

SAMBODHI

Indological Research Journal of L.D.I.I.

VOL. XXXII

2009

EDITORS

Jitendra B. SHAH

K. M. PATEL



L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY
AHMEDABAD

Our Contributors

S. N. Bhavasar

Block No. 29, Vrindavan Society,
Pashan, Poone-8.

Herman Tieken

Institute Kern

P. O. Box 9515, 2300 R A Leiden
The Netherlands.

Ramkrishna Bhattacharya

Reader in English,

Anand Mohan College,
Calcutta.

Satya Vrat Varma

7/34, Purani Abadi, Nr. Namdev Flour Mill,
Sri Ganganagar-335001 (Raj.)
Ph. No. 0154-2473343

Ravindrakumar Panda

Reader, Dept. of Sanskrit, Pali & Prakrit,
Faculty of Arts, M.S. University, Baroda-2.

Kamla Garg

Dean, Faculty of Fine Arts,
University of Rajasthan, Jaipur.

Preeti Singh

Research Scholar, Dept. of Fine Arts,
University of Rajasthan, Jaipur.

Vijay Pandya

11/A, New Rangasagar Society,
B/h, Govt Tube Well, Bopal,
Ahmedabad-380 058.

Samirkumar K. Prajapati

Lecturer in Sanskrit

Shree T.A. Chatwani Arts & J.V. Gokal Trust
Commerce College, Radhanpur-385 340.
Phone No. 9428853859

Maulik Hazarnis

D-10, Madhuram Apts.,

Near Chankaypuri Cross Roads,
New Sama Road, Vadodara-390 008.

Rasila Kadia

8, Jaymala Society, Opp. Mansi Circle,
Behind Satellite Complex, Jodhpur,
Ahmedabad - 380 015.

Jitendra B. Shah

L. D. Institute of Indology, Ahmedabad-9.
Ph. 26307326 (o), 9825800126 (M)

Vijaypal Shastri

Reader, Rashtriya Sanskrit Sansthan,
Gopalpura Bi-Pass Road,
Triveninagar,
Jaipur-302018. Raj.

Deeapk Ranjan

Department of Darshan & Dharma
Kashi Hindu Vishva Vidyalay,
Varanasi.

Tanuja Singh

TR-11, Rajasthan University Campus,
Jaipur-302004.

Ph. : 0141-2703053

E-mail : tanuja singh 1965@yahoo.com.

Kanjibhai Patel

Vastupal Apartments,

Near Navpad Society, Opp. New Vikasgruh,
Paldi, Ahmedabad-380 007.

SAMBODHI

Indological Research Journal of L.D.I.I.

Vol. XXXII

2009

EDITORS

Jitendra B. SHAH

K. M. PATEL



L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY
AHMEDABAD

SAMBODHI
VOL. XXXII 2009

Editors :
Jitendra B. Shah
K. M. PATEL

Published by :
J. B. Shah
L. D. Institute of Indology
Ahmedabad - 380 009 (India)

Price : Rs. 150.00

Computer type setting :
Shrut Ratnakar
104, Sharap Building,
Nr. Navjivan Press, Ashram Road,
Ahmedabad-380 014.

Printer :
Sarvodaya Offset
13, Gajanand Estate,
Near Idgah Police Chowky, Ahmedabad-380 016.

CONTENTS

1. Major Progress Linking Modern Science & Vedic Science	S. N. Bhavasar & R. W. Boyer	1
2. Two Peculiar Usages of the particle Kira/Kiri in Apabhramśa	Herman Tieken	33
3. Symbolic and Mimetic fire-Altars : A new approach to the Sulbasūtras	Ramkrishna Bhattacharya	37
4. Authorship of the Dāhod Inscription of Mahumd, V.S. 1545	Satya Vrat Varma	43
5. Some Aspect of Śaivism	Rabindrakumar Panda	49
6. The Immortal Stone-works of Gujarat	Kamla Garg & Preeti Singh	54
7. Philosophical Concepts in Ancient Jaina Literature.	Pooja Chandel	61
8. अर्जुनरावणीय (रावणार्जुनीय) की टीका व इसके रचयिता	विजयपाल शास्त्री	७०
9. काव्यप्रकाश-सङ्केतकार आचार्य माणिक्यचन्द्रसूरि के स्वरचित उदाहरण	विजयपाल शास्त्री	८३
10. अनेकान्तवाद : सिद्धान्त और व्यवहार	दीपक रंजन	१०२
11. पथ प्रदर्शक - महाराजा सूरजमल	तनूजा सिंह	१०७
12. जैन दार्शनिक साहित्य में ज्ञान और प्रमाण के समन्वय का प्रश्न	कानजीभाई पटेल	११७
13. संस्कृत साहित्यમાં गीत	विजय पंड्या	१२५
14. 'विक्रमोर्वशीय'ના નાન્દીશ્લોકનું કાવ્યાર્થસૂચકત્વ : અથર્વવેદ (૨.૨) ના પરિપ્રેક્ષ્યમાં	સમીરકુમાર કે. પ્રજાપતિ	૧૩૪
15. ગુજરાતના ભૂમિજ દેવાલયો-એક વિવેચના	મૌલિક હજરનીસ	૧૪૪
16. સં. ૧૮૨૦ નો છીપવાડનો ગૃહગૃહણકનો દસ્તાવેજ	રસીલા કડિયા	૧૪૮
17. સં. ૧૭૪૮નો હાજાપટેલની પોળના મકાનનો દસ્તાવેજ	રસીલા કડિયા	૧૫૫
18. જર્મન વિદ્વત્ ત્રિપુટી (હર્મન યાકોબી, શૂબ્રિંગ, આલ્સટ્રોફ)	જિતેન્દ્ર બી. શાહ	૧૬૮
National Seminar on The Philosophy in Gujarat		૧૭૬

Statement about ownership and other particulars about **Sambodhi**, the **Yearly Research Journal of the L. D. Institute of Indology, Ahmedabad** to be published in the first issue every year after the last day of March.

FORM IV

(See Rule 8)

- | | |
|---|--|
| 1. Place of publication | Ahmedabad |
| 2. Periodicity of its publication | Yearly |
| 3. Printer's Name | Sarvodaya Offset |
| Nationality | Indian |
| Address | Idgah Police Chowky, Ahmedabad. |
| 4. Publisher's Name | Jitendra B. Shah |
| Nationality | Indian |
| Address | Director
L. D. Institute of Indology,
Ahmedabad - 380 009. |
| 5. Editors' Name | Dr. Jitendra B. Shah |
| Nationality | Indian |
| Address | L. D. Institute of Indology,
Ahmedabad - 380 009. |
| 6. Name and addresses of
Individuals who own the
newspaper and partners or
shareholders holding more
than one-percent of the
total Shares. | Nil |

I, Jitendra B. Shah, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Jitendra B. Shah
Director

Major progress linking modern science and Vedic science★

S. N. Bhavasar and R. W. Boyer

Prasaad cinhani purah phalani

Auspicious signs and signatures precede eventual fruitful actions. (Kalidasa)

The exponential rate of growth of information in recent years is one indicator of the unprecedented phase transition we are witnessing throughout the world. In virtually every area of society, it is a time of rapid change marked by shifting paradigms, erosion of traditional social values, moral and ethical challenges, tension and violence, and even risk of nuclear annihilation and dismantling of our natural genetic heritage. We are at a critical threshold at which the outer objective focus on the material level of life has gotten ahead of inner subjective development of our minds (1). But in the fog and mist of these turbulent times, a new era of hope and progress in scientific knowledge is unfolding that is far more significant than any paradigm shift in the 400 hundred year history of this Age of Science. Scientific advances now have brought us to the doorstep of the ultimate unification of nature in unified field theory. These advances are auspicious precursors to a profound integration of knowledge that is propelling the Age of Science into a genuine Age of Enlightenment (1).

Progressive views of empirical science

The great accomplishment in modern science of getting to the stage to be able to formulate theories of the ultimate unity of nature—unified field theory—has established the theoretical basis for linking up with the most ancient continu-

★ Material for this paper was drawn from a review by Dr. S. N. Bhavasar of the upcoming book by R. W. Boyer, Ph.D., *Bridge to unity*. The authors thank R. P. Jain of Motilal Banarsidass for the suggestion to submit this paper.

ous knowledge system of holistic Vedic science that directly accesses that unity. It is only in recent decades that the light of modern science has illumined nature deeply enough to be able see the heretofore hidden and overlooked linkage with this most ancient continuous knowledge tradition. Previously thought to be at variance with modern scientific accounts, ancient Vedic science has been corroborated by contemporary formulations that provide similar descriptions of an infinitely self-interacting unified field, Atma, at the very basis of nature. Until modern science arrived at a rational theory of a unified field of all of nature, the correspondence with ancient Vedic science for the most part was not recognized. The most parsimonious explanation for this correspondence is that the two traditions of knowledge converge on the same unified field (1, 2, 3). Logically, there is only one completely unified field.

However, modern scientific progress toward the ultimate unity has been only theoretical—an intellectual wholeness or appreciation of unity from a conceptual and mathematical perspective. Though the progress is commendable, it has not yet included empirical validation of that unity, the central focus and contribution of ancient Vedic science. This calls for deeper investigation into research methodologies in ancient Vedic science, how they are compatible with and complement modern science, and how direct empirical validation of unity can be systematically attained.

Integrating objective and subjective means of gaining knowledge

Modern science has focused intently on objective investigation of the natural world from the outer, objective, third-person perspective. From this perspective, ancient Vedic science had been placed in the context of Indian philosophy or even religious faith, rather than an empirically-based scientific approach to knowledge. It had been mistakenly thrown into the category of unreliable, subjective, first-person approaches considered not useful for establishing consensually validated knowledge according to the tenets and methodology of objective modern science. But now there is growing appreciation of the unique contribution of ancient Vedic science with respect to its methodological principles and technologies. The gap between modern science and ancient Vedic science is closing, toward a grand unification of these historically divergent knowledge traditions.

One major step toward this grand unification is modern scientific progress in recognizing the role of the conscious observer in the process of measurement.

This recognition is one of the key advances—and challenging dilemmas—of the paradigm shift from classical to quantum physics over the past century. This shift has placed an understanding of the nature of mind and consciousness as fundamental to theories of the physical world. Along with this paradigm shift is recent growing interest to investigate mind and consciousness within the new quantum paradigm. In modern science, the role of subjectivity at quantum levels of nature and its interaction with the physical level of nature are increasingly appreciated to be crucial even for a coherent understanding of the physical world, including the structure and function of the brain and the place and role of consciousness.

Another major step is progress in the appreciation of reliable first-person methodologies for deepening subjective experiences of mind and consciousness that foster higher stages of human development. Systematic subjective methodologies are increasingly appreciated as valuable contributions to increase mental acuity and creative energy toward developing a comprehensive, integrated understanding and experience of nature. The methodologies of ancient Vedic science are being revived and recognized as offering much more of a systematic approach to knowledge acquisition than previously appreciated in the world-wide community of scholars. For millennia ancient Vedic science remained in obscurity due to misinterpretation by Western and Eastern scholars without the needed experiential development to interpret it. Classified as mythological, pre-scientific, and largely only of historical significance, these scholars did not follow through with sufficient direct empirical research to validate Vedic knowledge in the inner laboratory of their own minds. This is because the essential knowledge of systematic, subjective developmental technologies contained in ancient Vedic science was not understood or available.

Modern science rejected first-person phenomenological methods precisely because subjective experiences were too unreliable and variable, both intra-subjectively and inter-subjectively. With the revival of efficacious systematic subjective methods of gaining knowledge, a new era is unfolding in the scientific context. Eastern subjective and Western objective methodologies are converging into an integrated means of gaining knowledge. This is being validated through first-person direct empirical experience in the inner laboratory of the mind, and corroborated through empirical, third-person indirect psychophysiological correlations in the experimental laboratory. Developmentally higher experiences are being vali-

dated through well-designed research that shows increased coherence in neural, psychological, and behavioral functioning in the brain and conscious experience (1).

Indeed, a more careful examination of the range of traditional Vedic means of gaining knowledge reveals many of the same fundamental principles found in objective modern science. An important view of Vedic methodologies presents knowledge acquisition in terms of *tattvajnana* (basic principles), *shastrajnana* (scientific theories, formulae, and derivatives therefrom), *ganitajnana* (mathematics, geometry), *prayogajnana* (experiments), and their relationship to *vyavaharajnana* (applied to real life situations, or external validity). The gap in between is filled by *sutrajnana* (brief, compact, algorithmic writing), *yantrajnana* (literally, knowledge of machine, controlling system), and *tantrajnana* (technological objective productive knowledge). These approaches have their source in *mantrajnana* (inner source of the whole field of knowledge). These general approaches fill in the gap between subjective and objective dimensions, related to the epistemological division into knower, knowing, and known—the fundamental trinity found in the common objective experience of nature characteristic of the ordinary waking state of consciousness. Empirical validation or proof is established through *pra-mana* (literally, progressive, standard measurement, both qualitative and quantitative), the major source methodology of which is direct sensory perception (*pratyaksha*). But it is crucial to recognize that this has two facets: outer, external, gross, objective sensory perception in the ordinary waking state of consciousness; and extra-ordinary, inner, refined, subtle perception associated with development of higher states of consciousness. The latter is called *yogaja* (caused by systematic practice of Yoga).

Further validation is through corroboration from secondary proofs or theories of knowledge, like *anumana* (literally the one that follows the accepted primary unit of measurement, such as inference and clear indication), *upamana* (literally, minor, inferior measurement theory such as simile, analogy, similarity, or comparison), *apta* (the knowledge of accomplished masters), *shabda* (words of one who expresses actual truth based on the source of verbal expressions), *yukti* (literally, integrated knowledge endowed with maturity, wisdom, experience, from the root *yuj-yok*—or in English, yoke, to join or combine), *arthapatti* (the emerging circumstantial knowledge that arises as the outcome or result of inquiry), *an-*

upalabdhi (knowledge by absentia), *sambhava* (knowledge by probability), *aitihya* (knowledge from past history), *purana* (unchanging knowledge), *ingita* (knowledge by sign or signature), *chestita* (knowledge by movement and behavior), and so on.

In Vedic science, Sanskrit and Paninian grammar are the linguistic sources and unifying media of communication and expression. Panini's grammar is the model even for ancient and modern Indian languages, grammars and sciences, which keep pace with religion yet transcend them, as articulated by Patanjali. The major character of many Indian traditions begins with Veda, and includes such main associations as *pinda-brahmanda* (microcosm and macrocosm), *bheda-abheda* (identity and differentiation, diversity in unity), and *karya-karana-siddhanta* (the law of causation), which also are fundamental modern scientific concepts. Both approaches to knowledge acquisition, therefore, are very much complementary to each other, not at all as they may have appeared. They can very nigh play a parallel role of countercheck and validation, notwithstanding the apparent differences, distinctions, and superficial contradictions.

In spite of external differences as regard to the various Indian sciences as well as religious faiths and spiritual traditions, Yoga is the unifying approach to higher knowledge based on actual direct empirical experience of the ultimate unity—which modern science has only intellectually glimpsed in unified field theory. However, the ultimate strength of the Indian tradition is direct experience of unity—self-realization, self-revelation, cosmic realization, and liberty from bondage, ignorance, misery and unhappiness. This inner development to unity consciousness beyond the ordinary waking state has yet to be unfolded in mainstream modern science.

Bridging the objective-subjective gap

Applying the practical knowledge of modern science, inner subjective experience has remained separate and isolated from the outer natural world. This experiential separation or gap directly relates to the philosophical tenet of the independence of objectivity and subjectivity long considered essential to the objective approach of modern science. This is one important example demonstrating that, at this stage of development of modern science, the knowledge and experience gained through the objective approach remains fragmented. The primary locus of experience in modern science remains the concrete, sensory, external,

objective material world only, believed to exist independently from the inner subjective knower. This fragmented knowledge and experience is directly associated with the lack of fundamental grounding in modern and post-modern social thought, which has rendered modern life devoid of existential meaning, purposeless, ungrounded, and unfulfilling to the knower. Modern science has paid virtually no attention to development of inner mental resources to guide balanced use of outer material resources. It has developed a massive body of reliable knowledge of the gross material level of nature, mainly derived from logical theories and empirical experiments. It certainly represents major steps of progress over previous eras marked by irrationality and unfounded beliefs. But epistemologically, it is limited to gross sensory experiences in the ordinary waking state of consciousness. Based on application of the principles of modern science focusing only on the gross outer level of the physical world, modern and postmodern life has been tightly bound to the superficial flatland of material existence (1).

With even slight reflection on the part of the investigator or observer, however, one finds a subjective underpinning to all of the perceptual, cognitive, memory, and intuitive processes involved in any objective observation of nature. Knowledge is fundamentally a subjective phenomenon; objective knowledge has a subjective basis. Any third-person objective observation, any consensual validation or inter-subjective agreement across observers, has at its base the first-person empirical experience of individual conscious observers. The fragmenting experiential separation that has been a core feature of modern scientific objectivity is now fundamentally challenged by the interaction of the observed and observer in quantum theory. This core dilemma in quantum theory has brought to the forefront of modern science the important issues of the role of mind and consciousness and how they relate to the physical world.

At the same time these developments are taking place, a revival of ancient Vedic science has been underway, and its practical technologies have been made understandable in the modern scientific context. Ancient Vedic science is becoming increasingly recognized as based on systematic, reliable, and verifiable means of gaining knowledge. It is an integrated *empirical* science that incorporates both subjective and objective approaches. It emphasizes systematic, reliable, replicable first-person, subjective methodologies that had been missing in modern science. It is in the systematic development of higher states of consciousness that the dilem-

mas and paradoxes so recalcitrant in the modern scientific context can be resolved. Efficacious means to expand human experience beyond the ordinary waking state of consciousness, to transcend ordinary mental activity, is the practical basis for fully linking modern science and Vedic science. Transcending the limitations of the ordinary waking state of consciousness, individual psychology can be unbound, and we can fully realize our natural, essential universal status. That has been the perennial message of ancient Vedic rishis and all of the wise—whatever their cultural, intellectual, secular, or sectarian backgrounds and history (1).

But accessible, reliable means to foster the inner transcendent state had been lost to human society, eastern and western. An efficacious scientific methodology to attain the transcendent state was missing, not only in modern scientific methodology but also in philosophical, religious, and spiritual traditions world-wide. In the absence of systematic experiential means to transcend thought, thoughtful people have resorted to complicated means in laudable but ineffective efforts to attain it, frequently based on misinterpretations of developmental technologies in ancient Vedic science. This unfortunate legacy is now ending with major advances in the revival of natural, holistic developmental technologies drawn from ancient Vedic science. The unique and invaluable contribution to these advances of the consciousness-based approach of Maharishi Vedic Science and Technology led by foremost Vedic scientist and educator His Holiness Maharishi Mahesh Yogi is increasingly recognized. The Transcendental Meditation technique of Maharishi Vedic Science and Technology has been shown to be a systematic, effortless yogic practice that is a reliable means for direct experience of transcendental consciousness. This is extensively supported by well-designed published psychophysiological, psychological, and behavioral research (5). For millennia, the tragic loss of the practical developmental technologies in ancient Vedic science had constricted human development. Maharishi explains:

“This tragedy is the fate of a path of knowledge based on direct experience when the means to that direct experience has been lost. Past attempts to interpret the Vedas, whose basic subject matter is the recorded experiences of evolution through higher states of consciousness, most obviously have been hopeless in the absence of any personal knowledge of these states (4).”

“Science is universal. The terms ‘eastern science’ and ‘western science’ simply denote different approaches to the object of inquiry, different approaches to knowing and to living the

reality of life. Western science rejects any trace of subjectivity on the path of investigation because the observer's state of awareness differs according to the condition of his nervous system and when this changing subjective element is involved in perception, perception will never be reliable. The subjective approach to knowledge aspires to create a state of consciousness that does not change. Through the eastern approach to knowledge it is possible for every man to be a scientist, a knower of truth, by developing that non-changing state of consciousness as a permanent reality (5)."

Maharishi further describes the non-changing state of transcendental consciousness and the simple, natural method of how to attain it:

"Underneath the subtlest layer of all that exists in the relative field is the abstract, absolute field of pure Being which is unmanifested and transcendent. Experience shows that Being is the essential, basic nature of the mind; but, since It commonly remains in tune with the senses projecting outwards toward the manifested realms of creation, the mind misses or fails to appreciate its own essential nature, just as the eyes are unable to see themselves. Everything but the eyes themselves can be seen through the eyes. Similarly, everything is based on the essential nature of the mind; and yet, while the mind is engaged in the projected field of manifested diversity, Being is not appreciated by the mind, although It is the very basis and essential constituent (6)."

"The Transcendental Meditation technique is an effortless procedure for allowing the excitation of the mind gradually to settle down until the least excited state of mind is reached [pure Being]. This is a state of inner wakefulness with no object of thought or perception, just pure consciousness aware of its own unbounded nature. It is wholeness, aware of itself, devoid of differences, beyond the division of subject and object—transcendental consciousness (7)."

In the Indian context, direct experience of transcendental consciousness is associated with *Yogaja pratyaksha* (direct perception born of yoga practice), which can be described as a supra-rational and trans-secular state. The state is also variously identified with such terms as *Atman*, *Samadhi*, *Turiya-cetana*, *para-cetana* and the realm of *parama-vyoman*. In its higher sense, it is described as an ever-awakened state (*nitya-jagrtā*), throughout waking-dreaming-sleeping states. Vedic rishis or seers were said to have reached this state. But reliable systematic means to develop it had been lost to society. Fortunately, a considerable body of experimental evidence on the psychophysiological and behavioral correlates of transcendental consciousness has now accumulated. This evidence indicates that

higher states of consciousness are being reliably reported, and corroborated experimentally, through regular practice of the systematic developmental technologies revived from ancient Vedic science (8).

Reports of transcendent experiences appear in the literature of many cultural traditions, but ancient Vedic records contain the most extensive and detailed accounts. Until recent years, it had been quite difficult to investigate such experiences systematically using formal experimental methods. This was due significantly to lack of a comprehensive theoretical framework to interpret the reported higher experiences, lack of experimental paradigms to examine the reports, and especially lack of systematic means to replicate the experiences reliably and under testing conditions. It has been estimated that as little as one-tenth of one percent of the college population, for example, may have such experiences (9). The Transcendental Meditation technique has been an important catalyst to extend research into higher states of consciousness by providing a reliable, repeatable methodology through which large numbers of regular practitioners report frequent experiences of transcendental consciousness (1).

Revered individuals throughout history have described exalted inner experiences as an important source of meaning in their lives and inspiration for their contributions to the sciences, arts, humanities, and religion. Contemporary developmental theories have attempted to characterize the most advanced stage or *end-state* of ontogenetic development. The theories have focused initially on stages of growth in adolescence and early adulthood within the range of ordinary experience in the general population. Subsequently the theories have been extended into more advanced stages in adulthood (1). Perhaps the most influential modern scientific theory of psychological development is the perceptual-cognitive theory of developmental psychologist Jean Piaget (10). This theory proposed a sequence of stages of cognitive growth toward adulthood, from the dominance of sensorimotor processes (typically ages 0-2) to the theorized end-state of abstract reasoning or formal reasoning associated with rational scientific problem solving. In modern education, the focus of training has been almost entirely on building abstract reasoning ability, the object-oriented representational mode of rational thought characteristic of the objective approach in modern science. Much of the time students are engaged in active mentation that keeps attention in an outward, objectifying direction. By force of habit, deeper, more settled, refined inner expe-

riences are de-emphasized and often completely masked.

More recent developmental theories address adult growth beyond formal operations, called post-formal or post-representational development (9, 11). These theories propose even higher stages of growth, similar to psychologist Abraham Maslow's theory of self-actualization (12). One prominent theory of post-formal, post-conventional development focusing on moral judgment was proposed by developmental psychologists Lawrence Kohlberg and R. A. Ryncarz (11). This theory describes higher development beyond abstract reasoning or formal operations to a 'natural law' orientation toward ethical and moral questions, characterized by the view that, "human responsibilities, duties, and rights are not arbitrary or dependent upon social convention but are objectively grounded as laws of nature (11, p. 195)." In these theories of higher human development, the highest stages are theorized not to be achievable only through formal operational thinking but to require some form of transcendent experience involving a sense of connection or unity between the individual self and the cosmos. In Maharishi Vedic Science and Technology, transcendence has been proposed to be as fundamental for promoting development beyond representational thought or abstract reasoning as language and symbol use are for growth beyond the sensorimotor level to the cognitive level of abstract reasoning (13). In this sense, however, transcendence does not refer to integrative experiences such as communion with nature or a greater appreciation for humanity and the world family. It refers to transcending the individual mind completely and directly experiencing its basis in the transcendent unified field of Being, or Atma.

Real progress on the mind-body problem

Much of modern science can be viewed as an investigation into more fundamental, underlying levels of nature, generally progressing to smaller and smaller time and distance scales in pursuit of the essence of matter. Initially prominent in this investigation was some form of atomistic theory. Early in modern science, atoms were thought to be the fundamental 'uncuttable' constituents of nature. Eventually it was found that about 99.9999999999 % of the atom's size was empty space, similar on a microscopic scale to the relative distances between planets on the macroscopic, astrophysical scale of our solar system (1). Then it was found that atoms are 'cuttable' into even more elementary particles such as photons and electrons. *Further progress to a more abstract version of atomistic*

theory led to quantum field theory and almost infinitesimally small wave-particle energy packets as fluctuations of unbounded energy fields. Four underlying quantum fields have been identified, namely the electromagnetic, weak and strong nuclear fields, and gravitation. Research in theoretical and experimental particle physics is attempting to unify these four fields into a single source of everything in nature—unified field theory. The electromagnetic, weak and strong nuclear forces have been unified theoretically in grand unified theory, but unifying these three forces with gravitation has been a momentous challenge (1).

One important direction in recent research toward unification of the four fundamental forces integrates super-symmetry and string theory. Strings are theorized to be infinitesimally small filaments, sometimes also called branes (membranes). The vibrations or fluctuations of these abstract geometric objects are theorized to generate all the objects in our objective four-dimensional world of ordinary waking experience. Using mathematics from the 1940s, (structure, functors, categoricalness, etc.) along with set theory, string theorists are trying to model how from these fundamental geometric objects arise all the particles and forces found in nature. However, there is considerable controversy in contemporary quantum physics whether super-symmetry and strings and branes actually occur in nature, and whether they are the appropriate concepts for modeling nature at the incredibly tiny time and distance scale hypothesized to be the limit of space and time—the Planck scale of 10^{-33} cm (1). If these abstract geometric objects (strings and branes) are in some way real, they would relate to fundamental curvatures of the space-time geometry itself beyond matter. We are now at the point in the modern scientific investigation of nature that the search for the essence of matter has gone beyond all forms of matter to a theorized non-material basis of material creation. Modern physics is now grappling with the enigma that “matter does not have a material basis (1, p. X).” Even further, new theories are developing that propose ontologically real, non-local, *non-material* levels of nature underlying quantized particle-force fields—a *sub-quantum* reality.

For example, loop quantum gravity theory posits that quantized particle-force fields are underlain by an even more abstract, non-material, quantized *information space* (qubits) from which our familiar ordinary space-time is generated (14). Other theories propose an abstract, non-material field underlying all matter that is a field of non-local *mental space*. This subtle wave field, sometimes called

the *psi wave* (15, 16), is theorized as guiding matter particles in ordinary conventional space-time. In this theory, there is an ontologically real mind-like field of non-quantized information and energy underneath and permeating material creation (16). It is at this level that the causal efficacy of mind and the possibility of free will once again become theoretically viable in modern science, based on theorized levels of nature subtler than the presumed closed chain of physical cause and effect in classical physics (1).

In these systematic reductive investigations of incredibly tiny levels of nature, modern science is now being directly confronted with the relationship of objective matter and subjective mind, the observed and observer. Historically this was a core issue in philosophy, associated with the *mind-body problem* and more recently with the so-called '*hard problem*' of consciousness. Today it is recognized to be central to the *measurement problem* in quantum physics and the *explanatory gap* between brain and mind in psychology, cognitive science, and neuroscience. The theories introduced above that posit ontological levels of nature underneath physical levels represent substantive progress toward addressing the mind-body problem. These subtler, non-material levels are being characterized in terms of mind rather than matter, a non-local field of mind that permeates and causally influences matter (16, 1).

Along with this progress, at least some modern scientists are beginning to turn attention toward the investigation of the observer of nature, the knower of knowledge, and to consciousness itself. In this context, the progress described earlier of research on transcendental consciousness—the fourth state consciousness—becomes especially significant. Before this progress, there was virtually no recognition of the state-dependent limitations of modern scientific knowledge and experience, being constrained within the ordinary waking state of consciousness and focusing only on outer objective phenomena (1). While reports of regular transcendent experiences in developmentally higher states of consciousness are now being rigorously investigated in the scientific context, another major development linking modern science to ancient Vedic science concerns progress in theoretical understanding of the nature of consciousness. Theories of consciousness are now the cutting edge of research in diverse fields in psychological and cognitive science, computer science, quantum physics, and neuroscience. This research is focusing on the ontological place and role of consciousness. These theories are

greatly advanced by deeper investigation into Vedic science, such as Sankhya and Ayurveda which address fundamental ontological issues (17, 1).

The matter-mind-consciousness ontology in modern science

Inflationary big bang theory is the consensus model of the origin of the universe in contemporary cosmology. In this theory, the universe emerged instantaneously from literally *nothing* as randomly fluctuating quantum fields that coalesced into stars, planets, and living cellular organisms that eventually developed higher-order, conscious cognitive processes. This theoretical framework is associated with the fragmented reductive physicalist paradigm in mainstream modern science that the whole is created from combining the parts, a bottom up matter-mind-consciousness ontology from more basic, lower-order to emergent higher-order functions (1). The general model of the ontology of consciousness in modern science is that it is an emergent property of complex interactive neural networks in the physical brain. In this view, consciousness and mind exist only on the basis of physical matter and ultimately are nothing other than physical processes (1). The reductive physicalist or materialistic paradigm in mainstream modern science has attempted to describe a causally closed clockwork physical universe. In this paradigm, mind and consciousness have no actual place or causal role as ontologically real levels of existence in the physical world. Fundamental parts or bits of quantized energy/particles somehow gain proto-conscious mentality in neuronal cells that interact in networks to generate conscious mind. Proto-conscious mentality is theorized to emerge spontaneously through Darwinian evolutionary processes, either from complex neuronal interactions or to be inherent in cellular structures somehow emerging from inert matter (1). This paradigm does not explain how the closed physical chain of cause and effect could unlink itself and insert a causally efficacious conscious observer at any level of physical existence. The conscious observer ends up being powerless and epiphenomenal, or even a non-existent misperception.

Consistent with this view, the evolution of higher-order conscious human behavior does not mean that humans are evolving toward anything other than meaningless survival; there is no place for intrinsic values of any kind. Fundamental paradoxes remain in this paradigm, such as the 'hard problem' of consciousness, free will, life emerging from inert matter, order emerging from fundamental random disorder, and ultimately everything emerging from nothing (1).

The two most successful theories in modern science are relativity theory and quantum theory. These theories have been misinterpreted and misapplied in modern culture, contributing to beliefs respectively in cultural relativism and *fundamental* randomness or chance in nature. These misinterpretations have fueled beliefs in morality based only on social convention and the meaninglessness of life, which have undermined the philosophical ground for moral behavior, increasing existential angst and nihilism that have plagued society throughout the 20th Century (1).

These beliefs and theories are constrained by an understanding of consciousness drawn from subjective experiences in the ordinary waking state of consciousness. In this understanding, consciousness is present in waking experience and absent in deep sleep, coma, or anesthesia. This understanding doesn't address higher states of consciousness, or the possibility that mind and consciousness relate to underlying abstract fields more fundamental than the physical level of nature—both of which facilitate more holistic understanding and experience of nature (1). It is a fortunate advance that reductive physicalist beliefs and theories are being thoroughly challenged by the most fundamental theory developing in modern science, unified field theory. According to this theory, the super-symmetric, lowest entropy unified field is the source of order in nature, rather than nature being *fundamentally* random. This has tremendous implications for a positive transformation in modern and postmodern culture. It is consistent with holistic Vedic science (1).

The consciousness-mind-matter ontology in holistic Vedic science

anorapi abhagasya disha vibhago vidhiyate

(vakyapapadiya of Bhartrhari)

Even of *anu* the undivisible one, there is possibility of dividing it directionally.

By differentiating space (region), time also gets differentiated.

Kalat kriya vibhajyante, akasat sarva murtayah

All those which have forms, are differentiated and distinguished by *akasha*, while actions are differentiated or divided by time.

Holistic Vedic science, as articulated in Maharishi Vedic Science and Technology, presents a logically consistent and more comprehensive alternative to the reductive physicalist paradigm still prominent in mainstream modern science. The

holistic approach of Vedic science can be described as a top down consciousness-mind-matter ontology in which the parts emerge from the whole, consistent with developing theories of the unified field. In the holistic view, matter and mind emerge from consciousness. Consciousness is at the level of pure Being, or Atma; and from conscious Being, the subtle field of mind emerges, as well as all grosser levels of energy and matter-particle fields. This is just the opposite of the reductive physicalist matter-mind-consciousness ontology (1).

In the holistic approach, the reductive physicalist paradigm that the whole emerges from combining the parts is characteristic of reasoning and consensual validation based only on fragmented, outer, object-oriented experience in the ordinary waking state of consciousness. Vedic science provides systematic developmental technologies for direct empirical validation (through regular practice of yoga) of the consciousness-mind-matter ontology in higher states of consciousness, beyond the ordinary waking state in which objective modern science has been constrained.

In the top down consciousness-mind-matter ontology, the ultimate *indescribable* unified field can be described as inherently conscious, orderly, and dynamic. To explain the process of phenomenal manifestation, the 'nature' of the unified field is described as the simultaneity of infinite silence and infinite dynamism, wholeness and part, infinity and point. In each point is infinity, and the infinite singularity contains infinity of points. It can be described as ultimate reductionism to infinity of points, and ultimate wholeness of infinite singularity, at the same time (25). It is the coexistence of opposites of infinity and point; but it is *non-dualistic*. Remaining beyond all duality, to explain phenomenal manifestation it is attributed two coexisting opposite qualities. As Maharishi has recently stated: "Silence and dynamism, they are one thing, not two things (18)."

To explain how the opposites coexist, the unified field is described as *infinite self-referral*, instantaneously reverberating from infinity to point and point to infinity, infinitely *referring or curving back upon itself*. In the process of phenomenal manifestation, the apparently opposite qualities of infinity and point become expressed in increasing limitation, extending from infinite wholeness, totality of existence, or Being to the phenomenal appearance of no-consciousness, no intelligence, and no life at the most expressed levels of gross inert matter (1). In the holistic view, our familiar, conventional, physical space-time is a phenomenal limi-

tation of the infinite unity *that is already present everywhere*. Space doesn't begin at a point and expand out in all directions from an almost infinitely dense singularity or Planck-size quantum blasting out in a big bang from literally nothing. Rather, infinite space and eternal time phenomenally *condense* many 'points' simultaneously (everywhere) (1). This expanded, holistic conception of space is consistent with the contemporary model of space as *flat* in the sense of extending in all three directions without being curved. Theoretical physicist Brian Greene states:

"Normally, we imagine the universe began as a dot in which there is no exterior space or time. Then, from some kind of eruption, space and time unfurled... But if the universe is spatially infinite, *there was already an infinite spatial expanse at the moment of the big bang*... In this setting, the big bang did not take place at one point; instead, the big bang eruption took place *everywhere* on the infinite expanse. Comparing this to the conventional single-dot beginning, it is as though there were many big bangs, one at each point on the infinite spatial expanse. After the big bang, space swelled, but its overall size didn't increase since something already infinite can't get any bigger. [T]his example of infinite flat space is far more than academic... [T]here is mounting evidence that the overall shape of space is not curved. [T]he flat, infinitely large spatial shape is the front-running contender for the large-scale structure of space-time (19, pp. 249-250)."

In the holistic view, the self-referral dynamics of the unified field *curving back upon itself* can be said to characterize the mechanics of manifestation at all levels of nature. On the unmanifest level, it is infinite self-referral. On the ultramicroscopic manifest level, it is associated with a *mandala* form, as in *Hiranya garbha* or the cosmic egg. On the tiniest ultramicroscopic levels, it can be associated with curving back into discrete particles, including point particles, Planck-size quanta, and atomic structures (1).

"Prakritim swam avashtabhya visrijami punah punah (Bhagavad-Gita, 9.8)

Curving back upon My own Nature, I create again and again." (20)

In that perspective, space-time can be conceived in terms of the unified field as infinite eternal existence, associated with Veda (1). It is conditioned in the process of phenomenal manifestation into tangible levels of increasing localization, discreteness, and mass. These levels are perhaps more easily conceived as mediums, ethers, or 'fluid-like' sheathes or membranes much more abstract than conventional physical space-time. Each grosser level is permeated by, and emerges

ontologically from, its subtler underpinning. These ancient concepts of ethers or sheathes to describe ontological levels of nature are being revived and are again appearing in contemporary cosmological theories.

In quantum field theory, space is *not* empty nothing; it at least contains vacuum fluctuations, or zero point motion (19). With the advent of unified field theory, the universe is more appropriately viewed as manifesting from *something*—even from the *source of everything* (21, 19, 1). In sequential stages, phase transitions spontaneously occurred as temperature dropped and the universe expanded, in which the four particle-force fields differentiated. This can be likened to phase transitions of H₂O *condensing* from steam to water to ice as temperature drops. At each stage, symmetry is reduced. In this view, the fundamental forces potentially *pre-existed* in the perfectly symmetric, super-unified state of the unified field. But also, as the source of continuously occurring quantum vacuum fluctuations, zero point motion or inherent dynamism, the unified field continues. If it continues even after the theorized big bang and the forces differentiated, then it is more than the unification of the four fundamental forces. The underlying unity doesn't go away when diversity begins; all diversity is within unity. The perfect symmetry of the unified field is undisturbed by symmetry breaking into finite manifestation. This is crucial for understanding the source of order expressed in the laws of nature. In this completely unified view, order emerges from the perfectly symmetric, lowest entropy state of the unified field, not from *fundamental* random disorder (1).

Implications for the reductive theory of the 'big bang.'

It was mentioned earlier in this paper that the consensus model of the origin of the universe is inflationary big bang theory. This model is a product of the reductive approach in modern science, and is associated with the view that the universe came into existence randomly from literally *nothing*. Holistic Vedic science and the consciousness-mind-matter ontology of the universe emerging from the super-symmetric, perfectly orderly totality of the unified field imply a completely different view of cosmological origins. Again, as theoretical physicist Brian Greene points out:

“A common misconception is that the big bang provides a theory of cosmic origins. It doesn't. The big bang is a theory that delineates cosmic evolution from a split second after whatever happened to bring the universe into existence, but it says nothing at all about time

zero itself. [T]he big bang leaves out the bang. It tells us nothing about what banged, why it banged, how it banged, or, frankly whether it ever really banged at all (22, p. 272)."

Astronomer David Darling points to major concerns with the reductive view in contemporary cosmological theories that the universe emerges from nothing:

"What is a big deal is how you got something out of nothing. Don't let the cosmologists try to kid you on this one. 'In the beginning,' they will say, 'there was nothing—no time, space, matter, or energy. Then there was a quantum flutter from which.' Whoa! Stop right there. First there was nothing, then there was something. And the cosmologists try to bridge the two with a quantum flutter, a tremor of uncertainty that sparks it all—and before you know it, they have pulled a hundred billion galaxies out of their quantum hats. You cannot fudge this by appealing to quantum mechanics. Either there is nothing to begin with, no pre-geometric dust, no time in which anything can happen, no physical laws that can effect change from nothingness to somethingness, or there is something, in which case that needs explaining (23)."

In the holistic view, there is no *outside* of the unified field; everything is within it. This has major implications for cosmological models such as big bang theories. There might be individual big bangs with respect to specific black holes in conventional space-time. With respect to the entire cosmology of existence, however, the big bang could not be an explosion but rather an implosion or *condensation*, because everything resulting from it remains *inside* the unified field. It would not create space-time, but rather be a limitation of infinite eternity—perhaps a 'Big Condensation,' but not a 'Big Bang' creating space-time from nothing (24). This reflects the subtle but immensely important change from the reductive view to the holistic one that is starting to emerge in modern science and is fundamental to Vedic science.

Ontological levels of nature enumerated in Sankhya

It is in the context of the consciousness-mind-matter ontology that many misunderstood and rejected aspects of ancient Vedic science now can be shown to be of relevance within the purview of modern science. This would include principles of Ayurveda, Sthapatya and Vastu, Jyotish, Vedic Mathematics, and Vedic Yajnas. These aspects of Vedic science can be comprehended in the scientific context, based on the consciousness-mind-matter ontology, enumerated for example in Sankhya as levels of fluctuations, pulsations, or vibrations that make up the deterministic structure of phenomenal nature (1).

For example, Vedic Mathematics is a number system that is based on unmanifest wholeness, the Absolute Number, expressed in the concept of the symbol 'zero' or nothing-ness, of which all the written numbers are a modification (25). It emphasizes both inclusive and exclusive approaches to logic and mathematical principles; that is, *and* rather than just *or*, such as plus *and* minus together rather than just plus *or* minus. Focusing on holism and simultaneity, it is said to have the potential to resolve paradoxes faced by modern science and modern mathematics arising due to binary or two-valued logic, in terms of discrete versus continuous or digital versus analogue. Binary relation, binary logic, binary algorithm, plus-minus, zero-one, on-off are such expressions that symbolize duality. Vedic mathematics accommodates this, yet transcends it to the non-dual realm.

As another example, in Vedic science the systematic methodologies of *Yajna* are said to form the link between the 'three worlds (*bhu*, *bhuvah*, *svah*).' *Yajna* is known as a ceremonial procedure that includes such ingredients as sacred fire, oblation with ghee or honey, and recitation of specific Vedic sounds. But this is only its local, objective, surface, ritualistic behavioral aspect. *Yajna* reflects an especially integrated understanding of deterministic relationships between transcendent, subtle, and gross levels of nature associated with the holistic consciousness-mind-matter ontology. In a similar way that information to shape all aspects of a tree is contained in the DNA code, the total information in the laws of nature is contained in the Veda and can be accessed to produce specific effects on the level of objective behavior. As an analogy, it can be compared to a laboratory experiment in which certain chemicals are carefully put together to produce compounds with specific properties based on the laws of chemistry. However, the process of *Yajna* applies much subtler non-local dynamics that just now beginning to be considered in the quantum mechanics of non-locality beyond the limitations of the speed of light, as well as in unified field theories. It involves wave mechanics of specific material objects and impulses of Vedic sounds, in terms of both physical locality and non-physical non-locality. The procedures are precisely detailed in the Veda, and are carefully implemented by Vedic scientists or *pundits* extensively trained in how to utilize non-local connections at the unified level of nature's functioning (1).

Both modern science and ancient Vedic science analyze the phenomenal

universe in terms of the concept of wave motion, vibration, pulsation, or fluctuation of underlying fields, and ultimately of the theorized all-encompassing unified field. The concept of vibrations or pulsations of the unified field in phenomenal manifest creation is fundamental to the Vedic concept of *prana*, frequently translated in terms of breath. It is directly related to innumerable dualities—such as inner and outer, expansion and contraction—that are ubiquitous in descriptions of nature in holistic Vedic science as well as modern science.

These descriptive dualities are by virtue of the nature of the intellect to superpose binary discriminations upon the ultimate, transcendental, indivisible, indescribable totality of the unified field—Atma, Brahm. The nature of the functioning intellect is that there is an inherent implication of duality in any discrimination. In the process of conceptualizing, identifying, delineating, naming, or labeling anything, there is a tacit implication of some relative, contrasting thing or principle. Although the functioning of the discriminative intellect involves both inclusive and exclusive categorization processes—unifying *and* diversifying—most often the diversifying aspect is emphasized. This is associated with the ordinary function of intellect that delineates, analyzes, unfolds, and enumerates—sometimes called *Buddhi* in Vedic science. When the phenomenal parts of nature are experienced as primary, the essential wholeness, unity, or oneness of life is lost. This is called '*Pragya aparadh*,' the '*mistake of the intellect*.' Development of higher states of consciousness reestablishes wholeness or unity as the natural primary experience (1).

Examples of fundamental dualities common in intellectual analysis of nature include that in the identification of singularity there is a contrasting non-singularity, and in unity there is implied diversity. There is the duality of binary relationships, binary logic and algorithm, binary numerical knowledge representation, infinity and point, Purush-Prakriti in Sankhya, particle and wave in quantum theory, bosons and fermions in super-symmetric string theory, discrete and continuous, digital and analogue, holism and reductionism, wholeness and part, mind and body, function and structure, and so on and on (1). These dualities are phenomenal delineations of the ultimate non-duality due to the functioning of the intellect. Existence of space, existence of time, existence of motion—existence itself—are conceptions intimate to the functioning of the intellect. In the process of phenomenal manifestation, they become relative realities with two opposite

phases (+ ve, - ve) relative to each other. The intellect is not just a function of individual mind, but also is a function of Universal Mind involved in the mechanics of creation from indivisible, unmanifest Oneness to the phenomenal diversity of manifest existence.

Sankhya enumerates the sequential emergence of the parts of nature as phenomenal manifestations within the unified wholeness of Veda—how the parts emerge from the whole. It identifies 25 categories or levels of nature, which manifest in sequential symmetry breaking from the unified field. These 25 levels can be grouped into three basic domains of nature: the unmanifest domain of the unified field or universal Self (*Purusha/Prakriti*), the subtle relative and subjective domain of mind (*Mahat, Ahamkar, Manas, Indriyas, Tanmatras*), and the gross relative objective domain of matter (*Mahabhutas*). Sankhya provides a detailed delineation of these levels that corresponds to the consciousness-mind-matter ontology (1).

Sankhya is that aspect of Vedic science which is described as a numerical approach to knowledge. It focuses on enumeration, categorization, or classification within the ultimate unity or unified field. Sankhya is a nominal term meaning number or digit. It is a feminine word from the root *vkhya*—to express, articulate, explain, with prefix *sam*, signifying summation, integration, proper, just, exact, positive sense. As such it means proper, exact expression of measurement, the quantitative element excluding looseness, ambiguity, etc. This has great significance for modern science.

The most fundamental enumeration of nature in Sankhya and the source of all other dualities is *Purusha/Prakriti*. This can be directly related to the self-referral coexistence of opposites of infinite silence and infinite dynamism. Remaining indivisible unity or oneness, there is a superposed intellectualization into duality as the basis for phenomenal manifestation of the whole of nature into the parts of nature (1). *Prakriti* is sometimes identified as the basic material of manifest creation or Body, and *Purusha* as Spirit. *Prakriti* also relates to the concept of *Maya*. *Rgveda* describes *Indra* as assuming multiple forms due to his inner power called *Maya*.

Indro mayabhih puru-rupa iyate (*Rgveda*)

Indra due to his measuring power assumes multiform (profile).

Maya is commonly understood as illusion; but this is an implied or derived meaning. It is from the root *ma*—to measure, quantify, a divine power or inner capacity which has qualitative or quantitative measuring capacity. From the same root comes *mana* (measurement units, scales), *pramana* (proofs or validity of knowledge, standard, reference framework), *anumana* (inference based on accepted standard units, as reference and following it, *anu* = follow, *mana* = standard unit), *upamana* (*upa* = secondary, similar, with *mana* = reference, standard) and probably means knowledge by simile, analogy, and comparisons. These concepts are directly related to a central tenet in modern science of the principle of measurement. In Vedic science, they concern the concept of 'measurable existence,' the phenomenal delineation and enumeration of the infinite eternal indivisible totality of natural law, the singularity of the unified field of natural law, the universal Self, pure Being.

The subtle manifest level of nature in the Sankhya enumeration includes Mahat, Ahamkara, Indriyas, and Tanmatras, which together with Purusha and Prakriti have been referred to as the 'inner dimension' (1, p. 218). The inner dimension comprises all the levels of nature more fundamental than the gross physical level of nature. These subtle, non-local, non-material levels of nature associated with non-conventional space-time permeate the local, material, physical levels of nature associated with conventional space-time.

The gross manifest level of nature is comprised of the Mahabhutas. This physical domain includes everything in the gross relative levels of nature where energy and intelligence manifest in some form of atomistic theory involving discrete units of space-time (1). In Sankhya, this level is composed of innumerable permutations and combinations of the Mahabhutas, the five fundamental constituents of objective nature, one emerging from the other in a progression from subtler to grosser. They are expressed in sequential enumeration or symmetry breaking into the ancient delineation of five basic *constituents* of space, air, fire, water, and earth that make up all objects in the gross material domain (1).

These five constituents embody the abstract principles of vacuity (space), mobility (air), transformation (fire), liquidity (water), and solidity (earth). They also can be described as fields with progressive limitations, each more expressed one emerging from the previous one and expressing an additional limitation or quality, like concentric sheathes or ethers. The constituent of *space*, for example,

contains in latent form all the other four properties, but expresses only the qualities of space, similar to the unified field before symmetry breaking. In ancient Vedic science, these five qualities or constituents directly correspond with the five sensory modalities of hearing, touch, sight, taste, and smell. This five-fold correspondence of fundamental constituents in nature and sensory capabilities is basic to the concept of *qualia* or sensory experience, but this is not yet appreciated in modern science (1).

Unfortunately these ancient concepts have been interpreted much too crudely in modern science, and were not seriously considered with respect to their possible relationships to the known fundamental forces (26, 1). As physical phenomena, these five fundamental constituents would be expected to map onto the quantum particle-force fields. According to Boyer (1), one reasonable mapping is that *space* relates to gravity, *air* to gravity and the strong nuclear force, *fire* to gravity, strong and weak forces, and *water* and *earth* to all four including electromagnetism.

Space (Akasha)

Conventional physical space-time is characterized by local interactions limited to the speed of light, directly related to the Planck scale, zero point motion, and the uncertainty principle. These characterize the unifying gravitational force field, associated in Vedic science with the level of gross space.

Air (Vayu)

The unifying force of gravity attracts space-time into clumps of the space-time field, further condensing and binding into a gaseous state, which expresses the principle of *air*. Air has the quality of expansion to fill the available space within gravity, with the additional limitation of *impermeability*. The ether that manifests the qualities of space condenses into a more limited field or medium, which transfers energy via compression and rarefaction of quantized wave motion in space. In particle physics, the forces that bind or glue particles into atomic nuclei and compounds are the strong force and gravity.

Fire (Tejas)

The next level of *condensation* is fire, associated with luminosity, form, transformation, heat, temperature, radiation, combustion, oxidation, and similar processes. When there are aggregates of quantized points as volumes in space that cannot penetrate each other, as in air, their agitation increases when space is

further limited. Pressure and activity rise, increasing temperature or heat, which can lead to radiation. This involves the weak and strong nuclear forces in combination with the force of gravity.

Water (Apas)

The next level is water, *condensing* further from space, air, and fire; which expresses the abstract principle of liquidity, fluidity, or flow of energy along a path, such as a current of water. This concerns flow or motion to fill the available space within the limitations of its permeability, but a denser flow due to increased mass. This type of energy flow can be associated with the electromagnetic force, and especially the properties of electricity, in conjunction with weak and strong forces along with gravity.

Earth (Privithi)

The grossest constituent, earth, expresses solidity and inertness, with the least degree of directional freedom or flow. It is a further limitation of the liquid form, such as ice from water, when motion and temperature associated with heat or fire is reduced into a more rigid, less dynamic state of solid matter. It is the endpoint of the process of manifestation or *condensation* the most fixed inert state of nature. The abstract principle and constituent of earth can be associated most closely with magnetism (water with electricity), in combination with the other four forces. The magnetic force is a dipole system in which the opposites of attraction and repulsion (north and south poles) are contained in one field. It flows in a defined *circular* path that *curves back upon itself* in a closed loop perpendicular to the flow of electric current, a further limitation compared to electricity (1).

In this model of the full range of levels of nature, these five fundamental constituents together constitute the most expressed, grossest domain of phenomenal existence. Although no additional ontological levels of existence emerge from them, a vast diversity of natural phenomena manifest from their combinations and permutations. The levels of gross objective existence associated with the Mahabhutas include the ultramicroscopic, microscopic, macroscopic, and ultramacroscopic cosmological levels of the gross physical universe that have been the object of mainstream objective modern science.

As introduced earlier in this paper, it is fortunate that cutting edge quantum and quantum gravity theories have been progressing beyond this gross relative

domain toward systematic understanding of the underlying subtle non-local, non-material relative level of nature and further to the infinitely self-interacting, all-encompassing unified field. Thus three fundamental domains of the totality of nature are becoming delineated—the gross manifest relative domain, the subtle manifest relative domain, and the unmanifest transcendent domain—all three phenomenally existing within but ultimately nothing other than the one unified field of nature, the unmanifest level of Veda (1).

Fundamental forces in Vedic science and modern science match up

des-kala-kriya-dravyamatram eve jagat trayam

(yogavasistha)

This world (with three units in one) is nothing but space-time-action as substances.

In the conceptual delineation of duality, there is an implied trinity. The trinity is also ubiquitous in both ancient Vedic science and modern science, as well as in religious traditions (1). Most ancient sciences, in India and elsewhere around the world, also share with modern science a common source in binary simple logic from which emerge three-fold and sometimes four-fold and five-fold schemes in light of various models of symmetry and laws of conservation. A similar scheme can be found in advanced computer science.

For example, in the delineation of observer and observed there is the connecting process of observing; in the delineation of creation and dissolution operators there is the maintenance operator, in the delineation of subject and object there is the predicate, and in the delineation of Father and Son there is the Holy Spirit. Also, there are the fundamental trinities of knower-process of knowing-known, sat-cit-ananda, rishi-devata-chhandas, Brahma-Vishnu-Siva, and so on. Trinity implies duality and transcendental, addressing two-valued logic and three-valued logic as well. This is significant because two-valued logic creates paradoxes, which cannot be solved by it. Only as late as 1963 did Bertrand Russell propose three-valued logic mathematically to address two-valued paradoxes.

In Sankhya, the five fundamental qualities and constituents (Tanmatras and Mahabhutas) are a further delineation of the three fundamental forces of *Sattva*, *Rajas*, and *Tamas*, the *trigunas*. They also relate to the five fundamental constituents grouped into the *tridoshas* in Ayurveda. These levels of fundamental trinities

in ancient Vedic science ultimately can be associated with the *three-in-one self-interacting dynamics* of the unified field in Maharishi Vedic Science and Technology (1). In the theoretical developments mentioned earlier concerning the origin of the universe, there also are three fundamental issues emerging: what is the cosmological origin of order, of dynamism, and of mass? These three fundamental issues are beginning to match the three fundamental forces of nature of *Sattva*, *Rajas*, and *Tamas* extensively referred to in Vedic science. On the gross physical level, these fundamental forces can be related to the principles of attraction (gravitation), activity (inherent dynamism), and inertia or resistance to change (mass, Higgs fields). They also can be associated with creation, maintenance, and dissolution operators conducting all change in nature (1).

In the gross material domain of conventional space-time, *Sattva* can be related to the attractive force of gravity, and the gravitational constant. It also can be related to the 3rd law of thermodynamics: decreased activity associated with decreased temperature in material systems, resulting in decreased entropy, a fundamental *negentropic* process in the maintenance of order in nature. *Rajas* can be related to inherent dynamism, and possibly the Planck energy and light-speed, associated with the creation operator. *Tamas* can be related to inertia or resistance to change, the concept of mass and Higgs fields that counteract change, and possibly Planck's constant. The three values from which the hypothesized most fundamental unit of ordinary physical space-time, the *Planck length* (10^{-33} cm), is derived—gravitational constant, light-speed, Planck's constant—also appear to correspond on the gross material domain with the fundamental forces of *Sattva*, *Rajas*, and *Tamas* (1).

Veda, the Language of Nature

loko yam purusa – sammitah

yavanto vai puruse bhava visesah tavanto loke |

yavanto loke tavanto puruse

(Charaka Samhita)

This universe is symmetrically equivalent to (this) person. As much number of specific components are there in man that much number of specific components are present in the universe” As much number of components are there in the universe, that much are present in man.

In Maharishi Vedic Science and Technology, Veda is the record of the self-referral mechanics of creation. The Veda is the language of nature, and the sequential structure of Vedic sutras is the sequence of steps of how the laws of nature manifest the phenomenal universe (1). Because the universe is nothing other than the unified field of nature, and the unified field is a universal field of consciousness that is the core of individual consciousness, the abstract mechanics of creation are said to be directly experienceable as 'the finest fabric of consciousness.'

The sound vibrations of the Veda, called *Shruti*, are the wave mechanics of the totality of nature that structures all objects in nature, subtle and gross. The individual human physiology encompasses the totality of these fluctuations, and encompasses the same fluctuations that make up the entire cosmos. Thus the individual is cosmic, the individual is Veda (3). That is the meaning of many Vedic expressions, such as the integrative Vedic statement from various Vedic texts, 'I am That, Thou art That, all this is That, and That alone is.' These expressions can be related to different perspectives of the ultimate unity of nature. 'I am That' can be associated with the first-person perspective, 'Thou art That' with the second-person perspective, 'All this is That' with the third-person perspective, and 'all this is That' with the three-in-one perspective of the totality of the unified field. These expressions relate to natural experiences in the highest state of consciousness, the culmination of the process of human development and evolution.

Seven states of consciousness

In Maharishi Vedic Science and Technology, the full range of human development and evolution is described in terms of the sequential unfoldment of seven states of consciousness. As Vedic educator Dr. Bevan Morris states, "There are seven distinct states of human consciousness, each with its own physiology and each with its own world of experience (27)." Here is a listing of the sequence of the seven states of human consciousness. In this brief description, they are placed on a continuum from virtually no wakefulness to infinitely full wakefulness, distinguished by the experience of self and environment (subject and object) characteristic of each state (1, p. 424).

"Waking (*Jagrat Chetana*)—individual self and relative environment;

Dreaming (*Swapn Chetana*)—illusory individual self and illusory environment;

Sleep—(*Sushupti Chetana*)—virtually no experience of self or environment;

Transcendental consciousness (*Turiya Chetana*) —pure wakefulness, universal Self only;

Cosmic consciousness (*Turiyatit Chetana*) —universal Self and separate environment;

Refined cosmic consciousness or God consciousness (*Bhagavad Chetana*)—universal Self and maximum relative value of environment;

Unity consciousness (*Brahmi Chetana*)—object and subject are one; the environment is nothing other than the universal Self.”

The first three ordinary states of waking, dreaming, and sleeping are commonly recognized in modern science. The fourth state, identified as transcendental consciousness (*Turiya*, *Samadhi*) is now being phenomenologically and psychophysiologicaly corroborated in the experimental laboratory, along with increasing evidence of even higher states. The delineation of these natural states provides a systematic framework for understanding the vast variety of accounts and teachings in historical literature that sometimes may appear contradictory and confusing. It is important to recognize that they reflect views of the unified totality of life from the vantage points of different states of consciousness.

In Maharishi Vedic Science and Technology, natural development to the end-state or highest state encompasses the full range of levels of nature. The active ingredient in facilitating this development is transcendental consciousness, the fourth state of consciousness. This state is the simplest ground state of the individual mind, the state of unbounded inner silence. The entire course of evolution through the seven states of consciousness is unfolded within the ground state of the mind, self-referral transcendental consciousness. The full range of levels of nature and the evolutionary sequence associated with them can be summarized in five concepts (1):

Atma—transcendental consciousness, the universal Self on the individual level;

Veda—the unmanifest basis of phenomenal creation, the home of all the laws of nature;

Sharir—the individual body reflecting the structure of the entire cosmos, the cosmic individual;

Vishwa—the entire structure of the universe, the cosmic body;

Brahm—the Self on the cosmic level, permanently living the totality of life in fully awake unity consciousness.

The seven states of consciousness also have a correspondence with the six Vedic *Darshanas* (1). Each *Darshana* presents the wholeness or totality of knowl-

edge, while also at the same time emphasizing a particular level or state. The first three Darshanas—Nyaya, Vaisheshika, Sankhya—emphasize theoretical understanding of the totality, and the second three Darshanas—Yoga, Karma Mimansa, Vedanta—tend to focus on direct empirical experience of the totality. Yoga can be associated with the fourth state (transcendental consciousness) and its stabilization in the fifth state (cosmic consciousness); Karma Mimansa more with the sixth state, refined cosmic consciousness or God consciousness; and Vedanta with the seventh state, Unity (1).

A direction for further progress in linking Vedic and modern science

On a practical level, it seems apparent at this point that the most important further step in linking Vedic science and modern science is incorporation of the systematic developmental technologies in Vedic science into higher education, as well as into the daily research practice of scientists. This can provide natural, effortless experiences of transcendental consciousness toward permanent enlightenment in higher states of consciousness through optimal development of mind-body functioning. Regular direct empirical experience of transcendental consciousness is the missing link in education, as well as in scientific practice worldwide. It may also be fruitful for modern scientists and Vedic scientists to formulate a common platform for integrative investigations into the ultimate unity of nature, and in particular the unification of relativity and quantum theories into a mathematically consistent unified field theory. So far there is no adequate coordination of experiments throughout the world; total unification is missing. Concerning this aspect of scientific knowledge acquisition, the common platform might include the following areas of consideration:

- i) conceptual common platform (basic principles, theories)
- ii) experimental common platform for both
- iii) experimental design, fabrication
- iv) common parameters for measurement
- v) mathematics, algebra, geometry, statistics, common for both
- vi) definitions, formulae, equations, derivations
- vii) location, direction, number of experiments
- viii) observations, interpretations

ix) any other static-dynamic aspects, local (part), non-local (whole) etc.

Conclusion

ekena ha va vijnatena sarvam vijnatam syat (upanisad)

By knowing that one, indeed, all becomes known

It is an auspicious time in the history of modern civilization. We have arrived at the doorstep of the ultimate unity, the source of everything in nature. As stated in the book *Bridge to unity*:

“All the research in modern science has led to the doorstep of the ultimate unity of nature. The next step is direct empirical validation of unity. That requires going beyond sensory experience and reasoning, the basic means of gaining knowledge in modern science. It is most fortunate that we now have systematic means to unify completely our theoretical understanding and empirical experience of nature based on a holistic science of consciousness. Consciousness is the ‘lamp at the door,’ illuminating both the outer diversified field of knowledge and the inner unified field of knowledge. Through this more inclusive science, we are stepping into a genuine Age of Enlightenment (1, p. V).”

References

- (1) Boyer, R.W. (2008). *Bridge to unity: consciousness-based science, religion, and spirituality*.
Submitted for publication. <boyer@yahoo.com>
- (2) Hagelin, J. S. (1987). Is consciousness the unified field? A field theorist's perspective. *Modern Science and Vedic Science*, 1 (1). 29-87.
- (3) Nader, T. (2000). *Human physiology: Expression of Veda and the Vedic Literature*. The Netherlands: Maharishi Vedic University.
- (4) *Maharishi International University Catalogue, 1974/5*. Los Angeles: MIU Press. (pp. 312-313).
- (5) Maharishi Mahesh Yogi (1997). *Maharishi speaks to educators: Mastery over natural law*. India: Age of Enlightenment Publications (Printers). (pp. 122-123).
- (6) Maharishi Mahesh Yogi (1963). *Science of being and art of living*. Washington, D.C.: Age of Enlightenment Press. (pp. 23-35).

- (7) *Creating an ideal society: A global undertaking* (1977). Rheinweiler. W. Germany: MERU Press. (p. 123).
- (8) *Scientific research on Maharishi's Transcendental Meditation and TM-Sidhi programme- Collected papers*, Vols. 1-5 (Various Eds.) Fairfield, IA: Maharishi University of Management Press.
- (9) Loevinger, J. (1976). *Ego development: Conceptions and theories*. San Francisco: Jossey Bass.
- (10) Piaget, J. (1972). Intellectual evolution from adolescence to adulthood. *Human Development*, 15, 1-12.
- (11) Kohlberg, L. and Ryncarz, R. A. (1990). Beyond justice reasoning: Moral development and consideration of a seventh stage. In Alexander, C. N. and Langer, E. J. (Eds.). *Higher stages of human development: Perspective on adult growth*. New York: Oxford University Press. (pp. 197-207).
- (12) Maslow, A. H. (1976). *The farther reaches of human nature*. New York: Penguin.
- (13) Chandler, H. M., Alexander, C. N. and Heaton, D. P. (2005). Transcendental Meditation and post-conventional self development: A 10 year longitudinal study. Applications of Maharishi Vedic Science. [Special Issue]. *Journal of Social Behavior and Personality*, 17, 93-121.
- (14) Smolin, L. (2001). *Three roads to quantum gravity*. New York: Basic Books.
- (15) Bohm, D. (1980). *Wholeness and the implicate order*. London: Routledge and Kegan Paul.
- (16) Bohm, D., and Hiley B.J. (1993). *The undivided universe*. London: Routledge.
- (17) Bernard, T. (1947). *Hindu philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- (18) Maharishi Mahesh Yogi (2004, March 7). *Maharishi's Global News Conference*. MOU Channel.

- (19) Greene, B. (2004). *The fabric of the cosmos: space, time, and the texture of reality*. New York: Alfred A. Knopf.
- (20) *Celebrating perfection in education: Dawn of total knowledge* (1997). India: Age of Enlightenment Publications (Printers). (p. 37).
- (21) Hagelin, J. S. (1989). Restructuring physics from its foundation in light of Maharishi's Vedic Science. *Modern Science and Vedic Science*, 3 (1), 3-72.
- (22) Greene, B. (1999). *The elegant universe: superstrings, hidden dimensions, and the quest for the ultimate theory*. New York: Vintage Books.
- (23) Darling, D. (1996). On creating something out of nothing. *New Scientist*, (151) (2047), 14 September 96, 49.
- (24) Boyer R.W. *The big condensation—not the big bang*. Paper presented at the Quantum Mind Conference, July 16-20, 2007, University of Salzburg, Austria.
- (25) Maharishi Mahesh Yogi (1996). *Maharishi's absolute theory of defense: Sovereignty in invincibility*. India: Age of Enlightenment Publications.
- (26) Lincoln, D. (2004). *Understanding the universe: from quarks to the cosmos*. Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte., Ltd.
- (27) Morris, B. (2004, May 5). Maharishi's Global News Conference, MOU Channel.



TWO PECULIAR USAGES OF THE PARTICLE *KIRA/KIRI* IN APABHRAṂŚA

Herman Tieken

1. Introduction

The Sanskrit particle *kila* has been studied in considerable detail, first by Emeneau(1969) and Ickler (1976) and after them by van Daalen (1988). Where Emeneau distinguished one function of *kila* and Ickler two, van Daalen recognized as many as four. Whatever is exactly the case here, in most contexts of *kila*, if not all of them, we seem to be dealing with a speaker who wants to convey the idea that he is only passing on a message or is affecting to do so. The speaker wants, among other things, to convey the idea that he himself does not have the slightest idea or cannot think of any good reason as to why things are the way he is reporting them to be.

The above-mentioned studies of *kila* were based on (Vedic) Sanskrit, the dramatic Prākṛits and Pāli. Apabhraṁśa material has not been considered so far. In what follows I would like to present some findings from Apabhraṁśa. I would like in particular to draw attention to two usages of *kira* (or *kiri*) in Apabhraṁśa, which, though otherwise “regular”, seem to be peculiar of that dialect.

2. *kira* in combination with an interrogative pronoun

What immediately strikes the eye are the many instances in Apabhraṁśa of *kira* in combination with an interrogative pronoun, in particular so in the *Harivaṁśapurāṇa*. In this text this combination accounts for altogether 18 of the 28 instances in the passages edited by Alsdorf.¹ One example is 89.12.9:

rappijjai kiṃ kira kāmīṇiṃ vaiṣiyamandiracūdāmaṇiṃ,

How is it possible to entertain a passion for women, who are the crest-jewels of the brothels?;

or 89.12.12:

parigaliyamuttasoṇiyajaleṇa kiṃ kijjai kira soṇīyaleṇa,

What does one expect from a woman's belly, which is leaking blood and urine ?

In both instances we are dealing with rhetorical questions. The speakers obviously want to convey the idea that they fail to understand why a man would fall in love with a woman. Similarly, the expected answer to the question *dhammeṃ viṇu kaḥiṃ kira sukiu kammu* (84.1.7) "where does one find a good deed without Dharma?" is "nowhere". In 88.4.6 : *ajja vi kira tuhuṃ kāiṃ cirāvahi* "Why are you still hesitating?" the speaker wants to express that he does not understand the hesitation.

These instances of *kira* seem to fall within the range of the functions recognized for Sanskrit, Prākṛit and Pāli. The point, however, is the relative frequency of the particular combination in Apabhraṃśa or at least of the *Harivaṃśapurāṇa*. Admittedly, Emeneau, Ickler and van Daalen do not provide information on the frequency of the different types of contexts of the particle. However, going by the cursory treatment accorded by these scholars to *kila* with an interrogative pronoun one might conclude that in their sources the combination was not very frequent of, at least, did not strike them as so.²

3. *kira* in comparisons

In the texts published in the anthology *Gurjararāsāvalī* I have found three instances of *kiri* in comparisons. The first instance to be discussed is from the *Virāṭaparva*, lines 337-8:

*etalai śuśarmā dali ḍhola vājaiṃ
jāṇe asāḍhū kiri meha gājai*

In the meantime in Śuśarmā's army the drums were beaten: it sounded like the thundering clouds in the month of Āṣāḍha.

Here *kiri* is found in combination with *jāṇe* "as if, as it were". However, in *Vidyāvilāsapavāḍau*, lines 67-70, it is found on its own "instead" of *jāṇe* (beside *jāṇe*, note also *jisyā* and *jima*):

*adhara suraṃga jisyā paravālī sarala sukomala bāha
pīṇa payohara atihīṃ maṇohara jāṇe amiyapavāhe*

ūrayugala kiri kadalīthaṃbhā caraṇakamala suṣumālā
mayagala jima mālhaṃxī cālai bolai vayaṇa rasāla,

Her lips are red (lit. of a good colour) like (jisyā) coral, her arms straight and tender, her thick round breasts lovely like (jāṇe) a stream of nectar, her pair of thighs [like] (kiri) the stems of the plaintain plant, her lotus-feet tender, she swings her hips like (jima) an elephant, she speaks words full of love.

The other instance is found again in the *Virāṭaparva* (line 420):

dīsai nahīm̐ bhuim̐ kiri nīri būḍī,

The earth has disappeared as if it has been submerged in the water.

Again, the function of *kiri* in these instances agrees with the ones established for Sanskrit. With *kiri* the poet (or the speaker) seems to emphasize that he is merely repeating common poetic images or descriptions. What is exceptional, however, is the use in the latter two instances of *kiri* as a veritable particle of comparison. This function becomes especially clear from the instance from the *Vidyāvīlāsapavāḍau*, in which *kiri* is found side by side with *jisyā*, *jāṇe* and *jima*. While the aim of the poet in this stanza clearly was to show his skill in varying the possible particles of comparison, his use of *kiri* on its own as such is peculiar. The same applies to its use in *Virāṭparva* 420. The question arises if we are not dealing with a meaning “invented” on the basis of the occurrences in *kira*/*kiri* in “messages”. As such, these instances of *kiri* as a particle of comparison would testify to the artificial nature of Apabhraṃśa, which would be a learned language just like Sanskrit.

Annotation :

1. *kiṃ kira* in 83.3.11, 85.8.7, 88.12.6, 89.8.9, 89.12.9, 89.12.12, 89.13, 90.2.7, 92.12.11, 92.13.2, *ko kira* in 83.8.8, 85.1.11, *kira ko* in 85.8.6, *kira tuhum̐ kāim̐* 88.4.6, *kira kāsū* 85.7.8, *kahim̐ kira* 84.1.7, 89.7.9, *kavaṇa kira* 87.16.5 .
2. Emeneau (1969:251) refers to *Chāndogya Upaniṣad* 4.14.2: *kiṃ nu soṃya kila te 'vocann iti*. This passage turns up again with Ickler (1976: 86), who queries the possibility of a substitution of original *khalu* by *kila*. Van Daalen (1988: 125-6 and 136, note 66) refers besides to *katham adyāpi viprakṛṣṭatam̐* in Bhavabhūti's *Mahāvīracarita* (6,7+) and an instance of *kiṃ nāma kir etam* from *Jātaka* 2.63.21. Other instances of *kira* in combination with an interrogative are found in, for instance, *Sattasāi* 773 (*kamalāyaraṇa*

uṇho hemaṃto sīalo jaṇavayassa/ko kira bhīṇṇasahāvaṃ jāṇai paramatthayaṃ loe), *Setubandha* 3,56 (samuhamiliekkamekke ko ira āsaṇṇasaṃsaammi sahāo...), 4,62 (kaha ira sakajakusalā....), and *Samdeśarāsaka* 154 (hiyau na kiṇa kiri phutṭtau ṇaṃ vajjihi ghaḍiu).

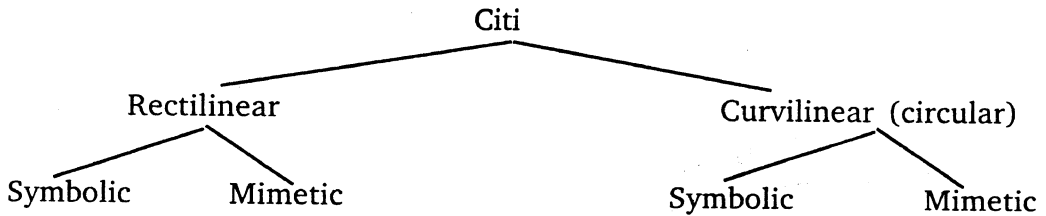
References

- Van Daalen, L. A. 1988. "The Particle *kila/kira* in Sanskrit, Prākṛit and the Pāli Jātakas." *Indo- Iranian Journal* XXXI (1988), 111-137.
- Emeneau, M.B. 1969. "Sanskrit Syntactic Particles- *kila, khalu, nūnam*." *Indo-Iranian Journal* XI (1968-1969), 241-268.
- Gurjararāsāvalī. B. K. Thakore, M. D. Desai and M. C. Modi, *Gurjararāsāvalī. Gaekwad's Oriental Series* CXVIII. Baroda 1956.
- Harivaṃśapurāṇa*. L. Alsdorf, *Harivaṃśapurāṇa. Ein Abschnitt aus der Apabhraṃśa-Welthistorie. "Mahāpurāṇa Tisatṭhimahāpurisaguṇalaṃkāra" von Puṣpadanta. Altind Neu-Indische Studien* 5. Hamburg 1936.
- Ickler, I. 1976. "Die vedische Partikel *kila*". *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 90 (1976), 50-86.
- Samdeśarāsaka*. Śrī Jina Vijaya Muni and Harivallabh Bhayani, *The Samdeśa Rāsaka of Abdul Rahaman (A unique work of a Muslim poet in Apabhraṃśa Language)*. Singhi Jain Series. Bombay 1945.
- Sattasāi. A. Weber, *Ueber das Saptacatakam des Hāla. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* VII.4. Leipzig 1881.
- Setubandha*. S. Goldschmidt, *Rāvaṇavaha oder Setubandha*. Strassburg 1880.

SYMBOLIC AND MIMETIC FIRE-ALTARS: A NEW APPROACH TO THE ĐULBASŦTRAS

Ramkrishna Bhattacharya

The fire-altar (citi)-s mentioned in the ĐulbasŦtra (Đus)-s may be divided into two kinds: rectilinear and curvilinear (basically circular). Both the kinds have two varieties: symbolic and mimetic. By 'symbolic' I mean the altars which do not resemble the actual shape of the objects they represent; the caturasra Đyena citi is a case in point. By 'mimetic', I mean those altars which approximate the actual shape of the objects they represent ; the vakrapakāa vyastapuccha Đyena citi is a case in point (see figs. 1-2). The chart given below will speak for itself.



- | | | | |
|---|---|-----------------------------------|---|
| 1. Šyena (caturasra)
(several types) | 1. Šyena (bird-shaped)
(several types) | 1. Rathacakra
(without spokes) | 1. Rathacakra (with
spokes)
(BŚus and MŚus) |
| 2. Suparṃa (MŚus) | 2. Alaja | 2. Droṇa (BŚus) | |
| 3. Droṇa (ĀŚus) | 3. Kaṇka | 3. Kīrma (BŚus) | |
| 4. Śmaśāna
(ĀŚus and MŚus) | 4. Praūga | 4. Śmaśāna* (ĀŚus
and MŚus) | |
| | 5. Ubhayataḥ
Praūga | 5. Paricāyya/
Upacāyya* | |
| | 6. Śmaśāna (BŚus,
influenced by M4 & M5) | | |
| | 7. Vakrṃṅga Kīrma | | |

*No details of construction given.

Of the eleven brick-built citi-s mentioned above,¹ the Kīrma deserves special notice. The Taittirīya Saṅhitā (TS), 5. 4. 11 does not mention even the name of the altar, not to speak of the Vakrmṅga and Parimaṁḍāla varieties. No Ḍus except the BḌus refers to it even in passing. Only the Baudhmyana Ḍrautasītra (BḌrs) mentions it (17. 30) and the BḌus says that one who desires the brahmaloka should pile this altar (9. 1). One wonders from where the redactors of the BḌrs and BḌus got this.

The redactors of the BḌus were in the dark about the shape of the circular Droṁa citi too. So they decided to model the circular varieties of the Droṁa and Kīrma citi-s on the Rathacakra (without spokes).² In case of the Droṁa citi one Caturthē (30 x 30) bricks is taken out of the area of the circle and is placed on its circumference so as to suggest the handle of a trough. Similarly, in case of the Kīrma citi, five Caturthē bricks are taken out and placed on the circumference to symbolize the head and the four legs of the tortoise (Figs. 3-5).

The Vakrmṅga Kīrma citi is also significant in one respect: it has no caturasra variety as the bird-shaped Ḍyena.³ A designer, endowed not only with knowledge of geometry and mensuration but also with aesthetic sense, conceived and executed the bird-shaped Ḍyena altar. Variants of this mimetic citi later found place in the other Ḍus-s too.⁴

The Vakrmṅga Kīrma citi resembles, in some respects, the bird-shaped Ḍyena: both employ trilateral, quadrilateral and trapezium-shaped bricks and the heads of the both are look-alike in form (Haṅsamukhē, resembling the beaks of a swan) (See figs. 6 and 2). So far as the basic bricks are concerned, the Vakrmṅga Kīrma follows the bird-shaped Ḍyena: both employ the Caturthē type, and all other bricks are derived of the same.

A study of the citi-s in terms of the symbolic and mimetic variants leads to one clear conclusion: all citi-s were at first both rectilinear and symbolic; mimetic citi-s came later. The second conclusion that can be drawn is that the shapes of all the citi-s were not known to the redactors of the Ḍus-s, which is why they had to invent certain forms or stop at mentioning the name only, without giving any details of their construction. The BḌus is the most complete of the Ḍus-s. It provides the rules of construction for all the brick-built citi-s mentioned in the text. But the aphorisms concerning the circular citi-s reveal that there was no established tradition to draw upon.⁵ The later Ḍus-s mention either the one or the other of the two variants of the

Rathacakra citi. •Ḍus mentions only the pradhiyukta (without spokes) variety while the MḌus records only the smra (with spokes). As regards the circular Ḍmaõmna, none of these two Ḍus-s contains anything but the name.

We may also venture to suggest that even the BḌus betrays uncertainties in the later part of the text. The Ḍmaõmna citi employs bricks that look like the Praüga and Ubhayataś Praüga citi-s (see figs. 7-9). Even though I have included the BḌus Ḍmaõmna citi in the list of mimetic citi-s, it is to be noted that, like the Kĩrma, it too has no caturasra variety, which is found in the •Ḍus, 14. 14-15 (See figs. 10-11).⁶ This may suggest that all mimetic citi-s grew out of the symbolic caturasra ones.

Notes and References

¹ The Samĩhya-Purẽāa citi is excluded, for it was piled with loose earth, not bricks.

² The •Ḍus variety is in no significant way different from the BḌus one. See Kulkarni (1987), pp. 101-102.

³ In an earlier paper (2004) I have tried to show that the bird-shaped Ḍyena evolved as a mimetic citi and was meant to be an improvement on the symbolic caturasra types.

⁴ One variant in the •Ḍus, however, is faulty with regard to the prescribed area, which it exceeds by several square aṅgula-s. For a detailed study see R. Bhattacharya (2006). The Rathacakra citi-s in the MḌus too do not conform to the requirements regarding the area and number of bricks to be employed, as mentioned in the BḌus.

⁵ See BḌus, 5. 4, 6. 4, and 9. 3. Cf. •Ḍus, 6. 3, 13. 9, 14. 12.

⁶ The Vakrmṅga Kĩrma citi is unique to the BḌus; the •Ḍus mentions the caturasra and circular varieties only. It may also be noted that the layout of the •Ḍus Ḍmaõmna citi is nothing but the •Ḍus Droṃa citi without the handle, as mentioned in •Ḍus, 14. 15 (tsaruvarjaṅ dromācitoktaś) . Hence, •Ḍus, 13. 8-11 are repeated verbatim in •Ḍus, 14. 11-14.

Works Cited

Baudhmyana Drauta Sĩtra. Ed. Dr. W. Caland. New Delhi: Munshiram Monoharlal.

1982. Vols. 1-3 (combined in vols. 1-2). (first pub. 1904-11).

Bhattacharya, Ramkrishna. "Do the Ālbasātra-s Represent Actual Practice?"
Journal of the Asiatic Society (Kolkata), XLVIII: 1, 2006, pp. 36-49.

Bhattacharya, Ramkrishna. "Significance of the Development of the Āyena Citi in
the Baudhāyana Ālbasutra", Āmṡṡkām (Jadavpur University, Kolkata), Vol. 25.
July 2004, pp. 45-49.

Āmr Ālbasātra. Trans. into Hindi by Raghunath Purushottam Kulkarni. Ujjain:
Maharshi Sandipani Rashtriya Vedavidya Pratishthan, 2003. (References to the
chapter- and aphorism numbers are to this edition).

Taittirēya Sañhitā (Text). Aundh, 1945.

Acknowledgments: Anjan Bera, Amitava Bhattacharyya, Sayak Dev and R. P.
Kulkarni (for the figures).



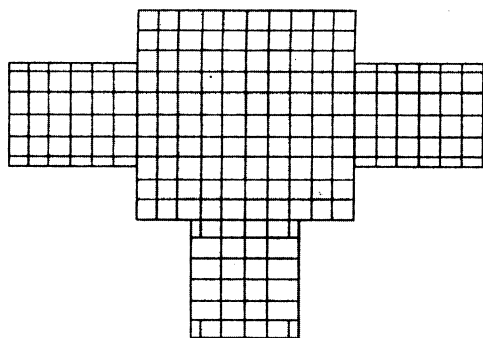


Fig. 1 BŚus Caturasra Śyena citi

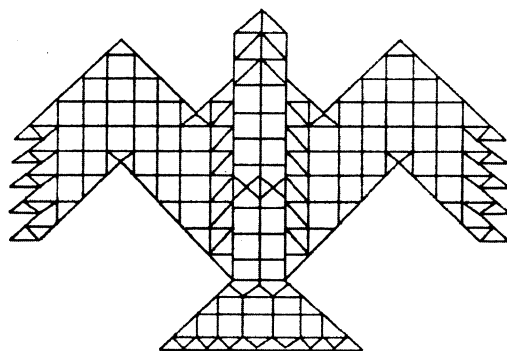


Fig. 2 BŚus Bird-shaped Śyena citi

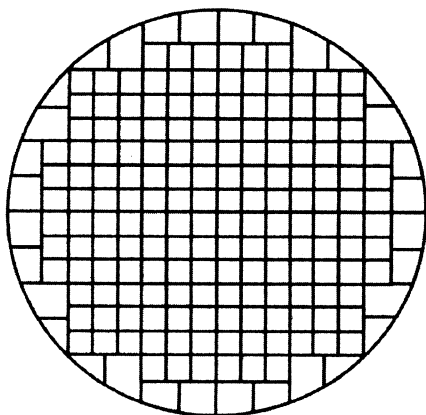


**Fig. 3 BŚus Rathacakra citi
(without spokes)**

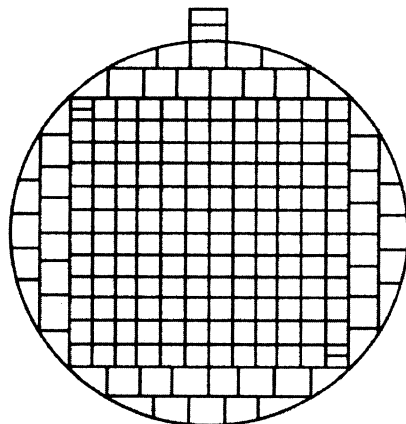


Fig. 4 BŚus Droṇa citi

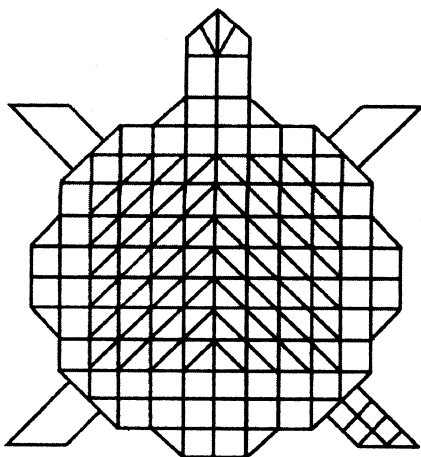


Fig. 6 BŚus Vakraṅga Kūrma citi

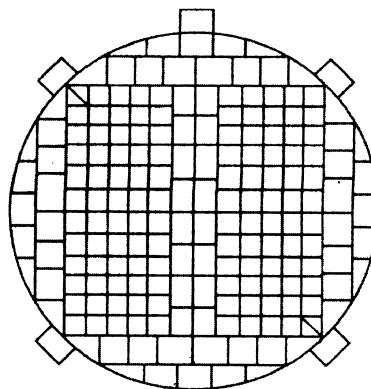


Fig. 5 BŚus Kūrma citi

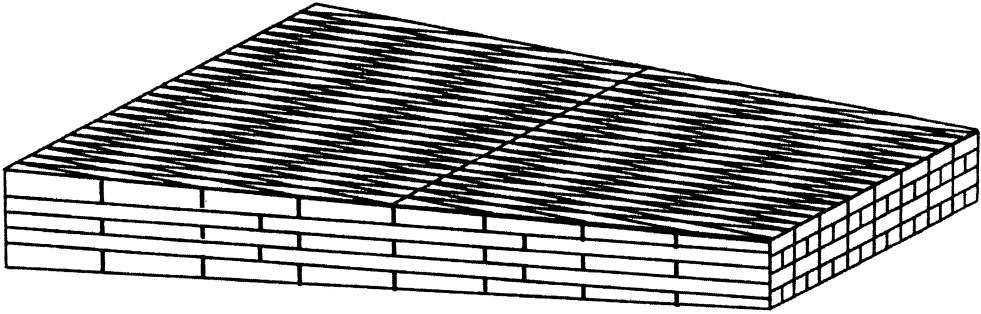


Fig. 7 BŚus Śmaśāna citi

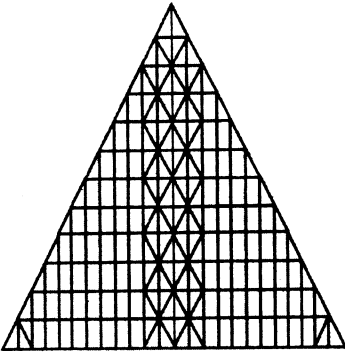


Fig. 8 ĀŚus Praūga citi

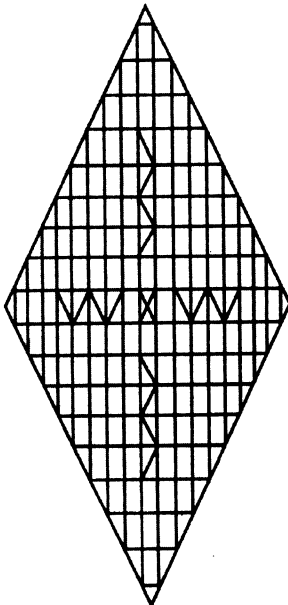


Fig. 9 ĀŚus Ubhayata Praūga citi

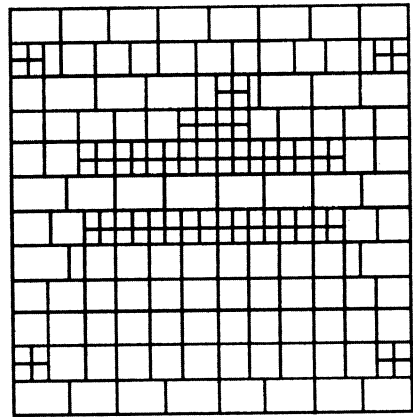


Fig. 10 ĀŚus Śmaśāna citi

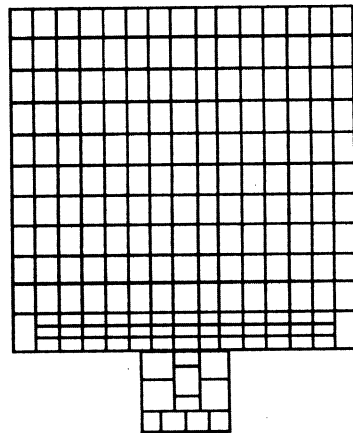


Fig. 11 Āūs Droṇ4a citi

Authorship of the Dāhod Inscription of Mahmud V. S. 1545

Satya Vrat Varma

Of the various sources of Mahmud's career (1458-1511 A. D.)¹ the Dāhod inscription of V. S. 1545(1488 A.D.) is notable as much for its contents as for its medium. It seeks to detail in Sanskrit verse his military exploits and philanthropic activities besides underscoring some of his other virtues. That a staunch Muslim like him opted for Sanskrit for one of his crucial epigraphs sounds surprising, if not incredible. The surprise is, however, somewhat allayed by the fact that he had drafted earlier his protege Udayarāja to compose a full-fledged poem in Sanskrit, Rājavinoda-mahakāvya (RVM)² by name, on his career which settles down as a fractured biography of the Sultan. Notwithstanding its somewhat bardic overtones, the RVM. yields trustworthy data that uphold or supplement what is known from his Dāhod inscription.

Much against the wont of the panegyrics of its ilk, the Dāhod inscription chose to omit the name of its author. That by itself is not of much consequence and could well have been dismissed as an insignificant issue. H. D. Sanklia the first editor of the inscription, too did not think it worthwhile to bestow thought on it. But for the RVM. which has a definite bearing on the issue, it would have been hazardous to float a surmise about the authorship of the epigraph. A close appraisal of the contents and diction of the inscription vis-a-vis the RVM. unmistakably points to their common origin. The similarities that the inscription bears with Udayarāja's poem are so striking that they could not have sprung up out of nothing. They lead to only two options : either the author of the inscription plagiarized the contents of the RVM. or he was identical with Udayrāja. There are considerations to prove that he was not different from the author of the RVM.

Goddess Kaśmīravāsinī, invoked in the beginning of the Dāhod inscription,

though apparently an enigma, was none else but Śāradā, the presiding deity of the Śāradādeśa, as Kashmir was known in earlier times. H. D. Sanklia rightly identified her with Sarasvatī, who, as he points it out, was known as Brāhmī as well.³ The RVM., though it glorifies the creator of the world (jagatkarṭṛ) in the benediction, mentions Sarasvatī in Canto One, though in the unflattering position of an acolyte of the Sultan, who was served in the bardic hyperbole by both the goddesses of learning and wealth⁴. And Sarasvatī has actually been addressed as Brāhmī in a subsequent verse (II. 11), lending substance to Sanklia's identification of the Kaśmīravāsinī Devī with Sarasvatī and Brāhmī. It is a measure of the poet's reverence for her that the first canto of the RVM. is couched by way of Sarasvatī's conversation with the lord of heaven and is aptly named surendra-sarasvatī-saṁvādaḥ. In fact the whole poem purports to be a soliloquy of Sarasvatī. After having waxed eloquent on the virtues of Sarasvatī in his poem, it was natural for Udayarājā to invoke her in the benediction to his inscription under the name of Kaśmīravāsinī devī.

The format of the inscription corresponds so closely with the pattern in the RVM. that the epigraph may justly be called a condensed version of Udayarāja's poem. Of the twenty six stanzas of the inscription, the first six deal with Mahmud's predecessors from Muzaffar Shah to Mahmud Shah. The next twenty verses, though laconic at places, set forth in some detail Mahmud's career with pronounced emphasis on his military operations and works of public weal. With a similar arrangement of the text, the RVM. seems to have set the tone for the contents of the epigraph. While Canto One forms a prelude of sorts, the first thirty verses of the second canto have been claimed by a brief account of Mahmud's forbears. The rest of the poem is addressed to describing Mahmud's victories, aesthetic tastes and patronage to arts and letters.

Whereas the philanthropic works detailed in the inscription were carried out by Mahmud's Prime Minister Imadal Malik, these have been credited in the poem to Mahmud himself. Some of the benevolent acts like the provision of water-bodies for the use of the public at large tellingly concur in the two.⁵ They are said to have been carried out in the same sequence both in the poem and the inscription. It is, however, to be noted that while the RVM. spans Mahmud's career between 1458-1469 A.D., the account in the epigraph extends to A. D. 1488.

The genealogical table as given in the inscription (1-6) is virtually a replica

of Udayarāja's list. The inscription follows the RVM. in adopting the Sanskritized names of the various Sultans. Muzaffar Shah became Sāhimudapphara in the poem. The inscription sought to simplify the form by dropping the labial 'p' and adding the vowel ā to facilitate the pronunciation of the name. Mudapphara thus assumes the form of Mudāfara in the epigraph. The inscription concurs with Udayarāja's poem in turning Ahmed Shah into Ahmmadendra. It could not have been done out of caprice. It evidently had Udayarāja's version to follow. It is, however, notable that the epigraph treats him as a descendant of Mahmmad Shah (tasyānvaye Jātaḥ), not as his son which he actually was.⁶ It is again in emulation of Udayarāja that the inscription bestows upon Muhmmad Shah II, the father of Mahmud, the sobriquet of Gyasdin.⁷ While the poem unequivocally states that Mahmud Shah (Begdā) was son of Muhammad Shah⁸, to the author of the inscription he was jātonvaye vīryavān.⁹

The inscription is indebted to the RVM. for the account of the respective Sultans. There is a similar pattern behind the various details, expressions and phrases. The crowning glory of Muzaffar Shah was certainly the victory that he, as a Subedar of Muhammad Shah, the emperor of Delhi, achieved over the rebellious Subedar of Gujarat, Farat-Ul-Malik and his restive neighbours. The victory led to the establishment of the kingdom of Gujarat.¹⁰ The first half of Verse Two of the inscription : आदौ श्रीगूजरिशो नृपकुलतिलकः नृपकुलमखिलं विजित्याधितस्थौ, and the epithets भूपालमौलि : (2) and नृपप्रभुः (3) combine to echo the sterling achievement of Muzaffar Shah. They for all purposes represent an extended version of the crisp expression of Udayarāja : दिल्लीपुराद् गुर्जरदेशमेत्य दधार सितातपत्रम् (II 2) which unmistakably implies his victory over Gujarat.

Muhmmad Shah I has been brusquely disposed of in the inscription in a solitary line with the bald title of Mahīpati. Though Udayarāja has been liberal to him, his description in general terms seems to lend credence to the belief that Muhmmad did not succeed his father.

The inscription hails Ahmed Shah as 'an ornament of earth' (mahīmaṇḍalamāṇḍanāya, 4), and 'well-versed in the essence of all religions' (Sarvadharmārthavicārasāra-sarvajña, 5). The expressions represent a doctored version of the equally pregnant verse from the RVM. : nirasta doṣāvasarair aśobhiḥ jyotsanojjvalair yasya jagad yaśobhiḥ (II. 10.) The encomiums inherent in these expressions are intended to underscore his vital role in consolidating the kingdom.

According to the inscription Ahmed Shah harassed the ruler of Malwa and trounced him in a subsequent encounter. The expression sounds laconic as it does not specify the name of Ahmed Shah's adversary. The author perhaps did not think it advisable to repeat the name as it had already been mentioned in the poem. It was Hushang Shah, as the RVM. reveals it (II. 11). It is, however, intriguing that both are silent about the exact outcome of the conflict. The epigraph parries the issue with the cryptic remark : Jagrāha taddeśadhanam ca paścāt (5). This is but a free rendering of Udayarāja's more poetic expression Yenocair ācakṛṣe kareṇa pade pade mālavamāṇḍalaśrīḥ (II. 11) The conflict had obviously ended in a stalemate.

Mahmud's encounter with the ruler of Cāmpāner has been detailed in the inscription in a phraseology and manner that are reminiscent of Udayarāja's description of Muhammad Shah II's assault on Pawagaḍh¹². Mahmud, as the epigraph, avers, Won a comprehensive victory over Jayasimha, the ruler of Cāmpāner and captured his citadel, the Pawagaḍh. While most of the enemy hordes burnt themselves in the fire, Jayasimha, their lord (pati), was captured by Mahmud.

चंपकं...पश्चात्.....सं...वैरिकुद्ध (ल)कुददालः ॥

जित्वा पावक(दुर्ग) पित्रा रुद्धं प्रतापतापू(र्वम्) ॥¹⁰

महमूदमहीपालप्रतापेनेव पावकम् ।

प्रविश्य ज्वलितं (सर्व) वैरिवृंदं पतंगवत् ॥¹¹

जीवंतं तत्पतिं ब(द्ध्वा) दुर्ग (नी) त्वा महाबलम् ।

चकार तत्पुरे राज्यं महमूदमहीश्वरः ॥¹²

The expression pitrā ruddham pratapatāpūrvam in Verse Ten of the inscription, which H. D. Sanklia had dismissed as intractable¹³, bares its import in the light of Udayarāja's mention of an attack on Pawagaḍh by Mahmud's father. Muhammad Shah, as explicitly stated in II. 18, had besieged the fort, with perhaps not much success.

It is said of Muzaffar Shah's son Mahmud Shah in the poem that he had won a decisive victory over Nandapada. The ruler of Nandapada was reduced to such dire straits that he had to run to the forests of the Palli region to escape his wrath¹⁴. The Pallideśa finds mention in the inscription as well. Imadal Malik captured the territory and planted an arrow in the heart of the adversary, obviously the ruler of the region.¹⁵

The inscription follows Udayarāja's poem in the matter of diction and tenor of its language. It was not unexpected as both are intended to be panegyrics of the Sultan and have been penned by the same author. Udayarāja has proudly flaunted the poem as a pūjopahāra (offering of worship) to the Sultan¹⁶. Its poetic and historical worth apart, the RVM. has bardic overtones. And the inscription, by its very nature, is a piece of court poetry. Udayarāja had evidently composed the epigraph after he had basked in the sunshine of the Sultan's patronage for quite some time. The two seem to have been a poetic homage to the Sultan for the favours he had showered on the court poet.

Within its limits, the inscription shares some of the ideas of the poem. Mahmud is said in the epigraph to have surpassed Karṇa, Vikrama and Brhaspati in generosity, valour and wisdom respectively : Karṇaṃ Vikramabhūpatiṃ ca Jitavān śāstrārthasāre gurum (7). It registers an improvement on what Udayarāja has said of Mahmud in the RVM : dāne karṇopamaṃ vācāṃ siddhiṣu vākpateḥ (II. 26). And his father Mahmud Shah has actually been eulogised to have outdone Karṇa and Arjuna : Karṇārjunāvapi jigāya jagat prasiddhau (II. 17).

By describing Prime Minister Imadal Malik's military operations and welfare activities that pertain to the years between 1470 A. D. and 1488 A. D., the inscription seeks to lend fullness to the account and in a way forms a supplement to the RVM.

The close similarities between the RVM. and the Dāhod inscription of Mahmud, detailed above, leave little doubt that the epigraph was authored by the poet who had composed the RVM. And he was Udayarāja, the court poet of Mahamud Begdā

References :

1. *Epigraphica Indica*, Vol 24, Part V, 1938, P. 212.
2. Ed. Gopal Narayan Bahura, Rajasthan Oriental Research Institute, Jaipur, 1956. A.D.
3. Rājavinoda-mahākāvya (RVM.), op. cit., P. 6.
4. कलानिधेर्यस्य पदं श्रयेते सरस्वती श्रीश्च समानमेव । RVM., I. 2.
5. RVM., II. 24 - 25; Dāhod Inscription, 19-21.
6. तस्मात् समुद्रादिव पूर्णचन्द्रः श्रीमानभूत साहिरहम्मदेन्द्रः । Ibid. II. 10.

7. साहश्रीमहमूदनृपतिः श्रीग्यासदीनप्रभोः । Dāhod Inscription, 7.
गायासदीन इति साहिमहम्मदेन्द्रेः । RVM., II. 14.
8. तस्यात्मजः किल महम्मदपातसाहेः श्रीमानयं विजियते महमूदसाहिः । RVM., II. 20.
9. साहश्रीमहमूदनृपतिः श्रीग्यास(दीन)प्रभो :
.....जातोऽन्वये वीर्यवान् । Dāhod Inscription, 17.
10. Mahmud Begadā ke Samay Kā Dāhod kā lekh (V. S. 1545, Śaka 1410) [Hindi Translation of H. D. Sanklia's article in *Epigraphica Indica*, Vol. 24, Part 5, 1938] appended to the RVM., op. cit., P. 30.
11. Dāhod Inscription, 21-25.
12. यस्य प्रतापभरपावकसंगमेन
दग्धस्य पावकगिरे : शिखरान्तरेषु ।
प्रैक्षन्त जर्जरसुधाविधुराणि,
मस्मराशिप्रभाणि रिपवो निजमन्दिराणि ॥ RVM., II. 18.
13. RVM., P. 24, F. N. 3.
14. अद्याप्यहो नन्दपदाधिनाथा भल्लूकवत्पल्लिवने भ्रमन्ति । Ibid., II. 9.
15. पल्लीदेशाधिकारं च पुण्यं पुण्यमतिस्तदा । Dāhod Inscription, 18.
16. पूजोपहाराय मयोपनीतः कवित्वपुष्पाञ्जलिरेष रम्यः । Ibid., I. 4.



SOME ASPECTS OF ŚAIVISM

Rabindra Kumar Panda

With its origin in the Pre-Vedic society and on account of its continuity over the ages, Śaivism occupies a unique position in the religious life of the Indian people. The worship of *Śivaliṅga* as the phallus and observance of the Śaiva festivals are common religious phenomena in every Hindu village. He enjoys the distinction of being adored by all irrespective of castes and creed-the Dānavas, Yakṣas, Gaṇas, Kinnaras, Rākṣasas, Guhyas, Devas and so on.

The archeological remains unearthed from the proto historic sites of the Indus valley prove the existence of the cult among the pre-Aryan people of India. The qualities and features attributed to Śiva in Indus period are noticed in nucleus form in the seals and objects recovered from the Indus sites. Śiva here is represented as seated in a yogic posture surrounded by animals and having three visible faces with two horns¹. This clearly explains the later conception of Śiva as a Yogin and Paśupati. In the view of Marshall, Śaivism and Śaktism commingled with animism formed the religion of Indus people².

In the *Ṛgveda* we come across the description of several natural phenomena both in benevolent and malevolent aspects. The Aryans conceived the Sun, Mitra, Varuṇa, Indra, etc. in their benevolent aspects and the dreadful phenomena in Rudra who went about howling with stormy winds. "The dreadful phenomena are attributed to the wrath of a god, which, however, can be appeased by prayer, praise and offerings. Then the god becomes Śiva or the benign. This appears to be the natural process by which a belief in such a god as Rudra-Śiva became established in India in ancient times."³ In the *Ṛgveda*, Rudra is described as Kapardin (with matted hair), reddish brown in complexion and in multiform, strong limbed, terrible and tawny. He is three-eyed, clothed in animal skin⁴. This indicates his destructive character. As such to appease the God, hymns were prescribed in the *Ṛgveda* in the forms of prayer and praise. The *Taittirīya Samhitā* distinguishes his

benevolent features from the malevolent ones. "He is called Girīśa and in darker aspect he is expected to dwell away from the habitations of the world and be called the god of the forest, of the thieves, of robbers, who move about in lonely places. In this way his range became so wide that he came to be known as the lord of the quarters. When his wrathful nature was appeased, he became Śambhu (benignant), Śaṁkara (beneficent) and Śiva (auspicious). Because of his roaming habits in the forest and lonely places, he is associated with the skin clothing of the savage tribes. The signification of the name Rudra appears to be an evil spirit. The Rudras are called Gaṇas or tribes, and Gaṇapatis are leaders of the tribes and Niṣādas (forest tribes). Thus the tribals were associated with the Rudra. Most probably they were the worshippers of the god which because of his character and influence came to be identified with Aryan Rudra."⁵ The *Atharvaveda* describes the benignant (Bhava) and malignant characters of Rudra providing the *Āyudha* of thunderbolt. He is described as thousand-eyed and killer of the Vṛtra. He is identical with the gods like Āryaman, Varuṇa and Mahādeva. We learn from the Vedic description that Rudra assumed all the powers, forms and attributes of the *Virāṭapuruṣa* (pervading the entire universe).

In the Upaniṣadic period he is all powerful and all pervasive god in the universe. Hence, it is said, the idea that everything in the universe is a manifestation of the lord Almighty (*Sarvaṁ Khalvidam Brahma*) as found in the Upaniṣads is recorded even in the *Yajurveda*, in which all the different living beings are said to be the different manifestations of Rudra. The benignant figures are his Śiva forms and the malignant ones are his Rudra forms. Living beings which fly in the air, move on the earth, or live inside the earth are nothing but different forms of the same Rudra. The beasts and the reptiles which live on the mountains, in the forests, under water, or even under the surface of the earth, are the different manifestations of the same Rudra. Nothing in the universe, therefore, can be regarded as different from Rudra. This idea is recorded in different chapters (*kāṇḍikās*) of the 16th book (*anuvākas*) of the *White Yajurveda* and in different parts (*anuvākas*) of the 10th chapter (*prapāṭhaka*) of the black *Yajurveda*⁶.

The characteristic features of Rudra-Śiva became clear in the epics. He is described as terrible, smoke-coloured, three-eyed, carrying trident, fair in complexion with matted locks, clad in bark and in animal skins. He is also given the *pināka* i.e. bow, the thunder, a flaming trident, a club, an iron dagger and a

pestle, carrying the moon in his head. He is splendid like sun. He rides a bull. He is the patron of songs and instrumental music, his body is encircled with serpents. He is described as a lunatic but an Almighty creator. He is four-headed and later on five-headed. In the *Mahābhārata* he is given the epithet of Śrīkaṇṭha. Indra out of anger hurled the thunderbolt at him and he got a mark in the throat.

This episode is indicative of conflict and coalition of two cults⁷. The bull becomes his insignia. Thus through the process of transformation Rudra-Śiva occupied a prominent position in the Hindu pantheon. In the *Ramāyaṇa* Rudra-Śiva is very powerful. Rāvaṇa and his son Indrajit got boons from Śiva. It is stated in the epic that once Rāvaṇa's *puṣpaka* chariot got stuck and did not move despite all his attempts. This happened because he disturbed Śiva during his love dalliance with Pārvatī. Out of anger he lifted the mount Kailāsa where Śiva stayed but was wounded. The gods advised him to propitiate Śiva. Rāvaṇa prayed to the god (Śiva) who offered him a boon that he would be invulnerable to all except man and gave him the Candrahāsa sword. The *Mahābhārata* is replete with stories of Śiva.

Features of Rudra-Śiva and his different manifestations are clearly described in *Harivaṃśa*⁸. The genealogy given in this text brings forth the names of eleven Rudras such as Hara, Bahurūpa, Tryambaka, Aparājita, Bhrukapi, Śambhu, Kapardin, Raivata, Mṛgavyādha, Sarpa and Kapālī. It is thus clear that by the times of *Harivaṃśa* the cult assumed an independent status in the Brahminical pantheon and grew infinitely powerful.

The Purāṇas, which became popular after the epic period upheld the glory of Śiva in a more sectarian fashion. The *Śiva Purāṇa* etc. wove interesting legends to highlight the importance of Śiva.

There arose in the different parts of India various schools of Śaivism. Of these schools we shall consider only one school i.e. Śaiva-Siddhānta.

Śaiva Siddhānta is the name by which Tamil Śaivism is known. The expression literally means the settled conclusion or final position of Śaivism. The Śaiva Siddhānta distinguishes three eternal entities: *Pati*, *Paśu* and *Pāśa*. *Pati* stands for Śiva, the Lord of souls. *Paśu* is the individual soul. *Pāśa* is the common name for *Āṇava*, *Karma*, and *Māyā* which bind the pervasive intelligence of the soul. The supreme lord Śiva is the first cause of the three processes of origination, maintenance and destruction of the world. He is not only the efficient cause of the world but also the material cause since *Māyā* (*Śakti*), the material substratum of

creation, is inseparable from him and ultimately dissolved into him. He is the final cause, the supreme goal to which the whole creation tends as its final consummation. He is the beginning, middle and end, unknown even to the trimūrtis.

The souls are many and are distant from the god and the world of matter. True knowledge reveals that the soul exists in the body as distinct from the products of *Māyā*. The lord has created the world for the sake of souls that they may attain liberation by exhausting the fruits of their *Karma*.

The soul which is divine by nature becomes bounded by three *malas*, *Āṇava*, *Karma* and *Māyā*. The three *malas* are the bonds. *Āṇava* obscures the intelligence of the soul and prevents it from realizing its true divine nature; *Karma* in the form of the merits and demerits of past actions pursues the soul and prevents it from release by making it experience the joy and sorrow. *Māyā* limits the pervasiveness of the soul and binds it to one body. The souls are classified in accordance with their being bound by one, two or three *Malas*. Those bound by *Āṇava* only are *Vijñānakālas*: those by *Āṇava* and *Karma* are *pralayakālas* and those by all the three *Malas* are *Sakalas*. It is only the *Sakalas* that undergo transmigratory process.

The soul is in bondage from beginningless time. It is the lord's divine grace, which also works from beginningless time, that works to release the soul from its bondage. This is known as *Śaktipāta*. There is no treasure more precious than that grace in the world. The *bhakta* feels that *Śiva* is near him and present in his inmost being. The way to release is a long and arduous one and it involves intense spiritual discipline. *Karmas* binding the soul become gradually exhausted and the *Āṇava* becomes rope for removal. *Jīvanmukti* is the immediate goal. In that state the soul is freed from the bondage of *Pāśa* and yet it is in the body which is the product of *Pāśa* (*Māyā*). It is a state in which the attachment and union with *Pāśa* is replaced by the attachment and union with *Śiva*. The total freedom from *Pāśa* is possible only in *Videhamukti*. Finally, it is the union of the soul with *Śiva*. The union is characterized by knowledge (*jñāna*), love (*icchā*) and action (*kriyā*). This is *Śivādvaita*. In this state of union which is represented as the devotee joining his head to the feet of the lord, the soul becomes one with the lord without losing its individuality so that they are either one or two. This is *Bhedābheda*.

The path to release consists of four stages: *Caryā*, *Kriyā*, *Yoga*, and *Jñāna*.

The first stands for external acts of worship like cleaning the temples, gathering flowers for the deity, etc. This is called *dāsamārga*, the path of the servant. Its goal is *sālokya*, residence in the realm of god. The next stage which is Kriyā, is marked by acts of intimate service to God. This path is known as *satputra-mārga*, the path of the good son. The objective of this discipline is *sāmipya*, attaining the nearness of god. The third discipline is Yoga, which means union, and here signified contemplation and internal worship. Through this method, the devotee becomes more intimate with god, as a friend with a friend. The path therefore, is called *sakhāmārga*, the path of friendship. It leads to *sārūpya*, the gaining the form of god. The three disciplines so far explained constitute the preparatory stages in the journey to perfection. The direct means to perfection is *jñāna*. This path is termed *Sanmārga* because it takes the soul straight to sat which is god. Its fruit is the ultimate human good which is *Sāyujya*, union with god. This union is called *advaita* in Śaiva Siddhānta. But it does not mean non-difference but only non-separateness from god. Even in the state of release the soul retains its individuality. But it then shares in the nature of Śiva. It becomes similar to god in that it regains its infinitude, pervasiveness and omniscience. While the soul is now free from *mala* and enjoys the bliss of Śiva, it does not share with the latter his five functions of creation, sustention, destruction, concealment and bestowal of grace. *Mokṣa* is thus the experience of unity-in-duality.

References:

1. John Marshall, *Mahenjodaro and Indus Valley Civilization*, Vol. I, London, 1931, p. 48 ff.
2. John Marshall, *op.cit.* p. VII.
3. Bhandarkar, R.G. *Vaiṣṇavism, Śaivism and other minor Sects*, Varanasi, 1965, p. 102.
4. Bhattacharya, S., *Śaivism and the Phallic World*, vol. I, 1975, p. 109.
5. Das, H.C., *Cultural Development in Orissa*, Calcutta, 1985. 269.
6. Siddhanta Shastree, R.K., *Śaivism through the ages*, p.5.
7. Das, H.C., *Op.cit.* p. 272
8. *Harivaṁśa*, quoted by H.C. Das in the *Cultural Development in Orissa*, Calcutta, 1985, pp. 275 – 276

THE IMMORTAL STONE-WORKS OF GUJARAT

Kamla Garg & Preeti Singh

Among men's early friends in nature, stone comes only to the earth and wood. It also marks his devising and gaining mastery over new tools and implements, sharper, more effective than before. The period is dated as men's entry into a definite age of achievement, historically named after the stone as the stone age.¹ Architecture is a great tradition which reveals this integration. Its primary purpose is to ensure that men's life is a sheltered living, sheltered from the inclemency of weather, the attacks of predators. But it has always sought to ensure that the convenient ambience is a beautiful one too. Mass and volume, size and proportion of components, are matters where decisions are primarily made in the light of the lay out of living space that would be the most convenient.

According to Fergusson there was no stone architecture in India before the third century B.C. and he contends that it was Ashoka who introduced it. Actually the rich stone carvings in old temples fully testify to the high art of Hindu stone mason. The remarkably uniform buildings can be seen fully developed by the midst of the eleventh century.²

The Gujarat architectures are almost akin to the Rajasthan style of architecture. The pillared hall in Gujarat is much ornate and richer in design³.

The history of Indian architecture comprises of four styles of building⁴ as shown in Fig. 1

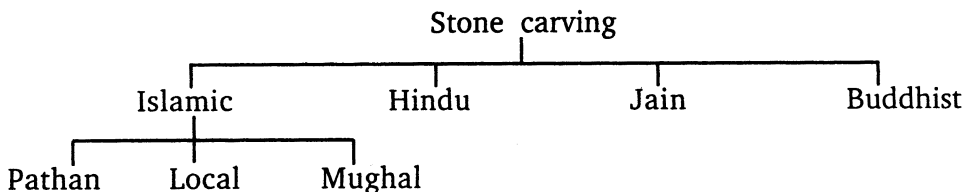


Fig. 1 : Style of Indian Architecture

Islamic Stone Carving

The Islamic style of architecture has a deep impact in Gujarat. The beautiful monuments built by Muslim rulers in and around Ahmedabad had played an important role in stone carving of Gujarat. Some of these monuments are described below :-

1. Jami Masjid (Jumma Masjid)

Ensconced majestically in the center of the old city is the Jumma Masjid, widely reputed as one of the beautiful mosques in India. Built in 1423 by Sultan Ahmed Shah; this architectural wonder has 260 pillars supporting 15 domes at varying elevations. This is a monumental composition, the many elements of which, like the porticos on the wings, projecting cornices, the ornamental brackets, and a variety of decorative details have nevertheless been already anticipated, though less skillfully, in Sayyid Alam's mosque, in their form and arrangement. Plate No. 1 shows the beautifully carved small *jali*. It has curvilinear shaped tree to show the variations of life.

2. Sidi Bashir's Mosque

Popularly known all over for its shaking minarets – the Sidi Bashir's located near the Saranpur gate is shown in Plate No. 2. It has three floors girdled by delicately balanced stone carvings on each minaret of the mosque. Whenever one of the minarets is shaken, the other begins to vibrate in harmonic sympathy. The minars are richly decorated with fine intricate carvings. They were used to be symbol of Ahmedabad in earlier times as seen from far off distance due to their length. They also symbolize the power and strength of Ahmedabad and are one of the best monuments of Ahmedabad.

3. The Siddi Syed Jaali

One of the best known monuments of the Ahmedabad is the mosque, built by a general of African origin in the 1570s. The latticed screens called Sidi Syed *jaalis* are the cover of most brochures of Ahmedabad because of their intricate workmanship. The structure, though a sober and handsome example, is by no means great architecture. It was as if some genius responded simultaneously to both the Islamic requirements of nonfigurative geometric decoration, and the Hindu ingenuity for producing amorphous and ambiguous illusions from an extremely rational and logical framework. The screen in the mosque through

eschewing all figurative elements is animated by a sensuality that belongs only to the female human form. For expressing this sensuousness the artist has chosen the entwining trunks, branches and leaves of trees and plants as his subject. The sinews of this natural element are then minutely dispersed within the arched outline in a manner suggestive of elementary simplicity at first glance, and extreme complexity on deeper study. In a sense, this one piece of ornamentation is as attractive to the rustic viewer who can but marvel at its intricate craftsmanship and sensuousness as to the designer to whom its almost casual reconciliation of Hindu Muslim, formal-informal and crystalline amorphous ideals make it worthy of deep study. The semicircular screens high on the western wall are spectacular, with floral designs exquisitely carved out of the stone including an intertwining tree.⁵

Plate No. 3 shows the detailed view of Sidi Syed *jaali*. It represents the phenomena, not unfamiliar to the Indian traveler of a banyan tree growing out and around a palm until, in its snake-like entanglements of root and branch, the banyan strangles its foster parent. The equal spacing, the assortment and distribution of the parts, carries the conception into the highest domain of conventional decorative art, while the atmosphere of nature is uncontaminated.⁶

4. Sarkhej Monuments

Muhammad Shah started the construction of the mausoleum of famous saint Makhdum Shaikh Ahmad Khattu during 1336-1445 AD in Sarkhej situated in south-west Ahmedabad. It was completed by during the time of Sultan Qutbuddin Ahmad Shah-II. Plate No. 4 shows the *jaali* of Sarkhej Roza. This mausoleum is the largest of its kind in Gujarat and covers plinth area 31.70 square meters, roofed by a large central dome and surrounding rows of thirteen on each side. The disposition of the rows of pillars within the tomb chamber is so arranged that the central square upon which the dome stands has double pillars, and the fifth aisle from any corner is narrower than others⁷. There are various beautifully carved *jalas* the Roza.

This Sarkhej Roza is very beautiful in architecture. There is one pond built in front of it where the reflection of Roza can be seen in water which makes it quite attractive. The philosophy behind the reflection is that the Roza is truth means God where as reflection is virtual world. We should believe in truth and not to go for reflections.

Hindu Stone Carving

The Hindu architecture always used to prefer stone rather than wood or any other material due to large variety of stone in India. The remarkable uniform building style can be seen fully developed by the middle of the eleventh century⁸. Gujarat has numerous monuments with beautiful carving on stone. The sun temple at Modhera and step wells are some of the remarkable examples of Hindu style stone carvings. some of the finest monuments are described in detail below:

1. Modhera

The sun temple of Modhera is located on the left bank of the river Pushpavati, a tributary of river Rupan in Becharaji taluka of Mehasana district. The literal meaning of Modhera is “mound of the dead”. Modhera is sometimes called Mundera, the original settlement of Modha Brahmans. The Jain Acharya Hemchandra was of the Modha parentage. It was constructed during the Solanki king Bhimdev-I. H.Cousens found stone inscribed with “*vikaram samvat 1083*”, which corresponds to 1026-1027 AD, the date of erection of temple.

The temple consists of three separate elements:

- (a) Main temple complex, including sanctum with ambulatory, lateral transepts and porch
- (b) A detached assembly hall with a toran in front.
- (c) A large rectangular tank decorated with numerous miniature shrines.

The close sanctum of the temple has an octagonal arrangement of elegantly decorated tall columns with ornamental -arches as shown in Plate No. 5. The plain walls of the sanctum are relieved by niches containing images of 12 adityas. The assembly hall is described as a “magnificent pile of pillared splendor”, carrying toran arches and can be entered from each cardinal direction. In front of assembly hall towards east stood a large toran, overlooking a huge rectanlular masonry tank known as *suryakund* measuring 175 feet north-south and 120 feet east-west which was approached through a grand flight of steps. This temple is remarkable not only for its fine proportions and aesthetic appeal but also for harmonious integration of its plastic embellishment with architecture scheme.¹⁰

The main shrine at Modhera has samatala typing of ceiling with floral and figural motifs carved in the Sabha Mandap, four ceilings represent the scene from Ramayana and Mahabharata. The architecture of this temple resembles like

konark temple and is very beautifully designed. Each figurative carving on the walls shows the artistic patience and uniqueness of mind.

2. Akshardham Temple

This pink sandstone wonders housing the Swaminarayan Akshardham temple, situated at Gandhinagar is just a stone throw away from Ahmedabad. Build in the traditional Indian architectural style with intricate carvings by expert artisans of Banisipahadpur; the majestic structure is sure a standout a la oasis in the desert. The temple complex, besides having a museum on its first floor, boasts of galleries equipped with the state-of-the-art facilities for holding exhibition shows on the life of Swaminarayan and other Hindu epics using vision shows, audio visuals etc.

3. Adalaj step well

Step wells are Gujarat's unique architectural contribution to the world. The step well besides helping conserve water also served as cool stopover-especially for travelers and caravans alike during the summers. One of the finest of its kind in Gujarat is the Adalaj step well. Situated 18 kms north of Ahmedabad, it was built by queen Rudabai in 1499. Apart from being embellished with intricately carved motifs of flowers and buds also has an entire multi-tiered underground structure.

Plate No. 6 shows the pillars of Adalaj Step well. The borders of pillars are artistically carved which looks like border of any sari or carpet. It is useful for textile designers to experiment with new designs. These designs seem to have effect of Muslim architecture. It is primary centre for architecture and fine arts students to catch its endless beauty for their sketches.

4. Rani-ki-Vav

It is also known as Rani-ni-va. It is situated in Patan district of Gujarat and made by Solanki kings. Fantastic and beautiful sculptures are found in its windows and the carvings on pillars as well as on walls are excellent. Every stage of excavation exposes deeper and superior sense of architecture of those days. There are many sculptures of religious and Hindu mythology.¹¹

It is one of the famous and largest step well of Gujarat. The sculptures are finely and beautifully carved with relevant expressions on their faces. The step well is so huge in size and artistically decorated that one can feel like going into heaven

while entering in it. It looks like its creator is God himself as it is beyond imagination of human mind.

Plate No. 7 shows the finely carved sculpture of Rani-ni-vav. It is the form of Vishnu avatar in which he is depicted as God of power and strength with his army behind him. He is guarded by two nude females which doesn't show vulgarity but the purity of love.

Jain Stone Carving

Gujarat means – Gandhi, Jainism, these words tht form a kind of 'trinity' in the minds of many Indian and non-Indians. Carlos. G. Valles, a Spaniard by birth and a Gujarati by choice, writes in his sketches of God, written and published in Gujarat, that in this state Jain influence is particularly felt because due to historical reasons, most of the Jain in India live here. Though founded by a Muslim sultan Ahmed shah in 1411, Ahmedabad has more Jain temples than mosque within its historic city wall. Astonishingly a guide published by the archeological survey of India, entitled 'Ahmedabad' does not mention a single Jain monument. In Gujarat main temples are in Ahmedabad, Patan, Shakeshvia, Palitana, Girnar and Kutch.¹²

1. Hutheesingh Temple

It is oldest and largest temple in Ahmedabad¹³. There are about 450 small temples housed in it. Its construction started in *vikram samvat* 1901 and completed in 1903 costing about 12 lakh Rupees. The carvings on the *jharokas* are very impressive. There are 52 statues of God and Goddesses and 24 statues of *tirthankars* on the main gate. The *garbhgruh*, *sabha mandap* and *puja mandap* are beautifully built and eye catching. The main temple is having the metal statue of *dharmanath* of 15th *tirthankar*.

Plate No. 8 shows the main entrance door of this temple. Richly carved arc shaped *torans* can be seen clearly in it. The figures with musical instruments are sitting on the pillars. The columns supporting the balcony have fine and intricate carvings. One can not distinguish if this carving is done on stone or wood.

Annotion :-

1. P.N.Chopra, Art and Architecture in ancient and medieval periods, New Delhi, 1903, P.1
2. Rustam J. Mehta, Handicrafts and Industrial Arts of India, Bombay, 1960, P. 52.
3. sheobahadur Singh, Epigraphy and Art, New Delhi, 1996, P.26
4. Odo Joseph Litawsky, Glimpses of Indian Architecture, 1947, P. 22
5. Satish Grover 1996, 2002, New Delhi, P. 77-78
6. George Walts and Percy Brown, Arts and Crafts of India, New Delhi, 1979, P. 122
7. K. V. Soundararajan, Ahmedabad, ASI, New Delhi, 1992
8. Susan L. Hintingta, Ancient India, New York, 1985, P. 487
9. Pamphlet of Modhera Temple, ASI 2005
10. The Glory of Gujarat, Rajnee Vyas, Ahmedabad, 1988, pp. 45
11. Kurt Titze, A pictorial Guide to Religion of Non-Voilence, New Delhi, 1998, P. 9
12. Krishna Chaitanya, Arts of India, New Delhi, 1987, P. 1
13. Brochure of Seth Shri Huthisingh Temple
14. C. Harle, The Art and Architecture of the Indian Sub-Continent, Hong Kong, 1986, P. 219



PHILOSOPHICAL CONCEPTS IN ANCIENT JAINA LITERATURE

Pooja Chandel

Indian culture consists of two main trends: *Sramanic* and *Brahmanic*. The Vedic tradition come under the *Brahmanic* trend. *Sramanic* trend covers the Jaina, Buddhist and similar other ascetic traditions. *Brahmanic* schools accept the authority of the Vedas and Vedic literature. The Jainas and Buddhists have their own canons and canonical literature and accept their authority.

Jainism is an independent and most ancient religion of India. It is wrong to say that Jainism was founded by Lord Mahavira. Even Lord Parshva cannot be regarded as the founder of this religion. It is equally incorrect to maintain that Jainism is nothing more than a revolt against the Vedic religion. The Jaina culture, which represents now the *Sramanic* culture in India, is in negative terms, non-Vedic, non-Aryan and non-Brahmanic. It has its own peculiarities. It is flourishing on this land from times immemorial. The Indus Valley civilization of Mohenjodaro and Harappa sheds some light on the antiquity of Jaina culture. In fact, Indian culture is a composite culture. The two most predominant currents in the stream of Indian culture are Brahmanism and Sramanism. They have greatly influenced each other, and thereby, contributed to the composite Indian culture. It is true that they have some similarities and certain common principles. But it is equally true that they have their own peculiarities and marked differences.

Atheism Verses Jainism

It is sometimes believed that Jainism is atheistic (*nāstika*). Jainism does not recognize that the universe was created by any God or gods. The universe is eternal and uncreated. It is subject to integration and dissolution in its

forms and aspects. It is constituted of six substances (*Dravyas*) viz. soul (*jīva*), matter (*pudgala*), principle of motion (*dharmāstikaya*), the principle of stationariness (*adharmāstikaya*) space (*akāśā*) and time (*kāla*). The Jaina concept of god is quite different from that of the Hindu trinity as he is not considered as a creator, ruler or regulator of the world which is looked upon as uncreated and eternal. Creation implies desire on the part of the God who wants to create and desire implies imperfection. Jainism believes that every individual human experiences the pleasure and pain according to his own desserts. Jainism does not agree with the *Nyaya* conception of *Ishvara* as a dispenser of karma. The historicity of Tirthankar Pārśva has been unanimously accepted. He preceded Mahāvīra by 250 years. He was son of King Ashvasena and Queen Vāmā of Varanasi. The Jaina literature *Acharanga*, *Kalpsutra*, *Samvayanga* and some portion of *Bhagwati* deals with the concept of Tirthankara .

Nature of Reality

The Jaina thinkers have mentioned the word 'sat', 'tattva', 'artha', 'padārtha' and 'tattvārtha' as synonyms for the word reality. They generally did not make any distinction among substances, reality, existence etc. The other Indian systems did not do so in the same sense. In the *Vaiśeṣika-sūtra*, all the six, viz., substance, quality, action, generality, particularity and inherent relationship are called *padārthas*, but the term *artha* is reserved only for three *padārtha*, viz., substance, quality and action.¹ The *Naiyāyikas* call the sixteen principles by the name of 'sat'². The *Sāmkhya* system regards *Prakṛtī* and *Puruṣa* as *tattvas*.

According to *Umāsvāti*, the definition of reality is 'sat' i.e. existence.³ He did not use the term 'tattva' but used the word 'dravya', i.e. substance for reality. Reality is substance and substance is reality. In this way, the primary and essential criterion of reality is existence or *sattā*. That which exists is real. In other words, existence is reality or reality is existence. Considering from this point of view, it can be asserted that 'all is one because all exists'.⁴ This view is taken to be very much similar to that of the *Upaniṣad's* " *sarvam ekam sad viśeṣāt*". In Jaina canons, there are some references that indicate this view. As we find in the *Sthānāṅga-sūtra* : 'One Soul,' 'One Universe' etc. This concept of oneness is considered to be valid only from the view-point of the

'*sangrahanaya*'. This view-point of the Jainas reaches near the Absolute Idealism of Hindu philosophy. Our intellect cannot describe this reality in whole. It can be realized by intuition which is possessed by an omniscient self. Both the conscious and non-conscious substances are the attributes of this reality, according to Jainism. Existence is neither 'Consciousness Alone' nor 'Matter Alone'. When we analyze reality in this fashion, our stand-point comes in clash with the Absolute Idealism and the Absolute Materialism. The Jainas hold that Existence is all-inclusive.

Umāsvāti defines *sat* as possessing origination, decay and permanence.⁵ In the Jaina canons we do not find the word '*sat*' as the criterion of reality or substance. Only the word '*dravya*' has been used there. As it is mentioned in the *Anuyogadvāra-sūtra* that the universal criterion of reality is '*dravya*' (substance) and the particular characteristics of reality are the *Jīva dravya* and the *Ajīva dravya*, i.e., the conscious substance and the non-conscious substance.⁶ Umāsvāti developed this canonical concept of '*dravya*' (substance) into '*sat*' (existence) and made no distinction between '*sat*' and '*dravya*'. His language was philosophical rather than canonical. Although he mentioned '*sat*' as the criterion of reality, yet, he did not define '*sat*' in the same manner as it was defined by other philosophical systems. The Vedānta school and the Nyāya-Vaiśeṣika system define '*sattā*' as absolutely permanent having no change whatsoever. Umāsvāti also defined '*sat*' as permanent (*dhruva*) but his concept of permanence was not that of the absolute permanence. According to him, the criterion of permanence is 'not leaving self-essence'.⁷ He explained this definition in the following manner : 'That which neither leaves its existent essence at present nor will leave it in future, is permanent.'⁸ The substance during the period of taking new forms and leaving old ones does not leave its essence. In both origination and decay it remains as it is. Its nature remains unchanged. This immutable nature is called permanence.

Soul

The problem of doubt and doubter is rather ontological. Just like the Sāṃkhya system that proves the separate existence of *Puruṣa* on the ground of '*adhiṣṭhāna*', Lord Mahāvīra proved the existence of soul on the ground of doubt. He argued that without a doubter who is beyond all kinds of doubt but still remains in all doubts. Doubt presupposes the existence of a doubter as its

ground is soul, a self, a sentient being, a conscious principle. “If the object about which one has doubt is certainly non-existent, who has a doubt as to whether I do exist or I do not exist ? Or, Gautama ! when you yourself, what can be free from doubt?”⁹

He further says : “ The soul which is substratum (*guṇin*) of attributes is self-evident owing to its attributes (*guṇās*) being self-evident, as is the case with a pitcher. For on realising the attributes (*guṇas*) the substratum (*guṇin*), too, is realized.”¹⁰

Substance cannot exist without qualities and qualities have no place absolutely independent of substance. If the qualities are experienced, the experience of the substance is apparent. The qualities of soul such as perception, intuition etc. are quite evident. These qualities cannot have an absolutely independent existence. Hence, the existence of the soul to which all these qualities belong, is quite obvious. Vāḍideva describes the nature of the (worldly) soul in the following manner : The soul which is proved by direct experience (*pratyakṣa*) etc., is the knower (*pramātā*). It is essentially conscious, changing, agent, direct enjoyer, equal in extent to its own body, different in each body, and the possessor of material karmas.¹¹ All these characteristic serve specific purposes. Jainism intends to refute all those schools that do not agree it's his conception of soul. The soul is said to be the possessor of material karmas. Mundane souls are not perfect, because their knowledge, energy etc., are found to be restricted.

Five kinds of Bodies

Jainas have stated that bodies are constituted by matter and such bodies are of five kinds :

Audārika – The body which is gross and physical is called *audārika* body. The organic body of human beings, animal beings and vegetable kingdom is of this type. It is full of blood, bones etc. 2-**Vaikriya**- That which possessed by the beings of heaven and hell and by human beings as well as animals possessing an extraordinary power (*labdhi*) is called *vaikriya* body. It is invisible and is capable of transformation in different shapes and sizes. 3-**Āhāraka** – The subtle body which is developed by an advanced *Yogin* is called *āhāraka* body. It can be projected, i.e., sent to great distances on special occasions. 4-**Taijasa**- It is composed of electric matter and is a necessary link between the *audārika* body

and the *kārmaṇa* body. It possesses the power of digesting the food we take.⁵
Kārmaṇa- The inner subtle body, which is the seed of all mental and physical activities, is called *kārmaṇa* body. It is composed to eight kinds of karmas. We can perceive only the first of these five kinds with our sense-organs. The remaining bodies are subtle. The mundane soul can possess four bodies at the most at a time.¹²

Knowledge

The Jaina writers have defined knowledge as the essence of soul. Soul has other characteristics also, but the Jaina thinkers always emphasized knowledge to be the chief characteristic possessed by soul. Kundakunda has stated that although from the empirical point of view there is difference between soul and knowledge, yet, from the transcendental point of view it is sufficient to say that soul is knower and nothing else¹³. He went further and clearly stated that absolute bliss is absolute knowledge. Bliss and knowledge are identical¹⁴. He further said that there is no difference between the knower and his knowledge¹⁵. In the Jaina canons also we find such expressions to effect that from one point of view soul is knowledge and knowledge is soul. Kundakunda further said that from the empirical point of view the omniscient perceives and knows the whole of reality and from the transcendental point of view he perceives and knows the self only¹⁶. (Here the self includes all the knowledge of reality.)

Knowledge in the Jaina Canons

Knowledge is divided into five broad categories in the Jaina canons. The conception of five-fold knowledge is very old. We come across some descriptions in the canons which show that the conception of five-fold knowledge is pre-canonical. Even before Lord Mahāvīra this division existed. Keśikumāra, a preceptor following the tradition of Lord Pārśvanātha, the twenty-third *Tīrthaṅkara* of Jainism, mentioned five kinds of knowledge as *ābhinibodhika-jñāna* and *Kevalajñāna*.¹⁷ It clearly shows that Lord Mahāvīra had accepted the tradition of the conception of knowledge as it was in existence before him.

The second stage presents two board divisions of knowledge, viz., *pratyakṣa* and *parokṣa*. These two categories are further divided into various sub-divisions according to the *Sthānāṅga-sūtra*. In the *Tattvārtha-sūtra*, first

of all knowledge is divided into five categories and then these categories have been included in two categories, viz., *pratyakṣa* and *parokṣa*¹⁸ as the means of valid knowledge. This latter division clearly indicates that Umāsvāti was also influenced by the second stage of development.

On the second stage, sensory knowledge as well as scriptural knowledge was placed in the category of indirect knowledge which, as a matter of fact, is in the true spirit of Jainism. The third stage that has its root in the Nandi-sūtra, seems to be influenced by the general tendency of Indian philosophy which regards sensory knowledge as direct. The later Jaina logicians and philosophers also adopted this view in the name of *laukika pratyakṣa*. The gist of the third stage is:

1-*Avadhi*, *manaḥparyāya* and *kevala-jñāna* are really direct. 2-*Śruta-jñāna* is always indirect. 3-*Mati-jñāna* produced by the sense-organs is really indirect but is regarded as direct for practical purposes.

Means of Cognition in the Jaina canons

In the Bhagavatī-sūtra¹⁹, Lord Mahāvīra says, there are four means of valid knowledge, viz., perception (*pratyakṣa*), inference (*anumāna*), analogy (*upamāna*) and authority (*āgama*). Generally, such means are four in number, but in some places we find three also. As it is mentioned in the Sthānāṅga-sūtra : Determination is of three kinds, viz., perception, authority and inference.²⁰ In Tattvārtha-sūtra, Umāswami made no difference between the categories of knowledge and the means of valid knowledge. He did not differentiate *jñāna* and *pramāna*. He observes : *Jñāna* is of five varieties, viz., *mati*, *Śuta*, *avadhi*, *manaḥparyaya* and *kevala*. All these varieties are *pramāna*.²¹

The later philosophers defined *pramāna* independently. They did not conceive knowledge as the means of valid knowledge in a general form but added some specific characteristics to it. Māṇikyanandin says: that *jñāna* is *pramāna* which has the determination of itself as well as of the object not known before. It enables us to get the desirable and give up the undesirable. Hence, it can be nothing but knowledge.²² Hemacandra writes in his *Pramāna-mīmāṃsā* that the valid judgment about an object is *pramāna*. In another language, a means of knowledge is the authentic definitive cognition of an

object.²³ Vāḍideva says : That *jñāna* is *pramāṇa* which has the determination of itself as well as of the object. It is able to tell us what is desirable and what is undesirable. Hence, it can be knowledge only.²⁴ According to Jaina classification, there are two kinds, known as direct and indirect.²⁵ From the practical point of view they are called perceptual and non-perceptual.

Anekāntavāda and Syādvāda

According to Jainism, a particular object can be viewed from different points of view. It possesses infinite attributes. These attributes or characteristics (*dharmas*) are not conceptual but they really exist in the object. The term '*anekānta*' means that every object possesses infinite aspects. When an object, which is *anekāntātmaka* (possesses many characteristics), is expressed in a particular form of judgment, the expression is known as *Syādvāda*. We can express the characteristics of an object from different points of view and these points of view are expressed by the word 'syât'. As it is said : The judgment about an object possessing many characteristics is called '*Syādvāda*'.

The theory of '*Syādvāda*' is also called '*Anekāntavāda*,' because the relativity of judgment is nothing but a relative judgment about an object that possesses infinite aspects or qualities.

The Jainas believe in the theory of Relativity called the *Sapta-bhaṅginaya* or the *Syādvāda* :— (1) Relatively, it is ; (2) Relatively, it is not; (3) Relatively, it both is and is not ; (4) Relatively, it is indescribable; (5) Relatively, it is and is indescribable; (6) Relatively, it is not and is indescribable; (7) Relatively, it both is and is not and is also indescribable. Theory also says that a thing may be one as well as many, eternal as well as momentary.

Śaṅkara, like Dharmakīrti and Śhāntarakṣita, bitterly criticizes this theory. He points out that contradictory attributes like existence and non-existence, unity and plurality, eternity and momentariness etc., cannot belong to the same thing, just as light and darkness cannot remain at the same place or just as the same thing cannot be hot and cold at the same time. According to this view, the theory of *Syādvāda* itself may not be correct. Relativity cannot be sustained without the Absolute which is rejected by the Jainas. The theory looks like words of a lunatic. Again, the judgments cannot be indescribable, for they are clearly set forth. To describe them and to say that they are indescribable is a contradiction in terms.

Ethics in Jainism

A very detailed description of code of conduct for house-holders and monks is available in Jaina tradition. Combined form of Jaina ethics is named as 'ratnatray', which includes Right Faith, Right Knowledge and Right Conduct in itself, which is a path of liberation. Right Faith leads to Right Knowledge and that leads to Right Conduct, which leads one to liberation. The code of conduct for monks is called *Sakal caritra* and for house-holders, it is *Vikal caritra*. For a house-holder, many words like *Deceasanyami*, *Grihastha*, *Shraddh*, *Upasaka*, *Anuvrati*, *Deshvirat*, *Sagar*, *Agari* etc. are used in Jainism. Further there are several divisions and subdivisions of *Śrāvaka*. The Jaina literature like *Upāsakadaśāṅg*, *Tattvārth-sūtra*, *Ratnakarnd Śrāvakācchar* etc. describe about twelve vows for a house-holder. These vows include five *Aṇuvratas*, three *Guṇavratas* and four *Śikshāvratas*. Ahimsā has the most important place in Jainism. A detailed description of Ahimsā is found in Jaina literature like *Ācārāṅga*, *Uttārādhyayan*, *Caritrasārā*, *Dasāvaikalikā*, *Tattvarthasūtra* and many others. Basically two kinds of *Himsā* are told in Jainism, which are, a- *Bhava himsā* and b- *Dravya himsā*. Tendency of passions in mind, speech and body is called *Bhava himsā* and excess of passions, physical assaulting or killing is called *Dravya himsā*. To remain away from both the kinds is actual. Ahimsā according to Jainism. When the tendency of passions increases, that leads one to the tendency of *Himsā*. These are some of the points regarding Jaina philosophy and religion, which give a very brief introductory kind of description of the subject, which may help in creating interest for further studies.

Annotion :

1. Vaiśeṣika-sūtra I.I.4; VIII. 2.3.
2. Sacca Khalu sodaūadhâ vyûdhamupadeūyate – Nyâya-bhâsya, I.II.
3. Sat dravyalakṣṇam, V.29. (Digambara tradition)
4. Tattavārtha-sūtra-bhāṣya, I. 35.
5. Utpâdavyayadhrauvyayuktam sat – Tattvārtha-sūtra, V.29.
6. Anuyogadvāra-sūtra, 123. (Avisesie davve visesie jîvadavve ajîvadavveya.)
7. Tadhāvavyayam nityam- Tattvārtha-sūtra, V.30.

8. Yat sato bhāvānnavyeti na vyesyati tannityam – Tattvārtha-sūtra-bhāṣya. V.30.
9. Viśeṣavaśyaka Bhāṣya- 1557.
10. Ibid 1558
11. Pramātā pratyakṣādiprasiddha ātmā.
12. Tattvārtha-sūtra, 11. 38, 41-4.
13. Samaya-sāra, 6-7.
14. Pravacana-sāra, 1/59-60.
15. Samaya-sāra, 10/11/433
16. Niyama-sāra, 158.
17. Rāya paseniya, 165.
18. Matiúrutâvadhimanahimanahparyayakevalâni jñanam, 1. 9.
19. Bhagavatī-sūtra, 5/43/192.
20. Sthānāṅga-sūtra, 185.
21. Tattvārtha-sūtra, I. 9-10.
22. Parīkṣā, Mukha I. 1-2.
23. Samyagarthānirnayah pramāṇam, I. 1-2.
24. Pramāṇa-naya-tattvaloka, I. 2-3.
25. Pramāṇam dvidhā. Pratyakṣam parokṣam ca-Pramāṇamīmāṃsā, I. I. 9-10.



अर्जुनरावणीय (रावणार्जुनीय) की टीका व इसके रचयिता

विजयपाल शास्त्री

(डा० विजयपाल शास्त्रीने अष्टाध्यायी-सूत्रपाठक्रम से उदाहरण प्रस्तुत करनेवाले, काश्मीरी महाकवि भूमभट्ट द्वारा रचित अर्जुनरावणीयम् (रावणार्जुनीयम्) नामक प्राचीन व्याकरणोदाहरणकाव्य का १७ हस्तलेखों के आधार पर पहली बार समीक्षात्मक सम्पादन किया है। इन हस्तलेखों में से ४ टीकायुक्त हस्तलेखों के आधार पर इसकी केरल में उपलब्ध टीका का पृथक्शः सम्पादन किया है। यहां डा० शास्त्री उक्त महाकाव्य के संक्षिप्त परिचय के साथ इसकी टीका एवं टीकाकार के विषय में विवरण प्रस्तुत कर रहे हैं। यह काव्य राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थान नई दिल्ली द्वारा पृथक्-पृथक् दो संस्करणों में प्रकाशित किया है। एक संस्करण में मूलपाठ का समीक्षात्मक सम्पादन है तथा दूसरे में उक्त काव्य का कैरलीटीका के साथ सम्पादन किया है— उक्त दोनों संस्करण राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थान, जनकपुरी नई दिल्ली में उपलब्ध हैं। सम्पादक)

संक्षिप्त परिचय

रचना का नाम-

अर्जुनरावणीयम् (रावणार्जुनीयम्) महाकाव्यम्- उदीच्य मातृकाओं की पुष्पिकाओं में अर्जुनरावणीय व रावणार्जुनीय दोनों ही नाम उपलब्ध हैं, इन मातृकाओं में अधिक प्रयोग 'रावणार्जुनीय' का है। कैरली मातृकाओं में अर्जुनरावणीय नाम ही मिलता है। 'अजाद्यदन्तम्' (२.२.३३) सूत्र से तथा अभ्यर्हित के पूर्वनिपात^१ की दृष्टि से भी यह अधिक उचित प्रतीत होता है। अर्जुनश्च रावणश्च अर्जुनरावणौ, तावधिकृत्य कृतं काव्यम् अर्जुनरावणीयम्। 'अधिकृत्य कृते ग्रन्थे' (४.३.८७) इत्यधिकारे 'शिशुक्रन्दयमसभद्वन्द्वेन्द्रजननादिभ्यश्छः' (४.३.८८) इति छप्रत्ययः।

रचना के अन्य नाम-

घोषः- यह नाम शरणदेव (११७२ ई.) ने दुर्घटवृत्ति में तथा पुरुषोत्तमदेव (१२०० ई.) ने भाषावृत्ति में अर्जुनरावणीय के उद्धरण देते हुए इस ग्रन्थ के लिए प्रयुक्त किया है। इस नाम के पीछे 'घुष्यते रट्यते छात्रैर्व्याकरणप्रयोगबोधार्थम् इति घोषग्रन्थः' यह भाव प्रतीत होता है।

'घोष' नाम के विषय में आधुनिक विद्वानों की भ्रान्ति-

दुर्घटवृत्ति के प्रथम सम्पादक महामहोपाध्याय त. गणपति शास्त्रीने भूमिका के अनन्तर 'दुर्घटवृत्तौ

स्मृता ग्रन्थकाराः 'शीर्षक के अन्तर्गत उक्त तथ्य से परिचित न होने के कारण- नाम के स्थान पर नामैकदेश के प्रयोग की सम्भावना के आधार पर "घोषः (अश्वघोषः बुद्धचरितकर्ता)" ऐसा लिखा है^३ ।

गणपति शास्त्री का अनुसरण करते हुए 'भागवृत्ति-सङ्कलनम्' के कर्ता पण्डित युधिष्ठिर मीमांसकने तथा दुर्घटवृत्ति व भाषावृत्ति के सम्पादक पण्डित श्रीनारायण मिश्रने भी इन स्थलों पर 'घोष' को 'अश्वघोष' मान लिया है^३ । वस्तुतः यहाँ 'घोष' अश्वघोष के लिए नहीं, किन्तु अर्जुनरावणीय ग्रन्थ के लिए प्रयुक्त है । क्योंकि भाषावृत्तिकार व दुर्घटवृत्तिकार द्वारा 'घोष' नाम से प्रस्तुत उद्धरण अर्जुनरावणीय में ही मिलते हैं, 'अश्वघोष' के 'बुद्धचरित' या 'सौन्दरनन्द' में नहीं । अर्जुनरावणीय के इस नामकरण के पीछे 'घुष्यते व्याकरणप्रयोगबोधार्थमिति घोषः' यही भाव प्रतीत होता है ।

यहाँ यह भी अवधेय है कि दुर्घटवृत्तिकार द्वारा बुद्धचरित के वचन- 'इदं पुरं तेन विसर्जितं वनं' (८.१३) को 'घोष' नाम से न देकर स्पष्टतया भेद करते हुए 'अश्वघोष' नाम से उद्धृत किया है।^४

भौमककाव्यम्-रचयिता के नाम का व्यवहार 'भूमक' इस रूप में भी होता है । यह मूल नाम भूमा (भूमन्) से स्वार्थिक कन् प्रत्यय होने पर निष्पन्न होता है । जैसे महिमा से 'महिमक'^५ । इस प्रकार भूमक पद भूमभट्ट या भट्टभूमा का अपर पर्याय है । 'भूमक' द्वारा रचित^६ होने से क्षेमेन्द्र ने 'सुवृत्ततिलक' में अर्जुनरावणीय के लिए 'भौमककाव्यम्' यह नाम प्रयुक्त किया है - 'भट्टिभौमककाव्यादि काव्यशास्त्रं प्रचक्षते' । (सुवृत्ततिलक-३.४)

कलेवर- अर्जुनरावणीय में २७ सर्ग हैं । समीक्षात्मक-संस्करण के मूलपाठ के अनुसार इसकी सकल श्लोक-संख्या १७२६ है ।

काल- क्षेमेन्द्र (१०२८-१०८० ई.) द्वारा 'सुवृत्ततिलक' में भौमक-काव्य को उद्धृत करने के कारण इसका काल ईस्वीय ११वीं शताब्दी से पूर्ववर्ती है । अर्जुनरावणीय-मूलपाठ के समीक्षात्मक संस्करण की भूमिका में हमारे द्वारा प्रस्तुत किए कालनिर्धारण-विषयक तथ्यों के आधार पर भूमभट्ट का समय ईस्वीय नवीं से दसवीं शताब्दी के मध्य होना चाहिए ।

कथावस्तु-प्रस्तुत काव्य में कार्तवीर्य अर्जुन द्वारा युद्ध में रावण को परास्त कर कारागार में डालना तथा पुलस्त्य के आग्रह पर मैत्रीपूर्वक मुक्त करना वर्णित है । इस कथा का मूलस्रोत रामायण-उत्तरकाण्ड के ३१ से ३३ तक ३ सर्ग हैं ।

वैशिष्ट्य- उक्त कथावस्तु के साथ अष्टाध्यायी-सूत्रपाठक्रम से काव्य में सूत्रों के उदाहरणों का गुम्फन ही इस रचना की सबसे बड़ी विशेषता है । इस विधा में उपलब्ध यह एकमात्र प्राचीन महाकाव्य है । संस्कृत-वाङ्मय में इस शैली की यह एक अनुपम व अद्वितीय कृति है । इसमें वैदिक-सूत्र व स्वर-सूत्र उदाहृत नहीं हैं । हमारे द्वारा सम्पादित मूलपाठ के समीक्षात्मक संस्करण के परिशिष्टभाग में प्रस्तुत उदाहृतसूत्र-वार्तिकानुक्रमणिका के अनुसार अर्जुनरावणीय में २२९० सूत्र व ५० वार्तिक उदाहृत हैं ।

टीकायुक्त संस्करण का सम्पादन

अर्जुनरावणीय (रावणार्जुनीय) महाकाव्य के मूलपाठ के समीक्षात्मक सम्पादन के अतिरिक्त इस महाकाव्य की टीका का पृथक्शः सम्पादन किया है। सम्पूर्ण काव्य पर सम्पादित यह टीकाग्रन्थ खण्डशः पृथक्-पृथक् उपलब्ध तीन टीकायुक्त हस्तलेखों की सामग्री का संयोजित रूप है। यह संयोजन इस प्रकार है-

पहला खण्ड प्रथम सर्ग से चतुर्दश सर्ग के ४३वें श्लोक तक है, जो केरल विश्वविद्यालय तिरुवनन्तपुरम् के कार्यावट्टम्-परिसर स्थित प्राच्यविद्या-शोधसंस्थान से प्राप्त-ति ४. तथा ति ५. हस्तलेखों के आधार पर सम्पादित है। दूसरा खण्ड चतुर्दश सर्ग के ४४वें श्लोक से अष्टादश सर्ग तक उक्त संस्थान से प्राप्त हस्तलेख- ति ६. के आधार पर सम्पादित है। इस प्रकार पृथक्-पृथक् हस्तलेखों में खण्डशः उपलब्ध टीका का संयोजन कर सम्पादन किया है। स्पष्टता के लिए इस संयोजन को निम्न प्रकार से देखा जा सकता है-

टीकाग्रन्थ के तीन खण्ड	
प्रथम खण्ड शिवदेशिकशिष्य-टीका-	प्रथम सर्ग में चतुर्दश सर्ग के ४३वें श्लोक तक
द्वितीय खण्ड- अज्ञातकर्तृका टीका-	चतुर्दश सर्ग के ४४वें श्लोक से अष्टादश सर्ग पर्यन्त।
तृतीय खण्ड- वासुदेवीय-टीका-	१९ से २७ सर्ग पर्यन्त।

केरल में रची गई तथा वहीं उक्त तीन खण्डों में उपलब्ध हुई इस सम्मिलित टीका को सुविधा की दृष्टि से हमने 'कैरली टीका' इस एक नाम से व्यवहृत किया है। इन तीनों टीकाखण्डों में से प्रथम खण्ड की टीका को शिवदेशिकशिष्य-टीका नाम से व्यवहृत किया गया है। क्योंकि रचयिता ने टीका के आरम्भ में तीन श्लोकों द्वारा क्रमशः गणेश, सरस्वती व कृष्ण का स्मरण करने के अनन्तर निम्न श्लोक में अपने गुरु को प्रणाम करते हुए उनका नाम इस प्रकार दिया है-

सेव्यादिभूतं शिवदेशिकानुपूर्व्यात्तगुह्यं स्वगुरुं प्रणम्य ।

काव्ये मयाप्यर्जुनरावणीये श्राव्या बुधैर्व्याक्रियतेऽत्र टीका ॥

(अर्जुनरावणीय-टीकारम्भे चतुर्थश्लोकः)

इससे विदित होता है कि टीकाकार के गुरु सेव्यशिवदेशिक नाम के कोई आचार्य थे। टीकाकारने इसके अतिरिक्त अपना कोई परिचय नहीं दिया। सम्भवतः टीका के अन्त में पुष्पिका में टीकाकार के नाम धाम आदि का निर्देश रहा हो, परन्तु चतुर्दश सर्ग के ४३ वें श्लोक पर ग्रन्थपात हो जाने से वह उपलब्ध नहीं हो सका। अतः टीकारम्भ में उपलब्ध उक्त गुरुविषयक निर्देश के आधार पर हमने टीकाकार को संक्षेप में शिवदेशिकशिष्य नाम से व इनकी टीका को शिवदेशिकशिष्य-

टीका नाम से निर्दिष्ट किया है ।

पूर्वनिर्दिष्ट श्लोक के उत्तरार्ध में आए-‘मया अपि’ (मेरे द्वारा भी अर्जुनरावणीय पर टीका की जा रही है) से यह भी ध्वनित होता है कि टीकाकार की जानकारी में इस काव्य की अन्य टीका भी थी । परन्तु ऐसी किसी पूर्वटीका का टीकाकार द्वारा अवलोकन करने या उपयोग करने का कोई संकेत सम्पादित टीका में नहीं मिला । ति ७. मातृका में प्रथम से षष्ठ सर्ग तक उपलब्ध टीका सम्पादित टीका से भिन्न है । सम्भवतः यही प्रस्तुत टीका से पूर्ववर्ती रही होगी । ति ७. मातृका वाली इस टीका का अभी तक सम्पादन नहीं किया जा सका है । सम्पादित टीका के रचयिता शिवदेशिकशिष्य कहते हैं कि मैं इस काव्य की उत्कृष्टता से आकृष्ट होकर इस टीका के लेखन में प्रवृत्त हुआ हूँ-

एतदालोक्य हर्षाद्वा मोहाद्गोपक्रमः कृतः ।

सन्तोऽनुगृह्णन्तिह मे दयादृष्ट्या विमत्सराः ॥

(अर्जुनरावणीय-टीकारम्भे नवमश्लोकः)

दूसरे खण्ड की टीका की आधारभूत ति ६. मातृका में छठे सर्ग के अन्तिम भाग से बाईसवें सर्ग तक की टीका उपलब्ध है, परन्तु इसमें से यहाँ केवल चतुर्दश सर्ग के ४४वें श्लोक से १८वें सर्ग तक की टीका ली है । मध्य-मध्य में इस मातृका के कुछ पत्र लुप्त हैं । आदि व अन्त में इस हस्तलेख के खण्डित होने से मङ्गलाचरण व पुष्पिका के अभाव में टीकाकार के विषय में कोई जानकारी नहीं मिल सकी । अतः दूसरे खण्ड की इस टीका को हमने ‘अज्ञातकर्तृका टीका’ नाम से व्यवहृत किया है ।

तीसरे खण्ड की टीका के अन्त में टीकाकार ने निम्न श्लोक में अपना व टीका का नाम इस प्रकार सूचित किया है-

वासुदेवैकमनसा वासुदेवेन निर्मिताम् ।

वासुदेवीयटीकां तां वासुदेव्यनुमोदताम् ॥

इससे स्पष्ट है कि वासुदेव नामक कृष्णभक्त विद्वान् ने यह ‘वासुदेवीय-टीका’ रची थी । इसी आधार पर हमने १९ से २७ सर्ग वाले इस तृतीय खण्ड की टीका को वासुदेवीय-टीका नाम से व्यवहृत किया गया है ।

टीका के सम्पादन में उपजीव्य व सहायक हस्तलेखों का विवरण

अर्जुनरावणीय (रावणार्जुनीय) महाकाव्य के मूलपाठ के समीक्षात्मक संस्करण हेतु प्रयासपूर्वक अन्वेषण कर मैंने इसकी १७ मातृकाओं की प्रतिकृतियाँ संगृहीत की हैं । इन्हीं में से टीका वाली पाँच मातृकाएं टीकायुक्त संस्करण के सम्पादन में आधारभूत रूप में प्रयुक्त की गई हैं तथा शेष सहायक रूप में । ये पाँच मातृकाएं हैं - ति ४., ति ५., ति ६., का., म. । इनका विवरण यहाँ दिया जा रहा है ।

सम्पादन में इन मातृकाओं का संकेत इनके प्राप्तिस्थान के पहले अक्षर से किया है। जैसे कालिकट से प्राप्त मातृका को 'का.' रूप में संकेतित किया है। एक स्थान से प्राप्त एकाधिक मातृकाओं के निर्देश में प्रथमाक्षर के साथ संख्या भी जोड़ दी है। जैसे तिरुवनन्तपुरम् से प्राप्त सात मातृकाओं को ति १., ति २, इत्यादि रूप में संकेतित किया है। कैरलीटीकोपत इस संस्करण के लिए प्रयुक्त मातृकाओं का परिचय इस प्रकार है -

ति ४. (तिरुवनन्तपुरम् ४.)- केरल विश्वविद्यालय तिरुवनन्तपुरम् के कार्यावट्टम्-परिसर स्थित 'प्राच्यविद्या-शोधसंस्थान एवं हस्तलिखित-ग्रन्थालय' से उपलब्ध मातृका। यह किसी मलयालम-लिपिबद्ध मातृका की देवनागरी लिपि में कागज पर की गई प्रतिलिपि है। इसमें अर्जुनरावणीय के मूलपाठ के साथ शिवदेशिकशिष्यकृत टीका आरम्भ से १४वें सर्ग के ४३ वें श्लोक तक ('तेन रक्त' पाद के आरम्भिक स्थल तक) उपलब्ध है। कई स्थलों की टीका उपरि भाग में लिखित अपने सम्बद्ध श्लोक के पाठ से कुछ भिन्न पाठ पर आधारित हैं। अतः लगता है, टीका की उपजीव्य व मूलपाठ की उपजीव्य भिन्न-भिन्न दो मातृकाएं थीं, जिनके आधार पर यह प्रतिलिपि तैयार की गई। इस मातृका के लेखन में स्थल-स्थल पर अशुद्धियाँ हैं। इसके शोधन के लिए आगे निर्दिष्ट की जाने वाली उस ताडपत्रीय मलयालयम-लिपिबद्ध ति ५. मातृका का उपयोग किया है, जो आरम्भ से नवम सर्ग के आठवें श्लोक की टीका तक उपलब्ध है।

प्रस्तुत ति ४. मातृका में ४५९ पृष्ठ हैं। इसके मुखपृष्ठ पर ग्रन्थ के नाम परिमाण आदि व लिपिकर रामचन्द्र शर्मा के नाम के पश्चात् सबसे नीचे- 'वे. सुब्बरायाचार्यः, १६-७-८८' लिखा है। सम्भवतः यह इसका प्रतिलिपिकाल है, जो १६-७-१८८८ ई. होना चाहिए। मातृकासंख्या-टी. १४२.

ति ५. (तिरुवनन्तपुरम् ५.)- केरल विश्वविद्यालय तिरुवनन्तपुरम् के कार्यावट्टम्-परिसर स्थित 'प्राच्यविद्या-शोधसंस्थान एवं हस्तलिखित-ग्रन्थालय' से उपलब्ध मातृका। मलयालयम-लिपिबद्ध इस ताडपत्रीय मातृका में अर्जुनरावणीय की मूलश्लोकपाठ-रहित शिवदेशिकशिष्यकृत टीका आरम्भ से नवम सर्ग के अष्टम श्लोक तक उपलब्ध है। इसमें लेखनकाल अंकित नहीं है। विशेषज्ञों के अनुसार यह लगभग २५० वर्ष पुरानी है। पूर्ववर्णित ति ४. मातृका के पाठशोधन में इसका विशेष उपयोग हुआ है। मातृकासंख्या- २०६८५.

ति ६. (तिरुवनन्तपुरम् ६.) -केरल विश्वविद्यालय तिरुवनन्तपुरम् के कार्यावट्टम्-परिसर स्थित 'प्राच्यविद्या-शोधसंस्थान एवं हस्तलिखित-ग्रन्थालय' से उपलब्ध मातृका। मलयालयम-लिपिबद्ध इस ताडपत्रीय मातृका में अर्जुनरावणीय के छठे सर्ग के अन्तिम भाग से २२ वें सर्ग तक की टीका है। थोड़े वाक्यभेद के साथ तथा कहीं कहीं थोड़े संक्षेप-विस्तार के साथ यह टीका ति ४. तथा ति ५. मातृका वाली टीका से मिलती है, तथा इसी प्रकार आगे बताई जानेवाली का. (कालिकट) एवं म. (मद्रास) मातृकाओं की टीका से भी मिलती है, जिनमें १९ से २७ सर्ग तक 'वासुदेवीय-टीका' है। ति ६. रूप में संकेतित इस मातृका के बीच में कुछ ताडपत्र लुप्त हो गए हैं।

इसके आदि और अन्त में खण्डित होने से पुष्पिका के अभाव में रचयिता का नाम ज्ञात नहीं

हो सका। अर्जुनरावणीय के प्रस्तुत सटीक संस्करण में १४वें सर्ग के ४४वें श्लोक से १८वें सर्ग तक की टीका इसी मातृका के आधार पर सम्पादित की है। इसके उपलब्ध पत्र १५३ हैं। मातृकासंख्या- एल. १४२४.

ति ७. (तिरुवनन्तपुरम् ७.)- केरल विश्वविद्यालय तिरुवनन्तपुरम् के कार्यावट्टम्-परिसर स्थित 'प्राच्यविद्या-शोधसंस्थान एवं हस्तलिखित-ग्रन्थालय' से उपलब्ध मातृका। मलयालम-लिपिबद्ध इस ताडपत्रीय मातृका में अर्जुनरावणीय के १ से ६ सर्ग तक की टीका है। यह टीका पूर्वनिर्दिष्ट मातृकाओं की टीका से सर्वथा भिन्न है। इसमें मूल श्लोकपाठ नहीं हैं, किन्तु श्लोकों के प्रतीक लेकर व्याख्या की गई है। प्रस्तुत सम्पादन कार्य में इस मातृका का बहुत कम उपयोग किया जा सका है। भविष्य में इसका पृथक्शः सम्पादन करने का विचार है। इस मातृका के कुछ आरम्भिक ताडपत्र मध्य-मध्य में कीटभक्षित हैं। मातृका संख्या- १७३२९.

का. (कालिकट)- कालिकट विश्वविद्यालय (केरल) के मलयालम-विभाग के हस्तलेखागार से उपलब्ध मातृका। मलयालम-लिपि में ताडपत्रों पर लिखित यह एक अतीव महत्त्वपूर्ण मातृका है, जो हमें प्राच्यविद्या-शोधसंस्थान केरल विश्वविद्यालय कार्यावट्टम् (तिरुवनन्तपुरम्) के वरिष्ठ हस्तलेखाधिकारी श्री पी. एल. शाजी के मार्गदर्शन से श्रीमान् प्रो० पुरुषोत्तमन् नायर, मलयालम-विभागाध्यक्ष, कालिकट विश्वविद्यालय (केरल) से दूरभाष पर सम्पर्क करने ज्ञात हुई थी। इसके बिना यह जानकारी सम्भव नहीं थी, क्योंकि यहाँ के हस्तलेखागार का सूचीपत्र अभी तक अप्रकाशित ही था।

तदनन्तर जून २००२ के आरम्भ में कालिकट विश्वविद्यालय जाने पर श्री नायर महोदय ने बड़ी उदारता व सहृदयता से इसकी प्रतिकृति की व्यवस्था की थी। साथ ही उनके विभाग के वरिष्ठ आचार्य श्री वेणुगोपालन् जी ने इसके वाचन व पाठ-मिलान में अतीव आत्मीयता से सहयोग किया। इससे विदित हुआ कि पूर्व में राजकीय हस्तलेखागार मद्रास से उपलब्ध देवनागरी-लिपिबद्ध म. मातृका इसी की प्रतिलिपि है। क्योंकि दोनों के खण्डित स्थल सर्वथा समान हैं। इसमें १९ से २७ सर्ग तक की 'वासुदेवीय-टीका' उपलब्ध है, यह मातृका अर्जुनरावणीय के मूल व टीका भाग के सम्पादन में अतीव महत्त्वपूर्ण आधार रही है। मातृकासंख्या-२६११. (मलयालम-विभाग हस्तलेखागार, कालिकट विश्वविद्यालय केरल)।

म. (मद्रास)- राजकीय प्राच्य हस्तलेखागार (जी. ओ. एम. एल.) मद्रास से उपलब्ध मातृका। यह मातृका कागज पर देवनागरी लिपि में लिखी है। इसमें १९ से २७ सर्ग तक 'वासुदेवीय टीका' उपलब्ध है। अनन्तरकाल में का. मातृका (कालिकट वि. वि. केरल) के मिलने पर विदित हुआ कि यह उसकी प्रतिलिपि है। इसके अन्त में मूल हस्तलेख से प्रतिलिपि करने का दिनांक १०.७.१९१९ लिखा है। पहले इसके आधार पर सम्बन्धित भाग टंकित किया, तदनन्तर मलयालम-लिपिबद्ध का. मातृका के साथ राष्ट्रिय-संस्कृत-संस्थान, गुरुवायूर-परिसर त्रिशूर (केरल) में मलयालमलिपि-विशेषज्ञ श्रीमती ललिता चन्द्रन् व श्रीमती विजयलक्ष्मी के वाचन द्वारा इसका प्रत्यक्ष

मिलान कर पाठशोधन किया गया ।

टीकाकार शिवदेशिक-शिष्य व वासुदेव

प्रथम खण्ड की टीका के रचयिता शिवदेशिकशिष्यने टीका आरम्भ करते हुए मङ्गलाचरण के पहले दो श्लोकों में क्रमशः गणेश व सरस्वती की प्राथमिक अनिवार्य स्तुति करने के अनन्तर तृतीय श्लोक में अपने इष्टदेव कृष्ण की स्तुति की है-

अष्टाभ्यश्शेवधिभ्यस्त्रवदमलमहारत्नसम्पूर्णकुम्भै-

रष्टाभिस्त्रीभिराविर्मनसिजमशनैरादरेणाभिषिक्तम् ।

इष्टाभिर्गोभिरारादगणितकबलं वीक्षितं स्वर्णवर्णं

दिष्टं मे स्यादनिष्टप्रकरविहतये कृष्णनामाभिधेयम् ॥

(अर्जुनरावणीयम्, कैरलीटीकोपेम्- पृ० १.)

इसके अनन्तर अन्य किसी देवता का स्मरण न कर चतुर्थ श्लोक में कवि ने अपने गुरु को प्रणाम किया है । इससे स्पष्ट है कि टीकाकार कृष्णभक्त हैं । उधर 'वासुदेवीय-टीका' के अन्त में भी टीकाकार वासुदेवने अपने को 'वासुदेवैकमना' कहते हुए कृष्णभक्ति प्रकट की है-

वासुदेवैकमनसा वासुदेवेन निर्मिताम् ।

वासुदेवीयटीकां तां वासुदेव्यनुमोदताम् ॥

इससे यह सम्भावना बनती है कि कदाचित् वासुदेव कवि ही शिवदेशिक के शिष्य न हों, और उन्होंने ही पूर्वभाग की टीका भी रची हो, जो उपलब्ध हस्तलेख-ति ४. के चौदहवें सर्ग के मध्य भाग से आगे खण्डित हो गई ।

एक सम्भावना यह भी है कि व्याकरणोदाहरणप्रधान काव्य 'वासुदेव-विजयम्' के रचयिता वासुदेव कवि जो कालिकट के राजा जमूरिन के सभाकवि थे और जिनका काल पन्द्रहवीं से सोलहवीं शताब्दी के मध्य माना जाता है, वे ही 'वासुदेवीय-टीका' के रचयिता हों और वे ही प्रथम खण्ड की टीका करने वाले सेव्यशिवदेशिक-शिष्य हों । व्याकरणोदाहरण-प्रदर्शन के क्षेत्र में वासुदेवकर्तृक ये दोनों कार्य रचयिता के अभिन्न होने की सम्भावना प्रकट करते हैं^७ ।

उक्त सम्भावना की पुष्टि के लिए प्रमाण गवेषणीय है । जब तक प्रामाणिक रूप से इस की पुष्टि नहीं होती तब तक सेव्यशिवदेशिक-शिष्य वासुदेव ही हैं, यह कहना कठिन है । अतः अभी हम प्रथम खण्ड की टीका को 'शिवदेशिकशिष्य-टीका' व तृतीय खण्ड की टीका को 'वासुदेवीय-टीका' नाम से व्यवहृत करेंगे । इसी प्रकार इन दोनों के मध्य वाले खण्ड की टीका को 'अज्ञातकर्तृका टीका' नाम से व्यवहृत करेंगे ।

प्रथम खण्ड की शिवदेशिकशिष्य-टीका व अन्तिम खण्ड की वासुदेवीय टीका के मध्यभाग की पूर्ति के लिए ली गई ति ६.^८ मातृकागत टीका छठे सर्ग के अन्तिम भाग से २२वें सर्ग तक

उपलब्ध है, अतः सातवें से चौदह सर्ग तक इसकी तुलना व मिलान शिवदेशिकशिष्य-टीका से किया जा सकता है, तथा १९ से २२वें सर्ग तक वासुदेवीय-टीका से भी इसकी तुलना व मिलान किया जा सकता है। अंशतः ऐसा करने पर मुझे विदित हुआ कि यह टीका उक्त दोनों टीकाओं से थोड़े-थोड़े संक्षेप-विस्तार का भी अन्तर है। यह देखकर एक सम्भावना यह भी है कि तीनों खण्ड मूलतः एक ही रचयिता की रचना हों, और वह रचयिता कदाचित् वासुदेव कवि ही हो सकते हैं, जिन्होंने 'वासुदेव-विजयम्' नामक व्याकरणोदाहरणकाव्य की रचना की थी, और जो कालिकट के राजा जमूरिन के सभाकवि थे।

रही बात इनमें दिखने वाले उक्त अन्तर की, सो यह सम्भव है कि इन प्रतिलिपियों में प्रतिलिपिकर्ता पण्डितों के कारण थोड़ा-थोड़ा अन्तर आ गया होगा, परन्तु यह सब सम्भावनामात्र है। इस विषय में प्रामाणिक जानकारी के लिए आगे गवेषणा अपेक्षित है।

टीका पर काशिका व अन्य ग्रन्थों का प्रभाव

टीका के तीनों खण्डों में प्रयोगों के विवरण के प्रसंग में काशिकावृत्ति को पद-पद पर अविकल रूप से उद्धृत किया है। परन्तु काशिका की पङ्क्तियाँ उद्धृत करते हुए तीनों खण्डों में कहीं भी काशिका का नाम नहीं लिया है। टीकाग्रन्थ के बहुत से स्थलों पर हस्तलेखगत अशुद्ध पाठों के शोधन व त्रुटित पाठों की पूर्ति में काशिकावृत्ति बहुत सहायक रही है। काशिकावृत्ति के इस प्रकार के उपयोग की सूचना मैंने यथास्थान पादटिप्पणियों में दी है।

प्रथम खण्ड की टीका में काशिका के अतिरिक्त जिन व्याकरण-ग्रन्थों के उद्धरण सर्वाधिक मिलते हैं, उनमें ईस्वीय १२वीं शताब्दी के प्रसिद्ध काश्मीरी वैयाकरण व कवि भट्ट क्षीरस्वामी के 'निपाताव्ययोपसर्गीयम्' तथा लगभग इसी काल के देव नामक विद्वान् द्वारा रचित धातुविषयक ग्रन्थ 'देवम्' हैं। इनके उद्धरण प्रस्तुत ग्रन्थ के परिशिष्ट-२ में उद्धरणसूचि के अन्तर्गत अन्य उद्धरणों के साथ संकलित कर दिए हैं।

इन उद्धरणों से ज्ञात होता है कि उन दिनों केरल में काशिकावृत्ति के साथ इन दोनों ग्रन्थों का पठन पाठन भी बहुत प्रचलित था। टीकाकार जिस सहज भाव से पद-पद पर इनको उद्धृत करते हैं, उससे लगता है कि ये ग्रन्थ उन्हें स्वभ्यस्त व कण्ठस्थ थे। 'देवम्' के आठ हस्तलेख केरल विश्वविद्यालय तिरुवनन्तपुरम् के कार्यावट्टम्-परिसर स्थित 'प्राच्यविद्या-शोधसंस्थान एवं हस्तलिखित-ग्रन्थालय' में उपलब्ध हैं^१। इसका पहला सम्पादन भी त. गणपति शास्त्री ने अनन्तशयन ग्रन्थमाला के प्रथम पुष्प के रूप में तिरुवनन्तपुरम् (केरल) से किया था। हमने देवम् के उद्धरणों के मूलस्थलनिर्देश के लिए वर्तमान में सुलभ व पण्डित युधिष्ठिर मीमांसक द्वारा सम्पादित संस्करण का उपयोग किया है।

काश्मीरी वैयाकरण कवि भट्ट क्षीरस्वामी के 'निपाताव्ययोपसर्गीयम्' के पठन पाठन का प्रचलन भी केरल में बहुत था। अतः इसके हस्तलेख भी केरल व अन्य दक्षिणी प्रान्तों में उपलब्ध हैं। इसका एक अखण्डित हस्तलेख केरल विश्वविद्यालय तिरुवनन्तपुरम् के कार्यावट्टम्-परिसर स्थित

प्राच्यविद्या-शोधसंस्थान व हस्तलिखित ग्रन्थालय में विद्यमान है। इसका सम्पादन मेरे द्वारा किया जा रहा है १०।

टीका के प्रथम खण्ड में टीकाकार ने काव्य-व्याख्या प्रसङ्ग में जिन काव्यशास्त्रीय ग्रन्थों को उद्धृत किया है, उनमें सर्वाधिक उद्धरण दशरूपक के हैं। इसके अनन्तर विपुलता की दृष्टि से दूसरे स्थान पर काव्यप्रकाश के उद्धरण हैं। अर्जुनरावणीय (६.१५) की टीका में अमृतानन्द योगी के अलङ्कारसंग्रह^{११} को भी उद्धृत किया है। छन्दों के निर्देश के लिए टीकाकारने वृत्तरत्नाकर के १५ से अधिक उद्धरण दिए हैं।

कोषों में अमरकोष के उद्धरण सर्वाधिक हैं। इन उद्धरणों की बहुलता टीका के तीनों खण्डों में समान रूप से है। इसके अतिरिक्त वैजयन्तीकोष को भी तीनों खण्डों में उद्धृत किया है। प्रथम खण्ड में एक स्थान पर केशवस्वामी के 'नानार्थार्णवसंक्षेप'^{१२} व एक स्थान पर आचार्य हेमचन्द्र के 'अभिधानचिन्तामणि'^{१३} कोष को भी उद्धृत किया है।

टीका का काल

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है- टीका के प्रथम खण्ड में 'नानार्थार्णवसंक्षेप' कोष को उद्धृत किया है। यह कोष 'राजेन्द्रचोल' नामक अग्रहार के निवासी छन्दोग केशवस्वामी ने चोलाधिपति राजराजदेव चोल की प्रेरणा से बनाया था। उक्त कोष के सम्पादक महामहोपाध्याय त. गणपतिशास्त्री का निर्देश माना जाए तो केशवस्वामी के आश्रयदाता राजराजदेव का काल ईस्वीय तेरहवीं शताब्दी का उत्तरभाग होना चाहिए^{१४}। अतः 'नानार्थार्णवसंक्षेप' को उद्धृत करने वाले टीकाकार ईस्वीय चौदहवीं शताब्दी से पूर्ववर्ती नहीं है, इतना स्पष्ट है। अमृतानन्द योगी द्वारा रचित अलङ्कारसंग्रह का भी एक उद्धरण टीका में उद्धृत है, ऐसा ऊपर बताया जा चुका है। अमृतानन्द योगी का समय सी०कुन्हन राजा ने ईस्वीय चौदहवीं शती के उत्तरार्ध का आरम्भिक भाग माना है^{१५}। अतः अलङ्कारसंग्रह को उद्धृत करनेवाले टीकाकार का समय हमारे अनुमान से ईस्वीय पन्द्रहवीं शताब्दी होना चाहिए। इसकी पुष्टि के लिए अभी और भी गवेषणा की आवश्यकता है। टीका का यह अनुमानित काल ही 'वासुदेव-विजयम्' के रचयिता वासुदेव कवि का भी माना जाता है। अतः दोनों के अभिन्न होने की सम्भावना के पीछे एक कारण यह भी है।

टीकाकार का वैदुष्य

टीका के प्रथम खण्ड से विदित होता है कि टीकाकार सेव्यशिवदेशिक-शिष्य कोष, व्याकरण, अलङ्कार, नीतिशास्त्र, रामायण, महाभारत, पुराण, योगशास्त्र, ज्यौतिष, आयुर्वेद आदि में निष्णात विद्वान् था।

कामन्दकीय नीतिसार, अमरकोष, दैवम्, निपाताव्ययोपसर्गीय, अष्टाङ्गसंग्रह, अष्टाङ्गहृदय आदि ग्रन्थों के उद्धरणों की बहुलता से विदित होता है कि टीकाकार व्याकरण के साथ काव्य, कोष, आयुर्वेद, नीतिशास्त्र आदि का प्रौढ विद्वान् था। व्याख्या में अलङ्कार, ध्वनि नायक-नायिका आदि के

विषय में सूक्ष्म निर्देशों से टीकाकार की अलङ्कारशास्त्र व नाट्यशास्त्र विषयक विशेषज्ञता प्रकट होती है। टीकागत आरम्भिक पद्यरचना से इनकी काव्यकला-कुशलता भी स्पष्टतया प्रतीत होती है^{१६}।

टीकागत अस्फुट पाठ

टीका में अनेक स्थलों पर कुछ पद, पदांश, वाक्य व वाक्यांश अस्पष्ट हैं। उन्हें सम्पादन में अधोरेखाङ्कित कर पादटिप्पणियों में उनकी अस्फुटता का संकेत कर दिया है। कहीं-कहीं स्पष्टता के लिए पाद-टिप्पणियों में वैकल्पिक पाठ भी सुझाया गया है।

टीका के त्रुटित व लुप्त स्थल

कहीं-कहीं उपलब्ध पत्रों के टूटने से टीका के कुछ अंश खण्डित हो गए हैं। इनकी सूचना-++++ इस प्रकार के चिह्नों से दी गई है। टीका में जहाँ प्रयोगों की प्रक्रिया दिखाते हुए प्रस्तुत किया कोई सूत्र त्रुटित हुआ है तो उसकी पूर्ति कर दी गई है। इसी प्रकार जहाँ टीका में उद्धृत काशिका की पंक्तियाँ त्रुटित हैं, उनकी पूर्ति भी कोष्ठक में काशिका के आधार पर कर दी है एवं इसकी सूचना पादटिप्पणी में दे दी है।

तृतीय खण्ड की टीका के कालिकट से प्राप्त का. रूप में संकेतित ताडपत्रीय हस्तलेख के बण्डल के मध्य में कनिष्ठिका अंगुलि जितना छेद हो गया। मद्रास से प्राप्त म. रूप में संकेतित हस्तलेख इस प्रकार के छेद वाली का. मातृका की ही प्रतिलिपि है, अतः त्रुटित अंश दोनों में समान हैं। इस कारण का. व म. मातृका के आधार पर सम्पादित १९ से २७ सर्ग तक की टीका वाले तृतीय खण्ड में प्रत्येक पृष्ठ पर निश्चित दूरी पर कुछ अंश त्रुटित हो गए हैं। इनकी सूचना भी-++ इस प्रकार के चिह्न से दी गई है। इन स्थलों में जहाँ उद्धृत किए सूत्र या उद्धृत की काशिका की पंक्तियाँ त्रुटित थीं, उन्हें पूरा कर दिया गया है तथा इसकी सूचना पाद-टिप्पणी में दे दी है।

टीका के द्वितीय खण्ड की मातृका में से कहीं-कहीं कुछ पत्रों के लुप्त हो जाने से कुछ श्लोकों की व्याख्या नहीं मिली। ऐसे श्लोकों की संख्या ६१ है।

टीका के उपजीव्य मूलपाठ में भ्रष्ट स्थल

टीका का उपजीव्य मूलपाठ अनेक स्थानों पर टीकाकार को बहुत ही विकृत रूप में उपलब्ध हुआ था। टीकाकार ने अगत्या उसी की यथाकथञ्चित् व्याख्या करने का प्रयास किया है। ऐसे स्थलों पर व्याख्या में स्वारसिकता नहीं आ पाई और न ही अर्थसंगति बन सकी। ऐसे स्थलों पर मूलपाठ के समीक्षात्मक संस्करण में शुद्ध व ग्राह्य पाठ उपलब्ध है, उन्हें देखना चाहिए। वहाँ पाठशुद्धि के कारण अर्थ भी स्पष्ट है।

टीका के उपजीव्य मूलपाठ में कुछ स्थल ऐसे भी हैं जहाँ किसी श्लोक का एक अंश किसी अन्य श्लोक के अंश के साथ मिला हुआ है तथा मध्य का भाग लुप्त है। ऐसे स्थलों में यथास्थित पाठ की व्याख्या का संगत होना सम्भव नहीं है, फिर भी अगत्या टीकाकार ने इस रूप में उपलब्ध पद्यों की जैसे-तैसे संगति दिखाने का प्रयास किया है।

ऐसे स्थलों पर मूलपाठ के समीक्षात्मक संस्करण के आधार पर ग्राह्य पाठ पादटिप्पणी में या ऊपर कोष्ठक में दिखाया है। इस प्रकार के लुप्त व खण्डित स्थलों के कारण सटीक संस्करण की श्लोकसंख्या समीक्षात्मक संस्करण की श्लोकसंख्या से कुछ न्यून रह गई है।

जैसा कि बताया जा चुका है-टीकाकार को उपलब्ध हुआ मूलपाठ का हस्तलेख अनेक स्थलों पर खण्डित, विपर्यस्त व भ्रष्ट पाठ वाला था। उसके आधार पर की गई टीका में भी उन स्थलों में दोष रहना स्वाभाविक था। अतः टीकायुक्त संस्करण को मूलपाठ के समीक्षात्मक संस्करण से पृथक् प्रकाशित करना उचित समझा, जिससे इसका स्वतन्त्र स्वरूप अलग रहे।

टीका-निर्दिष्ट पाठान्तर

व्याख्या में तीन स्थलों को छोड़कर कहीं भी टीकाकार ने पाठान्तर नहीं दिखाए^{१६}। ये पाठान्तर भी सम्भावना के आधार पर दिखाए प्रतीत होते हैं। इससे यह भी विदित होता है कि टीकाकार को अर्जुनरावणीय के टीकोपजीव्य हस्तलेख के अतिरिक्त अन्य हस्तलेख उपलब्ध नहीं थे।

टीकाकार ने स्पष्टतः विपर्यस्त प्रतीत होने वाले पाठ में भी शोधन के लिए हस्तक्षेप नहीं किया और बड़ी निष्ठा (ईमानदारी) से 'स्थितस्य गतिः समर्थनीया' का अनुसरण करते हुए उपलब्ध पाठ को ही व्याख्यात करने का प्रयास किया है। भले ही इसके लिए उन्हें क्लिष्ट कल्पनाएं करनी पड़ी हों। उदाहरण के लिए १३वें सर्ग के २९वें श्लोक की व्याख्या (कैरलीटीकोपेत-संस्करणम्-पृ० २१२) तथा १६ वें सर्ग के तृतीय श्लोक की व्याख्या (पृ० २४८) द्रष्टव्य है, जहाँ पर उपलब्ध भ्रष्ट पाठ की संगति लगाने में टीकाकार बहुत आयासयुक्त दिखते हैं। हमने इस प्रकार के स्थलों पर मूलग्रन्थ के समीक्षात्मक-संस्करण का ग्राह्य पाठ पादटिप्पणियों में दिखा दिया है, जिससे प्रसङ्गत सहज अर्थ स्पष्ट हो जाता है।

भले ही टीका में उपर्युक्त कुछ न्यूनताएं हों, पर यह अर्जुनरावणीय को समझने के लिए अत्यन्त उपादेय है। इस टीका के अभाव में काव्य के बहुत से स्थलों का समझना दुष्कर था। केरलवासी विद्वानों ने इस महाकाव्य की रक्षा कर व्याख्या लिखने का जो महनीय कार्य किया, इसके लिए संस्कृत-जगत् सदैव उनका ऋणी रहेगा। अर्जुनरावणीय की रक्षा व व्याख्या का विशिष्ट अवदान कर केरलवासी पण्डितों ने विलक्षण प्रतिभा के धनी काश्मीरी महाकवि भूमभट्ट के प्रति सच्ची श्रद्धाञ्जलि समर्पित की है और अपने को ऋषिऋण से अनृण करने का अवदात कर्तव्य किया है।

टीप्पण :-

१. अभ्यर्हितं च पूर्वं निपततीति वक्तव्यम् - काशिका-२.२.३४;
२. दुर्घटवृत्तिः, सम्पादकः- त. गणपतिशास्त्री, 'दुर्घटवृत्तौ स्मृता ग्रन्थकाराः' पृ० १; अनन्तशयन- ग्रन्थमाला- संस्करणम्, १९०९ ई.
३. घोष इति दुर्घटवृत्तिः- पृ० ८६ (घोषोऽश्वघोष इत्यर्थः)-भागवृत्ति-सङ्कलनम्- ५.२. ११२, पृ०-२८, पादटिप्पणी- ३. ॥

श्रीनारायणमिश्र-सम्पादित भाषावृत्ति-३.२.१६२, पृ० १२०, पादटिप्पणी-३, पृ० ४०२, पृ० ४०६; (रत्ना प्रकाशन वाराणसी) . श्रीनारायणमिश्र-सम्पादित दुर्घटवृत्ति-पृ० २३४;

४. इत्यश्वघोषप्रयोगात्-दुर्घटवृत्ति:- ६.१.१३१;
५. 'व्यक्तिविवेको विदधे राजानकमहिमकेनायम्'-व्यक्तिविवेक:- ३.३६;
६. भूमकेन कृतं काव्यं भौमकम् । 'कृते ग्रन्थे' -(अष्टाध्यायी-४.३.११६) इति प्राग्दीव्यतीयोऽण् ।
७. "वासुदेवकवि-समय १५वीं से १६वीं शताब्दी का मध्य । कालिकट के राजा जमूरिन के सभाकवि । इन्होंने पाणिनि के सूत्रों पर व्याख्या रूप में एक काव्य लिखा था" । डा० श्रीधर भास्कर वर्णेकर-कृत संस्कृत वाङ्मय कोष-प्रथम खण्ड (ग्रन्थकार), पृ० ४४७;
८. ति. ६.-मातृकागत इस 'अज्ञातकर्तृका टीका' का उक्त दोनों टीकाओं के सम्बद्ध भाग के साथ पूरा मिलान किया जावे तो इस विषय में कुछ अधिक निश्चित मत दिया जा सकता है । हमारा मिलान बहुत थोड़े अंश से सम्बद्ध है । भविष्य में पूरा मिलान करके इस विषय में कुछ निर्णय करना आवश्यक है । पूरा मिलान न कर सकने का कारण इसका मलयालम-लिपिबद्ध होना है, जिसके वाचन के लिए यहाँ राजस्थान में सहायक उपलब्ध नहीं हैं । इस प्रकार के मिलान व तुलना के लिए इस कैरलीटीकोपेत-संस्करण का पृ० २३२ देखें । जहाँ तीन श्लोकों पर उक्त दोनों टीकाओं के अंश एक साथ उपलब्ध हैं ।
९. द्रष्टव्य- 'संस्कृतग्रन्थानां सूचि:-' भाग-५; पृ०-३७; केरल विश्व विद्यालय, कार्यावट्टम्-परिसर तिरुवनन्तपुरम्, १९९५ ई.
१०. यह ग्रन्थ 'निपाताव्ययोपसर्गवृत्तिः' नाम से अप्पल सोमेश्वर शर्मा द्वारा सम्पादित होकर १९५१ ई. में वेङ्कटेश्वर विश्व विद्यालय तिरुपति से प्रकाशित हुआ था । उक्त संस्करण के उपजीव्य हस्तलेखों के सदोष होने से उसमें कुछ अंश खण्डित हैं, कुछ विपर्यस्त हैं तथा कुछ बहुत ही अशुद्ध रूप में मुद्रित हैं । अर्जुनरावणीय के हस्तलेखों के अन्वेषण के क्रम में केरल विश्वविद्यालय कार्यावट्टम्-परिसर में प्रवास के अन्तराल मुझे यहाँ के प्राच्यविद्या-शोधसंस्थान व हस्तलिखित ग्रन्थालय से 'निपाताव्ययोपसर्गीयम्' का मलयालम-लिपिबद्ध एक अखण्डित ताडपत्रीय हस्तलेख उपलब्ध हुआ है, जो बहुत अच्छी स्थिति में है । तिरुपति से प्रकाशित पूर्वनिर्दिष्ट संस्करण व इस हस्तलेख के आधार पर मेरे द्वारा 'निपाताव्ययोपसर्गीयम्' का सम्पादन किया जा रहा है, जो निकट भविष्य में शीघ्र ही प्रकाशित होगा ।
११. 'सम्भोगो विप्रलम्भश्च शृङ्गारो द्विविधो मतः'- अलङ्कारसंग्रहः (अमृतानन्दयोगिकृतः) ३.१९;
१२. 'श्रीरिन्दिरायां शोभायां स्यात्सम्पत्तिलवङ्गयो'रिति- (नानार्थार्णवसङ्क्षेपः- १.१.६०)
-अर्जुनरावणीये कैरलीटीकोपेतसंस्करणे (१.१)पृ० २;
१३. 'वल्गितं पुनः । अग्रकायसमुल्लासात् कुञ्चितास्यं नतत्रिकम्'-(अभिधानचिन्तामणिः-४.३१३)
-अर्जुनरावणीये कैरलीटीकोपेतसंस्करणे (२.११) पृ० २९;
१४. "राजेन्द्रचोलसज्जाग्रहारवास्तव्यश्छन्दोगः केशवस्वामी चोलाधिपतेः श्रीकुलोत्तुङ्गचोलसूनोः श्रीराजराजदेवस्य चोदनया ग्रन्थमेनं प्रणिनायेत्येतत्पूर्वपीठिकातोऽवगम्यते । अत एव राजराजसम्बन्धाद् 'राजराजीयम्' इत्यप्यस्य ग्रन्थस्य सज्जान्तरम् । चोलवंशचरितसंग्रहे कैस्ताब्दस्य द्वादशशतके स्थित एकः कुलोत्तुङ्गचोलः कथितः, तत्पुत्र एको राजराजश्च । त्रयोदशशतकपूर्वार्धे स्थितोऽपरः कुलोत्तुङ्गो वर्णितः, तत्सूनुरपरश्च राजराजः । राजराजयोरेनयोरन्यतरः केशवस्वामिन आश्रयः कामं सम्भाव्यते" ।

-इति नानार्थार्णवसंक्षेपभूमिकायां निवेदनाख्यायां प्रथमपृष्ठे त. गणपतिशास्त्री
सामवेदविदां मान्यः केशवस्वामिनामकः । श्रीराजराजदेवस्य सेवकोऽभूद् द्विजाग्रणीः ॥

नानार्थार्णवसंक्षेपः- १.१.१४;

१५. द्रष्टव्य-अलङ्कारसंग्रह की भूमिका-पृ० ४३, अडियार लायब्रेरी, १९४९ ई. ।

१६. उदञ्चत्कल्लोलप्रकरपदविश्रान्ततरसामकिञ्चित्पीयूषद्रवकलितमाधुर्यसुहृदाम् ।

प्रपञ्चं पञ्चाशल्लिपिभिरभिषिञ्चन्त इव ते विरिञ्चिप्राणा मे विदधतु गिरां गुम्फनविधिम् ॥२॥

अष्टाभ्यश्शेषेधिभ्यस्स्ववदमलमहारत्नसम्पूर्णकुम्भैरष्टाभिस्स्त्रीभिराविर्मनसिजमशनैरादरेणाभिषिक्तम् ।

इष्टाभिर्गोभिरारादगणितकबलं वीक्षितं स्वर्णवर्णं दिष्टं मे स्यादनिष्टप्रकरविहतये कृष्णनामाभिधेयम् ॥३॥

-अर्जुनरावणीय-टीकारम्भे द्वितीयतृतीयश्लोकौ

१७. सम्पूर्ण टीकाग्रन्थ में ऐसे केवल तीन स्थल ही दृष्टिगत हुए हैं, जहाँ टीकाकार ने पाठान्तर-निर्देश किया है । इनमें एक स्थल प्रथम खण्ड की शिवदेशिकशिष्य टीका में है तथा शेष दो तृतीय खण्ड की वासुदेवीय-टीका में । इन तीनों स्थलों का विवरण इस प्रकार है-

(१) 'श्रीमान् समृद्धिमान् अमितद्युतिः अमिता प्रचुरा द्युतिर्दीप्तिर्यस्य, असितद्युतिरिति वा'-

-अर्जुनरावणीयम् (कैरलीटीकोपेतसंस्करणम्)-७.९; पृ० ११०;

(२) 'भीमाननशब्देन सिंहो लक्ष्यते । भीमायुधमिति वा पाठः'।

-अर्जुनरावणीयम् (कैरलीटीकोपेतसंस्करणम्)-१९.१६; पृ० ३०१;

(३) 'द्रुतमस्त्रराशि दिक्षु चिक्षेप । अस्त्रराशिमिति वा'।

-अर्जुनरावणीयम् (कैरलीटीकोपेतसंस्करणम्)-१९.३७; पृ० ३०१;

अत्र सम्पादककृता टिप्पणी- इदं पाठान्तर-सूचनम्, अत्र 'अद्रिराशिमिति वा' इति स्यात् अथवा 'अश्मराशिमिति वा' इति स्यात् । 'द्रुतमद्रिराशिमि' इत्युदीच्यपाठः ।



काव्यप्रकाश-सङ्केतकार आचार्य माणिक्यचन्द्रसूरि के स्वरचित उदाहरण

विजयपाल शास्त्री

संक्षिप्त परिचय

मैं विगत कई वर्षों से काव्यप्रकाश के अध्ययन-अध्यापन के प्रसङ्ग में आचार्य माणिक्यचन्द्र सूरि द्वारा रचित 'काव्यप्रकाश-सङ्केत' का अवलोकन करता रहा हूँ। काव्यप्रकाश को समझने के लिए यह प्राचीन टीका अतीव उपादेय सिद्ध हुई है। इसके अध्ययन से इसके प्रति श्रद्धा बढ़ती गई व अनुभव हुआ कि इसके रचयिता आचार्य माणिक्यचन्द्र एक विलक्षण विद्वान् थे, उनका वैदुष्य वस्तुतः अभिभूत करनेवाला है। 'सङ्केत' टीका का अध्ययन करते हुए पाया कि टीकाकारने अनेक स्थलों पर प्रसङ्गतः स्वरचित उदाहरण भी दिए हैं, जो अतीव उत्कृष्ट कोटि की काव्यकला से समलङ्कृत हैं। इन्हें देखकर इनके सङ्कलन व अनुवाद करने का सङ्कल्प हुआ। इसी का परिणाम यह लेख है।

मम्मटाचार्य के काव्यप्रकाश का रचनाकाल विक्रम की १२वीं शताब्दी के अन्तर्गत माना जाता है। यद्यपि काव्यप्रकाश पर टीका-साहित्य बहुत विपुल मात्रा में उपलब्ध है, परन्तु काव्यप्रकाश की रचना के कुछ ही वर्षों बाद रचित रुय्यक (रुचक) का 'काव्यप्रकाश-सङ्केत' प्राचीनता की दृष्टि से पहली टीका है। यह टीका अत्यन्त संक्षिप्त है। तदनन्तर सोमेश्वर का काव्यादर्शापरनामधेय 'काव्यप्रकाश-सङ्केत' दूसरी टीका है। इसके उपरान्त माणिक्यचन्द्र का 'काव्यप्रकाश-सङ्केत' रचा गया था, जो कालक्रम की दृष्टि से तीसरे स्थान पर आता है।

माणिक्यचन्द्र की 'सङ्केत' टीका के आरम्भिक कथन से प्रतीत होता है कि इन्होंने इन पूर्ववर्ती टीकाओं तथा आचार्य हेमचन्द्रादि के ग्रन्थों से बहुत कुछ ग्रहण करके यह टीका बनाई थी। सोमेश्वर के 'सङ्केत' की पर्याप्त सामग्री को यथावत् ग्रहण करने से भी इस बात की पुष्टि होती है। 'सोमेश्वरकृत 'काव्यप्रकाश-सङ्केत' के सम्पादक श्री रसिकलाल छोटालाल परीख ने इसके द्वितीयखण्डगत एक परिशिष्ट (अपेण्डिक्स-ए) में दोनों की समान पंक्तियों का संग्रह किया है। वहाँ उन्होंने सिद्ध किया है कि माणिक्यचन्द्र ने ही अपने से पूर्ववर्ती सोमेश्वर की टीका से सामग्री ग्रहण की है। स्वयं माणिक्यचन्द्र भी टीकारम्भ के द्वितीय श्लोक में अन्य ग्रन्थों में सामग्री लेने के इस तथ्य को बड़ी उदारता से स्पष्ट शब्दों में स्वीकार करते हैं।

माणिक्यचन्द्र-परिचय

जैनमुनि आचार्य माणिक्यचन्द्र सूरि गुजरात की विद्वत्परम्परा के एक महान् विद्वान् व उच्चकोटि के कवि थे। ये श्वेताम्बर जैनपरम्परा के मुनि थे। धोलका गुजरात के राजा वीरधवल व उनके पुत्र वीसलदेव के प्रसिद्ध महामात्य वस्तुपाल से इनका निकट सम्पर्क व सख्य था। महामात्य वस्तुपाल स्वयं एक महान् कवि योद्धा व मन्त्रधर थे। वे कवियों व विद्वानों के आश्रयदाता और प्रोत्साहनकर्ता के रूप में अतीव प्रसिद्ध थे। उदयप्रभसूरि के शिष्य जिनभद्र ने संवत् १२९० वि० में रचित अपनी 'प्रबन्धावली' में महामात्य वस्तुपाल व आचार्य माणिक्यचन्द्रसूरि के सम्पर्क का उल्लेख किया है। इससे माणिक्यचन्द्रसूरि का वस्तुपाल का समकालिक होना निश्चित है तथा इनकी रचनाएँ उक्त महामात्य के प्रोत्साहनकाल में ही लिखी गई थीं, यह भी स्पष्ट है। वस्तुपाल का निधन माघ कृष्ण ५ विक्रम संवत् १२९६ में हुआ था।

माणिक्यचन्द्रसूरि राजगच्छ के श्रीसागरचन्द्रसूरि के शिष्य थे। इन्होंने श्री सागरचन्द्रसूरि के गुरु (अपने दादागुरु) श्री नेमिचन्द्रसूरि से भी विद्याध्ययन किया था। श्री नेमिचन्द्रजी के गुरु श्री भरतेश्वरसूरि थे वे उनके गुरु श्रीशीलभद्रसूरि थे। यह गुरुपरम्परा 'सङ्केत' के अन्त में स्वयं माणिक्यचन्द्रसूरि ने श्लोकबद्ध रूप में वर्णित की है।

उक्त गुरुपरम्परा के अनन्तर माणिक्यचन्द्रने एक श्लोक में 'सङ्केत' के रचनाकाल का जो निर्देश किया है, उसके आधार पर समीक्षक विद्वान् इसका रचनाकाल १२६६ विक्रम संवत् मानते हैं। कालनिर्देश-विषयक यह श्लोक इस लेख के अन्त में विवरण सहित दिया है।

माणिक्यचन्द्रसूरि की अन्य रचनाएँ-

आचार्य माणिक्यचन्द्रसूरि प्रौढ शास्त्रीय वैदुष्य से विभूषित होने के साथ ही सहज कवित्वशक्ति के भी धनी थे। उनकी यह शक्ति काव्यप्रकाश में प्रस्तुत किए उनके स्वरचित उदाहरणों व अन्य पद्यों से पद पद पर लक्षित होती है। 'सङ्केत' टीका में प्रस्तुत ये उदाहरण व उनके द्वारा रचे गए अन्य प्रसङ्गागत पद्य उनकी कवित्वशक्ति के उत्तम निदर्शन हैं। उक्त रचना के अतिरिक्त माणिक्यचन्द्रसूरि द्वारा रचित दो संस्कृत-महाकाव्य-'पार्श्वनाथचरितम्' व 'शान्तिनाथचरितम्' उपलब्ध हैं। हमें अभी तक इन महाकाव्यों के सम्पादित संस्करण की जानकारी नहीं है। जैन साहित्य के इतिहास-ग्रन्थों में इनके विषय में संक्षिप्त विवरण उपलब्ध है, परन्तु इनके सम्पादन व प्रकाशन की सूचना नहीं है। इन काव्यों के प्रकाश में आने से आचार्य माणिक्यचन्द्रसूरि का महाकवित्व विशेष रूप से प्रकट हो सकेगा।

काव्यप्रकाश-सङ्केत के प्रकाशित संस्करण-

हमारी जानकारी में माणिक्यचन्द्रसूरिकृत 'काव्यप्रकाश-सङ्केत' के अब तक तीन संस्करण प्रकाशित हो चुके हैं। प्रथम संस्करण आनन्दाश्रम ग्रन्थमाला पूना द्वारा १९२१ ई. में प्रकाशित हुआ था। इसके सम्पादक महामहोपाध्याय वासुदेव शास्त्री अभ्यङ्कर थे। द्वितीय संस्करण प्राच्यविद्या-संशोधनालय मैसूर विश्वविद्यालय मैसूर द्वारा १९२२ ई. में प्रकाशित हुआ था। तीसरा संस्करण भी इसी संस्थानने

१९७४ ई. में (प्रथम सम्पुट) व १९७७ ई. में (द्वितीय सम्पुट) के रूप में प्रकाशित किया था। इस संस्करण में 'काव्यप्रकाश-सङ्केत' के साथ 'मधुमती' टीका भी छपी है। यही संस्करण अब तक प्रकाशित संस्करणों में उत्तम है, इसका सम्पादन न्यायव्याकरण-साहित्यालङ्कार-विद्वान् एन्. एस्. वेङ्कटनाथाचार्यने किया था।

यद्यपि सङ्केत के उपलब्ध संस्करणों में यह सर्वोत्तम है, फिर भी अनेक स्थलों पर इसमें भी पाठशोधन की आवश्यकता है। यह कार्य 'काव्यप्रकाश-सङ्केत' के उपलब्ध अन्य सभी हस्तलेखों के आधार पर किया जाना अपेक्षित है। इस प्रकार पुनः इसके एक समीक्षात्मक संस्करण की आवश्यकता है, जिसमें अब तक प्रकाशित संस्करणों की त्रुटियों का निराकरण हो। यदि सुयोग रहा तो हम यह कार्य सम्पन्न करना चाहते हैं। पूर्व निर्दिष्ट ये तीनों ही संस्करण वर्तमान में क्रयार्थ अनुपलब्ध हैं।

काव्यप्रकाश-सङ्केत में उपलब्ध माणिक्यचन्द्र-रचित पद्यों की संख्या-

'सङ्केत' में माणिक्यचन्द्रसूरि के ५० पद्य हैं, जिनमें 'वर्णच्युत' के उदाहरणभूत 'सिद्धि' छन्द से वर्णच्युति पूर्वक बनने वाले दो पद्य भी सम्मिलित हैं। एक अन्य 'न्यायशालिनि भूपाले' यह पद्य 'पूज्यानाम्' करके सङ्केतकार ने उद्धृत किया है, उसे भी यहाँ सम्मिलित किया है। इस प्रकार यहाँ कुल ५१ पद्य हो गए हैं।

इनमें जो उदाहरण पद्य हैं, वे 'स्वम् इदम्' इत्यादि सूचना के साथ 'सङ्केत' में दिए हैं। इनके अतिरिक्त माणिक्यचन्द्र द्वारा रचित अन्य प्रसङ्गागत पद्य जो 'सङ्केत' में आए हैं, उनका भी यथावस्थित क्रम से सङ्कलन कर इस शोधपत्र में विवरण दिया जा रहा है। उदाहरणोत्तर अन्य प्रसङ्गागत पद्य इस प्रकार हैं -

ग्रन्थारम्भ के ३ पद्य, रसनिष्पत्ति-विषयक मतों की समीक्षा के ३ पद्य, प्रायः प्रत्येक उल्लास के आरम्भ या अन्त में दिए जाने वाले 'सङ्केत' के प्रशंसापरक ११ पद्य तथा ग्रन्थान्त में गुरुपरम्परा-वर्णन के ९ पद्य व इसके अनन्तर काल-निर्देशक एक अन्तिम पद्य। इस प्रकार उदाहरणोत्तर पद्यों की संख्या कुल मिलाकर २७ है। इनमें उदाहरणभूत २३ पद्यों को मिला देने से पूर्वोक्त ५० संख्या पूरी हो जाती है। 'पूज्यानाम्' करके दिया हुआ एक श्लोक इनसे अतिरिक्त है। पद्यों के साथ कोष्ठक में दी गई पृष्ठ-संख्या आनन्दाश्रम ग्रन्थमाला-संस्करण के अनुसार है।

सङ्केतगत पद्यों का विवरण-

(ग्रन्थारम्भे)

सर्वज्ञवदनाम्भोजविलासकलहंसिकाम् ।

विशुद्धपक्षद्वितयां देवीं वाचमुपास्महे ॥१॥

(पृ० १)

सर्वज्ञ (जिन या ब्रह्मा) के मुखकमल में विलसित होने वाली (नित्यानित्य रूप) दो निर्मल पक्षों वाली राजहंसी रूप वाग्देवी की हम उपासना करते हैं।

इस सरस्वती-वन्दन के उपरान्त सङ्केतकार लिखते हैं कि सरस्वती सभी की आराध्या है, परस्पर विरोध होने के उपरान्त भी सभी वादी इसकी स्तुति में एकमत हैं। यहाँ सङ्केतकार का भाव यह है कि सरस्वती एक सम्प्रदायनिरपेक्ष विश्ववन्द्या देवी है।

इसके उपरान्त सङ्केतकार अपने को पूर्व ग्रन्थकारों का ऋणी मानते हुए अपनी विनयशीलता इस प्रकार प्रकट करते हैं -

नानाग्रन्थ-चतुष्पथेषु निभृतीभूयोच्चयं कुर्वता

प्राप्तैरर्थकणैः कियद्भिरभितः प्रज्ञर्धिशून्यात्मना ।

सर्वालङ्कृतिभालभूषणमणौ काव्यप्रकाशे मया

वैधेयेन विधीयते कथमहो सङ्केतकृत्साहसम् ॥२॥ (पृ० १)

बुद्धि-समृद्धि से शून्य मुझ वैधेय=जडमति (माणिक्यचन्द्र) द्वारा नाना ग्रन्थरूपी चौराहों से चुपके से चुनकर प्राप्त किए कुछ अर्थकणों की सहायता से सर्व-अलङ्कार-ग्रन्थों में शिरोमणिभूत काव्यप्रकाश पर देखो कैसे 'सङ्केत' टीका की रचना का साहस किया जा रहा है। इस पद्य में ग्रन्थकार की निरभिमानिता व नम्रता विशेष रूप से प्रतीत हो रही है।

न प्रागग्रन्थकृतां यशोऽधिगतये नापि ज्ञताख्यातये

स्फूर्जद्बुद्धिजुषां न चापि विदुषां सत्प्रीतिविस्फीतये ।

प्रक्रान्तोऽयमुपक्रमः खलु मया किं तर्ह्यगर्ह्यक्रमं

स्वस्यानुस्मृतये जडोपकृतये चेतोविनोदाय च ॥३॥ (पृ० १)

न तो प्राचीन ग्रन्थकारों का यश पाने के लिए और न ही विद्वत्ता दिखाने के लिए तथा न ही प्रतिभाशाली लोगों को (चमत्कृत कर) प्रसन्न करने के लिए यह (सङ्केतरचना-रूप) उपक्रम प्रारम्भ किया है, किन्तु अपनी अनुस्मृति व मन्दजनों की उपकृति करने के लिए ही यह उपक्रम किया है। इस पद्य में विनम्रता व निरभिमानिता के साथ व्याख्या-रचना का प्रयोजन भी बताया है।

(प्रथमोल्लासान्ते)

सच्छब्दार्थशरीरस्य काऽलङ्कारव्यवस्थितिः ।

यावत्कल्याणमाणिक्य-प्रबन्धो न निरीक्ष्यते ॥

(पृ० ११)

उत्तम शब्द व अर्थ रूप शरीरवाले (काव्य) की अलङ्कार-स्थिति तब तक कैसे हो सकती है जब तक 'कल्याणमाणिक्यप्रबन्ध' नहीं देखा जाता। अर्थात् मेरी इस रचना से व्याख्यात व व्यवस्थित अलङ्कारशास्त्र विशेष रूप से शोभित हो रहा है।

इस प्रकार के श्लोक प्रत्येक उल्लास के आदि या अन्त में हैं। ये श्लोक एक प्रकार की प्ररोचनात्मक या प्रशंसात्मक उक्तियाँ हैं, जिनमें उल्लासगत विषय के व्याख्यान में सङ्केत की उत्कृष्टता प्रतिपादित की है। सङ्केत की गुणवत्ता व रचनासौष्ठव को देखते हुए ये उक्तियाँ यथार्थ ही प्रतीत होती हैं।

(द्वितीयोल्लासान्ते)

सम्यक् शब्दविलासश्रीस्तेषां न स्याद्वीयसी ।

परिच्युता न सङ्केताद्येषां मतिनितम्बिनी ॥ (पृ० ३१)

जिनकी मति-नितम्बिनी सङ्केत से परिच्युत नहीं हुई है, समुचित शब्दविलास की लक्ष्मी उनसे दूर नहीं है ।

(तृतीयोल्लासान्ते)

मनोवृत्ते ! भोक्तुं निबिडजडिमोग्रापि परितः

परस्मै चेत्काव्याद्भुतपरिमलाय स्पृहयसि ।

समुद्यद्वैदग्ध्यध्वनिसुभगसर्वार्थजनने

तदा सङ्केतेऽस्मिन्नवहितवती सूत्रय रतिम् ॥ (पृ० ३७)

हे मनोवृत्ते ! निबिडजडिमा (दृढमूढता) से ग्रस्त होने पर भी यदि तू काव्यरूप अद्भुत परिमल (सुगन्ध) की कामना करती है तो उल्लसित वैदग्ध्य वाले ध्वनि से सुन्दर बने सर्वार्थसाधक 'सङ्केत' में सावधान होकर प्रीति कर । भाव यह है कि जो काव्यतत्त्व को जानना चाहते हैं, उन्हें यह 'सङ्केत' अवश्य पढ़ना चाहिए ।

चतुर्थोल्लास में रसनिष्पत्ति-विषयक मतों की उपस्थापना के उपरान्त आचार्य माणिक्यचन्द्र उन मतों की सारासारता को तोलते हुए, उनकी समीक्षा करते हुए कहते हैं -

(चतुर्थोल्लासे रसनिष्पत्ति-मतानामुपस्थापनान्ते)

न वेत्ति यस्य गाम्भीर्यं गिरितुङ्गेऽपि लोल्लटः ।

तत्तस्य रसपाथोदधेः कथं जानातु शङ्कुः ॥ (पृ० ५२)

पर्वत सा ऊँचा लोल्लट भी जिसकी गाम्भीरता को नहीं जानता, उस रस-सागर की गाम्भीरता को शङ्कु कहाँ जान सकता है ? यहाँ शङ्कु शब्द के वाच्यार्थ- 'छोटे शङ्कु' (कील) को ध्यान में रखते हुए यह व्यङ्ग्य किया है । भाव यह है कि रसनिष्पत्ति-विषयक भरतसूत्र की व्याख्या में भट्टलोल्लट द्वारा प्रस्तुत किया गया 'उत्पत्तिवाद' व श्री शङ्कु द्वारा प्रस्तुत 'अनुमितिवाद' यथार्थ नहीं है ।

भोगे रत्यादिभावानां भोगं स्वस्योचितं ब्रुवन् ।

सर्वथा रससर्वस्वमर्मास्पर्शीन्न नायकः ॥ (पृ० ५२)

भट्ट नायक ने अपने अनुरूप (नायक क्योंकि भोगप्रवण होता है, इस प्रवृत्ति के कारण) रत्यादिभावों के भोग को रस मानते हुए रस के सर्वस्व को छुआ ही नहीं ।

यहाँ सङ्केतकार ने 'नायक' शब्द पर व्यङ्ग्य करते हुए उपर्युक्त बात कही कि नायक तो प्रायः भोगप्रवण होता है, इसी प्रवृत्ति के अनुरूप भट्ट नायक ने रत्यादि भावों के भोग को रस माना है । अतः उन्होंने भी रस का स्वरूप नहीं समझा ।

स्वादयन्तु रसं सर्वे यथाकामं कथञ्चन ।

सर्वस्वं तु रसस्यात्र गुप्तपादा हि जानते ॥ (पृ० ५२)

सभी (सहृदय) जैसे भी चाहें, जी भरकर रसास्वादन करें । क्योंकि सहृदय-हृदयगत स्थायी भाव की अभिव्यक्ति को रस माननेवाले आचार्यने रसनिष्पत्ति को सर्वसाधारण तक पहुंचा दिया, अतः रस का सर्वस्व (सार तत्त्व) वे साहित्यिक-शिरोमणि श्रीमदमभिनवगुप्तपादाचार्य ही जानते हैं ।

इस प्रकार यहाँ सङ्केतकारने रसनिष्पत्ति-विषयक मतों की पद्यबद्ध समीक्षा की है ।

पञ्चमोल्लास में सङ्केतकार ने ध्वनि और गुणीभूतव्यङ्ग्य की संसृष्टि का स्वरचित उदाहरण दिया है, जिसमें उनके विद्यागुरु का बहुत ही भावपूर्ण व काव्यात्मक वर्णन किया है-

षट्कर्त्तलीलनाललामनि गते यस्मिन्मुनिस्वामिनि

स्वर्गं, वाग्जननी शुचां परवशा कश्मीरमाशिश्रियत् ।

तत्रापि स्फुरितारतिर्भगवती जाने हिमाद्रिं गता

तापं तादृशपुत्ररत्नविरहे सोढुं न शक्ताऽन्यथा ॥ (पृ० १०५)

षट्कर्त्ती (षड्दर्शनी) रूपी ललना के भूषणभूत जिस मुनि-स्वामी के स्वर्ग सिधार जाने पर माता सरस्वती शोकसन्ताप से सन्तप्त होकर (मानो इस तपन से मुक्ति पाने के लिए ही) शीतल प्रदेश काश्मीर में चली गई, वहाँ भी ताप शान्त न होने पर हिमालय पर चली गई, अन्यथा वह ऐसे पुत्ररत्न के बिछुड़ने से होनेवाले तीव्र सन्ताप को कैसे सह सकती थी ?

इस पद्य में अपने विद्यागुरु (जो इनके दीक्षागुरु के गुरु थे, उन) श्री नेमिचन्द्रप्रभु को सरस्वतीपुत्र बताते हुए यह उत्प्रेक्षा की है कि मानो उनके निधनजन्य उत्कट सन्ताप को शान्त करने के लिए ही सरस्वती माँ पहले काश्मीर व फिर हिमालय चली गई ।

उस युग में काश्मीर में ही सर्वाधिक विद्वानों के होने से यह प्रसिद्ध हो गया था कि सरस्वती देवी शेष भारत से रूठ कर काश्मीर (शारदादेश) चली गई । इसी प्रसिद्धि को आधार बनाकर सङ्केतकार ने उक्त उत्प्रेक्षा की है ।

ग्रन्थ के अन्त में भी-‘षट्कर्त्तलीलनाविलासवसतिः स्फूर्जत्तपोहर्षतिः’ इस श्लोक में माणिक्यचन्द्र ने अपने इन्हीं गुरुदेव का वर्णन किया है । जैसा कि ऊपर कह चुके हैं कि-‘षट्कर्त्तलीलनाललामनि’ यह ऊपर उद्धृत श्लोक सङ्केतकारने ध्वनि और गुणीभूतव्यङ्ग्य की संसृष्टि के उदाहरण के रूप में दिया है । यहाँ उन्हीं के शब्दों में ध्वनि व गुणीभूतव्यङ्ग्य की संसृष्टि इस प्रकार है -

“अत्र ‘ललनाललामनि’ इति अविवक्षितवाच्यो ध्वनिः । ‘जाने’ ‘तादृश’ इति पदे गुणीभूतव्यङ्ग्ये । ‘जाने’ इति पदेन उत्प्रेक्ष्यमाणानन्तधर्मव्यञ्जकेनापि वाच्यमेव उत्प्रेक्षणरूपं वाक्यार्थीक्रियते । ‘तादृश’ इति पदेन असामान्यगुणौघः व्यक्तोऽपि गौणः, स्मृतिरूपस्य वाच्यस्य प्राधान्येन चारुत्वहेतुत्वात् ।”

(काव्यप्रकाश-सङ्केतः, पञ्चमोल्लास, कारिका- ४६)

(पञ्चमोल्लासान्ते)

सङ्केतगमने दत्तां मनः सुमनसां जनः ।

ध्वनिर्यत्र गुणीभूतः श्रोत्रानन्दी निरूपितः ॥

(पृ० ९६)

जिज्ञासु जन को चाहिए कि वह सुमना जनों (विद्वानों) के सङ्केतगमन में मन लगावे, जहाँ श्रोत्रानन्दी (श्रवण-रमणीय) गुणीभूत ध्वनि निरूपित किया है ।

(षष्ठोल्लासारम्भे)

सङ्केतरीतिरेषैव ज्ञानश्रीभुक्तयेऽद्भुता ।

वर्णनाविषयीचक्रे यत्र वाणीगतध्वनिः ॥

(पृ० १२०)

सङ्केत की यह रीति ही ज्ञानलक्ष्मी के उपभोग के लिए अद्भुत रीति है, जहाँ वाणीगत ध्वनि को वर्णना का विषय बनाया गया है ।

(सप्तमोल्लासारम्भे)

सङ्केतवर्त्मनाऽनेन सम्यग्घटनतत्पराः ।

नन्दयन्ति विदग्धानां मनांसि सुमनोगिरः ॥

(पृ० १२२)

सङ्केत के इस मार्ग से अच्छी प्रकार संघटना-युक्त बुधजनों की वाणियाँ विदग्ध जनों के मन को आनन्दित करती हैं ।

(अष्टमोल्लासारम्भे)

वाणी काव्यप्रकाशस्य गुणतत्त्वविवेकिनी ।

सङ्केतेनैव घटते यदि कस्यापि धीमतः ॥

(पृ० १८५)

गुणतत्त्व का विवेचन करनेवाली काव्यप्रकाश की वाणी यदि किसी प्रतिभावान् को समझ में आती है तो सङ्केत की सहायता से ही ।

काव्यप्रकाश के अष्टम उल्लास के प्रारम्भ में मम्मट ने गुण और अलङ्कार का पृथक् पृथक् स्वरूप बताते हुए उनके स्वरूपगत भेद को स्पष्टतः प्रतिपादित किया है । इस स्थल पर मम्मट ने भामह के व्याख्याकार उद्भट के उस मतका खण्डन किया है जिसमें वे गुण व अलंकार, इन दोनों को समवायवृत्त्या काव्य में मानते हैं तथा इस दृष्टि से इनमें अभेद स्वीकार करते हैं ।

यहाँ माणिक्यचन्द्र सूचना देते हैं कि ऐसा भट्टोद्भट ने भामहवृत्ति में कहा है । इसके साथ ही वे भामहवृत्ति का उद्धरण देते हुए कहते हैं -

‘शब्दार्थालङ्काराणां गुणवत् समवायेन स्थितिः । गड्ढरिकाप्रवाहेण तु गुणालङ्कारभेदोक्तिः’ इति भामहवृत्तौ भट्टोद्भटेन भणनम् असत्- इस विषय को स्पष्ट करते हुए सङ्केतकार आगे कहते हैं-

तथाहि शृङ्गारादिरसे गुम्फे प्राच्यस्य अलङ्कारस्य उत्थापने अन्यस्य च स्थापने गुम्फस्य न

दोषः नापि पोषः । न किञ्चिद्वा स्थाप्यते, तथापि न दोषः । 'तत्र अलङ्कारस्योत्थापने अन्यस्य च तादृशः स्थापने स्वीकृतं यथा'— ऐसा कहकर अपना निम्न पद्य प्रस्तुत करते हैं—

सतामपि महाद्वेषः स्यादेकगुणजीविनाम् ।

वैमुख्यमेकमालायां यथा सुमनसां मिथः ॥

(पृ० १८८)

एक गुणाश्रित सज्जनों का भी परस्पर महाद्वेष हो जाता है, जैसे एक गुण (सूत्र) पर आश्रित फूलों का वैमुख्य ही रहता है ।

यथा च— 'न किं सुमनसां मिथः' इति । शब्दालङ्कारस्योत्थापने एवमेव । स्वीकृतं यथा—

दुष्टः सुतोऽपि निर्वास्यः स्वामिना नयगामिना ।

ग्रहपंक्तेर्ग्रहाधीशः शनिमन्ते न्यवीविशत् ॥

(पृ० १८८)

यथा च 'विभुना नयशालिना' इति । एवम् अलङ्कारान्तरेष्वपि ज्ञेयम् । गुणानां तु नैषा युक्तिः । तत्रैव गुम्फे माधुर्यमुत्सार्य ओजोन्यासे दोषप्रसङ्गात् ।

नीतिमान् स्वामी द्वारा दुष्ट पुत्र को भी निर्वासित कर देना चाहिए । देखिए— ग्रहाधीश (सूर्य) ने (दुष्ट पुत्र) शनि को ग्रहपंक्ति में सबसे अन्त में भेज दिया ।

ओज गुण के प्रकरण में माणिक्यचन्द्र ने प्रसङ्गतः भरतमुनिकृत ओज गुण के लक्षण को नकारते हुए कहा है— 'विस्तारो विकासः । तद्रूपदीप्तिजनकमोजसो लक्षणं सत् । न तु हीनमवगीतं वा वस्तु शब्दार्थसम्पदा यदुत्कृष्यते तदोज इति भरतोक्तम् ।'

भरतमुनि के उक्त लक्षण के खण्डन के पीछे सङ्केतकार का तर्क यह है कि यदि हीन (अवगीत) वस्तु के शब्दार्थोत्कर्ष में ओज मानते हैं तो अहीन (अनवगीत) के अपकर्षण से होने वाले अनोज को भी गुण मानना पड़ेगा । ऐसा कहकर माणिक्यचन्द्र इन दोनों बातों के समावेश वाला स्वरचित उदाहरण इस प्रकार देते हैं —

लघुभ्यो यादृशी कीर्तिर्महद्भ्यः स्यान्न तादृशी ।

अरण्यं समृग्स्थानं नगरं कीटकाश्रितम् ॥

(पृ० १९०)

लघु वस्तुओं से जैसी कीर्ति मिलती है वैसी महान् वस्तुओं से नहीं मिलती, अरण्य मृगों से शोभित है तथा नगर कीटों (कृमिकीटों) से आश्रित है ।

'मसृणत्वं श्लेषः' ^१इस वामन-वचन व 'अशिथिलं श्लेषः' ^२इस प्रकार के दण्डी के मन्तव्य के उदाहरण के रूप में सङ्केतकार अपना निम्न पद्य प्रस्तुत करते हैं —

अपकारिण्यपि प्रायः स्वच्छः स्युरूपकारिणः ।

मारकेभ्योऽपि कल्याणं रसरजः प्रयच्छति ॥

(पृ० १९१)

अपकारे के प्रति भी उपकारी जन स्वच्छ (निष्कलुष) ही बने रहते हैं । रसरज (पारद) मारकों को भी कल्याण ही देता है । अर्थात् पारद का मारण करके जो औषध बनती है वह हितकारी ही होती

है। यहाँ ऐसा ही अपना एक अन्य पद्य प्रस्तुत करते हैं, जिसमें अशिथिलता है-

नीचाः स्वशीलं मुञ्चन्ति नोपकारापकारयोः ।

आरटन्त्येव करभाः भारारोहावरोहयोः ॥

(पृ० १९१)

नीच के प्रति उपकार किया जाए या अपकार, दोनों स्थितियों में वे अपने स्वभाव को नहीं छोड़ते हैं। करभ (ऊंट के बच्चे=बोटड़े) पीठ पर भार रखने पर भी अरड़ते हैं तथा उतारने पर भी।

वामनने 'विकटत्वमुदारता' 'सूत्र द्वारा उस गुण को उदारता कहा है जिसमें पद नाचते से प्रतीत होते हैं। माणिक्यचन्द्रने इसके उदाहरण के रूप में एक स्वरचित पद्य प्रस्तुत किया है-

यद्यशःकैरवारामे वैरिणामपकीर्तयः ।

भ्रमद्भृङ्गाङ्गनाभङ्गी अङ्गी कुर्वन्ति हेलया ॥

(पृ० १९२)

उसके यशःकुमुदवन में घूमती हुई वैरियों की अपकीर्तियाँ कुमुदवन में घूमती हुई भ्रमराङ्गनाओं की भङ्गिमा को धारण करती थी। कविसमय के अनुसार कीर्ति धवल रूप में व अपकीर्ति कृष्णरूप में वर्णित की जाती है। इसी आधार पर सङ्केतकारने उक्त बात कही है।

अर्थव्यक्ति के उदाहरण के रूप में सङ्केतकार अपना निम्न पद्य प्रस्तुत करते हैं-

तदम्भः किं वाच्यं तनयिषु जगज्जीवनकरं

श्रियः क्रीडागारं जयति जलजं यस्य तनयः ।

कथं वा निर्वाच्यं सरसिजमिदं यस्य भुवन-

त्रयीस्त्रिषु स्त्रिषु समजनि सुतः सर्वमहितः ॥

(पृ० १९२)

जगत् को जीवन देने वाला वह जल सन्तान वालों में बड़ा उत्कृष्ट है, जिसका तनय (पुत्र) कमल है, जो कि लक्ष्मी के लीलासदन के रूप में उत्कर्ष प्राप्त कर रहा है। इस कमल का भी क्या वर्णन किया जावे, जिसका पुत्र जगत्त्रयी का स्त्रिषु सर्वपूज्य भगवान् ब्रह्मा है।

'औज्ज्वल्यं कान्तिः' ५ इस रूप में वामनाभिमत कान्ति नामक गुण क उदाहरण के रूप में सङ्केतकार अपना निम्न पद्य प्रस्तुत करते हैं -

अस्तावनीं विगलितोष्मणि संश्रितेऽर्के

दिक्कामिनीषु रुदतीषु विहङ्गनादैः ।

सौरभ्यलीनमधुपालिमिषेण राज्ञा

मृत्पिण्डमुद्रितमुखा इव पद्मकोशाः ॥

(पृ० १९३)

उष्णता खो चुके सूर्य के अस्त होने पर, (सूर्यास्त काल में होनेवाले) पक्षियों के शब्द के बहाने से दिशा रूपी नारियों द्वारा रुदन सा करने पर, सुगन्धलोलुप भ्रमरों के बहाने से राजा (चन्द्र) ने मानो पद्मकोशों के मुखों को (काले काले) मृत्तिकापिण्डों से बन्द सा कर दिया था।

इसके अनन्तर सङ्केतकार कहते हैं- 'ओजोऽपि औज्ज्वल्यतस्तर्हिकान्तिस्तस्माल्लोक-

सीमानतिक्रमः कान्तिरिति दण्डी^६ । सा चोपकारात्प्रशंसनाच्च ।' यहाँ प्रशंसन-विषयक अपना उदाहरण इस प्रकार प्रस्तुत किया है-

तदास्यमनु भृङ्गाली गन्धलोभाद् भ्रमन्त्यभात् ।

ध्रुवं भुवं गतस्येन्दोर्भ्रान्त्या सेनेव तामसी ॥ (पृ० १९३)

भ्रमरों की पंक्तियाँ उसके मुख की ओर गन्धलोभ से घूमती हुई ऐसे प्रतीत हो रही थीं, माने पृथ्वी पर उतरे चाँद के पास तिमिरसेना घूम रही हो ।

वामनाभिमत अर्थगुण ओज के चार घटकों में से एक घटक है- 'वाक्यार्थ का व्यास' । सङ्केतकार इसका उदाहरणभूत अपना निम्न पद्य प्रस्तुत करते हैं -

सुखं क्वचित्क्वचिदुःखं सुखदुःखं क्वचित्पुनः ।

क्वचिन्न दुःखं न सुखमिति चित्रा भवस्थितिः ॥ (पृ० १९३)

संसार में कही सुख है, कहीं दुःख है । कहीं सुख दुःख दोनों हैं, कहीं न दुःख है, न सुख है । इस प्रकार संसार की स्थिति विचित्र है ।

वामन के मत में अर्थदृष्टि (नए अर्थ की सूझ) समाधि^७ नामक अर्थगुण है । इसका स्वरचित उदाहरण सङ्केतकारने इस प्रकार प्रस्तुत किया है-

सर्वथा नष्टनैकट्यं विपदे वृत्तशालिनाम् ।

वारिहारिघटीपाश्वं ताडयते पश्य झल्लरी ॥ (पृ० १९४)

अधिक निकटता वृत्तशाली (गोलाकार व चरित्र-सम्पन्न) के लिए सदा विपत्तिकारक ही होती है । देखो- वारिहारी की घटी (मटकी) के निकट झल्लरी (वाद्यविशेष) ताडित होता है । इस पद्य का अन्वय व भाव स्पष्ट नहीं हो पा रहा है ।

(नवमोल्लासारम्भे)

लोकोत्तरोऽयं सङ्केतः कोऽपि कोविदसत्तमाः ।

शब्दस्याडम्बरो यत्र भूषणत्वेन निश्चितः ॥ (पृ० १९९)

हे उत्तम विद्वानों ! यह सङ्केत भी लोकोत्तर ही है, जिसमें शब्द का आडम्बर भी भूषणरूप बन गया है ।

एक अन्य सुन्दर पद्य सङ्केतकारने 'पूज्यानामिदम्' कहकर लाटानुप्रास के उदाहरण के रूप में उद्धृत किया है । लगता है यह उनके गुरुजी का पद्य है-

न्यायशालिनि भूपाले संग्रही नावसीदति ।

विपरीते पुनस्तत्र संग्रही नाऽवसीदति ॥ (पूज्यानामिदम्) (पृ० २०३)

न्यायशाली राजा के राज्य में संग्रही (धनसंग्रह) करनेवाला व्यक्ति दुःखी नहीं होता, क्योंकि चोरी-डाका न होने से उसका संग्रहीत धन सुरक्षित रहता है । अतः उसके सामने विषाद का अवसर

नहीं होता । इससे विपरीत न्यायशाली राजा के अभाव में संग्रही जन विषण्ण हो जाता है, क्योंकि अन्यायपूर्ण व्यवस्था में बलवान् उसका धन हड़प लेते हैं । यहाँ द्वितीय व चतुर्थ चरण समान हैं ।

लाटानुप्रास में पदों की असकृत् आवृत्ति के उदाहरण के रूप में सङ्केतकार अपना एक पद्य इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं -

सन्ति सन्तः किं न सन्ति सन्ति चेत्तन्निवेद्यताम् ।

किं कुप्यन्ति न कुप्यन्ति ते कुप्यन्ति किमीदृशाः ॥ (पृ० २०३)

क्या सन्तजन हैं या नहीं हैं, यदि हैं तो उन्हें पूछिए, क्या वे कुपित होते हैं अथवा नहीं । यदि कुपित होते हैं तो ऐसा क्या कोप हुआ ?

एक पद की असकृत् आवृत्ति वाले लाटानुप्रास का अपना उदाहरण सङ्केतकारने निम्न रूप में प्रस्तुत किया है-

दुःखाभावः सुखं नेह सुखं यत्तन्न वा सुखम् ।

सुखं तत्परमार्थेन यद्विहाय सुखं सुखम् ॥ (पृ० २०३)

दुःख का अभाव सुख नहीं है, जो सुख दिख रहा है वह भी सुख नहीं है, वही सुख वास्तविक है, जिसको छोड़कर सुख वस्तुतः सुख बन जाता है ।

एक नामपद (प्रातिपदिक) की सकृत् व असकृत् आवृत्ति वाले लाटानुप्रास का स्वरचित उदाहरण सङ्केतकार इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं -

विश्वसृष्टिकरो विश्वपालको विश्वघातकः ।

विश्वज्ञो विश्वविख्यातो देवदेवः पुनातु वः ॥ (पृ० २०४)

विश्व की रचना, पालना व संहार करनेवाला विश्वज्ञ विश्वविख्यात देवाधिदेव तुम्हें पवित्र करे ।

यमक के प्रसङ्ग में सङ्केतकार का कथन है- 'तथा दन्त्यौष्ठ्यौष्ठ्यवकारबकारादिवर्णभेदे लघुप्रयत्नतरकृते च भेदे संयुक्तयोः सजातीययोर्वास्तवे विशेषे यमकबन्धो न विरुध्यते, लोकप्रतीत्या तत्रापि श्रुतितुल्यत्वात्' । स्वं यथा-

यथा नश्यन्ति विघ्नानि यथा नश्यन्ति च द्विषः ।

तथा कुरु गुणालम्ब ! कृपालं वस्सदा मनः ॥ (पृ० २०५)

हे गुणालम्ब ! तुम हमारे प्रति अपने मन को ऐसा कृपालु बनाओ, जिससे हमारे विघ्न नष्ट हो जावें तथा हमारे शत्रु नष्ट हो जावें ।

'विघ्नानि' यह पाठदोष प्रतीत होता है, क्योंकि विघ्न शब्द पुल्लिङ्ग में प्रयुक्त है । जैसा कि अमरकोष (३.२.१९) में कहा है- 'विघ्नेऽन्तरायः प्रत्यूहः' ।

इसी प्रकार यमक के प्रसङ्ग में आगे कहते हैं - 'तथा नकारणकाराभ्यामस्वरमकार-नकाराभ्यां विसर्गभावाभावाभ्यां च न विरोध इत्यन्ये' । स्वं यथा-

अप्रमाणमप्रमानमङ्गीकुर्वन् गुणव्रजम् ।

देवदेव समक्षोऽसि साधूनामध्वनि व्रजन् ॥

(पृ० २०५)

अपरिमित गुणसमूह को धारण करने के उपरान्त भी मानरहित बने हुए सज्जनों के मार्ग में चलते हुए हे देवदेव ! तुम सबके समक्ष हो ।

चित्रकाव्य के प्रसङ्ग में वर्णच्युत का स्वरचित उदाहरण सङ्केतकार इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं-

नृपदितिजामरप्रभुनताडिघ्रयुगो जलदद्युतिर्विभुः

पृथुभुजगाधिपस्फुटफणासुभगः कमठारिजित्था ।

शिवसुखसम्पदव्ययविलासगृहं निखिलैनसां हरो

घनविधुतावनीं हरतु नः सकलः कलिलावलीं जिनः ॥ (पृ० २०६)

नृपों दैत्यों देवों द्वारा जिसकी चरणवन्दना की है, जो जलद के समान कान्ति वाले प्रभु हैं, विशाल नागराज के स्फुट फण से सुन्दर बने हुए हैं तथा कमठारिजित् हैं, कल्याणकारिणी सुख सम्पदा के शाश्वत विलासगृह हैं, निखिल पापों के हर्ता हैं-इस प्रकार के 'जिन' भगवान् पार्श्वनाथ हमारी सघन चपलता व सारी तामसिकता हर लें ।

यहाँ 'सिद्धि' छन्द में श्री पार्श्वनाथ का वर्णन है । 'सिद्धि' छन्द युक्त इस श्लोक के प्रत्येक चरण के आरम्भ के दो व अन्त के सात अक्षर छोड़ने से यह 'प्रमिताक्षरा' छन्द के रूप में परिणत हो जाता है-

(प्रमिताक्षरा)

दितिजामरप्रभुनताडिघ्रयुगो भुजगाधिपस्फुटफणासुभगः ।

सुखसम्पदव्ययविलासगृहं विधुतावनीं हरतु नः सकलः ॥ (पृ० २१६)

इसमें भी प्रायः पूर्वोक्त वर्णन ही है- असुरराज व देवराज द्वारा वन्दित चरणयुगल वाले, नागराज की मनोहर फणा से दर्शनीय बने, कलासम्पन्न सुख-सम्पदा के अविनश्वर गृह रूप भगवान् पार्श्वनाथ विधुतावनीम्= पीडित कर दिया है भूमण्डल को जिसने ऐसे कलुष(पाप) को दूर करें ।

इसी प्रकार उक्त 'सिद्धि' छन्द के प्रत्येक चरण के आरम्भ के सात व अन्त के दो अक्षर छोड़ देने से यह द्रुतविलम्बित बन जाता है-

(द्रुतविलम्बितम्)

प्रभुनताडिघ्रयुगो जलदद्युतिः स्फुटफणासुभगः कमठारिजित् ।

व्ययविलासगृहं निखिलैनसां हरतु नः सकलः कलिलावलीम् ॥ (पृ० २१६)

इसमें भी पूर्वोक्त जैसा ही वर्णन है- प्रभुओं (राजाओं) द्वारा वन्दित चरणयुगल वाले, मेघ के समान श्याम कान्ति वाले सिर पर स्पष्ट दिखने वाली सर्पफणा से शोभित, कमठारिजित् (कमठ नामक पूर्वभव के शत्रु को जीतनेवाले), सकल पापों का लीलापूर्वक विनाश करनेवाले कलासम्पन्न भगवान्

पार्श्वनाथ हमारे कलुषों को दूर करें ।

इस प्रकार यह विचित्र श्लोक मुनि माणिक्यचन्द्र ने प्रभु पार्श्वनाथ की स्तुति में बनाया है । इससे इनकी विशिष्ट कवित्वशक्ति स्पष्टतया परिलक्षित होती है ।

अर्थालङ्कार-विषयक दशम उल्लास के आरम्भ में माणिक्यचन्द्र अपने सङ्केत के विषय में निम्न पद्य प्रस्तुत करते हैं -

(दशमोल्लासारम्भे)

पारेऽलङ्कारगहनं सङ्केताध्वानमन्तरा ।

सुधियां बुद्धिशकटी कथङ्कारं प्रयास्यति ॥ (पृ० २१९)

सुधी जनों की बुद्धिरूपी शकटी (गाड़ी) सङ्केत रूपी मार्ग के अभाव में अलङ्कार रूप सघन वन के पार कैसे जाएगी ?

उत्प्रेक्षालङ्कार के प्रसङ्ग में सङ्केतकार कहते हैं कि- क्वापि क्विब्विधावामुखे उपमाछयानिर्वाहे तूपमानस्य प्रकृतेः सम्भवौचित्यात् सम्भावनोत्थाने उत्प्रेक्षा, यथा स्वम्-

यस्याज्ञया समं पादपद्मद्वयनखद्युतिः ।

मालतीमाल्यतितरां नमद्भूपालमौलिषु ॥ (पृ० २३०)

जिसकी आज्ञा के साथ ही चरणकमल युगल के नखों की शोभा झुकते हुए भूपालों के मस्तकों पर मालती-माला के समान हो जाती थी, अर्थात् जैसे सिर झुकाए राजा उनकी आज्ञा को सिर पर धारण करते थे वैसे ही उनके चरणों के नखों की द्युति को भी धारण करते थे । यह श्लोक किसके विषय में है, इसका पूर्वापर प्रसङ्ग क्या है ? यह गवेषणीय है ।

अपह्नुति का सोदाहरण वर्णन करने के बाद काव्यप्रकाशकार कहते हैं कि 'एवमियं भङ्ग्यन्तरैष्यूह्या' । काव्यप्रकाशकार की इस उक्ति के सन्दर्भ में भङ्ग्यन्तर से अपह्नुति का स्वरचित उदाहरण सङ्केतकार इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं-

आरुरोह चितामेष मालतीविरहादलिः ।

न किंशुकस्य कुसुमे वर्तते जीवितेश्वरि ॥ (पृ० २३७)

हे जीवितेश्वरी ! यह भ्रमर मालती के विरह से चिता पर चढ़ गया है, न कि किंशुक के फूल पर बैठा है ।

यहाँ भङ्ग्यन्तरता को स्पष्ट करते हुए माणिक्यचन्द्र कहते हैं कि मेरे द्वारा प्रस्तुत उदाहरण में आरोप पहले है, अपह्नव बाद में । किन्तु 'इदं ते केनोक्तम्'^{१९} इस काव्यप्रकाशगत उदाहरण में अपह्नव पहले तथा आरोप बाद में है । दोनों स्थानों पर क्रमशः- 'यह फूल नहीं किन्तु चिता है' तथा 'कटक नहीं किन्तु स्मरचक्र है' यह अर्थ होता है । सङ्केतकार का कहना है कि भङ्ग्यन्तर भणितिविशेष होते हैं, जो कदाचित् कथञ्चित् किसी भी काव्य में निविष्ट हुए देखने को मिल जाते हैं ।

व्यतिरेक के प्रसङ्ग में काव्यप्रकाशकार ने इसके प्रथम भेद के अनन्तर-उपमान के अपकर्ष की अनुक्ति, उपमेय के उत्कर्ष की अनुक्ति व इन दोनों की अनुक्ति से जो अगले तीन भेद दिखाए हैं, उनके लिए माणिक्यचन्द्र स्वरचित उदाहरण प्रस्तुत करते हैं-

नित्योदितप्रतापस्य तपनेन तुला न ते । (पृ० २५१)

हे राजन् ! नित्य उदित प्रतापवाले आपकी सूर्य से क्या तुलना हो सकती है ? यहाँ नित्योदितप्रतापत्व उपमेयोत्कर्ष हेतु कहा गया है ।

क्षणोदितप्रतापेन तपनेन तुला न ते । (पृ० २५१)

हे राजन् ! कुछ समय तक उदित प्रताप वाले सूर्य के साथ आपकी क्या तुलना हो सकती है ? यहाँ क्षणोदितप्रतापत्व उपमानापकर्ष हेतु कहा गया है ।

महीमण्डलमाणिक्य ! प्रतापेन तुला न ते । (पृ० २५१)

इस पाठ में उत्कर्ष व अपकर्ष के हेतुओं का कथन न होने से यह तीसरे प्रकार की अनुक्ति का उदाहरण बनता है ।

इसके अनन्तर श्लेषयुक्त भेदों के प्रसङ्ग में मम्मटाचार्य कहते हैं- एवंजातीयकाः श्लिष्टोक्तियोग्यस्य पदस्य पृथगुपादानेऽन्येऽपि भेदाः सम्भवन्ति । तेऽपि अनयैव दिशा द्रष्टव्याः । इस सन्दर्भ में सङ्केतकार एक स्वरचित उदाहरण प्रस्तुत करते हैं-

सच्चक्रानन्दनोऽप्येष न तुल्यः तपनस्तव ।

ससूरस्सञ्ज्ञया येन ससूरः सुभटैर्भवान् ॥ (पृ० २५२)

यहाँ सङ्केतकार कहते हैं- 'अत्रापि हेत्वोरुक्तिः । इवाद्यभावादत्र पूर्वत्रापि आक्षिप्तौपम्ये, द्वयोक्तौ श्लेषव्यतिरिकाद्यो भेदः । अत्रापि श्लिष्टोक्तियोग्यस्य पदस्य पृथग्भावः । अन्येऽपीति एकादश भेदाः' ।

सच्चक्र से आनन्दित करनेवाला होने पर भी यह तपन(सूर्य) तुम्हारे तुल्य नहीं है, क्योंकि- 'नाम्ना स शूरः'- वह तो नाम से ही शूर है, किन्तु तुम सुभटों से युक्त होने के कारण वस्तुतः 'सशूर' हो । यहाँ भी अपकर्ष व उत्कर्ष के हेतुओं का कथन है ।

आचार्य मम्मट द्वारा अनुमानालङ्कार के उदाहरण के रूप में प्रस्तुत-

यत्रैता लहरीचलाचलदृशो व्यापारयन्ति भुवं,
यत्तत्रैव पतन्ति सन्ततममी मर्मस्पृशो मार्गणाः ।

तच्चक्रीकृतचापमञ्चितशरप्रेङ्खत्करः क्रोधनो
धावत्यग्रत एव शासनधरः सत्यं सदासौ स्मरः ॥

इस उदाहरण पर सङ्केतकार कहते हैं कि- यत्रेति कान्ते । एताः कामिन्यः । अत्र कामिनीरूपो धर्मी, भ्रूव्यापारद्वारेण बाणपातः साधनम् । स्मरस्याग्रगत्वं साध्यम् ।

अलङ्कारान्तरहितं साधनं निर्दिष्टम् । क्वचिदलङ्कारान्तरगर्भितत्वेन हेतुर्निर्दिश्यते । स्वं यथा-

यथा पङ्कजिनीपत्रे पदौघः (?) प्रगुणीकृतः ।

तथा मन्ये वियोगिन्यः स्मरभिल्लेन घातिताः ॥ (पृ० २७०)

जैसे ही कमलिनीपत्र पर पदौघ= पदसमूह को बढ़ाना आरम्भ किया, उससे लगता है कि वियोगिनियाँ कामरूपी व्याध के द्वारा घायल कर दी गई ।

इस श्लोक के पूर्वार्द्ध का अन्वय व भाव भी पूर्णतया स्पष्ट नहीं हो पाया है ।

(दशमोल्लासान्ते)

गुणानपेक्षिणी यस्मिन् अर्थालङ्कारतत्परा ।

प्रौढाऽपि जायते बुद्धिः सङ्केतः सोऽयमद्भुतः ॥ (पृ० ६१०-६११)

जिस सङ्केत में प्रौढबुद्धि भी गुणों की अपेक्षा न करनेवाली तथा अर्थालङ्कारों में तत्पर हो जाती है, वह सङ्केत अद्भुत है ।

दशम उल्लास की समाप्ति पर माणिक्यचन्द्र सूरि 'सङ्केत' की सार्थकता व महत्ता बता रहे हैं-

(दशमोल्लासान्ते ग्रन्थप्रशस्तिः)

नानाग्रन्थसमुद्भूतैरसकलैरप्येष संसूचितः

सङ्केतोऽर्थलवैर्लविष्यति नृणां शङ्के विशङ्कं तमः ।

निष्पन्ना ननु जीर्णशीर्णवसनैर्नीरन्ध्रविच्छिन्तिभिः

प्रालेयप्रथितां न मन्यति कथं कन्था व्यथां सर्वथा ॥

नाना ग्रन्थों से समुद्भूत असकल अर्थलेशों से ही संसूचित यह सङ्केत लगता है निस्सन्देहरूप से लोगों के तम (अज्ञान) को नष्ट करेगा । जीर्ण-शीर्ण वस्त्रों के सघनता से जोड़े टुकड़ों द्वारा निष्पन्न कन्था (गुदड़ी) क्या शीत से होनेवाली व्यथा को नष्ट नहीं करती है ?

इसके आगे ९ श्लोकों में सङ्केतकार अपनी गुरुपरम्परा का वर्णन करते हैं । ये श्लोक पूर्वनिर्दिष्ट आनन्दाश्रम ग्रन्थमाला द्वारा प्रकाशित संस्करण में नहीं हैं । इन्हें प्राच्यविद्या संशोधनालय मैसूर विश्वविद्यालय से प्रकाशित द्वितीय संस्करण के द्वितीय सम्पुट से लिया गया है^{१०}, जो १९७७ ई. में प्रकाशित हुआ था ।

(गुरुपरम्परा-वर्णनम्)

श्रीशीलभद्रसूरीणां पट्टे माणिक्यसन्निभाः ।

परमज्योतिषो जाताः भरतेश्वरसूरयः ॥१॥

श्री शीलभद्रसूरि के पद पर माणिक्य तुल्य परम ज्योतिष्मान् श्री भरतेश्वरसूरि उत्तराधिकारी बने थे ।

भरतेन परित्यक्तोऽस्मीति कोपं वहन्निव ।

शान्तो रसस्तदधिकं भेजे श्रीभरतेश्वरम् ॥२॥

नाट्यशास्त्रकार भरतमुनिने मुझे छोड़ दिया, मानो इसी कारण कुपित हुए शान्त रसने श्री भरतेश्वर को अत्यधिक रूप से सेवित किया, अर्थात् वे अतीव शमप्रधान विरक्त मुनि थे । काव्य में तो ९ रस होते हैं, परन्तु-‘अष्टौ नाट्ये रसाः स्मृताः’^{११} के अनुसार नाट्य में शृङ्गारादि आठ रस ही होते हैं, नवाँ शान्त रस नहीं होता है, इस मन्तव्य को आधार बनाकर सङ्केतकारने यह उत्प्रेक्षा की है ।

पदं तदन्वलज्ज्वले वेरस्वामिमुनीश्वरः ।

अनुप्रद्योतनोद्योतं दिवमिन्दुमरीचिवत् ॥३॥

तदनन्तर वेरस्वामी (वीरस्वामी)ने उनके पट्ट को वैसे ही अलङ्कृत किया जैसे प्रद्योतन (सूर्य) के उद्योतन (प्रकाश) के बाद आकाश को चन्द्रकिरणों अलङ्कृत करती हैं ।

वाञ्छन् सिद्धवधूं हसन् सितरुचिं कान्त्या रतिं रोदयन्

पञ्चेषोर्मथनाद् दहन् भववनं क्रामन् कषायद्विषः ।

त्रस्यन् रागमलाद् घनाघनशकृद्द्रस्त्रास्त्यजन् योषितः

बिभ्राणः शममद्भुतं नवरसीं यस्तुल्यमस्फोरयत् ॥४॥

सिद्धि रूपी वधू को चाहते हुए, सितरुचि (चन्द्रमा) का उपहास करते हुए, काम का विनाश करने से रति को रुलाते हुए, भववन (जन्म-मरण रूप वन) का दहन करते हुए, कषाय रूपी शत्रुओं को लांघते हुए (परास्त करते हुए), रागमल से भयभीत होते हुए, स्त्रियों को भारी भरकम पुरीष (मल)की भस्त्रा (बोरी) के समान परित्याग करते हुए अद्भुत शमभाव को धारण करते हुए जिसने नौ रसों को समान रूप से प्रकट किया था ।

षट्कर्त्कीललनाविलासवसतिः स्फूर्जत्तपोऽहर्षतिः

तत्पट्टोदयचन्द्रमाः समजनि श्रीनेमिचन्द्रप्रभुः ।

निस्सामान्यगुणैः भुवि प्रसृमरैः प्रालेयशैलोज्ज्वलैः

यश्चक्रे कणभोजिनो मुनिपतेर्व्यर्थं मतं सर्वतः ॥५॥

उन (भरतेश्वर) के पट्ट के उदयचन्द्र रूप श्रीनेमिचन्द्र प्रभु उत्तराधिकारी हुए, जो षट्कर्त्की रूपी ललना के विलास का निवास हैं, तप के उल्लसित होते हुए सूर्य हैं, तथा जिन्होंने अपने भूमि पर फैलनेवाले-हिमालय के समान धवल (उज्ज्वल) असाधारण गुणों से कणभोजी (कणाद) मुनि के मत को सर्वतः व्यर्थ कर दिया था ।

यत्र प्रातिभशालिनामपि नृणां सञ्चारमातन्वतां

सन्देहैः प्रतिभाकिरीटपटली सद्यः समुत्तार्यते ।

नीरन्ध्रं विषमप्रमेयविटपित्रातावकीर्णं सदा

तस्मिन्स्तर्कपथे यथेष्टगमना जज्ञे यदीया मतिः ॥६॥

जिस तर्कमार्ग में सञ्चार करनेवाले प्रतिभाशाली जनों की भी प्रतिभारूपी किरीटपटली (मुकुटावली) शीघ्र ही सन्देशों द्वारा उतार ली जाती है, हटा दी जाती है, उस (सघन) विषम प्रमेयरूप वृक्षसमूह से व्याप्त तर्कपथ में जिसकी मति यथेष्ट गमन करती थी, निर्बाध चलती थी ।

मदमदनतुषारक्षेपपूषा विभूषा
जिनवदनसरोजावासिवागीश्वरायाः ।

द्युमुखमखिलतर्कग्रन्थपङ्कुरुहाणां
तदनु समजनि श्रीसागरेन्दुर्मुनीन्द्रः ॥८॥

मद (गर्व) और मदन कामरूपी तुषार (ओस) को नष्ट करनेवाले सूर्यरूप, जिनमुख-कमलवासिनी वादेवी के विभूषारूप, निखिल तर्कग्रन्थरूपी कमलों के लिए सूर्यरूप श्री सागरचन्द्र नामक मुनीन्द्र उनके (नेमिचन्द्र जी)के पश्चात् हुए ।

माणिक्यचन्द्राचार्येण तदङ्घ्रिकमलालिना ।
काव्यप्रकाशसङ्केतः स्वान्योपकृतये कृतः ॥९॥

उन्हीं श्री सागरचन्द्रजी महाराज के चरणकमलों के चञ्चरीक (भ्रमर) बने माणिक्यचन्द्राचार्यने यह 'काव्यप्रकाश-सङ्केत' अपने व अन्यो के उपकार के लिए रचा है ।

(रचनाकालः)

रसवक्त्रग्रहाधीशवत्सरे मासि माधवे ।
काव्ये काव्यप्रकाशस्य सङ्केतोऽयं समर्थितः ॥१०॥

विक्रम संवत् १२६६ के माधव (वैशाख) मास में शुक्रवार को काव्यप्रकाश का यह सङ्केत नामक व्याख्यान सम्पन्न हुआ । यहाँ-रस=६, वक्त्र=६, ग्रहाधीश (आदित्य)= १२, इस प्रकार संख्या लेकर 'अङ्कानां वामतो गतिः' के अनुसार विक्रम संवत् १२६६ का समय आता है । विद्वानों द्वारा माणिक्यचन्द्र के सङ्केत की रचना का यही समय मान्य है ।

यहाँ कुछ विद्वान् वक्त्र शब्द से '१' संख्या का कुछ २ संख्या का तथा कुछ '४' संख्या का सङ्केत मानकर 'सङ्केत' का रचनाकाल क्रमशः १२१६, १२२४ व १२४६, विक्रम संवत् मानते हैं । परन्तु डा० भोगीलाल सांडेसरा ने वक्त्र शब्द से '६' संख्या का सङ्केत मानकर 'सङ्केत' का रचनाकाल १२६६ विक्रम संवत् निश्चित किया है । माणिक्यचन्द्र के महामात्य वस्तुपाल का सम्पर्क होने से यही मत युक्तिसंगत है ।

इस मत की पुष्टि में दूसरा प्रमाण यह भी है कि आचार्य माणिक्यचन्द्र सूरि द्वारा रचित पार्श्वनाथचरितम् की प्रशस्ति में काव्यरचना-काल १२७६ विक्रम संवत् दिया है-

रसधिरविसंख्यायां सभायां दीपपर्वणि ।
समर्थितमिदं वेलाकूले श्रीदेवकूपके ॥

रस=६, ऋषि= ७, रवि (आदित्य)=१२, =१२७६ विक्रम संवत् । इससे स्पष्ट है कि १२७६ विक्रम संवत् में पार्श्वनाथचरितम् की रचना करनेवाले आचार्य माणिक्यचन्द्र द्वारा 'सङ्केत' की रचना इससे १० वर्ष पूर्व १२६६ वि. में करना ही युक्तिसङ्गत प्रतीत होता है, न कि १२१६, १२२४ या १२४६ में ।

अन्त में लिपिकर के दो पद्य-

इसके पश्चात् आगे लिखे दो श्लोक मिलते हैं । ये श्लोक ग्रन्थकार के न होकर लिपिकर के हैं, अनवधान से सम्पादकों ने इन्हें ग्रन्थ के साथ लिख दिया है । इस प्रकार का उल्लेख प्रायः सभी लेखक=प्रतिलिपि करनेवाले ग्रन्थ के अन्त में करते थे । अतः हमने इन्हें लिपिकर द्वारा लिखा होने से मूलग्रन्थ से अलग माना है । प्राच्यविद्या संशोधनालय मैसूर द्वारा प्रकाशित 'काव्यप्रकाश-सङ्केत' के द्वितीय सम्पुट के अन्त में इन दो श्लोकों के बारे में सम्पादक ने यह पादटिप्पणी दी है— 'अदृष्टे' त्पारभ्य 'भवतु लोकः' इत्यन्तं ग पुस्तके नास्ति । इससे भी स्पष्ट है कि यह अंश मूल पुस्तक का न होकर लिपिकर द्वारा जोड़ा गया है । इस पर भी उक्त संस्करण में सम्पादकने इन दो श्लोकों को मूलग्रन्थ के साथ ही प्रकाशित किया है । हमने तो वस्तुस्थिति को ध्यान में रखते हुए इन्हें—'लिपिकरस्य निवेदना' के रूप में मूलग्रन्थ से अलग माना है ।

(लिपिकरस्य निवेदना)

अदृष्टदोषात् स्मृतिविभ्रमाच्च यदर्थहीनं लिखितं मयाऽत्र ।

तत्सर्वमार्थैः परिशोधनीयं प्रायेण मुह्यन्ति हि ये लिखन्ति ॥

भाग्यदोष या स्मृति के विपर्यास से मैंने यहाँ जो कुछ अर्थहीन लिख दिया है, उसे आर्यजन शुद्ध कर लें, क्योंकि लिखनेवाले (लिपिकर) लिखते समय प्रायः भ्रमग्रस्त हो जाते हैं ।

शुभमस्तु सर्वजगतां परहितनिरता भवन्तु भूतगणाः ।

दोषाः प्रयान्तु नाशं सर्वत्र सुखी भवतु लोकः ॥

सम्पूर्ण जगत् का शुभ हो, भूतगण परहित-निरत होवें । दोष नष्ट हो जावें तथा लोक सर्वत्र सुखी होवे ।

प्रायः सभी पुराने लेखक (प्रतिलिपि करनेवाले) ग्रन्थ-समाप्ति के अवसर पर उक्त प्रकार से अपनी प्रतिलिपि के शोधन हेतु निवेदन करते हैं एवं सबके प्रति शुभकामनाएँ करते हैं ।

सन्दर्भ :

१. भट्ट सोमेश्वर द्वारा रचित काव्यादर्श 'सङ्केत' का रसिकलाल छोटालाल परीख द्वारा सम्पादित संस्करण दो भागों में राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान जोधपुर से १९५९ ई. में प्रकाशित हुआ था ।
२. काव्यालङ्कारसूत्रवृत्ति- ३.१.१०;
३. 'श्लिष्टमस्पृष्टशैथिल्यम्' - काव्यादर्श १.४३;
४. काव्यालङ्कारसूत्रवृत्ति - ३.१.२२;

५. काव्यालङ्कारसूत्रवृत्ति - ३.१.२४;
६. 'कान्तं सर्वजगत्कान्तं लौकिकार्थानतिक्रमात्' -काव्यादर्श- १.८५;
७. 'अर्थदृष्टिः समाधिः' -काव्यालङ्कारसूत्रवृत्ति- ३.२.६;
८. काव्यप्रकाश- १०.१०;
९. काव्यप्रकाश - सप्तम उल्लास में प्रसिद्धिविरुद्ध दोष के उदाहरण के रूप में प्रस्तुत पद्य ।
१०. काव्यप्रकाशः (सङ्केतमधुमतीभ्यां समलङ्कृतः, द्वितीयसम्पुटः- ७.१०) दशम उल्लासः, पृ० ६१०-१२; सम्पादकः- एन्. एस्. वैङ्कटनाथाचार्यः, प्राच्यविद्या संशोधनालय मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर १९७७ ई. (प्राच्यविद्या संशोधन ग्रन्थमाला-१२२);
११. काव्यप्रकाश - ४.६;



अनेकान्तवाद : सिद्धान्त और व्यवहार

दीपक रंजन

मानव मस्तिष्क जिज्ञासाओं का एक ऐसा महासागर है, जिसमें विचार तरंगे प्रतिपल, प्रतिक्षण तरंगित होती रहती है। जीवन और जगत्, चित्त और अचित्त सत्ता और परम सत्ता के सम्बन्ध में विविध प्रश्न उद्बुद्ध होते रहते हैं, उसका तर्कबुद्धि और अन्तर्दृष्टि से समाधान करना ही दर्शन है। वैराग्यवादी, आध्यात्मवादी और निवृत्तिवादी के पोषक जैनदर्शन की मौलिक असाधारण एवं विलक्षण सूझ अनेकान्तवाद है, जो वास्तविक सत्य का साक्षात्कार करने में सहायक है। यह एक दार्शनिक सिद्धान्त होने की अपेक्षा दार्शनिक मन्तव्यों, मान्यताओं और स्थापनाओं को उनके सम्यक् परिपेक्ष्य में व्याख्यायित करने की पद्धति विशेष है। इस प्रकार अनेकान्तवाद का मूल प्रयोजन सत्य को उसके विभिन्न आयाम में देखने, समझने और समझाने का प्रयास करना है। अतः वह सत्य के खोज की एक व्यवहारिक पद्धति है, जो सत्ता को उसके विविध आयामों में देखने का प्रयत्न करती है। दार्शनिक विधि दो प्रकार की होती है - 'बौद्धिक' और 'आनुभविक' बौद्धिक विधि सैद्धान्तिक होती है, इसके विपरीत आनुभविक विधि सत्य की खोज मानव अनुभूतियों के सहारे करती है। अनेकान्तवाद की विकास यात्रा आनुभविक पद्धति के सहारे चलती है। उसका लक्ष्य 'सत्य क्या है?' यह बताने की अपेक्षा 'सत्य कैसा अनुभूत होता है?' यह बताना है। आचार में अहिंसा, विचार में अनेकान्त, वाणी में स्याद्वाद और समाज में अपरिग्रह, इन चार महान् स्तम्भों पर जैन दर्शन का भवन खड़ा है।

अनेकान्तवाद जैन दर्शन की तत्त्वमीमांसा का आधारभूत सिद्धान्त है। यह चिन्तन की एक ऐसी अवधारणा है जिसमें विभिन्न दृष्टिकोणों के माध्यम से किए गए चिन्तन से निगमित सिद्धान्तों का समन्वयात्मक रूप उपलब्ध होता है। इसके माध्यम से हमें वस्तु सत्ता के वास्तविक और यथार्थ स्वरूप को समझने में सहायता मिलती है। अनेकान्तवाद के द्वारा समाज में व्याप्त विषम परिस्थिति को दूर करने का प्रयास किया गया है। विभिन्न दृष्टि के सत्यों में एकरूपता लाने, उनमें समन्वय एवं सामञ्जस्य स्थापित करने तथा दुराग्रह एवं अभिनिविष्ट वृत्ति को छोड़कर स्वस्थ, पवित्र एवं तटस्थभाव से सत्य की खोज करने के प्रयत्न में अनेकान्त का उद्भव हो जाता है। वैसे अनेकान्तवाद की पूर्ण व्याख्या जैनदर्शन में ही है परन्तु इसके प्रारम्भिक बीज उपनिषद् में मिलते हैं। कठोपनिषद् में ब्रह्म के विषय में कहा गया है कि 'अणोरणीयान्महतो महीयान्' अर्थात् वह अणु से भी अणु और महान से भी

महान है। भारतीय साहित्य में सबसे प्राचीनतम ऋग्वेद में भी परस्पर विरोधी मान्यताओं में निहित सापेक्षिक सत्यता को स्वीकार करते हुए यह भी कहा गया है —‘एकं सद्विप्राः बहुधा वदन्ति’ अर्थात् सत् एक है और विद्वान् उसे अनेक दृष्टि से व्याख्यायित करते हैं। इस प्रकार अनेकान्तिक दृष्टि का इतिहास अति प्राचीन है।

जैनदर्शन सापेक्षतावादी दर्शन है। इसके द्वारा निरूपित सापेक्षता जब तत्त्वमीमांसा के क्षेत्र में होती है तब वह अनेकान्तवाद के नाम से जानी जाती है, जब ज्ञानमीमांसा के क्षेत्र में होती है तब उसे स्याद्वाद के नाम से जाना जाता है और जब आचारमीमांसा के क्षेत्र में होती है तब उसे अहिंसावाद की संज्ञा प्राप्त होती है। इसी को दूसरे रूप में ऐसे भी कह सकते हैं कि सापेक्षता का सिद्धान्त जब विचार में होता है तब इसे अनेकान्तवाद कहते हैं, जब भाषा में होता है तब इसे स्याद्वाद कहते हैं और क्रिया रूप में आने पर यही अहिंसावाद हो जाता है। अतः जैनों का सापेक्षतावादी दृष्टिकोण ही विचार, भाषा और क्रिया रूप में क्रमशः अनेकान्तवाद, स्याद्वाद और अहिंसावाद के रूप में जाना जाता है।

अनेकान्तवाद जैन तत्त्वमीमांसा का ही नहीं बल्कि ज्ञानमीमांसा और आचार मीमांसा का भी महत्वपूर्ण अंग है। वस्तुतः अनेकान्तवाद और जैनदर्शन का घनिष्ठ सम्बन्ध है। यदि ऐसा कहा जाय कि अनेकान्तवाद जैनदर्शन है अथवा जैन दर्शन अनेकान्तवाद है तो न अनुचित होगा और न अतिशयोक्ति ही।

अनेकान्तवाद में अन्त पद का अर्थ वस्तु एवम् धर्म दोनों हैं। अर्थात् इस लोक में अनेक वस्तुएँ हैं तथा प्रत्येक वस्तु (पदार्थ) के अनन्त धर्म होते हैं।^१ सामान्यतः कोई व्यक्ति जिस पदार्थ को जैसा देखता है, वैसा समझ लेता है। जबकि उसका पूर्ण और यथार्थ ज्ञान उसके अनेक स्वरूपों को देखने पर ही सम्भव हो सकता है। एक ही व्यक्ति पुत्र की अपेक्षा से पिता है, पत्नी की अपेक्षा पति है तो माता की अपेक्षा से पुत्र है।

वस्तु के अनन्त धर्मों में एक मुख्य धर्म होता है जिसका कि प्रतिपादन किया जाता है। अन्य सभी धर्म गौड़ हो जाते हैं, क्योंकि उनके सन्दर्भ में अभी कुछ नहीं कहा जा रहा है। यह मुख्यता और गौड़ता वस्तु में विद्यमान धर्मों की अपेक्षा से नहीं अपितु वक्ता की इच्छानुसार होती है। अर्थात् ये वाणी के भेद हैं वस्तु के नहीं। हमारे विचार से वस्तु नहीं बनती अपितु वस्तु का अपना स्वरूप होता है। आचार्य धर्मकीर्ति के अनुसार यदि अनेक धर्मता वस्तुओं को स्वयं अच्छी लगती है तथा उसके बिना उसका अस्तित्व ही सम्भव नहीं है तो उसका निषेध करनेवाले हम कौन होते हैं ?^२ केवल केवली पुरुष ही केवल ज्ञान के द्वारा वस्तुओं के अनन्त धर्मों का अपरोक्ष ज्ञान प्राप्त कर सकता है। साधारण मनुष्य किसी वस्तु को किसी समय एकही दृष्टिकोण से देख सकता है तथा वस्तु का एक ही धर्म जान सकता है। वस्तुओं के इस आंशिक ज्ञान को जैन दर्शन में ‘नय’ कहा जाता है। चूँकि यहाँ पदार्थ के एक पक्ष पर विचार किया जाता है। अतः यह विचार एकान्तिक होता है। फिर भी यह असत्य नहीं कहा सकता। सत्ता का यह कथन सापेक्षिक होता है।

जैन दर्शन के अनुसार द्रव्य सत् है तथा उत्पाद, व्यय एवम् ध्रौव्य उसके लक्षण हैं।^३ यह त्रिपदी अनेकान्त की विचार पद्धति का सारतत्त्व है। इस दृष्टि से प्रत्येक वस्तु-सत्ता के दो अंश-नित्य और

अनित्य होते हैं। नित्य अंश के कारण वस्तु ध्रौव्य है तथा अनित्य अंश के कारण उत्पत्ति विनाशशील है। यहाँ द्रव्य का दूसरा लक्षण गुण पर्याय से युक्त माना गया है।^४ अर्थात् द्रव्य वह है जिसके गुण और पर्याय हों। वस्तु के स्वरूप एवम् गुण नित्य हैं, परन्तु पर्याय बदलते रहते हैं। पर्याय अर्थात् वस्तु में होने वाले परिवर्तन का आधार। पर्यायों की दृष्टि से भी वस्तु अनन्त धर्मात्मक है। प्रत्येक वस्तु में पर्यायों के दृष्टि से भी दो प्रकार के धर्म होते हैं। एक भावात्मक अर्थात् स्वपर्याय तथा दूसरा अभावात्मक अर्थात् परपर्याय। उदाहरण के लिए रंग, रूप, गोत्र, कुल आदि यदि किसी व्यक्ति का भावात्मक धर्म है तो अन्य वस्तुओं से उसके भेद करने के लिए उसमें अभावात्मक धर्म भी होते हैं। यदि मनुष्य के विषय में पूरा ज्ञान प्राप्त करना है तो हमें यह जानना होगा कि वह अन्य सभी वस्तुओं से किस प्रकार भिन्न है। अभावात्मक धर्मों की संख्या भावात्मक धर्मों की संख्या से बहुत ही अधिक होती है। क्योंकि अन्य सभी वस्तुओं से जो भेद होते हैं, वे ही अभावात्मक धर्म कहे जाते हैं।^५

इस तरह जैन दर्शन में द्रव्य के नित्य एवम् आगन्तुक अथवा परिवर्तनशील धर्मों के आधार पर उसके स्वरूप को समझने का प्रयास किया गया है तथा इसी अर्थ में प्रत्येक वस्तु-सत्ता को अनन्त धर्मों वाला माना गया है। तत्त्व की यह दृष्टि सत्ता या द्रव्य के स्वरूप को बहु आयामी बना देती है। इसीलिए जैन दर्शन में बौद्ध दर्शन के क्षणभंगवाद तथा अद्वैतवेदान्त के नित्यवाद को एकांगी माना गया है। बौद्ध दर्शन किसी भी वस्तु की सत्ता को एक क्षण से अधिक विद्यमान नहीं मानता, उसके लिए परिवर्तन ही सत्य है। अद्वैत वेदान्त में परिवर्तन को माया मानते हुए केवल ब्रह्म को नित्य एवम् सत् रूप में स्वीकार किया गया है।^६ इस रूप में जैन दृष्टि में दोनों दर्शनों में एकान्तवाद का दोष पाया जाता है। यथार्थतः उनके मत में नित्यता एवम् परिवर्तन दोनों सत्य है। एक दृष्टि में जगत् की नित्यता सत्य है और दूसरी दृष्टि में उसका परिवर्तन भी सत्य है। अनेकान्तवाद के ज्ञान में एकान्तवादी विचारों के विरोध को समाप्त करने का तथ्य परिलक्षित होता है तथा सापेक्षिक सत्य की पुष्टि होती है।

अनेकान्तमयी वस्तु का कथन करने की पद्धति स्याद्वाद है। पदार्थ के अनन्त धर्मों का सम्यक् विवेचन करने में स्याद्वाद सहायता प्रदान करता है। इस रूप में स्याद्वाद अनेकान्तवाद को प्रमाणित करता है। 'स्याद्' शब्द के बिना अनेकान्त का प्रकाशन सम्भव नहीं है। स्याद्वाद एक चिन्तन प्रक्रिया है जिसका एक वैज्ञानिक, सांस्कृतिक तथा आध्यात्मिक आयाम है। उसका महत्वपूर्ण पक्ष यह है कि यह प्रत्येक वस्तु की यथार्थता को सापेक्षता में ढूँढता है। अतः एक ही वस्तु के सम्बन्ध में उत्पन्न हुए विभिन्न दृष्टिकोणों का समन्वय स्याद्वाद के माध्यम से किया जा सकता है। इस रूप में जैन दर्शन की अनेकान्त दृष्टि से समस्त विरोधों का परिहार सम्भव होता है। जिससे विभिन्न दृष्टिकोणों से चिन्तन करते हुए वस्तु के विभिन्न स्वरूपों में समन्वय भी स्थापित किया जाता है।

वस्तुतः अनेकान्तवाद वस्तु के विराट् स्वरूप को जानने का वह प्रकार है जिसमें मुख्य धर्म को स्वीकार कर अन्य धर्मों का निषेध नहीं किया जाता है, अपितु उसे गौड़ रूप से स्वीकार कर पूरी वस्तुस्थिति को जानने का प्रयास किया जाता है। अनेकान्तवाद को सदैव अनेकान्तवादी मानने पर वह भी एकान्तवाद हो जाएगा। अतः अनेकान्त में भी अनेकान्त को स्वीकार किया गया है। इस रूप में

जैन दृष्टि कथंचित् एकान्तवादी तथा कथंचित् अनेकान्तवादी है। यहां प्रमाण की दृष्टि से अनेकान्तवाद तथा नय की दृष्टि से एकान्तवाद को मान्यता प्रदान की गयी है। अनेकान्त दृष्टि का साकार रूप तभी उपलब्ध होगा जब दूसरों के सत्य को सहानुभूति से देखा जायेगा। मैत्री, करुणा, प्रमोद, माध्यस्थ, समत्व आदि अनेकान्त के स्तम्भ हैं।

अनेकान्त वस्तुतः सत्य तथा अहिंसा की भूमिका पर प्रतिष्ठित जैन दर्शन का एक सार्वभौमिक सिद्धान्त है। जो सर्वधर्मसमभाव के चिन्तन से अनुप्राणित है। इसमें लोकसंग्रह, लोकहित तथा सर्वोदय की भावना निहित है। वैचारिक अहिंसा इसका विकसित रूप है। जिसके बिना हम अहिंसा की गहराई का स्पर्श नहीं कर सकते। वैयक्तिक एवम् सामुदायिक चेतना शान्ति की प्राप्ति के लिए सदैव से प्रयास करती रही है परन्तु उसकी जगह अशान्ति ही बढ़ती जा रही है। शान्ति वस्तुतः बाहर से प्राप्त करने वाली कोई वस्तु नहीं है, अपितु आन्तरिक समता, सहयोग, संयम एवम् समन्वय से उदभूत आनुभविक तत्त्व है, जो समाज के पारस्परिक व्यवहार को निर्मल, स्पष्ट व प्रेममयी बनाती है। छल, कपट आदि दुर्गुणों से भरे समाज में युद्धों, आक्रमणों और आतंकवादियों की आशाएं सजीव हो रही हैं। ऐसी स्थिति में मानसिक शान्ति एवम् संतुलन को धारण करने वाली मानवता अपनी समतामयी विचारधारा से अशान्त वातावरण को प्रशान्त करने में सक्षम प्रतीत होती है।

अनेकान्तवाद इन सभी प्रकार की विषमताओं से संघर्षरत समाज को एक नयी दिशा प्रदान करता है। यह अनुशासन तथा सुव्यवस्था की सुस्थिर, मजबूत एवम् वैचारिक चेतना का आधार प्रस्तुत करता है। इससे आस्था एवम् ज्ञान की व्यवस्था में नवीन मार्ग प्रशस्त होता है, संघर्ष के स्वर बदल जाते हैं तथा समन्वय की मनोवृत्ति, समता की प्रतिध्वनि एवम् सत्यान्वेषण की चेतना गतिशील हो जाती है। आधुनिक विश्व के समस्त विरोधों के समाधान का आधार भी अनेकान्तवाद ही हो सकता है, जिसके आधार पर राजनीतिक, संघर्षों, सामाजिक विद्वेषों, धार्मिक मतभेदों, आर्थिक असमानता एवम् सांस्कृतिक विसंगतियों को दूर किया जा सकता है। समन्वयवादिता के आधार पर सर्वथा एकान्तवादियों को एक धरातल पर ससम्मान बैठाने का मूल इसमें निहित है। इससे राजनीतिक पवित्रता, सामाजिक सद्भाव, धार्मिक सहिष्णुता, आर्थिक समानता एवम् सांस्कृतिक सुसंगतियों के साथ इहलोक एवम् परलोक के लक्ष्यों को सिद्ध किया जा सकता है। दूसरों के दृष्टिकोण का अनादर करना और उसके अस्तित्व को अस्वीकार करना ही संघर्ष का मूल कारण है। संसार में जितने भी युद्ध हुए हैं उसके मूल में यही कारण विद्यमान रहा है। अतः अनेकान्तवादी दृष्टि से ही राष्ट्रीय एवम् अन्तर्राष्ट्रीय संघर्षों को दूर किया जा सकता है।

अनेकान्तवाद के विपरीत एकान्तवाद की अवधारणा में निहित विचारों में 'ही' का प्रयोग किया जाता है जो दुराग्रह का प्रतीक है। एक दूसरे के विचारों का अनादर है। परन्तु अनेकान्तवादी अपनी विचाराभिव्यक्ति में 'भी' का प्रयोग करते हैं जो अहिंसा, समादरता, विनम्रता तथा लोकतंत्र का प्रतीक है। यह दृष्टि मनुष्य को दुराग्रही होने से बचाती है। 'ही' और 'भी' की विभेदक रेखा ने स्याद्वादी धर्म की तात्त्विकता को स्पष्ट किया है, जिसमें मानवीय एकता, सह अस्तित्व एवम् सर्वोदय की

अवधारणा प्रतिफलित होती है। एकान्तवादी चिन्तन से उपजी हिंसा, शोषण आदि की मनोवृत्ति ने समाज को एक भटकाव दिया है जिससे मानव अनैतिकता की ओर बढ़ता जा रहा है। अनेकान्तवाद इन विसंगतियों को अहिंसात्मक ढंग से ध्वस्त कर नैतिक चेतना को जागृत करता है। इस प्रकार अनेकान्तवाद दार्शनिक सिद्धान्त होने के साथ-साथ व्यावहारिक जगत् में व्याप्त वैचारिक संकुलता का निवारण अत्यन्त ही प्रभावी ढंग से करता है।

अनेकान्तिक चिन्तन की दिशा में आगे बढ़ने वाला समाज पूर्ण अहिंसक और आध्यात्मिक होगा। वह सभी के उत्कर्ष में सहायक होगा उसके साधन एवम् साध्य दोनों पवित्र होंगे। हृदय परिवर्तन के माध्यम से सर्वोदय का मार्ग प्रशस्त होगा। सापेक्षिक चिन्तन व्यवहार के माध्यम से निश्चितता की ओर बढ़ता जायेगा। स्थूलता से सूक्ष्मता की ओर, बहिरंग से अंतरंग की ओर, व्यवहारिक से पारमार्थिक की ओर, ऐन्द्रिक ज्ञान से आत्मिक ज्ञान की ओर आगे बढ़ने में अनेकान्तवादी दृष्टि ही सक्षम होगी। वस्तुतः तत्त्वमीमांसीय अनेकान्तवाद, ज्ञानमीमांसीय स्याद्वाद एवम् आचारमीमांसीय अहिंसावाद एक ही तथ्य के विविध रूप हैं। कुछ तार्किक कठिनाईयों के बाद भी अनेकान्तवाद लोकापकारक एवम् व्यवहारिक मत है। यदि यह अनिवार्य रूप से मानव आचरण में आ जाये तो समस्त सामाजिक समस्याओं का समाधान सम्भव होगा।

अंततः कहा जा सकता है कि अनेकान्तवाद का आलोक हमें निराश के इस अंधकार से बचाता है। वह हमें ऐसी विचारधारा की ओर ले जाता है जहाँ सभी प्रकार के विरोधों का उपशमन हो जाता है। यह समस्त दार्शनिक सिद्धान्तों तथा व्यवहारिक समस्याओं, उलझनों और भ्रमणाओं के निवारण का समाधान प्रस्तुत करता है। सभी समस्याएँ अनेकान्तवाद दृष्टि में उसी प्रकार विलीन हो जाती हैं जैसे विभिन्न दिशाओं से आने वाली सरिताएं सागर में एकाकार हो जाती हैं। अनेकान्तवाद वह न्यायाधीश है जो परस्पर विरोधी दावेदारों का फैसला बड़े ही सुन्दर ढंग से करता है जिससे वादी और प्रतिवादी दोनों को ही न्याय मिलता है। अतएव एकान्त के गन्दले पोखर से दूर रहकर अनेकान्त के शीतल स्वच्छ सरोवर में अवगाहन करना ही उचित है।

संदर्भ :

- | | |
|---|-----------------------|
| १. अनन्तधर्मकवस्तु । अनन्तधर्मात्मकमेव तत्त्वम् । | अन्ययोग पृ० २२ |
| २. यदीदं स्वमर्थेभ्यो रोचते, तत्र के वयम् । | प्रमाणवार्तिक २/२१० |
| ३. उत्पादव्ययध्रौव्यसंयुक्तं सत् । | तत्त्वार्थ सूत्र ५/२९ |
| ४. गुणपर्यायवद् द्रव्यम् । | तत्त्वार्थ सूत्र ५/३७ |
| ५. षड्दर्शनसमुच्चय | श्लोक, ५५ |
| ६. स्याद्वादमंजरी | श्लोक, २६ |

पथ प्रदर्शक — महाराजा सूरजमल

तनूजा सिंह

राजा सूरजमल महाराजा बदनसिंह के चार पुत्रों में ज्येष्ठ पुत्र उपनाम सुजानसिंह सबसे अधिक योग्य, राजनीतिज्ञ, धार्मिक विचारवान, साहसी, दूरदर्शी, साहित्य एवं वास्तुकला प्रेमी, विलक्षण प्रतिभावान व्यक्तित्व रहे हैं। जिन्होंने 'राजा' की पदवी धारण की थी। जिनका नाम भरतपुर राज्य के इतिहास में ही नहीं वरन् भारतवर्ष के इतिहास में भी अपना विशेष महत्व रखता है जो कि भारतवर्ष के ऐतिहासिक पुरुषों में एक हैं। वीरत्व एवं दूरदर्शिता के इतिहास में राजा सूरजमल का आसन सदैव ऊँचा है। उन्होंने सत्य एवं शान्तिप्रिय, साहित्यप्रेमी पिता महाराजा बदनसिंह के नाम एवं गुणों को अपने सद्गुणों से कीर्तिमान किया। साथ ही ब्रज में एक स्वतंत्र शक्तिशाली हिन्दू राज्य के योग्यतापूर्वक संचालन का गौरव भी प्राप्त किया। राजा सूरजमल के सुसंयत आचरण और साहस से सवाई राजा जयसिंह भी प्रभावित हुए। उन्होंने राजा सूरजमल को न केवल 'निशान' नगाड़ा और पचरंगा झण्डा ही नहीं बल्कि 'ब्रजराज' की उपाधि से भी विभूषित किया।

मूलतः कृषिजीवी होने पर भी जाट राज्य की स्थापना का श्रेय राजा सूरजमल के पिता बदनसिंह का है जिन्होंने राज्य की अव्यवस्था को ठीक करने और शासन में आमेर के सवाई राजा जयसिंह, आगरा का सूबे का राज्यपाल नियुक्त थे तो ब्रजमण्डल भी सवाई जयसिंह के प्रभावित क्षेत्रों में था। मित्रवत् सम्बन्धों को सुदृढ़ करने की दृष्टि से मोहकम (चूड़ामन के पुत्र) के विरुद्ध बदनसिंह लड़े। जिसके फलस्वरूप सं. १७७९ में बदनसिंह जाटों के नये नेता बने और थून और सिनसिनी के पुराने गढ़ों की ओर से ध्यान हटाकर डीग और कुम्हेर के क्षेत्र में अधिकार व सुदृढ़ दुर्गों का निर्माण कराया। अतः सं. १७७९-८० में जाट राज्य की आधारशिला रखी गयी। सं. १७७९ से १८१२ तक की सुदीर्घ तैत्तीस वर्ष तक सुचारु शासन व साहित्यकारों से प्रभावित राज्य एवं साहित्य और कला के प्रेमी एवं प्रोत्साहन कर्ता रहे। अतः उन्होंने अपने जीवन के अन्तिम समय तक ब्रज के सहार नामक स्थान में साहित्य चर्चा और काव्य रचना करते हुए ही बिताया एवं ज्येष्ठ पुत्र सूरजमल की सूझबूझ, बहादूरी व दूरदर्शिता से प्रभावित होकर राज्याधिकार सौंप दिया।

सूरजमल अनुभवी विद्वानों की सत्संगत, उत्कृष्ट वैदिक विधिविधान एवं राजनीतियों के ज्ञाता थे। सूक्ष्म पर्यवेक्षक, निश्चल भावी तथा चतुर राजनायिक थे ये सभी ईश्वरीय वरदान ही था। उनकी स्मरण शक्ति व जिज्ञासा अलौकिक थी और राजनैतिक विचारधारा स्पष्ट थी। तत्कालीन लेखकों ने आपको "पंडित

चारु विवेक” “चौदह विद्या विधान, धर्म-कर्म प्रवीण” माना हैं ।³

ब्रज की राजनैतिक एवं सांस्कृतिक स्थिति पर सूरजमल पर अधिक प्रभाव रहा था। ब्रज के लम्बे इतिहास में कृष्णकालीन यादवों के पश्चात जो थोड़े से हिन्दू राज्यवंश यहाँ शासनारूढ़ रहे थे। उनमें डींग, भरतपुर के जाट राजा अन्यतम थे जिन्होंने प्रायः एक शताब्दी तक ब्रज के बड़े भाग पर शासन किया था।

सूरजमल जी लम्बे चौड़े और शरीर से सुगठित थे। भौहे काली, पलकें भारी, नासिका छिद्र फैले हुए तथा गलमुच्छ थी। श्यामरंग के होने पर भी बड़े तेजस्वी थे। माथे पर कृष्णानन्दी तिलक अतिसुशोभित था। सिर पर पगड़ी बाँधना, सिरपेच या सोने की कलगी, मोती जवाहरातों की लटकती लड़ी। गले में कीमती कंठा और हीरा जवाहरात की लड़ियाँ रहती थी। कमर में कमरपट्टा बंधा जिसमें कटार व तलवार लटकती थी। पैरों में जूतियाँ पहनते थे।⁴

संसार में सफलता प्रदान करने वाले व्यावहारिक ज्ञान की आप में बहुतायत रही। एक सुप्रख्यात इतिहासवेत्ता ने लिखा है “राजा सूरजमलजी की राजनैतिक क्षमता अदभुत थी- उनकी वृद्धि तीव्र और बड़ी साफ थी। एक फारसी इतिहासवेत्ता का कथन — ‘यद्यपि राजा सूरजमल किसानों की सी पोशाक पहनते थे और अपनी मातृभाषा काठेड़ी’ या ब्रजभाषा बोलते थे पर वे जाट जाति के अफलातून⁵ प्लेटो तथा सरताज⁶ थे।’” उनमें उत्साह था, जीवन शक्ति थी। काम के पीछे लगने का दृढ़ निश्चय था और मन एक लोहे की दीवार की तरह मजबूत था, जो हार खाना जानता ही न था।

कूटनीति में वे मुगलों और मराठों से आगे थे। अपने पिता बदनसिंह के जीवकाल में ही आपने सर्वप्रथम साहसपूर्ण कार्यों में भरतपुर किले पर ई. स. १७३२ में अधिकार किया था। उस समय यह किला मिट्टी से बना छोटा सा था। उन्होंने इसे एक विशाल और सुदृढ़ किले में परिणित किया व किले के आसपास शहर बसाया। शासन न्यायपूर्ण था, अतएव लोगों का उनकी और स्वाभाविक आकर्षण था।

राज्य सीमायें —

ब्रज के इतिहास में राजा सूरजमल का समय महत्वपूर्ण रहा। मुख्यतः औरंगजेब के अत्याचारों एवं बर्बरता के कारण राजा सूरजमल ने एक प्रबल राजनैतिक सैनिकसत्ता संभाली जिसके प्रभाव के लिए विविध स्थानों थून, सिनसिनी, डींग, भरतपुर, मुरसान, हाथरस आदि कई छोटे बड़े राज्यों से सत्ता का संचालन हुआ। कुल मिलाकर यमुना से एक ओर गंगा तक चंबल तक का सारा प्रदेश उनके राज्य में सम्मिलित रहा।⁷

इष्ट मित्रता —

राजा बदनसिंह की इष्ट मित्रता सवाई राजा जयसिंह के साथ रही और राजा सूरजमल ने उसी घनिष्टता तथा सम्बन्धों को कायम रखा। जबकि सवाई राजा जयसिंह का देहावसान हो गया था, तो उनके ज्येष्ठ पुत्र राजा ईश्वरीसिंह राज्यासीन हुए। तथा छोटे भाई माधवसिंह ने दावा व क्लेश किया कि वह राज्य के असली हकदार हैं। माधवसिंह का पक्ष और भी कई राजाओं ने लिया। राजा सूरजमल ईश्वरीसिंह को

ही राज्य का असली वारिस समझते थे। अतएव पारिवारिक इष्ट मित्रता व न्याय प्रियता के वशीभूत होकर उन्होंने अपनी जाट सेना सहित ईश्वरीसिंह का साथ दिया और आमेर की फौज से ई. सन् १७४९ में दोनों सेनाओं का बगरु मुकाम पर मुकाबला हुआ।

बूँदी के कवि ने वंशभास्कर में लिखा है कि राजा सूरजमल ने अपने अकेले हाथों से विपक्षी दल के ५० आदमियों को मारा और १०८ को घायल किया। विजय राजा सूरजमल की 'घोर निराशा में आशा'। बूँदी के कवि ने विजय का श्रेय देते हुए लिखा है।

सह्यो भले ही जड़िनी, जाय अरिष्ट अरिष्ट ।

जाठर रस रविपल्क हुव, आमेरन को इष्ट ॥

बहुरि जट्ट मलहार सन, करन लग्यो हर वल्क ।

अंगद है हुल्कर, जाट मिहर मल्ल प्रतिमल ॥

आकर्षक वीरत्व —

यूँ तो महाराजा सूरजमल ने कई युद्ध लड़े और सभी महत्वपूर्ण रहें। युद्धों में बगरु के युद्ध में एक राजस्थानी कवि के शब्दों में वर्णन इस प्रकार है— “बगरु के महलों से किसी तरुणी ने गर्वोन्नत होकर पूछा कि यह व्यक्ति कौन है ? जिसकी पगड़ी पर मोर पंख का निशान है। जो घोड़े की लगाम दाँतों में दबाकर दोनों हाथों से तलवार चला रहा है।” नीचे खड़े किसी कवि ने उत्साह के साथ कहा, ‘यह जाटनी के जठर (गर्भ) से उत्पन्न राजा सूरजमल हैं। यह सावाणी वंश का सिरताज है। इसी ने दिल्ली को बरबाद और तुर्की को बुरी तरह लूटा।’

गौरवपूर्ण वीरता की गाथाओं में कई बार अंग्रेजों को भरतपुर का दुर्ग हासिल करने में मुँह की खानी पड़ी उस विषय में भी कवि ने लिखा है —

वही भरतपुर दुर्ग है, अजय दीर्घ भयकारि ।

जहं जट्टन के छोकरे, दिये सुभट्ट पछारि ॥१०

इसके अतिरिक्त, प्रेम कवि, जसराज, भागमल्ल, गंगाधर आदि कवियों ने भी भरपूर अपनी रचनाओं में ओजपूर्ण कथन कहे हैं।^{१९}

संवेदनशीलता—

वीरता के गुणों के अतिरिक्त संवेदनशीलता में भी दूरदर्शिता राजा सूरजमल में थी, जिसका उदाहरण भरतपुर के इतिहास में देखने को मिलता है। भरतपुर में हिन्दू और मुस्लिम एकता के समन्वय में एक बार राजा सूरजमल तथा मराठा सरदार भाऊ के साथ जून १७६० में दिल्ली गये। मार्ग में यमुना के किनारे कालीदह के स्थान पर १६ जुलाई को मथुरा में पड़ाव डाला गया। राजा सूरजमल मराठा छावनी में थे। विश्राम के पश्चात् उठकर भाऊ ने पश्चिम की ओर अब्दुल नवी खाँ की मस्जिद को देखकर कहा— “अफसोस आप हिन्दू होने का दावा करते हैं। अभी तक शहर के बीचोंबीच मस्जिद खड़ी है ?” राजा सूरजमल ने नम्रतापूर्वक उत्तर दिया “अभी तक हिन्दुस्तान का शाही भाग्य एक वैश्या की भाँति अस्थिर रहा है।

रात्रि को वह किसी एक व्यक्ति के साथ थी और अन्य दिस उसने दूसरे का आलिङ्गन किया। यदि मुझको यह विश्वास हो जाता कि मैं उम्रभर इस परगनों का स्वामी रहूँगा, तब मैं इस मस्जिद को तोड़ डालता। आखिर इससे क्या लाभ होता? आज मैं इस मस्जिद को तोड़ डालता और दूसरी बार मुसलमान आकर उन देवालियों को मिट्टी में मिला देते तथा एक के स्थान पर अन्य चार मस्जिद खड़ी कर देते। श्रीमन्त! आप स्वयं इन जिलों में पधारें हैं। और आपके हाथ में गतिविधियों का संचालन है। आप इस कार्य को पूरा कर सकते हैं।”^{१२}

संवेदनशीलता में एक अन्य उदाहरण स्वरूप सं. १८१८ में हिन्दू शक्तियों में आपसी फूट के कारण पानीपत के युद्ध में मरहठाओं को सैन्य संख्या की कमी और प्रबन्धन में शिथिलता के कारण पराजय हुयी जिसके विषय में भरतपुर के ‘मथुरेश’ कवि ने उस स्थिति पर खेद प्रकट कर कहा है —“नाँच उठी भारत की भावी सदाशिव शीश, ओंधी हुई बुद्धि, उस जनरल महान् की। होती न हीन दशा हिन्दी-हिन्द-हिन्दुओं की, मानता जो भाऊ, कही सम्मति सुजान की” ॥ पानीपत के युद्ध में पराजितहोकर जो मरहठा सैनिक थके-माँदे और घायल अवस्था में जाटों के इलाके में होकर वापिस लौटे थे, उनके खान-पान, उनकी सेवा-सुश्रुषा और दवा-दारु की यथोचित व्यवस्था राजा सूरजमल की ओर से की गयी थी।^{१३}

शिक्षा एवं धार्मिक प्रभाव—

महाराजा बदनसिंह के राजकवि आचार्य सोमनाथ ‘छिरौरा’ ग्राम मथुरा से पाँच मील दूर के चतुर्वेदी थे। आचार्य सोमनाथ की प्रकाण्ड प्रतिभा देखकर महाराजा बदनसिंहने अपने पुत्र सूरजमल का शिक्षक नियुक्त किया। सूरजमल के लिए ही आचार्य सोमनाथ ने ‘सुजान विलास’ १८०७ में तथा ‘सिंहासन बत्तीसी’ का अनुवाद किया जो कि सरस भावयुक्त था तथा बृजेन्द्र विनोद या दशमस्कंधभाष्य भी राजा सूरजमल के लिये लिखा।^{१४}

इसके अतिरिक्त ‘नवधा भक्ति’ महादेव को ब्याहुलों, शिवस्तुति, ब्रजलीला आदि ग्रन्थों का अनुवाद हुआ।^{१५} राजपुत्रों को पढ़ाने के लिए पंडित रखे जाते थे जो हितोपदेश और आइने अकबरी आदि से राजनीति और सामान्य नीति सिखाते थे। वैद्यक और ज्योतिष का भी कार्य चलता था। डींग एवं कामा का भाग ब्रज के सन्निकट है, इसलिए यहाँ पर साहित्य प्रवृत्ति का अनुगमन यहाँ के कवियों द्वारा बराबर होता रहा। ब्रज मण्डल के कारण यहाँ कृष्ण भक्ति का प्रचार रहा। वैसे राम और लक्ष्मण की भक्ति भी रही^{१६}, ‘पद मंगलाचरन बसंत होरी’ नाम की श्रृंगार रस से पूर्ण एक पुस्तक के अनुसार भरतपुर राज्य के इष्टदेव भी श्री लक्ष्मण जी रहें।^{१७} भरतपुर में लक्ष्मण जी के दो मन्दिर हैं। एक पुराना श्री वेंकटेश लक्ष्मणजी का और दूसरा नया बाजार वाले लक्ष्मण जी का। इसके अतिरिक्त भरतपुर राज्य की पताका पर लिखा रहता है “श्री लक्ष्मण जी सहाय।”^{१८} रामकृष्ण महन्तराजा सूरजमल के गुरु थे।^{१९} अतः मथुरा, गोकुलाधीश के प्रति भी उनकी अटूट श्रद्धा का प्रभाव पड़ा। गोवर्धन भी भरतपुर राजा के इष्ट रहे हैं और सात कोस की परिक्रमा लगाने का उत्साह राजपरिवार में रहा है। भरतपुर में गिरि गोवर्धन के प्रति बहुत श्रद्धा के कारण अनेक अवसरों पर जीर्णोद्धार आदि का कार्य कराया गया। मन्दिरों में नियमित रूप से रास लीलायें इत्यादि कई कार्यक्रम होते थे।^{२०} प्रत्येक युद्ध से पूर्व व बाद में प्रतिवर्ष कार्तिक अमावस्या

तथा अन्य हिन्दू त्यौहारों पर राजा सूरजमल सदैव गोवर्धन की नियमित पूजा करते थे।¹²¹ भरतपुर के प्रसिद्ध कवि उदयराम कृत 'गिरवर विलास' नामक पुस्तक से ज्ञात होता है कि राजा सूरजमल के दरबार में पं. कालूराम कुल पुरोहित था। उन्होंने अपने राज्य में दान का एक पृथक विभाग खोल दिया था। जिसके अध्यक्ष श्री सोमनाथ थे, जिन्हें दानाध्यक्ष भी कहा जाता था।¹²²

इस क्षेत्र में गंगापूजा और भक्ति भी मत्स्य भी प्रदेश के अन्य प्रदेशों की भाँति थी। मानसी गंगा प्राचीन काल में एक बरसाती नदी थी जिसे गोवर्धन के धार्मिक क्षेत्र में उसे पवित्र समझा गया जैसा कि 'ब्रज भक्ति विलास' में वर्णन तथा 'गिरवर विलास' से राजा-महाराजाओं के धार्मिक प्रभाव के अतिरिक्त मानसी गंगा पर किये गये सर्वप्रथम दीपदान का वर्णन है। जिसमें राजा सूरजमल ने दिल्ली की लूट के उपरान्त अपना विजयोत्सव गोवर्धन में मनाया था उस समय दिवाली के अवसर पर उन्होंने "श्री हरदेव जी" के मन्दिर में पूजन और मानसी गंगा पर बृहद दीपदान किया जिसकी परम्परा में वर्तमान में भी दीपदान किया जाता है।¹²³

राज्याश्रित साहित्यकार एवं कवियों का सम्मान —

हिन्दी के कवियों ने अनेक छायानुवाद प्रस्तुत किये जिसमें सोमनाथ का 'रसपीयूषनिधि', रसानन्द का 'ब्रजेन्द्रविलास' और कलानिधि का 'अलंकार कलानिधि' तो सर्वांगपूर्ण ग्रन्थ है। जिसमें रीतिकालीन कवियों में आचार्यत्व की दृष्टि से सोमनाथ का 'रसपीयूषनिधि' महत्व रखता है। यह ग्रन्थ काव्य सम्बन्धी सम्पूर्ण विषयों से समलंकृत है।¹²⁴ प्रतापसिंह व राजा सूरजमल दोनों भाईयों के लिए ग्रन्थ रचानायें कीं¹²⁵। यदि सोमनाथ का समुचित अध्ययन किया जाय तो उनकी प्रतिभा¹²⁶ साहित्य पारखियों को आश्चर्य चकित करने वाली है व शोधार्थियों के शोध का विषय है। सोमनाथ की प्रसिद्धि का पता हस्तलिखित पुस्तकों में 'गोविन्दानन्दघन' की प्रतियों में ३०० से ३१० तक के पत्र थे। जो प्रसिद्धि के प्रमाण है। उनके लिखे ग्रन्थों में भरतपुर राजकुल का वर्णन तथा महाराजा बदनसिंह के दोनों पुत्रों का गौरवशाली कुशल राज्य कार्य संभालने के अतिरिक्त आश्रय में अनेक कवियों का पता चलता है।¹²⁷

सूदन

भरतपुर के सुप्रसिद्ध राज कवि सूदन द्वारा रचित 'सुजान चरित्र' वीर रस भरतपुर के राजा सूरजमल की वीरता का परिचय है। ब्रज साहित्य प्रेमी और कवियों के आश्रयदाता राजा सूरजमल के दरबार में प्रमुख थे। उन्होंने 'सुजान चरित्र' में अपना परिचय इस प्रकार दिया है 'मथुरापुर सुभ-धाम, पिता बसन्त सुनाम' मथुरा निवासी मथुरा के चौबे थे। काव्य में युद्ध का चित्र उपस्थित करते समय कवियों ने ओजपूर्ण शैली का ऐसा संयोग किया है जो कि घटना की वास्तविकता का आनन्द प्रदान करती है। सूदन का 'सुजान चरित्र' इस विषय में एक अनूठा ग्रन्थ है। जो कि भरतपुर के इतिहास के सन्दर्भ में एक अहम भूमिका का निर्वहन करता है।¹²⁸

स्वामी अरवैराम—

राजा सूरजमल के आश्रित कवि स्वामी अरवैराम ने लगभग १० ग्रन्थ लिखे जिसमें वैद्य बोध, ज्ञान का परिचय भी मिलता है। 'विक्रम विलास' व 'सिंहासन बत्तीसी' में कवि ने डींग के बागों का वर्णन,

तालाबों के अतिरिक्त राजवंश का वर्णन, भरतपुर राजाओं तथा राजा सूरजमल की भरपूर प्रशंसा तथा एक अन्य पुस्तक 'सुजान विलास' भी लिखी है जो कि साहित्य क्षेत्र में शोध की अपेक्षाएँ रखती है।^{१९} शिवराम—

कविराज शिवराम राजा सूरजमल के पास उनके युवाकाल से ही रहते थे। 'नवधा भक्ति रागरस सार' में 'श्री मन्महाराजकुमार श्री सूरजमल' शिवराम की कविता उच्च कोटि की भाषा स्वच्छ अलंकारों का शब्दों का चयन पूर्ण अधिकार युक्त है। जिसके लिए ३६००० रूपयों से पुरस्कृत किया।^{२०} शिवराम के ग्रन्थों में भरतपुर राज्य के आश्रयदाता के वंश सम्बन्धी ज्ञान होता है जो कि एक स्वतंत्र शोध का विषय है। कवि शिवराम सूरजमल के पास रहते थे, लगभग उसी समय उनके भाई प्रतापसिंह जी के पास दो अत्यन्त उच्चकोटि के कवि और आचार्य रहते थे इनके नाम सोमनाथ और कलानिधि जिनके द्वारा लिखित सामग्री सराहनीय है।

रूपराम कटारा —

राजा सूरजमल के पुरोहित रूपराम कटारा थे। भक्तवर राजा नागरीदास कृत 'सुजनानन्द' नामक एक छोटी काव्य कृति (रचनां सं. १८१०) में बतलाया है। जब रूपराम राजा सूरजमल के साथ दिल्ली अभियान में विजयी होकर लौटे थे, तब उसके उपलक्ष में उन्होंने बरसाना में रासलीला का आयोजन किया था^{२१} तथा बरसाना की विशाल हवेलियाँ, वहाँ का बाजार, लाडिलीजी के पुराने मन्दिर की सीढ़ियाँ, कुण्ड आदि का निर्माण करवाया तथा मोहनराम लवानियाँ का नाम भी बरसाना के निर्माण कार्यों के लिए प्रसिद्ध रहा। वह भरतपुर राज्य के उच्च पदाधिकारी रहे।^{२२}

उदैराम —

वीर-साहित्य को लेकर राजा सूरजमल की वीरगाथाओं का चित्रण 'सुजान चरित्र' के अतिरिक्त एक अन्य ग्रन्थ 'सुजानसंवत' में पाया जाता है जो चित्रण युक्त एक अच्छा ग्रन्थ है।^{२३}

उदैराम द्वारा लिखित 'गिरवर विलास' एक ऐसा सुन्दर ग्रन्थ है जिस में रास के रहस्य को बताने के साथ-साथ प्रकृति का सजीव चित्र उपस्थित किया गया है। ऐसा मालूम होने लगता है जैसे कवि ने पर्वत, सरोवर, वृक्ष, रज आदि सभी में जीवन डाल दिया हो। इसमें वर्णित रास प्रसंग द्वारा ब्रज की लीलाओं का एक समा सा बंध जाता है जो कि साहित्य शोध का विषय है।

श्री वृन्दावनदास (चाचाजी)

आपने १८०० से सं. १८११ तक वृन्दावन में रहकर ही पद-रचना की। संवत् १८१३ में ब्रज पर यवनों का आक्रमण होते ही चाचाजी^{२४} यहाँ से भरतपुर चले गये उस समय भरतपुर की गद्दी पर राजा सूरजमल थे। १८१७ में डीग (भरतपुर) में रहकर 'हरिकला वेलि' पुस्तक पूर्ण की।

छैनाजी महाराज—

ब्रज और राजस्थान की सीमा के निवासी थे। भरतपुर तथा वैर में इनके चमत्कार की कई किंवदन्तियाँ प्रसिद्ध रही।

भोलानाथ —

भोलानाथ कवि जयपुर के कान्यकुब्ज थे ये पहले राजा सूरजमल के दरबार में थे। माधोसिंह महाराजा के समय में जयपुर आये इन्होंने भी ब्रजभाषा में लगभग ११ ग्रन्थ लिखे व अनुवाद किये। ३५

कृष्ण कवि —

मथुरा के निवासी और राजा सूरजमल के आश्रित रहे। बिहारी सतसई की टीका : मल्ल के हेतु लिखित (मल्ल से तात्पर्य महाराजा सूरजमल से है। गोविन्द विलास : रीति काव्य का ग्रन्थ है।

इस प्रकार कई ग्रन्थों के अध्ययन से स्पष्ट होता है कि राजा सूरजमल का राजधर्म अति उदार तथा शासन में धर्म निरपेक्षता धार्मिक सह अस्तित्व व्याप्त था। राज सेवाओं में जातिगत सम्प्रदायगत भेदभाव नहीं था और अनेक विश्वास पात्र सेवक थे इस प्रकार वह भारतीय, हिन्दू-मुस्लिम शासकों से अधिक उदार थे। उन्हें 'ब्रजेन्द्र' कहलाने का गौरव प्राप्त था। अतः कृष्ण की लीलाओं से सम्बन्धित विभिन्न प्रकार के काव्यों की रचना हुई। साहित्य सेवी आचार्य सोमनाथ, सूदन, अखैराम, मोतीराम, रसआनन्द, नवीन, बलदेव, मुहम्मद बख्श 'आसोब' सैयद नूरुद्दीन हसन आदि ने उनके दरबारमें रहकर सेवाएं दी। तथा धन व धरती प्राप्त की थी। राजा सूरजमल का राज्य जनसभा के परामर्श व राष्ट्रहित भावनाओं से निहित राज्य था जिसमें उन्होंने सामाजिक एकता, आर्थिक विकास, औद्योगिक व सांस्कृतिक प्रगति में अतिरुचि ली थी। अनेक हिन्दू धार्मिक, वैदिक तथा दार्शनिक ग्रन्थ, पौराणिक आख्यान, नाटक या ख्यालों का सरस व सरल ब्रजभाषा से अनुवाद किया जिससे ब्रजभाषा साहित्य में अति समृद्धि हुयी थी। परन्तु अव्यवस्थित अवस्था समाज के कुछ लोगों ने बना दी जिसके तहत बहुत सारा साहित्य, सुन्दर हस्तलिखित साहित्य समुद्रपार यूरोप और अमेरिका भजन लाल बोड़ी वाला एवं अन्य व्यक्ति द्वारा अपनी जीविकोपार्जन के लिए भेजा जाता रहा। ३६

सुचारु राज्य व्यवस्था एवं निर्माण कार्य —

कवि उदयराम द्वारा सं. १८४५ में रचित 'सुजान संवत समै' नामक ग्रन्थ में विशाल सेना का वर्णन है। जिसमें ६० हाथी, ५०० घोड़े, १५०० अश्वारोही, २५००० पैदल तथा ३०० तोपों की जानकारी मिलती है। इसके अतिरिक्त नागा साधुओं को युद्ध की शिक्षा देकर सैनिक टुकड़ी भी संगठित की जाती थी जिसे 'रामदल' सम्बोधित किया गया है।

राजा सूरजमल का गोवर्धन में अधिक निवास रहता था, अतः इस स्थान के समीप ही उनकी सेना का युद्धाभ्यास भी चलता रहता था। जाटों के विशाल सेना शिवर के लिए सदैव जल से भरपूर एक अगाध जलाशय की तथा युद्धाभ्यास के लिए एकांत वन्य क्षेत्र की अत्यन्त आवश्यकता थी। उस लक्ष्य को दृष्टि में रखकर ही राजा सूरजमल ने इस सरोवर के निर्माण में और उसके निकटवर्ती वन्य प्रदेश के संरक्षण में अपार द्रव्य लगाया था।^{३७}

महाराजा बदनसिंह तथा राजा सूरजमल की ललित कला, शिल्प कला व स्थापत्य कला के प्रति अद्भुत अभिरुचि थी। नवीन पक्के दुर्गों, बुर्ज, संयुक्त नगर, प्राचीरों, अति आकर्षक बाग-बगीचों, विशाल प्रासादों, देवालयों, कुण्डों व घाटों के निर्माण के लिए दोनों ने ही लगभग २०,००० शिल्पियों व मजदूरों

को भर्ती कर लिया था और इन निर्माण कार्यों का निरीक्षण, लेखा-जोखा दीवान जीवाराम बंचरी को सौंप दिया था। बाँसी पहाड़पुर, रुपवास, बारैठा से वैर, भरतपुर, कुम्हेर, डीग, गोवर्धन, मथुरा, वृन्दावन, सहार, कामां, किसनगढ़, रामगढ़ आदि में उत्कृष्ट श्रेणी का पत्थर पहुँचाने के लिए जाट राज्य में १००० बैलगाड़ियाँ, २०० खच्चर गाड़ियाँ, १५०० ऊँट गाड़ियाँ, ५०० खच्चर बैलगाड़ियाँ सदैव तैयार रहते थे। भरतपुर के विशाल दुर्ग व नगर की स्थापना के बाद राजा सूरजमल ने डीग के अति भव्य विशाल जल महलों का निर्माण कार्य प्रारम्भ किया।

यहाँ के उद्यान-भवन हिन्दू शिल्पकला के प्रतीक हैं। भवनों के बीच रंगीन फूल पत्तियों से सुसज्जित स्तम्भ, झरोखें, बारहदरी, छतरी तथा गुम्बजों की कला दर्शनीय है। शासक ने कलाकारों को विशेष वेतन देकर कार्य करवाया था। राजा सूरजमल ने पवित्र और दानी सेठों की भाँति अपने ऊपर खर्च न करके अनेक शाही भवनों के निर्माण में दिल खोलकर खर्च किया।^{३८} उसने सूरज भवन, किशन भवन, गोपाल भवन जैसे महल बनवाये जिनकी बनावट के ढंग तथा कलाको जाटकला के नाम से पुकारते हैं।^{३९}

भवनों में सभी काम सफेद पत्थर का है जिसे Cream Colour Sand Stone कहते हैं। महाराव, फिरंग, छावन, टोडी, रौस, पट्टी, जाली फर्श, फब्बारे, छत, गाटर, चौखट तथा अन्य खुदाई व शिल्पकला का काम भी इसी पत्थर का है। यहाँ लाल पत्थर का काम कम है। उस समय तथा वर्तमान में भी यह पत्थर वाँसी पहाड़पुर की खानों से निकाला जाता रहा है। यह स्थान डीग से ५० मील दक्षिण में इसी राज्य में था इसलिये वहाँ से इस पत्थर का आवश्यकता के अनुसार कटवाया जाकर डीग भिजवाने में कोई कठिनाई नहीं थी। राजा को केवल मजदूरी ही देनी होती थी। खानों से सफेद पत्थर के भीमकाय टुकड़े निकाले जाकर उन्हें सुविधा के अनुसार काट दिया जाता था। कलाकार पत्थर को आधी इन्च की मोटाई तक में काट दिया करते थे। यहाँ के कुशल शिल्पी अपनी सधी हुई अंगुलियों के सहारे इन पत्थरों पर अदभुत कारीगरी का करिश्मा दिखलाते थे। उनका यह करिश्मा सदियों तक दर्शकों को आनन्द और आश्चर्य विभोर करेगा। चूना इत्यादि सामग्री पर्याप्त मात्रा में उपलब्ध थी। चुनाई का पत्थर भी इन स्थानों से ही लाया गया था। लकड़ी व लोहे का कम प्रयोग है। भवनों में चूने के प्लास्टर पर सीपी की पालिश है। सीपिटों का भण्डार डीग के ही व्यापारियों द्वारा लाया जाता था। उस समय सभी सम्पन्न व्यक्ति अपने भवनों में सीपी की पालिश ही प्रयोग में लिया करते थे। अतः अन्य वस्तुओं के साथ व्यापारी सीपी के भण्डार भी रखते थे।

डीग में भादों की अमावस्या को एक बड़ा मेला लगता था। कुल मिलाकर उस समय तक यह नगर कला कौशल का केन्द्र बन चुका था हाथी दाँत के चमर पंखियाँ यहाँ उच्चकोटि की बनाई जाती थी।^{४०} पंखियों में तारकशी का मनोहर काम तथा यहाँ से निर्यात होता था। भारत के अन्य भागों से कारीगरों की भी जरूरत थी जो तोप ढालने का काम करते थे। अतः संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि यह नगर कलाकारों का श्रेष्ठ नगर बसा दिया गया था तथा यह नहीं भूलना चाहिए कि इन शिल्प कला-कृतियों का निर्माण, इत्यादि कलात्मक कार्य उस काल में हुआ था, जब इसका निर्माता राजा सूरजमल अनेक संघर्षपूर्ण युद्धों में अत्यन्त व्यस्त थे। मार काट की विभीषिका में निरन्तर फँसे रहने पर भी उन्होंने जिस सुरुचि, सूझ-बूझ और कल्पनाशीलता का परिचय दिया वह उनकी अनुपम कलाभिरुचि का सूचक है।

सन्दर्भ :

१. स्वरूप सम्पत्ति भण्डारी - भारत के देशी राज्य, जयपुर, १९२७, पृ. सं. ११.
२. भाऊसिंघ तिहिवंश में, प्रगट्य सिनसिन वार ।
पग जाके परसत रहे, अनगन भूमि भतार ॥४॥
ता भाऊ के प्रकट हुब, बदनसिंघ बड़ भाल ।
ब्रज मण्डल को राज सब दीनों जाहि गुपाल ॥७॥ सोमनाथ, शशिनाथ विनोद, प्रा. लि. १७५६ ई.।
३. सोमनाथ, माधव विनोद पृ. सं. ९; अखैराम, सिंहासन बत्तीसी ।
४. मोतीराम द्वारा लिखित सुजान चरित्र दिल्ली संग्रहालय में सुरक्षित तथा भरतपुर क्षेत्रीय प्राप्त चित्रण सामग्री व ग्रन्थों के आधार पर ।
५. उपेन्द्र नाथ शर्मा — जाटों का नवीन इतिहास, वृजेन्द्र बहादुर महाराजा सूरजमल जाट, जयपुर, पृ. सं. ४८० एवं कानूनगो, पृ. सं. ६५.
६. वही.
७. सूदन एवं स्वरूप सम्पत्ति भण्डारी — भारत के देशी राज्य, जयपुर, १९२७, पृ. सं. ११ एवं कानूनगो, पृ. सं. ६५.
८. के. डी. बाजपेयी, ब्रज का इतिहास, प्रथम भागा. पृ. सं. ३-४.
९. उपेन्द्र नाथ शर्मा— जाटों का नवीन इतिहास, वृजेन्द्र बहादुर महाराजा सूरजमल जाट, जयपुर, पृ. सं. १५६.
१०. मोती लाल गुप्त— मत्स्य प्रदेश की हिन्दी-साहित्य को देन, जोधपुर, १९६२, पृ. सं. १२.
११. वासुदेव शरण अग्रवाल—ब्रज का सांस्कृतिक इतिहास, मथुरा, १९६६, पृ. सं. २३५ एवं २५५ एवं मोती लाल गुप्त — मत्स्य प्रदेश की हिन्दी-साहित्य को देन, जोधपुर, १९६२, पृ. सं. २९.
१२. उपेन्द्र नाथ शर्मा — जाटों का नवीन इतिहास, वृजेन्द्र बहादुर महाराजा सूरजमल जाट, जयपुर, पृ. सं. ३६९ एवं कानूनगो, पृ. सं. १२४-१२५.
१३. वासुदेव शरण अग्रवाल, ब्रज का सांस्कृतिक इतिहास, मथुरा, १९६६, पृ. सं. २४०.
१४. सत्येन्द्र — बज साहित्य का इतिहास, पृ. सं. ३९४.
१५. मोती लाल गुप्त— मत्स्य प्रदेश की हिन्दी-साहित्य को देन, जोधपुर, १९६२, पृ. सं. २९, २०५, २०७.
१६. वही, पृ. सं. २९, १०५.
१७. वही, पृ. सं. १०५, १०६.
१८. वही, पृ. सं. १०८.
१९. वही, पृ. सं. १०६, १०८ एवं प्रभुदयाल मिश्र—बृज के धर्म सम्प्रदायों का इतिहास, मथुरा, १९६८,

- पृ. सं. ५६३ एवं गंगासिंह-यदुवंश, भरतपुर, १९६७, पृ. सं. २६३.
२०. मोती लाल गुप्त-मत्स्य प्रदेश की हिन्दी-साहित्य को देन, जोधपुर, १९६२, पृ. सं. १२१.
२१. वासुदेव शरण अग्रवाल — ब्रज का सांस्कृतिक इतिहास, पृ. सं. १०८ एवं गंगासिंह — यदुवंश, भरतपुर, १९६७, पृ. सं. २६४, एवं राष्ट्रीय संग्रहालय, दिल्ली में सुरक्षित ग्रन्थ 'सुजान चरित'.
२२. प्रभुदयाल मित्तल — बृज के धर्म सम्प्रदायों का इतिहास, मथुरा, १९६८, पृ. सं. ५६३.
२३. मोती लाल गुप्त — मत्स्य प्रदेश की हिन्दी-साहित्य को देन, जोधपुर, १९६२, पृ. सं. १५७, १५८, १५९ एवं वासुदेव शरण अग्रवाल — ब्रज का सांस्कृतिक इतिहास, मथुरा, १९६६, पृ. सं. १०८ एवं प्रभुदयाल मित्तल — बृज के धर्म सम्प्रदायों का इतिहास, मथुरा, १९६८, पृ. सं. २१२.
२४. सत्येन्द्र — बृज साहित्य का इतिहास, पृ. सं. ३९४
२५. वही, पृ. सं. ३९३-३९७.
२६. मोती लाल गुप्त — मत्स्य प्रदेश की हिन्दी-साहित्य को देन, जोधपुर, १९६२, पृ. सं. ३६.
२७. वही, पृ. सं. ५२, ५३, २६४.
२८. सत्येन्द्र, बृज, साहित्य का इतिहास, पृ. सं. ६९५.
२९. वही, पृ. सं. २७५-२७७.
३०. शिवराम 'नवधा', भक्ति राग रस सार एवं मोती लाल गुप्त — मत्स्य प्रदेश की हिन्दी-साहित्य को देन, जोधपुर, १९६२, पृ. सं. ४४.
३१. प्रभुदयाल मित्तल-बृज की कलाओं का इतिहास, मथुरा, १९७५, पृ. सं. ५३५.
३२. वही, पृ. सं. ४००.
३३. मोती लाल गुप्त — मत्स्य प्रदेश की हिन्दी-साहित्य को देन, जोधपुर, १९६२ पृ. सं. २६८.
३४. सत्येन्द्र — बृज साहित्य का इतिहास, पृ. सं. २३८, २४४.
३५. वही, पृ. सं. ४७१.
३६. मोती लाल गुप्त — मत्स्य प्रदेश की हिन्दी-साहित्य को देन, जोधपुर, १९६२ पृ. सं. २१.
३७. वासुदेव शरण अग्रवाल — ब्रज का सांस्कृतिक इतिहास, मथुरा, १९६६, पृ. सं. १०५.
३८. गंगासिंह यदुवंश-भरतपुर, १९६७, पृ. सं. २६४.
३९. पी. वी. वेग — फोर्टस एण्ड पैलेसिस ऑफ इण्डिया, दिल्ली, १९८२ एवं जे.ए. देवनिश—द भवन्स एण्ड गार्डन पैलेसिस ऑफ डीग, इलाहाबाद, १९०२.
४०. राजकीय संग्रहालय भरतपुर में संग्रहित सामग्री.

जैन दार्शनिक साहित्य में ज्ञान और प्रमाण के समन्वय का प्रश्न

कानजीभाई पटेल

अनुयोगद्वार-सूत्र (सङ्कलन लगभग इस्वीसन द्वितीय शताब्दी) के सूत्र ५ में सूत्रकार ने आवश्यक का अनुयोग प्रस्तुत करने की बात कही है। अतः ऐसा लगता है कि इस सूत्र में आवश्यक की व्याख्या होगी। परन्तु समग्र ग्रन्थ के अवलोकन से यह स्पष्ट होता है कि अनुयोगद्वार-सूत्र पदार्थ की व्याख्यापद्धति का निरूपण करने वाला ग्रन्थ है। ग्रन्थ के नाम के अनुसार उपक्रम, निक्षेप, अनुगम और नय इन चार द्वारों का निरूपण इसमें हुआ है। आवश्यक-सूत्र के पदों की व्याख्या इसमें नहीं हुई है।

आवश्यकानुयोग के सन्दर्भ में सूत्रकार ने प्रथमतः आभिनिबोधिक आदि पाँच ज्ञान का निरूपण कर अनुयोग के लिये श्रुतज्ञान ही योग्य है, ऐसा कहकर उसका महत्त्व प्रदर्शित किया है। श्रुतज्ञान के ही उद्देश, समुद्देश, अनुज्ञा और अनुयोग हो सकते हैं, जबकि शेष चार ज्ञान असंव्यवहार्य हैं। परोपदेश के लिये अयोग्य होने से इन चार के माध्यम से अनुयोग होना सम्भव नहीं है। उक्त चार ज्ञानों के स्वरूप का वर्णन भी श्रुतज्ञान द्वारा ही होता है। इस प्रकार ग्रन्थ के प्रारम्भ में ही अङ्गप्रविष्ट, अङ्गबाह्य, कालिक, उत्कालिक, आवश्यक और आवश्यक-व्यतिरिक्त में आवश्यक का स्थान कहाँ है, यह बताने के लिये आभिनिबोधिक, श्रुत, अवधि, मनःपर्याय और केवलज्ञान का उल्लेख किया गया है। तदनन्तर सूत्र ४३६ से ४७० तक में ज्ञान-प्रमाण के विवेचन में ज्ञान के प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और आगम इस प्रकार चार भेद बताये हैं।

ज्ञान-प्रमाण की विवेचना में अनुयोगद्वार-सूत्रकार को पाँच ज्ञानों को ही प्रमाण के भेदों के रूप में बताना चाहिये था, किन्तु ऐसा न करके सूत्रकार ने प्रथम तो नैयायिकों में प्रसिद्ध चार प्रमाणों को ही प्रमाण के भेद के रूप में बताया है। तत्पश्चात् पाँच ज्ञानों को प्रत्यक्ष और आगम—इन दो प्रमाणों में समाविष्ट किया है। वस्तुतः अनुयोगद्वार-सूत्रकार का यह अभिमत रहा है कि अन्य दार्शनिक जिन प्रत्यक्षादि चार प्रमाणों को मानते हैं, वे ज्ञानात्मक हैं, आत्मा के गुण हैं।

अनुयोगद्वार-सूत्र में इन पाँच ज्ञानों के स्वरूपों की चर्चा नन्दी-सूत्र की भाँति प्रत्यक्ष एवं परोक्ष के रूप में विभाजन करके नहीं की गई है। वस्तुतः अनुयोगद्वार-सूत्र में ज्ञान के स्वरूप की चर्चा सबसे निराली है। आगमों में ज्ञान के स्वरूप की चर्चा के विकास की जो तीन भूमिकाएँ हैं, इनमें से एक भी अनुयोगद्वार-सूत्र में देखने को नहीं मिलती है।

ज्ञान के स्वरूप की चर्चा का विकासक्रम — ज्ञान के स्वरूप की चर्चा के विकास-क्रम को आगमों के ही आधार पर देखें, तो उसकी तीन भूमिकाएँ स्पष्ट हैं, यथा—

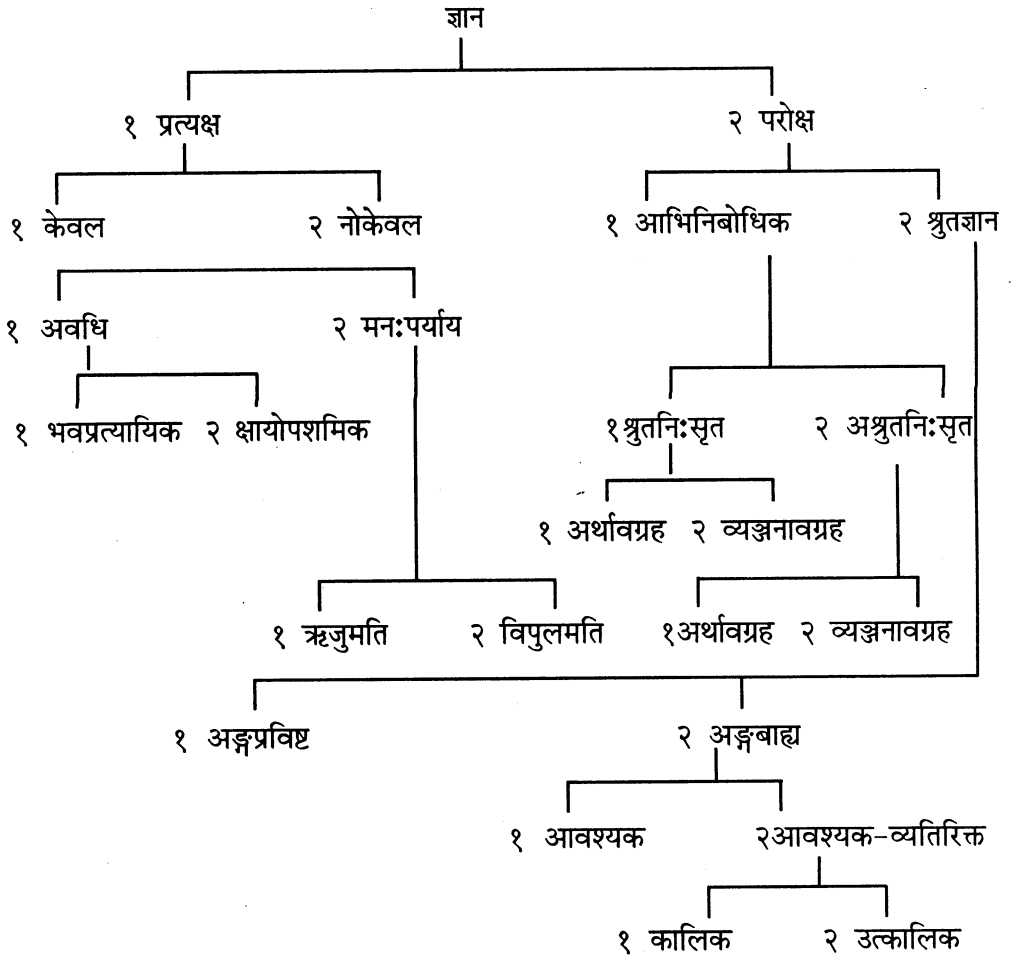
१. प्रथम भूमिका वह, जिसमें ज्ञान को पाँच भेदों में विभक्त किया गया है।

२. द्वितीय भूमिका में ज्ञान के प्रत्यक्ष और परोक्ष—ऐसे दो विभाग कर मति एवं श्रुत को परोक्ष तथा शेष तीन—अवधि, मनःपर्याय एवं केवलज्ञान को प्रत्यक्षज्ञान के अन्तर्गत माना गया है। यहाँ अन्य दर्शनों की तरह इन्द्रियजन्य मतिज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं माना गया है, जो ज्ञान आत्मा के अतिरिक्त अन्य साधनों की अपेक्षा

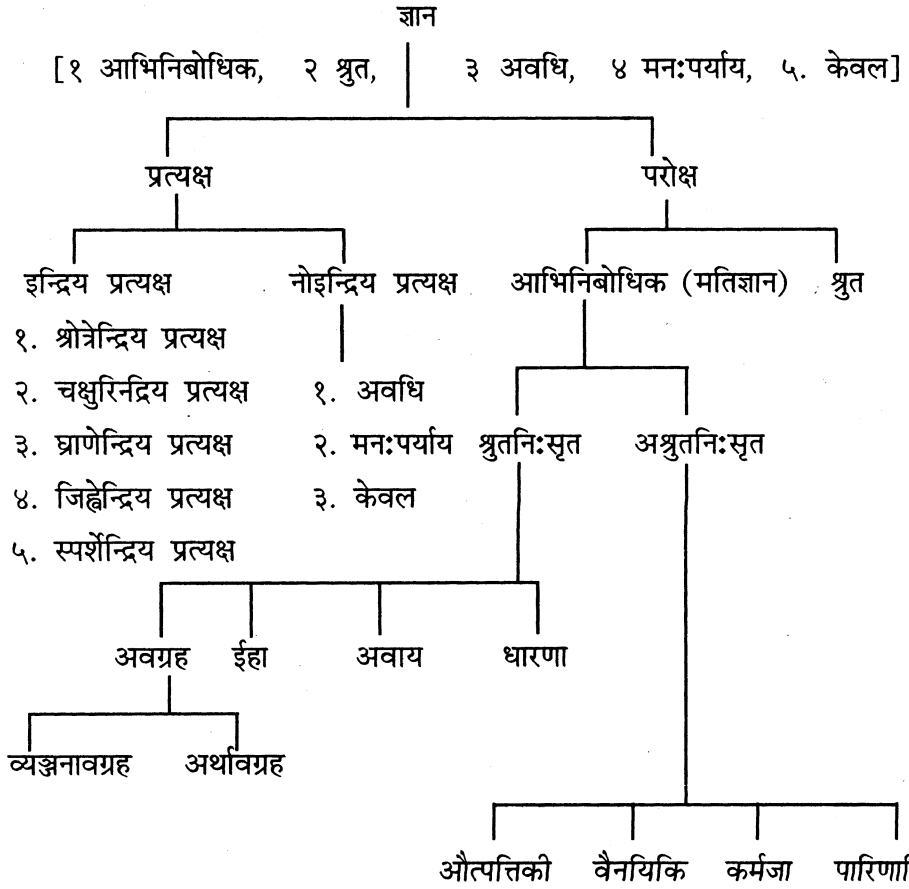
रखता है, उसका जैन सिद्धान्तानुसार परोक्षज्ञान में समावेश किया गया है।

३. इन्द्रियजन्य ज्ञानों को प्रत्यक्ष और परोक्ष दोनों में स्थान दिया गया है। यह तृतीय भूमिका है।

इन तीन भूमिकाओं में से किसी भी एक का अनुसरण अनुयोगद्वार-सूत्र में नहीं किया गया है, तथापि यह तीसरी भूमिका के अधिक निकट है। प्रथम प्रकार का वर्णन हमें भगवतीसूत्र में (८८-२-३१७) मिलता है, जिसमें ज्ञान के पाँच भेद कर आभिनिबोधिक के अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा—ये चार भेद बताये गये हैं। स्थानाङ्ग में ज्ञान के स्वरूप की चर्चा द्वितीय भूमिका के अनुसार है। उसमें ज्ञान के प्रत्यक्ष एवं परोक्ष—ऐसे दो भेद कर उनमें पाँच ज्ञानों की योजना की गई है। निम्न तालिका से यह बात स्पष्ट हो जाती है, इसमें ज्ञान के मुख्य दो भेद किये गये हैं, पाँच नहीं। मुख्य दो भेदों में ही पाँच ज्ञानों का समावेश किया गया है। यह स्पष्टतः प्रथम भूमिका का विकास है। पं. दलसुखभाई मालवणिया के मतानुसार इस भूमिका के आधार पर उमास्वाति ने प्रमाणों को प्रत्यक्ष एवं परोक्ष—ऐसे दो भेदों में विभक्त कर, उन्हीं दो में पाँच ज्ञानों का समावेश किया है।



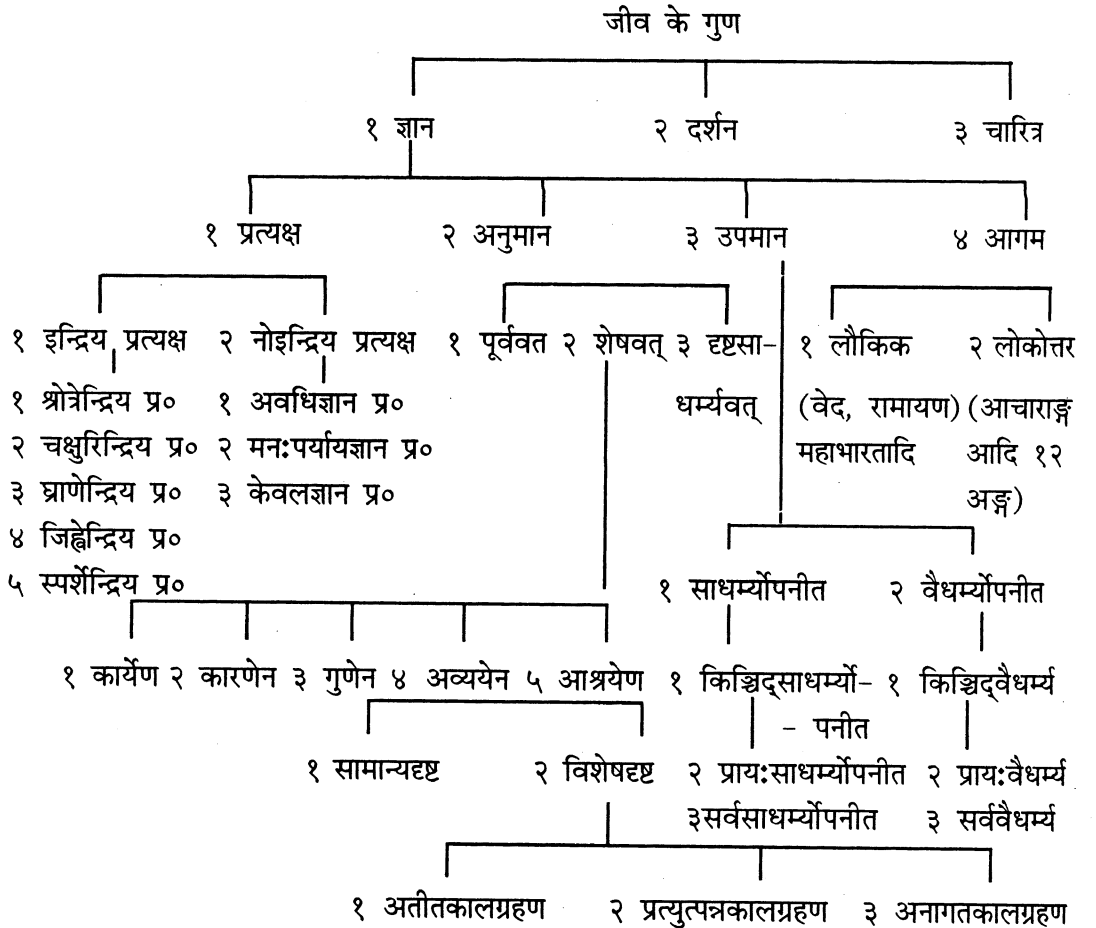
नन्दीसूत्र में ज्ञानचर्चा की तृतीय भूमिका व्यक्त होती है, जो इस प्रकार है—



प्रस्तुत तालिका से स्पष्ट है कि नन्दीसूत्र में प्रथम तो ज्ञान के पाँच भेद किये गये हैं। पुनः उनको प्रत्यक्ष और परोक्ष—ऐसे दो भेदों में वर्गीकृत किया गया है। स्थानाङ्ग से इसकी विशेषता यह है कि इसमें इन्द्रियजन्य मतिज्ञान का स्थान प्रत्यक्ष एवं परोक्ष दोनों में है। जैनेतर सभी दर्शनों में इन्द्रियजन्य ज्ञान को परोक्ष नहीं, अपितु प्रत्यक्ष माना गया है। इस लौकिक मत का नन्दीसूत्रकार ने समन्वय किया है। आचार्य जिनभद्र ने इन दोनों का समन्वय कर यह स्पष्ट किया है कि इन्द्रियजन्य मतिज्ञान को सांव्यावहारिक प्रत्यक्ष कहना चाहि अर्थात् लोकव्यवहार के आधार पर इन्द्रियजन्य मतिज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान कहा गया है। वस्तुतः वह परोक्ष ज्ञान ही है। प्रत्यक्ष ज्ञान तो अवधि, मनःपर्याय तथा केवल ज्ञान ही है। आचार्य अकलङ्क और उनके परवर्ती जैनाचार्यों ने ज्ञान के सांव्यावहारिक और पारमार्थिक—ऐसे दो भेद किये हैं, जो मौलिक नहीं हैं, परन्तु उनका आधार नन्दीसूत्र और जिनभद्रकृत स्पष्टीकरण है।

इस प्रकार अनुयोगद्वारा—सूत्र की ज्ञान के स्वरूप की चर्चा नन्दी-ज्ञान-सम्मत-चर्चा से भिन्न है। इसमें प्रत्यक्ष और परोक्ष—ऐसे दो भेद नहीं अपितु प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और आगम—इन चार भेदों

की चर्चा मिलती है। यहाँ प्रत्यक्ष प्रमाण के दो भेद किये गये हैं—इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और नोइन्द्रिय-प्रत्यक्ष। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में नन्दी की भाँति ही श्रोत्रेन्द्रिय-प्रत्यक्ष इत्यादि पाँच ज्ञानों का समावेश होता है और नोइन्द्रिय-प्रत्यक्ष में अवधिज्ञान, मनःपर्याय और केवल-ज्ञान को समाविष्ट किया गया है। श्रुत को आगम में रखा है। नन्दी-सूत्र और अनुयोगद्वार में मुख्य अन्तर यह है कि नन्दी-सूत्र में श्रोत्रेन्द्रिय आदि को सिर्फ प्रत्यक्ष माना है और उसमें पाँच ज्ञान तथा दो प्रमाणों का लगभग समन्वय हो जाता है, जबकि अनुयोगद्वार-सूत्र में अनुमान और उपमान को कौन सा ज्ञान कहना, यह एक प्रश्न रहता है। निम्न तालिका से यह बात स्पष्ट हो जाती है—



ज्ञान-चर्चा की आगमिक और तार्किक पद्धतियाँ— ज्ञान-चर्चा की उपर्युक्त तीन भूमिकाओं में से पहली आगमिक और अन्य दो तार्किक पद्धतियाँ हैं। ज्ञान के मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्याय तथा केवलज्ञान—ऐसे पाँच भेद करने की पद्धति को दो कारणों से आगमिक कहा गया है, यथा—

१. इसमें किसी भी जैनेतर दर्शन में प्रयुक्त नहीं हुए ऐसे पाँच ज्ञानों का निरूपण हुआ है।
२. जैनश्रुत में कर्मप्रकृतियों का जो वर्गीकरण है, उसमें ज्ञानावरणीय कर्म के विभाग के रूप में

मतिज्ञानावरणीय, श्रुतज्ञानावरणीय और केवलज्ञानावरणीय—ऐसे शब्दों का प्रयोग हुआ है। प्रत्यक्षावरण, परोक्षावरण, अनुमानावरण, उपमानावरण, आगमावरण आदि शब्दों का प्रयोग देखने को नहीं मिलता।

ज्ञान प्रमाण के प्रत्यक्ष एवं परोक्ष—ये दो भेद तथा प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, आगम आदि चार भेद करने की पद्धति को तार्किक पद्धति कहने के पीछे भी दो कारण हैं—

१. उसमें प्रायोजित प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान आदि शब्द न्याय, बौद्ध आदि जैनैतर दर्शनों में भी प्रचलित हैं।

२. प्रत्यक्ष, परोक्ष इत्यादि रूप में ज्ञान-वृत्ति का पृथक्करण करने में तर्कदृष्टि प्रधान है।

मूल आगमों से लेकर उपाध्याय यशोविजयजी के ग्रन्थों तक ज्ञान-निरूपण-विषयक समग्र श्वेताम्बर, दिगम्बर वाङ्मय में आगमिक एवं तार्किक दोनों पद्धतियों को स्वीकार किया गया है।

इन दोनों में आगमिक पद्धति अति प्राचीन लगती है, यद्यपि दूसरी तार्किक पद्धति भी जैन वाङ्मय में प्राचीन काल से अस्तित्व में है। परन्तु दार्शनिक सङ्घर्ष तथा तर्कशास्त्र के परिशीलन के परिणामस्वरूप ही उसे योग्य रूप में स्थान मिला है, ऐसा प्रतीत होता है। मूल आगमों में से भगवतीसूत्र में आगमिक पद्धति की, स्थानाङ्ग में तार्किक पद्धति के दोनों प्रकारों की, नन्दी में द्विभेदी तार्किक पद्धति की और अनुयोगद्वार में चतुर्विध तार्किक पद्धति कहना चाहिए। क्योंकि प्रत्यक्ष के व्यावहारिक और पारमार्थिक भेदों के प्रथम भेद में मतिज्ञान को रखकर तथा दूसरे विभाग में अवधि, मनःपर्याय एवं केवलज्ञान को और परोक्षज्ञान में स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, आगम आदि को रखकर एक शुद्ध तार्किक पद्धति का विनियोग किया जा सकता है।

ज्ञान एवं प्रमाण के समन्वय का अभाव

मूल आगमों में आगमिक एवं तार्किक इन दोनों पद्धतियों से समग्र ज्ञान-वृत्ति का निरूपण हुआ है, तथापि इन दो पद्धतियों का परस्पर समन्वय हुआ दिखाई नहीं देता। भद्रबाहुकृत दशवैकालिक निर्युक्ति के प्रथम अध्ययन में न्याय-प्रसिद्ध परार्थ-अनुमान का वर्णन जैन दृष्टि से किया गया है। इससे ऐसा प्रतीत होता है कि निर्युक्तिकार के पूर्व तार्किक पद्धति जैनशास्त्र में स्थान प्राप्त कर चुकी होगी, तथापि निर्युक्ति तक में इन दो पद्धतियों का समन्वय देखने को नहीं मिलता। जैन आगमिक आचार्यों ने प्रमाण-चर्चा को ज्ञान-चर्चा से भिन्नरखा है। आगमों में जहाँ ज्ञान की चर्चा आती है, वहाँ प्रमाण अप्रमाण के साथ ज्ञान का सम्बन्ध बताने का प्रयास नहीं हुआ है और जहाँ ज्ञान की चर्चा हुई है, वहाँ प्रमाण को ज्ञान कहने पर भी प्रमाण में आगम प्रसिद्ध पाँच ज्ञानों का समावेश और समन्वय कैसे हुआ, यह नहीं बताया गया अर्थात् आगमिकों ने जैनशास्त्र में प्रसिद्ध ज्ञान-चर्चा और दर्शनान्तर में प्रसिद्ध प्रमाण-चर्चा का समन्वय करने का प्रयत्न नहीं किया है।

अनुयोग और नन्दी में ज्ञान एवं प्रमाण के समन्वय का अस्पष्ट सूचन

अनुयोगद्वार में इन दो पद्धतियों के समन्वय का सङ्केत मिलता है। नन्दीसूत्र में भी ऐसा प्रयत्न दिखाई देता है, तथापि दोनों की पद्धतियाँ भिन्न हैं। अनुयोगद्वार में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और आगम—इन चार प्रमाणों के उल्लेख के साथ प्रथम भूमिका निश्चित की गयी है।

पूर्व प्रस्तुत तालिका में प्रत्यक्ष ज्ञान-प्रमाण के दो भेद किये गये हैं, यथा—इन्द्रिय-प्रत्यक्ष एवं

नोइन्द्रिय-प्रत्यक्ष । इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में श्रोत्रेन्द्रिय, चक्षुरिन्द्रिय, घ्राणेन्द्रिय, जिह्वेन्द्रिय और स्पर्शेन्द्रिय- इन पाँच प्रकार के प्रत्यक्षों का समावेश हुआ है । उसी प्रकार नोइन्द्रिय-प्रत्यक्ष प्रमाण में जैनशास्त्र-प्रसिद्ध तीन प्रत्यक्षों का समावेश हुआ है— अवधिज्ञान प्रत्यक्ष, मनःपर्यायज्ञान प्रत्यक्ष और केवलज्ञान प्रत्यक्ष । इस प्रकार यहाँ प्रत्यक्ष के दो विभागों में से एक विभाग में मतिज्ञान को प्रत्यक्ष मान्य रखा है और दूसरे विभाग में अवधि, मनःपर्याय और केवलज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है । श्रुतज्ञान को आगम में रखा है ।

नन्दीसूत्र में भी अनुयोगद्वार की तरह ही समन्वय का प्रयत्न हुआ है । परन्तु उसकी पद्धति अलग है । उसमें प्रमाण के प्रत्यक्ष एवं परोक्ष—ऐसे दो भेद बताये हैं । पुनः प्रत्यक्ष को दो उपविभागों में विभाजित कर, प्रथम विभाग में श्रोत्रेन्द्रिय आदि मतिज्ञान के पाँच प्रकारों को और दूसरे विभाग में अवधि आदि तीन ज्ञानों को वर्गीकृत किया है; परन्तु आगे जहाँ परोक्ष के भेदों का वर्णन हुआ है, वहाँ नन्दीकार ने श्रुतज्ञान के साथ-साथ मतिज्ञान (आभिनिबोधिक) का भी परोक्ष प्रमाण के रूप में वर्णन किया है ।

इस प्रकार जहाँ अनुयोगद्वारसूत्र में चतुर्विध प्रमाण और पाँच ज्ञान का समन्वय हुआ है, वहीं नन्दीसूत्र में द्विविध प्रमाण एवं पाँच ज्ञान का समन्वय हुआ है, ऐसा प्रतीत होता है । जैन परम्परानुसार इन्द्रियजन्य ज्ञान, परोक्ष ज्ञान कहा जाता है । जैनैतर अन्य दर्शनों ने इन्द्रियजन्य ज्ञान को परोक्ष नहीं, अपितु प्रत्यक्ष माना है । इस लौकिक मतानुसरण द्वारा अनुयोगद्वार तथा नन्दीसूत्र में मतिज्ञान (इन्द्रियजन्य मतिज्ञान) को प्रत्यक्ष के एक भाग के रूप में वर्णित करके लोकमान्यता को स्वीकृति दी गई तथा अन्यान्य दर्शनों से विरोध-भाव भी कम हुआ, परन्तु इससे प्रमाण एवं ज्ञान के समन्वय का विचार स्पष्ट और असन्दिग्ध नहीं हुआ । लौकिक और आगमिक विचार का समन्वय करते समय अनुयोगद्वार में मतिज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण कहा गया (जिसको परवर्ती प्रमाण-मीमांसकों ने सांख्यावहारिक प्रत्यक्ष कहा है) । श्रुतज्ञान को आगम में रखा और अवधिज्ञान, मनःपर्याय तथा केवलज्ञान को पुनः प्रत्यक्ष प्रमाण कहा । परन्तु मनोजन्य मतिज्ञान को कौन-सा प्रमाण कहना तथा प्रमाण-पक्ष की दृष्टि से अनुमान और उपमान को कौन से ज्ञान कहना, यह बात स्पष्ट नहीं हुई । वह बात निम्न समीकरण से स्वयं स्पष्ट है—

ज्ञान		प्रमाण
१. (अ) इन्द्रियजन्यमतिज्ञान	=	प्रत्यक्ष
(ब) मनोजन्यमतिज्ञान	=	?
२. श्रुत	=	आगम
३. अवधि		
४. मनःपर्याय	=	प्रत्यक्ष
५. केवल		
?	=	अनुमान
?	=	आगम

पूर्ण समन्वय कैसे हो ?

न्यायशास्त्रानुसार मानस-ज्ञान के दो प्रकार हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष । सुख-दुःखादि विषयों से सम्बन्धित मानसज्ञान प्रत्यक्ष तथा अनुमान, उपमानादि से सम्बन्धित मानसज्ञान परोक्ष कहा जाता है । अतः मनोजन्यमतिज्ञान,

जो जैन मतानुसार परोक्ष है, उसमें अनुमान और उपमान को समाहित कर लेना अधिक समीचीन है। ऐसा करने से पाँच ज्ञान और चार प्रमाणों का समन्वय हो जाता है। परन्तु अनुयोगद्वार के रचयिता यहाँ एक कदम पीछे रहे हैं। नन्दीकार ने उसका सङ्केत तो दे दिया है, परन्तु वह इतना स्पष्ट नहीं है। मतिज्ञान को प्रत्यक्ष एवं परोक्ष इन दोनों में गिनाया है। वस्तुतः इन्द्रियजन्यमतिज्ञान को प्रत्यक्ष में और मानसमतिज्ञान को परोक्ष में गिना जाय तो विवाद ही समाप्त हो जाये। वास्तव में अनुमान आदि मानसज्ञान परोक्ष ही हैं, परन्तु इन्द्रियजन्यमतिज्ञान को प्रत्यक्ष कहना तो लौकिक मान्यता का अनुसरण ही है।

प्रमाण और पञ्चविध ज्ञान का समन्वय

जैनदृष्टि से प्रमाण और पाँच ज्ञानों की अवधारणा में स्पष्ट समन्वय करने का प्रयत्न उमास्वाति ने किया है। ज्ञान के मति, श्रुत आदि पाँच भेद बताकर तार्किक पद्धति की दृष्टि से उन्होंने प्रथम दो ज्ञानों को परोक्ष और शेष तीन को प्रत्यक्ष कहा है। यद्यपि उन्होंने अपने तत्त्वार्थभाष्य में 'चतुर्विधमित्युक्ते' कहकर चार प्रमाणों का अभिमत दिया है। परन्तु जिस प्रकार पाँच ज्ञान को परोक्ष एवं प्रत्यक्ष—इन दो प्रमाण-भेदों में सूत्र द्वारा माना गया है, उसी प्रकार इन पाँच ज्ञान को प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और आगम—इन चार प्रमाणों में नहीं माना गया है। भाष्य में भी इसका उल्लेख नहीं है। इसका कारण यह हो सकता है कि प्रमाण के दो भेदों की प्रथम प्रकार की तार्किक पद्धति ही जैन दर्शन को विशेष अनुकूल है। चार प्रमाणों की दूसरी तार्किक पद्धति आगम में निर्दिष्ट होने पर भी मूलतः यह दूसरे दर्शनों की है। तत्त्वार्थसूत्र की तरह आचार्य कुन्दकुन्द ने प्रवचनसार के प्रथम प्रकरण में मति और श्रुत को परोक्ष तथा अवधि, मनःपर्याय और केवलज्ञान को प्रत्यक्ष रूप में वर्णित किया है।

इस प्रकार आगमिक और तार्किक पद्धति के द्विविध प्रमाण का समन्वय हुआ है, परन्तु चतुर्विध वर्गीकरण का दूसरा प्रश्न अनुत्तरित ही रहता है। जैनैतर दार्शनिक विद्वान् इन्द्रियजन्य मतिज्ञान को प्रत्यक्ष कहते हैं, जबकि जैन विद्वान् मति एवं श्रुत दोनों को परोक्ष कहते हैं। इसका पूर्णतः समाधान न तो उमास्वाति और कुन्दकुन्द ने किया और न नन्दीसूत्रकार और अनुयोगद्वार-सूत्रकार ने ही किया। इस बात का स्पष्ट निराकरण परवर्ती श्वेताम्बर आचार्यों में सर्वप्रथम जिनभद्रगणि क्षमाश्रमण और दिगम्बर आचार्यों में भट्टारक अकलङ्क ने किया है। क्षमाश्रमण ने अपने विशेषावश्यक में उक्त प्रश्न का निराकरण करते हुए कहा है कि इन्द्रियजन्य मतिज्ञान, जो प्रत्यक्ष कहा गया है, उसे सांख्यावहारिक-प्रत्यक्ष समझना चाहिए। भट्टारक अकलङ्क ने अपनी लघुयस्त्रयी में स्पष्टतः उल्लेख किया है कि प्रत्यक्ष के मुख्य और सांख्यावहारिक—ऐसे दो भेद हैं। उसमें अवधि आदि तीन ज्ञान को मुख्य प्रत्यक्ष और इन्द्रियजन्य मतिज्ञान को सांख्यावहारिक प्रत्यक्ष समझना चाहिए। दोनों के कथन का स्पष्ट आशय यही है कि जैन दर्शन ने तात्त्विक दृष्टि से अवधि, मनःपर्याय और केवल—इन तीन ज्ञान को प्रत्यक्षरूप में माना है। मति और श्रुत वस्तुतः परोक्ष होने पर भी उनमें इन्द्रियजन्य मतिज्ञान को प्रत्यक्ष कहा जाता है पर यह तात्त्विक दृष्टि से अवधि, मनःपर्याय और केवल—इन तीन ज्ञान को प्रत्यक्षरूप में माना है। मति और श्रुत वस्तुतः परोक्ष होने पर भी उनमें इन्द्रियजन्य मतिज्ञान को प्रत्यक्ष कहा जाता है पर यह तात्त्विक दृष्टि से नहीं, इसमें लोकव्यवहार की स्थूल दृष्टि ही है। तात्त्विक दृष्टि से तो, यह ज्ञान श्रुतज्ञान की तरह परोक्ष ही है। इन दोनों आचार्यों का यह स्पष्टीकरण इतना असन्दिग्ध है कि आज तक के परवर्ती किसी ग्रन्थकार ने उसमें संशोधन या परिवर्धन करने की आवश्यकता नहीं समझी।

क्षमाश्रमण के बाद प्रस्तुत विषय के श्वेताम्बर अधिकारी विद्वानों में चार आचार्य उल्लेखनीय हैं—जिनेश्वर, वादिदेवसूरि, आचार्य हेमचन्द्र और उपाध्याय यशोविजय । भट्टारक अकलङ्क के पश्चात् दिगम्बर आचार्यों में माणिक्यनन्दि, विद्यानन्दि आदि विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं । दोनों ही सम्प्रदायों के इन आचार्यों ने अपनी-अपनी प्रमाणमीमांसा-विषयक कृतियों में बिना किसी परिवर्तन के लगभग एक ही प्रकार से अकलङ्ककृत शब्द-योजना पर ही ज्ञान का वर्गीकरण स्वीकार किया है । इन सभी ने प्रत्यक्ष के मुख्य और सांव्यावहारिक, यह दो भेद किये हैं । मुख्य में अवधि, मनःपर्याय और केवलज्ञान को और सांव्यावहारिक में मतिज्ञान को लिया है । परोक्ष के स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम इन पाँच भेदों में प्रत्यक्ष को छोड़कर सभी प्रकार के ज्ञान के भेदोपभेदों को समाहित कर लिया है । इस प्रकार ज्ञान एवं प्रमाण का सम्पूर्ण समन्वय सिद्ध होता है ।

सन्दर्भ-ग्रन्थसूचि :

१. दलसुखभाई मालवणिया-आगमयुग का जैनदर्शन, सन्मति ज्ञानपीठ, आगरा
२. सिद्धसेन-सन्मति प्रकरण-पं० सुखलालजी, ज्ञानोदय ट्रस्ट
३. सिद्धसेन-न्यायावतार, प्रस्तावना-पं० सुखलालजी
४. उमास्वाति-तत्त्वार्थसूत्र-पं० सुखलालजी, जैन साहित्य प्रकाशन समिति, अहमदाबाद
५. पं० अमृतलाल भोजक-अनुयोगद्वारसूत्र, महावीर जैन विद्यालय
६. अमोलक ऋषि-नन्दि-सूत्र, सुखदेव सहाय ज्वाला प्रसाद जौहरी, हैदराबाद
७. कुन्दकुन्दाचार्य-प्रवचनसार, श्रीमद् राजचन्द्र ग्रन्थमाला
८. जिनभद्रक्षमाश्रमण-विशेषावश्यकभाष्य, ला० द० ग्रन्थमाला
९. यशोविजयजी-जैन तर्कभाषा-सिन्धी जैन ग्रन्थमाला
१०. अकलङ्क-अकलङ्कग्रन्थत्रय-सिन्धी जैन ग्रन्थमाला
११. अकलङ्क-तत्त्वार्थवार्तिक भाग-१-२, भारतीय ज्ञानपीठ, काशी
१२. माणिक्यनन्दि-परीक्षामुख, पं० घनश्यामदास जैन, स्था० म०, काशी
१३. विद्यानन्दि-प्रमाणपरीक्षा, सनातन जैन ग्रन्थमाला
१४. कणाद-वैशेषिकदर्शन, चौखम्बा सं० सी०
१५. देवसूरि-प्रमाणनयतत्त्वालोक, अर्हत्मत प्रभाकर कार्यालय, पूना
१६. अक्षपाद-न्यायसूत्र, चौखम्बा सं० सी०
१७. अमोलकऋषि-भगवतीसूत्र, सुखदेव सहाय ज्वाला प्रसाद जौहरी, हैदराबाद

સંસ્કૃત સાહિત્યમાં ગીત

વિજય પંડ્યા

ગીતનો ઉદ્ભવ ક્યાંથી થયો હશે ? ઉત્તર સ્પષ્ટ છે. જેમ અનેક બાબતોનું ઉદ્ગમસ્થાન વેદ અને ખાસ કરીને તો ઋગ્વેદ છે. તેમ ગીતનું પગેરું પણ ઋગ્વેદમાંથી મળે. ભરતમુનિના નાટ્યશાસ્ત્રની બહુ જાણીતી કારિકા છે જે નાટકની ઉત્પત્તિને સમજાવે છે. નાટકની ઉત્પત્તિને પૌરાણિક ઢબે નિરૂપતાં કારિકા કહે છે.

જગ્રાહ પાઠ્યમૃગવેદાત્ સામખ્યો ગીતમેવ ચ ।

યજુર્વેદાદધિનયાન્ રસાનાર્થવળાદપિ ॥૧-૧૮॥

આ કારિકાનું બીજું ચરણ મહત્વનું છે. સામવેદમાંથી ગીતનું તત્ત્વ લીધું. સામવેદનું ‘ગીત’ શું છે ? સામવેદમાં મોટા ભાગની ઋચાઓ ઋગ્વેદની જ છે,^૧ પણ અંતે જ્યારે ‘ગાન’નું સ્વરૂપ આપવામાં આવે છે ત્યારે તે સામવેદ બને છે.^૨ એટલે, છેવટે તો ઋગ્વેદ ગીત માટે ઉદ્ગમસ્થાન થયું. હર્ટેલ જેવા વિદ્વાનનો તો એ મત જ હતો કે વૈદિક સૂક્તો હંમેશાં ગાવામાં આવતાં^૩ એટલે સંસ્કૃત સાહિત્યમાંના ગીતનું મૂળ વેદમાં જોઈ શકાય.

પ્રશિષ્ટ સંસ્કૃત સાહિત્ય (Classical Sanskrit Literature)ના સંદર્ભમાં ગીતના સ્વરૂપનો વિચાર કરતાં એવું જણાય છે કે, ગીત શબ્દને આપણે બહુ વ્યાપક અર્થમાં લેવો પડે. ગૈ- ગીતમ્- ગાયેલું. જે કંઈ ગાયેલું કે ગવાયેલું હોય તે ગીત. એટલે ગીત છંદોબદ્ધ તો હોય, પણ અક્ષરમેળ છંદોમાં બંધાયેલું હોય અથવા તો માત્રામેળ છંદોમાં પણ વહેતું હોય.

આ છંદો સિવાયની લયબદ્ધતામાં પણ ઢળેલું હોય. વળી સંસ્કૃતમાં તો હોય, પણ પ્રાકૃત-અપભ્રંશમાં પણ હોય, વિશેષ હોય કારણ કે પ્રાકૃત-અપભ્રંશ ભાષાઓમાં સ્વરોનું પ્રાધાન્ય વિશેષ હોવાથી ગીતના સ્વરૂપ માટે એ વધુ અનુકૂળ હોય.

‘સર્વવિદ્યાપ્રતિષ્ઠા’ રૂપે વેદને, ઋગ્વેદને માની લીધા પછી જો આપણે પ્રશિષ્ટ સંસ્કૃત સાહિત્ય વિશે વાત કરતા હોઈએ તો, કાલિદાસને અચૂક યાદ કરવા પડે. કાલિદાસે પોતાનામાં અનેક, સ્પષ્ટ અને અસ્પષ્ટ, પ્રવાહી અને લુપ્ત અથવા લગભગ લુપ્ત પરંપરાના સંકેતો સમાવ્યા છે અને તે રીતે ગીતની બાબતમાં પણ સૌથી વધુ મહત્વના સંકેતો તેમજ સામગ્રી કાલિદાસનાં નાટકોમાંથી મળી આવે તેમ છે.

આપણે ઉપરં નોંધ્યું તેમ ગાઈ શકાય તે ગીત અને ગમે તે ચીજ ગાઈ શકાતી હોય છે. એટલે માત્રામેળ છંદો તો ગાઈ શકાય તેમ હોય છે જ. પણ કાલિદાસ જ્યારે અમુક રચના ગાવા માટેની છે એવો ઉલ્લેખ કરે છે ત્યારે નોંધપાત્ર છે કે આ પદ્યો મૂળ પ્રાકૃતમાં હોય છે. આનું જાણીતું ઉદાહરણ શાકુન્તલના પહેલા અંકની પ્રસ્તાવનાનું પદ્ય છે. સૂત્રધાર નટીને પરિષદનું શ્રુતિપ્રસાદન કરવાનું કહે છે. ગ્રીષ્મઋતુ હમણાં જ આરંભાઈ છે. એટલે સૂત્રધાર નટીને કહે છે : ‘તદિદમેવ તાવદચિર- પ્રવૃત્તમુપભોગક્ષમં ગ્રીષ્મસમયમધિકૃત્ય ગીયતામ્ । હમણાં જ આરંભાએલા, માણી શકાય તેવા ગ્રીષ્મ સમયને વિષય બનાવીને ગા’ . અને પોતે ગ્રીષ્મસમય કેવી રીતે ‘ઉપભોગક્ષમ’ છે તે એક પદ્યમાં કહે છે.

સુભગસલિલાવગાહાઃ પાટલસંસર્ગસુરભિવનવાતાઃ ।

પ્રચ્છાયસુલભનિદ્રા દિવસાઃ પરિણામરમણીયાઃ ॥ (શાકુન્તલ-૧-૩)

આ દિવસો કે જેમાં જળમાં સ્નાન કરવું આનન્દપ્રદ છે, પાટલપુષ્પોના સંસર્ગથી વનવાયુઓ સુગંધિત છે, ગાઢ છાયામાં નિદ્રા પણ સુલભ બને છે અને સંધ્યાઓ રમણીય હોય છે.

આવા ગ્રીષ્મ સમયને વિષય બનાવીને ગાવાનું સૂત્રધાર દ્વારા કહેવામાં આવતા નટી જે ગાય છે તે પદ્ય પ્રાકૃત ભાષામાં રચાયેલું છે જેથી હું સંસ્કૃત છાયા આપીશ

ઈષદીષચ્ચુખ્વિતાનિ ભ્રમરૈઃ સુકુમારકેસરશિખાનિ ।

અવતંસયન્તિ દયમાનાઃ પ્રમદાઃ શિરીષકુસુમાનિ ॥^૪ (શાકુન્તલ-૧-૪)

ભમરાઓએ જેની કોમળ કેસરટોચોને થોડી થોડી ચૂમી છે તે શિરીષપુષ્પોને કોમળ પ્રમદાઓ કાનમાં આભૂષણ રૂપે પહેરે છે.

હવે સૂત્રધારનું ગ્રીષ્મ સમયનું વર્ણન કરતાં પદ્ય (૧-૩) ઉપર આપણે ઉદ્ધૃત કર્યું. નટીએ ગાયેલું પ્રાકૃત ભાષાનું પદ્ય પણ આપણે ઉપર ટાંક્યું. આ બન્ને પદ્યો વિશે નોંધપાત્ર બાબત એ છે કે આ પદ્યો એક જ પ્રકારના છંદમાં રચાયેલા છે. આમ તો એક છંદ છે પણ થોડા ફેરફારથી બીજો છંદ બનતો હોય છે. એટલે ૧-૩ અને ૧-૪ બન્ને ‘આર્યા’ નામના માત્રામેળ છંદમાં રચાયેલા છે. ૧-૩ તો સ્પષ્ટપણે ‘આર્યા’ છંદમાં છે^૫ અને નટીએ બીજું પદ્ય ગાઈને પરિષદનું મનોરંજન કરવાનું હોવાથી તે પદ્ય પ્રાકૃતમાં છે. છંદ આર્યા જ છે પણ થોડો ફેરફાર હોવાથી તેને ‘ગીતિ’ છંદ^૬ કહેવામાં આવે છે. એટલે આ એક નોંધપાત્ર બાબત છે. કાલિદાસે બીજો પણ એક સંકેત આપ્યો છે કે એકત્ર થએલા વિદ્વાનોનું શ્રુતિપ્રસાદન (કર્ષમધુર સંગીત સંભળાવીને મનોરંજન) કરવાનું હોવાથી નટીએ ગાવાનું છે. અને એ પ્રમાણે ગાવાથી પરિષદ આખી જાણે રાગબદ્ધચિત્તવૃત્તિરાલિખિત થઈ ગઈ છે. એટલે, આ ગીતનું નાટકમાં એક મનોરંજક તત્ત્વ તરીકે મહત્ત્વ છે. અને અભિનવગુપ્તાચાર્યનો શબ્દ વાપરીએ તો, ગીતનું ‘ઉપરજ્ઞક’^૭ તત્ત્વ તરીકે મહત્ત્વ છે. એટલે કે નાટકની, ભજવવામાં આવતા નાટકની અસરકારકતા વધારવા આ બીજી કળા-સંગીતકળાની અહીં સહાય લેવામાં આવે છે.

પણ ગીતની બાબતમાં અહીં થોડું સ્વરૂપચિંતન જરૂરી બને છે. ‘ગીત’ શબ્દ પ્રચલિત જણાતો

નથી તો, આના અંગેની શાસ્ત્રીય ભૂમિકા શી છે ?

ભરતમુનિ એ નાટ્યશાસ્ત્રના આદ્ય આચાર્ય છે. તેમણે પોતાના અને બીજા અનેક વિચારધારાઓના ઉદ્ભવમંત્રોત બનેલા એવા પોતાના નાટ્યશાસ્ત્રમાં અતિ ગહન અને મૂલ્યવાન વિચારો રજૂ કર્યા છે. આમાં તેમનો એક વિચાર એ છે કે નાટક એ ‘લોકવૃત્તાનુકરણ’^૮ છે. લોકવૃત્તને રંગમંચ પર રજૂ કરવામાં કેટલીક બાબતોની સહાય લેવી પડે છે. આ બાબતો બે પ્રકારની હોઈ શકે ‘લોકધર્મી’ અને ‘નાટ્યધર્મી’. લોકધર્મી બાબતો સામાન્ય જનસમાજના આચરણ પર આધારિત હોય અને નાટ્યધર્મી બાબતો, કળાજગતની વિશેષતા હોય. તો ‘ગીત’ એ નાટ્યધર્મી બાબત છે. જો કે, આ બન્ને વચ્ચે જડબેસલાક વિભાજન (Watertight Compartment) થઈ શકે નહીં. અભિનવુભાચાર્યે પણ કહ્યું છે કે લોકસ્વભાવમેવાનુવૃત્તમાનં ધર્મદ્વયમ્ । નાટ્યધર્મી એવી રીતે પ્રયોજાય છે કે લોકસ્વભાવના અનુકરણને વધુ વળ, ઉત્કટતા સાંપડે. અભિનવગુપ્તાચાર્ય કહે છે રજ્જનાધિક્ય-પ્રાધાન્યમધિરોહિયતુમ્ ।^૯ આમ નાટ્યધર્મી તત્ત્વોમાં ‘ગીત’નો સમાવેશ થાય છે. આમ નાટકમાં સંગીતતત્ત્વનો, તેના નાદમાધુર્યનો ઉપયોગ કરવામાં આવે છે અને નાટ્યશાસ્ત્રમાં આવાં ‘ગીત’ને ધ્રુવા કહેવામાં આવ્યું છે. ભરતમુનિ જેને ‘ધ્રુવા’ તરીકે ઓળખે છે તે આ ‘ગીત’ છે એ સમીકરણ થોડુંક વધારે ચિંતન કરવાથી સ્પષ્ટ થઈ જશે.

હવે આ ‘ગીત’ અથવા ‘ધ્રુવા’ ના પ્રશ્નને બીજા બાજુથી પણ વિચારી શકાય તેમ છે. ભરતમુનિએ એક યાદી આપી છે જેને તેઓ ‘સંગ્રહ’ કહે છે, જેમાં નાટકને માટે ઉપયોગી બાબતોનો સમાવેશ કરવામાં આવ્યો છે. આ ‘સંગ્રહ’ આ પ્રમાણે છે.

રસભાવહ્યમિનયઃ ધર્મી વૃત્તિપ્રવૃત્તયઃ ।

સિદ્ધિઃ સ્વરસ્તથા તોદ્યં ગાનં રજ્જશ્ચ સંગ્રહઃ ॥ (૬-૧૦ ના.શા.)

હવે, જે શ્લોકથી આપણે આ લેખનો આરંભ કર્યો તેને અહીં ફરી એકવાર યાદ કરી લેવો પડે.

જગ્રાહ પાઠ્યમૃગવેદાત્ સામખ્યો ગીતમેવ ચ ।

યજુર્વેદાદભિનયાન્ રસાનાર્થવળાદપિ ॥ (૧-૧૮ ના.શા.)

હવે આ શ્લોક સાથે ઉપરનો શ્લોક સાથે રાખવાથી જણાશે કે ‘સંગ્રહશ્લોક’માં ‘પાઠ્ય’નો સમાવેશ કરેલો જણાતો નથી. પણ ‘સ્વર’માં ખરેખર તે સમાવિષ્ટ છે. નાટકના ‘પાઠ્ય’ને સાધારણ ‘પાઠ્ય’થી જૂદું પાડનારું તત્ત્વ હોય તો તે ‘સ્વર’ છે. અને આ ‘સ્વર’ ખરેખર ‘કાકુ’ છે, જે છેવટે તેને નાટકનો ‘પાઠ્ય’ બનાવે છે. કાકુષુ સ્વર એવ વસ્તુતઃ ઉપકારિણઃ ।^{૧૦} એટલે ‘પાઠ્ય’માં ‘કાકુ’(સ્વર) ઉમેરાતાં તે નાટકનું પાઠ્ય બને છે. આમ ‘પાઠ્ય’ નાટકનું ઉપરજ્જનીય ત્યારે જ બને જ્યારે તે ‘સ્વર’ એટલે કે ‘કાકુ’થી રચિત બને.

આ જ પ્રમાણે આપણે ‘ધ્રુવા’ને સમજાવી શકીએ તેમ છીએ. સંગીતનું સ્વરૂપ ભરતમુનિના યુગમાં એટલે કે અતિ પ્રાચીન યુગમાં ‘ગાન્ધર્વ’ નામથી જાણીતું હતું. આ ‘ગાન્ધર્વ’ પણ આપણે ઉપર જોયું તેમ ‘સામ’ (સામવેદ-સામગાન)માંથી ઉદ્ભવેલું. આ ‘ગાન્ધર્વ’ સંગીતસ્વરૂપ તો અતિ શાસ્ત્રીય હોય. નાટક તો ‘લોકવૃત્તાનુકરણ’ હતું. એટલે ‘ગાન્ધર્વ’ એના એ સ્વરૂપમાં તો કામ લાગે નહીં. જેમ

ઋગ્વેદ નું ‘પાઠ્ય’ એના એ સ્વરૂપમાં તો નાટકમાં પ્રયોજી શકાય નહીં. એના એ સ્વરૂપમાં તો ‘ઉપરંજક’ બને નહીં. અભિનવગુપ્ત કહે છે તેમ નાટ્યસામગ્રીમધ્યનિમજ્જિતનિજસ્વર^{૧૧} બનવું હોય તો ‘ગાન્ધર્વ’ સંગીતના સ્વરૂપમાં પરિવર્તન કરવું પડે. જેમ ‘પાઠ્ય’માં કાકુ ઉમેરાતાં તે નાટકનું એક અંગ બન્યું તેમ ‘ગાન્ધર્વ’ ને ગાન અથવા ધ્રુવા ગીત રૂપે અવતરવા ત્યાં થોડું પરિવર્તન જ કરવું જરૂરી બને. ‘ગાન્ધર્વ’ સંગીતની વ્યાખ્યા છે સ્વર-તાલ-પદાત્મકમ્ - આમાં સ્વર, તાલ અને પદ એ ત્રણ તત્ત્વો છે. ‘પદ’ એટલે કે શબ્દ એ ત્રણ તત્ત્વોમાંનો એક છે અને ‘ગાન્ધર્વ’ પ્રકારના શાસ્ત્રીય સંગીતમાં તો જરૂરી નથી જ. ગમે તેવા ‘અનર્થક’ શબ્દોથી પણ કામ ચાલે. ભરતમુનિએ એવા શબ્દો આપ્યા પણ છે, જેના વિશે ભરતમુનિ કહે છે કે બ્રહ્મા પોતે ગાન્ધર્વ ગાનમાં તેનો ઉપયોગ કરતા^{૧૨} એટલે ‘ગાન્ધર્વ’ સંગીતનો આ રીતે તો ઉપયોગ ન થઈ શકે. વળી સ્વર-તાલ અને પદમાં ‘પદ’નું જે ગૌણ અથવા તો બાકાત રાખી શકાય તેવું જે સ્થાન હતું તેને મહત્ત્વનું સ્થાન આપવું પડે. આ કાર્ય ધ્રુવાથી થઈ શકે. ધ્રુવા એટલે યસ્માદર્થાનુરૂપા હિ ધ્રુવા કાવ્યાર્થદર્શિકા^{૧૩} ધ્રુવા અર્થને અનુરૂપ અને અર્થપ્રધાન હોવી જોઈએ એટલે હવે અહીં નાટકના સંદર્ભમાં અર્થને પ્રાધાન્ય મળે છે. ‘ધ્રુવા’ બનવા માટે ભરતમુનિ કેટલાક નિયમ પણ આપે છે. આમાંનો એક મહત્ત્વનો નિયમ છે. વર્ણપ્રકર્ષ ટાળવોજોઈએ. શબ્દોને-વર્ણોને ખેંચવા ન જોઈએ.^{૧૪} શાસ્ત્રીય સંગીતમાં તો શબ્દોને એક એક વર્ણને ખૂબ ખેંચવામાં આવે છે. જો નાટકમાં એમ બને તો, તે ઉપયોગી ન થાય. આ નિયમ ખૂબ ઉપયોગી છે. વળી - સંગીતમાં લોકપ્રિય સ્વરૂપોનો પ્રયોગ કરવો જોઈએ. આ રાગો સાદા (ગ્રામ-રાગ) હોવા જોઈએ અને ગાન્ધર્વ-તાલનો ધ્રુવાના છંદ પ્રમાણે ઉપયોગ કરવો જોઈએ.^{૧૫} એટલે ‘ધ્રુવા’ એવું તત્ત્વ છે કે જેમાં કવિતા અને સંગીત બન્નેનો સમન્વય છે અને એનો ‘યથારસ’ ઉપયોગ કરવો જોઈએ.

અભિનવગુપ્તાર્ય તો એમ પણ કહે છે કે, નાટકની બહાર ધ્રુવા એટલી આનન્દપ્રદ ન બને.^{૧૬}

નાટ્યશાસ્ત્રમાં ધ્રુવાનાં પાંચ પ્રકારો પાડવામાં આવ્યા છે: પ્રાવેશિકી, નિષ્ક્રામિકી, પ્રાસાદિકી, આક્ષિપકી અને અન્તરા. અનેક ભિન્ન ભિન્ન પ્રસંગોએ આ પાંચ પ્રકારની ધ્રુવાઓનો ઉપયોગ થતો. નાટ્યાત્મક પ્રયોજનને ધ્યાનમાં રાખીને ધ્રુવાઓ ગાવામાં આવે. સ્થળ, સમય, ઋતુ, પાત્રચિત્રણ અને ભાવને ધ્યાનમાં રાખીને ધ્રુવાઓ પ્રયોજવી જોઈએ.

एवमर्थविधिं ज्ञात्वा देशकालमृतुं तथा ।

प्रकृतिं भावलिङ्गं तु ततो योज्या ध्रुवा बुधैः ॥ (૩૨-૩૨૮ ના.શા.)

ધ્રુવાઓ ઔત્સુક્ય, અવહિત્ય (પોતાની સાચી લાગણી છુપાવવી તે) જેવી પરિસ્થિતિઓમાં પ્રયોજી શકાય. ધ્રુવા ચિન્તા, પરિદેવિત, દૈન્ય કે વિષાદના ભાવોના આલેખનમાં પણ પ્રયોજી શકાય. એ જ પ્રમાણે આવેગ, સંભ્રમ, પ્રસાદ, અનુસ્મરણ, નવસંગમ અથવા તો પ્રેમની કોઈક અનુભૂતિમાં પણ પ્રયોજી શકાય.^{૧૭}

કશ્યપ કે જેને અભિનવગુપ્ત ઉદ્દ્યુત કરે છે તે ધ્રુવા વિશે કહે છે ‘ધ્રુવા’ ગીતની અસરથી પ્રેક્ષક પોતાની અહંભરી ચેતનાથી મુક્ત થાય છે, અને તેનામાં સ્વાર્થ વિહીન ચૈતન્યાવસ્થા પેદા થાય છે,

જેના પર રસની મુદ્રા અંકિત થાય છે.^{૧૮}

અભિનવગુપ્તાચાર્ય પણ ‘પ્રાસાદિકી ધ્રુવા’ વિશે નિરીક્ષણ કરતાં કહે છે ‘સૂક્ષ્મ અને લયયુક્ત સ્વર સાથેની ધ્રુવાની કાવ્યાત્મક અસર પ્રેક્ષકના મનને ગ્રહણશીલ બનાવે છે અને નાટ્યભાવ સાથે સંવાદિતા સ્થાપે છે.’^{૧૯} આટલું સંસ્કૃત નાટકના સંદર્ભમાં ગીત વિશે સ્વરૂપચિંતન.

આ થઈ ગીત વિશેની સૈદ્ધાંતિક ભૂમિકા અને હવે તેના પ્રયોગ વિશે. ધ્રુવાનાં નાટકસાહિત્યમાંથી કેટલાંક ઉદાહરણો જોઈશું. ઉપર એક ઉદાહરણ તો અભિજ્ઞાનશાકુન્તલમાંથી આપ્યું છે. એ સિવાયનું એક અતિ પ્રખ્યાત હંસપદિકાનું ગીત.

અભિનવમધુલોલુપસ્ત્વં તથા પરિચુમ્બ્ય ચૂતમજ્જરીમ્ ।

કમલવસતિમાત્રનિર્વૃતો મધુકર વિસ્મૃતોઽસ્યેનાં કથમ્ ॥ (શાકુન્તલ ૫-૧)^{૨૦}

હે નિત્ય નવા નવા મધના લોભી ભ્રમર, આભ્રમંજરીને વિધવિધ રીતે ચૂમીને (હવે) કમળમાં વાસો કરવા માત્રથી સંતુષ્ટ થએલો તું આભ્રમંજરીને કેમ ભૂલી ગયો ?

આ પણ આર્યાઈદના એક પ્રકાર ગીતિમાં છે. આ તો સુપ્રસિદ્ધ ગીત છે અને એની વ્યંજનાસંભૂત કલામયતાથી આપણે સૌ પરિચિત છીએ. એટલે એના વિશે વધુ ચર્ચા કરવાની જરૂર નથી. પણ દુષ્યન્તના પાત્રના અર્થઘટનમાં હંસપદિકાનું ગીત મહત્વનું છે. Character is destiny જો માન્ય રાખીએ તો, હંસપદિકાનું ગીત દુષ્યન્તના પાત્ર પર મહત્વનો પ્રકાશ ફેંકે છે. કવિની સંસ્કૃત નાટ્યસાહિત્યની કેટલીક કલાત્મક સંસિદ્ધિઓમાં નિઃશંક હંસપદિકા સ્થાન પામે.

અહીં પણ આરંભમાં વિદૂષકના શબ્દો કલાવિશુદ્ધાયાઃ ગીતેઃ સ્વરસંયોગઃ શ્રૂયતે । અને પછી રાજાના શબ્દો અહો રાગપરિવાહિની ગીતિઃ । આ શબ્દો હંસપદિકાના ગીતને ધ્રુવા ઠરાવે છે.

પણ આના કરતાં વિશેષ ધ્રુવાની પ્રચુર સામગ્રી કાલિદાસે વિક્રમોર્વશીયમ્માં આપી છે. વિક્રમોર્વશીયમ્નો ચોથો અંક સમગ્ર સંસ્કૃત નાટ્યસાહિત્યમાં વિરલ છે. ચોથા અંકમાં રેલાએલી કવિતાને કારણે તો આ અંક નોંધપાત્ર બને જ છે પણ ‘ધ્રુવા’ઓ અથવા ગીતોને કારણે પણ આ અંક ધ્યાનપાત્ર છે.

એચ. ડી. વલેણકર સાહેબે આની ખૂબ ઝિણવટભરી તપાસ કરી છે. ચોથા અંકમાં કુલ ૩૨ આવાં પદ્યો છે, આમાંથી એક સંસ્કૃતમાં છે અને તે પણ આ જ પ્રકારનું છે અને બાકીનાં પ્રાકૃત-અપભ્રંશમાં છે. પ્રાકૃત-અપભ્રંશમાંથી ૧૧ પદ્યો એવાં છે કે પુરુરવસૂનું પાત્ર પ્રકૃતિનાં ભિન્ન ભિન્ન પદાર્થોને સંબોધે છે. વેલણકર સાહેબ આ ૧૧ પદ્યોને પ્રત્યુક્તિપદ્યો તરીકે ઓળખાવે છે. બાકીનાં ૨૦ રાજાના મુખમાં નથી પણ વેલણકર સાહેબ કહે છે તેમ અન્યોક્તિ પ્રકારનાં છે. પ્રો. એસ. પી. પંડિત અને બીજા વિદ્વાનો આ પદ્યોને પ્રક્ષિપ્ત માને છે, જ્યારે બોલેન્સન, પિશેલ અને વેલણકર સાહેબ પોતે આ પદ્યોને કાલિદાસરચિત માને છે.^{૨૧}

આપણે ઉપર જે ધ્રુવાઓની મીમાંસા કરી તેનું કેટલુંક સમર્થન આ વિક્રમોર્વશીયમ્ના ચોથા અંકમાંનાં પદ્યોમાંથી મળી શકે તેમ છે. ચોથા અંકમાં ઊર્વશીથી વિરહિત રાજાની વિલાપરૂપ દીર્ઘ

એકોક્તિ છે અને નાટકમાં એકવિધતા આવી જવાનો પૂરેપૂરો સંભવ છે. સમગ્ર અંકમાં રાજા એકલો છે, ઊર્વશી દેખાતી નથી, વેલીમાં ફેરવાઈ જવાને કારણે તે અગતિક બની ગઈ છે. એટલે અંકમાંની સંભવિત એકવિધતા ટાળવા માટે કવિએ આ અંકનું Opera- નૃત્યનાટિકા જેવું સ્વરૂપ આપ્યું હોય તેવો સંભવ છે. વળી પુરુરવસૂનું પાત્ર ભજવતા અભિનેતાને રાહત આપવા માટે પણ આવું કશુંક કરવું જરૂરી હતું. રાજાના મુખમાં મૂકાયેલાં પદ્યોની સાથેની રંગસૂચના પ્રમાણે તે ચર્ચરી નૃત્યમાં ઢાળવાનાં છે. એટલે સંભવ છે કે આ પદ્યોની સાથે સાથે ચર્ચરી પ્રકારનું નૃત્ય પણ ચાલતું હોય, અને સાથે રાજા પણ આમાં ભાગ લેતો હોય.

બાકીનાં જે અન્યોક્તિ પ્રકારનાં પદ્યો છે તેની સંખ્યા ૨૦ છે જે પ્રાકૃતમાં રચાયેલાં છે. આ પદ્યો રાજાના મુખમાં મૂકાયેલાં નથી તેમજ બીજું કોઈ પાત્ર પણ બોલતું નથી. આ પદ્યો રાજાની સ્થિતિનું સૂચન કરનારાં છે. આમાંથી બે પદ્યો વિશે તો રંગસૂચના છે કે તેઓ પ્રાવેશિકી અને આક્ષેપિકા છે. પ્રાવેશિકા નામ સૂચવે છે તેમ પાત્રના પ્રવેશને સૂચવનારી છે. પદ્ય ૧ અને ૫ પ્રાવેશિકા અને આક્ષેપિકા છે. આપણે ઉપર જોયું તેમ ધ્રુવાનાં પાંચે પ્રકારોને આ ચોથા અંકના પદ્યોને લાગુ પાડી શકીએ તેમ છીએ. અને પ્રો. એચ. ડી. વેલણકર સાહેબે તેમ કર્યું છે. ડો. જી. કે. ભટ્ટ કહે છે ‘આવો અર્ધો કલાક કે તેથી પણ વધારે સમય ચાલતી દીર્ઘ નાટ્યાત્મક એકોક્તિ પુરુરવસૂનું પાત્ર ભજવતા અભિનેતાને થકવી નાખનારું હોય. સાથે સાથે પ્રેક્ષકો પણ એકવિધ દૃશ્યથી કંટાળી જાય. માટે એ શક્ય છે કે કાલિદાસે આ નાટ્યાત્મક સમસ્યાનો વ્યાવહારિક દૃષ્ટિથી વિચાર કર્યો હોય અને એક બાજુ અભિનેતાને રાહત આપવા તો બીજી તરફ પ્રેક્ષકોને મનોરંજન તેમજ પ્રમોદ માટે ગીતો દાખલ કર્યા હોય. ૨૨ વળી જી. કે. ભટ્ટ અટકળ કરે છે કે કોઈ રાજપુરુષોના મિલનસમારંભના દબદબાભર્યા પ્રસંગે આ નાટકને રજૂ કરવામાં આવ્યું હોય.’^{૨૩} એટલે આ અંક સંસ્કૃત નાટ્યસાહિત્યમાં વિરલ છે અને પછીથી વિસ્મૃત થએલી કોઈ પરંપરાના સંકેતો આ અંકે કદાચ જાળવી રાખ્યા છે.

કાલિદાસ પછીના નાટ્યકારોમાં આ પરંપરાનું સાતત્ય રહેલું દેખાતું નથી. નવમી સદીના પહેલા ચરણમાં મુરારિએ ૧-૧૩માં પ્રાવેશિકી ધ્રુવાનો ઉપયોગ કર્યો છે. મુરારિના અનર્ધરાધવની પ્રસ્તાવનામાં આ પ્રાવેશિકી ધ્રુવાનો પ્રયોગ થયો છે. સૂત્રધાર રામાયણ પર આધારિત રૂપકને પરિષદ સમક્ષ પ્રસ્તુત કરવાનું વિચારી રહ્યો છે. એવામાં નેપથ્યમાંથી ગીત સંભળાય છે. ગીત પ્રાકૃત ભાષામાં છે. એની સંસ્કૃત છાયા આ પ્રમાણે છે.

દિનકરકિરણોત્કરઃ પ્રિયાકરઃ કોઽપિ જીવલોકસ્ય ।

કમલમુકુલાઙ્ગપાલીકૃતમધુકરકર્ષણવિદગ્ધઃ ॥ (૧-૧૩ અનર્ધરાધવ)^{૨૪}

આ સૂર્યનો કિરણસમુદાય જીવલોકને અનિર્વચનીય આનન્દ પ્રદાન કરે છે, જે કમળસમૂહની ગોદમાંથી ભમરાને બહાર ખેંચી કાઢવામાં કુશળ છે. એટલે સૂત્રધાર સાંભળીને કહે છે કથમુપક્રાન્તમેવ નર્તકૈઃ યદિયં દશરથોત્સઙ્ગાદ્રામભદ્રાકર્ષિણો વિશ્વામિત્રસ્ય પ્રાવેશિકી ધ્રુવા ।(અનર્ધરાધવની પ્રસ્તાવના) શું નર્તકોએ શરૂ કરી દીધું ? આ તો, દશરથના ખોળામાંથી રામભદ્રને બહાર ખેંચનારા વિશ્વામિત્રની પ્રાવેશિકી ધ્રુવા છે. જેમ સૂર્યકિરણો ભમરાને કમળમાંથી મુક્ત કરે છે તેમ વિશ્વામિત્ર રામને દશરથની

ગોદમાંથી બહાર કાઢશે એવું વિશ્વામિત્રના પ્રવેશ અંગેનું સૂચન થાય છે. અભિનવગુપ્તાચાર્ય આ આક્ષેપિકી ધ્રુવાની ચર્ચા કરતાં ‘ઉદાત્તરાઘવ’ નાટકમાંથી ઉદાહરણ આપે છે.^{૨૫} પણ આ નાટક આજે ઉપલબ્ધ નથી.

આ પ્રકારની ‘ધ્રુવા’ઓ વિશે પછીના સંસ્કૃત નાટ્યસાહિત્યમાં ભાગ્યે જ સૂચના મળે છે. પણ ઉપરની ધ્રુવાઓ માટેના પ્રસંગો કોઈ પણ સંસ્કૃત નાટકના ગમે તે પૃષ્ઠ પરથી મળી શકે. જો કે, આમ કરીએ તો આપણે ‘ધ્રુવા’ને જરાક વ્યાપક અર્થમાં - જે અર્થમાં આ લેખ શરૂ કર્યો છે તે ‘ગીત’ અર્થમાં લેવો જોઈએ. પાત્રોના પ્રવેશ, નિષ્ક્રમણ માટેની પ્રાવેશિકી, નૈષ્ક્રામિકી ધ્રુવાઓનો વિનિયોગ તો સ્પષ્ટપણે કરી શકાય તેમ છે. આ સિવાય સંસ્કૃત નાટકસાહિત્યમાં જ્યાં વૈતાલિકોનાં પદો છે તેને આપણે ગીત તરીકે નિઃશંકપણે ગણાવી શકીએ તેમ છીએ. શાકુન્તલના પાંચમા અંકમાં વૈતાલિકનાં બે પદો ૫-૭ અને ૫-૮ ગીતો જ ગણાય.

સ્વસુખનિરભિલાષઃ ખિદ્યસે લોકહેતોઃ

પ્રતિદિનમથ વા તે વૃત્તિરેવંવિધૈવ ।

અનુભવતિ હિ મૂર્ધ્ના પાદપસ્તીત્રમુષ્ણં

શમયતિ પરિતાપં છાયયા સંશ્રિતાનામ્ ॥ (શાકુન્તલ-૫-૭)

પોતાના સુખની સ્પૃહા વગરના તમે પ્રજાહિત માટે આટલી જહેમત ઉઠાવો છો, અથવા તો તમારું રોજેરોજનું જીવન જ આ પ્રકારનું છે. ખરે જ વૃક્ષ પોતાના માથા પર આકરો તડકો વેઠે છે અને આશરો લેનારના સંતાપને છાયા વડે દૂર કરે છે.

નિયમયસિ વિમાર્ગપ્રસ્થિતાનાત્તદણ્ડઃ

પ્રશમયસિ વિવાદં કલ્પસે રક્ષણાય ।

અતનુષુ વિભવેષુ જ્ઞાતયઃ સન્તુ નામ

ત્વયિ તુ પરિસમાપ્તં બન્ધુકૃત્યં પ્રજાનામ્ ॥ (શાકુન્તલ-૫-૮)

દંડધારી એવો તું અવળે માર્ગે જનારાઓને નિયમનમાં રાખે છે. ઝઘડાઓને શમાવે છે. રક્ષણ માટે સમર્થ બને છે. વૈભવ વિપુલ હોય ત્યારે સગાવહાલાં હોય જ પણ પ્રજાઓ પ્રત્યેનું સગાઓનું કર્તવ્ય તમારામાં જ પૂરું થાય છે.

વૈતાલિકોનાં પદો આમ, ગીત જ છે. વૈતાલિકની તો વ્યાખ્યા જ એવી છે: જુદા-જુદા તાલમાં વૈતાલિક ગાય છે. વિવિધઃ તાલઃ તેન વ્યવહરતિ । વળી તત્તત્પ્રહરયોગ્યૈઃ રાગૈઃ તત્કાલવાચિભિઃ શ્લોકૈઃ સરભસં એવં વિતાલં ગાયન્ વૈતાલિકો ભવતિ ।

આમ વિક્રમોર્વશીયમ્નું વૈતાલિક પદ્ય (૨-૧), મુદ્રારાક્ષસના ત્રીજા અંકનાં બન્ને વૈતાલિકોનાં પદો (૩-૨૦, ૨૧, ૨૨ અને ૨૩)ને ગીતો ગણાવી શકીએ તેમ છીએ.

રત્નાવલી નાટિકાના પહેલા અંકમાં દ્વિપદીખંડ ગાતી બે દાસીઓ પ્રવેશે છે અને જે ગાય છે એ ત્રણે પદો ગીતો જ છે.

કુસુમાયુધપ્રિયદૂતકો મુકુલાયિતબહુચૂતકઃ ।
 શિથિલિતમાનગ્રહણકો વાતિ દક્ષિણપવનકઃ ॥ (૧-૧૩)
 વિકસિતબકુલાશોકકઃ કાઙ્કિક્ષતપ્રિયમાનમેલકઃ ।
 પ્રતિપાલનસમર્થકસ્તામ્યતિ યુવતિસાર્થકઃ ॥ (૧-૧૪)
 ઇહ પ્રથમં મધુમાસો જનસ્ય હૃદયાનિ કરોતિ મૃદુલાનિ ।
 પશ્ચાદ્વિધ્યતિ કામો લબ્ધપ્રસરૈઃ કુસુમબાણૈઃ ॥ (૧-૧૫)

કામદેવનો પ્રિયદૂત આમ્ર વૃક્ષો પર મંજરીઓ ઊગાડનાર, રૂસણાંને શિથિલ કરનાર દક્ષિણ પવન વાય છે. (૧૩)

બકુલ અને અશોકને પુષ્પિત કરનાર, પ્રિયજનના મિલનની આકાંક્ષા સેવનાર (વિદેશ ગએલા પ્રિયતમની) પ્રતીક્ષા કરવાને અસમર્થ યુવતીઓ વ્યાકુળ બની રહે છે. (૧૪)

અત્યારે પ્રથમ વસંત લોકોના હૃદયોને કોમળ બનાવે છે. પછી કામદેવ પ્રવેશ માટે અનુકૂળતા મળતાં, પુષ્પનાં બાણથી વીંધે છે. (૧૫)

આમ સંસ્કૃત નાટકમાં ગીતના તત્ત્વને દર્શાવી શકીએ તેમ છીએ. પણ, જેની ઉપર ચર્ચા કરી તે 'ધ્રુવા' વિશેના સંકેતો બહુ જ જૂજ મળે છે. આનું એક કારણ એ જણાય છે કે, ગીતનો-સંગીતમય ગીતનો ઉપયોગ નાટકમાં અત્યંત વ્યાપક હશે અને નાટક ભજવવાની ભિન્ન ભિન્ન શૈલીઓ અસ્તિત્વમાં આવી હશે. વળી ઉપર નોંધ્યું તેમ સંસ્કૃત નાટક એવા પ્રકારનું છે કે, જેમાં ગમે ત્યારે સંગીતમાં-ગીતમાં સરી પડી જઈ શકે.

સંદર્ભ-સૂચિ :

૧. ડૉ. ગૌતમ પટેલ, “વૈદિક સાહિત્ય અને સંસ્કૃતિ”, ૧૯૭૮ પૃ. ૧૮૪.

૨. ગીતિષુ સામાખ્યો । જૈ. સૂ. ૨-૧-૩૬

૩. એ. બી. કીથ દ્વારા ઉદ્ધૃત Sanskrit Drama 1959, પૃ. ૧૬.

૪. ર્સીસિચુમ્બિઆર્હિ ભમરેર્હિ સુઝમારકેસરસિહાઈ ।

ઓદસઅન્તિ દઅમાણા પમદાઓ સિરિસકુસુમાઈ ॥ (૧-૪)

૫. આર્યા છંદમાં ૧, ૩ પાદમાં ૧૨ માત્રા
 ૨ પાદમાં ૧૮ માત્રા અને
 ૪ પાદમાં ૧૫

૬. ગીતિ છંદમાં ૧, ૩ પાદમાં ૧૨ માત્રા
 ૨, ૪ પાદમાં ૧૮ માત્રા

૭. एवं गानं चेति नाट्यं तावदुपरञ्जनीयम् । नाट्यशास्त्र ૨૮-૭ પર અભિનવગુપ્તાચાર્ય.

૮. नानाभावोपसंपन्नं नानावस्थान्तरात्मकम् ।

લોકવૃત્તાનુકરણં નાટ્યમેતન્મયા કૃતમ્ ॥ ૧-૧૧૨ ના.શા.

૯. નાટ્યશાસ્ત્ર ૧૩-૭૦ પર અભિનવગુપ્તાચાર્ય
૧૦. નાટ્યશાસ્ત્ર ૧૭-૧૦૨ પછીની ટીકામાં અભિનવગુપ્ત
૧૧. નાટ્યશાસ્ત્ર ૩૩-૧ પર
૧૨. તાન્યક્ષરાણિ વક્ષ્યે યાનિ પુરા બ્રહ્મગીતાનિ । ઙ્ઞન્તુમ્, જગતીય, દિગિનિગી, ઙ્ઞન્તુમ્ પ્રથમે લયાન્તરે ચાપિ ।
તિતિઙ્ગલ, કુચઙ્ગલ, મધ્યે તિતિકુચવૃદ્ધં ભવેજ્જયેષ્ઠે ॥ ના. શા. ૩૧-૧૦૪
૧૩. ના. શા. ૨૮-૨૮
૧૪. ન હિ વર્ણપ્રકર્ષસ્તુ ધ્રુવાં સિદ્ધિરિષ્યતે । ના. શા. ૨૮, ૨૬-૨૭
૧૫. યાન્યઙ્ગાનિ કલાશ્ચૈવ ગીતકાન્તરગતાનિ તુ ।
તાનિ છંદોગતૈર્વૃત્તૈર્વિભાવ્યન્તે ધ્રુવાસુ અથ ॥ ના. શા. ૨૮-૧૪
૧૬. ન હિ નાટ્યાદ્બહિર્લયભઙ્ગ્યાપિ ધ્રુવાગાનં ગીયમાનાસુખમુત્પાદયતિ । ના. શા. ૩૩-૧ પર અભિનવગુપ્તાચાર્ય
૧૭. નાટ્યશાસ્ત્ર ૩૨- ૩૧૮-૩૨૮
૧૮. ના. શા. ૨૮-૧૩ પર અભિનવગુપ્તાચાર્ય
૧૯. ના. શા. ૩૨-૩૧૪ પર અભિનવગુપ્તાચાર્ય
૨૦. અહિનવમહુલોલુવો તુમં તહ પરિચુમ્બિઅ ચૂઅમઙ્ગરિં ।
કમલવસડમેત્તણિવ્વુદો મહુઅર વિમ્હરિઓ સિ ણં કહં ॥ (શાકુન્તલ ૫-૧)
૨૧. Vikramorvaśīya - ed H. D. Velenkar 1961, Sahitya Akademi
૨૨. G. K. Bhat, Sanskrit Drama, Problems and Perspectives, 1985, પૃ. ૧૦૦
૨૩. એજન પૃ. ૧૦૦
૨૪. દિણઅરકિરણુવ્કેરો પિઆઅરો કો વિ જીઅલોઅસ્સ ।
કમલમડલંકવાલીકિઅમહુઅરકડ્ઢણવિઅડ્ઢો ॥
૨૫. ના. શા. ૩૨-૩૧૩ પર અભિનવગુપ્તાચાર્ય

‘વિક્રમોર્વશીય’ના નાન્દીશ્લોકનું કાવ્યાર્થસૂચકત્વ : અથર્વવેદ (૨.૨)ના પરિપ્રેક્ષ્યમાં*

સમીરકુમાર કે. પ્રજાપતિ

નાટ્યશાસ્ત્રીય અનેકવિધ પરિભાષાઓમાં ‘નાન્દી’નું પણ એક મહત્વપૂર્ણ સ્થાન છે. સામાન્ય રીતે નાટકની નિર્વિધ્ન સમાપ્તિ થાય, ‘એ જ નાન્દીનું મુખ્ય પ્રયોજન છે.’^૧ સાહિત્યદર્પણકાર વિશ્વનાથ ‘નાન્દી’ની વ્યાખ્યા આ પ્રકારે આપે છે :

આશીર્વચનસંયુક્તા સ્તુતિર્યસ્માત્પ્રયુજ્યતે ।
દેવદ્વિજનૃપાદીનાં તસ્માન્નાન્દીતિ સંજ્ઞિતા ॥^૨

જો કે પ્રસિદ્ધ ટીકાકાર રાઘવભટ્ટ ‘નાન્દી’ને કાવ્યાર્થસૂચક માને છે : ‘આશીર્નમસ્ક્રિયારૂપઃ શ્લોકઃ કાવ્યાર્થસૂચકઃ । નાન્દીતિ કથ્યતે ॥^૩ પ્રાચીન ટીકાકારો અને વિદ્વાનોના મતે નાન્દીશ્લોકથી નાટ્યકૃતિના નાયક-નાયિકાદિ પાત્રો અને વિવિધ પ્રસંગોનું પણ સૂચન થાય છે. ભાસે પણ મોટાભાગે પોતાનાં રૂપકોમાં મુદ્રાલંકારનો ઉપયોગ કર્યો છે. મુદ્રાલંકારની કુવલયાનન્દે આપેલી વ્યાખ્યા ઉપર્યુક્ત વિષયને વિશેષરૂપથી પ્રકાશિત કરે છે. જેમ કે ‘સૂચ્યાર્થસૂચનં મુદ્રાપ્રકૃતાર્થપદૈઃ પદૈઃ ॥^૪

ભરતમુનિએ નાટ્યશાસ્ત્ર (૧.૩૭)માં કહ્યું છે કે ‘બ્રહ્માએ ચાર વેદમાંથી અપેક્ષિત ચાર વસ્તુઓનું ગ્રહણ કરી નાટ્ય નામના પાંચમા વેદનું સર્જન કર્યું.’ કાલિદાસે વિક્રમોર્વશીયની કથાવસ્તુનો આધાર વેદોમાંથી લીધો છે. પ્રો. એચ.ડી. વેલણકર પણ કહે છે કે “મહાકવિ કાલિદાસે ઋગ્વેદ(૧૦.૮૫) અને શતપથ બ્રાહ્મણ (૫.૧-૨) કથામાંથી પ્રેરણા લઈ વિક્રમો. નામક નાટકની રચના કરી છે, એવું વિચક્ષણ વિદ્વાનો માને છે.”^૫ આ પ્રકારે કાલિદાસના નાટ્ય સાહિત્ય ઉપર વૈદિક પ્રભાવ પ્રત્યક્ષ થઈ શકતો હોય, તો પછી અથર્વવેદને કવિએ કેમ નજરમાં ન લીધો હોય !! કેમકે અથર્વવેદના ‘ગાન્ધર્વાપ્સરસઃ’(૨.૨) સૂક્તના પરિશીલનથી વિક્રમો.ની કેટલીક બાબતો સૂચિત થાય છે. આ સંદર્ભે પ્રસ્તુત શોધપત્રમાં વિક્રમો.નું કાવ્યાર્થસૂચકત્વ ઉપર્યુક્ત અથર્વવેદ (૨.૨)ના સૂક્તના પરિપ્રેક્ષ્યમાં રજૂ કરવાનો ઉપક્રમ છે.

* વિક્રમ યુનિવર્સિટી, ઉજ્જૈન દ્વારા આયોજિત ૫૦મા ‘કાલિદાસ સમારોહ’ (તા. ૨૧થી ૨૭ નવે. ૨૦૦૭માં પ્રસ્તુત શોધપત્ર

(અ) ‘વિક્રમોર્વશીય’ના નાન્દીશ્લોકનું કાવ્યાર્થસૂચકત્વ :

‘વિક્રમોર્વશીય’નો નાન્દીશ્લોક આ પ્રમાણે છે :

વેદાન્તેષુ યમાહુરેકપુરુષં વ્યાપ્ય સ્થિતં રોદસી

યસ્મિન્નીશ્વર ઇત્યનન્યવિષયઃ શબ્દો યથાર્થાક્ષરઃ ।

અન્તર્યશ્ચ મુમુક્ષુર્ભિર્નિયમિતપ્રાણાદિભિર્મૃગ્યતે

સ સ્થાણુઃ સ્થિરભક્તિયોગસુલભો નિઃશ્રેયસાયાસ્તુ વઃ ॥૧.૧॥

વિક્રમો.ના પ્રસિદ્ધ ટીકાકાર કાટ્યવેમ કહે છે કે ‘વેદાન્તેષુ યમાહુરેકપુરુષં’ વગેરે વિશેષણોથી કથાનાયક પુરુરવાનું સૂચન થાય છે.^૬ અન્ય એક પ્રસિદ્ધ ટીકાકાર રંગનાથ કહે છે કે ‘એકપુરુષં’ પુરુરવા છે. ‘ઈશ્વરઃ’ શબ્દ જેના માટે યાથાર્થાક્ષર છે તે પુરુરવા છે. ‘નિયમિત પ્રાણાદિભિઃ મુમુક્ષુભિઃ’થી જેનું અંતઃકરણમાં શોધન થાય છે (મૃગ્યતે) તે પુરુરવા છે. ‘સ્થાણુ’ અતિધીર-રુદ્રરૂપ-પુરુરવા જ છે.^૭

અન્ય વિદ્વાન નાન્દીશ્લોકનું આ પ્રકારે કાવ્યાર્થસૂચન કરે છે :

(૧) ‘વેદાન્તેષુ’ પદથી ‘વેદનો અંત’ અર્થાત્ નિજપ્રદેશ-સ્વર્ગ, ત્યાં પણ દયા, દાક્ષિણ્યથી ખ્યાત ‘એક પુરુષ’ પુરુરવા છે.

(૨) ‘નિયમિત પ્રાણાદિભિઃ મૃગ્યતે’ પદથી મુનિઓનું સૂચન છે.

(૩) ‘મુમુક્ષુ’ પદથી કેશી દૈત્યના ત્રાસમાંથી મુક્તિની ઇચ્છા કરતી ઉર્વશીનું સૂચન છે.

(૪) અંતિમ પંક્તિથી રાજા પુરુરવાની સ્તુતિ સમગ્ર શ્લોકમાં દર્શાવાઈ છે.^૮

(બ) અથર્વવેદીય ‘ગાન્ધર્વાપ્સરસઃ’ સૂક્ત (૨.૨)ના દેવ :-

અથર્વવેદના ઉપર્યુક્ત સૂક્તમાં મુખ્ય દેવતા ગાન્ધર્વ અને અપ્સરાઓ છે. વિભિન્ન શબ્દકોશોમાં ગાન્ધર્વ અને અપ્સરાનો સમાન્ય અર્થ ‘એક દિવ્ય કે દેવકોટિની જાતિ’ છે.^૯ અમરકોશમાં ગાન્ધર્વનો એક અર્થ ‘આકાશમાં ધુમનાર સત્ત્વ(ન.)’ પ્રાપ્ત થાય છે.^{૧૦} જ્યારે ઋગ્વેદમાં ‘ગંધર્વ’ શબ્દ વીસ વખત પ્રયોજાયો છે; જે આકાશસ્થ વાયુનું એક વિશેષ સત્ત્વ છે, તે લોકને માપે છે અને તેનો સંબંધ સૂર્ય, સૂર્યરૂપી પક્ષી, સૂર્યવત્ સોમ, જલ અને સૂર્યાશ્વ સાથે બતાવ્યો છે. તથા કહ્યું છે કે ગંધર્વ અપ્સરાઓનો પ્રેમી છે. તેનું વસ્ત્ર સુવાસિત અને કેશ (વાળ) વાયવ્ય છે, કામિનીનો શોખીન પણ છે.^{૧૧}

પં. સાતવળેકરજીએ પોતાના અથર્વવેદના સુબોધભાષ્યમાં ઉપર્યુક્ત સૂક્તના સંદર્ભમાં ‘ગાન્ધર્વ’ શબ્દના આ પ્રકારે અર્થ આપ્યા છે.^{૧૨}

(૧) ‘ગાં વાણીં ધારયતિ’ અર્થાત્ ‘પોતાની વાણીને ધારણ કરનાર’, પોતાની વાક્શક્તિને સંયમમાં રાખનાર. આ શબ્દો આમ તો ‘આત્મજ્ઞાનના અધિકારી’ના વાચક છે.

(૨) ‘ગાં+ધર્વઃ’ (ગાં) ભૂમિ, સૂર્ય, વાણી, ઇન્દ્રિયો, અન્તઃકરણ-શક્તિઓ વગેરેને (ધર્વઃ)ધારણ-પોષણ કરનાર આત્મા. જે ભૂમિ, સૂર્ય તથા અન્યાન્ય ચરાચર સ્થૂલ-

સૂક્ષ્મ સર્વ પદાર્થોનું ધારણ-પોષણ કરવાને કારણે પરમાત્માનું આ નામ છે. એ રીતે લઘુકાર્યક્ષેત્રમાં શરીરમાં સ્થિત વાણી, પ્રાણશક્તિ, ઈન્દ્રિયશક્તિ વગેરે તથા સ્થૂળ-સૂક્ષ્માદિ દેહોને ધારણ કરવાને કારણે ‘જીવાત્મા’ નો પણ વાયક આ શબ્દ છે.

— ‘અપ્સરા’ શબ્દનો અર્થ પ્રસ્તુત અધ્યયનમાં યથા સ્થાને આપેલ છે.

(ક) વિક્રમોર્વશીયના નાન્દીશ્લોકનું કાવ્યાર્થ સૂચકત્વ : અથર્વવેદીય સૂક્ત (૨:૨)ના પરિપ્રેક્ષ્યમાં :-

(૧) મહાકવિ કાલિદાસે પોતાની રચનાઓમાં માનવ અને માનવેતર (અતીન્દ્રિય, અલૌકિક) પાત્રોનો પ્રચુરમાત્રામાં વિનિયોગ કર્યો છે. જેમાં દેવ, યક્ષ, ગાંધર્વ, દાનવ, અપ્સરાઓ વગેરે અનેક જીવન્ત પાત્રોનો સમાવેશ થાય છે.^{૧૩} એમાંય ગાંધર્વ અને અપ્સરાઓ તો એમના નાટ્ય સાહિત્યનાં મનપસંદ પાત્રો પ્રતીત થાય છે.

(૨) નાટકનાં લક્ષણો અનુસાર નાયક ‘દિવ્યાદિવ્ય’ જ નહિ, પરંતુ દિવ્ય પણ હોય છે.^{૧૪} વિક્રમો. નો નાયક પુરુરવા સ્વયં ગન્ધર્વની કોટિમાં આવી શકે છે. શતપથ બ્રાહ્મણ (૫.૧-૨)માં ઉલ્લેખ છે કે ‘પુરુરવા ગન્ધર્વોને સંતુષ્ટ કરી, એમના નિર્દેશાનુસાર મનુષ્યલોકમાં સ્વર્ગીયાગ્નિ લાવીને યજ્ઞ કરે છે. તથા ગન્ધર્વરૂપ પ્રાપ્ત કરી લે છે. જેનાથી તે પોતાની પ્રેયસી સાથે હંમેશને માટે સાથે રહી શકે.’ વિષ્ણુપુરાણમાં પણ આ જ રીતે પુરુરવાએ ગાંધર્વ પદ પ્રાપ્ત કર્યાનો ઉલ્લેખ છે.

વિક્રમો.માં રાજા અને ચિત્રરથની મૈત્રીમાં પુરુરવામાં ગંધર્વની સદશતાનાં દર્શન થાય છે :

અયે ગન્ધર્વરાજઃ (રથાદવતીર્ય) । સ્વાગતં પ્રિય સુહૃદે (અઙ્ક : ૧) ।

પુરુરવા માનવેતર(દેવી) પાત્રોની જેમ ‘અમ્બરતલે ગતિઃ’ પણ કરી શકે છે. રાજાની આવી ક્ષમતાનાં દર્શન અપ્સરાઓના સંવાદમાં થાય છે :

“પરિત્રાયતાં પરિત્રાયતાં યઃ સુરપક્ષપાતી યસ્ય વા અમ્બરતલે ગતિરસ્તિ” (અઙ્ક : ૧) ।

નારદના સંવાદમાં એને ઈન્દ્રતુલ્ય માન્યો છે. જેમ કે—

ત્વત્કાર્યં વાસવઃ કુર્યાત્ત્વં ચ તસ્યેષ્ટમાચરેઃ ।

સૂર્યઃ સમેધયત્યગ્નિમગ્નિઃ સૂર્ય ચ તેજસા ॥ (વિક્રમો, ૫.૨૦)

આમ પુરુરવા દેવતુલ્ય પણ માનવામાં આવ્યો છે.

(૩) વિક્રમો.ની નાન્દીમાં શિવ(પરમાત્મા) વાયક વિશેષણો (ઈશ્વરઃ, એક પુરુષઃ, સ્થાણુ) પુરુરવાનાં વાયક છે, એવું આગળ સૂચિત છે અને સિદ્ધ કરેલ છે. અહીં પુરુરવા ગંધર્વતુલ્ય છે. એ પણ સિદ્ધ કરેલ છે. આવી રીતે અથર્વવેદાન્તર્ગત ‘ગન્ધર્વ’ શબ્દ પણ ‘પરમાત્મા’ કે ‘જીવાત્મા’નો વાયક છે. આમ અહીં અથર્વવેદ (૨.૨)માં ગન્ધર્વ-પરમાત્માનાં વિશેષણ અને વિક્રમો. અંતર્ગત પુરુરવાનાં શિવતુલ્ય સૂચિત વિશેષણોમાં કેટલું સાદૃશ્ય (સામ્ય) છે, તે નીચે મુજબ પ્રસ્તુત છે:

(૧) અથર્વવેદમાં ‘ગન્ધર્વ’નું એક વિશેષણ છે : તે સદ્ય-સ્થં દિવિ અર્થાત્ તારું સ્થાન દ્યુલોકમાં છે.

વિક્રમો.માં કેટલાક વિદ્વાન ‘વેદાન્તેષુ’ પદથી ‘વેદનો અંત’ અર્થાત્ ‘સ્વર્ગ’ને સૂચિત કરે છે. આમેય પુરુરવા સ્વર્ગાદિમાં ગતિ કરવાની ક્ષમતા ધરાવે જ છે. સ્વર્ગાદિમાં એનું ગમનાગમન બની રહે છે. દેવ-દાનવ યુદ્ધમાં રાજાને સહાયકના રૂપમાં નિમન્ત્રણ જે પ્રાપ્ત થયું હતું તે આનું પ્રમાણ છે.^{૧૫} અથર્વ.માં તો સૂર્ય ભગવાન જ ‘ગન્ધર્વ’નો દેહ છે, એવો ઉલ્લેખ છે. જેનું વિશેષ સ્પષ્ટીકરણ આગળ જતાં ‘સૂર્યત્વક્’ વિશેષણમાં કરેલ છે. આ પ્રકારે રાજા ઘાવા-ભૂમિને વ્યાપ્ત કરવાની ક્ષમતા ધરાવે છે.

(૨) અથર્વ. માં ગન્ધર્વનું અન્ય એક વિશેષણ આ પ્રકારે છે : ‘દિવ્યઃ ગન્ધર્વઃ’ (દિવ્ય પૃથિવ્યાદિનો ધારક), વિસ્વાવસુ-ગન્ધર્વ (વિશ્વને સ્થાપિત કરનાર ધારક દેવ), ભુવનસ્ય એક એવ પતિઃ (ભુવનોનો એકમાત્ર સ્વામી), દૈવસ્ય હરસઃ અવયાતા (દૈવી આપત્તિને દૂર કરનાર), મૃડાત (આનંદ આપનાર).

વિક્રમો માં જોઈએ તો - પુરુરવા એક ધીરોદાત્ત નાયક છે. ‘નયતિ અસૌ નાયકઃ- one who leads’ અનુસાર તે નેતા છે. ‘યથા રાજા તથા પ્રજા’, ‘રાજા કાલસ્ય કારણમ્’ લોકો રાજાને નજર સમક્ષ રાખી તેના અનુસાર જીવે’ ભગવદ્ગીતામાં પણ કહ્યું છે કે,

યદયદાચરતિ શ્રેષ્ઠસ્તદ્ તતદેવેત્તરો જનઃ ।

સ યત્પ્રમાણં કુરુતે લોકસ્તદનુવર્તતે ॥

આ પ્રકારે ‘લોકસંગ્રહ’નો ખ્યાલ રાખવો, પ્રજાનું રક્ષણ-ધારણ-પોષણ કરવું રાજાનું પ્રથમ કર્તવ્ય છે. જે પ્રકારે ઈશ્વર-પરમાત્મા જગતનું ધારણ-પોષણ-રક્ષણ કરે છે.

અથર્વવેદનાં ઉપર્યુક્ત વિશેષણો વિક્રમો.માં જોઈએ તો— પુરુરવા શરણાગત ઉર્વશી વગેરેની ચીસા-ચીસ સાંભળતાં જ દાનવની નાગચૂડમાંથી એને બચાવે છે, જેમાં રાજાનો રાજધર્મ પ્રત્યક્ષ થાય છે. જેના શૌર્યની યાચના દેવાધિદેવ મહેન્દ્ર કરે છે. શ્રી અરવિંદ પુરુરવાને શૌર્યવ્યસની નરેશના રૂપમાં જુએ છે અને કહે છે કે “લગભગ પ્રત્યેક અંકમાં એના ચરિત્રના આ પરિપાશ્વનો કલાત્મક સંકેત નાટ્યકારે કર્યો છે. એને વારંવાર ‘રાજર્ષિ’ કહેવામાં આવ્યો છે. વૈતાલિકો દ્વારા એના પરાક્રમનું કથન કરાવવામાં આવ્યું છે.^{૧૬} સંગમનીય મણિને ઉઠાવી લઈ જનાર ગીધને ‘મુખ્યાનાં ચૈવ રત્નાનામાહરણે વધઃ સ્મૃતઃ-’ કાયદાનુસાર અપરાધીને દંડ આપવાની તત્પરતા એની કર્તવ્યપાલન નિષ્ઠાનું દર્શન કરાવે છે. પુરુરવાના આ સૂર્યવંશીય ગુણોમાં ઉપર્યુક્ત અથર્વ.નાં વિશેષણોનું સાદૃશ્ય દૃષ્ટિગત થાય છે. આ ગુણો ‘પરમાત્મા (ઈશ્વરઃ એકપુરુષઃ) ના ગુણોને પણ પોષે છે.

કુમાર આયુને ‘ચાપહર’ થયેલ જોઈને ‘કલમેન યૂથપતિરનુકૃતઃ’ લાગવાથી આયુને રાજગાદી સોંપીને વનમાં જવાની તત્પરતા ક્ષણ માટે સૂર્યવંશી રાજવીઓની ‘વાર્ધક્યે મુનિવૃત્તિનામ’ની યાદ અપાવે છે. ક્ષણવાર માટે લાગે છે કે પુરુરવા વાનપ્રસ્થી બનીને ‘યોગેનાન્તે તનુત્યજ્યામ્’ નો માર્ગ અપનાવશે, પરંતુ ઈન્દ્રનો નારદ દ્વારા સંદેશ મળતાં જ આયુનો યુવરાજ પદે અભિષેક થયો અને

પુરુરવાને ઉર્વશીની સાથે રહેવાનું સદ્ભાગ્ય(!) પ્રાપ્ત થયું. આ રીતે પુરુરવાનું ઉત્તર જીવન આયુની પ્રાપ્તિ પછી અંશતઃ સંયમિત થશે કે તે પોતે થયો હશે, એવા શિવવાચક ‘સ્થાણુ’ શબ્દનો આશાવાદી ભાવ અહીં પ્રાપ્ત (વ્યંજિત) થાય છે.

આ પ્રકારે પુરુરવા શૂર, શીલવાન તેમજ દાક્ષિણ્ય સંપન્ન છે. વિનયનો ગુણ એના શૌર્યમાં અભિવૃદ્ધિરૂપ છે. કુમારસંભવમાં ‘શિવ’ માટે આપેલી ‘ધીર’ની વ્યાખ્યા પુરુરવા માટે પ્રાયઃ ઉચિત મનાશે. એણે ઉર્વશીની પ્રાપ્તિમાં અનેક વર્ષ વિતાવ્યાં. આ ધ્યેયમાં તે અડગ રહ્યો. આવો પરમાત્મા તુલ્ય રાજા જ આપત્તિને દૂર કરી શકે છે. પ્રજા અને પત્નીને આનંદ આપી શકે છે.

(૩) અથર્વ. માં ગંધર્વ સંદર્ભી ઈશ્વર-પરમાત્મા-તુલ્ય એક વિશેષણ છે કે ‘ગાં વાણી ધારયતિ’ અર્થાત્ પોતાની વાણીને ધારણ કરનાર, વાક્શક્તિને સંયમમાં રાખનાર અર્થાત્ આત્મજ્ઞાનનો વાચક આ શબ્દ છે. જેનો એક અર્થ - ભૂમિ, સૂર્ય, વાણી, ઈન્દ્રિયો, અન્તઃકરણ-શક્તિઓને ધારણ-પોષણ કરનાર આત્મા કે પરમાત્મા છે.

પુરુરવાની કવિસુલભ કલ્પના અત્યન્ત પ્રસન્ન છે. પ્રત્યેક પરિસ્થિતિમાં એની અંદરનો કવિ લલિત વાગ્વિલાસના રૂપમાં સરી પડે છે. એની અન્તઃચેતનામાંથી નીકળતી વાણી વિશે શ્રી અરવિન્દ કહે છે કે “કોઈપણ રાજાને એના પહેલાં અથવા પછી, ત્યાં સુધી કે રિચર્ડ દ્વિતીયને પણ વાણીનું તે ગૌરવમય વરદાન પ્રાપ્ત નથી, જે ‘સૂર્ય અને ચન્દ્રમાના આ પૌત્ર’ ને પ્રાપ્ત છે. પુરુરવામાં કવિતાથી ભરેલ માનસ, રાજોચિત ભવ્યતા તેમજ પૂર્ણતાથી ભરેલ વાગાભ્યાસ તથા પોતાની જ નિયતિથી અનુપમેય ગૌરવથી પ્રજજવલિત તેમજ વિસ્ફૂર્જિત કલ્પનાથી સમન્વિત તેમજ સંવલિત થઈને પુરુરવા એ મોટી ઘટનાનો સાક્ષાત્કાર કરે છે, જે એની અંતઃપ્રકૃતિની કસોટી થનાર છે. કેવળ આવો જ વ્યક્તિ સંસાર તેમજ એના ઐન્દ્રિય જીવનનું મૂર્તિમાન સૌન્દર્ય, નારાયણની જાંઘમાંથી ઉત્પન્ન અપ્સરાની લાલસા તથા પ્રાપ્તિ કરવાનો અધિકારી હતો”^{૧૭} જે પ્રકારે શિવ પાર્વતી સાથે તથા સાંખ્યના પુરુષનું મહાપ્રકૃતિ સાથે મિલન થાય છે.

પુરુરવાનું એક કથન અત્રે નોંધનીય છે કે “ઉર્વશીનું એ મનોહરરૂપ વેદાભ્યાસથી જડીભૂત નારાયણની સૃષ્ટિ નહીં, પરંતુ આ ચન્દ્રમા, કામદેવ અથવા વસન્ત દ્વારા જ રચાયું હશે.” આ સામાન્ય ઈન્દ્રિયભોગી મનુષ્યનો અંદરનો અવાજ નથી.

(૪) અથર્વ.માં ‘ગન્ધર્વ’ શબ્દનું એક અન્ય વિશેષણ છે: ‘સૂર્યત્વક્’ અર્થાત્ મહાન સહસ્ત્રરશ્મિ સૂર્ય ભગવાન જ એમનો દેહ છે. અથવા તે એમનામાં જ છે એટલું જ નહીં, સૂર્યનો મહાન પ્રકાશ પણ એમનાથી પ્રાપ્ત થયો છે. આ એમનો મહિમા છે. આ બાબત પુરુરવાને સૂર્ય-પરમાત્મા તુલ્ય સિદ્ધ કરવામાં સહાયક બની શકે છે. જે પ્રકારે ‘રાજા કાલસ્ય કારણમ્’ માનવામાં આવે છે, એ પ્રકારે સૂર્ય ભગવાન પણ સમગ્ર જીવસૃષ્ટિ, ચૈતન્ય સ્વરૂપ કે કાલમાનના દ્યોતક મનાય છે. શ્રી અરવિન્દ કહે છે કે “જેનો પિતા બુધ તથા માતા ઈલા છે અને જે ઈશ્વરીય પ્રેરણાનું પ્રતીક છે. આ પ્રકારે પુરુરવાનો વંશગત સંબંધ સૂર્ય તેમજ ચંદ્રથી છે.”^{૧૮} કાલિદાસે પણ વિક્રમોન્ની એક ઉપમામાં પુરુરવાને સૂર્યતુલ્ય બતાવ્યો છે.^{૧૯}

પુરુરવા માતૃપક્ષથી સૂર્ય અને પિતૃપક્ષથી ચંદ્રના ગુણો સંસ્કારરૂપે લઈને ઉત્પન્ન થયો છે. સાપિણ્ડ્ય ધર્માનુસાર કન્યા સ્ત્રીની પાંચ પેઢી અને વરમાં પિતાની સાત પેઢીના સંસ્કાર ઉતરી આવે છે, એવું સ્મૃતિશાસ્ત્રમાં કહ્યું છે.^{૨૦} આ પ્રમાણે પુરુરવા પ્રતિ અમાસના દિવસે સૂર્ય-ચંદ્ર જ્યારે સાથે હોય ત્યારે સૂર્યની આરાધના કરે છે. સૂર્યાશનું પરિમાર્જન કરે છે. સમગ્ર નાટકમાં પિતૃપક્ષના ચાંદ્રગુણોનું પ્રાબલ્ય હોવાથી તે દિલ અને દિમાગની સંવાદિતા પ્રાપ્ત કરવા માટે આદર્શની પૂજા કરે છે. આથી તો તે વિક્રમ છે.

જ્યારે ઉર્વશીનું દાનવથી રક્ષણ, ચારણો દ્વારા ગદ્ય-પદ્ય-મિશ્રિત વીરરસ પ્રધાન ‘જયોદાહરણમ્’ દ્વારા વિજયગાથા-ગાન માટે પ્રોત્સાહિત, પુરુરવાનું વારંવાર સ્વર્ગમાં ગમનાગમન, દેવરાજ ઇન્દ્રની મૈત્રી, દેવ-સહાય ક્ષમતા અને ઇન્દ્ર-નારદ દ્વારા પ્રાપ્ત ઉર્વશીની સાથે સહજીવનની અનુમતિ- આ બધું માતૃપક્ષ સૂર્ય તરફથી પ્રાપ્ત સંસ્કાર ગુણોને આભારી છે.

(૫) અથર્વ. માં ગન્ધર્વ અર્થાત્ પરમાત્મા માટે કહ્યું છે કે ‘एक एव नमस्यः अर्थात् ते એક જ નમસ્કાર યોગ્ય છે, સર્વ જગતમાં તે જ એક પ્રશંસાને યોગ્ય છે— વિશ્વુ ઇદ્વ્યઃ । તથા ‘तं त्वा यौमि ब्रह्मणा’, ‘नमस्य’, ‘नमस्ते अस्तु’, સુસેવાઃ ઇત્યાદિ જેના વિશે સ્તુતિપરક પદ પણ પ્રાપ્ત થાય છે.

વિક્રમો.ના નાન્દીશ્લોકમાં પણ પરમાત્મા માટે ‘भक्तियोग सुलभः’, ‘अन्तर्यश्च मुमुक्षु-भिर्नियमितप्राणादिभिर्मृग्यते’ જેમાં વિશેષણ પ્રયુક્ત કર્યા છે. તથા અંતિમ પદથી રાજાની સ્તુતિ સમગ્ર શ્લોકમાં બતાવી છે, એવું કેટલાક વિદ્વાનોનું પણ સૂચન છે.

આ પરિપ્રેક્ષ્યમાં ટીકાકાર કાટ્યવેમ અને રંગનાથનું પણ વ્યાપક સૂચન છે કે “પ્રાણ વગેરે નિયત કરનાર મુનિ, જેઓ લોખંડ અને કાંચન(સુવર્ણ)ને એક સમાન માને છે અને રાજામાં જેમની ભક્તિ છે, એવા મુનિગણ દ્વારા પુરુરવાનું અંતઃકરણમાં શોધન થાય છે અર્થાત્ રાજા પુરુરવાએ આવા મુનિઓના હૃદયમાં સ્થાન પ્રાપ્ત કરી લીધું છે.”^{૨૧}

‘अग्निषोमात्मकं जगत्’ની વચ્ચે સંવાદિતાના મંથનમાં રત પુરુરવાના જીવનમાં ભરત, ચ્યવન, નારદ, દુર્વાસા, કણ્વ, મારિયાદિ મુનિઓએ શાપ અને અનુગ્રહ દ્વારા વ્યક્તિ, સમાજ અને પારિવારિક જીવનના વૈશ્વિક સ્થાપન માટે પુરુરવાને નિમિત્તરૂપ યશ પ્રાપ્ત કરાવી રાજા પ્રતિ પોતાની ભક્તિનું પ્રમાણ રજૂ કર્યું છે. જેમ કે,

“मारियाश्रमनो सर्वदमन ભરત બને એવી ક્ષમતા પ્રાપ્ત કરે છે. ચ્યવનાશ્રમના નિયમોનું ઉલ્લંઘન કરનાર આયુ નારદ દ્વારા યુવરાજ પદ પર અભિષેક થવાથી સબળ, સક્ષમ અને ઉચિત નેતૃત્વ આપવાની ક્ષમતા પ્રાપ્ત કરે છે. વિક્રમો.નાં નાયક-નાયિકા ધીર, ગંભીર બને છે. કણ્વએ શકુન્તલાનું પાલન કર્યું, પરંતુ પાલક-પિતા હોવાના કારણે ‘अर्थो हि कन्या परकीय एव’— સમજી એને વિદાય આપ્યા પછી ઊર્મિથી પર થયા-સ્વસ્થ થયા. દુર્વાસા અને મારિયે પણ શકુન્તલાને સંયમિત કરી. એ જ રીતે ભરતે પણ ઉર્વશીને શાપ આપ્યો, પરંતુ ઇન્દ્રના અનુગ્રહની વચ્ચે તેઓ ન આવ્યા. નારદને ઇન્દ્રના અનુગ્રહમાં લોકકલ્યાણ માટે પુરુરવા-ઉર્વશીને સાથે રાખવાં, યોગ્ય

લાગ્યું. વનચારી મુનિએ સંગમનીય મણિ દ્વારા પુરુરવા-ઉર્વશીનો સંયોગ બનાવ્યો.

આ બધા જ શાપ અને અનુગ્રહની પાછળ નિવૃત્તિ માર્ગ પર સંચરિત નૈષ્કર્મ્ય (બુદ્ધિયુક્ત) મુનિઓની લોકસંગ્રહની ભાવના / પ્રવૃત્તિ માની શકાય. આ મુનિઓનું સમષ્ટિ માટે અને રાજધર્મ માટે સમર્પણ છે અને રાજા પ્રત્યે ભક્તિપૂર્વક કર્તવ્ય-પાલન છે.

(દ) અથર્વઁમાં ગન્ધર્વ-અપ્સરા વચ્ચેના તાત્ત્વિક અને સ્થૂલ સંબંધનું વર્ણન પ્રાપ્ત થાય છે.^{૨૨} પં. સાતવળેકરજીએ ‘અપ્સરા’ શબ્દનું આ પ્રકારે અર્થઘટન કર્યું છે :

“અપ+સરસ્” અર્થાત્ અપ- જળને આશ્રયે, સરસ્- ચાલનારી. આ નામ જલાશ્રિત પ્રાણવાચક છે. ‘આપોમયઃ પ્રાણઃ’ જલમય અર્થાત્ જળના આશ્રયે પ્રાણ રહે છે. આ ઉપનિષદોનું કથન છે. અને એ જ વાત આ શબ્દોમાં પણ છે. આથી ‘અપ્સરાઃ’ શબ્દ પ્રાણશક્તિનો વાચક છે, એવું વેદમાં પણ કહ્યું છે. અહીં એમણે એક અનુમાન પણ કર્યું છે કે જલતત્ત્વના આધાર પર રહેવાવાળો પ્રાણ આત્માની ધર્મપત્નીરૂપ છે અર્થાત્ ગન્ધર્વ જો આત્મા છે, તો એની ધર્મપત્નીરૂપ અપ્સરા નિઃસંશય પ્રાણશક્તિ કે જીવનશક્તિ જ છે.^{૨૩}

પુરુરવા સમગ્ર નાટકમાં પોતાના અસ્તિત્વના સંઘર્ષમાં ઉર્વશીરૂપ પ્રાણશક્તિને પ્રાપ્ત કરવાના લક્ષ્યાંક-બલ પર જ જીવી રહ્યો છે. જો ઉર્વશીરૂપ પ્રાણશક્તિ પુરુરવાને પ્રાપ્ત ન થાત, તો આત્મારૂપ-પુરુરવાનું અસ્તિત્વ પ્રાયઃ સંભવિત ન બનત. જેમ કે—

ત્વદ્વિયોગોદ્ભવે તન્વિ મયા તમસિ મજ્જતા ।

દિષ્ટયા પ્રત્યુપલબ્ધાઽસિ ચેતનેવ ગતાસુના ॥ (૪.૪૦)

એક અન્ય અનુમાન જોઈએ તો — ‘પ્રાણ એવા સ્થાન પર સ્થિત છે કે તે એક બાજુથી દૃશ્ય અને બીજી બાજુથી અદૃશ્યને જોડનાર મધ્યબિંદુ છે, એના માટે આ આકૃતિ જુઓ :

શરીર — ઈન્દ્રિયો — પ્રાણ — મનબુદ્ધિ — આત્મા
દૃશ્ય ○ અદૃશ્ય

અર્થાત્ સ્થૂલ-દૃશ્યથી સૂક્ષ્મ અદૃશ્ય સુધી પહોંચવા માટે યોગાદિ શાસ્ત્રોમાં પ્રાણનું આલંબન કરવામાં આવ્યું છે. કેમ કે આ પ્રાણ એક જ એવો છે કે તે સ્થૂળ-સૂક્ષ્મ, દૃશ્ય-અદૃશ્ય, જડ-ચેતન, શક્તિ-પુરુષને જોડી દે છે. આથી પ્રાણ ભુવનોનો મધ્ય કહેવાય છે અને આધ્યાત્મિક ઉન્નતિના સાધન માટે પ્રાણનું જ આલંબન પ્રધાન માન્યું છે. કેમ કે અદૃશ્યનો અનુભવ થતાં આસક્તિ વધે છે તથા સૂક્ષ્મ-તત્ત્વનું અનુસંધાન વધારે થાય છે.^{૨૪}

વિક્રમો.માં સૂચિત થાય છે કે ‘પ્રાણ (શક્તિ) અપ્સરાઓ છે. અપ્સરા-ઉર્વશી(પ્રાણશક્તિ)થી પુરુરવા (આત્મા) સંતુષ્ટ થાય છે :’

“ત્વદર્શનાદેવ પ્રસન્નબાહ્યાન્તઃકરણોઽન્તરાત્મા ।”^{૨૫}

ઉર્વશી સ્વર્ગ-પૃથ્વીરૂપ બંને ભુવનોમાં મધ્ય છે. બંને ભુવનોના મિલનમાં સાધનરૂપ છે. એ

જ પ્રાણથી પુરુરવા આધ્યાત્મિક ઉન્નતિ તરફ વધે છે. જેમ— ‘ઉર્વશીને ફરી પ્રાપ્ત કરી લેવાથી એના ભૌતિક તેમજ આધ્યાત્મિક જીવનમાં એક અભિનય સ્ફૂર્તિ આવી જાય છે, જે એના શીલની માનવીયતાની ઉપર્યુક્ત નિર્વ્યાજ વિજ્ઞાપિત કરે છે.’^{૨૬}

(૭) અથર્વ.માં અપ્સરાઓ માટે આ પ્રમાણે વિશેષણો છે : યા કલન્દા અર્થાત્ બોલાવવાવાળી કે પ્રેરણા કરવાવાળી, તમિષી-યયઃ અર્થાત્ ગ્લાનિને દૂર કરવાવાળી, અક્ષકામાઃ અર્થાત્ ચક્ષુઓની કામનાઓને તૃપ્ત કરવાવાળી, મનો-મુહઃ અર્થાત્ મનને મોહિત કરવાવાળી.

વિક્રમો.માં રાજા પુરુરવા ઉર્વશીના સૌંદર્યથી અભિભૂત થાય છે. એના પ્રતિ અનુરાગ-બદ્ધ પુરુરવાના કેટલાક સંવાદોથી ઉપર્યુક્ત અથર્વ.માં આપેલ વિશેષણોની સાર્થકતા દૃષ્ટિગત થાય છે. જેમ—

અહો નુ ખલુ દુર્લભાભિનિવેશી મદનઃ । (અઙ્ક, ૧)

एषा मनो मे प्रसभं शरीरात्पितुः पद मध्यममुत्पतन्ती ।

सुराङ्गना कर्षति खण्डिताग्रात्सूत्रं मृणालादिव राजहंसी ॥૧.૧૮॥

आ दर्शनात्प्रविष्टा सा मे सुरलोकसुन्दरी हृदयम् ।

बाणेन मकरकेतोः कृतमार्गमवन्ध्यपातेन ॥૨.૨॥

(તથા જુઓ : ૨.૮, ૨.૧૦, ૨.૧૧ ૨.૧૭, વગેરે)

વિક્રમો.ના નાન્દીશ્લોકમાં ‘મુમુક્ષુ’ શબ્દથી ઉર્વશીનું સૂચન છે. જ્યારે પુરુરવા ‘ભક્તિયોગ સુલભ’ છે. આ બંને પદ સંયુક્ત કરવાથી વિક્રમો.ના પ્રસિદ્ધ ટીકાકાર રંગનાથે જે કહ્યું છે તથા અથર્વ. અને વિક્રમો.ના ઉપર્યુક્ત વિશેષણો સાથે પણ સાદૃશ્ય સધાશે. જેમ કે રાજામાં ઉર્વશીની સ્થિર ભક્તિ હોવાથી જ સંગમનીયમણિના યોગથી પુરુરવાને ઉર્વશીની પ્રાપ્તિ થાય છે.^{૨૭}

(૬) નિષ્કર્ષ :

(૧) પ્રસ્તુત શોધપત્રમાં કાટ્યવેમ, રંગનાથ ઇત્યાદિ ટીકાકારોના બૌદ્ધિક યત્નને સિદ્ધ કરવાનો એક યથામતિ પ્રયત્ન છે.

(૨) ઉપર્યુક્ત અધ્યયનની સિદ્ધિમાં ટીકાકાર રંગનાથનાં અવતરણ અહીં ઉપયુક્ત બની રહે એમ છે. જેમ કે ‘ઉપર્યુક્ત વિશેષણોથી પ્રસિદ્ધવિભવ તથા વિશેષણ-મહિમાથી વિશેષ લાભને કારણે પુરુરવા તમારા-સભાસદોનું નિઃશ્રેયસ (કલ્યાણ) અર્થાત્ યોગક્ષેમાદિરૂપ કલ્યાણ કરે, એવો ભાવ વ્યંજિત થાય છે.’^{૨૮} અર્થાત્ આ પ્રકારે પુરુરવા નર નહીં, પરંતુ નારાયણ તુલ્ય સિદ્ધ થાય છે / માની શકાય છે.

(૩) ઉર્વશીને વિશ્વનો પૂંજિભૂત પ્રેમ અને પુરુરવાને સમગ્ર સંસારના ચૈતન્યનો પૂંજસમ(સૂર્ય કે શિવવત્) માનીએ તો વિક્રમોર્વશીય એક ઉદાત્તરૂપક સિદ્ધ થઈ શકે છે.

(૪) અથર્વ. ના આ સૂક્ત (૨.૨) અને વિક્રમો.ના નાન્દીશ્લોકની સાથેના તુલનાત્મક

અધ્યયનનો નિષ્કર્ષ એ છે કે પુરુરવાને ગન્ધર્વ-પરમાત્મા (શિવ) તુલ્ય સિદ્ધ કરી, પુરુરવા-ઉર્વશીની વચ્ચેનો તાત્ત્વિક અને સ્થૂળ સંબંધ સ્પષ્ટ કરી, ઉર્વશી અને મુનિઓની પુરુરવા પ્રતિ નૈષ્કર્મ્ય ભક્તિનું સ્થાપન કરીએ તો વિક્રમોર્વશીય એક 'સમષ્ટિ યજ્ઞ' સમ રૂપક બની રહે (!!!) એ જ આ અથર્વ.ના સંદર્ભમાં વિક્રમો.ના નાન્દી શ્લોકનું 'કાવ્યાર્થ સૂચકત્વ' છે.

પાદટીપ :

૧. તથાપ્યવશ્યં કર્તવ્યા નાન્દી વિઘ્નોપશાન્તયે । સા. દ., ૬.૨૩
૨. એજન, ૬.૨૪
૩. અભિજ્ઞાનશાકુન્તલમ્ । (With the commentary of Raghava Bhatt); Ed. K.M. Joglekar, Pub. The Oriental Publishing Company, Bombay, 1913, P.2
૪. સંપા. પ્રા. પી.સી. દવે અને પ્રા. સુરેશ જ. દવે, 'પ્રતિજ્ઞાયૌગન્ધરાયણ'નાટકના શ્લોક-૧ ની અભ્યાસનોંધમાંથી ઉદ્ધૃત, સરસ્વતી પુસ્તક ભંડાર, ૧૯૮૪-૮૫.
૫. Prof. H. D. Velankar 'Vikramorvashiyam', Sahitya Akadami, New Delhi, P.45
૬. વક્ષ્યમાણનાન્દીલક્ષણપ્રાપ્તં કાવ્યાર્થસૂચનમપ્યત્ર પ્રદર્શયતે- "અત્ર વેદાન્તેષુ યમાહુરેકપુરુષં" ઇત્યાદિભિ- વિશેષણૈર્વક્ષ્યમાણઃ કથાનાયકઃ પુરુરવા નામ રાજા સૂચ્યતે કુતઃ 'ઉર્વશ્યસિ પુરુરવા અસિ ધૃતેનાક્તે વૃષણં દધાથામ' ઇત્યાદિવેદવાક્યેષુ કથનાચ્ચ જસસ વા અમ્બરતલે ગદી ઉત્થીત્યાદિવાક્યપ્રતીયમાનરોદ :-સંચાર વત્વાચ્ચનન્યસાધારણૈશ્વર્ય- વત્વાચ્ચોર્વશ્યા મોક્ષાર્થિભિર્મૃગ્યમાણત્વાચ્ચ ।" ઇતિ કાટ્યયેમ : II- The Vikramorvashiyam of Kālidāsa, (With A New Sanskrit Commentary and Arthaprakashika)', Ed. M. R. Kale, Pub. Motilal Banarashidass Publishers Private Limited, Delhi, Reprint, 1991, P. 49
૭. અનન્યસામાન્યપ્રજાપાલનદયાદાક્ષિણ્યાદિયોગાદ્યં પુરુષમેકં મુખ્યામાહુર્વર્ણયન્તિ । બુધા ઇતિ શેષઃ । રોદસી દ્યાવાભૂમિ- વ્યાપ્ય સ્થિતમ્ । નિજકીર્ત્યેતિ શેષઃ । યસ્મિન્નાજનીશ્વર શબ્દો યથાર્થાક્ષરઃ । ... તથા ચ નિયમિત પ્રાણાદિભિર્મુમુક્ષુભિરપિ સમલોઘાશ્મકાઞ્ચનૈરત્યુદાસીનૈરપીત્યર્થઃ । યો રાજા અન્તઃકરણે મૃગ્યતે ચિન્ત્યતે ।..... સ્થાણુઃ સ્થિરતરઃ । અતિધીર ઇતિ યાવત્ । યદ્વા સ્થાણૂ રુદ્રરૂપઃ ॥.... ઇતિ રઙ્ગનાથઃ ॥ એજન, પૃ. ૪૯-૫૦
૮. વિક્રમોર્વશીય (પ્રકા. સી. જમનાદાસ કંપની, અમદાવાદ- ૧૯૮૮) ૧.૧ની ટિપ્પણમાંથી ઉદ્ધૃત.
૯. વિદ્યાધરાપ્સરો-યક્ષ-રક્ષો-ગન્ધર્વ-કિનરાઃ ।
પિશાચો ગુહ્યકઃ સિદ્ધો ભૂતોઽમી દેવયોનયઃ ॥ અમરકોશ, ૧.૧.૧૧
૧૦. અમરકોશ, ૩.૩. ૧૩૩
૧૧. અનુ. સૂર્યકાન્ત, એ. બી. કીથ, 'વૈદિક ધર્મ એવં દર્શન', પૃ. ૨૨૧-૨૨૨
૧૨. પં. શ્રીપાદ સાતવળેકરજી, બ્રહ્મવિદ્યા પ્રકરણ, અથર્વવેદનો સુબોધ અનુવાદ, ભાગ-૧, સૂક્ત : ૨.૨, પૃ. ૪૧-૪૨
૧૩. જુઓ, રઘુવંશમાં - ઈન્દ્ર, કુબેર, નારદ વગેરે, કુમારસંભવમાં - શિવ, પાર્વતી, કાર્તિકેય, કામદેવ, રતિ, વસન્ત, શિવગણ, ઈન્દ્ર વગેરે. મેઘદૂતમાં - યક્ષ, યક્ષિણી, કુબેર, મેઘ વગેરે, નાટ્ય-સાહિત્યમાં ઉર્વશી

વગેરે અપ્સરાઓ, ચિત્રરથ ગંધર્વ, કેશી દાનવ વગેરે.

૧૪. પ્રખ્યાતવંશો રાજર્ષિધીરોદાત્તઃ પ્રતાપવાન્ ।

દિવ્યોઽથ દિવ્યાદિવ્યો વા ગુણવાનાયકો મતઃ ॥ સા. દ., ૩

૧૫. નારદ :- ત્રિકાલદર્શિભિર્મુનિભિરાદિષ્ટઃ સુરાસુરસંગરો ભાવી ।

ભર્વાશ્ચ સાંયુગીનઃ સહાયો નઃ । વિક્રમો., ૫ ૨૦ થી ૩૫૨.

૧૬. શ્રી અરવિન્દઃ ‘Kālidās’ (Second Series) પૃ. ૫૧ ।

૧૭. એજન, પૃ. ૫૩

૧૮. એજન, પૃ. ૫૪

૧૯. આ લોકાન્તાત્પ્રતિહતતમોવૃત્તિરાસાં પ્રજાનાં

તુલ્યોદ્યોગસ્તવ દિનકૃતશ્ચાધિકારો મતો નઃ ।

તિષ્ઠત્યેષ ક્ષણમધિપતિર્જ્યોતિષાં વ્યોમમધ્યે

ષષ્ઠેભાગે ત્વમપિ દિવસસ્યાત્મનશ્છન્દવર્તા ॥ વિક્રમો., ૨.૧

૨૦. જુઓ, મનુસ્મૃતિ, અ. ૩.૫ની ૫૧૬ટીપ, પાર્શ્વપ્રકાશન, અમદાવાદ, ૧૯૯૫.

૨૧. નિયમિતપ્રાણાદિભિર્મુમુક્ષુભિરપિ સમલોષ્ટાશ્મકાઞ્ચનૈરત્યુદાસીનૈરપીત્યર્થઃ । યો રાજા અન્તઃ અન્તઃકરણે મૃગ્યતે ચિન્તયતે । નૈતાદૃશો ધર્મશીલો જગતિ દૃષ્ટપૂર્વં ઇતિ સર્વદા ચેતસ્યનુસંધીયત ઇતિ ભાવઃ । સ્થિરા ભક્તિર્યાસાં પ્રજાનાં તાભિર્યોગેન ચિત્તાનુસરણરૂપેણોપાયેન સુલભોઽભિગમ્યઃ । Ed. M. R. Kale, Vikramorvashiyam of Kālidāsa, P. 49

૨૨. અનવદ્યાભિઃ સમુ જગમે આભિરપ્સરાસ્વપિ ગન્ધર્વ આસીત્ ।

સમુદ્ર આસાં સદનં મ આહુર્યતઃ સુદ્ય આ ચુ પરા ચુ યન્તિ ॥ અથર્વવેદ, ૨.૨.૩

૨૩. પં. સાતવળેકરજી, બ્રહ્મવિદ્યા પ્રકરણ, પૃ. ૪૧-૪૨

૨૪. એજન, પૃ. ૪૬

૨૫. જુઓ. વિક્રમો., ૪.૪૦ થી ૪૧ ની વચ્ચે.

૨૬. ડૉ. રમાશંકર તિવારી, ‘મહાકવિ કાલિદાસ’, ચૌખમ્બા વિદ્યાભવન, વારાણસી, પચ્ચમ સંસ્કરણ, ૧૯૮૮, પૃ. ૨૪૫

૨૭. યદ્વા સ્થિરા ભક્તિરર્થાદ્રાજનિ યસ્યા ડર્વશ્યાસ્તયા યોગેનાર્થાત્સંગમનીયાખ્યમણિ સમ્બન્ધેન સુલભઃ સુપ્રાપઃ તસ્યા વા યોગેન પૂર્વોક્તોપાયેન સુલભઃ । એતેનાસ્યોર્વશીકામુકત્વં લતારૂપાયાશ્ચાસ્યાઃ સંગમનીય દ્વારા સંગમ ઇત્યાદ સૂચિત । યોગશ્ચારે પૂર્વલાભ સૂત્રે વિસ્તર્યઘાતિનિ । ઉપાયે સંગતૌ ધ્યાનૌષધસંનાહ્યુક્તિષુ ॥.....ઇતિ રજ્જનાથઃ । Ed. M. R. Kale, The Vikramorvashiyam, P. 49-50

૨૮. એજન, પૃ. ૫૦

ગુજરાતનાં ભૂમિજ દેવાલયો—એક વિવેચના★

મૌલિક હજરનીસ

સ્થાપત્ય અને વાસ્તુ શબ્દોમાં ભારતીય સ્થાપત્ય અભિવ્યક્ત થાય છે. પ્રથમ શબ્દ સ્થાપત્ય સ્થાપવું-સ્થાપનાના પરિપ્રેક્ષ્યમાં છે.^૧ અને દ્વિતીય વાસ્તુ શબ્દ વસ-વસવાટના અર્થમાં અભિપ્રેત છે.^૨

પ્રસિધ્ધ સ્થાપત્યવિદ એડમ હાર્ડી અનુસાર સ્થાપત્ય-સ્થાપના કે પ્રતિષ્ઠા દેવાલયના સંદર્ભમાં છે.^૩ જ્યારે વાસ્તુ સમાજ અંતર્ગત લોકગૃહ, વસ્તીગૃહ કે સાદા અર્થે ઘર સૂચવે છે.^૪ વધુમાં એડમ હાર્ડી કહે છે એમ “કોઈ માર્ગ-પથ કે રસ્તા પરની નાનીશી દેરીથી લઈને કોઈ રાજા કે મહાસમ્રાટે બંધાવેલા અતિ ભવ્યાતીત ભવ્ય દેવાલયનો આશય તો એકજ હોઈ શકે. અને એ ઈશ્વરનો વસવાટ હોય.”^૫ મંદિરને દેવ-રહેઠાણ કલ્પી આ માટે પ્રાસાદ શબ્દ પ્રયોજાયેલો છે.^૬

ઉપરોક્ત આગળ જણાવેલ વાતથી એ સ્પષ્ટ થાય છે, કે પ્રાસાદ એ દિવ્યાનુભૂતિનું સ્થાનક-પરમધામ છે. આપણે ત્યાં મંદિર સ્થાપત્ય માટેનું વિપુલ સાહિત્ય છે. પરંતુ એ તમામ વિગતો વિસ્તારભયે આપવી શક્ય નથી. આથી સ્થળસંકોચે માત્ર જરૂરી ભૂમિજ દેવાલયો સંબંધીજ ચર્ચા કરી છે. ભૂમિજ મંદિર શિખર શૈલી અને તલછંદ પરથી ઓળખી શકાય છે. આથી શિખર પરંપરા અંગે જણાવું જરૂરી બને છે. શિખર આકાર પરત્વે બે ભાગમાં જુદા પડે છે:

૧. ઈસ્વીસનની પહેલી શતાબ્દીથી લઈ છઠ્ઠા - સાતમા શતક સુધી જોવા મળતી છાદ્ય પ્રાસાદ શિખર શૈલી, અને
૨. દસમી સદીથી લઈને ચૌદમી શતાબ્દીના પ્રારંભ સુધી નજરે ચડતી રેખાન્વિત શિખર શૈલી. રેખાન્વિત શિખર શૈલીના સમકાલીન ભારતીય વાસ્તુગ્રંથો નાગર, દ્રવિડ અને વેસર એવા ભેદ પાડે છે.^૭

આપણે ત્યાં ઉત્તર અને પશ્ચિમ ભારતમાં નાગર શૈલીનો પ્રસાર હતો. એમાંય ગુજરાત-રાજસ્થાન પ્રદેશે વ્યાપક પ્રાદેશિક અંશો સાથે ચૌલુક્ય સમયે નાગર શૈલીનું પ્રચલન રહ્યું હતું જેમને સોલંકીકાલના મંદિરો તરીકે ઓળખવામાં આવે છે. કે સોલંકીશૈલીના મંદિરો પણ કહી શકાય.

★ લેખક આંતરરાષ્ટ્ર ખ્યાત સ્થાપત્યવિદ્ પ્રોફેસર મધુસૂદન ઢાંકીના ચર્ચા અને સૂચનો માટે ઋણી છે.

મૈત્રક, અનુમૈત્રક અને સોલંકીકાલીન દેવપ્રાસાદોના ઉલ્લેખ સાહિત્ય અને અભિલેખોમાં આવતા હોય છે. તમામની વિગતો અપ્રસ્તુત છે. આથી તત્કાલીન ગ્રંથ સમરાંગણસૂત્રધાર અને અપરાજીતપૃથ્થાની સંક્ષિપ્ત ભૂમિજ મંદિરો અંગેની વિગતો પ્રસ્તુત કરી છે. તત્કાલે ગુજરાત, રાજસ્થાન અને માળવાના અરસપરસ સંબંધોથી વિકસેલું સાંસ્કૃતિક એકમ હતું. સાંસ્કૃતિક એકમને લીધે કલાના વિકાસમાં સમરૂપતા અને વિસંવાદિતા પણ દૃષ્ટિગોચર થાય છે.^૯

રેખાન્વિત શિખરવાળી નાગરશૈલીનો સંબંધ આપણાં ભૂમિજ મંદિરો સાથે છે. એડમ હાર્ડીના જણાવ્યા અનુસાર તો ભૂમિજ એ નાગર શૈલીના મંદિરનો પાછલા સમયનો એક મિશ્ર પ્રકાર છે.^{૧૦} વધુમાં લતીન શિખરમાંથી ભૂમિજ સ્વરૂપ અને આ સ્વરૂપ ધીમેધીમે સમય જતાં વધુ વિકસિત સ્વરૂપે દેખાય છે.^{૧૦} ટૂંકમાં ભૂમિજ એકાએક તૈયાર થયેલ સ્વરૂપ (form) કે શૈલી (style) નથી. પણ નાગર શૈલીમાંથી ક્રમિક પરીવર્તિત થઈ રૂપાંતર પામેલું સ્વરૂપ છે અને એ ધીરેધીરે વિકાસ પામી પૂર્ણ થયેલું છે.^{૧૧}

ઉત્તર ભારતમાં નાગરશૈલીના મુખ્યત્વે લતીન, શિખરી અને ભૂમિજ પ્રકાર છે. જેમાંથી લતીન અને શિખરી સ્વરૂપની ચર્ચા અત્રે અસ્થાને છે. લતીન શિખર સૌથી પ્રાચીન ગણાય છે. સમરાંગણસૂત્રધાર અને અપરાજીતપૃથ્થામાંથી ભૂમિજ પ્રાસાદની વિગતો મળે છે. પ્રથમ ગ્રંથ માળવી હોઈ, માળવાના રાજા ભોજદેવના નામે ચડેલો છે જેનો રચનાકાળ ઈ.સ. ૧૦૧૮ થી ૧૦૬૦ માનવામાં આવે છે. બીજું પુસ્તક ગુજરાતમાં રચાયેલું છે, જે ૧૨મી શતાબ્દીનું મનાય છે. સોલંકીકાલીન દેવાલયોમાં પદવિન્યાસ આ બે ગ્રંથો અનુસારના છે. અપરાજીતપૃથ્થાના ૧૮૭, ૧૫-૨૬માં ત્રિકમંડપનાં સૂત્ર છે. એ પ્રમાણે બાર પ્રકારોમાં મુખમંડપનો સમાવેશ થાય છે. મુખમંડપ મૂળે તો ગર્ભગૃહ કે મંડપ આગળની ચોકી છે જેને પ્રવેશચોકી કહેવામાં આવે છે. ત્રિકમંડપની ત્રણ બાજુ ચોકી પ્રવેશ માટે છે.

ગર્ભગૃહના મંડોવર ઉપર શિખર રચના હોય છે. ભૂમિજ પ્રકારમાં વિસ્તૃત કરવા માટે ફરીફરીને કૂટસ્તંભ - સાંકળ રચના નીચે તરફ જાલિકાનકાશી સહ ઉતરતા ઉતરતા ક્રમે મોટા ખત્તક સુધી કંડારવામાં આવે છે. જેને લીધે આગલા ભાગે કોઈ શૃંગ(દેરી)નો મંડોવરે ઉગમ દેખાય છે. સંક્ષિપ્તમાં મૂળ ધરી આસપાસથી ઉગમ પામતા ભિત્તિદેરીના એક પછી એક શૃંગ રૂપાંકનો કૂટસ્તંભની સાંકળ વધારતા વિકાસનું સાતત્ય બતાવે છે.

શિખર માટે સમરાંગણસૂત્રધારે વિશદ ચર્ચા કરી છે^{૧૨} જે અંતર્ગત મધ્યશિખર(મૂલમંજરી)ની ચારે તરફ ઉર:શૃંગ કે ઉરોમંજરી, કર્ણશૃંગ અને આ અંગવિન્યાસો પર આમલક કે કલશ રચના કરવા જણાવેલ છે. આ પરિપાટીએ અપરાજીતપૃથ્થાએ માહિતી આપેલ છે. જેમાં વધુમાં એમાં વેણુકોશની રેખાઓ અને એ દ્વારા રચાતી નમણોની માહિતી મળે છે.^{૧૩} આમ શિખરશૈલીની બારીકીઓની વિગતો મળે છે.

ભૂમિજ પ્રાસાદોના અભ્યાસથી સમજાય છે કે શિખર તલમાન અને રેખાઓ લીધે ઉપલા અંડકોની રચના થયેલી છે જેની સંખ્યા ભિન્ન છે, જે ૧-૫-૮-૧૩ જેમ ક્રમે ક્રમે વધે છે. ભૂમિજ પ્રાસાદોના રચનાનો ગાળો ૧૦મી શતાબ્દી અને પછીના સમયનો છે. અદ્યાપિ પર્યંત ભૂમિજ દેવાલયોની મૂળ ભૂમિ

માળવા (મધ્યપ્રદેશ) ગણવામાં આવે છે. ભૂમિજ પ્રાસાદો મધ્યપ્રદેશ, મહારાષ્ટ્ર, રાજસ્થાન અને ગુજરાતમાં બંધાયેલા છે.

ગુજરાતમાં અઘાપિ ભૂમિજ પ્રાસાદ તરીકે ઓળખાયેલાં માત્ર ત્રણ મંદિરો છે : ૧. માકણી, ૨. લીમખેડા અને ૩. સરનાલ. જે અનુક્રમે વડોદરા, પંચમહાલ અને ખેડા જિલ્લામાં આવેલાં છે જે તમામની વિસ્તૃત અભ્યાસ વિગતો પ્રસ્તુત કરવાનો લેખનો આશય નથી. ટૂંકમાં લીમખેડાનું મંદિર ત્રિદલ (Triple-shrine) અને સરનાલનું મંદિર ગળતી નદી અને મહીસાગરના સંગમ સ્થળે હોવાથી ગળતેશ્વર દેવાલય તરીકે ઓળખાય છે. શરૂઆતમાં ભૂમિજ સ્વરૂપ ઓળખાતું કે જાણમાં નહોતું. આથી જ ડો. હસમુખ સાંકળિયાએ ગળતેશ્વરને ચાલુક્ય શૈલીનું કહ્યું હતું.^{૧૪} પરંતુ અપરાજીતપૃષ્ઠાના આધારે પ્રથમવાર પ્રો. મધુસૂદન ઢાંકીએ એને ભૂમિજ પ્રકારનું સાબીત કર્યું.^{૧૫} આજ પ્રમાણે માકણીનું રણમુક્તેશ્વર મહાદેવ મંદિર ડો. આર. એન. મહેતાએ સરસ રીતે પ્રસિદ્ધ કરેલું હતું.^{૧૬} પરંતુ એનું ભૂમિજ સ્વરૂપ એ જણાવી શક્યા નથી. આ લેખના લેખકે એને પ્રથમવાર ભૂમિજ પ્રકારનું હોવાનું પુરવાર કર્યું છે.^{૧૭}

અંતમાં મોટા ભાગના ઉક્ત ચારેય રાજ્યોમાં આવેલાં ભૂમિજ શિવમંદિરો છે. છતાં ભૂમિજ એ માત્ર સ્થાપત્યકલા-શૈલીનો પ્રકાર છે. તે કોઈ સંપ્રદાય સાથે સંકળાયેલ નથી. જે શૈવ, શાક્ત, સૌર અને જૈન મંદિરોનાં ભૂમિજ ઉદાહરણો પુરવાર કરે છે. આજે પણ લતીન શિખરમાંથી ઉદ્ભવેલા શિખરી પ્રાસાદ બંધાય છે. પણ મંદિર સ્થાપત્યના શિરમોર ભૂમિજ પ્રાસાદ ૧૫મી શતાબ્દી બાદ વિસરાઈ ગયા છે.

(See Map prepared by the present writer showing the distribution of Bhūmija Temple sites in North-western India.)

ટીપ્પણ

૧. ભટ્ટ પનુભાઈ, ભારતીય સરૂપકલાઓ પ્રત્યેનો અભિગમ, વિદ્યાપીઠ, વર્ષ-૧૯, અંક-૪, જુલાઈ-ઓગસ્ટ, ૧૯૭૮, પૃ. ૩.
 ૨. એજન, પૃ.-૩.
 ૩. Hardy Adam, *Indian Temple Architecture-Forms and Transportation*, New Delhi, 1995.
 ૪. *Ibid.*
 ૫. *Ibid.*
 ૬. Dhaky M.A., *The Indian Temple Forms in Karṇāṭā Inscription and Architecture*, New Delhi, 1977.
- Also see, Hajarnis Maulik, *Bhūmija Temples in Gujarat*, Thesis submitted for B. Arch. Degree to Gujarat University, Ahmedabad, 2006 (unpublished).
૭. (સં) પરીખ, શાસ્ત્રી, ગુજરાતનો રાજકીય અને સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસ, ગ્રંથ ૪, અંતર્ગત કે. એફ. સોમપુરાનું પ્રકરણ ૧૬, સ્થાપત્યકીય સ્મારકો, પૃ. ૪૨૫.

જેમ્સ ફર્ગ્યુસન એને ભારતીય આર્ય (Indo-Aryan) ચાલુક્ય અને દ્રવિડ એમ ત્રણ વિભાગમાં વહેંચે છે. જુઓ James Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*, Vol. II, p.84.

૮. હજરનીસ રવિ, ગુજરાતની શિલ્પ સમૃદ્ધિ - એક વિહંગાવલોકન, અમદાવાદ, ૧૯૯૯.
૯. Hardy Adam, *Ibid*, p. 388.
૧૦. *Ibid*, p. 306
૧૧. *Ibid*.
૧૨. સમરાંગણસૂત્રધાર, અં. ૪૯, ૨૨, ૫૫-૫૭, ૬૦, ૬૩.
૧૩. અપરાજિતપૃથ્વી, સૂ. ૨૩૯ - ૨૮૨, ૨૩૯ - ૨૪૨ - (૨ - ૨૩).
૧૪. Sankalia H.D, *Archaeology of Gujarat*, Bombay, 1941, p. 113-114.
૧૫. Dhaky M.A., "The Chronology of Solanki Temples of Gujarat", *Journal of M.P. Itihasa Parishad*, No. 3, 1961, p.61...સરનાલ મંદિરના સંશોધન અર્થે જુઓ Hajarnis Maulik, "Bhūmija class temple at Galatēśvara, sarnal", *Sambodhi*, Vol. XXIX, Puratattva Vol-1, 2007, p.31 - 49.
૧૬. Mehta R.N, "Mankanika Bhukti", *Journal of the M.S. Uni.*, Baroda, Vol. XVI, No.1, Apr., 1967.
૧૭. Hajarnis Maulik, *Bhūmija Temple in Gujarat*, Thesis submitted for B.Arch. Degree to Gujarat University, Ahmedabad, 2006 (unpublished).



સં. ૧૮૨૦ નો છીપવાડનો ગૃહગૃહણકનો દસ્તાવેજ

રસિલા કડીઆ

શ્રી લા. દ. ભા. સં. વિદ્યામંદિરમાંથી મને સં. ૧૮૨૦નો (ઈ.સ. ૧૭૬૩) છીપવાડનો દસ્તાવેજ સાંપડ્યો છે તે બદલ શ્રી જિતુભાઈ અને સંસ્થાનો હું આભાર માનું છું.

આ દસ્તાવેજ કાપડ પર કાળી શાહીથી લખાયેલ છે. તે સંક્ષિપ્ત અને જીર્ણ છે. તેનો છેવાડાનો ભાગ ૧૮ x ૨.૫ સે.મિ. જેટલો ટુકડો ફાટી ગયો છે જ્યારે આખો દસ્તાવેજ ૭૩.૫ સે.મિ. x ૨૪.૫ સે.મિ. નો છે. જ્યાં છિદ્ર છે ત્યાં અવાચ્ય જેવો લાગતો અક્ષર પૂર્વાપર સંબંધને આધારે ઉકેલી શકાયો છે. (લીટી ૩૭ માં સાથે છે ત્યાં ‘સાહાએ’ એમ સમજી શકાય છે.) ‘અત્ર સાક્ષ’ નું લખાણ છે ત્યાં ટુકડો ફાટી ગયો હોવાથી છેલ્લા ચારેક જેટલા અક્ષરો જતા રહ્યા છે પણ ફાટતાં અર્ધા રહી ગયેલા અક્ષરોને પૂર્વાપર સંબંધે તથા અનુમાન કરી, ચોરસ કૌંસમાં મૂકવામાં આવ્યા છે. ક્યાંક એ જ વિગત પછીની લીટીઓમાં આવી હોય તો અનુમાન કરવું સરળ પડ્યું છે. દસ્તાવેજમાં દસ્કત સિવાયના લખાણની ૪૬ લીટીઓ છે. એની લિપિ દેવનાગરી છે અને ભાષા સંસ્કૃત મિશ્રિત ગુજરાતી છે. અહીંની મધ્યકાલીન ગુજરાતી ભાષા અર્વાચીન ભાષા તરફ જઈ રહેલી સ્પષ્ટ જણાય છે. ક્રિયાપદ ‘છે’ (છિ ના સ્થાને) કે ‘મધે’ ને સ્થાને ‘મધ્યે’ ‘અહિમ્મદાવાદ’ ને સ્થાને અમદાવાદ એના ઉદાહરણો છે. લિપિમાંના ડ (ક) ઋ () (રૂ) ઇ (ઙી) ડ (5) (ઙ) જેવા વર્ણોની લેખનરીતિ ધ્યાન ખેંચે છે. વળી જ્ઞાને સ્થાને ગ્રા લખાયેલ છે તે પણ ધ્યાન ખેંચનાર છે. વિરામચિહ્નો તરીકે દંડ (।) પૂરો થતો કૌંસ ચિહ્ન (,) અને શબ્દની વચ્ચે (·) નજરે પડે છે. અહીં લિપ્યંતરમાં મેં દંડ રાખેલ છે અને લેખનમાં નથી ત્યાં પણ સ્પષ્ટતા ખાતર યોગ્ય જણાયું ત્યાં મૂક્યા છે.

શબ્દકોશમાં આપેલા અર્થો મહંદશે જોડણીકોશો તપાસીને આપેલ છે પણ જ્યાં નથી મળ્યા ત્યાં જૂના ઘરોમાં જોવાનું અને રહેવાનું મળ્યું છે તેથી તે તે ઘરોના સ્થાનો વિચારીને અને તે વખતે તે માટેના વપરાતા શબ્દોના સામ્ય ઉપરથી સમજાયા તે લખ્યા છે. આવા શબ્દોના અર્થ આગળ ? ચિહ્ન કરેલ છે. સારાંશલેખનમાં પણ આવી વિગતો સમજાવીને આપી છે.

વેચનાર :- ખરીદનારની પરસ્પરની સંમતિથી ગૃહગ્રહણક ખતપત્ર લખાયું છે. સમયની માહિતી સંપૂર્ણ છે તેથી આ દસ્તાવેજ પ્રમાણભૂત અને સંપૂર્ણ છે.

સારાંશ :-

દસ્તાવેજનો પ્રારંભ ‘સ્વસ્તિ’ જેવા મંગલવાચક શબ્દથી થયો છે. લીટી ૧ થી ૪ માં દસ્તાવેજ લખ્યાનો સમય આપ્યો છે : વિ.સં. ૧૮૨૦ના માસોત્તમ માગશર સુદ પના શનિવારનો દિવસ. આ સાથે શાલિવાહન સંવત આપી છે : શાકે ૧૬૮૫ના રોજ. સૂર્ય ત્યારે દક્ષિણે ગયો છે.

લીટી ૪ થી ૧૭માં આપણને તત્કાલીન રાજકીય બાબતોની જાણકારી પ્રાપ્ત થાય છે. લીટી ૪ થી ૭ માં દિલ્હીની ગાદીએ વિરાજિત પાદશાહ આલમગીર બહાદુરની પ્રશસ્તિ આપેલી છે. આ બાદશાહ આલમગીર બીજો (૨ જો) છે. આ કાળ દરમ્યાન દિલ્હીના પાતશાહની લગીરે ૫ હુકૂમત રહી ન હતી છતાં સંસ્કૃત-ગુજરાતી ખતપત્રોમાં હંમેશાં એ પાતશાહના અમલનો નિર્દેશ કરવામાં આવતો. એવું તે સમયના અન્ય ખતપત્રો જોતાં જણાઈ આવ્યું છે.^૧

પ્રસ્તુત ગિરોખતનો નં. ૧૪૮૪ છે. તેના પર આપેલી નોંધમાં “વાડીગામ-છીપવાડનું એક મકાન-ઘર આપ્યાનો લેખ [ગીરોખત]” લખાયેલ છે અને પ્રસ્તુત મકાન દરિયાપુર વિસ્તારનું વાડીગામ-છીપવાડનું હોવાની સમજ પ્રથમવાર દસ્તાવેજ વાંચતાં મને પણ થયેલી. આ દસ્તાવેજનો અભ્યાસ કરવા પૂરક સંદર્ભ સાહિત્યમાંથી જે ઐતિહાસિક વિગતો મને સાંપડી તેને આધારે અને દસ્તાવેજમાં વેરા બાબતે જણાવેલી વિગતોને તપાસતાં મને વિસ્તાર બાબતે મારી ગેરસમજનો ખ્યાલ આવ્યો. વાસ્તવમાં પ્રસ્તુત મકાન આસ્ટોરિયા-રાયપુર વિસ્તારમાં આવેલ છીપવાડી મધ્યે આવેલ કોઠની શેરીનું છે.

વિ. સં. ૧૮૨૦ના સમયે અમદાવાદમાં સૂબા તરીકે દક્ષિણી પેશ્વા પંડિત રઘુભાવા હતા અને તેમની તરફથી પંડિત શ્રી આપ્પાજી ગણેશ કચ્છ, ભુજ તથા કાઠિયાવાડમાં મુલકગીરી કરતા હતા. અમદાવાદમાં રક્ષા માટે પાંડુ પંડિતનો ધર્મન્યાય પ્રવર્તતો હતો. અર્ધવિભાગી દામાજી હતા અને તેમની મોરથી (તરફથી) પંડિત શ્રી ત્રંબક મુકંદ હતા. ધર્માધર્મ જોનાર પાદશાહ તરફથી દીવાન શ્રી મહમ્મદ અલીખાન હતા. સહી દસ્કત કરવાનો હક અલીખાનનો હતો. ચોતરાના કોટવાલ સદાશિવ પંડિત અને અર્ધવિભાગી આનાજી હતા. અહીં દસ્તાવેજ સાથે સંકળાયેલા તમામ અધિકારીઓનો ક્રમિક ઉતરતા ક્રમમાં ઉલ્લેખ છે. મરાઠાઓનું શાસન ત્યારે ક્યારેક સંયુક્ત કે ક્યારેક વહેંચાયેલું જોવા મળે છે.^૨ દસ્તાવેજની પ્રસ્તુત વિગતોથી જાહેર થાય છે કે એ વખતે પેશ્વા, ગાયકવાડ અને મોગલોની હુકૂમત ચાલતી હતી. આથી વેરા ભરવાની કચેરી હવેલી ચકલે ગાલબખાંનને રાયપુરમાં તથા વાડીગામના શરમુલકને હજીરે હતી. આ વિગત પછી તરત કોઠની શેરીમાં મકાન ગિરે અપાયાની વાત છે તેથી આ હકીકતમાં ગેરસમજ ઉદ્ભવી છે.

આજે પણ ઢાળની પોળની પાસે કોઠની શેરી છે. સં. ૧૮૫૦માં રચિત મગનલાલ વખતચંદ કૃત ‘અમદાવાદનો ઇતિહાસ’માં પણ આ પોળનો ઉલ્લેખ છે.^૩ ‘મીરાતે અહમદી ભાગ-૨’ માં રસ્તા અને બજારોની વિગતો આપી છે ત્યાં ‘ગાલબખાંન રાયપુરમાં’ એવો ઉલ્લેખ છે.^૪ દસ્તાવેજમાં આગળ મંડપિકાવેરો પરંપરા પ્રમાણે માફ છે તે વિગત આપ્યા બાદ કચેરીઓના સ્થાનોનો ઉલ્લેખ છે. ત્યારબાદ મકાન છીપવાડ મધ્યે કોઠની શેરીમાં આવ્યું હોવાનું જણાવ્યું છે. તે સમયની સહાયક સામગ્રી તપાસી. તે પરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે આ મકાન આજના રાયપુર વિસ્તારનું છે. તે સમયે છીપવાડી મોટો વિસ્તાર

હશે અને એમાંની એક પોળ તે કોઠની શેરી. આજેય આ વિસ્તારમાં કોઠની શેરી છે જ. દરિયાપુરમાં નથી ત્યાં છીપવાડી નથી, છીપાપોળ છે. મગનલાલ વખતયંદે નોંધ્યું છે કે કોઠની શેરીની દક્ષિણે કોટ, પશ્ચિમે ઢાળની પોળ, ઉત્તરે નાઈવાડો તથા ભાઉની પોળ છે. આજે કોઠની શેરીની બહાર નીકળતાં છીપાઓની વસ્તી છે જ. તેથી, પ્રસ્તુત મકાન રાયપુર વિસ્તારનું, નહિ કે દરિયાપુર-વાડીગામના વિસ્તારનું હોવાનો મારો મત બને છે.

લીટી ૧૮ થી ૨૭ સુધી ઘરનું વર્ણન છે. ઘર જેમાં એક મેડાજડિત છે તે સાથે ૩ ખંડનું, પૂર્વાભિમુખી છે. આગળ ચોરસાબંધ ચોક છે. પડસાળને ભડે લોખંડ જેવી જણાતી પણ લાકડાની જાણી છે. એક પડસાળમાં અને બીજું ચોકમાં એમ બે બારણાં છે. પડસાળમાં ડાબડિઆળી નિસરણી છે. ચોકમાં વાટીવા છે, પાણિયારું છે. તેમાં ૨, ઓરડીમાં ૨ અને પડસાળને ભડે ૧ એમ કુલ પાણી ભરવાના પાંચ ઘડા છે.^૫ ઓરડીને ધારે કમાડ છે. બીજું ઓટલે છે. તે દિશામાં પાણીનો ખાળ છે. ચોકમાં બીજો નાનો ખાળ છે. ખડકી પર મેડો, પાણિયારા પર અગાશી અને ખડકી પર છજાની બારી છે. બધાં છાપરાં નળિયાં સાથે છે.

લીટી ૨૭ થી ૩૧માં ગિરે લેનાર બે ભાઈઓ જે સૂરજી જાદવજીના દીકરા છે (સાહા અને હરખા) દેનાર એમની જ જ્ઞાતિ લેઉઆ પટેલ નંદલાલ પૂજાની બેન માણેકબાઈ છે. તેણે મેડા સહિત આખું ઘર ગિરે આપ્યું છે. લીટી ૩૧ થી ૩૬ માં એની કિંમત, મૂલ્યની ચુકવણી તથા હસ્તાક્ષર આપ્યાની વાત છે. લીટી ૩૭ થી ૪૧ માં ગિરો મૂકવા સાથેની શરતોની વિગતો છે.

પ્રસ્તુત મકાનની વિગતો આપી છે તે પ્રમાણે પટેલ નંદલાલ જે માણેકબાઈના ભાઈ થાય તેઓ મરણ પામ્યા. ત્યારબાદ નંદલાલની પત્ની કસલબાઈએ ઘરનો નીચેનો ખંડ ૬૧/- રૂા. લઈ ભાઈ સા(સાહા)ને ગિરે આપેલું. સંવત ૧૮૫૪ના ચૈત્ર વદી ૧૦ના રોજ ગિરે અપાયેલું. ત્યારબાદ કસલબાઈએ બીજાં લગ્ન કર્યા એટલે હવે માણેકબાઈએ ૮૦/- રૂા. લઈને આખું ઘર ૮૦ + ૬૧ = ૧૪૧/- રૂા.માં ગિરે આપ્યું છે અને ભાઈ સા(હા)એ (સાહા તથા હરખા સાથે રહેતા જણાય છે.) ૧૪૧/- રૂા.આપીને આખું ઘર ગિરે લીધું છે. હવે તેમાં ભાઈ સાહા કે ભાઈ હરખજી રહે, ભાડે આપે કે આડગ્રહણે આપે તો કોઈનો દાવો નહીં, ઘરનું ભાડું નહીં કે આપેલા દ્રવ્યનું વ્યાજ ગણવાનું નહીં. આ બાબતે કોઈ લડવા કે વળગવા આવે તો માણેકબાઈ અટકાવે. નળિયાની સંચરામણી વસે તે આપે. નળિયાની ખોટ ઘરધણીને માથે રહે. ઘર પડી જાય તો ઘરના ધણીને પૂછીને માંડી આપે (વસૂલ કરે.) વલત દોકડા ગા. મુજબ, ૧૧ વર્ષ માટે આપેલ છે.^૬

લીટી ૪૨ થી ૪૪માં ઘરના ખૂંટ વર્ણવ્યા છે. ઘરની પૂર્વે ચાલવાનો રસ્તો, નેવ, નીછાર, બારણું છે, પશ્ચિમે નેવ પડે છે તે છોડી મધ્યે પડે છે. ઉત્તરે જોઈતા વાલજી પટેલનું ઘર છે અને કરો સહિયારો છે. દક્ષિણે ભાવસાર પરાગજીનું ઘર છે. જ્યારે બાઈ માણેકબાઈ પટેલ ભાઈ સાહા-હરખજીને ૧૪૧/- રૂા. (૧૧ વર્ષની અવધિ) આપે ત્યારે ઘર ગિરોમુક્ત થાય અને તે સમયે ઘડીના ૫ વિલંબ કે બહાના વિના તે દ્રવ્ય પામે કે ભાઈ સા(હા) ઘર ખાલી કરી આપે.

આવી પરસ્પર સમજ કે શરતો સાથે આ દસ્તાવેજ પૂર્ણ થાય છે.

સંદર્ભનોંધ અને સંદર્ભગ્રંથની યાદી

ટીપ્પણ નં.

૧. ગુજરાતનો રાજકીય અને સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસ ગ્રંથ-૭ પૃ. ૧૭ (સંપા.) રસિકલાલ છોટાલાલ પરીખ અને હરિપ્રસાદ ગંગાશંકર શાસ્ત્રી. અમદાવાદ : શેઠ ભોળાભાઈ જેશિંગભાઈ અધ્યયન સંશોધન વિદ્યાભવન, ૧૯૮૧ (આ.૧)
૨. “ઈ.સ. ૧૭૫૭ના ઓગ્રિલમાં અમદાવાદ સંપૂર્ણપણે મરાઠાઓની હકૂમતમાં આવી ગયેલું, એમ કહેવામાં આવે છે કે મરાઠા રાજમાં પેશ્વા અને ગાયકવાડ વચ્ચે શહેરનો અડધો અડધો ભાગ હતો. એ વખતે ગાયકવાડની સત્તા એક દરવાજે હતી. એ વિસ્તારને હાલ આપણે ‘ગાયકવાડની હવેલી’ તરીકે ઓળખીએ છીએ પેશ્વાની સત્તા બાકી બધા જ દરવાજાને આવરી લેતી હતી” – પૃ. ૩૧. ‘આ છે અમદાવાદ : ડૉ. માણેકભાઈ પટેલ ‘સેતુ’ પ્રકાશક : ગુર્જર ગ્રંથરત્ન કાર્યાલય, ૨૦૦૭ (આ. ૧)
૩. અમદાવાદનો ઇતિહાસ પૃ. ૨૧૭ મગનાલ વખતચંદ, પ્રકાશક : ગુજરાત વર્નાક્યુલર સોસાયટી, ઈ.સ. ૧૯૫૧ (આ.૧)
૪. મીરાતે અહમદી ખંડ-૨ (અનુ.) દી. બા. કૃષ્ણલાલ મોહનલાલ ઝવેરી, પ્રકાશક : અમદાવાદ: ગુજરાત વર્નાક્યુલર સોસાયટી, ઈ. સ. ૧૯૩૪ (આ. ૧) તથા મીરાતે અહમદી ભાગ-૨ પૃ.૮ (અનુ.) કાઝી મોહમ્મદ નિઝામુદ્દીન ચીશ્તી ફારૂકી, પ્રકાશક : પઠાણ નીઝામખાન નુરખાન, અમદાવાદ ૧૧ મે ૧૯૨૩ (આ. ૧)
૫. આજે પણ શહેરના ખૂબ જૂના ઘરોમાં પાણિયારા નીચેની જગામાં ૨-૪ કે ૫ ઘડા પાણી સમાય તેવી ટાંકી હોય છે જેમાં મહેમાનો કે અવસર આવે ત્યારે પાણીનો સંગ્રહ કરવામાં આવે છે. આ એવી કોઈ રચના હશે ?
૬. દસ્તાવેજમાં વર્ષ અવધિની એ લીટી દસ્તાવેજ ફાટી ગયો હોવાથી ત્યાં જણાતી નથી પણ એના પછીની લીટીમાં ૧૧ વર્ષ અવધિની વાત આવે છે તેથી મૂળપાઠમાં પણ ૧ પછી ખાલી જગા રાખી હતી પણ પછીથી નીચેની લીટીને આધારે ૧૧ વર્ષ કર્યો છે.

(મૂળ પાઠ)

૧।

૧. સ્વસ્તિ શ્રીમન્નૃપવિક્રમાર્ક સમયાતિત્(ત) સંવત્ ૧૮૨૦ વર્ષે શાકે ૧૬૮૫ પ્રવર્તમા –
૨. ને દક્ષ(ક્ષિ)ણાયનગતે શ્રી સૂર્યે હેમ(મં)ત ઋતૌ માસોત્મ (ત્તમ) શુભકારી માર્ગશીર્ષ માસે –
૩. કૃષ્ણપક્ષે પંચમી ૫ શની દિને અદ્યેહ લા (ગ્રા) ય (હ) કદાય [ક] અનુમતે વચનાત્ ગ્રહાણી –
૪. કંં ખતમભિલીક્ષંતે । અદ્યેહ ગૂહ્યા(ર્જ)રાધીશ અગંજગંજનાં(ન)રીપુરાયાંમાનમર્દ્દન
૫. ન સકલરાયાંશીરોમણી મહારાજાધીરાજ પ્રૈ (પ્રૌ)ઢ પ્રતાપ જ્વ(જવ)નકુલતીલક વાચા –
૬. અવિચલ સંગ્રામગુણધીર પાતશાહા શ્રી૭ પાતશાહા આલીમગીરે બાધુ –
૭. રાંન દલી વક્ત વિજે રાજ્યં ક્રિયતે । દિવાન શ્રી ૫ રઘુબાવા તેમ –
૮. તત્ર અમદાવાદ મધ્યે શોભે દક્ષણી પેસુઆ પંડીત શ્રી પૂ. રઘુબાવા તેમ –

९. नी मोरथी अमदावाद मध्ये । पंडीत श्री ५ आप्पाजी गणेश कछ भूज —
१०. काठीआवाड मध्ये मुलकगीरीअस्वारीयं क्रिअते । अमदावाद शेर म —
११. ध्ये रक्षा अर्थे पांडु पंडित धर्मन्याय प्रवर्तते । अर्धविभागी गायकवाल —
१२. दामाजी तेमनी मोरथी पंडीत श्री पू त्रंबक मुकंद । धर्माधर्मविलोकी —
१३. तं पातशाहाई दिवान श्री ५ मेहेमद अलीखान नाम सां [सं]ग्रे (जे) । हजरत श्री ५ —
१४. सही दस्तुका हक अलीखान धर्मन्याय प्रवर्तते । अदालतना दारो —
१५. गा वेतर मालना दारोगा सर्व धर्मन्याय प्रवर्तते । कोटवाली चोतरे ३ ।
१६. शदाश (शि)व पंडीत । अर्धविभागी । आनाजी । अेवं पंचकलंन्वते मंडी (ड) प (पि) का माफ —
१७. छे. चोतराना अमल दस्तुर माफ छे । हवेल्यां चकले गालबखाने रा —
१८. यपर मध्ये । वाडीगामना शरमुलकने हजीरे । छीपवाडी (ड) मध्ये । शेरी कोठ —
१९. नी मध्ये घर १ पूर्वाभिमुखनुं । खंड ३ ओरडो १ मेडा जडित्र छे ते सहीते अग्रे —
२०. पटशाल मेडाजडित्र छे । ते सहीतं अग्रे चोक चोरसाबंध छे । पडसालने मडे झा —
२१. ली लोढानी सरखी छे काष्टनी छे । रसोडु उत्तराभिमुखनुं छे । बारणा बे पट —
२२. शाल मध्ये चोक मध्ये छे । पटशाल मध्ये दादर नीसरणी डाबकीआली छे । वाटीवा —
२३. चोक मध्ये । पाहांणीहारू छे ते मध्ये गडां २ जलनां छे । बे गडा ओरडी मध्ये —
२४. अेक घडु । पटशालने मडे छे । मलीय घडा ५ जलनां छे । उरडीने धार कमाड छे ।
२५. एक धार ओरडीनुं उटले छे । खाल पाणीनो ते दिशे छे । बीजु खाल चोकनो छे ।
२६. नाहानु खडकी उपर मेडो छे । पाहांणीहारा उपर अगाशी छे । खडकी उपर बा —
२७. री छजानी बारी ३ छे । छापरां सर्वे खडे सहीत ते अे घर ग्रहणे लेनार लेउआ पटेल —
२८. भाइ साहा सूरजी ब(बि)न जादवजी । बीजो भ्रातू पटेल हरखा सूरजी अे भाइ —
२९. भाइ । साहा भाइ हरखजी पारस्यात् । ग्रहणे आपनार स्वग्रां (ज्ञां)तीय पटेल —
३०. नंदलाल पूजानी बेन माणकबाई हस्ताक्षरांण दता(त्ता)त् । जत अे घर बाधु मेडा —
३१. सहीतं ग्रहणे बाई मांणकेह पटेल भाई साने ग्रहणे आपु । जत रूपैआ —
३२. मेहमेशाही मासा ११॥ नवी अडीना रोकडा संवत् १८१४ चैत्र-वदि १० ग्रहणे आपु तु ।
३३. पटेल नंदलाल मरण पांमा तार पछे भार्या कसलबाई ये हेठला खंड ग्रहणे आ —
३४. प्या ता रूपैआ ६१ माटे । भाई साने ग्रहणे आपु तु । ते बाई कसल ठांम बेठी ता —
३५. र पछी बाई मांणके रूपैआ ८० अंक अेंशी लेइने घर बाधु ग्रहणे लखीआ ।

૩૬. મજમલે રૂપૈઆ ૧૪૧ અંકે એકતાલી ને સો પૂરા માટે એ ઘર ગ્રહણે આપુ । ખા —
 ૩૭. ઈ સા [હા] યેં દ્રવ્ય આપીને ગ્રહણે લીધુ એ માહે એ ખા[ઈ] પટ[લ] ખાઈ સા-હરખજી રહે વસૈવાસૈ —
 ૩૮. ખાડે મુકે તથા આડગ્રહણે મુકે તો કોહોનો દર દાવો નહી । ઘરનુ ખાડુ નહી । દ્રવ્ય —
 ૩૯. નુ વાજ નહી । કો વઢ વલગે તેહને માંણકબાઈ વારે । નલૈઆ સંચરામણી વસે —
 ૪૦. તે આપ્યે । નલૈઆ ટોટ ઘરના ધણીને માથે । પડુઆખડુ કરાવે તે ઘરના ધણી —
 ૪૧. ને પુછીને તે માંડી આપે । વલત માડુ દોકડા ૭૥ વલે । સર્વે દ્રવ્ય થઈને । વર્ષ ૧[૧] —
 ૪૨. વલે । એ ઘરના ટુટ । પૂર્વે ચાલ માર્ગ નેવ નીછારો-બારણુ સર્વના હદ પરમ [। ણ]= [પરમાણ] પ—
 ૪૩. શ્વમે નેવ પડે છે । છીડી મધ્યે । ઉત્તરે પટ[લ] જોઈતા બાલજી । કરો સાધ્ય ।-----
 ૪૪. દક્ષણે ભાવસાર પરાગજી । જાહારે રૂપૈઆ ૧૪૧ પાછા આપે બાઈ [માંણકને] —
 ૪૫. પટે[લ] ખાઈ સા[હા]હરખજીનેહ તાહારે એ ઘર ગ્રહણેથી છુટે અવધ વર્ષ ૧૧ [વલે] —
 ૪૬. તાહારે ઘડી ૧ અજર ન કરે । દ્રવ્ય પામે ખાઈ સાં તાહારે ઘર ખાલી કરી [આપે]—

૧ અત્ર મતુ

✠ બાઈ૦ માંણાક બાઈ

નુ મતુ

✠ તથા૦ બા૦ લખમીબઈ

નુ મતુ

૧ અત્ર સાક્ષ

૧ પટ૦ જગતસંગ દે[વ][સા-]

ખ ધણી ૨ હજુર પુરી

૧ ભટી૦ મઅરાંમ [સાખ]

ધણી ૨ હજુર પુરી

૧ પા૦ ધનજી દયાજી

ચરવા (સાખ) ધણી બ (બે) હજ (જુ) [ર] [પુરી]

લીટી

શબ્દાર્થ

૩-૪	ગ્રહાણીક =	ગીરો (ખત)
૭	દલીતકત =	દિલ્હીના તખ્ત પર
૮	શોબે =	સૂબા
	પેસુઆ =	પેશ્વા
૯	મોરથી =	તરફથી
૧૦	મુલકગીરી =	દેશ જીતવો તે, દેશના વડાએ વસુલાત તેમજ બંદોબસ્ત માટે મુલકમાં ફરવું, દેશાટન કે મુસાફરી
૨૦	ભડે =	દીવાલે / પડદા તરીકે કરાતી પાતળી દીવાલ / ઘરની આગલી
૨૨	ડાબડીઆલી =	ડાબી બાજુની કે દાબડી જેવી બંધિયાર દીવાલ જેમાં પાર્ટીશન

કરી સીડીને બંધ કરી હોય જેથી તે અલગ પડી જાય. ('જીનો' કે 'જેનો' કહેવાય ?)

	વાટીવા કે વાટીયા ? =	પાણી જવાની વાટ કે નીક ?
૨૩	ગડું =	ઘડો ભરાય તેવી કેપેસીટીવાળી ટાંકી ?
૨૪	ઉરડી =	ઓરડી
	ધાર =	દ્વાર ? હદ ?
૨૫	ઉટલે =	ઓટલે
૨૭	ખડે સહિત =	નળિયાં સાથે
૨૮	પારસ્યાત્ =	પાસેથી
૩૦	બાધુ =	આખુ
૩૨	મેહેમશાહી =	મુહમદશાહી નાણું (શાહ આલમ ૨ જાના-બીજાના સમયમાં મુહમદીશાહી નાણું અર્થાત્ મુહમ્મદશાહ ૨ જાના બીજાના (ઈ.સ. ૧૭૧૮-૪૮)ના સિક્કાનું ચલણ લોકપ્રિય હતું.
૩૬	મજમલે = કુલ	
૩૮	વાજ =	વ્યાજ
૪૧	વલે =	મુજબ / માટે
૪૩	છીડી =	નવેળિયું / સાંકડી ગલી
૪૬	અજર =	બહાનું

□ □ □

સં. ૧૭૪૯નો હાજપટેલની પોળના મકાનનો દસ્તાવેજ

રસિલા કડીઆ

હાલ વસાપુર તળાવની સામે આવેલી સોસાયટીના બંગલામાં રહેતા શેઠ નરેન્દ્રભાઈ ઊર્ફે ભક્કમભાઈ નરોત્તમભાઈ શેઠના અંગત સંગ્રહમાં રહેલો સં. ૧૭૪૯નો પાદશાહ ઔરંગઝેબના સમયનો મુઘલકાલીન દસ્તાવેજ મને વાંચવા માટે પ્રાપ્ત થયો, એ બદલ હું એમની આભારી છું. આ દસ્તાવેજમાં છે તે ઘર આજે પણ તેમની પોતાની માલિકીનું છે. તેઓ તે સમયના જૈન સમાજના અગ્રણી શ્રી દોશી મનિયાના કુટુંબના વંશજ છે અને ‘જૈન પરંપરાના ઇતિહાસ’માં આ કુટુંબે કરેલા ધાર્મિક કાર્યોની વિગતે નોંધ સાંપડે છે. શ્રી ભક્કમ શેઠ પણ આજે જૈનસમાજના અગ્રણી છે.

આ ખતપત્રનું લખાણ કાળી શાહીથી, મધ્યમ કદના અક્ષરોમાં કાપડ પર થયેલું છે. આખો દસ્તાવેજ ફારસી તથા દેવનાગરી એમ બે લિપિમાં લખાયો છે. તે ઘણો જ લાંબો છે, અર્થાત્ ૧૧૬” નો લંબાઈનો છે. ફારસી લિપિનું લખાણ પૂરું થાય છે ત્યાં ખૂબ જ નાનો મકાનનો પ્લાન આપેલ છે. દસ્તાવેજમાં તે ૭૮” જગ્યા રોકે છે. દેવનાગરી લિપિનું લખાણ ૩૮” જગ્યા રોકે છે, અને તે લખાણ મકાનના નકશા બાદ શરૂ થાય છે. તેની પહોળાઈ ૯.૫”(૨૪ સે.મિ.) છે. આ લખાણમાં ‘મતૂ અને સાક્ષ’ સિવાયનું લખાણ ૧૯” અર્થાત્ ૪૮ સે.મિ માં આપેલ છે. ‘અત્ર મતૂ’ માં બે જણની સહી છે. સાક્ષીઓની સંખ્યા પંચની છે અને દસ્તાવેજની પાછળ પણ સહી થયેલ છે એને અહીં ગણી છે. અહીં કાપડની લંબાઈ નોંધી છે. પાછળ થયેલ સહીના લખાણને લંબાઈમાં લીધેલ નથી. આમ, બે લિપિમાં લખાયેલ આ દસ્તાવેજ ઘણો લાંબો કહી શકાય. ફારસી લિપિ જાણતી નહીં હોવાથી મેં અહીં માત્ર દેવનાગરી લિપિનું લખાણ જ લિપ્યંતર કરીને આપેલું છે. પૈતૃક સંપત્તિ તરીકે મળેલ ઘરનો પ્રસ્તુત દસ્તાવેજ હજુ સુધી શ્રી ભક્કમ શેઠ દ્વારા ખૂબ સારી સ્થિતિમાં સચવાયેલો છે, જો કે તે ભેજથી પ્રસરેલી શાહીના ડાઘાવાળો અને જીર્ણ થયો જણાય છે. તેમાં છિદ્રો છે પણ તેને કારણે લખાણ ક્યાંય ભૂંસાઈ ગયું નથી, દસ્તાવેજની આજુબાજુની કોર કરપાઈ ગઈ છે અને થોડાક દોરા નીકળવા લાગ્યા છે. છેક છેવાડે જરાક ફાટી ગયો છે. અંતે લગાવેલો સરકારી રૂક્કો પણ જોવા મળે છે, જે દસ્તાવેજને વધુ આધારભૂત બનાવે છે.

દસ્તાવેજના લખાણ સંદર્ભે કેટલીક બાબતો નોંધનીય છે ૧ : લીટી ૨૭માં એક સ્થાને અને લીટી ૨૯માં બે સ્થાને વિગતો ભરાયા વિનાની છે અને ત્યાં જગ્યા ખાલી છોડેલી છે. કદાચ તે વિગતો પાકી નિશ્ચિત કરીને લખવા ધારી હોય અને પછી લખવાની રહી હોય તેમ જણાય છે. ૨. લીટી ૩૩ થી ૩૬

માંની વિગતો થોડાક શબ્દફેરે લીટી ૩૬ થી ૩૭ માં પુનરાવર્તિત થઈ છે. ૩. લીટી ૩૬નો ચોથો અક્ષર એક પર બીજો અક્ષર સુધારવા જતાં ઘૂંટાયેલો હોવાથી સુવાચ્ય રહ્યો નથી. ૪. સાક્ષીઓનું લખાણ અક્ષરના મરોડને કારણે ઘણે સ્થળે અવાચ્ય જ રહ્યું છે.

દસ્તાવેજમાં ‘મતૂ અને સાક્ષ’ ના લખાણને બાદ કરતાં તેનું લખાણ કુલ ૪૮ લીટીનું છે. પ્રત્યેક લીટીના અક્ષરોની સંખ્યા સરેરાશ ૫૦ થી ૫૫ અક્ષરોની છે. દેવનાગરી લખાણની ભાષા સંસ્કૃત મિશ્રિત ગુજરાતી છે. ફારસી લખાણ અને નકશો (એમાં પણ ફારસીમાં લખાણ છે.) પૂરું થાય છે ત્યાં વચ્ચોવચ્ચ ‘શ્રીનાથજી સત્ય છિ’. એમ દેવનાગરીમાં લખાયેલ છે. ત્યારબાદ દેવનાગરીલિપિમાંનું લખાણ શરૂ થાય છે. આમ, આ વાક્ય બન્ને લિપિઓના લખાણને જુદું પાડે છે.

સારાંશ — દસ્તાવેજનો પ્રારંભ મંગલદેવ શ્રી ગણેશને નમસ્કાર કરી, મંગલવાચક શબ્દ ‘સ્વસ્તિ’ થી કર્યો છે. પ્રથમ બે લીટીમાં દસ્તાવેજ લેખનનો સમય આપેલ છે. વિક્રમ સંવત ૧૭૪૮ના પોષ સુદ ૧૩ મંગળવારના રોજ અને શાલિવાહન સંવત ૧૬૧૪ના રોજ થયેલ પોતાની હદના ઘરના વેચાણની વિગત આપી છે. ખરીદનાર અને વેચનારના નામ ૧૪ થી ૧૭ લીટીમાં છે તે મુજબ શાહ વાઘા મૂળજીની દીકરી કલ્યાણબાઈ, જે શાહ શયજીની ભાણેજ થાય છે તે ઘર વેચે છે અને શ્રીમાળી જ્ઞાતિની વૃધિ શાખાના વાણિયા શાહ શાંતિદાસના દીકરા સોમકરણના દીકરા અમરદત્ત તે ખરીદે છે. ખરીદનાર તે સમયના જૈન સમાજના અગ્રણી હોવાથી અહીં ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ તેઓ વિશે જાણવું જરૂરી સમજી, અહીં જૈન પરંપરાના ઇતિહાસમાં આપેલી વિગતોને આધારે અપાયેલું વંશવૃક્ષ આપું છું.

દોશી મનિયા શ્રીમાલીનો વંશ - (નં. ૨)

૧. દોશી રંગા
૨. દોશી લહુઆ
૩. દોશી પનિયા- (તેમના દીકરા ૧ હીરજી, ૨. મનજી, ૩. મદનજી, ૪. રતનજી)
૪. દોશી મનિયા- (જન્મ સં. ૧૬૪૦ / સં. ૧૭૧૦માં વિમલનાથની પ્રતિષ્ઠા.)
૫. દોશી સોમકરણ - તે દોશી મનિયાનો બીજો પુત્ર હતો. તેનું બીજું નામ દોશી સોમચંદ પણ મળે છે. તે મોટેભાગે ખંભાતમાં રહેતો હતો અને અવારનવાર સુરત આવ-જા કરતો હતો.

.....

.....

શેઠ શાંતિદાસ પછી અમદાવાદની વીશા શ્રીમાળી જ્ઞાતિના શેઠ સોમકરણ બન્યા હતા. આજે પણ તેમનાં વંશજો એ જ્ઞાતિના શેઠ છે - તેમના વંશજોના હાથમાં જ્ઞાતિની શેઠાઈ છે.

૬. શેઠ સૂરજમલ - તે દોશી સોમકરણનો પુત્ર હતો.
૭. શેઠ જેચંદ,
૮. શેઠ જોઈતારામ,

૯. શેઠ અમરચંદ,

૧૦. શેઠ રાયચંદ,

૧૧. શેઠ મોહોલ્લાલ,

૧૨. શેઠ સાંકળચંદ - તેમને પાર્વતીબાઈ નામે પત્ની હતી,

૧૩. શેઠ મયાભાઈ - અમદાવાદના શેઠ સાંકળચંદભાઈ અને તેમનાં પત્ની શેઠાણી પાર્વતીબાઈથી મયાભાઈનો જન્મ સં. ૧૮૪૬ના પ્ર. ભા. સુ. ૧ ના રોજ થયો હતો.... શેઠ મયાભાઈને ૧ નરોત્તમભાઈ (તેઓ આ દસ્તાવેજના માલિક શ્રી ભક્કમ શેઠના પિતાશ્રી થાય.) ૨. કસ્તૂરભાઈ ૩ કલ્યાણચંદ નામે ૩ પુત્રો છે. શેઠ મયાભાઈના મરણ પછી તેમના કુટુંબના શ્રી ચારુભાઈ ભોગીલાલ વીશા શ્રીમાળી જ્ઞાતિના શેઠ છે અને આ. ક. પેઢીના સ્થાનિક સભાસદ છે.

૧૪. શેઠ નરોત્તમભાઈ - તેઓ શાંત અને ધર્મપ્રેમી છે. શેઠ આ. ક. પેઢીના માનદ્ સભાસદ છે.
(જૈન પરંપરાનો ઇતિહાસ ભા. ૨. પૃ. ૨૧૩-૨૧૪)

આ દસ્તાવેજના માલિક શ્રી ભક્કમશેઠના પિતાશ્રી એટલે મયાભાઈ. તેઓ સાકરચંદભાઈના દીકરા થાય, અન્ય બે દીકરા તે કસ્તૂરભાઈ અને કલ્યાણચંદ.

શ્રી ભક્કમભાઈ શેઠના જણાવ્યા મુજબ મયાભાઈ પછી શેઠ શ્રી ચારુભાઈ ભોગીલાલ (કુટુંબીજન)ને નગરશેઠ પદ હતું. તેઓશ્રી નિવૃત્ત થતાં આ પદ શ્રી ભક્કમભાઈ શેઠને સાંપડ્યું હતું પણ તેઓની તબિયત સારી રહેતી ન હોવાથી તેઓએ રાજીનામું આપેલું અને હાલમાં એમના કાકાના દીકરા શેઠ શ્રી અરવિંદભાઈ કલ્યાણભાઈ નગરશેઠ પદે છે. શેઠ શ્રી ચારુભાઈ ભોગીલાલ આ વંશની કઈ શાખાએ છે તેની જાણ નથી થઈ શકી. શ્રી ભક્કમ શેઠને 'દેવલ' નામે એક દીકરો છે. પરંપરા પ્રમાણે બાળપણથી પિતાશ્રી પાંચ-સાત પેઢીના નામ ગોખાવતા તે મુજબ તેઓને વડવાઓના નામ આ પ્રમાણે યાદ છે - નરેન્દ્ર (ભક્કમ શેઠ) - પિતા નરોત્તમભાઈ - એમના પિતા મયાભાઈ - એમના પિતા સાકરચંદ - એમના પિતા મોહોલાલ - એમના પિતા રાઈચંદ સુધી.

પ્રસ્તુત મકાન વિ.સં. ૧૭૪૯માં શાંતિદાસના દીકરા સોમકર્ણના દીકરા શાહ અમરદને કલ્યાણભાઈ પાસેથી ખરીદ્યું છે. આ દસ્તાવેજ માલિકને અહીં શેઠ રાઈચંદના પિતા અમરચંદની પેઢી સુધી લઈ જાય છે. પ્રસ્તુત મકાનની ઉત્તર દિશાએ રતનજી પનિઆનું ઘર હોવાનું સૂચવાયું છે, જે દોશી પનિયાના વૃક્ષની શાખામાં હોઈ શકે. એ સમયે કુટુંબ (બહોળું) એક જ સ્થળે, પાસપાસે મહદંશે રહેતું હતું. જૈન પરંપરાના ઇતિહાસમાં શેઠ શાંતિદાસ પછી વીશા શ્રીમાળી જ્ઞાતિના શેઠ સોમકરણ બન્યાનો ઉલ્લેખ છે. આ શાંતિદાસ આ જ કુટુંબના નહીં હોય, એમ હોય તો આ દસ્તાવેજમાં સોમકરણ શાંતિદાસનાં દીકરા કહ્યા છે. એમ બને કે સોમકરણના વખતથી નગરશેઠ પદ સાંપડ્યું હોય. વળી, કુટુંબમાં અન્ય શાખાના પ્રતિભાવાનને ઘણીવાર આ પદ જતું, કે એ પદત્યાગ (કોઈ કારણસર) કરી, અન્ય પોતાના જ વંશની શાખામાં આપવામાં આવતું. આથી, 'જૈન પરંપરાના ઇતિહાસ' માં આપેલ નગરશેઠનો વંશ જોતાં - ચકાસતાં ખ્યાલ આવે છે કે એ તે કુટુંબના જ હોવા છતાં તેઓ વચ્ચે પિતા-

પુત્રનો સંબંધ સ્થાપિત કરી શકાય નહિ. વૃક્ષ બનાવતાં પહેલાં અન્ય સ્રોતો તપાસવા જરૂરી બને છે.

અટક બાબતે જણાવવાનું કે તેમાં સમય પરિવર્તને બદલાવ આવ્યા કરે છે. અસલ દોશી રંગાના વંશમાં સોમકરણ સુધી દોશી અટક જળવાઈ રહેલી છે પણ પછીથી શેઠ અટકથી ઓળખાયા તે નગરશેઠ પદ પ્રાપ્તિને કારણે હોઈ શકે. જૈન વણિકોની શાહ અટક સામાન્યપણે લખાતી એ રીતે અમરદત્ત (અમરચંદ)ની અટક દસ્તાવેજમાં શાહ લખાઈ છે.

જો કોઈએ આ વંશવૃક્ષ બનાવવું હોય તો શેઠ સોમકરણ સુધી લઈ જવામાં આ દસ્તાવેજ મહત્વનો પુરાવો આપે છે.

લીટી ૨ થી ૧૧ માં દક્ષિણમાં રાજ્ય કરતા ઔરંગઝેબની ગુર્જરાધીશ, અગંજગંજન, રિપુરાયમાનમર્દન સકલરાય શિરોમણી, અભિનવ માર્તંડાવતાર, ગજઘટાકુંભસ્થલ-વિદારણૈક, અરિવદનદહન દાવાનલ, યવનકુલતિલક, મુગટમણિ જેવા વિશેષણોથી પ્રશસ્તિ કરી છે. ‘આલમગીર પાતશાહ બહાદુર ગાજિ’ એવું ઔરંગઝેબનું બિરુદ પણ આપવામાં આવ્યું છે. ઔરંગઝેબે ધારણ કરેલ આખું બિરુદ છે : ‘અબુલ મુજફ્ફર મુહિયુદ્દીન મુહમ્મદ ઔરંગઝેબ બહાદુર આલમગીર પાદશાહ’ છે. (ઔરંગઝેબનો રાજ્યકાળ વિ.સં. ૧૭૧૫ થી સં. ૧૭૬૩નો છે.)

ત્યારબાદ અમદાવાદમાં નિમાયેલા અધિકારીઓની વિગતો નામ સાથે આપી છે, જે મુજબ અસદખાન બાદશાહનો નવાબ હતો. તેમના આદેશથી અમદાવાદમાં સૂબા શૂજાયતખાન હતા જેઓ તે સમયે જોધપુર ખાતે ધર્મન્યાય પ્રવર્તતા હતા અને એમના જ આદેશથી રાજનગર - અમદાવાદની રક્ષા અર્થે પોતાના પુત્ર મીરજી નજરઅલિને મૂકવામાં આવેલ હતા. તેમના હાથ નીચે કાજી બિહારીદાસ હતા. પાદશાહના દીવાન મીરજી ઈતમાદખાનના નાયબ મીર શ્રી મીર મિહિસિન તથા પાદશાહના બક્ષી મીરજી મીર ગાજી તથા કાજી તરીકે ત્યાં શેખ અબુબલફરે હતા. અમીન મીર મીરસિદઅબૂ, અદલ મુલ્લાં સૈયદ, ચોતરાના કોટવાળ મીરજી અતિકુલા, મુશરફ ઠાકુર શ્રી હરિકૃષ્ણદાસ હતા. તથા સમસ્ત કાનુગો, સમસ્ત શેઠ તથા સમસ્ત મહાજન ધર્મન્યાયપુરઃસર વર્તતા હતા. આ રીતે અહીં આપણને દસ્તાવેજ સાથે સંકળાયેલા તમામ અધિકારીઓનો ક્રમિક ઉતરતા ક્રમમાં ઉલ્લેખ કરેલ જોવા મળે છે. ત્યારબાદ બાદશાહની આજ્ઞાથી ચોતરાના રૂઢિ પ્રમાણે ચાલતા આવતા લેવાતા કરવેરા માફ હોવાની વિગત લીટી ૧૨માં આપી છે એ રીતે પંચ કુલજનોએ ઢીંકવાની હવેલીમાં આવેલી હાજાપટેલના મહોલ્લામાંની કોઠિઆની પોળમાં આવેલ ઘર વેચાયાની વિગત છે. (લીટી. ૧૩-૧૪) અહીં અમદાવાદની પોળોનો પરિચય થાય છે. આજે ઢીંકવાચોકી જુદો વિસ્તાર છે. કોઠિઆની પોળ નામ નથી, હાજાપટેલની પોળ જ ગણાય છે.

ઔરંગઝેબ દક્ષિણમાં રાજ્ય કરે છે તે વિગત વિચાર કરવા પ્રેરે છે. શાંતિ સ્થાપવા અને મરાઠાઓ સામેના યુદ્ધ ચાલતા તેથી ઔરંગઝેબ દક્ષિણમાં રહ્યો હતો. ઈતિહાસ જણાવે છે કે બાદશાહ ઔરંગઝેબે ઈ. સ. ૧૬૮૧ પછી અર્થાત્. વિ.સં. ૧૭૩૮ પછી પોતાનું વડું મથક દખ્ખણમાં રાખ્યું હતું અને ત્યાં મરાઠાઓ સામે લશ્કરી ચડાઈઓમાં રોકાયેલો હોવાથી વહીવટમાં એનું ધ્યાન એકાગ્ર રહેતું નહિ હોય એટલે સૂબેદારોને બદલી કર્યા વિના એમના સ્થાને લાંબા સમય સુધી ચાલુ રાખ્યા હતા. વળી

મારવાડમાં રાઠોડ સરદાર દુર્ગાદાસની ગેરીલા પ્રવૃત્તિઓ ખતરનાક બનતી હોવાથી ઈ.સ. ૧૬૮૭ (વિ.સં. ૧૭૪૪) માં ઔરંગઝેબે ઈ. સ. ૧૬૮૫ થી ૧૭૦૧ સુધી ગુજરાતના સૂબા તરીકે નીમેલ કારતલબખાનને સુજાતખાનનો ખિતાબ આપી બેવડી કામગીરી સોંપેલી તે રૂએ એ ૬ મહિના મારવાડમાં રહેતો હતો. (જુઓ ગુજરાતનો રાજકીય અને સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસ ગ્રંથ-૬, પૃ. ૭૮) આથી, પ્રસ્તુત દસ્તાવેજના સમય દરમ્યાન ઔરંગઝેબ દક્ષિણમાં હતો અને અમદાવાદમાં (ગુજરાતમાં) સૂજાતખાન સૂબો હતો પણ તે સમયે પોતે જોધપુર હોવાથી અમદાવાદની રક્ષા માટે પોતાના દીકરા નજરઅલિને મૂકેલ છે તે વાત આ દસ્તાવેજમાં પ્રતિબિંબિત થાય છે.

લીટી ૧૩, ૧૪ માં ખરીદનાર તથા વેચનારના નામોની વિગતો આપીને (આ વિશે આગળ જણાવેલ છે.) લીટી ૧૭ થી ૩૩ સુધી ઘર તથા ઓરડાના ખૂંટ તથા ઘરના વર્ણોનની વિગતો છે તે મુજબ આ ઘર પશ્ચિમાભિમુખનું છે. ઘરમાં ઉત્તરાભિમુખી મેડી સહિતનો ઓરડો છે. આ ઓરડા પાસે ઉત્તરાભિમુખી પડસાળ છે. તેની આગળ ચોઅગાસો (ચોક) ચોરસાબંધ છે. તે ચોકમાં ઉદકસ્થાન અર્થાત્ પાણિયારું તથા રસોડું પશ્ચિમાભિમુખી છે. પાણિયારા તથા ચોકમાં પણ પાણી ભરવાના ઘડા છે. ચોકમાં છીંડી આવેલી છે. આ છીંડીની વચ્ચે એક પશ્ચિમાભિમુખી ઓરડો છે. આ ઓરડાની આગળ ખુલ્લી પડસાળ છે. ચોકની પાસે મેડી સહિત મોટી ખડકી છે. જે પશ્ચિવમાભિમુખી છે. તેમાં પશ્ચિમાભિમુખી છજાનું દ્વાર છે. આ સ્થાન છજાજડિત છે. આ ચોકમાં બીજું ઘર ઉત્તરાભિમુખી છે. પાસે બીજી ખડકી છે. (ખડકીમાં ખડકી અને તેમાં મેડા અને છજાવાળાં ઘરો હોવા એ અમદાવાદની પોળોની વિશિષ્ટતા છે તે અહીં જોવા મળે છે. આજની બદલાતી અમદાવાદની ભૂગોળમાં હજુ આવાં ઘરો થોડાં બચ્યાં છે. બાળપણમાં આવી પોળોમાં રહેવા મળ્યું છે મને.) તેમાં ઘરની ઓરડી છે. તે ઓરડીમાં જવા આવવાનો રસ્તો છે. આ ઓરડી એક ખંડની પશ્ચિમાભિમુખી છે. તે આ ઘર સાથેની ઓરડી છે અર્થાત્ આ મકાન વેચાય છે તેમાં તે પણ આવી જાય. ઓરડીની પાસે આવેલો ઓરડો સાધ્ય સંબંધનો છે — સહિયારો છે.

આ ઘરના ચાર ખૂંટોમાં પૂર્વ દિશાએ શાહ રતન પની લહૂઆનું ઘર છે. દોશી મનિયાના નગરશેઠ વંશમાં આગળ ૩ નંબરમાં આ પનિયા લહુઆનું નામ છે જ. વચલી ભીંત સહિયારી છે. પશ્ચિમે ધર્મશાળા આવેલી છે^૨ ત્યાં આ ઘરનો ચાલવાનો અને નિકાલનો રસ્તો છે, જેમાંથી નેવનું પાણી પડે છે. દક્ષિણે પોળના લોકોનો અવરજવરનો રસ્તો છે તથા નેવ છે ઉત્તરે પણ શાહ રતનજી પનીઆનું ઘર છે. તે દિશાએ ઘરના નેવનું પાણી મહોલ્લા સુધી ઉતરે છે. તથા ત્યાં બારણું છે. આ વર્ણન જોતાં લાગે છે કે આ ઘર ખરીદવામાં આવે.તો રતનજી પનીઆને ત્રણે દિશામાં સળંગ ઘર થઈ જાય છે.

ત્યારબાદ ઓરડાના ખૂંટ આપેલ છે, તે મુજબ બહારની આંબિના ઘરની વિગત ભરાઈ નથી પણ એ દિશાની ભીંત સાથે ઓરડીને સંબંધ છે, અર્થાત્ સહિયારી છે. પશ્ચિમે ઓરડીનો ચાલ (અવરજવરનો માર્ગ) છે. ઉત્તર બાજુ આખી દીવાલ છે. દક્ષિણે વાડો છે. તે ઘરને સાધ્ય છે - સહિયારો છે.

આ ઘરના કુંભીથી માંડીને છેડા સુધીના થાંભલાના પાટિયાં, મોભ, કમાડ, ખાપ, નળિયા, સાગની વળીઓ સહિતના લાકડાં અને નીચેની જમીનદળ વગેરે સાથે વેચાય છે.

લીટી ૩૩ થી ૪૮ સુધી મકાનની કિંમત તથા વેચાણ માટેની શરતોનું વર્ણન છે. આ મકાનની

કિંમત અમદાવાદની ટંકશાળના સિહિર ચલણી રૂપિયા નવી અડીના માસા ૧૧૧ ના કુલ ૧૨૫૦ એકસાથે સંયુક્ત રીતે આપ્યાનું જણાવેલ છે. ૬૨૫ રૂ.ના બિમસા અર્થાત્ બમણાં રૂપિયા આપીને કલ્યાણબાઈ પાસેથી અમરદત્તે વેચાતી લીધું છે. હવેથી એ ઘર તથા ઓરડીમાં અમરદત્ત તથા તેની સ્ત્રી તથા વારસદારો વસી શકે, ભાડે આપી શકે, ગિરે મૂકી શકે, વેચે કે કોઈને બક્ષિશરૂપે આપી શકે છે. ભવિષ્યમાં આ મકાન સાતમાળનું કરી શકે. આ બાબતે કલ્યાણબાઈ કે તેના વંશજો-વારસોનો કોઈ હકદાવો રહેતો નથી. ટાંકાના પાણી સાથે પણ સંબંધ રહેતો નથી.

દસ્તાવેજલેખનની રૂઢિમાણે અહીં પણ ‘યાવત્ ચંદ્રાર્ક’ અને ‘કુલ અભરામના દાવે’ જેવા રૂઢ પ્રયોગ પ્રયોજ્યા છે. અંતે એ ઘરના ખાળ-પરનાળ-નેવ-છારો-વાડો-ક્ષાર-કુપિકા-જાલિ-બારી-તિરક્સ ઇત્યાદિ પૂર્વરીતિ પ્રમાણે હોવાનું જણાવી દસ્તાવેજ પૂર્ણ કર્યો છે.

નોંધ :

૧. મૂળ ખતપત્રમાં લીટીઓને નંબર આપવામાં આવ્યા નથી, પણ સ્પષ્ટતા ખાતર અહીં આપવામાં આવ્યા છે.
૨. દસ્તાવેજમાં જ્યાં ‘ખ’ના અર્થમાં લિપિમાં ષ લખાયેલ છે ત્યાં શબ્દમાં લિપ્યંતર વખતે ‘ખ’ કરી દીધો છે.
૩. લીટીને અંતે — ગુરુરેખા છે ત્યાં મૂળ દસ્તાવેજની લીટી પૂરી થાય છે પણ અધૂરો શબ્દ નીચેની લીટીમાં પૂરો થાય છે તેમ સમજવું.
૪. ખૂટતો શબ્દ કે વિગત ઉમેરાઈ છે ત્યાં [] કરેલો છે. આપેલ શબ્દને સુધારેલો છે ત્યાં () કોંસ કરેલ છે.

ટિપ્પણ અને સંદર્ભનોંધ

૧. વકીલને પૂછતાં જાણવા મળ્યું કે આજે પણ ઓછામાં ઓછા બે સાક્ષીઓની જરૂર હોય છે. વધારે સાક્ષીઓ માટે કોઈ મર્યાદા નથી. વળી, સહીઓ કાગળ કે કાપડની પાછલી બાજુએ થઈ શકે છે. તેમાં legally - કાનૂની રીતે કોઈ વાંધો નથી.
૨. ‘અમદાવાદનો ઇતિહાસ’ લખવાની નિબંધ હરીફાઈ યોજાયેલી, તેમાંનો એક હસ્તલિખિત નિબંધ મને વાંચવા મળ્યો હતો. તેમાં હાજાપટેલની પોળની વિગતો મળે છે તેમાં આ પોળનું બારણું પૂર્વાભિમુખનું જણાવ્યું છે. તેમાં આવેલી અન્ય પોળોમાં શાંતિનાથની પોળ, રામજી મંદિરની પોળ, પાછીઆની પોળ, પીપરડીની પોળ, ખારાકુવાની પોળ તથા લાંબેશ્વરની પોળના નામો છે. ત્યારે રીલીફરોડનું અસ્તિત્વ નથી. આજે રીલીફરોડના કારણે લાંબેશ્વરની પોળ અલગ પડી ગઈ છે. આ પોળમાં પેસતાં જ આગળ એક દેરાસર છે તેની આજુબાજુના નાનાં મકાનોની રચના ત્યાં ધર્મશાળા હોવાનો ખ્યાલ આપે છે. ચૈત્યપરિપાટીમાં હાજાપટેલની પોળમાંની ધર્મશાળાનો ઉલ્લેખ વાંચવામાં આવેલો છે. આ વિગત વધુ સંશોધન માગે છે, જેથી કરીને સ્થળ નિશ્ચિત કરી શકાય. હાલમાં આ ઘર હાજાપટેલની પોળમાં ગણાય છે.

સં. ૧૭૪૯નો હાજપટેલની પોળના મકાનનો દસ્તાવેજ

(મૂળ પાઠ)

॥ શ્રીનાથજી સત્ય છિ ॥ .

૧. શ્રી ગણેશાય નમઃ । સ્વસ્તિ શ્રીમંનૃપવિક્રમાર્ક સમયાતીત્(ત) સંવત્ ૧૭૪૯ ના વર્ષે શાકે ૧૬૧૪ પ્રવર્તમાને પૌષ માસે શુક્લ પક્ષે —
૨. ૧૩ ત્રયોવસ્યાં તીથા(થૌ) ભોમવાસરે સ્વકીયં સ્વકિયં સ્વહદ્ ગ્રહં વિક્રંતં તસ્ય ચતપત્રમમિલિક્ષતે અદ્યેહ શ્રી ગુર્જરાધીશ । અગંજ —
૩. ગંજન । રીપુરાંયાંમાંનમદર્દ । સકલરાય શિરોમણી । અભિનવ માર્ત્તંડાવતાર । ગજઘટાકુંભસ્થલવિદારણૈક । અરીવદન —
૪. દહનદાવાનલ જ્યવનકુલતિલક । મૂગટમણી । પાતશાહ શ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રીશ્રી ૭ ઔરંગજેવ આલમગીર પાતશા —
૫. હ ગાજિ બાહાદુર દક્ષણ મધે વિજિ રાજ્યં ક્રકિયતે । તત્ર પાતશાહજી અગ્રે વિજારિત્યા નબાબ શ્રી ૫ અસદખાંન સંજે । તસ્યા દેશા —
૬. ત્ અહિમદાવાદ મધે હાક્યમ હવાલિ સોબિસાહબ નબાબ શ્રી ૫ શૂજાયતખાન જોધપુરે મધે ધર્મન્યાય પ્રવર્તતે । તસ્યાદે —
૭. શાત્ રાજનગરની રક્ષાનિ અર્થે પોતાનો પૂત્ર મીરજા શ્રી ૫ નજરઅલિ મૂક્યા છિ । તસ્યાગ્રે સકલ કા જી કન્નલિકા — (?)
૮. ર શ્રી ૫ બિહારીદાસ સંજે । તત્ર પાતશાહિ દીવાન મીરજા શ્રી ૫ અતિમાદખાંનના નાયબ મીર શ્રી ૫ મીર મિહિસન સંજે । ત —
૯. ત્ર પાતશાહી બકશિ મીરજા શ્રી ૫ મીર ગાજી સંજે । તત્ર ધર્મા ધર્મવિચાર્ણાર્થે કાજી શ્રી ૫ શેખ અબૂઅલફરે સંજે । તત્ર અ —
૧૦. મીન મીર શ્રી ૫ મીરસિદઅબૂ રં (સં)જે । તત્ર અદલ મૂલ્લાં શ્રી ૫ સૈયદ સંજે । તત્ર ચોતરિ કોષ્ટપાલ મીરજા શ્રી ૫ અતિકુલા સંજે ।
૧૧. [મુ] શરફ ઠાકુર શ્રી હરિકૃષ્ણદાસ સંજે । તત્ર સમસ્ત કૌહાંનૂગો । સમસ્ત સેષ્ટ । સમસ્ત માહાજના એતાન સમસ્ત ધર્મન્યા —
૧૨. ય પ્રવર્તતે । પાતશાહજીની આજ્ઞા થકિ ચોતરાનૂ અદલ દસ્તુર માફ છિ । મંડી (ડ) પ(પી) કા માફ છિ । એવં પંચકુલાન્વય પ્રતી —
૧૩. પતૌ તત્ર હવેલ્યાં ઢીકુઆનિ । તન્મધે મોહોલત હાજા પટલની । તન્મધે પોલ્ય કોઠિઆનિ મધે વાસ્ત[વ્ય] તત્ર સ્થાંને ગ્રહ વિ —

१४. क्तं तस्य विक्रतं । तस्य विक्रत खतपत्रममिलिक्षते । अग्रे ग्राहक नांम । खरीदार वणीक श्रीश्रीश्रीश्रीश्री श्रीमाल ज्ञा —
१५. तीय वृधि शारवाया साह अमरदत्त बिन साह सोमकर्ण बीन सांतीदास । ते साह अमरदत्त पारस्यात् घरनी वेचना —
१६. र पोतानी स्वज्ञातीय । बाई कल्याणबाई बिन साह वाघा बिन साह मूलजी । ते बाइ कल्याण बाइ सा शयजिनि भांजी —
१७. ते थाइ कल्यामबाइ हस्ताक्षराणं दातव्यं । जत घर १ एक पश्चभामिमुखनू छि । ते घर मधे ओरडो मेडी सहीत उ —
१८. त्तराभिमुखनो छि । ते ओरडा आगल पटसालि उत्तराभिमुखनी छि । ते आगल्य चोअगासो चोरसाबध छि ।
१९. ते चोक मधे उदकस्थानक तथा रसवतिस्थानक पश्चभाभिमुखनां छि । ते उदकस्थान मधे जल भरवा —
२०. नां घडा छि । तथा चोक मध (धे) उदक भरवानां घडां छि । तथा चोक मधे छीडी छि । ते छिडी मधे ओरडो एक पश्च —
२१. माभिमुखनो छि । ते आगल्य छूट परसालि छि । तथा ए चोक आगल्य वडि खडकी मेडी सहीत पश्चभाभिमु —
२२. खनी छि । ते मधे छजानू द्वार पश्चमाभिमुखनूं छि । ते ठांम्य छजू जडीत्र छि । तथा ए चोक मधे बिजू घर उ —
२३. त्तराभिमुखनु । पासे बिजी खडकि छि । ते मधे ए घरनी ओरडी छि ते ओरडी मधे जावा आववानू छि । ते ओ
२४. रडी एक ष (खं)डनी । पश्चमाभिमुखनि छि । ते ए घर साथि ओरडी छि । तथा ए आ (ओ)रडीने पासि वाडो साध्यसमंधनो छि ॥—
२५. एवं विधि । ए घरना खूट । पूरव दिशि । साह रतन बिन साह पनी बिन साह लहुआनू घर छि । वच्यली भीत
२६. साध्य छि । बाकी खूट वाडानि साध्य छि । पश्चम दिशि धर्मशाला छि । तथा ए घरनो चाल छि । नीकाल छि त[था]
२७. नेव छि । दक्षणादिशि पोल्याना लोकनो चाल छि । तथा नेव छे । तथा..... छि । तथा उत्तर दिशि सा—
२८. ह रतनजि बिन पनिआनू घर छि । ते दिशि पाडा पर्जत ए घरना नेवनू पाणी उत्त(त)रे छि । तथा द्वार छि । ए —

३९. वं च्यार ४ खूटानि । तथा ओरडाना खूटा परव दिशि बारकी आंबि साह..... बिन
..... नू घर छि । ए दि —
३०. शनि मीत्य ओरडीने तालूक छि । पश्चिम दिशि ओरडीनो चाल छि । उत्तर दिशि स्वांग भीत्य छि ।
द—
३१. क्षिणदिशि वाडो छि । ते घरने साध्य छि । एवं च्यार ४ खूटानि । एवं विधि धूहं तथा आ(ओ)रडि ।
ए घरना थ(थं)
३२. भिकुंभिशरांभरणां पाटिआं । मोभ कमाड । खापलली नलैकरा छदित सागीटककट सहीतं । ति —
३३. काष्ट सहीतं । भोम्य उपर दल सही [तं] । एवं विधि ग्रहं । तस्योपरी द्रव्य संज्ञा । अमदावादि
टकसाल्यना ।
३४. कोरा आकरा सिहिर चलणीआं नवी २॥ ना मासा ११॥ ना रूपैआ १२५० अंके रूपैआ । बारसि
पंचा —
३५. स पूरा रोकडा अकिमूठि एकिहारि एकाजूत साह अ[म]र-दत्त पासिथी बाइ कल्याणबाइए लेइनि
ए घर —
३६. तथा ओरडी= व । अमरदत्तनि वेचातु आप्पू सही । अमदावादि टकसाल्यना कोरा आकरा सेहेर च
—
३७. लणीया नवी २ । । ना मासा ११॥ रूपैआ १२५० अंके रूपैआ बारसि पंचास पूरा रोकडा एकिमूठि
एकि —
३८. हारि एकाजूत बाइ कल्याण बानि साह अमरदत्त साहे आपीने अे घर तथा ओरडी बाइ कल्याणबा
—
३९. इ पासेती वेचाथी लीधां सही । रूपैअ (आ) छहि पचविस थकि बिमसा आपीने ए घर तथा ओरडी
वे —
४०. चाति लीधां सही । हवे ए घर मध (धे) तथा ओरडी मधे साह अमरदत्त तथा साह अमरदत्तना
पूत्र
४१. तथा पौत्र तथा स्त्रि तथा एहनो ओलाध मधे जे को होय ते वसे-वसावे । भाडि आपि घरेणे मूकि
त —
४२. था वेचि तथा बकशि आपे तथा पोतानी स्वेच्छ आवे ते करि । तथा सात माल अमारत करे । ते
—
४३. मधे बाइ कल्याणबाइना पुत्र तथा पौत्र तथा स्त्रि तथा एहनी ओलाध —
४४. मधे जे को होय तेहन कशो सरसमंधोपी नास्ति तडागे उदक समंधोपी नास्ती । आचंद्रार्क कु —

४५. ल अभिरामनी दावे [(वे)]चातु आप्यू सही । ए घरनो विरशि हीसादार जे को आवे तेहने घरनो वेचनार —
४६. समझावे प्रीछवे वार सही । हवे ए घर मधे थकी नवनीधानं प्रगट थाय तेहनो समंध साह अमरदत्त त —
४७. था अमरदत्तनी ओलाध मधे जे को होय तेहनो समंध होय सही । वेचनारनि कशो सरसमंध नही ।
४८. ए घरना खाल प्रणाल नेव नीछारो वाडो क्षार कुपिका जालि तथा बारी तिरकस सर्व पूर्व रीत्य होय सही ।

卐 १ अत्र मतू

बई कलणबई सा. यधमलजीणी

हाजुरी ? (दीकरी ?) खत उपर लखत सही ३ १२५०)

अकबर स १ मा मी ली मणी पुत्री पनी

१. सा. मणी क (पु ?) स पनीबई कलणी बई
णी दीकरो ? (हीदी करो ?) मत ऊपर लखत सी

अत्र साक्ष

१. १ दा. सारजमल खांतीदा लखत
२. १ पांनजी रतन साख धणी बे आ हजूर दा. खीमजी
३. १ सुरमदे सोमकरण सही बे धणी रेहेजूर करी छे
४. १ सकलचंद सोमकरण सा-
ख धणी हजुर करी छे
५. १ गेलजी वाघजी साख धणी बे रे
हजुर करी छे.
६. १ ली. खीमजी रवजी सांखे धणी
२ ने दाईने साख करी छे
७. १ वमलदाइ हीरजी साख धणी बे अ हजु
र करी छे ली नेमीदास
- ८.卐 बाई सालातार्ताना बाई० स(सा) खा(ख)
बाई कलाणबाई. दीकरी स (सा) खे

સા. સાકર મ ખા ણ ગજરા

સહી માટેના ખરા. દીકરો

૯. ૧ સા. ગાલાલાચંદ રો હે સાકરભઇ

સાચી ધણી હજુર

૧૦. ૧ લી. સભાસપમા—

સ બ જણ બ હજી [ર]

કરી છું

૧૧. ૧વા. સકરમ ગલજી સરવ

૧૨. ૧ વા. નાદલાજી દલજીવા સાચી

૧૩. ૧ (અવાચ્ય છે)

૧૪. ૧ સ લી — — દસ મધવજી સા. ધણી

૧૫. ૧ (અવાચ્ય છે.)

૧૬. ૧ વી. સુકાચંદ રાઘવજી ધણી —

૧૭. ૧ વી રતા (ત) નજી સૂતો- - - -

સાચે ધણી ૨ હજૂર

૧૮. ૧ રાઝીચંદ મોટા સાચ [ધણી]

જણ ૨ હજુર કરી છે

૧૯. ૧ કસ્પાદલ્યણા રઝી - -

સ (સા) ખા (ખ) ધણી ૨ હજુર કરી —

૨૦. લી. ઉદ્ધવ રાઘવ શ (સા) ચ ધણી

મીણી બાર બા —

૨૧. સમદ સીચ

૨૨. ૧ ત્રંબક લાધપન ડપર

લીચા પરમા થવા —

૨૩. ૧ લી. મહમદ કચન ચા. જણ

સહણી સાચ

૨૪. ૧ અબદલનબી. જમી

૨૫. ૧ અબદસમનાર મહમદ
૩૦. થી ૪૦ સુધીનું બધું જ અવાચ્ય
૪૧. ૧ લી કેશવસુત લાલચંદ (સા)-
 ખ ધણી ૨ હજુર કરી છે
૪૨. ૧ પરતાપજી સુત ભગવાંનદાસ
 સાખા ધણી બે હજુર
૪૩. ૧ વાઘધરસૂતો શ્રી હરજી
 ધણી ૨ હજૂર
૪૪. ૧ લી. રતનજીની સુતા ગેલી
 સાખો ધણી હજુર
૪૫. ૧ લી. કલારચંદ જીવા સાખી
 ધણી હાજરી
૪૬. ૧ સામાચંદ વીસાધર સાખી
૪૭. ૧ સા. હેમાજી નાંગજી સાખી
૪૮. ૧ લી. રેવાંદાસ ગોતમચંદ સાખે ધણી
 હજુર —
૪૯. ૧ ખીમચંદ ધનજી સખા ધણી
 ૨ હજૂર
૫૦. વસતમલ વરધમલ સખ ધ
 ની બહજૂર કર છ)
૫૧. ૧ હરજી સંઘજી સખા ધણી હજૂર
૫૨. ૧ ચંમનદાસ લાલજી સાખી
 ધણી ૨ હજુર કીધી છે
૫૩. ૧ વાહરા લખમીચંદ દૈવચંદ
 ધણી ૨ હજુર કરી છે

પંક્તિ	અધરા શબ્દો	
૧૨, ૧૩	પતિપતૌ =	હાજરી / સાક્ષી
૨૬	સાધ્ય =	સહિયારો
૨૮	પાઢા પર્જત =	પોળ સુધી
૨૯	આંબિ =	અંદરનો ઓરડો અને પરસાળની વચ્ચેનો ઓરડો = પરસાળ ઓળંગી ઓરડામાં થઈને અંદરના ઓરડામાં જવું.
૩૧	ઘૂહ =	ગૃહ
૩૧	થંભિ =	થાંભલો
૩૨	કુંભિશરાભરણાં =	કુંભિ (થાંભલાની કુંભ જેવી નીચેની બેઠક) + શરા = લાકડા કે પથ્થરની કીચકની મોટા પેટવાળી મૂર્તિ / કુંભિથી સરુ સુધીનું. = નીચેથી ટોચ સુધીનું
૩૨.	ખાપલલી =	મોભ પર મુકાતા નળિયા ?
૩૨.	સાગીટકકટ સહીત =	સાગની લાકડાની પટ્ટી / સાગોટી = છાપરાનું મોતિયું.
૩૯.	બિમસા =	બમણાં
૪૨.	અમારત =	ઈમારત / મકાન
૪૫.	વિરશિ =	વારસદાર
૪૫.	હીસાદાર =	ભાગ છે તેવો
૪૮.	તિરકસ =	ડીઝાઈનમાં આડી ઈંટો મૂકીને બનાવેલું જાળિયું.

જર્મન વિદ્વત્ ત્રિપુટી (હર્મન યાકોબી, શૂબ્રિંગ, આલ્સડ્રોફ)

જિતેન્દ્ર બી. શાહ

“I tell my countrymen that the principles of the Jain Dharma and the Jain Acharyas are sublime and that the ideas of the Jain dharma are lofty. The jain literature is superior to the Buddhistic literature. As I continue to study the Jain Dharma and its literature my fascination for them keeps increasing.”

– Johunnes Hurtell (Germany)

“હું મારા દેશવાસીઓને જણાવું છું કે જૈનધર્મના અને જૈનાચાર્યોના સિદ્ધાન્તો દિવ્ય છે. તે કારણે જૈનધર્મ ઉચ્ચ કોટિનો ધર્મ છે. જૈનધર્મનું સાહિત્ય બૌદ્ધધર્મના સાહિત્ય કરતાં ઘણું જ ચડિયાતું છે. હું જેમ જેમ જૈનધર્મના સાહિત્યનો અભ્યાસ કરતો જાઉં છું તેમ તેમ હું જૈનધર્મ પ્રત્યે વધુ ને વધુ આકર્ષિત થતો જાઉં છું.”

આ વિધાન જર્મન દેશના વિદ્વાન જહોન્સ હર્ટલનું છે. તેઓએ અનેક સ્થળે જૈનધર્મ - સાહિત્ય અને સિદ્ધાન્તનાં ભરપેટ વખાણ કર્યાં છે. જર્મન દેશના વિદ્વાનો ૧૯મી સદીના મધ્યભાગે ભારતીય સાહિત્યના અધ્યયન તરફ વળ્યા હતા. સર વિલ્યમ જેમ્સે સર્વ પ્રથમ સંસ્કૃત ભાષાનો અભ્યાસ કર્યો અને પછી કાળિદાસના અભિજ્ઞાન શાકુન્તલનો અંગ્રેજી અનુવાદ પ્રકાશિત કર્યો. ત્યારથી જ યુરોપના વિદ્વાનો ભારતીય સાહિત્યના અધ્યયન તરફ ઢળ્યા અને પછી તો તેઓને જૈન સાહિત્યનો પણ પરિચય થતો ગયો. આથી ત્યાં જૈનધર્મનું અધ્યયન - અધ્યાપન શરૂ થયું તે આજ પર્યન્ત ચાલુ છે.

વિદેશમાં જૈનધર્મ :

જૈનધર્મનો પ્રચાર-પ્રસાર વિદેશમાં થવા અંગેના સહુથી પ્રાચીન ઉલ્લેખો બૌદ્ધ ગ્રંથોમાં મળે છે. બૌદ્ધ સાહિત્યમાં જણાવ્યા અનુસાર શ્રીલંકામાં બૌદ્ધધર્મનો પ્રવેશ ઈ.સ. પૂર્વે ત્રીજી શતાબ્દીમાં સમ્રાટ અશોકના પુત્ર-પુત્રી મહેન્દ્ર અને સંઘમિત્રાથી થાય છે. તેમણે ત્યાં બૌદ્ધધર્મનો પ્રચાર શરૂ કર્યો. તે પૂર્વે ત્યાં જૈન વસ્તી હોવાના ઉલ્લેખો મળે છે. જો આપણે નેપાળને અલગ દેશ ગણીએ તો નેમિનાથ અને મલ્લિનાથ ભગવાનની જન્મકલ્યાણક ભૂમિ નેપાળમાં હોવાની માન્યતા જૈનધર્મનું અધ્યયન કરતા

વિદ્વાનોની છે. ભદ્રબાહુ સ્વામીએ નેપાળમાં રહીને મહાપ્રાણ યોગની સાધના કરી હતી. તેવા ઉલ્લેખો પણ પ્રાપ્ત થાય છે. અષ્ટ્રાકન (Astrakan) કાસ્વીયનસી - રશિયા સોવિયત યુનિયનની મુલાકાત જૈનમુનિ મણિભદ્રે લીધી હોવાની નોંધ રશિયાના ડુકોબારસી (Dukobarsi) નામના અભ્યાસી શ્રુપે કરી છે. ઈજિપ્ત, બેબિલોન, એલેક્ઝાન્ડ્રિયા, ગ્રીસ, સ્વીઝરલેન્ડ, જર્મની, ઈંગ્લેન્ડ, અમેરિકા, ડેનમાર્ક આદિ દેશોના સંગ્રહાલયોમાં જૈનધર્મની મૂર્તિઓ, શિલાલેખો, તામ્રપત્રો, ચિત્રો-દસ્તાવેજો સંગ્રહાયેલા છે. જેથી ત્યાંના લોકો પણ જૈનધર્મ વિશે યત્કિંચિત જાણતા હોવાનું માની શકાય. સને ૧૮૮૨માં શિકાગોમાં વિશ્વધર્મ પરિષદનું આયોજન થયું ત્યારે જૈનધર્મના પ્રતિનિધિ તરીકે વીરચંદ્ર રાઘવજી ગાંધી ગયા હતા. તેમણે જૈનધર્મ વિશે પ્રભાવશાળી પ્રવચન આપ્યું હતું. અને ત્યાર પછી તેમણે અમેરિકા તથા યુરોપના વિભિન્ન દેશોમાં જૈનધર્મના પ્રવચનો આપ્યાં હતાં. તેથી ત્યાંની પ્રજા પણ જૈનધર્મના પરિચયમાં આવી હતી.

જૈનધર્મના ગૃહસ્થો મૂળે વ્યવસાયી હોવાને કારણે સાગર ખેડતા હતા. તેઓ આફ્રિકા અને અન્ય દેશોમાં જતા આવતા હતા. આ કારણે ત્યાં પણ જૈન ધર્મનો પ્રચાર થયો. મોતીશાહ શેઠનો ચીનમાં વ્યવસાય હતો. તેઓ અવારનવાર ચીન જતા આવતા અને જૈનધર્મની વાતો કરતા તેથી તેમના ગ્રાહકો પણ જૈનધર્મથી પરિચિત બન્યા હતા. તેમણે ત્યાં જૈન તીર્થંકરની પ્રતિમા સ્થાપિત કર્યાના ઉલ્લેખો મળે છે.

ગઈ સદીના મધ્યભાગે ઘણા જૈનો વિદ્યાભ્યાસ કરવા તથા વ્યવસાય માટે આફ્રિકા, યુરોપ, ઈંગ્લેન્ડ, અમેરિકા, જાપાન ગયા અને ત્યારબાદ ત્યાં જ સ્થાયી થયા. તેથી તેઓએ ત્યાં જૈન મંદિરોનું નિર્માણ પણ કર્યું છે. અત્યારે અમેરિકામાં ૬૦ જૈન સેન્ટર અને ૨૭ જૈન મંદિરો છે. ઈંગ્લેન્ડમાં ચાર જૈન મંદિર છે. નૈરોબી, જાપાન, થાઈલેન્ડ, સીંગાપોર આદિ દેશોમાં જૈન મંદિર છે. અને બીજા અનેક દેશોમાં જૈન મંદિરોનું નિર્માણ થઈ રહ્યું છે. આમ વિદેશમાં ઉત્તરોત્તર જૈનધર્મનો પ્રચાર વધી રહ્યો છે.

વર્તમાનમાં તો જૈનધર્મના અહિંસાના સિદ્ધાન્તને કારણે તથા અનેકાન્તવાદ જેવા અન્ય સિદ્ધાન્તોને કારણે જૈનધર્મના સિદ્ધાન્તોનું અધ્યયન આખા વિશ્વમાં ચાલી રહ્યું છે. અહીં આપણે વિશેષે કરી જર્મનના વિદ્વાનોના જૈનધર્મના વિશિષ્ટ અભ્યાસ અંગે વિચારણા કરીશું.

વિદેશમાં અધ્યયનના વિષયો :

યુરોપિય વિદ્વાનોએ ભારતીય વિદ્યાનું અધ્યયન શરૂ કર્યા પછી ભાષા કે વિષયનો બાધ રાખ્યા વગર ખેડાણ શરૂ કરી દીધું હતું. છેલ્લા ૧૫૦ વર્ષના ઇતિહાસ ઉપર નજર નાખીએ ત્યારે અત્યંત આશ્ચર્ય ઉપજે તેવું વિપુલ માત્રામાં કામ થયેલું જોવા મળે છે. તેઓએ સંસ્કૃત, પ્રાકૃત, પાલિ, અપભ્રંશ અને ભારતની પ્રાદેશિક ભાષામાં રચાયેલ સાહિત્ય ઉપર કામ કર્યું છે. તેમના સંશોધનના મુખ્ય વિષયો સંસ્કૃતિ, સામાજિક પરિસ્થિતિ, ઐતિહાસિક ભાષાશાસ્ત્ર, ઉચ્ચારણ-શાસ્ત્ર, સમીક્ષિત ગ્રંથસંપાદન, પ્રમાણભૂત ઇતિહાસ, દર્શનશાસ્ત્ર, ધર્મો, વૈદિકધર્મ, હિંદુધર્મ, શૈવસિદ્ધાન્ત, વૈષ્ણવ પરંપરા, જૈનધર્મ, બૌદ્ધધર્મ, શીખધર્મ, યહુદીધર્મ, પારસીધર્મ, ખ્રિસ્તીધર્મ,

ઈસ્લામધર્મ અને પછી આ બધા વિષયો સાથે વિજ્ઞાન, કલા અને સ્થાપત્ય પણ જોડાય છે. આમ આપણા દેશની વિદ્યાનું ખૂબ જ ઊંડાણપૂર્વક અધ્યયન કરી યુરોપિય વિદ્વાનોએ પ્રકાશન કર્યું છે.

યુરોપના વિદ્વાનો :

પૂર્વે જણાવ્યું તે મુજબ વિલ્યમ જોન્સે (૧૭૪૮-૧૭૯૪)માં ભારતીય વિદ્યાનો અભ્યાસ-સંશોધનનો પ્રારંભ કર્યો. ત્યારબાદ સમગ્ર યુરોપમાં ભારતીય વિદ્યાઓ ભણવા વિશેની રૂચી ઉત્તરોત્તર વધતી ગઈ છે જે આજે પણ જીવંત છે. કુલ ૫૬ થી પણ વધુ મોટા ગજના વિદ્વાનોએ ઘણું બધું કામ કર્યું છે. તેમના કામોની સૂચિ તૈયાર કરવામાં આવે તો એક મોટો ગ્રંથ તૈયાર થાય. તેમાંના કેટલાંકના નામ અહીં ઉલ્લેખનીય છે. (૧) જહોન્સ હર્ટલ (૧૮૭૨-૧૯૫૫), (૨) મેક્સ મ્યૂલર (૧૮૨૩-૧૯૦૦), (૩) વિલ્હેમ જાગર (૧૮૫૬-૧૯૪૩), રીચાર્ડ પિશલ (૧૮૪૮-૧૯૦૮), મોરિસ વિન્ટરનિત્ઝ (૧૮૬૩-૧૯૩૭), ઓટોવોન બોઈથલિંગ (૧૮૧૫-૧૯૦૪), હર્મન યાકોબી (૧૮૫૦-૧૯૩૫), શુબ્રિંગ વોલ્ટેર (૧૮૮૧-૧૯૬૯), લુડવીગ આલ્સડોર્ફ (૧૯૦૪-૧૯૭૮), બ્રુન, બોલી, તેમજ વેવર, ગોલ્ડમિસ્ટર, તથા બંસીધર ભટ્ટ, ચંદ્રભાણ ત્રિપાઠી, આદિ ભારતીય વિદ્વાનો છે જેમણે ભારતીય વિદ્યા અને વિશેષ રૂપે જૈન ધર્મ ઉપર ખૂબ જ ગંભીર અધ્યયન કર્યું છે. અહીં આપણે હર્મન યાકોબી, શુબ્રિંગ અને આલ્સડોર્ફના જીવન અને કાર્ય અંગે સંક્ષિપ્ત પરિચય કરીશું.

હર્મન યાકોબી

તેઓ જર્મન વિદ્વાન હતા, જેમણે ભારતીય ધર્મના વિવિધ પાસાઓ ઉપર કામ કર્યું છે. તેમનું મુખ્ય કામ જૈન ધર્મ ઉપર છે. હર્મન જ્યોર્જ યાકોબી ૩.૨.૧૮૫૦માં કોઈલ-કોલોન (Koeln) જર્મનીમાં જન્મ્યા હતા. તેઓએ હાઈસ્કૂલનો અભ્યાસ પોતાના ગામમાં કર્યો હતો અને ત્યારબાદ બર્લીન ગયા. ત્યાં તેમણે ગણિતશાસ્ત્રનો અભ્યાસ કર્યો. ત્યાં જ તેમણે પ્રો. વેબર અને પ્રો. ગોલ્ડમિસ્ટર પાસે સંસ્કૃત ભાષા અને તુલનાત્મક ભાષા શાસ્ત્રનો પણ અભ્યાસ કર્યો. તેમણે ૧૮૭૨માં 'on the origins of Indian Astrology's Term Hora' એ વિષય ઉપર સંશોધનાત્મક શોધ-નિબંધ લખી બર્લિન યુનિ.માંથી Ph.D.ની ડિગ્રી પ્રાપ્ત કરી. ત્યાંથી તેઓ એક વર્ષ માટે લંડન ગયા અને પછી ૧૮૭૩-૭૪માં તેઓ જ્યોર્જ બૂહલરની સાથે ભારતની મુલાકાતે આવ્યા. આ મુલાકાતે તેમના જીવનમાં ખૂબ જ અગત્યનો ભાગ ભજવ્યો. તેઓ રાજસ્થાન ગયા જ્યાં તેમણે અનેક હસ્તપ્રત ભંડારોની મુલાકાત લીધી અને જૈન મુનિઓના પરિચયમાં આવ્યા. અનેક હસ્તપ્રતો પણ ભેગી કરી. ભારતથી જર્મની પાછા ફર્યા બાદ તેમને ૧૮૭૫માં પ્રોફેસરની પદવી મળી. તેમણે મ્યુસ્ટર યુનિ.માં અને Kiel માં પ્રોફેસર પદ ઉપર સેવાઓ આપ્યા બાદ ૧૮૮૮માં કોયલ પાછા ફર્યા. ૧૯૧૩-૧૪માં તેઓ પુનઃ ભારત આવ્યા. ૧૯૨૨માં નિવૃત્ત થયા. ૧૯-૧૦-૧૯૩૭માં અવસાન પામ્યા. તેઓ ભારતીય વિદ્યાના પ્રકાંડ વિદ્વાન વેબરના શિષ્ય હતા.

કાર્ય :

હર્મન યાકોબીએ ઘણાં જૈન ગ્રંથો સંપાદિત કર્યા છે. ઘણા જૈન ગ્રંથોના જર્મન ભાષામાં તેમ જ અંગ્રેજી ભાષામાં પણ અનુવાદો કર્યા છે. તેમના કામોની નોંધ નીચે મુજબ છે :

- (1) Zwei Jainastotras Indische studien - 1876.
- (2) Kalpasutra of Bhadrabahu-
પ્રસ્તાવના, નોંધો અને સંસ્કૃત-પ્રાકૃત શબ્દસૂચિ સાથે.
Leipzig - 1879.
- (3) Kalakacarya - Kathanagam - સંપાદન - અનુવાદ : Journal of the German Oriental Society - 1880
- (4) The Ayaramga Sutta of the svetambara Jains. Pali Text Society - London - 1882.
- (5) The Sthaviravali Charita or Parisistaparva by Hemchandra - Bibliotheca Indica - 1883-1932.

અનુવાદ.

- | | |
|-----------------------|---------------------------------|
| (૧) આચારાંગ સૂત્ર | Sacred Books of the East - 1884 |
| (૨) કલ્પસૂત્ર | |
| (૩) ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર | Sacred Books of the East - 1885 |
| (૪) સૂત્રકૃતાંગ સૂત્ર | |

પોતાનાં પ્રકાશનો.

- (૧) Selected stories in Maharastri - Leipzig - 1886
આ પુસ્તકમાં તેમણે પ્રાકૃત ભાષાનું વ્યાકરણ અને શબ્દસૂચિ પણ આપી છે જેના કારણે આ પુસ્તક મહારાષ્ટ્રી પ્રાકૃત ભણવા માટેનું એક મહત્વપૂર્ણ પુસ્તક ગણાય છે.
- (૨) ઉપમિતિભવપ્રપંચકથા - સિદ્ધર્ષિ - Bibliotheca Indica - 1901-14
- (૩) હરિભદ્રસૂરિની સમરાઈઅચકહા - ૧૯૦૮ - ૧૯૨૬ (બીજી આવૃત્તિ)
- (૪) વિમલસૂરિ કૃત પઉમચરિયં - ૧૯૧૪.

તેમણે ભારતના પ્રવાસ દરમ્યાન બે અપભ્રંશ કાવ્યો શોધી કાઢ્યા, જેની જાણકારી માત્ર વ્યાકરણગ્રંથોમાં આવતા ઉદ્ધરણો દ્વારા જ મળતી હતી. તે ધનપાલની ભવિસત્તય કહા અને સનતકુમાર ચરિતમ્. આ બન્ને ગ્રંથોનું તેમણે સંપાદન કર્યું અને ૧૯૧૮-૧૯૨૧માં તે પ્રકાશિત થયાં. આ સિવાય તેમણે જૈનધર્મ વિષયક અનેક શોધલેખો લખ્યા છે. તે લેખોનું કદ પણ એક-એક સ્વતંત્ર પુસ્તક જેટલું વિસ્તૃત થાય તેવું છે.

તેમણે માત્ર જૈનધર્મનો જ અભ્યાસ કર્યો હતો તેવું ન હતું. તેમણે ગણિતશાસ્ત્ર અને પ્રાકૃતિક વિજ્ઞાનનો પણ ગંભીર અભ્યાસ કર્યો હતો. તેમના કેટલાંક કામોની સૂચિ નીચે મુજબ છે.

- (1) Methods and tables for verifying Hindu dates, Ththis, Eclipses, Nakshatras etc. (Bombay-1888)
- (2) The computation of Hindu dates in the Inscriptions. (1892)
- (3) Tables for calculating Hindu dates in true local time. (1894)
- (4) The Planetary Tables. (1912)

આ ત્રણેય લેખ Epigraphia Indica માં છપાયા છે.

- (5) Age of Veda in festschoift for Rudolf Roth.
- (6) On the Antiquity of Vedic culture - Journal of the Royal Asiatic society. (1908)

તેમણે વ્યાકરણશાસ્ત્ર અને વ્યુત્પત્તિ શાસ્ત્ર ઉપર પણ કામ કર્યું છે.

Compund and subordinate clauses, studies in the development of Indo-European Language. Bonn. (1897)

તેમણે મહાકાવ્યો, પુરાણો અને કથાઓ પર પણ કામ કર્યું છે.

- (1). The Ramayana, History and contents with a concordance of the Priuted Recensions, Bonn-1983
- (2) Mahabharat - 1903.

તેમણે કાવ્યશાસ્ત્ર અને સૌંદર્યશાસ્ત્ર પર પણ લેખો લખ્યા છે.

- (1) Dhavni the soul of poetry Dhvanyaloka Leipzig - 1903.
- (2) Early History of Alamkaras'astra - 1930

દર્શન શાસ્ત્રમાં તેમને હિંદુ, ન્યાય અને વૈશેષિક દર્શનમાં વધુ રૂચિ હતી. તેમણે યોગશાસ્ત્રનો પણ અભ્યાસ કર્યો હતો. તેમણે તર્ક, યુક્તિ, અનુમાન આદિ વિશે સુંદર વિવેચન કર્યું છે. સાંખ્ય-યોગ કરતાં બૌદ્ધ દર્શનના સિદ્ધાંતો મૌલિક છે તે અંગે પણ તેમણે વિસ્તૃત નિબંધ લખ્યો હતો.

The Origin of Buddhism from Samkhya - yoga (1896)

તેમણે ભગવદ્ગીતા ઉપર પણ ગંભીર વિચારણા કરી છે. ઈશ્વરવાદ અને સર્વવ્યાપકવાદ ઉપર પણ તેમણે લખ્યું છે. વળી તેમણે યોગશાસ્ત્રના સિદ્ધાન્તોના મૂળ અંગે પણ સંશોધનાત્મક લેખ લખ્યો હતો જે ૧૯૨૮માં ગોટ્ટિંગન એકેડેમિમાંથી પ્રકાશિત થયો હતો. આ બધા જ વિદ્વદ્ભોગ્ય લેખોની સાથે સાથે તેમણે સામાન્ય જનને ઉપયોગી થાય તેવા ગ્રંથો પણ તૈયાર કર્યા હતા. તેમાંના કેટલાક છે —

Light from the orient - 1922.

તેમણે Encyclopedia of Religion and Ethics માટે ઘણાં અધિકરણો લખ્યાં, તેમજ the concept of God in Indian Philosophy નામે 1923 માં લેખ લખ્યો. આ લેખમાં તેમણે વેદથી માંડી દર્શનશાસ્ત્રમાં ઈશ્વરની વિભાવના અંગેની ચર્ચા કરી છે.

આમ હર્મન યાકોબીએ આજીવન વિદ્યાસાધના કરી વિશાળ સાહિત્યનું નિર્માણ કર્યું છે. તેમની વિદ્યાસાધના અને જૈન સાહિત્યની સાધનાને કારણે જૈન સંઘ તરફથી જૈનદર્શન દિવાકરની પદવીથી તેમને નવાજવામાં આવ્યા હતા.

યુરોપના ભારતીય દર્શન શાસ્ત્રના નિષ્ણાત વિદ્વાન ફાઉવાલ્નરે તેમના લેખોનું સંપાદન કરતાં જણાવ્યું છે કે તેમના કેટલાંક સંશોધનો ઉતાવળિયાં, કેટલાંક સત્ય અને તેમ છતાં બધાં જ લેખો - સંશોધનો મહત્વપૂર્ણ અને વિચારોત્તેજક તથા પ્રેરક છે.

હર્મન યાકોબીની જૈન સાહિત્યની સેવાને જૈનો ભૂલી શકે તેમ નથી. તે વખતે સામાન્ય રીતે મનાતું હતું કે જૈનધર્મ બૌદ્ધધર્મની શાખા છે. આ મતની તેમણે આલોચના કરી અને કલ્પસૂત્રની મૂળ આવૃત્તિની પ્રસ્તાવનામાં તેમણે સિદ્ધ કર્યું કે જૈનધર્મ એ બૌદ્ધધર્મ ની શાખા નથી પણ એક સ્વતંત્ર ધર્મ છે. શ્રી મહાવીર સ્વામી ભગવાન શ્રી બુદ્ધના સમકાલીન હતા. સને ૧૮૭૯માં પ્રકટ થતાં તે હકીકત સામે વિદ્વાનોએ થોડો વિરોધ પ્રગટ કર્યો પણ અંતે તેમાં બતાવેલ અભિપ્રાયો સામાન્ય રીતે સર્વત્ર સ્વીકારાયા. ઉત્તરાધ્યયના અને સૂત્રકૃતાંગના અંગ્રેજી અનુવાદની પ્રસ્તાવનામાં તેમણે જૈનધર્મના ઇતિહાસના સામાન્ય પ્રશ્નો ચર્ચ્યા છે. સને ૧૮૯૩માં તેમણે તત્કાલીન માન્યતાથી પણ વૈદિક સંસ્કૃતિ વધુ પ્રાચીન છે તે દલીલો દ્વારા સિદ્ધ કરી બતાવ્યું. જાણીતા ઇતિહાસવિદ્ મોહનલાલ દલીચંદ્ર દેસાઈ જણાવે છે કે આ વિદ્વાને જૈનધર્મના ઇતિહાસને છણીને વૈદિક-બ્રાહ્મણ ધર્મ તેમજ બૌદ્ધધર્મ સાથે તુલના કરીને જૈનધર્મ સંબંધી જે ભ્રમણાઓ હતી તે અકાટ્ય પ્રમાણો આપી દૂર કરી છે. તે માટે આખો જૈન સમાજ તેમનો અત્યંત ઋણી છે.

વોલ્ટર શૂબ્રિંગ - (૧૮૮૧ - ૧૯૬૯)

Walter schubring enriched Jainology and Prakrit studies with his vast contributions. It was owing to his untiring efforts that the Jain canon was made known to scholar.

અર્થાત્ વોલ્ટર શૂબ્રિંગે પોતાના અત્યધિક યોગદાનથી જૈનવિદ્યા અને પ્રાકૃતવિદ્યાને સમૃદ્ધ કરી અને તેમના અથાગ પ્રયત્નોને કારણે જૈનાગમો વિશ્વભરના વિદ્વાનોમાં જાણીતા બન્યા.

શૂબ્રિંગનો જન્મ ૧૦.૧૨.૧૮૮૧માં લ્યુબેક (Luebeck) જર્મનીમાં થયો હતો. તેમના પિતા ત્યાંની પ્રસિદ્ધ શાળાના આચાર્ય હતા. તેઓએ ઉચ્ચતર અભ્યાસ મ્યૂનચેન યુનિ. તથા સ્ટ્રાસબર્ગ યુનિ. માં કર્યો હતો. તે જમાનાના સુપ્રસિદ્ધ પ્રકાંડ તેજસ્વી વિદ્વાનો વેબર, પિશલ, યાકોબી, લોયમાન, તેમના ગુરુજનો હતા. તેમણે કલ્પસૂત્ર ઉપર કામ કર્યું અને તે ઉપર Ph.D ની ડિગ્રી મળી હતી. (૧૯૦૪) આ શોધનિબંધનું અંગ્રેજી ભાષાંતર બર્ગેસે કર્યું હતું અને તે ૧૯૧૦માં ઈન્ડિયન એન્ટીક્વેરીમાં છપાયું હતું. શૂબ્રિંગે ૧૯૦૪ થી ૧૯૨૦ સુધી રોયલ પ્રુશિયન સ્ટેટ લાયબ્રેરી-બર્લિનના વિદ્યાકીય - ગ્રંથપાલ તરીકે સેવાઓ આપી. ત્યાં તેમણે જૈન હસ્તપ્રતોના

વિસ્તૃત સૂચિપત્રો (કેટલોગ) તૈયાર કર્યા હતાં, જે જર્મનીથી પ્રકાશિત થયાં છે. સને ૧૯૨૦માં શૂબ્રિંગ હેમ્બુર્ગ યુનિ.માં પ્રો. સ્ટેન કોનોવના ઉત્તરાધિકારી તરીકે પ્રોફેસરના પદે નિયુક્ત થયા. સને ૧૯૨૨ થી તેમણે Journal of the German Oriental Society નું સંપાદન કાર્ય સંભાળ્યું. ૧૯૨૭-૨૮માં તેઓ ભારતની મુલાકાતે આવ્યા અને અહીં તેઓએ અનેક ગ્રંથભંડારોની મુલાકાત લીધી તથા જૈનમુનિઓ તથા જૈન વિદ્વાનોના સંપર્કમાં આવ્યા. તેમણે કેટલોક સમય ભંડારકર રિસર્ચ ઈન્સ્ટીટ્યુટ, પૂનામાં પણ સેવાઓ આપી હતી. સને ૧૯૫૧માં તેઓ નિવૃત્ત થયા અને ૧૩.૪.૧૯૬૯માં અવસાન પામ્યા.

શૂબ્રિંગે અનેક ગ્રંથો સંપાદિત કર્યા, અનેક સંશોધન લેખો લખ્યા, અનેક જર્મનોને સંસ્કૃત-પ્રાકૃત અને જૈન વિદ્યાનો અભ્યાસ કરાવ્યો. તેમણે આજીવન ભારતીય વિદ્યા અને જૈન સાહિત્યની સેવા કરી છે. તે ચિરકાળ સુધી અમર રહેશે.

તેમણે આચારાંગસૂત્ર, સૂત્રકૃતાંગસૂત્ર સંપાદિત કર્યા. તેનું પ્રકાશન ૧૯૧૮માં થયું છે. આ વર્ષમાં જ તેમણે વ્યવહાર અને નિશિથસૂત્ર સંપાદિત કર્યા. ૧૯૫૧માં અને ૧૯૬૩માં મહાનિશિથ સૂત્રનું અધ્યયન કરી બે ભાગમાં પ્રકાશિત કર્યું. તેની નાગરી આવૃત્તિ જૈન સાહિત્ય સંશોધક સમિતિ, પૂના દ્વારા ૧૯૨૩માં પ્રકાશિત કરવામાં આવી હતી. તેમની સંપાદન શૈલી અત્યંત ચીવટવાળી અને નિર્બૂલ હતી. તેથી તે શૈલી વિદ્વાનોમાં આદર્શ રૂપે સ્વીકારવામાં આવી. તેમણે “ભગવાન મહાવીરના શબ્દો” એ નામથી જર્મન ભાષામાં જૈન આગમોનો સમાલોચનાત્મક અનુવાદ કર્યો હતો (૧૯૨૬), જેનું અંગ્રેજી ભાષાંતર લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર દ્વારા પ્રકાશિત કરવામાં આવેલ છે. તેમણે લોચમાનના અંતિમ કાર્ય આવશ્યક સાહિત્ય (૧૯૩૪)માં સંપાદિત કર્યું છે. આ કાર્ય અત્યંત ઉપયોગી છે. કહેવાય છે કે આ ગ્રંથમાં સમગ્ર જૈનધર્મનો સાર આવી જાય છે. ‘જે જૈન આગમ સાહિત્યમાં છે તે બધું જ આ ગ્રંથમાં છે અને જે આ ગ્રંથમાં નથી તે અન્યત્ર ક્યાંય નથી’ તેવો આ ગ્રંથ વિશ્વયુદ્ધમાં નાશ પામતાં પામતાં રહી ગયો. આ ગ્રંથ કચરાપેટીમાં નાંખી દેવામાં આવ્યો હતો. પરંતુ લોચમાનના દિકરા મનુ લોચમાને આ ગ્રંથની હસ્તલિખિત નકલ કચરાપેટીમાંથી લઈ આવી ને શૂબ્રિંગને સોંપી હતી. આવી રીતે આ ગ્રંથ બચી જવા પામ્યો હતો.

શૂબ્રિંગે દશવૈકાલિક ગ્રંથનો અનુવાદ પણ કર્યો હતો, જે ૧૯૩૨માં અમદાવાદથી પ્રકાશિત થયો હતો. તેમણે ૧૯૬૬માં જૈન છેદસૂત્રો સંપાદિત કર્યા હતાં. તેમણે નિર્યુક્તિ અને જૈન સ્તોત્રો ઉપર તેમજ ગણિવિજ્ઞા, તંત્રલવેયાલિય ઉપર પણ કામ કર્યું હતું, જે તેમના અવસાન પછી પ્રગટ થયું હતું. ઈસિભાસિયાઈ (૧૯૪૨) સંપાદિત કરી પ્રગટ કર્યું હતું. જૈનધર્મના સિદ્ધાન્તો અને અન્ય ગ્રંથો પ્રકાશિત કર્યા હતા.

આમ શૂબ્રિંગે આજીવન જૈન આગમ અને જૈન સાહિત્યની સેવા કરી વિદેશમાં જૈન ધર્મનો પ્રચાર-પ્રસાર કર્યો હતો.

પ્રો. આલ્સડ્રોફ : (૧૯૦૪-૧૯૭૮)

આલ્સડ્રોફનો જન્મ ૧૯૦૪માં જર્મનીના હિનલેન્ડ (Rhineland) માં થયો હતો. તેઓએ હાઈડલબર્ગ અને હેમ્બુર્ગની યુનિ.માં ભારતીય સંસ્કૃતિ, તુલનાત્મક ભાષાવિજ્ઞાન, પરિશીયન ભાષા અને અરેબિક ભાષાનો અભ્યાસ કર્યો હતો. તેમણે સંસ્કૃત ભાષાનો અભ્યાસ હેઈનરીય ઝીમર અને વોલ્ટર શૂબ્રિંગ પાસે કર્યો. આ બંને વિદ્વાનો પાશ્ચાત્યજગતમાં જૈનવિદ્યાના પ્રકાંડ વિદ્વાનો તરીકે નામના પામ્યા હતા. તેમણે જ તેમને જૈન વિદ્યાના

અભ્યાસ માટે પ્રેર્યા. આલ્સડ્રોફને અપભ્રંશ ભાષામાં રચાયેલ કુમારપાલ પ્રતિબોધ ઉપર હેમ્બુર્ગ યુનિ. દ્વારા Ph.D ની ડિગ્રી પ્રાપ્ત થઈ હતી. ત્યારબાદ તેમણે બર્લિનમાં લ્યૂડર્સના હાથ નીચે કામ કર્યું, ત્યાં તેમણે હર્મન યાકોબીની પ્રેરણાથી હરિવંશ પુરાણ (પ્રકાશન - ૧૯૩૬)ઉપર કામ કર્યું.

તેમણે ૧૯૩૦-૩૨માં અલ્ડાબાદ યુનિ.માં જર્મન ભાષા અને ફ્રેંચ ભાષાના લેક્ચરર (પ્રાધ્યાપક) તરીકે સેવાઓ આપી. આ સમય દરમ્યાન તેમણે સમગ્ર ભારતમાં પ્રવાસ કર્યો અને અનેક વિદ્વાન જૈન મુનિઓના સંપર્કમાં આવ્યા, તેમાં વિશેષે કરી આચાર્ય વિજય ઈન્દ્રસૂરિ, મુનિ વિદ્યાવિજય અને જયન્તવિજય મુખ્ય હતા.

૧૯૩૫-૩૮માં તેઓ બર્લિનમાં ભારતીય સંસ્કૃતિના રીડર તરીકે નિમણૂક પામ્યા અને ત્યારબાદ તેમણે મ્યૂન્સ્ટરમાં પણ ભારતીય સંસ્કૃતિના પ્રાધ્યાપક તરીકે સેવાઓ આપી. ૧૯૫૦માં તેઓ હેમ્બુર્ગ યુનિ.માં ભારતીય સંસ્કૃતિ શાખાના વડા તરીકે નિમણૂક પામ્યા. આ જગ્યાએ જ તેમના ગુરુ શૂબ્રિંગ પણ ભણાવતા હતા. આમ તેઓ તેમના ગુરુના સાચા અર્થમાં ઉત્તરાધિકારી બન્યા.

તેમણે જર્મન ભાષામાં ઉત્તરાધ્યયન સૂત્ર ઉપર અનેક લેખો લખ્યા. ઉપરાંત તેમણે અપભ્રંશ સ્ટડીઝ (૧૯૩૭) તથા ઈન્ડિયન સબકોન્ટીનેન્ટ - ભારત, પાકિસ્તાન, સિલોન (૧૯૫૫), Contribution to the History of vegetarianism and cow-worship in India (1961), Asoka's separate edicts of Dhauli and Jaugada(1962), આદિ લેખો લખ્યા. સને ૧૯૫૧ થી ૧૯૫૮ના સમયગાળા દરમ્યાન તેમણે હેનરીય લ્યૂડર્સના અપ્રકાશિત લેખોનું સંપાદન કર્યું અને તે વરૂણ નામે પ્રકાશિત થયું. તેમની ૭૦મી વર્ષગાંઠે ગ્લાઝનેપ ફાઉન્ડેશનના ઉપક્રમે તેમના લેખો, પ્રવચનો અને સંશોધનોનું પ્રકાશન કરવામાં આવ્યું. તેમણે પાલિ ડિક્શનરીની યોજનાના મુખ્ય સંપાદક તરીકે પણ સેવા આપી હતી. તેમણે જીવનના પાછલા વર્ષોમાં જૈન આગમની ટીકાઓ પર કામનો પ્રારંભ કર્યો હતો.

આ ઉપરાંત તેમણે Academy of sciences and literature of Mayence, Royal Danish Academy of sciences and letters જેવી અનેક સંસ્થાઓમાં સક્રિય કાર્યકર હતા. આમ તેમણે જૈનધર્મ અને ભારતીય સંસ્કૃતિની આજીવન સેવા કરી અનેક ગ્રંથો સંપાદિત કરી પ્રકાશિત કર્યા હતા.

National Seminar

The Philosophy in Gujarat (10 centuries)

From 20.2.09 to 23.2.09

In grand inauguration of, National Seminar-The Philosophy of Gujarat (10 centuries), was done by Dr. Dhirubhai Thaker, a great literary personality & Director of Gujarat encyclopedia on 20.2.09. Large member of philosophers, scholars and other personalities remained present on the occasion. Delivering the inaugural lecture Dr. Dhirubhai stated that this is the first seminar covering the philosophical development of Gujarat and appreciated the efforts of L.D. Institute of Indology. He narrated the contribution of the main three scholars of philosophy in Gujarat (1) Narmad (2) Manibhai Nabhubhai Dwivedi and (3) Anandshankar Dhruv. Narmad blew the bugle of new ideas. Manibhai Nabhubhai Dwivedi put the ideas of Narmada in more clear, subtle and provided supports from Indian scriptures and other ancient ideas. Shri Manibhai Dwivedi placed these ideas in a more organized manner.

Shri Manibhai sent his research paper to world religion conference in 1892. The world religion conference having seen his papers on Hinduism invited him to Chicago. Due to ill-health Shri Manibhai could not remain present in Chicago. He died at a young age. Manibhai did lot of efforts to fight against bad customs and bad traditions. He wanted to keep society away from western culture. He contributed a lot but the society did not take the note of his scholarly works and efforts and therefore, he was not much known as a scholar. This seminar will bring before the society such great scholars through research and discussion.

Addressing the gathering Padmashree Dr. Bholabhai Patel as a chief guest narrated the development of philosophy in last ten centuries. Dr. Patel narrated in details the various five stages of philosophical development which include

the Muslim rule, era of Bhakti period, British rule, development of Gandhian philosophy etc. Shri patel congratulated the Institute for organizing such a distinct seminar.

Speaking on the occasion, Padmashree Kumarpal Desai praised the important contribution by L.D.Institute of Indology in the subject of philosophy and wished the seminar success.

The chairman of the Lalbhai Dalpatbhai Institute of Indology Trust Sheth shri Shrenikbhai graced the seminar. Dr. J.B.Shah emphasized the relevance of the seminar of this type and expressed his happiness over the participation of about seventy scholars in the seminar. This will benefit the society as a whole. Prof. K.M.Patel conducted the function and Prof. Kanubhai Shah thanked the guests the scholars and others.

□ □ □

Report of Three day Seminar on “The philosophy in Gujarat in last 1000 years”

The seminar started with the benediction by *Pujya Sadhviji Suvrata Shreeji*. In this seminar 55 papers by eminent scholars were read (presented) from all over India. Within 3 days, 15 sessions were arranged. Eminent personalities like Padmashree Dr. Kumarpal Desai, Dr. R.V.Pandya (Ex Vice - chancellor Bhavnagar University), Prof. C.V.Raval, Dr. Rajendra Nanavati (Ex Director, Oriental Institute, Baroda), Dr. Dhirubhai Parikh (Editor 'Kumar'), Principal G.K.Dave Presided over the sessions.

The first session started with medieval saints-Mirabai, Narsinh Mehta, Dayaram, Premanand, Akha Bhagat (Akho). Their thoughts and their contemplations were meaningfully articulated by the scholars like Dr. Yagneshwar Shastri, Dr. Radhikaben Jariwala, Dr. Dhirubhai Parikh, Dr. Rameshbhai Trivedi, Dr. Kirtida Shah.

In the parallel session on the same day thoughts of Goverdhanram, Anandghanji, Aanand Shankar Dhruv were discussed by the scholars like Dr. R.L.Raval, Dr. Mukund kotecha and Dr. Kumarpal Desai. Dr. Jafere Husain Laliwala.

In the second session philosophy of Swami Narayan, Philosophy of Upadhayay Yahovijayji, Philosophy of a reformist Navalram were discussed Dr. Suchita Mehta presented her paper on Prarthana Samaj & Theosophical Society. Dr. Kamlesh Chokshi critically examined the philosophy of Dayanand Saraswati. Dr. Sunanda Shasti presented advaitic thoughts of Icharam Suryashankar. Prasant Dave in his paper established Narmad as the first Gujarati intellectual. Prof. C.V.Raval elaborately narrated the philosophy of Nathuram Sharma.

In the parallel session Dr. Laxmesh Joshi narrated the history of Nyay and Vaisheshik philosophy and its contribution in the philosophical history of Gujarat. It was a critical and historical narration of nyay philosophy and a valuable contribution made by Gujarati thinkers right from Hemchandracharya to the present day. Prof. Bombaywala made a unique contribution by presenting the paper on Sufism in Guajart. Dr. Siddharth Bhatt introduced Gandhi as an apostal of Indianness who constructed Indian identity.

Dr. Ishanand narrated the Christian impact on Gandhi's thought. Dr. Urmila Bhansol read her paper on Durgashankar Metha's contribution in Vaishnavism.

In the last session philosophical thoughts of Neo-Gandhian - Mashruwala were discussed by Dr. Ramesh Dave. Dr. Niranjana Vora read her paper on Sundaram and narrated and his transcendental flight. Dr. Preeti Pancholi presented her paper on the contribution of noted musician Avinash Vyas in the philosophical thought of Gujarat on music. Dr. Parul Mankad presented her paper on Ambubhai Purani and his unique construction of philosophical thoughts.

On the second day the seminar started with the benediction of Sadhvi Shri Suvrata Shriji, Dr. Balaji Ganorkar presented his paper on the development of the unique philosophical thoughts of Gujarat from ancient time to the present day. He honoured the tatva Jigyasa of Gujarati people. Dr. Purnima Mehta presented her paper on Kaka Saheb Kalelkar. Dr. Vasant Bhatt presented his paper on Yashovijayji and his contribution to the philosophy of language. Dr. Makrand Mehta dealt with Mahipatram Roopram and Ramanbhai Nilkanth's contribution. To him both brought enlightenment values of rationality and also brought philosophical and social revolution in Gujarat. Dr. Chandrakant Sheth in his unique way presented his paper on 'Umashankar Joshi's philosophy of life.'

Prof. C.V.Raval narrated mystical thoughts in Makrand Dave's poetry. Dr. Upendra Dave in his paper on 'western impact on Gandhi's thought' discussed Tolstoy, Ruskin's & Thoro's impact on Gandhi. Dr. Prabodh Parikh narrated the crisis in Kishorlal Mashruwala's thought.

In the third session Dr. Niranjana Patel dealt with Hemchandracharya's Philosophy of language. Dr. Mukund Kotecha elaborately discussed the universality of Pandit Sukhlalji's thoughts. Dr. Jitendra Shah presented his paper on contemporary Jain Gujarati thinkers. In his paper he discussed Sukhlalji, Pandit Bechardasji and Pandit Raghunath Sheth, who have effectively contributed to the Jain philosophy in particular and philosophy of Gujarat in general.

In the last session Dr. Madhusudan Baxi presented a paper on God, knowability and karma with special reference to Dr. Naginbhai Shah's Book on Avidya in Shankarvedanta. Dr. Maltiben Desai dealt with the thoughts of Kedarnath. Prof. Siddharth Bhatt came out with a paper on Vallabhbhai's contribution in constructing Indian identity. Dr. Vijay Pandya discussed Dr. Hari Vallabh Bhayani's contribution to the philosophy of Gujarat. In spite of being an Indologist Dr. Bhayani was a genius and a comprehensive thinker. The second day session ended with the blessing of Dr. Naginbhai Shah, who has immensely contributed to the philosophical thoughts in Gujarat.

The third day i.e. on 23rd March 2009 the first session started with the benediction by Sadhvi Shri Chandanbala Shriji. Padmashri Dr. Kumarpal Desai who chaired the session and presented his paper on Shrimad Rajchandra. He summarized the philosophical thoughts of Shrimad Rajchandra. Dr. Nirali Shah made a powerpoint on Upadhyay Yashovijaji's Adhyatmasar. It was a presentation a well-ordered narration of the Text-context Adhyatmasar. Dr. Jitendra Shah came out with a comprehensive paper on Hemchandracharya's philosophy.

The second session started under the chairmanship of noted literary person Dr. Raghuveer Chaudhari. Dr. Madhusudan Baxi presented his paper on Ester Soloman & her unique contribution to the philosophy of Gujarat. Dr. Baxi in his paper dealt with the ideas of the two books of Ester Soloman, Indian dialectics and Avidya vichar. Dr. Raghuveer Chaudhary dealt with the cultural thoughts of Gujarat. A unique paper was presented by Dr. Hasubhai Yagnik, on Pandit Omkarnath Thakur's thoughts on Raga and Ragini. Dr. Darshini Dadawala made a power point presentation on the poetics of Anand Shankar Dhruv. It was an inquiry into the relationship between the philosophy and poetics. Dr. Jitendra Desai dealt with the mysticism of Shri Mota. Dr. Rajendra

Nanavati presented his paper on Manuscript. He treated manuscripts as an unchartered reservoir for research which is badly needed today.

Dr. Rajendra Nanavati (Ex. director, Oriental institute M.S. University , Baroda) chaired the valedictory session. The participants expressed their satisfaction but wanted further elaboration by arranging other seminar on the same subject. Dr. Rajendra Nanavati addressing the participants appreciated the efforts of L.D.I.I. in organizing this seminar and inviting so many scholars to contribute on various philosophical aspects. He suggested for the second round and asked for continuous research. He also suggested to publish all the articles in the form of a book to make available the initial thrust to the students of philosophy at U.G. and P.G. level.

The chief guest at valedictory session charted out the future plan for further research and on going discussion in the subject. Dr. J.B.Shah, Director L.D.I.I. thanked the scholars and others for cooperating in his efforts to organized the seminar. He also assured that the future plans as advocated will be tried. He gave all the credit to the participants, colleagues and staff.

The Philosophy in Gujarat since last 1000 years was the first unique episode in the philosophical construction of Gujarat. It was an inquiry into the inner recesses of the mind of Gujarat. The seminar has brought to light the history and dialectics of philosophical moorings that took place in last 1000 years. The seminar brought to the thoughts and secular construction made in a catholic way.

□ □ □

Trade terms for L. D. Series Publications :

- (1) Gross purchase exceeding Rs. 5000/- or on purchase of 20 copies of any title or 25 copies of assorted title at a time. 30%
- (2) Book-Sellers and the Institutions on any purchase 30%
- (3) Gross purchase exceeding Rs. 10,000/- or on the purchase of one copy of all available titles. 40%
- (4) Packing and forwarding free by rail for order at a time exceeding Rs. 10,000/-
- (5) Research Journal—"Sambodhi"
 - (a) Price (Excluding Postage) per vol. Rs. 150/-
 - (b) Price (Excluding Postage) per back vol. up to XXI Rs. 100/-

On Purchase of 5 copies or more of the same volume 20%

On Purchase of 10 copies or more of the same volume 25%

Our general practice is to send the proforma invoice on inquiry for our publications and dispatch the books on receiving the payment by D. D. in favour of the Institution.

● Distributors ●

1. **Ahmedabad**
Saraswati Putstak Bhandar,
Hathi Khana, Ratan Pole,
Ahmedabad - 380 001.
Phone : 25356692

2. **Delhi**
Motilal Banarasi Dass
41/U-S, Banglow Road,
Jawahar Nagar,
Delhi-110 007,
Phone : (011) 23858335 23854826

3. **Varanasi**
Motilal Banarasi Dass
Chowk, Varanasi-221 001
Phone : 352331
Phone : (0542) 2412131 3095108

4. **Chennai**
Motilal Banarasi Dass
120, Royapetth High Road,
Mylapore, Chennai-600 004.
Phone : (044) 24982315

5. **Mumbai**
Motilal Banarasi Dass
8, Mahalaxmi Chamber,
Warden Road,
Mumbai-400 026.
Phone : (022) 24923526,
24982583 Fax : (022) 24963850

6. **Hindi Granth Karyalay**
Hira Baug, C. P. Tank,
Mumbai-400 004.
Phone : (022) 23516583
23513526

L. D. Series : Latest Publications

128	Śāstravārtā Samuccaya of Acārya Haribhadra Suri with Hindi translation Notes & Introduction by Dr. K.K.Dixit P.P. 272 (2001)	185
129	Temple of Mahāvira Osiyāji - Monograph by Dr. R.J.Vasavada P.P. 30 + Plates 61 (2001)	360
130	Bhagwaticurni - Ed. Pt. Rupendra kumar Pagariya P.P. 120 (2002)	135
131	Abhidhā - Dr. Tapasvi Nandi P.P. 84 (2002)	120
132	A Lover of Light among Luminaries : Dilip Kumar Roy Dr. Amrita Paresch Patel P.P. 256 (2002)	220
133	Sudansaṇā-cariyaṁ Dr. Saloni Joshi P.P. 8 + 110 (2002)	180
134	Sivāditya's Saptapadārthī with a commentary by Jinavardhana Sūri Ed. Dr. J. S. Jetly P.P. 24 + 96 (2003)	110
135	Pāṇiniya Vyākaraṇa - Tantra, Artha aur Sambhāṣana Sandarbha Dr. V. M. Bhatt P.P. 88 (2003)	65
136	Kurmaśatakadvayam, Translation with select Glossary - Dr. V. M. Kulkarni Introduction by Dr. Devangana Desai P.P. 85 (2003)	100
137	Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts Vol. V	900
138	Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts Vol. VI	700
139	Mahavira's Words Translation from the German with much added material by W.Boll'ee and J. Soni	600
140	Vyākaraṇa Mahābhāṣya Of Bāgavad Patanjali Gujarāti Translation with Critical Notes by Dr. P.R.Vora P.P. 6 + 58 + 652 (2004)	600
141.	Sahṛdayāloka by Dr. T. S. Nandi vol.1 part-1 pp. 600	650
142.	Sahṛdayāloka by Dr. T. S. Nandi vol.1 part-2 pp. 640	650
143.	Sahṛdayāloka by Dr. T. S. Nandi vol.1 part-3 pp. 676	700
144.	Kṣatrapkāina Gujarat : Itihas ane Saṁskṛti by Dr. Rasesh Jamindar PP. 12+406+44	500

Our Forthcoming Publications

- + Haribhadra Sūri's Yogaśataka
- Sambodhi Vol. XXXIII