, શાશ્વતવાદનો સ્વીકાર કરીને શાશ્વત સ્થિતિ માનવામાં આવે, તો જ ધર્મ અથવા આરાધનાનું લક્ષ સિધ્ધ થઈ શકે છે, જો આ ન માને તો સમગ્ર માનવ જાતિની વિચારધારા નાસ્તિક અને અસ્થિર બની જશે, તેમ જ લક્ષવિહીન હોવાથી માનવજાતિ ભટકી જશે. નિત્યવાદ સ્વયં એક વિશાળ દર્શનશાસ્ત્ર છે. કવિરાજે સ્વયં સંક્ષેપમાં પણ નિત્યતાને એક સ્વતંત્ર દર્શન તરીકે જણાવ્યું છે.

૩) **કર્તૃત્વવાદ (ક્રિયાવાદ) :** વિશ્વગત પદાર્થો નિત્ય છે કે અનિત્ય છે, તેનો નિર્ણય થયા પછી હવે ત્રીજા સ્થાનમાં ક્રિયાવાદ કે કર્મવાદનો નિર્ણય કરવામાં આવે છે. જે કાંઈ ક્રિયાશીલતા છે, તેનો કર્તા કોણ છે ? આ એક બહુ જ મોટો પ્રશ્ન છે, અને તેના જવાબમાં એક આખું કર્મશાસ્ત્રનું દર્શન અસ્તિત્વમાં આવ્યું છે. 'ક્રિયા છે તો કર્તા છે અને કર્તા છે તો કર્મ છે. પદાર્થમાં જે કાંઈ ક્રિયા થાય છે, ત્યારે તેનો કર્તા પ્રત્યક્ષ દેખાય છે. જેમ કે લાકડું કાપનાર કાષ્ટકાર કાપવાની ક્રિયાનો કર્તા છે. જ્યારે લોટમાં વિકાર થઈ ધનેડા પડે, તો ત્યાં ધનેડાને જન્મ આપનાર કોઈ કર્તા પ્રત્યક્ષ દેખાતો નથી. અથવા ધનેડારૂપે તે કીડાના શરીરમાં જે જીવ અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તે આખી ક્રિયાનો કર્તા જીવને માનવામાં આવે, અથવા શ્રદ્ધાથી અગોચર એવી કોઈ બહારની સત્તાને માનવામાં આવે, તેને પ્રકૃતિ કહો, ઈશ્વર કહો, ઈત્યાદિ.... પરંતુ કર્તા વગર ક્રિયા નથી. તે સાર્વભૌમ સિધ્ધાંત છે. તથાપિ જે જડ પદાર્થમાં સ્વયં કોઈ ક્રિયા ઉદ્ભવે છે, તેને જૈનદર્શનમાં પર્યાય કહે છે અને તે પર્યાયનો કર્તા તે દ્રવ્યને માનવામાં આવે છે પરંતુ કર્તા વિનાની ક્રિયાની કલ્પના કરવામાં આવી નથી. આ કર્તૃત્વવાદના વિચારમાં ઈશ્વર સત્તા પણ અસ્તિત્વમાં આવી છે અને જડ ચેતનની સમગ્ર ક્રિયાઓનો મૂળભૂત કર્તા ઈશ્વર છે, એમ માનવામાં આવ્યું છે... અસ્તુ.

આ કર્તૃત્વવાદને લઈને એક સ્વયં દર્શનશાસ્ત્ર અસ્તિત્વ ધરાવે છે. ક્રિયા અને કર્તાના આધારે જ કર્મનો જન્મ થાય છે. પદાર્થમાં જે કાંઈ ક્રિયા થાય છે અને કર્તા જે કાંઈ ક્રિયા કરે છે, તે બંને દ્રવ્યક્રિયા અને ભાવક્રિયાના આધારે કર્મની રચના થાય છે. દ્રવ્યકર્મ અને ભાવકર્મ જેવા દૃષ્ટિમાં આવી શકે તેવા વિભાગો કર્મવાદની ફિલોસોફીનો વિશાળ વિચાર બને છે. કર્મવાદ તે દર્શનશાસ્ત્રનો એક મોટો ભાગ છે. આ રીતે આ ત્રીજું સ્થાનક એ પણ એક કર્તૃત્વવાદનું મોટું શાસ્ત્ર છે.

૪) ભોકતૃત્વવાદ અથવા કર્મભોગ : મનુષ્યો અથવા જીવો સુખદુ:ખ ભોગવે છે, તે સાક્ષાત્ તેના પુરુષાર્થનું ફળ છે. જે કરે છે તેવું તુરંત પામે છે, આમ કહેનારા આગળ પાછળની કોઈ સત્તા માનતા નથી. સુખદુ:ખને સાક્ષાત્ કરણીનું ફળ માને છે. બીજું કોઈ ભાગ્ય કે કરણી નથી. જે કાંઈ ભોગવે છે તે પોતાની બુધ્ધિથી અને પોતાની ભૂલથી ભોગવે છે. ભોકતૃત્વનો આ એક પક્ષ છે. જયારે બીજો પક્ષ એમ કહે છે કે જીવ જે કાંઈ સુખ દુ:ખ ભોગવે છે તે ભાગ્યના કારણે અથવા કર્મના કારણે ભોગવે છે. તેમાં પુરુષાર્થનું કોઈ સ્થાન નથી. આમ ભોકતૃત્વવાદને ભાગ્યવાદ સાથે જોડે છે અને ભાગ્ય તે ભોકતૃત્વનું અધિષ્ઠાન બની જાય છે. જ્યારે ત્રીજો પક્ષ એમ કહે છે કે જીવ માત્ર ઈશ્વરની ઈચ્છાથી જ સુખ દુ:ખ ભોગવે છે. ભાગ્ય ગમે તેવા ખરાબ હોય, તો પણ ઈશ્વર તેને સુખ આપી શકે છે, અને ભાગ્ય ગમે તેવા સારા હોય પણ ઈશ્વરની કૃપા ન હોય તો ઈશ્વર તેને દુ:ખના સાગરમાં ડૂબાડી શકે છે. આમ ભોકતૃત્વની પૂરી લગામ ઈશ્વરના હાથમાં છે. અર્થાત્ ભોકતૃત્વના ત્રણ અંશ બની ગયા.

(A) સ્વતંત્ર ભોગવાદ (B) ભાગ્ય ભોગવાદ (C) ઈશ્વરકૃત ભોગવાદ. આ ત્રણે સિધ્ધાંતોને વિચારવા, સમજવા, સ્થાપવા, તે આખું ભોગવાદનું એક દર્શનશાસ્ત્ર બની જાય છે. જો કે અહીં આપણા સિદ્ધિકારે ષટ્ સ્થાનક કહ્યા છે પરંતુ કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ એક સ્થાનકના જ પાસા છે, આત્મા સ્વયં કર્મનો કર્તા છે અને ભોકતા પણ છે. એ સિધ્ધાંત સ્થાપીને બાકીના સમગ્ર કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વવાદના સિધ્ધાંતોનું નિરાકરણ કર્યું છે. ભોકતૃત્વવાદનું એક સ્વતંત્ર સ્થાનક માનીએ, તો ભોગવાદનું એક નિરાળું દર્શનશાસ્ત્ર અસ્તિત્વમાં આવી શકે છે. પુણ્ય અને પાપ, એ બંને કર્મના ફળ છે. જેમ દુ:ખ એક સજા છે તેમ સુખ પણ પ્રગતિમાં રુકાવટ કરે છે. એટલે પરોક્ષ રીતે સજા જેવું છે. આ બંને વ્યાખ્યાના આધારે ભોગવાદ એક વિશાળ વિચારધારા ધરાવે છે.

૫) મોક્ષ છે (મુકિતવાદ) : ભારતવર્ષના તમામ દર્શનશાસ્ત્રોમાં મુકિતવાદ એ એક વિશેષ વિશાળ આરાધ્ય લક્ષ માનવામાં આવ્યું છે. બંધાવા કરતાં મુકત થવું, તે વધારે શાંતિદાયક છે. બંધન ભારે લાગે છે, જ્યારે મુકિત એક શાશ્વત આનંદનો સ્રોત છે, આનંદનો નિધાન છે, તેવું માની મુકિતની સ્વતંત્ર વ્યાખ્યા કરવામાં આવી છે. પુણ્ય અને પાપ બંનેથી છૂટવા માટે જ્ઞાનાત્મક માર્ગનું નિર્ધારણ કરવામાં આવ્યું છે. મુકત થયા પછી કોઈ સ્થાયી તત્ત્વ બચે છે, તેવો એક પક્ષ છે અને બીજા પક્ષમાં સ્થાયી કશું બચતું નથી, તેમ કહે છે આ બંને વિચારધારા અસ્તિત્વ ધરાવે છે. મુકત થવું એટલે સર્વથા જીવનશૂન્ય થઈ જવું, જીવનું અસ્તિત્વ રહે, તો મુકિત કયાં રહી ? આમ જીવનું અસ્તિત્વ એ પણ એક બંધન છે. આ ફિલોસોફીના આધારે મુકિતની આમૂલચૂલ

વ્યાખ્યા બદલાય જાય છે. મુકિતવાદ માટે એક દર્શનશાસ્ત્ર વિકાસ પામે છે. ક્ષણિકવાદ એ મુકિતની અર્થાત્ અનૂઅસ્તિત્વની જ વાત કરે છે. કશું જ ન બચે, તે સાચી મુકિત છે. જયારે બાકીના બધા આસ્તિકદર્શનો આત્માની કે બ્રહ્મની શાશ્વત સ્થિતિનો સ્વીકાર કરી કર્મવાદથી નિરાળું થવું, તેને મુકિત માને છે. મોક્ષશાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે कृत्स्न कर्मक्षयो मोक्षः । સંપૂર્ણ કર્મનો ક્ષય તે જ મોક્ષ છે. સંપૂર્ણ કર્મનો ક્ષય થવો અને આત્માનો ક્ષય ન થવો, તે મોક્ષ છે. આ રીતે મુકિતએ શાશ્વત અસ્તિત્વ ધરાવતું પરમ શાંતિધામ છે. મોક્ષને અર્થે બીજા કેટલાક મત કે તર્ક ઉત્પન્ન થાય છે. મુકિત કરતાં ભકિત વધારે ઉપકારી છે. ભલે મુકિત જીવને મળતી હોય પરંતુ મુકિતને લક્ષ માન્યા વિના ભકિતનું અવલંબન કરે, તો તે સાચી રીતે જીવનની બધી ઝંઝાળોમાંથી મુકત થઈ શકે છે. વર્તમાન મુકિત અને આનુષંગિક મુકિત, આ બંને ઘણા ગંભીર વિષય છે. જળ કમળવત સાધના અર્થાત્ ભોગોમાં રહીને પણ ભોગોથી દૂર રહેવું, તે પણ મુકિતનો જ એક પ્રકાર છે. આ બધા અંગોને સાંગોપાંગ વિચારવા, તે મુકિતવાદનું સ્વતંત્ર દર્શનશાસ્ત્ર છે. કવિરાજ કહે છે આ બધા સ્થાનક એક એક દર્શનશાસ્ત્ર છે.

૬) **ઉપાય–સુધર્મ** : આ છઠ્ઠું સ્થાનક વિશાળ વિચાર ધરાવતું હોવાથી અને ધર્મ આરાધનાના હજારો પ્રકારનો સમાવેશ કરતું હોવાથી એક સમુદ્ર જેવું શાસ્ત્ર છે. ધર્મ શબ્દ સાંભળતા જ કેટ–કેટલા ભાવોનું પ્રદર્શન થાય છે અને તેમાં કેટલા ધર્મો સુધર્મ તરીકે અંકિત થઈ શકે છે, તે ધર્મશાસ્ત્રનો વિશાળ વિષય હોવાથી આ શાસ્ત્ર કેવળ ધર્મશાસ્ત્ર નહીં પરંતુ દર્શનશાસ્ત્રની સાથે ધર્મશાસ્ત્ર બની રહે છે. આ છઠ્ઠું સ્થાનક તે એટલું બધુ વ્યાપક છે કે સાચા ધર્મની તારવણી કરવા માટે કેવળ બુધ્ધિ પર્યાપ્ત નથી પરંતુ ઉચિત આરાધનાની સાથે કે દિવ્ય સાધનાની સાથે જે કાંઈ પ્રતિભાસ થાય છે તેના દ્વારા ધર્મના યોગ્ય રૂપની તારવણી થઈ શકે છે. અહીં શાસ્ત્રકારે તેને જ સુધર્મ કહ્યો છે. સુધર્મ શબ્દ અર્થાત્ આ છઠ્ઠું સ્થાન તે વડના બીજ જેવું છે. ધર્મ શબ્દ તો અઢી અક્ષરનો જ બનેલો છે. પરંતુ કેમ જાણે તેમાં અઢી દ્વીપ સમાયેલા હોય તેમ બ્રહ્માંડની બધી ધર્મ કળાઓનું આડોલન–પ્રડોલન (વલોણુ) કરી વિચાર મંથન કરવામાં આવે અને સમુદ્રમંથનમાંથી જેમ અમૃત અને ઝેર નીકળે છે, તેમ ઝેર–અમૃતનો વિભાગ કરી અમૃતની સ્થાપના કરવામાં આવે છે, તે જ રીતે સત્યની સ્થાપના કરવામાં આવે, ત્યારે સુધર્મનું વિશાળ શાસ્ત્ર રચાય છે. ખરેખર આ સ્થાનક તે પ્રત્યક્ષ વિશાળ રાજમહેલ જેવું સ્થાનક છે અને આ મહેલ પણ એવડો મોટો છે કે તેના કક્ષ અથવા ઓરડા કેટલા છે તે ગણવાનું પણ મુશ્કેલ છે. આકાશમાં જેમ નવ લાખ તારા ગણ્યા ગણાય નહીં તેમ ધર્મના વિચારો અને તેના ક્રિયાકલાપો મોટા પાયા પર વિકાસ પામ્યા છે. ધર્મ સાથે નીતિશાસ્ત્ર, કળાશાસ્ત્ર અને કેટલાક બીજા વિવિધ વિદ્યા ધરાવતાં વિદ્યાશાસ્ત્રો સંબંધ ધરાવે છે.

પ્રત્યેક ક્રિયાકલાપના બન્ને વિભાગ થઈ જતાં હોવાથી નીતિ અને અનીતિ. કળામાં ઉચિત કળા અને અનુચિત કળા, તંત્રમાં કેટલાક કલ્યાણકારી તંત્રો અને કેટલાક અશુભ હિંસાકારી તંત્રો, બધી વિદ્યાઓ બબ્બે ભાગમાં વિભકત થાય છે. તેમાં જે શુભ અંગ છે, તે ધર્મ ગણાય છે અને જે અશુભ અંગ છે, તે અધર્મ ગણાય છે... અસ્તુ.

સુધર્મ શબ્દ એક વિશાળ દર્શનશાસ્ત્રની અપેક્ષાવાળો ધર્મ છે. જેથી કૃપાળુદેવે સ્વયં કહ્યું છે કે સંક્ષપેમાં કહેલા આ ષટ્સ્થાનક તે ષટ્દર્શન છે.

વર્તમાનમાં જે દર્શનો અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તે પણ નજીક કે દૂરથી આ ષટ્સ્થાનક સાથે સંબંધ ધરાવે છે, તેમ પરોક્ષ કહ્યું છે. અહીં કવિરાજનો દર્શનશાસ્ત્રની ચર્ચાનો ભાવ નથી પરંતુ ષટ્સ્થાનક શા માટે કહ્યા છે, તેનું લક્ષ આ જ ગાથામાં પોતે ઉદ્‌ઘાટિત કર્યું છે અને કહ્યું છે કે પરમ અર્થને સમજવા માટે આ ષટ્સ્થાનક છે. અર્થાત બુધ્ધિને તર્કશાસ્ત્રમાં ન ફસાવતાં કે ન અટકાવતાં પરમાર્થનું લક્ષ કરીને સમજે, તેવી સ્પષ્ટ ભલામણ કરી છે. છ સ્થાનકની દાર્શનિક ટૂંકી વ્યાખ્યા કરી આપણે પણ વધારે વિસ્તારમાં ન જતાં પરમાર્થ તરફ વળશું અને પરમાર્થ શું છે ? તેને વાગોળવા કોશિષ કરશું. છએ સ્થાનક પરમાર્થને સમજવા માટે નિશ્ચિત કરેલા છે. પરમાર્થનો અર્થ આમ તો પાંચમા સ્થાનકમાં આવી જાય છે. મુકિત તે જ પરમાર્થ છે પરંતુ મુકિત શબ્દ નિવૃત્તિ વાચક છે. કર્મ હટી જવાથી જે અવસ્થા આવે છે, તે અવસ્થાનું પરિશીલન આપ્યા વિના મુકિત શબ્દ કર્મ સ્થિતિના અભાવનું સૂચક છે. એટલે જ અહીં શાસ્ત્રકાર છ એ સ્થાનકના લક્ષરૂપ વિધિ દૃષ્ટિથી પરમાર્થનો ઉલ્લેખ કરે છે. હવે ઊંડાઈમાં ડોકિયું કરીએ.

પરમાર્થ : આત્મા છે તે તો સ્વયં પરમાર્થ છે અને તેની નિત્ય અવસ્થા તેમાં જોડાયેલી છે પરંતુ ફકત આત્મા નિત્ય છે એમ કહેવાથી પરમાર્થનો પરિપૂર્ણ બોધ થતો નથી. બાકીના સ્થાનક પણ પરમાર્થને સમજવામાં જરૂરી છે. જયાં સુધી જીવે પરમાર્થ જાણ્યો નથી, ત્યાં સુધી તે કર્તૃત્વને પોતા પર લે છે. આત્મા કર્તા છે, હું કર્તા છું અને એ રીતે હું ભોકતા છું. આમ આ બે અવસ્થા વિકારી પર્યાયની સૂચક છે પરંતુ જયારે બાકીના બે સ્થાનક શ્રદ્ધાપૂર્વક પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યારે આત્મા કર્તા નથી. જે કાંઈ કર્તૃત્વ છે, તે કર્મજન્ય પર્યાય છે અર્થાત્ કર્તાપણું કર્મ ઉપર જાય છે અને જ્ઞાનદૃષ્ટિથી તે સ્વયં મુકત બને છે.

હવે અહીં બે દ્રવ્યો અથવા બે ભાવ દૃષ્ટિગત છે, એક આત્મદ્રવ્ય છે અને એક કર્મતત્ત્વ છે. જુઓ સૂક્ષ્મલીલા ! આત્મદ્રવ્ય હકીકતમાં પોતાની શુદ્ધ પર્યાયને ખીલવે છે અથવા શુદ્ધ પર્યાયને જન્મ આપે છે. આત્મદ્રવ્ય સ્વયં પોતાની પરિણતિનો કર્તા છે. કર્મ પરિણામનો કર્તા નથી. આત્મા કર્તાપણાથી મુકત બની સ્વપર્યાયના દર્શન કરે છે. અર્થાત શુદ્ધ આત્મદ્રવ્યની પર્યાયને નિહાળે છે. જ્યારે તે આત્મદ્રવ્યની શુદ્ધ પર્યાયને નિહાળે છે, ત્યારે તેને અહોભાવ જાગૃત થાય છે. તેમાં કેવળજ્ઞાનની હાજરી માત્ર નથી, પરંતુ કેવળજ્ઞાનનો છલકતો સાગર તેને દેખાય છે. એ જ રીતે વર્તમાનમાં ક્ષમા ઈત્યાદિ ગુણો યથાસંભવ પ્રગટ છે પરંતુ જ્ઞાનમાં તેને અનંત શુદ્ધ ગુણનો પિંડ દેખાય છે. વર્તમાનમાં પોતાની શકિત મર્યાદિત છે પરંતુ સ્વયંના આત્મામાં અનંત શકિતના અધિકારી એવા અરિહંત સ્વરૂપ આત્માના દર્શન કરે છે અને સિધ્ધાલયમાં બિરાજતા સિદ્ધ ભગવાન જેવા અનંત શુદ્ધ ગુણો યુકત સિધ્ધ ભગવાન પણ તેને પ્રત્યક્ષ થાય છે. જેને આખો પરમાર્થનો ખજાનો ઉપલબ્ધ થયો હોય તેવી આનંદની અનુભૂતિ થાય છે. આ પાંચે સ્થાનક પરમાર્થને પ્રગટ કરવા માટે કાર્યકારી બની ગયા છે. નિત્ય આત્મા તટસ્થ ભાવે ઊભો છે. જયારે કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ છેલ્લી સલામ કરી, રામ રામ કરી છૂટા થાય છે અને કર્તાપણાના

અહંકારથી મુકત થતાં તેમને ઉપર કહ્યો તેવો શુદ્ધ પરમાર્થ સમજાય છે. હાથ લાગવામાં હજી વાર છે પરંતુ સમજવા માત્રથી આનંદનું ઝરણું વહેવા માંડે છે અને આ બધા પ્રયત્નમાં સુધર્મ દિવેલ પૂરે છે, મન–વચન–કાયાના યોગની સ્થિરતા લાવીને સુધર્મ પોતાનું કર્તવ્ય પૂરું કરે છે. અહીં જે કાંઈ ધ્યાન અવસ્થા છે, તે સુધર્મનું અંતિમ અસલી રૂપ છે. દીવામાં રહેલો દીવો, તેલ અને વાટ, એ બધું દીવો છે જ પરંતુ અસલી દીવો તે જ્યોતિ છે. તેમ બહારના અનુષ્ઠાનો તે સુધર્મનું શરીર છે. જ્યારે શુકલમય સાત્ત્વિક અવસ્થા, તે સુધર્મનો આત્મા છે.

જ્યારે પરમાર્થને વાગોળે છે, જુએ છે, સમજે છે, પરમાર્થ સમજીને જે આનંદ લે છે, તે સમયે ધ્યાનરૂપ શુકલભાવ સુધર્મને પૂરી સહાય કરે છે. ધ્યાનની જો આવી અડોલ અવસ્થા હોય તો જ પરમાર્થને પામી શકાય છે. આ રીતે આ છએ સ્થાનક પરમાર્થને સમજવા માટે ઉપકારી છે. ચાર સ્થાનક અનુકૂળ ક્રિયા કરી પરમાર્થને સમજવા ઉપકારી છે, જ્યારે બે સ્થાનક પોતાની પ્રતિકૂળ સ્થિતિ ઉત્પન્ન કરી નિવૃત્ત થવાથી પરમાર્થને સમજવામાં જે આડખીલી હતી, તેને હટાવે છે. પ્રતિયોગી હટી જતાં અનુયોગી પોતાનું કામ કરી શકે છે... અસ્તુ.

અહીં ખરેખર સંક્ષેપમાં કહેલા આ છ સ્થાનક પરમાર્થને સમજવા માટે અત્યંત ઉપકારી છે અને ષટ્સ્થાનકનું ઉચ્ચારણ કરવામાં શાસ્ત્રકારનો હેતુ પણ એ જ છે. એટલે જ છ સ્થાનકને છ દર્શન જેવા કહીને પણ ઉત્તરાર્ધમાં સ્પષ્ટ કહે છે 'સમજાવવા પરમાર્થને, કહ્યા જ્ઞાનીએ એહ'.

આ પદમાં જ્ઞાની શબ્દ મૂકેલો છે. તે ફકત પોતા પૂરતો સીમિત નથી. સ્વયં તો જ્ઞાની છે. પરંતુ પૂર્વમાં જે કોઈ જ્ઞાની પુરુષો થઈ ગયા છે અને તેઓએ ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારે આ ષટ્સ્થાનક કહ્યા છે, તે બધાનો હેતુ પણ પરમાર્થ સમજવા માટે છે. વળી આ જ્ઞાની શબ્દમાં સિધ્ધિકારની અત્યંત વિનયશીલતા પ્રગટ થાય છે. તેઓ કહે છે કે જ્ઞાની પુરુષોએ જે કાંઈ કહ્યું છે તેની હું અભિવ્યકિત કરું છું અર્થાત આ કાવ્યમાં જ્ઞાની મહાત્માએ ભાસેલા કે પ્રરૂપેલા સત્યની ઝલક છે. આ રીતે પોતે જ્ઞાનધારક હોવા છતાં નિરાળા બની, તટસ્થ ભાવે આભિવ્યકિત કરી, રચયિતા તરીકે પરોક્ષ રહી હલકાફૂલ બની ગયા છે, ધન્ય છે ! કાવ્યકારની આ કલાને ! અને તેમની અલૌકિક ગુણસંપન્નતાને ! 'જ્ઞાની' શબ્દમાં દ્વિરુકતભાવ છે. જેનું સ્પષ્ટીકરણ હવે કરશું.

કહ્યા જ્ઞાનીએ એહ – જે ષટ્સ્થાનકને સમજ્યા હોય, તે જ્ઞાની છે અને જે જ્ઞાની છે તે ષટ્સ્થાનકને સમજી શકે છે. આ રીતે અહીં જ્ઞાન અને જ્ઞેયનો બંન્નેનો સંશ્લેષ કર્યો છે. અર્થાત ષટ્સ્થાનકના જાણકાર તે જ્ઞાની છે અને જે જ્ઞાની છે, તે ષટ્સ્થાનકને વિશેષ રૂપે જાણે છે. જ્ઞાની પુરુષ ષટ્સ્થાનક સિવાય બીજું ઘણુ વ્યાપક જ્ઞાન ધરાવી શકે છે, ષટ્સ્થાનકને જાણનાર તે કોઈ મર્યાદામાં બંધાતા નથી પરંતુ જ્ઞાનીની મર્યાદામાં ષટ્સ્થાનક આવી જાય છે. જો આ ષટ્સ્થાનકનું જ્ઞાન ન હોય અર્થાત જે પુરુષ જ્ઞાની કહેવાયા છતાં ષટ્સ્થાનકનું જ્ઞાન ન ધરાવતા હોય, તો તે હકીકતમાં જ્ઞાની બની શકતાં નથી કારણ કે સમગ્ર આત્મજ્ઞાનનો આધાર આ ષટ્સ્થાનક છે. જ્ઞાનીએ આ ષટ્સ્થાનક કહ્યા છે. તેમ કહીને સિધ્ધિકાર આ છએ કેન્દ્રબિંદુઓને પ્રમાણિત કરે છે, અને આ છએ બિંદુ મૂળ પરંપરા સાથે સંબંધિત છે. આ ફકત પોતાની બુદ્ધિથી વિચારેલા નથી, આદિકાળથી આરાધ્ય તત્ત્વ છે.

આ ગાથાના પૂર્વપદમાં 'ષટ્દર્શન પણ તેહ' એમ કહ્યું છે. આ 'પણ' શબ્દ છ સ્થાનકની વ્યાપકતાનું દ્યોતક છે. 'દર્શન પણ' છે. આ વાકયમાં દર્શનથી અધિક બીજું પણ ઘણું છે. તેવી વ્યંજના છે. જે ભાવ પદ ઉચ્ચાર્યા વિના પ્રદર્શિત થાય, તે કાવ્યની વ્યંજના છે. કાવ્યમાં પ્રગટ થતી વ્યંજના તે કાવ્યની શોભા છે. અહીં ષટ્સ્થાનકની વ્યાપકતા 'પણ' શબ્દથી વ્યકત કરી છે. આપણે થોડું વિચારીએ કે આ ષટ્સ્થાનકમાં છ દર્શન સિવાય બીજું શું છે ? ઊંડાઈથી જો જોઈએ તો આ બધા સ્થાનો તર્કથી પામી શકાય તેવા નથી. તેનો પ્રત્યક્ષ પૂરો અનુભવ કરી શકાતો નથી. બુદ્ધિની સીમાથી પરે એવા નિર્મળ ઝરણાં છે, કહીએ તો દર્શનશાસ્ત્ર જેવા છે, પણ હકીકતમાં આ છ સ્થાનક સુધી દર્શનશાસ્ત્રની પહોંચ નથી. 'બુદ્ધિ પાર ન પામે તેવા અગમ્ય દેશનું આ અમૃત છે.' આ કોઈ કવિનું વાકય અહીં અનુકૂળ લાગે છે. છ સ્થાનકને બુદ્ધિથી પામી શકાય તેવા નથી પરંતુ બુદ્ધિને શાંત કરવાથી કે ઉપશાંત કરવાથી તે સ્થાનો સ્વયં પ્રગટ થાય છે અને શ્રદ્ધાથી ભકતનું મસ્તક નમી પડે છે. બુદ્ધિના ક્ષેત્ર કરતાં શ્રદ્ધાનું ક્ષેત્ર ઘણું વિશાળ છે. દર્શનશાસ્ત્ર એ બુદ્ધિની દોટ છે જયારે શ્રદ્ધા તે અલૌકિક વિસ્તૃત અનંત આકાશ જેવું શાંત સરોવર છે અને તેમાં અમૃતના ઝરણાં પ્રવાહિત થઈ રહ્યા હોય તેવું દૃશ્યમાન ક્ષેત્ર છે.

ટૂંકમાં આપણે કહેવા માંગીએ છીએ કે સિદ્ધિકારનો આ 'પણ' શબ્દ ઘણો જ મહત્ત્વપૂર્ણ છે. આ એક નાના બે અક્ષરના શબ્દમાં આખી ગાથાની વ્યંજના ભરેલી છે. જેમ અત્તરની શીશીનું ઢાંકણું ખોલતાં તેની સૌરભ ફેલાય છે તેમ આ 'પણ' નું પણ વિશ્લેષણ કરવાથી ષટ્સ્થાનકનું અમૃત ઉભરાય છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ ગાથા–૪૩, ૪૪ : દર્શનશાસ્ત્ર બાહ્ય જગત અને વિશ્વ વિશે મૂળ ભૂત તત્ત્વોની ચર્ચા કરીને ઊંડું વિશ્લેષણ કરે છે પરંતુ આ દર્શનદૃષ્ટિ આધ્યાત્મિક ક્ષેત્રમાં પણ એટલી જ મહત્ત્વપૂર્ણ છે. સ્વયં કોણ છે ? શું કરે છે અને તે યોગ્ય છે કે નહીં ? તેનો મૂળભૂત વિચાર મનુષ્યને આંતર જગતમાં લઈ જાય છે. જ્યારે આંતર જગતમાં દૃષ્ટિ જાય છે, ત્યારે એક શાશ્વત સત્તાનું ભાન થાય છે અને સત્તાનું જ્ઞાન થયા પછી તે તત્ત્વ સર્વથા અવિકારી છે, તેમાં ફકત શુદ્ધજ્ઞાન પરિણામ છોડીને બીજો કોઈ વિકાર નથી છતાં પણ વિકારના પરિણામે દેહધારી બનીને જીવાત્મા કર્મનો કર્તા–ભોકતા બને છે. આ સૂક્ષ્મ અહંકાર એ મહાબંધન છે. આ રીતે સર્વ પ્રથમ સત્તાની દૃષ્ટિ થાય, ત્યારપછી પોતાના વિકારી ભાવોની દૃષ્ટિ થાય અને ત્યારપછી જીવનું ત્રીજું નેત્ર ખૂલે છે અને ત્યારપછી આ વિકારીભાવોથી મુકિત પણ થાય છે. મુકિત એ જીવનો પોતાનો અધિકાર છે. આ આખું અધ્યાત્મદર્શન પ્રગટ થયા પછી પોતે સમજે છે કે હવે આ વિકારી દશામાંથી સર્વથા નીકળી જવાનો કોઈ ઉપાય પણ અવશ્ય હોવો જોઈએ. એ ઉપાય વિશે શ્રદ્ધા થતાં મિથ્યાકર્મોથી વિમુકત થવાનો એક દિવ્ય માર્ગ જીવને પ્રાપ્ત થાય છે. જે દર્શન બાહ્ય જગતનું નિર્ણય કરતું હતું, તે દર્શન હવે આધ્યાત્મિક જગતનું અવલોકન કરીને તત્ત્વ નિર્ણય પણ કરે છે.

શું નથી લાગતું કે વ્યવહારમાં પ્રસિદ્ધ છએ દર્શન પણ આ છ અધ્યાત્મસ્થાનોની સાથે પૂરો સંબંધ ધરાવી રહ્યા છે ? હવે છએ દર્શનનો વળાંક મૂળભૂત ચૈતન્ય તરફ થયો છે. છએ દર્શન

નાસ્તિકદર્શનનો પરિહાર કરીને એક બિંદુ ઉપર સ્થિર થયા છે અને પરમસત્તાને ઉજાગર કરે છે. દર્શન એક નેત્ર છે. તે અંતરમુખી થાય, તો આધારભૂત ચૈતન્યસત્તાની પ્રાપ્તિ કરી સ્વયં પ્રમાણભૂત બની, પ્રામાણિક અવસ્થાની અભિવ્યકિત કરે છે.

ઉપસંહાર : અહીં આપણે ૪૪ મી ગાથાનો સારાંશ આપી પૂર્ણ કરશું. સંક્ષેપ શબ્દ જ આ ગાથાનો સારાંશ છે. છ પદ છ દર્શન જેવા વિશાળ છે. તેના ઉપર પાઠકને વિચાર કરવાની પ્રેરણા આપી છે પરંતુ અહીં અટકી ન જતાં આ ષટ્સ્થાનક પરમાર્થને સમજવા માટે છે, તે ધ્યાનમાં રાખવાનું છે અને આ ષટ્સ્થાનકના વકતા કોઈ જ્ઞાની પુરુષ છે, એમ કહીને વકતાની શ્રેષ્ઠતા પ્રગટ કરી છે. આખી ગાથાનો સાર એ છે કે ષટ્સ્થાનકને સમજયા પછી અને નિર્ણય કર્યા પછી આગળ ઉપર જે કોઈ વિપક્ષ છે તેનો પણ ઉત્તર આપવાની યોગ્યતા પ્રાપ્ત થાય છે.

હવે આપણે ૪૫ મી ગાથાનો ઉપોદ્ઘાત કરીએ અને સ્વપક્ષ અને પરપક્ષ બંને પક્ષોને ગુરુ–શિષ્યના સંવાદરૂપે અભિવ્યકત કરી ષટ્સ્થાનક જાણનાર કેવો દૃઢ (પાકકો) હોવો જોઈએ, અને આ ષટ્સ્થાનકને જાણ્યા પછી તે ગુરુ પદને પામે છે. તે પણ આગળની ગાથાથી સ્પષ્ટ કરવામાં આવશે.

હવે પછીની ગાથામાં એક રમૂજી અને આસ્તિક–નાસ્તિક ભાવોને વણી લેતી તર્ક પરંપરાઓનો આશ્રય કરી જે સંવાદ ગોઠવામાં આવ્યો છે, તે અનુકરણીય છે. એટલું જ નહીં તેમાંથી પ્રગટ થતાં ભાવ સુપાચ્ય બને છે અને જીવની વિચારધારાને પરિપકવ કરનારા છે.

આ સંવાદની ૪૫ મી કડીથી શરૂ થાય છે તેના ઉપર આપણે દૃષ્ટિપાત કરીએ.

પ્રથમ પદ : 'આત્મા છે'
શંકા – સમાધાન : ગાથા–૪૫ થી ૫૯

ગાથા–૪૫ થી ૪૮

ઉપોદ્‌ઘાત – આ ગાથાઓમાં વિપક્ષમાં શિષ્યને પાત્ર રૂપે પરોક્ષ ભાવે સામે રાખીને તેના શ્રીમુખેથી આત્મા સંબંધિત કેટલાક સામાન્ય પ્રશ્નો ઉદ્‌ઘોષિત કર્યા છે. આ ચાર ગાથાઓમાં લગભગ નવ શંકાઓ દ્વારા આત્માના અસ્તિત્ત્વનો નિષેધ કર્યો છે તે શંકાઓ આ પ્રમાણે છે.

(૧) જીવ દૃષ્ટિમાં નથી આવતો.
(૨) તેનું કોઈ પ્રકારનું રૂપ પણ દેખાતું નથી.
(૩) વળી જીવ છે, એવો કોઈ અનુભવ થતો નથી.
(૪) દેહ જ આત્મા છે.
(૫) અથવા આત્મા નથી પણ ઈન્દ્રિય અને પ્રાણ છે.
(૬) આત્માના કોઈપણ નિશાન પણ મળતા નથી, તેની છાપ પણ જોવામાં આવતી નથી.
(૭) આત્મા હોય તો પ્રગટ કેમ થતો નથી ?
(૮) આ ઘટ–પટ અથવા જડ રૂપી પદાર્થો દેખાય છે, તેમ તે પણ દેખાવો જોઈએ.
(૯) જો આત્મા નથી તો મોક્ષના ઉપાય કરવા, તે પણ વ્યર્થ છે. આ રીતે આત્માની માન્યતા પણ મિથ્યા છે અને મોક્ષના ઉપાય પણ મિથ્યા છે.

આ રીતે ગાથા–૪૫ થી ૪૮ આ ચારેય કડીનો એક ઝૂમખો છે. અર્થાત્ ચારેય પદ એક જ સૂરમાં ગવાયા છે. ઉપર કહ્યા પ્રમાણે નવ શંકાઓ દ્વારા જીવના અસ્તિત્વને પડકારવામાં આવ્યો છે અને એ જ રીતે મોક્ષના ઉપાયોને પણ મિથ્યા માન્યો છે.

પરંતુ શુભ લક્ષણ એ છે કે આ ૪૮ ગાથાના અંતિમ પદમાં શિષ્ય પોતાની શંકા ઉપર કાયમ નથી. અર્થાત્ શંકાને પરિપકવ માનતો નથી. દુનિયાના કેટલાક પ્રવાહોને આધારે શિષ્ય શંકા કરે છે પરંતુ ફરીથી શિષ્ય પૂછે છે આવી બધી મિથ્યા વાતોથી સત્ય પ્રગટ થતું નથી તો કૃપા કરીને આ બધી શંકાઓનું સમાધાન થાય, તે રીતે આત્માના અસ્તિત્વનું વિવેચન કરી મારા મનનું સમાધાન કરો.

નથી દૃષ્ટિમાં આવતો, નથી જણાતું રૂપ ।
બીજો પણ અનુભવ નહીં તેથી ન જીવ સ્વરૂપ ॥ ૪૫ ॥
અથવા દેહ જ આતમા, અથવા ઈન્દ્રિય પ્રાણ ।
મિથ્યા જુદો માનવો, નહીં જુદું એંધાણ ॥ ૪૬ ॥

વળી જો આત્મા હોય તો, જણાય તે નહીં કેમ ।
જણાય જો તે હોય તો, ઘટ પટ આદિ જેમ ॥ ૪૭ ॥

માટે છે નહીં આતમા, મિથ્યા મોક્ષ ઉપાય ।
એ અંતર શંકા તણો, સમજાવો સદુપાય ॥ ૪૮ ॥

ઉપરની ગાથાઓમાં સ્પષ્ટ જણાય છે કે શંકા કરનાર તટસ્થ છે અને જીજ્ઞાસુ પણ છે. પરંતુ પ્રવર્તમાન આત્માની વિરુદ્ધના જે કાંઈ વાદ પ્રવાદ છે, તેનો ઉલ્લેખ કરીને ગુરુ પાસે પ્રત્યુતર મેળવવા માંગે છે અને સાથે સાથે વિનમ્રતાપૂર્વક સત્ય સમજવા માટે પ્રયાસશીલ છે... અસ્તુ...

સમાધાન તો સ્વયં શાસ્ત્રકાર આપશે જ પરંતુ આ બધી શંકાઓ કેવી રીતે ઉદ્‌ભવી છે અને આ કોઈ એક વ્યક્તિની શંકા છે કે શંકાઓનો કોઈ ઈતિહાસ રચાયો છે ? સિદ્ધિકારે શંકા પ્રગટ કરી છે પણ તે શંકાઓના વાસ્તવિક કારણનો ઉલ્લેખ કર્યો નથી અને આવા કાવ્યશાસ્ત્રમાં તે સંભવ પણ નથી પરંતુ કાવ્યકારે જે શંકા મૂકી છે તે સમાજમાં પ્રવર્તમાન પ્રશ્નોના આધારે છે, આપણે તે શંકાઓના મૂળ તપાસીએ.

(૧) **નથી દૃષ્ટિમાં આવતો :** આ પ્રશ્નો વાણી વિસ્તારથી સમજવા માટે ઉત્પન્ન કર્યા છે પરંતુ પ્રથમ ત્રણેય પ્રશ્નો એક જ પ્રશ્ન જેવા છે. ત્રણેય પ્રશ્નમાં એક જ વાત કહેવામાં આવી છે. દૃષ્ટિમાં આવતો ન હોવાથી તેનું કશું રૂપ પણ જણાતું નથી અને તેનો અનુભવ પણ થતો નથી. આટલી મૂળ વાત છે. જીવના સંબંધમાં આ સર્વમાન્ય શંકા પ્રસ્તુત કરી છે. લગભગ જીવને ન માનનારા કે ન સમજનારા આવી જાતના પ્રશ્નોથી કુંઠિત હોય છે.

શંકા બરાબર છે કારણ કે જે વ્યક્તિ ઈન્દ્રિયરૂપ ઉપકરણથી ઉપર ઊઠી જ નથી તેમજ તેને બીજા કોઈ જ્ઞાનકરણ પ્રગટ થયા નથી. અર્થાત્ તે જાતનો ક્ષયોપશમ થયો નથી, તેને આત્મા જેવા અરૂપી તત્ત્વો દૃશ્યમાન થતા નથી. તે તેને દૃષ્ટિમાં આવે જ ક્યાંથી ? ફક્ત ઈન્દ્રિયોના વિષયોને જ જે સ્વીકારે છે તથા જેને રૂપી પદાર્થો વગેરે ગુણાત્મક વિષયો દૃષ્ટિગોચર થાય છે પરંતુ ગોપ્ય એવા તત્ત્વનો અનુભવ નથી, તેને તે દૃષ્ટિમાં આવે તે શક્ય નથી. તેને જીવ સંબંધી આવી શંકા ઉદ્‌ભવે છે, તે સ્વાભાવિક છે.

દૃશ્યજગત તે ભોગાત્મક છે. દૃશ્યજગતના વિષયો અથવા પાંચ ગુણોને જાણવા કે સમજવા માટે પાંચ ઈન્દ્રિયો છે અને પાંચ ઈન્દ્રિયો દ્વારા પાંચે ગુણ કે પાંચ વિષયને ઓળખે છે, જાણે છે કે ભોગવે છે અને સાથે સાથે તે પંચગુણના અધિષ્ઠાન એવા ભૌતિક સ્થૂલ દ્રવ્યોને પણ જાણે છે. વ્યવહાર દૃષ્ટિએ ગણાતા ગમે તેવા ધુરંધર વિદ્વાનો કે વિશિષ્ટ કલાના જાણકારો, સહુની પંડિતાઈ ભૌતિક જગત સુધી જ સીમિત છે. જે છે તે તેને દૃષ્ટિમાં આવે છે અને જે દૃષ્ટિમાં આવે છે તે જ તેના માટે સ્વીકાર્ય છે. આમ સ્થૂલ પદાર્થનું અસ્તિત્વ પંડિતોના જ્ઞાનનું ભાજન છે અને આવા પંડિતરત્નોનું જ્ઞાન તે ભૌતિક પદાર્થ સુધી જ મર્યાદિત છે. આ રીતે ભૌતિક પદાર્થ અને ભૌતિક પદાર્થનું જ્ઞાન તે બંનેનો સુમેળ હોવાથી વચમાં આત્મા જેવું તત્ત્વ દૃષ્ટિમાં આવે જ કેવી રીતે ?

તેથી બાપડો અહીં પૂછે છે કે "નથી દૃષ્ટિમાં આવતો" આ રીતે સહજ શંકા ઉદ્દભવે છે.

અહીં આમાં શંકા કરનારની બે કક્ષા થાય છે, જે પોતાના જ્ઞાનના અહંકારમાં છે, તેને તો ઉપરનો પ્રશ્ન ઉદ્દભવતો નથી પરંતુ જેણે જીવ વિષે થોડું સાંભળ્યું છે અને ભૌતિક જ્ઞાનથી ઉપર ઉઠવા માટે તલપાપડ બને છે, ત્યારે તેના અંતરમાં એક પ્રકારે જાણવા માટે વિનયભાવ પ્રગટ થાય છે અને શિષ્યત્વ અથવા શિષ્યવૃત્તિનો ઉદ્દભવ થાય છે. અહીં જે પ્રશ્નકર્તા છે તે જાણવાની ઉત્કંઠા ધરાવે છે, તેથી તેમાં શિષ્યભાવ પણ આવ્યો છે પરંતુ અત્યારે વિપક્ષમાં રહીને જીવનો સ્વીકાર કરવાની ના પાડે છે અને "નથી દૃષ્ટિમાં આવતો" તેનું કારણ બતાવે છે કે તેનું કોઈ રૂપ જણાતું નથી. રૂપ હોય તો દૃષ્ટિમાં આવે ને ! તેનું કોઈ રૂપ પણ નથી અને રૂપ નથી તો દ્રવ્ય પણ નથી. આ રીતે બંને પ્રશ્નમાં કારણ–કાર્યનો ભાવ ઊભો કરી શંકા કરનાર જીવના અસ્તિત્વ વિષે શ્રદ્ધાવાન નથી પરંતુ શંકાકારને એમ લાગે છે કે રૂપ ભલે હોય કે ન હોય. ભલે રૂપહીન હોય, ભલે દૃષ્ટિમાં આવતો ન હોય, છતાં પણ તેનું અસ્તિત્વ હોય તો બીજો કશો અનુભવ થવો જોઈએ ને ! બીજો કશો અનુભવ પણ થતો નથી અર્થાત્ જેમ દૃષ્ટિમાં આવતો નથી તેમ અનુભવમાં પણ આવતો નથી, તેથી જીવ નથી એ સ્પષ્ટ થાય છે. આ રીતે શંકાકાર જીવ નથી તેમ કહે છે. આટલો ટૂંકો પ્રશ્ન કર્યા પછી આ પ્રશ્નોની ઉંડાઈમાં આપણે જઈએ. જીવને આવા પ્રશ્નો ક્યારે ઉદ્દભવે અને કઈ સ્થિતિમાં ઉદ્દભવે છે ? પ્રશ્ન કરનારની પાત્રતા શું છે ? જે જીવોએ આત્માના અસ્તિત્વનો વિચાર જ કર્યો નથી અને આત્મા છે કે નહીં, તે બાબતમાં સર્વથા અજ્ઞાન છે, તેવા જીવો આ શ્રેણીમાં આવી શકતા નથી. જેઓએ આત્માનો સ્વીકાર કર્યો છે તેવા જ્ઞાની જીવો ઊંચ કોટિની શ્રેણીમાં છે. આ પ્રશ્નથી કે પ્રશ્નકર્તાથી જીવની ત્રણ કોટિ પ્રગટ થાય છે.

જીવોની ત્રણ કોટિ :

(૧) જે જીવોને પ્રશ્ન નથી અને ઉત્તર મેળવવાની અપેક્ષા પણ નથી, તેવા જીવો, જે સર્વથા આત્માના સ્વીકારથી દૂર રહેલા છે.

(૨) જીવ છે કે નહીં ? તે બાબત શંકા કરી જીવને જાણવાની અભિરુચિવાળા જીવો.

(૩) જેણે આત્મા અને જીવાત્માનો સ્વીકાર કર્યો છે, અને તેમાં તટસ્થ થઈ ગયા છે, તેવા શુદ્ધ શ્રદ્ધાવાન અવસ્થિત નિર્મળ આત્માઓ.

૧) પ્રથમ શ્રેણીમાં જે જીવો છે તે અનંત અનંત સંખ્યામાં છે. તે જીવો પોતાના સુખ દુઃખને જાણે છે, સુખ દુઃખ ભોગવે પણ છે પરંતુ તે સુખ–દુઃખના ભાજન એવા જીવ તત્ત્વથી નિરાળા છે. તે જીવો ફકત બાહ્ય સાધનોને જ સુખદુઃખનો આધાર માને છે. આ શ્રેણીમાં સર્વથા અજાગૃત એવા એકેન્દ્રિય આદિ અનંત જીવો ફકત દુઃખ ભોગવે છે, તે જીવો સંજ્ઞાહીન હોવાથી તેને સુખ દુઃખના કારણ વિષે પણ કોઈ પ્રતિભાસ નથી. જ્યારે ઊંચી જાતમાં આવેલા જીવોની બૌદ્ધિકશકિત જાગૃત હોવાથી તેઓ બાહ્ય સાધનોને જ સુખ દુઃખનો આધાર માને છે. તેને જીવ વિષે કશો ખ્યાલ નથી. આ રીતે પ્રથમ શ્રેણીના અવિકસિત કે વિકસિત ચેતનાવાળા, બંને પ્રકારના જીવો વિશ્વમાં વિશાળ સંખ્યા ધરાવે છે પરંતુ જ્યારે જીવમાં પુણ્યનો ઉદય થાય છે, ત્યારે જીવ વિષે તે પ્રથમ નકારાત્મક

બુદ્ધિ ધરાવે છે અને ત્યારબાદ સકારાત્મક બુદ્ધિમાં પ્રવેશ કરે છે.

આથી સમજી શકાશે કે જીવ વિષે શંકા કરનાર વ્યકિતને પણ કર્મના ઉદય ભાવો સાથે સંબંધ છે. પુણ્યનો ઉદય છે પરંતુ દર્શનમોહનીય કર્મનો ક્ષયોપશમ ન હોવાથી તે જીવને શંકા થાય છે કે જીવ જેવું કાંઈ લાગતું નથી. અહીં બે અવસ્થા છે.

૧) જીવ નથી એમ માનીને અટકી જનારા જીવ (૨) જીવ છે કે નહીં તેમ શંકા કરનારા જીવ. શાસ્ત્રકાર કહે છે કે નિર્ણય ન કરવો, તે અજ્ઞાનદશા છે અને શંકા કરવી, તે જ્ઞાનદશાનો એક અંશ છે. સામાન્ય મતિજ્ઞાનનો ઉદ્ભવ થાય છે, ત્યાં પણ અવગ્રહ ઈહા, અવાય, ઈત્યાદિ અવસ્થાઓ આવે છે. તેમાં અવગ્રહ પછી શંકા થાય છે અને ત્યારબાદ વૃત્તિ નિર્ણય તરફ ઢળે છે.

આ ગાથામાં બીજી કક્ષાના જીવને લક્ષમાં રાખીને શાસ્ત્રકારે શંકા કરાવતા 'પોતાના ઓછા અનુભવના આધારે જીવ નથી' એમ કહ્યું છે. તેણે શંકા કરી નથી પણ પરોક્ષભાવે શંકા જ છે. 'તેથી ન જીવ સ્વરૂપ' આમ શંકા કરનાર પોતાનો વિપરીત નિર્ણય કર્યા પછી પણ તેના પર દૃઢ નથી પરંતુ આગળ સમજવા માટે આતુર હોય તેવો ભાવ પ્રગટ કર્યો છે.

(૨) નથી જણાતું રૂપ : આગળ વધીને શંકાકાર કહે છે કે આત્માનું કોઈ રૂપ દેખાતું નથી, તેથી આત્મા નથી. રૂપ તે શું છે ? ફકત વર્ણને જ રૂપ કહેવામાં આવે છે કે પાંચે મૂર્ત રૂપ ગુણોને રૂપ કહેવામાં આવે છે ? રૂપી પદાર્થમાં પાંચ મૂર્ત ગુણો ઉપરાંત આકાર, વજન, પ્રભાવ અને ગુણાગુણ વગેરે પોતાના પરિણામ, આ બધા યોગ પણ શું રૂપ જ છે ?

'રૂપ' નું સ્વરૂપ પાંચ પ્રકારે સમજી શકાય છે. (૧) વર્ણ, ગંધાદિ પાંચ મૂર્ત રૂપ ગુણ (૨) આકાર અને વજન, તે પણ રૂપ (૩) ગુણ અને અવગુણ, તે પણ રૂપ (૪) કડવા મીઠા પરિણામ, તે પણ રૂપ (૫) સંયોગ–વિયોગના ભાવ, તે પણ એક પ્રકારે રૂપ જ છે.

આ બધા રૂપ સ્થૂલ પદાર્થોમાં જોઈ શકાય છે અને પદાર્થોમાં આ બધા રૂપાત્મક ગુણો ઈન્દ્રિયજ્ઞાન સુધી મર્યાદિત છે. વધારે વધારેમાં તે મનોગમ્ય પણ છે. જે જીવ ફકત આ બધા રૂપોને જ ઓળખનારો છે. તેને જીવનું રૂપ કયાંથી ઓળખાય ? તે બોલી ઊઠે છે 'નથી જણાતું રૂપ'. જે રૂપ જાણવાની અપેક્ષા કરે છે, તે રૂપ તો જ્ઞાનાત્મક રૂપ છે અને જ્ઞાનથી આગળ વધીને બીજા જે કાંઈ અલૌકિક આધ્યાત્મિક ગુણો છે, જેમાં ક્ષમા, સંતોષ ઈત્યાદિ ઘણાં ગુણોનો સમાવેશ થાય છે અને આવો આ ગુણપિંડ, તે જીવનું રૂપ છે. આ દરિદ્રનારાયણને આ રૂપ કયાંથી નજરમાં આવે ? શાસ્ત્ર કહે છે કે જેણે જીવનું રૂપ જાણ્યું નથી તે વિશ્વના બધા રૂપો જાણવાં છતાં દરિદ્ર છે, સંપત્તિહીન છે કારણ કે તે બધા રૂપનો અનુભવ ક્ષણિક અને માઠા પરિણામને દેનાર છે.

(૩) બીજો પણ અનુભવ નહીં : જીવનું કોઈ રૂપ પણ નજરમાં આવતું નથી કારણ કે તે દૃષ્ટિગોચર પણ થતો નથી. હવે શંકા કરનારે એમ કહ્યું છે કે અનુભવ થતો નથી. શંકા કરનાર સામાન્ય અનુભવના આધારે 'જીવ નથી' તેમ કહે છે. તેમાં તેને જીવનો કશો અનુભવ થતો નથી. તેનો અન્યથા બોધ એ છે કે તેને જે કાંઈ બોધ થાય છે તે કેવળ ભૌતિક વિષયોનો અનુભવ થાય

છે. અનુભવ થવો એટલે શું ? દર્શનશાસ્ત્રમાં અનુભવને પ્રત્યક્ષજ્ઞાન ગણવામાં આવે છે. અનુમાનના આધારે જે કાંઈ અનુભવ થાય, તે પરોક્ષ અનુભવ થાય છે. પ્રત્યક્ષ અનુભવ એ પદાર્થની વર્તમાનકાલીન અવસ્થાને અનુભવે છે. પદાર્થની આગળ–પાછળની અવસ્થાઓ પ્રત્યક્ષ થઈ શકતી નથી. તેને જે કાંઈ અનુભવ થાય છે, તે મતિજ્ઞાન, શ્રુતજ્ઞાનના આધારે મન અને ઈન્દ્રિયની સહાયતા વડે પદાર્થના સંયોગ અનુભવાય છે. એક પ્રકારે કહો તો આ સામાન્ય અનુભવ સંયોગાત્મક હોય છે, તે સંયોગને જ જાણે છે. જેનો સંયોગ નથી તેનો તેને અનુભવ નથી અને આવી વ્યકિતની અનુમાનશકિત પણ જાગૃત નથી. તેવા જીવાત્મા આવા સૂક્ષ્મ ભાવને કયાંથી અનુભવી શકે ? આત્માના અનુભવ માટે સૂક્ષ્મ પ્રજ્ઞા જરૂરી છે. તે જીવોમાં સૂક્ષ્મ પ્રજ્ઞાનો અભાવ છે સામાન્ય જીવોને પ્રત્યક્ષ અનુભવ તો સ્થૂલ પદાર્થોનો જ થાય છે. એટલે જ આ શિષ્ય અહીં કહે છે કે 'અનુભવમાં આવતો નથી.' એ જ રીતે આત્મા અરૂપી છે. અરૂપીનું રૂપ નિરાળું છે. જેને પદાર્થનું સ્વરૂપ કહેવામાં આવે છે. અહીં શિષ્ય જે રૂપનો નકાર કરે છે. તે સ્થૂલ રૂપના જ્ઞાનના આધારે કરે છે. અર્થાત્ તે રૂપી પદાર્થના રૂપને સમજે છે અને તેની તુલનામાં અરૂપી પદાર્થનાં રૂપને કયાંથી જાણી શકે ? એટલે રૂપી પદાર્થના રૂપ સિવાય બીજું કશું તેને દેખાતું નથી તેમજ અનુભવમાં આવતું નથી.

દૃષ્ટિ શું છે ? અનુભવ અને રૂપ ન જણાય તો દૃષ્ટિમાં ન આવે, તે સહજ છે. દૃષ્ટિ શું છે ? અથવા કઈ દૃષ્ટિ ? ગાથામાં શિષ્ય જે પ્રશ્ન પૂછે છે કે "નથી દૃષ્ટિમાં આવતો ?" તો આ કઈ દૃષ્ટિ છે ? શું ફક્ત આંખની જ દૃષ્ટિ લેવાની છે કે શું આ સિવાય કોઈ બીજી દૃષ્ટિ છે ? ખરુ પૂછો તો દૃષ્ટિ એ જીવનનું એક બહુ મોટુ અંગ છે. દૃષ્ટિના ઘણા પર્યાય જોવામાં આવે છે. ચક્ષુદૃષ્ટિ, ક્ષેત્રદૃષ્ટિ, તત્ત્વદૃષ્ટિ, અર્થદૃષ્ટિ, પરમાર્થદૃષ્ટિ, લોભદૃષ્ટિ અર્થાત્ દૃષ્ટિ, તે સદ્‌ગુણ અને અવગુણ બન્ને સાથે જોડાય છે. મતલબ એ થયો કે દૃષ્ટિ કેવળ ચક્ષુદૃષ્ટિ પૂરતી મર્યાદિત નથી. દૃષ્ટિ તે દર્શનનું પ્રથમ અંગ છે. જીવ માત્રને પોતાની એક દૃષ્ટિ હોય છે અને તે દૃષ્ટિના આધારે તેનો સમગ્ર ક્રિયાકલાપ જોડાય છે. જેમ ગાડીમાં લાઈટ છે, તેમ જીવનમાં દૃષ્ટિ છે. લક્ષ્મી ઈત્યાદિ ભૌતિક સાધનો કે સાધનોનો ત્યાગ અને વૈરાગ્યના અનુષ્ઠાનો વગેરે પણ કોઈ એક દૃષ્ટિ સાથે સંકળાયેલા છે. ધનને નીરખવાની અનુકૂળ દૃષ્ટિ હોય, તો પૈસાથી ઘણાં સત્કાર્યો કે શુભકાર્યો કરી શકે છે પરંતુ કેવળ જો જીવની ભોગદૃષ્ટિ હોય, તો તે લક્ષ્મીથી ઘણો અનર્થ પણ કરી શકે છે અને લૌકિક દૃષ્ટિ સાથે જોડાયેલા હોય, તો તેના ત્યાગનું સમગ્ર વિજ્ઞાન ભૌતિક બની જાય છે. અને તેનું આખું મિશન સાધનાની જગ્યાએ એક નવું જ રૂપ ધારણ કરે છે ત્યાં દૃષ્ટિનો સુમેળ નથી.

દૃષ્ટિ એ જીવનનો પાયો છે. મનુષ્યમાં સામાન્ય ઈચ્છા–તૃષ્ણા કે બીજા કેટલાક વાસનાઓના સંસ્કારો જોડાયેલા હોય છે પરંતુ જો દૃષ્ટિ બદલાય તો ધીરે–ધીરે એ બધા ઉપર કાબૂ પામે છે. જ્યારે તેનાથી વિપરીત ઘણાં ઊંચા સંયોગોમાં મૂકાયેલો જીવ પણ જો તેની દૃષ્ટિ નિમ્નગામી થાય, તો અંતે તે પતનને પ્રાપ્ત થાય છે. અસ્તુ...

અહીં આપણે દૃષ્ટિની આટલી સમાલોચના કર્યા પછી સિદ્ધિકારે "નથી દૃષ્ટિમાં આવતો"

કહી જે શિષ્યની શંકા ઉત્પન્ન કરી છે. ત્યાં વ્યાવહારિક બધી દૃષ્ટિ હોવા છતાં તત્ત્વદૃષ્ટિનો અભાવ સૂચવે છે. જીવને ભોગદૃષ્ટિ કે ભૌતિક દૃષ્ટિ હોય, તો તેના આધારભૂત તે બધા દ્રવ્યોને અને પદ તત્ત્વદૃષ્ટિ ન હોય તો, જીવ અથવા જીવ જેવા બીજા સૂક્ષ્મ દ્રવ્યોને જોવાની તેને જરૂર પડતી નથી અને જ્યારે જીવની વાત સાંભળે છે, ત્યારે કહે છે કે ભાઈ ! જીવ કાંઈ દૃષ્ટિમાં આવતો નથી તો તેને શા માટે માનવો ? અહીં જીવના અસ્તિત્વ કરતાં તેની દૃષ્ટિની અપૂર્ણતા પ્રગટ થઈ છે. દૃષ્ટિ અપૂર્ણ હોય તો તે સમગ્ર વિષયને ક્યાંથી સ્વીકારી શકે ? શું લોઢાની સાણસી મોતી પકડવાની સમાણી જેવું કામ કરી શકે ? જીવની સામાન્ય દૃષ્ટિ તે સ્થૂલ સાણસી જેવી છે, જ્યારે તત્ત્વદૃષ્ટિ તે સમાણી જેવી છે. સ્થૂલ દૃષ્ટિવાળો કહે છે કે "નથી દૃષ્ટિમાં આવતો" જેમ ઘૂવડ કહે છે કે સૂરજ નજરે નથી દેખાતો પરંતુ ઘૂવડને સૂર્યને જોઈ શકાય તેવી દૃષ્ટિ જ ક્યાં મળી છે ? અસ્તુ... આપણે અહીં સમગ્ર ગાથાનું વિવેચન કર્યા પછી શંકા કરનારના અનુભવને, રૂપની ઓળ ખાણને કે તેની દૃષ્ટિને બધી રીતે અપૂર્ણ સાબિત કરી છે અને તે અયોગ્ય સાધનથી જીવને જાણી શકાતો નથી. તેથી બોલી ઉઠયો છે અને સરવાળે કહે છે કે "તેથી ન જીવ સ્વરૂપ" તેનો દાખલો ખોટો છે એટલે સરવાળો ખોટો જ આવે ને ! ગણિત ખોટું છે ત્યાં પરિણામ સાચું ક્યાંથી મળે ? શંકા કરનાર શિષ્ય તે આધારહીન સાધનોના આધારે જીવ નથી તેમ કહીને હજુ પોતાની શંકાને મજબૂત કરવા માંગે છે.

(૪) **"અથવા દેહ જ આત્મા"** આ શંકામાં પ્રત્યક્ષદર્શી જીવ દેહને જ જુએ છે. અને દેહની શક્તિને જ જાણે છે. બધા કર્તવ્ય અને ક્રિયાકલાપ દેહથી થાય છે. દેહ સ્થૂલ ક્રિયા કરી શકે છે તેમજ સૂક્ષ્મ ક્રિયા પણ કરી શકે છે. દેહ તે એક અસાધારણ યંત્ર છે. તેની વિશેષતા અપાર છે. તેના વિષે ઘણા ગ્રંથો રચાયા છે. સમગ્ર આયુર્વેદિકશાસ્ત્ર શરીરના મહિમા સાથે જોડાયેલું છે. શરીરમાં અલૌકિક ચમત્કારિક ક્રિયાઓ થાય છે. આ બધુ હોવાથી પ્રત્યક્ષ શરીરને છોડી બીજા કોઈ આત્મતત્ત્વને માનવાની આવશ્યકતા લાગતી નથી. આત્મવાદી કે અધ્યાત્મવાદીઓ આત્મામાં જે ગુણોની સ્થાપના કરે છે તે બધા ગુણો શરીરમાં પણ સ્થાપી શકાય છે. શરીર પોતે જીવંત છે, એટલે તેને જડ પણ કહી શકાય તેમ નથી, તો આવા અલૌકિક દેહને નકારીને આત્માનો સ્વીકાર કરવાની શી જરૂર છે ? પ્રથમની ત્રણ શંકા પછી અહીં ફરીથી 'અથવા' કહીને શંકાનું ઉત્થાપન કર્યુ છે અર્થાત ફરીથી શંકાને બેવડાવી છે 'અથવા દેહ જ આત્મા છે' એમ કહી દો ને ! પછી બીજી શંકા કરવાની શું જરૂર છે ? અહીં દેહ ઉપર પૂરું વજન મૂકવામાં આવ્યુ છે.

અનંતાઅનંત સૂક્ષ્મ પરમાણુઓના પિંડભૂત એવો આ દેહ છે અને એક એક પરમાણુ અનંત શક્તિના ધારક છે. ખરું પૂછો તો સમગ્ર વિશ્વની કાયા એ દેહ છે. ચાહે એકેન્દ્રિયના દેહ હોય કે બીજા જંગમજીવો હોય, આ બધા દેહો દ્વારા જ સ્થૂલ જગતની રચના થઈ છે. દેહની રચના સૂક્ષ્મ પરમાણુ અને તેના સ્કંધોથી થઈ શકે છે આત્મા જેમ શાશ્વત અને નિત્ય છે. તેમ આ પરમાણુ અને પુદ્‌ગલો શાશ્વત અને નિત્ય છે, તેમાં રૂપાંતર થાય છે પરંતુ નાશ થતો નથી. સંપૂર્ણ પ્રક્રિયા દેહ દ્વારા સંપન્ન થતી હોવાથી દેહને આત્મા કહી સામાન્ય મનુષ્ય તેનાથી આગળ વધવાની જરૂર સમજતો નથી બલ્કે એમ કહે છે કે આત્મા એક કલ્પના માત્ર લાગે છે. તેના અસ્તિત્વનો

સ્વીકાર ન કરવાથી પણ બધી વ્યવસ્થા ચાલતી રહે છે.

વિશ્વના અને ભારતના ઘણા નાસ્તિક દર્શનોએ ખુલ્લે આમ આત્માનો અસ્વીકાર કર્યો છે. અને શરીરને મૂળભૂત કારણ માની શરીરનો ક્ષય થતાં પાછળ કંઈ બચતું નથી, તેમ તેમાંથી કોઈ જીવ નીકળી જતો નથી પરંતુ યંત્ર વિખાઈ જતાં કામ અટકી પડે છે. જેમ ઘડો ફૂટી જાય તો ઘડા દ્વારા નિષ્પન્ન થતાં કાર્યકલાપ અટકી જાય છે પરંતુ ઘડામાંથી કોઈ આત્મા નીકળી ગયો છે તેમ માનવાની કોઈ જરૂર નથી. નાસ્તિકો સિવાય કેટલાક વિશ્વવિખ્યાત ધર્મ અને અવતારી પુરુષોએ પણ આત્માનો અસ્વીકાર કર્યો છે. બુદ્ધદર્શનનો અનાત્મવાદ પ્રસિદ્ધ છે. તે ફક્ત વાસનાને જ માને છે અને વાસનાનો ક્ષય થતાં બધુ શૂન્ય થઈ જાય છે. આત્મા જેવું નિત્ય તત્ત્વ બચતું નથી. આ રીતે અનાત્મવાદની આ ચોથી શંકા વિશ્વ પ્રસિદ્ધ છે.

આપણી પાસે કોઈ એનો તર્ક નથી. તેમજ મન અને ઈન્દ્રિયોની આત્મા સુધી ગતિ નથી. તેથી પ્રત્યક્ષ રૂપે આત્માનું અસ્તિત્વ માનવા માટે કોઈ પણ સ્થૂલ સાધન નથી. જૈનદર્શનમાં પણ પરદેશી રાજાની કથા તેણે માનેલા આત્માના અસ્વીકારથી જ શરૂ થાય છે. પરદેશી રાજા પણ એવા સ્થૂલ તર્ક આપે છે કે સાધારણ રીતે આત્મા જેવી વસ્તુનો સ્વીકાર કરી ન શકાય. આત્માના અસ્તિત્વ માટે તો સ્વયં સિદ્ધિકાર સ્પષ્ટીકરણ આપવાના છે. એટલે આપણે આ વિપક્ષને જ વધારે સ્પષ્ટ કરી રહ્યા છીએ. જેમ કર્મ ફળ આપે છે અને કર્મવાદની કલ્પના કરવામાં આવી છે. કર્મનો અધિષ્ઠાન આત્મા છે, તેમ માનીને એક અદૃશ્ય શકિતનો સ્વીકાર કર્યો છે. જ્યારે અનાત્મવાદની શ્રેણીમાં કર્મવાદ પણ આવશ્યક નથી. જે કામ કર્મ કરે છે તે બધુ કામ દેહને પણ સોંપી શકાય તેમ છે. કાર્મણ શરીરની નિરાલી કલ્પના કરીને બુદ્ધિનો એક બોજો વધારવામાં આવ્યો છે. જે કામ કાર્મણ શરીર કરે છે તે જ કામ સ્થૂલ શરીર કેમ ન કરી શકે ? સિદ્ધિકારે આ ચોથી શંકાનો આ રીતે ઉલ્લેખ કર્યો છે કે 'અથવા દેહ જ આત્મા' ત્યાં ઉમેરી શકાય એમ છે કે અથવા 'દેહ જ કર્મ' આ રીતે આત્મા અને કર્મનું બધુ કામ દેહ સંભાળી શકે તેમ છે. જ્ઞાન કોઈ આત્માનો સ્વભાવ નથી. જ્ઞાન પણ દેહ સાથે જડાયેલો એક વિકાર છે. જયારે દેહ આથમી જાય છે, ત્યારે જ્ઞાન પણ આથમી જાય છે. આ રીતે ચોથી શંકાને પ્રબળભાવે મૂકવામાં આવી છે.

(૫) **અથવા ઈન્દ્રિય પ્રાણ :** આગળ વધીને શંકાકાર તેમ પૂછવા માંગે છે કે તમે કદાચ એમ માનો કે દેહને જ્ઞાન નથી. દેહ સ્વયં સુખદુઃખનો સમજનાર નથી પરંતુ સમજનાર આત્મા છે. તો ત્યાં શંકાકાર કહે છે કે અરે ! દેહ સમજે કે ન સમજે પાંચે જ્ઞાનેન્દ્રિયો બધુ સમજે છે અને આ પાંચ ઈન્દ્રિયોને જીવતી રાખનાર પ્રાણ છે. દેહને કદાચ પડતો મૂકો અને દેહને ન માનો તો પણ પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયો આત્મારૂપે કામ કરી શકે છે, તો પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયોનો સ્વીકાર કરો ને ! પણ તેનાથી આગળ વધવાની જરૂર નથી. પ્રાણ સ્વયં સૂક્ષ્મ તત્ત્વ છે, પ્રાણની સાથે બીજા અપાન, ઉદાન, વ્યાન, ઈત્યાદિ, સમાન વાયુઓ જોડાયેલા છે અને પ્રાણના સંચાલનથી આ બધા વાયુઓ સમસ્ત શરીરનું સંચાલન કરે છે, તે ઈન્દ્રિયોને પણ જાગૃત રાખે છે. ઈન્દ્રિયો સ્વયં જ્ઞાનાત્મક છે. આ રીતે પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયોને સ્થાન આપવાથી આત્મા જેવા અગમ્ય તત્ત્વની જરૂર નથી. અર્થાત આત્મા છે નહીં. જેને આત્મા કહો છો, તે પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયો છે. આ પાંચમી

શંકામાં આત્માની સ્થાપનામાં કદાચ દેહ ન ચાલે, તો ઈન્દ્રિય અને પ્રાણની સ્થાપના કરી શંકાકાર પોતાની શંકાને વધુ મજબુત કરે છે. આ પાંચમી શંકાના બે વિભાગ છે.

પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયો : બન્નેને એક સાથે ન રાખો, તો શાસ્ત્રકાર અલગ અલગ વિધાન કરી ગયા હોય તેમ કહી શકાય અર્થાત્ દેહ જ આત્મા, પ્રાણ તે જ આત્મા, અથવા ઈન્દ્રિય તે જ આત્મા. ઈન્દ્રિય અને પ્રાણોને એક સાથે ન મૂકતાં વિભકતરૂપે મૂકીને આ શંકાનું ઉચ્ચારણ કરી શકાય છે. મૂળ ગાથામાં પ્રાણ અને ઈન્દ્રિય બંનેને એક પદમાં રાખ્યા છે. તે કાવ્યના સંક્ષેપના આધારે છે.

અહીં દેહને પડતો મૂકી પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયોને પુનઃ આત્મા કહેવાનું શું પ્રયોજન છે ? શંકાકાર સ્વયં દેહને આત્મા માનવા તૈયાર નથી કારણ કે દેહ અત્યંત જડતત્ત્વ છે, તેથી શંકાકાર દેહને મૂકી પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયોને આત્મારૂપે સમજવા કોશિષ કરે છે.

પ્રાણ અને ઈન્દ્રિય શું છે તેનો પ્રથમ વિચાર કરીએ ? કદાચ ઈન્દ્રિય અને પ્રાણને આત્મા ન માનીએ તો પણ આ બંને ઉપકરણ અત્યંત સૂક્ષ્મ અને સમજવા જેવા છે. અહીં ખ્યાલ રાખવો ઘટે એમ છે કે ઈન્દ્રિય શબ્દથી ફકત પાંચ ઈન્દ્રિય જ નહીં પરંતુ ઈન્દ્રિય સાથે છઠ્ઠું મન પણ સમાવિષ્ટ થાય છે. અહીં મનને અધ્યાહાર રાખવામાં આવ્યું છે પરંતુ ઈન્દ્રિય શબ્દમાં મનનું ગ્રહણ થઈ જાય છે. સ્વતંત્ર રીતે ઈન્દ્રિય અને મન એ પણ સૂક્ષ્મ શકિતઓ છે અને તે સમજવા જેવી છે, એ જ રીતે પ્રાણ પણ એક ઈશ્વરની કોઈ એક મહાશકિત છે. જેના આધારે સમગ્ર જીવરાશિ જીવન ધારણ કરે છે.

૧) મનોયોગ : પાંચે ઈન્દ્રિયની લગામ મનના હાથમાં છે. જેમ ટેલિફોનનું એકસચેન્જ સેન્ટર હોય તેમ પાંચે ઈન્દ્રિયોનું મિલન કેન્દ્ર, તે મન છે. જે રૂપને જાણે છે, જે શબ્દ સાંભળે છે. તે રૂપદૃષ્ટા અને શ્રોતા બંને એક વ્યકિત છે અથવા અનુભવ કર્તા એક છે આ એકત્ત્વનું ભાન કરાવનાર તે મન છે. સંજ્ઞી પંચેન્દ્રિય જીવોમાં છ પર્યાપ્તિમાં મનનું સ્થાન સૌથી ઊંચું છે. પ્રબળ પુણ્યનો યોગ હોય અને જીવે વધારે અશુભ નામકર્મ ન બાંધ્યું હોય, ત્યારે તેને વિવેકયુકત મનની પ્રાપ્તિ થાય છે અને આ અશુભ યોગ ન બાંધવામાં તે જીવની ઘણાં જન્મની તપશ્ચર્યા હોય છે. **तपसा लभते मनः ।** તપસ્યાના પ્રભાવે જ જીવને મનોયોગ મળે છે. વાણી અને કાયાનો અશુભ ઉપયોગ ન કર્યો હોય અને મર્યાદિત સંયમમાં રાખી કામમાં લીધું હોય, ત્યારે જીવાત્માને બોધવાચક મન મળે છે. મન તે જેવી તેવી શકિત નથી પરંતુ જીવનું સમગ્ર તંત્ર મન સાથે જોડાયેલું છે. ભગવદ્ ગીતામાં પણ લખ્યું છે કે 'मन एव मनुष्याणां कारणं बंध मोक्षयोः ।'

બંધન કહો કે મુકિત કહો, બંનેનું કારણ મન છે. જે કાંઈ સ્મૃતિ છે, તે મનમાં સ્થાપિત થયેલા સંસ્કાર છે. જો મન સ્થિર ન હોય, તો સ્મૃતિ પણ લુપ્ત થઈ જાય છે. આ રીતે જ્ઞાનનો આધાર પણ મન છે. મતિજ્ઞાનની ગણનામાં પણ મનજનિત મતિજ્ઞાન લેવામાં આવ્યું છે... અસ્તુ.

મન એક પ્રકારે આત્માનું કામ કરે છે તેવું શંકાકારને જણાતાં તે એમ બોલી ઊઠી છે કે 'અથવા ઈન્દ્રિય પ્રાણ' અર્થાત મનરૂપી ઈન્દ્રિય તેને જ આત્મા કહો. આથી વિશેષ આત્મતત્ત્વની

આવશ્યકતા લાગતી નથી.

આ જ રીતે શંકાકાર 'પ્રાણ' નું પણ ઉચ્ચારણ કરે છે. પ્રાણ વિષે ઘણાં ગ્રંથોમાં ઘણો ઉલ્લેખ મળે છે. પ્રાણ ઉપરથી પ્રાણાયામ શાસ્ત્રની રચના થઈ છે. જૈનદર્શનમાં પણ દશ પ્રાણ સ્વીકારવામાં આવ્યા છે. પ્રાણ એ જીવનનું બહુમૂલ્ય અંગ છે. પરંતુ દુઃખની વાત એ છે કે પ્રાણ એ શું છે એ કોઈએ સ્પષ્ટ કર્યું નથી પૌદ્‌ગલિક જગતમાં પ્રાણનું સ્થાન કયાં છે, તે કોઈએ નિશ્ચિત કર્યું નથી. શાસ્ત્રકારો પ્રાણના કાર્યને જાણે છે પણ પ્રાણને જાણતા નથી. પ્રાણ તે પ્રત્યક્ષ શકિત છે, જીવ માત્ર તેનો અનુભવ કરે છે પરંતુ પ્રાણ શું છે ? તેનું રહસ્ય કોઈ જાણતું નથી. આ પ્રાણની મહત્તાને જોઈને શંકાકારે અહીં પ્રાણને જ આત્મા હોવાની વાત કહી છે. સુદૃષ્ટિથી જોઈએ તો પ્રાણ અને આત્મા સમકક્ષ છે. વ્યવહારમાં તો જીવને પ્રાણ કહેવામાં આવે છે અને જીવિત વ્યક્તિને પ્રાણી કહેવામાં આવે છે. આથી શંકાકાર પ્રાંણના ચમત્કારથી જાણીતો છે, તેથી તે આત્માની જગ્યાએ પ્રાણને મૂકવા માંગે છે. અહીં પ્રાણ શું છે તે વિષે કહેવાનું થોડું સાહસ કર્યું છે પરંતુ તે બાબત કોઈ પ્રમાણ આપી શકાય તેમ નથી. જેમ પાણી અને તેલ બંને પ્રવાહી હોવા છતાં તેલમાં જે શકિત છે તે પાણીમાં નથી. એ જ રીતે પુદ્‌ગલના અમુક સ્કંધો જે ખાસ રચના પામ્યા છે, જેમ પૃથ્વીના ઉદરમાં માટીમાંથી સોનાની રચના થાય છે તેમ આ પૌદ્‌ગલિક સ્કંધોમાંથી કોઈ વિશેષ પ્રકારના અવ્યકત સૂક્ષ્મ સ્કંધો નિર્માણ પામ્યા છે. જેમ અગ્નિમાં એક વિશેષ શકિત છે અગ્નિના સ્કંધો દહનશકિતથી ભરેલા છે, તેમ આ સ્કંધો પણ જીવન શકિતથી ભરેલા છે. આગળ આપણે કહી ગયા છીએ કે પ્રકૃતિ જગતના કરેલા સુમેળ પરસ્પર આશ્ચર્યજનક કામ કરતાં હોય છે. જેમ પદાર્થમાં રૂપ છે, તો મનુષ્યને આંખ મળી, પદાર્થમાં શબ્દ છે તો કાન મળ્યા, આ રીતે પરસ્પર ઈન્દ્રિય અને ઈન્દ્રિયના વિષયોનો એક અદ્‌ભૂત સુમેળ હોય છે. આ અદ્‌ભુત સુમેળ કોઈએ નિર્માણ કર્યો નથી પરંતુ પ્રકૃતિ જગતનું સ્વતઃ નિર્માણ છે. તે જ રીતે દેહ અને પ્રાણ, એ બંનેનો અદ્‌ભૂત સુમેળ છે. પ્રાણ એ પ્રાકૃતિક ગુપ્ત શકિત છે. જૈનશાસ્ત્રોમાં પ્રશ્ન છે કે શ્વાસ એ સચેત વાયુ છે કે અચેત ? સામાન્ય રીતે સમગ્ર વાયુકાય સચેત છે. જો શ્વાસને વાયુકાયનો પ્રકાર માનવામાં આવે તો સચેત કહી શકાય પરંતુ સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિએ વિચારતા એવું લાગે છે કે શ્વાસોચ્છ્‌વાસ તે અત્યંત શકિતધારી સૂક્ષ્મ પરમાણુઓનો પ્રવાહ છે. જગતમાં વિવિધ પ્રકારના પરમાણુઓના સમૂહ રૂપ વર્ગણા છે, તેમાં શ્વાસ પણ એક અચેત વર્ગણા છે અને શ્વાસ અચેત હોય તો ઉચ્છવાસ પણ અચેત જ હોય. આ સૂક્ષ્મ પરમાણુની વર્ગણા એટલી બધી શકિતશાળી છે કે લાખો નાડી તંત્રવાળા આ શરીરને જીવિત રાખે છે, સંચાલિત પણ કરે છે. તેના પલવારના અભાવમાં જીવ મૃત્યુ પામે છે. પ્રાણ એ શ્વાસનો એક અનેરો સૂક્ષ્મ ગુપ્ત ભાગ છે. જૈનશાસ્ત્રોમાં દશ પ્રાણ કહ્યા છે. પ્રાણ તે રકતને પ્રભાવિત કરે છે, મસ્તિષ્કને વિચારશીલ રાખે છે, વાણીને પણ ક્રિયાશીલ બનાવે છે. બાકીની બધી સ્થૂલ ક્રિયાઓ પ્રાણના આધારે છે.... અસ્તુ.

એટલે શંકાકાર આ મહાશકિત રૂપ પ્રાણને આત્મા માની લેવા માટે લલચાય છે, બધો ક્રિયાકલાપ પ્રાણથી થાય છે તો આત્માને માનવાની શી જરૂર છે ? એટલે જ કવિરાજે કહ્યું છે કે 'અથવા ઈન્દ્રિય પ્રાણ' પ્રથમ ઈન્દ્રિયનું સ્થાન મૂકયું છે પરંતુ ઈન્દ્રિય અને મન એટલા સશકત

નથી કે જીવનું પદ ધારણ કરી શકે. એટલે શંકાકાર સ્વયં ઈન્દ્રિયને મૂકી જીવની જગ્યાએ પ્રાણને સ્થાપિત કરે છે. આ રીતે પાંચમી શંકામાં દેહ, ઈન્દ્રિય અને પ્રાણને જ આત્મા માની લેવા માટે તર્ક કરે છે અને આત્માને નકારે છે.

(૬) **નહીં જુદું એંધાણ :** આગળ વધીને હજી બીજી શંકાઓ કરી શંકાકાર પોતાના તર્કને રૂઢ કરવા માંગે છે અને કહે છે કે કદાચ દેહ, ઈન્દ્રિય અને પ્રાણને જ આત્મા ન માનીએ તો પણ આત્મા છે એવા કોઈ નિશાન મળતા નથી. સિધ્ધિકારે ગુજરાતી ભાષાના બહુ જ પુરાણા શબ્દનો ઉપયોગ કર્યો છે. જેમાં નિશાનને એંધાણ કહેવામાં આવે છે. જેમ રેતીમાંથી માણસ પસાર થયો હોય તો તેના પગલાં પડે છે. કોઈ જગ્યાએ દીવો પ્રગટાવ્યો હોય તો મેશના એંધાણ જોવા મળે છે. જે વસ્તુનું અસ્તિત્વ છે, તેનાથી જે પ્રતિક્રિયા થાય છે, આ પ્રતિક્રિયા તે વસ્તુની નિશાની બને છે. ઘરમાં ચોર આવ્યો છે કે કેમ ? તે કોઈ નિશાની પરથી પકડાય છે. ખરું પૂછો તો આ નિશાનીની વાત તે અનુમાનશાસ્ત્રનો બહુ જ મોટો વિષય છે. આખું અનુમાનશાસ્ત્ર નિશાન પર આધારિત છે.

કોઈપણ નિશાન અથવા હેતુથી તેના અધિષ્ઠાનરૂપ દ્રવ્ય, પદાર્થ કે ભાવની ઉપસ્થિતિ સાબિત થાય છે. એંધાણનો અર્થ નિશાન છે. નિશાન એક પ્રકારનો હેતુ છે. હેતુ દ્વારા સાધ્યની પ્રાપ્તિ થવી, તે અનુમાન શાસ્ત્રનું મુખ્ય અંગ છે. હેતુ અને સાધ્યમાં પરસ્પર વ્યાપ્તિ હોય છે. જયાં અધિષ્ઠાન ન હોય, ત્યાં હેતુ ન હોય અર્થાત તેનું કોઈ લક્ષણ ન હોય અને જયાં જયાં હેતુ હોય, ત્યાં ત્યાં તે પદાર્થનું અસ્તિત્વ હોય છે. અનુમાનશાસ્ત્રમાં તેને વ્યાપ્તિ કહેવામાં આવે છે. આ વ્યાપ્તિ બધા દોષોથી મુકત હોવી જોઈએ, વ્યાપ્તિના મુખ્ય ત્રણ દોષ અતિવ્યાપ્તિ, અલ્પ વ્યાપ્તિ અને અને અસંભવ દોષ. સાધ્ય અને હેતુનો જરાપણ સંબંધ ન હોય, તેને અસંભવદોષ કહેવાય છે. હેતુ સાધ્યને છોડીને અન્ય દ્રવ્યમાં વ્યાપક હોય તેને અતિવ્યાપ્તિ કહેવાય છે. જયારે હેતુ સાધ્યમાં પરિપૂર્ણ વ્યાપ્ત ન હોય, ત્યારે તેને અલ્પ વ્યાપ્તિ કે અપૂર્ણ વ્યાપ્તિ કહેવાય છે. નિશાન પણ સંપૂર્ણ વ્યાપ્તિના ગુણથી ભરપૂર હોવું જોઈએ.

અહીં શંકાકાર, હેતુનો સર્વથા અભાવ હોવાથી આત્માનો પણ સર્વથા અભાવ છે તેમ શંકા કરે છે. પરંતુ નિશાનના અભાવથી પદાર્થનો અભાવ, તે અનુમાનશાસ્ત્રને અનુકૂળ તર્ક નથી. છતાં પણ શંકાકાર સામાન્ય રીતે નિશાનના અભાવને પ્રત્યક્ષ કરી આત્માનો અભાવ જોઈ રહ્યા છે.

હકીકતમાં નિયમ પ્રમાણે નિશાન ન હોય તો પણ દ્રવ્યનું અસ્તિત્વ સંભવે છે. વ્યવહારમાં પૂર્ણ તર્કથી રહિત સામાન્ય રીતે એમ બોલાય કે કોઈ એંધાણ નથી એટલે કશું જ ત્યાં હાજર નથી. હકીકતમાં રેતીમાં પગલાં પાડયા વગર પણ ચોર પસાર થઈ શકે છે, જો કે આ પ્રશ્ન મૂળમાં જ અસંગત છે છતાં આ શંકાકારનો પ્રશ્ન છે એટલે આત્માના નિષેધમાં જે શંકા કરી છે, તેનો અહીં એક ઉલ્લેખ માત્ર છે.

(૭–૮) **જણાય તે નહીં કેમ** –સાતમી શંકા અને આઠમી શંકા એક સમાન છે. નિશાન નથી અર્થાત્ કોઈપણ રીતે પ્રગટ નથી. પ્રગટ થવું તે પણ એક નિશાન જ છે પરંતુ અહીં આપણે

જરા આગળ વધીને જોઈએ કે શંકાકાર એમ કહેવા માંગે છે કે દેહ સિવાય આત્માનું પ્રતિબિંબ પણ દેખાવું જોઈએ. આત્મામાંથી નીકળીને કોઈ જયોતિ પ્રગટ થવી જોઈએ અર્થાત્ આત્મા સ્વયં પ્રગટ થવો જોઈએ. શંકાકાર અહીં કહે છે કે મૂળમાં આત્મા છે જ નહીં તો પ્રગટ કયાંથી થાય ? દીવામાં દીવેલ નથી તો દીવાની જયોત કયાંથી પ્રગટ થાય ? આત્મા અથવા આત્માના રૂપ કોઈ પણ પ્રકારે ભિન્ન ભિન્નરૂપે પ્રગટ થવા જોઈએ. જુઓ ! દુનિયાના બધા પદાર્થો નજરોનજર નિહાળી શકાય છે. ઘટ–પટ અર્થાત્ ઘડો અને વસ્ત્ર નજરોનજર નિહાળી શકાય છે. ઘડા અને વસ્ત્રને કોઈ સંબંધ નથી પરંતુ કાવ્યશાસ્ત્રમાં બંને શબ્દમાં સમાન સંશ્લેષ હોવાથી ઘટ–પટ એમ બોલાય છે. ઘડો પણ નિહાળી શકાય છે અને પટ કહેતા કપડું પણ નિહાળી શકાય છે અને આ બધા રૂપો માટીમાં તિરોભાવે રહેલા હતાં પરંતુ આર્વિભાવ રૂપે પ્રગટ થાય છે, એટલે તેનું અસ્તિત્વ પ્રત્યક્ષ છે. તેમ આત્મા હોય તો શરીરમાંથી આર્વિભાવ રૂપે પ્રગટ થાય ને ! તિરોભાવ રૂપે પણ આત્મા નથી તો આર્વિભાવ કયાંથી થાય ? પાણીમાં માખણ નથી તો વલોણું કરવાથી પણ માખણ કયાંથી નીકળે ? તે જ રીતે દેહમાં આત્મા નથી તો તેનો સાક્ષાત્કાર પણ થતો નથી... અસ્તુ.

શંકાકારે આ રીતે ઘણી શંકાઓ કરીને આત્મા નથી તેમ જણાવ્યું છે પરંતુ આ શિષ્યની પોતાની શંકા નથી. આત્મા વિષે જે અનાત્મવાદ પ્રવર્તે છે તેનો ઉલ્લેખ કરીને શિષ્ય પોતે સત્ય સમજવા માંગે છે. આમ નાસ્તિકવાદની પ્રથમ ભૂમિકામાં શંકાકાર નથી, નાસ્તિકવાદની ત્રણ ભૂમિકા છે. (૧) આત્મા નથી તેવો દૃઢ નિર્ણય અને સર્વથા તેનો અસ્વીકાર. (૨) આત્મા છે કે નહિ ? તેવો સંશય ઉદ્ભવે છે, 'નથી' તેવો પણ નિર્ણય નથી અને 'છે' તેવો પણ નિર્ણય નથી. મધ્યસ્થ ભાવે જિજ્ઞાસુવૃત્તિ છે. (૩) આત્મા હોવો જોઈએ એવી ભાવના સાથે નિર્ણય કરવા તૈયાર છે અને ગુરુની પાસે આત્માના અસ્તિત્વના વિચાર ગ્રહણ કરીને જે ભૂમિકાને સ્પર્શ કરવા માંગે છે, તે ભૂમિકા તે ત્રીજી ભૂમિકા છે. આપણા શંકાકાર બીજી અને ત્રીજી ભૂમિકામાં છે.

(૯) મિથ્યા મોક્ષ ઉપાય – આ ગાથામાં અનાત્મવાદીની માન્યતાનો ઉલ્લેખ કરીને પુનઃ આત્મા નથી, તો મોક્ષ પણ નથી અર્થાત્ મોક્ષની માન્યતા તે મિથ્યા છે અને જો મોક્ષ નથી, તો તેનો ઉપાય પણ મિથ્યા છે, તેમ દર્શાવે છે. આ રીતે શંકાકાર અનાત્મવાદ પછીની મોક્ષ અને તેના ઉપાયની માન્યતાને ધિક્કારે છે અને કહે છે કે આ મિથ્યા છે. જો કે આત્મા ન હોય તો મોક્ષ ન હોય, એમ માનવાનું કોઈ કારણ નથી. બૌદ્ધદર્શન અનાત્મવાદી હોવા છતાં તે મોક્ષને માને છે. આ સિવાયના બીજા પણ ઘણાં દર્શનો બ્રહ્મવાદી હોવાથી સ્વતંત્ર આત્માનો સ્વીકાર કરતાં નથી છતાં મોક્ષને માને છે. હકીકતમાં અહીં તો શંકાકાર અજ્ઞાનની ભૂમિકામાં ઊભા છે એટલે ગમે તે રીતે બોલી શકે છે. શંકાકારને સમજાય છે કે આત્મા જ નથી તો મોક્ષ કયાંથી હોય ? મોક્ષનું રૂપ તેને દૃષ્ટિગોચર છે જ નહિ તેથી આત્મા જેમ અદૃશ્ય છે, તેમ મોક્ષ પણ અદૃશ્ય છે. બીજું મોક્ષને માનવાની આવશ્યકતા પણ નથી. ખીલે ગાય બાંધી જ નથી તો ગાય છોડવાની વાત અસ્થાને છે. આત્મા નથી તો મુકિત કોની ? હકીકતમાં શંકાકારનો આ તર્ક પણ અધૂરો છે. સંસારી જાળમાંથી મુકત થવું અને દુઃખમય સંસારમાંથી છૂટી જવું, તે મુકિત છે અને છૂટવા માટે જે કોઈ ઉપાય

કરવામાં આવે, તે મુકિતના સાધન છે. આ રીતે આત્માને ન માને તો પણ મુકિતનું રહસ્ય સમજાય તેવું છે પરંતુ શંકાકાર અહીં આત્માના અભાવમાં મુકિત અને તેના સાધન બંનેને નકારે છે. આટલી શંકા કર્યા પછી શંકાકાર સ્વયં પોતે અશ્રદ્ધાવાન નથી, પ્રચલિત માન્યતાઓને આધારે તેમણે શંકા કરી છે, તેથી નમ્રભાવે પુનઃ જિજ્ઞાસુવૃત્તિ ધારણ કરીને આ ગાથાના ઉત્તરાર્ધમાં શંકાકાર મટીને તે પ્રશ્નકાર બની જાય છે અને સ્વયં આ પ્રચલિત મતવાદ અને તેનાથી ઉદ્ભવેલી શંકા, એ બંને વચ્ચેનું રહસ્ય શું છે ? તે 'અંતર' શબ્દથી પ્રગટ કરે છે.

એ અંતર શંકા તણો – 'અંતર'નો અર્થ વચગાળાની સ્થિતિ અથવા એક કેન્દ્રથી બીજા કેન્દ્ર સુધી જવામાં કે બંને કેન્દ્રને સમજવામાં જે કાંઈ મધ્યમાં સમજવાનું છે, તે અંતરભાવ થાય છે. અંગ્રેજીમાં તેને **Distance** કહેવાય છે અથવા 'અંતર' શબ્દનો અર્થ બે કેન્દ્રની તુલના પણ થાય છે, જેને તફાવત કહેવામાં આવે છે. અહીં શંકાકારનો આખો ભાવાર્થ જુદો જ છે. મતવાદ અને શંકા વિષે જે કાંઈ અંતર હોય તેનાથી શંકાકારનો એટલો મતલબ નથી જેટલો બંને પરિસ્થિતિમાંથી નીકળી આત્મવાદનું રહસ્ય સમજાય, તે માટે આગ્રહ છે. તે સમજવા માટે શંકાકાર એક પ્રકારે પ્રાર્થના પણ કરે છે. અંતર સમજવું એટલા માટે જરૂરી છે કે મતવાદ તે કોઈ સ્થિર સિધ્ધાંત નથી અને તેમાંથી ઉપજતી શંકા પણ સ્થિર નથી અર્થાત્ સૈધ્ધાંતિક નથી. જેથી મતવાદથી આગળ વધીને વચમાં જે ભૂમિકા સમજવાની છે, તે સમજીને જે શંકા ઉદ્ભવી છે, તેનું પણ નિરાકરણ કરીને સૈધ્ધાંતિક સત્ય સમજવા માટે પ્રાર્થના કરવામાં આવી છે.

પ્રશ્ન એ થાય છે કે પ્રચલિત અનાત્મવાદ તો જાણી લેવો જરૂરી છે અને તેનાથી ઉત્પન્ન થતી શંકાઓ પણ સમજવી જરૂરી છે પરંતુ બન્ને વચ્ચેનું અંતર શા માટે જાણવું આવશ્યક છે ? તે અંતર સમજવા માટે અહીં પ્રાર્થના કરવામાં આવી છે અને તે બહાને આત્મતત્ત્વને સમજવા માટે પણ જિજ્ઞાસા કરવામાં આવી છે અર્થાત્ આ વચગાળાનું અંતર સમજવું અને આત્માને પણ સમજવો, તે બંને પરમ આવશ્યક છે. હકીકતમાં મતવાદ અને શંકાને ખરેખરો સુમેળ નથી કારણ કે જો આત્માનો અભાવ જ નથી તો અભાવ વિષે શંકા થાય કયાંથી ? તેથી શંકા અને અનાસ્થા એ બંને તર્કહીન છે. વચમાં પ્રત્યક્ષભૂત આત્મા પ્રગટ પણ છે પણ તેણે તેના ઉપર ધ્યાન આપ્યું નથી. અનાત્મવાદની અને શંકાની વચ્ચે સુમેળ ન હોવાના કારણે જ એ અંતરના સ્થાને આત્મા પ્રત્યક્ષભૂત છે અને શું પોતાના અસ્તિત્વ વિષે જીવ શ્રદ્ધા ધરાવતો નથી ? એ બંનેના અંતરમાં (વચમાં) આત્મા ઊભો છે, તેથી અશ્રદ્ધા અને શંકાની કડી તૂટી જાય છે. શંકાકાર સ્વયં કહે છે કે આનું 'અંતર' સમજાવો. કારણ કે આ શંકા ઉદ્ભવવી ન જોઈએ. શંકાનું કારણ જ મિથ્યા છે અને શંકા પણ મિથ્યા છે. બંને વચ્ચેનું જે અંતર છે તે સત્ય છે. આ અંતર અનાત્મવાદનો પણ નિષેધ કરે છે અને શંકાનો પણ નિષેધ કરે છે પરંતુ શંકાકારને આ અંતર સમજાતું નથી એટલે અંતરને સમજવા માટે સીધો જ પ્રશ્ન કર્યો છે. અહીં સિદ્ધિકારે અંતર શબ્દ બહુ જ દાર્શનિક દૃષ્ટિએ મૂકયો છે. 'આત્મા છે' એમ પ્રશ્ન કરે તો એ પ્રશ્ન ઉદ્ભવતો નથી. કારણ કે શંકાકાર આત્માનો સ્વીકાર કરીને આત્મા વિષે પ્રશ્ન કેમ કરે ? તેથી અહીં 'અંતર' શબ્દ મૂકયો છે. તેને લાગે છે કે આ શંકા અને અશ્રદ્ધા બંને આદરણીય નથી પરંતુ બંનેની વચ્ચે કોઈ શુભતત્ત્વ છે જે તેની દૃષ્ટિમાં

આવતું નથી, તેથી આ પ્રશ્ન ઉદ્‌ભવે છે. આગળની કડીમાં સિધ્ધિકાર પણ આવો જ ખુલાસો કરે છે કે 'નથી દૃષ્ટિમાં આવતો' તેની ભૂમિકા આ ગાથામાં છે. શંકાકારને આત્મા દૃષ્ટિમાં આવતો નથી એમ લાગે છે. સીધી રીતે જો વિચારીએ તો 'એ અંતર શંકા તણો' એમ લખ્યું છે તો અહીં અંતરનો અર્થ કારણ પણ થઈ શકે છે. આ બધી જ શંકા થવાનું કારણ શું છે ? એ સમજાવીને સાચો સદ્‌ઉપાય પણ સમજાવો.

સમજાવો સદ્‌ઉપાય – આત્માની સિદ્ધિ થયા પછી જ સદ્‌ઉપાયની વાત આવશે, તેથી અહીં સદ્‌ઉપાયનો અર્થ મોક્ષનો ઉપાય એમ ન લેતાં શંકાનું નિવારણ કરવાનો સાચો સદ્‌ઉપાય શું છે ? અર્થાત્ જે માર્ગે સત્ય સમજાય, તે માર્ગ સાચો ઉપાય છે. આમ 'સમજાવો' શબ્દ બંને રીતે પ્રયુકત થયેલો છે. શંકાકાર શંકાનું કારણ સમજવા માટે પ્રાર્થના કરે છે અને શંકાનું નિવારણ કરવા માટે પણ પ્રાર્થના કરે છે અને એક રીતે પરોક્ષ ભાવે ભકિતનું પ્રદર્શન પણ કરે છે. સિદ્ધિકારે એક ગુરુ શિષ્યનો સંવાદ મૂકેલો છે. તેમાં શિષ્યને નાસ્તિક રૂપે ન મૂકતાં એક ભકતરૂપે પ્રગટ કર્યો છે.

આ ગાથામાં 'માટે આત્મા નથી અને મોક્ષનો ઉપાય પણ મિથ્યા છે'. એ ભાવ શંકાકારના પોતાના નથી અને તે શંકા ઉપર પોતે દૃઢીભૂત નથી. અહીં એણે 'જો' શબ્દ ગૂઢાર્થ રુપે વાપર્યો છે. 'માટે છે નહીં આત્મા' એમ કહ્યા પછી મોક્ષનો ઉપાય પણ મિથ્યા છે. આમ 'જો' અને 'તો' ગર્ભાતમાં રહેલો છે. આત્મા નથી તો ઉપાય પણ મિથ્યા છે. આટલું કહ્યા પછી પ્રશ્નકર્તા પોતાનું ભકિતરૂપ પ્રગટ કરે છે અને 'સમજાવો' એમ કહીને સામે કોઈ પ્રત્યક્ષ ગુરુદેવ છે તેવો આભાસ આપે છે અર્થાત્ પોતે કોઈ વિશષ્ટિ વ્યકિત પ્રત્યે શ્રદ્ધા ધરાવીને સમજવા પ્રયાસ કરે છે, અને ઉપરથી બધી વાતોનું નિરાકરણ પણ માંગે છે. ટૂંકમાં કવિતામાં ઘણા ભાવો સંક્ષેપ કર્યા છે. આ ગાથામાં બંને પદમાં ઉપાય અને સદુપાય, એ સમાન શબ્દ આવવાથી કાવ્ય દૃષ્ટિએ સ્ખલના થઈ છે, પરંતુ આ આધ્યાત્મિક કાવ્ય છે, ખાસ અલંકાર માટે કાવ્ય નથી. પોતે મહાન કવિ હોવાથી સહજ ભાવે તેના કાવ્યમાં અલંકારો પ્રગટ થયા છે. અહીં પ્રાસ અલંકાર મેળવવા માટે ઉપાય શબ્દની સામે સદ્‌ઉપાય મૂકીને અલંકારની રક્ષા કરવામાં આવી છે.... અસ્તુ.

આ પ્રશ્ન એટલો મહત્વપૂર્ણ નથી, આખું આ કાવ્ય ભકિતમય છે, તે વધારે મહત્ત્વપૂર્ણ છે. કવિરાજે વિપક્ષના પાત્રને પણ ભકિતના અલંકાર પહેરાવ્યા છે, તેથી શ્રદ્ધાળુ જીવોને વિપક્ષની વાણી ખટકે તેવી નથી.

સાધારણ ગ્રંથકારો વિરોધી પક્ષને બહુ તીખા અને તીવ્ર ભાવે ઉપસ્થિત કરે છે અને ત્યારબાદ તેનું નિરાકરણ પણ તેવા જ પ્રબળ ભાવોથી કરે છે પરંતુ આ પધ્ધતિ સંસ્કારશીલ નથી. રાગ–દ્વેષને જન્મ આપનારી છે. વિરોધીપક્ષ પણ સંસ્કારશીલ હોવો જોઈએ, કોઈ જૈનાચાર્યે રામાયણના ધોબીને સીતાના વિરોધિપાત્ર તરીકે ઉપસ્થિત કરી ધોબીના મુખથી અણછાજતો શબ્દ વાપર્યો અને તેને કારણે ઘણો જ પ્રચંડ વિરોધ અને વિનાશ થયો. પ્રાચીન શાસ્ત્રમાં વિરોધિપક્ષ પણ સૌમ્યભાવે સુશીલ બની પોતાનો પક્ષ રજૂ કરે છે. અહીં આપણા સિધ્ધિકારે પણ શંકાકારને સૌમ્યભાવે પ્રગટ કર્યા છે, તેથી પોતાના મત વિષે શંકાકાર જરા પણ આગ્રહી નથી. ફકત ઉલ્લેખ

માત્ર કરે છે અને સ્વયં નમ્ર ભાવે 'સમજાવો સદ્ ઉપાય' એમ કહે છે. આ પદમાં કાવ્યકારની પ્રતિભાના દર્શન થાય છે.

'ઉપાય' અને 'સદુપાય' શબ્દ મીમાંસા – પૂર્વાર્ધમાં ફકત ઉપાય શબ્દ મૂકયો છે જયારે ઉતરાર્ધમાં 'સદ્ઉપાય' શબ્દ મૂકયો છે. ઉપરના ઉપાયમાં મિથ્યા એવો શબ્દ વાપર્યો છે. હકીકતમાં જે સદ્ઉપાય નથી, તે મિથ્યા હોય જ અને શંકાકાર તે ઉપાય પ્રત્યે દુર્લક્ષ કરીને મિથ્યા શબ્દ વાપરે છે. તેના ગર્ભમાં બે વાત કહેવામાં આવી છે. (૧) જો આત્મા ન હોય તો ઉપાય માનવા, તે મિથ્યા છે અને (૨) બીજા કેટલાક મતો જે વિપરીત ઉપાય કરે છે, તે પણ મિથ્યા છે. માનો, ઉપાયનો અભાવ અને ખોટા ઉપાયનો વિરોધ, આમ બન્ને નિશાન એક જ શબ્દથી સાધ્યા છે અને જાણી બુઝીને 'સદ્ઉપાય' એવો શબ્દ મૂકયો નથી, કારણ કે મોક્ષનો ઉપાય એ સદ્ઉપાય છે. તેનું ફકત મિથ્યાપણું બતાવવા માંગતા નથી પરંતુ અન્યથા જે કાંઈ ઉપાયો છે, એ બધા મિથ્યા છે એવી શંકા કરી છે અને ફકત સદ્ઉપાય સમજવા માટે જ પ્રાર્થના કરી છે. કાવ્ય દૃષ્ટિએ આ બહુ જ ઝીણી વાત છે પરંતુ સિદ્ધિકારને સિધ્ધહસ્ત હોવાથી સહજ ભાવે તેમના શબ્દોમાં અદ્ભૂત ભાવ સંચિત થયા છે. 'ઉપાય અને સદ્ઉપાય' આ બંને શબ્દમાં મિથ્યા ઉપાયનો વિરોધ કરે છે અને સદ્ઉપાયને સમજવા માટે પ્રાર્થના કરે છે.

સામાન્ય રીતે જે ભાવનો વિરોધ કર્યો છે, તે જ ભાવને સમજવા માટે પ્રાર્થના કરે અર્થાત્ સદ્ઉપાયને મિથ્યા માની સદ્ઉપાયને સમજવા માટે પ્રાર્થના કરે પરંતુ અહીં તેમ કરવામાં આવ્યું નથી. કારણ વ્યાપક છે અને બધા ઉપાયો માટે નાસ્તિક સમાજમાં વિરોધભાવ પ્રચલિત છે. જે ઉપાયો છે, તે બાબત શંકાકારને વધારે રસ નથી પરંતુ સદ્ઉપાય સમજવા માટે જ ઉત્કંઠા છે. આમ કાવ્યમાં ઉપાય અને સદ્ઉપાય એમ બે શબ્દો વિવિધ ભાવોને પ્રગટ કરનારાં છે.

જેમ કોઈ કહે કે માણસો બધા ખરાબ છે તો સારા માણસ કોણ છે તે કહો ? અહીં સમૂહમાં એક વ્યકિતનું સંશોધન થઈ રહ્યું છે. વિરોધ વ્યાપક છે અને પ્રાપ્ય એક જ વ્યકિત છે. જો બંને પક્ષ બરાબર હોય તો બધા માણસો ખરાબ છે, તો સારા માણસો કોણ છે ? તે સમતુલાવાળો પ્રશ્ન થાય છે પરંતુ અહીં બધા સારા માણસોના પ્રયોજન કરતાં એક સત્પુરુષની વાંછા છે, જેથી અસમતુલ પ્રશ્ન કર્યો છે. ઉપરની ગાથામાં પણ સમતુલ પ્રશ્નનો પરિહાર કરી અર્થાત્ 'મિથ્યા મોક્ષ ઉપાય' એમ કહેવામાં બધા ઉપાય મિથ્યા છે, એમ કહીને એક સાચો સદ્ઉપાય શું છે ? એમ જિજ્ઞાસા કરી છે. કારણ કે બધા ઉપાયો સદ્ઉપાય હોતા નથી.... અસ્તુ.

ઉપરના ઉદાહરણથી સ્પષ્ટ થઈ જશે કે વકતવ્ય શું છે ? આ ગાથામાં 'એ અંતર શંકા તણો' એમ પૂછયું છે પરંતુ હકીકતમાં શંકા ઉત્પન્ન થવાની જગ્યા જ નથી. આત્મા નથી એમ માન્યું છે તો પણ શંકા થઈ શકતી નથી. અનાત્મ નિર્ણય અને આત્મ નિર્ણય બંને રૂઢ પક્ષ છે, તો શંકાને સ્થાન નથી. એટલે અહીં 'એ અંતર શંકા તણો' એમ પૂછયું છે અથવા શંકા કરવાનું કોઈ કારણ નથી. તો શંકા કરવાનું અંતર કેવી રીતે ઉદભવ્યું ? અર્થાત્ શંકા કરવાનું અંતર એટલે સ્થાન કેવી રીતે મળ્યું ? તે સમજવા માટે પ્રશ્ન ઉદ્ભવ્યો છે. અહીં શંકા શા માટે થઈ ? તેવો પ્રશ્ન ન કરતાં

શંકા ન થાય તેનું રહસ્ય જાણી લેવાથી શંકાનું અંતર એટલે કારણ આપોઆપ વિલુપ્ત થઈ જશે. 'અંતર' શબ્દ ઘણો દાર્શનિક છે.

ગાથા ૪૫ થી ૪૮ સુધી જે વિપક્ષના તર્ક હતા અને તે તર્ક ખૂબ જ યુકિતયુકત હતાં તેમ જણાવીને પ્રશ્નકર્તા આત્મા નથી. તેનું કોઈ પ્રુફ નથી, તેનો અનુભવ થતો નથી, તેનું કોઈ નિશાન નથી, અન્ય દ્રવ્યની જેમ તે પ્રત્યક્ષ થતો નથી, આ રીતે આત્માનો બોધ ન હોવાથી આત્મા નથી, તો મોક્ષ પણ નથી અને મોક્ષ નથી, તો તેનો ઉપાય પણ નથી. એ રીતે આત્મા, મુકિત અને ઉપાય, ત્રણેય તત્ત્વનું ખંડન કરી પ્રશ્નકાર કોઈ નિશ્ચય પર પહોંચ્યા નથી. શંકાકારે ત્રણેયનું તત્ત્વનું ખંડન કર્યુ છે, પણ શંકા વિષે તે સ્વયં શંકાશીલ છે. પોતાના બધા પ્રશ્નોને નિર્ણયાત્મક ન માનતા શંકાની કક્ષામાં મૂકયા છે. નિર્ણયાત્મક ન હોય, તો શંકા ન થાય, અને તે સમજાવો એમ પ્રાર્થના પણ ન થાય. આ રીતે આ ૪૮ મી ગાથાના ઉત્તરાર્ધમાં બધા પ્રશ્નો શંકા ભરેલા છે અને તેનું રહસ્ય શું છે ? તે જાણવા માટે પ્રશ્નકાર તત્પર થયો છે.

ચારે ગાથાના અનુસંધાનમાં જે કાંઈ વકતવ્ય હતું, તેનો દુરાગ્રહ ન જણાવતા કે કોઈ પ્રકારના હઠાગ્રહ વિના સત્ય સમજવાની જે ભાવના જાગૃત થઈ છે, તે ભાવના 'સમજાવો સદ્‌ઉપાય' શબ્દ દ્વારા વ્યકત કરી છે અને સમગ્ર હઠાગ્રહ કે દુરાગ્રહનો પરિહાર કરી ભકિત માર્ગનું અવલંબન કર્યું છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : આ ચારેય ગાથાનું આધ્યાત્મિક મૂલ્યાંકન શું છે ? તે પણ જાણી લેવું આવશયક છે. ઉપર્યુકત ગાથામાં આત્મા વિષે જે અબોધ પ્રચલિત છે. તેમાં મૂળ કારણ શું છે ? જૈનદર્શનની થિયરી પ્રમાણે બધા કર્મોના ભેદ વિભેદોમાં દર્શનમોહનીયકર્મ તે કર્મનું મુખ્ય અંગ છે. શાસ્ત્રકાર કહે છે કે જો ચારિત્ર મોહનીય કર્મ પાતળું ન પડયું, તો દર્શનમોહનીય પાતળુ પડતું નથી અને કદાચ દર્શનમોહનીય પાતળું પડે, તો તેનાથી ઉત્પન્ન થતો ક્ષયોપશમ સવળો રસ્તો પકડતો નથી. જીવાત્મા પ્રથમ ગુણસ્થાનેથી ચોથા ગુણસ્થાન તરફ પ્રયાણ કરે છે, ત્યારે આત્મા સંબંધી નિર્ણય સ્પષ્ટ થાય છે પરંતુ યથાપ્રવૃતિકરણ કર્યા પછી ચારિત્ર મોહનીય કર્મમાં અનંતાનુબંધી કષાય, જો પાતળો ન હોય, તો જીવ અપૂર્વકરણ કરી શકતો નથી. ત્યાં જ્ઞાનનો ક્ષયોપશમ થયો છે અને દર્શનમોહનીયના ક્ષયોપશમથી સામાન્ય શ્રદ્ધા ભાવ પ્રગટ થયો છે, તેથી જીવ સાંસારિક ભાવોને તિરસ્કારે છે, તેમાં તેને અરૂચિ થાય છે પરંતુ આત્મા છે તેવો નિર્ણય કરી શકતા નથી, ગ્રંથિભેદ કરવાની જે ક્ષમતા હોવી જોઈએ, તે તેનામાં નથી. આથી તે શંકાના સાગરમાં તરવા માંડે છે. ખરું પૂછો તો આ શંકાનું રહસ્ય છે. માયા સાચી કે આત્મા સાચો ? એ બંનેની વચ્ચે જીવ ઝૂલે છે. આત્મા નથી એમ કહેવામાં પણ તેનો આગ્રહ નથી અને આત્મા છે તેમ કહેવામાં તેને પ્રમાણ મળતું નથી. અનાત્માની વિરુદ્ધમાં બધા સ્થૂલ પ્રમાણની સાક્ષી આપવા છતાં જીવ તેને પણ માનવા તૈયાર નથી. અર્થાત્ શંકાનું અંતર ઊભું જ છે. આ સમયે તેને સદ્‌ગુરુની આવશયકતા લાગે છે. ચારિત્ર મોહનીયનો સાથ ન હોવા છતાં પ્રબળ પુણ્યના ઉદયે દૃષ્ટિ સામે કોઈ સત્પુરુષ હોય, તો તેમાં શ્રદ્ધા કરવાથી મોહનીય કર્મના બંધ પણ ઢીલા પડે છે અને તે વખતે તે 'સમજાવો' કહીને સત્પુરુષને પ્રાર્થના કરે છે. આ આખી અવસ્થા

ગ્રંથિભેદના નજીકના સમયની છે.

અહીં જીવની કર્મ અવસ્થા શું છે અને અનાત્મવાદ અને અનાત્મવાદની શંકાઓ કેવી સ્થિતિમાં જન્મે છે, તેનું આપણે આધ્યાત્મિક રીતે સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે. જે કાંઈ અવસ્થાઓ હોય પછી તે વિપરીત અવસ્થાઓ હોય કે શંકા ભરેલી અવસ્થાઓ હોય કે નિશ્ચયાત્મક અવસ્થાઓ હોય, તે અવસ્થામાં કર્મનો અને કર્મના ક્ષયોપશમનો સીધો સંબંધ છે. તેની ત્રણ અવસ્થાઓ થાય છે. ૧) ઉદયભાવો પાતળા પડયા હોય, સ્વભાવને અનુકૂળ ક્ષયોપશમ ભાવ પ્રગટ થયો હોય અને સાથે સાથે પુણ્યનો ઉદય હોય, ત્યારે કર્મસિદ્ધાંત અનુસાર નિશ્ચયાત્મક અવસ્થા પ્રગટ થતી હોય છે. ૨) મોહનીયનો ગાઢ ઉદય હોય, દર્શનમોહનીયનો ક્ષયોપશમ અત્યંત નિર્બળ હોય અને પુણ્યનો અભાવ હોય, ત્યારે વિપરીત અવસ્થા જન્મે છે. ૩) દર્શન મોહનીય કર્મનો ક્ષયોપશમ અનુકૂળ હોય પણ જરૂરી ચારિત્ર મોહનીયના ઉદય શિથિલ ન થયો હોય અને પ્રબળ પુણ્ય ન હોય, ત્યારે આ શંકા અવસ્થાનો જન્મ થાય છે. અહીં આપણે ત્રણે અવસ્થાનું 'મૂળ' કર્મમાં છે અને કર્મના ઉદય, અપચય કે ક્ષયોપશમ, તે આધ્યાત્મિક જગતમાં પૂરું નાટક ભજવે છે, તે જોઈએ.

આ ગાથાના ઉત્તરાર્ધમાં ત્રીજી અવસ્થાને સ્પર્શ પામેલો શંકાકાર 'સમજાવો' કહીને નમ્રભાવે ઉપરની અવસ્થાની જિજ્ઞાસા કરે છે. આ 'સમજાવો' શબ્દ દ્વારા સ્પષ્ટ થાય છે કે હવે તે જીવને સાંસારિક ભાવથી અસંતુષ્ટિ થઈ છે, ભોગોથી અતૃપ્તિ થઈ છે અને મિથ્યા ભાવોથી ત્રાસ અનુભવ્યો છે, તેથી પાછો ન વળતાં 'સમજાવો' એમ કહીને હકીકતમાં સાંસારિક ભૂમિકાની પૂરી અવલેહના કરે છે અને સત્ય સમજવા તે તલપાપડ થયો છે. આ રીતે ગાથાનો 'સમજાવો' શબ્દ (૧) જ્ઞાનાત્મક ભાવ, (૨) કષાયનો ઉપરમ, અને (૩) વિનયશીલતા, આ ત્રિગુણાત્મક ભાવને પ્રગટ કરે છે. જેનું આપણે ઉંડાઈથી વિવેચન કરશું.

'સમજાવો' ના ત્રિગુણાત્મક ભાવ – (૧) જ્ઞાનભાવ – જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો નિર્મળ ક્ષયોપશમ થાય, ત્યારે સમજવાની ભાવના જાગૃત થાય છે.

જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો ક્ષયોપશમ બે પ્રકારે છે. પૂર્વ અવસ્થા અને ઉત્તર અવસ્થા. જેમ લોટ છે, તે પૂર્વ અવસ્થા અને રોટલી છે, તે ઉત્તર અવસ્થા. દૂધ છે, તે પૂર્વ અવસ્થા અને દહીં છે, તે ઉત્તર અવસ્થા. કોઈ પણ પદાર્થના પરિણામમાં તેની બે અવસ્થા સ્પષ્ટ હોય છે. પૂર્વ અવસ્થા અને ઉત્તર અવસ્થા. પરિણમનની જેમાં યોગ્યતા છે, તે પૂર્વ અવસ્થા છે અને યોગ્યતા અનુસાર જે પરિણમન થાય છે, તે ઉત્તર અવસ્થા છે. દર્શનાવરણીય અને જ્ઞાનાવરણીય, બંને કર્મનો ક્ષયોપશમ સાથે જોડાયેલો છે. બંનેનો ક્ષયોપશમ થવાથી દર્શન અને જ્ઞાન ક્રમિક વિકાસ પામે છે. જ્ઞાનનો પર્યાય નિર્મળ હોય અને ચારિત્રમોહનીય કર્મજન્ય કષાયભાવો ઉપશમિત હોય, ત્યારે ક્ષયોપશમ નિર્મળ હોય છે. આ નિર્મળ ક્ષયોપશમ સ્વતઃ અથવા સત્પુરુષના આધારે સત્ય સમજવા તત્પર બને છે અને 'સમજાવો' એવી વિનયશીલ ભાવના ઉદ્ભવે છે. આ ભાવના પ્રાયઃ સત્પુરુષના નિમિત્તે થાય છે અને ક્યારેક સ્વતઃ પણ થઈ શકે છે. तन्निसर्गादधिगमाद् वा । આ

પ્રમાણે મોક્ષશાસ્ત્રનું પણ કથન છે. અહીં આ ગાથામાં સત્પુરુષના નિમિત્તે 'સમજાવો' તેવી ભાવના પ્રગટ થઈ છે.

(૨) **સાંસારિક ભાવોનો ઉપરમ** : વિરકિતનો ઉદ્ભવ. વિરકિત આવે અને વિષય કષાયની તુચ્છતાનો અનુભવ થાય, સંસારભાવની પ્રબળતા ઓછી થાય, ત્યારે આવો ઉપરમ જન્મે છે. જેને સમકિતના લક્ષણમાં સંવેગ નિર્વેદ શબ્દથી કથન કરવામાં આવે છે. નિર્વેદ શબ્દ ઉપરમવાચી છે. તેમાં વિષયો પ્રત્યેની મૂર્ચ્છા તૂટે છે. અજ્ઞાન ગયા પછી પણ મૂર્ચ્છા તૂટવી ઘણી દુર્લભ છે. અજ્ઞાન, મિથ્યાત્ત્વ અને કષાય એ ત્રણની જોડી છે. અજ્ઞાન અને મિથ્યાત્ત્વ દૂર થયા પછી પણ મૂર્ચ્છા ઉતરવી અને આસકિતનો અભાવ થવો, તે ચારિત્રની અપેક્ષા રાખે છે. ઉપરની ઘાતક ત્રિપુટીની સામે આ ત્રણ સિદ્ધ તત્ત્વોની ત્રિવેણી પણ છે. સમ્યગ્જ્ઞાન સમ્યગ્દર્શન અને સમ્યક્ ચારિત્ર. આ રત્નત્રય ત્રણ બંધનોની બેડીને તોડે છે. અહીં 'સમજાવો' નો બીજો ગુણ 'સમજાવો' શબ્દના રહસ્યને પ્રગટ કરે છે. જે જીવની ઉપરમ અવસ્થાનો સાક્ષી છે.

૩) **વિનયશીલતા** : જયારે જીવ ગુણમાં રમણ કરે અર્થાત્ વિનયભાવને વરે, ત્યારે પણ 'સમજાવો' એવી વાણી બોલી ઉઠે છે અને સ્પષ્ટપણે સત્પુરુષનું અવલંબન ગ્રહણ કરે છે. '**विनय मूलो धम्मो**' શાસ્ત્રના આ વાકય પ્રમાણે વિનય પ્રાપ્ત થયા પછી ધર્મની પ્રાપ્તિ થાય છે. અહીં 'સમજાવો' શબ્દના ઉચ્ચારણમાં શિષ્યનો અહં ગળી ગયો છે અને બધી વિરોધી માન્યતાઓનો ઉલ્લેખ કર્યા પછી પણ પોતે નિરાળો છે અને આ માન્યતાઓના સંબંધમાં સાચું જ્ઞાન મેળવવા માટે ઉદ્યત થયો છે. શાસ્ત્રોમાં વિનયભાવને પણ એક પરાક્રમ કહેવામાં આવ્યું છે. આવું વિનયશીલ પરાક્રમ કરી વાણી ઉચ્ચારે છે કે સમજાવો. આ રીતે 'સમજાવો' શબ્દના ત્રિગુણાત્મક ભાવ પ્રગટ થાય છે.

આ ત્રણે ભાવોને વરીને મિથ્યા માન્યતાના ચક્રમાંથી નીકળી નાસ્તિક ભાવોનું વમન કરી કહે છે કે 'સમજાવો સદ્ઉપાય', તેમાં શિષ્યની માંગણી આત્માને 'સમજાવો' તેવી નથી પરંતુ આ બધી નાસ્તિક ભાવોની ઝંઝાળમાંથી છૂટવા માટેનો સાચો ઉપાય શું છે ? જેમ કોઈ ધનનો અર્થી એમ કહે છે કે મારે ધન જોઈએ છે, તો તે સાચો ધનાર્થી નથી પરંતુ ધનનો અર્થી એમ વિચાર કે ધન મેળવવાનો સાચો ઉપાય શું છે ? કાર્યની સિદ્ધિ માટે કારણનું સેવન કરવું જોઈએ, તે સિદ્ધાંત છે.

'कारण साघनात् कार्यसिद्धि भवेत् ।' કારણની ઉપસ્થિતિમાં પણ સાધનાનો અભાવ હોય, તો કાર્યસિદ્ધ થતું નથી અર્થાત્ સાધના અને કારણની ઉપેક્ષા કરી ફકત કાર્યની કે સાધ્યની ઝંખના કરે, તો તે વ્યકિત સફળ થતો નથી.

અહીં શાસ્ત્રકારે 'સમજાવો સદ્ઉપાય' એમ કહીને દાર્શનિક સિદ્ધાંતનો સ્પષ્ટ ઉપયોગ કર્યો છે અર્થાત્ સાચા ઉપાયની અપેક્ષા કરી છે. ઉપાય શબ્દ કારણવાચી પણ અને સાધનવાચી પણ છે. ઉપાયના બીજા પણ ઘણા ક્રિયાત્મક અર્થ થાય છે. લાભની નજદીક જવું અથવા લાભની નજીક જવા માટે યત્ન કરવો, તેને ઉપાય કહેવામાં આવે છે. જયારે માણસ બહુ સંકટમાં હોય છે, અને પરિસ્થિતિથી ધૂંધવાય છે, ત્યારે બોલી ઉઠે છે કે હવે કોઈ ઉપાય નથી. અર્થાત્ કોઈ રસ્તો

નથી. એવી પરિસ્થિતિમાં જયારે તેને કોઈ સારો રસ્તો બતાવે, ત્યારે તેને સદ્‌ઉપાય કહેવામાં આવે છે અને સદ્‌ઉપાયનું સેવન કરવાથી તે સફળ થાય છે.

અહીં ઉપાયની સાથે સદ્ શબ્દ જોડયો છે. તેનો સ્પષ્ટ અર્થ એ છે કે ઉપાય બે પ્રકારના છે. (૧) સદ્‌ઉપાય અને (૨) અસદ્‌ઉપાય, સાચો રસ્તો અને ખોટો રસ્તો. હકીકતમાં વિપરીત ઉપાયનું સેવન થાય, તો સાધ્ય તો દૂર રહ્યું, સફળતા પણ દૂર રહી પરંતુ કેટલીક વિપત્તિ આવી પડે અને તેના કુફળ પણ ચાખવા પડે. અસદ્ ઉપાસનાના ઘણાં વિપરીત પરિણામો છે. નીતિમાં કથન પણ છે કે 'સત્ય લક્ષવેધી છે' જયારે અસત્ય તે ઘણા અનર્થનું મૂળ છે. સદ્‌ઉપાયનું સાચું એક જ ફળ પ્રાપ્ત થાય છે. જયારે અસદ્ ઉપાય તો ઘણાં કુફળ આપી શકે છે. એટલે જ કાવ્યકારો એ કહ્યું છે કે, 'सत्यं चरति मार्गं एकेन, असत्यं अधिग्रहणाति कथानाम् शतम् ।' સત્યનો માર્ગ એક જ છે પરંતુ અસત્યના માર્ગ ઘણા છે.

સત્યનો ધોરી માર્ગ એક છે. ગમે તેવા ઉપાયનું સેવન કરવાથી આત્મા પ્રાપ્ત થતો નથી, મુકિતનો માર્ગ હાથ લાગતો નથી. સાંસારિક સિદ્ધિઓ માટે અનેક પ્રકારના ઉપાયો યોજવામાં આવે છે પરંતુ આ બધા ઉપાય કલ્યાણ માટે સદ્‌ઉપાય નથી. સદ્‌ઉપાય તે લક્ષવેધી છે. આથી શાસ્ત્રકારે અહીં 'સમજાવો' પછી સદ્‌ઉપાયને લક્ષ માન્યું છે. ધન્ય છે કૃપાળુ દેવની અમૃતવાણીને! એક એક શબ્દમાં તેમની સ્વચ્છ દાર્શનિક દૃષ્ટિ અને પ્રતિભાના દર્શન થાય છે. શંકાકારને વિશિષ્ટ બુદ્ધિવાળો જણાવીને વિનયભાવ પ્રગટ કર્યો છે. સામાન્ય શંકાકાર એ જ રીતે પ્રશ્ન કરે કે આત્મા નથી તો આત્માને સમજાવો. પરંતુ એ રીતે ઉદ્‌ભાવન થવાથી કાવ્યરસનું ખંડન થાય છે, તેમ જ તેની વાણીમાં પણ અહંકારના દર્શન થાય છે અને પ્રશ્નકાર મંદબુદ્ધિનો છે, તેવી અભિવ્યંજના થાય છે પરંતુ આ દોષનો પરિહાર કરવા માટે સિદ્ધિકારે અહીં સીધેસીધો આત્મવાદી પ્રશ્ન ન કરતાં 'સમજાવો સદ્‌ઉપાય' એમ કહીને પ્રશ્નકારની વિશિષ્ટ બુદ્ધિ, નિરહંકારપણું, અને તેની સાચી અભ્યર્થનાની અભિવ્યંજના કરી છે. એક રીતે કહો તો ગુરુ શિષ્યનો સંવાદ બહુ ઊંચાઈ પર પ્રદર્શિત થયો છે.... અસ્તુ.

અહીં આ ચારે કડી શંકા રૂપે પ્રદર્શિત કરી છે. તેની માર્મિક વિવેચના સાથે સમાપ્તિ કરી ઉત્તરપક્ષમાં પ્રવેશ કરશું. ચારેય ગાથા પૂર્વપક્ષ તરીકે અંકિત કરીને હવે તેનો સુંદર ઉત્તરપક્ષનો આરંભ થવાનો છે.

ઉપસંહાર : ઉપરની ચારેય ગાથાઓ પૂર્વપક્ષ રૂપ આત્માના નાસ્તિત્વ વિષે અને તેના અનુંસંધાનમાં કેટલાક તર્કો સાથે ઉચ્ચારવામાં આવી છે. આ આખો પૂર્વપક્ષ એ કોઈ ખાસ વ્યકિત કે સંપ્રદાયથી સંબંધ ધરાવે છે તેવું નથી પરંતુ વિશ્વમાં સમગ્ર આસ્તિકય ભાવનાઓને ચેલેન્જ કરનારી અને ધર્મને ન માનનારી અથવા ધર્મથી પ્રતિકૂળ સિદ્ધાંતોને પ્રગટ કરનારી પ્રચલિત માન્યતાઓ સાથે સંબંધિત છે અને આ નાસ્તિકવાદની માન્યતા જૈન દર્શનના આત્મવાદ સાથે સીધી અથડાય છે, તેથી શાસ્ત્રકારે અહીં ગુરુ શિષ્યના સંવાદરૂપે તે માન્યતાઓને વણી લીધી છે. આ માન્યતાઓ કેવી રીતે પ્રગટ થઈ છે અને તેના મૂળ શા માટે આટલા મજબૂત છે તેનું વિવેચન

આપણે બારીકાઈથી કરી ગયા છીએ. હકીકતમાં વિષય પ્રત્યેની આસકિત, કામભોગ અને સત્તા–પરિગ્રહ વગેરેને પ્રાપ્ત કરવામાં ધર્મની માન્યતાઓ થોડે ઘણે અંશે આડી આવે છે અને પ્રત્યક્ષ પદાર્થો વધારે આકર્ષણનું નિમિત્ત હોય છે, તેથી આવો નાસ્તિકવાદ ઊંડાઈમાં ઉતરવા માંગતો નથી. ચારેય ગાથાના સ્થૂલ તર્કથી અનાત્મવાદના ભાવો પ્રગટ કર્યા છે. છેવટે શાસ્ત્રકારે આ ભાવોનું વિવેચન કરનારને કદાગ્રહી ન બનાવતાં વિનયશીલ બનાવ્યો છે, તે શાસ્ત્રકારની અદ્ભુત કાવ્યકલા છે. થોડા શબ્દોમાં ગૂઢભાવો ભરવાની શ્રીમદ્જીની અદ્ભૂત શૈલી આશ્ચર્યજનક છે. આટલો ઉપસંહાર કર્યા પછી હવે ઉત્તરપક્ષની આધ્યાત્મિક ગાથાઓનો સ્પર્શ કરી જ્ઞાનસાગરમાં સ્પર્શ કરશું.

ગાથા : ૪૯

ઉપોદ્‌ઘાત : ગાથા–૪૯, ૫૦ : પૂર્વની ગાથાઓમાં આત્મા વિષે જે કાંઈ શંકા કરી છે, તેના કારણ વિષે હવે પછીની કડીમાં સ્પષ્ટીકરણ કર્યુ છે. કવિરાજ એમ કહેવા માંગે છે કે શંકાકાર દુષિત નથી પરંતુ શંકા થવાના પ્રબળ કારણ છે અને તે કારણોમાં પ્રધાન કારણનો શાસ્ત્રકારે પહેલા જ શબ્દમાં ઉલ્લેખ કર્યો છે. જે ભ્રમાત્મક જ્ઞાન થયું છે, તેનો પણ ઉલ્લેખ કર્યો છે. આ વિપરીત જ્ઞાન અનર્થનું મૂળ છે, તે આપણે પાછળથી જોશું પરંતુ અહીં વિપરીત જ્ઞાન થવામાં દૃષ્ટિની એકરૂપતા થઈ ગઈ છે તે પ્રગટ કરે છે. હકીકતમાં દેહ અને આત્મા પરસ્પર ગુણોથી મળતા નથી, તે બંને ભિન્ન છે, છતાં એકરૂપ દેખાય છે. વસ્તુતઃ બંનેના લક્ષણ પણ નિરાળા છે.

આ આખી કડી એક ખાસ વિષયનો શુભારંભ કરે છે, તે મુખ્ય વિષય છે આત્મતત્ત્વને પ્રદર્શિત કરી તેનું દર્શન કરાવવું. મનુષ્યના મન પર કે એની આંખો પર મોહનો કે પૂર્વના સંસ્કારોનો એક એવો પડદો છે કે જેના કારણે તેને સ્પષ્ટ સમજાતું નથી અને દેખાતું પણ નથી. બંગાળી ભાષામાં કહ્યું છે કે 'आमार चोजे मोहेरआवरण । से आवरण घुचाओ हरि ।' અર્થાત્ અમારા નયનો પર મોહનું આવરણ પડેલું છે, તેથી આપના દર્શન થતાં નથી, માટે કૃપા કરીને હે પ્રભુ ! આ આવરણ હટાવો.

આ ગાથામાં પણ આંખ ઉપરનો આ મોહાત્મક પડદો દૂર કરવાની વાત છે, જો આ પડદો દૂર થાય, તો આત્મદર્શન થાય. અહીંથી શરૂ કરીને આગળની ગાથાઓ અધ્યાત્મસંસ્કૃતિનો એક પાયો છે. આખું તત્ત્વજ્ઞાન સાધનાની આધારભૂત ભૂમિકા છે, અહીં અજ્ઞાનનું કારણ બતાવીને સત્ય હકીકતનું ઉદ્‌ઘાટન કર્યું છે. હવે આપણે તે મૂળ ગાથામાં પ્રવેશ કરીએ.

ભાસ્યો દેહાધ્યાસથી, આત્મા દેહસમાન ।
પણ તે બંને ભિન્ન છે, પ્રગટ લક્ષણે ભાન ॥ ૪૯ ॥

ભાસ્યો દેહાધ્યાસથી..... દેહાધ્યાસ શબ્દ અધ્યાત્મ સંસ્કૃતિમાં ઘણો જ પ્રસિદ્ધ શબ્દ છે. વેદાંતના ગ્રંથોમાં દેહાધ્યાસ શબ્દ ઘણી જ જગ્યાએ જોવા મળે છે. જે વસ્તુની સાથે બીજી વસ્તુ નિરંતર નિવાસ કરતી હોય, નિરંતર સાથે રહેતી હોય, તો બંનેનું એકત્વ પ્રગટ થવા માંડે છે. જેમ પાણીમાં નાંખેલી સાકર પાણીને મીઠું કરે છે ત્યારે બોલાય છે કે મીઠું પાણી, અહીં સાકર અને પાણી, બંને એકરૂપ થઈ ગયા છે, અને એકતા રૂપે વ્યવહાર થાય છે, આ બંનેનો પરસ્પર અધ્યાસ છે. આ એક ઉદહારણ માત્ર છે. હકીકતમાં સાકર અને પાણી, બે ભિન્ન દ્રવ્યો છે.

અધ્યાસ થયા પછી પદાર્થ તો ભિન્ન છે પણ જ્ઞાતાને–જાણનારને અભિન્ન દેખાય છે. અર્થાત્ બંને દ્રવ્યોને તદ્‌રૂપ માનવા લાગે છે. અધ્યાસ શબ્દ અધિ+આસ=અંતરમાં નિવાસ કરેલા દ્રવ્ય. એકમાં બીજાનું મળી જવું, અથવા પરસ્પર સાથે રહેવું. પોતાના ગુણોને પણ ઢાંકી રાખે, તેવી અવસ્થા પ્રગટ કરવી. અધ્યાસ એ સહવાસ જેવો શબ્દ છે. કોઈ પણ સહવાસી દ્રવ્યો

મૂળમાં પોતાના સ્વરૂપનો ત્યાગ કરી શકતા નથી, પોતાનું અસ્તિત્વ કાયમ રાખે છે પરંતુ તેના જાણકારને બંને એક છે, તેવો ભ્રમ થાય છે એટલે જ શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'ભાસ્યો' એમ લાગ્યું. હકીકતમાં એમ છે નહીં પણ જાણનારને દોરીમાં સાપ જેવું લાગે છે, તેથી ભય પણ લાગે છે. જો કે આ ઉદાહરણ પણ એક અંશી ઉદાહરણ છે. ત્યાં દોરીમાં સાપનું અસ્તિત્વ નથી પણ પ્રતિભાસ થાય છે.

પદાર્થની હાજરી ન હોય તો પણ પ્રતિભાસ થાય અને પદાર્થની હાજરી હોવા છતાં પણ અન્યથાભાન થાય. અહીં દેહમાં આત્માની હાજરી છે છતાં તેને 'ભાસ્યો' અર્થાત્ પ્રતિભાસ થાય છે કે દેહ જ છે અથવા દેહ તે જ આત્મા છે. અથવા આત્મા તે જ દેહ છે. બંને દ્રવ્યોની હાજરી હોવા છતાં એક સ્થૂલ દ્રવ્યનું અન્યથા ભાવે ગ્રહણ કરે છે, તેથી અહીં શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'ભાસ્યો દેહાધ્યાસથી', 'ભાસ્યો' શબ્દ આ પદમાં મુખ્ય છે. અહીં 'ભાસ્યો' શબ્દ વિપરીત જ્ઞાનવાચી છે. અર્થાત્ દૃષ્ટાને વિપરીત સમજાયું છે. દેહમાં જ આત્મતત્ત્વની સ્થાપના કરે છે. દેહ તે આત્મા થઈ શકતો નથી, એ જ રીતે આત્મા તે દેહ થઈ શકતો નથી પરંતુ જ્ઞાતાને બંન્નેના સહવાસથી વિપરીત આભાસ થયો છે. આ પદમાં બંને દ્રવ્યો કરતાં પણ જે આ વિપરીત આભાસ થયો છે, તેની મુખ્યતા છે, તેથી શાસ્ત્રકાર 'ભાસ્યો' શબ્દથી જ કડીનો આરંભ કરે છે.

પ્રતિભાસ : દર્શનશાસ્ત્રમાં આવા પ્રતિભાસને ખ્યાતિ કહેવામાં આવે છે. હકીકતમાં ખ્યાતિ શું છે ? અથવા શું આવી વિપરીત ખ્યાતિ થઈ શકે કે કેમ ? તે બાબત વિરાટ ચર્ચા છે. પરસ્પર અનુકૂળ–પ્રતિકૂળ હજારો તર્ક આપવામાં આવ્યા છે. કેટલાક દર્શનો એમ કહે છે કે વિપરીત જ્ઞાનનો સંભવ જ નથી. જ્ઞાનની બે જ અવસ્થા છે, જ્ઞાન અને અજ્ઞાન. જ્યારે જૈનદર્શનમાં વિપરીત જ્ઞાનને માનવામાં આવ્યું છે. આ દાર્શનિક ચર્ચા આવશ્યક ન હોવાથી બહુ લંબાવી નથી. વિપરીત જ્ઞાન તે પદાર્થનો વિપરીત નિર્ણય કરે છે. જૈનશાસ્ત્રકાર કહે છે કે જ્ઞાનાવરણીયકર્મનો ક્ષયોપશમ કોઈ કારણોથી નિર્મળ ન હોય, તો આવા ક્ષયોપશમથી જ્ઞાન અજ્ઞાનરૂપે પરિણત થાય છે. મતિજ્ઞાન અને શ્રુતજ્ઞાન તો વિપરીત થાય છે પરંતુ અવધિજ્ઞાન પણ વિપરીત રૂપે અર્થાત્ વિભંગજ્ઞાન રૂપે થઈ શકે છે. આવા વિભંગજ્ઞાનના આધારે કેટલાક ગુરુઓ કેટલીક વિચિત્ર સાધના કરે છે અને અવધિજ્ઞાન શુધ્ધ ન હોવાથી દૂર સુધી રહેલા પદાર્થોમાં પણ વિપર્યાસ પામે છે.... અસ્તુ.

અહીં પણ શાસ્ત્રકાર 'ભાસ્યો' કહીને એક વિપરીત ભાવનું ઉદ્‌ઘાટન કરે છે અર્થાત્ તે આત્માને દેહરૂપ માને છે, તે જ રીતે દેહને આત્મા માને છે. બે દ્રવ્યોના સંયોગમાં તાદાત્મ્ય હોવાથી એકનું જ ગ્રહણ કરે છે અને 'એક જ છે' એમ સ્વીકારે છે. જો કે અહીં આત્મતત્ત્વ જેવું સૂક્ષ્મતત્ત્વ સાધારણ વ્યકિતની નજરમાં આવતું નથી. જ્યારે દેહ, તે પ્રત્યક્ષ છે. ખરી રીતે અહીં વિપર્યાસ થયો નથી. દેહનું જ્ઞાન તો બરાબર છે પરંતુ દેહ સાક્ષાત્ જડ હોવા છતાં તેને આત્મસ્વરૂપ માની લેવો, તે જ્ઞાનની વિપરીત પર્યાય છે અને આવો પ્રતિભાસ થવામાં સિદ્ધિકાર સ્વયં દેહાધ્યાસને કારણ રૂપે માને છે. જો કે ગાથામાં સર્વપ્રથમ 'ભાસ્યો' શબ્દ મૂકયો છે અને ત્યાર પછી કહ્યું છે કે આ અવળું જ્ઞાન શા માટે થયું ? પ્રતિભાસ વિષે થોડું જાણ્યા પછી

દેહાધ્યાસનો વિચાર કરવો ઘટે છે.

દેહાધ્યાસ : દેહાધ્યાસ શું છે ? અધ્યાસ શબ્દનો અર્થ સહવાસ જેવો થાય છે. પરંતુ દેહમાં રહેવા છતાં આત્મા તો સર્વથા વિભિન્ન છે તો અધ્યાસ કોને થાય છે ? બંને પદાર્થ સમ પર્યાય કરવા છતાં દ્રવ્યરૂપે સ્વતંત્ર છે. એટલે દ્રવ્યો અધ્યાસ પામતા નથી, કેવળ સાથે રહે છે. અધ્યાસનું પ્રતિબિંબ મનુષ્યના મનમાં પડે છે. જયારે આત્મજ્ઞાનની ચર્ચા થાય, જીવના પુણ્યોદયે આત્મા કે પરમાત્મા જેવો શબ્દ તેના કાન પર આવે અને સાંભળ્યા પછી વિચાર કરે, ત્યારે જ અધ્યાસનું પ્રતિબિંબ પડે છે. અનંત જીવો અજ્ઞાનદશામાં જ છે. તેને દેહ અને આત્મા ભિન્ન છે, તેવા ભેદજ્ઞાનનો અવસર સાંપડયો નથી. તે જીવો દેહાધ્યાસવાળા હોવા છતાં તેને કશું ભિન્ન જ્ઞાન થતું નથી, તે જીવોને ફકત અજ્ઞાનદશા જ બની રહે છે.

ઉપરની સ્થિતિથી આગળ વધેલા જીવો આત્મા વિષે વિચારે છે, ત્યારે આ દેહાધ્યાસથી જીવ સ્વતંત્ર નથી, દેહ જ આત્મા છે તેવો પ્રતિભાસ ઊભો થાય છે. આ અવસ્થામાં જીવ કેટલીક સૂક્ષ્મ અવસ્થાઓમાંથી પસાર થાય છે. યથા–

(૧) દેહ છે અને દેહનું જ્ઞાન છે, પણ આત્માનું જ્ઞાન નથી.

(૨) દેહ પણ છે અને પોતાનું જ્ઞાન પણ છે. માણસ મરી જાય ત્યારે દેહ પડયો રહે છે પણ જીવન નથી, તો જેના આધારે જીવન હતું, તે જીવ શું છે ? તેવો પ્રશ્ન ઊઠે છે.

(૩) જીવિત અવસ્થામાં દેહ અને આત્મા તદ્રુપ બની ગયા છે, માટે બંને એક છે, તેવો આભાસ થાય છે પરંતુ અહીં પ્રશ્ન તો છે જ. જેને આભાસ થાય છે, તે સ્વયં સંશયશીલ છે.

(૪) છેવટે દેહાધ્યાસથી લાગે છે કે આત્મા તે દેહ જ છે.

જીવ આવી બધી અવસ્થાઓમાંથી પાર થાય છે, ત્યારે તેના મન પર દેહ સંબંધી સંસ્કારો અંકિત થતાં હોવાથી દેહાધ્યાસ મજબૂત બની જાય છે. દેહાધ્યાસનો અર્થ સમજવા જેવો છે. દેહ અને આત્મા સાથે રહે છે તેટલો સીમિત અર્થ નથી પરંતુ દેહના સહવાસથી મન પર જે આસકિતના રજકણો અંકિત થાય છે અને મનમાં જે કાંઈ સુખ દુઃખની પ્રતિક્રિયા છે તે દેહના કારણે છે અને દેહને જ થાય છે. પોતે શરીર માત્ર છે, એવો દૃઢ સંસ્કાર દેહાધ્યાસથી ઊભો થાય છે. આ છે દેહાધ્યાસ. દેહાધ્યાસથી જ દેહની ક્રિયાઓ અને મનની ક્રિયાઓ સુમેળથી સાથે ચાલતી રહે છે. આવું ઘણા સમય સુધી ચાલતું રહેવાથી 'હું દેહ છું' એવો એક ભારેખમ અધ્યાસ મનુષ્યના વિચારોને પકડી રાખે છે. અધ્યાસ શબ્દ પ્રત્યેક સમયની ક્રિયાશીલતાનો પણ વાચક છે.

જેમ અરીસામાં પ્રત્યેક પળે ભિન્ન ભિન્ન પ્રતિબિંબો પડતા હોય છે, તેમ મનમાં કે આત્મામાં દેહની ક્રિયાશીલતાના પ્રતિબિંબોની હારમાળા પ્રત્યેક પળે ચાલતી રહે છે. આ પ્રતિબિંબોની હારમાળાને પોતાની માનવી, તે એક પ્રકારનો સાક્ષાત્ દેહાધ્યાસ છે. દર્પણ પ્રતિબિંબથી ન્યારું છે પણ દર્પણની સામે જયારે ચકલી બેસે, ત્યારે તે પ્રતિબિંબને સાચું માની તેની સાથે લડાઈ કરે છે. દર્પણ ન્યારો છે અને પ્રતિબિંબ પણ ન્યારું છે, તેવા જ્ઞાનનો અભાવ હોવાથી

તેને અરીસો અને પ્રતિબિંબનો અધ્યાસ થાય છે.

અહીં જીવરૂપી દર્પણમાં નિરંતર દેહના પ્રતિબિંબો પડતાં હોવાથી અને મનની બધી જ ક્રિયાઓ દેહ સાથે સંબંધિત હોવાથી આ બધી ક્રિયાનો જે જ્ઞાતા છે તેના ઉપર દેહાધ્યાસનો પ્રભાવ પડે છે અને આ અધ્યાસથી તેને લાગે છે કે દેહ જ મુખ્ય છે. દેહ સિવાય બીજું કાંઈ દેખાતું નથી. આ રીતે વિચારવાથી ખ્યાલ આવશે કે દેહાધ્યાસ જીવની એક ગંભીર ભૂલનો ઉલ્લેખ કરે છે. અધ્યાસ તો છે જ, અધ્યાસને નકારવામાં આવ્યો નથી. દેહ અને આત્મા સાથે રહે છે, એ પણ હકીકત છે પરંતુ આ દેહાધ્યાસથી જે વિપરીત પરિણામ આવે છે અને વિપરીત જ્ઞાન થાય છે તે જ ખરા અર્થમાં દેહાધ્યાસ છે. ઘઉંમાં કાંકરા છે અને બંને સાથે છે તે સ્પષ્ટ છે પરંતુ ઘઉં અને કાંકરાને એક માનીને એક સાથે પીસીને આરોગે, તો પરિણામ વિપરીત આવે. ઘઉં અને કાંકરા તો બંને રૂપી દ્રવ્ય છે, તેથી આવી ભૂલ થવી સંભવિત નથી પરંતુ અહીં એક દ્રવ્ય રૂપી છે અને એક દ્રવ્ય અરૂપી છે. રૂપીના અણુ અણુમાં અરૂપી નિવાસ કરીને સમાયેલો છે, તેથી આ ગંભીર ભૂલ થવાનો પૂરો સંભવ છે, આને જ શાસ્ત્રકાર 'દેહાધ્યાસ' કહીને સચોટ ઈશારો કરે છે. દેહાધ્યાસ તે આત્મસાધનામાં અથવા આત્મજ્ઞાનમાં એક મોટો પત્થર છે. દેહ તો આત્મા સાથે રહેવાનો જ છે પરંતુ તેના સહવાસથી દેહ પ્રત્યેની જે મમતા ઉદ્ભવી છે, તે દેહાધ્યાસનું પરિણામ છે. દેહાધ્યાસ જીવને ઉપર ઊઠવા દેતો નથી અથવા તેના કારણે મનની પરિસ્થિતિમાં બદલાવ આવતો નથી. ચોરોની સાથે કોઈ લાંબા ટાઈમ સુધી નિવાસ કરે, તો પોતે પણ ચોર છે તેવો તેને આભાસ થાય છે. સિધ્ધાંત એ થયો કે સહવાસ એ આભાસનું કારણ છે. દેહ આત્માની સૂક્ષ્મ અવસ્થા છે પરંતુ સ્થૂલ અવસ્થામાં પણ આ અધ્યાસના પરિણામો જોવામાં આવે છે. સિંહનું બચ્ચુ ઘણા વર્ષો સુધી જો બકરીના ટોળામાં રહે, તો તે સિંહપણું ભૂલી જાય છે. નાટકમાં બરાબર સ્ત્રીનો ભાગ ભજવતો પુરુષ નારી જેવા હાવભાવ પ્રગટ કરે છે. સહવાસથી ઉપજતાં વિપરીત પરિણામોના લાખો દૃષ્ટાંતો મળી શકે છે. જયારે અહીં આત્મા તો અત્યંત સૂક્ષ્મ છે એટલે દેહાધ્યાસથી વ્યકિતને દેહાભાસ થાય છે, તે સ્વાભાવિક છે.

આભાસનું અધિષ્ઠાન મન છે. જો કે એ નિયમ નથી કે દેહાધ્યાસથી બધા મનુષ્યોને વિપરીત આભાસ થાય જ. દેહમાં રહેવા છતાં દેહથી નિરાળા એવા પરમાત્મા સ્વરૂપ આત્માને ઓળખી લાખો જ્ઞાની આત્માઓ સાચા માર્ગનું આરાધન કરી રહ્યા છે, તેથી અહીં એક પ્રશ્ન ઉઠે છે કે દેહાધ્યાસથી વિપરીત આભાસ કોને થાય છે ? સિધ્ધિકારે ફકત એટલું જ કહ્યું છે કે 'ભાસ્યો દેહાધ્યાસ' અર્થાત્ દેહાધ્યાસથી વિપરીત બોધ કોને થાય ? એ આંતરિક ગર્ભિત પ્રશ્ન છે. અર્થાત્ દેહાધ્યાસથી આવો આભાસ થનારા જીવની પાત્રતા શું છે ? શા કારણથી આવો આભાસ થાય છે ? આપણી દૃષ્ટિ સામે બંને પ્રકારના જીવો છે. એક જ્ઞાની આત્મા છે, જેને દેહાધ્યાસથી વિપરીત આભાસ થતો નથી. જયારે બીજા જીવો એવા છે, જેને દેહાધ્યાસથી ખોટો પ્રતિભાસ થાય છે. ઊંડાઈથી વિચાર કરતાં જણાશે કે તેના ચાર કારણો છે.

દેહાધ્યાસના કારણો – તેના કારણો આ પ્રમાણે છે –

(૧) કર્મજન્ય પરિણામ, (૨) સાંયોગિક પરિણામ, (૩) વિપરીત વિચારધારાનું શ્રવણ, શાસ્ત્રકાર કહે છે કે જેવું શ્રવણ થાય તેવું જ્ઞાન થાય છે. માણસ જેવું સાંભળે છે તેવું વિચારે છે અને તેવા પ્રકારના સંકલ્પોનો જન્મ થાય છે. (૪) ભોગોની તીવ્ર આસકિત અને પ્રમાદદશા .

(૧) કર્મજન્ય પરિણામ : ઉદયમાન મોહનીયકર્મ અથવા દર્શનમોહનીયકર્મ અને ચારિત્રમોહનીયકર્મનો ઉદય, આ બંને મોહનીય કર્મના પ્રકારો અવળું સમજવામાં મુખ્ય આધાર સ્તંભ છે. શાસ્ત્રમાં જયાં જયાં અધિકાર આવે છે ત્યાં જ્ઞાન પ્રગટ થવાની પૂર્વમાં 'उवसंती मोहणिज्जो' એવો શબ્દ આવે છે મોહનીય કર્મ ઉપશમ થયું હોય, તો જ જ્ઞાનમાં નિર્મળ પ્રતિબિંબ પડે છે. અરીસા ઉપર ચડેલો મેલ મુખદર્શનમાં આડો આવે છે. કર્મજન્ય પરિણામ સારી નરસી બધી અવસ્થામાં કારણભૂત હોય છે. પુણ્યનો અભાવ પણ કર્મજન્ય સ્થિતિમાં કારણભૂત બને છે. પુણ્યની અનુકૂળતા ન હોય તો જીવ સાચે રસ્તે ચડી શકતો નથી. અહીં પુણ્યના અભાવમાં જ્ઞાનના ઉપકરણો પણ મલિન હોવાથી શુદ્ધ જ્ઞાન કરાવી શકતા નથી, આ છે કર્મજન્ય સ્થિતિ.

(૨) સાંયોગિક પરિણામ : તેમાં મનુષ્ય સર્વથા સ્વતંત્ર નથી. તે જેવા સંયોગમાં જન્મે છે અને જે પરિસ્થિતિમાં રહે છે, તેવા સંસ્કારો ગ્રહણ કરે છે, તેવી ભાષા પણ બોલે છે. વિપરીત સંયોગોમાં વિકાસ પામેલો મનુષ્ય વિપરીતદશાનું ભાજન બને છે. એટલે અહીં આવા કુટિલ સંયોગવાળા જીવને દેહાધ્યાસથી બચવું મુશ્કેલ છે. નાસ્તિકોના સમુદાયમાં રહલો સામાન્ય જીવ નાસ્તિક ભાવોને ભજે છે. આવા મનુષ્ય પર દેહાધ્યાસનો દુષ્ટ ભાવ પડે, તે પણ તેટલો જ સ્વાભાવિક છે.

(૩) વિપરીત વિચારધારાનું શ્રવણ : શ્રવણ એ પણ જ્ઞાનની સારી નરસી બંને ધારાનું સચોટ કારણ છે એટલે શાસ્ત્રકારે કહ્યું છે કે 'सवणे णाणे य विण्णाणे' શ્રવણથી જ્ઞાન પણ થાય છે અને વિજ્ઞાન એટલે સાચું જ્ઞાન પણ થાય છે અને એ જ રીતે વિપરીત જ્ઞાન પણ થાય છે. જેને નિરંતર મિથ્યા ભાવોને સાંભળવાનો અવસર મળે છે, તે જીવને દેહાધ્યાસથી પણ વિપરીત આભાસ થતો રહે છે. સાંભળી સાંભળીને તેના વિચારોનું પરિમંડલ એવું દૃઢીભૂત થાય છે કે દેહાધ્યાસમાં પણ વિપરીત આભાસ થવો, તે સ્વાભાવિક છે. શ્રવણ એ જીવનની ઉતમ ક્રિયા છે. આપણે ત્યાં સત્સંગને અને પ્રવચન શ્રવણને વિશેષ મહત્ત્વ અપાયું છે.તેનું પણ પ્રધાન કારણ જ્ઞાન પરિશુદ્ધ થાય તે જ છે. સાચું શ્રવણ ન થવાથી પણ દેહાધ્યાસમાં રહેલો જીવ દેહથી આગળ વધી શકતો નથી. સાંભળે તો વિચારે, વિચારે તો આત્મા સંબંધી પ્રશ્ન ઉઠે પરંતુ જે સાંભળતો જ નથી, શ્રવણ કરતો જ નથી, તે દેહાધ્યાસથી નિરંતર તેમાં રમણ કરતો રહે છે, તેને આત્મા જુદો છે તેવું માનવું જરૂરી લાગતું નથી.

(૪) ભોગાસક્તિ – તીવ્ર ભોગાસકિત અને સાંસારિક વિષયો પ્રત્યેની આસકિત પણ દેહાધ્યાસથી નિપજતા આ આભાસનું મુખ્ય કારણ બની રહે છે. આસકિતમાં અટવાયેલો જીવ દેહને જ આત્મા માની દેહપૂજા કરે છે અને ભોગોને સાક્ષાત્ સુખનું કારણ માને છે. દેહથી આત્મા

ભિન્ન છે, એવો આત્મા સંબંધી કશો વિચાર કરતો નથી. આત્મા સંબંધી કશો વિચાર આવે, તો પણ દેહની સીમામાં સમાપ્ત થઈ જાય છે... અસ્તુ.

ઉપર્યુકત બધા ભિન્ન ભિન્ન કારણોથી દેહાધ્યાસથી દેહાભાસ થતો હોય છે પરંતુ જે જીવો પુણ્યશાળી છે અને જેના મોહનીય કર્મના અંશો ઉપશાંત થયેલા છે, તેવા જીવો દેહાધ્યાસ હોવા છતાં તેમાંથી નિપજતાં વિપરીત આભાસોનો ભોગ બનતા નથી. સાચું શ્રવણ કરીને દેહથી નિરાળા એવા પરમાત્મારૂપ આત્માનું દર્શન કરે છે, માટે જ શાસ્ત્રકારે કહ્યું છે કે પ્રતિબંધક કારણ હોય, તેવા જીવો દેહાધ્યાસથી અજ્ઞાનદશાના શિકાર બને છે પરંતુ પ્રતિબંધક કારણ હટી જવાથી શુદ્ધ આત્મદર્શન થાય છે. વાદળ વિખરાઈ જતાં જેમ ચંદ્રના દર્શન થાય છે, તેમ પ્રતિબંધક કારણોનો અભાવ થતાં આત્મદૃષ્ટિ પ્રાપ્ત થાય છે, માટે જ અહીં શાસ્ત્રકારોએ 'ભાસ્યો' શબ્દ મૂકયો છે.

'ભાસ્યો દેહાધ્યાસથી' તેમાં કોઈ કોઈ જીવને ભાસ્યો, એવો અર્થ નીકળે છે કારણ કે બધા જીવોને આત્મા દેહ સમાન ભાસ્યો નથી. દેહાધ્યાસ તો બધાને છે પણ બધાને વિપરીત જ્ઞાન થતું નથી, માટે શાસ્ત્રકારે 'ભાસ્યો' શબ્દ મૂકીને જેને વિપરીત જ્ઞાન થાય છે, તેનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. જેને વિપરીત જ્ઞાન થતું નથી, તેને આ 'ભાસ્યો' શબ્દ લાગુ પડતો નથી. મૂળમાં પ્રશ્ન એ છે કે આત્મા દેહ સમાન કેમ ભાસે છે ? દેહાધ્યાસથી ભાસે છે પરંતુ આ કારણ કેવળ વિપરીત દશાને પામેલા જીવો માટે છે... અસ્તુ.

દેહાધ્યાસ શા માટે થાય છે તેનો વિચાર કરીને હવે આપણે તેના ગંભીર અર્થને જોઈએ.

દેહાધ્યાસનો ગંભીર અર્થ : ઉપરમાં દેહાધ્યાસની સ્થૂલ વ્યાખ્યા કરી છે પરંતુ આત્મા અને દેહ એક સાથે રહે તેને ખરા અર્થમાં દેહાધ્યાસ કહી ન શકાય.

અધ્યાસના બે પ્રકાર છે. (૧) એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યને તદ્રૂપ કરી દે અથવા પોતાના ગુણધર્મને તેમાં પરિવર્તિત કરી દે અથવા બીજા દ્રવ્યના ગુણધર્મને સર્વથા ઢાંકી દે, તે અધ્યાસ છે. (૨) જયારે બીજા પ્રકારના અધ્યાસમાં સાથે રહેવા છતાં એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યને તદ્રુપ કરતું નથી. દેહ પોંતાના ગુણધર્મથી આત્માને રંગી દે છે પરંતુ આત્માને તદ્રુપ બનાવી શકતો નથી. તેમજ દેહના ગુણ આત્મામાં ક્રિયાન્વિત થતા નથી. આત્મામાં દેહનું પ્રતિબિંબ હોવાથી આત્મા સ્વયં દેહ જેવો બની જાય છે અને આભાસ થાય છે કે દેહ અને હું, બંને એક જ છીએ. સિદ્ધિકારે અહીં 'ભાસ્યો' શબ્દ મૂકીને આ બીજા નંબરના અધ્યાસનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, સહવાસ થવાથી જ અધ્યાસ થતો નથી પરંતુ પર પદાર્થની ગુણકારિતાને અનુકૂળ એવી પર્યાય પોતે પણ ભજવે છે, ત્યારે સહવાસી અધ્યાસ છે. અધ્યાસ એક પ્રકારનું સામાયિક રૂપાંતર છે, અર્થાત્ જ્યાં સુધી અધ્યાસ છે, ત્યાં સુધી જ આ રૂપાંતર ટકે છે. સહવાસ એક સંયોગ છે. જયારે અધ્યાસ એ તાદાત્મ્યભાવે થતી પર્યાય છે. અધ્યાસના મૂળ ઘણાં ઊંડા છે કારણ કે આદિકાળથી દેહ અને આત્માનો સહવાસ હોવાથી આ અધ્યાસ ઘણો જ દૃઢીભૂત થયેલો છે છતાં પણ તે ફકત ભાસ્યમાન છે અર્થાત્ જીવને ભાસે છે. હકીકતમાં તદ્રૂપ નથી. બંને સ્વતંત્ર દ્રવ્યો છે. દેહની જગ્યાએ દેહ છે અને આત્માની

જગ્યાએ આત્મા છે. લોખંડમાં ચડેલી અગ્નિ અને લોખંડ બંને એકરૂપ દેખાય છે પરંતુ અગ્નિ તે અગ્નિ છે અને લોખંડ તે લોખંડ છે. બંનેનો સહવાસ તૂટી જતાં, તેનો અધ્યાસ પણ લય પામી જાય છે. અહીં દેહ અને આત્માની વાત હોવાથી આ અધ્યાસ ભ્રમાત્મક જ્ઞાનરૂપ છે. જ્યારે જડ પદાર્થોમાં જે અધ્યાસ થાય છે તે જ્ઞાનરૂપ નથી પણ ગુણાત્મક છે. અધ્યાસ ઘણો જ વ્યાપક ક્રિયાત્મક ભાવ છે અને બંને દ્રવ્યોને અથવા દેહ કે આત્માને એક ભાવે પ્રદર્શિત કરે છે પરંતુ તે એક આભાસ માત્ર છે હકીકત નથી, તેથી જ અહીં સિદ્ધિકાર કહે છે કે 'ભાસ્યો દેહાધ્યાસથી આત્મા દેહસમાન' આ કડીથી જ સ્પષ્ટ થાય છે કે ભાસ્યો એટલે લાગે છે, સમજાય છે, એક સમાનનો બોધ થાય છે પરંતુ તે એક સમાન નથી એવો સ્પષ્ટ અર્થ નીકળે છે.

પણ તે બંને ભિન્ન છે – ત્રીજા પદમાં કહ્યું છે કે તે બંને ભિન્ન છે. સિદ્ધિકાર બે પદોમાં વિપરીત બોધનું ઉદ્‌ઘાટન કરી અર્થાત્ અસત્ બોધનું ઉદ્‌ઘાટન કરી આ ત્રીજા પદમાં સદ્‌બોધનું ઉદ્‌ઘાટન કરે છે. જેમ રેતીના રણમાં ઝાંઝવાના જળ દેખાય છે અર્થાત્ ત્યાં સમુદ્ર કે પાણી જેવો આભાસ થાય છે પરંતુ હકીકતમાં તે અસત્ બોધ છે. સ્વપ્નમાં પડેલો માણસ સ્વપ્નને સદ્‌બોધ માને છે પરંતુ જાગૃત થતાં તેને અસદ્‌બોધનું ભાન થાય છે. જ્ઞાનદૃષ્ટિ ખૂલતા પદાર્થનું સ્પષ્ટ સ્વરૂપ દૃષ્ટિગોચર થાય છે. સદ્‌બોધ ત્યારે જ થાય જ્યારે પૂર્વમાં અસદ્‌બોધની ભૂમિકા હોય છે. પરિણામ સ્વરૂપે કે બીજા કોઈ પણ પ્રકારે અસદ્‌બોધ અસત્ય સ્થાપિત થાય છે. તેનું ગણિત પ્રમાણે શુદ્ધ પરિણામ હોતું નથી. અસદ્‌બોધ વ્યર્થ જતો નથી, તે અસત્ પરિણામ આપવા માટે સફળ છે, શકિતમાન છે પરંતુ સદ્‌બોધની સામે અસદ્‌બોધનું મૂલ્યાંકન થઈ શકે નહીં. અસદ્‌બોધ એક માયાવી જાળ છે અને તેમાં જીવ અટવાયેલો રહે છે. તે શાશ્વત સત્ય નથી, એથી જ જ્ઞાનીઓએ અસદ્‌બોધથી મુકત થવા માટે જ્ઞાન વ્યાપાર કે વાણી વ્યાપાર કર્યો છે અને કહ્યું છે કે તમારો આ બોધ એક આભાસ માત્ર કે મિથ્યા બોધ છે. દેહ સાથે રહેવાથી દેહનો અધ્યાસ થયો છે અર્થાત્ દેહના ગુણધર્મને પોતાના ગુણધર્મ સમજે છે પરંતુ હકીકતમાં તે બંને ભિન્ન છે. એમ સ્પષ્ટ ઉદ્‌ઘોષ કરી આ મિથ્યા આભાસને અને તેના કારણોને સ્પષ્ટ કરી, તેને મૂકી દેવાની વાત કરે છે. આ આભાસ બે રીતે થઈ રહ્યો છે.

(૧) આત્મા તે દેહ જ છે, એવો પ્રતિભાસ થાય છે અને (૨) તે અધ્યાસથી આત્મા શૂન્ય છે કશું નથી તેવો પ્રતિભાસ થાય છે. આ અધ્યાસ હકારાત્મક અને નકારાત્મક બંને ભાવોને પ્રગટ કરે છે પરંતુ શાસ્ત્રકાર બંને ભાવને ત્યાજ્ય સમજી અધ્યાસ અને અધ્યાસથી નિપજતું પરિણામ, એ બંનેનો નિષેધ કરે છે અને સ્પષ્ટપણે કહે છે કે તે બંને ભિન્ન છે. અહીં 'તે' એટલે કોણ ? 'તે' શબ્દ સર્વનામ છે. આ સર્વનામ દેહ અને આત્મા એ બંને માટે વપરાયું છે, તેથી કહે છે કે જેમ આત્મા છે તેમ દેહ પણ છે અને જેમ દેહ છે તેમ આત્મા પણ છે. બંને દ્રવ્યોનું તુલનાત્મક' અધ્યયન કરી બંનેના સ્વતંત્ર અસ્તિત્વને પ્રગટ કરે છે. દેહનું અસ્તિત્વ તો પ્રગટ છે જ પણ આત્માનું પણ સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ છે. આ વાકય ઉપમાન, ઉપમેય તરીકે પણ બોલી શકાય. જેમ દેહ પ્રગટ છે તેમ આત્મા પણ પ્રગટ છે. દેહ આત્માથી ભિન્ન છે તો આત્મા પણ દેહથી ભિન્ન છે. આ અધ્યાત્મશાસ્ત્ર હોવાથી અહીં માત્ર દેહની ભિન્નતા બતાવીને શાસ્ત્રકાર મુખ્યપણે

આત્માની કથાને જ આગળ વધારે છે અને ભિન્નતા જાણવા માટે પદાર્થના લક્ષણ જણાવે છે. કારણ કે લક્ષણથી જ લક્ષ્ય જાણી શકાય છે.

લક્ષણથી લક્ષ્યનો બોધ : અહીં શાસ્ત્રકાર લક્ષણ અને લક્ષનો જે સંબંધ છે તેને જાણવા માટે તેની ભૂમિકા રજૂ કરે છે અર્થાત્ આત્મા અને દેહ, તેને જ દૃષ્ટિગોચર રાખીને બંનેના લક્ષણ જોવા જોઈએ, તો જ બંને ભિન્ન પદાર્થનું અસ્તિત્વ પ્રગટ થાય. દેહના લક્ષણ તો સામાન્ય રીતે પ્રત્યક્ષ જ છે પરંતુ તેનું જે એક અપ્રગટ લક્ષણ છે, તે તેની પરિવર્તનશીલતા છે અર્થાત્ દેહનું સૂક્ષ્મ પરમાણુ સૃષ્ટિમાં સમાઈ જવું સર્વથા વિસર્જન થઈ જવું. દેહ મટીને અદેહ થઈ જવું આ લક્ષણથી જ દેહ કોઈ સ્થાયી તત્ત્વ નથી, તે બોધ થવો બહુ જરૂરી છે. તેનાથી વિપરીત દેહનો નિવાસી એવા જે આત્મદેવ છે, તેના એક પણ લક્ષણો રૂપી પદાર્થ જેવા નથી. દેહ સંપૂર્ણ રૂપી પદાર્થ છે, જ્યાં તેનો અધિષ્ઠાતા એવો આત્મા અમૂર્તરૂપ છે, અમૂર્ત હોવાથી વર્ણ, ગંધ, રસ આદિ ગુણોથી રહિત છે, જ્ઞાન ગુણથી તે પ્રગટ થાય છે. રૂપ આદિ બધા દેહના લક્ષણો છે, જ્યારે જ્ઞાન અને જ્ઞાનને અનુકૂળ એવા બીજા શાંતિ, દયા, ભકિત, ઈત્યાદિ ગુણો પણ ચૈતન્યના જ લક્ષણ છે. પાણીમાં નાખેલું મીઠું તેના સ્વાદરૂપી લક્ષણથી પારખી શકાય છે. ઈન્દ્રિયના ઉપકરણ દ્વારા આ બધા સ્થૂલ લક્ષણો દ્રવ્યભાવે ગ્રહણ કરી પદાર્થની પરખ કરે છે. પરંતુ આત્માના લક્ષણ માટે ઈન્દ્રિયાદિ ઉપકરણ પરિપૂર્ણ ઉપકરણ નથી. જેથી ઈન્દ્રિયાતીત નિર્મળજ્ઞાન ચેતનાથી ચેતના પોતા વિષે નિર્ણય કરે છે કે દેહથી ભિન્ન એવો અંતર્યામી આત્મા પોતાના લક્ષણોથી પરિપૂર્ણ છે. લક્ષ તે અધિષ્ઠાન છે, જયારે લક્ષણ તેમાંથી પ્રગટ થતી પર્યાય છે. લક્ષણરૂપે પ્રગટ થતી શુદ્ધ પર્યાય શુદ્ધ દ્રવ્યનું ભાન કરાવે છે, જ્યારે તેનાથી વિપરીત વિકાર પામેલી પર્યાય વિકારી આત્માનું અસ્તિત્વ બતાવે છે. શુદ્ધ આત્મા કે વિકારી આત્મા તે બંને દેહથી ભિન્ન છે. દેહથી ભિન્ન એવો આત્મા શુધ્ધાત્મા પણ છે અને વિકારી કે વિભાવી આત્મા પણ છે. પોતપોતાના લક્ષણથી તે આત્મદ્રવ્યનું પ્રદર્શન કરે છે. અહીં શાસ્ત્રકાર 'પણ' શબ્દનો ઉપયોગ કરે છે. આ 'પણ' શબ્દ બે અવસ્થાનો બોધક છે.

(૧) દેહ અને આત્માની એકતાનો અજ્ઞાન ભરેલો બોધ (૨) આત્મા અને દેહ સર્વથા ભિન્ન છે, તેનો બોધ. પ્રથમ બોધમાં એમ કહે છે કે અત્યારે પરિસ્થિતિ આવી છે, પરંતુ હકીકતમાં તેમ નથી. ક્રોધથી માણસ દુશ્મનને જીતવા પ્રયાસ કરે છે પણ ક્રોધથી દુશ્મનો વધે જ છે. પરસ્પરની બે અવસ્થાનું ભાન કરવા માટે અથવા કથન કરવા માટે 'પણ' શબ્દ મૂકવામાં આવે છે. આ 'પણ' શબ્દ વ્યવહારમાં સારી અને નરસી બંને રીતે વપરાય છે પરંતુ સિદ્ધિકારે અહીં 'પણ' શબ્દ જે રીતે મૂકયો છે, તે અંધારામાં પ્રકાશ પાથરતી દીવાદાંડી જેવો છે. જેમ કોઈ સજ્જન ઠગની સાથે જોડાયેલો હોય, ત્યારે બીજો તટસ્થ માણસ તેને ચેતના આપે છે કે તમે આ ભાઈને સાથે લીધો છે પણ સાવધાન રહેજો. આ 'પણ' શબ્દ અહીં એક ઉતમ ચેતના છે. દેહ અને આત્માની એકતા તે ઠગાઈ છે. તટસ્થ આત્મા સિદ્ધિકાર છે, ઠગાઈથી બચવા સાધકને 'પણ' શબ્દથી ચેતના આપે છે કે દેહ તે કથીર છે અને આત્મા તે સોનું છે પણ ધ્યાન રાખજો. સોનું કથીરના ભાવે વેંચાઈ ન જાય. આ રીતે 'પણ' શબ્દ એક અવસ્થાથી બીજી અવસ્થામાં લઈ જનાર

નાવ સમાન છે. યાત્રીને એક કિનારેથી બીજા કિનારાનો ખ્યાલ આપે છે અને ત્યાં પહોંચાડવાની કોશિષ કરે છે. અન્યથા અહીં 'પણ' લખવાની જરૂર ન હતી. સીધી રીતે જ કહી શકત કે આત્મા દેહ સમાન ભલે ભાસ્યો. તે બંને ભિન્ન છે. અહીં 'તે બંને ભિન્ન છે' એમ કહેવાની સાથે સાથે આગળમાં 'પણ' શબ્દ મૂકયો છે. આ 'પણ' થી સિદ્ધાંતની નક્કરતા પ્રગટ કરી છે. જીવને એકતા સમજાઈ ગઈ છે તે પણ હકીકત છે. 'પણ' કહેવાથી આ સિદ્ધાંત પર સોળ આના વજન મૂકવામાં આવ્યું છે. અર્થાત્ સિદ્ધિકાર દૃઢ વિશ્વાસ પ્રગટ કરે છે. કોઈ કહે 'આમ છે' અને જો કહે 'પણ આમ છે' તો અહીં 'પણ' શબ્દ બોલવાથી વિષયની નક્કરતાનો ખ્યાલ આપે છે. બેધડક છાતી ઠોકીને કહેવામાં આવ્યું છે. ભલેને એક રૂપ ભાસ્યો પણ તે બંને ભિન્ન છે. અહીં ભાર મૂકવાનું કારણ 'પણ' બને છે. કરોડો માણસો દેહ અને આત્માની એકતામાં જ રંગાયેલા છે અને દેહની પૂજામાં જ જીવનયાત્રાની પરિપૂર્ણતા માને છે. આવી અત્યંત દૃઢીભૂત થયેલી માન્યતાને લલકારે તેવો આ 'પણ' શબ્દ છે... અસ્તુ. 'પણ' શબ્દ ઘણો મહત્ત્વપૂર્ણ છે. તેટલું કહીને તેની ઊંડાઈનો બોધ આપ્યો છે. આ રીતે આત્મા અને દેહ ભિન્ન છે. તે કથન પછી બંનેના જે પ્રગટ લક્ષણો છે, તેના ઉપર ધ્યાન આપવામાં આવ્યું છે.

દેહના કેટલાક સામાન્ય લક્ષણ – સડવું, ગળવું, રોગાધીન થવું, દુર્ગંધ સુગંધના ભાવને ભજવા. વર્ણાદિ પર્યાયોમાં પરિવર્તન થવું, ઈત્યાદિ દેહના કેટલાક અપ્રલક્ષણો પણ છે. જયારે સુંદરતા, સૌષ્ઠવ, સંઘયણ, સંસ્થાન, અંગોપાંગની સમતુલતા, તે બધા દેહના શુભ પ્રગટ લક્ષણો પણ છે. તીર્થંકર જેવા પરમાત્માના દેહના ૧૦૦૮ લક્ષણો માનવામાં આવ્યા છે. દેહ પોતાના ઉત્તમ લક્ષણો પણ ધરાવે છે. સાધનામાં પણ ઉત્તમ લક્ષણવાળો દેહ અનુકૂળતાનો ભાગ ભજવે છે. દેહના બધા લક્ષણો શુભ–અશુભનામકર્મ સાથે જોડાયેલા છે. શુભ નામકર્મથી શુભ લક્ષણો પ્રગટ થાય છે, એ જ રીતે અશુભ નામકર્મના ઉદયે અશુભ લક્ષણો અસ્તિત્વ ધરાવે છે. દેહના લક્ષણો બે રીતે પ્રગટ થાય છે. જે પુદ્ગલ પિંડથી શરીર બનેલું છે, તે પુદ્ગલોના પોતાના લક્ષણો હોય છે, જયારે બીજા લક્ષણ કર્મના ઉદયથી પ્રગટ થાય છે. પછી તે પુણ્યરૂપ હોય કે પાપરૂપ હોય પરંતુ કર્મજન્ય જે લક્ષણો છે, તે દેહમાં પ્રતિબિંબિત થાય છે. જેમ કે સુસ્વર નામકર્મ. શબ્દ તે પુદ્ગલનો ધર્મ છે પરંતુ તેમાં માધુર્ય આવવું, તે શુભ કર્મનું પરિણામ છે. કયારેક બંને લક્ષણો સાથે જોડાય છે. અહીં પણ સુસ્વર દેહનું લક્ષણ છે અને કર્મજનિત ભાવ છે, તેનો આધાર પુદ્ગલ છે. આવા મિશ્રભાવે દેહના હજારો લક્ષણો અસ્તિત્વ ધરાવે છે. કેટલાક દેહ વિચિત્ર પુદ્ગલથી રચના પામેલા હોય, તો તેમાં ચમત્કારી શકિતઓ પ્રગટ થાય છે. સામાન્ય દેહમાં ન હોય તેવા લક્ષણો તેમાં જોવા મળે છે. આ સિવાય કેટલીક ઉત્તમ કલાઓ, અલૌકિક સાધનાઓ, એ પણ બધા દેહ સંબંધી લક્ષણો છે. દેહ સ્વયં એક અલૌકિક ગુણપિંડ છે. દેહ સંબંધી બધા લક્ષણો પ્રગટ હોતા નથી. દેહના સામાન્ય લક્ષણો અને વિશેષ લક્ષણો ભિન્ન ભિન્ન પર્યાય પામેલા હોય છે.

પ્રગટ લક્ષણે ભાન – ગાથામાં 'પ્રગટ લક્ષણે' એવો શબ્દ વાપર્યો છે. જે લક્ષણ પ્રગટ છે તેનો અહીં ઉલ્લેખ કર્યો છે પરંતુ એનો અર્થ એવો નથી કે બધા જ લક્ષણ પ્રગટ છે. પ્રગટ કરતાં અપ્રગટ લક્ષણો ઘણાં જ વધારે છે, તેથી અહીં પ્રગટ લક્ષણનો અર્થ સામાન્ય લક્ષણો થાય

છે. જેમ કે દેહમાં રૂપ, રંગ છે, તે આત્મામાં નથી. દેહમાં ચેતના નથી, જડતા વધારે છે. ચૈતન્ય જીવનું લક્ષણ છે. આ રીતે સામાન્ય દૃષ્ટિએ બંને દ્રવ્યોના લક્ષણો સ્પષ્ટ કરી શકાય છે, તે લક્ષણોના આધારે બે દ્રવ્યોનું અસ્તિત્વ જોવામાં આવે છે. મૂળ વાત એ છે કે જેને લક્ષણોનું જ જ્ઞાન નથી, જે વ્યકિત લક્ષણોને પારખી શકતો નથી, તેને ભાન કયાંથી થાય ? અને ભિન્નતાનું ભાન તો થાય જ કયાંથી ? જે ભાન થવાની વાત લખી છે, તેના કારણરૂપે બંને દ્રવ્યોના લક્ષણોનું જ્ઞાન જરૂરી છે. લક્ષણના જ્ઞાનથી લક્ષનું જ્ઞાન થાય છે.

દર્શનશાસ્ત્રમાં હેતુનું જ્ઞાન હોય, તો જ સાધ્યનું અનુમાન થઈ શકે છે. હેતુનું જ્ઞાન થવું બહુ જ જરૂરી છે. તે જ રીતે અહીં લક્ષણનું જ્ઞાન થવું પણ જરૂરી છે. અહીં દેહ અને આત્મા બંને લક્ષ છે અને લક્ષનું જ્ઞાન થવા માટે બન્નેના લક્ષણોનું જ્ઞાન જરૂરી છે. જો કે સિદ્ધિકારે લખ્યું છે કે પ્રગટ લક્ષણ અર્થાત્ દ્રવ્યના લક્ષણ પ્રગટ તો છે જ પરંતુ અહીં સમજવું જોઈએ કે બુદ્ધિમાં તે લક્ષણો અપ્રગટ છે. જો લક્ષણો બુદ્ધિમાં પ્રગટ થાય, તો જ લક્ષ પણ પ્રગટ થાય. વિશ્વના પદાર્થો પોતાના ગુણધર્મોથી સર્વથા નિયમિત પણ છે અને નિયંત્રિત પણ છે પરંતુ તે પદાર્થોનું જ્ઞાન થવું અને તે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણભૂત જ્ઞાનથી દ્રવ્યોનો નિર્ણય કરવો, તે જ મહત્ત્વપૂર્ણ છે. સિદ્ધિકારે ફકત દ્રવ્યના લક્ષણની વાત કરી છે પરંતુ પરોક્ષ રીતે લક્ષણની જગ્યાએ લક્ષણનું જ્ઞાન, એવો અર્થ લેવાનો છે અને શાસ્ત્રકારનું પણ એ જ કથન છે.

કોઈ પદાર્થ લક્ષણથી ભિન્ન થતા નથી. તે સ્વતઃ પોતાના સ્વભાવથી જ ભિન્ન છે. એટલે સિદ્ધિકારે અહીં 'ભાન' શબ્દ મૂકીને ખરો નિશ્ચય અર્થ પ્રગટ કર્યો છે. 'ભાન'નો અર્થ જ્ઞાન થાય છે. સાધારણ રીતે વ્યકિત પોતાના મનમાં જ પોતાની રીતે સાચો નિર્ણય કરે, તો વ્યવહારમાં તેને 'ભાન' કહેવામાં આવે છે. વ્યકિતને પોતાને સમજ ન હોય તો સામાન્ય રીતે બોલાય છે કે તેને ભાન નથી. ભાન વગરનો છે અને તેનાથી વિપરીત જો વધુ સમજદાર હોય તો કહેવાય છે કે તેને ઘણું વધારે ભાન છે. અહીં શાસ્ત્રકારે ખૂબ જ સમજીને 'ભાન' શબ્દ વાપર્યો છે અને કહ્યું છે કે આ બંને દ્રવ્યો એટલા બધા સ્પષ્ટ અને પ્રગટ છે કે જો વ્યકિતની આંખ ઉઘાડી હોય તો સ્વયં સમજી શકે છે. તેમાં કોઈ ગુરુની જરૂર નથી. ભાન તો પોતાની મેળે જ થાય છે. પદાર્થોનો અનુભવ થતાં તેના ગુણધર્મોનું ભાન સ્વતઃ થાય છે. આમ કવિરાજે 'ભાન' શબ્દ મૂકીને વ્યકિતની પોતાની ચેતનાને જાગૃત કરી છે.

પ્રગટ લક્ષણ કહેવાથી એ ધ્વનિ પણ ઉદ્‌ઘોષિત થાય છે કે અપ્રગટ એવાં બીજા લક્ષણો હોવા જોઈએ. અર્થાત્ પદાર્થના પ્રગટ અને અપ્રગટ, એવા બે જાતના લક્ષણોનો ભાવ વ્યકત કર્યો છે. પ્રગટ લક્ષણ તો પ્રત્યક્ષ છે, ઈન્દ્રિયગમ્ય છે, તે મતિ–શ્રુતજ્ઞાનનો વિષય છે. ઉપરમાં અમે બંને પદાર્થના સામાન્ય 'પ્રગટ લક્ષણ' કહી ગયા છીએ પરંતુ અપ્રગટ લક્ષણમાં એક ગૂઢ ગંભીર સત્ય સમાયેલું છે.

એક રહસ્ય : પદાર્થ કે કોઈપણ દ્રવ્ય અનંત ગુણોનું ભાજન છે. પદાર્થના આ બધા ગુણો ધ્રુવ કહેતાં શાશ્વત અંશરૂપે પણ છે અને ગુણ કહેતાં તે ગુણો શકિતરૂપ પણ છે, તે સિવાય આ

ગુણોમાં અનંત અનંત સૂક્ષ્મ પર્યાયનો પ્રવાહ ચાલે છે. પદાર્થનું આ સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ રૂપ એટલું બધુ સૂક્ષ્મ છે કે ત્યાં મન કે ઈન્દ્રિયોની ગતિ નથી. અવધિજ્ઞાન પણ દ્રવ્યોની આ સૂક્ષ્મ ગતિને પકડવા માટે સમર્થ નથી કારણ કે અવધિજ્ઞાનનો વિષય ઘણો જ મર્યાદિત છે. મનઃપર્યવજ્ઞાન પણ બહુ જ થોડા સૂક્ષ્મ ભાવોને સમજી શકે છે. પદાર્થનું સંપૂર્ણ રૂપ સમજવા માટે કેવળજ્ઞાન જ પર્યાપ્ત જ્ઞાન છે. આ રીતે દ્રવ્યના અપ્રગટ સૂક્ષ્મ લક્ષણો વિશ્વની સૂક્ષ્મ શકિત રૂપે કામ કરી રહ્યા છે. આત્મા અને અચેતન પદાર્થ, બંનેના અતિ સૂક્ષ્મ લક્ષણો તે તે દ્રવ્ય સાથે જોડાયેલા છે.

શાસ્ત્રમાં પણ વિધાન છે કે એક પરમાણુનું પૂર્ણ જ્ઞાન કેવળજ્ઞાનને છોડીને સર્વથા અગમ્ય છે. તે જ રીતે દ્વિપ્રદેશી સ્કંધથી લઈને અનંતાનંત પરમાણુના સ્કંધ પણ મનોગમ્ય કે ઈન્દ્રિયગમ્ય નથી અર્થાત્ મતિ અને શ્રુતજ્ઞાનનો વિષય બની શકતા નથી, એક પરમાણુથી લઈને સ્થૂલ સ્કંધો તૈયાર ન થાય ત્યાં સુધીના સૂક્ષ્મ સ્કંધો અપ્રગટ ભાવે વિશ્વના પાયાનું કામ કરે છે. જેમ પરમાણુની સૂક્ષ્મ પ્રક્રિયા છે તેમ આત્મદ્રવ્યની પણ અતિ અતિ સૂક્ષ્મ પ્રક્રિયા છે, તેમાં પ્રારંભમાં પ્રગટ થતાં અધ્યવ્યવસાયો સામાન્ય બુદ્ધિથી અપ્રગટ રહે છે આ સૂક્ષ્મ અધ્યવસાયોની પ્રક્રિયા મતિ અને શ્રુતજ્ઞાનથી કે અવધિજ્ઞાનથી પણ અપ્રગટ છે. આમ અપ્રગટ લક્ષણો સામાન્ય બુદ્ધિથી જાણી શકાતા નથી, માટે જ અહીં સિદ્ધિકારે પ્રગટ લક્ષણોનું અવલંબન લીધું છે અને પ્રગટ લક્ષણથી જડ–ચેતનનો વિવેક કરવા માટે પ્રેરણા આપી છે.

આ જડ–ચેતનના ભેદનો વિવેક કયા કારણથી થતો નથી ? તેનું કારણ દેહાધ્યાસ બતાવ્યું છે, જો કે દેહ અને આત્માને સાથે રહેવા રૂપ દેહાધ્યાસ તો જ્ઞાની આત્માને પણ હોય છે પરંતુ ફક્ત દેહાધ્યાસથી જડ–ચેતનની ભિન્નતાનો વિવેક થતો નથી, તે કારણ હકીકતમાં પર્યાપ્ત નથી. હકીકતમાં દર્શનમોહનીય કર્મનો અને જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો ઉદય આ વિવેકને અવરોધે છે અને આવા ભેદજ્ઞાનમાં દેહાધ્યાસ તે મુખ્ય નિમિત્ત બને છે. અહીં દેહાધ્યાસને નૈમિત્તિક કારણ બતાવ્યું છે. અશુદ્ધ ઉપાદાનની અજ્ઞાન પર્યાય દેહાધ્યાસથી પ્રભાવિત થઈને વિવેકની જયોતિ બુઝાવી દે છે. જડ–ચેતનના આવા પ્રગટ લક્ષણો હોવા છતાં મોહાધીન વ્યકિતને તેનું ભાન થતું નથી. સિદ્ધિકાર સ્પષ્ટ કહે છે કે જો દેહાધ્યાસ જાય અને ત્યારે યોગ્ય ક્ષયોપશમ હાજર હોય, તો જીવની વિવેક દૃષ્ટિ ખૂલે છે અને જડ–ચેતનના બંને લક્ષણ સાધકની દૃષ્ટિમાં અભિવ્યકત થાય છે. હકીકતમાં તો પદાર્થ ભિન્ન જ છે. જ્ઞાનમાં ભેદજ્ઞાન પ્રતિબિંબિત થાય તે મહત્ત્વની વાત છે. પ્રાકૃતિક દૃષ્ટિએ તો બધા દ્રવ્યો સ્વતંત્ર હોવાથી પોત–પોતાના ગુણોના કારણે ભિન્ન ભિન્ન છે. જો કે જૈનદર્શનમાં ન્યાયાનુસાર જ્યાં ભેદ છે, ત્યાં અભેદ પણ છે. અનેકાંતની થિયરી કોઈપણ એકાંતિક ભાવની સ્થાપના કરતી નથી. બધા ભાવો સાપેક્ષ છે. અંગ્રેજીમાં પણ કહ્યું છે કે **Relativity of truth** અર્થાત્ સત્યની સાપેક્ષતા છે. બધા સત્યો કોઈ એક અપેક્ષાને આધારે છે. એટલે સિદ્ધિકારે અહીં કહ્યું છે કે આ બંને પદાર્થો લક્ષણથી ભિન્ન છે પરંતુ સત્તાની દૃષ્ટિએ બધા પદાર્થો એક છે. ભેદજ્ઞાન છે, તે સાપેક્ષ હોવાથી જડ–ચેતનની ભિન્નતા તેના ભિન્ન ભિન્ન લક્ષણોથી પ્રગટ થાય છે. આધ્યાત્મિક સાધનામાં ભેદજ્ઞાનની શું આવશ્યકતા છે તે પણ ચિંતનીય છે.

ભેદજ્ઞાનની આવશ્યકતા – ભેદવિજ્ઞાન તે જ્ઞાનનું ક્ષેત્ર છે. દર્શનશાસ્ત્રોમાં સકલાદેશ અને વિકલાદેશ, આ બુદ્ધિ પ્રવાહના બે ભેદ કર્યા છે. વિકલાદેશ ભેદ અર્થાત્ વિભિન્નતાનું ભાન કરે છે, તે પદાર્થની વિશેષ પર્યાયો અને વિશેષ લક્ષણને નિહાળે છે, જયારે સકલાદેશ અભેદ અથવા અભિન્નતા તરફ બુદ્ધિને વાળે છે. તે પરસ્પર સંગ્રહ કરી સમાનતાની દૃષ્ટિએ દર્શન કરે છે અર્થાત્ તે સંગ્રહનયથી વસ્તુનું દર્શન કરે છે. અપેક્ષાકૃત બધા જ દ્રવ્યો પરસ્પર ભેદાભેદ રૂપ સંશ્લિષ્ટ થયેલા છે. પ્રયોજન પ્રમાણે જ્ઞાતા ભેદ–અભેદનું ભાન કરે છે. જડ–ચેતનને ઓળખવા માટે ભેદજ્ઞાન આવશ્યક છે અને દ્રવ્યના લક્ષણથી આ ભેદ સ્પષ્ટ થાય છે. સિદ્ધિકારે પણ અહીં કહ્યું છે કે તે બંને ભિન્ન છે. 'પ્રગટ લક્ષણે ભાન' અર્થાત્ લક્ષણથી તે બંને દ્રવ્યો ભિન્ન છે.

અહીં 'પ્રગટ' શબ્દ લક્ષણની સાથે પણ જોડી શકાય છે અને ભાનની સાથે પણ જોડી શકાય છે. લક્ષણથી પ્રગટ જ્ઞાન થાય છે અને પ્રગટ લક્ષણથી ભેદવિજ્ઞાન પણ થાય છે. અર્થાત્ લક્ષણ પણ પ્રગટ છે અને તેનું ભેદજ્ઞાન પણ પ્રગટ છે. 'પ્રગટ' શબ્દ પ્રત્યક્ષવાચી છે... અસ્તુ.

આપણે ભેદવિજ્ઞાનની વાત કરી રહ્યા હતા. બંને પદાર્થો વિશેષ ગુણોના કારણે ભિન્ન છે. એ સમજ્યા પછી એક મહત્વપૂર્ણ પ્રશ્ન ઉદ્ભવે છે.

આધ્યાત્મિક ઉત્ક્રાંતિમાં શું ભેદવિજ્ઞાન આવશ્યક છે ? ભારતીય કેટલાક અધ્યાત્મદર્શનો ભેદજ્ઞાનને પાપની જડ માને છે. વિભિન્ન પ્રકારનું ભેદવિજ્ઞાન થવાથી રાગ–દ્વેષની ઉત્પતિ થાય છે. તેઓ સર્વત્ર સત્તારૂપે બ્રહ્મતત્ત્વની સ્થાપના કરે છે અને કહે છે કે एकोब्रह्मद्वितीयो नास्ति । વેદાંતનો મહાન સિદ્ધાંત અદ્વૈતવાદ છે. દ્વૈતપણું જ માયાજન્ય છે. મોહમાયાના કારણે જ પદાર્થમાં વિભિન્નતાના દર્શન થાય છે. જો અભેદ દર્શન થાય તો જ જીવનું કલ્યાણ થાય, જયારે અહીં જૈનદર્શનમાં ભેદજ્ઞાનને પ્રમુખતા આપવામાં આવી છે અને આધ્યાત્મિક ક્ષેત્રમાં ભેદજ્ઞાનને પ્રથમ સોપાન કહ્યું છે. જો કે જૈનદર્શનની આધ્યાત્મિક ઉત્ક્રાંતિનું અંતિમ બિંદુ અભેદજ્ઞાન જ છે. અખંડ અવિનાશી એવા આત્મારૂપ પરમાત્મામાં ગુણભેદોના બધા પર્યાયોને બાદ કરી અખંડ દ્રવ્યરૂપે એક અભેદ દર્શન કરવું, તે સાધનાની અંતિમ સીડી છે. આમ જૈનદર્શનમાં અભેદજ્ઞાનનો પણ પૂરો આદર કરવામાં આવ્યો છે... અસ્તુ.

હવે આપણે ભેદજ્ઞાનની નાડી તપાસીએ. આરંભકાળમાં જીવ અખંડ ચૈતન્યના ભાવોને ગ્રહી શકતો નથી અને જડ પદાર્થોના ગુણધર્મોમાં સંશકત કે આસકત રહે છે. પદાર્થનો મોહ આસકિતનું કારણ છે, એ જ રીતે આસકિતના કારણે પદાર્થનો મોહ રહે છે. આસકિત સ્થૂલ હોવાથી તે વિષયગામી છે. ઈન્દ્રિયના બધા વિષયો અને જડ પદાર્થના બધા ગુણો પરસ્પર મેળ ધરાવે છે. કાનની સામે શબ્દ, આંખની સામે રૂપ, જીભની સામે સ્વાદ, નાસિકાની સામે ગંધ અને શરીર સામે નાના મોટા સ્પર્શ, આ પાંચેય વિષયો જડ પદાર્થના ગુણો છે, જ્યાં સુધી જીવને જડ–ચેતનાના ગુણધર્મોનો બોધ થતો નથી, ત્યાં સુધી ભેદજ્ઞાન થતું નથી. જયાં સુધી ચૈતન્યનું ભાન થતું નથી, ત્યાં સુધી ઈન્દ્રિયો પોતાના વિષયોથી પાછી ફરતી નથી. ઉપવાસનું જ્ઞાન થાય ત્યારે જ આહારનો ત્યાગ થાય છે. આમ દ્રવ્યનું ભાન થતાં મન અને ઈન્દ્રિયો સ્વભાવગામિની

થાય છે. કાન સત્ શબ્દો સાંભળે છે. આંખ પરમાત્મા અને સંતોને નિહાળે છે. એ જ રીતે જિહ્‌વા આહારનો ત્યાગ કરી ગુણાનુવાદમાં જોડાય છે અને બાકીની ઈન્દ્રિયો પણ વિષયથી વિમુખ થવાથી મૌન ભાવને ભજે છે અથવા યોગસાધનાને અનુકૂળ થઈ જાય છે.

આટલા વિવેચનથી સ્પષ્ટ થાય છે કે ભેદજ્ઞાનની શી જરૂર છે. જે દર્શનો અને ધર્મો અભેદ બ્રહ્મવાદી છે તે પણ બ્રહ્મ અને માયાને સમજવાની વાત કરે છે અને માયાથી દૂર થઈ બ્રહ્માનંદ લેવા માટે પ્રેરણા આપે છે. ત્યાં પણ એક પ્રકારનું ભેદજ્ઞાન છે. ત્યાં પણ માયા અને બ્રહ્મના પ્રગટ લક્ષણો છે. માયા મિથ્યા છે અને બ્રહ્મ સત્ય છે. માયા ક્ષણિક છે, બ્રહ્મ શાશ્વત છે. માયા વિષયરૂપ છે, જ્યારે બ્રહ્મ વિષયાતીત છે. આ રીતે બંનેના પ્રગટ લક્ષણ છે. શાસ્ત્રકારે અહીં જડ–ચેતનનો ભેદ બતાવ્યો નથી પરંતુ દેહ અને આત્માનો ભેદ બતાવ્યો છે. સમગ્ર દેહ તે માયાપિંડ છે અને આત્મા જ્ઞાનપિંડ છે. ટૂંકમાં કહેવાનો આશય એ છે કે દેહ અને આત્માનું, માયા અને બ્રહ્મનું, જડ અને ચૈતન્યનું ભેદજ્ઞાન સાધકને માટે પરમ આવશ્યક છે, જો સાધક બંનેના લક્ષણોનું અધ્યયન કરે, તો જ દેહ અને આત્માની ભિન્નતાનું તેને ભાન થાય છે. આથી જ આ ગાથામાં કૃપાળુ ગુરુદેવ કહે છે કે 'તે બંને ભિન્ન છે, પ્રગટ લક્ષણે ભાન' સરળ રીતે ગુરુદેવે ભેદવિજ્ઞાનની વ્યાખ્યા કરી છે. અહીં ભૂલવું ન જોઈએ કે ફકત પ્રગટ લક્ષણથી તે ભિન્ન છે, તેવું નથી પણ અપ્રગટ લક્ષણોથી પણ તે ભિન્ન છે. સામાન્ય બોધ માટે પ્રગટ લક્ષણો દેખાય છે. જયારે જડ–ચેતનનો સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ ભેદ ઓળખવા માટે અપ્રગટ લક્ષણોનું અધ્યયન પણ આવશ્યક છે. અપ્રગટ રીતે ગુપ્ત લક્ષણો દ્વારા જીવે તીવ્ર બુદ્ધિથી જો ભેદજ્ઞાન પ્રાપ્ત ન કર્યું હોય, તો સામાન્ય ભેદજ્ઞાનને પરિવર્તિત થતાં વાર લાગતી નથી. સાધકે અપ્રગટ લક્ષણો પણ ઓળખવા પડે છે. આ ગાથામાં પરોક્ષ રીતે તે કથન કરવામાં આવ્યું છે.

જડ દેહના પ્રદેશો પરસ્પર છૂટા પડી શકે છે. તેના સ્કંધોનો વિભેદ થવાથી દેહ સર્વથા ખંડિત થઈ જાય છે, જ્યારે અસંખ્ય પ્રદેશી આત્મા સદા માટે અખંડ રહે છે. એક પ્રદેશ બીજા પ્રદેશથી છૂટા પડી શકતા નથી. આત્મપ્રદેશોમાં સંકોચ અને વિસ્તારનો ગુણ છે પરંતુ તેના પ્રદેશોમાં સદા સર્વદા અભેદ છે. જડ પરમાણુથી બનેલો દેહ જ્ઞાનથી રહિત છે. દેહમાં ફકત કર્મ ચેતના છે, જયારે આત્મદ્રવ્ય જ્ઞાન ગુણનો પિંડ છે અને તેમાં જ્ઞાનચેતના કામ કરતી રહે છે. દેહ તે સ્થૂલ હોવાથી સૂક્ષ્મગતિનો ધારક નથી. વૈક્રિય, આહારક વિગેરે શરીર અતિ ગતિવાળા હોવા છતાં આત્મપ્રદેશની અથવા આત્મદ્રવ્યની જે ગતિ છે તેની સામે તેની ગતિ નગણ્ય છે. દેહ રૂપી પદાર્થ છે, ચૈતન્ય રૂપાતીત છે. દેહ ઈન્દ્રિયગમ્ય છે, જયારે આત્મા તે ઈન્દ્રિયાતીત છે. દેહ તે બુદ્ધિગમ્ય છે, જ્યારે આત્મદ્રવ્ય બુદ્ધિથી પરે અને તર્કાતીત છે. આ રીતે દેહના કેટલાક પ્રગટ લક્ષણ જાણી શકાય છે, જ્યારે આત્માના તો અપ્રગટ લક્ષણ બુદ્ધિથી પણ પર છે, તે સૂક્ષ્મજ્ઞાનનો વિષય છે. અહીં આપણે એક ચતુર્ભંગી મૂકી આ વિષય સમાપ્ત કરશું.

૧) દેહ અને આત્મા બંનેના પ્રગટ લક્ષણો

૨) દેહના પ્રગટ લક્ષણ અને આત્માના અપ્રગટ લક્ષણ

૩) દેહના અપ્રગટ લક્ષણ અને આત્માના પ્રગટ લક્ષણ

૪) દેહના અપ્રગટ લક્ષણ અને આત્માના અપ્રગટ લક્ષણ

હકીકતમાં પ્રગટ લક્ષણોથી પણ દેહ અને આત્માનો ભેદ સ્પષ્ટ છે. એ જ રીતે બાકીના અપ્રગટ લક્ષણોથી પણ એટલો જ ભેદ છે, તે સ્પષ્ટ છે. પ્રગટ લક્ષણ તે સામાન્ય બુદ્ધિનો વિષય છે, અપ્રગટ લક્ષણ તે વિશેષ સાધનાનો વિષય છે.

અહીં કહેવાનો સાર એ છે કે દેહ અને આત્મા બંને ભિન્ન છે પરંતુ દેહાધ્યાસના કારણે જીવાત્માને તે ભેદ પ્રતીત થતો નથી અને રાગના કારણે આ ભેદને જાણવાની જીવને આવશ્યકતા પણ લાગતી નથી. કહ્યું છે કે દેહનો પૂજારી શું જાણે આત્મદેવને ?

'કથીર અને કાચનો પૂજારી રત્નને શું ઓળખી શકે' ? એ જ રીતે અહીં દેહાધ્યાસ, દેહનો રાગ અને દેહથી ઉપજતા સુખદુઃખમાં તન્મય થયેલો જીવ આવા કોઈ પણ ભેદજ્ઞાનથી વંચિત રહે છે અથવા ભેદજ્ઞાનનો પરહેજ (ત્યાગ) કરે છે, તે દેહને જ મુખ્ય માની સંસારચક્ર ચલાવે છે. જેને સંસારી ભાવોથી અરુચિ થઈ છે, જેને નિર્મળ પુણ્યનો ઉદય થઈ રહ્યો છે, તેવો જીવ દેહાસકિતથી છૂટો. પડી દેહનો અધિષ્ઠાતા અને જ્ઞાનનું કેન્દ્ર એવા આત્મદેવનું સંશોધન કરવા માટે કે સમજવા માટે આગળ વધે છે. જ્યારે તેનો દેહાધ્યાસ નબળો પડે છે, ત્યારે દેહ અને આત્માની ભિન્નતા સમજવા માટે બંને દ્રવ્યોના લક્ષણ પારખે છે... અસ્તુ.

ગાથા : ૫૦

ભાસ્યો દેહાધ્યાસથી, આત્મા દેહ સમાન ।
પણ તે બંને ભિન્ન છે, જેમ અસિ ને મ્યાન ॥ ૫૦ ॥

આ જ રીતે આગળની કડીમાં કવિરાજ ફરીથી આ ભેદ વિજ્ઞાન ઉપર પ્રકાશ નાંખીને પુનઃ એક નવું ઉદાહરણ આપે છે તથા દેહ અને આત્માની સ્થિતિ કેવી છે તેની તુલના એક સામાન્ય દૃષ્ટાંતથી કરે છે. અહીં પણ પુનઃ દેહાધ્યાસથી જે આભાસ થાય છે તે આભાસનો ઈશારો કરીને આખી ગાથા એક ઉદાહરણમાં જ પૂરી કરે છે. ગાથાના બધા શબ્દોનું વિવરણ થઈ ચૂકયું છે. એટલે આ ગાથામાં ફકત નવા ઉદાહરણની જ મીમાંસા કરવાની રહે છે. આ નવું ઉદાહરણ તે સામાન્ય સ્થૂલ દૃષ્ટિવાળા જીવોને સમજવા માટે મૂકવામાં આવ્યું છે.

જેમ અસિ ને મ્યાન – જેમ અસિ ને મ્યાન. અસિ એટલે તલવાર. અસિ એટલે કોઈ તીક્ષ્ણ શસ્ત્ર. જે પોતાના સંહાર ગુણોથી પરિપૂર્ણ છે પરંતુ અપેક્ષાકૃત બીજી દૃષ્ટિએ નિહાળીએ, તો તે સાધન રક્ષાનું પણ નિમિત્ત છે. આવા બધાં શસ્ત્રોને અસિ કહેવામાં આવે છે. અસિ એટલે એક પ્રકારનું સૂક્ષ્મ તેજ ધારવાળું હથિયાર. આવા હથિયારોને રાખવા માટે ખોખું કે કવર છે, તેને મ્યાન કહેવામાં આવે છે. અસિ આવા મ્યાનમાં ગુપ્ત ભાવે સ્થાન ધરાવે છે. જોવામાં ફકત મ્યાન દેખાય છે પરંતુ મ્યાનના ઉદરમાં આવી તેજ તલવાર છે, તે જાણનાર સમજી શકે છે.

અસિ–મ્યાનનું આ ઉદાહરણ એક દેશીય છે અર્થાત્ ભિન્નતાનું વાચક છે. અસિ અને મ્યાનમાં વ્યાપ્ય અને વ્યાપકભાવ નથી પરંતુ સંયોગ સંબંધ છે. જ્યારે દેહ અને આત્માનો સંબંધ વ્યાપ્ય વ્યાપક છે. તે વ્યાપ્ય વ્યાપક હોવા છતાં એક દૃષ્ટિએ સંયોગ સંબંધ પણ છે. જીવ જયારે દેહથી છૂટો પડે છે, ત્યારે અંતમાં સંયોગ સંબંધનો લય થાય છે. આ દૃષ્ટિએ અસિ–મ્યાનનું ઉદાહરણ ઘણું બંધબેસતું છે. મ્યાન તે ઘર છે અને તલવાર છે તે ઘરણી–ગૃહીણી છે. દેહ તે નિવાસ સ્થાન છે, જયારે આત્મા તેમાં વાસ કરે છે. અસિ અને મ્યાનમાં મ્યાન કરતાં અસિની શ્રેષ્ઠતા અધિક છે. અસિની સામે મ્યાન ઘણું જ ઓછું મૂલ્ય ધરાવે છે, દેહ અને આત્મામાં આત્માની પ્રધાનતા છે. આત્મશકિત સામે દેહનું મૂલ્ય ઘણું જ અલ્પ છે. મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિએ પણ અસિ અને મ્યાનનું ઉદાહરણ બરાબર એક દૃષ્ટિ આપી જાય છે. આ ઉદાહરણ જો કે અન્ય ગ્રંથોમાં અને કબીર સાહેબના ભજનોમાં જોવા મળે છે. અહીં સિદ્ધિકારે આખી ગાથાને ફરીથી બેવડાવીને કળશરૂપે આ દૃષ્ટાંત મૂકયું છે. આગળની ગાથામાં પ્રગટ લક્ષણોથી ભિન્નતા બતાવી છે, જ્યારે આ ગાથામાં સચોટ ઉદાહરણ આપીને ભિન્નતા બતાવી છે. ૪૯ અને ૫૦ બંને ગાથામાં એક વાકયતા છે. બંને ગાથા દ્વારા ભેદજ્ઞાનની સ્પષ્ટતા કરવા માટે વજન આપવામાં આવ્યું છે.

દેહમાં મુંઝાયેલા આત્માઓ લક્ષણોનો અભ્યાસ કરી શકતા નથી પરંતુ કદાચ આવા સ્પષ્ટ

ઉદાહરણથી ભિન્નતાનું ભાન થાય, તે રીતે પુનઃ આ ૫૦ મી ગાથામાં ઉદ્‌ઘોષ કર્યો છે. આત્મ કલ્યાણની આ પહેલી સીડી છે. દેહથી આત્માને છૂટો માન્યા પછી સાધક આત્મા સંબંધી વિચાર કરી શકે છે. વરના તે દેહ વિષે જ વધારે આસકિત ધરાવે છે. આખી ગાથાના બધા શબ્દો ઉપર ઊંડું વિવેચન કર્યા પછી આ ગાથામાં ફકત એટલું જ કહેવાનું રહે છે કે મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિએ રૂપી જડ દ્રવ્યો કરતાં ચેતન દ્રવ્યોનું મૂલ્ય વધારે છે. અશાશ્વતમાંથી શાશ્વતને ઓળખવા માટે, અનિત્ય ભાવોમાંથી નીકળીને નિત્ય ભાવોને પામવા માટે અને દેહાદિના ક્ષણિક સુખોનો વિચાર છોડીને શાશ્વત અનંત સુખનો વિચાર કરવા માટે, આ બંને દ્રવ્યોનો સ્વભાવ તત્ત્વ દૃષ્ટિએ જાણી લેવો, એ સાધકને માટે જરૂરી છે. જેમ સ્વર્ણકાર માટી અને સોનાના ભેદને ઓળખે છે, તેમ સાધક અહીં હેમ અને કથીરનો ભેદ કરીને દેહરૂપી કથીરમાં રહેલું આત્મતત્ત્વરૂપી હેમ પારખે, કથીરને કથીર જાણે, હેમને હેમ જાણે, એ જ રીતે દેહને દેહ જાણે અને આત્માને આત્મા જાણે, ત્યારે તે જ્ઞાનની પહેલી સીડી અથવા સાધનાનું પ્રથમ પગથિયું પ્રાપ્ત કરે છે. બંને ગાથામાં દેહાધ્યાસ શબ્દ મૂકવામાં આવ્યો છે. દેહાધ્યાસની બે અવસ્થા છે. એક અજ્ઞાનમૂલક દેહાધ્યાસ અને બીજો આસકિત રૂપ દેહાધ્યાસ. અજ્ઞાનમૂલક દેહાધ્યાસમાં દેહ કે આત્મા વિષયક કશું જાણપણું નથી, આ દેહાધ્યાસ અજ્ઞાનરૂપે પરિણામ પામ્યો છે, તેથી દેહ તે હું છું, એમ સમજે છે. આ દેહાધ્યાસમાં અજ્ઞાનની સાથે મિથ્યાત્ત્વનો અંશ સમાયેલો છે. જયારે બીજા પ્રકારનો દેહાધ્યાસ તે આસકિત પૂર્ણ દેહાધ્યાસ છે. દેહ તે સર્વસ્વ નથી તેવું ભાન થાય છે. દેહ કાયમી પ્રોપર્ટી નથી, મૃત્યુ અવશ્યંભાવી છે અને મૃત્યુ થતાં દેહનો વિલય થશે, તે સામાન્ય માનવી પણ જાણે છે છતાં દેહાધ્યાસના કારણે તેની આસકિત દેહમાં સીમિત રહે છે અને તેને સ્વતંત્ર ચૈતન્ય તત્ત્વનું ભાન થવા દેતી નથી. આ રીતે બંને ગાથામાં બે વખત દેહાધ્યાસનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. તો પણ તે વ્યર્થ નથી, સાર્થક છે. તેમાં દ્વિરુકિત દોષ નથી. બે વખત ઉકિત કરવામાં અથવા બેવડું કથન કરવામાં સિદ્ધિકાર બંને પ્રકારના દેહાધ્યાસનું સૂચન કરી ગયા છે.

દેહાધ્યાસ બે પ્રકારનો છે તો પણ તેનો પ્રતિભાસ બંનેની એકતામાં પરિણમે છે અર્થાત્ દેહ અને આત્માને ભિન્ન ન માનતા આત્મા દેહ સમાન ભાસે છે. આ પ્રતિભાસને સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિએ વિચારીએ તો બે પ્રકારનો પ્રતિભાસ સમજાય તેમ છે. પ્રથમ અવસ્થામાં પ્રતિભાસ આત્માનો વિલય સૂચવે છે, જયારે બીજા પ્રતિભાસમાં આત્માને દેહ સમાન માને છે. પ્રથમ પ્રતિભાસમાં આત્માનો વિલય છે, જયારે બીજા પ્રતિભાસમાં બંનેનું અસ્તિત્વ સ્વીકાર્યા પછી પણ બંનેને સમાન કોટિના માને છે અર્થાત્ આ પ્રતિભાસના કારણે દેહ કરતાં આત્માનું મૂલ્ય અધિક છે, તેમ ભાન થતું નથી. એટલે જ કવિરાજે અહીં કહ્યું છે કે 'ભાસ્યો દેહ સમાન' કદાચ આત્મા ભાસ્યો પણ હોય, તો પણ દેહની સમાન જ ભાસ્યો છે. આત્માનું મૂલ્યાંકન વધારે કર્યું નથી, બંનેને સમાન ગણવાથી મિથ્યાત્ત્વ લય પામતું નથી. આ દૃષ્ટિએ બીજી ગાથામાં દ્વિરુકિત દોષ આવતો નથી. આ આખી ગાથા મૂલ્યાંકનની દૃષ્ટિએ સ્થાપિત કરી છે કે આત્માની સરખામણી દેહ સાથે ન થાય. આ વાત સમજવા માટે જ અસિ અને મ્યાનનું ઉદાહરણ મૂકયું છે. અજ્ઞાનીને તો ફકત મ્યાનનો જ પ્રતિભાસ થાય છે, જયારે વિકૃત જ્ઞાનીને અસિ અને મ્યાન બંને સમાન મૂલ્યવાળા જ લાગે છે.

પરંતુ જ્ઞાની બંનેનો વિવેક કરે છે. એટલું જ નહીં પરંતુ વિવેક કર્યા પછી આત્માનું મૂલ્યાંકન કરે છે. આત્માનું મૂલ્યાંકન કરવું, તે જ સમ્યગ્દર્શન છે. આ બીજી ગાથામાં સમ્યગ્દર્શનનું સચોટ ભાન કરાવ્યું છે. ૪૯ મી ગાથામાં આ જ શબ્દો છે અને ૫૦ મી ગાથામાં પણ એ જ શબ્દો છે. છતાં બધા શબ્દોના ભાવાર્થ અને ગૂઢાર્થમાં અલગ અલગ પ્રકારની દૃષ્ટિ અર્પણ કરી છે. પ્રથમ ગાથામાં મિથ્યાત્વનો ઉદ્ભવ કયા છે, તે બતાવ્યું છે. જ્યારે આ પછીની ગાથામાં સમ્યગ્દર્શન શું છે તે પ્રદર્શિત કર્યું છે.

આત્મા અને દેહ બંને ભિન્ન છે. કવિરાજે પણ તે શબ્દો બેવડાવ્યા છે. પ્રથમ ગાથાના ઉચ્ચારણમાં બન્નેનું ભેદજ્ઞાન બતાવ્યું છે. તે બંને જુદા છે તેમ કહ્યું છે, જ્યારે બીજી ગાથામાં તે બંને જુદા છે એટલું જ નહીં પણ આત્માના અપાર ગુણો છે અને દેહ અલ્પગુણી છે. તે રીતે ગુણવત્તાની દૃષ્ટિએ પણ ભિન્ન છે. કોઈ કહે ઘઉં ને કાંકરા જુદા છે પરંતુ ફરીથી વજન મૂકીને કહે કે ઘઉં અને કાંકરા સમાન નથી પણ જુદા જ છે. એક વાકયમાં સામાન્ય ભેદ છે, જ્યારે બીજા વાકયમાં મૂલ્યાંકન છે. કવિરાજ પ્રથમ ગાથામાં સામાન્ય જીવને કહે છે કે આત્મા દેહ જેવો લાગે છે પણ તે બંને એક નથી. આ જ વાત ફરીથી કહે છે કે બંને ભિન્ન છે એટલું જ નહિ પરંતુ બન્ને સમાન નથી, માટે ભિન્ન છે. અર્થાત્ ત્યાં દેહ કરતાં આત્માનું મૂલ્ય અધિક પ્રદર્શિત કરવા માટે આખી ગાથાનું પુનઃ ઉચ્ચારણ કર્યું છે.

સમગ્ર આત્મસિદ્ધિમાં લગભગ આ બે ગાથા જ એવી છે, જે સમાન શબ્દોથી બેવડાવી હોય. શબ્દો સમાન હોવા છતાં અર્થગાંભીર્ય ઘણું છે, આવા મહાન તત્વવેત્તાને અર્થગાંભીર્ય શોભા આપી રહ્યું છે, એક અધ્યાત્મ કવિ તરીકે બંને ગાથાના સમાન શબ્દોથી એક અપૂર્વ ધ્વનિ ગૂંજે છે. આખું કથન અસિ–મ્યાનના દૃષ્ટાંતથી સ્પષ્ટ દૃષ્ટિગોચર થાય છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : ગાથા ૪૯, ૫૦ – કોઈપણ અધ્યાસ એક પ્રકારે વિપરીત આભાસ ઊભો કરે છે. અધ્યાસ થવો, એ સ્વાભાવિક ક્રમ છે. દર્પણમાં પ્રતિબિંબ દેખાય, તે આવાસ્તવિક હોવા છતાં એક પ્રકારે અધ્યાસનું ફળ છે. પ્રતિબિંબ પડવું, તે કોઈ દોષ નથી પણ આ પ્રતિબિંબ છે, તેમ ન સમજવું, તે દોષ છે. પ્રતિબિંબને પ્રતિબિંબ જાણવું અને જેનું પ્રતિબિંબ છે, તે દ્રવ્ય નિરાળું છે તેમ સમજવું, તે જ્ઞાનતત્ત્વ છે. આ રીતે જીવ જ્યારે શરીરમાં નિવાસ કરે છે અને અનંતકાળથી શરીરનો સહવાસ હોવાથી તેને 'દેહ જ આત્મા', જેવો પ્રતિભાસ થાય છે. અધ્યાસ તો રહેવાનો જ છે પરંતુ અધ્યાસનું જ્ઞાન મહત્ત્વપૂર્ણ છે. જ્ઞાનની તીખી તલવારથી દેહ અને આત્માની વચ્ચે તીવ્ર ભેદલાઈન કરવાની જરૂર છે. આ ભેદલાઈન જો ન હોય, તો કૂવાના કિનારે ઊભેલો માણસ એક ડગલું આગળ વધે તો કૂવામાં પડી જાય છે, તે જ રીતે જ્ઞાનની રેખા ઓળંગી જવાથી અજ્ઞાનના અંધકારમાં મનુષ્ય વિલીન થઈ જાય છે. આ રીતે દેહાધ્યાસ ખરાબ નથી પરંતુ દેહાધ્યાસ ન સમજવો, તે પરમ અહિતનું કારણ છે. ખરું પૂછો તો મનુષ્યનું અહિત પણ દેહાધ્યાસથી થાય છે અને તેનાથી વધારે દેહાધ્યાસને ન સમજવાથી થાય છે, માટે સાધનાના બધા અનુષ્ઠાનોમાં અને બધા ધાર્મિક સમાજોમાં પણ દેહાધ્યાસથી મુક્ત થવા માટેની ઊંડી ચર્ચા છે. સિંહ જેવું પ્રબળ પ્રાણી પાંજરામાં બંધ થાય, તે રીતે દેહાધ્યાસ એક ભયજનક પાંજરું છે.

જ્ઞાન દૃષ્ટિ ખુલવાથી પાંજરું પાંજરું હોવા છતાં તેનો દરવાજો ખુલી જાય છે. મંદિરનો દરવાજો બંધ હોય તો દેવદર્શન થતાં નથી તે જ રીતે દેહાધ્યાસ દેહમાં બિરાજમાન આત્મદેવના દર્શન થવા દેતો નથી અને અજ્ઞાન દેહાધ્યાસનો દરવાજો ખોલવા દેતું નથી. સાથે રહેવું અલગ ચીજ છે પરંતુ એકરૂપ થઈ પોતાને ભૂલી જવું તે વિમૂઢતા છે. વિમૂઢતાનો પરિહાર કરવો, તે આત્મદર્શન છે.

ઉપસંહાર : આ બંને ગાથાનો મુખ્ય વિષય ભેદજ્ઞાન છે. ભેદજ્ઞાનમાં જે સૂક્ષ્મ અંતર છે તે પણ આપણે વ્યકત કર્યું છે અને આ અંતરને બતાવવા માટે જ શાસ્ત્રકારે સ્વયં ગાથાને બેવડાવી છે. સૂક્ષ્મ અંતર, તે અધ્યયનનો વિષય છે. તે સામાન્ય બુદ્ધિ ગ્રાહ્ય નથી. જેનું બારીકાઈથી આપણે સ્પષ્ટીકરણ કર્યું છે. આત્મતત્ત્વની સ્થાપના કરવા માટે સિદ્ધિકાર સ્વયં પહેલા દેહને છૂટો પાડવા માંગે છે. આગળની ગાથાઓમાં શુદ્ધ આત્મદ્રવ્યની સ્થાપના કરીને તેના પ્રથમ ચરણમાં આ ભેદજ્ઞાન આવશ્યક હતું. જેમ કોઈ બહેન માખણમાંથી ઘી તૈયાર કર્યા પછી ઘી અને કીટ્ટુ અલગ કરે, ત્યાર પછી જ તે શુદ્ધ ઘીને વાસણમાં ભરી શકે છે અને શુદ્ધ ઘીનો પરિચય પણ થાય છે. કીટું અને ઘી બંનેનું જો જ્ઞાન જ ન હોય તો છૂટું પાડવું, તેને માટે દુર્લભ છે... અસ્તુ.

અહીં આ બંને ગાથા ભેદવિજ્ઞાનની સચોટ ઘંટી બજાવીને મ્યાન અને તલવાર, બંને જુદા છે તેવી રીતે દેહ અને આત્મા, તે બંનેનું દ્વૈત સ્પષ્ટ કરે છે.

જો કે અત્યારે આત્મતત્ત્વની સ્થાપના થઈ રહી છે, એટલે દેહભાવને ગૌણ કર્યો છે પરંતુ હકીકતમાં દેહ પણ પોતાના ઘણાં સ્વતંત્ર ગુણો ધરાવે છે, આત્મતત્ત્વને શુદ્ધ કરવા માટે દેહ એક સ્વયં ઉપકરણ છે. મન, ઈન્દ્રિય, ભાષા કે ચેષ્ટા ઈત્યાદિનો આધાર લઈને જ વકતા આત્મદ્રવ્યની સ્થાપના કરે છે. દેહ ભિન્ન હોવા છતાં તે અનુપકારી છે, તેમ ગણવાનું નથી. અહીં એટલું જ કથન છે કે દેહની જગ્યાએ દેહ છે અને આત્માની જગ્યાએ આત્મા છે. પાણીના વાસણમાં પાણીની જગ્યાએ પાણી છે અને વાસણની જગ્યાએ વાસણ છે પરંતુ તે ભૂલી ન શકાય કે પાણીનો આધાર વાસણ છે. કોઈ પણ આધાર વિના આધેય નિરાધાર છે. તે જ રીતે આત્મદ્રવ્યના દર્શન પણ દેહમાં રહીને જ થાય છે. દેહ તે આત્માનું નિવાસ મંદિર છે. દેવ અને મંદિર બંને ભિન્ન છે. તેમાં દેવની જેમ મંદિરનું પણ મૂલ્ય છે. એ જ રીતે આત્મા અને દેહ બંને ભિન્ન છે. એટલું જ આ ગાથામાં કથન છે. દેહ અવમાન્ય છે, અવગણ્ય છે અને અનાવશ્યક છે તેમ સમજવાનું નથી. આટલો ઉપસંહાર કર્યા પછી આપણે ૫૧ મી ગાથામાં પ્રવેશ કરશું.

ગાથા : ૫૧

ઉપોદ્‌ઘાત : અહીં સિદ્ધિકાર આ ગાથામાં વિષયનો તલસ્પર્શી સ્પર્શ કરે છે. ખરું પૂછો તો આ ગાથાથી જ આત્મસિદ્ધિનો શુભારંભ થાય છે. પૂર્વની બધી ગાથાઓ વિષયના અનુસંધાનમાં અને આવશ્યક ગુણોનો ઉલ્લેખ કરી ભૂમિકા તૈયાર કરવામાં ઉપયુકત થઈ છે, હવે આ ગાથાથી મૂળભૂત વિષયનો શુભારંભ થાય છે.

આત્મસિદ્ધિનો મૂળભૂત વિષય આત્મા છે. શ્રદ્ધાથી તો આત્મા અને પરમાત્માને જનમાનસ સ્વીકારે છે પરંતુ બુદ્ધિશાળી વર્ગ તર્કદૃષ્ટિએ આત્માનું સમાધાન ઈચ્છે છે અને ન્યાયસંગત તત્ત્વની સ્થાપના થાય, તેને મહત્ત્વ આપે છે. તે જ રીતે વિપક્ષમાં આત્મા પરમાત્માનો સ્વીકાર ન કરનાર બુદ્ધિવાદી નાસ્તિક ભાવનાથી પ્રભાવિત થયેલા જીવો પણ તર્કયુકત પ્રત્યુત્તરની કામના રાખે છે. બંને પ્રકારના બુદ્ધિજીવી જીવો માટે ન્યાયસંગત તત્ત્વ સ્થાપના આવશ્યક છે. જો કે આ પરમ શ્રદ્ધાનો વિષય છે, અંતે તો શુદ્ધ શ્રદ્ધાથી જ ભાવના પ્રબળ બને છે અને આત્મતત્ત્વ હૃદયમાં સહજ અંકિત થવાથી સમ્યગ્‌દર્શનનો ઉદ્‌ભવ થાય છે.

શ્રદ્ધા હોવા છતાં પણ સમગ્ર શાસ્ત્રો જ્ઞાનમાર્ગનું અવલંબન કરે છે અને જ્ઞાનને મહત્ત્વ આપે છે. જ્ઞાનના દૃઢ પ્રકાશથી જ શ્રદ્ધા મજબૂત બને છે. જેથી સિદ્ધિકાર સ્વયં આ ગાથામાં સાધકની શ્રદ્ધાને એકબાજુ પુષ્ટ કરી રહ્યા છે, જયારે બીજી બાજુ નાસ્તિક ભાવોનો પણ પ્રત્યુત્તર આપી રહ્યા છે. ગાથામાં ઊંચ કોટિના આ શ્રેષ્ઠ કાર્ય દ્વારા આત્મદર્શનનું અમૃત પ્રગટ કરવામાં આવ્યું છે. હવે આપણે મૂળગાથાનો ઉદ્‌ઘોષ કરીએ.

જે દૃષ્ટા છે દૃષ્ટિનો, જે જાણે છે રૂપ ।
અબાધ્ય અનુભવ જે રહે, તે છે જીવસ્વરૂપ ॥ ૫૧ ॥

સંપૂર્ણ ગાથામાં જે જે આલંબન છે તેનો યોગ્ય રીતે વિચાર કરવાથી આ ગાથાની ગહનતા દૃષ્ટિગોચર થઈ શકે તેમ છે. નાના પદમાં ઘણાં જ ગહન ભાવો ભર્યા છે. યોગ્ય ચાવી વિના જેમ તાળું ખુલતું નથી, તેમ યોગ્ય વિચાર વિના આ ગાથાના ગહન ભાવો બુદ્ધિગમ્ય થઈ શકે તેમ નથી. ખૂબી તો એ છે કે ગાથામાં એક જ તાળું નથી, નાના–મોટા જે તાળાં લાગેલા છે, તેની ચાવીઓ પણ જુદી જદી છે. જેમ કોઈ મોટા દેવમંદિરમાં જઈએ અને એક પછી એક તાળા ખુલતાં જાય અને છેવટે ગર્ભગૃહમાં ભગવાનના દર્શન થાય, તેવી રીતે આ ગાથામાં પણ બાહ્યગૃહ, મધ્યગૃહ અને અંતરગૃહ, એ બધા ગૃહોને ઓળંગ્યા પછી મૂળ જગ્યાએ પહોંચી શકાય તેમ છે.

✓**આલંબન વિચાર :** (૧) દૃષ્ટિ (૨) દૃષ્ટા (૩) જ્ઞાતા (અર્થાત્ રૂપનો જ્ઞાતા) (૪) અબાધ્ય (૫) અનુભવ (૬) અનુભવ કર્તા (૭) શુદ્ધ સ્વરૂપ.

સંપૂર્ણ ગાથામાં આ સાતેય આલંબન પોતાની જગ્યાએ સ્વતંત્ર મોતીની જેમ ચમકી રહ્યા છે. એટલું જ નહીં પરંતુ મહત્ત્વપૂર્ણ ભાગ ભજવે છે, સાધક આ સાતેય આલંબનમાં પોતે વ્યાપ્ત

થયેલો છે, છતાં સાતેય આલંબનના સ્પર્શની તેને યાત્રા કરવાની રહે છે. અર્થાત્ સ્વયંમાં પ્રવેશ કરીને સ્વયંના ગૂઢભાવોને અનુભવતો સ્વયંના શુદ્ધ સ્વરૂપનો નિર્ણય કરવાનો છે. મોતી પોતે જ મોતીની યાત્રા કરી રહ્યો છે. દૃષ્ટા પોતે જ પોતાનો દૃષ્ટા બની પોતાને નિહાળી રહ્યો છે. પોતાને નિહાળવાની એક પગદંડી (કેડી) ઉપર ચાલી રહ્યો છે. આધાર પણ પોતે જ છે અને આધેય પણ પોતે જ છે, છતાં આધાર આધેયનો અનુભવ ગ્રહણ કરવા માંગે છે અર્થાત્ શાસ્ત્રકાર સ્વયં આધેયનો અનુભવ કરવા માટે પ્રેરિત કરે છે. આ રહસ્યમય ગાથાનું દિગ્દર્શન ઘણું જ આહ્‌લાદક છે.

દૃષ્ટા, દૃષ્ટિ, દૃશ્ય : સમગ્ર ભારતીયદર્શન અને ખાસ કરીને જૈનદર્શન અર્થાત્ બધા જ અધ્યાત્મદર્શનનો મૂળ આધાર દૃષ્ટા છે. દૃષ્ટા એક અલૌકિક ગુપ્ત શકિતનો ધારક છે. તે સ્વયં ગુપ્ત રહીને, ગુફામાં રહીને માનો કે સ્વયં અદૃષ્ટ બનીને દૃષ્ટારૂપે સંચાલન કરે છે. બૌદ્ધદર્શન સિવાય બધા આસ્તિક દર્શનોએ આત્મવાદનો આધાર લીધો છે.

ઉપનિષદ્‌માં શિષ્ય પૂછે છે કે તમે જે આત્માની વાત કરો છો, તે આત્માને હથેળીમાં બતાવો, તો માન્ય થઈ શકે, તો એને જોઈ શકાય, જાણી શકાય કે સાંભળી શકાય. જે દેખાતો નથી, સંભળાતો નથી, તેમ બીજી કોઈ રીતે ગમ્ય નથી, તે આત્માને કેવી રીતે માનવો ? ત્યારે ઉપનિષદ્‌કારે જે ઉત્તર આપ્યો છે તે અદ્વિતીય છે અને દૃષ્ટાના સ્વરૂપને રજુ કરે છે. ઉપનિષદ્‌કાર કહે છે કે જગતમાં બે વસ્તુ છે. (૧) દૃશ્ય અને (૨) દૃષ્ટા.

દૃશ્ય છે તે દૃષ્ટિનો વિષય છે, જયારે દૃષ્ટા છે તે દૃષ્ટિનો સ્વામી છે. તે કહે છે કે,

यद् चक्षुंषि न पश्यन्ति, येन चक्षुंषि पश्यन्ति ।
तदेव ब्रह्मत्वं विधि, नेदम् यदिदमुपासते ।।
यद् मनो न मनुते, येन मनो मनीयते ।
तदेव ब्रह्मत्वं विधि, नेदम् यदिदमुपासते ।।

આંખો જેને જોઈ શકતી નથી પરંતુ જેની કૃપાથી આંખો જગતને જુએ છે, તે આંખનો અધિષ્ઠાતા દૃષ્ટા છે અને તે આત્મા છે. દૃષ્ટિ પોતાના વિષયનો સ્પર્શ કરે છે, દૃષ્ટિ અંતર્મુખી થયા વિના દૃષ્ટાને નિહાળી શકતી નથી. બાહ્ય દૃષ્ટિ રૂપાત્મક છે, જયારે આંતરદૃષ્ટિ જ્ઞાનાત્મક છે. એટલે આંખથી જે દેખાય છે તે દૃશ્ય છે. દૃશ્યનું સંચાલન કરે છે, તે દૃષ્ટા છે. જે કાંઈ નજર સામે છે, તે આત્મા નથી કે દૃષ્ટા નથી પરંતુ જે કાંઈ સામે છે, તેના ગુણધર્મોને જે જાણે છે, તે આત્મા છે, તે દૃષ્ટા છે. આ જ રીતે કાન જેને સાંભળી શકતા નથી પણ જેની કૃપાથી કાન સાંભળી શકે છે. પ્રાણ જીવન આપી શકતો નથી પરંતુ જેની કૃપાથી પ્રાણ ચાલે છે, મન તેને પારખી શકતું નથી પરંતુ જેની કૃપાથી મન મનોજ્ઞાન ધરાવે છે, વાણી જેને બોલી શકતી નથી પરંતુ જેની કૃપાથી વાણી પ્રવર્તમાન થાય છે, જે આ બધા વિષયોથી પર છે અને બધા ઉપકરણોને સંચાલિત કરનાર છે, તે સ્વયં દૃષ્ટા છે અને તે આત્મા છે.

આ રીતે સર્વ ઈન્દ્રિયો, મન અને પ્રાણ, આ બધા ઉપકરણો આત્માને જાણી શકતા નથી

પરંતુ આ ઉપકરણો આત્માની શકિતથી સંચાલિત થાય છે.

દૃષ્ટા વિશ્વનો મૂળભૂત આધાર છે. આ વિશ્વ અને તેના ભૌતિક ગુણોનો અનુભવ કરનાર પણ દૃષ્ટા જ છે. દૃષ્ટા નથી તો ગુણો હોવા છતાં ગુણો નથી. દૃશ્યમાન જગતનું અસ્તિત્વ દૃષ્ટાના આધારે જ છે. દૃષ્ટા એ એક સાર્વભૌમ શકિત છે. અખંડ અવિનાશી શકિત છે. અછેદ્ય, અભેદ્ય, અને અમર્ત્ય, એવા બધા ભાવોથી ભરપૂર સનાતન સદાકાળ અસ્તિત્વ ધરાવતો પુરાણ પુરુષ છે. એ એક એવું અજબ તત્ત્વ છે કે જેના ઉપર બીજા કોઈ દ્રવ્યની સ્થાયી અસર થતી નથી. તેમ તેમાં બીજા કોઈ સ્થાયી દ્રવ્યોનો પ્રભાવ પડતો નથી. દૃષ્ટા પોતે જ પોતાની પરિણતિથી ભલે વિકારી ભાવોને ભજે પરંતુ અન્ય કોઈપણ દ્રવ્ય દૃષ્ટાની અંદર વિકારીભાવો ઉત્પન્ન કરી શકતા નથી. જેમ સોનું માટીથી પ્રભાવિત થતું નથી, તે નિરંતર પોતાનું અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને તેથી જ તે બહુમૂલ્ય બન્યું છે. આ એક સામાન્ય ઉદાહરણ છે. દૃષ્ટા પણ એવા શાશ્વત ગુણોનો પિંડ છે અને કોઈપણ અન્ય દ્રવ્યના પ્રભાવે આ ગુણોનું વિચ્છેદન કે વિસર્જન થઈ શકતું નથી કારણ કે કાળ આદિ દ્રવ્યો જે કાંઈ પ્રકાશ પાથરે છે તે પણ દ્રવ્યની પર્યાય સુધી સીમિત હોય છે. કહેવાનો ભાવ એ છે કે કાળ દ્રવ્ય અન્ય દ્રવ્યની પર્યાયમાં જ પ્રવેશ કરી શકે છે. દ્રવ્યના શાશ્વત અંશોને કાળ સ્પર્શી શકતો નથી. તે જ રીતે આ દૃષ્ટા પણ એક એવો અલૌકિક ગુણપિંડ છે કે તેમાં કાળ પ્રવેશ કરી શકતો નથી. બીજા દ્રવ્યો પણ તેના મૂળ સુધી પહોંચી શકતા નથી કે સ્પર્શ કરી શકતા નથી. દૃષ્ટા સર્વથા અસ્પૃષ્ટ છે. દૃષ્ટાની હાજરીમાં સ્પર્શાત્મક ઈન્દ્રિયો માત્ર સ્પર્શનો અનુભવ કરે છે. તેથી ઈન્દ્રિયોની કે મનની ગુણાત્મક ક્રિયાથી દૃષ્ટાને વ્યવહારદૃષ્ટિએ કર્તા કહ્યો છે. સ્વગુણોને છોડીને તે સર્વથા અકર્તા છે. કર્તૃત્વ એ પણ તેની એક વિકારી પર્યાય છે. પર્યાય સ્વયં પરિવર્તિત થાય છે અને તેના આધારે પર્યાયનું અધિકરણ પણ પરિવર્તિત થાય છે, તેવો એક આભાસ માત્ર થાય છે. આ એક સ્થૂલ વ્યવહાર છે. આમ દૃષ્ટા સર્વથા અકર્તા અને નિર્લિપ્ત છે પરંતુ ખૂબીની વાત એ છે કે તેની હાજરી માત્રથી, અર્થાત્ ઉપસ્થિતિ માત્રથી વિશ્વલીલાનું સર્જન થાય છે. એટલે અન્ય દર્શનોમાં ભકિતમાર્ગનું અવલંબન કરી આ દૃષ્ટાને લીલાધર, નટવર કે કલાકાર કહેવામાં આવ્યો છે. હકીકતમાં દૃષ્ટા સર્વથા નિરાળો છે. તેમની હાજરી માત્રથી ભૌતિક ગુણો પોતાના ગુણધર્મોને ભજે છે.

દૃષ્ટાનો દૃષ્ટિ સાથે એક સુમેળ બંધાયેલો છે. જેથી દૃશ્ય જગત દૃષ્ટાની હાજરીમાં વ્યકિતની દૃષ્ટિમાં પ્રતિબિંબિત થાય છે. ખરું પૂછો તો દૃષ્ટા એક પ્રકારે દૂર રહીને પણ જાણે માયાજાળનો સાક્ષી બને છે, દૂર રહીને ખેલ કરે છે. આ દૃષ્ટા સમગ્ર શાસ્ત્રનો એક પ્રબળ વિષય બન્યો છે. આપણા સિદ્ધિકારે પણ આ ગાથાના પ્રથમ શબ્દમાં જ દૃષ્ટાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. આટલું મૂળભૂત વિવરણ કર્યા પછી પણ જો કે શબ્દથી દૃષ્ટાને પકડી શકાય તેમ નથી. તે શબ્દાતીત છે છતાં પણ આપણે નજીકમાં નજીક જવા માટે શાબ્દિક પ્રયાસ કરશું. દૃષ્ટાને જાણવો, સ્વીકારવો, સાધવો અને શુદ્ધ દૃષ્ટામાં રમણ કરવું, તે એક અધ્યાત્મ સાધનાની સળંગ સોપાન શ્રેણી છે. અર્થાત્ સોપાનની સીધી રેખા છે. તેમાં ઘણા માર્ગો આવીને મળે છે ગંગામાં જેમ ઘણાં ઝરણાં, નદીઓ ભળે છે છતાં ગંગા પોતાનો મૂળ માર્ગ છોડતી નથી, તેમ આ દૃષ્ટાને પામવા માટે તે સાધના રૂપી ગંગા છે, તે

એક ધારી વહેતી રહી છે... અસ્તુ.

અહીં આપણે એક દૃષ્ટા ઉપર જ વિચાર કરી રહ્યા છીએ. વિચારાતીતને માટે વિચાર કરવો, તે પણ એક શાસ્ત્ર પધ્ધતિ છે. પૂર્વમાં કહ્યા પ્રમાણે દૃશ્ય, દૃષ્ટિ અને દૃષ્ટા ત્રણેયનું ઐક્ય છે. પરંતુ વિવેકની દૃષ્ટિએ દૃશ્ય તે દૃષ્ટાનું કર્મ છે, દૃષ્ટાનો વિષય છે. દૃષ્ટા Subject છે, જ્યારે દૃશ્ય તે Object છે. અર્થાત્ દૃશ્યના આધારે દૃષ્ટા નથી પરંતુ દૃષ્ટાના આધારે દૃશ્ય છે. બધા પદાર્થોનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ હોવા છતાં જ્યાં સુધી પદાર્થ દૃષ્ટાની દૃષ્ટિમાં ન આવે ત્યાં સુધી તે દૃશ્ય કોટિમાં આવતો નથી. દૃષ્ટિ એ દૃશ્યને સમજવા માટેનું એક ઉપકરણ છે, દૃષ્ટા અને દૃશ્ય વચ્ચેનો એક સેતુ છે. જેમ કૂવામાં પાણી છે, પાણી ઉલેચનાર કોઈ એક વ્યકિત છે પરંતુ પાણી અને ઉલેચનારની વચ્ચે એક દોરી છે. આ દોરી તે દૃષ્ટિનું કામ કરે છે. આ ઉદાહરણ સ્થૂલ છે ફકત સમજવા માટે મૂકયું છે.

એક અંદરની વાત : દૃષ્ટા સર્વથા સ્વતંત્ર નથી, ત્યાં સુધી તે મુકત થતો નથી. અર્થાત્ જ્ઞાનાવરણીય, દર્શનાવરણીય આદિ ઘાતીકર્મોના આવરણથી ઘેરાયેલો એક શકિતમાન દિવ્ય આત્મા છે. કર્મનું આવરણ દૂર ન થાય ત્યાં સુધી દૃષ્ટાના ઉપકરણ પણ આવૃત રહે છે. જેમ જેમ આવરણો દૂર થાય, ક્ષયોપશમ ઈત્યાદિ ભાવોનો ઉદ્ભાવ થાય, ત્યારે દૃષ્ટાની દૃષ્ટિ ખૂલે છે અને તેને એક ઉપકરણ પ્રાપ્ત થાય છે. પદાર્થોને સમજવા માટે તેની સામે અવસર ઊભો થાય છે. જેમ જન્મેલું બાળક આંખ ઉઘાડે છે, ત્યારે વિશ્વની છાયા તેની આંખમાં પ્રતિબિંબત થાય છે અને બાળકને એક દૃષ્ટિ મળે છે. એ જ રીતે આ જાગેલો વિકસિત થયેલો આત્મા દૃષ્ટિ મેળવે છે, ત્યારે દૃષ્ટિરૂપ ઉપકરણથી દ્રવ્યનું ભાન કરે છે. અહીં કવિરાજે જેમ કહ્યું છે, 'જે દૃષ્ટા છે દૃષ્ટિનો' અર્થાત્ હવે આત્મા દૃષ્ટિનો સ્વામી બન્યો છે, દૃષ્ટિનો અધિનાયક છે. દૃષ્ટિરૂપી દૂરબીનથી પદાર્થના સ્વરૂપને નિહાળે છે. બધા દૃશ્યો સત્તા રૂપ કે વિશેષ ભાવો સાથે પ્રતિબિંબત થાય છે. દૃષ્ટા પોતાની અંદર જ્ઞાનના સંપૂટમાં પદાર્થોને નિરાકાર અને સાકાર રૂપે ગ્રહણ કરે છે. જૈન પરિભાષામાં તેને દર્શન ઉપયોગ કે જ્ઞાન ઉપયોગ કહેવામાં આવે છે અર્થાત્ નિરાકાર ઉપયોગ અને સાકાર ઉપયોગ કહે છે.

અહીં કહેવાનો આશય એ છે કે દૃષ્ટા ત્રૈકાલિક છે. પહેલેથી હતો, દૃષ્ટિ ખૂલે, ત્યારે પણ છે અને આગળ જ્યાં સુધી દૃષ્ટિ રહેશે, ત્યાં સુધી તે દૃષ્ટિના સાક્ષી રૂપે નિરંતર જોડાયેલો રહેશે. અર્થાત્ દૃષ્ટા છે, છે અને છે જ. જે દૃષ્ટા દૃષ્ટિનો ઉપયોગ કરે છે તેને કવિ આત્મા તરીકે ઓળખવા માંગે છે. આત્મા ઘણાં ગુણો રૂપે અસ્તિત્વ ધરાવે છે. તેમાં દૃષ્ટા પણ તેનું એક રૂપ છે. દૃષ્ટા પોતે દૃષ્ટિથી બધુ જોતો હોવા છતાં પોતે પોતાને નિરાળો અનુભવે છે. જેમ ધનવાન માણસ ધનનો ઉપયોગ કરે છે, ધનને વાપરે છે પણ ધન રૂપે ધનથી નિરાળો છે. ધનનો માલિક છું, તેમ અનુભવ કરે છે પણ હું ધન છું, તેમ તે માનતો નથી. એટલે જ અહીં કૃપાળુ ગુરુદેવ કહે છે કે 'જે દૃષ્ટા છે દૃષ્ટિનો' અર્થાત્ દૃષ્ટા સ્વયં દૃષ્ટિથી નિરાળો છે, તે વાત જે 'દૃષ્ટા' એવા શબ્દથી કહી છે. જે દૃષ્ટા છે તે દૃષ્ટિનો સ્વામી હોવા છતાં દૃષ્ટિથી દૃશ્યનું ભિન્ન રૂપે ભાન કરે છે, આ દૃષ્ટા અને દૃષ્ટિ દ્વારા ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારના રૂપને પણ જાણે છે, માટે જ અહીં કહ્યું છે

કે 'જે દૃષ્ટા છે દૃષ્ટિનો, જે જાણે છે રૂપ' અર્થાત્ જે દૃષ્ટિનો સ્વામી છે, તે રૂપનો પણ જાણનાર છે. રૂપનો અર્થ અહીં દૃશ્ય જગત છે.

આ ગાથામાં બે વખત 'જે' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે.

(૧) જે દૃષ્ટા છે (૨) જે જાણે છે રૂપ

બંને પ્રયોગમાં 'જે' શબ્દ દ્વારા આ જાણનારને અને જોનારને બંનેને સિદ્ધિકાર ઓળખાવી રહ્યા છે અને તે આત્મા છે એમ ઈશારો કરે છે. સાધકને પૂછે છે, જે જાણે છે તે કોણ છે ? જે દૃષ્ટા છે તે કોણ છે ? આમ બંને વાકયમાં 'જે' શબ્દ મૂકીને તેને ઓળખવા માટે પ્રશ્ન કર્યો છે અથવા સહેજ સમજણ આપી છે. જેમ વ્યવહારમાં કોઈ કહે કે જે ઉદ્યમ કરે છે, જે કમાય છે, તે સુખી થાય છે. તો આ બધા વાકયોમાં 'જે' સર્વનામ મુખ્ય કર્તાને સ્પષ્ટ કરવા માટે બોલવામાં આવે છે. અહીં પણ દૃષ્ટા રૂપી કર્તા અને જાણનાર રૂપી કર્તા બંને, અર્થાત્ દર્શન અને જ્ઞાનનો આધાર જે છે, તે આત્મા છે. તે પોતાનો અનુભવ અખંડ રાખે છે. પદાર્થનો નાશ થાય, તો પણ જાણનારનો અનુભવ અબાધ્ય રહે છે, તેનો અનુભવ ખંડિત થતો નથી. આમ અનુભવકર્તાને પદાર્થથી છૂટો પાડી, દેહથી પણ છૂટો પાડી એક સ્વતંત્ર જ્ઞાન આત્મા છે, દર્શન આત્મા છે, તેમ કહેવાનો અહીં સચોટ પ્રયાસ કર્યો છે.

દૃષ્ટિ શું છે ? : 'જે દૃષ્ટા છે દૃષ્ટિનો' તેમાં દૃષ્ટિ શબ્દ મૂકયો છે. દૃષ્ટિ શું છે ? તે એક ઉપકરણ તો છે જ, તે ઉપરાંત દૃષ્ટિ એક જ્ઞાનચક્ષુ છે. 'જે દૃષ્ટા છે દૃષ્ટિનો'. તેમાં બે ભાવ સમાયેલા છે. દૃષ્ટિનો સ્વામી પણ દૃષ્ટા છે અને દૃષ્ટિનો વિષય પણ દૃષ્ટા છે. દૃષ્ટિ એ પર સ્વરૂપને પણ નિહાળે છે અને સ્વસ્વરૂપને પણ નિહાળે છે. દૃષ્ટિ દૃશ્યોને પણ જાણે છે અને દૃષ્ટાને પણ જાણે છે. દૃષ્ટિ દ્વિમુખી જ્ઞાનનું કિરણ છે. દૃષ્ટિ એ ધુરા છે. દૃષ્ટિનો લય થાય, તો સમગ્ર વસ્તુ અંધકારમાં ચાલી જાય, લુપ્ત ન થાય તો ગુપ્ત તો થઈ જ જાય. જેમ પ્રકાશ જતાં બધુ અંધકારમાં ડૂબી જાય છે, તેમ દૃષ્ટિ જતાં બધુ ગોપ્ય બની જાય છે, અગોચર બની જાય છે. દૃષ્ટિ એ જીવનનો મૂળમંત્ર છે, તેથી અહીં શાસ્ત્રકારે સાપેક્ષભાવે 'દૃષ્ટિ' શબ્દનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. દર્પણને પદાર્થ સામે રાખવાથી તેમાં પદાર્થનું પ્રતિબિંબ પડે છે અને મુખ સામે રાખવાથી પોતાનું પ્રતિબિંબ પડે છે. દૃષ્ટિ એક દર્પણ છે. જેમાં બાહ્ય અને આભ્યંતર બધા દ્રવ્યો પ્રકાશિત થઈ શકે છે. આ દૃષ્ટિ જે કાંઈ અનુભવ કરે છે, તે તેનો અનુભવ અબાધ્યરૂપે દૃષ્ટિમાં સંચિત થઈ જાય છે. જેમ કેમેરામાં આવ્યા પછી પદાર્થ હટી જાય, તો પણ પદાર્થ કાયમ રહે છે. આ છે જ્ઞાનની અબાધ્યતા અસ્તુ.

અહીં આપણે દૃષ્ટિનું વિવેચન કરી રહ્યા છીએ, આટલા સ્પષ્ટીકરણથી દૃષ્ટિનો આભાસ મળી રહે છે. દૃષ્ટિ જ્યારે સૂક્ષ્મ બને છે ત્યારે તેને તત્ત્વદૃષ્ટિ કહેવામાં આવે છે, દૃષ્ટિ જ્યારે આત્મલક્ષી થાય છે ત્યારે આત્મદૃષ્ટિ કહેવાય છે. દૃષ્ટિ યોગ્ય હોય તો સમ્યગ્દૃષ્ટિ કહેવાય છે. દૃષ્ટિ વિપરીત હોય તો મિથ્યાદૃષ્ટિ કહેવાય છે, કર્મોની વધારે બાધા થાય તો દૃષ્ટિ અદૃષ્ટિ બની જાય છે અને તટસ્થભાવે જે દૃષ્ટિ સંસારનું ભાન કરે છે, તેને જ્ઞાનદૃષ્ટિ કહેવામાં આવે છે. આ

રીતે દૃષ્ટિનાં ઘણાં રૂપાંતર છે પરંતુ દૃષ્ટિના જે કાંઈ રૂપાંતર છે તે દૃષ્ટા સાથે તથા ઉદયમાન કર્મના પ્રભાવ સાથે સંબંધ ધરાવે છે. આવી છે આ વિલક્ષણ દૃષ્ટિ.

આગળ શાસ્ત્રકાર કહે છે 'જે જાણે છે રૂપ' અહીં રૂપ એટલે કોનું રૂપ ? ગાથામાં બે શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. રૂપ અને સ્વરૂપ, 'રૂપ' શબ્દ ખૂબ જ ગંભીરતાપૂર્વક પ્રયુકત થયો છે. રૂપી પદાર્થમાં રૂપ છે. બધા પૌદ્‌ગલિક પદાર્થોના ગુણધર્મો રૂપ કહેવાય છે. જયારે અરૂપી પદાર્થ અને આત્મા જેવા દિવ્ય દ્રવ્યો જેમાં રૂપ નથી પણ સ્વરૂપ છે. રૂપમાં સ્વરૂપનો સમાવેશ થાય છે. તે જ રીતે સ્વરૂપમાં રૂપનો સમાવેશ થાય છે પરંતુ અહીં ધ્યાનમાં લેવાનું છે કે અરૂપી પદાર્થો સ્વરૂપ ધરાવે છે પણ રૂપ ધરાવતાં નથી. જયારે રૂપી પદાર્થો રૂપ ધરાવે છે અને તેનું પોતાનું સ્વરૂપ પણ છે કહેવાનો આશય એ છે કે આત્મા બધા દ્રવ્યોના રૂપને પણ જાણે છે અને સ્વરૂપને પણ જાણે છે. જે રૂપી છે, તેના રુપને જાણે છે અને જે રૂપી નથી, તેના સ્વરૂપને જાણે છે.

વિશેષ વાત : હકીકતમાં રૂપનું જ્ઞાન જ રૂપનો આધાર છે. પદાર્થોમાં જે કાંઈ વર્ણ, ગંધ રસ, સ્પર્શ ઈત્યાદિ છે, તે બધા ગુણોનો નિર્ણય જ્ઞાન કરી શકે છે. એટલે રૂપ અને રૂપનું જ્ઞાન બંનેનો ભેદ પારખી લેવાનો છે. રૂપ પદાર્થમાં છે અને રૂપનું જ્ઞાન આત્મામાં છે, માટે જ અહીં કવિશ્રી કહે છે કે 'જે જાણે છે રૂપ' અર્થાત્ રૂપનો જાણનાર જે આત્મા છે, તે રૂપનો સાક્ષી છે, રૂપનો નિર્ણય કરનાર છે અને આ રૂપ જાણવામાં દૃષ્ટા અને દૃષ્ટિ બંને પ્રયુકત છે. રૂપને જાણ્યા પછી રૂપનો જ્ઞાતા રૂપથી છૂટો છે. એ રીતે રૂપ અને રૂપનો જ્ઞાતા એવી સૂક્ષ્મ રેખા અંકિત થાય છે. રૂપ તે આત્મા નથી અને રૂપનો જ્ઞાતા છે તે રૂપ નથી. આ રીતે રૂપ અને રૂપનું જ્ઞાન બંન્નેનો ભેદ સ્પષ્ટ થવાથી જડ–ચેતનનો વિવેક થાય છે, માટે અહીં કહ્યું છે કે 'જે જાણે છે રૂપ'. રૂપને જાણ્યા પછી તે જ્ઞાતા પોતાનો અનુભવ પોતાની પાસે રાખે છે. આવો અનુભવ જેણે કર્યો છે, તે જીવાત્મા છે, જીવ સ્વરૂપ છે. રૂપ તે પુદ્‌ગલનું રૂપ છે અને રૂપનું જ્ઞાન છે તે જીવ સ્વરુપ છે. ગાથામાં પણ કહ્યું છે 'તે છે જીવ સ્વરુપ' કવિરાજે થોડા શબ્દોમાં મહદ્‌જ્ઞાનનો જળનિધિ સંચિત કર્યો છે. આત્માના સાક્ષાત્કાર માટે અથવા આત્માને ઓળખવા માટે એક અલૌકિક થર્મોમીટર આપ્યું છે, એક યંત્ર આપ્યું છે.

આ ગાથાને આપણે નિષેધાત્મક ભાવે નિહાળશું તો ઘણી જ વધારે સ્પષ્ટતા થશે.

✓ જે દષ્ટા નથી દષ્ટિનો, જે નથી જાણતો રૂપ ।
જેને કોઈ અબાધ્ય અનુભવ નથી, તે નથી જીવ સ્વરૂપ ॥

આ રીતે નિષેધ દૃષ્ટિથી સ્પષ્ટ થાય છે કે જડ પદાર્થ દૃષ્ટા પણ નથી, તેને દૃષ્ટિ પણ નથી તે રૂપને ઓળખતો પણ નથી. તેને પોતાનો કે બીજાનો અનુભવ નથી. ફકત તેનું અસ્તિત્વ જ છે તો આવા પદાર્થો જીવસ્વરૂપ નથી અર્થાત્ તે જડરૂપ છે. મૂળ દોહાથી આત્માની સિદ્ધિ થાય છે. અહીં વિપરીત ભાવે કહેલા દોહાથી જડની સિદ્ધિ થાય છે અને બંને ગાથાના ઉચ્ચારણથી જડ ચેતનનો ભાવ સ્પષ્ટ થાય છે.

સિદ્ધિકાર તો આત્મસિદ્ધિને વરેલા છે. આત્મતત્ત્વોને સ્પષ્ટ કરવા માટે મંગલ પદો ઉચ્ચારી

રહ્યા છે અને જેમ જેમ આત્માના સ્વરુપને જીવ ઓળખે તેમ તેમ પરોક્ષ રીતે જડતત્ત્વને ઓળખતો થઈ જાય છે. જડને ઓળખ્યા વિના જીવની ઓળખાણ કયાંથી થઈ શકે ? તેથી જ અહીં પરોક્ષભાવે જડનો સ્વભાવ પણ પ્રગટ કર્યો છે... અસ્તુ.

અબાધ્ય અનુભવ : અહીં જે 'અબાધ્ય' કહ્યું છે કારણ કે પદાર્થ કે બીજા કોઈ દ્રવ્યથી જ્ઞાન બાધ્ય થતું નથી, માટે તેને અબાધ્ય કહ્યું છે. જ્યાં સુધી કેવળજ્ઞાન ન થાય, ત્યાં સુધીના મતિ શ્રુત આદિ ખંડ જ્ઞાનો પોતાના કારણોથી બાધ્ય થઈ શકે છે, જેમ કોઈ વ્યકિતને દેવે વચન આપ્યું કે તને કોઈ મારી શકશે નહીં, તું મરીશ નહીં. અહીં અર્થ એ થયો કે કોઈ અન્ય વ્યકિત તેને મારી શકશે નહિ પરંતુ પોતાનું મોત આવે, ત્યારે મરી શકશે, તે જ રીતે ખંડ જ્ઞાનની આ પર્યાયો અન્યથી બાધિત થતી નથી કારણ કે આત્માનો પોતાનો અનુભવ અબાધ્ય છે પરંતુ એ પર્યાયની સ્થિતિ પૂર્ણ થતાં તે સ્વયં લય પામે છે. તે અન્ય કોઈથી બાધ્ય થઈ નથી માટે તે અબાધ્ય જ ગણાય છે... અસ્તુ.

અહીં આપણે દૃષ્ટાનું વિવેચન કરી રહ્યા હતા, દૃષ્ટા પોતે એક સ્થાયી તત્ત્વ છે. પોતે સ્વયં છે. જે જોનાર છે તે પોતે છે અને જે પોતે છે તે જોનાર છે. આમ ખરા અર્થમાં દૃષ્ટા જ છે. હું શબ્દ તો વ્યર્થ જોડવામાં આવે છે. એટલે શાસ્ત્રકારે અહીં તૃતીય પુરુષ તરીકે 'જે દૃષ્ટા' એમ કહીને દૃષ્ટાનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ પ્રગટ કર્યુ છે. દૃષ્ટિનો દૃષ્ટા એમ કહીને દૃષ્ટાની અંદર ઉત્પન્ન થતી એક દર્શન પર્યાયનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. દર્શન પર્યાય ખુલતાં દૃષ્ટિ ખુલે છે. દર્શન શબ્દ નામ વાચી છે, જયારે દૃષ્ટિ શબ્દ ક્રિયાવાચી છે. કોઈપણ ગુણ જયારે ક્રિયાત્મક બને છે ત્યારે તેના માટે ગતિશીલતાનો શબ્દ વપરાય છે. જેમ કે ગમન અને ગતિ, મનન અને મતિ, હનન અને હત્યા, મોક્ષ અને મુકિત, આ બધા ગુણાત્મક શબ્દો અમુક અંશે ક્રિયાત્મક બને છે. અર્થાત્ સામાન્ય ગુણમાં ક્રિયાનો ઉદ્‌ભવ થાય છે, ત્યારે ગતિવાચક ભાવનો ઉમેરો કરાય છે. શાસ્ત્રકારે અહીં દૃષ્ટાની દૃષ્ટિ એમ કહીને દર્શન ગુણને અધ્યાર્થ રાખ્યો છે. જે દૃષ્ટાની દૃષ્ટિ છે, તે જ દૃષ્ટાનું દર્શન પણ છે. દર્શન ગુણના આધારે જ તે દૃષ્ટા બન્યો છે. દૃષ્ટા કર્તાના અર્થમાં છે, દૃષ્ટિ ઉપકરણના અર્થમાં છે.

જુઓ હવે ખૂબી – દૃષ્ટા પોતે દૃષ્ટિરૂપ ઉપકરણથી રૂપને અર્થાત્ વિષયને જાણે છે. વિષય એ દૃષ્ટિનું કર્મ છે અને દૃષ્ટા તે કર્મને અનુભવે છે, તેથી હકીકતમાં રૂપનું જ્ઞાન તે દૃષ્ટાનું કર્મ છે. અહીં રૂપ તે જ્ઞેય રૂપે છે અર્થાત્ દૃશ્ય રૂપે છે. દૃશ્યરૂપ ભાવને રૂપ કહીને શાસ્ત્રકારે અહીં દૃશ્ય, દૃષ્ટિ, અને દૃષ્ટા, આમ ત્રિવિધ શ્રેણીનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. દૃષ્ટા કોઈ પણ કર્મના ક્ષયોપશમથી જાણવા માટે શકિતમાન થયેલો છે, તે શકિતના પ્રભાવથી તેને દૃષ્ટિરૂપ આંખ ઉઘડે છે. જેમ ફૂલની કળીમાં પાંખડી ખૂલે છે તેમ દૃષ્ટામાં દૃષ્ટિની પાંખડી ખૂલે છે. દૃષ્ટિ ખૂલ્યા પછી દૃષ્ટિ પોતાના વિષયનું અનુગમન કરે છે. દૃષ્ટિનો વિષય રૂપ છે. આ બધી ક્રિયા થયા પછી દૃશ્યનું જ્ઞાન અને દૃષ્ટિ, એ બધું દૃષ્ટામાં સમાઈ જાય છે. પાણીમાં નાખેલું પતાસું પાણીમાં ઓગળીને સમાઈ જાય છે, તેમ આ અનુભવ દૃષ્ટિમાં સમાઈ જાય છે અને તેની સંપત્તિ બની જાય છે.

તે છે જીવસ્વરૂપ : આવો અનુભવ તે નિજી સંપત્તિ હોવાથી અબાધિત છે અર્થાત્ અનુભવ અનુભવ રૂપે દૃષ્ટામાં સ્થિર થઈ જાય છે. જેમ માટીમાંથી નિષ્પન્ન થયેલો ઘડો માટીમાં જ સ્થિર થયેલો છે. તે જ રીતે દૃષ્ટામાં ઉત્પન્ન થયેલું જ્ઞાન દૃષ્ટામાં જ સ્થિર થયું છે, તેથી શાસ્ત્રકારે તેને અબાધ્ય અનુભવ કહ્યો છે. જો દૃષ્ટામાં પરિવર્તન થાય અને કોઈ કર્મવિપાકથી તેનો અનુભવ લય પામે, તો એક અલગ વાત છે. બાહ્ય પદાર્થથી તે અનુભવ બાધિત થયા વિના અર્થાત્ બાધા પામ્યા વિના અબાધ્ય રહે છે, અખંડ રહે છે. શાસ્ત્રકારે બરાબર જ કહ્યું છે કે 'અબાધ્ય અનુભવ જે રહે' અહીં 'અનુભવ' શબ્દ લખીને દૃષ્ટાના જ્ઞાનાત્મક ભાવને પ્રગટ કર્યો છે. અર્થાત્ દૃષ્ટા નિર્ણય કરવાનો અધિકારી છે. દૃષ્ટાએ જે રૂપ જોયું છે, તે રૂપનો જે અનુભવ કર્યો છે, જે નિર્ણય કર્યો છે, તે નિર્ણય દૃષ્ટાની અંદર અવશિષ્ટ છે, તેથી જ કવિ કહે છે કે 'અબાધ્ય અનુભવ જે રહે' અર્થાત્ પદાર્થ દૂર થવા છતાં અનુભવ દૂર થતો નથી, અનુભવ રહે છે, તે આત્મામાં સ્થિર રહ્યો છે. મતિજ્ઞાનમાં તેને ધારણા કહેવામાં આવે છે. દૃષ્ટાની જે ધારણા થઈ છે, તે જ્ઞાનરૂપે બચેલી છે. ધારણા જ જ્ઞાનાત્મક સંપત્તિ છે અને આવું જે જ્ઞાનાત્મક રૂપ છે, તે જ જીવાત્મા છે. આમ કવિરાજે ત્રિવિધ શ્રેણીના પરિણામે જીવાત્માનું ભાન કરાવ્યું છે. દૃષ્ટા, દૃષ્ટિ અને દૃશ્ય, એ ત્રણેય જ્યાં ઘટિત થાય, તે જીવાત્મા છે, તે જીવનું સ્વરૂપ છે. સ્વરૂપ એટલે પોતાનું રૂપ છે. જેમ આકાશમાં આવેલી પતંગ પુનઃ ઉડાડનારાના હાથમાં આવી જાય છે, તેમ દૃષ્ટાએ ફેલાવેલી દૃષ્ટિ દૃશ્યનો અનુભવ લઈને પુનઃ દૃષ્ટાના હાથમાં આવી જાય છે અને આ આખી ક્રિયા જેમાં થાય છે, તે જીવનું સ્વરૂપ છે. જીવ કહેતાં ચૈતન્યનું સ્વરૂપ છે. જુએ છે તે દૃષ્ટા છે. જાણે છે તે જ્ઞાતા છે અને જીવે છે તે જીવ છે પરંતુ જીવમાં દર્શન અને જ્ઞાનની ક્રિયા ઘટિત થાય છે, માટે શાસ્ત્રકારે આવા જ્ઞાનાત્મક અનુભવને જ જીવનું લક્ષણ માન્યું છે. ફરી ફરીને વાત કેન્દ્ર સુધી જ જાય છે. કારણ કે આખી ત્રિગુણમય ક્રિયા પુદ્ગલ કે જડમાં ઘટિત થતી નથી. ઘડો ફૂટે છે તેનું ભાન ઘડાને નથી. પણ જીવરૂપી દૃષ્ટાને જ તેનું ભાન છે. પુદ્ગલમાં ક્રિયા થાય છે પરંતુ તે પુદ્ગલ દ્રવ્ય ક્રિયાનો જ્ઞાતા નથી જ્યારે આત્મામાં કોઈ એવી સ્થૂલ ક્રિયા થતી નથી પરંતુ તે ક્રિયાઓના જ્ઞાતા છે, દૃષ્ટારૂપે સાક્ષી છે અને સાક્ષી રૂપે તે પુદ્ગલથી ન્યારો છે. દૃષ્ટા પોતાના અનુભવના બળે જ પોતે દૃષ્ટા છે એમ અનુભવે છે. આવી આ ગૂઢવાત આપણા સિદ્ધિકારે અપૂર્વ રીતે એક જ ગાથામાં મૂકી દીધી છે. તેમની કાવ્યકળા, જ્ઞાનકળા,અને વચનામૃત જોઈને નતમસ્કત થઈ જવાય છે. ધન્ય છે ! આ ૫૯ મી આધારભૂત ગાથાના રચયિતા કૃપાળુ ગુરુદેવને.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : આટલો ગંભીર અર્થ સમજયા પછી આખી ગાથા કેટલાક આધ્યાત્મિક ભાવોને સ્પષ્ટ કરે છે. મૂળમાં એ જાણવાનું છે કે જેને જીવાત્મા કે દૃષ્ટા તરીકે સ્થાપિત કર્યો છે, તે તત્ત્વ વિશ્વમાં કેવી રીતે અસ્તિત્ત્વ ધરાવે છે ? તે ચૈતન્યપિંડ માયા તત્ત્વથી કેવી રીતે અપ્રભાવ્ય છે ? તે સ્વયં અખંડ રહીને બધી પરિસ્થિતિમાંથી પાર થઈ નિત્ય શાશ્વત સુખને પણ પ્રાપ્ત કરી શકે છે.

આધ્યાત્મિક સાધક યોગીરાજ અથવા પરમાત્મા તત્ત્વને પામવા માટે ભૌતિક ભાવોનો સર્વથા ત્યાગ કરી આત્મભાવમાં રમણ કરી રહ્યા છે તેવા સાધકો, સહુનું લક્ષ શુદ્ધ આત્મતત્ત્વ જ

છે. તે જ દૃષ્ટા છે. જેમ સંસારના જેટલા ક્રિયાકલાપ ચાલી રહ્યા છે તે બધા ક્રિયાકલાપથી નિરાળું છતાં સર્વ ક્રિયાકલાપના સંચાલનમાં પણ તે જ કારણ છે. આવું સામાન્ય કે અસામાન્ય જે ચૈતન્ય તત્ત્વ છે, તેને જાણવા, પામવા અને પારખવા માટે ભગીરથ પ્રયત્ન થયા છે. જે પામ્યા છે, તે સિદ્ધ પુરુષો કહેવાયા છે. જૈન પરિભાષામાં તેને અરિહંતો કહે છે. તે દેહયુકત છે, પછી દેહને છોડી સિદ્ધદશાને પામે છે. અહીં મૂળમાં પ્રશ્ન એ છે કે આ બધા સાધકો અને અરિહંતોએ એવું તત્ત્વ પ્રાપ્ત કર્યું છે કે જેને મેળવ્યા પછી બધી ઈચ્છા અને કામનાઓનો અંત થઈ જાય છે. આ તત્ત્વ અકથ્ય અને શબ્દાતીત છે, વ્યાખ્યાથી પણ પર છે, અગોચર અને અવિનાશી છે. અરૂપી હોવા છતાં પોતાના રૂપમાં સર્વથા સદાકાળ અવસ્થિત રહી અછેદ્ય અને અભેદ ભાવે અનંતકાળ ટકી રહે છે. ભકતામરસ્તોત્રના ૨૪માં શ્લોકમા આચાર્યશ્રીએ કહ્યું કે :

✓'ज्ञान स्वरूपममलं प्रवदन्ति संतः' જે કાંઈ છે તે જ્ઞાનનું કેન્દ્ર છે, ફકત જ્ઞાનરૂપ છે. જૈન પરિભાષામાં તેને કેવળજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. કેવળ એટલે નિર્મળ ભેદરહિત, મિલાવટ રહિત શુદ્ધજ્ઞાનને કેવળજ્ઞાન કહે છે. આ તત્ત્વ જ દૃષ્ટા છે, મૂળભૂત પાયો છે. આથી વધારે કહી ન શકાય તેવું અકથ્ય, અણમોલ તત્ત્વ છે, તે દૃષ્ટા છે... અસ્તુ.

અહીં આટલું કથન કરી દૃષ્ટા પ્રત્યે ફકત અંગુલી નિર્દેશ કરી શકાયો છે. સાકરનું ગમે તેવું વર્ણન કરો પણ સાકર જ્યારે ખાય ત્યારે જ ખાનારને સાચો સ્વાદ મળે છે. તેમ આત્મતત્ત્વ જે પામે છે, તે જ દૃષ્ટાના અનુભવનો આનંદ લઈ શકે છે. જેને પારખવા માટે આ આખી આત્મસિદ્ધિ છે.

ઉપસંહાર : આપણે આ ૫૦ મી ગાથાનું પરિસમાપન કરી તેનો સાર મેળવી આગળની ગાથામાં પ્રવેશ કરીશું. આગળની ગાથા પણ આત્મલક્ષી છે. શાસ્ત્રકારે બીજા પણ કેટલાક તર્ક ઉપસ્થિત કરીને કેન્દ્રીભૂત આત્માને સાધકની દૃષ્ટિમાં મૂકવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. ૫૦ મી ગાથામાં એકંદરે કહેવામાં આવ્યુ છે કે દૃષ્ટા એ સ્વયં મૂળભૂત છે. દૃષ્ટિ એ તેનું એક ઉપકરણ છે અને દૃષ્ટિથી તે પદાર્થના રૂપને પણ નિહાળે છે અને પોતાના સ્વરૂપને પણ જાણે છે. પ્રમાણશાસ્ત્રનું જ્ઞાન સૂત્ર આ ગાથામાં સહેજે આવી ગયું છે. 'स्वपर व्यवसायी ज्ञानं प्रमाणम् ।' દર્શનશાસ્ત્રમાં પ્રમાણજ્ઞાનનું આ એક સચોટ લક્ષણ છે. જે સ્વપરનો નિર્ણય કરનારું જ્ઞાન છે, તે પ્રમાણજ્ઞાન છે અર્થાત્ જ્ઞાન સ્વ અને પર બંનેનો નિર્ણય કરે છે. અહીં પણ શાસ્ત્રકારે કહ્યું છે કે દૃષ્ટા રૂપને પણ જાણે છે અને સ્વરુપને પણ જાણે છે. સમગ્ર આત્મસિદ્ધિમાં આ ૫૦ મી ગાથા તે મોતીના હારમાં રહેલા મોટા હીરાના સ્થાને છે. આ એક જ ગાથાને સરખી વાગોળવામાં આવે તો આખી આત્મસિદ્ધિ આ ગાથામાં સમાવિષ્ટ થઈ જાય છે. ગાથા તો ગાથા જ છે પરંતુ આ ગાથાનો સ્વાધ્યાય નિરંતર કરવાથી સાધકને દૃષ્ટા સુધી લઈ જાય, તેવી સમર્થ ગાથા છે. ટૂંકમાં ૫૦ મી ગાથાનો મહિમા કહીને આગળની ગાથાનો ઉપોદ્ઘાત કરીએ.

ગાથા–પર

ઉપોદ્ઘાત : સમગ્ર જીવ રાશિ એકેન્દ્રિયથી અને પંચેન્દ્રિય સુધીમાં વિભકત થયેલી છે. એક, બે, ત્રણ ચાર કે પાંચ, આ પાંચેય જાતિના જીવોની ઈન્દ્રિયનો ક્રમ નિશ્ચિત છે. સંસારી જીવ માત્રને ઓછામાં ઓછી એક સ્પર્શેન્દ્રિય તો હોય જ છે બે ઈન્દ્રિયમાં રસનાનો ઉમેરો થાય છે. ત્રણ ઈન્દ્રિયમાં નાસિકાનો, ચારમાં નેત્ર અર્થાત્ આંખ મળે છે અને છેલ્લી પાંચમી શ્રવણેન્દ્રિય પ્રાપ્ત થાય છે. આવા પંચેન્દ્રિય સુધીના જીવો મનરહિત હોય છે. જયારે આગળ વધતા છઠ્ઠી ઈન્દ્રિય અર્થાત્ મન પણ પ્રાપ્ત થાય છે, આ રીતે મનવાળા પંચેન્દ્રિય જીવો અસ્તિત્વમાં આવે છે. પંચેન્દ્રિય જીવો ચાર ભાગમાં વિભકત છે. નરકના જીવો, તિર્યંચના જીવો અર્થાત્ પશુપક્ષીના જીવો, માનવ જાતિના જીવો અને દેવગણ, સંજ્ઞી પંચેન્દ્રિયમાં સમાવિષ્ટ થાય છે.

ઈન્દ્રિય એક એવું ઉપકરણ સાધન છે કે તેના દ્વારા જીવનો જગત સાથે વ્યવહાર જોડાય છે. આ પાંચ ઈન્દ્રિયો જ્ઞાનેન્દ્રિય બનીને વિષયનું જ્ઞાન મેળવે છે અને જ્ઞાનનો પ્રવાહ એક કેન્દ્રમાં સંયુકત થાય છે અર્થાત્ વિષયનું જ્ઞાન ઈન્દ્રિયો દ્વારા આત્મા સુધી પહોંચે છે.

આ ગાથામાં સિદ્ધિકાર વિષયની શરૂઆત પાંચ ઈન્દ્રિયોથી કરે છે અને ઈન્દ્રિયોને જ્ઞાનેન્દ્રિય બનાવીને અર્થાત્ વિષયનો સ્પર્શ કરી વિષયનું જ્ઞાન મેળવી, તે સમગ્ર જ્ઞાન આત્માને અર્પણ કરે છે. આવા એકત્રીભૂત જ્ઞાનનો અધિષ્ઠાતા આત્મા છે. સિદ્ધિકાર એક તર્ક આપીને આત્મતત્ત્વની સ્થાપના માટે એક નવો વિષય પ્રસ્તુત કરી રહ્યા છે. હવે આપણે મૂળ ગાથાને લક્ષમાં લઈને આત્મા વિષે અધિક સમજ મેળવીએ.

છે ઈન્દ્રિય પ્રત્યેકને નિજ નિજ વિષયનું જ્ઞાન ।
પાંચ ઈન્દ્રિયના વિષયનું, પણ આત્માને ભાન ॥ પર ॥

છે ઈન્દ્રિય પ્રત્યેકને... આ ગાથા મનુષ્યને લક્ષમાં રાખીને અર્થાત્ પાંચ ઈન્દ્રિયવાળા જીવને સામે રાખીને ઉચ્ચારવામાં આવે છે અને બીજા પદમાં પાંચ ઈન્દ્રિય એવો ઉલ્લેખ પણ કર્યો છે. ઈન્દ્રિય જેવા ઉપકરણથી વિષયનું જ્ઞાન થાય છે. પ્રત્યેક ઈન્દ્રિય સ્વતંત્ર રીતે પોત પોતાના વિષયને જાણનારી છે. એમ કહીને વિષય જ્ઞાનને પાંચ ભાગમાં વિભકત કર્યું છે અર્થાત્ પાંચે ઈન્દ્રિય દ્વારા જુદા–જુદા વિષયોનું સ્વતંત્ર જ્ઞાન થાય છે. પ્રાકૃતિક રીતે વિષયની શું વ્યવસ્થા છે? તે આપણે જાણી શકતા નથી પરંતુ જડ જગત સાથે આ ચેતન દ્રવ્યનો એક અદ્ભુત સામ્યયોગ જોવામાં આવે છે. જે આશ્ચર્યજનક છે.

'મનુષ્યને કાન છે, તો પદાર્થમાં શબ્દ છે. આંખ છે, તો પદાર્થમાં રૂપ છે. નાસિકા છે, તો પદાર્થમાં ગંધ છે. રસેન્દ્રિય છે અર્થાત્ જીહ્વા છે, તો પદાર્થમાં રસ છે. સ્પર્શેન્દ્રિય છે, તો પદાર્થમાં ગરમ ઠંડા ઘણા સ્પર્શ છે. આ રીતે પાંચ ઈન્દ્રિય અને પાંચ વિષયનો કુદરતી પરસ્પર મેળ છે. આ એક પ્રકારની ઈશ્વરી વ્યવસ્થા છે અર્થાત્ પ્રકૃતિની રચના છે. અહીં ફકત

જ્ઞાનેન્દ્રિયનો ઉલ્લેખ કર્યો છે પરંતુ આ પાંચે ઈન્દ્રિયો જ્ઞાનેન્દ્રિય છે, એ રીતે ભોગેન્દ્રિય પણ છે અને વિષયનું જ્ઞાન કરીને તેમાં તટસ્થ થાય, તો યોગેન્દ્રિય પણ છે. ઈન્દ્રિયરૂપી ઉપકરણ વિષયો સાથે અથવા જડ જગત સાથે જ્ઞાન દ્વારા પોતાનો એક કાયમ સંબંધ સ્થાપિત કરે છે પરંતુ આ ઈન્દ્રિયોની લાચારી છે કે પોતાના વિષય સિવાય અન્ય ઈન્દ્રિયના જ્ઞાનમાં જોડાઈ શકતી નથી અને જો પાંચે ઈન્દ્રિયનું જ્ઞાન એક સાથે ન જોડાય તો, આખો વ્યાપાર અટકી પડે તેમ છે અર્થાત્ જ્ઞાનનો કોઈ અધિષ્ઠાતા ન હોય, તો જ્ઞાન ખંડ–ખંડ થઈને રહી જાય છે. કપડાના નાના નાના ટુકડાને ભેગા કરીને તેને સીવી આપનાર દરજી ન હોય, તો કપડું ખંડ–ખંડ રહી જાય છે પરંતુ એક સુંદર વસ્ત્ર બનતું નથી. એ જ રીતે જો કારીગર ન હોય તો નાના–મોટા કલકુરજા–અર્થાત ખંડ ઉપખંડને પરસ્પર ગોઠવીને એક મશીન તૈયાર થતું નથી... અસ્તુ. આ સ્થૂલ દૃષ્ટાંત છે.

ઈન્દ્રિયોથી પ્રાપ્ત થયેલા ખંડ જ્ઞાનને કેન્દ્રીભૂત કર્યા વિના અર્થાત્ તે જ્ઞાન એક સ્થાનમાં એકત્ર થયા વિના આત્મા શરીર રૂપી રથ ચલાવી શકતો નથી. સમગ્ર જ્ઞાતા તરીકે આત્મા પ્રગટ થઈ શકતો નથી અને જીવને પણ તેનો બોધ થતો નથી પરંતુ પ્રત્યેક ઈન્દ્રિયો જે જે વિષયને જાણે છે, તે તે વિષયોનું આત્માને એક સાથે સમગ્ર જ્ઞાન થાય છે, જાણ થાય છે, ભાન થાય છે,તેમ પણ કહી શકાય કે જે હું સાંભળનારો છું, તે જ હું જોનાર છું અને જે હું જોનાર છું તે જ ગંધ–રસ–સ્પર્શ ઈત્યાદિ ગુણોનો જાણનાર છું. આમ વ્યક્તિ તરીકે પાંચેય ઈન્દ્રિયોનો અધિષ્ઠાતા એવો આત્મા ઈન્દ્રિય દ્વારા સમગ્ર જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરે છે. જાણનાર, જોનાર, સાંભળનાર કે ગંધ લેનાર ઈત્યાદિ ગુણવાન પોતે જીવ છે, તેવો તેને જ્ઞાનભાવ પ્રગટ થાય છે.

હકીકતમાં તો આ આત્માની જ શક્તિ છે. આત્માથી પ્રવાહિત થયેલું જ્ઞાન ઈન્દ્રિયોમાં વિભક્ત થઈને વિષયની જાણકારી મેળવી પુનઃ આત્મા સુધી પહોંચે છે. અહીં સિધ્ધિકારે સમજવા પૂરતું જ લખ્યું છે કે પ્રત્યેક ઈન્દ્રિયને પોતાના વિષયનું જ્ઞાન છે. ઈન્દ્રિયો સ્વયં એક જ્ઞાનાત્મક તત્ત્વ છે એટલે જ શાસ્ત્રમાં ઈન્દ્રિયના બે વિભાગ કરવામાં આવ્યા છે **દ્રવ્યેન્દ્રિય અને ભાવેન્દ્રિય.** દ્રવ્યેન્દ્રિય પણ બે પ્રકારની છે. (૧) **નિર્વૃત્તિ ઈન્દ્રિય** – ઈન્દ્રિયોની બાહ્ય રચના રૂપ દ્રવ્યેન્દ્રિય અને (ર) **ઉપકરણ ઈન્દ્રિય** – વિષય ગ્રહણાત્મક પૌદ્ગલિક શકિત રૂપ દ્રવ્યેન્દ્રિય. એ જ રીતે ભાવેન્દ્રિય પણ બે પ્રકારની છે, (૧) **લબ્ધિ ઈન્દ્રિય** – જ્ઞાનાવરણીય દર્શનાવરણીય કર્મના ક્ષયોપશમજન્ય જ્ઞાનાત્મક શકિત, તે લબ્ધિ રૂપ ભાવેન્દ્રિય છે અને (ર) **ઉપયોગ ઈન્દ્રિય** – તે જ્ઞાનાત્મક શકિતના વ્યાપાર રૂપ છે. આ રીતે ભાવેન્દ્રિય જ્ઞાનસ્વરૂપ જ છે. જ્યારે ઘાતિકર્મના ક્ષયોપશમ અને પુણ્યના ઉદયથી જીવને દ્રવ્યેન્દ્રિયો પ્રાપ્ત થાય છે. દ્રવ્યેન્દ્રિય પૌદ્ગલિકરૂપ છે પરંતુ ભાવેન્દ્રિય જ્ઞાનાત્મક છે. આત્માથી પદાર્થ સુધી જતો જ્ઞાનનો એક પ્રવાહ અને પદાર્થને સ્પર્શ કરીને પુનઃ આત્મા સુધી આવતો જ્ઞાનનો બીજો પ્રવાહ. એક જ પ્રવાહની બે બાજુ છે. આત્માથી વિષય સુધી અને વિષયથી આત્મા સુધી. આ બંને પ્રવાહના ઉપકરણ, તે આ ઈન્દ્રિયો છે. ઈન્દ્રિયોમાં પોતાના વિષયને જ ગ્રહણ કરવાની શક્તિ છે અને વિષયને ગ્રહણ કર્યા પછી જ્ઞાનની એક લિંક હોવાથી આત્માને તેનું જ્ઞાન થાય છે. ઈન્દ્રિયો દ્વારા વિષયનું ગ્રહણ થાય છે પણ હું જાણકાર છું એવું જ્ઞાન આત્મા કરે છે અને જીવાત્મામાં પાંચે પ્રવાહો એકત્ર

થવાથી અધિષ્ઠાતા તરીકે, એક જ્ઞાતા તરીકે આત્મા પોતાનું પ્રદર્શન કરે છે. એક દૃષ્ટિએ ઈન્દ્રિયો જ્ઞાનનું કામ કરે છે અને આત્મા જ્ઞાતા બને છે. જો કે હકીકતમાં તો જ્ઞાન અને જ્ઞાતાનો અભેદ છે પરંતુ ઈન્દ્રિયોની અપેક્ષાએ સાકાર ઉપયોગના અલગ અલગ પ્રકાર હોવાથી જ્ઞાન જ્ઞાતાનો ભિન્નભાવે વિવેક થાય છે.

શાસ્ત્રકારે પણ કહ્યું છે કે 'પાંચ ઈન્દ્રિયના વિષયનું, પણ આત્માને ભાન' આ પદમાં 'પણ' શબ્દ ઘણો મહત્ત્વપૂર્ણ છે. જ્ઞાનનો ક્રમ એવો છે કે વિષયનું પણ જ્ઞાન થાય છે અને જ્ઞાનનું પણ જ્ઞાન થાય છે. આ રીતે જ્ઞાતા તરીકે જ્ઞાનનું જ્ઞાન બેવડાતું જાય છે પણ અહીં કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે ઈન્દ્રિય દ્વારા વિષયનું જે જ્ઞાન થયું છે, તેનું પણ આત્માને જ્ઞાન છે અર્થાત્ વિષયના જ્ઞાનનું જ્ઞાન આત્માને છે. આ રીતે પાંચ ઈન્દ્રિયોના વિષયોના જ્ઞાનનું જ્ઞાન આત્મામાં સંકલિત થાય છે, તેથી શરીરથી ભિન્ન ઈન્દ્રિયો છે અને ઈન્દ્રિયથી ભિન્ન એવો આત્મા છે. અહીં ખ્યાલ રાખવો ઘટે છે કે આ ગાથા અને એ જ રીતે આગળની ગાથાઓ 'આત્મા દેહથી ભિન્ન છે.' તેની સાબિતિ માટે જ ઉચ્ચારવામાં આવી છે. દેહ અથવા ઈન્દ્રિય જો આત્મા હોય, તો ઈન્દ્રિય દ્વારા જે કાંઈ ખંડ–ખંડ જ્ઞાન થયું છે, તે ખંડિત જ રહી જાય અને કોઈ એક અખંડ દ્રવ્યનું અસ્તિત્વ પ્રગટ ન થાય. જો આત્માનો અભાવ હોય, તો આ બધી ઈન્દ્રિયો બેલગામ ઘોડા જેવી અકેન્દ્રિત હોવાથી જીવનું સંચાલન કરી શકતી નથી, એ જ રીતે દેહ પણ જીવનનું સંચાલન કરી શકતો નથી પરંતુ દેહ અને ઈન્દ્રિયનું સુવ્યવસ્થિત સંચાલન થઈ રહ્યું છે, તેથી આત્મા પ્રત્યક્ષ છે. ઈન્દ્રિયોથી ભલે પ્રત્યક્ષ નથી પણ સ્વયં પોતે પોતાનો અનુભવ કરે છે, તેથી તે પ્રત્યક્ષ છે.

શાસ્ત્રકારે અહીં મનનો ઉલ્લેખ કર્યો નથી અર્થાત્ નોઈન્દ્રિય એવું મન તે પણ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. હકીકતમાં પાંચેય ઈન્દ્રિયોના ભિન્ન ભિન્ન વિષયનું એક જ્ઞાનાત્મક કેન્દ્ર તે મન છે. અહીં આત્મસિધ્ધિનો વિષય ચાલતો હોવાથી મનને સંક્ષેપ કરી, સીધી રીતે આત્માનું ગ્રહણ કર્યું છે પરંતુ શાસ્ત્રકારને તે જાણમાં છે કે પાંચેય ઈન્દ્રિયોના વિષયને એકત્ર કરી મન આત્મા સુધી જ્ઞાનનો વ્યાપાર કરે છે. હકીકતમાં મૂળભૂત આત્મા જ જ્ઞાનનું કેન્દ્ર છે અને તે જ્ઞાનથી મન સંચાલિત થઈને ઈન્દ્રિયોનું સંચાલન કરે છે. પાંચેય ઈન્દ્રિયો પુનઃ મન સુધી પોતાનો વ્યાપાર પહોંચાડી મનરૂપી મંત્રીને આત્મા રૂપી રાજા સુધી જવા માટે પ્રેરિત કરે છે. વચ્ચે મન છે. મન પણ આત્માની સાબિતી માટેનું એક પ્રબળ ઉદાહરણ છે. અહીં મનને ગૌણ કરીને મન અને ઈન્દ્રિયોના બધા વ્યાપારનો સંગ્રાહક એવો આત્મા છે, તેમ કહ્યું છે. આ ગાથામાં 'જ્ઞાન' અને 'ભાન' તેવા બે શબ્દો મતિજ્ઞાન માટે વાપર્યા છે. આ બે શબ્દો મહત્ત્વપૂર્ણ પણ છે. વિષયના સંપર્કથી ઈન્દ્રિયોને જે જાણ થાય કે બોધ થાય, તેનાથી ઈન્દ્રિયોને પદાર્થનું જ્ઞાન થાય છે. તે જ્ઞાનને પુનઃ 'ભાન'રૂપે ગ્રહણ કર્યું છે. અર્થાત્ જ્ઞાનનું જે ભાન છે, તે હકીકતમાં સ્પષ્ટ જ્ઞાનરૂપ છે. આ રીતે જ્ઞાન અને જ્ઞાનનું જ્ઞાન એવા બે શબ્દો જે આપણે ઉપર કહ્યા તે બંને ભાવ અહીં પણ સિધ્ધિકારે 'ભાન' અને 'જ્ઞાન' કહી વ્યક્ત કર્યા છે.

વિષય એટલે શું ? પદાર્થના જ્ઞાનને વિષય શામાટે કહેવામાં આવે છે ? અંગ્રેજીમાં OBJECT કહે છે. પદાર્થ પોતે વિષયરૂપ નથી અને જ્ઞાન પણ વિષયરૂપ નથી, તો અહીં વિષય

શબ્દનો પ્રાદુર્ભાવ કેવી રીતે થયો ? આ એક ગૂઢ વાત છે. વિષય તે આસક્તિનો બોધ કરાવે છે. હકીકતમાં ઈન્દ્રિયો નિર્મળ ન હોવાથી તથા પૂર્વ સંસ્કારના પ્રભાવે જ્ઞાનેન્દ્રિય પણ સ્વચ્છ ન હોવાથી, તે ઈન્દ્રિયો ભોગેન્દ્રિયનું કામ કરે છે. પદાર્થને જાણ્યા પછી ઈન્દ્રિયો ફક્ત તેનું કામ કરી અટકી જતી નથી પરંતુ બીજી ક્ષણે તે તેમાં આસક્તિરૂપે સુખ–દુઃખાત્મક વૃત્તિનો ઉપભોગ કરે છે. એક રીતે પદાર્થને જાણે છે એટલું જ નહિ પરંતુ પદાર્થને ભોગવે પણ છે. આવા રાગાત્મક પરિણામના કારણે ઈન્દ્રિયો પ્રવૃત્ત થાય છે અને વિષયનો આસ્વાદ લે છે. આ એક અતિ સૂક્ષ્મ ભેદાત્મક રેખા છે. પ્રથમ ક્ષણે ઈન્દ્રિયો દ્વારા ઉદ્ભવતું મતિજ્ઞાન અને બીજી ક્ષણે પદાર્થના ગુણોનો ઉપભોગ કરવાની મોહજન્ય ઉદયમાન વૃત્તિ, આ બંને ક્ષયોપશમ અને ઉદયભાવ અતિ સૂક્ષ્મભાવે સશક્તભાવે જોડાયેલા છે. આ રીતે પદાર્થ દ્રવ્ય હોવા છતાં અને ઈન્દ્રિયો જ્ઞાનાત્મક હોવા છતાં વચ્ચે ક્ષણિક વિષયનો ઉદ્ભવ થાય છે, માટે શાસ્ત્રકારો અને આપણા કવિરાજ 'વિષય' શબ્દનો ઉપયોગ કરે છે. અહીં પણ સિધ્ધિકારે 'છે ઈન્દ્રિય પ્રત્યેકને, નિજ–નિજ વિષયનું જ્ઞાન' નિજ–નિજ વિષયનું કહી 'વિષય' શબ્દનો ઉલ્લેખ કર્યો છે.

નિજ–નિજ શબ્દનું તાત્પર્ય – પદાર્થ, વિષય અને ઈન્દ્રિય આ ત્રણેય આલંબનનો સૂક્ષ્મ વ્યાપાર લક્ષમાં રાખવો જોઈએ. અહીં નિજ–નિજ શબ્દ મૂક્યો છે, નિજ શબ્દ વ્યવહારમાં પોતા માટે વપરાય છે. નિજ એટલે પોતાનું. નિજ શબ્દમાં એક પ્રકારે માલિકી ભાવની ઝલક છે. અહીં ઈન્દ્રિયો સાથે નિજ શબ્દ આશ્ચર્ય ઉપજાવે તેવો છે, છતાં પણ શાસ્ત્રકારે બહુ ઊંડાઈથી ગૂઢભાવને ગ્રહણ કરી આ શબ્દનો ઉપયોગ કર્યો છે. ઈન્દ્રિયો સામાન્ય રીતે પદાર્થને માત્ર જાણે છે તેવું નથી પરંતુ ઈન્દ્રિયો બળપૂર્વક મનને વિષય તરફ લઈ જાય છે. કેમ જાણે વિષય તે ઈન્દ્રિયોનું ખાદ્ય હોય તેમ વિષયોને ગ્રહણ કરે છે અને વિષય ઉપર આગ્રહપૂર્વક પોતાનો અધિકાર સ્થાપિત કરે છે. ગીતામાં પણ લખ્યું છે કે, જ્ઞાનની વાત તો ઘણી સારી છે પણ વાયુ બળપૂર્વક નાવને દિશા–વિદિશાઓમાં ખેંચી જાય છે, એ જ રીતે ઈન્દ્રિયો પણ જ્ઞાનની પરવાહ કર્યા વિના મનને પણ જાણે કોરે મૂકીને પોતાના વિષયમાં બળપૂર્વક ચાલી જાય છે. વિષય ઉપર પોતાનો અધિકાર હોય, તે રીતે વર્તે છે. ધનનો લોલુપ માણસ ધન પ્રાપ્ત કરવા માટે નીતિ ન્યાયને કોરે મૂકીને પણ પ્રવાસ કરે છે. તેવી રીતે આ ઈન્દ્રિયો પણ ધર્મ અને સાધનાની વાતોને નજર અંદાજ કરી વિષયમાં રમણ કરે છે.

ઉપર્યુક્ત વિવેચનના આધારે કહી શકાય કે સિદ્ધિકારે પરોક્ષ ભાવે આ ગૂઢ વાત પણ કહી દીધી છે કે પ્રત્યેક ઈન્દ્રિયો નિજ–નિજ વિષયોનું જ્ઞાન કરે છે અને જ્ઞાન કર્યા પછી પણ વિષયાત્મક ભાવને ભજે છે. *નિજ શબ્દ ઈન્દ્રિયોનું વિષય ઉપરનું સ્વામીત્વ પ્રગટ કરે છે. આખી ગાથામાં વિષય શબ્દ બે વાર વાપર્યો છે. પ્રથમ પદમાં પ્રત્યેક ઈન્દ્રિયના વિષયનો ઉલ્લેખ કર્યો* છે. જ્યારે ઉત્તરાર્ધમાં પાંચે ઈન્દ્રિયોના વિષયોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. બંને જગ્યાએ 'વિષય' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે.

પ્રત્યેક શબ્દનું તાત્પર્ય – પ્રત્યેક શબ્દનો અર્થ થાય છે દરેકને એક–એક અર્થાત્ દરેક ઈન્દ્રિય અથવા એક–એક ઈન્દ્રિય પોતપોતાના ભાવને ભજે છે. પરોક્ષ રીતે અહીં એકેન્દ્રિયથી

લઈને વિકલેન્દ્રિય આદિ જીવોનું કથન થયું છે. એક વ્યક્તિમાં પાંચે ઈન્દ્રિયો છે. તેમાં પાંચે ઈન્દ્રિયો પોતપોતાની રીતે કામ કરે છે. જ્યારે પૃથ્વી, પાણી વગેરે જીવો પણ જે જે ઈન્દ્રિયો ધરાવે છે પછી તે એકેન્દ્રિય હોય કે વિકલેન્દ્રિય હોય, ત્યાં પણ દરેક ઈન્દ્રિય સ્વતંત્ર રીતે પોતાના વિષયનો સ્પર્શ કરે છે. આમ પ્રત્યેક શબ્દ કહેવાથી એકેન્દ્રિયાદિ જીવોનું પણ અહીં ગ્રહણ કર્યું છે.

શાસ્ત્રકારનો ભાવ એકેન્દ્રિયાદિ જીવો સાથે નથી પરંતુ દરેક ઈન્દ્રિય પોત–પોતાનો વ્યાપાર કરે છે, તેમ કહેવાનો આશય છે. પછી તે એકેન્દ્રિય, બેઈન્દ્રિય જીવમાં એક કે બે ઈન્દ્રિય હોય કે પંચેન્દ્રિય જીવમાં પાંચ ઈન્દ્રિય હોય, તે પોતાની રીતે વિષયનું ગ્રહણ કરે છે. અહીં કહેવાનું તાત્પર્ય એટલું જ છે કે ઈન્દ્રિયને પોતાના વિષયની મર્યાદા છે પરંતુ એ હકીકત અહીં પરોક્ષ રીતે સમજવાની છે કે બધી ઈન્દ્રિયો સમાન રૂપે વિષયનો બોધ કરતી નથી. એકેન્દ્રિયાદિ જીવોની સ્પર્શેન્દ્રિય અને મનુષ્ય આદિ વિકસિત જીવોની પંચેન્દ્રિયની વિષય ગ્રાહ્યતામાં ઘણું અંતર હોય છે. પ્રત્યેક ઈન્દ્રિય પોતાના વિષયને જાણે છે તે બરાબર છે પરંતુ તે પોતાના અલ્પ, અધિક ક્ષયોપશમ પ્રમાણે જાણે છે. જે ઈન્દ્રિયો કુંઠિત થઈ ગઈ છે, તે પોતાના વિષયને ગ્રહણ કરી શકતી નથી. કારણકે તેને એવી જાતના કર્મોનું આવરણ છે. અહીં કથનનું તાત્પર્ય એ છે કે ઈન્દ્રિયો પોતાના ક્ષયોપશમ પ્રમાણે અને પુણ્યના ઉદય પ્રમાણે વિષયને ગ્રહણ કરી શકે છે. પ્રત્યેક ઈન્દ્રિય પોતાના વિષયને જાણે છે, તે એક અર્થમાં પરાધીન પણ છે. પાપનો ઉદય હોય અને જ્ઞાનાવરણીય આદિ કર્મનો ક્ષયોપશમ ન હોય તો પોતાના વિષયને જાણી શકતી નથી... અસ્તુ. અહીં આપણે પ્રત્યેક શબ્દની વ્યાખ્યા કરી રહ્યા હતા અને એ રીતે શાસ્ત્રકારની વ્યાપક અને ગંભીર દૃષ્ટિનો ઉલ્લેખ કર્યો છે કે પ્રત્યેક શબ્દ સમગ્ર જીવ રાશિને આવરી લે છે. જ્યાં જ્યાં જે–જે ઈન્દ્રિયો છે, ત્યાં ત્યાં તે તે ઈન્દ્રિયો પોતપોતાનું કાર્ય કરે છે.

ત્યારબાદ પાંચેય ઈન્દ્રિયોનો ઉલ્લેખ પણ કર્યો છે. અહીં મુખ્યપણે સંજ્ઞી પંચેન્દ્રિય જીવને દૃષ્ટિગોચર રાખીને કથન કર્યું છે. પાંચેય ઈન્દ્રિયો જે વિષયને ગ્રહણ કરે છે, તે પરોક્ષ રીતે પદાર્થના પાંચે ગુણોનો પણ સ્પર્શ કરે છે. પદાર્થમાં પાંચ ગુણ રહેલા છે. રૂપ, રસ, ગંધ, શબ્દ અને સ્પર્શ. પાંચે ઈન્દ્રિયો પાંચ વિષયને એક સાથે પણ ગ્રહણ કરી શકે છે અને સમયાંતરે પણ ગ્રહણ કરી શકે છે. તત્ત્વદર્શનમાં આ પ્રશ્ન ખૂબ જ સૂક્ષ્મ રીતે વર્ણવ્યો છે. પ્રશ્ન એ છે કે શું એક સમયમાં બે ક્રિયા હોય ? એક વ્યક્તિ એક સાથે રૂપને પણ જાણે અને રસને પણ જાણે, શું એ સંભવ છે ? ત્યારે ઉત્તર આપવામાં આવ્યો છે કે ઈન્દ્રિયો એક સાથે બે ક્રિયા કરી શકે છે. આંખ રૂપ જુએ છે અને કાન શબ્દ સાંભળે છે. બંને ક્રિયા એક સાથે હોવા છતાં જીવને અક સાથે બંનેનો ઉપયોગ હોતો નથી, સમયાંતરે બોધ થાય છે. આ સૂક્ષ્મ વાત વ્યક્તિને લક્ષમાં હોવી જોઈએ. અહીં પાંચેય ઈન્દ્રિયના વિષયનું આત્માને જે જે ભાન થાય છે, તે એક સાથે થતું નથી. સમયાંતરે આત્મા પાંચે ઈન્દ્રિયના વિષયનો સમાગમ કરી પોતે પાંચ વિષયનો જાણકાર છે, પાંચ વિષયને જાણે છે, તેવો આત્માને અનુભવ થાય છે. 'પાંચ ઈન્દ્રિયના વિષયનું પણ આત્માને ભાન' આ પદમાં 'પણ' શબ્દ જે રીતે મૂકવામાં આવ્યો છે તે ખાસ બોધસૂચક છે. પાંચેય ઈન્દ્રિયના વિષયનું ભાન થાય અને ન પણ થાય તેવો અધ્યાર્થ છે. કોઈ સમસ્ત મતિજ્ઞાનવાળો જીવ હોય, તો તે પાંચે

વિષયોનું જ્ઞાન એક સાથે પણ કરી શકે છે. અહીં એક સાથે જે કહેવામાં આવ્યું છે તે કાલાંતરે કે સમયાંતરે એક પાત્રમાં સંગ્રહિત થાય છે, તે અપેક્ષાએ કહ્યું છે. અન્યથા પાંચેયને બરાબર જાણે તેવું નથી. ઈન્દ્રિયો તો ફક્ત એક–એક વિષયને જ જાણે છે. જ્યારે આત્મા ક્રમશઃ બે, ત્રણ, ચાર અને પાંચ, એમ બધી ઈન્દ્રિયના બોધને પણ પામી શકે છે. 'પણ' શબ્દ તે પાંચેય વિષયોને જાણે છે તેવા નિશ્ચયનો પરિહાર કરે છે અને ઓછાવત્તા અંશે પણ વિષયોને જાણે, તેનો સૂચક છે. સારાંશ એ થયો કે ઈન્દ્રિયોના જ્ઞાનની મર્યાદા છે. જ્યારે આત્મા બધી ઈન્દ્રિયોના અલગ અલગ જ્ઞાનને એક કેન્દ્રમાં જાણીને તેનું સમુચિત જ્ઞાન કરી શકે છે. પછી તે બે ઈન્દ્રિયોનો વિષય કે ત્રણ, ચાર કે પાંચે ઈન્દ્રિયોનો વિષય હોય. અહીં સિદ્ધિકારે પાંચે ઈન્દ્રિયના વિષય, એમ લખીને અંતિમ બિંદુનો સ્પર્શ કરીને પરોક્ષ રીતે ઓછી–વત્તી ઈન્દ્રિયોના વિષયને પણ આત્મા સ્પર્શે છે, તેવો અધ્યાહાર કર્યો છે.

અધ્યાત્મ સંપૂટ – આખી ગાથા આત્મલક્ષી છે. ઈન્દ્રિયો ઉપકરણ છે. જેમ આપણે કોઈ વ્યક્તિના હાથ–પગ આદિ અંગોનું વર્ણન કરીએ પણ આ બધા અંગોપાંગ એક અખંડ શરીરમાં ગોઠવાયેલા છે, તે બોધ થવો જરૂરી છે. ખંડ–ખંડ રહેલા અંગોપાંગ શરીરની ક્રિયા કરી શકતા નથી. અંગોપાંગ દ્વારા એક શરીરનો બોધ કરવામાં આવે છે. બોધનું લક્ષ અખંડ શરીર છે. અંગોપાંગ તેના અવયવો છે. તે જ રીતે અહીં ઈન્દ્રિયરૂપી ઉપકરણથી કે અવયવોથી અને તેના ખંડ–ખંડ બોધથી એક અખંડ બોધિ સ્વરૂપ આત્માનું ભાન કરાવવું, તે આ ગાથાનું મુખ્ય લક્ષ છે અને શાસ્ત્રકાર સ્પષ્ટ શબ્દમાં કહે છે કે 'આત્માને ભાન' અર્થાત્ ભાન કરનાર મુખ્ય આત્મા છે. બોધનો જનક પણ તે જ છે અને બોધનો ગ્રાહક પણ તે જ છે. બોધનો સામાન્ય ઉપયોગ કે નિરાકાર ઉપયોગ આત્માથી પ્રારંભ થઈને પદાર્થનો બોધ કરી આત્મામાં પ્રતિષ્ઠિત થાય છે. આ થઈ ઈન્દ્રિય દ્વારા થતી જ્ઞાન વ્યાપારની આખી પ્રક્રિયા અને પ્રક્રિયાનો સ્તંભ અથવા જ્ઞાતા જે છે તે આત્મા છે. આત્મા નથી, તો ઈન્દ્રિય નથી. ઈન્દ્રિય નથી, તો જ્ઞાન વ્યાપાર નથી. આત્મા મૂળ આધારભૂત છે. આધારસ્તંભનો બોધ કરાવવો, તે આ ગાથાનું સ્પષ્ટ વક્તવ્ય છે.

સમગ્ર આત્મસિદ્ધિશાસ્ત્ર એક પ્રકારે અધ્યાત્મશાસ્ત્ર છે. આત્મતત્ત્વ દ્વારા પરમાત્માનું ભાન કરાવવું, આત્મસ્વભાવનો નિર્ણય થયા પછી આત્મગુણોમાં રમણ કરવું અને બાહ્યક્રિયાઓથી મુક્ત થઈ દ્રવ્યાનુસારી શુદ્ધ ક્રિયાનું અવલંબન લઈ કર્મોને ખાલી કરી, અકર્મ અવસ્થાને પ્રાપ્ત કરવી, તે એકમાત્ર લક્ષ છે. આ ગાથા પણ અધ્યાત્મલક્ષી છે. ઈન્દ્રિયો વિષયને સ્પર્શ કરે છે. વિષયનું જ્ઞાન તે વિભાવ છે, આ બધા વિભાવો આત્મા સુધી પહોંચે છે પરંતુ પાંચે પ્રકારના વિષયાત્મક વિભાવોનું જ્ઞાન, તે પદાર્થજનિત જ્ઞાન છે. આત્મા તે જ્ઞાનનો પણ વિવેક કરે છે. એટલે શાસ્ત્રકારે અહીં લખ્યું છે કે આ આત્માને વિભાવનું પણ જ્ઞાન છે અને પોતાનું પણ જ્ઞાન છે. 'પણ' શબ્દ મૂકીને તેમણે ઈન્દ્રિયો દ્વારા પ્રાપ્ત થયેલો વિભાવ અને તેનું જ્ઞાન તથા આત્માથી નિપજતી શુદ્ધ પર્યાયનું નિર્મળ જ્ઞાન, એ બંનેનું જ્ઞાન પણ આત્માને છે, તેમ કહ્યું છે. આખી ગાથા અધ્યાત્મબોધક છે. ભલેને ઈન્દ્રયો વિષયને જાણતી હોય પણ આત્મા તો વિષયોને પણ જાણે છે અને પોતાને પણ જાણે છે. 'પણ આત્માને ભાન' એમ કહીને કવિરાજે વિષયોના ભાનને

અલગ કર્યું છે, અને પોતાના ભાનને પણ અલગ કર્યું છે, આ ગાથામાં તેવો આભ્યંતર ધ્વનિ ઉદ્‌ભવે છે. થોડા શબ્દોમાં શાસ્ત્રકારની આ અલૌકિક કથનશૈલી અને કાવ્યકળા ખરેખર મર્મસ્પર્શી છે. સિદ્ધિકાર વિવેકાત્મક બોધ કરાવવાની સાથે સાથે આત્મલક્ષી બોધનું નિશાન ચૂકતા નથી. જેમ આંધળા માણસને કોઈ દોરી આપે અને દોરી પકડીને તે આંધળો માણસ ગંતવ્ય સુધી પહોંચે, તે રીતે આપણા કવિરાજ જ્ઞાનાત્મક દોરી આપીને આપણને આત્મા સુધી પહોંચાડવા માટે સફળ પ્રયોગ કરી રહ્યા છે. આ પ્રયોગ હૃદયસ્પર્શી છે, આનંદની ઊર્મિ ઉપજાવે તેવો છે. હવે આપણે આ ગાથાનો ઉપસંહાર કરીને આગળ વધશું.

ઉપસંહાર : આ ગાથામાં ચાર આલંબન છે. (૧) એક–એક ઈન્દ્રિય (૨) વિષય (૩) પાંચ ઈન્દ્રિયોનો સમગ્ર વિષય (૪) જ્ઞાન અધિષ્ઠાતા આત્મા.

સામાન્ય સાધક કે અભ્યાસીને માટે આ ગાથા એક વ્યાપક બોધ કરાવે છે. પદાર્થ માત્ર તે જ્ઞેય છે, જાણવા યોગ્ય છે પરંતુ તે વિષયરૂપે પણ ઉપસ્થિત થાય છે. વિષય અને જ્ઞાન બંનેનો સૂક્ષ્મ ભેદ આપણે કહી ગયા છીએ. દેહધારીના દેહમાં ઈન્દ્રિયો પ્રધાનપણે કામ કરે છે. ત્યારબાદ વિષય કહો કે બોધ કહો, તે બધાનું અધિષ્ઠાન, તે આત્મદ્રવ્ય છે અર્થાત્ આત્મા સ્વયં છે. આ રીતે આખી ગાથા અભ્યાસીને માટે આવશ્યક છે. અધ્યાત્મની દૃષ્ટિએ ઉત્તમ આત્મબોધ કરાવી રહી છે. દેહથી આત્મા જુદો છે અને તે જ્ઞાનનો ધારક છે. જ્ઞાન તે જ આત્માનું મુખ્ય લક્ષણ છે, તે રીતે આત્મબોધ પણ કરાવે છે. આટલો બોધ આપ્યા પછી આત્મસત્તાની વ્યાખ્યા માટે આગળની ગાથા આવશ્યક બની છે, તેથી પ૩મી ગાથાનો ઉપોદ્‌ઘાત કરીશું.

ગાથા–૫૩

ઉપોદ્‌ઘાત : શાસ્ત્રકાર પુનઃ આત્મતત્ત્વને સમજવા માટે દેહ અને ઈન્દ્રિયનું વિવેચન કરે છે. આત્મા અને દેહની વચ્ચે એક જ્ઞાન રેખાને અંકિત કરે છે. અહીં દેહની સાથે ઈન્દ્રિયોને પણ ગૌણભાવે ગ્રહણ કરી છે. બંનેનો ઉલ્લેખ કરીને દેહ અને ઈન્દ્રિયોમાં ફક્ત કરણ ભાવ છે પરંતુ જ્ઞાનભાવ નથી તેમ કહીને પુનઃ આત્માને જ્ઞાતા તરીકે દર્શાવ્યો છે. આગળની ગાથાના ભાવને વધારે સ્પષ્ટ કરવા માટે આત્મતત્ત્વ પણ એક સંચાલક તત્ત્વ છે. તેના અસ્તિત્વ અને પ્રેરણાથી આખું જડયંત્ર સંચાલિત થાય છે, તેવો નિમિત્ત નૈમિત્તિક સંબંધ જણાવીને આત્માની સત્તા સર્વોપરી સત્તા છે, એમ સ્પષ્ટ કર્યું છે. આ ગાથા એક પ્રકારે દેહ અને આત્માના ભેદજ્ઞાનની પુષ્ટિ કરીને બંને વચ્ચે ભેદ પ્રદર્શિત કરે છે. એક જ્ઞાન રહિત તત્ત્વ છે, તે દેહ અને ઈન્દ્રિયો છે અને એક દ્રવ્ય અર્થાત્ આત્મદ્રવ્ય જ્ઞાનયુક્ત તો છે જ પરંતુ વિશેષમાં તે સમગ્ર સંચાલન શક્તિ પણ ધરાવે છે, તેનું સંચાલનપણું પણ નૈમિત્તિક છે, એવો ઈશારો પણ કર્યો છે. આટલો ઉપોદ્‌ઘાત કરીને હવે આપણે ૫૩મી ગાથાના મર્મભાવને સ્પર્શ કરવા પ્રયાસ કરશું.

દેહ ન જાણે તેહને, જાણે ન ઈન્દ્રિય પ્રાણ ।
આત્માની સત્તા વડે, તેહ પ્રવર્તે જાણ ॥ ૫૩ ॥

દેહ, ઈન્દ્રિય અને પ્રાણ : સિદ્ધિકારે પ્રથમ પદમાં દેહ શબ્દનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. જો કે અહીં દેહ કહીને સંક્ષેપ કર્યો છે. દેહની રચના એક અલૌકિક રચના છે. દેહ એ પ્રકૃતિનું એક અનોખું નિર્માણ છે. દેહમાં એક રાજતંત્ર જેટલી વ્યવસ્થા છે. દેહમાં પંચભૂત સમાવિષ્ટ થયેલાં છે. છ પર્યાપ્તિ દ્વારા નિર્માણ થયેલો આ દેહ અથવા દેહરૂપી દેવમંદિર એક અદ્‌ભુત આશ્ચર્ય રૂપે કાર્ય કરે છે. દેહમાં અસંખ્ય નાડીતંત્ર, અસંખ્ય ગ્રંથિઓ પોતપોતાની જગ્યાએ રહીને અદ્‌ભુત રીતે કાર્યશીલ હોય છે. મોટા વૈજ્ઞાનિકો, વૈદ્યરાજો કે અધ્યેતાઓ દેહની રચના જોઈને દિગ્મૂઢ થઈ જાય છે. દેહની કાર્યશૈલી અતિ સૂક્ષ્મભાવે નિશ્ચિત સિદ્ધાંતો પર કામ કરે છે.

જૈનદર્શનમાં દેહની રચના માટે આઠ કર્મમાંથી એક આખું કર્મ મૂકવામાં આવ્યું છે, જેને નામકર્મ કહે છે. નામકર્મના શુભાશુભ ઉદય પ્રમાણે દેહનો આકાર તૈયાર થાય છે. કેટલાક વિશિષ્ટ દેહના સંઘયણ અને સંસ્થાન વિષે વિસ્તારથી ઉલ્લેખ કર્યો છે... અસ્તુ.

અહીં દેહ વિષે થોડી જાણકારી આપ્યા પછી દેહની અંદર ઈન્દ્રિયો રૂપી યંત્રો મૂકેલા છે. આ ઈન્દ્રિયો પણ સામાન્ય દ્રવ્ય નથી પણ અદ્‌ભૂત ઉચ્ચકોટિનાં અમૂલ્ય પરમાણુથી નિર્માણ થયેલી છે. તે ઈન્દ્રિયો જે ઝડપથી કામ કરે છે અને પદાર્થનો નિર્ણય કરવામાં જે રીતે ઉપકારી થાય છે, તે પણ એક અગમ્ય અલૌકિક ભાવથી ભરેલો વિષય છે. દેહ અને ઈન્દ્રિયોને ક્રિયાશીલ રાખવા માટે હૃદયરૂપી ધમણ નિરંતર ધમધમે છે. આ ધમણને ચલાવવા માટે પ્રાણશક્તિનું ગ્રહણ–મોચન (થોડું) ચાલ્યા કરે છે. જેને યૌગિક ભાષામાં પૂરક અને રેચક પ્રાણ કહેવામાં આવે છે. આ પ્રાણ વચલી ક્ષણોમાં સ્થિર થઈને કુંભક બનીને પોતાની સમગ્ર શક્તિ દેહને પ્રદાન કરે

છે. મનુષ્યનું મસ્તિષ્ક, ઈન્દ્રિયો અને દેહ, આ ત્રણે પ્રાણના આધારે જીવિત રહે છે. પ્રાણ તે બાહ્ય જગત સાથે વ્યક્તિના જીવનને જોડનારી એક પ્રાકૃતિક અદૃશ્ય શક્તિ છે. પ્રાણીઓના શરીરની રચના કે ભાષા ભિન્ન ભિન્ન હોય પરંતુ એક પ્રાણ જ એવી સમાનતા ભરેલી ક્રિયા છે, જે એકેન્દ્રિય આદિ જીવોથી લઈને સમગ્ર જીવરાશિમાં સમાન રૂપે વ્યાપ્ત છે. એક ક્ષણનો પ્રાણ જીવનને જીવવા માટે સામર્થ્ય પ્રદાન કરે છે અને જો પ્રાણ પ્રાપ્ત ન થાય, તો જીવ ગુંગળાઈને મૃત્યુ પામે છે.

આ રીતે દેહ, ઈન્દ્રિય અને પ્રાણ, મનુષ્ય જીવન કે જીવમાત્ર માટે કાર્ય કરી રહ્યા છે. આ ત્રણેયને સમજવા માટે, તેના ગુણધર્મોને પારખવા માટે, તેનાથી થતી ક્રિયાઓનું નિવારણ કરવા માટે અથવા દેહ, પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયોને બાધક, રોગાદિ તત્ત્વની વ્યાખ્યા માટે હજારો શાસ્ત્રો રચાયા છે, ભિન્ન–ભિન્ન પ્રકારની વિદ્યાઓ ઉદ્ભવી છે. દેહ ફક્ત જીવન ધારણ કરે છે એટલું જ નહિ પણ દેહ એક સ્વયં કલામંદિર છે, બધી કળાનો ઉદ્ભવ દેહથી અથવા શરીરથી થયેલો છે. દેહની આ કળામાં મન, મસ્તિષ્ક અને ઈન્દ્રિયો રંગ પૂરે છે. સમગ્ર સંગીતકલા, શિલ્પકળા, નૃત્યવિદ્યા એ બધા દેહથી ઉદ્ભવેલા આયામ છે. આ સિવાયની કેટલીક ગુપ્ત વિદ્યાઓ પણ દેહમાં સમાવિષ્ટ છે. દેહ એક એવું વિવિધ કલા અને શક્તિનું ઉપકરણ છે કે જેના આધારે જીવે પોતાનો વિસ્તાર કર્યો છે.

દેહ ન જાણે તેહને – પરંતુ હકીકત એ છે કે આ દેહ, પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયો કોઈ એવા તત્ત્વને જાણતી નથી, જેના આધારે તે જીવિત છે કે સંચાલિત છે, આ એક ગૂઢ વિષય છે. દેહ અને ઈન્દ્રિયો માટે પહેલી સમસ્યા છે. જેના આધારે તે સ્વયં આવી સૂક્ષ્મ ક્રિયાઓ કરી રહ્યા છે, તેનાથી તે અજ્ઞાત છે. દેહને ખબર નથી, એ જ રીતે ઈન્દ્રિયોને પણ ખબર નથી અને દેહનો સંચાલક પ્રાણ પણ તેનાથી અનભિજ્ઞ છે. આમ ત્રણે તત્ત્વો સંચાલન કરનારને જાણ્યા વિના ખૂબ જ વ્યવસ્થિત રીતે પ્રવર્તમાન છે. અહીં શાસ્ત્રકારે ખૂબ જ ખૂબીથી અને પોતાની દિવ્ય કાવ્ય કળાથી આ વાતનો ઉલ્લેખ કર્યો છે કે એવી કોઈ સત્તા છે કે જે સત્તાને આધારે આ ત્રણેય શક્તિધરો પ્રવર્તમાન છે અને આ સત્તા બીજી કોઈ સત્તા નથી એમ કહીને શાસ્ત્રકારે તે આત્મસત્તા છે, એમ સ્પષ્ટ કહ્યું છે. દેહ, પ્રાણ, ઈન્દ્રિયો ઉપર આત્મસત્તાની ગુપ્તભાવે કે નિમિત્ત ભાવે અલૌકિક પકડ છે. જો આ સત્તા દૂર થઈ જાય, તો ત્રણેય તત્ત્વો નિષ્ક્રિય, નિષ્પ્રાણ બની જાય છે, પ્રવૃત્તિહીન બની જાય છે. એટલું જ નહીં પરંતુ વિકૃત બનીને પોતાનું સ્વરૂપ પણ ખોઈ નાંખે છે, એક પ્રકારે દુર્ગંધનો ભંડાર બની જાય છે. જે સત્તાથી તે પ્રવર્તમાન છે, તે સત્તાની ગેરહાજરી થતાં તેનું કોઈપણ મૂલ્ય રહેતું નથી. જેનું કરોડોથી પણ મૂલ્યાંકન ન થઈ શકે તેવા દેહ, ઈન્દ્રિય કે પ્રાણ મૂલ્યહીન બની જાય છે. એટલું જ નહી તુરંત જ તેનો નાશ કરવો પડે છે. અન્યથા તેનાથી ભયંકર વિકૃતિ ફેલાઈ શકે છે.

તેહ પ્રવર્તે જાણ – શાસ્ત્રકારે ખૂબ જ ખૂબીથી આ ગાથાના ઉત્તરાર્ધમાં આત્માની સત્તાથી ત્રણે પ્રવર્તમાન છે, એમ કહીને દેહ, પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયોની તથા આત્મદ્રવ્યની વિલક્ષણ તુલના કરી છે. આખી ગાથામાં મુખ્ય બે આલંબન છે. એક પક્ષમાં દેહ, ઈન્દ્રિય અને પ્રાણ છે જ્યારે

બીજા પક્ષમાં સ્વયં રાજાધિરાજ આત્મા છે. બંનેને પોતપોતાની જગ્યાએ ગોઠવીને તેનો વિવેક કરવામાં આવ્યો છે. આ વિવેકનું માધ્યમ ખૂબ જ સુંદર રીતે પ્રગટ કર્યું છે. જીવની આ ત્રણે શક્તિ સમર્થ અને સુંદર હોવા છતાં અને તેમાં ઘણા ગુણો હોવા છતાં એક જ્ઞાન ગુણ નથી, તેથી સિદ્ધિકારે કહ્યું છે કે દેહ પણ તેને જાણતો નથી અને પ્રાણ તથા ઈન્દ્રિયો પણ તેને જાણતા નથી. 'તેહને' કહીને કવિરાજે અદૃશ્યમાન એવી બીજી સત્તાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. આ ત્રણે તેને જાણતા નથી અર્થાત્ કોને જાણતા નથી ? જે તેને સંચાલિત કરે છે, તેને જાણતા નથી. આ પ્રથમ પદમાં સ્વતંત્ર રીતે બે વાર જાણતા નથી, બેવડાઈને જાણતા નથી, એમ કહ્યું છે. જો કે અહીં એકવાર પણ કથન કરવાની શક્યતા હતી. દેહ, પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયો તેને જાણતા નથી એમ સંક્ષેપમાં કહેવાનો અવકાશ હતો, તેમ છતાં શાસ્ત્રકારે આ અવકાશનું ઉલ્લંઘન કરીને દેહ તેને જાણતો નથી તેમ કહ્યું અને પછી ફરીથી પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયો, પણ તેને જાણતા નથી એમ કહીને દ્વિરુક્ત ભાવ પ્રગટ કર્યો છે. આ દ્વિરુક્ત ભાવ પ્રગટ કરવામાં શાસ્ત્રકારે એક સ્વતંત્ર સંજ્ઞાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અર્થાત્ દેહ, પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયો, એ ત્રણેને સંજ્ઞા નથી. દેહની સંજ્ઞા દેહથી ઉપજતા સુખદુઃખાદિ ભાવો સુધી સીમિત છે અને દેહમાં આ બધા ભાવો હોવા છતાં દેહ આત્મસત્તાને ઓળખતો નથી. તે પોતાના સુખદુઃખનું જ વેદન કરે છે. જ્યારે પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયોની સંજ્ઞા દેહની સંજ્ઞા કરતા વિશિષ્ટ છે. તેમાં પદાર્થને પારખવાની શકિત છે પરંતુ આ પારખનાર કોણ છે તેને ઓળખતા નથી. દેહ કરતા ઈન્દ્રિય અને પ્રાણની ચેતના વધારે છે, છતાં તેને જે ચૈતન્ય પ્રદાન કરે છે, તે ચૈતન્યદાતાથી તે અજાણ છે. શાસ્ત્રકારે ખૂબ જ ખૂબીથી દેહમાં કામ કરતી આત્મસત્તા અને ઈન્દ્રિય તથા પ્રાણમાં કામ કરતી આત્મસત્તા, બધાના સામર્થ્ય અને કાર્યશૈલીનો સામાન્ય ઉલ્લેખ કરીને એમ કહ્યું છે કે દેહની જે ગુપ્ત શક્તિ છે તથા પ્રાણ, ઈન્દ્રિયની જે ગુપ્ત શક્તિ છે, આ સૂક્ષ્મ અને ગુપ્ત શકિતનો પ્રદાતા શકિતમાન, એ ત્રણેથી ભિન્ન છે અને આ ત્રણે બાપડા તેને જાણતા નથી, તેવો તે અણુ અણુમાં સત્તારૂપે વ્યાપ્ત રહીને આ ત્રણે અંગોને પ્રવર્તમાન કરે છે. જે આત્મસત્તાની દિવ્યતા છે.

ખાસ વાત : દેહ, પ્રાણ તથા ઈન્દ્રિયો "તેહને" એટલે આત્માને જાણતા નથી, કારણકે તેમાં જ્ઞાન સત્તા નથી એમ સ્પષ્ટ દર્શાવ્યું છે પરંતુ આ જ્ઞાન સત્તા આત્મામાં છે તેમ વિપરીત ભાવે કહેવું જોઈતું હતું અને પરસ્પર એક પક્ષમાં જ્ઞાનનો સદ્ભાવ અને બીજા પક્ષમાં જ્ઞાનનો અભાવ, તેવો શાસ્ત્રકારનો અભિપ્રાય હતો પરંતુ તેવો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ ન કરતાં શાસ્ત્રકારે ફક્ત આત્માની સત્તાની જ વાત કરી છે અર્થાત્ એક તરફ જ્ઞાનનો અભાવ છે અને બીજા પક્ષમાં આત્માની સત્તા છે, એમ કહ્યું છે. જ્ઞાનસત્તા એમ ન કહેતા આત્મસત્તા એમ કહેવામાં શાસ્ત્રકારનો એક રહસ્યભાવ પ્રગટ થાય છે.

શાસ્ત્રકાર એમ કહેવા માગે છે કે દેહ, પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયો, જ્ઞાન ન હોવા છતાં પ્રવર્તમાન થાય છે. તેને પ્રવર્તમાન થવામાં આત્મદ્રવ્યની ફક્ત ઉપસ્થિતિ માત્ર કારણ છે. હકીકતમાં જ્ઞાનસત્તા એ કોઈપણ બીજા દ્રવ્યમાં કારણભૂત નથી. નિશ્ચયનયથી જ્ઞાન એ નિષ્ક્રિય કેવલ દર્શક તત્ત્વ છે. જ્ઞાનમાં પોતાની ક્રિયા છોડીને અન્ય પદાર્થનું કર્તવ્ય સંભવ નથી અને તે જ રીતે નિશ્ચયનય પ્રમાણે આત્મા બીજા દ્રવ્યનો કર્તા પણ નથી, તેથી અહીં જ્ઞાનસત્તા કે આત્માને કર્તા

તરીકે ન બતાવીને ફક્ત આત્માની હાજરી માત્રને જ પ્રવર્તમાન થવામાં કારણભૂત માની છે. આત્મા કશું કરે કે ન કરે, એ જ રીતે જ્ઞાનસત્તા કશું કરે કે ન કરે પરંતુ તે દ્રવ્યની હાજરી માત્રથી, સંયોગભાવે દેહ સાથે રહેવા માત્રથી દેહ અને ઈન્દ્રિયો પ્રવર્તમાન થાય છે અને જો આત્માની હાજરી ન હોય તો તે વિષય પામતા નથી. જ્યાં સુધી આત્માની હાજરી છે ત્યાં સુધી તેનું જીવન છે.

શાસ્ત્રકારે બહુ જ ખૂબીથી આ રહસ્યમય વાત થોડા શબ્દોમાં દર્શાવી છે. દેહ અને આત્મા પરસ્પર કર્તવ્યભાવે જોડાયા વિના એક સંયોગ માત્રથી અથવા હાજરી માત્રથી આ અંગોપાંગ, દેહાદિ ગતિશીલ પણ રહે છે અને જીવિત પણ રહે છે. આત્મા નિમિત–નૈમિતિક ભાવે દેહનો પ્રગટ કર્તા છે. જેમ સૂર્યનો ઉદય થતાં અર્થાત્ સૂર્યની ઉપસ્થિતિ માત્રથી વિશ્વના પ્રાણીઓ પ્રવર્તમાન થાય છે, જાગૃત થાય છે, પોતાના કામ કરવા લાગે છે. આ રીતે ઘણા દ્રવ્યો પરસ્પર કર્તા કે કર્મ ન હોવા છતાં સંયોગ ભાવે પ્રવર્તમાન હોય છે. વિયોગ થતાં સ્વતઃ નિષ્પ્રાણ અને નિષ્ક્રિય બની જાય છે. આ ગૂઢ વાતને શાસ્ત્રકારે 'આત્મની સત્તા વડે' એમ કહીને આત્માનું કર્તૃત્વ પ્રગટ કર્યા વિના માત્ર નિમિત્ત ભાવે દેહની અંદર આત્માની સિદ્ધિ કરી છે અર્થાત્ આત્મા છે તો દેહ છે, આત્મા છે તો પ્રાણ છે અને એ જ રીતે આત્મા છે તો ઈન્દ્રિયો છે. સાધક જ્યારે આ રહસ્યને પ્રાપ્ત કરી લે છે, ત્યારે દેહ, પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયોનો સંયોગ હોવા છતાં તેના અધિષ્ઠાતા તરીકે આત્મદેવના દર્શન કરે છે. તે ઉપરાંત અહીં એક રહસ્યમય વાત છે, જે પરોક્ષ ભાવે આ પદથી આપણે સમજવા પ્રયાસ કરીએ. જ્યાં સુધી આત્મદેવના દર્શન કર્યા નથી, ત્યાં સુધી પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયોનો પ્રવાહ વિષય સન્મુખ હતો અને આત્માની હાજરી હોવા છતાં પણ આત્માને જાણ્યા વિના જ્ઞાન પણ વિષયાભિમુખ હતું પરંતુ જ્યારે આત્માને વિભક્ત જાણ્યો અને તેની ઉપસ્થિતિ માત્રથી તેની દિવ્યતાને ઓળખી, ત્યારે પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયો વિષયાભિમુખ ન થતાં આત્માભિમુખ થાય છે અર્થાત્ પોતાનો ક્રમ બદલે છે અત્યાર સુધી પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયો વિષયને જ જાણનારા હતા અને તેમાં મોહ ભાવ ભરેલો હતો. હવે આત્માની સત્તાને જાણ્યા પછી પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયોમાં પણ આત્મજ્ઞાનનો પ્રવાહ પ્રવાહિત થાય છે અને ગતિ બદલવાથી પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયો ઊર્ધ્વગામી બને છે. અત્યાર સુધી જે અધોગામી હતા, તે હવે ઊર્ધ્વગામી બને છે.

શાસ્ત્રકારે **'આત્માની સત્તા વડે તેહ પ્રવર્તે જાણ'** એમ કહીને દેહ અને પ્રાણ તથા ઈન્દ્રિયોની ઉર્ધ્વગામિતાને પરોક્ષ ભાવે પ્રગટ કરી છે. આત્મસત્તા વડે પ્રવર્તમાન થાય છે તેમ કહેવામાં તેનું આધ્યાત્મિક તાત્પર્ય એ છે કે આત્માને અલગ જાણ્યા પછી આખી પરિસ્થિતિ બદલાય છે. દેહને જ આત્મા માન્યો હતો, ત્યાં સુધીની સ્થિતિ અને દેહથી આત્માને અલગ ઓળખ્યો, તે સ્થિતિમાં મોટું ભાવ પરિવર્તન થાય છે. સામાન્યપણે તો સાધારણ વ્યક્તિ પણ જાણે છે કે દેહ અને આત્મા અલગ છે કારણકે નજરની સામે કોઈ વ્યક્તિનું મૃત્યુ થાય છે, ત્યારે માણસોને સહેજે સમજાય છે કે જીવરામ જુદો હતો અને તેના જવાથી બધુ શૂન્ય થઈ ગયું છે, નાશ પામી ગયું છે, દેહ નિશ્ચેષ્ટ થઈ ગયો છે પરંતુ આ સમજણ ફક્ત મરણકાળ સુધીની સમજણ છે. જીવન જીવતા આત્મદેવને સ્પષ્ટરૂપે ઓળખીને તેની ઉપાસના કરવાની શક્તિ પ્રાપ્ત થતી

નથી, તેથી કવિશ્રી આત્મસત્તાના દર્શન કરવા માટે પ્રેરણા આપે છે.

આત્મસત્તા કર્મસતા વડે પ્રવર્તમાન થાય છે, તેમાં સમજવાનું એ છે કે આત્મસત્તા સાથે કર્મસત્તા જોડાયેલી છે. અહીં આત્મસિદ્ધિનો પ્રસંગ હોવાથી ફક્ત આત્મસત્તાની વાત કરી છે પરંતુ તેમાં કર્મસત્તાનો અધ્યાર્થ છે અર્થાત્ દેહાદિ જે પ્રવર્તમાન થાય છે તે ફક્ત આત્મસત્તાથી જ પ્રવર્તમાન થાય છે, તેમ નથી. શુદ્ધ આત્મસત્તા તો કોઈને પ્રવર્તમાન કરી શક્તી નથી પરંતુ કર્મસત્તા સાથે જોડાઈને આત્મસત્તા દેહાદિ સમગ્ર બાહ્ય ભાવોને પ્રવર્તમાન કરે છે. સંક્ષેપમાં આત્મસત્તાની ઉપસ્થિતિમાં કર્મસત્તાના આધારે દેહ, ઈન્દ્રિય અને પ્રાણ પ્રવર્તમાન થાય છે. અહીં સિદ્ધિકારે કહ્યું છે કે 'આત્માની સત્તા વડે તેહ પ્રવર્તે જાણ' તેમાં આત્મસત્તા અને કર્મસત્તા સંયુક્ત છે. આત્મસત્તાની ગેરહાજરી થાય છે, ત્યારે કર્મસત્તાની પણ ગેરહાજરી થાય છે અને આ બંને સંયુક્ત સત્તાની ગેરહારજરીમાં જ મન, પ્રાણ, ઈન્દ્રિયો નિશ્ચેષ્ટ બને છે. અર્થાત્ પ્રવૃત્તિહીન બને છે.

કર્મસત્તા પણ આત્મસત્તાને આધારે જ પ્રવર્તમાન છે પરંતુ ત્યાં નિશ્ચયની દૃષ્ટિએ ભૂતકાળ ની કર્મસત્તા જ વર્તમાન કાળના કર્મોને સંચાલિત કરે છે. હકીકતમાં તો આત્મસત્તાની હાજરી માત્ર સર્વત્ર નિમિત્ત બને છે. તત્ત્વનું આ રહસ્ય સમજી લેવાથી બધા ભાવ નિરાળા નિરાળા જોઈ શકાય છે, તેથી આગળની ગાથામાં કવિરાજ સ્વયં તે નિરાળો છે એમ કહીને આ વાતનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કરવાના છે... અસ્તુ.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : આ ગાથાનો સાર આત્મા છે. આત્મા દેહથી જુદો છે એમ કહેવાનું તાત્પર્ય એ હતું કે વ્યક્તિ દેહને જ પ્રધાન માની દેહની પૂજામાં કે દેહ દ્વારા ભોગોમાં લીન બની રહે છે. આવા દેહરૂપી મંદિરમાં તે દેવનો અનુભવ કરતો નથી અને તે આત્મદેવ દેહની સાથે હોવા છતાં દેહથી નિરાળો છે. તેની સત્તા માત્ર સમગ્ર જીવનશક્તિનો આધાર છે, એ સમજણ આપવા માટે આ ગાથામાં ભારપૂર્વક સ્પષ્ટતા કરી છે અને કહ્યું છે કે દેહ આત્માને ઓળખતો નથી. હકીકતમાં દેહ ઓળખતો નથી એમ કહેવામાં દેહધારી વ્યક્તિ ઓળખતો નથી એમ કહેવાનો આશય છે કારણ કે દેહ તો જડ છે. દેહ આત્માને ન ઓળખે, એ તો સ્વભાવિક છે. આ કથન દેહને સંબોધીને કહેવામાં આવ્યું છે. હકીકતમાં પોતે પોતાને ઓળખતો નથી. ઉપલક્ષણમાં પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયો થોડા ચૈતન્યધારી છે પરંતુ તેમાં પણ આત્માને ઓળખવાની શક્તિ નથી ત્યાં ભાવાર્થ બીજો છે. ઈન્દ્રિયો થોડું ઘણું ઓળખી શકે તેમ છે, મન તેનાથી થોડું વધારે ઓળખી શકે તેમ છે પરંતુ આ બધા ઉપકરણોની ઓળખ વિષયોની ઓળખ કરવામાં સમાપ્ત થઈ જાય છે. એટલે તેઓ જાણવા છતાં તેને એટલે આત્માને ઓળખતાં નથી. પદાર્થને ઓળખે તે ઓળખ આત્માની ઓળખથી જુદી છે. આ રીતે આખી ગાથામાં દેહ, પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયો તેને ઓળખી શક્તા નથી એમ કહીને પરિહાર કર્યો છે અને એક રીતે જ્ઞાનચેતનાને પ્રેરિત કરેલી છે.

છેવટે આત્મસત્તાને ઓળખશે કોણ ? એ પ્રશ્ન અધૂરો રહી જાય છે. દેહ, પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયો ઓળખતા નથી, છતાં પણ શાસ્ત્રકારે તે સર્વથી ભિન્ન એવી આત્મસત્તાને ઓળખવા માટે

આ ગાથામાં ઉદ્‌બોધન કર્યું છે અથવા આત્મસત્તાને ઓળખાવી છે. તો એમ કહી શકાય કે આ ઓળખ જ્ઞાનચેતના કરી શકે તેમ છે. જ્ઞાનચેતનામાં અંતઃકરણ, ચિત્ત તથા મન આદિ ઓછા–વધતા અંશે જોડાયેલા છે. સૌ પ્રથમ જ્ઞાનચેતનામાં જ્ઞાનપર્યાય ઉદ્‌ભવે, તે અધ્યવસાય રૂપે પરિણમે, ત્યારપછી તેનું પ્રતિબિંબ ચિત્તમાં પડે છે અને ત્યાર પછી એ જ્ઞાનભાવનો મનમાં સંચાર થાય છે. આ રીતે ઉપજતી જ્ઞાનપર્યાયમાં કે જ્ઞાનચેતનામાં આત્મસત્તાનો આભાસ થાય છે. દેહથી ભિન્ન એવી આત્મસત્તાનું ભાન થવું, તે આ ગાથાનું મુખ્ય લક્ષ્ય છે. કોણ ભાન કરશે ? તે અધ્યાહાર છે પરંતુ સ્પષ્ટ છે કે આ ગાથા જે સાંભળે છે, તે જ આત્મસત્તાનું ભાન કરશે. સાંભળનારો, સમજનારો કે આ વિવેક ભાવ કરનારો આત્મા જ છે. જેમ આંધળો માણસ પોતાનો હાથ પોતાના શરીર પર ફેરવી શરીરની ઓળખાણ કરે છે, તે રીતે જ્ઞાનપર્યાયરૂપ અંતઃકરણથી ઊર્ધ્વગામી બનેલી ચેતના પોતાના તરફ વળીને આત્માને ઓળખે છે, તેનો અગમ્ય અનુભવ કરે છે. આત્મસત્તાનો આભાસ થતાં દેહ, પ્રાણ અને ઈન્દ્રિયોનું સાચું મૂલ્યાંકન થાય છે. આત્મસત્તાની ઓળખ વિના આ બધા દ્રવ્ય ઉપકરણો પ્રધાન હતા અને તેઓ માલિકને જાણ્યા વિના પોતાની રીતે પ્રવર્તમાન થઈ રહ્યા હતા પરંતુ જ્યારે આત્મસત્તાનું જ્ઞાન થયું, ત્યારે તેઓની પ્રવૃત્તિમાં પણ ઘણું મોટું પરિવર્તન આવે છે. ભાન થયા પછી પણ તેઓ પ્રવર્તમાન તો રહેવાના જ છે પરંતુ આત્માનો આભાસ થયા પછી પ્રવર્તમાન દશા પણ નિર્મોહવાળી હોવાથી ઉપકારી બની જાય છે.

ઉપસંહાર – આખી ગાથાનો સાર એ છે કે પ્રવર્તમાન જીવનતંત્રને ચલાવનાર અને જેની હાજરીથી જીવનતંત્ર ચાલે છે તેનો સાક્ષાત્કાર કરવો, એ અમૃત બિંદુ ઉપર મનને લઈ જવાનું છે. માટી અને સોનું એક સાથે ભળેલા છે. માટી સોનાને ઓળખતી નથી પરંતુ સ્વર્ણકાર સોનાને ઓળખે છે અને આ સોનાની હાજરીથી જ માટી મૂલ્યવાન હતી. માટી તો માટી જ છે પણ સોનુ સારભૂત છે. તેમ દ્રવ્ય ઉપકરણો અને દેહાદિ તો હકીકતમાં માટી જ છે પણ આત્મરૂપી કંચન તે જ ગુણવાન છે. કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે દેહ ઉપરથી દૃષ્ટિ હટાવીને આત્મસત્તા ઉપર દૃષ્ટિ જવી જોઈએ. આત્મસત્તાની હાજરીનું ભાન થતાં જીવને પોતાનું ભાન થશે અને અજર અમર એવી આત્મસત્તાને ઓળખતાં જ પોતે અજર અમર છે, તેવું જ્ઞાન થતાં, સર્વ ભયથી સ્વયં વિમુક્ત થઈ જશે.

આટલા ઉપસંહારથી અને સ્પષ્ટતાથી ગાથાનું મંતવ્ય તથા આત્મસત્તા પણ સ્પષ્ટ થઈ જાય છે અને સાધક આત્મસિદ્ધિમાં એક પગલું આગળ વધે છે. હવે પછીની બધી ગાથાઓ પણ આત્મલક્ષી છે. અલગ–અલગ તર્કથી આત્માનું જ લક્ષ્ય કરે છે, આત્માની ઓળખ આપે છે.

ગાથા-૫૪

ઉપોદ્‌ઘાત : આ ગાથામાં શાસ્ત્રકાર સ્વયં ચૈતન્યભાવના લક્ષણો પ્રગટ કરી રહ્યા છે. આગામી ગાથા સાધકને પોતાની બધી અવસ્થાઓનું નિરીક્ષણ કરવા માટે પ્રેરણા આપી રહી છે. સમગ્ર ગાથાનો આધાર વિશ્વની બે મહાન ક્રિયાઓ સાથે સંબંધ ધરાવે છે. મોક્ષશાસ્ત્રમાં લખ્યું છે કે, "उत्पाद व्यय ध्रौव्ययुक्तम् सत् । यत् सत् तद् द्रव्यम् ।" અહીં સત્‌ની વ્યાખ્યા કરી છે. સત્‌નો અર્થ શાશ્વત દ્રવ્ય છે. પછી તે જડ હોય કે ચૈતન્ય. ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને લય, એ ત્રણ ક્રિયાઓમાં જ સમગ્ર વિશ્વનો ક્રિયાકલ્પ સમાવિષ્ટ થાય છે. ઉત્પત્તિ અને લય, એ બંને પર્યાય અવસ્થા છે અને સ્થિતિ અથવા શાશ્વત ધ્રૌવ્ય તે દ્રવ્યનો ભાવ છે. કોઈપણ શાશ્વત દ્રવ્ય પોતાનામાં એક પરિવર્તન કરતું રહે છે. જેને જૈનદર્શનમાં દ્રવ્યની પર્યાય કહે છે. ક્યારેક ગુણ પર્યાય પણ બોલાય છે. અવસ્થા શબ્દ પર્યાયવાચી છે. બધી અવસ્થાનો જે સાક્ષી છે, તે ધ્રુવ આત્મદ્રવ્ય છે. તે શાશ્વતભાવે નિરાળો ને નિરાળો રહે છે. પોતે પર્યાય કરતો હોવા છતાં બધી પર્યાયમાં પોતે સાક્ષી રૂપે જીવિત રહે છે.

અહીં આત્મદ્રવ્યની અથવા આત્મતત્ત્વની વાત ચાલે છે. સંસારી આત્મા દેહધારી હોવાથી તેની દેહાદિની અવસ્થા પણ પ્રવર્તમાન છે, તેથી સંયુક્ત અવસ્થા બદલાતી રહે છે, પરિવર્તન પામે છે. જન્મથી લઈને મૃત્યુ સુધી આવી કરોડો અવસ્થાઓને અનુભવવા છતાં આત્મા તેનાથી નિરાળો રહે છે.

'સર્વ અવસ્થાને વિષે...' એમ કહીને શાસ્ત્રકાર ગાથાનું ઉદ્‌ઘાટન કરે છે. અવસ્થાઓને નજર સામે રાખીને, અવસ્થાના પ્રવાહને દૃષ્ટિગોચર કરીને એક રીતે સ્વયં આ ગાથામાં એક પ્રશ્નનો જ ઉત્તર આપે છે કે આ બધી અવસ્થાઓમાં તેનો દૃષ્ટા કોણ છે ? આ બધી અવસ્થા બદલાતી હોવા છતાં એવો કોણ છે કે જેના ઉપર અવસ્થાઓનો પ્રભાવ પડતો નથી. પ્રવહમાન બધી ક્રિયાઓ અસ્તિત્વમાં હોવા છતાં જેને સ્પર્શ કરી શકાતો નથી, એવો અસ્પૃષ્ટ અને નિરાળો ભાવ છે, કવિરાજ તેનો એક પરિચય માત્ર આપે છે અને તેના કેટલાક પ્રગટ લક્ષણો વિષે પણ ઈશારો કરે છે.

સંપૂર્ણ ગાથા અવસ્થા અને અવસ્થા સાથે જે સંકળાયેલો છે, તે સર્વ અવસ્થાથી નિરાળો છે તદ્‌વિષયક છે, તેના કેટલાક લક્ષણો છે, તેમ કહીને બંનેનું ભાન કરાવે છે. કવિશ્રીએ પર્યાય રૂપ અવસ્થાઓનું દિગ્દર્શન કરાવીને શાશ્વત અપ્રાભવ્ય એવા દ્રવ્યના નામનો ઉલ્લેખ કર્યા વિના તેને વિષે એક સૂચક ઈશારો કર્યો છે. હવે આપણે ૫૪મી ગાથાનો સ્પર્શ કરીએ અને તેના ઊંડા ભાવોને નિહાળીએ.

સર્વ અવસ્થાને વિષે, ન્યારો સદા જણાય ।
પ્રગટ રૂપ ચૈતન્યમય, એ એંધાણ સદાય ॥ ૫૪ ॥

'સર્વ અવસ્થાને વિષે...' સર્વ અવસ્થાનો અર્થ એ છે કે દ્રવ્યમાત્ર પર્યાયશીલ છે અને દ્રવ્યમાં ક્ષણે ક્ષણે અવસ્થાંતર ચાલતું રહે છે. સામાન્ય ગાથામાં પદાર્થ પરિવર્તનશીલ છે, તેમ કહેવામાં આવે છે. પરિવર્તનશીલ અવસ્થા તે જન સાધારણને પણ દૃષ્ટિગોચર થાય છે. પદાર્થની આ પર્યાયશીલતામાં કાળને નિમિત્ત માનવામાં આવ્યો છે. પૂછવામાં આવે છે કે કાળ શું કામ કરે છે ? તો કહે છે કે જૂનાને નવું કરે છે અને નવાને જૂનું કરે છે પરંતુ હકીકતમાં તો દ્રવ્યનો સ્વભાવ જ પરિવર્તનશીલ છે. દ્રવ્ય પોતાના ધ્રુવ અંશને કાયમ રાખીને એક પછી એક ક્રમબદ્ધ પર્યાય પ્રગટ કરતું રહે છે. અવસ્થા એ એક પ્રકારે શાશ્વતો ક્રમ છે.

અહીં જે અવસ્થાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે તે કર્મયુક્ત દેહાદિ ભાવ અને જે સંયોગ છે તેની પણ બધી અવસ્થાઓનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. મન, વચન અને કાયાના ત્રણે યોગો પોતપોતાની અવસ્થાથી પાર થતા રહે છે અને આ બધી અવસ્થાઓ બદલાય છે. આ અવસ્થાનો જ્ઞાતા આત્મા સાક્ષી ભાવે નિરાળો રહીને કર્તા બને છે. હકીકતમાં તો દ્રવ્યનું ઉપાદાન કારણ જ કર્તા છે પરંતુ આ બધી અવસ્થાનો સાક્ષી એવો આત્મા પોતાની અંદર ફક્ત જ્ઞાન અવસ્થાનું જ પરિવર્તન કરે છે. અર્થાત્ જેમ બાહ્ય પદાર્થની પર્યાય બદલાય છે, તેમ જ્ઞાન પર્યાય પણ બદલાતી રહે છે. આવી કોઈપણ અવસ્થાને વિષે આત્મા સાક્ષી માત્ર હોવાથી, દૃષ્ટા માત્ર હોવાથી, જ્ઞાતા ભાવે પોતાનું અસ્તિત્ત્વ કાયમ રાખી નિરાળો અને નિરાળો જ રહે છે.

ન્યારો સદા જણાય – નિરાળો રહે છે એટલે શું ? તે બધા ભાવોથી અપ્રભાવિત છે. 'ન્યારો' શબ્દ ગુજરાતી ભાષાનો એક ખાસ વિલક્ષણ શબ્દ છે. કવિરાજે કાવ્યકલાને અનુસરીને આવા ગુજરાતી ભાષાના ઘણાં જૂના શબ્દોનો સાર્થક પ્રયોગ કરીને કવિતામાં ઓપ ચડાવ્યો છે. 'ન્યારો સદા જણાય' – નિરાળું રહેવું એટલે શું ? બીજા દ્રવ્યોનો પ્રભાવ મૂળ દ્રવ્ય પર ન પડે અને બધી અવસ્થામાં સાથ આપવા છતાં તે અવસ્થાથી દૂર રહી તેનો સાક્ષી માત્ર બને, ત્યારે નિરાળો કહી શકાય.

અહીં આવા નિરાળાપણાના ભાવમાં આધ્યાત્મિક કર્મ સ્થિતિ શું છે, તે પણ સમજવી જરૂરી છે. અહીં લક્ષ એ રાખવાનું છે કે આત્મા સર્વ દ્રવ્યથી નિરાળો છે અને તે નિરાળો છે, તેવો બોધ આ બંને જરૂરી છે. બધા દ્રવ્યો નિરાળા છે તેમ આત્મદ્રવ્ય પણ નિરાળું છે. શાસ્ત્રકારનું લક્ષ નિરાળાનો બોધ થવો, તે જ છે. ઘઉંને કાંકરા જુદા તો છે જ, પણ બંને જુદા છે તેવો બોધ થવો, તે જ મહત્ત્વપૂર્ણ છે. નિરાળા રહેવું, તે દ્રવ્યની સ્વાભાવિક ક્રિયા છે. કોઈ નિરાળા કરી શકતું નથી. તેમ બધા પદાર્થને કોઈ એક પણ કરી શકતા નથી. બધા દ્રવ્યો સ્વતંત્ર સત્તા ભોગવે છે.

કર્મના ઉદયભાવના કારણે જીવને જે દેહાદિ સંયોગ થયો છે તેમાં શુભાશુભ અવસ્થાઓ પ્રગટ થતી રહે છે અને ત્યારે આત્મા પણ નિમિત્તભાવે કર્મનો કર્તા અને ભોકતા બને છે પરંતુ ત્યાં જ્ઞાનચેતનાના અભાવના કારણે આ બધી અવસ્થાથી પોતે નિરાળો છે એવું ભાન તેને થતું નથી. ભાન ન થવામાં ઘાતી કર્મનો ઉદયમાન ભાવ કારણભૂત છે. આત્મા સ્વયં તો જ્ઞાનપિંડ છે. ''ज्ञान स्वरूपममलम् प्रवदन्ति सन्तः ।'' આત્મા સ્વયં નિર્મળ જ્ઞાનનો પિંડ છે પરંતુ

જ્ઞાનાવરણીય આદિ કર્મોના ઉદયભાવે જ્ઞાન આવૃત્ત રહે છે. તેનાથી પણ વધારે ઘાતક દર્શન મોહનીયનું કાર્ય છે. જ્ઞાનાવરણીયના ક્ષયોપશમથી જ્ઞાનનો ઉદ્‌ભવ થાય પરંતુ દર્શનમોહનીયના આવરણથી જ્ઞાનચેતના સ્વતંત્ર આત્મદ્રવ્યનું ભાન કરી શકતી નથી, સમ્યગ્‌દૃષ્ટિ પ્રાપ્ત થતી નથી અને પોતે આ બધી અવસ્થાઓથી નિરાળો છે, એવી શ્રદ્ધા પણ થતી નથી. નિરાળો હોવા છતાં સ્વયં નિરાળો છે એવો બોધ થતો નથી અને તેવો ત્રૈકાલિક નિર્ણય પણ થતો નથી. પોતે પોતાના પરિચયથી અજાણ રહે છે. મંગળદાસ, મંગળદાસને ઓળખતો નથી. રામલાલ, રામલાલને ઓળખતો નથી. જગતને ઓળખે છે પણ પોતે પોતાને ઓળખતો નથી. પરગામી દૃષ્ટિ હોવાથી તેને આત્મલક્ષ થતું નથી. બહારમાં રખડી ગયેલો કે ભૂલો પડેલો હોવાથી તે દુર્ભાગ્યથી ઘર સુધી પહોંચી શકતો નથી. એટલું જ નહીં પરંતુ તેને ઘરની યાદ પણ આવતી નથી. પોતે પોતાનું નામ અને પરિચય ભૂલી ગયો છે, પોતે પોતાથી ભટકી ગયો છે, બાહ્ય અવસ્થાઓમાં ખોવાઈ ગયો છે, તે અવસ્થાના કારણે જ સુખદુઃખ માને છે એટલું જ નહીં સિધ્ધિકાર ચમકી આપે છે કે હે ભાઈ ! તું બધી અવસ્થાથી નિરાળો છે. અવસ્થા પોતાના કારણોથી બદલાતી રહે છે, શુભાશુભ કર્મો અવસ્થાને ઉત્પન્ન કરે છે. તું ફકત તે અવસ્થાનો જ્ઞાતા–દષ્ટા છો, તેનાથી નિરાળો છે, તારો એક અંશ પણ ખંડિત થયો નથી. તારા આત્માના મૂળ સ્વરૂપમાં જરા પણ ઉણપ આવી નથી. મેદાન ઉપર રમનારો માણસ રમત પૂરી થાય એટલે રમતથી પોતે છૂટો પડે છે. રમત અને રમનારો એક નથી. રમત તે એક અવસ્થા છે અને રમનારો તેનો સાક્ષી માત્ર છે. અહીં કવિરાજ કહે છે કે તું લીલાધર છો, અવસ્થા એ કર્મસત્તાની લીલા છે અને બધી અવસ્થા વિષે આત્માનું અસ્તિત્વ કાયમ છે, તેથી અવસ્થાને મહત્ત્વ ન આપતાં અવસ્થાનો જે દૃષ્ટા છે, તેને જ મહત્ત્વ આપવાનું છે, તેથી જ સિધ્ધિકાર અહીં કહે છે કે "સર્વ અવસ્થાને વિષે ન્યારો સદા જણાય" ન્યારો સદા જણાય, એમ કહેવામાં પ્રશ્ન અધ્યાર્થ છે. કોને ન્યારો જણાય ? તેનો ઉત્તર આપ્યો નથી. જણાય છે એટલું જ કહ્યું છે પરંતુ ખુલાસો સ્પષ્ટ છે જે જાણકાર છે, તેને જ જણાય છે. બીજા કોને જણાય? આ જાણકાર કોણ છે ? તે નિરાળો જ્ઞાતા છે. આરંભમાં નિરાળો કહીને નિરાળો જણાય છે, તેમ કહ્યું છે. અર્થાત્ જ્ઞાનની કળા ખીલે તો તે જ્ઞાનમાં આત્માના મુકત ભાવ જોઈ શકાય છે. જેમ દર્પણમાં મનુષ્યને પોતાનું મુખ દેખાય છે, તેમ દર્પણ રૂપી સ્વચ્છ જ્ઞાનકળા ખીલી હોય, તો તેમાં આત્મા પોતે પોતાના રૂપને જુએ છે. આ પ્રથમ પદમાં ત્રિવેણી ભાવ સમાવિષ્ટ કરવામાં આવ્યો છે. (૧) જાણનાર નિરાળો જ છે, તે જ્ઞાતા (૨) જે સ્વરૂપ જણાય છે, તે જ્ઞેય (૩) જાણવા માટે જે જ્ઞાનરૂપી ઉપકરણ છે તે, અર્થાત્ જ્ઞાતા બધી અવસ્થાઓથી ભિન્ન થઈ જ્ઞાનચેતનામાં પોતાનું દિવ્ય સ્વરૂપ નિહાળે છે. જ્ઞાતા–જ્ઞાન અને જ્ઞેયની ત્રિવેણી પ્રવાહમાન થાય છે. જ્ઞાન બાહ્ય બધી અવસ્થાઓનો પરિહાર કરી બધી અવસ્થાઓને વિષે તટસ્થ અને નિરાળો છે, તેને પણ નિહાળે છે. આત્માનું આ નિરાળાપણું એ એક પ્રકારે મુકિતનો ભાવ છે.

સાક્ષાત્ મુકિત તો બધા કર્મોનો ક્ષય થયા પછી જયારે મુકિત થશે ત્યારે થશે પરંતુ આ સાક્ષાત્ પ્રત્યક્ષ મુકિત સિધ્ધિકાર બહુ જ સૂક્ષ્મભાવે વાચકોને પીરસી રહ્યા છે. અર્થાત્ નિરાળાપણાનું ભાન થતાં માનો બધા બંધનોથી તમે મુકત થઈ ગયા છો. મુકત તો હતા જ પણ મુકત હોવાનું ભાન ન હતું અને તેથી બંધાયેલી અવસ્થામાં સ્વયં બંધાયેલો છે તેવું અજ્ઞાનમૂલક

ભાન હોવાથી વિના કારણ મુકત હોવા છતાં પણ બંધાયેલો હતો. જેમ કોઈ વ્યકિતને સ્મૃતિભ્રંશ થવાથી લાગે છે કે પોતે કયાંક જકડાયેલો છે, તેને બાંધી દીધો છે. મુકત હોવા છતાં તે બંધાયેલો છે, તેમ અહીં દર્શનમોહનીયના પ્રભાવથી નિરાળો હોવા છતાં પોતે મુકત છે, તેમ જણાતું નથી. પરંતુ આ હકીકત જ્ઞાનીને જણાય છે. વૈદ્યરાજ જાણે છે કે તે બંધાયેલો નથી પણ રોગથી બંધાયેલો છે. તેમ અહીં જ્ઞાનીને નિરાળો જણાય છે. "સર્વ અવસ્થાને વિષે ન્યારો સદા જણાય" સ્વયંને ન જણાય તો પણ જ્ઞાની ગુરુને તો જણાય જ છે અને તેથી તે પોકારીને કહે છે કે બધી અવસ્થાને વિશે તું ન્યારો છો અર્થાત્ આત્મા ન્યારો છે. અવસ્થાઓ ક્ષણિક છે અને આત્મા અક્ષયનિધિ છે. અવસ્થાના ગુણધર્મો પણ લય પામી જાય છે. જયારે આત્માના ગુણધર્મો શાશ્વત છે.

કઈ દૃષ્ટિએ અવસ્થા અને અવસ્થાનો જ્ઞાતા આત્મા ન્યારા–ન્યારા છે ? બધા પદાર્થો સત્તાની દૃષ્ટિએ એક જ છે. સંગ્રહનયની દૃષ્ટિએ સામાન્ય ગુણધર્મના આધારે કોઈપણ બે અવસ્થા ન્યારી હોતી નથી અને બે દ્રવ્યો પણ ન્યારા હોતા નથી. પારિણામિકભાવે બધા દ્રવ્યોનો અસ્તિત્વ ગુણ સમાન છે. અહીં શાસ્ત્રકાર જ્ઞાતાને અવસ્થાથી ન્યારો જણાવીને તેનું શાશ્વત સ્વરૂપ 'સદા' કહીને પ્રગટ કરી રહ્યા છે. 'સદા' શબ્દ જ તેનું શાશ્વત સ્વરૂપ પ્રગટ કરી રહ્યો છે 'સદા' શબ્દ શાશ્વતવાચી છે. જેમ અવસ્થા અને આત્મા જુદા છે. તેમ બધી અવસ્થા પણ આત્માથી જુદી છે. અહીં પ્રયોજન ન હોવાથી તે ભાવ પ્રગટ કર્યા નથી પરંતુ વિશેષ ગુણોના કારણે બધા દ્રવ્યો અને બધી પર્યાયો એકબીજાથી ન્યારા છે અને સ્વતંત્ર રૂપે ક્ષણિક અને શાશ્વત બધા ભાવોને ભજતા રહે છે. ન્યારાપણે ઓળખવાની દૃષ્ટિ જો પ્રાપ્ત થાય તો જેમ રેતીમાં પડેલું મોતી જાણકારની નજરમાં ચમકે છે અને જાણકાર તેને મોતી માનીને ગ્રહણ કરે છે, તે જ રીતે કંકર જેવી આ બધી અવસ્થાઓને વિશે મોતી જેવો આ આત્મા ચમકી રહ્યો છે. મોતીને ઓળખનાર જ મોતીની કિંમત કરી શકે છે, તે જ રીતે તેને ગ્રહણ કરી શકે છે. સિદ્ધિકારે પણ અહીં જ્ઞાન દૃષ્ટિએ ફડચો–વિભાગ કર્યો છે અને મોતી રૂપ આત્માને ગ્રહણ કરવાની પરોક્ષભાવે પ્રેરણા આપી છે.

આ ગાથાઓના કેટલાક ગૂઢભાવોનું પણ આપણે પરિદર્શન કરીએ. ઉપરની ગાથામાં સર્વ અવસ્થાઓમાં જે ન્યારો છે, તે કોણ છે ? તેનું પ્રમાણ આપતા કવિશ્રી કહે છે કે 'પ્રગટ રૂપ ચૈતન્યમય એ એંધાણે સદાય'. એંધાણનો અર્થ લક્ષણ થાય છે. સર્વ અવસ્થામાં જે આત્મદ્રવ્ય ન્યારું છે, તે કેમ સ્વીકારી શકાય ? તેના કોઈ લક્ષણો હોવા જોઈએ. અથવા એવો કોઈ ભાવ કે સ્પષ્ટ પ્રભાવ હોવો જોઈએ કે તેના દ્વારા આત્માને ન્યારો જાણીને તેનો સ્વીકાર કરી શકાય. ફૂલમાં જેમ સુગંધ છે તો આપણે ઘ્રાણેન્દ્રિય દ્વારા તે સુગંધના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર કરીએ છીએ. સુગંધ છે તો સુગંધનો અનુભવ થાય છે. તેમ અહીં બધી અવસ્થામાં જે ન્યારો છે એવો આત્મા છે, તો તેનો પણ અનુભવ થવો જોઈએ. જો કે આત્મા સ્વયં બુધ્ધિગમ્ય નથી, તે ઈન્દ્રિયાતીત છે પરંતુ તેના અસ્તિત્વના જે કાંઈ લક્ષણો છે, તે તો બુધ્ધિગમ્ય થઈ શકે છે. શાસ્ત્રકારે પણ અહીં આવા સ્પષ્ટ પ્રગટ લક્ષણ છે એમ કહ્યું છે.

દૂધમાં નવનીત અર્થાત્ માખણ રહેલું છે. દૂધમાં માખણનો સ્પષ્ટ અનુભવ થાય છે. કોઈપણ દ્રવ્યમાં કે તેની અવસ્થાઓમાં જ બીજું અન્ય દ્રવ્ય ઉપસ્થિત છે, તો તેના લક્ષણોથી તેની હાજરી

પણ સ્પષ્ટ થાય છે. દેહમાં આત્મા છે કે નહિ ? અથવા માણસ જીવતો છે કે નહિ ? તે જાણવા માટે આત્મા દેખાતો ન હોવા છતાં તેના લક્ષણો દેખાય છે અને સામાન્ય માણસ પણ સમજી શકે છે કે શરીરમાં જીવન છે કે નહીં ? ગૂઢ દ્રવ્યો અથવા અગમ્ય, અદૃશ્ય દ્રવ્યો જે પરાત્પર છે, તેને સાક્ષાત્ પ્રત્યક્ષ કરી શકતા નથી પરંતુ જાગૃત આત્મા તેના લક્ષણોને પ્રત્યક્ષ કરી શકે છે. દર્શન શાસ્ત્ર પ્રમાણે તેના લક્ષણોને પ્રત્યક્ષ કરી શકે છે. દર્શનશાસ્ત્ર પ્રમાણે હેતુ પ્રત્યક્ષ હોય, ત્યાં સાધ્યનું અનુમાન થાય છે અને આ બધા પ્રત્યક્ષ હેતુઓ સાધ્યના અસ્તિત્વનું ભાન કરાવે છે.

અહીં પણ સિધ્ધિકાર કહે છે કે ચૈતન્ય અર્થાત્ ચેતના પ્રગટ છે અર્થાત્ પ્રત્યક્ષ છે, અનુભવી શકાય તેમ છે. આત્માની ચૈતન્યસત્તા, તે તેનું વિશેષ લક્ષણ છે. સાધક આ ચૈતન્યને બુધ્ધિગમ્ય કરી શકે છે, તેના પ્રભાવને પણ જોઈ શકે છે. ચૈતન્ય એક ચેતના છે. ચૈતન્ય વિષે પ્રથમ થોડું જાણીએ.

ચૈતન્યનું સ્વરૂપ : ચૈતન્યનું સ્વરૂપ શું છે ? પુદ્ગલ દ્રવ્ય, વર્ણ, ગંધ, રસ સ્પર્શ ઈત્યાદિ ભૌતિક ગુણોથી ભરપૂર છે અને આ બધા વિષયોને સ્પર્શ કરનારી ઈન્દ્રિયો પણ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. ઈન્દ્રિયો વિષયાભિમુખ થાય છે, વિષયનું જ્ઞાન કરે છે. અહીં એ પ્રશ્ન થાય છે કે ઈન્દ્રિયગમ્ય તત્ત્વ તે વિષય છે પરંતુ આ વિષયનું ભાન કરનાર કે અનુભવ કરનાર કોણ છે કે જે ઈન્દ્રિયમાં વ્યાપ્ત થઈને ઈન્દ્રિય દ્વારા સારા નરસાનો નિર્ણય કરે છે ? મન અથવા ઈન્દ્રિય પદાર્થનું ગ્રહણ કરે છે પરંતુ તેમાં બીજી વિવેક શકિત નથી. તો મન તથા ઈન્દ્રિયની ઉપર વિષયને ગ્રહણ કર્યા પછી તેના સંબંધમાં સારુ, નરસુ, ગ્રાહ્ય, અગ્રાહ્ય, ઉપાદેય કે હેય, એવા બધા ભાવોનો નિર્ણય કરનાર કોણ છે ? મન અને ઈન્દ્રિયોની વચ્ચે આ કોઈ મહાન વિવેકી દેવ બેઠો છે અથવા એવું કોઈ અદ્ભૂત તત્ત્વ છે, જે નિર્ણય કરીને પદાર્થ સંબંધી એક સ્પષ્ટભાવ આત્મામાં અંકિત કરે છે.

જુઓ, આ વિવેકશીલ તત્ત્વ એ જ ચૈતન્ય છે, તે જ ચેતના છે. આ ચેતના જ આત્મારૂપી પરમાત્મા દ્વારા વિવેક કરનારું અલૌકિકયંત્ર છે. થર્મોમીટર લગાડયા પછી જેમ જ્વરની પરીક્ષા થાય છે, તેમ આ ચૈતન્ય પણ પરીક્ષા કરીને પ્રમાણ આપે છે. આત્મા વસ્તુ વિષે, વિશ્વ વિષે કે અગોચર દ્રવ્ય વિષે ચૈતન્ય દ્વારા નિર્ણય કરી ગોપ્ય, અગોપ્ય એ બધા ભાવોને પ્રગટ કરે છે. ભૂમિમાં પાણી કયાં છે ? તેના જાણકાર ભૂમિ ખોધા વિના પણ લક્ષણોથી ભૂમિના ઉદરમાં રહેલા ગુપ્ત જલ ભંડારને એક રીતે પ્રત્યક્ષ કરી આપે છે. આ સામાન્ય જ્ઞાનચેતના પણ આવા હજારો ગૂઢ ભાવોને પ્રગટ કરે છે. ખૂબીની વાત તો એ છે કે આ પ્રગટ કરનારું ચૈતન્ય સ્વયં એક જ્ઞાન દીપક છે. જેમ દીપક સ્વયં પ્રકાશિત રહીને અન્ય પદાર્થોને પણ પ્રકાશિત કરે છે, દીપકને પ્રકાશિત કરવા માટે અન્ય દીપકની જરૂર નથી. દીપક સ્વયં પ્રગટ છે અને પ્રત્યક્ષ રહીને પ્રકાશરૂપ લક્ષણોથી તે પોતાનું અસ્તિત્વ પણ જાહેર કરે છે. એ જ રીતે અહીં ચૈતન્ય તત્ત્વ સ્વયં એક જ્ઞાન દીપક છે અને પ્રત્યક્ષ અનુભવાય છે. બીજા અન્ય દ્રવ્યોને પણ તે પ્રત્યક્ષ કરી આપે છે. અથવા શુધ્ધ અનુમાનથી ગુપ્ત સાધ્યોની સિધ્ધિ કરી આપે છે. આ ચૈતન્યને ઓળખવા માટે હવે અન્ય ચૈતન્યની જરૂર નથી. તે સ્વયં પ્રકાશમાન છે. સિધ્ધિકારે આ પદમાં "પ્રગટ રૂપ" અર્થાત્ જેનું રૂપ પ્રગટ છે. અહીં રૂપનો અર્થ રૂપ નથી પણ સ્વરૂપ છે. અહીં ચક્ષુગમ્ય સ્થૂલ રૂપ લેવાનું નથી.

પરંતુ જેનું રૂપ અર્થાત્ જેનો અનુભવ પ્રગટ છે, દેખાય છે, જેમ વૈદ્યરાજ નાડી ગ્રહણ કરે છે ત્યારે વૈદ્યને તે નાડીમાં જીવનનું રૂપ પ્રગટ થાય છે. તે જ રીતે જેનું રૂપ પ્રગટ છે તેવું આ ચૈતન્ય સ્વયં પોતાના લક્ષણોથી સદા પોતાના અસ્તિત્વનું ભાન કરાવે છે.

પ્રગટરૂપ ચૈતન્યમય – આ આખી જ્ઞાનચેતના છે. મનુષ્ય જીવનમાં કે પ્રાણી માત્રમાં કર્મચેતના અને જ્ઞાનચેતના, બે ચેતનાઓ ક્રિયાશીલ છે. કર્મચેતનાથી અર્થાત્ કર્મના પ્રભાવથી ઉદયમાન અવસ્થાઓ જીવને ઉદયભાવ દ્વારા પ્રેરિત કરે છે અને ઉદયભાવ અનુસાર ભોગ–ઉપભોગ દ્વારા વિષયોમાં રમણ કરે છે. તેનાથી નિપજતા અનુકૂળ–પ્રતિકૂળ પ્રત્યાઘાતોના કારણે રાગદ્વેષના ઝંઝાવાતમાં ફસાઈને પુનઃ કર્મની પરાધીનતામાં વૃધ્ધિ કરે છે. એક રીતે કર્મચેતના તેના જીવનની પૂરી લગામ બની જાય છે. બીજી બાજુ કર્મચેતનાના પ્રભાવથી સર્વથા મુક્ત તેવી જ્ઞાનચેતના પણ પ્રવર્તમાન થાય છે. કર્મચેતનાના તે ભોગાત્મક છે, જ્યારે જ્ઞાનચેતના તે વિવેકશીલ છે. જ્ઞાનચેતના જાગૃત થતાં તે વિષયોથી ઉપર ઉઠીને અધિષ્ઠાતા એવા આત્મદેવ તરફ દૃષ્ટિપાત કરે છે. જ્ઞાનચેતના સ્વાભિમુખ બને છે, ત્યારે નવી દૃષ્ટિ ખુલે છે. આ જ્ઞાન ચેતના તે જ ચૈતન્યતત્ત્વ છે, જીવંત તત્ત્વ છે. તેના પર ફકત દૃષ્ટિ જ જવી જોઈએ. આથી જ સિધ્ધિકાર કહે છે કે "પ્રગટ રૂપ ચૈતન્ય" આ ચૈતન્ય તત્ત્વ પોતાના લક્ષણોથી સદા માટે ચમકતું રહે છે. તેથી શાસ્ત્રકાર આશ્ચર્યજનક પ્રશ્ન કરે છે કે શું આવું પ્રગટ જેનું રૂપ છે, તે ચૈતન્ય તમને દેખાતું નથી? આવું સહજ પ્રગટ ચૈતન્ય એ કોનું લક્ષણ છે ? કોના અસ્તિત્વનું ભાન કરાવે છે ? હે ભાઈ ! તું આવી અનેક અવસ્થાઓને વિષે તથા અનુભવની અવસ્થાઓનો વિષે રોકાઈ રહ્યો છે પરંતુ જેના પ્રગટ લક્ષણો છે તથા બધી અવસ્થાઓને વિષે જે ન્યારો છે એવા દેહમંદિરના બેઠેલા દેવતાને કેમ જાણી શકતો નથી ? આ પ્રગટ ખજાનો જરાપણ ઢંકાયેલો નથી. ચૈતન્યરૂપ ભરપૂર લક્ષણોવાળો એ બધી અવસ્થાને વિષે ન્યારો છે અને છૂટો દેખાય છે. છૂટો પાડવાની જરૂર નથી, એ તો સદા છૂટો જ છે પરંતુ ચૈતન્ય રૂપ લક્ષણોને પારખીને અથવા ચૈતન્યતત્ત્વનું અવલંબન લઈને એ છૂટો છે એમ જાણવાની જરૂર છે.

પદાર્થો પોતાના ગુણધર્મોથી પરિપૂર્ણ અને પોતાના અસ્તિત્વમાં સદાને માટે સમાવિષ્ટ છે. કોઈપણ દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યમાં ભળેલું નથી અને એ જ રીતે દરેક દ્રવ્ય ઘણી અવસ્થાઓ કરવા છતાં બધી અવસ્થામાં તે સ્વતંત્ર અને ન્યારું પણ રહે છે. અજ્ઞાનના કારણે જ આવા સ્વતંત્ર અને નિરાળા આત્મદેવને પણ નિરાળો જાણ્યા વિના કે તેને સમજયા વિના જીવ અવસ્થાઓનો ગુલામ બની અવસ્થારૂપ પ્રવાહમાં તણાતો રહે છે. ધન્ય છે સિધ્ધિકારને ! જેનું રૂપ સ્પષ્ટ પ્રગટ છે તેવા ચૈતન્યની દોરી સાધકને સમજવા માટે અર્પણ કરી છે અને અવસ્થાઓથી અવસ્થાવાન અવસ્થાનો કર્તા હોવા છતાં તેનાથી ન્યારો છે. જે અવસ્થાનો અધિષ્ઠાતા છે, તે સ્પષ્ટ જુદો છે તેને જાણવા માટે પ્રેરણા આપી છે, અજ્ઞાનનો પડદો ઉંચકવા માટે સ્પષ્ટ નિશાન સાધ્યું છે અને આટલા નાના પદમાં આટલી મોટી વિલક્ષણ વાત કહીને સિધ્ધિકારે એક કાવ્યકળાનો ઉત્તમ નમૂનો પ્રદર્શિત કર્યો છે.

આ કાવ્ય તે મનોરંજન કાવ્ય નથી પરંતુ જ્ઞાનગુંજન કાર્ય છે. એક પ્રકારનું તે નયનનું અંજન

છે, નેત્ર જ્યોતિ છે, દૃષ્ટિ આપનારું એક અલૌકિક પદ છે, જે તમારા પોતાના જ પ્રગટરૂપ ચૈતન્ય મોતી જેનાથી તમે અજાણ છો તે જ તમને હાથમાં સોંપે છે અને કહે છે કે ભાઈ ! આ તારો પોતાનો ખજાનો છે અને તું સંભાળ. ખજાનાનું રૂપ સ્પષ્ટ અને પ્રત્યક્ષ છે. કયાંય તેને ગોતવા જવું પડે તેમ નથી. તેના માટે અન્ય પ્રમાણની જરૂર નથી. સ્વયં પ્રમાણસિધ્ધ છે. આ ગાથાનો ઉત્તરાર્ધ હેતુ રૂપ ચૈતન્યને પ્રત્યક્ષ કરી આત્મારૂપી દેવનું શુધ્ધ અનુમાન કરી આપે છે. પૂર્વપદમાં સાધ્ય છે અને ઉત્તરપદમાં હેતુ છે. હેતુ પ્રત્યક્ષ થવાથી સાધ્ય પણ પ્રત્યક્ષ થાય છે. જે–જે અનુમાનના વિષય છે તે તે અનુમાન સિધ્ધ હોવા છતાં જ્ઞાનમાં પ્રત્યક્ષ થાય છે, તેને શાસ્ત્રોમાં શ્રુતજ્ઞાન કહેવાય છે. પદાર્થના બાહ્યરૂપને પ્રગટ કરે, તે મતિજ્ઞાન છે અને પદાર્થના આભ્યંતરરૂપને પ્રગટ કરે, તે શ્રુતજ્ઞાન છે. મતિજ્ઞાન તે દૂધ છે અને શ્રુતજ્ઞાન તે દૂધનું નવનીત છે... અસ્તુ.

અહીં પણ અવસ્થાઓથી ભિન્ન ન્યારો એવો આત્મા શ્રુતજ્ઞાનનો વિષય છે. તેના જે પ્રગટ લક્ષણો છે, તે મતિજ્ઞાનનો વિષય છે. આવું નિર્મળ મતિજ્ઞાન મનને વિષયોથી વિમુકત કરી આત્માના શ્રુતજ્ઞાન સુધી પહોંચાડે છે. જ્ઞાનની લીલા પણ અપરંપાર છે.

અહીં ચૈતન્ય શબ્દનો ઉપયોગ કર્યો છે. તે ચૈતન્ય એક પ્રકારની જ્ઞાનચેતના છે છતાં પણ ચૈતન્ય અને જ્ઞાન અથવા જ્ઞાનચેતના, તેમાં અર્થ સંબંધી એક સૂક્ષ્મ ભેદરેખા પણ છે. ચૈતન્યજ્ઞાન રૂપ છે અને જ્ઞાન ચૈતન્યરૂપ છે. આમ હકીકત હોવા છતાં ચૈતન્ય શબ્દ જ્ઞાન કરતાં વધારે વ્યાપક છે. જીવાત્મામાં જ્ઞાનથી ભિન્ન બીજા કેટલાક ભાવો પણ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. ક્ષમા, દયા, ત્યાગ, વૈરાગ્ય, સુખ દુઃખની લાગણી, ભકિત, પરમાત્મા પ્રત્યેનો પ્રેમ, આ બધા ભાવોનો ચૈતન્યમાં સમાવેશ થાય છે. ચૈતન્ય એટલે જીવંત તત્ત્વ છે. જે જીવના ગુણની સાક્ષી આપે છે. જ્ઞાન ઓછું હોય તો પણ વિશાળ માત્રામાં ચૈતન્યભાવો ઉભરાતા હોય છે. જયારે ચૈતન્યના અન્ય ગુણો ન હોય તો આત્મસિધ્ધિના પ્રારંભમાં જેમ સિધ્ધિકારે શુષ્કજ્ઞાનનો પ્રયોગ કર્યો છે, તેવું જ્ઞાન ચૈતન્યનું સાક્ષાત્ રૂપ હોતું નથી. શુધ્ધજ્ઞાન અથવા જેમાં શુષ્કતા નથી એવું ભાવપૂર્ણ જ્ઞાન, તે ચૈતન્ય તત્ત્વ છે, તેથી જ અહીં શાસ્ત્રકારે ચૈતન્યને જ 'એંધાણ' માન્યું છે અને સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે ચૈતન્ય એ જ એંધાણ અથવા નિશાન છે. ત્યાં ભાવને ગૌણ કરી ચૈતન્ય ભાવને પ્રમુખતા આપી છે. હકીકતમાં જીવનું જે ચૈતન્ય છે તે જ તેની પ્રત્યક્ષભૂત પૂંજી છે અને આ ચૈતન્ય તે જ ગૂઢ અદૃશ્ય આત્માને પ્રગટ કરતી એક અલૌકિક સંપત્તિ છે. જ્ઞાન પણ ચૈતન્યનું ભાગીદાર છે. જ્ઞાનચેતના એ જ ચૈતન્યનું રૂપાંતર છે. આમ ચૈતન્યભાન સાધકની એક અણમોલ પગદંડી છે. આ ગાથામાં શાસ્ત્રકાર આવી પ્રગટરૂપ પગદંડી અર્થાત્ કેડીને આંગળી ચીંધીને બતાવી રહ્યા છે.

સંપૂર્ણ ગાથા એક સાંકળરૂપે પ્રગટ કરેલી છે. સાંકળના બે છેડા છે. એક છેડે જે કાંઈ બાંધ્યું છે, તે ગુપ્ત છે, અદૃશ્ય છે, જયારે સાંકળનો બીજો છેડો તે વ્યકિતના હાથમાં છે અને તે પ્રત્યક્ષ છે. આ ઉદાહરણ પછી આપણે અહીં બે ભાવનું દર્શન કરીએ.

જે છેડો આત્મા છે, તે ભાવને બે ભાગમાં વિભકત કરીને જુઓ, એક ભાગ સાંકળને અડેલો છે, સ્પર્શ કરેલો છે પરંતુ તેના ઉપર તેનો કોઈ જ્ઞાનાત્મક પ્રભાવ નથી. અર્થાત્ તેને જાણ નથી. જે ચૈતન્ય રૂપ પ્રગટ છે અને દેહમાં સ્પર્શ પામેલું છે પરંતુ તેને ભાન નથી કે આવી કોઈ સત્તા

મારી સાથે જોડાયેલી છે. અર્થાત્ છેડાનો અજ્ઞાત ભાવે સ્પર્શ છે અથવા હાથમાં હોવા છતાં તે હાથમાં નથી. જેમ કોઈના ઘરમાં ખજાનો છે પરંતુ તેને જાણ નથી, તો ખજાનો હોવા છતાં ખજાનો નથી. જ્યારે બીજો ભાગ જાગૃત ખંડ છે અને મન તથા પ્રાણ ચેતી ગયા છે કે કોઈ અજ્ઞાત શકિત જેને મારા જીવનનો એક છેડો અડેલો છે, તે અજ્ઞાત શકિતનો મને સ્પર્શ છે અને મારા જીવનમાં તે ચૈતન્યરૂપ પ્રગટ છે, તેથી તે છેડો તેના હાથમાં છે. અહીં એક પ્રશ્ન થાય કે શાસ્ત્રકારે અહીં ચૈતન્યમય પ્રગટ છે, એટલું જ કહ્યું છે. પરંતુ તે ચૈતન્યમય પ્રગટરૂપ સ્વાધીન છે કે નહિ, તે અધ્યાર્થ રાખ્યું છે. હકીકતમાં ચૈતન્યમય પ્રગટ રૂપ ઈચ્છાશકિતને આધીન પણ છે અને જ્યાં ઈચ્છાની પ્રભુતા નથી તેવું પણ તે ચૈતન્યમય પ્રગટ રૂપ વ્યાપ્ત છે.

ઉદાહરણ રૂપે ગૌતમસ્વામી પૂછે છે હે પ્રભો ! શું જીવ પોતાની ઈચ્છા પ્રમાણે કાર્ય કરી શકે ? ત્યાં પ્રભુ અપેક્ષાએ જવાબ આપે છે કે જો કર્મનો ક્ષયોપશમ થયો હોય અને તેથી સાથે કાર્ય કરવાની શક્તિ રૂપ વીર્યાંતરાયકર્મનો પણ ક્ષયોપશમ થયો હોય, તો જીવ જેટલું શક્ય હોય, તેટલું કાર્ય ઈચ્છા પ્રમાણે કરી શકે છે પરંતુ કર્મોનો ક્ષયોપશમ થયો ન હોય અને વીર્યાંતરાયકર્મનો ઉદય હોય, ત્યારે જીવ પોતાની ઈચ્છા પ્રમાણે વર્તી શકતો નથી પરંતુ જ્ઞાન દ્વારા બધા ચૈતન્યમય રૂપો પ્રત્યક્ષ થતા હોય છે. જ્ઞાનનો જેટલો આવિર્ભાવ હોય તે પ્રમાણે પ્રગટરૂપને જાણી શકે છે. જ્ઞાનનું સામર્થ્ય ન હોય તો પ્રગટ હોવા છતાં અપ્રગટ છે. શાસ્ત્રકારનું મંતવ્ય એ છે કે ચૈતન્યરૂપ પ્રગટ છે. કોઈ જાણે કે સમજે કે ન સમજે. તેનું પ્રાગટ્ય આવૃત્ત નથી, ઢંકાયેલું નથી, સ્પષ્ટ છે. આકાશમાં સૂર્ય છે પરંતુ જેણે આંખ બંધ રાખી છે, તેના માટે તે અપ્રગટ છે. અહીં જે પ્રગટપણું કહ્યું છે, તે પદાર્થની અપેક્ષાએ કહ્યું છે. પ્રત્યક્ષ રૂપ અસ્તિત્વ છે, તેથી પ્રગટ કહ્યું છે. ચૈતન્યમય કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે બધા પદાર્થો પોતપોતાના રૂપે પ્રગટ છે. ચૈતન્યમય રૂપનો અર્થ છે આવું જીવંત રૂપ ચૈતન્યનો સ્વામી અનંત શકિતનો સ્વામી એવો જે આત્મા છે, તેની સાથે જોડાયેલું છે. આત્મા સૂર્ય સમાન છે, તો ચૈતન્ય તેનાં કિરણો છે, આત્મા પુષ્પ સમાન છે, તો ચૈતન્ય તેની સુગંધ છે, આ રીતે કોઈપણ ગૂઢ દ્રવ્યો આંશિક ભાવે પ્રગટ થઈને પોતાનું અસ્તિત્વ બતાવતા હોય છે, તેથી શાસ્ત્રકાર કહે છે કે ચૈતન્યમય રૂપ અર્થાત્ જે રૂપમાં ચૈતન્ય ભળેલું છે, જે રૂપમાં ચેતના છે, એક પ્રકારે જ્ઞાનશકિત છે, કાર્યશકિત પણ છે. તેવું જે રૂપ છે, તે ચૈતન્યમય રૂપ છે. આ ચૈતન્યમય રૂપ સાધક આત્માની પાંખ છે.

એ એંધાણે સદાય : અહીં ગાથામાં 'એ' શબ્દ મૂકવામાં આવ્યો છે. 'એ' દર્શક સર્વનામ છે અર્થાત્ જે પદાર્થો દેખાઈ રહ્યા છે તે બતાવવા માટે 'એ' શબ્દ વપરાય છે. શાસ્ત્રકારે જે લક્ષણો છે, તેને કહીને દર્શક સર્વનામ મૂકયું છે. તેનો અર્થ એ છે કે તે નજરે દેખાય છે, સામે ઊભા છે, આંગળી ચીંધી શકાય તેમ છે, તેવું જે રૂપ છે તેને 'એ' કહીને સાધકને બતાવ્યું છે. અર્થાત્ એ લક્ષણો શું દેખાતા નથી ? આવા પ્રગટ લક્ષણો શું જોઈ શકાતા નથી ? સામે હોવા છતાં શું આંખ બંધ રાખી છે ? આ બધા પ્રશ્નોને પ્રગટ કરવા માટે 'એ' શબ્દ પર્યાપ્ત છે, એમ કહીને શાસ્ત્રકાર ચૈતન્ય દ્વારા કેન્દ્રની ઓળખાણ આપે છે. જેમ કોઈ કહે કે એ માણસ તો ઘણો પરાક્રમી છે. તો ત્યાં 'એ' શબ્દથી તેના સમગ્ર પરિવારનો પરિચય આપવામાં આવે છે. એ જ રીતે આ ચૈતન્યમય

પ્રગટરૂપ ફક્ત પ્રગટ પૂરતું પર્યાપ્ત નથી પરંતુ અપ્રગટ એવા આત્માને પણ પ્રગટ કરે છે. શાસ્ત્રકારની આ અનોખી શૈલી અને ઊંચી કાવ્ય પધ્ધતિ મનમોહક છે. અધ્યાત્મશાસ્ત્રમાં કાવ્ય કળાનો જે પ્રયોગ થયો છે, તે સોના ઉપર કોતરણી કરવા જેવું છે. અર્થાત્ સોનામાં કળાનો ભાવ પ્રગટ કરવામાં આવે છે.... અસ્તુ.

જે લક્ષણો છે, તે સદાય રહેવાવાળા છે તેમ કહ્યું છે. કોઈપણ દ્રવ્યનાં લક્ષણો શાશ્વત પણ છે અને અશાશ્વત પણ છે. વિકૃતિ પર્યાયો અથવા વિકારીભાવો અશાશ્વત હોય છે, પરંતુ પદાર્થના સ્વભાવગત લક્ષણો અથવા અવિકારી ભાવો શાશ્વત હોય છે. સામાન્યપણે ગરમ પાણીમાં તેની ઉષ્ણતા અસ્થાયી છે. જયારે તેનો શીતળ સ્વભાવ સ્થાયી છે. આત્મદ્રવ્યમાં કર્મના સંયોગથી કેટલાક વિકારી લક્ષણો પણ હોય છે. ક્રોધાદિ વિકારીભાવો જીવનું અસ્તિત્વ બતાવે છે પરંતુ આ બધા વિકારીભાવો શાશ્વત પણ નથી અને તે આત્માના સ્વભાવરૂપે પણ નથી. શાસ્ત્રકારે સદા રહેનારા ચૈતન્યમય ભાવોને સાચા લક્ષણ માન્યા છે. એ લક્ષણો સદાને માટે પોતાનું અસ્તિત્વ જાળવી રાખે છે અને પ્રગટરૂપે પર્યાય પામતા રહે છે. અવિકારી પર્યાયો સ્વસ્વરૂપે જ પર્યાય કરે છે અર્થાત્ પર્યાયમાં રહેલો દ્રવ્યનો સ્વભાવ પુનઃ ઉત્પન્ન થતી અધિકારી પર્યાયમાં એવો ને એવો સ્પષ્ટ જળવાઈ રહે છે. જયારે વિકારી પર્યાયો પોતાના ભાવમાં હાનિવૃધ્ધિ કરે છે અને શૂન્ય પણ થઈ જાય છે. આ સિદ્ધાંતના આધારે અહીં જે ચૈતન્યમય રૂપ કહ્યું છે, તે શુદ્ધ ચૈતન્યમય રૂપ લેવાનું છે, શુદ્ધ ચૈતન્યમય સ્વરૂપ જ સદાકાળ ટકી રહે છે. વિકારી પર્યાયો સૂકા પાંદડાની જેમ ખરી જાય છે. જયારે વૃક્ષના નવા નવા પાંદડાં ઉત્પન્ન કરવાનો સ્વભાવ શાશ્વત છે. એ જ રીતે આત્માનું ચૈતન્યરૂપ બધા અજ્ઞાનમય ભાવોને અથવા ઉદયમાનભાવોને પડતા મૂકે છે, દૂર કરે છે, હટાવી દે છે પરંતુ પોતાનું શાશ્વત રૂપ જાળવી રાખે છે. આ ગાથામાં 'સદાય' શબ્દ એટલો બધો મહત્ત્વપૂર્ણ છે કે માનો આખી ગાથાનો પ્રાણ છે. સદાય ન ટકે તેવું કોઈ પણ રૂપ દ્રવ્યનું શુદ્ધ લક્ષણ બની શકતું નથી. લક્ષણ અને લક્ષ્ય એ બન્નેનો નિત્ય સંબંધ હોય, તો જ તેને લક્ષણ માનવામાં આવે છે. લક્ષથી જે છુટું પડે તેને લક્ષણ ન કહી શકાય. અનિત્ય લક્ષણોને લક્ષણ માને તો દર્શનશાસ્ત્રમાં તેને ભ્રમજ્ઞાન કહેવામાં આવે છે. 'સદાય' શબ્દ ભ્રમાત્મક ભાવથી મુકત રાખી ચૈતન્યમય રૂપને સાચું લક્ષણ કહીને, લક્ષ લક્ષણનો નિત્ય સંબંધ ઘોષિત કરે છે. અહીં આત્મા તે લક્ષ છે. ઉપરમાં જેમ કહ્યું છે તેમ બધી અવસ્થામાં ન્યારો રહે છે, તેવો નિરાળો આત્મા લક્ષરૂપ છે અને શરીરમાં દેખાતી કે મન, પ્રાણ કે ઈન્દ્રિયમાં ચમકારા મારતી ચેતના તે લક્ષનું લક્ષણ છે. જો કે ચિત્ત શબ્દ પણ ચૈતન્યભાવથી જ ઉપજયો છે. અધ્યાત્મશાસ્ત્રમાં સચ્ચિદાનંદ શબ્દ પ્રસિધ્ધ છે. તેમા સત્, ચિદ્, આનંદ, એવા ત્રણ નાના લઘુ શબ્દથી આત્માની પરિસ્થિતિનું ભાન કરાવ્યું છે. આત્મા તે સત્ છે, ચિત તેનું લક્ષણ છે. ચિદ્‌થી જ ચૈતન્ય બને છે અને ચિદ્ જયારે શુધ્ધ સ્વરૂપે પ્રગટ થાય ત્યારે શુધ્ધ આનંદનું પણ કારણ છે. ચિદ્‌નો જેમાં પ્રકાશિત છે, તે ચિત્ત છે અને ચિત્તથી જે કાંઈ ક્રિયાકલાપો થાય છે, તે ચૈતન્ય છે. જેટલા ભાવો ચૈતન્યમાં સમાવિષ્ટ થાય છે, તે ચૈતન્યનું રૂપ છે. એટલે શાસ્ત્રકારે અહીં ચૈતન્યમય એવો શબ્દ લીધો છે અને દ્રવ્યાત્મક સ્થૂળ રૂપનો પરિહાર કરી ચૈતન્યમય રૂપની સ્થાપના કરી છે.

ચૈતન્યમય શબ્દની વિવેચના – 'મય' શબ્દ વ્યાપક ભાવને બતાવે છે. કોઈ વસ્તુ કે ભાવ રોમરોમમાં ગૂંથાયેલો હોય તો તેને 'મય' કહી શકાય છે. જ્ઞાનમય, ભકિતમય, માધુર્યમય, વ્યાકરણનો 'મય' પ્રત્યક્ષ વ્યાપક ભાવોમાં જ વપરાય છે. બધી વિભકિતનો પરિહાર કરી 'મય' શબ્દ દ્વારા તાદાત્મ્યભાવની સ્થાપના થાય છે. સાતેય વિભકિતઓ સંબંધવાચી છે, તેથી વિભકિતમાં તાદાત્મ્યભાવ ઉપસતો નથી. કર્તા, કર્મ, કરણ, સંપ્રદાન, અપાદાન અને સ્વામીત્વ સંબંધ કે અધિકરણ, તે પદાર્થના બીજા પદાર્થ સાથેના સંબંધોને કે ક્રિયાત્મકભાવોને પ્રગટ કરે છે પરંતુ તેમાં તાદાત્મ્યભાવ નથી. જે ગુણ કર્તા, કર્મ, કરણ, ઈત્યાદિ બધા ભાવોથી પર હોય પણ પદાર્થમાં વ્યાપ્ત થયેલો હોય, ત્યારે તેને 'મય' શબ્દ દ્વારા પ્રગટ કરવામાં આવે છે. જેમ કે આ કાવ્યરસમય છે. એમ ઘણી રીતે 'મય' શબ્દનો પ્રયોગ થાય છે. શાસ્ત્રકારે પણ અહીં ચૈતન્યમય રૂપ એમ કહ્યું છે. તેનો એ અર્થ છે કે ચૈતન્યભાવ અને તેનું રૂપ તાદાત્મ્યભાવે જોડાયેલા છે અને ચૈતન્યમય જેનું લક્ષણ છે તે પણ લક્ષની સાથે તાદામ્યભાવે જોડાયેલું છે. 'મય' શબ્દની વ્યાપકતા દ્રવ્યના શાશ્વત સ્વભાવને પ્રગટ કરે છે. શાસ્ત્રકારે બહુ જ બુધ્ધિપૂર્વક અને જ્ઞાનપૂર્વક ચૈતન્યમય શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. ચૈતન્ય તે કોઈ દ્રવ્યનું કર્મ નથી. તેમ કોઈ દ્રવ્ય તેનો કર્તા નથી, તે જ રીતે તે વાસ્તવિક કરણ પણ નથી. તેને જાણવા માટેનું ઉપકરણ કહી શકાય પરંતુ હકીકતમાં તે સ્વયં કરણ નથી. કોઈના માટે તે અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તેવું પણ નથી. કોઈ અન્ય પદાર્થમાંથી પ્રગટ થયું છે, તેનો પણ નિષેધ છે. ચૈતન્યનું સ્વામીત્વ પણ ચૈતન્યમાં જ છે. ચૈતન્ય સ્વયં આધાર પણ છે અને આધેય પણ છે. આ રીતે કર્તા, કર્મ, કરણ, સંપ્રદાન, અપાદાન આદિ સમગ્ર ભાવોનો પરિહાર કરી ચૈતન્યમય રૂપ આત્માના લક્ષણરૂપે પ્રકાશિત થઈ રહ્યું છે.

ગાથાના પૂર્વપદમાં 'સદા જણાય' તેમ કહ્યું છે અને ઉત્તરપદમાં લક્ષણો પણ સદા જણાય છે, તેમ કહ્યું છે. આ રીતે આત્મા માટે અને તેના લક્ષણ માટે, બન્ને માટે 'સદા' શબ્દ વાપર્યો છે. આ રીતે બનેમાં સામ્યભાવ છે, તેનો ભિન્ન ભાવે પ્રયોગ કર્યો છે. આનું વિશ્લેષણ કરતાં પહેલા ગાથામાં 'ન્યારો સદા જણાય' તેમ કહ્યું છે. તો ત્યાં કોને જણાય છે તે પ્રશ્ન અધ્યાર્થ રહી જાય છે. જેને જણાય છે તેનો ઉલ્લેખ કર્યો નથી. અને જે જાણવા ઈચ્છે છે, તેને જણાતો નથી. તેમ તેમાં દ્વિધા ભાવ રહેલો છે જયારે જાણનારનો ઉલ્લેખ કર્યો નથી, ત્યારે તે પદ સામાન્યભાવોનું કથન કરે છે. અહીં 'જણાય' નો અર્થ જણાઈ રહ્યો છે, તેમ નથી. પરંતુ 'જણાય' તેવો અર્થ છે. બધી અવસ્થાને વિષે તે જુદો જણાય છે. સંદેહમાં પણ 'જણાય' શબ્દ વપરાય છે. જેમ રસ્તે જનાર માણસને દૂરથી થાંભલો માણસ જેવો જણાય છે. આમ જણાય શબ્દ સંદેહાત્મક પણ છે. જો કે આ ગાથામાં શાસ્ત્રકારે સ્પષ્ટપણે સંદેહનું નિવારણ કરી હકીકતરૂપે 'જણાય' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે અને એટલા માટે 'સદા' શબ્દ મૂકેલો છે. સંદેહમાં જે જણાતું હોય તે થોડીવાર પૂરતું જ હોય છે. પરંતુ સત્યનું ઉદ્‌ઘાટન થતાં સંદેહાત્મક ભાવ લય પામે છે. સિધ્ધિકારે અહીં 'સદા જણાય' એમ કહીને સંદેહનું નિરાકરણ કર્યું છે અને સ્પષ્ટભાવે આત્માનું ન્યારાપણું સ્થાપિત કર્યું છે. એટલે અહીં 'સદા' શબ્દ મૂકવો બહુ જરૂરી હતો. 'સદા' શબ્દ ત્રૈકાલિક અવસ્થાનું ભાન કરાવે છે.

કોને જણાય છે ? તે કોઈ વ્યક્તિ વિશેષ માટે કહ્યું નથી પરંતુ સામાન્ય સિદ્ધાંત રૂપે કહ્યું છે. આ પૃથ્વીમાં નીચે પાણી જણાય છે. ત્યાં કોને જણાય છે એ હકીકત નથી પણ ભાવ એ છે કે, જાણકાર હોય તેને જણાય છે. તે જ રીતે અહીં પણ જે આત્મદ્રવ્યના જાણકારો છે, તેમાં જે રસ લઈ રહ્યા છે, જડ–ચેતનનું પૃથક્કરણ કરે છે અને જે અવસ્થાઓથી ઉપર ઉઠીને અવસ્થાવાનને ગોતે છે, તેને જણાય છે. જે જણાય છે, તે સાર્વભૌમ અવસ્થા છે અને શાસ્ત્રકાર સ્વયં તેને ન્યારો જાણી રહ્યા છે. એટલે પોતાના આત્મવિશ્વાસથી બોલ્યા છે કે 'સદા ન્યારો' જણાય છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ – આ ગાથામાં જેમ કોઈ દરિદ્રનારાયણને એક મૂલ્યવાન રત્ન મળી જાય ત્યારે તેને રત્નની કિંમત સમજાય છે, એટલું જ નહીં પરંતુ પછી શેષ સાધારણ દ્રવ્યો નિર્મૂલ્ય થઈ જાય છે. પછી ભલે આ રત્ન કોઈ પેટીમાં મૂક્યું હોય. રત્નને સાચવવા માટે પેટી જરૂરી છે પરંતુ પેટી અને રત્ન, બંને જૂદા છે, તેવું જ્ઞાન તેના સ્વામીને હોય છે. તે ઊંઘમાંથી જાગૃત થાય, ત્યારે પણ તેને પેટી અને રત્નનો ભેદ સ્પષ્ટ જણાય છે. આ ભેદ મટી શકે તેવો નથી. તે જ રીતે અનંતકાળના અભાગી આ જીવને જ્યારે સદ્‌ગુરુની કૃપાથી આત્મારૂપી રત્ન મળ્યું છે, ભલે આ રત્ન દેહ રૂપી પેટીમાં પ્રવિષ્ટ છે પરંતુ ચૈતન્યમૂર્તિ સ્વરૂપ આ રત્ન સદા ન્યારું દેખાય છે. સુખ–દુ:ખની ગમે તે અવસ્થામાં હોય પરંતુ તે અવસ્થાઓથી ભિન્ન એવા આત્માનો આશ્રય હોવાથી તેના અંતરમાં શાંતભાવનું ઝરણું વહેતું રહે છે. ચૈતન્યમય સ્વરૂપમાં તે જરા પણ સાશંક નથી. શંકાથી મુક્ત થવું, તે આધ્યાત્મિક આનંદનો પ્રમુખ પાયો છે. ચૈતન્યની ઝાંખી, તે એક માત્ર આ આનંદ આપનાર તત્ત્વને ઓળખવાનું એક સ્પષ્ટ એંધાણ–નિશાન છે.

ઉપસંહાર – આત્મસિદ્ધિનો આધાર છ પદ છે. તેનો પ્રથમ પાયો આત્માના અસ્તિત્વની સિદ્ધિ છે. નાસ્તિકવાદ તે અધર્મ અને પાપની જડ છે. ભૌતિક જગતનો સ્વીકાર કર્યા પછી તેના ભોક્તાને ન ઓળખવો, તેના જાણકારને માન્યતા ન આપવી, તે આંખે પાટા બાંધીને કૂવામાં પડવા જેવું છે. ગાડી ચાલે છે અને ડ્રાઈવર નથી, તેમ કહેવું તે એક પ્રકારની બેહોશી છે. સમસ્ત ભૌતિક ક્રિયાનું અધિષ્ઠાન સંચાલક તત્ત્વ એક જ્ઞાનાત્મક શક્તિ છે. બીજ વગર વૃક્ષનો વિકાસ થતો નથી, તે જ રીતે દેહી વિના દેહની રચના થતી નથી. ઘોર અતર્કના આધારે ઉપસ્થિત થયેલો નાસ્તિકવાદ આત્માનો સ્વીકાર કરતો નથી, આ ગાથામાં તેના ઉપર પ્રચંડ પ્રહાર કરવામાં આવ્યો છે. આત્મા કે પરમાત્માની સ્વીકૃતિ, તે નૈતિક જીવન, ધાર્મિક જીવન, આ લોક કે પરલોક, ઉભયલોકના સુખનું સાધન છે.

જો આત્મજ્ઞાનનો સ્વીકાર કરવામાં ન આવે, તો બધા વ્યવહારિક સંબંધો પણ દુ:ષિત બની જાય છે. માતા–પિતા કે ભાઈ–બહેન કે પતિ–પત્ની જેવા સંબંધો પણ અર્થહીન થઈ જવાથી સહુ જડજગતના પૂતળા થઈ જાય છે. પરમ આવશ્યક એવા આત્મદ્રવ્યની સ્થાપના તે આત્મસિદ્ધિનું પ્રથમ સોપાન છે.

ગાથા–૫૫

ઉપોદ્‌ઘાત : જે વાત પૂર્વગાથામાં કહી છે તેને વધારે પુષ્ટ કરવા માટે કવિરાજ આ ગાથામાં એક વિશેષ તર્ક આપે છે અને અજ્ઞાની એવા વ્યકિતને 'તું' કહીને સંબોધે છે. હે ભાઈ ! તારું જ્ઞાન કેવું છે ? 'ઈત્યાદિ' કથનથી બધી અવસ્થાને વિશે જે ન્યારો હતો, તે ન્યારા તત્ત્વની આ ગાથામાં થોડી ઓળખાણ આપે છે અને જે જુદો છે તેને જાણકાર કહીને જ્ઞાતા તત્ત્વને પ્રગટ કરવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. આખી ગાથામાં આશ્ચર્યભાવ પ્રગટ કરવાનો પ્રયાસ કર્યો છે અને એક આશ્ચર્ય અલંકારનો આશ્રય લઈ આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ વ્યંગ ભાષામાં કવિશ્રીએ પ્રબળ તર્ક ઉપસ્થિત કર્યો છે.

ગાથામાં બે જ્ઞાનપર્યાયની તુલના છે. (૧) દ્રવ્યભાવે જે પદાર્થ દૃશ્યરૂપે છે, તેનું જ્ઞાન અને (૨) દૃશ્યનો જે દૃષ્ટા છે, જાણકાર છે તેનું જ્ઞાન, બન્ને જ્ઞાનપર્યાયોને સામ સામે રાખી અધુરા જ્ઞાતાને, જે એક તરફ જ જુએ છે, તેને લલકારીને પૂછયું છે કે, 'તારું આ જ્ઞાન કેવું છે ?' આખી ગાથા જ્ઞાનભાવનું અવલંબન લઈ જ્ઞાતાને સ્પષ્ટ કરવા માટે તર્કબધ્ધ રીતે ઉચ્ચારવામાં આવી છે.

સામાન્ય મનુષ્ય પોતાના બાહ્ય જીવનથી પરિચિત હોય છે પરંતુ આંતરિક જીવનમાં દૃષ્ટિપાત કરવાનો તેને અવસર હોતો નથી અને ઘણી વખત પ્રયોજન પણ હોતું નથી. તે વ્યવહારિક જ્ઞાનમાં નિપુણ છે પરંતુ આ દેહધારી આ બધું વ્યવહારજ્ઞાન શૂન્યમાં ફેરવાય જશે તેની પરવાહ કર્યા વિના, તેને ઓળખ્યા વિના પુનઃ એવા જ અવતારમાં ચાલ્યો જાય છે કે જયાં દ્રવ્યભાવે વિષયજ્ઞાન જ તેના જીવનનો મૂળમંત્ર બની રહે છે. હવે આપણે ગાથામાં પ્રવેશ કરીએ.

ઘટ–પટ આદિ જાણ તું, તેથી તેને માન ।
જાણનાર તે માન નહિ, કહીએ કેવું જ્ઞાન ? ॥ ૫૫ ॥

ઘટપટ આદિ જાણ તું.... મનુષ્ય વિશ્વના બધા પદાર્થોને તેમાં પણ મુખ્યરૂપે રૂપી પદાર્થોને વધારે જાણે છે પરંતુ બધા પદાર્થોનું એક સાથે કથન થઈ શકતું નથી, તેથી સમગ્ર સ્થૂલ દ્રવ્યોના પ્રતિનિધિ રૂપે ગાથાના પ્રથમ ચરણમાં ઘટપટને ગ્રહણ કરીને કથન કર્યું છે પરંતુ ઘટપટ પૂરતી આ વ્યાખ્યા સમાપ્ત થતી નથી. દેશી ભાષામાં જેને ઘડો અને વસ્ત્ર, કપડાં, ઈત્યાદિ કહીએ છીએ, તેને સંસ્કૃત ભાષામાં ઘટપટ કહેવાય છે. અહીં ફકત ઘટપટનું પ્રયોજન નથી. બધા રૂપી દ્રવ્યો માટે ઉચ્ચારેલો આ સામાન્ય શબ્દ છે. ઘટપટને 'તું' જાણે છે એમ કહીને તેના સામાન્ય બોધનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. ઘટપટને કેવી રીતે જાણે છે ? કયારે જાણે છે ? કોણ જાણી શકે છે ? તે વ્યાપક પ્રશ્નો આ પદમાં જોડાયેલા છે. અહીં ફકત સામાન્ય બુધ્ધિ ધરાવતા મનુષ્યના લક્ષે જ ગાથાનું ઉચ્ચારણ કરવામાં આવ્યું છે. જ્ઞાનવ્યાપાર નિરંતર સમાન હોતો નથી. વ્યકિત વિશેષના કર્મપ્રભાવ અનુસાર, કર્મના ઉદય અને ક્ષયોપશમ અનુસાર જ્ઞાનનો વ્યાપાર ઉદ્‌ભવે છે અને અસ્ત પણ થાય છે. અહીં ઘટઘટ આદિને જાણે છે એવો જ ઉલ્લેખ કર્યો છે. તે સાધારણ જ્ઞાન વ્યાપારને અનુલક્ષીને કર્યો છે. હકીકતમાં તો મનુષ્ય કોઈપણ પદાર્થને પૂરો જાણી શકતો નથી.

તેના અમુક અંશને કે રૂપ રંગને જાણે છે. પદાર્થ તો અનંત ધર્માત્મક, અનંત ગુણાત્મક છે. વસ્તુતઃ જે પદાર્થને પૂરી રીતે જાણે, તે આત્માને પણ પૂરી રીતે જાણતો હોય છે પરંતુ આ ટોચની (શિખરની) વાત છે. અત્યારે તો તળેટીની વાત ચાલે છે. ઘટપટને જાણનારો વ્યક્તિ ફક્ત તેના રૂપરંગને જાણતો હોય છે, તે પણ પૂર્ણ રૂપે જાણતો નથી. અહીં 'ઘટપટ આદિ જાણ તું' એનો અર્થ એ છે કે તું ઘટપટ આદિને જાણે છે અર્થાત્ થોડા ઘણાં જાણે છે અને આવા અલ્પજ્ઞાનથી તેના અસ્તિત્વનું ભાન પણ કરે છે. તું જેટલું જાણે છે, તેટલું જ માને છે. વધારે માનવાની તેની યોગ્યતા પણ નથી. જાણવું અને માનવું એ સામાન્ય ક્રમ છે. અહીં એક ચૌભંગી વ્યકત કરીએ.

(૧) જાણે છે અને માને છે.
(૨) જાણે છે પણ માનતો નથી.
(૩) જાણતો નથી અને માને છે.
(૪) જાણતો નથી અને માનતો નથી.

જાણવું અને માનવું : માનવું તે શ્રધ્ધાનો વિષય છે. વ્યકિત એવી ઘણી વસ્તુને જાણે છે. પરંતુ તેનો સ્વીકાર કરી શકતો નથી. શ્રધ્ધાનો વિષય તે સ્વીકારવાનો વિષય છે અને જાણવું તે જ્ઞાનનો વિષય છે. સ્વપ્ન આદિમાં જોયેલા પદાર્થો અસત્રૂપે માને છે. અર્થાત્ તે પદાર્થોની સ્વીકૃતિ કરતો નથી. માનવાનો અર્થ અસ્તિત્વ સાથે સંબંધ ધરાવે છે. અસ્તિત્વ બે પ્રકારનું છે. વર્તમાનકાલિક પર્યાય રૂપે પ્રગટ થયેલું અસ્તિત્વ અને ત્રૈકાલિક દ્રવ્ય ભાવે સદા ટકી રહેતું અસ્તિત્વ અર્થાત્ પદાર્થનું શાશ્વતરૂપ અને પદાર્થનું ક્ષણિક રૂપ, બંને રૂપને જીવ જાણે છે. જે રીતે જાણે છે, તે રીતે સ્વીકારી પણ શકે છે પરંતુ અહીં સામાન્ય માણસ જે ઘટપટ આદિ જાણે છે, તે ક્ષણિક અસ્તિત્વનો વિષય છે. દ્રવ્યભાવે પદાર્થના ત્રૈકાલિક સ્વરૂપને સમજયો નથી. માને છે પણ કેટલાક સમય પૂરતું ક્ષણિકભાવે માને છે, તેવું જાણવું, તે પર્યાયાર્થિક છે અને માનવું પણ પર્યાયાર્થિક છે. જૈનશાસ્ત્રોમાં કેવળજ્ઞાનનો વિષય સંપૂર્ણ દ્રવ્ય અને તેની અનંત પર્યાય છે. કેવળ જ્ઞાનીનું જ્ઞાન વ્યાપક માનવામાં આવ્યું છે. જેને અમે ટોચનું જ્ઞાન કહીએ છીએ. કેવળજ્ઞાનથી ઓછી માત્રાવાળા જે કાંઈ જ્ઞાનના પર્યાયો છે તે પદાર્થને પણ ઓછી માત્રામાં જાણે છે. એક રીતે જ્ઞાન અને જ્ઞેયનો સુમેળ છે. અવધિજ્ઞાન અને મનઃપર્યવજ્ઞાન જેવા શ્રેષ્ઠજ્ઞાનથી નીચેની કક્ષાના જ્ઞાન શ્રુતજ્ઞાન અને મતિજ્ઞાન હોય છે. તે પણ જેટલી કક્ષાના હોય છે, તેટલા જ પ્રમાણમાં જ્ઞેયને જાણે છે પરંતુ બહુશ્રુત અને સમ્યગ્દૃષ્ટિ જીવો જાણે છે, તેના કરતાં તેનું માનવાનું ક્ષેત્ર વિશાળ છે કારણ કે શ્રધ્ધાથી તે અખંડ દ્રવ્યનો સ્વીકાર કરે છે. જાણવાની અને માનવાની શ્રેણીમાં સમ્યગ્ ભાવના કારણે પરસ્પર અંતર રહે છે. આ બધા ઊંચકોટિના શ્રુતજ્ઞાન અને મતિજ્ઞાનવાળા જીવો જાણે છે, તેના કરતાં જીનેશ્વર ભગવાને ફરમાવેલાં બધા દ્રવ્યો, ભાવો અને તત્ત્વોને તે માને છે.

હવે આથી પણ નીચી જ્ઞાન કક્ષામાં રમણ કરતાં જીવો જે કાંઈ પ્રત્યક્ષભૂત પદાર્થ છે, તેટલાં પદાર્થને જાણે છે અને તેટલા જ અર્થમાં તેને માને છે. તેની જેટલી દૃષ્ટિ છે, તેટલી જ સ્વીકૃતિ છે. આ નીચીકક્ષાના જીવો સામાન્ય અનુભવ છોડી પદાર્થના વિશેષ રૂપને ધ્યાનમાં લઈ શકતા નથી અર્થાત્ દેખાય છે, તેટલું માને છે.

શાસ્ત્રકાર આ ગાથામાં 'ઘટપટ આદિ' જાણનાર વ્યકિતનું જે ચિત્ર બતાવે છે તે સામાન્યકક્ષાનો જીવ છે. એટલે તે સ્થૂલ પદાર્થોને અનુભવે છે અને માને છે. માનવું તે શ્રધ્ધાનો વિષય હોવા છતાં અહીં શ્રધ્ધાના અભાવમાં માને છે તેમ લખ્યું નથી. 'માને છે' તેનો અર્થ તે જીવ જે પદાર્થને જાણે છે, તેટલા જ પદાર્થનો સ્વીકાર કરે છે અને જે પદાર્થને જાણતો નથી, તેનો સ્વીકાર પણ કરતો નથી. આમ તેનું જ્ઞાન સીમિત છે. અહીં સિધ્ધિકાર આવા સામાન્ય જીવના આધારે સમસ્ત મનુષ્યોને લક્ષમાં રાખીને એક નવો જ તર્ક આપે છે અને આશ્ચર્ય પ્રગટ કરે છે કે જુઓ તો ખરા ! આમ સાધારણ પદાર્થને જાણે છે, માને છે પરંતુ આ ભાઈ, જે જાણનાર છે, તેને ઓળખતો નથી. જે અંદરથી જ્ઞાન કરે છે, તે જ્ઞાતા વિષે તેને જરા પણ ખ્યાલ નથી. આ રીતે આશ્ચર્ય કરીને કહે છે કે, 'કહો, આ તો કેવું જ્ઞાન છે ?' અર્થાત્ કેટલું ટૂકું જ્ઞાન છે ? કેટલી વિચિત્ર અવસ્થા છે ? કેવો વિર્તક છે ? કે જાણનાર પોતે જ અંધારામાં છે.

આ આશ્ચર્યમાં બે પ્રકારના જ્ઞાનની અભિવ્યકિત થઈ છે.

(૧) પદાર્થનું જ્ઞાન અને (૨) જ્ઞાતાનું જ્ઞાન.

જ્ઞાન બંનેને ઓળખી શકે છે, ગાથામાં તેવો સ્પષ્ટભાવ છે. જે જ્ઞાન પદાર્થને જાણે છે તે જ્ઞાન સ્વમુખી થાય અર્થાત્ પોતા તરફ વળે અને ઊર્ધ્વ દૃષ્ટિ કરે, તો જ્ઞાતાને પણ જાણી શકે છે. જે દૃષ્ટિ દૃશ્ય તરફ હતી હતી તે દષ્ટિ પરાવૃત થઈને દૃષ્ટા તરફ વળીને દૃષ્ટાને પણ જુએ છે. આગળના પદોમાં 'જે દૃષ્ટા છે દૃષ્ટિનો, જે જાણે છે રૂપ' ઈત્યાદિ ભાવોને સ્પર્શ કરનારી આ ગાથા પુનઃ એ જ ભાવોને સ્પર્શે છે. આ ગાથામાં કવિ જ્ઞાતા અને જ્ઞાનને જ્ઞપ્તિરૂપે પુનઃ અભિવ્યકત કરે છે. અહીં સાથે સાથે આશ્ચર્ય પણ કર્યું છે. ખરું પૂછો તો આ આશ્ચર્ય કરૂણા ભાવનું ધોતક છે. અહીં કોઈની હાંસી કે પરિહાસ કર્યો નથી પરંતુ કૃપાભાવ પ્રગટ કર્યો છે. જીવ જો જાણનારને જાણે, તો પદાર્થના રખડપાટથી પાછો વળી કેન્દ્ર સુધી પહોંચી જાય અને જાણનારના સ્વરૂપને જાણીને તેમાં રમણ કરે, તો પદાર્થની માયામાંથી મુકત થઈ જાય તથા ક્ષણિક સુખોના તરંગમાંથી વિમુકત થઈને શાશ્વત સુખના આનંદ સાગરમાં સ્નાન કરી શકે.

કવિશ્રીના આશ્ચર્યમાં આવો અતિ ઉત્તમ વિવેક ભરેલો કરૂણામય ઉદાત્તભાવ છે અને તેથી બોલી ઊઠે છે કે 'કહો આ કેવું જ્ઞાન છે ?' અર્થાત્ ક્ષણિકજ્ઞાન છે તે પરિણામ શૂન્યજ્ઞાન છે. જેમ કોઈ માણસ યાત્રા કરી રહ્યો છે તે જ્યાં જ્યાં જાય છે, ત્યાં ત્યાં ફકત સ્થાનને જ જુએ છે. પરંતુ તેને પૂછવામાં આવે કે કયાં જવું છે ? તો તેને ખબર નથી. તો કહો કે આ કેવી યાત્રા ??? અર્થાત્ લક્ષહીન યાત્રા છે. અહીં સિધ્ધિકાર પણ કહે છે કે 'કહીએ આ કેવું જ્ઞાન' અર્થાત્ આ લક્ષ વગરનું જ્ઞાન છે. જે સામે છે તેટલું જ જૂએ છે, પરંતુ જ્ઞાનની યાત્રા જયાં પરિપૂર્ણ થાય છે, તેવા જ્ઞાતા સુધી જવાનું કે તેને જાણવાનું જ્ઞાન નથી અને તે જાણનારને જાણતો પણ નથી કે મારે જાણનારને જાણવો છે, તેવું લક્ષ પણ નથી. તો આવા અપૂર્ણજ્ઞાનથી તેની જીવનયાત્રા અપૂર્ણ રહી જવાની છે.

પ્રશ્ન : સામાન્ય રીતે જીવ પદાર્થને જાણે પણ જાણનારને ન જાણે, તો તેમાં તેને શું હાનિ થવાની છે ? જેટલું જાણે છે તેટલું માને છે અને તેમાં તેટલું સુખદુઃખ ભોગવે છે તો તેને કંઈ રીતની અપૂર્ણતા કે ખામી રહી જાય છે ?

ઉત્તર : આ પ્રશ્ન બાળજીવને લાગુ પડે તેવો છે. છતાં પણ તેના પર દૃષ્ટિપાત કરીએ તો સમજાશે કે આટલી વાત બોલવી સુંદર લાગે છે પણ મનુષ્ય સુખનો અભિલાષી છે અને સુખ પદાર્થમાં કે તેના સંયોગમાં નથી. પદાર્થ કે સંયોગ એક પ્રકારનો બાહ્ય પરિગ્રહ છે એટલે જીવ તેમાં ઠગાતો રહે છે અને આવા ક્ષણિક સુખની લાલસામાં પાપકર્મ કરી વર્તમાન જીવનમાં અને આગામી જન્મોમાં તીવ્ર દુ:ખને પામે છે. એટલું જ નહીં પરંતુ અત્યારે જાણવાની જે થોડી ઘણી શકિત પ્રાપ્ત થઈ છે, તે પણ ગુમાવીને એકેન્દ્રિયાદિ નીચલી કક્ષાના જ્ઞાનહીન જન્મોમાં તે જ્ઞાનથી વંચિત થઈ ઘોર અજ્ઞાન સાગરમાં ડૂબી જાય છે.

ઉપરના પ્રશ્નોમાં આટલો જ ટૂંકો જવાબ છે કે ક્ષણિક માન્યતાના આધારે શાશ્વત સુખને છોડી દઈ જે જ્ઞાતા રૂપે, કે જ્ઞાનના ભંડાર રૂપે અંતરમાં બિરાજમાન છે, તેનાથી અજાણ રહીને તે જીવ એક પ્રકારે વિકલાંગ અથવા અપંગ બની જાય છે. ક્ષણિક જ્ઞાનની સામે અનંતજ્ઞાનીને ન જાણવો કે પ્રયાસ ન કરવો તે કેટલું બધું આશ્ચર્યજનક છે ? જે કોઈ ખેડૂત તૈયાર ભોજનની થાળીને જોઈને તેના બદલામાં આખું ખેતર જતું કરે અર્થાત્ 'હીરા જેવો મનુષ્ય ભવ કોડી બદલે વેંચાય જાય', તે ધર્મ સાહિત્યની પ્રસિધ્ધ વાત અહીં સોળ આના લાગુ પડે છે. સિધ્ધિકાર પણ આ ગાથામાં આવી જ આશ્ચર્યની અભિવ્યકિત કરે છે.

'કહીએ કેવું જ્ઞાન' : 'ઘટપટ' નું જ્ઞાન થાય છે, તે જ્ઞાનાવરણીયકર્મના ક્ષયોપશમથી થાય છે. તત્ત્વદૃષ્ટિએ આ નીચી કક્ષાના જ્ઞાનને જ્ઞાન કહેવામાં આવ્યું નથી. શાસ્ત્રકાર તેને મતિ અજ્ઞાન કહે છે અને એ જ રીતે વધારે જાણનારના જ્ઞાનને શ્રુતઅજ્ઞાન કહેવાય છે. 'ઘટપટ' ને જાણે છે તે અજ્ઞાનભાવે જાણે છે. અહીં જાણવું શબ્દ તે અજ્ઞાનાત્મક છે. જીવને સમ્યગ્દૃષ્ટિ ન થાય, ત્યાં સુધીનું બધું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ પ્રમાણભૂત હોવા છતાં અજ્ઞાન કોટિમાં સમાવિષ્ટ થાય છે. જૈનતત્ત્વ દૃષ્ટિમાં બે પ્રકારનું અજ્ઞાન છે. એક જ્ઞાનના અભાવરૂપ અજ્ઞાન અર્થાત્ અભાવાત્મક અજ્ઞાન અને બીજું વિપરીત જ્ઞાન જે અજ્ઞાન સ્વરૂપ છે. વિપરીત જ્ઞાનને પણ અજ્ઞાન કહેવાય છે. કારણ કે તે જ્ઞાન શ્રધ્ધાના સંપૂટથી રહિત, દ્રવ્યના ત્રૈકાલિક નિર્ણયથી રહિત, ક્ષણિક સુખાત્મક હોવાથી જીનેશ્વરોએ તે જ્ઞાનને અજ્ઞાન કહ્યું છે.

સિધ્ધિકારે અહીં 'ઘટપટ આદિ જાણ તું' એમ જે કહ્યું છે. તેનું જાણવું તે પણ અજ્ઞાન સ્વરૂપ છે, તે ભૂલવાનું નથી અને આવા અજ્ઞાનમય જ્ઞાનથી પદાર્થ પ્રત્યેની માન્યતા પણ વિવેકહીન છે. અર્થાત્ તેની માન્યતા પણ અજ્ઞાનમૂલક છે. આ પ્રથમ પદમાં એક ગૂઢ વિષય છે. જાણવું અને માનવું, જે કહ્યું છે તે ન જાણવા અને ન માનવા બરાબર છે કારણ કે આગળના પદમાં કહ્યું છે કે, 'કહીએ આ કેવું જ્ઞાન ?' આ જ્ઞાન નથી તેમ પરોક્ષ રૂપે બોલ્યા છે. આથી ઉપરના દોહરાને આ રીતે ફેરવીને જોઈએ, તો ભાવ વધારે સ્પષ્ટ થશે.

''તું ન જાણે ઘટપટને, તો તું કયાંથી માન !

તો પછી જાણનારને જાણે કયાંથી ? આ છે કેવું ઘોર અજ્ઞાન''

સિધ્ધિકાર ઘટપટના જાણનાર ઉપર વ્યંગ કરીને એ જ કહેવા માંગે છે કે આ કેવું ઘોર અજ્ઞાન છે ? હકીકતમાં તે પદાર્થને પણ સાચી રીતે જાણતો નથી અને માનતો પણ નથી. તે

બાપડો જાણકારથી વંચિત રહી કેવા ઘોર અજ્ઞાનનો ભોગ બન્યો છે. આખી ગાથાનું કલેજું જીવના અજ્ઞાન ઉપર આશ્ચર્ય પ્રગટ કરે છે. ધન્ય છે કૃપાળુદેવની આ કાવ્યકલાને ! થોડા શબ્દોમાં ગાગરમાં સાગર ભરી દેવાની અદ્‌ભૂત શૈલી ! જે ઘણાં–ઘણાં દાર્શનિક અને આધ્યાત્મિક સિદ્ધાંતોનું દિગ્દર્શન કરાવી જાય છે. એકેન્દ્રિયાદિ જીવો તો ઘટપટ આદિને જાણતાં નથી, તે વિકલાંગ જીવો પદાર્થને કયાંથી જાણે ? મતિજ્ઞાનના આવા અભાવમાંથી અને શ્રુતજ્ઞાનના આવા અપૂર્ણભાવોથી ઉપર ઊઠીને સંજ્ઞી પંચેન્દ્રિય મનુષ્ય આદિ દેવગતિમાં પહોંચ્યા પછી થોડો ઘણો જ્ઞાનનો આવિષ્કાર થાય છે, ત્યારે જીવાત્મા માયાવી જગત સાથે વધારે સંબંધ બાંધે છે અને તેના જ્ઞાનનો વિષય ભૌતિક જગત બને છે. ગાથાના પૂર્વાર્ધમાં સિદ્ધિકારે આ કક્ષાના જીવોનું આખ્યાન કર્યું છે. માયાવી જગતમાં જોડાયા પછી તેનું જ્ઞાન સીમિત થઈ જાય છે. જડપદાર્થોને સ્વીકાર્યા પછી તેને વાસ્તવિક માનીને ત્યાં જ રોકાઈ જાય છે. જ્ઞાનનો જે આગળનો વિકાસ છે, તેમાં જ્ઞાન માયાવી પદાર્થોથી પણ ઉપર ઊઠીને ચૈતન્યપુરુષને લક્ષ કરે છે અને આત્મદેવને ઓળખતું ઊર્ધ્વગામી બનીને કેન્દ્ર સુધી ચાલ્યું જાય છે. નીચેના બે પદોમાં જ્ઞાનની શ્રેણીમાં અટકેલા અને કેવળ ભૌતિક જગતનો જ સ્વીકાર કરનાર જીવોને પણ લલકાર્યા છે અને આશ્ચર્ય વ્યકત કર્યું છે કે હજુ જ્ઞાનની સીમા પૂરી થઈ નથી. જેમ જડ પદાર્થોને જાણ્યા છે તેમ તેને જાણનાર એવા ચૈતન્યદેવને પણ જાણવાનું છે. જો તું તે ન જાણે, તો તારા જ્ઞાનને કેવું કહેવું ? અર્થાત્ જ્ઞાનની શ્રેણીમાં આગળ વધવા માટે જીવને ચેતના આપી છે. આખું આશ્ચર્ય ચેતનામય છે.

પૂર્વના પદોમાં જ્ઞાન અને પદાર્થની સ્વીકૃતિ કરી છે. બંને પદ વચ્ચે 'તેથી' શબ્દ મૂકીને કાર્ય કારણનો સંબંધ બતાવ્યો છે. અર્થાત્ જાણવું તે કારણ છે. માનવું તેનું કાર્ય છે. જાણે છે માટે જ માને છે. 'તેથી' એટલે જાણવાથી, જાણ્યા પછીથી, જાણવાને કારણે, એવો અર્થ થાય છે. પરંતુ અહીં દાર્શનિક દૃષ્ટિએ થોડુંક સમાધાન કરવું જરૂરી છે. શું પદાર્થને જાણ્યા પછી જ તેની સ્વીકૃતિ થાય છે ? એવા ઘણાં ગૂઢભાવો છે કે આપણે જાણતાં નથી, પરંતુ શ્રદ્ધાથી માનીએ છીએ અને એવા ઘણા પદાર્થો છે, એ જાણ્યા પછી પણ તેનો સ્વીકાર કરવામાં જીવ ઘણો ઉહાપોહ કરે છે. શું જાણ્યું છે તે સાચું છે કે ખોટું ? ઝાંઝવાના જળને જાણે છે પણ તેને માની શકાતા નથી. આ રીતે વિશેષ પરિસ્થિતિમાં ઉપરના સિદ્ધાંતમાં કેટલાક વિકલ્પો સામે આવે છે પરંતુ અહીં શાસ્ત્રકારે વિશેષ પરિસ્થિતિનો પરિહાર કરીને સામાન્ય સિદ્ધાંત અનુસાર જાણવું અને માનવું, તેનો પરસ્પર સંબંધ સ્થાપિત કર્યો છે. હકીકતમાં જાણવાના સાધનોમાં જો દોષ હોય તો પરિસ્થિતિ વિપરીત બને છે અને માનવામાં પણ ફેર પડે છે. જ્ઞાન પરિપકવ હોય અને પૂર્ણ અંશે પદાર્થ તરફ તેની દૃષ્ટિ ન પડે તો પણ વિકલ્પ ઊભો થાય છે. અહીં જે કથન કર્યું છે, તેમાં દર્શનશાસ્ત્રની ભાષામાં કહેવું જોઈએ કે જ્યાં પ્રતિબંધનો અભાવ છે અને ઈન્દ્રિયો પોતાના ગુણધર્મથી સ્વસ્થ છે, તો તે ક્ષણિક પર્યાયજ્ઞાન પણ પદાર્થનો ઠીક નિર્ણય કરે છે અને આવો વ્યકિત પોતાના જ્ઞાનના આધારે પદાર્થને માને છે. ત્યાં જે જાણે છે તે માને છે, તે બંનેમાં સુમેળ છે. અધ્યેતાએ આ પદને ઊંડાઈથી વિચારીને તેનો ભાવાર્થ ગ્રહણ કરવો જોઈએ.

પરંતુ જ્યાં સુધી આ મનોગત જ્ઞાનનો પ્રકાશ વધ્યો નથી, દર્શનમોહનીયનાં પડળ ઉતર્યાં નથી અને બીજા મોહનીયકર્મના ઉદયભાવો વર્તે છે, એવી પરિસ્થિતિમાં પદાર્થોને જાણ્યા પછી

તેની દૃષ્ટિ જાણનાર સુધી જતી નથી, તેથી સિધ્ધિકાર પૂછે છે કે આ કેવું જ્ઞાન ગણાય ? જે જાણનારને ન જાણે ? આ કેવો નોકર છે કે માલિકનું નામ જાણતો નથી ? ફળને જાણે છે. ફળ આપનાર વૃક્ષ ઓળખતો નથી. આવું જ્ઞાન તો મોહાદિકભાવોથી અભિભૂત થયેલું હોય છે. જેમ દર્શનશાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે ''न तत् ज्ञानम् ज्ञानम् भवति यद् ज्ञानम् विषयाभिभूतम् ।।'' તે જ્ઞાન નથી, જે જ્ઞાન વિષયોથી આક્રાન્ત થયેલું છે, વિષયોથી પરાભૂત થયેલું છે, જેના ઉપર વિષયનો પડદો છે, તેવું આ મોહાવિષ્ટ જ્ઞાન છે, જેના ઉપર સિદ્ધિકાર વ્યંગ કરે છે, આશ્ચર્ય પણ કરે છે અને પરોક્ષભાવે તેની અપૂર્ણતાનું કથન કરે છે. આવા મોહાવિષ્ટ જ્ઞાની ઉપર કવિરાજ કૃપાની દૃષ્ટિએ જૂએ છે અને કહે છે કે આ કેવું જ્ઞાન છે ? આ કેવો માણસ છે કે જે પોતાના ઘરને જાણતો નથી ? ઉત્તરાર્ધના બંને પદો આત્માર્થી માટે કહેવાયા છે અને જાણનારને અર્થાત્ આત્માને જાણવા માટે પ્રેરિત કરે છે.... અસ્તુ.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : આ કડી પરોક્ષભાવે અધ્યાત્મભાવોને પીરસી રહી છે. જે પર પદાર્થોને જાણે છે, તે તેમાં રમણ કરે છે. હકીકતમાં પદાર્થમાં રમણ કરતો નથી પણ પદાર્થથી જે વિષયોનું જ્ઞાન થયું છે, એવા વિષયોમાં રમણ કરે છે. જેમ બાળક બાળ બુધ્ધિથી કાચના ટુકડાને હીરામોતી સમજી સંગ્રહ કરે છે અને તેના મનમાં જે આસકિત છે, તેનાથી તે પ્રસન્નતા અનુભવે છે. અધ્યાત્મશાસ્ત્ર કહે છે કે પદાર્થ સ્વયં દૂષિત નથી તેમજ પદાર્થ સ્વયં પરિગ્રહ પણ નથી. પરંતુ તેના સંબંધી જ્ઞાન અને તેનાથી નીપજતી આસકિત, તે દૂષિત છે અને તે જ પરિગ્રહ છે. એ પરભાવનું રમણ સમાપ્ત કરી જીવ જયારે શાશ્વત જ્ઞાતાને ઓળખે છે, ત્યારે તેના રમણની દિશા બદલાય છે. તે વિભાવમાંથી સ્વભાવમાં રમણ કરે છે. વિભાવાત્મક જ્ઞાન જીવને માયામાં રોકી રાખે છે, જયારે આત્મતત્ત્વનું જ્ઞાન તેને પદાર્થથી છૂટો પાડીને એક અલૌકિક યાત્રામાં પ્રયાણ કરાવે છે, અપૂર્વ સ્થિતિ પ્રાપ્ત કરે છે. આખી ગાથાનું લક્ષ દેહથી આત્માને જૂદો બતાવીને પોતે પોતાના સ્વરૂપને પ્રાપ્ત કરાવવાનું છે.

ઉપસંહાર – ઉપસંહાર કરતા સિદ્ધિકાર સ્વયં આશ્ચર્ય અનુભવે છે કે બુદ્ધિની આ કેવી પરિસ્થિતિ છે. વ્યકિત પદાર્થને સ્વીકારે છે, પદાર્થને ઓળખે છે પરંતુ તેનું જેને ભાન છે, તેવા જ્ઞાનના સ્વામીને ઓળખતો નથી. શું આ પરિસ્થિતિ વિચિત્ર નથી ? બેંકનો મેનેજર એમ કહે કે બેંકમાં રૂપિયા જમા છે પરંતુ તેનો માલિક કોઈ નથી. જમા કરનાર કોઈ નથી. તો શું આ બેહોશી જેવી વાત નથી ? પદાર્થ કરતાં પદાર્થને અવગત કરનારનું મૂલ્ય વધારે છે. પાણી છે પણ પીનાર કોઈ નથી, ભોજન છે પણ ખાનાર કોઈ નથી. આવા ઉપાલંભથી સિદ્ધિકાર નાસ્તિકવાદને વખોડે છે. ગાથાનો ઉપસંહાર એ છે કે જાણનારને ઓળખવાની પ્રથમ જરૂર છે. જ્ઞાતા એક પ્રકારે જીવનનો ઈશ્વર છે. ઈશ્વર સમગ્ર સૃષ્ટિના કર્તા હોય, તેમ આ આત્મારૂપી ઈશ્વર સમગ્ર જીવનના સંચાલક છે. તેને માન્યા વિના શરીર એક જડ પૂતળું બની જાય છે. આત્માને ન માનીએ તો મૃતદેહ અને જીવંત દેહમાં કોઈ અંતર રહેશે નહીં. આ કેવું આશ્ચર્ય છે. આ જ વિષયને સ્વયં શ્રી સદ્ગુરુ વધારે સ્પષ્ટ કરે છે.

આટલું વિવેચન કર્યા પછી આપણે ૫૬મી ગાથામાં પ્રવેશ કરીએ અને તેનો ઉપોદ્ઘાત કરીએ.

ગાથા – ૫૬

ઉપોદ્‌ઘાત – પાછલી ગાથામાં દેહ અને આત્માની ભિન્નતા વિષે સિધ્ધિકારે ઘણો પ્રકાશ નાંખ્યો છે અને દેહ તથા આત્માના ભેદ વિષે જીવ કેમ અજ્ઞાત રહી જાય છે, તેના કારણો પણ સમજાવ્યા છે પરંતુ જે તર્ક આપવામાં આવ્યા છે તે તર્કને મજબૂત કરવા માટે તથા દેહવાદી પુનઃ પ્રશ્ન કરે છે, તેનો પણ ઉત્તર આપવા માટે આ ગાથાનું ઉચ્ચારણ કરવામાં આવ્યું છે. દેહવાદી કહે છે કે તમો આત્માને જે જ્ઞાનનું કેન્દ્ર માનો છો, તેને બદલે શરીરને જ જ્ઞાનનું કેન્દ્ર માનો. શરીર તે જ આત્મા છે અને શરીરનો જ્ઞાન સાથે સીધો સંબંધ છે, તેવું માનીને ચાલવાથી આત્માને અલગ માનવાની આવશ્યકતા નથી. દેહમાં જ્ઞાન નથી, તે વાતને આધારે તમે દેહને જડ કહો છો અને દેહથી ભિન્ન એવો આત્મા ચેતનતત્ત્વ છે, એમ કહો છો પરંતુ દેહને જડ ન કહેતાં દેહ સ્વયં જ્ઞાનસ્વરૂપ છે તેમ માનવાથી શું ફરક પડે છે ? જ્ઞાનરૂપી અલગ તત્ત્વને માનવાની શી જરૂર છે? જ્ઞાનનો આધાર જો દેહ માનો, તો દેહથી અલગ જાણનાર કે જ્ઞાનીને માનવાની આવશ્યકતા નથી. પૂર્વપક્ષના આ પ્રશ્નોનો ઉત્તર આપવા માટે આ ગાથાનું કથન છે. ૫૫મી ગાથામાં જ્ઞાનની વાત કરી છે અને જાણનારને ઓળખવાની અપીલ કરી છે પરંતુ જો દેહને જ જ્ઞાનનું કેન્દ્ર માનીએ, તો ભિન્ન જાણકારની જરૂર નથી. ૫૫મી ગાથાના અનુસંધાનમાં જ આ ગાથા પ્રવાહિત થઈ છે. ચાલો મૂળ ગાથાને સમજીએ.

પરમ બુદ્ધિ કૃશ દેહમાં, સ્થૂલ દેહ મતિ અલ્પ,
દેહ હોય જો આતમા, ઘટે ન આમ વિકલ્પ ॥ ૫૬ ॥

પરમ બુદ્ધિ કૃશ દેહમાં.... કડીના આરંભમાં જ 'પરમ બુદ્ધિ કૃશ દેહમાં' તેમ જણાવ્યું છે, તો હકીકતમાં બુદ્ધિ દેહમાં રહેતી જ નથી. સામાન્ય બુદ્ધિ પણ દેહમાં ન હોય તો પરમબુદ્ધિ દેહમાં હોય જ કયાંથી ? અહીં શાસ્ત્રકારે દેહમાં બુધ્ધિની સ્થાપના કેવી રીતે કરી ? ગાથાનો આ પૂર્વપક્ષ ઉપસ્થિત કર્યા પછી ઉત્તરપક્ષમાં તેનું સમાધાન કરશે અને તે જ રીતે બીજા પદમાં એ પ્રશ્ન છે કે 'સ્થૂલ દેહ મતિ અલ્પ'. જયાં સુધી દેહ બુદ્ધિનું ભાજન નથી, ત્યાં સ્થૂલ શરીરમાં થોડી બુદ્ધિ કયાંથી સંભવે ? દેહ અને બુદ્ધિની આ સરખામણી કોઈ ગૂઢભાવને અનુલક્ષીને કહી છે. જેનો ખુલાસો આવશ્યક છે, જે આગળ કરશું. આગળ ચાલીને આ જ ગાથામાં શાસ્ત્રકારે દેહ તે આત્મા નથી. બીજી રીતે આત્મા તે દેહ નથી, તેમ બંને વાત વિધિ નિષેધભાવે પ્રગટ થાય છે. અહીં દેહ, તે આત્મા નથી, તેમ જણાવ્યું છે. તેનો અર્થ એમ નથી કે દેહ સાથે આત્માનો કશો સંબંધ નથી. વળી જે આ કથન છે તે ઔદારિક શરીરને દૃષ્ટિમાં રાખીને કર્યુ છે. શાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ દેહ પણ પાંચ પ્રકારના છે અને તેમાંય કાર્મણ શરીર આત્મા સાથે અનાદિકાળનો સંબંધ ધરાવે છે. ત્યાં કર્મ અને આત્મા પરસ્પર વણાયેલા છે પરંતુ નિશ્ચયદૃષ્ટિએ સૂક્ષ્મ અને સ્થૂલ બધા શરીરથી આત્મા જુદો છે. દેહ આત્માનું સ્વરૂપ લઈ શકતો નથી અને આત્મા શરીરના આકારે પરિણત થાય છે છતાં પોતાના સ્વરૂપનો ત્યાગ કરતો નથી. દેહ સાથે આત્માને અનાદિ સંબંધ હોવા છતાં તે દેહરૂપ બની ગયો નથી કે બની શકતો નથી. દેહરૂપ બનવાની તેની યોગ્યતા પણ નથી. આત્મા એક

અરૂપી દ્રવ્ય છે. દેહ તે રૂપી દ્રવ્ય છે. અરૂપી દ્રવ્યો રૂપી દ્રવ્યો રૂપે બદલતા નથી, આ ભગવાન જિનેશ્વરોએ સ્થાપેલો શાશ્વત સિદ્ધાંત છે. આ દેહ અને આત્માની ભિન્નતાનું ભાન સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિએ પણ કરવું જરૂરી છે. અહીં શાસ્ત્રકારે સ્થૂલ દેહને અનુલક્ષીને દેહ આત્મા નથી, તેવો ઉલ્લેખ કરી આત્માની ભિન્નતા પ્રગટ કરી છે તેમજ આ ભિન્નતાને પ્રમાણિત કરવા માટે એક તર્ક આપેલો છે. કવિશ્રી સ્વયં પ્રશ્ન કરે છે કે દેહ અને આત્માનું ઐકય હોય, તો આવો અર્થાત્ ઉપરમાં પ્રદર્શિત કરેલો વિકલ્પ કેમ ઘટિત થઈ શકે ? આ 'વિકલ્પ' શબ્દ પણ ઘણો જ મહત્ત્વપૂર્ણ છે.

પૂર્વપદોમાં બુદ્ધિનું આલંબન કર્યું છે અને ઉત્તરપદમાં આત્મા શબ્દ લીધો છે. બુધ્ધિનું અવલંબન લઈને આત્માને દેહથી જુદો બતાવ્યો છે. જે પ્રમાણે તર્ક કર્યો છે એ પ્રમાણે દેહથી બુધ્ધિ ભિન્ન છે, એમ કહીને બુધ્ધિ તે દેહ નથી, તેમ ક્રમ પ્રમાણે બોલવું જરૂરી હતું, પરંતુ તેમ ન કહેતા શાસ્ત્રકારે પ્રશ્નમાં બુધ્ધિને લીધી છે અને ઉત્તરમાં આત્માને લીધો છે તો આ શબ્દાંતર પણ એક અવિભાજય સિદ્ધાંતરૂપ સંબંધને વ્યકત કરે છે જેનું વિવેચન આવશ્યક છે.

ગાથામાં ઉપર પ્રમાણે પૂર્વપક્ષના પ્રશ્નોનો ઉદ્‌ભવ કરી તેના ઉત્તરપક્ષને મેળવી ગાથાનું સાંગોપાંગ નવનીત તથા સારરૂપ બોધ છે, તેને જાણવાથી સિધ્ધિકારનું ભાવ રહસ્ય પ્રગટ થાય છે.

બુદ્ધિ દ્વારા આત્માની સિદ્ધિ – બે પ્રકારના સંબંધ છે (૧) વિભાજય (૨) અવિભાજય. સંયોગ સંબંધ બધા વિભકત થઈ શકે છે અને તે સંબંધ બે દ્રવ્યના હોય છે. જયારે તાદાત્મ્યસંબંધ, તે અવિભાજય સંબંધ છે. તેમાં ગુણ ગુણીનો સંબંધ હોય છે. દ્રવ્યના શાશ્વત ગુણો છે તે વિભકત થઈ શકતા નથી, તેથી તેનો અવિભાજય સંબંધ છે. અગ્નિ અને ઉષ્ણતા, તેનો અવિભાજય સંબંધ છે. આ ઉદાહરણથી સમજી શકાશે કે જયાં અવિભાજય સંબંધ હોય, ત્યાં ગુણ અથવા ગુણીનું કથન કરવાથી એક શબ્દથી બંનેની હાજરી જાહેર થાય છે. જ્યાં જ્ઞાન છે ત્યાં આત્મા છે અને જયાં આત્મા છે ત્યાં જ્ઞાન છે. આ ગાથામાં બુદ્ધિ અને આત્માનો અવિભાજય સંબંધ પ્રગટ કર્યો છે. બુદ્ધિ એક પ્રકારે જ્ઞાનનું મનોયોગ સંયુકત તત્ત્વ છે. આત્માની હાજરી હોય ત્યાં જ બુદ્ધિનો સંબંધ છે અને જયાં બુધ્ધિ હોય ત્યાં આત્માનો સંબંધ છે.

આ સિદ્ધાંત અનુસાર શાસ્ત્રકારે દેહથી બુધ્ધિ ભિન્ન છે અથવા સ્થૂલ દેહ કે પાતળો દેહ, તેનો બુધ્ધિ સાથે સંબંધ નથી. આ વિકલ્પ દ્વારા બુધ્ધિને ભિન્ન બતાવીને ઉત્તરપદમાં આત્માની સ્થાપના કરી છે. શાસ્ત્રકારનું લક્ષ બુધ્ધિની સ્થાપના પૂરતું સીમિત નથી પણ બુધ્ધિ દ્વારા તે બુદ્ધિનું અવિભાજય અધિષ્ઠાન એવા આત્માની સ્થાપના કરવાની છે. કવિશ્રીએ બુદ્ધિનો આશ્રય લઈને આત્માને ઉજાગર કર્યો છે. હકીકતમાં તો કૃશ દેહમાં આત્માનો ઘણો પ્રકાશ અને સ્થૂલ દેહમાં કુંઠિત આત્મા જોઈ શકાય છે, તેથી દેહ તે આત્મા નથી, એમ કહેવાનો આશય હતો પરંતુ બુદ્ધિ એ પ્રત્યક્ષ તત્ત્વ છે. સહુ સમજી શકે તેવી વાત છે અને કાવ્યની દૃષ્ટિએ પણ બુદ્ધિ અવલંબ્ય હતી, જેથી કરીને આ ગાથામાં આત્માની સાબિતી માટે અથવા તેના સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ માટે બુદ્ધિનું અવલંબન કર્યું છે અને ગુણથી અવિભાજય એવા આત્મદ્રવ્યની સ્થાપના કરી છે, તેથી ઉપર્યુકત દોષનો પરિહાર થઈ જાય છે અને કવિની મનોવાંછિત ભાવના અર્થાત્ આત્માની સ્થાપના પ્રગટ

થાય છે.

હવે મૂળ પ્રશ્ન પર આવીએ સિદ્ધિકાર કહે છે. 'પરમ બુદ્ધિ કૃશ દેહમાં' આ કથન શાસ્ત્રીય કથન નથી પરંતુ જે દેહવાદી વ્યકિત છે, તે દેહને જ સર્વસ્વ માને છે. દેહ સિવાય બીજું કોઈ દ્રવ્ય નથી, તેઓ ત્યાં સુધી આગળ વધીને કહે છે કે દેહનો વિકાસ થવાથી જ બધા ગુણોનો વિકાસ થાય છે. આવા દેહવાદી વ્યકિતને લક્ષમાં લઈને શાસ્ત્રકાર કહે છે કે પરમબુદ્ધિ કૃશ એટલે પાતળા શરીરમાં પણ જોવામાં આવે છે. અર્થાત્ પાતળા શરીરરૂપ અધિકરણમાં બુદ્ધિનો ધારક એવો આત્મા બિરાજમાન છે પરંતુ દેહવાદીને દેહદૃષ્ટિ હોવાથી તેને પૂછે છે કે પાતળા શરીરમાં પરમ બુદ્ધિ કયાંથી આવી ? તે કેવી રીતે સંભવે છે ? આ કથનનો અર્થ એ છે કે પરમ બુધ્ધિ કૃશ દેહમાં નથી કે કોઈપણ દેહમાં નથી અને અલ્પ બુધ્ધિ પણ સ્થૂલ શરીરમાં નથી. પ્રશ્ન સૂચક ભાવમાં વિધિભાવનો ઉલ્લેખ કરીને હકીકતમાં નિષેધ ભાવ જ પ્રગટ કર્યો છે. કોઈ એમ કહે કે શું પત્થરમાં સોનું છે ? તો પ્રશ્નકર્તાનો ભાવ એ છે કે પત્થર તે સોનું નથી. તેમ અહીં સિધ્ધિકાર આ વિકલ્પને પ્રશ્નાર્થ રૂપે મૂકીને હકીકતમાં કોઈપણ પ્રકારના દેહમાં બુધ્ધિ નથી. બુધ્ધિનું અધિષ્ઠાન ન્યારું છે, તો આ વિકલ્પ એટલે આવો પ્રશ્ન ઘટિત થતો નથી. દેહમાં બુધ્ધિ નથી અને દેહ પણ બુધ્ધિ નથી. આ બંને ભાવ એક જ વિકલ્પને પ્રગટ કરે. તેથી દેહમાં બુદ્ધિનો અભાવ સાબિત થાય છે અને જો બુદ્ધિ દેહ રૂપ નથી તો આત્મા દેહરૂપ હોય જ કયાંથી ? એક ગુણની પણ હાજરી નથી, તો સમગ્ર ગુણી એવો આત્મા હાજર હોય જ કયાંથી ? આમ આવા રહસ્યમય ભાવથી અને તેને સમજવાથી પૂર્વપક્ષનું નિરાકરણ થઈ જાય છે. 'પરમ બુદ્ધિકૃશ દેહમાં' એમ જે કહ્યું છે તે સમજવા ખાતર કહેવાયું છે. આખો સાર તો એ જ છે કે બુદ્ધિ દેહમાં નથી. દેહ બુદ્ધિ પણ નથી અને દેહ આત્મા પણ નથી.... અસ્તુ.

'વિકલ્પ' શબ્દનું રહસ્ય : ગાથામાં પ્રયુકત 'વિકલ્પ' શબ્દ એક નવો બોધ આપી જાય છે. તર્કને ખાતર જે પ્રશ્ન કે જે વિચાર ઉદ્‌ભવે, પણ જે વિચારનું ધરાતલ ન હોય અથવા ન્યાયયુકત વિચારો ન હોય, તેને ધર્મશાસ્ત્રમાં વિકલ્પ કહેવામાં આવે છે. જ્યારે વ્યાકરણશાસ્ત્રમાં વિકલ્પનો અર્થ આમ પણ હોય અને તેમ પણ હોય છે. અર્થાત્ એક પ્રત્યયની જગ્યાએ અન્ય પ્રત્યય આવી શકતો હોય, એકવચન કે બહુવચન બંને લાગુ પડતા હોય અથવા ઉભય લીંગી શબ્દ હોય, તો ત્યાં વિકલ્પ વપરાય છે. આ અધ્યાત્મશાસ્ત્ર છે, ધર્મશાસ્ત્ર છે એટલે તેમાં વિકલ્પ શબ્દનો અર્થ સ્પષ્ટ પ્રગટ છે કે બુદ્ધિ દેહમાં છે કે નથી ? તે પ્રશ્ન નિરાધાર છે. બુદ્ધિ અને દેહ, તે બંનેના સ્વભાવ અને ગુણધર્મો નિરાળા છે. તે બંનેમાં કોઈ એકતાનું ભાન કરે, તો તે કોરો વિકલ્પ છે અને આવો વિકલ્પ ઘટિત થતો નથી અર્થાત્ સંભવ નથી. વિકલ્પ શબ્દ શુધ્ધભાવમાં ઉચ્ચારણ કરેલો છે અર્થાત્ તર્કયુકત છે. જે ધારણા છે તેનો છેદ ઉડાડે છે. આ તર્ક અઘટિત છે કોરો વિકલ્પ છે, ગ્રહણ કરવા યોગ્ય નથી. આત્મસાધનામાં વિકલ્પ માત્ર અગ્રાહ્ય હોય છે. વિકલ્પ તે અનિર્ણયાત્મક અવસ્થા છે અને સંકલ્પ તે નિર્ણયાત્મક અવસ્થા છે, તેથી વિકલ્પમાંથી મુકત થઈ સંકલ્પ તરફ જવું, અસ્થિર અને અઘટિત ભાવોથી મુકત થઈ સ્થિર અને શાશ્વતભાવો તરફ જવું, તે સાધનાનો માર્ગ છે. અહીં 'વિકલ્પ' શબ્દ દ્વારા આવો તર્કવાદ અઘટિત છે, તેમ કહીને

આત્માની સ્થાપના કરી છે પરંતુ પરોક્ષ રીતે વિકલ્પમાંથી મુકત થવાની પ્રેરણા આપી છે. અઘટિત વિકલ્પોની જાળમાં ફસાયા વિના દેહમંદિરમાં બિરાજમાન છે, તેવા આત્મદેવ ઉપર દૃષ્ટિ રાખવાની છે. આવો નિર્મળ બોધ પણ આ ગાથામાં સમાયો છે, જે સંકલ્પરૂપ છે. દરેક ગાથામાં આધ્યાત્મિક સંપૂટ પણ હોય છે. આ કાંઈ એકાંતે પ્રમાણશાસ્ત્ર નથી, પરંતુ આત્મસિધ્ધિ જેવું અધ્યાત્મદર્શન શાસ્ત્ર છે. જેથી પ્રત્યેક ગાથામાં તર્ક સિધ્ધ પ્રમાણની સાથે સાથે પરોક્ષભાવે આત્મબોધનો પણ ધોધ વહાવ્યો છે, આ ગાથા આત્મલક્ષી છે, કવિરાજે પરમ બુધ્ધિ એવો શબ્દ વાપર્યો છે, અહીં ફકત દેહ અને બુધ્ધિનો વિભેદ બતાવવાનો હતો, ત્યાં સામાન્ય તીવ્ર બુદ્ધિ અથવા અધિકબુદ્ધિ, એ શબ્દથી જ અલ્પબુદ્ધિનો વિરોધી શબ્દ પ્રગટ થતો હતો પરંતુ શાસ્ત્રકારે અહીં 'પરમબુદ્ધિ' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે તે ઘણું જ રહસ્યમય કથન છે.

દેહ અને બુદ્ધિની ભિન્નતા : શાસ્ત્રોમાં આત્મા તે શુદ્ધ ચૈતન્ય દ્રવ્ય છે અને દેહ તે શુદ્ધ જડ પદાર્થ છે પરંતુ આ બંનેની વચ્ચે ઘણાં વિકારોભાવો અસ્તિત્વ ધરાવે છે. હકીકતમાં તેને આત્મપક્ષમાં ગણી શકાતા નથી અને જડ પક્ષમાં પણ ગણી શકાતા નથી. આવા અસંખ્ય વિકારીભાવો આશ્રવતત્ત્વ રૂપે અસ્તિત્વ ધરાવે છે. જૈન શાસ્ત્રકારોએ સ્વતંત્ર આશ્રવતત્ત્વ માન્યું છે. જેમ કે ક્રોધ તે આત્માનો ગુણ નથી, તો આવો આ વિકારીભાવ શું છે ? તેને જડ કહેવો કે ચૈતન્ય કહેવો ? તે એક પ્રકારે વિકારીભાવ છે. જે જડ–ચેતનના સંયોગમાં ઉદ્‌ભવે છે. તેને શાસ્ત્રોમાં કર્મનો ઉદયભાવ કહે છે. વિષયગ્રાહિણી બુદ્ધિથી તે પ્રકારનો વિકારીભાવ થાય છે. તેમાં કર્મનો ક્ષયોપશમ હોવા છતાં મિથ્યાબુદ્ધિ ગણાય છે. જે બુદ્ધિ આત્મલક્ષી છે, તે બુદ્ધિ પરમબુદ્ધિ ગણાય છે. પરમબુદ્ધિ અને સામાન્ય બુદ્ધિમાં તાત્ત્વિક ભેદ છે. સામાન્ય બુદ્ધિમાં દેહભાવની અસર છે, જયારે પરમ બુદ્ધિ તે સૂક્ષ્મ અને નિરાળી બુદ્ધિ છે.

સિધ્ધિકારે અહીં 'પરમ બુદ્ધિ કૃશ દેહમાં' એમ કહ્યું છે. પરમ બુદ્ધિ લખવાનું તાત્પર્ય એ છે કે આ બુદ્ધિ દેહની સાથે સંબંધ ધરાવતી નથી. પરમ એટલે તે ઉત્કૃટ ક્ષયોપશમનું પરિણામ છે. પરમબુદ્ધિ શબ્દનો પ્રયોગ કરવામાં ઘણું રહસ્ય છે. શાસ્ત્રકારે લખ્યું છે કે 'કૃશદેહમાં' અર્થાત્ પાતળા શરીરમાં ઘણી જ બુદ્ધિ હોય છે અને સ્થૂલદેહમાં થોડી બુદ્ધિ હોય છે પરંતુ આ વિકલ્પ છે. અર્થાત્ એક રીતે આવું બની શકે પરંતુ કયારેક સ્થૂલ શરીરમાં પણ ઘણી બુદ્ધિ હોય છે અને પાતળા શરીરમાં અલ્પબુદ્ધિ હોય છે, તેવો પણ વિકલ્પ હોય છે. વિકલ્પનો અર્થ એ છે કે આમ પણ હોય શકે અને તેમ પણ હોય શકે. જો કે સ્વાસ્થ્યના નિયમ અનુસાર બુદ્ધિ સાથે દેહનો સંબંધ છે. સ્વસ્થ શરીરમાં બુદ્ધિનો પ્રભાવ વધારે હોય છે અને અસ્વસ્થ શરીરમાં બુદ્ધિનો પ્રભાવ અલ્પ હોય છે પરંતુ આ બુદ્ધિ વ્યવહારિક બુદ્ધિ હોય શકે છે. એટલા માટે જ શાસ્ત્રકારે અહીં પરમ બુદ્ધિ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. નિરોગી માણસમાં પણ પરમબુદ્ધિ હોતી નથી અને રોગી માણસમાં આત્મદૃષ્ટિ હોય તો પરમ બુદ્ધિ સંભવી શકે છે. સ્પષ્ટ એ થયું કે પરમ બુદ્ધિ દેહથી નિરાળી છે અને દેહ તે પરમ બુદ્ધિથી નિરાળો છે. પરમ બુદ્ધિનો અવિભાજય સંબંધ આત્મા સાથે છે, તેથી શાસ્ત્રકારે પરમ બુદ્ધિનું અવલંબન લઈ આત્મતત્ત્વની સ્થાપના કરી છે અને કહ્યું કે 'દેહ હોય જો આત્મા ઘટે ન આમ વિકલ્પ'

કૃશ દેહ કહેવાનું તાત્પર્ય શું છે કે દેહ કૃશ કયારે થાય ? તે જાણીને તાત્પર્ય સમજી શકાય. તપશ્ચર્યાથી દેહ કૃશ થાય છે અને અશાતા વેદનીય કર્મના ઉદયથી પણ દેહ કૃશ થાય છે. દેહના પરમાણુઓની કે સ્કંધોની સ્વાભાવિક પરિણતિથી પણ દેહ કૃશ રહી શકે છે. આ સિવાય કેટલીક મનોવ્યથા પણ દેહની કૃશતાનું કારણ બની શકે છે. કૃશ દેહ તે જીવની ઉદયભાવથી પ્રાપ્ત થયેલી સંપત્તિ છે. આ જ રીતે સ્થૂલ દેહની અંદર પણ ઉપર્યુકત બધા ભાવ લાગુ થઈ શકે છે. સ્થૂલ દેહ પણ કર્મ ઉદયની પરિણતિ છે અને તેમાં પુદ્‌ગલોની સ્વાભાવિક પરિણતિ પણ જોડાયેલી છે, આ રીતે દેહ કૃશ હોય કે સ્થૂલ અને કદાચ દેહ કૃશ પણ ન હોય અને સ્થૂલ પણ ન હોય પરંતુ મધ્યમ પરિણતિવાળો દેહ પણ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. સામાન્ય વ્યાખ્યા વિકલેન્દ્રિયથી લઈ સંજ્ઞી પંચેન્દ્રિય જીવોમાં પ્રધાનપણે જોઈ શકાય છે. એકેન્દ્રિયાદિ પંચભૂતોના દેહની કૃશતા કે સ્થૂલતાની વ્યાખ્યા કરવી, તે સામાન્ય દૃષ્ટિએ કઠિન છે, તેમાં પણ એકેન્દ્રિયાદિ પ્રાણીઓના શરીર વજ્રમય પણ હોય શકે છે અને ફૂલ જેવા કોમળ પણ હોય શકે છે. શરીરમાં કૃશતા અને સ્થૂલતા છોડીને બીજા પણ ઘણા ધર્મ દૃષ્ટિગત થાય છે.

શરીરનું આટલું લાંબુ વિવેચન કરવાની જરૂર ન હતી પરંતુ શાસ્ત્રકારે કૃશ અને સ્થૂલ એવા બે દેહનું ઉપલક્ષણથી ફકત નામગ્રહણ કર્યું છે. કહેવાનો આશય એ છે કે પરમબુદ્ધિ તે કોઈ પણ દેહનો ધર્મ નથી. અહીં કોઈ એવો અર્થ ન સમજી જાય કે ફકત બે દેહની જ વાત કરી છે. એકેન્દ્રિયથી લઈને પંચેન્દ્રિય સુધીના કોઈપણ કૃશ કે સ્થૂલ અથવા કોઈપણ વજ્ર જેવા કે કોમળ દેહ હોય અથવા વૈક્રિય શરીરધારી પણ કેમ ન હોય, તેનાથી આગળ વધીને આહારક શરીર જેવા દિવ્ય શરીર પણ કેમ ન હોય, આવા કોઈપણ પ્રકારના દેહ પરમ બુદ્ધિના અધિષ્ઠાતા હોતા નથી. અહીં 'પરમ બુદ્ધિ કૃશ દેહમાં' જે કથન છે, તે નિષેધાત્મકભાવે છે. સાર એ છે કે કોઈપણ દેહમાં પરમ બુદ્ધિ હોતી નથી. દેહ અને બુદ્ધિનો અવિભાજય પર્યાય થાય, તેવો કોઈપણ વિકલ્પ નથી. જૈનદર્શનમાં શરીરના ધર્મનું વિસ્તૃત વર્ણન છે. આ બધા દેહી જીવધારી હોવાથી સજીવ છે અને સજીવ હોવાથી તેમાં બુદ્ધિનો આવિર્ભાવ પણ હોય છે. આ રીતે બધું સંયોગાત્મક હોવા છતાં નિશ્ચયમાં સર્વથા સ્વતંત્ર વ્યવસ્થા છે.

સિધ્ધકારે દેહની અપેક્ષાએ બુદ્ધિનું કથન કરીને અંતે દેહ તે આત્મા નથી એમ જણાવ્યું છે. બુદ્ધિ નથી તો આત્મા નથી અને આત્મા નથી તો બુદ્ધિ નથી અર્થાત્ દેહમાં સંયોગરૂપે બુદ્ધિ અને આત્માનું અસ્તિત્વ હોવા છતાં તે બંને દેહથી ભિન્ન છે. સમગ્ર ગાથા બુદ્ધિના માધ્યમથી દેહ અને આત્માનું વૈભિન્ય પ્રગટ કરે છે.

'જો' શબ્દનું તાત્પર્ય – ગાથામાં 'જો' શબ્દ મૂકયો છે. અર્થાત્ 'જો હોય તો' તેનો અર્થ છે કે આમ નથી. જો આમ ન હોય તો આ વિકલ્પ ઘટિત થાય. અર્થાત્ બંનેની એકતા જોઈ શકાય. પરંતુ 'જો' શબ્દ મૂકીને વિધિ અને નિષેધ બંને ભાવનું એક સાથે કથન છે. 'જો' વરસાદ આવશે તો પણ અતિ નહીં આવે. આ વાકયમાં જો શબ્દ વિધિ અને નિષેધ બંનેનું એક સાથે કથન કરે છે અર્થાત્ સાપેક્ષ છે. પરંતુ આ 'જો' સામાન્ય સ્થિતિનો પ્રદર્શક છે. જયારે ગાથામાં 'જો' મૂકયો છે, તે ત્રૈકાલિક વિધિ નિષેધનો વાચક છે. પાઠક મહાશયે 'જો' ઉપર ખાસ ધ્યાન આપવું

જરૂરી છે. 'જો' શબ્દ કહીને સિદ્ધિકાર પોતે તો નિશ્ચયાત્મક છે પરંતુ સામો વ્યકિત જેને સંશય છે કે દેહ અને આત્મા એક છે કે અલગ અલગ ? તેવા સંશયશીલ આત્માને નિશ્ચયભાવ તરફ લઈ જવા માટે 'જો' શબ્દ મૂકેલો છે. પરોક્ષભાવે 'જો' શબ્દ સાથે હે ભાઈ ! એવું સંબોધન પણ જોડાયેલું છે. અર્થાત્ હે ભાઈ ! જો આમ ન હોય તો આમ ન હોય શકે અર્થાત્ બુધ્ધિનો પ્રકલ્પ પણ આવો ન હોય શકે. 'જો' શબ્દ પ્રમાણ તરફ દૃષ્ટિપાત કરાવે છે. જો તમે ધર્મ કરશો તો મોક્ષ મળશે. ત્યાં જો શબ્દ કાર્ય કારણનો બોધક છે. એ જ રીતે અહીં 'જો' શબ્દ અવિભાજય સંબંધનો વાચક હોવા છતાં વિભક્ત સંબંધને પણ પ્રગટ કરે છે. 'જો' શબ્દ ગાથામાં પ્રકાશ આપી રહ્યો છે. 'જો' ની સામે તો શબ્દનો અધ્યાર્થ કર્યો છે, પરંતુ તેમાં 'તો' નો બોધ છે. 'જો' અને 'તો' પરસ્પર સમયોગી અવયવ છે. જેમ કે જ્યાં અને ત્યાં, જે અને તે, જેમ અને તેમ, જેઓ અને તેઓ, આ બધા અવયવોની જેમ જો અને તો, એ પણ પરસ્પર જોડાયેલા છે. આમ કહીને શાસ્ત્રકાર દૃષ્ટિગત પ્રત્યક્ષભાવે કથન કરી રહ્યા છે. 'આમ' નો અર્થ આવી રીતે, આવો વિકલ્પ હોય ન શકે પરંતુ અહીં જે વિકલ્પ છે તે દેહ અને બુદ્ધિની એકતાનો વાચક નથી. 'આમ' શબ્દ એક પ્રકારે નિશ્ચયાત્મક કથન છે. આમ તો જુઓ, આમ કરાય, ઈત્યાદિ વ્યવહારમાં આ શબ્દનો પ્રયોગ થાય છે. જ્યારે અહીં અધ્યાત્મક્ષેત્રમાં 'આમ' શબ્દ એક પ્રત્યક્ષભૂત છે. શાસ્ત્રકારે સ્થૂલદેહમાં અલ્પબુદ્ધિનો વ્યંગ કર્યો છે. હકીકતમાં ઘણી વખત આવા સ્થૂલદેહમાં જ્ઞાનની માત્રા બહુ ઓછામાં ઓછી હોય છે. અહીં અલ્પ બુદ્ધિ એટલે કેટલી અલ્પ બુદ્ધિ એ પ્રશ્ન રહી જાય છે ? શાસ્ત્રકારે પણ સ્વયં અલ્પની સામે કૃશ દેહમાં અધિક બુદ્ધિ એવો પ્રયોગ કર્યો નથી. એક પક્ષમાં પરમ બુદ્ધિ કહી છે જ્યારે સામા પક્ષમાં અલ્પ બુદ્ધિ કહી છે. આ રીતે કથનમાં જે અંતર રાખવામાં આવ્યું છે અને સમતુલા જાળવી નથી, તે સકારણ છે. બુદ્ધિની અલ્પતા કે અધિકતા એ શું છે ? અહીં અલ્પ બુદ્ધિ કહી છે પણ કેટલી અલ્પ તેનું પ્રમાણ શું ગણી શકાય? અને એ જ રીતે બુદ્ધિનું આધિક્ય શું છે ? તે પ્રશ્ન ઊભો રહે છે. શાસ્ત્રકારે તો સ્વયં બુદ્ધિની અધિકતાનો પરિહાર કર્યો છે અને ત્યાં પરમ બુદ્ધિ એમ જણાવ્યું છે અને સમતુલાથી આગળ વધીને બીજી રીતે તુલના કરી છે. પરમ બુદ્ધિ વિશે થોડું પાછળ કહેવામાં આવ્યું છે અને પરમ બુદ્ધિ તે વ્યવહારિક બુદ્ધિથી ભિન્ન છે, તે સ્પષ્ટ કર્યું છે. અહીં અલ્પતા અને અધિકતાનો ભાવ સમજીને પરમ બુદ્ધિ ઉપર થોડો પ્રકાશ નાંખીશું.

અલ્પ–અધિક બુદ્ધિ – જૈનદર્શન અનુસાર નાનામાં નાનો જે એકેન્દ્રિય જીવ છે તેમાં પણ અક્ષરનો અનંતમો ભાગ કહી શકાય તેટલું જ્ઞાન તો હોય જ છે અને તે અલ્પ કહેતા થોડામાં થોડું જ્ઞાન છે, અલ્પતાની આ અંતિમ સીમા છે. પછી જીવાત્મા જેમ જેમ કર્મના પ્રભાવે આગળની ગતિઓમાં પ્રવેશ કરે છે ત્યારે જ્ઞાનની માત્રામાં વૃદ્ધિ થતી જાય છે અને સંજ્ઞી પંચેન્દ્રિયની કક્ષામાં આવ્યા પછી તો પાંચે ઈન્દ્રિયોથી અને મનથી ઉત્પન્ન થતી વિવેક બુદ્ધિનું પ્રમાણ ઘણું જ વધ્યું હોય છે. માણસની બુદ્ધિમાં ઘણી વૃદ્ધિ થયેલી છે. નિમ્ન ગતિના જીવોની અપેક્ષાએ માણસની બુદ્ધિ અલ્પ નથી પણ અધિક છે પરંતુ આગળ જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો તીવ્ર ક્ષયોપશમ થાય અને બુદ્ધિમાં જે સૂક્ષ્મતા આવે અથવા સૂક્ષ્મ બુદ્ધિ પ્રાપ્ત થાય, તો તેના આધારે સાધારણ માણસની બુદ્ધિ અલ્પ

ગણાય. અલ્પતા અને અધિકતા તે અપેક્ષાકૃત છે. તે અનેકાંતવાદની શ્રેણીમાં આવે છે. જેમ અલ્પતાનું અંતિમબિંદુ એકેન્દ્રિય જીવમાં છે, તેમ બુદ્ધિની અધિકતાનું ઉપરનું બિંદુ ક્યાં ગણવું તે નિશ્ચિત નથી. બહુશ્રુત ચૌદ પૂર્વધારી જ્ઞાનાત્મા વિશાળબુદ્ધિ ધરાવે છે. જો તેને આપણે અંતિમ બિંદુ માનીએ, તો તે બુદ્ધિની વધારેમાં વધારે અધિકતાનું દ્યોતક છે.

પરમ બુદ્ધિ – જુઓ, અહીં શાસ્ત્રકારે બહુ જ સમજીને અલ્પ બુદ્ધિની સામે અધિક બુદ્ધિ ન કહેતાં 'પરમ બુદ્ધિ' શબ્દ વાપર્યો છે. કારણકે તેમને વ્યવહારિક અધિક બુદ્ધિનું પ્રયોજન નથી. પરંતુ આત્મલક્ષી જ્ઞાનનું પ્રયોજન છે. શાસ્ત્ર પણ કહે છે કે ઘણાં શાસ્ત્રનો જાણકાર જીવ જો મિથ્યાદૃષ્ટિ હોય અને એક ગાથાનો જાણકાર સમ્યગ્દૃષ્ટિ હોય, તો સમ્યગદૃષ્ટિ જીવ જ વધારે જ્ઞાની ગણાય છે કારણકે હકીકતમાં તે વધારે બુદ્ધિવાળો નથી પરંતુ પરમ બુદ્ધિવાળો છે. અહીં પરમ બુદ્ધિને જ અધિક બુદ્ધિ માનવામાં આવી છે. આ રહસ્યને ધ્યાનમાં રાખીને જ સિદ્ધિકારે અહીં પરમ બુદ્ધિ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. પરમબુદ્ધિ તે જ દેહની ભિન્નતાની વાચક છે. દેહાદિભાવોથી પ્રભાવિત બુદ્ધિ દેહના પરમાણુ સાથે સંબંધ ધરાવે છે અને તે ગમે તેટલી વધારે હોય તો પણ તે અલ્પ બુદ્ધિ જ ગણાય છે. બુદ્ધિની આ રીતે વ્યાખ્યા કરી છે અને પરમ શબ્દ મૂકીને શાસ્ત્રકારે બેજોડ ભાવ પ્રદર્શિત કર્યો છે, સમતુલાનું ઉલ્લંઘન કરીને અસમતુલના નહીં પણ પરમ તુલનાનો સ્પર્શ કર્યો છે. એક છેડે કથીર છે અને બીજે છેડે મોતી છે. બન્નેમાં તુલના હોવા છતાં આવશ્યકતા અનુસાર મોતીના દર્શન કરાવીને કવિરાજે પોતાનો લક્ષવેધ કર્યો છે. પરમ શબ્દ અને પરમબુદ્ધિ શબ્દ તે ઘણો જ ગંભીર અને ભાવાત્મક શબ્દ છે, એ ભૂલવું ન જોઈએ.

પરમ બુદ્ધિની શાબ્દિક વ્યાખ્યા કરવી, તે અશક્ય છે. ભાવથી સમજી શકાય તેમ છે અને પાછળના વિવેચનમાં ભારતીય સંસ્કૃતિમાં પરમ શબ્દનો જે રીતે પ્રયોગ થાય છે, તેનું વિવેચન થઈ ગયું છે. પરમ શબ્દ ત્રીજી અવસ્થાનો દ્યોતક છે. અર્થાત્ દુઃખબુદ્ધિ પણ નથી અને સુખબુદ્ધિ પણ નથી. તેવી દુઃખાતીત અને સુખાતીત અવસ્થામાં જે અનુભવ થાય છે, તે પરમબુદ્ધિ છે. શબ્દહીન, શબ્દવાન અને શબ્દાતીત, રસહીન, રસવાન અને રસાતીત, આ રીતે અધ્યાત્મશાસ્ત્રમાં સામાન્ય બે દ્વંદ્વાત્મક અવસ્થાથી ઉપર દ્વંદ્વ રહિત એવી અવસ્થાનો જે અનુભવ છે, તે પરમ બુદ્ધિ ગણાય છે. ભગવતગીતામાં પણ કહેલું છે કે

द्वन्द्वैर्विमुक्त्तो सुखदुःखसंज्ञैर्गच्छन्त्यमूढा पदमव्ययं तत् ।। અધ્યાય ૧૫/૫

હે ભાઈ ! દ્વંદ્વથી એટલે આવા પરસ્પર વિરોધી જોડા જે સુખદુઃખના નામથી ઓળખાય છે. તેવા જોડાથી મુક્ત થયેલા, વિરોધ રૂપે વિમુક્ત થયેલા અમૂઢ (મોહથી રહિત) જીવો, અમૂઢ આત્માઓ અર્થાત્ જે મૂઢ દશાથી રહિત છે, નિર્મોહ છે, તેવા આત્માઓ અવ્યય પદને પ્રાપ્ત કરે છે. આવા અનુભવને પરમ બુદ્ધિ કહેવામાં આવે છે. પરમ શબ્દ આત્માની ત્રીજી દશાને પ્રગટ કરે છે.

ઉપસંહાર :– આ ગાથામાં તારતમ્ય ભાવે દેહ, બુદ્ધિ અને આત્માની વ્યાખ્યા કરીને દેહ તે આત્મા નથી, તેમ નિશ્ચિત ભાવે જણાવ્યું છે. દેહ પાતળો અને જાડો છે તે ઉપલક્ષણથી કહ્યું

છે પરંતુ દેહ દૃષ્ટિ હટાવીને પરમ બુદ્ધિના માર્ગે આત્મા સુધી પહોંચવાની વાત કરી છે. વિકલ્પનો અર્થ વિશેષ વિચાર અથવા વિશેષ પ્રકારની તુલના થાય છે. આ તુલનામાં બુદ્ધિ અને દેહની એકરૂપતા ઘટિત થતી નથી, તેથી એ વિકલ્પને અમાન્ય કર્યો છે અને સૂક્ષ્મ પ્રજ્ઞા વડે પરમબુદ્ધિ ઉપર ધ્યાન સ્થિર કરી અધિષ્ઠાતા એવો આત્મા દેહમાં હોવા છતાં દેહથી જુદો છે તેમ સ્પષ્ટપણે જણાવ્યું છે. વાસણમાં રાખેલું દૂધ વાસણ હોતું નથી. એ જ રીતે કોઈપણ દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યને અધિકરણ રૂપે પ્રેરે છે પરંતુ ત્યાં અધિકરણ અને આધેય એક થતા નથી. તો સિદ્ધિકારે દેહ તે એક નિમિત્ત માત્ર અધિકરણ છે. માટીમાં રહેલું બીજ માટીમાં અંકુરિત થવા છતાં માટીના ગુણધર્મથી ન્યારું રહે છે. જ્યારે અહીં તો આવું અરૂપી તત્ત્વ રૂપી દેહરૂપ એકતાને ક્યાંથી પામે ? સંપૂર્ણ ગાથા ભેદ વિજ્ઞાનનો ઈશારો કરે છે. અધ્યાત્મસાધનામાં ભેદ વિજ્ઞાન તે પ્રથમ પાયો છે. સમયસારનો આરંભ પણ ભેદવિજ્ઞાનથી જ થાય છે. માનો કે આ એક જ ગાથામાં સમયસારનું ભેદવિજ્ઞાન ભરી દીધું છે અને થોડા શબ્દોમાં વિસ્તૃત ભાવોને સંકેલ્યા છે. આપણે પાછળની વ્યાખ્યામાં આ સંકેલેલું કપડું ખોલીને ચારે બાજુ તપાસીસું.... અસ્તુ.

આ ગાથા પણ એક પ્રકારની ભેદવિજ્ઞાનની સ્પષ્ટ રેખા છે પરંતુ ભેદનું માધ્યમ પરમબુદ્ધિને સાધન રૂપે ગ્રહણ કરવામાં આવી છે. પરમ બુદ્ધિ સ્વયં આત્માનું એક પ્રધાન અંગ હોવાથી આત્મતત્ત્વમાં વિરામ પામી આત્માના અસ્તિત્વને પ્રગટ કરે છે. અહીં સાધન અને સાધ્યનો સુંદર સંબંધ સ્થાપિત કરીને જ્ઞાન અને આત્માની અવિભાજ્ય વ્યાપ્તિ દર્શાવી છે.

હવે આપણે નવી ગાથાનો ઉપોદ્‌ઘાત કરીએ.

ગાથા-૫૭

ઉપોદ્‌ઘાત : આ ગાથા પણ ભેદવિજ્ઞાનનું જ આખ્યાન કરે છે. પાછલી ગાથાઓમાં અલગ અલગ તર્કથી ભેદવિજ્ઞાનને પરિપુષ્ટ કરવામાં આવ્યું હતું. દેહ અને બુદ્ધિનો વિકલ્પ આપ્યા પછી આ ગાથામાં મૂળભૂત દ્રવ્યના સ્વભાવને ગ્રહણ કરી પુનઃ ભેદવિજ્ઞાનનો ઉદ્‌ઘોષ કર્યો છે કારણ કે દ્રવ્યો પોતાના સ્વભાવથી ભ્રષ્ટ થતાં નથી. શાસ્ત્ર કહે છે કે 'वत्थु सहावो धम्मो' અર્થાત વસ્તુનો સ્વભાવ તે વસ્તુનો ધર્મ છે. ધર્મની સાથે સ્વભાવનો સુમેળ છે. અહીં ધર્મ શબ્દનો અર્થ પદાર્થના ગુણધર્મ થાય છે. સ્વભાવ એટલે ગમે તે સંયોગોમાં પણ પોતાના ભાવમાં સ્થિર રહેવું. એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યમાં નિમિત્ત બને છે પરંતુ સ્વભાવ અર્પણ કરી શકતો નથી. પદાર્થનો પોતાનો સ્વભાવ તે ધ્રુવ માર્ગ છે. વિશ્વના બધા નીતિનિયમો પદાર્થના સ્વભાવ પર આધારિત છે. જો પદાર્થ પોતાનો સ્વભાવ બદલે, તો વિશ્વમાં મોટો વિશ્વાસઘાત થાય. પદાર્થની સત્યતા તેના સ્વભાવમાં જ સમાયેલી છે. સ્વભાવ શાશ્વત છે, તેથી જ સત્ય પણ સનાતન છે.

આ આગામી ગાથામાં સિધ્ધિકારે ભેદવિજ્ઞાનની સ્પષ્ટતા કરવા માટે દૃષ્ટિગત જડ અને ચેતન, આ બે દ્રવ્યનું ગ્રહણ કર્યું છે. ભારતવર્ષમાં અદ્વૈતવાદીદર્શન પદાર્થના બે સ્વરૂપને શાશ્વત માનતા નથી. તેનું આપણે આ ગાથામાં વિવેચન કરશું. અહીં એટલું કહેવાનું છે કે દ્વૈતવાદી જૈનદર્શનમાં જડ અને ચૈતન્ય બે ધ્રુવસ્તંભ છે. તેને શાશ્વત માની, તેના સ્વભાવને સ્થાયી માની આ ગાથામાં સિદ્ધિકારે આત્મા સંબંધી આખ્યાન કર્યું છે. જડ અને ચેતન, આ બે તત્ત્વોથી જ જૈન દર્શનના નવ તત્ત્વો કે છ દ્રવ્યની ફિલોસોફી ઉદ્‌ભવી છે અર્થાત્ સમગ્ર જૈનદર્શન આ બે દ્રવ્ય પર આધારિત છે. જડ અને ચૈતન્ય બંનેને શાશ્વત દ્રવ્યો માની, બંનેના સ્વભાવને સ્થિર કરી, તેની દાર્શનિક દૃષ્ટિએ વ્યાખ્યા કરી છે... અસ્તુ. આટલી પૂર્વભૂમિકા કર્યા પછી આપણે મૂળગાથાને ટટોલીયે.

જડ ચેતનનો ભિન્ન છે, કેવળ પ્રગટ સ્વભાવ
એકપણું પામે નહીં, ત્રણે કાળ દ્વયભાવ ॥ ૫૭ ॥

જડ દ્રવ્યનો સ્વભાવ : ઉપર્યુક્ત ગાથાના આરંભમાં જ જડ અને ચેતન એવા બે શબ્દો દ્વારા શાસ્ત્રકાર પોતાનું મંતવ્ય રજૂ કરવા માંગે છે. જો કે આ બે દ્રવ્યોમાં ચેતનની પ્રધાનતા છે અને ચેતન એ જ લક્ષ છે, તો અહીં પ્રથમ જડને કેમ સ્થાન આપ્યું ? તે પ્રશ્ન સહજ નથી કારણકે કાવ્યકલામાં પ્રાસ અનુરૂપ શબ્દોને સ્થાન આપવું પડે છે. છતાં પણ ગંભીરતાથી વિચાર કરીએ તો ચેતનનો પરિચય આમ તો ચેતન જ આપી શકે છે. જડને ખબર નથી કે હું જડ છું પરંતુ ચેતનને ખબર છે કે હું ચેતન છું અને ચેતનને એ પણ ખબર છે કે જડ તે જડ છે. આ બધી જ્ઞાનાત્મક વ્યવસ્થા હોવા છતાં વિશ્વના સૂક્ષ્મ અને સ્થૂલ ઉપકરણ રૂપે જડતત્ત્વની મહત્તા ઘણી જ વધારે છે. જે કાંઈ ઉપકરણો છે, તે જડના આધારે છે. કર્મબંધ થાય છે, ત્યારે વિકારી ભાવોને કર્મબંધ કરવા માટે કર્મવર્ગણાનું અવલંબન લેવું પડે છે. કર્મવર્ગણા રૂપે જડતત્ત્વ નિમિત્ત બની

સમગ્ર આશ્રવતત્ત્વને બંધમાં પરિવર્તિત કરે છે. આ રીતે ભાષાયોગ કે મનોયોગ પણ ભાષાવર્ગણા કે મનોવર્ગણા જેવા જડ સૂક્ષ્મ પરમાણુનું અવલંબન કરે છે. જડ પોતાના ગુણોથી અને ક્રિયાશીલતાથી પરિપૂર્ણ છે. જડતત્ત્વ જડ હોવા છતાં જાણે બધું ચેતનવંતુ કામ કરે છે પરંતુ જડતત્ત્વનો પોતાનો એક ખાસ સ્વભાવ કે ગુણધર્મ પણ નિશ્ચિત છે. તે પોતાના ગુણધર્મથી આગળ વધી શકતું નથી. તેની એક મર્યાદા છે. ક્યારેક તે સ્વયં સ્વભાવથી પ્રવર્તમાન છે અને ક્યારેક ચેતનતત્ત્વનું નિમિત્ત પામીને પ્રવર્તમાન થાય છે પરંતુ તેની ઉભય પ્રવૃત્તિ જ્ઞાનયુક્ત નથી. તેમાં કશો વિવેક નથી. જડતત્ત્વ સ્વયં કોઈ વિવેક કરી શકતું નથી અથવા તેમાં કોઈ માનવીય ગુણોની ઉપસ્થિતિ નથી. જડ દ્રવ્ય ઘણાં ગુણોથી પરિપૂર્ણ હોવા છતાં તેમાં ચેતન કે જ્ઞાનાત્મક એવા આત્માના ગુણો ઉપલબ્ધ નથી, માટે અહીં સિદ્ધિકાર કહે છે કે જડનો સ્વભાવ નિરાળો છે. એ રીતે ચેતનનો સ્વભાવ પણ નિરાળો છે. અહીં આપણે જડના સ્વભાવની વાત કરી રહ્યા છીએ.

શાસ્ત્રકારે જડનો સ્વભાવ શું છે ? તેનું વિવેચન કર્યું નથી અને તેનું પ્રયોજન પણ નથી. પરંતુ જડ સ્વભાવ કહ્યું છે, તો તેના સ્વભાવ વિશે બધી દૃષ્ટિથી સમજી લેવું જરૂરી છે. જડનો કોઈ એક સ્વભાવ નથી. તેમ બધા જડ દ્રવ્યો એક સ્વભાવથી કામ કરે છે, તેમ પણ નથી. સહુના સ્વભાવ નિરાળા–નિરાળા છે. જડતત્ત્વ બે ભાગમાં વિભક્ત છે. મૂર્ત અને અમૂર્ત. અમૂર્ત દ્રવ્યો તે પોતાના વિશિષ્ટ સ્વભાવથી અદશ્ય રહીને પણ સમગ્ર વિશ્વનું નિયંત્રણ કરે છે. જૈનદર્શનમાં આવા ત્રણ અમૂર્તતત્ત્વની સ્થાપના કરી છે. ધર્માસ્તિકાય નામનું દ્રવ્ય ગતિ સહાયક છે, અધર્માસ્તિકાય નામનું દ્રવ્ય સ્થિતિ સહાયક છે અને આકાશાસ્તિકાય નામનું દ્રવ્ય અવગાહના પ્રદાન કરે છે. જ્યારે મૂર્તદ્રવ્ય દશ્યમાન રહી સમગ્ર વિષયોનું આધારભૂત બની માયારૂપે મનુષ્યના અનુભવમાં આવે છે. તેનો સ્વભાવ સંયોગ, વિયોગ, સર્જન, વિસર્જન, ઈત્યાદિ ઉત્પત્તિ, સ્થિતિની જે પ્રચંડ ક્રિયાઓ ચાલે છે, તેમાં તે ઉપાદાનરૂપે કામ કરે છે અને પરસ્પર નિમિત્ત બને છે. શબ્દ, રૂપ, રંગ, ગંધ, સ્વાદ અને સ્પર્શાદિ વિષયોથી એક વિશાળ માયાજાળનું નિમિત્ત બને છે. તે કોઈને પ્રેરિત કરતું નથી પરંતુ ચેતનને પ્રેરિત કરવાનું નિમિત્ત બને છે. મૂર્ત દ્રવ્યનો સ્વભાવ ઘણો જ અટપટો છે. જે લોકો જડતત્ત્વના સ્વભાવનું અધ્યયન કરતાં નથી, તે લોકોને એમ લાગે છે કે સમગ્ર કર્તૃત્વ જડ તત્ત્વનું છે. જડ એ જ પ્રધાનતત્ત્વ છે. તેની વચ્ચે નિરાળા સ્વભાવવાળું જ્ઞાનાત્મક ચેતન તત્ત્વ છે, તેનો ક્યારેય ખ્યાલ આવતો નથી પરંતુ ખ્યાલ આવે કે ન આવે, ચેતન તે ચેતન છે અને જડ તે જડ છે. આથી આપણા શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'જડ ચેતન તો ભિન્ન છે કેવળ પ્રગટ સ્વભાવ' અર્થાત્ બંનેના સ્વભાવ સ્પષ્ટ છે પરંતુ દૃષ્ટિ જવી જોઈએ. તેમ શાસ્ત્રકારે ઈશારો કર્યો છે. ઘણી વખત માણસને પ્રગટ વસ્તુનો પણ ખ્યાલ હોતો નથી, તો અપ્રગટને તો જાણે જ ક્યાંથી ? ખાસ કરીને અહીં પ્રગટ શબ્દ એટલા માટે મૂક્યો છે કે આવો પ્રત્યક્ષભૂત પ્રગટ સ્વભાવ છે છતાં કેમ દૃષ્ટિ જતી નથી ? દૃષ્ટિ જતી નથી તે શાસ્ત્રકારનો પ્રત્યક્ષભાવ છે. તેઓએ પ્રગટ શબ્દ મૂકીને પોતાની ચિંતાને વ્યક્ત કરી છે. આ ચિંતા કોઈ સાંસારિક ચિંતા નથી પરંતુ જગતના જીવોને દૃષ્ટિ આપવાની ચિંતા છે.

ચૈતન્યતત્ત્વનો સ્વભાવ : જેમ આપણે જડના સ્વભાવની વાત કરી તેમ આપણે થોડો

ચેતનનો સ્વભાવ પારખીએ. ત્યાર પછી આ ગહન વિષય ઉપર વિશેષ પ્રકાશ નાંખી શકાશે. કારણકે આ પ્રશ્ન સમગ્ર દર્શનશાસ્ત્ર અને ભારતીય આધ્યાત્મિક ચિંતનનો પાયો છે. દ્વૈતવાદ અને અદ્વૈતવાદની વિશાળ ઊંડી ફિલોસોફી આ પ્રશ્ન ઉપર આધારિત છે. દ્વૈતવાદનો નિર્ણય કરવો, તે ઘણો જ કઠિન વિષય છે પરંતુ જૈનદર્શન દ્વૈતવાદને આધારભૂત માનીને ચાલે છે, તેથી દ્વૈત દૃષ્ટિએ આપણે તુલના કરી આ ગાથાનું મૂલ્યાંકન કરશું... અસ્તુ.

ચેતનના સ્વભાવ વિષે લગભગ બે મત નથી. જેને જૈનદર્શનમાં અથવા સિદ્ધિકાર ચેતન કહે છે. જે જડ દ્રવ્યોની વચ્ચે રહીને સંચાલન કરે છે, સંચાલિત થાય છે અને જે વિચારાત્મક છે, અથવા જેમાં વિચાર કરવાની શક્તિ છે, તેવું આધારભૂત આત્મતત્ત્વ કે પરમાત્મતત્ત્વ, તે ચેતન છે. તેનાં સ્વભાવ બે જાતના છે. (૧) વર્તમાન વ્યવહારિક ભાવોથી ભરપૂર સ્વભાવ અને (૨) આવા વચગાળાના સ્વભાવથી મુક્ત થઈ શાશ્વત સ્થિતિમાં રહી કેવળ દૃષ્ટારૂપ સ્વભાવમાં સ્થિત થવું. અત્યારે આ ગાથાના આધારે શાસ્ત્રકારે જડથી ભિન્ન એવો જે સ્વભાવ બતાવ્યો છે, તે ચેતનના બંને સ્વભાવને દૃષ્ટિ સામે રાખીને બતાવ્યો છે, તેનું આપણે વિવેચન કરીશું. હાલ તુરંત તો ગાથામાં પ્રગટ સ્વભાવનું કથન કર્યું છે. તેથી વ્યવહારિક દશામાં ચેતનનો જે સ્વભાવ છે, તે સ્વભાવને અનુલક્ષીને ભેદવિજ્ઞાનની રેખા પારખશું. ચેતનનો પણ એક સ્વભાવ નથી. જ્ઞાન, વિચાર કે બુદ્ધિ, ચિંતન, એ તો ચેતનનો મુખ્ય સ્વભાવ છે જ પરંતુ તે સિવાય દયા, કરુણા, ક્ષમા, સામર્થ્ય જેવા સદ્‌ગુણો અને ક્રોધાધિ જેવા વિકાર રૂપ અસદ્‌ગુણો એ બધા ચેતનના વર્તમાન પ્રગટરૂપ સ્વભાવ છે.' જડતત્ત્વ જે કાંઈ કામ કરતું નથી અથવા તેમાં જે ગુણોની હાજરી નથી તેવાં ઘણાં ગુણો સ્પષ્ટરૂપે ચેતનમાં દેખાય છે. માટે અહીં શાસ્ત્રકાર 'પ્રગટ સ્વભાવ' એમ કહે છે. 'પ્રગટ સ્વભાવ' કહેવાની સાથે બીજા ઘણાં અપ્રગટ સ્વભાવ છે, તેમ પરોક્ષ રીતે કથન થાય છે. આપણે પ્રગટ સ્વભાવને લઈને જ જડ–ચેતનનો વિચાર કરી રહ્યા છીએ.

જડ–ચેતનની ભિન્નતા :– અહીં શાસ્ત્રકારે 'ભિન્ન' શબ્દ વાપર્યો છે. તો 'ભિન્ન' શબ્દનો આશય શું છે ? શું જડ અને ચેતન તત્ત્વ, બંને ભિન્ન છે ? કે બંનેના સ્વભાવ ભિન્ન છે ? આ 'ભિન્ન' શબ્દ જડ–ચેતનનું વિશેષણ છે કે સ્વભાવનું વિશેષણ છે ? હકીકતમાં જડ અને ચેતન દ્રવ્ય સર્વથા ભિન્ન કેવી રીતે હોઈ શકે ? કારણકે જૈનદર્શનના અનેકાંતવાદ અનુસાર ભેદ અને અભેદ તે સાપેક્ષ સિદ્ધાંત છે. સામાન્ય ધર્મોથી અને સંગ્રહનયની દૃષ્ટિથી બંને અભિન્ન છે પરંતુ વિશેષ ધર્મોથી અને વ્યવહાર દૃષ્ટિથી બંને ભિન્ન છે માટે શાસ્ત્રકારે સ્વભાવ શબ્દ વાપર્યો છે. સ્વભાવ શબ્દ સામાન્ય ધર્મ અને વિશેષ ધર્મ, બંનેનું અવલંબન લઈ શકે છે. અહીં વિશેષ ધર્મનું અવલંબન કરી સ્વભાવ ધર્મ મૂકયો છે અને દાર્શનિક દૃષ્ટિએ કહ્યું છે કે આ બંને દ્રવ્યો વિશેષ ગુણોના આધારે એકબીજાથી ભિન્ન છે. આ ભિન્નતા પ્રગટરૂપે દેખાય છે. સાધારણ રીતે સમજી શકાય તેવી ભિન્નતા છે, તેથી તેને પ્રગટ કહી છે.

અદ્વૈતવાદી મૂળભૂત બે દ્રવ્યોનો કે બે તત્ત્વોનો સ્વીકાર કરતા નથી તેમજ જડ કે ચેતનની ભેદરેખા ખેંચતા નથી. હકીકતમાં તેઓ કહે છે કે જડ જેવું કોઈ ન્યારું તત્ત્વ નથી. સમગ્ર જગત ચેતનમય છે પરંતુ પ્રત્યક્ષ રીતે જોતાં જે બે ભેદ દેખાય છે અને પ્રગટ રૂપે તેના લક્ષણો દેખાય

છે તે બ્રહ્મ અને માયા, એવી બે વસ્તુનો સ્વીકાર કરે છે પરંતુ માયા તે વાસ્તવિક તત્ત્વ નથી. મિથ્યાતત્ત્વ છે. તે દેખાય છે, મોહિત કરે છે પરંતુ તેનું કોઈ સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ નથી. એટલે માયાનો કોઈ નિરાળો સ્વભાવ નથી પરંતુ માયાનો પ્રભાવ છે. દૃષ્ટાની દૃષ્ટિ પરિવર્તિત થતાં માયા લુપ્ત થઈ જાય છે અને સર્વત્ર અદ્વૈત એવા બ્રહ્મનું દર્શન થાય છે. માયાને જડ ગણી શકો તો ગણો અને બ્રહ્મથી તેનો પ્રભાવ જુદો છે. અર્થાત્ તેનો સ્વભાવ પણ ભિન્ન છે. જ્યારે ચૈતન્યનો જ્ઞાન સ્વરૂપ સ્વભાવ પ્રગટ છે. આ રીતે ચેતન તત્ત્વનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ દૃષ્ટિગોચર થાય છે. આ ગાથામાં જડની પ્રભુતા નથી પરંતુ ચેતનની પ્રભુતા છે. જડથી જુદો ચેતન સ્પષ્ટ અનુભવમાં આવે છે, માટે સિદ્ધિકાર કહે છે કે 'જડ ચેતનનો ભિન્ન છે કેવળ પ્રગટ સ્વભાવ' આ રીતે જડથી ન્યારો બતાવી અને તેના પ્રગટ લક્ષણો ઉપર ધ્યાન આપી તેને જ કેવળ અર્થાત્ સંપૂર્ણ રીતે બધી અપેક્ષાઓથી ન્યારો છે, તેમ કહ્યું છે.

'કેવળ' શબ્દની મહત્તા – 'કેવળ'નો અન્ય પણ અર્થ થઈ શકે છે. કેવળ લક્ષણથી જ ભિન્ન છે પણ દ્રવ્યાર્થિક નયથી કે અસ્તિત્વની દૃષ્ટિએ ભિન્ન નથી. 'કેવળ' શબ્દ બંને અપેક્ષાને સાર્થક કરે છે. ઉપરમાં આપણે કહી ગયા તેમ અનેકાંતદૃષ્ટિએ અને દ્રવ્યદૃષ્ટિએ જડ અને ચેતન એક છે પરંતુ કેવળ લક્ષણોથી તે ભિન્ન છે અને આ ભેદજ્ઞાન ખૂબ જરૂરી છે, માટે સિદ્ધિકારે અહીં ભેદભાવનું વક્તવ્ય ન કરતાં ભિન્ન ભાવનું કથન કર્યું છે. જીવનાં કલ્યાણ માટે આ ભેદજ્ઞાન ખૂબ જરૂરી છે. દાર્શનિકદૃષ્ટિએ 'કેવળ' શબ્દ શુદ્ધતાનો પણ વાચક છે. અને બીજી અપેક્ષાઓનું મૌનભાવે કથન કરે છે. આપણે કહીએ છીએ કે 'કેવળજ્ઞાન', જે જ્ઞાનમાં જરાપણ અજ્ઞાનનો અંશ નથી, મેલ નથી, તેવું પરિશુદ્ધ જ્ઞાન, તે કેવળજ્ઞાન કહેવાય છે. પરોક્ષ ભાવે 'કેવળ' શબ્દ બહુમુખી છે. સિદ્ધિકારે અહીં કહ્યું છે કે 'કેવળ પ્રગટ સ્વભાવ' અર્થાત્ જેના જે પ્રગટ લક્ષણો છે તે શુદ્ધ લક્ષણો છે અને અવિભાજ્ય લક્ષણો છે. અર્થાત્ કેવળ લક્ષણ જ નથી પરંતુ આ લક્ષણની પાછળ અખંડ શાશ્વત દ્રવ્ય છે. પ્રગટ લક્ષણ દ્વારા લક્ષનો પણ બોધ કરાવ્યો છે. સિદ્ધિકારનું મંતવ્ય પણ એ જ છે કે આ લક્ષણોથી લક્ષ એટલે ચૈતન્યને ઓળખો. કહ્યું છે કે "લક્ષણથી ગુણધર્મ જાણીએ અને ગુણીને પણ પહેચાનીએ" આ ભાવ અહીં સ્પષ્ટ કર્યો છે.

પ્રગટ–અપ્રગટ લક્ષણો : અહીં કવિશ્રીએ પ્રગટ લક્ષણ કહ્યા છે તો બીજા અપ્રગટ લક્ષણ હોવા જોઈએ. જિનેશ્વરોએ ફરમાવેલા એવા બીજા ઘણા અપ્રગટ લક્ષણો છે, જે કેવળીગમ્ય છે. અનંતજ્ઞાની જડ અને ચેતનના આવા સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ અનંત ગુણધર્મોને જાણે છે. જે આપણી સામે પ્રગટ નથી પરંતુ તેનો પ્રભાવ છે. આખું કર્મતંત્ર જડ–ચેતનના ભાવોથી ભરપૂર છે. કર્મમાં ચેતનના પણ લક્ષણ છે અને જડના પણ લક્ષણ છે. અર્થાત્ કર્મ જડરૂપ પણ છે અને ચેતનરૂપ પણ છે. છતાં પણ પ્રગટ નથી, તેનો પ્રભાવ જોઈ શકાય છે. એવા અપ્રગટ લક્ષણોનો શ્રદ્ધાથી સ્વીકાર કરવાનો રહે છે. શાસ્ત્રકારનું કથન એ છે કે અપ્રગટ લક્ષણો ન દેખાય પરંતુ પ્રગટ લક્ષણો દેખાય છે. કેવળ પ્રગટ છે એટલું જ નહીં પરંતુ તેનો પ્રભાવ પણ સ્પષ્ટ દેખાય છે. કેવળ પ્રગટ છે એટલે બરાબર પ્રગટ રહે છે. આ લક્ષણો એવા નથી કે પ્રગટમાંથી અપ્રગટ બની જાય અને પાછા ખોટી રીતે પ્રગટ થાય પરંતુ કેવળ પ્રગટ છે એટલે બરાબર પ્રગટ છે. અહીં

'કેવળ' શબ્દ શાશ્વત ભાવનું કથન કરે છે. જેમ–જેમ વિચાર કરીએ છીએ તેમ તેમ શાસ્ત્રકારે આ પદમાં મૂકેલા 'કેવળ' શબ્દનું ગાંભીર્ય પ્રતીત થાય છે. તે અનેક ભાવોનો દ્યોતક છે. આ લક્ષણો સદાય પ્રગટ છે, તેથી તેને કેવળ પ્રગટ કહ્યા છે.

જે રીતે ચેતનના લક્ષણો બતાવ્યા છે, તે રીતે જડના પણ લક્ષણો બતાવ્યા છે. તે લક્ષણો કૃત્રિમ એટલે બનાવટી નથી તેમ જ કોઈએ ઉત્પન્ન કર્યા નથી. જડ અને ચેતનના લક્ષણો પ્રગટ છે. એટલું જ નહીં પરંતુ તેના શાશ્વત ગુણધર્મ છે. બંને દ્રવ્યો તે તે લક્ષણોથી સ્વતઃ પરિપૂર્ણ છે, અનાદિ અનંત છે. બંને દ્રવ્યો પોતાના લક્ષણનું ઉપાદાન છે અને સાથે રહેવા છતાં બંને ભિન્ન છે. આ ભિન્નતા કોઈ ક્ષણિક ભિન્નતા નથી તેથી શાસ્ત્રકારે સ્વયં આ ભિન્નતાનો સ્થિતિકાલ પ્રગટ કરી માનો ત્રિકાલવર્તી દ્રવ્યનું દર્શન કરાવવા ગાથામાં કેવળ શબ્દ મૂક્યો છે. 'કેવળ પ્રગટ સ્વભાવ' કાવ્ય દૃષ્ટિએ લખ્યું છે પરંતુ પ્રગટ સ્વભાવ કેવળ છે એટલું જ નહીં પરંતુ બીજા ઘણા સ્વભાવ ચેતનમાં સમાયેલા છે, તેમ પરોક્ષ કથન કર્યું છે. પ્રગટ રૂપ જે ભેદજ્ઞાન છે અથવા સ્વભાવનો જે ભેદ છે, જડ–ચેતન અલગ અલગ ગુણના ધારક છે, આ ભેદ સ્પષ્ટ દેખાય છે પરંતુ કેવળ તે તત્કાલ પૂરતો ભેદ નથી, ત્રૈકાલિક ભેદ છે. સિદ્ધિકાર સ્વયં આગળના પદોમાં કહે છે કે 'એકપણું પામે નહીં 'ત્રણેકાળ દ્વયભાવ' આ રીતે સ્વભાવની ભિન્નતા શાશ્વત છે. જે એકતા છે તે સામાન્ય છે અને જે અનેકતા અર્થાત્ ભિન્નતા છે, તે વિશેષ ધર્મ છે. અહીં ભિન્નતાનું જ પ્રયોજન છે અને જડના ગુણોથી વિભિન્ન એવો ચેતન પોતાના સ્વભાવે પ્રગટ રૂપે અસ્તિત્વ ધરાવે છે, કેવળ અસ્તિત્વ ધરાવે છે, એટલું જ નહીં પરંતુ આ સ્વભાવ એકસરખો ત્રૈકાલિક છે અને તેનો દ્વયભાવ અર્થાત્ વિભેદ બરાબર જળવાઈ રહે છે. જ્યારે જુઓ ત્યારે બંને દ્વિરૂપે–બે ભાવે અર્થાત્ પોતપોતાના ભાવે જાણવા અને જોવા મળે છે.

ત્રણે કાળ દ્વયભાવ :– ત્રિકાલપણું તે સામાન્ય બુદ્ધિનું જ્ઞાન નથી અર્થાત્ ત્રિકાલવર્તી પદાર્થોને જાણી શકે તે બુદ્ધિનું સામર્થ્ય નથી. શાસ્ત્રકારે ત્રણે કાલમાં દ્વિભાવ જળવાઈ રહે છે, તે કથન કર્યું છે, તે કેવળજ્ઞાનના આશ્રયે કર્યું છે. કેવળી ભગવાન જ ત્રણેકાળમાં વર્તતો આ ભેદ સાંગોપાંગ જોઈ શકે છે, તે શ્રદ્ધાથી આ કથન કરવામાં આવ્યું છે. આત્મસિદ્ધિનો મૂળ આધાર જિનેશ્વર દ્વારા પ્રણિત મૂળમાર્ગ છે અને તે જ્ઞાનના આધારે અહીં આ જડ–ચેતન ત્રણે કાળ સુધી આ જ રીતે વર્તતા રહે છે, તેમ જ્ઞાનીઓએ ભાખ્યું છે. ત્રિકાલ પર્યંત જે દ્વિભાવ જળવાઈ રહે છે તેમાં શું કાળ કારણ છે ? કાળ શું જડ – ચેતનનો ભેદ બરાબર જાળવી રાખે છે ? અને કાળે કરીને શું બંને એક થઈ શકે છે ? આ શંકાનો પરિહાર કરવા માટે જ ત્રિકાળ શબ્દનો ઉપયોગ કર્યો છે. જો કાળનું કશું પણ કર્તૃત્વ હોય, તો કાળે કરીને તેમાં પરિવર્તન થઈ શકે પરંતુ તેમ પરિવર્તન થતું નથી. કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે કોઈપણ કાળમાં પરિવર્તન થતું નથી. કોઈપણ કાળ ખંડ પરિવર્તન કરી શકતો નથી. ત્રિકાળ શબ્દનો અર્થ ત્રણ કાળ સુધી મર્યાદિત નથી. અહીં ત્રિકાળ શબ્દનો અર્થ અનંત કાળ છે. કાળ પોતે ત્રિકાળ અવસ્થાવાળો છે. ભૂત, ભવિષ્ય અને વર્તમાન, આ ત્રિકાળ તો ક્ષણ–ક્ષણમાં પૂરો થઈ શકે છે અને અનંતકાલ સુધી ચાલતો પણ રહે છે. ત્રિકાલ શબ્દનો જો ટૂંકો અર્થ કરીએ તો વિભેદ પણ ટૂંકો થઈ જાય, તેથી અહીં ત્રિકાળનો અર્થ

અનંતકાલ લેવાનો છે. અનંતકાલ સુધી ત્રિકાલની ત્રણે પર્યાય ચાલતી રહેશે પરંતુ જડ–ચેતનને એક કરી શકશે નહીં અથવા કાળથી અપ્રભાવિત રહીને આ બંને તત્ત્વો ક્યારે પણ એકપણું ન પામતાં પોતાની ભિન્ન અવસ્થાને જાળવી રાખે છે. 'એકપણું પામે નહીં' એમ કહીને બંને દ્રવ્યોની પ્રબળતાનું કથન કર્યુ છે અને 'ત્રિકાળ' શબ્દનો પ્રયોગ કરીને આ બંને દ્રવ્યો કાળથી અપ્રભાવિત છે, એમ જણાવ્યું છે. ત્રિકાળ તો શું પરંતુ કાળના તેનાથી પણ વધારે ખંડો હોય, તો પણ તે ખંડ જડ–ચેતનાના સ્વભાવને બદલી શકશે નહીં. કાળ વિશ્વનું પ્રબળ તત્ત્વ છે. કાળદ્રવ્ય અનેક પદાર્થોની વિભિન્ન અવસ્થાનો સાક્ષી છે પરંતુ શાસ્ત્રકાર કહે છે કે જડ–ચેતન બંને દ્રવ્યો ઈમાનદારીપૂર્વક કેવળ પોતાના સ્વભાવને જ ભજે છે અને કાળ પણ સદાને માટે તેના સ્વભાવનો સાક્ષી બની રહે છે. છેલ્લા બે પદોમાં સિદ્ધિકારે કેવળજ્ઞાનીનું અવલંબન કરીને દૃઢ વિશ્વાસ સાથે જડ–ચેતનના ગુણધર્મો બતાવ્યા છે, તેમજ બંનેના અખંડ સ્વભાવનું કથન કરીને જડથી ચેતન ન્યારો છે, તેમ આંગળી ચીંધીને કહ્યું છે. સિદ્ધિકારે જડ–ચેતનનો ભેદ બતાવવા માટે પુનરુક્તિ કરી, એક જ વાત બે વખત કહી છે. પ્રથમ પદમાં કહ્યું છે કે જડ અને ચેતન બંને ભિન્ન છે અને ઉત્તરપદમાં 'એકપણું પામે નહીં' તેમ કહ્યું છે. ભિન્ન છે અને એકપણું પામે નહિં, બે શબ્દનું તાત્પર્ય એક જ છે. છતાં બે વખત ઉચ્ચારણ કરીને ભેદજ્ઞાન ઉપર વજન આપવામાં આવ્યું છે. ભિન્ન છે એમ કહેવાથી અત્યારે ભિન્ન છે પણ ફરીથી અભિન્ન બનીને એક થઈ શકે છે. આ દોષનું નિવારણ કરવા માટે એકપણું પામે નહીં, એમ કહ્યું છે. અર્થાત્ બંને દ્રવ્યો એક થઈ જતા નથી. સામાન્ય પ્રજ્ઞા માટે અને ભેદજ્ઞાનને નિશ્ચિત કરવા માટે આ કથન જરૂરી છે.

હકીકતમાં તો વિશ્વના કોઈપણ મૂળભૂત પદાર્થો સર્વથા સ્વતંત્ર હોવાથી એકપણું પામતા નથી. જડ–ચેતન બે ભિન્ન દ્રવ્યો તો શું પરંતુ બે ચેતન દ્રવ્ય પણ એક થતાં નથી, અને એ જ રીતે બે પરમાણુ સ્કંધરૂપે સાથે રહેવા છતાં સર્વથા એકપણું પામતાં નથી. પોતાનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ જાળવીને પુનઃ એક બીજાથી ન્યારા રહે છે અહીં સિધ્ધિકારે જડ–ચેતનની એકતાનો પરિહાર કર્યો છે. જડ–ચેતન બંને ભિન્ન છે પણ તેમાં કોઈ એવી આશા નથી કે આજે ભિન્ન છે અને પુનઃ એક થઈ શકે. માટે એકપણું પામતા નથી એમ કહીને અનંતકાળ સાથે રહેવા છતાં જડ સાથે રહેલો જીવ જડ થઈ ગયો નથી અને જડ પણ ચેતન થઈ શક્યું નથી. આ ભેદવિજ્ઞાન સમજાવીને પુનઃ સિદ્ધિકારને હજુ સંતોષ ન થયો હોય, તેમ ત્રણે કાળ બંને પોતપોતાના ભાવમાં રહે છે, તેમ જણાવી ભેદવિજ્ઞાન ઉપર એક પ્રકારે મેખ મારી છે. અર્થાત્ દૃઢભાવ સ્થાપિત કર્યો છે. જડનો મોહ છોડે અને પોતાની નિર્મોહ દશા ઓળખે, તે માટે 'એકપણું પામે નહીં' એમ કહી કવિશ્રીએ બીજ વાવ્યું છે. જો આ બીજ સાચી રીતે અંકુરિત થાય, તો જ ભેદજ્ઞાનની લતા પલ્લવલિત થાય અને ભેદજ્ઞાનની રેખા પલ્લવલિત થાય, તો જ તેમાં નિર્મોહ જેવા મધુરા ફળ આવી શકે. આખી ગાથા આ ભેદ વિજ્ઞાનના પાયા ઉપર રચાયેલી છે.

એક રહસ્ય :– જડ અને ચેતન એવો જ ભેદ સ્થાપિત કર્યો છે. તે હકીકતમાં પદાર્થ પૂરતો જ દ્વૈત ભાવ નથી. આપણે ઉપર કહ્યું છે તે પ્રમાણે બધા પદાર્થો સ્વતંત્ર છે. જડ હોય કે ચેતન કોઈપણ એકપણું પામતા નથી. તે ત્રણે કાળ ભિન્ન રહે છે. તો અહીં જડ કહેવાનો ખાસ કોઈ અર્થ

નથી. આત્માને છોડી બીજા જે અજીવ દ્રવ્યો છે. તેને જડ શા માટે કહેવા ? શું ખરા અર્થમાં આ બધા દ્રવ્યો જડ છે ? અને તે જડ હોય કે ન હોય તે પદાર્થોની જડતા તો તે દ્રવ્યોની સાથે જોડાયેલી છે. તો ત્યાં એકપણું પામવાની કોઈ શકયતા જ નથી. અહીં સિદ્ધિકારે એકપણું પામે નહીં એમ કહી શંકા કરી છે કે કઈ રીતે એકપણું પામે છે કે જેનો અહીં નિષેધ કરવામાં આવ્યો છે ? ઉપરના બધા પ્રશ્નોનો જવાબ સાચી રીતે જડ કોણ છે, તેની ઓળખમાં સમાયેલો છે.

જડતાનું રહસ્ય :– જડની સાચી ઓળખાણ કરવાથી સ્પષ્ટ થશે કે જડ ચેતનનો ભેદ શું છે ? જડતાનો અર્થ છે વિવેકશૂન્યતા, વિચારોનો અભાવ, વિપરીત પરિણતિ અને ઈચ્છા વિરુદ્ધ ફળ આપી શકે તેવા વિકારો કે વિભાવો, તે બધા ભાવોમાં જડતા ભરેલી છે. અજીવ દ્રવ્યોમાં આવી કોઈ જડતા હોતી નથી. તે પોતાના ગુણધર્મોથી પરિપૂર્ણ છે અને પોતાના નિયમાનુસાર પરિણતિ કરે છે. આત્મા સાથે તેઓ જરા પણ ભળેલા નથી. પોતપોતાની જગ્યાએ સંસ્થિત છે પરંતુ જીવ અજ્ઞાનના કારણે આવા બીજા દ્રવ્યો પ્રત્યે આસક્તિ રાખી વિષય ભાવોથી પ્રભાવિત થાય છે અને તે દ્રવ્યો મારા સુખનું કારણ છે, તેવી ધારણા કરે છે અને પોતે પોતાના નિર્મળ પરિણામનો વિવેક ખોઈને જેમાં જે ગુણ નથી તેવા ભાવોને ભજે છે, તે સાચી જડતા છે. આ જડતા જીવમાં એકરૂપ બની ગઈ છે. વિભાવો જે છે તે છે પરંતુ તેના પ્રત્યે આસક્તિ રાખી કડવા ફળ ભોગવવા છતાં જીવ તે આસક્તિથી મુક્ત થતો નથી, તે બહુ જ મોટી જડતા છે. આ જડ ભાવો અહંકારનું રૂપ ધારણ કરી જાણે પોતે જ અસ્તિત્વ ધરાવતા હોય અને આત્મા જેવી કોઈ ચીજ નથી તેવો મિથ્યાભાવ ઊભો કરી મિથ્યા પરિણમન કરે છે. તે આખું જડયંત્ર છે. આ જડ અને ચેતનનો સ્વભાવ એટલે ક્રિયાશીલતા બિલકુલ ન્યારી છે. વિભાવો (જડ) ક્યારેય ચેતનનું રૂપ ધારણ કરી શકતા નથી અને ચેતન ક્યારેય વિભાવ સ્વરૂપ બની શકતો નથી. બંનેનું એકપણું સંભવતું નથી. એટલે જ કવિશ્રી કહે છે કે 'એકપણું પામે નહીં' અર્થાત્ આ જડતત્ત્વ જે વિભાવ રૂપે પરિણમન કરી રહ્યું છે, તે અનંત કાળથી સાથે હોવા છતાં ક્યારેય ચેતનરૂપ થઈ શકતા નથી. ત્રણે કાળ દ્વયભાવ અર્થાત્ બંનેનું દ્વૈત જળવાઈ રહે છે. જ્ઞાનમાં જો આ દ્વૈતપણું સમજાય તો જ અખંડ અદ્વૈત એવો આત્મા નિરાળો સ્પષ્ટ દૃષ્ટિગત થાય. 'દ્વૈતપણું પામે નહીં' તેનો અર્થ જ એ છે કે આત્મા અદ્વૈત છે, તે કોઈની સાથે ભળ્યો નથી અને અખંડ અદ્વૈત ભાવે તેનું અસ્તિત્વ જળવાઈ રહ્યું છે. માટે સિદ્ધિકાર પ્રશ્નકર્તાને કહે છે કે તમે જે જડ પદાર્થને ચેતનરૂપ માની લીધા છે. તે અહીં જડ પદાર્થનો અર્થ છે. જડભાવ એટલે વિભાવ. જે વિવેકશૂન્ય તત્ત્વોને ગ્રહીને જાણે એકપણું પામી ગયા હોય, તેના માટે આ શબ્દ છે કે ભાઈ ! તમારી અંદર જડભાવ છે, તે જુદો છે અને ચેતનભાવ જુદો છે, બંને એક થયાં નથી, બંને સ્વતંત્ર છે. તેથી જ કહ્યું છે કે 'એકપણું પામે નહીં ત્રણે કાળ' એમ કહેવાનો અર્થ એ છે, કે તે બંને દ્રવ્યો થોડા કાળ માટે જુદા હોય અને પાછા એક થઈ જાય એવી સ્થિતિ નથી. શાશ્વત ભાવે બંને નિરાળા છે. ત્રણ કાળ શબ્દ મૂકી ભેદજ્ઞાનની રેખા શાશ્વત છે અને આ ભેદજ્ઞાન પરિપક્વ થાય, તો જ જીવ ભિન્ન તત્ત્વોથી નિરાળો બની અભિન્ન આત્માને ભજી શકે છે.

આટલા વિવેચનથી સમજી શકાશે કે કૃપાળુ ગુરુદેવ જડ કોને કહે છે ? અથવા શું કહેવા

માંગે છે ? તેઓએ દ્રવ્યો જુદા છે એમ ટકોર કરી નથી પણ સ્વભાવ જુદા છે એમ કહ્યું છે અને સ્વભાવનો અર્થ પરિણતિ થાય છે. સાધારણ રીતે જે જડદ્રવ્યો છે, વ્યવહારદૃષ્ટિએ જ તેનો જડ સ્વભાવ કહી શકાય, પરંતુ અહીં જે વિભાવ છે, તેના સ્વભાવ વિષે વિચાર કરવો જરૂરી છે. જેમ કે કષાયનો સ્વભાવ શું છે ? મોહનો સ્વભાવ શું છે ? મિથ્યા ભાવોના સ્વભાવ કેવા હોય ? આ બધા વિભાવ દ્રવ્યો વિપરીત સ્વભાવના ધારક છે. તેના સ્વભાવ પણ નિશ્ચિત છે. જ્યારે ચેતનનો સ્વભાવ પણ નિશ્ચિત છે. બાહ્ય પદાર્થો તો પોતાના સ્વભાવથી અથવા ગુણધર્મોથી પરિપૂર્ણ છે અને રૂપી હોવાથી આત્માથી ઘણા દૂર એવા સ્થૂલ દ્રવ્યો છે. તે સ્પષ્ટપણે એકપણું પામ્યા નથી, તે નિરાળા છે તેમ દેખાય છે. અહીં શાસ્ત્રકારે જે એકપણું પામે નહીં એમ કહી અંતરમાં વર્તતા જડ ભાવને ગ્રહણ કર્યા છે તેમાં વાસ્તવિક જડતા છે. કદાચ સ્થૂલ દ્રવ્યથી પોતે જુદો છે એમ માને તો પણ વિશેષ આધ્યાત્મિક લાભ થાય તેમ કહી શકાય નહી. કારણ કે બાહ્ય દ્રવ્ય તો નિરાળા છે. જ્યારે આંતરિક વિભાવાત્મક ભાવો તે ખરેખર જડ છે, એવા જડથી અને તેના સ્વભાવથી પોતે નિરાળો છે અને પોતાનો સ્વભાવ પણ નિરાળો છે એ સિદ્ધાંત પર આવે, તો જ અધ્યાત્મદષ્ટિએ તેને લાભ થાય. એટલું જ નહીં પણ એક કરોડ ટનનો બોજો ઓછો થઈ જાય. કાંકરામાં પડેલા મોતી, મોતી છે. એમ જાણ્યું નહીં અને બધાને કાંકરા ગણી વ્યવહાર કરે, તો આખું ખોટ ખાતુ છે. પણ જ્યારે વિવેક થાય કે કાંકરામાં મોતી છે અને તેનું મૂલ્ય સમજાય તો એક પલમાં તે ધનાઢ્ય બની જાય છે અને સમસ્ત દરિદ્રતાનો બોજો લય પામી જાય છે. બાહ્ય જડ તે જુદા જ છે. તેમાં એકપણું પામવાનો સવાલ નથી પરંતુ જે આંતરિક જડ છે. તેમાં એકપણું પામ્યો છે અને તેને ભિન્ન સમજવા માટે આ ગાથામાં એક જ વાતનું પુનરાવર્તન કરીને પુનઃ પુનઃ ભેદજ્ઞાન ઉપર દૃષ્ટિ સ્થિર કરી છે. એક સ્થૂલ જડ દ્રવ્યો છે અને એક વિભાવાત્મક ભાવો તે પણ જડ તત્ત્વો છે. સ્થૂલ જડ તે દ્રવ્યરૂપે છે, જ્યારે આ વિકારી ભાવો તે જડ તત્ત્વ રૂપ છે. અહીં શાસ્ત્રકારે દ્રવ્ય શબ્દનો ઉપયોગ કર્યો નથી. પરંતુ બંનેના સ્વભાવની વાત કરી છે. વિભાવનો સ્વભાવ અને સ્વભાવનો સ્વભાવ એમ જો કહેશું તો જ સ્પષ્ટ થશે. કારણકે વિભાવનો સ્વભાવ હાનિકારક છે, જ્યારે સ્વભાવનો સ્વભાવ લાભકારી છે. વિભાવ તે જડ છે અને સ્વભાવ તે ચેતન છે. આ ગૂઢ રહસ્ય સમજાય તો જ જડ ચેતનનો ભેદ સમજાશે. અને તો જ આ ગાથાનું આંતરિક મંતવ્ય સ્પષ્ટ થશે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : ગાથા ૫૬, ૫૭ બંને ગાથામાં આધ્યાત્મિક ઉત્ક્રાંતિનો એક સરખો તરંગ છે. ચાર પ્રકારના ભેદ વિજ્ઞાનમાં પ્રથમ દેહ અને આત્માનું ભેદવિજ્ઞાન છે. આ ભેદવિજ્ઞાન સ્પષ્ટ થાય, ત્યારે જ જીવ અધ્યાત્મક્ષેત્રમાં કદમ ઉઠાવી શકે છે. દેહનું ઉપાદાન અલગ છે, જ્યારે આત્મા સ્વયં અધ્યાત્મગુણોનું ઉપાદાન છે. દેહ જડસ્વરૂપ છે અને વિશ્વનું જડતત્ત્વ તો જડ છે જ. બંનેના જડતત્ત્વમાં એકવાક્યતા છે. તે બંનેના ગુણધર્મો પણ ઈન્દ્રિયોના વિષયરૂપ છે પરંતુ જડરૂપ દેહમંદિરમાં નિવાસ કરતો ચૈતન્યપુરુષ તે વિષયાતીત છે, ઈન્દ્રિયોથી પર છે. તે ઈન્દ્રિયોનો સ્વામી છે. તેનો ક્રિયાકલાપ નિરાળો છે. અધ્યાત્મરશ્મિનું એક કિરણ પણ જો પ્રગટ થાય, તો બંનેના ગુણધર્મોને પારખી શકાય છે. સ્વગુણને ઓળખી, સ્વગુણમાં રમણ કરવું, સંપૂર્ણ રમણતા

ન પણ થાય, તો પણ જ્ઞાનદૃષ્ટિએ ભેદજ્ઞાનનો ઉદ્ભવ કરી, તે જ્ઞાનમાં સ્થિર થવું, તે બંને ગાથાનો એક સ્વર છે. જ્યાં જડના સ્વર શાંત થઈ જાય છે. ત્યાં ઉપશાંત એવા આત્માનું નિરાળ સ્વરૂપ દૃશ્યમાન થાય છે. આ સ્વરૂપનો નિર્ણય કરવો, આત્મસત્તાનો સ્વીકાર કરવો, તે કર્મનાશાનદીને ઓળંગી ગંગામાં સ્નાન કરવા જેવી ઉત્તમ ઘડી છે.

[* ભારતવર્ષમાં કર્મનાશા નામની નદી છે. જે આદરણીય નથી. જેમાં પગ મૂકવા માત્રથી પુણ્ય અને સત્કર્મનો નાશ થઈ જાય છે એવી લોકમાન્યતા છે.]

ઉપસંહાર :– આત્મસિદ્ધિની આ મહત્ત્વપૂર્ણ ગાથા સ્પષ્ટ પ્રકાશ આપનારી છે. જેમ કાદવમાં પડેલા હીરાને ઓળખાવીને અલગ કરવાની વાત કરે છે. પરખનાર હીરાને પારખીને સત્ય સમજી જાય અને કાદવવાળા હીરાને કાદવ ન સમજે, બંનેને ભિન્ન સમજીને હીરાનું મૂલ્યાંકન કરે, તો તે એક નક્કર હકીકત છે, તેમ આ ગાથામાં પણ ભેદજ્ઞાનની એક નક્કર વાત સ્પષ્ટ કરી છે. અધ્યાત્મશાસ્ત્રમાં જેમ કહ્યું છે.

कनक कर्दमयोः आत्यंतिक भेदः । कर्दमे पतितं कनकम् कर्दम रूपेण दृश्यते ।

किन्तु कर्दमो न कनकत्वेन परिणतम् । कर्दमो न कनकत्वेन परिणतः

तथैव आत्मकर्मणोः अत्यंत भेदः ।

કનક અને કાદવ બંને એક નથી. કાદવમાં પડેલું સોનું કાદવ રૂપે દેખાય છે પરંતુ બંનેનો આત્યંતિક ભેદ છે. સોનું કાદવ રૂપે પરિણત થયું નથી અને કાદવ સોના રૂપે પરિણત નથી. બંને સર્વથા ભિન્ન છે. એ જ રીતે આત્મા અને કર્મ સર્વથા ભિન્ન છે.

આ ગાથામાં જડ ચેતનનો ભેદ બતાવ્યો છે. તેમાં આપણે જડની જે સૂક્ષ્મ વ્યાખ્યા કરી છે, તે ઘણી મહત્ત્વપૂર્ણ છે. આત્મબોધ માટે આ ભેદ સમજવો જરૂરી છે, તેથી તેનું સારું એવું વિવેચન કરવામાં આવ્યું છે.

આત્મસિદ્ધિની કેટલીક ધ્રુવ ગાથા છે. તેમાંની આ એક ધ્રુવ ગાથા છે. આત્મસિદ્ધિનું ચણતર આ બધી ધ્રુવ ગાથાને આધારે કરવામાં આવ્યું છે. આ મહત્ત્વપૂર્ણ પદને વાગોળ્યા પછી આપણે હવે ૫૮મી ગાથામાં પ્રવેશ કરશું.

ગાથા ૫૮

ઉપોદ્‌ઘાત : શાસ્ત્રકાર આ ગાથામાં થોડું વિષયાંતર કરે છે. જડથી ભિન્ન એવા આત્માનું વર્ણન કર્યા પછી આત્મસ્વરૂપનું નિર્ધારણ કરવું બહુ જરૂરી છે. પરંતુ સામાન્ય દૃષ્ટાને આ બાહ્ય દૃશ્ય જગત છોડીને બીજો કોઈ આત્મા હોય તેવું દેખાતું નથી અને કહે છે કે આત્માને માનવાની જરૂર શું છે ? આત્માના અસ્તિત્વમાં કોઈ પ્રમાણ લાગતું નથી. આમ આત્માની સ્થાપના કર્યા પછી શંકાકાર પોતાની શંકા અભિવ્યક્ત કરે છે, ત્યારે સિદ્ધિકાર આશ્ચર્યભાવે જવાબ આપે છે. એક પ્રકારે મધુર હાસ્ય કરે છે અને જાણે ઉપહાસ કરતા હોય, તે રીતે આ ગાથાનો આરંભ કરે છે. જેમ કોઈ રામલાલ નામનો માણસ પૂછે કે રામલાલ ક્યાં છે ? મૂળ ગાથા આ પ્રમાણે છે:

> **આત્માની શંકા કરે, આત્મા પોતે આપ;**
> **શંકાનો કરનાર તે, અચરજ એહ અમાપ ॥ ૫૮ ॥**

દર્શનશાસ્ત્રની દષ્ટિએ જ્ઞાનના વિવિધ પ્રકારો જોવા મળે છે. જૈનદષ્ટિએ પણ આ રીતે વિભાજન કરેલું છે. પ્રથમ સામાન્ય જ્ઞાન થાય છે. જેને સત્તાબોધક જ્ઞાન કહેવાય છે. ત્યાર પછી જ્ઞાનમાં રૂપાંતર થતાં ૧. સંશયાત્મક જ્ઞાન ૨. વિપરીત જ્ઞાન ૩. પ્રમાણભૂત જ્ઞાન, ઈત્યાદિ વિવિધ શ્રેણીના જ્ઞાન હોય છે.

શંકાની વિવિધ શ્રેણી – આ ત્રણે પ્રકારોમાં સંશય તે કેન્દ્રમાં છે. સંશય થયા પછી બુદ્ધિ કાં વિપરીત નિર્ણય કરે અથવા પ્રમાણભૂત નિર્ણય કરે છે. પ્રમાણભૂત નિર્ણય તે સત્યરૂપ છે, જ્યારે વિપરીત નિર્ણય તે અસત્ય ગણાય છે.

શંકા કરવી કે સંશય કરવો, તે એક સ્વાભાવિક પ્રક્રિયા છે. સંશયની ત્રણ ભૂમિકા છે.

૧. છે કે નહીં ?

૨. શું છે ? અથવા કેવું છે ?

૩. તેના પરિણામ શું છે ? અથવા તેના ગુણ શું છે ?

શંકાનો પ્રથમ અંશ દ્રવ્યને સ્પર્શ કરે છે. શંકાનો બીજો અંશ પદાર્થના સ્વરૂપને જાણવા માંગે છે અને શંકાનો ત્રીજો અંશ જે પદાર્થને જાણ્યો છે તેના ગુણધર્મ કેવા છે ? અથવા તે શું ફળ આપે છે ? તેનું પરિણામ શું છે ? તેને જાણવાનો પ્રયાસ કરે છે. આ રીતે શંકા કે સંશય ત્રિભુજી છે. અર્થાત્ ત્રણ ભૂજા ધરાવે છે. ૧ મૂળભૂત સંશય દ્રવ્યસ્પર્શી છે. અર્થાત્ સંસારમાં કોઈ વાસ્તવિક પદાર્થ છે કે નહીં ? આ સંશયના જવાબ રૂપે ઘણાં દર્શનનો ઉદ્‌ભવ થયેલો છે. જેની આપણે આગળ ચર્ચા કરશું. અહીં જે દ્રવ્યસ્પર્શી સંશય છે, તે સ્વલક્ષી અને પરલક્ષી છે. પરદ્રવ્યો છે કે નહિ ? તેવી શંકા કરે, તે પરલક્ષી સંશય છે. જ્યારે સ્વલક્ષી સંશય પોતાના અસ્તિત્વ વિષે શંકા કરે છે. અર્થાત્ મારા શરીરમાં આત્મા જેવું કોઈ તત્ત્વ નથી. આ શરીર ભૌતિક જ છે. પોતે છે

એમ બોલે છે અને હું અને મારું કહીને વાત પણ કરે છે છતાં પણ તે હું છું કે નહીં ? તેવી શંકા કરે છે જે સ્વલક્ષી સંશય છે.

સિદ્ધિકાર આ ભૂમિકા ઉપર જ ઉપહાસ કરે છે કે આ કેવી નવાઈની વાત છે કે જે પોતે છે અને હું છું એવો અનુભવ કરે છે છતાં પોતા વિષે શંકા કરે છે અને ગાથાની પ્રથમ પંક્તિમાં આ ઉપહાસને કે આ વિચિત્ર કથાને પ્રગટ કરી છે. 'આત્માની શંકા કરે, આત્મા પોતે આપ.'

શંકા શું છે ? તેનું થોડું વિવેચન કરીએ ? તત્ત્વગ્રંથોમાં જેને પ્રજ્ઞા કહેવાય છે, તે એક બુદ્ધિનો પ્રભાવશાળી અંશ છે. સામાન્ય બુદ્ધિને મતિ કહેવાય છે. અનુભવરહિત બુદ્ધિને અલ્પમતિ કહે છે. જ્યારે શ્રેષ્ઠ બુદ્ધિને નિર્ણયાત્મક પ્રમાણ કહેવામાં આવે છે. બુદ્ધિ અને જ્ઞાન પરસ્પર જોડાયેલા ભાવ છે. જ્ઞાન તે આત્માનો એક શાશ્વત ખજાનો છે. જ્યારે બુદ્ધિ તે જ્ઞાન રૂપી વૃક્ષના પાંદડા છે. પદાર્થના સંયોગમાં આવ્યા પછી બુદ્ધિ પલ્લવલિત થઈ ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારનું ભાન કરાવે છે. બુદ્ધિના આ પ્રકારમાં જેને શાસ્ત્ર અનુસાર જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો તેમાં ખાસ કરીને મતિ–શ્રુત જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો ક્ષયોપશમ મુખ્ય ભાગ ભજવે છે. ક્ષયોપશમ નિર્મળ હોય તો બુદ્ધિ સહજભાવે, શુદ્ધભાવે પલ્લવલિત થઈ શંકાના બધા ક્ષેત્રોને પાર કરી સ્થિર ભાવને સ્પર્શ કરે છે પરંતુ જો આ ક્ષયોપશમ કલુષિત હોય, તો બુદ્ધિ નિર્ણયાત્મક ન રહેતા સંશયાત્મક બની રહે છે, જેમ ઝૂલા પર ચડેલો માણસ અસ્થિર ભાવને ભજે છે, તેમ સંશયાત્મક બુદ્ધિના ઝૂલા પર ચડેલો માણસ અસ્થિર ભાવોમાં જ રમણ કરે છે. શંકા એ બુદ્ધિનો એક તરંગ છે. જ્ઞાનની પ્રક્રિયામાં જે સંશય થાય છે, તે ક્ષણિક છે, જેને મતિજ્ઞાનના પ્રકારમાં અવગ્રહ અને ઈહાની વચ્ચેની સ્થિતિ બતાવી છે પરંતુ આ સંશય, તે બુદ્ધિનો ક્રમિક વિકાસ છે. જ્યારે સદાને માટે શંકાશીલ બની રહેવું અથવા શંકા કરવી, તે પાપનો ઉદય છે, તે એક પ્રકારે ઉદયમાન કલુષિત પરિણામ છે. શંકામાં કદાચ ક્ષયોપશમ હોય, તો પણ તે અજ્ઞાનાત્મક ક્ષયોપશમ હોવાથી શાસ્ત્રોમાં તેને અજ્ઞાન જ કહ્યું છે. જ્ઞાનનો અભાવ તે પણ અજ્ઞાન છે અને જ્ઞાનની વિપરીત સ્થિતિ અથવા વિપરીત જાણવું કે સંશય કરવો,તે પણ અજ્ઞાન છે. અજ્ઞાન બે પ્રકારનું છે. (૧) ઉદયભાવી અજ્ઞાન અને (૨) ક્ષયોપશમ ભાવી અજ્ઞાન. સંશય, તે ક્ષયોપશમ ભાવી અજ્ઞાનનો ખાસ પ્રકાર છે. તેને જ શંકા કહેવામાં આવે છે. આટલા વિવરણથી જાણી શકાય કે શંકા શું છે ? શંકા એ જ્ઞાનનું બિભત્સ પરિણમન છે. જો આ શંકા લાંબો ટાઈમ રહે, તો બધા પુણ્યનો વિનાશ કરે છે. ભગવદ્‌ગીતામાં પણ કહ્યું છે કે, **संशयात्मा विनश्यति ।** અર્થાત્ શંકા અને સંશયમાં રહેલો જીવ વિનાશ પામે છે. બધા ગુણોથી ભ્રષ્ટ થઈ જાય છે. બિછાનામાં રહેતો કાંટો જેમ શાંતિપૂર્વક શયન કરવા દેતો નથી. આંખમાં પડેલું કણું ભારે ખટકારો ઊભો કરે છે, સરખી રીતે જોઈ શકાતું નથી, તેમ જૈનદર્શનમાં શંકા પણ શલ્યનો એક પ્રકાર છે.... અસ્તુ.

શંકા વિષે આટલું જાણ્યા પછી તે જીવ કેવી શંકા કરે છે અને જ્યારે જીવ મૂળભૂત દ્રવ્ય વિષે કે સ્વયં આત્મા કે પરમાત્મા વિષે શંકા કરે, ત્યારે તે મોટી દુર્ગતિમાં ધકેલાય છે, તે સમજવાનું છે. જ્યારે મનુષ્ય સ્વયં આત્મા વિષે શંકા કરે છે, ત્યારે પોતે પોતાને એક નાશવાન પૌદ્‌ગલિક હાડપિંજરનો ઢાંચો માનીને પોતાનું સ્વરૂપ કુરૂપ કરે છે અને એક હાસ્યપ્રધાન દૃષ્ટાંત ઊભુ કરે

છે, તેથી જ શાસ્ત્રકાર અહીં કહે છે કે 'આત્માની શંકા કરે'

શંકા તે એવી વિચિત્ર વસ્તુ છે કે જેમ કોઈ અનાડી માણસ સુંદર ચિત્ર ઉપર આડી અવળી લીટીઓ ખેંચીને ચિત્રને કુરૂપ કરે છે, તેમ શંકા એ પણ બુદ્ધિની વાંકી ચુકી લીટીઓ જ છે. જે આત્માના શુદ્ધ સ્વરૂપને ઢાંકવામાં કારણભૂત બને છે. આ ગાથામાં દ્રવ્યસ્પર્શી શંકા છે. આત્મ દ્રવ્ય છે કે કેમ ? શરીરમાં મારું પોતાનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ છે કે કેમ ? તેવી શંકા ઉત્પન્ન કરે છે. ખૂબી તો એ છે કે શરીર જડ છે. તે આવી શંકા કરે નહીં પરંતુ જે શંકા કરે છે, તે દેહ નથી, તે સ્પષ્ટ છે. જો દેહ નથી તો શંકા કરનાર પોતે સ્વયં જે શંકા કરે છે, તે જ છે. શંકા કરવા માત્રથી જ તેનું અસ્તિત્વ સ્પષ્ટ થાય છે.એટલે જ અહીં શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'આત્મા પોતે આપ' અર્થાત્ સ્વયંના પોતાના જ વિષયમાં સાશંક થઈ જાય છે. શું આ આશ્ચર્યની વાત નથી ? કારણકે શંકાનો કરનાર છે, તે સ્વયંસિદ્ધ આત્મા છે, તે આશ્ચર્ય ઉપજાવે તેવું છે. એક પ્રકારે ઉપહાસજનક છે.

શંકાનો કરનાર કોણ ? શંકા શું છે ? તે આપણે કહી ગયા. શંકાનો કરનાર કોણ છે ? તેના ઉત્તર રૂપે અહીં શાસ્ત્રકારે આત્માને બતાવ્યો છે. અહીં માર્મિક પ્રશ્ન એ થાય છે કે શું આત્મા શંકા કરી શકે ? અને જે શંકા કરે તે આત્મા હોઈ શકે ? હકીકતમાં તો શંકાનો જનક વિભાવ છે અને વિભાવ તે આત્મા નથી. વસ્તુતઃ આત્મા શંકા કરતો જ નથી. આત્મામાં શંકાને ઉત્પન્ન કરવાનો ગુણ નથી. આત્મા તો પ્રમાણભૂત જ્ઞાનનું જ ઉદ્‌ગમસ્થાન છે. પ્રમાણભૂત જ્ઞાનને છોડીને જે કાંઈ સંશય કે વિપરીત પરિણામ છે, તે વિભાવજન્ય છે અથવા કર્મજન્ય છે. નિશ્ચયનયથી આત્મા શંકાથી નિરાળો છે. આ એક ગૂઢ રહસ્ય છે પરંતુ અહીં શાસ્ત્રકારે આત્માની શંકા આત્મા પોતે કરે છે, એમ જે કહ્યું છે, તે ઉદયભાવની અપેક્ષાએ કહ્યું છે. વ્યવહાર દૃષ્ટિએ આત્મા કર્મનો કર્તા છે. પૂર્વમાં આપણે 'છે કર્તા નિજ કર્મ' તે પદની વ્યાખ્યામાં ઊંડુ વિવેચન કરી ગયા છીએ, તેથી અહીં એટલું જ સમજવાનું છે કે વ્યવહારિક દષ્ટિએ સંસારી જીવ જે સામો ઊભો છે, તે શંકા કરે છે અને તે પણ આત્માને વિષે શંકા કરે છે, તેથી તે દ્રવ્યદષ્ટિએ શંકાનો કરનાર ગણી શકાય છે. આત્મા સ્વયં પોતાના શુદ્ધ સ્વરૂપમાં હોય અથવા જેને આત્મતત્ત્વનું શુદ્ધ શ્રુતજ્ઞાન થયું છે, તેવો સમ્યક્ આત્મા શંકા કરતો નથી. જે શંકા કરે છે, તે કષાયાત્મા છે અથવા વિભાવાત્મક પરિણામો છે.

આ વિવેચન એટલા માટે કર્યું છે કે હકીકતમાં શંકાનો જનક કોણ છે, તે જાણવાથી શંકા અને શંકાનો કરનાર, બંને વચ્ચે પણ ભેદજ્ઞાનની રેખા ખેંચાય છે. આ ભેદરેખા ખેંચાણી નથી અને ભેદજ્ઞાન નથી, તે જ અમાપ આશ્ચર્યનું કારણ છે.

પૂર્વપક્ષ :– જો કે આ ગાથામાં શંકા કરનાર માટે આશ્ચર્ય પ્રગટ કર્યું છે પરંતુ હકીકતમાં તો આત્મા વિષે શંકા કરવી, તે પરમ આવશ્યક છે. બધા શાસ્ત્રો એમ કહે છે કે હું કોણ છું ? તે પ્રશ્નથી જ સાચા જ્ઞાનનો ઉદ્‌ભવ થાય છે. જેને દેહની જડતા સમજાણી છે, તે જ આત્માને શોધે છે અને આત્મા છે કે નહીં તેવી શંકા ઉત્પન્ન કરી આત્મતત્ત્વને મેળવે છે. 'कोहम्' ? એવા

શાસ્ત્રવાક્યો પણ જોવા મળે છે. જે આત્મા જાગૃત નથી તે તો ક્યારેય આત્મા વિષે શંકા કરતો નથી. શંકા કરે, તે એક પ્રકારનું આત્મજાગરણ છે, તો અહીં સિદ્ધિકારે આવી શંકાનો ઉપહાસ કેમ કર્યો છે ? જો કે અન્ય પદોમાં સ્વયં ગુરુદેવે કહ્યું છે કે 'હું કોણ છું, ક્યાંથી થયો, શું સ્વરૂપ છે મારું ખરું ? આમ કૃપાળુ દેવે સ્વયં આત્માને જાણવા માટે પ્રેરણા આપી છે અને આ પદમાં આ શંકા કરવી તે જરૂરી છે એમ બતાવ્યું છે.

ઉત્તર પક્ષ :– અહીં એક સૂક્ષ્મ રેખા અંકિત થાય છે. પ્રશ્ન અને શંકા, બંને સામાન્ય રૂપે એક સમાન દેખાય છે પણ હકીકતમાં પ્રશ્ન તે જિજ્ઞાસુવૃત્તિ છે અને શંકા તે મિથ્યા અવસ્થાનો આભાસ છે. શંકા કર્યા પછી તે ઉત્તર લેવા માટે તૈયાર નથી. શંકા કરીને અટકી જાય છે. જ્યારે પ્રશ્નકર્તા સત્યને સમજવા પ્રયાસ કરે છે. તત્ત્વને સમજવાની તાલાવેલી, તે પ્રશ્ન છે. જ્યારે તત્ત્વની અવહેલના કરે, તે શંકાનું સ્વરૂપ છે. અહીં સિદ્ધિકારે આવા જિજ્ઞાસુ પ્રશ્નકર્તા માટે આ પદ ગાયું નથી પરંતુ સંશયમાં ઘેરાયેલો આત્મા મિથ્યાભાવમાં રમણ કરે છે, તેને જાગૃત કરવા માટે ટકોર કરી છે. આ કોઈ પ્રશ્નનો ઉત્તર નથી પરંતુ જેના મનમાં સાચો પ્રશ્ન ઉદ્ભવ્યો નથી છતાં પણ શંકા કરી બેસે છે અથવા આત્માના સ્વીકારની અવહેલના કરે છે, તેના માટે આ પદ ઉચિત પ્રેરણા આપે છે. 'હું કોણ છું ?' એ જાણવું જેટલું જરૂરી છે તેટલું જ હું છું કે નહીં ? એવી શંકાનો પરિત્યાગ કરવો જરૂરી છે. અહીં પ્રશ્ન અને શંકા વિષે જે બુદ્ધિગમ્ય અંતર છે, તે સમજવાથી જ શાસ્ત્રકારના મંતવ્યને ન્યાય આપી શકાય છે. આ રીતે અહીં પૂર્વપક્ષનો પરિહાર થઈ જાય છે.

શંકા ક્યારે થાય છે ? તેની આભ્યંતર પરિસ્થિતિ શું છે ? અને કર્મના ઉદયમાન પરિણામ કેવા છે ? તે આપણે ઉપર કહી ગયા છીએ. આ વિષયમાં એક પ્રશ્ન થાય છે કે શંકા કરનાર સ્વતંત્ર છે કે કોઈ કર્મના પ્રભાવથી જ શંકા થાય છે ? શંકા કરનાર જો સ્વતંત્ર ન હોય તો શંકા કરે કે ન કરે તેમ કહેવાનો કોઈ અર્થ નથી અને સ્વતંત્રપણે શંકા કરી શકે છે, તો તેને ઉચિત માર્ગદર્શનની આવશ્યકતા છે. હકીકતમાં બુદ્ધિના અપ્રમાણભૂત જે કાંઈ પ્રમાણો છે તે બધા મોહજનિત વિક્ષેપના કારણે હોય છે. મોહ દ્વારા થતાં વિક્ષેપ બુદ્ધિને પણ પ્રભાવિત કરે છે. કહ્યું છે કે न तद् ज्ञानं ज्ञानं भवति, यद् ज्ञानं विषयाभिभूतम् ।

અર્થાત્ તે જ્ઞાન જ્ઞાન નથી. જે જ્ઞાન ઉપર વિષયોનો કે મોહનો પ્રભાવ પડ્યો હોય અને આવો પ્રભાવ થયા પછી જ જીવ મોહ ભાવે આત્મા આદિ તત્ત્વોનો નિર્ણય કરી શકતો નથી અને શંકા જેવા બીજા ઘણા વિકલ્પો ઉદ્ભવે છે. આ એક પરાધીન અવસ્થા છે.

પરાધીન અવસ્થા હોવા છતાં જેની જ્ઞાનચેતના જાગૃત છે, તેને ઉદ્દેશીને જ ઉપદેશ આપવામાં આવે છે. કવિરાજ જ્ઞાનચેતનાને કહે છે કે આ શું આશ્ચર્યજનક હકીકત નથી ? શું તારો પોતાનો અધિષ્ઠાતા એવો આત્મા પોતાના વિષે જ શંકા કરે છે ? અહીં આભ્યંતર સ્થિતિમાં બે ભાવ સ્પષ્ટ કરવામાં આવ્યા છે. (૧) શંકા કરનાર વિભાવ આત્મા (૨) આશ્ચર્ય કરનાર જ્ઞાનાત્મા. અહીં જ્ઞાનાત્માને ઉદ્દેશીને કહેવામાં આવ્યું છે કે હે જ્ઞાનાત્મા ! તું પોતે આત્મા છો. જ્ઞાન સ્વરૂપ છો. તારું દિવ્યરૂપ પ્રગટ છે. છતાં તારી અંદર જ સ્વયં તારા આધારે જ ટકેલો આ

વિભાવ આત્મા કેમ શંકા કરે છે કે તું છો કે નહીં ? તટસ્થ રીતે સિદ્ધિકારને જે આશ્ચર્ય જણાય છે તે આશ્ચર્ય જ્ઞાનાત્માએ પણ જ જાણવું જોઈએ. જ્ઞાનાત્મા જાણે, તો જ આ પદની સાર્થકતા છે કે આત્માની શંકા કરનાર આત્મા સ્વયં છે, તે અમાપ આશ્ચર્ય છે. તેનો અર્થ એ છે કે જ્ઞાનાત્મા પ્રગટ થઈને સ્વયં પોતાની અંદર જ વિભાવાત્માને કહે છે કે મારું અસ્તિત્વ હોવા છતાં મારા વિષે અર્થાત્ તું આત્મા વિષે કેમ શંકા કરે છે ?

વનપાળ વનવગડામાં જઈ રહ્યો છે. તે પોતે રસ્તાનો જાણકાર પણ છે. છતાં પણ તે શંકા કરે છે કે શું આ રસ્તો સાચો છે ? આશ્ચર્ય છે કે પોતે રસ્તાનો જાણકાર હોવા છતાં પોતે જ શંકા કરે છે શું આ રસ્તો સાચો છે ? વનપાળ પોતે પોતાના જાણેલા માર્ગ માટે શંકા કરે, તે આશ્ચર્યજનક છે. લગભગ આત્માની શંકા કરનાર આવી જ પરિસ્થિતિમાં છે. જો કે આ ઉદાહરણ પર્યાપ્ત નથી. છતાં પણ સમજવા માટે મૂક્યું છે. તેમ અહીં જ્ઞાની આત્મા એમ માને છે કે આત્માની શંકા કરનાર આત્મા છે, તે અમાપ આશ્ચર્ય છે.

આ આખી અટપટી વાત કહેવાનું તાત્પર્ય એટલું જ છે કે શંકા કરનાર અને તેના પ્રત્યે આશ્ચર્ય કરનાર, બંનેની આભ્યંતર સ્થિતિ જૂદી છે પરંતુ સ્થૂલ રીતે આપણે આવા જીવ માટે કહીએ કે જે શંકા કરે છે, તે જ આત્મા છે. છતાં પોતે પોતાના વિષે પૂછે છે, તે કેટલું બધું અચરજ છે. સંપૂર્ણ ગાથા આત્મલક્ષી હોવાથી ગાથાનો મૂળ ઉદ્દેશ શંકાનું નિવારણ કરવાનો છે. અને નિવારણ કર્યા પછી પણ ધ્રુવ આત્માનો સ્વીકાર કરવાનો છે, તેના ઉપર જ અધ્યાત્મ ભાવનો વિકાસ સંભવિત છે તે મૂળ મંતવ્ય છે.

પુનઃ પૂર્વપક્ષ :– અહીં જો વિચારીએ તો એમ લાગે કે આત્માની શંકા તો આત્મા જ કરે ને ! પોતાની શંકા પોતે જ કરી શકે ને ! બીજો અન્ય આત્મા શા માટે શંકા કરે ? વળી આત્માની શંકા કરે છે તેનો અર્થ એ છે કે શંકા કરનાર આત્મા છે, એમ માનીને તેના અસ્તિત્વ વિષે શંકા કરે છે અર્થાત્ તેણે આત્મા જેવું દ્રવ્ય સ્વીકાર્યું છે. 'આકાશ કુસુમવત્' જેવી વાત નથી. આત્માની શંકા કરે છે તેનો અર્થ એવો છે કે આત્માના સ્વરૂપની શંકા કરે છે. શાસ્ત્રકારે છઠ્ઠી વિભક્તિનો પ્રયોગ કર્યો છે અને આત્માની શંકા કરનાર સ્વયં આત્મા છે, એમ સ્વીકાર્યુ છે તો તેમાં આશ્ચર્યજનક શું છે ? કોઈપણ વ્યક્તિ પોતાના માટે શંકા કરે અથવા શંકા કરનાર પોતે જ હોઈ શકે. સ્વયં શંકા ન કરે તો બીજો કોઈ શંકા કરે કે ન કરે, તેની સાથે આ વ્યક્તિને કોઈ સંબંધ નથી. તેમ અહીં આશ્ચર્યજનક કશું હોય તેમ સમજાતું નથી.

ઉત્તરપક્ષ : પૂર્વમાં આપણે કહી ગયા છીએ કે આ કોઈ સામાન્ય શંકા નથી. પરંતુ દ્રવ્યસ્પર્શી શંકા છે. જો ઊંડાણમાં જઈને તપાસીએ તો વિશ્વમાં આત્મતત્ત્વ જેવું તત્ત્વ છે કે નહીં? તેવી મૂળભૂત આત્મદ્રવ્ય વિષેની શંકા છે અને આ આત્મદ્રવ્ય વ્યાપક હોવાથી જેમ બીજા જીવોનાં શરીરમાં છે તેમ આત્મદ્રવ્ય વિષે શંકા કરનારના શરીરમાં પણ છે અને જે કાંઈ જ્ઞાનાત્મક હલનચલન થાય છે, તે બધું આત્મતત્ત્વના આધારે છે. શંકા તો શું, જે કાંઈ વિચાર પ્રણાલિકા છે કે જે કાંઈ ચેતના છે, અથવા જે કાંઈ ચિંતન છે તે બધું આત્મદ્રવ્ય ઉપર જ આધારિત છે. જ્યારે

ચેતના જાગૃત થાય છે, ત્યારે આત્મદ્રવ્ય છે કે કેમ ? તેવી શંકા પણ જાગૃત થાય છે.

ઉપરના પ્રશ્નમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે પોતા વિષે પોતે જ શંકા કરી શકે છે અને તે હકીકત પણ છે પરંતુ આશ્ચર્ય એ છે કે શંકા કરનારને એ ખ્યાલ આવતો નથી કે આ શંકા કરનાર કોણ છે ? શંકા કરનાર પોતે પણ સ્વયં એક અસ્તિત્વ ધરાવનારું દ્રવ્ય છે અને આવું દ્રવ્ય હોય તો જ શંકા ઉદ્ભવે. શંકાનો આધાર સ્વયં પોતે છે. તેને શંકા છે પણ શંકાના આધારનું જ્ઞાન નથી. તે જ એક આશ્ચર્ય છે. પાણીમાં પડેલો માણસ પાણીમાં તરે છે. તેને તરે છે તેવું ભાન છે, પણ જો તે એમ પૂછે કે શું હું તરું છું ? તો તે આશ્ચર્યજનક છે. તરનાર વ્યક્તિ છે તો જ તરવાની ક્રિયા થાય, પાણીમાં તરનાર જ ન હોય, તો તરવાની ક્રિયાનો ઉદ્ભવ ક્યાંથી થાય ? શંકા કરનાર છે એટલે જ શંકા જન્મે છે, પરંતુ અહીં તે વ્યક્તિ શંકા કરે છે, શંકાને જાણે છે અને શંકાના આધારભૂત તેવા આત્માને ઓળખતો નથી. તો શું આ અમાપ આશ્ચર્ય નથી ! અર્થાત્ અસીમ આશ્ચર્ય છે. અમાપ એટલે ખૂબ જ મોટું આશ્ચર્ય છે. વૃક્ષના ફળને જુએ છે પણ વૃક્ષને જોતો નથી. વૃક્ષ વગર ફળ ક્યાંથી હોય ? તે જ રીતે શંકા કરે છે, શંકારૂપ ફળ ઉદ્ભવ્યું છે, પણ શંકારૂપી ફળને ઉત્પન્ન કરનાર આત્મારૂપી વૃક્ષને જોતો નથી. તો આ કેટલું બધુ આશ્ચર્ય છે. શંકા કરનારની હાજરી વિના શંકા થાય જ ક્યાંથી ? મા વગર દીકરો જન્મે ક્યાંથી ? તેમ આત્મા વગર શંકા કોને થાય ? એટલે જ અહીં સિદ્ધિકાર કહે છે કે શંકા કરનારની હાજરી વિના શંકા થાય જ ક્યાંથી? છતાં પણ શંકા કરીને પોતે જ પોતાના અસ્તિત્વનો અસ્વીકાર કરે છે અથવા પોતે છે કે નહીં તેમ પૂછે છે. રામલાલ હાજર ન હોય તો આ પૂછનાર આવે જ ક્યાંથી ? રામલાલ છે એટલે જ પૂછે છે કે હું રામલાલ છું કે નહીં ? આ એક અદભૂત આશ્ચર્યકથા છે. આત્મા સ્વયં પૂછી રહ્યો છે કે શું આત્મતત્ત્વ છે ? આત્માનું અસ્તિત્વ છે ? જ્ઞાની ઉત્તર આપે છે કે પૂછનાર તું પોતે જ આત્મા છો અને આવો ઉત્તર આપીને જ્ઞાની હસે છે કે પોતાના વિષે પોતે કેવો પ્રશ્ન કરે છે ?

પૂર્વપક્ષમાં જેમ કહ્યું છે કે શંકા તો પોતે જ કરી શકે. પોતે શંકા કરે તે આશ્ચર્ય નથી પરંતુ શંકા કરનાર પોતે છે કે નહીં ? તે શંકા કરવી તે આશ્ચર્યજનક છે. જિજ્ઞાસાવૃત્તિથી આત્મતત્ત્વનો સ્વીકાર કરવા માટે સંશોધન કરે, તે આશ્ચર્યજનક નથી. પરંતુ જિજ્ઞાસા કરનાર પોતાની ગેરહાજંરીનો અનુભવ કરે, તે આશ્ચર્યજનક છે.

ગાથામાં આત્મા શબ્દનો બે વખત પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો છે અને પોતે શબ્દ પણ આત્મવાચી છે. આ રીતે ત્રણે શબ્દ સ્વયંદર્શી છે. તેમાં એક શંકાનું ભાજન છે, એક મૂળ શુદ્ધ દ્રવ્ય છે અને એક વિભાવાત્મક છે. આ રીતે કવિરાજે એક જ દ્રવ્યને ત્રણ પરિસ્થિતિમાં પ્રગટ કર્યું છે. સ્વયં કર્તા પણ છે, કર્મ પણ છે અને ક્રિયાશીલ પણ છે. શંકા કરવી તે ક્રિયાશીલતા છે. આત્માની શંકા કરવી, ત્યાં આત્મા કર્મ છે અને શંકાનો કરનાર તે કર્તા છે. કર્તા, કર્મ અને ક્રિયા, ત્રણેયનો એક પદમાં સમાવેશ કર્યો છે, તેથી જ સિદ્ધિકાર આશ્ચર્ય અનુભવે છે. લાકડી સ્વયં લાકડીને મારે છે તો ત્યાં એક જ દંડમાં કર્મ અને ક્રિયાનો સંભવ નથી. તે જ રીતે અહીં પણ સ્વયં કર્તા બનીને પોતાને જ કર્મ બનાવી શકે નહીં. છતાં પણ કર્મ માનીને પોતે પોતાના વિષે શંકા કરે છે પરંતુ તે સંભવ નથી, અને જો શંકા કરે તો આશ્ચર્યજનક છે, એમ અહીં આત્મા છું કે શું હું

આત્મા છું ? દીવો એમ કહે કે શું હું પ્રકાશવાન છું તો તે કથન આશ્ચર્યજનક છે. તે જ રીતે આ પણ એટલું જ આશ્ચર્યજનક છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ :– સંપૂર્ણ ગાથા કેવા પ્રકારના આધ્યાત્મિક ભાવની અભિવ્યક્તિ કરે છે તે સમજવાથી અમાપ આશ્ચર્ય પણ મટી જશે. જે શાશ્વત દ્રવ્ય છે, તે બધા દ્રવ્યો સ્વયં સિદ્ધ છે. તેની શાશ્વત સિદ્ધિ માટે પ્રમાણ આપવાની જરૂર નથી. દરેક દ્રવ્યો પોતાના ગુણધર્મથી પ્રકાશિત થઈ રહ્યા છે. જ્યારે બુદ્ધિ તે ખંડજ્ઞાનનો પ્રકાર છે. કેવળજ્ઞાન છોડીને બાકી બધા જ્ઞાન ખંડજ્ઞાન છે. તેમાંય મતિ, શ્રુત અને અવધિજ્ઞાનમાં વિપરીત પરિણામો પણ સંભવિત છે અર્થાત્ તે અપ્રમાણભૂત નિર્ણય કરે છે. હકીકતમાં તેને નિર્ણય ન કહી શકાય, તો આ બધા ખંડજ્ઞાનો અથવા બુદ્ધિના પ્રકારો તે પાણીમાં ઊઠતાં તરંગ જેવા છે. જળની સ્થિતિ સામાન્યપણે શાંત અને સ્થિર છે પરંતુ નિમિત્ત કારણને લઈને તેમાં તરંગોનો જન્મ થાય છે. અહીં દાર્શનિક દષ્ટિએ પ્રશ્ન ઊઠે છે કે તરંગ અને પાણી બંને ભિન્ન છે કે એક છે. બોલવામાં શાંત જળ અને અશાંત જળ એવા બે વિભાગ દેખાય છે પરંતુ હકીકતમાં એક જ દ્રવ્યની બે સ્થિતિ છે. તરંગ તે પાણીની અસ્થિર, અસામાન્ય, અશાશ્વત સ્થિતિ છે અર્થાત્ ક્ષણિક સ્થિતિ છે. જ્યારે શાંત અવસ્થા તે તેની મૂળભૂત સ્થિતિ છે. આ ઉદાહરણથી સ્પષ્ટ થશે કે આત્મદ્રવ્ય તે શાંત જળની જેમ સામાન્ય, શાશ્વત, સ્થિર સ્થિતિ ધરાવે છે અર્થાત્ તેનું અસ્તિત્વ નિરંતર છે. જ્યારે બુદ્ધિરૂપે ઊઠતાં તરંગો, તર્ક કે કુતર્કરૂપી બૌદ્ધિક પ્રભાવો ક્ષણિક છે અને આ ક્ષણિક તત્ત્વો સ્થિર, શાશ્વતનો નિર્ણય ક્યાંથી કરી શકે ? કદાચ તે નિર્ણય કરવાનો અહંકાર કરે, તો તે હાસ્યાસ્પદ છે. ક્ષણિક તત્ત્વ શાશ્વતને શું વર્ણવી શકે ? વળી પોતે તે શાશ્વતના આધારે જ ઉત્પન્ન થઈને જો શાશ્વતને જ પૂછે કે તારું અસ્તિત્વ છે કે નહીં ? તો તે ઘણું જ હાસ્યાસ્પદ છે. જે અધ્યાત્મને વાગોળે છે તેવા સાધક આત્માએ સમજી લેવું જોઈએ કે બુદ્ધિની આ અણછાજતી તર્કશૈલી જેમાંથી તે ઉત્પન્ન થયેલી છે અને પાછી જેમાં શમી જવાની છે, તેવા આત્માનો નિર્ણય કરવાની વાત કરે છે અથવા શંકા કરે છે. સાધક આત્મા આવી બધી બૌદ્ધિક શંકાઓથી મુક્ત થઈ શંકાનો કરનાર જે સ્વયં આત્મદેવ છે, તેના દર્શન કરે, તો કશું આશ્ચર્યજનક રહેશે નહીં.

વસ્તુતઃ આ આશ્ચર્ય આત્માની શંકા કરનાર આત્મા માટે નથી પરંતુ સ્વયં જે તેને સમજી શકતો નથી, શંકારૂપ ક્રિયામાં કર્મોને પારખી શકતો નથી અને શંકા કરનારને ઓળખી શકતો નથી, તે જ એક મોટું અમાપ આશ્ચર્ય છે. સંપૂર્ણ ગાથા ચાલી આવતી ભેદજ્ઞાનની રેખાને વધારે મજબૂત કરે છે અને કર્મ કર્તાનું એકત્વ સ્થાપિત કરે છે અર્થાત્ કર્તામાં પણ આત્મા છે અને કર્મમાં પણ આત્મા છે, માટે આ બંનેને એક સમજી, શંકામાંથી મુક્ત થઈ નિઃશંક બની આત્મતત્ત્વને ઓળખી, શંકા કરનારી બુદ્ધિનો ઉપહાસ કરી તેનો પરિત્યાગ કરી, સ્વયં પોતે જે છે તેમાં સ્થિર થાય, તે એક માત્ર આ ગાથાનું લક્ષ છે. આત્મા શબ્દનો બે વખત ઉપયોગ કરી કર્તા કર્મનું એકત્વ પ્રગટ કર્યું છે. કારણ કે 'પોતે' કોઈ નિરાળો અસ્તિત્વ ધરાવનાર વ્યક્તિ નથી અને છતાં તે બોલે છે કે આત્મા છે કે નહી ? માટે તેનો ઉપહાસ કરવામાં આવ્યો છે. પર્વત પર ઉગેલું ઘાસનું તરણું જે ક્ષણિક છે, તે પૂછે છે કે પર્વત છે કે નહીં ? જે પર્વત પર તે ઉગ્યું છે અને જેના

આધારે છે, તે આધારની જ ચેલેન્જ કરે છે, તે કેવું આશ્ચર્ય છે. એ જ રીતે અહીં આત્મારૂપી પર્વતમાંથી ઉદ્‌ભવેલી ઘાસના તણખા જેવી શંકા આત્માને જ પૂછે છે કે હું છું કે નહીં ? ત્યારે હાસ્ય થાય છે કે વાહ ! જે પોતે છે અને જેના આધારે છે, તે આધાર વિષે શંકા કરી અનુચિત પ્રશ્ન ઊભો કરે છે, માટે આ અમાપ આશ્ચર્યજનક છે. શંકાથી મુક્ત થવું, તે જ ગાથાનો મૂળભૂત આધ્યાત્મિક સંપૂટ છે. ગાથામાં 'અમાપ' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. અમાપનો અર્થ છે, જેની તુલના ન થઈ શકે તેવું. અથવા જેને માપી ન શકાય તેવું અથવા અગમ્ય, જેની કલ્પના ન કરી શકાય તેવું અકલ્પ્ય. જો કે આશ્ચર્ય લગભગ નાના–મોટા ક્ષણિક હોય છે. આશ્ચર્ય અમાપ હોય જ ન શકે કારણ કે સત્યનું ભાન થતાં આશ્ચર્ય ગાયબ થઈ જાય છે. છતાં પણ અહીં સિદ્ધિકારે અમાપ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. જેને વ્યાપક અનુભવ નથી તેવા અજ્ઞાની જીવો માટે તે અમાપ જ છે. દરિયાને જોઈને કોઈ કહે આ પાણીનો ક્યાંય અંત નથી તો તે એક સામાન્ય ભાષા છે. જૈનદર્શનમાં અલોક તથા કેટલાક દ્રવ્યોના ભાવોને છોડીને કોઈપણ ચીજ અનંત હોતી નથી અને જે અનંત છે તે સામાન્ય સ્થિતિવાળું તત્ત્વ હોતું નથી. તો આશ્ચર્ય અમાપ તો હોય જ ક્યાંથી શકે ? પરંતુ આ એવું આશ્ચર્ય છે કે તેને શબ્દથી માપી શકાય તેમ નથી. માટે અમાપ કહીને ઉપહાસ કરવામાં આવ્યો છે.... અસ્તુ.

પૂર્વની ગાથામાં શાશ્વત આત્મદ્રવ્યની સ્થાપના કર્યા પછી હકીકતમાં તો શાસ્ત્રકાર અન્ય દ્રવ્ય ઉપર જ પ્રકાશ નાંખી આગળ વધી રહ્યા છે અને તે રીતે ૫૭ પછી જે ૫૯ મી ગાથાનો ભાવ છે, તેની જ જરૂર હતી. આ ૫૮ ગાથા બહુ આવશ્યક ન હતી, પરંતુ આત્મસિદ્ધિના દોરમાં આવી શંકા કરનાર કોઈ વચમાં આવે, તો તેનું નિરાકરણ કરવું પણ જરૂરી છે. જેમ પાણીમાં ચાલતી નાવ સીધી રીતે સામે કિનારે જઈ રહી છે પરંતુ પાણીમાં તરતું કોઈ લાકડું રસ્તામાં આડું આવે, તો તેને કોરે ધકેલી દેવું જરૂરી છે. તેમ અહીં આત્મસિદ્ધિની આ નૌકા પોતાના લક્ષ ઉપર જઈ રહી છે પરંતુ વચમાં શંકારૂપ કાષ્ઠ આવી જતાં સિદ્ધિકારે આ ગાથાનો ઉચ્ચાર કરી તેનો ઉપહાસ કરી કિનારે કરી દીધી છે અને આવા કુતર્કનો સ્પષ્ટ ઉત્તર આપી આત્મસિદ્ધિનો માર્ગ સ્પષ્ટ કર્યો છે. બહુ જ થોડા શબ્દોમાં બહુ જ મોટું નિવારણ કર્યું છે.

ખરું પૂછો તો આ ગાથા દાર્શનિકક્ષેત્રમાં મહત્ત્વપૂર્ણ છે. આત્મવાદ કે બ્રહ્મવાદના અસ્તિત્વ વિષે જે પ્રચંડ વિવાદ ઊભો છે, ચાર્વાકમત જેવો મત આત્માનો અસ્વીકાર કરે છે, બૌદ્ધ દર્શન પણ અનાત્મવાદી હોવાથી આત્મતત્ત્વને માનવાની કોઈ આવશ્યકતા નથી તેમ સ્પષ્ટ કરી શૂન્યવાદ તરફ આગળ વધી શૂન્યવાદની સ્થાપના કરે છે, જૈનદર્શનમાં પણ અક્રિયાવાદ કહીને જે મતનું નિરાસન કરવામાં આવ્યું છે, એ જ રીતે બીજા કેટલાક દર્શનો જે આત્મવાદની સ્થાપના કરે છે તે પ્રમાણભૂત છે, તેમ કહીને આ એક જ ગાથામાં નાસ્તિકવાદ, શૂન્યવાદ અને અક્રિયાવાદનો પરિહાર કરવામાં આવ્યો છે અને આત્મવાદી દર્શનોને પ્રમાણભૂત માની તેમાં એક પ્રકારે તેલ પૂર્યું છે. દાર્શનિક દૃષ્ટિએ વિચાર કરીએ તો આ ૫૮મી ગાથા ઘણી જ આવશ્યક અને સમજવા યોગ્ય છે. આ ગાથા દ્વારા બધા દર્શનોને તેમણે પડકાર કર્યો છે કે તમે પોતે જ તમારા અસ્તિત્વની પાંખ કાપો છો એ કેટલું બધુ આશ્ચર્યજનક છે. ગાથામાં આધ્યાત્મિક સંપૂટની સાથે દાર્શનિક સંપૂટ પણ

ઘણો જ મહત્વપૂર્ણ છે.

ઉપસંહાર :– જે લોકો ધર્મ કે અસ્તિવાદથી કે આસ્તિક ભાવોથી દૂર છે, તેવા કરોડો લોકો આત્મા–પરમાત્મા વિષે શંકા કરતા નથી, તેઓ સંપૂર્ણ માયાવાદી છે. આ ભૂમિકા એકદમ નીચી ભૂમિકા છે. જ્યારે જીવાત્મા થોડી ઉપરની ભૂમિકામાં આવે છે, ત્યારે તેને ધર્મનો સ્પર્શ થાય છે અને આત્મા–પરમાત્મા વિષે વિચાર કરી આસ્થા રાખી ધર્મમાં પ્રેરિત થાય છે પરંતુ આ બીજી ભૂમિકામાં બુદ્ધિવાદનો પણ ઉદય થયો હોય છે. આ બુદ્ધિવાદી તાર્કિક લોકો આસ્થાવાદથી હટીને આત્મા–પરમાત્માનો નિષેધ કરી ભૌતિકવાદની સ્થાપના કરે છે પરંતુ આ બુદ્ધિજીવીઓમાં જે સંપૂર્ણ નાસ્તિક છે તે તો આત્મતત્ત્વની વિરુદ્ધમાં સચોટ પ્રમાણ આપી સંપૂર્ણ અનાત્મવાદી બની જાય છે. જ્યારે એક વર્ગ એવો છે કે બુદ્ધિના પ્રભાવથી થોડે અંશે મુક્ત થઈ આત્મા વિષે કે કોઈ એવા અદશ્ય જ્ઞાનાત્મક 'સત્ તત્ત્વ વિષે' કે 'બ્રહ્મવિષે' શંકા ઉત્પન્ન કરે છે અને આત્મા છે કે નહિં, પરમાત્મા છે કે નહીં, માયાથી ઉપર કોઈ બ્રહ્મ તત્ત્વ છે કે નહીં ? એવો પ્રશ્ન તેના મનમાં ઉદ્‌ભવે છે.

અહીં સિદ્ધિકાર સહેજે કહે છે કે આ શંકા કરનાર જડ પદાર્થ તો છે નહીં, અચેતન પદાર્થો આવી શંકા કરી શકતા નથી અને જ્ઞાનરહિત આવા પદાર્થો જે પોતાના ગુણોથી પરિપૂર્ણ છે, છતાં તેમાં શંકા કરવાની કે વિચાર કરવાની શક્તિનો સર્વથા અભાવ છે. તો અહીં પૂછ્યા વિના શાસ્ત્રકાર આશ્ચર્ય કરે છે કે ભાઈ ! આ શંકાનો કરનાર કોણ છે ? અને હસીને કહે છે કે શંકા કરનાર તું પોતે જ છો. તારું અસ્તિત્વ પ્રગટ હોવા છતાં તું પોતે તારા અસ્તિત્વ માટે શંકા કરે છે, તે કેવી નવાઈની વાત છે. ખરું પૂછો તો અનાત્મવાદની જગ્યા જ નથી અર્થાત અનાત્મવાદને પ્રવેશ આપી શકાય તેમ નથી. અનાત્મવાદી પણ પોતાની બુદ્ધિ દ્વારા આત્મવાદની જ સ્થાપના કરી રહ્યા છે. જેમ પથારીમાં સૂતેલો માણસ એમ કહે કે હું ઊંઘી ગયો છું તો તેનો અર્થ જ એ છે કે તે ઊંઘ્યો નથી. જાગતો માણસ એમ કહી શકે કે હું છું જ નહીં, તો કેટલું બધું આશ્ચર્ય છે ?

આટલા વિવેચન પછી આપણે ૫૮મી ગાથાની પરિસમાપ્તિ કરી આગળની ગાથાનો સ્પર્શ કરશું.

ગાથા ૫૯

ઉપોદ્‌ઘાત : પૂર્વની ગાથાઓમાં ભિન્ન ભિન્ન દ્રષ્ટિએ આત્મદ્રવ્યના અસ્તિત્વ વિષે સચોટ તર્ક આપી તત્ત્વની સ્થાપના કરવામાં આવી છે, અને શ્રદ્ધા હોય તો પ્રત્યક્ષભૂત થાય તેવા ભાવ પ્રગટ કરવામાં આવ્યા છે, તેમજ અનેક પ્રકારે વિવરણ કરીને આત્મબોધ કરાવ્યો છે. જો આ અસ્તિત્વ ભાવ ઉપર મનુષ્યનું મન સ્થિર થાય, તો આગળ તેનો વિકાસ થવાની સંભાવના છે. ઉચિત્ત જગ્યાએ વાવેલું બીજ અનુકૂળ નિમિત્ત મળતાં અંકુરિત થાય છે, તેમ મનુષ્યનું મન ઉચિત ભૂમિકાનો સ્પર્શ કરે, તો બીજા કેટલાક તાત્ત્વિક ભાવોનો વિકાસ થાય છે.

સંભવ છે કે જો આવા સ્થિર વિચારમાં જીવની આસ્થા સ્થિર થાય તો મહાસ્થિર એવું સિદ્ધપદ પણ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે. તે રસ્તે જવામાં આંતરિક ભાવોનો સ્પર્શ થાય છે. ખરું પૂછો તો તે આંતરિક ભાવોની ગુફામાં મનનો પ્રવેશ થાય, તો બાકીના રહસ્યો પણ ખૂલતા જાય છે. આ આગામી ગાથામાં સિદ્ધિકારે એક નિશ્ચય વ્યક્ત કર્યા પછી તેના સંભવિત પરિણામો શું છે, તે બાબત વિચાર કર્યો છે. એટલું જ નહીં પરંતુ તેનો માર્ગ પણ કેવો છે, તે વિષે વિચાર કર્યો છે. આ ગાથા ત્રણ પ્રકારે વિભક્ત થયેલી છે.

૧. આત્માનું અસ્તિત્વ

૨. અસ્તિત્વને સમજવાના પ્રકાર (જે કહેવાઈ ગયા છે),

૩. સંભવિત પરિણામો અને તેનો માર્ગ

જે વ્યક્તિ આંબા કે કેરીને બિલકુલ જાણતો ન હોય, તેને વિવિધ પ્રકારે વર્ણન કરી મધુરા ફળ આપનાર આંબા જેવું વૃક્ષ છે, તેમ સમજાવ્યું. ત્યાર પછી જો આંબો વાવવામાં આવે, તો તેના સંભવિત પરિણામો સારા આવે, તેને મધુર ફળ ચાખવા મળે અને આ ફળને પ્રાપ્ત કરવા માટે સંપૂર્ણ વિધિ તેને સમજાય તે પ્રમાણે આચરણ કરે, તો તે વ્યક્તિ આંબાને સમજે છે એટલું જ નહીં પણ પ્રાપ્ત કરી સુખી થઈ જાય છે... અસ્તુ.

આ ગાથા આત્મારૂપી આમ્રવૃક્ષનું વિવરણ કરી વ્યક્તિને આસ્તિક બનાવે છે, ત્યારે તે વ્યક્તિ સ્વયં બોલે છે કે મને લાગે છે કે ખરેખર વિચાર કરતાં, બધી રીતે ઊંડાણથી તપાસ કરતાં, આ મધુરા ફળ મેળવવાનો રસ્તો મળી શકે છે. અને આત્માના શુદ્ધ સ્વરૂપ સુધી પહોંચી શકાય તેમ છે. અસ્તુ...

આત્માના અસ્તિત્વના, આપે કહ્યા પ્રકાર ;
સંભવ તેનો થાય છે, અંતર કર્યે વિચાર ॥ગાથા ૫૯ ॥

આત્મા એક રહસ્ય – ગાથાના પ્રારંભમાં આત્મા શબ્દનો પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો છે. પૂર્વની ઘણી ગાથાઓમાં પણ આત્મા શબ્દ વપરાયો છે અને તેના અસ્તિત્વ વિષે પણ ચર્ચા કરી

છે પરંતુ સિદ્ધિકારે સ્વયં કહ્યું નથી કે આત્મા શું છે ? અથવા તેનું સ્વરૂપ શું છે ? આ ગૂઢ ભાવ અધ્યાર્થ ચાલ્યો આવે છે. જો કે ગૂઢ ભાવે કથન થતું હોય છે પરંતુ રહસ્ય તો રહી જ જાય છે. આ ગાથામાં સર્વપ્રથમ આપણે આત્મા ઉપર ચિંતન કરશું. ફક્ત જૈનશાસ્ત્રોમાં જ નહીં પરંતુ જ્યાં જ્યાં આત્મા કે બ્રહ્મની ચર્ચા છે, ત્યાં ત્યાં બ્રહ્મ કે આત્માને અનિર્વચનીય અથવા જ્ઞાનાતીત કે બુદ્ધિથી પરે છે, તેવું તત્ત્વ બતાવ્યું છે. જૈનશાસ્ત્રોમાં પણ આત્માના સ્વરૂપ વિષે નિષેધાત્મક શબ્દો જ મળે છે.

तक्का जत्थ न विज्जइ । તર્ક પણ ત્યાં પહોંચતો નથી. વાણી અને બુદ્ધિ જ્યાં પરાવર્ત થઈ જાય છે, તેવું ગુહ્ય કે ગૂઢ આ રહસ્યમય તત્ત્વ છે. સ્વયં સિદ્ધિકારે પણ અન્ય પદોમાં કહ્યું છે કે 'કહી શક્યા નહીં તે પણ શ્રી ભગવાન જો.' આ રીતે આત્માને એક પ્રકારે અજ્ઞેય સ્થાપિત કર્યો છે. વિચિત્ર વાત તો એ છે કે જે જાણવા યોગ્ય છે, તેને જ જાણી શકાય નહીં, તે પ્રમાણે કહ્યું છે. આત્માના સંબંધમાં આ રીતે ઘણા પ્રવાહો વિદ્યમાન છે.

હકીકતમાં આત્મા ઉપર ઘણું જ વજન મૂકવામાં આવ્યું છે અને આત્મતત્ત્વને છોડીને બધા અનાત્મતત્ત્વને અગ્રાહ્ય કહ્યા છે. ખૂબીની વાત તો એ છે કે જે ગ્રાહ્ય છે અથવા ગ્રહણ કરવા યોગ્ય છે, તે અગ્રાહ્ય બની રહ્યું છે. આમ આત્મદર્શનમાં એક વિચિત્ર રહસ્યવાદ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. આત્મા તે જ ઉપાસ્ય છે, તે નિર્વિવાદ સત્ય છે. જે કાંઈ ઉપાસના થઈ છે, તે પણ આત્મલક્ષી જ થઈ છે. આત્માને ધ્રુવ સત્ય માનીને આત્મવાદી દર્શનો આગળ વધ્યા છે. આ આત્માનો રહસ્યવાદ વાણીથી પરે ફક્ત શ્રદ્ધાનો વિષય બની રહ્યો છે. બૌદ્ધદર્શને તો ગૂંગળાઈને આત્માને જ મૂકી દીધો અને આ રહસ્યનો સ્વીકાર ન કરતાં અનાત્મવાદને જ સ્વીકારી લીધો. આ રીતે આત્મા એક રહસ્ય છે.

સાહિત્યમાં પણ એક રહસ્યવાદ ચાલ્યો આવે છે. કાવ્ય અદૃશ્ય કે ગુપ્ત તત્ત્વને વાણીમાં ઉતાર્યા વિના તેના અસ્તિત્વનું ભાન કરાવે છે અને કાવ્ય દ્વારા તે રહસ્ય પણ એક શ્રદ્ધાનો વિષય બની રહે છે. આ જ રીતે અધ્યાત્મશાસ્ત્રમાં પણ ભિન્ન ભિન્ન રૂપે આત્મતત્ત્વની પ્રતિભાના વર્ણન કરી તેના અસ્તિત્વનું ભાન કરાવ્યું છે. આ ગાથામાં પણ 'આત્માના અસ્તિત્વના આપે કહ્યા પ્રકાર' એમ કહીને આત્માના અસ્તિત્વની જ ઝાંખી આપી છે. આત્મા છે તેની સ્વીકૃતિ માટે અનેક પ્રકારે વર્ણન કર્યું છે. આત્માના અસ્તિત્વ વિષે નિઃશંક બનાવીને જેના અસ્તિત્વની વાત કરી છે, તેને જો કે બાજુ પર રાખેલો છે અથવા ગુપ્ત રાખેલો છે. આત્માને સ્પર્શ કર્યા વિના જ આત્માના અસ્તિત્વનું ભાન કરાવ્યું છે, આ પદ્ધતિ નવી નથી પરંતુ તમામ અધ્યાત્મશાસ્ત્રોમાં આ રહસ્યવાદ અખંડ ભાવે ચાલ્યો આવે છે.

આટલું વિવેચન કર્યા પછી અહીં આપણે પણ અટકી જવું પડે તેવી સ્થિતિ છે. જ્યાં હજારો મહારથીઓ તત્ત્વવેત્તાઓ કે સિદ્ધ પુરુષો કે સ્વયં પ્રજ્ઞાધારી પુણ્યાત્માઓએ જેનો અનુભવ કર્યો છે પણ વ્યાખ્યા કરી શક્યા નથી અને પોતાનું અસામર્થ્ય પ્રગટ કર્યું છે, ત્યાં વધારે કે વિશેષ કહેવાનું સામર્થ્ય ધરાવનાર કોણ ? તેવો પ્રશ્ન ઊઠે છે છતાં પણ ગમે તે દૃષ્ટિકોણથી વ્યાખ્યા કરવા

માટે પ્રયાસ કરશું, તો કંઈક અંશે ન્યાય આપી શકાશે તેવી શ્રદ્ધા છે.

જો કે આ બધા મહાન આત્માઓ મૌન રહી ગયા છે. વધારેમાં તેઓ કહે છે કે અમે તેનો આનંદ લઈએ છીએ, ત્યારે નિર્વિચન કરનાર પ્રજ્ઞા જ શાંત થઈ જાય છે. શબ્દો દરવાજે ઊભા રહી જાય છે. બુદ્ધિ બે ડગલાં આગળ ચાલીને ચૂપ થઈ જાય છે. કેવળ પ્રતિબિંબરૂપ ભાવ બની જઈ આત્માને પરમાત્માનું જાણે મિલન થયું હોય, તેવી એકરૂપતા થઈ જાય છે... અસ્તુ.

પ્રથમ આપણે કેટલાક પ્રમાણ મેળવીએ. ભક્તામર જેવા સ્તોત્રમાં કહ્યું છે કે 'ज्ञान स्वरूप ममलं प्रवदन्ति सन्त'। સંતો આત્મતત્ત્વને કેવળ જ્ઞાનરૂપ માને છે. જૈનદર્શનમાં પણ કેવળજ્ઞાન શબ્દનો પ્રયોગ થયેલો છે. અર્થાત્ નિર્મળ જ્ઞાન છે, તે આત્મા છે. જ્ઞાન આધેય છે, આત્મા તેનો આધાર છે. જ્ઞાન આત્માનો ગુણ છે, આત્મા ગુણી છે. આ રીતે આત્મા તો જ્ઞાન સ્વરૂપ છે, કેવળજ્ઞાન સ્વરૂપ છે. તેનો અર્થ ત્યાં જ્ઞાન સિવાય બીજું કશું નથી. તેથી કેવળ એટલે ફક્ત જ્ઞાન જ છે. આ જ્ઞાનમાં કોઈ પ્રકારનો ડાઘ નથી, ઉણપ નથી, કોઈ અજ્ઞાનનો અંશ નથી. સંપૂર્ણ અંશોમાં તે જ્ઞાન છે, તેથી શાસ્ત્રકારો કેવળજ્ઞાનને સંપૂર્ણ જ્ઞાન માને છે. જેમ કોઈ કહે આ અલંકાર કેવળ સોનાના જ છે. તેનો અર્થ એ છે કે તેમાં કોઈ ભેદ નથી. અર્થાત્ શુદ્ધ કંચન છે, મિલાવટ નથી.

આશ્ચર્ય એ છે કે આત્મા આવું અગોપ્ય અને સ્પષ્ટ જાણી શકાય તેવું તત્ત્વ છે છતાં તેને રહસ્યમય શા માટે કહેવામાં આવે છે. જે જ્ઞાન છે તે જ આત્મા છે અને આત્મા છે તે જ્ઞાન છે. પ્રાણીમાત્રમાં તેનું અસ્તિત્વ સ્પષ્ટ જોઈ શકાય છે, છતાં પણ સાધક મહાત્માઓએ ખૂબ જ મોણ નાંખ્યું છે. સ્વયં સિદ્ધિકારે પણ કહ્યું છે કે 'જડ ચેતનનો ભિન્ન છે કેવળ પ્રગટ સ્વભાવ' આત્મા તો સ્પષ્ટ પ્રતિબિંબિત છે. મોઢું જોવા માટે દર્પણની જરૂર પડે છે પરંતુ આત્માને જોવા માટે કોઈ દર્પણની જરૂર નથી. તે સ્વયં એક દર્પણ છે. જેમાં વિશ્વના પદાર્થો જ્ઞેયરૂપે ઝળકે છે. જ્ઞાનથી જ વિશ્વનું અસ્તિત્વ જાણી શકાય છે. આવા આ સ્પષ્ટ પ્રતિબિંબ સ્વરૂપ દિવ્ય આત્માને અગોચર શા માટે કહ્યો ?

ખરેખર અગોચર એટલા માટે છે કે સાધનાની દૃષ્ટિએ અગોચર છે. જેમ જેમ સાધના કરે, તેમ તેમ તેનું મહત્ત્વ સમજાય છે પરંતુ તેનાં અસ્તિત્વ વિષે જરા પણ જોર આપ્યા વિના સ્હેજે જાણી શકાય છે. ધન્ય છે આ આત્મદેવને ! જે પોતે સર્વથા નિર્લિપ્ત હોવા છતાં જ્ઞાન દ્વારા બધી શક્તિનો સંચાલક છે. એક રીતે તે શક્તિમાન પણ છે, તેથી જ શાસ્ત્રકારોએ આત્માને અનંત શક્તિનો ભાજન માન્યો છે. જ્યાં જ્ઞાન અને શક્તિનું સંમિલન છે, તે જ આત્માનું કેન્દ્ર છે... અસ્તુ. આટલું કહીને અને આત્માની સ્પષ્ટ સ્થાપના કરી રહસ્યવાદનો ઘટસ્ફોટ કર્યો છે.

આત્માનું અસ્તિત્વ : આ ગાથામાં 'આત્માના અસ્તિત્વના આપે કહ્યા પ્રકાર' તેમ કહીને કવિરાજે પુનઃ આત્માના અસ્તિત્વને પ્રદર્શિત કર્યુ છે. હકીકતમાં તો ઘણા પ્રકારે કહેવાની આવશ્યકતા જ નથી પરંતુ જે લોકો સમજી શકતા નથી અથવા જે નવા નિશાળિયા છે તેના માટે આ બધા પ્રકારો છે અને ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારે જીવ તત્ત્વની હાજરીની સ્પષ્ટતા કરવામાં આવે છે. આત્મા તો હાજર

જ છે. જો તેનું અસ્તિત્વ ન હોય, તો તેમાં કોઈપણ પ્રકાર લાગુ પડે નહીં. દૂધ હોય તો જ દૂધની મિઠાઈ બની શકે છે. તેમ આત્માનું અસ્તિત્વ હોય, તો જ આત્મા વિષે ઘણા પ્રકારે વાર્તાલાપ કરી શકાય છે.

અહીં 'આત્માના અસ્તિત્વના' એમ કહીને આત્મા તથા અસ્તિત્વ, એમ બે શબ્દોનો પ્રયોગ છે. શું આત્માથી આત્માનું અસ્તિત્વ અલગ છે ? અને જો અસ્તિત્વ અલગ હોય તો આત્માની સાથે તે કેવી રીતે બંધબેસતું થાય અને બંને એક જ છે તો બે શબ્દના પ્રયોગનું શું મહત્ત્વ ? આ પ્રશ્નનો જવાબ એ દ્રવ્યની વિશ્વમાં જે સત્તા છે તેના આધારે આપી શકાય તેમ છે.

અસ્તિત્વ એટલે સત્તા. અસ્તિ શબ્દ ક્રિયાવાચક છે અને તેમાં 'ત્વ'પ્રત્યયથી ક્રિયાભાવ બની જાય છે. અર્થાત્ ક્રિયાત્મક ભાવ છે, તેને અસ્તિત્વ કહેવાય છે. જૈનશાસ્ત્રોમાં પણ આસ્તિક દર્શનોને ક્રિયાવાદી કહ્યા છે. અસ્તિત્વ શબ્દ જ ક્રિયાત્મક ભાવનો દ્યોતક છે. આત્મા તે મૂળભૂત ત્રિકાલવર્તી દ્રવ્ય છે. તે શૂન્ય, ક્રિયાહીન કે ભાવહીન નથી. આત્મા સ્વયં ક્રિયાત્મક છે અને આ ક્રિયા તેના પોતાના ગુણોની છે અર્થાત્ તેમાં જ્ઞાનાત્મક ક્રિયા છે, તેથી અસ્તિત્વ એ આત્માનો ભાવ છે અને આત્મા તેનો આધાર છે. અસ્તિત્વ અને આત્મા બંને તાદાત્મ્ય ભાવે રહેલા છે, તેથી આત્માના અસ્તિત્વને આત્માથી નિરાળું ન માનતા અસ્તિત્વ તે આત્માનો ક્રિયાત્મક ગુણ છે તેમ સમજવાનું છે. આત્મદ્રવ્ય સ્વયં ક્રિયાશીલ છે અને તે અસ્તિત્વ ધરાવે છે. તેનો અર્થ એ થયો કે એ ક્રિયાશીલ છે. જો આત્મા સ્વયં સર્વથા ક્રિયાશૂન્ય કે નિષ્ક્રિય હોય, તો તે હોવા છતાં ન હોવા બરાબર છે. તેના અસ્તિત્વનું કોઈ મહત્ત્વ નથી. આ ગંભીર ભાવને પ્રગટ કરવા માટે સિદ્ધિકારે 'આત્માના અસ્તિત્વના' એમ બે શબ્દનો પ્રયોગ કરીને આત્મા તથા તેની જ્ઞાનાત્મક ક્રિયાશીલતાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. વરના 'આત્માના કહ્યા ઘણાં પ્રકાર' તેમ કહેવાથી પણ શિષ્ય પ્રશ્ન કરી શકતો હતો પરંતુ પ્રશ્નકારના નિમિત્તે સિદ્ધિકારે આ બંને શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે અને આત્માનું દિવ્ય સ્વરૂપ પ્રકાશિત કર્યું છે. તે માટે અન્ય પ્રકારે પણ વર્ણન કર્યું છે. આ બીજા પ્રકાર ક્યાં ક્યાં છે ? તે ઉપર થોડો દષ્ટિપાત કરીએ. કારણકે પૂર્વની ગાથાઓમાં જે કાંઈ કથન કરવામાં આવ્યું છે, તે બધું આત્માને લગતું જ છે, જેમાં દેહ અને આત્માનું વિવેચન છે. જડ–ચેતનનું વિવેચન છે. દષ્ટા તરીકે આત્માને જણાવલો છે અને સદ્‌ગુરુ તરીકે જ્ઞાનનો પ્રકાશ આપીને આત્માનું પ્રતિબિંબ સ્પષ્ટ કર્યું છે. એટલે પ્રશ્નકર્તા કહે છે આપે ઘણા પ્રકારે આત્મા સંબંધી જે જે વાત કરી છે, તે ગળે ઉતરે તેવી લાગે છે અથવા આત્માની ઉપસ્થિતિનો સંભવ થાય છે. એમ બંને રીતે સંભવિત ભાવો પ્રગટ કરી અનુભવ વ્યક્ત કર્યો છે.

અંતર કર્યે વિચાર – ભવનો અર્થ भवति इति भवः । જે થાય છે તે ભવ છે. સમ્યક્‌પ્રકારે જે ઘટિત થાય છે, તેને સંભવ કહે છે. અનુભવ શબ્દમાં પણ ભવ શબ્દ છે. ભવ એટલે વાસ્તવિક હાજરી અને અનુભવ એટલે તેને અનુસરણ કરનારી બુદ્ધિ અર્થાત્ સત્યરૂપે હાજર રહેલા પદાર્થોને જે જાણે છે તેને અનુભવ કહેવાય છે અને આ અનુભવ જ્યારે સમ્યક્ અર્થાત માન્ય કરી શકાય તેવો હોય, તો તેને સંભવ કહેવાય છે. સંભવના ગર્ભમાં અનુભવ છે. સંભવ છે અર્થાત અનુભવી શકાય તેમ લાગે છે. સંભવ થાય છે તેનો મતલબ કેટલાક અંશે

અનુભવાય છે. કોઈપણ વસ્તુનો અલ્પ અંશે અનુભવ થાય, ત્યારે જો આંતરિક રીતે વિચાર કરે, તો તે અનુભવ વધારે સ્પષ્ટ થાય છે. આ રીતે અહીં ગાથામાં 'અંતર કર્યે વિચાર' તેમ કહીને સંભવને દૃઢ કરવા કોશિષ કરી છે. 'અંતર વિચાર' તે કારણરૂપ છે અને તેમાંથી જે કાંઈ સંભવ થાય છે, તે તેનું કાર્ય છે. ગાથામાં 'અંતર વિચાર' તે ઘણો મહત્ત્વપૂર્ણ શબ્દ છે. સામાન્ય મનુષ્ય દૃશ્યમાન જગતને નિહાળે છે અને તેનો ભોગ–ઉપભોગ પણ કરે છે પરંતુ તેના કારણોમાં ઊંડો ઉતરતો નથી. તેમ કોઈ પ્રકારનો વિશેષ વિચાર કરતો નથી. પરંતુ જેને તત્ત્વ સમજવાની તાલાવેલી છે અને સત્ય સમજીને તેના આધારે જે કાંઈ નિર્ણય કરવો છે, તે વ્યક્તિ ઊંડો ઉતરી કારણ વિધિમાં પ્રવેશ કરે છે ઈશ્વરનું તંત્ર કાર્ય–કારણરૂપે ચાલે છે. દૃશ્યમાન જગત કાર્ય છે અને મૂળ ભૂત દ્રવ્યો કારણરૂપે પ્રવર્તમાન છે. જ્યારે કોઈ અંતરદષ્ટિથી વિચાર કરે, ત્યારે પર્યાય ઉપરથી તેની દૃષ્ટિ હટીને ગુણ સુધી પહોંચે છે. અને ગુણદષ્ટિ પ્રાપ્ત થયા પછી શાશ્વત દ્રવ્યોને પણ નિહાળે છે. અંતરદષ્ટિથી વિચાર કર્યા પછી તેને અહોભાવ જાગૃત થાય છે અને બોલી ઉઠે છે કે વિશ્વમાં કોઈ મહાન ચૈતન્ય દ્રવ્ય હોય તેવો સંભવ છે. આટલી સ્વીકાર ઉક્તિ પછી તે સાચા માર્ગે આવતો જાય છે.

આ ગાથા પણ પર્યાયાત્મક દષ્ટિને છોડી ગુણાત્મક તત્ત્વદૃષ્ટિનો ઉલ્લેખ કરે છે અને જે કાંઈ કથન કરવામાં આવ્યું છે, તે કથનના પરિણામે જીવ સત્ દ્રવ્યનો સ્વીકાર કરવા માટે અંતરથી વિચાર કરતો થઈ ગયો છે. હકીકતમાં આખું કથન આંતરિક દષ્ટિ પ્રાપ્ત કરી તત્ત્વસ્પર્શી થવા માટે પ્રેરણા આપે છે, પ્રશ્નકર્તાના બહાને હકીકતમાં શાસ્ત્રકાર તત્ત્વસ્પર્શી દષ્ટિનો ઉલ્લેખ કરીને સાધકોને આંતરિક કારણોનો વિચાર કરવાની પ્રેરણા આપે છે. જો આ પ્રેરણાનું અનુસરણ થાય, તો જીવને સમજાશે કે વિશ્વમાં મહાસત્તા જેવી આત્મસત્તાનો સંભવ છે.

અહીં 'આપે કહ્યા પ્રકાર' એમ કહ્યું છે પણ કોણે કહ્યા છે ? તેનો ઉલ્લેખ નથી. આપે એટલે ગુરુને સંબોધ્યા હોય તેવું લાગે છે. આ પ્રકાર કહેનાર કોણ છે ? તે ઘણું જ મહત્ત્વપૂર્ણ પ્રકરણ છે કારણ કે જે સમજ્યા છે, તે જ સમજાવી શકે છે. અહીં 'આપે કહ્યા' તેનાથી બોધ થાય છે કે સદ્‌ગુરુ એક આત્મસિદ્ધાંત ઉપર સ્થિર થયેલા છે અને તે અલૌકિક વ્યક્તિત્વના ધણી છે. જેના અંતઃસ્થલથી આ આત્મસિદ્ધિની ગંગા પ્રવાહિત થઈ છે. મહાન વ્યક્તિત્વની સાથે તેઓ પરમપુણ્યનો ઉદય ધરાવે છે. તેમજ ઉત્કૃષ્ટ જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો ક્ષયોપશમ થવાથી નિર્મળ જ્ઞાનની પ્રતિભાથી સંપન્ન છે. સામાન્ય પુણ્ય મનુષ્યને વૈભવ–વિલાસ અને બીજા ભૌતિક સુખો ઉપલબ્ધ કરાવે છે. જ્યારે પરમ પુણ્ય આત્મતત્ત્વને અનુકૂળ તેવા યોગો ઊભા કરી, શુદ્ધ ઉપયોગ ધારાને પ્રવાહિત કરવામાં નિમિત્ત બને છે. અહીં પણ જેઓએ આત્મા સંબંધી ઘણા શુદ્ધ તર્ક આપ્યા છે તેવા સદ્‌ગુરુ પ્રતિબોધ આપવામાં સફળ થયા હોય, તે રીતે આ ગાથામાં શિષ્યની આંશિક વિનમ્રતા પ્રગટ કરાવી છે અને હવે પ્રતિબોધ પામનાર જીવ બોલી ઉઠે છે કે 'સંભવ તેનો થાય છે' પરંતુ સાથે–સાથે આ વિનમ્ર શિષ્ય એમ કહે છે 'અંતર કર્યે વિચાર' અર્થાત્ આંતરિક દષ્ટિથી વિચાર કરવાથી સમજાય છે.

આંતર–બાહ્ય વિચાર – 'અંતર વિચાર' શબ્દથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે બે પ્રકારના વિચાર

છે. ૧) બાહ્ય ૨) આભ્યંતર. તેનો અર્થ એ થયો કે બે પ્રકારની દૃષ્ટિ છે. (૧) બાહ્યદૃષ્ટિ (૨) આંતરિક દૃષ્ટિ. જ્યાં સુધી મનુષ્ય આંતરિક દૃષ્ટિએ વિચાર કરતો નથી, ત્યાં સુધી તે દ્રવ્યોની બાહ્ય સ્થિતિમાં રમણ કરે છે. બાહ્ય પદાર્થોનું નિરીક્ષણ કરે છે અને આવા ક્ષણિક દૃશ્યને આધારે નિર્ણય પણ કરે છે. હકીકતમાં તેનો નિર્ણય પણ ક્ષણિક હોય છે. બાહ્ય વિચાર પદાર્થોના ભૌતિક રૂપોને જુએ છે, શરીરનું હલનચલન જૂએ છે પરંતુ આ હલનચલન કરનાર કોણ છે, તેનો વિચાર કરતો નથી. દેહને ઓળખે છે પણ દેહધારીને ઓળખતો નથી. બાહ્ય દૃષ્ટિ કે બાહ્ય વિચાર પર્યાયસ્પર્શી હોય છે. જ્યારે આંતર દૃષ્ટિ ખૂલે છે અથવા આંતરિક રીતે વિચાર કરે છે, ત્યારે દૃષ્ટિ દ્રવ્યનો સ્પર્શ કરે છે, શાશ્વત અને નિત્ય તત્ત્વોનો સ્વીકાર કરે છે. પર્યાય ઉપરથી હટીને ગુણ ઉપર સ્થિર થાય છે અને ગુણોનું ભાજન એવા અખંડ દ્રવ્યને નિહાળવા તત્પર બને છે.

આ આંતર કે બાહ્ય દૃષ્ટિ ફક્ત બુદ્ધિ કે જ્ઞાન સાથે સંબંધ ધરાવે છે એવું નથી પરંતુ મોહનો ઉદય કે ઉપશમ, બંને દૃષ્ટિમાં કારણભૂત બને છે. ઉદયમાન મોહ જીવને પર્યાય દૃષ્ટિથી આગળ જવા દેતો નથી અને જે દૃશ્યમાન ધ્રુવ છે, તેમાં જ આસક્તિ રાખી વિચારશક્તિને બાહ્ય ભાવમાં જ રોકી રાખે છે પરંતુ સદ્ગુરુના પ્રભાવે અથવા જીવના કોઈપણ સુયોગે જ્યારે મોહનો ઉપશમ થાય છે, ત્યારે આંતરદૃષ્ટિ ખૂલે છે. આંખ છે અને ચંદ્ર પણ છે પરંતુ વચ્ચે વાદળા હોવાથી ચંદ્ર ઢંકાયેલો રહે છે, તે જ રીતે જ્ઞાનનો ક્ષયોપશમ છે, તત્ત્વ પણ છે પરંતુ વચ્ચે મોહરૂપી વાદળા હોવાથી આંતરદૃષ્ટિ ખૂલતી નથી અને જીવ બાહ્યભાવમાં જ રમણ કરે છે. કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે બોધની સાથે મોહ પણ ઘટે તેવો પુરુષાર્થ કરવો જોઈએ અથવા આવા પુરુષાર્થની આવશ્યકતા છે.

આ ગાથામાં 'આંતર દૃષ્ટિ' શબ્દ મૂકીને શાસ્ત્રકારે પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ ભાવે બન્ને દૃષ્ટિનું કથન કર્યુ છે. જો આંતરિક દૃષ્ટિ પ્રાપ્ત થાય, તો માર્ગ ઉપર ચડેલો વ્યક્તિ જેમ લક્ષ સુધી પહોંચે છે અને તેને વિશ્વાસ થાય છે કે લક્ષ નજીક છે. તે રીતે શિષ્ય 'સંભવ તેનો થાય છે' એમ કહીને પોતાનો વિશ્વાસ પ્રગટ કરે છે. હકીકતમાં આ વિશ્વાસ પણ દ્વિમુખી છે. ૧) તત્ત્વ પ્રત્યે વિશ્વાસ થાય છે. ૨) તત્ત્વનું કથન કરનાર એવા સદ્ગુરુ પ્રત્યે પણ વિશ્વાસ જાગૃત થાય છે. એક સિદ્ધાંત પણ છે કે पुरूष विश्वासे वचन विश्वासः न तु वचन विश्वासे पुरूष विश्वासः ।

પુરુષના વિશ્વાસથી જ વચનનો વિશ્વાસ થાય છે પરંતુ વચનમાત્રથી પુરુષનો વિશ્વાસ ન કરી શકાય. સદ્ગુરુનો વિશ્વાસ થયો છે એટલે આંતરદૃષ્ટિ ખૂલી છે અને તત્ત્વ છે એવો વિશ્વાસ જાગૃત થયો છે. વિશ્વાસ કહો કે શ્રદ્ધા કહો, વ્યક્તિથી પ્રારંભ થઈને તત્ત્વ સુધી સ્થિર થાય છે. અનંતજ્ઞાની દેવાધિદેવ તીર્થંકરો જ્યારે શ્રદ્ધાનું પાત્ર બને છે, ત્યારે તેમણે પ્રરૂપેલી તત્ત્વ શ્રેણી પણ આદરણીય બની છે. 'સંભવ તેનો થાય છે' નિરાળું અમૂલ્ય પદ છે.

અસ્તિત્વનો જો સ્વીકાર થાય, તો તેમાં જેનું અસ્તિત્વ છે તે તત્ત્વનો સહજ સ્વીકાર થાય છે અહીં અસ્તિત્વ શબ્દ ત્રિકાળવાચી છે. અસ્તિત્વ બે પ્રકારના છે અને તે સાપેક્ષ છે અર્થાત્ પર્યાય ક્ષણિક છે તો તેનું અસ્તિત્વ પણ ક્ષણિક છે. પદાર્થ શાશ્વત છે, તો તેનું અસ્તિત્વ પણ શાશ્વત

છે. પર્યાયની અપેક્ષાએ અસ્તિત્વ નાસ્તિત્વમાં પરિવર્તિત થાય છે પરંતુ તત્ત્વ કે દ્રવ્યની અપેક્ષાએ અસ્તિત્વ શાશ્વત છે. એટલે ત્યાં નાસ્તિત્વની ગુંજાઈશ નથી. ગાથામાં બંને પદ મૂક્યા છે. 'આત્માનું અસ્તિત્વ' અર્થાત્ આત્મા અને તેનું અસ્તિત્વ, આત્મા શાશ્વત છે, તો અસ્તિત્વ પણ શાશ્વત છે, ગાથાના 'અસ્તિત્વ' વિષે સાવધાન રહી આ ત્રિકાળવર્તી અસ્તિત્વ છે એ ભૂલવાનું નથી.

ગૂઢ વિચાર :– શું અસ્તિત્વ શબ્દ કે ભાવ કે ક્રિયા કોઈ સત્ દ્રવ્યના છે ? જેના ઉપર અસ્તિત્વનો વિચાર કરી મનુષ્ય આસ્તિક બને છે. કોઈપણ વ્યક્તિ અસ્તિત્વનો સ્વીકાર કરે છે ત્યારે આસ્તિક બને છે. અસ્તિત્વનો સ્વીકાર ન કરે તો તે નાસ્તિક કહેવાય છે. આ સત્ શું છે ? અનંત જ્ઞાનીઓએ વિશ્વમાં કોઈ એવી અખંડ સત્તાના દર્શન કર્યા છે. સત્તા વિશ્વની ધરાતલ છે. આ સત્તા ભિન્ન–ભિન્ન રૂપ ધારણ કરતી હોવાથી અને ભિન્ન ભિન્ન રૂપે તેનું અસ્તિત્વ હોવાથી જ્ઞાનીઓએ તેને દ્રવ્યની સંજ્ઞા આપી છે. અલગ અલગ દ્રવ્યમાં આ સત્તાને વિભાજિત કરી છે. સત્ એટલે સ્થાયીતત્ત્વ અને તેની જે ક્રિયાશીલતા છે તે ઋત્ અર્થાત્ પર્યાયાત્મક છે. વેદાંત દર્શનમાં સત્ અને ઋત્, સ્થાયી અને ક્રિયાશીલ, એવા બે તત્ત્વોનો સ્વીકાર કર્યો છે. સત્ શબ્દ પદાર્થની અખંડ સત્તાને પ્રગટ કરે છે. જ્યારે ઋત્ તેની ક્રિયાશીલતાને પ્રગટ કરે છે. આ ઋત્‌ને જ શાસ્ત્રમાં પર્યાય શક્તિ કહી છે પર્યાય કરવાની શક્તિ પણ સત્‌ની જ શક્તિ છે.

આવા સત્‌ની પંક્તિમાં આત્મદ્રવ્ય પણ એક શાશ્વત દ્રવ્ય છે. જેમ બીજા દ્રવ્યો અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તેમ આત્મા પણ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. બીજા દ્રવ્યોની વચ્ચે આત્માનું અસ્તિત્વ વ્યક્તિના જ્ઞાનમાં પ્રગટ થયું ન હતું. અસ્તિત્વ તો છે જ પરંતુ જ્યાં સુધી જ્ઞાનમાં પ્રગટ ન થાય, ત્યાં સુધી તે વ્યક્તિ માટે આત્માનું અસ્તિત્વ નથી. અસ્તિત્વ પણ જ્ઞાનથી જ સ્પષ્ટ થાય છે. પદાર્થમાં અસ્તિત્વ છે પણ બુદ્ધિમાં અસ્તિત્વનો સ્વીકાર ન થાય, ત્યાં સુધી વ્યક્તિ એવા દિવ્ય અસ્તિત્વના પ્રભાવથી પણ વંચિત રહે છે. ઉદાહરણ તરીકે પતિ પરદેશ ગયો છે, પત્નીએ પુત્રને જન્મ આપ્યો છે પરંતુ જ્યાં સુધી પિતાને જાણ ન થાય કે મારે ત્યાં પુત્રનો જન્મ થયો છે, ત્યાં સુધી તેના જ્ઞાનમાં પુત્રનો જન્મ થયો નથી અને ત્યાં સુધી તેને પુત્ર પ્રેમ પણ ઉદ્‌ભવતો નથી. તે જ રીતે તે વ્યક્તિના જ્ઞાનમાં પદાર્થનું અસ્તિત્વ પ્રતિબિંબિત થાય અને ઝાખું–ઝાખું પ્રતિબિંબ દેખાય, ત્યારે તે પદાર્થનો સ્વીકાર કરવા તત્પર થાય છે.

ગાથામાં શિષ્યને પણ આત્માનું અસ્તિત્વ જ્ઞાનમાં ઝાંખું ઝાંખું પણ પ્રતિબિંબિત થયું છે. અને તેથી બોલે છે કે 'સંભવ તેનો થાય છે' તેનો એટલે કોનો ? અસ્તિત્વનો. અસ્તિત્વ કોનું ? તો કહે છે આત્માનું. આમ તેનો સંભવ અર્થાત્ આત્માનો સંભવ. આત્માનો સ્વીકાર કર્યો અને તેના ત્રિકાળવર્તી અસ્તિત્વનો સ્વીકાર કરવા માટે ઉદ્યત થયો છે, તેથી કહે છે કે હવે મારી આંતર દૃષ્ટિ ખૂલી છે. મને હવે જે છે, તે દેખાય છે. અર્થાત્ આત્માની ઝાંખી થાય છે, તેના ત્રૈકાલિક અસ્તિત્વની પણ ઝાંખી થાય છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ – આંતર દૃષ્ટિ તે સૂક્ષ્મ જગતમાં પ્રવેશ કરવાની એક ઉત્તમ દોરી છે.

દૃષ્ટિ જ્યારે બહિર્મુખ હોય, ત્યારે તે દૃશ્યોને જુએ છે પણ દૃષ્ટાને જોઈ શકતી નથી. દૃષ્ટિ જ્યારે અંતર્મુખી થાય છે, ત્યારે દૃશ્યોથી હટીને દૃષ્ટા ઉપર સ્થિર થાય છે. દૃશ્ય કરતા દૃષ્ટાના રૂપ–રંગ નિરાળા છે. પ્રકૃતિ જગતમાં મૂળ તત્ત્વોને પ્રકૃતિએ સ્વયં છૂપાવ્યા છે. દૃશ્ય એક આવરણ છે. દૃષ્ટિ દૃશ્યમાંથી નિર્મોહ થાય, ત્યારે આંતરદૃષ્ટિ બનીને દૃષ્ટાના બહુમુખી ભંડારને જોઈ શકે છે. 'हिरण्यमय पात्रेण विहितं सत्यस्य मुखम् ।' વેદાંતનું આ વાક્ય બહારના આકર્ષક સાધનોને આવરણ માને છે. આંતરદૃષ્ટિ તે દૃષ્ટિનો અનુપમ ગુણ છે. દૃષ્ટિ સ્વયં જ્ઞાનમય રેખા છે. આ રેખા નિર્મળ થતાં આંતરદૃષ્ટિ બને છે. આંતરદૃષ્ટિ દ્વારા સ્થાયી અધિષ્ઠાનરૂપ ત્રિકાલવર્તી આત્મદેવના દર્શન કરવા, તે જ ગાથાનો આધ્યાત્મિક સાર્વોપદેશ છે.

ઉપસંહાર – ગાથા ઘણી જ સરળ છે પરંતુ મૂળભૂત શબ્દો દાર્શનિક તથા તત્ત્વ ગ્રાહ્ય છે. જેથી આ કડીમાં 'આત્મા' અને 'અસ્તિત્વ' બે શબ્દ ઉપર ઊંડુ વિવેચન કર્યું છે અને પદાર્થની સત્તા તથા આત્માની સત્તા સંગ્રહનયની દષ્ટિએ એક હોવા છતાં ગુણધર્મની દષ્ટિએ વિભકત થાય છે. રૂપી દ્રવ્યોના અસ્તિત્વ વિષે વધારે તર્ક કે બુદ્ધિ ચલાવવાની આવશ્યકતા નથી પરંતુ આત્મા જેવા અરૂપી સત્ તત્ત્વને જાણવા અને માનવા માટે વિશેષ જ્ઞાનની જરૂર છે તેથી આ પદમાં કહ્યું છે કે 'આપે કહ્યા પ્રકાર' પ્રકારનો અર્થ છે વિવિધ પ્રકારના પાસા, અનેક પ્રકારની રીતિ અને કેટલાક તુલનાત્મક ભાવો, આત્મતત્ત્વને સમજાવવા માટે બધી રીતનો ઉપયોગ કરવામાં આવ્યો છે અને ન્યાયદષ્ટિએ આત્મતત્ત્વની સ્થાપના કરવામાં આવી છે. આ વાત વિશ્વાસ યોગ્ય બનવાથી શિષ્યને પણ થાય છે કે જો આંતર દષ્ટિથી વિચાર કરીએ, તો આત્મા સત્ય જણાય છે. આંતરિક વિચાર હોય, તો આત્માની સત્તા સ્પષ્ટ પ્રગટ થાય છે. દર્પણમાં જેમ મુખ દેખાય, તેમ દેહની વચ્ચે આત્મા દેખાય છે. આ ગાથાની પૂર્ણાહૂતિ આત્મસિદ્ધિનું એક–એક પગથિયું ચડતી જાય છે. તેમ તેની સાક્ષી આપે છે.

આ ગાથામાં આપણે ત્રૈકાલિક અસ્તિત્વની ચર્ચા કરી છે અને તેની સ્થાપના કરી છે પરંતુ હજુ શંકા કરનાર આત્માના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર કર્યા પછી પણ અસ્તિત્વ ત્રૈકાલિક નથી પરંતુ દેહનું જેટલું અસ્તિત્વ છે તેટલું જ જીવનું અસ્તિત્વ છે, એમ કહી આત્મા શાશ્વત નથી, એવી શંકા કરે છે. આ શંકાનું આખ્યાન આપણે ૬૦મી ગાથામાં જોઈ શકીશું. અહીં આ ગાથાનો ઉપસંહાર કરીને આગળ હવે સિદ્ધિકાર સ્વયં જે પદને ઉચ્ચારે છે, તે પદનો ઉપોદ્‌ઘાત કરશું.

પદ બીજું : 'આત્મા નિત્ય છે'
શંકા-સમાધાન ગાથા : ૬૦ થી ૭૦

ગાથા : ૬૦

ઉપોદ્‌ઘાત – આત્માનું અસ્તિત્વ આંશિક રૂપે સિદ્ધ કર્યા પછી પુનઃ એ શંકા થવી સ્વાભાવિક છે કે કદાચ આત્મા હોય શકે પરંતુ તે શાશ્વત, નિત્ય કે સ્થાયી તત્ત્વ નથી. દેહનો નાશ થયા પછી આત્મા ટકી રહેતો નથી. જેમ દેહ વિલય પામે છે તેમ આત્મા પણ વિલય પામે છે. જો આપણે તેમ માનીએ, તો ધર્મ સાધનાનો કશો અર્થ રહેતો નથી, પછી આત્માને માનવું કે ન માનવું બરાબર છે. ચાર્વાક જેવા નાસ્તિકમતમાં પણ જીવ કે આત્મા નથી અને છે તો પણ કાયમી નથી, એટલે આત્માનું કોઈ મહત્ત્વ નથી. આ રીતે અનાત્મવાદીનો આ બીજો પક્ષ છે.

(૧) આત્મા નથી તે એક પક્ષ (૨) આત્મા છે, તો પણ કાયમી નથી, વિલય પામે છે, આ બીજો પક્ષ છે. આ બંને પક્ષ એક રીતે અનાત્મવાદી છે. આ ૬૦ મી ગાથામાં નાસ્તિકવાદનો આ બીજો પક્ષ સામે રાખી શંકા કરવામાં આવી છે આખી ગાથા પ્રશ્નાત્મક ભાવથી ભરેલી છે. આપણે હવે તેનું વિવેચન કરીએ.

બીજી શંકા થાય ત્યાં, આત્મા નહીં અવિનાશ,
દેહ યોગથી ઉપજે, દેહ વિયોગે નાશ ॥ ૬૦ ॥

સંસારમાં દૃશ્ય અને અદૃશ્ય, બન્ને પદાર્થો અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તે જોઈ શકાય છે, જાણી શકાય છે પરંતુ તે દ્રવ્યો, પદાર્થો કે તત્ત્વો અનંતકાળ માટે શાશ્વત છે, તેવી સ્થાપના કરવા માટે કોઈ પ્રબળ સાધન હોય તેમ જણાતું નથી. આ એક સનાતન ગૂઢ પ્રશ્ન છે. આ ગાથામાં સામાન્ય પ્રશ્ન તરીકે શંકાની ઉપસ્થિતિ કરી છે પરંતુ દાર્શનિક જગતમાં આ શંકા કે આ પ્રશ્ન કોઈ નાનો સૂનો પ્રશ્ન નથી, આ એક મહાગૂઢ પ્રશ્ન છે કદાચ બુદ્ધિથી પરનો સવાલ હોય શકે.

હકીકતમાં પદાર્થના બે અંશો દૃષ્ટિગોચર થાય છે. એક અનિત્ય ભાવ અને એક સ્થાયીપણું. આ પ્રશ્ન ઉપર સાંખ્યદર્શન અને બૌદ્ધદર્શન જેવા દર્શનો અસ્તિત્વમાં આવ્યા છે. આત્મા છે તે બરાબર છે. તેનો અનુભવ થાય છે, તે પણ ઠીક છે પરંતુ તે આત્મદ્રવ્ય અનંત કાળ સુધી ટકી રહેનારું શાશ્વત તત્ત્વ છે કે કેમ, તે બાબત શંકા થવી કે પ્રશ્ન ઊભો થવો, તે માનવ મનની સ્વાભાવિક પ્રક્રિયા છે.

આ ગાથાના બીજા પદમાં બીજા પક્ષ માટે શંકા ઉત્પન્ન કરી છે. આ પદમાં 'ત્યાં' શબ્દ લખ્યો છે, જે ઘણો મહત્ત્વપૂર્ણ છે. ત્યાં એટલે કયાં ? ઉત્તરમાં ઘણા કેન્દ્ર દૃષ્ટિ સામે આવે છે.

(૧) મનુષ્યના મનમાં શંકા થાય છે. (૨) જયાં આત્મવાદીની ચર્ચાઓ થાય છે, તેવી

સભામાં આ શંકા ઉદ્ભવે છે. (૩) સામાન્ય મનુષ્ય સમાજમાં જે થોડા બુદ્ધિશાળી છે, તેને પણ આ શંકા થાય છે. (૪) પ્રકૃતિ જગતમાં જો વિશેષ દૃષ્ટિ ન હોય, તો બધુ નાશવંત છે, તેવો આભાસ થાય છે. પ્રકૃતિની લીલા જોઈને પણ આવી શંકા ઉદ્ભવે છે તથા ઘણા શાસ્ત્રો કે ગ્રંથોમાં આવી શંકાને સ્થાન મળ્યું છે. આથી શાસ્ત્રકારે 'બીજી શંકા થાય ત્યાં' એમ 'ત્યાં' શબ્દ મૂકીને ઘણું વ્યાપક ક્ષેત્ર આવરી લીધું છે. 'બીજી' શબ્દ કહેવાથી નાસ્તિકવાદનો પ્રથમ પક્ષ ચર્ચાઈ ગયો છે. હવે આ બીજા પક્ષનું ઉદ્ઘાટન કરે છે. આ બીજા નંબરની શંકા આ પ્રમાણે છે – આત્મા છે પરંતુ તે શાશ્વત નથી, તે દેહ સાથે નાશ પામે છે. 'બીજી શંકા થાય ત્યાં' ગાથામાં 'ત્યાં' ના જે વ્યાપક ક્ષેત્રનું કથન કર્યુ છે, તેનું હવે વિવરણ કરીએ.

(૧) **ત્યાં એટલે મનુષ્યનું મન** – જ્યાં સુધી મનુષ્યના માનસિક વિચારો સમ્યક્ પ્રકારે ઉદિત થયા ન હોય, ત્યાં સુધી અદૃશ્ય અને સૂક્ષ્મ તત્ત્વોનો નિર્ણય થઈ શકતો નથી. કદાચ થોડો ઘણો આંશિક નિર્ણય થાય પરંતુ પૂર્ણ સ્વરૂપ પ્રગટ થઈ શકતું નથી. સામાન્ય રીતે મનુષ્યનું મન ભૌતિક હોય છે. તે સ્થૂલ દ્રવ્યો અને પદાર્થોમાં રમણ કરે છે. વિચાર કરે તો પણ દેહમાં આત્મા છે તેમ સમજે છે પરંતુ પછી શંકા કરે છે કે ખરેખર આત્મા નિત્ય છે કે નહી ? તેથી અહીં સિદ્ધિકારે લખ્યું છે કે 'બીજી શંકા થાય ત્યાં' 'ત્યાં' નો અર્થ મનુષ્યના મનમાં થાય. મનુષ્યના મનમાં આમ શા માટે થાય છે ? તેની આભ્યંતર સ્થિતિનો વિચાર કરીએ, તો અમુક અંશે ઉત્કૃષ્ટ જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો ક્ષયોપશમ થયો છે, પરંતુ મોહના ઉદયજન્ય પરિણામો આત્માની અમર સ્થિતિ પર દૃષ્ટિપાત કરવા દેતા નથી, દૃશ્યમાન વિષયમય જગતમાં રોકી રાખે છે. અમુક પુણ્યના ઉદયે આત્મા વિષે આવી શંકા કરે છે, તે પણ એક શુભ લક્ષણ છે કારણ કે તેને ઉત્તર જાણવાની ભાવના છે.

(૨) **'ત્યાં' એટલે આત્મવાદીઓનું ચર્ચા સ્થાન** – 'ત્યાં'નો બીજો અર્થ એવો છે કે આત્મવાદી–આત્માનો નિર્ણય કરનારાઓ એકત્ર થયા હોય અને આત્મા છે કે નહિ તેની ગંભીરતાથી ચર્ચા થઈ હોય, ઘણા પ્રશ્નોતર પછી આત્મા છે, તેમ સાબિત કર્યા પછી આ તર્કસભામાં હવે બીજી શંકા ઊઠાવવામાં આવી છે કે શું આત્મદ્રવ્ય શાશ્વત છે કે નાશવંત છે. ? આ રીતે બીજી શંકા આ સભામાં થવાથી શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'ત્યાં' એટલે આ પરિષદમાં બીજી શંકા ઉદ્ભવ પામી છે. ભારતવર્ષમાં એક સમય એવો હતો કે આવી અધ્યાત્મસભા ગોઠવાતી હતી અને ત્યાં તત્ત્વસ્પર્શી ઊંડી ચર્ચાઓ થતી હતી. દૃશ્યમાન સ્થૂલ જગતથી ઉપર ઊઠીને સૂક્ષ્મ તત્ત્વો વિષે ચર્ચા કરવામાં આવતી. આ પ્રથા આંશિક રૂપે હજુ પણ ચાલુ છે. આધ્યાત્મિક તત્ત્વો વિષે વાદ–વિવાદ થાય છે. પ્રશ્નોની લેવડ–દેવડ થાય છે અને શાસ્ત્રીય શબ્દો દ્વારા દૃષ્ટિની ભૂમિકા તૈયાર થાય છે. ખરું પૂછો તો જેનું નિકટના ભવિષ્યમાં કલ્યાણ થવાનું છે, તેવા પુણ્યશાળી જીવો જ આવી સભામાં ભાગ લઈને આગળ વધે છે. વિપરીત નિર્ણય કરીને હઠાગ્રહપૂર્વક ત્યાં અટકી જવું, તે અશુભ લક્ષણ છે. પરંતુ શંકા કરવી, તે એક રીતે શુભ લક્ષણ છે. સિદ્ધિકારે 'ત્યાં' શબ્દ લખ્યો છે. 'ત્યાં' શબ્દનો અર્થ આવી ધર્મસભા દૃષ્ટિગત રાખી છે. જ્યાં 'બીજી શંકા થાય ત્યાં' એમ કહીને આ સભામાં આત્માની નિત્યતા માટે શંકા ઉદ્ભવી છે.

(૩) **'ત્યાં' એટલે સામાન્ય જનસમૂહ** – સામાન્ય માણસો, જેઓ શ્રધ્ધાળુ છે અને ધર્મ કર્મ પણ કરે છે પરંતુ મૂળ વગરનું વૃક્ષ નિર્બળ ગણાય છે, તેમ આવા સામાન્ય જનસમાજના મનમાં શંકા છે કે આપણે ધર્મ કરીએ છીએ, પણ કોણ જાણે છે કે મર્યા પછી જીવ ટકે છે કે નહી ? આમ અનિશ્ચયાત્મક આવસ્થામાં તે શંકાશીલ બની રહે છે, કયારેક આવી બીજી શંકાઓ પણ ઊઠાવવામાં આવે છે કે આત્મા અમર લાગતો નથી. સામાન્ય જનસમૂહમાં આવી બીજી શંકા થતી રહે છે.

દુર્ભાગ્યથી સમાજમાં વિવાદ ભર્યા કેટલાક પ્રશ્નો પરંપરાથી ચાલ્યા આવતા હોય છે અને જીવ આવા પ્રશ્નોનો નિર્ણય ન કરે, ત્યાં સુધી તેનું કલ્યાણ થતું નથી. આ બીજી શંકા આત્મા નાશવંત છે, તેવી આત્માઘાતી શંકા છે. એટલે સિદ્ધિકારે આ શંકાને બીજી શંકા એમ કહી વજન આપ્યું છે.

(૪) **'ત્યાં' એટલે પ્રકૃતિ દર્શન** – આ ચોથા પ્રકારે જે શંકા ઉપજે છે તે સહજ હકીકત જેવી શંકા દેખાય છે. પ્રકૃતિ જગતમાં બધુ નાશવાન છે, તેમ સ્પષ્ટ જોઈ શકાય છે. શાસ્ત્રો અને જ્ઞાનીજનો આપણને નિરંતર કહેતા આવ્યા છે કે સંસાર ક્ષણભંગુર અને નાશવંત છે. નજર સામે પણ જગતના પ્રબળ પ્રવાહો પ્રલય ઉત્પન્ન કરે છે, તેમાં બધા પદાર્થોની સાથે જીવ પણ નાશ પામતો હોય, તો તેમાં નવાઈ શું છે ? તેવી શંકાનો જન્મ થાય છે. આ શંકાને સિદ્ધિકારે બીજી શંકા તરીકે પ્રગટ કરી છે. પદમાં 'ત્યાં' કહ્યું, તો ત્યાં એટલે કયાં ? પ્રકૃતિદર્શનમાં પ્રકૃતિને જોતાં આ બીજી શંકા ઉદ્‌ભવે છે.

શંકાનું આટલુ ટૂંકું છતાં વ્યાપક ક્ષેત્ર બતાવ્યા પછી અહીં બીજી શંકા, એમ કહ્યું છે. સમજવું ઘટે છે કે ધાર્મિક ક્ષેત્રમાં ચર્ચાના બે મોટા ધ્રુવ બિંદુ છે.

(૧) આત્મા છે કે નહીં ? (૨) આત્મા છે તો શાશ્વત છે કે નહીં ?

પ્રથમ શંકા તે એક નંબરની મોટી શંકા છે. જો આત્માનું અસ્તિત્વ સ્વીકારે નહીં, તો એક પ્રકારે નાસ્તિકવાદને સીધો આશ્રય મળે છે, તેથી પ્રથમ શંકા પછી જે શંકા થાય છે, તે પણ મોટી શંકા છે; તેથી શાસ્ત્રકારે બીજી શંકા એમ કહીને સંબોધી છે. શંકાઓ તો નાની મોટી હજારો પ્રકારની પ્રવર્તમાન હોય છે પરંતુ તે શંકાનું ખાસ મૂલ્ય નથી. અહીં આપણે હવે આ શંકા વિષે વિચાર કરશું, શંકાનો વિષય શું છે ? અહીં શાસ્ત્રકાર સ્વયં બીજા પદમાં કહે છે કે 'આત્મા નહીં અવિનાશ' અર્થાત્ આત્મા શાશ્વત દ્રવ્ય નથી. શંકા કયારે થાય ? તે જાણવું જરૂરી છે. જે પદાર્થો પ્રત્યક્ષભૂત છે અને સ્પષ્ટ દૃષ્ટિગોચર થાય છે, ત્યાં લગભગ શંકાને સ્થાન નથી. પરંતુ જે દ્રવ્યો પ્રત્યક્ષ સ્પષ્ટ ન હોય અને તેના બીજા કોઈ લક્ષણો પણ જણાતા ન હોય, ત્યાં તે પદાર્થ કેવો છે તે વિષે શંકા ઉદ્‌ભવે છે અને મન અનિશ્ચિત અવસ્થામાં કોઈ એક પક્ષને પોતાનો વિષય બનાવે છે. આ પદમાં આત્મા અવિનાશી છે કે વિનાશી, તેવી શંકાના રૂપે શંકાકાર આત્મા અવિનાશી નથી, તેમ કહીને વિપરીત પક્ષને ગ્રહણ કરે છે. ''આત્મા નહીં અવિનાશ'' એમ બોલી ઊઠે છે. અહીં કોઈ પણ દ્રવ્ય નિત્ય છે કે અનિત્ય, તેનો એક દાર્શનિક દૃષ્ટિએ ઘણો ઊંડો વિચાર થયો છે.

અનિત્યવાદી દર્શનો પરમાત્મા કે આત્માની નિત્યતાનો ઘોર વિરોધ કરે છે. અનિત્યવાદીનો જે વિષય છે, તે જ આ બીજી શંકાનો વિષય છે. આ બાબતમાં વિવરણ કરતા પહેલાં આપણે નિત્યાનિત્યવાદ ઉપર એક દર્શનિક ઊંડી ચર્ચાનું વિવરણ કરી લઈએ. જૈન તત્ત્વજ્ઞાનમાં નિત્ય અને અનિત્ય સબંધમાં શું નિર્ણય લેવાનો છે અને અનેકાંતવાદ સિદ્ધાંત આ વિવાદમાં કેવી રીતે પોતાનો પક્ષ રજુ કરે છે, તે પણ જાણી લેવું જરૂરી છે.

ઘણાં જ હર્ષ અને આનંદનો વિષય છે કે સંપૂર્ણ આત્મસિદ્ધિમાં ઘણી જ ઊંડી દર્શનિક દૃષ્ટિને ખ્યાલમાં રાખી પ્રરૂપણા થઈ છે. કૃપાળુ ગુરુદેવનું નિર્મળ ચિંતન અને તેમના શુદ્ધ અધ્યવસાયો આ શાસ્ત્રમાં જે રીતે પ્રગટ થયા છે, એ ઘણાં જ આશ્ચર્યજનક અને ભક્તિપ્રદાન કરે, તેવા જ ઉચ્ચકોટિના છે.

એક દાર્શનિક વિવરણ :– નિત્યવાદી દર્શન એમ કહે છે કે કોઈ પણ વસ્તુ નાશ પામતી નથી. આર્વિભાવ અને તિરોભાવ રૂપે પ્રત્યક્ષ થઈ અપ્રત્યક્ષ થઈ જાય છે.

આ સિદ્ધાંત અનુસાર બીજી શંકા ઉત્પન્ન થઈ શકતી નથી. આત્મા અવિનાશી છે, તેમ સાબિત થાય છે. સાંખ્યદર્શન પણ પુરુષ અને પ્રકૃતિને નિત્ય માને છે. એટલે ત્યાં પણ શંકાનો સંભવ નથી. અદ્વૈતવાદી આત્મા અથવા બ્રહ્મતત્ત્વને નિત્ય માને છે. તે મત પ્રમાણે આત્મા અવિનાશી છે. જ્યારે જૈનદર્શન અનેકાંતદૃષ્ટિથી આત્માને નિત્ય–અનિત્ય માને છે. આત્મા નિત્ય પણ છે અને અનિત્ય પણ છે. અહીં જે દર્શન અનિત્યવાદી છે, તે પર્યાયદૃષ્ટિમાં જ અટકી ગયા છે. તે આત્માને ક્ષણિક અથવા અનિત્ય સમજે છે. આવા પર્યાય દૃષ્ટિવાળા જીવો માટે બીજી શંકાનો ઉદ્‌ભવ થાય છે. તે શંકા કરે છે કે 'આત્મા નહીં અવિનાશ' અર્થાત્ આત્મા સ્થાયી તત્ત્વ નથી. તેની શંકા પર્યાય દૃષ્ટિએ યોગ્ય હોવા છતાં ત્યાં દ્રવ્યદૃષ્ટિનો અભાવ છે અને આત્મા અખંડ અવિનાશી છે, તે ન સમજવાથી આ બીજી શંકા પણ અપ્રામાણિક છે. આ ગાથામાં દ્રવ્યદૃષ્ટિનો ભાવ પ્રગટ કર્યા વિના પર્યાયદૃષ્ટિને સામે રાખીને બીજી શંકાને પ્રગટ કરી છે... અસ્તુ.

આ રીતે બીજી શંકામાં એકાંતવાદનો ઉલ્લેખ કરીને તેને દર્શનિક રૂપ આપ્યું છે. હકીકતમાં આ શંકા સમગ્ર ધર્મશાસ્ત્રોમાં બધા ધર્મનો પાયો છે. આત્મા જો નિત્ય અને સ્થાયી હોય, તો ધર્મ સાધનાનું મૂલ્યાંકન થઈ શકે. જો કે આ પછીની ગાથામાં ત્રીજા નંબરની શંકા છે. જ્યાં આત્માનું અસ્તિત્વ ન હોવા છતાં, તે દર્શન ધાર્મિક દર્શન બન્યું છે. તેની ચર્ચા આપણે હવે પછી કરીશું.

ઉપરના બન્ને પદમાં આપણે શંકાનો સાંગોપાંગ વિચાર કર્યો. શંકા શું છે તેનું વિશ્લેષણ કર્યું. હવે બાકીના બે પદોમાં શાસ્ત્રકાર આવી શંકા કેમ જન્મે છે તેના નિમિત્ત કારણનું વિવરણ આપે છે. કવિરાજ કહે છે કે 'દેહ યોગથી ઉપજે, દેહવિયોગે નાશ'. અહીં શંકાના કારણોમાં દેહની ઉત્પત્તિ અને દેહનો વિલય, બંનેને શંકાનો આધાર માનવામાં આવ્યો છે. દેહ તો પ્રત્યક્ષ છે અને તેનો યોગ એટલે ઉત્પત્તિ પણ સ્પષ્ટ છે. દેહધારી જીવો જન્મે છે અને મરે છે. કોઈ પણ દેહ અમર નથી, સ્થાયી નથી અને દેહનો વિલય થતાં તે જીવ અદૃશ્ય થઈ જાય છે. જીવની જે અદૃશ્યતા છે, તે જ બીજી શંકાનું મૂળ કારણ છે. સામાન્ય રીતે માણસો બોલે છે કે પંડિતજી મરી

ગયા, તો પંડિતનો દેહ મર્યો, પંડિતપણે મર્યા. દેહનો અને પંડિતનો જે આધાર હતો, તે જીવાત્મા અદૃશ્યભાવે સૂક્ષ્મ રીતે પલાયન થઈ જાય છે, તે સામાન્ય મનુષ્યને નજરમાં આવતું નથી. સામાન્ય રીતે ધાર્મિક માણસોની માન્યતા હોય છે કે વ્યકિત મર્યા પછી બીજી જગ્યાએ જન્મ ધારણ કરે છે. આ પ્રકારના શ્રદ્ધાળુઓને બીજી શંકા થવાનો સંભવ નથી પરંતુ જે નિત્યવાદના ક્ષેત્રમાં આવ્યા નથી, આત્મા કે પરમાત્માનું સ્વરૂપ સ્વીકાર્યું નથી. તેને લાગે છે કે દેહ મરે છે તો તેની સાથે એમાં રહેલો જીવ પણ વિલય પામે છે. જીવનો આધાર દેહ છે. આ રીતે બીજી શંકાનું મૂળ કારણ દેહની ઉત્પત્તિ અને દેહનો લય છે. આ બંને સ્થિતિમાં જીવની કોઈ સ્વતંત્ર ગતિ જણાતી નથી. તેથી દેહના વિયોગે આત્માનો પણ નાશ થઈ જાય છે, તેમ શંકાકાર કહે છે. અહીં આપણે એક મૂળભૂત (ફંડામેન્ટલ) સિદ્ધાંતનો વિચાર કરીશું આ ચર્ચામાં મૂળ વિષય દેહના આધારે જીવ છે કે જીવને આધારે દેહ છે ? દેહથી જીવ ઉત્પન્ન થાય છે કે જીવ દેહને ઉત્પન્ન કરે છે. આ એક ગંભીર વિષય છે, જેનું આપણે બારીકાઈથી વિશ્લેષણ કરીશું. બીજી શંકા કયારે થાય છે ? તે શંકાનું નિવારણ કયારે થઈ શકે છે? જો કે શાસ્ત્રકાર નિરાકરણ કરશે. આપણે ઉપર્યુકત ગંભીર પ્રશ્નની ઝીણવટથી છણાવટ કરીશું, જે કોઈ પણ ધાર્મિક વ્યકિત માટે આવશ્યક છે.

દેહ અને આત્મા :– સામાન્ય રૂપે પ્રાકૃતિક ઢંગથી શરીરની જે રચના થાય છે, તેમાં આત્મિક શકિત જોડાયેલી છે. પ્રશ્ન એ છે કે આત્મા શરીરનું નિર્માણ કરે છે કે દેહથી આત્માનું નિર્માણ થાય છે ? જે પક્ષ એમ કહે છે કે આત્મા અનિત્ય છે, તે દેહના સંયોગમાં જીવ ઉત્પન્ન થાય છે, તેમ માને છે. જેમ લોટમાં કીડા પડે છે, તેમ શુક્ર શોણિતના રસાયણમાં જીવ ઉદ્ભવે છે અને પુનઃ દેહની સાથે નાશ પામે છે. એટલે અહીં શાસ્ત્રકારે શંકાના રૂપમાં કહ્યું છે કે દેહ યોગથી ઉપજે અને દેહ વિયોગથી નાશ પામે છે. ત્યારે શાસ્ત્રીયપક્ષ કહે છે કે જીવાત્મા નિત્ય શાશ્વત દ્રવ્ય છે. તે સ્વયં ઉત્પત્તિસ્થાનમાં આવી કર્માનુસાર દેહની રચના કરે છે. રચના કરવામાં જીવ નિમિત્ત કારણ છે. દેહ તે ઉપાદાન કારણ છે. દેહના પુદ્ગલો શરીર રૂપે પરિણામ પામવાને યોગ્ય હોય, ત્યારે જીવનું નિમિત્ત બને છે. જીવ જ્યારે કર્મ રજ સાથે ઉત્પત્તિસ્થાનમાં આવે છે, ત્યારે તે સ્થૂલ દેહ રહિત હોય છે. ત્યાર પછી ક્રમશઃ સ્થૂલ દેહ અથવા ભૌતિક શરીરની રચના કરે છે. આ એક પ્રક્રિયા જૈનશાસ્ત્રમાં પ્રસિદ્ધ છે. અન્ય શાસ્ત્રો પણ જીવનું આવાગમન માની, તે દેહ ધારણ કરે છે, તે પ્રમાણે સ્વીકારે છે.

આ આખા તર્કથી સાબિત થાય છે કે આત્મા દેહનો નિર્માતા છે પરંતુ જેઓ આત્માવાદી નથી, તેઓ માને છે કે જ્યારે દેહ સ્થૂલ રૂપે સંગઠિત થાય છે, ત્યારે તેમાં જીવની ઉત્પત્તિ થાય છે. જેમ લોટમાં ધનેડા ઉત્પન્ન થાય છે, તેમ શરીરમાં જીવ ઉત્પન્ન થાય છે. જો આ પ્રક્રિયાનો સ્વીકાર કરીએ, તો દેહના નાશ સાથે જીવનો પણ નાશ થાય છે, પાછળ કશું બચતું નથી. આ બીજો પક્ષ દેહથી આત્માની ઉત્પત્તિ માને છે અને બીજા પક્ષના આધારે જ શાસ્ત્રકારે આ ગાથામાં બીજી શંકાનું સંકલન કર્યુ છે. પ્રત્યુત્તર તો સ્વયં શાસ્ત્રકાર આપશે. અહીં આપણે શંકાની પૂર્વભૂમિકાનું નિરીક્ષણ કર્યું છે અને શંકા શા માટે થાય છે, તેના કારણ રૂપે દેહની પ્રક્રિયા મૂકવામાં આવી છે.

આ બીજી શંકા થવી સ્વાભાવિક છે કારણ કે દેહનો વિયોગ પ્રત્યક્ષ છે. હાલમાં દેહનો યોગ એટલો પ્રત્યક્ષ નથી પરંતુ બુદ્ધિગ્રાહ્ય છે. જ્યારે પ્રત્યક્ષ રૂપે દેહનો વિયોગ થાય છે, ત્યારે ફુગ્ગામાંથી જેમ હવા નીકળી જાય તેવું દૃશ્ય થાય છે. આત્માની નિત્યતા વિષે પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ નથી, કેવળ શ્રદ્ધાથી પરલોક ગમન માનવામાં આવે છે. જે લોકો અનાત્મવાદી છે અથવા સહજ આત્મજ્ઞાનના વિવરણથી દૂર છે, તેને ઉપર્યુકત શંકાની પ્રબળ ભૂમિકા મળી રહે છે.

યોગ અને વિયોગ : ભારતના દર્શનોમાં, શાસ્ત્રોમાં, વ્યવહારમાં, કે સાધનામાં યોગ શબ્દ ઘણો જ પ્રચલિત થયો છે. અહીં સિદ્ધિકારે પણ યોગ શબ્દ ગ્રહણ કર્યો છે. એ બાબત થોડુ ચિંતન કરીએ.

સામાન્ય સંયોગને પણ યોગ કહેવામાં આવે છે. યોગનો સાધારણ અર્થ મળવાપણું છે. અર્થાત્ 'એકત્ર થવું' એવો થાય છે. આ યોગ બે ભાવે જોઈ શકાય છે. બે પદાર્થ મળીને તદ્રુપ થઈ જાય, તો પણ એક યોગ છે અને પરસ્પર સ્પર્શ પામી સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ ધરાવતા હોય, તેવા પદાર્થો પણ યોગની કક્ષામાં આવે છે, તેથી સંયોગ શબ્દ પણ વ્યવહારમાં આવ્યો છે... અસ્તુ.

અહીં દેહયોગથી આત્મા ઉપજે છે, તેમાં દેહ પણ એક ઘણા પુદ્‌ગલ પરમાણુના સંયોગથી બનેલો છે, આ દેહરૂપી પિંડને સંચાલિત કરવા માટે તેમાં જીવની ઉત્પત્તિ થાય છે. હકીકતમાં અહીં યોગ અધિકરણ રૂપે વપરાયો છે. દેહ તે અધિકરણ છે અને આવો દેહ સંગઠિત થયા પછી તેમાં દેહના પ્રભાવથી જીવરૂપી કોઈ તત્ત્વનો ઉદ્‌ભવ થાય છે, જેમ પાણીમાં સેવાળની ઉત્પત્તિ થાય છે અથવા કાદવમાં દેડકાની ઉત્પત્તિ થાય છે. આ સ્થૂલ ઉદાહરણ કરતાં પણ વધારે સૂક્ષ્મ એવી સત્તા બીજાણુમાં ઉત્પન્ન થાય છે અને અમુક પ્રકારની યોગ્યતાવાળો સ્થૂલ સંયોગ થતાં તેમાં જીવની ઉત્પત્તિ થાય છે. જૈનદર્શનમાં આવા સંમુર્ચ્છિમ જીવોની વિશાળ વ્યાખ્યા છે. સંજ્ઞી પંચેન્દ્રિય જીવો છોડીને બાકીની નીચેની કક્ષાના અનંત જીવો સંમુર્ચ્છિમ ભાવે પેદા થાય છે. તે જ રીતે વૈક્રિય શરીરનો સંયોગ થતાં દેવ અને નારકી જીવોની ઉત્પત્તિ થાય છે. આમ આ આખી પ્રક્રિયા દેહના સંયોગથી જીવની ઉત્પત્તિનું આખ્યાન કરે છે. એ જ રીતે દેહનું વિઘટન થતાં આ જીવ વિલય પામે છે. અર્થાત્ ત્યાંથી ચાલ્યો જાય છે.

અહીં જ મોટી શંકાનું કેન્દ્ર છે. શું જીવ દેહની જેમ દેહની સાથે સાથે વિલય પામે છે કે અખંડિત રહી અન્ય દેહનો આશ્રય કરવા માટે પલાયન થઈ જાય છે ? એ જ રીતે ઉત્પત્તિ સમયે પણ આવી જ શંકા જન્મ પામે છે કે દેહના સંયોગથી તેમાં કોઈ નવો જીવરૂપી કીટાણું ઉદભવ્યો છે કે અજર અમર અવિનાશી આત્મા અહીં આવીને દેહનો આશ્રય કરી પ્રગટ થાય છે ? ઉત્પત્તિ સમયે પણ તે આર્વિભાવ પામ્યો છે અને વિલય સમયે પણ તે અખંડ રહી અદૃશ્ય થઈ ગયો છે. ઉત્પત્તિ કે વિલય તે દેહનો ધર્મ છે, આત્માનો નથી. જયારે શંકાકાર એમ કહે છે કે આત્મા જેવું કોઈ અમર તત્ત્વ હોય, એવું જણાતું નથી. શંકાનું આ પ્રધાન કારણ સામે છે પંરતુ તાત્કાલિક તર્કથી તેનું નિવારણ કરી શકાય તેવું કોઈ પ્રમાણ ઉપલબ્ધ નથી. તેથી શંકાકાર પૂછે છે કે શું આત્મા દેહની સાથે નાશ થઈ જાય છે ?

એક વિશદ ચર્ચા : મૂળભૂત સનાતન પ્રશ્ન એ છે કે સંસારના કોઈ દ્રવ્યો, તત્ત્વો કે સંપૂર્ણ વિશ્વ અનંત કાળ માટે સ્થાયી છે, તેમ કહેવા માટે શ્રદ્ધા, આગમ અને આપ્તવાણી સિવાય બીજો કોઈ પ્રબળ આધાર નથી. નાશવંત પદાર્થ સંપૂર્ણ નાશ પામતા નથી. તેનું રૂપાંતર થઈ જાય છે. ઘડો ફૂટે છે ત્યારે ઠીકરા રૂપે જીવે છે. ઠીકરા ફૂટે તો માટી રૂપે જણાય છે. માટીનું રૂપાંતર થાય, તો તે કોઈ જડતત્ત્વરૂપે પોતાનું અસ્તિત્વ જાળવી રાખે છે. આ બાબતમાં જૈન થિયરી તથા આર્વિભાવ તથા તિરોભાવના સિદ્ધાંતવાળા દર્શનો લગભગ સમાન છે. અર્થાત્ વિશ્વના મૂળ દ્રવ્યોને શાશ્વત માને છે. એ જ રીતે પૂર્ણ નિત્યવાદી દર્શન આત્મા અથવા બ્રહ્મ તત્ત્વને નિત્ય અને શાશ્વત માને છે. આજનું વૈજ્ઞાનિક જગત પણ પદાર્થના મૂળ અસ્વિત્વનો સ્વીકાર કરે છે. આ થયો એક નિત્યવાદી પક્ષ, અખંડ અવિનાશી સ્થિતિનો સ્વીકાર કરે તેવું દર્શન.

જ્યારે વિપક્ષમાં અનિત્યવાદી દર્શનનો તર્ક એ છે કે કોઈ ચીજ શાશ્વત રહેતી જ નથી. સંપૂર્ણ વિશ્વ પણ અનિત્ય છે, નાશવંત છે, પદાર્થનો સંપૂર્ણ નાશ થઈ જાય છે, જેમ એક પદાર્થ ઉત્પન્ન થાય છે, તેમ કાલાંતરમાં લાખો પદાર્થો પાણીના પરપોટાની જેમ ઉત્પન્ન થાય છે અને વિલય પામે છે. તેનો કોઈ આધાર નથી. અનિત્યવાદી દર્શન એવો પ્રબળ તર્ક ધરાવે છે કે કદાચ આ વિશ્વની લીલા અમુક કાળ સુધી ટકી રહે, તેમ માનવાની કોઈ જરૂર નથી. सर्वम विनाशशीलम् । જેને ઈશ્વર, આત્મા કે જડ પદાથો કહેવામાં આવે છે, તે પણ સહુ અમુક કાળ ના જ મહેમાન છે પરંતુ અનંત કાળ સુધી શાશ્વત રૂપે ટકી શકે, તેમ કહેવાનું કે માનવાનું કોઈ કારણ નથી. કાળ સ્વયં અનિત્ય છે. આ રીતે આધાર અને આધેય તથા તેનું જ્ઞાન કરનારા બધા તત્ત્વો નાશવંત છે,

આ સિદ્ધાંતના આધારે આ ૬૦ મી ગાથામાં જે શંકાનો ઉદ્ભવ કર્યો છે, તે નાની સૂની શંકા નથી. આ વિશ્વનો એક સનાતન પ્રશ્ન છે. આ ગાથામાં શંકાનું વિવરણ છે. તેથી આપણે શંકા શા માટે થાય છે, તેનું વિશદ વ્યાખ્યાન કર્યુ છે.

સમાધાન તો સ્વયં શાસ્ત્રકાર કરશે.

દેહથી આત્મા કે આત્માથી દેહ : ઉપરમાં આપણે કહી ગયા છીએ, આ પણ એક વિલક્ષણ પ્રશ્ન છે. દેહથી આત્માનું સર્જન થાય છે કે આત્મા સ્વયં દેહનું સર્જન કરે છે. આપણે અત્યારે શંકાકારના પક્ષમાં વાત કરી રહ્યા છીએ, શંકા એ થઈ કે જ્યારે દેહનું સર્જન થાય, ત્યારે જ આત્મા તેમાં ઉત્પન્ન થાય છે. દેહ યોગથી ઉપજે તેમ કહેવામાં આવ્યું છે પણ દેહનો યોગ કેવી રીતે બન્યો ? દેહયોગ શું છે કે જેના યોગથી શંકાકાર આત્માની ઉત્પત્તિ બતાવે છે, તે જાણવું જરૂરી છે.

અન્યદર્શનોમાં પૃથ્વી, પાણી, અગ્નિ, વાયુ અને આકાશ, આ પાંચ ભૂત છે અને તેના સંયોગથી દેહનું સર્જન થાય છે, તે પ્રમાણે માને છે. પ્રશ્ન એ છે કે પંચભૂતનો સંયોગ પ્રાકૃતિક રીતે થાય છે કે ઈશ્વરની પ્રેરણાથી થાય છે ? કેટલાક પંચભૂતના સંયોગને પ્રાકૃતિક માને છે. જ્યારે ઈશ્વરવાદી એમ માને છે કે ઈશ્વરની પ્રેરણાથી આ સંયોગ થાય છે. અર્થાત્ સમગ્ર દેહ

નિર્માણમાં ઈશ્વર પ્રધાન કારણ છે. જો કે અહીં પણ બે મત છે.

(૧) સાક્ષાત ઈશ્વર સ્વયં વિશ્વરૂપે પરિણામ પામી સૃષ્ટિની રચના કરે છે. જેમાં દેહની સૃષ્ટિ પણ થાય છે. આ રીતે ઈશ્વરને પરિણામી કારણ અર્થાત્ ઉપાદાન કારણ માને છે. (૨) જ્યારે બીજો મત ઈશ્વરને નિમિત્ત કારણ માને છે. જેમ કુંભાર માટીથી ઘડો બનાવે છે, તેમ ઈશ્વર આ બધા નાના મોટા ઘડા જેવા દેહોને ઉત્પન્ન કરે છે. ઈશ્વર સ્વયં દૂર રહે છે. એટલે ભગવાનને પ્રજાપતિ પણ કહ્યા છે. પ્રજાપતિનો અર્થ પણ કુંભકાર થાય છે... અસ્તુ. પ્રાકૃતિક રીતે અથવા ઈશ્વર દ્વારા દેહની સૃષ્ટિ થાય છે, તે અન્ય દાર્શનિકો સિદ્ધાંત છે. જ્યારે જૈનદર્શન અનુસાર પરમાણુ પુદ્ગલો સ્વયં પરિણામ પામીને દેહને અનુકુળ એવી વર્ગણાઓને ગ્રહણ કરી તેમાંથી દેહનું સર્જન થાય છે. અહીં શંકાકાર એમ માને છે કે દેહનું સર્જન થાય પછી તેમાં જેમ આકાશમાં વાદળા આવે, તેમ જીવનો ઉદ્ભવ થાય છે. જ્યારે આપણું દર્શન એમ કહે છે કે આ દેહનો ઘડવૈયો એવો જીવાત્મા કર્મ સ્થિતિ અનુસાર જ્યારે પુદ્ગલની વચ્ચે આવે છે ત્યારે જ દેહનું નિર્માણ થાય છે પરંતુ આ સૂક્ષ્મ વાત શંકાકારને સમજાણી નથી, તેથી સ્થૂળ રીતે એમ માને છે કે દેહથી જીવનું સર્જન થાય છે.

દૃશ્યમાન જગતમાં પણ એવું જોવામાં આવે છે કે નાના મોટા વિકાર પામેલા દ્રવ્યોમાં કે રસાયણોમાં કીટાણુંઓ ઉત્પન્ન થાય છે અથવા તેમાં જીવ ઉત્પન્ન થાય છે અને કીડા ખદબદવા માંડે છે. પાણી જુનું પડયું રહે, તો તેમાં પોરા પડે છે. એ જ રીતે જેટલા ખાદ્ય પદાર્થો પણ સડે છે, ત્યારે તેમાં જીવ ઉત્પન્ન થઈ જાય છે. વનસ્પતિ વગેરેમાં ફળો પણ સડી જાય, ત્યારે ફળો માં જીવ ઉત્પન્ન થઈ જાય છે. આખી સૃષ્ટિમાં આ રીતે દેહના સંયોગથી જીવ ઉત્પન્ન થતાં હોય, તેવું સ્થૂળ રીતે જોવામાં આવે છે, માટે શંકાકાર ઠીક જ કહે છે કે દેહના યોગથી જીવ ઉપજે છે. જીવથી દેહ ઉત્પન્ન થતો હોય, તેવું લાગતું નથી. અહીં જો દેહના યોગથી જીવ ઉપજે છે અને દેહનો નાશ થતાં જીવનો પણ નાશ થઈ જાય છે, દેહ શાશ્વત નથી, તો તેમાં રહેલો આધેયભૂત જીવ શાશ્વત કયાંથી રહી શકે ? ફૂલનો નાશ થાય, તો સુગંધનો પણ નાશ થઈ જાય છે. ગુણીનો નાશ થાય, તો ગુણનો પણ નાશ થઈ જાય છે. સેના હારી જાય તો વિજય કયાંથી થાય ? તેમ દેહનો વિલય થઈ જાય, પછી બિચારો આત્મા કયાંથી ટકે ? શંકાકારની દેહ દૃષ્ટિ હોવાથી આ શંકા ઉદ્ભવી છે કે આત્મા હોય, તો ભલે હોય પણ તે શાશ્વત નથી.

આ રીતે કવિરાજે આ ગાથામાં સહજ ભાવે એક બહુ જ મોટા સનાતન દાર્શનિક પ્રશ્નને જન્મ આપ્યો છે. આ શંકા નથી પણ એક સનાતન દાર્શનિક પ્રશ્ન છે.

ઉપસંહાર : ૬૦ મી ગાથાનું વિશદ વર્ણન કર્યા પછી સંક્ષેપમાં આ ગાથાનો સાર એ છે કે આ ગાથામાં નાસ્તિકવાદનો બીજો પક્ષ આત્મા શાશ્વત નથી, તેની ચર્ચા કરી છે. હકીકતમાં આ શંકા નથી પણ સ્થૂળ દેહદર્શનથી ઉદ્ભવતી બુદ્ધિનું આખ્યાન છે. સ્થૂળ દૃષ્ટિએ વિશ્વમાં દેહની પ્રધાનતા છે અને દેહનો લય થયા પછી પાછળ કશું વધે, કે ન વધે આત્મા જાય કે ન જાય, તેનું બહુ મહત્ત્વ નથી. સામાન્ય મનુષ્યો દેહ દૃષ્ટિ સુધી બુદ્ધિને સીમિત રાખી જીવન ચલાવે છે. જયારે

આગળ વધેલો જીવ કોઈ શાશ્વત તત્ત્વ છે કે નહીં તે બાબત વિચારે છે. તેને અહીં શાસ્ત્રકારે શંકારૂપે વર્ણન કરી, માનવ મનના આધ્યાત્મિક વિકાસની એક રેખાને આગળ વધારી છે. બહુ જ થોડો શબ્દોમાં વિશાળ વાતને રજૂ કરી છે. અહીં શંકાનું સમાધાન કરવા કરતા જે શંકા ઉદ્‌ભવી છે, તે ઘણી જ મહત્વપૂર્ણ છે, તેને પાઠક જો બરાબર સમજી શકે તો જ આગળના સમાધાનને સારી રીતે સમજી શકે. આપણે વિવરણમાં શંકાના મૂળ સુધી પહોંચીને જોઈ શકીએ છીએ કે ભારતીય દર્શનો આ પ્રશ્ન ઉપર વિભકત થયેલા છે અને નિત્યવાદ અને અનિત્યવાદના, બે પક્ષમાં વિભાજિત છે. જ્યાં જૈનદર્શનનો નિત્યાનિત્યરૂપ અલૌકિક અનેકાંતવાદ અદ્‌ભુત રીતે પ્રકાશ પાથરે છે. ૬૦ મી ગાથાની પરિસમાપ્તિ કર્યા પછી હવે એક ગાથામાં અંતિમ શંકાનું વિવરણ કરનારી ૬૧ મી ગાથામાં પ્રવેશ કરીશું. ૬૦ મી ગાથાના કથન માટે મહાન વિભૂતિ શ્રીમદજીના ચરણોમાં કોટિકોટિ વંદન અભિવ્યકત કરીએ છીએ, જેઓએ આટલી સરળ ગુજરાતી ભાષામાં મહાન સિદ્ધાંતોને સંકેલ્યા છે.

ગાથા-૬૧

ઉપોદ્ઘાત : શંકાકારે પૂર્વની ગાથામાં દેહના વિનાશની સાથે જ આત્માનો નાશ થાય છે, તેમ કથન કર્યું છે, હવે શંકાકાર પોતાની શંકાને વધારે દૃઢ કરવા ક્ષણિકવાદનો આશ્રય કરે છે. શંકાકારના કથનાનુસાર બે રીતે આત્માનો નાશ થાય છે. (૧) મૃત્યુ સમયે દેહના વિનાશની સાથે આત્માનો વિનાશ થાય છે. (૨) ક્ષણે ક્ષણે વસ્તુનું પરિવર્તન થાય, તે પરિવર્તનમાં પણ આત્માનો નાશ થતો હોય, તેવું જણાય છે.

આ રીતે કોઈપણ રીતે આત્માની નિત્યતાનો અનુભવ થતો નથી.

આ બીજી શંકાને મજબૂત કરવા માટે આ સહાયક શંકા પણ ઊભી કરવામાં આવી છે. ભારતવર્ષમાં બૌદ્ધદર્શનનો ઉદય ક્ષણિકવાદના આધારે થયેલો છે. સમગ્ર બૌદ્ધદર્શન આત્માનું અથવા બીજા કોઈ પણ પદાર્થોનું શાશ્વતપણું સ્વીકાર્યા વિના સર્વ પદાર્થો ક્ષણે ક્ષણે નાશ પામે છે, તેવો ક્ષણિક પ્રલયવાદ સ્થાપિત કરીને આત્માની કોઈ પણ પ્રકારની નિત્યતાને તેમણે ધિક્કારી છે. આ ગાથામાં શંકાકારે બૌદ્ધદર્શનનું પણ અવલંબન લીધું છે. હવે આપણે મૂળગાથાના વિવરણમાં ક્ષણિકવાદનો વિસ્તારથી વિચાર કરીશું.

અથવા વસ્તુ ક્ષણિક છે, ક્ષણે ક્ષણે પલટાય ।
એ અનુભવથી પણ નહીં, આત્મા નિત્ય જણાય ॥ ૬૧ ॥

'અથવા' શબ્દના વિવિધ અર્થ : ગાથાના આરંભમાં 'અથવા' શબ્દનો ઉપયોગ કરીને શંકાકારે બીજા એક તર્કનું અવલંબન લીધું છે. 'અથવા' શબ્દ વિવિધ અર્થમાં પ્રયુકત થાય છે.

(૧) કોઈપણ વસ્તુનો વિકલ્પ લેવાનો હોય, ત્યારે અથવા શબ્દ વપરાય છે. તમો આ કામ કરશો અથવા ન થાય તો આ રીતે કરશો.

(૨) વિવિધ ક્રિયા પદ્ધતિમાં 'અથવા' શબ્દ વપરાય છે. જેમ કે કોઈ વિષ ખાઈને મરે છે અથવા એવી ઝેરી વસ્તુ ખાઈને મરી શકે છે. કોઈ ફળાહાર લઈને પોતાની ભૂખને સંતોષે છે અથવા ખાધ પદાર્થ ઉપર પણ જીવે છે.

(૩) બે ગુણોની વચ્ચે 'અથવા' શબ્દનો પ્રયોગ થાય છે. તમારામાં વાણીની મીઠાશનો ગુણ હોય અથવા ઈમાનદારીનો ગુણ હોય, તો પણ તમારું જીવન સુંદર બને છે. આમ ગુણાત્મક ભેદમાં પણ અથવા શબ્દ વપરાય છે.

(૪) એ જ રીતે બે તર્ક વચ્ચે પણ અથવા શબ્દનો ઉપયોગ થાય છે. તમે ભગવાનને શ્રદ્ધાથી માનો છો અથવા બુદ્ધિપૂર્વક સ્વીકાર કરો છો. તમો એ જે યુકિત સિદ્ધ કરી છે, તે અનિત્ય ભાવને સિદ્ધ કરે છે અથવા બીજી યુકિતથી પણ અનિત્યભાવ સિદ્ધ થઈ શકે છે.

(૫) બે તર્ક કે બે પ્રકારના વચનોમાં પણ અથવા શબ્દ વપરાય છે. આમ 'અથવા' શબ્દ

નાનો સાધારણ શબ્દ છે પરંતુ દર્શનશાસ્ત્રમાં કે ફિલોસોફીમાં 'અથવા' શબ્દ પહાડ જેવો મોટો છે તમો વેદાંતને સ્વીકારો અથવા બૌદ્ધ દર્શનનો સ્વીકાર કરો, બંને દર્શનમાં બે છેડા છે. એટલે અહીં 'અથવા' કહેવાથી તમે કોઈ એક બિંદુ પર પહોંચી શકતા નથી. બૌદ્ધદર્શનનો સ્વીકાર કરો, તો વિનાશવાદી દર્શનના ગર્તમાં ચાલ્યા જાઓ અને વેદાંતવાદનો સ્વીકાર કરો, તો સંપૂર્ણ નિત્યવાદમાં પહોંચી શકો છો. અહીં 'અથવા' શબ્દ બે દર્શન વચ્ચેની મોટી ખાઈ છે.

(૬) જ્યારે આ જ 'અથવા' શબ્દ જૈનદર્શનમાં એક સમતોલપણુ લાવનાર ત્રાજુનું કામ કરે છે. જૈનદર્શન કહે છે કે પદાર્થ દ્રવ્ય દૃષ્ટિએ નિત્ય છે 'અથવા' પર્યાય દૃષ્ટિએ અનિત્ય છે. નિત્યાનિત્યવાદનો જે અનેકાંત સિદ્ધાંત છે તે પણ 'અથવા' જેવા ભાવ ઉપર આધારિત છે. આમ છે અથવા આમ પણ છે. એક જ વ્યકિત મામા પણ છે અથવા કાકા પણ છે.

ઉપર્યુકત બારીક વિવરણથી સમજી શકાય છે કે 'અથવા' શબ્દ સમતોલપણાનો પણ આધાર છે અને બે વિપરીત દિશાનો પણ બોધ અપાવે છે. આ અથવા શબ્દ જેવો તેવો નથી. વ્યવહારમાં પણ 'અથવા' શબ્દનો ખૂબજ ઉપયોગ થાય છે. પત્ની પણ છે અથવા મિત્ર પણ છે. અહીં વ્યવહારિક દૃષ્ટિએ એક વ્યકિતની બે પ્રતિમાને 'અથવા' શબ્દથી અભિવ્યકત કરવામાં આવે છે. હવે આપણે મૂળ વિષય પર આવીએ. અહીં કૃપાળુ ગુરુદેવે ગાથાના આરંભમાં જ 'અથવા' શબ્દનું ઉચ્ચારણ કર્યું છે. શંકાકારે એક સામાન્ય બુદ્ધિથી જે તર્ક આપ્યો હતો, તે તર્કને વિશેષ રૂપે સમજવા માટે તર્કની બીજી બાજુને પણ સ્પર્શ કરવામાં આવ્યો છે. એક જ વસ્તુની બે બાજુને પણ 'અથવા' શબ્દથી કહેવામાં આવે છે. અહીં સિદ્ધિકારે આત્માની અનિત્યતા માટે દેહોત્સર્ગ કે દેહવિલય જેવા જે સામાન્ય તર્ક આપ્યા છે, તેની બીજી જે સૂક્ષ્મ ધાર છે, તેને 'અથવા' શબ્દથી સ્પર્શ કરીને શંકાને સમજવા માટે પુનઃ એક એવી દૃષ્ટિ આપી છે. આ દૃષ્ટિ છે ક્ષણિકવાદ. શંકાકાર કહે છે કે ફકત આત્મા દેહની સાથે જ મરે છે, તેવું નથી પરંતુ ક્ષણે ક્ષણે તે પરિવર્તન પામે છે, તેથી તેનું અસ્તિત્વ પણ ક્ષણિક છે. એટલે અહીં સિદ્ધિકાર કહે છે, 'અથવા વસ્તુ ક્ષણિક છે'. આ વાકય શંકાકારનું છે.

ક્ષણિકવાદ શું છે : ભારતવર્ષમાં જે દર્શન અને તત્ત્વજ્ઞાનનો અભ્યુદય થયો છે, તેમાં લગભગ ઈશ્વર, આત્મા, બ્રહ્મ, વગેરે શાશ્વત પદાર્થોની સ્થાપના કરવામાં આવી છે. અનિત્ય ક્ષણભંગુર, માયાવી સંસારમાંથી નીકળી અજર અમર એવા અવિનાશી આત્માનું અવલંબન ગ્રહણ કરીને મુકતદશામાં રહી નિર્વિકાર અવસ્થાને ભોગવવી, તે નિત્યવાદી દર્શનનું લક્ષ છે. આનાથી વિપરીત અનિત્યવાદી દર્શનનો અભ્યુદય થયો, એ દર્શને પડકાર કર્યો કે ઈશ્વર, આત્મા કે બ્રહ્મ જેવા કોઈ શાશ્વત, નિત્ય પદાર્થો અસ્તિત્વ ધરાવતા નથી તેમજ બીજા કોઈ જડ પદાર્થ પણ શાશ્વત અસ્તિત્વ ધરાવતા નથી. સમગ્ર વિશ્વ અનિત્ય ભાવથી ભરેલું છે. તેમાં કોઈ સ્થાયી તત્ત્વ નથી. જે કાંઈ દેખાય છે, તે બધુ ક્ષણિક છે, પરિવર્તનશીલ છે, નાશવંત છે, માટે અનિત્યભાવને સમજી લેવા અને ક્ષણિકવાદનો સ્વીકાર કરવો, તે જ સમ્યગ્જ્ઞાન છે.

આ રીતે નિત્યવાદ અને અનિત્યવાદની બે સ્પષ્ટ ધારાઓ દાર્શનિકક્ષેત્રમાં પ્રવાહિત થઈ છે.

આથી સ્પષ્ટ છે કે જો ક્ષણિકવાદનો આશ્રય કરે, તો આત્મા જેવી કોઈ નિત્ય વસ્તુને માનવાની આવશ્યકતા નથી.

ક્ષણિક એટલે એક ક્ષણનો આશ્રય કરી પદાર્થ પોતાનું રૂપ પ્રગટ કરે છે અને તુરંત જ લય પામે છે. બીજી ક્ષણે બીજું રૂપ અસ્તિત્વમાં આવે છે. બે અવસ્થાને જોડનારું કોઈ સ્થાયી તત્ત્વ નથી. માળાના બધા મણકા જુદા જુદા છે, તેમાં કોઈ દોરો નથી. આ મણકાઓ સ્વયં એક રેખામાં ચાલતા હોય, તો મિથ્યા અખંડ માળાના દર્શન થાય છે. જેમ પાણીના પરપોટા એક પછી એક ઉદ્‌ભવ પામી લય પામે છે. બે પરપોટા વચ્ચે કોઈ અખંડ દ્રવ્ય નથી. તે જ રીતે ક્ષણિક અવસ્થાઓ સ્વયં પાર થતી હોય છે. બે અવસ્થા વિષે સાદૃશ્ય ભાવ હોવાથી બંને સમાન દેખાય છે પરંતુ બન્ને વચ્ચે કોઈ સ્થાયી સબંધ નથી. આમ ક્ષણિકવાદી બુદ્ધિની તીવ્રતાના આધારે બધા પદાર્થમાં સંપૂર્ણ ભેદના દર્શન કરે છે. તે અખંડ, અભેદ્ય, અવિચ્છિન્ન તત્ત્વનો છેદ ઉડાડે છે. આ છે ક્ષણિકવાદ.

જૈનદર્શનમાં જે પર્યાયવાદ છે, તે પણ ક્ષણિક રૂપનું દર્શન કરાવે છે પરંતુ જૈનદર્શન આવી ક્ષણિક પર્યાયના આધાર રૂપે શાશ્વત દ્રવ્યનો સ્વીકાર કરે છે. ખૂબીની વાત એ છે કે ફકત પર્યાય જ પ્રત્યક્ષ અનુભવમાં આવે છે. અર્થાત્ પર્યાયને જાણી જોઈ શકાય છે. શાશ્વત દ્રવ્યનો અનુભવ કેવળજ્ઞાની આત્મા સિવાય અન્ય કોઈ કરી શકતા નથી. શાસ્ત્રથી, અનુભવથી કે શ્રદ્ધાથી જ શાશ્વત દ્રવ્યનો સ્વીકાર કરવામાં આવે છે. અહીં શંકાકાર આવા શાસ્ત્રજ્ઞાન અને અનુભવવિહીન હોવાથી ફકત પર્યાયના આધારે એમ કહે છે. 'અથવા વસ્તુ ક્ષણિક છે.' અને ક્ષણે ક્ષણે પલટાય અને નાશ પામે છે. જ્ઞાન વિહીન શંકાકારને શાશ્વતનો અનુભવ થતો નથી. એટલે જ સિદ્ધિકાર ત્રીજા પદમાં કહે છે કે 'એ અનુભવથી પણ નહી' અહીં 'એ' નો અર્થ એવું કોઈ નિત્ય દ્રવ્ય અથવા આવો કોઈ અનુભવ થતો નથી કે જેથી તે નિત્ય આત્માનો સ્વીકાર કરે અથવા આત્માની નિત્યતાને સમજે.

જો કે વૈરાગ્યશાસ્ત્રમાં પણ સંસાર અનિત્ય છે, ક્ષણભંગુર છે, બધુ નાશવંત છે. 'आलित्ते लोए पलित्ते लोए ।' અર્થાત્ આખો લોક સળગી રહ્યો છે. તેવું વિધાન કરીને સંસારની અનિત્યતાનો પાઠ ભણાવ્યો છે. વસ્તુની ક્ષણિક સ્થિતિ વૈરાગ્યનું નિમિત્ત છે પરંતુ જીવ જો સમ્યગ્ દૃષ્ટિ ન હોય, તો સંસારની ક્ષણિકતામાંથી પાર થઈને જે શાશ્વત દ્રવ્યને સ્વીકારવું જોઈએ, તે સ્વીકારી શકતો નથી. આગળમાં સ્વયં કૃપાળુદેવે કહ્યું છે કે 'અટકે ત્યાગ વૈરાગ્યમાં તો ભૂલે નિજ ભાન.' શંકાકારને સંસારની ક્ષણિક અવસ્થાનો અનુભવ થાય છે, આ અનિત્યના અનુભવના આધારે આત્માને પણ અનિત્ય માનવા પ્રેરાય છે. આ એક એવુ બિંદુ છે કે જયાં અનિત્ય અને નિત્યનો ભેદ કરી ભેદવિજ્ઞાન પ્રાપ્ત થયા પછી અભેદ અખંડ એવા અવિનાશી નિત્ય દ્રવ્યને સ્વીકારે અને નિત્ય દ્રવ્યોમાં પણ જ્ઞાનયુકત શાશ્વત આત્મદ્રવ્યનો સ્વીકાર કરે. આ રીતે સમ્યગદૃષ્ટિ જીવ નિત્ય આત્મામાં સ્થિર થઈ મુકત થાય છે.

આ આખી ૬૧ મી ગાથા આત્માના અસ્તિત્વનો સ્વીકાર ન કરનારી બધી શંકાઓનું પરિસમાપન કરી, હવે નિત્ય ભાવો તરફ વાળી ૬૨ મી ગાથામાં શાસ્ત્રકાર યથાર્થ બોધનો આરંભ

કરશે. આ ગાથા સુધીમાં નાસ્તિક ભાવના ત્રણ બિંદુઓ સ્પષ્ટ કર્યા છે.

(૧) **આત્મા નથી** અર્થાત્ આત્માનું અસ્તિત્વ નથી. આત્મા જેવું કોઈ દ્રવ્ય નથી. તેને માનવાની જરૂર પણ નથી. આ પ્રથમ શંકા છે.

(૨) **આત્મા છે પરંતુ તે શાશ્વત નથી.** તે કોઈ સ્થાયી તત્ત્વ નથી, દેહ સાથે ઉત્પન્ન થયેલો એક કીટાણું છે. તે એક પ્રકારે દેહનો વિકાર છે. તેમાં બુદ્ધિની ઉત્પત્તિ હોવાથી 'હું છું' એવો સ્વીકાર કરે છે પરંતુ તે હું શાશ્વત કે નિત્ય નથી. દેહ મરવાની સાથે અહંકાર કરનાર આત્મા પણ મરી જાય છે. આ બીજી શંકા છે, બીજી શંકાના આધારે એક ત્રીજી શંકાનો પણ ઉદ્‌ભવ કરવામાં આવ્યો છે.

(૩) **જો આત્મા શાશ્વત હોય, તો અનુભવ થવો જોઈએ.** પરંતુ જેમ વસ્તુ ક્ષણિક છે, તેમ આત્મા પણ ક્ષણિક છે અને બે ક્ષણિક અવસ્થાની વચ્ચે કોઈ સ્થાયી તત્ત્વ નથી. જો હોય, તો તેનો અનુભવ થવો જોઈએ પરંતુ અનુભવ થતો નથી, માટે આત્મા નથી, આ ત્રીજી શંકા છે, અને તે શાશ્વત તો છે જ નહિ. આમ અહીં બધી શંકાઓનું પરિસમાપન કર્યું છે.

અત્યાર સુધી ૬૧ગાથા સુધી વિપક્ષનું વર્ણન છે. આત્માના અસ્તિત્વ વિષયક વિપક્ષની કેટલી કેટલી દલીલો છે, તેનું શંકાકાર રૂપે વર્ણન ઉપસ્થિત કર્યું છે. આ બધી શંકાઓ કેવી રીતે થાય છે, તેનું આપણે આંતરિક નિરીક્ષણ કર્યું છે. અર્થાત્ માનવ બુદ્ધિશાળી હોવા છતાં એવા કયા આંતરિક કારણોથી તે સત્ય બોધથી દૂર રહી જાય છે. અહીં આપણે થોડી આંતરિક સ્થિતિનું વિવેચન કરી આંતરિક કારણોનો આભાસ આપશું.

સહુ પ્રથમ જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો ઉદય અજ્ઞાનનો પડદો ઊભો કરે છે. જ્યારે જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો ક્ષયોપશમ થાય છે, ત્યારે આત્મા એક એક અજ્ઞાન ખંડનો પરિહાર કરી કેટલોક બોધ પ્રાપ્ત કરે છે પરંતુ આ અજ્ઞાન ખંડ ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારનો હોવાથી તેનો ક્ષયોપશમ પણ અલગ અલગ કેન્દ્રમાં અલગ અલગ રીતે પ્રકાશ આપે છે. માનવ જ્યારે થોડો આગળ વધે છે અને અજ્ઞાનખંડનો વિલય થાય છે, ત્યારે નીતિ અને ધર્મનો સ્વીકાર કરે છે પરંતુ આટલા માત્રથી અજ્ઞાન ખંડનું નિવારણ થતું નથી. અજ્ઞાન ખંડ સૂક્ષ્મ હોવાથી તે બુદ્ધિમાન મનુષ્યને પણ તત્ત્વબોધથી દૂર રાખે છે. જ્યારે થોડો પુણ્યનો ઉદય થાય, ત્યારે આવા અજ્ઞાનખંડનું ઉલ્લંઘન કરી નવો ક્ષયોપશમ પ્રાપ્ત કરી, તત્ત્વનો બોધ પ્રાપ્ત કરે, ત્યારપછી પણ તેને શાશ્વત ભાવોનો સ્વીકાર કરી શકે તેવી પ્રજ્ઞા ખીલી હોતી નથી. ત્યાં એવા પ્રકારનો અજ્ઞાન ખંડ પલાંઠી મારીને બેઠેલો છે કે જીવાત્માને શાશ્વત તત્ત્વમાં પ્રવેશ કરવા દેતો નથી, તત્ત્વબોધની ઊંચી સ્થિતિમાં ગયા પછી પણ જીવને શાશ્વત તત્ત્વના નિર્ણય કરવાથી દૂર રાખે છે. જો કે આમાં એકલું જ્ઞાનાવરણીય કર્મ કામ કરતું નથી. જ્ઞાનાવરણીય કર્મના આવા ભિન્ન ભિન્ન અજ્ઞાન ખંડોનો ઉદ્‌ભવ થવામાં મોહનીય કર્મનો પ્રધાન હાથ છે. મોહનીયકર્મ મોહદશાને ઉત્પન્ન કરી જ્ઞાનના પ્રકાશને પણ ઘેરી રાખે છે. એટલે જ કુંદકુદાચાર્ય જેવા મહાન આચાર્યે લખેલું છે અને જેની ઉપર ટીકા કરતાં અમૃતચંદ્રાચાર્યજીએ કહ્યું છે કે મોહોऽयमुन्नानटिति અર્થાત્ આ વિશ્વના ફલક ઉપર મોહ જ નાચી રહ્યો છે. બાકી બધા દ્રવ્યો પોત પોતાની જગ્યાએ પ્રકાશી રહ્યા છે પરંતુ મોહ મોટો મહારંભ કરી

નવા નવા દૃશ્યો ઊભો કરી બુદ્ધિને ભૂલાવામાં નાંખે છે... અસ્તુ.

જીવાત્માની આંતરિક કર્મ અવસ્થામાં ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારના કર્મના ઉદય પ્રવાહો પ્રજ્ઞા ઉપર પોતાનો પણ પ્રભાવ પાથરે છે અને મૂળ શુદ્ધ દ્રવ્ય સુધી ન પહોંચવામાં પૂરો ભાગ ભજવે છે, તેથી માનવ નાસ્તિક ભાવ, કે વિપરીત ભાવોના ખારા સાગરમાં તણાતો રહે છે. ૬૧ મી ગાથા સુધી સિદ્ધિકારે જીવની આ વિપરીતદશાનું સરળ ગુજરાતી ભાષામાં વર્ણન કરીને એક પ્રકારે તે જીવોનું માનસચિત્ર તૈયાર કર્યું છે અને અજ્ઞાનમૂલક પ્રજ્ઞાના પ્રભાવને પ્રદર્શિત કરી વાસ્તવિક સામાજિક સ્થિતિનું વર્ણન કરી ૬૨ મી ગાથાથી સિદ્ધિકાર સ્વયં યથાર્થ બોધનો સ્પર્શ કરાવશે.

આ ગાથામાં એક પ્રશ્ન વિચારણીય છે. પ્રથમ પદમાં લખ્યું છે કે વસ્તુ ક્ષણિક છે અને તેના પરિણામ સ્વરૂપે આત્મા નિત્ય દેખાતો નથી. તો શું આત્માને વસ્તુ માની છે કે વસ્તુને આત્મા માન્યો છે ? હકીકતમાં એક ખાસ વાત સમજવાની છે. વસ્તુનો અર્થ બધા પદાર્થ કે બધા દ્રવ્યો થાય છે. બધા દ્રવ્યો ખરેખર વસ્તુ છે અને વસ્તુ તરીકે શંકાકારે તેને ક્ષણિક બતાવી છે અર્થાત્ શંકાકાર બધા દ્રવ્યોને ક્ષણિક માને છે અને બધા દ્રવ્યોની અંદર આત્મદ્રવ્યનો પણ સમાવેશ થાય છે. હકીકતમાં આ રીતે લખવું ઘટે કે વસ્તુ ક્ષણિક છે, તો તે અનુભવથી પણ નહિ, વસ્તુ નિત્ય જણાય. વસ્તુ ક્ષણિક છે, તો વસ્તુની નિત્યતાનો પરિહાર કરવો જરૂરી હતો પરંતુ શાસ્ત્રકારે શંકાકારના ઉત્તરમાં આત્માની નિત્યતાનો પરિહાર કર્યો છે. આમ શંકાના કારણ–કાર્યમાં વિભેદ દેખાય છે. જયારે તર્ક અનુસાર પ્રશ્નને અનુકુળ ઉત્તર હોવા જોઈએ.

અહીં આત્માની નિત્યતાનું પ્રકરણ ચાલે છે અને શંકાકાર બધી વસ્તુ ક્ષણિક છે એમ કહે તો આત્માની નિત્યતા તો અનુભવમાં આવે જ કયાંથી ? કોઈ એમ કહે કે કે આ રોગીને કોઈ પણ ફળ આપવાથી વિકાર થશે, તો તેને કેરી તો આપશો જ નહિ. બધા ફળનો નિષેધ કર્યો, ત્યાં કેરીનો સ્વતઃ નિષેધ થઈ જાય છે. છતાં વૈદ્યરાજ એમ કહે છે અને કેરી ખાવી કે ન ખાવી તે પ્રશ્ન ચાલે છે. એટલે સામાન્ય નિષેધમાં વિશેષનો નિષેધ થઈ જાય છે છતાં પણ જેનું પ્રકરણ ચાલતું હોય, તેનું નામ લેવું ઘટે છે. અહીં પણ વસ્તુ ક્ષણિક છે તેમાં બધી વસ્તુની નિત્યતાનો સામાન્ય રીતે નિષેધ થઈ ગયો છે. છતાં વિશેષ રૂપે આત્માની નિત્યતાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, તેનું કારણ આ આખો ગ્રંથ આત્મસિદ્ધિનો ગ્રંથ છે. એટલે મુખ્યત્વે આત્માનુલક્ષી વ્યવહાર થાય છે. તાર્કિક દૃષ્ટિએ આ કોઈ દોષ નથી. સામાન્ય નિષેધમાં વિશેષ નિષેધનો તર્કશાસ્ત્રનો સિદ્ધાંત આ ગાથામાં જળવાઈ રહ્યો છે. હકીકતમાં બધા પદાર્થો વસ્તુ છે, તો આત્મા પણ એક જ્ઞાનયુકત વસ્તુ છે અને વસ્તુ તરીકે તે વાસ્તવિક દ્રવ્ય છે. વસ્તુ શબ્દ પણ વાસ્તવિક ભાવોનું કથન કરે છે, તેથી આપણા સિદ્ધિકારે વસ્તુને ક્ષણિક બતાવી શંકાકારના મુખેથી આત્માની નિત્યતાનો નિષેધ પ્રસ્તુત કર્યો છે. તે એક પ્રકારે મધ્યમ કોટિનો અલંકાર છે.

શંકાકાર કહે છે કે 'ક્ષણે ક્ષણે વસ્તુ પલટાય' પરંતુ આ પલટાય શબ્દ એવો છે કે વગર બોલ્યે કોઈ સ્થાયી વસ્તુનો બોધ કરાવે છે. ત્યાં કોઈ વસ્તુ છે, તો જ તે ક્ષણે ક્ષણે પલટાય છે. પલટાય શબ્દમાં નિત્યતાનો બોધ સમાયેલો છે. કોઈ કહે કે આ અભિનેતા ઘડીએ ઘડીએ નવા વેષ પલટે છે, તો તેનો અર્થ એ છે કે વેષ પલટાય છે પરંતુ તે પલટનારો બરાબર હાજર છે.

અન્યથા કોણ વેષ પલટે છે ? એ પ્રશ્ન ઊભો રહેશે. તે જ રીતે શંકાકાર કહે છે કે ક્ષણે ક્ષણે પલટાય, તેમાં પલટાવાથી જે રૂપ થાય છે, તે દેખાય છે પણ જે પલટાય છે, તે તો ત્યાં હોવો જોઈએ ને ? અર્થાત્ કોઈ વસ્તુનું અસ્તિત્વ છે, તે જ ક્ષણે ક્ષણે પલટાય છે.

જૈનદર્શનમાં આને દ્રવ્યાથિર્કનય કહેવામાં આવે છે. 'उत्पाद् व्यय ध्रौव्ययुक्तं सत्' । મોક્ષશાસ્ત્રમાં આ વાકય ઉત્પત્તિ અને લય સિવાય પદાર્થના ધ્રુવ અંશનું વિવેચન કરે છે પરંતુ આ ધ્રુવ અંશ નજરથી ઓજલ છે. તે સામાન્ય બુદ્ધિ કે કેવળજ્ઞાનને છોડીને બીજા કોઈ જ્ઞાનનો વિષય નથી. એ ધ્રૌવ્ય અંશને અનુમાનથી સ્વીકારવા માટે હજુ શંકાકારની દૃષ્ટિ ખૂલી નથી. એટલે તે કેવળ પલટાતી અવસ્થાને જોઈને એમ કહે છે કે આત્મા જેવી કોઈ નિત્ય વસ્તુનો અનુભવ થતો નથી. હકીકતમાં આ દ્રવ્યાર્થિકનય એ જ શાશ્વત દ્રવ્યોનો મૂળ આધાર છે. જેનું વિવેચન આગળ આવશે. અહીં આપણે ફકત શંકાકારની શંકાનું સાંગાપાંગ વિવેચન કર્યું છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ ગાથા–૬૦, ૬૧ : આ ગાથામાં પદાર્થની ક્ષણભંગુરતાનો ઉલ્લેખ છે, તેમાં ભલે આત્માનો ઈન્કાર કરવા માટે ક્ષણભંગુરતાનો આશ્રય કર્યો છે પરંતુ હકીકતમાં વિશ્વની કે દૃશ્યમાન જગતની ક્ષણભંગુરતા જો દૃષ્ટિગોચર થાય, તો જ આત્માના અસ્તિત્વનો બોધ થવો સંભવ છે. આ ગાથા પરોક્ષભાવે ક્ષણભંગુર ભાવોથી ઉપર ઊઠીને શાશ્વતભાવોને નિહાળવાની પ્રેરણા આપે છે. પ્રતિપક્ષી ક્ષણવાદના આધારે જે નિર્ણય કરે છે, તે ઘણો જ અપૂર્ણ છે. સાચા અર્થમાં ક્ષણવાદ જ વિરકિતનું મુખ્ય કારણ છે. ક્ષણિકભાવોનું દર્શન થતાં અક્ષણિક, અક્ષર એવા આત્માની સ્વતઃ સ્થાપના થાય છે. क्षरात् अक्षरो ज्ञायते । ક્ષરદૃષ્ટિ જે મોહાન્વિત છે, તે ક્ષણભંગુર ભાવોને નિહાળે છે. જ્યારે અક્ષરદૃષ્ટિ જે નિર્મોહ છે, તે શાશ્વતભાવોને નિહાળે છે. ભલે પ્રશ્નકારના મુખથી આ ગાથા અનિત્યવાદની દ્યોતક હોય પરંતુ તેનો સ્વર નિત્ય આત્માનો પ્રતિબોધ કરાવે છે. બંને ગાથામાં એક સરખો આધ્યાત્મિક ભાવ સમાવિષ્ટ છે.

આપણે પણ અહીં ૬૧ મી ગાથા સુધીનું બારીક વિવરણ કર્યા પછી તેનો ઉપસંહાર કરી યથાર્થ ભાવો તરફ વળી ૬૨ મી ગાથાનું ઉદ્‌ઘાટન કરીએ.

ઉપસંહાર : ઉપર્યુકત જે કાંઈ વર્ણન કર્યું છે, તેનો સારાંશ એ છે કે જ્યાં સુધી સાચું પ્રમાણ ન મળે, ત્યાં સુધી માનવની બુદ્ધિ શંકામાં અટવાઈ રહે છે. આ શંકા સૂક્ષ્મ તત્ત્વોનો સ્વીકાર કર્યા પછી પણ અન્યથા બોધ કરી અનિત્ય ભાવમાં અટકી જાય છે. ભગવાન બુદ્ધ જેવા મહાન વિભૂતિ સારનાથમાં બહુજ તપસ્યા કર્યા પછી જયારે સૂક્ષ્મ પ્રજ્ઞાનો ઉદ્‌ભવ થયો, ત્યારે વિશ્વની પર્યાયનું દર્શન કરી પર્યાયરૂપ ક્ષણિકવાદમાં અટકી ગયા અને એક આખું ક્ષણિકદર્શન ઉપસ્થિત કરી વિશ્વને ક્ષણિક ભાવોથી પ્રભાવિત કર્યું. આ ગાથામાં પણ સિદ્ધિકારે કોઈ પણ દર્શનનું નામ લીધા વિના એક શંકાકારને આધારે પરોક્ષભાવે અનિત્યવાદી દર્શનો તરફ ઈશારો કર્યો છે. જેનું આપણે વિવરણ કરી ગયા છીએ. અહીં કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે માનવની બુદ્ધિ કેવા કેવા ભાવમાં પ્રવાહિત થાય છે, આ ગાથામાં તેનું સ્પષ્ટ ચિત્ર આપ્યું છે.

ગાથા-૬૨

ઉપોદ્‌ઘાત : આ ગાથામાં સિદ્ધિકારે બે સ્વતંત્ર દ્રવ્યોનો ફળચો કર્યો છે. (૧) જડ પરિણામી દેહ છે. (૨) ચેતન પરિણામી જ્ઞાન તત્ત્વ છે, જેનો આધાર આત્મદ્રવ્ય છે. તેઓ સ્વયં કહે છે કે દેહ તો એક પુદ્‌ગલોનો પૂંજ છે. જેમ કુંભાર માટી, પાણી અને રેતીને ભેગી કરી ઈંટનું નિર્માણ કરે છે. એ જ રીતે કુંભાર માટીની અંદર જરૂરી બીજા જડ દ્રવ્યોની મેળવણી કરી ઘડો તૈયાર કરે છે. આવા કોઈ પણ આકારો કે દેહાદિ પિંડો પુદ્‌ગલના સંયોગથી જન્મે છે. તેની એક સ્વતંત્ર પ્રક્રિયા છે. જ્યારે બીજી બાજુ ચેતનતત્ત્વ સ્વયં ઉત્પત્તિ લય પામી જ્ઞાનના આધારે અર્થાત્ જ્ઞાનને વશીભૂત પરિણામ પામે છે. આ પરિણામ પામવામાં જડ દ્રવ્યોનો કશો ઉપકાર નથી. સ્વયં તેનું ઉપાદાન નિરાળું છે. આખી ગાથા જડ ચેતનની પરિણતિને ગૂઢભાવે પ્રગટ કરી જાણકારને જાણે પ્રશ્ન પૂછવો હોય, તે રીતે ગાથાના ભાવની રજૂઆત કરી છે.

આટલો ઉપોદ્‌ઘાત કર્યા પછી આપણે મૂળ ગાથાને અક્ષરશઃ નિહાળીએ.

દેહ માત્ર સંયોગ છે. વળી જડ રૂપી દૃશ્ય
ચેતનના ઉત્પત્તિ લય, કોના અનુભવ વશ્ય ? ॥ ૬૨ ॥

દેહ માત્ર સંયોગ છે... અહીં દેહની ઉત્પત્તિ બાબત સાંયોગિક કારણનું વિવેચન કર્યું છે. આમ તો દેહ સિવાયના જે કોઈ પણ પદાર્થ ઉત્પન્ન થાય છે, તે બધાને માટે આ જ શાશ્વત નિયમ છે કે બધા પદાર્થોનું નિર્માણ સંયોગ માત્રથી થાય છે પરંતુ અહીં મુખ્ય રૂપે દેહથી દેહીની વ્યાખ્યા કરવાનું પ્રયોજન હોવાથી દેહને લક્ષમાં રાખ્યો છે. દેહ એક સાંયોગિક ક્રિયાથી ઉત્પન્ન થાય છે, તેમ અહીં કવિરાજ સાધારણ રીતે બોધ આપે છે. હકીકતમાં દેહ માત્ર પંચ ભૂતોનો સંયોગ જ છે. જો કે જૈનદર્શનમાં પંચભૂત જેવો શબ્દ વાપર્યો નથી પરંતુ દેહની ઉત્પત્તિમાં પૃથ્વી, પાણી, અગ્નિ ઈત્યાદિ પદાર્થોનો સંયોગ હોય છે. જો કે જૈનદર્શન અનુસાર એવા પણ દેહ છે કે જેમાં પંચભૂતોનો સંયોગ હોતો નથી, તેને વૈક્રિય શરીર કહેવામાં આવે છે. દેવો અને નારકીઓને આવા શરીર ઉપલબ્ધ હોય છે. જો કે આ બધા દેવોના તથા નારકીઓના શરીર પણ એક સંયોગ માત્ર છે અર્થાત્ સાંયોગિક ક્રિયા છે પછી તે પંચભૂતનો સંયોગ હોય અથવા કોઈ સ્વતંત્ર વૈક્રિય વર્ગણાના પુદ્‌ગલ હોય પરંતુ આ દેહ સંયોગથી જ ઉદ્‌ભવ્યો છે.

આ સ્થૂળ દેહ સિવાય શાસ્ત્રોમાં કાર્મણ શરીર, તેજસ શરીર, આહારક શરીર એવા સૂક્ષ્મ અને વિલક્ષણ શરીરોનું વર્ણન છે. તે બધા દેહો પણ હકીકતમાં એક સંયોગ માત્ર છે. અહીં સામાન્ય રીતે દેહ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. સ્થૂળ કે સૂક્ષ્મ જે કોઈ શરીર છે, તે માત્ર એક સંયોગ છે અને સંયોગથી જ દેહ ઉદ્‌ભવ્યા હોય એવો ઉલ્લેખ કર્યો છે. આ ગાથામાં એક ગૂઢ પ્રશ્ન અધ્યાર્થ છે. 'દેહ માત્ર સંયોગ' એમ લખ્યું છે પરંતુ કોનો સંયોગ, તે જણાવ્યું નથી. ફકત જડ પદાર્થોનો સંયોગ છે તેવું સ્પષ્ટ કર્યું નથી. આગળના પદમાં 'વળી જડ રૂપી દૃશ્ય' એમ કહીને અકથિતભાવ રાખી દીધો છે. ઉપરાંત 'માત્ર' કહીને ફકત સંયોગને જ કારણ બતાવ્યું છે. તત્ત્વ

દૃષ્ટિએ આખો પ્રશ્ન ગંભીર અને વિચારણીય બની ગયો છે. માટે આપણે અહીં ઊંડાઈથી ઘટસ્ફોટ કરશું.

કોઈ પણ વસ્તુ સંયોગ માત્રથી ઉત્પન્ન થતી નથી. સામાન્ય ભાવે ગમે તે બે ચાર પદાર્થોને સંયુકત કરવા માત્રથી કોઈ અવયવીની કે અખંડ નવા પદાર્થની રચના થતી નથી. સંયોગ માત્ર કારણ ન બની શકે પરંતુ જયારે સાંયોગિક દ્રવ્યમાં નવા પદાર્થની રચના કરવાની યોગ્યતા હોય અને તે કારણભૂત દ્રવ્યોમાં અને આવા સાંયોગિક દ્રવ્યમાં યોગ્ય ગુણધર્મ નિષ્પન્ન થાય, ત્યારે પદાર્થની રચના થાય છે. એકલો સંયોગ કારણ બની શકતો નથી પરંતુ અહીં શાસ્ત્રકારે 'દેહ માત્ર સંયોગ' એમ કહીને દેહ એક સંયોગ જ છે, કોઈ સંયોગવશાત ઉત્પન્ન થઈ ગયો છે, તેવો ભાવ અભિવ્યકત કર્યો છે. આમ 'માત્ર' શબ્દ નિશ્ચયવાદી શબ્દ બન્યો છે. અહીં 'માત્ર' શબ્દનો અર્થ એવો થશે કે દેહ માત્ર નિશ્ચિત સંયોગરૂપી કોઈ કારણથી ઉદ્ભવ્યો છે. અહીં સંયોગ માત્ર તેમ લખ્યું નથી. પણ 'માત્ર સંયોગ' એમ લખ્યું છે. સંયોગ માત્ર કહેવાથી કોઈપણ સંયોગ, એવો અર્થ નીકળી શકતો હતો. પરંતુ અહીં 'માત્ર સંયોગ' લખ્યું છે. એટલે કોઈ એક ખાસ વિશિષ્ટ સંયોગથી દેહ પ્રગટ થયો છે. આ રીતે શુદ્ધ અર્થ કરવાથી અને વાકયનો ભાવ સમજવાથી કોઈ પ્રકારની શાસ્ત્રીય પ્રતિકૂળતા આવતી નથી.

હકીકતમાં કેવળ જડના સંયોગથી દેહની રચના થતી નથી. જ્યાં સુધી જીવાત્માનો એ પુદ્ગલોની સાથે સંયોગ ન થાય, ત્યાં સુધી કોઈ પણ પર્યાપ્તિનું નિર્માણ થતું નથી. યોગ્ય ગુણધર્મવાળા પુદ્ગલોની વચ્ચે જયારે જીવાત્મા પૂર્વકર્મના ઉદયથી ત્યાં આવી પહોંચે છે અને તે કર્મના પ્રભાવે નિશ્ચિત સ્થાનમાં આવેલો જીવ તે પુદ્ગલોને શરીર રૂપે ગ્રહણ કરે છે, આ રીતે જીવ અને પુદ્ગલોનો સંયોગ થાય છે, ત્યારે આ બે દ્રવ્યના સંયોગથી દેહની રચના થાય છે. પછી તે ગર્ભજ દેહ હોય, સંમુર્ચ્છિમ હોય કે વૈક્રિય હોય, કોઈ પણ પ્રકારના સ્થૂળ દેહ જીવ અને પુદ્ગલના સંયોગથી ઉદ્ભવે છે. માટે જ સિદ્ધિકાર અહીં કહે છે કે 'દેહ માત્ર સંયોગ છે.' કોના સંયોગ પછી ઉત્પન્ન થાય છે ? તો ત્યાં જીવ દ્રવ્ય અને જડ દ્રવ્ય બંનેનો સંયોગ ગ્રહણ કરવાનો છે. અહીં 'માત્ર' નો અર્થ 'સિવાય' થાય છે. અર્થાત્ જડ–ચેતન, બંનેના સંયોગ સિવાય આ દેહ બન્યો નથી. જે બન્યો છે તે દેહ એક માત્ર સંયોગ છે. અર્થાત્ ખાસ સંયોગથી નિષ્પન્ન થયો છે. આમ સંયોગ શબ્દ જે અધ્યાર્થ હતો. તેના ગર્ભમાં ફકત કોઈ જડનો જ સંયોગ ન સમજે, તે અહીં ખાસ સમજવાનું છે અને જડ–ચેતનનો સંયોગ એ એક માત્ર સંયોગ, તેમ એક નિશ્ચિત ભાવે સિદ્ધિકારે દેહ રચનાની અભિવ્યકિત કરી છે. બહુ જ સિફતથી થોડો શબ્દમાં આ એક તાત્ત્વિક કે શાસ્ત્રીય સિદ્ધાંતની સ્થાપના કરી, દેહને સંયોગિક બતાવી, દેહની રચના ઉપર એક ગૂઢ પ્રકાશ નાંખ્યો છે.

આ થઈ સ્થૂળ દેહની રચના પરંતુ આ સિવાયના કાર્મણશરીર અને તેજસ શરીર જેવા સૂક્ષ્મ દેહ છે, તે પણ એક પ્રકારે અનંતકાળથી જીવ સાથે સાંયોગિક સંબંધ ધરાવે છે. તે બધા સૂક્ષ્મ શરીરો પણ એક માત્ર સંયોગ છે. તેનો ઘણો જ ઊંડો અર્થ છે. જૂઓ, આપણે અહીં આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ આ શબ્દનો ભાવાર્થ સમજીએ. કાર્મણશરીર કે બીજા કોઈ પણ વૈભાવિક શરીરો અનંતકાળ

થી જીવ સાથે હોવા છતાં જીવ રૂપે પરિણત થયા નથી, તે સ્પષ્ટ નિરાળા છે. આત્મા તે આત્મા છે અને કર્મ શરીર તે કર્મ શરીર છે. કર્મ શરીરમાં આત્માનો કોઈ ગુણધર્મ નથી કે તેનું કોઈ તાદાત્મ્ય અંગ નથી. અનંત કાળથી સાથે હોવા છતાં બન્ને માત્ર સંયોગ ભાવે રહેલા છે. કર્મનું શરીર એક માત્ર સંયોગ છે. જે સંયુકત હોય, તે છૂટું પડી શકે છે. લોઢાની જંજીરે હાથી બંધાયેલો હોવા છતાં હાથી તે હાથી છે, અને જંજીર તે જંજીર છે. જંજીર અને હાથીનો માત્ર સંયોગ છે અને જંજીર તૂટે કે ખૂલે તો બંને વિમુકત થાય, પરસ્પર છૂટા પછી જાય છે. છૂટા ન પડે, ત્યાં સુધી માત્ર સંયોગ છે. કવિશ્રીએ 'માત્ર' શબ્દ કહીને અહીં અલૌકિક સિદ્ધાંતની સ્થાપના કરી છે.

હવે આપણે મૂળ વાત પર જઈએ, 'દેહ માત્ર સંયોગ' તે પદમાં બે પ્રકારના આશય છે. દેહ સ્વયં એક પુદ્ગલોનો સંયોગ છે. દેહ કોઈ સંયોગ માત્રથી ઉદ્ભવ્યો છે. (૨) બીજો આશય છે કે દેહ તે જીવની સાથે એક માત્ર સંયોગ રૂપે છે. અર્થાત્ દેહનો આત્મા સાથે એક માત્ર સંયોગ સબંધ છે, બીજો કોઈ સબંધ નથી. જો બીજો કોઈ તાદાત્મ્ય કે તદ્રુપ સબંધ હોય અથવા ગુણગુણી જેવો સબંધ હોય, તો દેહનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ રહેતું નથી કે તે છૂટો પણ પડી શકતો નથી, તેથી કવિરાજ કહે છે કે દેહ માત્ર એક સંયોગ છે. તેનાથી વિશેષ કશું નથી. આમ જીવાત્માનો અને દેહનો માત્ર સંયોગ છે, તેથી કાદવમાં પડેલું સોનું જેમ કાદવ રૂપ દેખાય છે છતાં અલગ છે. કાદવ તે કાદવ છે અને સોનું તે સોનું છે. કાદવ કનકનો એક માત્ર સંયોગ છે. એક લોટો પાણી પડે, તો બંને નિરાળા બની જાય છે, તેમ દેહ અને આત્મા બંને સંયોગથી ટકેલા છે. તેમાં બીજો કોઈ પરિણામી સબંધ નથી, પછી તે સૂક્ષ્મ કાર્મણ શરીર હોય કે સ્થૂળ શરીર હોય, શરીર અને આત્મા માત્ર સંયોગ ભાવે ટકેલા છે. દેહ તે દેહ છે, આત્મા તે આત્મા છે. આમ તેનો ભેદ ત્રૈકાલિક શાશ્વત છે. તે જ એક માત્ર મોક્ષનો દરવાજો છે, માટે આ ગાથામાં 'દેહ માત્ર સંયોગ' એમ કહીને સિદ્ધિકારે આત્મતત્ત્વની સ્થાપના કરવાની સાથે સાથે આધ્યાત્મિક ઉપાસનાનો એક પ્રમુખ સિદ્ધાંત પણ પીરસી દીધો છે. ધન્ય છે, કૃપાળુદેવને ! અહોભાવ ! એવા શબ્દો મનથી સરી પડે છે.

વળી જડ રૂપી દૃશ્ય : દેહની સાંયોગિક સ્થિતિની વાત પૂરી કર્યા પછી બીજા પદમાં શાસ્ત્રકાર કહે છે. 'વળી જડરૂપી દૃશ્ય' 'વળી'નો અર્થ આ બધુ સૂક્ષ્મભાવે હોવા છતાં સ્થૂલબુદ્ધિના જીવને કેવળ જડ શરીરના જ દર્શન થાય છે. તેને જડ શરીર જ દૃશ્યમાન થાય છે. જે દૃષ્ટિમાં આવે છે, તે સંયોગથી ઉદ્ભવેલો અને સંયોગથી જીવ સાથે ટકેલો એવો એક જડ અને રૂપી દેહ દૃશ્યમાન છે અર્થાત્ દૃષ્ટિમાં આવે છે. અહીં 'વળી' કહેવાનો અર્થ એ છે કે સ્થૂલ બુદ્ધિવાળા જીવોને ઉપરની સાંયોગિક ક્રિયાનું જ્ઞાન નથી અને તે ક્રિયા તો જે રૂપે ચાલે છે તેમ ચાલતી રહે છે પરંતુ 'વળી'નો અર્થ જીવ તે ક્રિયા ન જાણવાથી જડ અને દૃશ્યને જ જુએ છે. હકીકતમાં જે રૂપી દ્રવ્યો છે, તે બધા જડ હોય છે અને જે જડ છે, તે જ દૃશ્યમાન થઈ શકે છે. આ પદમાં પણ બહુ જ હિસાબી રીતે થોડા શબ્દોમાં રૂપી દ્રવ્યોની અને જડ દ્રવ્યોની એકતા રૂપ સ્થાપના કરી દૃશ્યમાન જગત તે જડ છે. એમ કહીને શાસ્ત્રકાર સ્થૂળ દૃષ્ટિનો પરિહાર કરવા માંગે છે. આ બીજું પદ પણ આપણે સાંગોપાગ ભાવે વિચારશું. જૈનદર્શનમાં વિશ્વની મૂળભૂત સંપત્તિ રૂપે છ

દ્રવ્યની સ્થાપના કરવામાં આવી છે. મોક્ષશાસ્ત્ર વગેરે ગ્રંથોમાં પાંચ દ્રવ્યોનું જ નિરૂપણ છે. કાલને સ્થાયી દ્રવ્ય તરીકે ઘણા આચાર્યોએ સ્વીકાર કર્યો નથી. પ્રાયઃ દિગંબર પરંપરામાં કાળ એક સ્વતંત્ર દ્રવ્ય છે, તેવું આચાર્યાનું મંતવ્ય છે... અસ્તુ.

અહીં આપણે એટલું જ કહેવા માંગીએ છીએ કે આ બધા દ્રવ્યો બે ભાગમાં વિભકત થાય છે, જડ અને ચેતન. બીજી યુકિતથી પણ દ્રવ્યો બે ભાગમાં વિભકત થાય છે, રૂપી અને અરૂપી. પ્રથમ વિભાગમાં આત્મતત્ત્વને છોડીને બધા દ્રવ્યો જડ છે. જડનો અર્થ જ્ઞાન રહિત થાય છે અને બીજા પક્ષમાં આત્મતત્ત્વ એક જ ચેતન દ્રવ્ય છે અને તે જ્ઞાન સહિત છે. પંરતુ બીજી રીતે વિભકત કરતા રૂપી દ્રવ્યમાં એક પુદ્ગલ દ્રવ્ય જ છે. બાકીના પાંચેય દ્રવ્યો અરૂપી છે. આ વિભાજન સરખી રીતે સમજી લેવાથી આપણી ૬૨ મી ગાથાના આ બંને પદો વધારે સ્પષ્ટ થશે. શાસ્ત્રકારે અહીં દેહને માત્ર એક સંયોગ બતાવ્યો છે. અર્થાત્ કોઈ પણ પ્રકારના ભૌતિક સંયોગ કે કર્મના સંયોગથી આ દેહનું નિર્માણ થયું છે. આટલું કહ્યા પછી આ દેહ જે જડ દ્રવ્યથી નિર્માણ થયો છે, તે જડ દ્રવ્ય રૂપી પણ છે અર્થાત્ પુદ્ગલાસ્તિકાય છે. પુદ્ગલનો પિંડ માત્ર દૃશ્યમાન રૂપી દ્રવ્ય છે. પદાર્થ સ્વયં દૃશ્ય કે અદૃશ્ય હોતો નથી પરંતુ જ્ઞાનેન્દ્રિયવાળો જીવ જ્યારે પદાર્થના દર્શન કરે છે, ત્યારે તે પદાર્થ તેને દૃશ્યરૂપે પ્રતિભાષિત થાય છે. આ આધ્યાત્મિક ઊંડો ભાવ ખાસ સમજવાનો છે. અહીં 'જડ રૂપી' એમ લખ્યું છે પરંતુ હકીકતમાં આ રૂપી જડ દ્રવ્ય દૃશ્યમાન બને છે.

સામાન્ય મનુષ્યની ઈન્દ્રિયો રૂપી પદાર્થને છોડીને કોઈ પણ બીજા દ્રવ્યને પોતાનો વિષય બનાવી શકતી નથી અને દૃશ્ય પણ બનાવી શકતી નથી. ફકત આ જ્ઞાનેન્દ્રિયો રૂપી જડ દ્રવ્યને જ દૃશ્યમાન કરી શકે છે. અહીં શાસ્ત્રકારની દૃષ્ટિ પદાર્થ કરતા ફકત જડ દ્રવ્ય ઉપર આધાર રાખી શંકાકારની સ્થૂળ બુદ્ધિનું આખ્યાન કરે છે. શરીર એક માત્ર સંયોગરૂપ છે અને તે જડ રૂપી દ્રવ્યોથી બનેલો છે. જે વ્યકિત ફક્ત તેને જ જૂએ છે, તે ત્યાં અટકી જાય છે. તે દેહને જ પ્રધાન તત્ત્વ ગણે છે. તેના માટે દેહનું દૃશ્ય મુખ્ય દૃશ્ય બની જાય છે પરંતુ અહીં શાસ્ત્રકાર કહે છે આ ફકત જડ રૂપી દૃશ્ય છે, તે આત્મતત્ત્વને ગ્રહણ કરી શકતું નથી. અહીં દૃશ્ય અને દૃષ્ટા એ બન્ને જ્ઞાનના આધારે છે પરંતુ દૃષ્ટાનો વિવેક ન હોય, ત્યાં સુધી આવા જડ દૃશ્યોને પ્રધાનતા આપે છે. અહીં આ પદમાં દેહ તે વિષય છે અને દૃષ્ટા છે તે જ્ઞાતા છે. અર્થાત્ દૃષ્ટા દેહને દૃશ્યમાન કરે છે. એટલે સિદ્ધિકાર કહે છે કે વળી આ સંયોગ પણ જડ છે, રૂપી છે અને દૃશ્ય છે.

ચેતનના ઉત્પત્તિ લય – આ સમસ્યાનું નિવારણ કરવા માટે આગળના પદમાં શાસ્ત્રકાર કહે છે કે શરીરની અંદર રહેલું જે જ્ઞાનમય તત્ત્વ છે અને તેના ઉત્પત્તિ અને લય થાય છે, તે ઉત્પત્તિ અને લય શરીરની ઉત્પત્તિ અને લય સાથે સબંધ ધરાવતા નથી. દેહ ભૌતિક પુદ્ગલોના સંયોગથી ઉદ્ભવ્યો છે અને તે પુદ્ગલો વિખરાતા લય પામે છે. દેહની ઉત્પત્તિ અને દેહમાં ઉત્પન્ન થનાર જીવની ઉત્પત્તિ બંને નિરાળી ક્રિયા છે. એ જ રીતે દેહની ઉત્પત્તિ અને વિલય નિરાળી ક્રિયા છે. દેહનો વિલય તે પુદ્ગલોનો અસંગઠિત પ્રભાવ છે. જયારે આત્માનો વિલય તે હકીકતમાં વિલય નથી પરંતુ સ્થાનાંતર રૂપ વિલય છે. આત્માની ઉત્પત્તિ અર્થાત્ આત્માની સૃષ્ટિ

નથી પરંતુ એક દેહથી બીજા દેહમાં થતું આગમન છે. આમ દેહના ઉત્પત્તિ લય અને ચેતનના ઉત્પત્તિ લય, બંને નિરાળા છે. એટલે શાસ્ત્રકાર અહીં પૂછે છે કે શું આ ચેતનના ઉત્પત્તિ–લય કયા જ્ઞાનના આધારે સમજાય છે ? દેહના ઉત્પત્તિ–લય તો બુદ્ધિથી સમજાય છે. જયારે આ ચેતનના ઉત્પત્તિ લય કયા અનુભવના આધારે સમજાય છે ? તે કોના અનુભવને વશીભૂત છે ? આમ સ્વયં પ્રશ્નાર્થ કરીને બે અનુભવનો ફળચો કરે છે. એક ચેતનના ઉત્પત્તિ–લય અને તેનો અનુભવ અને એક સંયોગ માત્રથી ઉત્પન્ન થયેલા દેહના ઉત્પત્તિ–લય અને તેનો અનુભવ.

હકીકતમાં આ પ્રશ્નોમાં ઘણી ઉંડાઈ છે. દેહનો અનુભવ તો દૃશ્ય માત્ર છે. જ્યારે ચેતનાના ઉત્પત્તિ–લય એક દૃષ્ટાના આધારે છે. એક અનુભવ દૃશ્ય માત્ર છે. જયારે આ બીજો અનુભવ તે દૃષ્ટાની સાક્ષી આપે છે. આ અનુભવ કોને વશ્ય છે ? એમ પૂછીને પ્રશ્ન અધ્યાર્થ મૂકયો છે પણ કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે આ અનુભવ દૃષ્ટાને વશ્ય છે. દૃષ્ટા સ્વયં પોતાના અનુભવને પારખે છે. દૃષ્ટાનો અનુભવ તે દૃષ્ટાની પોતાની સંપત્તિ છે. દૃષ્ટાના આ બધા અનુભવો તેમના જ્ઞાનને વશીભૂત થયેલા છે. તે અનુભવ ફકત દૃશ્ય માત્ર નથી પરંતુ દૃશ્યથી ઉપર ઊઠીને દૃષ્ટાને સ્પર્શ કરે, તેવી તીવ્ર દૃષ્ટિ છે. દેહના આધારે કરેલો અનુભવ તે કેવળ સામાન્ય દૃશ્યનો અનુભવ છે. વાઘને જોઈને કોઈ સામાન્ય મનુષ્ય ડરે તો તેને વાઘનું એક દૃશ્ય માત્ર પ્રત્યક્ષ છે પરંતુ અહીં જ્ઞાની જીવ હોય, તો આ ડરનારો કોણ છે ? તે વાઘને છોડીને ડરનારને પ્રત્યક્ષ કરે છે. અર્થાત્ દૃશ્યને છોડીને દૃષ્ટા સુધી પહોંચવાની કોશિષ કરે છે. આ ગાથામાં એક ગૂઢ સિદ્ધાંત પ્રગટ કર્યો છે. અહીં આપણે એક શ્લોક પ્રસ્તુત કરશું, તો ઉચિત ગણાશે.

दृष्टारम् विहाय केवलम दृश्यम पश्यति । स सर्वम पश्यन्नपि न पश्यति ।।
किन्तु दृश्यं विहाय यो दृष्टारम् पश्यति । स न पश्यन्नपि सर्वम पश्यति ।।

જે વ્યકિત ફકત દૃશ્યોને જ જુએ છે. અર્થાત્ જેને માયાવી જગત જ દેખાય છે પણ જોનારો કોણ છે તેને જાણતો નથી, અર્થાત્ જાણનાર પ્રત્યે તેની દૃષ્ટિ જ નથી, આવો વ્યકિત બધું જોવા છતાં કશું જ જોતો નથી પંરતુ જે વ્યકિત દૃશ્યથી નજર ઉપાડીને દૃષ્ટાને જુએ છે અર્થાત્ જોનારને જુએ છે, તે કદાચ કશું ન જોઈ શકતો હોય, તો પણ ખરા અર્થમાં બધુ જુએ છે. જોનારને જોવો, તે જ સમ્યગ્દર્શન છે.

અહીં આપણે દૃષ્ટા દૃશ્યની ચર્ચા કરી રહ્યા હતા. શાસ્ત્રકાર કહે છે કે દેહદર્શન એક દૃશ્ય માત્ર છે, તેનાથી વિશેષ કશું નથી પરંતુ અંદર જીવનું જે આવાગમન થાય છે, તેના ઉત્પત્તિ લયને સમજે છે અને આવો અનુભવ જેને વશીભૂત છે, તે ફકત એક નિરાળો, સ્વતંત્ર, આત્મદેવ છે, તે જ આ બધા અનુભવનો રાજા હોઈ શકે છે.

કોના અનુભવ વશ્ય – અહીં શાસ્ત્રકારે શંકા કરનારના સમાધાન રૂપે આ ગાથાની શરૂઆત કરી પ્રથમ ભૂમિકા રજૂ કરી છે. શંકાકાર દેહ દર્શનથી જ અટકી ગયો હતો અને દેહના ઉત્પત્તિ–લય સાથે શંકાકારે આત્માની ઉત્પત્તિ–લય પણ જોડી દીધા હતા, તેનું નિવારણ કરવા માટે આ પ્રથમ પગલું છે. શાસ્ત્રકાર કહે છે કે હે ભાઈ ? એક સંયોગ માત્રથી ઉત્પન્ન થતો દેહ

કયા ? અને આ અનુભવનો કર્તા એવો આત્મદેવ કયા ? દેહને બિચારાને કશો અનુભવ છે જ નહિ. તો આ અનુભવ કોના આધારે છે ? અર્થાત્ અનુભવ કોના વશમાં છે ? જેના વશમાં છે. તે કોઈ નિરાળું તત્ત્વ હોવું જોઈએ, માટે ચિંતાપૂર્વક શાસ્ત્રકાર કહે છે કે હે શંકાકાર ! આવો છબરડો ન વાળ. જે અનુભવ પોતાને વશીભૂત છે. તે અનુભવનો કર્તા દેહ હોઈ શકે નહીં અને ફકત દેહનો અનુભવ, તે પણ પર્યાપ્ત અનુભવ નથી. દેહને જાણવો જરૂરી છે. તે જડ અને રૂપી હોવાથી સહેજે જણાય છે પરંતુ આ રૂપી દ્રવ્યની આંતરિક ભૂમિકામાં અનુભવ કરનાર ચેતનદ્રવ્ય છે, તેને દૃષ્ટિમાં લાવવો જરૂરી છે. શાસ્ત્રકાર શંકાકારને સ્વયં પૂછે છે કે વિચાર કરો કે ભાઈ ! આ અનુભવ કોને થાય છે ? અનુભવ કોના વશમાં છે ? અનુભવમાં જે પરિવર્તન થાય છે, તેનો આધાર દેહ હોઈ શકે નહીં. દેહ તો પોતાનું નિરાળું રૂપ ધરાવી જડ પણે અસ્તિત્વ ધરાવે છે અર્થાત્ તે જડ છે. જ્યારે અનુભવનો આધાર જ્ઞાન છે અને જ્ઞાનનો આધાર આત્મા છે. આમ અનુભવ જેને વશીભૂત છે, અર્થાત્ અનુભવ જેના નિયંત્રણમાં છે, તે કોણ છે ?

આ પ્રશ્ન માત્રથી જ દેહથી આત્મા છૂટો ઝળકવા માંડશે. જેમ સોનાની વીંટીમાં લાગેલું મોતી પોતાની અલગ કિંમત ધરાવે છે પરંતુ જેને મોતીનું જ્ઞાન નથી, તે સોનાની વીંટી તરીકે જ તેનું મૂલ્યાંકન કરે છે અને આ સોનાની વીંટી છે, એમ બોલે છે પરંતુ આ લાખોનું મોતી સોનામાં જડેલું છે અને તે મોતીનો જાણકાર ફકત વીંટીને સોનાની વીંટી સમજતો નથી. સોનાને સોનું સમજે છે અને મોતીને મોતી સમજે છે. આ ઉદાહરણથી સ્પષ્ટ થાય છે કે દેહ સોના જેવો છે પરંતુ તેમાં બિરાજમાન આત્મા તે કરોડોનું મોતી છે. દેહના ભાવે જો મોતી વેંચાય તો તે ઘોર અજ્ઞાન છે. દેહને દેહ જાણીને અને આત્મા રૂપી મોતીને મોતી રૂપે જાણે છે, તેનો અનુભવ કરે છે, તે સાચો ઝવેરી છે.

અંતિમ પદમાં 'કોના અનુભવ વશ્ય' અહીં 'વશ્ય' શબ્દ સમજવા યોગ્ય છે. વશ્ય અર્થાત્ વશીભૂત. 'કોના વશ્ય' અર્થાત્ આ અનુભવ કયા દ્રવ્યને વશીભૂત છે ? કોણ આ અનુભવને પોતાના વશમાં રાખે છે ? વશ્ય તે કર્મ છે અને જેના વશમાં છે, તે કર્તા છે. તે વશીભૂત કરનાર છે. જેમ કાર્ય અને કર્તા બે શબ્દમાં એક કર્મ છે અને એક કર્તા છે. ગમ્ય અને ગંતા, આ બે શબ્દમાં ગમ્ય તે કર્મ છે અને ગંતા તે જનાર વ્યકિત કર્તા છે. વ્યાકરણની દૃષ્ટિએ આવા અસંખ્ય કર્તા–કર્મના શબ્દ ઉદ્ભવે છે. ભોગ્ય અને ભોકતા, દૃશ્ય અને દૃષ્ટા. ગ્રાહ્ય અને ગ્રાહક. આમ કર્તા–કર્મનો વ્યાપક સંબંધ વિશ્વમાં વ્યાપ્ત છે. એ રીતે અહીં વશ્ય એટલે વશમાં કરનાર, વશીકર્તા. અહીં તેના કર્મનું ઉચ્ચારણ કર્યુ છે. ત્યારે કોના વશીભૂત, એમ કહીને કર્તાને અધ્યાર્થ રાખ્યો છે.

જે અનુભવ થાય છે તે દેહને થઈ શકતો નથી. દેહ તો જડ પદાર્થ છે. સામાન્ય રૂપે જડ પદાર્થો કોઈ પ્રકારનો અનુભવ કરતા નથી. તો પછી દેહમાં જે કાંઈ અનુભવ થાય છે. તે કોના આધારે છે ? આ અનુભવનો આધાર દેહ હોઈ શકે નહીં, તેથી શાસ્ત્રકારે અહીં પ્રશ્નરૂપે સમાધાન આપ્યું છે. જો દેહ અનુભવ કરતો નથી, તો આ અનુભવ કોના વશમાં છે? જેના વશમાં છે, તે દેહથી નિરાળો હોવો જોઈએ. આ રીતે પ્રશ્નાત્મક તર્ક દ્વારા સમાધાનની શરૂઆત કરી છે અને જેને

અનુભવ થાય છે તેને ઓળખવા માટે આ ગાથા ફરજ પાડે છે.

દેહ અનુભવ કરતો નથી તે વાત સામાન્ય છે. વૈજ્ઞાનિકો પણ કહે છે કે અનુભવ કરનાર અનુભવી સર્વથી જુદો સ્વતંત્ર હોવો જોઈએ અને તેના પોતાના ગુણોનો કબજો પોતાના વશમાં છે. તેમ તે ગુણ ગુણીનો અવિનાભાવ સંબંધ અહીં પ્રદર્શિત કર્યો છે. જુઓ તો ખરા ! શાસ્ત્રકાર હાસ્ય કરે છે કે તિજોરીમાં ધન રાખ્યું છે તો શું તિજોરી ધનની માલિક છે ? અથવા શું ધન તિજોરીને વશીભૂત છે ? ભલે તિજોરીમાં ધન રાખ્યું છે પણ ધન જેને વશીભૂત છે અથવા જેના વશમાં છે, તે માલિક નિરાળો છે. તિજોરી તો એક માત્ર સંયોગ છે. ધન અને તિજોરીનો સંયોગ થયો છે. તિજોરીને જ્ઞાન નથી કે હું તિજોરી છું કે ધનને જ્ઞાન નથી કે હું ધન છું. ધન અને તિજોરી બંનેનો અનુભવ જેને વશીભૂત છે, તે માલિક નિરાળો છે. તે માલિક છે, તેને જ તિજોરી અને ધનનો અનુભવ થાય છે. અનુભવ પણ માલિકની જ સંપત્તિ છે.

અહીં બહુ ગહન વાત એ છે કે અનુભવ એ જ સાચી સંપત્તિ છે. અનુભવના આધારે જ પદાર્થનું અસ્તિત્વ પ્રગટ થાય છે. પદાર્થનું જેટલું મૂલ્ય નથી, તેના કરતાં અનુભવનું મૂલ્ય હજારો ગણુ વધારે છે. અનુભવ તે પ્રધાન તત્ત્વ છે. અનુભવનો જે વિષય છે, તે અનુભવનું કર્મ છે. એ સામાન્ય તત્ત્વ છે, તેથી જ અહીં શાસ્ત્રકાર જોર દઈને બોલે છે, કે હે ભાઈ ? જરા વિચાર કર કે આ અનુભવ કોના વશમાં છે ? અનુભવનો માલિક કોણ છે ? અનુભવ કોણ કરે છે ? અનુભવ કરનારની જગ્યાએ દેહને તું આત્મા માને છે ? તો તે કેટલું હાસ્યાસ્પદ છે ? કોઠીમાં રહેલું તેલ કોઠી બની શકતું નથી. અધિકરણ અને આધેય જ્યાં નિરાળા છે, ત્યાં બંનેનું ઐક્ય સંભવ નથી. જ્યાં અધિકરણ અને આધેય એક રૂપ છે, ત્યાં જ આધેય અધિકરણને વશીભૂત છે પરંતુ સંયોગ સબંધથી રહેલા આધેય અને અધિકરણ એક થઈ શકતા નથી. આ એક વિશાળ દાર્શનિક તર્ક છે. આ તર્ક એટલો પ્રબળ છે કે તેનું ઉલ્લંઘન કરી શકાય તેમ નથી, માટે શાસ્ત્રકાર કહે છે કે જરા આંખ ખોલીને જુઓ, દેહ તો એક માત્ર સંયોગ છે. દેહનો સંયોગ થવાથી દેહ, તે આત્મા થઈ શકતો નથી. જીવાત્મા ફકત સંયોગી છે અને તેને પોતાનો અનુભવ પોતાની સંપત્તિ રૂપે જણાય છે. તે અનુભવ જીવાત્માને જ વશીભૂત છે.

'વશ્ય' શબ્દ વશીભૂતનો દ્યોતક છે. પદાર્થવિજ્ઞાન એમ કહે છે કે જે દ્રવ્યો તાદાત્મ્ય રૂપે જે ગુણોના અધિકરણ છે અર્થાત્ જે ગુણો તાદાત્મ્ય ભાવે જે દ્રવ્યની સંપત્તિ છે, તે ગુણો તેના જ વશમાં રહે છે. દ્રવ્યને છોડીને આ ગુણો અન્યત્ર રહી શકતા નથી. ફૂલની સુંગધ ફૂલને વશીભૂત છે. સાકરની મીઠાશ સાકરમાં રહેલી છે. જયાં સાકર છે, ત્યાં મીઠાશ છે અને તેવી વિશિષ્ટ મીઠાશ જયાં છે, ત્યાં સાકર છે. गुणः गुणीनः अविनाभाव सबंधः ।

ગુણો ગુણીના વશમાં છે. આ પ્રકરણમાં અનુભવ તે જ્ઞાન ગુણ છે અને જીવાત્મા તે જ્ઞાનનો માલિક છે, તે માલિક જ્ઞાનનો આધાર છે, તેથી જ્યાં અનુભવ છે, અનુભવ જેના વશમાં છે, ત્યાં તેની સ્વતંત્ર ઉપસ્થિતિ પણ છે. સિદ્ધિકારે 'વશ્ય' શબ્દ મૂકીને સહજ ભાવે પદાર્થ વિજ્ઞાનનો એક અલૌકિક સિદ્ધાંત આ ગાથામાં સમાવિષ્ટ કર્યો છે. એક એક પદનો વિચાર કરતા નત મસ્તક થઈ

જવાય છે. આખી ગાથા શંકાકારની શંકાનું નિરાકરણ કરવા માટે પહેલું તીર છોડી રહે છે. અહીં પ્રશ્ન રૂપે પ્રહાર કરીને શંકાના મૂળના ઘા કરવામાં આવ્યો છે. અનુભવના આધારે દેહ અને આત્માના ભેદ વિજ્ઞાનનો ફળચો કર્યો છે. બાહ્ય અનુભવનો વિષય બાહ્ય પદાર્થ છે. જયારે આંતર અનુભવનો વિષય સ્વયં અનુભવકર્તા આત્મા પોતે છે. સ્વમુખી અનુભવ અનુભવોના ગુણસમુદ્ર રૂપ આત્માનો અનુભવ કરે છે. અહીં શાસ્ત્રકાર આવો અલૌકિક અનુભવ દર્શાવીને સ્પષ્ટ રૂપે દેહથી ભિન્ન એવા આત્મદ્રવ્યની આંગળી ચીંધીને ઓળખાણ કરાવે છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : ભલે આ ગાથા શંકાના સમાધાન સ્વરૂપ હોય પરંતુ પરોક્ષ ભાવે તેમાં સિદ્ધિકારે આધ્યાત્મિક સંપૂટનો નિવેશ પણ કર્યો છે. 'કોના અનુભવ વશ્ય' એમ કહીને શાસ્ત્રકારે જેમાં વિશ્વના બધા પદાર્થોના અનુભવો સમાયેલા છે તેવા અનુભવના મહાસાગર તરફ ઈશારો કર્યો છે. આવા નાના મોટા દરેક અનુભવો તેને વશીભૂત છે. જ્ઞાનનો આશ્રય થાય, ત્યારે જ તે જ્ઞેય કહેવાય છે. નિશ્ચય સિદ્ધાંત અનુસાર જ્ઞેય માત્ર જ્ઞાનમાં સમાયેલા છે અને જ્ઞાન જ્યારે વિશેષ રૂપ ધારણ કરે છે, ત્યારે અનુભવશીલ થાય છે. અનુભવ તો એક માત્ર જ્ઞાનની પર્યાય છે. જ્ઞાનની આવી અનંત પર્યાયો જ્ઞાનીના અધિકારમાં છે. જેમ ઘોડા ગાડીના ચાલકના હાથમાં લગામ છે. લગામના આધારે ઘોડો પણ વશીભૂત છે, તે જ રીતે આ અનુભવની સમગ્ર લીલા આત્માના અધિકારમાં છે. અહીં શાસ્ત્રકાર અનુભવના આધારે અનુભવ નિયંતાને સમજવા માટે આંગળી ચીંધે છે. આમ આ ગાથામાં આત્મદર્શનની પણ ઝાંખી કરાવી છે.

ઉપસંહાર : સંપૂર્ણ ગાથા એક પ્રકારે આધ્યાત્મિક ક્ષેત્રનું એક અલૌકિક પ્રતિબિંબ છે. એક તરફ સંયોગ માત્ર એવો દેહ છે અને બીજી બાજુ અનુભવી એવો આત્મરાજ છે. દેહ અને આત્મા વચ્ચેનું ભેદવિજ્ઞાન તે આધ્યાત્મિક સોપાનની પ્રથમ સીડી છે. સામાન્ય રીતે મનુષ્યો માને છે કે કોઈ મરે છે, ત્યારે જીવ નીકળી જાય છે. આમ દેહ અને આત્માને જુદા માને છે પરંતુ સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ ભેદવિજ્ઞાન ન થાય ત્યાં સુધી સમ્યગ્દૃષ્ટિ પ્રાપ્ત થતી નથી. આ ગાથા આ પ્રથમ ભૂમિકાને સ્પષ્ટ કરે છે અને શંકાકારને જ પ્રશ્ન પૂછીને તેમાંથી જ કેમ જાણે જવાબ મેળવવાની કોશિષ કરી હોય, તે રીતે ગાથાનું ઉચ્ચારણ કર્યું છે. તાદાત્મ્ય ભાવે રહેલા દ્રવ્યોના અને તેના ગુણોના ભાંવ અભિવ્યકત કરી નિશ્ચિત ગુણથી નિશ્ચિત ગુણીનો પરિચય કરાવે છે. હવે શાસ્ત્રકાર સ્વયં આ જ ભાવોને પુનઃ સ્પષ્ટ કરીને ૬૩ મી ગાથાનું ઉચ્ચારણ કરી રહ્યા છે. તો આપણે અહીં ૬૨ મી ગાથાને પરિસમાપ્ત કરીને ૬૩ મી ગાથામાં પ્રવેશ કરીએ. આ બધી ગાથાઓમાં પરોક્ષ રીતે બીજા ઘણા ગૂઢ આધ્યાત્મિક ભાવોની પણ અભિવ્યકિત છે. સંભવ હશે ત્યાં તે ભાવની ચર્ચા કરવા પ્રયાસ કરશું.

ગાથા-૬૩

ઉપોદ્‌ઘાત : આ ગાથા મર્મ ભરેલી ગાથા છે. તેમાં મર્મસ્પર્શી ભાવો પ્રગટ કરવા માટે પ્રયાસ કરવામાં આવ્યો છે. તેમાં ભેદવિજ્ઞાનની ઝલક છે. પૂર્વ ગાથામાં જે કહ્યું છે, તે ત્યાં પ્રશ્ન રૂપે પ્રગટ કર્યું હતું, અહીં કવિરાજ તેનો ફરીથી ઉલ્લેખ કરી નિશ્ચય હકીકતરૂપે આખ્યાન કરે છે.

મનુષ્યની જે જ્ઞાનાત્મક ક્રિયા છે અથવા બુદ્ધિ દ્વારા કે જ્ઞાનેન્દ્રિય દ્વારા મનની સહાયતાથી અને મન વિનાના પ્રાણીઓ ઓઘસંજ્ઞાથી જે કાંઈ જાણે છે, તે અનુભવે છે. તે અનુભવકર્તા અદૃશ્ય હોવા છતાં પોતાની હાજરીનું ભાન કરાવે છે. આખી ગાથા અદૃશ્ય એવા દૃષ્ટાને તર્ક દ્વારા સ્થાપિત કરી જ્ઞેય અને જ્ઞાનનું વિભાજન કરે છે. ઉત્પત્તિ અને લય, તે જ્ઞેય માત્ર અર્થાત્ જાણવા યોગ્ય છે. ઉત્પત્તિ અને લય પદાર્થમાં થાય છે. પદાર્થને પોતાને ખબર નથી કે પોતે ઉદ્‌ભવે છે અને લય પામે છે પરંતુ ઉત્પન્ન અને લયનું જે કાંઈ સાંકળ રૂપ જ્ઞાન છે, તે અનુભવકર્તાને છે. અનુભવ તે જ્ઞાન છે, ઉત્પત્તિ અને લય, તે જ્ઞેય છે. આગળ વધીને ગાથાના ઉત્તરાર્ધમાં પણ આ જ ભેદનું સ્પષ્ટીકરણ કરે છે. જો આ ભેદ ન સમજે તો અન્ય કોઈ પણ પ્રકારે વિવેક થવો સંભવ નથી. સંક્ષેપમાં આ ગાથા ભેદવિજ્ઞાનનું સ્પષ્ટ ચિત્ર આપે છે. આટલો ઉપોદ્‌ઘાત કરી હવે આપણે ગાથાના આંતર ભાવોને નિહાળીએ.

જેના અનુભવ વશ્ય એ, ઉત્પન્ન લયનું જ્ઞાન ।
તે તેથી જુદા વિના, થાય ન કેમે ભાન ॥ ૬૩ ॥

શાસ્ત્રકાર ઉત્પત્તિ અને લયને નજર સામે રાખી, એ સમગ્ર ક્રિયાને જાણનાર, ઉત્પત્તિ અને લયની કડીને જોડનાર, અનુસંધાન કરનાર, તટસ્થ, જ્ઞાન પ્રક્રિયાના અધિષ્ઠાતા, એવા આત્માને જ્ઞાનના સ્વામી તરીકે પ્રગટ કરે છે. જુઓ, આ ગાથાનો મર્મ. ઉત્પત્તિ અને લય તો સ્વયં ઘટિત થઈ રહ્યા છે. અર્થાત્ પદાર્થ પરિવર્તનશીલ છે અને પરિવર્તન એ ઉત્પત્તિ અને લયનું પરિણામ છે પરંતુ વિશ્વના પદાર્થો સ્વયં પોતાની ક્રિયાથી અનભિજ્ઞ છે કારણ કે પદાર્થમાં જ્ઞાનનો અભાવ છે. તે જડ તત્ત્વ છે. આ પદાર્થો પરિવર્તન પામે છે, તેમ કહેનાર કોણ છે ? તેને જાણનાર કોણ છે ? ત્યારે સ્પષ્ટ થાય છે કે પરિવર્તનની ક્રિયાનું જે ગણિત છે, તેનો આધાર તો જ્ઞાન છે.

એક ઉદાહરણ : આકાશમાં એક વિમાન મહાતીવ્ર ગતિથી જઈ રહ્યું છે. તેના બધા મશીનો કામ કરી રહ્યા છે પરંતુ વિમાનને ખબર નથી કે હું ચાલું છું, મારે જવું છે તેની પણ તેને ખબર નથી. વિમાનની ગતિનો જાણનાર જે ચાલક છે. તે જ તેની ગતિની સાંકળ છે. આગળ પાછળ જે કાંઈ પરિવર્તન થાય છે તેનો જાણનાર પણ તે ચાલક છે. ગતિ વિમાનમાં છે પણ ગતિનો અનુભવ ચાલકને વશીભૂત છે. આમ પદાર્થની ક્રિયા એક હકીકત છે અને પદાર્થની ક્રિયાનું જ્ઞાન, તે બીજી હકીકત છે. અહિં પણ સંસારમાં જે કાંઈ ઉત્પત્તિ–લય કે પરિવર્તન થાય છે, એ બધુ પરિવર્તન જેના અનુભવને વશીભૂત છે, તે જ્ઞાતા જાણનાર છે. આવો જાણનાર તે પરિવર્તનની ક્રિયાથી જુદો છે. ક્રિયા તે જ્ઞેયના ક્ષેત્રમાં છે અને જાણનાર જ્ઞાતાના ક્ષેત્રમાં છે. જ્ઞાતા અને જ્ઞાનનું ભેદજ્ઞાન

ન થાય અર્થાત્ જ્ઞાતા–જ્ઞાનનો ભેદ ન જણાય તો બીજા કોઈ ઉપાયથી જીવને ભાન થઈ શકે તેમ નથી, તેથી શાસ્ત્રકાર કહે છે. કે 'કેમે ન થાય ભાન' અર્થાત્ માર્ગ જાણ્યા વિના કેમે ન થાય ભાન. માર્ગ જાણ્યા વિના કેમે ન પહોંચાય સિદ્ધપુર.

શાસ્ત્રકાર ભારપૂર્વક એ વસ્તુ સ્પષ્ટ કરવા માંગે છે કે પદાર્થની ક્રિયા પદાર્થમાં છે અને તેના અનુભવની ક્રિયા આત્મામાં છે. દેહ અથવા પદાર્થને કે જીવને એક માનવા, તે કોઈ પણ હિસાબે સંભવિત નથી. જો દેહમાં કોઈ જુદો અનુભવી ન હોય તો પૂર્વમાં હું આમ હતો, અત્યારે મારી સ્થિતિ આ છે, તેવો બોધ થતો નથી. તેમ કહેનારો સાક્ષીભૂત સાંકળરૂપ એક જ્ઞાતા હોવો જોઈએ. દેહ પોતે તો પોતાનો ઈતિહાસ બતાવતો નથી. તે ફકત પરિવર્તનશીલ છે પરંતુ જ્ઞાતા એવો મહાત્મા જે જ્ઞાનનો ભંડાર છે, અનુભવ માત્ર તેને વશીભૂત છે, તે જ બધી ક્રિયાને સળંગ રૂપે જાણે છે, તે જ ભૂતકાળ અને વર્તમાનકાળની લિંક જોડે છે.

જુઓ, શાસ્ત્રમાં વિશ્વપ્રસિદ્ધ મહારાજા જનક અને અષ્ટાવક્રજીનો સંવાદ છે. એકવાર જનકને સ્વપ્ન આવ્યું. જાગૃત થયા પછી અષ્ટાવક્રજીને પૂછે છે કે આ સાચુ કે તે સાચુ ? ત્યારે અષ્ટાવક્રજી કહે છે કે આ પણ સાચું નથી અને તે પણ સાચું નથી. જો આ સાચુ છે, તો તે સાચું છે અને તે સાચું છે, તો આ સાચું છે. અંતે અષ્ટાવક્રજી કહે છે કે આ એક વિકારી ક્રિયા છે અને તે પણ એક વિકારી ક્રિયા છે પરંતુ બંનેની વચ્ચે જે જાણનાર છે, તે ન્યારો છે અને તે જ સત્ય છે. સ્વપ્નની ક્રિયા જુદી છે. સ્વપ્નનો જાણનાર જુદો છે.

આ ગાથામાં પણ કૃપાળુ ગુરુદેવ પોતાની સરળ ગુજરાતી શૈલીમાં આ જ પરમ સત્ય સમજાવી રહ્યા છે. જે કાંઈ ઉત્પત્તિ અને લય છે, તે બાહ્ય ક્રિયા છે પણ તેનો જેને અનુભવ છે. તે અનુભવકર્તા જુદો છે અને જો બંને જુદા હોય, તો જ એ ભાન થઈ શકે છે. જો જુદા ન હોય તો તે ભાન થવું સંભવ નથી અને જ્ઞેય જ્ઞાતાની લિંક બની શકતી નથી. માટે શાસ્ત્રકાર કહે છે કે હે ભાઈ ? આવું જ્ઞાન જેના વશમાં છે. અર્થાત્ જ્ઞાનની લગામ જેના હાથમાં છે, તે સ્વામી જુદો છે અને તેની પ્રક્રિયા અને પદાર્થની ક્રિયા સ્વતંત્ર છે પરંતુ બંનેમાં વિષય અને વિષયીનો સંબંધ છે. ઉત્પત્તિ–લય ઈત્યાદિ પરિવર્તનો તે વિષય છે, જ્યારે અનુભવ તે વિષયી છે. અનુભવ અને અનુભવ્ય બંને એક કેવી રીતે થઈ શકે ? તેનું જે એકત્વ છે, તે નિશ્ચયભાવે છે પરંતુ સાક્ષાત પદાર્થ રૂપે બંનેનો ભેદ છે. માટે કહે છે કે 'તે તેથી જુદા થયા વિના' અર્થાત્ પદાર્થ અને જ્ઞાન બંને જુદા ન હોય, તો પદાર્થનો અનુભવ થવો સંભવ નથી. પાણી અને પાણીનો પીનાર બંને ભિન્ન ભિન્ન છે. ધન અને ધની બંને ન્યારા છે. ધની તે ધનનો સ્વામી છે પણ તે ધન રૂપ નથી. આ ભેદજ્ઞાનની જે રેખા છે, એ ઘણી જ વ્યાપક છે. સ્થૂળ અને સૂક્ષ્મ બંને રીતે આ પાતળી અને જાડી રેખા સમગ્ર વિશ્વને આવરીને બેઠેલી છે. જેમ પદાર્થમાં તંતુ તંતુ છે, કણ કણ છે. અંશ અંશ છે, તે જ રીતે જ્ઞાનમાં પણ એથી વધારે જ્ઞાનાત્મક સૂક્ષ્મ તંતુઓ છે, જે પદાર્થના તંતુઓને ઓળખે છે. વસ્ત્રમાં ઘણા તંતુઓ વસ્ત્ર રૂપે પરિણમ્યા છે પરંતુ વસ્ત્રનો વણકર તે બધા તંતુઓને પોતાના જ્ઞાનમાં પારખે છે અને સમાવિષ્ટ પણ કરે છે. પદાર્થ તે વર્તમાન અવસ્થામાં પર્યાય પામે છે. જયારે ખૂબીની વાત એ છે કે જ્ઞાન પદાર્થની ત્રૈકાલિક અવસ્થાને પણ જાણી શકે છે, માટે

અહીં સિદ્ધિકાર કહે છે કે પરિણામ પામનારા પદાર્થો અને અનુભવ કરનાર જ્ઞાતા, બંને સ્વતંત્ર છે તેમજ આ અનુભવ પદાર્થને વશીભૂત નથી પણ જ્ઞાનને વશીભૂત છે.

આ ભાવને પ્રગટ કરવા માટે સિદ્ધિકારે પાછળની ગાથામાં 'વશ્ય' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો હતો અને આ ગાથામાં પણ પુનઃ 'વશ્ય' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. 'વશ્ય' અર્થાત્ અનુભવ જેને વશીભૂત છે, તે તત્ત્વને ઓળખવા માટે વારંવાર ભારપૂર્વક કથન કર્યું છે.

વશ્યનો મર્મ : 'વશ્ય" શબ્દનો માર્મિક અર્થ શું છે ? બે ગુણો કે બે પદાર્થો જ્યાં સમ્મિલિત હોય, ત્યાં એક તત્ત્વ અધિકારી હોય અને બીજું તત્ત્વ અધિકાર્ય હોય. અધિકારીના ભાવ પ્રમાણે પરિણમન થતું હોય, તે અધિકાર્ય છે. અધિકારીનો અર્થ અધિકરણ પણ છે અને અધિકર્તા પણ છે. જે તત્ત્વ ઉપર અધિકર્તાની પ્રભુતા છે, તે તત્ત્વ અધિકાર્ય છે અથવા જે કર્મ રૂપ પણ છે અથવા કાર્ય રૂપ પણ છે. અધિકાર્યના કરનાર અધિકારી છે. આ રીતે અધિકારી અને અધિકાર્ય, આ બે તત્ત્વમાં એક તત્ત્વ બીજાને વશીભૂત છે. જે વશીભૂત છે તે વશ્ય છે. આ વશ્ય જેને તાબે છે, તે વશ્યનો સ્વામી અથવા વશીકર્તા, અધિકર્તા છે. આ આખી ફિલોસોફી દાર્શનિક છે.

હવે આપણે આ સિદ્ધાંતને તાત્ત્વિક રીતે જોઈએ, નિશ્ચયનય પ્રમાણે દરેક પરિણમન સ્વતંત્ર હોય છે. દરેક પદાર્થ પોતાના ગુણધર્મ અનુસાર પરિણમન પામે છે. કોઈ કોઈને વશીભૂત નથી. કોઈપણ પદાર્થમાં એવો ગુણ કે એવી શકિત નથી કે અન્ય પદાર્થને વશીભૂત કરી શકે. દરેક પદાર્થનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ છે. આ દૃષ્ટિએ વશ્ય શબ્દ સૈદ્ધાન્તિક નથી, તેથી આપણે અહીં વધારે ઊંડાઈથી આ સિદ્ધાંતને વાગોળવો રહ્યો. હકીકતમાં બે પદાર્થ ભલે સ્વતંત્ર હોય શકે પરંતુ દરેક દ્રવ્યના ગુણધર્મો નિશ્ચિત છે અને પોતાના ગુણધર્મ પ્રમાણે તે પદાર્થની પર્યાય અર્થાત્ તેનું રૂપાંતર તે પદાર્થને વશીભૂત છે. પદાર્થ પોતે પોતાની પર્યાયોને પોતાના વશમાં રાખે છે. જે પદાર્થના જેવા ગુણો છે, તે પદાર્થની પર્યાય પણ તે ગુણને અનુસરીને જ થાય છે. ગુણને અનુસરીને ચાલવું, તે પર્યાય માટે ગુણના વશમાં રહેવાની નિશ્ચિત પ્રક્રિયા છે, તેથી તે પર્યાય તે ગુણનું વશ્ય તત્ત્વ છે. આ રીતે પર્યાય પોતાના ગુણને વશીભૂત છે.

અંતર નિહિત ગૂઢ અર્થ : ઉપર્યુકત કથનનો સાર એ છે કે આ વશીભૂત પર્યાય બીજા દ્રવ્યોના વશમાં હોતી નથી. જેની જે પર્યાય છે અથવા જે કાંઈ રૂપાંતર છે, તે રૂપાંતર તેના અધિકારી દ્રવ્યની સાક્ષી આપે છે. વશીકર્તા દેખાતો નથી પરંતુ વશ્ય તત્ત્વ તેની હાજરીનું ભાન કરાવે છે. જો આ ગુણ ગુણીનો સંબંધ અનુભવમાં ન હોય અને સ્થૂળ બુદ્ધિવાળો મનુષ્ય પદાર્થની ઉત્પત્તિ સ્થિતિનો વિજ્ઞાતા એવા આત્માને જો જુદો ન માને, તો ત્યાં ભેદજ્ઞાન થતું નથી અને તે બંનેને જુદા માન્યા વિના કેમે કરીને અથવા કોઈપણ ઉપાયથી આવા મનુષ્યનો જ્ઞાનનો દરવાજો ખૂલતો નથી. એક પ્રકારે તેનું જ્ઞાન કુંઠિત થઈ જાય છે.

ઘણી વખત ઘોડો અમુક જગ્યાએ અટકતો હોય કે ભડકતો હોય, તો ત્યાં ઘોડેસવાર ઘણી ચેષ્ટા કરે, તો પણ ઘોડો આગળ વધતો નથી. ઘોડાના મનમાં કંઈક ભ્રમ છે, તેથી વગર કારણે અટકે છે, કેમે કરીને આગળ વધતો નથી. આ સામાન્ય ઉદાહરણથી સમજી શકાય છે કે જ્યાં સુધી

નિર્ણય કરનાર મનુષ્યને બે દ્રવ્યોની સ્વતંત્ર સ્થિતિનું જ્ઞાન થયું નથી, ત્યાં સુધી તેની બુદ્ધિ પદાર્થને જુદા માન્યા વિના કોઈ રીતે તત્ત્વનું ભાન કરી શકતી નથી અને જે પર્યાય જેને વશીભૂત છે, તેનો નિર્ણય કર્યા વિના એક પર્યાયને અન્યથા રૂપે બીજા દ્રવ્યનું પરિણમન માની લે છે. જ્ઞાનના પરિણમનનો આધાર દેહને માની લે છે. જ્ઞાન તે દેહને વશીભૂત હોતું નથી કારણ કે તે જ્ઞાનનો અધિકારી નથી. ફકત દેહના ઉત્પત્તિ અને લય જ દેહના વશમાં છે. ઉત્પત્તિ અને લયનું જ્ઞાન તે દેહનું 'વશ્ય' નથી. જે જેનું વશ્ય નથી તે તેનો અધિકારી નથી. જ્ઞાન તે ચેતન દ્રવ્યને જ વશીભૂત છે. જ્ઞાન આત્મદ્રવ્યનું જ 'વશ્ય' છે, તેથી અહીં શાસ્ત્રકાર સ્વયં કહે છે કે 'જેના અનુભવ વશ્ય' તો જેના એટલે કોના ? અહીં જ્ઞાનને વશમાં રાખી શકે તેવો કોઈ પણ જડ પદાર્થ દેખાતો નથી અને એ અધિકારી પણ થઈ શકતો નથી. તો જ્ઞાન જેવું દિવ્ય તત્ત્વ જડને વશ્ય કયાંથી હોય ? અથવા જેને વશ્ય હોય તે દ્રવ્ય પણ જડ કયાંથી હોય ? આમ પરસ્પર બેમેળ છે પરંતુ જો જે વ્યકિત આ બેમેળનો સિદ્ધાંત સમજી શકે અને વશ્ય તથા વશ્યનો સાચો અધિકારી કોણ હોય શકે, તે સમજી લે, આ બંને જુદા છે અર્થાત્ જ્ઞાન અને જ્ઞાનનો વિષય પરસ્પર ભિન્ન છે, તેવું સમજી લે, તો તેના જ્ઞાનનો દરવાજો ખૂલે પરંતુ તેને જુદા માન્યા વિના આ અજ્ઞાનમાંથી નીકળવાનો અથવા સાચું ભાન પ્રાપ્ત કરવાનો બીજો કોઈ રસ્તો લાગતો નથી. શાસ્ત્રકારે ઘણી જ દાર્શનિક શૈલીમાં આ વાત કરી છે કે કેમે કરી ભાન ન થાય. 'થાય ન કેમે ભાન' અહીં ખુલ્લો નિષેધ કર્યો નથી પરંતુ સંશય ભાવે આ વાતને અધ્યાર્થ રાખી છે. મતલબ એ થયો કે મુખ્ય રૂપે જુદા માન્યા વિના સાચું ભાન થતું નથી. પરંતુ 'થાય ન કેમે ભાન' એમ કહેવાથી બીજો કોઈ નાનો મોટો ઉપાય હોય પણ શકે છે. સર્વથા નિષેધ કર્યો નથી. મોક્ષશાસ્ત્રમાં પણ કહ્યું છે કે तन्निसर्गादधिगमाद् वा । તે સમ્યગ્દર્શન નિસર્ગ એટલે પ્રાકૃતિક રીતે પણ થઈ શકે છે, પોતાના ક્રમમાં પ્રગટ થઈ જાય છે અથવા કોઈ અધિગમ અર્થાત્ નિમિત્ત મળવાથી સમ્યગ્દર્શન પ્રગટ થઈ શકે છે. અધિગમ એ પણ એક રસ્તો છે જયારે નિસર્ગ એ સ્વાભાવિક ક્રિયા છે.

તેમ અહીં પણ એવા કોઈ ક્રમમાં જીવને ભાન થવાની સંભાવના છે અને ભાન થયા પછી જડ–ચેતનના ભેદને વધારે સમજી શકે છે, તેથી શાસ્ત્રકારે અહીં સંભાવનાત્મક શૈલીમાં 'થાય ન કેમે ભાન' તેમ કહ્યું છે. કેમે કરીને ન થાય. કદાચ કોઈ કારણથી થઈ પણ શકે, તેથી અધ્યાર્થ ભાવ રાખીને અનુભવકર્તા આત્માને દેહથી છૂટો પાડયો છે. હકીકતમાં આ ભેદજ્ઞાન તે જ આધ્યાત્મિક જ્ઞાનનો પાયો છે. શાસ્ત્રકારે 'વશ્ય' શબ્દનો ઉપયોગ કરીને એક ગૂઢ સિદ્ધાંતનો આભાસ આપ્યો છે. વિશ્વના મૂળભૂત દ્રવ્યો સ્વતંત્ર છે. તેથી એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યને સર્વથા વશીભૂત થતું નથી પરંતુ જે દ્રવ્યો પોતાના શાશ્વત ગુણધર્મથી ક્રમશઃ રૂપાંતરો અભિવ્યકત કરે છે અર્થાત્ રૂપાંતરો આર્વિભાવ પામે છે. શ્રીમદ ભગવદ્‌ગીતાની વાણીમાં કહીએ તો अव्यक्तात व्यक्तिभवन्ति । જે વ્યકત નથી, ઉદ્ભુત નથી, દૃષ્ટિગોચર નથી, તેવું તે વિશ્વનું અદૃશ્ય તત્ત્વ યથાસમયે પોતાના ગુણધર્મને અથવા પોતાના રૂપાંતરને વ્યકત કરે છે. આવા વ્યકત થયેલા રૂપાંતરો પોતાનો કાળ પૂરો થતાં પુનઃ અવ્યકત થઈ જાય છે. અવ્યકત તત્ત્વ સિદ્ધાંતહીન નથી. આ વિશ્વમાં બધા જ ગુણધર્મો અને તેના રૂપાંતરો નિશ્ચિત છે. જે ગુણધર્મો જે પદાર્થ સાથે જોડાયેલા છે, તે ગુણધર્મો પોતાના અધિકારી દ્રવ્યને વશીભૂત છે. એટલા માટે અહીં કૃપાળુ ગુરુદેવે

'વશ્ય' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. આ ''વશ્ય' તત્ત્વ, તે અનુમાનનો મુખ્ય હેતુ છે. બંનેને અર્થાત્ વશ્ય અને વશીકર્તાના સબંધને જે જાણે છે, તે જ વશ્યને જોઈને વશીકર્તાનો નિર્ણય કરે છે પરંતુ જો આ સબંધને જાણતો ન હોય, તો દેહને જ્ઞાનનો આધાર માની આત્મતત્ત્વને સ્વતંત્ર રીતે સ્વીકારી શકાતો નથી.

મૂળભૂત વાત એ જ છે કે દેહથી આત્માને જુદો માનવામાં એવો બીજો કોઈ પ્રબળ તર્ક નથી પરંતુ અનુભવના આધારે અને સૈદ્ધાંતિક રીતે વિચાર કરે, તો દેહ તે એક સંયોગ છે, તે પરિણામ પામે છે પરંતુ તે જ્ઞાનહીન જડદ્રવ્ય છે અને દેહનો અધિષ્ઠાતા સંજ્ઞાશીલ હોવાથી અને તેનો અનુભવ કરનાર હોવાથી, સહજ રીતે જુદો જ હોવો જોઈએ. શું નથી લાગતું કે નટ જે દોરીના આધારે નાચે છે, તે દોરી નટનો આધાર છે, દોરી એ સાધન માત્ર છે. નાચનાર જુદો છે. નાચનાર નટ શું દોરી હોય શકે ? એ જ રીતે દેહ તે એક સાધન માત્ર છે. દેહનું સંચાલન કરનાર નટવર દેહથી જુદો છે. શું આવો જ્ઞાની આત્મા જડરૂપ દેહ હોય શકે ? દેહ દેહીનો અવિનાભાવ અસંભવ છે. શાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે દેહ ક્ષર છે અને દેહી અક્ષર છે. અક્ષર એટલે અવિચળ, નાશ ન પામનારો અને ક્ષર એટલે કણ કણ થઈ વિખરાઈ જાય છે, માટે આ ગાથામાં સિદ્ધિકાર ભેદવિજ્ઞાન પર ભાર મૂકે છે, તે બંને જુદા છે, તેમ માન્યા વિના આત્મજ્ઞાનની સીડી ઉપર કે સાધનાના સોપાન ઉપર એક કદમ પણ આગળ વધી શકાય તેમ નથી.

તે તેથી જુદા વિના : ત્રીજા પદમાં 'તે તેથી જુદા વિના' એમ કહ્યું છે. 'તે' એટલે કોણ? 'તેથી' એટલે કોનાથી ? શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'તે તેથી જુદા વિના 'તે' માં કર્તા વિભકિત છે. અને 'તેથી' માં પાંચમી અપાદાન વિભકિત છે. જ્યાં એક દ્રવ્યમાંથી બીજો ભાવ છૂટો પડે છે, ત્યારે અપાદાનનો પ્રયોગ થાય છે. જેમ કે તળાવમાંથી પાણી લીધું, આંબામાંથી કેરી પડી, તિજોરીમાંથી ધન લીધું. મનમાંથી વિચાર કાઢી નાંખ્યો, આવા લાખો પ્રયોગ અપાદાન વિભિકતના થતાં હોય છે, તળાવ અને પાણી બે વસ્તુ છે. એક અધિષ્ઠાન છે અને એક અધિષ્ઠેય છે. વૃક્ષ અધિષ્ઠાન છે અને કેરી તેનું અધિષ્ઠેય છે. બંને જ્યારે છૂટા પડે, ત્યારે અપાદાનનો પ્રયોગ થાય છે. તિજોરી તે અધિષ્ઠાન છે અને ધન તે અધિષ્ઠેય છે. બંનેનો વિભેદ બતાવવા માટે અપાદાનનો આશ્રય કરવામાં આવે છે... અસ્તુ.

અહીં શાસ્ત્રકારે 'તેથી જુદા વિના' 'તેથી' માં સર્વનામનો પ્રયોગ કર્યો છે. આ સર્વનામ કોના માટે છે, તે સમજવાનું છે. 'તે' શબ્દ પણ સર્વનામ છે. તો 'તે' શબ્દ કોના માટે વપરાય છે ? ઉપરના બંને પદમાં એક કર્તા છે અને બીજી વસ્તુ તેનાથી અલગ છે, તેમ કહેવાનો આશય છે. 'જેના અનુભવ વશ્ય' તેમાં વશીકર્તા અધ્યાર્થ છે, અનુભવના આધારે પ્રથમ પક્ષમાં અનુભવ કર્તાનું આખ્યાન કર્યું છે. આવા અનુભવકર્તાઓને નીચેના પદમાં 'તે' કહીને પોકાર્યો છે. 'તે' એટલે કોણ ? ઉત્તરમાં અનુભવકર્તા આત્માઓ અર્થાત્ આત્મદ્રવ્ય અને ઉત્પત્તિ અને લય, એ બંને ક્રિયા જેમાં થાય છે, તેને પણ અહીં અધ્યાર્થ રાખ્યા છે અર્થાત્ ઉત્પત્તિ અને લયની ક્રિયા જેમાં થાય છે, તે જડતત્ત્વ દેહાદિક છે, તેને બીજા પક્ષમાં લીધા છે, તેથી સ્પષ્ટ થયું કે અનુભવ કર્તાથી આ બધા ઉત્પત્તિ સ્થિતિવાળા તત્ત્વો જુદા માનવા બહુ જરૂરી છે. અનુભવકર્તા તે અધિષ્ઠાન

છે અને ઉત્પત્તિ–લય જેમાં છે, તે અધિષ્ઠેય છે. અધિષ્ઠાનમાં અધિષ્ઠેયનું જ્ઞાન છે પરંતુ અધિષ્ઠાતા અધિષ્ઠેય નથી, ફકત તેનો અનુભવ કરનાર છે. આમ બંને તત્ત્વોને અર્થાત્ વિષયને સ્પષ્ટ કરનાર વિષયી અને જેનું જ્ઞાન થાય છે તે વિષય, બંને પરસ્પર જુદા છે. સાપનું જ્ઞાન કરનાર વ્યકિત સાપનું જ્ઞાન કરે છે પરંતુ સ્વયં સાપ નથી. સાપનું જ્ઞાન કરનાર અને સાપ બંનેને જુદા માનવા જરૂરી છે. 'તે' એટલે અનુભવ કરનાર અને 'તેથી' એટલે જેનો અનુભવ થાય છે, તે. આમ 'તે' અને 'તેથી', બન્નેને જુદા માનવા જરૂરી છે. 'તે' અને 'તેથી', બન્નેને જુદા માન્યા વિના સાચું ભાન કયાંથી થાય ? માટે શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'થાય ન કેમે ભાન' અર્થાત્ ભાન કયાંથી થાય ? ભાન કેવી રીતે થઈ શકે છે ? શું રસોઈ કરનાર અને રસોઈ એક હોઈ શકે ? બન્નેની એકતા સંભવ નથી. બન્નેનો ભેદ જે જાણે છે, તે જ સાચો વિવેક કરી શકે છે. અહીં શાસ્ત્રકાર શંકા કરે છે કે આ બન્નેને જુદા ન માનનારા હકીકતમાં ભાન વગરના વિવેકહીન આત્માઓ છે. જ્યાં સુધી વિવેકની આંખ ન ખૂલે, ત્યાં સુધી તે અવિનાશી અને વિનાશી, એવા બે ભાવોનું જ્ઞાન કરી શકતો નથી. વિનાશી દ્રવ્યની સાથે અવિનાશીને પણ વિનાશી માનવાની ભૂલ કરે છે. આ ગાથામાં પૂર્વની ગાથાની શંકાનો ઉત્તર આપવા માટે સચોટ દલીલ કરી છે.

પૂર્વની ગાથાઓમાં 'દેહ યોગથી ઉપજે અને દેહ વિયોગે નાશ' એમ જે શંકા કરી હતી, દેહ અને આત્માનું એકત્વ માન્યું હતું, તેના ઉત્તરરૂપે આ ગાથાઓની અભિવ્યકિત થઈ છે અને સ્પષ્ટ કરવામાં આવ્યું છે કે 'તે તેથી જુદા વિના' એમ કહીને ભેદજ્ઞાન વિના સાચો વિવેક થઈ શકતો નથી, તેમ સ્પષ્ટ ઉદ્‌ઘોષ કર્યો છે. અહીં આત્મદ્રવ્ય અને જ્ઞાનમાં ઝળકતા પદાર્થો બંને એક નથી પરંતુ જ્ઞાન તે જ્ઞાન છે અને પદાર્થ તે પદાર્થ છે. જ્ઞાનના વિષય રૂપ પદાર્થને એક માની લેવા, તે ભૂલ છે.

જો કે આ કથન જડ દ્રવ્યોને અનુલક્ષીને કહેવામાં આવ્યું છે. જ્ઞાન જયારે સ્વયં પોતે પોતાને જાણે છે અને જ્ઞાન સ્વયં સ્વનો એટલે આત્માનો નિર્ણય કરે છે, તેવી અવસ્થામાં જ્ઞાતા–જ્ઞાન અને જ્ઞેય ત્રિવેણી એક રૂપ છે, તે ભૂલવાનું નથી. અત્યારે તો શંકાકારની શંકાના નિવારણ માટે આખ્યાન થઈ રહ્યું છે અને જડતત્ત્વને અનુલક્ષીને જ્ઞાન અને વિષયનો ભેદ બતાવ્યો છે. અર્થાત્ દેહનું જ્ઞાન કરનાર દેહી અને દેહ બંને જુદા છે, એ જ કહેવાનું તાત્પર્ય છે. તેના સંદર્ભમાં જ 'તે તેથી જુદા વિના ભાન ન થાય' તેમ કહેવામાં આવ્યું છે... અસ્તુ.

આ જ્ઞાન જયારે ચરમદશામાં પરિણામ પામી અન્ય પદાર્થની જેમ પોતાનો પણ જયારે વિવેક કરે છે, ત્યારે સ્થિતિ બદલાય જાય છે. આપણે વધારે સ્પષ્ટ કરવા માટે નીચે બે પ્રકારના ત્રિભંગ સ્પષ્ટ કરીએ છીએ.

પ્રથમ ત્રિભંગી : (૧) આત્મા (૨) આત્મામાં રહેલુ જ્ઞાન તત્ત્વ (૩) જ્ઞાનમાં ઝળકતા જડ પદાર્થો, આ ત્રિભંગમાં આત્મા અને જ્ઞાન એકરૂપ છે અને પદાર્થ તેનાથી જુદા છે.

બીજી ત્રિભંગી : (૧) જ્ઞાન કરનાર આત્મા (૨) જ્ઞાન કરનાર સાધન કે ઉપકરણરૂપ જ્ઞાન (૩) જેનું જ્ઞાન થાય છે, તે જ્ઞેય રૂપ આત્મા. જ્ઞાન સ્વરૂપી આત્મા, જ્ઞાનથી પોતાને જાણે

છે.

આ ત્રિભંગીમાં કર્તા, કર્મ અને કરણ, તે ત્રણે એક રૂપ છે. આ ત્રિભંગી અધ્યાત્મશ્રેણીનું ઉચ્ચતમ શિખર છે પરંતુ ત્યાં ખૂબી એ છે કે જ્ઞાન કરનાર પણ અવિનાશી છે, જેનું જ્ઞાન થાય છે, તે પણ અવિનાશી છે અને જ્ઞાન સ્વયં પણ ત્રૈકાલિક પર્યાયની અપેક્ષાએ અવિનાશી છે. જ્યારે પ્રથમ ત્રિભંગમાં અવિનાશી વિનાશીને જાણે છે, તેથી ત્યાં અવિનાશી અને વિનાશી એકરૂપ નથી, માટે શાસ્ત્રકારે પ્રથમ ત્રિભંગને લક્ષમાં રાખીને ઉત્પાદ્ અને લયનું જ્ઞાન કરનાર, તે જુદો છે, તેમ કહીને બીજી ત્રિભંગીનો સમજપૂર્વક પરિહાર કર્યો છે તથા ઉત્પત્તિ–લય જેમાં થાય છે, એવા જે પદાર્થો છે, તે જ્ઞાનનો વિષય હોવા છતાં જ્ઞાનથી ભિન્ન છે અને આવા જડ પદાર્થોનો વિવેક કરવો, બંનેને એક ન માનવા, તેવું શંકાકારનું સ્પષ્ટ મંતવ્ય છે. આ મંતવ્યથી શંકાકારની શંકાનું નિવારણ થાય છે.

સામાન્ય જીવ માટે આગળ વધવામાં જડ ચેતનનું ભેદવિજ્ઞાન અત્યંત જરૂરી છે. આ ગાથામાં તેને અનુલક્ષીને જ કહ્યું છે કે તે બંનેને જુદા માન્યા વિના બીજા કોઈ ઉપાયથી જ્ઞાન થવું શક્ય નથી. આખી ગાથા ઘણી દાર્શનિક શૈલીથી કહેવામાં આવી છે અને 'વશ્ય' શબ્દ મૂકીને ગુણ ગુણીનો જે ત્રૈકાલિક સબંધ છે, તેના ઉપર એક પ્રકારે મહોર છાપ મારી છે. ધન્ય છે કૃપાળુ ગુરુદેવની આ અનોખી કવિતાને !

આધ્યાત્મિક સંપૂટ – આમ જુઓ તો આખી ગાથા સ્પષ્ટ રીતે અધ્યાત્મ તત્ત્વનો સ્પર્શ કરે છે. જ્ઞાન અને દર્શન જેને વશીભૂત છે, એવા અનંત જ્ઞાની આત્માનો પરોક્ષ રીતે ઉલ્લેખ કર્યો છે. સાધકે જ્ઞાનની દોરી પકડીને આત્મા સુધી પહોંચવાનું છે, જ્યારે મનુષ્ય અનુભવના સાગરમાં ડૂબે છે, ત્યારે બાહ્ય પદાર્થોના વિષયરૂપ અનુભવો વિલુપ્ત થઈ જાય છે અને જ્ઞાનાત્મક અનુભવોનો રાજા એવા આત્મદેવના ક્ષેત્રમાં વિહાર કરી શકે છે. વસ્તુતઃ બાહ્ય જગત પણ મનુષ્યની બુદ્ધિના આધારે જ સાક્ષીભૂત છે. જ્યારે વિચારશકિત સ્વમુખી થાય, ત્યારે અંદરનો આ ખજાનો પ્રાપ્ત થાય છે. આ સંપૂર્ણ ગાથા માત્ર નોલેજ નહીં પરંતુ માસ્ટર ઓફ નોલેજનો પરિચય કરાવે છે. આ આધ્યાત્મિક ભાવોને સ્પષ્ટ કરવામાં આ ગાથા પૂર્ણ ઉપકારી છે.

ઉપસંહાર : ૬૩ મી ગાથાનું પરિસમાપન કરતાં આપણે જાણ્યું કે પૂર્વની ગાથામાં શાસ્ત્રકારે સ્વયં જે શંકાનો ઉદ્ભવ કરી અજ્ઞાન ચેતનાનું દર્શન કરાવ્યું હતું. પરંતુ આ ગાથા હવે જ્ઞાન ચેતનાનો સ્પર્શ કરી શંકાનું નિવારણ કરવા માટે વિશેષ ભાવોનું કથન કરે છે. જેમ મેલું કપડું અને મેલ એકરૂપ દેખાય છે પરંતુ પાણી અને સાબુનો સ્પર્શ થતાં બંને છૂટા પડે છે. મેલા પાણીમાં ફટકડી નાંખતા જેમ મેલ તરી આવે છે, માખણને ગરમ કરવાથી કીટુ અલગ થઈ જાય છે. એ રીતે દૃષ્ટા કે જ્ઞાતાનું ભાન થતાં જડ ચેતનનો વિવેક સ્પષ્ટ ઉભરી આવે છે. આ ગાથામાં શાસ્ત્રકારે જ્ઞાનચેતનાના પ્રથમ ચરણને સ્પર્શ કર્યો છે અને અધ્યાર્થભાવે ભેદવિજ્ઞાન પ્રગટ કરી શંકાનું નિવારણ કર્યું છે.

ગાથા–૬૪

ઉપોદ્ઘાત : પૂર્વની ગાથાનું અનુસંધાન કરી ૬૪ મી ગાથામાં પુનઃ એ વાતનું પુનરાવર્તન કરવામાં આવે છે. શાશ્વત નિત્ય આત્મા જે પ્રત્યક્ષ રૂપ છે, તેને ઢાંકી શકાય તેમ નથી. મનુષ્ય સંયોગોના આધારે નિર્ણય કરે છે પરંતુ સંયોગ જોનારને થોડું ઘણું જ્ઞાન હોય, તો તે જાણી શકે છે કે સંયોગ અલગ છે અને સંયોગનું અનુભવયુકત દૃશ્ય જ્ઞાનાત્મક હોવાથી અલગ છે. કોઈ પણ સામાન્ય મનુષ્ય બકરી અને બકરીના જ્ઞાનને એક માનતો નથી. મંદિરમાં મૂર્તિ છે પરંતુ મૂર્તિનું જ્ઞાન અનુભવમાં છે. તો મૂર્તિ અને મૂર્તિનું જ્ઞાન એક થઈ શકે નહીં. આ ગાથા પદાર્થ અને જ્ઞાનના ભેદને અનુલક્ષીને સચોટ રીતે નિત્ય આત્મા જુદો છે તેમ દૃઢતાપૂર્વક ઘોષણા કરે છે.

જે સંયોગો દેખિએ તે તે અનુભવ દૃશ્ય,
ઉપજે નહિ સંયોગથી, આત્મા નિત્ય પ્રત્યક્ષ ॥ ૬૪ ॥

જે સંયોગો દેખીએ – પ્રથમ પદમાં જ કહેવામાં આવ્યું છે કે જે જે સંયોગો દેખીએ અર્થાત્ જે સંયોગો આપણે જોઈ રહ્યા છીએ, સંયોગો આપણી જોવાની શકિતમાં પ્રતિબિંબિત થાય છે અને તે પ્રતિબિંબના આધારે જ સંયોગનું દર્શન થાય છે. સંયોગ પોતાની જગ્યાએ છે પરંતુ જોવાની શકિતમાં જો ન્યૂનતા હોય, તો પદાર્થનું રૂપ યથાર્થ રીતે જાણી શકાતું નથી. કમળાના રોગીને પદાર્થ પીળો દેખાય છે. પદાર્થ અને પદાર્થને જોવાની શકિત, બંને તલવાર અને મ્યાન જેવી સ્વતંત્ર છે. રાજા અને મુગટ એક ન હોય શકે, મુગટ ધારણ કર્યો છે, માટે તે રાજા છે એમ દેખાય છે પરંતુ મુગટ અને રાજા એક નથી. આ રીતે જ્ઞાનશકિત વિકસિત અવસ્થામાં સંયોગને નિમિત્ત રૂપે વિભિન્ન કરે છે. સંયોગ તે સંયોગના જ્ઞાનમાં નિમિત માત્ર છે પરંતુ નિમિત્તને નિમિત્તનું જ્ઞાન નથી. જીવમાં જ્ઞાનશકિતનો વિકાસ ન થયો હોય, તો બુદ્ધિ સંયોગમાં જ અટકી જાય છે. જેમ નાનુ બાળક પ્રસાદ ખાવામાં જ મુગ્ધ હોય, તો બાળકને પ્રસાદ માત્ર જ દેખાય છે. આ પ્રસાદ છે અને હું ખાનાર છું, એવો બાળકમાં વિવેક હોતો નથી.

બહુ જ સાધારણ ભૂમિકામાં બુદ્ધિ સંયોગનું ક્ષેત્ર ઓળંગી શકતી નથી. જે જે સંયોગ દેખાય છે, એટલા પૂરતી જ બુદ્ધિ કુંઠિત થઈ જાય છે પરંતુ થોડું પણ જ્ઞાન વધે, ત્યારે સંયોગ અને સંયોગનો અનુભવ કરનાર, આવો ભેદ પ્રત્યક્ષ થાય છે. આ ગાથામાં વિકસિત ભૂમિકા પછીનું મનુષ્યનું બૌદ્ધિક રૂપાંતર થાય અને તેના આધારે જે વિવેક થવો ઘટે, તેનું આખ્યાન કરવામાં આવ્યું છે. આખી ગાથા એક ભૂમિકાને આધારે ઉપસ્થિત થઈ છે. આ ભૂમિકા એવી છે કે શંકાકાર અજ્ઞાનદશામાંથી સંશય ભૂમિકામાં આવ્યો હતો. તેને હવે આગળ વધારીને નિર્ણયાત્મક ભૂમિકામાં લઈ જવા માટે સ્પષ્ટ નિર્દેશ કર્યો છે. વિવેકપૂર્વક સંયોગોનું દર્શન કરી દૃષ્ટા જુદો પડે, દૃષ્ટા જુદો તો છે જ પરંતુ જ્ઞાનદૃષ્ટિમાં જુદો પડે, તે ઉપર ધ્યાન આપવામાં આવ્યું છે. હવે આપણે સંયોગ શું છે, તેનો વિચાર કરીએ.

સંયોગ શું છે ? : સંયોગ શબ્દ સાંભળતા જ ઘણા પ્રશ્નો ઉદ્ભવે છે. જે સંયોગો દેખાય

છે, તે શું આકસ્મિક સંયોગ છે ? શું તે કોઈ વિશેષ ક્રિયાના પરિણામ સ્વરૂપ ઉદ્‌ભવ્યા છે ? સંયોગ તે શું કોઈ પંચભૂતની લીલા છે અથવા શું ઈશ્વરકૃત છે ? શું કોઈ પદાર્થની પ્રાકૃતિક ક્રિયાનું પરિણામ છે. ? સંયોગ શા માટે રચાય છે ? શા માટે વિખાય છે ? શુ સંયોગ ઉપર દૃષ્ટાનું કોઈ નિયંત્રણ છે ? સંયોગ અને સંયોગનો જ્ઞાતા બંને નિરાળા છે કે બંનેને પરસ્પર કાર્ય કારણનો સબંધ છે ?

આ અને આવા સંખ્યાબંધ પ્રશ્નો ઉદ્‌ભવે છે. બધા પ્રશ્નોનું સાંગોપાંગ આલેખન કરીએ, તો એક આખો ગ્રંથ થાય પરંતુ અહીં જરૂર પૂરતી થોડી વ્યાખ્યા કરી સંક્ષેપમાં જેટલું પ્રયોજન છે, તે પ્રમાણે નિર્દેશન કરશું.

જૈનદર્શન અનુસાર જીવ રૂપે ઉત્પન્ન થનાર કર્મયુકત જીવનો જ્યાં સુધી પુદ્‌ગલ સાથે સબંધ થતો નથી, ત્યાં સુધી કોઈ પણ દેહનો સંયોગ થતો નથી. દેહ પણ પુદ્‌ગલોનો એક સંયોગ છે પરંતુ જૈનદર્શન કહે છે કે જ્યાં સુધી જીવની ઉત્પત્તિ ન થઈ હોય, ત્યાં સુધી પરમાણુઓ અને તેના નાના મોટા સ્કંધો પ્રાકૃતિક રીતે સંયોગ પામે પરંતુ તેમાંથી દેહનું નિર્માણ થતું નથી. જો કે આ સંયોગ સર્વથા આકસ્મિક હોતો નથી પરંતુ નિયમાનુસાર પુદગલના મૂળ ગુણધર્મોને અનુસરીને એકબીજાને અનુકુળ હોય, તેવા પુદ્‌ગલો સંયોગ પામે છે, પરસ્પર સંયુકત થાય છે પંરતુ જે પુદ્‌ગલ સ્કંધોના ગુણધર્મ અનુકુળ ન હોય, તે પરસ્પર અથડાઈને, સ્પર્શીને એકબીજાથી વિખૂટા પડી જાય છે, તેનો કોઈ સંયોગ બનતો નથી. નિયમાનુસાર પુદ્‌ગલપિંડો તૈયાર થાય, પછી જીવાત્મા તેમાં નિવાસ કરીને પોતાના કર્મ અનુસાર પ્રક્રિયા શરૂ કરે છે. જો કે ત્યાં આંતરિક પરિસ્થિતિમાં પણ કર્મનો સંયોગ તો છે જ, આમ કર્મસંયોગ, જીવસંયોગ અને પુદ્‌ગલસંયોગ, ત્રિવિધ રીતે પરિણામ પામી સ્થૂળ સંયોગોને ઊભા કરે છે અને આવા સંયોગથી જ પંચભૂતોની રચના દૃશ્યમાન થાય છે અર્થાત્ પૃથ્વી, પાણી, અગ્નિ, વાયુ અને વનસ્પતિ જગત અસ્તિત્વમાં આવે છે. આ આખી સાંયોગિક ક્રિયા છે.

ઈશ્વરવાદી દર્શન આ બધા સંયોગોમાં ઈશ્વરનો હાથ માને છે અથવા ઈશ્વર નિમિત્ત ભાવે કે પરિણામ ભાવે આ બધા સંયોગનું કારણ બને છે પરંતુ ત્યાં પણ હકીકત એ જ છે કે પંચભૂતો નિરાળા છે અને ઈશ્વર નિરાળા છે. પંચભૂત તે ક્ષર તત્ત્વો છે જ્યારે કુટસ્થ આત્મા અક્ષર છે. આ રીતે ઈશ્વરવાદ પણ સંયોગોને જેટલું મહત્ત્વ આપતા નથી, તેનાથી વધારે સંયોગને જાણનાર જ્ઞાનાત્માને જ મહત્ત્વ આપે છે.

સંયોગ અને તેના અનુભવની ભિન્નતા : અહીં સિદ્ધિકારે 'જે સંયોગો દેખીએ' એમ કહીને પ્રત્યક્ષ સ્થૂળ સંયોગોની વાત કરી છે અને સંયોગથી ઉપર ઊઠીને સંયોગથી નિરાળું દૃશ્ય જે અનુભવને વશીભૂત છે. તે અનુભવની મહત્તા પ્રદર્શિત કરી છે. અર્થાત્ દૃશ્ય અને અનુભવ, બન્નેને જુદા પાડે છે. વિશ્વના કોઈ પણ સંયોગ વ્યાપક હોય કે નાના મોટા પદાર્થ રૂપે દૃષ્ટિગત થતાં હોય પરંતુ બધા સંયોગ કોઈ સિદ્ધાંત અનુસાર સંયુકત થયેલા છે. તેમાં તમારું દેખવા માત્રનું જ કર્તૃત્વ છે અર્થાત્ તમે સંયોગને માત્ર દેખી શકો છો પંરતુ સંયોગની સંરચના પોતાના

પરિબળના આધારે છે. તેના ઘણા કારણો છે અને તેના ઉપર વિશાળ વિવાદ પણ છે. અહીં શાસ્ત્રકાર એટલું જ કહેવા માંગે છે કે 'જે સંયોગ દેખીએ' અર્થાત્ તમે દેખવાના જ અધિકારી છો. આ બધા દૃશ્યો જે અનુભવથી દૃશ્યમાન થાય છે, તે અનુભવ જ્ઞાનાત્મક હોવાથી નિરાળો છે. ધન્ય છે કૃપાળુદેવની આ અદ્‌ભુત વાણીને ! બહુ જ થોડા ગુજરાતી શબ્દોમાં આ અદ્‌ભૂત સૂક્ષ્મ ભેદવિજ્ઞાન પ્રગટ કર્યું છે. સંયોગોનું દર્શન અને તેની દૃશ્યમાન સ્થિતિ, તે સંયોગની સંપત્તિ છે અને તેનાથી ઉત્પન્ન થતો અનુભવ તે સંયોગથી નિરાળો છે. સંયોગથી અનુત્પન્ન, જેમાં સંયોગનું કર્તૃત્વ નથી, તેવો આ અનુભવ સ્પષ્ટ રૂપે કોઈ બીજી મહાન શકિતના અસ્તિત્વનો આભાસ આપે છે. આ શકિત તે પ્રત્યક્ષ, નિત્ય, શાશ્વત આત્મા છે, જ્ઞાનાત્મા છે. અનુભવનો કરનાર શાશ્વત દેવાત્મા છે. આમ દૃશ્ય અને અનુભવ બંનેનો ફળચો કરીને અશાશ્વત એવા સંયોગ ઉપરથી દૃષ્ટિ હટાવીને નિત્ય શાશ્વત એવા જ્ઞાનાત્માને કેન્દ્રીભૂત કરી સમગ્ર દૃષ્ટિનું નિશાન આત્મા ઉપર સ્થિર કર્યું છે.

સંયોગો દેખાય છે પરંતુ શું સંયોગોને ખબર છે કે હું દૃશ્યમાન છું ? એ તો પોતાની રીતે પ્રાકૃતિક પરિણામ પામે છે. આ તો અનુભવ કરનાર કોઈ સિદ્ધાત્મા હાજર છે, એટલે એમ કહે છે કે આ સંયોગો છે. સંયોગોને દેખીને અથવા સંયોગને દેખવા માત્રથી દેખાનાર સંયોગ રૂપ થઈ જતો નથી. દેખનાર તે વિષય SUBJECT છે અને સંયોગ ત OBJECT છે. દેખનાર છે, તે જ્ઞાનકર્તા છે અને પદાર્થ તે દૃશ્ય રૂપી કર્મનું એક નિમિત્ત માત્ર છે.

.રસ્તા ઉપર ઊભેલી ગાડીને જોઈને કોઈ કહે કે અહીં ગાડી ઊભી છે. ગાડીને થોડી ખબર છે કે હું ઊભી છું. ગાડી તો એક પૌદ્‌ગલિક પરિણામ માત્ર છે. ગાડીને પોતાની સ્થિતિ વિષે કોઈ જ્ઞાન પણ નથી અને તેને તેવા જ્ઞાનની કોઈ આવશ્યકતા પણ નથી પરંતુ જોનાર જ ગાડીના અસ્તિત્વની અભિવ્યકિત કરે છે. આમ જ્ઞાન તે મુખ્ય છે. આ જ્ઞાન અનુભવાત્મક છે અને આવા અનુભવોનો ભંડાર તે નિત્ય પ્રત્યક્ષ આત્મા છે.

કવિરાજે સચોટ રીતે આ ૬૪ મી ગાથામાં ભવ્યભાવે 'આત્મા નિત્ય પ્રત્યક્ષ' કહીને એક ઠોસ નક્કર હકીકતનું ઉદ્‌ઘાટન કર્યું છે અને એ પણ કહ્યું છે કે સંયોગ માત્ર દેખાય છે પરંતુ સંયોગોનો અનુભવ તે જ મહત્વપૂર્ણ તત્ત્વ છે. આ અનુભવનું કર્મ એક દૃશ્ય માત્ર સંયોગ છે. સાધક જો સંયોગથી ઉપર ઊઠીને અનુભવ તરફ જુએ, તો સર્ચલાઈટ દેનાર જ્ઞાનનો પ્રકાશક દિનમણી રશ્મિકાંત આત્મા દેખાય છે. જ્યારે બુદ્ધિ નિર્મળ થઈ હોય, ત્યારે પોતાનું પડખું બદલી તે સંયોગના અનુભવના આધારે સંયોગને પડતો મૂકી અનુભવકર્તાનો અનુભવ કરે છે.

નિશ્ચિત હકીકત એ છે કે સંયોગ તે આત્માનું ઉત્પત્તિસ્થાન નથી. સંયોગથી આત્મા ઉત્પન્ન થતો નથી. જે સ્થાનમાં આત્મા દેહધારી રૂપે ઉત્પન્ન થાય છે, ત્યાં સંયોગ માત્ર તેનું નિમિત્ત છે. સંયોગ એ આત્માનું ઉપાદાન કારણ નથી. વ્યવહાર દૃષ્ટિએ તો જ્યાં સંયોગ હોય, ત્યાં જ જીવ શરીર ધારણ કરે છે. સંયોગ તે એક પ્રકારની જીવયોનિ અથવા ઉત્પત્તિસ્થાન છે.

ઉપજે નહી સંયોગથી – અહીં ત્રીજા પદમાં કહ્યુ છે કે 'ઉપજે નહિ સંયોગથી' તેનાથી

પાઠક ભ્રમમાં પડી શકે છે કારણે કે જીવમાત્ર જ્યાં સંયોગ હોય, ત્યાં જ ઉત્પન્ન થાય છે. 'ઉપજે નહિ સંયોગથી' તે વાકય નિશ્ચયનયના આધારે છે. જીવ તો ઉત્પન્ન થતો જ નથી, તે તો અનાદિ, શાશ્વત, નિત્ય દ્રવ્ય છે, તેથી જીવને ઉત્પન્ન થવાની વાત જ નથી.

'ઉપજે નહિ સંયોગથી' એમ કહેવાનો મતલબ કોઈ એમ ન સમજે કે બીજા કોઈ કારણોથી આત્મા ઉત્પન્ન થાય છે. હકીકતમાં તે ઉત્પન્ન પણ થતો નથી અને મરતો પણ નથી. અહીં આત્મદ્રવ્યને લક્ષમાં રાખીને આ કથન કર્યું છે, દેહધારીને લક્ષમાં રાખીને કથન નથી. સંયોગ સંયોગને જ ઉત્પન્ન કરી શકે છે. જૈનદર્શન અનુસાર કોઈ પણ દ્રવ્યની ઉત્પત્તિ થતી નથી. છએ દ્રવ્યો શાશ્વત છે. એક નવું પરમાણુ પણ બની શકતું નથી. જે છે, તે શાશ્વત છે. ઉત્પત્તિ–લય ફકત પર્યાયના આધારે અને સંયોગથી થતા અનિત્ય ભાવોના આધારે છે. જડ દ્રવ્ય પણ જો ઉત્પન્ન થતું નથી, તો અનંત શકિતના ધારક આત્માને કોણ ઉત્પન્ન કરી શકે ? માટે ચોથા પદમાં કહ્યું છે કે 'આત્મા નિત્ય પ્રત્યક્ષ' અર્થાત્ પ્રત્યક્ષ રીતે આત્મા નિત્ય દેખાય છે.

આત્મા નિત્ય પ્રત્યક્ષ : અહીં પ્રત્યક્ષ શબ્દ મૂકયો છે. તે શું સૂચવે છે ? નિત્ય એવો આત્મા ઈન્દ્રિયોથી પ્રત્યક્ષ થતો નથી. વ્યવહારમાં પાંચ ઈન્દ્રિય અને મન પ્રત્યક્ષનો આધાર છે. તે સિવાય અવધિજ્ઞાન, મનઃપર્યવજ્ઞાન અને કેવળજ્ઞાન એ સાક્ષાત પ્રત્યક્ષનો આધાર છે. શાસ્ત્રીય દૃષ્ટિએ મન અને ઈન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનને પણ પરોક્ષ જ્ઞાન કહ્યું છે. એટલે અહીં આત્મા નિત્ય પ્રત્યક્ષ કહ્યું છે, તે ઊંડો વિચાર માંગી લે છે.

પ્રત્યક્ષ એ કોનું વિશેષણ છે ? 'આત્મા નિત્ય પ્રત્યક્ષ' એ વાકયમાં આત્મા સ્વયં પ્રત્યક્ષનો આધાર છે. અર્થાત્ આત્મા પ્રત્યક્ષ બધું જાણી શકે, તેવો કેવળજ્ઞાનનો સ્વામી છે. આમ પ્રત્યક્ષને આત્માનું વિશેષણ માનીને જો અર્થ કરવામાં આવે, તો અર્થ ઘટિત થાય છે. વરના આત્મા પ્રત્યક્ષ છે, તેમ કહેવામાં સામાન્ય વ્યવહાર યુકિત છે અને પ્રત્યક્ષ દેખાય છે કે સંયોગથી આત્મા ઉત્પન્ન થતો નથી. થોડો પણ વિચાર કરીએ, તો પ્રત્યક્ષ સમજાય તેવું છે કે આત્મ નિત્ય છે, શાશ્વત છે. સામાન્ય વ્યવહારની દૃષ્ટિએ અર્થ ઘટિત કરવાથી પ્રત્યક્ષ શબ્દ ન્યાયોચિત છે. તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ અર્થ કરવાથી પ્રત્યક્ષ એ આત્માનું વિશેષણ હોવાથી શુદ્ધ ન્યોયોચિત કથન છે.

હવે આપણે પ્રત્યક્ષ શબ્દ ઉપર થોડો વિચાર કરીએ. પ્રત્યક્ષ એટલે શું ? પ્રતિ+અક્ષ= પ્રત્યક્ષ. અક્ષ શબ્દના બે અર્થ થાય છે. (૧) અક્ષ એટલે આંખ. અહીં આંખ શબ્દ કેવળ નેત્રવાચક નથી પરંતુ પાંચે ઈન્દ્રિયનો વાચક છે. (૨) અક્ષ એટલે જે ક્ષયગામી નથી, તે અક્ષ છે અર્થાત્ આત્મા અક્ષ છે. આ રીતે અક્ષના બે અર્થની અપેક્ષાએ પ્રત્યક્ષની વ્યાખ્યા બે પ્રકારે થાય છે. જે જ્ઞાન સાક્ષાત્ પાંચ ઈન્દ્રિય અને મનથી થાય છે, તે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન છે. આમ પ્રત્યક્ષ શબ્દ પાંચ ઈન્દ્રિયોના ગુણધર્મને ઉજાગર કરે છે પરંતુ પાંચે ઈન્દ્રિયનું સામર્થ્ય પરિપૂર્ણ નથી, તેથી શાસ્ત્રકાર સાક્ષાત્ આત્માથી થતાં જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષજ્ઞાન કહે છે. વાસ્તવિક રીતે આત્મસ્પર્શી જ્ઞાનને જ પ્રત્યક્ષ કહેવામાં આવે છે. આટલું વિવરણ કરવાથી બંને ભાવ દૃષ્ટિગોચર થાય છે. જે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનો ભંડાર છે, જે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનો અનુભવ કરે છે, તે આત્મા છે, તેથી આપણા સિદ્ધિકાર

કહે છે કે 'આત્મા નિત્ય પ્રત્યક્ષ' અહીં આધાર રૂપ અક્ષને સામે રાખીને આત્માને સાક્ષાત પ્રત્યક્ષ ગણાવ્યો છે. ધન્ય છે આ આત્મસિદ્ધિના ઘડવૈયા મહાત્માને ? જેમણે બહુ જ ટૂંકા શબ્દોમાં ઘણા ઘણા ઊંડા ભાવો આટોપ્યા છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : સંપૂર્ણ ગાથા આધ્યાત્મિક ભાવોથી ભરપૂર છે, જેથી આધ્યાત્મિક સંપૂટ કથન કરવાનો અવકાશ રહેતો નથી પરંતુ એટલું જ કહી શકાય છે. આખી ગાથા સંયોગથી ઉપર ઊઠી न जायते न म्रियते । આ ઉપનિષદ્‌ના વાકયને જાણે સાર્થક કરતી હોય, તેવા અજર, અમર, ઉત્પત્તિ–લયથી વિમુકત તેવા આત્મપુરુષનું દર્શન કરાવે છે અને અક્ષર એવો આત્મા સંયોગથી છૂટો જોઈ શકાય તેવું દર્શન આપે છે. આ રીતે સાધક અધ્યાત્મિક ભાવનો સ્પર્શ કરી પરમાનંદ મેળવી શકે છે.

ઉપસંહાર : આ ગાથાની ઘણી ઘણી વિશદ વ્યાખ્યા કર્યા પછી પણ એવું લાગે છે કે જાણે હજુ પર્યાપ્ત વ્યાખ્યા કરવાનો અવસર મળ્યો નથી. અતિ વિસ્તારના ભયથી વ્યાખ્યાને આટોપી લેવામાં આવી છે. ગાથા ઘણી જ મહત્ત્વપૂર્ણ છે. (૧) સંયોગ (૨) અનુભવ (૩) નિત્ય આત્મા, આ ત્રિવિધભાવ ઉપર અનેરો પ્રકાશ નાંખી સંયોગની વિભિન્નતા પ્રગટ કરીને અનુભવ અને આત્માનું તાદાત્મ્ય બતાવી આત્મસિદ્ધિ ઉપર એક સોનેરી ઓપ આપ્યો છે અને શ્રદ્ધાળુ આત્માને સ્વચ્છ સમજાય તેવો ઈશારો કરી ગાથામાં અમૃત પીરસ્યું છે.

ગાથા-૬૫

ઉપોદ્‌ઘાત : શાસ્ત્રકારે પૂર્વમાં જે જે વાતો અધ્યાર્થ ભાવે કહેલી હતી, તે બધા ભાવોની તારવણી કરીને હવે આ ગાથામાં સ્પષ્ટ રીતે પોતાનું મંતવ્ય જણાવે છે. ઉલ્લેખ એ રીતે કર્યો છે કે કોઈ પણ થોડો ઘણો બુદ્ધિશાળી હોય તો તેને આવો ઉલ્ટો અનુભવ કયારે ય પણ થતો નથી. અર્થાત્ લગભગ થતો નથી. આમ સાધારણ બુદ્ધિશાળી મનુષ્યને નજરમાં રાખી એક સામાન્ય બુદ્ધિના આધારે એક શાશ્વત સિદ્ધાંતોનું ઉદ્‌ઘાટન કરવામાં આવ્યું છે. અદ્વૈતવાદી સિદ્ધાંત વિશ્વના આધારભૂત જડ અને ચેતન તેવા બે દ્રવ્યોનો સ્વીકાર કરતો નથી પરંતુ જે દ્વૈતવાદી દર્શન છે, તે વિશ્વના આધારભૂત જડ અને ચેતન તેવા બે દ્રવ્યોનો સ્વીકાર કરે છે. જૈનદર્શન પણ સ્પષ્ટ દ્વૈતવાદી છે, તેથી આ ગાથામાં દ્વૈતવાદીનું અવલંબન કરી એક ત્રિકાલવર્તી સિદ્ધાંતની ઘોષણા કરી છે.

જડથી ચેતન ઉપજે, ચેતનથી જડ થાય,
એવો અનુભવ કોઈને, ક્યારે કદિ ન થાય ॥ ૬૫ ॥

જે વાતનો પરિહાર કરવો છે તે વાતનો પ્રથમ પદમાં વિધિભાવથી ઉચ્ચાર કરી શાસ્ત્રકાર આગળ વધે છે. અર્થાત્ 'જડથી ચેતન ઉપજે' એમ કહ્યું છે. આટલું જ પદ જો વાંચીએ, તો એવો આભાસ થાય છે કે જડથી ચેતન ઉપજે છે. આમ પ્રથમ વિધિભાવની સ્થાપના કરવાનો સિદ્ધિકાર નો હેતુ શું છે, એ સમજવું ઘટે છે.

ભાવાર્થ એ છે કે આ જાતનો મતવાદ ધાર્મિક ક્ષેત્રમાં કે તત્ત્વચિંતનના ક્ષેત્રમાં પ્રસિદ્ધ છે. અને તે મત એમ કહે છે કે જડથી ચેતન ઉપજે છે. જો કે આવા મતવાદીને કોઈ અનુભવ થતો નથી કે તેને એકતા અનેકતાનો વિચાર નથી પરંતુ લોટમાં જેમ ધનેડા પડે છે, તો લોટથી ધનેડા પેદા થયા છે, તેમ સામાન્ય બુદ્ધિથી અનુભવે છે અને જ્યાં જ્યાં ચેતના ઉપજે છે, ત્યાં બધે જડનું નિમિત્ત છે જ, તેથી એક પ્રબળ માન્યતા અસ્તિત્વમાં આવી છે કે આ બધા જડ પદાર્થો જીવની ઉત્પત્તિનું કારણ છે, તેથી અહીં શાસ્ત્રકારે આ મતવાદને પ્રથમ લક્ષમાં લીધો છે અને પ્રથમ પદમાં જ તે જાતનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. તેનાથી વિરુદ્ધ બીજો મતવાદ પણ અસ્તિત્વમાં છે કે ચેતનથી જડ ઉપજે છે, તો બંને વિધિ પદોને સામે રાખ્યા પછી એકસાથે શાસ્ત્રકાર પરિહાર કરશે પરંતુ પરિહારને સમજતા પહેલા આ બન્ને મતવાદનું વિશ્લેષણ જરૂરી છે. (૧) જડથી ચેતન ઉપજે (૨) ચેતનથી જડ ઉપજે.

જડથી ચેતન ઉપજે... જડથી ચેતન ઉપજે અર્થાત્ જડ પદાર્થોથી આ જીવની ઉત્પત્તિ થાય, તે સામાન્ય માન્યતા પ્રસિદ્ધિ પામી છે પરંતુ 'ચેતનથી જડ થાય', આ કથન ઘણુ ઊંડાઈ ભરેલું છે. સામાન્ય રીતે જીવાત્મા કોઈ જડ પદાર્થનું નિર્માણ કરતો હોય, તેવું વ્યવહારક્ષેત્રમાં પણ જોવામાં આવતું નથી. આ પૂર્વપક્ષને જ નજરઅંદાજ રાખી પ્રશ્ન થાય છે કે ચેતનથી જડ ઉપજે તે પ્રવાદ પ્રસિદ્ધ નથી, તો તેનો પરિહાર કરવાનું પ્રયોજન શું ? માટે અહીં આપણે આ બીજા

મતવાદનો ગૂઢાર્થ સમજીએ 'एको ब्रह्मो द्वितीयो नास्ति' અર્થાત્ અદ્વૈતવાદી એક ચેતન તત્ત્વને જ બ્રહ્મ કહીને વિશ્વવ્યાપક માને છે. વિશ્વવ્યાપી બ્રહ્મ માયાનું રૂપ ધારણ કરીને જડ પદાર્થ રૂપે પરિણામ પામે છે. હકીકતમાં આ વિચારધારા પ્રમાણે કોઈ જડ તત્ત્વ નથી પરંતુ સંજ્ઞા રહિત જે પદાર્થો અનુભવમાં આવે છે, તેને અવાસ્તવિક જડ પદાર્થો તરીકે સ્વીકાર કરે છે અને કહે છે કે આ બધી જડ સૃષ્ટિ ચેતનાથી ઉત્પન્ન થઈ છે. હકીકતમાં સિદ્ધિકારે આ દાર્શનિક વાતને પણ બહુજ ખૂબીથી જાળવી રાખી છે. પ્રથમ પદમાં 'જડ થી ચેતન ઉપજે' એમ કહ્યું છે. જયારે અહીં 'ચેતનથી જડ ઉપજે', એમ ન કહેતાં 'ચેતનથી જડ થાય', એ રીતે આખ્યાન કર્યું છે અને બ્રહ્મવાદનો મત આ 'થાય' શબ્દમાં આવી જાય છે. અર્થાત્ ચેતનથી જડ થાય છે. જડ ઉત્પન્ન થતું નથી પરંતુ ચેતન જડ રૂપે બદલાય છે. આમ પરિણામવાદનો ઉલ્લેખ કરી પરિવર્તનના સિદ્ધાંતનો ભાવ પ્રદર્શિત કર્યો છે... અસ્તુ.

ગાથાના આ બન્ને પદો બંને વિધિવાદી મતોનો ઉલ્લેખ કરી જાય છે. જેનો શાસ્ત્રકાર નિષેધ કરવા માંગે છે. તેનું ધરાતલ સ્પષ્ટ રીતે સામે રાખ્યું છે અને જડ ચેતનના પરસ્પર ઉત્પત્તિવાદનો ઉલ્લેખ કરીને વિશ્વમાન્યતાનું વિવરણ કહ્યું છે. હવે આપણે આ બંને માન્યતાને વધારે ઊંડાઈથી વાગોળીએ.

'જડથી ચેતન ઉપજે' આ પદમાં જડ અને ચેતન બે મુખ્ય અભિગમ છે. જડ શબ્દ ઘણા અર્થમાં વપરાય છે પરંતુ દાર્શનિકક્ષેત્રમાં જડ શબ્દના બે રીતે પ્રયોગ જોવા મળે છે. એક જ્ઞાન રહિત તત્ત્વ અને એક સંજ્ઞાશૂન્ય તત્ત્વ. સંજ્ઞાશૂન્ય પદાર્થો અચેતન અવસ્થામાં હોવાથી સુખદુઃખની લાગણીનો અનુભવ કરી શકતા નથી. સુષુપ્ત ચેતનાવાળા જીવોને સામાન્ય રીતે જડ કહેવામાં આવે છે. મનુષ્ય કે કોઈ પણ પ્રાણી ઘણી અવસ્થામાં અને ઘણા બિંદુઓ ઉપર આવી જડતાનો શિકાર બને છે. જો કે આ જડતા સીમિત છે, તેની ચેતન અવસ્થા જાગૃત થાય, તો જડત્વ લુપ્ત થઈ જાય છે... અસ્તુ.

આ જડતા સિવાય જે સાર્વભૌમ જડતા છે અર્થાત્ પદાર્થનું ત્રૈકાલિક જડત્વ બરાબર બની રહે છે, તે વાસ્તવિક જડ છે. આવા જડ પદાર્થો જ્ઞાનહીન હોય છે. સૂત્ર વાકય છે क ज्ञानहीनत्वं जडत्वम । જે પદાર્થમાં જ્ઞાન નથી, તે જડ છે પરંતુ સાથે સાથે સુખદુઃખની લાગણી, માન, અપમાનની લાગણી અથવા જીવન–મરણનો સંયોગ જેમાં નથી, તે જડ છે.

જો કે પદાર્થનું જડત્વ, પદાર્થ પોતે સ્વીકાર કરતો નથી. જડપદાર્થને ખબર નથી કે હું જડ છુ પરંતુ જ્ઞાનવાન વ્યકિત પોતાના જ્ઞાનના આધારે તેને જડ કહે છે. પદાર્થની જડતા પણ મનુષ્યના જ્ઞાનમાં અંકિત થયેલી છે. પોતાના બૌદ્ધિક અનુભવના આધારે પદાર્થને જડ કહેવા માટે પ્રેરિત થાય છે. હકીકતમાં આવા દેખાતા જડ પદાર્થોમાં સૂક્ષ્મ ચૈતન્ય અંશ હોય, તો તે સામાન્ય બુદ્ધિથી અગ્રાહ્ય છે. અહીં કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે પદાર્થની જડતા તે બુદ્ધિનો એક પ્રકલ્પિત નિર્ણય છે. બુદ્ધિ જ્યાં સુધી તેનો સ્વીકાર ન કરે, ત્યાં સુધી પદાર્થની જડતા પણ સંદેહશીલ બની રહે છે. આટલા ઊંડા વિવેચન પછી સ્પષ્ટ થાય છે કે પદાર્થનો જડ ભાવ પણ એક પરિસ્કૃત

જ્ઞાનનો પ્રભાવ છે.

જડ થી ચેતન ઉપજે આ પદના બંને ભાવ સમજવાના છે.

(૧) જડમાં ચેતન ઉપજે અર્થાત્ જડના સંયોગોમાં ચેતન ઉપજે છે. (૨) જડતત્ત્વ દ્વારા ચેતન તત્ત્વ નિર્માણ પામે છે.

જો સામાન્ય રીતે પ્રથમ વ્યાખ્યા ગ્રહણ કરે, તો જડથી ચેતન ઉપજે, તે હકીકત બની જાય છે. અર્થાત્ જડમાં જીવોની ઉત્પત્તિ થાય છે. જડનો સંયોગ ન હોય ત્યાં સુધી દેહધારી જીવો જન્મ ધારણ કરતા નથી, આ સામાન્ય વ્યાખ્યા છે. પરંતુ શાસ્ત્રકાર તો જે બીજી નિશ્ચય વ્યાખ્યા છે, તેનો ઘટસ્ફોટ કરી રહ્યા છે. અર્થાત્ જડથી ચેતન ઉપજે એટલે જડદ્રવ્ય ચેતનદ્રવ્યનું નિર્માણ કરે છે. આ બીજા ભાવનો પરિહાર કરવા માટે અહીં ઉલ્લેખ કર્યો છે. જડતત્ત્વ સ્વયં જ્ઞાનહીન અચેતન છે. જડના બધા લક્ષણો સંવેદન રહિત છે. જેમાં સંવેદન નથી, તે જડ છે અને આ જડની વ્યાખ્યાના આધારે સિદ્ધિકાર કહે છે કે જડથી ચેતન ઉપજે, તેવો અનુભવ થતો નથી.

ચેતનથી જડ ઉપજે : આપણે જેમ જડની વ્યાખ્યા કરી, તેમ ચેતનની પણ થોડી વિવેચના કરીએ. ચેતન તત્ત્વ સંપૂર્ણ સંવેદનશીલ તત્ત્વ છે, જ્ઞાનાત્મક દ્રવ્ય છે. એટલે શાસ્ત્રોમાં તેને જીવ દ્રવ્ય કહેવામાં આવે છે. જે જીવે છે, તે જીવ છે. જેમાં ચેતના છે, તે ચૈતન્ય છે અને જે ચિત્તવૃત્તિનું સંચાલન કરી જ્ઞાનસર્જન કરે છે, તે જ્ઞાનનો આધાર પણ ચેતન છે, એટલે શાસ્ત્રમાં તેને જ્ઞાનચેતના કહેવામાં આવે છે. જ્ઞાનચેતના તે જીવની સ્વતંત્ર સંપત્તિ છે. ચેતન તે જ્ઞાનનું અધિષ્ઠાન છે. જ્ઞાનની બંને પ્રક્રિયા અથવા દ્વિવિધ અવસ્થા જાણી લેવી જોઈએ. જ્ઞાનની પૂર્વ અવસ્થા સામાન્ય હોય છે અને ઉત્તર અવસ્થા વિશેષ હોય છે. જેમ દૂધ તે દૂધ રૂપે હોય, ત્યારે તેની પૂર્વ અવસ્થા છે પણ એ દૂધ પરિણામ પામીને ખીર ઈત્યાદિ બને છે, ત્યારે તેની ઉત્તર અવસ્થા એક વિશેષ અવસ્થા બની જાય છે.

જ્ઞાન તે જીવનો સામાન્ય ગુણ છે અર્થાત્ જીવ સ્વયં જ્ઞાનનો પિંડ છે. જ્ઞાન સ્વયં આત્મા રૂપ છે. જે આત્મા છે, તે જ ચેતન છે. આ ચેતન જ્યારે જ્ઞાનનો ઉપયોગ કરતું નથી, ત્યારે તેની સામાન્ય અવસ્થા, તે નિર્વિકલ્પ અવસ્થા અર્થાત્ દર્શન અવસ્થા છે. વિકલ્પાત્મક જ્ઞાન, તે જ્ઞાનની ઉત્તર અવસ્થા અર્થાત્ વિશેષ અવસ્થા છે. તેવી જ રીતે કહ્યું છે કે જ્ઞાનના વિકલ્પોથી પાછું વળવું, તે ધ્યાન છે. સામાન્ય નિર્વિકલ્પ જ્ઞાનપિંડમાં સ્થિર થવું, તે ધ્યાન છે. ધ્યાન એક પ્રકારે જ્ઞાનની મૂળ અવસ્થા છે. બંને અવસ્થામાં ચેતન દ્રવ્ય ચેતના રૂપે પરિણામ પામે છે. ચેતન દ્રવ્યની પોતાની ક્રિયા સર્વથા અછૂતી છે, અસ્પૃષ્ટ છે. આત્માને છોડીને બીજા કોઈ દ્રવ્ય જ્ઞાનચેતનાને પ્રવાહિત કરી શકતા નથી અને ખૂબીની વાત તો એ છે કે આ ચેતન દ્રવ્ય જેમ બીજા દ્રવ્યોથી અસ્પૃષ્ટ છે, તેમ બીજા દ્રવ્યો પણ ચેતનદ્રવ્યથી નિરાળા છે અર્થાત્ ચેતન જડ દ્રવ્યોમાં કોઈ પણ ક્રિયાત્મક સૃષ્ટિ કરતું નથી. આ નિશ્ચય હકીકતને લક્ષમાં લઈ સિદ્ધિકાર કહે છે કે ચેતનથી જડ ઉપજે, તે પણ અનુભવગમ્ય નથી. આમ ચેતનદ્રવ્યની અને જડદ્રવ્યની બંનેની મૌલિક અવસ્થા, અંતરંગ પર્યાયો સર્વથા સ્વતંત્ર છે, બંને દ્રવ્યોમાં કેવળ સંયોગાત્મક ભાવ છે

પરંતુ પરસ્પર એકબીજાનું સર્જન કરે કે એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યને જન્મ આપે, તેવી કોઈ પણ સંભાવના બુદ્ધિગ્રાહ્ય નથી.

આથી જ શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'જડ થી ચેતન ઉપજે, ચેતનથી જડ થાય', આ બંને ભાવ અનુભવહીન છે. સામાન્ય અનુભવગમ્ય નથી. જે જીવની કક્ષા થોડી ઘણી આગળ છે તેવી વ્યકિત આવા ભાવને સમજી શકે છે. આ ગાથામાં સિદ્ધિકારે સ્પષ્ટ રૂપે દ્વૈતવાદની સ્થાપના કરી છે અને સ્પષ્ટ રીતે અદ્વૈતવાદનો પરિહાર કર્યો છે. આ દ્વૈતવાદ તે જૈનદર્શનનો મુખ્ય પાયો છે. જડ અને ચેતન અથવા જીવ–અજીવ, તેવા બે પ્રકારના દ્રવ્યોના આધારે સમગ્ર દર્શન વિસ્તાર પામ્યું છે. શાસ્ત્રોમાં પણ જીવાજીવાભિગમ એવા વિશેષણ ઠેરઠેર જોવા મળે છે. અર્થાત્ જીવ અને અજીવનું જ્ઞાન સ્પષ્ટ ન થાય, ત્યાં સુધી જીવાત્મા જડ પરિણતિથી મુકત થઈ શકતો નથી. જીવ દ્વૈતવાદનો સ્પષ્ટ સ્વીકાર કરે, તો જ કાંકરામાં પડેલું મોતી નજરમાં આવ્યા પછી અને મોતી તરીકે ઓળખ્યા પછી, તે જ્ઞાન મોતી અને કાંકરાનો વિવેક કરે છે. તેમ જડ દ્રવ્યોની વચ્ચે રહેલો જીવાત્મા મોતી સ્વરૂપે પોતાનું શાશ્વત રૂપ જાળવી રાખે છે અને જડની વચ્ચે રહેવા છતાં પોતે જડથી ઉપજયો નથી અને સ્વયં પોતે કોઈ પણ જડ પદાર્થને ઉત્પન્ન કર્યુ નથી. બંને દ્રવ્યો સ્વતંત્ર રીતે પોતાના ક્રિયાકલાપને ધારણ કરી સ્વગુણોને અખંડ રાખી પોત પોતાની રીતે પરિણમન પામતા રહે છે.

આ ગાથામાં આ સત્યને સ્પષ્ટ રીતે ઉજાગર કરી કૃપાળુ ગુરુદેવ કહે છે કે શું કોઈને આવો અનુભવ થાય છે કે જડ–ચેતન એકબીજાને ઉપજાવી શકે છે ? જેની વિવેકબુદ્ધિ અજ્ઞાનદશાની કેટલીક ભૂમિકાને પાર કરી જ્ઞાનદશાનો સ્પર્શ કરતી હોય, તેને જ આવો અનુભવ થાય કે જડ અને ચેતન, બંને એક બીજાથી નિરાળા છે અને એકબીજાથી ઉપજે છે, તેવો અનુભવ થતો નથી. આ અનુભવની બેવડી બાજુ લક્ષમાં રાખવાની છે. ખોટો અનુભવ થતો નથી, ત્યાં જ સાચા અનુભવની ભૂમિકા તૈયાર થાય છે. ભારતના મહાન દર્શનિક વાચસ્પતિ મિશ્રે કહ્યું છે કે **बुद्धिस्तु तत्त्वपक्षपातिनी ।** બુદ્ધિ નિર્મળ અવસ્થામાં હોય, તો અપ્રમાણનો અસ્વીકાર કરે છે અને પ્રમાણનો જ સ્વીકાર કરે છે. અર્થાત્ અસત્યને નવગ્રહે છે અને સત્યને ગ્રહે છે. આવો બુદ્ધિનો સ્વભાવ છે. જે હકીકત ઘટિત થતી નથી, મૂળમાં જ જેનું અસ્તિત્વ નથી, તેનો અનુભવ કોઈને પણ શી રીતે થઈ શકે ? આ ગાથામાં સિદ્ધિકાર કહે છે કે બંને દ્રવ્યો એકબીજાને ઉત્પન્ન કરે, તે હકીકત જ નથી. તો કોઈને અનુભવ કયાંથી થાય ? અર્થાત્ અનુભવ ન થાય. ગાથાના બે પાછલા પદમાં અપ્રમાણને નવગ્રહે, તેવો અનુભવાત્મક જ્ઞાનનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અને તે પણ સ્પષ્ટ રીતે કહે છે કે આવો અનુભવ કોઈને પણ કયારેય થતો નથી. આ રીતે આ ગાથામાં નિર્ણયાત્મક ફેંસલો કરીને આત્મજ્ઞાનનો પાયો મજબૂત કરવામાં આવ્યો છે. આત્મસિદ્ધિનું આ પહેલું સોપાન છે.

એવો અનુભવ : અહીં 'એવો અનુભવ' લખ્યું છે. તેમાં 'એવો' શબ્દ સર્વનામ રૂપે મૂકયો છે 'એવો' અર્થાત્ કેવો ? શું જોવા જેવો કે જાણવા જેવો ? હકીકતમાં જડ–ચેતનની જે સૂક્ષ્મ ક્રિયા છે, તે તો અનુભવગમ્ય જ નથી અને સાધારણ માણસના ઈન્દ્રિયજન્ય સ્થૂળ મતિજ્ઞાનમાં તો તે ક્રિયા ગ્રહી શકાય તેમ જ નથી. તો આ 'એવો' અનુભવ કહેવાનું તાત્પર્ય શું છે ? બંને દ્રવ્યોનો સંધિકાળ પણ જોઈ શકાતો નથી, વળી ચેતન તો અરૂપી દ્રવ્ય છે. તે કયારે ઉપજે છે અને તે કયારે

વિલય પામે છે, તેનો પર્યાયાત્મક પ્રવાહ પલટાય છે, તે પણ બુદ્ધિગમ્ય નથી. મૂળમાં તો જીવ દ્રવ્ય ઉત્પન્ન થતું જ નથી. પોતાની પર્યાય રૂપે પલટાય છે. જ્યારે જડનું રૂપાંતર સ્થૂળ છે, ભૌતિક છે. અરૂપી જડ દ્રવ્યોને છોડી રૂપી જડ દ્રવ્યોની ક્રિયા અને તેના પાંચ ગુણો વર્ણ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, ઈત્યાદિ બુદ્ધિગમ્ય થાય છે. અહીં જડ ઉપજે અને વિલય પામે, તે સંયોગ દૃષ્ટિએ અને સ્વપર્યાયની દૃષ્ટિએ, બંને રીતે ઘટિત થાય છે. જડ દ્રવ્યો ભેગા થાય, ત્યારે એક અવયવીને જન્મ આપે છે. સંયોગ વિખેરાય, ત્યારે લય પામે છે. બાકી જડ દ્રવ્ય પણ સ્વયં કયારેય ઉત્પન્ન થતું નથી. તે પણ શાશ્વત અને અનાદિ અનંત છે.

અહીં ઉપજવાની ક્રિયા છે અને 'ઉપજે' એવો જે શબ્દ લખ્યો છે એ શબ્દ પદાર્થની પર્યાયના આધારે લખ્યો હોય, તેમ જણાતું નથી. પરંતુ અહીં ઉપજવાની ક્રિયાનો નિષેધ કર્યો છે. અર્થાત્ જડથી ચેતન ઉપજતું નથી અને ચેતનથી જડ ઉપજતું નથી. બંને પ્રકારની ઉપજવાની ક્રિયાનો અભાવ દાખવે છે. અહીં 'એવો'નો અર્થ આ પ્રમાણે છે કે આવો ઉપજવાનો સ્પષ્ટ અભાવ છે. તો તેનાથી વિપરીત એવો અનુભવ કયાંથી થઈ શકે ? 'એવો' શબ્દ ઘણો મર્મપૂર્ણ છે. અથવા તર્કશૂન્ય અપ્રમાણભૂત તેવા જ્ઞાનને ગ્રહે એવો. 'એવો' શબ્દ અનુભવનું વિશેષણ છે. અનુભવ ઘણી જાતના થાય છે અને બીજી કેટલીક ઉપજવાની ક્રિયાઓ અનુભવમાં આવે પણ છે. પરંતુ અહીં શાસ્ત્રકાર આશ્ચર્ય કરે છે કે એવો અર્થાત્ આવો વિવેકશૂન્ય અનુભવ કોઈને પણ થતો નથી અને આગળ વધીને કહે છે કે કયારેય પણ થતો નથી. હવે આપણે 'કયારે' શબ્દનો મર્મ સમજશું.

ક્યારે કદિ ન થાય – કોઈને અનુભવ થતો નથી એ બરાબર છે પરંતુ કયારેય અનુભવ થતો નથી. તે કાળવાચી શબ્દ છે. અર્થાત્ કોઈ પણ કાળે આવો અનુભવ થતો નથી. અહીં કાળ વાચી શબ્દ મૂકવાનું પ્રયોજન એ છે કે એક જ વ્યકિતને આવો અનુભવ થતો નથી તેમ કહેવાથી પર્યાપ્ત પ્રમાણ મળતું નથી પરંતુ કોઈ પણ સમયે કોઈને પણ એમ કહેવાથી સમગ્ર કાળ અને સમગ્ર વ્યકિતઓનું ગ્રહણ થાય છે. 'કયારે' શબ્દ ભૂતકાળના કે વર્તમાનકાળમાં જે કોઈ વ્યકિતઓ થઈ ગયા છે, તે બધાનો બોધ કરાવે છે. કયારે શબ્દ સ્વયં કાળવાચી હોવા છતાં કાળ બોધની સાથે તે તે કાળમાં રહેલા વ્યકિતઓનો પણ બોધ કરાવે છે. ત્રણે કાળમાં રહેલી કોઈ પણ વ્યકિતને આવો વિપરીત અનુભવ થતો નથી. કયારે શબ્દ ઉપર વજન દેવા માટે 'કદિ' શબ્દ જોડવામાં આવ્યો છે. કદિ અને કયારે બંને સમયવાચી શબ્દ છે, પરંતુ મીમાંસાશાસ્ત્ર કહે છે કે એક જ અર્થવાચક બે શબ્દો મૂકયા હોય, તો તેનું તાત્પર્ય પણ કંઈક હોય જ છે. અહીં સિદ્ધિકારે આ દ્વિરુકત શબ્દનો ઉપયોગ કર્યો છે, તેમાં એક શબ્દ ક્ષેત્રવાચી છે અને બીજો શબ્દ સમયવાચી છે. અર્થાત્ કોઈ વ્યકિતને, કોઈપણ ક્ષેત્રમાં, કોઈ પણ કાળે આવો અનુભવ થતો નથી કે જડ ચેતન એક હોય, આમ સિદ્ધિકારનો ગૂઢાર્થ સમજવાથી અર્થની વ્યાપકતા દૃષ્ટિગોચર થાય છે... અસ્તુ.

સંપૂર્ણ ગાથા એક પ્રકારના નિર્ણયાત્મક ભાવનો ઉદ્‌ઘોષ કરે છે અને તે ઉદ્‌ઘોષના પ્રમાણભૂત કથન માટે સમસ્ત અનુભવશીલ વ્યકિતઓને સાથે રાખવામાં આવ્યા છે. કદાચ કોઈ કહે કે મને આવો પરસ્પર અકર્તૃત્વનો અનુભવ થતો નથી પરંતુ હું માનું છું કે એકબીજાની

પરસ્પર ઉત્પત્તિ થાય છે તો આ કથન પણ નવું નથી. આવા ભાવ ઉપર ચાર્વાક દર્શન જેવા નાસ્તિક દર્શનો પણ ઊભા છે. આનો ઉત્તર એટલો જ છે કે આવો ઉલ્ટો અનુભવ કરનાર વ્યક્તિ ન્યાયશીલ અનુભવીઓની પંક્તિમાં ઊભા રહી શકે તેમ નથી અર્થાત્ તે વિવેકશૂન્ય અનુભવ કરનારા વિપરીત જ્ઞાનીની કોટિમાં આવે છે. જૈનદર્શનમાં વિપરીત જ્ઞાનનો એક આખો અજ્ઞાન ખંડ પણ મૂકેલો છે, તેથી આવા વિપરીત જ્ઞાનીના આધારે સૈદ્ધાન્તિક સ્થાપના થતી નથી.

આપણે આગળ કહી ગયા તેમ અદ્વૈતવાદ ચેતનથી ભિન્ન એવા જડ દ્રવ્યોનો સ્વીકાર કરતો નથી પરંતુ તે સાચા અર્થમાં અદ્વૈતવાદી નથી. કુંદકુંદાચાર્ય જેવા મહાન આધ્યાત્મિક જ્ઞાની પુરુષે પણ અદ્વૈતવાદનો આશ્રય કર્યો છે પરંતુ અદ્વૈતવાદ આધ્યાત્મિક દૃષ્ટિએ સમજવાનો છે. અર્થાત્ જ્યારે સાધના પરિપૂર્ણ થાય અને જીવ નિર્વિકલ્પ અવસ્થામાં સ્થિત થઈ શૈલેષીકરણ કરી અખંડ આત્માની જ્યારે અનુભૂતિ કરે છે, ત્યારે દ્રવ્ય, ગુણ અને પર્યાયની જે ભિન્નતા હતી, જ્ઞાતાનું અને જ્ઞેયનું જે વિભાજન હતું, ખંડજ્ઞાનના જે ભેદો હતા, તે બધી ભેદરેખાઓ ભૂંસાય જાય અને સમગ્ર ભાવોને આત્મનિષ્ઠ કરી શુદ્ધ દ્રવ્યાર્થિકનયનું અવલંબન લઈ, ભાવનિક્ષેપની ચરમ સીમાનો જ્યારે સ્પર્શ કરે છે, ત્યારે અખંડ અદ્વૈત સાધનાનું અંતિમ બિંદુ બની રહે છે. આ છે સાચા અર્થમાં અદ્વૈત. જડ હોય કે ન હોય પણ જડતત્ત્વનું જે જ્ઞાન છે, તે આત્માની સંપત્તિ છે. હવે જડતત્ત્વનું પરિણમન મૂકી જ્ઞાન જ્યારે જ્ઞાનમાં સમાઈ જાય, ત્યારે ત્યાં સ્વયં એક અદ્વૈત બની રહે છે. સાધનાના અંતિમ શિખર ઉપર 'એક તું, એક તું' અર્થાત્ એકત્વના શુદ્ધ શુકલધ્યાન ઉપર આત્મા સ્થિર બની જાય છે. શુદ્ધ અદ્વૈતવાદી દર્શન પણ આવા સાચા અર્થમાં અદ્વૈતનું આખ્યાન કરે છે. દ્રવ્યદૃષ્ટિએ વ્યવહાર જગતમાં જીવ અને અજીવ, જડ અને ચેતન, તેવા વિભકત દ્રવ્યો પોત–પોતાના ગુણધર્મ અનુસાર કાર્ય કરી રહ્યા છે, તેથી સિદ્ધિકાર અહીં સચોટ આખ્યાન કરે છે કે જડથી ચેતન ન ઉપજે અને ચેતનથી જડ ન થાય, તેવો અનુભવ સદા સર્વને થાય. શાસ્ત્રકારની ગાથાને વિધિ ભાષામાં ઉચ્ચારીએ છીએ અને પુનઃ કહીએ છીએ કે,

જડથી ચેતન ન ઉપજે, ચેતનથી જડ ન થાય,
આવો અનુભવ સદા સર્વને બરાબર જણાય ॥

આ રીતે શાસ્ત્રકારનું કથન સ્પષ્ટ થઈ જાય છે. અને દ્વૈતવાદની ફિલોસોફી એક હકીકત રૂપે દૃષ્ટિગોચર થાય છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : આ ગાથામાં વૈજ્ઞાનિક રીતે જડ–ચેતનની ભિન્નતા માટેનો તર્ક આપ્યો છે પરંતુ ગાથાનો ગર્ભિત ભાવ નિરાળો છે. જડથી ચેતન ઉપજે કે ન ઉપજે, પરંતુ હકીકતમાં ચેતન કોઈથી ઉપજતો નથી, તેની અનુત્પન્ન અવસ્થા, તે આત્માનું મર્મસ્થળ છે. જડ ભલે ને પોતાની મેળે ઉપજે અને વિણસે. તેની સાથે આત્માને ઉપજવાની કે વિલય થવાની કોઈપણ ક્રિયા સંબંધ ધરાવતી નથી. ચેતનની અનુત્પન્ન અવસ્થા, તે તેની શાશ્વત સ્થિતિની પરિચાયક છે. શાશ્વત સ્થિતિના દર્શન થયા પછી બુદ્ધિ વિરામ પામે છે. તર્ક અને સંશય શૂન્ય થઈ જાય છે. विनष्टेषु सर्व संशयेषु अवशिष्टोऽयं धातुपुरूषों केवलं परमानंद हेतुभूतो ।

ઉત્પત્તિ અને લયથી પરેની સ્થિતિનું દિગ્દર્શન, તે આ ગાથારૂપી આમ્રફળનો મધુર રસ છે. फलं दृष्ट्वा रसज्ञानं अभिजायते, रसपाने तु परम संतुष्टि । જ્યારે જીવ પોતાની અભંગ સ્થિતિનો જાણકાર બની અભંગી આત્માના શાશ્વત પ્રદેશોમાં પ્રવિષ્ટ થાય છે, ત્યારે ફકત તે જડ જગતના ઉત્પત્તિ–સ્થિતિવાળા ઉછળતા સાગરના દર્શન કરી સ્વયં તેનાથી અછૂતો છે, તેવો અપૂર્વ આનંદ માને છે. સ્વની અક્ષય સ્થિતિનું નિદર્શન, તે આ ગાથાનો અભિષ્ટ આધ્યાત્મિક સંપૂટ છે.

ઉપસંહાર : વિવેચનમાં બધો સાર આવી ગયો છે. સિદ્ધિકારનું કથન સ્પષ્ટ રૂપે કવિતામાં જોઈ શકાય છે. એક દ્રવ્ય બીજા દ્રવ્યને ઉત્પન્ન કરતું નથી. આ ગાથા આખી આત્મસિદ્ધિની ભીંત છે. ખરા અર્થમાં તે આખા દર્શનનો પાયો છે. બંને દ્રવ્યો સ્વતંત્ર છે અને એક બીજાને જો ઉત્પન્ન ન કરે, તો જ આત્મા મુકતદશાને પ્રાપ્ત કરે છે. પ્રકૃતિની કેવી વ્યવસ્થા છે કે દ્રવ્યો એકબીજાને બાધક બનતા નથી. અર્થાત્ તેના ગુણધર્મમાં બાધા નાંખી શકતા નથી. બધા દ્રવ્યો શાશ્વત અને નિત્ય છે. તેથી પરસ્પર ઉત્પત્તિ કરવાનું કાર્ય સંભવિત નથી. આ છે ગાથાનો સ્પષ્ટ સારભૂત ઉપદેશ.

ગાથા–૬૬

ઉપોદ્‌ઘાત : ૬૫ મી ગાથાના અનુસંધાનમાં સિદ્ધિકાર પુનઃ ઉત્પત્તિવાદનો આશ્રય કરી આત્માની નિત્ય શાશ્વત અવસ્થા વિષે ભારપૂર્વક કથન કરી રહ્યા છે. અનુત્પત્તિવાદ તે એક સૈદ્ધાન્તિક દૃષ્ટિ છે. પૂર્વની ગાથાઓમાં પણ આપણે વ્યાખ્યા કરી ગયા છીએ કે આર્વિભાવ અને તિરોભાવ માનનારા દર્શન ઉત્પત્તિવાદનો સર્વથા ઉચ્છેદ કરે છે. જૈનદર્શન ઉત્પત્તિવાદનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કરે છે પરંતુ જૈનદર્શન દ્રવ્યની ઉત્પત્તિ માનતું નથી. પર્યાયના આધારે ઉત્પત્તિ અને લય માને છે. આ ૬૬ મી ગાથામાં શાસ્ત્રકાર આ અનુત્પત્તિવાદને સ્પષ્ટ કરે છે. જો અનુત્પત્તિવાદ નિશ્ચિત હોય, તો આત્મા પણ નિત્ય છે અને એ જ રીતે બીજા દ્રવ્યો પણ નિત્ય છે. આત્મસિદ્ધિમાં આત્મદ્રવ્યની પ્રમુખતા છે એટલે આત્માની નિત્યતાને પ્રમુખતા આપવામાં આવી છે, માટે હવે ગાથાને જ બોલવા દઈએ.

કોઈ સંયોગોથી નહિ, જેની ઉત્પત્તિ થાય ।
નાશ ન તેનો કોઈમાં, તેથી નિત્ય સદાય ॥ ૬૬ ॥

કોઈ સંયોગોથી નહિ – બીજા પદમાં 'જેની ઉત્પત્તિ થાય' તેમ કહીને પૂર્વ પદમાં કોઈ પણ સંયોગ આત્માની ઉત્પત્તિના જનક નથી, તો જેની અર્થાત્ આત્માની ઉત્પત્તિ કે કોઈપણ શાશ્વત દ્રવ્યની ઉત્પત્તિ કયાંથી થાય ? સંયોગોને દૃષ્ટિગત રાખી આખું વાકય આ પ્રમાણે ગોઠવાયેલું છે – જેની ઉત્પત્તિ કોઈ પણ સંયોગથી થતી નથી, તેમ કહીને કવિરાજ કાર્ય કારણની સાંકળનો વિચ્છેદ કરી રહ્યા છે. જે દ્રવ્ય વિષે તે કહેવા માંગે છે, તે દ્રવ્ય અને બાહ્ય સંયોગો, એ બંનેની વચ્ચે કાર્ય કારણનો સબંધ નથી, જનક જન્ય ભાવ પણ નથી. ઉત્પત્તિ તે જન્ય ભાવ છે અને અનુત્પત્તિ તે જનક–જન્ય ભાવનો વિચ્છેદ કરે છે. અહીં આ ગાથામાં સંયોગથી જેની ઉત્પત્તિ ન થાય, તેમ ઉચ્ચારણ કરીને 'ઉત્પત્તિ' અને 'નહી', બન્ને શબ્દોનો અર્થ છે અનુત્પત્તિ. આત્મા અર્થાત્ દ્રવ્યો ઉત્પન્ન થયા જ નથી, તો સંયોગો કોઈપણ દ્રવ્યને ક્યાંથી ઉત્પન્ન કરી શકે? સિદ્ધિકાર કહે છે કે સંયોગોથી જેની ઉત્પત્તિ થતી નથી, તેવો અનુત્પન્ન, શાશ્વત, નિત્ય આત્મા જ્ઞાનમાં પ્રતિભાષિત થઈ રહ્યો છે. જો અનુત્પન્ન છે, તો તેનો નાશ પણ ક્યાંથી થાય અર્થાત્ સંયોગોથી જન્મ પણ નથી અને સંયોગોમાં વિલય પણ પામતો નથી. આવો ઉત્પત્તિ અને વિલયથી નિરાળો સદા નિત્ય આત્મા જ્ઞાનના ક્ષેત્રમાં ઝળકે છે, જણાય છે, તેનો અર્થ અનુભવમાં આવે છે. જેમ આત્મા અનુત્પન્ન છે, તેમ અવિનાશી પણ છે, માટે અનુત્પતિવાદ અને અલુપ્તવાદ એ બન્ને નિત્ય પદાર્થની બે ધ્રુવ બાજુઓ છે, બંને મજબૂત પડખાં છે. આ બંને પક્ષ બોલે છે કે આત્મા ઉત્પન્ન થયો નથી અને કયારેય વિનાશ પણ થતો નથી.

પૂર્વની ગાથામાં પણ 'સંયોગો' શબ્દનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અને આ ગાથામાં પણ 'સંયોગો' શબ્દનો પ્રયોગ છે. જે હકીકત પૂર્વમાં કહેવામાં આવી છે, તે વાતને પ્રમાણભૂત કરવા માટે પુનઃ કેટલાક તર્ક આપી સિદ્ધ કરવા વધારે પ્રયાસ કર્યો છે અને આત્મા નિત્ય જણાય તેવું કહ્યું છે.

આત્મા નિત્ય જણાય – છેલ્લા પદમાં 'આત્મા નિત્ય જણાય' તેમ કહીને આત્માનું અસ્તિત્વ અનુમાન ઉપર પણ આધારિત છે, તે સ્પષ્ટ કર્યું છે. આત્મા અરૂપી સૂક્ષ્મ તત્ત્વ હોવાથી સામાન્ય મતિજ્ઞાનાદિ જ્ઞાન દ્વારા પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું નથી. તે અરૂપી દ્રવ્ય છે, તેનું સૂક્ષ્માતિસૂક્ષ્મ સ્વરૂપ છે, એટલે અહીં 'જણાય' એવો શબ્દ મૂકયો છે. જણાય છે, માટે લાગે છે. બુદ્ધિથી સ્પષ્ટ થાય છે અને પૂર્વોકત અનુમાનના આધારે તે પ્રત્યક્ષ ન હોવા છતાં હેતુથી જેમ સાધ્ય સિદ્ધ થાય, તેમ આત્મ તત્ત્વ પણ સિદ્ધ થાય છે. આખું પ્રમાણ આ પદમાં વ્યકત કરવામાં આવ્યું છે. જે ચૈતન્યનું અસ્તિત્વ છે, તે કોઈ સંયોગથી થઈ શકતું નથી. જેની ઉત્પત્તિ સંયોગથી થતી નથી અને છતાં છે તેવું જણાય છે, જ્ઞાનમાં આવે છે, વળી જો સંયોગથી ઉત્પન્ન થતો નથી અને સંયોગોમાં વિલીન પણ થતો નથી. સંયોગો સાથે તેનો કોઈ કાર્યકારણ સબંધ દેખાતો નથી. છતાં તે જ્ઞાનાત્મક કાર્ય કરી રહ્યો છે, તેથી લાગે છે કે આ કોઈ નિત્ય તત્ત્વ છે. સંયોગો વચ્ચે આવે છે અને સંયોગો વિલીન થતાં તે છૂટો પડી જાય છે. આમ સંયોગો વચ્ચે રહેવા છતાં તેની સાથે ઉત્પત્તિ અને વિનાશનો સબંધ નથી, ઉત્પત્તિ અને વિનાશની ક્રિયા સંયોગોની પોતાની છે. તેમાં આ આત્મા સાથે કોઈ પ્રકારનો ઉત્પત્તિ–લયનો સંબંધ નથી. આમ સંયોગો અને આત્મદ્રવ્યને આ અભાવ પ્રમાણથી વિભકત કરવામાં આવ્યો છે. જેમ આપણે પૂર્વમાં કહ્યું છે, તેમ કાદવમાં પડેલું સોનુ કાદવની ઉત્પત્તિ અને લય સાથે સબંધ ધરાવતું નથી. કાદવમાં પડયું ત્યારે પણ તે સોનુ જ હતું અને કાદવ ધોવાઈ ગયો, ત્યારે પણ તે સોનું જ છે. કાદવની ક્રિયા સોના સાથે સબંધ ધરાવતી નથી. બંનેનો એક સંયોગ માત્ર છે. તેમ અહીં શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'કોઈ સંયોગોથી નહીં જેની ઉત્પત્તિ થાય' અર્થાત્ સંયોગો આત્માને જન્મ આપી શકતા નથી. આ બાબતમાં આ ગાથાના આધારે અનુમાન પ્રમાણ આ રીતે લખી શકાય–આત્મા નિત્ય દ્રવ્ય છે કારણ કે તે સંયોગથી ઉત્પન્ન થતું નથી. જે દ્રવ્ય સંયોગોથી ઉત્પન્ન થતું નથી. તે દ્રવ્ય નિત્ય હોય છે, જેમકે આકાશ. આકાશ સંયોગથી ઉત્પન્ન થતું નથી, તેથી તે નિત્ય છે. તે જ રીતે આત્મા પણ સંયોગથી ઉત્પન્ન થતો નથી, તેથી નિત્ય છે. આ રીતે બીજું અનુમાન પણ અવિનાશી ભાવના આધારે પ્રગટ કરી શકાય છે. આત્મા નિત્ય દ્રવ્ય છે, કારણ કે સંયોગોના વિનાશે તેનો વિનાશ થતો નથી. જે જે દ્રવ્ય સંયોગનો વિનાશ થવાથી વિનાશ પામતું નથી, તે તે નિત્ય હોય છે, જેમ કે આકાશ. આત્મદ્રવ્ય પણ સંયોગના વિનાશથી વિનાશ પામતું નથી, તેથી તે નિત્ય છે. આ રીતે અનુત્પત્તિ અને અવિનાશ આત્મદ્રવ્યની નિત્યતા માટે સચોટ પ્રમાણ છે. જો કે આ પ્રમાણશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ કે તર્કની દૃષ્ટિએ પરિપૂર્ણ ન પણ ઉતરે, તો પણ આસ્તિક શ્રદ્ધાવાન જીવો માટે પ્રેરક છે અને આત્માની નિત્યતાને સમજવા માટે સામાન્ય સરલ ભાવો પ્રગટ કર્યા છે કારણ કે જેની ઉત્પત્તિ સંયોગથી ન થાય, તે નિત્ય જ હોય તેમ પ્રબળતાપૂર્વક ઘોર નાસ્તિક માટે સમજ આપવી કઠિન છે. અહીં આપણે સામાન્ય પ્રમાણભૂત હકીકતનું શાસ્ત્રકારના શબ્દોનું અવલંબન કરીને આખ્યાન કર્યું છે.

વાસ્તવિક કથન એવું છે કે કોઈ પણ સંયોગો દૃશ્યમાન છે, તે બધા ક્ષણભંગુર છે. પર્યાય રૂપે પ્રત્યક્ષ થયેલા છે. આવા પર્યાયભૂત ક્ષણિક સંયોગો અક્ષર એવા આત્માને સ્પર્શી શકતા

નથી. પ્રથમ પદમાં આત્મા છે, એમ આપણે સ્વકારી લીધું છે. આ ગાથામાં આત્માની નિત્યતા વિષે ચર્ચા છે. જે આત્મા છે, તે પોતાના ગુણધર્મથી પરિપૂર્ણ છે અને સંયોગના ગુણધર્મ સાથે તેનો કોઈ મેળ નથી. સંયોગ વર્ણ, ગંધ, રસ ઈત્યાદિ વિષયોથી ભરપૂર છે. જ્યારે આત્મદ્રવ્ય વિષય રહિત છે. સંયોગો અચેતન છે, જ્યારે આત્મા ચેતન દ્રવ્ય છે. સંયોગો પર્યાયરૂપ હોવાથી પરિવર્તન પામે છે પરંતુ આત્મા પરિવર્તન પામતો નથી. સંયોગો એકબીજાથી છૂટા પડે છે, જ્યારે આત્મદ્રવ્ય અખંડ હોવાથી ખંડિત થતો નથી, તો આવા ગુણધર્મથી નિરાળું, જે આત્મદ્રવ્ય છે, તેની કોઈપણ સંયોગોથી ઉત્પત્તિ ન થાય એમ કહ્યું છે, તે બરાબર છે. સંયોગો કદાચ ધારે, તો પણ આત્માને ઉત્પન્ન કરી શકે તેવું તેમાં ઉપાદાન નથી. सर्वे पर्यायाः उपादानान् अनुरूपाः । અર્થાત્ પર્યાય માત્ર ઉપાદાનને આધારે જ પરિણામ પામે છે. ઉપાદાન કારણનો અભાવ હોય, તો તેવું ઉપાદન રહિત કોઈ પણ દ્રવ્ય અન્યથા પર્યાયને પેદા કરી શકતું નથી. સંયોગોમાં પણ એવું કોઈ ઉપાદાન નથી, જે આત્માને ઉત્પન્ન કરી શકે. કોઈ કહે કે આ અગ્નિમાં ઠંડક આપવાનું ઉપાદાન જ નથી. તેનું સંપૂર્ણ ઉપાદાન ઉષ્ણતા ધર્મથી ભરેલું છે, તેથી કોઈપણ સંયોગોમાં તે ઠંડી આપી શકતું નથી. આ રીતે સંયોગો આત્માને જન્મ આપી શકતા નથી, તેથી અહીં સિદ્ધિકાર કહે છે કે 'કોઈ સંયોગથી નહીં જેની ઉત્પત્તિ થાય' હકીકતમાં ઉત્પત્તિ થાય જ ક્યાંથી ? સંયોગી દ્રવ્યો અસંયોગી એવા આત્માને ઉત્પન્ન ન કરી શકે, તે સ્વાભાવિક છે અને આવા સંયોગો એનો લય પણ કરી શકતા નથી. જે સંયોગોએ આત્માને ઉત્પન્ન કર્યો નથી, તેવા સંયોગોમાં આત્મા લય પણ શું કામ પામે ? આત્મામાં લય પામવાનું ઉપાદાન નથી, તો લય પામનાર સંયોગો વચ્ચે તે કેવી રીતે લુપ્ત થાય? આમ બંને પક્ષમાં ઉપાદાનનો અભાવ છે. અર્થાત્ સંયોગોમાં ઉત્પત્તિનું ઉપાદાન નથી, માટે આ ગાથામાં પ્રબળ રીતે બંને તર્ક ઉપસ્થિત કરી આત્મા નિત્ય જણાય છે, તેમ શ્રદ્ધાપૂર્વક ઉચ્ચારણ કર્યું છે. આત્મા પ્રત્યક્ષ તો થશે ત્યારે થશે પરંતુ અત્યારે તે નિત્ય રૂપે નિર્મળ બુદ્ધિમાં ઝબકી રહ્યો છે. શરત એક જ છે કે સંયોગોને દૂર કરી નિહાળવાની દૃષ્ટિ જરૂરી છે, માટે જ ભગવદ્ગીતામાં કહ્યુ છે કે विमूढानानुपश्यन्ति पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः । અધ્યાય–૧૫/૩ અર્થાત્ જે વિષયોમાં મોહિત થયેલા છે અને સંયોગોથી ઘેરાયેલા છે, તેવા મૂઢ લોકો આ આત્માને જોઈ શકતા નથી પરંતુ જે જ્ઞાનરૂપી આંખવાળા છે અને જે સંયોગોથી ઉપર ઊઠયા છે, તેવા જ્ઞાની જીવો આ આત્માને જોઈ શકે છે.

સંયોગની વિવિધતા : આ ગાથામાં અને પૂર્વની ગાથાઓમાં સંયોગ શબ્દ બે થી ત્રણ વખત વપરાયો છે. કવિશ્રી દ્રવ્યોનું નામ લીધા વિના સંયોગ શબ્દનો પ્રયોગ કરે છે. હકીકતમાં તેમના કથનનો સાર એ છે કે કોઈ દ્રવ્યોથી તેની ઉત્પત્તિ થતી નથી અને પરસ્પર આ બધા દ્રવ્યો પણ એકબીજાને ઉત્પન્ન કરી શકતા નથી પરંતુ અહીં દ્રવ્યની જગ્યાએ સંયોગ શબ્દના આખ્યાન પાછળ થોડું તત્ત્વજ્ઞાન અને ભાવાત્મક તાત્પર્ય સમાયેલું છે, માટે આપણે આ સંયોગો શું છે ? તેની છણાવટ કરીએ.

દર્શનશાસ્ત્રોમાં બધા સબંધોની જેમ એક સંયોગ સબંધ પણ માનવામાં આવ્યો છે. તાદાત્મ્ય સબંધ, સ્વરૂપસબંધ, કે ગુણાત્મક સંબંધ, એ બધા સંબંધો કોઈપણ એક દ્રવ્યના આંતરગુણોનો

સ્પર્શ કરી ગુણ અને ગુણીનો મેળ બેસાડે છે. હકીકતમાં આ બધા સબંધો બે દ્રવ્ય વચ્ચે હોતા નથી. બે દ્રવ્યો મળવાથી કોઈ એક નવા દ્રવ્યોનો ઉદ્ભવ થતો નથી પરંતુ બધા દ્રવ્યો પરસ્પર એકબીજાના સંપર્કમાં માત્ર આવે છે અને વિખૂટા પણ પડે છે. આ યોગ અને વિયોગની વ્યાખ્યા કરવા માટે સંયોગ સબંધ અસ્તિત્વમાં આવ્યો છે.

સંયોગ સબંધને અલગ અલગ દૃષ્ટિકોણથી બે, ત્રણ વિભાગમાં આપણે જોઈ શકીએ છીએ.

(૧) **સ્પર્શ સંયોગ :** એક દ્રવ્ય બીજાનો માત્ર સ્પર્શ કરીને અલગ થઈ જાય, અથવા સ્પર્શ ભાવે સાથે રહે પરંતુ બંને દ્રવ્યમાં કોઈ પ્રકારનો વિકાર ન થાય, આવા સંયોગોને સ્પર્શસંયોગ કહે છે. જેમ કે એક આકાશપ્રદેશ પર પરમાણુ સ્થિત થાય, ત્યારે માત્ર સ્પર્શભાવે જ સાથે રહે છે. તેમાં બંને દ્રવ્યમાં કોઈ વિકાર થતો નથી.

(૨) **અવયવી સંયોગ :** પુદ્ગલ દ્રવ્યમાં પરમાણુ પિંડો એકબીજા સાથે મળીને એક સ્કંધને તૈયાર કરે છે અને બંને દ્રવ્યો એક અવયવી તરીકે પરિણામ પામે છે. પરિણામ પામવા છતાં પોતાના અસ્તિત્વનો વિલય થતો નથી. કાલાંતરે અવયવીનો લય થતાં સ્થિતિ પૂર્ણ થતાં બધા સાંયોગિક દ્રવ્યો વિખૂટા પડે છે. આવા સંયોગોને અવયવી સંયોગ કહી શકાય છે.

(૩) **પ્રભાવિક સંયોગ :** બે દ્રવ્યો પરસ્પર સ્પૃષ્ટ થયા પછી માત્ર સ્પર્શરૂપ ન રહેતાં એકબીજાને પ્રભાવિત કરી શકે છે અને એ જ રીતે પરસ્પર સંયોગ થવાથી કેટલીક ગુણાત્મક પર્યાયનો આર્વિભાવ પણ કરી શકે છે. સંસારમાં આ ત્રીજા પ્રકારનો સંયોગ વિશાળ અને વિરાટ રૂપે કામ કરે છે. આ પ્રભાવિક સંયોગને આપણે ઉદાહરણથી સમજીએ. સૂર્યના તાપનો સ્પર્શ થવાથી વનસ્પતિનો વિકાસ થાય છે. પ્રાણવાયુનો અંતરમાં પ્રવેશ થવાથી જીવન ચાલુ રહે છે. આ રીતે કરોડો પદાર્થો એકબીજાને પ્રભાવિત કરી સૃષ્ટિનું નિર્માણ કરે છે પરંતુ આ પ્રભાવક કે પ્રભાવ્ય દ્રવ્યો પોતાના અસ્તિત્વનો નાશ કરતા નથી.

આટલા વિવેચનથી સમજી શકાય છે કે સંયોગ શું છે અને આ બધા સંયોગો પરસ્પર મળીને નાની મોટી ભિન્ન ભિન્ન પર્યાયોને ઉત્પન્ન કરે છે. અહીં કવિરાજ કહેવા માંગે છે કે 'કોઈ સંયોગોથી નહીં' અર્થાત્ આ બધા જડાત્મક સંયોગો ભલે બીજા ગુણાત્મક ભાવો ઉત્પન્ન કરતા હોય પરંતુ આ સંયોગો જ્ઞાનાત્મક આત્મદ્રવ્યને ઉત્પન્ન કરી શકતા નથી. એ જ રીતે આત્મદ્રવ્યનો કોઈ સંયોગથી નાશ પણ થઈ શકતો નથી. આમ કવિશ્રીએ સંયોગો દ્વારા આત્માની ઉત્પત્તિ અને નાશનો અભાવ વ્યકત કર્યો છે પરંતુ આ વાકયના ગર્ભમાં રહી જાય છે કે સંયોગો ભલે આત્માને ઉત્પન્ન ન કરી શકે પરંતુ આ સંયોગો બીજા કોઈ ભાવોને ઉત્પન્ન કરી શકે છે કે કેમ? અથવા પરસ્પર સંયોગો ઉત્પત્તિ–લયનું કારણ બને છે કે કેમ ? તે ગાથામાં અધ્યાર્થ ભાવે મૂકી દેવામાં આવ્યું છે. કોઈપણ સંયોગો બીજાને ઉત્પન્ન કરતા હોય કે ન કરતા હોય, તેના વિવેચનમાં ન જતાં અહીં એટલું જ કહેવામાં આવ્યું છે કે આ સંયોગો આત્માને ઉત્પન્ન કરી શકતા નથી પરંતુ આપણે સંયોગોની વ્યાખ્યામાં કહી ગયા છીએ તેમ સંયોગો પરસ્પર નિમિત્ત ભાવે કાર્ય કારણ બની શકે છે.

સંયોગ શબ્દ કહેવાની પાછળ તાત્પર્ય એ હતું કે વિશ્વના બધા સંયોગો સ્વતઃ ઘટિત થતા હોય છે. પ્રકૃતિ સ્વયં ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારના નાના મોટા અને વિરાટ સંયોગોને ઊભા કરે છે. સૃષ્ટિમાં મનુષ્યકૃત ક્રિયાત્મક સંયોગો સિવાય પ્રકૃતિ જગતના વિરાટ પ્રવાહો નિરંતર ચાલુ રહે છે. અને દ્રવ્યો પંચ ભૂતોનું રૂપ ધારણ કરી સૃષ્ટિમાં એક પ્રકારનું સર્જન અને વિનાશ કરે છે. પ્રત્યેક ક્ષણે અરબો પ્રાણીઓ જન્મે છે, મરે છે તથા અચેતન–જડપદાર્થો નિર્માણ પામે છે અને લય પામે છે, એમ આ સંયોગોનું એક મોટું તોફાન ચાલતું રહે છે.

કવિશ્રીએ તટસ્થ ભાવે આ બધા સંયોગોને સામે રાખીને ન્યાયની દૃષ્ટિએ અધ્યયન કર્યું છે. અને સંયોગોનો બહુવચનમાં ઉપયોગ કર્યો છે. ઘણી જાતના સંયોગો જ્ઞાતાની દૃષ્ટિમાં સમાયેલા છે પરંતુ આ બધા સંયોગોથી ચેતન દ્રવ્યની ઉત્પત્તિ થતી નથી, તેમ જ્ઞાનાત્માને સ્પષ્ટ જણાય છે અને સંયોગથી નાશ પણ થતો નથી, તે પણ સ્પષ્ટ થયેલું છે, તેથી સ્વયં સ્પષ્ટ સ્વરમાં કહે છે કે આ સંયોગોથી જેની ઉત્પત્તિ પણ નથી અને જેનો નાશ પણ નથી. તેવું અખંડ દ્રવ્ય શાશ્વત નિત્ય રૂપે અનુભવમાં આવે છે, જણાય છે. અર્થાત્ બુદ્ધિમાં સમજાય છે, અનુમાનથી પણ સિદ્ધિ કરી શકાય છે. સંયોગો અને આત્મા, આ બંનેનો કોઈ પ્રકારનો ઉત્પત્તિજન્ય જનક ભાવ નથી. તેથી સ્પષ્ટ થાય છે કે આ નિત્ય દ્રવ્ય સંયોગોની વચ્ચે હોવા છતાં સંયોગથી નિરાળું છે. पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः । અધ્યાય–૧૫ ગીતા. જ્ઞાનનેત્રવાળા જીવો જ તેને જોઈ શકે છે. વિષયમાં રમણ કરતા વિશેષ મોહવાળા જીવો આ આત્મદ્રવ્યને સંયોગોથી નિરાળું જોતા નથી. તેની દૃષ્ટિ સંયોગથી ઉપર જતી નથી.

આખી ગાથામાં એ સંકેત આવે છે કે સંયોગોથી દૃષ્ટિ હટાવીને અથવા સંયોગોથી ઉપર ઊઠીને અનુભવ કરનાર એવા દૃષ્ટાને જો નિહાળવાનો પ્રયાસ કરવામાં આવે, તો તે નિત્ય જણાય છે અર્થાત્ શાશ્વતરૂપે દેખાય છે. આપણે સંયોગોથી ઉપર ઊઠવાનું છે, એટલુ જ નહીં પરંતુ બન્નેની તુલના કરવાની છે. સંયોગો ક્ષણભંગુર છે, નાશવાન છે. જયારે આત્મા અક્ષર, અખંડ, શાશ્વત નિત્ય જણાય છે. બંનેની તુલના કર્યા પછી ચોથા પદમાં સ્પષ્ટ કહેવાયું છે, 'તેથી નિત્ય સદાય' સંયોગોથી છૂટો છે, એટલું જ નહીં પરંતુ સંયોગોના નાશની સાથે તેને કશું લેવા દેવા નથી. સંયોગો નાશ પામે, તો ભલે પામે પરંતુ આ આત્મા ભગવાન અખંડ જયોતિ રૂપ બની રહે છે, તેનો નાશ થતો નથી. આ જ્ઞાનસૂત્ર મોતીમાં દોરો પરોવવાની પ્રેરણા આપે છે. મોતી તો છે જ તેમ પરંતુ તેમાં તમારી દૃષ્ટિરૂપી દોરો પરોવવાથી તે મોતી દોરાને આધીન થશે અર્થાત્ તમારી દૃષ્ટિમાં સમાવિષ્ટ થશે. ચોથા પદમાં કહ્યું છે કે સદાને માટે આ દ્રવ્ય નિત્ય છે.

નિત્ય અને 'સદાય' શબ્દની સાર્થકતા–પૂર્વપક્ષ : નિત્ય કહેવું, તેનો અર્થ જ છે કે સદાને માટે રહેવું તો પુનઃ અહીં 'સદાય' શબ્દપ્રયોગની શી જરૂર હતી ? આ દ્વિરુક્ત ભાવ વ્યર્થ છે. જે નિત્ય છે, તે સદા રહે છે અને જે સદા રહે છે, તે નિત્ય છે. બંને શબ્દો એકજ કથનને સ્પષ્ટ કરે છે. આ કાવ્યમાં આ પદ વ્યર્થ લાગે છે.

ઉત્તરપક્ષ : હકીકતમાં સામાન્ય ગ્રંથો કે કવિતામાં આવો દ્વિરુકતભાવ આવશ્યક હોતો નથી.

પરંતુ શાસ્ત્રોમાં કે આધ્યાત્મિક ગ્રંથોમાં કોઈ પણ દ્વિરુકત ભાવોનું ખાસ તાત્પર્ય હોય છે, તેથી શાસ્ત્રકાર એક જ ભાવ બેવડી રીતે કહેવા પ્રેરાય છે. સામાન્ય વ્યવહારમાં લાંબી સ્થિતિવાળા દ્રવ્યોને નિત્ય કહેવામાં આવે છે અને કેટલાક પ્રકૃતિગત રચના પામેલા પદાર્થો પણ ઘણા સમય સુધી ટકી રહે છે, તેને પણ નિત્ય સમજે છે. આ નિત્યતા વ્યવહારિક છે અને શાસ્ત્રોમાં બીજા પ્રકારની નિત્યતાને સમજવા માટે શાશ્વત શબ્દનો પ્રયોગ કરવામાં આવે છે અથવા ત્રિકાલવર્તી નિત્ય ભાવોને શાશ્વત કહેવામાં આવે છે. સદાકાળનો અર્થ છે ત્રિકાળવર્તી. શાશ્વત આત્મા નિત્ય છે પરંતુ તે સદાકાળ ટકી રહે તેવો નિત્ય છે અર્થાત્ શાશ્વત નિત્ય છે. તેનોથી પણ વધારે સૂક્ષ્મદૃષ્ટિએ વિચાર કરતાં વિશ્વની અમુક રચનાઓ નિત્ય ભાવે ટકેલી છે અને શાશ્વત પણ છે. જ્યારે દ્રવ્યની નિત્યતા તે ઉત્પાદ્ અને વ્યયને સાથે રાખીને પણ પોતાનો ધ્રુવ અંશ જાળવી રાખે છે. જેને ધ્રૌવ્ય કહેવામાં આવે છે. મોક્ષશાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે उत्पाद् व्यय ध्रौव्य युक्तं सत् । અહીં આ સત્ સદાકાળ નિત્ય રહેવાવાળું દ્રવ્ય છે. તેની નિત્યતાને સમજવા માટે બંને શબ્દો આવશ્યક છે. કવિશ્રીએ અહીં 'નિત્ય સદાય' એમ જે કહ્યું છે, તે દ્રવ્યના પોતાના શાશ્વત નિત્ય અંશોને લક્ષમાં રાખીને કહ્યું છે. આ રીતે ચોથું પદ વ્યર્થ નથી પરંતુ ગંભીર અર્થથી ભરેલું છે અને તે ગૂઢ ર્થ પ્રગટ કરવા માટે શબ્દનો બેવડો પ્રયોગ કર્યો છે.

આ પદમાં બે વખત 'કોઈ' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. 'કોઈ સંયોગથી' અને 'નાશ ન તેનો કોઈમાં' સંયોગો સાથે 'કોઈ' શબ્દ લખવાની શું આવશ્યકતા હતી ? જેની ઉત્પત્તિ સંયોગોથી થતી નથી. એટલું જ કહેવાનું તાત્પર્ય હતું પરંતુ આ સામાન્ય પ્રયોગને વિશેષ રૂપ આપવા માટે 'કોઈ સંયોગ' એમ લખ્યું છે. આથી સ્પષ્ટ થાય છે કે સિદ્ધિકારની દૃષ્ટિમાં ઘણા સંયોગો છે અને તે પણ ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારના છે. આપણે પૂર્વમાં વિશ્લેષણ કર્યું છે, તો પણ અહીં ફરી થોડું ગંભીરતાથી વિચારીએ.

પ્રથમ તો સંયોગ શબ્દની વ્યાખ્યા કરીએ. યોગનો અર્થ મળવાપણું છે. સંયોગ કહેતા સમ્યક્ પ્રકારે જે મળે છે અથવા નિયમાનુસાર પરસ્પર યોગ થાય, તેને સંયોગ કહેવામાં આવે છે. સંયોગના નિર્માતા સ્વયં સંયોગી દ્રવ્ય હોય છે, જે સંયોગનું ઉપાદાન છે પરંતુ સિદ્ધાંત અનુસાર विना निमित्तं कार्यं न निष्पद्यन्ते । અર્થાત્ જેટલા કાર્યો છે અને જે કોઈ સંયોગો છે, તે બધા કોઈ પણ નિમિત્તનો આશ્રય કરે છે, તેથી મૂળ દ્રવ્યો સાથે નિમિત્તનું કર્તૃત્વ જોડાય છે. આ ઉત્પત્તિની આખી શ્રેણી છે અને તેવી રીતે પદાર્થના વિલયનો પણ આવો જ પ્રકાર છે. નિમિત્તને પ્રાપ્ત કરી પદાર્થ વ્યય પણ પામે છે. ક્ષણે ક્ષણે પદાર્થની જે પર્યાય પલટાય છે, તે શૂન્યથી લઈ અનંત ગુણરૂપ વૃદ્ધિ પામે છે અને અનંતગુણમાંથી પુનઃ શૂન્ય રૂપે પરિણમે છે, આવા કારણોથી સંયોગોમાં અસંખ્ય પ્રકારની વિભિન્નતા જોવામાં આવે છે. આ બધા સંયોગો પોતાને અનુરૂપ એવા બીજા સંયોગોને જન્મ પણ આપે છે. સદૃશ અને વિસદૃશ ઘણા પદાર્થોને ઉત્પન્ન કરે છે અને એ જ રીતે બીજા સંયોગોના નાશનું કારણ બને છે. ઘણા સંયોગ ઘણી રીતે ઘણા પદાર્થોને ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારે ઉત્પન્ન કરી ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારે લય પમાડે છે.

આથી શાસ્ત્રકાર બધા સંયોગોની ઉત્પત્તિ પ્રણાલીને દૃષ્ટિગત રાખીને કોઈ પણ સંયોગ

ચેતનને ઉત્પન્ન કરતો નથી. તે નિશ્ચય પર પહોંચ્યા છે અને તેથી જ સ્પષ્ટ કહે છે કે 'કોઈ સંયોગોથી નહીં જેની ઉત્પત્તિ થાય', આવું દૃઢ વાકય બોલીને સાથે સાથે કહે છે કે આ બધા સંયોગોમાં ચેતનને નાશ કરવાનું પણ સામર્થ્ય નથી. કોઈ પણ સંયોગોમાં તે લુપ્ત થતો નથી. અહીં 'નાશ ન તેનો કોઈમાં' અર્થાત્ કોઈ પણ સંયોગમાં સાતમી વિભકિતનો પ્રયોગ કર્યો છે. અર્થાત્ "કોઈમાં એમ કહ્યું છે. તેનો અર્થ 'કોઈ કારણથી' એવો થાય છે અર્થાત્ કોઈ કારણથી તેનો નાશ થતો નથી, જેમ સાકર પાણીમાં ગળી જાય, તેમ ચેતન કોઈ પદાર્થમાં ગળી પણ જતો નથી પીગળી પણ જતો નથી. અહીં સાતમી વિભકિત કારણ રૂપે અને અધિકરણ રૂપે પ્રયુકત થઈ છે. સિદ્ધિકારની આ શબ્દકળા છે કે ઠેર ઠેર ગુજરાતીના થોડા શબ્દોમાં બેવડા બેવડા અર્થનો સંગ્રહ કર્યો છે.

સંયોગોમાં ઉત્પત્તિ અને વિનાશ એ બંને પર્યાયો ચાલુ હોય છે પરંતુ આ બંને પર્યાયો આત્માથી દૂર છે. આત્મા સંયોગના આ ઉત્પત્તિ અને વિલયના બળથી પ્રભાવિત થતો નથી. સંયોગનું પરિબળ સંયોગોમાં જ સમાય છે. આવો ગહન સિદ્ધાંત તેમણે સ્પષ્ટ વાણીમાં ઉચ્ચાર્યો છે અને ત્યારપછી સદાને માટે નિત્ય એવા આત્માને નિશાન બનાવી સંયોગોથી છૂટો પાડી તેનો લક્ષવેધ કરવામાં આવ્યો છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : નિત્ય અને શાશ્વત તત્ત્વ એ આધ્યાત્મિક ઉપાસનાનું મુખ્ય લક્ષ રહ્યું છે. જૈન અને જૈનેત્તરદર્શન પણ શાશ્વત તત્ત્વને લક્ષ માને છે. જો કે બૌદ્ધ દર્શનમાં શાશ્વત તત્ત્વનો ઈન્કાર કર્યો છે, છતાં અભાવાત્મક મુકિતને સ્વીકારી છે અને આ મુકિત શાશ્વત છે. જે સ્વયં ઉત્પન્ન થતો નથી અને લય પણ પામતો નથી, તેવો અનુત્પન્ન અને નિર્લય આત્મા શાશ્વત આનંદ આપી શકે છે. શાશ્વત નિત્ય તત્ત્વમાં શાશ્વત પરમાનંદની પરિકલ્પના કરી છે. આત્મા શાશ્વત હોય છતાં શાશ્વત આનંદ ન આપી શકે, તો તે નિર્મૂલ્ય છે. આ ગાથામાં અનુત્પન્ન આત્માનો ભાવ વ્યકત કર્યો છે પરંતુ પરોક્ષમાં પરમાણુનો શાશ્વતભાવ પણ આ કથનનો ઉપહાર છે. આધ્યાત્મિક ગર્ભમાં અને શાશ્વત સ્થિતિમાં શાશ્વત સુખના દર્શન કરવા, તે આ ગાથા રૂપી પેટીમાં મૂકેલો રત્નહાર છે. પેટી ઉપર 'નિત્ય' લખ્યું છે પરંતુ નિત્યમાં બીજું ઘણું નિત્યતત્ત્વ સમાયેલું છે. દહીંમાં જેમ નવનીત ભરેલું છે, તેમ નિત્ય આત્મામાં પરમ સુખનું નવનીત ભરેલું છે. ક્ષણિક સુખ મનુષ્યને ક્ષણભરનું સુખ આપી અનંતકાળનું દુઃખ અર્પણ કરી જાય છે. પાણીમાં ઊઠતા પરપોટા જેમ કોઈ મહત્ત્વ ધરાવતા નથી, તેમ ક્ષણિક તરંગો અનંતની યાત્રામાં મૂલ્યહીન છે. અનંતની યાત્રામાં અનંત સ્થાયી તત્ત્વ જ સાથ આપી શકે છે અને તે છે નિત્ય આત્માનું બહુમૂલ્ય નવનીત. એ જ છે આ ગાથાનો આધ્યાત્મિક સંપૂટ.

ઉપસંહાર : આ ગાથામાં ઉત્પત્તિ અને નાશ, એ બે ભાવો ઉપર મુખ્ય લક્ષ છે. ઉત્પત્તિ અને નાશનો મુખ્ય આધાર બાહ્ય સંયોગો છે પરંતુ જેની ઉત્પત્તિ પણ નથી અને જેનો નાશ પણ નથી, તેનો મુખ્ય આધાર આત્મા છે. પ્રધાનપણે આત્મા ઉત્પન્ન થતો નથી અને તેનો નાશ પણ થતો નથી. સંયોગો આત્માને ઉત્પન્ન કરી શકતા નથી અને તેનો નાશ પણ કરી શકતા નથી. આ રીતે ચૌમુખી સિદ્ધાંત દ્વારા આત્મા સદા કાળ માટે નિત્ય છે, તેમ જણાવ્યું છે.

ઉત્પત્તિ અને વિનાશ તે વિશ્વની પ્રત્યેક ક્રિયાઓમાં થાય છે અને તે ક્રિયાઓ પ્રવાહ રૂપે સંયોગોમાં ઘટિત થતી હોય છે પણ આત્મવાદી દર્શન કહે છે કે આ ઉત્પત્તિ અને નાશનો પ્રભાવ ચેતન દ્રવ્ય ઉપર પડતો નથી. તે નિરાળું દ્રવ્ય છે અને તેની શાશ્વત સ્થિતિ છે. આખી ગાથામાં સિદ્ધિકારે અનુત્પત્તિ અને અવિનાશ, એ બંને ક્રિયાઓ ઉપર ધ્યાન રાખી આત્માને ધ્રુવ બતાવ્યો છે. આવો ધ્રુવ આત્મા તે આત્મસાધનાનો આધાર છે. ધ્રુવ આત્માનું લક્ષ થાય, તો જ મનુષ્ય અનિત્ય અને ક્ષણિક ભાવોથી વિરક્ત થઈ શકે. આત્માની નિત્યતાનો નિર્ણય તે સાધનાનું પ્રથમ મંગલમય સોપાન છે. હવે આપણે ૬૭ મી ગાથાનો ઉપોદ્ઘાત કરીએ.

ગાથા-૬૭

ઉપોદ્‌ઘાત : આ ગાથામાં સિદ્ધિકારની દૃષ્ટિમાં જે બે ભાવો સમાવિષ્ટ છે, તેની રજુઆત કરે છે,અને તેમાં તર્કયુકત દૃષ્ટાંત આપવાનો પ્રયાસ કર્યો છે. તે બે ભાવ આ પ્રમાણે છે.

(૧) આત્માની નિત્યાતાની જે વાત ચાલે છે, તેને હજુ પ્રમાણોથી વધારે સુપ્રમાણિત કરવી.

(૨) ભારતવર્ષમાં જીવાત્માના પૂર્વજન્મ અને આગામી જન્મો થતાં હોય, તેવી માન્યતા પ્રચલિત છે પરંતુ છતાં પણ કેટલાક માણસો પૂર્વજન્મનો સ્વીકાર કરતા નથી, તેના માટે પણ તર્ક આપવામાં આવ્યો છે. એક જ તર્કથી અને એક જ ઉદાહરણથી આ બંન્ને ભાવોનું આખ્યાન કર્યુ છે અને ૬૬ મી ગાથાનું જે અંતિમ પદ હતું તે જ ભાવોને અહીં પણ ચોથા પદમાં દ્વિરુકત કરીને નિત્યતાનો વિચાર દૃઢ કરવામાં આવ્યો છે... અસ્તુ.

હવે આપણે મૂળ ગાથાનો સ્પર્શ કરીએ.

ક્રોધાદિ તરતમ્યતા, સર્પાદિકની માંય ।
પૂર્વજન્મ સંસ્કાર તે, જીવ નિત્યતા ત્યાંય ॥ ૬૭ ॥

તારતમ્ય ભાવ : 'તરતમતા' નો અર્થ થાય છે. વધઘટ–ઓછું થવું અને વધવું. પરસ્પર બે ગુણોની તુલનામાં જે કંઈ ન્યૂનતા અને અધિકતા હોય છે, તેને તારતમ્ય ભાવ કહેવામાં આવે છે. સ્પષ્ટપણે જૈનદર્શનનો એક દાર્શનિક નિર્ણય છે કે કોઈ પણ પદાર્થના ભાવોની જે કાંઈ તારતમ્યતા છે, તે પદાર્થની પર્યાયના આધારે છે. મૂળ દ્રવ્યની સ્થિતિ શાશ્વત અને ધ્રુવ હોવાથી તેમાં કોઈ તારતમ્ય ભાવો ઘટિત થતા નથી. તારતમ્ય શબ્દ જ સ્પષ્ટ કરે છે કે તે એક પ્રકારની પદાર્થની પર્યાય છે. જૈનદર્શનનો જે મહાન સિદ્ધાંત છે ષટ્‌ગુણહાનિવૃદ્ધિ અર્થાત્ છ પ્રકારે જે હાનિ વૃદ્ધિ થાય છે, તે પણ તારતમ્ય ભાવોને પ્રગટ કરે છે... અસ્તુ.

કહેવાનો મતલબ એ છે કે તારતમ્યભાવ, તે પર્યાયની પ્રક્રિયા છે. આવી તારતમ્યતા કોઈ પણ સ્વાભાવિક પર્યાયો કે વૈભાવિક પર્યાયમાં પ્રત્યક્ષ થતી હોય છે. આત્માની સાથે જોડાયેલા કર્મ જયારે ઉદયમાન થાય છે, ત્યારે અમુક ઘાતી કર્મો એવા છે કે વિભાવોને જન્મ આપે છે અને આક્ષેપ–વિક્ષેપની ક્રિયાનો પ્રારંભ થાય છે. આ રીતે કર્મના ઉદયની પ્રબળતા કે મંદતા અનુસાર ઉદયમાન પરિણામોમાં તારતમ્યતા થાય છે અર્થાત્ તે ભાવોમાં પ્રબળતા–મંદતા, ન્યૂનતા કે અધિકતા, અધિક વીર્યતા કે ન્યૂન વીર્યતા, તેવા ભાવો જોડાયેલા હોય છે. આ રીતે આ બધા વિભાવોમાં તારતમ્યતા અર્થાત્ પ્રત્યક્ષ વધઘટના દર્શન થાય છે. અહીં શાસ્ત્રકારે ગાથાના પ્રથમ પદમાં જ આવા એક વિભાવનું નામ લઈ અર્થાત્ ક્રોધને અનુલક્ષીને તેની તારતમ્યતા વિષે ઉચ્ચારણ કર્યુ છે. ક્રોધનો તારતમ્ય ભાવ મોહનીય કર્મના ઉદયને આધારે છે અને આ તારતમ્ય ભાવ સ્થિતિની અપેક્ષાએ, અનુભવની અપેક્ષાએ કે પ્રદેશ બંધની અપેક્ષાએ ઓછો–વત્તો થાય છે. પરંતુ ક્રોધનો તારતમ્યભાવ મુખ્ય અનુભવના આધારે દૃષ્ટિગત કરવામાં આવે છે અર્થાત્ તીવ્ર ક્રોધ

કે મંદ ક્રોધ, તે ક્રોધનો તારતમ્ય ભાવ છે.

સર્પાદિકની માંય : ક્રોધદિકના આ તારતમ્ય ભાવો પણ તેને અનુકૂળ એવી જીવાયોનિમાં વિશેષ રૂપે કે મંદ રૂપે હોય છે કારણ કે ચોરાશીલાખ જીવાયોનિ છે અને બધા જીવોના ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારના દેહ અને દેહની રચના અલગ અલગ પ્રકારની હોય છે. આ બધી જીવાયોનિમાંથી કર્મની પ્રબળતાનો તદ્રૂપ ભોગ કરવા માટે જીવાત્મા તેવી યોનિમાં જન્મ પામે છે. આ એક ધાર્મિક ગૂઢ સિદ્ધાંત છે. એટલે સામાન્ય ભાષામાં પણ બોલાય કે બહુ ક્રોધી માણસ સાપની યોનિમાં જાય છે. તેને સાપનો જન્મ લેવો પડે છે. આવા બીજા ભાવો વિષે પણ પરંપરા પ્રચલિત છે. હકીકતમાં ભાવોની ગુણવત્તાનો ભોગ કરવા માટે જીવને તેવા પ્રકારના શરીર મળે છે અને જીવ તેવા શરીરમાં કર્મ ભોગ કરવા માટે જાય છે.

તેથી અહીં આપણા સિદ્ધિકાર કહે છે કે આ ક્રોધાદિક ભાવોની તરતમત્તા, સર્પ આદિ યોનિમાં વિશેષ રૂપે જોવામાં આવે છે. 'સર્પાદિકની માંય' કહ્યું છે. 'માંય' શબ્દ પણ આભ્યંતર તત્ત્વનો બોધક છે. 'સર્પાદિકની માંય' એટલે અંદરમાં અથવા સર્પ જેવા બીજા કોઈ પણ જીવ હોય, તો તે જીવોમાં ક્રોધાદિકનો તારતમ્યભાવ છે, તે તેના દેહના આધારે નથી પરંતુ દેહમાં નિવાસ કરનારા જીવના આધારે છે. સર્પાદિક કહીને સર્પને મુખ્ય રૂપે દૃષ્ટિમાં રાખ્યો છે કારણ કે તે ક્રોધનું અધિક ભાજન છે. સર્પ પોતાની રક્ષા માટે જલ્દી છંછેડાય છે. સર્પમાં ક્રોધની પ્રધાનના માની લીધી છે પરંતુ હકીકતમાં તો અહીં સિદ્ધિકારે સર્પાદિક કહીને સર્પ જેવા બધા પ્રાણીઓને અને ભાવદૃષ્ટિએ વિચાર કરીએ તો મનુષ્યને પણ આ કથન લાગુ પડે છે કારણ કે તે પણ તીવ્ર ક્રોધનું અધિકરણ બને છે... અસ્તુ.

"સર્પાદિક માંય" એમ કહ્યું છે, તેનો અર્થ એ છે કે આ ક્રોધના સંસ્કાર કેટલાક જન્મથી સાથે ચાલ્યા આવ્યા છે. સર્પમાં કોઈ નવો ક્રોધ ઉત્પન્ન થતો નથી પરંતુ પૂર્વજન્મમાંથી કોઈ સંસ્કાર લઈને આવેલો ચૈતન્ય અંશ અહીં તીવ્ર ભાવે ક્રોધનો અભિનય કરે છે અર્થાત્ ક્રોધને પ્રગટ કરે છે. સર્પને એવું કોઈ લક્ષ નથી કે અમુક વ્યકિત પર હું ક્રોધ કરું પણ છતાં પ્રવાહ રૂપે તેમાં ક્રોધની તીવ્રતા જણાય છે. જ્યારે બીજા કેટલાક જાનવરોમાં ક્રોધની મંદતા પણ જણાય છે. ત્યાં પણ મંદ ક્રોધનો આધાર, તેનો દેહ નથી પરંતુ ક્રોધની જે મંદતા છે, તે જીવના પૂર્વ સંસ્કારથી છે. આમ તીવ્રતા અને મંદતા બંને સંસ્કારજન્ય છે. આ ભાવો જ પૂર્વજન્મ કે ઉત્તરજન્મમાં કે બધા જન્મોની ઉત્પત્તિમાં નિમિત્ત બને છે, તેથી જ શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'પૂર્વજન્મ સંસ્કાર' અર્થાત્ જીવોમાં ક્રોધાદિભાવોની જે તરતમતા પ્રતીત થાય છે, તે જીવના પૂર્વ સંસ્કારના કારણે હોય છે. અને આ નિત્ય આત્મા પોતાના સંસ્કારો સાથે જન્મ–જન્મની યાત્રા કરતો સર્પાદિ કોઈપણ યોનિમાં પરિભ્રમણ કરે છે અને ત્યાં ભાવોની તીવ્રતા અને મંદતાના દર્શન કરાવે છે. તે બધા પૂર્વ જન્મના સંસ્કારો સાબિત કરે છે કે દેહ જૂદો છે અને દેહનો યાત્રી જૂદો છે. શાસ્ત્રકાર પૂર્વજન્મના સંસ્કાર શબ્દના આધારે જન્મ જન્માંતરની પણ સ્થાપના કરે છે. આ રીતે એક જ શબ્દમાં બંને ભાવોની અભિવ્યકિત કરી છે. એટલે જ આપણે બરાબર કહેતા આવ્યા છીએ કે ધન્ય છે આ કાવ્યકળાને અને ધન્ય છે ગુજરાતી ભાષાના સામાન્ય શબ્દને ગૂઢભાવે પ્રગટ કરનાર ગુરુદેવને ! અહીં સર્પ

શબ્દનું ઉચ્ચારણ સર્પ માટે નથી પરંતુ સર્પાદિક જેવી જીવાયોનીના જીવો માટે છે અને ક્રોધાદિક ભાવોની જે વધઘટ દેખાય છે, તેમાં સર્પમાં જે તીવ્રતા દેખાય છે અથવા એવા બીજા કોઈ જીવોમાં કે મનુષ્ય આદિમાં પણ ક્રોધની જે તીવ્રતા દેખાય છે, તે તીવ્રતાનું કારણ કોઈ પૂર્વજન્મના સંસ્કાર હોવા જોઈએ કારણકે સર્પ વગર કારણે આવા ક્રોધનો શિકાર શામાટે બને ? તેનું શરીર તો અત્યંત મુલાયમ અને નિર્મળ દેખાય છે તો તેમાં જે તીવ્ર ક્રોધ પ્રગટ થાય છે, તે તેના પૂર્વ જન્મના સંસ્કારનું જ ફળ છે. 'પૂર્વ જન્મના સંસ્કાર' શબ્દના આધારે સ્પષ્ટ થાય છે કે કોઈ પણ જીવ સંસ્કારોને સાથે લઈને જન્મ જન્માંતરની યાત્રા કરે છે. તેમાં પણ ક્રોધના સંસ્કારની પ્રબળતા થાય, ત્યારે સર્પ જેવી યોનિમાં જન્મ ધારણ કરે છે. આ રીતે કવિરાજના આ ઉદાહરણથી પૂર્વજન્મની સિદ્ધિ થાય છે અને જીવની નિત્યતા પણ સાબિત થાય છે. આ ગાથામાં પૂર્વ સંસ્કાર તે મહત્ત્વપૂર્ણ છે.

સંસ્કારની પ્રક્રિયા : પૂર્વ સંસ્કાર શું છે ? તે વિષે આપણે હવે ઊંડાઈથી વિચાર કરીશું. શાસ્ત્રકારે ફકત પૂર્વસંસ્કાર શબ્દ મૂકયો છે. પૂર્વસંસ્કારનો સીધો અર્થ આગળના સંસ્કાર એવો થાય છે પરંતુ સંસ્કાર શું છે ? તે જાણવું બહુ જરૂરી છે. સંસ્કાર શબ્દનો શબ્દાર્થ તો ગ્રંથોમાં પ્રસિદ્ધ છે. સંસ્કાર એટલે કોઈ વસ્તુને સારી અવસ્થામાં મૂકવી અથવા પદાર્થને એક અવસ્થામાંથી બીજી ઉત્તમ અવસ્થામાં લઈ જવાની જે ક્રિયા અને તે ક્રિયાનું જે ફળ છે, તે સંસ્કાર છે.

सम्यक् प्रकारेण क्रियते इति संस्कार । क्रियायाः सुफलमपि संस्कारः । સંસ્કારનો આ શબ્દાર્થ છે. જયારે ભાવાર્થમાં કોઈ પણ અભ્યાસ જીવમાં સ્થિર થઈ જાય, એક ક્રિયાને વારંવાર કરવાથી યોગોમાં જે પુનરાવૃત્તિના ભાવ ઉત્પન્ન થાય, તેને સંસ્કાર કહેવામાં આવે છે. અર્થાત્ अभ्यासो संस्कारः । જે બીજમાંથી વારંવાર ક્રિયા ઉત્પન્ન થાય, તે ક્રિયાબીજને પણ સંસ્કાર કહેવામાં આવે છે. સંસ્કાર એક પ્રકારની પ્રતિક્રિયાત્મક છાપ છે, તે પણ કોઈ ક્રિયાની આવૃત્તિનું ફળ છે. જેમકે એક માણસ ગાળો બોલતો હોય, તો ધીરે ધીરે તેને ગાળ બોલવાના સંસ્કાર ઉત્પન્ન થાય છે અને કર્મની સત્તામાં પણ આ સંસ્કાર ઉત્પન્ન થાય છે અને કર્મની સત્તામાં પણ આ સંસ્કાર પ્રવેશી જાય છે, પછી જન્મ જન્માંતરમાં પણ આ સંસ્કાર પ્રવેશી જાય છે અને જન્મ જન્માંતરમાં આ સંસ્કારબીજ પુનઃ પ્રગટ થવા, માથુ ઊંચુ કરવા કોશિષ કરે છે. સંસ્કારનું ઉત્પત્તિ સ્થાન અલગ છે અને સત્તામાં પડેલા સંસ્કારો બીજી યોનિમાં, બીજા જન્મમાં પણ ફળ આપી શકે છે. ઘણી જગ્યાએ જડ દ્રવ્યો પણ અમુક સંસ્કારને પ્રાપ્ત કરે છે. અહીં આપણે જીવના સંસ્કારની વાત કરી રહ્યા છીએ. જીવના સંસ્કારના મૂળમાં જ્ઞાન, ઈચ્છા અને કૃતિ અર્થાત્ યત્ન, આ ત્રિવેણી સંયુકત થાય છે જ્ઞાન, ઈચ્છા અને યત્નની ત્રિવેણી જયારે આવૃત્તિ કરે, ત્યારે સંસ્કાર નિષ્પન્ન થાય છે. આમ સંસ્કાર તે સૂક્ષ્મ ક્રિયાશીલતાનું ફળ છે. જો આ ત્રિવેણી શુભ હોય, તો શુભ સંસ્કાર નિષ્પન્ન કરે છે પરંતુ જ્ઞાનમાં વિપરીતતા હોય, માઠી ઈચ્છા હોય અને યત્ન પણ હિંસાત્મક હોય, તો આ મેલી ત્રિવેણી અશુભ સંસ્કારને જન્મ આપે છે. જયારે નિર્મળ જ્ઞાન, શુભ ઈચ્છા, અને દયામય પ્રવૃતિ, આ ત્રિવેણી શુભ સંસ્કારને જન્મ આપે છે.

સંસ્કાર એ જીવની પોતાની સંપત્તિ બની જાય છે. સંસ્કાર કર્મ સાથે સંચિત થાય છે.

આશ્ચર્ય એ છે કે સંસ્કારનું આટલું બધુ વ્યાપક ક્ષેત્ર હોવા છતાં અને જૈનગ્રંથોમાં સંસ્કાર શબ્દનો ઉલ્લેખ હોવા છતાં સૈદ્ધાંતિક રીતે સંસ્કારનું વિવેચન કરવામાં આવ્યું નથી. નવતત્ત્વ, આઠકર્મ, કે છ દ્રવ્ય ઈત્યાદિ વિષયોનું જે સૂક્ષ્મ વિવેચન પ્રાપ્ત થાય છે, તેમ સંસ્કાર વિશે કોઈ નિશ્ચિત સિદ્ધાંત સ્થાપિત કરવામાં આવ્યો નથી. આ ભાવ જૈનદર્શનમાં અધ્યાર્થ ચાલ્યો આવે છે પરંતુ સંસ્કાર એક હકીકત છે. એક ખાસ ક્રિયાઓના વાસ્તવિક બીજ છે. જીવો જે કર્મબંધન કરે છે, તે પણ પૂર્વજન્મના સંસ્કારના આધારે થતો હોય છે અને આ વર્તમાન જન્મમાં પણ કોઈ ક્રિયાની પુનઃ પુનઃ આવૃત્તિ થાય, તો તેમાંથી જે સંસ્કાર ઉદ્ભવે છે, તે આ જન્મમાં કે અન્ય જન્મમાં પણ ફળ આપી શકે છે. સંસ્કાર શું છે તે આપણે શબ્દાર્થ અને ભાવાર્થ બંને રીતે વિશ્લેષણ કરી, હવે તેના વધારે ઊંડા આધ્યાત્મિક ભાવોમાં પ્રવેશ કરીએ. શાસ્ત્રકારે જે 'પૂર્વસંસ્કાર' લખ્યું છે, તે વધારે સ્પષ્ટ કરશું.

પૂર્વસંસ્કાર : સંસ્કારની વ્યાખ્યા તો થઈ પણ પૂર્વસંસ્કાર એટલે શું ? જેમ પૂર્વ સંસ્કાર હોય, એમ શું અપૂર્વ સંસ્કાર પણ છે ? એ જ રીતે શું ઉત્તરસંસ્કાર પણ જોઈ શકાય છે ? શું પૂર્વકર્મ અને પૂર્વસંસ્કાર એક જ વસ્તુ છે ? કર્મ અને સંસ્કારમાં શું શું વિશેષ અંતર છે ? જે સંસ્કારો નિષ્પન્ન થાય છે, તે કર્મના પ્રભાવથી થાય છે કે કર્મ કરવાની સાથે જ તેનો ઉદ્ભવ થાય છે ?

આવા થોડા પ્રશ્નો કર્યા પછી આપણે તેની મીમાંસાને તત્ત્વતઃ તપાસીએ. પૂર્વ સંસ્કાર કે સંસ્કાર તે બંનેમાં થોડું અંતર છે. વર્તમાન જીવનમાં પણ કેટલાક સંસ્કાર થાય છે. સનાતન ધર્મમાં તો સોળ સંસ્કાર પ્રસિદ્ધ પણ છે. જો કે આ તો બાહ્ય અને કૃત્રિમ સંસ્કાર છે પરંતુ તે સિવાયના વર્તમાન જીવનમાં પણ નિત્ય અને અનિત્ય સારા નરસા કાર્યો અથવા તેવા કાર્ય કરવાની આદત થવી, તે પણ એક સંસ્કાર છે. આ બધા સંસ્કારો સામાન્ય સંસ્કાર છે. તેને પૂર્વ સંસ્કાર કહી ન શકાય. પૂર્વ સંસ્કાર એ એક વિશેષ અવસ્થાનું આખ્યાન કરે છે. ભૂતકાળમાં જીવાત્માએ જે કાંઈ કામો કર્યા છે, તેના આધારે સંસ્કાર પ્રણાલીનું નિર્માણ થાય છે. હકીકતમાં ભૂતકાળના કર્મ અને સંસ્કાર, બંને એક સિક્કાની બે બાજુ જેવા છે. પ્રત્યેક કર્મ પોતે એક સંસ્કારને જન્મ આપે છે. આશ્રવ ભાવને આધીન થયેલા જીવ જયારે કર્મ કરવા પ્રેરિત થાય છે અને તે જે કાંઈ શુભાશુભ કર્મ કરે છે, તે કર્મમાં તેનો સ્વાર્થ ઉપરાંત એક આસ્વાદ પણ હોય છે. પાપ કર્મ કરે, ત્યારે તેને મીઠું લાગે છે અને પુણ્ય કર્મ કરે છે, ત્યારે દાન, દયા આદિ શુભભાવથી પણ એક આહ્લાદ ઉત્પન્ન થાય છે. આ એક ઘણી જ ગૂઢ વાત છે.

આશ્રવ ભાવોથી કર્મ થાય છે, તેમ કહીને શાસ્ત્ર અટકી જાય છે પણ કર્મના સ્વાદ વિષે વધારે ચર્ચા કરી નથી. આ બાબત કેટલાક શબ્દો અને ભાવો મળી આવે છે પરંતુ હકીકતમાં જીવ જે સ્થૂળ કર્મ કરે છે, તેનો કડવો કે મીઠો કોઈ પ્રકારનો આસ્વાદ જીવને વિષયભાવે સ્પર્શ કરે છે. આશ્રવ તે કર્મનું મૂળ છે અને સંસ્કાર તે કર્મનું ફળ છે. બંનેની એકજ પરંપરા હોવા છતા બંનેમાં થોડું રૂપાંતર પણ છે. આશ્રવજન્ય કર્મ અને કર્મજન્ય સંસ્કાર. જીવ જે કર્મ કરે છે તેના આસ્વાદિક ભાવોથી જીવમાં એક સૂક્ષ્મ ભાવ અંકિત થાય છે. જેને પ્રતિક્રિયા કહેવાય છે. જેમ વાસણ ઉપર

હથોડી મારો તો વાસણ ઉપર ઘોબા પડે છે. માણસ રેતીમાં ચાલે, તો તેમાં પગલા પડે છે. આ જગતમાં જે કાંઈ ક્રિયા છે, તેની પ્રતિક્રિયા રૂપે સરલ ભાષામાં કહીએ, તો કોઈ ને કોઈ નિશાન અથવા સૂક્ષ્મ ભાષામાં કહીએ તો તેના સંસ્કાર થાય છે. ભાવથી પ્રતિભાવ અંકિત થાય છે. આથી આપણા પ્રશ્નનો જવાબ આવી જાય છે કે કર્મ અને સંસ્કાર બંને એક હોવા છતા બંને વચ્ચે મૂળ અને ફળનું અંતર છે. અર્થાત્ એક ભાવો કર્મને જન્મ આપે છે અને કર્મ સંસ્કારને જન્મ આપે છે.

પૂર્વ સંસ્કાર એટલે પૂર્વમાં જે કાંઈ કર્મો કર્યા છે, તે કર્મોના આધારે જીવમાં સંસ્કાર પડે છે અને જયારે કર્મના આધારે જીવ બીજી યોનિમાં જઈને કર્મ ભોગવે છે, ત્યારે તે પૂર્વજન્મના સંસ્કારો પણ સાથે સાથે જાગૃત થાય છે, માટે અહીં તેને પૂર્વસંસ્કાર કહ્યા છે. પૂર્વસંસ્કાર અપૂર્વ કાર્ય કરતા હોય છે. હકીકતમાં અપૂર્વસંસ્કારનો અર્થ વર્તમાન જીવનમાં નિષ્પન્ન થતાં સંસ્કાર કે એવા કોઈ પણ સંસ્કાર, જેનો ભૂતકાળના કર્મો સાથે વિશેષ સબંધ નથી. તેવા બોલતા ચાલતા સંસ્કારો. અપૂર્વનો અર્થ આશ્ચર્યજનક નહિ પણ પૂર્વમાં નથી, તે અપૂર્વ. આવા અપૂર્વ સંસ્કાર પણ જીવમાં હોય છે પરંતુ સિદ્ધિકારે જે પૂર્વ સંસ્કાર કહ્યા છે. તે કર્મજન્ય સંસ્કાર છે. આ સંસ્કારોમાં પ્રબળતા હોય છે. વર્તમાનકાળના સંસ્કારોને જલ્દી ભૂંસી શકાય છે, બદલી શકાય છે અથવા સંસ્કારનો વિલય પણ કરી શકાય છે પરંતુ પૂર્વના સંસ્કાર ઘણા જ પ્રબળ હોય છે, જેથી તેને જલ્દી બદલી શકાતા નથી. આવા સંસ્કારને પૂર્વ સંસ્કારો કહ્યા છે. વચમાં ઉત્તર સંસ્કાર એવો પ્રશ્ન પૂછયો છે. વસ્તુતઃ જે સંસ્કારો છે, તે પૂર્વમાંથી ચાલ્યા આવે છે, તેમ તેને જો તપોબળથી કે કાંઈ સાધનાથી ખારીજ કર્યા ન હોય, તેમાં પરિવર્તન કર્યુ ન હોય, તો તે સંસ્કારો આગળની યોનિમાં જીવ જયાં જન્મ ધારણ કરે, ત્યાં પણ સાથે જવાના છે. આવા સાથે જનાર સંસ્કાર ઉત્તરસંસ્કાર કહી શકાય. પૂર્વસંસ્કાર તે ભૂતકાળની હકીકત છે જ્યારે ઉત્તરસંસ્કાર તે ભવિષ્યકાળ સાથે સબંધ ધરાવે છે. પૂર્વસંસ્કાર અને ઉત્તરસંસ્કાર, બંનેમાં ઘણી વધઘટ થઈ શકે છે. તેના તારતમ્યભાવોથી તેનું પ્રમાણ પણ પરિવર્તિત થાય છે. સંસ્કારોના સ્વભાવમાં પણ રૂપાંતર થવાની શકયતા છે. આ રીતે પૂર્વસંસ્કાર, ઉત્તરસંસ્કાર રૂપે ગતિ કરે, તો પણ તેમાં ઘણી વિશેષતા આવતી હોય છે. છતાં મૂળભૂત સંસ્કારમાં સામ્યભાવ હોય, ત્યારે સંસ્કારોને ઉત્તરસંસ્કાર કહી શકાય છે. આ છે સંસ્કારની લીલા. સંક્ષેપમાં સંસ્કારનો અર્થ છે સ્થાયી પ્રતિક્રિયા. કોઈપણ ક્રિયા ક્ષણિક હોય છે પણ તેની પ્રતિક્રિયાનો પ્રભાવ લાંબી સ્થિતિનો હોય છે. આ પૃથ્વીના પથ્થરો ઉપર પણ કાલાંતરમાં પડેલા નિશાનો હજી પણ પોતાનું સ્વરૂપ પ્રગટ કરતા હોય છે. જેમ જીવમાં સંસ્કાર છે, તેમ જડ પદાર્થોમાં પણ સંસ્કારની ક્રિયા વિશ્વવ્યાપી છે. આથી આપણા સિદ્ધિકાર કહે છે કે પૂર્વ સંસ્કારના આધારે જે ભાવો પ્રગટ થાય છે, તે ભાવોનો આધારભૂત જીવાત્મા છે, તે એક સ્વતંત્ર તત્ત્વ છે. તે દેહાદિમાં સંસ્કારો પ્રગટ કરે છે. દેહનો વિલય થતાં પુનઃ એ સંસ્કાર અન્ય સ્થળે જાગૃત થાય છે. આ સંસ્કારનો સ્વામી એવો આત્મા જીવરૂપે હોવા છતાં તે શાશ્વત પરમાત્મા છે. સંસ્કારના પ્રભાવોથી પ્રાપ્ત થતાં ભાવોના આધારે જીવની નિત્યતા સ્પષ્ટ જોવામાં આવે છે. દેહના ગુણધર્મમાં આવા કોઈ ક્રોધાદિક ભાવો નથી. વિભાવોની જે તારતમ્યતા છે, તે દેહના આધારે નથી પરંતુ તે ભાવના અધિકરણ એવા આત્માના આધારે છે, માટે અહીં શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'જીવ નિત્યતા ત્યાંય' એટલે કયાં ? આ સંસ્કાર પ્રવાહમાં જીવની નિત્યતા સ્વયં પ્રગટ

છે પૂર્વ સંસ્કારના કારણે જે ભાવો દૃશ્યમાન થાય છે, તે ભાવોની અને વર્તમાન જીવનની તુલના કરવાથી સ્પષ્ટ થાય છે કે જીવન અને જીવાત્મા બંને નિરાળા છે. જીવન દેહાદિનું છે, જયારે જીવાત્મા ભાવોથી ભરપૂર છે.

આ ગાથામાં શાસ્ત્રકારે જીવની નિત્યતાનું પુનઃ ઉચ્ચારણ કરીને નિત્યતા ઉપર જોર આપ્યું છે. જો કે પૂર્વની ગાથાઓમાં પણ જીવની નિત્યતાને પ્રામાણિક સિદ્ધ કરી છે છતાં પણ આ ગાથામાં પણ બીજો નવો તર્ક આપીને પુનઃ જીવની નિત્યતાને દૃષ્ટિગત કરી છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : સંપૂર્ણ ગાથા આધ્યાત્મિક ભાવથી ભરપૂર છે. તેનો સાર એ છે કે અનિત્ય ઉપરથી દૃષ્ટિ હટાવી નિત્ય ઉપર દૃષ્ટિ સ્થિર કરવાની છે. બધા નિત્યભાવો માયાવી છે અને નિત્યભાવો મુકતદશાના પરિચાયક છે. અનિત્યના અનુભવ અને તેનાથી ઉપજતું દુઃખ, તે પણ અનિત્ય છે. સુખ અને દુઃખ બંનેથી પર થવા માટે નિત્ય ભાવોનો સાક્ષાત્કાર પરમ આવશ્યક છે. નિત્યનો નિર્ણય થાય, ત્યારે જીવાત્મા બેફિકર બની શકે છે. જેમ પેલો મસ્ત સાધુ કહે છે કે, 'ફિકરકી ફાકી કરી, પામ્યો સુખ અનંત.' હકીકતમાં નિત્ય ભાવોનો સ્પર્શ થાય, પછી બધી ચિંતાઓ સ્વયં ખરી પડે છે. ચિંતાની સ્થિતિ જ્યાં સુધી હોય, ત્યાં સુધી યોગોમાં તેની અશાંત ક્રિયા ચાલુ રહે છે પરંતુ જે જીવે નિત્ય ભાવો વાગોળ્યા છે, તે આ બધી ક્ષણિક ક્રિયાઓના પણ દૃષ્ટા બની રહે છે.

નિત્ય અને અનિત્ય વિશ્વના બે ભાવો છે. તે જ્ઞાનદૃષ્ટિએ પારખી લેવાના છે. અનિત્યભાવો જીવની સાથે ઠગાઈ કરી અનિત્ય ભાવોના અંધારા કૂવામાં ઘસડી જાય છે. જયારે આ ગાથામાં વસ્તુતઃ 'જીવ નિત્યતા ત્યાંય' લખ્યું છે. 'ત્યાંય' એટલે આત્મપ્રદેશોમાં, આધ્યાત્મિક ક્ષેત્રોમાં આ નિત્યતા સ્પર્શી જાય, ત્યારે ગાથામાં મૂકેલો 'ત્યાંય' સ્પષ્ટ સાર્થક બને છે. આ નિત્ય દર્શનની ગાથાનું સાંગોપાંગ વિવેચન કર્યા પછી અને તેના આધ્યાત્મિક ભાવોને સ્પષ્ટ કર્યા પછી તેનો ઉપસંહાર કરીને વિરમશું.

ઉપસંહાર : વિભાવોની તારતમ્યતા અર્થાત્ તરતમભાવોને દૃષ્ટિમાં રાખીને સિદ્ધિકારે જીવની નિત્યતા સિદ્ધ કરવાનો ભરપૂર પ્રયાસ કર્યો છે. સર્પનો તો એક માત્ર ઉલ્લેખ છે. હકીકતમાં અહીં સર્પનું કોઈ પ્રયોજન નથી. સર્પ જેવા ક્રોધપ્રધાન પ્રાણીઓના પ્રતિનિધિ તરીકે સર્પનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અને ત્યાં 'સર્પાદિક' એમ કહીને સ્પષ્ટ પણ કર્યું છે. વિભાવો તે પરંપરાગત કોઈ નિત્ય તત્ત્વ સાથે જોડાયેલા છે, નાશવાન દેહ સાથે નહીં. આ નિત્ય તત્ત્વ તે જીવાત્મા છે. જીવાત્મા અજીવ વચ્ચે પણ પોતાની સંપત્તિને અખંડ રાખીને રમે છે. તે વસ્તુ આ ગાથામાં સ્પષ્ટ કરી છે. ગાથાનો સાર જીવની નિત્યતા સાબિત કરવાનો છે. સાથે સાથે એ પણ કથન આવી ગયું છે કે એકેન્દ્રિયથી પંચેન્દ્રિય સુધીના કોઈ પણ જીવો હોય, તેના શરીરોમાં અર્થાત્ તેની દેહરૂપ પર્યાયમાં વિવિધતા છે. પરંતુ આ બધા શરીરોમાં આત્મા સમાન રૂપે છે. આત્મદૃષ્ટિ કેળવવી, તે સમ્યગદર્શનનું લક્ષણ છે. ગુરુ ભગવંતે સ્વયં કહ્યુ છે કે "સર્વાત્મમાં સમદષ્ટિ દ્યો" આ વચનથી પણ આ ગાથાની પુષ્ટિ થાય છે. સાર રૂપ આપેલું નવનીત તારવ્યા પછી આપણે હવે આગળની ગાથામાં ડૂબકી મારશુ.

ગાથા–૬૮

ઉપોદ્‌ઘાત – સિદ્ધિકાર હવે સામાન્ય તર્કોની ચર્ચા કર્યા પછી જૈનદર્શનના મૂળ દાર્શનિક સિદ્ધાંતનો સ્પર્શ કરે છે. શ્વેતાંબર, દિગંબર બંને પરંપરાના ન્યાયના ગ્રંથોમાં આ સિદ્ધાંત વ્યાપક રૂપે ફેલાયેલો છે. ખરા અર્થમાં તે જૈનદર્શનની બે ધારા છે. દ્રવ્યાર્થિકનય અને પર્યાયાર્થિકનય. આખું જૈનદર્શન દ્રવ્ય અને પર્યાયના આધારે બધા નિર્ણયો કરે છે. જૈનદર્શનનો અનેકાંતવાદ આ સિદ્ધાંતના આધારે છે. દ્રવ્ય એટલે મૂળ શાશ્વત ચીજ અને પર્યાય એટલે તેનું પરિવર્તનશીલ રૂપ. અન્ય દર્શનોમાં પણ પર્યાયને અવસ્થા કહીને ઉલ્લેખ કર્યો છે. કોઈપણ પદાર્થની અવસ્થા, તે તેની પર્યાય છે. પર્યાય ક્ષણિક અને મર્યાદિત સ્થિતિવાળી છે અને દ્રવ્ય શાશ્વત, અખંડ, અને નિરંતર સ્થિતિવાળું છે. દ્રવ્ય ઉપર કાળ અને ક્ષેત્રનો પ્રભાવ નથી. અહીં તો આટલું જ કહીને અટકશું કારણ કે સંપૂર્ણ વિવેચન તો એક મહાગ્રંથની અપેક્ષા રાખે છે. એટલે અહીં ઉપોદ્‌ઘાતનો સંક્ષેપ કરી મૂળ ગાથાને દૃષ્ટિમાં લઈને

> **આત્મા દ્રવ્યે નિત્ય છે, પર્યાયે પલટાય,**
> **બાળાદિ વય ત્રણનું, જ્ઞાન એકને થાય ॥ ૬૮ ॥**

આત્મા દ્રવ્યે નિત્ય છે : આ ગાથામાં શ્રીમદજીએ તળપદી ગુજરાતી ભાષાનું અવલંબન કર્યું છે. એટલે કરણ કે ઉપકરણ વિભક્તિમાં અધિકરણ વિભક્તિનો ઘણી જગ્યાએ પ્રયોગ જોવા મળે છે. આ ગાથામાં પણ 'દ્રવ્યે' કહ્યું છે. દ્રવ્યમાં સાતમી વિભક્તિનો પ્રયોગ છે. તેનો ભાવ કરણ અર્થે ત્રીજી વિભક્તિનો છે. તળપદી ગુજરાતી ભાષામાં આ પ્રકારના પ્રયોગ થાય છે. જેથી અહીં કહ્યું છે કે 'આત્મ દ્રવ્યે નિત્ય છે.' અર્થાત્ દ્રવ્યની અપેક્ષાએ આત્મા નિત્ય છે. આત્માની નિત્યતામાં દ્રવ્ય આધારભૂત છે. આત્મા પણ એક દ્રવ્ય છે. જે પોતાના ગુણધર્મોને કાયમ જાળવી રાખે છે. રૂપાંતર થાય પરંતુ પદાર્થનો નાશ ન થાય, તેને દ્રવ્ય કહેવામાં આવે છે. મોક્ષમાર્ગમાં કહ્યું છે કે, 'गुणपर्यायवद् द्रव्यम्' અર્થાત્ ગુણ અને પર્યાયનો આધાર દ્રવ્ય છે. જે દ્રવિત થાય છે, જે દ્રવે છે, શ્રવે છે, ઝરે છે, તે દ્રવ્ય છે. તેમાંથી પર્યાયનું દ્રવણ થાય છે અર્થાત્ પર્યાય ઉદ્‌ભવે છે પરંતુ સ્વયં દ્રવ્ય દ્રવતું નથી. એટલે એક દાર્શનિકે કહ્યું છે કે 'द्रव्यम् स्वयं अद्रव्यम्' અર્થાત્ તેમાંથી દ્રવિત થાય છે પણ પોતે દ્રવિત થતું નથી. જેમ રામ દાન આપે છે પંરતુ પોતે કાયમ રહે છે. આ સ્થૂળ ઉદાહરણ છે.

વસ્તુતઃ સ્થાયી તત્ત્વના આધારે જ અનિત્ય ભાવોનો નાશ થાય છે. અનિત્ય ભાવને જૈનદર્શનમાં પર્યાય કહે છે. પરિવર્તન કે રૂપાંતરનો કોઈ સ્થિર આધાર હોવો જ જોઈએ. આ જે સ્થિર આધાર છે, તે દ્રવ્ય છે અને પરિવર્તન છે, તે પર્યાય છે.

સિદ્ધિકાર અહીં આત્માને દ્રવ્ય દૃષ્ટિએ નિહાળી રહ્યા છે. આત્મામાં જે આત્મત્વ–જીવત્વ છે, તે તેનો વિશેષ ગુણ છે પરંતુ આત્મા દ્રવ્ય પણ છે. દ્રવ્ય તે સામાન્ય ધર્મ છે. આત્મા તે દ્રવ્ય છે પરંતુ બધા દ્રવ્યો આત્મા હોતા નથી. આત્મામાં દ્રવ્યત્વની વ્યંજના છે અને દ્રવ્યમાં આત્મત્વની

ભજના છે. દ્રવ્યમાં બંને પ્રકારના દ્રવ્યો છે. જડ અને ચેતન અર્થાત્ જ્ઞાનયુક્ત દ્રવ્યો અને જ્ઞાનહીન દ્રવ્યો. જ્ઞાનવાળું એક ચેતન દ્રવ્ય છે, તે આત્મદ્રવ્ય છે, જીવ તત્ત્વ છે, ચેતન તત્ત્વ છે, તે સુખ દુઃખનું ભાજન છે. આવું દ્રવ્ય તે આત્મતત્ત્વ છે. અહીં શાસ્ત્રકારને આત્મદ્રવ્યનું પ્રયોજન છે. એટલે દ્રવ્યદૃષ્ટિએ આત્માને નિત્ય કહ્યો છે. બાકી તો દ્રવ્ય દૃષ્ટિએ બધા દ્રવ્યો નિત્ય છે. જો બધા દ્રવ્ય નિત્ય છે તો આત્મદ્રવ્ય પણ નિત્ય છે, તે સિદ્ધ થાય છે. દ્રવ્યદૃષ્ટિએ આત્માની નિત્યતા નિહાળ્યા પછી શાસ્ત્રકાર સ્વયં બીજી શંકાનું નિવારણ કરે છે.

પર્યાયે પલટાય : જો આત્મા નિત્ય છે, તો તેમાં આટલા બધા ભાવ પરિવર્તન કેમ થાય છે ? અલગ અલગ યોનિઓમાં દેહ ધારણ કરી નવા નવા રૂપાંતરની ક્રિયા કેમ થાય છે ? આત્મા નિત્ય હોવા છતાં તેમાં ઘણી જાતના પલટા આવે છે અર્થાત્ તે પલટાતો રહે છે, બદલાતો રહે છે, નવા નવા રૂપ ધારણ કરે છે. શું નિત્ય તત્ત્વમાં આવા અનિત્ય ભાવોનો સંભવ છે ? આ બધા પ્રશ્નોનો જવાબ સ્વયં ગુરુદેવ આપે છે કે "પર્યાયે પલટાય" અર્થાત્ હે ભાઈ ? જે રૂપાંતર થાય છે, તે દ્રવ્યની અવસ્થાઓ છે અને પર્યાય રૂપ આવી અવસ્થાઓના આધારે તેના બાહ્ય કલેવરમાં અનિત્ય ભાવો જોવામાં આવે છે પરંતુ આ અનિત્ય ભાવો તે દ્રવ્યની સ્થાયી અવસ્થા નથી. દ્રવ્યમાં એવી શકિત છે કે આવી અસંખ્ય અવસ્થાને ઉત્પન્ન કરી શકે છે. મંચ ઉપર આવેલા નૃત્યકાર અલગ અલગ અવસ્થાઓના કપડા પહેરીને રાજા, રાણી કે રંકના રૂપ ધારણ કરે છે. હકીકતમાં તેના કપડાં બદલાય છે પરંતુ તે નટ તો બરાબર એનો એ જ છે. બરફમાંથી પાણી થાય, પાણીની વરાળ થાય, આમ પાણીની જુદી જુદી અવસ્થાઓ પ્રગટ થાય છે, પણ મૂળમાં પાણી તે પાણી જ છે. આ રીતે દ્રવ્ય આ વિશ્વના રંગમચ ઉપર પર્યાય રૂપે અવસ્થાઓ બદલીને વિશ્વનાટક ઊભું કરે છે, આ બધું રૂપાંતર થતું રહે છે, દૃશ્યો પલટાતા રહે છે પરંતુ મૂળ દ્રવ્યો યથાવત્ શાશ્વતરૂપે વ્યવસ્થિત છે માટે અહીં બીજા પદમાં શાસ્ત્રકાર કહે છે. 'પર્યાયે પલટાય' અર્થાત્ અવસ્થાના આધારે પલટો થાય છે. દ્રવ્ય સ્વયં પલટાતું નથી.

અહીં આત્માનું વિવેચન ચાલે છે. તેથી દ્રવ્યદૃષ્ટિએ આત્મા નિત્ય છે પરંતુ તે પણ કર્મ સંયોગોના કારણે વિભાવ રૂપે અનેક જાતના પલટા કરે છે. હકીકતમાં વૈભાવિક પર્યાયોનો પલટો થાય છે, તે પર્યાયની ઉત્પત્તિ અને નાશ, આ બે ક્રિયાઓ ચાલુ રહે છે. જ્યારે દ્રવ્યની અનુત્પત્તિ અને અવિનાશ અર્થાત્ તેની ઉત્પત્તિ અને નાશ નથી. તે નિત્ય છે. પૂર્વની ગાથાઓમાં આ હકીકત વિસ્તાર સાથે કહેવામાં આવી છે. એટલે નિત્ય શું છે તે સ્પષ્ટ થયું છે પરંતુ આ ગાથામાં નિત્યતાનો આધાર દ્રવ્યદૃષ્ટિ છે, તેમ કહીને દાર્શનિક સિદ્ધાંત અભિવ્યકત કર્યો છે.... અસ્તુ.

આપણે હવે 'પર્યાયે પલટાય' તેનો થોડો ગહન વિચાર કરીએ. પર્યાય તે અવસ્થા છે, તે જાણ્યા પછી આ અવસ્થાઓ શું ક્રમિક છે કે કોઈ ક્રમનો આધાર રાખ્યા વિના અક્રમિક ભાવે પલટો મારે છે ? અર્થાત્ જે પલટો આવે છે, તે કોઈ સિદ્ધાંતના આધારે છે, કોઈ નિયમના આધારે છે કે અનિયમિત છે ? અન્ય દર્શનોમાં પણ રૂપાંતર વિશે ઘણું ગહન ચિંતન જોવા મળે છે. ત્યાં ઉત્પત્તિ અને વિલયનો સ્વીકાર કર્યા વિના આર્વિભાવ અને તિરોભાવ એવો સિદ્ધાંત તારવ્યો છે. અર્થાત્ મૂળ તત્ત્વ કે પદાર્થ કાયમ રહે છે અને તે પોતાની અવસ્થાઓને પ્રગટ કરે છે. આવી

કરોડો અવસ્થાઓ પદાર્થમાં સંચિત છે, નિત્ય છે, શાશ્વત છે. તે અવસ્થાઓ કાળનું અવલંબન લઈ આર્વિભાવ પામે છે અર્થાત્ પ્રગટ થાય છે, પરંતુ પુનઃ તે અવસ્થાઓનો નાશ થતો નથી. પરંતુ બધી અવસ્થાઓ તે પદાર્થમાં તિરોહિત થઈ જાય છે, સમાય જાય છે, અદૃશ્ય ભાવે પુનઃ પોતાનું સ્થાન ગ્રહણ કરી લે છે. લાકડાના એક ટૂકડામાં ગણેશજી બેઠા છે. કારીગરે આજુબાજુનો બિનજરૂરી કાષ્ટનો ચૂરો દૂર કરી દીધો એટલે ગણેશજી પ્રગટ થયા અર્થાત્ તે લાકડામાં હતા જ, નિમિત્ત પ્રાપ્ત થતાં આર્વિભૂત થાય, વિપરીત નિમિત્ત થતાં તેમાં સમાઈ જાય છે, જેને લૌકિક ભાષામાં નાશ થયો, તેમ કહે છે. આમ આર્વિભાવ અને તિરોભાવના સિદ્ધાંતે પદાર્થમાં પલટાઓ આવે છે. મૂળ પદાર્થ કાયમ રહે છે. અહીં આપણા શાસ્ત્રકારે આ સિદ્ધાંતને ખંડિત કર્યા વિના અને જૈનદર્શનના સિદ્ધાંતને પણ કાયમ રાખી એક જ નાનું વાકય મૂકી દીધું કે 'પર્યાયે પલટાય'. અવસ્થાને આધારે પલટો થાય છે, તેમ અન્ય દર્શન પણ માને છે પરંતુ કથન કરવાની શૈલી અલગ અલગ છે. મૂળ દ્રવ્ય કાયમ રહે છે. તેમાં લગભગ બધા દર્શન એક મત છે. આ સ્થાયી ભાવ આત્માની સ્થાયી શાશ્વત અવસ્થા છે. જેને નિત્ય અવસ્થા કહી શકાય, બાકી જે કાંઈ પલટો થાય છે. તે પર્યાયના આધારે થાય છે.

પર્યાયની ક્રમિકતા :— હવે આપણા પ્રશ્ન પર આવીએ. શું પર્યાય ક્રમિક છે ? શું પર્યાયનું રૂપ આગળથી નિશ્ચિત છે ? શું ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારની પર્યાયો થાય છે, તેમાં કોઈ કારણોનો હસ્તક્ષેપ છે કે સ્વતંત્ર રૂપે ઉદ્ભવ થાય છે ? અધ્યાત્મશાસ્ત્રનો આ બહુ જ ગહન પ્રશ્ન છે. કેટલાક ચિંતનકારોએ ક્રમબદ્ધ પર્યાયનો સ્વીકાર કર્યો છે અને બધી પર્યાયોનો એક નિશ્ચિત ક્રમ ગોઠવાયેલો છે. પર્યાયો સ્વતંત્ર રીતે ઉત્પન્ન થતી નથી પરંતુ ક્રમ અનુસાર અર્થાત્ તેના મૂળમાં જે કાંઈ ક્રમ નિશ્ચિત થયેલો છે, તે ક્રમ અનુસાર જ પરિવર્તન થાય છે. આંબામાં લાગેલી કેરીની પ્રાથમિક શરૂઆત ધીરે ધીરે ક્રમાનુસાર વિકાસ પામે છે. કેરીમાં તુરાપણુ, ખટાશ એ બધા ભાવો પલટાતા પલટાતા કેરીનો એક નિશ્ચિત દેહ પ્રગટ થાય છે અને ક્રમાનુસાર તેના રૂપ, રંગ ખીલે છે. છેવટે મધુર રસ પેદા થાય છે, આ બધા પ્રકૃતિ જગતના ક્રમો સાક્ષાત નિહાળી શકાય છે. બાળક, કિશોર, તરુણ, યુવક, આધેડ અને વૃદ્ધ, આ બધો શરીરનો એક ક્રમબદ્ધ પલટો થાય છે. આથી આપણે માનવું રહ્યું કે જે કાંઈ અવસ્થા કે પર્યાય છે તે ક્રમના સિદ્ધાંતને જાળવે છે અથવા ક્રમ અનુસાર થાય છે. લગભગ ક્રમમાં વ્યુત્ક્રમ જોવામાં આવતો નથી. કદાચ કોઈ વ્યુત્ક્રમ થાય, તો પણ કોઈ નિયમ કે સિદ્ધાંતના આધારે થતો હોય છે. પ્રકૃતિ જગતના આ બધા પલટાઓ હકીકતમાં કોઈ સત્‌ના આધારે છે અને પરિવર્તનશીલ જગતમાં જ્ઞાનતંત્ર ખૂલે, તો સત્યના દર્શન પણ થાય છે.

પર્યાયની ક્રમિકતાનું કારણ — પર્યાયનો એક ચોક્કસ ક્રમ તો થયો પરંતુ આ ક્રમના નિશ્ચયમાં અથવા આ ક્રમની રચનામાં કોઈ કારણ પણ હોવું જોઈએ. અકારણ ગમે તે રીતે આ ક્રમ ગોઠવાઈ શકતો નથી. આપણે અહીં આત્માની અવસ્થાઓની વિચારણા કરી રહ્યા છીએ. તે અવસ્થાના મૂળમાં જૈનદર્શન કર્મને કારણભૂત માને છે. આ કર્મ બીજ છે અને અવસ્થાઓ તે તેમાંથી અંકુરિત થયેલી લતાઓ છે. આ કર્મબીજ કાંટાવાળી લતાઓને પણ પેદા કરે છે અને મધુર

ફળવાળી લતાઓ પણ ઉત્પન્ન કરે છે. કર્મના શુભાશુભ ભાવ પ્રમાણે આ બધી પર્યાયોનો એક ગણિત કરેલો હિસાબ ક્રમબદ્ધ પ્રગટ થાય છે. પર્યાયના મૂળમાં ખાસ કરીને જીવની પર્યાયના મૂળ માં કર્મસત્તા કારણભૂત છે.

જેમ બાહ્ય અવસ્થાઓમાં ક્રમ ગોઠવાયેલો છે, તેમ કર્મવિપાકમાં પણ એક સળંગ ક્રમ નિશ્ચિત થયેલો છે, તે કર્મસત્તાનું પોતાનું પરિબળ છે. અર્થાત્ કર્મનો આશ્રવ, કર્મની સત્તા, કર્મનો અબાધાકાળ, કર્મના વિપાકનો પરિપાક અને કર્મના ઉદયભાવો, એમ કર્મસત્તા ઘણા રૂપોમાં કર્મકલેવરને વિકસાવીને જીવની અવસ્થાઓમાં કારણભૂત બને છે. શરીરના જે કાંઈ રૂપાંતર, ભાવોના રૂપાંતર, સુખ દુઃખની અવસ્થાઓ, સંયોગ, વિયોગના વિચિત્ર પલટાઓ, વગેરે આખું જીવન નાટક ઊભું થાય છે. તેના મૂળમાં આ કર્મસત્તા કારણભૂત છે. કર્મસતાનો મૂળ આધાર જીવાત્મામાં રહેલા આદિકાળના વિભાવરૂપ પરિણામો કારણભૂત બને છે. આમ વિભાવથી લઈ કર્મસત્તારૂપી બીજમાંથી અનેક પ્રકારની પર્યાયોની નિષ્પત્તિ થયા પછી તેના પરિણામ સ્વરૂપે જીવના અને તેની અવસ્થાઓના બધા પલટાઓ પર્યાય રૂપે દૃષ્ટિગોચર થાય છે. સિદ્ધિકારે એક જ શબ્દમાં કહ્યું છે કે 'પર્યાયે પલટાય'.

જો પર્યાયનો આખો ક્રમ સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિથી નિહાળવામાં આવે તો બધા દાર્શનિક સિદ્ધાંતોનો સાર અને અધ્યાત્મશાસ્ત્રનું જે કાંઈ નવનીત છે, તે પ્રગટ થઈ ઠોસ સમ્યગ્દર્શનને જન્મ આપે છે. જયાં સુધી શાશ્વત ભાવવાળી દ્રવ્યદૃષ્ટિ અને અનિત્ય ભાવવાળી પર્યાય દૃષ્ટિ, બંને દૃષ્ટિઓનો સ્પષ્ટ વિવેક થતો નથી, ત્યાં સુધી સમ્યગ્દર્શનનો સંભવ નથી. સમ્યગ્દર્શનને ધર્મને પાયો માન્યો છે. તેનું કારણ એ જ છે કે એમાં દ્રવ્ય અને પર્યાયના શાશ્વત નિર્ણયો થયા પછી ખંડ અને અખંડનું ભાન થયા પછી, દ્રવ્ય દૃષ્ટિએ આત્મા નિત્ય છે અને પર્યાયની દૃષ્ટિએ પલટાય છે, તે ભાવોને વાગોળ્યા પછી જ આત્મા આત્મામાં જ સ્થિર થવા પુરુષાર્થશીલ બને છે. જેમ હજારો માઈલની યાત્રા કર્યા પછી ઊડી ઊડીને થાકેલું પક્ષી કોઈ સ્થિર ડાળ ઉપર સ્થિર ભાવે બેસીને પોતાના થાકનો અંત કરીને, આનંદનો અનુભવ કરે છે, તેમ અનિત્ય ભાવોમાં હજારો જન્મ સુધી રખડપાટ કરી આત્મારૂપી શાશ્વત ડાળ ઉપર આ જ્ઞાનોપયોગ રૂપી પક્ષી જયારે સ્થિર બેસે છે, સ્થિર થઈ જાય છે, ત્યારે કરોડો જન્મોનો થાક ઉતર્યો હોય, તેમ તે પરમાનંદને અનુભવે છે.

સિદ્ધિકારે અહીં દ્રવ્યદૃષ્ટિ અને પર્યાયદૃષ્ટિની અભિવ્યકિત કરીને જ્ઞાતાને આ બધી અવસ્થાઓથી છૂટો પાડી એક સાક્ષી ભાવે પોતે કેવળજ્ઞાન સ્વરૂપ છે, તેમ આગળના પદોમાં સુંદર અભિવ્યકિત કરી છે. અહીં આપણે એ કહેવા માંગીએ છીએ કે દ્રવ્યદૃષ્ટિ અને પર્યાયદૃષ્ટિ સામાન્યદૃષ્ટિ કે વિશેષદૃષ્ટિ, સંગ્રહનય કે વિભાજિત નય, ખંડભાવ અને અખંડભાવ, એ બંને દર્શનશાસ્ત્રની તથા અધ્યાત્મશાસ્ત્રની ઉપાસનાની બે પ્રબળ ધારા છે. આ ધારાઓના અભ્યાસથી સમગ્ર વિશ્વદર્શન પ્રગટ થાય છે, માટે આપણે પર્યાયની વાત કરી રહ્યા છીએ અથવા 'પર્યાયે પલટાય' તે સૂત્રના ગહનભાવોમાં ડૂબકી મારી ખારા સમુદ્રમાંથી રત્ન મેળવી શકાય, તેમ આ બંને પદો અત્યંત મૂલ્યવાન છે.

અહીં એક બીજો ગહનભાવ પ્રગટ થાય છે, જે ખૂબ જ જાણવા જેવો છે. તેની આપણે અભિવ્યકિત કરશું તે છે પર્યાયઓની પરસ્પર જોવામાં આવતી સદૃશતા અને વિસદૃશતા. તે અત્યંત ચિંતનશીલ છે 'પર્યાયે પલટાય' જે કહ્યું છે, તો ખરેખર કોણ પલટાય છે ? તેનો સાચો તાગ મેળવવાનો છે. આત્મા નિત્ય છે અને પર્યાય પલટાય છે. જે પલટાય છે તે કોણ છે ? દ્રવ્યદૃષ્ટિમાં આત્મા નિત્ય છે તેમ જાણી શકયા. પર્યાયમાં અનિત્ય કોણ છે ? તે અધ્યાર્થ રહી જાય છે. શું પર્યાય પોતે જ અનિત્ય છે, એટલું જ કહેવાનું તાત્પર્ય છે કે પર્યાય દ્વારા કોઈ અનિત્ય ભાવો તરફ ઈશારો કરવામાં આવ્યો છે ? આ વાતને સમજવા માટે પર્યાયની સદૃશતા–વિસદૃશતાનો સિદ્ધાંત નિશ્ચિત કરવો જરૂરી છે, જેનો વિચાર કરીએ.

પર્યાયની સદૃશતા કે વિસદૃશતા – દરેક પર્યાય ક્રમશઃ ઉત્પન્ન થઈને વિલય પામે છે. પરંતુ આ પર્યાયનું સ્વરૂપ સમજવા જેવું છે. પર્યાય બે પ્રકારે રૂપાંતર કરે છે. શુદ્ધ ગુણ કે ભાવની પર્યાય એક સરખી પરસ્પર સદૃશ હોય છે. જ્યારે ઉદયભાવથી રંગાયેલી પર્યાય અથવા નિમિત્ત કારણોથી પ્રભાવિત થયેલી પર્યાય રૂપાંતર પામી અન્યરૂપે કે વિરૂપે કે વિસદૃશરૂપે પ્રગટ થાય છે. ઉદાહરણ રૂપે શુદ્ધ દૂધની વર્ણ, ગંધની પર્યાય શુદ્ધ ભાવે પ્રગટ થાય છે. જ્યાં સુધી દૂધ ઉપર નિમિત્ત કારણનો પ્રભાવ ન પડે, ત્યાં સુધી તે શુદ્ધ પર્યાય સ્વસ્વરૂપે કે સમાન રૂપે પ્રગટ થતી રહે છે પરંતુ જ્યારે તેના ઉપર નિમિત્ત કારણનો પ્રભાવ પડે છે, ત્યારે આ પર્યાય સ્વયં પલટો ખાય છે અને વિરૂપે પ્રગટ થાય છે. તેના વર્ણ, ગંધ, રસ બદલાય જાય છે. તે જ રીતે આત્મગુણની શુદ્ધ પર્યાય સમાન ભાવે પ્રગટ થતી રહે છે. તેમાં વિકૃતિ આવતી નથી પરંતુ કર્મનો ઉદયભાવ પર્યાયની સાથે જોડાય, ત્યારે આવી ઉદયભાવી પર્યાય વિકૃત થઈ જાય છે અને વિભાવ રૂપે પ્રગટ થાય છે. પર્યાયના સ્વભાવમાં રૂપાંતર થઈ જાય છે. પર્યાયની આ બે ધારા લગભગ ચિંતન ક્ષેત્રમાં પ્રસિદ્ધ થઈ નથી, જેથી સામાન્ય ચિંતક પર્યાય કહીને અટકી જાય છે પરંતુ પર્યાયના પણ પોતાના સ્વતંત્ર ગુણધર્મ હોય છે, તે વાત લક્ષમાં આવતી નથી. શુદ્ધ આત્મા પણ પર્યાયથી વિમુકત નથી. એ જ રીતે પદાર્થ પણ પર્યાય રહિત હોતો નથી. શુદ્ધ પર્યાયની ધારામાં શુદ્ધ પદાર્થનું પ્રતિબિંબ હોય છે અને વિકારી પર્યાયમાં વિકારી ભાવોનું પ્રતિબિંબ પડે છે. પર્યાય સંબંધનું આ ગૂઢ ચિંતન તે આધ્યાત્મિક ક્ષેત્રના એક વિશેષ સોપાન જેવું છે. આ સોપાનનો સ્પર્શ કરીને સાધક પર્યાયના સ્વરૂપને પારખી શકે છે.

જે પર્યાય ઉત્પન્ન થાય છે, તે પ્રવાહ રૂપે ઉત્પન્ન થાય છે. જેમ નદીનો પ્રવાહ વિવિધ પ્રકારના આકાર વિકારને ભજવા છતાં શુદ્ધ પાણી રૂપે વહ્યા કરે છે પરંતુ તે પાણીમાં બહારથી કોઈ પદાર્થ નાંખવામાં આવે, પછી તે સુગંધી પદાર્થ હોય કે દુર્ગંધી પદાર્થ હોય, તે પાણીની સાથે ભળી જવાથી પાણીનું સ્વરૂપ બદલે છે. વરના શુદ્ધ પાણી શુદ્ધ ભાવે વહેતું રહે છે, તેમ જો શુદ્ધ દ્રવ્ય હોય, તો તેમાંથી શુદ્ધ પર્યાયનો પ્રવાહ વહેતો રહે છે. જેમ કે સિદ્ધ ભગવાનનું કેવળજ્ઞાન સર્વથા શુદ્ધ હોવાથી કેવળજ્ઞાનની પર્યાયો સમાનરૂપે પ્રવાહિત થતી રહે છે. એ જ રીતે કોઈ પણ શુદ્ધ આત્માની કે ચારિત્રની શ્રેણીએ ચઢેલા અપ્રમત્તદશાવાળા સાધકની પર્યાય પણ ચારિત્ર ભાવને ભજતી રહે છે. જેમાં કર્મના ઉદયના પ્રભાવની સંભાવના હોય, તે પર્યાયના સ્વરૂપને બદલવાની

સંભાવના છે. આ રીતે પર્યાયનો પ્રવાહ સમાનભાવે અને વિભાવે પ્રવાહિત થાય છે.

અહીં સિદ્ધકારે એટલું જ લખ્યું છે કે 'પર્યાયે પલટાય' તેનો સામાન્ય અર્થ એ છે કે પર્યાયના આધારે પદાર્થ બદલાય છે પણ વાસ્તવિક અર્થ એ છે કે પર્યાયમાં જ પલટો આવે છે. પર્યાય પોતે બદલાય છે. નિશ્ચયથી પર્યાયના આધારે પદાર્થ બદલાતો નથી. વ્યવહાર દૃષ્ટિએ એમ કહી શકાય કે સ્વભાવ બદલાયો હોય, તો માણસ બદલાઈ ગયો એમ બોલે છે પરંતુ હકીકતમાં માણસ બદલાયો નથી પણ તેનો વ્યવહાર બદલાયો છે. મૂળ પર્યાયનો દ્રવ્ય સાથે સંબંધ હોવાથી ગુણ પર્યાયના પરિવર્તનનો દ્રવ્ય ઉપર આરોપ કરવામાં આવે છે. આવા સમગ્ર આરોપિત ભાવો વ્યવહારનય ગણાય છે. 'પર્યાયે પલટાય' તે પદનો નિશ્ચય અર્થ પણ જાણવો જરૂરી છે. આખું પદ આ રીતે છે કે દ્રવ્યનયની અપેક્ષાએ આત્મા નિત્ય છે અને પર્યાયનયની અપેક્ષાએ તેની અવસ્થા પલટાય છે. અહીં શાસ્ત્રકારે ધ્યાન રાખીને દ્રવ્ય પલટાય છે, તેમ કહ્યું નથી પરંતુ ઘણી જ સાવધાનીપૂર્વક ઉલ્લેખ કર્યો છે કે પર્યાયના કારણે પરિવર્તન થાય છે. પદાર્થની જુદી જુદી અવસ્થાના દર્શન થાય છે. હકીકતમાં તો દ્રવ્યનો ધ્રુવ અંશ તે મતિજ્ઞાન, શ્રુતજ્ઞાન, અવધિજ્ઞાન કે મનઃપર્યવજ્ઞાનનો વિષય નથી, તે ફકત કેવળજ્ઞાનનો વિષય છે. પદાર્થનો ધ્રુવ અંશ બુદ્ધિથી સદા ગુપ્ત રહે છે અર્થાત્ ધ્રૌવ્યપણું તે બુદ્ધિથી ગ્રહી શકાય તેવું તત્ત્વ નથી. કેવળ ઉત્પત્તિ અને વિલય જ દૃશ્યમાન છે. ઉત્પત્તિ અને વિલયના આધારે જ શાશ્વત દ્રવ્યનો નિર્ણય કરવામાં આવે છે.

બાળાદિ વય ત્રણનું જ્ઞાન એકને થાય – મોક્ષશાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે 'उत्पाद् व्यय ध्रौव्ययुक्तं सत् ।' શાશ્વત પદાર્થમાં ત્રણ અંશો જોડાયેલા છે. ઉત્પત્તિ, વ્યય અને સ્થિતિ, આ ત્રણ ગુણોના આધારે જ પદાર્થ સત્ છે અર્થાત્ વાસ્તવિક છે. અહીં શાસ્ત્રકારે પણ પર્યાયનયનો આશ્રય લઈને પર્યાયના પરિવર્તનને જ દૃષ્ટિગત રાખી આત્માના ધ્રૌવ્ય અંશનું આખ્યાન કર્યું છે અને કહ્યું છે કે 'આત્મા દ્રવ્યે નિત્ય છે અને પર્યાયે પલટાય.' દર્શનશાસ્ત્રના ધ્રુવ સિદ્ધાંતનો આશ્રય કરીને સિદ્ધિકારે દ્રવ્યની નિત્યતાની સ્થાપના કરી છે. હવે આગળ ચાલીને કહે છે કે જ્ઞાન કરનારો જ્ઞાતા સ્વતંત્ર છે, નિરાળો છે, અવસ્થાઓ બદલાય છે પણ ભિન્ન ભિન્ન બધી અવસ્થાઓને સમજીને જાણનારો એક જ્ઞાતા અલગ છે, તેથી શાસ્ત્રકાર અહીં આત્માની નિત્યતા વિષે બીજો આ મહાન તર્ક ઉપસ્થિત કરે છે અને કહે છે કે "બાળાદિ વય ત્રણનું જ્ઞાન એકને થાય"

ઉદાહરણ રૂપે સિદ્ધિકારે મનુષ્યની પોતાની અવસ્થાઓને જ પ્રસ્તુત કરી છે, કારણ કે આ ઉદાહરણ પોતાનું નિજી હોવાથી વ્યકિત પોતાના જીવનને આધારે પણ પ્રમાણ આપી શકે છે પરંતુ આ ઉદાહરણ ફકત વય પૂરતું સીમિત નથી. મનુષ્યના લાંબા જીવનમાં તે હજારો પદાર્થની ત્રણે અવસ્થાનો અનુભવ કરતો હોય છે. ઘણી વખત તે કહે છે કે અહીં એક મોટું રાજમહેલ જેવું મકાન હતું, પરંતુ મારી સામેજ પડીને ખંડેર થઈ ગયું અને ત્યાં આજે નવો બંગલો બંધાયો છે. આ મકાનની ત્રણે અવસ્થાનો જોનાર સાક્ષી એક જ વ્યકિત છે. તે નિરાળો રહીને ફકત પોતાનું જ્ઞાન પ્રગટ કરે છે. અવસ્થા તો પદાર્થની થઈ છે. આવા બીજા પણ સેંકડો ઉદાહરણ મૂકી શકાય છે.

અહીં સિદ્ધિકારે સ્વયં મનુષ્યની બાળ અવસ્થા, કિશોર અવસ્થા કે યુવા આદિ અવસ્થા, એમ મુખ્યત્વે ત્રણ અવસ્થાના ધારક જીવાત્માને સાક્ષી રૂપ મૂકયો છે. તે સાક્ષી ત્રણે અવસ્થામાં એકનો એક છે. સાક્ષી જુદા જુદા હોય તો હું નાનો હતો, ત્યારે આમ થયેલું, તે વાત કહી શકે નહીં. જો જાણકાર વ્યક્તિ અવસ્થાની સાથે જ વિલય પામ્યો હોય, તો બીજી અવસ્થાનો જ્ઞાતા અને આ પ્રથમ અવસ્થાનો જ્ઞાતા, બન્નેનો એક સમયાન્તર છોડી પરસ્પર અનુભવ કહેવાનો અવસર જ આવતો નથી માટે કહે છે કે અવસ્થા ઘણી છે પણ અવસ્થાનો જાણકાર એકનો એક છે, હું નાનો હતો ત્યારે મેં જોયું હતું અને અત્યારે હું આમ જોઈ રહ્યો છું, આ રીતે બોલનારો એકનો એક છે અને સાક્ષી ભાવે પોતાના અનુભવનું બ્યાન કરે છે.

આ રીતે અવસ્થાને સાક્ષી ભાવે નિહાળતો આવો સાક્ષી આત્મા પોતે અવસ્થાથી ભિન્ન છે અને ઘણી અવસ્થાનો જ્ઞાતા પોતે સાક્ષી રૂપે એક નો એક છે. માળાના મણકા ઘણા છે પણ તેમાં પરોવાયેલો દોરો એક જ છે અને દોરાના આધારે મણકાઓ આંગળી ઉપર ફરે, એક પછી એક પાર થાય છે, એ જ રીતે આ અવસ્થારૂપી પારા કાળ રૂપી આંગળી ઉપર દોરારૂપી સાક્ષીના આધારે પાર થતાં હોય છે પરંતુ આ બધી અવસ્થામાં દોરો એક નો એક છે. આ આખો સાક્ષી ભાવ ઉપાસનાના ક્ષેત્રમાં બીજી રીતે પણ ઘણુ મહત્ત્વ ધરાવે છે. એક અપેક્ષાએ આ ઉદાહરણ પરોક્ષ રૂપે આ ગાથાનો આધ્યાત્મિક સંપૂટ છે. અવસ્થાઓ પદાર્થમાં થાય છે અને જીવ સાક્ષી રૂપે તેનો અનુભવ કરે છે. પદાર્થમાં જેમ અવસ્થા થાય છે, તેમ જાણવા રૂપ જ્ઞાનમાં પણ અવસ્થા થાય છે. આ એક સૂક્ષ્મ આધ્યાત્મિક વિજ્ઞાન છે. આત્મા રૂપ સાક્ષી જેમ પદાર્થની અવસ્થાનો જાણકાર છે, તેમ જ્ઞાનની અવસ્થાનો પણ જાણકાર છે. જ્ઞાનની અવસ્થાનો પણ તે સાક્ષી માત્ર છે. પદાર્થની અવસ્થાને અનુભવમાં લેનારી જે જ્ઞાન પર્યાય છે, તે એક પ્રકારનો વિકલ્પ છે.... અસ્તુ.

અહીં આપણે વિષયાંતર ન કરતાં મૂળ વાત પર આવીએ કે જીવાત્મા સાક્ષી રૂપે અવસ્થાનો અનુભવ કરી પોતે એકનો એક હોવાથી સ્વયં નિત્ય છે, એ પણ સાબિત થઈ જાય છે. સિદ્ધિકારે આપેલું જીવની નિત્યતાનું સમર્થન કરનાર આ ઉદાહરણ પણ અનુપમ છે.

આ શરીરની ત્રણ અવસ્થાનો ક્રમ બાળપણું, કિશોર, યુવા આદિ કોના આધારે થાય છે ? તે ઘણો જ મહત્ત્વપૂર્ણ ઊંડો વિષય છે. ઉપાદાન રૂપે પુદ્ગલ પરમાણુની વિપાક પામેલી પર્યાયો શુભાશુભ નામકર્મનું નિમિત્ત મેળવી દેહની અવસ્થામાં રૂપાંતર કરે છે અને વિશ્વના તમામ શરીરધારી જીવો પર આ પુદ્ગલની વિપાક પામેલી પર્યાયોનો પ્રભાવ કાળના નિમિત્તે પડતો હોય છે. જીવાત્મા સાથે નામકર્મનો ઉદય જોડાયેલો છે. જયારે જડ પદાર્થની પર્યાયોમાં કાળ ઈત્યાદિ દ્રવ્યોનો પ્રભાવ કામ કરતો હોય છે.

મનુષ્યની બાળપણ ઈત્યાદિ ત્રણે અવસ્થાઓ કર્માધીન છે. આ એટલો બધો પ્રકૃતિનો સખત નિયમ છે કે રાજા કે રંકથી લઈ કોઈ પણ વિદ્વાન કે અજ્ઞાની, સ્વરૂપવાન કે અરૂપવાન, ગુણી કે અવગુણી, બધાને આ નિયમ લાગુ પડે છે. આ બધી અવસ્થાઓ જીવન સાથે પણ સબંધ ધરાવે

છે. બાળપણની નાની અવસ્થામાં કેવળજ્ઞાન થતું હોય તેવું સાંભળવામાં આવતું નથી. અર્થાત્ અવસ્થાનો પરિપાક પણ પુષ્ટ થાય, ત્યારે જીવ પોતાની અવસ્થાનો સાક્ષી બને છે, એ જ રીતે અમુક વિકારો પણ મુખ્યપણે અવસ્થા સાથે સબંધ ધરાવે છે. શરીરની આ બધી અવસ્થાઓ પ્રાકૃતિક ક્રિયાઓ છે. તેમાં જીવના કર્મો પણ કામ કરે છે પરંતુ આ બધુ નાટક હોવા છતાં જીવ તો તેનો એક સાક્ષી માત્ર છે. તેનો માત્ર અનુભવકર્તા છે. અનુભવ એ જ જીવની પૂંજી છે અને અનુભવના આધારે તે બધી અવસ્થાઓનો જ્ઞાતા છે. સિદ્ધિકારે બીજો તર્ક આપ્યો છે, તેમાં બહુ ખૂબીથી અનુભવકર્તાને નિરાળો કર્યો છે. અનુભવકર્તા નિરાળો પણ છે અને સ્થાયી પણ છે, તેમ સાબિત કર્યું છે. આત્માસિદ્ધિના આ અણમોલ કાવ્યની આવી ઘણી ઘણી ખૂબીઓ મનને મોહ ઉપજાવી આનંદ પમાડનારી છે અને સાથે સાથે તીવ્રજ્ઞાન ચેતનાને પણ જાગૃત કરે છે. આપણી પાસે એવું શું છે કે આવા મહાન આત્મજ્ઞાની કાવ્યકારને અર્પણ કરીએ ? તેઓશ્રીને અભિનંદન સિવાય શું આપી શકીએ ? તેના માર્ગ પર કયા મોતી વિખેરી શકીએ ? વાંચતા અને વિવેચન કરતાં મન પ્રફુલ્લિત થાય છે.

ત્રણ અવસ્થા : પ્રશ્ન થાય કે સિદ્ધિકારે અવસ્થામાં ત્રણની સંખ્યાનો ઉલ્લેખ કેમ કર્યો છે? અવસ્થાઓ તો ઘણી હોય છે અને દાર્શનિક દૃષ્ટિએ વિચાર કરવામાં આવે, તો ક્ષણે ક્ષણે અવસ્થા બદલાય છે અને અસંખ્ય અવસ્થાનો પ્રવાહ ચાલતો હોય છે. અસંખ્ય પર્યાયોની માળા ગૂંથાતી હોય છે. સ્વયં સિદ્ધિકારે 'બહુ પુણ્ય કેરા પુંજથી' પદમાં 'ક્ષણ ક્ષણ ભયંકર ભાવ મરણે કાં અહો રાચી રહો'. અહીં સ્વયં ક્ષણિક અવસ્થાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, તો અહીં ત્રણ અવસ્થા કહીને અવસ્થાનો સંક્ષેપ શા માટે કર્યો છે ? અહીં સંક્ષેપમાં ત્રણના અંકને કેમ પ્રધાનતા મળી છે ?

ભારતીય સંસ્કૃતિમાં ત્રણ તત્ત્વ ઘણું મહત્ત્વ ધરાવે છે. ભૂત ભવિષ્ય અને વર્તમાન, એ કાળ ની ત્રણ અવસ્થા, ઊર્ધ્વ, અધો અને મધ્યમ, એમ લોકના ક્ષેત્રની ત્રણ સ્થિતિ; મન, વચન, અને કાયા, આ યોગ દ્રવ્યના ત્રણ વિભાગ; બાહ્ય, આભ્યંતર અને ગર્ભગૃહ, મંદિરના ત્રણ કલેવર; બહિરાત્મા, અંતરાત્મા અને પરમાત્મા, આ ચેતનાની ત્રણ અવસ્થા; સુખ દુઃખ અને તેનાથી પર–એવી ત્રણ અવસ્થાઓ; મૂઢદશા, જાગૃત દશા, અને પરમ સ્વરૂપ સિદ્ધદશા; આમ જીવાત્માની સાધનાના ત્રણ સોપાન; લાગે છે કે સમગ્ર દર્શન અને સંસ્કૃતિમાં ત્રણના અંકે પોતાની પ્રભુતા જાળવી રાખી છે. અહીં પણ આપણા સિદ્ધિકારે અવસ્થાઓને ત્રણ વિભાગમાં વિભકત કરવાનું યોગ્ય માન્યું છે. બાળ અવસ્થા, યુવા અવસ્થા અને વૃદ્ધાવસ્થા, આ ત્રણ અવસ્થા કહેવાથી સમાધાન મળી જાય છે.... અસ્તુ.

કવિરાજે આત્માની નિત્યતા સાબિત કરતાં કરતાં આ શરીરનો તું ફકત જાણકાર છે પણ શરીરની ગતિ તારા હાથમાં નથી તેનો પણ પરોક્ષ ઈશારો કરીને 'દેહ છતાં જેની દશા વર્તે દેહાતીત', તે ભાવ લાવવા દૃષ્ટિપાત કર્યો છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : અધ્યાત્મશાસ્ત્રોમાં શુદ્ધ દ્રવ્યાર્થિકનયનો મહિમા ઘણો જ છે. શ્રીકુંદકુંદાચાર્ય જેવા મહાન તત્ત્વવેત્તાએ સમસ્ત ભેદજ્ઞાનને પાર કરી અભેદ, અખંડ, શુદ્ધ દ્રવ્યાર્થિકનયની સ્થાપના કરી છે. જ્ઞાન તો પર્યાયાત્મક રહેવાનું જ છે પરંતુ જ્ઞાનના વિષયભૂત

અખંડ અભિન્ન એવો આત્મા પરમાત્મા રૂપે પ્રકાશિત થાય છે. બધા દ્રવ્યો પર્યાય કરે છે, તે તેની પ્રાકૃતિક સત્તા છે અને પર્યાયનું આધારભૂત દ્રવ્ય તે શાશ્વત સત્તા છે. જીવ જ્યારે પર્યાય ઉપરથી દૃષ્ટિ હટાવીને દ્રવ્ય ઉપર દૃષ્ટિ કરે છે, ત્યારે દ્રવ્ય અને પર્યાયને જાણનાર જ્ઞાતા સ્વયં એક પ્રકારની આનંદાનુભૂતિ કરે છે. ભલે ને ! દ્રવ્ય પર્યાય કરતું હોય, ભલે પર્યાયોમાં દ્રવ્ય આધારભૂત હોય પરંતુ આ બંનેનો અર્થાત્ એક એકનો અને ઉભયનો જ્ઞાતા એવો ચેતનપુરુષ સૂત્ર રૂપે ત્રણે ભંગોની વચ્ચે એકનો એક છે. ખૂબીની વાત તો એ છે કે જેમ તે દ્રવ્ય–પર્યાયને જાણે છે, તેમ જાણનારને પણ જાણે છે. તે જાણનાર બીજો કોઈ નહીં પરંતુ તે સ્વયં સત્તારૂપ પરમ આત્મા જ છે.

શું નથી લાગતું કે દ્રવ્ય–પર્યાયની ભંગજાળ, તે જ સંસારચક્રની અવિરત ગતિ છે પરંતુ જાણકાર તેનાથી નિરાળો છે. સંસારચક્રથી વિમુકત થઈ જ્ઞાતામાં સમાવિષ્ટ થઈ જવું, તે આ ગાથાનો મર્મ છે. તે જ છે આ ગાથાનો આધ્યાત્મિક મુકતહાર.

ઉપસંહાર : આ ગાથા સંપૂર્ણ આત્મસિદ્ધિમાં ધ્રુવપદ સમાન છે. તેમાં વર્ણવેલી દ્રવ્ય પર્યાયદૃષ્ટિનું વધારે વિવેચન કરતા તો આખો ગ્રંથ લખવો પડે છતાં પણ અહીં શકય એટલું વિવેચન કરી વધારે વિવેચન માટે સંકોચ કર્યો છે અને તેમાં તેટલા જ આધ્યત્મિક ભાવો પણ ભારોભાર ભર્યા છે. ટૂંકમાં સંપૂર્ણ ગાથા નિત્યતા અને અનિત્યતાનું જે નાટક ચાલે છે, તેના ઉપર સર્ચલાઈટ જેવું પ્રકાશ કિરણ ફેંકી રહી છે અને દ્રવ્યાનુયોગની દૃષ્ટિએ કેટલાક જ્ઞાન બિંદુઓ ઉપર સ્થિર કરી સમ્યગ્દર્શનનો માર્ગ ઉદ્દ્ઘાટિત કરે છે. આ ઉપસંહારને વ્યકત કરી આગળ સિદ્ધિકારના અભિવ્યકત થયેલા ઉત્તમ ભાવોને જાણવા નવાધિક ષષ્ઠી અર્થાત્ સાઠ ઉપર નવ તેવા અંકવાળી ગાથાને ગૂંથીને પુનઃ ક્ષણિકવાદ અને નિત્યવાદના પ્રવાહમાં સ્નાન કરીએ.

ગાથા-૬૯

ઉપોદ્ઘાત – સિદ્ધિકાર ૬૮મી ગાથાના વિષયની ચર્ચાથી સંતુષ્ટ થયા નથી. તે વિષયને વધારે સ્પષ્ટ કરવા અને તે વિષયના આંતરિક ગર્ભમાં બીજા પણ કેટલાક ક્ષણિક ભાવો ભરેલા છે, તેનું વિવેચન કરવા માટે આ ૬૯ મી ગાથા પોતાનું એક નેત્ર ખોલે છે અને સિદ્ધિકાર તે નેત્રમાંથી નીકળતી દૃષ્ટિ દ્વારા સૂક્ષ્મ તત્ત્વભાવોનો આભાસ આપે છે. ખરું પૂછો તો આ ગાથા પૂર્વમાં કહેલા ભાવોનું મૂલ્યાંકન કરે છે, એટલું નહિ પરંતુ સાથે સાથે બીજા પણ કેટલાક ભાવોને ઉજાગર કરે છે. જેમ કોઈ ઝવેરી કહે છે કે આ મોતી દસ લાખની કિંમતનું છે, ત્યારે સાંભળીને મોતી પ્રત્યે અહોભાવ થાય છે પંરતુ ફરીથી ઝવેરી એમ કહે છે કે આ મોતી ફક્ત મૂલ્યવાન છે એટલું નહિ પરંતુ તેમાં બીજા કેટલાક ચમત્કારો પણ છે. આ મોતીને ધારણ કરવાથી કોઈ અમંગળ તત્ત્વ પ્રહાર કરી શકતું નથી. આ સાંભળતા મોતી પ્રત્યે બીજો અહોભાવ જાગે છે. અત્ર મોતીની કેટલીક અમૂલ્ય ખૂબીઓ પ્રગટ થાય છે, એ જ રીતે આ ગાથા પૂર્વમાં સ્થાપેલા સિદ્ધાંતનું મૂલ્ય તો ગણે જ છે પરંતુ સાથે સાથે બીજા પણ સૂક્ષ્મ ભાવોનું કથન કરીને પુનઃ જીવાત્માને એક નવું બિરૂદ આપે છે. આટલો ઉપોદ્ઘાત કરી ગાથાના એક એક પ્રસ્તરને અને તેના ભાવોને જાણવા કોશિષ કરશું.

અથવા જ્ઞાન ક્ષણિકનું, જે જાણી વદનાર,
વદનારો તે ક્ષણિક નહિ, કર અનુભવ નિર્ધાર ॥ ૬૯ ॥

અહીં શાસ્ત્રકારે પદાર્થનું જે ક્ષણિક રૂપ છે, તેને વિષય તરીકે ગ્રહણ કર્યું છે. જો કે પદાર્થનું ક્ષણિક રૂપ પણ છે અને અક્ષણિક રૂપ પણ છે પરંતુ તે ચર્ચા અહીં આવશ્યક નથી. આપણે અત્યારે પદાર્થના ક્ષણિક રૂપને ધ્યાનમાં રાખીને આ ગાથાનું વિશ્લેષણ કરશું. ક્ષણિકનો સામાન્ય અર્થ નાશવાન થાય છે પરંતુ શાસ્ત્રીય ભાષામાં ક્ષણિકના બે રૂપ છે. (૧) જે સ્થિતિવાળા પદાર્થો છે, તે પણ ક્ષણિક કહેવાય છે અને (૨) ક્ષણે ક્ષણે જે પર્યાય ઉદ્ભવીને લય પામે છે, તેને પણ ક્ષણિક કહેવાય છે. સામાન્ય સ્થિતિની અપેક્ષાએ ક્ષણિક અને તત્ત્વ દૃષ્ટિએ ક્ષણિક, આ બંને ક્ષણિક નાશવંત સ્થિતિના દ્યોતક છે. આપણે બંને ભાવે તેનું વિવેચન કરવા કોશિષ કરશું.

'અથવા' શબ્દની મીમાંસા : અહીં શાસ્ત્રકાર 'અથવા' કહીને જે સિદ્ધાંતનો આરંભ કરે છે, તેનો અર્થ એ છે કે પૂર્વમાં કરેલું કથન જે વિષયને સ્પર્શે છે, તે જ વિષયનો શાસ્ત્રકાર બીજી રીતે પણ સ્પર્શ કરે છે. પૂર્વમાં કહ્યું છે કે 'બાળાદિ વય ત્રણનું' કહી તેના અનુભવકર્તાનો ઉલ્લેખ કરીને તે એક જ છે, એમ કહ્યું છે. તે જ ભાવને 'અથવા' કહીને વદનારો પણ એક જ છે અને તે વિષય રૂપ નથી, તેમ કહીને અનુભવકર્તાને વિષયથી છૂટો પાડયો છે. પૂર્વની ગાથામાં અવસ્થાનો અનુભવ કરનારને છૂટો પાડયો છે. જયારે અહીં ક્ષણિક જ્ઞાન કરનારને વદનારો કહીને છૂટો પાડયો છે. આ રીતે કવિરાજે સ્વયં 'અથવા' કહીને આ બંને વાત એક રૂપ છે, તેમ સિદ્ધ કરવા પ્રયાસ કર્યો છે. રામ જાય અથવા કૃષ્ણ જાય, તેમાં જનાર કરતા જવાની ક્રિયાની પ્રધાનતા

છે. 'અથવા' શબ્દ સમતુલનાત્મક છે. અહીં પણ સિદ્ધિકારે 'અથવા' શબ્દ મૂકીને ગાથાની સમતુલા અપનાવી છે અને આ સમતુલાનું આખ્યાન બન્ને અલગ અલગ આલંબન લઈને કર્યું છે. 'અથવા' શબ્દ બંને ગાથાના ભાવને જોડનાર હોવાથી સહેજે મહત્ત્વ ધરાવે છે. 'અથવા' શબ્દમાં બે શબ્દ છે, અથ+વા. સંસ્કૃત સાહિત્યમાં કોઈપણ નવા પ્રકરણનો કે નવા ગ્રંથનો આરંભ થાય, ત્યારે 'अथ'નો ઉપયોગ થાય છે. જેમકે 'अथ योगो प्ररूपयते' હવે યોગશાસ્ત્રનું વર્ણન કરશું. આ અર્થમાં ગુજરાતીમાં 'હવે' વપરાય છે. તેમ સંસ્કૃતમાં अथ અવ્યય વપરાય છે અને 'વા' નો અર્થ વિકલ્પ થાય છે. એક જ ચીજ બે રીતે કામમાં આવતી હોય તો ત્યાં વિકલ્પ શબ્દ કહેવામાં આવે છે. વ્યાકરણમાં વિકલ્પનો અર્થ આમ પણ થઈ શકે અને તેમ પણ થઈ શકે. અધ્યાત્મશાસ્ત્રમાં વિકલ્પનો અર્થ ક્ષણિક કલ્પના અથવા વિચારને વિકલ્પ કહેવામાં આવે છે. જયારે ભાષાશાસ્ત્રમાં વિકલ્પનો અર્થ બે પ્રકારની યોગ્યતાને પ્રગટ કરે છે. આમ વિકલ્પ શબ્દોનો પ્રયોગ એક જ વાતને બીજી રીતે પ્રગટ કરવા માટે પ્રયુકત છે. 'અથવા' શબ્દનો આખો અર્થ એ થયો કે જે વાત અમે કહી ગયા છીએ, તે વાતને હવે પુનઃ ફરીથી બીજી રીતે કહીએ છીએ. વાત એક જ છે પણ બંને ગાથામાં તર્ક જુદા જુદા છે, માટે કવિરાજ અહીં 'અથવા' કહીને આ ગાથાનો આરંભ કરે છે.

પૂર્વની ગાથામાં કહ્યું હતું કે જે ક્ષણિક અવસ્થાઓ છે, તે અવસ્થાને જે જાણે છે, તે એક વ્યકિત છે. આ ગાથામાં કહે છે કે ક્ષણિકનું જે જ્ઞાન કરે છે, તે બોલનારો જ્ઞાનનો અનુભવ લઈને તેનું કથન કરે છે, તેથી તે સ્વયં ક્ષણિક નથી. અહીં વદનારની ભિન્નતા બતાવી છે. જયારે આગલી ગાથામાં જાણનારની એકતા બતાવી છે. આમ જ્ઞાતાને અખંડ બતાવીને વિષયથી તે વિભકત છે, તેમ ફરીથી બતાવવા માટે આ પદનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અર્થાત્ જ્ઞાતા અને જ્ઞેય દ્રવ્યની દૃષ્ટિએ અલગ અલગ છે. અહીં પ્રશ્ન એ થાય છે કે સિદ્ધિકારે વદનારો કહીને જ્ઞાતાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે પરંતુ પદાર્થ જેમ ક્ષણિક છે, તેમ તેનું જ્ઞાન પણ ક્ષણિક છે, તે વાત પ્રદર્શિત કરી નથી. જયારે આધ્યાત્મજ્ઞાનમાં આ બિંદુ ઘણું જ મહત્ત્વપૂર્ણ છે, માટે આપણે તેમાં થોડુ ઊંડાઈથી નિરીક્ષણ કરી ઘટસ્ફોટ કરીશું.

આખા પદમાં સામાન્ય રીતે બે આલંબન દેખાય છે. (૧) ક્ષણિકનું જ્ઞાન અને (૨) વદનાર. જયારે હકીકતમાં આ પદમાં ત્રણ આલંબન છે.

(૧) ક્ષણિક પદાર્થ (૨) ક્ષણિકનું જ્ઞાન (૩) જ્ઞાતા અર્થાત્ બોલનાર વકતા

બીજુ આલંબન તે અધ્યાહાર રહી જાય છે, કારણ કે સિદ્ધિકારે 'જ્ઞાન ક્ષણિક'નું એમ કહ્યું છે પરંતુ ક્ષણિકનું જ્ઞાન કેવું છે, તે વાત પ્રકાશિત કરી નથી પરંતુ સીધો જ્ઞાતાને જ ગ્રહણ કર્યો છે અને તે પણ "વદનારો" કહીને ગ્રહણ કર્યો છે. બીજુ આલંબન તે એક બહુ જ મોટી ભૂમિકા ભજવે છે. અહીં આપણે એક ચૌભંગી બનાવીએ.

(૧) પદાર્થ ક્ષણિક અને જ્ઞાન પણ ક્ષણિક
(૨) પદાર્થ પણ અક્ષણિક અને જ્ઞાન પણ અક્ષણિક.

(૩) પદાર્થ ક્ષણિક અને જ્ઞાન અક્ષણિક
(૪) પદાર્થ અક્ષણિક અને જ્ઞાન ક્ષણિક

જ્ઞાતા અને જ્ઞેયની એક જોડી છે. તેના ઉપર વિચાર કરતા પહેલા બીજા કેટલાક દર્શનશાસ્ત્રોનો અભિપ્રાય પ્રગટ કરીએ.

(૧) પદાર્થ ક્ષણિક અને જ્ઞાન ક્ષણિક – કોઈ દર્શનનો એવો અભિપ્રાય છે કે જ્ઞાન થાય છે, તે સ્વપ્નવત્ માયાવી મિથ્યાજ્ઞાન હોય છે. બાહ્ય જગતનું જે જ્ઞાન છે, તે અનર્થનું મૂળ છે. હકીકતમાં પદાર્થનું અસ્તિત્વ નથી પરંતુ વ્યકિતનું જ્ઞાન વિકાર પામે છે અને જ્ઞાનમાં સમગ્ર માયાવી જગત પ્રતિભાસિત થાય છે અર્થાત્ પદાર્થ છે કે નહિ, તેનું કોઈ પ્રમાણ નથી પરંતુ પદાર્થ વિષેનું જે જ્ઞાન છે, તે ક્ષણિક અને માયાવી છે. આમ ક્ષણિક જ્ઞાનમાં મિથ્યા જ્ઞેય સમાયેલું છે જેથી તેઓ પદાર્થનો લોપ કરીને ફકત ક્ષણિક જ્ઞાનની સ્થાપના કરે છે.

જયારે ક્ષણિકવાદી દર્શન પદાર્થને પણ ક્ષણિક માને છે અને જ્ઞાનને પણ ક્ષણિક માને છે. જ્ઞાનનો સ્વામી જ્ઞાતા ફકત જ્ઞાન સ્વરૂપ છે અને જો જ્ઞાતાને માને, તો તે પણ ક્ષણિક છે કારણકે જ્ઞાન જ જ્ઞાતા છે અને જ્ઞાન ક્ષણિક છે તો જ્ઞાતા પણ ક્ષણિક છે. અર્થાત્ 'सर्वक्षणिकम्' અક્ષણિક કશું જ નથી.

(૨) પદાર્થ અક્ષણિક – જ્ઞાન અક્ષણિક – જયારે નિત્યવાદી દર્શન એમ કહે છે કે જ્ઞાન અખંડ અને અક્ષણિક છે. જ્ઞાન સ્વયં આત્મસ્વરૂપ છે, તેથી અખંડ જ્ઞાનનું ભાન થાય તો, વિશ્વ પણ અક્ષણિક રૂપે દૃષ્ટિગત થાય છે. ક્ષણિક કશું નથી. બાહ્ય જગત પણ અક્ષણિક છે, જ્ઞાન પણ અક્ષણિક છે અને જ્ઞાનનો જ્ઞાતા એવો પરમાત્મા પણ અક્ષણિક છે.

(૩) પદાર્થ ક્ષણિક – જ્ઞાન અક્ષણિક – હવે જો જ્ઞાનને ગુણ રૂપે ગ્રહણ કરી જ્ઞાનનો અક્ષણિક ભાવ દૃષ્ટિમાં રાખો અને પદાર્થની પર્યાયનો ક્ષણિક ભાવ દૃષ્ટિગત રાખો તો જ્ઞાન અક્ષણિક અને જ્ઞેય પદાર્થ ક્ષણિક. આ ભંગ થાય છે.

(૪) પદાર્થ અક્ષણિક – જ્ઞાન ક્ષણિક – દ્રવ્યનું નિત્ય સ્વરૂપ ખ્યાલમાં રાખ્યા પછી નિત્ય સ્વરૂપને જ્ઞાન જાણી શકતું નથી. જ્ઞાનની પર્યાય માત્ર પોતે ક્ષણિકભાવે પદાર્થના ત્રૈકાલિક રૂપનો સ્વીકાર કરે છે. આ ભંગ લગભગ નાસ્તિકવાદની અપેક્ષાએ અસ્તિત્વ ધરાવે છે અર્થાત્ વિશ્વના બધા જડ પદાર્થો છે પણ તેનું જ્ઞાન કરનાર કોઈ જ્ઞાતા કે તેનું જ્ઞાન નિત્ય નથી. આ રીતે નાસ્તિકવાદ પદાર્થને અસીમિત માની જ્ઞાનનો અસ્વીકાર કરે છે અથવા ક્ષણિક માને છે. આ રીતે આપણે ઉપર વર્ણવેલી ચૈાભંગીના એક એક ભંગાનું અવલંબન કરી એક એક વિરાટ દર્શન ઊભા છે.

જૈનદર્શન આત્મતત્ત્વના અવિભાજય ગુણરૂપ જ્ઞાનનો સ્વીકાર કરે છે. જ્ઞાન ક્ષણિક દ્રવ્યોનું ભાન કરે છે અને શ્રદ્ધાથી અક્ષણિક દ્રવ્યોને પણ સ્વીકારે છે. ક્ષણિક પદાર્થનું જે જ્ઞાન થાય છે, તે જ્ઞાનની એક માત્ર પર્યાય હોવાથી તે જ્ઞાન પણ ક્ષણિક છે. જ્ઞાન ગુણ ક્ષણિક નથી. જ્ઞાન ગુણની પર્યાય ક્ષણિક છે અર્થાત્ જે પદાર્થ ક્ષણિક છે, તેને જાણનારી જ્ઞાન પર્યાય પણ ક્ષણિક છે.

આમ પર્યાયની અપેક્ષાએ જ્ઞાન–જ્ઞેય બંને એક કોટિમાં આવે છે પણ જ્ઞાન ગુણની અપેક્ષાએ પદાર્થ ક્ષણિક છે પરંતુ તેનું જ્ઞાન અક્ષણિક છે.

જો કે આ સિદ્ધાંત જ્ઞેયરૂપ પદાર્થમાં પણ લાગુ પડે છે, અર્થાત્ જે ક્ષણિકનું જ્ઞાન થાય છે તે દ્રવ્યની એક પર્યાય માત્ર છે, પદાર્થમાં પણ પર્યાયની અપેક્ષાએ ક્ષણિક જ્ઞાન–જ્ઞેયની જોડી પ્રત્યક્ષ થાય છે પરંતુ દ્રવ્યની અપેક્ષાએ અક્ષણિક જ્ઞાન–જ્ઞેયની જોડી પણ અસ્તિત્વ ધરાવે છે.

જૈનદર્શનનો અભિપ્રાય આપણે વ્યકત કરી ગયા છીએ જેમાં સાપેક્ષ ભાવે ક્ષણિક અને અક્ષણિક બંને ભાવોની ચર્ચા છે. હવે અહીં સિદ્ધિકાર એમ કહે છે કે 'અથવા જ્ઞાન ક્ષણિકનું' આ પદમાં તેઓએ દ્રવ્યની ક્ષણિક પર્યાયનો સ્વીકાર કરી તે પર્યાયને જાણનાર જ્ઞાન અક્ષણિક છે, તેવો અધ્યાહાર રાખ્યો છે. તે કથન સ્પષ્ટ કર્યુ નથી કારણ કે અહીં સિદ્ધિકારની દૃષ્ટિ જ્ઞાતા ઉપર છે.... અસ્તુ.

ક્ષણિક પદાર્થનું જે જ્ઞાન છે, તે જ્ઞાનનું અવલંબન કરી અનુભવકર્તાને છૂટો પાડી ક્ષણિક પદાર્થને જ્ઞેય રૂપે દર્શાવીને જ્ઞાતા સ્વયં એમ કહે છે કે બધું ક્ષણિક છે અને મને બધું ક્ષણિક સ્વરૂપ દેખાય છે. પોતાનો અનુભવ શબ્દમાં ઉતારે છે, એથી શાસ્ત્રકારે અહીં 'વદનાર' એવો શબ્દપ્રયોગ કર્યો છે. પૂર્વની ગાથાઓમાં જ્ઞાતા તરીકે આત્માની નિત્યતા પ્રગટ કરી છે. જયારે અહીં એક પગલું આગળ વધીને આ જ્ઞાતા પોતાનો અનુભવ બોલે છે. એટલે બોલનાર તરીકે આત્માની નિત્યતા પ્રગટ કરી છે. 'જાણનાર' અને 'બોલનાર' બંને એક અને અખંડ છે, તેવું આ બધી ગાથાઓમાં દર્શાવ્યું છે. અહીં એ પ્રશ્ન થશે કે આત્મા જ્ઞાતા છે તે બરાબર છે પરંતુ બોલનારો પણ શું આત્મા છે ? કારણ કે આત્મદ્રવ્યની અપેક્ષાએ આત્મા બોલતો નથી અને બોલે છે, તે આત્મા નથી. આમ જાણકાર અને વદનાર બંને એક કક્ષામાં કેવી રીતે આવી શકે ? આ પ્રશ્ન સમજવા માટે ઘણી જ ઊંડાઈમાં ડૂબકી મારવી પડશે.

શ્રુતજ્ઞાનના ભેદમાં અક્ષરશ્રુત, તે મુખ્ય ભંગ છે. આ અક્ષર ત્રણ પ્રકારના છે. યથા (૧) સંજ્ઞા કે સંકેત અક્ષર, (૨) વ્યંજનાક્ષર અને (૩) લબ્ધિ અક્ષર, આ ત્રણ પ્રકારના અક્ષરમાં બે અક્ષર અર્થાત્ વ્યંજનાક્ષર અને સંકેત અક્ષર, તે પુદ્ગલ સ્વરૂપ છે. જયારે લબ્ધિ અક્ષર, તે ચૈતન્ય સ્વરૂપ છે. આ રીતે ઈન્દ્રયોના વિભાગમાં પણ દ્રવ્યેન્દ્રિય અને ભાવેન્દ્રિય, તેવા બે ભાગ કર્યા છે. ત્યાં પણ દ્રવ્યેન્દ્રિય જડ સ્વરૂપ છે, પુદ્ગલ રૂપ છે, જયારે લબ્ધિ અને ઉપયોગ રૂપ ભાવેન્દ્રિય ચેતનરૂપ છે. આ રીતે ભાવેન્દ્રિય પણ આત્મસ્વરૂપ છે અને લબ્ધિ અક્ષર પણ આત્મસ્વરૂપ છે.

આની અંદર એક મહત્ત્વપૂર્ણ વાત એ છે કે સંજ્ઞા અક્ષર કે વ્યંજનાક્ષર, આ બંને અક્ષરો પુદ્ગલ રૂપ હોવાથી શાશ્વત નથી. જયારે લબ્ધિ અક્ષર શાશ્વત છે. જેમ ગુણ નિત્ય છે, તેમ આ અક્ષર પણ ગુણાત્મક હોવાથી નિત્ય રૂપે આત્માનું અંગ છે. આત્માથી અવિભાજય છે. ભગવદ્ગીતામાં પણ ક્ષર અને અક્ષરનું વિભાજન કરી "कुटस्थो अक्षर उच्चरते" તેમ કહીને આ અક્ષરપુરુષને નિત્ય કહ્યો છે. વાણીના મૂળમાં આ લબ્ધિ અક્ષરો જ સૂક્ષ્મ અને પારમાર્થિક કારણ

છે. જ્યારે આ અક્ષરોની પર્યાયો ખીલે છે, ત્યારે બીજા દ્રવ્યોની જેમ ઉપકરણ રૂપે ભાષા વર્ગણાનો ઉપયોગ કરે છે. પાઠકને સ્પષ્ટ થવું જોઈએ કે ભાષાના પુદ્‌ગલો જડ સ્વરૂપ છે પરંતુ તેને બોલનારો, વ્યવહારમાં લાવનારો અક્ષરપુરુષ ચૈતન્ય સ્વરૂપ છે.

એ જાણીને વદનાર – વદનાર એટલે બોલનાર, કથન કરનાર, વસ્તુને જાણ્યા પછી કથન કરે છે. આ રીતે જાણીને કથન કરનાર કે વદનારનો એક પ્રકાર થયો, જ્યારે વગર જાણ્યે કે કોઈ પણ પ્રકારની જ્ઞાનાત્મક પ્રેરણા મળ્યા વિના ભાષાના ઉદયભાવથી કર્મના પ્રભાવે પણ વદનાર માણસો જોવામાં આવે છે, એથી જ શાસ્ત્રકારે અહીં જાણીને, એટલે ભાન કરીને જે બોલનારો છે તેને લક્ષમાં લીધો છે.

વગર જાણ્યે ભાષાના ઉદયમાન પ્રવાહોથી બોલનારો પ્રાણી સમૂહ ઘણો વિશાળ છે. તિર્યંચમાં પણ પ્રાણીઓ જે અવાજ કરે છે, તેમાં કેટલાક પ્રાણીઓ કોઈ સંજ્ઞાના આધારે બોલે છે, જ્યારે કેટલાક પ્રાણીઓ સ્વભાવથી જ બોલતાં હોય છે. મનુષ્યમાં પણ આવા બે પ્રકાર જોવામાં આવે છે. જે વદનાર છે, તે અમુક ભાવોને જાણ્યા પછી ભાષામાં ઉતારે છે, જ્યારે કેટલાક મનુષ્યો કશું ય જાણ્યા વિના પણ કર્માધીન ભાવે બોલતાં હોય છે. બીજા પ્રકારના બોલનારા જીવોમાં મોહનો અતિરેક હોય છે, જ્યારે પ્રથમ પ્રકારમાં જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો ક્ષયોપશમ વધારે છે. આમ આંતરિક પરિસ્થિતિના કારણે વદનાર યોગ્ય અને અયોગ્ય બંને રીતે ભાવ પ્રગટ કરે છે. શાસ્ત્રકારે અહીં 'જાણીને વદનાર' એમ લખ્યું છે અર્થાત્ જે જીવે ક્ષણિક તત્ત્વનું જ્ઞાન કર્યું છે. ક્ષણિક તત્ત્વોને જાણ્યા છે અને ત્યારપછી આ બધા ભાવો ક્ષણિક છે, તેમ બોલે છે. આ પરિસ્થિતિમાં સિદ્ધિકારનું મંતવ્ય છે કે ક્ષણિક પદાર્થને જાણીને બોલનાર વ્યક્તિ પોતે નિરાળો સ્વતંત્ર છે, તેવું તેને ભાન હોવું જોઈએ કારણ કે બોલનાર તો ક્ષણિક નથી. અહીં સ્વયં પોતે સમજાવવા પ્રયાસ કર્યો છે કે ભાઈ ? જે ક્ષણિકનું જ્ઞાન કરે છે અને તેની વાત કરે છે, તે વાત કરનારો ક્ષણિક અવસ્થાને જાણ્યા પછી બોલે છે પરંતુ તે પોતે ક્ષણિક નથી તે સહેજે સ્પષ્ટ થાય છે.

ભાષાનો ઉદયભાવ – જેના આધારે જીવ વદનાર બને છે, બોલનાર બને છે, બોલી શકે છે. અક્ષર અને અનક્ષર ગમે તેવી ભાષા ઉચ્ચારે છે, તે ભાષાનો ઉદયભાવ શું છે ? જૈનદર્શનમાં જીવ જ્યારે ઉત્પન્ન થાય છે, ત્યારે જેમ બીજા અંગોપાંગ બને છે, તેમ ભાષા પર્યાપ્તિ પણ બાંધે છે. ભાષા પર્યાપ્તિ તે એક શક્તિ છે. તેનાથી શબ્દનું કે અવાજનું નિર્માણ કરવાની શક્તિ પ્રગટ થાય છે. જૈનદર્શનમાં ભાષા સબંધી ઊંડુ અધ્યયન છે. જીવ જ્યારે ભાષાપર્યાપ્તિરૂપ શક્તિ દ્વારા કાયયોગનો પ્રયોગ કરે છે, ત્યારે વિશ્વમાં સ્વતઃ નિર્માણ થયેલા ભાષા વર્ગણાના સૂક્ષ્મ સ્કંધો ખેંચાય છે. તેનું ગ્રહણ અને વિમોચન, તે બંને ક્રિયા ભાષાપર્યાપ્તિ અને ભાષા વર્ગણાના પુદ્‌ગલના આધારે ચાલુ થાય છે. એ વખતે શબ્દની ઉત્પત્તિ થાય છે. શબ્દ એક પૌદ્‌ગલિક ધર્મ છે પણ તેનુ સંચાલન કરનારો જીવાત્મા છે. અહીં સમજવાનું એ છે કે બોલનારો જીવાત્મા છે પરંતુ જે બોલાય છે, તે બધા ક્ષણિક ભાવો છે. આપણા શાસ્ત્રકાર અહીં કહે છે કે જે બોલનારો જીવાત્મા છે, તે સ્વયં પોતે બોલવાનું કર્મ નથી અથવા જે ક્ષણિક ક્રિયા કરે છે, તે ક્ષણિક ક્રિયાથી પોતે નિરાળો છે અને સ્વયં અક્ષણિક છે એટલે પોતે પ્રેરણા આપે છે કે હે ભાઈ ? સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિથી તું પોતે આ બંને

ભાવોનો અનુભવ કર અને તારા પોતાના અનુભવના આધારે વદનાર સ્વતંત્ર અને અખંડ છે, એવો નિર્ણય કર.

વદનારો તે ક્ષણિક નહીં – આટલી બધી ઊંડાઈને વાગોળ્યા પછી આપણા સિદ્ધિકારે ક્ષણિક જ્ઞાનને અનુભવમાં લઈને વદનારને, નિત્ય આત્મપુરુષને અક્ષર પુરુષ તરીકે સ્થાપિત કર્યો છે. વદનાર તે બીજો કોઈ નહીં પણ અક્ષર પુરુષ છે. ગાથાના બંને પદમાં મતિજ્ઞાન અને શ્રુતજ્ઞાનની પરિણતિનું આખ્યાન કર્યું છે. ક્ષણિકને જાણવું તે મતિજ્ઞાનની પર્યાય છે અને વદનાર તે શ્રુતજ્ઞાનનો પર્યાય છે. આ બંને જ્ઞાન પર્યાયનો અધિષ્ઠાતા 'વદનાર' તે અક્ષર પુરુષ સ્વયં આત્મા છે, એટલે ત્રીજા પદમાં સિદ્ધિકાર જાણે પોતાને ઓડકાર આવ્યો હોય તે રીતે કહે છે કે ભાઈ ! વદનારો ક્ષણિક નથી. પદાર્થની બધી પર્યાયો ક્ષણિક હોઈ શકે પરંતુ વદનાર આ અક્ષર પુરુષ છે. જે બોલનારો છે, તે ક્ષણિક નથી. ફકત ક્ષણિકનું ભાન કરનાર છે. તાળુ અને તાળાને બંધ કરનાર બંને એક કયાંથી હોઈ શકે ? રસોઈ અને રસોઈ કરનારી બંને એક કયાંથી હોઈ શકે ? આમ એક પ્રકારે હાસ્ય ભાવે સિદ્ધિકાર કહે છે કે શું ક્ષણિક પદાર્થ અને તેનો વદનાર, તે બંને એક હોઈ શકે ? અર્થાત્ એક ક્યાંથી હોઈ શકે ? માટે કહે છે કે કર્તા કર્મની ખીચડી ન કરો. કર્મ જુદું છે અને કર્તા જુદો છે. ક્ષણિક પદાર્થ જુદા છે અને તેનો વદનાર તે જ્ઞાનનો કર્તા છે. આ રીતે આ ગાથામાં પૂર્વમાં જે ભાવો કહયા હતા તેને ફરીથી અધિક સ્પષ્ટ કરી આત્માની નિત્યતા પ્રગટ કરી છે અને નિર્ધાર એટલે ઠોકીને નિર્ણય કરવાની વાત કરી છે. કોઈ બેન ઘડો ખરીદવા જાય, તેને ટકોરા મારીને ખરીદે છે, તેમ અહીં સિદ્ધિકાર કહે છે કે તારા અનુભવરૂપ ટકોરા વગાડીને પાકો નિર્ણય કર અર્થાત્ વાણીથી આગળ વધીને વકતા કોણ છે ? વદનાર કોણ છે ? તેની પરીક્ષા કરી લે અને ત્યાર પછી પોતાના અનુભવના આધારે નિર્ણય કરવાનો છે. બીજાના સાંભળ લા શબ્દોના આધારે ફકત નિર્ણય કરવાનો નથી પંરતુ અનુભવમાં લેવાની વાત છે.

કર અનુભવ નિર્ધાર – અહીં કવિરાજે 'નિર્ધાર' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે, સત્યનો નિર્ણય થાય, ત્યારે સાચો નિર્ધાર ગણાય છે. વ્યકિત સ્વયં પોતાના અનુભવના આધારે નિર્ણય કરે, ત્યારે આવો નિર્ણય થાય છે, ત્યારપછી તેને સ્થાયી રૂપ સમજાય છે અને આવા નિર્ધારથી સમ્યગ્દર્શનના બીજ અંકુરિત થાય છે.

આ નિર્ધાર કોઈ સામાન્ય નિર્ધાર નથી. પોતાનું જ મૂલ્યાંકન કરી પોતાના સ્વરૂપનો નિર્ણય કરી પોતે અખંડ ત્રૈકાલિક નિત્ય તત્ત્વ છે, તેવા દૃઢ ભાવો સ્થાપિત કરી અનંત કાળની મુસાફરીનો અંત કરી દે, તેવો છે. જેમ રાજયાભિષેક થાય અને રાજા ગાદી ઉપર બેસે છે, તેમ આત્મસ્વરૂપનો નિર્ણય જીવને સાચી રાજગાદી અપાવે છે. આ નિર્ણય પછી તેને સ્વતંત્ર અને અખંડ આત્મરાજય પ્રાપ્ત થાય છે. વદનારો પોતે હવે વદનારો મટીને એક શકિતનો સ્વામી, અનંત શકિતનો ધારક છે, તેવા ભાવ સાથે આંતર ચેતનપુરુષને પ્રગટ કરે છે.

ક્ષણિક ભાવથી નિરાળો થયેલો પોતે ક્ષણિક નથી પણ પોતે ફકત ક્ષણિક ભાવોનો જાણનાર છે અને ક્ષણિકની વ્યાખ્યા કરનાર છે. આ રીતે વ્યાખ્યાનથી છૂટો પડેલો વકતા પોતાના અનુભવ દ્વારા સચોટ નિર્ણયને પ્રાપ્ત કરી, એવો અનુભવ કરે છે કે પોતે બગીચાના ફૂલનો સૂંઘનાર કે

આનંદ લેનાર છે પરંતુ પોતે ફૂલથી જુદો એવો સુગંધનો સ્વામી છે. સિદ્ધિકારે અહીં એક અલૌકિક પ્રકરણ પ્રદર્શિત કર્યું છે.... અસ્તુ.

ગાથામાં 'કર અનુભવ' એવો આદેશ આપ્યો છે. તો શું અનુભવ સ્વતઃ થાય છે કે કરવો પડે છે ? હકીકતમાં સામાન્ય રીતે મન અને ઈન્દ્રિયો જે વસ્તુ સામે આવે છે, તેનો સહેજે અનુભવ કરતી હોય છે. અનુભવ કરવા માટે કોઈ અલગ પ્રયાસ કરવો પડતો નથી પરંતુ વ્યવહારમાં કેટલાક વિશેષ અનુભવો લેવા માટે પ્રેકટીકલ નોલેજની થિયરી છે અર્થાત્ પ્રયોગ કરીને જાણવાની કે અનુભવ કરવાની એક રીત છે પરંતુ અહીં શાસ્ત્રકારે 'કર અનુભવ' એમ કહીને ઉપરના બંને પ્રકારના અનુભવોનો પરિહાર કર્યો છે. અહીં જે અનુભવ કરવા માટે આદેશ આપ્યો છે, તે એક આખી હિસાબ માંડવાની વાત છે.

જયારે મનુષ્ય પોતાના વિચારોનું ગણિત કરે છે અને પોતે જે કાંઈ જાણ્યું છે તેમાં સાચા ખોટાની તારવણી કરે છે, સ્વયં જ્ઞાનાત્મક તર્કથી જે કાંઈ જ્ઞાન મેળવ્યું છે તેનો નિચોડ કાઢે છે, ત્યારે તે સ્વયં જેમ દહીંમાંથી માખણ કાઢવામાં આવે, તે જ રીતે આ વિચારોનું નવનીત કાઢે છે. અર્થાત્ અનુભવમાંથી કાઢેલું નિશ્ચયાત્મક અનુભવરૂપ નવનીત છે, માટે અહીં શાસ્ત્રકાર જે અનુભવ કરવાનો આદેશ આપે છે તે સ્વયં આ બુદ્ધિમાન પ્રાણીઓને પોતાના અનુભવના આધારે સાચો અનુભવ મેળવવાની પ્રેરણા આપે છે અને કહે છે કે અમારા કહેવાથી નહી, તું સ્વયં તારા અનુભવોના આધારે આ નિર્ણયાત્મક જ્ઞાનરૂપી સુફળને મેળવ. માટે કહે છે કે 'કર અનુભવ' અર્થાત્ તારા પોતાના જ બૌદ્ધિક પુરુષાર્થને જાગૃત કરી, બુદ્ધિનો સદ્‌ઉપયોગ કરી, સન્મતિ રૂપી જે સાચો માર્ગ છે, એ માર્ગનો તું સાચો યાત્રી છે. તેવો નિર્ણય કર. કોઈના કહેવાથી નહીં પણ જાત અનુભવ મેળવી લે. આ છે કૃપાળુ ગુરુદેવની ઉદારતા. તેઓ સ્વયં પોતાના વિચારો લાદી રહયા નથી પરંતુ જીવને જ જાગૃત થવા માટે પડકાર કર્યો છે. ગાથાના એક એક શબ્દ અલગ અલગ ભાવનાને અભિવ્યકત કરી જે પ્રેરણા આપી રહયા છે, તે ચાંદીની થાળીમાં ચમકતા મોતી જેવા છે. આ સોનુ છે, એમ કોઈના કહેવાથી સોની સ્વીકાર કરતો નથી પરંતુ જાણકાર સોની સોનાને કસોટી ઉપર નાંખી સ્વયં પોતાના અનુભવના આધારે નિર્ણય કરે છે કે આ સાચુ સોનુ છે. એ જ રીતે આ ગાથામાં વ્યકિતને જે વિચારો મળ્યા છે, તેને કસોટી ઉપર મૂકીને પૂરી તપાસ કર્યા પછી ગ્રહણ કરવાની અને નિર્ણય કરવાની વાત કરે છે. આ રીતે આ ૬૯મી ગાથા–૬૦ ઉપર નવમી ગાથા, તેમાં રહેલા નવના અખંડ આંક જેવી આ અખંડ આત્માની અખંડ સ્થિતિનો નિર્ણય કરવાની સૂચના આપે છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : કાલક્રમમાં જોવામાં આવે છે, કે જીવાત્મા અથવા બુદ્ધિમાન વ્યકિત શબ્દોમાં રમણ કરે છે. જૈનદર્શનમાં આખો એક શબ્દનય મૂકવામાં આવ્યો છે. શબ્દનય તે વાણીશાસ્ત્રનો એક પ્રકાર છે. મનુષ્યના જ્ઞાનમાં જેમ પદાર્થ મોટો ભાગ ભજવે છે, તેવી રીતે શબ્દો પણ મોટો ભાગ ભજવે છે. જૈનદર્શન એમ કહે છે કે 'शक्ति संकेताभ्याम् शब्दः ।' શબ્દમાં સંકેત અને શકિત બંને ભાવ રહેલા છે. સામાન્ય દાર્શનિકો શબ્દને કેવળ સંકેત માને છે પરંતુ શબ્દમાં એક પોતાની સ્વતંત્ર શકિત હોય છ. સંત વિનાબાભાવેએ કહ્યું છે કે આપણે ત્યાં

શાંતિ શબ્દ છે અને તેનો અંગ્રેજી અનુવાદ 'પીસ' થાય છે પરંતુ 'ૐ શાંતિ' બોલવાથી જે શાંતિનો સંચાર થાય છે, તે 'ૐ પીસ' બોલવાથી થતો નથી. 'પીસ'માં શાંતિનો સંકેત છે પણ શકિત નથી. જૈનદર્શન આ વાતને પ્રમાણભૂત માને છે અને શબ્દનયને ઘણો પ્રબળ પણ માને છે. ઋજુસૂત્રનય કરતા પણ તેને ઊંચો નંબર આપ્યો છે.... અસ્તુ.

અહીં કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે શબ્દ ઘણા રસ અને ભાવોથી પરિપૂર્ણ છે પરંતુ જે જીવ શબ્દોમાં જ રમણ કરે અને શબ્દોની સીમામાં અટકી જાય, તો તે અંતરજ્ઞાનને અને આ શબ્દોના સ્વામી એવા શ્રુતજ્ઞાની આત્માને ઓળખી શકતો નથી. શબ્દોનું રમણ અને તેનું જ્ઞાન જરૂરી છે. પરંતુ શબ્દ જેમાંથી ઉપજે છે, તે શબ્દોની ગંગોત્રીને પણ પૂજવાની જરૂર છે. લોકો ગંગાને પૂજ્ય માન્યા પછી ધીરે ધીરે ગંગોત્રી સુધી પણ પહોંચ્યા છે. આ ગાથા પણ આધ્યાત્મિક સંદેશ આપી રહી છે કે ભાઈ ? કોઈ પણ પ્રકારનું ક્ષણિક કે શાબ્દિક જ્ઞાન મેળવી રહ્યો છે, તે જ્ઞાનમાં અટકી ન જતાં જે જ્ઞાનનો ભંડાર છે અને જે બોલનારો છે, જેમાંથી નિરંતર જ્ઞાનના પ્રવાહો અને શબ્દોની ધારાઓ પ્રવાહિત થઈ છે, તેવા મંજુલમય અખંડ અવિનાશી ચૈતન્ય પુરુષ કે અક્ષર પુરુષના ભાવોને નિહાળી તેનો અંશ માત્ર પણ સાક્ષાત્ અનુભવ લઈને તે પુરુષોત્તમને ઓળખો. જેણે જ્ઞાનની ગાથાઓ ગાઈ છે અને પર્વત જેવા સંખ્યાબંધ શાસ્ત્રોને નિર્મિત કર્યા છે, જેનો ક્ષય થતો નથી, તેવા તે અસંખ્ય નિર્માતાના પણ દર્શન કરીને તેને ઓળખવાની જરૂર છે. અહીં 'વદનાર' શબ્દ મૂકયો છે, તે બહુજ ગંભીર ભાવે મૂકયો છે. વદનાર એટલે સામાન્ય બોલે છે, એવો નથી. પરંતુ આખું વાઙ્ગમય જગત કે વાણીશાસ્ત્ર જેણે વદયું છે અને બધા ભાવોને જેણે વાણીમાં આવરી લીધા છે, તેવા તે અખંડ આ શ્રુતકેવલી કે કેવળી તેવા પુરુષને ઓળખીને ક્ષણિક જગતથી તેને અલગ કરીને તેનું તું દર્શન કર. આ છે ગાથાનો આધ્યાત્મિક ભાવ.

ઉપસંહાર : ૭૦માં એક ઓછો એવા નંબરથી શોભતી આ ગાથાનું આપણે યથાસંભવ વિવેચન કર્યા પછી ગાથાનો સારભાગ પ્રગટ કરીએ છીએ. આખી ગાથા બે તત્ત્વો ઉપર વિભકત કરી છે. એક ક્ષણિક પદાર્થ અને બીજો ક્ષણિકને બોલનાર. બોલનાર કર્તા છે અને ક્ષણિક પદાર્થ કર્મ છે. કર્તા અને કર્મનો વિભેદ કરવો, તે ગાથાનું લક્ષ છે. પાણીમાં તરનારો પોતે પાણી નથી. તેવું ભાન કરાવનારી આ વિલક્ષણ ગાથા છે. તેમાં વદનાર રૂપી જે કર્તા છે. તેને લક્ષમાં લેવા માટે મુખ્ય પ્રેરણા આપવામાં આવી છે. કોઈ સુંદર બગીચા કરતા માલિકની ઈજ્જત વધારે છે. આ પદમાં ગુરુદેવ ક્ષણિક ભાવોના બગીચામાં રમતો એવો અક્ષણિક અને બોલનારો એવો વકતા, જે બગીચાનો માલિક છે, તેની ઓળખાણ કરાવી રહ્યા છે અને શાશ્વત એવા માલિકને દૃષ્ટિગત રાખીને આખી ગાથા એક નિશ્ચયાત્મક કેન્દ્રબિંદુ ઉપર સ્થિર થવાની ભલામણ કરે છે. આ છે ગાથાનો મુખ્ય સારભાગ. મૂર્તિ સુંદર છે, કળા સુંદર છે, તો કલાકારને પણ ઓળખવો જરૂરી છે. નૃત્ય જોઈને નટવરને ઓળખવાની વાત છે. વકતવ્ય સાંભળીને વકતાના ગુણોને પારખવાના છે. સંક્ષેપમાં આ ગાથા કર્મથી કર્તા સુધી, પહોંચવાની વાત કરે છે અને આવો નિર્ણય કરવા માટે ભારપૂર્વક પ્રેરણા આપે છે.... અસ્તુ.

ગાથા-૭૦

ઉપોદ્ઘાત – પૂર્વની ગાથામાં ક્ષણિક ભાવો અને અનિત્ય ભાવોની ચર્ચા કર્યા પછી હવે સિદ્ધિકાર શાશ્વત અને અવિનાશી ભાવો તરફ લક્ષ આપી રહ્યા છે. પૂર્વમાં પણ આપણે કહી ગયા છીએ કે આવિર્ભાવ અને તિરોભાવના સિદ્ધાંત અનુસાર કોઈ પણ વસ્તુનો નાશ થતો નથી પરંતુ પદાર્થ તિરોહિત થઈ જાય છે અર્થાત્ દૃષ્ટિથી અદૃશ્ય થઈ જાય છે. આ તિરોહિત ભાવનો સિદ્ધાંત ભૌતિક જગત અને આધ્યાત્મિક જગત બંનેમાં સુપ્રસિદ્ધ છે. ભગવદ્ગીતામાં પણ કહ્યું છે કે व्यक्तात् अव्यक्तिभवन्ति । જે પ્રગટ છે તે પુનઃ અદૃશ્ય થઈ જાય છે. વૈજ્ઞાનિક જગતમાં પણ લગભગ આવો જ સિદ્ધાંત વ્યાપક છે, જ્યારે જૈનદર્શનમાં દ્રવ્યદૃષ્ટિએ કોઈ પણ પદાર્થનો ક્યારેય નાશ થતો નથી. આપણા સિદ્ધિકાર આ ગાથામાં આ અવિનાશ ભાવની ભૂમિકા ઉપર મંતવ્ય રજૂ કરી રહ્યા છે. નિત્યને જાણવું અથવા નિત્ય ઉપર શ્રદ્ધા કરવી, તે જ જ્ઞાનનું મુખ્ય લક્ષ્ય છે. આપણે આ ઉપોદ્ઘાત કર્યા પછી ગાથાના મૂળ શબ્દોને ગ્રહણ કરીએ.

ક્યારે કોઈ વસ્તુનો, કેવળ હોય ન નાશ ।
ચેતન પામે નાશ તો, કેમાં ભળે તપાસ ॥ ૭૦ ॥

પદાર્થનું નિરૂપણ કરવામાં ક્ષેત્ર અને કાળની ભૂમિકા મુખ્ય ભાગ ભજવતી હોય છે. જૈનદર્શનમાં તો દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાળ અને ભાવ, આ ચારેય અંશ કોઈ પણ પદાર્થના નિરૂપણમાં મુખ્ય રૂપે ભૂમિકા અદા કરે છે. આ ગાથામાં પણ બે અંશનો સ્પર્શ કર્યો છે. 'ક્યારેય' તે સમયવાચી છે અને 'વસ્તુ' તે દ્રવ્યવાચી છે. આમ દ્રવ્ય અને સમયને સ્પર્શ કરીને વસ્તુ નાશ પામતી નથી, તેવું પદાર્થનું અવિનાશીપણું પ્રગટ કર્યું છે. કોઈ વસ્તુ અર્થાત્ કોઈ પણ દ્રવ્ય દ્રવ્યભાવે નાશ પામતા નથી, તો કોઈ કાળમાં પણ નાશ પામતા નથી. આ રીતે સમય દ્વારા અવિનાશી ભાવ પ્રગટ કરવામાં આવે છે. જે વસ્તુ અંત સુધી નાશ ન પામતી હોય અથવા કોઈ પણ સમય એવો ન આવતો હોય, જ્યારે વસ્તુનો નાશ થાય અને વસ્તુ સ્વયં પોતાના ગુણધર્મોને જાળવી રાખી, કાળથી અપ્રભાવિત રહે, ત્યારે તેને વિનાશ સ્પર્શી શકતો નથી.

ગાથામાં ત્રણ આલંબન છે. (૧) કાળ–સમય (૨) વસ્તુ અને (૩) અવિનાશ. શાસ્ત્રકારે આ ત્રણ તત્ત્વના આધારે નિર્ણય પ્રદર્શિત કર્યો છે અને ત્રણેય આલંબનને એક સૂત્રમાં અર્થાત્ એક માળામાં પરોવ્યા છે. વસ્તુ એવી પ્રબળ છે કે જેને કાળનો કે વિનાશનો સ્પર્શ થતો નથી કારણકે કોઈપણ વસ્તુના વિનાશમાં કાળ એ પ્રધાન તત્ત્વ છે. કાળે કરીને જ વસ્તુનો નાશ થાય છે. જો તેને કાળનો સ્પર્શ ન થાય, તો જ તે વસ્તુ વિનાશથી અસ્પૃશ્ય રહી શકે છે. આ ગાથાની આગળ ના બન્ને પદોમાં આ સિદ્ધાંતને બેધડક પ્રગટ કર્યો છે.

કેવળ હોય ન નાશ : જે વસ્તુનો નાશ થાય છે, તેની અહીં ચર્ચા નથી. હકીકતમાં કવિરાજે 'કોઈપણ વસ્તુ' એમ કહીને બધી વસ્તુને દ્રવ્યભાવે અવિનાશી બતાવી છે કારણ કે સંસારમાં વિનાશની લીલા તો પ્રત્યક્ષપણે પ્રગટ રૂપે જોઈ શકાય છે, એટલે એકાએક એમ કહેવું કે કોઈ

પણ વસ્તુનો ક્યારેય પણ નાશ થતો નથી, તે સાહસ ભરેલું કથન છે પરંતુ આપણા સિદ્ધિકાર તો જાગૃત આત્મા છે, એટલે તેઓએ પદમાં 'કેવળ' શબ્દ મૂકીને એમ સ્પષ્ટ કર્યું છે કે કોઈ પણ વસ્તુનો સમૂળો એકાંત નાશ થતો નથી. આ 'કેવળ' શબ્દ મૂકીને અનેકાંતવાદનો આશ્રય લઈ પદાર્થની નિત્યતાનું કથન કર્યું છે. 'કેવળ' અર્થાત્ પૂરેપૂરો નાશ થતો નથી, તેનો અર્થ એ છે કે નાશ તો થાય જ છે પરંતુ પૂરો નાશ થતો નથી. પર્યાયનો નાશ થાય છે. કૂતરાનો આત્મા શાશ્વત છે, એ જ રીતે તેના દેહના પુદ્‌ગલ પરમાણુ પણ શાશ્વત છે. એટલે કેવળ કૂતરાનો નાશ થયો નથી, પૂરેપૂરો નાશ થયો નથી. નાશની સાથે અવિનાશ જોડાયેલો છે. આ છે અનેકાંતવાદનું રહસ્ય !

ચાલુ ભજનોમાં પણ ભાઈઓ બહેનો ગાય છે કે ‘રજકણ તારા રખડશે, જેમ રખડતી રેત’ અર્થાત્ મનુષ્યના મૃત્યુ પછી પણ તેના શરીરના પુદ્‌ગલો રજકણ રૂપે અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તેનો સર્વથા નાશ થતો નથી.

‘કેવળ હોય ન નાશ’ તેનો બીજો એ પણ ભાવ છે કે સંસારમાં કેવળ નાશ ન થવાની જ ક્રિયા નથી, નાશ પણ થાય છે અર્થાત્ નાશ એકલો નથી. નાશ અને અવિનાશ એ બંનેની જોડી છે. દ્રવ્ય અને પર્યાય એક સાથે જોડાયેલા છે, માટે કવિરાજ કહે છે કે ‘કેવળ હોય ન નાશ’ નાશની સાથે અખંડતા જોડાયેલી છે અને બાહ્યભાવે નાશની ક્રિયા પણ પ્રવાહિત હોય છે. આ નિત્યપણું અને અનિત્યપણું એક અલૌકિક ઢંગથી જોડાયેલા છે. વિનાશની લીલા સાથે અવિનાશી દ્રવ્યો શાશ્વત સ્થિતિમાં ટકી રહે છે. ઘડો ફૂટે છે, એટલે ઠીકરા બની રહે છે. ઠીકરા તૂટી જાય, તો માટી બની રહે છે અને છેવટે આ પરમાણુઓ સ્વરૂપે અનંતકાળ સુધી ટકી રહે, તેવી ક્ષમતા ધરાવે છે. અનાદિકાળથી બધા પરમાણુઓ અસ્તિત્વમાં હતા. વર્તમાનકાળે નાના મોટા રૂપો ધારણ કરી પ્રગટ થયા, એક રીતે આ માયાવી રૂપ છે, પુનઃ ભવિષ્યકાળમાં પણ પોતાનું અસ્તિત્વ જાળવી રાખવાના છે, માટે ગાથામાં કહ્યું છે કે ‘કેવળ હોય ન નાશ’ ફક્ત નાશ જ થતો નથી પરંતુ વસ્તુના આકાર કે રૂપ રંગનો કે કોઈ વર્તમાન પર્યાયનો પલટો થાય છે, પદાર્થ પોતાનું અખંડ સ્વરૂપ જાળવી રાખે છે. આ સિદ્ધાંત કોઈ એક જ વસ્તુ માટે નથી પરંતુ સકળ દ્રવ્યોમાં લાગુ પડે છે, પછી તે જડ હોય કે ચેતન, રૂપી હોય કે અરૂપી, એક હોય કે અસંખ્ય હોય, આ સામાન્ય નિયમ એ શાશ્વત નિયમ છે.

પ્રશ્ન એ છે કે અરૂપીનો નાશ કેવી રીતે થાય ? આકાશ, ધર્માસ્તિકાય, અધર્માસ્તિકાય આદિ દ્રવ્યો શાશ્વત, નિત્ય છે, એક રૂપ છે, અચલિત છે, અપરિવર્તનશીલ છે, તો આ અરૂપી દ્રવ્યમાં નાશની લીલા શું ઘટિત થાય છે ? અહીં શાસ્ત્રકારો અપેક્ષાકૃત પર્યાય પરિવર્તનનો ઉલ્લેખ કરે છે. કારણ કે તે ચલાયમાન, ગતિશીલ રૂપી પુદ્‌ગલ દ્રવ્ય અને આત્મદ્રવ્ય સાથે સબંધ ધરાવે છે. આ બધા દ્રવ્યોની ક્રિયાશીલતામાં કાળ નિમિત્ત રૂપ છે. કાળ પલટાતો જાય છે, તેમ આ બધા અરૂપી દ્રવ્યો સાથે સંયોગમાં રહેલા રૂપી દ્રવ્યો પણ સંયોગ વિયોગની ક્રિયા ઉત્પન્ન કરે છે અર્થાત્ કોઈ એક પરમાણુ એક આકાશ પ્રદેશમાં સંયુક્ત થાય છે અને પુનઃ ત્યાંથી વિયુક્ત થાય છે. ચેતનદ્રવ્ય પણ આકાશ દ્રવ્યના અલગ અલગ પ્રદેશોનો સ્પર્શ કરે છે, પુનઃ સ્પર્શનો લોપ પણ

કરે છે, એ રીતે ધર્માસ્તિકાય આદિ દ્રવ્યો પણ નિમિત્ત ભાવે બીજા દ્રવ્યની અપેક્ષાએ સંયોગ–વિયોગની અપેક્ષાએ અનિત્ય પર્યાયનો ભાગ ભજવે છે. હકીકતમાં આ અરૂપી દ્રવ્યો ક્યારેય પણ નાશ પામતા નથી.

સિદ્ધિકારે પદમાં કહ્યું છે કે 'કોઈ પણ વસ્તુનો' આ વાક્યમાં સૈદ્ધાંતિક રૂપે બધા દ્રવ્યોને વસ્તુ રૂપે પ્રગટ કર્યા છે અને આ સિદ્ધાંત પણ બધા દ્રવ્યોને લાગુ કર્યો છે. જો વસ્તુનો સામાન્ય અર્થ કરીએ, તો ઘટ–પટ, મકાન ઈત્યાદિ સ્થૂળ પરિગ્રહ પણ કેવળ નાશ પામતો નથી, તે પદાર્થો પણ મૂળ દ્રવ્ય રૂપે ટકી રહે છે. આ સિદ્ધાંત સૂક્ષ્મ અને સ્થૂળ બધા દ્રવ્યો ઉપર બરાબર ઘટિત થાય છે. કવિશ્રીની નજર નાશની લીલા ઉપર નથી પણ અવિનાશી તત્ત્વ ઉપર સ્થિર થયેલી છે. તેઓ નાશની વચ્ચે જે અવિનાશી છે, તેના દર્શન કરાવવા માંગે છે, આથી ત્રીજા પદમાં કોઈ પણ જડ દ્રવ્યનો ઉલ્લેખ કર્યા વિના સ્પષ્ટ રીતે ચેતન દ્રવ્યનું નામ લીધું છે. બધા દ્રવ્યો નાશ પામતા નથી, તેનું શાસ્ત્રકારને એટલું પ્રયોજન નથી, જેટલું પ્રયોજન અખંડ અને શાશ્વત એવા ચેતનદ્રવ્યનું છે, તેથી જ ચેતન દ્રવ્યને જ્ઞાનદૃષ્ટિથી જોવાનું કહે છે. અહીં સ્પષ્ટ રીતે કહ્યું કે 'ચેતન પામે નાશ તો' આ વાક્યમાં પૂર્વના વાક્ય સાથે સીધો સબંધ જળવાતો નથી. કોઈ વસ્તુ કેવળ નાશ ન પામે એમ કહીને 'ચેતન જો નાશ પામે તો' ઈત્યાદિ ચર્ચા કરી છે અર્થાત્ ઉપરના વાક્યમાં નાશના અભાવનું દર્શન છે અને ત્યાર બાદ ચેતનના પ્રકરણમાં નાશના સદ્ભાવની શંકા કરી અને સીધો જ પ્રશ્ન કર્યો છે. કે 'ચેતન પામે નાશ તો' આમ કહીને ચેતન પણ નાશથી નિરાળો છે, તેમ અધ્યાર્થ ભાવે કથન કર્યું છે. આ અટપટા ભાવમાં થોડું રહસ્ય છે. જેનુ આપણે થોડું વિવેચન કરીએ.

ચેતન પામે નાશ તો... બધી વસ્તુનો કેવળ નાશ નથી, તો શું ચેતનનો નાશ થાય છે કે નાશ થતો નથી ? તે પ્રશ્ન નજર સામે રાખ્યો છે. માણસ મરે છે, જાનવરો મરે છે અને મૃત્યુની એક પ્રચંડ પરંપરા વિશ્વપરિવર્તનનું નિમિત્ત બને છે. સાધારણ રીતે દેહધારી પ્રાણીઓ મરે તો તેમાં રહેલા જીવ પણ શું મરે છે કે નહીં, તે શંકાનું નિવારણ કરવા માટે કવિરાજ પદાર્થનું અવિનાશપણું પ્રગટ કરીને એમ કહેવા માંગે છે કે ભાઈ ! ચેતન પણ જો નાશ પામે, તો જાય ક્યાં ? જે વસ્તુ વિલય પામે છે, તેનો કોઈ સ્થાને સમાવેશ તો થવો જોઈએ ને ! જેમ પંચભૂતથી નિર્માણ થયેલા શરીર જયારે વિલય પામે છે, ત્યારે યોગી લોકો કહે છે કે શરીરનું પાણી કે શરીરની પૃથ્વી, શરીરમાં રહેલું આકાશ અને શરીરની અગ્નિ છૂટી પડીને પોત પોતાના ભૂતોમાં ચાલી જાય છે અને અંદરમાં રહેલો જીવાત્મા પંચભૂતથી ન્યારો હોવાથી તેનો સમાવેશ બ્રહ્મમાં થઈ જાય છે અર્થાત્ તે અખંડ આત્મામાં સમાય જાય છે. આ પ્રકારની વિચારધારાથી ચેતનના વિનાશનો પરિહાર કરવામાં આવ્યો છે.

અહીં આપણા શાસ્ત્રકાર પણ કહે છે કે બધી વસ્તુનો કેવળ નાશ થતો નથી; તો ચેતન દ્રવ્યનો નાશ શું કામ થાય ? અને ચેતન નાશ પામે તો જાય ક્યાં ? આ સૂક્ષ્મ દ્રવ્યનો કોઈ પણ અન્ય દ્રવ્યોમાં સમાવેશ થવાની સંભાવના નથી. એટલે સીધો જવાબ એ છે કે ચેતન કોઈ પણ અન્ય દ્રવ્યમાં ભળી શકતો નથી. જો કે નાશ પામતો નથી, તો કોઈ દ્રવ્યમાં ભળવાનો સવાલ જ

નથી અને પર્યાયદૃષ્ટિએ નાશ પામે, તો આ ચેતના અખંડ આત્મદ્રવ્યમાં જ સમાય જાય છે. ચેતન ચેતનમાં જ ભળી શકે છે, આ વાતને અધિક સ્પષ્ટ કરવા માટે આપણે અહીં એક બહુમુખી ચૌભંગીનો વિચાર કરીએ.

વિનાશ–અવિનાશની ચૌભંગી :–

(૧) વસ્તુનો નાશ અને તેની અખંડતા. (સામાન્ય બધા દ્રવ્યો માટે) આ પ્રથમ ભાંગો એમ કહે છે કે જે જે વસ્તુનો નાશ થાય છે, તે તે બધી વસ્તુઓ પોતાના મૂળ દ્રવ્યમાં ભળી જાય છે. અર્થાત્ રૂપી જડ પદાર્થોના આકાર– વિકાર નાશ થયા પછી તે પરમાણુમાં ભળી જાય છે.

(૨) પદાર્થ અવિનાશી છે પરંતુ તેમાં ભળેલા વિકારો વસ્તુ રૂપે પ્રગટ થાય છે. આ બીજા ભંગમાં મૂળ દ્રવ્યોમાંથી અશાશ્વત પદાર્થનો જન્મ થાય છે, તેનું દર્શન કરાવ્યું છે. બન્ને ભાંગા વસ્તુનો ઉદ્ભવ અને પુનઃ વસ્તુમાં ભળી જવું, તે ભાવને પ્રદર્શિત કરે છે. માટીનો ઘડો માટીમાં ભળી જાય છે.

(૩) ચેતન રૂપે દેખાતા દેહધારીઓ મરે છે કે વિલય પામે છે, ત્યારે તે કોઈ પણ અન્ય દ્રવ્યમાં ભળી શકતા નથી. જડમાં જડ ભળે અને ચેતનમાં ચેતન ભળે, આવી વ્યવસ્થા જોઈ શકાય છે.

(૪) ચેતનથી ઉદ્ભવેલા ભાવો કે ચેતનની પર્યાયો ભિન્ન ભિન્ન રૂપે દેખાય પરંતુ આ પર્યાય નાશ પામે તો જાય કયાં ? આ ત્રીજા અને ચોથા ભંગમાં ચેતનના કર્મચેતનાના આધારે ઉદ્ભવતા ભાવો અને પુનઃ સ્થિતિ પૂર્ણ થતાં ઉપશમી જતાં ભાવો, ચેતનમાં જ જળવાઈ રહે છે. સાર એ થયો કે જડ જડની લીલા કરે છે અને ચેતનની લીલા કરે છે.

માટે અહીં શાસ્ત્રકાર પૂછે છે 'ચેતન પામે નાશ તો' આ વાકયમાં બંને ભંગ સમાવિષ્ટ છે. એક તો ચેતનનો નાશ થતો જ નથી, એ પ્રથમ દ્રવ્ય દૃષ્ટિ છે અને પર્યાય દૃષ્ટિએ નાશ પામે, તો તે ચેતનમાં જ ભળે છે, બીજા કોઈમાં ભળી શકતો નથી. આખી ગાથા ખૂબ જ ગૂઢ છે. બેવડા અને ત્રેવડા અર્થને આ ગાથામાં લપેટી લેવામાં આવ્યા છે, તેથી જ સમજનારને પડકાર કર્યો છે કે તું તારી બુદ્ધિથી તપાસ કર, સમજવા પ્રયાસ કર. શું ચેતન બીજા કોઈમાં ભળી શકે ? સીધો અર્થ એ છે કે ચેતન નાશ પામતો પણ નથી અને કોઈ અન્ય દ્રવ્યમાં ભળતો પણ નથી. આ જીવાત્મા નિરાળો રહે છે. આત્મા સ્વયં બીજ રૂપ છે. તેમાં ઘણા જન્મોની લીલાપ્રગટ થાય છે અને મૃત્યુ સમયે લીલા સંકેલી લે છે પરંતુ જન્મ અને મૃત્યુની લીલા ઉપરછલ્લી છે. પોતે તો અખંડ અવિનાશી લીલાધર છે, માટે જ કવિરાજ કહે છે કે તપાસ કર. પૂર્વની ગાથામાં પણ આ જ રીતે નિર્ધાર કરવા માટે અવાજ ઉઠાવ્યો હતો. પુનઃ એ જ વાતનો અહીં પડકાર કર્યો છે.

'કયારે' શબ્દમીમાંસા – પૂર્વમાં આ ગાથાના ત્રણ આલંબન કહ્યા છે. 'કયારે' શબ્દ સમયનું ઉદ્બોધન કરે છે. હકીકતમાં દાર્શનિક શાસ્ત્રોમાં એ પ્રશ્ન ગંભીરતાપૂર્વક ઉઠેલો છે કે શું વસ્તુ સ્વયં નાશ પામે છે ? કે તેમાં કાળનું કાંઈ કરતુત છે ? કાળ દ્રવ્ય સર્વ દ્રવ્ય પર વર્તે છે.

નવું–જૂનું અને જન્મ–મૃત્યુ એ બધામાં કાળ નિમિત્ત છે. હકીકતમાં પદાર્થ પોતે જ પોતાની પર્યાય પામે છે પરંતુ પદાર્થમાં એક સાથે બધી પર્યાયો ઉત્પન્ન થવાનો જો ગુણ આવે, તો પ્રકૃતિ જગતમાં ઘોર અવ્યવસ્થા થાય. અહીં આ એક અતિ સૂક્ષ્મ વાત સમજી લેવાની છે કે પરિવર્તન તો પદાર્થનું જ થાય છે અને પદાર્થ સ્વયં પોતાનું પરિવર્તન કરી શકે તેવી તેની ગુણધર્મિતા છે પરંતુ કાળ દ્રવ્ય એક દરવાજો છે. બધી પર્યાયો એક સાથે પ્રગટ ન થાય, તેનું નિયામક કાળ છે. જેમ એક રૂમમાં પાંચસો માણસો બેઠા છે, બધાને નીકળવું છે પરંતુ દરવાજો એક છે અને દરવાજામાંથી એક પછી એક નીકળી શકે, તેવી વ્યવસ્થા છે. નીકળનારા તો મનુષ્ય જ છે પરંતુ નીકળવાની ક્રિયામાં દરવાજો નિયામક છે. તેમ અહીં પર્યાય તો દ્રવ્ય જ કરે છે. દ્રવ્યમાં એક સાથે ઘણી પર્યાયોનો ઉભરો આવી શકે છે પરંતુ આ બધી પર્યાયોને ક્રમિક પ્રગટ થવા માટે કાળ દ્રવ્ય તે નિયામક છે. એટલે વસ્તુમાત્રમાં કે કોઈ પણ ક્રિયાકલાપમાં સમયનું નિયામકપણું સ્વતઃ આવી જાય છે. વ્યવહારમાં પણ સમયનું ધ્યાન રાખવું પડે છે. રેલગાડી તો પોતાના બળે જ ચાલે છે પરંતુ કઈ ગાડીને ક્યારે ચાલવું, તેનો નિયામક સમય છે. કાળદ્રવ્ય સૂક્ષ્મ પર્યાયોના ઉદ્‌ભવમાં અને સ્થૂળ વ્યવહારિક જગતમાં પણ સમાનરૂપે કાર્ય કરે છે, તેથી અહીં સિદ્ધિકાર કહે છે કે ' કયારે કોઈ વસ્તુનો' હકીકતમાં તો 'કયારે' કહેવાની જરૂર જ નથી. એટલું જ કહ્યું હોય કે કોઈ વસ્તુનો કેવળ નાશ થતો નથી, તો પણ પૂરા ભાવ પ્રગટ થવાની શકયતા હતી, છતાં પણ અહીં 'કયારે' શબ્દ મૂકીને નાશમાં પણ કાળ નિયામક છે અને અવિનાશમાં પણ કાળ સાક્ષી છે, તે ગૂઢ ભાવ 'કયારે' શબ્દ મૂકીને પ્રગટ કરવામાં આવ્યો છે. આ રીતે પ્રકૃતિજગતમાં કાળનું ક્રિયાત્મક રૂપ છે, તેના દ્વારા 'કયારે' શબ્દનું મહત્ત્વ સમજી શકાય છે.

'કોઈ' શબ્દનું મહત્ત્વ – 'કયારે' પછી કવિરાજે ગાથામાં 'કોઈ' શબ્દ મૂકયો છે. 'કોઈ' શબ્દ વાપર્યા વિના વાકયનું અનુસંધાન થઈ શકતું હતું. અર્થાત્ કયારે વસ્તુનો નાશ હોતો નથી. કોઈ શબ્દ વાપર્યા વિના પણ વાકય બોધદાયક બની શકતું હતું. તો અહીં 'કોઈ' શબ્દનું શું મહત્ત્વ છે ? તે વિષે વિચાર કરશું. ફકત વસ્તુનો નાશ કહેવાથી સાર્વભૌમ સિદ્ધાંત નિષ્પન્ન થતો ન હતો. વસ્તુનો કેવળ નાશ ન થાય, તેમ કહેવાથી વસ્તુ માત્રનો નાશ ન થાય, તેવો ધ્વનિ નિષ્પન્ન થતો નથી. જંગલમાં વૃક્ષો મરી જાય છે, તેમ કહેવાથી કોઈ રોગના કારણે અમુક વૃક્ષો મરે છે તેવો સામાન્ય ભાવ સમજાય છે પરંતુ બધા જ વૃક્ષો મરે છે અથવા વૃક્ષ માત્ર મરી જાય છે, તેવો સાર્વભૌમ બોધ થતો નથી. જો એમ કહેવામાં આવે કે કોઈ વૃક્ષ પણ બચતું નથી, તો નિષેધભાવે સાર્વભૌમ સિદ્ધાંત પ્રગટ થઈ જાય છે.

ઉપરના વિવેચન અનુસાર કવિશ્રીએ અહીં સિદ્ધાંતની સાર્વભૌમિકતા પ્રદર્શિત કરવા 'કોઈ વસ્તુનો' આ શબ્દનું ઉચ્ચારણ કરીને વસ્તુ માત્ર કેવળ નાશ પામતી નથી. વસ્તુ માત્ર નાશ પામે છે પરંતુ સર્વથા નાશ પામતી નથી. આ રીતે 'કોઈ' અને 'કેવળ' બંને શબ્દ મૂકીને કોઈ પણ વસ્તુમાં પર્યાયની અપેક્ષાએ નાશ અને દ્રવ્યની અપેક્ષાએ અવિનાશ, તેવો દ્રવ્યાનુયોગનો મહાસિદ્ધાંત અભિવ્યકત કર્યો છે, તેમ આ સામાન્ય શબ્દોમાં નિહાળી શકાય છે. સિદ્ધિકારે બધા શબ્દો કેમ જાણે વજન કરીને અને માપતોલ કરીને મૂકયા હોય, તેવા ભાવ પ્રત્યક્ષ નિહાળી શકાય છે.

વસ્તુ શબ્દની સાર્થકતા – ગાથામાં 'વસ્તુ' શબ્દ દ્રવ્ય વાચક છે, જૈનદર્શનમાં જે પદાર્થોને દ્રવ્ય કહેવામાં આવે છે, તેને આ ગાથામાં 'વસ્તુ' કહીને સંબોધન કરવામાં આવ્યું છે. દ્રવ્યની જગ્યાએ 'વસ્તુ' શબ્દનું કથન શું સૂચવે છે ? શું વસ્તુ એ દ્રવ્ય કરતાં વધારે વ્યાપક છે ? અર્થાત્ દ્રવ્ય શબ્દની જે અર્થસીમા છે, તેના કરતાં શું વસ્તુની અર્થ સીમા વધારે વ્યાપક છે ? આપણે જરા 'વસ્તુ' શબ્દની નાડી તપાસીએ. વ્યવહારમાં જે અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તેને વસ્તુ કહેવાય છે. આકાર, નામ અને રૂપને લઈને વિશ્વમાં જે પદાર્થો પ્રગટ થાય છે, તેને લોકો વસ્તુ માનીને ગ્રહણ કરે છે. આમ તો 'વસ્તુ' શબ્દ જડ પદાર્થો માટે વધારે વપરાય છે. જીવંત દેહધારી જીવને સામાન્ય રીતે વસ્તુ કહેવામાં આવતી નથી પરંતુ જે કોઈ વસ્તુઓ છે, તે બધી કોઈ શાશ્વત દ્રવ્યના આધારે ઉદ્દ્ભવેલી છે. વસ્તુનો આકાર રૂપી દ્રવ્ય તરીકે દૃષ્ટિગોચર થાય છે. પ્રમુખપણે પુદ્દ્ગલ દ્રવ્યથી ઉત્પન્ન થયેલા વિશેષ પદાર્થો વસ્તુરૂપે પોતાનું મૂલ્ય ધરાવે છે. આ વાતને લક્ષમાં રાખી સિદ્ધિકારે 'વસ્તુ' શબ્દ ગ્રહણ કર્યો છે. આ બધી વસ્તુઓ ભલે નાશ પામતી દેખાતી હોય, પરંતુ તેનો કેવળ નાશ થતો નથી. 'વસ્તુ' દ્રવ્ય રૂપે પુનઃ પોતાના ઘરમાં પ્રવેશ કરીને જીવતી રહે છે. 'વસ્તુ' શબ્દ કહેવાનું તાત્પર્ય એ હતું કે નાશવાન પદાર્થો વસ્તુ રૂપે પ્રગટ છે પરંતુ આ વસ્તુઓનો સૂક્ષ્મ ભાવે વિનાશ થતો નથી અને દાર્શનિક દૃષ્ટિએ દ્રવ્યો પણ એક પ્રકારની સૂક્ષ્મ વસ્તુઓ છે, તે શાશ્વત દ્રવ્યને માટે કવિશ્રીએ 'વસ્તુ' શબ્દ મૂકીને દ્રવ્ય કરતાં પણ જેની અર્થસીમા વ્યાપક હતી તેવો બોધદાયક શબ્દ મૂકયો છે.

દ્રવ્ય શબ્દ ફકત દ્રવ્યના શાશ્વત ભાવોને જ સ્પર્શે છે, જયારે વસ્તુ શબ્દ દ્રવ્યોના ભાવોની સાથે સાથે પર્યાયરૂપે પ્રગટ થયેલા પદાર્થનો પણ બોધ કરાવે છે, માટે કહ્યું છે કે કોઈ વસ્તુનો કેવળ હોય ન નાશ...

આખું કાવ્ય કે આ પદ કાળ અને દ્રવ્ય બંને આલંબનને આધારે શાશ્વત અવિનાશી તત્ત્વોનો બોધ કરાવે છે અને ત્યાર પછી "ચેતન પામે નાશ તો" એ પદની ઉચ્ચારણા આવે છે. આ પદનો ધ્વનિ એવો છે કે કોઈ પણ વસ્તુનો કેવળ નાશ થતો નથી, તો ચેતન શા માટે નાશ પામે ? કદાચ કોઈ તાર્કિક એમ માની લે કે જડ સૃષ્ટિ અવિનાશી છે પરંતુ તેની વચ્ચે જીવ ઉત્પન્ન થઈને નાશ પામી જાય છે અર્થાત્ વસ્તુ ભલે અવિનાશી હોય પરંતુ તેમાં ચેતન જેવું તત્ત્વ જડના પ્રભાવે ઉદ્દ્ભવે છે અને પાછું તે નાશ પામી જાય છે. આ કુટિલ તર્કને નજરમાં રાખીને કવિશ્રી બુદ્ધિમાન વ્યકિતને સીધો પ્રશ્ન કરે છે કે ભાઈ ! બધી વસ્તુ નાશ પામતી નથી, તો ચેતન પણ નાશ પામતું નથી, છતાં તું કહે છે કે 'ચેતન નાશ પામે', ગાથામાં પ્રયુકત 'તો' શબ્દ વિચારણીય છે. અર્થાત્ બુદ્ધિથી પરે છે, માટે તપાસ કરીને, તર્કયુકત વિચાર કરીને, શુદ્ધ અનુભવનો આધાર લઈને ચેતન દ્રવ્ય ઉપર દૃષ્ટિપાત કરવામાં આવે તો એ પ્રશ્ન ઊભો રહે છે કે ચેતન નાશ પામીને કયાં જાય ? કોઈપણ વસ્તુ ઉદ્દ્ભવી છે તે વસ્તુ નાશ પામીને તે દ્રવ્યમાં પુનઃ શાશ્વત ભાવે સમાઈ જાય છે, તો આ ચેતન તો જડદ્રવ્યથી ઉદ્દ્ભવ્યું જ નથી. જડમાં એવો કોઈ યોગ નથી કે એવી કોઈ ગુણધર્મિતા નથી કે ચેતનને ઉત્પન્ન કરી શકે તો જડ તેનું મૂળ ઘર નથી, માટે જો ચેતન નાશ પામે તો જાય કયાં ? કેમાં ભળે ? શું તે દ્રવ્ય સાથે જોડાય ? જીવ તરીકે છટપટતો કર્મભોગી આત્મા

દ્રવ્યદેહનો ત્યાગ કરે, તો પણ તે આત્મા રૂપે, જીવદ્રવ્ય રૂપે જે દ્રવ્ય અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તેમાં તે પુનઃ આત્મા રૂપે પરિણામ પામે છે. બીજા કોઈ દ્રવ્યમાં ભળવાની શકયતા નથી, માટે તપાસ કરતા એક જ તારવણી થાય છે કે ચેતન પણ અખંડ અવિનાશી શાશ્વત તત્ત્વ છે, તેનો વિલય થતો નથી અને તે બીજા કોઈ દ્રવ્યમાં ભળી શકતો નથી. આંગળીમાં પહેરેલી સોનાની વીંટી સોનામાં જ પરિણામ પામે છે. તે વીંટી આંગળી રૂપે બદલાતી નથી. સંયોગ સંબંધના કારણે વીંટી આંગળીમાં છે પણ શુદ્ધ તર્કદૃષ્ટિએ અને અવિભાજય સંબંધે વીંટી આંગળીમાં નથી પણ સોનામાં જ છે. વીંટીનો નાશ થતો નથી, નાશ થાય તો પણ તે સોનામાં જ ભળે છે. આકાર રૂપે વીંટીનો નાશ થાય પણ સુવર્ણભાવે નાશ થતો નથી. તે જ રીતે ચેતનની પર્યાય બદલાતી હોય છે પરંતુ ચેતનનો નાશ થતો નથી. પર્યાયનો નાશ થાય તો પણ તે આત્મામાં જ ભળી જાય છે.

આ આખું પદ ઘણું જ અટપટું છે અને તેમાં ગૂઢ ભાવોનું કથન કરેલું છે. તેમાં કેટલાક ભાવો અધ્યાર્થ રહી ગયા છે. ફળમાં રહેલા રસની જેમ આ ગાથામાં ઘણો અર્થરસ ભરેલો છે. શબ્દ થોડા છે અને પ્રશ્નાત્મક પણ છે, તેથી ભાવ સમજવા માટે પૂરેપૂરી સાવધાનીની આવશ્યકતા છે. જો સરખી રીતે અર્થ બોધ કરવામાં ન આવે તો બુદ્ધિની પરીક્ષા થાય, તેવી રીતે ગાડી આડે પાટે ચડી જવાની સંભાવના છે. વિશ્વની જે સ્થૂળ અને સૂક્ષ્મ વ્યાપક ક્રિયાશીલતા છે, વિશ્વનું જે નાટક થઈ રહ્યું છે અને તેમાં ચેતન નાશ પામ્યા વિના જે રીતે પર્યાયાત્મક ભાગ ભજવે છે, તેનું આ ગાથામાં વિલક્ષણ ભાવે ગૂંથન કર્યું છે.

છતાં પણ એટલું કહેવુ ઘટે છે કે અમોએ તારવણી કરીને જે વિચાર પ્રગટ કર્યા છે તે ખરેખર સિદ્ધિકારને અનુકૂળ હશે કે કેમ ? અને આપણે સિદ્ધિકારના મૂળભૂત મંતવ્યને રજુ કરી શકયા છીએ કે કેમ ? તેવી બૌદ્ધિક શંકા બની રહે છે.

કેમાં ભળે તપાસ – આ ગાથામાં 'કેમાં ભળે' એ શબ્દ કેવા લક્ષ્યાર્થવાળો છે તે સમજવું કઠિન છે. ભળવાની વાત કરી છે, ત્યાં શાસ્ત્રકારનું શું મંતવ્ય છે તે પ્રગટ થતું નથી. પોતે નિશ્ચયરૂપે કહે છે કે ચેતન કોઈ પણ વસ્તુમાં ભળી શકતો નથી. વ્યવહારમાં ચેતન બીજા દ્રવ્યમાં ભળી શકતો હોય તેવી કોઈ માન્યતા પણ અસ્તિત્વ ધરાવતી નથી. તો અહીં કેમાં ભળે ? એમ કહીને ચેતન કોઈ બીજા દ્રવ્યમાં લય પામે છે, તેવી કોઈ વિરોધી માન્યતાનો ઉલ્લેખ કર્યો હોય તેવું લાગે છે. વળી ભળવાની અથવા મળી જવાની અથવા એકમેક થઈ જવાની જે ક્રિયા છે, તે ઘણા પ્રકારની છે અને ઘણા સંબંધો ધરાવે છે. ભળ્યા પછી પોતાનું અસ્તિત્વ જાળવી રાખે છે. ભળવું, તે લૌકિક દૃષ્ટિએ અને જ્ઞાનદ્રષ્ટિએ અલગ અલગ મીમાંસાને અવકાશ આપે છે, તેથી જ આ વાતને તપાસવા માટે 'તપાસ' શબ્દ કહીને ઊંડાઈથી વિચાર કરવાની પ્રેરણા આપી છે.

'કેમાં ભળે' એ શબ્દની મીમાંસા કરતાં કે એનું અર્થઘટન કરતાં સ્વયં સિદ્ધિકારના મંતવ્યને જરા પણ અન્યાય તો થતો નથી ને ? તેવો ભય બની રહે છે. ક્ષમા સાથે કહેવાનું કે યથાસંભવ વ્યવહારદૃષ્ટિએ, દાર્શનિક દૃષ્ટિએ અને આધ્યાત્મિક રીતે આ ગાથાનું યથાસંભવ અર્થઘટન કરવા માટે પૂરો પ્રયાસ કરવામાં આવ્યો છે અને ખરેખર અમારું અર્થઘટન ન્યાયયુકત હશે, તો

કૃપાળુ ગુરુદેવની કૃપા અવશ્ય વરસતી રહેશે.

આખી ગાથામાં 'નાશ' શબ્દનો બે વખત ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે. વસ્તુનો નાશ અને ચેતનનો નાશ, બંને નાશનો ઉલ્લેખ કરીને અવિનાશી ભાવ પ્રગટ કરવામાં આવ્યો છે. કાવ્યદૃષ્ટિ એ એક જ પદમાં એક જ શબ્દની દ્વિરુકિત થાય, ત્યારે તેનું વિશેષ મહત્ત્વ હોય છે. સામાન્ય રીતે આવી દ્વિરુકિત કાવ્યદોષ ગણાય છે પરંતુ મહાપ્રજ્ઞ કે મહાકવિ જ્યારે દ્વિરુકિતનો ઉપયોગ કરે, ત્યારે તેની પાછળ કોઈ ખાસ તાત્પર્ય હોય છે. અહીં નાશ શબ્દ ચેતન સાથે પણ જોડાયેલો છે અને વસ્તુ સાથે પણ જોડાયેલો છે. એક રીતે ચેતનનો વસ્તુમાં સમાવેશ કરેલો છે, તેથી કવિરાજ કહે છે કે વસ્તુ નાશ પામતી નથી અને ચેતન જો નાશ પામે તો ? એવો પ્રશ્ન પ્રગટ કર્યો છે. હકીકતમાં નાશની લીલા પણ બહુ વિશાળ રૂપ ધરાવે છે.

સનાતનદર્શનમાં અને લૌકિક ધર્મશાસ્ત્રોમાં ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને નાશ, આ ત્રણ મહાન ક્રિયાઓ માટે ત્રણ દેવની સૃષ્ટિ કરી છે. બ્રહ્મા, વિષ્ણુ અને મહેશ. મહાદેવ શંકર જેવા વ્યકિતને નાશનો આ કાર્યભાર સંપૂર્ણપણે સુપ્રત કર્યો છે. તેઓને સંસારની વિનાશલીલાના અધિકારી બનાવ્યા છે. આથી સમજાય છે કે નાશ કેટલું બધું મહત્ત્વપૂર્ણ કાર્ય છે.

ગૌતમસ્વામી ભગવાન મહાવીરને પૂછે છે કે આ સમગ્ર સૃષ્ટિનો ક્રમ શું છે ? ત્યારે ભગવાન ઉત્તર આપે છે. 'उपन्नेइ वा विगमेइ वा, धुवेइ वा'.

વિશ્વની ત્રણ ક્રિયા મુખ્ય છે. ઉત્પત્તિ સ્થિતિ અને લય. લય અર્થાત્ નાશની ક્રિયા છે. કહેવત પણ છે सर्वम विनश्यति અર્થાત્ બધું નાશ પામે છે. ભગવદ્‌ગીતામાં પણ કહ્યું છે. 'न अन्तो न आदि' અર્થાત્ એક એવું તત્ત્વ છે, કે જેનો અંત પણ નથી અને આદિ પણ નથી. જ્યારે વિપક્ષમાં અંતવાળા તત્ત્વો પણ છે અને આદિવાળા પણ છે. આમ અંત રહિત તત્ત્વો સાથે પણ નાશ જોડાયેલો છે. અહીં સિદ્ધિકારે 'નાશ' શબ્દનો બે વાર ઉપયોગ કર્યો છે.

હકીકતમાં ઉત્પત્તિ અને નાશ શું છે ? વિશ્વના જે દ્રવ્યો કે પદાર્થો છે, તેની એક નિશ્ચિત ગુણધર્મિતા છે. "गुणहीनं न द्रव्यं, गुणा तु परिवर्तनशीला" સામાન્ય રીતે અન્ય દર્શનોમાં પણ સત્ત્વગુણ, રજોગુણ અને તમોગુણ, ત્રિગુણમયી માયા કહી છે. એનો અર્થ એ છે કે ગુણો સ્વયં પરિવર્તનશીલ છે. પરિવર્તન શબ્દ સૂચવે છે, કે ઉત્પત્તિ અને લય થાય, તો જ પરિવર્તન થઈ શકે. જો દ્રવ્ય સ્થિર હોય અને ઉત્પત્તિ–લય ન હોય, તો આખું વિશ્વ સ્થગિત થઈ જાય છે. સમગ્ર ક્રિયાશીલતાનો અભાવ થઈ જાય. ઉત્પત્તિ અને લય, બે ક્રિયાઓ એવી છે કે જે સમગ્ર વિશ્વને સંચાલિત રાખે છે.

રહસ્યઃ આ નાશની ક્રિયા દ્વિવિધ છે. (૧) સ્વતઃ નાશ અને (૨) નૈમિત્તિક નાશ. સ્વતઃ નાશ દ્રવ્યનો મૂળભૂત સ્વભાવ છે. જ્યારે બીજા પ્રકારનો નાશ તે નિમિત્તભાવે થતો હોય છે. અગ્નિ પ્રજ્વલિત થાય છે, ત્યારે અગ્નિનો ઉદ્‌ભવ થાય છે અને કાષ્ટનો નાશ થાય છે પરંતુ અગ્નિને જો પાણીનું નિમિત્ત મળે, તો અગ્નિનો નાશ થાય છે અને કાષ્ટનો નાશ અટકી જાય છે. નાશની ક્રિયા બહુ જ અટપટી છે પરંતુ તેના મુખ્ય બે પ્રકાર સમજાય તેવા છે, તેથી જ અહીં સિદ્ધિકારે નાશ માટે દ્વિરુકિત કરી છે અને આ ચેતન દ્રવ્ય તે બંને નાશથી નિરાળું છે. ચેતનનો

મૂળભૂત નાશ થઈ શકતો નથી અને નૈમિત્તિક નાશ પણ થતો નથી. તે સર્વથા અવિનાશી છે.

આથી જ ગુરુભગવંત કહે છે કે ચેતનની નાડી તપાસી લે. તે નાશ પામી શકતું નથી અને નાશ પામે તો કેમાં ભળે ? અર્થાત્ ક્યાં સમાય ? તેને વિલય થવાની કોઈ જગ્યા જ નથી. ચેતન પણ અખંડ દ્રવ્યોની પંકિતમાં ઊભેલું એક શાશ્વત, અખંડ, અવિનાશી દ્રવ્ય છે. આ ચેતન દ્રવ્યના દર્શન કરાવવા, તે એક માત્ર આ ગાથાનો ઉદ્દેશ છે. હવે આપણે ગાથાનો આધ્યાત્મિક સંપૂટ જાણી લઈએ.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : સમગ્ર આત્મસિદ્ધિશાસ્ત્ર કેવળ આત્મદર્શન કરાવનારું શાસ્ત્ર નથી પરંતુ આત્માની બધી સિદ્ધિઓને ઉજાગર કરનારું શાસ્ત્ર છે. તે જ લક્ષે આ ગાથા પણ આત્મ દૃષ્ટિને નિર્મળ કરી જીવ દ્રવ્યની એક અલૌકિક શકિત ઉપર દૃષ્ટિપાત કરવાની સૂચના આપે છે. જો મનુષ્ય અડોલ તત્ત્વનો સ્વીકાર કરે, તો તેનું મન પણ અડોલ બની જાય છે. નીતિવાકય પણ છે કે 'चलित चलायमान स्थिति कारणम्, स्थिति स्थिति करणस्य कारणम ।' ગીતા વાકય પણ છે કે 'अशांतस्य कुतो सुखम्' જે વ્યકિત અશાંત છે, તેને સુખ કયાંથી હોય ? સ્થિર દર્પણમાં જ સુખનું સ્થિર પ્રતિબિંબ જોઈ શકાય છે. જો દર્પણ ચલાયમાન હોય, તો મુખનું પ્રતિબિંબ સ્થિર થઈ શકતું નથી. આત્મા એક અચળ, નિર્મળ, શુદ્ધ, શાશ્વત, અખંડ, જ્યોતિર્મય દર્પણ છે અને તે દર્પણમાં વ્યકિત સ્વયં પોતાનું પ્રતિબિંબ નિહાળે છે અને જેમ દર્પણ સ્થિર થાય છે, તેમ સ્વયં તેમાં સ્થિર થઈ પોતાના ભાવોને પણ અખંડ કરી શકે છે. 'खंडे खंडायते अखंडे अखंडायते' ખંડમાં અધુરા દર્શન થાય છે. ખંડ ખંડ ભાવો આરાધનાને પણ ખંડ ખંડ કરી નાંખે છે પરંતુ અખંડભાવો આરાધનાને અખંડ કરી અખંડ સ્થિતિને ઉત્પન્ન કરે છે. આ ગાથાનો આ આધ્યાત્મિક સંપૂટ છે. જીવાત્મા દ્રવ્યોની સ્થિતિનું વિવેચન કરીને પદાર્થોનું પૃથક્કરણ કરીને, જેમ સોની શુદ્ધ સોનુ ગાળીને અલગ કરે છે, તેમ સ્વયં પોતાને શુદ્ધ ભાવોમાં મેળવે, ભેળવે કે સ્થિર કરે અને શાશ્વત આનંદની પ્રાપ્તિ કરે છે.

ઉપસંહાર : ગાથાની પૂર્ણ મીમાંસા તો એક આખા ગ્રંથની અપેક્ષા રાખે છે પરંતુ આપણે અહીં ઘણો જ સંક્ષેપ કરીને મૂળભૂત વાતોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. આખી ગાથા પદાર્થનો કેવળ નાશ થતો નથી, તે ભાવ ઉપર સ્થિર થયેલી છે અર્થાત્ નાશ થાય છે, તે ઉપરછલ્લો છે. જેનો નાશ થતો નથી, તે શાશ્વત છે. આ સિદ્ધાંત આ ગાથાનું હાર્દ છે અને સાથે સાથે ચેતનને પણ એ જ શાશ્વત મુકિતમાં મૂકીને પ્રશ્ન રૂપે અધ્યાહાર મૂકી દીધો છે કે ચેતન જો નાશ પામે, તો શેમાં ભળે ? આમ કહીને ચિંતનકારની બુદ્ધિ ઉપર ભરોસો રાખી તપાસ કરવાની પ્રેરણા આપી છે. વૈદરાજે જે દવા બતાવી છે, તેના ઉપર પૂર્ણ વિશ્વાસ કરી આ દવા સાચી છે, તેવું તપાસીને દવાના ગુણોનો નિર્ણય કરવાનો છે.

આટલો ઉપસંહાર કરીને આપણે ૭૦ મી ગાથાનું પરિસમાપન કરી રહયા છીએ. શકય તેટલું વિવેચન કરવામાં આવ્યું છે. હવે આગળની ૭૧મી ગાથાને સ્પર્શ કરશું. આ ગાથામાં અવિનાશપણું પ્રગટ કર્યું છે. આગામી ગાથામાં અકર્તાપણું જણાવ્યું છે. તે બંનેની સમાલોચના ન કરતાં નવી ગાથાનો ઉપોદ્ઘાત કરીશુ.

પદ : ત્રીજું 'છે કર્તા નિજકર્મ'
ગાથા–૭૧ થી ૭૮

ગાથા – ૭૧

ઉપોદ્‌ઘાત : દાર્શનિક કે નાસ્તિક જગતમાં આ એક મોટો ધ્રુવ સવાલ છે કે આ વિશ્વનો કર્તા કોણ ? આ દેહનો નિર્માતા કોણ ? આ કર્મ કરાવનાર કોણ ? અથવા કર્તા છે કે નહીં ? શું બધું પોતાની મેળે જ ચાલે છે ? કર્તાના વિષયમાં આવા ઘણા પ્રશ્નો ચર્ચાસ્પદ બન્યા છે. કેટલાક દર્શનોએ કર્તાનો છેદ પણ ઉડાડયો છે. જયારે આસ્તિક દર્શનોએ કર્તા તરીકે ઈશ્વરની સ્થાપના કરી છે અને ઇશ્વર પ્રત્યેક દેહમાં જીવ રૂપે પણ બિરાજે છે. આ રીતે પણ ઓછોમાં ઓછું જીવ પોતાના કર્મનો કર્તા બને છે. આમ કર્તૃત્વનો પ્રશ્ન સ્થૂળ કે સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિએ ઘણો જ ચિંતનીય બન્યો છે. ૪૩ મી ગાથામાં શાસ્ત્રકારે છ બોલ સ્થાપિત કર્યા હતા અને તેમાં જણાવ્યું હતું કે 'છે કર્તા નિજ કર્મ' અર્થાત્ આત્મા છે, તે નિત્ય છે અને તે પોતાના કર્મનો કર્તા પણ છે. આ સિદ્ધાંતની વિરૂદ્ધમાં શંકાકાર આત્માનું અકર્તૃત્વ સ્થાપિત કરીને આ સિદ્ધાંતનો છેદ ઉડાડવા માંગે છે અને જો કર્તા હોય, તો કોને માનવા ? પ્રસ્તુત ગાથામાં તદ્ વિષયક ચાર વિકલ્પો ઊભા કર્યા છે. આ ચારેય વિકલ્પો સામાન્ય વિકલ્પ નથી પરંતુ કેટલીક અન્ય દર્શનોની કે અધ્યાત્મદર્શનની વિચારધારાને ગ્રહણ કરીને પ્રગટ કર્યા છે. આટલો ઉપોદ્‌ઘાત કરીને સિદ્ધિકારે શંકાકારની શંકાનું જે આકલન કર્યું છે, તેના ઉપર વિચાર કરીએ.

કર્તા જીવ ન કર્મનો, કર્મ જ કર્તા કર્મ ।
અથવા સહજ સ્વભાવ કાં, કર્મ જીવનો ધર્મ ॥ ૭૧ ॥

'કર્તા જીવ ન કર્મનો' પ્રથમ ચરણમાં જ શંકાકાર કહે છે. કર્તા જીવ ન કર્મનો... અર્થાત્ જીવ છે, તે નિત્ય છે તો પણ તે કર્મનો કર્તા હોય તેવું સાબિત થતું નથી. જો કે અકર્તા કહેવામાં શંકાકારનું કોઈ ખાસ મંતવ્ય નથી પરંતુ કર્મની શૃંખલાથી જો જીવ અલગ થાય, તો પાપ–પુણ્યની આખી લીલા સ્વીકારી શકાય નહીં. તેમજ જીવ અકર્તા હોવાથી કોઈપણ પ્રકારના પાપકર્મનો પણ જવાબદાર બની રહે નહીં. અકર્તા કહેવાથી નાસ્તિકવાદનો ભાવ પ્રગટ થાય છે. અન્યથા જીવ કર્તા હોય કે અકર્તા હોય, શંકાકારના પક્ષનો બીજો કોઈ સાર્થક ભાવ ફલિત થતો નથી. શંકાકાર કઈ વાતને લક્ષમાં રાખીને જીવને અકર્તા સ્થાપિત કરે છે, તે જાણવું જરૂરી છે. શંકાકારનો ઉદ્દેશ જો સ્પષ્ટ થાય, તો જ આ શંકાનું મહત્ત્વ સમજી શકાય, તેથી આપણે જીવને અકર્તા કહેવાની પાછળ શંકાકારનું શું લક્ષ છે, તે ઉપર થોડું ધ્યાન આપીએ.

ભારતવર્ષમાં જેટલા આસ્તિક દર્શનો છે તથા ધર્મના સિદ્ધાંતને માનનારી પ્રજા છે, તે પ્રધાનપણે પાપ અને પુણ્ય એવા બે પ્રકારના કર્મ માને છે. પાપકર્મ તે આ લોક કે પરલોકમાં

બધી જગ્યાએ હાનિકારક છે. જયારે પુણ્ય તે મનુષ્યનું કર્તવ્ય પણ છે અને તે આ લોક અને પરલોક બંનેમાં સારું ફળ આપે છે. જે કોઈ ધર્મના ગ્રંથો, ધર્મના અનુષ્ઠાન છે, તેનો મુખ્ય આધાર કર્મ છે. કર્મના બે વિભાગ છે. પાપ અને પુણ્ય, પ્રત્યક્ષ રીતે પણ વ્યાખ્યા કરી શકાય તેવા તત્ત્વો છે. જૈનદર્શનના નવતત્ત્વમાં પુણ્ય–પાપને બે સ્વતંત્ર તત્ત્વ તરીકે સ્થાપિત કર્યા છે. બીજા દર્શનો પણ પોતાની મતિ અનુસાર અને પ્રાચીન શાસ્ત્રોના આધારે પાપ પુણ્યના સિદ્ધાંતોનો ઉલ્લેખ કરે છે. કહેવાનું તાત્પર્થ એ છે કે સમગ્ર ધર્મનો પાયો કર્મ પર આધારિત છે. પરલોક કે અદૃશ્ય સૂક્ષ્મ તત્ત્વો જોઈ શકાય કે માની શકાય તેનું પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ નથી, પરંતુ કર્મ તો પ્રત્યક્ષ ક્રિયા છે અને સાધારણ રીતે કર્મ જ જીવના સુખ દુઃખનો આધાર બને છે. ભારતવર્ષની ત્રણ ઉપાસનામાં જ્ઞાનયોગ, ભકિતયોગ અને કર્મયોગ, તે રીતે વિભાજન કરી કર્મને મુખ્ય સ્થાન આપવામાં આવ્યું છે. જયારે જૈનદર્શનમાં તો કર્મ સબંધી અતિસૂક્ષ્મ છણાવટ કરી કર્મનું સાંગોપાગ દર્શન પ્રગટ કર્યું છે.

જો આ કર્મનો કર્તા જીવ ન હોય તો આખી કર્મ ફિલોસોફી અથવા કર્મનું તત્ત્વદર્શન વ્યર્થ બની જાય છે અને જીવને કર્મનો કર્તા ન માનવો, તે નાસ્તિકવાદનો પાયો છે. અહીં શંકાકાર કહે છે કે 'કર્તા જીવ ન કર્મનો'

શંકાકારે જીવને અકર્તા કહ્યા પછી પણ સ્વયં કર્તૃત્વનો પરિહાર કરતા નથી. જો જીવ કર્તા નથી, તો કર્મનો કર્તા કોણ છે ? તેવો પ્રશ્ન પ્રત્યક્ષ રૂપે શંકાકારની સામે ઊભો થાય છે અને તેને જવાબ દેવાની પણ ફરજ પડે છે કે કર્મનો કર્તા કર્મ જ છે અર્થાત્ કર્મનો આધાર જીવ નથી પરંતુ સ્વયં કર્મ જ છે. દરિયામાં ઉછળતા મોજાનો આધાર મોજા પોતે જ છે. એક કર્મ બીજા કર્મને જન્મ આપે છે. આમ શંકાકાર કર્તૃત્વનો કળશ કર્મ ઉપર ઢોળીને પોતાની વાત મજબૂત કરે છે પરંતુ જયારે તેમની સામે એ પ્રશ્ન આવે કે કર્મ પોતે કર્મ શા માટે કરે ? શું કર્મમાં બીજા કર્મ કરવાનું જ્ઞાન છે ? કર્મ શા માટે કર્મ રૂપે સંચાલિત થાય છે. ? શું પુત્રનું કારણ પુત્ર પોતે હોઈ શકે ? તે સંભવ નથી. તે રીતે કર્મ સ્વયં કર્મને કેવી રીતે જન્મ આપી શકે ? શું વૃક્ષના પાંદડા પોતાની મેળે હલવા માંડે છે ? કર્મનો કર્તા કર્મ કેવી રીતે છે ? હકીકતમાં શંકાકાર પોતે જ સ્પષ્ટ નથી અને સૈદ્ધાન્તિક પણ નથી. એટલે શંકાકાર મુંઝાઈને કહે છે કે કર્મનો કર્તા કર્મ ન હોય એમ માનીએ, તો કર્મનો સહજ સ્વભાવ છે, તેમ માનવું રહ્યું અર્થાત્ આ એક કર્મનો સ્વભાવ છે અને તેથી સ્વતઃ કર્મ થયા કરે છે.

શંકાકારના પક્ષમાં સિદ્ધિકારે સહજ શબ્દ વાપર્યો છે. સિદ્ધિકાર સ્વયં સહજ સ્વભાવ પર દૃષ્ટિ રાખી વ્યકિતને રાગદ્વેષથી નિરાળા રહેવાની પ્રેરણા આપે છે. આમ સિદ્ધિકારે શંકાકારના પક્ષમાં પણ સહજ શબ્દ મૂકયો છે પરંતુ હકીકતમાં સહજ જે ક્રિયાઓ થાય છે, તેની એક મર્યાદા છે, કર્મના ક્ષેત્રમાં સહજ સ્વભાવ મૂકીને કર્મ સ્વતઃ થતા નથી, તેમ સિદ્ધ કરવા માટે આ શંકા ઊભી કરી છે... અસ્તુ. કર્મ ભલે સહજ ભાવે ન થતાં હોય પરંતુ આપણે તટસ્થ રીતે થોડું વિચારી એ કે સહજ સ્વભાવ શું છે ?

જૈનદર્શનમાં ગૌતમસ્વામી પૂછે છે હે પ્રભો ! આ વિશ્વની બધી ક્રિયાઓ કેવી રીતે થાય છે? પ્રભુ જવાબ આપે છે કે અહો ગૌતમ ? ઘણી બધી ક્રિયાઓ વિસ્રસા એટલે સહજ સ્વભાવે થતી હોય છે, તે જ રીતે કેટલીક પ્રયોગથી અર્થાત્ યત્નથી થાય છે અને કેટલીક ક્રિયામાં મિશ્રભાવ છે. આ રીતે જૈનદર્શનમાં સહજ સ્વભાવનો પાયો નાંખવામાં આવ્યો છે અર્થાત્ સહજ સ્વભાવને માન્ય રાખ્યો છે.

સહજ સ્વભાવનો અર્થ છે, ઉપાદાનની યોગ્યતા પરિપકવ થતાં સ્વતઃ તે પરિવર્તન કરે છે. અર્થાત્ ઉપાદાન સ્વયં પોતે પોતાના રૂપે પર્યાય કરે છે. આ રીતે જે ક્રિયાઓ થાય છે તે બધી સહજ પરિણામી ક્રિયાઓ છે. કાચી કેરીનો રસ અંદરમાં થતાં સ્વતઃ પરિણમનથી જ મિષ્ટભાવે પરિણામ પામે છે. સહજ સ્વભાવ એક પ્રકારે વિશ્વનિયંતાનું પદ ધરાવે છે. આઠે વર્ગણાઓ સહજ ભાવે તૈયાર થાય છે. આથી સમજી શકાય છે કે સહજ સ્વભાવ શું છે ?

પરંતુ અહીં શંકાકારના પક્ષમાં સહજ સ્વભાવ લાગુ પડતો નથી. શંકાકાર કહેવા માંગે છે કે કર્મનો પરિપાક, કર્મનો વિપાક કે કર્મબંધની ક્રિયા સ્વાભાવિક થતી રહે છે. તેમાં જીવને કાંઈ લેવા–દેવા નથી. જીવના અકર્તૃત્વ માટે શંકાકારે સહજ સ્વભાવનો તર્ક આપ્યો છે પરંતુ પુનઃ શંકાકાર સ્વયં આ શંકાને અપૂર્ણ માનતો હોય, તેમ વળી એક નવું સમાધાન આપે છે અને કહેવા માંગે છે કે માનો કે જીવ કર્મનો કર્તા છે, તો પણ તમારી મુકિત થશે નહીં કારણકે જીવ જો કર્મનો કર્તા હોય, તો કર્મ કરવાનો તેનો આદિકાળનો ધર્મ છે અર્થાત્ સ્વભાવ છે. સિદ્ધિકારે અહીં 'કર્મ જીવનો ધર્મ' એમ કહીને શંકાકારની ત્રીજી આવૃત્તિનું સમાપન કર્યું છે. જો જીવ પોતાના સ્વભાવ કે પોતાના ધર્મ પ્રમાણે કર્મ કરે, તો અનાદિ અનંતકાલ સુધી કર્મ કરતો જ રહે છે કારણ કે કર્મ જીવનો ધર્મ બની જાય છે. જેમ સુગંધ તે ફૂલનો ધર્મ છે, તો સુંગધને ફૂલથી છૂટી ન પાડી શકાય. ઉષ્ણતા અગ્નિનો ધર્મ છે, તો અનાદિ અનંતકાળ સુધી અગ્નિ ઉષ્ણ બની જ છે. તેમ જ વસ્તુનો જે ધર્મ છે, તે નિરંતર તેની સાથે ટકી રહે છે. શંકાકારની ચારેય આવૃતિનું કોષ્ટક નીચે મુજબ છે.

(૧) જીવ કર્મનો કર્તા નથી. (૨) કર્મ જ કર્મનો કર્તા છે. (૩) કર્મ સહજ સ્વભાવે થાય છે. (૪) જો કર્મનો કર્તા જીવ છે તો કર્મ જીવનો ધર્મ બની જાય છે. આમ ત્રણ આવૃતિ પછી ચોથો તર્ક આપીને પાપ–પુણ્યની લીલા માટે કોઈ જવાબદાર નથી. બધુ પ્રકૃતિગત છે, એમ માની શંકાકાર નાસ્તિક ભાવનો પ્રાદુર્ભાવ કરે છે.

શંકાઓનો દર્શનિક દૃષ્ટિકોણ : અહીં જે શંકા ઉત્પન્ન કરી છે, તે કોઈ સાધારણ વાતચીત રૂપે કરી નથી. તેમ જ શંકાને ખાતર શંકા કરી નથી. પરંતુ ભારતવર્ષમાં કે વિશ્વના ચિંતનક્ષેત્રમાં જે જે ભાવો પ્રવર્તમાન છે અને સિદ્ધાંત રૂપે તે ભાવોના ઘણા ઊંડા મૂળ પણ નાંખવામાં આવ્યા છે. આવા સિદ્ધાંતના આધારે વિકસિત થયેલા સંપ્રદાયો હિંસા આદિ કર્મથી વ્યાવૃત્ત થતાં નથી પરંતુ કલ્પિત સિદ્ધાંતોના આધારે ઘણા અનર્થકારી કર્મોને જન્મ આપે છે, માટે તેના મૂળમાં જે ચિંતન રહેલું છે, તે ચિંતનને કવિશ્રીએ થોડા શબ્દોમાં ઈશારા રૂપે અહીં સંગ્રહિત કર્યું છે અને સામાન્ય શંકા રૂપે વિપરીત દર્શનોને સ્થાન આપ્યું છે. તેમજ આપણને સમજવા માટે અવકાશ આપ્યો છે

કોઈ પણ ધર્મ કે સંપ્રદાયનો મૂળ આધાર તેનું સૂક્ષ્મ ચિંતન હોય છે. ચિંતનના આધારે સિદ્ધાંત અને સિદ્ધાંતના આધારે વ્યવસ્થા, આ રીતે આખુ તંત્ર ચાલે છે. **'કર્તા જીવ ન કર્મનો'** ગાથાના પ્રથમ પદમાં જે શંકા કરી છે કે 'જીવ કર્મનો કર્તા નથી' આ મત સાંખ્યદર્શનનો છે. સાંખ્યદર્શન જીવને પુરુષ કહે છે અને પુરુષને સર્વથા અકર્તા તથા નિષ્ક્રિય માને છે, એટલે જીવ કાંઈ પણ કરી શકતો નથી. તેવી સાંખ્યદર્શનની સૈદ્ધાન્તિક વ્યવસ્થાને આધારિત આ શંકા અહીં ઉત્પન્ન કરી છે. આ રીતે કેટલાક જૈનદર્શનના આધ્યાત્મિક પરમ સિદ્ધાંતો જીવાત્માને અકર્તા માને છે. તેઓ કર્તૃત્વનો ભાર વિભાવ ઉપર મૂકે છે અને વિભાવો તે આત્મા નથી પરંતુ તે એક પ્રકારનું અશુદ્ધ ઉપાદાન છે. જેના આધારે કર્મ થતાં રહે છે. આ રીતે શુદ્ધ દશામાં જીવને અકર્તા માન્યો છે અને છેવટે જીવ મુકત થાય છે. પ્રસ્તુત પ્રસંગમાં શંકાકારની શંકામાં જૈનદર્શનના અધ્યાત્મવાદનો સિદ્ધાંત આધારભૂત નથી પરંતુ આ આખી શંકા સાંખ્યદર્શનના ભાવોની સૂચક છે, તેથી આ પદમાં 'કર્તા જીવ ન કર્મનો' એમ કહીને પરોક્ષ ભાવે સાંખ્ય ભાવ પ્રતિ ઈશારો કર્યો છે. આ શંકાની ઉપસ્થિતિ થતાંની સાથે જ શંકાકારની સામે પ્રશ્ન થાય છે કે જીવ કર્તા નથી, તો કર્તા કોણ છે ?

કર્મ જ કર્તા કર્મ : શંકાકારના પ્રશ્નના જવાબ રૂપે સિદ્ધિકાર શંકાની પુષ્ટિ કરતા પુનઃ આ બીજું પદ ઉચ્ચારે છે કે કર્મનો કર્તા કર્મ છે. શંકાકાર કહે છે કે જીવને કર્તા ન માનવાથી પણ કર્તૃત્વનું સમાધાન થાય છે, કર્મ સ્વયં કર્મને જન્મ આપે છે અને આ રીતે કર્મની પર્યાય ચાલ્યા કરે છે. જીવને કર્મની સાથે કાંઈ લેવા દેવા નથી. બૌદ્ધદર્શનમાં પણ પરોક્ષભાવે આવો જ મત છે કે ક્ષણિક પરિવર્તનનો પ્રવાહ ચાલ્યા જ કરે છે. વાસના રૂપી એક કર્મક્ષણ ઉત્તરક્ષણને જન્મ આપીને લય પામે છે. કોઈને કર્તા માનવાની જરૂર નથી. સ્વયં વાસના રૂપી કર્મથી ઉત્તરકાલીન કર્મ ઉત્પન્ન થાય છે અર્થાત્ કર્મનો કર્તા કર્મ જ છે. જીવને વચમાં લાવવાની જરૂર નથી. સાંખ્યના પ્રશ્નનો જવાબ સાંખ્ય સ્વયં આપે છે. 'पुरूषस्तु अकर्ता प्रकृतिस्तु कर्त्रि' અર્થાત્ જીવ કર્મ કરતો નથી કારણ કે તે અકર્તા છે પરંતુ પ્રકૃતિ સ્વયં કર્મ કરે છે. પ્રકૃતિ સ્વયં કર્મ રૂપ છે. એટલે એમ કહો કે કર્મનો કર્તા કર્મ જ છે.

અથવા સહજ સ્વભાવ – આ રીતે દર્શનિક સિદ્ધાંતોનું આવર્તન કરીને સ્વયં સિદ્ધિકાર શંકાકારની ત્રીજી ભૂમિકાને જન્મ આપે છે અને તેમની સામે પ્રશ્ન મૂકાય છે કે કર્મ શા માટે કર્મ કર્યા કરે ? કર્મનો કર્તા કર્મ કેમ બની શકે ? કર્મમાં એવું કોઈ જ્ઞાન નથી કે તે બીજા કર્મને જન્મ આપી શકે. જીવની ગેરહાજરી છે અને કર્મ વિચારહીન છે, તો આવું જ્ઞાનહીન અને સંજ્ઞાહીન કર્મ બીજા કર્મને કરવાનો બોજો કેવી રીતે લઈ શકે ? કર્મમાં એવો કોઈ ગુણ નથી કે કર્મ કર્મને પ્રગટ કરે ?

ત્યારે શંકાકારની શંકાનું અવલંબન કરીને સિદ્ધિકાર કહે છે કે કોઈ પણ કર્મ વિચારપૂર્વક કર્મ કરતું નથી. કર્મ કરવામાં જીવની કે બીજા કોઈ સાધનની જરૂર નથી કારણ કે કર્મ થવું તે કર્મની સ્વભાવિક પ્રક્રિયા છે. લોખંડમાં કાટ પોતાની મેળે લાગે છે, પાણીમાં સેવાળ પોતાની મેળે થાય છે, આકાશમાં વાદળા સ્વયં ઘેરાય છે. જેમ પ્રકૃતિના આ બધા કાર્યો સ્વયં સહજ રીતે થાય છે, તેમ આ કર્મ પણ સહજ સ્વભાવે થતાં રહે છે. કર્મને ઉત્પન્ન થવામાં કોઈ કારણ

માનવાની જરૂર નથી. જીવ પણ કર્મનો કર્તા નથી અને કર્મ પણ કર્મનો કર્તા નથી પરંતુ શંકાકાર કહે છે કે કર્મ સહજભાવે ઉદ્ભવે છે અને લય પામે છે. આ કર્મનો સ્વભાવ જ છે કે તે કર્મ રૂપે પરિણત થયા કરે. આમ આ ત્રીજી ભૂમિકામાં શંકાકારે પોતાનો મત મજબૂત કરવા માટે ભરપૂર પ્રયાસ કર્યો છે.

કર્મ જીવનો ધર્મ – પ્રશ્ન થાય કે અહીં એકલું કર્મ તો નથી. કર્મની સાથે જીવનું અસ્તિત્વ દેખાય છે, તો જીવ કર્મ કરતો નથી, તેમ કેમ કહી શકાય ? વળી જીવ જે કર્મ કરે છે, તે કર્મ શા માટે કરે ? ત્યારે શંકાકાર કહે છે કે તમારે જો કોઈ પણ કર્તા માનવો હોય અને કર્મની લીલાને સમજવી હોય, તો એટલું જ કહી શકાય કે આ કર્મની પરંપરા પણ જીવનો એક સ્વભાવ છે, જીવનો ધર્મ છે. કર્મને જીવથી છૂટા પાડી શકાય તેમ નથી. આગળના વિવરણમાં પણ આપણે કહી ગયા છીએ કે ધર્મ અને ધર્મી વિભકત થઈ શકતા નથી. અગ્નિ અને પ્રકાશને છૂટા પાડી શકાતા નથી. તે જ રીતે કર્મની પરંપરા તે જીવનો ગુણધર્મ છે, તેમ માની લ્યો અને આખી કર્મ પરંપરા જીવના સ્વભાવ રૂપે ચાલી રહી છે. આ ચોથી ભૂમિકામાં સિદ્ધિકારે નાસ્તિકદર્શનનો અભિપ્રાય વ્યકત કર્યો છે. નાસ્તિકદર્શન કહે છે કે પુણ્ય કરે કે પાપ કરે પણ કર્મથી છૂટો પડી કર્મ જાળ થી વિમુકત થાય, તેવો કોઈ અવકાશ નથી. જયાં સુધી જીવ છે, ત્યાં સુધી કર્મ થતાં રહે છે. જો જીવ માનો તો કર્મ પણ જીવનો ધર્મ છે, તેમ માનવું રહયું. અહીં ધર્મનો અર્થ સ્વભાવ છે. જેમ કારેલું સમજણપૂર્વક પોતાની અંદર કડવાશ પેદા કરતું નથી પરંતુ કડવાશ તે કારેલાનો ધર્મ છે. કારેલું છે, ત્યાં કડવાશ છે. એ રીતે જીવ કર્મ રહિત રહી શકતો નથી. કર્મ એ જીવનો ધર્મ છે. આમ આ શંકાકારની ચોથી ભૂમિકામાં પણ સિદ્ધિકારે પરોક્ષભાવે નાસ્તિક દર્શનનો અભિપ્રાય વ્યકત કર્યો છે.

અહીં શંકાકારે કર્મના એક પછી પાસાઓને સ્પર્શ કરીને માનો કે શંકાનો એક સંપૂટ રજુ કર્યો છે. તેના ચારે અંશનો આપણે આરંભમાં ઉલ્લેખ કર્યો છે અને પ્રવર્તમાન ચિંતનમાં અસ્તિત્વ ધરાવતા વિચારોની અભિવ્યકિત શંકા દ્વારા કરી છે. આગળ ચાલીને જો ચિંતનના મૂળ જ ખોટા હોય, તો ખોટા ચિંતનના આધારે આખી આરાધના પણ મિથ્યારૂપ બની જાય છે, તેથી આ ગાથા ચિંતનના ક્ષેત્રમાં મહત્ત્વપૂર્ણ પરિવર્તન લાવવા માટે કર્મની બાબતમાં જે સૂક્ષ્મ ચિંતન છે, તેનો ઉલ્લેખ કરે છે.

ધર્મ શબ્દ : 'ધર્મ' શબ્દ વ્યવહારમાં તો ખૂબ જ વપરાય છે. શાસ્ત્રોમાં પણ ભિન્ન ભિન્ન સાધનાઓ માટે 'ધર્મ' શબ્દનો ઉલ્લેખ છે પરંતુ આગળ વધીને 'ધર્મ' શબ્દ દાર્શનિકગ્રંથોમાં પણ પ્રવેશ પામ્યો છે. જ્યાં જ્યાં ધર્મ શબ્દનો પ્રયોગ થયો છે, ત્યાં ત્યાં તેના અર્થમાં ઘણું રૂપાંતર થયું છે. તાંત્રિક ગ્રંથોમાં જ્યાં બલિ કરવાની પ્રથા છે, જીવહિંસા થાય છે, ત્યાં પણ ધર્મના નામે જ ભયંકર રકતપાત થાય છે અને ધર્મના આધારે આ તાંત્રિક શાસ્ત્ર ચાલે છે.

સંપ્રદાયના ક્રિયાકાંડો કે યજ્ઞયાગ કે પૂજા પાઠ, તે પણ બધી ધર્મવિધિઓ તથા ધર્મના અનુષ્ઠાનો અસ્તિત્વમાં આવ્યા છે. જે થોડે ઘણે અંશે સાર્થક હતા અને અનર્થકારી પણ હતા પરંતુ

અર્થ અને અનર્થ, ન્યાય અને અન્યાય, સત્ય અને અસત્ય, એ બધુ મિશ્રિત થઈને ધર્મના ઉદરમાં સમાઈ જતું હતું.

આગળ ચાલીને યોગની પ્રક્રિયાઓ આધ્યાત્મિક સાધનાઓ અને ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારના જ્ઞાનાત્મક સિદ્ધાંતો પણ ધર્મના નામે વિકાસ પામ્યા છે. આમ 'ધર્મ' શબ્દ અનેક અર્થમાં પ્રયુકત થતો રહયો છે. દર્શનશાસ્ત્રમાં ધર્મનો પ્રવેશ થયા પછી ધર્મનો અર્થ સ્વભાવ બની ગયો છે. જૈનશાસ્ત્રોમાં પણ કહ્યું છે કે 'वत्थु सहावो धम्मो' જે વસ્તુનો જે સ્વભાવ છે, તે તેનો ધર્મ છે. જેમ કે ઉષ્ણતા અગ્નિનો ધર્મ છે. શીતળતા પાણીનો ધર્મ છે. આ રીતે દ્રવ્યમાં રહેલા પ્રકૃતિગત જે ગુણો હતા તેને પણ દ્રવ્યના ધર્મ તરીકે સંબોધ્યા છે. બાકીના જે કાંઈ દાન, શીલ, આદિ વ્યવહારિક ગુણો છે, તે પણ દાનધર્મ, શીલધર્મ, તપધર્મ અને યોગધર્મ કહેવાય છે. આ રીતે ધર્મની વ્યાખ્યા વિશાળ થઈ ગઈ છે. આ ગાથામાં કવિરાજ 'કર્મ જીવનો ધર્મ' એમ કહીને 'ધર્મ' નો દાર્શનિક અર્થ કર્યો છે અને સ્વભાવ રૂપે 'ધર્મ' શબ્દ ગ્રહણ કર્યો છે. તર્ક દૃષ્ટિએ લાગે છે કે સ્વભાવ અને ધર્મ પરસ્પર તાદાત્મ્ય ભાવે રહેલા છે. હવે આપણે આ ગાથાનું પરિસમાપન કરીશું. જો કે શંકાકારની આ ગાથા છે. એટલે તેમાં આધ્યાત્મિક સંપૂટ સીધી રીતે જોઈ શકાય તેમ નથી પરંતુ હકીકતમાં આ બધી ચિંતનયુકત શંકાઓ આધ્યાત્મિકભાવોને ઉજાગર કરે છે, તેથી સંક્ષેપમાં જ આ સંપૂટનો ઉલ્લેખ કરશું.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : અહીં છેલ્લા પદમાં 'કર્મ જીવનો ધર્મ' એવી જે શંકા કરી છે, તેમાં જીવ કર્મનો કર્તા નથી, તે પ્રમાણે કહ્યું છે, હકીકતમાં જીવ વિભાવદશામાં જ કર્મનો કર્તા છે, તેની સ્વભાવદશામાં કર્મનો કર્તા નથી અર્થાત્ કર્મ તે જીવનો ધર્મ નથી, તેમ તેનો નિત્ય સ્વભાવ પણ નથી. વિભાવદશા શાંત થતાં કર્મ નિરાળા થાય છે. જીવનો ધર્મ તો જ્ઞાનસ્વરૂપ છે, જ્ઞાનાત્મક પરિણતિ છે. જો કર્મને જીવનો ધર્મ માને, તો શુદ્ધ આત્માનું અસ્તિત્વ જ મટી જાય, આત્મસાધનાનું કોઈ પણ પ્રયોજન ન રહે, માટે કર્મ એ જીવનો ધર્મ થઈ શકે નહીં. પરોક્ષભાવે અહીં કર્મને જીવનો ધર્મ ન માનીને વિભાવદશાથી મુકત થવાની પ્રેરણા આપી છે અને શંકાકારની શંકાને નિરસ્ત કરવા લાયક માની છે.

ઉપસંહાર : ગાથામાં ચારે પાયા અન્ય દર્શનોની માન્યતાને ઉજાગર કરે છે અને ક્રમશઃ શુદ્ધ ચૈતનયમય આત્મસ્વરૂપને ઉજાગર કરે છે, જેથી ચારે પાયા શંકારૂપે પ્રસ્તુત કર્યા છે. જીવના અકર્તૃત્વથી લઈને કર્તૃત્વનો ટોપલો કર્મ પર આઢોડી અથવા પ્રકૃતિગત સમસ્ત ક્રિયાઓ સહજ ચાલી રહી છે, તેમ માનો અથવા જીવ અને કર્મ, પરસ્પર સદાને માટે જોડાયેલા છે, તેમ માનો પરંતુ આત્માને નિરાળો, અલગ, જ્ઞાન સ્વરૂપ માનવાની આવશ્યકતા નથી, તેવી પ્રબળ શંકાઓનો ઉદ્ભવ કરી વ્યકિતને ચિંતન કરવાની ફરજ પાડે છે.

ગાથા–૭૨

ઉપોદ્‌ઘાત : જીવ કર્મનો કર્તા નથી, તે પાપ પુણ્યનો અધિષ્ઠાતા પણ નથી, જીવ કોઈ પણ કર્મ કરી શકે તેવી જીવની સ્થિતિ પણ નથી, આવી ઘોષણા ઉપર શંકાકાર પુનઃ પોતાની માન્યતાને મજબૂત કરવા માંગે છે. એક રીતે કહો કે સિદ્ધિકારે સ્વયં ૪૩ મી ગાથામાં 'છે કર્તા નિજ કર્મ' એમ કહ્યું છે, તે વાતનું અહીં આ મતવાદી ખંડન કરે છે અને શંકા દ્વારા અભિવ્યકિત કરે છે કે જીવને કોઈ સંગ લાગતો નથી, તેથી તે કર્મ કરી શકતો નથી. કર્મ કરનારી બીજી કોઈ પ્રકૃતિ હોવી જોઈએ અને જો પ્રકૃતિ કર્મની અધિષ્ઠાતા ન હોય તો સ્વયં ઈશ્વર આ બધા કર્મ કરે છે અથવા કરાવે છે, તેમ માનવું રહ્યું. જેમ પાણીમાં નાંખેલો પત્થર પાણીથી નિરાળો છે. પાણીમાં ઓગળી જતો નથી અને પાણીમાં કાંઈ હલન–ચલન કરતો નથી, તેમ આ જીવ સદાને માટે અબંધ છે. તેને કર્મ સાથે કાંઈ લેવા દેવા નથી. જીવ છે પણ તે અબંધ છે, તે કર્મ કરતો નથી. પાપ–પુણ્ય પણ થતાં નથી, તેથી સાધનાની શ્રેણીની કોઈ આવશ્યકતા નથી. આ રીતે પુનઃ ૭૨મી ગાથામાં શંકાકાર શંકાની બુલંદી પ્રગટ કરે છે. ચાલો, હવે આપણે શંકાના ધરાતલને તપાસીએ.

આત્મા સદા અસંગ ને, કરે પ્રકૃતિ બંધ ।
અથવા ઈશ્વર પ્રેરણા, તેથી જીવ અબંધ ॥ ૭૨ ॥

અસંગભાવ : હકીકતમાં ભારતીય સંસ્કૃતિમાં અસંગભાવ તે સાધનાનું મોટું અંગ છે. સંગનો અર્થ સંસકિત અથવા આસકિત થાય છે. આમ તો સ્પર્શ માત્ર પણ સંગ ગણાય છે પરંતુ સ્પર્શને સંગમાં સ્થાન આપવામાં આવ્યું નથી. બધા દ્રવ્યો પરસ્પર સ્પર્શ ભાવે ગોઠવાયેલા છે. બધા સ્પર્શોને ટાળી શકાય તેવી કોઈ સ્થિતિ પણ નથી પરંતુ સ્પર્શ પછી તેમાં જીવની અસકિતનો ભાવ ઉત્પન્ન થાય છે. આ આસકિતભાવ તે ફકત જીવની ક્રિયા છે. જડ પદાર્થો પરસ્પર સ્પર્શ પામે છે છતાં તેમાં કોઈ આસકિત થતી નથી અને જડ પદાર્થોમાં આસકિત થવાનું કોઈ કારણ પણ નથી પરંતુ જીવને જ્યારે જડ પદાર્થોનો સંયોગ થાય છે, ત્યારે તે જીવ સંયોગમાં આસકિત કરે છે. મોહાત્મક દર્શનથી રાજી થાય, તે દર્શનાત્મક આસકિત છે. તેને સંગ્રહિત કરી ભેગું કરી રાખી મૂકવાની આસકિત થાય, તે સંગ્રહાત્મક આસકિત છે. તેમાં ભોગ–ઉપભોગની પ્રવૃતિ શરૂ કરે, તે બધી ભોગાત્મક આસકિત છે.

આ બધી આસકિતને શાસ્ત્રકારે સંગ કહીને વ્યકત કરી છે. સંગ શબ્દ મોહનીયકર્મની પરિણતિનો પરિવાચક છે પરંતુ જ્યારે જ્ઞાનદશા પ્રગટ થાય, ત્યારે જીવ પડખું ફેરવે છે અને સંગમાંથી અસંગ તરફ જવાની સાધના શરૂ કરે છે. આસકિતમાંથી વિરકિત તરફ જાય છે, સંગ્રહમાંથી અપરિગ્રહ તરફ જાય છે અને ભોગોમાંથી ત્યાગ તરફ જાય છે. આમ સંગની સમુચી ક્રિયા અસંગભાવે પરિણત થવા લાગે છે. આ રીતે અસંગ શબ્દ ભારતીય સાધનાનું એક મુખ્ય અંગ માનવામાં આવ્યું છે. આ થઈ સંગ શબ્દની વ્યાખ્યા પરંતુ અસંગ શબ્દનો અર્થ એવો નથી કે જીવાત્મા મૂળથી જ સ્વયં અસંગ છે અને તેને સંગનો લેપ લાગ્યો જ નથી. તે તો દર્પણના કાચ

જેવો નિરાળો જ છે, એમ માનીને જો જીવને સ્વયંસિદ્ધ અસંગ માને, તો ધર્મ સાધનાની કોઈ આવશ્યકતા નથી અને પાપકર્મનો જવાબદાર કોઈ વ્યકિત નથી, પાપ કર્મ સ્વયં થયા કરે છે. તેની સાથે જીવને કાંઈ લેવા દેવા નથી. તે કર્મને અટકાવવાનો પ્રશ્ન ઊભો થતો નથી કારણ કે જીવ અસંગ છે અને અબંધ છે. તેમાં કોઈ આસકિતભાવ નથી, તેથી વિરકિતની પણ જરૂર નથી. આ રીતે અસંગની મિથ્યા વ્યાખ્યા કરવાથી જીવ કેમ જાણે બધી જવાબદારીથી મુકત હોય, તેવો ભાવ પ્રગટ થાય છે.

તર્ક દ્વારા કોઈ પણ ઉત્તમ ભાવનાની મિથ્યા વ્યાખ્યા થઈ શકે છે. એક સતી સ્ત્રીને કોઈ એવા બ્રહ્મજ્ઞાની પુરુષે કહ્યું છે કે બધા પુરુષ બ્રહ્મ સ્વરૂપ છે. તેમાં કોઈ ભેદ નથી, ત્યારે તે સતી એમ વિચારે છે કે હવે પતિવ્રતની શું જરૂર છે ? બધા પુરુષ તો બરાબર છે. જેમ આ બ્રહ્મવાદની મિથ્યા વ્યાખ્યા છે. તે રીતે ઉત્તમ ભાવોને પણ મિથ્યાભાવ રૂપે સમજવા, તેને જ જૈનદર્શનમાં મિથ્યાત્ત્વ અથવા મિથ્યાદર્શન કહે છે. પદાર્થ પોતાના સવરૂપે ઠીક જ છે. તેને સમજવામાં ભૂલ કરવી, તે જ મિથ્યાદર્શન છે અહીં શંકાકાર અસંગ શબ્દનો મિશ્રભાવ પ્રગટ કરીને એમ કહે છે કે આત્મા તો સદા અસંગ છે, સંગ રહિત છે, તેથી તેને કર્મ લાગે નહિ. જો કે અહીં શંકાકારે આત્માનો સ્વીકાર તો કરી લીધો છે અને સદા માટે તે અસંગ છે અર્થાત્ આત્મા નિત્ય છે, તેની સ્વીકૃતિ આવી ગઈ છે. શંકાકાર સ્વયં આત્માના સ્વરૂપની સ્થાપના કરે છે. આત્મા છે, એ ધરાતલ પર આત્માના સ્વરૂપની વ્યાખ્યા કરે છે કે આત્મા અસંગ છે.

અહીં એક ચિંતનીય અધ્યાત્મ વિચાર : હકીકતમાં નિશ્ચયનયના આધારે આત્મા અસંગ જ છે અને તેનું સ્વરૂપ પણ કોઈનો સંગ કરનારું નથી. સ્વયં સ્વમાં પરિણત થયા કરે છે. આત્મા જ્ઞાનસ્વરૂપ છે. જ્ઞાન ફકત જાણવાની પ્રક્રિયા કરે છે. જ્ઞાન કોઈ ચીજનો સંગ કરતું નથી. અને ક્યાંય સંસકત થતું નથી. જે સંગ કરે છે, તે મોહ છે અને મોહ તે આત્મા નથી. નિશ્ચયદૃષ્ટિમાં આ પ્રકારે ભેદજ્ઞાન થવાથી જીવ સર્વથા અસંગ જોઈ શકાય છે. અસંગભાવ, તે જીવનું સ્વયં શાશ્વત સ્વરૂપ છે અને જીવ અસંગ છે, તે લક્ષ ઉપર જ અધ્યાત્મસાધનાનો આખો રાજમહેલ ઊભો છે. અસંગ રૂપી ટોંચ પર ચડવા માટે ત્યાગ, વૈરાગ્ય, વ્રત, નિયમ, મૌન, આસન, પ્રાણાયામ, વગેરે તેના પગથિયા છે. સાધનાની અંતિમ ટોચ, તે અસંગભાવ છે, આવો અસંગભાવ તે હકીકતમાં મુકિત છે અથવા મુકિતનું કારણ છે. અસંગભાવ બધા મમત્વભાવનો વિચ્છેદ કરીને નિર્મમત્વ અને નિરૂપાધિક સ્થિતિ સુધી લઈ જાય છે. ભગવદ્ ગીતામાં પણ કહ્યું છે. કે 'असंग शस्त्रेण दृढेण छित्वा' અર્થાત્ દૃઢીભૂત થયેલા છે, ઊંડા ઉતરેલા છે, જેના મૂળિયા એવા સંસારને અસંગરૂપી શસ્ત્રથી છેદી શકાય છે. અસંગ એક માત્ર સાધન છે. આ રીતે અસંગ એ લક્ષ પણ છે, સાધ્ય પણ છે અને સાધન પણ છે. પૂર્ણ વિરકિત કે સંપૂર્ણ અસંગદશા તે સાધ્ય છે. જયારે વિરકિતની સાધના કરવી અને સંગનો પરિહાર કરીને સંગથી બચવા માટે માર્ગ ગ્રહણ કરવો તે સાધન છે.

હકીકતમાં આત્મા શુદ્ધદશામાં અસંગ તો છે જ પરંતુ બધી પરિસ્થિતિમાં કે વ્યવહારદશામાં તેને અસંગ માની દુષ્કર્મ માટે પણ કર્તા ન માનવો કે જવાબદાર ન માનવો, તે સાધના પર

કુઠારાઘાત કરવા જેવું છે. અહીં શંકાકારના પક્ષમાં સિદ્ધિકારે જે 'અસંગ' શબ્દ મૂકયો છે, તે આ રીતે મૂકયો છે અથવા 'અસંગ' નો મિથ્યા અર્થ પ્રગટ કરનારી આ શંકા છે.

કરે પ્રકૃતિ બંધ : શંકાકાર સામે પુનઃ પ્રશ્ન ઊભો જ છે કે જો જીવ અસંગ છે અને કર્મનો કર્તા નથી અથવા બંધનો કર્તા નથી, તો કર્મબંધ કરનાર કોણ છે ? ત્યારે શંકાકાર બીજા સ્ટેજમાં પોતાની શંકાને મજબૂત કરતા એમ કહે છે કે જે કાંઈ બંધ થાય છે કે ક્રિયા થાય છે, કર્મ થાય છે, તેનો આધાર પ્રકૃતિ છે. પ્રકૃતિનો અર્થ સ્વભાવ પણ છે અને નેચર એટલે કુદરત પણ છે. વિશ્વમાં ફેલાયેલા દ્રવ્યોનો કે પદાર્થોનો સમૂહ છે, તે પણ પ્રકૃતિ ગણાય છે અને દરેક પદાર્થમાં જે કાંઈ ગુણધર્મ છે, તે પણ પદાર્થની પ્રકૃતિ ગણાય છે. આમ પ્રકૃતિ શબ્દ પણ વ્યાપક અર્થનો દ્યોતક છે. પ્રકૃતિ સર્વત્ર વ્યાપક છે. શંકાકાર એમ કહેવા માગે છે કે કર્મ બંધાવા કે બંધ થવો, તે તેની પ્રકૃતિ છે અથવા પ્રાકૃતિક રીતે સ્વતઃ બંધ થયા કરે છે. જેમ જમીનમાં સ્વતઃ ઘાસ ઉગ્યા કરે છે. આકાશમાં વાદળા ઘેરાયા કરે છે, મરેલા જાનવરોના કલેવરો સ્વયં સડવા લાગે છે, આ બધી પ્રાકૃતિક ક્રિયાઓ છે, તે જ રીતે કેટલીક ઉજળી ક્રિયાઓ પણ પ્રાકૃતિક ઢંગથી થતી હોય છે. ફળોમાં મીઠારસ થાય છે, ફૂલોમાં સુગંધ થાય છે, અગ્નિ સ્વયં ઉષ્ણતા આપે છે, તે જ રીતે કર્મબંધ પણ સ્વતઃ પ્રાકૃતિક રૂપે થયા કરે છે. એટલે બીજી શંકામાં કહ્યું છે કે 'કરે પ્રકૃતિ બંધ', બંધ થવામાં જીવને કાંઈ લેવા–દેવા નથી. કર્મબંધમાં જીવને વચ્ચે લાવવાની જરૂર નથી. પ્રાકૃતિક રીતે કર્મશ્રેણી બંધાય છે અને વિખાય છે. તેમાં જીવ શું કરી શકે ? શંકાકાર જીવને સર્વથા પાપ–પુણ્યની ક્રિયાથી મુકત રાખી જાણે ધર્મ ઉપાસનાનો લોપ કરી રહ્યા છે. સિદ્ધિકારે બહુ થોડા શબ્દોમાં શંકા રૂપે એક વિશાળ દાર્શનિક સિદ્ધાંતને પ્રગટ કર્યો છે. 'કરે પ્રકૃતિ બંધ' એ નાનું સુનું વાકય નથી. તેનું પૂર્ણ વિવેચન કરીએ, તો આખો ગ્રંથ રચાય પરંતુ અહીં સંક્ષેપમાં આ વાકયની અભિવ્યકિતનો આભાસ આપ્યો છે અને શંકાકાર શા માટે પ્રકૃતિને કર્તા માને છે તેના આંતરિક કારણોનો પણ ઉલ્લેખ કર્યો છે.

માનો કે કોઈ મૌન ભાવે શંકાકારની આ શંકા સ્વીકારવા તૈયાર નથી તેમજ શંકા સાંભળનારને જાણે સમાધાન મળ્યું નથી, તે રીતે તે શ્રોતા નિરૂત્તર રહેવાથી શંકાકાર હજી આગળ વધીને પુનઃ એ જ વાતને અન્યથા ઘટિત કરવા માંગે છે. શંકાકારની સામે મૌન પ્રશ્ન એ છે કે પ્રાકૃતિક રીતે આવો બંધ શામાટે થાય ? કર્તાની ઈચ્છા વિના બધા કાર્યો સંપન્ન થતા નથી. આખું વિશ્વ ક્રિયમાણ કોઈ એક મહાસત્તાને આધીન છે અને તેની ઈચ્છા વગર કે તેના હસ્તક્ષેપ વિના પ્રકૃતિ પણ બંધ કરી ન શકે, તો 'કરે પ્રકૃતિ બંધ' એ શંકા વ્યર્થ છે. સ્વતઃ શંકાકાર જાણે આ પ્રશ્નોનો અનુભવ કરે છે, તે રીતે પુનઃ ત્રીજા પદમાં એમ કહેવા માંગે છે કે પ્રકૃતિ બંધ ન કરે તો ન કરે પરંતુ તે માટે જીવને જવાબદાર ગણવો નહીં પરંતુ આ બધી ક્રિયા ઈશ્વર કરે છે, તેમ માનવું, જે મહાશકિત છે, તે ઈશ્વર છે. બધુ ઈશ્વરની ઈચ્છાને આધીન છે, એટલે અહીં સિદ્ધિકારે આ શંકાને ત્રીજી ભૂમિકામાં વ્યકત કરી છે કે 'અથવા ઈશ્વર પ્રેરણા' અર્થાત્ ઈશ્વરની પ્રેરણાથી, ઈશ્વરથી ઈચ્છાથી બધી ક્રિયાઓ થાય છે. તેમ કર્મબંધ પણ ઈશ્વરની ઈચ્છાથી થાય છે. જ્યાં સુધી ઈશ્વર છે, ત્યાં સુધી સદાને માટે ઈશ્વર પ્રેરણાથી આ કર્મલીલા ચાલતી રહેવાની છે, માટે

જીવને તેમાં વચમાં લાવવાની જરૂર નથી. જીવ તો બાપડો એક કીડી જેવો છે. તે આવું વિરાટ કામ ક્યાંથી કરી શકે ? જે થાય છે તે ઈશ્વરની પ્રેરણાથી થાય છે.

ઈશ્વર પ્રેરણા એટલે શું ? : ભારતમાં જેટલા ઈશ્વરવાદી દર્શનો છે, તે દર્શનોએ ભિન્ન–ભિન્ન રૂપે ઈશ્વરની સ્થાપના કરી છે. ઈશ્વર વિષે થોડું સમજી લેવાથી કે તેનો ઈતિહાસ જાણી લેવાથી ઈશ્વરની પ્રેરણા પણ સમજી શકાશે.

ભારતના મૂળભૂત પ્રાચીન ગ્રંથો વેદમાં કે અન્યત્ર ક્યાંય પણ ઈશ્વરનો ઉલ્લેખ નથી. બધા વેદગ્રંથો, મંત્રશકિત અને કર્મશકિત તથા પદાર્થની શકિતને માનીને અદૃશ્ય એવી દિવ્યશકિતનો આભાસ આપે છે પરંતુ વેદકાળ પછીના ગ્રંથોમાં ઈશ્વરનો ઉદ્‌ભવ થયો છે અને સર્વમાન્ય મહાશકિત રૂપે મહાત્માઓએ ઈશ્વરનું સ્વરૂપ નિશ્ચિત કરી, ઈશ્વરની સ્થાપના કરી, વિશ્વતંત્રના સંચાલક તરીકે અનાદિ અનંત એવા બ્રહ્મ સ્વરૂપ વિશ્વપૂજય ઈશ્વરને માન્યા છે, તેમજ તેની ભકિત કરીને જીવ મુકત થઈ શકે છે, એવો સિદ્ધાંત અભિવ્યકત કર્યો છે.

તત્ત્વદર્શનમાં ઈશ્વરની મીમાસાં કરતાં કેટલાક ઈશ્વરવાદી દર્શન ભગવાનને નિમિત્ત કારણ માને છે, જ્યારે બીજા કેટલાક દર્શનો ઈશ્વરને વિશ્વનું ઉપાદાન કારણ માને છે અને બીજી વ્યાખ્યા પ્રમાણે કણકણમાં અણુ અણુમાં ઈશ્વર બિરાજમાન છે, તે રીતે ઈશ્વરદર્શન કરે છે. પરંતુ મહાશકિત રૂપે જે કેન્દ્રમાંથી ઈશ્વરની ઈચ્છા પ્રવાહિત થાય છે, તદ્ અનુસાર વિશ્વનું પરિવર્તન થતું રહે છે. ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને લય, આ ત્રણેય મહાક્રિયાઓ ઈશ્વરની પ્રેરણાથી ચાલતી રહે છે. ઈશ્વરપ્રેરણા એટલે જ્ઞાનાત્મક સંકલ્પ. જે પ્રચંડ અને અડોલ એવો સંકલ્પ છે, તે ઈશ્વરપ્રેરણા છે. ઈશ્વર જેટલા મહાન છે, તેટલી જ તેની પ્રેરણા પ્રબળ છે. સૂર્ય જેમ તેજસ્વી છે, તેમ તેના કિરણો પણ તેટલા જ તેજસ્વી છે. એક રીતે ઈશ્વર પ્રેરણા રૂપે સમસ્ત વિશ્વનો સ્પર્શ કરે છે. મનુષ્યના મનને પણ ઉત્ક્રાંતિ તરફ લઈ જનાર આ ઈશ્વર પ્રેરણા જ છે. જેટલા મોટા શકિતશાળી ગ્રહ કે કેન્દ્રો છે, તે પણ ઈશ્વર પ્રેરણાના મોટા ધામ છે. તેમાં સૂર્યને પણ ઈશ્વરનો પ્રતિનિધિ માનવામાં આવે છે અને તે પોતાના કિરણો રૂપ પ્રેરણાથી જગતને જગાડે છે, સમ્પ્રેરિત કરે છે. પ્રાચીન ગાયત્રીમંત્રમાં પણ આ ભાવ સ્પષ્ટ રૂપે પ્રગટ કર્યો છે... અસ્તુ.

ઉપરના વિવરણથી સમજી શકાય કે ઈશ્વર પ્રેરણા શું છે ? સિદ્ધિકારે પ્રકૃતિને જવાબદાર માની અથવા ઈશ્વર પ્રેરણાને જવાબદાર માની, બંને રીતે શંકાનો ઉદ્‌ભવ કર્યો છે અને શંકાકારની શંકાને સ્પષ્ટ કરી છે. આ પદ પણ નાનું સૂનું નથી. ઈશ્વર પ્રેરણા શબ્દ દાર્શનિક જગતના ઊંડા સાગરમાં ડૂબકી મારવાની પ્રેરણા આપે છે. આ રીતે શંકાકારનો આ ત્રીજો ખંડ પણ શંકાની દૃષ્ટિએ ઘણો જ મહત્ત્વનો બની રહે છે. શંકાકાર અહીં ઈશ્વરનો આધાર લઈ પુનઃ જીવને સાચી કર્તવ્ય પ્રણાલીથી મુકત રાખવાની વકીલાત કરે છે. શંકાકારે જે કાંઈ શંકાઓ કરી છે અને ઉપર પ્રમાણે જે તર્ક આપ્યો છે, તે તર્કના આધારે એમ કહે છે કે જીવ તો સર્વથા અબંધ છે, જીવનું અબંધકત્વ તે જ શંકાકારનું મુખ્ય લક્ષ છે. આ અબંધ ભાવને સિદ્ધ કરવા માટે જ બધા તર્કો આપ્યા હતા. જીવને અબંધ માનવાનું ધ્યેય એ છે કે જીવ જો અબંધ હોય, તો તેને પાપ– પુણ્ય કે બીજા કોઈ પણ સારા–નરસા કર્મો સાથે શું લેવા દેવા છે ? જે કાંઈ થાય છે, તે પાણીમાં પરપોટા

ઉદ્‌ભવે અને શમી જાય, તેમ આ બધા કર્મો પણ ઉદ્‌ભવીને શમી જાય છે. જીવ તેમાં કારણભૂત નથી અને જીવ જો કારણભૂત ન હોય, તો તેને સ્વર્ગ કે નરક જેવા સારા નરસા ફળ પણ મળતા નથી. જીવને સજા ભોગવવી પડતી નથી. આ રીતે અબંધભાવમાં પરોક્ષ રીતે નાસ્તિકભાવ સમાયેલો છે.

સિદ્ધિકાર સ્વયં અબંધભાવ માનવાના દુષ્ટ પરિણામોની વ્યાખ્યા ૭૩ મી ગાથામાં કરવાના છે... અસ્તુ.

અહીં આપણે એટલું જ કહેવાનું છે કે આ અબંધ ભાવ વ્યવહારદશામાં ઘટિત થતો નથી. પરંતુ સ્વાધ્યાયકર્તાએ ખાસ ધ્યાન રાખવાનું છે કે હકીકતમાં નિશ્ચયદૃષ્ટિએ જીવ અબંધક છે. જીવમાં કર્મબંધ કરવાનો કોઈ સ્વતંત્ર ત્રૈકાલિક પોતાનો ગુણ નથી. જ્યારે કર્મદશા સમાપ્ત થશે, ત્યારે આત્મા સર્વ પ્રકારે અબંધ બની જશે. અબંધભાવ તે સાધનાનું મુખ્ય લક્ષ છે. અહીં સિદ્ધિકારે જે અબંધ ભાવનો નિષેધ કર્યો છે અને શંકાકારના મુખથી બંધભાવનો પરિહાર કર્યો છે, તે વ્યવહારદશાનું આખ્યાન છે. જીવ જ્યાં સુધી વ્યવહારમાં છે, ત્યાં સુધી તેને અબંધ માની ન શકાય. કર્મ બાંધ્યા છે, તો બધી શુભાશુભ લીલા ચાલુ છે. વ્યવહારદશામાં જીવ અબંધ હોય, તો બીજ વગરના રોપા કયાંથી ઉગે ? અને પાણી વગરનો બરફ શેનો બને ? कारण अनुपस्थिते सति कथं कार्य संभव : ? અર્થાત્ કારણની ગેરહાજરીમાં કાર્ય સંપાદન કેવી રીતે થઈ શકે ? લોટ વગર રોટલી ક્યાંથી બને ? તેમ જીવમાં જો કોઈ પ્રકારના બંધ ભાવ ન હોય અને કર્મના બીજ ન વાવ્યા હોય, તો આ શુભાશુભ લતાઓ કયાંથી પાંગરે ? માટે વ્યવહારદશામાં જીવ અબંધ નથી, બંધયુક્ત છે, તેમ માનવું રહ્યું. શુદ્ધદશામાં જીવ અબંધ થશે. તેનું સ્વરૂપ અબંધ છે પરંતુ અત્યારે અબંધ નથી.

(૧) જીવ આદિ કાળથી બંધયુકત છે.
(૨) વર્તમાનકાળે જન્મ મૃત્યુ થતાં હોવાથી બંધયુકત છે.
(૩) ભવિષ્યમાં કર્મ ક્ષય ન થાય, ત્યાં સુધી બંધ દશા રહેશે.

આ રીતે જીવ અબંધ દશા અર્થાત્ મુકતદશા પ્રગટ થઈ નથી, ત્યાં સુધી જીવ ત્રૈકાલિક બંધયુકત છે. જ્યારે મુકતદશા પ્રગટ થશે, ત્યારે ભવિષ્યમાં અબંધદશા થશે. ભૂતકાળમાં બંધ રહિત ન હતો. વર્તમાન કાળે પણ બંધ રહિત નથી. ભવિષ્યકાળે પણ કર્મ ક્ષય થાય, ત્યારે જ અબંધ દશા પ્રગટ થશે, માટે આ ચોથા પદમાં શંકાકારે જીવને જે અબંધ ઠરાવ્યો છે તે અબંધ ભાવ સિદ્ધ થઈ શકે તેમ નથી પરંતુ શંકાકારે પ્રકૃતિ અથવા ઈશ્વરને કારણભૂત માની જીવને અબંધ કહયો છે. ચોથા પદનું તાત્પર્ય જ્ઞાનપૂર્વક સમજવું જરૂરી છે.

બંધની પ્રક્રિયા : બંધ શું છે ? તેના ઉપર થોડો વિચાર કરીએ. બંધ એક પ્રકારનો અલૌકિક સબંધ છે. જે દૃષ્ટિગત થઈ શકતો નથી. સ્થૂલ રીતે બંધ જોઈ શકાતો નથી. બંધ એક પ્રકારની પ્રક્રિયા છે. જેમ માટીમાં સોનુ પ્રગટ થાય છે. અહીં પ્રશ્ન થશે કે માટી અને સોનાનો સંબંધ કયારે થયો ? આનો ઉત્તર ઘણો સૂક્ષ્મ છે. જડ પદાર્થમાં પણ એક આવી સૂક્ષ્મ પ્રક્રિયા છે કે પરસ્પરના

સજાતીય કે વિજાતીય પરમાણુઓનો અમુક યોગ્યતાના આધારે કે સૂક્ષ્મ કાળગતિના પ્રભાવે, પરસ્પર જેને તાદાત્મ્ય ન કહી શકાય તેવો તદ્ રૂપ સંબંધ ઉત્પન્ન થાય છે. આ જ પ્રક્રિયા જીવ અને પુદ્ગલની વચ્ચે અસ્તિત્વ ધરાવે છે. જીવ જ્યારે પોતાના વૈભાવિક ભાવોથી પરિણત થાય છે, ત્યારે કર્મ પરમાણુઓ પણ તદ્રુપ તેવા પરિણામો કરે છે. પરિણામો કરે છે એટલું જ નહિ. પરંતુ તે જીવની સાથે જોડાય છે. જીવ તો અરૂપી છે, એટલે તે પરમાણુઓ સાક્ષાત્ જીવ સાથે જોડાઈ શકતા નથી પરંતુ જીવના આધારે આવા ભૂતકાલીન જે કાંઈ બંધ ચાલ્યા આવતા હતા, તેની સાથે તે બંધાય છે. આ બધા બંધોની વચ્ચે જીવ સ્વયં બંધાયેલો રહે છે, તેમાંથી કર્મબીજનું નિર્માણ થાય છે. તે સૂક્ષ્મ બીજના આધારે પ્રત્યક્ષ સ્થૂલ રૂપે એકેન્દ્રિયથી લઈને પંચેન્દ્રિય સુધીના દેહોનું નિર્માણ થઈ સમગ્ર સંસારલીલા ચાલુ રહે છે. આથી આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે બંધલીલા શું છે? અને જીવને બંધયુકત માનવો શા માટે જરૂરી છે ? પિંજરામાં પૂરાયેલો પોપટ પિંજરાની અંદર તો સ્વતંત્ર છે. પિંજરું બંધાયેલું છે. પોપટને કોઈએ બાંધ્યો નથી. પિંજરું બંધાયું છે પણ પિંજરાના આધારે પોપટ પણ બંધાયેલો છે. કપડામાં લાગેલો ડાઘ અને કપડું બંને જુદા છે પરંતુ કપડું ડાઘનું આધાર બન્યું છે, તેથી કપડું મેલું છે, ડાઘવાળું છે, તેમ માનવું રહ્યું. જીવ પણ બંધથી નિરાળો છે પરંતુ જ્યાં જીવ છે, ત્યાં જ બંધ શકય છે. જીવના આધારે જ બંધ છે. પોપટને માટે જ પાજરું છે, માટે જીવ બંધાયેલો છે તે હકીકત સત્યથી દૂર નથી. નિશ્ચયદૃષ્ટિએ સત્ય ન હોવા છતાં વ્યવહારદૃષ્ટિએ સત્ય ન માનીએ, તો મિથ્યાવાદનો જન્મ થાય છે, તેથી જીવ અબંધ છે, તે શંકાકારનું લક્ષ સૈદ્ધાંતિક રીતે અયોગ્ય છે. જેનું નિરાકરણ સ્વયં સિદ્ધિકાર કરશે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : શંકાકારની આ ગાથા શંકાને સ્પષ્ટ તો કરે છે પણ સાથે ઘણા આધ્યાત્મિક ભાવોને પ્રગટ કરે છે. ભારતવર્ષમાં સાધનાનો જે ધોરી માર્ગ છે, તેમાં કેવા કેવા પ્રબળ તત્ત્વો, કયા કયા કેન્દ્રમાં જોડાયેલા છે, જેમકે પ્રકૃતિ, ઈશ્વર, કર્મ ઈત્યાદિ તત્ત્વોનો ખ્યાલ આપે છે. આ બધા પ્રબળ તત્ત્વો પોત પોતાની જગ્યાએ કેન્દ્રિત છે અને જીવ બધા કેન્દ્રો સાથે સંસકત છે. જીવ પોતાની સંસકિતને જાણે, તો જ આસકિતથી મુકત થઈ શકે. દોરીથી બંધાયેલો મનુષ્ય હું દોરીથી બંધાયેલો છું, એવું જો ભાન કરે, તો જ દોરીથી છૂટવાની તેને ઈચ્છા થાય અને છૂટવાની કિયા પણ કરે. તે રીતે આ ગાથામાં આ બધા સંસકત કેન્દ્રોનું વર્ણન જીવની વ્યાવહારિકદશાનો આભાસ આપે છે, શંકાકાર જેનો પરિહાર કરે છે. હકીકતમાં તે બધી વસ્તુઓ અસ્તિત્વ ધરાવે છે. કોઈ શંકા કરે કે અગ્નિ ગરમ નથી, તો હકીકતમાં તેનો અર્થ એ છે કે અગ્નિ ગરમ છે. એ દૃષ્ટિએ આ ગાથાને જોવાથી જીવના બધા સંસકત ભાવો અને તેમાંથી નીપજતી આસકિત પ્રગટ થાય છે. તેનાથી મુકત થવું, તે જ આ ગાથાનો આધ્યાત્મિક સંદેશ છે.

ઉપસંહાર : સિદ્ધિકારના જે જે શંકા સ્થાનો છે તે બધાનો ક્રમ ચાલુ છે. સિદ્ધિકારે બધા તર્કો દ્વારા પ્રતિપક્ષીને બોલતો કર્યો છે અને ક્રમશઃ એક પછી એક શંકા પ્રગટ થઈ રહી છે. આગળ ની ઘણી ગાથાઓમાં પણ આવા શંકા–સમાધાનના વર્ણનો આવી ગયા છે. તે જ ક્રમમાં આ ૭૨મી ગાથા પણ કેટલીક શંકાઓનું આખ્યાન કરે છે. જે જે તર્ક આપ્યા છે, તે બધા તર્ક દાર્શનિક જગતને સ્પર્શ કરે, તેવા ઘણા મહત્ત્વપૂર્ણ છે. ૭૨ મી ગાથામાં જીવને અબંધ કહીને ગાથાની પૂર્ણાહૂતિ કરે

છે પરંતુ હજી શંકાની પૂર્ણાહૂતિ થઈ નથી, તેથી આ ગાથાનો ઉપસંહાર એટલો જ છે કે શંકાની આ વૈતરણી ઘણાં સ્થાનોને સ્પર્શીને આગળ વધી રહી છે પરંતુ હજી સમુદ્ર સુધી પહોંચી નથી. જો કે આ નદી ગંગા નથી પણ વૈતરણી છે, તે ધ્યાન રાખી ગાથાનો ઉપસંહાર થયો છે.

ગાથા–૭૩

ઉપોદ્ઘાત : આ ગાથામાં પ્રતિપક્ષી છેવટે પોતાનું સંપૂર્ણ મંતવ્ય રજૂ કરે છે. પૂર્વની ગાથાઓમાં જે કાંઈ કુતર્કો આપ્યા છે, તે તર્કના આધારે પ્રતિપક્ષી મોક્ષના મંદિરને જમીનદોસ્ત કરવા માંગે છે. અર્થાત્ મોક્ષની કોઈ આવશ્યકતા નથી, મોક્ષ તે કાલ્પનિક વસ્તુ છે, તે પ્રતિપક્ષીનું અંતિમ લક્ષ છે. મોક્ષ નથી તો સાધના નથી અને સાધનાના સાધનરૂપ ધર્મ પણ નથી એમ કલ્પનાથી રચાયેલો આ ધર્મનો રાજમહેલ કલ્પનામાં સમાય જાય છે. મોક્ષની પ્રાપ્તિ માટે કોઈ કર્તવ્ય કરવાની આવશ્યકતા જ નથી. ખેતર વાવ્યું જ નથી તો લણવાનું ક્યાંથી ? આમ પ્રતિપક્ષી મોક્ષ અને ધર્મ પ્રત્યે પરિહાસ કરે છે, આખી ધર્મ ઉપાસનાને હાસ્યપાત્ર માને છે. ગુજરાતી ભાષાના આ મહાયોગીરાજે બહુ થોડા શબ્દોમાં પ્રતિપક્ષીનું અંતિમ લક્ષ પ્રગટ કરીને નાસ્તિક મનુષ્યોમાં પ્રવર્તમાન એક પ્રવાહનું ચિત્ર પ્રગટ કર્યું છે. હવે આપણે તે ચિત્રના દર્શન કરીએ.

માટે મોક્ષ ઉપાયનો, કોઈ ન હેતુ જણાય ।
કર્મતણું કર્તાપણું, કાં નહિ, કાં નહિ જાય ॥ ૭૩ ॥

ભારતવર્ષમાં લગભગ બધા સંપ્રદાયો કે સાધકોનું અંતિમ લક્ષ મોક્ષ છે. મુક્તિ કહો કે મોક્ષ કહો, બંને એક જ છે. સંસારથી સર્વથા નિરાળું, જન્મ મૃત્યુથી પરે, એવું કોઈ દિવ્ય કેન્દ્રસ્થાન છે, મુક્ત થયેલા જીવો ત્યાં જાય છે અને ત્યાં ગયા પછી પુનઃ સંસારચક્રમાં આવતા નથી. શ્રીમદ્ ભગવદ્ ગીતામાં પણ કહ્યું છે કે,

तत: पदं तत्परिमार्गितव्यं, यस्मिन्गता न निवर्तन्ति भूयः ।
तमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्ये यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी ॥
(અધ્યાય–૧૫/૪)

અર્થાત્ એવું પદ છે કે જે મનુષ્યે જાણવું જોઈએ, સમજવું જોઈએ અને તેનું આરાધન પણ કરવું જોઈએ. જે પદને પામ્યા પછી જીવ ત્યાંથી પુનઃ પાછો સંસારમાં આવતો નથી. મોક્ષ વિષે આપણે ઘણી જ ચર્ચા કરી ચૂકયા છીએ. અહીં એટલું જ કહેવાનું છે કે મોક્ષ તે ભારતીય સંસ્કૃતિનું ખાસ કરીને જૈનદર્શનનું ધ્રુવ લક્ષ છે. મોક્ષને લક્ષ કરીને સમસ્ત સાધનાનું ઘડતર થયું છે.

માટે મોક્ષ ઉપાયનો – જો મોક્ષને ન માનવામાં આવે તો જ ધર્મ સંસ્કૃતિ પર ઊંડો પ્રહાર થઈ શકે. મોક્ષ એ એક અદૃશ્ય તત્ત્વ છે. મનુષ્યની જ્ઞાનચેતનામાં તેનું સ્વરૂપ સમાયેલું છે. આ સ્વરૂપના આધારે મોક્ષના ઉપાયની અથવા આરાધનાના માર્ગોની રચના કરવામાં આવી છે. ૭૨મી ગાથામાં જીવને અબંધ કહ્યો છે. તો જે જીવ અબંધ છે, તેને મોક્ષની જરૂર નથી અને મોક્ષ નથી તો મોક્ષના ઉપાયની પણ જરૂર નથી. વાંસ ન હોય તો વાંસળી કયાંથી વાગે ? વ્યકિત નથી તો પડછાયો પડે ક્યાંથી ? પહાડ નથી તો ચડવાના ઉપાયની રચના શા માટે કરવી ? મોક્ષ નથી, તો મોક્ષના ઉપાયની જરૂર નથી. એટલે શંકાકાર મોક્ષનો અભાવ અધ્યાહાર રાખીને સીધી રીતે

મોક્ષના ઉપાયનો પરિહાર કરે છે અને મોક્ષના ઉપાય બધા અનાવશ્યક છે, તેમ પ્રથમ પદમાં ઘોષણા કરે છે, એ જ રીતે બીજા પદમાં એ જ વાતની પૂર્તિ કરી છે અર્થાત્ ઉપાયના પણ કારણોની જરૂર નથી. ગાથામાં 'હેતુ' શબ્દ મૂકયો છે. હેતુ એટલે સાધન અને હેતુ એટલે કારણ. આમ 'હેતુ' શબ્દ કારણવાચી પણ છે અને સાધનવાચી પણ છે. અનુમાન પ્રમાણમાં 'હેતુ' તે અનુમાનનું મુખ્ય અંગ છે. આ પદમાં હેતુ શબ્દ સામાન્યભાવે વપરાયો છે, માટે મોક્ષના જે ઉપાય છે, તે ઉપાય પણ કોઈ લક્ષવેધી હોવા જોઈએ. એક તરફ મોક્ષ છે અને બીજી તરફ તેના સાધન રૂપ ઉપાય છે. આ ઉપાય અને ઉપાદેય બંનેની વચ્ચે વ્યકિતનું કોઈ પ્રયોજન હોય છે, જો મુકિત સુખરૂપ છે, તો તે માટે પ્રયત્ન કરવો, તે પણ એટલો જ જરૂરી છે. મોક્ષમાં જે સુખપ્રાપ્તિ છે, તે જ મુખ્ય હેતુ છે.

સુખપ્રાપ્તિ માટે સુખપ્રાપ્તિ રૂપ હેતુથી અર્થાત્ પ્રયોજનથી જીવ ઉપાય કરવા માટે પ્રેરિત થાય છે. મોક્ષ અને તેના ઉપાય, બંનેની વચ્ચે હેતુ મુખ્ય છે. જેમ ભોજન અને ભોજન કર્તાની વચ્ચે ભૂખની ઉપશાંતિ તે મુખ્ય હેતુ છે. જો ભૂખની ઉપશાંતિ ન હોય અથવા ભોજનથી તે ઉપશાંતિ થતી ન હોય, તો ભોજન રૂપ ઉપાય વ્યર્થ છે. ટૂંકમાં આ સાધારણ ઉદાહરણથી એ સમજી શકાય છે કે હેતુ એટલે શું ? અહીં હેતુ એટલે સુખપ્રાપ્તિનું લક્ષ. જો મોક્ષ નથી, તો તેના ઉપાય કરવાનો કોઈ હેતુ નથી અર્થાત્ તેનું કોઈ પ્રયોજન નથી. તેમાં કોઈ સ્વાર્થ નથી, શાંતિ મળવાનો કોઈ અવકાશ નથી અને હેતુ સિદ્ધ ન થાય, તો મોક્ષ અને હેતુ, બંને વ્યર્થ છે.

આ બંને પદમાં મોક્ષ, ઉપાય અને હેતુ, તેની ત્રિવેણીનો સંગમ દૃષ્ટિગોચર થાય છે. મોક્ષ છે, તો ઉપાય છે અને ઉપાય છે તો તેનો હેતુ સિદ્ધ થાય છે. મોક્ષ નથી, તો તેના ઉપાય પણ વ્યર્થ છે અને તે ઉપાયથી કોઈ હેતુ પણ સરતો નથી. આમ અનુકુળ અને પ્રતિકૂળ, સકારાત્મક અને નકારાત્મક, આ ત્રિવેણીનું અહીં દર્શન કરાવ્યું છે. પ્રતિપક્ષી નકારાત્મક ત્રિવેણીનો સ્વીકાર કરી સીધો પ્રહાર કરે છે કે આ ઉપાય વ્યર્થ છે, તો કર્મનું કર્તાપણું પણ સ્વીકારવા યોગ્ય નથી, અને કર્મનું કર્તાપણું કેમ ન જાય ? 'કાં નહીં જાય' એ ગુજરાતી ભાષાનો પ્રયોગ છે. ગાથાનો ઝૂકાવ કર્મ અને કર્તાની કડી તોડવાનો છે. પ્રતિપક્ષી ચાહે છે કે કર્તા–કર્મની કડી તૂટે, તો મોક્ષ અને તેના ઉપાયની બધી પ્રપંચજાળ અનાવશ્યક બની જાય. મોક્ષના ઉપાય માટે કોઈ સચોટ હેતુ પણ જણાતો નથી. મૂળમાં આધ્યાત્મિક શાસ્ત્રો જીવાત્માને કર્મથી છૂટા પાડવાની વાત કરે છે. સરવાળે તો જીવ કર્મનો કર્તા ન બને અને કર્મ કરવાનું બંધ થાય, કર્મથી વિખૂટો થાય, ત્યારે જ તે મુકિતના માર્ગે જઈ શકે છે.

અહીં ખાસ સમજવાની વાત એ છે કે જીવ કર્મનો કર્તા ન બને, તે જ સાધનાનું લક્ષ છે. પરંતુ જો જીવ કર્મનો કર્તા હોય, તો જ કર્મથી વિખૂટા પડવાનો પુરુષાર્થ રહે. જ્યારે પ્રતિપક્ષીઓ એમ કહે કે જીવ કર્મનો કર્તા જ નથી. તે કર્મથી વિખૂટો જ છે, તો હવે કર્મથી છૂટા પડવાનો કોઈ પણ પુરુષાર્થ બિનજરૂરી છે. રસપ્રદ વાત તો એ છે કે આપણું પણ લક્ષ તો એ જ છે કે જીવ કર્મનો કર્તા ન બને, જયારે પ્રતિપક્ષી એમ કહે છે કે જીવ તો છૂટો જ છે, માટે આ તમારું લક્ષ તો સ્વયં સિદ્ધ છે. કેવી મજાની વાત છે ? જે આપણે ઈચ્છીએ છીએ, તેનું ગણિત પ્રતિપક્ષીએ

પ્રથમથી જ પ્રગટ કર્યું છે અને જીવને અબંધ માની, કર્મનો કર્તા ન માની, કર્તૃત્વનો સર્વથા અભાવ છે, એમ બતાવીને કહે છે કે આ બધુ અગાઉથી તૈયાર જ છે તો મોક્ષના ઉપાય કરવાની શી જરૂર છે ? મોક્ષનો ઉપાય તો ત્યારે ઘટે છે કે જીવ જો કર્મથી બંધાયેલો હોય અને કર્મનો કર્તા હોય, તો જ મુકિતની વાત છે. જેના લગ્ન થયા નથી, તેના છૂટાછેડા કરવાની વાત અસ્થાને છે. આત્મા કર્મથી નિરાળો છે; તો મોક્ષના ઉપાય શા માટે ?

એટલે અહીં અંતિમ પદમાં સિદ્ધિકાર સ્વયં પ્રતિપક્ષના અભિપ્રાયને વ્યકત કરતાં કહે છે કે 'કર્મતણું કર્તાપણું' અર્થાત્ કર્મનું કર્તૃત્વ લુપ્ત થઈ જાય છે. કર્મ સ્વતંત્ર છે અને કર્તા પણ સ્વતંત્ર છે. જેમ નદી કિનારે ઊભેલો માણસ એમ કહે કે હું પાણી વહાવી રહ્યો છું, તો તે મિથ્યાવાદ છે. પાણી પોતાની મેળે વહી રહ્યું છે. જોનારો સ્વતંત્ર છે. પાણીના પ્રવાહની ક્રિયા સાથે આ માણસને કાંઈ લેવા દેવા નથી. મિથ્યાભાવે તે કર્તા બને છે, તે જ રીતે અહીં પ્રતિપક્ષી કહે છે કે કર્મનો પ્રવાહ સ્વયં પ્રવાહિત છે, જીવને તેની સાથે કોઈ સંબંધ નથી, છતાં પરાણે તે કર્તા કેમ બની શકે ? અસ્તુ.

આખી ગાથા ઉપર આપણે એક સળંગ દૃષ્ટિપાત કરીએ. ગાથામાં પાંચ અવલંબન અભિવ્યકત કર્યા છે.

(૧) મોક્ષ (૨) મોક્ષના ઉપાય (૩) તેના હેતુ (૪) કર્મ (૫) કર્તૃત્વ

હકીકતમાં આ પાંચે અવલંબન આદરણીય છે. તેની એક માળા છે. આખી આ માળા અધ્યાત્મ સાધનાનો આધાર છે. જયારે તેના ઉપર શંકા કરી પ્રતિપક્ષ ઊભો કરી તર્ક–વિતર્ક કરી આ માળાને જો ખંડિત કરવામાં આવે, વ્યર્થ સાબિત કરવામાં આવે, તો મોક્ષમાર્ગના સોપાનની વિમાર્ગણાનો કશો અર્થ ન રહે.

આપણે ત્યાં મોક્ષની જે સ્થાપના થઈ છે, તે જીવની કર્મ અવસ્થાને લક્ષમાં રાખીને તથા તેના શુભાશુભ પરિણામોને જોઈ અનંતજ્ઞાનીઓએ ફરમાવેલી છે. જો કે સિદ્ધિકાર સ્વયં આ વસ્તુને સ્પષ્ટ કરશે પરંતુ અત્યારે આ ગાથામાં મોક્ષ સાધનાના આધારભૂત કર્મનું જે કર્તૃત્વ છે, તેનો શંકા રૂપે વિરોધી સૂર પ્રગટ કર્યો છે. જુઓ, હવે આ માળા આ રીતે તૂટે છે. કર્તૃત્વ–ક્રિયાશકિત એ જીવનો પોતાનો ગુણ છે. કર્મનું કર્તૃત્વ જીવમાં નથી. જીવ જો કર્મનો કર્તા નથી તો કર્મ પણ જીવના નથી. અર્થાત્ કર્મ હોય તો ભલે હોય પણ તે જીવની સંપતિ નથી અને જીવ જો કર્મનો કર્તા ન હોય, તો જીવને અલગ કરવાનો કોઈ હેતુ નથી. અર્થાત્ તેનાથી કોઈ ફળ મળે તેમ નથી અને જો હેતુ નથી, તો ઉપાય શા માટે ? કોઈ કલાકારને કાષ્ટમાંથી ગણેશજીની મૂર્તિ કરવી હોય, તો ગણેશજીને બનાવવાનો તેનો હેતુ હોય, તો જ તે કલાકાર ઉપાય કરે, કારીગિરી કરે, હથિયારનો પ્રયોગ કરે, પરંતુ જો તેને મૂર્તિ ન જ કરવી હોય, તો તે ઉપાય શા માટે કરે ? તેમ જીવને મોક્ષ મળવાનો નથી, તેનાથી સુખ મળવાનો કોઈ હેતુ નથી, તો ઉપાય શા કરે ? અને જીવ સ્વયં અબંધ છે, તો મોક્ષ કયાંથી થાય ? આમ આ આખી માળા ધર્મની આવશ્યકતા નથી, તે ભીત્તિ પર અંકિત કરવામાં આવી છે અને સિદ્ધિકાર કહે છે કે ઉપરના કોઈ તત્ત્વો ન હોય, તો કર્મનું પણ કર્તાપણું ટકે જ કયાંથી ? 'કાં નહીં જાય, કાં નહીં જાય ?' એમ બે વખત કહ્યું છે.

બે વખત કહેવાનો ભાવ શું છે ? પ્રથમ વાર પ્રયુકત 'કાં નહીં જાય' તેનો મતલબ છે કે જીવ અબંધ છે, તો મોક્ષ નથી. તો કર્તાપણું કેમ ન જાય ? અને બીજી વખતે કાં ન જાય ? કહ્યું છે, તેનો અર્થ કર્તૃત્વનો નિષેધ કરે છે. મોક્ષનો ઉપાય નથી, તેથી પણ કર્તૃત્વ ટકી શકતું નથી અને કર્મ સ્વતંત્ર છે તેથી પણ કર્તૃત્વ ટકી શકતું નથી માટે ભારપૂર્વક પ્રતિપક્ષીની શંકાને વ્યકત કરી છે... અસ્તુ.

'કાં નહીં જાય' એ એક પ્રકાર ગુજરાતી ભાષાનો વ્યંગ છે અર્થાત્ ભલેને કર્તાપણું ન જાય, તો પણ મોક્ષના ઉપાયની જરૂર નથી. ચાલુ ભાષામાં જૂની ઢબમાં બોલાતું કે 'કાં નહીં જાય' તેનો અર્થ ભલે ને ન જાય પણ તેને કાંઈ મળવાનું નથી. આ રીતે વ્યંગભાવે વિધિ ક્રિયાને નકારાત્મક ભાવે બોલવાની પ્રથા છે.

અલગ અલગ દૃષ્ટિએ આપણે આ ગાથાના બધા અવલંબનને તપાસ્યા. હવે એક જ વસ્તુને સ્પષ્ટ કરીને આ ગાથાનું સમાપન કરીશું.

સિદ્ધિકારે અહીં આ પ્રતિપક્ષ આખો શંકારૂપે વ્યકત કર્યો છે, તેનું મૂળ કારણ શું છે ? ખરેખર, શું કોઈ આવો પ્રતિપક્ષ અસ્તિત્વ ધરાવે છે ? શું આ જાતનો વિવાદ સાધનાના ક્ષેત્રમાં પ્રસિદ્ધ છે ? અથવા તેવી માન્યતાને આધારે બીજા કોઈ સંપ્રદાયો હકીકતમાં ઘટિત થયેલા છે ? અને ખરેખર જો કોઈ આવો વાદ–વિવાદ, સમાજ કે સંપ્રદાય અસ્તિત્વમાં છે કે હોય, તો તેના પણ શું કારણ છે ? કોઈ પણ જીવ વિવાદની આ ભૂમિકાનો કયારે સ્પર્શ કરે છે ? અને મોક્ષ અને મોક્ષના ઉપાયોથી કયારે દૂર ભાગે છે ? કે જેના આધારે આ ૭૩ મી ગાથાની શંકાઓ પ્રદર્શિત થઈ છે તેવા અનેક પ્રશ્નો થાય છે.

(૧) ક્ષણિકવાદ અથવા શૂન્યવાદ મોક્ષને માનતા નથી. મોક્ષને માને છે, તો આત્માનો સર્વથા નાશ થઈ જાય અને કાંઈપણ શેષ ન રહે, તેવો શૂન્યરૂપ મોક્ષ માને છે. મોક્ષનો પ્રતિપક્ષી ક્ષણિકવાદ અને તેનું દર્શન અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને તેના આધારે સંપ્રદાય પણ ચાલે છે.

(૨) જે લોકો મોક્ષને માને છે, તો તેના ઉપાય પણ ઘણા હિંસક, પરિગ્રહયુકત, અનર્થકારી ઉપાય હોય છે. જેમ બલિદાન જેવી પ્રથાઓ પણ અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને અજ્ઞાનયુકત સ્થૂળ ઉપાયોથી મોક્ષની સાધના ચાલતી હોય છે. ભારતમાં આવો ધૂમમાર્ગ અસ્તિત્વમાં છે, જેને અવધૂત માર્ગ પણ કહી શકાય છે. આ માર્ગની સાધનામાં ચારિત્રની હીનતાના જ ઉપાયો હોય છે. તે માર્ગમાં મદ્યપાન અને કામવાસનાઓને ઉપાય તરીકે સ્વીકારેલી હોય છે.

(૩) મોક્ષના નામે, સાધનાના નામે મોટા મોટા પ્રલોભનો આપવામાં આવે છે. સંપત્તિ અને સત્તા પ્રગટ થાય, તેવા હેતુ પ્રગટ કરવામાં આવે છે. દુશ્મનોને નાશ કરવાના, તેને પરાસ્ત કરવાના હેતુઓ પ્રદર્શિત કર્યા હોય છે.

(૪) જીવ જે કાંઈ પાપ કર્મ કરે છે. તે કર્મનો કર્તા જીવ નથી. તેમ કહી તે અત્યાચાર ભરેલા કર્મોને જારી રાખવાની પ્રેરણા આપે છે. કર્મના શુભાશુભત્વનો કોઈ નિર્ણય નથી, આ રીતે

કર્મહીનતા, પ્રલોભન, ચારિત્રહીનતા અને ક્ષણિકભાવોનો આશ્રય કરીને ઘણા મત અને સંપ્રદાયો અસ્તિત્વ ધરાવે છે.

બધા મત અને વિવાદના મૂળમાં કારણભૂત આસકિત અને પરિગ્રહના ભાવો કે ભોગાત્મક ભાવો ભરેલા હોય છે. સમગ્ર ધર્મ વિરોધિ અથવા અશુદ્ધ માર્ગની સ્થાપના કરનારા જે કોઈ સિદ્ધાંતો છે, તેના મૂળમાં સંસાર ભરેલો છે, ભોગ અને આસકિત ભરેલા છે. આવા વિભાવોના આધારે સંપ્રદાયના ઝંડાઓ ફરકે છે.

આ ગાથામાં બહુ જ સંક્ષેપમાં આ બધા વિવોદોના કારણભૂત જે મિથ્યા વિચારો છે, તેની અભિવ્યકિત કરી છે. અત્યાર સુધી પ્રતિપક્ષીની ઘણી શંકાઓ અને વિચારણાઓને વ્યકત કર્યા પછી સિદ્ધિકાર સ્વયં અધ્યાત્મ માર્ગના એક પછી એક સોપાન પ્રદર્શિત કરવા તત્પર થયા છે, જેનું આપણે આગળની ગાથાઓમાં દર્શન કરીએ.

આધ્યાત્મિકસંપૂટ – આમ તો આ ગાથા શંકાના પક્ષની છે પરંતુ અધ્યાત્મ શ્રેણીએ ચડેલા સાધક માટે આ બધી શંકાઓ થવી જરૂરી છે અને એક પ્રકારે તે જાગૃત અવસ્થાની પરિચાયક છે. સંસારમાં મોહ ભરેલા મૂઢ માણસો તો આવી કોઈ શંકામાં ઉતરતા નથી. તેમજ કલ્યાણનો વિચાર પણ કરતા નથી પરંતુ જીવ જાગૃત થાય, ત્યારે એક પછી એક નિર્ણય કરીને આગળ વધે છે, સાચો માર્ગ શું છે, તે જાણવા મથે છે. કોઈ સાચો માર્ગ બતાવે, તો તે માર્ગ સાચો છે કે કેમ ? તેની શંકા દ્વારા પરીક્ષા કરે છે અને પરિપકવ બુદ્ધિ થયા પછી આગળ વધે છે. કર્મ કે આત્મા વિષે વિચારણા કરવાથી કે તત્ત્વોનો વિચાર કરવાથી મનુષ્યનું મન વાસનાથી મુકત થાય છે. સાંસારિક વાસનાનો ક્ષય થયા પછી જ્ઞાનવાસના ઉદ્ભવે છે. જેને શાસ્ત્રમાં જ્ઞાનચેતના કહી છે. આ આખી ગાથા એક પ્રકારનું જ્ઞાનનું જાગરણ છે. આ પ્રકારની જાગૃતિ પણ નિર્જરાનો હેતુ છે. શંકા કરવી, તે એક પ્રકારનો પ્રશ્ન છે. પ્રશ્ન એ સ્વાધ્યાયનું અંગ છે. એટલે જ વાંચના, પૃચ્છના, ઈત્યાદિ ભાવો સ્વાધ્યાય તપમાં મૂકયા છે. આટલી ગાથાની ઉજળી બાજુ અધ્યાત્મ ભાવોને પ્રગટ કરે છે... અસ્તુ.

ઉપસંહાર : મોક્ષના ઉપાયના કારણોનો પરિહાર કરીને જીવનું કર્તાપણું બિનજરૂરી છે. અથવા કદાચ કર્તા પણ ભલે ને રહે, તેનો કોઈ અર્થ નથી. આ રીતે ગાથામાં અધ્યાત્મતત્ત્વને સમજવા માટે પ્રશ્ન ઉત્પન્ન કર્યો છે. પ્રશ્ન સ્પષ્ટ થવાથી ઉત્તરની પણ અપેક્ષા રહે છે. ગાથા સાપેક્ષ ભાવને વ્યકત કરીને બુદ્ધિ પ્રતિભાને સ્પર્શ કરી રહી છે પરંતુ બુદ્ધિ એકપક્ષી હોય છે. જેને જૈનદર્શનમાં નય કહેવામાં આવે છે. તત્ત્વસ્પર્શી દૃષ્ટિ છે, તે નય છે અને અતત્ત્વસ્પર્શી દૃષ્ટિ તે નયાભાસ છે. આ ગાથા નયાભાસનું સ્પષ્ટ ઉદાહરણ છે. નયાભાસ જયારે બાજી ફેરવે છે, ત્યારે નય તરફ ફેરવે છે અથવા મિથ્યાભાવ તરફ વળી શકે છે. આ ગાથામાં ઉજળો નયાભાસ છે. આપણે આટલો ઉપસંહાર કરીને આગળ 'નયદૃષ્ટિ'ના દર્શન કરીએ.

ગાથા–૭૪

ઉપોદ્‌ઘાત : શાસ્ત્રકાર જે કથન કરવા માંગે છે, તેને અનુભવની દષ્ટિએ વિચારીને તત્ત્વનો નિર્ણય કરવાની વાત કરે છે. ગાથામાં 'જુઓ વિચારી' એમ કહ્યું છે. કેટલાક ભાવો તર્ક સિધ્ધ હોય છે. જ્યારે કેટલુંક સત્ય વિચારપૂર્વક ધ્યાન આપવાથી સમજાય છે. વિચારીને નિર્ણય કરવો, તે જ્ઞાનદૃષ્ટિનું પરિચાયક છે. આ ગાથામાં જે કાંઈ નિર્ણય કરવાનો છે તે વિચારપૂર્વક જ્ઞાનદૃષ્ટિથી કરવાનો છે. સર્વ પ્રથમ જીવાત્માનું અસ્તિત્વ માની લીધું છે, તો પ્રશ્ન ઊભો થાય છે કે જીવાત્માની જે ક્રિયા થાય છે, તેમાં શું જીવની કોઈ આંતરિક ગતિ–વિધિ હોય છે કે નહીં ? શું કશું આંતરિક હલન ચલન ન હોય, તો શું જીવને લગતી ક્રિયા થવાનો સંભવ છે ? આ ગૂઢ પ્રશ્ન ઉપર જ આ ગાથાનું નિર્માણ છે અને તે બાબતમાં શાસ્ત્રકાર સ્વયં નિર્ણય કરનારને કહે છે કે તમારી બુદ્ધિને જ પૂછી જૂઓ કે આવી આંતરિક ક્રિયાશીલતા વિના કર્મગ્રહણની ક્રિયા શું થઈ શકે ? અને ઉત્તરમાં પૂછે છે કે શું વગર પ્રેરણાએ જડ પદાર્થ પોતાની મેળે હલનચલન કરી શકે ? અથવા જીવને લગતી કોઈ ક્રિયા શું સ્વયં થાય ? લેખક લેખનીથી લખી રહ્યો છે, તો શું જીવની કોઈપણ ક્રિયાશીલતા કે પ્રેરણા વિના લેખની પોતાની મેળે લખવા માંડે ? આ ગાથામાં આ બધા પ્રશ્નોના સમાધાન મેળવવા માટે સ્વયં નિર્ણય કરવાની સૂચના આપવામાં આવી છે અને જીવાત્મા સ્વયં કર્મને માટે જવાબદાર છે તેવું ઉદ્‌બોધન કર્યુ છે.

હોય ન ચેતન પ્રેરણા, કોણ ગ્રહે તો કર્મ ।
જડ સ્વભાવ નહિ પ્રેરણા, જુઓ વિચારી ધર્મ ॥ ૭૪ ॥

ગાથાના પ્રથમ પદમાં 'હોય ન ચેતન પ્રેરણા' લખ્યું છે, તો ચેતન પ્રેરણા શું છે તે સમજવા જેવું છે.

ચેતન પ્રેરણા : આ ચેતન પ્રેરણા શું છે ? શું એક શબ્દ કહેવા માત્રથી અથવા ચેતન પ્રેરણા કહેવા માત્રથી ચેતનની બાહ્ય–આભ્યંતર બધી પ્રેરણાઓની અભિવ્યક્તિ થઈ જાય છે ? ચેતનપ્રેરણા તે ઘણો જ ગૂઢ પ્રશ્ન છે. ચેતન કહેતા જીવાત્મા. શરીરમાં નિવાસ કરતો એક જ્ઞાનાત્મક આત્મા છે. હવે જુઓ ! પ્રેરણા એટલે શું ? જીવને આરંભથી લઈને અંત સુધી ઘણી જાતની સ્ફૂરણાઓ થાય છે. જ્યારે જ્ઞાનનું સ્ફૂરણ થાય, ત્યારે સાથે મોહાત્મક વાસનાનું પણ સ્ફૂરણ થાય છે. સર્વ પ્રથમ જીવના આભ્યંતર ક્ષેત્રમાં ઉદયમાન કર્મો ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારના ભાવોનો સાથિયો પૂરે છે અને જ્ઞાનાત્મક સ્ફૂરણાની સાથે અન્ય કર્મનો ઉદયભાવ જોડાય, ત્યારે તે પ્રેરણાનું રૂપ બને છે અર્થાત્ આત્મા પ્રેરિત થાય છે, જો બીજો ઉદયભાવ સાથે ન જોડાય તો જ્ઞાનનું સ્ફૂરણ નિર્મળ રહી જાય છે, પ્રેરણા બનતી નથી. પ્રેરણામાં આકાંક્ષા છે, ઈચ્છા છે, કોઈ લિપ્સા છે અને તેના આધારે જ જીવ પ્રેરિત થાય છે, માટે તેને ચેતન પ્રેરણા કહે છે. હકીકતમાં પ્રેરણાની સાથે અપ્રેરણા શું છે ? તે ધ્યાનમાં રાખવાની જરૂર છે. જેમ ગાડીના ચાલકને એન્જિન સ્ટાર્ટ કરવાની જાણકારી જરૂરી છે, તેમ બ્રેકની પણ જાણકારી એટલી જ જરૂરી છે.

અહીં પ્રેરણા અને અપ્રેરણા બંને વચ્ચેનો સૂક્ષ્મ ભેદ જાણવો જરૂરી છે. અપ્રેરણા તે જ્ઞાનાત્મક સ્ફૂરણનો શાંતભાવ છે અર્થાત્ શાંત અવસ્થા છે. જ્યારે પ્રેરણા તે જીવની પ્રાથમિક ચંચળતા ઉત્પન્ન કરનારી ક્રિયા છે. આ ક્રિયા માટે કર્મના અન્ય ઉદયભાવ પણ જોડાય છે. દિવાસળી બાળ્યા પછી તેને કેરોસીન કે એવી કોઈ પણ સહયોગી સામગ્રી ન મળે, તો દિવાસળી પોતે સળગીને ત્યાં જ ઠરી જાય છે અથવા પોતાની મર્યાદામાં સીમિત રહે છે પરંતુ જ્યારે સહયોગી સામગ્રી મળે, ત્યારે જ ભડકો થાય છે. આપણે અહીં કહ્યું કે જ્ઞાનાત્મક સ્ફૂરણની સાથે અન્ય ઉદયભાવી સામગ્રી સહયોગી બને, ત્યારે તે સ્ફૂરણ પ્રેરણાનું રૂપ ધારણ કરે છે. આ છે જીવની આંતરિક ચેતનપ્રેરણા.

હવે આગળ વધીએ, જ્યારે પ્રાથમિક પ્રેરણાનું સૂક્ષ્મ રૂપ તૈયાર થાય, ત્યારે વીર્યાંતરાય કર્મના ક્ષયોપશમથી ઉત્પન્ન થયેલી શક્તિ પ્રેરણાને વધારે પ્રજ્વલિત કરવા નિમિત્ત બને છે અને તેના કારણે યોગોમાં સંચાલન થાય છે. આને આપણે યોગજનિત પ્રેરણા કહીશું. હકીકતમાં તો આંતરિક પ્રેરણા જ યોગોને સંચાલિત કરે છે. આંતરિક પ્રેરણા યોગોમાં ઉતરી આવી છે, તેથી યોગની જ સંપત્તિ બની જાય છે અર્થાત્ યોગ સાથે પ્રેરણા જોડાય છે અને પ્રેરણા સાથે યોગ જોડાય છે.

જે જીવો મનોયોગવાળા છે તેમાં માનસિક પ્રેરણા ઉદ્ભવે છે. જે જીવો મનયોગવાળા નથી, વચનયોગવાળા છે, તેનાં વચનમાં પણ વચનયોગની પ્રેરણા આકાર પામે છે અને જે જીવો માત્ર કાયયોગવાળા છે, તેવા એકેન્દ્રિય જીવોની કાયામાં તે પ્રેરણા આકાર પામે છે. સંક્ષેપમાં એકેન્દ્રિયથી લઈ પંચેન્દ્રિય સુધીના જીવો છે, તેની કાયામાં રહેલી ઈન્દ્રિયો, પોતાના વિષયને અનુકૂળ પ્રેરણા ઉત્પન્ન કરે છે અર્થાત્ ઈન્દ્રિયો વિષય પ્રતિ પ્રેરાય છે અને ચૈતનથી કે ચેતનની પ્રેરણાથી વિષયને ગ્રહણ કરે છે.

ભગવદ્ગીતામાં પણ કહ્યું છે કે 'अधिष्ठाय मनश्चायं विषयानुपसेवते ।' અર્થાત્ યોગોનું અવલંબન લઈને ઈન્દ્રિયોરૂપી ઉપકરણથી પ્રેરિત થયેલો જીવ વિષયોને ગ્રહણ કરે છે. આ રીતે જ્ઞાનચેતનાથી આરંભ થયેલી પ્રેરણા કર્મચેતનામાં વ્યાપ્ત થાય છે. આ પ્રેરણા બે પ્રકારની છે. (૧) સામાન્ય જીવને કર્મના ઉદયભાવને આધારિત થતી પ્રેરણા અને (૨) અન્ય વ્યક્તિના ઉપદેશથી કે આદેશથી અથવા કોઈ નિમિત્ત કારણથી થતી પ્રેરણા, તે પરપ્રેરિત છે, બહારનાં કારણોથી ઉદ્ભવેલી જે પ્રેરણા છે, તેને વ્યાકરણમાં કારક ક્રિયા કહેવાય છે. કોઈ માણસ ક્રિયા કરાવવા માટે પ્રેરણા આપે છે અને જીવાત્મા જ્યારે તેની આજ્ઞાને અવગ્રહે છે, ત્યારે તે આજ્ઞાને પોતાની પ્રેરણારૂપે પ્રગટ કરે છે.

પ્રેરણાના બે પ્રકાર : આટલા ઊંડા વિચરણ પછી સમજાય છે કે ચેતન પ્રેરણા શું છે ? જૈનપરિભાષામાં તેના સીધા બે ભેદ થાય છે. (૧) ભાવપ્રેરણા (૨) દ્રવ્યપ્રેરણા. અર્થાત્ સૂક્ષ્મપ્રેરણા અને સ્થૂલપ્રેરણા. સૂક્ષ્મભાવ અને બાદરભાવ. જૈનપરિભાષામાં સ્થૂલભાવોને બાદરભાવ કહેવામાં આવે છે. તે રીતે પ્રેરણાના બંને સ્વરૂપ આપણે સ્વીકાર્યા. હવે જુઓ ! કર્મ

પણ બે પ્રકારના છે. (૧) જે સૂક્ષ્મ કર્મરજ આત્મપ્રદેશોમાં કર્મરૂપે બંધાય છે. તે પણ કર્મ છે. અને (૨) જીવાત્મા સ્થૂલ શરીરનું કે યોગનું અવલંબન લઈ જે કાંઈ શુભાશુભ ક્રિયા કરે છે, તે પણ કર્મ છે. સૂક્ષ્મ કર્મ માટે સૂક્ષ્મ પ્રેરણા આધારભૂત છે અને બાહ્ય સ્થૂલ કર્મ માટે યોગજનિત સ્થૂલ પ્રેરણા આધારભૂત છે. આ બંને સ્થળે ચેતનની હાજરી છે. જેથી આ બધી ચેતનની પ્રેરણા છે માટે કવિરાજ અહીં પ્રથમ પદમાં કહે છે કે 'હોય ન ચેતન પ્રેરણા કોણ ગ્રહે તો કર્મ ?' આ પદમાં સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મ પ્રેરણા, સ્થૂલ અને સૂક્ષ્મ કર્મ, બંનેમાં ચેતનની પ્રેરણા આવશ્યક છે, તેમ કહ્યું છે. ચેતનની પ્રેરણા વિના સૂક્ષ્મ કે સ્થૂલ કોઈપણ પ્રકારની ક્રિયા થતી નથી, માટે સ્વયં બુદ્ધિને પૂછે છે કે જો ચેતનની પ્રેરણા ન હોય, તો કર્મ કોણ ગ્રહણ કરે ? તે પ્રશ્ન પૂછીને ચેતનની પ્રેરણાની સ્થાપના કરી છે. ચારે બાજુ ચેતન પ્રેરણા છે. ચેતનની પ્રેરણા વિના કર્મ ન થાય, તે સિદ્ધાંતની અભિવ્યક્તિ કરી છે.

ચેતનની વિવિધ અવસ્થા : ચેતન શબ્દ શુદ્ધ આત્મતત્ત્વનો બોધ કરે છે અને જીવની વ્યાવહારિકદશાનો પણ બોધ કરે છે. આત્મદ્રવ્ય અનેક કક્ષામાં રૂપાંતરિત થઈ ક્રિયાયુક્ત બને છે અને ક્રિયાહીન પણ બને છે. બહુ જ પ્રારંભિક અજ્ઞાનદશામાં જેને જૈનદર્શનમાં અવ્યવહાર રાશિ કહે છે, એવા અંધકારમય યુગમાં આત્મતત્ત્વ અનંતકાળ સુધી સ્થિર રહી પોતાનું અસ્તિત્ત્વ જાળવી શક્યું છે અને ત્યાં પણ અક્ષરના અનંતમા ભાગે જે સૂક્ષ્મજ્ઞાન પર્યાય હતો, તેના આધારે તેને ચેતનદ્રવ્ય કહ્યું છે. જ્ઞાનપર્યાયના આધારે આત્મદ્રવ્ય ચેતનની કક્ષામાં આવે છે. ચેતનનું જે ચૈતન્ય છે, તે જ્ઞાનાત્મક સ્ફૂરણ છે. આ સ્ફૂરણના આધારે અર્થાત્ જ્ઞાનપર્યાયમાં વૃદ્ધિ થતાં ચેતન વ્યવહાર કક્ષામાં આવે છે અને જીવસંજ્ઞાને પ્રાપ્ત કરે છે. એક પછી એક જ્ઞાનાત્મક ઈન્દ્રિયોનાં ઉદ્‌ઘાટનથી જીવાત્મા ઉપરની કક્ષાને સ્પર્શ કરતો જાય છે, ત્યારે પણ તેની ચેતન અવસ્થા છે. જેમ જેમ જ્ઞાનાત્મક પર્યાયમાં વૃદ્ધિ થાય છે, તેમ તેમ તેના મોહાત્મક ભાવમાં પણ વૃદ્ધિ થાય છે અને કર્મભોગના કારણે અકામનિર્જરાના પરિણામે જીવનાં વીર્યમાં પણ વૃદ્ધિ થાય છે અર્થાત્ વીર્યાંતરાય કર્મનો પણ ક્ષયોપશમ થાય છે. જ્ઞાનની સાથે સાથે વીર્ય પર્યાય, તે પણ ચેતનનું મુખ્ય લક્ષણ છે. ચેતન શબ્દ જ્ઞાનાત્મકભાવોની અને શક્તિરૂપ ભાવોની અભિવ્યક્તિ કરે છે. આગળ વધીને જીવાત્મા દેવ અને મનુષ્યની ગતિમાં પણ જન્મ ધારણ કરીને શુભાશુભ પરાક્રમ કરે છે. આ બધી ચેતનની ક્રિયા છે. ત્યારબાદ શ્રુતજ્ઞાન પર્યાયનો ઉદય થતાં ચેતન ચેતનને ઓળખે છે, અને બાહ્ય ક્રિયાઓથી નિરાળો થઈ ક્રિયાઓનું સમાપન થતાં જીવ ઉચ્ચ શ્રેણીને પ્રાપ્ત થાય છે. ત્યારે જે સાધનામય દશા છે, તે પણ ચેતનનું જ પરાક્રમ છે, છેવટે યોગાતીત બનીને ચેતન સર્વથા નિષ્ક્રિય થઈ શુધ્ધ ચૈતન્યભાવમાં રમણ કરી સિદ્ધદશાને પ્રાપ્ત થાય છે. આ બધી અવસ્થામાં શૂન્યથી લઈને સિદ્ધિ સુધી ચેતનની અસંખ્ય અવસ્થાઓ ઉદ્‌ભવે છે અને શમે છે. ચેતન શબ્દ ઘણો બોધદાયક છે.

કોણ ગ્રહે કર્મ ? જ્યારે ચેતનની પ્રેરણા વાસનાયુક્ત હોય છે, ત્યારે તેનો કર્મ સાથે સંબંધ જોડાય છે. કર્મની વિશદ્ વ્યાખ્યા આપણે પૂર્વમાં કરી ગયા છીએ. અહીં એટલું જ કહેશું કે ક્રિયા કરવાની ભાવના, સ્વયં ક્રિયા અને ક્રિયાનું ફળ, તે ત્રણે અવસ્થાઓ કર્મ જ ગણાય છે. અહીં

સિધ્ધિકાર કહે છે કે 'હોય ન ચેતન પ્રેરણા' પ્રેરણા એક સ્વયં ભાવકર્મ છે અને ભાવ કર્મની ઉત્પત્તિ થતાં જ કર્મની આગળની અવસ્થાઓ શરૂ થાય છે. જેમ બાળકની સામે મીઠાઈ રાખી છે. બાળક મીઠાઈ જુએ છે, ખાવા માટે લલચાય છે અને ત્યારબાદ મીઠાઈને ગ્રહણ કરે છે. જો બાળકમાં પ્રેરણા જ ન હોય, ખાવાની ઈચ્છા જ ન હોય, તો મીઠાઈને કોણ ગ્રહે ? અર્થાત્ કોઈ ગ્રહી શકે જ નહીં. આ સ્થૂલ ઉદાહરણમાં સમજાય છે કે પ્રેરણા પછી જ ગ્રહણની ક્રિયા શરૂ થાય છે. માંડવામાં બેઠેલા વરરાજામાં સાંસારિક ભાવના હોય, ત્યારે જ કન્યાનો હાથ ગ્રહણ કરે છે. ગ્રહણની ક્રિયા પણ એક કર્મ છે. પ્રેરણા અને ગ્રહણ બંને કર્મનું રૂપ છે, માટે સિદ્ધિકાર પૂછે છે કે ચેતનની પ્રેરણા ન હોય, તો કર્મ કોણ ગ્રહણ કરે ? અર્થાત્ કર્મગ્રહણ જ ન કરે અને આ કર્મગ્રહણ કરવાની પ્રેરણા ફક્ત ચેતનમાં જ છે કારણકે ચેતન તે જ્ઞાનાત્મક તત્ત્વ છે. જ્ઞાન પદાર્થને જાણે છે, જુએ છે, તેના ગુણધર્મને વિચારે છે, તેમાં સુખદુ:ખની કલ્પના કરે છે. આ બધા ભાવોના કારણે ચેતનના આંતરિક જગતમાં શુભાશુભ ભાવનું સંચાલન થાય છે. બધા મશીનો અને ભૌતિક સાધનો હાજર છે પરંતુ વીજળી ન હોય તો આ મશીનો ચાલતા નથી. વિદ્યુતનો પ્રવાહ પંખાને સંચાલિત કરે છે, તે જ રીતે ચેતન જ્ઞાન અને શક્તિના આધારે સ્ફૂરાયમાન પ્રેરણાને કે ઈચ્છાને પ્રવાહિત કરે છે અને કર્મનું યંત્ર ચાલુ થાય છે. મૂળમાં જો જીવની ચેતના ન હોય અથવા ચેતનની ક્રિયાશીલતા ન હોય, તો કર્મ થતાં નથી, માટે સિદ્ધિકાર તર્ક આપે છે કે ચેતનની પ્રેરણા વિના કર્મ કોણ ગ્રહે ?

અહીં ગ્રાહ્ય, ગ્રાહક અને ગ્રહણ આ ત્રણ ભાવોની ઉપસ્થિતિ છે. ગ્રાહક ચેતન છે. ગ્રાહ્ય તે કર્મ છે અને ગ્રહણ તે ક્રિયા છે. આ ત્રણેય તત્ત્વોમાં ચેતનની સૂક્ષ્મ ક્રિયા કારણભૂત છે, તેને જ કવિરાજ પ્રેરણા કહે છે.

એક વિપરીત પ્રશ્ન : શું ચેતનની ગેરહાજરી હોય, ત્યાં આવો ગ્રાહક ગ્રાહ્ય ભાવ હોતો નથી ? ના, તેમ એકાંત નથી. લોહચુંબક જડ છે છતાં લોખંડને ગ્રહણ કરે છે. જડ પદાર્થો પણ પોતાને અનુકૂળ એવા બીજા પદાર્થોને ગ્રહણ કરે છે. પુદગલ જગતમાં પણ પોતાને અનુકૂળ એવા બીજા પદાર્થોનું ગ્રહણ થાય છે. પુદગલ જગતમાં પણ જ્યાં ચેતનની હાજરી નથી, ત્યાં પણ સૂક્ષ્મ સ્કંધો પરસ્પર એકબીજાને ગ્રહણ કરે છે. આ રીતે જોતાં જડ જગતમાં પણ ગ્રાહ્ય ગ્રાહકની વિશાળ ક્રિયા દૃષ્ટિગોચર થાય છે અને તે પણ વિશ્વનું કે પ્રકૃતિનું કર્મ છે, કાર્ય છે, તો અહીં ચેતન ન હોય તો કર્મ કોણ ગ્રહણ કરે ? તે સિદ્ધાંતને એકાંતે સ્વીકારી શકાય તેમ નથી, તેથી તેને ઊંડાણથી સમજવો રહ્યો.

યોગ્ય ઉત્તર : ઉપરમાં જે પ્રશ્ન ઉઠ્યો છે તે બરાબર છે અને જડ જગતમાં ક્રિયાત્મક કાર્ય સ્વતઃ થઈ રહ્યું છે, તે પણ હકીકત છે પરંતુ તે કાર્યોને કર્મસંજ્ઞા આપી શકાય તેમ નથી. કર્મનો અર્થ ફક્ત ક્રિયા જ નથી. કર્મમાં ફળ દેવાની શક્તિ છે અથવા કર્મમાં જે શુભાશુભ તત્ત્વની સ્થાપના થાય છે, તે જીવનાં પરિણામના આધારે થાય છે. જડ પદાર્થની થતી ક્રિયાઓ કે કર્મનો કોઈ નિશ્ચિત સૈદ્ધાંતિક વાહક નથી. તેમાં કડવાં મીઠાં ફળ દેવાની યોગ્યતા નથી. તેમજ તે કર્મનો કરનાર કોઈ ભાવપૂર્ણ ચેતન તત્ત્વ ન હોવાથી તે કર્મ ખાલી ડબ્બા જેવું છે. તેમાં ભાવનો કોઈ રસ

નથી. તેમ તે કર્મની કોઈ નિશ્ચિત પ્રકૃતિ કે સ્થિતિ નથી. એ કર્મ સ્વયં ઉદ્‌ભવે છે અને વિલસે છે. જ્યારે શાસ્ત્રકારે જેને કર્મસંજ્ઞા આપી છે, તે કર્મ વિલક્ષણ છે. વિશ્વના પ્રકૃતિગત કર્મથી ન્યારું છે. જેમ પાણીમાં નાખેલું પતાસું, પાણીમાં ઓગળી જાય છે. એક રીતે પાણી પતાસાને ગળી જાય છે પરંતુ ગળનારને કોઈ આસ્વાદ નથી. તેમજ તેનું કોઈ વિશેષ પરિણામ નથી પરંતુ એ જ પતાસું કોઈ મનુષ્ય ભક્ષણ કરે છે, ત્યારે તેમાં રસાસ્વાદનો અનુભવ કરે છે એટલું નહીં તેમાં આસક્તિ કરે છે અને ભોજ્ય પદાર્થ સાથે તે નવો સંબંધ બાંધે છે. પતાસાનો રસાસ્વાદ તેના ભાવકર્મ સાથે જોડાયેલો છે. આ ઉદાહરણથી સમજી શકાય છે કે પતાસાનું જડ ભક્ષણ અને ચેતન ભક્ષણમાં સ્પષ્ટ અંતર દેખાય છે. જો ચેતન ન હોય, તો જેને અમે કર્મસંજ્ઞા આપી છે, તેવું કર્મ જડ પદાર્થ કરી શકતું નથી.

જડ સ્વભાવ નહીં પ્રેરણા : તેથી જ આગળ ચાલીને શાસ્ત્રકાર કહે છે કે જડનો આ સ્વભાવ પણ નથી અને જડમાં કોઈ પ્રેરણા પણ નથી, તેથી પ્રેરણા વિહીન જડ પદાર્થો આવા વિશિષ્ટ કર્મ ગ્રહણ ન કરી શકે. આ રીતે ચેતનની પ્રેરણા વિના કર્મ ન થાય, તે સિધ્ધાંત અખંડ રહે છે. ગાથામાં સ્પષ્ટ કરવા માંગે છે કે જીવ પણ છે, જડ પણ છે અને કર્મ છે પરંતુ ફક્ત જીવરૂપી ચેતન કર્મને ગ્રહણ કરી શકે છે. જડ પદાર્થ કર્મને ગ્રહણ કરતું નથી અને ગ્રહણ કરવામાં જીવની પ્રેરણા કારણભૂત છે, તેમજ ગ્રહણ ન કરવામાં પ્રેરણાનો અભાવ છે.

આપણે આ ત્રિકોણાત્મક વ્યવસ્થાનું કોષ્ટક કરીએ.

(૧) ચેતન અને પ્રેરણા (૨) ચેતન અને પ્રેરણાનો અભાવ (૩) પ્રેરણા અને કર્મ (૪) જડ અને પ્રેરણાનો અભાવ (૫) જડ અને કર્મનો અભાવ

આ ઉપરના ભાવોથી સ્પષ્ટ કરી શકાય છે કે ચેતન, પ્રેરણા અને કર્મ એક પંક્તિમાં છે. જ્યારે જડ, અપ્રેરણા અને અકર્મ તે બીજી પંક્તિમાં છે. જ્યાં ચેતન નથી, ત્યાં પ્રેરણા પણ નથી અને તેથી કર્મ પણ નથી. આખી ગાથામાં આ ત્રિકોણ સમજવાથી સિધ્ધાંતની સ્પષ્ટતા થઈ જાય છે. ચેતન છે અને પ્રેરણા ન કરે, તો પણ કર્મ ન થાય તે પણ ત્રિગુણાત્મક સ્થિતિ છે, પરંતુ આ ગાથામાં તેનું પ્રયોજન છે. 'જડ સ્વભાવ નહિ' જે વાક્ય છે તે જડનો પોતાનો એક સ્વતંત્ર સ્વભાવ છે, તેમ સૂચિત કરે છે. જડના સ્વભાવમાં પ્રેરણા નથી.

જડનો સ્વભાવ : જડનો સ્વભાવ શું છે તે આપણે જાણીએ. સિધ્ધિકારે જડતત્ત્વનો સ્વીકાર કર્યો છે. તેના સ્વભાવનો પણ સ્વીકાર કર્યો છે અને જડના સ્વભાવમાં પ્રેરણા નથી તેમ જણાવ્યું છે. હકીકતમાં તો અસ્તિત્વ ધરાવનારા બધા પદાર્થોનો એક નિશ્ચિત સ્વભાવ હોય છે. સ્વભાવ રહિત પદાર્થ સંભવતો નથી. જો કે અહીં સિદ્ધિકાર એમ કહી શકતા હતા કે જડમાં પ્રેરણા હોતી નથી, તો પણ કહેવાનું તાત્પર્ય સ્પષ્ટ થઈ શકતું હતું પરંતુ તેમ ન કહેતા જડ સ્વભાવમાં ક્યાંથી આવે ? એટલે સ્વભાવ શબ્દ ઉમેરવાની વિશેષ જરૂર છે કે જડમાં પણ ક્યારેક પ્રેરણા દેખાય છે અથવા દેહધારીનું શરીર જડ છે છતાં પણ તે દેહ દ્વારા બધી જ પ્રેરણાઓ પ્રગટ કરે છે. તે બધી જડની પ્રેરણા હોય તેવું લાગે છે, તેથી આ વાતને સ્પષ્ટ કરવામાં તેમની સ્વભાવજન્ય પ્રેરણા નથી

પરંતુ તેની પાછળ કોઈ ચેતનની પ્રેરણા હોવી જોઈએ. તેથી સૈદ્ધાંતિક રીતે અને દાર્શનિક ભાવે અહીં કહ્યું છે કે જડના સ્વભાવમાં પ્રેરણા નથી. જડમાં પ્રેરણા દેખાય તો તે ઉપરછલ્લી છે. જડના સ્વભાવથી નિષ્પન્ન થયેલી નથી કારણ કે જડના સ્વભાવમાં પ્રેરણા નથી. કોઈ માણસ તલવારથી કોઈનું માથું કાપે છે તો તલવાર માથું કાપે છે પણ તલવારમાં માથું કાપવાનો સ્વભાવ નથી અથવા તલવારના સ્વભાવમાં માથું કાપવાની વૃત્તિ નથી કે પ્રેરણા નથી. તલવાર માત્ર એક ઉપકરણ છે. ઉપકરણને પોતાનો એક અલગ સ્વભાવ છે પરંતુ તેનાં સ્વભાવમાં કોઈ પ્રેરણા નથી. આ રીતે શાસ્ત્રકાર સ્પષ્ટ કરવા માંગે છે કે જડતત્ત્વ ક્રિયાત્મક હોય તો પણ તેના સ્વભાવમાં કોઈ પ્રેરણા નથી. આ રીતે શાસ્ત્રકાર સ્પષ્ટ કરવા માંગે છે કે પ્રેરણા તે ચેતનનો ગુણ છે. ચેતનના ગુણના આધારે જ વિશેષ કર્મો નિર્માણ થાય છે અને તેમાં શુભાશુભત્ત્વ આવે છે. નદીનું પાણી વહે છે. પાણી પ્રવહણનું કર્મ કરે છે પરંતુ તેમાં શુભાશુભત્ત્વ નથી કારણકે પાણીનું કર્મ ફક્ત ક્રિયાત્મક છે, કર્મસંજ્ઞાને પ્રાપ્ત થતું નથી. આ બધા ઊંડા ભાવોની નાડી તપાસીને આપણા કૃપાળુ ગુરુદેવે અહીં સચોટ સિદ્ધાંતની સ્થાપના કરી કે ચેતનની પ્રેરણા વિના કર્મ કોણ ગ્રહણ કરે ? કોઈપણ પ્રેરણા ગ્રહણ કરી શકે, તેવો જડનો સ્વભાવ નથી. આમ શાસ્ત્રકારે સિધ્ધાંતનું વિધેયાત્મક અને નિષેધાત્મક રૂપ પ્રગટ કર્યું છે. પ્રથમ બે પદમાં વિધિરૂપ છે, જ્યારે ત્રીજા પદમાં નિષેધરૂપ છે.

હવે ચોથા પદમાં તેઓ આ સિદ્ધાંતને વિચારવા માટે અવકાશ આપે છે. સિદ્ધાંતને વાગોળવાની ભલામણ કરે છે અને કહે છે કે બધા પદાર્થોના ધર્મ એટલે તેના સ્વભાવનો વિચાર કરો. સ્વયં પોતાની બુદ્ધિથી વિચારો કે કર્મ કોણ ગ્રહી શકે ? કઈ વસ્તુનો કેવો ધર્મ છે ? તેનું કેવું ક્રિયાત્મક રૂપ છે ? તે સ્વયં વિચારી જુઓ. વિચારવાની શક્તિ, તે મનુષ્યને મળેલી પ્રકૃતિ જગતની અનુપમ ભેટ છે. આત્માની અલૌકિક શક્તિ છે. વિચારવાની શક્તિ તે વિશ્વને સમજવાનો અને તત્ત્વનો નિર્ણય કરવાનો પ્રબળ પાયો છે. પદાર્થ પદાર્થની જગ્યાએ છે પણ જો વિચારવાની શક્તિ ન હોય, તો જીવ તેના ગુણધર્મોથી વંચિત રહે છે. વિચારવાની શક્તિ શું છે ? આવા વિચાર સ્વયં શું છે ? તે ઉપર આપણે થોડો પ્રકાશ નાંખશું.

વિચારશક્તિ : જૈનદર્શન અનુસાર જ્ઞાનાત્મક પર્યાય મનોયોગ સુધી આવે છે, ત્યારે વિચારશક્તિ જાગૃત થાય છે. શાસ્ત્રમાં શબ્દ મળે છે કે अज्झत्थिए, चिंतिए पत्थिए, जाव मणोगए ।। અર્થાત્ અધ્યાત્મક્ષેત્રમાં જે અધ્યવ્યવસાય ઉત્પન્ન થયા છે, તે અધ્યવ્યસાય ચિંતન અને ઈચ્છાના ક્ષેત્રને પાર કરીને મનોગત અર્થાત્ મનોયોગ સુધી પહોંચે છે. મનોયોગ તે માનસિક ચિંતનનું સૂક્ષ્મ સાધન છે. જેમ કોઈ બેન સોયની અણીથી મોતી પરોવે છે, તો મોતી પરોવવાની ક્રિયામાં સોયની જે સૂક્ષ્મ અણી છે, તે ઉપકરણ છે, તે જ રીતે અધ્યવ્યસાયને કે ઈચ્છાને પ્રવાહિત કરવા માટે, વિચારના ક્ષેત્રમાં મૂકવા માટે મનોયોગ તે સૂક્ષ્મ ઉપકરણ છે. અહીં બે ભાવોનું મિલન છે. વિચાર તે ક્ષયોપશમ ભાવ છે અને મનોયોગ તે ઉદયભાવ છે. ઉદયભાવના કારણથી જે સાધન મળ્યું છે, જીવ તે સાધનનો પોતાના ક્ષયોપશમ દ્વારા પ્રયોગ કરે છે, આ છે માનસિક ક્રિયા, જેને આપણે વિચારશક્તિ તરીકે ઓળખીએ છીએ. વિચાર તે એકલી જ્ઞાનાત્મક ક્રિયા નથી પરંતુ

સાથે તેમાં વીર્ય એટલે શક્તિ પણ જોડાયેલી છે. વીર્યાંતરાય કર્મનો ક્ષયોપશમ, જ્ઞાનાવરણીય કર્મનો ક્ષયોપશમ અને મનોયોગરૂપી ઉદયભાવ, આ ત્રિવેણી છે, તે વિચાર શક્તિ છે. વિચારશક્તિમાં કેટલીક ભૂત–વર્તમાન અને ભવિષ્યની અવસ્થા છે. ભૂતકાળની વીતી ગયેલી ઘટના પર પણ વિચાર કરી તેનો ઈતિહાસ મેળવી જ્ઞાનની તારવણી કરે છે. એ જ રીતે વર્તમાનકાળમાં જે કાંઈ ક્રિયાકલાપ ચાલી રહ્યા છે. તેના ઉપર ચિંતન કરી ઘણાં સિદ્ધાંતો સ્થાપિત કરે છે. પદાર્થની ગુણધર્મિતા અને ગ્રહોના હલનચલનના આધારે વિચારશક્તિથી ભવિષ્યવાણી પણ કહી શકે છે. વિચારશક્તિ ત્રણે કાળને સ્પર્શ કરે છે. એ જ રીતે દ્રવ્ય અને ક્ષેત્ર તથા પદાર્થના સૂક્ષ્મભાવોને પણ નિહાળીને તત્ત્વની અન્વેષણા કરી તત્ત્વદૃષ્ટિ મેળવે છે, વિચારશક્તિ એ મનુષ્યનું સાર્વભૌમ સાધન છે.

સિદ્ધિકારે પણ અહીં વિચારને ઉજાગર કરવાની ભલામણ કરી છે અને પદાર્થોના સ્વભાવને ઓળખવા માટે સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે **'જુઓ વિચારી ધર્મ'** અર્થાત્ જડ-ચેતનનો શું સ્વભાવ છે તેને ઓળખવાનું કહે છે કારણ કે અહીં જડ અને ચેતનનું પ્રકરણ ચાલી રહ્યું છે અને બે વસ્તુ સામે રાખવામાં આવી છે. ચેતનની પ્રેરણા અને જડમાં પ્રેરણાનો અભાવ, આ બંને વસ્તુ દૃષ્ટિગોચર રાખીને વિચારવાનું કહે છે. જેમ આપણી સામે પાણી અને અગ્નિ, બંને હોય,ત્યારે કોઈ પ્રશ્ન પૂછે છે કે ઉષ્ણતા ક્યાં છે ? તો સહેજે સમજાય તેવું છે કે અગ્નિમાં ઉષ્ણતા છે અને પાણીમાં ઉષ્ણતાનો અભાવ છે. બંને દ્રવ્યનો સ્વભાવ સ્પષ્ટ અને પ્રગટ છે, બહુ વધારે વિચારવું પડે તેમ નથી. છતાં પણ ન સમજાય તો વિચારવાની ભલામણ કરે છે. એ જ રીતે અહીં સ્પષ્ટ છે કે ચેતનમાં પ્રેરણા છે અને જડમાં નથી. તેમાં વિચાર કરવાની જરૂર નથી, છતાં પણ ન સમજાય તો 'જુઓ વિચારી ધર્મ' એમ કહે છે અર્થાત્ પદાર્થના સ્વભાવને ઓળખો. કોઈ વ્યક્તિને તાવ આવ્યો છે તે સ્પષ્ટ દેખાય છે છતાં પણ નાડી તપાસીને નિર્ણય કરવાની જરૂર છે. અહીં શાસ્ત્રકાર કહે છે કે પદાર્થની નાડ તપાસીને જો, તો સમજાશે કે બંનેનો ધર્મ શું છે ?

જૈનદર્શનમાં પણ કહ્યું છે કે 'वत्थु सहावो धम्मो' વસ્તુનો જે સ્વભાવ છે, તે જ ધર્મ છે. પદાર્થના સ્વભાવનો નિર્ણય કરવો, તે ખરેખર સમ્યગ્દર્શનનો મૂળ પાયો છે. જડ હોય કે ચેતન, વિશ્વના પદાર્થનો નિર્ણય કરવો, તેના સ્વભાવનો નિર્ણય કરવો અને તેમાંથી સત્યની તારવણી કરવી, તે સમ્યગ્દર્શન છે. પદાર્થનો સ્વભાવ શું છે ? સ્વભાવનો નિર્ણય શું છે ? તે ચિંતનનો મુખ્ય વિષય છે. અહીં સ્વભાવ જાણવો એટલે જે પ્રત્યક્ષ દેખાય છે, તેના ગુણધર્મ જાણી લેવા, તેટલી માત્ર તેની સીમા નથી. પ્રત્યક્ષ જે કાંઈ અનુભવ થાય, તે પદાર્થની વર્તમાનકાલીન પર્યાય હોય છે. તે જાણી લેવા માત્રથી સ્વભાવનું જ્ઞાન પરિપૂર્ણ થતું નથી. વિષ અર્થાત ઝેરને જોવાથી કે ચાખવા માત્રથી વિષનો પૂર્ણ સ્વભાવ પ્રગટ થતો નથી. માત્ર તેની ક્ષણિક પર્યાયોનું જ્ઞાન થાય છે. જ્યારે તેનો ગુણધર્મ જાણ્યા પછી તેનું પરિણામ શું આવે છે ? પરિણામની પ્રતિક્રિયા ચેતન ઉપર શું થાય છે અને તેના ગુણના પ્રભાવથી મુક્ત થઈ શકાય કે કેમ ? તે સમગ્ર પ્રક્રિયા જાણવી અને દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાળ અને ભાવના આધારે પદાર્થનો તથા તેના સ્વભાવનો વિચારપૂર્વક પરિપૂર્ણ નિર્ણય કરવો, તે સ્વભાવ સંબંધી જ્ઞાન છે અને તે નિર્ણય ઉપર શ્રધ્ધા પણ થાય છે, ત્યારે તે સમ્યગ્દર્શન

બની જાય છે.

'જુઓ વિચારી ધર્મ' એમ કહીને સિદ્ધિકારે સમ્યગ્દર્શનનો નિર્ણય કરવાની વાત કરી છે. આ જડ–ચેતનનું પ્રકરણ બંનેના પરસ્પર થતાં અસ્વાભાવિક સંયોગ, ત્યારબાદ જ્ઞાનના આધારે થતાં સ્વાભાવિક વિયોગ અથવા વિયુક્તિભાવ, સાચું કહો તો મુક્તિભાવ, તે સમગ્ર સાધનાનો આધાર છે.

આ ગાથામાં પણ કવિરાજ જડ–ચેતનની વાત કરીને, જીવની પ્રેરણાનો ઉલ્લેખ કરીને સ્વભાવનો નિર્ણય કરવા માટે સ્વયં પણ એક પ્રેરણા આપી રહ્યા છે. ચેતનની પ્રેરણા સિધ્ધ કરવા માટે સ્વયં પાઠકને વિચારવાની પ્રેરણા આપી રહ્યા છે. પ્રેરણા એ ચેતનનું કે જીવનું મૂર્તરૂપ છે. જ્યાં જીવ છે, ત્યાં પ્રેરણા છે અને પ્રેરણા છે ત્યાં જીવ છે. જેમાં પ્રેરણા નથી તે જીવ નથી અને જે જીવ નથી, તેમાં પ્રેરણા નથી. આમ સચોટ રીતે વિધિ–નિષેધનો ઉલ્લેખ કરી શાસ્ત્રકારે ચેતનના સ્વભાવની સ્થાપના કરી છે. અને ચેતનને પ્રેરણાનું અધિકરણ માની પ્રેરણાના આધારે તે કર્મ કરે છે. તે રીતે કર્મલીલાનો ઉપયોગ કર્યો છે. હવે આપણે ઉપર્યુક્ત ગાથાનો ઉપસંહાર કરીશું.

ઉપસંહાર : આ આખી ગાથા જ અધ્યાત્મભાવોથી ભરેલી છે. એટલે અધ્યાત્મ સંપૂટ અલગ લખવાની વ્યવસ્થા રહી નથી. પાછળમાં જે શંકાઓ પ્રગટ કરવામાં આવી હતી, તેના પ્રત્યુત્તર રૂપે આ ગાથાનો શુભારંભ થયો છે અને જીવ અથવા ચેતન વ્યવહારદશામાં કર્મનો કર્તા જો સાબિત થાય, તો જ પુણ્ય પાપનો વિચાર કરવાની જરૂર રહે અને મુક્ત થવાની સાધના જરૂરી બને. ગાથામાં તે હકીકતને સિદ્ધ કરીને બધા નિર્ણયો કરવાની પ્રેરણા આપી છે.

ગાથા-૭૫

ઉપોદ્ઘાત : પાછળની ગાથામાં અર્થાત્ જડ કર્મ કરી શકતું નથી, તે વાતનો ઉલ્લેખ કર્યા પછી સિદ્ધિકાર આ ગાથામાં પુનઃ તે હકીકતને વધારે સ્પષ્ટ કરે છે અને સૈદ્ધાંતિક રીતે ફરીથી તે ભાવોને ઉજાગર કરે છે. ગાથામાં ચેતનની જો કોઈ ક્રિયા ન હોય અર્થાત્ ચેતન ક્રિયાહીન હોય અથવા નિષ્ક્રિય હોય, તો ક્રિયાના અભાવે તે કર્તા પણ થતો નથી. બીજમાં જો ક્રિયા ન હોય, તો ફક્ત પાણીનું સિંચન કરવાથી તે અંકુરિત થતાં નથી. કાંકરાને પાણીમાં ડૂબાવીને રાખે અથવા તેના ઉપર પાણીનું સિંચન કરે, તો કાંકરા અંકુરિત થતા નથી કારણ કે તે ક્રિયાવન્ત નથી. બીજમાં ક્રિયા થાય છે, તેથી અંકુર ફૂટે છે. ચેતનની ક્રિયાને દૃષ્ટિગત રાખીને તેમાં કર્મરૂપી અંકુરો કેવી રીતે ફૂટે છે અને જો ક્રિયા ન હોય તો અંકુર ન ફૂટે તે વાતને આધાર માની આ ગાથાનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે અને પૂર્વમાં સ્થાપેલો સિદ્ધાંત દૃઢતા સાથે અભિવ્યક્ત કરવામાં આવ્યો છે. ચાલો હવે આપણે સિદ્ધિકારની આ અભિવ્યક્તિનો રસાસ્વાદ કરીએ.

> **જો ચેતન કરતું નથી, નથી થતાં તો કર્મ ।**
> **તેથી સહજ સ્વભાવ નહિ, તેમજ નહિ જીવધર્મ ॥ ૭૫ ॥**

ગાથાના આરંભમાં ચેતનરૂપી પાયાનો પત્થર પ્રદર્શિત કર્યો છે. ચેતન શું છે ? તેની ઘણી વ્યાખ્યા આપણે કરી ગયા છીએ. છતાં ટૂંકમાં એટલું જ કહેશું કે જેમાં ચેતના છે, તે ચેતન છે. પરંતુ અહીં યાદ રાખવાનું છે કે આ ચેતના બે પ્રકારની છે.

(૧) જ્ઞાનચેતના અને (૨) કર્મચેતના. અહીં ચેતન સાથે જે ક્રિયાનો સંબંધ સ્થાપિત કરવામાં આવ્યો છે, તે કર્મચેતનાના આધારે છે. જ્ઞાનચેતના તે ક્રિયાત્મક નથી. અર્થાત્ જ્ઞાનચેતનાની કોઈ ક્રિયા નથી. જો જ્ઞાનચેતના પણ ક્રિયાત્મક હોય, તો તે ફક્ત જ્ઞાનની જ ક્રિયા કરે છે. સ્વયં જ્ઞાન જ્ઞાનરૂપે રૂપાંતર કરે છે. તે જ્ઞાનની ક્રિયા કરે છે અર્થાત્ જ્ઞાનચેતનામાં બીજી કોઈ ક્રિયા નથી. જ્યારે કર્મચેતના, તે ક્રિયાત્મક છે. તેમાં કાંઈક કરવાની શક્તિ છે. તે જે કરે છે તે કર્મ છે પરંતુ આ કર્મચેતના તે ચેતનની વ્યાવહારિક દશા છે.

જો ચેતન કરતું નથી : આ ગાથાના આરંભમાં કહ્યું છે કે જો ચેતન કરતું નથી. અર્થાત્ ચેતન જો ક્રિયારૂપ નથી અર્થાત્ તેમાં ક્રિયા થતી નથી તો કર્મ પણ થતું નથી. અહીં જે ક્રિયાનો સદ્ભાવ સ્થાપિત કરવા માંગે છે અને 'જો ચેતન કરતું નથી' એમ 'જો' કહીને ચેતન ક્રિયા કરે છે, તેવો અહીં ઉલ્લેખ કર્યો છે, તે વ્યવહારદશાયુક્ત ચેતનને પ્રદર્શિત કર્યો છે. આ ચેતન જો ક્રિયા ન કરે, તો કર્મરૂપ પરિણામ ન આવે. બીજ ન વાવે, તો ખેતી ન થાય. મનુષ્ય ચાલે નહીં, તો ગંતવ્ય સ્થાને ન પહોંચી શકે, ચક્કી ચાલે નહીં, તો દાણાં ન પીસાય. તલ ન પીંસાય, તો તેલ ન નીકળે. જેમ આ બધા પદાર્થોમાં ક્રિયા ફળને ઉત્પન્ન કરે છે, ક્રિયા પરિણામની જનક બને છે. તે જ રીતે શાસ્ત્રકાર અહીં કહે છે કે ચેતનમાં જો ક્રિયા ન હોય, તો કર્મરૂપ પરિણામ ન આવે. અર્થાત્ કર્મનો જન્મ ન થાય.

ક્રિયા કર્મની જનેતા છે અને ક્રિયાનો જનક ચેતન છે. આમ ચેતન અને ચેતનની ક્રિયારૂપ માતા–પિતા કર્મરૂપી બાળકને જન્મ આપે છે. બાળકના જનક અને જનેતા ક્રિયાશીલ બનીને બાળકને જન્મ આપે છે. તે જ રીતે ચેતન અને તેની ક્રિયા બંને ક્રિયાત્મક બની કર્મને ઉત્પન્ન કરે છે. સિદ્ધિકાર કહે છે કે જુઓ, આ ક્રિયા જ ન હોય અને ચેતન કશું કરતું ન હોય, તો ગાથામાં જેમ કહ્યું છે 'જો ચેતન કરતું નથી.' તેમાં શું કરતું નથી, તે અધ્યાહાર રહી જાય છે. અર્થાત્ કશું કરતું નથી. અથવા કોઈ ક્રિયા કરતું નથી. ચેતનમાં કોઈપણ પ્રકારનું હલનચલન થતું નથી. જો ચેતન સર્વથા સ્થિત ભાવે હોય, તેમાં ક્રિયાત્મક પર્યાય ન હોય, તો ચેતનની સાથે કર્મનો સંબંધ બંધબેસતો નથી, માટે સિદ્ધિકારે આ પદમાં ચેતન ક્રિયાશીલ છે, તેમ અન્યથા ભાવે કહ્યું છે. સિદ્ધિકાર એમ કહે છે કે 'જો ચેતન કરતું નથી.' અર્થાત્ જો ચેતનનો હોઠ પણ ફરકતો નથી, તો વાણી ક્યાંથી નીકળે ? જે કૂવામાં પાણી નથી તે કૂવામાં બાલટી ક્યાંથી ડૂબે ? તેમ આ વાક્યમાં કવિરાજે અધ્યાર્થભાવ રાખીને ઘણા ગંભીર ભાવોનો 'નથી કરતું' જેવા નિષેધાત્મક શબ્દોથી ઉલ્લેખ કર્યો છે. 'નથી કરતું' એટલે કરે છે, અને કરે છે તો શું નથી થતું ? અહીં નિષેધ શૈલીથી કર્મનું ઉદ્ભાવન કર્યું છે. પ્રથમ પદમાં 'જો' કહીને ચેતન અક્રિયાત્મક છે, તો કર્મ પણ અક્રિયાત્મક છે, એમ પરસ્પર બંનેના અભાવની પુષ્ટિ કરી છે. એક પ્રકારે સૈદ્ધાંતિક શરતવાળો ભાવ મૂક્યો છે. આકાશ નથી, તો ચંદ્ર પણ નથી અને પૃથ્વી નથી, તો જંગલ પણ નથી. આમ કરોડો અભાવોની સૃષ્ટિ થઈ શકે છે અને તેને પરિણામે સમગ્ર વિશ્વ શૂન્ય રહી શકે છે. અભાવ–અભાવનો જનક છે. તે સિદ્ધાંત ઉપર આ ગાથાની અભિવ્યક્તિ કરી છે. ભગવદ્ગીતામાં પણ કહ્યું છે ક 'ना सतोः विद्यते भावो नाभावतो विद्यते सतोः'।

અર્થાત જે અસત છે તેનાથી કોઈ સદ્ભાવ પ્રગટ થતો નથી. તે સિધ્ધાંત ઉપર આપણા સિદ્ધિકાર કહે છે કે જો ક્રિયાનો અભાવ છે, તો કર્મનો પણ સદ્ભાવ થઈ શકતો નથી. આ અભાવાત્મક કથનથી કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે ચેતન કાંઈક કરે છે. ચેતનમાં ક્રિયા છે. અહીં આપણે થોડા ઊંડાણથી વિચાર કરીએ કે ચેતનમાં કઈ જાતની ક્રિયા છે ? ચેતનની ક્રિયા સ્વયં ચેતન પર આધારિત છે કે ચેતનમાં જે ક્રિયા થાય છે તેમાં કશું નિમિત્તભૂત કારણ છે ? એકલું ચેતન આ ક્રિયા કરે છે કે ત્યાં દ્વૈતભાવ છે ? વળી બીજો પ્રશ્ન એ છે કે ચેતનની આ ક્રિયા ઈચ્છાપૂર્વક થાય છે કે ઈચ્છાની પરવાહ કર્યા વિના બળપૂર્વક થાય છે ? જે જીવોમાં ઈચ્છાશક્તિ નથી, ત્યાં પણ ચેતન ક્રિયાત્મક છે, તેથી એમ લાગે છે કે ચેતનની આ ક્રિયા ઈચ્છાની અપેક્ષા વિના ચાલે છે... અસ્તુ.

સ્વતંત્ર એકલું ચેતન કશી ક્રિયા કરી શકે નહીં કારણકે તે જ્ઞાનાત્મક તત્ત્વ છે અને જ્ઞાન નિષ્ક્રિય છે માટે આપણે પૂર્વમાં કહી ગયા છીએ તે પ્રમાણે કર્મચેતનાને આધારે ક્રિયા થાય છે. કર્મચેતનામાં ભૂતકાળના કર્મ કારણભૂત છે. અહીં આપણો પ્રશ્ન એ હતો કે ચેતનની આ ક્રિયા કયા પ્રકારની છે ? જો કે આ બુદ્ધિના ક્ષેત્રથી પર અતિ ગૂઢ સૂક્ષ્મ પ્રશ્ન છે, પરંતુ ચેતનમાં જે ક્રિયા થાય છે, તે યોગજનિત ક્રિયા છે. જે જીવને મન–વચનના યોગ નથી, તેવા એકેન્દ્રિય જીવોને કાયાનો યોગ તો છે જ. યોગ સ્વયં સ્પંદનશીલ છે, તેમાં ગતિશીલતા છે, કંપન છે. આ કંપન

તે જ યોગનો સ્વભાવ છે અથવા તેવું તેનું નિર્માણ છે. જેમ ભમરડો જમીન ઉપર ફેંકવામાં આવે, ત્યારે તે ફરતો રહે છે, ગતિશીલ રહે છે. તે જ રીતે યોગનો જન્મ થતાં જ તે ગતિધારણ કરે છે. આમ યોગનું સ્પંદન તે ચેતનની મૌલિક ક્રિયા છે અર્થાત્ ચેતન યોગાત્મક ક્રિયા કરે છે. જો મનોયોગ હોય, તો ઈચ્છાની હાજરી હોઈ શકે છે પરંતુ ચેતનની આ સૂક્ષ્મ ક્રિયા ઈચ્છાપૂર્વક થતી નથી.

ચેતનની સૂક્ષ્મ ક્રિયાના દ્વિવિધ ભાવો છે. કષાયાત્મક અને વિષયાત્મક. કષાયાંત્મક પરિણામો તે મોહરૂપ છે અને વિષયાત્મક ભાવો, તે ભોગરૂપ છે. આમ તો કષાય અને વિષય બંને મોહની જ બે બાજુ છે. સમજવા માટે બે ભાવ બતાવ્યા છે. ચેતનની આ ક્રિયા તેના વીર્ય સાથે કે શક્તિ સાથે સંબંધ ધરાવે છે, તેથી ચેતનની ક્રિયા એક સમાન નથી અને એક કક્ષાની પણ નથી. તેમાં ષટ્ગુણ હાનિવૃદ્ધિનો ક્રમ સમાયેલો છે. એક ગુણથી લઈ અસંખ્ય કે અનંત ગુણાત્મક વૃદ્ધિ થયા પછી પુનઃ હાનિ પણ થતી રહે છે. ચેતનની આ ક્રિયાની ઉત્પત્તિમાં એકલું ચેતન કાર્યશીલ બની શકતું નથી. ત્યાં દ્વૈતભાવ છે, જેનું આપણે વિવરણ કર્યું. ચેતનની આ ક્રિયા લક્ષહીન હોય છે પરંતુ જૈનશાસ્ત્ર કહે છે કે તેમાં સૂક્ષ્મ ઓઘસંજ્ઞા સમાયેલી છે અને જીવની આ સંજ્ઞા છે, તે ચેતનની મૂળભૂત સંજ્ઞા છે. સંજ્ઞા એ સંસ્કારનું સૂક્ષ્મ બીજ છે. જેમ વડલાના ઝીણા બીજો રજકણ રૂપ છે પણ તેમાં આખો વડલો સમાયેલો છે. ચેતનની આ સૂક્ષ્મ ક્રિયા જ્યારે સ્થૂલરૂપ ધારણ કરે છે, ત્યારે વિરાટરૂપે કર્મ કરે છે અને કર્મનું બંધન પણ કરે છે. ચેતનની આ ક્રિયા ખૂબ જ સમજવા યોગ્ય છે, તેથી જ આપણા શાસ્ત્રકાર કહે છે કે ચેતનમાં આવી કશી ક્રિયા ન હોય તો આ કર્મજાળ ઊભી થઈ શકે નહીં. વિશાળરૂપે ફેલાયેલી લતા એક નાનકડા બીજનું પ્રગટરૂપ છે, તેથી ચેતનની ક્રિયાથી કર્મરૂપી લતાઓ પાંગરે છે. ધર્મશાસ્ત્રનું આ વિધાન સર્વસામાન્ય છે. જેનો શાસ્ત્રકારે અહીં ઉલ્લેખ કર્યો છે.

'તેથી સહજ સ્વભાવ નહીં' હવે જો કોઈ પ્રશ્ન કરે કે ચેતનની ક્રિયા માનવાની જરૂર નથી. પરંતુ સહજ ભાવે કર્મ થતાં રહે છે, તો આ વાત તર્ક સંગત નથી. તેમ કહીને સિદ્ધિકાર તેનો પ્રતિકાર કરે છે. કારણ વગર કાર્ય થઈ ન શકે. કર્મનો કોઈ એવો સ્વભાવ નથી કે કારણ વગર તે ટકી શકે. વિના પેટ્રોલે ગાડી ચાલતી નથી. બળતણ નાંખ્યા વિના આગ સળગતી નથી. હવાના ઝપાટા વિના પાંદડા હલતાં નથી. દરેક પદાર્થનો સહજ નિશ્ચિત સ્વભાવ હોય છે. તે જ્યારે ક્રિયાત્મક બને છે, ત્યારે કર્મરૂપે પરિણત થાય છે અને કર્મ છે, તો તેના આધારભૂત કારણ પણ અવશ્ય હોય છે. દૂધનો સહજ સ્વભાવ મધુરતા છે પરંતુ દૂધમાંથી પોતાની મેળે ખીર બનતી નથી. અહીં એક સૂક્ષ્મ વિજ્ઞાનદષ્ટિ છે, જે લક્ષમાં રાખવાની છે.

ગુણાત્મક ભાવ અને ક્રિયાત્મક ભાવ : ગુણાત્મક ભાવ સહજ સ્વભાવ હોઈ શકે પરંતુ ક્રિયાત્મક ભાવમાં અને ખાસ કરીને કર્મરૂપ ક્રિયામાં સહજ સ્વભાવ સંભવ નથી. તેમાં ચેતનની ક્રિયાશીલતા કારણભૂત છે.

સહજ સ્વભાવ માનવામાં બીજો દોષ આ પ્રમાણે આવે છે. કર્મ થવામાં સહજ સ્વભાવ હોય,

તો બધા કર્મમાં એકરૂપતા હોવી જોઈએ. વિવિધ પ્રકારના સુખ અને દુ:ખ ઉત્પન્ન કરે, તેવાં કર્મના ભિન્ન ભિન્ન સહજ સ્વભાવ હોતા નથી, કે કર્મનો અલગ અલગ રૂપે પરિપાક થતો નથી તેમજ કર્મ અનેક પ્રકારના વિવિધ ફળ પણ આપતા નથી. સહજ સ્વભાવનો અર્થ એ છે કે સમાન રૂપે ક્રિયા કરતું રહે પરંતુ અહીં એવું જોવામાં આવતું નથી. વળી સહજ સ્વભાવ હોય, તો તેની ઉત્પત્તિ અને સ્થિતિ નિયત હોય, નિશ્ચિત હોય. કર્મમાં આવી કોઈ સહજ સ્વભાવવાળી સ્થિતિ કે ઉત્પત્તિ જોવામાં આવતી નથી. ચેતનની ક્રિયાના આધારે જ કર્મની સ્થિતિનું નિર્માણ થાય છે અને તેનો વિલય પણ ચેતનના પુરૂષાર્થ સાથે સંબંધિત છે, તો આવા પરાવલંબી કર્મને સહજ સ્વભાવવાળું સ્વતંત્ર તત્ત્વ કેમ માની શકાય ? જે વાંસળી વાગે છે, તે સહજ સ્વભાવવાળી ન હોઈ શકે. સહજ સ્વભાવવાળી હોય તો કાં તો વાગ્યા કરે અથવા પોતાની મેળે વાગે અને બંધ થાય પરંતુ એવું નથી. વાંસળી વાગે છે, તે વગાડનાર પર આધારિત છે. કોઈ વગાડે છે, ત્યારે જ વાગે છે, તે તેનો સહજ સ્વભાવ સંભવ નથી. વાહ રે વાહ !!! કર્મને સહજ સ્વભાવ માનીએ તો આખું વિશ્વ એક ક્રિયા કરતું જડ તંત્ર બની જાય. તેમાં લાભહાનિનો કોઈ પ્રશ્ન જ ન રહે. કર્મનો સહજ સ્વભાવ માનવો તે બુદ્ધિને કુંઠિત કરવા જેવી વાત છે, તેથી આપણા સિદ્ધિકાર જોરપૂર્વક કહે છે કે 'તેથી સહજ સ્વભાવ નહિ'

સહજ સ્વભાવ : સહજ સ્વભાવ તે એક ઉત્તમ શબ્દ છે. સાધનાનું અંગ પણ છે. જો કે અહીં કર્મનો સહજ સ્વભાવ નથી, તે વાત યોગ્ય છે. પરંતુ સહજ સ્વભાવ સર્વથા ત્યાજ્ય છે, તેમ કહેવાનો કોઈ આશય નથી. સહજ સ્વભાવ, સહજભાવ અને સહેજે થતાં પરિણામો, એ બધાનો સ્વીકાર કરવાથી જીવ રાગ–દ્વેષથી મુક્ત થઈ શકે છે. શ્રીમદ્ દર્શન પણ સહજભાવનો ખૂબ જ આદર કરે છે અને રાગદ્વેષથી મુક્ત થઈ સહેજે જે થતું હોય તેને માન્ય કરે, તો જીવ આશા–તૃષ્ણા અને લિપ્સાથી મુક્ત થઈ જાય. સહજ ભાવની સ્વીકૃતિ તે ધર્મ આરાધનાનું એક ઉત્તમ સાધન છે. આ સહજભાવ તે આરાધનાનું અંગ છે પરંતુ એ સહજભાવ અથવા સહજ સ્વભાવ બધા તત્ત્વોમાં સંભવિત નથી. વિશેષ રૂપે કર્મનો તો સહજ સ્વભાવ સંભવ જ નથી, તેથી ત્રીજા પદમાં સહજ સ્વભાવનો જે પ્રતિકાર કર્યો છે, તે અપેક્ષાકૃત છે. કર્મના ક્ષેત્રમાં જ તેનો પ્રતિકાર છે. જડસૃષ્ટિમાં જે કર્મો છે તે સહજ સ્વભાવવાળા હોઈ શકે છે. જેમ કે પરમાણુઓનું પરસ્પર મળવું, સ્કંધ રૂપે પરિણત થવું, વિખેરાવું વગેરે ક્રિયા સહજ થાય છે પરંતુ ચેતન સાથે જોડાયેલા કર્મો ચેતનની ક્રિયા વિના ઉત્પન્ન થઈ શકતા નથી... અસ્તુ.

તેમ જ નહીં જીવધર્મ : ત્રીજા પદમાં સહજ સ્વભાવનો પ્રતિકાર કર્યા વિના પુન: શાસ્ત્રકાર સ્વયં એક બીજા પ્રશ્નનો ઉત્તર આપે છે કે આ જીવનો ધર્મ પણ નથી. શાસ્ત્રકાર જે આ ચોથું પદ બોલ્યા છે, તેની ઘણી વિશદ્ મીમાંસા કરવાથી તેનો ઘટસ્ફોટ થઈ શકે તેમ છે. જો તેનો ઊંડાઈથી વિચાર ન કરીએ, તો ત્રીજું પદ અને ચોથું પદ એક પ્રકારે સમાન કથન કરનારું બની જાય છે કારણ કે ધર્મ શબ્દ પણ સ્વભાવવાચી છે અને કર્મનો સહજ સ્વભાવ નથી તે જ રીતે જીવનો પણ સહજ સ્વભાવ નથી, તે વાત લગભગ એક જ બની જાય છે, તેથી અનુમાન થઈ શકે છે કે આ ચોથા પદમાં કોઈ એક ખાસ ગંભીર વાતનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે અને કોઈ

કર્મને જીવનો ધર્મ માની લે, તો તેનો પણ પ્રતિકાર થઈ રહ્યો છે. અર્થાત્ કર્મનો પણ સહજ સ્વભાવ નથી. અને કર્મ થવા, તે પણ જીવનો સ્વભાવ કે ધર્મ નથી. આ રીતે બંને શંકાનું નિવારણ કરવા માટે આ બંને પદની અભિવ્યક્તિ થઈ છે.

હવે ધ્યાનથી જુઓ : એક તરફ એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે ચેતનક્રિયા કરે છે, ત્યારે જ કર્મ થાય છે અને પુનઃ એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે કર્મ કરવા, તે જીવનો સ્વભાવ નથી. આ બંને વાત પરસ્પર વિરોધી લાગે છે. આપણે અહીં પૂર્વપક્ષ તરીકે તર્ક કરીએ છીએ. શાસ્ત્રકારે પરસ્પર વિરોધી વાત કેમ લખી છે ? ચેતન ક્રિયા કરે છે અને કર્મ કરવાનો જીવનો 'સ્વભાવ નથી. આ વાત બંધબેસતી નથી. રામલાલ ભોજન કરે છે પણ તેને ભોજનની ઈચ્છા નથી. ચોર ચોરી કરે છે પણ તેને ચોરી કરવાનો ભાવ નથી. જેમ આ સામાન્ય વાતો પરસ્પર વિરોધી લાગે છે, તેમ આ પ્રથમ પદ અને ચોથું પદ પરસ્પર વિરોધી વાત રજૂ કરે છે. જીવનો કર્મ કરવાનો સ્વભાવ નથી તો જીવરૂપ ચેતન ક્રિયા શા માટે કરે ? અને જો ચેતન ક્રિયા કરે છે તો તેનો સ્વભાવ માનવો રહ્યો. અહીં સ્વભાવ તે ઈચ્છાસૂચક છે, માટે આપણે ઉત્તરપક્ષમાં થોડી ઊંડાઈથી ડૂબકી મારી શાસ્ત્રકારે આ ચોથું પદ શા માટે સ્થાપિત કર્યું અથવા તેનો શા માટે ઉલ્લેખ કર્યો તે વાતને સમજવા કોશિષ કરીએ.

શાસ્ત્રકારે કર્મના સહજ સ્વભાવને તો ટાળ્યો અને એ રીતે જીવનો કર્મ કરવાનો ધર્મ નથી. તેમ કહીને જીવના કર્મ કરવાના સ્વભાવનો પણ પ્રતિકાર કર્યો છે, તેથી અહીં સ્પષ્ટ થાય છે કે ચેતન જે કાંઈ ક્રિયા કરે છે તે ચેતનની ક્ષણિક ક્રિયા છે, તાત્કાલિક ક્રિયા છે, ઉદયભાવી ક્રિયા છે, દ્વૈતભાવનાના આધારે સર્જાયેલી ક્રિયા છે પરંતુ તે જીવનો ધર્મ નથી, તેવો તેનો સ્વભાવ નથી. આ રીતે શાસ્ત્રકારે અતિસૂક્ષ્મ ક્રિયાત્મક ભાવની ભેદરેખાનું અંકન કર્યું છે. ટૂંકમાં સાર આ થયો કે ચેતન જે કાંઈ ઈચ્છા કરે છે, તે કર્માધીન અવસ્થામાં કરે છે પરંતુ જીવનો કર્મ કરવાનો સ્વભાવ નથી. કૂતરો કોઈ નિમિત્ત જોઈને ભસે છે પરંતુ નિરંતર ભસવાનો તેનો સ્વભાવ નથી, તેનો સ્વભાવ શાંત રહેવાનો છે. તેમ જીવનો પણ શાંત રહેવાનો અને કર્મ ન કરવાનો સ્વભાવ છે. તે કોઈ નિમિત્તભાવે કર્મ કરે છે. કોઈ વિભાવો કે વિકારોના આશ્રયે કર્મ કરે છે પરંતુ કર્મ કરવાનો તેનો ધર્મ નથી. કર્મહીન અવસ્થા અથવા કર્મ ન કરવાનો તેનો ધર્મ છે. જો જીવને કર્મ કરવાના સ્વભાવવાળો માની લઈએ, તો જીવ ક્યારેય કર્મથી વિમુક્ત ન થઈ શકે. આ દોષને લક્ષમાં રાખીને શાસ્ત્રકારે ચેતન કર્મ કરે છે, એમ કહ્યા પછી તુરંત જ તેનો ત્રૈકાલિક સ્વભાવ નથી અને કર્મ કરવાનો સ્વભાવ નથી તેમ સિદ્ધ કર્યું છેઃ આ છે ચોથા પદનું રહસ્ય. વિભેદની સૂક્ષ્મરેખા સ્પષ્ટ થયા પછી આ ગાથાના અપૂર્વભાવે ઉચ્ચારેલા ચારે પદો મોતીની જેમ ચમકવા લાગે છે. આપણા શાસ્ત્રકાર મહાકવિ છે, એટલે નિષેધ કાર્યથી વિધિનું સુંદર પ્રતિપાદન કર્યું છે અને મૂળ ભૂત દર્શનશાસ્ત્રની નિષેધાત્મક કથન કરવાની પ્રણાલીને જાળવી રાખી છે. આખી ગાથામાં ચાર નકાર છે. બે વખત 'નથી', 'નથી' અને બે વખત 'નહિ', 'નહિ' છે. આપણે ચારે નકારનું મહત્ત્વ સમજશું. આ ચારેય નિષેધભાવો હકીકતમાં વિધિની અભિવ્યક્તિ કરે છે. તે આ પ્રમાણે છે–

(૧) ચેતનની ક્રિયા નથી. (૨) કર્મ બનતા નથી. (૩) કર્મનો પોતાની મેળે થવાનો

સ્વભાવ નથી. (૪) કર્મ બનવા તે જીવનો ધર્મ નથી.

આ રીતે ચારેય નકારાત્મક ભાવો બોધાત્મક છે અને નિષેધ ભાવે ગુણોનું કથન કરે છે.

(૧) ચેતનમાં ક્રિયા છે. (૨) તેથી કર્મ પણ બને છે. (૩) કર્મનો પોતાનો નિરાળો સ્વભાવ છે. (૪) અને જીવનો પણ ધર્મ નિરાળો છે.

નિષેધ બે પ્રકારના છે. (૧) સર્વથા અભાવ (૨) સાપેક્ષ અભાવ.

આ ચારેય નકારમાં બધા નકાર સમાન નથી. તેમાંથી કેટલાક નિષેધ સાપેક્ષ અભાવવાળા છે. આમ તો સપ્તભંગીના ન્યાયે સ્યાદ્ અસ્તિ નાસ્તિ પરસ્પર જોડાયેલા છે. જેથી સાપેક્ષ નિષેધ જ વધારે વ્યાપક છે. જડમાં જ્ઞાન નથી, સિદ્ધ ભગવાનમાં કર્મ નથી, આકાશમાં રૂપ નથી વગેરે નિષેધભાવો સર્વથા અભાવસૂચક છે. જ્યારે બાકીના નિષેધ સાપેક્ષ નિષેધ છે. આ ગાથામાં લગભગ પ્રથમના બે નકાર સ્પષ્ટ સાપેક્ષ છે. જ્યારે બે નિષેધ સર્વથા અભાવની કક્ષાવાળા છે. પરંતુ સપ્તભંગીના ન્યાયે તેમાં વિધિનો પણ બોધ થાય છે. જેમકે કર્મનો આ સહજ સ્વભાવ નથી. તે સાપેક્ષ નિષેધ છે. જો કર્મમાં કોઈ જાતનો સ્વભાવ ન હોય, તો કર્મનું રૂપ ન બને. અહીં જે સ્વભાવ નથી, તેમ કહ્યું છે તે જીવની સાથે બંધાવાનો તેનો સ્વભાવ નથી પરંતુ અપેક્ષાકૃત કર્મનો અન્ય સહજ સ્વભાવ હોઈ શકે છે. એ રીતે જીવનો ધર્મ નથી, તે પણ સાપેક્ષ નિષેધ છે. જ્યાં સુધી જીવ મુક્ત થતો નથી ત્યાં સુધી તો કર્મ બાંધવાનો તેનો સ્વભાવ છે. આગળની ગાથામાં સ્વયં સિધ્ધિકાર પણ આ વાત કહેવાના છે... અસ્તુ.

અહીં કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે બધા નકારાત્મક ભાવોને સકારાત્મક ભાવે સમજવા ઘટે છે. દર્શનશાસ્ત્રમાં તેને નિષેધ વ્યાપ્તિ કહેવામાં આવે છે. અગ્નિ નથી તો ધૂમાડો નથી. અગ્નિનો પોતાની મેળે બળવાનો સ્વભાવ નથી. નિમિત્ત મળતાં તે બળે છે. તેમ ચૂલાનો પણ અગ્નિને ઉત્પન્ન કરવાનો ધર્મ નથી. આ આખી નિષેધ વ્યાપ્તિ ફક્ત અભાવની સ્થાપના કરે છે, તેવું નથી. પણ વિધિ વ્યાપ્તિનું ઉદ્‌બોધન કરે છે. ધૂમાડો છે,ત્યાં અગ્નિ છે અને અગ્નિ છે તો ત્યાં બળતણ છે. અગ્નિ અને બળતણ છે, ત્યાં તેને પ્રગટ કરનાર પણ કોઈક છે. આ રીતે આખી નિષેધ વ્યાપ્તિ વિધિભાવમાં પ્રગટ થાય છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : જીવ સ્વયં જ્ઞાતા છે. જ્ઞાતૃભાવે તે નિરાળો બનીને સ્વયં પોતાની ક્રિયાઓનું નિરીક્ષણ કરી શકે છે. અહીં જીવ જ્ઞાતાભાવે સ્વયં ચેતનની ક્રિયાનું નિરીક્ષણ કરે, ત્યારે ચેતનના ગર્ભમાં શું શું ક્રિયા ચાલી રહી છે, તેનું તેને ભાન થાય છે. સ્વયં જ્ઞાતૃભાવે અકર્તા બનીને ચેતનની જે કાંઈ ક્રિયા છે અને ચેતનમાં જે કાંઈ કર્તૃત્વ છે તેનો બોધ કરે છે. અધ્યાત્મ પ્રવેશની આ ઉત્તમ અવસ્થા છે. જેમ માણસ દર્પણમાં પોતાનું મુખ જોઈને મુખનું અધ્યયન કરે છે. પોતાનું જ પ્રતિબિંબ હોવા છતાં પ્રતિબિંબને નિરાળું રાખીને તેમાં શું ગુણદોષ છે, તે જૂએ છે. તે રીતે આધ્યાત્મિક વ્યક્તિ ચેતનરૂપી દર્પણમાં પોતાનું પ્રતિબિંબ જૂએ છે અને તેમાં કઈ જાતની ક્રિયા ચાલે છે, તેમાં શું ગુણદોષ છે, તેનું નિરીક્ષણ કરે છે. પોતે અકર્તા હોવા છતાં કર્મના કરનારને કર્તારૂપે જોઈને હસે છે. સ્વયં વિભક્ત બનીને વિકારી ચેતન કર્મનો કર્તા કેવી રીતે બને છે અને

તેમાં કર્તૃત્વનો કેવો અહંકાર છે, તેનો બોધ કરે છે. સાધક આખી કર્મની સાંકળને નિહાળીને કર્મથી નિરાળો બની અકર્મભાવની અવસ્થાને પ્રાપ્ત કરવા પુરૂષાર્થ કરે છે. આ ગાથા પરોક્ષભાવે અધ્યાત્મક્ષેત્રમાં પ્રવેશ કરવાની ઉત્તમ અભિવ્યક્તિ કરી રહી છે.

ઉપસંહાર : પૂર્વની શંકાના સમાધાન રૂપે સિદ્ધિકાર સ્વયં એક પછી એક શંકાઓના સમાધાન કરીને સચોટ તર્ક પ્રગટ કરી રહ્યા છે. તેમ આ ગાથામાં પણ સૈદ્ધાંતિક તર્ક આપ્યો છે કે જીવની વ્યવહારદશા શું છે અને કર્મનું જે બંધન થાય છે, અથવા કર્મની જે રચના થાય છે, તેના જે શુભાશુભ ભાવ ખીલે છે, તેનાં મૂળમાં ચેતન સ્વયં ક્રિયાત્મક છે તે વાત સ્પષ્ટ કરવામાં આવી છે અને પોતાનો તર્ક અન્ય તર્કથી ખંડિત થાય, તો તેનો પણ સચોટ ઉત્તર આપ્યો છે કે જીવાત્મા પોતે મૂળમાં કર્મ કરવાના સ્વભાવવાળો નથી. છતાં પણ પોતાની વિકૃત ક્રિયાઓથી કર્મબંધન કરે છે ટૂંકમાં આખી ગાથાનો સાર એ છે કે વિભાવદશામાં જીવ કર્મનો કર્તા છે. કર્મ સ્વયં બંધાતા નથી. માટે કર્મ બાંધવાની જવાબદારી જીવની જ છે. આમ જીવને જો કર્મના જવાબદાર માને, તો જ તેમાંથી મુક્ત થવાનો માર્ગ શોધવો જરૂરી બને... અસ્તુ.

આટલો ઉપસંહાર કર્યા પછી આપણે સિદ્ધિકારે પૂર્વની શંકાના બીજા કેટલાક ઉત્તમ સમાધાન આપ્યાં છે તેનો આગળની ગાથામાં વિચાર કરશું.

ગાથા–૭૬

ઉપોદ્‌ઘાત : આ ગાથાનો મુખ્ય વિષય જીવની અસંગદશા પ્રગટ કરવાનો છે. હકીકતમાં જીવ અસંગ છે અને સિધ્ધિકારે સ્વયં સ્વીકાર કર્યો છે કે પરમાર્થથી તે અસંગ છે. પરમાર્થથી અસંગ ભલે હોય પરંતુ વ્યવહારદશામાં તે અસંગ નથી, તેથી આ ગાથામાં બળપૂર્વક સ્થાપના કરી છે. કપડું સ્વભાવથી મેલું નથી પરંતુ અત્યારે મેલું છે, કારણ કે મેલું દેખાય છે, તેથી તેને મેલું માનવું રહ્યું. આમ રહસ્યાત્મક ભાવ અને યથાર્થભાવ બંનેનો સંઘર્ષ ચિંતનક્ષેત્રમાં ચાલ્યો જ આવે છે. જે યથાર્થવાદી નથી, ફક્ત જગતને કાલ્પનિક માને છે, તેના પ્રત્યુત્તર રૂપે આ પદમાં યથાર્થવાદની સ્થાપના કરી છે. યથાર્થવાદનો અર્થ છે હકીકતમાં સત્ય શું છે ? અને વર્તમાનકાલીન સ્થિતિ શું છે ? તે બંને સ્થિતિને જાણવી. જેમ આ સાપ છે, તે ઈશ્વરનું રૂપ છે, અરિહંતનો આત્મા છે, તે પરમાર્થિક સત્ય છે પરંતુ યથાર્થમાં તે સાપ છે. તેને સમજ્યા વગર જો સાપનો સ્પર્શ કરે, તો પરિણામ બિભત્સ આવે. યથાર્થવાદ તે વિશ્વની વાસ્તવિક સ્થિતિનો બોધ કરે છે. જૈનદર્શન પૂર્ણ રીતે યથાર્થવાદી છે.

કેટલાક દર્શન 'બ્રહ્મ સત્ય જગતમિથ્યા' અર્થાત્ વિશ્વની બધી રચનાને કાલ્પનિક માને છે. હકીકતમાં કાંઈ જ નથી પણ ખાલી વિકારી ભાવ છે. તેના પ્રત્યુત્તરમાં જૈનદર્શન યથાર્થવાદની સ્થાપના કરે છે અને જે દેખાય છે, તે સત્ય પણ છે.

આપણા સિદ્ધિકારે આ ગાથામાં યથાર્થવાદની સ્થાપના કરીને જીવ સર્વથા અસંગ નથી, વર્તમાનકાળે જીવની જે સ્થિતિ છે, તે અસંગદશાનો બોધ કરાવતી નથી. પરમાર્થથી ભલે જીવ અસંગ હોય. આ વાતને ગાથામાં ગંભીરતાપૂર્વક પ્રતિભાસિત કરી છે, માટે આપણે આ ગાથાની ગંગામાં ડૂબકી મારીએ.

કેવળ હોત અસંગ જો, ભાસત તને ન કેમ ?
અસંગ છે પરમાર્થથી, પણ નિજ ભાને તેમ ॥ ૭૬ ॥

'કેવળ' શબ્દનું રહસ્ય : ગાથાનો આરંભ જ કેવળ શબ્દથી કર્યો છે. કેવળ શબ્દ વિવિધ અર્થમાં પ્રયુક્ત થાય છે. જેમ કેવળ શબ્દ સંપૂર્ણતાનો પણ બોધ કરાવે છે અને કોઈ એક અપેક્ષાની રેખાને પણ અંકિત કરે છે. જૈનદર્શનમાં જ્ઞાન સાથે પણ કેવળ શબ્દ જોડાયેલો છે. અર્થાત્ કેવળજ્ઞાન શબ્દ બને છે. અહીં કેવળનો અર્થ પરિપૂર્ણજ્ઞાન અથવા શુધ્ધ જ્ઞાન છે. અંગ્રેજીમાં આ રીતે કહી શકાય **Only Knowledge** – ફક્ત જ્ઞાન અન **Perfect knowledge** પરિપૂર્ણ જ્ઞાન. ગુજરાતી ભાષામાં અને સંસ્કૃત સાહિત્યમાં કે દર્શનશાસ્ત્રમાં પણ કેવળ શબ્દ ઘણા અર્થમાં વપરાયો છે.

કેવળ શબ્દ અપેક્ષાવાદી છે. માણસ કેવળ મૂર્ખ હોત, તો પોતાનું હિત જરા પણ ન વિચારી શકત. અહીં કેવળનો અર્થ એ છે કે ઘણી માત્રામાં મૂર્ખતા છે પણ કેટલીક માત્રામાં મૂર્ખતા નથી

તેવો બોધ થાય છે. અલંકાર જોઈને કોઈ કહી શકે છે કે આ કેવળ સોનું નથી, કેવળ સોનું નથી તેમ કહેવામાં બીજા દ્રવ્યનો મિશ્રણભાવ પ્રગટ થાય છે. આ કેવળ સોનું છે એમ કહેવામાં પૂર્ણ શુદ્ધભાવ પ્રગટ થાય છે. આથી સમજી શકાય છે કે કેવળ શબ્દ બધી રીતે અનેકાંતવાદી શબ્દ છે. કેવળ શબ્દમાં સ્યાદ્‌વાદનો સમાવેશ થાય છે. સંસારમાં કેવળ સુખ નથી તેનો અર્થ એ છે કે સંસાર સુખ દુઃખ રૂપ છે. કોઈપણ પદાર્થનાં સ્વરૂપની એક જ અવસ્થાનો નિષેધ કરવા માટે કેવળ શબ્દ સર્ચલાઈટ જેવો છે. એકાંતવાદનો નિષેધ, તે જૈનદર્શનનું જ્ઞાનનેત્ર છે. આ કેવળ શબ્દ પૂરી રીતે એકાંતવાદનો નિષેધ કરે છે. જો કે કેવળ શબ્દના પ્રયોગમાં પૂરો ઉપયોગ રાખવામાં ન આવે, તો કેવળ શબ્દનો અનર્થકારી પ્રયોગ પણ થઈ શકે. જેમકે કોઈ કહે કે ઘી તો કેવળ પુષ્ટિદાયક છે. અર્થાત્ ઘી શક્તિવર્ધક છે પણ કેવળ શક્તિવર્ધક છે, એમ માનીને ખાવા માંડે તો બિમાર જ પડે. અહીં કેવળનો અર્થ અધિક ભાવમાં છે. સાર એ થયો કે કેવળ શબ્દ ૧) પૂર્ણતાનો વાચક છે, ૨) શુદ્ધિનો બોધક છે, ૩) પર્યાપ્ત ભાવોને વ્યક્ત કરે છે, ૪) સ્યાદ્‌વાદનો પણ દ્યોતક છે અને વસ્તુની એકાંત અવસ્થાનો વિરોધ પણ કરે છે. આ રીતે 'કેવળ' શબ્દ બહુધા ભાવોનું પણ આખ્યાન કરે છે.

આપણા સિદ્ધિકારે બહુ સમજીને ગાથાના આરંભમાં કેવળ શબ્દ મૂક્યો છે અને પ્રશ્ન પૂછે છે કે જીવાત્મા 'કેવળ અસંગ હોત તો;' અહીં કેવળ શબ્દ પૂર્ણતાનો બોધક છે. આ પ્રશ્નથી જીવ સર્વથા અસંગ નથી, તેવું સૂચન કર્યું છે. અહીં જીવની સંપૂર્ણ અસંગતાનો નિષેધ કરવા માટે કેવળ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. આગળના પદોમાં લખે છે કે જીવ પરમાર્થથી અસંગ છે પરંતુ વર્તમાનકાળે અસંગ નથી. તે માટે કેવળ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. પરમાર્થથી અસંગ છે પરંતુ તે સ્થિતિ ત્રૈકાલિક નથી. પરમાર્થ પણ સાર્થક છે અર્થાત્ ભવિષ્યમાં તે સર્વથા અસંગ બની શકે છે. કારણકે મૂળમાં તેનો સ્વભાવ અસંગ છે પરંતુ સદાને માટે, ગમે તે સ્થિતિમાં, વર્તમાનકાળમાં તે અસંગ નથી અને વર્તમાનકાળે અસંગ હોય, તો અસંગભાવે તેનું દર્શન થવું જોઈએ. કેવળ અસંગ હોય તો અસંગભાવે પ્રત્યક્ષ થાય. પરંતુ અસંગ નથી, તેથી સસંગભાવે–સંગ સહિત જ પ્રત્યક્ષ થાય છે. કેવળ અસંગ નથી, તેનો અર્થ એ થાય છે કે જીવ અત્યારે સસંગ છે અને સસંગનો જ આભાસ થાય છે. આ ગાથામાં પણ શરતી નિષેધભાવનો પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો છે અને પૂછે છે કે 'ભાસત તને ન કેમ ?' અસંગભાવ દેખાતો નથી અને સસંગભાવ ભાસે છે.

અસંગભાવ છે તે શું છે ? જીવાત્મામાં અધ્યવસાયિક ક્ષેત્રમાં બે જાતના પ્રવાહ પ્રવાહિત હોય છે. (૧) શુદ્ધાત્માથી નીકળતા જ્ઞાનકણ (૨) કર્મના ઉદયભાવથી ઉત્પન્ન થતો ઉદયમાન કણ.

આ બંને કણ એક જ ક્ષણે સમ્મિલિત થવાથી જીવાત્મામાં સંગનો ઉદ્‌ભવ થાય છે. સંગ એટલે આસક્તિ. સંગ એટલે મોહ મિશ્રિત ભાવ, સંગ એટલે બાહ્ય પ્રભાવનું નિમિત્ત અને આગળ ચાલીને કહો, તો આ સંગ ક્રિયાત્મક રૂપ પણ ધારણ કરે છે પરંતુ શુભલક્ષણ એ છે કે આવો સંગ થવા છતાં જીવના મૂળભૂત સ્વરૂપનો નાશ થતો નથી. વિશ્વના પદાર્થોમાં બે જાતના પરિવર્તનો દૃષ્ટિગોચર થાય છે. એક પરિવર્તન થયા પછી, એકબીજામાં ભળ્યા પછી પુનઃ મૂળ સ્થિતિમાં

આવી શકતા નથી. જ્યારે બીજી જાતના પરિવર્તનમાં બે પદાર્થો પરસ્પર સંશક્ત થયા પછી તે પદાર્થ પોતાનું મૂળરૂપ જાળવી રાખે છે. પાણીથી વરાળ બને છે પરંતુ પુનઃ વરાળનું પાણી બની શકે છે. આમ કોઈપણ સંગથી ઉત્પન્ન થયેલું પરિવર્તન પદાર્થના સ્વરૂપનો નાશ કરી શકતું નથી. તેવા પદાર્થો મૂળમાં અસંગ છે. કોઈ કારણથી સાપેક્ષ ભાવે વ્યવહારદશામાં સંગયુક્ત બન્યા છે પરંતુ સ્વભાવે સર્વથા અસંગ છે. આશ્ચર્ય એ છે કે વ્યવહારદશામાં જ્યારે જીવ અસંગ નથી, ત્યારે તેનું અસંગપણું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આથી પરમાર્થથી અસંગ હોવા છતાં વ્યવહારદશામાં તે અસંગભાવ પ્રતિભાસિત થતો નથી.

તેથી આપણા શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'કેવળ હોત અસંગ જો' અર્થાત્ અસંગભાવ પ્રત્યક્ષ થવો જરૂરી હતો પરંતુ અસંગભાવ પ્રત્યક્ષ થતો નથી, તેનો અર્થ એ છે કે અત્યારે જીવાત્મા અસંગ સ્થિતિમાં નથી, તેથી બીજા પદમાં જ પ્રશ્ન કરે છે કે 'ભાસત તને ન કેમ ?' અર્થાત્ વર્તમાનકાળે જો અસંગ હોત, તો હે ભાઈ ! હે પ્રતિપક્ષી બંધુ ! તને પ્રત્યક્ષ કેમ દેખાતો નથી ? અર્થાત્ દેખાવો જોઈએ. આ રીતે શાસ્ત્રકારે વ્યવહારદશામાં જીવની અસંગદશાનો પ્રતિકાર કર્યો છે પરંતુ ત્રીજા પદમાં કહે છે કે નિશ્ચયથી તો જીવ અસંગ છે. પરમાર્થ એટલે નિશ્ચયનય, પરમાર્થ એટલે પરમદશા, પરમાર્થથી એટલે સરવાળે જીવ અસંગ છે પરંતુ તે અસંગદશા વ્યવહારિક અવસ્થામાં સિદ્ધ થતી નથી. જો વ્યવહારિક દશામાં પણ અસંગ હોય, તો આખું ક્રિયમાણ અટકી જાય છે. કર્મ કરવાની કે કોઈ પણ બીજી ક્રિયા કરવાની સ્થિતિ નિષ્પન્ન થતી નથી.

ગાથાના ત્રણ પદમાં નિશ્ચયનય અને વ્યવહારનય બંને નયથી જીવનું અસંગપણું અર્થાત્ ગુપ્ત અસંગપણું અને પ્રગટ સસંગપણું, આ બંને ભાવ વ્યક્ત કર્યા છે. વ્યવહારમાં જીવનું અસંગપણું ગુપ્તભાવે છે. અર્થાત્ અસંગપણું તિરોહિત છે, તેથી અસંગપણું દૃષ્ટિગોચર થતું નથી. અને નિશ્ચયથી અસંગપણું ત્રિકાળવર્તી છે. અસંગભાવ તે સાધનાનો મુખ્ય પાયો છે. અસંગભાવને પ્રાપ્ત કરવું, તે પ્રધાનલક્ષ છે પરંતુ ખરેખર અત્યારે પણ જો અસંગ હોય, તો સાધનાની આવશ્યકતા રહેતી નથી. માટીમાં સોનું છે, તે હકીકત છે પરંતુ વર્તમાનકાળે શુદ્ધ સોના રૂપે પ્રગટ નથી. જો શુધ્ધ સોના રૂપે પ્રગટ હોય, તો સોનું ગાળવાની અથવા સોનાને પ્રગટ કરવાની કોઈ ક્રિયા કે પ્રક્રિયાની આવશ્યકતા રહેતી નથી. સોનું છે પણ વર્તમાને તેની અશુધ્ધ અવસ્થા છે. તેમ જીવ અસંગ છે પણ અત્યારે અશુધ્ધ અવસ્થા છે અર્થાત્ કર્મનો સંગ છે, કર્મથી ઉદય પામતા ભાવોનો પણ સંગ છે, એ જ રીતે વિષયોના આસ્વાદનો પણ તેને સંગ છે. આ બધા માયામય ભાવોને કારણે પ્રગટ થયેલા સંસ્કારોનો સૌથી મોટો સંગ છે. આવો સંગ તે જ આસક્તિનું કારણ છે, તેથી કર્માધીન જીવને અસંગપણું ક્યાંથી ભાસે ? અર્થાત્ ક્યાંથી દેખાય ? માટે સિદ્ધિકાર પૂછે છે કે 'ભાસત તને ન કેમ ?'

ભાસત તને ન કેમ ? જો કે આવી અજ્ઞાનદશામાં પણ જ્ઞાતા–દૃષ્ટા સ્વયં જ્ઞાન ભાવે જુદો હોય છે. અજ્ઞાની જીવ પણ બોલે છે કે હું જોઉં છું, હું માગું છું, હું ભોગવું છું, હું આ પ્રમાણે કામ કરું છું. ઈત્યાદિ ભાવોમાં 'હું' કહીને જ્ઞાતા તરીકે સ્વયં નિરાળો છે, તે સ્પષ્ટ કરે છે. શાસ્ત્રકારે પણ આ વાત લક્ષમાં રાખીને તુંકારો કરીને 'ભાસત તને ન કેમ ?' એમ પૂછ્યું છે. આ

પદથી એ વ્યંજના સ્પષ્ટ થાય છે કે ભાસ્યમાન જીવ અસંગરૂપે તેને દેખાતો નથી. જેને દેખાતો નથી, તેને 'તને' કહીને બોલાવે છે. તેનો અર્થ એ છે કે જેને 'તને' કહેવામાં આવ્યો છે. તે જ્ઞાતા સ્વતંત્ર છે અને તેને જે ભાસ્યમાન થાય છે, તે તેનું જ્ઞેયતત્ત્વ છે. અજ્ઞાની જીવને પણ અહીં જ્ઞાતા–જ્ઞેય અલગ કરીને 'ભાસત તને ન કેમ ?' એવો પ્રશ્ન પૂછ્યો છે. તને એટલે કોને ? આ સર્વનામ જેના માટે મૂક્યું છે, તે દ્વિતીય પુરુષ નજરથી ઓઝલ છે પરંતુ તેના માટે જાણે સામે ઊભો હોય તે રીતે પ્રશ્ન કર્યો છે. સિદ્ધિકાર કહેવા માંગે છે કે તને એટલે કોને ? હકીકતમાં આ 'તને' શબ્દ કોઈ ખાસ વ્યક્તિ માટે નથી, પરંતુ સિદ્ધિકારે 'તને' શબ્દ દ્વારા જે તુંકારો કર્યો છે, તે વિશદ્ભાવથી કરેલો છે. જે વ્યકિત જીવને સર્વથા અસંગ માને છે, તેને સંબોધીને તુંકારો કર્યો છે. અર્થાત્ દ્વિતીય પુરુષ તરીકે તેને સામે રાખ્યો છે. વ્યાકરણમાં ત્રણ પુરુષ હોય છે. પ્રથમ પુરુષ, દ્વિતીય પુરુષ અને તૃતીય પુરુષ. હું, તું અને તે. ખરી રીતે વ્યાકરણના નિયમાનુસાર સંબોધન છે તે બીજા પુરુષ માટે હોવું જોઈએ. જે વ્યક્તિ અથવા જે દાર્શનિકો જીવને સર્વથા અસંગ માનતા હોય, તેઓ તૃતીય પુરુષની કક્ષામાં છે પરંતુ આ સાહિત્ય શ્રેણીનું ઉલ્લંઘન કરીને કવિરાજે આ થર્ડ પાર્ટી માટે અર્થાત્ તૃતીય શ્રેણીના જીવો માટે દ્વિતીય પુરુષનો પ્રયોગ કર્યો છે અને તે જીવો સામે જ હોય, તેમ તુંકારો કરી 'ભાસત તને ન કેમ ?' એમ પૂછયું છે. ઉલ્લંઘનનું કારણ એ છે કે સામાન્ય રીતે જે સ્પષ્ટ દેખાય છે, તે સામેની વ્યક્તિને સ્પષ્ટ દેખાતું નથી. ત્યારે તેની વૃત્તિને ઉતેજિત્ત કરવા માટે તેને ચેતના આપવામાં આવે છે કે ભાઈ ! તને કેમ દેખાતું નથી ? બીજી વસ્તુ એ છે કે જોનાર જ્ઞાતા સદાને માટે એકવચનમાં હોય છે. વ્યક્તિ તરીકે આત્મા એકવચન રૂપે પોતાનું વ્યક્તિત્વ જાહેર કરે છે, તેથી તે વ્યક્તિ સામે છે, એમ માનીને એકવચનમાં બહુવચનનો સંશ્લેષ કર્યો છે. તને એટલે કોને ? તેનો સાચો જવાબ એ છે કે જેઓને આત્મા અસંગ રૂપે પ્રતિભાસિત ન થયો હોય અને છતાં અસંગ છે, એમ બોલતા હોય તેના માટે 'તને' આ વ્યાપક સંબોધન છે.

હવે આપણે 'તને' માટે ઊંડાણથી જોઈએ તો આત્મા પોતે જ પોતાનાં મનને પૂછે છે કે હે મન ! જો આત્મા સર્વથા અસંગ હોય, તો તને અર્થાત્ મનને કેમ પ્રતિભાસિત ન થાય ?

હકીકતમાં આત્મા અને મનનો સંબંધ છે. પોતાનું મન જ્યારે માની બેઠું હોય કે આત્મા અસંગ છે. તો દોષ ક્યાંથી લાગે ? જો તે અસંગ છે તો કર્તા ક્યાંથી બને ? અસંગને કર્મ સાથે શું લેવા દેવા ? આવા પ્રશ્નો મનમાં સમાહિત હોય, ત્યારે જાગૃત થયેલો જ્ઞાનાત્મા પોતાનાં મન સાથે વાતો કરે છે અને મનને જ કહે છે કે તને કેમ દેખાતું નથી કે શું સ્થિતિ છે ?

આવા મહાન સિદ્ધિકાર જે અધ્યાત્મશ્રેણીમાં બિરાજમાન છે, તે સમાજના વ્યક્તિને તુંકારો કહીને અવગણના ન કરે પરંતુ તેમણે કાવ્યકળાંથી આત્મા અને મનનો પ્રશ્નોતરી ભાવ પ્રગટ કરીને પોતાના મનને દ્વિતીય પુરુષ એકવચનમાં મૂક્યું છે અથવા ભલામણ કરે છે કે ભાઈ ! તમે તમારા મનને પૂછી જૂઓ કે તને કેમ કાંઈ દેખાતું નથી ? આ પદમાં 'તને' શબ્દ ઘણો જ આંતરિક ભાવનો દ્યોતક છે. સામાન્ય કક્ષામાં 'તને' કહેવામાં આવ્યું નથી. શાસ્ત્રોમાં કે સંસ્કૃત સાહિત્યમાં પણ આ રીતે ત્વમ્ શબ્દનો પ્રયોગ કરવાની પ્રથા છે. વળી આથી આગળ વધીને જોઈએ તો 'તને'

શબ્દ પ્રેમભાવની ઊર્મિને વ્યક્ત કરે છે. પિતા જેમ પુત્રને કહે છે કે તને કેમ સમજાતું નથી ? તો ત્યાં પિતૃભાવનો સ્નેહપાત્ર પુત્ર છે અને તે સ્નેહભાવે પણ તુંકારો આવે છે. આપણા કૃપાળુ ગુરુદેવ કૃપાથી ભરપૂર છે, તેમણે પણ સ્નેહ ઊર્મિથી તુંકારો કહીને જીવને જાગૃત કર્યા હોય તેવું અનુમાન કરવામાં જરાપણ સંકોચ કરવાની જરૂર નથી. ટૂંકમાં એટલું જ કહેવાનું છે કે કવિરાજે 'તને' શબ્દ દ્વારા જાગૃતિના સ્ફૂરણ માટે પડકારરૂપે પોકાર કર્યો છે... અસ્તુ.

આ જ રીતે ગાથામાં 'ભાસત' શબ્દ છે. ભાસત એટલે દેખવું, જોવું, જાણવું, સમજવું અને આત્મજ્ઞાન કરવું, તે બધા ભાવોનો પ્રતિબોધક શબ્દ છે. જૈનદર્શનની શ્રેણી કહો કે વિશ્વના કોઈપણ દર્શન કહો, બધા શાસ્ત્રો જ્ઞાનની પૂર્વમાં સામાન્યરૂપ દર્શન થાય છે, તે દર્શનનો સ્વીકાર કરે છે અર્થાત્ દર્શન વિના જ્ઞાન થતું નથી. ફૂલની પાંખડી ઉઘડે નહિ, ત્યાં સુધી તેની સુગંધ ફેલાતી નથી. તે રીતે દર્શન છે, તે જ્ઞાનની એક પ્રાથમિક ક્રિયા છે અને આ ક્રિયાને પ્રદર્શિત કરવા માટે ભાસ, ભાસવું, ઈત્યાદિ શબ્દનો પ્રયોગ થાય છે. તેને વિશેષ પ્રગટ કરવા માટે આભાસ, પ્રતિભાસ એવા શબ્દો પણ છે. આવું દર્શન ફક્ત આંખથી કે કોઈ એક જ ઈન્દ્રિયથી થાય છે, એવું નથી. જ્ઞાનનાં જે કાંઈ ઉપકરણો છે, અંતઃકરણથી લઈને સ્થૂલ ઈન્દ્રિયો અને મન સુધીનાં જે સાધનો છે, તે સાધનો દ્વારા પ્રથમ ક્ષણે જે બોધ થાય તે બોધ ભાસ્યમાન સ્થિતિમાં આવે છે. અહીં આપણા સિધ્ધિકારે બહુ સમજીને 'ભાસત' શબ્દ મૂક્યો છે અને કહે છે કે આવું સામાન્ય જ્ઞાન પણ તને કેમ પ્રગટ થતું નથી ? આત્મા જો અસંગ હોત, તો તારા સામાન્ય જ્ઞાનનો વિષય કેમ ન બની જાત ? પરંતુ તારા એટલે કે જીવના વર્તમાનકાળના જે ઉપકરણો છે તે અસંગ આત્માને જોઈ શકતા નથી. તેને પ્રત્યક્ષ કરી શકાતા નથી, માટે કહે છે કે 'કેવળ હોત અસંગ તો ભાસત તને ન કેમ ?' એવો આ પદોનો ભાવ સ્પષ્ટ થાય છે.

પ્રશ્ન પૂછવાનો સાર એ છે કે સાધારણ મનુષ્ય જીવની વ્યવહારદશાનું અવલોકન કર્યા વિના કે તેનો સ્વીકાર કર્યા વિના કેવળ પરમાર્થની વાત કરે, તો તે ઘણી અસ્થાને છે. વ્યવહારદશાનું નિરીક્ષણ કર્યા પછી જ પોતાની સ્થિતિ શું છે, એ જાણ્યા પછી જ જો નિશ્ચયનું જ્ઞાન કરે, તો નિશ્ચયનયના જ્ઞાનના આધારે આ વ્યાવહારિકદશાને છોડવા માટેનો પ્રયત્ન થાય પરંતુ વ્યાવહારિક દશાનો સ્વીકાર કર્યા વિના ફક્ત શુદ્ધાત્માની વાત કરી, તે અટકી જાય, તો કર્મથી વિમુખ થવું, તો દૂર રહ્યું પરંતુ બેખટકે તે વિષયમાં રમતો જ રહી જાય. આ વસ્તુને લક્ષમાં રાખીને જ જીવને અસંગપણું દેખાતું નથી અને સસંગપણાનો નિર્ણય કરતો નથી તો તે જીવ 'संशयात्मा विनश्यति' જેવી સ્થિતિમાં રહી જાય છે. આ સ્થિતિથી મુક્ત થવા માટે શાસ્ત્રકારે ચેતના આપીને તર્ક પ્રગટ કર્યો છે કે જીવ સર્વથા જો અસંગ હોય, શુધ્ધ હોય કે નિરાળો હોય, તો જીવને પ્રત્યક્ષ થવો જોઈએ. પ્રત્યક્ષ થતો નથી અર્થાત્ તે સંગથી મુક્ત નથી. તે કર્મનો કર્તા છે તેમ માનવું રહ્યું.

અસંગ છે પરમાર્થથી : ટૂંકમાં પ્રથમ બે પદ જીવની વ્યવહારદશાનું સ્પષ્ટપણે ભાન કરાવે છે પરંતુ શાસ્ત્રકાર સ્વયં શંકિત છે કે વ્યવહારદશાનું ભાન કરાવતાં શુદ્ધદશાનો પ્રતિબોધ ઢંકાઈ ન જાય, તેમ જ શુધ્ધદશાનું અવલોકન અટકી ન જાય. જેમ સામાન્ય રીતે જીવ અશુધ્ધ છે, કર્મયુક્ત છે, કષાયયુક્ત છે અને વિષયમાં રક્ત છે. એમ કહેનારા ઉપદેશકો શુધ્ધ આત્માનો

પ્રતિબોધ કરવાનું જાણે ભૂલી ગયા હોય, તે રીતે વ્યવહારદશાનું જ વર્ણન કરતાં હોય છે પરંતુ આપણા સિધ્ધિકાર જાગૃત આત્મા છે. વ્યવહારદશાનો બોધ કરાવવાની સાથે સાથે જીવની મૂળભૂત સ્થિતિ શું છે ? તે પણ પ્રગટ કરી રહ્યા છે. વ્યવહારદશા તે વર્તમાન હકીકત છે. જ્યારે શુદ્ધ દશા તે ત્રૈકાલિક છે. તે ત્રૈકાલિક અવસ્થાને જ પરમાર્થ કહેવામાં આવે છે, તેથી શાસ્ત્રકાર તુરંત જ બોલી ઊઠયા છે કે ભાઈ ! અમે વ્યવહારદશાનું વર્ણન કર્યું છે અને વ્યવહારમાં તે અસંગ નથી તેમ કહ્યું છે પરંતુ આ સાપેક્ષભાવ છે. નિશ્ચયથી તો આત્મા અસંગ છે. પરમાર્થથી શુધ્ધ સ્વરૂપ છે. અને આ પરમાર્થને પ્રાપ્ત કરવા માટે જ અમે સસંગભાવની સ્થાપના કરી છે. સસંગભાવમાં રહેવા માટે સસંગનું વર્ણન કર્યું નથી પરંતુ સસંગભાવમાંથી છૂટીને પરમાર્થ રૂપ જે અસંગભાવ છે, તે અસંગભાવને પ્રાપ્ત થવું, તે જ લક્ષ છે તેથી ત્રીજા પદમાં શાસ્ત્રકારે 'અસંગ છે પરમાર્થથી' એમ કહીને લક્ષવેધ કર્યો છે. ઉપનિષદોમાં પણ કહ્યું છે કે જો લક્ષવેધ ન થાય અર્થાત્ લક્ષને નિશાન ન માને, તો બાકી બધા પ્રયત્નો વ્યર્થ છે. લક્ષવેધ એ જ ધ્યાનનું કેન્દ્ર છે. આ દૃષ્ટિએ આ ગાથા જીવના અશુદ્ધ લક્ષણોની સાથે શુદ્ધ લક્ષણોનું પણ આખ્યાન કરે છે. અહીં સાધન અને સાધ્યનો બોધ એક જ ગાથામાં સમાવિષ્ટ કર્યો છે. આગળ ચાલીને કહે છે કે આ અસંગપણું એ આત્માનું ભાન થયા પછી અર્થાત્ આત્માનું સ્વરૂપ જાણ્યા પછી પ્રગટ થાય છે. ચોથા પદમાં કહે છે કે 'પણ નિજ ભાને તેમ'.

પણ નિજ ભાને તેમ : નિજભાનનો અર્થ સ્વરૂપનું ભાન, પોતાનું ભાન, સ્વયં કોણ છે, તેનું જ્ઞાન. દેહ અને ઈન્દ્રિયથી છૂટા પડેલા દેહના અધિષ્ઠાનરૂપ ત્રિકાળવર્તી ચેતનદ્રવ્યનું ભાન, તેને નિજભાન કહીને અહીં ટૂંકમાં પદને આટોપી લેવામાં આવ્યું છે. 'પણ' શબ્દ શરતવાચી છે. સરળ વાક્ય આ રીતે લખી શકાય. 'પરમાર્થથી આત્મા અસંગ છે પણ તે ત્યારે જ જાણી શકાય, જ્યારે જીવને પોતાનું ભાન થયું હોય.' ત્રીજું અને ચોથું પદ ઉપર્યુક્ત ભાવોને વ્યક્ત કરે છે. જો કે આ ચોથા પદમાં નિજને જ્ઞેય માન્યો છે અને ભાન તે જ્ઞાનાત્મક કર્મ છે. તેનો દૃષ્ટા સ્વયં આત્મા છે અર્થાત્ આત્મા જ્ઞાનથી સ્વયં પોતાને જુએ છે. જેમ વ્યક્તિ દર્પણમાં સ્વયં પોતાને જુએ છે. આ વિષયમાં આપણે પૂર્વમાં ઘણું કહી ગયા છીએ. અહીં ટૂંકમાં એટલું જ કહેવાનું છે કે નિજભાન એટલે નિજનું, આત્માનું, જીવનું અથવા જે અધિષ્ઠાન છે, તેનું ભાન થવું એટલે જ્ઞાન થવું, જાણવું, તેને નિજ ભાન કહે છે. ભાન શબ્દ ફક્ત જ્ઞાન પૂરતો સીમિત નથી પરંતુ તેમાં શ્રધ્ધાનો સમાવેશ છે. જેથી શાસ્ત્રકારે અહીં નિજજ્ઞાન ન કહેતાં નિજ ભાન એમ કહ્યું છે. જે જ્ઞાનમાં શ્રધ્ધાનો સંપૂટ હોય તેને ભાન કહેવામાં આવે છે. કોઈ એમ કહે કે હું જાણતો હતો પણ મને ભાન ન હતું. તો આનો અર્થ એ થાય છે કે જાણપણું હતું પણ વિશ્વાસ બેઠો ન હતો. વિશ્વાસ બેસે એટલે જ્ઞાનમાંથી ભાન થાય છે. ભાન શબ્દ સાર્વભૌમ સત્તાનો સ્વીકાર કરાવે છે. બધી રીતે ઓળખવું તે ભાન છે. સહેજે જાણવું તે જ્ઞાન છે. આ રીતે ભાન શબ્દ તે વ્યાપક અર્થમાં સદ્‌બોધિત કરાવનાર અર્થ છે. માટે સિદ્ધિકારે 'નિજ ભાન' એવો શબ્દ મૂકયો છે.

આત્મા છે એટલું કહેવાથી પતી જતું નથી. આત્મા છે એટલું જાણવાથી આત્માની સાર્વભૌમ સત્તાનું જ્ઞાન થતું નથી. પદાર્થનું જ્ઞાન થયા પછી તેની ગુણધર્મિતાનો વિચાર કરવો, ગુણધર્મિતાને

આધારે જે પરિણામ પ્રગટ થાય છે, તેનો બોધ પ્રગટ કરવો અને પોતે જે બોધ કર્યો છે તે બોધ પર વિશ્વાસ કરવો. આટલો બધો ગૂઢ અર્થ 'ભાન' શબ્દમાં પડ્યો છે, માટે અહીં 'નિજભાન' એવો શબ્દ વાપર્યો છે. જ્યારે ટકોરો મારીને કોઈ ચીજ લઈએ છીએ, ત્યારે તેના ગુણો પર વિશ્વાસ કરીએ છીએ. એમ બુદ્ધિના કે તર્કના બધા ટકોરા માર્યા પછી આત્મગુણો પ્રત્યે જ્યારે વિશ્વાસ પેદા થાય, ત્યારે આવો બોધ ભાનની કક્ષામાં આવી જાય છે. ગંભીર ભાવથી ભરેલો થેલીમાં રાખેલા મોતી જેવો આ 'ભાન' શબ્દ ખરેખર ભાન કરવા જેવો છે. જ્ઞાન હોવા છતાં બેભાન હોય, તો તે જ્ઞાનની કક્ષાથી દૂર છે. માટે બેભાન મટી સભાન થવું, તે અર્થમાં આ 'ભાન' શબ્દ છે.... અસ્તુ.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : ગાથામાં સ્વયં શાસ્ત્રકારે આધ્યાત્મિક સંપૂટનો ઈશારો કર્યો છે. આત્મા પરમાર્થથી અસંગ છે. તેનું સ્વયં નિરીક્ષણ કરી શ્રધ્ધાયુક્ત ભાન કરવું, તે જ આ ગાથાની અધ્યાત્મ ફૂલની મંજરી છે. વ્યવહારદશાને છોડવા માટે જે સંદર્ભ બનાવ્યો છે, તે પણ સાધનાની પ્રાથમિક ભૂમિકા છે. સંસાર અનિત્ય અને ક્ષણભંગુર છે, તેમ બધા સાધકો અને શાસ્ત્રો બોલતા હોય છે પરંતુ ક્યાં જવું છે અને શું મેળવવું છે ? તે પરમાર્થ પ્રગટ કરી શકતા નથી, તેથી જીવ સાધનાની પહેલી ભૂમિકામાં જ રોકાઈ જાય છે. સીડીમાં અટવાયેલો જીવ મંઝિલ ક્યાંથી મેળવે ? પરમાર્થથી અસંગ તત્ત્વ છે. તે જ લક્ષ છે. જો કે અહીં 'અસંગ છે પરમાર્થથી', તેમ કહ્યું પરંતુ તે સમજાવવા માટે છે. હકીકતમાં અસંગ અને પરમાર્થ બે વસ્તુ નથી. જે અસંગ છે તે જ પરમાર્થ છે અને પરમાર્થ છે તે જ અસંગ છે. કેવળ બે શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. ધાન્ય છે તે ખાદ્ય છે, તે સમજવા પૂરતું જ છે પરંતુ ખાદ્ય તે ધાન્ય છે અને ધાન્ય તે ખાદ્ય છે. તે બંને એકરૂપ છે, એ જ રીતે પરમાર્થ છે, તે અસંગ છે અને અસંગ છે, તે જ પરમાર્થ છે. અહીં પણ બંનેનું અદ્વૈત છે. પરમ એ અર્થનું વિશેષણ છે અને અસંગનું પણ વિશેષણ છે. જો સાધારણ અસંગ હોય, તો ચોર–ડાકુ પણ ઘરનો સંગ છોડે છે પરંતુ તે પરમ અસંગ નથી. પરમ અસંગ એ છે કે જેને જ્ઞાનપૂર્વક પોતાના સ્વરૂપનો નિર્ણય કરી આત્માને સર્વથા અસંગ જાણ્યો છે અને આસક્તિની વ્યાવૃતિ કરી છે, તે અસંગ છે. આખી ગાથા અધ્યાત્મભાવથી ભરપૂર છે.

ઉપસંહાર : આ ગાથામાં વ્યવહારનય અને નિશ્ચયનયનો પ્રતિબોધ છે. કવિરાજે સ્પષ્ટ ભાવે શંકાનો પ્રત્યુત્તર કરવા માટે ભરપૂર પ્રયાસ કર્યો છે અને ચીમકી આપી છે કે વ્યવહાર દશામાં રાચતા પરિગ્રહથી ભરપૂર તેવા આચાર્યો કે મહંતો કે એવા કોઈ શાસ્ત્રો પૂર્ણ અસંગની વાત કરીને સાધારણ જીવની દુર્દશા બની રહે તેવા ઉપદેશને આધીન ન થાય તે માટે સચોટ દિશા નિર્દેશ કર્યો છે અને સંબોધન કરીને કહ્યું છે કે જો વ્યવહારદશામાં અસંગ હોય તો તને દેખાય કેમ નહીં ? એમ કહીને ન્યાયદૃષ્ટિનું ઉદ્‌બોધન કર્યું છે. સંપૂર્ણ ગાથા બંને નયનું સ્પષ્ટ પ્રતિપાદન કરીને પૂરી થાય છે.

છેલ્લે ચોથા ચરણમાં નિજના ભાનનો ખ્યાલ આપ્યો છે અને સ્વચ્છ રીતિથી કહ્યું છે કે નિજભાન હોય, તો અસંગ ભાસે અને નિજભાન ન હોય, તો અસંગ પ્રતિભાસિત ન થઈ શકે. આ રીતે વિધિ અને નિષેધ બંને ભાવે આખ્યાન કરીને હવે શાસ્ત્રકાર આગળ વધે છે.

ગાથા-૭૭

ઉપોદ્ઘાત : આ આખી ગાથા પ્રતિપક્ષી ભાવે કહીએ તો અનાધિકાર ચેષ્ટા જેવી છે. ઈશ્વર વિષે અભિપ્રાય આપવો તે નાની સૂની વાત નથી. જો કે ભારતના આઠ દર્શનો બહુધા અનીશ્વરવાદી છે, છતાં ઈશ્વરવાદનું ઘણું જ પ્રાબલ્ય છે. વેદ પછીના બધા ગ્રંથોમાં અને ભક્તિયોગના ઉદય પછી ઈશ્વરવાદ એ ભારતીય સંસ્કૃતિનું આધારભૂત જીવન બની ગયું છે. ઈશ્વર સર્વત્ર વ્યાપ્ત છે. કર્તા-હર્તા ઈશ્વર છે. ફક્ત ભારતીય સંસ્કૃતિમાં જ નહીં પણ ભારતથી બહારના દેશોમાં જે સંપ્રદાય છે, તેમાં પણ ઈશ્વરવાદ સોળ કળાએ ખીલ્યો છે. આવા પ્રચંડ ઈશ્વરવાદને પડકારવો કે તેના પર ટિપ્પણી કરવી, તે બહુ જ ઊંચા અધિકારની વાત છે. માટે આ ગાથાને આપણે ધરાતલથી તપાસશું.

ગાથામાં ઈશ્વરદોષ પ્રભાવ ઈત્યાદિ ભાવો છે, જેનો વિશેષ અર્થ સમજવાની જરૂર છે. ઈશ્વર પર દોષ ન લગાડવો તેવો પણ ઈશ્વરદોષનો પ્રભાવ છે. જેનું વિશ્લેષણ કરશું... અસ્તુ...

હવે ગાથાના મૂળમાં જ પ્રવેશ કરીએ.

> **કર્તા ઈશ્વર કોઈ નહિ, ઈશ્વર શુદ્ધ સ્વભાવ;**
> **અથવા પ્રેરક તે ગણ્યે, ઈશ્વર દોષ પ્રભાવ ॥ ૭૭ ॥**

કર્તા ઈશ્વર કોઈ નહીં : અહીં ઈશ્વરકર્તૃત્વનો નિષેધ કરવામાં આવ્યો છે પરંતુ ખૂબીની વાત એ છે કે જીવને કર્તા માનવામાં આવ્યો છે. તો જીવ શું ઈશ્વરથી નિરાળો છે ? આત્મામાં પરમાત્મા છે, એ જૈનદર્શન અને સામાન્ય ભક્તિયોગી દર્શનનો અભિપ્રાય છે. ઈશ્વર અને જીવને છૂટા પાડી શકાય તેમ નથી કારણકે જીવ એ જ્ઞાનયુક્ત તત્ત્વ છે. જ્યારે ઈશ્વર એ મહાજ્ઞાનયુક્ત તત્ત્વ છે. જૈનશાસ્ત્રોમાં તીર્થંકરોને પણ વારંવાર ભગવાન કહ્યા છે. વળી આત્મસિધ્ધિશાસ્ત્ર પણ જીવાત્માને છોડીને બધા દ્રવ્યોને જડ માને છે, તો શું ઈશ્વર જડ કોટિમાં આવે છે ? તે સંભવ નથી. ઈશ્વરનો અર્થ જ છે કે મહાચૈતન્યયુક્ત તત્ત્વ.

અહીં ઈશ્વરનો કર્તા તરીકે જે પ્રતિકાર કર્યો છે, તે સાધારણ રીતે ઉત્તરકાળમાં આચાર્યોએ અનીશ્વરવાદનો જે પ્રચાર કર્યો છે, તેના આધારે છે પરંતુ તર્કદૃષ્ટિએ જો પ્રશ્ન કરવામાં આવે તો 'ઈશ્વર કર્તા નથી' એમ કહેવામાં ઈશ્વરનો સ્વીકાર કરી લેવામાં આવે છે. જેના કાર્યનો પ્રતિકાર થાય છે, તે વિશ્વમાં છે, તેવું તર્કથી સિધ્ધ થઈ જાય છે જો વ્યક્તિ હોય કે ઈશ્વર હોય, તો તે કર્તા નથી તેમ કહેવું પડે છે. આ રીતે સહજભાવે ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ સિદ્ધ થઈ જાય છે. કલાકારે સરખું કામ કર્યું નથી, તેમ કહેવામાં કલાકારના અસ્તિત્વનો પ્રતિબોધ થાય છે. ઈશ્વર કર્તા નથી તેમ કહેવાથી ઈશ્વર છે તે સિધ્ધ થાય છે....અસ્તુ.

આ તર્કના આધારે શાસ્ત્રકાર જાણે કે અજાણે ઈશ્વરના અસ્તિત્વનો બોધ કરાવી ગયા છે.

જીવ અને ઈશ્વર એક જ છે તો જીવની દૃષ્ટિએ ઈશ્વર કર્તા બને છે પરંતુ સામાન્ય દૃષ્ટિ

પ્રમાણે કોઈ રાજા રાજ ચલાવે છે. તે રીતે ઈશ્વર નિરાળા રહીને આખા વિશ્વનું તંત્ર ચલાવે છે. આવી જે માન્યતા છે તેના આધારે ભલે કહેવામાં આવે કે ઈશ્વર કર્તા નથી પરંતુ આ માન્યતાનો કોઈ આધાર નથી. ઈશ્વરવાદી બધાં દર્શનોના મતાનુસાર અણુ–અણુમાં ઈશ્વર વ્યાપ્ત છે. ઈશ્વર સર્વત્ર બિરાજમાન છે અને ઈશ્વરનો વાસ સર્વત્ર છે, તો જીવાત્મા પણ ઈશ્વરનું અધિષ્ઠાન છે. જીવ જે કાંઈ કરે છે તેને ઈશ્વરની ક્રિયા કહેવામાં કોઈ બાધા આવતી નથી. રામાયણમાં પણ કહ્યું છે કે 'ઈશ્વર અંશ જીવ અવિનાશી' આ ચોપાઈમાં ઈશ્વર અને જીવનું તાદાત્મ્ય પ્રગટ કરવામાં આવ્યું છે. ઈશ્વરના કર્તૃત્વનો પ્રતિકાર કરવામાં કોઈ ઉચિત તર્ક ઉપલબ્ધ નથી. આટલી ભૂમિકાનો વિચાર કર્યા પછી આપણે સિદ્ધિકારના આ પદ ઉપર ચિંતન કરીએ. 'કર્તા ઈશ્વર કોઈ નહિ' તે વાક્યમાં કહેવાનું તાત્પર્ય શું છે ? તે સમજવું ઘટે છે. માણસ સામાન્ય રીતે પોતાની જવાબદારી મૂકીને ઈશ્વર ઉપર દોષનો ટોપલો ઓઢાડવા માંગે છે. ઈશ્વરને કર્તા માનીને જીવ પોતાની જવાબદારીથી નીકળી જવા માંગે છે. આ હેતુથી બધી જગ્યાએ ઉપદેશકોએ જીવને જવાબદાર માનવા માટે અને પોતે પોતાના કર્મ કરે છે, એ સિદ્ધ કરવા માટે ઈશ્વર કર્તા નથી તેમ કહ્યું છે. કોઈ માણસ બીડી–સીગરેટ, દારૂ પીવે છે અથવા કોઈ અનુચિત કર્મ કરે છે અને કહે કે હું કરતો નથી, બધું ઈશ્વર કરાવે છે, તો આ કેટલી બિભત્સ વાત છે ! અહીં જીવને જ કર્તા માનવો પડે છે અને આવા કોઈ કર્મ માટે ઈશ્વરને કર્તા ન ગણી શકાય. રામાયણમાં પણ કહ્યું છે કે 'કાળ હી કર્મ હી ઈશ્વર હી મિથ્યા દોષ લગાયા.' ઈશ્વર કર્તા છે. ઈશ્વર બધું કરાવે છે. આ રીતે ઈશ્વર ઉપર કે કાળ ઉપર દોષનો આરોપ કરે છે અને જીવ પોતે પોતાના પાપથી બચવા માંગે છે અથવા અજ્ઞાનપૂર્વક આવી ભાષા બોલે છે. શ્રીમદ્ ભગવદ્ ગીતામાં પણ કહ્યું છે કે અકર્તા અહમ્ । હે અર્જુન ! હું કર્તા નથી ઈશ્વર કર્તા નથી, 'સ્વભાવસ્તું પ્રવર્તતે' આ બધો પ્રપંચ પોતાના સ્વભાવથી ચાલે છે. આમ સાક્ષાત્ ઈશ્વરનું અકર્તૃત્વ પ્રગટ કરવામાં આવ્યું છે.

આપણા શાસ્ત્રકાર પણ ઈશ્વરવાદ કે અનીશ્વરવાદની ઊંડી તર્કલીલામાં ગયા નથી પરંતુ અહીં જીવાત્મા પોતાના કર્મનો કર્તા છે, એટલું કથન કરવા માટે સામાન્ય ભાવે કહ્યું છે કે 'કર્તા ઈશ્વર કોઈ નહીં' જીવના કર્મ માટે જીવ પોતે જ જવાબદાર છે. આવું સ્થૂલ કર્તૃત્વ જે જીવની સાથે જોડાયેલું છે, તેનો પ્રત્યક્ષ વિરોધ કરીને ઈશ્વરને કર્તા માનવા, તે પોતાની પ્રતિછાયાને મિથ્યા કહેવા જેવી વાત છે. માણસ પાણીમાં તરી રહ્યો છે અને કહે કે હું તરતો નથી, તો પ્રત્યક્ષ વિરોધ છે. કદાચ કોઈ ભક્તિભાવે એમ કહે કે ઈશ્વરે મને તરવાની શક્તિ આપી છે, તો તે ન્યાયોચિત ગણી શકાય છે. તે રીતે જીવમાં જે કાંઈ શક્તિ છે તે ઈશ્વરીય શક્તિ છે અને ઈશ્વરીય શક્તિ હોવાથી તે શક્તિ દ્વારા જીવ કર્મ કરે છે પરંતુ કર્મનો જવાબદાર તો જીવ જ છે. ઈશ્વરીય શક્તિ પાપમાં અને પુણ્યમાં બંનેમાં વાપરી શકાય અને તેના કારણભૂત જ્ઞાન કે અજ્ઞાન એ બધી જીવની પોતાની સંપત્તિ છે. જીવ જો પોતે પોતાના કર્મનો કર્તા છે, એમ ન માને તો પાપ–પુણ્યની આખી શૃંખલા વિક્ષિપ્ત થઈ જાય છે અને કોઈપણ વ્યક્તિ કોઈપણ કાર્યનો જવાબદાર બનતો નથી. પછી તો રાંધનારી બેન એમ કહે કે રસોઈ બગડી છે, તેની જવાબદાર હું નથી, ભગવાન છે, તો આખું નૈતિક કર્તવ્ય પણ અવ્યવસ્થિત બની જાય છે.

અહીં શાસ્ત્રકાર જીવને ઉપદેશ આપે છે કે કર્તા કોઈ અલગ ઈશ્વર નથી પણ તું પોતે જ તારા કર્મનો કર્તા છે. ઈશ્વર તો પોતાના શુધ્ધ સ્વભાવમાં સંસ્થિત છે. ઈશ્વર એ શક્તિધર, નિર્મળ જ્ઞાનાત્મક તત્ત્વ છે. સાંસારિક પ્રપંચથી દૂર થઈ ભગવાન પોતાના સ્વભાવમાં બિરાજમાન છે. આ રીતે ઈશ્વર, એ ઉપાસ્યતત્ત્વ છે, પૂજ્ય તત્ત્વ છે, દિવ્ય તત્ત્વ છે. તેને આવા માયાવી સાંસારિક કાર્યમાં કર્તા માનીને જો કોઈ છટકી જાય, તો તે ધર્મથી વિરુદ્ધ છે. એટલે જ ગાથાના બીજા પદમાં શાસ્ત્રકારે સ્વયં ઈશ્વરનો સ્વીકાર કર્યો છે અને કહે છે કે 'ઈશ્વર શુદ્ધ સ્વભાવ' આ વાક્યથી પ્રતિબોધ થાય છે કે અહીં ઈશ્વરવાદનો વિરોધ કરવામાં આવ્યો નથી. ઈશ્વર એ શુદ્ધ તત્ત્વ છે. પોતાની દિવ્ય પ્રતિભાથી સંસારને આલોકિત – પ્રકાશિત કરે છે. નમોત્થુણં સ્તોત્રમાં દેવાધિદેવ માટે 'લોકપઈવાણં' અર્થાત્ 'સમસ્ત લોકને પ્રકાશ આપનારા', શબ્દનો પ્રયોગ છે. ઈશ્વર પોતાની નિર્મળ સત્તાથી સાક્ષાત્ સ્વયં અપ્રભાવ્ય અવસ્થામાં પ્રકાશમાન રહે છે. તેથી ઈશ્વરને શુદ્ધ સ્વભાવ કહીને પરોક્ષ ભાવે પ્રભુના ગુણાનુવાદ કર્યા છે. 'કર્તા ઈશ્વર કોઈ નહીં' આ ગાથામાં ' કોઈ' શબ્દનો જે પ્રયોગ છે, તે એક પ્રકારનો વિશેષ દિશાનિર્દેશ છે. અન્યથા ગાથામાં 'કોઈ' બોલવાની જરૂર ન હતી.

ઈશ્વર કર્તા નહિ એટલું કહેવાથી પણ મંતવ્ય પ્રગટ થઈ શકતું હતું. તો 'કોઈ' કહેવાનું શું તાત્પર્ય છે ? ગુજરાતી ભાષામાં 'કોઈ' શબ્દ 'कोऽपि' અથવા 'कहं अपि' કોઈપણ 'કોઈ' શબ્દ આશ્ચર્યવાચક સર્વનામ છે. જે તત્ત્વને આપણે જાણતા નથી તેના માટે આ સર્વનામનો પ્રયોગ થાય છે. જેમકે કોઈ આવ્યું નથી. ત્યાં આવનાર કોણ છે, તેનો કોઈ બોધ નથી. આવા અગમ્ય તત્ત્વ માટે કોઈ શબ્દ વપરાય છે. કોઈ જવાનું નથી, કોઈ બોલવાનું નથી. આ બધા વાક્યોમાં બોલનાર કે જનાર અસ્પષ્ટ છે, તે રીતે અહીં ઈશ્વર નામની કોઈ વ્યક્તિ સ્પષ્ટ નથી. ઈશ્વર નામની કોઈ સત્તા સ્પષ્ટ નથી, માટે પ્રત્યક્ષ ભાવે પ્રતિકાર કરવામાં આવ્યો છે. પરોક્ષ ભાવે ભલે ને ઈશ્વર કર્તા હોઈ શકે. અહીં 'કોઈ' શબ્દ મૂકવાનો અર્થ એ છે કે પ્રત્યક્ષ દૃષ્ટિગોચર કોઈ કર્તા નથી. આ રીતે પ્રત્યક્ષ પ્રતિકાર કરવા માટે કોઈ શબ્દનો પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો છે. કોઈ દેખાતું નથી તેમ કહેવામાં પ્રત્યક્ષ કોઈ દેખાતું નથી, તેવો અર્થ થાય છે. સૂક્ષ્મ સ્થિતિ શું છે ? તે અગમ્ય છે. અદૃશ્ય ભાવોનો પરિહાર કરી દૃશ્યભાવે જે કાંઈ ઘટિત થતું હોય, ત્યાં 'કોઈ' શબ્દનો પ્રયોગ કરવો પડે છે. કોઈ જણાતું નથી. તેનો અર્થ એ છે કે પ્રત્યક્ષ કોઈ જણાતું નથી... અસ્તુ...

આ જ ભાવોમાં શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'કર્તા ઈશ્વર કોઈ નહી' પ્રત્યક્ષ રૂપે જીવના કર્મોનો કર્તા ઈશ્વર નથી પરંતુ સૂક્ષ્મ ભાવે જીવ અને આત્માને એક માનીએ તો કર્તા બની શકે છે.

જૈનદર્શન અનેકાંતવાદી છે તે સ્પષ્ટ છે. આ આત્મસિદ્ધિશાસ્ત્રમાં સિદ્ધિકારે સ્યાદ્‌વાદનો પૂરો પ્રયોગ કર્યો છે અને એકાંતવાદને ટાળવા ભરપૂર પ્રયાસ કર્યો છે. તો અહીં પણ આત્માથી ઈશ્વરને જો અલગ માનવામાં આવે તો ભેદ દૃષ્ટિએ ઈશ્વર કર્તા નથી, તે સ્પષ્ટ છે અને ભેદદૃષ્ટિના અવલંબનથી પ્રત્યક્ષ રૂપે 'કર્તા ઈશ્વર કોઈ નહિ' એમ કહ્યું છે.

આ ગાથામાં ઈશ્વરની ચર્ચા મુખ્ય નથી પરંતુ કર્તૃત્વની ચર્ચા મુખ્ય છે. કર્તૃત્વ એટલે કર્મનો

કરનાર કોણ છે ? તેનું દર્શન કરાવવાનો હેતુ છે. કર્મનો કર્તા જીવ છે, તે સ્પષ્ટ ભાવે કહીને શાસ્ત્રકાર પ્રતિપક્ષીને જવાબ આપી રહ્યા છે કે, 'ભાઈ ! ઈશ્વરને કર્તા ન માની શકાય. તેઓ પોતાના શુધ્ધ સ્વભાવમાં સ્થિત, જગતથી ન્યારા, મંગળમય તત્ત્વરૂપે બિરાજમાન છે.' આમ જીવ અને ઈશ્વરનો ભેદ માનીને જીવ માયાવી છે અને ઈશ્વર માયાથી પર છે, તેવો સ્પષ્ટ નિર્દેશ કર્યો છે.

જો ઈશ્વરને કર્મનો પ્રેરક માનવામાં આવે, તો જીવ નિર્દોષ બની જાય છે અને બધો દોષ ઈશ્વરના પક્ષમાં ચાલ્યો જાય છે.

ઈશ્વર દોષ પ્રભાવ : ઈશ્વર દોષ એ શું છે ? નાસમજથી કોઈ એવો અર્થ કરે છે કે ઈશ્વરને પ્રેરક માને તો દોષના ભાગી ઈશ્વર બને છે પરંતુ હકીકતમાં આવો અર્થ નથી. દોષ જીવ કરે, પાપ જીવ કરે અને દોષના કે પાપના ભાગી ઈશ્વરને કહે, તો આ બેહૂદી વાત છે, ન્યાયથી અસંગત વાત છે. કોર્ટ કચેરીમાં કોઈ ચોર કહે કે સાહેબ, 'મેં ચોરી નથી કરી. ચોરીના જવાબદાર ઈશ્વર છે. ઈશ્વરે ચોરી કરવાની બુદ્ધિ આપી, ઈશ્વરે ચોરી કરવાની પ્રેરણા આપી, ત્યારે મેં ચોરી કરી,' તો શું આ વાત ન્યાયસંગત છે ? શું ન્યાયાધીશ આ વાતને માનવા તૈયાર થાય ? કદાચ ન્યાયધીશ પણ ઈશ્વરભક્ત હોય અને આ વાતનો સ્વીકાર કરે, તો પરિણામ શું આવે ? બધો દુરાચાર અને અનાચાર પણ ઈશ્વરને માથે ઓઢાડવામાં આવે, તો ધર્મની શું જરૂર ? ઈશ્વર બધું કરાવે, તો પાપ પણ કરાવે છે તેમ માનવું રહ્યું. 'ઈશ્વર દોષ પ્રભાવ' શબ્દ સ્તુતિકારે જે રીતે લખ્યો છે, તેનો ગંભીર અર્થ એ છે કે દોષનો ઉદ્ભવ અથવા દોષનું જે કુફળ છે, તેનો સંબંધ જીવ સાથે છે, ઈશ્વર સાથે નથી. ડ્રાઈવર ગાડી ચલાવવામાં ભૂલ કરે અને કહે કે આ ગાડીના માલિકનો દોષ છે, તો તે સર્વથા અયોગ્ય છે. તે રીતે જીવ કુકર્મ કરે અને ઈશ્વરનો દોષ છે, તો તે સર્વથા અયોગ્ય છે. 'ઈશ્વર દોષ પ્રભાવનો' અર્થ એ છે કે દોષનો પ્રભાવ, દોષ સંબંધી જે કાંઈ ક્રિયા છે, તે ક્રિયાના જવાબદાર ઈશ્વર નથી. જીવને કર્તા ન માને તો ઉપરની બધી વાતો ન્યાયસંગત ન બનતા અન્યાયયુક્ત બને છે અને ખોટી રીતે ભગવાન સાથે દૂષિત કર્મોને જોડવામાં આવે છે. આ છે ગાથાનું તાત્પર્ય.

શાસ્ત્રકારે બહુ જ સરળતાથી અને ચતુરાઈથી ઈશ્વરના સ્વરૂપને અખંડ અને શુદ્ધ રાખી, જીવાત્મા પોતાના કર્મથી ઈશ્વરને દૂષિત ન કરે, તેવા ભક્તિયોગ સાથે જ્ઞાનયોગનો પ્રકાશ કર્યો છે. ગાથામાં ત્રણ તત્ત્વો છે (૧) ઈશ્વર (૨) જીવ અને (૩) કર્મ.

આ ત્રણ તત્ત્વોમાં ગાથાકાર સિદ્ધાંત અને તર્કના આધારે સ્પષ્ટ કરવા માંગે છે કે કર્મ અને જીવનો સંબંધ છે. કર્મનો કર્તા જીવ છે. ઈશ્વર નિરાળા છે. તે પોતાના શુદ્ધ ભાવોથી ભરપૂર છે. ઈશ્વર કર્મથી મુક્ત છે. તેઓ કર્મ અકર્મનું જ્ઞાન આપનારા છે પરંતુ જ્ઞાનાત્મક ઉપદેશ પછી કર્મ કરવાની પ્રેરણા કે કર્તૃત્વમાં, ઈશ્વરનો સંબંધ નથી. તેનો જીવ સાથે સંબંધ છે, જેમ વૈદ્યરાજ દવાના ગુણધર્મ બતાવી, પથ્યના નિયમનું જ્ઞાન આપે પણ ત્યારપછી દવા ખાવી કે ન ખાવી, પથ્ય પાળવું કે ન પાળવું, તેનો જવાબદાર રોગી સ્વયં છે. તે રીતે અહીં શાસ્ત્રકાર કહે છે કે પરમાત્મા

શુધ્ધ સ્વભાવ અને જ્ઞાનથી યુક્ત છે. જ્ઞાનની પ્રરૂપણા કરીને પોતે પોતાની સીમાનું ઉલ્લંઘન કરતા નથી. જ્ઞાનનો ધારક જીવ છે. હવે જીવ તે જ્ઞાનને અનુસરે કે ન અનુસરે, તેનું કર્તૃત્વ જીવનું છે. જો કર્તાપણું ભગવાન ઉપર મૂકવામાં આવે, તો જીવ જડ બની જાય અથવા કર્મનો જવાબદાર ન બને અને કર્મનો ભોગવાનાર પણ ન બને પરંતુ પ્રત્યક્ષ દેખાય છે કે જીવ પોતે જ કર્મ ભોગવે છે. સુખદુ:ખનો ભાગી પોતે જ બને છે. માટે શાસ્ત્રકારે બુલંદીથી કહ્યું કે 'કર્તા ઈશ્વર કોઈ નહિ' તારા કર્મનો કર્તા તું છે, તે હકીકત ડંકો વગાડીને કહેવા માંગે છે... અસ્તુ.

આખી ગાથાનો શબ્દાર્થ કર્યા પછી આપણે તેના ગૂઢાર્થ કે ભાવાર્થમાં પ્રવેશ કરશું. દર્શનશાસ્ત્રમાં દાર્શનિક રીતે આ બધી ગંભીર ચર્ચાઓ થતી રહે છે. પરંતુ આત્મસિધ્ધિશાસ્ત્ર કોઈ દાર્શનિકશાસ્ત્ર નથી પણ અધ્યાત્મશાસ્ત્ર છે, તેથી બધા પદોનું અધ્યાત્મદૃષ્ટિએ મૂલ્યાંકન કરવું ઘટે છે. કર્તૃત્વનો પરિહાર કરવો અને જીવ અકર્તા છે. એ સમગ્ર અધ્યાત્મશાસ્ત્રોનો સાર છે અથવા લક્ષ છે, એમ કહો તો પણ ખોટું નથી. 'હું કરું, હું કરું, તે જ અજ્ઞાનતા' સામાન્ય સંતો કે અધ્યાત્મ ઉપાસકો છે, તે અહંકારનો ત્યાગ કરવાની વાત કરે છે. જીવ જો અકર્તા સાબિત થાય, તો જ તેનો અહંકાર જાય. કર્તૃત્વ તે અહંકારનું બીજ છે. અહીં જે કર્તૃત્વની વાત કરી છે, તે અહંકારના પક્ષમાં નથી. છેવટે તો જીવને મૂળસ્વરૂપે અકર્તા માન્યો છે અને દરેક પદાર્થો સ્વતંત્ર રીતે પોતાના પર્યાય કરે છે. અહીં જે કર્તૃત્વની સ્થાપના કરી છે, તે પણ ગૂઢ ભાવે જીવના અકર્તૃત્વની જ વ્યાખ્યા છે. કર્તૃત્વ વ્યવહારદશા છે અને વ્યવહારદશામાં જ અહંકાર ઉદ્ભવે છે. એટલે અહીં જીવને જે કર્તા કહ્યો છે, તે તેના અહંકારને પ્રદર્શિત કરે છે. હકીકતમાં આ અવસ્થા ત્યાજ્ય છે. તે ગાથાની વ્યંજના છે અર્થાત્ ગૂઢાર્થ છે. પાપ કરનાર માણસને આપણે કહીએ કે આ પાપી છે તો એ કથનનો સાર એ છે કે પાપ છોડવા જેવું છે અને પાપી નિષ્પાપ બને, તે કથનનો ઉદ્દેશ છે. વિધિ–કથન સાપેક્ષ છે અને તે વર્તમાન ક્ષણિક ભાવોને પ્રગટ કરે છે. જેમ કોઈ કહે કે આ મનુષ્ય વધારે પડતું બોલે છે, તો આ કથનનો સાર એ છે કે તેણે મૌનની ઉપાસના કરવી જોઈએ. મૌન તે તેનો સ્થાયી સાક્ષાત્ ગુણ બની શકે છે. વધારે બોલવાની ટેવ તે અસ્થાયી છે. એ જ રીતે આ ગાથામાં ઈશ્વર કર્તા નથી અને તે પ્રેરક પણ નથી એમ કહીને જીવ કર્તા છે અને પ્રેરક છે, તે કથન કર્યું છે પરંતુ હકીકતમાં જીવ સદાને માટે કર્મનો કર્તા નથી અને સદાને માટે પ્રેરક પણ નથી. અત્યારે વિભાવદશામાં જ આ બંને ક્રિયાઓ ઘટિત થાય છે. વિભાવ દશા ત્યાજ્ય છે અને જેમ ઈશ્વર શુદ્ધ સ્વભાવ છે, તેમ જીવ પણ શુદ્ધ સ્વભાવ છે. આ રીતે જીવ અને ઈશ્વર એક જ છે, તેવી પરોક્ષ વ્યંજના છે. આ કર્તૃત્વરૂપ દોષ જેમ ઈશ્વરની સાથે લાગુ થતો નથી તેમ શુદ્ધ જીવ સાથે પણ લાગુ થતો નથી. કેવળ અશુદ્ધ આત્માનો જ વિકાર છે અને તે જ પ્રેરક અને કર્તા રૂપે પ્રવૃત્તિ કરે છે એવું શાસ્ત્રકારનું ગૂઢ મંતવ્ય છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : સ્વાધ્યાયકર્તાએ ધ્યાન રાખવાનું છે કે સંપૂર્ણ આત્મસિધ્ધિશાસ્ત્ર પ્રત્યક્ષ કે પરોક્ષ રીતે અધ્યાત્મ ભાવોને જ ઉજાગર કરે છે. હકીકતમાં કથનના આ શબ્દોને પકડવાના નથી પરંતુ કથનનું તાત્પર્ય સમજ્યા પછી તે ભાવો કંઈ દિશામાં દોરી જાય છે, તે મહત્ત્વપૂર્ણ છે. જંગલમાં હીરાની ખાણ છે. હીરાની ખાણ ક્યાં છે ? તે જંગલનો નકશો ઘણી

રેખાઓથી અંકિત કર્યો છે. આ બધી જ રેખાઓનું અધ્યયન કર્યા પછી તે રેખાઓ હીરાની ખાણ પ્રત્યે દિશાસૂચન કરે છે, જો તે લક્ષ ઉપર જવાય તો નકશો સાર્થક બને છે. તે જ રીતે અહીં શુધ્ધાત્માનો નિર્ણય કરવો, તે પરમ સત્ય છે, અંતિમ લક્ષ છે, એકમાત્ર સાધ્ય છે. બાકીના બધા શબ્દો સાધન માત્ર છે. આ ગાથામાં 'ઈશ્વર શુધ્ધ સ્વભાવ' એ જે શબ્દ મૂક્યો છે, તે સારભૂત શબ્દ છે. ઈશ્વર શબ્દ છોડી દઈએ તો પણ શુધ્ધ સ્વભાવ એ સ્વયં પરમ લક્ષને ઈંગિત કરે છે.

પદાર્થના બે સ્વભાવ હોય છે. (૧) વિકારી અને (૨) અવિકારી.

જડ પદાર્થમાં પણ વિકૃત પર્યાય અને ગુણાત્મક પર્યાય જોવામાં આવે છે. જેમકે મધુર દૂધ અને બગડેલું દૂધ. સારું ફળ અને સડેલું ફળ. જેમ જડમાં વિકારી પર્યાયો છે, તે જ રીતે જીવાત્મા જો સાધનાહીન હોય, તો તેમાં પણ વિકારી પર્યાયો પ્રવેશ કરે છે. વિકારી પર્યાયો તે સ્વભાવ નથી. પણ એક પ્રકારનો અશુદ્ધ વિકાર છે. અહીં શુદ્ધ સ્વભાવ લખ્યું છે, તે સમજવા માટે છે. વરના સ્વભાવ શુદ્ધ જ હોય, વિભાવ અશુદ્ધ જ હોય પરંતુ સામાન્ય રીતે સ્વભાવ શબ્દનો અર્થ કોઈ સમજી ન શકે. માટે શુદ્ધ સ્વભાવ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે.... અસ્તુ.

અધ્યાત્મસાર એ થયો કે શુદ્ધ સ્વભાવ તે પરમ આદરણીય છે અને ઈશ્વર જેમ શુદ્ધ સ્વભાવવાળા છે, તેમ જીવમાં પણ શુધ્ધ સ્વભાવનું અસ્તિત્વ છે અને તે જ સાધનાનું લક્ષ છે, સાધ્ય છે. તે જ અંતિમ કેન્દ્ર બિંદુ છે. આ છે ગાથાનો અધ્યાત્મ સંપૂટ. શબ્દોની પગદંડી છોડીને ચારે બાજુ જે ભાવો વિખરાયેલા છે, તેનું દર્શન કરતાં પગદંડી પર ચાલવું, તે ગતિનું વધારે સારું લક્ષણ છે... અસ્તુ.

આપણાં કૃપાળુ ગુરુદેવે પોતાની કાવ્ય સરિતામાં ચારે બાજુ સહજ ભાવે મોતી વેર્યા છે અને તે મોતી પણ ખોટા નથી પરંતુ સાચા છે. પારખવા માટે દૃષ્ટિની જરૂર છે.

ઉપસંહાર : આ ગાથામાં જીવની વ્યવહારિકદશાનું વર્ણન છે. આત્મા જ સ્વયં ઈશ્વર છે, છતાં જો ઈશ્વરને ન્યારા માને, તો તે પોતાના શુદ્ધ સ્વભાવમાં રમણ કરે છે, માટે જીવની જ જવાબદારી છે કે જીવ સ્વયં શુભાશુભ કર્મનો કર્તા છે. જો કે જીવ પણ ઈચ્છા પ્રમાણે બધા કર્મો કરી શકતો નથી પરંતુ જે કાંઈ કર્તૃત્વ છે, તે જીવનું છે, માટે ઈશ્વરને વચમાં લાવવાથી દોષનો પ્રભાવ જણાય છે, ઈશ્વર દૂષિત થાય છે અથવા ઈશ્વર ઉપર દોષ મૂકવાથી જીવ દૂષિત થાય છે. ગાથાનું તાત્પર્ય એ જ છે કે જીવાત્મા પોતે પોતાના કર્મનો જનક છે ચાહે તે ભૂતકાળનાં કર્મો, હોય કે વર્તમાનકાળનાં કર્મો હોય, સત્તાનિષ્ઠ કર્મ હોય કે ઉદયમાન કર્મ હોય, સંક્ષેપમાં અહીં ઈશ્વરને દોષથી મુક્ત રાખી જીવની વ્યવહારદશાનું ભાન કરાવ્યું છે.

ગાથા-૭૮

ઉપોદ્ઘાત : ૭૭મી ગાથામાં જીવનું કર્તાપણું સ્થાપ્યા પછી પણ મૂળભૂત પ્રશ્ન ઊભો રહી જાય છે. આ મહાપ્રશ્ન એ છે કે, (૧) શું જીવ સદાને માટે કર્મનો કર્તા છે ? (૨) શું જીવનું કર્તાપણું ટળી શકે છે કે કેમ ? (૩) જીવ જો કર્મનો કર્તા છે તો ક્યારે છે ? અને કર્મનો કર્તા નથી તો ક્યારે નથી ? (૪) કર્તાપણાનું અને અકર્તાપણાનું વાસ્તવિક કારણ શું છે ?

આ ચારેય ગૂઢ પ્રશ્નોનો પ્રત્યુત્તર આ ગાથામાં સમાયેલો છે. કવિરાજે બહુ જ થોડા શબ્દોમાં ગહન વિચાર અભિવ્યક્ત કર્યો છે.

જૈનદર્શન દ્વૈતવાદી દર્શન છે. તે જડ અને ચેતન, આ બે દ્રવ્યોની વિશ્વના મૂળભૂત દ્રવ્યો તરીકે સ્થાપના કરીને ચિંતન કરે છે. જૈનદર્શનનાં તત્ત્વ વિભાજનમાં જીવતત્ત્વ અને અજીવતત્ત્વ એ બે મુખ્ય પ્રધાન તત્ત્વો છે. આ ગાથામાં પણ ચેતનદ્રવ્યનો સ્વીકાર કરીને આધ્યાત્મિક ચિંતન કરવામાં આવ્યું છે અને ચેતનના સ્વભાવ વિષે પ્રકાશ નાંખવામાં આવ્યો છે. હવે આપણે ઉપરના પ્રશ્નોનો પ્રત્યુત્તર ગાથાથી મેળવીએ.

ચેતન જો નિજભાનમાં, કર્તા આપ સ્વભાવ; ।
વર્તે નહિ નિજભાનમાં, કર્તા કર્મ પ્રભાવ ॥ ૭૮ ॥

ચેતનનું પરિણમન : ગાથાના પ્રારંભમાં જ ચેતનની પરિણતિનું વિભાજન કરવામાં આવ્યું છે. ચેતનને નિત્ય તત્ત્વ માનીને પણ પરિણામી તત્ત્વ માનવામાં આવ્યું છે. તે સર્વથા નિષ્ક્રિય નથી, ક્રિયાશીલ છે. ચેતનના પરિણામનો સ્વીકાર કરીને જ તેના વિષે નિશ્ચિત અભિપ્રાય આપવામાં આવ્યો છે. પૂર્વમાં પણ કહેવાઈ ગયું છે કે ચેતન તે જ્ઞાનાત્મક તત્ત્વ છે. આવું જ્ઞાનાત્મક તત્ત્વ જ્ઞાનનું પરિણામ કરે છે. તે જ્ઞાનનો વિષય શું છે ? જૈનોનાં પ્રમાણશાસ્ત્રોમાં પણ કહ્યું છે કે 'स्व पर व्यवसायी ज्ञानं प्रमाणं' । સ્વ અને પર બંનેનો નિર્ણય કરે, તે જ્ઞાન પ્રમાણભૂત મનાય છે. પ્રમાણશાસ્ત્રના આ નિર્ણયથી સમજી શકાય છે કે જ્ઞાન જેમ પર પદાર્થનો બોધ કરે છે તેમ પોતાનો, સ્વયંનો, ચેતનનો પણ બોધ કરે છે. જ્ઞાન ઉભય પરિણામી છે. પરને પણ જાણી શકે અને સ્વને પણ જાણી શકે છે. આવું આ વિશિષ્ટ ચેતન દ્રવ્ય સ્વ અને પર બંનેને જાણ્યા પછી પુનઃ સ્વ અને પરની ગુણધર્મિતાનો પણ નિર્ણય કરે છે અને ગુણધર્મિતાનો નિર્ણય કર્યા પછી ચેતનને સ્વયં સમજાય છે કે 'નિજભાનમાં રહેવું' અર્થાત્ પોતાના જ્ઞાન સ્વભાવનો આશ્રય લઈને સ્વભાવમાં એક પ્રકારે સ્થિરતા કરવી. પર તે પર છે અને સ્વ તે સ્વ છે. પર દ્રવ્યો પોતાના ગુણધર્મોથી પરિપૂર્ણ છે અને ચેતન દ્રવ્ય પોતાના ગુણધર્મોથી પરિપૂર્ણ છે. આ બંનેનું નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન થવાથી રાગાત્મક અને મોહાત્મક ભાવોનો લય થાય છે.

જ્યારે ચેતન પોતાના સ્વભાવમાં રમણ કરતો હોય અથવા સ્વયં નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાનનો અનુભવ કરતો હોય, ત્યારે તે કર્મનો કર્તા મટી જાય છે. બાહ્ય કર્મને મૂકીને પોતાનો જે જ્ઞાનાત્મક

પર્યાય છે, તેનો જ કર્તા રહે છે. કર્તાપણું છે પરંતુ કર્મનું કર્તાપણું નથી, જ્ઞાનનું કર્તાપણું છે. આ રીતે પરિણામનું વિભાજન થવાથી અને તે વિભાજન પ્રત્યે પોતે શ્રદ્ધાયુક્ત બની સ્વપરિણામોને આદરણીય ગણે છે, ત્યારે તેનો શક્તિપ્રવાહ અર્થાત્ યોગોનો વીર્યાત્મક પ્રવાહ સ્વમુખી બની જ્ઞાન પર્યાયનો કર્તા બની જાય છે. ત્યારપછી તે સ્થૂલ કર્મનો કર્તા રહેતો નથી.

ચેતન જો નિજભાનમાં : શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'ચેતન જો નિજભાનમાં' અર્થાત્ ચેતન જ્યારે પોતાના સ્વમુખી પરિણામમાં સંકેલાયો હોય, બધા જ્ઞાનાત્મક પરિણામોને જ્ઞાનમાં સમાવી રાખ્યા હોય, ત્યારે તે જીવ પોતાના સ્વભાવનો અર્થાત્ જ્ઞાન પર્યાયનો જ કર્તા છે પરંતુ બીજો પ્રશ્ન એ હતો કે કર્મનો કર્તા ક્યારે બને છે ? તો સાથોસાથ શાસ્ત્રકાર જવાબ આપે છે કે જો પોતાના સ્વભાવમાં વર્તે નહીં અર્થાત્ સ્વભાવ વિષે નિર્ણય કર્યા વિના જ્ઞાનને બેલગામ કરે, પરમુખી કરે અને સ્વભાવમાં ન વર્તે, અર્થાત્ વિભાવમાં વર્તે અને વિભાવને સ્વભાવ જેવો માની તેમાં મોહાત્મક પરિણામો કરે, તો તે ચેતન કર્મનો કર્તા બને છે. આમ પરિણતિનો બીજો ભાગ તે બાહ્ય કર્મનો કર્તા છે અને પ્રથમ ભાગ તે સ્વભાવનો કર્તા છે. બંને પરિણતિનું કાર્ય સ્પષ્ટ બતાવ્યું છે. શુધ્ધ પરિણતિ તે જ્ઞાન સ્વભાવનો કર્તા છે અને વિભાવ પરિણતિ તે બાહ્ય કર્મનો કર્તા છે. અર્થાત્ બંધનનું કારણ છે. આ રીતે શાસ્ત્રકારે આ ગાથામાં મૂળભૂત પ્રશ્નનો સુંદર પ્રત્યુત્તર આપ્યો છે. જો જીવ સ્વભાવમાં રમણ કરે અને સ્વ પરિણામનો કર્તા બને, તો તે કર્મનો કર્તા નથી. આ વાતનો સ્વીકાર કરવાથી સ્પષ્ટ થાય છે કે જીવ સદાને માટે કર્મનો કર્તા નથી અને તેથી જ કર્મનું કર્તાપણું ટળી શકે છે, તે વાત પણ સિદ્ધ થઈ જાય છે.

સાર એ થયો કે ચેતન સ્વભાવમાં હોય, ત્યારે જ્ઞાન–પર્યાયનો કર્તા છે. સદાને માટે તે કર્મનો કર્તા રહેતો નથી. સાબિત એ થયું કે કર્મનો કર્તાભાવ ટળી શકે છે. વિભાવમાં હોય ત્યારે કર્મનો કર્તા છે. આ રીતે ચેતનના કર્તૃત્વ અને અકર્તૃત્વનો આ સૂક્ષ્મ નિર્ણય સ્પષ્ટ કરીને શાસ્ત્રકારે એક રેખા અંકિત કરી છે અને કર્મ તથા અકર્મ, બન્નેને કર્તા અને અકર્તા સાથે જોડ્યા છે.

(૧) જીવ જ્ઞાનનો કર્તા છે, ત્યારે કર્મનો અકર્તા બને છે. (૨) જીવ જ્ઞાનનો અકર્તા છે, ત્યારે કર્મનો કર્તા છે.

હવે એક ચૌભંગી સામે આવે છે.

(૧) અકર્તા અને અકર્મ (૨) કર્તા અને કર્મ (૩) અકર્તા અને કર્મ (૪) કર્તા અને અકર્મ

ગાથામાં પ્રથમ બે ભંગ ઉપર જ વિચાર કરવામાં આવ્યો છે. તે બંને ભંગ મોહાત્મક ભાવોના આધારે કથન કરવામાં આવ્યા છે.

૧) **અકર્તા અને અકર્મ** : જીવ જ્યારે મોહાદિ ભાવોનો અકર્તા હોય, ત્યારે મોહાદિ ઘાતિ કર્મોનો બંધ થતો નથી. આ રીતે અકર્તા અને અકર્મ નામનો પ્રથમ ભંગ ઘટિત થાય છે.

૨) **કર્તા અને કર્મ** : જીવ જ્યારે મોહાદિ ભાવોનો કર્તા હોય, ત્યારે મોહાદિ ઘાતિ કર્મોનો કર્તા થાય છે

૩) **અકર્તા અને કર્મ :** જીવ જ્યારે મોહાદિ ભાવોનો અકર્તા હોય, ત્યારે ઘાતિકર્મનો બંધ થતો નથી પરંતુ અઘાતિ કર્મનો બંધ થાય છે, તેથી અકર્તા–કર્મ નામનો ત્રીજો ભંગ ઘટિત થાય છે.

૪) **કર્તા અને અકર્મ :** આ ભંગ ઘટિત થઈ શકતો નથી. જીવ જ્યાં સુધી કર્તૃત્વભાવથી ઘેરાયેલો છે, ત્યાં સુધી તે અકર્મની સ્થિતિને પ્રાપ્ત કરી શકતો નથી.

સિદ્ધિકારે આ ગાથામાં જે સિધ્ધાંતની સ્થાપના કરી છે, તે ભાવ આશ્રવના આધારે, સૂક્ષ્મ મોહાદિક પરિણામોને દૃષ્ટિગત રાખીને કરવામાં આવ્યા છે. સ્વભાવ પરિણતિ થતાં કર્મબંધ થતો અટકી જાય છે અથવા જે કાંઈ થોડો–ઘણો કર્મબંધ થાય છે, તે ભૂતકાલીન કર્મોના પ્રભાવે થાય છે પરંતુ શાસ્ત્રના કથન અનુસાર જીવ જ્યારે નિજ ભાનમાં હોય, ત્યારે તે સ્વભાવનો કર્તા બને છે. તે ઉપરાંત જે કાંઈ કર્મો ભોગવવાના શેષ છે તે અને યોગોનું જે કાંઈ સંચાલન થાય છે, તેના આધારે જીવાત્મા કર્મનો કર્તા બની રહે છે. આ એક અતિ સૂક્ષ્મ કેન્દ્રબિંદુ છે. જ્યાં મૂળમાં કર્મબંધનને રોકવાની પ્રક્રિયા શરૂ થાય છે. તે બિંદુ પર પ્રકાશ નાંખ્યો છે. એક ઉપમાથી આ હકીકતને આપણે સમજીએ.

કોઈ વિદ્યુત અથવા વીજળીના કરંટથી મોટું ચક્ર ચાલે છે પરંતુ કરંટ બંધ થયા પછી પણ થોડીવાર માટે ચક્ર પોતાની ગતિશીલતાના સંસ્કારથી ચાલતું રહે છે. આ રીતે ચક્રની બે પ્રકારની ગતિ થાય છે.

(૧) વીજળીના પ્રભાવથી થતી ગતિ અને (૨) ગતિના સંસ્કારથી થતી ગતિ.

આ બંને ગતિ સમજી શકાય તેવી ગતિ છે. તે જ રીતે અધ્યાત્મશાસ્ત્ર કહે છે કે જ્યારે જીવાત્મા જ્ઞાનરૂપ સ્વભાવમાં રમણ કરે છે, ત્યારે પરપદાર્થ સાથે તેનું મોહાત્મક આકર્ષણ અટકી જાય છે. તે અટકવાથી જીવ હવે કર્મના કર્તા મટીને સ્વભાવનો કર્તા બને છે પરંતુ જ્યાં સુધી ઉદયમાન યોગો છે અને બીજા ઉદયમાન કર્મો છે, ત્યાં સુધી કર્મ સંસ્કારોના કારણે કર્મ થતાં રહે છે. જીવ તેમાં હવે ભળેલો નથી, એટલે કર્મની સ્થિતિ પાકી જતાં પોતાની મેળે તે ખરી જાય છે.

કર્તા આપ સ્વભાવ : આ ગાથામાં શાસ્ત્રકારે બહુ જ ચીવટ રાખીને આ વસ્તુને ઉજાગર કરી છે. સહેજે કોઈનું ધ્યાન ન જાય તેવો ભાવ પ્રદર્શિત કર્યો છે. જુઓ ! શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'કર્તા આપ સ્વભાવ' અર્થાત્ આત્મભાન થતાં જીવ સ્વભાવનો કર્તા છે, એમ કહીને કવિશ્રી અટકી ગયા છે અને બાકીની વાત અધ્યાર્થ રાખી છે અર્થાત્ સ્વભાવમાં રમણ કર્યા પછી પણ અમુક સમય સુધી જીવનું બાહ્ય સ્વરૂપનું કર્તાપણું બની રહે છે. ત્યારબાદ સ્પષ્ટ રીતે કહ્યું છે કે જુઓ ! આત્મજ્ઞાનનો આશ્રય ન કર્યો હોય, તો કર્મનો પ્રભાવ ચાલુ રહે છે અર્થાત્ કર્મ બાંધવાની ક્રિયા અટકતી નથી. આ અધ્યાત્મસારનું મૂળબિંદુ છે. સ્વભાવમાં રમણ અને આત્મજ્ઞાનથી ફક્ત જ્ઞાન પર્યાયનો કર્તા બની રહેવું, આ બિંદુ ઉપર આ ગાથાએ ગૂઢભાવે પ્રકાશ કર્યો છે.

કર્તા આપ સ્વભાવ એટલે શું ? શું સ્વભાવમાં પણ કાંઈ કરવાપણું છે ? વળી કોઈ સ્વભાવનો કર્તા બની શકે છે ? 'કર્તા આપ સ્વભાવ'માં કર્તા કોણ છે ? 'આપ' શબ્દ કોના માટે

વાપરવામાં આવ્યો છે ? અહીં સ્પષ્ટ થાય છે કે 'આપ' શબ્દ આત્મા માટે વપરાયો છે. તો શું સ્વભાવથી આત્મા જુદો છે ? સ્વભાવમાં કાંઈ કરવાપણું છે ? જો આ વાક્ય સ્પષ્ટ કરીએ તો ત્રણ અવલંબન સામે આવે છે.

(૧) આપ (૨) સ્વભાવ અને (૩) કર્તા.

આ ત્રણેય અવલંબનથી એક વાત સ્પષ્ટ થાય છે કે અહીં સ્વભાવને કર્તા કહેવામાં આવ્યો છે. જ્યારે હકીકતમાં સ્વભાવ અહીં ક્રિયાનું કારણ છે. કારણમાં કર્તૃત્વનો આરોપ કરવામાં આવ્યો છે. કર્તૃત્વમાં ઈચ્છા અને યત્ન હોય છે. જ્યારે 'આપ' કહેતાં આત્મા આત્માના સ્વભાવમાં હોય, અર્થાત્ નિજભાનમાં રમણ કરતો હોય, ત્યારે ઈચ્છા અને યત્નનો લય થઈ જાય છે. શુધ્ધ સ્વભાવમાં ઈચ્છા પણ નથી અને યત્ન પણ નથી પરંતુ સ્વભાવ સ્વયં ક્રિયાશીલ છે, તેથી તેમાં જ્ઞાનાત્મક ક્રિયા છે. આ ક્રિયાનું ઉપાદાન કારણ સ્વભાવ છે. અહીં આવી ક્રિયાનો કર્તા કહેવાનું પ્રયોજન એ છે કે આત્મા એક સ્થાયી અસ્તિત્વયુક્ત શક્તિમાન દ્રવ્ય છે. તેનો સ્વભાવ ક્રિયાશીલ છે અને તેનો કર્તા આત્મા છે. હકીકતમાં અહીં વિકલાદેશના આધારે ભેદદૃષ્ટિ અપનાવી 'આપ' અને 'સ્વભાવ' નું ભેદરૂપે વિવરણ કર્યું છે. સ્વભાવ શબ્દ એ ગુણવાચી છે અને 'गुणपर्यायवत द्रव्यम्' અર્થાત્ ગુણ અને પર્યાયનો જે પિંડ છે તે દ્રવ્ય છે. આત્મા અને તેનો સ્વભાવ અભિન્ન છે. જેમ અંગોપાંગ અને શરીર વિવેચનની દૃષ્ટિએ ભેદરૂપે બોલાય છે પરંતુ હકીકતમાં અંગોપાંગનો પિંડ, તે શરીર છે. આમ શરીર અને અંગોપાંગ બંને અભિન્ન છે. એ જ રીતે આત્મા અને સ્વભાવ અભિન્ન છે.

સ્વભાવ જ્યારે નિર્મળ થઈ જાય છે અર્થાત્ જ્ઞાનગુણ સ્વચ્છ થઈ જાય છે, ત્યારે આત્મા 'નિજભાન'માં વર્તે છે અને જ્યારે નિજભાનમાં વર્તે છે, ત્યારે તે અન્ય કોઈ કર્મનો કર્તા નથી. અર્થાત્ જે કર્મ વિભાવથી થતા હતા, તે અટકી જાય છે પરંતુ જ્યારે જીવાત્મા સ્વયંનું ભાન છોડી વિષયાત્મક ભાવમાં વર્તે છે અથવા તેનું જ્ઞાન વિષયોથી અભિભૂત થાય છે, ત્યારે તે કર્મનો કર્તા થાય છે. જેમ કોઈના શરીરમાં ભૂત આવે, ત્યારે તે વ્યક્તિ પોતે કાંઈ નથી પણ મોહનો પ્રભાવ થતાં પોતે કોઈ જ્ઞાનાત્મા છે, તેવું ભાન લય પામે છે અને હું કર્તા છું. આ બધા દ્રવ્યો મારા છે. તેવો બોધ થાય છે. આ રીતે પોતાના ઘરમાંથી બહાર નીકળી બહિરાત્મા બને છે, ત્યારે જે અવસ્થા ઉત્પન્ન થાય છે, તે કર્મબંધનની અવસ્થા હોય છે, તેથી જીવને કર્મનો કર્તા કહ્યો છે. ત્યાં પણ હકીકતમાં જીવ કર્મનો કર્તા નથી. ફક્ત વિકારી ભાવનો જ કર્તા છે અને આ વિકારી ભાવો કર્મના કારણ હોવાથી જીવને કર્તારૂપે આરોપિત કર્યો છે. એટલે અહીં શાસ્ત્રકાર કહે છે કે 'વર્તે નહિ નિજભાનમાં, કર્તા કર્મ પ્રભાવ' કહ્યું છે. શાસ્ત્રકારે આ શબ્દ બહુ જ સમજી વિચારીને મૂક્યો છે.

કર્મ પ્રભાવ : હકીકતમાં જીવ જ્યારે પોતાના ભાનમાં છે, ત્યારે કર્મ કરતો નથી. એ વાતનું સ્પષ્ટીકરણ કર્યા પછી જ્યારે નિજભાનમાં નથી, ત્યારે કર્મનો કર્તા છે તેમ કહેવું જોઈતું હતું પરંતુ સિદ્ધિકારે એ પ્રમાણે કહ્યું નથી. 'કર્તા કર્મ પ્રભાવ' એવો શબ્દ વાપરીને કર્મની સત્તાને પ્રગટ કરી છે. વિકારી ભાવમાં જીવ કર્મ કરે છે, તે વાતનો નિષેધ કરીને આપણે ઉપરમાં જે કહ્યું તે પ્રમાણે

વિકારી જીવ વિકારી ભાવનો કે વિકારનો જ કર્તા છે, કર્મનો કર્તા નથી. એ જ વાતને શાસ્ત્રકારે અહીં 'કર્મપ્રભાવ' કહીને વ્યકત કરી છે અર્થાત્ કર્મસત્તાને ઉજાગર કરી છે. કર્મબંધનમાં જીવ કરતાં કર્મની પ્રબળતા વધારે છે અને ભૂતકાળના કર્મો આ નવા કર્મો બાંધવામાં કારણભૂત છે. એટલે જીવ કરતાં કર્મનો પ્રભાવ વધારે છે, તેથી કવિરાજે 'કર્મપ્રભાવ' શબ્દ વાપર્યો છે. સાર એ થયો કે જો જીવ નિજભાનમાં આવી જાય, તો કર્મનો અકર્તા બની જાય છે પણ જ્યારે જીવ નિજભાનમાં નથી, ત્યારે કર્મનો કર્તા કર્મ છે અને જીવ ત્યાં પરાધીનપણે ફસાયેલો છે. જીવ જો મુક્ત થાય, તો સ્વભાવનો કર્તા બને છે પણ પોતાના ભાનમાં ન આવે, તો કર્મસત્તા જ પ્રબળ છે. અને કર્મ પોતાનો પ્રભાવ પ્રગટ કરે છે. તેવી વિકારી અવસ્થામાં પણ જીવ કર્મનો કર્તા નથી તે અધ્યાત્મિક ભાવને કવિશ્રીએ પ્રગટ કર્યો છે અને સાથે સાથે પ્રતિપક્ષીનો જે વિવાદ હતો કે ચેતન અબંધક છે, 'ચેતન કશું કર્મ કરતુ' નથી. આ વિવાદનો પણ આ ગાથામાં સ્પષ્ટ ઉત્તર આપવામાં આવ્યો છે કે ચેતન વિકારી ભાવ કરે છે અને તેના આધારે કર્મ પણ કરે છે. ચેતન જ્યાં સુધી પોતાના ભાનમાં નથી ત્યાં સુધી તે અબંધક નથી, અસંગ પણ નથી અને કર્મના પ્રભાવે કર્મ કરવાનું નિમિત્ત બને છે અર્થાત્ કર્મનો કર્તા બને છે. આ રીતે ૭૮મી ગાથા અધ્યાત્મનો ત્રિકોણાત્મક ભાવ પ્રગટ કરતી ઘણી જ મહત્ત્વપૂર્ણ ગાથા છે.

જ્ઞાનની દૃષ્ટિએ જો જીવને કર્મનો કર્તા માનવામાં આવે, તો જીવ હંમેશા કર્મશીલ બની રહે છે પરંતુ જ્ઞાનદૃષ્ટિએ જીવને અકર્તા માને, તો જીવ અને તેના કારણોથી વિભક્ત થાય ત્યારપછી તે અકર્તા બની શકે છે. આ એક બિંદુ બન્યું.

બીજું બિંદુ જીવ ફક્ત વિકારનો કર્તા છે અને ત્રીજું બિંદુ કર્મસત્તા પ્રબળ છે પરંતુ કર્મસત્તા ક્યાં સુધી પ્રબળ છે ? જ્યાં સુધી તે આપ સ્વભાવ અથવા નિર્મળ સ્વભાવમાં પ્રવેશ કરતો નથી, ત્યાં સુધી જ. આ એક પ્રકારની ક્રાંતિ છે. જીવ પરાધીન હતો ત્યાં સુધી કર્મસત્તા પ્રબળ હતી, કર્મસત્તાને ઓળખીને ભાવરૂપ ક્રાંતિ કરી અને જીવે સ્વસ્વભાવમાં પ્રવેશ કર્યો, ત્યારે સ્વયં સ્વભાવની સત્તાને સ્થાપિત કરી પોતાના ગુણ પર્યાયનો કર્તા બન્યો અર્થાત્ કર્મસત્તાની નાગચૂલમાંથી તે મુક્ત થઈ જાય છે.

સંપૂર્ણગાથા આધ્યાત્મ ભાવોને ઉજાગર કરે છે. જેમ માળામાં મૂકેલું મણિરત્ન શોભી ઉઠે છે, તેમ આત્મસિદ્ધિની આ માળામાં આ ગાથા પણ એક મણિરત્ન છે, તે ખરેખર ! કૃપાળુદેવનો જ મહિમા છે. એક સાધારણ દુહા જેટલા શબ્દોમાં અધ્યાત્મભાવના આ મણિને ચમકાવ્યા છે... અસ્તુ. તેનો મહિમા કહેવા માટે તો શબ્દો ઓછા પડે છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : આ ગાથાનો આધ્યાત્મિક સંપૂટ પણ ઘણો ઊંચો છે. જો કે ગાથા સ્વયં આધ્યાત્મિક સંપૂટ જેવી છે છતાં પણ ગાથાના ગૂઢ અર્થને કે પરમાર્થને આપણે દૃષ્ટિગત કરીએ. 'વર્તે નિજ સ્વભાવમાં' આપણે આ વાક્યને ફેરવીએ છીએ. જગતનો કોઈપણ પદાર્થ પોતાના સ્વભાવમાં જ વર્તમાન હોય છે અર્થાત્ તે રીતે વર્તી રહ્યો છે. વર્તવું તે અસ્તિત્વવાચક ક્રિયા છે. આત્મા તો પોતાના સ્વભાવમાં જ વર્તી રહ્યો છે. અહીં કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે જીવાત્મા

જો ત્રૈકાલિક સ્વભાવનો નિર્ણય કરે અને સદા માટે જે રીતે વર્તી રહ્યો છે તે તેનો તિરોભાવ અથવા ઢંકાયેલો ભાવ જ્ઞાનમાં પ્રગટ થઈ જાય, તો જીવ નિહાલ થઈ જાય છે. જેમ કોઈ માણસના ઘરમાં કરોડોનો ખજાનો દટાયેલો છે પરંતુ તે ખજાનાને જાણતો નથી. આ ખજાનો મારા અધિકારમાં છે તેવો તેને ખ્યાલ નથી, ત્યાં સુધી તે બાપડો ગરીબ ન હોવા છતાં અત્યંત દરિદ્ર છે, તેનું મન પણ દરિદ્ર બની રહે છે પરંતુ કોઈ કારણથી તેને જાણ થઈ અને તેના પર વિશ્વાસ આવ્યો કે મારા અધિકારમાં કરોડોનો ખજાનો દટાયેલો પડ્યો છે, ત્યારે તેના મનમાંથી ગરીબી ચાલી જાય છે. ખજાનો કાઢ્યા પહેલા જ ખજાનાની શક્તિ તેના મનમાં પ્રવાહિત થઈ જાય છે. ખજાનો નીકળે ત્યારે તો તેની વાત જ શું ? વણનીકળ્યે પણ તે પોતાનો અપૂર્વ પ્રભાવ પાથરે છે. આ જ રીતે જીવાત્માને જ્યારે પોતાના સ્વરૂપની જાણ થાય છે, ત્યારે તે ત્રૈકાલિક પોતાના સ્વભાવમાં વર્તમાન છે, તેવો નિશ્ચય થાય છે. હજુ શુધ્ધ સ્વભાવ પ્રગટ થયા પહેલા જ જીવની વિકલદશા મટી જાય છે અને કર્મસત્તાથી જાણે મુક્ત થયો હોય, તેવી એક પરમ આનંદની લહેર અનુભવે છે. હવે તે ડંકાની ટોચ પર બોલે છે કે, ફક્ત હું મારા સ્વભાવનો જ કર્તા છું અને જે કાંઈ કર્મો થાય છે તે બધો કર્મનો પ્રભાવ છે. હવે મારે તેની સાથે સંબંધ નથી. આ છે ગાથાનો આધ્યાત્મિક ઉત્તમ સંદેશ.

ઉપસંહાર : ગાથામાં સ્પષ્ટપણે રેખા અંકિત કરી છે કે એક સ્વભાવની ક્રિયા છે અને એક કર્મની ક્રિયા છે. કર્મની ક્રિયાનો કર્તા કર્મ છે. તેમાં અજ્ઞાનરૂપે આત્મા નિમિત્ત માત્ર છે, તેથી તેને કર્મનો કર્તા કહ્યો છે. આ બંને પંક્તિને કે બંને બિંદુઓને દૃષ્ટિગત રાખીને આત્મસત્તા અને કર્મસત્તાનું મંતવ્ય સ્પષ્ટ પ્રગટ કર્યું છે. સ્વભાવનો પ્રભાવ અને કર્મનો પ્રભાવ, બંનેને જ્ઞાનદૃષ્ટિએ વિખૂટા પાડ્યા છે. સાથે સાથે કહ્યું પણ છે કે અજ્ઞાનદશામાં બંને જોડાયેલા છે. ગાથાનો ઉપસંહાર એ જ છે કે જીવ સ્વતંત્ર છે પરંતુ પોતાનું ભાન ન કરે, ત્યાં સુધી તે પરાધીન પણ છે અને પરાધીનતામાં કર્મનો પ્રભાવ પણ છે. ટૂંકમાં આ ગાથામાં કર્મસિદ્ધાંતને સ્પષ્ટપણે સ્થાપિત કર્યો છે.

પદ – ચોથું : 'છે ભોક્તા'
ગાથા–૭૯ થી ૮૬

ગાથા–૭૯

ઉપોદ્ઘાત – અત્યાર સુધી કર્તૃત્વની વ્યાખ્યા ચાલતી હતી અને કર્તૃત્વ ઉપર જ વિચાર ચાલતો હતો. પ્રતિપક્ષીને કેટલાક અંશે કર્તૃત્વનું સમાધાન થયું હતું પરંતુ આપણો આ પ્રતિપક્ષી કોઈ વિરોધી વ્યક્તિ નથી પરંતુ શિષ્ય રૂપે રહીને શંકા સમાધાન કરે છે અને સદ્ગુરુ પણ તે જ રીતે ઉત્તર આપતા જાય છે. હવે શંકાકારની નજર કર્તૃત્વથી હટીને ભોક્તાભાવ ઉપર વળે છે. કર્મ સાથે બે ક્રિયા જોડાયેલી છે. કર્મ કરવા અને કર્મ ભોગવવા. અહીં કર્તાપણું અને ભોક્તાપણું આ બંને ભાવોની અપેક્ષાએ એક ચૌભંગી સામે આવે છે.

(૧) કર્તા પણ છે અને ભોક્તા પણ છે. (૨) કર્તા છે અને ભોક્તા નથી.
(૩) કર્તા નથી અને ભોક્તા છે. (૪) કર્તા પણ નથી અને ભોક્તા પણ નથી.

પ્રથમ ભંગ જીવ કર્તા પણ છે અને ભોક્તા પણ છે, તે સૈધ્ધાંતિક છે. જ્યારે બીજો ભંગ તે આશંકાનો વિષય છે કે જીવ કર્તા છે પણ ભોક્તા નથી. આ ગાથામાં આ બીજા ભંગને લક્ષીને ચર્ચા કરવામાં આવી રહી છે અને તેમાં ભોક્તાભાવ જીવની સાથે સંબંધ રાખતો નથી. અથવા જીવ કર્મ ભોગવતો નથી. કર્મભોગ છે, તો તે પ્રત્યક્ષ છે પરંતુ ભોગસત્તા નિરાળી છે. તે શંકાના આધારે આ ગાથાનું ઉદ્ઘાટન કરવામાં આવ્યું છે.

> **જીવ કર્મ કર્તા કહો, પણ ભોક્તા નહિ સોય;**
> **શું સમજે જડ કર્મ કે, ફળ પરિણામી હોય ? ॥ ૭૯ ॥**

યોગ્ય ઉત્તર મળવાથી શંકાકારે કર્તૃત્વનો સ્વીકાર કરી લીધો છે પરંતુ જીવ પોતાના કર્મનું ફળ ભોગવે છે, તે બાબતમાં શંકા કરે છે. આ શંકા કરવામાં એક પ્રબળ હેતુ છે. જીવ કર્મ તો પોતાની ઈચ્છાથી કરે અને કરી શકે પરંતુ તેનાં ફળ ભોગવવા માટે તે તૈયાર ન હોય, ઈચ્છા પણ ન હોય કે મારા પાપ કર્મનું કડવું ફળ મને મળે, છતાં કર્મનું ફળ ભોગવવું પડે છે, તો આ કર્મ ફળ ભોગવવાની સજા કોણ આપે છે ? અથવા ભોગશક્તિ કે ભોગવવાની ફરજ કોણ પાડે છે ? તે ગૂઢ પ્રશ્ન છે. જો કે આ શંકા પાપ કર્મને લગતી કે અશુભકર્મને લગતી છે. જ્યારે જીવ શુભ કર્મ કરે છે, ત્યારે તેનું ફળ ભોગવવાની તેની ઈચ્છા હોય છે પરંતુ અહીં પણ એક મોટો પ્રશ્ન છે કે શુભકર્મ હોય કે અશુભકર્મ હોય, પરંતુ મનુષ્યની ઈચ્છા પ્રમાણે તેના ફળ ઉત્પન્ન થતાં નથી. છતાં કોઈ એક પ્રકારે કર્મનો ભોગવટો થતો જ હોય છે.

કર્મના બે પક્ષ – જીવ કર્મ કરે છે અને ભોગવે છે. આ બંને અપેક્ષાએ કર્મના બે પક્ષ છે. **(૧) ક્રિયાપક્ષ અને (૨) ભોગપક્ષ**

જીવ જે કાંઈ કરે છે અથવા જીવ દ્વારા જે કાંઈ કરાય છે, તેના માટે કર્મ શબ્દ વપરાય છે. જીવ જ્યારે સુખદુ:ખ ભોગવે છે, ત્યારે પણ કર્મ શબ્દ વપરાય છે કે, 'આ મારા કર્મોના ફળ છે, મેં કર્મ કર્યા હતા. આ રીતે કર્મફળ, એ કર્મનો ભોગપક્ષ છે અને કર્મ કરવા, તે ક્રિયા પક્ષ છે.

કર્મ કરવામાં જીવનો યત્ન જરૂર જોડાયેલો છે છતાં જીવ પોતાની ઈચ્છા પ્રમાણે બધા કર્મ કરી શકતો નથી. કર્મ કરવામાં તેના ભૂતકાળના કર્મો, વીર્યાંતરાયના કર્મોનો ક્ષયોપશમ અને મોહાત્મક ઈચ્છા, આ ત્રિપુટી કારણભૂત બને છે. કર્મ કરવા પ્રેરાયેલો જીવ કર્મ કરતો જાય છે. ત્યારે તેના ભોગપક્ષનો વિચાર તેને લગભગ હોતો નથી. શું કર્મનાં ફળ મળશે ? તેનો તે સ્વયં નિશ્ચય કરી શકતો નથી પરંતુ નિષ્પન્ન થયેલું કર્મ પોતાની યોગ્યતા પ્રમાણે તેમાં ફળ આપવાના ગુણો સાથે સાથે તૈયાર કરે છે, તેથી જૈનદર્શન કહે છે કે કર્મ કરવાની સાથે સાથે જ કર્મની પ્રકૃતિ, સ્થિતિ, તેની ફળ આપવાની શક્તિ અને કર્મપિંડ, બધું સ્વત: નિર્માણ થઈ જાય છે, તેને જ કર્મબંધ કહે છે. આ છે કર્મનો સત્તાપક્ષ અથવા ક્રિયાપક્ષ. સત્તાપક્ષમાં ભોગપક્ષના બધા સ્વભાવ નિર્મિત થઈ ગયા હોય છે. જેમ પાણીમાંથી બરફ બને, તો બરફ બનવાની સાથે બરફના બધા ગુણધર્મો સ્વત: તેમાં નિર્મિત થઈ જાય છે. આ છે વિશ્વપ્રકૃતિ. ધર્મશાસ્ત્ર તેને વિશ્વનિયંતા તરીકે પણ ઓળખાવે છે... અસ્તુ.

વિશ્વપ્રકૃતિ એક નિશ્ચિત કર્મથી કોઈપણ પદાર્થના ગુણધર્મને નિશ્ચિત કરીને તેનાં પરિણામો પણ નક્કી કરે છે. જો જ્ઞાનાત્મક ચેતન દ્રવ્ય તેમાં જોડાયેલું ન હોય, તો તેના કડવાં–મીઠાં ફળ કોણ ભોગવે ? કર્મનાં ફળ ભોગવવા માટે જ્ઞાન અને વેદન, તે બંને પ્રક્રિયા જરૂરી છે અને તે જીવમાં જ છે. જીવ દ્રવ્ય સિવાય અન્ય દ્રવ્ય કર્મફળનું જ્ઞાન કરી શકતું નથી અને જીવ સિવાય અન્ય કોઈને તેનું વેદન પણ થતું નથી. કર્મનો ભોગ પણ જ્ઞાન અને વેદનથી જ ભોગવાય છે. જ્ઞાન અને વેદન હાજર ન હોય, તો પદાર્થ પોતાની મેળે સંગઠિત થાય અને વિખાય અથવા ઉત્પન્ન થાય અને લય પામે, તેમાં કર્મનો ભોગપક્ષ નથી અર્થાત્ ત્યાં ભોગસત્તા નથી. જડ દ્રવ્યમાં પોતાની મેળે જે કાંઈ ક્રિયમાણ થાય છે, તેમાં કર્મનો કશો સંબંધ નથી. કર્મનો ક્રિયાપક્ષ અને ભોગપક્ષ, બંને જીવ સાથે જ સંબંધ ધરાવે છે. આ થિયરી પ્રમાણે જીવ કર્મનો કર્તા છે, કર્મને સંચિત કરે છે અને કર્મના ફળનો ભોક્તા બને છે, સાક્ષી બને છે અને વેદન કરે છે. આ થિયરીને નજર અંદાજ કરીને શંકાકાર એમ પ્રશ્ન કરે છે કે જીવ ભલે કર્મનો કર્તા હોય, જીવ સાથે ક્રિયાપક્ષ ભલે જોડાયેલો હોય પરંતુ તેને કર્મનો ભોક્તા માનવાની જરૂર નથી. જીવ ભોક્તા શા માટે થાય ? કર્મ કરનાર કોઈ બીજો છે, જ્યારે કર્મ બીજી રીતે ભોગવાય છે, માટે જે જીવ કર્મનો કર્તા છે, તે જીવ કર્મનો ભોક્તા છે તેવું નિશ્ચિત નથી, તેવી શંકા કરે છે. કર્મ ભોગવાય છે, તેથી ભોગપક્ષનો અસ્વીકાર કરી શકાય તેમ નથી પરંતુ અહીં સિદ્ધિકારે શંકાપક્ષમાં જે શંકા કરી છે તે શંકા આ પ્રમાણે છે જે જીવ કર્મ કરે છે, તે જીવ તેનો ભોક્તા નથી. ગાથાનું પદ પણ આ રીતે છે કે 'જીવને કર્મનો કર્તા કહો પણ તે જીવ ભોક્તા નથી' (પદમાં 'તે જીવ' અધ્યાર્થ છે.) કોઈપણ વસ્તુ ભોગવાય તો છે અને સુખદુ:ખનો ભોગ પણ થાય છે પરંતુ જે જીવ જે રીતે કર્મ બાંધે છે, તે જીવને પોતાનાં કર્મ ભોગવવા પડે છે, તે વાતનો શંકાકાર નિષેધ કરે છે અર્થાત્ કર્મના ભોગ

પક્ષનો નિષેધ કરે છે. ગૂઢ ભાવે શંકા એ છે કે સુખદુ:ખ કોઈ અન્યથા કારણે કે બીજા કારણે થતાં હશે પરંતુ તે જીવનાં કર્મફળ નથી. આમ આ શંકાના બે પક્ષ છે.

(૧) જીવ પોતાના કરેલા કર્મ ભોગવતો નથી. (૨) કર્મનાં ફળ પણ ભોગરૂપ નથી.

પણ ભોક્તા નહીં સોય – શંકાકાર જીવના ભોગની અને કર્મના ભોગની બંને ભોગની પરિણતિ વિષે શંકા કરીને કહે છે કે જીવ કર્તા બની શકે છે પણ ભોક્તા બની શકતો નથી. વળ ી પોતાની શંકાને મજબૂત કરતાં કહે છે કે કર્મમાં એવી કઈ યોગ્યતા છે કે જે ફળ આપવાની શક્તિ ધરાવે છે ? શું કર્મને સમજણ છે કે હું આવું ફળ આપું ? કર્મ તો જડ છે. તેને ફળ આપવાની સમજ ક્યાંથી હોય ? ગાથાના ત્રીજા પદમાં શંકાપક્ષને એ જ શબ્દોમાં મજબૂત કરી છે કે જડ કર્મ શું સમજે ? શંકાકાર કર્મને જડ માનીને ચાલે છે. હકીકતમાં તો કર્મ જડ છે. તે એકાંતિક સિધ્ધાંત નથી. કર્મનો ભાવપક્ષ જડ નથી ફક્ત દ્રવ્યપક્ષ જ જડ છે પણ આ તો શંકા છે ને ! શંકાકાર શું સમજે કર્મ જડ છે કે ચેતન ? તેથી કર્મને જડ માનીને જ શંકા કરે છે કે જડકર્મમાં યોગ્યતા નથી. તેમાં ફળ આપવાની શક્તિ પણ નથી. આખી શંકા આ રીતે પ્રગટ કરી છે કે જીવ કર્મનો કર્તા ભલે હોય પણ તે જીવ કર્મનો ભોક્તા નથી અને ભોક્તા માની પણ કેમ શકાય ? કર્મ તો જડ છે. તેનામાં ફળ આપવાની સમજ નથી.

આટલું કહ્યા પછી શંકાકારની સામે સ્વયં પ્રશ્ન ઊભો છે કે આ બધા સુખદુ:ખ રૂપી ફળ કેવી રીતે મળે છે ? ત્યારે કહે છે કે ફળ તો પોતાની મેળે પરિણામ પામે છે. જો આંબામાં કેરી પોતાની મેળે પાકે છે. આકાશમાં વાદળાં પણ પોતાની મેળે ઘેરાય છે. બધા પદાર્થો સ્વતઃ પરિણામ પામે છે અને પરિણામ અનુસાર ફળ મળે છે તો અહીં પણ સ્વયં ફળ પ્રગટ થાય અને સુખદુ:ખ ઉદ્ભવે છે, તેમાં જીવે કરેલા કર્મનું આ ફળ છે, તેમ કહેવાની જરૂર નથી અને તેમ માનવાની પણ જરૂર નથી.

આ શંકામાં કર્મનો ક્રિયાપક્ષ ઊભો રાખ્યા પછી પણ કર્મના ભોગપક્ષનો નિષેધ કરે છે. કર્મના મુખ્ય જે બે પક્ષ છે, તેમાં જો ભોગપક્ષ માનવામાં ન આવે તો કોઈપણ કર્મમાં સારા કર્મ કે ખરાબ કર્મ, શુભકર્મ કે અશુભ કર્મ, પાપ કર્મ કે પુણ્ય કર્મ, સત્કર્મ કે અસત્કર્મ, તેમ કહેવાનો કશો અર્થ રહેતો નથી. જો કર્મમાં સારાં નરસાં ફળ ન મળવાનાં હોય, તો જીવને કર્મનો કર્તા કહેવાનું કોઈ તાત્પર્ય નથી.

અહીં શંકામાં ભોગપક્ષનો લય કરી સમગ્ર કર્મશાસ્ત્ર પર પ્રહાર કરવામાં આવ્યો છે. બધુ સ્વતઃ પરિણામ પામે છે, એમ કહીને જીવ પોતાના કર્મનો જવાબદાર નથી અને તેનો ભોક્તા પણ નથી. શંકાનો પક્ષ તો જુઓ ! વૈદ્યરાજ કહે છે કે તમે આ દવા ખાવાના અધિકારી છો પણ દવાનું ફળ તમને કશું મળશે નહિ. આ ગાયને સારું ખાવાનો અધિકાર છે પણ દૂધ આપવાની જવાબદારી નથી. આ રીતે તેની વ્યાખ્યા કરીએ અને કર્તૃત્વની સાથે ભોકર્તૃત્વનો વિચાર કરવામાં ન આવે, તો કેવા નાટક સર્જાય અને કેવી ગડમથલ ઊભી થાય તે હાસ્યાસ્પદ બની જાય છે.

જો અહીં જીવ ભોક્તા નથી એમ કહીને તેમ કહેવા માંગે છે કે જીવ ભોક્તા તો છે જ, તે

સંસાર ભોગવે તો છે જ અને સુખદુઃખ પણ ભોગવે છે પણ તે કોઈ કર્મનું ફળ નથી. તે ભોગ જીવ કોઈ કર્મના આધારે ભોગવે છે તેવું નથી, એ સ્વતઃ ભોગવાય છે, તે રીતે સમાધાન મેળવે છે. આ થઈ આખી ગાથાની શાબ્દિક વ્યાખ્યા.

હવે આપણે વિચારીએ કે આખી શંકાના ઉદ્‌ભવનું મૂળ ક્યાં છે ? શું કોઈ એવો સંપ્રદાય છે કે કોઈ એવો મત પ્રસિદ્ધ છે કે જે કર્મસત્તાને માનતો ન હોય અથવા પાપનાં ફળ કડવાં છે અને પુણ્યનાં ફળ મીઠાં છે, આ સિદ્ધાંતને ન માનનાર કોઈ નાસ્તિક મત કે કોઈ એવું દર્શન શું છે ? જે કર્મને માને પણ તેના કડવાં મીઠાં ફળને ન માને અથવા કર્મના ભોગને ન માને. આ પ્રશ્નના જવાબમાં ઈતિહાસનાં પાના જોવાથી કે અન્ય કોઈ મતવાદનું અધ્યયન કરવાથી સમજાય છે કે ઘણી વિશાળ માત્રામાં આવો નાસ્તિક મત અસ્તિત્વ ધરાવતો હતો અને વર્તમાન કાળમાં પણ આવા સંપ્રદાયો લય પામ્યા નથી. જે પાપ–પુણ્યનો નિષેધ કરે છે. તેઓ ફક્ત કર્મ કરવાનું કહે છે, તેના શુભાશુભ પરિણામનો વિચાર કરતા નથી. આગળ ચાલીને એવા પણ કર્મકાંડ છે જે કહે છે કે કર્મ કરવાનો જ અધિકાર છે. તેનું ફળ કર્મ પ્રમાણે મળતું નથી. જીવ ભોક્તા બને છે પરંતુ તે કર્માનુસાર ભોક્તા નથી. ઈશ્વર અનુસાર ભોક્તા છે. આમ કર્મવાદના ક્રિયાપક્ષ અને ભોગપક્ષ, બન્નેને છૂટા પાડે છે. આ જ રીતે સંયોગવાદી દર્શન પણ છે, જેની ધારણા છે કે કર્મ, ક્રિયા, પાપ, પુણ્ય કશું નથી. બધું સંયોગથી થતું હોય છે. જેમ હવામાં ઉડતાં ઘાસના બે તણખાં સંયોગે ભેગા થાય અથવા સમુદ્રના પાણીમાં તણાતા લાકડાઓ પરસ્પર અથડાય, વીજળી પડે ને પહાડ તૂટી જાય. આ બધી સંયોગ ક્રિયા છે. એ રીતે જીવનાં સુખદુઃખ કે ભોગ પણ કોઈ કર્મનું ફળ નથી અને જીવની ઈચ્છા પ્રમાણે પણ નથી, તેમજ ધર્મ, કર્મ, ઈશ્વર કશું નથી. આખું વિશ્વ સંયોગે મળે છે, અને વિયોગે વિખરાય છે. ફક્ત સંયોગ–વિયોગની જ ક્રિયા છે. એ જ રીતે જૈનધર્મમાં ક્રિયાવાદ, અક્રિયાવાદ ઈત્યાદિ બતાવ્યા છે. તે પણ નિયમ અનુસાર જીવને ભોક્તા માનતા નથી. જીવ ભોગવે છે પરંતુ તે ખાસ કોઈ પુણ્ય–પાપનું ફળ છે તેવું નથી. આવા બધા મતવાદો આ શંકાનાં મૂળમાં છે અને ત્યાં ફક્ત તત્ત્વદર્શનનો અભાવ છે એવું નથી પરંતુ તર્ક દૃષ્ટિનો પણ અભાવ છે. કાર્યકારણની સાંકળને માન્યા વિના શંકાનો ઉદ્‌ભવ કરવામાં આવ્યો છે. જો કારણવાદને બરાબર સમજવામાં આવે, તો નિશ્ચિત ભોગના નિશ્ચિત કારણ હોવા જોઈએ અને કારણ કાર્ય એક જ અધિષ્ઠાનમાં હોવા જોઈએ.

જેનું સમાધાન સ્વયં શાસ્ત્રકાર કરશે. આપણે તો અહીં એટલું જ કહીએ છીએ કે આ શંકામાં શુદ્ધ કારણવાદનો અભાવ અંતર્ગત રાખી શંકાનો ઉદ્‌ભવ કર્યો છે.

શું સમજે જડ કર્મ ? : શંકાકાર કર્મસત્તાને સર્વથા જડ માનીને વિચાર કરે છે કે કર્મ તો જડ છે, અચેતન છે, તેમાં ફળ આપવાની કોઈ બુદ્ધિ નથી, વિચાર નથી; ઈચ્છા શકિત નથી, તો જડ કર્મ કેવી રીતે પોતાનું ફળ આપી શકે ? 'શું સમજે'નો અર્થ છે કર્મ કેવી રીતે સમર્થ થાય ? અર્થાત્ 'શું સમજે'નો અર્થ છે સમજતા નથી. કર્મ સમજી શકતા નથી કે મારે ફળ આપવાનું છે, માટે ભોગનો આધાર કર્મ નથી અને જે જીવ જે કર્મનો કર્તા છે, તે જ કર્મનો ભોકતા નથી. ફળ તો પોતાની મેળે પરિણામ પામે છે.

ફળ પરિણામી હોય : આ પદનો બંને પ્રકારે અર્થ થઈ શકે છે. (૧) ફળ સ્વતઃ પરિણામ પામે છે અર્થાત્ પોતાની મેળે ભોગવાય છે. (૨) તેનાથી વિપરીત અર્થ એ છે કે જડ કર્મ કશું સમજતું નથી કે તે ફળરૂપ પરિણામ આપી શકે. અર્થાત્ ફળરૂપે પરિણમતું નથી. આશ્ચર્ય ભાવે જો અર્થ કરીએ તો નિષેધભાવ પ્રગટ થાય છે અને શકિતભાવે જો અર્થ કરીએ તો સીધો વિધિભાવ પ્રગટ થાય છે, આશ્ચર્યભાવનો અર્થ એ છે કે ભોગરૂપ જે ફળ છે તે કોઈ કર્મની ઈચ્છા પ્રમાણે પરિણામ પામતું નથી અર્થાત્ કર્માનુસારી પરિણામ નથી. જયારે શકિતભાવે અર્થ કરીએ, તો ફળ સ્વતઃ પરિણામ પામે છે તેવો બોધ થાય છે.

બંને ભાવમાં શાસ્ત્રકારનું મંતવ્ય એ છે કે (શંકા પક્ષમાં) કર્મ અને તેનાં ફળની કોઈ નિશ્ચિત કાર્ય–કારણની રેખા નથી. એ જ રીતે શંકાકાર કર્તૃત્વનો સ્વીકાર કરીને ભોકતા ભાવનો નિષધ કરે છે અને કહે છે કે જીવ ભોજન કરવાનો અધિકારી છે. ભૂખ શાંત થવી તે ભોજન કરવાની ક્રિયાનું પરિણામ નથી પરંતુ કોઈ સંયોગથી ભૂખ શાંત થતી હશે, કેવી છે વિચિત્ર વાત !!! કોઈ માણસ તરવાનું જાણતો નથી અને ઊંડા પાણીમાં છલાંગ મારે, તો ડૂબી જાય છે. ત્યાં શંકાકાર કહે છે કે તેને છલાંગ મારવાની ક્રિયાના કર્તા કહો પણ ડૂબાડનાર બીજો કોઈ છે. અજ્ઞાન ભરેલી છલાંગ તેના ડૂબવાનું કારણ નથી. ડૂબવારૂપી ભોગ તેના કર્તૃત્વ સાથે સંબંધ રાખતું નથી. આ વાત એટલી વિચિત્ર છે કે જીવને કર્તા કહો, કર્મ કરનાર કહો પરંતુ તે કર્મના ફળ ભોગવતો નથી. કર્મ કરે અને ફળ ન ભોગવે. અગ્નિમાં હાથ નાંખે અને દાઝે નહીં, તેવી તર્કહીન શંકા આ પદમાં ઉપસ્થિત કરવામાં આવી છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : આ ગાથાને આત્મજ્ઞાન કે આત્મચિંતન સાથે શું સંબંધ છે, તે વિચારીએ. આત્મજ્ઞાનનો અર્થ એ છે કે આત્મદર્શન, આંતરિકદર્શન, આભ્યંતર દર્શન, બહિરાત્મા મટીને અંતરાત્મામાં પ્રવેશ કરવો. જીવ જો આત્મદર્શન કરે, તો જ બધી ચિંતાઓથી મુકત થઈ શકે. કર્તવ્ય બજાવતો રહે અને છતાં નિરાળો રહે, સ્વભાવનો આનંદ લેતો રહે, આ છે અધ્યાત્મની ભૂમિકા. અહીં જો જીવાત્મા કર્મ અને કર્મનાં ફળ, એ બંને કાર્ય કારણની કડીને આત્માથી છૂટી પાડે, ફકત આત્મા તેનું અધિષ્ઠાન માત્ર છે. અર્થાત્ આત્મદ્રવ્યના આધારે કર્મ નિષ્પન્ન થાય છે અને કર્મ ફળનો ભોગવટો પણ કર્માનુસાર સ્વયં થતો રહે છે. કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ બંને શુદ્ધ આત્મક્ષેત્રથી નિરાળા છે. કતૃત્વ અને ભોકતૃત્વ પોતાની જગ્યાએ છે. ભલે શંકા રૂપે આ ગાથા મૂકી છે પરંતુ આ શંકાના શબ્દોથી ચિંતન કરવામાં આવે તો શંકા શંકાની જગ્યાએ છે અને નિશંક એવો આત્મા પણ પોતાની જગ્યાએ બરાબર છે. જેમ નદી કિનારે ઊભેલો માણસ નદીના પ્રવાહને જુએ છે અને નદીમાં જે કાંઈ પાણીનો આરોહ–અવરોહ થાય છે તે પાણીની અંદર થતી પ્રવાહજન્ય ક્રિયા છે, તેને પણ જુએ છે. તે રીતે આ દૃષ્ટા કર્મપ્રવાહનું નિરીક્ષણ કરે તો તેમાં જે કાંઈ કતૃત્વ ભોકતૃત્વના ભાવો છે અથવા જે કાંઈ સુખ દુઃખના ભાવો છે. તે કર્મરૂપ નદીના આરોહ–અવરોહ છે. પોતે દૃષ્ટા બનીને નિરાળો રહી શકે છે. તેમ આ શંકારૂપી ગાથામાં પણ આત્મજ્ઞાનની ઝલક છે.

ઉપસંહાર : સામાન્ય વિજ્ઞાનવાદમાં કર્મ કે પાપ પુણ્ય જેવો કોઈ શબ્દ નથી. વર્તમાન

વિજ્ઞાનવાદ ફક્ત અર્થજ્ઞાનના આધારે જ નિષ્પન્ન થાય છે, તે જ રીતે ભૂતકાળમાં પણ અર્થવાદી દર્શનો હતાં. જે અક્રિયાવાદ જેવા ભાવોથી ભરપૂર હતાં, જ્યારે આ ગાથામાં કર્મવાદની સ્થાપના કરવામાં આવી છે અને કર્મનો ક્રિયાપક્ષ સ્વીકારી લેવામાં આવ્યો છે તથા ભોગપક્ષ માટે ગંભીર ચર્ચા કરી છે. આખી ગાથા કર્મવાદ ઉપર પ્રકાશ નાંખે છે અને કર્મવાદના બીજા પક્ષને પણ નિહાળવા માટે પ્રેરણા આપે છે. કર્મનો ભોગ નથી એમ કહીને પણ શંકાકાર ભોગવાદનું દર્શન કરાવે છે. સાથે સાથે છેલ્લા પદમાં તો ઘણાં ગંભીર ભાવો વ્યક્ત કર્યા છે. અર્થાત્ સમગ્ર સંસાર પોતાની મેળે પરિણામ કરે છે તેવો વિજ્ઞાનવાદનો ઉલ્લેખ કર્યો છે આખી ગાથાનો સાર સંક્ષેપમાં તર્કનું જાગરણ કરવા માટે ફરજ પાડે છે અને કાર્ય કારણના અજ્ઞાનને દૂર કરવા માટે પ્રેરિત કરે છે. જેમ કોઈ કહે કે તમે કહો છો તે પ્રમાણે ઈશ્વરને કેમ માની શકાય ? તો આ વાક્યથી એમ ફલિત થાય છે કે પ્રશ્નકર્તા ઈશ્વરને માનવા માંગે છે. ઈશ્વર વિષે સમજવા માંગે છે. તેમ આપણી ૭૯મી ગાથા પણ આવા જ અધ્યાર્થ ભાવવાળી છે. આ ગાથા કર્મફળ વિષે પ્રશ્ન કરીને આપણને વધારે સમજવા માટે પ્રેરણા આપે છે. આ દૃષ્ટિએ આ ગાથા ઘણી જ સાર્થક છે. તેમાં સ્પષ્ટ નિષેધ ન કરતાં પ્રશ્નભાવ રાખ્યો છે. શંકાભાવની પરંપરા આગળની ગાથામાં પણ ચાલુ રાખી છે. તો હવે આપણે તે ગાથાનું ઉદ્ઘાટન કરીશું.

ગાથા-૮૦

ઉપોદ્‌ઘાત – આગળની ગાથામાં કોઈ એક વ્યકિતએ કરેલા કર્મનાં ફળ તે વ્યક્તિ જ ભોગવે છે, તે વાત બરાબર નથી તેવી શંકા મૂકી છે પરંતુ જે ભોગવાય છે, તે પ્રત્યક્ષ છે તે સવાલ તો શંકાકારની સામે પણ ઊભો છે. એટલે નવા તર્કથી પુનઃ તેનો જવાબ આપે છે કે જીવ ભલે ભોકતા ન હોય, તો ભોકતાનું કારણ ઈશ્વરને માની લ્યો અને ઈશ્વર જીવને કર્મ ભોગવવાની ફરજ પાડે છે. આમ આ ગાથામાં આડકતરી રીતે ઈશ્વરવાદનો ઉલ્લેખ છે. ગાથાનો આરંભ ફળદાતા રૂપે ઈશ્વરને સંબોધીને શરૂ કરવામાં આવ્યો છે. ભોગાત્મક ક્રિયા તે કર્મનું ફળ નથી, તો પ્રત્યક્ષ જે ભોગ દેખાય છે, તેનો આધાર કોણ છે ? શંકાકારે એક સમાધાન આપ્યું છે કે ફળદાતા ઈશ્વર છે. આ રીતે શંકાકારે ઈશ્વરવાદનો આશ્રય લીધો છે. હવે કોઈ અહીં એમ કહે કે જો ઈશ્વરને આવા પ્રપંચના કર્તા માનીએ, ઈશ્વર સ્વયં કર્મનું ફળ ભોગવાવે છે તેમ માનીએ, તો ઈશ્વરનું ઐશ્વર્ય ખંડિત થાય છે. માટે ઈશ્વરને ભોકતાનો આધાર કેમ માની શકાય ? શંકાકાર આ તર્કનો પણ સ્વીકાર કરતો નથી. અહીં જણાવવાનું છે કે ૮૦ અને ૮૧ બંને ગાથાઓ સળંગ ભાવે કહેવામાં આવી છે, તેથી તેનું વિવેચન એ રીતે કરવામાં આવશે અને ગાથામાંા ઈશ્વરની જે ચર્ચા છે, તેનું સાંગોપાંગ વિવેચન કરવાની પણ આવશ્યકતા છે. ગાથા શંકાકારના પક્ષમાં ઈશ્વરવાદની સ્થાપના કરે છે. જેનું અનુસંધાન ૮૧ મી ગાથામાં પણ મળે છે, આ અટપટી ગાથાઓનો ભાવાર્થ આપણે વાગોળીએ.

ફળદાતા ઈશ્વર ગણ્યે, ભોક્તાપણું સધાય;
એમ કહ્ે ઈશ્વરતણું, ઈશ્વરપણું જ જાય ॥ ૮૦ ॥

ફળદાતા ઈશ્વર ગણ્યે... : ગાથાના આરંભમાં ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. જો કે જગત પ્રસિદ્ધ ઈશ્વરવાદમાં ઈશ્વરના અસંખ્ય ગુણો માનવામાં આવ્યા છે. જેમકે ઈશ્વર જનક છે, સૃષ્ટિના કર્તા છે, લયકર્તા પણ છે, લીલા કરનાર પણ છે અને બધું કરવા છતાં તે માયાથી પર છે. આ જાતનો વિશાળ ઈશ્વરવાદ વ્યાપ્ત થયેલો છે.

આ માન્યતાના આધારે જો ઈશ્વરને ફળદાતા ગણીએ તો ભોકતાપણું સિદ્ધ થઈ જાય છે. અર્થાત્ જીવ કર્મનો ભોકતા નથી, પણ ઈશ્વરની શકિતથી તે કર્મ ભોગવે છે. કર્મનું ફળ કર્મ આપતા નથી પરંતુ ઈશ્વર ફળ આપે છે. આમ જો ઈશ્વરવાદનો આધાર લેવામાં આવે, તો ભોકતાપણું સિદ્ધ થાય છે. જીવ જે કાંઈ સુખ દુઃખ ભોગવે છે, તે સમસ્ત ભોગાત્મક ક્રિયારૂપ કર્મફળ ઈશ્વર આપે છે. ગાથામાં સ્પષ્ટ છે કે જો ફળ દેનાર ઈશ્વરને ગણીએ, તો જીવનું ભોગપણું છૂટી જાય છે. જીવ કર્મનો ભોકતા નથી. જીવ ઈશ્વરની શકિતથી કર્મ ભોગવે છે ઈત્યાદિ. કોઈ એમ કહે કે આ માન્યતાને જો પ્રમાણિત માનીએ, તો આ માન્યતામાં ઈશ્વરનું ઐશ્વર્ય ખંડિત થાય છે અર્થાત્ ગાથામાં ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે કે આ માન્યતા પણ બરાબર નથી. ઈશ્વર તો નિરાળી શકિત છે. ઈશ્વરને આવા ફળદાતા બનવું પડે અને કર્માનુસાર જો ફળ

આપવા પડે તો પછી તેનું ઈશ્વરપણું ક્યાં રહ્યું ? કારણ કે ફળદાતા પણ સ્વતંત્ર નથી. કોઈ નિયમાનુસાર તેને ફળભોગ કરાવવો પડે છે. તેથી ઈશ્વરનું ઐશ્વર્ય અબાધિત રહેતું નથી. ઐશ્વર્ય તો ત્યારે જ ગણાય અથવા ઈશ્વરસત્તા તેને જ કહી શકાય જે સત્તા સર્વથા સ્વતંત્ર હોય, અબાધિત હોય, તેથી ઈશ્વર તરીકે જે શકિતનો આપણે સ્વીકાર કરીએ છીએ, તેને ફળદાતાના નિયામક ન કહી શકાય. ફળદાતા જો માનીએ તો ઈશ્વર કહેવામાં સંકોચ કરવો પડે, એટલે અહીં હાસ્યભાવે કહ્યું છે કે ભાઈ ! આમ કહેવામાં તો ઈશ્વરપણું જ ચાલ્યું જશે.

સરવાળે શંકાના બંને પક્ષ પ્રગટ કર્યા છે કે જીવ પણ કર્મનું ફળ ભોગવતો નથી અને ઈશ્વર પણ ફળદાતા નથી અર્થાત્ જીવ અને ઈશ્વર, બંનેને કર્મના ફળથી નિરાળા રાખવામાં આવ્યા છે. મૂળ પ્રશ્ન અધ્યાર્થ રાખ્યો છે તો જીવ કયા આધારે ફળ ભોગવે છે ? શંકાકારે સ્વયં પૂર્વમાં કહ્યું છે, તે પ્રમાણે ભોગ સ્વપરિણામી છે અર્થાત્ સંયોગે સ્વતઃ ભોગ થાય છે, તે કોઈ વિશેષ કર્મનું ફળ નથી. હકીકતમાં ભોકતાપણાનો નિષેધ કર્યો નથી પરંતુ જીવ કર્માનુસાર કર્મફળનો ભોકતા છે, તે વાતનો વિરોધ કર્યો છે, કારણ કે ભોકતૃત્વ તો પ્રત્યક્ષ છે. તેના બાહ્ય કારણો હોઈ શકે છે. તેમાં જીવ કે ઈશ્વરને વચમાં લાવી શકાય તેમ નથી. આ છે શંકાકારની મૂળભૂત શંકા.

આ શંકાનો ક્રમ : આત્મા છે, તે નિત્ય છે, કર્તા છે, આ રીતે ક્રમશઃ છ ભાવ પર શંકા ચાલી આવી છે અને તેના એક એક બોલની સિદ્ધિ પણ કરવામાં આવી છે. તે રીતે 'છે ભોકતા વળી' આ ચોથા પદ ઉપર આ શંકાને પ્રગટ કરી છે અને શંકાકાર ભોકતાભાવનો નિષેધ કરે છે. જીવને કર્મનો કર્તા માની લીધો છે પરંતુ ભોકતા નથી, તેમ કહેવામાં હકીકતમાં પાપ–પુણ્યનું ફળ નથી, તેમ કહેવા માંગે છે. સુખ દુઃખ રૂપી ભોગ તો છે જ અને તે પ્રત્યક્ષ પણ છે પરંતુ આ ભોગફળ તે પુણ્ય–પાપનું પરિણામ નથી. તે રીતે જીવ કર્મનો ભોકતા બની શકતો નથી. આ રીતે શંકાનું મૂળ તાત્પર્ય કર્મફળનો નિષેધ છે. ભોગ ભાવનો તો નિષેધ કરી શકાય તેમ નથી પરંતુ જો ભોગભાવને કર્મનું ફળ માનવામાં ન આવે, તો આખી ધર્મની શૃંખલા, ઉપાસનાનો ક્રમ કે દ્રવ્યાનુયોગી પરિણામ તૂટી જાય છે, ધર્મની માન્યતાનો કોઈ અર્થ રહેતો નથી. જીવના ભોગનો તેના કર્મ સાથે સંબંધ જોડાય, તે જ પ્રમાણિત સિદ્ધાંતને આ ગાથામાં સ્વીકૃત ન કરતા શંકારૂપે તેનો નિષેધ પ્રદર્શિત કર્યો છે.

છ બોલ ઉપર આત્મસિદ્ધિનું નિર્માણ છે. તેમાં આ ચોથા બોલ ઉપર પ્રશ્નનું ઉદ્ભાવન કરવામાં આવ્યું છે. વસ્તુતઃ જીવને પણ જેમ કર્મથી મુકત કરવાનો છે, તેમ ભોગભાવથી પણ મુકત કરવાનો છે. જો જીવ ભોગવનાર સિદ્ધ થાય તો જ ભોગમુકિતની કથા કહી શકાય. પરંતુ જો તે પોતાનાં કર્મફળ ભોગવે છે તેમ સાબિત ન થાય, તો કર્મ કરવાની કે ભોગવવાની ચાવી જીવના હાથમાં રહેતી નથી. જો કર્મ અને કર્મના ભોગની ચાવી જીવના હાથમાં ન હોય, તો તેને સાધનાની પણ જરૂર નથી. તે સદાકાળ માટે ભોગાત્મક ક્રિયાનો શિકાર બની રહે છે, તે માટે શંકાકાર મૂળભૂત પ્રશ્ન ઉપર મંતવ્ય રજૂ કરીને એમ કહેવા માંગે છે કે જીવને ભોકતા ગણવાની જરૂર નથી.

ઈશ્વરનું સ્વરૂપ : જૈનદર્શનમાં ઈશ્વર વિષે એક સ્પષ્ટ કલ્પના છે કે ઈશ્વર એ શુદ્ધ આત્મસત્તા છે પરંતુ આત્મા વિભાવોથી જોડાયેલો છે, ત્યાં સુધી તે આત્માને જીવાત્મા કહેવામાં આવે છે. આત્માની અંદર પરમાત્મા સ્વયં બિરાજે છે. જો તે વિભાવોથી મુકત થાય, તો તે જીવાત્મા મટીને પરમાત્મા બને છે. અર્થાત્ આત્મા તે પરમાત્મા છે. આત્માની પરમ શુદ્ધિ થયા પછી તે ઈશ્વરભાવને પ્રાપ્ત કરે છે. ઈશ્વર કોઈ અલગ વ્યકિત નથી પરંતુ તે એક પદ છે, એક કેન્દ્રબિંદુ છે અને તે કેન્દ્રબિંદુને જે ચૈતન્ય શકિત સ્પર્શ કરે છે તે પરમાત્માના ભાવને પ્રાપ્ત કરે છે અર્થાત્ ઈશ્વરરૂપે પ્રગટ થાય છે. મૂળભૂત સિદ્ધાંતમાં ફરક એ છે કે ઈશ્વરવાદી દર્શન ઈશ્વરનો અવતાર માને છે. ઈશ્વર સ્વયં લીલા કરે છે અને 'कर्तुम् अकर्तुम् अन्यथाकर्तुम्' નો સમસ્ત પાવર જેના હાથમાં છે, તે ઈશ્વરપદને શોભાવે છે. આ ઈશ્વર જગત નિયંતા તરીકે સમગ્ર સાધનાનું કેન્દ્ર છે અને સુખ દુઃખનાં જે કાંઈ પરિણામો છે, તે ઈશ્વરની અનુગ્રહલીલા છે. જયારે જૈનદર્શન અવતારવાદને જીવનો વિકાસ ગણે છે અને જે આત્મા મહાપુરુષ તરીકે વિશેષ પુણ્ય સાથે જન્મ ધારણ કરે છે તે અવતારી પુરુષ તરીકે પૂજાય છે પરંતુ જે જીવ માયાથી નિર્લિપ્ત બની પરમાત્મપદને પ્રાપ્ત થયા છે, તે પરમાત્મા પોતે પોતાના સ્વભાવમાં સ્થિર હોવાથી અન્ય બીજા જીવના પ્રપંચમાં ભાગ લેતા નથી, તેમ જ લઈ શકતા નથી અને કોઈ જીવને સુખ દુઃખ આપવામાં કારણભૂત બનતા નથી. ભગવાન તો સ્વયં નિજાનંદમાં બિરાજમાન છે. જે કાંઈ ભોગવાય છે, તે જીવના પોતાનાં કર્મનાં ફળ છે. તેમાં ઈશ્વર વચ્ચે આડા આવતા નથી.

ઈશ્વર જયારે અરિહંત રૂપે હોય છે, ત્યારે સિદ્ધાંતની સ્થાપના કરે છે કે જીવને પોતાના પાપ–પુણ્ય ભોગવવા પડશે અને જો શુદ્ધ ધર્મનો આધાર લેશે, તો પાપ પુણ્યથી મુકત થઈ શકશે. મહાન દાર્શનિક જૈનચાર્ય હેમચંદ્રાચાર્યજીએ પરોક્ષભાવે અરિહંત ભગવાનને વિશ્વના નિયામક માન્યા છે. જે અરિહંત ભગવાનની આજ્ઞા ન માને, તે દુર્ગતિ પામે છે અને જે તેમની આજ્ઞા માને, તે સદ્ગતિ પામે છે અને મુકિત પણ મેળવે છે. જ્ઞાનાત્મક દૃષ્ટિએ અરિહંત ભગવાન પણ જીવના સુખ દુઃખના અધિષ્ઠાતા બની જાય છે. આ છે જ્ઞાનાત્મક ભાવ. સાક્ષાત્ દૃષ્ટિએ ઈશ્વર સ્વયં કર્મ કરાવતા પણ નથી અને ફળદાતા બનતા નથી. જીવ પોતે જ પોતાના કર્મ અને કર્મફળનો જવાબદાર છે. આ સિદ્ધાંતને તર્ક દૃષ્ટિએ સિદ્ધ કરવા માટે પૂર્વપક્ષ રૂપે આ શંકાઓ રજૂ કરી છે કે કર્મફળમાં ઈશ્વર શું કામ આવે ? ઈશ્વરપણું તે વિરાટ અગમ્ય શકિત છે અને તે કર્માનુસારી ફળ ન આપે, તો ઈશ્વર ન્યાયયુકત કેમ કહી શકાય ? ઈશ્વરના ઘરે તો ન્યાય જ છે. ઈશ્વર કર્મ અને કર્મફળના જ્ઞાતા છે, ઉપદેષ્ટા છે, સ્વયં કર્મ અને કર્મફળથી મુકત થયેલા છે. તો જે સિદ્ધાંત તેમણે અનુભવ્યા છે, તે સિદ્ધાંત અનુસાર જીવ પોતાના કર્મફળ ભોગવે છે માટે વચમાં ઈશ્વરને કારણભૂત માનવાથી ન્યાયનું ત્રાજવું શુદ્ધ ન્યાય આપી ન શકે.... અસ્તુ.

ગાથાના બીજા પદમાં 'ભોકતાપણું' સધાય તેમ કહ્યું છે, તો શંકાકાર ભોગને સિદ્ધ કરવા માંગે છે. ભોકતૃત્વભાવ અસ્તિત્વમાં છે, તેમ શંકાકાર પ્રગટ પણ કરે છે અને ભોકતૃત્વને સિદ્ધ કરવાની ચેષ્ટા પણ કરે છે પરંતુ ભોકતૃત્વ ભાવને જીવ કે ઈશ્વર સાથે સંકલિત કરવામાં તેને આપત્તિ દેખાય છે, ઈશ્વર નિયંતામાં પણ ઈશ્વરનું ઈશ્વરપણું રહેતું નથી તેથી પણ તેવી શંકા

પ્રગટ કરવાની ના પાડે છે.

મૂળભૂત પ્રશ્ન : જીવોનો જે ભોગભાવ છે અથવા ભોકતૃત્વ છે, તેની આ ગાથામાં વ્યાખ્યા કરવામાં આવી નથી. ભોકતૃત્વ એટલે શું ? ભોગપક્ષમાં ભોગની ત્રણ ભૂમિકાઓ દૃષ્ટિગત થાય છે. પ્રથમ ભૂમિકામાં જીવ વેદન કરે છે, સંવેદન કરે છે, પછી તે સુખરૂપ હોય કે દુઃખરૂપ હોય તે ભોગભાવની પ્રથમ ભૂમિકા છે. જીવ સ્વયં ઈચ્છાથી ભોગવે છે કે પરાધીન ભાવે ભોગવે છે? પરાધીન ભાવે ભોગવે છે અને ભોગ માટે કોઈ ફરજ પાડનાર છે, તે ભોગ ભાવની બીજી ભૂમિકા છે. ભોગભાવમાં કોઈ શકિતનો પણ સંચાર થાય છે. આ શકિત, તે જીવની વીર્યશકિત છે અર્થાત્ વીર્ય ન હોય તો ભોગક્રિયા રૂપાંતરિત થાય છે, આ ત્રીજી ભૂમિકા છે. આ ત્રણ ભૂમિકાના આધારે આ પ્રશ્ન ઊભો કરવામાં આવે છે કે ભોગનો નિયંતા કોણ છે અર્થાત્ ભોગરૂપી ફળ આપનાર કોઈ શકિત હોવી જોઈએ. સૈદ્ધાંતિક રીતે કર્મને કારણ માનવામાં આવે છે, જ્યારે વ્યવસ્થાની દૃષ્ટિએ ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે.

શંકા એ છે કે સુખદુઃખ રૂપી ફળ કોઈ કર્મનું ફળ નથી પણ ફળદાતા ઈશ્વર છે.

એક ખુલાસો : જે દર્શન અથવા જે વ્યકિત શ્રદ્ધાભાવે ઈશ્વરને ફળદાતા માને છે, તેઓ પણ કર્મનો અપલાપ કરતાં નથી. અર્થાત્ કર્મવાદનો સ્વીકાર કરે છે અને ઈશ્વર મધ્યસ્થ હોવા છતાં તે અન્યાય ભાવે ફળ આપતા નથી પણ જીવના કર્માનુસાર ફળ આપે છે. એટલે ઈશ્વરવાદમાં પણ કર્મવાદનો પૂરો સમાવેશ છે, તે ભૂલવું ન જોઈએ, અહીં તો ફકત શંકાનો વિસ્તાર કરવા માટે અને પ્રસિદ્ધ માન્યતાને સ્થાન આપવા માટે ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરને સંબોધ્યા છે. શંકાકાર સ્વયં ના પાડે છે કે એવી શંકા કરવાની જરૂર નથી કે ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરને માનવાથી ઈશ્વરપણું ખંડિત થાય છે. ઈશ્વર નિર્વિકાર છે તે સત્ય છે પરંતુ તેમને માનવાની જરૂર છે. જેનો ૮૧ મી ગાથામાં પુનઃ ભારપૂર્વક ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે.

સારાંશ એ થયો કે...

એમ કહ્યે ઈશ્વરતણું.... કોઈ પણ વાકયમાં 'એમ કહ્યે' એવો જો ઉલ્લેખ કરવામાં આવે તો તેનો અર્થ એ છે કે જે કહીએ છીએ તે યોગ્ય નથી. ઉદાહરણ રૂપે 'એમ કહ્યે' કે ચોર સારો છે, તો તે વાકય ઉદ્‌ભાવન કરે છે કે ચોરને સારો કહી શકાય નહીં, એમ કહેવામાં અનર્થ ઉત્પન્ન થાય છે. એ જ રીતે આ ગાથામાં સ્વયં શંકાકાર કહે છે કે એમ કહેવાથી અર્થાત્ ઈશ્વરને કર્તા કહેવાથી ઈશ્વરનું ઈશ્વરપણું ખંડિત થાય છે, તેથી તેમ કહી શકાય નહીં કારણ કે ઈશ્વર તો સાર્વભૌમ સત્તા છે અને આગળની ગાથામાં સિદ્ધિકાર પણ આ જ વાતનો ઉલ્લેખ કરે છે માટે આ ગાથાનું આ ત્રીજું અને ચોથું પદ અટપટી રીતે દ્વિવિધ ભાવને પ્રગટ કરે છે. આપણે બંને ભાવ ઉપર પ્રકાશ નાંખીએ,

(૧) પ્રથમ એવો અર્થ નીકળે છે કે શંકાકારની સામે પુનઃ કોઈ પ્રતિપક્ષી શંકા કરે છે કે ઈશ્વરને મધ્યસ્થ રાખવાથી કે ફળદાતા માનવાથી અનેક રીતે વ્યાખ્યા કરવાથી ઈશ્વરનું ઈશ્વરપણું પ્રદર્શિત થતું નથી. વળી ઈશ્વર એ નિર્દોષ તત્ત્વ છે. તેમાં આવી માયાજાળનો સંભવ નથી, માટે

ઈશ્વરને ફળદાતા તરીકે વચમાં લાવી ન શકાય. આ છે સીધો સરળ પ્રતિપક્ષીનો પ્રતિપક્ષ. આ રીતે અર્થ કરવાથી સંપૂર્ણ સમાધાન મળી શકતું નથી.

(૨) બીજી રીતે આ ગાથાનો અર્થ એ છે કે એમ કહેવાથી ઈશ્વરનું ઐશ્વર્ય ખંડિત થાય છે એમ કહી શકાય નહીં. જેમ જીવને કર્મ ફળદાતા છે, તેમ જો માનીએ તો ઈશ્વરને પણ ફળ દાતા માનવામાં કશું અઘટિત નથી. માટે પ્રતિપક્ષના જવાબમાં શંકાને વધારે પુષ્ટ કરે છે કે જીવ કર્મનો ભોકતા નથી. ફળદાતા ઈશ્વર છે, તેમાં કોઈ શંકાને સ્થાન નથી.

આ રીતે દ્વિવિધ ભાવથી આ ગાથાનો સંકેતાર્થ સ્પષ્ટ થાય છે કે જીવ કર્મના ફળ ભોગવતો નથી. જે ભોગવે છે તે શેનાથી ભોગવાય છે ? તેના જવાબરૂપે ઈશ્વરને ફળદાતા માન્યા છે અને તેમાં ઐશ્વર્ય ઓછું થાય છે, તેમ કહીને પુનઃ આગળની ગાથામાં તેનો સ્પષ્ટ ઉત્તર આપવામાં આવે છે. આ ત્રણેય ગાથાઓ એક સળંગ ભાવમાં જોડાયેલી છે અને તેને સળંગ વાકયાર્થમાં લખવાથી પાઠકને તેનો ભાવાર્થ વધારે સ્પષ્ટ થઈ શકે તેમ છે પરંતુ આપણે આ સળંગ વાકયન્યાસ ૮૧ મી ગાથાનાં વિવેચનમાં કરશું. અત્યારે આટલું ઊંડું વિવેચન કરીને સાંકેતિક અર્થવાળી તર્ક–વિતર્કથી ભરેલી આ ગાથાનો ઉપસંહાર કરીએ, તે પહેલા તેનો આધ્યાત્મિક સંપૂટ પણ જાણી લઈએ.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : જીવની સમસ્ત કર્મલીલા બે ક્રમમાં ગોઠવાયેલી છે. જે વિભાવ દશાવાળો જીવ છે તેની ત્રિવેણી અને સ્વભાવમાં રમણ કરતાં જીવની ત્રિવેણી, બંને ત્રિવેણીનું દર્શન કરવાથી આત્મરમણની અને આત્મજ્ઞાનની શ્રેણી શું છે અને તેનો આનંદ–પરમાનંદ કેવી રીતે મેળવી શકાય છે, તે રહસ્ય ખુલ્લું થાય છે.

વિભાવ ત્રિવેણી : (૧) કર્મનું કર્તૃત્વ (૨) કર્મ કરવાનાં કારણ (૩) કર્મ ફળનો ભોગવટો

આ રીતે આ ત્રિગુણાત્મક ભાવમાં પુનઃ પુનઃ જીવ કર્મ બાંધે છે અને કર્મ ભોગવે છે. કર્તા પણ બને છે અને ભોકતા પણ બને છે. જીવના કર્મ બંધન અને કર્મભોગ બંનેની વચ્ચે જે નિશ્ચિત કારણો છે, તેનું બરાબર સેવન કરે છે. આ કારણોથી મુકત ન થાય ત્યાં સુધી તેની મુકિત થતી નથી; આ છે વિભાવ ત્રિવેણી.

સ્વભાવ ત્રિવેણી : (૧) જીવ ક્યારેય કર્મનો કર્તા બનતો નથી. અર્થાત્ અકર્તૃત્વ ભાવ, (૨) કર્મ બંધન ન થવાનાં સ્પષ્ટ કારણ, (૩) કર્મભોગ ન કરવાથી સુખદુઃખથી પર થવાની પ્રક્રિયા.

આ સ્વભાવ ત્રિવેણી, તે આધ્યાત્મિક સંપૂટ છે કે આધ્યાત્મિક સરિતા છે.

શંકાકારના બહાને અહીં સ્વભાવ ત્રિવેણીનો પ્રતિકાર કરીને, વિભાવમાં પણ જીવને જવાબદાર માન્યા વિના જીવ કર્મબંધનથી મુકત ન થઈ શકે, તેમ પરોક્ષ ભાવે શંકા વ્યકત કરી છે પરંતુ જો આ શંકાથી ઉપર ઊઠીને જોઈએ, તો આ ગાથામાં અધ્યાર્થભાવે અથવા અનુકત ભાવે સ્વભાવ ત્રિવેણીની ઝાંખી કરી છે. તે ગાથાનું આધ્યાત્મિક મર્મસ્થાન છે. આ મર્મસ્થાન દૃષ્ટિગોચર થાય, તો શંકા દ્વારા નિઃશંકભાવ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે. શંકા કરવી તે જ્ઞાન પ્રાપ્તિનો પ્રથમ દરવાજો

છે, પ્રથમ ભૂમિકા છે. મતિજ્ઞાનના ઉત્પત્તિના ક્રમમાં પણ ઈહાની પહેલા સંશયને સ્થાન આપવામાં આવ્યું છે. શંકાએ એક પ્રકારનો પ્રશ્ન છે. જે ઉત્તરની અપેક્ષા રાખે છે.... અસ્તુ.

અહીં ગાથાના આધ્યાત્મિક સરોવરમાં ગોથું મારીને હવે ઉપસંહાર કરીએ.

ઉપસંહાર : આગળથી જે વિષય ચાલ્યો આવે છે અને આત્મસિદ્ધિના ચોથા પદની 'જીવ ભોકતા નથી' તે વિષય ઉપર ચર્ચા શરૂ કરવામાં આવી છે. સ્વયં સિદ્ધિકારે પૂર્વમાં કહ્યું છે કે આત્મા છે, તે નિત્ય છે, કર્મનો કર્તા છે અને કર્મનો ભોકતા છે ઈત્યાદિ. તેમાં કર્તૃત્વ વિષે ચર્ચા થઈ ચૂકી છે. જ્યારે આ ગાથામાં જીવ ભોકતા નથી, તે વાતને વિશદ્ રૂપે આગળ વધારતા પુનઃ બીજા કેટલાક તર્ક કરવામાં આવ્યા છે. જો જીવ ભોકતા નથી તો ભોકતા કોણ છે ? જીવને ભોગરૂપી ફળ કોણ આપે છે ? મૂળમાં ભોકતા નથી એ પ્રશ્ન નથી પણ ભોગ આપનાર કોણ છે તે વાતને મુખ્યરૂપે ગ્રહણ કરી છે. ભોકતા થવું, તે તો પ્રત્યક્ષ છે, માટે ભોકતાપણાની ચર્ચા નથી, પણ ભોગ કરનાર કે કરાવનારની ચર્ચા છે, જીવ ભોકતા નથી તો ભોકતા થવામાં કોણ નિમિત્ત છે ? હકીકતમાં ભોગ કરાવનાર વિષે પ્રશ્ન ઊભો કર્યો છે અને ફળદાતા અથવા ભોગદાતા ઈશ્વર છે, એમ માનીને ભોકતા ભાવનો સમન્વય કર્યો છે. સાથે સાથે એ તર્કનો પણ ઉત્તર આપ્યો છે કે જો ઈશ્વર ભોગ કરાવે અથવા ફળ આપે તો તેમાં શું ઈશ્વરનું ઐવર્શ્ય ખંડિત ન થાય ? ઐશ્વર્યપણું ચાલ્યું જાય એમ ન કહી શકાય ? (એમ ન કહી શકાય એ અધ્યાર્થ છે) આ બંને પદ પ્રશ્નવાચક છે. એટલે આમ પણ કહી શકાય તે વાત ઉપર વજન ન મૂકતાં આ ગાથાનું અનુસંધાન આગળની ગાથા સાથે જોડી દેવામાં આવ્યું છે. જેનું આપણે હવે વિવેચન કરશું. આ અને આગળની બે ગાથા મળીને એક સળંગ ભાવ પ્રદર્શિત કરે છે, એટલે આટલો ઉપસંહાર કરીને આગળની ગાથાને જોવી રહી.

ગાથા – ૮૧

ઉપોદ્દ્ઘાત – આગળની ગાથામાં ઈશ્વર વિષે બે પ્રકારે ચર્ચા કરી હતી. ફળદાતા ઈશ્વર માને, તો ભોગ વ્યવસ્થા બરાબર થઈ જાય છે પરંતુ સાથે સાથે એ પ્રશ્ન પણ ઉદ્દ્ભવ્યો હતો કે ઈશ્વરને ફળદાતા માનવાથી ઈશ્વરપણું ટકતું નથી, આ રીતે તર્કનું ઉદ્દ્ભાવન કરી ઈશ્વરપણું ટકે કે ન ટકે પરંતુ જગત નિયંતા ઈશ્વરને માન્યા વિના છૂટકો નથી, તેવી શંકા પ્રતિપક્ષી આ ગાથામાં પ્રગટ કરે છે અને પૂછે છે કે આખર ઈશ્વરને માન્યા વિના જગત વ્યવસ્થા કેવી રીતે જળવાઈ શકે ? તેથી શુદ્ધ સ્વભાવી પરમાત્મા ફળદાતા બનતા નથી, તે વાતને મહત્ત્વ આપ્યા વિના, વિશ્વ સંચાલક ઈશ્વરને માન્યા વિના, જગત વ્યવસ્થા શક્ય નથી. શુદ્ધ સ્વભાવી વિશ્વસંચાલક ઈશ્વરને માન્યા વિના વિશ્વતંત્ર અનિયમિત બની જવાની સંભાવના છે.

આ વિષય ઉપર આ ગાથામાં શંકારૂપે ઈશ્વરનું પ્રતિપાદન કર્યુ છે. હવે આપણે મૂળગાથાને સ્પર્શ કરીએ

ઈશ્વર સિદ્ધ થયા વિના જગત નિયમ નહીં હોય ।
પછી શુભાશુભ કર્મનાં, ભોગ્યસ્થાન નહીં કોય ॥ ૮૧ ॥

ઈશ્વરને અવશ્યંભાવી માનનારા ભારતવર્ષના બધા ભકિતદર્શનો વિશ્વકર્તા તરીકે, જગત નિયંતા તરીકે કોઈ એક મહાશકિતનો સ્વીકાર કરે છે. આ ગાથામાં 'ઈશ્વર સિદ્ધ થયા વિના' એવો જે શંકાનો આરંભ છે તે કોઈ ઊડતી શંકા નથી, તેમ સામાન્ય બુદ્ધિથી થયેલી શંકા પણ નથી પરંતુ આશંકાની પૃષ્ઠભૂમિમાં સુપ્રસિદ્ધ ઈશ્વરવાદીદર્શનો આધારભૂત છે. 'ઈશ્વર સિદ્ધ થયા વિના' એમ જે લખ્યું છે, તેના ઉપર આપણે થોડો ઊંડો વિચાર કરીએ.

ઈશ્વર સિદ્ધ થયા વિના : જે દૃશ્યમાન જગત છે તે જડ દ્રવ્યોની સૃષ્ટિ છે. તેમાં ક્રિયમાણ શકિત છે પરંતુ તે ક્રિયમાણ શકિતની પાછળ તેનો કોઈ નિયામક હોવો જરૂરી છે. સાધારણ મનુષ્ય આ વિશ્વની ઘટનાઓનો કે સૂક્ષ્મ ક્રિયાઓનો નિયંતા બની શકતો નથી, તેથી બૌદ્ધિક જગતમાં એ પ્રશ્ન ઊભો હતો કે વિશ્વતંત્ર કોણે ગોઠવ્યું છે ? બધા પદાર્થોના નિશ્ચિત નિયમો કોણે વ્યવસ્થિત કર્યા છે ? આ વિશ્વતંત્રને નિયમાનુસાર કોણ ચલાવે છે ? જડશકિત ઈચ્છાપૂર્વક તંત્ર ચલાવી શકતી નથી અને મનુષ્ય પણ આ તંત્ર ચલાવવા માટે શકિતમાન નથી, તો શકિતમાન કોણ છે ?

કોઈ શકિતમાનની શોધમાં ભકિતવાદી દર્શનોને ઈશ્વરના દર્શન થાય છે અને કોઈ પ્રબળ શકિતમાનનું અસ્તિત્વ વિશ્વમાં છે તેથી 'समर्थो इश्वरः । એમ કહેવામાં આવ્યું છે. જે સમર્થ છે, તે ઈશ્વર છે અને જે ઈશ્વર છે, તે સમર્થ છે. ભારતના મહાન દાર્શનિક રઘુનાથ શિરોમણી ઈશ્વરસ્થાપના કરતાં કહે છે કે ઈશ્વર વિશ્વનું નિમિત્ત કારણ છે કે ઉપાદાન કારણ છે ? ઈશ્વર દૂર રહીને નિમિત્તરૂપે તંત્ર ચલાવે છે કે વિશ્વરૂપે પરિણિત થઈ જાય છે ? ઈશ્વરવાદી દર્શનોમાં પણ આવો મત પ્રસિદ્ધ છે, ત્યારે રઘુનાથ શિરોમણિ વિશ્વના બધા જડ દ્રવ્યોને ઈશ્વરનું શરીર

માને છે અને ચેતન દ્રવ્યને ઈશ્વરનો આત્મા માને છે, અર્થાત્ જ્ઞાનતત્ત્વ અને જડતત્ત્વ બંને ઈશ્વરનું શરીર પણ છે અને આત્મા પણ છે. જ્યારે કેટલાક દર્શનો કોઈ પદાર્થને જડ માનતા નથી. સમગ્ર વિશ્વ ઈશ્વરરૂપ છે અને તેમાં પણ પરિણામવાદી અને વિકલ્પવાદી એવા ઘણા ભકિતદર્શનો છે.

જે દર્શન ઈશ્વરને નિમિત્ત કારણ માને છે. તેઓના મતાનુસાર ઈશ્વર વિશ્વથી નિરાળા રહી માયાશકિત દ્વારા વિશ્વનું સંચાલન કરે છે. ટૂંકમાં કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે ભકિતવાદી દર્શનોએ ઈશ્વરને સિદ્ધ કર્યા છે, સ્વીકાર્યા છે, માન્યા છે અને સમગ્ર દર્શનનું લક્ષ ઈશ્વર છે. જ્ઞાન, ભકિત અને કર્મ, ત્રણેય તત્ત્વ ઈશ્વરને અર્પણ કરવાના છે. તે ઈશ્વરની સંપત્તિ છે. આ છે ઈશ્વરવાદનું ધરાતલ.

જો કે ભારતીય સંસ્કૃતિમાં વેદથી લઈ પાછળમાં જે વિકાસ થયો, તેમાં ઘણા સમય સુધી ઈશ્વરવાદનો પ્રાદુર્ભાવ થયો ન હતો. મૂળભૂત દર્શનોમાં પણ અધિકતર દર્શનો ઈશ્વરવાદની સ્થાપના કરતાં નથી પરંતુ ભકિતયોગનો પ્રબલ ઉદય થયો અને મહાપુરુષો વિશિષ્ટ શકિત સાથે ધરાતલ પર આવ્યા, ત્યારે તેમની અલૌકિક શકિત જોઈને સામાન્ય મનુષ્યો દ્વારા તેઓ ઈશ્વરરૂપે પૂજાયા. ત્યારપછી ઈશ્વરવાદના મૂળ ઘણા જ ઊંડા વ્યાપ્ત થઈ ગયા. આ સિવાય માનસિક કારણ એવું પણ છે કે મનુષ્ય જયારે નિર્બળ બને છે, ત્યારે કોઈ મહાશકિત પ્રત્યે પ્રાર્થના કરી તેમને ચરણે જાય છે અને તેને એમ લાગે છે હવે કોઈ મહાપ્રભુની દયાથી સંસાર સાગર તરી શકાય છે. આ રીતે મનુષ્યની ભાવનાઓથી પણ ઈશ્વરનું અસ્તિત્વ મનુષ્યને દૃષ્ટિગોચર થાય છે. આ પૃષ્ઠભૂમિ ઉપર ગાથાનું પહેલું પદ કહે છે કે 'ઈશ્વર સિદ્ધ થયા વિના' અર્થાત્ ઈશ્વરની માન્યાતાનો સ્વીકાર કર્યા વિના જગતના કોઈ પણ નિયમ ટકી શકતા નથી. શું ડ્રાઈવર વિના ગાડી ચાલે ? નાવિક વિના નાવ ચાલે ? શું હવા વગર પાંદડા હલે ? બધી ક્રિયાઓમાં કોઈને કોઈ નિયંતા દેખાય છે. આપણે ગરમી કે તડકાનો અનુભવ કરીએ છીએ તો તેનો નિયંતા પણ સૂર્ય સામે છે. સૂર્ય વિના તાપ કયાંથી આવે ? શું કુંભાર વિના પોતાની મેળે માટલા બને ? આવી નાની મોટી ક્રિયાઓમાં પણ જો તેનો કર્તા દેખાય છે, તો વિશ્વની જે મહાક્રિયાઓ છે, તેનો પણ કોઈ મહાન નિયંતા હોવો જોઈએ !! અર્થાત્ મહાનિયંતા વિના મહાક્રિયાઓ કેવી રીતે ચાલે ?

જગત નિયમ નહીં હોય : 'ઈશ્વર સિદ્ધ થયા વિના જગત નિયમ નહિ હોય'. હવે આપણે જગતના નિયમ શું છે, તે તપાસીએ. તે પણ કોઈ સામાન્ય પ્રશ્ન નથી. આ બહુ જ ગંભીર અને ઊંડો પ્રશ્ન છે. નિયમ એક પ્રકારનો તંત્રસૂચક શબ્દ છે. કોઈ વસ્તુ વ્યવસ્થિત ચાલતી હોય અને તેના ગુણધર્મો ક્રમશઃ પરિણત થતાં હોય, પરસ્પર કોઈ એક વિશેષ શકિતથી જોડાયેલા હોય, ત્યારે નિયમનાં દર્શન થાય છે. નિયમમાં કાર્યકારણની વ્યવસ્થા છે. નિયમનો જનક કાર્યકારણ ભાવ છે. મૂળભૂત સિદ્ધાંત એ છે કે કારણ વિના કાર્ય સંભવિત નથી અને કારણ પોતાના ગુણધર્મ અનુસાર કાર્યનું નિષ્પાદન કરે છે. આ બંનેની વચ્ચે એક ક્રિયાશકિત અસ્તિત્વ ધરાવે છે. ક્રિયાશકિતથી જ પરિવર્તન સંભવિત છે. જૈનદર્શનમાં ક્રિયાશકિતને પર્યાયશકિત કહે છે. નાનામાં નાના પદાર્થમાં પણ તેના નિયમ અને ઉપનિયમનાં દર્શન થાય છે. સાચું કહો તો પદાર્થ સ્વયં

વિશિષ્ટ ગુણોનો કે નિયમોનો પિંડ છે. વૈદ્યરાજ દવા આપે છે તો રોગ અને દવાનો પણ સંબંધ છે. તે એક શકિતજનક પણ છે અને વિનાશક પણ છે. પદાર્થમાં જેમ ઉત્પાદન શકિત છે તેમ વિનાશક શકિત પણ છે પરંતુ આ બંને શકિતઓ મનમાની ઢંગથી કાર્ય કરી શકે, તેવી વ્યવસ્થા નથી. દરેક શકિત કોઈ ખાસ પરિણામ સાથે જોડાયેલી છે, એટલે વૈદ્યરાજે જે દવા આપી છે, તે કોઈ નિયમના આધારે આપી છે અને તે પ્રમાણે તેનું પરિણામ પણ આવે છે. પદાર્થની પરિણતિમાં જે સત્યના દર્શન થાય છે, તે જ તેની નિયમ વ્યવસ્થાના દર્શન કરાવે છે.

જો કે આ બહુ જ ગંભીર અને વિશાળ શાસ્ત્ર છે. એટલે આપણે અહીં ટૂંકમાં જ ચર્ચા કરીશું કે નિયમ અને સત્ય, પરસ્પર જોડાયેલો ભાવ છે. જયાં નિયમ છે ત્યાં સત્ય છે અને સત્ય છે ત્યાં નિયમ છે. અનિયમિતતા એ જ અસત્ય છે, માટે અહીં શંકાકાર કહે છે કે 'જગત નિયમ નહીં હોય' અર્થાત્ જગતના નિયમને ન સમજવાથી કે ન માનવાથી સત્યનો જ સંહાર થઈ જશે. અર્થાત્ સત્ય જેવી વસ્તુ ટકશે નહીં અને પદાર્થમાં કે તેનાં પરિણામોમાં જો સત્ય નહીં હોય, તો બધી વસ્તુ અવ્યવસ્થિત અને ઘાતક બની જશે. તે ગમે ત્યારે ગમે તે રીતે વિરુદ્ધ ભાવોથી પ્રવૃત્તિ કરશે અને ગમે તે રીતે, ગમે ત્યાં ઘટના બનશે પરંતુ એમ બનતું નથી. બધું નિયમસર ચાલી રહ્યું છે. તેનો અર્થ એ છે કે તેના નિયામક ઈશ્વર આ તંત્રને ચલાવી રહ્યા છે, માટે બંને પદમાં કહેવામાં આવ્યું છે કે 'ઈશ્વર સિદ્ધ થયા વિના જગત નિયમ નહિ હોય' ઈશ્વરનો સ્વીકાર કર્યા વિના વિશ્વ વ્યવસ્થા ટકી શકશે નહીં.

ભોગ્યસ્થાન નહીં હોય : જો આવી અવ્યવસ્થા થાય, તો શુભાશુભ કર્મનાં ભોગ્યસ્થાન પણ ખંડિત થઈ જશે, કોઈ ભોગ્ય બની શકશે નહીં અને કદાચ ભોગ્ય બનશે તો પણ અવ્યવસ્થિત બનશે. લાકડી હીરાલાલને મારી અને પીડા રામલાલ ભોગવે છે. રસોઈ કરતી વખતે પાણીમાં ચોખા નાંખ્યા પરંતુ તપેલી નીચે ઉતારી, ત્યારે તેમાં ઘઉં દેખાયા, તો આ કેટલી અનિયમિત અને બેહુદી વાતો બની જશે. ભોગ્યસ્થાનો અભોગ્ય બની જશે, તેથી તે શુભ અને અશુભ બંને પ્રકારના જે ભાવો છે, શુભ અને અશુભને ચલાવનાર જે ભોગ્ય કર્મ છે, તેનું પણ કોઈ ચોક્કસ રૂપ રહેશે નહીં, અર્થાત્ ગમે તે કર્મ, ગમે તે જીવને માટે ભોગ્ય બની જશે. આમ ઈશ્વરવાદનો સ્વીકાર કર્યા વિના નિયમ જળવાશે નહીં અને નિયમ માન્યા વિના શુભાશુભ કર્મના ફળ પણ નિશ્ચિતરૂપે ભોગ્ય એટલે ભોગવવા જેવા બનશે નહિ. શુભને બદલે અશુભ ભોગ્ય બની જશે, અને અશુભને બદલે શુભ ભોગ્ય બની જશે. આમ ગોટાળો ઊભો થશે. જો શુભાશુભ કર્મનાં ફળની વ્યવસ્થા છે, તેનો વ્યવસ્થિત ભોગવટો છે, તો તેના વ્યવસ્થિત નિયમ પણ છે અને જો વ્યવસ્થિત નિયમ છે તો તે નિયમને વ્યવસ્થિત ચલાવનાર નિયંતા પણ ઉપર બેઠો છે. આમ આ ત્રિબિંદુ ત્રિકેન્દ્રીય વ્યવસ્થા માનવી જ પડશે.

(૧) ઈશ્વર (૨) નિયમ (૩) ભોગ્યસ્થાન

ઈશ્વર છે, તો નિયમ છે અને નિયમ છે, તો ભોગ્યવ્યવસ્થા છે. ઈશ્વર નથી, તો નિયમ નથી અને નિયમ નથી, તો ભોગ્યવ્યવસ્થા પણ નથી. કર્તા, નિયમ, અને ફળ, ત્રણેય તત્ત્વ એક

પંક્તિમાં જોડાયેલા રહે, ત્યારે તંત્ર ચાલી રહ્યું છે. આ ગાથામાં પ્રતિપક્ષીની આ પ્રબળ શંકા છે, સિદ્ધિકારે આ દાર્શનિક માન્યતાના આધારે તેનું ઉદ્‌ભવન કર્યું છે. આ સહજભાવે બોલાયેલી શંકા નથી, પરંતુ આ શંકાની પાછળ તેની વિરાટ પૃષ્ઠભૂમિ છે અને ઈશ્વર કર્તૃત્વની કે ફળદાતા ઈશ્વરની ગંભીર ચર્ચા પણ આ શંકાની પ્રતિછાયા છે. સિદ્ધિકારે અહીં આ ગાથામાં ભકિત માર્ગમાં ઈશ્વરસિદ્ધિનો જે મહામંત્ર છે તેનું શંકારૂપે પ્રતિપાદન કર્યું છે.

જો જૈનદર્શનની વ્યવસ્થાને સ્વીકારવામાં ન આવે અને પદાર્થની જે સ્વાભાવિક શકિત છે તે શકિતને દૃષ્ટિગોચર ન કરે, તો વિશ્વ વ્યવસ્થા માટે કોઈ એક મહાસત્તાને સ્વીકારવી પડે છે, તેવી અભિવ્યકિત શંકાકારે કરી છે. જો કે જૈનદર્શનની વ્યવસ્થાને ન માનનારા બીજા ઘણાં અનીશ્વરવાદી દર્શનો છે, જે ઈશ્વરની સત્તાને માન્યા વિના પણ વિશ્વ વ્યવસ્થાનો સ્વીકાર કરે છે અને અન્ય અન્ય રીતે નિયમોનું પ્રતિપાદન કરે છે. તે દર્શનોમાં પણ કર્મવ્યવસ્થાનો લગભગ સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. જો કે નાસ્તિકદર્શન કર્મવાદને માનતું નથી પરંતુ બાકીના દર્શનો શુભાશુભ ભોગોનો સ્વીકાર કરે છે. અહીં મુખ્ય ચર્ચા ભોગની નથી પણ ભોગનાં કારણોની છે અને કારણમાં આ શંકામાં મુખ્ય સ્થાન ઈશ્વરને આપવામાં આવ્યું છે, આ છે શંકા.

ઈશ્વરવાદનો ઉદ્‌ભવ : પ્રશ્ન એ છે કે ઈશ્વરવાદનો ઉદ્‌ભવ કેમ થયો ? જૈનદર્શનમાં શું ઈશ્વરવાદ સ્વીકાર્ય નથી ? જયાં સુધી મનુષ્ય અજ્ઞાનદશામાં છે, ત્યાં સુધી તે દૃશ્યમાન જગતને જુએ છે પરંતુ તેના વિષે વધારે ચિંતન કરી શકતો નથી. જે બુદ્ધિમાન જીવ છે અને જેને વાચા અને મન છે, તે પોતાની અવસ્થા વિષે કે દૃશ્યમાન જગતની અવસ્થા વિષે વિચાર કરતો થઈ જાય છે. અજ્ઞાનદશામાં જીવ ફકત સુખદુઃખની પર્યાયનો અનુભવ કરે છે. જયારે દુઃખનો અતિરેક થાય છે, ત્યારે તેનું મન પોકારી ઊઠે છે. આટલું મોટું દુઃખ મને કોણે આપ્યું ? પોતાની નિર્બળતા અને પરાધીન અવસ્થાને કારણે બહારમાં કોઈ શકિત છે, તેવું તેને લાગે છે. જેની અવકૃપાથી મારી પીડા ઊભી થઈ છે. આમ મનુષ્યની નિર્બળતા પણ એક મહાશકિતરૂપ ઈશ્વરમાં વિશ્વાસ કરવા માટે મનુષ્યને બાધ્ય કરે છે.

તેનાથી પણ બીજું મોટું કારણ આ છે – વિશ્વની જે કોઈ આધિદૈવિક, આધિભૌતિક પ્રચંડ ઘટનાઓ ઘટે છે અને ધરતીકંપથી લઈ સમુદ્રનાં વિશાળ તોફાનો કે અતિવૃષ્ટિ, અનાવૃષ્ટિ, જેવા ભયંકર પ્રસંગો ઊભા થાય છે, જે મનુષ્યના હાથમાં નથી, તેમાં કોઈ લોકશકિત જોડાયેલી છે. આ બધી ઘટનાઓની લગામ કોઈ મહાશકિતના હાથમાં છે અને તે મહાશકિત ઈશ્વર સિવાય કોણ હોઈ શકે ? આ રીતે મનુષ્યનાં મનમાં ઈશ્વરનું નિર્માણ થાય છે અને મનુષ્ય નતમસ્તક બની તેની પૂજા કરે છે.

ઈશ્વર ઉદ્‌ભવનાં બીજા કેટલાય નાના મોટા કારણો છે. મનુષ્યે કરેલાં સત્કર્મોનું ફળ આપનાર કોઈ હોવા જોઈએ. તેમ માનીને કર્મનાં ફળ આપવા માટે પ્રાર્થના પરંપરા ઊભી કરે છે.

આથી વિશેષ એક પ્રબળ કારણ છે. જે ઘણું જ ચિંતનીય છે. નાની નાની ચીજમાં પણ ઉત્તમ વ્યવસ્થાના દર્શન થાય છે. જીવની ઉત્પત્તિના વિશેષ નિયમો અને તેની સુઘડ વ્યવસ્થા, તે

મનુષ્યના મનને આશ્ચર્ય પમાડે છે. આટલું સૂક્ષ્મ રીતે પદાર્થનું નિર્માણ કોણે કર્યું ? મનુષ્યના શરીરમાં વાત–પિત્ત અને કફની વ્યવસ્થા તથા હજારો નાડીનું સુતંત્ર, આંખના પલકારા અને હૃદયના ધબકારા વગેરે નિયમિત રીતે ચાલતા રહે છે, તેનું જે નિર્માણ થયું છે, તે કોઈ માનવીના હાથમાં નથી, એ રીતે વિરાટ પદાર્થોમાં પણ સૂર્ય, ચંદ્ર અને નક્ષત્રની નિયમિત ગતિ, પંચભૂતનું યોગ્ય નિયંત્રણ વગેરે ક્રિયાનું બુદ્ધિશાળી મનુષ્યને જ્યારે દર્શન થાય છે, ત્યારે તેના નિયંતા તરીકે એક મહાશકિતનો સ્વીકાર કરે છે અને તેને ભગવાન કે ભગવતી કહીને શ્રદ્ધાપૂર્વક તેનો આદર કરી, તેની સ્થાપના કરી પૂજા કરવા લાગે છે. આ બધા પ્રબળ કારણોને લીધે ઈશ્વરવાદનો ઉદ્‌ભવ થયો છે. ઈશ્વર વિષે એક સંપૂર્ણ દર્શન અસ્તિત્વમાં આવ્યું છે. ઈશ્વરવાદની શ્રદ્ધામાં અનીશ્વરવાદના બધા તર્ક લંગડા થઈ જાય છે અને બોલી ઊઠે છે કે 'ઈશ્વર સિદ્ધ થયા વિના જગત નિયમ નહીં હોય' આ છે ઈશ્વર સિદ્ધિના કે ઈશ્વર શ્રદ્ધાનાં કારણો. જગતની નિયમ વ્યવસ્થામાં ભકતને ઈશ્વરનાં દર્શન થાય છે. તેથી આત્મજ્ઞાન પ્રાપ્ત કરનાર વ્યકિત અહીં એ જ પ્રશ્ન પૂછે છે કે ઈશ્વરને માન્યા વિના કેમ ચાલશે ? અને ઈશ્વરને માન્યા વિના શુભાશુભ કર્મનાં જે કાંઈ ભોગકેન્દ્ર છે કે જે જીવો કર્મભોગના અધિકારી છે, તે બધી વ્યવસ્થા પણ તૂટી પડશે. જેમ સરકારના અભાવમાં કે રામના અભાવમાં સમાજતંત્ર કે રાજયવ્યવસ્થા તૂટી પડે છે અને સારા–નરસાનો કશો વિવેક રહેતો નથી, દુષ્કર્મ કરનારને સજા મળતી નથી. સારા કર્મ કરનાર સજાના પાત્ર બને, આ રીતે બધું અવ્યવસ્થિત થઈ જાય, તેથી ઈશ્વરનો સ્વીકાર કર્યા વિના શુભાશુભ કર્મની વ્યવસ્થા જળવાશે નહીં, માટે આ ગાથામાં એક સરલ પ્રશ્ન ઊભો કર્યો છે કે ઈશ્વરને માન્યા વિના જગતના નિયમો કેમ જળવાઈ શકે ? અને નિયમોની જાળવણી ન થાય, તો સારા નરસા કર્મોનાં જે કાંઈ સુફળ કે દુષ્ફળ આવે છે, તેને ભોગવનાર જીવની કોઈ વ્યવસ્થા રહે નહીં, બધા ભોગ્યસ્થાનો વેરવિખેર થઈ જાય. ઘરમાં માલિક ન હોય તો ઘર ન ધણિયાતું થઈ જાય છે, તે રીતે અહીં ઈશ્વરની આવશ્યકતા છે તેમ તર્ક આપીને મૂળવાત એ કહેવા માંગે છે કે જીવ પોતાના કર્મફળ ભોગવતો નથી. જીવ ભોકતા નથી પરંતુ તેનો ભોગભાવ ઈશ્વરને આધીન છે. આખી ગાથાનો સારાંશ એ છે કે જીવ કર્મરૂપ ફળ ભોગનો પાત્ર નથી. પરંતુ જે કાંઈ ભોગવાય છે, તે ઈશ્વરની ઈચ્છા પ્રમાણે ભોગવાય છે. અહીં ભૂલવું ન જોઈએ કે ઈશ્વર પણ કર્મફળનું જે કાંઈ પરિણામ આપે છે, તે જીવનાં કર્મ પ્રમાણે જ આપે છે. આ વાતનું અહીં પ્રયોજન નથી. એટલે વાત ગૂઢ રાખવામાં આવી છે. હવે આપણે પાછલી ત્રણે ગાથાનો એક સળંગ રીતે વિચાર કરશું, ત્યારે જ એક પૂરો પાઠ, પુરું અધ્યયન સમજાશે. ત્રણેય ગાથાઓ એક સૂત્રમાં બંધાયેલી છે. તેના માટે આપણે નીચેનો એક પેરેગ્રાફ લખ્યા પછી વિચાર કરીએ.

જીવાત્માને કર્મનો કર્તા માન્યા પછી પણ તે ભોકતા નથી, જો કે જીવ કર્મ ભોગવે તો છે પરંતુ જે કાંઈ ભોગવે છે તે કર્મનું ફળ નથી. કર્મ બિચારાં કોઈ આવું ફળ આપી શકતાં નથી. કારણ કે કર્મમાં કોઈ સમજણ નથી. તેથી સ્વતઃ ભોગ પરિણામ પામે છે અથવા જો કર્મ આવાં પરિણામ આપી શકતાં નથી, તો શું આપણે ઈશ્વરને ફળદાતા માની લઈએ તો કર્મભોગની બધી વ્યવસ્થા બરાબર થઈ જાય છે ? ભોગનો નિયામક ઈશ્વર બધા ફળ આપી શકે છે. કર્મફળ

માનવાની જરૂર નથી, કદાચ કોઈ એવી શંકા કરે કે ઈશ્વર તો શુદ્ધ અને માયાથી નિરાળું તત્ત્વ છે. તો આ પ્રપંચમાં શા માટે પડે ? આ પ્રશ્ન પણ અસ્થાને છે. કારણ કે ઈશ્વરને માનવાથી જ જગતની વ્યવસ્થાનું નિયમન થઈ શકે છે, વિશ્વતંત્ર સુંદર રીતે ચાલી શકે છે. ઈશ્વરને ન માનવાથી પ્રાણીઓ શુભાશુભ કર્મનાં ફળ ભોગવે છે, જે કાંઈ સુખ દુ:ખ ભોગવે છે તેની કોઈ વ્યવસ્થા રહેશે નહીં અને ભોગ્યસ્થાનો નિશ્ચિત કરી શકાય નહીં. કયું સ્થાન ભોગ્ય છે ? અને કયું સ્થાન અભોગ્ય છે ? કયા કર્મ કયારે ભોગવાય છે અને અન્ય કર્મ કયારેય ભોગવાતા નથી. તેવો બધો ગોટાળો ઊભો થશે, માટે ઈશ્વરનો સ્વીકાર કરવો જરૂરી છે. ઈશ્વરસત્તાનો જે સ્વીકાર છે, તે માનવીની બુદ્ધિના આધારે છે. પશુ સૃષ્ટિમાં કે પ્રાણી જગતમાં જયાં બુદ્ધિવાદનો ઉદ્‌ભવ નથી અને માનસિક દશા અવરુદ્ધ છે, ત્યાં કોઈ પણ પ્રકારના કર્મ, ઈશ્વર કે બીજા ધર્મ–અધર્મના વિચારો ઉત્પન્ન થતા નથી. તે પ્રાણી ફકત સુખ દુ:ખના અધિકારી છે અને દુ:ખમાંથી મુકત થવા માટે પ્રયત્નશીલ છે. સુખદુ:ખના કારણનો કે તેના કર્તાનો ત્યાં કશો વિચાર નથી. જયાં કારણ અને કર્તાનો વિચાર નથી, ત્યાં શુભાશુભ કર્મનો પણ વિચાર નથી. સમસ્ત વિશ્વની જીવરાશિમાં વિશાળ ભાગ આ પ્રકારના જીવાત્માનો છે. એકેન્દ્રિયથી લઈને અસંજ્ઞી પંચેન્દ્રિય સુધીના જીવો મનોદશા ધરાવતા નથી અને સંજ્ઞી પંચેન્દ્રિયમાં પણ તિર્યંચ હોય કે અવિકસિત દશાવાળા મનુષ્ય હોય, તે પણ સુખદુ:ખના અનુભવ ઉપરાંત બીજું કોઈ ચિંતન ધરાવતા નથી. તો આવા પ્રાણીઓની સામે કર્મ, ઈશ્વર કે કર્મફળ જેવા પ્રશ્ન નથી અને તે બધા પ્રાણીઓ ઈશ્વરની શ્રદ્ધા વિના નિયમિત રૂપે કર્મ ફળ ભોગવતાં હોય છે. આ બધા જીવો પ્રત્યક્ષ ભોકતા છે જ અને તેનો ભોગ ભાવ પણ નિશ્ચિત છે. એટલે અહીં ભોકતા નથી તે કહેવાનો મતલબ એ છે કે તે કોઈ ખાસ કર્મનાં ફળનો ભોકતા નથી અને તે બાબત તેને કશો વિચાર પણ નથી. જીવોનો ભોગ પ્રત્યક્ષ છે. તે ભોગ તો માનવો જ રહ્યો, ચાહે સુખભોગ હોય કે દુ:ખભોગ હોય, આવું જે ભોગતત્ત્વ સિદ્ધ છે, પ્રસિદ્ધ છે, પ્રત્યક્ષ છે, તેમ છતાં બુદ્ધિવાદના જોરે કેવળ પ્રતિવાદ કરવામાં આવ્યો છે.

બુદ્ધિના બે પ્રવાહો – મનુષ્યની બુદ્ધિમાં પ્રાકૃતિક રીતે બે પ્રવાહો પ્રવાહિત છે. આસ્તિક ભાવ અને નાસ્તિકભાવ. શ્રદ્ધા અને અશ્રદ્ધા, તત્ત્વોનો સ્વીકાર અને અસ્વીકાર, વિચાર અને અવિચાર, આ બે પ્રવાહો બુદ્ધિશાળી વર્ગના માનસિક ક્ષેત્રમાં પ્રવાહિત હોય છે.

(૧) નાસ્તિક પ્રવાહ – નાસ્તિક ભાવ ફકત સુખદુ:ખનો અનુભવ કરી ત્યાં જ અટકે છે. પરંતુ તેના ઉપર જે કાંઈ ચિંતન થયું છે કે ધર્મ–અધર્મનો જે કાંઈ વિચાર થયો છે, તેનો પ્રતિકાર કરે છે. આવો નાસ્તિકભાવ કર્મફળ સાથે પણ જોડાયેલો છે પરંતુ મનુષ્યનું નાસ્તિક મન દુ:ખ તે અશુભ કર્મનું ફળ છે અને સુખ તે શુભકર્મનું ફળ છે, તેમ માનવા તૈયાર થતું નથી. નાસ્તિક ભાવના પણ કારણ છે અને તે કારણ તેનો કર્મ પ્રત્યેનો અનુરાગ છે. અશુભ કર્મમાં પણ તેને પાપકર્મનો સ્વાદ આવે છે, તે કર્મ પ્રત્યે તેને અનુરાગ થાય છે, તેથી તે કર્મ છોડવા તૈયાર થતો નથી. તેનાથી વિપરીત શુભ કર્મમાં તેને અનુરાગ થતો નથી અને સારાં કર્મથી સારું ફળ મળશે તેવું તેનું મન સ્વીકારવા તૈયાર થતું નથી. તેથી શુભ ફળ અને અશુભ ફળ બંને વિષે અવિશ્વાસ ઉત્પન્ન કરે છે. નાસ્તિક પ્રવાહના આધારે તે બોલી ઊઠે છે કે શુભાશુભ ફળ તે કોઈ ખાસ કર્મના

ફળરૂપ ભોગ નથી. બધો ભોગ દેહ અને ઈન્દ્રિયોના પુરુષાર્થથી થાય છે, માટે કર્મફળ માનવાની જરૂર નથી. આમ નાસ્તિકપ્રવાહ, આત્મા, ઈશ્વર કે કર્મનો સ્વીકાર કરતો નથી.

હવે આપણે આસ્તિક પ્રવાહ ઉપર દૃષ્ટિ કરીએ.

(૨) **આસ્તિક પ્રવાહ** – આસ્તિકવાદ આત્મા તરફ દૃષ્ટિ ન કરતાં ઈશ્વરવાદ પ્રત્યે દૃષ્ટિ કરે છે. આસ્તિક લાઈન બરાબર હોવા છતાં આસ્તિક ભાવની દિશા બદલી જાય છે. જૈનદર્શન કે આત્મવાદી દર્શન આસ્તિક છે. તે જીવાત્માને પોતાના કર્મ અને તેના ફળના જવાબદાર માને છે. જીવ જે કાંઈ શુભાશુભ ભોગવે છે અને ભોકતા બને છે, તે પોતાના કર્મનું ફળ છે. જ્યારે ઈશ્વરવાદી દર્શન કર્મફળને માને છે પરંતુ ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરને નિયામક માને છે. આસ્તિકવાદની ધારણા છે કે ઈશ્વરનો સ્વીકાર કર્યા વિના જગત વ્યવસ્થા જળવાતી નથી અને જ્યાં વિશ્વવ્યવસ્થા જળવાય નહીં, ત્યાં કર્મફળની વ્યવસ્થા કેમ ન જળવાય ? વળી જીવ તો પરાધીન છે. તે પોતાના અશુભ કર્મના ફળ શા માટે ભોગવવા ઈચ્છે ? અને કર્મ પણ જડ છે તે ક્યાંથી ફળ આપી શકે ? જે શુભ કર્મ છે તે પણ જીવાત્માની ઈચ્છા પ્રમાણે ફળ આપી શકે તેમ નથી. માટે શંકાકાર અહીં કહે છે કે કર્મફળનો આધાર જીવાત્મા નથી. જીવાત્મા ભોકતા છે પણ ઈશ્વર સિવાય તેને શુભાશુભ કર્મના ફળ કોણ આપી શકે ? શું ચોર પોતાની સજાનો પોતે સ્વીકાર કરી શકે ? ઘોડો શું અસ્વાર વિના દોડવા માંડે છે ? અર્થાત્ સંચાલક જેમ જરૂરી છે તેમ વિશ્વનિયંતાની પણ જરૂર છે. મનુષ્ય લાચાર અવસ્થામાં છે. અશુભ કર્મની જેમ શુભ કર્મ પણ તે સ્વેચ્છાએ ભોગવી શકતો નથી. આ છે ઈશ્વરવાદનું ધરાતલ અને આખો ઈશ્વરવાદ. આખો ઈશ્વરવાદ આસ્તિકવાદ સાથે જોડાયેલો છે, માટે મનુષ્ય સામાન્ય બુદ્ધિથી અને શ્રદ્ધાથી પોતાની નિર્બળતાનો સ્વીકાર કરીને ઈશ્વરને શરણે જાય છે, તેથી આ ગાથામાં કહે છે કે ઈશ્વરને માન્યા વિના જગત વ્યવસ્થા પણ ન જળવાય અને શુભાશુભ કર્મના ભોગ્ય એટલે ભોગવવા લાયક સ્થાન અથવા તેના અધિકરણરૂપ ભોગને પાત્ર તેવા જીવોની વ્યવસ્થા પણ ન જળવાઈ શકે. આટલું કહીને શંકાકાર અહીં વિરામ કરે છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : આ ગાથામાં પરોક્ષરૂપે ભોગભાવથી પણ નિરાળો થઈ જીવનો જે અભોકતા ભાવ છે, તેના પણ દર્શન થાય છે. જીવ ભોકતા છે તે વાત જેટલી મહત્ત્વપૂર્ણ નથી તેનાથી વધારે મહત્ત્વપૂર્ણ જીવ અભોકતા છે અને જીવનું જ્યારે અભોગ્ય સ્વરૂપ અર્થાત્ કર્મફળથી નિરાળું સ્વરૂપ દૃષ્ટિગોચર થાય છે, ત્યારે કર્મફળ માટે જીવ પણ આધારભૂત રહેતો નથી અને ઈશ્વર પણ આધારભૂત રહેતા નથી. જ્યારે વ્યકિત અસંગ અને નિરાળો બને છે, ત્યારે કર્મફળ દૂર હટી જાય છે. ભોકતાપણું તે કર્મફળનો વિકાર છે અને અભોકતાપણું તે જીવનું શુદ્ધ સ્વરૂપ છે અર્થાત્ અવિકારીદશા છે. સિદ્ધિકારે જે ભોકતા ભાવની સિદ્ધિ કરી છે, તે વ્યવહારદશાથી છે. હકીકતમાં દેહ, પ્રાણ, મન, ઈન્દ્રિયો, આ બધાં ઉપકરણો હાજર છે, ત્યારે જીવ ભોકતા બને છે અને આ બધા કરણ અને ઉપકરણમાં ઉદયભાવ પ્રધાન છે પરંતુ જ્યારે ઉદય ભાવનો પ્રવાહ ઓછો થાય, ત્યારે જીવ સ્વયં ભોકતા ભાવથી નિરાળો થઈ નિરહંકાર દશાને પ્રાપ્ત કરે છે. આ છે ગાથાનું રહસ્ય અને તેનાથી આગળ વધીને તે જીવની જળકમળવત્ જેવી સ્થિતિ આવે છે

અર્થાત્ જીવાત્મા ભોકતા બને છે, તે વેદનીય કર્મનો પ્રભાવ છે પરંતુ જીવ આ બધા ઉદય ભાવનો દૃષ્ટા બને, તો ભોકતા હોવા છતાં અભોકતા બની જાય છે. જ્ઞાનદૃષ્ટિએ તે ભોકતા નથી, ઉદયભાવે ભોકતા છે, તેથી આ ગાથામાં પરોક્ષભાવે આત્માની અવિકારીદશા અર્થાત્ અભોકતા ભાવના દર્શન થાય છે. શંકા છે તે વ્યવહારિકદશાના પ્રતિકાર પૂરતી છે. પરમાર્થદશામાં હકીકતમાં જીવ ભોકતા નથી. ત્યાં શંકા સત્ય બની જાય છે. ગાથા ઘણી જ રહસ્યમય છે. આટલો આધ્યાત્મિક સંપૂટ વિચારીને ગાથાનો ઉપસંહાર કરીએ અને હવે પછીના સ્વયં સિદ્ધિકારના મંતવ્યોનો જે પરમાનંદ છે તેને માણીએ.

ઉપસંહાર : પૂર્વે આપણે કહી ગયા છીએ કે શંકાના પ્રશ્નો કોઈ સામાન્ય પ્રશ્નો નથી. પરંતુ ભારતવર્ષમાં કે વિશ્વના દાર્શનિક ભાવો કે વૈજ્ઞાનિકવાદ અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તે દર્શનો પાપ પુણ્યનો નિષેધ કરી કર્મ કે કર્મના ફળને માનતા નથી. તેના આધારે આ ગાથાનું અવતરણ થયું છે અને ગાથામાં બે બિંદુઓ સામે રાખવામાં આવ્યા છે. (૧) ઈશ્વર સિદ્ધિ અને જગત વ્યવસ્થા (૨) શુભાશુભ કર્મની અવ્યવસ્થા. ઈશ્વરને માને તો વ્યવસ્થા, અને ન માને તો અવ્યવસ્થા. આ બે બિંદુ ઉપર પ્રશ્નનું ઉદ્‌ભાવન કરેલું છે. તેમજ શુભાશુભ કર્મ પ્રત્યે અને તેના શુભાશુભ ફળ પ્રત્યે ધ્યાન દોર્યું છે. દાર્શનિક દૃષ્ટિ નિષેધભાવમાં પણ વિધિભાવનાં દર્શન કરાવે છે અર્થાત્ શુભ કે અશુભ કર્મ અને તેના ફળ અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તે વાતને આધારભૂત માની છે અને આ આધારના આધારે અવ્યવસ્થાનો ઈશારો કર્યો છે, માટે આ બધા પ્રશ્નોનું નિરાકરણ આવશ્યક બની જાય છે. તેથી હવે નિરાકરણની અભિવ્યકિત કરતી પદાવલીનો સ્પર્શ કરીએ.

ગાથા-૮૨

ઉપોદ્‌ઘાત : અહીં ફકત એક જ ગાથા વિષયનું પરિસમાપન કરતી નથી. સળંગ ભાવે જોતાં ગાથા ૮૨ અને ૮૩ બંને ગાથાનું એક સૂત્ર સંકળાયેલું છે, તો બંને ગાથાને સાથે રાખીને આ ગાથાનો ઉપોદ્‌ઘાત કરીએ. આમ તો દ્રવ્યકર્મ તે દ્રવ્ય છે અર્થાત્ કર્મ સાથે પૌદ્‌ગલિક ભાવ જોડાયેલો છે પરંતુ નિમિત્ત–નૈમિત્તકભાવ એવો છે કે જીવાત્મામાં કશો વિકાર ન થાય, તો દ્રવ્ય કર્મ બંધાતું નથી, જીવાત્માના આ વિકારને ભાવકર્મ કહેવામાં આવે છે. આ ભાવકર્મ, તે જીવની પોતાની એક પર્યાય છે. જેને આ ગાથામાં 'નિજકલ્પના' કહીને ઉલ્લેખ કર્યો છે અર્થાત્ પૂરી ગાથામાં ભાવકર્મ તથા દ્રવ્યકર્મની વ્યવસ્થાનો ઉદ્‌ઘોષ છે. ખાસ એ વાત જણાવવાની છે કે આ બધી કલ્પના કે પરિણતિમાં વીર્યાંતરાય કર્મનો ક્ષયોપશમ પ્રધાનપણે ભાગ ભજવે છે. વીર્ય સ્વયં ઉદયભાવી નથી, છતાં ઉદયભાવી પરિણામોમાં તે સહયોગી બને છે અને કર્મ વ્યાપાર શરૂ થાય છે. માંદા માણસોને ચાલવાની ઈચ્છા હોય પરંતુ શરીરમાં શકિત ન હોય, તો તે ઊભો થઈ શકતો નથી કે ચાલી પણ શકતો નથી. ઈચ્છા તે તેની કલ્પના છે, ચાલવું તે સ્થૂલ ક્રિયા છે. આ ઈચ્છા અને સ્થૂલ ક્રિયાને સહયોગ આપનારી તેની શકિતની સ્ફૂરણા છે, માટે શકિત પ્રયોગ આવશ્યક બની જાય છે, આ ઉદાહરણથી સ્પષ્ટ થાય છે કે ભાવકર્મ, દ્રવ્યકર્મ અને જીવની શકિત, તેનો ત્રિપુટી સંયોગ કેવી રીતે બને છે. આગામી ગાથામાં આ ત્રિપુટી ઉપર પ્રકાશ નાંખ્યો છે. તો આપણે તે પ્રકાશનો ઉપયોગ કરીએ.

> **ભાવ કર્મ નિજ કલ્પના, માટે ચેતનરૂપ; ।**
> **જીવવીર્યની સ્ફૂરણા ગ્રહણ કરે જડધૂપ ॥ ૮૨ ॥**

ભાવકર્મ : આ ગાથામાં ભાવકર્મ શબ્દનો પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો છે. આ શબ્દ વાસ્તવિક રીતે સમજવાનો છે. શાસ્ત્રકારે ભાવ અને કર્મ, તેવા બે શબ્દો મૂકયા છે પરંતુ હકીકતમાં જે ભાવ છે, તે જ કર્મ છે અને જે કર્મ છે, તે જ ભાવ છે. એક જ ગુણને બે શબ્દથી પ્રગટ કર્યો છે. ભાવ શબ્દ ગુણાત્મક છે, જયારે કર્મ શબ્દ ક્રિયાત્મક છે અર્થાત્ ભાવરૂપી ગુણમાં જે ક્રિયા થાય છે, તે ક્રિયાને સમજવા માટે 'કર્મ' શબ્દ મૂકયો છે. અર્થ એ થયો કે ભાવરૂપી ગુણમાં જે ક્રિયા થાય છે, તે ભાવકર્મ છે અને તેનાથી સ્પષ્ટ થાય છે કે ભાવ તે સ્થિર નથી પણ ક્રિયાશીલ છે.

એક વિશેષ ખુલાસો : અહીં જે ભાવ શબ્દ મૂકયો છે, તે ભાવ બે પ્રકારનો છે.

(૧) શુદ્ધભાવ અર્થાત્ સ્વભાવ (૨) વિકારી ભાવ અર્થાત્ વિભાવ.

સ્વભાવ તે કર્મ રૂપ નથી, તે ક્રિયાત્મક નથી. જયારે વિભાવ તે કર્મરૂપ છે, તે ક્રિયાત્મક છે. અહીં સામાન્યપણે જે ભાવ શબ્દ મૂકયો છે. તે વિભાવની અપેક્ષાએ મૂકયો છે. ભાવકર્મ કહેવાથી જ સ્પષ્ટ થઈ જાય છે કે તે વિભાવ છે. માટે આવા ભાવની સાથે કર્મ શબ્દ જોડાય છે. અર્થાત્ કર્મયુકત ભાવ, તે ભાવકર્મ છે. હકીકતમાં કર્મ એ ભાવનું વિશેષણ બની જાય છે અને ભાવ તે કર્મનું અધિષ્ઠાન છે. કર્મ તે આધેય છે અને ભાવ તે અધિકરણ છે. અહીં આધેય

અધિકરણનો ઐકયભાવ છે. બંને શબ્દ તાદાત્મ્ય રૂપ છે, તેથી હકીકતમાં તેને કર્મ કહો કે ભાવ કહો, ભાવ કહો કે કર્મ કહો, બંને તદ્ રૂપે પરિણામ પામે છે. કોઈ કહે કે પાંદડું હલે છે તો પાંદડામાં ચાલવાની ક્રિયા થાય છે. ચલન ક્રિયા તે આધેય છે અને પાંદડું તે અધિકરણ છે. જે સ્થિર છે, તે જ ચાલે છે અને જે ચાલે છે, તે પાંદડું છે. આમ ચલન અને પત્ર બંને તદ્રૂપ હોવા છતાં ચલન શબ્દથી તેનું ક્રિયાત્મક પરિણામ પ્રગટ થાય છે.

ભાવકર્મમાં ચેતનરૂપતા : આ જ રીતે જીવમાં જે વિભાવો છે તે કર્મરૂપે ક્રિયાત્મક બની ભાવકર્મ બને છે. ભાવ શબ્દ દ્રવ્ય અને પર્યાય, તે બંનેની વચ્ચેનો ગુણાત્મક શબ્દ છે. દાર્શનિક લક્ષણ પણ છે કે 'गुण पर्यायवद्द्रव्यम्' । અર્થાત્ જેમાં ગુણ અને પર્યાયો છે તે દ્રવ્ય છે, ગુણ કોને કહેવા ? જે દ્રવ્યમાં રહીને પર્યાય કરે છે, તે ગુણ છે, પર્યાય કોને કહેવી ? તે ગુણોની પરિણતિ છે. આ રીતે દ્રવ્ય, ગુણ અને પર્યાય એક રૂપ હોવા છતાં વિશેષનયથી તેનું વિભાજન કરી ભિન્ન ભિન્ન શબ્દોથી દ્રવ્યોનું કે ગુણોનું ક્રિયાત્મક પરિણમન પ્રગટ કરવામાં આવ્યું છે. દ્રવ્ય અને ગુણ શાશ્વત છે, જયારે પર્યાય ક્ષણિક છે પરંતુ જે વિભાવ, વિભાવરૂપે પ્રગટ થાય છે, તે હકીકતમાં દ્રવ્યના નિજ ગુણો નથી, વિકારી ગુણો છે અર્થાત્ તેને ગુણ ન કહી શકાય, તેના માટે સિદ્ધિકારે ભાવ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે. આ ભાવ ચૈતન્યના આધારે થાય છે, તેથી ભાવકર્મનો કર્તા ચેતન બને છે. ચેતન શુદ્ધદશામાં અકર્તા અને અકર્મરૂપ છે પરંતુ વિકારી ભાવમાં તે કર્મનો કર્તા બને છે. તે જે કર્મનો કર્તા બને છે, તે ભાવકર્મ છે. ભાવકર્મથી વિશેષ આગળ જઈ શકતો નથી. ગાડીનો ડ્રાઈવર ગાડી ચલાવવાની ઈચ્છા કરે છે, હું ગાડી ચલાવું તેવા વીર્યનું પણ સ્ફૂરણ થાય છે પરંતુ ઈચ્છા અને સ્ફૂરણ પછી ડ્રાઈવર આગળ વધી શકતો નથી. ચાલવાની ક્રિયા જડરૂપ ગાડીમાં પરિણત થાય છે. ગાડી ચાલે છે, તે ગાડીની ક્રિયા છે પરંતુ ઈચ્છાના આધારે, શકિતના, આધારે, ભાવકર્મના આધારે ડ્રાઈવર કર્તા બની જાય છે અર્થાત્ ચલાવનાર બને છે. ગાડીની જડ ક્રિયા અને ડ્રાઈવરની વૈભાવિક ક્રિયા, બંને ક્રિયાના પ્રારંભમાં ક્રિયાનો કર્તા ડ્રાઈવર છે, જે ચેતનરૂપ છે, માટે ચેતનને ભાવકર્મનો કર્તા કહ્યો છે.

આટલા વિવેચનથી સ્પષ્ટ થાય છે કે ભાવકર્મ શું છે ? 'भवति इति भावः' મૂળમાં ધાતુ છે भू भव् તેનો અર્થ 'થવું' થાય છે, અને भवति એટલે જે થાય છે તે. તો જે ક્રિયા થાય છે તે ક્રિયાનો 'ભાવ' શબ્દથી સંકેત કરવામાં આવ્યો છે. જેમ गच्छति ક્રિયાને ગમન કહેવાય છે, ખાવાની ક્રિયાને જેમ ભોજન કહેવાય છે, તે રીતે ક્રિયાઓ નામરૂપ ધારણ કરી ભાવરૂપે પ્રતિબોધિત થાય છે... અસ્તુ.

આ છે વ્યાકરણનો વિષય, મૂળ શબ્દ અહીં ભાવ છે અને ભાવની સાથે કર્મ શબ્દ મૂકયો છે. તે ભાવની ક્રિયાનો બોધક છે પરંતુ ભાવ અને કર્મ સર્વથા ભિન્ન નથી. અભિન્ન ભાવે, તદ્રૂપ ભાવે ક્રિયાત્મક છે.

અહીં સિદ્ધિકારે ભાવકર્મને નિજ કલ્પના કહેતા આત્માની એક કલ્પના અર્થાત્ પર્યાય છે, તેમ કહ્યું છે. મૂળમાં કલ્પના શબ્દ અવાસ્તવિક ભાવો માટે વપરાય છે પરંતુ અહીં કલ્પના વિષે

વિશેષ વિચાર કરવો ઘટે છે.

નિજકલ્પના : સામાન્ય રીતે કલ્પના એટલે કોઈ કાલ્પનિક કે બનાવટી ભાવો. તે ભાવો કલ્પનાજન્ય ગણાય છે હકીકતમાં કલ્પનાનો વ્યાપક અર્થ પણ સમજવો જોઈએ. જે બિલકુલ અસત્ છે, સત્ નથી, જેનું અસ્તિત્વ નથી, તેને પણ કલ્પના કહી શકાય પરંતુ કલ્પના તે સર્વથા અવાસ્તવિક નથી. જેમ આપણે કહીએ કે સ્વપ્ન તે મિથ્યા છે, એક કલ્પનામાત્ર છે, તો ત્યાં સ્વપ્ન સર્વથા મિથ્યા નથી. સ્વપ્ન જેવી કોઈ ક્રિયા છે પરંતુ તે ક્ષણિક છે, નાશવાન છે. તેનું કોઈ સ્થૂલરૂપ નથી. આંખ ખૂલતા જ સ્વપ્ન લય થઈ જાય છે, માટે આપણે સ્વપ્નને મિથ્યા કહીએ છીએ. અર્થાત્ સ્વપ્ન એક કલ્પનામાત્ર છે, આમ હોવા છતાં પણ સ્વપ્નની ક્રિયા એક હકીકત છે, તે ભૂલવું ન જોઈએ.

તે જ રીતે કલ્પના વાસ્તવિક નથી છતાં અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તેવાં પરિણામોને અહીં શાસ્ત્રકાર 'નિજ કલ્પના' શબ્દથી અભિવ્યકત કરી રહ્યા છે કારણે કે જીવદ્રવ્ય, અજીવ દ્રવ્યોના રૂપમાં કે સ્વરૂપમાં કશું પરિવર્તન કરી શકતો નથી પરંતુ આસકિતથી એક કલ્પના માત્ર કરે છે અને આ કલ્પના તે જ જીવનું ભાવકર્મ બની જાય છે. કલ્પના, કલ્પના જ રહી જાય છે. મરતી વખતે જીવને લાગે છે કે જાણે હું જન્મ્યો જ ન હતો, તેની બધી ઈચ્છાઓ અને તૃષ્ણાઓ તેની એક માત્ર કલ્પના બની જાય છે. હકીકતમાં તે પર દ્રવ્યોમાં કશું કરી શકતો નથી અને તેના આધારે પરદ્રવ્યોમાં જે કાંઈ થયું હતું, તેના પરિણામો તે દ્રવ્યોમાં જ રહી જાય છે. જીવ ફકત કલ્પનાનો જ અધિકારી બની જાય છે. આમ 'નિજ કલ્પના' એટલે આત્માની પરિણતિ અર્થાત્ વિભાવ પર્યાય, તે ભાવ કર્મોની એક પ્રકારની જ્વાળા છે. ચેતનમાં પ્રગટ થતી એક પ્રકારની જ્વલંત ચેતનારૂપ, અગ્નિરૂપ, તેજસ્વી પર્યાયોનો પ્રવાહ છે અને સૌથી મોટી વાત એ છે કે આ ભાવકર્મના પ્રવાહમાં જીવ જોડાયેલો છે. નદીનું પાણી વહે છે, તે ગતિથી પ્રવાહિત થઈ રહ્યું છે. પાણી તો સ્થિર ગુણાત્મક છે પરંતુ કોઈ નિમિત્તથી પ્રવાહરૂપ બન્યું છે. પાણી અને તેનો પ્રવાહ બંને એક જ છે પરંતુ પાણીનો જે સ્થિરગુણ છે, તે અત્યારે ક્રિયાત્મક બની ગયો છે અને પાણી વહેતું દેખાય છે. આ પાણીમાં આવેલી જે અસ્થાયી ક્રિયા છે, તેને સમજવા માટે આપણે થોડીવાર માટે તેને ભાવકર્મ કહીએ. સ્થિર પાણી ગતિરૂપ બની ગયું છે અને એ ગતિનો આધાર સ્વયં પાણી છે, તેથી વહન ક્રિયાને પણ અસ્થાયી રૂપે પાણીની ક્રિયા માનવી રહી.

આ જ રીતે ચેતન સ્થિત ગુણવાળો છે પરંતુ નિમિત્તભાવે તે ક્રિયાશીલ બની ભાવકર્મનો કર્તા બને છે અને પ્રવાહરૂપે પ્રગટ થાય છે. આમ ભાવકર્મના બીજ વવાયાં પછી હવે જુઓ શાસ્ત્રકાર કહે છે દ્રવ્યકર્મની લીલા શરૂ થાય છે. ભાવકર્મ તે અગ્નિ છે અને દ્રવ્યકર્મ તે ધૂમાડો છે, આ જ વાતને આપણા કૃપાળુ ગુરુદેવ સહજ કાવ્યભાવે કેટલી સુંદરતાથી પ્રગટ કરે છે તે જુઓ !

ગ્રહણ કરે જડધૂપ : આપણે ભાવકર્મની વાત કરી ગયા છીએ પરંતુ ભાવ અને કર્મ બંનેને સહયોગ આપનારું એક ત્રીજું તત્ત્વ છે, તે પણ એક પ્રકારનો ભાવ જ છે, તે ક્ષયોપશમ ભાવ છે. ભાવકર્મ તે ઉદયભાવ છે. ભાવકર્મને શકિત ન મળે ત્યાં સુધી તે વધારે આગળ વધી શકતું

નથી. જેમ અગ્નિને બળતણ ન મળે, તો પ્રગટ થતાંની સાથે જ તે ઠરી જાય છે. કોઈ પણ ક્રિયાત્મક ભાવોમાં સૂક્ષ્મ કે દૃશ્યમાન રૂપે શકિતનો સહયોગ હોય છે. વીજળી વગર પંખો ચાલતો નથી. વિદ્યુત તે ઘણી સ્થૂલ કે સૂક્ષ્મ ક્રિયાની જનક છે. તે સહયોગ આપે છે તે એક શકિત પ્રવાહ છે. તે જ રીતે જૈનદર્શન એમ કહે છે કે જીવમાં વીર્યાંતરાય નામનું કર્મ છે. તે કર્મનો ક્ષયોપશમ થાય, ત્યારે વીર્યની સ્ફૂરણા થાય છે. આ ગાથામાં પણ જીવવીર્યની સ્ફૂરણાથી એવો ભાવ પ્રગટ કર્યો છે. અર્થાત્ જયાં સુધી વીર્ય રૂપે ક્ષયોપશમ ભાવ ઉદયભાવી કર્મોને સહયોગ ન આપે અને વીર્યનો મોહાત્મક ઉપયોગ ન થાય, ત્યાં સુધી કર્મનું નાટક ભજવાતું નથી. જયારે વીર્યની સ્ફૂરણા ઉદયભાવમાં જોડાય છે, ત્યારે જડ તત્ત્વરૂપી જે કર્મવર્ગણા છે, તેમાં હલનચલન થાય છે અને ભૂતકાળના કર્મો સાથે નવા કર્મો જોડાય છે. માનો કે ભાવ કર્મરૂપી અગ્નિથી પ્રગટ થયેલો આ એક દ્રવ્ય કર્મરૂપી ધૂમાડો છે તે જીવ વીર્યની સ્ફૂરણાથી પૌદ્‌ગલિક વર્ગણાઓને ગ્રહણ કરવાની ક્રિયા શરૂ કરે છે. માનો, અગ્નિમાંથી પ્રગટ થયેલો ધૂમાડો છે, જડ દ્રવ્ય તે અંધકારનું અથવા ધૂમાડાનું પ્રતિબિંબ છે, તેથી અહીં શાસ્ત્રકારે આ દ્રવ્યબંધને એક રીતે ધૂમાડાની ઉપમા આપી છે અને તે ધૂમાડો પોતાના ઉપર પોતે કલંક અર્થાત્ મેશ લગાડે છે. ધૂમાડાથી સ્વયં પોતાને આચ્છાદિત કરે છે. ભાવકર્મનું પરિણામ એક ધૂમાડો છે. એમ કહીને શાસ્ત્રકારે વ્યંગ પણ કર્યો છે અને પરોક્ષભાવે કહેવા માંગે છે કે હે ભાઈ ! ગ્રહણ કરીને અર્થાત્ કરી કરીને ધૂમાડો જ ગ્રહણ કરવાનો છે. સરવાળે ધૂપ શબ્દ જ ગ્રહણ થાય છે. શું તમે નથી જોતા !!! કે જયારે ધૂપને અગ્નિમાં નાખવામાં આવે છે, ત્યારે સ્વચ્છ આકાશ કેવું આચ્છાદિત થાય છે. વાદળાઓ આવે છે, ત્યારે આકાશ કેવું ઢંકાય છે. કપડાંનો મેલ કપડાંને શું આચ્છાદિત નથી કરતો ? તેમ આ દ્રવ્યકર્મ તે સ્વચ્છ આત્મભાવોને આચ્છાદિત કરે છે. તે એક ધૂપનું કામ કરે છે. કયારેક ધૂપ સુંગધિત હોય છે અને કયારે અમનોજ્ઞ હોય છે પરંતુ ધૂપ તો ધૂપ જ છે. સુંગધ હોય કે દુર્ગંધ, શુભ હોય કે અશુભ હોય, નિર્મળ જીવ પરિણામો માટે તે ભારભૂત છે, આચ્છાદાન છે, આવરણ છે, એટલે આપણા ધર્મશાસ્ત્રોએ પણ જ્ઞાનાવરણ, દર્શનાવરણ, શાતાવેદનીય, અશાતા વેદનીય, ઈત્યાદિ કર્મભાવો દ્વારા આચ્છાદાનનું વિશદ્ વ્યાખ્યાન કર્યુ છે અને આ ધૂપદાનીને આપણા કવિરાજે પણ દ્રવ્યકર્મ સાથે સરખાવી છે. એક પ્રકારે તે મલિન અવસ્થા છે. તે શુદ્ધ અવસ્થા નથી તેમ કહેવા માટે ધૂપ શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે.

પ્રાસ અલંકારની દૃષ્ટિએ રૂપ અને ધૂપનું મિલન કર્યું છે. ચેતનનું જે ભાવ કર્મરૂપી રૂપ છે. તે જ દ્રવ્યકર્મ રૂપી ધૂપ છે. આમ રૂપ અને ધૂપ બંને ફકત પ્રાસ અલંકાર છે એટલું જ નહીં પરંતુ બંનેમાં ગુણાત્મક ભાવ છે.

વીર્ય સ્ફુરણા : અહીં વીર્યસ્ફૂરણાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે તો પ્રશ્ન થાય કે શું વીર્ય એ જીવનો સ્વાભાવિક ગુણ છે કે મધ્યમ અવસ્થામાં અમુક કર્મના ક્ષયોપશમથી ઉત્પન્ન થતો કોઈ ખંડભાવ છે ? કારણ કે કર્મબંધ થવામાં કે કર્મની સત્તા જીવ સાથે જોડાઈ રહે અને કર્મ ઉદયમાન થાય, તે બધી અવસ્થામાં વીર્ય અર્થાત્ શકિતનું અવલંબન છે. આ શકિતના આધારે જ અલ્પકાલીન કે દીર્ઘકાલીન કર્મના બંધ નિષ્પન્ન થાય છે. માખી-મંકોડા જેવા નાના જીવો નરકગામી થઈ શકતા

નથી. કારણ કે તેમની વીર્યશકિત અલ્પ હોવાથી તે ભારે કર્મ કરી શકતા નથી. આ રીતે કર્મક્ષેત્રમાં વીર્યનો ઉલ્લેખ બરાબર જોવા મળે છે.

પરંતુ ખૂબીની વાત એ છે કે આ વીર્ય અથવા શકિત કોઈ ઉદયમાન કર્મનું પરિણામ નથી. પરંતુ વીર્યાંતરાય કર્મનો ક્ષયોપશમ કે ક્ષય થવાથી શકિતનો પ્રાદુર્ભાવ થાય છે. જો અજ્ઞાનદશા હોય અને શકિતની પ્રાપ્તિ વધારે થાય, તો વીર્યનો દુરુપયોગ પણ થાય છે અર્થાત્ માઠા કર્મ બાંધે છે પરંતુ જ્ઞાનદશામાં વીર્યશકિત અન્ય આરાધનામાં પણ સહયોગી બને છે. અરિહંત પદની પ્રાપ્તિ થયા પછી અરિહંત પ્રભુ અનંત શકિતના ધારક છે.

આ બધું હોવા છતાં શાસ્ત્ર એમ કહે છે કે 'अवीरिया सिद्धा' જ્યારે જીવની સિદ્ધ દશા પ્રગટ થાય અને અયોગી અવસ્થાને ધારણ કરે, ત્યારે જીવાત્મા વીર્યનો પણ પરિહાર કરી, અવીર્ય અર્થાત્ વીર્યાતીત દશાને પ્રાપ્ત કરે છે. સિદ્ધ ભગવંત અનંત વીર્યના ધારક હોવા છતાં તેમનું વીર્ય ક્રિયાત્મક નથી, તેથી કરણવીર્યની અપેક્ષાએ સિદ્ધો अवीरिया કહેવાય છે. આથી જણાય છે કે ક્રિયાત્મક શકિત જીવનો મધ્યકાલીન ગુણ છે. જેને કેટલાક આચાર્યો ખંડગુણ કે ખંડજ્ઞાન કહે છે. અર્થાત્ જીવને ઊર્ધ્વગતિ પ્રાપ્ત થતાં અને અરિહંત દશા સુધી પહોંચતા વીર્યાંતરાયનો ક્ષય થવાથી શકિતનું ઉદ્‌ઘાટન થયું છે પરંતુ સિદ્ધ દશા પ્રાપ્ત થયા પછી જીવ વીર્યાતીત દશા ભોગવે છે. ટૂંકમાં કહેવાનો આશય એ છે કે ક્ષયોપશમ ભાવી ગુણો જીવને અનુકૂળ હોવાથી સ્વભાવ રૂપ છે પરંતુ તે શાશ્વત સ્વભાવની શ્રેણીમાં આવતા નથી. આ વિષય ઘણો જ ગૂઢ અને ગંભીર છે. આ બાબતમાં સ્પષ્ટ નિર્ણાયક દાર્શનિક સિદ્ધાંત જોવા મળતા નથી પરંતુ કેટલાક શાસ્ત્રીય ભાવોને આધારે આ મંતવ્ય પ્રગટ કર્યુ છે... અસ્તુ.

વીર્યની સ્ફૂરણા પ્રગટ થાય છે, તે એક સામાન્ય સર્વમાન્ય હકીકત છે, અંતરાય કર્મના પાંચ સ્તંભમાં વીર્યાંતરાય પણ એક ઘાતિ કર્મનો સ્તંભ છે અને આ સ્તંભ કોઈ પણ જીવની ક્રિયાત્મક અવસ્થામાં અવરોધ ઊભો કરે છે, જ્યારે અંતરાયમાં હાનિ થાય, અર્થાત્ વીર્યાંતરાય કર્મનો ક્ષયોપશમ થાય, ત્યારે વીર્યનું સ્ફૂરણ થાય છે અને એક પ્રકારે શકિતરૂપ આધ્યાત્મિક પ્રવાહ પ્રગટ થાય છે. જેમ જડ પદાર્થોથી કે તેનાં ઘર્ષણથી વીજળીનું સ્ફૂરણ થાય છે, તે જ રીતે વીર્યનું સ્ફૂરણ થવામાં પરસ્પર ઉત્તમ ભાવોની પર્યાય કારણ બને છે અને આ વીર્યસ્ફૂરણના આધારે જ જીવ દ્રવ્યકર્મનો ગ્રાહક બને છે. શાસ્ત્રકારે પણ અહીં સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે જીવની વીર્ય સ્ફૂરણા દ્રવ્યકર્મ ગ્રહણ કરવામાં કારણભૂત બને છે. આખી ગાથાનો સરવાળો આ પ્રમાણે થાય છે.

ભાવકર્મ રૂપ પર્યાયથી ચેતન તેમાં જોડાય છે અને તે વખતે વીર્યની જે સ્ફૂરણા થાય છે, વીર્યાંતરાય કર્મનો જે ક્ષયોપશમ છે, તે ભાવકર્મની પરિણતિનો આધાર લઈ યોગનું સંચાલન કરી દ્રવ્ય કર્મરૂપ પુદ્‌ગલ પરમાણુને ગ્રહણ કરે છે. ભાવકર્મ તે બીજ છે. વીર્યનું સ્ફુરણ તે પાણી છે અને દ્રવ્યકર્મનો ઉદ્‌ભવ તે બીજમાંથી ફૂટતાં અંકુર છે. આ રીતે બીજથી લઈ સ્થૂલ ક્રિયા સુધી એક કાર્ય–કારણની પરંપરા ઊભી થાય છે. તે બધામાં ચેતનની હાજરી હોવાથી ચેતન તેનું અધિષ્ઠાન છે અને અધિષ્ઠાન હોવાથી આત્મા કર્તા–અભિકર્તા કે ઉપકર્તા બને છે. સંક્ષેપમાં ચેતનરૂપ

ખેતરમાં ભાવકર્મ રૂપ બીજ છે, તેને વીર્યના સ્ફૂરણરૂપ પાણીનું સિંચન મળતાં, દ્રવ્યકર્મ રૂપ અંકુર ઉદ્‌ભવ પામે છે. આ રીતે ભાવકર્મથી દ્રવ્યકર્મનો બંધ થાય છે. વાસ્તવિક રીતે આ શુદ્ધ ચૈતન્યનું કાર્ય નથી તેથી ચેતનાને ઉપકર્તા માનીએ, તો વધારે સ્પષ્ટ થાય છે.

એક ખાસ વાત : અહીં કર્મનું જે કર્તૃત્વ છે, તે પણ એક પ્રકારે ભોકતૃત્વની એક પર્યાય છે. અહીં કહેવાનો જે સૂક્ષ્મ આશય છે તે સમજવા માટે પ્રયાસ કરવો ઘટે છે. જેને ભાવકર્મ કહે છે, તે પણ હકીકતમાં ભૂતકાળના કોઈ કર્મનો ઉદયભાવ છે અને તે ઉદયભાવને અહીં ભોકતારૂપે જીવ ભોગવે છે અર્થાત્ જીવમાં જે કર્તૃત્વ છે તે પણ એક પ્રકારના કર્મફળની પર્યાય છે. જે કર્તા તે જ ભોકતા છે. એમ જે શાસ્ત્રમાં કહેવામાં આવ્યું છે. તેનો સૂક્ષ્મભાવે અર્થ સમજવો જરૂરી છે. કર્મના ઉદયથી જે શુભાશુભ ફળ મળે છે તે તો કર્મનો ભોગ છે જ, કર્મનું ફળ છે જ. પરંતુ શુભાશુભ કર્મનો કર્તા સ્વયં જે ઉદયભાવ છે, તે પણ કોઈ ભૂતકાળના કર્મનો કે કર્મફળનો પ્રભાવ છે, તેથી ઉદયભાવ સ્વયં પણ ભોકતા બને છે. આ રીતે ભોકતૃત્વ બંને રીતે સમજવું ઘટે છે. જેમ પિતા પુત્રનો જનક છે. તેમ સ્વયં તે પણ પોતાના પિતાનો જન્ય ભાવ છે. આ રીતે પિતામાં જનક જન્ય બંને ભાવનો સમાવેશ થાય છે. તે જ રીતે ઉદયભાવમાં પણ જનક–જન્યભાવ અર્થાત્ કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ બંને પર્યાય સમાવિષ્ટ છે અને આવા ઉદયભાવી પરિણામથી જે કાંઈ શુભાશુભ ફળ મળે છે કે જે કાંઈ સુખદુઃખ થાય છે, તે તેનું આનુષંગિક પરિણામ છે. જીવ સુખ દુઃખનો ભોકતા છે, એ જ રીતે પોતાના ઉદયભાવોનો પણ ભોકતા છે. ઉદયભાવો બાહ્ય કર્મનો કર્તા છે પણ સ્વયં ભોગભાવે ભોગવાઈ પણ રહ્યા છે. આ સૂક્ષ્મ વિવરણ જીવની કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ બંને પ્રકારની ક્રિયાનું વિશ્લેષણ કરી એક ગૂઢ રહસ્ય પ્રગટ કરે છે.

આ ગાથા આગળની કડીઓમાં જે ભોકતાભાવ સિદ્ધ કરવાનો છે, તેની પૂર્વ ભૂમિકારૂપ છે. અર્થાત્ આ ગાથામાં ભોકતાભાવ માટે કશો ઉલ્લેખ નથી પરંતુ એક રીતે પૂર્વની ગાથામાં જીવને કર્મના કર્તારૂપે સિદ્ધ કર્યો છે, તેની ફરીથી પુનરાવૃત્તિ કરવામાં આવી છે અને જીવ શા માટે, કેવી રીતે, કંઈ પરિસ્થિતિમાં, વિભાવો દ્વારા કર્મને ગ્રહણ કરે છે, તે વખતે ક્ષયોપશમ ભાવરૂપી વીર્યનો જે મધ્યકાલીન સ્વભાવ છે, તે કેવી રીતે સહાયક થાય છે, તેની અભિવ્યકિત કરી છે. સારાંશ એ થયો કે પ્રથમ વિભાવ પર્યાય, ત્યારપછી બીજી પરિણતિ તે વીર્યનું સ્ફૂરણ અને ત્યારપછી ત્રીજી પરિણતિ સ્ફૂરણ અને ઉદયભાવના મિશ્ર યોગથી દ્રવ્યકર્મનું ગ્રહણ અર્થાત્ નૂતન કર્મ અવસ્થા. આ રીતે જીવ કર્મને ગ્રહણ કર્યા પછી આગળની ગાથામાં શાસ્ત્રકાર ભોગભાવની અર્થાત્ ભોકતૃત્વભાવની અભિવ્યકત કરતાં કહે છે કે ગ્રહણ કરેલાં કર્મોનું ફળ સ્વતઃ કેવી રીતે ભોગવાય છે ? જો કે આ વિવરણ હવે ૮૩ મી ગાથાના વિવેચન વખતે કરીશું, અહીં કર્મનો ગ્રહણભાવ, તેના કારણભૂત વિભાવભાવ અને તે બંનેની વચ્ચે રહેલો વીર્યનો સ્ફૂરણભાવ, આમ ભાવ ત્રિપુટીનું સંક્ષેપમાં આખ્યાન કર્યું છે.

આ ત્રિપુટી જેવી તેવી નથી, સમસ્ત જૈનદર્શન કહો કે કોઈપણ ધર્મશાસ્ત્ર કહો, તેના આધારભૂત કર્મવાદને પ્રગટ કરતી એક વ્યાપક ત્રિપુટી છે. જેનું જૈનદર્શનમાં સૂક્ષ્મ અને ગૂઢ રૂપે વાસ્તવિક બુદ્ધિગમ્ય, અનુભવગમ્ય, તર્કયુકત વિવરણ કરવામાં આવ્યું છે.

સ્વર્ગ નરકની વાત માનીએ કે ન માનીએ પરંતુ આ કર્મનું તત્ત્વજ્ઞાન તે સ્વયં આપણો પોતાનો જ અનુભવરૂપ સિદ્ધાંત છે. સ્વયં આપણી પોતાની જ પરિણતિ છે. આંતરદૃષ્ટિ કરવાથી ચેતન તત્ત્વની પ્રક્રિયા જોઈ શકાય છે. ભગવદ્‌ગીતામાં પણ કહ્યું છે કે 'विमूढानानुपश्यन्ति पश्यन्ति ज्ञान चक्षुषः' અર્થાત્ વિમૂઢ આત્માઓ જે સર્વથા મોહાન્વિત છે તે ચેતનને જોઈ શકતા નથી પરંતુ જેના જ્ઞાનચક્ષુ ખૂલ્યાં છે, તે પ્રત્યક્ષરૂપે સ્વયં સ્વનો સ્વમાં અનુભવ કરે છે. પાણીના કિનારે બેઠેલો વ્યકિત પાણીમાં તરતી માછલીઓને નિહાળે છે. તે જ રીતે વૃત્તિઓથી દૂર થયેલો સાધક વૃત્તિરૂપી નદીઓમાં વાસના અને આસકિતરૂપી તરંગિત થયેલી માછલીઓને જોઈ શકે છે. અંદરમાં વહેતી વૃત્તિરૂપી સરિતમાં સ્વયં દૃષ્ટા બનીને તેનું નિરીક્ષણ કરી શકે છે. એ જ રીતે અહીં પણ શાસ્ત્રકાર કહે છે કે આ ત્રિપુટી પણ પોતાની આધ્યાત્મિક સ્થિતિનું વિવરણ છે અને જ્ઞાનથી તે નિહાળી શકાય છે. આ ત્રિપુટીને નિહાળ્યા પછી જીવાત્મા અહંકારશૂન્ય થઈ જાય છે અને તે જીજ્ઞાસુ બનીને બીજા કેટલાક ભાવોને સમજવા માટે તત્પર થાય છે.

ભોગભાવનું મૂળ કર્તાભાવમાં છે અર્થાત્ કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વની કડી પરસ્પર જોડાયેલી છે. જમવાની ક્રિયાનો જે કર્તા છે, તે જ તેના સ્વાદનો ભોકતા છે. કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વને સર્વથા છૂટા પાડી શકાય તેમ નથી. કશું કર્યુ જ નથી તો પામે કયાંથી ? ક્રિયા તે કર્તૃત્વ કે કર્મ છે અને તેનું પરિણામ ભોકતૃત્વરૂપે તેની સાથે જોડાયેલું છે. છતાં પણ શંકારૂપે બંને ભાવને છૂટા પાડીને અત્યાર સુધી એમ કહેવામાં આવ્યું છે, તે તેના કર્મનું ફળ નથી. આમ કર્મ અને કર્મનાં ફળને વિભકત કરીને શંકાનું પ્રદર્શન કર્યું છે પરંતુ તર્કની દૃષ્ટિએ આ શંકા નિર્મૂળ કરી શકાય, તે સ્વાભાવિક છે અને તેનો સ્પષ્ટ પ્રત્યુત્તર આગામી ગાથામાં આપવામાં આવી રહ્યો છે.

જો કે આ ગાથા ઘણી ગંભીર હોવાથી અને તેમાં તત્ત્વજ્ઞાનની પૂર્વભૂમિકા હોવાથી ઘણું વધારે વિવેચન માંગે છે અને વિવરણનો અવકાશ પણ છે પરંતુ અધિક વિસ્તાર ન કરતાં મર્યાદાનો ખ્યાલ રાખી આપણે આ ગાથાનો આધ્યાત્મિક સંપૂટ નિહાળીને ઉપસંહાર કરીશું.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : ગાથાના વિવરણમાં કેટલાક આધ્યાત્મિક ભાવો પ્રગટ થયા છે, શાસ્ત્રકાર પરોક્ષરૂપે આ ગાથા દ્વારા આત્માનો દૃષ્ટાભાવ પ્રગટ કરી રહ્યા છે. જીવાત્મા જયારે પોતાની આંતરચેતનાથી પણ ન્યારો થઈ આંતર ચેતના સાથે જોડાયેલી સ્વ ચેતનાનું વિભાજન કરી સ્વ ચેતનામાં રમણ કરી આંતરચેતનાનું ધ્યાન કરે છે, ત્યારે આંતરચેતનાનું પ્રતિબિંબ સ્વચેતનામાં જોઈ શકાય છે અને સ્વચેતનામાં તે પ્રતિબિંબ ઉપર ઉપયોગ કેન્દ્રિત કરી ધીરે ધીરે નિરાકાર નિર્વિકલ્પ ભાવો તરફ ઢળે છે, ત્યારે પોતે કરોડો ટનનો માયાવી બોજો લઈને જાણે ભાર તળે દબાયેલો હતો, તેનાથી નિર્ભાર બની અથવા ગુરુ લઘુ ભાવમાંથી અગુરુ લઘુભાવમાં વિચરણ કરી સ્વસ્થિતિનો પરમાનંદ માણી શકે છે. આ છે ધ્યાનનું રહસ્ય. એટલે જ ગાથામાં કહ્યું છે કે હવે ભાવકર્મ તે કલ્પના માત્ર બની જાય છે. અર્થાત્ આખી સૃષ્ટિ કાલ્પનિક હતી અને કલ્પનામાં જ સંસાર સમાયેલો હતો. પોતે કલ્પનાતીત અકલ્પ્ય છે. તેવો શુધ્ધ ઉપયોગ જીવને ધ્યાનકેન્દ્રમાં સ્થિર કરી દે છે. આ છે ગાથાનું આધ્યાત્મિક રહસ્ય.

આંતરચેતના એટલે વચગાળાની શુદ્ધિ, સ્વચેતના એટલે જ્ઞાતા દૃષ્ટારૂપ શુદ્ધ સ્વભાવ.

ઉપસંહાર : ગાથા ભોગભાવની સ્થાપનાની પૂર્વભૂમિકાને પ્રગટ કરે છે. જો મૂળ રહસ્ય ન સમજાય તો વિસ્તારનું રહસ્ય સમજવામાં કષ્ટ થાય અથવા ન સમજી શકાય. કોઈ પણ વસ્તુનું મૂળ જાણવું, એ બુધ્ધિની પ્રતિભા છે. બુદ્ધિ સ્વયં કોઈપણ સિધ્ધાંતના મૂળ સુધી જવા માટે મથે છે. ગંગાને જોયા પછી માણસો ગંગોત્રી સુધી પહોંચે છે. હાલતાં ચાલતાં મનુષ્યને જોઈને અથવા તેમના સુખ દુઃખ જોઈને તેનું મૂળ કયાં છે, તે વિચારે છે. મૂળ તે કારણ છે અને બાકીનો વિસ્તાર, તે તેનું કાર્ય છે. વિશાળ વડલાનું મૂળ એક નાનકડું બીજ છે. તે રીતે આ ગાથામાં કર્મવાદના મૂળનું વિવરણ કર્યું છે. કર્મવાદ અને સુખદુઃખનો પ્રવાહ તે પ્રત્યક્ષ છે પરંતુ તેના મૂળમાં આંતર્ ઘટમાં જે સૂક્ષ્મ પ્રક્રિયા થાય છે, તેનો આ ગાથામાં ઉપસંહાર કર્યો છે અને મૂળભૂત વાતને સ્પષ્ટ કરીને એક પ્રકારે આંતરજગતમાં રહેલા કાર્યકરણનો બાહ્યજગત સાથે શું સંબંધ છે, તેનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. આ છે ગાથાનો સાર. આખી ગાથા શા માટે અભિવ્યક્ત કરી છે તેનું લક્ષ ૮૩ મી ગાથામાં પ્રગટ કર્યું છે. તો હવે આપણે ૮૩ મી ગાથાનો ઉપોદ્‌ઘાત કરીએ.

ગાથા-૮૩

ઉપોદ્‌ઘાત : જૈનદર્શનમાં સ્વતઃ પરિણમનનો સિધ્ધાંત મુખ્યરૂપે સ્વીકારવામાં આવ્યો છે. સ્વતઃ પરિણમનનો અર્થ છે પદાર્થમાં સ્વયં પોતાની ગુણધર્મિતા છે, ક્રિયાશીલતા છે અને તદ્ અનુસાર ફળ આપવાની શકિત પણ છે. આ ગાથામાં આ સિધ્ધાતનું અવલંબન કરીને કર્મશકિતનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. પદાર્થ સ્વયં સંયોગથી નિર્મિત થાય છે, તેની નિર્મિતિ સાથે જ તેની શકિતનો તેમાં પ્રાદુર્ભાવ થઈ જાય છે. જેમ દૂધને જમાવી, દહીં બનાવી, વલોણું કરી, માખણ કાઢીને પછી તપાવીને 'ઘી' બનાવવામાં આવે છે. આ બધુ નિર્માણ થયા પછી 'ઘી' માં તેની શકિત અથવા તેના ગુણધર્મ તેની સાથે સ્વયં જોડાયેલા હોય છે. તેની ગુણધર્મિતાનું પદાર્થની સાથે સાથે જ નિમાર્ણ થયું હોય છે. આ છે પદાર્થની પરિણામિતા, અર્થાત્ પરિણમન. કર્મશકિત પણ જીવની સાથે જોડાયા પછી પોતાનું ફળ આપવા માટે શકિતમાન હોય છે. શાસ્ત્રકારે અહીં અમૃત અને વિષ બંને પદાર્થનો ઉલ્લેખ કરી તેના પરિણમન વિષે બીજી કોઈ મધ્યસ્થ શકિતની જરૂર નથી, તે બાબત આ ગાથામાં સ્પષ્ટ અભિવ્યકિત કરી છે. આટલો ઉપોદ્‌ઘાત કરીને ગાથાની ભૂમિકાને સમજીને હવે ગાથામાં જ સ્નાન કરીએ.

ઝેર સુધા સમજે નહીં, જીવ ખાય ફળ થાય ।
એમ શુભાશુભ કર્મનું, ભોકતાપણું જણાય ॥ ૮૩ ॥

પદાર્થનું સ્વતઃ પરિણમન : આ ગાથાના પ્રથમ પદમાં જ સિધ્ધકારે સ્વતઃ પરિણમનનો ભારપૂર્વક ઉલ્લેખ કર્યો છે અને એક સિધ્ધાંતની સ્થાપના કરી છે કે કોઈ વ્યકિત કોઈ પણ પદાર્થના ગુણધર્મને સમજે કે ન સમજે પરંતુ તે પદાર્થનો પ્રયોગ કરે અથવા ખાવાની ચીજનું ભક્ષણ કરે, તો તે પદાર્થ અથવા જેનું ભક્ષણ કર્યુ છે, તે ખાદ્ય પદાર્થ જીવની સમજણ સાથે સંબંધ ધરાવ્યા વિના પોતાનું પરિણામ પ્રગટ કરે છે. કોઈ માણસ અગ્નિને ઓળખે કે ન ઓળખે પણ જો અગ્નિમાં હાથ નાંખે, તો દાઝે છે. અગ્નિની દહનશકિત, તે તેની સ્વતંત્રશકિત છે અને તે સ્વતઃ પરિણમન પામે છે અથવા દઝાડવાનો ભાવ કે બાળવાની શકિત કોઈ વ્યકિતની સમજ સાથે સંબંધ રાખતી નથી, વિદ્વાનનું ઘર હોય કે અભણનું ઘર હોય, જો આગ લાગે તો બંનેના ઘર બળી જાય છે. આ છે પદાર્થની ક્રિયાશીલતા. અગ્નિને બાળવા માટે બીજા કોઈ મધ્યસ્થ કે પ્રેરકની જરૂર નથી. પદાર્થની શકિત સ્વયં પ્રેરક છે.

આ રીતે જીવ કર્મ કરે છે ત્યારે કર્મનું દ્રવ્ય–ક્ષેત્ર–કાળ–ભાવ અનુસાર નિર્માણ થાય છે અને કર્મશકિતરૂપે જીવની સાથે જોડાય છે. જેને જૈનદર્શનમાં કર્મસત્તા પણ કહેવામાં આવે છે. એક પ્રકારે નિશ્ચિત અસ્તિત્વ ધરાવતી કર્મપ્રણાલી બીજરૂપે અસ્તિત્વમાં આવ્યા પછી કાળના પરિપાક પ્રમાણે નિમિત્તોનું નિર્માણ થતાં કર્મબીજ વિકાસ પામીને ફળ આપવા માંડે છે. કર્મ જયારે ફળ આપે છે, ત્યારે વ્યકિતની સમજની પરવાહ રાખતું નથી. તેમજ ફળ આપવા માટે તેને બાહ્ય બીજી કોઈ પ્રેરક શકિતની પણ આવશ્યકતા નથી. ઉદયમાન થયેલા કર્મો જયારે પ્રવૃત્ત થાય

છે, ત્યારે જીવાત્મા તે કર્મનો ભોકતા બને છે, આ થયો સામાન્ય સિધ્ધાંત.

આ આખી પ્રણાલીમાં ઘણાં (કલોઝ) અર્થાત્ ઘણા કેન્દ્રબિંદુ છે, જે ભિન્ન ભિન્ન દૃષ્ટિએ વિચારણીય છે. જીવ ભોકતા બને છે, તે એક સત્ય હકીકત છે પરંતુ તેને ભોકતા બનવું જ પડે તેમ સમજી લેવાનું નથી, તે ચિંતનની એક અલગ દૃષ્ટિ છે. અહીં તો પ્રશ્ન એ છે કે જીવ ભોક્તા છે કે નહીં ? ભોક્તા છે તો સ્વયં ભોક્તા છે કે તેનો કોઈ નિયામક છે ? ભોક્તાપણું કયાંથી આવે છે ? જીવ શા માટે ભોકતા છે ? જીવ શા માટે ભોકતા બને છે ? તે મુખ્ય પ્રશ્ન છે. સામાન્ય સિદ્ધાંત પ્રમાણે ભોકતૃત્વનો આધાર કર્મસત્તા છે. બે પ્રકારના નિયમ હોય છે. જો સરલ પ્રણાલી પ્રમાણે કોઈ પરિવર્તન માટેનો વિશેષ પ્રયોગ ન થાય, તો સામાન્ય સ્થિતિમાં કર્મનો પરિપાક થાય, કર્મફળ આપે અને જીવ તેનો ભોકતા બને, તે એક સરળ સામાન્ય પ્રણાલી છે. જમીન યોગ્ય છે, બીજ પડેલા છે, નિમિત્ત કારણોનું અસ્તિત્વ છે, તો બીજ અંકુરિત થાય છે, ફળ આપે છે અને ફળને કોઈ ભોગવે છે. આ એક સામાન્ય પ્રણાલી છે. તેમાં ઘણા વિક્ષેપ પણ થઈ શકે છે, પરિવર્તન પણ થઈ શકે છે, આ એક જુદો પ્રશ્ન છે વ્યકિત પોતાની સમજથી કે તપોબળથી સાધનાનું અવલંબન કરી કર્મબળોનું પરિવર્તન કરી શકે છે અને તે ભોક્તાભાવથી બચી શકે છે પરંતુ આ પ્રણાલી તે વિશેષ પ્રણાલી છે. આ ગાથામાં જે સામાન્ય પ્રણાલી છે, તેના આધારે જીવાત્મા કર્મનો ભોકતા છે અથવા કર્મસત્તા ફળ આપીને સ્વતઃ ભોકતૃત્વભાવનું નિર્માણ કરે છે. તે હકીકત ઉપર પ્રકાશ નાંખવામાં આવ્યો છે.

આ સામાન્ય પ્રણાલી માટે અથવા તે સિદ્ધાંતને સમજવા માટે ગાથાના આરંભમાં જ ગરલ અને અમૃતનું ઉદાહરણ મૂકયું છે. આ ઉદાહરણથી શાસ્ત્ર બે વાત સ્પષ્ટ કરવા માંગે છે. યથા

(૧) જીવ ભોકતા બને છે (૨) ફળ આપવાની પદાર્થની શકિત સ્વતંત્ર છે, તેમાં અન્ય કોઈ મધ્યસ્થ શકિતની જરૂર નથી.

ઝેર સુધા સમજે નહીં : તેની સાથે સાથે એક ગંભીર ઉલ્લેખ કર્યો છે કે મનુષ્યની સમજ સાથે પદાર્થના પરિણમનનો કોઈ સંબંધ નથી, તે વાત પણ પરોક્ષભાવે કહેવામાં આવી છે. ગાથામાં સીધું એમ જ કહ્યું છે કે 'ઝેર સુધા સમજે નહીં' ત્યાં પ્રશ્ન થાય છે કે કોણ સમજે નહીં ? વ્યકિત સમજે નહી કે ઝેર સમજે નહીં, તો ઝેરમાં તો સમજણ હોવાનો પ્રશ્ન જ નથી. તે રીતે સુધામાં પણ સમજણ હોવાનો પ્રશ્ન નથી અથવા ઝેર અને સુધા એવા કોઈ તત્ત્વો સમજ શકિત ધરાવતા નથી પરંતુ ફકત પરિણમન શકિત ધરાવે છે. પરિણમન પામનાર પદાર્થને કોઈ ગરજ નથી અથવા તેમાં સમજનો સર્વથા અભાવ છે. સમજ ન હોય, તો તેનાથી શું ? તેની પરિણમન શકિત આબાધિત છે. વીજળી પોતે સમજતી નથી કે પોતાનામાં બીજાને ઝટકો મારવાની કે ચલણશકિત છે અને તેને તેવી સમજની જરૂર પણ નથી. તે એક પ્રકારનું પરિણમન પરિબળ છે. એટલે ત્યાં પદાર્થમાં સમજનો કોઈ સવાલ નથી. હવે સામા પક્ષમાં મનુષ્યને સમજ હોય કે ન હોય, જો વીજળીનો સ્પર્શ કરે, તો તે તેનો ભોકતા અવશ્ય બને છે, આમ બંને પક્ષમાં સમજનું કોઈ મૂલ્ય નથી. સમજ એ જ્ઞાનનું પરિણમન છે અને ભોગભાવ તે કર્મસત્તાનું પરિણમન છે.

આથી શાસ્ત્રકાર બહુ જ સ્પષ્ટ રીતે કહે છે કે જે ખાય અને જેવું થાય, તેવું ફળ થાય. ખાનારની કે પદાર્થની બંનેની કોઈ સમજણનો અહીં અવકાશ નથી. સમજણ તે વ્યકિતની જ્ઞાનસત્તા છે. બૌદ્ધિક પરિબળ છે પરંતુ 'જે ખાય તેવું ફળ થાય' તેનો અર્થ એ છે કે પરિણમન તે પદાર્થની પોતાની પરિણામી સત્તા છે, જેને આપણે પ્રારંભમાં કહ્યું છે કે જૈનદર્શન સ્વતઃ પરિણામી સિધ્ધાંત માને છે. આ પદથી પરોક્ષભાવે કર્મભોગ માટે મધ્યસ્થ શકિતનો પણ પ્રતિકાર કર્યો છે. વ્યકિતને મારવા માટે ઝેર પર્યાપ્ત છે. તેમાં બીજી સત્તાનો અવકાશ નથી. તેના પરિણમન બદલી શકાય, તે આખી વિશેષ પ્રણાલી છે. જેનો આપણે ઉલ્લેખ કરી ગયા છીએ. આ પદમાં સૈદ્ધાંતિક સામાન્ય પ્રણાલીનો ઉલ્લેખ છે.

સ્વતઃ પરિણમન અને નૈમિત્તિક પરિણમન બહુ જ ઊંડા ચિંતનનો વિષય છે. આ ગાથાને થોડી સ્પષ્ટ કર્યા પછી તેના ઉપર પ્રકાશ નાંખશું.

ભોકતૃત્વભાવની પરાધીનતા : મુખ્ય વાત કર્મશકિતની છે. ભોકતૃત્વ ભાવ પણ બે પ્રકારના છે. સુખરૂપ અને દુઃખરૂપ. તેને ધાર્મિક ભાષામાં શુભ–અશુભ ગણે છે. કર્મ શુભ હોય કે અશુભ હોય, તે પોતાની ફળ દેવાની શકિત ધરાવે છે. કયારે ફળ આપે ? કેટલું ફળ આપે ? કેવા તીવ્ર કે મંદ ભાવે પ્રગટ થાય ? કેટલા લાંબા–ટૂંકા સમય સુધી ભોગવવું પડે, તે કર્મશકિતની પોતાની નિર્માણ વ્યવસ્થા છે. કર્મ નિર્માણ થતી વખતે કર્તારૂપ જીવ તેમાં જોડાયો હતો. કર્તૃત્વ અમુક અંશે સ્વૈચ્છિક છે. તે કરે કે ન કરે, તે લગામ જીવના હાથમાં છે. એટલે કર્તૃત્વ એ જીવના સ્વતંત્ર પરિણામ છે પરંતુ ભોકતાભાવ તે સર્વથા સ્વતંત્ર નથી. એક પ્રકારનો પરાધીન ભાવ છે. અર્થાત્ કર્મના ઉદય વખતે જીવ પરાધીન અવસ્થામાં હોય છે. કર્મની પ્રબળતા હોય છે. કર્મ ફળ આપવા માટે કોઈની પ્રતીક્ષા કરતું નથી. તેમ જ જીવની ઈચ્છા સાથે પણ સામાન્ય અવસ્થામાં સંબંધ ધરાવતું નથી. જીવાત્મા તપોબળના આધારે કર્મશકિતમાં ભલે પરિવર્તન કરી શકે પરંતુ સાક્ષાત ઈચ્છા પ્રમાણે કર્મફળમાં પરિવર્તન કરી શકતો નથી, તેથી શાસ્ત્રકારોએ ભોકતાભાવને પરાધીન અવસ્થા બતાવી છે.

જુઓ ! અહીં કૃપાળુ ગુરુદેવે ઉદાહરણ પણ કેવું સચોટ મૂકયું છે કે જેમાં બંને ભાવ પ્રગટ થયા છે. ઝેર ખાવું કે ન ખાવું તે મનુષ્યની ઈચ્છા ઉપર નિર્ભર કરે છે પરંતુ ઝેર ખાધા પછી ઝેરથી મરે કે ન મરે, તે જીવની ઈચ્છા ઉપર નિર્ભર નથી. ઝેર પોતાનું કામ સ્વતઃ કરે છે. ઝેર સ્વતઃ પરિણામ પામે છે. ઝેર બીજી કોઈ શકિતની અપેક્ષા રાખતું નથી અને જીવાત્મા ઝેરની મારણ ક્રિયાનો ભોગ બને છે. આ છે અશુભકર્મનું ઉદાહરણ. એ જ રીતે સુધા એટલે અમૃતનું સેવન કરવું, તે મનુષ્યની ઈચ્છા ઉપર આધારિત છે પરંતુ સેવન કર્યા પછી અમૃત સ્વતઃ પોતાના દિવ્યભાવ પ્રગટ કરે છે અને તે જીવ દિવ્યભાવનો ભોકતા બને છે. અહીં સુધા તે શુભકર્મનું ઉદાહરણ છે. હકીકતમાં સુધા એટલે અમૃત જેવી કોઈ વસ્તુ પ્રત્યક્ષ દેખાતી નથી પરંતુ એવી દિવ્ય ઔષધિઓ છે. જે જડીબુટ્ટી અમૃત જેવું અર્થાત્ ખૂબ જ સારું પરિણામ આપનારી છે. સુધાનો અર્થ દિવ્ય ઔષધિઓ ગણી, તેના શુભ ગુણો કે ઉત્તમ ગુણો સમજવાના છે.

અહીં શાસ્ત્રકારનું મંતવ્ય ઝેર અને અમૃત માટે નથી પરંતુ કર્મ શુભ હોય કે અશુભ હોય તે સ્વતઃ ફળ આપનારા છે અને જીવ તેનો ભોકતા બને છે. અહીં એક વાત ખાસ લક્ષમાં લેવાની છે, શાસ્ત્રમાં એમ કહેવાય છે કે પાપ એટલે અશુભ કર્મ તો ભોગવવું પડે પરંતુ પુણ્ય એટલે કે શુભ કર્મનો ત્યાગ કરી શકાય છે. પાપના ભોગમાં જીવની પરાધીન અવસ્થા છે, જ્યારે પુણ્યના ભોગમાં ઘણાં અંશોમાં જીવની સ્વાધીનતા પણ છે અર્થાત્ પુણ્યના ફળનો ત્યાગ કરી શકાય છે. પરંતુ આ વિશેષ પ્રણાલી છે. આ ગાથામાં સામાન્ય પ્રણાલી અનુસાર જીવ સ્વયં શુભાશુભ કર્મનો ભોકતા બને છે. જેમ કર્મનો કર્તા છે તેમ કર્મનો ભોકતા પણ છે. આ વાત ઉપર ગાથાનું મુખ્ય લક્ષ છે. સાધારણ કહેવત છે કે 'જેવું કરે તેવું પામે' 'વાવે તેવું લણે' અને 'ખાય તેવું ફળ થાય' આ સિધ્ધાંતને આ ગાથામાં પ્રગટ કર્યો છે અને સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે જીવ જેવું ખાય, તેવું ફળ થાય. તેમાં ઝેર કે સુધા વિચાર કરી શકતું નથી અને ઝેરમાં સમજ શકિત નથી, તો શું પરિણામ શકિત નથી ? સુધામાં જ્ઞાન નથી તો શું માધુર્ય નથી ? પ્રથમ વાકયમાં જ 'ઝેર સુધા સમજે નહીં' એમ કહીને ઘટસ્ફોટ કર્યો છે કે પદાર્થમાં સમજ શકિત નથી પણ પરિણામ શકિત છે. આગળ આપણે કહી ગયા કે સમજ અને પરિણામ એ બંને અલગ ગુણધર્મ છે. સમજ તે જ્ઞાતાભાવ છે અને તે નિષ્ક્રિય છે. પરિણામ તે શકિતભાવ છે અથવા એક પ્રકારનું સામર્થ્ય છે, તે સક્રિય છે અને સક્રિયતા તે પદાર્થનો સ્વતંત્ર ગુણ છે. તો એ જ રીતે કર્મશકિત પણ સ્વતંત્રશકિત છે અને ઉદયમાન કર્મો સ્વયં સક્રિય બને છે. કર્મ પણ જ્ઞાતા ભાવે ફળ આપતાં નથી પરંતુ પોતાનું પરિણામ પ્રગટ કરે છે, માટે જ કૃપાળુ ગુરુદેવે કહ્યું કે 'ઝેર સુધા સમજે નહીં' અર્થાત્ શુભ કર્મ અને અશુભ કર્મ, ભલે કશું સમજતા ન હોય પરંતુ તે કર્મ સુખ દુઃખરૂપી પરિણામ આપીને જીવને તેનો ભોકતા બનાવે છે. જીવમાં સમજભાવ છે અને ભોગભાવ પણ છે, તેથી તે જ્ઞાન દ્વારા સુખ દુઃખનો અનુભવ કરી ભોકતા બને છે. ભોકતૃત્વ ભાવમાં સમજની પૂરી જરૂર કરે છે. જો જ્ઞાન અને વેદન શકિત ન હોય તો કર્મ પરિણામ આપે તથા જીવ તેનો ભોગ બને, તો પણ જ્ઞાનના અભાવમાં તે સાક્ષાત્ ભોકતા બનતો નથી. અહીં ધ્યાન આપવાનું છે કે ભોકતાપણું બે પ્રકારનું છે. એક કર્મના નિષ્પન્ન ભાવો છે, જ્યારે બીજા કેટલાક સંવેદન ભાવો છે. સંવેદન ભાવ, તે સાક્ષાત્ ભોકતૃત્વ છે. જ્યારે નિષ્પન્ન ભાવ, તે કર્મનું ફળ હોવા છતાં સંવેદનની મર્યાદામાં આવતા નથી. જેમ કે કોઈને કર્મના ઉદયથી પાંચની જગ્યાએ છ આંગળી મળી અથવા કોઈના હાથ લાંબા–ટૂંકા થયા કે શરીરનો શ્યામ–ગોરો વર્ણ થયો હોય, તે બધા નિષ્પન્ન ભાવો છે. જીવ તે ભોગવે છે પરંતુ તેમાં સાક્ષાત્ સંવેદન નથી પરંતુ જીવ કર્મનો ભોકતા છે, તે હકીકત છે.

ભોકતૃત્વ ભાવ તે ઘણો વ્યાપક ભાવ છે. તેનું પણ આપણે થોડું દિગ્દર્શન કરીશું પરંતુ તે પહેલા ગાથાનો સાંગોપાંગ અર્થ કરીએ લઈએ. સ્વાધ્યાય કરનારે ખાસ ધ્યાનમાં રાખવાનું છે કે આ કર્મફળનો ભોકતૃત્વ ભાવ અથવા જીવ કર્મનો ભોકતા છે, તે ઉલ્લેખ સામાન્ય પ્રણાલી છે. પરંતુ વિશેષ પ્રયોગ દ્વારા તે પ્રવાહનું પરિવર્તન કરી તેમાં ફેરફાર કરી શકાય છે. તે વિશેષ પ્રણાલી છે. કોઈપણ સિધ્ધાંતની સામાન્ય પ્રણાલી, તે તેનું સ્વાભાવિક રૂપ છે, જ્યારે વિશેષ પ્રણાલી, તે તેનું પ્રયોગજન્ય વિશેષરૂપ પ્રગટ થાય છે. આ બંને પ્રણાલીને ધ્યાનમાં રાખીને જીવ કર્મનો ભોકતા

છે, તે સ્વાભાવિક પ્રણાલી છે, તે સામાન્ય સિધ્ધાંત પણ છે. આત્મસિદ્ધિમાં પૂર્વની ગાથામાં જે કહ્યું હતું કે જીવ કર્મનો ભોકતા છે, તે સિધ્ધાંત અહીં સિધ્ધ કર્યો છે.

ભોકતૃત્વભાવમાં વિક્ષેપ : દરેક જગ્યાએ સિદ્ધાંતના ઉત્સર્ગ અને અપવાદ, એવા બે માર્ગ હોય છે. ઉત્સર્ગ માર્ગ તે સામાન્ય પ્રણાલીને સ્પર્શ કરે છે... અસ્તુ.

જીવ ભોકતા બને જ તેવો નિયમ નથી. ભોકતા બને છે, બની રહ્યો છે, બની શકે છે, આ બધા કર્મભોગના સામાન્ય પરિણામો છે પરંતુ ભોકતૃત્વ ભાવમાં અનેક રીતે વિક્ષેપ થઈ શકે છે. ભોગભાવનો પ્રવાહ દ્વિવિધરૂપે ચાલે છે, શુભ અને અશુભ. તેમાં જે વિક્ષેપ થાય છે, તે ભોગવવાની હાનિ–વૃદ્ધિ કરનારો છે. વિક્ષેપના બે પ્રકાર છે. અનુકૂળ અને પ્રતિકૂળ. અનુકૂળ વિક્ષેપ તે તપોમાર્ગ કે સાધના માર્ગ છે. આવા કોઈ પણ આધ્યાત્મિક સાધનામય ભાવોનો સ્પર્શ થવાથી કર્મફળ વિલુપ્ત થઈ શકે છે. કાં તો કર્મનો બંધ થતો અટકે છે અથવા સત્તામાંથી જ ક્ષય પામે છે, જેથી તેને ફળ આપવાનો અવસર રહેતો નથી, ઉદયમાન કર્મ પણ ઘણે અંશે ક્ષયોપશમ ભાવથી પરિવર્તન પામે છે, તેથી ભોગમાં મોટું પરિવર્તન થઈ જાય છે. આ રીતે અનુકૂળ વિક્ષેપ દ્વારા અર્થાત્ વિશેષ પ્રણાલીનું અવલંબન કરવાથી જીવાત્માનો ભોગભાવ શૂન્યવત્ થઈ જાય છે, હાનિ પામે છે. અશુભભોગ શુભભોગમાં પરિવર્તન પામે છે અને શુભભોગ પણ ત્યાગના કારણે ભોગ આપ્યા વિના જ છૂટા પડી જાય છે. શુભકર્મો પણ ભોગવવા લાયક નથી. જ્ઞાન અને સાધનાના બળથી તે પણ વિરામ પામે છે. કયારેક વિશેષ પ્રણાલીમાં એવો પણ અવસર આવે છે કે શુભ ભાવોમાં અત્યંત વધારો થઈ મહાપુણ્યરૂપે પણ ભોગવાય છે. આખી પ્રણાલીમાં ભાવોના વિવિધ ચડાવ–ઉતરાવના કારણે કર્મભોગમાં વિવિધ પ્રકારના પરિણામો આવે છે, આ છે અનુકૂળ વિક્ષેપ પ્રણાલી.

જ્યારે પ્રતિકૂળ વિક્ષેપમાં જીવ મોહના પરિણામે પાપવૃદ્ધિ કરે છે અને કર્મફળના ભોગમાં પણ ઘણી વૃદ્ધિ કરે છે. શુભકર્મના ભોગને પણ અશુભકર્મ રૂપે ભોગને અનુકૂળ કરે છે. કષાયના કારણે કર્મભોગમાં તીવ્રતાનો ઉદ્ભવ થાય છે. તે ઉપરાંત ભોગવવાના નિમિત્તો પણ પ્રતિકૂળ ભાવે સામે આવે છે. જો કે આ પણ એક ભોગભાવ જ છે. કર્મભોગ ઉદયભાવે જેમ ભોગવાય છે તેમ કર્મફળ નિમિત્તો પણ ઊભા કરે છે અને પ્રતિકૂળ નિમિત્ત જીવને હાનિકર્તા બની પાપ માર્ગમાં લઈ જાય છે. અજ્ઞાની જીવનો પુણ્યભોગ પણ પાપનું નિમિત્ત છે, તેથી આ પ્રતિકૂળ વિક્ષેપો કર્મના શુભાશુભ ભાવોમાં પણ ઘણું પરિવર્તન કરે છે. ઉદાહરણ રૂપે આપણે એક કપડાનું ઉદાહરણ લઈએ, કોઈ માણસને સ્વચ્છ કપડું આપવામાં આવ્યું છે. તેને કપડાંનો ઉપયોગ, ઉપભોગ કરવાનો છે પરંતુ અજ્ઞાન અને અબુદ્ધિના કારણે તે કપડાંને વધારે મેલું કરી, ગંદુ કરી, કપડાંની સામાન્ય અવસ્થાને બગાડી બૂરી રીતે ઉપભોગ કરે છે, જયારે બુદ્ધિમાન વ્યકિત કપડાંને સ્વચ્છ રાખવા પ્રયત્ન કરે છે. મેલને પણ સાફ કરીને દૂર રાખે છે અને શુકલભાવે તેનો ભોગ કરે છે. ભોગના બે પક્ષ છે (૧) શુકલપક્ષ અને (૨) કૃષ્ણપક્ષ. શુકલપક્ષમાં ઉપરની ત્રણ લેશ્યાઓ, તેજો લેશ્યા, પદ્મલેશ્યા અને શુકલલેશ્યાના પરિણામો ભોગવાય છે અને કૃષ્ણપક્ષમાં કૃષ્ણલેશ્યા, નીલલેશ્યા અને કાપોતલેશ્યા, એમ ત્રણ અશુભ લેશ્યાઓમાં જીવ કર્મ ભોગ કરે છે. જીવના

શુભભોગ કે અશુભભોગથી એ નિર્ણય આપવો યુકત નથી કે શુભ ભોગવાળો ઉત્તમ અથવા ભાગ્યવાન છે અને અશુભ ભોગવાળો કનિષ્ટ અને ભાગ્યહીન છે. આ ધાર્મિક કથન નથી, ધર્મને અનુકૂળ નથી, ન્યાયયુકત પણ નથી. વ્યવહારમાં માયાવી માણસો શુભ ભોગને ઉત્તમ અને ઊંચા માને છે અને અશુભ ભોગને કનિષ્ટ અને નીચા માને છે પરંતુ આ કથન સર્વથા સંસારી કથન છે. શુભાશુભ ભોગભાવ જીવાત્મા ભોગવે છે, તે બરાબર છે પરંતુ આ ભોગભાવો નિયત નથી, તેમ જ તે ધર્મનું કોઈ માધ્યમ નથી. ભોગમાત્રથી મુકત થવું, તે પ્રધાન લક્ષ છે અને મુકત ન થાય, ત્યાં સુધી શકય તેટલા ભોગભાવનો ત્યાગ કરે, ત્યાગ કરવાનો સંકલ્પ કરે, ત્યાગ ન કરી શકે તો પણ ભોગભાવમાં વિરકિત કરે અને વિરકિત દ્વારા ભોગ અને ભોગ કરનાર વિભાવ ભાવને જ્ઞાનદૃષ્ટિએ સમજીને બંનેથી વિરકત બને, ત્યારે જીવાત્મા ભોકતા હોવા છતાં અભોકતા કે અલ્પભોકતા બની જાય છે. આ છે ભોગભાવની વિશેષ પ્રણાલી. જીવનો ભોકતૃત્વભાવ અથવા ભોકતૃત્વ પર્યાય તે ઘણો ગંભીર અને ગૂઢ વિષય છે. અહીં આપણે બહુ થોડામાં ભોકતૃત્વ ભાવની બંન્ને પ્રણાલી પર દૃષ્ટિપાત કર્યો છે. જીવ ભોકતા છે, તે સામાન્ય હકીકત છે પણ બરાબર ભોકતા જ છે અને અભોકતા ન બની શકે, તે તર્ક ન્યાયયુકત નથી પરંતુ હકીકતમાં જીવ કર્મનો ભોકતા છે, એ સત્ય સમજાય અને જીવકર્મ ભોગવે છે, જ્ઞાનમાં જયારે એ સ્પષ્ટ થાય, ત્યારે જ તે ભોગભાવમાંથી વિમુકત થવાનો પ્રયાસ કરે છે માટે આ ગાથામાં ભોગભાવની સ્થાપના કરી છે અને જીવકર્મનો કર્તા છે પણ ભોકતા નથી તે વાતનો અને શિષ્યની શંકાનો પ્રતિકાર કર્યો છે. અંતે સિદ્ધ કર્યું છે કે જીવ કર્મનો કર્તા છે અને ભોકતા પણ છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : જીવ કર્મનો કર્તા કે ભોકતા છે તે સંપૂર્ણ કથનનું લક્ષ અકર્તા અને અભોકતાભાવમાં છે. કર્તા અને ભોકતા તે જીવની વર્તમાનકાલીન સ્થિતિ છે. અકર્તા અને અભોકતા તે અનંત ભવિષ્યકાલીન સ્થિતિ છે. કર્તૃત્વનો સંબંધ વિભાવો તથા યોગથી છે. જયારે જીવ અયોગી અને શુદ્ધ સ્વભાવનિષ્ઠ એક શુદ્ધ ચૈતન્ય દ્રવ્ય છે. જેમ કુંભારે વિવિધ પ્રકારના માટીના હાંડલા બનાવ્યાં હોય પરંતુ તે બધા ક્ષણિક પર્યાયો છે. તેને ભાંગીને ભુકકો કરે, તો એક શુદ્ધ માટી છે. એ રીતે કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વના જે કાંઈ શુભાશુભવાળો છે, તે એક મહાવિકાર છે. બગડેલું દૂધ તે દૂધની શુદ્ધ સ્થિતિ નથી. તેમ આ બધા વિકારોને જણાવીને આપણા મહાન સિદ્ધિકાર અંતે તો શુદ્ધ આત્મતત્ત્વની સ્થાપના કરી રહ્યા છે પરંતુ તેમાં કર્તાપણાનો કે ભોકતાપણાનો જે ભયંકર અહંકાર છે, તે જીવના શુધ્ધ સ્વભાવને ઢાંકી રાખે છે. આંખો બંધ કરીને દોડનારો માણસ કેવું દોડે તે સમજાય તેવું છે, તેમ કર્તાપણા અને ભોકતાપણાના ભાવોને જોનારી જે દૃષ્ટિ છે, તે દૃષ્ટિ બંધ કરીને દોડનારા માણસ જેવી છે. આ ગાથા આપણી દૃષ્ટિ ઉઘાડે છે અને સ્પષ્ટ કહે છે કે કર્તા ભોકતાના ભાવ ભલે હોય, જીવાત્મા ભલે તેમાં નિમિત્ત હોય પરંતુ હકીકતમાં તે બંનેનો જે સ્વામી છે તે પણ નિમિત્ત ભાવે નિરાળો છે. જ્ઞાનની પર્યાયમાં જીવાત્મા ફકત જ્ઞાનનો જ ભોગ કરે છે. આ દૃષ્ટિને પ્રાપ્ત કરવી તે જ ગાથાનું નવનીત છે.

ઉપસંહાર : ગાથામાં એક સામાન્ય સિદ્ધાંતની સ્થાપના કરી, સરલ રીતે કારણ–કાર્યરૂપે કર્મ અને તેના ફળનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. સામાન્ય લોકભાષામાં પણ બોલાય છે કે 'જેવું કરે તેવું

પામે,' 'આહાર તેવો ઓડકાર', 'ઝેર ખાય તો મરે' આ બધી લોકોક્તિ પણ સામાન્ય રીતે જીવનો ભોકતાભાવ પ્રગટ કરે છે. તે જ રીતે આ ગાથામાં પણ ઝેર અને સુધાનું ઉદાહરણ આપીને અશુભ અને શુભ કર્મની તુલના કરી છે અને મનુષ્યને એક સામાન્ય બોધ આપ્યો છે કે જેવું કર્મ કરે તેવું ફળ મળે, આ છે ગાથાનો સારાંશ.

અહીં એક સામાન્ય પ્રણાલીનું અવલંબન કરીને સર્વમાન્ય સિધ્ધાંત સ્થાપિત કર્યો છે અને પરોક્ષભાવે નાસ્તિકવાદનો પ્રતિકાર કર્યો છે. આટલું કથન કર્યા પછી શાસ્ત્રકાર આગળ વધીને આગામી ગાથામાં પણ આ જ વિષયનો ફરીથી ઉલ્લેખ કરીને પુનઃ કારણ–કાર્યની સાંકળને કર્મ સિધ્ધાંતમાં પ્રસ્તુત કરે છે, હવે આપણે ૮૪ મી ગાથાનો ઉપોદ્‌ઘાત કરીએ.

ગાથા-૮૪

ઉપોદ્‌ઘાત : પાછલી ગાથામાં શુભાશુભ કર્મનું ફળ અને તેનું પરિણામ એક દ્રવ્યની અપેક્ષાએ સમજાવ્યું હતું. અહીં ફરીથી તે તુલનાને જીવંત વ્યકિત ઉપર પ્રગટ કરે છે. કર્મનું પરિણામ માત્ર ક્રિયા કે ફળરૂપે જ જણાતું નથી પરંતુ કર્મનો પ્રભાવ વ્યકિત ઉપર પણ જણાય છે. જેમ ક્રિયાત્મક ફળ થાય છે, તે ક્રિયારૂપ ભોગ થાય છે. તે જ રીતે કર્મનું ફળ કર્તારૂપે અર્થાત્ વ્યકિત ઉપર પણ પ્રભાવ નાંખી કર્તારૂપે ભોગવાય છે. આ રીતે સિદ્ધિકારે કર્મફળનો ફડચો કરી વધારે સ્પષ્ટ કરવા માટે આ ગાથામાં રંક અને રાજાનું ઉદાહરણ પ્રસ્તુત કર્યું છે. શુભાશુભ કર્મનું ફળ જેમ દ્રવ્યમાં જોવા મળે છે, તેમ વ્યકિતમાં પણ જોવા મળે છે. ખાસ કરીને આ કર્મફળ માનવજાતિમાં વિશેષરૂપે જોઈ શકાય છે, તેથી અહીં કર્મફળના ભાજનરૂપે મનુષ્યને ગ્રહણ કર્યો છે અને ત્યારબાદ તેના કારણરૂપે શુભાશુભ નિમિત્ત માન્યું છે. વર્તમાને વ્યકિતનું જે રૂપ પ્રતીત થાય છે તે કોઈ વિશેષ કારણોના આધારે છે. અહીં દર્શનશાસ્ત્રનો પ્રબળ સિદ્ધાંત પ્રસ્તુત કર્યો છે કે કારણ વિના કાર્ય નિષ્પન્ન થતું નથી. આ ગાથા સામાન્ય બોધની સાથે સાથે દાર્શનિક સિદ્ધાંતને પ્રસ્તુત કરી રહી છે. હવે આપણે ગાથાનું ગુંજન સાંભળીએ.

એક રાંક ને એક નૃપ, એ આદિ જે ભેદ;
કારણ વિના ન કાર્ય તે, તે જ શુભાશુભ વેદ ॥ ૮૪ ॥

પૂર્વપક્ષ : શું રાંક કે રાજા થવું, તે હકીકતમાં તેના કોઈ કર્મનું ફળ છે કે વ્યકિતના પુરુષાર્થનું ફળ છે ? આ પ્રશ્ન જાણે માનવસમાજ સામે ધર્મશાસ્ત્ર પડકારતું હોય, તેવો પ્રશ્ન ઊભો છે. રાંક થવું કે નૃપ થવું, તે કોઈ કર્મનું ફળ શા માટે માની લેવું ? ઘણા રાજાઓ પોતાની ભૂલથી કે નીતિના અભાવે રાંક પણ બની ગયા છે અને ભિખારી પણ બની ગયા છે. જયારે કેટલાક સામાન્ય અત્યંત ગરીબ સ્થિતિમાં જન્મેલા મનુષ્યો પોતાના પુરુષાર્થના બળે પ્રભાવશાળી રાજા બની ગયા છે. આવા ઘણા દૃષ્ટાંતો ઈતિહાસનાં પાને નોંધાયા છે.

જો રાંકપણું અને રાજાપણું કર્માધીન જ માની લઈએ, તો મનુષ્યના પુરુષાર્થને અવકાશ મળતો નથી. વર્તમાન સામ્યવાદ તો ધર્મના આ સિદ્ધાંતોનો પરિહાસ કરે છે અને સમજાવે છે કે ગરીબને ગરીબ રહેવા માટે ધર્માચાર્યોએ પોતાના બચાવ માટે કર્મ સિધ્ધાંતનો ઉપયોગ કર્યો છે. રાજનીતિના દુષ્પ્રભાવથી મનુષ્ય દરિદ્ર કે ગરીબ બની રહે છે. એક રીતે મનુષ્યના પુરુષાર્થને દબાવી દેવા માટે કર્મસત્તાનો પ્રયોગ કર્યો છે. કર્મવાદ એમ કહે છે કે રાંક થયો છે તે તારા પાછલા જન્મના કર્મનું ફળ છે, માટે શાંતિપૂર્વક રાંક બની રહેવું. જયારે રાજાને કહે છે કે તારા પૂર્વજન્મના પુણ્ય છે, એટલે તું આ બધી સત્તા અને ભોગનો ઉપયોગ કરવાનો અધિકારી છે. તારી સુખ–સાહ્યબી કોઈ શોષણથી કે અનીતિથી મળી નથી પરંતુ તારા શુભકર્મનું ફળ છે. આ રીતે રાંક અને રાજાની નીતિને કાયમ સ્થાપિત કરવા માટે કર્મવાદને પ્રબળ સાધન બનાવ્યું છે, આ છે તર્કવાદનો પ્રશ્ન.

બીજી રીતે એ પણ પ્રશ્ન ઊભો થાય છે કે મનુષ્યની દુર્બળ સ્થિતિમાં સ્વયં કારણભૂત છે કે તેના કર્મ કારણભૂત છે ? શું કર્મના આધારે જ મનુષ્યની પરિસ્થિતિનું નિર્માણ થાય છે કે પુરુષાર્થને અવકાશ છે ? શું ભાગ્યવાદ તે મનુષ્યને માટે અથવા તેની શકિત માટે કલંકરૂપ નથી? આ ગાથાની સામે આટલો મોટો પૂર્વપક્ષ ઊભો કરીને હવે કૃપાળુ ભગવંતના કથનનો શું ઉદ્દેશ છે તેનો ઊંડો વિચાર કરીને ઉત્તરપક્ષને તત્ત્વની દૃષ્ટિએ સમજીએ.

ઉત્તરપક્ષ : વર્તમાન સામ્યવાદના કે બીજા કેટલાક રાજનૈતિક પ્રશ્નોના પ્રચાર સાથે ધર્મવાદને સરખાવામાં મૂળભૂત વીતરાગી શાસ્ત્રોને ન્યાય મળવો સંભવ નથી. વર્તમાનમાં જે કાંઈ પ્રવાહો ઉદ્‌ભવ્યા છે, તે ધર્મ કે અધર્મની પરવાહ કર્યા વિના સ્વાર્થના કેન્દ્રબિંદુ ઉપર રચાયેલા છે. તેમનો મુખ્ય સિદ્ધાંત માનવીય સ્વાર્થ છે અને તે સિધ્ધાંતો હકીકતમાં ન્યાયપૂર્ણ હોતા નથી. સહુને સુખ ભોગવવાનો પૂરો હકક છે, એમ કહેનારા પ્રવાદીઓ મોટા કતલખાનાનું અસ્તિત્વ કાયમ રાખી, મહાઉપકારી સંજ્ઞી પંચેન્દ્રિય જીવોની કતલ કરવામાં જરાપણ અન્યાય માનતા નથી, હજારો લાખો પ્રાણીના ભોગે માંસાહાર જેવા દૂષિત કર્મોને પણ ન્યાયયુકત બતાવી, તેને રાજનૈતિક શરણ આપે છે. તેનો અર્થ એ થયો કે તેનું કેન્દ્રબિંદુ કોઈ ધર્મ કે ન્યાય નથી પણ માનવીય સ્વાર્થ છે. તો આવા સ્થૂલ પાપપૂર્ણ સિદ્ધાંતોને તત્ત્વજ્ઞાનના ત્રાજવા ઉપર તોળી શકાય તેવા નથી. આટલું કહીને હવે આપણે મૂળ વાત પર આવીએ.

અહીં જે કર્મ પ્રણાલીનો, કર્મફળનો કે ભોકતાભાવનો સિધ્ધાંત સ્થાપિત કર્યો છે, તે બરાબર એક જીવને સદાને માટે તેવો ભોગવટો કરવો જ પડશે, તેવી ત્રૈકાલિક સ્થાપના કરી નથી પરંતુ વર્તમાનકાલીન હકીકત છે, તેનું દર્શન કરાવ્યું છે અને માનવજાતિ કે કોઈપણ જીવરાશિ પોતાના કર્મોનાં ફળ સાથે જોડાયેલી છે, તેનું દિગ્દર્શન કરાવ્યું છે. કર્મનો પ્રતિકાર પણ કરી શકાય છે, તેમાં પુરુષાર્થને પણ પૂરો અવકાશ છે. તે સિધ્ધાંત અહીં પરિપૂર્ણ નથી પરંતુ તેનો નિષેધ પણ કર્યો નથી. અર્થાત્ જૈનદર્શન કે બીજા સાધનામાર્ગના દર્શનો કર્મફળનો નાશ કરવા માટે પુરુષાર્થની સ્થાપના કરે છે. અશુભ કર્મો ભોગવવા જ પડે તેવો નિયમ નથી પરંતુ અત્યારે કર્મવાદની સ્થાપના થઈ રહી છે ત્યાં તેનું પ્રયોજન નથી. વિશ્વમાં જે રાંક કે રાજા, ગરીબ કે ધનાઢય સુખી કે દુઃખી થાય છે, રોગી કે નિરોગી બને છે, તેમાં તેનાં કર્મ કારણભૂત છે, તે નિર્વિવાદ સત્ય છે. આ ગાથામાં મુખ્ય પ્રયોજન કર્મ શુભાશુભ ફળ આપે છે અને તે ફળ પ્રત્યક્ષ જોઈ શકાય છે. તેથી કર્મવાદના સિદ્ધાંતને અવગણી શકાય તેમ નથી. પૂર્વપક્ષમાં જે શંકા કરી છે કે પુરુષાર્થને અવકાશ નથી અથવા મનુષ્ય કર્મફળના આધારે ચાલે, તો પરાધીન બની જાય છે, તે વાતનું પણ નિરાકરણ થઈ જાય છે. કર્મવાદ છે તો જ પુરુષાર્થને અવકાશ છે, માટે કર્મવાદના આધારે જ જીવન ચાલે છે તેમ નથી. કર્મ અને પુરુષાર્થ બંને જીવનના બે ચક્ર છે અર્થાત્ બે પૈડાં છે. પુરુષાર્થને માનવાથી પણ કર્મનો સ્વીકાર કરવો પડે છે. શાસ્ત્રકાર એટલું જ કહેવા માંગે છે કે જીવનમાં જે કાંઈ ઊંચું–નીચું દેખાય છે, તેના મૂળમાં તે જીવના કોઈ કર્મો હોવા જ જોઈએ. કર્મવાદની પ્રસ્તુતિ તે ભારતીય દર્શનનો મૂળભૂત પ્રશ્ન છે અને કર્મફળ તે મનુષ્ય જીવનનું મુખ્ય લક્ષ છે માટે ગાથામાં રાજા અને રંકનું એક ઉદાહરણ પ્રસ્તુત કર્યું છે. ત્યાં એમ કહેવાનો આશય

નથી કે રાજા સદા માટે રાજા રહી શકે અને રંક સદા માટે રંક રહી શકે, પરંતુ હકીકતમાં રાજાના પણ અશુભ કર્મો ભેગા થાય, ત્યારે તે અનીતિનો સ્વીકાર કરી રંક બની જાય છે અને રંક પણ જો તેના શુભ કર્મો હોય, તો પુરુષાર્થનું અવલંબન કરી તે રાજા સમાન બની જાય છે. એટલે આ ઘટનામાં કે આવા પરિવર્તનમાં પણ કર્મફળ જ મુખ્ય આધારભૂત છે. કર્મને ફળીભૂત કરવામાં પુરુષાર્થ નિમિત્ત બને છે. બીજમાં અનાજ ભરેલું છે. ખેડૂત તેને પુરુષાર્થથી પલ્લવિત કરે છે. પણ જો બીજમાં શકિત ન હોય, તો પુરુષાર્થ વ્યર્થ જાય છે, માટે રામાયણમાં પણ કહ્યું છે 'કર્મ પ્રધાન કરી રાખા' અર્થાત્ કર્મની પ્રધાનતા છે. કર્મને અનુસરીને જ પુરુષાર્થ સારાં–નરસાં ફળ આપી શકે છે. આગળ ચાલીને એમ પણ કહેવું જોઈએ કે જીવ કર્મના આધારે જ સાચો ખોટો પુરુષાર્થ કરે છે. જો પુણ્ય હોય તો જ સાચો પુરુષાર્થ અને પાપનો ઉદય હોય તો ખોટો પુરુષાર્થ કરે છે. આ ચિંતનથી પૂર્વપક્ષનું સંપૂર્ણ નિરાકરણ થઈ જાય છે.

હવે આપણે ગાથાના બધા પદો અને તેમાં સ્થાપેલા સિધ્ધાંતોનું ઊંડાઈથી અવલોકન કરશું.

કાર્ય–કારણનો સંબંધ : દાર્શનિક સિધ્ધાંત અનુસાર કારણ વિના કાર્ય ઉત્પન્ન થતું નથી. પરંતુ કારણ કોને માનવું ? તે વિષે મોટો વિવાદ છે. સામાન્યરૂપે કારણના બે મુખ્ય પ્રકાર કરવામાં આવ્યા છે. ઉપાદાન કારણ અને નિમિત્ત કારણ. ઉપાદાન કારણ તે કહેવાય છે કે જે કાર્યરૂપે પરિણામ આપે છે. જયારે નિમિત્ત કારણ છે, તે પોતાનો નિશ્ચિત વ્યાપાર કરીને, કાર્યમાં સહયોગી બની, પુનઃ હટી જાય છે. જેમ કે કુંભાર માટીમાંથી ઘડો બનાવે છે, તેમાં માટી તે ઘડાનું ઉપાદાન કારણ છે. માટી ઘડા રૂપે પરિણામ પામે છે. જયારે કુંભાર અને તેના સાધનો એ બધા નિમિત્ત કારણો છે. તે જરૂરી વ્યાપાર કરીને દૂર રહી જાય છે. ઉપાદાનની વ્યાખ્યા કરતાં દર્શનશાસ્ત્ર કહે છે કે 'कारणनाशात् कार्यनाशः ।' અર્થાત્ કારણનો નાશ થવા પર કાર્યનો નાશ થાય, તો તે ઉપાદાન કારણ છે પરંતુ કાર્યનો નાશ થવા પર નિમિત્ત કારણ પર કશો પ્રભાવ પડતો નથી. તે અખંડ રહી જાય છે. આ કારણવાદ ઘણો ગંભીર વિષય છે. કયા કાર્યનું કયું કારણ છે, તે નિશ્ચય કરવો તે અગાધ ચિંતન સાથે સંબંધ ધરાવે છે. વ્યવહારની દૃષ્ટિએ સામાન્ય કારણ–કર્મનો બોધ સમજાય તેવો છે. પરંતુ નિશ્ચયદૃષ્ટિએ ચિંતન કરતાં એમ સમજાય છે કે જડ પદાર્થ સ્વયં પોતાના પરિણામ કરતાં હોય છે અને જીવાત્મા તો ફકત પોતાના વિકારી પરિણામોનો જ કર્તા છે અર્થાત્ સ્થૂલ ક્રિયામાં સ્થૂલ પદાર્થો કારણભૂત છે. જયારે તેની પાછળ જે સૂક્ષ્મક્રિયાનો વ્યાપાર ચાલે છે તેના કારણભૂત સૂક્ષ્મ કારણો હોય છે. કાર્યની એક સમાન કડી જોવામાં આવે છે પરંતુ કાર્યને ખંડ–ખંડ કરીને જોવાથી દરેક ખંડની પાછળ વિભિન્ન નિરાળા કારણો અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને દરેક કારણ એક–એક ખંડ ખંડ કાર્યનું સંપાદન કરે છે. હકીકતમાં કાર્ય તે પર્યાયનો પ્રવાહ છે અને તે પ્રવાહની પાછળ દરેક દ્રવ્યો પોતાની રીતે કારણભૂત બને છે. કાર્ય એક હોય અને કારણ અનેક હોઈ શકે, જયારે અનેક કારણો મળીને એક કાર્યનું સંપાદન કરે છે.

અહીં આપણે કારણની ચર્ચા કરી ઉપાદાન–નિમિત્તની વ્યાખ્યા કરી છે. જયારે ન્યાય દર્શન ઉપાદાનકારણ, સમવાયકારણ અને નિમિત્તકારણ એવા અલગ અલગ કારણોથી કાર્ય–કારણની અભિવ્યકિત કરે છે.... અસ્તુ.

એક ખાસ વાત : હકીકતમાં દરેક કાર્ય પોતાની સ્વતંત્ર અવસ્થા ધરાવે છે. એટલે કેટલાક શાસ્ત્રોએ મૂળમાં જ ઘા કરીને કારણવાદનો પ્રતિકાર કર્યો છે. પર્યાય સ્વયં પર્યાય પામે છે. પર્યાય કારણથી ઉત્પન્ન થઈ શકે છે તેમ કહેવામાં કશું રહસ્ય નથી. આ પરમ નિશ્ચયનો સિધ્ધાંત સ્વીકારીએ, તો પ્રત્યેક ભાવો પોતાની મેળે ઉપજે છે અને વિલય પામે છે, તેની સ્થિતિ પૂરી થતાં સદાને માટે તે વિલય પામી જાય છે. હકીકતમાં આત્મા સ્વયં આવા કોઈ પણ વૈભાવિક ભાવોનો કર્તા નથી અને જો કર્તા નથી તો તેના ફળનો ભોકતા પણ નથી. જયારે આ જ્ઞાન દૃષ્ટિ વિકસિત થઈ જશે, ત્યારે જીવાત્મા અકર્તા અને અભોકતા બની કારણ–કાર્યની સાંકળથી મુકત થઈ મોક્ષગતિને પ્રાપ્ત કરશે. આ ગાથામાં જે ભોકતાભાવ પ્રદર્શિત કરવામાં આવ્યો છે, એ જીવાત્માની કાયમી અવસ્થા નથી. જીવ કર્મનો ભોકતા બને છે અને ભોકતા બનવામાં તેના કર્મો કારણભૂત બને છે, એ વાતની સ્પષ્ટતા કરી તેમાંથી મુકત પણ થવાય છે, તે વાતાનો ઉદ્‌ઘોષ સ્વયં શાસ્ત્રકાર આગળની ગાથોઓમાં કરવાના છે.

અહીં તો એટલું જ કહેવાનું છે કે સંસારમાં જે કાંઈ ઊંચા–નીચા કે સુખ દુઃખના ભાવો ભજવાય છે અને જીવાત્મા તેનો ભોગ બને છે, તેમાં જીવાત્મા જે કાંઈ સંવેદન કરે છે, સારા–નરસા ભાવોને ભોગવે છે, તે બધું કર્માધીન નાટક છે.

રાજા થાય કે રંક થાય, સારા–નરસા સંયોગ વિયોગ થાય, ઈષ્ટ–અનિષ્ટ અવસ્થાઓ પેદા થાય, તે તો કર્માધીન છે જ. તે શુભાશુભ કર્મનું ફળ તો છે જ પરંતુ ફળ ભોગવતી વખતે જે કાંઈ મોહાદિક અહંકાર કે લોભના પરિણામો જાગૃત થાય છે, તે પરિણામો પણ કર્માધીન છે. અઘાતિ કર્મ શુભાશુભ અવસ્થા પેદા કરે છે. જ્યારે ઘાતિકર્મ આ પરિસ્થિતિમાં અશુભ ભાવોને જન્મ આપે છે. જો એ વખતે મોહાદિક કર્મનો ઉદય ન થાય, તો શુભાશુભ કર્મનો ભોગભાવ પણ નિર્જરાનો હેતુ બને છે. ભોકતૃત્વ તે કર્મનું ફળ છે પણ તેની સાથે જીવ જો મોહાદિ કર્મનો ભોકતા ન બને, તો ભોકતૃત્વ ભાવ પણ કલ્યાણ રૂપ બની જાય છે. અઘાતિ કર્મ શુભાશુભ ફળ આપે છે, પાપ–પુણ્યરૂપે કડવાં–મીઠાં ફળ આપે છે. તે વખતે ઘાતિ કર્મની બે અવસ્થા હોય છે. ઉદયમાન અવસ્થા અથવા ક્ષયોપશમ ભાવયુક્ત અવસ્થા. કર્મભોગમાં જો મોહનો ઉદયભાવ ભળે, તો જીવનો ભોકતાભાવ ખૂબ ઘાટો રંગ પેદા કરે છે, મહાબંધનનું કારણ બને છે. ઉદયભાવ તે પણ એક પ્રકારનો અશુધ્ધ ભોગભાવ છે. શુભાશુભ કર્મના ઉદય વખતે અશુધ્ધ ભાવનો ઉદય ઘણો જ હાનિકારક છે પરંતુ તે વખતે જો મોહનીય કર્મનો ક્ષયોપશમ હોય, તો ભોકતાભાવનો પ્રભાવ જીવાત્મા ઉપર પડતો નથી. સ્વયં યોગાદિ ભાવે કર્મ ભોગવાય જાય છે અને ભોગભાવ અત્યંત આછા રંગનો બની જીવને દૂષિત કરતો નથી. જીવાત્મા અપ્રભાવ્ય અવસ્થામાં રહી ઘાતિ કર્મનો ભોકતા થતો નથી.

આ આખું વિવેચન જીવનો ભોકતાભાવ શું છે અને જીવને સાચા અર્થમાં કયારે ભોકતા માનવો, તેના ઉપર સ્પષ્ટ દૃષ્ટિપાત કરી જાય છે. કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે મોહાદિનો ઉદય ન હોય તો ભોગભાવ હોવા છતાં પણ જીવ અભોકતા રહે છે. જે કર્મોને શુભાશુભ ફળનાં કારણરૂપ માન્યા છે અને કર્મ પોતાનું ફળ આપે છે, તે હકીકતને સામાન્ય પ્રણાલીથી સ્વીકાર કર્યા પછી ઉપર્યુકત

વિશેષ પ્રણાલી અનુસાર ભોકતૃત્વ ભાવ શું છે તેનો નિર્ણય કરવો ઘટે છે. પરોક્ષરૂપે આ ગાથા એમ કહી જાય છે કે રાજાપણું કે રંકપણું તે બાહ્યભાવ છે અને તે શુભાશુભ કર્મનું ફળ છે, તેમ વિચારીને જીવાત્મા બંને ભાવથી દૂર રહે, તો કર્મ ઉદયમાન હોવા છતાં કર્મફળના પ્રભાવથી બચી જાય છે.

એક પ્રશ્ન : લગભગ બધા ઉપદેશકો અને સામાન્ય કથાકારો એમ કહે છે કે કરેલાં કર્મ ભોગવવા પડશે. તેઓ એવી રીતે સ્થાપના કરે છે કે કરેલા કર્મો ભોગવ્યા વિના છૂટકો નથી. કેમ જાણે કર્મો બળપૂર્વક પોતાનું ફળ આપવા કટિબધ્ધ હોય છે. તે કર્મરૂપીની તલવારનો ઘા તમારે જીરવવો જ પડશે, તમારે કર્મના શિકાર બનવું જ પડશે. આમ કર્મના ભોકતૃત્વ ઉપર ઘણું વજન આપીને કર્મફળની ચર્ચા કરી છે.

કર્મફળ ભોગવવા પડે છે એ સાચી વાત છે પણ કર્મ ભોગવવા જ પડશે એ વાત બરાબર નથી. શું કર્મમાં કશું પરિવર્તન થઈ શકતું નથી ? બાંધેલા ભૂતકાળના કર્મો અચેતન અવસ્થામાં છે, તો ચેતન પોતાના પુરુષાર્થથી શું તેમાં કશું પરિવર્તન ન કરી શકે ?

જૈનદર્શનમાં તો સ્પષ્ટ સિધ્ધાંત છે કે કર્મનાં ઉદ્‌વર્તન, અપવર્તન, સંક્રમણ આદિ ઘણાં કરણો દ્વારા પરિવર્તનને અવકાશ છે. છતાં આ બધા ઉપદેશકો આ વાતથી દૂર રહીને કરેલા કર્મો ભોગવવા પડશે, તે વાત ઉપર જોર આપે છે. આ ગાથામાં ભોકતૃત્વભાવનું વર્ણન છે, તે સત્ય હકીકત છે પરંતુ કર્મના પ્રભાવથી બચી શકાય છે; તે ભાવ અધ્યાર્થ છે. શાસ્ત્રમાં એક વાકય જોવા મળે છે 'कडाण कम्माण न मोक्खो अत्थि' । કરેલાં કર્મો ભોગવ્યા વિના છૂટતા નથી જો કે આ વાકયમાં કરેલા કર્મ છૂટતા નથી એટલા જ શબ્દો છે પરંતુ તેના ગર્ભમાં ભોગવ્યા વિના છૂટતા નથી, તેવો અર્થ કાઢવામાં આવે છે. બીજો અર્થ એવો છે કે કર્મો પોતાની મેળે ફળ આપ્યા વિના છૂટતાં નથી. જે અર્થ હોય તે કેવળગમ્ય છે પરંતુ કરેલાં કર્મ ભોગવવા પડે છે તેવો સીધો અર્થ છે. હકીકતમાં આ પદનો કેટલોક ભાવ અનુકત છે. જે આ પ્રમાણે હોવો જોઈએ. 'जइ जीव न परक्कम्मेज्जा' આખું વાકય આ પ્રમાણે થઈ શકે છે. 'कडाण कम्माण न मोकखो अत्थि, जइ जीव न परक्कम्मेज्जा ।' અર્થાત્ જો જીવ પરાક્રમ ન કરે, પુરુષાર્થ ન કરે, તો કરેલાં કર્મ ભોગવવા પડે છે. અહીં પુરુષાર્થને પૂરો અવકાશ છે. આપણી આ ગાથામાં જે ભોકતૃત્વ ભાવ કહ્યો છે અર્થાત્ જીવાત્મા ભોકતા છે, તે સિધ્ધ કર્યું છે, તે સામાન્ય પ્રણાલીના આધારે છે. ભોકતૃત્વ ભાવ ફરજિયાત (**Compulsory**) નથી. જો જીવાત્મા જ્ઞાનમાં કે સાધનામાં રમણ કરે, તો તેનાં બે પરિણામ આવે. કેટલોક ભોકતૃત્વભાવ ટળી જાય, જયારે કેટલુંક પરિવર્તન થઈ જાય. ભોકતાપણું તે કર્મનું ફળ છે પરંતુ તે ફળને વધારે બગાડવું કે સુધારવું અને ભોકતા બનીને પાપથી બચવું, તે જીવના પુરુષાર્થ પર આધાર રાખે છે. કોઈ ખેડૂત બીજ વાવે છે, બીજ અંકુરિત થયા પછી સરખી રીતે તેનું પાલન કરે અને બીજના અંકુરોમાં નુકશાન કરનારા તત્ત્વોને કાઢી નાંખે, સારી રીતે તેની સંભાળ રાખે, તો બીજ સારાં ફળ આપી શકે છે. તે જ રીતે શુભ કર્મરૂપી બીજ જ્યારે ઉદયમાન થાય, ત્યારે તેને ક્રોધ–અહંકાર રૂપી અમંગળ તત્ત્વોથી બચાવે, તો શુભકર્મો ભોગવાઈને ખરી પડે છે. તે આત્માને બંધનકર્તા થતા નથી. એ જ રીતે જો અશુભ કર્મનાં બીજ

વાવ્યા હોય અને દુઃખરૂપી અંકુરો ફૂટે, તો તેમાં પણ સમભાવ રાખીને તે અંકુરોને મહત્ત્વ ન આપે, તો તે પોતાની મેળે સૂકાઈને (ભોગવાઈને) ખરી પડે છે. આ રીતે ચિંતન કરતાં ભોકતૃત્વ ભાવના ખરા વિકલ્પો સામે છે. અહીં તો આપણે સામાન્ય બે ઉદાહરણ આપ્યા છે. મૂળ શાસ્ત્રકારના કથનનું તાત્પર્ય એ છે કે જીવ પોતાના કર્મનો ભોકતા છે, આ વાતનો સ્વીકાર કર્યા પછી જ તેમાંથી મુકત થવાના વિચારો અમલમાં આવી શકે છે. જીવ કર્મનો ભોકતા નથી, તે નાસ્તિકભાવ જીવને શ્રધ્ધાથી કે આસ્થાથી વંચિત કરી પાપકર્મથી બચવા માટે ચેતના આપતો નથી. આ છે આખી ગાથાનું તાત્પર્ય. ભોકતાભાવ સાબિત કરવાનો અર્થ એ નથી કે જીવ કર્મ ભોગવવા માટે જ જન્મ લે છે. કર્મભોગ એ પ્રાકૃતિક અવસ્થા છે અને તેમાંથી મુકત થવું, તે સાંસ્કૃતિક અવસ્થા છે. સત્પુરુષાર્થનો આધાર લેવાથી ભોકતૃત્વ ભાવ ક્ષીણ થઈ જાય છે અને જીવાત્મા પોતાના સ્વરૂપમાં ધ્યાન આપે, ત્યારે તેને શુભ કે અશુભ કોઈ પ્રકારના કર્મની અપેક્ષા રહેતી નથી, તેનાથી તેનો માર્ગ રૂંધાતો નથી. ગાથાનું તાત્પર્ય સ્પષ્ટ થવાથી આગળની ગાથાઓ પણ તે વાતની પૂર્તિ કરે છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : આ ગાથામાં જીવાત્માની સામાન્ય સ્થિતિનું દિગ્દર્શન કરાવીને તેની વર્તમાન સ્થિતિ સ્પષ્ટ કરી છે. જીવની વર્તમાન પરિસ્થિતિ કર્માધીન છે, એમ કહીને કર્મ અવસ્થાનું ભાન કરાવ્યું છે. જે કાંઈ બાહ્ય આવરણો છે, તે કર્મનું ફળ છે. આત્માના શુધ્ધ પુરુષાર્થનું ફળ નથી. જેમ ખેતર ખેડયા વિના હજારો ઝાડી–ઝાંખરા, કાંટા કે ઘાસ ઊગી નીકળે , તો તે કોઈ પુરુષાર્થના અભાવમાં જમીનની વિકૃતિ થઈ છે અને તે પુરુષાર્થના અભાવનું ફળ છે. કર્મ ફળ આપે છે તે અધુરું વાકય છે, સાપેક્ષ વાકય છે. તેનો આધ્યાત્મિક અર્થ એ છે કે જીવના પુરુષાર્થના અભાવમાં કે સત્પરિણતિના અભાવમાં કર્મો ફળ આપે છે. બીજો અર્થ એ છે કે કર્મફળ આપે તો ભલે આપે પરંતુ તેમાં આત્મા નિરાળો રહે, તો કર્મફળથી પ્રભાવિત થતો નથી. સાથે સાથે નવા કર્મો પણ બાંધતો નથી. તે કર્મફળનો દૃષ્ટા બનીને કર્મનું નાટક નિહાળે છે, કર્મના ખેલને જુએ છે, જેમ સિનેમા કે નાટક જોનારો વ્યકિત નાટકના પાત્રોથી સુખી કે દુઃખી થતો નથી. તેમ આ અંતરઆત્મા દૃષ્ટા બનીને પોતાના અંતરનું નાટક નિહાળે છે. ત્યારે પણ રાજા રંક જેવા પાત્રોને અથવા પરિવેષને જોઈને તે સુખી કે દુઃખી થતો નથી. હું રાજા પણ નથી ને રંક પણ નથી, તે સ્વભાવિક ભાવનો સ્પર્શ કરે છે. રાજાપણું કે રંકપણું તે કર્મના ફળ છે. તેમાં મારે શું લેવા દેવા ? આમ માનીને બંને વિકારી ભાવોથી છૂટા થઈ દૃષ્ટા બની, દર્શક બની કે પર્યવેષક બની બધા નાટકની સમાલોચના કરે છે. પોતે પણ આ નાટકને સમજે છે અને બીજાને પણ સમજાવે છે. તેની આનંદ ઊર્મિમાં ઓટ આવતી નથી, ભરતી કે ઓટ તે કર્મનું ફળ છે. પોતે તો તેનો આધારભૂત શાંત સમુદ્ર છે. આ છે ગાથાનો આધ્યાત્મિક સંપૂટ. ધન્ય છે કૃપાળુ ગુરુદેવને કે જેઓએ સામાન્ય પ્રણાલીની સાથે સાથે અધ્યાર્થભાવે આત્મદર્શનનાં મોતી વેર્યા છે.

ઉપસંહાર : દર્શન જગતમાં કાર્યકારણનો પ્રવાહ સુપ્રસિધ્ધ છે. જેનો આ ગાથામાં પણ સામાન્ય દૃષ્ટિકોણથી ઉપયોગ કર્યો છે. કવિરાજે વ્યાવહારિક રાજા–રંકનું ઉદાહરણ આપીને તાત્ત્વિક સિદ્ધાંતનો ઉદ્ઘોષ કર્યો છે. કાર્ય–કારણનો સંબંધ જેટલો તાત્ત્વિક છે, તેટલો વ્યાવહારિક

પણ છે, જેથી તેનો અપલાપ થઈ શકે તેમ નથી. વેદાંતના ખંડનખાદ્ય ગ્રંથમાં બહુ જ ગંભીરતાથી કાર્યકારણનું વિવેચન કરી અંતે પ્રબળ તર્કોથી કારણવાદનો પ્રતિકાર કર્યો છે અને સમગ્ર સંસાર કોઈ કારણ વિશેષના આધારે નથી, સ્વયં ઉદ્‌ભૂત છે તે પ્રમાણે કથન કર્યું છે પરંતુ આ સિદ્ધાંત વ્યાવહારિક નથી. જૈનદર્શનમાં કારણવાદની સચોટ સ્થાપના છે, જેથી આપણા સિદ્ધકારે કારણવાદનું જ અવલંબન કર્યું છે. મનુષ્ય જે કાંઈ સુખદુઃખ ભોગવે છે તેના સ્પષ્ટ કારણ રૂપે શુભ કે અશુભ કર્મોને વેદે છે અથવા ભોગવે છે એ જાણવું જોઈએ. 'વૈદ્ય' શબ્દનો અર્થ 'ભોગવવા યોગ્ય' છે. અને 'જાણવા યોગ્ય' છે, આ બંને અર્થ થાય છે અહીં આ શબ્દનો બંને અર્થમાં પ્રયોગ કર્યો છે. શુભાશુભ કર્મનાં કારણો જાણવા જોઈએ અને તે શુભાશુભ કર્મ ભોગવાય છે તે એક હકીકત છે... અસ્તુ.

આગળની ગાથમાં કવિરાજ સ્વયં કર્મસિધ્ધાંત ઉપર ટૂંકમાં પ્રકાશ નાંખી રહ્યા છે, એટલે હવે આપણે આ ગાથાનો ઉપસંહાર કરી અને ૮૫ મી ગાથાનો સ્પર્શ કરીએ.

ગાથા–૮૫

ઉપોદ્‌ઘાત : ઈશ્વર વિષે મીમાંસા : ભારતવર્ષની વર્તમાન સંસ્કૃતિમાં અને ભકિતમાર્ગમાં ઈશ્વરનું પ્રમુખ સ્થાન છે. ઈશ્વરની ઈચ્છા વિના એક પાંદડું પણ હલતું નથી. ઈશ્વર પ્રત્યે આવો સમર્પણ ભાવ છે. જો કે ઈશ્વરની સામે અનીશ્વરવાદી દર્શન પણ વિશાળ માત્રામાં અસ્તિત્વ ધરાવે છે, પ્રાચીન બધાં દર્શનો પણ લગભગ અનીશ્વરવાદી હતા. વેદાંત, કર્મકાંડ પણ સ્પષ્ટ રીતે ઈશ્વરવાદની સ્થાપના કરતા નથી. વેદાંત આત્મવાદી દર્શન છે, જ્યારે મીમાંસા કર્મકાંડને પ્રધાનતા આપી કર્મને જ ઈશ્વર ગણે છે. ત્યારબાદ ન્યાયદર્શન કે અર્વાચીન દર્શન એવમ્ ભકિતયોગી શાસ્ત્રોમાં ઈશ્વરની પ્રબળ સ્થાપના થઈ છે. બૌદ્ધદર્શન પ્રચંડરૂપે અનીશ્વરવાદી છે. તેઓ ઈશ્વરને, આત્માને અને સમસ્ત વિશ્વને અસત્ માને છે. તેમના મતાનુસાર સદ્‌વ્યવહાર એ જ ધર્મ છે... અસ્તુ.

જૈનદર્શનને પણ અનીશ્વરવાદમાં નામ નોંધાવ્યું છે અને પાછળના આચાર્યોએ દર્શન શાસ્ત્રોમાં ઈશ્વરવાદનું ખંડન કર્યું છે પણ લાગે છે કે ઈશ્વરવાદનું ખંડન કરવામાં અનેકાંતવાદની પૂર્વભૂમિકાનું ઉલ્લંઘન થયું છે, જેનું આપણે વિવરણ કરશું. સિદ્ધિકારે અહીં ઈશ્વરનું ખંડન કર્યું નથી પરંતુ કર્મફળમાં ઈશ્વરનો હસ્તક્ષેપ માન્યો નથી, ઈશ્વર એક નિર્મળ શુધ્ધ ચૈતન્ય તત્ત્વ છે. કોઈ પાપ કરે અને કહે કે ઈશ્વર કરાવે છે. ગાથામાં આ વાતનો પ્રતિકાર કર્યો છે. તેમ જ ગાથાના આરંભથી લઈને ચારે પદમાં કર્મની પ્રધાનતા સ્થાપિત કરી છે. ફળ દેવા માટે કર્મ સમર્થ છે. ઈશ્વર શા માટે કોઈને ખરાબ ફળ આપે કે દુઃખ આપે ? તે તટસ્થ ન્યાયધીશ છે, માટે આ ગાથા કર્મલીલાની અર્થાત્ કર્મની સ્વયં ફળ આપવાની શકિતનો ઉદ્‌ઘોષ કરે છે. ગાથાનો સ્પર્શ કરતાં જ શાસ્ત્રકારનું મંતવ્ય સ્પષ્ટ દૃષ્ટિગત થાય છે.

ફળદાતા ઈશ્વર તણી, એમાં નથી જરૂર;
કર્મ સ્વભાવે પરિણમે, થાય ભોગથી દૂર ॥ ૮૫ ॥

પ્રથમ પદમાં લખ્યું છે કે 'ફળદાતા ઈશ્વર તણી, એમાં નથી જરૂર' તેનો અર્થ એ છે કે ઈશ્વર તો છે પરંતુ તેને ફળદાતા તરીકે ન માનતા તેને સાચા સ્વરૂપમાં ઓળખવાની જરૂર છે. ઉપોદ્‌ઘાતમાં કથિત ઈશ્વર મીમાંસાના વિષયમાં સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિએ ચિંતન કરવાની જરૂર છે. મનુષ્યે શામાટે અનીશ્વરવાદી થવું જોઈએ ? ઈશ્વર એક મહાસત્તા છે, વિશ્વનિયંતા છે. તેવો પ્રવાદ દૃઢતા સાથે માનવમનમાં અસ્તિત્વ ધરાવે છે. જૈનોના મૂળ આગમોમાં કોઈપણ જગ્યાએ ઈશ્વરવાદનો પ્રતિકાર કરવામાં આવ્યો નથી. પાછળની શતાબ્દીમાં જયારે દાર્શનિક વિતંડાવાદ ચાલતો હતો અને પરસ્પર ખંડન–મંડનનું શાસ્ત્રીય યુધ્ધ કે વાણી વિચારનું યુધ્ધ ચાલતું હતું, ત્યારે જૈનગ્રંથોમાં પણ ઈશ્વરવાદનો વિવાદ જોવા મળે છે.

ઈશ્વરનું ઐશ્વર્ય : ઈશ્વર તે એક શકિતવાચી શબ્દ છે. ઐશ્વર્યવાન હોય તે ઈશ્વર. જે કોઈ વસ્તુ પોતાની સત્તા અથવા ઐશ્વર્ય ધરાવે છે, તે વસ્તુ સ્વયં ઈશ્વરનું અંગ બની જાય છે.

જ્ઞાનસત્તા પણ એક ઐશ્વર્ય છે અને તે જ્ઞાનનું ઐશ્વર્ય ધરાવતા કેવળજ્ઞાની ભગવંતો પણ ઈશ્વર છે. એ જ રીતે સાંસારિક ભાવથી મુકત થયેલા પરમ બ્રહ્મ પરમાત્મા પણ ઈશ્વર છે. ઈશ્વરનો અર્થ એ નથી કે કોઈ રાજારૂપે તેનું એક સ્વતંત્ર સંચાલન છે પરંતુ ઈશ્વર સત્તા તો અણુ અણુમાં વ્યાપ્ત છે અને આવી મહાસત્તા સમગ્ર વિશ્વના સંચાલનનું કારણ છે.

પરંતુ જે દર્શનો નિર્મળ ચૈતન્ય રૂપ, જ્ઞાનરૂપ, સમસ્ત દોષોથી દૂર એવું દેવાધિદેવનું જે રૂપ છે, તેનો સ્વીકાર કરે છે, તેની પૂજયભાવે ઉપાસના કરે છે તે દર્શનો તે શુદ્ધાત્માનો ઈશ્વરરૂપે સ્વીકાર કરે છે. જૈન આગમોમાં હજારોવાર ભગવાન શબ્દનો પ્રયોગ કરવામાં આવ્યો છે. આ રીતે ઈશ્વરસત્તાનું જે શુદ્ધ રૂપ છે, તે શુદ્ધ રૂપને પૂજય સ્થાનમાં રાખી, તેને ઈશ્વર તરીકે સ્વીકાર કરી, ભકત ભગવાનની પૂજા કરે છે પરંતુ આનો એ અર્થ નથી કે આ ઐશ્વર્ય ગુણ બીજા કોઈ પણ દ્રવ્યમાં નથી અથવા વિશ્વમાં બીજી કોઈ અન્યસત્તા નથી, જેનાથી વિશ્વનું સંચાલન થાય છે. જૈન દૃષ્ટિએ વિચાર કરો તો છ એ દ્રવ્યો ઈશ્વરનું જ રૂપ છે. છએ દ્રવ્યો એક પ્રકારની મહાસત્તા છે. છએ દ્રવ્યો અખંડ, અવિનાશી, ત્રિકાલવર્તી છે. કોઈપણ દ્રવ્ય પોતાના ગુણધર્મથી ભ્રષ્ટ થતા નથી, તે શાશ્વત શકિતમાન દ્રવ્ય છે. આકાશ અને કાળ અનંત શકિત ધરાવે છે, એ જ રીતે બાકીના દ્રવ્યો પણ પોતાની શકિતનો કયારેય પણ પરિહાર કરતા નથી. આ બધાં દ્રવ્યો જયાં જયાં જે રીતે પરિણામ રૂપ ફળ આપવું ઘટે, ત્યાં તે રીતે ફળ આપે છે.

દ્રવ્યોના સંયોગથી અલ્પકાલીન કે થોડા અધિકકાલીન જે ભાવો પ્રગટ થાય છે અને પોતાનું કાર્ય કરે છે, તેમાં પણ મૂળભૂત દ્રવ્યની સત્તા જ કારણ છે. આવા ક્ષણભંગુર અને વિનાશી તત્ત્વો પણ માયાવી કે મિથ્યાત્ત્વી નથી. જયાં સુધી તેની સ્થિતિ છે, ત્યાં સુધી તે સત્ છે. પર્યાય પલટાય ત્યારે અસત્ પણ થઈ જાય છે. કર્મ પણ એક આવું સાંયોગિક તત્ત્વ છે, તેના ગુણ પર્યાય તેમાં જ નિર્ધારિત થયા હોય છે અને તે ફળ આપે છે પરંતુ કર્મસત્તાના મૂળમાં પણ દ્રવ્યસત્તા જ કારણભૂત છે. આ દ્રવ્યસત્તા તે શુધ્ધ ચૈતન્યરૂપ ઈશ્વરની પંકિતમાં આવતી નથી પરંતુ તે એક પ્રકારે ઈશ્વર છે. જૈનનો અનેકાંતવાદ બંને પલ્લાને ન્યાય આપે છે, ઈશ્વર વિષે પણ તેનો એકાંતિક નિર્ણય નથી. એટલે આપણે ઈશ્વર વિષે કથન કરવામાં સાવધાની રાખવી પડે તેવું છે. જાણી બૂઝીને અનીશ્વરવાદી થવાથી અથવા ઈશ્વરનો પ્રતિકાર કરવાથી પોતાના પગમાં જ કૂહાડો મારવા જેવું છે... અસ્તુ. આ વિષયની પણ આપણે થોડી ચર્ચા કરીશું.

'એમાં નથી જરૂર' : અહીં ગાથાના આરંભમાં કર્મની પ્રબળતાનો ભાવ સ્પષ્ટ કરવા માટે સિદ્ધિકારે ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરની આવશ્યકતા નથી તેમ કહીને કર્મની પ્રબળતાની અભિવ્યકિત કરી છે. કહ્યું છે કે 'એમાં જરૂર નથી' એમાં એટલે કયા કાર્યમાં ? આ 'એમાં' શબ્દ નાનો સૂનો શબ્દ નથી. 'એમાં' એટલે સમગ્ર કર્મલીલામાં, પ્રભુની અર્થાત્ ભગવાનની કોઈ કરામત નથી, તેમાં ભગવાનની કોઈ જરૂર દેખાતી પણ નથી. 'ફળદાતા ઈશ્વર' એમ કહીને પરોક્ષરૂપે સિદ્ધિકારે ઈશ્વરના ઘણા રૂપ હોય છે, તે પ્રમાણે વ્યાખ્યા કરી છે. બીજો અર્થ એ પણ નીકળે છે કે આ કર્મલીલામાં કે કર્મનું ફળ આપવામાં ઈશ્વર ફળદાતા નથી પરંતુ જે કોઈ ઈશ્વરની ભકિત કરે છે, શુધ્ધ અરિહંતરૂપ ઈશ્વરની ઉપાસના કરે છે, એવા વીતરાગ પ્રભુને જે ભજે છે, તેને ભકિતનું ફળ

મળે જ છે. ત્યાં વ્યવહાર દૃષ્ટિએ ઈશ્વર જ્ઞાનદાતા છે અને તેઓ જ્ઞાનરૂપી ફળ આપે છે, તેથી ઈશ્વરને ફળદાતા તો માન્યા જ છે. પરંતુ આ કર્મલીલામાં ભગવાન ડાયરેકટ હસ્તક્ષેપ કરતા નથી.

કર્મસત્તા અને ઈશ્વરસત્તા : આપણે સર્વ પ્રથમ કર્મની પ્રબળતા ઉપર વિચાર કરીએ, અને ત્યાર પછી ફળદાતા ઈશ્વરની આવશ્યકતા વિષે ચિંતન કરશું. અહીં શાસ્ત્રકારે આપણી સામે બે શકિત રાખી છે. (૧)કર્મસત્તા અને (૨) ઈશ્વરસત્તા. શાસ્ત્રકારે ઈશ્વરને અવગણ્યા નથી. જૈનદર્શન તે સમન્વયવાદી દર્શન છે. કૃપાળુ ગુરુદેવે આત્મસિદ્ધિમાં ઈશ્વરવાદનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. તેમાં જરા પણ અનાદરનો ભાવ આવવા દીધો નથી. જૈનપરંપરા અનુસાર આત્માનું જે શુધ્ધ સ્વરૂપ છે, તેને પરમાત્મા માનવાની પ્રણાલી છે. આવા વીતરાગ પ્રભુ સાંસારિક કાર્યમાં હસ્તક્ષેપ ન કરે, તે સ્વાભાવિક છે પરંતુ જે ઈશ્વરની સ્થાપના કરે છે અને વિભિન્ન રૂપે ઈશ્વરને પૂજે છે, તો આવા સ્થાપિત ઈશ્વરવાદ પ્રત્યે પણ અનેકાંતદૃષ્ટિથી સમન્વય કરવાની આવશ્યકતા છે. આપણા સિદ્ધિકારે ઈશ્વરને ભલે ફળદાતા ન માન્યા હોય પરંતુ પ્રત્યક્ષભાવે તે કર્મસત્તાને ફળ દાતા માને છે. એક રીતે કર્મસત્તા જ સ્વયં સામર્થ્ય ધરાવતી ઈશ્વરસત્તા છે, તેમ સમજવું રહ્યું.

કર્મસત્તા તે શું છે ? તે જડ હોવાથી ફળ આપવાની શકિત કેવી રીતે ધરાવે છે ? અને આ આખી કર્મલીલામાં નિયામકની જરૂર નથી, તેનો ગંભીર અર્થ એ છે કે કર્મ સ્વયં નિયામક છે. કર્મ જડ હોવા છતાં કોઈપણ જડ પદાર્થ કે પૌદ્‌ગલિક પદાર્થ ચૈતન્યના સહયોગ વિના કે જીવ દ્રવ્યનું અવલંબન કર્યા વિના કર્મરૂપે પરિણમી શકતા નથી. આ એક નિર્વિવાદ સત્ય છે. એ દૃષ્ટિએ કર્મનો જનક જીવાત્મા છે, તેને કર્મનો કર્તા પણ માન્યો છે. પણ પ્રશ્ન એ છે કે કર્મસત્તામાં પોતાની મેળે ફળ આપવાની શકિત કેવી રીતે આવે ? કર્મ કર્યા પછી જીવ કર્મ ભોગવવાનો અધિકારી છે પરંતુ તે ઈચ્છા પ્રમાણે ભોગવી શકતો નથી. કર્મ તેને ફરજ પાડે છે. ખાસ કરીને અશુભ કર્મો તો ભોગવવા જ પડે છે અને શુભ કર્મ પણ જે નિષ્પન્ન છે, તે પણ ભોગવવા પડે છે. કર્મ કરતી વખતે જીવની પ્રધાનતા હતી પરંતુ કર્મભોગ વખતે કર્મની પ્રધાનતા થઈ જાય છે અને અમુક અંશે જીવની પરાધીનતા થઈ જાય છે, તો કર્મમાં આવી ફળ આપવાની પ્રબળ શકિત કયાંથી આવી ? આ એક બહુ મોટો પ્રશ્ન છે.

ઈશ્વરને કદાચ ફળદાતા માને, તો પણ પ્રશ્નનું સમાધાન થતું નથી. કર્મની પ્રબળતા ઉત્પન્ન કરવામાં ઈશ્વર કેવી રીતે રસ ધરાવે ? અને શા માટે રસ ધરાવે ? તે અન્યાયયુકત ફળ શા માટે આપે ? કર્મમાં જે ફળ આપવાનું પરિબળ છે, તે જ મુખ્ય ચિંતનનો વિષય છે. એટલે જ અહીં આ ગાથામાં કહે છે કે ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરની જરૂર નથી. 'જરૂર નથી' તેનો અર્થ તે ન્યાયયુકત નથી. તેને ફળદાતા માનવાથી સમાધાન પણ મળી શકતું નથી, માટે કર્મમાં જે ફળ આપવાનું પરિણામ છે, તે ઈશ્વર પ્રેરિત નથી. ઈશ્વર એક નિરાળી દિવ્યસત્તા છે.

આપણે હવે થોડા ઊંડાઈથી વિચાર કરીએ કે કર્મમાં આ પરિબળનો જન્મ કેવી રીતે થાય છે ? સંસારના કોઈપણ પદાર્થ ગમે તેવા ગુણધર્મ ધરાવતા હોય પરંતુ તે પદાર્થનો જે શકિતસંચય છે, તે જ તેના અસ્તિત્વનું કારણ બને છે. શકિત એ વિશ્વમાં ગુપ્તભાવે રહેલી એક અમોઘ

દિવ્યશકિત છે. શકિતનું સંતુલન શકિતના આધારે નથી પરંતુ કોઈ પ્રગટ અને અપ્રગટ એવા જ્ઞાનાત્મક વિકારી કે અવિકારી ભાવો સાથે સંબંધ ધરાવે છે, આ છે ગૂઢ રહસ્ય. શકિતને ભગવતી માની, દૈવી માની, ઈશ્વરથી પણ પ્રબળ માની, તેની પૂજા કરનારા પ્રબળ સંપ્રદાયો અસ્તિત્વમાં આવ્યા છે અને શકિતને માતા માનીને બૃહદ્રૂપે ઉપાસના કરે છે. એટલું જ નહીં પરંતુ તેના ઉપર દેવી ભાગવત જેવા શાસ્ત્રોની રચના થઈ છે. તેની ઊંચકોટિની સાત્ત્વિક પૂજાનો પરિહાર કરીને રજોગુણી કે તમોગુણી જેવી હિંસક પૂજાને પણ સ્વીકારી લીધી છે અને શકિતનું તમોગુણી સ્વરૂપ પણ પ્રગટ કર્યું છે... અસ્તુ.

અહીં કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે અણુથી લઈને બ્રહ્માંડ સુધી ફેલાયેલા બધા દ્રવ્યો અનંત શકિત ધરાવે છે. આ શકિત પદાર્થના મૂળ સ્વરૂપે સુષુપ્ત અને અવ્યકત હોય છે પરંતુ પદાર્થ જયારે સાંયોગિક અવસ્થામાં આવે છે, ત્યારે પદાર્થની તિરોહિત શકિત આર્વિભૂત થઈ પોતાનો પ્રભાવ દેખાડે છે. કહેવાનો આશય એ છે કે કોઈપણ સાંયોગિક દ્રવ્યોમાં જે કાંઈ પરિબળ દેખાય છે, તે પદાર્થનો પોતાનો મૌલિક ગુણધર્મ છે. સંયોગનો વિક્ષેપ થતાં કે તેનું વિભાજન થતાં કે વિલય થતાં તે શકિત પુનઃ ફળ આપીને તિરોહિત થઈ જાય છે અર્થાત્ અવસ્થાંતર કરી જાય છે. આ સાંયોગિક અવસ્થા તે એક વિશિષ્ટ પર્યાય છે. આટલા વિવેચનથી સમજી શકાશે કે કર્મસત્તા પણ સાંયોગિક નિર્માણ છે. તેના નિર્માણની સાથે જ તેનું પરિબળ તેમાં પ્રગટ થાય છે. વિશ્વનો આ એક અલૌકિક ક્રમ છે. જેમ ફટાકડો ફૂટયો નથી ત્યાં સુધી તેમાં અવાજ કરવાની શકિત ભરપૂર છે. ફૂટયા પછી તે ભયંકર અવાજ સાથે વિભાજીત થઈ લય પામે છે. એ જ રીતે કર્મનો વિપાક થતાં તેનો વિસ્ફોટ થાય છે અને તે પોતાનો પ્રભાવ પાથરીને ક્ષય પામી જાય છે. જૈન પરિભાષા અનુસાર નિર્જરિત થઈ જાય છે, તેથી વચમાં કોઈ નિરાલા ઈશ્વરતત્ત્વને નિયામક તરીકે માન્યા વિના પદાર્થ સ્વયં ઈશ્વરનું કામ કરે છે. તેમાં શકિતરૂપે ઈશ્વર બિરાજમાન છે, તેમ કહેવું અનેકાંતની દૃષ્ટિએ યથાર્થ નિરૂપણ છે.

અનીશ્વરવાદ તે નાસ્તિકવાદની સમકક્ષાનો સિધ્ધાંત છે. આપણે પોતાને અનીશ્વરવાદી ન કહેવડાવીએ પરંતુ ઈશ્વરસત્તાની સાચી યથાર્થ વ્યાખ્યા કરીએ, તે ન્યાયોચિત છે. રઘુનાથ શિરોમણી જેવા મહાન દાર્શનિક કહે છે કે ઈશ્વર તો સ્વયં અણુ–અણુમાં બિરાજમાન છે. જ્ઞાન અને આત્મા તે ઈશ્વરનું મસ્તક છે, જડદ્રવ્યો તેનું ભૌતિક શરીર છે. બીજા દ્રવ્યો પણ ઈશ્વરનાં અંગ–ઉપાંગરૂપે છે અને નિર્મળ–શુધ્ધ ચૈતન્યરૂપ જ્ઞાન તે ઈશ્વરનું યથાર્થ રૂપ છે. જયારે બાકીનું જે કાંઈ ક્રિયમાણ છે, તે માયા વિશિષ્ટ બ્રહ્મ ઈશ્વરરૂપે કાર્ય કરે છે. જેને આપણે કર્મયુકત ચેતન કહીએ છીએ અને આગળ ચાલીને આપણે જેને દ્રવ્ય ચેતના કહીએ છીએ. તે બધું માયાવી ઐશ્વર્ય છે. આ રીતે જૈનદર્શનમાં પણ અપ્રગટરૂપે ઈશ્વરનું આખ્યાન કરેલું છે અને સંગ્રહનયની દૃષ્ટિએ બધાં દ્રવ્યોને એક સંજ્ઞામાં લઈને મહાસત્તા તરીકે સ્વીકારી છે. પદાર્થમાત્રનું જે કાંઈ 'સત્' રૂપ છે, તે સંગ્રહનયની દૃષ્ટિએ એક મહાસત્ છે. જયારે જીવાત્મા વિકલ્પ દશામાંથી મુકત થઈ નિર્વિકલ્પ ભાવને ભજે છે, ત્યારે મહાસત્તાનું દર્શન કરે છે. દર્શનનો અર્થ છે નિર્વિકલ્પદશા. આ રીતે મહાસત્ તે જ ઈશ્વરનું સત્તારૂપ સ્વરૂપ છે. આ રીતે વ્યાખ્યા કરી

સમન્વયવાદી જૈનદર્શન કયારેય પણ પોતાને અનીશ્વરવાદી કક્ષામાં લાવી શકે તેમ નથી.

મહાન આચાર્ય શ્રી હેમચંદ્રાચાર્યજીએ બહુ જ સરલ રીતે અરિહંત ભગવાનને પણ વિશ્વવિધાતા માન્યા છે અને કહ્યું છે કે, અરિહંત ભગવાનની આજ્ઞાને માને છે, શ્રધ્ધાપૂર્વક સ્વીકારે છે, તે દેવગતિને પામે છે અને આજ્ઞાને પરિપૂર્ણ શિરોધાર્ય કરે, ત્યારે મુકિત પણ પામે છે પરંતુ અરિહંત ભગવાનની આજ્ઞાનો અનાદર કરે, આજ્ઞાને માને નહીં અર્થાત્ જે જીવ પર અરિહંત ભગવાનની આજ્ઞાનો પ્રભાવ ન પડયો હોય, તે જીવો દુર્ગતિ પામે છે અને નરકમાં પણ જઈ શકે છે. આ કથનમાં શબ્દનો જ ફરક છે. આજ્ઞા એ પ્રધાન છે પછી અરિહંત ભગવાન મોક્ષમાં મોકલે છે કે દુર્ગતિમાં મોકલે છે, તે શબ્દ પર્યાય છે. કથનનો જ ફરક છે, મૂળ વાત એક જ છે.

અરિહંત ભગવાન સાક્ષાત્ ઈશ્વરરૂપે સ્થાપિત છે. જૈનદર્શન તેને ભગવાન કહીને જ પોકારે છે, તો પછી અમે ઈશ્વરને માનતા નથી તેમ કહેવું, તે પોતાના પગ ઉપર જ કૂહાડો મારવા જેવું છે. આ પ્રવાદથી મુકત થવાથી નાસ્તિકવાદની ગંધમાંથી પણ મુકત થઈ શકાશે. ઈશ્વરને ન માનવા તે લૌકિક દૃષ્ટિએ એક પ્રકારનો નાસ્તિકવાદ છે, તેથી અનીશ્વરવાદ તે કલંક છે... અસ્તુ.

અહીં આપણે એટલી જ વ્યાખ્યા કરવાની છે કે અનેકાંતદૃષ્ટિએ ઈશ્વરનું યર્થાયરૂપ સ્વીકારીને સમન્વય કરીએ, તે જૈનદર્શનની ન્યાયદૃષ્ટિ છે.

આ ગાથામાં પણ કર્મફળ આપનાર કોઈ એક નિરાળા ફળદાતા ઈશ્વરની આવશ્યકતા નથી. તેવા કથનની સાથે જ ઈશ્વરના અસ્તિત્વનું પણ આખ્યાન કર્યુ છે. કર્મસત્તા સ્વયં ફળદાતા છે. તો ત્યાં ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરની જરૂર નથી. તેનો અર્થ એ છે કે ઉપાસનામાં, સાધ્યમાં કે લક્ષમાં સાધક માટે ઈશ્વર ઉપાસ્ય છે, આદરણીય છે પરંતુ જો ઈશ્વરને કર્મના ફળદાતા તરીકે માની લઈએ, તો માણસ પોતાના પાપકર્મની જવાબદારીથી છૂટો થઈ જાય છે અને આ બધું દુઃખ મને ઈશ્વર આપે છે, તો મારે મારા કર્મ ભોગવવા પડે છે અને આ મારા કરેલા કર્મનું ફળ છે, તે યથાર્થવાદથી ખસી જાય છે અને ઈશ્વરને મિથ્યાદોષ આપે છે. મનુષ્ય પોતાના કર્મફળનો જો સ્વીકાર ન કરે, તો પોતે કર્મ કર્યા નથી તેવો પરોક્ષ રીતે બોધ થઈ જાય છે, માટે આપણા શાસ્ત્રકારે અહીં કર્મફળ આપવામાં ફળદાતા ઈશ્વરતણી જરૂર નથી. એમ કહીને હકીકતમાં જીવાત્મા પોતે જ કર્મફળનો દાતા છે, જો કે કર્મનું ફળ તો કર્મ જ આપે છે અને કર્મનો ભોગ કરાવવાની શકિત પણ કર્મમાં જ છે પરંતુ મૂળમાં તો પરોક્ષ રીતે જીવાત્મા પોતે જ ફળદાતા છે કારણ કે જો જીવાત્મા પુરુષાર્થ કરે તો કર્મસત્તામાં પરિવર્તન કરી તેની ફળ આપવાની શકિતનો નાશ પણ કરી શકે છે, કર્મનો ક્ષય પણ કરી શકે છે, કર્મફળના પ્રમાણમાં પરિવર્તન કરી શકે છે. જ્યાં સુધી અજ્ઞાનદશા છે, ત્યાં સુધી ફળ આપવાની લગામ કર્મના હાથમાં છે પરંતુ જો જ્ઞાનદશા હોય, તો કેટલેક અંશે જીવાત્મા સ્વયં ફળદાતા બની શકે છે અને કર્મપ્રધાન ન થતાં તેમનું જીવન તપપ્રધાન બની જાય છે. આ એક સ્વતંત્ર વિષય છે. પરંતુ અહીં એટલું જ કહેવાનું છે કે કર્મનો ભોગ કર્મસત્તામાંા જ સમાયેલો છે, તેથી ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરની સ્થાપના કરવાની આવશ્યકતા નથી. ગાથાનું મંતવ્ય ઈશ્વરવાદની અવગણના નથી પરંતુ પરોક્ષ ભાવે ઈશ્વરના યથાર્થ રૂપની

વ્યાખ્યા કરે છે... અસ્તુ.

એમાં નથી જરૂર : ગાથામાં એ સ્પષ્ટ કર્યું છે કે ઈશ્વર ફળદતા તો છે પરંતુ 'એમાં' એટલે કર્મ જંજાળમાં કે કર્મભોગમાં તેની આવશ્યકતા નથી. ઈશ્વર ફળદાતા તરીકે પણ સ્વયં સિધ્ધ છે, તેની જે કોઈ ઉપાસના કરે છે, તેને જ્ઞાનરૂપી ફળ તો મળે જ છે. ઈશ્વર છે અને ફળ દાતા પણ છે. આ બંને વાત અધ્યાર્થ ભાવે આ પદમાં સ્વીકારવામાં આવી છે. નાસ્તિક રીતે કર્મજંજાળમાં ફળદાતાનો પરિહાર કર્યો છે. તેથી સિધ્ધ થાય છે કે ઈશ્વર પોતાની જગ્યાએ ફળ દાતા તો છે જ. જૈનદર્શન કે જૈનસાધના અનીશ્વરવાદી નથી પરંતુ સાધ્યની રીતે ઈશ્વરનું સ્વરૂપ નિશ્ચિત થયેલું છે અને સાધનાના લક્ષમાં તો દેવાધિદેવ સ્વયં ઈશ્વર છે. આ ગાથામાં 'એમાં' શબ્દ મૂકવામાં આવ્યો છે. તો 'એમાં' એટલે આવી કર્મજંજાળમાં જ નહીં પણ એવા કોઈ પણ અન્ય માયાવી કાર્યોમાં કે બીજા કોઈ અનિષ્ટ ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરની સ્થાપના કરે છે, તો ત્યાં ફળદાતા તરીકે ઈશ્વર નથી. ઈશ્વરનું કાર્ય નિરાળું છે અને ભકતને તેની યોગ્યતા અનુસાર ફળ મળે છે. ઈશ્વર ફકત સાક્ષીભાવે ફળદાતા છે. ઈશ્વરને માન્યા વિના તો સાધના લક્ષ વિહીન થઈ જાય છે. પરંતુ તે દિવ્યસ્વરૂપને સંસારમાં જે કાંઈ શુભાશુભ ભોગ ઉપભોગ થાય છે, તેમાં અધિષ્ઠાતા તરીકે સ્વીકારવાની જરૂર નથી, અને 'એમાં' એટલે આવા બીજા કોઈ પણ સાંસારિક ક્રિયાકલાપોમાં કે ફળ શ્રેણીમાં ઈશ્વરને મૂકવાની જરૂર નથી.

હવે અહીં પ્રશ્ન એ છે કે જે દર્શન ઈશ્વરને કર્તા, હર્તા કે ભોકતાના અધિષ્ઠાતા રૂપે માને છે તે શું નિમિત્ત ભાવે માને છે કે ઉપાદાન ભાવે માને છે ? આ ચર્ચા ઘણી જ વિશદ છે. પરંતુ સંક્ષેપમાં તેનો વિચાર કરીને જૈનદર્શનનો જે સ્પષ્ટ દૃષ્ટિકોણ છે તે ઉપર ધ્યાન આપશું.

જે દર્શન ઈશ્વરને ઉપાદાન ભાવે માને છે તે ઈશ્વર સ્વયં ઈશ્વર દ્રવ્યરૂપે અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને તે એક અખંડ શાવશ્ત સત્તા છે. તેમાં જડ ચેતન બધા દ્રવ્યનું ધ્રૌવ્ય સમાયેલું છે. અર્થાત્ ધ્રુવ કારણ ઈશ્વર છે. તેનું જે રૂપાંતર થાય છે તે બધી માયા છે. ઈશ્વરને માયા વિશિષ્ટ બ્રહ્મ તરીકે વિશ્વના ઉપાદાન માન્યા છે. જયારે બીજા કેટલાક ઈશ્વરવાદી ઈશ્વરને વિશ્વનું નિમિત્ત કારણ માને છે. સંસાર એક પ્રપંચ છે અને ઈશ્વર તેમાં નિમિત્તભાવે કારણભૂત છે. તે પોતાની ઈચ્છા અનુસાર પદાર્થોને પ્રવર્તમાન કરે છે. જો કે આમ કહેવામાં પણ નિમિત્ત રૂપ ઈશ્વરને પૂરો ન્યાય મળતો નથી કારણ કે તેમાં ઈચ્છાને પણ માયા જ ગણી છે. પરમ બ્રહ્મ પરમાત્મા નિમિત્તરૂપે જોડાયેલા છે. બાકીનું બધું કામ માયા કરે છે. આ રીતે ઈશ્વરશકિત તે નિમિત્ત છે. આ સિવાયના બીજા કેટલાક દર્શનો જે ઈશ્વરને માનતા નથી પરંતુ તેવી કોઈ ચેતનશકિતને સ્વીકારે છે, એ ચેતનશકિતને પણ ઈશ્વરના કાર્યમાં હસ્તક્ષેપ ન કરે તેવી નિરાળી સત્તા માને છે અને વિશ્વમાં જે કાંઈ સુખદુઃખનું ફળ છે, તેની નિયામક પ્રકૃતિ છે અથવા જડ ચેતના છે. આ દાર્શનિકો જ્ઞાનચેતનાને પણ પ્રકૃતિનો ગુણ માને છે. ફકત નિમિત્ત કારણ રૂપે આત્મસત્તા કે પુરુષસત્તા કારણ બને છે... અસ્તુ.

કર્મ–સ્વભાવે પરિણમે : કર્મફળ આપે છે, તેમાં જૈનદર્શન પણ ઈશ્વરને નિમિત્ત માનતું

નથી, પરંતુ ચેતનરૂપ આત્મા તેમાં અવશ્ય નિમિત્ત છે. જ્યાં ચેતના છે, જ્યાં આત્મા છે, જ્યાં જ્ઞાનસત્તા છે, ત્યાં જ કર્મભોગ થાય છે. નિરાધાર આકાશ પ્રદેશમાં કર્મસત્તા એકલી રહીને પોતાનું ફળ આપે તેવી કોઈ શકિત તેમાં નથી. કર્મસત્તા જીવના આધારે જ છે. કર્મ જયારે ફળ આપે છે, ત્યારે જીવ તેમાં જ્ઞાત કે અજ્ઞાત ભાવે જોડાયેલો છે, તેથી ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરને ન ગણતા આત્માની હાજરી ફળદાતામાં સ્વીકારેલી છે. કર્મનો પરિપાક થતાં કર્મ પોતાના ગુણધર્મ અનુસાર પરિણામ પામે છે.

કારીગર ગમે તેવો કુશળ હોય અને લાકડામાંથી મૂર્તિનું નિર્માણ કરે, ત્યારે જ કાષ્ટ દ્રવ્ય પોતાના ગુણધર્મ અનુસાર જ પરિણામ પામે છે. કારીગર લાકડામાંથી લોખંડની મૂર્તિ બનાવી શકતો નથી. આત્મસત્તા કે જ્ઞાનસત્તા સમર્થ હોય પણ તે પદાર્થના ગુણધર્મને ફેરવી શકતી નથી. કોઈપણ પદાર્થ કે કર્મ પોતાના સ્વભાવ પ્રમાણે પરિણામ પામે છે. નિમિત્તરૂપ રહેલા આત્મા કે ઈશ્વર કોઈપણ પદાર્થના પરિણમનમાં પરિવર્તન કરી શકતા નથી, તેથી અહીં ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરને માન્યા નથી. જૈનદર્શન અનુસાર ઈશ્વર સત્તાને જો દ્રવ્યસત્તા રૂપે સ્વીકારવામાં આવે, તો તે વિશ્વનું ઉપાદાન છે અને જો ચેતનાશકિતને ઈશ્વર માનવામાં આવે, તો તે નિમિત્ત કારણરૂપ ઈશ્વર છે પરંતુ પરમ શુદ્ધ નિર્મળ જ્ઞાનદશાને જો ઈશ્વર તરીકે માનવમાં આવે, તો તે ફકત પોતાના શુધ્ધ ભાવોના જ કર્તા છે. કોઈપણ પ્રકારના સાંસારિક પર્યાયના કારણભૂત ન હોવાથી તે ઈશ્વર કેવળ ઉપાસ્યરૂપ દેવાધિદેવ ભગવાન છે. નિમિત્ત અને ઉપાદાનની સ્વચ્છ વ્યાખ્યા કર્યા પછી ઈશ્વરનું સ્પષ્ટ સ્વરૂપ નિશ્ચિત થાય છે અને જૈનદર્શનમાં જે ઈશ્વરનું વિશિષ્ટ સ્થાન છે તે પણ સમજી શકાય છે. આ ગાથામાં ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરનો પ્રતિકાર કર્યો છે. તે ઘણો જ ન્યાયમુકત અને તર્કશુધ્ધ પ્રમાણભાવ છે કારણ કે જૈનદૃષ્ટિએ ઈશ્વર એક નિરાળી સત્તા છે પરંતુ આનો અર્થ એમ પણ નથી કે કર્મમાં જીવાત્મા રૂપી ઈશ્વર નિમિત્ત રૂપ નથી. જીવાત્મામાં જે કાંઈ ઐશ્વર્ય છે, તે કર્મફળમાં ભોકતારૂપે ભાગ ભજવે છે. તેથી જ શાસ્ત્રકાર એમ કહે છે કે **કર્મ સ્વભાવે પરિણમે.**

કર્મ સ્વભાવ : કર્મસ્વભાવ તે શું છે ? કર્મ જયારે નિર્માણ થાય છે ત્યારે તેના બધા ગુણધર્મો નિશ્ચિત થઈ જાય છે. જેમ કોઈ કંદોઈ મિષ્ટાન તૈયાર કરે છે, ત્યારે બધા દ્રવ્યોનો ઉપયોગ કરી એક પિંડ તૈયાર કરે છે પરંતુ જે પિંડ તૈયાર થાય છે, તે પોતાના ગુણધર્મ અનુસાર તૈયાર થાય છે અને આ મિષ્ટાન જે કોઈ ખાય, તેને સ્વાદ આપવા માટે ફરીવાર કોઈ કંદોઈની જરૂર નથી. તે મિષ્ટાન પોતાના સ્વભાવ અનુસાર સ્વાદ આપે છે. આ છે પદાર્થની ગુણધર્મ શકિત અને તેનો સ્વભાવ. એ જ રીતે જીવાત્મા જયારે કર્મ બાંધે છે, ત્યારે કર્મનો પિંડ તૈયાર કરે છે. તેને સત્તાનિષ્ઠ કર્મો કહેવાય છે. આપણે તેને કર્મસત્તા કહીએ છીએ. આવી નિર્માણ પામેલી કર્મસત્તા કે કર્મપિંડ પોતાના સ્વભાવ અનુસાર શુભાશુભ પરિણામ આપે છે, ફળ આપે છે પરંતુ તે ફળનું અધિકરણ મુખ્યરૂપે જીવાત્મા જ બને છે. જે જીવાત્મા કર્તા હતો, તે હવે ભોકતા બન્યો છે. ઝેર ખાનાર વ્યકિત ઝેર ખાતી વખતે કદાચ સ્વતંત્ર હોઈ શકે, પરંતુ ઝેર ખાધા પછી ઝેર પોતાના સ્વભાવ અનુસાર ફળ આપે છે, ઝેર ખાનારનું મૃત્યુ થાય છે. આ છે સ્વભાવ પરિણમન,

આ છે કર્મસત્તાનું સ્વભાવ પરિણમન.

અહીં કૃપાળુ ગુરુદેવે ઘણી જ સિફતથી ભોકતાભાવમાં કર્મસત્તાનું અને તેની ફળ આપવાની શકિતનું જે નિરૂપણ કર્યું છે, તેમાં તેમની ઊંચી પ્રતિભાના દર્શન થાય છે. સ્વભાવ પરિણમન શબ્દ મૂકીને અર્થાત્ **'કર્મ સ્વભાવે પરિણમે'** એમ કહીને કર્મનું ઐશ્વર્ય સ્થાપિત કર્યું છે અને કર્મમાં ગુપ્ત રહેલો ઈશ્વરભાવ સ્વયં પોતાનું કાર્ય કરે છે, માટે હવે બહારના કોઈ નિયામકની જરૂર નથી. તેમ કહી ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરને કર્મલીલામાં ન જોડતાં, સાચી રીતે ઈશ્વર જ્ઞાન અને ભકિતરૂપી ફળ આપે છે, તે બાબત ગંભીર મંતવ્ય પ્રગટ કર્યું છે. આ ગાથાથી એ સ્પષ્ટ થાય છે કે ઈશ્વર નથી કે ઈશ્વર કંઈ ફળ આપતા નથી, તેવો કોઈ ભાવ નથી. ઈશ્વર છે અને તે શુધ્ધ ફળ આપે છે. કર્મજંજાળના ફળમાં કર્મસ્વભાવ જ પર્યાપ્ત છે. તેમાં હવે ભગવાન જેવી દિવ્યસત્તાને વચમાં લાવવાની જરૂર નથી. તેમ કહીને કવિરાજે બહુ જ બારીક રીતે એક પ્રચંડ વિવાદનું નિરાકરણ કર્યું છે. આ વિષયનો ક્રમિક વિચાર કરી ફરીથી તેને સ્પષ્ટ કરીશું.

જૈનધર્મમાં સાધારણ રીતે મનુષ્ય જે કાંઈ કર્મ પ્રવૃત્તિ કરે છે, તે પ્રવૃત્તિનું જે કાંઈ પરિણામ થાય છે, તેને કર્મ કહેવામાં આવે છે. જ્યારે લૌકિક વ્યવહારમાં જે કાંઈ કાર્ય કે પ્રવૃત્તિ કરે છે, તે બધાને કર્મ કહેવામાં આવે છે. કર્મગ્રંથમાં પણ કર્મની એવી જ વ્યાખ્યા કરી છે કે 'જે કરાય છે તે કર્મ' પરંતુ સ્વાધ્યાય કરનારાઓ જયારે કર્મ શબ્દ બોલે છે ત્યારે કર્મના કયા અંશને ઉદેશીને બોલે છે તે ખ્યાલ રાખવો જોઈએ. કર્મનો ક્રમ આ પ્રમાણે છે.

(૧) જીવમાં વિભાવની ઉત્પત્તિ,

(૨) વિભાવ અનુસાર યોગોની પરિણતિ,

(૩) યોગોની પ્રવૃત્તિ અનુસાર સારા નરસા કાર્ય અને કર્મપુદ્ગલોનું ગ્રહણ,

(૪) આ કાર્ય અનુસાર કર્મસંસ્કાર અર્થાત્ કર્મબંધન તે પણ કર્મ,

(૫) કર્મરૂપે પરિણામ પામેલી કર્મસત્તા અર્થાત્ સત્તાનિષ્ઠકર્મ,

(૬) કર્મનો ઉદયભાવ,

(૭) કર્મનો વિપાક,

(૮) વિપાક અનુસાર શુભાશુભ ફળ, તે કર્મભોગ અને,

(૯) ફળનો ભોગવનાર જીવાત્મા તે કર્મનો ભોકતા.

આ નવ શ્રેણીમાં કર્મ જોડાયેલું છે. આપણે તેને કર્મશ્રેણી કહીશું, જયારે કાર્યરૂપ કર્મ થાય, ત્યારે જ તેનો સ્વભાવ, સ્થિતિ, શકિત અને અનુભાગ તથા તેનું પ્રમાણ, નિશ્ચિત થઈ જાય છે અને સમયનો પરિપાક થયા પછી કર્મનો સ્વભાવ ફળરૂપે પરિણામ પામવાનો છે પરંતુ આ આખી શ્રેણીમાં એ વાતનું કથન કરવામાં આવ્યું નથી કે જો જીવાત્મા પરાક્રમ કરે, સાધના કરે, તો કર્મના પરિણામમાં પરિવર્તન કરી શકે છે. તે જ રીતે અધિક દૂષિત ભાવો કરી કર્મમાં શુભ સ્વભાવને અશુભરૂપે પણ પરિણમાવી શકે છે. તે વાતનું અહીં ઉદ્ઘાટન કરવામાં આવ્યું નથી. અહીં

સામાન્ય પ્રણાલી પ્રમાણે કર્મ પોતાના સ્વભાવ અનુસાર ફળ આપે છે. જીવાત્મા તેનો ભોકતા બને છે અને આવા શુભાશુભ ફળ આપનાર તરીકે ઈશ્વરને કારણ ન માનતા હકીકતે સમજવાની ભલામણ કરવામાં આવી છે કારણ કે કર્મના પરિવર્તનનો જે ભાવ છે, તે કર્મથી મુકત થવાનો અધ્યાય છે, અને આગળના નિરૂપણમાં મોક્ષભાવનું આખ્યાન આવવાનું છે. જેથી અહીં વિશેષ પ્રણાલીનો સ્પર્શ કર્યા વિના સામાન્ય પ્રણાલી અનુસાર જીવ કર્મફળનો ભોકતા છે અને કર્મ પોતાના સ્વભાવ અનુસાર ફળ આપે છે, તે સિધ્ધાંતને સ્થાપિત કરી શાસ્ત્રકારે એક સ્પષ્ટ મંતવ્ય પ્રગટ કર્યું છે.

ખાસ કરીને ગાથામાં 'એમાં' શબ્દ મૂકીને જે વિભાજન કરવામાં આવ્યું છે, તે અલૌકિક છે. 'એમાં' શબ્દથી આ સંપૂર્ણ વિશ્વની જે માયાવી લીલા છે, તેનો ઉલ્લેખ કરવામાં આવ્યો છે અને પ્રેમપૂર્વક કહેવામાં આવ્યું છે કે આ લીલામાં મહેરબાની કરીને ભગવાનને વચમાં ન લાવો. ભગવાન તો શુધ્ધ શકિતના દાતા છે. તે આવા કોઈ કડવા મીઠા ફળ આપે, તે શકય નથી. કારણ કે જીવ પોતાના ફળ ભોગવે છે અને ઈશ્વરને દોષ આપે, તે કેમ કહી શકાય ? માટે કવિરાજે ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરને અલગ ન ગણતા, જીવને પોતાને પોતાના કર્મનો જવાબદાર માની કરેલા કર્મ ભોગવવા પડશે તેવો ઉદ્‌ઘોષ કર્યો છે.

કર્મફળના પ્રકાર – કર્મના ફળ બે પ્રકારના છે (૧) સાક્ષાત્ કર્મનું ફળ (૨) કર્મને કારણે જે કર્મ બંધાય છે, તેનો વિપાક થયા પછી જે ફળ મળે તે. અહીં કર્મનો અર્થ સમજી લેવાનો છે કે જીવ જે સાક્ષાત્ ક્રિયા કરે છે, તે વર્તમાન કર્મ છે, અને એ કર્મના આધારે જે બંધ પડે, તેને જૈનદર્શનમાં કર્મબંધ કહેવામાં આવે છે. તે પણ એક કર્મ છે. ઉદાહરણ તરીકે એક ખેડૂત જમીન ખેડે છે તો ખેતી કરવાનું જે કામ છે તે સાક્ષાત કર્મ છે અને તેને ધાન્યથી ઉપજ રૂપ તેનું ફળ પણ મળે છે. આ સ્થૂલ કર્મનું સાક્ષાત્ ફળ મળે છે, પરંતુ ખેતી કરતી વખતે તે બિનજરૂરી પાપ કરે અથવા એવી કોઈ હિંસા કરે, તો તેને અશુભ કર્મનો બંધ પડે છે અને તે ખેડૂત શુભ ભાવ રાખી પ્રાણીઓને કામમાં લે છે અને તે જીવો ઉપર દયા રાખી અહિંસક રીતે વર્તે, તો તેને શુભ બંધ પડે છે. આ ઉદાહરણ એટલા માટે છે કે કર્મના બંને ફળ દૃષ્ટિગોચર થવા જોઈએ. સાક્ષાત્ વર્તમાન ક્રિયારૂપ કર્મનું સાક્ષાત્ ફળ અને તેવા કોઈ પણ કર્મથી નિપજતાં કર્મબંધ, જે કાળાંતરમાં વિપાક આપી સ્વયં પરિણામ પામી જે ફળ ઉત્પન્ન કરે છે, તે પણ કર્મફળ છે તેને વ્યવહારમાં લોકો ભાગ્ય કહે છે. ભાગ્ય સ્વયં સમયનો પરિપાક થતાં ઉદયમાન થાય છે અને તે કર્મનું પોતાનું સામાર્થ્ય છે. પરંતુ અહીં ધ્યાન રહેવું ઘટે છે કે જીવાત્માના યોગોની ક્રિયા કર્મવિપાકમાં જોડાય અને જીવનો પણ તેમાં શકિતરૂપ પ્રયોગ થાય, ત્યારે જ ઉદયમાન કર્મો પરિણામ પામે છે. જ્યાં જીવાત્મા છે ત્યાં જ કર્મનો ઉદય છે. આત્મા જે ક્ષેત્રનું અવગાહન કરીને રહેલો છે, તે અવગાહન ક્ષેત્રમાં જ કર્મ ફળીભૂત થાય છે. એટલે કર્મનું ફળ આપવામાં ઈશ્વરની ભલે જરૂર ન હોય, પરંતુ જીવાત્મારૂપ ઈશ્વર ફળદાતા તરીકે ભાગ ભજવે છે.

અહીં શાસ્ત્રમાં કથન કર્યું કે 'ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરની જરૂર નથી. તેનો ભાવ એ છે કે જીવ અહીં કર્મનું ફળ ભોગવે છે અને તેનો નિયામક કોઈ બહારમાં છે, તે નિયામક સત્તાધીશ છે, તે

હિસાબ ગણીને ફળ આપે છે. તેવી વ્યવસ્થા નથી.' 'ફળદાતા ઈશ્વર જે ફળ આપે છે તે સાક્ષાત્ તેના ગુણોનું ફળ હોય છે' અને જીવની યોગ્યતા પ્રમાણે ઈશ્વર દર્શનથી ફળ મળે છે. તેમાં પણ જીવના ઉદયમાન પુણ્ય પણ કારણભૂત છે પરંતુ સાક્ષાત્ ફળદાતા એવા દેવાધિદેવ અરિહંત પ્રભુજી જીવને જ્ઞાનરૂપી ફળ પ્રાપ્ત કરાવે છે અને ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરનો જે પ્રતિકાર કર્યો છે, તે જીવાત્મા પોતે પોતાના શુભાશુભ કર્મનો ભોક્તા થવાનો અધિકારી છે અને કર્મનું પણ સામર્થ્ય છે કે જીવને શુભાશુભ ભોગ કરાવે છે, માટે ઈશ્વર તરીકે કોઈને નિયામક માનવાની જરૂર નથી. ઈશ્વરને નિયામક માનીએ, તો કર્મસિધ્ધાંતનું કોઈ મૂલ્ય રહેતું નથી. જે સંપ્રદાયો ઈશ્વરને ફળદાતા માને છે, તે પણ એમ જ કહે છે કે જીવના જેવા શુભાશુભ કર્મ હોય, તે પ્રમાણે જ ઈશ્વર ફળ આપે છે. ઈશ્વર સ્વયં કર્મ સિધ્ધાંતનું ઉલ્લંઘન કરતા નથી.તેનો અર્થ જે છે કે કર્મ પ્રબળ છે અને કર્મ સ્વયં ઐશ્વર્યયુકત છે. આમ ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરને માન્યા પછી પણ હકીકતમાં તો કર્મ જ સ્વયં ફળ આપે છે.

અહીં જે કર્મ સિધ્ધાંતની સ્થાપના કરી છે કે કર્મ સ્વભાવે પરિણમે છે અને કર્મ ભોગવાયા પછી ક્ષય પામે છે, દૂર થઈ જાય છે, તે એક સામાન્ય પ્રણાલીને આધારે કહ્યું છે પરંતુ વિશેષ પ્રણાલીના આધારે કર્મની જે ફળ આપવાની શકિત છે, તેમાં જીવ પોતાના પુરુષાર્થથી ઘણું પરિવર્તન કરી શકે છે. ભોગવ્યા વિના જ કર્મને ઉડાડી શકે છે. કર્મની સ્થિતિમાં વધઘટ કરી શકે છે અને ઉદયમાન કર્મ વખતે પણ જ્ઞાનચેતનાના આધારે કર્મને અપ્રભાવક જેવા બનાવી શકે છે. આમ જીવાત્મા સ્વયં પુરુષાર્થની શ્રેણીમાં આવે, ત્યારે કર્મની ફળ આપવાની શકિતનો ઘણે અંશે હ્રાસ કરી નાંખે છે.

એક વિશેષ વાત : જીવાત્માની ત્રણ ભૂમિકા છે.

(૧) વિપાકયોનિના જીવ,

(૨) કર્મનું અર્ધબળ ઓછું થયું છે, તેવા વિપાકવાળા જીવો,

(૩) અને કર્મની અત્યંત લઘુ સ્થિતિ થઈ છે તેવા અલ્પભોગી જીવો.

(૧) જે જીવો વિપાકયોનીના છે, અત્યારે મૂઢદશામાં છે, તેવા એકેન્દ્રિયથી લઈ પંચેન્દ્રિય સુધીના જીવો ભોગ્યસ્થાનોમાં ભોગ્ય સ્થાન કરે છે, તે જીવોનો બધો કર્મભોગ કર્મસત્તાના આધારે થાય છે, આ જીવો પરાધીન ભાવે કર્મ ભોગવે છે, ભોગ થયા પછી કર્મ દૂર થાય છે અને બીજા કર્મોના આરંભ થાય છે. આ રીતે તેની પરંપરા ચાલુ રહે છે. તેમાં તીવ્ર સંવેદનાના આધારે અકામ નિર્જરા થતાં તે જીવોને વિપાક યોનીમાંથી બહાર નીકળવાનો અવસર મળે છે. ત્યાં સુધી આ જીવો સ્વભાવે પરિણમતા કર્મસ્થ ભાવના ભોગ બને છે. આ અવસ્થામાં કર્મ એક પ્રકારે સ્વતંત્ર સત્તા ભોગવે છે.

(૨) જીવાત્મા જયારે હલકો થઈ મધ્યમ સ્થિતિમાં આવે છે, કર્મ વિપાકનું પરિબળ ઓછું થતાં જીવને પોતાનું પરાક્રમ કરવાનો અવકાશ મળે છે, ત્યારે જીવ કર્મનો ભોક્તા તો છે જ પરંતુ વીર્યનું સ્ફૂરણ થવાથી કર્મફળની શકિતમાં પરિવર્તન લાવે છે. શુભને અશુભ અને અશુભને શુભ

કરી શકે છે. જીવ મધ્યમ અવસ્થામાં રહીને કર્મનો ભોકતા બને અને અમુક અંશે મુકત પણ રહી શકે છે. આ છે કર્મચેતનાની મધ્યમ અવસ્થા.

(૩) ત્યારબાદ આગળ વધેલો જીવ જયારે કર્મની અલ્પસત્તામાં આવે છે. અર્થાત્ કર્મનું પરિબળ ઘણે અંશે ઓછું થતાં કર્મ પોતાનું ફળ તો આપે છે પરંતુ ફળ આપવા છતાં તે જીવ કર્મફળનો પૂરો ભોકતા બનતો નથી. યોગરૂપ કર્મના જે ફળ મળ્યા છે તે નિષ્પન્ન કર્મ છે. તેમાં અધિક પરિવર્તનની શકયતા નથી. પરંતુ બાકીના જે ભાવાત્મક કર્મફળ છે, તેની શકિતનું હનન કરે છે. કર્મફળ પણ બે પ્રકારનું છે. **(૧) સુખદુ:ખરૂપ ભોગ કરાવે તે પણ કર્મ છે અને (૨) કર્મના આધારે નવા બાંધવા રૂપ જે ફળ આપે છે તે પણ કર્મફળ છે.**

ત્રીજી અવસ્થામાં રહેલો જ્ઞાનચેતનાવાળો આ જીવ કર્મફળની ભોગશકિત અને બંધશકિત, બંને શકિત ઉપર પ્રહાર કરે છે. તે જીવાત્મા કર્મચેતનાથી મુકત થઈ જ્ઞાનચેતનાને પ્રગટ કરે છે. તેના આધારે સમગ્ર કર્મ પ્રણાલીમાં ઘણું પરિવર્તન કરે છે, માટે તેને આપણે વિશેષ પ્રણાલી કહીએ છીએ. આ વિશેષ પ્રણાલીમાં પણ ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરની જરૂર નથી. સામાન્ય પ્રણાલી હોય કે વિશેષ પ્રણાલી હોય, કર્મસત્તા અને આત્મસત્તા બંને સ્વતંત્ર રીતે કામ કરે છે. એટલે તે સ્વયં નિયામક છે અને સિદ્ધિકારે આ ગાથામાં સ્પષ્ટ કહ્યું છે કે ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરની હાજરી આવશ્યક નથી. આ કથનનો પરોક્ષભાવ એ છે કે જીવ કહો કે કર્મ કહો સ્વયં ફળદાતા છે અને સ્વયં પુરુષાર્થ કરવાનો છે. ભોગભાવ તે સર્વથા પરાધીનદશા નથી. ગાથાનું તાત્પર્ય એ હતું કે જીવ કર્મનો કર્તા છે, તો કર્મનો ભોકતા પણ છે. આ સિધ્ધાંતની સ્થાપના કરવાની હતી, પરંતુ જીવ સદાને માટે ભોકતા જ છે અને ભોકતા જ રહેવાનો છે, તેવો અર્થ નથી. જો ઈશ્વરને ફળદાતા માને, તો ઈશ્વરની ઈચ્છા થાય, ત્યારે જ જીવ ભોગભાવથી મુકત થઈ શકે. અન્યથા પરાધીન રહે પરંતુ જો ઈશ્વરને વચમાં ન લાવે અને સ્વયં ભોકતા બને છે તેવું ભાન થાય, તો જીવ કર્મભોગથી મુકત પણ થઈ શકે છે. કર્મભોગ થવો તે એક વાત છે અને કર્મભોગના નિયામક તરીકે કોઈ અન્યને જવાબદાર કહેવા, તે ન્યાયયુકત નથી. માટે ઈશ્વરને ફળદાતા તરીકે ન માની ઈશ્વરનું જે શુધ્ધ સ્વરૂપ છે, તેનું લક્ષ રાખી જીવ કર્મભોગથી નિરાળો થાય, તેવી ચેતના આ ગાથામાં આપવામાં આવી છે.

થાય ભોગથી દૂર : અંતિમ પદમાં એમ કહ્યું છે કે 'થાય ભોગથી દૂર' આ કથન સામાન્ય પ્રણાલીનું છે. કર્મ ભોગવાય જતાં તો દૂર થાય તે સ્વાભાવિક છે પરંતુ જીવની ઉપરની અવસ્થામાં ભોગવ્યા વિના પણ કર્મ દૂર થાય છે, તે યાદ રાખવું ઘટે છે. જે જીવોએ જેવા ભાવથી કર્મબંધન કર્યા હતા, તે કર્મ સમય થતાં તેવા ભાવથી ઉદયમાન થઈ ફળ આપી નિરાળા થાય છે, તે સહજ પ્રાકૃતિક સિધ્ધાંત છે પરંતુ જ્ઞાનપૂર્વક ઉપચાર કરવાથી કે વિશેષ પ્રકારની સાધના કરવાથી કર્મ ભોગવાય કે ન પણ ભોગવાય છતાં પણ દૂર થઈ શકે છે. જૈનતત્ત્વજ્ઞાનમાં કર્મનું દૂર થવું, તેને નિર્જરા અથવા કર્મનો ક્ષય કહેવાય છે. અહીં આપણે કર્મક્ષય કે નિર્જરા વિષે વિશેષ વિચાર કર્યા પછી આ ગાથા પૂર્ણ કરશું. હકીકતમાં નિર્જરા તે શું છે ? ક્ષયભાવ અને નિર્જરા, શું બંને એક જ શબ્દ છે ? કર્મનું દૂર થવું, તે શું નિર્જરા છે, ક્ષય છે, કે એક નિરાળી પધ્ધતિ છે ? આ વિષય

સ્પષ્ટ કરવાથી 'થાય ભોગથી દૂર' તે પદનો સ્પષ્ટ અર્થ સમજાશે.

નિર્જરા : જૈનશાસ્ત્રોમાં નિર્જરા શબ્દનો ઉપયોગ ચલણી સિક્કાની જેમ થયો છે. એટલું નહીં પણ નવતત્ત્વમાં એક નિર્જરા તત્ત્વ સ્થાપિત કર્યું છે અને એક સ્વતંત્ર તત્ત્વ તરીકે તેનું વિશદ વર્ણન છે. કર્મનું દૂર થવું તે જરૂરી છે પરંતુ તે ભોગથી પણ દૂર થાય છે અને તપથી પણ દૂર થાય છે. નિર્જરા તત્ત્વમાં તપનો સમાવેશ કર્યો છે અને તપને નિર્જરાનું પ્રધાન સાધન માન્યું છે. કર્મને દૂર કરવાની એક પ્રસિધ્ધ પ્રક્રિયા છે. નિર્જરા એટલે ઝરી જવું, ખરી પડવું, છૂટું થવું, તૂટી પડવું. આ તૂટવા કે છૂટવાની જે ક્રિયા છે તે ભોગથી પણ થાય છે અને તપથી પણ થાય છે. કર્મ ભોગવાય ને છૂટા પડે, તે પણ એક પ્રકારની નિર્જરા છે, પરંતુ તે સામાન્ય નિર્જરા છે. તેમાં નિર્જરા શબ્દનો જે અર્થ છે તે લાગુ પડે છે, માટે તેને નિર્જરા કહેવામાં આવી છે પરંતુ આ જે કર્મને ખરી પડવાની ક્રિયા છે તે પૂર્ણ ભોગથી, અપૂર્ણ ભોગથી, અલ્પ ભોગથી કે અભોગથી થતી રહે છે. જે જીવ પોતાના કર્મની સ્થિતિને પૂરી ભોગવે, ત્યાર પછી તે કર્મ છૂટા પડે, તો તે પૂર્ણભોગ કહેવાય. ક્યારેક કોઈ કારણથી કર્મનો ક્ષયોપશમ થાય, તો અપૂર્ણ ભોગથી પણ કર્મ છૂટા પડી શકે છે. આગળ વધતા પુરુષાર્થની માત્રા વધુ હોય તો કર્મ અલ્પ માત્રમાં ભોગવાય છે અને છૂટા પડી જાય છે, અને ત્યારપછી જીવ જો તપોબળની ભૂમિકામાં પ્રવેશ કરે, ત્યારે તપોબળથી કર્મ ભોગવ્યા વિના પણ તે છૂટા પડી જાય છે. આમ અભોગથી પણ છૂટા પડી શકે છે.

કર્મોનું છૂટા પડવું તે બહુ જરૂરી છે. છૂટા પડવાની ક્રિયા થાય પછી જીવને મુક્તિનો અવકાશ મળે છે, માટે આ ચોથા પદમાં કર્મની ભોગથી નિર્જરા થાય છે, તે પ્રમાણે કહ્યું છે, તે ઉપરાંત જીવ અને કર્મનો ત્રૈકાલિક સંબંધ નથી તેની પુષ્ટિ કરે છે, તેમજ કર્મ દૂર થાય છે તે વાતને ઉજાગર કરી છે. નિર્જરા અને ક્ષય એ બંને કેટલાક અંશે સમાન ક્રિયા છે. છતાં બંને ક્રિયામાં થોડું મૌલિક અંતર પણ છે. નિર્જરા એ તપોબળનું પરિણામ છે અને ક્ષય તે તપોબળનું પણ પરિણામ હોઈ શકે અને સ્વાભાવિક કર્મભોગ થયા પછી પણ કર્મક્ષય પામે છે. નિર્જરામાં કર્મને છૂટા પાડવાની ક્રિયા સાક્ષાત્ સંબંધ ધરાવે છે. જ્યારે કર્મનો ક્ષય, તે પારંપારિક પ્રક્રિયા છે. બંનેમાં કર્મનો ભેદ તો થાય જ છે. ભોગવીને થાય કે અણભોગ્યા થાય પરંતુ કર્મ છૂટા તો થાય જ છે. આ ગાથામાં 'થાય ભોગથી દૂર' તેમ ઉલ્લેખ કર્યો છે. તે સ્વાભાવિક કર્મ ભોગવ્યા પછી ક્ષય પામે છે. એટલો ઉલ્લેખ છે અને અહીં શાસ્ત્રકારને એટલું જ કહેવું છે કે જીવ કર્મનો ભોકતા છે અને ભોગવ્યા પછી કે કડવા–મીઠા ફળનો અનુભવ કર્યા પછી કર્મો ફળ આપીને દૂર થઈ જાય છે. જેમ બંદૂકના ધડાકાથી પક્ષીઓ ઊડી જાય છે અને અવાજ પણ વિલુપ્ત થઈ જાય છે. કર્મફળના બે પરિણામ છે. (૧) કર્મના ફળથી કર્મનો પણ નાશ થાય છે અને (૨) ભોકતાને સુખદુઃખ પણ આપે છે. કર્મને દૂર થવાની ક્રિયાનો અર્થ એ છે કે કર્મફળ આપીને પોતે વિલય પામે છે. જેમ આકાશમાં વીજળી થાય, તો તે વીજળી કોઈ પ્રકારનું નુકશાન કરીને વિલુપ્ત થઈ જાય છે. આ પ્રક્રિયાથી એ સમજી શકાય છે કે કર્મફળ ભોગવાઈને પણ નાશ પામે અને તેનો અનુભવ કરાવ્યા વિના પણ નાશ પામે છે. શાસ્ત્રમાં અને કર્મગ્રંથોમાં આવી બે પ્રક્રિયા જોઈ શકાય છે. **(૧) પ્રદેશ**

ઉદય (૨) વિપાક ઉદય.

જે કર્મ જીવને શુભાશુભ ફળ આપીને છૂટા પડે, તે વિપાક ઉદયથી નાશ પામે છે. જ્યારે જીવને સુખદુ:ખનો અનુભવ કરાવ્યા વિના આંતરિક ક્ષેત્રમાં જે કાંઈ પ્રભાવ પાથરવો હોય, તે પ્રભાવ પાથરી કર્મ નાશ પામે, તે પ્રદેશ ઉદયથી નાશ પામ્યા કહેવાય છે. તેમાં એક પ્રકારે સૂક્ષ્મભોગ છે પણ જીવને તેની અનુભૂતિ થતી નથી. આ વિષય કેવળીગમ્ય છે પરંતુ જીવ શુભાશુભ કર્મ ભોગવે છે, તે એક નકકર હકીકત છે. શાસ્ત્રકારે જે છ બિંદુ ઉપર આત્મસિધ્ધિનો મુખ્ય આધાર લીધો છે. તેમાં ચોથું બિંદુ 'જીવ ભોકતા છે' તેની સિધ્ધિ અહીં કરવામાં આવી છે. ભોગ તે ત્રૈકાલિક નથી. તેમાંથી મુકિત થઈ શકે છે. એટલે શાસ્ત્રકાર સ્વયં પાંચમા બિંદુ પર પ્રકાશ નાંખશે. અહીં ફકત 'ભોકતા છે' તેટલો જ ઉલ્લેખ કર્યો છે. ભોકતૃત્વ ભાવ સિધ્ધ થવાથી મુકિતના ઉપાયનો વિચાર થઈ શકે છે. જેનો વિચાર આગળની ગાથામાં આવશે. દ્રવ્યોનો સ્વભાવ અને તે જ રીતે કર્મફળ એક દ્રવ્ય હોવાથી તે પોતાના સ્વભાવ અનુસાર પરિણમન કરે છે અને તેનો જે કાંઈ પ્રભાવ ઉત્પન્ન થાય છે, તે કર્મફળ છે. આ રીતે અહીં કર્મની પરંપરા સ્થાપિત થયેલી છે. હવે આપણે આ ગાથાના આધ્યાત્મિક ભાવોનું દર્શન કરી આ ગાથાનો ઉપસંહાર કરીશું.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : કોઈ પણ બાહ્યશકિત ચૈતન્યના ક્રિયાકલાપમાં ડખલ કરતી નથી, અને તેની જરૂર પણ નથી. કારણ કે ચૈતન્યશકિત સ્વયં પરિણામી છે. અહીં જેમ કર્મને સ્વયં પરિણામી કહ્યા છે તેમ પરોક્ષભાવે એ સ્પષ્ટ થાય છે કે આત્મા પણ સ્વયં પરિણામી છે. કર્મ જે કાંઈ કર્મફળ આપે છે, તે કર્મસત્તાનું કાર્ય છે, જ્યારે ચૈતન્યસત્તા નિરાળી છે અને તે સ્વયં જ્ઞાનાત્મક અને વેદનાત્મક પરિણામ કરે છે, વેદનાત્મક પરિણામોને નિરાળા જાણીને આત્મા સ્વયં કર્મથી ભિન્ન છે, એમ કર્મફળની જેમ આત્મા પણ પોતાના પરિણામનું ફળ ભોગવે છે. ગાડી ચલાવનારો ડ્રાઈવર ગાડી ચલાવે છે પરંતુ ગાડી નિરાળી છે, ગાડીની ગતિ જુદી છે, ડ્રાઈવર ફકત પોતાના ભાવનો જ કર્તા છે, તેથી ડ્રાઈવર ગાડીના કર્તા તરીકે અહંકાર ન કરે અને વિમુકત રહે, તે રીતે આ આત્મા પણ બાહ્ય ગતિશીલ કે પરિવર્તનશીલ દ્રવ્યોની ક્રિયાનો કર્તા નથી. પોતે સ્વયં પોતાનું પરિણમન કરે છે. આખા અધ્યાત્મશાસ્ત્રની આ મોટી ચાવી છે. આ ગાથામાં પણ ભોકતા ભાવનો માલિક હકીકતમાં કર્મ છે અને શાસ્ત્રકારે ભોગને કર્મનું ફળ પણ બતાવ્યું છે. પોતે ભોકતા ભાવનો માત્ર સાક્ષી છે અને અધિક કહો તો તેનો સંવેદનકર્તા છે. આ બંને ક્રિયાને ભેદભાવે જોવી, તે જ આ ગાથાનું આધ્યાત્મિક રહસ્ય છે.

ઉપસંહાર : ગાથાનું મુખ્ય કથન કર્મફળનું પ્રદર્શન છે. આત્મા કર્મનો કર્તા હોવાથી ભોકતા પણ આત્મા છે, એમ સિધ્ધ કરવામાં આવ્યું છે. આ કર્મલીલા સ્વયં પરિચાલિત એક પરંપરા છે. તેમાં વિશ્વવંદ્ય ઉપાસનાના આધારભૂત ઈશ્વરને ફળદાતા તરીકે માનવાથી જરૂર નથી. પરમ પૂજનીય ઈશ્વરને ફળદાતા માનવાથી જીવ બેજવાબદાર બની જાય છે, માટે આ ગાથામાં ફળદાતા તરીકે ઈશ્વરનો પ્રતિકાર કર્યો છે અને ભોગ થયા પછી કર્મ જીવથી વિભકત થઈ જાય છે, તે ઘણું જ મહત્ત્વપૂર્ણ વાકય છે. કર્મો ગમે તેવા ફળ આપે પણ આત્મસત્તાને નુકશાન કરી શકતા નથી.

'થાય ભોગથી દૂર' કર્મ ક્ષણિક ભોગભાવ ઉત્પન્ન કરી શકે છે અને પોતાનું કાર્ય કરીને તેને છૂટું પડવું પડે છે. આત્મસત્તા અખંડ બની રહે છે. બાલટીમાં ભરેલું ગરમ કે ઠંડું પાણી બાલટી પર ક્ષણિક પ્રભાવ નાંખી શકે છે પણ પાણી દૂર થતાં બાલટી અખંડ રહે છે, તેમ ચોથા પદમાં કવિશ્રીએ સહજ ભાવે અદ્ભૂત વાત કહી છે. આ આખી ગાથા ઘણી સારભૂત છે. ચૈતન્ય પરિણમન, કર્મ પરિણમન, બંનેના સ્વતંત્ર ભોગભાવ અને આત્માની સત્તા અખંડ બની રહે, તે ગાથાનો મુખ્ય ભાવાર્થ છે.

આપણે ગાથા ઉપર ઘણો પ્રકાશ નાંખ્યો છે, છતાં પણ ગાથા એટલી બધી ગંભીર છે કે ઘણો વિચાર માંગી લે છે. ગુજરાતી ભાષાના સરળ પદો આત્મજ્ઞાનના હીરા–માણેકની માળા બની ગયા છે. તે આશ્ચર્યજનક છે. 'પદે–પદે હો નમન, અક્ષરે અક્ષરે જ્ઞાનનો ભંડાર' એમ બોલતા વિનમ્રભાવે સ્વયં આત્મા નત્‌બુધ્ધિ બની જાય છે... અસ્તુ.

ગાથા–૮૯

ઉપોદ્‌ઘાત : કર્મશાસ્ત્રોમાં કર્મનું અત્યંત વિસ્તારથી વિવરણ છે. કર્મગ્રંથો પણ આ સિધ્ધાંત પર રચાયા છે. कर्मणाम् गहनाः गति આ પ્રવાદ પણ શાસ્ત્રોમાં પ્રસિધ્ધ છે અર્થાત્ કર્મનો વિસ્તાર અને તેના ફળ ભોગવવાના જેટલા સ્થાનો અને કારણો છે, તે વિષય ઘણો ગહન છે. કર્મને સાંગોપાંગ રીતે સમજવા, તે સામાન્ય બુધ્ધિથી વિષય નથી. સામાન્ય બુધ્ધિમાં એટલું જ સમજી શકાય કે જીવરાશિ પોતાના કર્મો ભોગવે છે પરંતુ કયા કયા કારણોથી ? કેવા કેવા ? કેવી રીતે ? ગુપ્ત કે પ્રગટપણે ? કર્મો પ્રકાશમાન થાય છે અને ફળ આપે છે. આ કર્મોનો કેવી રીતે નાશ કરી શકાય ? તે ઘણો જ ગંભીર વિષય છે. માટે આ ગાથામાં પણ સિદ્ધિકાર સ્વયં કહે છે કે ભોગ્યસ્થાન અર્થાત્ ૮૪ લાખ જીવાયોનિમાં કેટલાક ભોગવટાના સ્થાનો છે અને આ બધા કર્મો દ્રવ્યદૃષ્ટિએ અર્થાત્ સ્થૂલ રીતે પોતાના ફળ આપી રહ્યા હોય છે. ભાવદૃષ્ટિથી જીવ કર્મનો ભોકતા બને અથવા ન બને. દ્રવ્યકર્મોની સાથે ભાવકર્મનો પણ એક વિશેષ સ્વભાવ છે. જ્યારે દ્રવ્યકર્મનો પણ એક નિશ્ચિત સ્વભાવ છે. આ સિધ્ધાંતનો ઉલ્લેખ કરીને ગાથાનું ઉદ્‌ઘાટન કરવામાં આવ્યું છે પરંતુ આ આત્મસિદ્ધિશાસ્ત્ર છે. કર્મ સિદ્ધાંતો બહુ વિસ્તારવાળા છે, તેમાં જવાથી વિષયાંતર થઈ શકે છે. માટે સ્વયં ગુરુદેવે આ વાત ઘણી ગહન એટલે ગંભીર છે, તેમ કહીને કર્મ સિધ્ધાંતનો સંક્ષેપ કર્યો છે અને પોતે મૂળ વિષયનો પ્રકાશ કરીને ભોગવાદની ઈતિશ્રી કરી છે. હવે મૂળ ગાથાના ભાવો ઊંડાઈથી તપાસીએ.

તે તે ભોગ્ય વિશેષનાં, સ્થાનક દ્રવ્ય સ્વભાવ;
ગહન વાત છે શિષ્ય આ, કહી સંક્ષેપ સાવ ॥ ૮૯ ॥

તે તે ભોગ્ય વિશેષના... ગાથાના આરંભમાં ભોગ્યસ્થાન શબ્દ વાપર્યો છે. ભોગ્ય શબ્દ અધ્યાર્થ ભાવે બીજા બે ચાર ઉપકરણની પણ વાત કરે છે અને તે ઉપકરણો ત્રિવિધ પ્રકારના છે. **(૧) ભોકતા સ્વયં – કર્મ ભોગવનાર (૨) કર્મ ભોગની ક્રિયા અને પ્રક્રિયા (૩) ક્રિયામાં નિમિત્ત બનતા દ્રવ્ય સાધન અને ભાવ સાધન (૪) ભોગ્યસ્થાન.** ભોગ્યસ્થાન કહેવાથી ઉપર્યુકત ચારે ભાવોનો વિચાર કરવો ઘટે છે. જીવ ભોકતા હોય ત્યારે ભોગ્યસ્થાનનું નિર્માણ થાય છે. ભોકતા તે જ થઈ શકે કે જેને સત્તામાં કર્મો પડેલા હોય, તપોબળથી કે પુરુષાર્થથી સત્તામાં પડેલા કર્મોનો ક્ષય કરે, તો જીવ તે કર્મ પૂરતો અભોકતા બની જાય છે. કર્મભોગીનું મૂળ તેના સત્તાનિષ્ઠ કર્મો છે. સત્તામાં પડેલા કર્મો જયારે ઉદયમાન થાય છે, ત્યારે જીવાત્મા કર્મનો ભોકતા બને છે પરંતુ આ ભોગભાવમાં બધા કર્મો બધી રીતે સ્વતંત્ર નથી. જીવની પોતાની પરિસ્થિતિ અનુસાર કર્મભોગની ક્રિયા શરૂ થાય છે. એકેન્દ્રિયથી લઈને પંચેન્દ્રિય સુધીના કોટિ કોટિ જીવો ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારના શરીરવાળા, ભિન્ન ભિન્ન મન–વચન–કાયાના યોગવાળા અર્થાત્ એકયોગી– દ્વિયોગી, ત્રિયોગી, એવા વિવિધ યોગવાળા છે. તે જીવો યોગશકિત સાથે તથા બીજા ઉદયમાન અને ક્ષયોપશમ ભાવો સાથે સંબંધિત હોવાથી વિવિધ શકિતવાળા છે. સત્તાનિષ્ઠ કર્મો

જ્યારે ઉદયમાન થાય, ત્યારે જીવ ભોગવવાની જે ક્રિયા શરૂ કરે છે તેમાં પોતાના ઉપકરણો અને સૂક્ષ્મ કે સ્થૂલ સાધનાનો પ્રયોગ કરે છે. ઉદયમાન કર્મોનું સંવેદન એક સમાન હોતું નથી, જીવની જ્ઞાનદશા કે અજ્ઞાનદશા, આ ઉદયમાન સ્થિતિમાં કે ભોગવટાની ક્રિયામાં વધતે ઓછે અંશે પોતાનો પ્રભાવ પાથરે છે.

આ હકીકતને આપણે ઉદાહરણથી સમજવા કોશિષ કરીએ, પાણીમાં પડેલો મનુષ્ય ડૂબવા લાગે છે, ત્યારે તે અવશ્ય પોતાના કોઈ અશુભ કર્મનો ભોગવટો કરે છે એ નિશ્ચિત છે પરંતુ ઉદયમાન કર્મો ઉદિત થયા પછી જીવ ઉપર સીધી રીતે પ્રહાર કરી શકતા નથી. ડૂબનાર મનુષ્ય પોતાની શકિત અનુસાર હાથ–પગ હલાવે છે, જો તરવાની શકિત ધરાવતો હોય, તો તરવાની કોશિષ કરે છે. તેની બુધ્ધિ જાગૃત હોય અને સંજ્ઞા હોય, તો વિચારપૂર્વક કોઈ વસ્તુનું અવલંબન પણ કરે છે. ડૂબવાની ક્રિયા ડૂબનારના શરીરની સાથે પણ સંબંધ ધરાવે છે. સત્તાના ઉદયમાન કર્મો એકધારા ફળ આપી શકતા નથી. ઉદિત પરિસ્થિતિ તે ઉદયભાવને બાધ્ય કરે છે અને ભોગની ક્રિયામાં પરિવર્તન લાવી શકે છે. જ્ઞાનદશાથી, સાધનાથી કે તપોબળથી ભોગાત્મક ક્રિયા સ્થગિત પણ થઈ શકે છે અને પ્રભાવ નાંખ્યા વિના તે નિર્જરા પણ પામી જાય છે. શાસ્ત્રમાં પણ સત્તાનિષ્ઠ અને ઉદયમાન કર્મોના બે પ્રકાર બતાવ્યા છે. **(૧) પ્રદેશ ઉદય અને (૨) વિપાક ઉદય.** પ્રદેશ ઉદયમાં ભોગની ક્રિયાનો પ્રવાહ ચાલુ રહે છે પણ જીવ ભોગવટાથી દૂર રહે છે. જો જ્ઞાન અવસ્થા હોય તો વિપાક ઉદયમાં આવનારા કર્મો પણ પ્રદેશ ઉદયની જેમ ખરી પડે છે. વિપાક પણ બે પ્રકારનો છે. **(૧) અઘાતિ કર્મનો વિપાક અને (૨) ઘાતિ કર્મનો વિપાક.** ઘાતિ કર્મના વિપાકો મોહાદિ ભાવથી ભરેલા છે. તેને રોકવા માટે જીવ સમર્થ છે અને તે મોહાદિ ભાવ રોકાતા બાકીના સ્થૂલ વિપાક યોગ્ય કર્મોમાં પણ ઘણું પરિવર્તન થાય છે. બધા કર્મોની ભોગ ક્રિયાની લગામ બધી રીતે જીવના હાથમાં નથી પરંતુ મોહભાવ ઓછો કરવાથી તે ઉદયમાન ક્રિયામાં ઘણે અંશે અંતર લાવી શકે છે. આ છે ભોગક્રિયાનો પ્રવાહ. ભોગ અને ભોગાત્મક ક્રિયામાં બહારના સ્થૂલ દ્રવ્યો નિમિત્તભૂત બને છે. નિમિત્તભૂત થનારા દ્રવ્યો સ્વયં સ્થૂલ હોવા છતાં તેમાં પણ સૂક્ષ્મ ક્રિયાનો પ્રવાહ હોય છે. તેને તાત્ત્વિક જગતમાં જડ–ચેતના કહેવામાં આવે છે. જડ દ્રવ્ય પણ સર્વથા જડ હોતું નથી. તેમાં પોતાની ક્રિયાશીલતા હોય છે. ફકત ક્રિયાશીલતા હોય છે એટલું જ નહીં પરંતુ જડ દ્રવ્ય ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારની શકિત ધરાવે છે. ઝેરનો એક નાનકડો કણ પણ મૃત્યુનું કારણ બને છે. વિજળીની શકિત મોટા યંત્રો ચલાવે છે. આ બધી જડચેતના જીવાત્માના કર્મભોગમાં યથાસંભવ નિમિત્ત બને છે. નિમિત્ત બનવામાં પણ પાપ–પુણ્યના ઉદય સિવાય કેટલીક નિયતિ પણ હોય છે. તેનું કોઈ નિશ્ચિત કારણ કહી શકાતું નથી.

પંચેન્દ્રિયના વિષયો તે જડ દ્રવ્યોના ગુણ છે પરંતુ તે વિષયાત્મક ગુણોની અલ્પતા કે અધિકતા ભોગ ક્રિયા ઉપર પ્રભાવ નાંખે છે અને કર્મની ઉદીરણા પણ કરાવી શકે છે. નિમિત્ત નિમિત્ત રૂપ હોવા છતાં ભોગ ક્રિયા ઉપર ઘણો પ્રભાવ નાંખે છે. આ છે બાહ્ય પદાર્થનો સંયોગ. આ વિષય ઘણો અગાધ અને ચિંતનીય છે. પરંતુ તે તરફ ધ્યાન દોરી સંક્ષેપમાં વિવરણ કર્યું છે.

જેમ બાહ્ય પદાર્થો નિમિત્ત છે. તેમ જીવના પોતાના સંસ્કારો અને ધારણ કરેલા વિચારો પણ ભાવાત્મક રીતે ભોગક્રિયાને પ્રભાવિત કરે છે. દ્રવ્ય નિમિત્તો ઘણા છે, તેમ ભાવ નિમિત્તો પણ વિશાળ માત્રામાં જોવામાં આવે છે. સાહિત્યવાંચન, શિલ્પદર્શન, અને શૃંગારાત્મક સંગીત, એવી બીજી કોઈ નૃત્યપૂર્ણ ચેષ્ટાઓ અને પ્રાકૃતિક દર્શન, એ પણ ભાવાત્મક નિમિત્તો બને છે. આ બધા નિમિત્તોથી જીવાત્મા ભોગક્રિયામાં શુભ–અશુભ ભાવોનો વધારો–ઘટાડો કરે છે અને સાધનાને નિર્બળ કે મજબૂત કરી શકે છે. નિમિત્ત ભાવે જીવ પોતાની શકિતથી ઘણી વખત પરાધીન બની કર્મનો ભોગ કરી નવા કર્મને જન્મ આપે છે. એટલા માટે કહ્યું છે કે 'નિમિત્ત આધીન જીવ કરે ન આત્મ કલ્યાણ' અર્થાત્ જે જીવ નિમિત્તને આધીન થાય છે, તે કલ્યાણને સાધી શકતો નથી પરંતુ આ ઉલ્લેખ કર્મબંધનને લગતો છે. જીવ જયારે સાધનાના શુધ્ધ કે શુભ નિમિત્તનો આશ્રય કરીને જો સ્વભાવ પરિણતિમાં રમણ કરે, તો આ નિમિત્ત બંધનનું કારણ ન બનતાં કલ્યાણનું કારણ બને છે... અસ્તુ. દ્રવ્ય નિમિત્ત અને ભાવ નિમિત્તની વ્યાખ્યા કર્યા પછી હવે આપણે શાસ્ત્રકારે ગાથામાં ભોગ્યસ્થાન શબ્દનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, તેના પર થોડો દૃષ્ટિપાત કરીએ.

ભોગ્યસ્થાન એટલે શું ? ભોગ્ય એટલે ભોગવવાનું અનુકૂળ સ્થાન અથવા જ્યાં કર્મ ભોગવવા જ પડે તેવું સ્થાન. અથવા કર્મના ઉદયને યોગ્ય તેવું સ્થાન. 'ભોગ્યસ્થાન' શબ્દ કોઈ એક કેન્દ્રની સૂચના કરે છે. ચારે ગતિમાં જે ઉત્પત્તિસ્થાનો છે, તે બધા ભોગ્યસ્થાનો છે. પુણ્ય–પાપ ભોગવવાના કેન્દ્રો છે. બધા કર્મો બધી જગ્યાએ બધી જાતના ફળ આપી શકતા નથી. પરંતુ જે જાતના કર્મોનો ઉદય છે, તે કર્મના ફળને ભોગવવા માટે તદ્યોગ્ય શરીર પણ તે જીવને મળવું જોઈએ અર્થાત્ કર્મફળ પોતાનો પ્રભાવ પ્રગટ કરવા ભોગ્યસ્થાનની અપેક્ષા રાખે છે. બહુ ક્રોધી માણસને પૂરો ક્રોધ ભોગવવા માટે સામાન્ય રીતે એમ કહી શકાય કે તેને સાપનું શરીર મળે છે અર્થાત્ ક્રોધનું ભોગ્યસ્થાન સર્પયોનિ છે. આ રીતે વિચારવાથી બધા સ્થાનો અથવા બધી ગતિના ઉદ્ભવ કેન્દ્રો કોઈને કોઈ વિશેષ ગુણોને કે વિશેષ વિકારોને માટે ભોગ્યસ્થાન બને છે. તત્ત્વજ્ઞાની ગંભીર ચિંતક મહાત્મા એની બેશન્ટ લખે છે કે 'પ્રાણી માત્ર પોતાના વિચારોનું પરિણામ છે. તે જેવા જેવા વિચારોથી બંધાયેલો હતો, તેવા પ્રકારનું શરીર તેને મળે છે' 'જૈનદર્શન પણ આ વાતને મહત્ત્વ આપે છે. અનાદિકાળથી વિશ્વના વિશાળ પટ ઉપર આ બધા કેન્દ્રો રચાયા છે, તેવા કેન્દ્રમાં ઉત્પન્ન થયેલો જીવ અમુક અંશે તે બધા કર્મને ભોગવવા માટે બાધ્ય કરે છે. આ બધા ભોગ્યસ્થાનો નિશ્ચિત હોવા છતાં જીવાત્મા શરીરની દૃષ્ટિએ પરાધીન છે પરંતુ પોતાના ભાવ પરિણામની દૃષ્ટિએ ઘણે અંશે તે સ્વાધીન પણ છે. જે જીવો ગાઢ કર્મોથી આબદ્ધ છે, તે સ્વાધીનતાનો અનુભવ કરી શકતા નથી પરંતુ વિપરીત રીતે કષાયભાવો ઉત્પન્ન કરી ભોગભાવને તીવ્ર કરી શકે છે. જો કે આ પ્રક્રિયા પણ ઉપરના સશકત શરીરમાં સંભવે છે. એકેન્દ્રિયાદિ શરીરધારી જીવો, જેમાં ઓઘસંજ્ઞા સિવાય કશું જ્ઞાનસ્ફૂરણ નથી તેમજ તેને કોઈ પ્રકારનો વિચારાત્મક પરિણામ નથી, જ્યાં મનોયોગનો જ અભાવ છે, ત્યાં કાયા દ્વારા જ સંવેદન થતું હોય છે.આ દૃષ્ટિએ વિચારતાં ભોગ્યસ્થાનો પણ તારતમ્ય ભાવે ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારના ગુણધર્મવાળા છે પરંતુ બધા ભોગ્યસ્થાનો કર્મફળનું પરિણામ છે. હકીકતમાં તો મુખ્યરૂપે ભોકતા જ ભોગનો

ભોગવનાર છે. ભોગક્રિયા કે ભોગ્યસ્થાન તે ભોગના નિમિત્તો છે. તે મૂળભૂત ભોકતા સાથે સંબંધ ધરાવે છે. આમ કર્મફળનો ભોકતા જીવાત્મા અલગ અલગ ભોગ્યસ્થાનમાં પરિભ્રમણ કરી કર્મફળ ભોગવે છે. આ છે શાસ્ત્રકારનું ભોગ્યસ્થાન વિષે કથન.

સ્થાનક દ્રવ્ય સ્વભાવ : આગળ ચાલીને શાસ્ત્રકાર કહે છે કે ભોગ્યસ્થાનમાં અમુક દ્રવ્યો પણ નિશ્ચિતરૂપે રચના પામેલા છે અને ભોગ્યસ્થાનમાં પરિણામ પામેલા પુદ્ગલો પોતાનો એક ખાસ સ્વભાવ પ્રગટ કરે છે. તેથી સિદ્ધિકારે તેને દ્રવ્ય સ્વભાવ કહ્યું છે, જેમ ચેતનનો જ્ઞાનાદિ સ્વભાવ છે, તેમ જડનો પણ એક વિશેષ સ્વભાવ હોય છે. જડનો સ્વભાવ બે પ્રકારે જાણવા યોગ્ય છે. **(૧) જડદ્રવ્યના ગુણો અને (૨) ગુણોનું પરિણમન.** જડના જે ગુણો છે તે પણ તેનો સ્વભાવ છે પરંતુ ગુણો જાણવા માત્રથી જ દ્રવ્યનો સ્વભાવ પૂરી રીતે જાણી શકાતો નથી, કારણ કે ગુણોનું પણ એક વિશેષ પરિણમન છે. ગુણોમાં એક વિશેષ પરિણામ આપવાની શકિત છે. કારેલા પણ કડવા છે અને અફીણ પણ કડવું છે. કડવાશનો ગુણ બંનેમાં સ્વભાવ રૂપે રહેલો છે પરંતુ કારેલાની કડવાશ શકિતવર્ધક છે, જ્યારે અફીણની કડવાશમાં મારણ શકિત છે. તે ગુણોનો પરિણામ રૂપ સ્વભાવ છે.

અહીં સિદ્ધિકારે જે દ્રવ્ય સ્વભાવ મૂકયો છે. તે કર્મદ્રવ્યની અપેક્ષાએ મૂકયો છે. કર્મદ્રવ્યનો જે પૌદ્ગલિક સ્વભાવ છે, તે તો છે જ પરંતુ તેમાં સુખ દુઃખ રૂપે શુભાશુભ ફળ આપવાની જે કર્મશકિત સમાવિષ્ટ થઈ છે, તે કર્મનો સ્વભાવ બની જાય છે અને આ કર્મ બંને રીતે ફળ આપે છે. શરીર પિંડરૂપી જે સ્થૂલ દ્રવ્યો છે તેમાં પણ અનુકૂળ–પ્રતિકૂળતાના ભાવો ઉત્પન્ન કરે છે. અંગ–ઉપાંગની સુઘડતા અથવા ખોડખાપણ, તે કર્મનું દ્રવ્ય પરિણામ છે અને તેનાથી જે સંવેદન થાય છે, તે ભાવ પરિણામ છે. સિદ્ધિકારે અહીં દ્રવ્યસ્વભાવ મૂકીને એક ગૂઢ વિષયની અભિવ્યકિત કરી છે, તેથી સ્વયં ત્રીજા પદમાં કહે છે કે આ વાત ઘણી ગહન છે, ગંભીર છે, ચિંતનીય છે. શા માટે ગહન છે, તેનો ખુલાસો કર્યો નથી. સંક્ષેપમાં કહીને વિષયને આટોપી લીધો છે, હવે આપણે અહીં ગહન વિષય પર થોડો પ્રકાશ નાંખશુ અને દ્રવ્ય સ્વભાવ શું છે ? જીવના અશુભ પરિણામનો કે અશુદ્ધ ભાવનો પુદ્ગલ ઉપર કેમ પ્રભાવ પડે છે ? પુદ્ગલ શા માટે જીવના અશુદ્ધ પરિણામોથી પ્રભાવિત થાય છે ? શું જડ–ચેતનનો કોઈ પરિણામ સંબંધ છે ? તે વિષે વિચાર કરશું.

જીવ–પુદ્ગલનો સંબંધ : નિશ્ચયદૃષ્ટિએ બન્ને દ્રવ્યો સ્વતંત્ર હોવા છતાં સર્વથા સ્વતંત્ર હોય તેમ કહી શકાય નહીં, કેટલાક શાસ્ત્રો નિમિત્ત નૈમિતિક ભાવ કહીને આ સંબંધને સામાન્ય બુધ્ધિથી ગ્રહણ કરે છે પરંતુ હકીકતમાં નિમિત–નૈમિત્તક ભાવ હોવા છતાં નિમિત્ત ભિન્ન–ભિન્ન પ્રકારના છે, તેનો ઘટસ્ફોટ થતો નથી.

નિમિત્ત કારણ એટલે શું ? નિમિત્ત બે પ્રકારનું છે (૧) બાહ્ય નિમિત્ત (૨) આભ્યંતર નિમિત્ત. બાહ્ય નિમિત્ત તે અસંયોગી હોવાથી ખાલી ઉપસ્થિતિ માત્રથી નિમિત્ત કારણ બની દૂર ખસી જાય છે. જયારે આભ્યંતર નિમિત્ત જે કાર્યમાં નિમિત્ત છે, તેની સાથે પરિણામ પામે છે. તે

સંયોગી નિમિત્ત છે. તે કાર્યમાં સંયુકત થઈ જયાં સુધી કાર્યનું અસ્તિત્વ છે, ત્યાં સુધી નિમિત્ત પણ સાથે જોડાઈને રહે છે. આવું આભ્યાંતર નિમિત્ત જે દ્રવ્ય સાથે જોડાય છે, તેની સાથે તેની સ્થિતિનો પરિપાક ન થાય ત્યાં સુધી તદ્દરૂપે જોડાઈને રહે છે. જીવ અને શરીર તે આવો આભ્યંતર નિમિત્ત નૈમિત્તિક સંબંધ ધરાવે છે. શરીર રચનામાં જીવ નિમિત્ત છે અને જીવના સુખદુ:ખમાં કે તેને અમુક રીતે જીવિત રાખવામાં શરીર નિમિત્ત છે. શરીર અને જીવમાં જયાં સુધી તેની જીવંત સ્થિતિ છે, ત્યાં સુધી બંનેનો તદ્દરૂપ બની જવાનો સ્વભાવ છે. આમ અહીં જે દ્રવ્ય સ્વભાવ કહ્યો છે, તે જીવ દ્રવ્ય અને જડ દ્રવ્ય બંને પરસ્પર મળીને એક પરિણામરૂપ ભોગનું ભાજન બને છે અને આ બંનેને તદ્દરૂપ થવામાં જીવના કર્મ કારણ છે. કર્મ સ્વયં પરિણામ પામે છે, ત્યારે જીવ અને પુદ્ગલ બંને પ્રભાવિત થાય છે. કર્મફળનો પ્રભાવ દેહ પર પણ દેખાય છે અને આત્મા પર પણ જોઈ શકાય છે. કર્મ જે ફળ આપે છે તે શરીર રહિત એકલા આત્માને ફળ આપી શકતું નથી, તે જ રીતે આત્મા રહિત એકલા શરીરને પણ ફળ આપી શકતું નથી અર્થાત્ કર્મ તે ઉભય પ્રભાવી કારણ છે. ઓછા–વત્તા અંશે દેહધારી જીવ ઉપર જ પોતાનો પ્રભાવ પાથરી શકે છે. આમ સંસારી અવસ્થામાં કર્મનો દ્રવ્ય સ્વભાવ કારણભૂત બને છે.

દ્રવ્ય સ્વભાવનો અર્થ છે સંયુકત થયેલા બંને દ્રવ્યોનું પરિણામ. જયારે બીજો અર્થ એ છે કે કર્મ દ્રવ્યથી પણ પરિણામ આપે છે અને ભાવથી પણ પરિણામ આપે છે. જૈનદર્શનમાં દ્રવ્ય શબ્દ બે રીતે પ્રયુકત થયો છે. દ્રવ્યનો એક અર્થ છે પદાર્થ. પદાર્થરૂપે જીવ અને અજીવ બધા પદાર્થોને દ્રવ્ય કહેવાય છે. જયારે દ્રવ્ય શબ્દનો બીજો અર્થ છે સ્થૂલ દૃષ્ટિ, બાદર દૃષ્ટિ, જડભાવ, તેને પણ દ્રવ્ય દૃષ્ટિ કહેવાય છે. આમ દ્રવ્ય શબ્દ પદાર્થ અને પરિણામ બંનેનો વાચક છે. અહીં શાસ્ત્રકારે જે દ્રવ્ય સ્વભાવ કહ્યો છે, તે બંને અર્થમાં ઘટિત થાય છે અને બંને રીતે વ્યાખ્યા થઈ શકે છે અને તેથી જ ગહન વિષય કહ્યો છે.

જડ–ચેતનનો પરસ્પર પ્રભાવ : બીજો આપણો પ્રશ્ન હતો કે જીવના જે કાંઈ શુભાશુભ પરિણામો છે અથવા અશુધ્ધ ભાવો રૂપી વિભાવો છે, તે ભાવોનો પુદ્ગલ ઉપર કેવી રીતે પ્રભાવ પડે છે ? જૈનશાસ્ત્રમાં છ લેશ્યાનું વર્ણન છે. છ એ લેશ્યાઓ જીવના ભાવો સાથે સંબંધ ધરાવે છે પરંતુ આગળ ચાલીને શાસ્ત્રકાર છએ લેશ્યાના વર્ણ, ગંધ, રસ, સ્પર્શની પણ ચર્ચા કરે છે. જેમ કે કૃષ્ણલેશ્યાનો વર્ણ કાળો છે ઈત્યાદિ આ આખું લેશ્યાશાસ્ત્ર જીવ અને પુદ્ગલના સંબંધને સ્પષ્ટ અભિવ્યકત કરે છે. વર્ણ, ગંધ, રસ કે સ્પર્શ, તે પુદ્ગલનો સ્વભાવ છે અને ક્રોધના કે ક્ષમાના પરિણામો તે જીવના ગુણધર્મ છે. આ બધા પરિણામોથી લેશ્યાનો ઉદ્ભાવ થાય છે. તમો ગુણ, રજોગુણ કે સત્ત્વગુણ, આ ત્રણેય ગુણોને છ લેશ્યારૂપે પ્રગટ કરવામાં આવ્યા છે.

लिश्यते इति लेश्या । લેપાયમાન થાય છે અર્થાત્ આત્મા પણ લેપાયમાન થાય છે અને પુદ્ગલ પણ લેપાયમાન થાય છે. સ્થૂલ જગતમાં પણ ભાવોનો જડપદાર્થ પર પ્રભાવ જોઈ શકાય છે. કોઈ માણસને ગાળો દેવાથી તે ઉત્તેજિત થાય છે, ત્યારે તેનો જે દેહાદિક જડભાવ છે, તેના પણ આકાર વિકાર બદલાય જાય છે અને જયારે માણસ ભકિત કરે છે, ત્યારે તેનું શરીર પણ નમ્ર થઈ વંદન ઈત્યાદિ ક્રિયા કરે છે. આથી સ્પષ્ટ થાય છે કે જડ–ચેતનના ભાવો અમુક અંશે

જોડાયેલા છે. અસંગભાવે, અનાસકત ભાવે અથવા તીવ્રજ્ઞાનથી તે ભાવોનું છેદન ન થયું હોય, તો આ પરસ્પર પ્રભાવક અને પ્રભાવ્ય સંબંધોનો તંતુ ચાલી રહે છે. આ સંબંધ ત્રૈકાલિક નથી. પરંતુ એક પ્રકારના વિકારી પરિણામો છે. જો જીવ જાગૃત ન હોય, તો અનંતકાળ સુધી ટકી શકે તેવા છે... અસ્તુ.

અહીં આપણે જીવના ભાવોની પુદ્ગલ પર થતી અસરને જોઈ, જયારે તેનાથી વિપરીત પુદ્ગલના પરિણામો પરિવર્તન પામે, ત્યારે જીવ ઉપર પણ તેનો પ્રભાવ પડે છે. રોગાદિ પરિણામો શરીરમાં ઉત્પન્ન થાય, ત્યારે જીવ મમત્ત્વથી અકળાય છે. અગ્નિથી ઘર બળી જાય, ત્યારે ઘર તો સમસ્ત અજીવ તત્ત્વ છે પરંતુ ઘરના સ્વામી ઉપર એવો પ્રભાવ પડે કે તે ગાંડો પણ થઈ જાય, બુધ્ધિ પણ ગુમાવી બેસે છે. આ રીતે પુદ્ગલના પરિવર્તનો પણ જીવના વિભાવોમાં કારણભૂત છે.

આ નિમિત્ત નૈમિતિક ભાવ જેનું આપણે બે પ્રકારે વર્ણન કર્યું છે, તે બંને ભાવોની પરંપરા પ્રાકૃતિક રીતે ચાલી આવે છે. આ બધો દ્રવ્ય સ્વભાવ છે. અર્થાત્ દ્રવ્યો પરસ્પર પરિણામ પામતા આવ્યા છે, તેથી અહીં સિદ્ધિકાર કહે છે કે ભોગ્યસ્થાનોની જે કાંઈ વિશેષતા છે તેને અનુલક્ષીને આ દ્રવ્ય સ્વભાવ ફળ આપે છે. અતિસૂક્ષ્મ અને એકેન્દ્રિય જીવ અથવા નિગોદના જીવ જેવી અતિ અલ્પ અવિકસિત અવસ્થામાં પણ ભોગ્યસ્થાનના દ્રવ્યો પોતાના સ્વભાવ પ્રમાણે પ્રાકૃતિક રીતે ફળ આપે છે. તે સ્વયં નિયામક છે. તે પદાર્થો સ્વયં ઈશ્વર છે. પરિણામ પામવાનું સામર્થ્ય અથવા ઐશ્વર્ય જે ધરાવે છે, તે ઈશ્વર છે. પદાર્થમાં પોતાનું ઐશ્વર્ય છે એટલે તેને કોઈ બાહ્ય નિયામકની જરૂર નથી. દ્રવ્યોનો સ્વભાવ સમર્થ છે. જો આ દ્રવ્યો સ્વભાવશીલ ન હોય, પોતાના ભાવમાં સ્થિર રહી શકતા ન હોય, તો દ્રવ્યોનો જ નાશ થઈ જાય છે પરંતુ દ્રવ્યો પોતાના સ્વભાવને કાયમ રાખીને પરિણામ પામે છે અને સ્થાનની વિશેષતા પ્રમાણે કર્મરૂપી દ્રવ્ય ભિન્ન ભિન્ન રીતે ફળ આપે છે. એટલે જ ગાથામાં કહ્યું છે કે વિશેષ વિશેષ ભોગ્યસ્થાનોમાં ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારે કર્મો દ્રવ્ય ભાવે ફળ આપે છે. હકીકતમાં જ્ઞાનદૃષ્ટિએ વિચારે તો કર્મ ભોકતાના ભાવ ઊભા કરે છે. ઘોડો પોતાની શકિતથી દોડે છે. લગામના ઈશારા પ્રમાણે તે ગતિ બદલે છે, ઘોડેસ્વારને એમ લાગે છે કે હું ઘોડો ચલાવી રહ્યો છું પરંતુ હકીકતમાં તે ઘોડાનો દેહ અને ઘોડેસ્વારનો દેહ જ ગતિશીલ બન્યા છે. ઘોડે સવારમાં રહેલો આત્મા ફકત જ્ઞાનનો જ કર્તા છે. આ રીતે કર્મફળ ભોગ્યસ્થાનોમાં ભોગરૂપી ઘોડા દોડાવે છે. જીવાત્મા તો પોતાના ભાવોને ભોગવે છે પરંતુ અહીં ભૂલવું ન જોઈએ કે આ બધા ભાવો પણ કર્મનું જ ફળ છે. વિભાવથી લઈ દ્રવ્યભોગ સુધી કર્મ જ ભોકતા બનાવે છે. ફકત શુધ્ધ દશામાં જ આત્મા અકર્તા અને અભોકતા છે. શેષ સર્વ પરિસ્થિતિમાં સર્વ કર્મફળ પોતાનો પ્રભાવ પાથરવા માટે ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારના ભોગ્યસ્થાનોમાં જીવને અલગ અલગ દેહરૂપી માટલા તૈયાર કરી જીવને ભોગને અનુકૂળ બનાવે છે. એ પણ એટલું જ સત્ય છે કે કર્મની શકિતમાં જીવાત્માની વીર્યશકિત જોડાયેલી છે. જો જીવને આધારે કર્મ ન હોય તો જીવનો આધાર છોડીને કર્મ ગમે ત્યાં રખડતા રહે અને ફળ આપતા રહે પરંતુ તે સંભવ નથી, તે ન્યાયોચિત નથી, તર્ક વિહીન છે, માટે કર્મનો આધાર જીવાત્મા છે અને સંસારી અવસ્થામાં કર્મને

ટકાવવા માટે જીવાત્મા પૂરો જવાબદાર પણ છે. અહીં સિદ્ધિકાર કહે છે કે હે ભાઈ ! આ ઘણી જ ગહન વાત છે. જીવ અને કર્મનો બધી રીતે બુધ્ધિગમ્ય ફેંસલો કરવો તે ઘણું જ કઠિન કાર્ય છે. કદાચ આ સંબંધને પ્રગટ કરવા માટે શબ્દો પણ પર્યાપ્ત ન મળે. છતાં પણ તટસ્થ બુધ્ધિથી વિચારે અને જીવાત્મા શ્રધ્ધાયુકત હોય, તો અમુક અંશે આ ગહન વાત સમજાય તેવી છે. આટલું કહીને સિદ્ધિકાર અહીં વિરમ્યા છે. ભોકતાપણાના ભાવને સિધ્ધ કર્યા પછી હવે વધારે ઊંડાઈમાં ન ઉતરતા સ્વયં કહે છે કે આ વાત સંક્ષેપમાં કરી છે. જો જીવની પાત્રતા હોય તો સમજી શકે છે. અન્યથા સંક્ષિપ્ત વાતને વિસ્તારપૂર્વક સમજીને પાત્રતાના અભાવે ધારણ ન કરી શકે અર્થાત્ પાત્ર ન હોય તો સંક્ષેપ પણ તેના માટે ઉપયોગી નથી, તો વિસ્તાર તો સમજે જ કયાંથી ?

અચિંત્ય શકિત : જેમ પુદ્ગલમાં વર્ણ, ગંધ, રસ, પરિણામ ઈત્યાદિ ગુણધર્મો છે પરંતુ પુદ્ગલ દ્રવ્ય એટલા પૂરતું જ સીમિત નથી. જૈનશાસ્ત્રોમાં બહુ પ્રયોજન ન હોવાથી પુદ્ગલની અચિંત્ય શકિતનો વિચાર ઓછો કર્યો છે પરંતુ જેમ જીવમાં કે આત્મામાં અનંત શકિત છે, તેમ પરમાણુમાં પણ અનંત શકિત છે. આ ઉપરાંત આકાશ દ્રવ્ય પણ અન્ય દ્રવ્યને સમાવિષ્ટ કરવામાં કે પ્રવાહિત કરવામાં કલ્પનાતીત અવકાશ આપે છે, એ જ રીતે કાલ સ્વયં દ્રવ્ય ન હોવા છતાં પોતાના અખંડ સમય પ્રવાહથી સમગ્ર વિશ્વને પોતાની મુઠ્ઠીમાં રાખે છે. દ્રવ્યોની જે અચિંત્ય શકિત છે, તે આત્માની અચિંત્ય શકિત સાથે કોઈને કોઈ કેન્દ્રબિંદુ ઉપર સમયોગ ધરાવે છે. માનો કે પુદ્ગલમાં પણ એક ચેતના છે અને તેનું પોતાની શકિતનું જાગરણ અદ્ભૂત રીતે જ્ઞેયભાવે જ્ઞાનનો વિષય બનીને જ્ઞાન સાથે તાદાત્મ્ય ભાવ ધરાવે છે. આથી જ દર્શનશાસ્ત્રોમાં જ્ઞાતા–જ્ઞાન અને જ્ઞેય બધાને એક રૂપ માન્યા છે અને ત્યાં જે ચૈતન્યશકિત છે, તે પુદ્ગલમાં પ્રવાહિત થઈ સંસ્કાર રૂપે પોતાની સ્થિતિ કાયમ કરે છે. આજના વૈજ્ઞાનિક જગતમાં તો આ નિયમ સ્પષ્ટ થઈ ચૂકયો છે. વ્યકિત જ્ઞાનપૂર્વક જે ભાષા બોલે છે, તેવા જ સ્વરમાં તેવા જ હાવભાવ સાથે યંત્ર તેને ગ્રહણ કરીને પુનઃ ટેપરેકોર્ડ દ્વારા હૂબહૂ બોલે છે. અહીં કહેવાનું તાત્પર્ય એ છે કે જીવની અચિંત્ય શકિત પુદ્ગલની ગૂઢશકિત સાથે ઊંડો સંબંધ ધરાવે છે.

કર્મમાં કર્મશકિત કેવી રીતે આવી, તેનું સમાધાન આ સિધ્ધાંતથી મળી શકે છે. કર્મ સ્વયં પુદ્ગલ હોવા છતાં જીવના શુભાશુભ ભાવોને પોતામાં સમાવિષ્ટ કરે છે. જો કે અહીં પ્રશ્ન એ રહી જાય છે કે કર્મનો કર્તા કર્મ કરવામાં રાજી છે પરંતુ અશુભ કર્મ ભોગવવામાં રાજી નથી તો કર્મમાં ફળ આપવાની શકિત કયાંથી આવી ? આ પ્રશ્નનો જવાબ ઉપર્યુકત અચિંત્ય શકિતના આધારે મળી રહે છે કારણે કે પુદ્ગલ સર્વથા પરાધીન નથી. આગ ઉત્પન્ન કરવામાં ભલે વ્યકિત નિમિત્ત હોય પરંતુ ઉત્પન્ન થયેલી અગ્નિ બાળવા માટે સ્વતંત્ર છે. તે કોઈની પ્રતિક્ષા કરતી નથી. તો ફળ આપવાની શકિત તે કર્મની અચિંત્ય શકિત છે અને તે સ્વતંત્ર છે. જો કર્મને કર્મરૂપે નાશ કરવામાં ન આવ્યા હોય, તો પરિપાક થતાં તે ફળ આપવાની અચિંત્ય શકિત ધરાવે છે, તેથી કર્મ ફળ આપવા તત્પર બને છે અને જીવ તેનો ભોકતા બને છે. આ ફકત પુદ્ગલની શકિત નથી પરંતુ તેની સાથે આકાશ અને કાળ ઈત્યાદિ દ્રવ્યો સાક્ષીરૂપે ભરપૂર સહાયક બન્યા હોય છે. લોકાકાશમાં ભોગ્યસ્થાન ગોઠવાયેલા છે અને ત્યાં કર્મ જીવને ભિન્ન ભિન્ન રૂપે અનુપૂર્વીપૂર્વક

લઈ જઈને દેહાદિનો આકાર આપી ભોકતા બનાવે છે.

દ્રવ્યોની જે અચિંત્ય શકિત છે, તે તેનું ઐશ્વર્ય છે અને જે ઐશ્વર્ય છે, તે ઈશ્વરનું રૂપ છે. માટે દ્રવ્યો સ્વયં એક પ્રકારે ઈશ્વરનું સ્થાન ભોગવે છે. આ સંપૂર્ણ ગાથા તત્ત્વજ્ઞાનના ઘણા ભાવોનું ગૂઢભાવે ઉદ્દ્ઘાટન કરી ગઈ છે અને ગૂઢ ભાવોને પ્રકાશમાન કરવાનો અવકાશ ધરાવે છે. અહીં શાસ્ત્રકારે સ્વયં ગહન ભાવોનું કથન ન કરતાં સંક્ષેપ કર્યો છે અને ગાથામાં જ કહ્યું છે કે આ ગહન વાત છે, તેથી અમે સંક્ષેપમાં કહીએ છીએ.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : ગાથા ભલે ભોકતા ભાવને સિધ્ધ કરી વિરમી હોય અને ભલે દ્રવ્યનો સ્વભાવ પ્રગટ કર્યો હોય પરંતુ આટલા ભાવ પૂરતી સીમિત નથી. ગાથાનો પ્રવેશ મૂક ભાવે આંતર પ્રદેશને સ્પર્શી જાય છે. કર્મ અને કર્મના ફળ તે એક સદંતર ચાલી આવતી લીલા છે. અજ્ઞાનભાવે જીવ લીલાધર બન્યો છે અને ફળનો ભાર પોતાનો માથે લે છે. એટલું જ નહીં પરંતુ પોતે તેનો અહંકાર પણ કરે છે. આમ એક ત્રિપુટી **(૧) અજ્ઞાન દશા (૨) ફળના ભોકતાપણું (૩) અને ફળભોગનો અહંકાર,** આ રીતે અજ્ઞાન, કર્મફળ અને અહંકાર, આ ત્રણેય એક પંકિતમાં જોડાઈ જવાથી હકીકતમાં તે આત્મા હોવા છતાં આત્માના બાહ્ય પ્રદેશોમાં પરિભ્રમણ કરે છે. આ ત્રિપુટીને તોડવાની ચાવી જ્ઞાનદશાથી શરૂ થાય છે. મૂળમાં અજ્ઞાનની જગ્યાએ જ્ઞાન પ્રગટ થતાં આ કર્મલીલાનું મૂળ તૂટી પડે છે. કર્મફળ અને અહંકાર હજુ થોડો વખત ટકી રહે છે. જ્ઞાનદશાનો બીજો પ્રહાર અહંકાર ઉપર થાય છે. ત્યારે કર્મલીલાના મૂળ અને મસ્તક બંને છેદાઈ જતાં ધડમાત્ર રહે છે અને હવે તેનો વિપાક થતાં તે ખરી પડે છે. કદાચ બે ચાર જન્મ કેમ વધારે ન થાય પણ તેનો અંત આવ્યે જ છૂટકો છે. હવે આ જ્ઞાનદશાની ચાવી આધ્યાત્મિક સંપૂટનું ઉદ્દ્ઘાટન કરે છે, તેથી આત્મા સ્વભાવમાં રમણ કરે છે, પરિણામ એ આવ્યું કે આત્મા કર્મ–લીલાથી દૂર થઈ, કર્મનો અકર્તા, કર્મનો અભોકતા અને નિરહંકારી બની વિનયશીલતાના દર્શન કરે છે. આ ગાથામાં પરોક્ષભાવે કહેલી આ **૧) જ્ઞાનદશા, ૨) કર્મફળની ઉપેક્ષા અને ૩) કર્તૃત્વ કે ભોકતૃત્વનો નિરહંકાર,** આ ત્રિવેણી ભરપૂરભાવે વહેવા માંડે છે. જીવાત્મા તેમાં સ્નાન કરીને નિહાલ થઈ જાય છે, માટે શાસ્ત્રકારે 'દ્રવ્ય સ્વભાવ' એમ કહીને ચેતન દ્રવ્યોનો સ્વભાવ જાણી લેવા માટે ઈશારો કર્યો છે. વૃક્ષને પાણી પાયા પછી તે પોતાની મેળે પલ્લવિત થતું જાય છે. આ વૃક્ષને હું મોટું કરું છું તેવો અહંકાર ચિત્તમાંથી નીકળી જાય છે. પાણી પાનાર તો એક માત્ર જાણનાર છે કે વૃક્ષ મોટું થઈ રહ્યું છે. જ્ઞાતા સ્વભાવથી એક ઈંચ પણ આગળ જવું, તે પોતાના ક્ષેત્રથી બહાર નીકળી, બીજા દ્રવ્યોમાં પગપેશારો કરવા જેવું મિથ્યા કાર્ય છે. આ છે ગાથાનો આધ્યાત્મિક સંપૂટ.

ઉપસંહાર : ગાથમાં સંક્ષેપ કરીને મુખ્ય બે વાત કહેવામાં આવી છે કે ભોગના બધા વિશેષ સ્થાનકો સ્વયં રચાયેલા છે અને તે સ્થાનમાં અર્થાત્ જીવ તેવા શરીરમાં નિવાસ કરી કર્મફળ ભોગવે છે અને આ કર્મફળ ભોગવવા માટે કોઈ બાહ્ય નિયામકની જરૂર નથી પરંતુ દ્રવ્યો સ્વયં પરિણામ પામવાની શકિતવાળા હોવાથી પોતાની શકિતના આધારે ફળ આપે છે. ફળ ભોગવવામાં જીવને બાધ્ય કરી શકે છે અર્થાત્ એકાંત બાધ્ય કરે તેવો નિયમ નથી. તેમાં ઘણા કેન્દ્રબિંદુ હોવાથી

આખો વિષય વિસ્તારવાળો છે. તેથી સામાન્ય પ્રણાલીમાં જીવ કર્મફળ ભોગવે છે પરંતુ વિશેષ ભાવોને વિચારતા તે બહુ ગહન વાત છે. એટલે અમે અહીં સંક્ષેપ કરીને ગાથાની બે મુખ્ય વાત પર ધ્યાન દોર્યું છે અને આત્મસિદ્ધિમાં ચાલ્યા આવતા છ સ્થાનકોમાંથી ચોથા સ્થાનકનો ઉપસંહાર કરી પ્રશ્નકર્તાને સમાધાન આપ્યું છે કે જીવ કર્મફળનો ભોકતા છે અને કર્મફળનો ભોકતા હોય તો જ આગળની ભૂમિકા વિચારણીય બને છે. ઘડામાં પાણી ભર્યું જ ન હોય, તો ખાલી કરવાનો પ્રશ્ન ઊઠતો જ નથી, આટલો ઉપસંહાર કરીને આગળની ગાથામાં જે બીજા કેટલાક પ્રશ્નકારના સવાલ છે, તે સવાલોનું સ્વયં ઉદ્ઘાટન કરે છે.

પદ : પાંચમું : 'મોક્ષ છે'
શંકા–સમાધાન : ગાથા–૮૭ થી ૯૧

ગાથા–૮૭

ઉપોદ્દ્ઘાત : આત્મસિધ્ધનો મૂળ પ્રવાહ લક્ષવેધી છે, જેથી હવે પછીની ગાથામાં મુખ્ય લક્ષ તરફ ધ્યાન આપીને તેમાં જે કાંઈ અવરોહની શંકા છે તેનું શંકારૂપે પ્રદર્શન કર્યું છે. સામાન્ય મનુષ્યની બુધ્ધિ જે દૃશ્યમાન વર્તમાન પ્રણાલી છે, સુખદુ:ખની પરિસ્થિતિ છે, તેને કાયમી માની લેવા માટે પ્રેરાય છે અને સામાન્ય બુધ્ધિ એમ સ્વીકારે છે કે આ વિશ્વતંત્ર આમ જ ચાલતું રહેવાનું છે, તેમાંથી કોઈ મુકત થઈ શકતો નથી. ઘાણીનો બળદ મરે, ત્યાં સુધી ઘાણી જ પીલતો રહે છે. તેની મુકિત કયાંથી થાય ? આવો એક સહજ પ્રશ્ન આ ગાથામાં પણ અવરોધ ઊભો કરે છે, અહીં એક શિષ્યની શંકારૂપે તેની અભિવ્યકિત કરી છે. આપણે હવે આ શંકાને ગાથા દ્વારા સ્પષ્ટ કરીએ.

> **કર્તા ભોકતા જીવ હો, પણ તેનો નહિ મોક્ષ; ।**
> **વીત્યો કાળ અનંત પણ, વર્તમાન છે દોષ ॥ ૮૭ ॥**

શંકાનું પ્રતિપાદન કરવાની સાથે શાસ્ત્રકારે મુખ્ય લક્ષનો ઉચ્ચાર કર્યો છે અને તે છે મોક્ષ. મોક્ષને સામે જ રાખીને જ આ શંકાનો ઉદ્ભવ કરવામાં આવ્યો છે. કવિરાજે અહીં ત્રૈકાલિક અવસ્થા અને વર્તમાન અવસ્થા બંનેનો પ્રતિભાસ આપીને વર્તમાન અવસ્થાને ત્રૈકાલિક અવસ્થા માટે જવાબદાર માની લીધી છે અને જે વર્તમાન દેખાય છે, જે પ્રત્યક્ષભૂત અવસ્થા છે, તે તેની ત્રૈકાલિક અવસ્થાની સાક્ષી આપે છે. ગાથાના છેલ્લા પદમાં વર્તમાન દોષનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. સાંગોપાંગ ભાવ એ નીકળે છે કે જીવ કર્તા અને ભોકતા છે, તે ભલે હોય પરંતુ તેમાંથી તેનો છૂટકારો થતો નથી. છૂટકારા માટે મોક્ષ શબ્દનો ઉપયોગ કર્યો છે. અહીં ખાસ ધ્યાન આપવાની જરૂર છે કે મોક્ષ શબ્દ કેવા અર્થમાં વપરાયો છે. સાધારણ છૂટકારો અથવા કોઈ ક્રિયાનો અભાવ, તે પણ મોક્ષ છે અને મુકત થયા પછી જે શાશ્વત સ્થિતિ પ્રાપ્ત થાય છે, તે પણ મોક્ષ છે, જીવની સામે મોક્ષનું જે વિધિરૂપ આવે છે, તે ભાવાત્મક મોક્ષ છે. પાપ ક્રિયાથી છૂટવું, તે અભાવાત્મક મોક્ષ છે અને જ્ઞાનમાં રમણ કરવું, તે ભાવાત્મક મોક્ષ છે, બંને ક્રિયા સાથે જોડાયેલી છે. જેમ કોઈ માણસ બિમાર હોય અને ઉચ્ચ કોટિનું ઔષધનું સેવન કર્યા પછી તેની રોગથી મુકિત થાય અને નિરોગીપણાનો આનંદ અનુભવે છે. અહીં ઔષધ સેવનથી બંને પ્રકારના લાભ પ્રાપ્ત થાય છે. રોગની મુકિત તે અભાવાત્મક લાભ છે અને આનંદની અનુભૂતિ, તે ભાવાત્મક લાભ છે. અભાવાત્મક અને ભાવાત્મક, બંને પ્રકારના લાભનો પારસ્પરિક ક્રમાત્મક સંબંધ છે. અભાવથી ભાવ થતો રહે છે.

દર્શનશાસ્ત્રોમાં ભાવ અને અભાવની પ્રચંડ ચર્ચા છે. કેટલાક દર્શન અભાવને પણ એક તત્ત્વ માને છે. જૈનદર્શનમાં પણ ચારે પ્રકારના અભાવનું નિદર્શન કરવામાં આવ્યું છે. કોઈ પણ

ક્રિયાના જે ઉપાદાન કારણો હોય છે, તેની સાથે વિરોધી કારણોનો અભાવ બહુ જ જરૂરી છે. જેને પ્રતિબંધક અભાવ કહેવામાં આવે છે. આમ પ્રતિબંધક અભાવ થયા પછી જ દ્રવ્ય પોતાનું કાર્ય કરી શકે છે. કર્મની હાજરી જ્યાં સુધી છે, ત્યાં સુધી પ્રતિબંધકનો અભાવ થતો નથી અને ત્યાં સુધી શાશ્વત આનંદરૂપી મોક્ષ પ્રાપ્ત થતો નથી. ટૂંકમાં કહેવાનું એ હતું કે મોક્ષમાં પણ કર્મ મુકિત તે અભાવાત્મક મોક્ષ છે અને જ્ઞાનનું રમણ તે ભાવ મોક્ષ છે. જ્યાં સુધી જીવ કર્તા–ભોકતાની પરંપરાથી મુકત ન થાય અને અભાવરૂપી મુકિત ન મળે, ત્યાં સુધી તે સાધક મોક્ષનો અધિકારી બનતો નથી.

પણ તેનો નહીં મોક્ષ : આ ગાથામાં મોક્ષનો જે ઉલ્લેખ કર્યો છે તે અભાવાત્મક મોક્ષનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. શંકાકાર એમ કહે છે કે આવો કર્તા ભોકતાનો ભાવ અટકી શકતો નથી અને જીવ તેનાથી મુકત થતો નથી. કર્મ ભોગવવા તે જીવની ત્રૈકાલિક અવસ્થા છે. એટલે માની લઈએ કે જીવ કર્મનો કર્તા પણ છે અને જીવ કર્મનો ભોકતા પણ છે પણ તેનાથી મુકિત થતી નથી. આમ એક સહજ શંકા પ્રગટ કરવામાં આવી છે.

ભોગભાવ એ ધ્રુવસત્તા છે. વિશ્વના બધા દ્રવ્યો ધ્રુવસત્તા ધરાવે છે અને તેના પરિણામો પણ અનંતકાળથી ધ્રુવભાવે અસ્તિત્વ પામ્યા છે. બધા દ્રવ્યો પરસ્પર ગુણધર્મોથી બંધાયેલા છે અને તેના આધારે એક આખી વિશ્વલીલા ચાલી રહી છે. વિશ્વના મંચ ઉપર જે નાટક ચાલી રહ્યું છે, તે નાટક અટકી શકે તેવું નથી કારણ કે તે વિશ્વની ધ્રુવસત્તા છે. જીવાત્મા અને કર્મ, એ બંને નાટકના મુખ્ય પાત્ર છે. આ બંને પાત્રો પરસ્પર મળીને કર્તા પણ બંને છે અને તેના ફળ પણ ભોગવે છે. કર્મભાવ અને ભોગભાવ, એ બંને ક્ષણિક છે, જ્યારે જીવ અને કર્મ બંને શાશ્વત છે. એમ માનીને જીવ અને કર્મની ધ્રુવસત્તાનો સ્વીકાર કરી પૂછવામાં આવે છે કે જો બંને પાત્રો વિશ્વમંચ પર ખેલી રહ્યા છે, તો તેનું નાટક બંધ ક્યાંથી થાય ? કર્તા અને ભોકતા, જીવ અને કર્મનો એક નિત્યક્રમ છે. આ ક્રમનો ભંગ કરી શકાય તેવી કોઈ પરિસ્થિતિ દેખાતી નથી, માટે તે ભાવોથી મુકિત થાય, તે કલ્પના માત્ર છે. મોક્ષ એ કોઈ કાલ્પનિક ભાવ હોય તેવું લાગે છે. વિશ્વના કોઈપણ પદાર્થ પોતાની ગતિથી મુકત થતા નથી. પાણી વરસે છે, વહી જાય છે, પુનઃ વરસે છે. આ ક્રિયા આદિકાળથી ચાલું છે. વિશ્વની જમીન અંકુરિત થાય છે, ફસલ પેદા કરે છે, તેનો લય થાય છે, પુનઃ અંકુરિત થાય છે. પૃથ્વી, પાણી ઈત્યાદિ પંચભૂતો પોતાની શાશ્વત ક્રિયામાં જોડાયેલા છે. જેમ તે ક્રિયાઓ બંધ થઈ શકતી નથી, તેમ જીવની પણ આ કર્તા–ભોકતારૂપ અવસ્થા કેવી રીતે બંધ થઈ શકે ? કર્તા–ભોકતાની ક્રિયા છે એટલે એમ માની લઈએ છીએ પણ તેમાંથી કોઈ મુકત થાય છે, તે જોઈ શકાતું નથી અર્થાત્ તેમાંથી મુકિત થતી નથી તેમ માનવું રહ્યું. આ તર્કને આધારે શંકાનું ઉદ્દ્ઘાટન કરવામાં આવ્યું છે. 'કર્તા ભોકતા જીવ હો' અર્થાત્ કર્તા–ભોકતાની ક્રિયા સ્વીકારી લેવામાં આવી છે. 'પણ તેનો નહીં મોક્ષ' અર્થાત્ તેનાથી છૂટકારો નથી. તેમ માનવામાં આવ્યું છે.

એક પ્રશ્ન : કર્તા, ભોકતા અને મુકિત. આ આખું વર્તુળ શું છે ? કર્તા તે ઉત્પત્તિ ભાવ છે અને ભોકતા તે વિલયભાવ છે. ઉત્પત્તિ અને વિલય, બંનેનો અભાવ તે મુકિતભાવ છે. ચિંતન કરવાથી લાગે છે કે કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ એક સિકકાની બે બાજુ છે. જે ક્રિયા થાય છે, તે

ભોગવાય છે. આમ ક્રિયા અને ક્રિયાનું ફળ, તે કર્તા–ભોકતાના સ્થાને છે. જયારે ક્રિયાનો અભાવ, તે મુકિતના સ્થાને છે. એટલે હકીકતમાં ત્રણ અવસ્થાના બે જ ભાવ સ્પષ્ટ થાય છે. કર્તૃત્વ અને ભોકતૃત્વ ક્રિયાત્મક છે અને તેનો મોક્ષ અક્રિયાત્મક છે. સામાન્ય તર્ક પ્રમાણે સદ્‌ભાવ અને અભાવ, એ બંને નિશ્ચિત અવસ્થા છે. ભાવ અને અભાવ કોઈપણ દ્રવ્યની પર્યાયની બે અવસ્થાના સૂચક છે. પર્યાય ઉદ્‌ભવે ત્યારે ક્રિયાત્મક છે અને લય પામે ત્યારે અક્રિયાત્મક છે. અહીં એક અતિ સૂક્ષ્મ વિચાર સામે આવે છે. એક ક્ષણિક અભાવ અને એક સદંતર અભાવ. પર્યાય ઉદ્‌ભવી અને ઉપશમી જાય, તે ક્ષણિક અભાવ છે. ઉદ્‌ભવ અને ઉપશમ બંને ક્રિયા બંધ થાય, ત્યારે સદંતર અભાવ પ્રગટ થાય છે. એટલે અહીં જે મોક્ષ શબ્દ કહ્યો છે, તે સદંતર અભાવનો વાચક છે. શંકાકારને જે અભાવ દેખાય છે, તે ક્ષણિક અભાવ દેખાય છે અને તેથી એ શંકા કરે છે કે જે ક્ષણિક અભાવ થયો છે તે પુનઃ સદ્‌ભાવ પ્રગટ થતાં પૂરાય જવાનો છે. ભાવનો અભાવ અને અભાવમાં ભાવ. આ ક્રિયા નિરંતર ચાલનારી છે. તેનો સદંતર અભાવ થાય, તેવું માનવાનું કારણ નથી.

આમ તો આ સામાન્ય શંકા જણાય છે પરંતુ દાર્શનિક દૃષ્ટિએ આ શંકા જેવી તેવી શંકા નથી, આ ગંભીર શંકા છે, તેથી આપણે તેનું પર્યાલોચન કરશું. દ્રવ્યનો નાશ નથી, તો તેનાથી ઉત્પન્ન થતાં ગુણધર્મનો સદાને માટે કેવી રીતે નાશ થઈ શકે ? જડ અને ચેતન બંને દ્રવ્યો અનાદિકાળથી આ રીતે પરિણામ પામતા આવ્યા છે. એક પ્રકારે તેનો નિશ્ચિત ગુણ બની ગયો છે કે જીવ જે કાંઈ કર્મ કરે, તેનું પ્રતિબિંબ જડદ્રવ્ય ધારણ કરે, અર્પણ કરે, અર્થાત ભોગ ભાવ રૂપે અર્પણ કરે, જીવ અને જડ બન્ને દ્રવ્યો મળીને આ કર્મલીલાનું નાટક ભજવ્યા જ કરે છે. તે બંને દ્રવ્યો નાશ પામતા નથી, તો તેના ગુણધર્મોનો નાશ કયાંથી થાય ? અનંતકાળથી તેણે જે ક્રિયા ધારણ કરી છે, તેમાંથી મુકિત કયારે થાય ? દ્રવ્યો શાશ્વત છે, તો તેની આ ગુણધર્મિતા પણ શાશ્વત હોવી જોઈએ. શંકામાં આ પ્રબળ તર્ક આપીને ગાથામાં શંકાનું મૂળ મજબૂત કર્યું છે. વળ l આ નાટક ચાલું છે, તેનું પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ જડ–ચેતનની વર્તમાન અવસ્થા છે. વર્તમાનમાં જે દોષ પ્રગટભૂત છે, તે તેના અનંત ભૂતકાળની સાક્ષી આપે છે. જે જીવ અનંતકાળની યાત્રા કરીને આવ્યો છે, તેનું પ્રત્યક્ષ રૂપ વર્તમાનકાળમાં જોઈ શકાય છે. શાસ્ત્રકારે તેને વર્તમાનદોષ એમ કહીને સંબોધન કર્યું છે. ધાર્મિક દૃષ્ટિએ જે વર્તમાન અવસ્થા છે તે દોષ રૂપ ગણી શકાય પરંતુ વ્યવહાર દૃષ્ટિએ તેને દૂષિત ન કહી શકાય. અહીં કાવ્યમાં જે શબ્દની આવશ્યકતા હતી તે પૂરી કરતાં સિધ્ધિકારે ધાર્મિક દૃષ્ટિએ આખ્યાન કર્યું છે અને વર્તમાન અવસ્થાને દોષ રૂપ માની છે... અસ્તુ.

હવે આપણે મૂળ વાત પર આવીએ અનાદિકાળની આ સાંકળ, કર્મ અને કર્મના ફળની કડી, જે ચાલી આવી છે તેનો અભાવ શા માટે માનવો ? તેમાંથી છૂટકારો થાય તેવી કલ્પના શા માટે કરવી ? આવા પ્રકારના ભાવોને જોઈને જ શંકા ઉદ્‌ભવી છે. જે હકીકત છે તેને લોપી કેમ શકાય? માટે આપણે અહીં શંકાકારનું મૂળ તપાસીએ. વ્યાપક દૃષ્ટિએ શંકા સોળ આના સાચી છે. વિશ્વના સ્તર પર કર્તા ભોકતાની કડી કયારેય બંધ થવાની નથી અને સદાકાળ માટે આ લીલા અટકી જશે, તેવું પણ નથી. વિશ્વની આ લીલા આદિકાળથી ચાલી આવી છે અને અનંતકાળ સુધી ટકશે.

વ્યાપક રીતે સંપૂર્ણ લીલાનો કયારેય પણ મોક્ષ થવાનો નથી. આકાશના આ ફલક ઉપર કાળ દ્રવ્યનું અવલંબન કરીને અનંતાનંત જીવો કર્મોનો આશ્રય કરીને કર્તા–ભોકતાનું નાટક ચાલુ રાખવાના છે. વિશ્વ તેનાથી કયારેય પણ મુકત થવાનું નથી. એટલે જ આપણે કહી ગયા કે આ શંકા તે જેવી તેવી શંકા નથી. વિશ્વધોરણે શંકા પ્રમાણભૂત છે અને આ ધોરણનું અવલંબન કરીને જે શંકાકાર 'થાય ન તેનો મોક્ષ' એમ કહે છે. જયારે મૂળમાં આ સિધ્ધાંત વ્યાપક હોવાથી વ્યકિતગત પ્રમાણભૂત થાય, તેમ ન માની શકાય. ચોર અને શાહુકાર વિશ્વમાં રહેવાના જ છે. ચોરીની પ્રક્રિયા પણ ચાલુ જ રહેશે પણ તેનો અર્થ એમ નથી કે દરેક જીવે ચોર બનવું જ પડશે અને જે ચોર બન્યો છે તે સદા માટે ચોર બની રહેશે, તેમ પણ ન કહી શકાય. વ્યકિતગત ચોર પણાનો લય થઈ શકે છે અને તેમાં નીતિના પણ ગુણો આવી શકે છે પરંતુ વિશ્વસ્તર પર ચોરપણું નાશ પામે તે સંભવ નથી. આટલા વિવેચનથી સમજી શકાય છે કે વ્યાપક સિધ્ધાંત અને વ્યકિતગત સિધ્ધાંત પોતાની રીતે ઘટિત થાય છે. તેને પરસ્પર ઘટિત કરી શકાય નહીં. અહીં જે શંકા કરી છે તે વ્યાપક સિધ્ધાંતને લક્ષમાં રાખીને વ્યકિત ઉપર તેનો આરોપ મૂકવામાં આવ્યો છે અને કર્તા–ભોકતાપણું સદા માટે છે, તો તેમાંથી વ્યકિત કેવી રીતે છૂટો થઈ શકે ? હકીકતમાં શંકાકાર અહીં ભૂલી જાય છે કે કર્તા–ભોકતાનો આ સિધ્ધાંત સદાને માટે વ્યકિત ઉપર ઘટિત થઈ શકતો નથી અને તેથી તે પૂછે છે કે વ્યકિતનો મોક્ષ કયાંથી થાય ?... અસ્તુ.

આ ગંભીર શંકા ઘણી જ મહત્ત્વપૂર્ણ છે કારણ કે કેટલાક ભકિતદર્શનો વિશ્વ લીલાને ચાલુ રાખવા માટે ઈશ્વરને પણ પુનઃ અવતાર લેવાની વાત કરે છે. બ્રહ્મા સો વર્ષ સુધી સૂઈ જાય છે. ત્યારે નિષ્ક્રિય બને છે, પણ પુનઃ જાગૃત થઈને સંસારને ચાલુ રાખવા કર્તા–ભોકતાનું નાટક રચે છે. આમ વિશ્વસ્તર પર કોઈપણ હિસાબે ભોગભાવ બંધ ન થાય, તેની પણ શાસ્ત્રોએ ચિંતા કરી છે, જયારે તેની અવેજીમાં જૈનદર્શન એમ કહે છે કે ફિકર કરવા જેવું નથી. વિશ્વનાટક તો અનંતકાળ ચાલુ રહેવાનું છે. અમારું એટલું જ મંતવ્ય છે કે જીવની જ્ઞાનચેતના જાગૃત થાય, તો આ નાટક બંધ કરીને પોતાનું પાત્ર પૂરું કરી વિરમી જાય છે અને અંનત શાંતિનો અનુભવ કરે છે. આ વ્યાખ્યાની સામે શિષ્યભાવે અહીં આત્મસિધ્ધિમાં પ્રશ્ન પૂછાયો છે કે જીવ મુકત થાય તેવી સંભાવના નથી. સદાને માટે જીવ કર્તા–ભોકતા બની રહે છે. તેવું અનુમાન થાય છે અને આ અનુમાન કરવામાં વર્તમાન અવસ્થા કારણભૂત છે. શંકાકારે પણ 'તેનો નહિ મોક્ષ' એમ કહ્યું છે, તેમાં તેણે અભાવાત્મક મોક્ષ સામે રાખ્યો છે. ભાવાત્મક મોક્ષની તો તેને કલ્પના જ નથી. નાસ્તિકદર્શન પણ ભાવાત્મક મોક્ષને જાણતા નથી, તેથી અભાવાત્મક મોક્ષનો પણ વિચાર માંડી વાળે છે. સામાન્ય વ્યવહાર પણ એવો છે કે મનુષ્ય કોઈપણ ચીજનો અભાવ ત્યારે જ સ્વીકાર કરે છે કે જ્યારે તેની જગ્યાએ તેને કોઈ ચીજ મળવાની હોય. ખાલી ઘડા જેવો અભાવ તેને પ્રિય નથી. આત્મસિધ્ધિમાં શંકાકાર મોક્ષનો જે પ્રતિકાર કરે છે તે ખાલી ઘડા જેવો મોક્ષ, તેને અનુકૂળ લાગતો નથી. પરંતુ જ્યારે એ અભાવમાં સદ્ભાવ રૂપી મોતી ચમકે, ત્યારે તેની બુધ્ધિ નિર્મળ થઈ જાય છે પરંતુ તે ઉત્તરપક્ષમાં શાસ્ત્રકાર સ્વયં સ્પષ્ટ કરશે.

અહીં આપણે આટલું ઊંડુ વિવેચન કર્યું છે. તે શંકાના બધા તંતુઓને સમજવા માટે વિસ્તાર

કર્યો છે અને શંકાને સ્પષ્ટ કરી છે. શંકા કરનારને વિનયશીલ શિષ્ય તરીકે ભલે સ્થાપ્યો હોય પરંતુ આ શંકા ઘણી સાર્વભૌમ શંકા છે અને વિશ્વમાં વ્યાપ્ત થયેલા ઘણા મંતવ્ય અને કેટલીક માન્યતાઓને આવરી લે છે. દાર્શનિક રીતે પણ શંકા ઘણી જ મહત્ત્વપૂર્ણ હોય છે. કૃપાળુ ગુરુદેવે જે કાંઈ અમૃત પીધું છે, તેનું સારભૂત તત્ત્વ ગાથામાં પ્રગટ થતું હોય છે. આ ફક્ત ગુરુશિષ્યનો સંવાદ નથી પરંતુ જેણે શાસ્ત્રજ્ઞાન વાગોળ્યા પછી આત્મજ્ઞાન પ્રાપ્ત કર્યું છે તેવા મહાપુરુષોના અનુભવના આધારે વિશ્વમાં અસ્તિત્વ ધરાવતા પ્રશ્નોનું સચોટ નિરાકરણ કરવામાં આવ્યું છે. આ ભૂમિકા ઉપર ગુરુશિષ્યનો સંવાદ રચાયો છે. ધન્ય છે ! સરળ ભાષામાં ગૂઢભાવોની અભિવ્યક્તિ.

વીત્યો કાળ અનંત : આ માયાવી સંસાર ચાલે છે શા માટે ? શંકાકારે સાંસારિક અવસ્થાનો સ્વીકાર કર્યો છે. પ્રશ્ન એ છે કે અનંતજ્ઞાન અને અનંત શક્તિસંપન્ન ચૈતન્ય દ્રવ્ય ક્યા કારણથી કે ક્યા અપરાધથી સાંસારિક અવસ્થાને ભોગવે છે ? ક્યા કારણથી અવ્યવહાર રાશિ અને એકેન્દ્રિયાદિ અવસ્થાઓ અનંતકાળ સુધી રહી ? ક્યા કારણથી તેને જન્મ–મૃત્યુનાં દુઃખ ભોગવવા પડયા ? 'વીત્યો કાળ અનંત' એમ લખ્યું છે પરંતુ શા માટે અનંત કાળ સુધી તે સંસારમાં ભટકતો રહ્યો ? આ એક અણઉકેલ્યો કોયડો છે. જે દર્શનો વિશ્વની ઉત્પત્તિ માને છે તે પણ જીવની ઉત્પત્તિ માનતા નથી. વિશ્વ ઉત્પન્ન થાય છે અને જીવ જ્યાં સુધી જન્મમૃત્યુની જાળમાં છે, ત્યાં સુધી કર્મભોગ કરે છે. કર્મભોગ પૂરા ન થયા હોય, તો સૃષ્ટિનો લય થતાં પુનઃ તે જીવો કર્મ સાથે અવ્યક્ત જગતમાં જળવાઈ રહે છે. વ્યક્ત અવસ્થા વખતે ભક્તિ અને જ્ઞાન, ત્યાગ અને વૈરાગ્યનું અવલંબન કરે, તો મુક્તિ પામે છે. આ દર્શનોની સામે એ જ સવાલ છે કે જીવાત્મા આદિકાળથી શા માટે કર્મમાં સપડાયો છે ? આ પ્રશ્નમાં લગભગ બધા દર્શનો મૌન સેવે છે. જૈનદર્શન પણ મૌન છે. ફક્ત એટલું જ કહેવા માંગે છે કે માટીમાં રહેલું અશુધ્ધ સોનું શુધ્ધ કરી શકાય છે, તેમજ અનાદિકાળથી કર્મ સાથે રહેલો જીવ કર્મથી મુક્ત થઈ શકે છે પરંતુ શા માટે અનંતકાળથી કર્મ સાથે ખેલ કરી રહ્યો છે તેનો કોઈ સ્પષ્ટ ઉત્તર આપતા નથી.

આવા ગંભીર પ્રશ્ન ઉપર ચર્ચા કરવાનો આપણને અધિકાર નથી. આપણા સિદ્ધિકારે પણ આ વાત સ્વીકારી લીધી છે કે 'વીત્યો કાળ અનંત' અર્થાત્ અનાદિકાળથી જીવ કર્મ ભોગવે છે અને વર્તમાનમાં પણ આ દોષ ઊભો છે, તેથી પ્રશ્નકાર કહે છે કે મુક્તિ કેવી રીતે થઈ શકે છે ?

ઉપરના મૂળભૂત પ્રશ્નમાં ચિંતન એમ કહે છે કે વિશ્વની પોતાની એક સંપત્તિ છે. છએ દ્રવ્યો વિશ્વના આધારભૂત તત્ત્વો છે. આની સામે એ પણ પ્રશ્ન કરી શકાય કે જડ દ્રવ્યો અનંતકાળ સુધી જડ શા માટે રહે ? જડ જેમ ચેતન થતું નથી, તેમ કર્મયુકત આત્મા પણ વિશ્વની સંપત્તિ છે અને તેમાં કર્મ બાંધવાનો અને ભોગવવાનો એક ક્રિયાશીલ યોગ ચાલે છે. આ ક્રિયાયોગ શૂન્યમાત્રાના અસંખ્યાત ભાગથી લઈને વિપુલ શકિત સુધીના ઘણા અવસ્થાન ભોગવે છે. જીવ પોતે જયારે અવ્યવહાર રાશિમાં હતો, ત્યારે તેની શકિત સંચયનો જ ગુણ હતો, તે પણ અવિકસિત અવસ્થામાં હતો. શકિતના આધારે જ્ઞાનચેતનાની પ્રબળતાથી કર્મચેતનાનો એક બિંદુનો અસંખ્યાતમો ભાગ હ્રાસ પામે ત્યારે જીવનું રૂપાંતર થાય છે અને તે અવસ્થાંતર કરે છે. આ અવસ્થાંતરની પ્રક્રિયા આગળ વધવામાં અનંતો કાળ વ્યતીત કરે છે. તેની બધી અવસ્થાનો સાક્ષી

ફકત કાળ છે. હકીકતમાં તો કાળ અને શકિતપ્રવાહની બન્નેની એકવાકયતા છે. કાળ જો અવસર ન આપે, તો મનુષ્ય ક્રિયા કરી શકતો નથી. કાળ એ અભાવાત્મક અવસર આપે છે, જ્યારે શકિત સંચય ભાવાત્મક રૂપધારણ કરે છે. આમ કાળ અને શકિતનો પરસ્પર ખેલ ચાલુ રહે છે અને આ બંને જીવને વિકસિત કરવામાં નિમિત્ત બને છે. આ વિકાસ શ્રેણીમાં કોઈપણ ગુરુ, તપ, જપ કે વ્રત–નિયમ કશું કારણભૂત નથી. પરંતુ જૈનદર્શનમાં જેને અકામ ચેતના કહે છે, તે અકામ નિર્જરાના રૂપમાં કારણ બને છે. અહીં અકામનો અર્થ કોઈ નકામી ન સમજે, અકામનો અર્થ એ છે કે આવી અચેતન જેવી અવસ્થા. અજાગૃત અવસ્થામાં કામનાનો કે ઈચ્છાનો અભાવ હોવા છતાં ઓઘસંજ્ઞારૂપ કામનાથી જીવાત્મા હાનિ–વૃધ્ધિના ભાવોને ભોગવે છે, તેથી તેને અકામ ચેતના કહી છે. આટલું વિવરણ કર્યા પછી પણ મૂળ પ્રશ્નનું સમાધાન મળી શકતું નથી. સમાધાન એટલું જ છે કે વિશ્વસંપત્તિમાં કર્મચેતનાવાળા જીવોનું અસ્તિત્વ છે અને અનંતકાળથી જીવ તે પરંપરા સાથે જોડાયેલો છે. વર્તમાનમાં પણ તેના લક્ષણો દેખાય છે.

આવા અનંતકાળની પર્યાયને આશ્રિત કરીને જ શંકા ઉત્પન્ન કરી છે કે અનંતકાળનું આ કર્મ ચક્ર અટકાવી શકાય તેમ નથી, અટકી શકતું નથી, તે પોતાની રીતે પ્રવર્તમાન છે. દુઃખમુકિત માટે જીવ કર્મચક્રમાંથી નીકળવાનો પ્રયાસ કરે છે પરંતુ દુઃખમુકિતની સામે સુખતૃષ્ણા ઊભી રાખે છે એટલે વળી તે પાછો ઉલમાંથી નીકળી ચૂલમાં પડે છે. દુઃખમુકિત અને સુખની તૃષ્ણા બંને અવસ્થા ભયંકર છે, તેવું જીવને ભાન થતું નથી. જીવ દુઃખમુકિત ચાહે છે પણ સુખની તૃષ્ણા છોડવા માંગતો નથી. તેને ખબર નથી કે સાયકલના બંને પેંડલ ચક્રને ઘૂમાવવામાં કારણભૂત છે, તેમ દુઃખ મુકિત અને સુખતૃષ્ણા બંને કર્મચક્રને ફેરવવામાં હાથા જેવા છે, માટે મુકિત કયાંથી થઈ શકે ? આ છે શંકાકારની પ્રબલ શંકા. મુકિત થઈ શકે છે અને તે કયા આધારે થાય, તેના કારણો હવે આગળના પદોમાં શાસ્ત્રકાર સ્વયં નિર્દિષ્ટ કરશે, માટે આપણે આ ગાથાના આધ્યાત્મિક સંપૂટને સ્પર્શ કરી વિરમીએ.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : ખરેખર આ શિષ્યની શંકા નથી પણ એક પ્રકારનું ઉચ્ચકોટિનું ઉદ્‌બોધન છે અને તેમાં મુખ્ય પ્રશ્ન રાખવામાં આવ્યો છે. જીવ કર્તા–ભોકતા ભલે હોય પરંતુ તેનો મોક્ષ નથી. હકીકતમાં જીવ કર્તા પણ નથી અને ભોકતા પણ નથી, તેથી તે સ્વયં મુકત જ છે. જો નિર્મળ જ્ઞાન દૃષ્ટિથી કર્મની જાળથી પોતાને અલગ પાડે, તો કર્તૃત્વ પણ કર્મના પક્ષમાં જ છે અને ભોગપણ કર્મના પક્ષમાં છે છેવટે કર્મ જ મુકત થઈ જાય છે. સ્વયં આ ત્રિપુટીથી નિરાળો રહે, તો તે પોતાના ભૂતકાળ ઉપર દૃષ્ટિપાત કરી શકે છે કે કર્મની ચાદર ઓઢીને વગર કારણે બોજો લઈ અનંતકાળ વ્યતીત કર્યો છે. કોઈ વ્યકિત પેટીમાં સ્વયં પૂરાઈને અંદરથી સ્ટોપર બંધ કરે અને પછી અંધારામાં રહીને અનુભવ કરે કે હું બંધાયેલો છું, પૂરાયેલો છું કે કોઈએ મને પૂર્યો છે. આવા બધા વિકલ્પોથી તે પીડાય છે અને કદાચ એ અંધારી પેટીમાં વીંછી આદિ ઝેરી જંતુ હોય, તો તેના ડંખથી પીડાય છે અને કદાચ ત્યાં કોઈ મીઠી ચીજ રાખી હોય, તો તે ચાખીને આનંદ પણ ભોગવી લે છે પણ અજ્ઞાનદશાના કારણે સ્ટોપર ખોલતો નથી અને બંધની અવસ્થાને ભોગવે છે. હકીકતમાં તે પૂરાયેલો નથી, તે મુકત જ છે. તેને યાદ આવે છે કે મેં પોતે સ્ટોપર

બંધ કરી છે, પછી તે સહજભાવે ખોલી નાંખે, તો તે પ્રકાશમાં આવી જાય છે અને મુકિતનો આનંદ અનુભવે છે, ત્યાં કર્મનો ભોગ પૂરો થઈ જાય છે. કર્તા, ભોકતા, હર્તા કે મુકત, એ બધા ભાવો પેટી સાથે જોડાયેલા હતા. પેટી ગઈ તો બધુ ગયું. આમ આ ગાથામાં પરોક્ષભાવે એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે જીવે કર્મની ચાદર ઓઢી છે અને કહે છે કે મુકિત ન થઈ શકે. પરંતુ મૂળ માં પોતે કર્મજાળથી ન્યારો છે, તેવી આંતર દૃષ્ટિ કેળવે તો પ્રશ્નકારનો પ્રશ્ન ઊભો રહી જાય છે અને અણકથ્યો આત્માનંદ પામી શકે છે. જેમ કોઈ મધુરફળ હોય, તો પણ જ્યાં સુધી તેની ઉપરની છાલનું છેદન કરી રસપાન ન કરે ત્યાં સુધી ફળનું માધુર્ય ફળના ગર્ભમાં રહેલું છે. તે જ રીતે કર્મ ચેતનાના આધારે જીવની વ્યાખ્યા કરે, તો જીવનું માધુર્ય ઢંકાયેલુ રહે છે. આ છે આ ગાથાનો આધ્યાત્મિક ભાવ. જેનો આસ્વાદ આપણને આગામી ગાથામાં મળવાનો છે. આટલું કહીને હવે આપણે આ ગાથાનો ઉપસંહાર કરીએ.

ઉપસંહાર : પ્રશ્નકારે ત્રણ બિંદુ ઉપર પ્રશ્ન પ્રગટ કર્યા છે.

(૧) જીવની અનંત ભૂતકાળની અવસ્થા (૨) વર્તમાન અવસ્થા (૩) મુકિતનો અવકાશ નથી.

ગાથામાં ટૂંકમાં એ કહેવામાં આવ્યું છે કે જીવે કર્મ અવસ્થામાં અને ભોગ અવસ્થામાં અનંતકાળ વ્યતીત કર્યો છે, જો કે તેનું કોઈ પ્રમાણ નથી પરંતુ સહજભાવે ભૂતકાળનો આશ્રય લીધો છે અને ભૂતકાળમાં ઘણા સુખદુ:ખ ભોગવ્યા છે તેવું મંતવ્ય રજૂ કર્યુ છે. તેનું કોઈ પ્રમાણ કે આધાર પ્રગટ કર્યા નથી. બીજુ બિંદુ છે વર્તમાનકાળમાં પણ જીવ આવા જ કર્મભોગ કરી રહ્યો છે. કર્મદોષ તેની સાથે જોડાયેલો છે અને પોતાના કર્મ પ્રત્યે, તેના સારા ફળ માટે તેને રાગ છે અને ખરાબ ફળ માટે દ્વેષ છે. રાગ–દ્વેષથી પણ કર્મને દૂષિત કરે છે. કર્મફળ મળ્યા પછી પણ તે ચૂપ રહેતો નથી. નહીંતર કર્મફળ ખરી પડે અને જીવ મુકત થઈ જાય, તેવું પણ નથી. વર્તમાનકાળમાં પણ તેના કર્મો અને કર્મદોષ બંને સ્પષ્ટ રૂપે જીવ સાથે જોડાયેલા છે, તે જોઈ શકાય છે. હવે ત્રીજા બિંદુ ઉપર શંકાકાર શંકા પૂરી કરે છે કે ભૂતકાળ અને વર્તમાનકાળ એક સરખા હોય, તો ભવિષ્યકાળ કયાંથી બદલાય ? ભૂતકાળે અને વર્તમાનકાળે જે પાયો નાંખ્યો છે તે જ ભવિષ્યરૂપે પ્રગટ થતો રહેશે. કડવા કે મીઠા બીજ ભૂતકાળમાં વાવ્યા છે અને વર્તમાનકાળમાં અંકુરિત થયા છે, તો ભવિષ્યકાળમાં તે પોતાની કડવાશ કે મીઠાશ કયાંથી છોડી શકે ? જેવો ભૂતકાળ, તેવો વર્તમાન અને જેવો વર્તમાન, તેવું ભવિષ્ય, આ કાળ ત્રિપુટીમાંથી જીવ નિરાળો ભાગ કયાંથી ભજવી શકે ? આમ કહીને શંકાકારે મોક્ષનો પ્રતિકાર કર્યો છે અને આગળ ની ગાથામાં તે જ વિષયને શંકાકાર પુનઃ પ્રમાણિત કરવા માટે પ્રમાણ રજૂ કરવા માંગે છે.

ગાથા-૮૮

ઉપોદ્‌ઘાત : પાછલી ગાથામાં કર્મફળનું વિવેચન કર્યુ છે. હવે અહીં કહેવા માંગે છે કે આ કર્મફળ બે જાતના છે, શુભ અને અશુભ, તેથી ફળનો ભોગ પણ બે જાતનો છે. શુભભોગ અને અશુભભોગ. શુભભોગ તે વિષયજન્ય સુખ આપે છે અને અશુભભોગ તે નૈમિત્તિક અથવા શારીરિક પ્રતિકૂળ વિષયોનું સંવેદન કરાવે છે. સુખ દુઃખના બંને ભાવો જીવને ભોગવવા પડે છે. આ ગાથા શુભાશુભ બંને કર્મનું ફળ છે, તે જે ભોગ્યસ્થાનોમાં ભોગવાય છે તેનું સ્પષ્ટ વિવેચન કરે છે. આ ગાથામાં સામાન્ય રીતે શાસ્ત્રોમાં અને કથાઓમાં જાણીતી વાતનો ઉલ્લેખ કર્યો છે અને શંકાના પક્ષમાં કર્મભોગની આ હકીકત મૂકીને શંકાને પ્રમાણિત કરી છે.

શુભ અને અશુભ બંને શબ્દો વિશ્વ પ્રસિધ્ધ છે, તેથી આ ગાથામાં સહુ સમજી શકે, તે રીતે બંને ભાવનો સ્પર્શ કર્યો છે. મૂળ ગાથાનું ઉદ્‌ઘાટન કરવાથી તે અધિક સ્પષ્ટ થશે.

શુભ કરે ફળ ભોગવે, દેવાદિ ગતિમાંય;
અશુભ કરે નરકાદિ ફળ, કર્મ રહિત ન ક્યાંય ॥ ૮૮ ॥

શુભાશુભ કર્મ : વિશ્વમાં કર્મના બે પ્રવાહ છે. તે સારા, નરસા, મંગળ, અમંગળ, શુભ કે અશુભ, બે રીતે પ્રવાહિત થાય છે. કર્મનો મૂળભૂત આધાર યોગ છે. અનંતા જીવો એવા છે કે ફકત કાયાથી જ કર્મ કરે છે. આગળ વધેલા જીવો વચન અને મનોયોગથી કર્મો કરે છે. કર્મ એક ક્રિયાત્મક શકિત છે અને જયાં સુધી દેહ છે, ત્યાં સુધી કર્મ રહેવાના જ છે. કર્મરહિત દેહ નથી અને દેહરહિત કર્મ નથી. આમ જુઓ તો પરસ્પર અન્યોન્ય સંબંધ છે. કાળથી કર્મનો પ્રવાહ નિયમિત થાય છે. બધા કર્મો એક સાથે ફળ આપી શકતા નથી. તેમાં ક્રમિક વિકાસ છે. જીવ પોતાની જીવન શકિત માટે, રક્ષા માટે કે એવા કોઈપણ નિમિત્તે કર્મ કરે છે. કર્મની સાથે જીવના ભાવ પણ જોડાયેલા છે. જેમ યોગની ક્રિયા છે તેમ જીવાત્મામાં ભાવાત્મક ક્રિયા પણ છે. મન કે વાણી ન હોય ત્યારે પણ જીવમાં આ ભાવાત્મક ક્રિયા સૂક્ષ્મરૂપે અસ્તિત્વ ધરાવે છે. જીવ તે ભાવનું અધિષ્ઠાન છે. તે જ રીતે યોગોનું પણ અધિષ્ઠાન છે. જીવ અને યોગ, બંને કર્મનું અધિષ્ઠાન છે. ભાવાત્મક કર્મ અને સ્થૂળ કર્મ, બંને સમતુલા ધરાવે છે. આ ભાવાત્મક ક્રિયાનું કારણ પણ ભૂતકાળના કર્મ જ છે અર્થાત્ કર્મથી કર્મની લીલા ચાલે છે. ભૂતકાળના કર્મો અર્વાચીન કર્મને જન્મ આપે છે. આ છે કર્મની પ્રવાહશૈલી.

કર્મમાં શુભત્વ અને અશુભત્વની સ્થાપના જીવના સાધારણ પરિણામ જોઈને કરવામાં આવી છે. જે કર્મમાં દયાવૃત્તિ હોય, હિંસાનો અભાવ હોય અને સ્વ કે પરના હિતનું ધ્યાન રાખવામાં આવતું હોય, તેને વ્યવહારમાં શુભ કર્મ કહેવામાં આવે છે. જયારે તેનાથી વિપરીત હિંસાદિ કર્મોને અશુભકર્મ કહેવામાં આવે છે. શુભ અને અશુભની વ્યાખ્યા બહુ જ સ્થૂળરૂપે કરવામાં આવી છે. પરંતુ તેનો કોઈ એવો સાક્ષાત્ આધાર નથી કે જેનાથી શુભાશુભ નિશ્ચિત કરી શકાય. કર્મનું જે પરિણામ છે, તે વર્તમાનમાં મંગળકારી અને શુભ હોય, તો ભવિષ્યકાળમાં તે શુભ ફળ આપે છે.

કર્મના બે પ્રકારના ફળ હોય છે. એક સાક્ષાત્ ફળ અને એક કર્મ બંધ થયા પછી કાળાંતરમાં તે જે ફળ મળે છે તે ફળ. સામાન્ય નિયમ એવો છે કે વર્તમાનમાં જે શુભકર્મ કે સત્કર્મ હોય, તેના ફળ ભવિષ્યમાં પણ સારી ગતિમાં ભોગવાય છે. વર્તમાનમાં અશુભ કર્મ હોય કે પાપકર્મ હોય, તે ભવિષ્યમાં પણ તે કર્મબંધ થયા પછી અશુભગતિમાં ભોગવવા પડે છે. આ એક સામાન્ય નિયમ થયો. અહીં શાસ્ત્રકારે પણ શુભ કરે ને શુભ ભોગવે, અશુભ કરે ને અશુભ ભોગવે, તેવા બે શબ્દનો ઉપયોગ કર્યો છે. શુભ કરે એટલે વર્તમાનમાં જે સત્કર્મો હોય તેનું સારું પરિણામ આવે, તે મીઠા કર્મો હોય છે. શાસ્ત્રકારે આ કર્મની વર્તમાન સ્થિતિ બતાવી છે. શુભ કરે એટલે સાક્ષાત શુભ પ્રવૃત્તિ કરે, જે કાંઈ સારું કરે, તે કર્મની સાક્ષાત અવસ્થા છે, વર્તમાન અવસ્થા છે. અને શુભ ભોગવે, તે ભવિષ્યકાલીન અવસ્થા છે. આમ શુભ કરે અને શુભ ભોગવે, આ બંને ભાવ સમજાય તેવા છે.

અહીં એ ભાવ અધ્યાર્થ છે કે જીવ જે કાંઈ શુભ કર્મ કરે છે, તેનું તાત્કાલિક સારું ફળ મળે છે. સત્કર્મ કરનાર વ્યકિતને લોકો પૂજે છે. તેના પ્રત્યે સમર્પણ કરે છે અને સત્કર્મથી તેનું જીવન પણ પવિત્ર બની જાય છે. સત્કર્મનો ભોગ કે તેનું મીઠું ફળ ભવિષ્યમાં જ મળે છે, તેમ નથી. વર્તમાનમાં પણ મળે છે અને જીવની સાથે આવા શુભ ભાવો બંધાયેલા છે. જીવને જે શુભકર્મનો બંધ પડયો છે, તે અંતે તેને ઊંચી ગતિમાં લઈ જાય છે. શુભ કરે અને શુભ ભોગવે, તેમાં વર્તમાન અને ભવિષ્ય બંને જોડાયેલા છે. શુભ કર્મ મનુષ્યને પોતાના જીવનમાં જ મીઠા ફળ આપે છે.

અહીં વિચારણીય પ્રશ્ન : ક્યારેક એક વ્યકિતની શુભ પ્રવૃત્તિ કે શુભ કર્મ બીજી વ્યકિતના સ્વાર્થમાં બાધક બનતા હોય, તો તેવી વ્યકિત શુભ કરનારને પણ હાનિ પહોંચાડે છે અને સેવા કરનારને પણ ઘણી વખત કડવું ફળ ભોગવવું પડે છે. વ્યકિત સત્કર્મ કરનાર છે પણ જો તેના સંયોગ પ્રતિકૂળ હોય, તો સત્કર્મ પણ વર્તમાનમાં કડવું ફળ આપી શકે છે. જો કે શાસ્ત્રકારો એમ કહે છે કે સારા કર્મ કરવા છતાં કોઈ વ્યકિત કે કોઈ સંયોગમાં તેને હાનિ પહોંચે, તો તે હકીકતમાં સારા કર્મનું પરિણામ નથી પરંતુ ભૂતકાળના કોઈ પાપ કર્મના ઉદય એ વખતે ઉદયમાન થયા હોય, તો સારું કરનારને તેના પૂર્વના પાપકર્મ હાનિ પહોંચાડે છે. મનુષ્ય બહુ જ ટૂંકી દૃષ્ટિથી વિચારે છે અને બોલે છે કે "હું સહુનું ભલું કરું છું છતાં પણ સહુ મારા દુશ્મન બનીને મારું અહિત કરે છે. આમ બોલવામાં વ્યકિતને લાગે છે કે મારા સારા કર્મથી અહિત થાય છે પરંતુ આ સૈદ્ધાંતિક તર્ક નથી. સારા કર્મો તો મીઠા ફળ આપે જ છે પરંતુ બીજા કોઈ પાપના ઉદયથી અહિત થતું હોય છે.

હકીકતમાં તો આપણા સિધ્ધિકારે જે કહ્યું છે તે સત્ય છે. શુભ કરે, તે શુભ ભોગવે. અર્થાત્ શુભનું ફળ શુભ જ છે. ચાહે પોતાના વર્તમાન જીવનમાં જ તેના ફળ મળતા હોય ચાહે ભવાંતરમાં દેવાદિક ગતિમાં તેને શુભના ફળ મળે. આ વાકયમાં બહુ ગૂઢ અર્થ છે. 'શુભ કરે શુભ ભોગવે' તેનો અર્થ એટલો ટૂંકો કરવાનો નથી. શુભ કર્મનું ફળ ભવાંતરમાં જ મળશે કે દેવલોકમાં જ મળશે તેવું એકાંતે નથી. શુભક્રિયાનું પ્રત્યક્ષ ફળ તુરંત જ મળવાનું શરું થશે અને તે શુભક્રિયાથી

જે કાંઈ પુણ્યના બંધ થયા છે તે અંતે સારી ગતિ સુધી પોતાનું ફળ આપશે. સામાન્ય મનુષ્યની માન્યતા એવી છે કે કર્મનું ફળ ભવાંતરમાં જ મળે છે પરંતુ તે સીમિત નથી. કર્મના ફળ ભવાંતરમાં તો મળે જ છે પણ વર્તમાન જીવનમાં પણ તેના સારા કર્મ પોતાને શાંતિ આપે, બીજા પણ લાખો જીવોને સુખરૂપ બને. આમ શુભકર્મ તે વ્યાપક શકિત ધરાવે છે. શુભકર્મની લૌકિક શકિત પણ છે અને લોકોત્તર શકિત પણ છે. જીવ જે કર્મ કરે છે, તેની બાહ્ય જગતમાં પણ પ્રતિક્રિયા થાય છે અને આંતરિક જગતમાં પણ પ્રતિક્રિયા થાય છે. શુભ કર્મની લૌકિક કે બાહ્ય જગતની પ્રતિક્રિયામાં લાખો મનુષ્યના મન મંગલમય બની શકે છે. મન વગરના જીવોને પણ શાંતિ મળે છે. સત્કર્મ એક લૌકિક શકિત ધરાવે છે. જે ક્રિયા જેટલી પ્રબળ હોય, તે પ્રમાણે પ્રભાવ પાથરે છે. તે જ રીતે આ જ શુભકર્મ આંતરિક જગતમાં પ્રતિક્રિયા રૂપે શુભકર્મનો બંધ કરે છે. જેને શાસ્ત્રોમાં પુણ્ય કહેવામાં આવે છે અને આ પુણ્યકર્મ જીવને લોકોત્તર શકિતના પ્રભાવે ઊંચી દેવગતિમાં લઈ જાય છે.

કર્મની લૌકિક–લોકોત્તર શકિત : અહીં શાસ્ત્રકારે કહ્યું છે કે 'શુભ કરે ફળ ભોગવે' તે વાકયમાં કર્મની બંને શકિતને દૃષ્ટિગત કરવાની જરૂર છે લૌકિક શકિત અને લોકોત્તર શકિત. વર્તમાન ફળ અને પારંપારિક ફળ. આપણે જેમ કહ્યું તેમ પ્રતિકૂળ સંયોગોમાં શુભકર્મ લૌકિક શુભ ફળ પણ આપી શકતું નથી. જેમ દૂધ પીવાથી મનુષ્યનું સ્વાસ્થ્ય સારું થાય છે પરંતુ સંગ્રહણીના રોગી હોય, તેને માટે દૂધ હાનિકારક બને છે. હકીકતમાં દૂધ હાનિકારક નથી પણ સંયોગ પ્રતિકૂળ છે, તેને માટે દૂધ પણ હાનિકારક બની જાય છે. શુભકર્મની લૌકિક અવસ્થા માટે આપણે ચૌભંગી પ્રસ્તુત કરીએ.

(૧) શુભકર્મનું શુભ ફળ : સત્કર્મ અને અનુકૂળ સંયોગ
(૨) શુભકર્મનું અશુભ ફળ : સત્કર્મ અને પ્રતિકૂળ સંયોગ અને ભૂતકાળના પાપનો ઉદય
(૩) અશુભ કર્મનું શુભફળ : દુષ્કર્મ અને વર્તમાન અનુકૂળ સંયોગો, ભૂતકાળના પુણ્યનો ઉદય
(૪) અશુભ કર્મનું અશુભફળ : દુષ્કર્મ અને પ્રતિકૂળ સંયોગ, ભૂતકાળના પાપનો ઉદય

આ રીતે વર્તમાને લૌકિક શકિતમાં કર્મના વિવિધ પરિણામ જોઈ શકાય છે પરંતુ તેમાં શાસ્ત્રકારે જે સિધ્ધાંત બતાવ્યો છે 'શુભ કરે ફળ ભોગવે', તે ખંડિત થતો નથી.

હવે આપણે લોકોત્તર શકિત ઉપર વિચાર કરીએ. લોકોત્તર શકિતમાં કર્મનું સૂક્ષ્મ રૂપ બહારથી જાણી શકાતું નથી. જીવાત્માના ભાવ અને તેની શકિતના આધારે કર્મનો બંધ પડે છે. વર્તમાનમાં શુભ દેખાતાં કર્મો પુણ્યનો જ બંધ કરે, તેવું એકાંતે નથી વ્યવહારમાં શુભકર્મ કરનાર વ્યકિતના આંતરિક ભાવો ઠીક ન હોય, તો તે શુભકર્મ બનતું નથી પરંતુ અશુભ કર્મનો બંધ પડે છે તેમજ તે વ્યકિત તેના સારા ફળ ભોગવી શકતો નથી. કર્મનું શુભાશુભત્વ કર્મ કરનારના ભાવો સાથે ઘણો ઊંડો સંબંધ ધરાવે છે. શાસ્ત્રકાર કહે છે કે ભાવ વગરના કર્મો લાંબી સ્થિતિનો બંધ કરી શકતા નથી. એ કર્મો ટૂંકી સ્થિતિમાં ભોગવાય જાય છે... અસ્તુ.

આ એક નિરાળો વિષય છે. આપણે ગાથાના મૂળભાવ ઉપર ધ્યાન આપીએ. શુભ કરે, શુભ ભોગવે. આંતરિક કર્મના હિસાબે આ સિધ્ધાંત સત્ય છે પરંતુ જીવે જે શુભ કર્મો બાંધ્યા છે,

તે સામાન્ય પ્રણાલી પ્રમાણે દેવાદિ ગતિમાં ભોગવાય છે પરંતુ વિશેષ પ્રણાલીમાં શુભકર્મના બંધ પણ જીવની વિપરીત ક્રિયાઓથી અશુભ રીતે પરિવર્તન પામે છે અને એવો જીવ શુભકર્મને પણ ભોગવી શકતો નથી અને પોતાના દૂષિતભાવોથી આંતરિક ક્ષેત્રમાં પુણ્યનો નાશ કરી દુર્ગતિ પણ પામે છે. જેમ કે કોઈ તપસ્વીએ ઘણા વર્ષો સુધી ઉત્કૃષ્ટ તપ કરી ઘણા પુણ્યનો બંધ કર્યો પરંતુ જીવનના અંતે રાગદ્વેષમાં ફસાઈને કોઈ એવા અશુભ નિમિત્તને આધીન થઈ જાય, તો આ તપસ્વી પુણ્યના ફળ ભોગવી શકતો નથી અને દુર્ગતિ પામે છે.

ચંડકૌશિક સર્પ આવો જ કોઈ મહાન તપસ્વી સંત પુરુષ હતો. તેણે ઘણા પુણ્ય ઉપાર્જન કર્યા હતા પરંતુ જીવનના અંતે ક્રોધને આધીન થવાથી દુર્ગતિને પ્રાપ્ત કરી કારણ કે તેણે પુણ્ય કરવાના પ્રવાહનો ભંગ કર્યો. આ છે વિશેષ પ્રણાલી. વિશેષ પ્રણાલીમાં ઘણા શુભાશુભ ભાવો સિધ્ધાંતનું ઉત્ક્રમણ કરતા હોય, તેવું દેખાય છે પરંતુ હકીકતમાં શુભનું ફળ શુભ છે અને અશુભનું ફળ અશુભ છે, તે સિધ્ધાંત ખંડિત થતો નથી. એટલા માટે શાસ્ત્રકારે અહીં કહ્યું કે ''શુભ કરે ફળ ભોગવે દેવાદિ ગતિ માંય' અર્થાત્ શુભકર્મનું શુભ ફળ મળે છે અને તે જીવ શુભ સંયોગોમાં મૂકાય છે. અહીં ગાથામાં શુભકર્મનું જે ફળ બતાવ્યું છે, તે કર્મની ફળ આપવાની જે મુખ્ય શકિત છે, તે લોકોત્તર શકિતની અપેક્ષાએ બતાવ્યું છે. કર્મની ફળ આપવાની જે મુખ્ય શકિત છે, તે લોકોત્તર છે. અહીં ખાસ ધ્યાનમાં લેવાની વસ્તુ એ છે કે કર્મનું ફળ લૌકિક હોય કે લોકોત્તર હોય, બંને ફળ દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાળ અને ભાવ પર નિર્ભર છે.

કર્મો દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાળ, ભાવ અને ભવના આધારે અનુકૂળ અને પ્રતિકૂળ સંયોગ ઊભા કરે છે અને તે પ્રમાણે શુભકર્મના ફળમાં હાનિ–વૃધ્ધિ થાય છે. એ જ રીતે અશુભકર્મની અશુભતામાં પણ સંયોગ અનુસાર હાનિ વૃધ્ધિ થાય છે. શુભકર્મનું શુભ ફળ ભોગવે, એ સિધ્ધાંત બરાબર છે. પરંતુ વ્યવહારમાં જે કાંઈ વિરોધ જોવામાં આવે છે, તે સંયોગ અનુસાર હોય છે. જો કે આ સંયોગોના મૂળમાં પણ શુભ કર્મ સાથે જોડાયેલા અશુભકર્મો અને અશુભકર્મો સાથે જોડાયેલા શુભ કર્મ મિશ્રિત ફળ આપતા હોય છે. તેથી જીવાત્મા એકલા શુભકર્મ ભોગવી શકતો નથી. તેમજ એકલા અશુભ કર્મો પણ ભોગવી શકતો નથી.

હકીકતમાં શુભકર્મોની પ્રધાનતા હોય છે તેને તેવા સ્થાનો મળે છે અને જ્યાં અશુભ કર્મની પ્રધાનતા હોય, તેને તેવા સ્થાનો મળે છે. દેવલોકમાં રહેલા દેવો પણ ઘણીવાર અશુભ કર્મનો ભોગ કરે છે. જેમ કે ચમરેન્દ્રદેવ હોવા છતાં શકેન્દ્ર તરફથી તેને મૃત્યુનો ભય ઉત્પન્ન થયો હતો ઈત્યાદિ. એ જ રીતે નરકમાં રહેલા નારકી પણ કયારેક શુભકર્મને ભોગવે છે. જેમ પ્રારંભની નરકોમાં નારકી નીચેની નરકો કરતાં ઓછી પીડા ભોગવે છે અને અમુક અંશે તેને પુણ્યકર્મનો આધાર મળે છે પરંતુ શુભાશુભત્વ સંયોગોની પ્રાપ્તિ કર્મના આધારે છે, તે નિશ્ચિત સિધ્ધાંત છે, માટે અહીં ગાથામાં શાસ્ત્રકારે કહ્યું છે કે શુભ કરે, તો શુભ ફળ ભોગવે અને અશુભ કરે, તો અશુભ ફળ ભોગવે, પરંતુ જ્યાં કર્મનો ભોગ છે, ત્યાં નિશ્ચિત કર્મના ઉદયભાવો કામ કરે છે. કર્મરહિત અવસ્થામાં શુભ ભોગ પણ નથી અને અશુભ ભોગ પણ નથી. શુભ અને અશુભ, બંને કર્મનું ફળ છે, તે હકીકત છે, માટે શંકાકાર કહે છે કે કર્મહીન અવસ્થા ક્યાંય નથી, તો કર્મથી

છૂટકારો પણ નથી અને કર્મફળથી પણ છૂટકારો નથી. આ રીતે શુભાશુભનું તંત્ર ચાલુ જ રહેશે, તેથી કર્મહીન અવસ્થાની કલ્પના કરી શકાય તેમ નથી.

અહીં શંકામાં શુભ અને અશુભનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. પરંતુ શુભ કોને કહેવું અને અશુભ કોને કહેવુ, તેનો કોઈ નિર્ણય આપવામાં આવ્યો નથી. વ્યવહાર દૃષ્ટિએ શુભ–અશુભ ભાવનો ઉલ્લેખ કર્યો છે, જેનું આપણે પાછળ વિવેચન કર્યું છે. હવે આપણે તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ થોડું ધ્યાન આપીએ.

તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ શુભાશુભતા : શાસ્ત્રમાં યોગની પ્રવૃત્તિને કર્મનું કારણ માનવામાં આવ્યું છે. મન–વચન–કાયાના યોગ સંચાલિત કે ક્રિયાશીલ હોય છે. યોગની સાથે જીવાત્માની ભાવક્રિયા પણ ચાલુ હોય છે અને ભાવક્રિયામાં કષાય અને કષાયનો અભાવ, એવા બે પરિણામ ચાલતા રહે છે. મોક્ષશાસ્ત્રમાં કહ્યું છે કે કષાયયુકત યોગની પ્રવૃતિ અશુભ એટલે પાપનું બંધન કરે છે અને અકષાયયુકત યોગની પ્રવૃતિથી પુણ્યબંધ થાય છે. આમ ઘાતિ કર્મના ઉદયમાન પરિણામો ઉદિતયોગો સાથે જોડાય છે. યોગ તે નામકર્મનું પરિણામ છે. યોગ એક નિષ્પન્ન સંપત્તિ છે અને જીવાત્માના વીર્યથી તે ચંચળ બને છે અર્થાત્ ક્રિયાશીલ બને છે. તે એક પ્રકારે નિરંતર ક્રિયાશીલ રહે છે. મોહનો પ્રવાહ ભળે, તો તે પ્રવૃત્તિ પાપનું કારણ બને છે. મોહથી મુકત રહે, ત્યારે પુણ્યનું કારણ બને છે. જેમ પાણીનું ઝરણું સ્વચ્છ પાણીથી પ્રવાહિત હોય, તો તે તેની શુકલ પર્યાય છે પણ તેમાં રંગ ભેળવવામાં આવે, તો પાણીનો પ્રવાહ રંગમય બની શુકલ પર્યાયનો ત્યાગ કરે છે અને તે બેરંગી બને છે. તે જ રીતે યોગની પ્રવૃતિમાં કષાયનો રંગ ભળે, તો યોગ અશુભ થઈ જાય છે પરંતુ કષાયથી દૂર રહે, તો યોગ શુભ બને છે. આ છે શુભ અને અશુભનું તાત્ત્વિક વિવેચન. હજુ આગળની ગાથામાં પણ સ્વયં સિધ્ધિકાર શુભ અશુભ ભાવને સ્પર્શ કરે છે, તેથી આ શંકાપક્ષમાં આટલું વિવેચન કરી શંકાકારની શંકા પુષ્ટ કરવામાં આવી છે કે શુભાશુભ ભાવોનો નિત્ય સંયોગ છે. જીવ માત્ર નિરંતર શુભાશુભ ભાવ ભોગવતા રહે છે, માટે કર્મરહિત એવું કોઈ સ્થાન નથી અને એવો કોઈ અવસર નથી કે જીવ કર્મ જંજાળમાંથી મુકત થઈ અકર્મ અવસ્થામાં આવી શકે. કર્મ એ પ્રબળશકિત છે અને તેનાથી છૂટકારો થવો, તે સંભવ નથી. જીવ પણ કર્મથી છૂટો થવા માંગતો નથી. જીવ અને કર્મ એકાકાર દેખાય છે, માટે કર્મમુકિતની કલ્પના કરવી, તે સંભવ નથી. આમ કહી શંકાકાર શ્વાસ લે છે અને ઉત્તરની પ્રતીક્ષા સેવે છે.

'શુભ કરે ફળ ભોગવે' આ વાકય ઘણું સરલ અને સીધુ દેખાય છે પરંતુ તે ઘણું જ ગંભીર વાકય છે. જીવ જે શુભ કરે છે તે ઈચ્છાપૂર્વક કરે છે કે સહેજે થાય છે ? અને અશુભ પણ શા માટે કરે છે ? તેના કારણોમાં આદિકાળના સંસ્કારો કારણભૂત છે અને જીવની વર્તમાન સુખ ભોગવવાની ઈચ્છા કે દુઃખની વ્યાવૃત્તિ તે પ્રબળ નિમિત્ત છે. આર્તધ્યાનમાં પણ શાસ્ત્રકારે ચૌભંગી મૂકી છે. **(૧) ઈષ્ટ સંયોગ (૨) અનિષ્ટ વિયોગ (૩) ઈષ્ટ વિયોગ (૪) અનિષ્ટ સંયોગ.**

જીવ માટે આ ચાર ઘણા જ પ્રબળ ભાવો છે અને જે કાંઈ શુભાશુભ ક્રિયા થાય છે, તેના મૂળમાં આ ચૌભંગીમાં બતાવેલી આસકિત જ કારણભૂત છે. મૂળ વાત એ છે કે આસકિતભાવે કરેલા કર્મો શું શુભ બની શકે ? શાસ્ત્રકાર ત્યાં પણ નિર્ણય આપે છે કે આસકિતપૂર્વક કરેલા કર્મો આર્તધ્યાન યુક્ત હોવાથી પાપબંધનું નિમિત્ત બને છે. જ્યારે બીજો પ્રશ્ન એ છે કે અનાસક્ત ભાવે

જે કર્મો થાય છે, તે કર્મો પુણ્યબંધનું નિમિત્ત બને છે પરંતુ આનાસક્તયોગ જેમ શુભકર્મનું નિમિત્ત છે, તેમ પાપ કર્મનો ક્ષય કરવાનું પણ નિમિત્ત છે અને આગળ ચાલીને ઊંચી સ્થિતિમાં જતાં અનાસક્ત યોગ તે કર્મબંધનને અટકાવવાનું પણ કારણ છે. અર્થાત્ શુભ અને અશુભની વ્યાવૃત્તિ કરવામાં નિમિત્ત બને છે. આ ઘણો જ આધ્યાત્મિક વિષય છે, માટે જ આપણે કહ્યું છે કે શુભ કરે અને શુભ ફળ ભોગવે, તેના મૂળ ખૂબ જ ઊંડા છે. આ ભાવની ચર્ચા સમાધાન પક્ષમાં કરશું. અહીં તો શંકાકારે વ્યવહાર દૃષ્ટિએ શુભાશુભનું કથન કર્યું છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : ગાથા તો પ્રશ્ન રૂપે છે અને શંકા પ્રગટ છે પરંતુ તેનો ગૂઢાર્થ ફક્ત શંકારૂપ નથી. શુભાશુભ કર્મનો જે પ્રવાહ ચાલે છે, તે કર્મ પ્રધાન પ્રવાહ છે. તેમાં નિશ્ચય ભાવથી જીવનું કોઈ કર્તૃત્વ નથી. કર્મ કરાય છે અને તેનું ફળ ભોગવાય છે. આ રીતે વાક્ય મૂકવાથી સ્પષ્ટ થાય છે કે કર્મો થતાં રહે છે અને ભોગવાતાં રહે છે. તેમાં શુદ્ધ ચૈતન્યયુક્ત પરમ સ્વભાવી જ્ઞાનાત્મા તેનાથી નિરાળો છે. કર્મનું કર્તૃત્વ કે ભોક્તૃત્વ, એ બંને કર્મના જ પરિણામ છે. જીવ તેમાં સાક્ષી માત્ર છે. કારીગર કાષ્ટમાંથી મૂર્તિ બનાવે છે, તો કાષ્ટ પણ પર દ્રવ્ય છે. તેમાંથી ઉત્પન્ન થયેલી મૂર્તિ પણ કાષ્ટની જ સંપત્તિ છે અને કારીગરનું શરીર પણ પર દ્રવ્ય છે. તેનું જે કાંઈ હલન ચલન છે, તે કર્મરૂપ છે અને આ કર્મ ક્રિયાશીલ બની મૂર્તિને આકાર આપે છે. કારીગરે માત્ર પોતાની જ્ઞાન પર્યાય કરીને કળાનું આવર્તન કર્યું છે. પોતાનો કોઈપણ અંશ પર દ્રવ્યમાં સંયુક્ત થયો નથી અને પરદ્રવ્ય જીવાત્મામાં પ્રવેશ્યું નથી, બંને સ્વતંત્ર છે. કર્મ કરીને અર્થાત્ ક્રિયા કરીને કર્મફળ ઉત્પન્ન કર્યું. કારીગર તો તેનો સાક્ષી માત્ર છે, કલાધર છે. આમ કર્મની લીલા અને જ્ઞાનાત્મક ભાવો બંનેને ભેદ દૃષ્ટિથી જોતાં જીવ કર્મના બોજાથી નિરાળો થઈ શકે છે, માટે કર્મ કર્મનું કામ કરે છે. ભાઈ ! તું તેનો સાક્ષી માત્ર છે. સાક્ષી બનીને વિભક્ત રહે, તો કર્મના ફળ કર્મ સુધી સીમિત રહે. કર્મફળને ભોગવનારો પણ ન્યારો છે, માટે આ ગાથામાં પરોક્ષ ભાવે એમ કહેવામાં આવ્યું છે કે કર્મતંત્ર ચાલુ રહે છે અને જીવ તેનો સાક્ષી છે. અહીં શંકાકાર જીવને સાક્ષીરૂપે જોતો નથી, તેથી આ આધ્યાત્મિક ભાવો આગળની ગાથામાં ઉજાગર થશે... અસ્તુ.

ઉપસંહાર : ગાથા બે કેન્દ્ર પર આધારિત છે. જો કે મૂળમાં એક જ પદ છે તે છે કર્મ. આ કર્મ શુભ અને અશુભરૂપે હોવાથી શુભ અને અશુભ રૂપે અભિવ્યક્ત કરે છે. સારાંશ એ છે કે શુભ હોય કે અશુભ હોય, કર્મચક્ર ચાલતું રહે છે. કમચક્ર અટકી જશે, તેવી કોઈ સ્થિતિ નથી. ગાથામાં દેવલોક અને નરક, આ બે સ્થાનનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. પરંતુ આ કર્મચક્ર આ સ્થાનોને ભોગવ્યા પછી પણ અટકતું નથી અને આવો કોઈ સમય આવતો નથી કે કર્મ શાંત થઈ જાય. કર્મના ભાવ પણ રોકાઈ જાય, તેવી સ્થિતિ નથી. એ રીતે દ્રવ્ય કર્મો પણ ઉપાર્જિત થતાં જ રહેશે. ગાથામાં એક વાત પૂરજોશથી કહી છે કે દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાળ અને ભાવ, આ ચારે અંશ કર્મની કાયમી સ્થિતિની અભિવ્યક્તિ કરે છે, માટે લાગતું નથી કે કર્મ છૂટે, તો કૃપા કરીને કોઈ સમજાવો કે શું આવી કર્મહીન અવસ્થા સંભવ છે ? આ છે ગાથાનો ઉપસંહાર. પ્રશ્નના ઉત્તર રૂપે હવે નવી ગાથા આપણી સમક્ષ આવે છે.

ગાથા–૮૯

ઉપોદ્‌ઘાત : આ આગળની ત્રણેય ગાથાઓ કર્મની વિયુક્તિ ઉપર અર્થાત્ સંપૂર્ણ નિવૃત્તિ, વ્યાવૃત્તિ કે વિભાજન ઉપર આધારિત છે. ગાથાનો મુખ્ય તર્ક એ છે કે સંયોગ હોય, તો વિયોગ હોવો જોઈએ અને જે કર્મફળ આપે છે, તે કર્મનો સંપૂર્ણ નાશ થાય તે પણ એક સટિક સૈદ્ધાંતિક વ્યવસ્થા છે. એક ઉત્પત્તિ અને નાશનો અલગ ક્રમ છે. જ્યારે બીજો ક્રમ સર્વથા વિનાશનો પણ છે. અહીં ગાથામાં શુભાશુભ કર્મનો સર્વથા લય થઈ શકે છે, તે પ્રમાણભૂત હકીકત છે, તેમ સ્વીકારવામાં આવ્યું છે. વાદળા છે ત્યાં સુધી જ વરસાદ છે. વાદળા ખસી જાય, તો વરસાદ બંધ પડી જાય છે. દર્શનશાસ્ત્રનો સુપ્રસિદ્ધ સિદ્ધાંત 'कारण नाशात् कार्यनाशं ।' તે સર્વથા ઘટિત થાય છે. એક પર્યાયનું પરિવર્તન થતાં તેનો ક્ષણિક વિલય થાય છે, જ્યારે સંયોગનો નાશ થતાં તે ક્રિયા સંપૂર્ણ લય પામે છે. અહીં આ ગાથામાં એ હકીકતને સિદ્ધ કરી છે અને આ જ સિદ્ધાંત પર આગળની બંને ગાથાઓ સંકળાયેલી છે. સર્વપ્રથમ આપણે આ ચાલુ ગાથાનું વિવેચન કરીશું.

જેમ શુભાશુભ કર્મ પદ, જાણ્યા સફળ પ્રમાણ ।
તેમ નિવૃત્તિ સફળતા, માટે મોક્ષ સુજાણ ॥ ૮૯ ॥

જેમ શુભા શુભ કર્મ... શંકાકારે શુભ અને અશુભ બંને શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે અને બંને પ્રકારના કર્મ ફળ આપે છે, તે વાતને સ્વીકારી છે. આ ગાથામાં પુનઃ શુભ–અશુભ કર્મપદને અભિવ્યક્ત કર્યા છે. તે જે કાંઈ ક્રિયા કરે છે અને જે કાંઈ ફળ આપે છે, તેને પણ શંકાકારે માન્ય કર્યા છે. શુભ અને અશુભ, બંને ભાવો અસ્તિત્વ ધરાવે છે. તે વસ્તુનો ઈન્કાર કર્યો નથી. પ્રશ્ન ગાથામાં પણ આપણે એ ચર્ચા કરી હતી કે શુભ અશુભનો આધાર શું છે ? તેનું વ્યવહારિક દૃષ્ટિએ તથા તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ વિવેચન કર્યું હતું. છતાં પણ ગૂઢાર્થ રહી ગયો હતો. કષાયના અભાવમાં યોગોની ક્રિયા શુભ થઈ જાય છે પણ યોગોની ક્રિયાને શુભ ગણવામાં કોઈ સૈદ્ધાંતિક આધાર જોવામાં આવતો નથી, તેથી કષાયરહિત યોગક્રિયા શુભ છે, તેમ કહેવામાં ક્રિયાનું જે પરિણામ આવે છે, તેના આધારે તેને શુભ કહેવામાં આવે છે અને એ જ રીતે ક્રિયાના પરિણામને જોઈને અશુભ ભાવનો નિર્ણય કરવામાં આવે છે.

પ્રશ્ન થાય કે શું દ્રવ્યદૃષ્ટિએ શુભાશુભનો નિર્ણય ઉચિત છે ?

કોઈ એક વૈદ્ય કે ડૉક્ટર જ્યારે ઓપરેશન કરે છે કે અસ્ત્ર ચલાવે છે, ત્યારે દ્રવ્યદૃષ્ટિએ તે અશુભ ક્રિયા છે પણ તેનું પરિણામ સારું છે એટલે આપણે તેને શુભ કહીએ છીએ. એ જ રીતે દેશનો રાજા જનતાની રક્ષા માટે યુદ્ધ કરે, ત્યારે તે દ્રવ્યદૃષ્ટિએ રક્તપાત છે, તો શું તેની આખી ક્રિયા અશુભ છે ? તેનાથી વિપરીત કષાય બકરાને પોષે છે, ત્યારે તેને ખૂબ સરસ રીતે રાખે છે પરંતુ તેનું પરિણામ ભયંકર છે, માટે સર્વથા અશુભયોગ તે પાપબંધનું કારણ બને છે. ક્રિયાનું બાહ્ય સ્વરૂપ જોવા માત્રથી જ કે ક્રિયાની કોમળતા કે કઠોરતા જોઈને શુભ–અશુભનો નિર્ણય કરી શકાતો નથી. સ્વાર્થને વશીભૂત વ્યક્તિ પાપ પરિણામને પણ મંગલકારી માને છે અને ધર્મની

ભાવનાથી કે અંધશ્રદ્ધાથી હિંસકકૃતિઓ પણ કરે છે ત્યારે, આપણે તેને પાપકર્મ કહીએ છીએ. વેદોમાં અને સમાજમાં જ્યારે યજ્ઞની પ્રણાલિકા ચાલતી હતી ત્યારે વેદના દાર્શનિકોએ નિર્ણય આપ્યો કે 'वैदिका हिंसा, हिंसा न भवति ।' અર્થાત વેદમાં જે હિંસા લખી છે, તેને હિંસા ન કહી શકાય. આ રીતે શુભ અને અશુભની જે માન્યતાઓ પ્રચલિત છે, તેનો નિર્ણય કરનાર કોઈપણ શુદ્ધ વિચાર સ્પષ્ટ ભાવે કહી શકાતો નથી કારણકે ઘણી ક્રિયાઓ એવી છે કે જેમાં શુભ–અશુભના મિશ્રિત ભાવો સમાયેલા છે, માટે શુભાશુભની જે ગૂઢતા છે, તેના માટે શાસ્ત્ર પ્રમાણ સિવાય બીજી કોઈ રીતે ન્યાય આપી શકાય તેમ નથી. એટલા માટે સ્વયં કૃપાળુ ગુરુદેવે 'બહુ પુણ્ય કેરા પુંજમાં' જણાવ્યું છે કે 'વચન કોનું સત્ય કેવળ માનવું' જવાબમાં કહે છે કે આપ્ત પુરુષોનું વચન જ માન્ય કરી શકાય છે. આપ્તપુરુષ તે જ છે કે જે શુભાશુભ ભાવોથી પર થયા હોય અને ઉદયમાન ઘાતિકર્મોના પ્રભાવથી દૂષિત ન હોય, તેવા પુરુષોએ જે નિર્ણય આપ્યો હોય, તેને જ આધાર માની શકાય તેમ છે પરંતુ આશ્ચર્ય એ છે કે બધા સંપ્રદાયો પોત–પોતાના મૂળ પુરુષોને આપ્તજન માને છે, તેના વચનોને બ્રહ્મવાક્ય ગણે છે અને સારુ, નરસું, શુભ, અશુભ, મંગળ, અમંગળ કે પુણ્ય–પાપ એ બધાનો નિર્ણય પોતાની રીતે કરે છે. એટલે શુભ અશુભનો નિર્ણય જનસમાજ માટે એક કોયડો બની રહે છે... અસ્તુ.

અહીં આપણું તાત્પર્ય એટલું જ છે કે શુભ–અશુભ જે કાંઈ કર્મ પ્રવાહ છે, વર્તમાનમાં જીવ જે સત્કર્મો કરે છે, દયા–દાન આદિ શુભ કાર્યો કરે છે, તે પણ શુભ છે અને તેનાથી બંધાતા પુણ્યકર્મ પણ શુભ છે અને વર્તમાનમાં જીવ જે કાંઈ અશુભ કર્મો કરે છે, પાપ કરે છે, હિંસાદિ કરે છે, ક્રોધાદિ કપટ કરે છે, તે પણ અશુભ છે, તેનાથી પાપનો બંધ થાય છે, તે પણ અશુભ છે. આ રીતે શુભ અને અશુભ, પુણ્ય અને પાપના જે ફળ ભોગવાય છે તે પણ શુભ અને અશુભ છે.

કર્મની બે ધારા : કર્મનું વર્તમાનરૂપ અને પારંપારિકરૂપ, આમ બંને ધારા ખ્યાલમાં રાખવાની છે. પ્રત્યક્ષ જે કાંઈ કર્મ દેખાય છે, તે ક્રિયારૂપ વર્તમાનકર્મ છે અને તેનાથી અપ્રત્યક્ષ ન જોઈ શકાય તેવું સૂક્ષ્મ જે સંસ્કારરૂપ બંધન થાય છે, તે પણ કર્મ છે. કર્મનું પ્રગટરૂપ અને ગૂઢ રૂપ, પ્રત્યક્ષરૂપ અને પરોક્ષરૂપ, બંનેમાં શુભાશુભત્વ છે. કર્મની બંને ધારામાં પ્રત્યક્ષ અને પારંપરિક એવા બંને ફળ મળે છે. આ રીતે બંને ધારામાં કર્મ પ્રવાહિત હોય છે. સાક્ષાત્ દૃશ્યમાન કર્મ અને સૂક્ષ્મ અદૃશ્યમાન કર્મ. ખૂબીની વાત એ છે કે પ્રત્યક્ષ કર્મમાં યોગ નિમિત્ત છે. યોગના આધારે અને આધ્યાત્મિક ભાવોના આધારે કર્મનું રૂપ નિર્ધારિત થાય છે અને જ્યાં કર્મ ભોગવાય છે, ત્યાં પણ યોગ અને તે વખતે જીવની જે પરિસ્થિતિ છે, તેના ભાવો નિમિત્તભૂત છે. પ્રત્યક્ષકર્મમાં જે યોગો નિમિત્તભૂત હતા, તેનું વિસર્જન થઈ જાય છે અને જ્યારે વર્તમાનની ક્રિયાથી ઉત્પન્ન થયેલું કર્મ ભવિષ્યમાં ફળ આપે છે, ત્યારે અન્ય યોગો આધારભૂત થાય છે. ફકત જીવાત્મા એકનો એક છે. જેથી તે જીવાત્મા કર્મનો કર્તા અને કર્મનો ભોકતા કહેવાય છે. આમ શુભાશુભકર્મની સાંકળ સ્વયં બદલાતી હોવા છતાં કોઈપણ રીતે તે જીવ સાથે જોડાયેલી રહે છે.

તેમ નિવૃત્તિ સફળતા – જો આ રીતે જીવનો કર્મ સાથે યુકતભાવ હોય, તો તેની સામે

અયુકત ભાવ પણ હોવો જોઈએ. બંને ક્રિયાઓ જો ક્રિયાત્મક હોય તો એવો સમય પણ આવે કે બંને નિષ્ક્રિય બની જાય. જીવ સ્વયં શુભાશુભનો સ્વીકાર કરી તેના ફળ સાથે સંકળાયેલો હોય, તો એવો પણ સમય આવે કે જીવ બંને ભાવથી વિખૂટો પડે. આ એક વિશ્વપ્રસિધ્ધ અધ્યાત્મશાસ્ત્રને સર્વથા માન્ય એવી રાજમાર્ગ જેવી પ્રણાલી છે કે જીવ જો શુભ અને અશુભ કર્મ કરીને ભોગવે છે, તેમાં જીવની આંતરવૃત્તિ કારણભૂત છે, તેથી કયારેક એવો અવસર આવે કે આંતરવૃત્તિનું પરિવર્તન થતાં શુભ અને અશુભ બંને કર્મોથી વિદાય લઈ જીવ પોતાની શાંત અવસ્થામાં પ્રવેશ કરે અને કર્મને મુકત કરે અથવા પોતે કર્મથી મુકત થાય છે. ઘોડસવાર જ્યાં સુધી સવારી કરે છે, ત્યાં સુધી ઘોડાની લગામ સવારના હાથમાં છે અને સવારની ઈચ્છા પ્રમાણે તથા અશ્વની શકિત અનુસાર ક્રિયા થતી રહે છે પરંતુ ઘોડેસવાર ઘોડાને જ પડતો મૂકે, લગામ છોડી દે, તો ઘોડો સવારથી મુકત થાય છે અને સવાર ઘોડાથી મુકત થાય છે. એક રીતે બંનેનો મોક્ષ થઈ જાય છે. આ સહજ સમજાય તેવી પ્રક્રિયાને આધાર માની સિદ્ધિકાર અહીં કહે છે કે જેમ શુભાશુભ કર્મનો ભોગ પ્રમાણભૂત છે, તેમ તેની નિવૃત્તિ પણ પ્રમાણભૂત હોવી જોઈએ અર્થાત્ જીવને કર્મરૂપી અશ્વનો ત્યાગ કરવાનો અધિકાર પણ હોવો જોઈએ. કર્મ કરતો રહે, એ એક પ્રણાલી છે, કર્મથી સર્વથા છૂટો પડે, તે બીજી પ્રણાલી છે. પ્રથમ પ્રણાલીમાં શુભાશુભ ભાવો સંકળાયેલા છે, જ્યારે બીજી પ્રણાલીમાં નોશુભ નોઅશુભ, એ આગમની બીજી પ્રણાલી છે અર્થાત્ શુભ પણ નહીં અને અશુભ પણ નહીં, એવી કર્માતીત અવસ્થા પણ પ્રમાણભૂત છે.

કર્મક્ષયની પ્રક્રિયા : ક્ષય બે પ્રકારના છે. સામાન્ય ક્ષણિક ક્ષય અથવા સ્થિતિવાળો ક્ષય જ્યારે બીજો ક્ષય છે તેને આત્યંતિક ક્ષય કહેવાય છે. જે પ્રવર્તમાન શુભાશુભ કર્મ છે, તે ક્ષય પામીને પુનઃ ઉદયમાન પણ થાય છે અને તેની ધારા ચાલુ રહે છે. જ્યારે આત્યંતિક ક્ષય તે સંપૂર્ણ ક્ષય છે. બીજ અને વૃક્ષ બંનેનો નાશ છે. મૂળ જ છેદાઈ જાય છે, ત્યારે કર્મની સર્વથા મુક્તિ થાય છે. આમ કર્મની મુક્તિ થવાથી જીવની પણ મુકિત થાય છે. સાંકળમાં બાંધેલુ જાનવર સાંકળ ખોલતાં છૂટું થાય છે, ત્યારે સાંકળ અને જાનવર બંનેનો છૂટકારો થાય છે. તે જ રીતે કર્મ જવાથી અભાવાત્મક અને સ્વભાવાત્મક બંને પ્રકારનો મોક્ષ ઉદ્ભવે છે. કર્મનું જવું તે અભાવરૂપ મોક્ષ છે. મોક્ષશાસ્ત્રમાં લખ્યું છે કે 'कृत्स्नकर्मक्षयो मोक्षः।' 'કર્મોનો સંપૂર્ણ નાશ તે મોક્ષ છે', 'निरावरण स्वभाव प्रागटय मोक्षः' આત્માના નિરાવરણ સ્વભાવનું પ્રગટ થવું, તે મોક્ષ છે. આ છે ભાવાત્મક મોક્ષ. અભાવમુક્તિ જ મુક્તિની સહચારી છે, માટે અહીં સિદ્ધિકાર કહે છે કે અશુભ તો ત્યાજ્ય છે જ પરંતુ અંતે શુભ પણ ત્યાજ્ય બની જાય છે. શુભાશુભની જે વર્તુળ સ્થિતિ છે, તે કાયમી નથી. જેમ તેનું અસ્તિત્વ છે, તેમ તેનો વિલય પણ છે અને ત્રૈકાલિક અસ્તિત્વનો અભાવ થવો, તે પણ સ્વાભાવિક છે.

(૧) કેટલાક તત્ત્વો અનાદિ અનંત છે. (૨) જ્યારે કેટલાક તત્ત્વો અનાદિ સાંત છે. (૩) જ્યારે વચગાળાના બધા તત્ત્વો સાદિ–સાંત છે. (૪) અને પરમ ઉત્તમ તત્ત્વો સાદિ અનંત છે. આ વિલક્ષણ ચૌભંગી પરિસ્થિતિનો તર્કસિદ્ધ આભાસ આપે છે.

૧) સ્થાયી તત્ત્વો, કે મૂળભૂત દ્રવ્યો અનાદિ અનંત છે... અસ્તુ.

૨) કર્મનું જવું તે અનાદિ સાંત છે – અર્થાત્ તે અભાવ મુકિત છે.
૩) જ્યારે શુભાશુભ કર્મનો પ્રવાહ સાદિ સાંત છે.
૪) નિરાવરણ જ્ઞાનનો ઉદ્ભવ તે સાદિ અનંત છે, તે ભાવમુક્તિ છે.

અહીં આપણે મોક્ષનો વિચાર કરીએ છીએ તો તેમાં બીજો ભંગ અને ચોથો ભંગ, બંને સ્પષ્ટ દૃષ્ટિગોચર થાય છે અને અનાદિ સાંત કે સાદિ અનંત તત્ત્વોનો અભાવ હોવો, તે કોઈ પ્રમાણભૂત નથી. જેમ સાદિ સાંત તત્ત્વો છે, તેમ તેના વિપક્ષ તત્ત્વો અનાદિ સાંત અને સાદિ અનંતમાં પણ તર્ક સિદ્ધ છે. સાર એ થયો કે ધ્રુવ દ્રવ્યો અનાદિ અનંત છે અને તેનાં આધારે વિભાવ પરિણિતિ થાય છે, તે સાદિ સાંત છે. જીવ શુભાશુભ રૂપે તેને ભોગવે છે. જ્યારે વિભાવનો નાશ થાય છે, ત્યારે અનાદિ સાંત અને સાદિ અનંત ભાવો ઉદ્ભવે છે અને તે સાધનાના ફળ રૂપે મોક્ષનું ગૌરવ પામ્યા છે. સંપૂર્ણ ક્રમ આ પ્રમાણે ગોઠવી શકાય :

(૧) અજ્ઞાનદશામાં શુભાશુભ કર્મભોગ (૨) વ્યવહારદશામાં શુભાશુભ કર્મભોગ (૩) જ્ઞાનદશામાં અશુભનો લય અને શુભનું આદિત્ય (૪) પૂર્ણ મોક્ષદશામાં શુભ–અશુભ બંનેનો લય અને મુક્તિ.

શંકાકારે આગળની ત્રણ સ્થિતિનો સ્વીકાર કર્યો હતો પરંતુ મુક્તિની વાત સાંભળી અટકી ગયા હતા. જ્યારે ગાથામાં એમ કહેવામાં આવ્યું કે ઉપરની ત્રણે સ્થિતિ પ્રવૃત્તિ સ્વરૂપ છે, તો સરવાળે પરમ નિવૃત્તિ મળવી જોઈએ અને પરમ નિવૃત્તિ થવાની ક્રિયાનું જે ફળ છે, તે મોક્ષ છે. પરંતુ ધ્યાન એ આપવાનું છે કે મોક્ષ તે કોઈ આસમાનથી ટપકેલું ફળ નથી પરંતુ સત્દૃષ્ટિથી, સત્ સાધના વડે પ્રાપ્ત કરેલું મહાસાધ્ય છે. શાસ્ત્રકાર સ્વયં તેનું આગળ વિવેચન કરશે.

આ ગાથામાં આત્મસિદ્ધિના આધારભૂત પાંચમા પદનું આખ્યાન ચાલે છે કે જીવ જેમ કર્મનો કર્તા–ભોક્તા છે, તેમ કર્મનો મોક્ષ પણ છે. આ પાંચમું પદ તે પરમ સાધ્ય છે, મહાસાધ્ય છે, જેથી આ ગાથામાં મોક્ષ શબ્દ ઘણો મહત્ત્વપૂર્ણ છે.

નિવૃત્તિ શું છે ? : સંસ્કૃતના આ શબ્દમાં થોડું ધ્યાન રાખવું ઘટે છે કે નિવૃત્તિ અને નિર્વૃત્તિ, એવા બે શબ્દો સ્પષ્ટ ન હોય તો ઘણી વખત સમજનારા ભૂલ કરતાં હોય છે. નિવૃત્તિ તે વ્યાવૃતિ છે અને નિર્વૃત્તિ તે ઉત્પત્તિ છે. બંને શબ્દમાં મૂળભૂત અંતર છે અહીં નિવૃત્તિની વ્યાખ્યા ચાલે છે. એક પ્રકારે છૂટું થવું, કોઈ ચીજને છોડી દેવી, ગાંઠનું છૂટી જવું, કે ક્રિયાથી શાંત થવું, યોગોને સ્થિર કરવા અને પ્રવૃત્તિથી અપ્રવૃત્તિ તરફ જવું, તેવા ઘણા ભાવો નિવૃત્તિમાં સમાયેલા છે. જેમ ગણિતમાં ગુણાકાર અને ભાગાકાર હોય છે, તેમ ક્રિયાનો ગુણાકાર તે પ્રવૃત્તિ છે અને ક્રિયાનો ભાગાકાર તે નિવૃત્તિ છે. નિવૃત્તિ તે ક્રમિક છે. અંતે બધા કારણો સિદ્ધ થયા પછી અક્રમિકપણે પણ તે ફળ આપે છે.

ક્રમિક અને અક્રમિક બંને પ્રકારની પ્રવૃત્તિ જ્યારે શાંત થાય, ત્યારે સંપૂર્ણ નિવૃત્તિ ઉદ્ભવે છે. નિવૃત્તિ એ એક પ્રકારનો આત્યંતિક અભાવ છે. જ્યારે પ્રવૃત્તિના વિરામમાં જે નિવૃત્તિ આવે છે, તે હકીકતમાં નિવૃત્તિ હોતી નથી. ખરું પૂછો તો આવી મધ્યકાલીન નિવૃત્તિ તે પ્રવૃત્તિનું બીજ

છે. એટલે શાસ્ત્રકારોએ તેને નિવૃત્તિ કહી નથી. "यतो गत्वा न निवर्तन्ते जीवाः" અર્થાત્ આત્મા એવા સ્થળે પહોંચે કે હવે તેને ત્યાંથી ફરીથી પાછા ફરવાનું નથી કારણકે તેને અજનક કે અજન્મા તેવી નિવૃત્તિ પ્રાપ્ત થઈ છે.

સામાન્ય રીતે માણસ કામ કરે છે અને સૂવે છે, તે બંને એક પ્રકારની પ્રવૃત્તિ જ છે. એક કામથી નિવૃત્ત થઈ આરામ લે, બીજી પ્રવૃત્તિ શરૂ કરે, તેવો મનુષ્યનો સ્વભાવ પણ છે અને કર્મ વિપાક પણ તેવો છે, તો આ બધી સાચી નિવૃત્તિ નથી. વ્યવહારમાં કહેવાય છે કે આ ભાઈ નિવૃત્ત થયા છે પણ હકીકતમાં તે કર્મ પ્રવાહથી મુક્ત થયા નથી. તેના મન–વચન–કાયાના યોગો શાંત થયા નથી. તેને નિવૃત્તિની કોટિમાં મૂકી ન શકાય. સાધ્વાચારમાં પાંચ સમિતિ અને ત્રણ ગુપ્તિ તે સાધનાનું મુખ્ય અંગ છે. તેમાં સમિતિ શબ્દ પ્રવૃત્તિ વાચક છે અને ગુપ્તિ શબ્દ નિવૃત્તિ વાચક છે. શાસ્ત્રકારે મનગુપ્તિની વ્યાખ્યા નિવૃત્તિરૂપ માની નથી. મન અસમ્યગ્ભાવે પ્રવૃત્તિ ન કરે, તેને જ મનોગુપ્તિ કહી છે.

એક ખુલાસો : પ્રવૃત્તિની પોતાની બે ધારા છે. સમ્યક્–અસમ્યક્, હિંસક–અહિંસક, શુભ–અશુભ, ધર્મને અનુકૂળ અને ધર્મને પ્રતિકૂળ. આ રીતે જીવના કર્મોદય પ્રમાણે અને પુરુષાર્થ પ્રમાણે, પ્રવૃત્તિ બંને રૂપમાં પ્રવાહિત થાય છે. અસમ્યક્ પ્રવૃત્તિથી સમ્યક્ પ્રવૃત્તિમાં જવું, ત્યાં પણ નિવૃત્તિનો ભાવ છે. ખોટામાંથી નિવૃત્ત થવું અને સત્યમાં પ્રવૃત્ત થવું, અહીં પણ જે નિવૃત્તિ છે, તે આપણે ઉપર કહી તે પ્રમાણે ક્રમિક સાધનાનું અંગ છે. જેમ જીવનનો દોર બદલે અને મિથ્યાભાવથી સમ્યક્ ભાવમાં પ્રયાણ થાય, ત્યાં જે મિથ્યાભાવમાંથી નિવૃત્ત થયો છે, તે નિવૃત્તિ પણ મંગળકારી છે. તેમાં શક નથી પરંતુ હકીકતમાં આ નિવૃત્તિ તે પણ એક પ્રકારની પ્રવૃત્તિ કે પ્રક્રિયા છે.

જ્યારે અહીં જે મોક્ષની વાત છે, તે સંપૂર્ણ શુભાશુભ કર્મના ફળથી વિમુક્ત થવું, કર્મનું મૂળ જ છેદાઈ જવું, સર્વ કર્મનું સત્તા માત્રમાંથી નીકળી જવું. કર્મના પ્રભાવથી મુક્ત થવું છે. અહીં ખાસ સમજવાનું એ છે કે આ કર્મમુક્તિમાં ઘાતિ કર્મથી મુક્ત થવું અને અરિહંત અવસ્થાનો ઉદ્ભવ થવો, તે સાચી નિવૃત્તિનું પ્રથમ પગથિયું છે જ્યારે ઘાતિ અને અઘાતિ બંને કર્મોથી મુક્ત થવું અને સિદ્ધ અવસ્થાને પ્રાપ્ત થવી તે નિવૃત્તિનું બીજું પગથિયું છે અને ત્યાં સંપૂર્ણ વિરામ છે.

ઊંડી વાત : જે જે ગુણસ્થાનોમાં જે–જે કર્મનો ક્ષય ભાવ બતાવેલો છે અને સત્તા પણ વિલુપ્ત થઈ જાય છે. ત્યાં–ત્યાં તે–તે કર્મની નિવૃત્તિ થતાં ગુણસ્થાનની માત્રા આગળ વધે છે. આમ સાતમા ગુણસ્થાનકથી લઈને ચૌદમા ગુણસ્થાનક સુધી સંપૂર્ણ નિવૃત્તિનો એક ક્રમ જોવા મળે છે.

આ ગાથામાં નિવૃત્તિ શબ્દનો ઉલ્લેખ કરીને સિદ્ધિકારે નિવૃત્તિને પ્રમાણભૂત માની છે અને જે જે સ્થાનોમાં કર્મનો સંપૂર્ણ પ્રવાહ અટકે છે, તે પણ એક સફળતા છે. જેમ કર્મ સફળ છે, તેમ કર્મનો અભાવ પણ વિપરીત સફળતા ઉત્પન્ન કરે છે. આ સફળતા તે જીવની પોતાની છે. કર્મ જ સફળ છે તે શુભાશુભ રૂપે છે અને કર્મના અભાવરૂપ જે સફળતા છે, તે જીવના પોતાના

સ્વભાવ ગુણોનું પ્રાગટય છે અથવા સ્વપર્યાય ખીલે છે. જ્યાં કર્મ પ્રવાહ અટકે ત્યાં જીવ આવી સફળતા અનુભવે છે, તે પ્રમાણભૂત છે. કર્મનો જો મોક્ષ થાય, તો જીવનો પણ મોક્ષ થાય છે. આ મોક્ષને જીવ સ્વયં સાક્ષીભૂત હોવાથી અને પોતાના જ જ્ઞાનનો વિષય હોવાથી અર્થાત્ જ્ઞાનગમ્ય હોવાથી પ્રમાણભૂત કરે છે. કોઈએ રસગુલ્લા ખાધા અને તેનો સ્વાદ તેને મળ્યો, તો તે સ્વાદના અનુભવ માટે હવે તેને બીજા પ્રમાણની જરૂર નથી. સ્વયં પોતે જ તે જ્ઞાનનો સાક્ષી છે. એક પ્રકારનું તે સ્વપ્રત્યક્ષ છે. એ જ રીતે કર્મનો ભોગ થયો હતો, તે ભોગનો સાક્ષી પણ જીવ જ હતો. કદાચ અજ્ઞાનદશામાં તે કર્મભોગને જાણી શકે અથવા ન જાણી શકે, અનુભવે કે ન પણ અનુભવે. મૂઢદશામાં તો આવા હજારો કર્મફળ જીવ પરાધીન ભાવે ભોગવે છે. તે કર્મભોગનો સાક્ષી જીવ પોતે જ છે. અહીં શાસ્ત્રકાર કહે છે કે જેમ શુભાશુભ કર્મ ફળનો સાક્ષી જીવ છે અને તેથી કર્મભોગને પ્રમાણભૂત માને છે, તે જ રીતે કર્મ નિવૃત્ત થતાં કર્મભોગ અટકે છે. કર્મફળનો પ્રવાહ અટકે છે. તેનો અર્થ એવો નથી કે શૂન્યતા થઈ જાય છે. કર્મફળ અટકતા જીવાત્મા પોતાના ગુણોના પ્રાગટય રૂપ ફળને ભોગવે છે. એટલે જીવ સ્વયં સફળ થઈ જાય છે. ત્યાં કર્મ સફળ હતું અને અહીં જીવ સફળ છે. કર્મનો મોક્ષ થઈ ગયો છે, તેથી તેની નિવૃત્તિ થયા પછી જીવ સ્વયં મોક્ષનો સાક્ષી બને છે અને જે કાંઈ આધ્યાત્મિક ફળ ઉદ્ભવ્યા છે તેનો પણ સાક્ષી છે.

ટૂંકમાં કહેવાનું તાત્પર્ય એ હતું કે એક વૃક્ષ સીઝન પ્રમાણે ફળ આપે છે અને સીઝન પૂરી થયા પછી તે વૃક્ષમાં પુનઃ ફળ આપવાની શક્તિ સંચિત થાય છે. વૃક્ષ જ્યાં સુધી જીવતું છે, ત્યાં સુધી તે પ્રવૃત્તિમાન રહેવાનું છે. તેમ કર્મરૂપી વૃક્ષ જે શુભાશુભ ફળ આપે છે, તે એક પ્રકારના ફળ આપ્યા પછી વિરામ પામે છે અને બીજા નવા કર્મ બાંધીને પુનઃ ફળ આપવાની તૈયારી કરે છે. પણ જુઓ ! જ્યારે તે વૃક્ષને જડમૂળથી ઉખેડી નાંખવામાં આવે, ત્યારે ફળ આપવાની તેની પ્રક્રિયા સદંતર બંધ થઈ જાય છે અને તે વૃક્ષ વિરામ પામી ગયું છે. પ્રવૃત્તિ પછી મહાન નિવૃત્તિમાં ચાલ્યું ગયું છે. એ જ રીતે જ્યારે કર્મ રૂપી વૃક્ષને બીજથી, મૂળથી છેદી નાંખવામાં આવે, ત્યારે હવે તે શુભ કે અશુભ કોઈપણ ફળ આપી શકતા નથી. સંપૂર્ણ કર્મ વૃક્ષનું છેદન થઈ ગયું છે, કર્મો વિરામ પામીને છૂટા પડીને પોતાના પૌદ્ગલિક રૂપમાં ચાલ્યા ગયા છે. આ પ્રાપ્ત થયેલી સર્વથા નિવૃત્તિ જીવને હવે મોક્ષ પ્રદાન કરે છે. કર્મનો મોક્ષ થતાંની સાથે જ જીવનો મોક્ષ થાય છે. સાંકળ છૂટી થતાં જાનવર પણ છૂટું થાય છે. કર્મરૂપી સાંકળોનો લય થતાં આત્મા પણ છૂટો થઈ હવે પશુ ભાવમાંથી ભગવાનના ભાવમાં પ્રવેશી જાય છે. આ છે નિવૃત્તિનું રહસ્ય.

આત્મસિદ્ધિના આ પાંચમા પદમાં કર્મમુક્તિની સ્થાપના કરવામાં આવી છે. આત્મા કર્તા–ભોક્તા તો છે જ, પણ કર્તા ભોક્તા મટીને અકર્તા અને અભોક્તા બની મોક્ષ પામે છે, મુક્ત થાય છે. પાંચમા પદમાં તે ભાવની અભિવ્યક્તિ કરવામાં આવી છે અને કર્મમુક્તિને પ્રમાણભૂત માની શંકાનું સચોટ સમાધાન આપવામાં આવ્યું છે.

કર્મોમાં શુભાશુભત્વ : જૈનદર્શનમાં પુણ્યતત્ત્વની સ્વતંત્ર સ્થાપના કરવામાં આવી છે. જો કે એના વિપક્ષમાં પાપતત્ત્વની પણ સ્થાપના કરવામાં આવી છે પરંતુ અધ્યાત્મશાસ્ત્ર એમ કહે છે કે શુભ કે અશુભ બંને કર્મબંધન છે, માટે કર્મને શુભ કેમ કહી શકાય ? અને કર્મના પુણ્ય

અને પાપ એવા બે ભાગ કેમ પાડી શકાય ? આમ શુભ ભાવ એક પ્રકારે આરાધ્ય ન હોય તેવી માન્યતા પણ પ્રસારિત થઈ ગઈ છે. જૈનદર્શન સિવાય બીજા એવા ઘણા સંપ્રદાયો છે, જે પુણ્ય માર્ગનો આદર કરતાં નથી અને પુણ્ય પણ બંધન હોવાથી તેને ગ્રાહ્ય માનતા નથી. જ્યારે આ શુભાશુભ કથનમાં એક ઊંડુ રહસ્ય છૂપાયેલું છે, જે સમજવા જેવું છે. હકીકતમાં શુભ અને અશુભ એ બંને વિપક્ષી તત્ત્વો નથી. અર્થાત્ જેમ આપણે બોલીએ કે સાચું અને ખોટું તો બંને શબ્દો બે વિરોધી ભાવને પ્રગટ કરે છે પરંતુ અશુભ અને શુભ આ બંને શબ્દો વિરોધી ભાવ વાળા નથી, તેથી બંનેને એક પલ્લામાં મૂકી શકાય તેમ નથી.

જીવની બે મુખ્ય શકિત છે. યોગ અને ઉપયોગ. મન–વચન અને કાયા, તે યોગ છે અને જ્ઞાન–દર્શન–ચારિત્ર તથા કષાયાદિ પરિણામો, તે બધો ભાવ ઉપયોગ છે. યોગ સ્વયં પ્રવૃત્તમાન રહે છે પરંતુ જો તેમાં ભાવની અશુદ્ધતા ભળે, તો યોગો અશુભ થઈ જાય છે અને જ્યારે સાધક આત્મસાધનામાં આગળ વધે, કષાયનો ત્યાગ કરે, મોહ પરિણામોને ઓછા કરે, ત્યારે યોગની પ્રવૃત્તિ શુભ થઈ જાય છે. ઊંડી વાત એ છે કે શુભત્ત્વ તે યોગની પર્યાય છે અને અશુભ તે વિભાવની પર્યાય છે. યોગમાં અશુભપણું નથી અને વિભાવોમાં શુભપણું નથી. આ રીતે શુભ અને અશુભ પરસ્પર વિરોધી ચક્ર હોય તેવું સાબિત થતું નથી. જ્યારે આત્મા સાધક અવસ્થામાં જાય, ત્યારે યોગો શુભ થઈ જાય છે. આમ અશુભત્વ તે કષાયના પરિણામો છે. અને શુભત્વ તે યોગના પરિણામ છે. જીવ જ્યારે ઊંચી અવસ્થામાં જાય છે, ત્યારે યોગો પણ વિરામ પામે છે અને શુભ કર્મના ફળથી પણ નિવૃત્ત થાય છે. બોલવામાં શુભાશુભ એક સાથે બોલાય છે અને વ્યવહાર પણ એ રીતે પ્રસિદ્ધ થયેલો છે. અશુભ કર્મોની અવસ્થા કષાયયુકત છે. શુભકર્મોમાં કષાયની મંદતા હોય છે પરંતુ મંદકષાય તે શુભ નથી, યોગોની પ્રવૃત્તિ શુભ છે. શુભ અને અશુભ બંને કર્મો સમયે સમયે ભિન્ન ભિન્ન ફળ આપે છે. આવા બંને કર્મોનો પ્રવાહ અટકીને સાચી નિવૃત્તિ મળતાં સંપૂર્ણ મોક્ષનો ઉદ્‌ભવ પણ થાય છે. તે ગાથાનું મુખ્ય રહસ્ય સમજીને શુભાશુભ કર્મની સંપૂર્ણ નિવૃત્તિ પ્રમાણભૂત છે. શુભકર્મના ફળ નિરાળા છે, જ્યારે કર્મ મુકિતના ફળ નિરાળા છે. જીવ શુભ–અશુભ ભાવોથી મુક્ત થઈ સ્વ–સ્વરૂપને પામે છે, તે ગાથાનું આંતરિક રહસ્ય છે. જેથી હકીકતમાં કર્મબંધન તે સ્વ–સ્વરૂપની દૃષ્ટિએ શુભ નથી, પરંતુ વ્યવહારિક જગતમાં મીઠા ફળ આપે છે, તેનાથી જીવો શાતા પામે છે, દયા અને અહિંસા જેવા સદ્‌ગુણનો ઉદ્‌ભવ થાય છે. માટે વિપાકની દૃષ્ટિએ તે શુભ છે. આ રીતે વિપાકની દૃષ્ટિએ જે કર્મો સારું પરિણામ આપે છે, તેને શુભ કહેવામાં આવ્યા છે. ચોર અને સજ્જન બંને મનુષ્ય છે, બંને કર્મો ભોગવે છે પણ ચોરના કર્મો અશુભ હોવાથી કલંકરૂપ છે, સંસાર માટે ત્રાસ રૂપ છે. સજ્જન પણ કર્મ ભોગવે છે પરંતુ તેમાં માધુર્ય હોવાથી, તે ખ્યાતિ પામે છે. આમ કર્મના પરિણામના આધારે કર્મોને શુભ અને અશુભ કહ્યા છે. મોક્ષ સાધનાના આધારે બંને બંધન છે, તેથી તેને શુભાશુભ માનીને અગ્રાહ્ય કહ્યા છે. આ રહસ્યને ન સમજે, તે જીવ પુણ્ય માર્ગનો વિરોધી થવાથી દુર્ગતિ પામે છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : આધ્યાત્મિક જગતમાં પ્રવૃત્તિને ભૌતિક માનવામાં આવી છે અને નિવૃત્તિ તે સ્વાભાવિક છે. પ્રવૃત્તિનો અભાવ એટલે નિવૃત્તિ, એવો એકાંત અર્થ નથી. એક

અભાવાત્મક નિવૃત્તિ છે અને એક ભાવાત્મક નિવૃત્તિ છે. ભાવાત્મક નિવૃત્તિ તે દ્રવ્યનું પોતાનું પરિણમન છે. ચેતન દ્રવ્યમાં આવી નિવૃત્તિ અનંતકાળથી સમાવિષ્ટ છે પરંતુ પ્રવૃત્તિનો આડંબર હોવાથી જ્ઞાન દૃષ્ટિ નિવૃત્તિ સુધી પહોંચતી નથી. પ્રવૃત્તિ તે બાહ્ય પદાર્થોની ક્રિયા છે અને નિવૃત્તિ તે અધ્યાત્મક્રિયા છે. ગાથાનો પ્રત્યક્ષ કે પરોક્ષ ભાવ નિહાળી શકાય તેમ છે. પ્રવૃત્તિ જેમ પ્રમાણભૂત છે, તેમ નિવૃત્તિ પણ પ્રમાણભૂત છે અને નિવૃત્તિનો તો સ્વયં પોતે સાક્ષી છે. આ નિવૃત્તિ અનંત શાતિનું ધામ છે. પ્રવૃત્તિ સાથે અશાંતિ જોડાયેલી છે. જ્યારે નિવૃત્તિ સ્વતઃ શાંતિમય છે. જેમ એકાંતમાં રાખેલું દર્પણ કોઈપણ પ્રકારના પ્રતિબિંબથી નિરાળું રહે છે. પ્રતિબિંબ તે બાહ્ય પદાર્થની ક્રિયા હતી અને અપ્રતિબિંબાત્મક ભાવ, તે દર્પણની પોતાની સંપત્તિ છે. પ્રતિબિંબ પડે ને જાય પરંતુ દર્પણ તેનાથી નિવૃત્ત છે, તેમ આત્મા સનાતન, ચિરંતન, નિવૃત્તિ રૂપ છે, શાંતિનું ધામ છે. આ ગાથામાં આ પરમ નિવૃત્તિના પરોક્ષરૂપે દર્શન કરાવ્યા છે. અને પ્રવૃત્તિના અભાવરૂપ સપ્રમાણ પ્રત્યક્ષ નિવૃત્તિના પણ દર્શન કરાવ્યા છે. 'અહો નિવૃત્તિ ! અહો નિવૃત્તિ ! તુમ હી તો મુક્તિ' આ છે ગાથાનો ગર્ભ ભાવ. આટલા આધ્યાત્મિક ભાવોનો સ્પર્શ કરીને આ ગાથાનો ઉપસંહાર કરીએ.

ઉપસંહાર : સંપૂર્ણ ગાથામાં પ્રવૃત્તિ અને નિવૃત્તિ, બંનેને પરસ્પર સાપેક્ષ માનીને શુભાશુભ કર્મને પ્રવૃત્તિના કારણરૂપ માન્યા છે. તે જ શુભાશુભકર્મ ફળ આપતા બંધ થાય. ત્યારે સમજી શકાય, તે રીતે કર્મની મુક્તિ થઈ જાય છે, કર્મથી નિવૃત્તિ થઈ જાય છે, તે વાત કવિરાજે તર્કથી સિદ્ધ કરી છે. અહીં ભૂલવું ન જોઈએ કે શુભ કે અશુભ બંને કર્મ ભોગવાઈને દૂર થતાં કર્મનો મોક્ષ થતો નથી. નવા કર્મ બંધાતા રહે છે માટે શુભાશુભ કર્મનો બંધ થવાની ક્રિયા જ્યારે સંપૂર્ણ અટકે, કર્મરૂપી બીજ ન રહે, ત્યારે જે મોક્ષ થાય છે, તે અનંતકાળ માટે મુક્તિરૂપી ફળ આપનારો છે. જેમ કર્મભોગમાં અનંતકાળ વીત્યો છે, તેમ કર્મનો નાશ થતાં બાકીનો અનંતકાળ મુક્તિ રૂપે ભોગવાશે, તેવો સામ સામે અનંતકાળના બંધનનો છેદ કરવામાં આવ્યો છે. જેનો આગળની ગાથામાં ઉલ્લેખ છે. ગાથાનું તાત્પર્ય એ છે કે કર્મચક્રની ગતિ અને કર્મચક્રનો નિરોધ, બંને શક્ય છે. કર્મચક્રની ગતિ તે સંસાર અને કર્મચક્રની ગતિનો નિરોધ તે મોક્ષ. કર્મચક્ર જેમ અનંતકાળથી ચાલ્યું આવે છે, તેમ નિરોધ થતા અનંતકાળ માટે અટકી જશે. આ છે મોક્ષનું રહસ્ય... અસ્તુ.

ગાથા-૯૦

ઉપોદ્‌ઘાત : પૂર્વે આપણે કહી ગયા છીએ કે આ છેલ્લી ત્રણ ગાથા એક સૂત્રમાં બંધાયેલી છે છતાં પણ વિવેચનથી દૃષ્ટિએ વિસ્તાર કરવામાં આવ્યો છે. આ ગાથામાં શુભાશુભ કર્મના અંત રહિત નાટકનું વર્ણન કર્યું છે. સમયસારમાં પણ કહ્યું છે કે જીવ જીવનનાં ક્ષેત્રમાં મોહ અને મોહજન્ય શુભાશુભ રૂપ લઈને નાચી રહ્યો છે. શુભાશુભ કર્મ એટલે મૂળમાં મોહનીય કર્મનું નૃત્ય છે. શુભ અને અશુભ કર્મ તે મોહનીય કર્મના બાહ્ય પરિણામો છે અને જીવને તે સાક્ષાત્‌ ફળ આપનારા દેખાય છે, તેથી તેણે શુભાશુભ કર્મના ફળની આસક્તિમાં અનંત કાળ પસાર કર્યો છે. કર્મના ફળોમાં કાળ સાક્ષીભૂત છે અને કાળ જ કર્મની સ્થિતિઓનું નિર્માણ કરે છે, તેથી જીવનું કર્તૃત્વ હોવા છતાં દિવ્યદૃષ્ટિએ કાળ પ્રધાન છે. આ ગાથામાં શાસ્ત્રકારે કર્મની સાથે કાળનો પણ ઉલ્લેખ કર્યો છે અને શુભાશુભ કર્મને ભાવકર્મ કહીને દ્રવ્યકર્મનો પરોક્ષરૂપે ઉલ્લેખ કર્યો છે, જેનું આપણે સૂક્ષ્મ વિવેચન કરશું. આ ગાથા આ નાટકનો અંત કરવાની પણ વાત કરે છે અને ગાથામાં કર્મછેદન કે કર્મભેદન શબ્દ મૂકીને પુનઃ મુક્તિકાળનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. આમ કાળનો અને કર્મનો સંબંધ અને ત્યાર પછી કાળ અને કર્મના સંબંધનો વિચ્છેદ, બંને વસ્તુ સંસાર અને મોક્ષ રૂપ છે. તે રહસ્ય પ્રગટ કર્યું છે. આખી ગાથા ઘણી જ સાર ભૂત છે. હવે આપણે ગાથામાં ગોથું મારીએ.

વીત્યો કાળ અનંત તે, કર્મ શુભાશુભ ભાવ; ।
તેહ શુભાશુભ છેદતાં, ઉપજે મોક્ષ સ્વભાવ ॥ ૯૦ ॥

વીત્યો કાળ અનંત : ગાથાના પ્રારંભમાં જ અનંતકાળના નાટકમાં શુભ અને અશુભ એ બે મુખ્ય પાત્ર છે, એમ બતાવ્યું છે પણ આ બે પાત્રોએ ક્યારે નાટક શરૂ કર્યું, તેનો કોઈ ઉલ્લેખ નથી અથવા જીવે શા માટે શુભાશુભ કર્મને પોતાના મિત્ર બનાવ્યા ? તેનું રહસ્ય પ્રગટ કરવામાં આવ્યું નથી. શાસ્ત્રકાર સ્વયં કહે છે કે અનંતકાળથી આ કોયડો ચાલતો આવ્યો છે. જે કાર્ય અનંતકાળથી ચાલતું હોય તેની ઉત્પત્તિનો કોઈ સમય નિશ્ચિત કરી શકાય નહીં તો તે અંત રહિત ન કહી શકાય, માટે આ કર્મનો પ્રભાવ અને તેની સાથે જીવનો સંબંધ, એ બધાનો ક્રમ અનંતકાળ થી ચાલી રહ્યો છે, એક રીતે અનંતકાળ વીતી ગયો છે. વર્તમાનકાળની અપેક્ષાએ બધો કર્મભોગ ભૂતકાળની કથા બની ગઈ છે. એટલે શાસ્ત્રકાર 'વીત્યો' એમ કહીને ભૂતકાળનો ઉલ્લેખ કરે છે. આગળ શું થશે કે એ જ રીતે વીતતો રહેશે, એવો કોઈ નિયમ નથી પરંતુ વર્તમાન સ્થિતિ જોતાં તે સ્થિતિ તેના અનંત ભૂતકાળની સાક્ષી આપે છે. જેમ કોઈ નવો ચોર ન હોય અને પેઢી દર પેઢી તેની પરંપરામાં બધા ચોરીની કળામાં પ્રવીણ હોય, તો વ્યવહારદશામાં એમ કહેવાય કે આ લોકોના સાત પેઢીની જીંદગી ચોરીમાં જ વીતી છે. તેમ વર્તમાન પરિસ્થિતિ એક ભૂતકાલીન પરંપરાની અભિવ્યક્તિ કરે છે. અહીં શાસ્ત્રકાર કહે છે કે ભાઈ ! આ શુભાશુભ કર્મનો ખેલ ખેલતાં ખેલતાં જીવનો અનંતકાળ વીતી ગયો છે અર્થાત્‌ અનંતકાળથી જ આ નાટક ચાલ્યું આવે છે. જે વર્તમાનમાં ચાલી રહેલું છે, તેના આધારે અનંત કાળ વીત્યો છે તેવો ભાવ પ્રગટ કરીને

મૂળ રહસ્યને નજરઅંદાજ કરવામાં આવ્યું છે.

આ હકીકતનું આપણે પૂર્વમાં વિવેચન કરી ગયા છીએ. અહીં ટૂંકમાં એ જ કહેવાનું છે કે જીવે એવો શું અપરાધ કર્યો હતો કે એકેન્દ્રિયાદિ ભવોમાં પણ જન્મ મૃત્યુ સાથે અનંતાનંત કાળ તેણે આવી દુઃખમય દશામાં વીતાવવો પડયો ? અન્યદર્શનો પણ આ બાબતમાં મૌન છે. જે દાર્શનિકો સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ માને છે તે પણ એમ કહે છે કે કર્મયુકત અવ્યકત અવસ્થામાં પડેલા જીવોને સૃષ્ટિકાળમાં પુનઃ સુખદુઃખનો ભોગ કરવા માટે, શુભાશુભ કર્મ ભોગવવા માટે પ્રગટ કરવામાં આવે છે અને સૃષ્ટિકાળમાં કર્મ ભોગવતાં તે જીવ જો ઈશ્વરભકિતથી મુકત ન થાય, તો પુનઃ તે અવ્યકત અવસ્થામાં ચાલ્યા જાય છે પરંતુ તે દર્શનોમાં પણ ખુલાસો કર્યો નથી કે જીવે શા માટે કર્મ કર્યા ? આ બાબતમાં જૈનદર્શન પણ મૌન છે. આ વિષયની અભિવ્યકિત કરી શકાય તેવી સ્થિતિ નથી. એટલે શાસ્ત્રકારો એમ કહે છે કે વર્તમાન સ્થિતિ છે, તેથી અનુમાન કરીને એમ કહેવું પડશે કે જન્મમૃત્યુના ચક્કરમાં જીવનો અંતનકાળ વીતી ગયો છે. જીવ શામાટે બંધાણો ? તે એટલું બધુ મહત્ત્વપૂર્ણ નથી પરંતુ મુકત થઈ શકે છે, તે ઘણું મહત્ત્વપૂર્ણ છે. બંધનના જે કાંઈ કારણો હોય પરંતુ પ્રત્યક્ષ દેખાય છે કે જીવ શુભાશુભ કર્મનો શિકાર કરે છે અને આવી અવસ્થામાં તેણે જન્મ જન્માંતરની ઘણી જ લાંબી સફર કરી છે. આ સફર પણ કાંઈ જેવી તેવી નથી. અનંતકાળની જૂની સફર છે. તેના કારણોનું કોઈ ગણિત થઈ શકે તેમ નથી. ગમે તેવું ગણિત કર્યા પછી પણ પ્રશ્ન તો ઊભો જ રહેશે કે શા માટે શરૂઆત થઈ ? તેનું તળિયું મળવું મુશ્કેલ છે. માટે ત્યાં બુધ્ધિ ઉપર પડદો નાંખીને મુકિતને સીધો સ્પર્શ કરવામાં આવે છે. અનંતકાળ વીત્યો છે, તેમાં કાળ સિવાય કોઈ સાક્ષી બની શકે તેમ નથી. અનંતકાળના નાટકનો સાક્ષી અનંતકાળ જ છે, તો કાળ જે કાંઈ સંસ્કાર સાથે ચાલ્યો આવે છે, તે વર્તમાનકાળના એક સમયમાં પણ સમાયેલો છે. જ્ઞાન રૂપી નેત્ર ખૂલતાં અનંતકાળનું નાટક પ્રત્યક્ષ થાય છે અને જ્ઞાનનેત્ર બંધ હોય, ત્યાં સુધી જીવ શુભાશુભ ભાવોને જ ભોગવે છે. જીવ પોતે ચૂપ છે, શાંત છે અને અજ્ઞાન છે, જે કાંઈ ભાવ, પ્રતિભાવ, વિભાવ કે સુખદુઃખના ભાવો છે તે બધા શુભાશુભ કર્મનું ફળ છે. નાટક ચાલુ છે, દૃષ્ટા સ્વયં નાટકમાં ભળેલો છે અને શુભાશુભ પરિણામરૂપી જે કાંઈ દૃશ્ય છે, તે જ દૃષ્ટાની સીમા બની ગઈ છે. એટલે દૃષ્ટા સ્વયં પોતાને ન જોતાં શુભાશુભ ભાવોમાં રમતો અનંતકાળ વીતાવીને પણ હજુ એ જ ભાવમાં રમણ કરે છે. કૃપાળુ ગુરુદેવે આ ગાથામાં અદ્‌ભૂત રીતે આ દાર્શનિક, આધ્યાત્મિક અને નૈતિક ત્રણેય અવસ્થાનું ચિત્ર પ્રગટ કર્યું છે. કારણોની જંજાળમાં ન જતાં જે કાર્ય નજર સમક્ષ છે તેને પ્રમાણભૂત માનીને, અનંતકાળની સાક્ષી આપીને સિદ્ધિકારે શુભાશુભ કર્મનો જે ખેલ ચાલી રહ્યો છે, તેનું દર્શન કરાવ્યું છે.

એક ઊંડું સમજવા યોગ્ય તાત્ત્વિક વિવેચન : સામાન્ય રીતે આ ગાથાઓમાં શુભાશુભ કર્મના ફળભોગનો એક સાથે વારંવાર ઉલ્લેખ થયો છે પરંતુ હકીકતમાં શુભ અને અશુભ એ સમાન કક્ષાના તત્ત્વો નથી. આપણે મૂળ તપાસીએ, તો શુભ કર્મ તે સ્વતંત્ર તત્ત્વ નથી. એક પ્રકારે વચગાળાની ક્રિયા છે. જ્યારે અશુભ કર્મ થાય છે, ત્યારે પાપનો બંધ થાય છે. જ્યારે અશુભકર્મની નિવૃત્તિ થાય છે, ત્યારે સ્વતઃ શુભ ક્રિયા થવાથી પુણ્યનો બંધ થાય છે અને જ્યારે

અશુભ કર્મનો આત્યંતિક ક્ષય થઈ જાય છે, ત્યારે પુણ્યનો બંધ થતો અટકી જાય છે. નીચેની વિભાજન વ્યવસ્થાથી આ વાત સ્પષ્ટ થશે.

શુભ ક્રિયા બે રીતે થાય છે. (૧) અશુભ ક્રિયાના અભાવમાં સ્વતઃ થનારી નિરવદ્ય શુભ ક્રિયા, જ્યાં સુધી શરીર છે, ત્યાં સુધી વધતે ઓછે અંશે યોગોની ચંચળતા અનુસાર શુભક્રિયાના બંધમાં ઓછી–વધતી સ્થિતિ બંધાય છે. આ આખી ક્રિયા સ્વતંત્ર છે. તેમાં જીવનું કર્તૃત્વ નથી. શુભક્રિયાની સ્વતંત્રતા એક રીતે પરાધીન છે. અશુભ ક્રિયાની નિવૃત્તિ થતાં શુભક્રિયાને અવકાશ મળે છે. આ છે પ્રથમકક્ષાની સામાન્ય શુભક્રિયા. (૨) બીજી શુભક્રિયા તે મનુષ્ય પોતાના ભાવોથી યોગોનું સંચાલન કરી ઈચ્છાપૂર્વક શુભકાર્યો કરે છે. જો કે ત્યાં પણ ઈચ્છા કે રાગ મંદ કષાય રૂપે અસ્તિત્વ ધરાવે છે પરંતુ કષાયનો અભાવ થતાં યોગો સ્વયં શુભ ક્રિયા કરે છે. આ બીજા નંબરની શુભક્રિયામાં જીવાત્મા પોતાના વીર્યનો પ્રયોગ કરે છે અને પરિણામે પુણ્યનો બંધ થાય છે. પુણ્યના ફળ ભોગવવા કે ન ભોગવવા તેમાં જીવ સ્વતંત્ર છે.

પુણ્યફળનો બે રીતે ત્યાગ કરે છે. (૧) પુણ્યફળથી જે પ્રાપ્ત થાય, તેનો ત્યાગ અને (૨) પુણ્યના યોગથી જે દેહાદિ સામગ્રી મળી છે તેમાં અનુરાગ ન રાખે અને સુખની કામના ન કરે, તો પણ પુણ્યનો ત્યાગ થાય છે. એકમાં ત્યાગ છે અને બીજામાં વૈરાગ્ય છે. ત્યાગમાં પણ વૈરાગ્ય છે અને વૈરાગ્યમાં પણ ત્યાગ છે. પુણ્યફળની ઉપસ્થિતિમાં અને તેના ભોગમાં પણ વૈરાગ્યની સ્થિતિ હોવાથી જીવ પુણ્યફળથી મુકત રહે છે. આ આખી શુભક્રિયા અશુભ ક્રિયાના ત્યાગમાં સ્વતઃ જીવની સાથે જોડાતી રહે છે.

અશુભક્રિયા એક કષાયયુકત નિરાળો ભાવ છે. જે અધ્યાત્મને દૂષિત કરે છે અને યોગોને પણ દૂષિત કરે છે, માટે શુભની સાથે અશુભની તુલના થઈ શકે નહીં. જીવાત્માની જે સામાન્ય શુભ જીવન પ્રણાલી છે. તેમાં કષાયના કારણે અશુભત્વ આવે છે અને પાપનો બંધ થાય છે. આ પાપબંધમાં મોહ તે મુખ્યપાત્ર છે. સ્પષ્ટ એ થયું કે મોહની ઉપસ્થિતિમાં અશુભકર્મો બંધાય છે અને ભોગવાય છે અને મોહની નિવૃત્તિમાં પ્રથમ ભૂમિકામાં પુણ્ય બંધાય છે અને જીવને ઉપરની સ્થિતિ સુધી પહોંચવામાં પણ સહાયક બને છે. મોહ સર્વથા શાંત થતાં શુભ પણ વિદાય લઈ લે છે. આ છે શુભની નિવૃત્તિ. આનો આખો ક્રમ નીચે પ્રમાણે ગોઠવાય છે. (૧) અશુભની પ્રવૃત્તિ અને શુભનું આચ્છાદન. (૨) અશુભની નિવૃત્તિ અને શુભનું પ્રવર્તન આ છે પ્રથમકક્ષા. પ્રથમકક્ષામાં શુભ અને અશુભ એક સાથે નિવૃત્ત થતા નથી. અશુભ નિવૃત્ત થાય, ત્યારે શુભ પ્રવૃત્ત થાય છે. બંનેની નિવૃત્તિ એક સાથે સંભવ નથી. ઉપરની કક્ષામાં અશુભની અને શુભની બંનેની સહગામી નિવૃત્તિ અર્થાત્ અશુભ નિવૃત્ત થાય છે અને શુભ પણ નિવૃત્ત થાય છે. આ ભૂમિકા નવમા ગુણસ્થાનક પછીથી આવનારી છે. સામાન્ય કક્ષામાં જીવ અશુભનો જ ત્યાગ કરવાનો અધિકારી છે. શુભને નિવૃત્ત કરી શકાતો નથી એક ચૌભંગી સામે રાખીએ.

(૧) અશુભની પ્રવૃત્તિ અને શુભનો નિરોધ (૨) અશુભની નિવૃત્તિ અને શુભની પ્રવૃત્તિ (૩) શુભની નિવૃત્તિ અને અશુભનો નિરોધ (૪) શુભની નિવૃત્તિ અને અશુભની નિવૃત્તિ.

આ ચારે ભંગના ક્રમમાં પ્રથમ ભંગ વિષય–કષાયમાં લીન સામાન્ય જીવોમાં ઘટિત થાય છે. ત્યારપછીના ક્રમમાં સમજી શકાય છે કે અશુભની નિવૃત્તિ, તે સાધનાનો પ્રારંભકાળ છે અને પુણ્યની અર્થાત્ શુભની નિવૃત્તિ, તે સાધનાનો ઉત્તરકાળ છે, અંતે બંનેની નિવૃત્તિ તે સાધનાની અંતિમકક્ષા છે. ત્યાં શુભાશુભ બંને કર્મનો આત્યાંતિક ક્ષય થવાથી સંપૂર્ણ નિવૃત્તિ થાય છે. આ નિવૃત્તિ તે જ મોક્ષ છે. મોક્ષનું બીજું નામ જ આત્યાંતિક નિવૃત્તિ છે.

ટૂંકમાં અમારો કહેવાનો સાર એ હતો કે શુભાશુભ કર્મની પ્રવૃત્તિ કે નિવૃત્તિ એક સાથે જોડાયેલી નથી. વ્યવહારમાં શુભશુભકર્મ એક સાથે બોલાય છે પરંતુ તેના બંધનો ક્રમ અને ભોગનો ક્રમ બંને નિરાળા છે અને સૂક્ષ્મરૂપે મૂળમાં મોહની જ હાનિવૃધ્ધિથી શુભાશુભનું નાટક ચાલુ રહે છે. 'તેહ શુભાશુભ છેદતાં' એમ જણાવ્યું છે, તે પદનો અર્થ ઉપરના વિવેચનથી ઘટિત કરવો જોઈએ. અર્થાત્ શુભ અને અશુભનું એક સાથે છેદન થતું નથી. અશુભ છેદાયા પછી જીવ શુભભાવમાંથી વધારે પસાર થાય છે. અશુભનું છેદન થતાં શુભમાં વૃધ્ધિ થાય છે. જીવ જ્યારે અશુભનું સંપૂર્ણ છેદન કરે છે, ત્યારપછી તે શુભના છેદનનો આરંભ કરે છે. પદમાં લખ્યું છે કે 'શુભાશુભ છેદતાં' પણ ત્યાં જાણી લેવું જોઈએ કે બંનેનું છેદન એક સાથે થતું નથી. પ્રથમ અશુભનું છેદન થાય છે અને અશુભનું છેદન કરતી વખતે પુણ્યના ગંજ ભેગા થાય છે પરંતુ ત્યારે જીવ તેની પરવાહ કરતો નથી અને અશુભનું છેદન થયા પછી પુણ્યના છેદન માટે તેને કોઈ વિશેષ પ્રયાસ પણ કરવો પડતો નથી. જીવ ઉપરની કક્ષામાં બહુ જ અલ્પ પ્રયાસથી પુણ્યનું છેદન કરે છે. આ રીતે તત્ત્વ સમજવાથી સ્પષ્ટ થાય છે કે અશુભ છેદન અને શુભ છેદનના કાળ ભિન્ન ભિન્ન છે. **અશુભનું છેદન અને પુણ્યની વૃધ્ધિ. પુણ્યનું છેદન અને યોગની સ્થિરતા અને અંતે યોગોનો ત્યાગ થતાં શુભ અને અશુભ, બંનેનું સર્વથા છેદન.** આમ શુભાશુભની ક્રિયામાં ક્રમ ગોઠવાયેલો છે, તેથી 'તેહ શુભાશુભકર્મ' છેદતાં તેમ લખ્યું છે, તે ક્રમ અહીં પુણ્યથી કર્યો નથી પણ પરોક્ષભાવે જૈનદર્શનનો જે ન્યાય છે તે પ્રમાણે કર્મ છેદનનો ક્રમ સમજી લેવાનો છે. શુભ અને અશુભ એક સાથે છોડી શકાતા નથી. માટે અશુભથી નિવૃત થવું, તે મુખ્ય લક્ષ છે અને શુભથી નિવૃત્ત થવું, તે અંતિમ લક્ષ છે. અશુભનું છેદન થવું, તે પ્રાથમિક ભૂમિકા છે. જો જીવ આ શુભાશુભ કર્મનું છેદન સમજી ન શકે, તો સત્કર્મને શુભમાનીને આરંભમાં તેનો ત્યાગ કરવા તૈયાર થાય, તો તે એક પ્રકારે ધર્મનો આરાધક તો થતો નથી પણ વિરાધક થઈ જાય છે. અશુભ કર્મનો કે તેના ફળનો ત્યાગ કરવાથી સામાન્ય રીતે સત્ કર્મો થતાં રહે છે.

'મોક્ષ' શબ્દનું દ્વિવિધ સ્વરૂપ : અહીં 'ઉપજે મોક્ષ સ્વભાવ' તે લખ્યું છે, તે અંતિમફળ છે. અહીં મોક્ષ શબ્દનો અર્થ બે રીતે ઘટિત થાય છે (૧) જ્ઞાનાત્મક મોક્ષ અને (૨) ભાવાત્મક મોક્ષ. જીવ શુભ અને અશુભ બંને કર્મના ફળ ભોગવી રહ્યો છે. છતાં તે કર્મથી જીવ નિરાળો છે. આ ક્રિયામાં અનંતો કાળ વ્યતીત થઈ ગયો છે છતાં જીવ તેમાંથી મુકત થયો નથી પરંતુ હવે જ્ઞાન થતાં સમજાય છે કે આ શુભાશુભકર્મ અને તેના કડવા–મીઠા ફળ તે સમગ્ર કર્મતંત્ર છે. જો શુભાશુભ બંનેનું છેદન થઈ જાય, તો જીવ નિરાળો થઈ શકે છે આવું નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાન થવું, તે **જ્ઞાનાત્મક મોક્ષ છે.** અર્થાત જ્ઞાનમાં મુકિત છે. મોક્ષનો સ્વભાવ અર્થાત્ તેનું રહસ્ય દૃષ્ટિગત થઈ

ગયું છે, મુકત થવું તે જીવનો પોતાનો ભાવ છે. મુકત ન થવું, તે પરભાવ છે, તે કર્મનો ભાવ છે, અર્થાત્ તે સ્વભાવ નથી. મોક્ષ તે સ્વભાવ છે અને કર્મભોગ તે વિભાવ છે. આમ વિભાવ અને સ્વભાવની રેખા ખેંચવાથી મોક્ષ તે સ્વભાવની ક્રિયા છે અને મુકત ન થવું તે વિભાવની ક્રિયા છે. જ્યાં સુધી શુભાશુભનું છેદન થયું નથી, ત્યાં સુધી વિભાવનું અસ્તિત્વ છે પણ વિભાવને સ્પષ્ટ જાણવાથી જ્ઞાનાત્મક મોક્ષ થાય છે. જ્ઞાનાત્મક મોક્ષ એ જ સમ્યક્ત્વનું રૂપ છે અને છેવટે કર્મનો આત્યંતિક ક્ષય થતાં જે મોક્ષરૂપી ફળ આવશે, તે **ભાવાત્મક મોક્ષ છે** અર્થાત્ મોક્ષનું સ્વરૂપ પ્રગટ થાય છે. જે મોક્ષ જ્ઞાનમાં દેખાયો હતો, તે જ મોક્ષનો પ્રત્યક્ષ ઉદ્ભવ થાય, તે ભાવાત્મક મોક્ષ છે.

મોક્ષ થવો તે એક હકીકત છે, મુકિત એ જીવનો સ્વતંત્ર અધિકાર છે. જ્ઞાનના અભાવમાં અને પુરુષાર્થની નિર્બળતાના કારણે કર્મની બેડી જકડાયેલી હતી, પરંતુ જયારે જ્ઞાનનો ઉદ્ભવ થયો, ત્યારે પ્રથમ પક્ષમાં અજ્ઞાનનું છેદન થયું, દ્વિતીય પક્ષમાં મોહાદિભાવોનું છેદન થયું અને મુકિત અર્થાત્ મોક્ષ સ્વતંત્ર રીતે સ્વભાવિક ક્રિયારૂપે પ્રગટ થયો છે. આ છે ગાથાનું રહસ્ય.

પૂર્વમાં આપણે કહી ગયા છીએ તેમ શાસ્ત્રકારે કાળની સાથે કર્મનો સંબંધ જોડ્યો છે પરંતુ કાળ અને કર્મ બંને નિરાળા તત્ત્વો છે. 'વીત્યો કાળ અનંત' એમ કહેવામાં કાળ સાથે કશું લેવા–દેવા નથી. પરંતુ અનંતાનંત કર્મના ભોગ વ્યતીત થયા છે અને અનંતકાળ જે વ્યતીત થયો છે, તે એક જીવને આશ્રી નથી. અનંતકાળ જે વીતી ગયો છે તેમાં અનંત જીવો મોક્ષે પણ ચાલ્યા ગયા છે. જીવ ઉપર કે કર્મ ઉપર કાળનો પ્રભાવ નથી અને કાળ ઉપર કર્મ કોઈ આધાર રાખતા નથી. અહીં શાસ્ત્રકારે કાળને એક માત્ર સાક્ષીરૂપે મૂક્યો છે. હકીકતમાં તો કર્મના અનંત ફળ, અનંત જન્મ અને અનંત મૃત્યુ વીતી ગયા છે. આ બધા જન્મ જન્માંતરનો સાક્ષી એક કાળ માત્ર છે. જીવે જ આવા જન્મો વીતાવ્યા છે, માટે અહીં કાળ અને કર્મ બંનેનું કોઈ ઐકય નથી. વ્યવહાર દૃષ્ટિએ તેનો ઉલ્લેખ માત્ર કર્યો છે અને ટકોર કરી છે કે જીવ જો જાગૃત ન થાય, તો હજુ પણ આવો બીજો અનંતકાળ વીતી શકે છે. જેમ વ્યતીત થયો છે તેમ વ્યતીત કરવો પડશે, તેવો કોઈ નિયમ નથી. જાગ્યા વગર વ્યતીત થયો છે અને નહીં જાગે, તો વ્યતીત થતો રહેશે અને જો જાગશે તો નહીં વીતે. 'જાગ્યા ત્યારથી સવાર' સિદ્ધિકારે આમ કાળને વચમાં મૂકીને જાગૃતિનું ઉદ્બોધન કર્યું છે.

'ભાવ' શબ્દનું તાત્પર્ય શા માટે અનંતકાળ વીત્યો ? તેના કારણરૂપે શુભાશુભ કર્મ માન્યા છે. પરંતુ હકીકતમાં અશુભ કર્મ અને શુભ કર્મ પ્રત્યેનો રાગ એ મુખ્ય કારણ છે. શુભકર્મ તે જન્મ મૃત્યુનું કારણ નથી પરંતુ શુભકર્મના જે મીઠા ફળ આવે છે, તે ફળ પ્રત્યેનો જે અનુરાગ છે અને તેના કારણે જે કાંઈ અશુભકર્મો થાય છે, તે બંધનનું કારણ છે. તે અનંતકાળના રઝળપાટનું કારણ છે, માટે શાસ્ત્રકારે સાક્ષાત્ શુભાશુભ કર્મને દોષિત ન ગણાવતા તેનાથી ઉપજતા જે ભાવો છે, તેને દોષિત ગણ્યા છે. અશુભ કર્મના ઉદય વખતે પણ જો ભાવ સારા હોય અને સમભાવ હોય તો અશુભ કર્મના ઉદયથી પણ કર્મછેદન થાય છે. શુભકર્મના ઉદય વખતે ભાવ જો આસકિતમય હોય, તો શુભકર્મ પણ જન્મ મૃત્યુમાં વૃદ્ધિ કરે છે. માટે અહીં શાસ્ત્રકારે

ભાવ શબ્દ મૂકીને એક રહસ્યમય તત્ત્વદર્શન કરાવ્યું છે. હવે આ વિષયની એક ચૌભંગી જોઈએ.

(૧) અશુભ કર્મમાં સમ્ભાવ (૨) અશુભકર્મમાં વિષમભાવ (૩) શુભકર્મમાં વિષમભાવ અને (૪) શુભકર્મમાં પણ સમભાવ

(૧) અશુભમાં શુભ (૨) અશુભમાં અશુભ (૩) શુભમાં શુભ અને (૪) શુભમાં અશુભ

આ રીતે ચૌભંગીનો વિચાર કરતાં જણાય છે કે કર્મ જે કાંઈ ફળ આપે, તે વખતે જીવના જે ભાવ ભજવાય છે, તેના આધારે જ જીવ સંસારની વૃદ્ધિ અથવા સંસારનો ક્ષય કરે છે. કર્મભોગ વખતે જે ભાવ આવે છે, તે જ મુખ્ય છે. શુભ અને અશુભ બંને ભાવ જીવના સ્વભાવ પરિણામથી ભિન્ન છે, તે એક હકીકત છે પરંતુ બંનેની વ્યાવૃત્તિ એક સાથે થતી નથી. તે લક્ષમાં લેવાની જરૂર છે. શાસ્ત્રીય ક્રમ આ પ્રમાણે છે – ચોથા ગુણસ્થાનકથી આઠમા ગુણસ્થાનક સુધી ક્રમશઃ અશુભ ભાવો નિવૃત્ત થાય છે અને શુભમાં વૃદ્ધિ થાય છે. આઠમા ગુણસ્થાન પછી અશુભ નિવૃત્ત થયું છે અને હવે શુભભાવોને નિવૃત્ત થવાનો વારો આવ્યો છે. કષાયનો અભાવ અને યોગની સ્થિરતાના કારણે હવે શુભની નિવૃત્તિ થાય છે પરંતુ આ નિવૃત્તિ નવા કર્મના બંધની અપેક્ષાએ છે. પૂર્વમાં બાંધેલા શુભાશુભ કર્મો કેટલાક ખરી જાય છે અને કેટલાક ભોગવાયા પછી નિવૃત્ત થાય છે પરંતુ છેવટે એવું કેન્દ્રબિંદુ આવે છે જ્યાં બંને ભાવ નિવૃત્ત થાય છે અને જીવનો મોક્ષ થાય છે. અહીં જે નિવૃત્તિ અને મોક્ષની વાત કરી છે, તે સાધનાના અંતિમ બિંદુની અપેક્ષાએ છે અને સાથે સાથે શિષ્યની શંકાના સમાધાન રૂપે જીવ જો કર્મનો કર્તા છે, ભોક્તા છે, તો કર્મથી મોક્ષ પણ થાય છે. તેવું સમાધાન આપવા માટે છે પરંતુ પાઠક જો શુભાશુભની નિવૃત્તિનો ક્રમ ન સમજી શકે અને એકાએક બાહ્ય દૃષ્ટિએ ગણાતા શુભકર્મોમાં ઉદાસીનતા ધરાવે, તો તે હકીકતમાં શુભબંધથી મુક્ત થવું, તો દૂર રહ્યું પણ અશુભ ભાવોથી બંધાય જાય છે કારણકે જ્યાં સુધી યોગ છે, ત્યાં સુધી યોગનો સમ્યક્ પ્રકારે પ્રયોગ ન થાય, તો યોગની સાથે પ્રમાદ ભળવાથી અશુભનો સ્વીકાર થઈ શકે જાય છે, માટે શુભાશુભની નિવૃત્તિ તે આધ્યાત્મિક કક્ષાનો ખૂબ જ ઊંડો વિચાર છે અને કર્મથી મુક્ત થવાય છે, તે જ્ઞાનદષ્ટિએ જાણવાનો વિષય છે.

જ્ઞાનદૃષ્ટિએ જોતાં શુભાશુભ કર્મ નિરાળા છે. કર્મબંધ અને કર્મફળ પણ જીવથી નિરાળા છે. નિશ્ચયાત્મક દષ્ટિએ જ્ઞાન કર્મથી મુકત છે. શ્રી અમૃતચંદ્રજીએ કહ્યું છે કે 'तीव्रज्ञान ककचेन छिद्यते कर्मकाष्टम्'। અર્થાત્ જ્ઞાનરૂપી કરવતથી કર્મરૂપી કાષ્ટ છેદી શકાય છે. આ છે શુભાશુભ કર્મની ભાવરૂપ બીજમુક્તિ. આ બીજરૂપી મુક્તિ પલ્લવિત થતાં મોક્ષરૂપી લતા પાંગરે છે અને જીવ કર્મફળને છોડીને લતાના શાંતિ ફળનો અનુભવ કરે છે. આખી ગાથામાં બહુ સંક્ષેપમાં દ્રવ્ય અને ભાવથી સંસાર અને મોક્ષ બંનેનું સ્વરૂપ પ્રગટ કર્યું છે.

અહીં જે શુભાશુભ ભાવ કહ્યા છે તેનો મર્મ આ પ્રમાણે છે. શુભ કે અશુભ સ્વયં ભાવ નથી પણ શુભ અને અશુભથી જીવમાં પ્રતિક્રિયારૂપે ભાવ ઉત્પન્ન થાય છે. ગાથામાં કાવ્યદૃષ્ટિએ શુભાશુભ ભાવ તેમ લખ્યું છે, અર્થાત્ શુભ ભાવ અને અશુભભાવ એવા બે શબ્દો સંકલિત છે. શુભભાવનો અર્થ એ નથી કે ભાવ સ્વયં શુધ્ધ છે. શુભત્વ તે યોગની ક્રિયા છે પરંતુ આ યોગથી

અને બાહ્ય શુભ સંયોગથી જીવાત્મામાં પ્રતિક્રિયા થાય અને તેનાથી પરિણામરૂપ ભાવ ઉત્પન્ન થાય છે. આ ભાવ લગભગ રાગાત્મક હોય છે અને એ જ રીતે અશુભ સંયોગથી પ્રતિક્રિયા થતાં જે ભાવ થાય છે તે પ્રાયઃ દ્વેષાત્મક હોય છે, તો શુભ ભાવ અને અશુભ ભાવ શબ્દને છૂટા પાડીને કારણ–કાર્ય ભાવે વ્યાખ્યા કરવાથી ગાથાનો મર્મ પ્રકાશિત થાય છે.

તેહ શુભાશુભ છેદતાં... શુભ અને અશુભ તે કર્મના ફળ છે. શુભ કર્મોથી શુભ સંયોગ અને અશુભ કર્મોથી અશુભ સંયોગ, આ રીતે સંયોગોની સ્થિતિ રચાય છે અને જીવ તેનો સાક્ષી હોવાથી, તેનો ભોક્તા હોવાથી જીવની અંદર ભાવનું પરિણમન થાય છે અર્થાત્ ભાવ જન્મે છે પરંતુ જેમ શુભાશુભ કર્મના યોગથી રાગ–દ્વેષરૂપી ભાવ પરિણમે છે. તે જ રીતે જ્ઞાનદશા થતાં તે ભાવોની નિવૃત્તિ થાય છે. શુભાશુભ કર્મના સંયોગથી હજુ સંયોગોની હાજરી છે પરંતુ હવે જીવમાં તેની રાગ દ્વેષરૂપી પ્રતિક્રિયા થતી નથી. જીવ આ પ્રતિક્રિયાથી નિવૃત્ત થાય છે. શુભાશુભ યોગોથી નિવૃત્ત થવાનો અવસર તો કર્મનો વિપાક થયા પછી આવશે પરંતુ અત્યારે શુભ અને અશુભથી ઉત્પન્ન થયેલા ભાવોમાંથી નિવૃત્તિ થઈ શકે છે. જ્યાં સુધી શુભાશુભ ભાવની નિવૃત્તિ ન થાય, ત્યાં સુધી જે ધ્યાનની પ્રક્રિયા છે, તે આર્તધ્યાનની શ્રેણીમાં આવે છે. શાસ્ત્રકારે આ પ્રતિક્રિયાત્મક ભાવોને આર્તધ્યાન કહીને ચાર ભાગમાં વિભક્ત કર્યું છે.

(૧) ઈષ્ટનો સંયોગ અને તેમાં રાગ (૨) ઈષ્ટનો વિયોગ અને તેમાં ખેદ (૩) અનિષ્ટનો સંયોગ તેમાં ઉપજતો દ્વેષ (૪) અનિષ્ટનો વિયોગ અને તેનાથી ઉપજતી ખુશી.

આર્તધ્યાનના આ ચારેય ભંગથી સ્પષ્ટ થાય છે કે શુભ કે અશુભ દૂષિત નથી. શુભ કે અશુભ એક સંયોગ માત્ર છે અને તે કર્મનું ફળ છે પણ શુભ અને અશુભ સંયોગથી ઉત્પન્ન થતાં જે રાગ–દ્વેષરૂપી ભાવ છે, તે સંસાર છે. શુભ કે અશુભ સંયોગોમાં વિરક્તિ ભાવ બની રહે, તો તે મોક્ષ છે.

ઈષ્ટ અને અનિષ્ટ સંયોગ એક કર્મની પ્રાકૃતિક ક્રિયા છે. તેનાથી ઉત્પન્ન થતાં હર્ષ અને વિષાદ, તે ભાવ છે, વિભાવ છે, તેને દુર્ભાવ પણ કહી શકાય. આ બધા વિપરીત ભાવોથી મુક્ત થવું, તે ભાવમુક્તિ છે પરંતુ યાદ રાખવું ઘટે છે કે આ ભાવમુક્તિ કલ્પનામાત્રથી થઈ શકતી નથી. પરંતુ તે નિરંતર અખંડ સાધના અને અભ્યાસનો વિષય છે અને તેનાથી વધારે સદ્ગુરૂની કૃપા તથા તેમનું માર્ગદર્શન કે સાંનિધ્ય ભાવમુક્તિનું પ્રબળ સાધન છે. આ બધા નિમિત્ત સાધનોમાં જીવાત્માનો સ્વયં પુરુષાર્થ, તે ઉપાદાનકારણ છે. ઉપાદાનકારણ પ્રબળ થતાં શુભાશુભ ભાવોની મુક્તિ થાય છે અને અંતે શુભ અશુભ સંયોગ પણ વિલય પામે છે.

શુભ અને અશુભ ક્રિયા તે ભૌતિક ક્રિયા છે. દેહાદિ સાધનો અને બાહ્ય સાધન કે ઉપકરણો છે, તે બધાને જીવની પોતાની અનુકૂળતા કે પ્રતિકૂળતાના આધારે શુભ કે અશુભ કહેવામાં આવે છે. પદાર્થો તો પોતાના વર્ણ, ગંધ, રસની પર્યાયથી પરિણામ પામતા હોય છે પરંતુ આ બધા દ્રવ્ય ઉપકરણો જીવને અનુકૂળ હોય, તો શુભ અને પ્રતિકૂળ હોય, તો તે અશુભ કહેવાય છે. જીવના શુભાશુભ ભાવો માટે આ પદાર્થો જવાબદાર નથી પરંતુ જીવમાં જે કાંઈ ભાવો થાય છે, તેના માટે

જીવનું પોતાનું અજ્ઞાન, વિષયાસક્તિ અને કષાય, આ ત્રિપુટી જવાબદાર છે. જ્ઞાન, વિરક્તિ અને ચારિત્રના પરિણામોથી ભાવોમાં મોટું પરિવર્તન પણ થાય છે. ભાવોની જે કાંઈ ભરતી ઓટ થાય છે, તેમાં જીવાત્મા સ્વયં જવાબદાર છે. શુભાશુભ દ્રવ્યો નિમિત માત્ર છે પરંતુ અજ્ઞાનના કારણે મનુષ્ય એમ કહે છે કે આ અશુભ કે શુભ સંયોગોના કારણે હું સુખીદુઃખી છું. સુખદુઃખનો આધાર જીવના કર્મ છે, તેના કરતાં જીવના ભાવ જ મુખ્ય કારણરૂપ છે.

જાણવા યોગ્ય જ્ઞાનતંતુ : શુભાશુભ સંયોગ તે પણ કર્મનું ફળ છે અને તેના નિમિત્તથી ઉપજતાં રાગ–દ્વેષ પણ કર્મનું ફળ છે. આ વિષયને સ્પષ્ટ કરતાં શાસ્ત્રકારોએ કર્મના સ્પષ્ટ બે વિભાગ પ્રગટ કર્યા છે. ઘાતિ કર્મ અને અઘાતિ કર્મ. બાહ્ય દૃષ્ટિએ જે કાંઈ શુભાશુભ સંયોગ ઉત્પન્ન થાય છે, તે આઘાતિ કર્મના ફળ છે. અઘાતિ કર્મ તે કર્મનિષ્પન્ન સંયોગ ઉત્પન્ન કરીને શુભાશુભ ઉપકરણો પ્રગટ કરે છે અર્થાત્ વેદનીય, આયુષ્ય, નામ, ગોત્ર, આ ચારેય અઘાતિ કર્મો દૃશ્યમાન, પ્રગટ રૂપે વેદન થઈ શકે, તેવા સંયોગની રચના કરે છે અને પોતાના ઉદય પ્રભાવથી જીવને તેવા સંયોગોમાં લઈ જાય છે. આ છે અઘાતિ કર્મના શુભાશુભ કર્મફળ પરંતુ આ બધા સંયોગોની રચના થયા પછી તેમાં જે કાંઈ રાગ–દ્વેષના પરિણામો ઉદ્દભવે છે, અજ્ઞાન તથા મિથ્યાત્ત્વનું જે નાટક થાય છે અને જીવાત્મા પોતાની નબળાઈથી આ નાટકનો શિકાર થાય છે, આ ઘાતિકર્મનું ફળ છે. ઘાતિકર્મો જીવને રાગ–દ્વેષરૂપી કર્મફળ આપે છે. શુભ–અશુભ સંયોગ પણ કર્મફળ છે અને તેનાથી ઉત્પન્ન થતાં વિભાવ પરિણામો છે, તે પણ કર્મફળ છે. આ શુભાશુભ ભાવોથી મુક્ત થઈ અંતે શુભાશુભ સંયોગથી પણ મુક્ત થવું, તે મોક્ષ છે. **'કર્મ શુભાશુભ ભાવ.'** ગાથાનું આ પદ ઘણું નાનું છે પણ તેનું પૃથક્કરણ કરતાં ખંડ અને ઉપખંડનો વિચાર કરતાં તેનો દ્રવ્યાર્થ, ભાવાર્થ અને પરમાર્થ સમજાય છે. આ એક જ પદમાં (૧) કર્મ (૨) કર્મજન્ય શુભાશુભ સંયોગ અને (૩) તેનાથી ઉપજતાં ભાવ, આ રહસ્યમય ત્રિપદી અભિવ્યક્ત કરી છે. 'કર્મ' શબ્દ સંપૂર્ણ કર્મતંત્રનો વિચાર કરાવે છે. શુભાશુભ સંયોગ તે અઘાતિ કર્મનું ફળ છે અને તેનાથી પ્રગટ થતું દશ્યમાન નાટક અને તેનાથી ઉપજતાં ભાવો, ઘાતિ કર્મોનો પ્રભાવ છે. જેમાં વિષય, કષાય, અવ્રત, પ્રમાદ આદિ ભાવોનો સમાવેશ થાય છે. આ ત્રણેય તત્ત્વોને સમજીને ભાવનું પરિવર્તન થતાં, આ ત્રિપુટી તૂટી જાય છે અને સાધક મોક્ષની મંઝિલને પામે છે. આ છે ગાથામાં મૂકેલી હીરા–મોતીની માળા.

કર્મ શબ્દથી મન–વચન અને કાયાના યોગો દ્વારા જે કાંઈ ક્રિયા થાય છે, તે વર્તમાન કર્મ છે. વર્તમાન ક્રિયામાં પણ જીવના ભાવસંયુક્ત હોવાથી આ કર્મ કર્મબંધ રૂપે પરિણમે છે. તે સત્તા નિષ્ઠ કર્મ છે અને ત્યારબાદ વિપાક થતાં જે કાંઈ પરિણામ આવે છે, તે પણ કર્મનું પરિણામ છે. કર્મ કરતી વખતે પણ કર્મોના બે પ્રકાર છે, શુભ અને અશુભ અને જ્યારે તેનો વિપાક થાય છે, ત્યારે પણ તે શુભાશુભ કર્મો શુભ–અશુભ સંયોગ અને સંવેદન ઊભા કરે છે. જ્યારે શુભાશુભ કર્મરૂપ ફળ પ્રગટ થાય છે ત્યારે જીવ પુનઃ પોતાની શક્તિ અનુસાર વીર્યનું સ્ફૂરણ કરી નવા ભાવ ઉત્પન્ન કરે છે અને આ ભાવથી પુનઃ કર્મની સાંકળ ચાલુ રહે છે, માટે અહીં શાસ્ત્રકાર કહે છે કે શુભાશુભ કર્મોના ફળ અને તેમાંથી પ્રગટ થતાં ભાવ અને તે ભાવના પ્રભાવથી નવા કર્મબંધ,

આમ અનંતકાળ વીતી ગયો છે. આ છે ગાથાનું મંતવ્ય.

અહીં 'અનંતકાળ' એમ કહ્યું છે, તો હકીકતમાં કાળ દ્રવ્ય તો ક્ષણિક સમયરૂપ છે. કાળ કોઈ નિત્ય, શાશ્વત દ્રવ્ય છે કે નહિ તે બાબતમાં દાર્શનિક ઘણો વિવાદ છે પરંતુ જે ક્ષણિક કાળ છે તે પણ અનંત ક્ષણ રૂપે અસ્તિત્વ ધરાવે છે, તેથી તેને અનંતકાળ કહ્યો છે. આ કાળનો અંત ભૂતકાળમાં ક્યારેય આવ્યો નથી. ભવિષ્યમાં પણ આ કાળનો અંત આવશે નહીં. માટે કાળની જે ક્ષણિક પરંપરા છે, તે પણ ત્રિકાળવર્તી છે.

બૌદ્ધદર્શન 'સર્વક્ષણિકમ્' એમ માને છે પરંતુ તેમણે પણ ક્ષણની પરંપરાનો સ્વીકાર કર્યો છે અને આવી ક્ષણ પરંપરા અંતરહિત ભાવથી ચાલતી રહેશે. વિશ્વના બધા પદાર્થો આ ક્ષણિક પરંપરાના પ્રભાવ તળે હોય છે. આત્મદ્રવ્ય પોતાના ગુણધર્મ અનુસાર તે તે કાળમાં તેવા સુખદુઃખનો અનુભવ કરે છે અને શુભાશુભ કર્મના આધારે વ્યવહાર દૃષ્ટિએ કાળને દૂષિત કરે છે. દૂષિત થયેલો જીવ પુનઃ જન્મ મૃત્યુની પરંપરા ચાલુ રાખે છે. હકીકતમાં અનંતકાળ વીત્યો નથી. પણ અનંત જન્મ વીતી ગયા છે. અંત વગરનો કાળ વીતી શકતો નથી પરંતુ જીવે કાળની સાક્ષીએ અનંત જન્મો વિતાવ્યા છે. 'વીત્યો કાળ અનંત' કહેવાનો મતલબ એ છે કે જીવે અનંતકાળ જન્મ મૃત્યુ રૂપે વિતાવ્યો છે. કાળનો પ્રવાહ તો ચાલુ જ રહે છે, પરંતુ જીવ શુભાશુભ કર્મનું અવલંબન લઈ વ્યર્થ જન્મ મૃત્યુના ચક્રમાં પરિભ્રમણ કરતો રહે છે. આ તેની કર્મભોગની લીલા અનંતકાળની જૂની છે. તેની કોઈ આદિ જણાતી નથી અને જો ભાવ પરિવર્તન ન થાય તો તેનો અંત પણ આવતો નથી.

હવે શાસ્ત્રકાર કહે છે કે જીવ માટે આ મોટું શુભ લક્ષણ છે કે આ પરંપરાથી જીવ મુક્ત થઈ શકે છે. આત્મસિદ્ધિનું પાંચમું પદ મોક્ષની વ્યાખ્યા કરે છે અને સ્પષ્ટ કહે છે કે જેમ કર્મ બાંધવાના અને કર્મ ભોગવવાના જે કાંઈ શુભાશુભ ભાવો છે, તે બંધ અને ભોગ, બંનેમાં જીવ જેમ રમણ કરે છે, તેમ તેમાંથી છૂટી પણ શકાય છે અને છૂટવાનો મુખ્ય ઉપાય ભાવ પરિવર્તન છે. જે શુભાશુભ ભાવોથી કર્મ બાંધ્યા છે, તે શુભાશુભ ભાવોનું છેદન થાય, તો કર્મથી મુક્તિ પણ થાય. આમ સીધું ગણિત કર્યું છે અને દર્શનશાસ્ત્રનો અમર સિદ્ધાંત વ્યકત કર્યો છે. જે જે કારણોથી જે જે કાર્યો નીપજે છે, તે તે કારણોનો લય થતાં તે તે કાર્યનો પણ લય અવશ્યંભાવિ છે. અર્થાત્ 'कारणाभावात् कार्याभावः ।' આ ગાથામાં સંપૂર્ણ વ્યાપ્તિ પ્રગટ કરી છે અને કહ્યું છે કે શુભાશુભ કર્મોથી સંસાર ચાલે છે અને શુભાશુભ કર્મના જવાથી અથવા અભાવ થવાથી સંસારનો અભાવ થાય છે અને મોક્ષ નીપજે છે. શુભાશુભ કારણરૂપી દ્રવ્યથી સંસારરૂપી કાર્ય ઉદ્ભવે છે અને શુભાશુભ કર્મરૂપી કારણનું છેદન થવાથી સંસારનું છેદન થાય છે અને મુક્તિ નીપજે છે. આમ પરસ્પર વ્યાપ્તિ છે, માટે આ સદ્ભાવ અને અભાવનું ગણિત સ્પષ્ટ અને તર્ક સિદ્ધ છે.

(૧) કારણ છે, માટે કાર્ય છે. (૨) કારણ ભેદાય છે, માટે કાર્ય ભેદાય છે.

આગળના ત્રીજા પદમાં શાસ્ત્રકાર સ્વયં કહે છે કે 'તેહ શુભાશુભ છેદતાં' અહીં આ પદમાં શુભાશુભ ભાવનું કે કર્મનું છેદન કરવા માટે પ્રેરણા આપી છે અને છેદન થાય તો મોક્ષ નીપજે

એમ સ્પષ્ટ મંતવ્ય રજૂ કર્યુ છે. હવે આપણે આ શુભાશુભના છેદનનો ક્રમ શું છે, તે ઉપર ગંભીરતાથી વિચાર કરીએ. સર્વપ્રથમ એ જાણી લેવું જોઈએ કે શુભ અને અશુભનું એકસાથે છેદન થતું નથી. અહીં જે શુભાશુભના છેદનની વાત કહી છે, તે ક્રમિક ભાવે કહી છે. જેમ દિવસ અને વરસ એક સાથે વ્યતીત થતા નથી. દિવસોની મર્યાદા પૂરી થાય, ત્યારે વર્ષ વ્યતીત થાય છે. આ એક સ્થૂળ ઉદાહરણ આપ્યું છે. હકીકતમાં શુભાશુભ છેદનમાં એક નિશ્ચિત ક્રમ શાસ્ત્રકારોએ પ્રદર્શિત કર્યો છે, જે ક્રમ સમજાય તેવો છે.

શુભાશુભ છેદનનો ક્રમ : જીવ જ્યારે નીચી કક્ષામાં હોય છે અર્થાત્ અસંજ્ઞી સુધીની દશામાં હોય છે, ત્યાં સુધી તેના જીવનમાં અશુભની પ્રધાનતા અને અલ્પાંશે શુભનો ભોગ હોય છે, અકામ નિર્જરાના બળે તે જીવ ઉપર આવે છે, ત્યાં પણ જેમ જેમ અશુભ ભાવોનું છેદન થાય છે, તેમ તેમ જીવ ઉપર આવે છે. પુનઃ અજ્ઞાનદશામાં શુભ ભાવોનો ત્યાગ કરવાથી જીવ નીચી ગતિમાં પણ જઈ શકે છે. આમ જીવ એકેન્દ્રિયથી પંચેન્દ્રિય અને પંચેન્દ્રિયથી એકેન્દ્રિય રૂપ સંસારચક્રમાં શુભાશુભ કર્મના બંધન અને છેદનથી ફરતો રહે છે પરંતુ અકામનિર્જરાથી થતું આ છેદન તે વાસ્તવિક છેદન નથી. તે એક પ્રકારનો કર્મભોગ છે. અશુભકર્મની મુક્તિ થાય અને શુભ જીવ ભવ પામે. પુનઃ રાગ–દ્વેષના કારણે શુભ ભવમાંથી અશુભ ભવમાં જાય. આ અવસ્થામાં પણ શુભાશુભ ભાવોનું છેદન થાય છે પણ તેનું પરિણામ કર્મમુક્તિરૂપ હોતું નથી, તેથી તે છેદનને વાસ્તવિક ગણ્યું નથી. આ છે અજ્ઞાનદશાના શુભાશુભ ભાવોનું બંધન અને છેદન, પણ તેનું ફળ મુક્તિ નથી.

હવે જ્ઞાનદશામાં આવ્યા પછી જે શુભાશુભ ભાવોના છેદનની કથા છે તે પણ ઘણી જ વિચારણીય છે. જ્ઞાનદશામાં જીવ રમણ કરે, ત્યારે અશુભ કર્મોનો ત્યાગ કરે છે. અશુભ ભાવોનું છેદન કરે છે, ત્યારે તે ક્ષણે શુભભાવોનું છેદન થતું નથી પરંતુ ત્યાં શુભભાવમાં વૃદ્ધિ થાય છે. જેમ જેમ અશુભ છેદાય છે, તેમ તેમ શુભકર્મોમાં વૃધ્ધિ થાય છે. છેદનના ક્રમમાં પ્રથમ અશુભ ભાવનું છેદન થાય છે. હકીકતમાં તે જીવ અશુભ ભાવોનું છેદન કરે છે. અશુભ કર્મો તો વિપાક પ્રમાણે ભોગવાય છે અને ક્ષય પામે છે. જીવ ફક્ત પોતાના ભાવોનું છેદન કરવાનો અધિકારી છે. માટે સિદ્ધિકારે પણ ભાવ છેદનની વાત કહી છે. કર્મનું છેદન તો સ્વાભાવિક ક્રમમાં થતું હોય છે. અને કર્મભોગ પણ ક્રમથી થતાં હોય છે પરંતુ જીવ અશુદ્ધ ભાવોનું છેદન કરી મોહાદિક પરિણામોનો ત્યાગ કરી આગળ વધે છે, ત્યારે શુભયોગ તેના સહાયક થાય છે. અશુભ છેદનની લીલા તે પ્રાથમિક સાધના છે. ત્યારબાદ સૂક્ષ્મ મોહનો પણ પરિહાર થવાથી અને શુભ પ્રત્યેનો પણ રાગ છૂટવાથી બીજા ક્રમમાં શુભભાવોનું પણ છેદન થાય છે. જીવ શુભાશુભ રહિત શાંત અવસ્થામાં પ્રવેશ કરે છે, ત્યારે શુભભાવો પણ છેદાય છે. આ શુભભાવનું છેદન તે ઉપરની ભૂમિકા છે. શુભ અને અશુભ બંને ભાવ જ્ઞાનદૃષ્ટિએ છેદાય છે. સ્વાભાવિક શુભાશુભ બંને ભાવો છોડવાના છે, શુભાશુભ ભાવો કર્મજન્ય છે, તે જીવના સ્વાભાવિક પરિણામો નથી. જ્યાં સર્વ કર્મોથી જ છૂટવાનું છે, ત્યાં કર્મજન્ય સર્વ ભાવો પણ સહજ છૂટી જાય છે. આ રીતે કર્મ અને કર્મજન્ય સર્વ ભાવો છૂટી જાય, ત્યારે મોક્ષ નીપજે છે.

પરંતુ જીવ જો આ છેદન ક્રમને સમજ્યા વિના એક સાથે શુભાશુભ બંનેને પરિહાર્ય માને અને એક સાથે છોડવાનો પ્રયાસ કરે, તો તે વિપરીત પુરુષાર્થથી જીવ પાપકર્મથી મુક્ત થઈ શકતો નથી. બંને પરિહાર્ય છે, તેમ જ્ઞાનમાં સમજી લેવાનું છે પણ તેને છેદવાનો માર્ગ ક્રમિક છે. અશુભ કર્મ અને અશુભ ભાવો તો પ્રથમ ભૂમિકામાં છેદવાના છે, છોડવાના છે. જ્યારે અશુભ ક્રિયા અને અશુભ ભાવો છૂટે છે, ત્યારે શુભભાવ કે શુભકર્મો સહજ વૃદ્ધિ પામીને સત્કર્મરૂપે પુણ્ય બંધ કરતાં રહે છે. તે જીવને માટે હાનિકર નથી કારણકે તે બધા પુણ્ય કર્મો જીવાત્માની ઉચ્ચ દશાનું પરિણમન થતાં પોતાની મેળે જ ખરી પડવાના છે. પાપનો ક્ષય કરવા માટે જીવે પુરુષાર્થ કરવો પડે છે પરંતુ પુણ્યનો ક્ષય સમયાનુસાર સ્વતઃ થતો રહે છે. પ્રારંભમાં પાપનો સંવર થાય છે. અને પુણ્યનો આશ્રવ થાય છે પરંતુ ઉચ્ચ ભૂમિકામાં પ્રવેશ થયા પછી પુણ્યનો પણ સંવર થાય છે. પુણ્યની આશ્રવ–સંવરની પ્રક્રિયા સ્વતઃ થનારી એક નિરાળી પ્રક્રિયા છે. જ્યારે પાપના આશ્રવ અને સંવરની ક્રિયા જીવે વિચારપૂર્વક પુરુષાર્થ સાથે કરવાની હોય છે. સાધનાની પ્રથમ ભૂમિકામાં અશુભ નિવારણ થાય છે, અશુભ ભાવોનું છેદન થાય છે. સાધનાની બીજી ભૂમિકામાં પુણ્ય ભાવો સ્વતઃ છેદાય છે, કારણ કે જ્ઞાનમાં તો તે છેદાયા જ હતા. એટલે તે સમય થતાં ખરી પડે છે. આ છે આખો શુભાશુભ કર્મના ફળ અને તેના છેદનનો ક્રમ.

અહીં સિદ્ધિકારે લખ્યું છે કે 'તેહ શુભાશુભ છેદતાં' આ આખું વાક્ય જ્ઞાનદષ્ટિએ, તત્ત્વ નિર્ણયની દૃષ્ટિએ અભિવ્યક્ત કરીને મોક્ષની સ્થાપના કરી છે. પદનો મર્મ મુક્તિનો ઈશારો છે. કવિરાજે જ્ઞાનાત્મક ભાવે મોક્ષના દર્શન કરાવ્યા છે. મોક્ષ ક્યારે થાય છે તેનું દર્શન કરાવતા કહ્યું જો કારણનો નાશ થાય, તો સંસારરૂપી કાર્યનો નાશ થાય. જે આપણે પૂર્વમાં કહી ગયા છીએ અને તે વાતને પુનરુક્તિ કરીને સ્પષ્ટ ભાવે અભિવ્યક્ત કરી છે.

ઉપજે મોક્ષ સ્વભાવ : ચોથા પદમાં મોક્ષને સ્વભાવ કહ્યો છે. હકીકતમાં તો મોક્ષ અભાવાત્મક અવસ્થા છે. અહીં મોક્ષને સ્વભાવ કહ્યો છે, તે મોક્ષના પરિણામરૂપ સ્વભાવ છે. જેને શાસ્ત્રોમાં ભાવમોક્ષ કહે છે. કર્મની નિવૃત્તિ થવી, તે અભાવ મોક્ષ છે અને ક્ષાયિક ભાવોનો અને પારિમાણિક ભાવોનો ઉદ્‌ભવ થવો, તે ભાવમોક્ષ છે. કર્મની નિવૃત્તિ સ્વભાવની પ્રગટ દશામાં કારણ બને છે. અરીસા ઉપરનો મેલ જતાં, અરીસાની મૂળસ્થિતિ પ્રકાશિત થાય છે. મેલનું જવું, તે નિવૃત્તિ છે અને દર્પણના ગુણ પ્રગટ થવા, તે સ્વાભાવિક સ્થિતિ છે. આ જ રીતે કર્મરૂપી મેલ દૂર થતાં આત્માની સ્વાભાવિક સ્થિતિ પ્રગટ થાય છે, જેને 'મોક્ષ સ્વભાવ' કહ્યો છે. પાંચમી શંકાનું સમાધાન કર્યા પછી આ ગાથામાં મોક્ષની સ્વાભાવિક સ્થિતિનું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે. કર્મની વ્યાવૃત્તિ થયા પછી જે કાંઈ સ્વરૂપ ઉદ્‌ઘાટિત થાય છે, તે મોક્ષસ્વભાવ છે. ખરું પૂછો તો સ્વભાવ મુક્ત થયો છે. સ્વભાવનો આવિર્ભાવ થયો છે... અસ્તુ. હવે આપણે આ ગાથાના આધ્યાત્મિક સંપૂટ પર દૃષ્ટિપાત કરીએ.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : ભલે અનંતકાળ વીત્યો હોય પરંતુ હવે આત્મસ્વરૂપ પ્રગટ થવામાં અનંતકાળની આવશ્યકતા નથી. જેમ દૂધનો ઉભરો શાંત થાય, તો દૂધ મૂળ સ્થિતિમાં આવી જાય છે, એ જ રીતે શુભ કે અશુભ બંને પ્રકારના કર્મથી જીવમાં જે કાંઈ ભાવો પ્રવર્તમાન થતાં હતા,

તે સંસાર છે પરંતુ આ ભાવો જો છેદાય જાય, નાશ પામે, લય પામે, તો જેમ ધૂમાડો મટી જતાં અગ્નિનું સ્વરૂપ પ્રગટ થાય છે. તે રીતે શુભાશુભ ભાવ તે ધૂમાડો હતો. શુધ્ધ અગ્નિ તે આત્માનો સ્વભાવ છે. ધૂમાડા પરથી નજર હટતાં જ અને જ્ઞાનની પ્રબળતાથી શુભાશુભ ભાવો ઉઘાડા પડી જાય, નિરાળા દેખાય, એટલે જ્ઞાન દ્વારા તે ભાવોનું છેદન થાય છે. આ પ્રથમ છેદન થયા પછી ચારિત્રના પરિણામોથી ફળસ્વરૂપ શુભાશુભ ભાવોનો અભાવ થતાં પૂર્ણ છેદન થાય છે અને એ વખતે જીવાત્માને પોતાનું શુદ્ધ સ્વરૂપ દેખાય છે. પ્રથમ જ્ઞાનાત્મક દર્શન થાય છે અને ત્યારબાદ મોહાદિ કર્મનો ક્ષય થાય છે. હકીકતમાં જેમ ગાથામાં કહ્યું છે તેમ 'ઉપજે મોક્ષ સ્વભાવ' રૂપ સ્વભાવના આનંદની લહેરી પ્રગટ થાય છે. આ આનંદની લહેરી તે મોક્ષનો નમૂનો છે. મુક્તિભાવ પણ ક્રમિક હોય છે. ઘાતિ કર્મોનું છેદન થતાં મોક્ષની ભૂમિકા પ્રગટ થાય છે અને ઘાતિ–અઘાતિ આઠે કર્મોનું છેદન થતાં મોક્ષની ભૂમિકા પૂર્ણ પ્રગટ થાય છે. એક બાજુ વિકારી ભાવોનું છેદન થઈ રહ્યું છે અને બીજી બાજુ અવિકારી ભાવોનું પ્રાગટ્ય થઈ રહ્યું છે. આમ બંને ક્રિયા સમકાલીન થાય છે. આત્માનું જે પ્રાગટ્ય છે તે જ આ ગાથાનું રહસ્ય છે. કર્મનું જવું, તે નિમિત્ત મોક્ષ છે અને સ્વભાવનું પ્રગટ થવું, તે ઉપાદાન મોક્ષ છે. ઉપાદાનની શુધ્ધિ તે જ નિરાળો આનંદ છે. હવે જીવ પદાર્થમય રતિ–અરતિ રૂપ ઉપભોગનો ત્યાગ કરી નિજાનંદરૂપ શુદ્ધ સ્વરૂપનો ભોગ કરે છે, તે જ મોક્ષનો સ્વાદ છે. તે આનંદને પ્રાપ્ત કરવો, તે ગાથાનો મુખ્ય વિષય છે. કર્મનું જવું તે અકર્મની ક્રિયા છે અને સ્વભાવનું પ્રગટ થવું, તે આત્માની ક્રિયા છે. જેમ પાણીમાં તરતો માણસ સ્વયં તરવાની ક્રિયા કરી આનંદ મેળવે છે, તે રીતે આત્મસાગરમાં તરતો જીવ સ્વયં સ્વક્રિયાથી નિશ્ચલ નિરાકૂળ, આનંદનો ઉપભોગ કરે છે. આ છે. ગાથાનો આધ્યાત્મિક રસાસ્વાદ. હવે ગાથાનો ઉપસંહાર કરીએ.

ઉપસંહાર : આ ગાથા છ ભૂમિકાનું આખ્યાન કરે છે.

(૧) અજ્ઞાનદશામાં અનંતકાળ ચાલ્યો ગયો. (૨) આમ થવામાં કારણભૂત કર્મ છે. (૩) કર્મના બે પ્રકાર છે શુભ અને અશુભ અર્થાત્ કર્મો શુભ અને અશુભ સંયોગ ઊભા કરે છે. (૪) શુભાશુભ સંયોગના પ્રભાવથી રાગ–દ્વેષાત્મક ભોગભાવ ઊભા થાય છે. (૫) આ કર્મનું છેદન થઈ શકે છે. જો કર્મનું છેદન થાય, તો શુભાશુભ સંયોગથી ઉત્પન્ન થતાં ભાવનું પણ છેદન થાય છે. (૬) આ આખી પ્રક્રિયા પૂરી થતાં મોક્ષ ઉપજે અર્થાત્ મોક્ષ પ્રગટ થાય છે.

આ છ બિંદુ ઉપર આખી ગાથાનું નિર્માણ થયેલું છે. છ એ બિંદુ ઘણા વિસ્તારવાળા અર્થથી ભરેલા છે. જેનું આપણે વિવેચન કરવા પ્રયાસ કર્યો છે. આ છ બિંદુમાં સમગ્ર સંસારભાવ અને તેનાથી છૂટા થતાં મોક્ષભાવ અભિવ્યક્ત થાય છે. ગાથામાં મહત્ત્વપૂર્ણ છ બિંદુમાં વાત એ છે કે સંસારનો ખેલ જીવના ભાવ ઉપર બધો આધાર રાખે છે. ભાવ તે મૂળ ચાવી છે અને જો જ્ઞાનદશા પ્રગટ થાય, તો જીવ આ ચાવીનો ઉપયોગ કરી શકે છે. આ રીતે આ ગાથામાં ઘણા અંશે શંકાનું સમાધાન થયું છે. આગળની ગાથામાં પૂરું સમાધાન કરવામાં આવશે, તેવી અપેક્ષા સાથે અહીં સમાપન કરીએ છીએ.

ગાથા–૯૧

ઉપોદ્‌ઘાત : આ સમગ્ર વિશ્વ અને તેનું દૃશ્યમાન નાટક સંયોગ–વિયોગનો જ ખેલ છે. જે કાંઈ ઘટિત થાય છે તેમાં મુખ્ય સંયોગ વિયોગની જ ક્રિયા છે. મળવું અને જુદું થવું, તે બે ક્રિયામાં જ સમગ્ર સંસાર ક્રિયમાણ છે. અર્થાત્ **Run** કરી રહ્યો છે, પ્રવર્તમાન થઈ રહ્યો છે. આ સંયોગ અને વિયોગ બે પ્રકારના છે. (૧) ક્ષણિક સંયોગ–વિયોગ અને (૨) સંપૂર્ણ સંયોગ–વિયોગ

જે સંપૂર્ણ વિયોગ છે, તેને આત્યંતિક વિયોગ કહેવામાં આવે છે. આ ગાથામાં આત્યંતિક વિયોગની અભિવ્યક્તિ કરવામાં આવી છે. આત્યંતિક સંયોગ તે એક નિરાળું પ્રકરણ છે. આ ગાથામાં મુખ્યત્વે આત્યંતિક વિયોગની કથા જણાવીને તેના પરિણામ કે ફળની વિવક્ષા કરી છે. કોઈ સામાન્ય પદાર્થનો આત્યંતિક વિયોગ હોય, તો તે એટલો મહત્ત્વપૂર્ણ નથી પરંતુ જીવની મુખ્ય સંપત્તિ શરીર છે અને શરીરમાં પણ સ્થૂલ ભૌતિક ઔદારિક, વૈક્રિય શરીર અને સૂક્ષ્મ એટલે તેજસ–કાર્મણ ઈત્યાદિ અદૃશ્યમાન શરીર ગણાય છે. આમ આ બધા શરીરો દેહાદિક ભાવ છે. તેનો આત્યંતિક વિયોગ ઘણો જ મહત્ત્વપૂર્ણ છે. આ ગાથામાં દેહાદિક સંયોગનો આત્યંતિક વિયોગ તથા તેના ફળ સ્વરૂપે ઉદિત થતો સિધ્ધ સ્વભાવ, એ બંનેનું કારણ કાર્ય રૂપે એક સાંકળ નું આખ્યાન કરવામાં આવ્યું છે. હવે આપણે મૂળ ગાથાનો સ્પર્શ કરીએ.

> **દેહાદિક સંયોગનો, આત્યંતિક વિયોગ; ।**
> **સિદ્ધ મોક્ષ શાશ્વત પદે, નિજ અનંત સુખભોગ ॥ ૯૧ ॥**

પૂર્વપક્ષ : ગાથામાં કહ્યું છે કે દેહાદિક સંયોગ. હકીકતમાં દેહનો આત્મા સાથે સંયોગ થતો જ નથી. દેહનો આત્મા સાથે સંયોગ થઈ શકતો જ નથી. આત્મા અરૂપી તત્ત્વ છે અને દેહ પૌદ્‌ગલિક છે, તેથી જીવ અને દેહનો સંયોગ સંભવતો નથી. જ્યાં સંયોગ જ નથી, ત્યાં વિયોગની વાત જ ક્યાંથી આવે ? ગાથાના પ્રથમ પદમાં દેહાદિક સંયોગ, જે લખ્યો છે તે સંયોગ પૂર્વપક્ષની દૃષ્ટિએ સંભવિત નથી.

ઉત્તરપક્ષ : હકીકતમાં આત્મા અને દેહનો સંયોગ નથી તે વાત બરાબર છે પરંતુ આ સંયોગ દ્રવ્યના પરિણમન રૂપ નથી, પણ ભાવાત્મક છે. જંગલમાં કોઈ માણસ વાઘથી ડરે છે. વાઘના સંયોગથી ભય પામે છે, ત્યારે હકીકતમાં વાઘ અને માણસનો સંયોગ થયો નથી. વાઘ પોતાની જગ્યાએ છે અને વ્યક્તિ પોતાની જગ્યાએ છે પરંતુ અહીં વાઘ અને મનુષ્યનો ભાવ પરિણમન સંયોગ છે. આ સંયોગ તે દૂરન્વય સંયોગ છે. તે સંયોગથી ભયરૂપ પરિણમન થયું છે, તેથી તેને સંયોગજન્ય પરિણામ કહેવામાં કોઈ દોષ નથી. આ રીતે અહીં સિદ્ધિકારે દેહાદિક સંયોગની જે વાત કરી છે, તે દેહાદિક યોગથી જીવમાં જે ભાવ પરિણમન થાય છે, તેને દેહાદિક સંયોગ કહ્યો છે. હકીકતમાં જો આવો મિથ્યા સંયોગ હોય, તો જ તેનો વિયોગ થઈ શકે અર્થાત્ જે સંયોગનું ધરાતલ નથી. મૂળમાં બે દ્રવ્યોનો સંયોગ નથી પરંતુ ફક્ત ભાવ પરિણમન રૂપ સંયોગ છે, તેથી તેનો વિયોગ થવો કે વિયોગ કરવો તે સરળ બની જાય છે. મૂળ વગરનું ઝાડ છે એટલે

તેને છેદતાં શું વાર લાગે ? પૂર્વપક્ષની શંકાનું નિવારણ કરી આપણે સંયોગની બંને અવસ્થાનું પર્યાલોચન કર્યું. બે દ્રવ્યનું પરસ્પર મિલન થઈ એકાત્મક ભાવ થવો, તે **દ્રવ્ય સંયોગ** છે અને દ્રવ્યો પોતપોતાની જગ્યાએ રહી એકબીજાને પ્રભાવિત કરે, તે **ભાવ પરિણમન રૂપ સંયોગ** છે. આવા સંયોગનો વિયોગ કરવો, તે સાધનાનો માર્ગ છે.

વિયોગનું સ્વરૂપ : આ સંયોગનો લય બે રીતે થાય છે. (૧) સામાન્ય કક્ષાનો ક્ષણિક વિયોગ અને (૨) ઉચ્ચ કક્ષાનો આત્યંતિક વિયોગ.

ક્ષણિક વિયોગ – દેહાદિક સંયોગનો ક્ષણિક વિયોગ થાય, તો જીવમાં ક્ષણિક શાંતિ પણ આવી શકે છે. જેને જૈન શાસ્ત્રોમાં ઔપશમિક સાધના, જેવો શબ્દ આપવામાં આવ્યો છે અર્થાત્ કર્મ કે કર્મનો પ્રભાવ ક્ષય ન પામે પરંતુ ઉપશમી જાય, પાણીનો મેલ તળિયે બેસી જાય, તેમ ક્ષણિક વિયોગ પણ પ્રગટ થાય છે. આ પ્રકારનો વિયોગ સાધનાના ક્રમમાં ઓછે–વત્તે અંશે મહત્ત્વ ધરાવે છે પરંતુ તે આત્યંતિક વિયોગ નથી, તે સંપૂર્ણ શુધ્ધિનો જનક નથી, તેથી તેને શાશ્વત સાધનાની કક્ષામાં મૂકી શકાય નહીં. આવા ક્ષણિક વિયોગ પામેલા સંયોગ ફરીથી માથું ઊંચકીને જીવને ફરીથી સંસારમાં ખેંચી જાય છે.

આત્યંતિક વિયોગ : આત્યંતિક વિયોગ શું છે ? સામાન્ય રીતે વિશ્વનાં કોઈપણ પદાર્થનો પર્યાય રૂપે નાશ થાય છે. દ્રવ્ય રૂપે સંપૂર્ણ નાશ થતો નથી. ઘડો ફૂટે ત્યારે પણ માટી બની રહે છે. આ રીતે સૂક્ષ્મ વિચાર કરતાં જણાય છે કે પર્યાયનો નાશ થઈ શકે છે. દ્રવ્યોનો નાશ થતો નથી. એક પર્યાય પોતાના સ્વરૂપથી નાશ પામે છે. ક્યારેક પર્યાયનો નાશ થતાં સંયોગનો નાશ થાય છે. સંયોગ એ દ્વિપક્ષીય તત્ત્વ છે અર્થાત્ બે દ્રવ્યનું એક સાથે રહેવું, તે સંયોગ છે. બે પ્રકારની પર્યાય સમાનાધિકરણમાં કે સમકાલમાં બંને રીતે સહગામી હોય, ત્યારે એ બંને પર્યાયો પણ સંયોગની બે પાંખ છે. તાત્પર્ય એ થયું કે સંયોગ માત્ર દ્વિપક્ષીય છે.

હવે આ સંયોગનો જે નાશ થાય છે, તે પણ બે પ્રકારનો છે. (૧) સદંતર નાશ થઈ જાય અને (૨) અલ્પકાલીન નાશ થઈ જાય.

અલ્પકાલીન નાશમાં પુનઃ પુનઃ તેવા પ્રકારના સંયોગો ઉત્પન્ન થતા રહે છે કારણ કે ત્યાં કાર્યનો નાશ થયો છે પણ કારણનો નાશ થયો નથી. કારણની હાજરી હોવાથી વારંવાર તેવા પ્રકારનું સંયોગરૂપ કાર્ય ઉત્પન્ન થતું રહે છે. આવા પ્રકારના સંયોગોનો જે વિયોગ થાય છે, તે અલ્પકાલીન છે. તેના વિયોગની મર્યાદા કર્માનુસાર થતી રહે છે. કર્મરૂપ કારણ હાજર હોવાથી સંયોગોમાંથી વિયોગ અને વિયોગમાંથી સંયોગ ચાલુ રહે છે પરંતુ સદંતર વિયોગ ત્યારે જ થાય છે, જ્યારે મૂળભૂત કારણનો નાશ થાય છે. કારણનો લય થવાથી કાર્ય સદાને માટે અટકી જાય છે. આવા પ્રકારના વિયોગને આત્યંતિક વિયોગ કહેવામાં આવે છે. જેને દર્શનશાસ્ત્રમાં આત્યંતિક અભાવ કહેવામાં આવે છે.

અહીં ધ્યાન રાખવું ઘટે છે કે આત્યંતિક અભાવ તે એકસાથે થનારો અભાવ નથી, ક્રમિક અભાવ છે. ક્રમિક સાધના થયા પછી જ્યારે તેનું અંતિમ ફળ આવે છે અને ક્રિયા સમૂળ બંધ થઈ

જાય છે, ત્યારે અભાવની નિષ્પતિ થાય છે. જેમ એક પત્થર ઉપર વીસ વખત ઘણનો પ્રહાર કર્યા પછી પત્થર સર્વથા ચૂર ચૂર થઈ જાય છે અને પત્થરરૂપી પર્યાયનો પૂરો નાશ થાય છે. પરંતુ ત્યાં એમ સમજવાનું નથી કે અંતિમ વીસમા પ્રહારથી જ પત્થરનો નાશ થયો છે. આગળના ઓગણીશ પ્રહારે પત્થરને જર્જરિત કર્યો છે, ત્યારે અંતિમ પ્રહાર સફળ થયો છે, તેમ આત્યંતિક વિયોગમાં પણ ઘણા અલ્પકાલીન પ્રયોગો આંશિક કાર્ય કરતાં કરતાં અંતિમ પ્રયોગ જ્યારે કાર્ય પૂર્ણ કરે છે, ત્યારે આત્યંતિક વિયોગ ઉત્પન્ન થાય છે. કર્મ અને જીવનો આદિકાળનો જે સંયોગ છે, તે સંયોગના આત્યંતિક નાશની આ કથા છે. કોઈપણ પ્રકારનો નાશ થવામાં કાં તો બંને દ્રવ્યો પરસ્પર વિખૂટા થાય અને પુનઃ મળવાની સંભાવના ન રહે, તે પણ આત્યંતિક વિયોગ છે અથવા બે પક્ષમાં એક પક્ષનો લય થાય, તો પણ સંયોગનો વિયોગ થાય છે. બંને પક્ષનો લય થાય તો શૂન્યનું સર્જન થાય છે. જ્યારે કર્મ અને જીવના સંયોગમાં એકપક્ષીય વિયોગ છે. આત્મા અજર અમર અવિનાશી બની રહે છે પરંતુ કર્મરૂપ એક પક્ષનો નાશ થતાં અર્થાત્ કર્મનો સર્વનાશ થતાં આત્યંતિક વિયોગ પ્રગટ થાય છે. અહીં વિયોગ શબ્દ વાપર્યો છે તે અભાવાત્મક છે. અર્થાત્ યોગનો વિશેષ પ્રકારે નાશ થાય, ત્યારે તેને વિયોગ કહેવામાં આવે છે. 'सर्वथा विगतः योगोः वियोगः ।' અર્થાત્ યોગનું સર્વથા ચાલ્યું જવું, તે વિયોગ છે. અહીં સિદ્ધિકારે આત્યંતિક અભાવને વિયોગ કહ્યો છે. અહીં આપણે એક ચૌભંગી જોઈએ.

(૧) બે દ્રવ્યોની હાજરી અને પરસ્પર મિલન, તે દ્વિપક્ષીય સંયોગ. (૨) એક દ્રવ્યનો વિલય થતાં એકપક્ષીય વિયોગ. (૩) બંને દ્રવ્યનો વિલય થતાં દ્વિપક્ષીય વિયોગ. (૪) બંને દ્રવ્યોનું પરસ્પર ન મળવું તે સદંતર વિયોગ.

આ સંયોગ–વિયોગની લીલા એક પ્રકારની દ્રવ્યોની પરિણતિ છે. બે દ્રવ્યો પરસ્પર નિમિત્ત બને છે, ત્યારે સંયોગની રચના થાય છે અને બંને દ્રવ્યો પરસ્પર છૂટા પડે, ત્યારે વિયોગ થાય છે. જ્યારે વિયોગ થાય, ત્યારે પણ જો બંને દ્રવ્યોના સંયોગના કારણભૂત આસક્તિ બીજ રૂપે અસ્તિત્વ ધરાવતી હોય તો બંને દ્રવ્યો પુનઃ સંયોગને જન્મ આપે છે પરંતુ જ્યારે દ્રવ્યમાં મૂળભૂત શક્તિનો ક્ષય થઈ જાય, તો પુનર્મિલનનો અવકાશ રહેતો નથી. આવા વિયોગને આત્યંતિક વિયોગ કહ્યો છે. આ રીતે વિયોગના બે વિકલ્પ થાય છે.

(૧) કારણનો લય અને કાર્યનો લય થાય, તે સદંતર વિયોગ. (૨) કારણની હાજરી હોય અને કાર્યનો લય થાય તો અલ્પકાલીન વિયોગ.

હવે આપણે જીવ અને કર્મનો વિચાર કરીએ.

જીવ–કર્મનો આત્યંતિક વિયોગ – જીવ અને કર્મનો આદિકાળનો જે સંયોગ છે, તે સ્થિર સંયોગ નથી. અલ્પકાલીન સંયોગ–વિયોગનો ક્રમ ચાલે છે. કર્મ ભોગવાઈ જાય છે, ત્યારે એક સંયોગનો નાશ થાય છે અને નવા સંયોગના બીજ વવાય છે કારણ કે જીવ જ્યાં સુધી મોહાદિક પરિણામોથી નિવૃત્ત ન થાય અને તેની જ્ઞાનદશાનો ઉઘાડ ન થાય, ત્યાં સુધી કર્મનો સંયોગ નિરંતર બની રહે છે. કર્મનો અલ્પકાલીન જે વિયોગ થાય છે, તે પણ ક્ષણિક હોય છે. એટલે ખરી રીતે

જીવાત્મા સંયોગથી મુક્ત થતો નથી. જેમ કોઈ કરજદાર બીજી અન્ય વ્યક્તિ પાસેથી કરજો લઈ પ્રથમ વ્યક્તિનો કરજો પૂરો કરે, તો તેણે કરજ આપનારને બદલ્યો છે પણ સ્વયં કરજાથી મુક્ત થયો નથી. તે કરજારૂપી કર્મ કરતો રહે છે. એ જ રીતે જીવાત્મા સંયોગોને બદલે છે પણ સંયોગોથી મુક્ત થતો નથી. તો આવા સંયોગ અને વિયોગની ક્રિયાથી મુક્ત થવું, તે હકીકતમાં સાચી મુક્તિ નથી. જે કર્મનો સર્વથા અંત કરવામાં આવ્યો હોય, તેને આત્યંતિક કહેવાય છે. આ શબ્દમાં **અતિ + અંત + અંતિક**, તેવા ત્રણ ભાવોની સંધિ થયેલી છે. અતિ એટલે છેવટનું, અંત એટલે નાશ અને આવો નાશ કરનારી જે ક્રિયા છે, તે અંતિમ ક્રિયા છે અથવા જેમાં સર્વથા અભાવ નિષ્પન્ન થયેલો છે, એનો અંત આવી ગયો છે કે હવે ફરીથી તેનો અંત કરવાપણું રહેતું નથી, તે આત્યંતિક કહેવાય છે.

કથા પ્રચલિત છે કે રામ રાવણને જ્યારે મારે છે, ત્યારે રાવણ ફરી ફરીથી જીવતો થઈ જાય છે, તેનો અંત આવતો નથી. એક જ જગ્યા એવી હતી કે જ્યાં પ્રહાર કરવાથી રાવણનો સંપૂર્ણ અંત થાય અને પુનઃ જીવતો ન થઈ શકે. છેવટે વિભીષણે રામને ઈશારો કર્યો અને તેની જંઘા ઉપર પ્રહાર થતાં તે મર્યો, ફરીથી જીવી શક્યો નહીં. આ તો એક દ્રવ્ય કથાનક છે. અહીં સાધારણ ઉપચારો કરવાથી કે તેને ભોગવી લેવાથી કર્મરૂપ અસુર સંપૂર્ણ લય પામતો નથી પરંતુ જ્યારે સમ્યગ્દર્શનરૂપી સુદર્શન ચક્રથી કર્મના મૂળ છેદાય અને જીવાત્મા પોતે કર્મ અને આત્મા વચ્ચેની રેખાને સમજીને કર્મનો પરિહાર કરે, ત્યારે કર્મનો અંતિમ વિયોગ થાય છે. ત્યારપછી પુનઃ આ કર્મરૂપી બીજ અંકુરિત થઈ શકતા નથી, સર્વથા લય પામે છે. આને આત્યંતિક વિયોગ કહેવામાં આવે છે. સાચા સાધનોનો સાચી રીતે ઉપયોગ કરી જ્ઞાનપૂર્વક કર્મ ઉપર પ્રહાર કરવામાં ન આવે, ત્યાં સુધી કર્મ અચેતન બનીને પણ પુનઃ ચેતન બની રહે છે. મૂર્ચ્છિત થયેલાં સર્પ જાગૃત થતાં પુનઃ ડંખ મારે છે. જ્યાં સુધી તેનું ઝેર અને ડંખ મારવાની શક્તિ મોજૂદ છે, ત્યાં સુધી તે મૂર્છિત હોવા છતાં જીવતો જ છે. તેમ અજ્ઞાન અવસ્થામાં કર્મો શાંત થાય અથવા મંદરૂપ ધારણ કરે, છતાં પણ તે કર્મ જીવાત્માને પોતાના સારા–નરસા ફળ ચખાડતો જ રહે છે પરંતુ કર્મના કડવા–મીઠા ફળથી દૂર થઈ શુધ્ધ સ્વભાવમાં પ્રવેશ કરતાં શુભ અને અશુભ બંને કર્મો નિવૃત્ત થાય છે અને જીવાત્મા જ્યારે ક્ષપકશ્રેણીનું અવલંબન કરી ક્ષાયિક ભાવોમાં રમણ કરે છે, શુક્લધ્યાનમાં સ્થિર થઈ બાકીના ધ્યાનનો પરિહાર કરે છે, ત્યારે યોગ હોવા છતાં યોગાતીત અવસ્થાનો જન્મ થાય છે અને તે અવસ્થાની સ્થિતિ પૂરી થતાં, શેષ રહેલા આયુષ્ય કર્મના દલિકોનો ક્ષય થતાં યોગની નિવૃત્તિ સાથે શુભ અને અશુભ, પુણ્ય–પાપ બંનેનો લય થતાં જીવાત્મા કર્મનો આત્યંતિક ક્ષય કે વિયોગને પ્રાપ્ત કરી મોક્ષભાવમાં રમણ કરે છે. મોક્ષભાવ તે જ તેનો શુદ્ધ સ્વભાવ છે, આવી શુદ્ધ સ્થિતિ કર્મનો આત્યંતિક નાશ કરવામાં કારણભૂત છે, તેથી સૂક્ષ્મ અને સ્થૂલ તેજસ–કાર્મણ, ઔદારિક, વૈક્રિય ઈત્યાદિ જે સંયોગી શરીર હતા તે બધા સંયોગો છૂટા પડે તેવા કેન્દ્રબિંદુ ઉપર જીવ જ્યારે સ્થિર થયો છે, ત્યારે બધા સંયોગના પ્રભાવથી મુક્ત થઈ અકર્તા, અભોક્તા બની કર્મલીલાથી મુક્ત થઈ મોક્ષપદને પામે છે, માટે અહીં ગાથાકાર કહે છે કે 'સિદ્ધ મોક્ષ શાશ્વત પદે' આ પદમાં પહોંચી જતાં હવે પોતે પોતાના સ્વરૂપનો જ આનંદ લઈ શકે. સ્વયં પોતે

નિરાવરણ બની આત્માનું શુક્લ સ્વરૂપ જોઈ શકે છે. આ શુક્લ સ્વરૂપ એક પ્રકારે સાચા સુખનો ઉપભોગ છે.

અત્યાર સુધી જે કાંઈ સુખો ભોગવ્યા છે તે પરિણામે દુઃખ દેનારા જ હતાં. અથવા સુખની સકલમાં દુઃખ જ નાચી રહ્યા હતા. પ્રત્યક્ષ દુઃખ તો દુઃખ જ હતા પરંતુ જે સુખો સુખરૂપે દેખાતા હતા, તે પણ પરોક્ષભાવે દુઃખરૂપ જ હતા. જેને શાસ્ત્રકારોએ સુખાભાસ કહ્યા છે. આવા સુખાભાસની કપટજાળથી મુક્ત થયેલો આત્મા હવે નિજાનંદરૂપ સાચા સુખને વરી જાય છે. હવે કર્મની ગેરહાજરી થઈ ગઈ છે, કર્મનું શુભાશુભ કાર્ય પણ અટકી ગયું છે. હવે ફરીથી કર્મનું અંશમાત્ર આગમન થાય તેવી સ્થિતિ રહી નથી કારણકે તેનો અંતિમ અંત આવી ગયો છે અને આવા આત્યંતિક અંતથી આઘાત પામેલા કર્મો સર્વથા લય પામ્યા છે, ત્યારે જીવને હવે પોતાની ગાદીની પ્રાપ્તિ થાય છે. કર્મરૂપ દુશ્મનના જવાથી જીવને દુશ્મનોએ દબાવેલું સ્વસત્તાનું સિંહાસન પ્રાપ્ત થાય છે. આવા પદ ઉપર આરૂઢ થયેલો જીવ કર્મના સર્વથા અભાવરૂપ મોક્ષથી અલંકૃત થઈ સ્વભાવરૂપ મુક્તહારને ધારણ કરી, મુક્તિરૂપી સહચરીને પ્રાપ્ત કરી જરાપણ અડચણ વિના કે બાધા વિના નિરાબાધ સુખનો ઉપભોગ કરે છે.

૯૧મી ગાથાનું આ ચોથું પદ તે મોક્ષપદનું ઉદ્‌ઘાટન કરે છે. મોક્ષપદની સ્થિતિને જીવની સામે ધરી દેવામાં આવી છે.

એક મહત્વપૂર્ણ સમજ : અહીં જે આત્યંતિક વિયોગ કહ્યો છે, તે ભાવને બંને રીતે જાણવા આવશ્યક છે. જીવાત્મામાં બે પ્રકારની પરિણતિ છે. **(૧) જ્ઞાનાત્મક પરિણતિ અને (૨) ચારિત્રરૂપ પરિણતિ**

જ્યારે વસ્તુ જ્ઞાનમાં સત્ય સમજાય છે, ત્યારે તદનુસાર જ્ઞાનાત્મક પરિણતિ થતાં કર્મની હાજરી હોવા છતાં જ્ઞાનદૃષ્ટિએ જીવ મુક્ત થાય છે અને જ્ઞાનદૃષ્ટિએ મુક્ત થયા પછી સ્વતઃ કર્મની પ્રબળતા ઘટે છે અને ચારિત્રરૂપ પરિણામોનો પ્રભાવ વધવાથી કર્મ કર્મરૂપે ન રહેતાં દૂર થાય છે. આ રીતે જ્ઞાનાત્મક પ્રહાર થતાં જ્ઞાનદૃષ્ટિથી જીવ કર્મમુક્ત છે, તેવો નિર્ણય થતાં પ્રથમ પ્રકારનો કર્મવિયોગ નિષ્પન્ન થાય છે અને હવે કર્મના પરિણામમાં અનુરાગ ન હોવાથી કાળાંતરે કે જન્માંતરે કર્મનો ક્ષય થતાં જીવ ચારિત્રરૂપ કર્મમુક્તિનો અનુભવ કરે છે. ચોરને ચોરરૂપે જાણી લેવો, તે પ્રથમ ભૂમિકા છે અને ચોરને ચોરરૂપે જાણ્યા પછી હકીકતમાં તેનાથી દૂર થવું, તે બીજી ભૂમિકા છે. બીજી ભૂમિકામાં ચોરનો લય થઈ જાય છે. પ્રથમ ભૂમિકામાં ચોર હાજર હોવા છતાં તે ઉઘાડો પડી ગયો છે, એટલે તેનું પરિબળ નાશ પામ્યું છે. જેમ કોઈ માણસ પિત્તળને સોનું માનીને ચાલતો હોય, તો તે ઘોર અંધારામાં છે. આ ભૂમિકા તે અજ્ઞાનદશા છે. હવે તે વ્યક્તિએ પિત્તળને પિત્તળ રૂપે જાણ્યું અને આ સોનું નથી તેમ નિર્ણય કર્યો, ત્યારે તેની જ્ઞાનાત્મક ભૂમિકા મજબૂત બની અને તે કનકાભાસથી મુક્ત થયો. હવે જ્યારે સર્વથા મોહ મૂકીને પિત્તળને દૂર કરી દે છે, ત્યારે તે બીજી ભૂમિકામાં પ્રવેશ કરી સાચા અર્થમાં મુક્ત થયો છે.

અહીં જે કર્મમુક્તિની વાત છે શુભાશુભ પરિણતિનો ત્યાગ કરવાનો છે. તે પ્રથમ ભૂમિકામાં

અથવા સમ્યગ્દર્શનની ભૂમિકામાં જીવે કર્મ અને કર્મચેતનાનો બંનેનો જ્ઞાનદષ્ટિએ પરિહાર કરી દીધો છે. હવે તે માને છે કે મારા માટે અશુભ તો ત્યાજ્ય છે જ પણ શુભનું અવલંબન લેવાની પણ જરૂર નથી કારણકે શુભ પણ એક પ્રકારની કર્મ પરિણતિ છે. આમ ઘણાં શુભ કાર્યો કરવા છતાં જ્ઞાનદૃષ્ટિએ તે શુભભાવાથી નિરાળો થયો છે. ફક્ત શુભભાવોથી જ નહીં પણ સમગ્ર કર્મના પ્રભાવથી જ્ઞાનદષ્ટિએ મુક્ત થયો છે. આ છે જ્ઞાનાત્મક આત્યંતિક કર્મનો વિયોગ. આ ચારિત્રરૂપ વિયોગનું બીજ છે. હવે સમય અને સંયોગનો પરિપાક થતાં આ બીજ મુક્તિરૂપી લતાને પલ્લવિત કરે છે અને બીજી ભૂમિકાના પરિણામરૂપ આત્યંતિક વિયોગ ઉત્પન્ન થતાં મોક્ષરૂપી ફળનો આસ્વાદ કરી શકે છે. સાધકોએ આ ગાથાના આ આત્યંતિક વિયોગની બંને ભૂમિકાઓને સાચી રીતે સમજી લેવાની છે. **(૧) જ્ઞાનાત્મક પક્ષ ૨) ચારિત્રાત્મક પક્ષ.**

આ કડવી દવા ખાવાથી મારો રોગ મટી જશે, તેવો સ્પષ્ટ અને સમ્યગ્ બોધ, તે રોગ મટાડવાની પ્રથમ ભૂમિકા છે. ત્યાર પછી તે દવાનું સેવન કરવું અને તેના પરિણામે રોગમુક્ત થવું, તે તેના પરિણામરૂપ ભૂમિકા છે. પ્રથમ ભૂમિકા સચોટ અને નિર્ણયાત્મક હોય, શ્રદ્ધા નિશ્ચયાત્મક હોય, તો બીજી ભૂમિકા સ્વતઃ સમયનું અવલંબન લઈ પ્રગટ થાય છે.

એક ખુલાસો : કેટલાક દર્શનો અને ભક્તિમાર્ગીઓ એમ માને છે કે સમજવાની જરૂર નથી. ગોળ મીઠો છે એમ ન જાણ્યું હોય, તો પણ ખાવાથી ગળ્યો જ લાગવાનો છે, તેમ તત્ત્વની વાતને જાણ્યા વિના પણ તત્ત્વની સ્પર્શના થાય, તો સ્વતઃ પરિણામ સારું આવે છે. આ મતમાં જ્ઞાનનું મહત્ત્વ નથી પરંતુ સાધનાનું મહત્ત્વ છે. આવા ઘણા ભક્તિમાર્ગો ઘણી વખત અંધશ્રદ્ધાને જન્મ આપે છે. જો કે આંધળી શ્રધ્ધા કેટલેક અંશે સારી છે પરંતુ તે આદરણીય તો નથી જ 'विचार विहीना आचाराः न सम्यग् भवन्ति ।' જ્ઞાન વગરનું આચરણ તે આચરણના મહત્ત્વને શૂન્ય કરી નાંખે છે. આચરણમાં જે સારભૂત તત્ત્વ છે, તે ફક્ત ક્રિયા નથી, ક્રિયા પછી ક્રિયાનું જે સાક્ષાત્ ફળ છે, તે જ આચરણનું મહત્ત્વ છે. માટે ઉપરના મતો પણ જે કાંઈ સ્થાપના કરે છે તે જ્ઞાનને આધારે જ કરે છે... અસ્તુ.

અહીં આપણે એટલું જ કહેવાનું છે કે જૈનદર્શન કે તીર્થંકરોએ સ્થાપિત કરેલો મોક્ષમાર્ગ એ કોઈપણ પ્રકારની અજ્ઞાન અવસ્થાને આવકાર્ય માનતો નથી અને જે કોઈ જ્ઞાનશૂન્ય મુક્તિના ભાવ માણે, તો પણ જ્ઞાનનું પીઠબળ ન હોવાથી તે ભાવો ક્ષણિક છે. મંદિરમાં નાચનારાઓ મંદિરમાં હોય, ત્યાં સુધી કદાચ શાંતિનો અનુભવ કરે, પણ તે શાંતિ ત્યાં અટકી જાય છે. જ્ઞાન જ એક એવું પરિબળ છે કે જે જીવની સાથે બરાબર જળવાઈ રહે છે, કારણકે જીવ સ્વયં જ્ઞાનસ્વરૂપ જ છે. જે તત્ત્વોનો જ્ઞાનમાં નિશ્ચયાત્મક પ્રતિભાસ થયો નથી, તે તત્ત્વાભાસ થઈ જાય છે. જીવની આ મૂઢદશાનો લય કરવામાં આ તત્ત્વાભાસ સમર્થ થઈ શકતો નથી, માટે અહીં જ્ઞાન દ્વારા વિષયનો જે અભાવ થયો છે, તે ભૂમિકા બહુ જ જરૂરી છે અને ત્યાર પછી સ્વતઃ પ્રાપ્ત થનારી ચારિત્રરૂપ ભૂમિકાથી મુક્તિ પ્રાપ્ત થાય છે. આ છે ગાથાનું રહસ્ય.

નિજ અનંત સુખભોગ – આનંદ અને સુખભોગ બે પ્રકારના છે. તેમાં એક ઈન્દ્રિયજન્ય

માનસિક સુખભોગ છે, જેમાં પદાર્થનું અવલંબન હોય છે, બાહ્ય પદાર્થોના અવલંબન પછી પરિગ્રહભાવ ઉત્પન્ન થવાથી અને તેનો ઉપભોગ કરવાથી જીવ ક્ષણિક આનંદનો અનુભવ કરે છે. ત્યાં વિષય અને વિષયી અલગ અલગ છે. વિષયી એવો આત્મા બાહ્ય પદાર્થોને વિષયરૂપે ભોગવે છે. જ્યારે બીજા પ્રકારનો સુખભોગ છે તેમાં કોઈ બાહ્ય અવલંબન નથી. આત્મા સ્વયં આત્માનું અવલંબન કરે છે. आत्मन्येव आत्मना तुष्टः । અર્થાત્ આત્મા આત્મામાં જ આત્માથી સંતોષ મેળવે છે. અહીં વિષયી સ્વયં છે અને વિષય પણ સ્વયં છે. આને જ અધ્યાત્મ સાધકો નિજાનંદ કહે છે. દરેક અધ્યાત્મગ્રંથોમાં નિજાનંદ મુખ્ય છે. અહીં આપણા સિદ્ધિકારે પણ 'નિજ' શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો છે અને જીવ નિજના અવલંબનથી આ બીજા પ્રકારનો સુખભોગ કરે છે. આ અવસ્થા તે એક પ્રકારે સિદ્ધપદની અવસ્થા છે, માટે ગાથામાં લખ્યું છે કે 'સિદ્ધ મોક્ષ શાશ્વત પદ' અર્થાત્ સિદ્ધ આત્માઓનું જે શાશ્વત પદ છે, સ્થાન છે, સિધ્ધ આત્માઓ જે કેન્દ્રમાં સ્થિર થયા છે, આ કેન્દ્રને સિધ્ધપદ કહેવાય છે અને આ કેન્દ્રમાં ગયા પછી નિજાનંદરૂપ ઉચ્ચકોટિના સ્વભાવનો સુખભોગ થાય છે. હકીકતમાં તો આ સુખાતીત અવસ્થા છે પરંતુ પ્રાણી સુખોનો અભિલાષી છે, તેથી શાસ્ત્રકારોએ સિદ્ધ અવસ્થામાં પણ સુખભોગનો ઉલ્લેખ કરીને સુખભોગીને આ પરમ સુખ તરફ વાળ્યા છે.

આ ગાથામાં 'જીવની કર્મથી મુક્તિ થાય છે.', તે આત્મસિદ્ધિના પાંચમા પદનું વિરામ સ્થાન છે. અથવા પાંચમા પ્રશ્નનો પ્રત્યુત્તર છે. ગાથામાં કહેવામાં આવ્યું છે કે કર્મમુક્તિ વ્યર્થ નથી. કર્મમુક્તિ શૂન્ય નથી. કર્મમુક્તિ તે એક એવું સ્થાન છે કે જ્યાં કર્મ નથી પણ આત્મા છે. તેથી આ મુક્તિ કેવળ અભાવાત્મક નથી પરંતુ ભાવાત્મક વિજયતત્ત્વ છે અને મુક્તિમાં આત્માની ઉપસ્થિતિ છે, તેનું નિર્મળ પરિણમન છે. આ નિર્મળ પરિણમન તે નિજાનંદ સુખરૂપે પરિણમન પામે છે. મુક્તિનો અર્થ શૂન્ય નથી, તે વાત પર પણ સિદ્ધિકારે સ્પષ્ટ અભિપ્રાય આપ્યો છે. મોક્ષ તે કેવળ ખાલી ડબ્બો કે ખાલી પેટી નથી પરંતુ મોક્ષરૂપી પેટીમાં આત્મારૂપી ઝવેરાત રાખેલું છે.

પેટી તે કર્મનું આવરણ છે. તે હટી જવાથી ઝવેરાત મુક્ત થઈ જાય છે. પોતાના સ્વરૂપે પ્રકાશી ઊઠે છે, માટે શાસ્ત્રકારોએ અહીં આ પાંચમા પ્રશ્નના સમાધાનમાં કર્મમુક્તિ થઈ શકે છે. એટલું જ કહીને સંતોષ માન્યો નથી પરંતુ કર્મમુક્તિ થયા પછીની શુધ્ધ અવસ્થાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. જો કે તેમાં સુખભોગ શબ્દ મૂક્યો છે અને જીવ સંસારમાં આવા સુખભોગ માનસિક ઉપકરણો દ્વારા અનુભવે છે. જ્યારે અહીં આ ઉપકરણની બે પ્રકારની સ્થિતિ છે.

મોહાત્મક કર્મોથી મુક્ત થયા પછી આયુષ્ય બળ હોય, ત્યાં સુધી દેહાદિક ઉપકરણો હાજર છે પરંતુ હવે આ ઉપકરણો દ્વારા જીવ વિષયભોગનો અધિકારી રહેતો નથી. આત્મતત્ત્વનો સ્પષ્ટ પ્રતિભાસ થવાથી ઉપકરણ વિના જ પોતાના સ્વરૂપથી આનંદ અનુભવે છે. તેને સાધકો સ્વરૂપરમણતા કહે છે. ઉપકરણની ઉપસ્થિતિમાં પણ કર્મમુક્તિ થઈ શકે છે. આ મુક્તિ સંપૂર્ણ મુક્તિ નથી. આત્મા ઉપર જેનો પ્રભાવ નથી એવા બાહ્ય અઘાતિ કર્મોની સ્થિતિ હજુ પાકી નથી એટલે અઘાતિ કર્મો ટકી રહ્યા છે અને આયુષ્યબળ શેષ થતાં સંપૂર્ણ કર્મમુક્તિ થાય છે. આ વિવરણથી સમજાય છે કે (૧) એક દેહાદિની હાજરી સહિતની મુક્તિ અને (૨) બીજી સર્વથા

યોગના અભાવરૂપ પૂર્ણ મુક્તિ. બંને પ્રકારની મુક્તિમાં આત્માની ઉપલબ્ધિ છે. આ મુક્તિ નિજ સુખભોગની જનેતા છે. આમ મુક્તિરૂપી માતા સિદ્ધપદરૂપી ફળનો જન્મ આપે છે, માટે મોક્ષ પણ અનંત સુખનું કારણ બને છે.

સિદ્ધપદ : સિધ્ધપદ તે શું છે ? સાધકોની સામે તથા ચિંતકોની સામે આ એક મોટો પ્રશ્ન છે. આ પ્રશ્નને ઉકેલવા માટે કોઈ પ્રમાણભૂત સામગ્રી પીરસી શકાય તેમ નથી. ફક્ત શ્રધ્ધાના આધારે સિધ્ધપદનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. સિધ્ધપદની જે કલ્પના છે, તે અસ્વાભાવિક તો નથી જ કારણકે અનંત યાત્રાનું એક વિરામસ્થળ હોવું જોઈએ, આવું એક વિરામ સ્થાન હોવું, તે સ્વાભાવિક છે પરંતુ તેનો પ્રત્યક્ષ અનુભવ થઈ શકે તેમ નથી. પ્રત્યક્ષ પ્રમાણના ઉપકરણો મર્યાદિત શક્તિવાળા છે. આ બધા ઉપકરણો દોષોથી સર્વથા મુક્ત નથી, તેથી પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ આપનારા ઉપકરણો ઉપર અધિક વિશ્વાસ રાખી શકાય તેમ નથી. બુધ્ધિ એકમાત્ર એવું સાધન છે, જે કલ્પનાના આધારે કેટલાક સારા નિર્ણયો કરે છે અને જ્યારે મનુષ્યની કલ્પના નિર્દોષ બને છે, સદ્ગુણો પ્રગટ થાય છે, ત્યારે તેને વિષય–કષાયરૂપ સંસાર દુઃખનું કારણ છે, તે સ્પષ્ટ થાય છે અને આવી શુદ્ધ સ્પષ્ટતા તે જ એક માત્ર મુક્તિનો આધાર બને છે. સિદ્ધપદ તે એક શુદ્ધ કલ્પનાનું પરિપૂર્ણ ચિત્ર છે અને તે શુદ્ધ શ્રદ્ધાથી સ્વીકાર્ય બને છે. શ્રદ્ધા નથી, તો સિદ્ધપદ પણ નથી. ધર્મનો કે સાધનાનો મૂળ પાયો શ્રદ્ધા અને ભક્તિ છે. જ્ઞાનથી તેનું પરિશોધન થાય છે. સોનું તે સોનું જ છે પરંતુ અગ્નિથી તેનું પરિશોધન થાય છે અને નિર્મળ સોનું ઉપલબ્ધ થાય છે, તેમ જ્ઞાનરૂપી અગ્નિથી શ્રદ્ધારૂપ સુવર્ણ પરિશુદ્ધ થયા પછી સિદ્ધ પદની ઉપલબ્ધિ થાય છે.

પૂર્વપદમાં આત્યાંતિક વિયોગની વાત કહી છે અને આ ઉત્તરપદમાં શાશ્વત સિદ્ધપદની વ્યાખ્યા કરી છે. આમ બહુ જ સુંદર રીતે કાર્યકારણનું સંકલન કર્યું છે. એક બાજુ કારણરૂપ આત્યંતિક વિયોગ છે અને બીજી બાજુ કાર્યરૂપ શાશ્વત પદ છે. આત્યંતિક વિયોગ તે અનંત અભાવને સૂચિત કરે છે, જ્યારે શાશ્વત પદ તે આત્માનો અનંત સદ્ભાવ સૂચિત કરે છે. આમ કર્મનો અનંત વિયોગ અર્થાત્ અભાવ તે શાશ્વત સદ્ભાવનું પ્રધાન કારણ છે. દેહાદિક સંયોગ તે ક્ષણિક હોવા છતાં નિરંતર ચાલનારો સંયોગ હતો અને આવા સંયોગની પરંપરાને સંપૂર્ણ છેદવાથી કર્મનો અને સંયોગનો, બંનેનો આત્યંતિક અર્થાત્ અનંત અભાવ પ્રગટ થાય છે. હવે અનંતકાળ સુધી સંયોગ થવાનો નથી. સંયોગનો તેવો અભાવ, તે આત્યંતિક વિયોગ છે અને નિષ્પન્ન થયેલો આ આત્યંતિક વિયોગ તે અનંતકાળ સુધી ટકી રહેતા શાશ્વત પદનું કારણ છે. અંતવાળો અભાવ ક્ષણિક સુખ આપે છે, જ્યારે અનંતકાળનો અભાવ તે અનંતકાળનું શાશ્વત પદ આપે છે. ગાથામાં કથિત કર્મનો ક્ષય, તે સાધન છે અને શાશ્વત પદ, તે સાધ્ય છે. હવે આગળની ગાથામાં કર્મક્ષયના ઉપાયો બતાવશે પરંતુ આ ગાથામાં કર્મમુક્તિની સ્થાપના કરવામાં આવી છે અને કર્મમુક્તિથી શાશ્વત એવી સિધ્ધપદરૂપી મુક્તિ અર્થાત્ મોક્ષની પ્રાપ્તિ થાય છે. ગાથામાં સ્પષ્ટ કથન છે કે મોક્ષ તે શૂન્યતત્ત્વ નથી. પરંતુ શાશ્વત અનંતકાળ સુધી આત્માને શાંતિ આપી શકે તેવો સહચારી ભાવ છે.

આધ્યાત્મિક સંપૂટ : પરિણામરૂપ મોક્ષ ભલે સમયે થાય પરંતુ જીવ જ્ઞાન દ્વારા મુક્તિ

સ્વરૂપનો આનંદ માણી શકે છે અને આવા ભાવમાં જ્ઞાનપરિણામ થતાં કર્મક્ષયની ધારા અર્થાત નિર્જરા સ્વયં ચાલુ થઈ જાય છે. જેમ દર્પણમાં જોતાં મુખ જોઈ શકાય છે પણ તેને સ્પર્શ કરી શકાતો નથી, તેમ અહીં અત્યારે પ્રારંભિક સ્થિતિમાં જ્ઞાનરૂપી દર્પણમાં મોક્ષનું પ્રતિબિંબ જોઈ શકાય છે પરંતુ હજુ આત્યંતિક કર્મક્ષય થયો નથી એટલે આ પ્રતિબિંબને સ્પર્શી શકાતું નથી. કેવળ જ્ઞાનદૃષ્ટિથી નિહાળી શકાય છે, આવું સ્વયંનું શુદ્ધ ચિત્ર જોઈને જીવાત્મા અનહદ આનંદની અનુભૂતિ કરે છે. જેમ કોઈ રાજકુમાર સોળે શણગાર સજીને રાજચિન્હોથી યુક્ત બનીને દર્પણભવનમાં જ્યારે પોતે પોતાનું રૂપ નિહાળે છે, ત્યારે તે આનંદનો અનુભવ કરે છે, તે જ રીતે શ્રદ્ધાના સાધનોથી સજ્જ બનેલો આત્મા જ્ઞાનદર્પણમાં આત્માનું શુધ્ધ સ્વરૂપ નિહાળે છે, ત્યારે તે હર્ષિત થઈને મોક્ષમાં જે આનંદ ભોગવવાનો છે તેવો નિજાનંદ અહીં પણ માણી શકે છે અને આવા ભાવમાં રમણ કરવું, તે મોક્ષભાવનું પ્રતિબિંબ છે. આ છે ગાથાનો આધ્યાત્મિક સંપૂટ.

ઉપસંહાર : આત્મસિધ્ધિની અભિવ્યક્તિ છ પદ માટે અભિવ્યક્ત થયેલી છે. આત્મા છે ઈત્યાદિ ક્રમશઃ એક પછી એક પ્રશ્નનું સમાધાન કરી શાસ્ત્રકારે શિષ્યની શંકા અને સમાધાન રૂપે સંવાદ દ્વારા ચાર બોલનો નિર્ણય કર્યા પછી આ ગાથામાં પાંચમા સ્થાનનો નિર્ણય કર્યો છે અને તેને કર્મમુક્તિ તેવું નામ આપ્યું છે. કર્મમુક્તિમાં આત્યંતિક વિયોગ એવું વિશેષણ મૂક્યું છે, જેથી ક્ષણિક કર્મમુક્તિનું મૂલ્ય નથી, પરિપૂર્ણ મુક્તિ જ ઉપકારી છે, તેમ જણાવ્યું છે. તેમજ આ મુકિતને શૂન્યરૂપ ન કહેતાં આ કર્મમુક્તિ તે ફળરૂપી મુક્તિ છે અને કર્મમુકિતનું સુફળ તે મોક્ષ છે. મોક્ષ પણ પરમસુખનું ધામ છે. આ રીતે ગાથામાં ક્રમશઃ એક નિર્ણય માળાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. તે આ રીતે છે –

૧) કર્મ છે (૨) કર્મની સંપૂર્ણ મુક્તિ છે (૩) કર્મમુક્તિથી મોક્ષ મળે છે. (૪) મોક્ષ પરમ સુખનું ધામ છે.

આ રીતે આ ગાથામાં અનુષ્ઠાન ચતુષ્કની સંક્ષિપ્ત વ્યાખ્યા કરીને એક પ્રકારે મુક્તિ સોપાનના દર્શન કરાવ્યા છે. તેમાં જે ગંભીર ભાવો છે તેનું આપણે યથાસંભવ વિવરણ કર્યું છે. ગંભીર ભાવોનો સ્પર્શ ન થાય તો પણ સામાન્ય રીતે આ ગાથા ઘણી જ બોધાત્મક છે.

અહીં ૯૧મી ગાથાનું પરિસમાપ્ત કરી શાસ્ત્રકાર સ્વયં મોક્ષસાધનાનું ગાન કરશે, જે પરમ આદરણીય બનશે.

દ્વિતીય ખંડ ઉપસંહાર

દ્વિતીય ખંડ ઉપસંહાર : મહાભાષ્યના દ્વિતીય ખંડનો જો વિસ્તારથી ઉપસંહાર કરવા જઈએ, તો તે પણ ઘણા વિશાળ ચિંતન સમૂહને આવરી લે છે. કારણ કે આત્મસિદ્ધિનો જે મુખ્ય પાયો છે, તે 'ષટ્પદ નિરૂપણ' અથવા 'ષટ્પદ સમાધાન' છે. તે આખું નિરૂપણ લગભગ પ્રશ્નોત્તર રૂપે પીરસાયું છે. મતાર્થી રૂપે એક જિજ્ઞાસુનું સ્વરૂપ સામે રાખીને સદ્ગુરુનો ઉપદેશ પ્રકાશિત કરવામાં આવ્યો છે. પ્રશ્નોત્તર રૂપે શાસ્ત્રો પીરસવા, તે પદ્ધતિ પ્રાચીનકાલથી જ ચાલી આવે છે. ભારતીય સંસ્કૃતિના બધા શાસ્ત્રો કે સંપ્રદાયોમાં કે પ્રાચીન આગમગ્રંથોમાં આ પદ્ધતિ અપનાવી છે. જૈનશાસ્ત્રોમાં અનેક સ્થાને ગણધર ગૌતમસ્વામીના પ્રશ્નો અને ભગવાન મહાવીરનો ઉત્તરો છે. તે જ રીતે સનાતન ધર્મના આર્યગ્રંથોમાં પણ પ્રશ્નોત્તર પદ્ધતિ પ્રચૂર માત્રામાં જોઈ શકાય છે. અહીં પણ કૃપાળુ ગુરુદેવે આ સરળ પદ્ધતિનો ઉપયોગ કરીને આ દ્વિતીયખંડમાં લગભગં ઘણા પ્રશ્નોનું ઉત્તમ સમાધાન કર્યું છે.

જેમાં આત્માથી લઈ મોક્ષના ઉપાય સુધીની સ્થાપના છે, તેવા આ છ એ ધ્રુવપદો સમગ્ર સમ્યગ્દર્શન, સમ્યગ્જ્ઞાન અને સમ્યક્ ચારિત્રને આધ્યાત્મિક રીતે પ્રગટ કરી મોક્ષમાર્ગનું નિર્ધારણ કરે છે. આત્માની સ્મૃતિ અને સ્વીકૃતિ, તે સમ્યગ્દર્શન છે અને ત્યાર પછીના પદોમાં કર્તા, ભોક્તાનો વિચાર કરી અકર્તા–અભોક્તા રૂપે શુદ્ધ થવું, તે મોક્ષ છે. અને તેના સાધનરૂપ જે ઉપાસના છે, તે ચારિત્ર છે..... અસ્તુ. અહીં આપણે આ દ્વિતીય ખંડમાં પાંચ પદનું વિવરણ કરી આ ખંડને પૂરો કરી રહ્યા છીએ.

(૧) આત્મા છે, (૨) આત્મા નિત્ય છે, (૩) કર્તા છે, (૪) ભોક્તા છે અને (૫) મોક્ષ છે. આ પાંચે પદો ઉપર યથાસંભવ ઊંડું માર્મિક વિવેચન કરવામાં આવ્યું છે. જેમાં પૂર્વપક્ષ ઊભો કરી સમજવા માટે કેટલાક પ્રશ્નોની છણાવટ કરી છે. તે જ રીતે મતાર્થીને પણ શંકાકાર રૂપે કે પ્રતિપક્ષી રૂપે કે જિજ્ઞાસુ શિષ્યરૂપે પ્રદર્શિત કરીને કૃપાળુ ગુરુદેવના રહસ્યમય ભાવો સમાહિત કર્યા છે.

અનેક શ્રીમાન ધુરંધર વિદ્વાન વિરક્ત આત્માઓએ આત્મસિદ્ધિ ઉપર વિશાળ વિવેચન કર્યું છે અને ઘણા ઘણા ઉપદેશાત્મક ભાવોને સંચિત કર્યા છે. જે પઠનીય અને સુવાચ્ય છે. તેઓએ ગંભીર ભાવોને આલેખીને ઊંડા પાણીમાં ડૂબકી મારી છે. સમજદારને મોતી પણ હાથ લાગે. અહીં કહેવાનો ઉદ્દેશ એ છે કે **આ મહાભાષ્ય થોડી અનોખી શૈલીથી ચિંતન કણિકાઓને પ્રગટ કરી રહ્યું છે.** તે ઉપરાંત અધ્યયનશીલ વ્યક્તિઓ માટે કેટલાક ગુપ્ત ભાવો પ્રસ્ફૂટિત કરવામાં આવ્યા છે. આત્મસિદ્ધિ જેવા મહાન અધ્યાત્મગ્રંથો ઉપર થયેલી વિશાળ ટીકાઓ અને આ મહાભાષ્ય, આ સુવર્ણગ્રંથરૂપી સિક્કાની બંને બાજુને અંકિત કરે છે. એક બાજુ દિવ્યદર્શન છે અને બીજી બાજુ અનુપમ પ્રતિભા છે.

ઉપર્યુક્ત પાંચે પદ બંને રીતે ચિંતન માંગે છે. એક તરફ સરળ સમાધાન અને આત્મા

ઈત્યાદિ ચૈતન્યભાવોની સ્વીકૃતિ છે, જ્યારે બીજી તરફ પ્રાચીનકાળથી ચાલ્યા આવતા સનાતન દાર્શનિક પ્રશ્નો અને આધ્યાત્મિક રહસ્યો, જેને ઉકેલવા માટે ભારતીય સંસ્કૃતિમાં હજારો શ્લોક પ્રમાણ ગંભીર ગ્રંથો તૈયાર થયા છે, વેદ તથા વેદબાહ્ય, આઠે દર્શનોમાં જેનું ખૂબ જ ઊંડું લઢણ થયું છે. ઉપનિષદોમાં આત્મા છે અને આત્મા નિત્ય છે, આ પ્રથમ બે પદો વિષયક પદે પદે આત્મજ્ઞાનની ઝલક જોવા મળે છે. તે ઉપરાંત જૈનપરંપરામાં દિગંબર કે શ્વેતાંબર, બંને પક્ષોમાં એકથી એક ધુરંધર અને સમર્થ આચાર્યો જ્યારે શાસનરૂપ નભોમંડળમાં આવ્યા અને આત્મજ્ઞાનનો તીવ્ર ભાવે ઉદ્‌ઘોષ કર્યો, ત્યારે એક મજબૂત ભૂમિકાની સ્થાપના થઈ છે. સમગ્ર આર્યસંસ્કૃતિનો મૂળભૂત પાયો આત્મા કે પરમાત્મા છે. બધી સાધનાની સરિતાઓ આત્મારૂપી સમુદ્ર તરફ વહન કરી રહી છે અને જેઓએ આત્મલક્ષ છોડી દીધું છે, તેવી ધારાઓની સમગ્ર રીતે ઉપેક્ષા થઈ છે.

ત્યારબાદ આત્મા વિષે કર્મશાસ્ત્ર અને અધ્યાત્મશાસ્ત્રમાં બે પક્ષનો ઉદય જોવા મળે છે. કર્મગ્રંથો અને કર્મયોગી સિદ્ધાંતો પાપ–પુણ્યના કર્તા તરીકે આત્માની સ્થાપના કરે છે અને આત્મા માયાયુક્ત વિભાવદશામાં કર્મ કરીને એક કર્મજંજાળ ઊભી કરે છે અથવા એમ કહો કે આદિકાળ થી એક કર્મજંજાળ ચાલી આવી છે અને અજ્ઞાનદશા પણ આદિકાળથી જ અસ્તિત્વ ધરાવે છે એટલે કર્મપક્ષમાં જીવ કર્મનો કર્તા છે અને એ જ રીતે પોતાના પાપ–પુણ્યનો ભોક્તા પણ છે. આવી દશામાં તેને જીવની સંજ્ઞા આપવામાં આવે છે. આ જીવો પ્રાણ, ભૂત, જીવ, સત્ત્વના કેટલાક વિભાગોમાં દેહધારી બનીને કર્તા–ભોક્તાની અવસ્થા ચાલુ રાખે છે. એટલે સામાન્ય આસ્તિકવાદ પાપ–પુણ્યનો સ્વીકાર કરી પૂર્વજન્મ અને પુનર્જન્મની ધારાનો સ્વીકાર કરે છે. આ વાત ઉપર સ્પષ્ટીકરણ કરતાં આત્મસિદ્ધિના બે પદોનું આખ્યાન કરીને સ્થાપિત કર્યું છે કે જીવાત્મા કર્મનો કર્તા છે અને ભોક્તા પણ છે પરંતુ આ જીવાત્મા સદાને માટે કર્મનો કર્તા–ભોક્તા નથી. હકીકતમાં જીવાત્મા મટી પરમદશાને પ્રાપ્ત થાય અર્થાત્ પરમાત્મસ્વરૂપ પ્રગટ થાય, ત્યારે તે કર્મનો અકર્તા અને અભોક્તા બની, યોગાતીત દશાને વરી સિદ્ધદશાને પામે છે. પાંચમું પદ આવી મુક્તદશાનું આખ્યાન કરી મોક્ષની સ્થાપના કરે છે. સમગ્ર ભારતવર્ષનો પ્રધાન લક્ષભાવ 'મોક્ષ' છે.

આપણે આ દ્વિતીય ખંડમાં ઉપર્યુક્ત પાંચે પદોનું ગંભીર ભાવે વિશ્લેષણ કર્યું છે. અન્ય *વિદ્વાન સાધકોએ પણ આત્મસિદ્ધિ ઉપર મંથન કરવામાં કચાશ રાખી નથી. છતાં પણ* અમોને એમ લાગતું હતું કે **આત્મસિદ્ધિના કેટલાક ગૂઢ ભાવો ઉદ્‌ઘાટિત થયા નથી અને આત્મસિદ્ધિના પદો બોલતી વખતે અંદરથી અવાજ આવતો હતો કે ઘણા ભાવો અકથ્ય રહી ગયા છે, તેવા ભાવોનું માનસિક દર્શન થતાં મનોમન અહોભાવ થતો હતો, એટલું જ નહીં પરંતુ સિદ્ધિકારનો દિવ્ય આત્મા જે સદ્‌ગુરુના સ્થાને બિરાજમાન છે, તેનો સાક્ષાત્ ધ્વનિ પણ સંભળાતો હોય,તેવો ભાસ થતો હતો.** આવા આંતરિક કારણોની ઉપસ્થિતિમાં **શાંતાબેન બાખડા** જેવા વિરક્ત તપોમય આત્માની પ્રાર્થના થતાં અને એ રીતે તેમના ઉત્સાહી દાનવીર **શ્રી પ્રમોદભાઈ, મુકેશભાઈ** વગેરે પુત્ર પરિવારના પણ ઉત્તમ ભાવોથી મહાભાષ્યનું ગ્રંથન ચાલુ થઈ ગયું અને આ દ્વિતીય ખંડ પણ એ જ ભૂમિકા પર તૈયાર થયો છે.

આ દ્વિતીય ખંડમાં (**૪૩ થી ૯૧ સુધીની ગાથા**) ૪૯ ગાથાનો સમાવેશ કર્યો છે. આગળ આપણે કહ્યું છે કે આ ગાથાઓ અધ્યાત્મભાવોની સાથે નૈતિક ઉપદેશનું પણ ઘણું જ મૂલ્ય ધરાવે છે. સામાજિક દષ્ટિએ સમાજમાં પ્રવર્તમાન ઘણા મિથ્યાભાવોનું નિરાકરણ કરી એક ઉચિત માર્ગનું પ્રદર્શન કરે છે અને આ એવો માનવીય માર્ગ છે, જે મોક્ષમાર્ગ સાથે પણ સંબંધ ધરાવે છે. વ્યવહારમાં ઉન્નતિ માટે સમગ્ર દષ્ટિએ જોતાં સાધનાના ક્ષેત્રમાં ત્રણ ભૂમિકાઓ આવશ્યક છે.

(૧) નૈતિક ભૂમિ – નીતિધર્મ (૨) માનવીય ભૂમિ – માનવધર્મ અને (૩) અધ્યાત્મભૂમિ –આત્મધર્મ–આત્મિક ઉત્થાન.

અમોને એમ લાગ્યું છે કે શ્રીમદ્ રાજચંદ્રજી જન્મજાત કવિરાજ તો છે જ પરંતુ સમાજશાસ્ત્રના ઊંડા અધ્યેતારૂપે તેઓએ વિચારધારાને નિર્મળ કરીને એટલી જ ઊંડાઈથી અધ્યાત્મમાં પ્રવેશ કરી એક સિદ્ધહસ્ત યોગીરાજ રૂપે પ્રકાશમાન થયા છે. આજે આત્મસિદ્ધિ હજારો લોકોના આકર્ષણનું કેન્દ્ર બની, તેમને જ્ઞાનમાર્ગનો પ્રકાશ આપી ભક્તિમાર્ગમાં વાળે છે. તેઓશ્રીની સાધનાને વસ્તુતઃ અક્ષરદેહ આપવા માટે આ દ્વિતીયખંડમાં પ્રયાસ કર્યો છે અને સૈદ્ધાંતિક કે ન્યાયદષ્ટિએ મૂળ ગાથાઓનું અવલંબન લઈ જરાપણ આગળ–પાછળ ગયા વિના સીધી કેડીએ ચાલીને આ ગાથાઓને કંડારવા માટે ધ્યાન અપાયું છે. સુખદ વાત એ છે કે જેમ કોઈ સરિતા પોતાની નિશ્ચિત દિશામાં વહે છે તેમ આ આત્મસિદ્ધિની ગંગા પરમતત્ત્વને લક્ષમાં રાખી એક જ દિશામાં વહી રહી છે, લગભગ ક્યાંય પણ વિષયાંતર થયું નથી. એક સચોટ નિબિડ ઉક્તિને પ્રમાણિત કરી જ્ઞાનના મૂળ મજબૂત કર્યા છે. કેટલું કહીએ... ઘણી વિશેષતાઓથી ભરપૂર એવા આ પદોનો અને તેના ભાવોનો અહીં સંક્ષેપમાં ઉપસંહાર કર્યો છે. જેમ કોઈ મોટા રાજમહેલનું બારીક નિરીક્ષણ કર્યા પછી દૃષ્ટા બહાર નીકળે, ત્યારે પુનઃ એકવાર અખંડ ભાવે રાજમહેલને જૂએ છે, અંદરથી જોયેલો રાજમહેલ પુનઃ અખંડભાવે જોતાં એક નવો ઓપ આપે છે, તેમ અહીં પણ ૪૯ ગાથાઓનું યથાસંભવ અવલોકન કરી પુનઃ બધી ગાથાઓને અખંડભાવે જોતાં ઉપસંહાર રૂપે એક અદ્ભૂત દર્શનની પ્રતીતી થાય છે. ઉપસંહાર તે સાર છે, સારનો હાર છે, અને હારમાં સમૂહભાવે મોતી ચમકે છે. આટલો ઉપસંહાર કરી, ગાથાઓના જ્ઞાનને ફરી ફરી નમન કરી વિરામ લેશું.

પૂજ્ય તપસ્વી શ્રી જગજીવનજી મહારાજ

ચક્ષુ ચિકિત્સાલય

જ્યોતિ તીર્થ...

જ્યાં ચક્ષુ કિરણોની સાથે સાથે ભાવ કિરણોનો પણ ઉત્કર્ષ થાય છે...